

پیام متین

شماره مخصوص عرفان در حالی تقدیم خوانندگان گرامی متین می‌گردد که سال مولای متقیان از نیمه گذشته و امید همه آن است که رفتار و کردار ایرانیان در تأسی از آن وجود مبارک، رشحاتی از عرفان ناب اسلامی را تجربه کند. شخصیتی که سلسله بسیاری از فرق تصوف به وجود قطب الاقطاب وی منتهی می‌گردد و این در حالی است که عرفان اسلامی جز در چند سده اخیر بیشتر و امدار دانشمندان اهل سنت بوده است، عرفان نظری به نحوی که ما می‌شناسیم قرن‌ها بعد از شهادت حضرتش در کتب شیعیان نمود می‌یابد، تا امروز که بزرگترین حافظان این گنجینه علم و عمل، شیعیان و دلباختگان اهل بیت عصمت و طهارت گردیده‌اند، و در این میان حضرت امام را به عنوان دانشمندی که بیشترین کتب خویش را در زمینه عرفان اسلامی نگاشته است باید از زمره بزرگترین صاحبان و مروجان این علم دانست که در بالاترین رده فقاہت شیعی، هم خویش را از توجه به عرفان نظری باز نداشته است. و لذا به واسطه نوع نگاه عارفانه ایشان که برگرفته از فقه و حدیث اهل بیت است، می‌توان عرفان امام را عرفان شیعی نامید. توجه به این نکته که تقریباً همه کتب عرفانی ایشان حول حدیث ائمه اطهار تدوین گردیده است می‌تواند ما را در این انتساب جسورتر گرداند. شرح دعای سحر، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چهل حدیث، مستقیماً بر حدیثهای خاصی ناظر است و آداب الصلوة و سر الصلوة توأمان با احادیث بیشمار از امامان شیعه می‌باشد و مصباح الهدایة آمیخته با روایات و تبیین نگاه صاحبان روایت به مبادی اخلاق و عرفان است. ذکر این نکته خالی از لطف

نیست که این عرفان شیعی که پیش از این در آثار برخی بزرگان شیعه نمود دارد با عنایت به حُجج شرعیه مذهب حقّه هم از تجربهٔ تأمّله انسانهای معصوم و کامل مدد می‌جوید و هم بر سالکان حجتی تام و نعمتی تمام محسوب می‌شود.

و همین تفاوتی شگرف بین عرفان شیعی و عرفان غیر شیعی پدید می‌آورد. چرا که عرفان برگرفته از روایات، عرفانی است زائیدهٔ نگاه غیر ناقص که شبههٔ شیطانی بودن و یا غیر واقعی بودن و ناقص بودن در آن راه ندارد و می‌توان مدعی شد تنها عرفانی است که از شبههٔ عدالت پیر و مرشد مبری است. بنابراین تبیین سخنان عمیق اولیای دین، گنجینه‌ای است که بیشترین غنای ممکن را دربردارد، چنان‌که این مهم در آثار عارف سالک، حضرت روح‌الله دیده می‌شود.

متین امیدوار است با مدد از بزرگان این فن بتواند به تشریح بیشتر عرفان شیعی بپردازد و سؤالاتی از قبیل:

تفاوت عرفان شیعی و غیر شیعی چیست؟ چه موضوعاتی توسط متفکرین شیعه وارد علم عرفان شده است؟ کدام عقاید متفکران غیر شیعه در آثار عرفانی شیعه نقد یا تصحیح شده است؟ نقش روایات اهل بیت در پیدایش موضوعات گوناگون عرفانی چگونه بوده است؟ نقش روایات اهل بیت در تفاسیر عرفانی شیعیان و غیر شیعیان چیست؟ شبهاتی که در تجربیات عارفان غیر معصوم جاری است چرا در احادیث ظنی الصدّور جریان نمی‌یابد؟ آیا می‌توان با استناد به اینکه خبر واحد در فقه، حجت دانسته شده است، آن را در عرفان نیز حجت دانست؟ آیا حجت شرعی در علم عرفان معنا دارد؟ میزان تأثیر عرفای غیر شیعه در عرفان شیعه چه مقدار است؟ اگر چنانچه بعضی می‌گویند تجربهٔ عرفانی نوعی از وحی شمرده می‌شود، آیا باز هم روایات می‌توانند نقش برجسته‌ای ایفا نمایند؟

و صدها سؤال جدید دیگر را پاسخ گوید. چنان‌که ممکن است کسانی نفس موضوع را مورد تردید قرار داده و عرفان شیعی را عرفان شیعیان دانسته و آن را امتداد طبیعی عرفان اسلامی بنامند. چنان‌که عرفان اسلامی را برخی عرفان مسلمانان و تمدن اسلامی را تمدن مسلمانان نامیده‌اند. در هر صورت به نظر می‌رسد می‌توان باب سؤال و جوابهایی را پیرامون حقیقت فوق‌گشود و در چالشی جدید، صاحب‌نظران را به مدد طلبید و امید است موسوعه‌ای از روایات عرفانی، محیط عالمان این علم را طراوتی مضاعف بخشد.

عرفان و جهانی شدن

اشاره: از آنجا که یکی از مسائل مهم مطرح در مجامع علمی و فرهنگی، مسأله جهانی شدن^۱ و امور و مسائل مرتبط با آن است، با توجه به اینکه محور موضوعی این شماره فصلنامه متین نیز عرفان می باشد و با عنایت به صبغه جهانی و عالی که می توان برای عرفان در نظر گرفت، از این رو مناسب دیده شد تا موضوع مورد نظر در میزگرد این شماره به پیوند این دو امر یعنی جهانی شدن و عرفان و ربط و نسبت آنها با یکدیگر اختصاص داده شود.

در این نشست از آرا و نظریات اساتید محترم دانشگاه آقابان دکتر علی شیخ الاسلامی^۲، مصطفی ملکیان^۳، دکتر سید فتح الله مجتایی^۴، دکتر غلامرضا اعوانی^۵ و پروفسور پرومر^۶ در خصوص موضوع مذکور، استفاده خواهیم کرد.

مقین: به نظر شما عرفان و جهانی شدن چه تعریف یا تعاریفی دارند و ربط و نسبت بین آنها را چگونه ارزیابی می کنید؟ و آیا جهانی شدن سلباً یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد؟

1. globalization

۲. رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

۳. استاد فلسفه و کلام در حوزه و دانشگاه.

۴. استاد ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۵. ریاست مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

۶. فوق دکترا در فلسفه دین.

شیخ الاسلامی؛ انصافاً بحث جالب، امروزی و آموزنده‌ای را برای گفتگو انتخاب کرده‌اید. امیدوارم در این فرصت کوتاه بتوانیم به نتیجه‌گیری مثبتی برسیم. عنایت دارید که برای مقوله‌ای که در فارسی آن را به جهانی شدن ترجمه کرده‌اند دو تعبیر دیگر نیز وجود دارد؛ یکی جهانی‌سازی و دیگری نظام جهانی^۱ که البته نظام جهانی بیشتر وجهه سیاسی دارد و درباره حاکمیت جهانی بحث می‌کند. ولی مقوله جهانی شدن در حقیقت گاهی به جهانی‌سازی هم ترجمه شده است. تفاوت این دو تعبیر این است که مقوله‌هایی که امکان جهانی شدن دارند آیا خود به خود و به طبیعتشان در جریان توسعه و تحول به مرحله‌ای که جهان این محورها اصلی را پذیرفتار باشد، می‌رسند؟ در حقیقت بدون هیچ عمد و مدیریت، اینگونه محورها مقبول واقع می‌شود؟ این جهانی شدن است و یک پروسه نه یک پروژه. مسأله جهانی‌سازی این است که محورهایی را در اقتصاد، فرهنگ و سیاست می‌شناسیم که می‌توان با مدیریت و برنامه‌ریزی خاص و با کارشناسی لازم اینها را در سطح جهان پیاده و به مقوله‌های پذیرفتار عموم جوامع بشری تبدیلش کرد. بنده می‌خواهم بر نکته دیگری تأکید کنم و آن این است که چه مقوله جهانی شدن و چه مقوله جهانی‌سازی و حتی مقوله نظام جهانی همگی تکیه بر یک سلسله پیش‌اندیشی‌ها و احتمالاتی در آینده بشریت دارند که صاحب‌نظران امر هم در اینکه اینگونه مسائل جهانی هستند یا نه بحث و جدال دارند و در اینکه آیا برآستی می‌شود اینها را جهانی گفت یا نه درنگ می‌کنند. اما مقوله‌ای که من می‌خواهم مطرح کنم و افقی را در این بحث بگشایم این است که ما در کنار «نظام جهانی» و یا «جهانی شدن» یا «جهانی‌سازی» یک مقوله قرآنی داریم با عنوان «جهانی بودن» که به عقیده بنده دقت‌برانگیز است. اسلام آیینی است که اولین پیامش جهانی بودن است و منطق و حیانی خود را آخرین پیام می‌داند.

آیات شریفه‌ای که دلالت بر خاتمیت پیامبر اکرم می‌کند و از ایشان با عنوان «رحمة للعالمین» یا «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ كَافَّةً لِّلنَّاسِ» یا «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِیِّینَ» [احزاب: ۴۰] نام می‌برد و از همه اینها مهم‌تر وقتی با صراحت در سه آیه شریفه قرآن با فضاهای مختلف می‌خوانیم که «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» و یا حتی به برخی از خطابات عام قرآن مثل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» برخورد می‌کنیم و نیز وقتی صحبت از خاتمیت

طولی و عرضی پیامبر می‌نماییم و می‌گوییم که این خاتمیت تنها تاریخی نیست بلکه حاکی از جامعیت مراتب پیامبر در همه کمالات است یا وقتی در آیات شریقه قرآن به مباحثی که فراتر از هرگونه تلقی اقلیمی است و با دعوت عام و جهانی دارد، برخورد می‌کنیم؛ نهایتاً از مجموعه اینها به این نتیجه می‌رسیم که اگر امروز مقوله‌هایی به نام جهانی شدن مورد بحث قرار می‌گیرد، می‌توانیم مقوله بنیانی‌تری را به نام جهانی بودن از درون آیین مقدس اسلام بیرون بیاوریم. اما مقوله جهانی شدن و کاربرد آن در فرهنگهای امروزی و غربی اگرچه عمرش به صد سال نمی‌رسد ولی در ریشه‌یابی آن مخصوصاً از دیدگاه اقتصادی بر این باورند که این موضوع از قرن شانزدهم ظهور پیدا کرده و تکیه گاهش همان مباحث اقتصادی بوده است؛ یعنی این مقوله بیش از آنچه که فرهنگی و سیاسی باشد، اقتصادی است. معنایش هم دسترسی به یک سلسله محورها و مباحثی است که امکان جهانی شدن و فراتر از هرگونه تعین و تقید فرهنگی، سیاسی، جغرافیایی و تاریخی دارد. توضیحاً عرض می‌کنم مثلاً مقوله صنعت می‌تواند از محورهای جهانی شدن باشد. مقوله صلح، محیط زیست، شخصیت زن، حقوق بشر و... مباحثی هستند که می‌توانند جهانی شوند و مراد از جهانی شدن تا آنجایی که بنده اطلاع دارم یافتن یا مدیریت کردن مسائل، مباحث و محورهایی است که با پذیرفتگی عام و قبول همگانی و بین‌المللی و بدون رعایت هیچ یک از تعینها و تقیدهای اقلیمی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می‌تواند مطرح باشد. در تعریف عرفان و جهانی شدن هم ملاحظات این است یعنی اگر بخواهید عرفان را به معنای تاریخی و چیزی که در کنار تصوف مطرح است، عنوان کنید و بپرسید که برای جهانی شدن چه صورتی دارد؟ این یک پاسخ دارد. اما اگر از عرفان که من به آن خواهم پرداخت معنای متعالی‌تری را که دیگر چنین عرفانی قسیم ساحت‌های دیگر معارف نیست - عرفان از این دیدگاه دیگر چیزی در برابر فلسفه یا علم و یا هنر نیست یعنی نام یک شاخه از شاخه‌های معارف دینی عرفان نیست - لحاظ کنید، پاسخی دیگر باید داد. به یاد دارم در دانشگاه امام صادق (ع) در جلسه‌ای عرفان را تعریف می‌کردم. عده کثیری از آقایان روحانیون از حوزه تشریف آورده بودند. بعد از یک ساعت و نیم صحبت یک روحانی محترم که معلوم بود از فضلاست گفت این حرفهایی که شما می‌زنید ربطی به تاریخ عرفان و تصوف ندارد و درست هم می‌گفت. آن عرفان و تصوف تاریخی‌ای که از سال دوم و سوم هجری در تاریخ معارف اسلامی جایگاه پیدا می‌کند

و از قرن نهم به بعد دنیای نظر و عملش چنان از هم جدا می‌شود که دیگر عرفان‌شناسان غیر از عارفانند. مسأله‌ای که هست اینکه آیا چنین عرفانی قابل جهانی شدن هست یا نه؟ اما گاهی می‌خواهیم به سراغ عرفان ولایی برویم و آنچه را که ما از تلقی حضرات معصومین از معنویت اسلام داریم، عرفان حقیقی بدانیم که آن البته نه تنها قابلیت جهانی شدن دارد که جهانی شدن اسلام به عقیده من راه صحیح و اصلی‌اش گرایش به آن سمت است.

ما در مقوله عرفان با سه نگرش مواجه هستیم: نگرش عرفان حقیقی، نگرش عرفان در معنای عام، نگرش عرفان از دیدگاه اسلام. مورد توجه من در جواب به پاسخ جهانی شدن، عرفان جاری شده در تاریخ دیانت و تاریخ خود نیست. تعریف عرفان را هم دریافتی متکی به کشف و شهود دانسته‌اند که در این تعریف ابدأ قصد ورود به حوزه دیانت نیست.

یعنی همان‌طوری که علم، فلسفه و هنر را تعریف می‌کنیم و برای هر کدام آنها ابزاری قائلیم، عرفان هم یک تعریف عمومی دارد. مثلاً می‌گوییم علم تلقی تجربی انسان از عالم و متکی به حس و تجربه آدمی است و فلسفه در گرو دریافتی است که متکی به استدلال، قیاس، استقراء، تمثیل و برهان می‌باشد و هنر نگاه عاطفی به عالم است. یک هنرمند ابزار کارش عاطفه اوست احساس لطیف خود را با پدیده‌ای در عالم می‌آمیزد و به ما عرضه می‌کند. مثلاً وقتی می‌سراید: «از شمار خرد هزاران بیش» معنایش این نیست که شهید معادل هزار نفر است بلکه این یک نگاه عاطفی شاعر است به مرگ یک بزرگمرد.

در شعر شاعر عشرت، لاله رمز چهره است ولی در شعر شاعر شهادت، لاله سمبل خون شهید است. هیچ‌کدام هم عین واقع نیست و نگرش خاصی است که به جهان و پدیده جهان افکنده‌ایم. حالا در این تقسیم‌بندیها، عرفان هم می‌شود یک ساحت از معرفت، یک ساحت از درک و دریافت و تلقی از عالم که متکی به کشف و شهود است و ابزارش هم قلب است.

اما دیدگاه سوم که من روی آن تکیه دارم عرفان اسلامی است و این مقوله‌ای فراتر از چیزی است که در کنار فلسفه، در کنار علم، در کنار هنر به معنای درک شهودی و کشفی مطرح می‌شود و تعریف مجمل و کوتاه آن علم نام و نشان الهی است: «العلم بالله من حیث اسماء و صفاته و العمل بمقتضاه» چنین تعریفی ما را به دنیای دیگری می‌برد و آفاق جدیدی را بر ما می‌گشاید که دیگر تسلیم فلسفه و علم و... نیست و حتی با وجهه عام یا تاریخی عرفان و تصوف هم قابل

مقایسه نیست.

وقتی با این تعریف وارد حوزه عرفان می‌شوید اولین عارف علی بن ابیطالب است. چرا؟ چون علی نام و نشان خداست. خاصیت انسان در نمایندگی خدا و نام و نشان گرفتن از اوست و عرفان یعنی تحقق بخشیدن به چنین هدفی که بر خلقت آدم مترتب است و هر مقدار انسانها در رسیدن به این نام و نشان الهی که آخرین مرحله سیر تکاملی انسان است، پیشرفته‌تر باشند عارف‌ترند. بنده می‌خواهم بگویم عرفان در این حوزه به مراتب تحقیقی‌تر است.

من واقع‌بینی تاریخی عرفان و تصوف را فراموش نکردم بلکه گفتم ساحت اینها برای جهانی شدن از هم جداست. البته می‌توان عرفان تاریخی را هم با جهانی شدن ملاک قرار داد. اما من، با کمال صراحت می‌پذیرم که در ساحتی جداگانه بحث می‌کنم. تا به جهانی شدن یا جهانی بودن عرفان برسم و در همین جا هم اگر جهانی شدن را یک مقوله غربی بگیریم، یک معنا پیدا می‌کند. ولی اگر می‌خواهید آن را با موازین دینی منطبقش کنید تلقی دیگری پیدا می‌کند. یعنی اگر گفتید دین یک پدیده فرهنگی است، جهانی شدن چنین دینی یک نوع بحث می‌طلبد؛ اما اگر اعتقادتان این باشد که دین پدیده فرهنگی نیست حتی پدیده هم نیست، دین حقیقت فرهنگ‌ساز است، آنگاه مقوله جهانی شدنش هم فرق می‌کند.

در پاسخ به این پرسش که شما عرفان را چگونه تعریف می‌کنید حرف کوتاه من این است که عرفان یک ملاحظه تحقیقی دارد که عبارت از یک جریان فکری، فرهنگی و اجتماعی در اسلام، که خاص اسلام هم نیست. جدا از حوزه اسلام هم در همه ادیان و مکاتب حضور داشته است و با یک سلسله خصوصیات و ضوابط و مختصات همراه بوده است که مثلاً در این مکتب غلبه عمل بر نظر بوده یا تکیه بر محبت و زهد و ریاضت داشته است. اما ساحت دوم این است که آیا عرفان یک تعریف نظری دارد یا نه؟ جواب این است که آری و تعریف روشن آن معرفت و دریافتی متکی به کشف شهود است و ابزارش را هم قلب نامیده‌اند. قلب را هم وجهه آیینگی وجود انسان معنا می‌کنند. در حقیقت بحث علم حضوری و علم حصولی از اینجا شروع می‌شود. اما در نگرش سوم، عرفان دریافتی است فراتر از همه اینها و حتی شاخه‌های گوناگون علم، فلسفه و... را دربرمی‌گیرد و آن وجهه معنوی و بُعد الهی آن است که همه امور، علوم، معارف، نظریات و عملها را دربرمی‌گیرد و چنین عرفانی جهانشمول است و اگر درست تعریف

شود، قابل جهانی شدن نیز می‌باشد.

بنده معتقدم که عرفان در وجه تاریخی باگزینه‌هایی که در مباحث آن باید کرد مجال آن را دارد که در جهان مطرح شود.

تجربه‌های عرفانی ساحت‌های گوناگونی دارد و قابل تشکیک است. خود اهل معرفت بسیاری از این ساحتها را جدا از تعلقات دینی هم قابل دستیابی می‌دانند و به اشتراک آن باور دارند. حتی توضیح می‌دهند که لازمه دستیابی به اینها به اعتقادی خاص نیاز ندارد. بلکه این خاصیت طبیعی نوعی رفتار ریاضت مأبانه‌ای است که در هر مسلکی، هر انسانی اگر آن ریاضتها را تحمل کند به آن دست می‌یابد. بحث اینکه تواناییهای یک انسان در جنبه‌های معنوی در بعضی از ریاضتها، جسمانی و تحملهای روانی به کجا می‌رسد از قبیل توانمندی‌هایی است که ما در تمرینهای جسمانی برای ورزشکاران قائلیم. ورزشکارانی را می‌شناسیم که وزنه‌هایی برمی‌دارند که حتی تصورش هم برای ما مشکل است. در احوال عرفا هم مطالبی از این قبیل در مسائل معنوی داریم که ممکن است میان همه عرفانها مشترک باشد. اما آیا عرفان ناب، این است؟ نکته قابل ذکر اینکه یکی از راههای صحت بسیاری از تجربه‌های عرفانی را همین اشتراک می‌دانند؛ یعنی خود اهل معرفت می‌گویند نشان صحت یک کشف این است که در سابقه و لاحقه این کشف باشد؛ یعنی اگر گذشتگانی که در این مرحله سیر و سلوک بوده‌اند همین تجربه را داشته‌اند آیندگان هم که پس از این می‌آیند اگر بخواهند بفهمند مسیرشان درست است یا نه باید به این تجربه برسند. می‌خواهم بگویم تأیید مشترکات در حدی است که تکیه‌گاه صحت مباحث عرفانی می‌شود.

یعنی عالیت‌ترین نحوه تحقق عرفان در عالی‌ترین نحوه عرضة عرفان است. پس باید پیرسیم عالیت‌ترین نحوه عرضة عرفان در کجاست؟ ورود به ساحت عرفان در رسیدن به نقطه اوجش چگونه است؟ پس متن سؤال شما اینگونه باید باشد که آیا این متعالیت‌ترین پیام عرفانی محدودیت دارد؟ مرزشناس است؟ به طبقه، جامعه و به شرایط خاصی تعلق دارد یا نه؟ جواب این است که وقتی می‌گوییم متعالی‌ترین یعنی فراگیر، ما در نقطه اوج همه چیز را با خود داریم بدون آنکه به حدود و ثغور مراتب پایین لطمه وارد کنیم و چنین تعالی و طلاق‌ای، رهایی از حدود است نه محدودیت.

مجبتهایی: ببینید یک چیزهایی هست که به آسانی تعریف پذیر نیست. به کتابهایی که خواسته‌اند عرفان یا تصوف را تعریف کنند نگاه کنید، مثل *التعرف* کلاباذی یا *اللمع* سراج یا رساله قشیری، می‌بینید که یک تعریف جامع و مانع به دست نمی‌آید. عرفان و تجربه عرفانی حد و رسم منطقی نمی‌پذیرد و بیرون از محدوده ادراکات حسی ماست. به قول خود آنها طوری است و رای اطوار عقل و براهین عقلانی. با حیات عاطفی انسان سروکار دارد. معرفتی است شهودی که در پی تمرینها و تجربه‌های روحانی حاصل می‌شود و از همین جهت قابل تجدید و تعریف منطقی و عقلانی نیست و باید توجه بفرمایید که تدریس عرفان و تحقیق در این زمینه غیر از عارف بودن و داشتن تجربه‌های عرفانی است. کار محقق در اینگونه زمینه‌ها مانند کار منتقد آثار هنری است که درباره هنر و آثار هنری تحقیق و نقادی می‌کند، بی‌آنکه خودش هنرمند باشد و استعداد و توانایی خلق آثار هنری داشته باشد. اما میان ایمان دینی و عرفان هم نوعی رابطه هست. همه مکاتب و مسالک عرفانی بزرگ مانند شاخه‌ای بزرگ از کاردینهای بزرگ روئیده و رشد کرده‌اند. عرفان هندویی، عرفان بودایی، عرفان یهودی، عرفان اسلامی، عرفان مسیحی و... ولی باید توجه بفرمایید که خود دین و دینداری انسان هم یک شکل و در همه جا یکسان نیست. فرهنگ هلنیستی در حقیقت خودش یک نوع فرهنگ دینی شد. افلاطون، نوافلاطونی و افلاطونی وسطی، هر چند اسم دین نداشتند، خود نوعی دین بودند، مگر دین به چه معناست؟ اعتقاد به یک مبدأ و خالق که جهان را می‌آفریند، و یا اصل و سرچشمه عالم هستی است.

این است که نوافلاطونی هم به هر حال یک نوع دین است. یعنی اعتقاد نوافلاطونی به واحد اول در حقیقت همان چیزی است که ابن عربی به آن مقام احدیت و غیب الغیوب می‌گوید. بعد عقل (نوس)^۱ و نفس (پسوخته)^۲ و طبع (فوسیس)^۳، یعنی عقل کل و نفس کل و عالم طبع. عقل کل الان عقل الهی است. این هم خود یک جهان‌شناسی دینی است و از این لحاظ حکمت نوافلاطونی را می‌توان یک نوع دین تلقی کرد، منتهی شریعتی به وجود نیاورد، کما اینکه مسیحیت هم شریعتی به وجود نیاورد.

1. Nous

2. Psyche

3. Physis

با عنایت به تعالیم دین اسلام و آیات قرآن همچون آیاتی که می‌گوید ما شما را از نفس واحد آفریدیم «خلقکم من نفس واحد» یا آنها که می‌گوید ما شما را به تیره‌ها و طوایفی تقسیم کردیم تا یکدیگر را بشناسید «وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» می‌توانیم بگوییم جهانی شدن نه به معنای یکسان شدن است و نه به معنای تسلط یک فرهنگ بر فرهنگهای دیگر، بلکه جهانی شدن همان چیزی است که در متن دین ما آمده است یعنی برداشتن موانع و مرزهایی که انسانها را از هم جدا می‌کند و مانع «لتعارفوا» می‌شود، جهانی شدن همین «لتعارفوا» است که در قرآن آمده یعنی رفع موانع شناخت انسانیت انسانها. آن وقت با هم مشترک می‌شوید و باعث می‌شود مقدار زیادی از مظلومی که در جامعه وجود دارد، از بین برود و به حداقل برسد. مظلوم سیاسی به علت این چندگانه بودن، به وجود می‌آید. چندگانه بودن اگر از میان برداشته شود، طبعاً از جهل‌های اجتماعی و سیاسی هم کاسته می‌شود؛ یعنی آن وقت دیگر رابطه انسانها با همدیگر رابطه انسان درجه دو و انسان درجه یک نخواهد بود. الان مشکل دنیا این است که انسان تقسیم شده است به انسان درجه یک و انسان درجه دو. نمی‌گوییم که جهانی شدن در همان مرحله اول، این دوگانگی در انسانیت را که این نظام سرمایه‌داری ایجاد کرده، یکباره از میان خواهد برد. به تدریج فرهنگ جهانی شدن شیوع پیدا می‌کند، یعنی همه مردم بتدریج به حقوق شهروندی و سایر حقوق و تکالیف خودشان آگاه می‌شوند. به حقوق اشتراک در همین دنیا آگاه می‌شوند. جهانی شدن در جهان صنعتی یعنی صنعتی شدن همه؛ یعنی شیوع فرهنگ تکنولوژیک به همه جای دنیا. این معنایش این نیست که زبان ما را از بین ببرد. ممکن است که یک زبان عام پیدا شود و این به این معنا نیست که زبان فارسی ما از بین برود. سالها در هندوستان انگلیسها حکومت داشتند و اکنون زبان انگلیسی، زبان رایج آنجاست. همه به زبان انگلیسی در کارهای علمی با هم صحبت می‌کنند. ولی پدر و فرزند، دوستان در کنار هم به زبان خودشان حرف می‌زنند. گجراتی به زبان گجراتی، پنجابی به زبان پنجابی حرف می‌زند. اگر زبان انگلیسی در هند نبود، هندی بنگالی و هندی پنجابی واقعاً الان نمی‌توانستند با هم ارتباط داشته باشند. بنگالی در خانه‌اش به زبان بنگالی صحبت می‌کند اما به مجرد اینکه می‌خواهد با یک پنجابی صحبت کند چون پنجابی نمی‌داند، به انگلیسی صحبت می‌کند. رواج یک زبان جهانی باعث از بین رفتن زبانهای محلی نمی‌شود. اینها یک مقدار توهماتی است که ما داریم.

ملکیان: ما، فارسی زبانان، معمولاً واژه «جهانی شدن» را در ترجمه واژه انگلیسی "globalization" و واژه فرانسوی "mondialisation" به کار می‌بریم. "globalization"، در زبان انگلیسی، هم معنای لازم دارد و هم معنای متعدی؛ یعنی اسم مصدری است هم به معنای جهانی شدن و هم به معنای جهانی کردن؛ و نخستین خاستگاه سرگشتگی در کاربرد این واژه هم همین لازم و متعدی بودن توأمان آن است. اما، از این نیز که بگذریم، مراد استعمال کنندگان این لفظ جهانی شدن / کردن چه پدیده یا پدیده‌هایی است؟ و اینجاست که سرگشتگی ده چندان می‌شود و دادوستد فکری متعسر و دشوار، بلکه متعذر و محال می‌گردد. واقعاً ما از «جهانی شدن» چه چیزی فهم و اراده می‌کنیم؟ تا جواب واضحی به این سوال ندهیم، چگونه می‌توانیم دربارهٔ ربط و نسبت چیزی به نام «جهانی شدن» با عرفان (یا هر امر دیگری) سخن بگوییم؟

الف. ممکن است مراد از جهانی شدن وصفی باشد که امروزه جهان بشری را می‌توان به آن متصف کرد، و آن این است که، به تعبیر مارشال مک لوهان^۱، بشر امروزه به علت پیشرفت ارتباطات، در دهکده‌ای جهانی به سر می‌برد؛ یعنی همان‌طور که در یک دهکده هر چیزی که در جایی رخ دهد خبرش در سرتاسر دهکده منتشر می‌شود و هر واقعه‌ای که در یک بخش پیش آید اثرش در سایر بخشها نیز ظاهر می‌شود، جهان بشری هم امروزه دستخوش چنین نزدیکی، همجواری، و محدودیت مکانی و زمانی است و اجزای مختلفش با یکدیگر کنش و واکنش فراوان و در یکدیگر تأثیر و تأثر شدید دارند، و حال آنکه در گذشته چنین نبود و نژادها، اقوام، ملل، کشورها و شهرها و محلات گوناگون، در قیاس با وضع امروز، از یکدیگر بسی خبر و در یکدیگر بی‌تأثیر بودند.

ب. و ممکن است مراد از جهانی شدن این باشد که، برخلاف گذشته که هر نژاد، قوم، ملت، کشور، شهر یا محله‌ای شیوهٔ زندگی‌ای خاص خود داشت که می‌شد مظاهر آن را در نهادهای خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، سیاست، دین و مذهب او دید، امروزه یک شیوهٔ زندگی در حال حذف و نفی سایر شیوه‌ها و در نتیجه در کار جهانی شدن است. این شیوهٔ زندگی، چه یکی از همان شیوه‌های بسیار عده‌ای باشد که قبلاً همزیستی داشتند و چه شیوهٔ نوظهور و بدیعی باشد که حاصل تأثیر و تأثر متقابل جمیع شیوه‌های گذشته و، به این اعتبار، فرزند همهٔ آنهاست،

به هر حال، طارِد همهٔ شیوه‌های دیگر است و با هیچ یک از آنها جمع نمی‌شود. به این معنا، «جهانی شدن» وصف جهانی بشری نیست، بلکه وصف یک شیوهٔ زندگی^۱ خاص است که همهٔ پدیده‌های انسانی را، اعم از پدیده‌های فردی و پدیده‌های جمعی، دربرمی‌گیرد و خود را در همه جا و همه چیز، از سلیقهٔ غذایی و مد لباس گرفته تا نظام اقتصادی و رژیم سیاسی، نشان می‌دهد. دربارهٔ این شیوهٔ زندگی جهانگستر سؤالات فراوانی قابل طرح است: آیا واقعاً چنین شیوهٔ زندگی‌ای وجود دارد یا در حال به وجود آمدن هست یا نه؟ اگر بلی، آیا این شیوهٔ زندگی بر اثر تصمیم و فعالیت عالمانه و عامدانهٔ کسان یا گروه‌هایی در کار جهانگستری است یا بدون اینکه کسی یا گروهی خودآگاهانه و خودخواسته در این جهت بکوشد به صورت طبیعی و جبری در حال جهانی شدن است؟ آیا می‌توان در برابر این روند جهانی شدن ایستاد؟ آیا مقاومت در برابر این روند، اگر ممکن باشد، مطلوب هم هست یا نه؟ این روند، روی هم رفته، به سود بشریت است یا به زیان آن؟ و...

و ممکن است «جهانی شدن» به معنا یا معانی دیگری هم فهم و اراده شده باشد. خود من معنای مُخَصَّل دیگری از این لفظ در ذهن ندارم و، از این رو، دامن سخن را به همین دو معنایی که گفته شد، محدود می‌کنم.

از سوی دیگر، واژه «عرفان» نیز خالی از ابهام و ابهام نیست. مشهورترین (ولی، نه همه) معنایی‌ای که از این لفظ اراده و فهم می‌شود عبارتند از:

(۱) عقیده به اینکه حقیقت نهایی در باب عالم واقع را نه با تجارب متعارف می‌توان دریافت، نه با عقل، بلکه به آن فقط به مدد تجربهٔ عرفانی یا شهود عرفانی غیرعقلی می‌توان راه یافت. به عبارت دیگر، عقیده به اینکه حاقّ واقع بیان‌ناپذیر است و به هیچ شیوهٔ متعارفی، اعم از تجربی و عقلی، قابل تجربه نیست و به عبارت سوم، این آموزه یا عقیده که معرفت مستقیم به خدا یا حقیقت روحانی یا واقعیت نهایی یا واقعیت مطلق یا وجود محض (= بَحْت) یا صرف الوجود یا صورت (= مثال) کامل از طریق شهود، بصیرت یا اشراق بیواسطه و به نحوی متفاوت با استدلال یا ادراک حسی متعارف قابل حصول است.

(۲) آموزهٔ الاهیاتی - مابعدالطبیعی ارتباط و وصال امکانی یا بالقوهٔ نفس انسانی با خدا.

(۳) تجربه غیر عقلی و غیر متعارف از واقعیت همه گیر (یا واقعیتی متعالی)، که از طریق آن «خود» شخص صاحب تجربه در آن واقعیت، که معمولاً مبدأ یا منشأ وجود همه موجودات تلقی می شود، ادغام می گردد. به تعبیری دیگر، تجربه وصال عرفانی یا اتصال مستقیم به واقعیت نهایی، و به تعبیر سوم، تجربه بیواسطه یا دست اول انسان از ارتباط مستقیم با خدا.

(۴) تجربه عینیت یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی عالتر، که در آن میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست. «من» یکسره در «همه» یا «امر یگانه» مستغرق می شود و جدایی فاعل شناسایی از متعلق شناسایی از میان برمی خیزد. (استغراق تام)

(۵) تجربه وحدت با همه موجودات یا با واقعیتی عالتر، که در آن، در لحظه تجربه، آگاهی به تمایز میان «خود» (فردی که صاحب تجربه است و امر مورد تجربه وجود دارد، فرد، به مثابه یک مدرک متمایز، در برابر «همه» قرار می گیرد. «من» در محضر «همه» است. (استغراق غیر تام).

به گمان بنده، بهتر است که برای اشاره به معانی (۳)، (۴) و (۵) از اصطلاح «تجربه عرفانی» استفاده شود و اصطلاح «عرفان» فقط برای دلالت بر معانی (۱) و (۲) به کار گرفته شود. به هر تقدیر، معانی (۱) و (۲) تفاوت ماهوی با معانی (۳)، (۴) و (۵) دارند. عرفان در معانی (۱) و (۲) اولاً و بالذات مسأله‌ای مابعدالطبیعی و فلسفی است و حال آنکه در معانی (۳) تا (۵) اولاً و بالذات مسأله‌ای روان‌شناختی است. عرفان در معانی (۳) تا (۵)، یعنی عرفان روان‌شناختی، تاریخی به قدمت تاریخ بشر دارد، منحصر به نژاد خاصی نیست، بی شک یکی از خاستگاههای اصلی دین شخصی است، و ظهور یا افولش دائر مدار صدق یا کذب عرفان در معانی (۱) و (۲) نیست. اما عرفان در معانی (۱) و (۲)، یعنی عرفان مابعدالطبیعی و فلسفی یا عرفان نظری، تاریخی بسیار کوثاتر از تاریخ بشر دارد، در نژادها، اقوام، فرهنگها، ادیان و مذاهب مختلف اشکال و صور متفاوتی یافته است و، از این رو، به مسلکها و مشربهای گونه گونی قابل تقسیم است. این مسلکها و مشربها بیشتر در سه ناحیه با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند: در ناحیه تصویری که از خدا یا واقعیت نهایی دارند، در ناحیه تلقی که از «خود» یا «من» یا «نفس» دارند و در ناحیه طریقه‌ای که برای نیل به وصال یا اتحاد با خدا یا امر مطلق پیشنهاد می کنند.

حال که مراد خودم را از دو واژه «جهانی شدن» و «عرفان»، با ایجاز هرچه تمامتر - که بیم آن دارم که ایجاز مطلق باشد -، روشن کردم، شاید بتوانم به پرسش شما که «آیا جهانی شدن سلباً

یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد یا نه؟» پاسخی بدهم.

اگر مراد از «جهانی شدن» معنای اول آن باشد، می‌توان گفت که این روند بر عرفان، به معنای (۳) تا (۵)، تأثیر آشکار و قابل وصف و تبیینی ندارد، اما بر عرفان، به معنای (۱) و (۲) تأثیر می‌تواند داشت، چرا که نزدیکی و همجواری فرهنگی حاصل از جهانی شدن می‌تواند دیدگاه‌های فلسفی و مابعدالطبیعی نظریه‌پردازان عرفان را تغییر دهد و، احیاناً، به هم نزدیک کند.

و اگر مراد از «جهانی شدن» معنای دوم آن باشد، می‌توان مدعی شد که روند جهانی شدن ممکن است بر عرفان، چه به معنای مابعدالطبیعی و فلسفی آن (معنای (۱) و (۲)) و چه به معنای روان‌شناختی آن (معنای (۳) تا (۵))، تأثیر گذارد، چرا که شیوه زندگی واحدی که احیاناً جهانگستر خواهد شد می‌تواند هم بر قلت و کثرت وقوع تجارب عرفانی اثر نهد و هم بر دیدگاه‌های نظریه‌پردازان عرفان در باب خدا، نفس، طریق تئیل نفس به وصال یا اتحاد با خدا.

اعوانی: پرسش‌های دشواری را مطرح نمودید و بنده به اندازهٔ وسع خود سعی می‌کنم به این سؤالها پاسخ بدهم. اصطلاح جهانی شدن همان‌طور که جنابعالی مستحضرید ترجمهٔ لفظ انگلیسی "globalization" از لفظ "globe" به معنای جهان آمده است، لفظ به این معنی که الان استفاده می‌شود سابقهٔ تاریخی ندارد، بلکه در سالهای اخیر به ازای یک معنای خاص در یک فرهنگ خاص وضع شده است. این به اعتبار لفظ «جهانی شدن» است که سابقهٔ تاریخی ندارد و باید ببینیم که اینها از این لفظ چه اراده کرده‌اند و چه اراده می‌کنند؟

جهانی شدن به معنای امروزی آن پدیده‌ای است بشری؛ به طور کلی به معنای دیگر در ادیان مختلف وجود داشته است اما به نظر من در یک جهت عکس، در جهتی که با معنای امروزی آن تفاوت‌های بسیار دارد که باید به اینها هم توجه کرد. معنای این لفظ امروزه این است که یک فرهنگی، آن هم فرهنگ غرب آن هم به شکل آمریکایی آن، حالت جهانی پیدا کند. تمام ملل، اقوام و فرهنگ‌ها چه غربی و چه شرقی باید آن را بپذیرند تا یک فرهنگ واحد و جهانشمولی بر عالم حکومت کند. بعضی از حکما به نحوی نظریاتی شبیه این را در گذشته مطرح می‌کردند. مثلاً یکی از نظریات رواقیان نظریه‌ای سیاسی است که در فلسفه از آن به «cosmopolitanism»

یا جهان وطنی تعبیر می‌کنند. البته رواقیان به «cosmopolitanism» یعنی شهروند جهانی بودن، قائل بودند و می‌گفتند انسان باید از لحاظ فکری به عنوان یک حکیم طوری زندگی کند که گویی شهروند جهانی است. آیا مراد از جهانی شدن این است؟ نه نیست. این نظریه مسلماً به صورتهای دیگری به شکل الهی آن سابقه تاریخی داشته است. روشن بینی در ادیان بوده است. اما این اصطلاح یکی از پدیده‌های نوین برخاسته از فرهنگ غربی است و از طرف متفکران غربی ارائه شده و شکل افراطی سیاسی به خود گرفته است و مراد این است که آن فرهنگی که در غرب هست، فرهنگ مدرن یا پست مدرن امروز با تمام خصوصیات سکولار که در غرب حاکم است و برخاسته از عصر تکنولوژی و علم باید بر جهان حکومت کند. اگر در ارتباط با تفکر دینی لحاظ بکنیم پدیده جهانی شدن غیر دینی است. به عبارت دیگر، این فرهنگی که غرب منادی آن است اگر به صورت یک فرهنگ جهانی در بیاید تا همه آن را بپذیرند سکولار و غیردینی است. جهانی شدن از نظر آنها بیشتر در جنبه‌های مادی آن مطرح است و اصلاً با معنویت ارتباطی ندارد. فرهنگهای غربی توانسته‌اند به نحوی تسلط پیدا کنند بر فرهنگهای دیگر و در این کار یک توفیق نسبی داشته‌اند و به اصطلاح فرهنگ غرب، فرهنگ غالب جهان امروز است می‌خواهند سلطه مادی آن را مطلق بکنند؛ یعنی درواقع به این قسمت تمام شود که تمام فرهنگها، خاصه فرهنگهای سنتی با ارزشها و دیدگاههای الهی خود بیایند این دید مادی را بپذیرند که این اصلاً پذیرفته نیست. این دید همان طوری که گفتم دیدی است غیر دینی و الهی و همه خصوصیات تفکر جدید غرب را دارد با تمام آن عناصری که فرهنگ جدید غرب را تشکیل می‌دهد مثل تکنولوژی، صنعت، علم، ... این مسلماً به قیمت از بین رفتن تمام فرهنگهای سنتی و الهی و ادیان است چون دین، غیرسکولار است.

یکی از آن چیزهایی که واقعاً از آن زیان می‌بینند ادیان است. برای آنکه درواقع دید دینی به هیچ وجه قابل جمع با دید سکولار نیست. حالا در این رابطه من دو اصطلاح دیگر هم می‌آورم. یکی مدرنیسم است که پدیده‌ای است مربوط به دوران جدید در غرب که به طور طبیعی اتفاق افتاده است. یک نوع تلقی طبیعی بوده که در طول اعصار و قرون متمادی به هرجهت به تدریج با متفکرانی که هرکدام یک دامنه کار را گرفته‌اند به تدریج در طی چند قرن رشد پیدا کرده است. نمی‌توانیم بگوییم مدرنیسم مدرن کردن است، این مدرن شدن است که در غرب به تدریج اتفاق

افتاده است. اما در شرق مدرنیسم نبوده بلکه مدرنیزیشن بوده است. مثلاً در روسیه مارکسیسم پدید آمده یا کسانی قبل از انقلاب در ایران یا در هر جایی اینها متولیانی داشته که با زور و استبداد می‌خواستند در یک فاصله کوتاهی مثلاً ظرف ۱۰ یا ۲۰ سال آنچه را که در غرب در عرض ۵ قرن اتفاق افتاده ظرف ۵ سال به وجود بیاورند که عواقب و تبعات شومی به دنبال داشته است. بنابراین در شرق مدرنیزیشن بوده، همچنین غربی شدن را^۱ می‌گوییم. ما درباره غرب نمی‌توانیم بگوییم به غرب گرایش پیدا کرده است. غرب اصالتاً غربی است، غربی شدن هم نیست. در شرق پدیده‌ای اتفاق افتاده به نام غربی کردن westernization. عده‌ای می‌خواستند با شتاب و در فاصله کم، پدیده‌ای را که در غرب به تدریج در طی چند قرن رخ داده، در ملل شرقی ایجاد کنند. مثل آتاتورک که ظرف ۴ سال در ترکیه این کار را کرد همین طور رضاخان در ایران. اینها کسانی بودند که اصلاً چیزی هم از غرب نمی‌دانستند. کسانی نبودند که پیش‌زمینه عمیقی از غرب، تاریخ، فلسفه، فرهنگ و حتی ادیان غرب داشته باشند. ظواهر غرب را دیدند و سنجیدند و فکر کردند که این عقب افتادگی است و سعی کردند که با زور و در فاصله کمی این تمدن را در اینجا به وجود بیاورند.

حالا در مورد globalization یعنی جهانی کردن هم همین استدلال را پیشه کردند. ملل شرق چون دچار انحطاط و رکود شده بودند و شکوفایی تمدنهای اولیه را نداشتند تحت تأثیر تمدن غرب به جهت برخورداری از قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی و... قرار گرفتند. اما عده‌ای می‌خواستند این جریان را تشدید بکنند که اگر این پیشرفت به تدریج صورت گیرد شاید قرن‌ها طول بکشد.

طرفداران جهانی کردن هم می‌خواهند این پدیده را با زور پدید بیاورند. خوب همان‌طور که اشاره کردید تکنیک غرب بسیار پیشرفت کرده از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنها در فرهنگ سکولار خودشان خیلی نیرومند هستند و همین تکنیکها باعث می‌شود که این فرهنگ راه پیدا کند و جهانی شود. یعنی جهانی شدن پدیده‌ای است که دارد اتفاق می‌افتد ولی در پس این، عده زیادی هستند که می‌خواهند جهانی کردن را با زور و چماق تسریع کنند. رئیس‌جمهور آمریکا صحبت از globalization می‌کند اینها صحبت‌های جهانی کردن است نه جهانی شدن.

جهانی شدن امروزی یک دید سکولار است و انسان را به صورت مادی نگاه می‌کند. از دیدگاه تکنیکی انسان را ابزاری تلقی می‌کند و برای انسان یک اصالت الهی قائل نیست. برخلاف دیدگاه دینی و عرفانی که به انسان اصالت می‌دهد، انسان را الهی تلقی می‌کند و تعدد و تکثر آن مبتنی بر حکمت است. وحدت بدون کثرت امکان ندارد شما اصلاً نمی‌توانید بدون کثرت از وحدت بگویید. بنابراین کثرت را می‌پذیرد. دیدی که فرض کنید عرفانی یا ولایی است تعدد شئون، قبایل، ادیان حتی تعدد عرفانها را که هر کدام شکلی از عرفانند با اصالت الهی خودش می‌پذیرد و در عین پذیرفتن این کثرتی که در طبیعت اشیا هست آن را برخاسته از یک وحدت می‌داند. فرض بفرمایید انسانها در معنا و حقیقت انسانی اشتراک دارند و اگر به شکل، صورت، ظاهر و ماده نگاه نکنیم و به آن معنا و حقیقت نگاه کنیم می‌بینیم همه انسانند و در معنا و حقیقت انسان که حیوان ناطق است اشتراک دارند. حالا یکی ممکن است سفید باشد دیگری سیاه باشد، یکی غربی باشد دیگری شرقی باشد، یکی مرد باشد دیگری زن باشد. اینها به هر تقدیر بالقوه در آن معنا و حقیقت مانع تکثر نمی‌شود. انسانهای بسیار متعدد، رنگهای مختلف و با فرهنگهای متفاوت، همه در این تعریف شامل می‌شوند و این از تکثر مانع نمی‌شود. آن چیزی که این جهانی‌کردن را در مقابل آن جهانی‌کردن و این جهانی شدن را در مقابل آن جهانی شدن قرار می‌دهد درواقع مبنای الهی و حکمی است.

این جهانی شدن امروز، درواقع "levelization" است مثل بلدوزر انداختن یعنی یک سطح کردن و یکسان کردن و از بین بردن تمام ارزشها و تمام آن نکات مثبت الهی به نحوی که اینها به صورت واحدی دربیایند و همان انسان روزمره دنیوی باشند و مشترکات یک زندگی غربی را بپذیرند و ناچارند چیزهای دیگری را قبول کنند. آن دید به معنا و حقیقت انسان نگاه می‌کند و حقیقت و معنای انسان را در چیزهای مادی نمی‌بیند بلکه در یک اصل الهی می‌بیند و اینها را در ارتباط با مبدأ هستی و حقیقت هستی لحاظ می‌کند. انسانها را نفس واحده می‌بیند و به مصداق «و من قبل نفسا فکائنا قتل الناس جمیعاً» کشتن یک نفس را کشتن همه نفوس و نفس انسان را نفسی متبعث از روح الهی می‌داند «نفخت فیه من روحی» درواقع تمام صفات او را صفات الهی می‌داند و او را قائم به ذات نمی‌بیند. اینها را ممکن‌الوجود می‌داند و صفاتی وجودی که دارد متبعث از غیر یعنی از حضرت حق می‌داند، از حضرت واجب‌الوجود می‌داند و تعدد و تکثر فطری و

الهی را به راحتی می‌پذیرد. درگذشته هیچ وقت همدیگر را نفی نمی‌کردند. در عین قبول این تعدد و تکثر اعتقاد داشتند که اینها حامل اصل و نسب وحدت هستند یعنی وحدت در کثرت، کثرت در وحدت اصلاً مانع globalization به آن معنای جهانی شدن به معنای الهی نمی‌شود؛ اما باید به خاطر داشت که این جهانی شدن به معنای دینی، عرفانی و الهی آن کار بشر نیست و فقط در پرتو ولایت مطلقه الهیه یعنی در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) امکان دارد. این امر مستلزم یک تولد ثانی یا یک تولد معنوی دیگر است. آن فرهنگ واحدی که به آن اشاره کردید، چنانکه گفتم فقط با عنایت الهی و با اشراق نور ولایت حق الهیه امکان بروز و ظهور دارد.

اما باز به یک معنای دیگر جهانی شدن در ادیان وجود داشته است و آن یک جهانی شدن الهی و ربّانی است. درست مقابل دیدگاه پیشین. می‌توانیم یک مراتب تشکیکی را در ادیان درباره جهانی شدن البته از دید الهی ملاحظه کنیم. یعنی پیروان خودشان را به یک حقیقت متعالی دعوت می‌کنند که این حقیقت متعالی و رای افراد است و زمانی و مکانی نیست، ارتباط با تاریخ خاصی ندارد و شامل همه مؤمنان تاریخ می‌شود که این امر به یک معنای جهانی شدن نزدیک می‌شود اما باز در بین ادیان و در قالب خود دین تفسیرهای متفاوتی وجود دارد که گاهی آن را از جهانی شدن دور می‌کند و گاهی آن را به جهانی شدن نزدیک می‌کند هم در داخل دین و هم در بین ادیان مختلف. من اول از بین ادیان مختلف شروع می‌کنم و بعد می‌پردازم در داخل دین.

با اینکه تقریباً می‌شود گفت ادیان الهی به اعتبار اینکه الهی هستند، مقصد واحدی دارند اما به تعبیر غربیها از لحاظ مورفولوژی و شکل‌شناسی یک جور نیستند. مثلاً از لحاظ مورفولوژی ادیان، ادیان هند متعلق به یک جغرافیای خاصی هستند که کمتر در جای دیگر دیده می‌شود. دین یهود مال یک قوم خاصی است، کسان دیگری نمی‌توانند وارد این دین شوند. بنابراین بعضی از ادیان بومی هستند و از این لحاظ دین به آنها اجازه جهانی شدن نمی‌دهد. برای اینکه اینها باید به آن حدودی که دین برای آنها تعیین کرده است، محدود باشند. ادیان هند محدود به حدود جغرافیایی است؛ دین یهود محدود به حدود نژادی، ارثی و وراثتی است و کسی که نسبت نژادی خاصی نداشته باشند، نمی‌تواند وارد شود، بنابراین در جهانی شدن این ادیان محدودیتی به وجود آمده است؛ دین مسیحیت اینطور نیست، جهانشمولتر است یعنی اختصاص به قومی

ندارد یعنی هرکس از هر قومی می تواند مسیحی شود و اسلام باز بالاتر از اینهاست و اختصاص به قوم، رنگ و نژاد خاصی ندارد. بنابراین از این حیث ادیان به معنای جهانی شدن نزدیک و دور می شوند. ولی با وجود این دین باز محدود به حدی نمی شود. دیگر اینکه تفسیرها و به تعبیر امروز قرائت های مختلفی از دین وجود دارد که بعضی از اینها به جهانی شدن نزدیک است. به نظرم تمثیل دایره را که عرفای ما زیاد به کار می برند تمثیل راهگشایی است. با اینکه تمام نقاط داخل دایره جزء دایره محسوب می شود ولی ما هرچه به طرف مرکز دایره برویم به وحدت نزدیکتر می شویم. حالا اگر مرکز دایره حضرت حق باشد هرچه انسان میل به طرف بالا و مبدأ داشته باشد، وحدت قوت می گیرد، هرچه فاصله بگیرد و به طرف پیرامون دایره حرکت کند، جنبه کثرت پیدا می کند. درباره دین می شود دو تعبیر ظاهر و باطن را به کار برد. اگر فقط به ظاهر دین نگاه کنیم از این لحاظ ادیان بسیار متفاوتند، افراد با یکدیگر فرق دارند و قرائت ها مختلف است. اما اگر به طرف مرکز دایره که همان حضرت حق است حرکت کنیم و سیر صعودی داشته باشیم هرچند این مسأله فقط از طریق امر ولایت امکان پذیر است، در نهایت به آن مرکز و وحدت نزدیک می شود.

بنابراین حتی در داخل دین حالا دین مسیحیت باشد، یا دین یهود یا هندو و یا دین اسلام باشد، گرایش های بیرونی و ظاهری وجود دارد و گرایش های درونی یا باطنی به اصطلاح برون گرا و درون گرا. این درون گرایی فرد روانی نیست. جنبه باطنی و ولایی دارد. به هرجهت ولایت که باطن دین است اطواری دارد که مؤمن دین در مدارج آن باید صعود کند. اگر انسان به مرکز نزدیک شود جنبه وحدت قوت می گیرد و جنبه کثرت ضعیفتر می شود.

عین همین مطلب را در فلسفه داریم فلسفه گاهی جزئی است یعنی به مسائل جنبی و جانبی توجه می کند و گاهی حکمت و علم کلی است و به حقایق ذاتی و مبادی عنایت دارد و حکمت هایی هم هست که حکمت های خالده نامیده می شود که به حقایق ازلی توجه دارد. هرچه حکمت به جنبه حکمت خالده نزدیکتر شود، جنبه جهانشمولتری پیدا می کند و از آن جزئیاتی که موجب افتراق و اختلاف است و تقریباً جنبه فرعی دارد، فاصله می گیرد و جنبه وحدت قوت می یابد. بنابراین فلسفه بدون حکمت خود موجب تفرق است چون فلسفه اگر حکمت نباشد اصلاً مایه اختلاف است. مکاتب حکمت در مسائل نهایی حکمت چندان اختلاف ندارند.

اختلافشان بیشتر در مسائل کوچک است. وقتی فلسفه، حکمت شد وحدت بیشتر می‌شود. اما وقتی حکمت الهی شد باز وحدت بیشتر می‌شود. در حکمت خالده الهی جنبه وحدت باز هم بیشتر می‌شود. بنابراین باز درجات مختلف وحدت را در اینجا می‌بینید. جهانی شدن به معنای امروز نه با آن حکمت خالده ارتباط دارد نه با معنای ولایت الهی که گفتیم در هر دینی هست و نه با دید دینی سازگاری دارد. به جهت اینکه این مسأله از طرف افرادی ارائه شده است که تفکر سکولار و دنیایی و دنیاگرا دارند.

به نظر من لازم است برای تعریف عرفان ابتدا به مسأله ادیان و قرائتهای مختلفی که از یک دین واحد ممکن است وجود داشته باشد، اشاره کنیم و سپس نیز به تعریف عرفان در همین رابطه بپردازیم. قرائتهای مختلف از دین مطلب بسیار مهمی است. دین ذومراتب است. مراتب تشکیکی در اصطلاح فلسفی را شاید درست نباشد به کار ببریم ولی این مسأله درست است. دین تشکیک پذیر است. از پایین ترین درجه آغاز می‌شود و دارای مراتب طولی است. ما وجود را ذومراتب می‌دانیم برای اینکه شدت و ضعف دارد یک مرتبه ضعیفتر است و یک مرتبه قویتر این تشکیک در وجود جایز است. چرا؟ زیرا دین عبارت از نوعی آگاهی، ایمان، یقین و اعتقاد است که آن هم شدت و ضعف دارند. دین با اعتقاد ارتباط دارد. ایمان مثل وجود خارجی ملموس نیست. ایمان شدت و ضعف دارد. همه در عمل به دین و در ایمان به دین در یک حد نیستند. بعضی ایمان حقیقی قویتری دارند و بعضی ضعیفتر.

حتی برای ادای مطلب اصطلاحات مختلفی به کار رفته است. گاهی می‌گوییم اسلام مراتب دارد. مسلمانان در داشتن دین اسلام مشترکند. برخی از این حد بالاتر رفته به مرتبه ایمان می‌رسند و گاهی به حدّ اعلای ایمان که از آن به مقام احسان تعبیر می‌شود. گاهی از این هم فراتر می‌روند از مرتبه احسان تجاوز می‌کنند و به مرتبه ولایت واصل می‌شوند. ولایت هم درجاتی دارد، مقید دارد و مطلق. بنابراین در مراتب ایمانی شدت و ضعف وجود دارد. ایمان هم به نوعی وجود دارد، اما وجود محسوس ملموس ندارد، اعتقاد است. دین یک وجود خارجی مثل میز و صندلی نیست، دین به آگاهی انسان ارتباط دارد. مراتب ایمان، مراتب آگاهی تشکیکی است. ما نمی‌توانیم حضرت علی(ع) را بیاوریم و با یک فرد عادی در یک درجه قرار دهیم. مراتب ولایت هم تشکیکی است. بنابراین افراد متفاوتند ما باید این امر را بپذیریم هرچه سطح ایمان نازلتر

باشد به ظاهر و قشر نزدیکتر است، البته آن هم از مراتب دین است. بنده این را هم باید بگویم مقدر نشده است که همه اولیاء الله باشند، دین مثل وجود تا نهایت امکان پیش می‌رود و در اعتقاد مؤمنان به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود. چنان‌که وجود مظاهر مختلفی دارد، ایمان هم در اعتقادات مؤمنان نمودها و جلوه‌های متفاوتی دارد.

یا مثلاً نور هم مراتب دارد طبیعت نور این است که تا پایین‌ترین حدّ تا جایی که نزدیک به ظلمت می‌شود، روشنایی می‌دهد. نور ضعیف هم نور است. ایمان هم تقریباً همین‌طور است مراتب بسیار قوی دارد که درجۀ انبیا و اولیاست. مراتب بسیار ضعیف دارد که آن هم مرتبه‌ای از ایمان است. بنابراین باید بگوییم مراتب ایمان و مراتب دینداری کدام است؟ بخصوص در عرفان و تشیع که قائل به اصل ولایت هستیم و ولایت مراتب و سلوکی دارد. انسان در سلوک اطوار ولایت در چه جایی ایستاده است؟ در یک مرتبۀ نازل هم قرائت از دین، قرائت است اما نمی‌شود گفت این قرائت عین دین و دینداری است. این تنها قرائت ممکن نیست، بعضی از علوم دین به ظاهر دین ارتباط دارد، طبیعت علم در اینها مقید است. تفسیر هست اما تفسیر مطلق دین نیست، یک تفسیر ممکن است، چنان‌که حق نداریم نور مقید را بگوییم نور نیست. اما اگر بگوییم تمام نور است حق نگفته‌ایم. یا اگر درباره‌ی یک چیزی بگوییم تمام وجود همین شیء است درست نگفته‌ایم در مورد قرائت و تفسیر دین هم، همین است. اشکال این است که تفسیرهایی که بنابر طبیعت خودش یک تفسیر مقید است آن را مطلق می‌گیرند و غیر آن را نمی‌پذیرند، ولی اگر آن را یک تفسیر ممکن بگیرند کار درست می‌شود. تفسیری که من دارم یک تفسیر مقید است؛ اما تفسیر مطلق دین تفسیری است که ورای تفسیر مقید قرار می‌گیرد یعنی می‌تواند کند در همه قرائتها نظر کند و وجه حق و باطل را در آنها تشخیص دهد. خود تفسیر مقید چون مقید است و قدرت خروج از آن را ندارد، خود را مطلق می‌پندارد و ممکن است وجهی از حقیقت داشته باشد. اما به لحاظ اینکه خود را مطلق می‌داند خطاست و همه وجوه دیگر را نفی می‌کند. اینها ممکن است مقید باشند و وجه مطلق را هم نفی کنند؛ اما هرچه در جهت باطن انسان ارتقا پیدا کند و در جهت ولایت و در جهت وحدت و در جهت آنچه که بنده تعبیر می‌کنیم به «وجه لدی الحقی دین» از تقيید رهایی پیدا می‌کند. انسان عادی دید مقیدی دارد البته نه همیشه، گاهی افرادی هم پیدا می‌شوند که می‌رسند به یک دید نسبتاً مقیدی اما از آن دید

مقید رهایی پیدا می‌کنند. به هر جهت بر انسانهای عادی حرجی نیست برای اینکه دین را با آن وجه عادی یا مقید می‌شناسند و به آن ایمان دارند و برای آنها این دین درست است؛ اما اگر شما سعی کنید انسان عادی را از آن وجه مقید خارج کنید درواقع او را از دین خارج کرده‌اید. بنابراین همان برای او اعتبار دارد، خدا را می‌پرستد، دین را می‌شناسد، اعمال را انجام می‌دهد و به مصداق «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» خداوند حکیم تکلیف مالایطاق نمی‌کند برای اینکه اگر شما او را نفی کنید از دین خارج می‌شود. چون بیشتر از این دیگر سعه ندارد. یک سعه اعتقادی دارد که از آن نمی‌تواند خارج شود همان‌طور که خروج از سعه وجودی ممکن نیست. اما این تقیید و تفیق در عالم دین خطاست. «العلماء ورثة الانبیاء» عالم دین وارث نبی است باید چیزها را به وجه مطلق ببیند نه به وجه مقید و نباید به تعریف عالم آنطوری باشد که با حدیث «العلماء ورثة الانبیاء» و آنطوری که در اخبار و احادیث آمده است، متناقض باشد. اگر عالم در یک عقیده مقید و مضیق بماند آن عقیده عوام می‌شود و با تعریف علم منافات دارد. تعریف عالم و راسخ در علم این است که از این حدود و قیود تقییدکننده و مقید خارج می‌شود و هرچه علم او اضافه می‌شود، به اطلاق بیشتری میل می‌کند و در پرتو این اطلاق وجه حقیقت و باطن این مقیدها را می‌بیند، نه اینکه عالم باشد و در آن حدود و قیود بماند مثل عوام و هرچه که غیر او بود بگوید کفر است یا بی دینی این به نظرم درست نیست. دید عرفانی بر این نظارت دارد عرفا بر این مسأله تأکید زیادی دارند که عرفان بنا به تعریف با ولایت الهی ارتباط دارد - حالا آنگونه معنای اصطلاحی که می‌کنند و بعضی خودشان را عارف می‌دانند کاری نداریم - معنای اصطلاحی کلمه عرفان، معرفتی است که از طریق تحقق به اطوار ولایت به دست می‌آید. یعنی تا کسی ولی نباشد و به مراتبی از مقام ولایت نرسیده باشد و علمی از طریق کشف الهی برای او حاصل نشده باشد و حجابها مرتفع نشده باشد، او را نمی‌توان عارف گفت. حجابهای تقیید صدها حجاب درونی و بیرونی محسوب می‌شود. اگر این حجابهایی که موجب تقید هستند، از آن وجود انسانی برداشته شود، به درجه اطلاق نزدیک می‌شود و از آن مضایق تقیید رهایی پیدا می‌کند و شخص تا این مراحل را طی نکرده باشد او را درواقع نمی‌شود عارف گفت مگر به طور لفظی. این معرفت مطلق اختصاص به انبیا و کمترین از اولیا و حکما دارد بنابراین عرفان به معنای الهی به معنای جهانی شدن نزدیک می‌شود که از آن به مرتبه اطلاق تعبیر می‌کنیم. اطلاق نه اینکه

همه چیز را می‌پذیرد؛ یعنی به آن درجه‌ای رسیده است که همه چیز را با یک نظری الهی نگاه می‌کند و وجه حق را در هیچ چیزی رد نمی‌نماید. در چیزی نظر می‌کند که وجه حق و باطل در آن چیز است، اگر وجه حق باشد این را رد نمی‌کند و به مثابه زرگر ماهری است که عیار حقیقت را در هر چیزی بازمی‌شناسد. عقاید جزئی همیشه همدیگر را انکار می‌کنند برای اینکه هم این جزئی است و هم آن.

این آن را انکار می‌کند و آن این را، در حالی که هر دو هم ممکن است به وجهی حق باشند. قدمای ما اشاره کرده‌اند اگر ما عرفان را از خارج از حوزه دین به کار ببریم مجازاً این لفظ را به کار برده‌ایم مثلاً عرفان نوافلاطونی می‌گوییم. هر عرفانی ذاتاً با یک دین الهی ارتباط دارد و وجه لدی الحقی آن دین است.

درخصوص بودا هم بستگی دارد به اینکه شما دین او را دین الهی بدانید یا نه؟ اگر دین الهی بدانید عرفان دارد که از آن به عرفان بودایی تعبیر می‌کنیم و این برمی‌گردد به بحثی درباره دین الهی. ولی عرفان همیشه آن وجه لدی الحقی و وجه ولایی یک دین است که میل به طرف حق دارد و نهایت به فناء در حق منتهی می‌شود، به طرف مرکز دایره میل دارد. دین دو سیر دارد یکی مرکزگرا^۱ و دیگری مرکزگریز^۲. انسانها نیز در دیدگاه خودشان همین گونه‌اند. گاهی حق‌گرا هستند و گاهی حق‌گریز بعضی سعی می‌کنند بیشتر به قشر توجه کنند. یعنی اعمال و عبادات را ظاهراً انجام می‌دهند و برای آنها چنان اصلاتی قائلند که برای خدا نیستند. اما کسانی هستند که حق در مدار فکر آنهاست نشستن و برخاستن آنها همه حق است. اولاً و بالذات تمام توجه‌شان برای حق است، اینها اولیاءالله هستند و حجیت دین با آنهاست، ولی دین منحصر به آنها نیست. اینها هستند که به درجه معرفت حقیقی دین رسیده‌اند. به درجه کمترین از اولیا و به حقیقت حقه رسیده‌اند و صاحب علم لدنی‌اند علم آنها در عرفان علم خاصی است. حالا اگر ما لفظ را به معنای دقیق به کار ببریم اگر انسان عارف ولی باشد صاحب علم لدنی می‌شود. علم را با ارتباط و اتصال بر اثر الهام، از طریق رفع حجب و کشف غواشی ظلمانی دریافت می‌کند؛ یعنی از راه خاص و از طریق متابعت تام و تمام رسول^(ص) معارفی بر او افاضه می‌شود.

بنابراین سؤال این است که دین را چگونه تفسیر کنیم هرچه بیایم به طرف پایین، به سمت

1. Centripetal

2. Centrifugal

علوم ظاهری، دین مقید می‌شود. البته اینها ممکن است لازم باشد این به معنای نفی این علوم نیست هر علمی باشد، علم است. ولی یک نفر ممکن است ادعا کند علم دین فقط همین است، غیر او را انکار می‌کند، علوم ولایی را انکار می‌کند، عرفان به معنایی که گفتیم را انکار می‌کند، می‌گوید علم همین است که من می‌گویم. این دید، دید بسیار محدودی است.

و در اینجا اشکال پیش می‌آید که مثلاً متکلمان صاحب عقاید جزئی‌اند و اصلاً چرا متکلمان اینقدر بحث و جدل دارند. در حالی که پیامبران همیشه یکدیگر را تصدیق می‌کردند با اینکه بین پیامبران فاصله زمانی بسیار بود. مثلاً بین حضرت آدم و پیامبر چندین قرن فاصله بود ولی با این حال همگی مصدق یکدیگر بودند؛ اما متکلمان مکذب یکدیگرند. یعنی دو متکلم را پیدا نمی‌کنید که همدیگر را قبول داشته باشند.

هفتم: به نظر شما آیا جهانی شدن امکان وقوعی دارد یا خیر و در هر صورت مطلوبیت جهانی شدن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

شیخ الاسلامی: بنده نه تنها منکر و بدبین به جهانی شدن نیستم، بلکه از دیدگاه مذهب و عرفان معتقدم که روزی مسأله جهانی شدن تحقق می‌یابد منتهی نه به معنای غربی آن، چون طرح مسأله از دنیای ای است که تمام ابزار، اسباب و جریانهای فرهنگی و فکری آن در خدمت این اندیشه خاص است. همان طوری که فرمودید این یک نظریه است در کنار نظریه‌های دیگر و بحث مقاومت هم به وجود می‌آید. حتی می‌گویند چنین نغمه‌ای حساسیت جوامع و فرهنگها را برای تعارض و تقابل بیشتر برمی‌انگیزد. بنده صرفنظر از اینکه چنین نظریه‌ای قاطع هست یا نه و اینکه مسأله قابل پیش‌بینی فقط همین تحقق است یا نه که ما در خیلی از فرازهای تاریخی حتی تجربه عمر کو تا همان دیده‌ایم که این نوع احتمالات چقدر غلط از آب درآمده مثلاً مکاتب مارکسیسم و لنینیسم دیدیم که چگونه از هم فروپاشید. من می‌خواهم این را عرض کنم که جهانی شدن مقوله‌ای است که در آینده‌نگری دین و عرفان قابل طرح است و حتی تاریخ حرکت اندیشه و تفکر آدمی از علم به سوی فلسفه و از فلسفه در نقطه اوجش به سوی عرفان منتقل می‌شود؛ یعنی ما معتقدیم که هنوز عصر، عصر عرفان نیست و در انتظار یک عصر شفافی به نام

عصر عرفان هستیم. اما اینکه آیا این جهانی شدن که در حال حاضر در دنیا مطرح است، آیا قابل قبول هست یا نه؟ البته این مسأله به بررسی نیاز دارد. قطعاً ما با همه ابعاد چنین جهانی شدنی موافق نیستیم و نمی‌توانیم برایش مزایا قائل شویم مگر در همان ساحت‌هایی که با طرز تفکر خودمان سازگاری دارد و همان‌طور که اشاره فرمودید راه رسیدن به آن آرمانی که ما می‌اندیشیم و از این جهانی شدن به معنای غربی‌اش فاصله دارد، در اختیار گرفتن همه امکانات است و شرایط فراوانی دارد. به عبارت دیگر طی کردن این راه و به دست گرفتن امکانات شاید یکی از بزرگترین مسئولیتهای حاکمان دینی و جوامع اسلامی باشد که واقعیت جهانشمولی و جهانی شدن را به خوبی احساس و به سوی این آرمان حرکت کنند.

به عقیده بنده روندی که الان در جامعه بشری می‌بینیم، جهانی‌کردن است. فعلاً مدیریت خاصی در دنیا خود را متولی این امر می‌داند و می‌خواهد فرهنگ، فکر، اقتصاد و سیاست جامعه را به سمتی که مطلوب اوست، پیش ببرد اما نمی‌داند که جهانی‌کردن جز با «جهانی بودن» و با آنچه که قابلیت جهانی شدن دارد عملی نیست؛ یعنی بحث جهانی‌سازی تحمیلی است و با آنچه که ما از آن به نام فطرت و نهاد سازگار آدمی با جریانهای فرهنگی تعبیر کرده‌ایم، وفق ندارد. مگر آنکه خود این حرکت متوجه این امر شود که بهترین راه جهانی‌کردن، بازگشت به محورهای اصیل الهی جهانی شدن است و این بازگشت البته که به نفع ما و پیامهای ماست. حافظ غزلی دارد با این مطلع «بیا که رأیت منصور پادشاه رسید» در این غزل این بیت هست:

«ز قاطعان طریق این زمان شوند ایمن قوافل دل و دانش که مرد راه رسید»

این بیت درواقع همان مجموعه فرهنگی و آمیزه‌ای از فطرت و فکرت و ذوق بشری است که به گفته ابن سینا ظهور انسان کامل را در سه وجه عشق، عقیق، روح لطیف، ذوق ظریف تأمین می‌کند.

اعوانی: مسلماً عرفان با جهانی شدن به معنای امروز تناقض دارد و اگر بخواهیم تطبیق این را از نظر عرفانی بررسی کنیم قطعاً یک شرایط دیگری را می‌طلبد و اختلافاتی عمیقی با این دید پیدا می‌کند. این دید امروزی *globalization* و جهانی شدن ضد معنوی، ضد الهی، ضد معنا، ضد دینی و سکولار است و اصلاً قالب دینی را برنمی‌تابد. از نظر معنایی حکمت خالده آن

قرائنهای دیگری را که گفتیم در قدیم وجود داشته اینها را بر نمی تابد. اینها سبّ راه هستند، عرفان درست است که وحدت دارد اما تکثر هم می پذیرد وحدت در کثرت حتی در عرفان هم هست. یعنی عرفان حقیقی است که وقتی به آن حقیقت رسید، دیگر آن را نفی نمی کند حقیقت در ادیان دیگر را هم می پذیرد و وجه الهی را در آنها تشخیص می دهد، آن را نفی نمی کند بلکه آن را اذعان می نماید و به تعبیر قرآن تصدیق می کند. بنابراین از یک دید عرفانی می رسیم به یک نوع دیگر جهانی شدن که واقعیت همه ادیان الهی را می پذیرد، اگر الهی باشند نفی نمی کند. اسلام به دو معنا در قرآن به کار رفته است اسلام فرا تاریخی و اسلام تاریخی. اسلام فراتاریخی آن است که تمام پیامبران الهی به آن تعلق داشتند و همه مسلمان بودند. در واقع اسلام فراتاریخی به معنای اسلام حضرت ابراهیم و یعقوب و فرزندان یعقوب، حضرت موسی و عیسی، حضرت یوسف و پیامبر است که «کانوا حنیفاً مسلماً» بودند. بنابراین دیگر معنای تاریخی ندارد.

الان هم اگر کسی بر مذهب ابراهیم باشد و قدم در جای پای ابراهیم بگذارد، «حنیف مسلم» است این معنای فراتاریخی اسلام است. منتها آنها را دعوت می کند که نزدیک بشوند به حقیقت ابراهیم. ما گاهی خیال می کنیم که حضرت ابراهیم از کسانی مثل شیخ ابوالحسن اشعری کمتر است. اصلاً قابل قیاس نیستند. آیا واصل بن عطا به اسلام نزدیکتر است یا حضرت ابراهیم؟ مسلماً حضرت ابراهیم به اسلام خیلی نزدیکتر است. قرآن به اسلام فراتاریخی هم اهمیت بسیار داده است، به آن معنای اسلام هم باید خیلی توجه کرد. تمام انبیا، انبیایی که در قرآن نام برده شده اند یا انبیایی که نامشان نیامده ولی انبیا بودند، آنها مسلم حقیقی و مصادیق اول توحید الهی و توحید شهودی اند و بر دین حنیف هستند. حالا قرآن دعوت می کند همه را به مذهب حقیقی انبیا پس آن هم می شود اسلام، نفی نمی کند. علاوه بر اسلام تاریخی باید به اسلام فراتاریخی هم توجه کرد. این دو از یکدیگر جدا نیستند. در آن جایی که خداوند به حضرت رسول امر می کند بعد از ذکر نام چند رسول می فرماید «اولئک الذین هدی الله فبهیدیم اقتده» «ای پیامبر تو هم به هدایت آنها اقتدا کن» مخاطبش ما هستیم ما هم باید به هدایت آنها اقتدا کنیم، منظورش کسانی است که خداوند آنها را هدایت کرده است. یک گرایش وجود دارد که چون آنها قبل از اسلام بوده اند دیگر هدایت آنها نسخ شده و به آنها نیازی نیست، درست برعکس است. ما برای یافتن هدایت محمدی (ص) نیاز داریم به هدایت همه انبیا تا به هدایت او نزدیک شویم

چون هدایت او جامع هدایت همهٔ انبیا است و همهٔ انبیا در او خلاصه شده‌اند و به هدایت حضرت رسول می‌شود نزدیک شد از راه نزدیک شدن به هدایت همهٔ آنها. بنابراین برخلاف globalization که می‌خواهد اصالت همه را نفی کند این می‌خواهد اثبات کند. وجه الهی و اصالت الهی را در همه چیز نمی‌خواهد از بین ببرد بلکه قصد دارد همه را حفظ کند. خداوند دیان الدین است یعنی دین کنندهٔ هر دین است و همهٔ اینها برمی‌گردد به ادیان الهی و به حضرت حق و همه ادیان دیگر به معنای ناب و به معنای والایی نه به معنای ظاهری یک تفسیری از قرائت اسلامتد، اما به وجه مقید. بنابراین آن را نفی نمی‌کند. به معنای حکمی و عرفانی همه ظهوراتند، همه مظاهرند به این ظهور احترام می‌گذارد و اولیای آنها را تا آن وجهی که حَقِّند، می‌پذیرد. نفی و انکار مطلق در کار نیست. جهانی شدن امروز مبتنی بر نفی و انکار هر چیزی غیر از خودش هست، می‌خواهد همه اصالتها را نفی کند. ولی جهانی شدن به معنای الهی درست خلاف این است همهٔ ارزشهای الهی را قبول می‌کند و آنها را غایت می‌داند. در جهانی شدن به معنای امروزی به فرض اینکه آن را ما قبول کردیم به رستگاری نمی‌رسیم. از دید دینی باید بپذیریم که آمدن انسان در این عالم بر حسب تصادف و اتفاق نبوده و به عبث نیامده است. دنیا آن چیزی است که در این کرهٔ زمین از بدو تولد شعور و وجود ما را تشکیل می‌دهد و وقتی از این دنیا می‌رویم، دنیا معنی خود را از دست می‌دهد و به آخرت ملحق می‌شود. بنده قرائتی دارم که این وجود خاکی انسان و خلقت الهی او فقط بر روی کرهٔ زمین اتفاق افتاده است و برای من هنوز ثابت نشده که جای دیگری باشد. به دلایل عقلی شریطی پدیده آمده که تصادفی هم نبوده بلکه ارادهٔ الهی حکم کرده که روح الهی در این قالب خاکی دمیده شود تا وجود خلیفهٔ الله روی این کره خاکی با تمام اجزا و عناصر امکان وجود پیدا کند. از دیدگاه حکمی غرض از آمدن به این دنیا کسب معرفت حق، نجات و رستگاری است. انسانی که رستگار نشود آمدن او از دیدگاه الهی امری عبث می‌باشد. از دیدگاه ادیان وجود او به هدر رفته و تلف شده است. آنها نجات انسان را از طریق معرفت به مبدأ و معاد میسر می‌دانند و با آن به درجهٔ فلاح، نجات و رستگاری و به تعبیر ادیان هندی «مکشا» یعنی درجهٔ فلاح می‌رسند از دیدگاه این ادیان انسان اگر همه کاری انجام دهد و به همهٔ خواسته‌هایش برسد ولی به فلاح و رستگاری نرسد، انگار که هیچ کاری نکرده است. مسألهٔ رستگاری و مبدأ و معاد انسان تمام تار و پود تفکرات شرقی را دربرگرفته بود تا

زمانی که تحت تأثیر غرب قرار نگرفته بود. در نتیجه غربی شدن، ما معنای فلاح و رستگاری را فراموش کرده‌ایم. تمام اجزای یک تمدن اعم از فرهنگ، موسیقی، حیات، ممات و... برای رسیدن به غایت نهایی و الهی که همان غرض از خلق انسان است، هدایت می‌شود، حالا به شکل‌های مختلف مثلاً در چین به یک شکل و در هند به شکل دیگر. حالا مهم این است که منادیان جهانی شدن، به جای هدایت انسان به فلاح ابدی و غایت قصوای الهی او، وی را به سوی اضمحلال، هلاکت، تبار و دمار سوق می‌دهند.

مجتبایی: ما الان مقدار زیادی بدون اینکه خودمان بدانیم، جهانی شده‌ایم. آن ساعتی که به دست جناب‌عالی است، آن عینکی که به چشم جناب‌عالی است و بنده که مثلاً ساعت ۲/۳۰ بعد از ظهر باید یک کپسول آنتی بیوتیک بخورم همه اینها جهانی شدن است. آنتی بیوتیک یعنی چه؟ آن ساعت یعنی چه؟ آن عینکی که شما می‌زنید یعنی چه؟ اینها تمام جلوه‌ها و اشکال و صور جهانی شدن است که ما داریم. منتها اسمش را جهانی شدن نگذاشتیم. در جهانی شدن همینها کمی ممکن است پررنگتر شود. شما الان با شتر به محل کارتان تشریف نمی‌برید. با اتومبیل روی جاده آسفالت حرکت می‌کنید. هوای اتاق را یک دستگاه برقی خنک می‌کند. عینک بنده و شما، این پیراهنی که من و شما پوشیدیم در هر جای دنیا که برویم در چین، در روم، هست.

یک هراس دیگر جهانی شدن یکسان شدن است و این محال است که انسانها یکسان شوند. اگر ما چند نفر چندین سال در اینجا بنشینیم، یکی نمی‌شویم. اصل وجود انسانیت مبتنی بر تنوعش می‌باشد. در همین جامعه تنوع داریم، گروه چپ، گروه راست اینها چیست؟ اینها هیچ کدام مردم اهریمنی نیستند، هر کدام مبانی‌ای دارند با مبنای تفکرهای متفاوت در یک جامعه. همه ما متعلق به این آب و خاکیم، همه ما از یک قانون داریم اطاعت می‌کنیم. همه ما هویت ملی و دینی‌مان یکی است، اما تنوع در ما وجود دارد. بین من و شما زمین تا آسمان اختلاف هست. «لو علم سلمان ما فی قلب ابی ذر لقتله»

اوایل انقلاب یک روحانی جوان به ما می‌گفت اسلام ما با اسلام شما فرق دارد. گفتم اگر اسلام فقط یک چیز یا یک طرز تفکر و روش بود، هرگز نمی‌توانست در طول قرن‌ها به زندگانی

فکری، روحی و اعتقادی یک میلیارد انسان در نقاط مختلف جهان با سوابق، فرهنگهای سنتی و محلی گوناگون و تفاوت‌های اقلیمی و... هدف، غایت و معنی بدهد. جهات روحی و اعتقادی انسانی یک ایدئولوژی یا یک فرمول ریاضی نیست. یک طیف بسیار وسیع است. اسلام در یک دوران معین برای ابن تیمیه یک چیز بوده، برای ابن عربی، شیخ اشراق و مولوی یک چیز دیگر. ولی در عین اینکه اختلاف بوده، این اختلاف و تنوع در یک وحدت بسیار فراگیر سیر و عمل می‌کرده و در نگرش وسیع و جهانی یک حقیقت بوده است.

بر فرض تمام جهان مثل الان تهران بشود، همه تنوعاتی که الان در تهران هست در جهانی شدن هم خواهد بود. اینکه بترسیم انسانها یکسان شوند یک مقدار نشناختن فطرت و طبیعت انسان است. محال است که انسان یکسان شود. آن کسی که در آسیای مرکزی یا در سیبری است شرایط اقلیمی‌اش حکم می‌کند که یک جور دیگری باشد، یک جور دیگری فکر بکند. این تنوعات هرگز از بین نمی‌رود. کما اینکه نشستن ما در این اتاق و گفتگویی که داریم خودش نمونه‌ای از تنوع است.

حرکت تاریخ و جامعه انسانی به علت همین تنوعات است. باید این اختلاف باشد. «اختلاف امتی نعمه»، واقعاً نعمت خداست که آدمها را یک جور خلق نکرده. هیچ جراحی نمی‌تواند چهره شخصی را با چهره شخص دیگر عیناً یکی کند، محال است. همان‌گونه که در چهره‌ها تفاوت هست در روحیات هم تفاوت وجود دارد. این تنوع همیشه در جامعه خواهد بود. تا انسان هست تنوع هست. این هراس، هراس بیجایی است.

تعریفی که جنابعالی از جهانی شدن فرمودید در واقع کوششی بود برای تعریف جهانی شدن. اما آن نگرانی و هراسی که وجود دارد این است که فرهنگهای دیگر در یک فرهنگ غالب محو و نابود شوند و به اصطلاح دنیا یکدست و یکنواخت و یک شکل شود. این توهم چندان محلی ندارد. خواه ناخواه انسان یک نوع انتخابگر است و بهترین را انتخاب می‌کند. شما هر چه کوشش کنید که مثلاً در تابستان پالتو بپوشید این وضع فقط تا مدتی قابل تحمل است. اما بعد می‌بینید که در تابستان بعضیها پیراهن سفید نازک می‌پوشند. فرض کنید شما سنتان این بوده که در تابستان لباس پشمی بپوشید، اما وقتی با یک فرهنگی مواجه می‌شوید که می‌گوید نه، در تابستان نباید لباس پشمی بپوشید باید یک پارچه سفید سبک بپوشید، آن موقع شما بین این دو

انتخاب می‌کنید. جهانی شدن به انسان مجال انتخاب می‌دهد که بهترین را انتخاب کند بدون اینکه با مبادی و مبانی ارزشی‌اش تعارضی پیدا کند. مثلاً پوشیدن پیراهن آستین کوتاه برای مردان با شرعیات و مبتای عقلانی ما تعارضی ندارد. فقط به ما ممکن است تحمیل شود و آن را به عنوان یک ارزش بپذیریم. اگر مجال انتخاب باشد ما بهتر انتخاب می‌کنیم. به اجبار به زنان ما می‌گویند که چادر سرشان کنند. چادر لزوماً اسلامی نیست. اسلام فقط گفته حجاب، نه لباس خاصی و نه رنگ خاصی. منظور من از اسلام تنزیل است. تنزیل و ۲۲ سال زندگی آن حضرت. این مسائل بر اساس سنتها و عرف و عادات اجتماعی در اسلام وارد شده است. انسانهای بزرگ و بسیار محترمی در شرایطی آمدند و از بعضی از احکام تنزیلی استنباطهایی کردند. این استنباط و این حکم در آن زمان درست بوده است، بسیار مردم بزرگی هم بودند و قابل احترام مانند ابوحنیفه، شافعی، مالک و دیگر فقهای بزرگ اینها انسانهایی بودند که از تنزیل به اقتضای شرایط برداشتهایی می‌کردند. اگر آن شرایط تغییر کند حکم ابوحنیفه دیگر حکم نیست، حکم فقط آن است که در تنزیل و در سرچشمه وحی است. در تنزیل به زنان ما نگفته است که چادر سرتان کنید. بلکه باید حجاب باشد، شک نیست. اندونزیها حجاب را طبق سنتهای خود، طبق نوع لباس پوشیدن و آب و هوا و وضعیت اقلیمی‌شان تعریف کرده‌اند. عربها طبق آن چیزی که شرایط اقلیمی و سنتهای اجتماعی‌شان حکم می‌کند، دارند. ایرانی هم باید طبق سنت خودش داشته باشد. می‌شود لباس معمول و معقول بپوشد دستهایش هم آزادتر باشد و با راحتی و با حجاب کامل پشت کامپیوتر بنشیند، در آزمایشگاه، مطب، کتابخانه کار کند. می‌تواند پشت کامیون و تراکتور هم بنشیند. یک چیزهایی که اسلامی نیست به اسم اسلام داریم به خودمان تحمیل می‌کنیم. ما می‌ترسیم که اگر جهانی بشویم یک چیزهایی که عارضیه‌های بعدی است خدشه پیدا کند وگرنه بدانید که در جهانی شدن به آن اصول بنیادی اسلام که در تنزیل هست، کوچکترین خدشه‌ای وارد نمی‌شود. خودش می‌گوید ما شما را آفریدیم از نفس واحد «خَلَقَكُم مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ». همه ما از نفس واحد خلق شدیم «وَبَثَّ مِنْهَا» و از آن نفس واحده شما گسترش پیدا کردید، یکی شد روسی، یکی شد انگلیسی، یکی شد آمریکایی. اصلاً دشمنی با انسانیت خلاف حکم تنزیل است. «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا». «لتعارفوا» یعنی چه؟ یعنی بشناسید یکدیگر را، لازمه شناختن، داشتن محبت است. شما تا به یک نفر محبت نداشته

باشید، درست نمی‌توانید بشناسیدش. تفاوت در آداب و رفتار اجتماعی و حتی در عقیده نباید موجب نفرت و کینه و هراس باشد. چرا از همدیگر می‌ترسید. بشناسید همدیگر را، اگر تصور کنیم جهانی شدن با احکام تنزیلی ما در تعارض خواهد بود، به گمان من کلیت و جهانی بودن این احکام را نشناخته‌ایم. احکام تنزیلی ما طوری است که در جهانی شدن می‌تواند خودش را و جوهر و حقیقت خودش را به واقع نشان دهد. بهترین، معقولترین، انسانی‌ترین رابطه زن و مرد در شریعت ماست. گرفتاری‌ای که امروزه مغرب زمین دارد تا حد زیادی ناشی از این است که رابطه زن و مرد آنطوری که در اسلام آمده، در دستورات آنها نیامده است. همین ازدواج موقت خودش یک نهاد بسیار خوبی برای حفظ رابطه آزاد و انسانی بین زن و مرد در تمام دنیا می‌تواند باشد. از کجا معلوم که خود این جهانی نشود. شاید واقعاً جهانی شدن مجال دهد که بسیاری از این احکامی که ما داریم و رنگ قرون وسطایی به آن زده‌ایم این رنگ برداشته شود و چهره واقعی و کارآمد و کارساز خود را نشان دهد. من معتقدم که جهانی شدن برای اسلام خوب است. اسلامی که من می‌گویم اسلام تنزیلی و سیره و روش بنیانگذار آن است، تا آنجا که من طی کارهای علمی خود دریافته‌ام مسائل مربوط به روابط بین انسانها، خصوصاً روابط بین زن و مرد در امر ازدواج هیچ فرهنگی و هیچ سنت دینی دیگری مانند اسلام آن را روشن و شفاف و انسانی و معقول بیان نکرده است. اینکه قسمت خاصی از بدن انسان و احوال و امور مربوط بدان محور و مرکز همه ارزشگذاریهای اخلاقی و اجتماعی ما شده و این همه اذهان و افکار را به خود مشغول کرده است امری است قابل تأمل. آیا چه مقدار از این مسئله بازمانده اوضاع احوال دوران جاهلی و از رسوبات رهبانیت و مانویّت و بودائیت می‌تواند باشد که در دوره‌های قبل از اسلام در نقاط مختلفی که مردم آن اسلام آوردند رواج داشته است؟ اسلام با احکامی که درباره ازدواج و طلاق و روابط زن و مرد آورد بسیاری از «تابو»های رایج را شکست. اما هنوز مسیحیت و بسیاری از دیانت‌های دیگر اسیر آن مانده‌اند و می‌کوشند که از زیر بار آن بیرون بیایند.

هتین: اگر جهانی شدن ناگزیر باشد، عرفان در این روند چگونه می‌تواند بر محدودیت‌های اقلیمی و فرهنگی و زبانی غلبه کند؟

ملکیان: اگر مراد از «عرفان» هر یک از معانی (۳) تا (۵)، که در جواب سؤال اول گفته شد، باشد یعنی منظور تجربه عرفانی باشد، می‌توان گفت که عرفان اصلاً با محدودیت زبانی، اقلیمی و فرهنگی‌ای مواجه نیست تا درباره کیفیت غلبه‌اش بر این محدودیتها سخن بگویم بلی، عارف صاحب تجربه وقتی در مقام مفهومی‌سازی^۱ و بیان^۲ تجربه خود برمی‌آید؛ یعنی وقتی که می‌خواهد تجربه را، که آگاهی‌ای حضوری و فردی است، در قالب ذهن و زبان در آورد، تا علمی حصولی و جمعی شود، با محدودیت‌های زبانی و فرهنگی مواجه می‌شود و این محدودیتها نیز، تا حد فراوانی، اجتناب ناپذیرند و راهی برای گریز از آنها در اختیار نیست. (در این قسمت از پاسخ، می‌خواهم بگویم که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی بر خود تجربه عرفانی هیچ تأثیری ندارند، بلکه فقط در تعبیر تجربه عرفانی مؤثرند، و این خلاف قول بعضی از روان‌شناسان عرفان و فیلسوفان عرفان است که بر این اعتقادند که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی نه فقط در تعبیر و تفسیر و بیان تجربه عرفانی تأثیر دارند، بلکه در نفس این تجربه نیز اثر می‌نهند.)

و اگر مراد از «عرفان» یکی از معانی (۱) و (۲) باشد، یعنی منظور نظام‌های الاهیاتی و مابعد طبیعی ناظر به تجربه عرفانی باشد، می‌توان پذیرفت که عرفان با محدودیت‌های زبانی، اقلیمی و فرهنگی مواجه است. به عبارت دیگر، می‌توان پذیرفت که عرفان نظری همیشه و در همه جا تخته‌بند فرهنگ زمانه بوده است. به گمان بنده، غلبه بر این محدودیتها، تا آنجا که امکانپذیر باشد، در گرو این است که کسانی که در عرفان نظری مطالعه و تحقیق و نظریه‌پردازی می‌کنند بکوشند تا، حتی المقدور، اولاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را به مواجهه با یکدیگر ببرند و، در این میان، از دفع نقاط ضعف خود و جذب نقاط قوت دیگران اعراض نکنند، ثانیاً: فرهنگ زمان تکنون هر مکتب و نظام عرفانی را نیک بشناسد و دریابند که چه بخشی از آن فرهنگ هنوز بر اعتبار و قوت خود باقی است و چه بخشی دیگر اعتبار و قوتی ندارد تا آثاری را که این بخش دوم بر مکتب و نظام مورد مطالعه و تحقیق نهاده است زائل کنند، ثالثاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را از آن مقدار تعبد بی‌الدلیلی که به متون مقدس ادیان و مذاهب دارند برهانند و رابعاً: از پیشرفتهای مسلمی که بشر در دو قلمرو فلسفه (اعم از مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، منطق و فلسفه منطق، فلسفه زبان، فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه دین) و

روان‌شناسی داشته است غافل نمانند و از این پیشرفته‌ها در جهت جرح و تعدیل و حک و اصلاح مکاتب و نظام‌های عرفانی بهره‌برند.

شیخ الاسلامی: تاریخ دیانت با عنوان تصدیق انبیای پیشین مطرح می‌شود «مصدق لما بین یدیه» یعنی نه تنها بیگانگی، در تاریخ رسالت وجود ندارد بلکه تاریخ رسالت یک جریان واحدی است که رو به تکامل رفته و طبعاً آیین پیشین دین بعدی تأثیراتی داشته است اما سخن بر سر این است که بر اساس قاعده مشهور عالی واجد دانی است و مراتب دانی را با خود دارد و نقطه اشتراک عالی و دانی مرتبه پایین است. بنابراین ما نمی‌توانیم از این اثبات و تصدیق انبیا نسبت به انبیای سلف این نتیجه را بگیریم که حالا هم امکان یافتن مشترکاتی میان اسلام و عیسویت و ادیان دیگر الهی هست و ما می‌توانیم آن مشترکات را ملاک قرار دهیم. این نتیجه‌گیری مانند این است که در مقاطع تحصیلی بیاییم از دکتری تا دبستان مشترکاتی پیدا کنیم و به همه یک درس بدهیم. بنابراین بحث وحدت ادیان مقوله‌ای است که اولاً از آن اتحاد ادیان را قصد می‌کنند. ولی این اتحاد به معنای تنزل مرتبه عالی و ترفع مرتبه دانی تا رسیدن به یک نقطه مشترک نیست. معنای وحدت ادیان به نقطه اوج پناه بردن و کاملترین دین را که عالی‌ترین مرتبه هدایت و واجد همه مراتب دیگر است پذیرفتن است.

این تعبیر نه شخصی است و نه احساسی. یعنی ما باید این حقیقت را در تاریخ تحول و تکامل دیانت بپذیریم که آیا آخرین پیام‌ها به ما داده شده است یا نه؟ اگر در انتظار وحی هستیم با ما باید به نحو دیگری صحبت کرد. اما اگر ما دوران رسالت و حیانی را تمام شده می‌بینیم، این تمامیت در وحی یک معنای تاریخی نیست بلکه یک معنای معرفتی است. منتهی خلط مبحث می‌کنیم یعنی میان پیام‌گذاری و پیاده‌شدنش خلط می‌کنیم. وقتی که می‌گوییم پیام‌ها تمام شده معنایش این نیست که بشر دیگر هیچ کاری نباید بکند و ما در مقام عمل، در مقام علم، در مقام گشودن آفاق بینش و نگرش هیچ کاری نباید انجام دهیم!! بنده می‌خواهم بگویم ذخیره‌ای و سرمایه‌ای در اختیار ما قرار دادند و به ما گفتند همه چیز در غیب عالم همین است. اما شما تا چه حد آن را دریافته‌اید و آن را به فعلیت رسانده‌اید؟ «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی».

هتین: ما بیان بسیار جالبی برای جهانی شدن داریم. دین ما درواقع کل بشریت را خانواده واحدی تصویر می‌کند که از پدر و مادر واحدی به وجود آمده‌اند، کره زمین را سفره واحدی تلقی می‌کند که همه بر سر این سفره نشسته‌اند. اما از آن طرف آنها این اشکال را به ما می‌گیرند که شما تقسیماتی هم دارید مثلاً جامعه انسانی را تقسیم می‌کنید به دارالکفر و دارالایمان و دارالحرب و دارالسلام. این مقولات هم در دین شما وجود دارد و خلاصه اصالت با کدام یک از این دو امر است؟

اعوانی: بنده گمان می‌کنم ما لازم است که در این اصطلاحات که به صورت تعریف جا افتاده است و همه پذیرفته‌اند، اندکی تأمل کنیم. در آیه‌ای می‌فرماید «ان الذین امنوا و الذین هادوا و الصائبین و النصاری من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً» لب لباب همه ادیان را سه شرط قرار داده است، یکی «آمن بالله» ایمان به خدا، دیگری «والیوم الآخر» ایمان به روز آخرت و سوم «عمل صالحاً» عمل صالح. صائبین را به این سه شرط برگردانده است ولی دلیل ندارد که ما بیایم یک واقعه تاریخی را نقل بکنیم و آیه قرآنی را بر مبنای آن تفسیر کنیم. آن هم فرقه‌ای که اصلاً در زمان حضرت رسول و زمان نزول وحی نبوده‌اند. باید حذر کرد. البته نه اینکه اینها بی معناست ما دارالحرب داریم، دارالایمان داریم، ولی آیا این اصطلاحات با این معانی در زمان حضرت رسول وجود داشته است یا نه آیا باید مثلاً مسیحیت را دارالکفر بدانیم؟ وقتی مسیحیان اهل کتابند پس دیگر دارالکفر نیستند. مثلاً در اسلام جزیه اهل کتاب پذیرفته شده است و در عوض باید از آنها در نهایت قوت دفاع کنیم نه اینکه با آنها جنگ نماییم. ما حافظ اهل کتاب هستیم یک معنای مهمن حافظ است اسلام حافظ اهل کتاب و همه ادیان الهی است یعنی اسلام اهل کتاب را حفظ می‌کند. البته معنایی که در برابر ایمان است، کفر است. این دو در برابر هم قرار دارند که در این باره بحثهای دیگری لازم است.

مجتبایی: این چیزهایی است که به دین ما نسبت داده‌اند. در سراسر قرآن کفر معنای خاصی دارد. اهل مدینه با کفار مکه در جنگ بودند، به مسلمانان می‌گوید کفار مکه تا وقتی به شما آسیبی نرسانند و شما را از خانمانتان نرانند با آنها دوستی کنید تا وقتی که به شما تجاوز

نکردند و از شهرتان بیرونشان نکردند با آنها دوستی کنید. دارالکفر و این نامها ساختگی هستند، اینها را بعداً ساخته‌اند. البته در همان روزگار هم، مرز میان کفر و ایمان مشخص بوده استواری در حفظ اصول اعتقادی برای حیات دینی ضروری است ولی روش و رفتار به نوع دیگری بوده است.

دین یک ایدئولوژی نیست. ایدئولوژی عبارت از یک بیانیه است که این مرزبندیها و تقسیم‌بندیها را پدید می‌آورد. همان‌طور که گفتم حفظ حدود و حفظ مرزها واجب است، ولی باید دقت کرد و دید که در دوران حیات آن حضرت حفظ این مرزها چگونه بود. سلطان محمود غزنوی به نام حفظ مرزها و گسترش آنها در هندوستان از کله‌ها مناره می‌ساخت و در ری و جاهای دیگر ایران هم با برخی از گروههای مسلمان رفتاری از همین نوع داشت. ولی به هر حال باید دید که کدامیک از این قرائنها با احکام عقلانی و شرایط زمان سازگارتر است. دامنهٔ اجتهاد را باید با «کل یوم هو فی شأن» بسط داد و معلوم کرد که کدام احکام تنزیلی و از سرچشمهٔ وحی است، کدام برخاسته از تفسیرها و استنباطها و قرائتهای شخصی و فردی بر حسب شرایط زمانی و مکانی بوده است، کدام عرف و عادت اجتماعی و قومی و نژادی بوده که رنگ حکم دینی به خود گرفته است.

شیخ الاسلامی: به نظر می‌رسد که مسألهٔ جهانی بودن اسلام نه تنها منافاتی با بسیاری از این نمونه‌هایی که حضرت تعالی در حریم و حدود احکام الهی و حتی اندیشه‌های اسلامی بیان فرمودید، ندارد بلکه خود این نگرش و حتی تقسیم‌بندی یک نگاه واقع‌بینانه به وضع جامعهٔ امروز و آینده نگرایی فرداست، که ما از راه دیگری وارد این بحث می‌شویم. از مباحثی که به نظر بعضیها مانعی بر سر راه جهانی شدن است مثلاً زبان جوامع یا حتی فرهنگ آنهاست. تفکری که سالها در یک جامعه‌ای زندگی مردم را ساخته است اگر بخواهیم تبدیلس کنیم به یک فرهنگ عام جهانشمول، البته با رویارویی‌ها و تعارضهای فراوانی مواجه می‌شود. یا حتی زبان جوامع چه بسا با اندیشه‌های جهانشمول تعارض پیدا کند و نحوهٔ القا و دریافت چنان متفاوت باشد که کار جهانی شدن یا جهانی سازی کردن را با مانع روبه‌رو کند. در مباحث جهانی شدن یکی از زمینه‌های کنکاش و کاوش همین موانع و مقتضیات است اما ما از اندیشهٔ جهانی بودن اسلام

باید به بیان این مطلب بپردازیم که محورهای جهانی مکتبی که چنین ادعایی دارد چیست؟ و این مسأله مهمی است که آیا در پیامهای قرآنی و حتی آیات احکام، صرفنظر از واقع‌نگریهای خاص و مخاطبان مخصوص شبه جزیره و شأن نزول آنها که گاهی هم یک حادثه فوق‌العاده کوچک و از دیدگاه ما غیرقابل اعتنایی است، پیام دیگری هم نهفته است یا نه؟ و گاهی پیامبر برای کسب کوچکترین تکلیف خود و دیگران منتظر وحی می‌ماند چنین مکتبی که از عادی‌ترین واقعه روزگار و جامعه خود غفلت ندارد آیا در ادعای جهانی‌بودنش محورهایی را برای جهانی‌شدن و جهانی‌سازی و حتی با هر دو تعبیر در نظر گرفته است؟ عنایت دارید، آیاتی که با خطاب «یا ایها الناس» شروع می‌شود این بحث تفسیری وجود دارد که این آیات در مکه نازل شده‌اند و محدوده این خطاب را از محدوده خطاب «یا ایها الذین امنوا» کوچکتر است. یعنی چون هنوز اهل ایمانی وجود نداشت و مخاطب وحی عموم افراد بودند آیا موضوعاتی هم که در اینگونه آیات مطرح شده‌اند همین محدودیت را دارد یا می‌تواند جزء پیامهای محوری در جهانشمولی وحی باشد.

اما درباره احکام، اندیشه‌ها، رفتارها، عملکردها و توصیه‌هایی که در دین جنبه اقلیمی، تاریخی، جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه دارند و یا مربوط به طبقات و گروههای مختلف جوامع اسلامی می‌شوند باید گفت که در حقیقت اینها یک نوع زمینه‌سازی برای حرکت به سوی یک اندیشه متعالی در گذر از دنیای پیام‌گذاری به مرحله پیاده‌کردن پیام است. اگر روزی مسأله برده‌داری در جوامع وجود داشته و اسلام در فقه برایش بایی باز کرده و با توجه و دقت و ظرافت نامش را کتاب العتق گذاشته است به این معنا نیست که اسلام برده‌داری را قبول دارد، بلکه به این مفهوم است که ما گرفتار یک بلای اجتماعی و یک واقعیت بیرونی هستیم که باید برایش چاره‌اندیشی کنیم و این چاره‌اندیشیها دو نوع می‌تواند باشد یکی جریانی را صددرصد پذیرفتن و نوع دیگر به چاره کار پرداختن و مثلاً آزادی انسانها را یک کار انسانی دانستن بلکه تا سر حد تقرب به خدا آن هم معیار تقرب به خدا پیش رفتن و این یعنی راهکارهای لازم را برای حل این دشواری پیدا کردن. بنابراین اگر ما در احکام فقهی و تلقی‌های دینیمان بسیاری از مباحث و مسائل را داریم که مربوط به حوزه‌های خاص، متعین، مقید، مشروط و منضبط حتی در مقاطع تاریخی و جغرافیایی است بنده بین این امور و آن اندیشه جهانی شدن منافاتی نمی‌بینم برای اینکه شما هر طرز تفکری در تحقق جهانی شدن داشته باشید باز هم با اینگونه مسائل روبه‌رو

خواهید بود که با زبان، فرهنگ، آیین و رسوم، نحوه تشکیل خانواده و رد و قبولهایی که جوامع به اختلاف سلیقه و عقیده نسبت به مسائل دارند، چه باید کرد. در جوهره دیانت مسأله جهانی بودن و آینده‌نگری جهانی شدن اصل است اگرچه در چهره واقع‌بینانه دیانت حتماً مباحث و مسائلی داریم که سخت به آن پابندیم و این را در نهایت نه تنها منافی با جهانی شدن نمی‌بینیم، آن را زمینه‌ساز جهانی شدن می‌کنیم.

اشاره: فرصتی دست داد تا حضرت آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی سردبیر محترم پژوهشنامه متین به اتفاق سرکار خانم دکتر طباطبایی مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی در حسینیه جماران با پروفیسور برومر دیداری به هم رسانند. جناب پروفیسور برومر در این دیدار به سؤالات مطرح شده در میزگرد - عرفان و جهانی شدن - پاسخ دادند که بخشی از این گفتگو را در زیر می‌خوانیم.

هتین: در روند جهانی شدن بحث یکی شدن جهان مطرح است، نسبت این پدیده را با مذاهب و فرهنگهای مختلف چگونه ارزیابی می‌کنید؟

برومر: محصول عصر روشنگری، رشد علم و تکنولوژی است. در این عصر تلاش انسان در فعالیتهای علمی و تکنیکی بر این محور قرار داشت که چگونه می‌توان جهان فیزیکی را شناخت و از چه راههایی می‌توان این شناخت را گسترش داد و چگونه می‌توان بر جهان فیزیکی مسلط شد. در این راستا رشد بسیار زیادی در علم به وجود آمد و قدرت تکنیک افزون گشت. اما مذهب در این عصر مورد بی‌مهری قرار گرفت و معنای خود را از دست داد و به عنوان امری غیر عقلی و استدلالی کنار گذاشته شد. از طرفی علم و تکنیک هم قادر نبودند معنا و هدف حیات و زندگی را برای انسان بیان کنند. علم تجربی و تواناییهای تکنیکی قادر به جواب این سؤال که منظور از زندگی و حیات چیست، نبودند و همچنین علم و تکنیک نمی‌توانستند سؤال چگونه باید زندگی کرد تا سعادت‌مند شد را پاسخ دهند. برای جواب دادن به این سؤالاتها به مذهب احتیاج داریم.

امروزه در غرب به دلیل خلأ ناشی از کنار گذاشتن مذهب، شاهد افکار مختلف و مذاهب

جدیدی هستیم که از یک طرف در تقابل با تفکر روشنگری هستند و از طرف دیگر خارج از مذاهب بزرگ ابراهیمی می‌باشند. اما فکر می‌کنم مذاهب بزرگ و سابقه‌داری مثل اسلام و مسیحیت بهتر می‌توانند به این نیاز عصر پاسخ گویند. به این نیاز که چگونه می‌توان به زندگی معنا بخشید و بر معیار ارزش استوار ساخت. ما در جهان مدرن نیاز به خلق و ایجاد متدها و روشهایی داریم تا به وسیله آنها بتوانیم متون و ستنهای مذهبی خود را بهتر بفهمیم و آنها را معرفی کنیم و توسعه دهیم. بخصوص آن قسمتهایی از مذهب که برای هدفمند کردن زندگی و حیات انسان مهم هستند. من در سفر دو هفته‌ای خود به ایران به دنبال جواب به این نیاز عصر حاضر بوده‌ام. من افتخار داشتم با بعضی از رهبران مذهبی و همچنین اساتید مختلف در تهران، قم، شیراز و اصفهان صحبت کنم و از آنها درس بگیرم. این امر حقیقت دارد که ما مسیحیان و مسلمانان هر دو فرزندان ابراهیم، پیامبر خداوند، و دو شکل و فرم از یک حقیقت واحد هستیم، فرم و شکل و سنت مسیحیت بر مبنای فرهنگ اروپایی است و فرهنگ اسلام بر مبنای فرهنگ شرق است. به این معنا که ما دو فرهنگ، آداب و رسوم و سنن مختلف داریم. اما هر دو تجلی یک حقیقت واحد و یک خدای واحدند. به نظر من مسیحی‌ها و مسلمانها می‌توانند به وسیله گفتگو از یکدیگر درس بگیرند، اشتراکات خود را بشناسند و به این مهم دست یابند که نقاط اشتراکشان بیش از اختلافات بین آنهاست و لذا می‌توانند با یکدیگر برای بررسی و شناخت مشکلات جهان مدرن و پدیده جهانی شدن همکاری کنند و در این وظیفه مهم که عبارت از پیدا کردن جوابهای مناسب در برابر چالشهای دنیای مدرن یکدیگر را یاری نمایند. به عبارت دیگر برای جواب دادن به نیاز کسانی که در جستجوی معنا و هدف برای زندگی خود و جهان می‌باشند همکاری و همفکری مسلمانان و مسیحیان ضروری به نظر می‌رسد.

تلاشهای زیادی هم در گوشه و کنار عالم در این مورد صورت می‌گیرد. برای مثال اُسقف آکسفورد برنامه مشترکی با یهودیها و مسلمانان ترتیب داده و هر ماه یکبار جلسه تشکیل می‌دهند و به بحث و بررسی در مورد مسائل مبتلا به می‌پردازند. توجه به این نکته نیز مهم است که مسلمانان و مسیحی‌ها نه تنها دارای فرهنگهای مختلفی هستند بلکه در شرایط اقلیمی متفاوتی نیز زندگی می‌کنند.

هتین: آیا در تفکرات عرفانی مربوط به فرهنگها و مذاهب مختلف، اشتراکات بیشتری به نسبت مذاهب مختلف وجود دارد؟ و آیا با توجه به اینکه تعداد آنها بیش از مذاهب است، دیالوگ و یافتن اشتراکات در بین آنها مشکلتر نیست؟

برومر: جواب به این سؤال منوط به تعریف شما از عرفان^۱ است؟ دیدگاههای مختلفی در این مورد وجود دارد. به نظر من عرفان به معنای یافتن طرق اتصال به خداوند است. راهی برای وحدت با خداوند است. منظور من از تلاش برای اتحاد با خداوند نوعی دوستی و همراهی شخصی است که در آن به وسیله ارتباط عاشقانه با خداوند سعی در به دست آوردن خصوصیات خداوندی می‌نماید. طبق برداشت من این تعریف از عرفان در اسلام و مسیحیت خیلی به هم نزدیک است. اما فکر نمی‌کنم این راه و معرفت همان راهی باشد که عرفان لائیک عرضه می‌کند، مثل بودیسم. البته بایستی بگویم که من بودیسم را به خوبی نمی‌شناسم و نمی‌توانم نظر قاطعی در این مورد بدهم. به هر حال عرفان که به نظر من یک راه روحانی است، دارای فرمهای مختلف در دو مذهب اسلام و مسیحیت است، اما با قصد و منظور واحد که آن همراهی و مساعدت سالک به سوی خداوند است.

هتین: جهانی شدن را چگونه معنا می‌کنید؟

برومر: جهانی شدن به این معناست که جهان از جهت امکان ارتباطات به هم نزدیک و کوچک شده است. من از آفریقای جنوبی هستم. اسم من Burummer است. این اسم آلمانی است. اجداد من از آلمان به آفریقای جنوبی رفتند. دو فرزند من در حال حاضر یکی در مامی بیا زندگی می‌کند و پزشک است و دیگری گامبیاست و کشاورزی می‌کند. آن فرزندم که در گامبیاست با خانمی از مذهب دیگر ازدواج کرده است. به این ترتیب ما در خانواده خود دو مذهب مختلف داریم. یکی دیگر از فرزندانم در هامبورگ است. ما همگی به وسیله E-Mail

1. Mysticism

اینترنت با یکدیگر ارتباط داریم، در گذشته اگر چنین فواصلی بین افراد خانواده به وجود می‌آمد، از هم بی‌خبر می‌ماندند و شاید به طور کل یکدیگر را فراموش می‌کردند. اما امروزه با وجود دوری راه ارتباط بین انسانها آن چنان است که گویی در خیابانهای نزدیک به هم زندگی می‌کنند پس می‌توان گفت این امر تأثیر جهانی شدن است.

هفتم: آیا جهان آماده پذیرش مذهب است یا آشکال مختلف عرفان این نقش را بهتر ایفا می‌کند؟ به وسیله کدام یک می‌توان اشخاص متمهد به ارزشها را پرورش داد؟

بروهر: من اعتقاد دارم که این نقش را مذاهب می‌توانند ایفا نمایند. به نظر و اعتقاد من مذاهب عشق به خداوند را بهترین راه جستجو برای خوشبختی و سعادت می‌دانند و اگر مذهبی از انسان چنین تلاشی را نخواهد، کوه‌نگر است.

بنده ۳۱ سال در شهر Utricht هلند پروفیسور مذهب پروتستان بودم و فعلاً بازنشسته شده‌ام. به مدت ۵ سال هم رئیس انجمن فلسفه اروپا بودم. کتابی در مورد دعا به زبان انگلیسی نوشتم که به آلمانی نیز ترجمه شد همچنین کتابی تألیف کرده‌ام در مورد عشق به خداوند و اینکه ارتباط عاشقانه با خداوند به چه معناست. به هنگام تألیف این کتاب متوجه عرفان به طور عام و عرفان اسلامی به طور اخص شدم.

در صحبتهایی که در شیراز با پروفیسور کاکایی داشتم متوجه شدم که آنچه من در مورد عشق به خداوند مطرح می‌کنم، شباهتهای زیادی به آرای ابن عربی دارد.

هفتم: آیا به نظر شما عرفان علم است؟

بروهر: به نظر من عرفان راهی است برای خوب زندگی کردن و عشق به خداوند. از خسارات عصر روشنگری، این امر است که پاسخ همه سؤالات را به علم محدود می‌کند. اگر عرفان را علم بدانیم باید ببینیم که از علم چه می‌فهمیم. اگر مقصود علم تجربی است، عرفان علم نیست. عرفان

علم است اگر در آن شناختن خداوند مدّ نظر باشد و این امر تفاوت دارد با تلاش انسان و سالک برای وحدت با خداوند. در غرب تنها در صورتی از علم سخن می‌رود که علوم آزمایشی در نظر باشد. با این معنا عرفان علم نیست بلکه عرفان حکمت است.

شرح احوال، آثار و آرای فیلسوف شهید شهاب‌الدین سهروردی

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

چکیده: نویسنده در ابتدا به شرح حال زندگی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ذکر داستانهای از این ابی اصبیعه در مورد شیخ می‌پردازد. سپس به داستان حی بن یقظان و مهمترین اسباب دلمشغولی انسان و آن اینکه غریب چگونه می‌تواند به وطن بازگردد اشاره می‌کند. همچنین در این مقاله عقیده شیخ سهروردی در فلسفه بیان می‌شود که وی فلسفه‌ای را که هدفش این نباشد که شخص فیلسوف متحقق به حقایق معنوی و روحانی شود جز ادعای محض چیزی نمی‌داند و پس از آن به تعریف حکمت اشراق می‌پردازد و به تقسیم‌بندی حکیمان در این کتاب اشاره می‌کند که حکیمان چند دسته هستند، گروهی را حکیم الهی می‌داند و گروهی دیگر را حکیم بحث که اهل تاله نیستند و حکیم الهی نیز بر چند دسته تقسیم می‌شود و در پایان با اشاره به نظر سهروردی در مورد حکیم، بیان می‌کند که سهروردی حکیمی را که در فلسفه و تجربه روحانی و معنوی پیشرفته است در رأس سلسله مراتب حکیمان قرار می‌دهد و چنین حکیمی را قطب می‌نامد.

۱. مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم.

شیخ ابوالفتح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی حلبی به سال ۵۴۹ ق. در شهر سهرورد، واقع در شمال غربی ایران، که در آن هنگام و در زمان آشوبهای مغول شهر پروتقی بود، زاده شد. در نوجوانی، در مراغه آذربایجان نزد مجدالدین گیلانی درس خواند. سپس به اصفهان (ماردین) رفت تا نزد فخرالدین ماردینی شاگردی کند [یاقوت ج ۶: ۲۶۹]. پس از ترک آنجا چند سالی را در آناتولی ترکیه گذراند و در این شهر امرای سلاجقه بهترین و گرمترین پذیراییها را از او به عمل آوردند. از آناتولی عازم سوریه شد و از سوریه هیچگاه بازنگشت، تراژدی این فیلسوف در قلعه حلب آغاز شد و پس از مدتی در همان جا پایان گرفت. شیخ شهاب الدین پس از ورود به این قلعه شوم چشمش به موجود زنده‌ای نیفتاد. در باب کیفیت قتلش، روایات مختلف است. در روایتی آمده است که به ضرب شمشیر کشته شد. در روایت دیگر آمده است که خفه‌اش کرده‌اند. شاید ارجح اقوال این باشد که ملک ظاهر به خواست خود فیلسوف تن داد و او را در اتاقی در بسته بدون خوردنی و آشامیدنی رها کرد تا مُرد. وی به هنگام مرگ ۳۶ سال داشت.

ذکر مفصل شرح حال سهروردی در *عیون الأنباء فی طبقات الاطباء* نوشته ابن ابی اصیبعه، که دوازده سال پس از کشته شدن شیخ در دمشق پا به جهان گذاشت، آمده است. این کتاب از موثقت‌ترین منابعی است که از شیخ شهید سخن به میان آورده است. ذکر شیخ در این کتاب به این صورت آمده است:

... در علوم حکمی یگانه زمان، در فنون فلسفی جامع، در اصول و مبانی نجوم خبره، بسیار تیزهوش، خوش فهم، و زبان‌آور بود، با کسی مناظره نکرد مگر اینکه شکستش داد... علمش بیش از عقلش بود. شیخ سدیدالدین بن عمر برایم نقل کرد که شهاب‌الدین سهروردی به نزد شیخ فخرالدین ماردینی می‌آمد و گهگاه با او نشست و برخاست می‌کرد و با هم دوستی داشتند. شیخ فخرالدین می‌گفت: چه تیزهوش و زبان‌آور است این جوان! در این زمانه کسی مانند او سراغ ندارم. اما می‌ترسم که بی‌باکی و بی‌احتیاطی فراوان و مصلحت‌اندیشی اندکش سبب ساز هلاکتش شود. وقتی شهاب‌الدین سهروردی در مشرق از ما جدا شد و عازم شام گشت به حلب رفت و در آنجا با فقیهان مناظره کرد

و هیچ یک از آنان با او همراه و همگام نشد و، در نتیجه، بدگویی آنان از وی رو به افزایش گذاشت. سلطان ملک ظاهر غازی ابن ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف بن ایوب او را به حضور فراخواند و مدرسان و فقیهان و متکلمان بزرگ را نیز به حضور طلبید تا بحثها و سخنانی را که در میانشان رد و بدل می‌شود خود بشنود. شیخ شهاب‌الدین با آنان بسیار سخن گفت و از این طریق فضل عظیم و دانش چشمگیرش آشکار شد و شأن و قربش در نزد ملک ظاهر بهبود و افزایش یافت و نزد او مکانت و نفوذی یافت و از نزدیکان و محرمان وی گشت. در نتیجه، بدگویی آن شکست‌خورده‌گان از او باز هم بیشتر شد تا بدانجا که بر کفرش گواهی دادند و آن گواهی‌نامه را به دمشق نزد ملک ناصر صلاح‌الدین فرستادند و گفتند: اگر این شخص زنده بماند اعتقادات ملک ظاهر را به فساد می‌کشد و اگر آزادش بگذارند نیز هر ناحیه و منطقه‌ای را که در آن باشد فاسد می‌کند و از این قبیل سخنان بر ضد او بسیار گفتند. صلاح‌الدین نامه‌ای خطاب به پسرش، ملک ظاهر، به حلب فرستاد که درباره شیخ و به خط قاضی فاضل بود و در آن نامه چنین آورد: از کشتن این شهاب سهروردی چاره نیست؛ و به هیچ روی راهی برای آزاد کردن و زنده ماندنش وجود ندارد. چون این خبر به گوش شهاب‌الدین سهروردی رسید و یقین کرد که کشته خواهد شد و راهی برای آزادیش وجود ندارد خودش ترجیح داد که در جایی تنها رهاش کنند و خوراک و پوشاک از او دریغ دارند تا خدای متعال را دیدار کند. با او چنین کردند و در اواخر سال ۵۸۶ ق. در قلعه حلب می‌بود و عمرش تقریباً به ۳۶ سال رسید. شیخ سدیدالدین محمود بن عمر گفت: وقتی خبر کشته شدن سهروردی به شیخ ما، فخرالدین ماردینی، رسید به ما گفت: قبلاً درباره او همین سخن را با شما نمی‌گفتم و از همین ماجرا نمی‌ترسیدم؟ [ابن ابی اصیبعه ۱۹۶۸: ۶۴۱ -

[۶۴۶]

بعضی از تاریخ‌نگاران گفته‌اند که ملک ظاهر فرمان پدرش را درباره شیخ فقط وقتی اجرا کرد

که نامه‌ای از پدر به دستش رسید که در آن تهدید به عزل شده بود و پس از این ماجرا از فقیهانی که راه کشته شدن سهروردی را هموار کرده بودند اموال فراوان گرفت و بدین طریق از آنان انتقام کشید [بدوی: ۳۸] خواه این روایت صحیح باشد و خواه نباشد، به هر تقدیر، شیخ در حالی از این عالم رخت برپست که هنوز در عنفوان عمر بود و طرحهای عظیم علمی خود را به فرجام نرسانده بود.

بار دیگر به آنچه ابن ابی اصیبعه درباره شیخ ذکر می‌کند باز گردیم. او داستانهایی از شیخ بیان می‌کند که شبیه داستانهایی است که درباره حلاج روایت می‌کنند. این داستانها به افسانه نزدیکتر است تا واقعیت و حقیقت. اما به هر حال، حاکی از هاله قداستی است که در آن عصر شخصیت سهروردی در آن تنیده شده بوده است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید:

از شهاب‌الدین سهروردی حکایت شده است که وی به علم سیمیا^۱ عالم بوده است و در این فن اعمال عجیب و غریبی از او مشاهده شده است. یکی از آنها این است که حکیم ابراهیم بن ابی‌الفضل بن صدقه برایم نقل کرد. وی گفت: با شهاب‌الدین سهروردی بودم و با او به گلگشت در یکی از حومه‌های شهر مشغول بودم. گروهی از شاگردانش و کسانی دیگر نیز با او بودند و همه به طرف میدان بزرگ قدم می‌زدیم. در این میان، سخن از این فن [سیمیا] و شگفتیهای آن و آنچه از آن معلوم شده است به میان آمد و سهروردی گوش می‌کرد. آنگاه چند قدمی برداشت و گفت: دمشق و این مناظر چه زیباست. همگی نگاه کردیم و ناگهان دیدیم که در ناحیه شرق کاخهایی رفیع، نزدیک به هم، و سپید رنگ ظاهر شدند که بهترین ساختمانها و آرایه‌ها را داشتند، با پنجره‌هایی بزرگ که در کنار آنها زنانی نشسته بودند که زیباتر از آنان چشم روزگار ندیده بودند... و درختانی تنگ در آغوش یکدیگر، و نه‌هایی عظیم. هیچ‌کدام از ما قبلاً چنین چیزی ندیده بودیم. از این همه در شگفت مانده بودیم و جملگی لذت می‌بردیم و از آنچه مشاهده کردیم مات و مبهوت شده بودیم. مدتی در این حال بودیم تا همه این مناظر ناپدید شد و بار دیگر چیزهایی را دیدیم که قبلاً مشاهده کرده بودیم و می‌شناختیم. خود من وقتی آن وضع عجیب نخستین را دیدم احساس کردم که در حالت چرت کوتاهی به سر می‌برم و ادراکاتم چنان نبود که قبلاً در من سابقه داشت.

یکی از فقیهان عجم برایم نقل کرد که با شیخ شهاب‌الدین در قاپون^۱ بودیم و از دمشق می‌آمدیم. به گله‌گوسفندی برخوردیم که مرد ترکمنی همراه آن بود. به شیخ گفتیم: ای سرور ما، دوست داریم که گوسفندی از این گله می‌داشتیم تا بکشیم و بخوریم. شیخ گفت: من ده درهم دارم، بگیری و با آن یک رأس گوسفند بخرید. از مرد ترکمنی که در آنجا بود با آن پول گوسفندی خریدیم و به راه افتادیم. مردی که رفیق آن ترکمن بود به ما رسید و گفت: این گوسفند را برگردانید و گوسفند کوچکتری بگیری؛ این رفیق من به قیمت آشنا نیست؛ این رأس گوسفندی که شما برداشته‌اید بیش از آن می‌ارزد که او از شما پول گرفته است. کارمان به جر و بحث کشید وقتی شیخ از ماجرا مطلع شد به ما گفت: این گوسفند را بردارید و بروید، من می‌مانم و این مرد را راضی می‌کنم. ما به راه افتادیم و شیخ ماند تا با او گفتگو کند و دلش را نرم گرداند. وقتی کمی دور شدیم شیخ نیز آن مرد را رها کرد و به دنبال ما آمد. مرد ترکمن پشت سر شیخ می‌آمد و بر سر او داد می‌کشید، اما شیخ به او توجهی نمی‌کرد. چون شیخ با او سخنی نمی‌گفت او با خشم خود را به شیخ رساند و دست چپ شیخ را چسبید و گفت: کجا می‌گذاری و می‌روی؟ ناگهان دست شیخ از ناحیه‌ی شانه‌کنده شد و در دست مرد ترکمن ماند و خون از آن روان شد. مرد ترکمن مات و مبهوت شد و حیران ماند و دست را پرتاب کرد و وحشت او را گرفت. شیخ بازگشت و با دست راست خود آن دست افتاده را برداشت و به ما پیوست. مرد ترکمن می‌رفت و به ما می‌نگریست تا اینکه ناپدید شد. چون شیخ به ما رسید در دست راستش جز دستمالی ندیدیم. صفی‌الدین خلیل بن ابی الفضل کاتب برایم نقل کرد که شیخ ضیاءالدین بن صفر – که رحمت خدا بر او باد – برای ما نقل کرد که در سال ۵۷۹ ق. شیخ شهاب‌الدین عمر^۲ سهروردی به حلب وارد شد و در مدرسه‌ی جلاویه سکنی گزید. در آن ایام، مدرّس این مدرسه، افتخارالدین – که رحمت خدا بر او باد – رئیس حنفیان، بود. چون شهاب‌الدین در درس حضور یافت و با فقیهان به بحث پرداخت... و افتخارالدین پی برد که او فاضل است چهار دست لباس برای او فرستاد و به فرزند خود گفت: پیش این فقیر می‌روی و به او می‌گویی: پدرم سلامت رساند و گفت: تو مردی فقیهی و در زمره‌ی فقیهان بر سر درس حاضر می‌شوی؛ چیزی فرستاده‌ام تا وقتی بر

۱. دهی در حومه‌ی دمشق.

۲. ظاهراً هیچ یک از نویسندگان تراجم احوال نام سهروردی را عمر ندانسته‌اند.

سر درس حاضر می‌شوی، بپوشی. وقتی فرزند افتخارالدین به نزد شیخ شهاب‌الدین رسید و آنچه را پدرش سفارش کرده بود به او گفت، شیخ لحظه‌ای خاموش ماند و سپس گفت: فرزندم، این پارچه‌ها را زمین بگذار و لطف کن و کاری برایم انجام ده. سپس نگینی سرخ رنگ به اندازه یک تخم مرغ بیرون آورد که هیچ کس نظیر آن را چه از لحاظ اندازه و چه از لحاظ رنگ نداشت و گفت: به بازار برو و این نگین را به مزایده بگذار و قیمتش به هر جا رسید قبل از اینکه به من بگویی به فروشش نرسان. فرزند افتخارالدین نگین را به بازار و نزد کارشناسی برد و آن را به مزایده گذاشت. قیمتش تا بیست و پنج هزار درهم بالا رفت. کارشناس نگین را برداشت و به پیش ملک ظاهر غازی بن صلاح‌الدین، که در آن زمان حاکم حلب بود، رفت و گفت: این نگین به این قیمت رسیده است. ملک ظاهر از اندازه و رنگ و زیبایی آن شگفت‌زده شد و قیمت آن را به سی هزار درهم رساند. کارشناس گفت: پیش فرزند افتخارالدین بروم و این قیمت را به او بگویم. نگین را گرفت و به بازار رفت و به فرزند افتخارالدین داد و به او گفت: برو و در باب این قیمت با پدرت مشورت کن (گمان می‌کرد که نگین مال افتخارالدین است). وقتی فرزند افتخارالدین پیش شهاب‌الدین سهروردی آمد و به او گفت که قیمت نگین به چه مبلغی رسیده است ماجرأ بر شهاب‌الدین ناگوار آمد. نگین را گرفت و بر سنگی نهاد و با سنگ دیگری آنقدر بر آن کوفت تا اینکه ریز ریز شد. به فرزند افتخارالدین گفت: فرزندم، این جامه‌ها را بگیر و نزد پدرت برو و از طرف من دستش را ببوس و به او بگو: اگر لباس می‌خواستیم می‌توانستیم تهیه کنیم. فرزند افتخارالدین به نزد پدر رفت و شرح ماجرا را برای او بازگفت و وی در این واقعه متحیر گشت. از سوی دیگر، ملک ظاهر کارشناس را نزد خود طلبید و گفت: نگین را می‌خواهم. کارشناس گفت: ای سرور ما، صاحب آن، یعنی پسر افتخارالدین مدرس جلاویه، آن را برداشت و برد. سلطان بر مرکب سوار شد و به مدرسه آمد و در ایوان نشست و افتخارالدین را پیش خود خواند و گفت: نگین را می‌خواهم. افتخارالدین گفت: نگین مال شخص فقیری است که در این مدرسه منزل کرده است. سلطان در فکر فرو رفت و سپس گفت: ای افتخارالدین اگر حدسم درست باشد این شخص شهاب‌الدین سهروردی است. سلطان برخاست و به نزد شهاب‌الدین رفت و او را با خود به قلعه برد و وی شأن و مقامی عظیم یافت و با فقیهان سایر مذاهب بحث کرد و آنان را از پا درانداخت و نسبت به عالمان حلب گستاخی ورزید و با آنان چنان سخن می‌گفت که گویی بر آنان تفوقی

دارد. در نتیجه، بر ضد او تبنانی کردند و به قتلش فتوا دادند و وی کشته شد. گفته‌اند که ملک ظاهر کسی را فرستاد که او را خفه کند. بعد از مدتی، ملک ظاهر بر کسانی که فتوا به قتل سهروردی داده بودند خشم گرفت و گروهی از آنان را دستگیر کرد و به زندان درانداخت و بر آنان توهین روا داشت و از آنان اموال فراوان گرفت.

سدیدالدین محمود بن عمر، معروف به ابن‌رقیقه، برایم نقل کرد که شهاب‌الدین سهروردی زنده‌پوش بود و به لباس خود اعتنایی نداشت و به امور دنیوی نیز اهتمامی نمی‌ورزید. من و او در مسجد جامع میافارقین قدم می‌زدیم. او جبه‌ای کوتاه، پر وصله و تیره رنگ پوشیده بود و دستمالی را تاب داده بر سر نهاده بود و کفشی گشاد در پا داشت. دوستی مرا دید. به طرفم آمد و گفت: کسی جز این خر بنده^۱ پیدا نکرد که با او راه روی؟ گفتم: خاموش! که این سرورِ زمانه شهاب‌الدین سهروردی است. اهمیت سختم را دریافت و در شگفت شد و رفت.

یکی از اهالی حلب برایم نقل کرد که وقتی شهاب‌الدین — که رحمت خدا بر او باد — وفات یافت و در حومه شهر حلب دفن شد نوشته‌ای بر سر قبرش یافتند که شعری است کهن: آن که در این گور خفته است گوهری بود / مکنون، که خدایش از شرف تراشیده بود و چون زمانه قدر و قیمتش ندانست / خدا از سر غیرت او را به صدفش بازگرداند.^۲ ... و از اشعار شهاب‌الدین سهروردی یکی این است:

تا ابد، جانها مشتاق شمايند / و وصال‌تان مایه شادی و آرامش آنهاست
دل آنان که دوستان دارند در اشتیاق شماست / و با وصال دل‌انگیزان شاد می‌شود
دل‌م برای عاشقان می‌سوزد که با چه مشقتی / کوشیدند تا عشقشان را نهان دارند و عشق،
خود، سرشان را فاش کرد.^۳

۱. کسی که نگهبان و کرایه‌دهنده الاغ است.

۲.

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة
فلم تكن تعريف الايام قيمته

۳.

مکنونه قد براها الله من شرف
فسرها غیره منه الى الصدف

و وصالکم ریحانها و الزاح
و الی لذیذ وصالکم تراح
سترالمحبة و الهوى فضاخ

ابدا تحن اليکم الارواح
و قلوب اهل واداکم تشفاقکم
و ارحمنا للعاشقین نکسلفوا

... و نیز سروده است:

آسوده باش، که عمرت پایان می‌گیرد / و دنیا را غنیمت شمار، که جاودانه نیست
و چون به لذتی دست یافتی دست به کار شو / و مگذار که هیچ سست‌رایی تو را از آنچه
دوست می‌داری بازدارد
از شامگاه تا بامداد و از بامداد تا شامگاه در کار می‌گساری باش / چرا که دنیا یک روز است و
زود می‌گذرد
تو را، وعده داده‌اند که در بهشت باده‌خواهی زد / و چون وعده راست نیاید پشیمان خواهی
شد

چه بسا اقوام که هلاک شدند و چه بسا خانه‌ها که متروک شدند / و چه بسا مساجدی که رو
به ویرانی نهادند و چه بسا زندگیا که روزگار به یاد دارد
شما پیامبری دارید که دینی آورده است / در روزگار دور، و چه بسا کسان که بر او درود
فرستادند و پیرو او شدند.^۱

... به هنگام وفات و وقتی که در معرض قتل آمد و خود را فدا کرد چنین سرود:
به یارانی که چون مرا مرده بینند / از سر اندوه برایم بگریند بگو:
گمان مبرید که من مرده‌ام / به خدا سوگند، من این مرده‌ای که می‌بینید نیستم
من گنجشکی بودم و این تن قفس من بود / که از آن پر کشیدم و چشم پوشیدم
و اینک با جمعی نجوا می‌کنم / و خدا را در همین جا به چشم می‌بینم
جان را از تن برهانید / تا حق را آشکاره ببینید
از جان‌کندن مهراسید / که چیزی جز گذر از اینجا نیست
اصل جانهای ما همه یکی است / تن‌های ما نیز تن واحدی است که همه‌مان را در بر گرفته

و تَغْنَمُ الدُّنْيَا فُلَيْسَ تُخْلَدُ
لَا يَمْنَعُكَ عَنْ هَوَاكَ مَغْنَمُ
دُنْيَاكَ يَوْمَ وَاحِدٍ يَسْتَرِدُّ
وَلَنَسْنَدُ مَنْ إِذَا نَهَاكَ الْمَوْعِدُ
وَمَسَاجِدَ خَرِبَتْ وَعَمْرُ مَعْدُ
قَبْدُ مَا وَكَمْ صَلَوَاتُهَا وَتَعْبُدُوا

۱. فَرَزَ بِالنَّعِيمِ فَإِنَّ عَمْرَكَ يَنْفَدُ
وَإِذَا ظَلَمْتَ بِلَذَّةٍ فَانْهَضْ لَهَا
وَصَلِّ الصُّبْحَ مِنَ الْغُبُوقِ فَإِنَّمَا
وَعْدُكَ تَشْرِبُ فِي الْحَيَاةِ مَدَامَةً
كَمْ أُمَّةٌ هَلَكَتْ وَدَارَ عَطَلَتْ
وَلَكَمْ نَبِيٌّ قَدِ اتَّبَعَ بِشَرِيعَةٍ

خودم را غیر شما نمی بینم / و بر این باورم که شما نیز خود منید
هر خیری پیش آید از آن همه ماست / و هر شری روی آورد بر همه ماست
پس بر من رحمت آورید تا بر خود رحم کرده باشید / و بدانید که شما نیز در پی ما می آید.^۱
کتابهای شهاب الدین سهروردی عبارتند از: التلویحات اللوحیه و
العرشیه، الألواح العمدیه، که وی آن را برای عمادالدین ابوبکر بن قرا
ارسلان بن داود بن ارتق... تألیف کرده است، اللحمة، المقاومات، که
تکمله ای بر التلویحات است، هیاکل النور، المعارج، المطارحات، و
حکمة الإشراق [ابن ابی اصیبعه ۱۹۶۸: ۶۴۱-۶۴۶].

اما می توان فهرستی دقیقتر و سنجیده تر از فهرست ابن ابی اصیبعه از آثار سهروردی ارائه
کرد، بدین قرار:
- التلویحات اللوحیه و العرشیه؛
- المقاومات؛
- المشارع و المطارحات؛
- حکمة الإشراق (این چهار کتاب مهمترین متون حکمت اشراقی اند)؛
- الألواح العمدیه؛
- هیاکل النور؛

۱. قل لاصحابی رأونی مینا
لا تظنونی بأنی میت
انا عصفور و هذا قفصی
و انا الیوم أناجی ملأ
فاخلعوا الانفس عن اجسادها
لاترکم سکرۃ الموت فما
عنصر الارواح فینا واحد
ما اری نفسی الا انتم
فمتی ما کان خیرا فلنا
فارحمونی ترحموا انفسکم

فبکونی اذ رأونی حزنا
لیس ذاک المیت والله انسا
طسرت عنه فتخلی رهنا
و أری الله علیانا بهنا
فثرون الحق حقاً بینا
هی الا انتقال من هنا
و کذا الاجسام جسم عمنّا
و اعتقادی انکم انتم انا
و منی ما کان شراً فبینا
و اعلموا انکم فی النرنا

- پرتونامه؛
 - قصّة الغربة الغريبة؛
 - رسالة الطّير؛
 - آواز پر جبرئیل؛
 - عقل سرخ؛
 - روزی با جماعت صوفیان؛
 - فی حالة الطّفولة؛
 - فی حقیقة العشق؛
 - لغت موران؛
 - صفیر سیمرغ.
- هدف از نگارش همه این کتابها بیان افکار فلسفی به زبان رمز است.

حکمت اشراق یا فلسفه مشرقی

مراد از حکمت اشراق یا فلسفه مشرقی را می‌توان حکمت لدّنی دانست که اشراق اصل و منشأ آن است، چرا که اشراق همان وجدان و علم حضوری است که کاشف حقایق است. بنابراین حکمت اشراق، عقیده‌ای است مستند به ریزش انوار معقول بر ارواح و ظهور و درخشش و ریزش انوار عقلی بر نفوس، به هنگام تجرّد آنها. این نوع حکمت تجربه‌ای صوفیانه و رؤیتی باطنی تلقی می‌شود. «اشراق» در عالم محسوسات به معنای روشنایی و نور صبحگاهان و نخستین درخشش ستاره است، و در آسمان جان به معنای لحظه تجلّی معرفت است. بی‌شک، فلسفه اشراقی به حکمت اشراقیان، یعنی حکمت حکیمان ایران باستان بازمی‌گردد آن هم نه صرفاً به سبب اینکه در مشرق زمین می‌زیسته‌اند، بلکه بدین جهت که خود معرفتشان مبتنی بر کشف و شهود بوده است.

سهروردی در مشهورترین کتاب خود، *حکمة الاشراق*، صریحاً به این مطلب اذعان می‌کند و می‌گوید:

قاعدة اشراق طريقة نور وظلمت است که طريقة حکیمان ایران، مانند

جاماسب و فرشاد شیر و بزرگمهر بوده است [سهروردی: ۱۸].

ولی، پس از این مطلب، می‌افزاید که این حکیمان از کفار مجوس و قائل به نور و ظلمت ظاهری و خدای خیر و خدای شرّ نبوده‌اند، بلکه موحد و مؤمن به خدا بوده‌اند، کما اینکه حکمای یونان باستان نیز از حکیمان اشراقی محسوب می‌شوند و افلاطون، در میان فیلسوفان یونان، رئیس اول این طایفه به حساب می‌آید. اما اینکه ارسطو و پیروانش به مشائیان مشهور شده‌اند بدین جهت است که فقط بر بحث و برهان علمی و عقلی تکیه می‌ورزند و این فلسفه مشاء در مقابل فلسفه اشراقی قرار می‌گیرد.

ترتیب وجود از دیدگاه سهروردی

تدبیر امور عالم انوار محضه بر عهده سه طبقه است: از پیوند اصلی‌ای که میان نورالانوار و نور اول، که از او نشأت گرفته است، برقرار است عالم انوار قاهره، در ازل، فیضان یافته است، چون بعضی از این انوار علت بعضی دیگرند و فیضان بعضی از آنها ناشی از بعضی دیگر است، این انوار ترتیب نزولی‌ای به وجود می‌آورند که سهروردی آن را طبقات طولی می‌نامد، و این عالم ملائکه است که سهروردی با نام انوار مبادی عالیه یا عالم امهات بدان اشاره می‌کند، زیرا سایر موجودات، اعم از عقول و نفوس و اجرام و هیأت، از آن نشأت می‌پذیرند. این ترتیب عالم امهات و ملائکه از دو طریق به کائنات می‌انجامد.

از یک جهت، نوعی از ملائکه پدید می‌آورد که علت وجود ملائکه دیگری نیستند، بلکه در ترتیب فیض در یک مرتبه و درجه واقعند. این انوار طبقات عرضی‌ای پدید می‌آورند که همان ارباب انواعند که با مثل افلاطونی تشابه ذاتی دارند، نه از این حیث که کلیات متحقق در خارجند، بلکه از این جهت که جواهر نورانی‌اند.

از این سلسله ملائکه بزرگ سلسله دیگری از انوار فیضان می‌یابند که در آن سلسله ملائکه بزرگ مثالی بر انواع سیطره دارند و اموری را که میان این انواع و انواع عالیه در جریان است تدبیر می‌کنند. سهروردی از این انوار تعبیر به اسفهد، یعنی فرمانده سپاه می‌کند.^۱

۱. این تسمیه و شأنی که انوار اسفهدیه دارند شبیه هگمونیکون (Hegmonikon) رواقیان است.

غربت غربی

داستان رمزی غربت غربی یا حی بن یقظان [= زنده بیدار]^۱، که حاوی تعالیمی معنوی است، حول محور اندیشهٔ عالم معلق می‌چرخد و آنچه در فصول این داستان می‌آید در عالم مثال می‌گذرد.

حکمت لدنی مشرقی باید انسان عارف را رهنمون شود تا حقیقت عالم برزخ را، از این حیث که غرب است و در تقابل با مشرق انوار، دریابد؛ و واقعهٔ حقیقی‌ای که به واسطهٔ این تعلیم تمامیت می‌پذیرد وجود مستقل عالم مثال را مفروض می‌گیرد.

بنابراین، مهمترین مسأله‌ای که اسباب دلمشغولی و دغدغهٔ انسان عارف مشرقی است این است که دریابد که غریب چگونه می‌تواند به وطن بازگردد. حکیم الهی اشراقی بحث فلسفی را از متحقق شدن به حقایق معنوی و روحانی جدا و معزول نمی‌سازد.

از این رو، به نظر سهروردی تجربهٔ صوفیانه، اگر پیش از آن افکار فلسفی شخص شکل نگرفته باشد، جز به سرگردانی و هلاکت نمی‌انجامد. فلسفه‌ای که هدفش این نباشد که شخص فیلسوف متحقق به حقایق معنوی و روحانی شود جز ادعای محض چیزی نیست.

به همین جهت، سهروردی حکیمان را در سرآغاز مهمترین کتابش، *حکمة الاشراق*، به این تقسیم می‌کند:

حکیم الهی‌ای که یکسره در تآله [= تخلق به اخلاق الله و تشبّه به خدا] پیشرفته است و اهل بحث و نظر نیست. حکیمی که بخاث است، اما اهل تآله نیست. حکیم الهی‌ای که هم در تآله و هم در بحث و نظر پیشرفته است. حکیم الهی‌ای که در تآله پیشرفته است، اما در بحث و نظر متوسط یا ضعیف است. حکیمی که در بحث و نظر پیشرفته است، اما در تآله متوسط یا ضعیف است. کسی که طالب تآله و بحث و نظر است. کسی که فقط طالب تآله است، و کسی که فقط طالب بحث و نظر است.

سهروردی حکیمی را که در فلسفه و تجربهٔ روحانی و معنوی و تآله پیشرفته است در رأس سلسله مراتب حکیمان قرار می‌دهد. چنین حکیمی — هر چند نهان و در نزد مردم ناشناخته باشد — همان قطب است که بدون او استمرار وجود عالم امکانپذیر نیست. احتمالاً این رأی او منشأ

۱. نخستین کسی که داستانی به این نام پرداخت ابن سیناست، و سپس به ترتیب، ابن طفیل و سهروردی.

ذکر یکی از اتهاماتی است که در کیفرخواست حلب بر ضد سهروردی آوردند. در کیفرخواست اعلام شد سهروردی معتقد است که اگر خدا بخواهد می‌تواند، همین الان یا در هر وقت دیگری که بخواهد، پیامبری خلق کند. در حالی که مقصود وی، در اینجا، نه پیامبر صاحب شریعت، که نبوت باطنی بود.

بدین ترتیب، سهروردی، چه در دوران زندگانی‌اش و چه در هنگام مرگ، که شهادت در راه فلسفه الهی بود، تراژدی غربت غرب را تا نهایت تجربه کرد [کورین: ۳۲۵].

عالم برزخ و عالم وجود

واژه برزخ در فلسفه سهروردی معنایی وسیعتر و عامتر از آن عالمی دارد که حدّ وسط میان عالم ماده و دارالآخره است. به نظر سهروردی، برزخ دالّ بر هر چیزی است که جسم و بدن است و، فی حدّ ذاته، شب یا تاریکی است. امّا، سهروردی عالم وجود را چهار نوع می‌داند:

۱- عالم عقول محضه که همان عالم انوار کبری و عقول و کزوبیان و عقول مثالی است و عالم جبروت نامیده می‌شود.

۲- عالم نفوس سماوی و نفوس بشری که عالم ملکوت نامیده می‌شود.

۳- عالم برزخ مزدوج که ترکیب شده است از کواکب سماوی و عالم عناصر که دون قمر واقع است و این عالم همان عالم ملک است.

۴- عالم مثالی که میان عالم عقلی کائناتِ انوار محضه و عالم محسوس واقع شده است. قوه مخیله فعال این مُثُلِ معلّقه را، که غیر مثل افلاطونی هستند، ادراک می‌کند.

مراد از تعبیر «معلّقه» این است که این مُثُل آن‌طور که سرخی در جسم سرخ رنگ حلول دارد، در شیء مادی حلول ندارند، بلکه مظاهری دارند که به واسطه آن مظاهر تجلّی می‌یابند، درست همان‌طور که تصویر در آینه ظهور می‌یابد. انسان می‌تواند هرگونه غنی و تنوعی را که در عالم محسوسات وجود دارد به صورتی لطیف در عالم مُثُلِ معلّقه مشاهده کند. پس این عالم، عالم تصاویر و سایه‌های مستقل و دائم است و آستانه ورود به عالم ملکوت؛ و شهرهای مورد اعتقاد

صوفیان، یعنی جابلقا و جابرصا و هورقلیا، در این عالم واقعند.^۱

اشراقیان

اشراقیان اخلاف معنوی سهروردی‌اند و فلسفه اشراقی توسط این گروه از فیلسوفان شرق جهان اسلام تا روزگار ما استمرار یافته است.

چهار قرن پس از درگذشت سهروردی، صدرالدین شیرازی ظهور کرد و میان دو فلسفه اشراقی و مشائی جمع کرد، و از جمع آن دو، فلسفه خاص خود را که به نام خود او نامبردار است و بر اذهان و نفوس فیلسوفانی که پس از او ظهور کردند سیطره داشته است پدید آورد.

از لحاظ تاریخی، نخستین فیلسوف اشراقی شمس‌الدین محمد شهرزوری (متوفای بعد از ۶۸۸ ق.) است که گفته می‌شود نسبت به شیخ اشراق صمیمانه محبت و ارادت داشته است. جای تأسف است که شرح احوال این فیلسوف و اوضاع و احوال دوران حیاتش بکلی ناشناخته است. وی همان کسی است که کتابی در تاریخ فیلسوفان، با عنوان *نزهة الارواح و روضة الأفرح*، تألیف کرده است. وقتی سهروردی در قلعه حلب زندانی بود یکی از شاگردان جوانش، به نام شمس، با او حشر و نشر داشت؛ اما نمی‌توان به قطع و یقین گفت که این شاگرد جوان همان شمس‌الدین شهرزوری بوده است.

شهرزوری *تلویحات و حکمة الاشراق* سهروردی را شرح کرد، و ظاهراً دو تن از کسانی که این دو کتاب را شرح کرده‌اند از شرح وی سود جستند: یکی ابن کمونه (متوفای ۶۸۳ ق.) در *شرح تلویحات و دیگری قطب‌الدین شیرازی* (متوفای ۷۱۰ ق.) در *شرح حکمة الاشراق* که

۱. قطب‌الدین در مقام شرح عالم اشباح مجرده که ذکرش در *حکمة الاشراق* آمده است، می‌گوید: عالم اشباح مجرده همان است که قدما در اشاره به آن گفته‌اند: در دار وجود، عالمی مفرداری هست که غیر از عالم حسی و عقلی است و عجایبش بیکران است و شهرهایش بیشمار؛ و از جمله آن شهرهاست جابلقا و جابرصا. اینها دو شهرند که هر یک از آنها هزار دروازه دارد و خلایقی بیشمار در آنها به سر می‌برند که اصلاً نمی‌دانند خدا آدم و بنی آدم را خلق فرموده است. همچنین قطب‌الدین این قول را از *مطارحات* سهروردی نقل می‌کند که جمیع سالکان ادیان و مذاهب مختلف این اصوات را، نه در مقام جابلقا و جابرصا، که از شهرهای عالم عناصر مثالند، بلکه در مقام هورقلیا قبول دارند، و این هورقلیا مقام سومی است که عجایبش فراوان است و عالم افلاک مثال است و هر که به آن واصل شود امور روحانی و معنوی افلاک و تصاویر زیبا و آواهای خوش موجود در آن بر او پدیدار می‌شود.

تألیفش در سال ۶۹۴ ق. به پایان آمد.

آثار دیگری را نیز وامدار شهرزوری هستیم که از آن جمله می‌توان از دایرةالمعارف مبسوطی در فلسفه و الهیات، با عنوان *الشجرة الالهية والاسرار الربانية* نام برد. در این دایرةالمعارف ذکر اخوان الصفا و ابن سینا و سهروردی به وفور به میان می‌آید. شهرزوری تألیف این کتاب را در سال ۶۸۰ ق. یعنی تقریباً ۹۰ سال پس از درگذشت سهروردی به پایان برده است. از این دایرةالمعارف مخطوط بیش از شش یا هفت نسخه هزار صفحه‌ای با قطع بزرگ در اختیار نیست [کوربن: ۳۲۶].

تأثیر فلسفه اشراقی منحصر به شمس الدین شهرزوری نیست، بلکه در نصیرالدین طوسی و ابن عربی و سعدبن منصور بن کمّونه و قطب‌الدین شیرازی و محمد شریف نظام الدین هروی نیز تأثیرات عظیمی از فلسفه اشراقی قابل مشاهده است [کوربن: ۳۲۶].

در حدود قرنهای نهم و دهم هجری قمری آثار سهروردی به وفور شرح شدند. جلال الدین دوانی (متوفای ۹۰۸ ق.) و غیاث‌الدین منصور دشتکی (متوفای ۹۴۹ ق.) کتاب *هیاکل النور* را شرح کردند و ودود تبریزی کتاب *لوايح* را به سال ۹۳۰ ق. شرح و به عمادالدین اهدا کرد.

مقدمه و بخش دوم کتاب *حکمة الاشراق*، همراه با شرح قطب‌الدین شیرازی، به فارسی ترجمه شد و مترجم آن یکی از صوفیان هند، به نام محمد شریف نظام الدین هروی، بود که در سال ۱۰۰۸ ق. اقدام به این ترجمه کرد.

در قرن یازدهم هجری قمری فلسفه اشراقی به مکتب اصفهان راه یافت و میرداماد، که بزرگترین معلم مکتب اصفهان است، از واژه اشراق اسمی ساخت که آن را در آخر نوشته‌های خود می‌آورد و به شاگرد خودش، ملاصدرالدین شیرازی، درسهایی در باب *حکمة الاشراق* داد که مجموع آنها کتابی می‌شود که، به نوبه خود، بسیار ارزشمند است.

نمونه‌هایی از آرای سهروردی، برگرفته از دو کتاب

الغربة الغربية و حکمة الاشراق

الغربة الغربية

... چون با برادر خود عاصم از دیار ماوراء النهر به بلاد مغرب سفر کردم تا گروهی از مرغان

ساحل دریای سبز را صید کنیم ناگهان به دهی — در شهر قیروان — افتادیم که اهلس ستمگر بودند. چون اهل آن ده از ورود ما آگاه شدند و دانستند که ما از فرزندان شیخ هادی ابن الخیر یمانی هستیم ما را احاطه کردند و بگرفتند و به غُل و زنجیرهای آهنین بستند و در چاهی که قعر آن را نهایت نیست زندانی کردند. بر بالای آن چاه متروکه، که در حضور ما تعمیرش کردند، کاخی برافراخته بود که بر فراز آن برجهای بسیاری وجود داشت. به ما گفتند که اشکالی ندارد اگر به هنگام شب تنها برآیید و به کاخ وارد شوید، اما به هنگام صبح باید دیگر بار از کاخ به قعر چاه فروروید... در همان حال که شبها از چاه برمی آمدیم و روزها به آن فرو می شدیم، در شبی مهتابی هدهد را دیدیم که از روزن درآمد و بر ما سلام کرد و در منقارش نوشته‌ای بود که از ناحیه وادی ایمن در بقعه مبارکه صادر شده بود. به ما گفت: به راه رهایی تان پی بردم و از سیأ خبری یقینی برایتان آورده‌ام و آن خبر در نامه پدرتان بشرح آمده است... هدهد پیشاپیش رفت و ما چون به کنار سایه رسیدیم خورشید بالای سر ما آمد. سوار کشتی شدیم و کشتی ما را بر سر موجی که چون کوهها بود می برد و ما می خواستیم که بر فراز طور سینا رویم تا صومعه پدرمان را ببینیم. موج میان من و پسر فاصله انداخت و او غرقه شد. دانستم که وعده گاه قوم من صبح است، و آیا صبح نزدیک نیست؟... از کوه بالا رفتم و پدرمان را دیدم: پیری بزرگ که نزدیک بود که آسمانها و زمین از تابش نورش شکافته شوند. در وی خیره و سرگشته ماندم و به سوی او رفتم. سلام کرد و من بر او سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ تابناک او بسوزم. مدتی گریستم و نزد او از زندان قیروان شکایت کردم. به من گفت: چه خوب رهیدی! اما چاره‌ای نیست جز اینکه به زندان غربی بازگردی و هنوز همه بندها را از خود برنیفکنده‌ای. چون سخن او بشنیدم هوش از سرم برفت و آه و ناله برآوردم، مانند ناله کسی که نزدیک به مرگ است و نزد او زاریها کردم. او گفت: بازگشت کنونی تو چاره‌ناپذیر است، اما تو را به دو چیز مژده می‌دهم: یکی اینکه چون به زندان بازگردی هر وقت بخواهی می‌توانی به پیش ما آیی و به باغ من وارد شوی. دوم اینکه سرانجام رهایی خواهی یافت و به پیش ما خواهی آمد و شهرهای غربی را یکسره و برای همیشه ترک خواهی گفت. از آنچه گفت شاد شدم. سپس به من گفت: بدان که این کوه طور سیناست و بر فراز آن... محل سکناي پدر من است... و ما نیاکان دیگری داریم و بالاخره نسبت ما به پادشاهی می‌رسد که بزرگترین نیای ما هموست و او خود نه نیایی دارد و نه پدری. همه ما

بندگان اویسیم. از او فروغ و پرتو می‌گیریم و بزرگترین نور و والاترین جلال و شکوه از آن اوست... و او فوق فوق و نور نور است... و بر هر شیء تجلی دارد و هر چیزی جز او نابود شدنی است... خدا ما را از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد...

حکمة الاشراق

... برادرانم بدانید که از بس نگارش **حکمة الاشراق** را از من درخواست کردید تصمیم من در امتناع از این کار سستی گرفت و میل به روگردانی از اقدام به این کار از میان رفت. اگر از محلی^۱ که سرپیچی از آن به بیرون رفتن از راه^۲ می‌انجامد حقی لازم نیامده بود و کلمه‌ای پیشی نگرفته بود و امری صادر نشده بود هیچ انگیزه‌ای بر اقدام به آشکار ساختن این حکمت نمی‌داشتم، چرا که می‌دانید که این کار چه صعوبتی دارد.^۳ اما شما، ای گروه یارانم - که خدا بر آنچه دوست می‌دارد و بدان رضا دارد توفیق‌تان دهد - مدام از من می‌خواستید که برایتان کتابی بنویسم و در آن آنچه را از راه ذوق در خلّوات^۴ و منازل^۵ برایم حاصل آمده است بیاورم. چرا که هر که را بکوشد ذوقی، کم یا بیش، و ناقص یا کامل، حاصل است. علم وقف هیچ گروهی نیست که بعد از آنان دروازه‌های ملکوت بسته شده باشد و بیش از آن علم از جهانیان دریغ و مضایقه شده باشد. بخشنده علم که بر افق آشکار است نسبت به [اظهار] غیب بخیل نیست. بدترین عصر عصری است که در آن بساط کار و کوشش برجیده شده باشد و سیر افکار متوقف شده باشد و باب مکاشفات مسدود شده باشد و راه مشاهدات بسته شده باشد.

پیش از این کتاب و در اثنای نگارش این کتاب... کُتبی بنابر طریقه مشائیان برایتان تدوین کردم که در آنها قواعد آنان را تلخیص کردم. یکی از این کتابها کتاب مختصری است به نام

۱. منظور عالم بالا و عوالم روحانی است. ۲. مراد راه حق است.

۳. زیرا علم به ماورای محسوسات است. سقراط گفته است که جز هوشمندان بردبار کسی به علم الهی عالم نمی‌شود، زیرا این دو صفت جز به ندرت با هم جمع نمی‌شوند، چرا که هوشمندی ناشی از میل مزاج دماغ به حرارت است و بردباری ناشی از میل همان مزاج به برودت است [قطب الدین شیرازی ۱۳۱۵: ۱۳].

۴. یعنی به هنگام اعراض از امور بدنی و اتصال به مجردات نوری.

۵. یعنی اتصال به عالم ربوبی یا عقول ملکوتی. منازل اشاره دارد به اصطلاحات صوفیانه که در آنها منازل به منزله من و تو، و من و نه تو، و تو و نه من تقسیم می‌شوند. این نوع اتصال از عالم حواس آغاز می‌شود و سپس به ترتیب، به عالم نفس، عالم عقل، و عالم ربوبیت ارتقا می‌یابد.

التلویحات اللوحیة و العرشية که حاوی قواعد فراوانی است و با آنکه حجم کمی دارد در آن قواعد را تلخیص کرده‌ام. کتاب دیگر اللمحات است. غیر از این دو نیز کتابهایی تصنیف کرده‌ام که بعضی از آنها را در ایام کودکی نگاشته‌ام.^۱ اما این کتاب را روشی دیگر است و طریقی است که از آن طریقه نزدیکتر است و بسامان‌تر و مضبوط‌تر و سهل‌الحصول‌تر. بار اول از طریق فکر برایم حاصل نیامد، بلکه حصولش از طریق امر دیگری بود.^۲ پس از حاصل آمدنش درصدد به دست آوردن حجت و دلیل بر صحتش برآمدم، به طوری که حتی اگر از حجت و دلیل نیز صرف‌نظر می‌کردم هیچ کسی نمی‌توانست مرا دربارهٔ صحت آن دستخوش شک و شبهه کند.

آنچه را از علم انوار^۳ و لوازم و نتایج آن ذکر کرده‌ام، همهٔ کسانی که در راه خدا گام می‌زنند تأیید می‌کنند. این مطالب حاصل ذوق پیشوا و سرور حکمت، یعنی افلاطون که صاحب قوت و نور است، و نیز پیشینیان او، از زمان پدر حکیمان، یعنی هرمس، گرفته تا زمان خودش، است؛ یعنی حاصل ذوق حکیمان بزرگ و استوانه‌های حکمت از قبیل امپدوکلس و فیثاغورس و دیگران.

سخنان حکیمان قدیم رمزی است و ردّیه‌هایی که بر آنان وارد آورده‌اند معطوف است به ظاهر سخنان آنان و به مقصود واقعی‌شان راه نمی‌برد. بنابراین، رمز سخنان این حکیمان ردّ نشده است. قاعدهٔ اشراق در باب نور و ظلمت، که طریقهٔ حکیمان ایرانی، مانند جاماسب، و فرشاد شیر و بوذرجمهر و پیشینیان اینان است، مبتنی بر این رموز است. این قاعده، قاعدهٔ کافران مجوسی و الحاد مانی^۴ و آنچه به شرک به خدا می‌انجامد، نیست.

۱. مثل کتاب الالواح و هیاکل التور.

۲. از طریق ذوق و کشفی که حاصل ریاضات و مجاهدات است.

۳. مانند معرفت به مبدأ اول و عقول و نفوس و انوار عرضیه و احوال آنها و آنچه از طریق کشف و ذوق ادراک می‌شود.

۴. مانی ایرانی و مدّعی نبوّت بود. تعلیماتش آمیخته‌ای از افکار و گرایشهای زرتشتی و مسیحی گنوستیک بود. قول به وجود دو خدا، که یکی از آنها خدای خیر است و مخلوق نور و دیگری خدای شرّ است و مخلوق ظلمت، را به او نسبت می‌دهند.

جهان از فیلسوف خالی نمی ماند

و گمان میر که حکمت فقط در همین روزگاران نزدیک به ما وجود داشته است. جهان هیچ گاه از حکمت و نیز از شخصی که به حکمت قیام کند و دارای حجت و یتنه باشد خالی نبوده است. چنین شخصی خلیفه خدا بر روی زمین است. این وضع تا جهان برپاست استمرار دارد.

میان فیلسوفان اختلافی نیست

اختلاف میان حکیمان متقدم و حکیمان متأخر فقط اختلاف لفظی است و اختلافی که در عادت به صریح گویی یا پوشیده گویی دارند. همه حکیمان به عوالم سه گانه^۱ قائلند و در توحید با هم اتفاق نظر دارند و در اصول مسائل با یکدیگر نزاعی ندارند. معلم اول^۲، اگرچه گرانقدر و عظیم الشان و ژرف اندیش و تام النظر بود، نباید در حقیقت چنان مبالغه کرد که به خوارداشت اساتید وی، که گروهی از پیامبران و بنیانگذاران ادیان، مانند آغادناذیم^۳ و هرمس^۴ و اسقلینوس^۵ و دیگران از زمره آنانند، بینجامد.

مراتب فیلسوفان

... مراتب حکیمان فراوان است و آنان در طبقات مختلف جای می گیرند، که عبارتند از: حکیم الهی ای که یکسره در تأله [= تخلق به اخلاق الله و تشبه به خدا] پیشرفته است و اهل بحث و نظر نیست.^۶ حکیمی که بحاث است اما اهل تأله نیست^۷ حکیم الهی ای که هم در تأله و هم در بحث و نظر پیشرفته است.^۸ حکیم الهی ای که در تأله پیشرفته است، اما در بحث و نظر متوسط یا ضعیف است. حکیمی که در بحث و نظر پیشرفته است، اما در تأله متوسط یا ضعیف است و

۱. یعنی عالم عقل و عالم نفس و عالم جسم.

۲. ارسطو

۳. ادریس پیامبر: [شیرازی ۱۳۱۵].

۴. شیت ابن آدم: [شیرازی ۱۳۱۵].

۵. خدمتکار و شاگرد هرمس که پدر طبیبان و حکیمان محسوب می شود: [شیرازی ۱۳۱۵].

۶. مانند بیشتر اولیاء الله از میان مشایخ تصوف، مثل ابویزید بسطامی، سهل بن عبدالله تستری، حسین بن منصور (حلاج) و نظایر اینان که از ارباب ذوقند، اما اهل بحث حکمی (فلسفی) مصطلح نیستند.

۷. مانند بیشتر مشائیان از پیروان ارسطو و از متأخران، مانند فارابی و ابوعلی (ابن سینا) و پیروانشان.

۸. قطب الدین شیرازی می گوید که این طبقه از کبریت احمر نایاب ترند و غیر از نویسنده این کتاب هیچیک از متقدمان و متأخران موصوف به این وصف نیست [شیرازی ۱۳۱۵: ۲۳].

کسی که طالب تآله و بحث و نظر است و کسی که فقط طالب تآله است و کسی که فقط طالب بحث و نظر است.

خلیفه خدا

... اگر در عصری کسی یافت شود که هم در تآله و هم در بحث پیشرفته باشد ریاست^۱ از آن اوست و همو خلیفه خداست. اگر یافت نشود کسی که در تآله پیشرفته است و در بحث و نظر متوسط است رئیس است. اگر چنین کسی نیز یافت نشود حکیمی که در تآله پیشرفته است، اما اهل بحث و نظر نیست خلیفه خداست. زمین هیچ‌گاه از کسی که در تآله پیشرفته است خالی نمی‌شود، و بر روی زمین کسی که اهل بحث و نظر است و در این کار پیشرفته است ولی در تآله پیشرفته نیست حق ریاست ندارد. چرا که کسی که در تآله پیشرفته است جهان از او خالی نمی‌شود و چنین کسی از شخصی که فقط اهل بحث و نظر است شایستگی بیشتر برای ریاست دارد، زیرا خلافت لاجرم محتاج فهم و دریافت است [زیرا خلیفه یا وزیر یک پادشاه ناچار باید آنچه را که بر عهده می‌گیرد از او دریافت کند]. مقصودم از ریاست، در اینجا، غلبه و قدرت نیست، چرا که گاه امام متآله دارای استیلای ظاهری و آشکار است و گاهی نهان است و همان کسی است که عموم او را قطب می‌نامند. قطب دارای ریاست است، اگرچه در کمال گمنامی باشد. اگر سیاست امور به دست وی باشد زمانه نوری می‌شود و وقتی زمانه از تدبیر الهی خالی شود ظلمات غلبه می‌یابد...

مجتهد متآله

... در این کتاب و رموز آن جز با مجتهد متآله یا طالب تآله بحثی نداریم. کمترین درجه خواننده این کتاب این است که اخگری الهی در دلش تافته باشد.^۲

۱. مراد ریاست عالم عصری است؛ چرا که چنین کسی در هر دو حکمت کمال یافته و به هر دو شرف دست یافته است و خلیفه خداست، زیرا نزدیکترین مخلوقات به خداست [شیرازی ۱۳۱۵: ۲۳].

۲. مراد از این اخگر نوری است که، پس از ریاضتها و مجاهدتها و اشتغال به امور معنوی و علوی، از ناحیه مجردات عقلی بر نفس ناطقه می‌تابد.

واجب الوجود

نور مجرد اگر در ماهیت خودش نیازمند باشد، در آن صورت، نیازش به جوهر ظلمانی فاقد حیات نیست، چرا که امکان ندارد که چنین جوهری چیزی ایجاد کند که از جهتی از جهات از خودش اشرف و اتم باشد. ظلمانی از کجا نورافشانی کند؟ پس، اگر نور مجرد در مقام تحقق خود نیازمند باشد حتماً به نور قائم به ذاتی نیازمند خواهد بود. اما سلسله انوار قائم مترتب بر یکدیگر نیز تا بینهایت ادامه نمی‌یابد....

... پس باید این سلسله... به نوری که برای آن نوری نیست منتهی شود، و این نور نورالانوار^۱ و نور محیط و نور قیوم^۲ است... و نور اعظم اعلی، که نور قهار است و غنی مطلق است، چرا که برای آن چیزی نیست.

علم خدا

حق در باب علم، بنابر قاعده اشراق، این است که علم خدا به ذات خودش این است که او لذاته نور و ظاهر است و علمش به اشیاء این است که اشیاء برای او ظاهرند، یا به واسطه خودشان یا به واسطه متعلقاتشان که نسبت به مدبّرات علوی آگاهی مستمر دارند. علم اضافه است و عدم حجاب امری سلبی است. آنچه دلالت می‌کند که همین مقدار، در علم خدا به اشیاء، کفایت می‌کند این است که دیدن فقط به مجرد اضافه ظهور شیء بر چشم و عدم وجود حجاب حاصل می‌آید. پس اضافه آن به هر چیزی که بر او ظاهر است ابصار و ادراک آن خواهد بود و تعدد اضافات عقلیه نیز موجب تکثر ذات الهی نمی‌شود.

والحمد لله رب العالمین

منابع

- ابن ابی اصیبعه (۱۹۶۸)، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، شرح و تحقیق دکتر نزار رضا، منشورات دار مکتبه الحیاء، بیروت.

- بدوی، عبدالرحمن، *شخصیات قلقة فی الاسلام*.

۱. زیرا قیام جمیع انوار به اوست.

۲. زیرا علت همه نورهاست.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمة الاشراق*.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۱۵ ق.)، *شرح حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، تهران.
- کورین، هانری، *تاریخ الفلسفة الاسلامیة*.
- یاقوت، ارشاد الأریب، ویراسته مارگولیوث (Margoliouth).

فهم تجربه دینی^۱

نینیان اسمارت^۲

ترجمة مسعود صادقی علی آبادی^۳

چکیده: مقاله نینان اسمارت در باب «فهم تجربه دینی» به سبب طرح برخی از مباحث روش شناختی و معرفت شناختی که برای هر پژوهشی در حوزه عرفان ضروری است، اهمیت بسزا دارد. امتیاز نوشته اسمارت در این است که بر پیچیدگی مباحث مربوطه تأکید می‌ورزد و موضع روش شناختی متعادل و ظریفی را در برابر دیدگاههای «همه یا هیچ» اکثر محققان خام‌اندیش پیشین متون عرفانی برمی‌گزیند، دیدگاههایی مبنی بر اینکه یا شخص عارف است و مباحث را کاملاً واضح می‌بیند یا عارف نیست و از این رو ساکت می‌ماند، چرا که ملاحظاتی خارج از موضوع است. حوزه‌ای که مقاله اسمارت به طور خاص به آن می‌پردازد معنای واژه «تجربه» است آنگونه که در زمینه

۱. مکتوب حاضر برگردان نوشته زیر است:

Smart, Ninian. "Understanding Religious Experience" in Steven T. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978. PP 10-21.

۲. پروفیسور اسمارت، نویسنده کتابهای زیادی است. از جمله: *عقلها و ایمانها، فیلسوفان و حقیقت دینی، آموزه و استدلال در فلسفه هندی، تجربه دینی بشر، مفهوم پرستش و پدیده دین*. وی همچنین مقالات بسیاری در مجلات دینی و فلسفی معتبر منتشر کرده و تا به حال در دانشگاههای انگلستان، هند و آمریکا تدریس داشته است.

۳. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

بحث از تجربه دینی استعمال می‌شود، موضوعی که یقیناً وضوح قابل ملاحظه، تحقیق پدیدارشناختی بیشتر و دقت مضاعف می‌طلبد.

در عبارت «فهم تجربه دینی» هر سه واژه [فهم، تجربه و دینی] ابهامهایی دارند. ابتدا به مفهوم فهم می‌نگریم.

در این عبارت، گاهی چنین به نظر می‌رسد که گویی فهم به صورت «همه یا هیچ» است. این امر شاید بدین سبب باشد که گاهی فیلسوفان بر فهم‌ناپذیری محتمل^۱ تأکید می‌کنند و فهم‌پذیری را کاملاً در مقابل آن در نظر می‌گیرند. اما درواقع فهم امری ذومراتب است. فهم‌ناپذیری حد آن است (اگر می‌پسندید فهم‌ناپذیری شکل خاصی از فهم‌پذیری است، همانطور که سکون نسبت به حرکت چنین است). بنابراین وقتی این مسأله را کنکاش می‌کنیم که چگونه می‌توان تجربه دینی شخص دیگری را فهمید، مسأله این خواهد بود که به چه مرتبه‌ای از فهم، و در چه اوضاع و احوالی می‌توان به آن دست یافت. این ملاحظه ساده ممکن است پیشاپیش به ما بگوید این رأی که جهت فهم سنت دینی الف لازم است به آن سنت وابسته باشید، چندان مطابق با واقع نیست. به ندرت می‌توان یک نظریه دو وجهی^۲ را به نحو درستی در مورد یک طیف به کار برد.

تمایزاتی وجود دارد که برای فهم فهم اهمیت دارد. دو شکل متفاوت از فهم‌پذیری وجود دارد که لازم است در اینجا به تأمل درباره آن بپردازیم. نخست، آنچه ممکن است فهم وجودی^۳ خوانده شود؛ یعنی فهم اینکه تجربه مورد نظر چگونه چیزی است. برای مثال در مورد شخصی که با شوک‌های الکتریکی شکنجه شده است می‌توان گفت که می‌داند آن تجربه چگونه است. من هیچگاه چنین تجربه‌ای نداشته‌ام، بنابراین فهم من از اینکه این تجربه چگونه است چندان معتبر نیست، هرچند که قطعاً می‌توانم آن را تصور کنم. دوم، فهم تبیین امری است. مثلاً ممکن است در مورد اینکه تغییر آیین پولس قدیس را فهمید رأی قاطعی نداشته باشیم. آیا آن تغییر دین، ناشی از نوعی بحران روانشناختی درونی بود؟ آیا واقعاً در اثر صحبت مسیح با او بود؟ این نوع

1. Possible unintelligibility

2. a binary theory

3. existential understanding

فهم را می‌توان فهم نظری^۱ نامید. از آنجا که نظریه‌های گوناگونی وجود دارد که ممکن است تداخل یا سازگاری داشته باشند یا نداشته باشند، در نتیجه، انواع گوناگون فهم نظری وجود دارد. تبیینهای روان‌شناختی و الاهیاتی هم مثل سازگاری و تداخل ممکن است، هر دو در مورد تغییر دین پولس قدیس قابل جمع باشند. یکی از پرسشهای اساسی دربارهٔ تجربهٔ دینی این است که آیا بدون فهم وجودی امکان برخورداری از فهم نظری دربارهٔ آن مناسب وجود دارد یا نه. به این مسائل باز خواهیم گشت.

سپس اندکی به تأمل در باب این پرسش می‌پردازیم که چه چیزی تجربهٔ دینی قلمداد می‌شود. به گمانم مفید است بین دین و ادیان، یا به عبارتی دیگر، بین دین [به‌طور مطلق] و یک دین [خاص] تمایز نهیم. این تمایز شبیه تمایز بین ورزش و ورزشهاست. یک دین، سنتی خاص از نوع سنت دینی است و بنابراین تجربهٔ دینی اغلب با بررسی تجربه‌های مهم و اساسی در حیات افرادی که به چنین سنتهایی تعلق دارند فهمیده می‌شود. اما باید خاطر نشان ساخت که شواهد نسبتاً زیادی از تجربه‌هایی وجود دارد که انسانها به ناگاه با آن مواجه می‌شوند، هرچند به سنتی خاص تعلق نداشته باشند. در مورد تغییر آیینها، غالباً تجربه‌ها در مرز بین عدم تعلق و تعلق به سنتی خاص واقع می‌شوند. بنابراین اولین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هرچند در درک تجربهٔ دینی باید با سنتها شروع کرد، ولی نباید تجربهٔ دینی را فقط به این حوزه محدود ساخت. ملاحظهٔ دیگری که باید کرد این است که اگرچه می‌توانیم برخی از سنتها را به عنوان سنتهای دینی برگرفت سنتها و جنبشهایی نیز هستند که شاید نتوان به طور معمول دینی نامید، ولی با این همه دارای ویژگیهای صوری هستند که آنها را دست کم شبیه ادیان می‌کند و اندیشه‌ها، انگیزه‌ها و احساسات انسانی مشابهی را نمایان می‌سازند. برای مثال در کتابم مائو استدلال کرده‌ام که مائوئیسم شباهتی با ادیان سنتی چین دارد، اگرچه بسا در محتوا تفاوت زیادی نیز با آنها داشته باشد.

آن استدلال، به طور مختصر، از این قرار است: اگر دین نوعاً متضمن جنبه‌ها یا ابعاد گوناگون — همانگونه که من در جایی دیگر آنها را نامگذاری کردم — یعنی آموزه، اسطوره، تعلیم اخلاقی، شعائر، تجربه و نهادهای اجتماعی باشد، پس مائوئیسم شبیه دین است. مائوئیسم

آموزه‌هایی دارد، یعنی مارکسیسم آنطور که مائو آن را پرورانده است؛ اسطوره، مانند داستان راهپیمایی طولانی^۱ و دیالکتیک تاریخ؛ اخلاق، یعنی تطهیرگرایی کمونیستی^۲ و ارزش‌گذاری ارکان مختلف در جامعه انسانی؛ شعائر تجمعات و قرائت کتاب سرخ کوچک؛ تجارب گروش و شعف؛ و نهادهای حزب و کادرها. علاوه بر این، عناصر آنارشیستی در اندیشه مائو درون مایه‌های تائویستی را منعکس می‌کند و ضدیت مائو با آیین کنفوسیوس جایگزین اخلاق کنفوسیوسی با شیوه جدیدی از آموزش می‌گردد. فرجام‌شناسی مارکسیستی، احساساتی را به کار می‌گیرد که پیشتر در تقدس‌گرایی بودایی ابراز شده بود. از این نظر ترسیم مرز قاطعی بین دین و نظام ایدئولوژیک غیرعقلانه است و در نتیجه نباید تعریفی محدود از دین ارائه کرد.

ثالثاً، می‌توان خاطر نشان کرد که رویدادهای تأثرانگیزی^۳ در زندگی انسان وجود دارند که معنا و اهمیت دینی دارند. برای مثال مواجهه با مرگ، گاهی تجربه‌ای عمیق و مهیب است که طبیعتاً پرسشهایی را درباره سرنوشت انسان و معنای زندگی مطرح می‌سازد و بنابراین به دلمشغولیهای دینی شباهت دارد. اینها را می‌توانیم تجربه‌های تأثرانگیز بنامیم. تجربه‌های دینی معطوف به سنت^۴ نیز ممکن است درواقع تأثرانگیز باشند، اما اجازه دهید [قرارداد کنیم] که به اینها فقط به عنوان تجربه‌های دینی اشاره کنیم.

رابعاً، تجربه‌هایی وجود دارند که ممکن است معنا و اهمیت دینی داشته باشند، اما ضرورتاً دارای خصلت دینی نیستند. بنابراین اگر من مسیحی مؤمنی باشم، ممکن است تلقی‌ام از کار روزانه‌ام به عنوان تمجید عظمت خدا باشد، اما لازم نیست به آن کار بدین نحو نگریسته شود. در جایی دیگر به این پدیده به عنوان تحمیل کردن بر چیزی^۵، اشاره کرده‌ام. از این نظر، در جای دیگری طرح کلی تصویر زیر را از رابطه بین اخلاق و دین به دست داده‌ام. در حالی که احکامی چون «دزدی نادرست است» می‌توانند وجود داشته باشند و مستقل از اعتقاد دینی توجیه شوند، اما غالباً به عنوان احکامی هم اخلاقی و هم دینی تفسیر شده‌اند. بدین ترتیب برودر لورنس^۶ در کتاب تمرین حضور خدا،^۷ انجام وظایف روزانه را به عنوان شیوه‌های عبادت خدا توصیف

1. Long March

2. Red Puritanism

3. dramatic

4. tradition - Oriented Kind.

5. as a matter of superimposition.

6. Brother Lawrence

7. The practice of the Presence of God.

می‌کند (طبیعتاً پاره‌ای از وظایف خاص دینی هستند که در اخلاق «سکولار» جای نمی‌گیرند، مانند حکم به رعایت کردن سبت مقدس^۱). به عبارت دیگر، فعالیت‌های روزانه‌ای که از منظر تعهد دینی نگریسته شده‌اند متضمن تجربه‌های تفسیر شده هستند. البته این معنای پرباری از «تفسیر شده»^۲ است. خلاصه کلام تا اینجا بدین قرار است: از تجربه‌های دینی، تأثرانگیز و / یا تفسیر شده، که درون یا بیرون سنت‌های دینی و شبه دینی واقع می‌شوند، فهم وجودی و / یا نظری (به درجات مختلف) می‌تواند وجود داشته باشد.

به پاره‌ای از موضوعاتی که از دل این تمایزات پدید می‌آید باز خواهیم گشت، اما، در این بین، اجازه دهید در باب «تجربه» تأمل کنیم. به نظر می‌رسد «تجربه» در بافت و بستر دینی به گونه‌ای خاص استعمال می‌شود. می‌توان این امر را با انجام آزمایش کوچکی دریافت. به برخی نمونه استعمالات واژه «تجربه» بنگرید و آنگاه ببینید که اگر ما واژه «دینی» را به آنها اضافه کنیم چه اتفاقی می‌افتد. به بیانهای زیر بنگرید:

۱- «او شخصی با تجربه زیاد است». مقایسه کنید با «او شخصی با تجربه دینی زیاد است». به هر حال، احتمالاً این معنای از واژه مورد توجه ما نیست؛ یعنی معنایی که در آن تجربه با سرکردن با مشکل، با اوضاع و احوال مختلف و غیره ارتباط دارد.

۲- «پیریدن با چتر نجات تجربه جالبی است»: اگر قرار باشد «دینی» را به «تجربه» اضافه کنیم، چه سنخ رویدادی لازم است موضوع این جمله باشد؟ درواقع، غالباً به نظر می‌رسد که واژه «تجربه» در اینجا صرفاً طریق نشان دادن جنبه وجودی رویداد یا وضع و حال بیرونی باشد.

۳- «تجربه‌ام از جواد این است که او پیش‌بینی‌ناپذیر است». در نگاه نخست ممکن است به نظر برسد که این شبیه «تجربه‌ام از خدا» است. اما اضافه کردن «دینی» تا اندازه‌ای تناسب ندارد، حتی اگر خدا را به جای جواد قرار دهیم.

به نظر می‌رسد وقتی نویسندگان از تجربه دینی سخن می‌گویند، آن را به معنایی خاص به کار می‌برند، به معنای چیزی شبیه بینش^۳ یا شهود. اتحادهای عرفانی، بینشهای پیامبرانه، عروجهای روحی به آسمان، خلسه‌ها، مسموعات، شکرها - چنین اموری است که نوعاً به

1. the Sabbath holy

2. interpreted

3. vision

عنوان تجربه‌های دینی دسته‌بندی می‌شود و یکی از زیر مجموعه‌های اینها، تجربه عرفانی است و در اینجا به یکی دیگر از واژگان دشوار می‌رسیم.

به نظرم اگر واژه «عرفان» و هم خانواده‌هایش را برای اشاره به آن دسته از بینشهای درونی و اعمالی به کار ببریم که از سنخ مشاهده‌اند^۱ از واضح‌ترین واژه است. فی الجملة، یوگا، نوع ویژه‌ای از عرفان است، زیرا روشی خاص یا مجموعه‌ای از روشهاست که با مشاهده سروکار دارد و به چیزی می‌انجامد که آن را بصیرت عمیق نسبت به کنه واقعیت می‌دانند. همچنین، اشخاصی مانند قدیسه ترسای آویلا^۲، اکهارت^۳، بوداگهرشا^۴، شانکارا^۵ و رومی^۶، عارف هستند، زیرا محور حیات دینی‌شان مشاهده باطنی بود. این امر طردکننده بینشهای بیرونی نیست، زیرا عارف ممکن است تجاربی پیش از تجارب عرفانی داشته باشد و او ممکن است جستجوی خودش را برحسب دین غیر مشاهده‌ای نیز تفسیر کند. مثلاً وی ممکن است جستجویش را به عنوان بخشی از عبادت تفسیر کند که بنابراین نوعی تحمیل کردن [اندیشه بر تجربه] است. زیرا هرچند صور مختلفی از مشاهده وجود دارد که ظاهراً ارتباطی با عبادت خداوند ندارد - برای مثال، آن صورتی که در آیین ترودایی بودا یافت می‌شود - ممکن است جستجوی یوگایی، بدین نحو تفسیر شود، درست همانطور که ما نیز می‌توانیم ظرف شستن را به عنوان شکلی از خدمت به خدا بنگریم. همچنین، به گمانم این نظری منصفانه است که تجربه مینوی^۷ که به نحوی درخشان

1. Contemplative

۲. St. Teresa of Avila (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م) راهبه و نویسنده اسپانیایی، متولد آویلا. وی در سال ۱۵۳۴ به فرقه کرملی پیوست. در ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده او از برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحیت است.

۳. Meister Eckart (۱۲۶۰ - ۱۳۲۸ م) عارف و متکلم آلمانی.

۴. Buddhaghosa، حکیم معروف بودایی که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است و اثر مهم او «ویسودی ماگا» (Vissuddhi Magga) است که مجموعه‌ای از آئین بودایی است. سایر آثار او شامل تفاسیری است که وی بر نوشته‌های مقدس بودایی نگاشته است، رجوع شود به: شایگان داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰.

۵. Shankara (۷۸۸ - ۸۲۰ م) فیلسوف هندی که آئین ادویتا - ودانتای هندو را بنیان نهاد - وی به همراه «کوماریلا» به مبارزه با معتقدات بودائیان برخاست و دین هندو را احیا کردند.

۶. مولانا جلال الدین رومی.

7. numinous experience

در کتاب *مفهوم امر قدسی*^۱ [رودلف] اتو^۲ توصیف شده است خصوصیتی بیرونی و خروشان دارد، که این وصف آبر تار درون ناشناخته نیست. بدین دلیل، بهتر است تمایزی ابتدایی بین تجربه مینوی و تجربه عرفانی بنهیم.

اما گاهی بین نویسندگان مرسوم بوده است که تجارب «وحدت‌بینانه»^۳ و ردزورشی^۴ از هماهنگی اسرارآمیز با طبیعت را به عنوان تجارب عرفانی قلمداد کنند. من ترجیحاً آنها را در کنار نوع مینوی جای می‌دهم. به هر حال، ما نیز در مراحل اولیه از هر نوع طبقه‌بندی مذهب از تجربه‌های دینی متنوع هستیم و متأسفانه برخی از نویسندگان، به ویژه زینر^۵ مشکلات طبقه‌بندی را با احکام کلامی در هم آمیخته‌اند. خرده‌گیریهای خود من را از این درهم آمیختگی، که اکنون به خوبی با نقد زینر و نقدهای دیگری که در کتاب *اخیر کاوش در عرفان* فریتس استال یافت می‌شوند تقویت شده است، می‌توان به اختصار اینگونه خلاصه کرد.

زینر مشتاق است که نشان دهد تمایز اساسی‌ای بین عرفان خدا باورانه^۶ و حیانی و عرفان وحدت باورانه^۷ وجود دارد. (البته، چنین تمایزی ممکن است پاره‌ای کاربردهای مدافعه‌گرانه داشته باشد). اما وی سه نظام عرفانی سانکھیا - یوگا^۸، ادویتا و دانتا^۹ بودا را تحت عنوان عرفان وحدت باورانه قرار می‌دهد. به طور خلاصه، این سه نظام به ترتیب، نظام اول متضمن ارواح بسیاری است، اما هیچ‌یک از این ارواح وحدتی با خدا ندارد، نظام دوم متضمن یک روح یا خود است که با خدا یکی است، نظام سوم اصلاً متضمن هیچ روحی نیست. توجه داشته باشید که زینر تلاش می‌کند روح را به آیین بودا بازگرداند، ولی از نظر من این امر مستلزم تحریف متون مربوطه و همچنین نفی حجم عظیمی از شواهد آیین بوداست. اما اگر بخش بسیار متنوعی از

1. the Idea of the Holy

2. Rudolf Otto

3. Pantheism

۴. William Wordsworth (۱۷۷۰ - ۱۸۵۰ م) شاعر انگلیسی.

5. Zaehner

6. theistic Mysticism

7. monistic Mysticism

۸. Sankhya - Yoga، نظامی از اندیشه هندو که به دو واقعیت غیرمادی (Purusha) و مادی (Prakriti) قائل است.

۹. Advaita - Vedanta؛ Advaita در لغت به معنای غیرثنوی است. Advaita - Vedanta مکثبی است که به وسیلهٔ شانکارا ارائه شد و مدافع این دیدگاه است که باید متون مقدس را از منظر توحیدی قرائت کرد.

حوزه نظری و تفسیر عرفانی را در طبقه عرفان وحدت باورانه قرار دهیم، آیا کاری تصنعی انجام نداده‌ایم؟ چه می‌شود اگر من در وهله اول آنچه را که خریده‌ام در دو سبد بگذارم: در یک سبد انگورها را می‌گذارم، و در سبد دیگر خرما، لوبیا، آناناسها و نخودها را، بر این اساس که گروه دوم برای ساختن شراب مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. من یک مبنا برای دسته‌بندی دارم، اما نه مبنایی که به مشابهت‌های جدی در جنبه‌های دیگر اشاره کند. تمایز بین ادویتا و خداباوری و حیانی ممکن است کمتر از تمایز بین ادویتا و آیین بودای تراوادا باشد (اجمالاً من معتقدم که کمتر است). بنابراین، زینر نباید دو سبد بلکه باید سبدهای بسیار داشته باشد — یا اینکه یک سبد داشته باشد، در حالی که تفاوت‌های توصیف را به تفسیر نظری نسبت می‌دهد.

از قضا، ممکن است پاسخ داده شود که چنین نقدی بر این تمایز بین تجربه واقعی و تفسیر نظری مبتنی است — و نمی‌توان به چنین تمایز واضحی قائل شد، زیرا تجربه‌ها همواره تا حدی تفسیر شده‌اند: آنها، گویی، در واقع در درون خودشان متضمن تفسیرند. هیچ ادراکی نمی‌تواند کاملاً خنثی باشد. من به این اشکال اینگونه پاسخ می‌دهم که درجات متفاوتی از تفسیر وجود دارد و این تمایز که گذاشته شد به لحاظ اکتشافی در به دست دادن رهنمودی برای تجارب پدیدار شناختی به همان اندازه مفید است که برای امکان درباره تجربه‌های گزارش شده مفید است. این نکته را بدین نحو می‌توان روشن ساخت: اگر من مردی را با خرقة کشیشی سفید، پشت سر رانده، در اتومبیلی که کمک راننده‌ای سیاهپوست دارد ببینیم نباید با شتاب نتیجه بگیریم که آن پاپ است. ممکن است او پاپ باشد (و جهت فهم این توصیف باید اندکی درباره نهادهای مسیحیت بدانم): اما آنچه اول از همه می‌توانم گزارش کنم توصیف «ضعیف‌تر» است. به همین نحو، در ارزیابی گزارش‌های عارفان، باید جانب احتیاط را رعایت کرد، زیرا اثر وجودی و بافت قدسی بینش‌های درونی می‌تواند طبیعتاً به مدعیات گسترده‌تری در قیاس با آنچه پدیدارشناسی ممکن است تضمین کند، بینجامد. باز همچنان ممکن است استدلال شود که یک چنین روش انتقاب‌ی^۱ نشان از گمراهی دارد. زیرا اگر من گلی را که در فوتبال زده شده، صرفاً به منزله تکه گِردی از چرم توصیف کنم که به درون توری پرتاب شده که از تیرک‌های چوبی آویزان است واقعاً هم درست می‌گویم و هم بر خطا هستم. اما، آنچه به نحو معقولی اثبات شده است این است که

بین گزارشهای عرفانی فرهنگهای مختلف مشابهتهایی وجود دارد، هرچند در عین حال، ادعاهای نسبتاً گوناگون نظری در سنتهای مرتبط با هم صورت گرفته است. بر این مبنای تا حدی تجربی و پسین است که می‌توان دلیلی برای حفظ این الگوی اکتشافی^۱ اقامه کرد. اگر ساکنان سیری گرگها را به عنوان ارواح خاکستری مردگان تصور کنند و اگر ایتالیایی‌ها آنها را به عنوان حیواناتی خطرناک تصور کنند، آنچه از این دو بخش جهان‌گزارش شده، این سؤال را به نحو معقولانه به ذهن متبادر می‌سازد که آیا آنان از موجود واحدی صحبت می‌کنند یا نه. این هنگامی است که اثبات شود ما می‌توانیم پیش برویم و ملاحظه کنیم که نگرشهای دورتر به گرگها چگونه قرار است توجیه شود.

البته در این ملاحظات، فواید مهمی وجود دارد، و من آن را تنها به خاطر نکته‌ای ذکر کردم که هر چند آشکار است، غالباً در فلسفه‌ورزی مورد غفلت قرار می‌گیرد. و آن این است که: فلسفه‌ورزی در اینجا باید بر معرفتی عقلی از واقعیات تجربی مربوط به دین و ادیان مبتنی باشد. این تنوع زیاد تجربه دینی عمدتاً مسأله‌ای تجربی است، هرچند در اینجا نیز مانند پژوهشهای دیگر، مباحث مفهومی هم وجود دارد. بنابراین در بحث فلسفی از عرفان به طور مجرد، محدودیتهایی جدی وجود دارد. از این لحاظ مطالعه مقایسه‌ای ادیان، مبنای اجتناب‌ناپذیر فلسفه دین می‌گردد. (طبیعتاً پاره‌ای از مسائل وجود دارند که این امر مستقیماً در مورد آنها کمتر صادق است: همانطور که در مورد بحث سنتی از مسأله شر چنین است).

اکنون از منظر تمایزهایی که نسبتاً به طور ساده نهادم به برخی مشکلاتی که به نظر می‌رسد در کاوش تجربه عرفانی و تجربه گسترده‌تر دینی پدید می‌آیند می‌پردازم. در وهله نخست اجازه دهید ببینیم در رابطه با فهم وجودی چه محدودیتهایی می‌تواند وجود داشته باشد. آیا به منظور فهم اینکه تجربه دینی چگونه چیزی است، ضرورت دارد که نوع معینی از تجربه دینی داشته باشیم؟ خوب، چنین پرسشی باید از منظر نکته اولمان درباره خصیصه ذومراتب بودن فهم، از نو طرح شود. شاید بتوان این پرسش را به شکل تازه‌ای مطرح کرد: آیا اگر کسی هرگز نوعی از تجربه دینی نداشته باشد، می‌تواند فهمی کافی و وافی از آن داشته باشد؟ ظاهراً آتو با پاسخ منفی به این پرسش، به جانب افراط گرایید. اما به طور آشکار زمینه‌ساز پرسش دیگری شد: کافی و وافی

برای چه؟ در بافت فلسفه، پاسخ به این پرسش با فهم نظری مرتبط است. ما می‌خواستیم دربارهٔ تجربهٔ دینی تا آن اندازه بدانیم که بتوانیم از روی آگاهی و بصیرت از نظریات راجع به تکوین و اعتبار آن بحث کنیم - نظریاتی که ضرورتاً در همدیگر پیچیده‌اند.

یکی از معیارهای کفایت در اینجا این است: آیا ما به اندازهٔ کافی فهمی از اینکه آن تجارب چگونه هستند داریم تا به‌طور معقولی ما را متقاعد کند که تجربه‌های الف، ب، ج و مانند آن از یافته‌های مختلف، نسبتاً مشابه‌اند؟ زیرا اگر اینگونه باشند، نتایجی دربارهٔ تکوین و اعتبار تجربهٔ دینی به دست می‌آید. بدینسان، اگر یک فرهنگ نظم و ترتیبهای خانوادگی کاملاً متفاوتی از فرهنگ دیگر، اما مینویتهای مشابه داشته باشد، تبیینهای روانکاوانه از تکوین که مرتبط با تجربهٔ اولیهٔ کودکی است، نیازمند بازنگری خواهد بود. همچنین اگر الف و ب شباهت نسبی دارند و الف در بافت دین احتمالاً بر حق واقع می‌شود، آن دینی که ب در آن واقع می‌شود نیز احتمالاً نباید کاملاً بر خطا باشد.

با توجه به این تأملات، اکنون می‌توانیم بپرسیم که آیا تشخیص چنین مشابهتهایی تا اندازه‌ای مبتنی بر فهم وجودی است یا نه. شاید پذیرش چنین مشابهتهایی، بدون اندک اطلاعی از چگونگی آن تجارب، از لحاظ نظری امکان‌پذیر باشد، زیرا فرض کردم اگر گزارشهایی داشته باشیم در این باره که مریخی‌ها واجد نوعی تجربه‌اند که ما به دلیل داشتن ساختاری کاملاً متفاوت نمی‌توانیم از آن برخوردار باشیم، شواهدی بر شباهت در اختیار داریم. اما مطمئناً در چنین اوضاع و احوالی امکان آن هست که کاملاً بر خطا باشیم - همانطور که فرد ناآگاهی ممکن است فکر کند که شخصی که در بازی تنیس فریاد می‌زند «عشق»، افکار عاشقانه دارد. به هر حال، عارفان، پیامبران و شمنها،^۱ مریخی نیستند و جای تعجب داشت اگر ما هیچ آگاهی‌ای از احساساتشان نمی‌داشتیم زیرا غالباً اتفاق می‌افتد که مشابهتهایی در تجربه وجود داشته باشد.

شاید این مطلب به‌طور طعنه‌آمیزی در کتاب *مفهوم امر قدسی* اتو روشن شده باشد. از نظر اتو، تجربه مینوی تجربه‌ای از نوع ویژه خودش است اما درواقع او با استفادهٔ ماهرانه از تمثیلهای پرده از این راز مهیب و گیرا برمی‌گیرد. همچنین اُپنهایم^۲ در اینکه کتابش دربارهٔ بمب اتمی را

نور هزار خورشید^۱ خواند بر خطا نبود، زیرا تجلی کریشنا / ویشنا^۲ در گیتا مانند انفجار اتمی روحانی است.

تا آنجا که ما تخیلمان را نیز به طور سلبی برای فهم پاره‌ای از تجارب به کار می‌بریم، روشی، گویی، برای تصویر کردن تجربه‌های مشاهداتی وجود دارد. بنابراین خالی کردن ذهن از صور ذهنی و افکار پراکنده را می‌توان تصور کرد و من این فن را در کتابم *عقلها و ایمانها*، (۱۹۵۸) در تلاش برای توضیح مراحل جهان^۳ در آیین بودای تراوا^۴، به کار بردم. خوشبختانه تجربه‌های متفکرانه با واسطه با جزئیات مفصل توصیف شده‌اند و این امر، فرآیند تصویرگری را آسانتر می‌کند. بنابراین سطوح مختلف آگاهی را می‌توان بخوبی تصور کرد همانطور که شخص ممکن است بتواند بی وزنی را تصور کند ولو اینکه خودش این حالت را تجربه نکرده باشد. در اینجا، من از اصطلاح «تصور کند»، علی‌رغم تناقض‌نما بودنش استفاده کردم - محصولات تخیل، گویی، تصویری بدون محتوایند.

با وجود این، اصولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا برای کسی که تجربه عرفانی را ارزیابی فلسفی می‌کند امکان این نیست که ریاضتهای معنوی را پیشینه خود سازد. این نکته را فریتس استال در کتاب پیش گفته‌اش، *کاوش در عرفان*، متذکر شده است. ممکن است ایراد شود پیش درآمد این بنیش مبارک، یا هر چه که موهبتی از جانب خداوند است، با تلاش انسانی به دست نمی‌آید. اما ما بر کوههایی صعود می‌کنیم که خودمان نساخته‌ایم. این واقعیت که چیزی موهبت الهی است نباید به عجز انسانی بینجامد. تبیین بر حسب لطف ممکن است به سادگی بر تبیینی بر حسب تلاش انسانی (که خود این تلاش موهبت الهی است!) تحمیل شود.

ایرادی تا حدی متفاوت ممکن است این باشد که تصور اینکه اکثر تجربه‌های عرفانی

1. *The Light of a Thousand suns*

۲. Krishna - Vishnu از خدایان اصلی آیین هندو.

۳. Jhana: نگرش. اشاره است به چهارنگرش سپهر مادی لطیف یا سپهر شکل. این نگرشها از راه حصول رسیدن به بکدلی کامل دست می‌دهد که در طی آن فعالیت پنج حس و پنج مانع به طور کامل، اگرچه موقتی، متوقف می‌شود. اغلب چهار سپهر نامادی یا بی‌شکل را نیز چهارنگرش سپهر نامادی (arupa-jjhana) می‌خوانند. این چهار سپهر عبارتند از: سپهر مکان نامحدود، سپهر دانستگی نامحدود، سپهر نیستی، سپهر نه ادراک و نه نه - ادراک.

چگونه‌اند غیر ممکن است، زیرا مکرراً و شاید عموماً عارفان تجربه‌هایشان، یا دست کم «متعلق» تجربه‌هایشان را بیان نکردنی می‌دانند. درواقع، مجموعه‌ی کاملی از تعابیر – همچون «توصیف‌ناپذیر»، «بیان‌ناپذیر»، «ناگفتنی»، «تعریف‌ناپذیر»، «نگفتنی»، «فهم‌ناپذیر» و مانند آن وجود دارد که در این بافت در معرض وقوعند. از این نظر، جای تعجب نیست که نویسنده شرحی مشهور، به آبرِ ناشناختنی اشاره کند. اما نباید پذیرفت که چنین تعابیری را می‌توان کاملاً خارج از توصیف‌پذیری در نظر گرفت. ادله‌ی چندی بر این امر وجود دارد.

اولاً، درخصوص این تعابیر در هر رویدادی ابهامی وجود دارد. این قول که خدا درک‌ناکردنی است ممکن است به این معنا نباشد که او کاملاً درک‌ناکردنی است بلکه به این معنا باشد که تماماً قابل درک نیست. این قول که او کاملاً درک‌ناکردنی است – و از این رو هیچ چیزی درباره‌ی او نمی‌توان دانست، از جمله چیزی که مبنایی برای اشاره‌ی به او به عنوان خدا به دست دهد – ممکن است متناقض به نظر برسد. شاید بیانِ مادی میکا^۱ از خلأ^۲ (و بنابراین نیروانا) این باشد که هیچ چیز درباره‌ی آن نمی‌توان گفت، اما چسبیدن به نتیجه‌ی این «بیان» یعنی اینکه مادی میکا موضعی ندارد بلکه تنها تمام نظریات را به طور جدلی فرو می‌کوبد، و بنابراین تمام بدیل‌های آشکار سکوت طلایی^۳ را حذف می‌کند، مشکلاتی جدی داشته است. در کتاب یوگی و مرید علیهِ سازگاری این امر، استدلال کرده و این نکته را افزوده‌ام که دیدگاه غربی مشابهی، یعنی دیدگاه دین منسل^۴ نیز به چنین تناقضی مبتلاست. «سکوت متصف به مثلها»^۵ ی. ت. ر. میلز^۵ نیز گرفتار همین مشکل است. استدلالی مربوط به ناگارجونا^۶، منسل و میلز اساساً از این قرار است: اگر بگوییم که امر غایی دینی، چه این امر غایی، شونیا^۷ (خلأ) باشد چه خدا، توصیف‌ناپذیر (یا فهم‌ناپذیر و غیره) است و این را به طور دقیق و جدی معنا کنیم، چگونه بودا یا مسیح می‌توانند

۱. Madhyamika؛ طریقت میانه‌ای که نه مدعی این است که اصلاً چیزی وجود ندارد، و نه این دیدگاه را کاملاً می‌پذیرد که کثرتی از اشیاء متمایز وجود دارد.

2. a golden silence.

3. Dean Mansel

4. Silence qualified by parables

5. T. R. Miles

۶. Nagarajuna ناگارجونا یکی از بانیان و مروجان آیین مادی میکاست که در اواخر قرن دوم میلادی می‌زیسته است. وی نگارنده‌ی رساله‌ی معروف «مادی میکا کاریکا» (madhyamika-karika) است که شامل ۴۰۰ بیت است و به ۲۷ فصل تقسیم می‌شود.

۷. Sunya، تهی و تهی بودن.

پیوند خاص با آن داشته باشند؟ زیرا اگر فقط یک الف هست همه چیز و هیچ چیز به یکسان اثر آن را با خود دارند. بدینسان این موضعی بی محتواست و نمی توان انتظار داشت که سنتی را که قبلاً روشن می ساخت، توضیح دهد و اگر هم بتواند، هیچ سنت دیگری را نمی تواند رد کند و همه ادیان به یک اندازه معتبر خواهند شد، از جمله آن ادیانی که مواضعشان برای مثال در مادیامیکا به طور جدلی، مورد انتقاد است. خلاصه اینکه، این قول که الف فهم ناپذیر، توصیف ناپذیر و غیره است یک حرف است، که در آن چیزی درباره الف وجود دارد که فراتر از توصیف، فهم و غیره است و این قول که به کلی به هیچ فهم انسانی ای تن نمی دهد حرفی دیگر است.

ثانیاً، باید جنبه کرداری^۱ این رشته تعابیر مورد بحث را متذکر شد. این عبارتها را در نظر بگیرید: «این خبر به طور وصف ناپذیری شگفت انگیز است»؛ «موبتهایی الهی وجود دارد که ناگفتنی است»؛ «به سادگی نمی توانم به شما بگویم تا چه اندازه سپاسگزارم». در عبارت آخر، سپاسگزاریم را با این گفته که نمی توانم چگونه آن را ادا کنم، واقعاً اظهار می کنم. نکته این است که من با صرف کلام نمی توانم آن را آنچنان که باید اظهار کنم، اما از طریق کلام می توانم نشان دهم چگونه سپاسگزاریم از حد آداب و قواعد مرسوم فراتر می رود. هیچ چیز راز آلودی اینجا نیست (ورای کل راز احساسات و مظاهر بیرونی این احساسات)؛ و اگر در دین مکرراً به امر بیان ناپذیر اشاره می شود، این دست کم تا حدی به دلیل احساسات قوی و وجودی است که پایه میان می گذارند و مسرت های فکری بزرگتر از مسرت های معمولی تر زمینی است. در نتیجه این رشته تعابیر مورد بحث، در بافت و زمینه ای به کار می رود که می توان آن را «تعالی کرداری»^۲ نامید،

۱. Performative aspect؛ برای اولین بار ج. ل. آستین (J. L. Austin) توجه ما را به آنچه وی اظهار کرداری یک گزاره نامید، جلب کرد که به واسطه آن فرد عمل اجتماعی قراردادی را انجام می دهد اما چیزی را بیان یا توصیف نمی کند؛ مانند «معذرت می خواهم». انواع افعالی را که بدین نحو می توان انجام داد «افعال گفتاری» (Speech-act) نامیده اند. اما آستین پی برد که هیچ تمایز اصولی بین اظهارات کرداری و دیگر اظهارات، گزاره های معمولی وجود ندارد. بلکه هر اظهاری جنبه ای کرداری یا «نیروی در ضمن گفتار» (illocutionary force) دارد که نوع فعل گفتاری انجام شده را تعیین می کند، و تقریباً هر اظهاری محتوایی توصیفی یا گزاره ای نیز دارد. برای توضیحات بیشتر رجوع شود به:

Lycan, William G. *Philosophy of Language*. Routledge, London, 1999. pp. 173 - 86.

2. Performative transcendence

یعنی به کارگیری کرداری کلمات جهت طرح بیانی فراتر از محدودیتهای قراردادی آنها. همانطور که اشاره کردم تعالی کرداری به هیچ وجه محدود به بافتهای دینی نیست. تمام اینها ممکن است با این تأمل تقویت گردد که دین (مانند سوگند یاد کردن، بذله گویی و ادب) در مقابل ابتذال روزمرگی در نبردی همیشگی است. تکرار کلام در بافتهای دینی ممکن است بر مینوی بودن آنها بیفزاید، آنگونه که در اذکار نماز اینگونه است؛ اما تکرار در وعظها و تسبیحها و برنامه‌های رادیویی می‌تواند از نیرو و اثر وجودی کلام بکاهد. ما نیازمند زبان عامیانه‌ای هستیم که وسیله‌ای برای ایجاد روشنی در زبانی باشد که بیان مطلب می‌کنیم؛ و توصیف‌ناپذیری خدا تذکاری است که مانند آفرینندگی در حفظ و تقویت ابزار بیان شگرفی و ژرفایی خدا و برهمن لازم است.

دست کم به دو نحو دیگر نیز تجربه دینی می‌تواند توصیف‌ناپذیر (و مانند آن) باشد. یکی با مسائل کفایت، همانطور که در بالا بحث شد، ارتباط دارد؛ و شاید صرفاً مصداقی از مفهوم تعالی کرداری باشد. آن می‌تواند این باشد که برای پاره‌ای از مقاصد هیچ توصیفی کافی نیست. به این مطلب به زودی باز می‌گردم. نحوه دوم دقیقاً این است که هر تجربه، به معنایی از توصیف طفره می‌رود: گویی، اقیانوس اختلافات جزئی در زندگی واقعی بیکران است یا دست کم به طور نامحدود قابل کشف است و ما همواره می‌توانیم چیزهای جدیدی برای گفتن و نکات دقیقی برای افزودن بیابیم. حتی اگر نقاشی پیش از رافائل^۱ بتواند همه جزئیات را به دست آورد، تابلوی شاه کفو تو و کنیزک پگر^۲ دستخوش تغییراتی عظیم می‌شد، اگر گوکن^۳ یا برک^۴ می‌خواست به آن جزئیات برسد. اما به مصداق تعالی کرداری بازگردیم.

در باره کفایت گفتار توصیفی‌ای که جنبه کرداری قوی دارد، می‌توان کارکردهای گوناگونی را در نظر گرفت که انتظار انجام آن، از گفتارهای مربوطه می‌رود. تلاش جهت فراهم ساختن فهم علمی از دین را موقتاً کنار بگذاریم، و این کارکردها را در نظر بگیریم - ستایش کردن خدا، به

۱. Pre Raphaelite، گروه یا عضوی از گروه هنرمندی که در سال ۱۸۴۸ در انگلستان شکل گرفتند تا اصول و رویه‌های هنری پیش از رافائل را از نو باب کنند.

2. King Cophetua and Beggar Maid

۳. Paul Gauguin (۱۸۴۸-۱۹۰۳) نقاش فرانسوی.

۴. Georges Braque (۱۸۸۲ - ۱۹۶۳) نقاش فرانسوی.

کیش تازه درآوردن دیگران، برانگیختن احساساتی و / یا بینشهایی در دیگران، ابراز کردن شادی. کاملاً واضح است که چنین کارکردهایی می توانند تداخل داشته باشند. دربارهٔ پرستش و ستایش — هیچ کلامی این کارکرد را به نحو کافی انجام نمی دهد که در آن معنای عدم تناهی خدا این باشد که او باید به طور بی نهایت ستایش شود. دربارهٔ رساندن احساسات و / یا بینشها — مسأله این است که کلمات به تنهایی نمی توانند آن را کامل انجام دهند: باید چیزی ورای آنها باشد (استعداد صحیح شنونده، فعالیت روح القدس یا هر چیز دیگر).

این بخش از بحث را می توان این طور خلاصه کرد: اندیشهٔ بیان ناپذیری تجربه دینی، ریشه های گوناگون دارد، و این ریشه ها بر صور تعالی کرداری و معیارهای کفایت متمرکز است. غلط است که نتیجه بگیریم که ناگفتنی بودن، ویژگی منحصر به فرد تجربه دینی است یا اینکه ناگفتنی بودن آن، مطلق است (زیرا در آن تناقض وجود دارد).

ممکن است تصور شود مسأله دیگری در رابطه با آنچه تعالی کرداری نامیده ام پدید می آید. ممکن است گفته شود که «متعلق» تجربه دینی خودش متعالی است و بنابراین بحثی که آن را به متعلقات «دنیوی» تجربه تشبیه می کند، بحثی گمراه کننده است. تعالی کرداری یا به عبارت دقیقتر نیاز به آن، واقعاً به سبب تعالی وجود شناختی پدید می آید. در اینجا تحلیل مفهوم تعالی، مثلاً تعالی خداوند، کسل کننده خواهد بود، و در هر حال من این تحلیل را در جایی دیگر، در مقاله ای تحت عنوان «اسطوره و تعالی» انجام داده ام. به طور خلاصه، در آنجا گفته ام که تعالی خداوند به این معناست که خدا غیر مکانی است، اینکه خدا و کیهان یکی نیستند، و اینکه کیهان به عنوان پرده ای تصور می شود که خدای مقدس را پنهان می دارد و در نهان نیز متضمن خدای مقدس است — تصویری که با عمل دینی و حس مینوی ارتباط دارد. اولاً، همهٔ متعلقات تجربه دینی به آن معنایی که خدای یگانه، یا به بیانی خدای واحد، متعالی است، متعالی نیستند. زیرا شاید خورشیدپرست نیز در حضور خدای باشکوه، که قطعاً برای او چیزی بیش از تویی قرمز یا ستاره است، احساس خشیت کند. برعکس، مظهر بیرونی خدای واحد، کیهان است. ثانیاً، در هر حال، یک جنبه از ایده تعالی خدا تعالی کرداری است. ثالثاً، از اینکه خدا امری متمایز از کیهان تصور شود این نتیجه به دست نمی آید که او نمی تواند تا حدی شبیه به آن باشد و برعکس. اما،

منبع معرفت درباره خدا را هرچه بدانیم مراتبی اعم از مراتب وجود^۱ یا لطف^۲ یا ادراک^۳ یا هر سه وجود خواهد داشت، و گرنه ما به حالت ناگفتنی بودن باز می‌گردیم، و در ناگفتنی مطلق هیچ چیز ارزش بحث ندارد. در نتیجه، خدا، گویی، در طیف تجاربمان نهفته است و تعالی‌اش نمی‌تواند مطلقاً او را پنهان دارد. از آنجا که انسان هر چیزی را می‌تواند مورد پژوهش و کاوش علمی قرار دهد، تا آن اندازه نیز که خدا و نیروانا ممکن است در تجربه بشری ظاهر گردد، آنها می‌توانند مورد کاوش قرار گیرند و بنابراین نباید از هدف فهم بیشتر تجربه دینی غفلت کرد.

راجع به این جستجو برای فهم تجربه دینی، یک موضوع نهایی وجود دارد که میل دارم مورد کاوش قرار دهم. ممکن است این‌طور باشد که در نهایت تنها فهم واقعی باید مبتنی بر نظریه‌ای باشد که متضمن حکمی مثبت یا منفی درباره اعتبار تجربه دینی است. چگونگی تکوین تجربه دینی ممکن است برای فهم صحیح آن، حیاتی باشد. از آنجا که نظریات بنا به فرض علمی، برای مثال نظریات، برون‌فکنانه‌ای مانند نظریات فروید و مارکس، محتمل است در معرض تعارض با الهیاتها باشند و از آنجا که ارزیابی الهیاتها تا اندازه‌ای امری ایمانی است؛ بنابراین، ممکن است این اعتقاد وجود داشته باشد که در رویه‌ای، فهم تجربه دینی مبتنی بر تعهد باشد. ما در حوزه‌ای از پژوهش «بیطرف» نیستیم. ممکن است در این بیان حقیقتی باشد؛ اما من میل ندارم چنین حقیقتی را با صدای بسیار بلند اعلام کنم. زیرا آنچه غالباً مورد غفلت قرار گرفته، این است که پیش از آنکه واقعاً در موضع ارزیابی قرار بگیریم، باید راهی طولانی و ظریف در پیش بگیریم؛ و آن راه، راهی پدیدار شناختی است. این بدین معناست که ما باید بتوانیم مجموعه متنوع تجربه دینی را باز کنیم، در جستجوی مراتب تفسیر در توصیفاتشان باشیم، ببینیم آنها به لحاظ وجودی به چه معنا هستند، آنها را در بافتهای معمولشان جای دهیم و غیره. در کنار این راهها، ما هنوز در مرحله بسیار اولیه پژوهش انسانی و علمی هستیم و اگر عجولانه وارد مسائل الهیات و ارزیابی شویم، آن پژوهش درست صورت نمی‌گیرد.

- Katz, Steven. (1972). "Logic and Language of Mystery" in S. Sukes and J. Clayton, eds. *Christ Faith and History*. Cambridg.
- Miles, T. R.. (1959). *Religion and the Scientific outlook*. London.
- Smart, Ninian. (1966). "Gods, Bliss and Morality" in I. T. Ramsey, ed.. *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*. London.
- ———. (1965). "Interpretation and Mystical Experience" in *Religious Studies*. Vol 1. No. 1.
- ———. (1974). *Mao*. London.
- ———. (1966). "Myth and Transcencence" in *the Monist*. Vol. 50. No. 4.
- ———. (1969). *The Religious Experience of Mankind*. London.
- ———. (1968). *The Yogi and Devotee*. London.
- Staal, Fritz. (1975). *Exploring Mysticism*. London.

علم، «نور» یا «حجاب»

فاطمه طباطبایی^۱

چکیده: انسان موجودی پژوهشگر، پرسش‌کننده و پاسخ‌طلب است. همواره در پی پرسش از علم، عالم، معلوم، اغراض، نتایج و ارزش‌گذاری علم است و هنگامی این حالت در او اوج می‌گیرد که «علم» را با دو صفت متضاد «نور» و «حجاب» متصف می‌بیند. به همین دلیل می‌خواهد بداند چگونه حقیقتی که «الظاهر لذاته و المظهر لغيره» اش می‌دانند، می‌تواند حجاب، آن هم حجاب اکبر باشد. در این نوشتار نخست، از کاربرد علم در دو معنی (علم عام و مطلق) و (علم خاص و تخصصی) که همان دانش متکی بر تجربه و آزمون است، سخن گفته و سپس به آرای برخی از بزرگان اندیشه و معرفت که «علم» را مساوی «وجود» و «نور» دانسته‌اند، اشاره کرده‌ایم. محور اصلی بحث، نظریه‌های عارفانه امام خمینی (س) است که «علم» را از شئون فطرت دانسته و آن را به وجه نورانی وجود موجودات منتسب می‌دانند و بر این باورند که تمام موجودات متناسب با حدود وجودی خود مظهر اسم «علیم» حضرت حقند؛ بنابراین راز تسبیح موجودات و نیز رمز جاودانگی و ملکوتی شدن انسان را در همین علم و آگاهی بیان می‌دارند. لذا علم حقیقی را «طریق جنت» و هر مرتبه‌ای از این علم را متناسب با مراتب بهشت (افعال، صفات، ذات) می‌دانند و از آیات نخستین سوره علق نکات زیبا و تازه‌ای در بیان ارزش و منزلت علم مطرح می‌نمایند که به طور مختصر به آن پرداخته‌ایم.

۱. مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

تفکر و دیعه‌ای است الهی و سؤال، ثمره این سپرده ارزشمند است. آدمی چون از مسیر اندیشه می‌گذرد، سؤالهای بسیاری پیش روی خود مشاهده می‌کند و خود را در حصار پرسشهای بی‌جواب محبوس می‌بیند. سؤالها برگرفته از چراهایی هستند که «ریشه» در «بایدها» دارند و «شاید» از ذهنی سرچشمه گرفته‌اند که به آسانی تسلیم «بایدها» نمی‌شوند. اگر از دریچه دیگری به بهنه تفکر بنگریم، درمی‌یابیم که سؤالها از ابتدایی‌ترین جوابها برمی‌خیزند و دنیای بی‌جواب هرگز سؤالی در ضمیر نمی‌آفریند. انسان درمی‌یابد که از جایی آمده و سرانجام به جایی باز می‌گردد؛ به همین دلیل از «مبدأ» و «معاد» می‌پرسد و سپس از خود پرسیدن و پاسخ شنیدن و بالاخره از اینکه علم چیست؟ و به چه اموری تعلق می‌گیرد و چه نوع رابطه‌ای میان «عالم» و «معلوم» و صورت ذهنی شیء با صورت خارجی آن است و میان این دو چه تطابقی است، و سرانجام آنکه آیا علم «نور» است یا «حجاب»، پرده‌برانداز است یا پرده‌افکن؟

در این مقاله سعی شده است با استفاده از توضیحات حضرت امام خمینی (س) در مورد این حقیقت به این پرسشها پاسخ داده شود؛ زیرا ایشان هر دو صفت را در مورد علم پذیرفته و درباره آن توضیحات مفصلی داده‌اند. گرچه مسأله علم و شناخت یک بحث کاملاً فلسفی است و از حوصله این مقاله خارج است، مباحث اصلی این نوشتار عبارت است از:

متعلق علم چیست؟ گستره و کاربرد آن چگونه است؟ ابزار و وسایل آن کدام است؟ مقصود از علم نافع و مفید چیست؟

نخست به تعریف‌پذیری یا تعریف‌ناپذیری علم در عرفان می‌پردازیم. آنگاه از مرتبه و انواع آن سخن خواهیم گفت و «معلوم»، «معقول» و «معروف» را توضیح می‌دهیم و از رجحان یا عدم رجحان هر یک از اینها بر دیگری بحث خواهیم کرد و آنگاه به بیان نظریات امام خمینی (س) خواهیم پرداخت.

تعریف علم

دو گونه تعریف برای علم ارائه شده است:

۱. مطلق دانستن است که در مقابل «جهل» قرار می‌گیرد و علمی نبودن مطلبی با مجهول و غیرمعتبر بودن آن همراه می‌شود. یا به تعبیر دیگر: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند

العقل». [مولی‌عبدالله ۱۳۹۶: ۹].

۲. به دانسته‌هایی اطلاق می‌شود که از طریق تجربه حسی حاصل شده است. ناگفته روشن است که در این معنا «علم» هرگز در مقابل «جهل» و «عالم» در مقابل «جاهل» قرار نمی‌گیرد؛ بلکه این علم قسیم دیگر دریافتهایی مانند علم، اخلاق، فلسفه و عرفان خواهد بود که بر تجربه حسی مبتنی نیست. به عنوان مثال، علم اخلاق که دانش «خوبیها» و «بدیها» و «بایدها» و «نبایدها» است، در مقابل این تعریف قرار می‌گیرد. علم به این معنا در قرن نوزدهم که قرن علم تجربی است ارزش و منزلت ویژه‌ای یافت تا آنجا که مولود این تفکر که پوزیتیویسم است، به صراحت می‌گوید: «بشر جز به دانش تجربی به دانش دیگری راه نخواهد یافت». با توجه به چنین زمینه‌هایی است که در قرن بیستم، برتراند راسل که فیلسوفی تجربی مشرب است، معتقد است که اگر نتوانیم به چیزی آگاهی تجربی پیدا کنیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که بر آن آگاهی پیدا کرده‌ایم. بر اساس این بینش هرچه در قلمرو علم تجربی نمی‌گنجد، در زمره مبهمات است و این اندیشه تا آنجا پیش می‌رود که تجربه‌های درونی انسان را هم طرد می‌کند. با این تعریف از «علم» شناخت اموری که بر پایه حس و تجربه مبتنی نیست، فاقد ارزش و اعتبار است.

علم قابل تعریف نیست

برخی از متفکران معتقدند که «علم» قابل تعریف نیست؛ اینان «علم» را مساوی «وجود» و مثل وجود غیرقابل تعریف می‌دانند. زیرا یکی از شرایط تعریف این است که معرف اجلی از معرف باشد و چنین چیزی نه در مورد «وجود» و نه در «علم» ممکن نیست. چه، حقیقت علم از نهایت ظهور برخوردار است و به همین دلیل قابل توصیف نیست و هر انسان سالم و اندیشمند آن حقیقت را در وجود خویش درمی‌یابد گرچه نتواند آن را تعریف کند. بنابراین، برخی معتقدند علم، «وجود» و «نور» است و طبعاً خاصیت «نور» را که «الظاهر بذاته والمظهر لغيره» است، برای علم می‌پذیرند و برای آن خاصیت کشف‌کنندگی قائلند و از همین طریق درک هستی را برای انسان ممکن می‌دانند و بر این باورند که هر اندازه انسان بتواند از آمیخته شدن به تاریکیها و نیستیها پاک و پیراسته شود، امکان ظهور حقایق را در قلب خود فراهم کرده است.

البته زمینه چنین علمی بر دو پایه متکی است: زدودن نفس از رذایل؛ آراستن آن به فضایل. تهذیب و تزکیه، مقدمه شناخت هستی و کائنات است و عالم شدن در گرو زدودنها و فزودنهاست؛ که به هر میزان انسان از شوائب هستی و کدورت‌های عالم ظلمانی رهایی یابد، خورشید حقیقت را در وجود خویش درخشانتر و پر تلؤلوتر می‌بیند. چنین علمی رابطه مستقیمی با عمل دارد و به تعبیر دیگر میان آگاهی و «بایدها» و «نبایدها» ارتباط وجود دارد. به این معنی که رعایت «بایدها» و «نبایدها» زمینه فهم «هست»‌ها را فراهم می‌سازد و فهم «هست»‌ها نیز به استحکام «باید»‌ها می‌انجامد.

یکی از عرفایی که به تعریف علم از این دیدگاه پرداخته، خواجه عبدالله انصاری است، که «علم» را امری می‌داند که تکیه بر دلیل و برهان داشته^۱ و زایل کننده جهل آدمی است: «العلم ما قام بدلیل و رفع الجهل» [انصاری ۱۳۷۲: ۳۲۷]. به نظر پیر هرات «علم» در انسان دو عمل انجام می‌دهد:

۱. کدورت‌ها را از صفحه ذهن می‌زداید (پیراستگی)؛

۲. صفحه ذهن را به درک حقایق می‌آراید (آراستگی).

پس محصول علم پیراستگی و آراستگی است و متعلق آن نمی‌تواند تنها امور محسوس باشد. عزالدین علی بن محمود کاشانی [۱۳۶۷: ۵۶] «علم» را نوری می‌داند که از مشكاة نبوت به انسان مؤمن می‌تابد، تا از این طریق انسان به خدا و افعال و صفات حق وقوف یابد. او ادراکات حسی و حتی عقلی را از این ساحت مجزا می‌شمرد و میان «علم» و عقل تفاوت قائل می‌شود و معتقد است اگرچه عقل، در انسان نوری است فطری، که خداوند در وجود انسان به ودیعت نهاده تا به وسیله آن «خیر» را از «شر» تمیز دهد، اما توجه می‌دهد که این عقل در میان مؤمنین، مشرکین و کافرین مشترک است؛ یعنی همه انسانها از این موهبت برخوردارند و همه با این ودیعه الهی می‌توانند مسائل دنیوی خویش را تشخیص دهند؛ ولی «علم» را مخصوص مؤمنین می‌داند و معتقد است که آن نوری است که در قلوب مؤمنین افکنده می‌شود و ایشان صلاح و فساد امور را تمیز و تشخیص می‌دهند. وی معتقد است «عقل» به طور عام به انسان ارزانی شده ولی «علم» موهبتی است که به خاصان و ایمان آورندگان عطا شده است. بنابراین، اگر در جایی

۱. این علم به طوری که بعداً در اقسام علم خواهد آمد، مرتبه فرودین و نازل «علم» است.

مصلحت اخروی با مصالح دنیوی مطابقت نداشته باشد [کاشانی ۱۳۶۷: ۵۶] اینگونه عالمان مصلحت اخروی را برمی‌گزینند و مصالح دنیوی را فدای مصلحت آخرت می‌کنند و گاه در نزد عقلا به ضعف عقل متهم می‌شوند.

صدرالدین شیرازی هم علم را مانند «وجود» از افق ماهیات و مقولات خارج دانسته و آن را نحوی از انحاء وجود می‌داند؛ یعنی معتقد است که «علم»، وجودی تجردی و نوری است که با سایر انحاء وجودات مادی مبایت و دوگانگی دارد. او مسأله «علم»، «عالم» و «معلوم» را از جمله نخستین تقسیمهای وجود می‌داند و بررسی درباره این مسائل را در حیطه فلسفه اولی قرار می‌دهد و معتقد است که «علم» از سنخ وجود ناب و خالص است که به هیچ وجه آمیخته به نیستی نیست و هر اندازه پیراسته‌تر باشد، به همان اندازه قدرت کاشفیت و درک حقیقت را بیشتر دارد [سفار اربعه ج ۳: ۲۹۷]. پس، از دیدگاه صدرا، «علم» تنها به علوم تجربی اطلاق نمی‌شود و متعلق علم نیز تنها مسائل تجربی و حسی نیست و ابزار آن هم فقط حس و تجربه نخواهد بود.

مقام و منزلت علم

آیین مقدس اسلام نیز ارزش و منزلت ویژه‌ای برای «علم» و آگاهی قائل است و اندیشمندان دین، آن را تا سر حدّ وجود و نور بالا می‌برند و در متن بحث «وجودشناسی» قرار می‌دهند. قرآن کریم نیز به مسأله علم، توجه فوق‌العاده داشته تا آنجا که در ۶۲۳۶ آیه این کتاب مقدس، بیش از ۸۵۰ مرتبه کلمه علم و مشتقات آن به کار رفته است. این ارج نهادن بر علم تا آن اندازه است که هدف خلقت را «لیعلمون» و «لیعرفون» می‌داند و تحصیل «علم» را برترین عبادت برمی‌شمرد و یکی از اسمای ذاتی خویش را «علیم» و «عالم» معرفی می‌نماید. در سوره مجادله، آیه ۱۱، مقام اهل ایمان و دانشمندان عالم را رفیع و بلند معرفی می‌کند. ابن عباس از رسول خدا نقل می‌کند که هر کس راهی بپیماید که در آن علمی را بیاموزد، خداوند بر او راهی به بهشت می‌گشاید و دیگر آنکه فرشتگان بالهای خود را زیر گامهای جویای علم گسترانیده و بدان خوشنودند و هر چه و هر که در آسمان و زمین است، حتی ماهیان دریا برای جوینده علم خواهان آمرزشند و برتری عالم بر عابد همانند برتری ماه بر دیگر ستارگان است و در جای دیگر علما را وارثان حقیقی پیامبران معرفی می‌نمایند. امام سجاده^(ع) درباره فضیلت علم می‌فرماید: اگر مردمان می‌دانستند که چه

بهره‌ای در طلب علم نهفته است، اگر به قیمت فداکردن جانها و فرورفتن در دریاهاى ژرف هم می‌بود؛ آن را جستجو می‌کردند. امام صادق (ع) می‌فرماید: هرکس که دانش بیاموزد و بدان عمل کند و برای خدا آن علم را به دیگران بیاموزاند، نام او در ملکوت آسمان به بزرگی یاد می‌شود؛ لذا فرموده‌اند: «علم» را برای خدا بیاموزید و برای خدا به آن عمل کنید و برای خدا آن را آموزش دهید. باز از رسول اکرم (ص) نقل است: از جبرئیل پرسیدم برای امت من چه عملی شایسته و نیکوتر است؟ گفت: علم. گفتم بعد از آن چه؟ گفت: نگرستن به عالم. گفتم بعد از آن؟ گفت: دیدار علما؛ و سپس فرمود هرکس که علمی را برای خدا بنویسد و هدفش خیر رساندن به خود و نیکی به مسلمانان باشد و از آن هدف دنیایی نداشته باشد، آن «علم» عهده دار بهشت اوست. از آنچه گفته آمد روشن می‌شود که: «علم» در مکتب اسلام جایگاه رفیع دارد و خلود در بهشت و رستگاری آدمی در گرو «علم» و فراگرفتن آن است. نتیجه دیگری که می‌توان از آن گرفت، اینکه علم با چنین ارزش و منزلتی که دارد طبیعتاً تنها علم مبتنی بر تجربه نخواهد بود، البته تجربه و حس و عمل نیز در نوعی از «علم» دخالت تام دارد و هر کدام در جای خود ارزشمند است. ولی باید توجه داشت عالمی که در مکتب اسلام تا این حد دارای ارزش و اعتبار است، عالمی است که از مرتبه «عقل» و استدلال فراتر رفته و حقایق را آنگونه که هستند درک می‌کند. از «عقل»، «حس»، و «تجربه» کمک می‌گیرد؛ ولی هرگز در مرز آنها متوقف نمی‌شود. حاصل سخن آنکه:

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده است ایزد اندر جان و در تن
چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن	ز نورش هر دو عالم گشت روشن
از آن مجموع پیدا گردد این راز	چو بشنیدی برو با خود بپردازد
تویی تو نسخه نقش الهی	بجو از خویش هر چیزی که خواهی

[شبستری: ابیات ۴۳۱ - ۴۳۵]

به هر حال نزاع پیرامون کاربرد «عقل» و عدم آن در مسائل حقیقی بسیار زیاد است و میان «حکما» و «عرفا» همواره این جدال وجود داشته است؛ تا آنجا که عرفا عقل را به پای چوبین تشبیه کرده و آن را سخت، بی‌تمکین می‌شمردند که خود بحث مفصل و مستوفایی می‌طلبد و در این مختصر نمی‌گنجد.

اقسام علم

اینک که حقیقت «علم» را مساوق «وجود» و «تور» و «ظهور» دانستیم، مروری به تقسیم‌بندی «علم» از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری می‌کنیم که وی علم را به سه نوع جلی، خفی و لدنی تقسیم می‌کند و هر مرتبه آن را مبتنی بر اموری می‌شمرد. در مورد علم جلی می‌گوید:

علم از سه طریق حاصل می‌شود:

۱. از راه مشاهده و به کار گرفتن حواس؛

۲. بهره‌گیری صحیح از علم؛

۳. استفاده درست از تجارب پیشینیان.

و در مورد علم خفی^۱ می‌گوید: «این علم گل و ریحانی است که در جانهای پاک خوبان با آبیاری ریاضت می‌روید^۲ و از زبان صاحب همتان آشنا ظهور می‌یابد. این دانشی است که نهفته‌ها را آشکار می‌کند و درونها را بیرون می‌آورد؛ یعنی انسان را از خود می‌ستاند و به خدا متوجه می‌کند.»

در مورد علم لدنی توضیح می‌دهد که تکیه گاه آن، دریافت و درک آن، دیدن و توصیف آن، حکم به اثر آن است که میان او و غیب پرده‌ای نخواهد بود.^۳

شارح منازل گوید: این علم رحمت و موهبتی الهی است؛ چنانچه خداوند درباره حضرت خضر فرموده است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» [کهف: ۶۵] و از خصوصیات آن این است که حصولی نیست؛ یعنی با ادراکات عقلی و فهم معمولی به دست

۱. عبدالرزاق محمود کاشانی در شرح منازل السائرین، به دو نکته اشاره می‌کند: اولاً، این علم را نتیجه عمل دانسته و علم وراثت می‌خواند و به قول پیامبر اکرم (ص) استناد کرده که فرمودند: «من علم بما علم الله علم ما لا يعلم» و ثانیاً، در مورد «علم خفی» می‌گوید: اگر گفته شود: «خفی» نسبت به علوم درست است و منظور پنهان از دیگرانی که در این درجه از علم نیستند، والا نسبت به صاحبان این علم بسیار آشکاراست [۱۳۷۲: ۳۲۸-۳۲۹].

۲. «بیت فی الاسرار الطاهرة من الابرار الزاكية بماء الرياضة الخالصة و يظهر فی الانفاس الصادقة لاهل الهمة العالية» [انصاری ۱۳۷۲: ۳۲۸].

۳. «والدرجة الثالثة علم لدني اسناده وجوده و ادراكه عيانته و نعمته حكمه ليس بينه و بين الغيب حجاب» [انصاری ۱۳۷۲: ۳۳۱].

نمی آید. بلکه ادراک آن شهود آن است.^۱ برخی گفته اند: منظور از علوم لدنی همان فطریاتی است که خداوند به انسان ارزانی داشته است. درواقع می توان گفت علم لدنی، همان وجهه باطنی است که خداوند آن را وسیله شناخت حقیقت قرار داده است و اگر چنین نبود هرگز شناخت جهان و حقایق آن امکان پذیر نمی نمود. پس علم طلبی و کمال خواهی و... همه مدیون زمینه باطنی است و اگر انسان مصدق قول نبی می شود و به وحدانیت خداوند اقرار می کند با بهره گرفتن از همین زمینه الهی است.

در این نگاه، نفس به جمیع علوم، عالم است و جمیع معلومات در ذات او موجود و آموزش و فراگیری عبارت از توجه به معلومات خویش است. اما انسان به دلیل تعلق روح به جسد و فرورفتن در ظلمت تن از آنها غافل شده است. از این منظر راه پی بردن به حقایق، کنار زدن پرده ها و زدودن حجابهاست؛ اما علوم کسبی حجاب است و مانع ظهور و تابش علم لدنی می شود. شیخ الرئیس در این زمینه می گوید:

برای رجوع به فطرت، اول تحصیل جمیع مراتب علوم و تقدیر آنها لازم است ولی بعد از کسب این معلومات باید به ریاضت صادقانه و مراقبت صحیح پرداخت و سپس با تفکر به انتخاب این معلومات همت گمارد. [رسالة العلم للدنی: ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۲].

خلاصه اینکه: علم لدنی، علمی است که خداوند بی واسطه در اختیار انسان قرار داده و با آن زمینه خلیفه الهی انسان را فراهم ساخته است. علمی است که انسان می تواند با آن تا سر حد علم خدا گام بردارد. علمی است که انسان را موحد می سازد. علمی است که او را مصدق قول رسول الله (ص) می کند.

امام عزیز نیز همین سفر به خویشتن را توصیه می کند که: «بیا با هم به سوی وجدان رویم» [خمسینی ۱۳۶۹: ۱۳] و البته پایان این سفر، رسیدن به «معدن علم» علیم مطلق است که بعد از فروپاشی خویشتن حاصل می شود. وصول به این مقام: «پس از صعق حاصل از جلال و به دنبال گوشه چشم نشان دادن اوست.» (لحظ) «و تا حُجُب باقی است راهی به معدن عظمت او نیست.»

۱. اسناد و وجوده و ادراک عیان ای لایحصل بالادراک العقلی و الفهم کسایر العلوم المعقولة بل ادراک شهوده. [کاشانی ۱۳۷۲: ۳۳۱].

تفاوت چنین علمی با علم حضرت حق این است که آن قدیم است و این حادث^۱، علم او تعالی ذاتی است و علم انسان موهبتی، و الا سرچشمه و معدن «علم» یکی است و انسان توان سیر تا حضرت علمی را داراست.

اقسام علم از دیدگاه کاشانی

کاشانی به سه نوع علم قائل است [۱۳۶۷: ۵۶ و ۵۷] وی می‌فرماید:

۱. علم توحید، چنان‌که فرمود: «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» [محمد: ۱۹] و عالم به این علم را «عالم ربانی» خوانند.

۲. علم معرفت، که این علم کار خداوند است از اِعدام و ایجاد و تفریب و اِبعاد و اماتت و احیا و حشر و نشر و ثواب و عقاب و عالم به این علم را «عالم اخروی» خوانند.

۳. علم احکام شریعت از اوامر و نواهی، و عالم به این علم را «عالم دنیوی» خوانند که «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» [روم: ۷].

وی بر این باور است که «عالم ربانی» واجد هر سه نوع علم و «عالم اخروی» واجد علم دنیوی و فاقد علم نوع اول است.

با این تقسیم‌بندی درمی‌یابیم که «عالم ربانی» به همه انواع علم، اعم از دنیوی و اخروی واقف است و چنین عالمی وظیفه به کمال رساندن بشر و دستگیری از آنها را دارد.

وی در تقسیم‌بندی دیگری در تبیین علم فریضت به توضیح حدیث «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» [صدرالدین شیرازی ۱۳۶۷ ج ۲: ۱] پرداخته و اقوال برخی از علما را مستذکر می‌شود که به طور اختصار عبارتند از: علم اخلاص؛ علم آفات اخلاص؛ علم وقت؛ علم حال؛ علم خواطری.

سپس می‌گوید: «البته آموزش چنین علومی فضیلت است نه فریضت؛ زیرا اگر که فریضت باشد ترک آن روا نباشد» [کاشانی ۱۳۶۷: ۶۳]. و روشن است دانستن همه این علوم برای مسلمانان

۱. ابن عربی در بیان منزلت انسان به این مطلب اشاره دارد: «ثم نقول في الحق تعالى ان له علماً و حياة فهو الحي العالم و نقول في الملك ان له حياة و علماً فهو العالم و الحي و نقول في الانسان ان له حياة و علماً فهو الحي العالم و حقيقة العلم واحدة و حقيقة الحياة واحدة و نسبتها الى العالم و الحي نسبة واحدة بقول في علم الحق انه قدیم و في الانسان انه محدث...» [۱۳۶۶ فص آدمی: ۵۲]

تکلیف مالایطاق خواهد بود. سپس به بیان شیخ ابوطالب مکی اشاره می‌کند که علم «مفترض» را علم مبانی اسلام یعنی ارکان خمس (کلمه شهادتین، صلوٰه، زکوٰه، صوم، حج) می‌داند و نهایتاً نظر شهاب الدین عمر سهروردی را در این خصوص جامعتر می‌بیند که گفته است علم مفترض و واجب علم به مأمورات و منہیات است. نکته جالبی که اشاره می‌کند، این است که میان مأمورات و منہیات شرعی تفاوت قایل شده و می‌نویسد: «برخی از علوم بر همه مسلمانان واجب و ضروری است، مانند علم به مبانی اسلام».

ولی فراگیری برخی دیگر از علوم برای خواص از مؤمنین که استعداد و توانایی آن را دارند، لازم و ضروری است. از این رو متذکر می‌شود که برخی از علوم «فضیلت» است و می‌تواند برای عده‌ای فریضه باشد. یعنی با مراتب معرفت انسانها تناسب دارد «حسنات الابرار سیئات المقربین». وی در بیان تفاوت میان علم درست و وراثت می‌نویسد: «علم درست آن است که تا آن را نخوانند و ندانند نمی‌توانند به آن عمل کنند، اما علم وراثت علمی است که تا به مقتضای علم درست عمل نکنند آن را ندانند. پس علم درست مقدمه عمل است و علم وراثت نتیجه آن و علم بی عمل عقیم بود و عمل بی علم سقیم».

نظریات امام خمینی (س) درباره علم

ایشان «علم» را از شئون عقل و از لوازم فطرت مخموره [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۹] دانسته و عقل را حقیقت مجرد غیر محجوبه یا جوهری مجرد از علایق جسمانی و اول مخلوق، تعین اول، فیض مقدس و مشیت مطلقه [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۸] می‌دانند و در تعریف علم می‌نویسند: «علم» مساوی «وجود» است [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۹] و از صفات موجود بما هو موجود است و هر جا شعاع هستی وجود دارد شعاع نور علم نیز تابیده است. امام با طرح این نظریه برخلاف رأی مشهور برخی از فلاسفه از جمله ابن سینا، در مسأله اتحاد عاقل و معقول ـ که عالم طبیعت و ماده خالی از عالمیت و معلومیت است ـ رأی صدرالدین شیرازی را پذیرفته که می‌نویسد [اسفار اربعه ج ۱: ۱۱۸، ج ۷: ۱۵۳]: «ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات از علم بی بهره نبوده و به اندازه بهره وجودی خود از موهبت علم نیز برخوردارند».

امام نیز «علم» را مانند «وجود» فراگیر خوانده و همه موجودات را از نعمت علم برخوردار

می‌دانند [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۹]، و در تبیین این مطلب می‌نویسند: «همه موجودات از دو وجهه نورانی و ظلمانی برخوردارند، یکی جهت نورانیت و وجود و اطلاق و کمال که آن وجهه غیبیه الهیه است و یک جهت ظلمت و تعین و ماهیت و نقص که وجهه نفسانیّه اشیاء است [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۸، ۱۳۷۸: ۴۱۷]». بدین ترتیب هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی خود از علم و معرفت برخوردار است و ملاک دوری و نزدیکی آن به مقام حضرت حق، به میزان برخورداری از این نعمت است [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۹].

امام از این نظریه استفاده کرده و تکوینی بودن تسبیح موجودات را به محجوبان نسبت می‌دهند که عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند [خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۰].

سلوک طریق علم، سلوک طریق طریق جنت است

حضرت امام، علم را راه رستگاری و مأوا گرفتن در حریم ربوبی دنیوی می‌دانند و مراتب بهشت را متناظر به مراتب علم برمی‌شمرند^۱ و می‌نویسند: «علوم به هر درجه که هستند چه علم المعارف باشد یا غیر آن، طریق وصول به جنت مناسب با آن است و سالک طریق هر علمی سالک طریقی از طرق بهشت است» [خمینی ۱۳۷۸: ۴۱۳].

در این نگاه علم و عمل قرین یکدیگرند؛ تا آنجا که به صراحت متذکر می‌شوند: «علم مطلقاً طریق به عمل است». از این رو هرگونه عملی یا حتی هر عبادتی که بر مبنای اندیشه و آگاهی نباشد، از منظر امام ناقص شمرده می‌شود.

مقام و منزلت علم و عالم

امام، علم را افضل کمالات و افضل فضایل و اشرف اسمای الهیه می‌دانند [خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۹] و «عالم» را، انسانی که دوباره تولد یافته و موجودی ملکوتی شده، معرفی می‌کنند که پس از بهره‌گیری از تربیت انبیا و علم آموزی از مشکاة آنان در عالم ملکوت متولد می‌شود و وارث

۱. جئات نیز به تقسیم کلی سه جنت است: یکی جنت ذات که غایت علم بالله و معارف الهیه است؛ دیگر جنت صفات است که نتیجه تهذیب نفس و ارتیاض آن است؛ سوم جنت اعمال که صورت قیام به عبادت و نتیجه آن است [خمینی ۱۳۷۸: ۴۱۲].

حقیقی و نورانی انبیاء عظام می‌شود [خمینی ۱۳۷۸: ۴۲۰]؛ که «العلماء ورثة الانبياء» و ملائکه مقربین در شأن و جایگاه او اعتراف می‌کنند که «لودنوت انملة لاخترقت» [خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۴]. امام در توضیح و تبیین فضیلت علم بر سایر فضایل به آیات اولیه سوره مبارکه «علق» اشاره کرده و این چنین استدلال می‌کنند:

۱. خداوند در آغاز وحی پس از بیان نعمت خلقت، نعمت علم را به پیامبر خود متذکر می‌شود و اگر فضیلتی برتر از علم متصور بود خداوند به آن اشاره می‌فرمود [خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۴]. و ما نیز در فضیلت علم بر خلقت می‌افزاییم خداوند در سوره الرحمن، «علم» را مقدم به آفرینش مطرح فرموده که: «عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ».

۲. تناسب آیات از مقام قدرت حضرت حق حکایت دارد که از «مادة کشفه ...» (علق) موجودی شریف و عالم بیافریند [۱۳۷۷: ۲۶۴].

۳. ترتب حکم بر وصف نشان از علیت دارد [۱۳۷۷: ۲۶۴] و خداوند با بیان این آیات، اکرمیت خود را توصیف نموده و تعلیم را بر آن مترتب دانسته است. بدین سان اکرمیت حضرت حق علت تعلیم علم بیان شده است.

۴. نکته جالبی که دریافت خود امام است این است که ایشان انتساب تعلیم به رب محمد (ص) (ربک) را در آیه شریفه «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ»، دلیل عنایت و توجه خاص خداوند به امری مخصوص می‌گیرند؛ چه رب محمد (ص) اسم جامع اعظم است و این اسم اعظم مبدأ خلقت و آفرینش انسان کامل است که دیگر موجودات لیاقت مبدئیت این اسم را ندارند. در آیه «ثُمَّ إِنِّي دَاوَيْتُهَا بِمَا رَدَّيْتُهَا وَإِنِّي عَلِيمٌ» [هود: ۵۶]، صراط مستقیم به رب محمد (ص) نسبت داده شده و این تناسب علاوه بر تناسب مقام استقامت مطلقه با رب انسان کامل به واسطه غایت عنایت به مطلوب است [۱۳۷۷: ۲۶۵] و خداوند در سوره حج به رب محمد (ص) نیز قسم یاد می‌کند که این خود از موارد عنایت خاص حضرت حق به رب انسان کامل است. امام از آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» [آل عمران: ۱۸]، نیز نتیجه می‌گیرند که چون شهادت عالمان با شهادت خداوند و ملائکه قرین شده است، می‌باید کیفیت شهادت آنان نیز قرین باشند؛ چه، شهادت حق ذاتی است و شهادت عالمان نیز از مقام صرافت وجود است، که خود کمالی است که فوق آن کمالی نیست [۱۳۷۷: ۲۶۶]. خداوند درباره علم

تأویل قرآن نیز پس از ذکر خود به راسخین در علم اشاره فرموده که «مَا يَتْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» [آل عمران: ۷] و در آیات دیگر فضایی چون ایمان، توحید، خشیت، خضوع و خشوع همه به اهل علم نسبت یافته است.

بدین ترتیب امام این فضیلت و برتری انسان بر سایر موجودات حتی ملائکه الله را به دانش و علم بر اسماء می‌دانند و معتقدند اگر حقیقتی از حقیقت علم والاتر و ارزشمندتر بود حضرت حق در برتری آدم به آن اشاره می‌فرمود [۱۳۷۷: ۲۶۳] و متذکر این حقیقت می‌شوند که اگر ارزش علم تا بدین حد است، علم به مفاهیم و کلیات و اعتباریات نیست، بلکه منظور از آن علم، علم به حقایق اشیاء و رؤیت فناء خلق در حق و امثال این حقایق می‌باشد. از این رو ضمن ارج نهادن به علم و توصیه به فراگیری آن، به آفات علم که از جمله حجاب واقع شدن آن است اشاره می‌کنند؛ که اگر چه «علم» «نور» است و خاصیت کاشفیت دارد، ولی طالب آن همواره باید توجه داشته باشد که چه بسا همین حقیقت نوری خود حجاب حقیقت قرار گیرد و مانع کشف مطلوب گردد، و آنگاه خود از سر تواضع می‌گویند:

چنان به عمق اصطلاحات و اعتبارات فرو رفتم و به جای رفع حجب به جمع کتب پرداختم که گویی در کون و مکان خبری نیست جز یک مشت ورق پاره که به اسم علوم انسانی و معارف الهی و حقایق فلسفی طالب را که به فطرت الله مفسور است از مقصد باز داشته و در حجاب اکبر فرو برده است [خمینی ۱۳۷۳: ۲۳].

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان به دو مطلب اشاره می‌کنند:

۱. علوم انسانی، معارف الهی و حقایق فلسفی هیچ‌کدام نمی‌توانند به تنهایی علوم سودمند باشند و در نتیجه نه تنها کاشف نیستند، که حجاب راهند و نه تنها کدورتها را نمی‌زدایند که بر آن می‌افزایند.

۲. فطرت بشر خواهان درک و شهود حقایق است و این علوم، مانع رسیدن بشر به خواست فطری است.

امام ویژگیهای علم را چنین برمی‌شمردند:

۱. حقیقت علم، نور است [۴۱۸: ۱۳۷۸].

زیرا تعریف و توصیف نور بر این حقیقت نیز صادق است و این مطلب با برهان و عرفان ثابت شده و نصوص و بیانات ائمه^(ع) گواه آن است؛ زیرا حقیقت نور ظاهر و مکشوف بالذات بوده و مظهر و کاشف غیر نیز می‌باشد و این تعریف و توصیف بر حقیقت علم نیز صادق است؛ حتی می‌توان صدق این مطلب را - یعنی مظهریت علم و کاشفیت آن را - بر حقیقت علم به حقیقت نزدیکتر دانست تا بر انوار حسیه، زیرا نور حسی ظهور ذاتی ندارد و از تعینات آن حقیقت بوده و دارای ماهیت است [۴۱۸: ۱۳۷۸].

سپس ایشان برای تأیید این مطلب به تفسیر آیه کریمه «من لم یعمل الله نوراً فالله من نور» [نور: ۴۰] اشاره می‌کنند که در آن «نور» را به «علم» تعبیر فرموده‌اند و در حدیث معرفت «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» نیز [خمینی ۴۱۹: ۱۳۷۸] این مطلب نمایان است. پس علم، حقیقتی است نوری که از عالم علوی بر قلوب طالبان راه حقیقت و مؤمنان بالله تابانیده شده تا با استمداد از این روشنائی به شاهراه حقیقت رهنمون شوند و به وصال دوست نایل آیند.

۲. از انوار اخروی است [خمینی ۴۱۸: ۱۳۷۸].

حضرت امام در اربعین حدیث می‌فرمایند: این نور حقیقی که در قلوب اهل ایمان و علماء بالله است چون از انوار آخرت است در آن عالم به مقتضای فعالیت نفس به نورانیت حسیه ظهور می‌یابد و همین نور است که راه را روشن می‌نماید [۴۱۹: ۱۳۷۸] و انسان را در مسیر هدایت قرار می‌دهد و اختلافات علما و درجات فهم آنها و میزان در صراط بودن آنها به میزان تابش این نور بستگی تام و تمام دارد. سپس به تمثیل لطیفی اشاره می‌نمایند؛ همان‌گونه که نور خورشید و ماه روشنی بخشند، اما در نسبت متفاوت می‌باشند، نور علم نیز متفاوت است؛ منتها فهم این حقیقت برای کسانی که حقیقت را از مجاز تشخیص نمی‌دهند دشوار است و اینان پس از رفع حجب همان‌گونه که عالم دنیا با علم عالمان روشن شده و قلوب تاریک و دیدگان خواب آلوده دنیاییان با تراوشات عالمانه عالمان بیدار گشته، در عالم آخرت نیز به دلیل احاطه نوریشان شفاعت‌کننده افرادند. برخی از این علما همچون خورشید جهانی را از نور خود روشن می‌نمایند

و از ظلمت جهالت رهایی می‌بخشند و دسته‌ای دیگر مانند ماه اگرچه تابش کمتری دارند؛ ولی به هر حال روشن‌کننده‌ی راهند و آدمی را از تنگنای ظلمت رهایی می‌بخشند، ولی دسته دیگری نیز هستند که فقط مسیر خویش را روشن می‌سازند. حضرت ایشان «عابدان» را جزو این دسته می‌شمردند که مانند ستاره در شب بدرند که به واسطه درخشش ماه، نور آنها مخفی است و مظهریت ندارند [۱۳۷۸: ۴۲۰].

۳. فطری بشر است.

حضرت امام «علم» را فطری بشر می‌داند و می‌نویسند: اگر چه خود «علم» مورد علاقه فطرت و «جهل» مورد تنفر آن است، اما برهان دیگری بر اثبات فطری بودن وجود دارد و آن اینکه «علم با کمال مساوق است پس عشق به کمال عشق به علم است» [۱۳۷۷: ۲۶۲]. به گفته صدرای نیز استناد می‌کنند که «علم از ملایمات نفس و جهل از منافرات است».

امام فطرت عالمانه را برای سایر موجودات نیز اثبات می‌کنند و می‌نویسند: از آنجا که صرف وجود، صرف کمال است و حق تعالی صرف وجود است، پس صرف تمام کمالات بوده و عین اسمای جلالیه و جمالیه می‌باشد و این حقیقت کامله در آیینه‌های مختلف ظهور می‌یابد - و ظهور آن کمالات به میزان کدورت و جلاء ظرفیتها بستگی دارد - پس هر موجودی دارای وجهه ملکوتی است و از همین وجهه حیات و علم و سایر شئون جمالیه را دارا می‌باشد [۱۳۷۸: ۴۱۷].

و اگر در مورد انسان صراحت بیشتری دارد، برای آن است که این حقیقت در انسان بروز و ظهور بیشتری دارد و او با کمک این نیروی فطری عالمانه جهان را تسخیر می‌کند؛ پس نتیجه آنکه انسان به حکم طبیعت و سرشت خویش قدرت تسلط و چیرگی بر کائنات را از راه آموختن و به کار گرفتن علم خویش دارد، اما امور عرضی و تعینات مادی و حجابهای نفسانی او را در تنگناها و حصارهایی گرفتار می‌سازند، که چراغ دانش او خاموش می‌شود و او در ظلمت جهل غرق می‌گردد؛ از این رو آنچه در انسان اصالت دارد، علم و آگاهی است و جهل امری عرضی است که با تهذیب و تزکیه می‌توان از تعینات و حجب رها گردیده و تا سر حد علم خدا پیش رفت.

البته امام تصریح می‌کنند علم مورد عشق فطرت، علم به مفاهیم و عناوین کلی نیست، بلکه عشق به معرفت به شیوه مشاهده حضوری است. دیدن اشیا و شهود حقایق عالم است. از اینجا جمله عاشق‌ترین موجودات به ذهن متبادر می‌شود که از معشوق خود می‌خواهد «ربّ ارنی الاشیاء کما هی»؛ که این نوع آگاهی با رفع حجب قرین است. او از معشوق خود می‌خواهد تا او را از جمیع حجب ظلمانی و نورانی، که از جمله نقایصند، برهاند تا او جمال جمیل و کامل علیم را بی‌حجاب تعین مشاهده کند.

۴. موهبتی الهی است [صحیفه نور ج ۱۸: ۱۸].

۵. حقیقتی غیرمتناهی است [صحیفه نور ج ۱۷: ۱۷ - ۱۸].

۶. وجودی مجرد از ماده است [صحیفه نور ج ۲۱: ۶۸].

حضرت امام با ارجاع خواننده خود به نظر صدرا، علم را حقیقتی مجرد می‌دانند. صدرالدین شیرازی در اسفار، مقالة سوم، در تعریف و تحدید «علم»، علم را مانند وجود از افق ماهیات و انواع مقولات خارج دانسته و آن را نحوه‌ای از انحاء «وجود» می‌داند، یعنی وجودی تجردی و نوری و مباین با سایر انحاء وجودات مادیه.

۷. تکامل بخش همه عوالم انسانی است.

امام در چهل حدیث برای انسان سه نشأه غیبی و روحانی «عقل»، برزخی، «خیال» و ظاهر و ملکی «حسی» قائلند. پس با پذیرش نشأت گوناگون یا به تعبیر دیگر عوالم مختلف برای انسان، می‌گوییم حقیقتی باید وجود داشته باشد که متضمن تکامل همه جنبه‌های انسان باشد؛ یعنی هم کمالات عقلیه را شکوفا کند و هم اعمال ظاهری و حسی را تکامل بخشد و امام معتقدند آن حقیقت که متضمن تکامل همه عوالم و نشأت گوناگون انسان است، «علم» است که از طریق انبیا و اولیا تعلیم داده شده است.

۸. نیاز دائمی بشر است [صحیفه نور ج ۱۷: ۱۲۹].

از آنجاکه آگاهی و علم، حیات بخش و تکامل بخش روح انسانی است، انسان همواره برای تعالی و تکامل خویش نیازمند آگاهی و علم است.

۹. از بزرگترین آمال و آرزوهای بشر است [صحیفه نور ج ۱۸: ۱۸].

۱۰. ضامن سعادت دنیا و آخرت بشر است [صحیفه نور ج ۱۳: ۲۳۰].

چون درک سعادت دنیا و آخرت و دستیابی به آن مستلزم شناخت است، علم حقیقی ضامن و راهنمای همه راههای سعادت باشد. از منظر امام علمی حقیقی محسوب می‌شود که:

۱. جهت دار باشد.

در تبیین این مطلب به کریمه شریفه «اقرء باسم ربک الذی خلق» اشاره می‌نمایند که خداوند به پیامبر خویش فرمود: بخوان، قرائت کن؛ نه قرائت مطلق و بی‌جهت. بیاموز، اما نه هر آموزشی؛ تحصیل علم کن، اما نه هر علمی؛ بلکه علم جهت‌دار، آموزش جهت‌دار. جای این سؤال است که جهت کدام است؟ جهت توجه به اسم رب است، توجه به کمال مطلق است، توجه به غنی مطلق است، توجه به عالمی است که هیچ‌گونه نقص و ضعفی ندارد. پس خدا می‌فرماید علمی بیاموز که زایل‌کننده هرگونه شک و ریب باشد [۱۳۷۸: ۳۹۳]، آیت و نشانه‌ای از علم حق باشد، علمی که انانیت تو را از تو بستاند و به هستی در عین نیستی برساند. توجه به خالق که همه تکالیف و اوامرش برای تکامل آفریده‌های خویش است. توجه به قادر توانایی که عالم به همه مخلوقات خویش است و برای آگاه ساختن آنان هیچ‌گونه بخل و اسساکی ندارد. پس نخستین خصوصیت علم مفید و نافع، جهت‌دار بودن آن است.

۲. در خدمت بشر باشد [صحیفه نور ج ۱۳: ۲۲۹].

عالم کسی است که بداند خدمت به خلق خدمت به خداوند است و اگر قصد و نیت خود را در خدمت‌گزاری خالص گرداند و انتظار هیچ‌گونه پاداش و قدردانی نداشته باشد، خداوند به بهترین وجه پاداش او را خواهد پرداخت. در روایت از معصومین نقل است: «الخلق عیال الله». مردم خانواده خداوندند؛ پس کمک و یاری رساندن به آنها خشنودی خداوند را به همراه خواهد داشت. پس علمی نافع است که در خدمت مردم باشد و عالمی ارزشمند است که خدمت‌گزار آنان باشد. از این رو امام به فرزند خویش توصیه می‌کنند: «مبادا خود را از خدمت به جامعه کنارکشی

و گوشه گیر و کَلّ بر خلق الله باشی که این از صفات جاهلان متنسک است یا درویشان دکان دار» [خمنی ۲: ۱۳۶۹: ۱۴].

۳. تأمین کننده سعادت بشر باشد [صحیفه نور ج ۱۳: ۲۶۹].

راه نیکبختی را به انسان بنمایاند؛ انسان را از ذلت خویش، و عزت ربوبیت آگاه گرداند؛ روشن کننده این حقیقت باشد که جمیع سعادات دنیایی و آخرتی و جمیع خیرات ملکی و ملکوتی از سرچشمه وجود مطلق افاضه می شود و تمام شقاوتهای دنیایی و آخرتی از قصور ذاتی و نقص خود موجودات است، سعادت را بشناساند و راه سعادت مند شدن را بگشاید.

۴. معنویت انسان را کمال بخشد [صحیفه نور ج ۱۳: ۲۶۹].

علمی نافع است که متضمن تکامل همه جنبه های انسانی باشد؛ زیرا امام معتقدند اعمال ظاهری و باطنی بر روی یکدیگر تأثیر می گذارند. به طور مثال قیام به وظایف عبادی و مناسک ظاهری و حتی سلامت جسم در معنویت آدمی مؤثر است، اگر اعمال ظاهری ضعیف و ناقص شد، مانع درخشیدن نور ایمان و نیز اگر باطن بیمار شود مانع تابیدن نور یقین بر اعمال ظاهری فرد می گردد. پس از این مقدمات می توان نتیجه گرفت [صحیفه نور: ۳۸۸] که حقیقت انسانی، حقیقتی است دارای مظاهر و مجالی گوناگون و هماهنگی آنها (اعمال ظاهری و باطنی) می تواند انسان را متعالی سازد.

برای نمونه، قلب، این لطیفه الهی که میان نشأه ملک و ملکوت با عالم دنیا و آخرت قرار دارد، به منزله آینه دورویی است که یک رو به عالم غیب و معنا دارد، که صور غیبیه و حقایق معنوی را در خود منعکس می کند، و یک رو به عالم شهادت دارد که صور ملکی و دنیوی در آن انعکاس می یابد. به همین دلیل نقش حساس و تعیین کننده ای در سیر و سلوک و هدایت فرد دارد؛ اگر وجهه دنیایی و ملکی «قلب» قوت گیرد و شخص گرفتار تعینات مادی و زندگی حیوانی و غرایز شهوانی خود باشد، شخصیت حقیقی خویش را فراموش می کند، اشرف مخلوقات بودن خود را از یاد می برد، هدف از آفرینش خویش را به باد نسیان می سپارد و به زندگانی حیوانی بسنده می نماید. طبیعی است که قلب چنین موجودی با ملکوت سفلی که سایه و ظل

عالم ملک و طبیعت است ارتباط پیدا می‌کند. در نتیجه دچار القابات شیطانی می‌شود، اعمال قلبی و قالبی، ظاهری و باطنی او از سنخ اعمال شیطان می‌شود. بنابراین از اوج ترفع به پایین‌ترین نقطه تنزل سقوط می‌نماید و مصداق «کالانعام بل هم اضل» می‌شود، که خداوند درباره این گروه می‌فرماید: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم غشوة»، گرچه با آیات روشن خدا و گفتار پیامبران او برخورد می‌کنند، ولی گویا گوش‌هایشان را می‌بندند و چشم‌هایشان را می‌پوشانند. «صمّ بکم عمی فهم لا یعقلون».

ولی اگر وجهه غیبی قلب قوت گیرد و قلب به عالم غیب و معنا متوجه گردد و انسان بتواند از تعینات مادی و هواهای نفسانی نجات یابد، قلب او نیز حیات می‌گیرد، متوجه عالم «معنا» می‌شود و با حقایق عالم ملکوت آشنا می‌گردد و مناسبتی با عالم علوی و ملائکه و نفوس طیبه پیدا می‌کند؛ زیرا آن عالم به منزله ظل نورانی عالم طبیعت است. در این صورت باطن انسان به آبادانی و عمران وجهه غیرمادی خویش همت می‌گمارد در این حالت، استقامت و آرامش در نفس و باطن او پیدا می‌شود. اعمال ظاهری و باطنی او حکیمانه و عاقلانه می‌شود و القابات قلبی او رحمانی و غیرمشوب می‌گردد. حضرت امام در تأیید مطلب خویش از کلام نورانی حضرت صادق (ع) که از قول پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند، استفاده می‌کنند، [طریحی ۱۳۷۸ ماده خنس: ۳۰۵، ۱۳۷۸: ۴۰۱].

نیست مؤمنی مگر اینکه قلب او دارای دو گوش باشد، که در یک گوش او فرشته الهی می‌دمد و در یک گوش دیگر که شیطان در آن دمیده و وسوسه می‌کند.

بنابراین بهره گرفتن از فیوض رحمانی پس از تصفیه قلب و خلوص نیت حاصل می‌شود و یکی از نشانه‌های علم حقیقی و یا عالم حقیقی نورانی شدن قلب اوست که منجر به زدودن شک و ریب از انسان می‌شود، و اطمینان و آرامش و سکینه برای صاحبش به ارمغان می‌آورد. اخلاص در نیت نیز با حکمت نسبت مستقیم دارد؛ زیرا اخلاص موجب صفای قلب و صفای قلب موجب جاری شدن حکمت می‌گردد.

«من اخلص الله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه». آنچه دریافت می‌شود اینکه: ۱. اخلاص دقیقاً با حکمت مرتبط است؛ ۲. آثار حکمت از قلب بر زبان جاری می‌شود نه از عقل. بنابراین، حکمت با قلب بیشتر ارتباط دارد. حال اگر مقصد و هدف انسان از

علم آموزی، وصول به حق تعالی و تحقق به اسما و صفات و تخلق به اخلاق الله نباشد و برای کسب غرور و فریفتن مردم و برتری در میان آنان یا «برای انباشتن اصطلاحات» باشد، سالک را به مقصد نزدیک نمی‌کند، که دور می‌کند. [۱۲: ۱۳۶۸]. ادراکات تاریک او دریچه‌ای می‌شود که او را به ورطه سقوط می‌کشاند. معلومات او حجابهایی می‌شود که قلب او را تاریک می‌گرداند و مانع تابش نور معارف حقه می‌شود و در تنگنای ظلمت و جهالت غوطه‌ور می‌گردد، که: «من اعرض عن ذکرى فان له معیشتة ضنکا و نحسره يوم القيامة اعمی» [طه: ۱۲۴] و اگر هدف او الهی و مقصدش تخلق به اخلاق الله باشد، در هر زمینه‌ای که تلاش کند و گام بردارد ولو علوم می‌که صد در صد ظاهری و دنیوی باشند، آن علم، برای او سودبخش و نافع است.

آنچه تاکنون گفته شد هدف از علم آموزی انسان بود. در اینجا حضرت امام به این نکته اشاره می‌کنند که خداوند جنت را پاداش طالبان «علم» قرار داده است و معتقدند علوم در هر درجه‌ای که باشند - چه علم معارف و چه غیر آن - طالبان خویش را به جنت رهنمون می‌سازد. پس سالک و جوینده هر علمی سالک طریق بهشت است و معتقدند این مطلب با انواع براهین حکمی و ذوقی و اخبار وارده از سوی انبیا و اهل بیت (ص) و بهره‌گیری از کتاب کریم الهی ثابت شده است.

نتیجه‌ای که می‌توان گرفت، ارتباط میان «علم» و فراگیری آن با بهشت و آرمیدن در جوار حضرت حق است؛ زیرا گفته شد نتیجه «علم» کسب بهشت است [خمینی ۱۳۷۸: ۴۱۳]. نکته دیگری نیز دریافته می‌شود و از مفهوم مخالف آن می‌توان چنین برداشت کرد که میان «جهل» و «دوزخ» نیز تناسب و ارتباطی برقرار است و مطلب دیگر اینکه مراتب بهشت نیز به مراتب علم بستگی دارد؛ یعنی اگر علم، در درجه نازله مثل علم ظاهری که همان فقه و آداب معاشرت و... باشد، طبیعی است که بهشت مناسب آن، بهشت اعمال است [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۸] که «فیها ما تشبیه الانفس و تلذ الاعین» [زخرف: ۷۱] و اگر علم در درجه دوم باشد [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۸-۳۸۷]، مثل علم تهذیب نفس، علمی که به سلوک نیز توجه دارد و به محاسن و معایب اخلاق می‌پردازد، علمی که از کیفیت رسیدن به محاسن و زدودن معایب اخلاق مانند صبر، شکر، حیا و شجاعت ... و نیز قیاحی مانند حسد، کبر، حب دنیا و... بحث می‌کند، نتیجه چنین علمی رسیدن به بهشت صفات است که این مرحله بهشت برای انسانهای متوسط است و اگر علم در

درجهٔ عالی باشد؛ یعنی علم بالله و علم به معارف، علمی که تقویت و تربیت عقل را عهده‌دار است، علمی که منجر به شناخت خداوند و اسما و صفات او می‌شود، علمی که از کیفیت نزول وحی، کتب نازل شده برای هدایت انسان، کیفیت معاد، و... سخن می‌گوید، نتیجه‌اش عالیت‌ترین بهشت، یعنی بهشت ذات است. پس نتیجه اینکه «سلوک طریق علم، سلوک طریق طریق جنت است و طریق طریق نیز طریق است» [خمینی ۱۳۷۸: ۴۱۳].

پس از بیان این مطالب به نکتهٔ دیگری اشاره می‌نمایند [خمینی ۱۳۷۸: ۴۱۳] که اگر گفته شد «سلک الله به الی الجنة»، یعنی اگر سلوک علمی را به بنده و سلوک الی الجنة را به ذات خداوند نسبت داده علتش این است که در مقام رجوع به وحدت، جنبهٔ حقی مطرح است و در مقام کثرت، جنبهٔ خلقی غلبه دارد و البته سلوک الی الجنة نیز می‌تواند به عبد، نسبت داده شود زیرا کریمهٔ شریفه به صراحت می‌فرماید:

«ووجدوا ما عملوا حاضراً» و «فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره». و البته سلوک علمی نیز با تأیید و توفیق حضرت حق و منسوب به ذات مقدس است که «قل کلّ من عند الله». در اینجا بیان نکته‌ای لازم است که رفع حجب با جمع کتب حاصل شدنی نیست، بلکه گاهی خود کتاب حجاب رؤیت می‌شود.

بردار کتاب از برم و جام می‌آور تا آنچه که در جمع کتب نیست بجویم

[خمینی ۱۳۷۴: ۱۶۸]

زیرا صورت علمی، خود از جدا بودن معلوم حکایت می‌کند و همچنین حجاب و واسطه‌ای میان عالم و معلوم می‌باشد. پس شهود حقیقت با خرق حجب ملازمت می‌یابد و حجابهای ظلمانی و نورانی که انسان را احاطه کرده است او را به اشتباه می‌اندازد. به همین دلیل سالک طریق معرفت می‌داند تا «خرق حجب» حتی «حجب نور»ی نکند به رؤیت حقیقت نایل نخواهد شد. لذا می‌گوید: بردار حجاب تا جمالش بینی [خمینی: ۱۳۷۴: ۱۲]. بدین ترتیب فایده‌ای که بر علم آموزی مترتب است:

۱. کسب اخلاص است.

طالب حقیقت در اولین قدم به تخلیص نیت می‌پردازد؛ زیرا به خوبی آگاه است علم بدون اخلاص حجاب است و مانع رسیدن به محبوب می‌شود.

عالم که به اخلاص نیازاسته خود را علمش به حجابی شده تفسیر و دگر هیچ
[خمینی ۱۳۷۴: ۷۴]

۲. رفع حجاب از چشم بصیرت است.

زیرا شهود حقیقت با خرق حجاب ملازمت دارد و حجابهای ظلمانی و نورانی که انسان را احاطه کرده است «او را به اشتباه می‌اندازد» [خمینی ۱۳۶۸: ۱۲] و تا «خرق حجب حتی حجب نوری» را نکند به رؤیت جمال نازنین محبوب نایل نخواهد آمد.

بردار حجاب تا جمالش بینی تا طلعت ذات بی‌مثالش بینی

[خمینی ۱۳۷۴: ۱۲]

در اینجا هشدار لازم است که رفع حجب با جمع کتب حاصل شدنی نیست؛ بلکه گاهی خود کتاب حجاب ضخیم رؤیت قرار می‌گیرد. زیرا اولاً صورت علمی از جدا بودن معلوم حکایت می‌کند؛ ثانیاً خود صورت علمی حجاب و واسطه‌ای است میان عالم و معلوم، بنابراین، عالم مستور و مخفی در حجاب علم و صور علمی است.

۳. گشاینده ابواب معرفت است.

«علم» مقدمه معرفت است و «معرفت بدون علم محال است و علم بی‌معرفت وبال» و انسان هشیار علمی را از عالم مطلق طلب می‌کند که دریچه‌ای را به ساحت ابدیت و رستگاری به رویش بگشاید.

فصلی بگشا که وصف رویت باشد آغازگر طرهٔ سویت باشد
طومار علوم و فلسفه در هم پیچ یارا نظری که ره به سویت باشد

[خمینی ۱۳۷۴: ۲۰۵]

علم نافع

امام در بیان این مطلب ابتدا به تقسیماتی که پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ علم کرده‌اند پرداخته و سپس به توضیح علم نافع می‌پردازند و در مورد اقسام علم می‌نویسند: «انما العلم ثلاثة: آیه محکمه؛ او فریضة عادله؛ او سنة قائمه و ما خلاهن فهو فضل» [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۵]. منظور از «آیه محکمه»

علوم عقلی و عقاید حقیقی و معارف الهی است و «فریضة عادلة» علم اخلاق و تصفیه قلوب و «و سنة قائمة» علوم ظاهری و اعمال و آداب قلبی است.

از منظر امام انسان دارای سه وجه و نشأه است: الف. روحانی یا غیبی؛ ب. برزخ یا خیال؛ ج. ملکی یا شهادت است [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۶] و علوم شریعت بر اساس همین مقامات سه گانه انسانی است [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۹]؛ و هر کدام از این نشأت کمال خاص و تربیتی مخصوص به خود دارند و علمی نافع و مفید خواهد بود که متضمن تکامل هر سه وجهه انسان باشد و بدین ترتیب هیچ عالمی حق تکذیب و رد عالم دیگر را ندارد و همان گونه که تصدیق بی تصور از اغلاط و قبیاح اخلاق است، تکذیب بی تصور نیز همان گونه است، بلکه قبحش افزون است [خمینی ۱۳۷۸: ۳۸۹].

امام علم نافع را سه گانه می خوانند که عبارتند از:

۱. علمی که مربوط به کمالات عقلی و وظایف روحی است؛
 ۲. علمی که مربوط به اعمال قلبی و وظایف آن است؛
 ۳. علمی که مربوط به اعمال و وظایف ظاهری نفس است.
- و در توضیح هر کدام می نویسند: علمی که متضمن تقویت بعد روحانی و عقل انسان است، عبارت است از:

- الف. علم و معرفت به اوصاف جمال و جلال حضرت حق؛
- ب. علم به عوالم غیب از اعلی مراتب جبروت تا اسفل ملکوت؛
- ج. علم به انبیا و اولیا و مقامات و مدارج آنها؛
- د. علم به کتب آسمانی و کیفیت نزول وحی و تنزل ملائکه؛
- ه. علم به نشأه آخرت و کیفیت رجوع موجودات به عالم غیب و شناخت حقیقت عالم برزخ و قیامت؛ و بهترین هادی و معلم این علم پس از انبیا و اولیا (ع) بزرگان معرفت و اعظم فلاسفه می باشند و علمی که متضمن تقویت و تکامل قلب است، عبارت است از:

علم فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن؛ و آموزش دهندگان چنین علمی پس از انبیا و اولیا، علمای ظاهری و فقها و محدثان می باشند. حاصل آنکه در هر سه رشته بهترین معلم و اول تعلیم دهنده، انبیا و اولیائند سپس علمای مخصوص به آن رشته از

علم. امام به ارتباط میان این سه نوع علم با یکدیگر قائلند و معتقدند آثار هر یک در دیگری سرایت می‌کند چه در جانب کمال چه در جهت نقص؛ به‌طوری‌که اگر کسی به اعمال ظاهری و عبادی اهتمام ورزد، تأثیراتی در قلب و روح او گذاشته اخلاق و رفتار او نیز کامل می‌گردد و همچنین اگر کسی به تهذیب نفس و تحسین باطن همت گمارد، در دو وجه دیگر او نیز تأثیر خواهد گذاشت. بدین ترتیب کسی نمی‌تواند دارای باطنی مصفا و اخلاقی مهذب بدون رعایت اعمال ظاهری و عبادات قالبی باشد. و همچنین انسان نمی‌تواند عامل به تعالیم و دستورات انبیا بوده و عملی تام و تمام انجام دهد، بدون آنکه بهره‌ای از ایمان برده و به اخلاق نیک متصف شود.

به همین دلیل توصیه امام به مسافران صراط انسانیت این است که در هر یک از مراتب فوق‌الذکر دقت و جدیت داشته و از هیچ‌یک از کمالات علمی و عملی صرف‌نظر نکنند، که هیچ‌یک از علوم به تنهایی برای رشد و تکامل انسان کافی نیست. از این‌رو سخنی شیخ اشراق را در اول حکمة الاشراق که می‌گوید: «کمال علمی با نقص در عمل و بعکس، ممکن التحقق است»، ناتمام می‌دانند و همچنین گفته بعضی از علمای اخلاق را که فقط تهذیب باطن و تعدیل اخلاق را منشأ همه کمالات دانسته‌اند و به علوم عقلی و ظاهری وقعی نمی‌نهند، نمی‌پذیرند و نیز سخنان عالمان علوم ظاهری را که در رد علمای باطنی و معارف الهی ابراز می‌دارند، ناتمام می‌دانند و تصریح می‌کنند که این سه طایفه سخت در اشتباهند. زیرا از هر سه مقامات روح و نشأت انسانی محجوبند.

نتیجه آنکه:

اگرچه علم با سعة مفهومی‌ای که دارد همه انواع دانستیها را دربرمی‌گیرد، اما آن علمی که در تعالی و تکامل انسان منشأ اثر است دانش و بینشی است که از راه تقوا و پیراستن دل و جان از کدورت‌های رذایل و آراستن آن به فروغ فضایل فراهم آید. چه به هر نسبت انسان از تاریکیهای جان بزداید، خورشید حقیقت را تابنده‌تر و درخشانتر خواهد دید «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الى النور» بدیهی است علم مورد نظر شارع مقدس علم نافع است که در جانهای پاک و پیراسته می‌نشیند و انسان را از «خود» می‌ستاند و به خدا می‌سپارد. از این رو شارح منازل، چنین

علمی را رحمت و موهبت دانسته و از علم لدنی حضرت یاد می‌کند و کاشانی نیز «علم وراثت» را نتیجه «علم دراست» می‌خواند و بر این باور است که «علم بی‌عمل عقیم است و عمل بی‌علم سقیم». امام بزرگوار نیز چنین علمی را از شئون فطرت و مساوق نور و وجود می‌داند و سلوک آن را سلوک طریق طریق جنت می‌شمارند و اینگونه عالمان را «ربانی» و «وارث انبیا» می‌شمرند که حتی از فرشتگان برترند. زیرا چنین انسانهایی توانسته‌اند وجود خویش را تکامل بخشند و با عبادت و ریاضت، خلوص و اخلاص ذهن و زبان را به حکمت بیارازند؛ که «من اخلص لله اربعین صباحاً...».

بدیهی است همه علوم چنین خاصیتی ندارند و هر عالمی به این مقام نخواهد رسید. بلکه گاه فراوانی و فزونی معلومات موجب غرور و فریب آدمی می‌شود و انسان به انباشتن معلومات و اصطلاحات بسنده می‌کند، که نه تنها به مقصد نمی‌رسد که دورتر هم می‌شود؛ چنین دانشی نه تنها «نور» نیست که «حجاب» است و گاهی «جمع کتب» در برابر «رفع حجب» قرار می‌گیرد و حتی «حجاب اکبر» می‌شود و با اعراض از ذکر حق، به «معیشت ضنک» می‌افتد. بهشت موعود در تعبیر امام در انتظار عالمانی است که در همه علوم ظاهری و باطنی، انسانی و الهی، اخلاص بورزند و تاریکیهای دل و جان را بزدایند؛ که در این صورت به نسبت دانشی که به دست آورده‌اند به بهشت «افعال» یا «صفات» یا «ذات» راه می‌یابند. رزقنا الله و ایاکم.

والسلام

منابع

- انصاری، عبدالله. (۱۳۷۲). منازل السائرین.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). ره عشق. (نامه عرفانی حضرت امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
- ۱. (۱۳۶۹). معجم راز. (اشعار عارفانه امام خمینی، نامه‌ای از آن حضرت به حجت الاسلام سید احمد خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
- (۱۳۶۹). نقطه عطف. (اشعار عارفانه امام خمینی، نامه‌ای از آن حضرت به حجت الاسلام سید احمد خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۳). باده عشق. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ سوم.
- (۱۳۷۴). دیوان امام. (سروده‌های حضرت امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی. چاپ ششم.

_____ . (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ

چهارم.

_____ . (۱۳۷۸). چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ

هفدهم.

_____ . صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

ابن سینا. رساله العلم اللدنی التفسیر قرآنی و اللغة الصوفیه فی فلسفه.

شبهستری، شیخ محمود. شرح گلشن راز. تألیف شمس الدین محمد لاهیجی. تهران: انتشارات زوار. چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۷). ترجمه شرح اصول کافی. مترجم: محمد خواجهوی. تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.

_____ . اسفار اربعه. دارالکتب الاسلامیه.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۳). مجمع البحرین. بیروت: مؤسسه الوفا.

مولی عبدالله. (۱۲۹۶). حاشیه بر تهذیب المنطق تفنازانی.

ابن عربی. (۱۳۶۶). فصوص الحکم. تهران: انتشارات الزهراء.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح علامه جلال الدین همایی.

تهران: مؤسسه نشر هما. چاپ سوم.

_____ . (۱۳۷۲). شرح منازل السائرين. قم: انتشارات بيدار.

نگاهی به پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول

بیوک علیزاده^۱

چکیده: اگر فرآیند ادراک را حاصل تعامل سه عنصر فاعل شناسا، متعلق شناسایی و شناخت بدانیم، بسیاری از نظریات مطرح شده در حوزه اندیشه اسلامی در خصوص علم و ادراک را می‌توان حول محور دو نسبت موجود بین سه عنصر یاد شده سازماندهی کرد. تعدادی از نظریات مهم عهده‌دار تبیین نسبت علم و ادراک و محکی‌غنه آن است و برخی از نظریات ناظر به رابطه ادراک با فاعل شناسایی است. نظریه «اتحاد عاقل و معقول» از آن دسته نظریاتی است که به رابطه اخیر راجع می‌شوند. در این مقاله، نظریه اتحاد عاقل و معقول از منظر تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است. نگارنده قبل از گزارش تاریخی، اصطلاحات و مفاهیم مأخوذ در عنوان بحث را ایضاح نموده است.

مقدمه

نظریه «اتحاد عاقل و معقول» و به تعبیر دقیق‌تر «اتحاد عالم و معلوم» را می‌توان نظریه‌ای عرفانی - فلسفی دانست. عارفان مسلمان، پیش از حکمای اسلامی متعرض این مسأله شده‌اند و در آثار خود به بحث درباره آن پرداخته‌اند. [فتاری چاپ سنگی: ۸۲؛ ابن ترکه چاپ سنگی: ۶۸، ۸۶، ۸۹؛ ابن عربی

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۱۴۰۵: ۳۶۰؛ قنوی ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ قیصری ۱۳۷۵: ۹۲] این نظریه در فلسفه اسلامی معرکه آرا بوده است. گروهی، که در رأس آنان ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ق.) قرار دارد، بشدت با این نظریه مخالفت کرده‌اند؛ و گروه دیگری به تبعیت از ملاصدرا (۱۰۵۰ - ۹۸۰ ق.) ضمن قبول این نظریه براهین عده‌ای بر آن اقامه کرده‌اند^۱ و آن را بر مبنای محکم فلسفی استوار نموده‌اند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴].

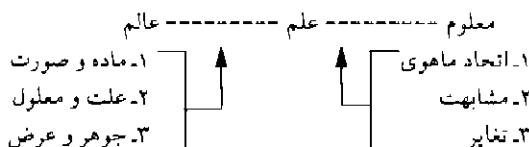
عارفانی که متعرض این مسأله شده‌اند، در چند و چون آن اختلاف نکرده‌اند، و اساساً رویکرد آنان به این بحث از منظر متفاوتی بوده است. آنان نظریه «اتحاد عالم و معلوم» را در پاسخ به این پرسش که حقیقت آدمی چیست مطرح کرده‌اند و گوهر انسانی را چیزی جز علم و اندیشه ندانسته‌اند.^۲ در حالی که فیلسوفان عمدتاً از منظر هستی‌شناسی به این مسأله نگاه کرده‌اند و پس از تبیین جایگاه وجودشناختی علم، عالم و معلوم، به بررسی دو نسبتی که میان این سه عامل وجود دارد،^۳ پرداخته‌اند. در واقع «اتحاد عالم و معلوم» بیانگر نسبت میان عالم یا

۱. منکر اصلی و مهمترین مخالف نظریه اتحاد عاقل و معقول در حوزه اندیشه اسلامی ابن سیناست. پس از ابن سینا و اتباع فلسفه او، شیخ اشراق (۵۸۷ - ۵۲۹ ق.) و فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق.) نیز به مخالفت با این نظریه پرداخته‌اند. مخالفت ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول به جهت نظرگاه ویژه‌ای است که در مسأله علم و ادراک اتخاذ کرده و تصویری است که از جگونگی علم و ادراک ارائه می‌دهد، تفصیل بحث را از منابع ذیل بجوید: [ابن سینا ۱۴۰۴ طبیعیات: مقاله ۵ فصل ۱۶ ابن سینا ۱۳۷۵: نمط ۷].

۲. صریح‌ترین تعبیرات را در این خصوص مولوی دارد، موارد زیر از آن جمله است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای	ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی
جان نباشد جز خیر در آزمون	هر کرا افزون خیر جاننش فروز
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه زان رو که فزون دارد خیر

۳. علم، عالم یا فاعل شناسایی و معلوم یا محکوم عنه علم ارکان شناخت است و فرآیند شناخت حاصل تعامل سه رکن یاد شده است. میان این سه عامل دو نسبت برقرار می‌شود: یک نسبت بین علم و محکوم عنه آن و نسبت دیگر بین علم و فاعل شناسایی است. این نسبتها و نظریاتی را که از سوی اندیشمندان مسلمان جهت تبیین آنها ارائه شده است، می‌توان در این نمودار نشان داد:



برای بحث مفصل رجوع کنید به مقاله «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی» به قلم نگارنده، مجله

فاعل شناسا با علم است.^۱

پیش از بررسی سیر تاریخی نظریه «اتحاد عاقل و معقول» لازم است، ابتدا، اصطلاحات محوری این بحث را که عبارت است از سه واژه «اتحاد»، «عاقل» و «معقول» بررسی کنیم، زیرا هر یک از این واژه‌ها در ادبیات فلسفی ما به صورت مشترک لفظی برای معانی متعدد استعمال شده است. در اینجا ضمن اشاره به معانی متعدد آنها، معنای مورد نظر در این بحث را نیز به روشنی مشخص می‌نماییم.

۱- مراد از «اتحاد» در «اتحاد عاقل و معقول»

معنای لغوی «اتحاد» یکی شدن و یگانه گشتن دو شیء مختلف است. به تعبیر ملاصدرا اتحاد بین اشیاء عبارت از آن است که اشیا یی که از یک جهت متکثرند از جهت دیگر واحد باشند.^۲ در اصطلاح فلسفی، اتحاد انحای مختلف دارد و بر معانی متعددی اطلاق می‌شود [صلیبا ۱۳۶۶: ۱۱۳]. در این میان فرضهای زیر را برای اتحاد میان عاقل و معقول می‌توان در نظر گرفت:

الف) اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

ب) اتحاد ماهیت عاقل با وجود معقول بالذات؛

ج) اتحاد وجود عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸

۱. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر اتحاد عالم و معلوم بیانگر رابطه عالم با علم است چرا تعبیر «اتحاد عالم و علم» به کار نرفته است؟ در پاسخ باید گفت واژه «معلوم» در ادبیات فلسفی فیلسوفان مسلمان دو معنا دارد. گاهی مراد از آن محکی عنه علم است که معمولاً برای اشاره به این معنا قید «بالعرض» را به آن می‌افزایند. گاهی مراد از معلوم، معلوم بالذات یا صورتهای علمی و به تعبیر دیگر خود علم است. در بحث ما معنای دوم مورد نظر است.

۲. صدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفا پس از معنا کردن اتحاد، آن گونه که در متن نقل کردیم، می‌نویسد: «و هذا أمر مقول بالتشکیک علی أقسام فإن جهة الوحدة قوّة فی بعض المتحدات، ضعيفة فی بعض آخر، فالحق الأشياء بالاتحاد هی المعانی المختلفة التي لها وجود واحد حقیقی کالاتحاد بین الجنس و الفصل و لهذا یحملان بالذات علی شیء واحد بالعدد... و ما لیس كذلك علی اصناف متفاوتة فی جهة الوحدة فإذن الأشياء من جهة كونها واحدة علی أقسام: أحدها أن یكون فیها اتحاد کاتحاد المادة و الصورة... الفرق بین وجودیها کالفرق بین الناقص و الكامل و الضعیف و الشدید، یندمج فی وجود الناقص الضعیف مع زوال نقصه و قصوره الذی هو أمر عدمی...» [چاپ سنگی: ۲۱۱].

د) اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات.

فرض «الف» نه معقول است و نه قائلی دارد. معنای این فرض آن است که مثلاً آدمی به هنگام تعقل درخت، تغییر ماهیت داده و به درخت تبدیل شود. معقول نبودن این فرض بدان جهت است که ماهیت بر اساس اصالت وجود، حدّ وجود است و در همه اوصاف و احکام، تابع وجود خود می‌باشد. از این رو بدون تغییر در وجود، تغییر ماهیت محال است.

اما اینکه گفتیم فرض یاد شده قائلی ندارد، به این دلیل است که ملاصدرا و دیگر قائلان به نظریه اتحاد عاقل و معقول، گذشته از قوانین گفتاری در کاربرد واژه «اتحاد» در بیان نظریه مورد بحث، صریحاً اتحاد مورد نظر خود را تعریف کرده‌اند. در ادامه بحث تعریف مورد نظر آنان را نقل خواهیم کرد.

فرضهای «ب» و «ج» نیز همانند فرض «الف» نه معقول است و نه کسی بدانها قائل شده است. دلیل معقول نبودن این فرضها آن است که هر موجودی محدود به حدّ معینی است و به تبع ماهیت خاصّ خود را دارد. متحد شدن ماهیت یک موجود با هستی موجود دیگر، بدون آنکه تغییری در هستی آنها پیدا شود و حدود و مرزهای آنها درهم رود، امری ممتنع است. تنها در یک صورت است که ماهیت یک موجود، علاوه بر وجود خودش از وجود موجود دیگر نیز قابل انتزاع است؛ و آن صورت این است که میان هستی دو موجود، رابطه طولی برقرار باشد و یکی از آنها مرتبه کمال دیگری محسوب شود.

تنها فرض معقول در این میان، فرض «د» است، و مراد قائلان به اتحاد عاقل و معقول نیز همین فرض است. از این رو مناسب است که در اینجا انحای اتحاد در وجود را مورد بررسی قرار داده و نحوه مورد نظر قائلان این نظریه را مشخص سازیم.

۱-۱- اتحاد عرض با جوهر

اتحاد عرض با جوهر، بر اساس تفسیر خاص ملاصدرا از رابطه جوهر و عرض، امکان‌پذیر است؛ چرا که صدرا عرض را از مراتب و شئون جوهر تلقی می‌کند؛ اما حکمای مشائی وجود عرض را بیرون از حیطه وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند.

۱-۲. اتحاد صورت با ماده

نحوه ترکیب ماده و صورت معرکه آراست. برخی مثل صدرالدین دشتکی شیرازی (متوفی ۹۰۳ ق.) و ملاصدرا، ترکیب یاد شده را ترکیب اتحادی می‌دانند و برخی دیگر همچون ابن سینا و دیگر حکیمان مشائی چنین عقیده‌ای ندارند. آنچه مسلم است این است که اگر ماده را جوهری در عرض صورت بدانیم و قائل شویم که جسم «لأبد و أن ينحل في الخارج إلى جوهر هو محض القوة» و مطابق بعضی تعبیرات صدرا آن را یکی از دو حاشیه وجود بدانیم، ناچار باید به ترکیب انضمامی قائل شویم و لازمه‌اش نفی اتحاد مرتبه وجود ماده با مرتبه وجود صورت است و منتهای علاقه آن دو همان است که در موضوع و عرض وجود دارد، به اضافه اینکه به قول حضرات محل لامستغنی است [مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۷۸].

به اعتقاد ملاصدرا، تغایر ماده و صورت صرفاً تحلیلی - عقلی است و منشأ انتزاع آنها مراتب ناقص و کامل شیء واحد متصل است.

۱-۳. اتحاد چند ماده در سایه صورت واحد

برای این نوع اتحاد غالباً اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان در سایه صورت نباتی و حیوانی را مثال می‌زنند [صدرالدین شیرازی جاب سگی: ۲۱۱].

۱-۴. اتحاد دو معلول در یک علت

اتحاد دو معلولی که از علت مفیضة واحدی صادر می‌شوند.

۱-۵. اتحاد علت هستی‌بخش با معلول خود

در این نوع اتحاد، معلول عین ربط و وابستگی به علت است. این اتحاد موسوم به اتحاد حقیقت و رقیقت است و تنها در پرتو تحلیل ویژه صدرا از رابطه علت و معلول، قابل طرح و پذیرش است. اتحاد مورد نظر ملاصدرا در نظریه اتحاد عاقل و معقول، در آغاز فرآیند شناخت که جنبه انفعالی نفس صبغه غالب آن است، از نوع اتحاد ماده و صورت است و در مرحله فاعلیت نفس، این اتحاد از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت می‌باشد [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴، ۳۲۵، جاب

سنگی: ۲۱۱-۲۱۲.]

اتحادی که ابن سینا بر ابطال آن پرهان اقامه نموده است مربوط به دو موجودی است که قبل از اتحاد در عرض هم بالفعل موجود و متحصّل باشند. صدرا نیز چنین اتحادی را به همان دلیلی که ابن سینا بیان نموده است پذیرفتنی نمی‌داند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴، ۳۲۵]. اتحاد قابل قبول مربوط به دو امری است که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل باشد؛ مانند اتحاد وجود و ماهیت، یا اتحاد دو امری که هر دو لامتحصّل باشند و تحقق اتحاد، در این مورد، با پادرمیانی یک امر متحصّل صورت گیرد؛ مانند دو عنوان انتزاعی از امر واحد که هر دو موجود به وجود منشأ انتزاع خود می‌باشند. برای مثال همه مفاهیمی که از نبات و جماد و حیوان انتزاع می‌شود، از انسان نیز انتزاع می‌شود و همه آنها موجود به وجود انسان می‌باشد. اتحاد امور متحصّل تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان آنها رابطه طولی برقرار باشد و همه آنها مراتب اتصالی شیء واحد به شمار آیند؛ مانند صور متراکبه [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۵: ۳۲۷، ۳۲۸].

۲- مراد از «عاقل» در «اتحاد عاقل و معقول»

مراد از عاقل در این بحث، نفس انسانی است. همه فیلسوفان مسلمان در مورد اینکه «نفس» فاعل شناساست اتفاق نظر دارند، اما دیدگاه‌های آنان در خصوص نحوه پیدایش و ساختار نفس متفاوت است و این تفاوت منجر به اختلاف رویکردهای آنان در نظریه شناخت گردیده است. ملاصدرا در خصوص پیدایش نفس و رابطه آن با بدن از یکسو و با قوای نفسانی از سوی دیگر نظریه متفاوتی ارائه کرده است. او در پرتو نظریه حرکت جوهری به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است. نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی، در بقا و استمرار وجود، روحانی است. نقطه آغازین وجود انسان، جسم و بدن اوست. بدن در اثر حرکت جوهری استکمالی، و حدوث و زوال مستمر، هر لحظه صورتی کاملتر به خود می‌گیرد و کمال بر کمال می‌افزاید تا به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر جسمانی و مادی نیست، بلکه روحانی و معنوی است.

بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود... و یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی حرکت می‌کند و به

دنیای بی‌بعدی می‌رسد [مطهری ۱۳۶۹ ج ۳: ۱۱۷، ۱۱۸].

از این رو رابطه روح و بدن، رابطه قوه و فعل است. بدن قوه روح و روح فعلیت بدن است. بر این اساس، روح و بدن دو مرتبه از یک وجودند. به سخن دیگر وجود انسان، وجود واحد ذومراتب است؛ پایین‌ترین مرتبه آن جسم و بالاترین مرتبه آن روح مجرد است. صدرا نظریه خودش را در باب حدوث و بقای نفس، در قالب قاعده «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» عرضه کرد. این قاعده - که اینک از شهرت فراوانی برخوردار است - در آثار فلسفی بعد از ملاصدرا به اسم او ثبت شده است.

این در حالی است که ابن سینا نفس آدمی را «روحانية الحدوث» می‌داند و معتقد است نفس انسانی که از ماه چهارم به جنین تعلق می‌گیرد موجودی مجرد و عقلانی است [ابن سینا ۱۴۰۴: مقاله ۵، نص ۳]. ولی ملاصدرا تعلق چنین موجود مجردی را به بدن که امری مادی است، به هیچ روی جایز نمی‌داند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۳۰].

به هر روی اگر نفس از ابتدای حدوث، جوهر تام و تمامی باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورتها - چنان‌که مدعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است - نامعقول خواهد بود. از همین روست که می‌گوییم حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه اتحاد عاقل و معقول است.

صدرا در مورد نفس و قوای آن تصویر بدیعی ارائه می‌دهد که بنابر آن نه تنها قوای نفس از نفس جدا نیستند، بلکه از مراتب و شئون آنند.^۱

نفس همچون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌های متعدد است. البته منظور این نیست که نفس به منزله تنه درخت است و این قوا به منزله شاخه‌های آن، به طوری که اگر همه این شاخه‌ها را بزنیم، باز هم تنه درخت به خودی خود باقی است و فقط شاخه‌هایش قطع

۱. سخنان صدرا در این مورد چنین است:

«و أمّا الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القوى و هي مجمعها الوحداني و مبدئها و غايتها، و هكذا الحال في كلّ قوّة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها و إن كان استخدامها بالتقديم و التأخير... فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لأستسقاط بدنه و مؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها.»

شده است؛ بلکه نحوه ارتباط به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند [مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۸۶].

پیروان حکمت متعالیه این مطلب را با قاعده‌ای تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان کرده‌اند.

مطابق این نظریه، نکته مهم در مورد نفس این است که — چنان که پیشتر اشاره کردیم — نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام‌التحصل نیست، بلکه همواره سیری استکمالی را طی می‌کند. نفس کمالات خود را، مرهون اتحادش با صور ادراکی است. نفس در مرتبه حس به منزله ماده نسبت به صور حسی، در مرتبه خیال به منزله ماده نسبت به صور خیالی، و در مرتبه عقل به منزله ماده نسبت به صور عقلانی است.

تصوریری که مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند با آنچه بیان شد متفاوت است [ابن سینا ۱۳۷۵: نمط ۳ فصل ۶]. از نظرگاه آنان، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که به واسطه ادراکات تغییری در ذات آن رخ نمی‌دهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر آن افزوده می‌شود، اعراضی است که برای نفس کمال ثانوی به شمار می‌آید. قوای ادراکی نیز به منزله ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام می‌نماید و وجود آنها از وجود نفس جداست.

۳- مراد از «معقول» در «اتحاد عاقل و معقول»

واژه «معقول» در ادبیات فلسفی ما به دو معنا استعمال می‌شود: یکی علم و دیگری محکمی عنه علم. اگر معنای اول مراد باشد، غالباً «معقول» را با قید «بالذات» همراه می‌کنند، کما اینکه برای اشاره به معنای دوم تعبیر «معقول بالعرض» را به کار می‌برند. در مبحث اتحاد عاقل و معقول، معنای اول از میان دو معنای یاد شده، مورد نظر است. گفتنی است که از میان دو نوع علم حضوری و حصولی، اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری در میان همه حکیمان اتفاقی است. از این رو، این بحث در علم حضوری به طور کلی از محل نزاع خارج است. در واقع، بحث اتحاد عاقل و معقول در علم حصولی است که معرکه آراست. علم حصولی خود به علم گزاره‌ای و مفهومی تقسیم می‌شود، باید توجه داشت که نظریه اتحاد عاقل و معقول به علم

مفهومی مربوط است، چرا که اساساً معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، برخلاف معرفت‌شناسی جدید، بر مفاهیم متکی است، در حالی که معرفت‌شناسی فیلسوفان مغرب زمین عمدتاً برگزازه متکی است و بیشتر گزاره محور است تا مفهوم محور. آخرین نکته شایان ذکر این است که اگرچه در عنوان نظریه، همواره واژه «معقول» به کار رفته است، ولی به تصریح ملاصدرا، اتحاد مورد نظر در این نظریه شامل همه انواع مفاهیم است، خواه این مفاهیم حسی و خیالی باشد و خواه عقلی.

تاریخچه نظریه اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عاقل و معقول یکی از نظریات کهن فلسفی است که از نظر تاریخی می‌توان ریشه‌های آن را در مکتبهای فلسفی یونان ردیابی کرد. بنابراین در این مقاله می‌کوشیم تا پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول را از دوره یونان و روم آغاز کنیم و سپس دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان و نیز نظریات موافق و مخالف را در مورد این بحث بررسی و گزارش نماییم.

۱- فیلسوفان دوره یونان و روم

از فیلسوفان این دوره آرای افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۸ ق. م.)، ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۳ ق. م.) و افلوپین (۲۰۳ - ۲۰۷ م.) را که از نوافلاطونیان است به اختصار توضیح می‌دهیم.

۱-۱- افلاطون

نظریه «استذکار» افلاطون در معرفت، یا به تعبیر مورخان فلسفه «افسانه تذکر» [فاخوری ۱۳۶۷: ۵۵] او، موهم نوعی اتحاد عاقل و معقول است؛ چرا که به اعتقاد او معرفت حقیقی همان است که ارواح ازلی آدمیان، در عالم مثُل حاصل کرده‌اند و البته این معرفت در حیطه اقتدار عقل است. به اعتقاد افلاطون، روح آدمی قبل از تعلق به بدن در عالم مثُل سیر و سیاحت داشته و با حقایق اصیل هستی که ارباب انواعند، آشنا شده است. بر این اساس، انسان در ابتدای تولد به همه چیز داناست، ولی به اعتقاد افلاطون تعلق به جسم و آلودگیهای دنیا موجب فراموشی انسان می‌شود و لذا تعلم، چیزی جز یادآوری خاطرات عالم مثُل نیست.

رأی معرفت‌شناختی افلاطون در رساله‌های منون^۱، فایدون، جمهوری^۲، کراتیلوس، تیمائوس و تئاتتوس آمده است. رساله اخیر مشتمل بر جامعترین بررسی افلاطون درباره معرفت است. هسته اولیه عمده مباحث معرفت‌شناختی جدید را می‌توان در آثار افلاطون یافت. شاید به این جهت باشد که وایتهد درباره او گفته است: کل تاریخ فلسفه غرب حاشیه‌ای بر آثار افلاطون است.

حاصل سخن آنکه، از برهم نهادن و بازساختن برخی از اصول معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون می‌توان تصویری، ولو ضعیف، از اتحاد عاقل و معقول به دست داد. اصول یاد شده عبارتند از:

۱- فرض وجود عالم مُثُل مستقل از جهان محسوس که مشتمل بر حقایق اصیل همه اشیا است.

۲- مثالها متعلق و موضوع شناخت آدمیانند.

۳- روح آدمی افزون بر ازلی و ابدی بودن عاری از هر نوع ترکیبی است، به دیگر سخن، روح آدمی مجرد و بسیط است.

۱. افلاطون در این رساله نظریه «تعلیم تذکر است» را در ضمن گفتگویی که طرف اصلی آن سقراط است، عرضه می‌کند. در این گفتگو سقراط ادعا می‌کند که پاسخ یک مسأله هندسی را از زبان غلام تعلیم ندیده‌ای بیرون می‌کشد. از آنجا که مسأله مورد نظر هندسی است، جواب دادن به آن از طریق مراجعه به حواس ممکن نیست. از این رو سقراط - و در حقیقت افلاطون از زبان او - ادعا می‌کند که غلام را واداشته است تا چیزی را به یاد آورد که بیشتر آن را می‌دانسته است.

۲. در انتهای کتاب پنجم جمهوری، افلاطون استدلال بلندی را بر مبنای تشبیهات مشهورش یعنی خورشید، خط و غار آغاز می‌کند تا نشان دهد روح چگونه از طریق تعلیم می‌تواند به معرفت حقیقی مُثُل دست یابد.

۳. افزون بر آثاری که در متن نام بردیم، در این رساله‌ها نیز مباحث معرفت‌شناختی مطرح شده است: مهمانی، سوفیست، آپولوژی (دفاعیه سقراط در دادگاه)، گرگیاس، پارمنیدس، قوانین و نامه هفتم از مجموعه نامه‌ها. تذکر دو نکته در خصوص مجموعه آثار افلاطون در اینجا لازم است:

نکته اول در مورد نامه‌های افلاطون است. گفتنی است که از افلاطون ۳۳ نامه بر جای مانده است. محققان هشت نامه را یقیناً از خود او دانسته‌اند و معتقدند بقیه منقول از اوست.

نکته دوم آن است که آنچه از آثار افلاطون باقی مانده است به صورت مکالمه و گفتگو تنظیم شده است. این گفتگوها که هدف افلاطون از تنظیم آنها عرضه تعلیماتی برای عموم مردم بوده است، تنها دارای ارزش فلسفی نیستند، بلکه ای بسا ارزش هنری و ادبی آنها افزون‌تر است. از این رو استخراج و سازماندهی عقاید فلسفی او نیازمند دقت و تأمل است.

۴- ابزار شناخت منحصرأ عقل است.

۵- تعلیم، چیزی جز تذکر و یادآوری نیست.

اینکه «چه تفاوتی میان عالم محسوس و عالم معقول (عالم مثل) هست؟» و «علم ناظر به عالم محسوس از علم ناظر به عالم معقول، که افلاطون آن را معرفت^۱ می‌نامد، چگونه تمایز می‌شود؟» و اینکه «آیا معرفت‌شناسی افلاطون مبتنی بر هستی‌شناسی اوست یا هستی‌شناسی او مبتنی بر معرفت‌شناسیش می‌باشد؟»، بحث‌های مفصلی وجود دارد که این مختصر گنجایش آنها را ندارد.^۲

۲-۱- ارسطو

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است عقل آدمی در ابتدای تولد همانند لوح سفید است و چیزی در آن وجود ندارد. پیدایش علوم با کسب و نظر تحقق پیدا می‌کند. عقل در آغاز جنبه هیولانی دارد و به تدریج به واسطه ترکیب با صورتهای ادراکی به مرحله فعلیت می‌رسد و صورت مدرکات و معقولات را به خود می‌گیرد؛ به سخن دیگر، عقل وقتی با عمل تعقل فعلیت یافت با معقول متحد می‌شود [ارسطو ۱۳۶۶: ۴۲۹ ب ۲۸ - ۲۳۰ الف ۹].

نظریه معرفت‌شناختی ارسطو که عمدتاً در کتاب درباره نفس^۳ او عرضه شده است مبتنی بر دو تفکیک اساسی در فلسفه اوست: یکی تفکیک ماده و صورت و دیگری تفکیک قوه و فعل. ارسطو در قسمتی از کتاب یاد شده پس از اشاره به تفکیک اول می‌گوید:

واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تمیزی باشیم. در واقع از

1. episteme

۲. برخی از منابعی که بحث‌های مفصل و مفیدی درباره اندیشه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی افلاطون عرضه کرده‌اند عبارتند از: تاریخ فلسفه، تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبری، جلد اول؛ سیاست از نظر افلاطون، تألیف الکساندر کوپره، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو؛ افلاطون، نوشته کارل یاسپرس ترجمه محمد حسن لطفی و بهتر از همه این آثار، مجموعه آثار افلاطون که ترجمه محمدحسن لطفی است. ۳. کتاب درباره نفس از جمله آثار مهمی است که از ارسطو به یادگار مانده و همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. این کتاب را اسحاق بن حنین به عربی برگردانده است. برگردان فارسی آن به همراه تعلیقات و حواشی توسط آقای علیمراد داودی صورت گرفته و در سال ۱۳۴۹ منتشر شده است. ترجمه عربی را نیز آقای عبدالرحمن بدوی منتشر کرده است.

یک طرف، در آن عقلی را تمییز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا همه آنها را احداث می‌کند به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنا نور نیز رنگهای بالقوه را به رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. همین عقل است که چون بالذات فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است [ارسطو ۱۳۶۶: ۲۲۵].

شاگردان و پیروان ارسطو در شروحاتی که بر کتاب درباره نفس او نوشته‌اند، نظریه معرفت‌شناختی او را شرح و تفصیل داده‌اند. تئوفراستوس، شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو، اسکندر افروдіسی، یکی از برجسته‌ترین مفسران آثار او، و همین‌طور ابن رشد از جمله این افرادند. در اینجا به اختصار به سخنان اسکندر افروдіسی^۱ اشاره می‌کنیم. اسکندر مقاله کوچکی با عنوان «درباره عقل» دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگردانده است و عبدالرحمن بدوی آن را در ضمن مجموعه شروح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیة منتشر کرده است. این مقاله یکی از مهمترین منابع الهام‌بخش فیلسوفان مسلمان در مبحث عقل و معقول به شمار می‌رود.^۲ سخنان اسکندر درباره اتحاد عاقل و معقول چنین است:

عقلی که خصلت پایدار و همیشگی دارد (عقل بالملکه) و فاعل است، می‌تواند خود را تعقل کند، یا به خودش ببیند، اما این نه از جهت عقل بودن است، زیرا در آن صورت همزمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است... [بدوی ۱۹۸۶: ۳۲].

۱. برای اطلاع از احوال و آثار او نگاه کنید به:

۱. بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب؛ بدوی، شروح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیة؛ مصاحب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی.

۲. صدرا رساله اتحاد عاقل و معقول را با شمارش درجات عقل، مطابق تقسیم‌بندی اسکندر افروдіسی شروع می‌کند.

۱-۳- نو افلاطونیان

شاید بتوان گفت مجموعه بحثهایی که ارسطو و پیروان او درباره عقل و معقول مطرح کرده بودند، زمینه‌ساز شکوفایی این بحثها در مکتب نو افلاطونیان بویژه در آثار بنیانگذار این مکتب، افلوپین، شد.

افلوپین در مواضع مختلف از مجموعه نه‌گانه‌ها درباره اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. وی بیشترین بحث خود را در این باب در کتاب پنجم از مجموعه یاد شده مطرح نموده است. مسلمانها با شاگرد و ویراستار آثار او، فرفورئوس، بیشتر از خود او آشنا بوده‌اند. کتاب *اثولوجیا* که فرفورئوس از تلخیص نه‌گانه‌ها فراهم کرده است از مأخذ ملاصدرا به شمار می‌رود. نظریه اتحاد عاقل و معقول در میمر دوم از این کتاب به صراحت بیان شده است.

ابن سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را در رساله‌ای از فرفورئوس تحت عنوان *العقل و المعقول* ملاحظه کرده و با آن مخالفت کرده است. ظاهراً ترجمه‌ای قدیمی از این رساله در اختیار ابن سینا بوده است، چرا که به گفته ابن ندیم چنین ترجمه‌ای از رساله فرفورئوس به عمل آمده بود [ابن ندیم ۱۴۱۷: ذیل فرفورئوس].

۲- پیشینه اتحاد عاقل و معقول در دوره اسلامی

در این قسمت نخست سابقه این مسأله را در آثار فیلسوفان پیش از ملاصدرا جستجو می‌کنیم، آنگاه سخنان عارفان مسلمان را در این خصوص بررسی خواهیم کرد؛ و دست آخر با اشاره به جایگاه این بحث در آثار صدرا، کارنامه فیلسوفان بعد از او را مرور می‌کنیم.

۲-۱- کندی

اول فیلسوفی که در دوره اسلامی اتحاد عاقل و معقول را در آثار خود مطرح کرد، یعقوب بن اسحاق کندی (متوفی ۲۵۸ ق.) است. کندی در یکی از رسائل خود که عنوان آن *رأی العقل* نهاده است، پس از برشمردن انواع چهارگانه عقل مطابق رأی ارسطو و بیان آنکه هیچ امر بالقوه‌ای به خودی خود بالفعل نمی‌گردد؛ بلکه بالفعل گشتن امر بالقوه تنها به واسطه امر دیگری که بالفعل است امکان‌پذیر است، می‌نویسد: نفس که بالقوه عاقل است به واسطه تماس با عقل اول و

اتحاد با صورتهای معقول، عاقل بالفعل می‌شود [ابوریده ۱۳۶۹: ۳۵۵-۳۵۶]. روشن است که مأخذ‌کندی در تقریر این مسائل، آثار ارسطو از جمله کتاب دربارهٔ نفس اوست. بسیاری از این آثار تحت نظارت خود او به عربی برگردانده شده است.

۲-۲- فارابی

دومین فیلسوف برجستهٔ مسلمان که دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است، ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹ ق.) است. فارابی در آثار متعدد خود، از جمله کتاب *السیاسة المدنية*، *مقالة فی معانی العقل و رسالة فی العقل* دربارهٔ معانی عقل و همین‌طور اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. در *رسالة مقالة فی معانی العقل*، معانی عقل را چنین برشمرده است:

عقل شش معنا دارد: یکی عقل در کاربرد عمومی که مردم در حق کسی می‌گویند او عاقل است. دوم عقل در کاربرد متکلمین، سوم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب *برهان* به کار برده است. چهارم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب *اخلاق* به کار برده است. پنجم عقل به معنایی که او در کتاب *نفس استعمال* نموده و ششم عقل به معنایی که در کتاب *متافیزیک* به کار برده است [۱۸۰۰: ۳۹-۴۸].

فارابی در ادامهٔ بحث خود برای معنای پنجم عقل چهار درجه برمی‌شمارد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. آنگاه می‌گوید:

عقل بالقوه، نفس یا جزئی از آن یا یکی از قوای آن است که می‌تواند ماهیات یا صورتهای موجودات را بدون مواد آنها انتزاع کند و آنها را صورت خود گرداند... [۱۸۰۰: ۳۹-۴۸].

۲-۳- ابوالحسن عامری

بعد از فارابی، ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱ ق.) دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است. وی فصل سیزدهم از *رسالة ارزشمند الفصول فی المعالم الإلهية* را به این مسأله اختصاص داده و برای اثبات آن استدلال کرده است [عامری ۱۹۸۸: ۳۷۲-۳۷۳]. استاد ابراهیمی دینانی ضمن *مقالة*

«ابوالحسن عامری» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* می‌نویسد:

ابوالحسن عامری نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در آثار خود
مسأله اتحاد عاقل و معقول را مطرح ساخت و پس از بررسی دقیق آن را
پذیرفته است [ج ۵: ۳۵۰].

پرواضح است که اطلاق نخستین فیلسوف بر عامری سخن ناصوابی است.

۴-۲- موضع ابن سینا و فیلسوفان بعد از او

دیدیم که فیلسوفان مسلمان در اعتقاد به وجود صورتهای علمی و حصول آنها برای نفس که فاعل شناسایی است اتفاق نظر دارند. اما در تفسیر و تبیین چگونگی این حصول و بیان تفاوت آن از حصولها و وابستگیهای وجودی دیگر، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. چالش فیلسوفان مسلمان در مسأله اتحاد عاقل و معقول، در واقع، به همین مسأله مربوط می‌شود. نظریه ابن سینا در این مسأله اجمالاً این است که حصول یاد شده از نوع حصول عرض برای موضوع خود است. تفاوت این حصول از حصولهای دیگر به مجرد موضوع آن برمی‌گردد. هرگاه موضوع عرض مجرد باشد به عرضی که حال در اوست عالم خواهد بود، و در غیر این صورت عالم نخواهد بود، همانند موضوعات جسمانی که به اعراض خودشان علم ندارند.

رای ابن سینا در این مسأله شیخ اشراق را قانع نکرد و ایشان در کتاب *تلویحات* بعد از شکایت از صعوبت مسأله علم و ادراک، جریان مکاشفهای را نقل می‌کند که در ضمن آن ارسطو مشکل او را حل نموده است. سهروردی از آن پس علم را اضافه اشراقی دانست [سهروردی ۱۳۷۲ ج ۱: ۷۰-۷۴]. صدرا نیز در *اسفار* به صعوبت این مسأله اشاره می‌کند، آنگاه سخن از مکاشفهای به میان می‌آورد که ضمن آن نظریه اتحاد عاقل و معقول به او الهام شده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۱۲-۳۱۳].

بعد از ابن سینا فخر رازی به تبعیت از او اتحاد عاقل و معقول را باطل دانست. وی در کتاب *المباحث المشرقیة* دلایلی مشابه دلایل ابن سینا برای نفی اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است [۱۳۶۹ ج ۱: ۴۴۷-۴۴۹].

افضل الدین محمد مرقی کاشانی (متوفی ۷۰۷ ق.) در مصنفات خود اشاره‌هایی به نظریه

اتحاد عاقل و معقول دارد [مینوی ۱۳۶۶: ۲۳۲-۲۳۳]. مرحوم مینوی که یکی از دو تصحیح‌کننده مصنفات کاشانی است، معتقد است که کتاب *الفصول فی المعالم الإلهیة* تألیف ابوالحسن عامری مأخذ عمده افضل الدین کاشانی در مسأله اتحاد عاقل و معقول بوده است [مینوی س ۴ ش ۳: ۵۹].

۲-۵. پیشینه اتحاد عاقل و معقول در آثار عارفان مسلمان

رد پای بسیاری از نظریاتی را که صدرا در فلسفه خود پرورده و متلائم با دستگاه فلسفی خود نموده است، باید از آثار عرفانی جست. اقرار خود ملاصدرا به اخذ و اقتباس از عارفان از یکسو، و قراین و مشابیه‌های گفتاری فراوان از سوی دیگر گواه آن است که بسیاری از مسائل ابتکاری در فلسفه ملاصدرا ریشه در آثار عرفانی دارد. البته این مطلب از ارزش و اهمیت کار صدرا نمی‌کاهد؛ چه، مبناسازی فلسفی برای این نظریات و برهانی کردن آنها و در یک جمله نظام‌مند کردن آنها در قالب یک نظریه فلسفی، جز ابتکار نام دیگری ندارد. به هر روی نظریه اتحاد عاقل و معقول را می‌توان در آثار عارفانی همچون شمس‌الدین فناری (مصباح الأنس: ۸۲)، ابن ترکه (تمهید القواعد: ۶۸، ۸۶، ۸۹)، ابن عربی (در مواضع مختلف فتوحات از جمله وصل اول باب ۳۶۰)، قونوی (نصوص: ۱۹۷) و شرح فصوص قیصری (فصل ۵ دیباچه) به صورت آشکاری یافت. گفتنی است که در آثار عرفانی به جای عنوان «اتحاد عاقل و معقول» همواره از تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» استفاده می‌شود. مولوی در ضمن اشعار مثنوی به نحو بسیار جذابی اندیشه اتحاد عاقل و معقول را توصیف کرده است. این قسمت از بحث را با نقل ابیاتی^۱ از مولوی به پایان می‌بریم:

چون سر و ماهیت جان مخبرست	هر که او آگاه‌تر با جان ترست
اقتضای جان چو ای دل آگهیست	هر که آگه‌تر بود جانش قویست

۲-۶. اتحاد عاقل و معقول در آثار ملاصدرا

ملاصدرا افزون بر اسفار که مکرر، در این مقاله، به آن استناد شد و عبارات آن را نقل نمودیم، و تألیف یک رساله مستقل تحت عنوان *فی اتحاد العاقل و المعقول* - که توسط نگارنده با تکیه بر

۱. ابیاتی از اشعار او در این خصوص در پاورقی ابتدای همین مقاله ارائه شد.

هشت نسخه خطی تصحیح شده و به زودی توسط بنیاد حکمت صدرا منتشر خواهد شد - در آثار دیگر خود درباره اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است. در ادامه، این آثار را با مشخص کردن صفحه از روی چاپی که هم اکنون در اختیار است، معرفی می‌کنیم:

المبدأ و المعاد (تصحیح آشتیانی: ۸۷ - ۷۸)، المشاعر (تصحیح کوربن، شعر هفتم از منهج اول)، الحشر (۱۹۳)، شرح الهدایة (۳۰۹، ۳۲۵)، الحکمة العرشية (۲۴ - ۱۲۲)، مفاتیح الغیب (۱۰۹، ۱۴۹)، المظاهر الإلهية (۲۶)، سه اصل (۱۰۱)، اکسیرالعارفین (۳۱۸)، الشواهد الربوبية (چاپ مشهد: ۲۴۲ - ۲۴۴).

۲-۷. مروری بر کارنامه پیروان ملاصدرا و فیلسوفان معاصر در مسأله اتحاد عاقل و معقول

از شاگردان بلافصل ملاصدرا که بگذریم مؤثرترین بحثهایی که در مسأله اتحاد عاقل و معقول و شرح آن صورت گرفته به قرار زیر است:

حاجی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق.) در چند جای شرح منظومه حکمت خود نظریه اتحاد عاقل و معقول را شرح کرده است^۱ و همین‌طور در اسرارالحکم^۲ و تعلیقات الشواهد الربوبية^۳ در این باره بحث کرده است. مفصلترین بحث حاجی درباره این نظریه در حواشی او بر اسفار آمده است. در اینجا است که حاجی چندین دلیل مستقل را برای اثبات آن اقامه کرده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۰ باورقی ۱]. از معاصران، علامه رفیعی قزوینی (۱۳۱۵ - ۱۳۹۶ ق.) رساله موجز و دقیقی در شرح و اثبات نظریه یاد شده نگاشته است که با حواشی استاد حسن‌زاده آملی به طبع رسیده است. علامه سید محمد حسین طباطبایی در دو کتاب ارزشمند حکمی خود بدایة الحکمة و نهاية الحکمة در مباحث اتحاد عالم و معلوم این نظریه را با دیدگاه متفاوتی مطرح نموده است. ایشان در حواشی خود بر اسفار نیز ضمن شرح نظریه ملاصدرا دیدگاههای نقدی

۱. ر.ک: غرر الفرائد، ذیل مبحث وجود ذهنی و مبحث علم خداوند.

۲. ر.ک: صفحات ۲۶ و ۳۰۸ از طبع مرحوم شعرانی.

۳. ر.ک: تعلیقه حاجی بر مبحث اتحاد عاقل و معقول الشواهد الربوبية.

خود را عرضه نموده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۳-۳۱۴ باورقی ۲]. استاد شهید مرتضی مطهری در دو شرح مختصر و مبسوط خود بر شرح منظومه حاجی، ذیل مبحث وجود ذهنی، این نظریه را از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار داده و شرح نموده است. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی و محمدتقی آملی در تعلیقات خودشان بر شرح منظومه حاجی سبزواری، شرح سودمندی را ارائه کرده‌اند. استاد مهدی حائری یزدی در دو کتاب علم کلی و کاشف‌های عقل نظری و همین‌طور در طوطی مقاله‌ای که در مجله مقالات و بررسیهای دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به چاپ رسانده، از نظرگاه متفاوتی این نظریه را تحلیل کرده است. بالاخره آخرین اثر کتابی است تحت عنوان دروس اتحاد عاقل به معقول تألیف استاد حسن‌زاده آملی که مشتمل است بر حواشی ایشان بر مبحث اتحاد عاقل و معقول اسفار و همین‌طور حواشی استادان ایشان بر این موضع از اسفار، بقیه حجم کتاب یاد شده را درسهای ایشان که درباره این موضوع القاء شده، به خود اختصاص داده است.

منابع

- ابن ترکه، علی بن محمد. تمهید القواعد.
- ابوریحانه، محمد عبدالهادی. (۱۳۶۹ ق.). رسائل الکندی الفلسفیه، مصر: دارالفکر العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). اشارات و تنبیها. قم: البلاغ، ج ۳.
- شفا.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ ق.). فتوحات مکیه، الثقافه، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۳ ج.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۱۷ ق.). الفهرست، بیروت: دارالمعرفه.
- ارسطو. (۱۳۶۶). درباره نفس، تهران: انتشارات حکمت.
- شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة. (۱۹۸۶). در ضمن «مقاله فی العقل علی رأی ارسطو طالیس». به کوشش عبدالرحمان بدوی، لبنان: دارالمشرق.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳.
- فاخوری، حنا و خلیل البحر. (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات آموزش و پرورش انقلاب اسلامی، چاپ سوم.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۹ ق.). مباحث المشرقیة، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فتاری، حمزه، مصباح الانس.

- قنوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. تهران.
- فیضری، محمد داود. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی.
- عامری، ابی‌الحسن. (۱۹۸۸). *وشذراته الفلسفیه*. به تصحیح و تقدیم د. سبحان خلیفات. اردن، عمان: دانشگاه اردن.
- فارابی، ابونصر. (۱۸۰۰ م.). «مقاله فی معانی العقل». *در الثمرة الموضیة فی بعض الرسائل الفارابیة*. لیدن.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۰). *شرح منظومه*. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول. ۳ ج.
- _____ (۱۳۶۹). *مقالات فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. [ملاصدرا]. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۹ ج.
- _____ *تعلیقات بر الهیات شفا*. چاپ سنگی.
- مینوی، مجتبی. «معرفی رساله الفصول فی المعالم الالهیه». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*.
- _____، و یحیی مهدوی (مصححان). (۱۳۶۶). *مصنفات افضل‌الدین مرقی کاشانی*. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ دوم.

فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی (قسمت دوم)^۱

هانس دایبر^۲

عبدالعظیم عنایتی^۳

چکیده: نگارنده، با تحلیل و ریشه‌یابی مفاهیم سیاسی که از تأثیر و ترکیب آموزه‌های یونانی و اسلامی ایجاد شده‌اند، روند شکل‌گیری و تکوین فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی را نشان می‌دهد و به فلسفه سیاسی نزد متفکران بزرگ اسلامی نظیر «اخوان الصفا» و «مسکویه» و «ابن سینا» و «ابن باجه» و «ابن طفیل» و «ابن رشد» می‌پردازد.

شایان یادآوری است که نویسنده با احتمال قریب به یقین ابن رشد را همچون غالب متفکران مغرب زمین «خاتم الفلاسفه» در حوزه فرهنگ اسلامی می‌داند و به همین دلیل فلسفه سیاسی را در حوزه فرهنگ اسلامی تا فیلسوف بزرگ ابن رشد پی می‌گیرد و به فیلسوفان مسلمان - نظیر «شیخ اشراق»، «میرداماد» و «ملاصدرا» و دیگر

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Hans Daiber, "Political Philosophy", Chapter 50, **History of Islamic Philosophy**, London: Routledge, 1990, Vol 2, PP. 841 - 881.

۲. هانس دایبر تحصیلاتش را در هایدلبرگ به انجام رسانده است و اکنون در دانشگاه فرانکفورت به تدریس مشغول است. صاحب آثاری در زمینه اندیشه عربی - یونانی، فلسفه و کلام اسلامی و تاریخ علم در اسلام است.

۳. نویسنده و محقق.

فیلسوفان متأخر اسلامی بخصوصی در حوزه فرهنگ اسلامی شیعه - بعد از ابن رشد
نبرد داشته است.

اخوان الصفا برخلاف نظریه غیبت شیعه معتقدند که مردم همیشه یک امام دارند حتی زمانی که منکر وجود او باشند. امامان خلفایی هستند که در شخص خود شئون نبوت و شهریاری را با هم تلفیق کرده‌اند مثل داود پیامبر^(ع)، سلیمان^(ع)، یوسف^(ع) و محمد^(ص) (که البته امام نیست) ولی اخوان الصفا آگاهند از اینکه یک حکومت نبوی مثل حکومت پیامبر هنوز باید به مرحله اجرا درآید. آنها تحت نفوذ امامت شیعه و فلسفه سیاسی افلاطونی - ارسطویی فارابی فکر یک حکومت آرمانی یعنی مدینه فاضله روحانی، در تضاد با «حکومت مردم شریر» را پروردند و بسط دادند. این حکومت آرمانی از مردانی با فضیلت، خردمند و صادق تشکیل می‌شود که در یک نظام سلسله مراتبی مشتمل بر «پیشه‌وران»، «رهبران»، «پادشاهان» و «روحانیان» دست در دست هم می‌نهند تا به سعادت نهایی در آخرت نائل شوند. مردم، یعنی پیشه‌وران نیازمند به هدایت شریعت، یا ناموس، هستند چون انسان مجموعه‌ای مرکب از چهار نفس؛ یعنی نفس نباتی، حیوانی، ناطقه و ملکی است که مراحل چهارگانه راه انسان را به سوی کمال منعکس می‌کنند و امکان این را فراهم می‌کنند که بین خوب و بد نوسان کند. نفس ناطقه او، طبق استعداد طبیعی (جبلت) متغیر انسان که شامل عقل او نیز می‌شود او را به کسب معرفت، به اطاعت از شریعت آن‌طور که به پیامبر وحی شده و توسط امامان آموزش داده شده و به تحقق بخشیدن «مدینه فاضله روحانی» وادار می‌کند. گروه اخوان الصفا، در دیدگاهشان در باب حکومت کامل آرمانی، خوش‌بینی‌ای در باب باورشان به پیشرفت بشر و تحولات انقلابی [یا رجعی] دوری از خود نشان می‌دهند. امور اولاً و بالذات به این جهت در حال حرکت و تحول هستند، که انسان بتواند با اراده خود و با معرفت روزافزون خود به «سیاست پیامبرانه» (السیاسة النبویة) و «سیاست شهریارانه» (سیاسة الملوكیة) و «سیاست عمومی» (السیاسة العامیة) که مرتبط با حاکمیت بر توده مردم است و سیاست خصوصی (السیاسة الخاصیة) یعنی اقتصاد، و «سیاست شخصی» (السیاسة الذاتیة) یعنی اخلاق انسان محیط خود را شکل دهد. اما در عین حال استعداد طبیعی او به ساختار بدن او، به محیط جغرافیایی، پای‌بندی‌اش به (منقولات دین) و به احکام

تنجیمی (طالع بینانه) وابسته است. ظاهراً فلسفه سیاسی اخوان الصفا ملغمه پیچیده‌ای از وضع سیاسی آن عصر و اندیشه‌های فارابی در باب مدینه فاضله در درون نظامی است که به سوی معادشناسی سنتی اسلامی و مفهوم نوافلاطونی نفس جهت یافته است. در مدینه فاضله که در آن از شریعت پیامبر یا جانشینانش پیروی می‌شود، نفس خود را از [بند] تن آزاد می‌کند و بدین ترتیب به سعادت نهایی در آخرت نائل می‌شود. نخستین مرحله آغازین یک جامعه مبتنی بر اخوت در دنیا است، جامعه‌ای که در اثر اطاعتش از شریعت متحد باقی می‌ماند و بدین ترتیب با همکاری اعضایش در راه «صلاح دین و دنیا» می‌کوشد.

اخوان الصفا در بحثهایشان در باب جامعه، فرمانروا و رعیت آن، به فرد و رفتار اخلاقی او توجه خیلی زیاد نکردند. غرض عمده رسایل اخوان الصفا تعلیم و تربیت جامع انسان برای آگاهی جدیدی بود که باید او را قادر سازد تا از پیروی کورکورانه از فرمانروایان پلید اجتناب کند، رأی مستقل (اجتهاد) پیدا کند، و بدین ترتیب با معرفت فزاینده به «امور عقلانی» طریق نیل به سعادت نهایی را بیابد چون عقاید سیاسی اخوان الصفا در رسایل نسبتاً پراکنده است، آنها بر نویسندگان بعدی تأثیر چندانی نداشتند، اگرچه با فارابی در باب کلیت نبوت به مثابه منبع اصلی معرفت بشری، نابرابری انسانها، و مفاهیم فرمانروا و رعیت، که اندیشه‌هایی اصالتاً اسماعیلی‌اند، سهیم بودند.

رهیافتی جدید در عقاید مسکویه (متولد ری در حدود سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی، و بنا به نقل، متوفای ۴۲۱ هجری / ۱۰۳۰ میلادی) می‌توان یافت، که — همچنانکه نشان داده خواهد شد — بر «سیاست شخصی» تأکید کرد (اصطلاحی که توسط اخوان الصفا مورد استفاده قرار گرفت؛ به مطالب قبلی رجوع کنید) و الگویی اخلاقی از فرد در جامعه پرورد و بسط داد. تهذیب الاخلاق او، مثل اخوان الصفا، قصد دارد تا انسان را در جهت اعمال خیری که مبتنی بر فضایل اصلی افلاطونی است و بر طبق علم، یعنی «حکمت» که با تهذیب نفس انسان از «امور طبیعی» و «شهوات جسمانی» او را به «امور روحانی»، «سعادت» و «آرامش نفس» هدایت می‌کند آموزش و پرورش دهد. بنابراین مسکویه اخلاق خود را نیز کتاب الطهارة نامید. در این کتاب نیز، مانند آرای افلاطون و بالاتر از همه آراء ارسطو فضایل به عنوان حد وسط (اعتدال) بین دو حد افراطی تعریف می‌شوند. بدین ترتیب عدالت انسان نسبت به خدا، به همشهریانش و

به نیاکانش نقش مهم و اساسی در اخلاق مسکویه بازی می‌کند فضایل توسط حکمت، شریعت، و سنت تعیین می‌گردند. مسکویه معتقد است که شخصیت انسان می‌تواند با ممارست (عاده، تدرب) شکل گیرد، منتهی به خاطر نابرابری مردم انسان به کمک همشهریان خود نیازمند است. و باید همه با او در عین محبت و صداقت زندگی کنند. مضافاً، نابرابری انسانها دلیل واقعی این است که چرا هر کسی باید در جستجوی سعادت خودش، از طریق یافتن خُلقِ کامل (الکمال الخُلُقِ) باشد. در اینجا صلاح فرد، «خاصه» بر صلاح «مدینه» برتری پیدا می‌کند.

مسکویه، با تلفیق سنتهای عربی، فارسی و یونانی، عمیقاً بر نویسندگان بعدی مثل راغب اصفهانی (متوفی احتمالاً ۵۰۲ هجری / ۱۱۰۸ میلادی)، غزالی (متوفی ۵۰۵ هجری / ۱۱۱۱ میلادی)، ابن ابی الزبیع (در ۶۵۵ هجری / ۱۲۵۶ میلادی قلم می‌زد)، نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ هجری / ۱۲۷۴ میلادی)، دوانی (متوفی ۹۰۸ هجری / ۱۵۰۲ میلادی) و حتی محمد عبده (متوفی ۱۳۲۲ هجری / ۱۹۰۵ میلادی) تأثیر گذاشت. ما در اینجا باید توجه ویژه‌ای به همشهری جوانتر مسکویه اهل اصفهان، راغب اصفهانی بنماییم. او در کتاب جامع و مفصل خود در باب *الذریعة الی مکارم الشریعه* آرای اساسی مسکویه را با آرای اساسی فارابی و رسائل *اخوان الصفا* با هم ترکیب کرد و ترکیب واحدی از قطعات قرآنی که اخلاق فلسفی او را تصدیق می‌کنند عرضه کرد. به دلیل نابرابری انسانها، که — همچنانکه در رسائل *اخوان الصفا* دیده می‌شود (به مطالب قبلی رجوع کنید) — می‌توان آنان را به طبقه‌های نخبگان و عوام و طبقه میانه تقسیم کرد، مردم به همدیگر احتیاج دارند؛ همانگونه که در آرای مسکویه هماهنگی میان مردم مبتنی بر محبت، دوستی و عدالت است. مضافاً راغب از فلسفه سیاسی فارابی پیروی می‌کرد که مبتنی بر حاکم تحت الهام الهی است؛ مردم به انبیا احتیاج دارند، چون «بیشتر مردم قادر به کسب معرفت به آنچه که برای آنها در آخرت مفید و یا مضر است نیستند». نظر مسکویه درباره شریعت به مثابه «مکارم الشریعه» و «اشرف العبادات» و به عنوان علم و عمل که با همدیگر تزکیه نفس را ایجاد می‌کند و انسان را خلیفه خدا می‌گرداند، مشخص می‌شود. راغب به آیات ۳۰ سورة بقره و ۱۶۵ سورة انعام قرآن کریم اشاره می‌کند و نظریه فارابی و نوافلاطونیان درباره حکومت را به مثابه «تشبه» به خدا بسط می‌دهد: خلیفه بودن یعنی تشبه به خالق در حکومت متناسب با توانایی بشر یعنی با افعال اوصاف شریف شریعت. پیش شرط خلافت و عبادت تحصیل

معاش انسان است، که بر طبق قرآن (سوره هود آیات ۶۱ الی ۶۴) به عنوان «آبادان کردن زمین» (عمارة الارض) طبقه‌بندی شده است. بدین ترتیب وظیفه انسان در جامعه عمارة، عبادت و خلافت می‌شود. فرجامین غایت سعادت فرد در آخرت است که بدون همکاری همشهریان قابل حصول نیست؛ و سعادت در دنیا در یک اجتماع قرین هماهنگی، محبت و دوستی است. آراء راغب عمیقاً بر غزالی (در میزان العمل و احیاء علوم الدین) تأثیر گذاشت و بدین وسیله در جهان اسلام شهره آفاق گشت. غزالی ترکیب فضایل صوفیانه ناشی از عشق به خدا، اخلاق قرآنی و آموزه ارسطویی فضیلت به عنوان میانگین (قاعده) طلایی، را در نظر داشت. طریقت عرفانی شخص مؤمن که در درون یک جهان‌بینی ذاتاً معادشناسانه - قرآنی به شریعت اسلامی ملتزم می‌ماند، تنها راه کمال و سعادت در آخرت است. این اندیشه عقیده فارابی را درباره جامعه به عنوان وسیله نیل به سعادت شهروندان به پس زمینه می‌راند؛ و تحول و رشدی را نشان می‌دهد که پس از فارابی به نحو فزاینده‌ای موارد تأکید نوینی به فلسفه سیاسی داد؛ و شبیه به آرمان اپرگمون و بیوس^۱ فیلسوف نوافلاطونی است که ترجیحاً از مدینه انزوا می‌جوید. قبلاً نویسندگان رسائل اخوان الصفا عرفان را در فلسفه‌شان گنجانده بودند و با تبیین علمی و فلسفی‌شان از تصوّف به عنوان وسیله‌ای برای تزکیه نفس انسانی بر فیلسوف بزرگ ابن سینا تأثیر نهاده بودند.

ابن سینا (۳۷۰ هجری / ۹۸۰ میلادی الی ۴۲۸ هجری / ۱۰۳۷ میلادی)، اهل بخارا، در داستان رمزی خود با عنوان حی ابن یقظان و در شعر خود «در باب جان» اوصاف رمزی راهی که نفس از تخته‌بند تن و از ظلمات ماده، در قیاس با نور ملکوتی عقل الهی محض، باز می‌رهد. بنابراین پیامبر یک صوفی است که شرایع را به مثابه راهی به طریقت عرفانی اعلام نمود، که نفس ناطقه را از بند تن آزاد می‌سازد و به مشاهده خدا رهنمون می‌گردد. او ادراکات و شهوداتی من‌عندی دارد و بر این اساس عالی‌تر از فیلسوف است و با فیلسوف شاه، امام و رئیس اول فارابی یکسان نیست؛ او زندگی بشر را در دنیا و در آخرت اداره خواهد کرد. معذالک انسان «به تنهایی به مثابه یک شخص منفرد قادر نیست به حیات صحیح نائل گردد» او احتیاج به مدینه دارد، و به خاطر ساختار سلسله مراتبی مدینه، اعضای آن به همدیگر وابسته هستند - همان‌گونه

که افلاطون در باب جامعه معتقد است که جامعه را می‌توان به حاکمان و پیشه‌وران و نگهبانان تقسیم نمود. پس باید بین انسانها عدالت و روابط اجتماعی وجود داشته باشد؛ انسان با انجام وظایفش نسبت به خدا (عبادات) و انسانها (معاملات) باید از شارع، یعنی پیامبر، اطاعت کند. شریعت اسلامی، برخلاف توامیس افلاطون، تنها طریق زندگی انسان در دنیا و در جهت آخرت است.

زندگی در دنیا به عنوان پیش شرط زندگی در آخرت علاقه ابن سینا را به سیاست مُدُن بیان می‌کند بدین ترتیب، در آثار ابن سینا، خیلی بیشتر از آنکه بتوان در آراء فارابی یافت، جامعه به مثابه محیط و بافت زندگی انسان پیش شرط کمال انسانی است؛ بنابراین «چون شهروندان نیکو خلق شده‌اند به همین دلیل شهرها می‌توانند وجود داشته باشند» در حالی که «از نظر فارابی، شهرها وجود دارند تا انسانها را نیکو سازند» علاوه بر اظهارات موجود در کتابهای ابن سینا به نامهای *فی اقسام العلوم العقلیة و فی اثبات النبوت و بالاتر از همه الالهیات شفا* در رساله *فی السیاسة المنزلیة* او هم می‌توان شمه‌ای از فلسفه سیاسی‌اش را یافت او، بر طبق تقسیمش از فلسفه سیاسی به سیاست مُدُن، تهذیب نفس، و تدبیر منزل در کتاب *اقسام العلوم العقلیة*، ابتدا نابرابری انسانها را که به رئیس احتیاج دارند به بحث می‌گذارد و به دنبال آن از تهذیب نفس بحث می‌کند و در نهایت به بحث درباره تدبیر منزل می‌پردازد. او تدبیر منزل را با تقسیم آن به اجزای کوچکتر، یعنی، به ترتیب، اداره امور مالی، زنان، بچه‌ها و خدمتکاران به بحث می‌گذارد. ابن سینا از اقتصاد^۱ برسیون منتهی با ترتیبی اندک متفاوت، صورتبندی‌های جدید و مثالهای اسلامی پیروی می‌کند. ابن سینا مستقلا نه به منابع مورد نظر خود مراجعه می‌کرد و ملاحظات جدیدی به آنها می‌افزود: برای مثال در *الهیات شفا*، به مراقبت از بیماران و ناتوانان و آنهایی که قادر به تحصیل معاش نیستند توصیه می‌کند. او توضیح می‌دهد که اگر خلیفه پرهیزگار دارای قدرت و هوش کمی است قیام حتی بر ضد او هم جایز است. در اینجا قدرت سیاسی ظاهراً مهم‌تر از تقوای یک خلیفه پرهیزگار اما ضعیف است. معذالک این نگرش واقع‌بینانه با ضرورت هماهنگی بین دین و دولت منافات ندارد.

شارع باید در فضایل اصلی، یعنی اعتدال، حکمت عملی (مربوط به اعمال دنیا) و شجاعت،

که با هم منتج به عدالت، یعنی حدّ وسط طلائی (وساطة) می شود سرآمد دیگران باشد. اگر با آن «حکمت نظری» را از طریق پژوهش فلسفی توأم گرداند «سعادت‌مند است»؛ و اگر او، علاوه بر اینها، خصایل نبوی داشته باشد خلیفه خدا در زمین می گردد. اگرچه ممکن است «قوانین ستوده» (سنة حمیده) دیگری وجود داشته باشد، قوانین الهی و حیانی (السنة النازلة) باید بر هر قانون دیگری ترجیح داده شود و حتی با جنگ بر دیگر مُدُنّ تحمیل گردد، البته در صورتی که این امر بتواند «اوضاع و احوال مدینه‌های فاسده را به صلاح آوَرَد». در اینجا ابن سینا تفاوت انسانها در دین را مفروض می گیرد که ما را به یاد نظیر این سخن از ابوریحان بیرونی می اندازد: بنا بر گفته ابوریحان بیرونی معاصر ابن سینا، هندوها، مسیحیان و مسلمانان همدیگر را به خاطر تفاوت دینشان نمی توانند درک کنند اگرچه ممکن است برابری عمومی بین انسان و انسان و باور مشترک به خدا وجود داشته باشد. مثل فلسفه سیاسی فارابی رئیس آرمانی همچنان پیامبر یا کسی با خصایل نبوی است. او نه به واسطه «حکمت نظری» اش بلکه به واسطه اعمال دیگرش به عنوان قانونگذار و حاکم کامل می شود؛ آنها باید انسان را در مسیر زندگی اش در اجتماع در این جهان رهنمون شوند و بدین ترتیب راه یعنی طریقت عرفانی، را به سوی حیات اخروی اش، به سوی جهان روحانی عقل هموار کنند. کسی که بدین صورت در طلب خداست زاهد می شود، کسی می شود که خدا را با شعائر دینی عبادت می کند (عابد) و در نهایت خدا را می شناسد (عارف) نتیجه نهایی این آموزه، یعنی انزوای کامل از اجتماع، هنوز استنتاج نشده است و برعهده فیلسوفان اندلسی - ابن باجه و هم عصری جرانترش ابن طفیل - می ماند.

ابن باجه^۱ در ساراگوسا^۲ متولد شد و در سال ۵۳۳ هجری / ۱۱۳۸ میلادی وفات یافت و با افلاطون و ارسطو و فلسفه سیاسی فارابی آشنایی داشت. معذالک او علاقه کمتری به مباحث پیشین در باب سلطان و رعیت، در باب قانون، عدالت، و رفاه جامعه دارد. او معتقد است که مردان با فضیلت، به مثابه «عرفا» می توانند حکومتهای ناقص را بهبود بخشند زیرا روابط اجتماعی (للمعاشرة) که حکومت را کامل می کنند، می توانند به واسطه فضایل اخلاقی (الفضائل الشکلیه) بهبود یابند. اما جامعه و حکومت دیگر پیش شرطهای نیل فرد به فرجامین سعادت نیستند. یا از سرگرفتن نظریه فارابی در باب انسان فضیلت‌مند و فیلسوف که گاهی تحت

حکومت فاسدی زندگی می‌کند و «مثل یک غریبه در جهان» است، اندیشه فیلسوف منزوی، یعنی صوفی، مورد تأکید قاطعی واقع می‌شود: چنین کسی می‌تواند نه تنها به واسطه فضیلت اخلاقی به مثابه فرجامین غایت بلکه منحصرأ در انزوای از جامعه، به عنوان مُتَوَحِّد، از طریق تدبیر نفس و تفکر درباره حقیقت در طلب فرجامین سعادت باشد. اگرچه مردم در یک حکومت به اقتدار «عرفا»، یعنی میرانی که دانش فلسفی دارند محتاجند، مفارقت از جامعه ممکن است تحت شرایط خاصی (بالعرض) خوب باشد بخصوص در حکومت‌های ناکامل، که فرد را برای نیل به سعادت یاری نمی‌رسانند. عروج عرفانی به صور عالی‌تر علم، به رهایی نفس از ماده، و به اتصال عقل فعال الهی که یکی از فیضانات الهی است، تنها برای افراد مُتَوَحِّد (تنهازی) امکان‌پذیر است. معذالک چنین کسی ممکن است از دیدار و مواجهه با دیگران و از تلاش در جهت نیل به کمال عقلانی در مدینه فاضله با رقابت با همدیگر سود ببرد. پس مدینه فاضله برای حصول سعادت ضروری است - البته نه به عنوان ضمانت‌گر زندگی مادی بلکه به عنوان مکان «مواجهه، که مساعدتی برای بهره‌مندی [فرد] است». کاملترین مدینه مدینه امامیه است که بر ارزش سالاری (مدینه الکرامه) و مردم سالاری (المدينة الجماعیه) و استبداد (مدینه التغلب) برتری دارد. به گفته ابن باجه این مدینه‌ها اغلب توسط حکومت کسانی که از تبار مرفهین و مترفین و یا از تبار اشراف‌زادگان هستند فاسد می‌شوند. اما چه بسا در میان آنها افرادی وجود داشته باشند که «آراء صادق» دارند، که آنها را ابن باجه با نوابت فارابی و با الغریاء صوفیه یکسان می‌شمارد. ابن باجه آنها را طبقه جداگانه‌ای اضافه بر قضات (حُکَّام) و اطبا محسوب می‌کند.

در پی «مواجهه یاری‌گرانه» پیش گفته، که «مواجهه سیاسی انسانی» (اللقاء المدنی الانسانی) نیز نامیده می‌شود مواجهه با عقل (اللقاء العقلی) به خاطر تعلیم و تعلُّم و مواجهه با خدا (اللقاء الالهی) که علم نظری عرضه می‌کند، می‌آید. در اینجا، همان‌گونه که فارابی گفته است، انسان ظاهراً نیازمند به کمک افرادی تحت الهام الهی، یعنی انبیاء، هست که به او علم ارزانی می‌دارند. اگر انواع مواجهه پیش گفته در جامعه ممکن نباشند او باید از جامعه انزوا گیرند. او می‌تواند چنین کند چون به او اختیار مبتنی بر تأمل ارزانی شده است. او می‌تواند به «صور روحانیه» مختلف دست یابد، بسته به «عقاید» و فضایل اخلاقی خود، آنطور که آنها را در یکی از این صور چهارگانه مدینه‌ها بسط داده است. عالی‌ترین صورت علم روحانی را در مدینه امام، یعنی مدینه

فاضله، می‌توان یافت که می‌تواند به علم و سعادت فزاینده انسان به نحوی بسیار کامل کمک کند از این رو مدینه‌ای لازم و ضروری است. برخلاف قول افلاطون شهروند در خدمت جامعه نیست. معذالک جامعه‌ای ممکن است فرد را در نائل شدن به علم روحانی کمک کند.

ابن طفیل فیلسوف اندلسی (متوفی سال ۵۸۰ / ۱۱۸۵ یا ۱۱۸۶ میلادی) هم عصری جوانتر ابن باجه مدّعی ابن باجه درباره فیلسوف منزوی را در ژمان فلسفی خود، *حی ابن یقظان*، دنبال کرد. ابن طفیل داستان «حی» را که در یک جزیره، بدون کمک جامعه، خود را در جهت تأمل عرفانی در باب خداوند آموزش و پرورش می‌دهد روایت می‌کند، و از نظرات عرفانی قصّه رمزی *حی ابن یقظان* ابن سینا شدیداً الهام می‌گیرد (در باب *حی بن یقظان* ابن سینا به سطور بالا مراجعه شود) ظاهراً علم عرفانی او در باب خدا با معنی باطنی صور نمادین خیالی‌ای که دین توحیدی در یک جزیره نزدیک به آن جزیره پدید آورده است یکسان است. این اجتماع متدّین، که سلامان به آن تعلق داشت، به تفسیر ظاهری دین ملتزم بودند ولی آبسال درباره معنی باطنی آن مذاقه کرد. او و *حی* نمی‌توانستند این معنای باطنی را به «ظاهر گرایان» تعلیم کنند و، از این رو، به جزیره *حی* بازگشتند، معلوم شد که ابن طفیل شدیداً طردکننده جامعه است. او به معنایی خیلی دقیقتر از ابن باجه از فارابی فاصله گرفت، چرا که ابن باجه مدینه فاضله را به مثابه یاری‌کننده به کسانی که متفردانه در پی علم روحانی الهی هستند پذیرفته بود. ظاهراً به گفته ابن طفیل تنها صورت ممکن جامعه اجتماعی دینی (امت) است که به معنی باطنی نمادهای دینی پی نمی‌برد ولی می‌تواند به پیروی از احکام عبادی دین اکتفاء ورزد، معلوم است که این نسخه بدلی از فلسفه است، مطابق با مشرب فارابی. تنها «فیلسوف» گوشه‌نشین دسترسی به معنی باطنی نمادهای دینی دارد اما او نمی‌تواند آن را به امت بیاموزد. مع هذا جامعه نمی‌تواند کمکی به طالبان علم الهی بنماید. فلسفه شخص انزواطلب و دین امت با همدیگر منافات ندارند مع الوصف نمی‌توانند همدیگر را یاری دهند و از همدیگر مستقل هستند.

رہیافت ضد مکتب فارابی ابن طفیل را ابن رشد هم عصری وی که بیست سال از او جوانتر و اهل قرطبه بود (۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی - ۵۹۵ هجری / ۱۱۹۸ میلادی) قبول نداشت. وی، در رساله خود در باب *امکان اتصال با عقل فعال* بیان داشت که «سعادت با مطالعه تنها یا با عمل تنها به دست نخواهد آمد بلکه با هر دوی اینها، با هم، سعادت حاصل خواهد شد؛ و تنها

در زندگی دنیوی قابل حصول است». مع ذلک انسان، چون در زندگی دنیوی جزء جامعه است، می‌تواند به سعادت برسد و به «علوم نظری» دسترسی پیدا کند که «در حقیقت برای عمل مفید و ضروری» هستند و در قوانین به منزله اراده خداوند منعکس شده‌اند مادام که اجتماع از این امر جلوگیری نکند. انسان برای حیاتش به جامعه نیازمند است ولی تنها مدینه فاضله مددی در جهت نیل به سعادت است. پس نه سعادت شخص گوشه‌نشین وجود دارد آنگونه که توسط ابن باجه و ابن طفیل پیشنهاد شد و نه سعادت در مدینه فاضله آنگونه که فارابی گفته است. به زعم ابن رشد سعادت جاودانگی نفس است که می‌تواند در اتصال فزاینده علم مکتسب انسان با عقل فعال، رشته اتصال دهنده بین بساطت مطلق و ازلیت علم خداوند و کثرت علم اکتسابی به جهان محسوس و فانی حاصل آید. ارتقاء انسان از علم به علم منتهی به اتصال با عقل فعال، یعنی منتهی به سعادت، می‌شود و ابن رشد آن را وظیفه [خطیر] بشریت می‌شمارد. دانش فلسفی و سعادت دیگر غایت شخص منفرد محسوب نمی‌شود خواه فیلسوف شاه که تحت الهام عقل الهی است (از نظر فارابی) خواه فیلسوف گوشه‌نشین منزوی (نظر ابن باجه و ابن طفیل). سعادت فرد به منزله فرجامین غایت انسان به وسیله علم کلی بشر تعیین می‌گردد چون نفس انسان که در حال تلاش برای جاودانگی است تنها به واسطه صورتش می‌تواند به اتصال خود با عقل فعال دست یابد؛ و این صورت به نظر ابن رشد یک عقل مادی کلی است، یعنی یک بالقوگی و استعداد برای اتصال دادن علم اکتسابی با عقل فعال. فلسفه عالی‌ترین شکل معرفت کلی بشری به حقیقت دینی است آنگونه که در شریعت منعکس شده است. منتهی ابن رشد نیز مثل فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن طفیل بر این عقیده بود که این امر قابل حصول برای هر کسی نیست؛ و حتی فیلسوفان ممکن است اشتباه کنند.

این نگرش واقع‌گرایانه در تفسیر ابن رشد از رساله جمهور افلاطون انعکاس یافته است، که در آن او به اخلاق نیکوماخوس ارسطو، ابن باجه و بالاتر از همه به فارابی نیز اشاره دارد. ابن رشد هم، مثل فارابی (به مطالب پیش گفته رجوع شود)، رئیس با فضیلت را به منزله شاه، فیلسوف، شارح و امام و دارای فضائل فکری و اخلاقی وصف می‌کند. نقطه شروع بحث تنوع مردم است که به فرمانروا و رعیت قابل تقسیم‌اند؛ این تنوع اتحاد مردم با هم و شکل‌گیری یک جماعت را در جامعه، آنطور که افلاطون پیشنهاد می‌کرد، ایجاب می‌نماید. در اینجا، ابن رشد

اذعان می‌کند که: «چه بسا غیر ممکن» باشد که «تنها یک طبقه از انسانها در یک شهر» وجود داشته باشد؛ بنابراین تنها بعضی از مردم می‌توانند «همه یا بیشتر [کمالات انسانی] را به دست آورند. در جایی دیگر این موضوع با فقدان تسلیم شهروندان به فرمانروا و «عیب و نقص بیشتر آنها که خود را تسلیم حکمت کرده‌اند» توضیح داده شده است. در اینجا ابن رشد شهر زمان خودش را مدنظر دارد که در آن فیلسوف حقیقی مثل انسانی «در میان حیوانات خطرناک» است و بنابراین «به عزلت متوسل می‌شود و زندگی در انزوا را برمی‌گزیند». نقش مدینه به یک امر «ضروری برای وجود انسان»، به یک «انجمن بالاضطرار» محدود می‌شود. ابن رشد، براساس نظر فارابی، بین حکومت فضیلت‌مند، حکومت اشرافی (تقدم شرف) گروه سالاری (تقدم اراذل، عشق به پول)، مردم سالاری (تقدم اجتماع افراد کثیر و عشق به آزادی) و استبداد (عشق به قدرت) تمایز قائل می‌شود. به عقیده ابن رشد تنها در زمان پیامبر اسلام و خلفای راشدین اعراب «به حکومت فضیلت‌مند تشبیه می‌جستند» که مبتنی بر شریعت بود. پس فقط تشبیه به حکومتی فیلسوفانه بهترین حکومت اسلامی است، که ابن رشد آن را چیزی دربرگیرنده کل بشریت می‌داند.

ابن رشد بر این باور است که پس از خلفای راشدین در زمان معاویه مسلمانان به اشرافیت روی آوردند همچنانکه در دوران خودش نیز، یعنی دوره سلسله موحدین و جانشینان این سلسله یعنی مرابطین، همین‌طور شد و در نهایت (پس از ۵۴۰ هجری / ۱۱۴۵ میلادی) آنها در قوطبه حکومت مردم‌سالارانه را به استبداد کامجویانه تغییر دادند. بنابراین ابن رشد می‌توانست بگوید که «شهروندان امروزی هیچ سودی از حکیمانی که حقیقتاً حکیم هستند نمی‌برند». این امر محتملاً این عقیده او را تأیید کرده است که «ترقی انسان از علم به علم» یکی از وظایف کل انسانهاست نه فقط ملل یا اشخاص خاص. ابن رشد نیز، مثل فارابی، معتقد است که چنین وظیفه‌ای ممکن است جنگ را به نیت به اومغان آوردن حکمت برای کسانی که نمی‌توان آنان را با استدلالهای خطایی و شعری یا برهانی متقاعد کرد و بدین ترتیب نمی‌توانند جز از طریق توسل به زور و اعمال فشار فضایل را بپذیرند توجیه کند. نظریات ابن رشد بر فلسفه سیاسی ابن خلدون (۸۰۸ هجری / ۱۴۰۶ میلادی - ۷۳۲ هجری / ۱۳۳۲ میلادی) آن گونه که در مقدمه‌اش انعکاس یافته است قویاً تأثیر گذاشت مبارزه برای تفوق و حاکمیت بر دیگران جنبه‌ای از

عصبیت، یعنی «همبستگی» اجتماعی، مفهوم محوری در فلسفه حکومت ابن خلدون شد. مضافاً، همبستگی در قبایل مبتنی بر اشتیاق انسانها به ارتباط با دیگران است، که در بردارندهٔ میل به معاشرت، همکاری و دوستی است. پس جامعه انسانی و تحوّل و رشد آن در همبستگی آن با محیط نیازمند وجود یک اجتماع، مدینه^۱ و دولت است. اگر در دوره «عدم تحرک» زندگی اجتماعی آسانتر شود و تجمّل افزایش یابد جامعه ممکن است ضعیف شود و بمیرد.

در ابن خلدون نیز مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد تمایز میان نخبگان (خاصّه) و توده‌ها (عامّه) را می‌یابیم؛ ابن خلدون مانند فارابی، معتقد است که رئیس مدینه فاضله و مستکی بر قانون (که پس از ظهور سلسله بنی‌امیه راه عدم در پیش گرفت) باید پیامبری دارای حکمت عملی و از جمله حکمت سیاسی و حقوقی باشد. بنابراین علم سیاست به رفتار انسان به مثابه جزوی از خانواده و مدینه «بر حسب الزامات فلسفی و اخلاقی به منظور هدایت توده‌ها به سوی رفتاری که به صیانت و بقای نوع [انسانی] منجر خواهد شد» مربوط می‌شود. پیامبر باید به بشر شریعت را تعلیم دهد، یعنی آنچه که برای بشر بهترین چیز است و او را حفظ می‌کند.

آنچه در اینجا قابل ملاحظه است این نگرش جهانشمول است. مدینه فاضله تحقق یافتنی نیست؛ ولی معیاری می‌شود که هدف دائمی بشر است. اینجا پیام پیامبر که شارع است، تبدیل به فلسفه‌ای برای بشر می‌شود که باید انسان را راهنمایی کند و منجر به اصلاح بشر شود. در قالب «قوانین سیاسی» این فلسفه نه تنها به مصالح دنیوی بشر مربوط می‌شود بلکه به صلاح آخرتشان هم مربوط می‌شود. این بیان ظاهراً سازشی است که مصالح اجتماعی و فردی را با هم جمع می‌کند. حکومت آرمانی الگویی برای رفتار انسان در جامعه دنیوی است؛ در عین حال احکام دینی پیامبر فرمانروا به سرمشقی برای سعادت اخروی تبدیل شد. دین و احکام آن همچنان ابزاری ضروری برای اجتماع‌اند؛ رفتار فردی را تنظیم می‌کنند و منطبق با اخلاق که نخستین قسمت فلسفه عملی است و موافق با لوازم علم سیاست، که بخش دوم آن است، می‌سازند. حکمت اخلاقی و حکمت فرمانروا (و از جمله تدبیر منزل، یعنی مدیریت خانواده) منتهی به امور شریف یعنی به سعادت انسان در جامعه می‌گردد. بدین نحو، فیلسوفان اسلامی با شکل دادن به آگاهی انسان، به شکل‌گیری جامعه اسلامی و قدرتهای حاکم بر آن، یعنی خلفا،

سلاطین، وزراء، قضات و متکلمان، کمک کردند. آنان در تفکر سیاسی لاتین تأثیری نداشتند؛ و با جهان‌بینی مابعدالطبیعی خود پیوند سنتی اسلامی بین دین و سیاست را تأیید کردند. این پیوند مشروط است به مبنایی علمی و عقلانی که جهانشمولی ارزشها را پیش فرض می‌گیرد این فیلسوفان در تصوّر جدیدی که اسلام از خود پیدا کرده است احیاء می‌شوند.

بررسی مسأله حمل در فلسفه اسلامی

مرتضی میرباقری^۱

چکیده: نویسنده در ابتدا به طرح مسأله شناخت می‌پردازد و اینکه با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حل مسائل مربوط به شناخت هستی در اولین گامها با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد یا خیر؟ سپس به دلیل مقام ویژه حمل در فلسفه، آن را مطرح و یکی از اُنهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می‌آورند و قائلند به اینکه بدون حمل حمایت از واقعیات هستی امکان‌پذیر نیست.

در ادامه به حقیقت حمل می‌پردازند که حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است و هویت در باب قضا یا چیزی جز حمل نیست. نویسنده در پایان به تقسیمات حمل و معانی مختلف آن و پاسخ به شبهات مطرح شده در این زمینه می‌پردازد.

درآمد

مسأله «شناخت» یا بحث «معرفت» در مقایسه با سایر مباحث فلسفی از اهمیت به سزایی

۱. فوق لیسانس فلسفه در غرب، دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، عضو هیأت عملی دانشگاه تربیت معلم.

برخوردار است، زیرا آشنایی با حقایق جهان هستی و حلّ مسائل بنیادی انسان در قلمرو تفکر و اندیشه، آشنایی با مباحث شناخت را طلب می‌کند. برای انسان به عنوان یک موجود آگاه، که فعالیت‌های او از آگاهی نشأت می‌گیرد، یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که تغافل از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد.

با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حلّ مسائل مربوط به شناخت هستی، در اولین گامها با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حلّ این مسائل را دارد یا خیر؟ تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی روشن نشود نمی‌توان به حلّ مسائل هستی‌شناسی و دیگر علوم و مباحث فلسفی پرداخت.

بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات، تذکر نکاتی را در خصوص تصدیقات و قضایا طلب می‌کند.

مسئله حمل به دلیل ارتباط با علم تصدیقی انسان به خارج، در فلسفه مقام ویژه‌ای دارد. حمل یکی از مسائل مهم آنتولوژی در فلسفه و یکی از امهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. حمل به معنای این همانی در «هستی» یا «استی» است و به وسیله آن می‌توان رابطه بین اشیاء را تشخیص داد. اهمیت حمل در این است که رابطه میان ذهن و عین، علم و معلوم و محمول و موضوع را با یکدیگر تبیین می‌کند. تا حمل که نشانه هویت و اتحاد است صورت نگیرد، ممکن نیست میان ماهیاتی که مثار کثرتند اتحاد و یا حتی مقایسه‌ای برقرار کرد [رساله حمیه: ۳۵ - ۳۶]. تا حمل نباشد تشکیل قضیه و ارزیابی صدق و کذب آن ممکن نیست، زیرا می‌دانیم که تصور فقط شأنیست نشان دادن ماورای خود را دارد. تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنی تحقق مطابق آن نیست. واقع‌نمایی تصور در صورتی به فعلیت تبدیل می‌شود که به صورت قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد.

به طور کلی، ادراکات تصدیقی در کنار ادراکات تصویری می‌تواند واقعیت عینی را به واقعیت علمی مبدل سازد و آن را در پیشگاه داوری و حاکمیت عقل به حضور فراخواند.

فلسفه نظری استکمال قوه نظری نفس برای نیل و وصول به عقل بالفعل است و این استکمال از طریق علوم تصویری و تصدیقی به

اموری که از حوزه احوال و اعمال، بیرون است میسر می‌گردد [ابن سینا

الهیات شفا: ۳].

بدون حمل حمایت از واقعیات هستی امکان‌پذیر نیست. تشکیل قضیه و قیاس و تفاهم انسانی به وسیله حمل امکان‌پذیر است. اصولی از قبیل «هوهویت»، «وحدت و اتحاد» و اصل «عدم تناقض» و اصل «ارتفاع نفیضین» اصولی بنیادی‌اند که اساس تفکرات و علوم انسانی را تشکیل می‌دهند و روشن است که هیچ یک از اینها بدون حمل ممکن نخواهد بود. حتی علوم حضوری بسیط، که هیچ گونه ترکیب و تعددی ندارد، هنگامی که در ذهن؛ یعنی ظرف علم حصولی منعکس می‌گردند به صورت قضیه نمایان می‌شوند؛ یعنی یکی مفهوم ماهوی و دیگری مفهوم هستی؛ و با ترکیب آنها به صورت قضیه هلیه بسیطه از واقعیت خارجی حکایت می‌شود.

۱- حقیقت حمل

حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است. مفاهیم از آن جهت که حد و مرز مخصوص به خود دارند، از یکدیگر جدا باند و هیچ‌گونه وحدت و قدر جامعی در میان آنها دیده نمی‌شود. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی محقق است [رساله حملیه: ۳۵]. هوهویت در باب قضایا چیزی جز حمل نیست. هوهویت از عوارض و متعلقات وحدت و اتحاد است و وحدت هم از عوارض ذاتی وجود است، زیرا که وحدت مساوق با وجود است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه مشهد ۱ شاهد ۴ اشراق ۲] چنان که غیریت از عوارض و احکام کثرت است و از جهت وحدت متّصف به وجود است.

هوهویت عبارت است از اتحاد وجودی بین دو شیء که به وجهی از وجوه متغایرند، اعم از اینکه در وجود خارجی متحد باشند یا در وجود ذهنی [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۲: ۹۳-۹۴].

اصل وحدت و اتحاد، یعنی اصل «این همانی» جزء اولیات محسوب می‌شود و عقل بالضروره آن را می‌پذیرد چون از نظر عقل «ثبوت شیء لنفسه» ضروری است همان‌طور که «سلب شیء عن نفسه» نیز ممتنع است. همان‌طور که عقل اصل هوهویت را که لازم لاینفک وحدت است ضروری می‌داند، مفهوم وحدت را هم به عنوان یک تصور بی‌نیاز از تعریف و

بدیهی تلقی می‌کند. هوویت به معنی وحدت نیست، بلکه یکی از عوارض وحدت به شمار می‌آید و در واقع، هوویت اینهمانی و اتحاد است نه وحدت.

۲- حمل تحت چه شرایطی ممکن است؟

تحقق حمل مشروط به دو شرط است: یکی وحدت و دیگری تغایر.

محقق طوسی در *تجريد الاعتقاد* در این باره آورده است: «الحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه و تغایرهما من آخر...» [مسألة ۳۶]. بنابراین حمل هم مشروط به وحدت و هم مشروط به تغایر است.

صدرالمثالین نیز در *مشاعر صحت حمل* را مبتنی بر وحدت از جهتی و تغایر از جهت دیگر می‌داند و می‌گوید: «انَّ صحة الحمل مبناه علی وحدة ما و مغایرة ما» [شعر ۳].

در اصل شرط وحدت در حمل اختلاف نظری نیست، زیرا قوام هوویت و حمل به همان اتحاد است؛ لیکن در اصل شرط تغایر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی گفته‌اند که حمل همیشه با وحدت حاصل می‌شود؛ یعنی فقط وحدت، شرط حمل است. از نظر آنان شرط تغایر مربوط به فایده حمل است و معتقدند حمل در صورتی مفید فایده است که بین موضوع و محمول فرض تغایر ممکن باشد. بنابر این قول، بدون تغایر بین موضوع و محمول حمل درست است، اما مفید فایده نیست؛ یعنی حمل در صورتی معرفت جدید می‌دهد و بر معلومات مخاطب می‌افزاید که بین موضوع و محمول تغایر باشد.

نتیجه سخن آنان این است که رُ قضیه «انسان انسان است» که به عنوان حمل اولی ذاتی نمایانگر بهترین نوع وحدت است، نه تنها چیزی بر شناخت تصویری خود شخص افاده نمی‌کند، بلکه به دیگران نیز معرفت جدیدی نمی‌دهد.

بر این اساس گفته‌اند تغایر بین موضوع و محمول، شرط فایده حمل است نه شرط صحت حمل [رساله حملیه: ۱۲]. لازمه این سخن این است که حقیقت حمل چیزی جز هوویت و وحدت نیست و تغایر بین موضوع و محمول دخالتی در حقیقت حمل ندارد. شیخ‌الرئیس در مقابل سخن فوق وحدت را از جهتی و کثرت را از جهتی دیگر شرط صحت حمل می‌داند چنانچه می‌فرماید: «فاللهووية هوان يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر» [الهیات نجات:

۵۲۵ الهیات شفا: ۳۰۳]. از نظر او اگر حمل از هر جهتی وحدت داشته باشد و کثرت در آن نباشد قضیه به تمام اجزاء و ارکانش محقق نمی‌شود. زیرا قضیه در صورتی ممکن است که از یکسو موضوع و محمول تصور شود و از سوی دیگر به نسبت میان آن دو اذعان شود [ابن سینا منطق المشرقین: ۶۵؛ ابن سینا منطق نجات]. بر این اساس اگر تغایر نباشد اصولاً حمل امکان‌پذیر نیست و قضیه‌ای هم تشکیل نخواهد شد.

کسانی که تغایر را شرط مفید بودن حمل می‌دانند سخن شیخ را توجیه کرده و می‌گویند: مقصود شیخ بیان شرط صحت حمل و صحت هوویت نیست، بلکه شیخ می‌خواهد شرط مفید بودن را برای حمل بیان کند. در نتیجه لازم می‌آید از نظر شیخ، اظهار مصادیق هوویت «حمل شیء بر نفس» باشد [مطهری ۱۳۶۹: ۱۳۷۵: ۶].

ایشان می‌گویند: حقیقت امر این است که مثلاً قضیه «انسان انسان است» بر خلاف آنچه عامه می‌پندارند دارای فایده است و همواره با خود پیامی را حمل می‌کند [رساله حملیه: ۱۴]. وقتی می‌گوییم: «انسان انسان است»، مراد ما این است که ثبوت انسان را برای خودش ضروری بدانیم و نشان دهیم که سلب انسان از خودش جایز نیست؛ یعنی انسان نمی‌تواند انسان نباشد. ممکن است کسی توهم کند که انسان در عین حال که انسان است می‌تواند انسان نباشد برای رد این توهم می‌گوییم: انسان از حیث انسانیت بالضروره انسان است و انسان از حیث انسانیت بالضروره غیر انسان نیست. لذا از آنجا که توهم اینکه یک شیء در عین اینکه همان شیء است می‌تواند شیء دیگری باشد در پندار بسیاری از اشخاص وجود دارد، چنین حملی می‌تواند پیام خود را آشکار کند و پاسخ قطعی به چنین پندارهایی باشد.

با اندکی تأمل روشن می‌شود که در قضیه فوق یک نوع مغایرت و همی میان انسان به عنوان محمول و انسان به عنوان موضوع فرض شده است که در حمل ضروری انسان بر انسان چنین توهمی دفع می‌شود [رساله حملیه: ۱۳].

نتیجه اینکه جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که آنچه می‌تواند موجب صحت حمل در باب قضایا واقع شود، چیزی جز نوعی اتحاد نیست، ولی در این مسأله نیز تردید وجود ندارد که در باب حمل همواره باید نوعی دوگانگی را در نظر گرفت، زیرا اگر نوعی از دوگانگی در نظر گرفته نشود، عنوان حمل معنی خود را از دست می‌دهد و چیزی جز وحدت صرف به جای نمی‌ماند.

به این ترتیب باید گفت واقعیت حمل را نه در وحدت و یگانگی صرف می‌توان یافت و نه در کثرت و دوگانگی محض، بلکه حمل یک واقعیت است که همواره دو جهت وحدت و کثرت دارد.

۳. آیا هوهویت به معنی مطلق اتحاد است یا اتحاد در وجود؟

هوهویت که از ترکیب دو ضمیر «هو» ساخته شده، در اصطلاح به معنی نوعی وحدت یا اتحاد است. این اصطلاح را حکیم ابونصر فارابی در آثار خویش به کار برده و سایر حکما و متکلمین نیز در این باب از وی پیروی کرده‌اند. هوهویت در مقابل غیریت استعمال می‌شود و همان‌گونه که غیریت ملاک کثرت است، هوهویت ملاک وحدت به شمار می‌آید.

بسیاری از حکما این کلمه را در معنی مطلق اتحاد به کار برده و از خصوصیت اتحاد سخنی به میان نیاورده‌اند، اما برخی از حکما گفته‌اند هوهویت تنها در موردی صادق است که اتحاد در وجود و میان دو شیء تحقق پذیرفته باشد.

کسانی که هوهویت را در معنی مطلق اتحاد به کار برده‌اند، اتحاد و اشتراک میان دو شیء در یک معنی جنسی یا نوعی را از مصادیق آن به شمار آورده‌اند. لازمه این سخن این است که دو فرد از یک نوع یا دو نوع از یک جنس نیز می‌توانند بر یکدیگر حمل شوند. به طور مثال گفته می‌شود: شخص زید و شخص عمرو دو فردی هستند که در نوع انسان با یکدیگر مشترک و متحدند و چون می‌توان مطلق اتحاد و اشتراک در یک معنی را ملاک حمل و هوهویت دانست، لذا می‌توان گفت: «زید عمرو است در مقام انسانیت» یا «انسان در مقام حیوانیت اسب است». برخی از حکما که به صحت قضایای فوق قائل نیستند برای اینکه با مشکل قائلان به این قضایا مواجه نشوند، هوهویت را به معنی مطلق اتحاد به کار نبرده و آن را به معنی اتحاد در وجود، مقید ساخته‌اند.

کسانی که می‌گویند کلمه هوهویت تنها از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند، مخالفشان با علت عدم حمل فرد بر فرد دیگر که در یک نوع مشترک می‌باشند، روشن می‌گردد. زیرا دو فرد از یک نوع اگرچه همواره در یک معنی نوعی با یکدیگر متحد و مشترکند، ولی هرگز نمی‌توان دو فرد از یک نوع را در وجود خارجی نیز با یکدیگر متحد ساخت.

دلیل این امر از نظر آنان این است که یک محمول نسبت به یک موضوع خود همواره باید مطلق و لابشرط اخذ و اعتبار شود، ولی دو فرد از یک نوع، نسبت به موضوع خود همواره مطلق و لابشرط نیستند.

بنابراین از این دیدگاه هوویت چیزی است که همواره از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند.

فارابی از جمله کسانی است که هوویت را حاکی از نوعی اتحاد در وجود به شمار می‌آورد. عبارت وی در *التعلیقات* چنین است:

الهو هو معناه الوحدة و الوجود. فاذا قلنا: زيد هو كاتب؛ معناه زيد موجود كاتِب «هو» یسَمی رابطة؛ و معناه بالحقیقة الوجود و انما یسَمی رابطة لانه یربط بین المَعْنیین [۲۱۰].

همان‌گونه که در عبارت مذکور مشاهده می‌شود، فارابی اصطلاح هوویت را در معنی اتحاد در وجود به کار برده و معنی قضیه *زيد كاتِب* را وجود کتابت برای *زيد* به شمار آورده است، لیکن مرحوم آملی در *درالفوائد* حمل و هوویت را اعم از مطلق اتحاد یا اتحاد در وجود می‌داند و می‌گوید:

حمل و هوویت دو اصطلاح دارند که یکی اعم از دیگری است؛ اصطلاح نخست آن، همان مطلق اتحاد دو امر مختلف است و معنی اخص آن اتحاد دو امر در هستی و وجود است [۳۳۸].

محقق سبزواری نیز از جمله حکمای است که هوویت را تنها به معنی اتحاد در وجود نمی‌داند. از نظر او حمل در قضایا با هوویت مساوی است و هوویت چیزی جز مطلق اتحاد نیست. وی بر این عقیده است که قید اتحاد در وجود تنها مقتضای «معنی متعارف حمل» در هوویت است. اگر کسی از معنی متعارف حمل (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی) صرف‌نظر کند حمل و هوویت در نظر وی جز مطلق اتحاد چیز دیگری نیست.

حکیم سبزواری بر اساس عقیده‌ای که در باب هوویت اظهار داشته، حمل میان دو امر متمائل و متجانس را جایز دانسته و بر این عقیده است که دو فرد از یک نوع اگرچه در وجود با یکدیگر متحد نیستند، ولی چون در یک معنی نوعی با یکدیگر مشترک و متحدند، حمل یکی

از آن دو بر دیگری می‌تواند درست و معتبر باشد.
وی در شرح منظومه در این باره چنین می‌نویسد:

كذلك زيد و عمرو متخالفان بالمعارض المشخصة متحدان في الانسانية
لأن تمام ذواتهما المشتركة واحد فيمكن ان يقال زيد عمرو في الانسانية
وكذلك الانسان والفرس متخالفان بالماهية النوعية المتحدان في
الحيوانية، فيمكن ان يقال الانسان فرس في مقام الحيوانية وقس عليهما
سائر اقسام الهووية [۱۰۷:].

نکته قابل توجه اینکه وصف وحدت در جایی که مطلق اتحاد ملاک هویت دانسته شده است یک وصف حقیقی نیست. به عبارت دیگر، وحدت دو قسم است: یکی وحدت حقیقی که وحدت صفت به حال خود موصوف است و دیگری وحدت غیر حقیقی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه: ۱۰].

در جایی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است، بین دو امر متغایر وحدۀ مایی وجود دارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: زيد و عمرو در مقام انسانیت یا یکدیگر متحدند، وصف وحدت برای انسان یک وصف حقیقی، یعنی وصف به حال خود موصوف است، لکن برای زيد و عمرو وصف غیر حقیقی است؛ یعنی وصف به حال متعلق موصوف است. لذا بنابر عقیده حکیم سبزواری، همان‌گونه که حمل در امور متمائل و متجانس درست و معتبر است، در امور متساوی و متشابه و متناسب و متوازی نیز درست است، زیرا آنچه می‌تواند در مورد امور متمائل و متجانس ملاک صحت حمل واقع شود، در مورد امور متشابه و متساوی و مانند آنها نیز متحقق می‌باشد. همه این امور، اموری هستند که در عین اینکه با یکدیگر اختلاف دارند در یک امر واحد با یکدیگر مشترکند و به همین جهت وحدت آنها از نوع وحدت غیر حقیقی به شمار می‌آید.

نتیجه اینکه، حقیقت حمل همواره علامت وحدت و نشانه یگانگی است. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی متحقق است. وحدت و یگانگی نیز مساوی وجود به شمار می‌آید. به این ترتیب باید گفت وحدت دایره مدار هستی است. اگر پای هستی در میان نباشد از وحدت و یگانگی نشانی نمی‌توان یافت. مفاهیم از آن جهت که مفاهیم هستند در حد ذات از

یکدیگر جدابند و هیچ‌گونه جهت وحدت و قدر جامع در میان آنها دیده نمی‌شود. آنچه می‌تواند جهان جدا و پراکنده مفاهیم را با یکدیگر مرتبط کند چیزی نیست جز وجود.

۴- تقسیمات حمل: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

بعد از بیان حقیقت حمل و مشخص شدن شرایط حمل از دیدگاه فلاسفه اسلامی، به بیان اقسام حمل می‌پردازیم.

تقسیم حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی یکی از تقسیماتی است که در منطق و فلسفه از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مفاد حمل اولی این است که موضوع همان خود مفهوم محمول است و چون چیزی می‌تواند عین یک مفهوم باشد که خود از سنخ مفهوم باشد، پس در قضیه به حمل اولی در ناحیه موضوع همیشه مفهوم آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم برقرار است.

معمولاً ملاصدرا را مبتکر اصطلاح حمل اولی ذاتی به شمار می‌آورند، لکن باید دانست که در کلمات ابن سینا نیز درباره این حمل مطالب بسیار زیادی یافت می‌شود، هر چند که صراحتاً به نام «اولی ذاتی» خوانده نشده است.

ابن سینا در بخش منطق اشارات، چنین می‌نویسد: «... و قد تكون من المحمولات ذاتية و...» [نهج ۱ فصل ۱۰]. وی همچنین در منطق‌المشرقیین می‌نویسد: «المحمولات بعضها أول و بعضها غیر أول و...» [۲۵].

هر چند اصطلاح حمل اولی ذاتی با همین عنوان در آثار منطقی شیخ‌الرئیس به کار برده نشده است، لیکن هم درباره محمولاتی که برای موضوع ذاتی هستند و هم آنها که برای موضوع اولی هستند، به صورت مستوفی بحث و بررسی به عمل آمده است.^۱

همان‌گونه که آورده شد، اصطلاح حمل اولی ذاتی برای اولین بار در آثار صدرالمتهلین مشاهده می‌شود. وی در لمعات‌المشرقیة چنین می‌نویسد: «و الحمل اما ذاتی اولی او...» [۲۵]. همچنین در اسفار می‌نویسد: «... و یسمى حملاً ذاتياً أولياً...» [ج ۱].

۱. در بخشهای بعدی به آنها خواهیم پرداخت.

مفاد حمل شایع این است که موضوع، مصداق مفهوم محمول است نه همان خود مفهوم محمول. لذا در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه مصداق آن مد نظر است، اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداق آن. در صورت اول مفاد حمل شایع این است که مفهوم موضوع، مصداق مفهوم محمول است و در صورت دوم مفاد حمل شایع این است که مصداق موضوع، مصداق مفهوم محمول نیز هست. اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ابتکارات ملاصدراست. البته همان گونه که درباره حمل اولی ذاتی نیز اشاره گردید این بدان معنی نیست که درباره این حمل در عبارات سایر حکمای قبل از صدر المتألهین اشاره ای نشده باشد، بلکه مضمون و محتوای این حمل و تفاوت آن با حمل اولی ذاتی را می توان حتی در آثار ابن سینا نیز ملاحظه نمود چنانچه وی در منطق المشرقیین چنین می نویسد:

ولیس من شرط المحمول علی الشیء ان یکون معناه معنی ما حمل
علیه حتی یصح قول القائل الانسان بشر... ولا یصح قوله «الانسان
ضاحک»، بل شرطه ان یکون صادقاً علیه وان لم یکن هو هو [۱۲].

ابن سینا در منطق اشارات نیز صراحتاً به حملهای غیر ذاتی و غیر اولی اشاره می کند و می نویسد: «قد تكون من المحمولات... و عرضیه لازمه و عرضیه مفارقة» [نهیج ۱ فصل ۱۰]. همان گونه که بیان گردید ابتکار اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ملاصدراست. چنانچه وی در مبحث وجود ذهنی در اسفار چنین می فرماید:

... اعلم ان حمل شیء علی شیء و اتحادہ معه یتصور علی وجهین:
احدهما الشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف [ج ۱].

۴-۱- حمل اولی ذاتی

ملاصدرا در مورد وجه نامگذاری این حمل به «اولی ذاتی» در اسفار چنین می نویسد: «و یسمی حملاً ذاتياً اولیاً، إما ذاتياً لكونه لا یجری و لا یصدق الا فی الذاتیات و إما اولیاً لكونه اولی الصدق او الکذب... [ج ۱: ۲۹۳].

بنابراین، این حمل را از این جهت «ذاتی» می نامند که محمول جزء ذات و ماهیت موضوع و

یا عین ذات موضوع است و ذاتی باب ایساغوجی نام دارد و از این جهت «اولی» گفته شده است که ثبوت هر چیزی برای خود یا ثبوت اجزاء هر چیزی برای خودش بر ثبوت هر چیز دیگری برایش مقدم است.

۱-۴- معانی مختلف اولی:

آیا معنی «اول» در حمل اولی نزد ابن سینا و ملاصدرا به یک معناست؟ در پاسخ به این سؤال می‌گوییم:

ابن سینا در منطق‌المشرقیین در باب «فی ترکیب احوال المحمولات بعضها مع بعض» برای «اول» سه معنا قائل است و چنین می‌نویسد:

وقد يستعمل لفظ «الأول» فی هذا الموضوع علی معان ثلاثة:

فیقال «الأول» و یعنی به الشیء فی کونه محمولاً علی الشیء بنفسه و

«الأول» فی العقل مثل حملنا اعظم من الجزء علی الكل.

و یقال «أول» و یعنی به القیاس الی محمولتان یحمل علی الشیء

بغلبة المحمول الذی یقال له «أول» مثل کون الانسان اولاً من شأنه إن

یتعجب، ثم بعد ذلك کونه من شأنه ان یضحک و...

و یقال «أول» و یعنی به الشیء الذی لیس یحمل علی الشیء بتوسط

شیء اعم منه یكون من حقه ان یكون محمولاً علی ذلك الاعم ثم علی

الشیء و لا نجد محمولاً اولاً علی هذه الصفة الا الجنس و الفصل و

الخاصة و... [۲۵: - ۲۶].

از طرف دیگر با بررسی آثار ملاصدرا در می‌یابیم که منظور ایشان از حمل اولی این است که تصور موضوع و محمول برای اذعان به نسبت کافی است و حمل در این قضایا، در واقع، از باب حمل شیء بر خودش است که یک امر بدیهی است [رساله حملیه: ۱۰].

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشتراک «اول» در اصطلاح حمل اولی نزد شیخ‌الرئیس و ملاصدرا اشتراک لفظی است.

۲-۱-۴. معانی مختلف ذاتی

از جمله موارد قابل بررسی در حمل اولی ذاتی این است که منظور از ذاتی در این حمل چیست؟ برای تبیین این امر می‌توان گفت کلمه ذاتی در علم منطق در دو مورد به کار می‌رود و دارای معانی گوناگون است: یکی از موارد استعمال کلمه ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات خمس است و مراد از ذاتی در آنجا، مفهوم کلی‌ای است که مقوم ماهیت است و بیرون از معنای آن نیست و آن بر سه قسم است:

۱- نوع که عین ماهیت افراد است.

۲- جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است.

۳- فصل که جزء ماهیت افراد است که یا هرگز مشترک نیست و به نوع خاصی تعلق دارد و یا بعض مشترک است [ابن سینا منطق المشرقی: ۱۸].

ابن سینا درباره ذاتی به این معنی می‌نویسد:

اعلم أنَّ من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاته... المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته و يكون داخلاً في ماهيته جزء منها مثل الشكليه للمثلث او الجسميه للانسان.

معنای دیگر، ذاتی در باب برهان و تصدیقات است و آن عبارت است از امری که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن فقط ذات است و به همین جهت به ذات منسوب است. ابن سینا درباره ذاتی به این معنی در فصلی تحت عنوان «اشارة الى الذاتی به معنی آخر» در منطق شفا چنین می‌نویسد:

ربما قالوا في المنطق ذاتی فی غیر هذا الموضوع منه، و عوا به غیر هذا المعنی، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته....

بنابراین ذاتی در باب برهان علاوه بر جنس و فصل، همان عرضی ذاتی در باب ایساغوجی است. مثلاً در باب کلیات خمس، انسان و حیوان و ناطق را برای فرد انسان ذاتی می‌دانند، چه این مفاهیم مقوم افراد انسان می‌باشند، و اموری مانند متعجب و خندان را برای فرد انسان در

باب کلیات خمس عرضی می‌دانند. در صورتی که همین مفاهیم عرضی در باب برهان ذاتی است، چه، ذات موضوع در انتزاع این مفاهیم کافی است. به بیان دیگر، ذاتی در باب برهان، علاوه بر ذاتی در باب ایساغوجی (نوع و جنس و فصل) شامل اوصافی است که از ذات موضوع انتزاع شده و بر آن عارض می‌شود.

عوارض ذاتی نیز بر سه قسم است:

۱- عارضی که بدون واسطه چیزی بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند تعجب که بر انسان عارض می‌گردد و گفته می‌شود انسان متعجب است برای خود انسان.

۲- عارضی که به واسطه جزء مساوی با معروض بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند عروض تکلم بر انسان به واسطه جزء مساوی با آن که ناطق است و می‌گوییم «انسان متکلم است» برای آنکه ناطق است و ناطق جزء انسان و مساوی با انسان است.

۳- عارضی که به واسطه امری که خارج از معروض و مساوی با آن است بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند ضحک که بر انسان عارض می‌شود به واسطه تعجبی که خارج از انسان و مساوی با آن است و می‌گوییم «انسان خندان است» برای آنکه تعجب می‌کند و تعجب امری است خارج از انسان و مساوی با آن است و به همین جهت درست است که گفته شود هر انسانی تعجب می‌کند و هر تعجب‌کننده‌ای انسان است.

ابن سینا در منطق‌المشرقیین نیز درباره معانی مختلف ذاتی به بررسی پرداخته و چنین می‌نویسد:

كما أنّ المحمول الأوّل قد يقال على وجوه فكذاك المحمول على الشيء
بذاته ولما هو يقال على وجوه... [۲۷].

پس از بررسی معانی مختلف ذاتی می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که:

هم این سینا و هم آخوند ملاصدرا، ذاتی را در باب حمل به هر دو معنا به کار برده‌اند؛ یعنی هم برای حمل اولی از کلمه ذاتی استفاده کرده‌اند و هم برای حمل شایع، با این تفاوت که در یکی از «ذاتی» باب ایساغوجی استفاده کرده‌اند و در دیگری از «ذاتی» باب برهان.

پس از بیان انواع معانی ذاتی، به بررسی لفظ ذاتی و تعریف آن - با توجه به معانی مختلف آن - می‌پردازیم.

۱-۲-۴- ذاتی در باب ایساغوجی و وجه تسمیه آن

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می نویسد: نظر اکثر منطقیان دربارهٔ تعریف ذاتی آن است که جزء ذات و مقوم ذات بوده و ترکیب ذات از آن فراهم شده باشد؛ مانند جنس و فصل نسبت به نوع. بنابراین اطلاق ذاتی بر خود ذات و ماهیت نوعی نادرست است، چه ذاتی به ذات منسوب است و نسبت دادن ذات به خود، بی معنی و امری نامعقول است. برخی دیگر از منطقیان می گویند: ذاتی در باب تصورات آن است که بیرون از معنای ذات نباشد و آن بر سه قسم است:

۱- خود ذات و ماهیت نوعی؛

۲- جنس و تمام مشترک؛

۳- فصل که جنس و فصل اجزای ذاتند.

ایشان در توجیه «یای» نسبت و معقول نشان دادن آن می گویند: بدان سبب به خود ذات، ذاتی گفته می شود که بر جزئیات خود محمول است و بدین ملاحظه ذاتی افراد خود می باشد [طوسی شرح اشارات: ۱۶-۱۷].

۲-۲-۴- تعریف ذاتی باب برهان

همان گونه که گذشت، نسبت ذاتی باب برهان به ذاتی باب ایساغوجی عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، اگر ذاتی باب برهان را تعریف کنیم، تعریفی جامع ارائه داده ایم. ابن سینا تعریف جامع ذاتی را که هم شامل تعریف ذاتی در باب ایساغوجی می شود و هم شامل تعریف ذاتی در باب برهان، چنین ارائه می کند:

ذاتی در باب برهان به چیزی گفته می شود که در حد موضوع - موضوع

علم - آورده شود یا در حد آن موضوع - موضوع علم - ذکر گردد.

پیداست که شق اول تعریف بیان «ذاتیات» در باب تصورات و شق دوم

آن بیانگر عوارض ذاتی است و ذاتی در باب برهان هر دو قسم را

دربردارد [برهان شفا: ۱۲۵-۱۳۴].

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس می گوید:

پس چون خواهند که این دو ذاتی را به این هر دو مفهوم در یک رسم جمع کنند، گویند: ذاتی موضوع چیزها بود که حدّ موضوع آن را یا حدّ آن موضوع را شامل باشد [۳۸۰-۳۸۴].

با این همه، حاج ملاهادی سبزواری جامع‌ترین تعریف را برای امر ذاتی ارائه می‌کند. وی در بخش منطق منظومه می‌نویسد:

ذاتی شیء لم یکن معللاً
وكان ايضاً بيّن الثبوت له
وكان ما يسبقه تعقلاً
و عرضية اعرفن مقابله
ایشان ذاتی را به سه خاصیت روشن آن تعریف می‌کند که به ترتیب عبارتند از:
۱- معلل نبودن به غیر و بی‌نیازی از سبب؛
۲- مقدم بودن بر ماهیت ذوالذاتی در تعقل؛
۳- بیّن الثبوت بودن برای شیء.

ابن سینا در منطق اشارات برای تمییز امر ذاتی از غیر ذاتی می‌نویسد:

باید خوب توجه کنید به مفاهیمی که بر اشخاص حمل می‌شوند، اگر رفع آنها باعث از میان رفتن اشخاص بشود، آنها را ذاتی می‌نامیم و اگر رفع آنها موجب چنین امری نگردد، آنها را عرضی خوانیم.

به عنوان نمونه وی درباره ذاتی بودن شکل برای مثلث می‌گوید: «نفترق فی تصور المثلث مثلاً الى ان نمتنع عن سلب الشکلیة عنه» [ابن سینا منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۰].
عبارات شیخ‌الرئیس در این باره در شفا نیز چنین است:

فقد بان اختلاف ما بین الحيوان والناطق والانسان الى الاشخاص و بین نسبة الاعراض اليها، فان نسبة الاولى اذا رفعتها، اوجب رفع الشخص، و اما نسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفع الشخص... [۳۲: ۳۳].

۳-۱-۴- نمونه‌های حمل اولی ذاتی

چنان‌که گذشت، حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف. اگر دو امر متغایر اتحادشان در مفهوم و ماهیت و اختلافشان در اجمال و تفصیل و یا به اعتبار باشد حمل بین آنها، حمل اولی

ذاتی نامیده می‌شود.

و ثانيهما ان يعنى به انّ الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول و مفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اى هذا بعينه عنوان ماهية ذلك، لان ان يقتصر على مجرد الاتحاد لى الذات و الوجود و... [صدرالدين شيرازى اسفار ج ۱: ۲۹۳].

مفاد حملی اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول در مفهوم متحدند، در چنین حملی اتحاد در وجود به تنهایی کافی نیست، بلکه باید ماهیت موضوع عین ماهیت محمول باشد [صدرالدين شيرازى شواهد الربوبية مشهد ۱ شاهد ۲ اشراق ۶].

حمل اولی ذاتی در مواردی یافت می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- حمل حدّ تام بر محدود: مانند «انسان حیوان ناطق است» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است». در این موارد، مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرّف به نحو اجمال بر یک ماهیت دلالت دارد و حدّ تام ماهیت را به نحو تفصیل بیان می‌کند.

ففى حمل الحد على الحدود و هو الحمل الاولى الذى مفاده الهووية مفهومًا و الاتحاد ماهية، التغاير بالاجمال و التفصيل و هو تغاير جلی.

۲- حمل شیء بر خودش: مغایرتی که در این قسم میان موضوع و محمول برقرار است مغایرتی اعتباری است؛ در جایی که ممکن است توهم شود «انسان انسان نیست» گفته می‌شود «انسان انسان است». علامه طباطبائی^(ره) در *بدایة الحکمه* وجه صحت چنین حملی را دفع توهم مغایرت می‌داند. می‌توان گفت وجه صحت حمل در چنین موردی مغایرت و اختلافی است که بین موضوع و محمول وجود دارد به این نحو که عقل یکبار مفهوم «انسان» را به عنوان موضوع لحاظ می‌کند و دوباره آن را به عنوان محمول در نظر می‌گیرد و سپس محمول را بر موضوع حمل می‌کند.

فایده و اثر حمل شیء بر خودش، در واقع، برای دفع توهم مغایرت است؛ یعنی شرط مفید بودن حمل است نه شرط صحت مقصود. از اینکه گفته می‌شود اختلاف در قضیه «انسان انسان است» اعتباری است، همین است.

۳- حمل جنس بر نوع: در چنین حملی مفهوم جنس با مفهوم نوع متحد است؛ اختلاف جنس و نوع در ابهام و عدم ابهام است. جنس همان نوع است که به شرط ابهام اعتبار شده است و نوع همان جنس است در صورتی که لایبشرط از ابهام اعتبار شده است.

در واقع، جنس به طور مبهم همان نوع است و نوع به طور محصل همان جنس است. منظور از تحصيل نوع، تحصيل مفهومی است نه تحصيل مصداقی، زیرا نوع چون قابل صدق بر افراد کثیر است لذا از نظر مصداقی مبهم است.

مرحوم مظفر^(۹) حمل جنس را بر نوع حمل شایع صناعی می‌داند، در حالی که صدرالمتألهین چنین حملی را حمل اولی ذاتی می‌داند. سرّ مطلب این است که نوع و جنس و فصل هیچ گونه تفاوتی با هم ندارند و تنها تفاوتی که بین آنها وجود دارد، تفاوت اعتباری است. نوع نسبت به ابهام و تعین «لایبشرط» است و جنس نسبت به ابهام «بشرط شیء» است و فصل نسبت به ابهام «بشرط لا» است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه: مشهد ۱ شاهد ۵ اشراق ۴-۵]. اگر جنس را به عنوان یک مفهوم متحصّل در نظر بگیریم، نمی‌توانیم به آن جنس اطلاق کنیم و لازم است از آن به «نوع متوسط» تعبیر نماییم، زیرا نوع متوسط یک مفهوم متحصّل و متعین است به خلاف جنس که به نحو «لا علی تعین» بر انواع مختلف دلالت دارد.

۴- حمل فصل بر نوع: همان‌طور که در قسم سابق توضیح دادیم، مفهوم فصل همان مفهوم نوع است و اختلاف میان آن دو بالاعتبار است. به این معنا که اعتبار فصل «بشرط تحصيل» است و نوع لایبشرط از تحصيل می‌باشد.

۴-۲- حمل شایع صناعی

صدرالمتألهین در اقسام حمل در مبحث وجود ذهنی می‌فرماید:

اعلم أنّ حمل شیء علی شیء و اتّحاده معه بتصور علی وجهین:

احدهما الشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف: وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً؛ و يرجع الی کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول، سواء كان الحکم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضية الطبيعية او علی افرادة كما فی القضا یا المتعارفة من المحصورات او غيرها

و سواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات، او عرضياً له و يقال له الحمل بالعرض. و الجميع يسمى حملاً عرضياً و ثانيهما... [اسفار ج ۱].

یعنی حمل شایع صناعی که به حمل متعارف موسوم است، عبارت است از مجرد اتحاد موضوع و محمول در وجود، و حقیقت آن این است که موضوع از افراد محمول می‌باشد، خواه این مصداق و فرد در ذهن تحقق داشته باشد، خواه در خارج؛ یعنی گاهی است که موضوع مفهومی بیش نیست و عیناً همان مفهوم از افراد حقیقی محمول است، در این مورد مصداق ذهنی، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع می‌شود که این شأن قضایای طبیعی است و گاهی دیگر موضوع از افراد خارجی و عین محمول است، در این مورد مصداق خارجی، به عنوان فردی که معقول اول، در قضایای محصوره و مهمله و شخصیه نمود پیدا می‌کند و باز در حمل شایع صناعی گاهی محکوم‌به (محمول) ذاتی محکوم‌علیه (موضوع) است و آن را حمل شایع بالذات می‌نامیم و گاهی دیگر محکوم‌به عرضی محکوم‌علیه است و آن به حمل شایع بالعرض موسوم است تمامی اقسام حمل شایعی که ذکر شد، به حمل عرضی مشهور است.

وجه تسمیه این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اولاً شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم رد و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. ثانیاً، تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است، زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌شود و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع است. حمل شایع صناعی در مواردی یافت می‌شود که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۴- محمول ناظر بر طبیعت موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع شود که این شأن قضایای طبیعی است. همان‌گونه که مشاهده کردیم عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است: «كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية... [ج ۱].

آنچه در اینگونه حمل شایع مورد بررسی واقع می‌شود، چیزی جز معقول ثانی به اصطلاح منطقی آن نیست. کلیه مسائل فن منطق را اینگونه قضایا تشکیل می‌دهند. مانند اینکه گفته می‌شود: «مفهوم یا کلی است یا جزئی»؛ یعنی اینکه مفهوم و معنی‌ای که در ذهن هست یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین است یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین نیست. جزئیت و کلیت، هر دو، وصف برای معانی و مفاهیم هستند آن هم فقط در ذهن. گاهی از قضایای منطقی به این نحو تعبیر می‌کنند که عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول، هر دو، در ذهن تحقق می‌یابد.

همچنین وقتی گفته می‌شود «کلی یا ذاتی است یا عرضی، کلی ذاتی یا جنس است یا فصل یا نوع». همان‌گونه که در این مثالها مشاهده می‌شود عروض ذاتی بودن یا عرضی بودن بر مفهوم کلی و اتصاف کلی به دو صفت ذاتی بودن یا عرضی بودن چیزی است که تنها در عالم ذهن تحقق می‌پذیرد.

لذا می‌توان اذعان نمود که همه مفاهیم منطقی که در باب قضایا به کار می‌رود و همچنین سایر مفاهیمی که در ابواب دیگر علم منطق - از قبیل: حجت، برهان، قیاس، صغری، کبری، نتیجه - به کار برده می‌شود از معقولات ثانی منطقی است؛ بر این اساس قضایای منطقی از جمله مصادیق حمل شایع صناعی به شمار می‌آید.

۴-۲-۲. محمول، ناظر به افراد موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول اول واقع شود. عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است:

کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول... کان الحکم علی افراده کما فی
القضایا المتعارفة من المحصورات او غیرها [ج ۱].

۴-۲-۳. محمول، ذاتی موضوع باشد

«کان المحکوم به ذاتیاً للمحکوم علیه و یقال له الحمل بالذات» [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۷].
این حمل نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱-۳-۲-۴- حمل لوازم ماهیت بر ذات

حمل لوازم ماهیت بر ذات از قبیل اینکه «چهار زوج است» و «مجموع زوایای مثلث دو قائمه است». منظور از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی.

ابن سینا نیز در منطق شفا چنین می‌نویسد: «و قد تكون من المحمولات ذاتية و عرضية لازمة و عرضية مفارقة» [فصل ۱۰ نهج ۱].

شیخ الرئیس در منطق اشارات نیز محمولاتی را که برای موضوع عرضی لازم هستند ذاتی می‌داند و در این مورد می‌نویسد:

إشارة الى الذاتى بمعنى آخر: ربما قالوا فى المنطق ذاتى فى غير هذا الموضوع منه و عنوا به غير هذا المعنى و ذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته... و هذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية... [نهج ۱ فصل ۱۵].

لذا می‌توان گفت یکی از نمونه‌های حمل شایع بالذات که در آن محمول برای موضوع ذاتی می‌باشد، حمل لوازم ماهیت بر ماهیت است. بر این اساس، حمل لوازم چه به معنای بین و یا غیر بین و چه بالمعنی الاخص و یا بالمعنی الاعم بر موضوع را می‌توان از مصادیق و نمونه‌های حمل شایع صناعتی بالذات دانست.

برای توضیح بیشتر، به اختصار، به تعریف انواع لوازم اشاره‌ای می‌شود:

لازم بین: هرگاه تصور «ملزوم»، مستلزم تصور «لازم» باشد چنین لازمی را «لازم بین بالمعنی الاخص» گویند؛ مانند چهار و زوجیت که از تصور عدد چهار، تصور زوجیت لازم می‌آید. و هرگاه تصور ملزوم و لازم و تصور نسبت میان آن دو، مستلزم ادعان به ملازمه باشد آن را «لازم بین بالمعنی الاعم» گوئیم؛ مانند تصور حاتم و سخاوت.

لازم غیر بین: هرگاه لازم، به هیچ یک از دو معنی بیان شده بین نباشد، بلکه لزوم آن پنهان و بی‌بردن به آن محتاج به علائم خارجی و قراین باشد چنین لازمی را غیر بین خوانند؛ مانند تصور مثلث و دو قائمه بودن آن.

عین عبارات شیخ الرئیس در منطق اشارات چنین است:

و اما اللازم غير المقوم و يخص باسم اللازم - و ان كان المقوم ايضا

لازمًا - فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءً منها. مثل كون المثلث مساوى الزاويا القائمتين، هذا و امثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقاييسات لحوقاً واجباً ولكن بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلاثة... [نهج ۱ فصل ۱۲].

شیخ الرئيس شبیه عبارات فوق را نیز در منطق المشرقیین به صورت ذیل ذکر می‌کند:

واللازم هو الذى لا بدّ من ان يوصف الشيء بعد تحقق ذاته، على أنّه تابع لذاته، لا أنّه داخل فى حقيقة ذاته. و مثال اللازم كون المثلث مساوى الزاويا لقائمتين و خواص اخرى من النسبة له الى اشياء غير متناهية... مثل كونها نصفاً من مربع و ثلثاً من آخر و ربعاً من آخر، و كذلك اشياء اخرى من احوال المثلث لانهائية لها [۱۴].

بدین ترتیب می‌توان گفت: قضایای از قبیل «مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است» یا «عدد چهار زوج است» یا «کل بزرگتر از جزء است» و «حاتم سخاوتمند است» جملگی از مصادیق حمل شایع صنایع بالذات می‌باشند.

لازم است ذکر شود که تفاوت ذاتی در حمل شایع بالذات با ذاتی در حمل اولی ذاتی همان تفاوت ذاتی باب برهان با ذاتی باب ایساغوجی است.

۲-۳-۴- حمل طبیعت بر فرد یا حمل ماهیت بر فرد بالذات

یکی دیگر از موارد حمل شایع بالذات عبارت است از اینکه موضوع قضیه یک فرد بالذات برای محمول به شمار آید. این مسأله یکی از مسائل بدیع فلسفی است که ملاصدرا در دو بخش از کتاب اسفار یکی در باب مواد ثلاث و دیگری در باب وجود ذهنی و همچنین در مشاعر [مشعر ۳ شاهد ۱] مطرح ساخته و پیروان وی نیز مانند حاجی سبزواری و آقا علی مدرس زنوزی در برخی موارد آن را مورد بررسی قرار داده و در حلّ مسائل از آن استفاده برده‌اند.

پایه و اساس این حمل، این قاعده فلسفی است که در اسفار بیان شده است: «کل ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبيعة من حیث هی» [ج ۱: ۱۰۷]. این قاعده می‌گوید هر آنچه بر فردی از افراد طبیعت یک شیء قابل حمل باشد بر نفس طبیعت آن شیء نیز قابل حمل است. مقصود از

طبیعت که در این قاعده به کار برده شده، همانا ماهیت لایشرط مقسمی است که از هرگونه قید و شرط، حتی قید لایشرط بودن منزّه است.

حکما پس از تقسیم ماهیت به حسب اعتبار به اقسام سه گانه - ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه، ماهیت بشرط لا یا مجرد و ماهیت لایشرط یا مطلقه - که بر اساس حصر عقلی انجام گرفته است، این مسأله را مطرح کرده اند که آیا کلی طبیعی که عبارت است از اصل طبیعت و صرف حقیقت یک شیء با کدام یک از اقسام ماهیت قابل انطباق است؟

آنچه محققین از حکما در این باب گفته اند این است که کلی طبیعی و صرف حقیقت یک شیء با هیچ یک از اقسام سه گانه ماهیت قابل انطباق نیست، بلکه کلی طبیعی عبارت است از ماهیت لایشرط مقسمی که نسبت به همه اقسام سه گانه، لایشرط است و از هرگونه قید و شرطی، از هر جهت عاری و منزّه است؛ زیرا مقسم، اگر نسبت به اقسام لایشرط نباشد هرگز قابل تقسیم به آن اقسام نخواهد بود.

محقق تفتازانی در تهذیب المنطق درباره این قاعده می نویسد: «والحق أنّ الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه» [۴].

دلیل این قاعده این است که کلی طبیعی که عبارت است از ماهیت لایشرط مقسمی عین فرد است. بنابراین، آنچه بر فرد صحیح و قابل حمل است بر طبیعت آن فرد نیز صحیح و قابل حمل است؛ چنان که حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه بر جلد اول اسفار در مقام اعتراف به صحت مدلول قاعده می گوید:

وسره أنّ اللا بشرط ولا سیما المقسمی عین الفرد فصحة شیء علی الفرد عین الصحة علی الطبيعة [۱۰۷].

حاجی سبزواری در حاشیه بحث وجود ذهنی اسفار نیز می نویسد: «... أنّ حیثیة کلیته بعینه حیثیة شخصیته...» [۲۹۴].

در طرح و تبیین این مسأله فلسفی می توان گفت: واقعیتهای و مصادیق اشیاء به اقتضای عوامل و تأثرات خارجی قهراً آمیخته به خصوصیات و عوارضی است که هر یک دارای ماهیت و طبیعت جداگانه ای می باشد و به سبب همان عوامل و فعل و انفعالات خارجی دسته ای از طبایع گوناگون در یک جا تجمع نموده و یک واقعیت از

واقعتهای جهان را تشکیل می‌دهد.

به عبارت دیگر، هیچ فرد خارجی هر قدر هم بسیط و بی‌آلایش باشد به کلی از ضمائم و ترکیب خالی نیست، بلکه هر واحد عین مجموعه‌ای از طبایع و ماهیاتی است که در نظر ما یک فرد یا یک واحد عینی محسوس نمود پیدا می‌کند. ولی در حقیقت او به جای فرد، افراد عدیده‌ای است و به جای یک واحد عینی و محسوس، واحدهایی است و هر یک از واحدها فرد مستقل طبیعت خود می‌باشد؛ مثلاً یک فرد حقیقی انسان یا یک ذره‌ای از ذرات را که مورد نظر قرار می‌دهیم هرگز نمی‌توانیم یک انسانیت بسیط و بی‌آلایش را در موجودیت او بیابیم و همچنین نخواهیم توانست آن ذره را هر اندازه هم که کوچک باشد از عوامل دیگری از قبیل محیط و زمان و غیره پاک و مبرا کنیم تا جایی که سراسر موجودیت آن انسان یا آن ذره در انحصار طبیعت انسان یا طبیعت آن ذره باشد.

بنابراین می‌توان گفت طبیعت انسان برای شخصی همچون سقراط تنها یکی از مفاهیم و ماهیت بسیاری است که وجود سقراط را احاطه کرده و همه با هم در او استقرار و تحقق یافته‌اند. در حالی که همزمان با تشخیص و استقرار ماهیت انسان در موجودیت سقراط طبایع و ماهیات دیگری نیز در موجودیت او تحقق یافته تا آنجا که سقراط به همان ترتیب که فرد حقیقی انسان به شمار می‌رود به همان نحو نیز فرد حقیقی ایض و فرد حقیقی وضع و اضافه و جده و کم و بسیاری از مقولات دیگر محسوب می‌گردد.

از مطالبی که ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که در سنجش و موازنه میان طبایع و افراد عینی به دو گونه فرد عینی برخورد می‌کنیم. این دو گونه فرد عینی یکی «فرد بالذات» است و دیگری «فرد عینی بالعرض».

معنی فرد بالذات این است که طبیعت را فقط با فرد حقیقی خود مقایسه و تطبیق کنیم و بر آن حمل نماییم. در این حالت این حمل و تطبیق ما یک حمل ذاتی و ضروری است، زیرا طبیعت به فرد حقیقی و ذاتی خود، آن هم فردی که از همه ضمائم و مضافات و اغیار برکنار فرض شده از روی ضرورت صدق خواهد کرد [صدرالدین شیرازی لمعات المشرقیه اشراق ۱، لعمه ۷]. لذا در قضیه «سقراط انسان است» فقط یک مقوله از مقولات دهگانه ارسطویی تناسب ذاتی با فرد حقیقی انسان دارد و فرد بالذات آن محسوب می‌گردد. در اینجا انسان به فرد بالذات خود

که انسانیت سقراط است، حمل و استناد می‌گردد.

این سینا در الهیات اشارات می‌گوید:

انسان معقول یعنی طبیعت انسان، در انسان محسوس باید موجود باشد
و اگر چنین نباشد که انسان معقول در انسان محسوس موجود است پس
چگونه زید و عمرو و این شخص و آن شخص و بالاخره تمام افراد
انسان در تمام ادوار تاریخ می‌توانند انسانهای محسوس باشند [نمط ۴
تنبیه ۱].

این گفته ابن سینا که معقول در انسان محسوس موجود است، به این طریق تفسیر می‌شود که
انسان معقول، یعنی طبیعت و ماهیت انسان در انسان محسوس، یعنی در فرد بالذات به حکم
حمل و اتحاد آن هم حمل شایع بالذات موجود است.
و خلاصه مقصود ابن سینا این است که طبیعت در فرد بالذات خود موجود است و اگر چنین
نباشد که طبیعت در فرد بالذات خود موجود است، پس چگونه می‌توان باور کرد که سقراط و
افلاطون و فلان و بهمان انسانهای محسوس هستند؟^۱

۴-۲-۴- محمول، عرضی موضوع باشد

یکی دیگر از انواع حمل شایع صناعی، حمل شایع بالعرض است که در این حمل، محکوم به،
یعنی «محمول» برای محکوم علیه، یعنی «موضوع» عرضی می‌باشد. حمل شایع بالعرض را
می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۴-۲-۴-۱- حمل عوارض مفارق بر ذات

منظور محمولاتی است که برای موضوع نه ذاتی مقوم است - از قبیل آنچه در حمل اولی ذاتی
تحت عنوان ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید - و نه عرضی لازم ماهیت - از قبیل آنچه در حمل
شایع بالذات تحت عنوان وجه ممیزه ذاتی باب برهان از ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید.
در واقع، رواست که این قسم محمولات از محمولات خود جدا شوند، خواه جدایی آن به

۱. برای اطلاع بیشتر به [هرم هستی بخش ۱۱: ۲۵۷-۲۷۸] و کاوشهای عقل نظری رجوع شود.

تندی باشد و سریع الزوال باشند یا به کندی باشد و بطيء الزوال باشند؛ خواه آنکه به دشواری باشد یا به آسانی، مانند جوان و پیر بودن آدمی و نشسته و ایستاده بودن او. عبارات شیخ الرئيس در این باره در منطق اشارات چنین است:

اشارة الى العرض الغير اللازم: واما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التى يجوز ان تفارق الموضوع، مفارقة سريعة او بطئية، سهلة او عسرة، مثل كون الانسان شاباً و شيخاً و قائماً و جالساً [نهج ۱ فصل ۱۳].

شیخ الرئيس در این باره در منطق المشرقین نیز می‌فرماید:

و العارض هو الذى قد وصف به الشئ، الا أنه ليس يجب ان يوصف به الشئ دائماً [۱۴].

همچنین در بخش دیگری از منطق المشرقین با تفصیلی بیش از آنچه در اشارات ذکر گردید می‌نویسد:

هذا مثل كون الانسان شاباً مرة و شيخاً مرة و كونه متحركاً مرة و ساكناً مرة فبعض هذه من الطبع و من الارادة مثل ما قلنا و بعضها من اسباب خارجة مثل المرض و مثل ما يلحق من الالوان بسبب الاهوية و ايضاً بعض هذه مطاولة كالشباب و الشيب و بعضها سريعة المفارقة كالقيام و القعود و بعضها يوجد فى غير النوع مثل الحركة قد تكون فى الانسان و غيره و بعضها خاصة به مثل الاستشاطة غضباً بالانسان. و قد توجد من هذه محمولات، فيقال مثلاً للانسان شاب و شيخ و متحرك و ساكن و ابيض و ضاحك [۱۹].

۲-۴-۲- حمل ماهیت یا طبیعت بر فرد بالعرض

فرد بالعرض بدین معنی است که طبیعتی را با افراد محسوس خود که پیراسته به مضافات و ضمائ است و بالاخره مجموعه‌ای از حقایق و طبایع مختلف می‌باشد سنجیده و مثلاً بگوییم «سقراط انسان است»- سقراطی که خود مجموعه‌ای از مقولات بسیار است.

انسان در این حمل بر بسیاری از چیزهایی که در انسانیت سقراط دخالت ندارد حمل شده است، اما اینها همه کالحجر الموضوع بجنب الانسان می باشد.

مقولات دهگانه - غیر از خود انسانیت سقراط که جوهر است - در این حمل دخالتی در انسانیت او ندارد، ولی در عین حال به طور مجموعی «محمول علیه» انسان واقع شده اند.

به همین جهت می گوئیم چنین حملی، حمل بالعرض است؛ یعنی افراد کلیات طبیعی - به غیر از انسانیت انسان - در حمل شایع «سقراط انسان است» بالعرض مورد حمل واقع شده اند. به عبارت دیگر، سقراط فرد آمیخته انسان است نه فرد خالص و بسیط انسان و قهراً حمل انسان بر این مجموعه هر چند که حمل شایع است اما حمل شایع بالعرض خواهد بود.

خلاصه، از این جهت به این حمل «حمل شایع صناعی عرضی» گفته می شود که موضوع، مجموعه ای از کلیات دهگانه است، محمول علیه بالعرض محمول است نه محمول علیه بالذات آن.

بدین جهت به این حمل، حمل شایع گفته اند که در اصطلاح عمومی خیلی شیوع دارد و بیشتر حملها حتی اینهمانی هایی که در اصطلاح علمای طبیعی واقع می شود از این قبیل است. طبیعیون به دنبال حمل بالذات - چه حمل بر فرد بالذات یا حمل مفهومی و حمل مفهومی به مفهوم و تعریف منطقی اشیاء - نیستند، بلکه آنان می خواهند تعریفهای تجربی و آثار و خصوصیات اشیاء را تحصیل کنند.

۵- آثار مترتب بر بحث حمل

اینگ، پس از توضیح در مورد حمل اولی و شایع و شناخت جایگاه هر یک از این دو، به بیان و حل شبهاتی می پردازیم که در فلسفه اسلامی مطرح شده است و پاسخ آنها با تمایز نهادن میان حمل اولی ذاتی و شایع صناعی ارائه شده است.

۵-۱- حل شبهه معدوم مطلق

در مورد قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی شود» اشکال کرده اند که این قضیه خودش ناقض خودش است. زیرا از سویی می گویند: از معدوم مطلق خبری داده نمی شود و از سوی دیگر مفاد

این قضیه، خودش حکمی است دربارهٔ معدوم مطلق و خبری است که از آن داده می‌شود. شما در همان حال که می‌گویید «معدوم مطلق» موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود، آن را موضوع قرار داده و حکمی برایش بیان کرده‌اید و به بیان دیگر، دربارهٔ معدوم مطلق حکم کرده‌اید به اینکه حکمی ندارد. اگر گفته شود که این مورد استثنا می‌شود؛ یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود مگر همین حکم. در پاسخ می‌گوییم: این حکم یک حکم عقلی است و احکام عقلی استثنا بردار نیست و وجود یک استثنا در احکام عقلی به معنای بطلان و بی اعتبار بودن آن می‌باشد [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۴۵-۳۴۶، ۳۶۷-۳۶۸].

برای حل این شبهه چنین پاسخ داده‌اند که موضوع در قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» دو جنبه و دو حیثیت دارد: حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی. موضوع این قضیه به لحاظ مصداقش، یعنی از آن جهت که در واقع بطلان محض و نیستی صرف است، خبری از آن داده نمی‌شود و هیچ حکمی ندارد، اما به لحاظ مفهومش که یک موجود ذهنی است و در ذهن ثبوت واقعی دارد از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود» و بر آن حکم می‌شود به اینکه «حکمی ندارد». بنابراین معدوم مطلق به حمل شایع، یعنی مصداق معدوم مطلق، حکمی ندارد و خبری از آن داده نمی‌شود و معدوم مطلق به حمل اولی، یعنی مفهوم معدوم مطلق، حکم دارد و از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود».

در توضیح این پاسخ می‌گوییم که هر مفهومی به حمل اولی خودش، خودش است. انسان به حمل اولی انسان است. سیاهی به حمل اولی سیاهی است و معدوم مطلق نیز به حمل اولی معدوم مطلق است، ولی هیچ یک از این مفاهیم مصداق خودشان نیستند و لذا فاقد احکام مصادیق خودشان می‌باشند. مثلاً مفهوم انسان به حمل شایع انسان نیست یعنی خودش مصداق خودش نمی‌باشد و لذا نمی‌توان گفت که این مفهوم خندان است یا متعجب است و یا مانند آن. حاصل آنکه وقتی می‌گوییم «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» مقصود مصادیق معدوم مطلق است و آنچه به حمل شایع معدوم مطلق می‌باشد و مفهوم معدوم مطلق چون مصداق معدوم مطلق نیست و به حمل شایع یک موجود ذهنی است و نه معدوم مطلق، لذا مشمول این حکم نمی‌شود.

ملاصدرا در لمعات المشرقیه دربارهٔ شرط وحدت حمل در تناقض چنین می‌نویسد:

قد مرَّ أنَّ الشيءَ ربما يصدق و يكذب على نفسه بالحملين... فلا بدَّ في
التناقض من وحدةٍ أخرى فوق الثمان المشهورات، هي وحدة الحمل،
لئلاَّ يصدق الطرفان.

معنای قطعه این است: همانا بیان این مطلب گذشت که بسا می‌شود چیزی به حسب دو
حمل بر خود کاذب و صادق باشد... پس به ناچار در تناقض علاوه بر هشت وحدت مشهور
وحدت دیگری شرط است و آن وحدت در حمل است، تا دو طرف صادق نباشند.
صدرالمتألهین اول کسی است که به این نکته توجه کرده است که علاوه بر وحدتهای
هشتگانه برای تحقق تناقض وحدت دیگری لازم است و آن وحدت حمل است و با رعایت
وحدت حمل، طرفین سلب و ایجاب در اینگونه قضایا صادق نخواهد بود [صدرالدین شیرازی
لمعات المشرقیه اشراق ۲ لمعه ۵].

در اینجا علاوه بر شبهه معدوم مطلق چند شبهه دیگر نیز مطرح شده است که با توجه به
تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع و تفکیک میان حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی یک
شیء می‌توان به آنها پاسخ داد.

شبهه ۱: قضیه «جزئی جزئی است» یک قضیه صادق است، زیرا هر چیز خودش، خودش
است و نمی‌توان آن را از خودش سلب کرد. از طرف دیگر، مفهوم جزئی، دارای مصادیق فراوانی
است، چراکه تمام صورتهای حسی و خیالی، جزئی هستند. بنابراین مفهوم جزئی قابل صدق بر
موارد کثیر و کلی است. پس جزئی، هم جزئی است و هم جزئی نیست و این اجتماع نقیضین و
محال است.

پاسخ شبهه: مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است؛ یعنی مفهوم جزئی، جزئی است، اما
این مفهوم به حمل شایع جزئی نیست؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست بلکه یکی از
مصادیق کلی است. پس مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است و به حمل شایع کلی می‌باشد.
شبهه ۲: شریک‌الباری محال و ممتنع‌الوجود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که
نمی‌توان برای واجب‌الوجود ثانی و دومی فرض کرد. در نتیجه، محال است که واجب‌الوجود
دوم تحقق داشته باشد. از سوی دیگر، شریک‌الباری یکی از مفاهیم ذهنی است که نه تنها
ممکن‌الوجود است بلکه بالفعل موجود می‌باشد. پس شریک‌الباری هم ممتنع‌الوجود است و

هم ممتنع‌الوجود نیست و این اجتماع تقيضین و محال است.

پاسخ شبهه: شریک‌الباری به حمل اولی، شریک‌الباری است و از این جهت بر آن حکم می‌شود که ممتنع‌الوجود است. اما این مفهوم خودش مصداق خودش نیست و به حمل شایع شریک‌الباری نمی‌باشد، بلکه یک مفهوم ذهنی است که چون دیگر مفاهیم، مخلوق و آفریده خداوند است نه شریک او. به بیان دیگر ممتنع‌الوجود بودن، حکم مصداق شریک‌الباری است و وقتی می‌گوییم شریک‌الباری ممتنع‌الوجود است، این مفهوم ذهنی را آئینه برای انعکاس مصادیقش قرار داده و حکمی را برای آن مصادیق ذکر کرده‌ایم و چون مفهوم شریک‌الباری خودش مصداق خودش نیست، احکام مصادیق خودش را ندارد. به دیگر سخن، شریک‌الباری در ذهن ما دو جنبه دارد: یکی جنبه مفهومی، یعنی جنبه حکایت و ارائه و دیگری جنبه مصداقی، یعنی آنچه خودش به عنوان شیئی از اشیاء وجود دارد. به لحاظ اول، یعنی چیزی که نشان می‌دهد و حکایت می‌کند، ممتنع‌الوجود است. به لحاظ دوم، یعنی چیزی که خودش هست، ممکن و مخلوق خداوند است، پس تناقضی در کار نیست.

شبهه ۳: اشیاء به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن تقسیم می‌شوند و درباره آنها گفته می‌شود شیء یا در ذهن موجود است و یا در ذهن غیر موجود است. این تقسیم نیز تقسیمی است در کنار سایر تقسیمات. همان‌طور که اشیاء به مجرد و مادی، بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شوند، همچنین به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن نیز تقسیم می‌شوند. از طرف دیگر، «لا ثابت در ذهن» خودش «ثابت در ذهن است» زیرا مقتضای تقسیم ذهنی آن است که همه اطراف تقسیم در ذهن موجود بوده و ثبوت ذهنی داشته باشند. بنابراین، همین که گفتیم: «الشیء اما ثابت فی الذهن او لا ثابت فیہ» لا ثابت، وجود ذهنی می‌یابد و ثابت در ذهن می‌شود.

پاسخ شبهه: آنچه به مقتضای این تقسیم در ذهن موجود و ثابت می‌باشد «مفهوم لا ثابت در ذهن است» و این مفهوم به حمل اولی لا ثابت در ذهن می‌باشد ولی به حمل شایع، ثابت در ذهن است؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست. به عبارت دیگر، چیزی که به حمل شایع «لا ثابت در ذهن» است در ذهن موجود نیست و مفهوم «لا ثابت در ذهن» به حمل اولی «لا ثابت در ذهن» است نه به حمل شایع.

۲-۵- اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها

عمده اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده است از راه تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع صناعی قابل حل است.

اشکال ۱: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می ماند. بنابراین این نظریه، هنگام تصور یک شیء، ماهیت و ذات آن شیء در ذهن موجود است. پس اگر ما یک جوهر خارجی مثلاً درخت را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود چرا که ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است و همین صورت ذهنی عرض نیز خواهد بود، چون همان گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس می باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یاد شده هم جوهر است و هم عرض. اما روشن است که شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا جوهر، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع ندارد و عرض، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع دارد. بنابراین، یک ماهیت نمی تواند در وجود و تحقق خود، هم به موضوع نیاز نداشته باشد و هم داشته باشد [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۲۷۷].

پاسخ اشکال: محال است که شیء واحد، به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض، یعنی هم مصداق جوهر باشد و هم مصداق عرض. نظریه وجود ذهنی مستلزم تصور چنین چیزی نیست، بلکه مستلزم آن است که جوهر تعقل شده به حمل اولی، جوهر باشد و به حمل شایع عرض باشد. بنابراین نظریه وجود ذهنی مستلزم یک امر محال و ممتنع نیست [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۲۹۲-۲۹۴].

اشکال ۲: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که وقتی انسان، جوهری را تعقل و تصور می کند، آنچه را که تصور کرده جوهر باشد، زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن باقی می ماند. از طرف دیگر، همین صورت ذهنی علم است و علم به اعتقاد حکما از کیفیات نفسانی محسوب می شود. بنابراین، صورت ذهنی یک جوهر (مثلاً درخت) هم مندرج در مقوله جوهر است و هم مندرج در مقوله کیف. چنین چیزی محال و نشدنی است، زیرا مقولات متباین بالذات هستند و یک شیء نمی تواند هم مندرج تحت مقوله جوهر باشد و هم مندرج تحت مقوله کیف. زیرا

مقوله جوهر کاملاً با مقوله کیف مباین است و اگر چیزی جوهر باشد، لازمه‌اش آن است که کیف نباشد و اگر کیف باشد، لازمه‌اش آن است که جوهر نباشد. پس اگر فرض کنیم که یک شیء هم جوهر است و هم کیف، لازمه‌اش آن است که هم جوهر باشد و هم جوهر نباشد و این همان تناقض در ذات است.

همچنین لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً کمیته (مانند خط) را تعقل می‌کند صورت ذهنی هم در مقوله کم مندرج باشد و هم در مقوله کیف، که این نیز محال و نشدنی است. زیرا همان‌طور که در فرض اول بیان شد، مقولات کاملاً از یکدیگر متباین هستند و نیز لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان یک کیف مبصر مانند رنگ سفید را تصور می‌کند صورت ذهنی مندرج در دو نوع کیف مختلف از یک مقوله باشد، یعنی هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. به طور کلی، لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که موجود ذهنی دو ماهیت مختلف داشته باشد که یا متباین به تمام ذات هستند (فرض اول و دوم)، یا متباین به جزء ذات (فرض سوم). در حالی که یک موجود بیش از یک ماهیت نمی‌تواند داشته باشد.

پاسخ اشکال: صورت ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی است و لذا مندرج در آن مقوله می‌باشد زیرا ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که ماهیت به حمل شایع بر آن حمل شود اما مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقوله کیف فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می‌شوند؛ یعنی صورت ذهنی درخت به حمل اولی جوهر است و صورت ذهنی خط به حمل اولی کم است و صورت ذهنی رنگ سفید به حمل اولی کیف مبصر است نه به حمل شایع. همان‌گونه که یادآور شدیم، حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست، بلکه فقط اتحاد مفهومی آنها را بیان می‌کند.

اشکال ۳: لازمه قول به وجود ذهنی آن است که نفس به هنگام تصور حرارت و برودت، هم حارّ باشد و هم بارد، یا به هنگام تصور شکل مربع و مثلث هم مربع باشد و هم مثلث. به همین ترتیب در مورد سایر مفاهیم متقابل نیز چنین است. به دلیل آنکه حارّ چیزی است که حرارت در آن حاصل شده و بارد چیزی است که برودت در آن تحقق یافته است. مربع چیزی است که شکل مربع دارد و مثلث چیزی است که شکل مثلث دارد. بنابر نظریه وجود ذهنی، به هنگام تصور هر

یک از این امور، خود ماهیت و ذات هر یک از آن امور در نفس تحقق می‌یابد؛ یعنی هنگام تصور حرارت و برودت خود حرارت و برودت در نفس حاصل می‌شود و هکذا در امور دیگر. پس باید نفس به هر یک از آنها متصف شود و این مستلزم اجتماع امور متقابل و اتصاف نفس به صفات متضاد است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۰۸].

پاسخ اشکال: هرگاه آنچه به حمل شایع حرارت است در چیزی تحقق پیدا کند، حار می‌گردد و نیز هرگاه آنچه به حمل شایع برودت یا مربع یا مثلث است در چیزی تحقق پیدا کند، آن چیز متصف به این صفات می‌گردد و به طور کلی ملاک در لغیره بودن وجود شیء و ناعیت بودن آن، حمل شایع است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۰۹].

اشکال ۴: ما محالات ذاتی (مانند شریک خداوند، سلب شیء از خودش، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین) را تصور می‌کنیم حال اگر بگوییم که هنگام تصور یک شیء، ذات آن شیء در ذهن تحقق می‌یابد — چنان‌که در نظریه وجود ذهنی گفته شده است — لازمه اش ثبوت محالات ذاتی است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۱۲].

پاسخ اشکال: آنچه در ذهن ثبوت و تحقق دارد مفاهیم اشیاء است نه مصادیق آنها. پس هنگام تصور شریک خداوند، چیزی که در ذهن موجود می‌شود، به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع یک موجود ممکن و یک کیف نفسانی است که معلول و مخلوق خدای سبحان می‌باشد نه شریک او [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۱۲].

۳-۵. حمل و اصالت وجود

صدرالمثالهین در کتاب مشاعر، مشعر سوم می‌فرماید:

انه لو كان موجودية الاشياء ماهياتها لا بامر آخر لا يمتنع حمل بعضها
على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والحيوان
ماش.

لأن مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في
الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً و
تغايرهما مفهوماً و ما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

حاج ملاهادی سبزواری، شارح بزرگ حکمت متعالیه، نیز چنین می‌فرماید:

لو لم یؤصل، وحدة ما حصلت اذ غیریہ مشارکثرة آتت

هر مفهومی به حسب نفس ذات، خارج از مفهوم دیگر است و بین مفاهیم تباین عزلی موجود است نه وصفی. مثلاً مفهوم انسان با ضاحک به حسب نفس مفهوم و همین‌طور مفهوم ضاحک یا کاتب به اعتبار مفهوم، متغایرنند و حمل احدالمتغایرین بر دیگری بدون جهت وحدت خارجی، ممتنع است.

ماهیات چون به اعتبار مفهوم و ذات متغایرنند، اگر اصیل باشند ممکن نیست ملاک جهت وحدت در همان متغایرات باشد، به این معنی که جهت تغایر بعینه به جهت وحدت و اتحاد برگردد.

بنابر اصالت و خارجیت ماهیات، جهت تغایر به حسب مفهوم تنها نبوده بلکه متغایرات امور اصیل و تغایر بالذات و بینونت عزلی و واقعی خواهد بود. این تغایر چون امری واقعی می‌باشد، به هیچ نحوی از انحا به اصل واحد و منشأ فارد برنمی‌گردد و بر این اساس حمل محقق نخواهد شد. لذا اگر وجود اصیل نباشد و اصل خارج همان شیئیت ماهوی (مثلاً انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد، چون ماهیات مشارک‌ترند و اختلافشان مصحح دوئیت و غیریت است، جهت و وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر موضوع مثل حمل احدالمتغایرین بر یکدیگر خواهد بود. به خلاف آنکه وجود اصیل باشد، ممکن است وجود واحد به اعتبارات مختلف منشأ انتزاع معانی و مفاهیم کلیه متغایره باشد. مثل آنکه انسان یا آنکه وجود واحد است، منشأ انتزاع معانی متغایره متمیزه به حسب نفس مفهوم می‌باشد. لذا انسان را تعریف می‌کنیم به «جسم نامی حساس متحرک بالاراده مدرک کلیات» و همین معانی را به معنای متعدد دیگر منحل می‌نماییم و از همین وجود واحد اعراض متباین مختلف را انتزاع می‌کنیم بلکه حتی ممکن است از یک وجود، جمیع معانی جوهری و مفاهیم عرضی را انتزاع کنیم.

اگر وجود اصیل نباشد لازم می‌آید تمامی این معانی متحقق به تحقیقات متعدد متباین متشتت شود. البته بنابر اصالت وجود این معانی از وجودی واحد به اعتبار جهات متعدده مختلف که در یک وجود واحد جمعد، انتزاع می‌شود.

صدرالمتألهین همچنین در اسفار می‌فرماید: «انَّ جهة الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود» [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۶۷].

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). شفا. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- منطق المشرقیین.
- (۱۳۷۷). تجات. تهران: فکر روز.
- اشارات و تنبیهات.
- آملی. درر الفوائد.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. تهذیب المنطق.
- رساله حملیه.
- سبزواری، حاج ملاهادی. شرح منظومه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس الاقتباس.
- شرح اشارات.
- تجرید الاعتقاد.
- فارابی، ابونصر. التعليقات.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) درسهای الهیات شفا. تهران: حکمت: ۳ ج.
- (۱۳۷۵). شرح منظومه. تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیه.
- اسفار الاربعه.
- (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه.

دیه قتل خطایی

فاطمه میرشمسی^۱

چکیده: دیه در فارسی به معنی خونبهاست. در قتل نفس خطایی مردان فامیل پدری مجرم، دیه را از طرف او به خانواده مقتول می‌دهند. دیه در واقع جریمه نقدی و غرامت مالی است که هم جنبه کیفری دارد و هم مسئولیت مدنی. در صورتی که جنایت خطایی باشد در ابتدا بر خود جانی و از باب مؤاساة پرداخت آن را به عهده عاقله او گذاشته شده است. تحمل پرداخت دیه از طرف عاقله جانی شبیه قانون بیمه در این زمان است و روح همکاری و مساعدت در رفع گرفتاریها را در مسلمانان زنده نگاه می‌دارد.

مقدمه

دیه گرفتن به جای خونخواهی در میان اعراب، مراحملی را پشت سر گذاشته تا به امضای شرع مقدس اسلام رسیده است.

اعراب جاهلی چنین رسم داشتند که هرگاه قتلی واقع می‌شد، چنانچه قاتل از قبیله مقتول بود، کیفرش را طرد و محرومیت از حمایت بزرگان قبیله قرار می‌دادند و اگر مقتول از قبیله

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی.

دیگری بود خونخواهی و انتقام، تنها کیفری است که از طرف عشیرهٔ مقتول صورت می‌گرفت و فقط به کشتن قاتل اکتفا نمی‌کردند بلکه چندین نفر را به جای یک نفر می‌کشتند، تا تعادل و برابری در خون حاصل شود و همین عمل منشأ بروز جنگهایی می‌شد که گاهی سالها به طول می‌انجامید.

همین جنگها، خونریزها و اختلافات شدید باعث شد تا قبایل عرب به این نتیجه برسند که انتقام و خونخواهی موجب تشفی قلب خانوادهٔ مقتول می‌شود ولی ضرر وارد بر آنها را نه تنها جبران نمی‌کند بلکه ممکن است افراد بیشتری از قبیله در راه خونخواهی کشته شوند و ضایعات مالی ویرانکننده‌ای را بر آنها وارد نماید. از این رو کوشیدند تا به جای انتقام گرفتن و خونخواهی، چیزی را جایگزین کنند و با اولیای مقتول وارد مذاکره شوند و مالی را بدهند تا رضایت آنها را کسب نمایند، به این ترتیب دیه وضع شد.

اماگاهی خانوادهٔ مقتول از گرفتن خونبها سرباز می‌زدند و آن را نوعی خفت و خواری و نشانهٔ ترس و ضعف می‌دانستند و گاهی در میزان دیه اختلاف می‌کردند و برای هر کشته‌ای نسبت به شخصیت و موقعیت او در قبیله دیهٔ خاصی را معین می‌نمودند. بعد از سازش طرفین دعوا برگرفتن دیه، آن را میان افراد قبیله توزیع می‌کردند و هر یک از اقوام عشیرهٔ قاتل سهمی از آن را به خود اختصاص می‌دادند.

در مدینه، نخستین قانون مدون دیه بعد از استقرار حکومت اسلام همان صحیفه یا میثاق مشهوری است که حضرت محمد (ص) آن را در سال اول هجرت صادر فرمودند. این صحیفه از مهمترین مأخذ احکام دیه در شرع اسلام است. به نظر بعضی از دانشمندان اخبار آن در حدّ تواتر معنوی است [آدریس: ۱۹۸۶: ۶۴ - ۶۹].

بعد از ظهور اسلام در جزیرهٔ العرب به جهت وجود حکومت‌های قبیله‌ای، ریشه‌کن کردن یکبارهٔ قوانین و عادات جاهلی غیرممکن بود؛ به همین جهت پیامبر (ص) به تدریج با سنت‌های غلط و احکام جاهلیت برخورد کرد تا توانست حکومت واحدی را در مدینه تشکیل دهد و احکام دیه یکی از همان قوانینی است که به تدریج شکل گرفت و جایگاه مفید و ارزشمند خود را پیدا کرد.

عبدالمطلب، جدّ پیامبر (ص)، اولین کسی بود که صد شتر را به عنوان دیهٔ قتل نفس وضع کرد

که بعد از آمدن اسلام همان قرار امضا شد [عوض الجزایری ج ۵: ۲۹۶]. در احکام دیه مسئولیت مجرم با اختلاف درجه جرم متفاوت می شود، قانونگذار اسلام کیفر قتل عمد را قصاص و کیفر قتل شبه عمد و خطایی را دیه مقرر کرده است که با اختلاف موارد مختلف می شود.

دیه در لغت و اصطلاح

دیه در لغت از کلمه وَدِیَّة به معنی اعطا کردن است، چنانچه گفته می شود: «القاتل القیل و دِیاً» یعنی قاتل دیه را به ولی مقتول داد. «ودیه» مالی است که به ولی دم به جای نفسی که از دست رفته، داده می شود [بقال].

فقه‌های امامیه در تعریف دیه گفته اند: دیه نام مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا اعضا واجب می شود، خواه در شرع معین باشد، خواه نباشد.

به نظر صاحب جواهر گفته است به نظر می رسد دیه اختصاص به جنایت نفس دارد و جنایت بر اعضا «ارش و حکومت» نامیده می شود و گاهی به آنچه معین شده دیه و آنچه معین نشده، ارش یا حکومت می گویند [ج ۴۲: ۲].

مالکیه، شافعیه و حنابله در تعریف دیه گفته اند: «دیه مالی است که عوض نفس یا اعضا به سبب جنایت واجب می شود» [عوض الجزایری ج ۵: ۲۹۶]. در مذهب حنفیان [کیفر] جنایت بر نفس را دیه و جنایت بر اعضا را ارش نامیده اند [ادریس ۱۹۸۶].

در قانون آمده است: «دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا ولی و یا اولیای دم داده می شود»^۱ معنای معادل دیه در فارسی خونبهاست [فرهنگ معین ج ۲: ۱۶۰۲].

نظام دیات در اسلام

دین مقدس اسلام درباره نظام دیات، روش جدیدی را بنا نکرده؛ بلکه دیه را به همان مفهوم عرفی و عقلایی آن پذیرفته است. البته در مفهوم دیه توسعه داده و با قراردادن مقررات ویژه ای

۱. قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۹۴.

آن را مضبوط ساخته است. اسلام دیه نفس، دیه جراحات و دیه اعضا و جوارح را نسبت به همه یکسان وضع کرده، دیه از احکام امضایی است که به نحو قضیه حقیقه تشریع شده است [موسوی بجنوردی ج ۱: ۷۶].

وجه تسمیه دیه به عقل و دهنده آن به عاقله

عقل به معنی منع است. دیه را عقل نیز نامیده‌اند چون سبب بازداشتن اهل و خانواده مقتول از انتقام گرفتن و خونخواهی می‌شود. به گفته برخی ریشه عقل از عقال است به معنی بستن شتر و دیه به معنای عقل است چون شترهای دیه را در مقابل خانه ولی دم می‌بستند و کسانی را که عهده‌دار پرداخت آن می‌شدند، عاقله نامیده‌اند [نجفی ج ۴۲: ۴۱۳].

شهید ثانی یکی از وجوه نامیدن دیه به عقل را بسته شدن دهان اولیای دم به سبب گرفتن خونبها دانسته است [ج ۱۰: ۳۰۷].

چرا دیه قتل خطایی را عاقله باید بدهد؟

سؤالی که در ابتدا به ذهن می‌رسد این است که چرا غرامت خطای کسی را دیگران باید بدهند؟ مگر نه این است که هرگاه کسی چیزی را تلف کرد، ضامن آن است و در قرآن کریم وزر و بال هر گناهی برای عامل آن در نظر گرفته شده، چنانچه می‌فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» [اسراء: ۱۵]. آیا این از قبیل:

گناه کرد در بلخ آهنگری به سیستان زدند گردن مسگری

نیست. پاسخ این است که قتل خطایی جرمی است که واقع شده و مجرم قصد کشتن نداشته و چون قصد نداشته، بی‌گناه تلقی می‌شود و حدیث رفع نیز این معنا را تأیید می‌کند. ولی به هر حال انسان بی‌گناهی از دست رفته و خانواده‌ای در فقدان او متضرر شده‌اند، روح همبستگی و تعاون اسلامی در اینجا اقتضا می‌کند که مسلمانان به یاری هر دو خانواده برخیزند، هم جانی را که از عمل خود متأثر و ناراحت است، حمایت کنند و هم خانواده مجنی علیه را، درواقع در قانون پرداخت دیه از طرف عاقله هم مصلحت جامعه در نظر گرفته شده است و هم مصلحت جانی.

جانی موظف است به عنوان کفاره یک برده آزاد کند و این خود زجر و منعی است برای او و عبرت دیگران و عاقله هم باید از باب تعاون و همکاری متحمل پرداخت دیه شود تا قدری از تألم و رنج جانی و خانواده مجنی علیه کاسته شود. اینگونه هم جنبه کیفری رعایت می‌شود و هم جنبه مسئولیت مدنی.

یکی از فقه‌های اهل سنت برای مستحسن بودن و جوب دیه بر عاقله، وجوهی را آورده است که چکیده‌اش از این قرار است:

اولاً، پذیرفتن پرداخت دیه برای عاقله نوعی تکلیف و عبادت محسوب می‌شود و همانند صدقه‌ای است که خداوند در مال اغنیا واجب کرده است. ثانیاً، همان‌طور که در هنگام جنگ افراد یک قبیله و شهر همدیگر را یاری می‌کنند، در این گرفتاری هم باید یکدیگر را کمک کنند. ثالثاً، این یک حمایت دو جانبه است یعنی ممکن است زمانی هم، جانی موظف به دادن دیه به کسی شود که او را یاری کرده است [رازی ج ۲: ۳۲۵].

لازم به یادآوری است که تحمل دیه از طرف اقوام جانی نوعی مؤاسات با مسلمین، اجرای فرمان خداوند به صله ارحام، نیکی به پدر و مادر، اصلاح ذات البین و از کرامت‌های اخلاقی محسوب می‌شود. در واقع نوعی همدلی و تعاون برپا است که به صورت تکلیف و جوبی مقرر شده است.

حکمت دیگری که در این حکم به چشم می‌خورد این است که با اجرای این قانون دو قاعده مهم و اساسی در اجتماع انسانی تحقق و ثبات پیدا می‌کند، یکی اینکه هیچ خونی در جامعه مسلمین هدر نمی‌رود (مسئولیت مدنی) و دوم اینکه هیچ تاوان‌دهنده‌ای بدون کمک و معاونت مسلمین واگذارده نمی‌شود و مسلمین همواره در مصائب و مشکلات همدیگر را یاری می‌کنند. برخی از دانشمندان معتقدند که این قانون نوعی بیمه اجباری است در مقابل بیمه‌های اختیاری و مجانی هم نیست و مابا‌زاء دارد چون که حمایت متقابل است؛ یعنی هر یک از افراد فامیل در مقابل قتل خطایی یکدیگر مسئولند و از طرف یکدیگر حمایت متقابل خواهند شد، از طرفی همین افراد از یکدیگر ارث می‌برند و چه بسا دو برابر بودن سهم الارث مردان به دلیل اینگونه مسائل هم باشد. در همین زمینه می‌توان قاعده معروف «من له الغنم فعليه الغرم» را جاری کرد [گرجی ج ۲: ۲۶۶ - ۲۶۷].

برخی از مجتهدان معاصر عقیده دارند عهده‌دار شدن عاقله در پرداخت دیه قتل خطایی اختصاص به نظامهای قبیله‌ای داشته و در زمان حاضر قابل اجرا نیست [موسوی بجنوردی ج ۱: ۷۶].

نکته قابل ذکر اینکه ضمان عاقله و ادله روایی آن می‌تواند سند مشروعیت بیمه‌های متداول این زمان باشد.

اقسام قتل

محقق در شرایع قتل را سه قسم دانسته است: عمد، شبه عمد و خطایی [۱۴۰۹ ج ۴: ۱۰۱۶]. بنابر اتفاق نظر فقهای امامیه، قتل عمد منوط به اموری از این قبیل است: ۱) قاتل بالغ و عاقل باشد. ۲) قصد کشتن کسی را داشته یا کاری کرده که منجر به مرگ وی شده باشد، مثل اینکه انسانی را با آلت قتاله بزند یا از بلندی پرتاب کند یا در آتش و آب بیندازد یا گلولی او را فشار دهد تا خفه شود یا سم به او بخوراند و یا هر عمل دیگری که موجب مرگ وی شود. ضابطه کلی در قتل عمد، قصد و اراده قاتل بر کشتن یا عملی است که غالباً موجب مرگ می‌شود [مغنیه ج ۶: ۳۰۷ - ۳۰۸]. محقق جمله کوتاهی در این باره دارد که گویای همه مطالب فوق است او می‌گوید: «ضابطه العمد أن یکون عامداً فی فعله و قصده» [۱۴۰۹ ج ۴: ۱۰۱۶].

موارد قتل عمد در قانون اینگونه آمده است:

الف. قاتل با انجام کاری، قصد کشتن شخص معین یا فرد یا افرادی غیرمعین از یک جمع را دارد خواه آن کار نوعاً کشنده باشد خواه نباشد، ولی در عمل سبب قتل شود.

ب. قاتل عمداً کاری کند که نوعاً کشنده باشد، هرچند قصد کشتن کسی را نداشته باشد.

ج. قاتل قصد کشتن ندارد و کاری را که انجام می‌دهد نوعاً کشنده نیست؛ ولی نسبت به طرف به علت بیماری یا پیری یا ناتوانی یا کودکی و امثال اینها کشنده باشد و قاتل نیز به آن آگاه باشد.^۱

قتل شبه عمد این است که قاتل قصد کشتن ندارد اما کاری که انجام می‌دهد با قصد است، مثلاً برای تأدیب یا شوخی و مانند آن کسی را می‌زند و منجر به قتل می‌شود یا کسی ضربه‌ای که غالباً کشنده نیست بر دیگری وارد می‌کند، اما نه به قصد کشتن و این کار منجر به مرگ او می‌شود

[نجفی ج ۴۲: ۳]. در این باره محقق گفته است: «و شبهه العمد أن يكون عامداً في فعله و مخطئاً في قصده» [۱۴۰۹: ۴: ۱۰۱۶]. در این قتل در واقع قاتل قصد کشتن ندارد و عمل وی نیز غالباً موجب مرگ نمی‌شود، اما برحسب اتفاق آن شخص فوت می‌کند.

قتل خطایی که خطای محض نیز نامیده می‌شود، به این صورت است که قاتل هرگز قصد ارتکاب قتل را ندارد؛ مثلاً تیری رها کرده تا حیوانی را شکار کند اتفاقاً به انسانی اصابت نموده یا چاهی را کنده و انسانی در آن سقوط کرده است.

در این باره صاحب جواهر گفته «و اما ضابط الخطأ المحض أن يكون مخطئاً فيهما أي الفعل و القصد» [ج ۴۲: ۳-۴]. ملاک در قتل خطایی محض این است که قاتل در فعل و قصد خطا کرده باشد. در این نوع جنایت، دیه مقتول باید داده شود، اما پرداخت آن به عهده عاقله جانی است.

عاقله کیست؟

وجه تسمیه عاقله پیش از این بیان شد. بنابر نظر مشهور مردان فامیل پدری، جانی هستند مانند برادران پدری، عموها و فرزندان ذکور آنها و شرط نیست که آنها وارثین جانی باشند؛ اما اگر هیچ‌یک از آنها نبودند، ضامن جریره و پس از او امام عهده‌دار دیه می‌شوند.^۱ برخی از فقها گفته‌اند که عاقله آن کسانی هستند که اگر جانی کشته می‌شد از دیه او ارث می‌بردند [نجفی ج ۴۲: ۴۱۳]. از ابن ادریس نقل شده که عاقله مردان ارث بر، منتسب به پدر جانی هستند.^۲ صاحب جواهر از کشف اللثام نقل می‌کند که عاقله همه ورثه‌اند به ترتیبی که ارث می‌برند [ج ۴۲: ۴۱۷]. محقق بر آن است که عاقله مردان فامیل پدری جانی هستند و پدر و پسران را هم شامل می‌شود [نجفی ج ۴۲: ۴۱۷-۴۲۰]،^۳ امام خمینی (س) عاقله را همان عصبه معنا کرده و عصبه را مردان فامیل پدری و مادری جانی یا پدری تنها مانند برادر و اولاد و عموها و اولادان آنان دانسته و پدران و پسران جانی را هم بنابر اقوی داخل در معنای عصبه دانسته است [ج ۲: ۲۶۱-۲۶۲].

۱. یعنی با وجود فرزندان، برادران عهده‌دار پرداخت دیه می‌شوند.

۲. قائلین این قول شیخ در نهاییه و سید مرتضی در غنیه هستند [نجفی ج ۴۲: ۴۱۴].

۳. کلام ابن ادریس در سرائر در تعیین عاقله: «قال: فهم العصبات من الرجال سواء كان وارثاً أو غير وارث الاقرب فالأقرب و يدخل فيها الولد و الوالد و اجماعنا منعقد على ان العاقله جماعة الرجال دون من يتقرب بالام».

دانشمند معاصر دکتر ابوالقاسم گرجی قول مشهور را صحیح دانسته و عصبه را به نزدیکان پدری که پدران و پسران را شامل می‌شود، معنا کرده است. او معتقد است عصبه در لغت و عرف اقوام پدری هستند که شخص را احاطه کرده‌اند، بدون شک این معنا شامل پدران و پسران هم می‌شود [ج ۲: ۲۶۱ - ۲۶۲].

مبانی مشروعیت دیه

مشروعیت دیه در اصل مستند به قرآن و اجماع و سنت قطعیه پیامبر (ص) و معصومین (ع) است [نجنی ج ۲: ۴۲]. آیه ۹۲ سوره نساء که لفظ دیه در آن دو بار تکرار شده تنها آیه‌ای است که دلالت بر وجوب دیه در قتل خطایی می‌کند. در سنت پیامبر (ص) و معصومین (ع) احکام و فروع آن به تفصیل آمده است [حرّ عاملی ۱۳۶۴ کتاب الدیات: ابواب دیات نفس، موجبات ضمان، دیات اعضا و...]. که در مباحث بعدی بررسی خواهد شد.

ادله وجود دیه در قتل نفس

در قرآن کریم آمده است:

... وَ مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا [نساء: ۹۲].

ترجمه:

هیچ مؤمنی نباید مؤمن دیگری را بکشد، مگر اینکه از روی خطا باشد و هرکس که مؤمنی را به خطا بکشد بر او است که [به كفاره] برده مؤمنی را آزاد کند و خونبهای به خانواده او بدهد؛ مگر آنکه آنان درگذرند و اگر [مقتول] مؤمن و از قومی باشد که دشمن شما [مسلمانان] است [قاتل] باید برده مؤمنی را آزاد کند و اگر [مقتول] از قومی باشد که بین شما

[مسلمانان] و آنها پیمانی هست در این صورت [قاتل] باید خونیهایی به خانواده او بدهد و یک برده مؤمن آزاد کند و کسی که [برده] نیابد، بر او واجب است که دو ماه پیاپی روزه بگیرد، این توبه پذیری خداوند است و خداوند دانای فرزانه است [خرمشاهی].

در سنت، روایات زیادی در باب دیه نفس و اندازه آن آمده است که همه آنها دلالت بر وجوب دیه در قتل نفس دارد. از جمله روایتی است از امام صادق (ع) که فرمودند: «إِنَّ الدِّیَةَ مِائَةُ مِنَ الْإِبِلِ قِیمَةُ كُلِّ بَعِیرٍ مِنَ الْوَرَقِ مِائَةُ وَ عَشْرُونَ دِرْهَمًا وَ عَشْرَةُ دِنَانِیرٍ...» [حر عاملی ۱۳۶۴ ابواب دیات النفس باب ۱: ح ۳]؛ یعنی دیه [قتل نفس] صد شتر است که قیمت هر شتری صد و بیست درهم یا ده دینار است... البته روایات زیادی در باب قتل نفس خطایی و مسئولیت عاقله در دادن آن به خانواده مقتول آمده که برخی از آنها بررسی خواهد شد.

اجماع یکی دیگر از ادله وجوب دیه در قتل نفس است که صاحب جواهر در ابتدای کتاب دیات در مشروعیت گرفتن دیه به آن استناد کرده است [جنفی ج ۲: ۴۲].

فقه‌های اهل سنت نیز مشروعیت دیه را از کتاب و سنت و اجماع دانسته‌اند؛ آنها معتقدند دیه در قتل نفس مرد آزاده مسلمان معصوم الدم، صد شتر است که وجوب پرداخت آن از قرآن و مقدار آن از سنت گرفته شده است. پیامبر (ص) در این باره فرمودند: «فِی النَّفْسِ مِائَةُ مِنَ الْإِبِلِ» [عوض الجزایری ج ۵: ۲۹۶].

بررسی ادله دیه

چنانچه پیش از این گفته شد مشروعیت دیه مستند به کتاب عزیز، اجماع و سنت است [جنفی ج ۲: ۴۲]. در قرآن کریم یک آیه دلالت بر وجوب دیه می‌کند [نساء: ۹۲] ولی در روایات اهل بیت (ع) تمام اقسام جنایاتی که موجب دیه می‌شود، روشن شده و هیچ موردی را فروگذار نکرده‌اند. شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه همه روایات مربوط به اقسام دیه را آورده و مرحوم صاحب جواهر تمامی مسائل و فروعات دیات را به تفصیل بررسی کرده است.

اکنون تنها آیه‌ای که در آن لفظ دیه آمده و وجوب دادن دیه از آن استفاده شده را با توجه به آرای مختلف در فقه القرآن و کتابهای فقهی و تفاسیر، بررسی می‌نماییم.

در احکام القرآن جصاص از قول قتاده آمده است: «ماکان لمؤمن...» در ابتدای آیه یعنی در حکم خدا و امر او این حق برای کسی نیست که مؤمنی را به قتل برساند، از قول بعضی از مفسرین گفته است: یعنی چنین کاری جایز نبوده و اکنون هم جایز نیست [ج ۲: ۲۲۲].

در اینکه استثنا در آیه منقطع است یا متصل اختلاف نظر است. به گفته محقق اردبیلی: استثنا در آیه متصل است، در این صورت معنی آیه چنین است: صفت مؤمن این نیست که مؤمنی را بکشد مگر از روی خطا [۶۷۵].

فاضل مقداد استثنا را منقطع و خطا را صفت برای مصدر محذوف دانسته و تقدیر آیه را چنین فرض کرده است: «ماکان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا قتلاً خطأً» [ج ۲: ۳۶۷] به بیان زمخشری در کشف: خطا مفعول له است و تقدیر جمله چنین است: سزاوار نیست برای کسی که کسی را بکشد به هیچ علتی از علتها مگر از روی خطا.

فاضل مقداد در کنزالعرفان و محقق اردبیلی در زبدة البیان نظر زمخشری را قبول ندارند. مرحوم طبرسی از قول علمای نحو، ادعای اجماع بر منقطع بودن استثنا در آیه کرده است [ج ۲: ۹۰]. جصاص هم می‌گوید: استثنا منقطع است. او کسانی که استثنا را متصل گرفته‌اند، تخطئه کرده است [ج ۲: ۲۲۲].

ابن عربی نیز استثنا را منقطع دانسته و کسانی را که استثنا را متصل گرفته‌اند به عدم آگاهی از لغت عرب متهم کرده و با تعجب گفته است: عقل انسان چگونه قبول کند که قتل خطایی مباح باشد، در حالی که یکی از شرایط اباحه، قصد و علم مکلف است و این ضد خطاست.

صاحب المیزان استثنا را متصل گرفته و معنی آیه را چنین آورده: مؤمن هیچ‌گاه نمی‌خواهد مؤمن دیگری را در حالی که می‌داند، مؤمن است به قتل برساند و استثنا در آیه برای رفع حرمت قتل خطایی است و هیچ محذوری ندارد.

ثمره اختلاف، آنان که استثنا را منقطع گرفته‌اند، می‌گویند: محال است که استثنا متصل یا حقیقی باشد زیرا باعث می‌شود که خداوند امر به قتل خطایی کرده باشد یا قتل خطایی را مباح دانسته باشد و کسانی که متصل گرفته‌اند می‌گویند: برای مؤمن جایز است گاهی مؤمنی را بکشد و آن وقتی است که او را در مکان مشرکین یا در لباس آنها بیابد و گمان کند او مشرک است و این قتل جایز است و قتل خطایی محسوب می‌شود [طباطبایی ج ۹: ۶۲].

آنچه ظاهراً صحیح‌تر به نظر می‌رسد و به مذاق شریعت نزدیکتر می‌نماید، این است که بگوییم استثنا منفصل و آیه در مقام بیان عدم جواز قتل و کشتار است، نه اینکه مؤمنین مجازند که از روی اشتباه این عمل را انجام دهند، زیرا اشتباه و خطا را نمی‌توان پیش‌بینی کرد و انسان در هنگام اشتباه متوجه عمل خود نمی‌باشد. پس آنچه از این بررسی به دست می‌آید این است که مؤمنان هیچ‌گاه دست به قتل و خونریزی نمی‌زنند مگر در مواردی که امر بر آنها مشتبه شده باشد که منظور قتل خطایی است، مانند کسی که قصد زدن آهوئی را دارد و به اشتباه تیرش به انسانی اصابت می‌کند.

خطا به معنای برگشتن و انحراف از یک سو به سوی دیگر است و این عدول و انحراف چند گونه است، معنای مورد نظر در این آیه، این است که کسی کاری را که فعلش نیکو است می‌خواهد انجام دهد ولی در عمل، خلاف آن را می‌کند؛ یعنی ابتدا اراده صواب می‌نماید، ولی در عمل کار بدی از او سر می‌زند و در این معنی است که می‌گویند: «أخطأ خطأ فهو مسخطئ» [راغب اصفهانی].

آیه کریمه جریمه و سپس کفاره قتل خطایی را در سه مورد بیان می‌کند: صورت اول، کسی که از روی اشتباه مسلمان بی‌گناهی را کشته باشد، در این حال قاتل باید برای جبران گناه برده‌ای را در راه خدا آزاد کند و خونبهای مقتول را به خانواده او بدهد. صورت دوم، مقتول از دشمنان اسلام است، در این حال قاتل فقط کفاره می‌دهد و خونبها واجب نیست.

صورت سوم، مقتول از کافران است که با مسلمانان پیمان و میثاق بسته‌اند، در این صورت برای احترام به عهد و پیمان، قاتل علاوه بر آزاد کردن برده به عنوان کفاره، خونبهای او را به اهل و خانواده‌اش می‌دهد.

حکم دیه قتل خطایی تکلیفی است یا وضعی؟

برخی از دانشمندان با توجه به ادله ضمان عاقله برآنند که وجوب پرداخت دیه از طرف عاقله حکم وضعی نیست تا چنانچه عاقله‌ای وجود نداشت یا از پرداخت آن عاجز بود اولیای دم نتوانند به خود قاتل مراجعه کنند، بلکه حکم تکلیفی است، و در واقع خود جانی ضامن حقیقی

می باشد [گرجی ج ۲: ۲۶۴].^۱ اما اگر جانی مالی نداشت که بدهد، برعهده امام است که خونبها را بپردازد [خوبی: ۱۳۸].

در تأیید مطالب فوق باید گفته شود که ظاهر آیه وجوب دیه در قتل خطایی نیز، جانی را عهده دار پرداخت دیه دانسته و علاوه بر این ظاهر روایتی که زراره از امام صادق (ع) نقل کرده بیانکننده همین معناست. از باب جمع بین ادله باید بگوییم که دیه در درجه اول به عهده خود قاتل است اما به عنوان تکلیف بر عاقله واجب شده است که از طرف جانی آن را به اولیای دم بپردازد [گرجی ج ۲: ۲۶۵ - ۲۶۶]. روایت چنین است: «قال زرارة: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قتل رجلاً خطأ في شهر الحرام فقال: عليه الدية و صوم شهرين متتابعين من أشهر الحرام...» [حرز عاملی ابواب عاقله باب ۱۰: ح ۱]. زراره می گوید از امام درباره مردی که در ماههای حرام کسی را کشته بود، سؤال کردم. امام فرمود: بر اوست که دیه را بدهد و دو ماه پیاپی از ماههای حرام را روزه بگیرد. روایت دیگری است که دلالت صریح دارد بر اینکه دیه قتل خطایی در ابتدا به عهده عاقله و در مرتبه دوم به عهده خود قاتل است. جامی می گوید: از امام صادق (ع) درباره مردی سؤال کردم که با کلنگ بر سر مرد دیگری کوبید و چشمان او بر گونه اش افتاد در این حال مضروب بر ضارب پدید و او را کشت. حضرت فرمود: هر دو متجاوزند اما قاتل قصاص ندارد، زیرا که هنگام جنایت کور بوده و جنایت کور خطایی حساب می شود و دیه بر عاقله اوست که در ظرف سه سال باید بپردازد، در هر سال یک قسط و اگر عاقله ای نداشت دیه را باید از مال خود در ظرف سه سال بپردازد، بعلاوه دیه چشمان او را ورثه ضارب می ستاند [حلی ج ۲: ۱۰۵۳]. بنابراین هرگاه عاقله، دیه را نپردازد یا از پرداخت آن عاجز باشد و یا اساساً عاقله اثر نباشد تا دیه را تحمل کند، خود جانی موظف است که دیه را در سه قسط به اولیای مقتول بدهد.

پرداخت دیه جنبه مسئولیت کیفری دارد یا مدنی؟

با توجه به برخی از ویژگیهای دیه از جمله قابلیت تغلیظ و تشدید در زمان و مکان خاص، نظام

۱. لازم به یادآوری است که حکم ضمان عاقله اگر وضعی بود، در صورت عدم توانایی دیه یا عدم تمایل دیه به خود جانی یا امام منتقل نمی شد و برای عاقله پیگرد و ضابطه اجرا مقرر می شد. پس حکم تکلیفی است و عاقله در صورت استنکاف گنهکار است و چیزی بر عهده او نمی ماند.

دیات رنگ مسئولیت کیفری به خود می‌گیرد و بر اساس برخی از خواص و آثار مسئولیت مدنی از جمله پرداخت آن به شخص متضرر یا وراث او و عدم پرداخت به خزانه دولت، ضمان قهری و جبران خسارت تلقی می‌شود و به دلیل وجود برخی از خواص و آثار مسئولیت کیفری و مدنی، آمیخته‌ای از هر دو مسئولیت است، این معنا به نظر فقهای امامیه نزدیکتر می‌باشد [خوبی: ۱۳۶].

برخی از مسائل دیه قتل خطایی

۱- مشهور فقها برآنند که مالدار بودن عاقله اعتبار دارد؛ یعنی اگر عاقله نادر بود، برعهده او چیزی نیست [حر عاملی ابواب عاقله باب ۱۰: ح ۱]. اما برخی از فقها گفته‌اند غنا در عاقله اعتبار ندارد [موسوی بجنوردی ج ۱: ۷۷]؛ یعنی مانند سایر دیون به عهده او می‌ماند تا مالدار شود.

۲- هرگاه قاتل به قتل خطایی اقرار کند و همچنین اگر دیه قاتل خطایی را به مال دیگری صلح کند، دیه آن را باید از مال خود بپردازد [موسوی بجنوردی ج ۱: ۱۳۷].

۳- هرگاه قاتل پس از ارتکاب جرم فرار کند و پیدا کردن او ممکن نباشد، به موجب برخی از روایات، دیه جنایت از مال او برداشته می‌شود و اگر مال نداشته باشد، از مال خویشاوندان نزدیک و نزدیکتر او داده می‌شود و اگر خویشاوندی نداشته باشد، از بیت‌المال داده می‌شود [گرجی: ۲۶۸].

۴- دیه جراحات موضعه^۱ به بالا به عهده عاقله جانی است.

۵- دیه قتل خطایی بر افراد عاقله توزیع می‌شود و آنها موظفند آن را در طول سه سال در سه قسط مساوی بپردازند [خوبی: ۱۳۷].

۶- در توزیع دیه بر عاقله میان فقها اختلاف نظر است؛ یعنی فقر و غنای عاقله در توزیع دیه بر آنها اثر می‌گذارد. برخی گفته‌اند امام مطابق مصلحت تقسیط می‌کند و بعضی دیگر برآنند که به نحو تساوی بین آنها تقسیط می‌شود [خوبی: ۱۳۸].

۷- قتل خطایی و اساساً جنایاتی که منجر به قتل می‌شود چنانچه در ماههای حرام (رجب،

۱. موضعه، جراحاتی است که بر سر وارد می‌شود به طوری که به استخوان می‌رسد و سفیدی آن آشکار می‌شود، دیه این جنایت پنج شتر است [حلی ج ۲: ۱۰۴۲].

ذی‌القعده، ذی‌الحجه و محرم) اتفاق افتد، یک سوم دیه به آن اضافه می‌شود و این مورد اجماع همه فقهای امامیه است [نجنی ج ۴۲: ۲۶].

فقها در وجوب تخییری انواع ششگانه (هزار دینار، صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، دویست حله و ده هزار درهم) اتفاق نظر دارند، بدین معنا که قاتل در مقام ادای خسارت، مخیر است یکی از انواع ششگانه را بپردازد.

به نظر می‌رسد با توجه به روایات وارد شده و نظامهای حقوقی دنیای پیش از اسلام، آنچه اصل و پایه مقدار دیه است، هزار دینار (برابر ۷۵۰ مثقال طلای صیرفی) باشد و پنج نوع دیگر به این اعتبار عنوان شده که زمان صدور روایت یا تشریع حکم، توان خرید هر یک از انواع پنجگانه از لحاظ قیمت معادل با توان خرید هزار دینار بوده است [بوسری بجنوردی ج ۱: ۷۹].^۱

منابع

- ادریس، عوض احمد. (۱۹۸۶). *الدیه بین التعویض و العقوبه*. بیروت: انتشارات دارالمکتبه الهلال.
- اردبیلی. *زبدۃ البیان*.
- اصفهانی، راغب. *مفردات*.
- بقال، عبدالحسین محمد علی. *المعجم المعجمی*. انتشارات دانشگاه تهران.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴). *وسائل الشیعه*. تهران: ناس.
- حلی، جعفر بن حسن. [محقق]. (۱۴۰۹ ق.). *شرایع الاسلام فی مسائل الحرام*. انتشارات استقلال.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. *تفسیر و ترجمه قرآن کریم*.
- خمینی، روح الله. *تحریر الوسیله*. انتشارات اسماعیلیان.
- خویی، ابوالقاسم. *تکملة المنهاج*. قم: انتشارات مهر.
- رازی، ابوبکر احمد بن علی. [جصاص]. *احکام القرآن*.
- شهید ثانی. *الروضة البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه*. انتشارات جامعه النجف الدینییه.
- طباطبایی، محمد حسین. *تفسیر المیزان*.
- طبرسی، امین الاسلام. *تفسیر مجمع البیان*. انتشارات آیت الله مرعشی نجفی.
- عوض الجزیری، عبدالرحمن بن محمد. *الفقه علی المذهب الاربعه*. انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.
- فاضل مقداد. *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*. انتشارات مرتضوی.
- گرجی، ابوالقاسم. *مقالات حقوقی*. «ضمان عاقله».

۱. مؤلف معتقد است که اسکناس رایج هر کشور که با ارزش ۷۵۰ مثقال طلای صیرفی برابر باشد، می‌تواند به جای انواع ششگانه پرداخت شود.

- معین، محمد. فرهنگ معین.

- مغنیه، محمد جواد. فقه الامام جعفر الصادق. انتشارات انصاریان.

- موسوی بجنوردی، محمد. فقه تطبیقی. نشر میعاد.

- نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام. انتشارات اسلامیة.

ترکیب ابعاد سیاسی و عرفانی در شخصیت امام خمینی (س)

حامد الگار^۱

ترجمة صدرالدین موسوی^۲

چکیده: عرفان و سیاست دو بعد انشاک‌ناپذیر، شخصیت امام را تشکیل می‌دادند. در واقع زندگی شخصی و سیاسی امام را بایستی برآیند تعامل این دو بعد دانست. اگر در مورد پیشرفت روحی (معنوی) امام و اسفار اربعه ملاصدرا سقایه‌ای داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم که دوران اولیه تأکید امام خمینی (س) بر عرفان و موضوعات مربوطه، به سفرهای اول و دومی که ملاصدرا شرح داده ارتباط دارد؛ خودداری امام از درگیر شدن در فعالیتهای سیاسی علنی تا سال ۱۳۴۱ بدان علت بود که یک فرآیند سیاسی از آمادگی باطنی در ایشان در جریان بود. درگیر شدن امام در حوزه سیاست و رهبری انقلاب اسلامی به سفر سوم اسفار ملاصدرا شباهت داشت. در واقع بینش بی‌نظیری که امام خمینی (س) در مقاطع بحرانی و حساس انقلاب از خود نشان دادند را صرفاً نمی‌توان در چهارچوب فراست سیاسی توضیح داد. امام بصیرتی داشت که فراتر از تقاطع بلافضل را می‌دید؛ این بصیرت شهود عرفانی امام در حوزه سیاست بود. در واقع پیشرفت امام به سوی «سرچشمه عظمت و جلال» بود که او را قادر ساخت انقلابی را رهبری کند که به مثابه سلوک دسته جمعی مردم ایران بود. مقاله حاضر به

۱. پروفیسور و محقق آمریکایی.

۲. عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

بررسی ابعاد سیاسی و عرفانی شخصیت امام و سفرهای چهارگانه در زندگی ایشان می‌پردازد.

نقل شده است که امام خمینی (س)^۱ کلاسهای درس اخلاق خود در قم در دهه ۱۳۱۰ را همیشه، با جمله‌ای از مناجات شعبانیه به پایان می‌بردند. مناجات بی‌نظیری که ائمه معصومین قرائت می‌کردند:

الهی هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلِّمَةً بِوَرْدِ قُدْسِكَ.

خدایا به من ببخش کمال انقطاع به درگاهت را و روشن نما دیده دل‌های ما را به تابش نظر خود بدان، تا بر دزد دیده‌های دل پرده‌های نور را و برسد به سرچشمه عظمت و بزرگواری و بگردد ارواح ما معلق به مقام قدس و عزت.

امام خمینی (س)^۲ پیوسته اهمیت زیادی برای مطالعه و قرائت ادعیه مستحبیه‌ای که ائمه اطهار توصیه فرموده‌اند، قائل بودند؛ زیرا این ادعیه را وسیله‌ای برای کسب بصیرت معنوی و همچنین استعاذه به درگاه باری تعالی می‌دانستند، اما ظاهراً مناجات شعبانیه سنخیت ویژه‌ای با روح و دل ایشان داشت. این مناجات در متون و بیانیه‌های متعلق به مراحل مختلف زندگی ایشان دارد؛ در شرحی بر حدیثی از امام جعفر صادق (ع)^۳ در مورد لقاءالله که در چهل حدیث ایشان (۱۳۱۹) آورده شده است؛ در یکی از آثار ایشان در رابطه با ابعاد باطنی نماز، معارج السالکین، که در همان سال (۱۳۱۱) تکمیل شد؛ در «جهاد اکبر یا مبارزه با نفس»، متن یک سخنرانی که در رابطه با تهذیب نفس در نجف در سال ۱۳۵۱، ارائه شد؛ در سخنان ایشان در رابطه با تفسیر سوره فاتحه (حمد) که در دی و بهمن ماه ۱۳۵۸ از تلویزیون پخش شد و در «راه عشق»، نامه‌ای که امام خمینی به عروسی، فاطمه طباطبایی در سال ۱۳۶۳ نوشت. بنابراین، اشتیاق برای «کشف حجب نورانی و دسترسی به سرچشمه عظمت و جلال» یک عنصر دائمی در زندگی مذهبی - عبادی امام خمینی (س)^۴ به حساب می‌آید و تنها با در نظر داشتن این عنصر است که می‌توان تمامیت مبارزات و توفیقات ایشان، از جمله مبارزات و موفقیتهای سیاسی‌شان، را درک کرد. امام خمینی (س)^۵، تنها با تکیه به نگاهی که به «سرچشمه جلال و عظمت» خیره شده بود -

نوعی بصیرت که اساساً با دیدگاههای رهبران سیاسی معمول متفاوت است - توانست یک نهضت انقلابی عظیم را تا موفقیت کامل رهبری کند.

انسجام و جامعیت شخصیت و بینش امام به گونه‌ای است که هرگونه تحلیل مبتنی بر تفکیک این ابعاد به یک معنا تصنعی می‌نماید و اگرچه منعکس‌کننده تلاشی است برای درک امام و اما نه واقعیت او. معهذا صحبت از ابعاد عرفانی و سیاسی زندگی و فعالیت‌های امام خمینی (س) و اصالت دادن به ابعاد عرفانی، نه تنها از حیث تاریخ‌نگاری بلکه از لحاظ اهمیت، روا یا حداقل اجتناب‌ناپذیر است. هم از دیدگاه غربیها و هم مسلمانان، امام خمینی (س) عموماً چیزی فراتر از یک رهبر انقلابی فوق‌العاده استثنائی به شمار نمی‌آید نیست؛ اما همه کسانی که او را از نزدیک می‌شناختند و همچنین کسانی که حتی یک ملاقات کوتاه با او داشتند می‌توانند شهادت دهند که او بصیرتی داشت که از بینش سیاسی ایشان متعالی‌تر بود و در عین حال آن را کنترل می‌کرد و بر آن اشراق داشت. دقیقاً همین انضمام و بعد سیاسی امام در بصیرت و جنبه عرفانی ایشان است که شاید، بارزترین وجه تمایز و ویژگی شخصیت امام به شمار می‌آید.

تقدم زمانی بعد عرفانی در زندگی امام خمینی (س) به وضوح در تاریخ سالهای اول زندگی ایشان در قم مشاهده می‌شود. بدون شک اولین هدف ایشان، از رفتن به قم در ۱۲۹۹، حضور در درسهای شیخ عبدالکریم حائری، یکی از صاحب‌نظران عمده آن روز در فقه بود. امام در این رشته اساسی از علوم اسلامی قبل از رسیدن به مرجعیت در اوایل دهه چهل به خوبی درخشید. اما در قم امام به زودی علاقه خاصی به عرفان و شاخه‌های وابسته به آن پیدا کرد که ایشان را از بسیاری از معاصرین خویش متمایز می‌کرد، درواقع در بسیاری از موارد با دیده سوءظن و خصومت به او نگریسته می‌شد. سالها بعد ایشان فرصتی برای اظهار نظر در این مورد پیدا کردند: «باعث تأسف است که بعضی از علما دچار چنین ظنهایی می‌شوند و خود را از فوائد مطالعه عرفان محروم می‌کنند».

اولین استاد او در عرفان، میرزا علی اکبر یزدی (وفات ۱۳۴۱) شاگرد حسین سبزواری بوده که زیر نظر ملاهادی سبزواری (وفات ۱۲۵۱)، نگارنده شرح منظومه - یکی از متون اساسی عرفان - تعلیم یافته بود. بنابراین، امام وابسته به یکی از خطوط اصلی تعلیم و انتقال عرفان شیعی بود. یکی دیگر از اساتید اولیه ایشان، میرزا آقاچواد ملکی تبریزی (وفات ۱۳۰۳) بوده که

از سال ۱۲۹۱ در قم تدریس می‌کرد. او دو کلاس درس پیرامون فلسفه و اخلاق داشت؛ یکی درس عمومی در مدرسه فیضیه و دیگری درس خصوصی در منزلشان که تعدادی از شاگردان خوش ذوق و مورد علاقه او از جمله امام در آن شرکت می‌کردند. امام همچنین شاگرد سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (وفات ۱۳۵۴) بود. یکی از معدود آثار منتشر شده قزوینی، شرحی بود بر دعای سحر؛ دعای عمیقی که امام اولین اثر خود را، **شرح دعای سحر**، در مورد آن به رشته تحریر در آورد. بنابراین ممکن است که امام خمینی (س) برای اولین بار تحت تأثیر قزوینی، متوجه اهمیت این دعا شده باشد.

استاد اصلی امام در عرفان، آیت الله محمد علی شاه‌آبادی (وفات ۱۳۷۰) بود، که امام در آثار عرفانی خویش با احترام از او به عنوان «استاد الهیه ما» نام می‌برد. امام کمی پس از ورود شاه‌آبادی به قم (حدوداً در اواخر دهه اول ۱۳۰۰) با ایشان آشنا شد و آن هنگامی بود که وی در پاسخ به سؤال امام در مورد عرفان جواب مناسبی داد، امام متقاعد شد که در محضر استاد حقیقی قرار گرفته است. شاه‌آبادی در ابتدا با درخواست امام برای شرکت او در کلاسهای مخالفت کرد. اما بعداً موافقت کرد که به امام فلسفه درس بدهد. از آنجا که امام مایل بودند زیر نظر شاه‌آبادی عرفان بخوانند، برخواسته خود پای فشردند و نهایتاً شاه‌آبادی با این خواسته موافقت کرد. بدین ترتیب پنج‌شنبه‌ها، جمعه‌ها و روزهای تعطیل، امام به تنهایی یا به همراهی یک یا دو شاگرد دیگر در کلاس شاه‌آبادی درباره تفسیر داود قیصری (وفات ۱۳۵۰) از **فصوص الحکم** ابن عربی؛ **مفتاح الغیب** صدرالدین قونوی (وفات ۱۲۷۴) و **منازل السائرین** خواجه عبدالله انصاری (وفات ۱۰۸۹)، حضور پیدا می‌کرد. امام در سراسر عمر به این متون خصوصاً **منازل السائرین** علاقه‌مند باقی ماندند.

تا آنجا که ترکیب ابعاد عرفانی و سیاسی امام را بتوان در منبعی به غیر از اشراق و غور در قرآن و تعلیمات ائمه معصومین ریشه‌یابی کرد، بایستی آن را به تأثیر شاه‌آبادی در ایشان نسبت داد. شاه‌آبادی یکی از معدود علمایی بود که در زمان رضاشاه به عملکرد سوء خاندان پهلوی اعتراض کرد. او در مراسم عاشورا مرتباً علیه پهلوی اول سخنرانی می‌کرد و در یک مورد با یک اعتکاف یازده ماهه در حرم شاه عبدالعظیم نارضایتی شدید خود را ابراز کرد. این تعهد سیاسی در یکی از کتابهای او تحت عنوان **شذرات المعارف**، اثر مختصری که به عنوان یک اثر «اجتماعی

و عرفانی» شناخته شده است، به خوبی آشکار است. در این کتاب، شاه‌آبادی به تحلیل علل انحطاط و نارضایتی در جوامع اسلامی می‌پردازد، گسترش تعالیم ناب اسلامی را به عنوان وسیله‌ای برای درمان و ایجاد وحدت پیشنهاد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اگرچه استقرار حکومت اسلامی کامل وظیفه‌ای است که برای صاحب‌الزمان محفوظ نگه داشته، به هر حال بُعد سیاسی اسلام را که احکام قضایی بر آنها دلالت دارند، نمی‌توان نادیده گرفت؛ زیرا «اسلام مطمئناً یک دین سیاسی است».

امام درسهای خود را در پیست و هفت سالگی با تدریس حکمت، رشته‌ای که به عرفان بسیار نزدیک است، آغاز کردند و پس از آن با فاصله‌اندکی درس خصوصی در زمینه عرفان را نیز شروع نمودند. در این کلاسها بود که امام خمینی (س) تعدادی از نزدیکترین یارانش را آموزش می‌داد و الهام‌گر آنان بود. از جمله این شاگردان، آیت الله مرتضی مطهری بود که پس از قتل او در سال ۱۳۵۸، امام او را «ثمره عمر» خویش خواندند. متونی که در این کلاسها تدریس می‌شد، عبارت بودند از فصل نفس از اسفار اربعه ملاصدرا و شرح منظومه.

موضوعات عرفانی و عبادی نیز عناوین آثار اولیه امام را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۳۰۷ امام شرح مفصلی بر دعای سحر، دعایی که توسط امام محمدباقر (ع) قبل از سحر در ماه رمضان خوانده می‌شد، نوشت. به دنبال آن، امام خمینی (س) در سال ۱۳۱۰ کتاب مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، شرح مختصر اما سنگینی از حقیقت باطنی پیامبر (ص) و ائمه (ع) را به رشته تحریر درآورد که نه تنها متکی بر تمرکز بر روی احادیث ائمه است بلکه بر مفهوم انسان کامل نیز تکیه دارد. در سال ۱۳۵۲ امام خمینی (س) یکسری حاشیه در مورد شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح الانس، شرح حمزة بن فناوی بر مفتاح الغیب قانونی، به رشته تحریر در آورد. دو سال بعد امام اولین اثر خود به زبان فارسی، شرح چهل حدیث، شرح مفصلی از چهل حدیث دارای محتوای اخلاقی و عرفانی را نگارش کرد. اثر دیگر امام که در همین سال منتشر شد، معراج السالکین و صلاة العارفين (که به سرالصلوة نیز معروف است) بود، که رساله‌ای است به زبان فارسی حاوی معانی باطنی اجزاء و ارکان نماز، از وضو که قبل از آن است تا سه تکبیری که آن را به پایان می‌رساند. اثر دیگری که آسانتر و سبکتر از این کتاب دشوار، اما در همان زمینه است، کتاب آداب الصلوة می‌باشد که در سال ۱۳۲۱ تکمیل شد.

نهایتاً، اثر دیگر ایشان یعنی شرح حدیث جنود عقل و جهل، که در سال ۱۳۲۳ تکمیل شد، به عنوان نظام‌مندترین و کاملترین شرح دیدگاه‌های امام در مورد اخلاق و عرفان توصیف شده است.

فرا‌تر از این شمارش آثار، در این فرصت نه مناسب است و نه ممکن که نقش امام خمینی (س) در رشته عرفان را در اینجا ارائه دهیم؛ بنابراین برای اطلاع بیشتر به کتاب امام خمینی، عارف شناخته نشده قرن بیستم، نوشته یحیی کرستیان بونو (بیروت، ۱۹۹۷)، کتابی برخوردار از ارزش تحلیلی و ترکیبی، مراجعه کنید. به هر حال، در رابطه با تغییر مسیر در زندگی امام خمینی (س) - گذار از تأکید اولیه بر عرفان و اشتغال بعدی در حوزه سیاست - بایستی توجه داشته باشیم که آثار عرفانی چکیده و یا ادامه عقاید و صورت‌بندیهای دریافت شده نیستند که در جوانی جذب شوند و در پیری کنار گذاشته شوند؛ بلکه آنها ثمره آشکار یک بصیرت قوی، اصیل و پابدارند. همچنان‌که سید احمد فهری، کسی که در بعضی از درسهای امام در قم دهه ۱۳۱۰ شرکت کرده، اظهار داشته: «واضح است که ایشان [امام] دانش تجربی درباره آنچه که نوشته‌اند، داشته‌اند.» به عبارت دیگر، آثار امام در مورد عرفان توصیف لغوی از فرآیند سلوک او و پیشرفت دائمی‌اش به سوی «منشأ جلال و عظمت» است. بنابراین رهبری انقلاب اسلامی توسط امام و پس از آن استقرار جمهوری اسلامی ایران را می‌توان از یک دیدگاه مرحله‌ای بالاتر در روند طی طریق معنوی امام تفسیر کرد؛ ثمرات خودسازیهایی درونی نهایتاً از شخص او فرا‌تر رفته و تأثیر عمیقی در حوزه سیاسی به جای گذاشتند.

این توصیف ممکن است با توجه به سه سفر اول از چهار سفری که هم موضوع و هم عنوان کتاب ملاصدرا، اسفار اربعه، را تشکیل می‌دهند و امام نیز کاملاً با آن آشنا بودند، توجیه‌پذیر باشد. سفر اول، سفر از خلق به حق (من الخلق الی الحق) است؛ حرکتی فارغ از غرق شدن در کثرت خلقت به سوی آگاهی خاص از حقیقت محض که با ذات الهی هم‌مرز است. سفر دوم، درون حقیقت الهی به وسیله خود آن حقیقت (فی الحق بالحق) صورت می‌گیرد که در برگیرنده تصور کمالات الهی و فنای در اسمای الهی و سپس بقای در آنها می‌باشد. سفر سوم، سفری است که سالک را از حقیقت الهی به سمت خلق رهنمون می‌سازد (من الحق الی الخلق). اما به هر حال سالک را به نقطه عزیمتش بازمی‌گرداند؛ زیرا این سفری است که بالحق انجام می‌شود

و در نتیجه منجر به کشف اسرار افعال الهی می‌گردد، آن‌چنان‌که در دنیای پدیداری جلوه‌گر می‌شوند.

اگر مجاز باشیم در مورد پیشرفت روحی (معنوی) امام و اسفار ملاصدرا مقایسه‌ای داشته باشیم، ممکن است بتوانیم بگوییم که دوران اولیه تأکید او بر عرفان و موضوعات وابسته، مربوط به سفرهای اول و دومی است که ملاصدرا شرح داد و درگیر شدن امام در حوزه سیاست و رهبری انقلاب اسلامی، به سفر سوم شباهت داشت. آنچه مسلم است این است که بینش بی‌نظیری را که امام در مقاطع بحرانی و حساس انقلاب و در سالهای اول تأسیس جمهوری اسلامی از خود نشان داد، نمی‌توان صرفاً در چهارچوب فراست سیاسی توضیح داد؛ یک روشنی در بینش ایشان وجود داشت که او را یاری می‌داد تا فراتر از مقاطع بلافصل را ببیند. ممکن است مجاز باشیم که این ظرفیت را شهود افعال آن‌چنان‌که در حوزه سیاست متجلی می‌شوند، بنامیم. اگر این توصیف توجیه‌پذیر باشد، آشکار می‌شود که خودداری امام از درگیر شدن در فعالیتهای سیاسی علنی تا سال ۱۳۴۱ نه تنها به دلیل عدم تمایلش برای درگیری با علمای ارشد می‌بود که ترجیح می‌دادند سکوت کنند، بلکه بدان علت بود که یک فرآیند اساسی از آمادگی باطنی در جریان بود. این پیشرفت امام به سوی معون‌العظمه (منشأ عظمت و جلال) بود که او را قادر ساخت انقلابی را رهبری کند که به مثابه سلوک دسته جمعی مردم ایران بود.

با توجه به آنچه گفته شد، بایستی بپذیریم که برنامه سه سفر متوالی، یک ماهیت مجازی داشته؛ یعنی در آنها دستیابی به یک مقصد زمینی در قلمرو یک سفر درونی قطعیت و عینیت ندارد. بعلاوه به کارگرفتن این برنامه در مورد یک زندگی خاص نمی‌تواند به معنای دلالت بر تطابق آن با مقاطع تاریخی مشخصی باشد. درست به همین دلیل است که رگه‌های آگاهی و علائق سیاسی در زندگی امام را حتی قبل از ظهورش در صحنه ملی در سال ۱۳۴۰ می‌توان مشاهده کرد. او تماسهایی با اندیشمندانی داشت که با سیاستهای گوناگون رضاشاه مخالفت می‌کردند. این شخصیتها علاوه بر استادش شاه‌آبادی، عبارت بودند از حاج آقا نورالله اصفهانی و ملاحسین فشارکی که در اصفهان رهبری یک تظاهرات علیه خدمت سربازی اجباری در ۱۳۰۳ را برعهده داشتند؛ آیت الله انگجی و میرزا صادق آقا که در تبریز جنبش مشابهی را در ۱۳۰۷ رهبری کردند؛ آقازاده کفائی که بعد از قیام ۱۳۰۴ مشهد برای محاکمه به تهران آورده شد و سید

حسن مدرس که بعدها امام از او به نام «رهبر کسانی که علیه ظلم قیام کردند» یاد کرد. بعلاوه امام در شعرهایی که در آن زمان می‌سرودند و به طور مخفیانه در قم توزیع می‌شد، به مسائل سیاسی اشاره می‌کردند. بدین ترتیب زمانی که در سال ۱۳۰۷ رضاشاه قانون کاپیتولاسیون را به منظور ارائهٔ چهره‌ای وطن‌پرست از خود لغو کرد، امام در جواب شعری سرودند که مضمون یکی از ابیات آن چنین است: «درست است که او کاپیتولاسیون را لغو کرد، اما این اقدامی بود برای سرپوش گذاشتن بر نابودی یک ملت».

اوضاع ایران در آن روزها به گونه‌ای بود که حتی یکی از شعائر معنوی شیعه، یعنی روضه‌خوانی، به طور طبیعی رنگ سیاسی به خود می‌گرفت. در مصاحبه‌ای با نگارنده در دسامبر ۱۹۷۹، امام خاطر نشان ساخت که مجالس روضه‌خوانی در دورهٔ جوانی ایشان در قم به ندرت برگزار می‌شد و عموماً مأموران رژیم در آنها نفوذ می‌کردند و در نتیجه شرکت‌کنندگان در این مراسم دستگیر می‌شدند.

اما درسهای اخلاقی که امام در اوایل دههٔ ۳۰ میلادی در قم ارائه می‌دادند و پس از یک وقفه بعد از ۱۹۴۱ از سر گرفته شد، بیشتر از این مراسم با عدم استقبال رژیم روبه‌رو می‌گردید. گرچه این درسها مبتنی بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری بود که امام خمینی (س) تحت نظر شاه‌آبادی آن را خوانده بود؛ اما وسیله‌ای بود برای شرح جامع اسلام در کلیت آن که دربرگیرندهٔ ابعاد سیاسی آن نیز می‌شد. سید احمد فهری اظهار می‌دارد:

برای من ساعاتی که در این درسها شرکت می‌کردم جزء بهترین ساعات زندگی است. امام در این درسها اخلاق ناب اسلامی را که نمی‌تواند از انقلاب جدا باشد، به گونه‌ای تدریس می‌کردند که اثری عمیق بر تمامی شرکت‌کنندگان باقی می‌گذاشت.

یکی دیگر از شرکت‌کنندگان در این درسها، آیت الله مرتضی مطهری، آنها را «شکل‌دهندهٔ بخش مهمی از شخصیت سیاسی و معنوی» خود می‌خواند. بعلاوه، این تنها متفکرین مذهبی نبودند که در این کلاسها شرکت می‌کردند، بلکه اقشار مختلفی از شهرهای گوناگون از جمله تهران و اصفهان در این کلاسها شرکت می‌کردند که درواقع چالشی در مقابل تلاش رژیم پهلوی برای منزوی کردن نهادهای مذهبی قم از صحنهٔ زندگی توده‌ها بود.

پیوند ابعاد عرفانی و عقلی با جنبه‌های سیاسی و ستیزه‌گری در کشف اسرار، اولین اثر منتشر شده از امام در سال ۱۳۲۴، نیز به وضوح مطرح می‌شود. این کتاب ابتدا پاسخ دندان‌شکنی به کتاب اسرار هزار ساله است که جدلی ملهم از وهابیت علیه بسیاری از آموزه‌های کلیدی تشیع بود. این پاسخها عمدتاً از طریق ارائه استدلالهای عقلی و مبتنی بر نص ارائه شده‌اند، اما امام در این استدلالها همچنین از صاحب‌نظران بزرگ حکمت و عرفان از قبیل ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا نیز یاری گرفته است. بعلاوه امام انتشار آثاری از قبیل اسرار هزار ساله را به مثابه پیامد سیاستهای ضد مذهبی رژیم پهلوی تقبیح می‌کند و برای اولین بار در کشف اسرار، نظریه خود را درباره ولایت فقیه تشریح می‌نماید که بعداً به صورت مبنای قانون اساسی جمهوری اسلامی در می‌آید.

در خرداد ماه سال ۱۳۲۳ هجری، زمانی که امام احتمالاً مشغول نوشتن کتاب کشف اسرار بود، اولین بیانیه سیاسی خود را صادر کرد. در این اعلامیه امام خواستار رهایی مسلمانان ایران و مسلمین کل جهان از ظلم قدرتهای خارجی و نوکران داخلی آنها شد؛ نسخه اصلی این اعلامیه که توسط امام امضا شده نه تنها با «بسم الله» شروع می‌شود بلکه در آن یک حکم نیز ملاحظه می‌شود: «بخوانید و عمل کنید»، بسیار حائز اهمیت است که امام این بیانیه را با نقل یک آیه از قرآن مجید آغاز می‌کند:

«قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنِئًى وَفُرَادَا، ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ...» [سبا: ۴۶] این همان آیه‌ای است که آغازگر فصل بیداری است (باب الیقظه) و در ابتدای کتاب منازل السائرین انصاری نیز آمده؛ کتابی معنوی در باب سلوک که از همان ابتدای شروع درس یا مرحوم شاه‌آبادی محبوب امام واقع شد. پس «قیام لله» یک نقطه اساسی در عزیمت برای سلوک به حساب می‌آید؛ شیخ انصاری آن را بدین‌گونه تعریف می‌کند: «بیداری از خواب غفلت و برخاستن از بستر رخوت». امام نیز در مورد این آیه می‌گوید:

خداوند سبحان در این آیه عبور انسان از ظلمت طبیعت به دورترین نقطه انسانیت حقیقی را مطرح فرموده است؛ بنابراین حکمی که در این آیه مطرح شده، «تنها راه صلاح جهان است».

اما در همان‌جا پس از ارائه یک تفسیر اخلاقی، عرفانی از این آیه، به تحلیل وضعیت رقت‌بار

جهان اسلام می‌پردازد و معتقد است که مسلمین بدان علت گرفتار این وضعیت شده‌اند که مشغول «قیام برای نفس» هستند و تنها از طریق قیام لله است که می‌توان اوضاع را اصلاح کرد. بدین ترتیب قیام لله هم عملی برای رهایی شخصی است و هم تعهدی برای اصلاح جامعه مسلمین؛ خیزشی که هم علیه رخوت معنوی و غفلت از خویش است و هم در مخالفت با فساد، لامذهبی و ظلم در سطح جهان. شاید هیچ‌کدام از متون متعلق به امام روشنتر از درک «قیام لله» نتواند پیوند ابعاد اخلاقی، عرفانی و سیاسی در جهان‌بینی ایشان را تبیین نماید.

در طول هجده سالی که از صدور این اعلامیه و آغاز مبارزات سیاسی بی‌امان امام علیه رژیم پهلوی در پاییز ۱۳۴۱ می‌گذرد، امام اساساً تمام تلاش خود را صرف تدریس فقه و اصول و نگارش کتابهای وزینی در این دو رشته می‌نماید. به هر حال قبلاً ذکر کردیم که عرفان برای امام قبل از هرچیز یک مسأله وجودی بود. بنابراین تغییر جهت تلاشهای علمی و ادبی او به سوی فقه و اصول بدان معنا نیست که عرفان از حوزه زندگی درونی او محو می‌شود. شواهدی وجود دارند مبنی بر اینکه موضوعات علوم عمومی هنگام تدریس توسط امام، رنگ عرفانی گرفتند، که این خود یکی از دلایل هجوم بی‌سابقه تعداد زیادی از طلاب به سوی کلاسهای درس امام بود. بنا به گفته سید احمد فهری، امام توانست «سازگاری شریعت با منطق عرفان و همچنین سازگاری عرفان با منطق شریعت» را به خوبی ثابت کند. بعلاوه شیوه تدریس در حوزه پیوسته دربرگیرنده انتقال علمی بیش از سطح رسمی به طلاب بوده است؛ یک جهان‌بینی و یک خلیقات کامل از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود. یک نقل قول از محمد جواد باهنر نشان می‌دهد که امام در انتقال فضایل معنوی اساسی به طلاب موفق بوده است: «امام یک حس عظمت معنوی، حس مسئولیت و تعهد و حس غنای فکری و روحی را در ما القا می‌کرد؛ پس از اینکه ما قم را برای تبلیغات ماه مبارک رمضان ترک می‌کردیم، کلام امام برای روزها در گوش ما طنین‌انداز بود».

امام وظیفه تربیت اخلاقی و معنوی طلاب را از طریق ارائه درسهایی تحت عنوان «جهاد اکبر»، مبارزه با هوای نفس، که در نجف در سال ۱۳۵۱ ارائه شد، بجا آورد. جالب توجه است که این درسها پس از یکسری سخنرانی در مورد ولایت فقیه ارائه شد و به درستی نیز ابتدا به عنوان متمم آنها منتشر گردید. زیرا از دیدگاه امام، استقرار حکومت اسلامی متکی بر تهذیب معنوی

جامعهٔ مسلمین و رهبران آنان بود و در عین حال هدف تأسیس چنین حکومتی نیز تهذیب نفوس مسلمین و رهبران آنان یعنی علما بود. موفقیت در «جهاد اصغر»، مبارزه با دشمنان خارجی اسلام، بدون شک با موفقیت در «جهاد اکبر» پیوند تنگاتنگ داشت.

مطمنناً تصادفی نیست که اولین حدیثی که امام برای شرح در کتاب چهل حدیث انتخاب می‌کند، حدیثی است که هر دو مفهوم، یعنی جهاد اکبر و جهاد اصغر، را دربردارد: «زمانی که گروهی از مبارزینی که پیامبر اکرم (ص) برای جهاد اعزام فرموده بودند، بازگشتند، ایشان خطاب به آنها فرمودند: به کسانی که از جهاد اصغر باز می‌گردند خوش آمد می‌گوییم؛ آنها بایستی جهاد اکبر را نیز بجا بیاورند». آنها سؤال کردند: «ای پیامبر خدا، جهاد اکبر کدام است؟» ایشان فرمودند: «مبارزه با نفس». امام در شرح خود بر این حدیث یک برنامهٔ کامل و دقیق از مبارزهٔ درونی را ارائه می‌دهد که اولین مرحلهٔ آن «تفکر» است که خداوند سبحان حکم فرموده است: «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَتَىٰ وَفَرَادًا، ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...»؛ همان آیه‌ای که امام در ابتدای اولین اعلامیه‌شان آورده‌اند.

اکثر بیانیه‌ها و احکامی که امام در دوران مبارزه‌ای که منجر به استقرار جمهوری اسلامی شد یا در طی ده سال زندگیشان پس از پیروزی انقلاب صادر کردند، ضرورتاً و ابتدائاً با مشکلات و بحرانهای روز سروکار دارند. این بیانیه‌ها در یک مجموعهٔ ۲۲ جلدی، *صحیفه نور*، جمع‌آوری شده است. اما همین بیانیه‌ها نیز اشاراتی به مسائل عرفانی و اخلاقی دارند که مجدداً تأکیدی است بر انفعاک‌ناپذیری ابعاد اخلاقی و معنوی در جهان‌بینی امام، یک فهرست موضوعی *صحیفه نور* در مورد مسائل عرفانی بیش از ۷۰۰ صفحه را به خود اختصاص داده است.

در اینجا ما فقط به دو نمونه اشاره می‌کنیم: در دی ماه سال هجری ۱۳۵۸ هنگامی که امام در حال سخنرانی برای جمعی از مردم در قم بودند، پیروزی انقلاب را مدیون این مسأله دانستند که مردم ایران خود را در جهت حضور الهی سوق دادند و بدین ترتیب یک «وجود الهی» پیدا کردند. بعدها نیز پس از تجاوز عراق در سپتامبر ۱۹۸۰، امام مکرراً در مورد شهدا می‌فرمود که آنها به «لقاء الله» نائل شده‌اند. مسألهٔ لقا که یکی از موضوعات اصلی عرفان است، موضوع رسالهٔ کوچکی است که امام در دههٔ ۱۳۱۰ به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند و به عنوان متمم اثر حجیم‌تری از استادش آقا جواد ملکی تبریزی دربارهٔ همین موضوع، منتشر شد. امام این موضوع را مفصل‌تر

در شرح چهل حدیث مورد بررسی قرار می‌دهند و در اینجا توضیح می‌دهند که لقاء الله به معنای دستیابی به آگاهی عقلانی نسبت به ذات حق نیست، بلکه از طریق «احاطه در عرفان شهودی و قدم بصیرت کسب می‌شود». امام همچنین مسأله لقاء را با داعی که آغازگر این مقاله بود ارتباط می‌دهند و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه امام، شهید کسی است که با مرگ خود حجابهای نور را می‌برد تا به «منشأ عظمت و جلال» دست یابد.

شاید واضحترین گواه کلی مبنی بر علاقه دائمی امام به عرفان و حتی اعتقاد او بر مجاز بودن انتقال آن به عموم در سطح گسترده، همان سخنرانیهای تلویزیونی در مورد تفسیر سوره حمد در دی و بهمن ماه ۱۳۵۸ باشد. قبل از اینکه امام تفسیر دو آیه از این سوره را تکمیل‌کننده، این سخنرانیها به دلایل گوناگونی متوقف شد؛ اما این تفسیر در شکل ناتمامش نیز شرح چشمگیری واضح، فصیح و قابل فهمی از عناوین عرفانی، خصوصاً شیوه‌های جلوه الهی و مبانی اسماء الله است. آنچه که قابل توجه است، حوادث پرتلاطمی است که در زمان ارائه این سخنرانیها در ایران در حال اتفاق افتادن بود: تشدید برخورد با ایالات متحده، که به دنبال ورود شاه مخلوع به آمریکا اتفاق افتاد و اشغال سفارت آمریکا در تهران توسط دانشجویان پیرو خط امام؛ تلاش برای استقرار نظام جدید؛ توطئه‌های متعدد ضد انقلاب؛ و اتفاقات ناگوار در نیروهای مسلح در چهارچوب این فضای آشوب‌زده بود که امام خمینی (س) با آرامش کاملی که ویژگی خاص او بود تصمیم گرفت برای ملت ایران در مورد عناوین کلیدی عرفان سخنرانی کند، که ممکن است چنین پنداشته شود که در مقایسه با مسائل فوری موضوعیتی نداشت.

برای درک این گزینه، ممکن است مناسب باشد که واقعه‌ای در زندگی امام علی (ع) را که امام خمینی (س) هم در تفسیر سوره حمد بدان اشاره می‌کند خاطر نشان کنیم. هنگامی که امام علی (ع) عازم جنگ با معاویه بودند شروع می‌کنند به سخنرانی درباره معنای باطنی توحید. یکی از یاران از ایشان سؤال می‌کند که آیا زمان ارائه چنین مباحثی مناسب است؟ امام علی (ع) فرمودند: «به همین دلیل است که ما با معاویه می‌جنگیم، نه به خاطر منافع دنیایی».

می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که دقیقاً در بحبوحه مبارزه برای استقرار یک نظام اسلامی است که از معانی عمیق توحید ممکن است به طور شایسته‌ای استعانت شود؛ عرفان و سیاست، عرفان و جهاد، یکبار دیگر به طور انفکاک‌ناپذیری در ارتباط با هم دیده می‌شوند.

این دغدغه امام که عرفان اسلامی بایستی به طور کامل شناخته شود، خودش را حتی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی نشان می‌دهد. در نامه‌ای به گورباچف، رهبر اتحاد جماهیر شوروی، مورخه بهمن ۱۳۶۷ ش. امام خمینی (س) نه تنها سقوط و بی‌اعتباری کامل کمونیسم را، با دقتی که کرم‌لین‌شناسان سنتی را پشت سر گذاشت، پیش بینی فرمودند، بلکه هرج و مرج اخلاقی و معنوی که اکنون روسیه در آن سقوط کرده است را نیز هشدار دادند. امام اعلام کردند که مشکل اساسی‌ای که روسیه با آن روبه‌روست، مسأله مالکیت، مدیریت اقتصادی یا آزادیهای فردی نیست؛ بلکه مشکل اساسی شوروی فقدان ایمان به خداست. امام خمینی (س) به منظور کمک به حل مشکل، پیشنهاد کردند که گورباچف تعدادی از دانشمندان شوروی را به قم بفرستد که آثاری از جمله آثار فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و ابن عربی را مطالعه کنند.

گواه صادق و مهم دیگری مبنی بر اینکه فطرت ذاتی امام در حد بسیار بالای عرفانی بود، در اشعاری یافت می‌شود که ایشان در اواخر عمرشان سرودند از قبیل اشعاری که پیش‌بینی وصل به معشوق الهی دائماً آرزوی ایشان بود، همچنین در نامه‌های ایشان به فرزندشان، مرحوم حاج سید احمد خمینی و به عروسشان، فاطمه طباطبایی. نامه‌ها و اشعار ایشان نیز دارای لحن شدید عاطفی بودند و آنها را از آثار عرفانی‌شان که در مرحله اول زندگی در قم نوشته بودند، به کلی متمایز می‌سازد.

اما در مورد وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام که پس از رحلت ایشان در خرداد ۱۳۶۸ ش. منتشر شد، باید گفت که این وصیت‌نامه اساساً در برگیرنده نصایحی به اقشار مختلف جامعه ایران و هشدارهایی است در مورد مشکلاتی که ممکن است در راه حفظ جمهوری اسلامی برای آنان پیش بیاید. بنابراین نمی‌توان به راحتی تأکید امام را بر حدیث ثقلین، که یک مدرک مبنایی در اندیشه شیعه محسوب می‌شود، به عنوان یک مسأله مقدماتی در نظر گرفت و همچنین نمی‌توان اتفاق اشاره به «اسم مستأثر» خدا را در سرآغاز وصیت‌نامه نادیده گرفت. معنی این واژه، که نهایتاً به یکی از دعا‌های پیامبر (ص) برمی‌گردد، به‌طور مجمل یعنی اسم الهی (یا مجموعه‌ای از اسم‌ها) که با صفات الهی ارتباط دارند و هیچ‌گاه مستجلی نمی‌شوند و در لوح محفوظ در دانش مخفی خداوند نزد خودش نگهداری می‌شود. چنان‌که آیت الله محمدی گیلانی اظهار داشته است، اشاره امام به اسم مستأثر خداوند در ابتدای وصیت‌نامه‌اش نشانگر تمایل او

به اشاعه عرفان به عنوان بخش ضروری میراثش پس از درگذشت اوست. با توسل به اسم مستأثر و همچنین همه اسماء متجلی و قابل متجلی شدن است که امام در بدنه اصلی وصیت نامه اش به سطح افعال الهی نزول می کند که در عین حال حیطه مبارزه سیاسی - اجتماعی هم هست و بدین ترتیب برای آخرین بار به وضوح اما با قطعیت، بر پیوند بین عرفان و سیاست تأکید می کند، که مشخصه اصلی زندگیش و یکی از معیارهای تشبه به اخلاق و به سیره ائمه معصومین (ع) و قرآن بوده است.

معرفی و شرح نقدهای عرفانی امام خمینی (س) بر متن و شرح فصوص الحکم

هادی وکیلی^۱

چکیده: ابن عربی را می‌توان از بزرگترین و پرکارترین عارفان، بل عالمان اسلامی در تمام قرون و اعصار به‌شمار آورد. وی علاوه بر ایجاد دگرگونیها و تحولات عظیم در عرفان اسلامی آن را به گونه‌ای بی‌سابقه تدوین و تنظیم نموده است. از جمله آثار بی‌نظیر ابن عارف بزرگ کتابی است معروف و موسوم به **فصوص الحکم** که به گفته خود او در جریان مکاشفه‌ای از سوی پیامبر بزرگ اسلام، مأمور نگارش آن می‌شود. این کتاب در طول سده‌های گذشته همواره به عنوان منبعی ارزشمند و یگانه مورد نقد و نظر و شرح و حاشیه‌نویسی عارفان و محققان عرفان نظری قرار گرفته است. از جمله شروح فنی بر این کتاب، شرح داود قیصری است که از دیرباز هم به عنوان متن درسی مورد عنایت مدرسان عرفان نظری بوده و هم نظر منتقدان و محققان را در مقام تعلیقه‌نویسی و حاشیه‌نگاری به خود جلب نموده است. از بیان این نقدها می‌باید به نقدهای عالمانه و محققانه امام راحل اشاره نمود که در قالب تعلیقاتی هم بر بخش مقدمات و هم بر بخش **شرح فصوص قیصری** نوشته شده است.

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

این تعلیقات را بر اساس ساخت محتوایی آنها می‌توان به سه قسم تقسیم نمود: تعلیقات ایضاحی، تعلیقات اقتراحی و تعلیقات انتقادی.

در سلسله مقالاتی که از این پس پی خواهیم گرفت، هدف آن است که ضمن معرفی تعلیقات قسم سوم که در واقع، حاوی نظریات اختصاصی امام در مباحث و مسائل عرفانی می‌باشد، به شرح و تفسیر و احیاناً نقد و تحلیل آنها بپردازیم. در شماره حاضر، نخست به معرفی ۲۶ تعلیفه از این تعلیقات انتقادی یعنی در حدود ثلث این مجموعه و سپس به شرح و توضیح نخستین تعلیفه از آنها پرداخته‌ایم. امید می‌بریم با این تلاش کوچک، گامی هرچند کوتاه در راه آشنایی با آثار عرفانی اسلامی بالعموم و با آثار عرفانی امام بالخصوص و با این اثر نفیس بالاخص برداشته باشیم.

بی‌تردید بخش چشمگیری از آثار گرانقدر و ماندگار در قلمرو دانشهای اسلامی، در زمینه عرفان اسلامی به نگارش در آمده‌اند. همچنین نباید در این حقیقت تردید نمود که در میان خیل عظیم مؤلفان و مصنفانی که در این زمینه قلم زده‌اند، نقش ارزنده عارف بزرگ اندلسی، محیی‌الدین عربی، در آفرینش و تکامل منابع و مباحث عرفانی بیشترین و ارزنده‌ترین نقشهاست.

ابن عربی که گاه از وی به شیخ اکبر نیز یاد می‌شود، از بزرگترین و پرکارترین عارفان، بل عالمان اسلامی در تمام قرون و اعصار به‌شمار می‌آید. درباره گستردگی دامنه معلومات وی گفته شده است که «وی در هر فنی از اهل آن فن آگاه‌تر است». [ابن عمار ۱۳۵۱ ج ۵، ۱۹۰] وی علاوه بر ایجاد دگرگونیها و تحولات عظیم در عرفان اسلامی، آن را به گونه‌ای بی‌سابقه تدوین و تنظیم نموده است. از جمله آثار بی‌نظیر این عارف بزرگ، کتابی است معروف و موسوم به *فصوص الحکم* که به گفته خود او در جریان مکاشفه‌ای از سوی پیامبر بزرگ اسلام (ص) مأمور نگارش آن می‌شود. این کتاب در طول سده‌های گذشته همواره به عنوان منبعی ارزشمند و یگانه مورد نظر عارفان و محققان عرفان نظری بوده است.

شمار زیاد شرح و حاشیه بر این کتاب از سوی دانشمندان و محققان، هم نشانه بارز اهمیتی است که شخصیت ابن عربی در نزد دانشمندان از آن برخوردار است و هم حکایت از ارزش و

عمق این اثر می‌کند.^۱

از جمله شروح فنی بر این کتاب شرح داود قیصری است که بویژه از آن نظر که مشتمل بر دوازده مقدمهٔ متمم در باب مبانی عرفان نظری ابن عربی است، از اهمیتی شگرف برخوردار است. نظر به آنکه این شرح از دیر باز مورد توجه محققان و مدرسان عرفان نظری بوده است، لذا همواره محل تأمل و نقد نیز قرار داشته است.^۲

از میان این نقدها می‌باید به نقد و تحلیل عالمانه و عارفانهٔ عارف کامل، امام راحل اشاره نمود. حضرت امام که خود این شرح را در اوان جوانی از استاد کامل، آیت الله شاه آبادی فراگرفته بود، پس از گذشت زمانی اندک، استادانه و به سنت دیرین حاشیه نویسی و تعلیقه پردازی، آن را در قالب تعلیقاتی در بوتهٔ نقد و تحلیل نشانده.^۳

این تعلیقات که به همراه تعلیقات ایشان بر **مصباح الانس** منتشر شده است، یکی از نفیس‌ترین و دقیق‌ترین تصنیفات عرفانی در دورهٔ معاصر و در عداد مهمترین آثار کلاسیک عرفانی به‌شمار می‌آید.^۴

شمار این تعلیقات بالغ بر حدود ۲۳۰ تعلیقه است و می‌توان آنها را بر مبنای هدفی که حضرت امام از تدوین آنها در نظر داشته، به سه بخش تقسیم نمود: تعلیقات ایضاحی، تعلیقات اقتراح و تعلیقات انتقادی.

نخستین بخش از این تعلیقات به توضیح و تفسیر متن و شرح پرداخته و هدفی جز گره‌گشایی از عبارات و اشارات مابین یا شارح ندارد.

بخش دوم از این تعلیقات ضمن نقدی ملایم بر شارح، به تصحیح برخی تعبیر و تفاسیر در باب نکات و دقایق عرفانی و پیشنهاد تعبیر یا تفسیری مناسب‌تر می‌پردازد.

۱. بروکلان از ۳۵ شرح نام می‌برد، در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند [موسوی ج ۴: ۲۳۲].

۲. این شرح با عنوان **مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم** از داود بن محمود قیصری، در ۱۲۹۹ ق. در تهران چاپ سنگی شده و نیز در ۱۳۵۶ ش. به کوشش سید حسین نصر منتشر شده است.

۳. این تعلیقات همان‌گونه که در متن نیز به آن اشاره خواهد شد به همراه تعلیقات دیگر امام بر **مصباح الانس** برای نخستین بار در سال ۱۴۰۶ ق. به اهتمام حجت‌الاسلام رحیمیان و در مؤسسه «پاسدار اسلام» به چاپ سنگی رسیده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد جز همین چاپ سنگی، چاپ منقح و انتقادی دیگری از این دو دسته تعلیقات در دست نیست.

۴. برای آشنایی با سرگذشت تکان دهنده و خواندنی این تعلیقات مراجعه کنید به: [خمینی ۱۳۶۸: ۷].

در بخش سوم از تعلیقات، به طور مشخص با ایراد صریح و بی پرده انتقادهایی روبه رو هستیم که از سر تحقیق و تدقیق صورت بندی شده و با در افکندن چالشهایی، سرسختانه و سختگیرانه به نقد ماتن و شارح می پردازند و جاذبه های این مجموعه تعلیقات را دو چندان کرده اند؛ بویژه که دامنه این نقدها گاه تا سرحد تحلیلها و تفسیرهای استادش، آیت الله شاه آبادی، گسترش می یابد، که نشان از حقیقت پژوهی و استقلال رأی مصنف والامقام این تعلیقات دارد. شمار تعلیقات این بخش بالغ بر حدود ۸۰ تعلیقه است که به طور منظم از آغاز مقدمات شارح تا پایان شرح فصوص را شامل می شود.

هدف ما در مقاله حاضر آن است که از این مجموعه تعلیقات به نقل و توضیح سومین و مهمترین بخش آنها بپردازیم. روش کار ما چنین بوده که نخست، مواضع مورد تعلیق در هر قسمت از مقدمات یا فصوص را به صورت فهرستی از مدخلها به تفکیک موارد و همراه با ارجاع به شماره صفحات کتاب، معرفی کرده و سپس چکیده نقد و نظر حضرت امام در آنها را نقل نموده ایم. البته در بیشتر موارد در ضمن نقل نقد امام، به نظر ماتن یا شارح نیز اشاره کرده ایم. همچنین برای افزودن فایده، از این پس در هر یک از شماره های پژوهشنامه متین متناوباً به شرح و تحلیل یک یا چند نمونه از این تعلیقات خواهیم پرداخت. در مقال حاضر نیز پس از نقل قول اجمالی ثلث اول این تعلیقات به شرح و بسط یک نمونه از آنها پرداخته ایم. امید آنکه با این کار کوچک، گامی کوتاه در جهت آشنایی با آثار عرفانی امام عموماً و با این اثر نفیس خصوصاً برداشته باشیم و ارباب عرفان و اهالی فن از کاستیهای آن چشم نهوشیده، زبان به اصلاح آن گشایند. اینک نقل و توضیح تعلیقات را در دو بخش الف: مقدمات؛ ب: فصوص آغاز می کنیم.

الف. تعلیقات بخش مقدمات

۱- فی اخذ حقیقة الوجود بشرط لا او لا بشرط [۱۳: ۱۳۶۸]

حقیقت وجود را بر خلاف نظر شارح، نمی توان بشرط لا یا لا بشرط یا به دیگر اعتبارات لحاظ نمود؛ زیرا اعتبار، اخذ، لحاظ و تعبیری از این دست، از لواحق ماهیات و طبایع است و در حقیقت وجود راه نمی یابد. در واقع این قبیل اصطلاحات در لسان اهل عرفان ناشی از تجلیات آفاقی حق بر اسماء و اعیان و اکوان و یا تجلیات انفسی حق بر قلوب اهل الله و اصحاب قلوب

است.

۲- فی تفسیر اسمی الرحمن و الرحیم [۱۳۶۸: ۱۵-۱۶]

اسم الرحمن را بر خلاف نظر شارح نمی‌توان ربّ عقل اول و یا اسم الرحیم را ربّ نفس کلی به‌شمار آورد، بلکه اسم الرحمن مقام جمع بسط و ظهور وجود از عالم غیب به عالم شهادت است و اسم الرحیم، مقام جمع قبض و بطون وجود از عالم شهادت به عالم غیب است. در این حال اسم اعظم الله، مقام احدیت جمع بسط و قبض هر دو است و دارای مقام احدیت جمع الجمع می‌باشد.

۳- فی المیزان فی تمیّز اسماء الذات و غیرها [۱۳۶۸: ۲۱-۲۲]

معیار تمایز بین اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال، بر خلاف شارح ظهور ذات در اولی و ظهور صفات در دومی و ظهور افعال در سومی نیست، بلکه معیار این تمایز عبارت است از نوع تجلّی حق بر قلب سالک. بنابراین اگر سالک از فعل خود فانی گردد و او را محو جمالی فعلی حاصل شود، این تجلّی از نوع اسماء افعال است و اگر سالک حجاب فعلی را خرق کند و حق با اسماء صفاتی بر قلبش تجلّی نماید، این تجلّی از نوع اسماء صفات است و اگر سالک از این حضرت نیز فانی گردد و حق با اسماء ذاتیه بر قلبش تجلّی نماید، این تجلّی از نوع اسماء ذات است.

۴- فی جعل الوجود علی طریقه اهل الله [۱۳۶۸: ۲۵-۲۶]

شارح باید بداند که در مشرب اهل الله، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا وجود همان حق است، بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد. زیرا تجلّی به اسم الله و سایر اسماء الهی در حضرت علمی مستلزم تعین و ظهور ماهیات در این حضرت است و تجلّی به مقام الوهیت در خارج مستلزم ظهور ماهیات در عین است. گاه می‌توان به یک اعتبار از این دو ظهور استلزامی و استنباعی به «جعل» تعبیر نمود، ولی نمی‌توان در این مشرب، اصطلاح جعل و مجعول را در مورد خود تجلیات اسمائی وجودی اطلاق نمود.

۵- فی کیفیت جعل الاعیان [۱۳۶۸: ۲۷-۲۸]

تتمه‌ای که شارح در خصوص اعیان در دو فصل «هدایه» و «تتمیم» ذکر کرده هم ناتمام است و هم مخالف ذوق و قول اصحاب معرفت و بل معنایی مبتذل و مخالف توحید. در واقع مقصود از این تعابیر که: «اعیان ثابته، از ازل تا ابد بوی وجود را نشنیده‌اند» و «عالم غایب است و هرگز ظاهر نشده و الله تعالی ظاهر است و هرگز غایب نشده است»، آن چیزی که شارح ذکر کرده نیست بلکه منظور آنها کسر اصنام، محو اوهام، ترک اغیار و رفض مطلق شرک است.

۶- فی تفسیر الجواهر الجنسیة و النوعیة علی مذهب اهل النظر [۱۳۶۸: ۲۹-۳۰]

آنچه شارح در اینجا در باب جواهر جنسی و نوعی و نیز در باب اعراض عام و خاص ذکر کرده، کاملاً با مذاهب اهل نظر مخالفت دارد؛ زیرا که اختلاف جواهر جنسی از دیدگاه اهل نظر به جواهر فصلی است نه به اعراض کلی.

۷- فی ترتیب العوالم علی الذوق العرفانی [۱۳۶۸: ۳۲-۳۳]

ترتیب عوالم بدان‌گونه که شارح ذکر کرده با ذوق عرفانی مطابقت ندارد؛ زیرا نخستین حضرات، حضرت غیب مطلق یا حضرت احدیت اسماء ذاتی است و عالم آن سرّ وجودی است که با حضرت احدیت دارای ربط خاص غیبی و نامعلومی است. این سرّ وجودی اعم از سرّ وجودی علمی اسمائی و عینی وجودی است. دومین حضرت، حضرت شهادت مطلق است و عالم آن، در حضرت علمی و عینی، عالم اعیان است. سومین حضرت، حضرت غیب مضاف و نزدیکتر به غیب مطلق است که عبارت است از وجهه غیبی اسمائی و عالم آن وجهه غیبی اعیانی است. چهارمین حضرت، حضرت غیب مضاف و نزدیکتر به عالم شهادت است که عبارت است از وجهه ظاهر اسمائی و عالم آن، وجهه ظاهر اعیانی است. پنجمین حضرت، حضرت احدیت جمع اسماء غیبی و شهادتی است و عالم آن، کون جامع است.

۸- فی تفسیر الحمد الفعلی و الحالی [۱۳۶۸: ۴۲-۴۳]

حمد فعلی و حالی آن‌گونه که شارح تفسیر کرده، نادرست است. زیرا انجام اعمال به قصد تقرب

به خداوند، حمد نیست. بلکه حمد فعلی عبارت است از اظهار کمال محمود با عمل. بنابراین عبادات و خیرات به اعتبار آنکه آنها به معنای اظهار کمال حق و ثنای بر ذات و اسماء و صفات او هستند، حمد او به شمار می‌آیند. البته عبادات و خیرات در باب حمد و ثنای الله بر حسب مقام جامع و اسم اعظم او نیز می‌باشد، مانند نماز که دارای مقام قرب احمدی احدی محمدی است، به شمار می‌آید و ثنای خود خداوند هم محسوب می‌شود؛ چنان‌که از جبرائیل روایت شده که به رسول الله خطاب نمود: «پروردگارت نماز می‌گذارد». بنابراین، همه عبادات و خیرات به اعتبار اظهار حامد، حمد می‌باشند؛ بل همه ملکات فاضله به اعتبار اظهار محامد خداوند، حمد به شمار می‌آیند و بر این قیاس باید کرد، حمد حالی را.

۹- فی تفسیر حمده تعالی فی مقامه الجمعی الالهی [۳۶۸: ۴۳- ۴۴]

حمد خداوند نسبت به ذات خود در مقام جمعی الهی بدان معنا که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه عبارت است از حمد او در مرآت تفصیلی خود، همچنان‌که سمع و بصر عباد، سمع و بصر او در مرآت تفصیلی است جز آنکه قرآن دارای مقام جمعی در لیلۃ القدر جمعی احمدی است و سایر کتب الهی دارای مقام تفریقی در لیالی تفریقی هستند. پس تجلی اسمائی به فیض مقدس، به اعتبار نوازش گوش ممکنات و اعیان، حمد قولی است و به اعتبار اظهار کمال و جمال و جلال او حمد فعلی و به اعتبار استهلاك او در حضرت اسماء و صفات و ذات، حمد حالی و تجلی به فیض اقدس به اعتبار نوازش گوش اسماء، حمد قولی است و به اعتبار اظهار اسماء ذاتی مستور در سرّ احدی، حمد فعلی و به اعتبار استهلاك، حمد حالی. پس حق تعالی به لسان ذات، حامد است و محمود او ذات می‌باشد و به لسان اسماء حامد است و محمود او ذات و اسماء می‌باشد و به لسان اعیان، حامد است و محمود او ذات و اسماء و اعیان می‌باشد و همه اینها در حضرت جمعی و تفصیلی است؛ بل همه آنها حامد هستند و محمود به طوری که ذات، حامد اسماء و اعیان است و این بر اصحاب و ابصار پوشیده نیست.

۱۰- فی تفسیر المقام الاقدم [۳۶۸: ۴۶]

تفسیر عبارت ماین آن است که تنزیل حکم — همان مقام احدیت طریق مستقیم — بر قلوب کلم

ناشی از مقام اقدم احدی به فیض اقدس و وجهه خاص احدی است. با این وجهه حکم دارای احدیت جمعی الهی خواهد بود و اما بنابر وجهه کثرت اسمائی و دول ناشی از حضرت واحدیت، دول به اختلاف اسما و شرایع به تکثیر حقایق غیبی اسمائی مختلف و متکثرند و صاحب مقام اقدم احد در تجلی اقدس و مقام جمع اسمائی در حضرت واحدیت، همانا نبی ختمی است که دارای اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت است و با آنچه که ذکر شد، بسیاری از سخنان شارح فاضل ساقط خواهد شد.

۱۱- فی تفسیر القیل الاقوم [۱۳۶۸: ۴۸-۴۹]

احتمال دارد که این عبارت متعلق باشد به عبارت ماتن: «ممد الهمم» به این معنی که هر همتی از سوی اصحاب قلوب و کاملان به سبب همت رسول و آل اوست؛ بل هر همتی سایه همت او و مظهر قدرت او بر اقوم می‌باشد و این موافق با ذوق اهل معرفت است؛ زیرا همه نبوات و ولایات، سایه نبوت ذاتی و ولایت مطلق اوست و هیچ دعوتی نیست مگر به او و هیچ داعی نیست مگر برای او و هیچ احسانی نیست مگر به او، چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، [اسراء: ۲۳] پس رسول (ص) یکی از دو پدر روحانی و خلیفه متحد با وی در روحانیت، پدر روحانی دیگر است، همچنان‌که خود رسول (ص) فرموده‌اند: «من و علی دو پدر این امت هستیم» و این یکی از معانی قضای ربّ و یکی از معانی والدین است. احتمال دارد که این عبارت، متعلق به قول ماتن: «من خزائن الجود و الکرم» باشد که معنای آن این چنین است: قول اقوم که موافق کشف اهل معرفت است، عبارت است از آنکه تصرف و امداد رسول در همه تنها ناشی از خزائن جود الهی و کرم ربوبی می‌تواند بود و او استقلال در تصرف ندارد بلکه در همه عوالم، در ظهور و تصرف خلافت دارد. پس با ظهور او اسماء از غیب هویت به حضرت شهادت ظهور یافته‌اند و تصرف او عین تصرف حضرات اسمائی است و پوشیده نیست که این احتمالات، سزاوارتر از آن احتمالاتی است که شارح داده است.

۱۲- فی معنی التعبير و التنزیل و التأویل [۱۳۶۸: ۴۹-۵۰]

ارائه کتاب قصوص الحکم به عالم حس و شهادت، بر خلاف نظر شارح، تعبیر نیست؛ بلکه

تنزیل نام دارد. زیرا آنچه را سرّ اهل معرفت از کَمَل در حضرت غیبی روحانی دریافت می‌کنند، دارای صورت مثالی یا ملکیتی نیست. حال اگر در حضرت خیالی به صورتی مثالی و مناسب تصور شود، از موطن اصلی و مقام روحانی خود تنزل می‌یابد و اگر به صورتی ملکیتی تصور شود، در مرتبه‌ای دیگر تنزل می‌یابد. پس تنزل از مقام غیب به شهادت تنزیل نام دارد و رجوع از شهادت به غیب در رؤیا، تعبیر و در مکاشفه، تأویل نام دارد و از همین قبیل است، تنزیل کتاب الهی بر حسب مراتب هفتگانه‌ای که برای عوالم یا انسان کامل در نظر گرفته شده است. پس هم مراتب تنزیل و هم مراتب تأویل هر دو هفت مرتبه‌اند که همان بطنهای هفتگانه اجمالی و هفتادگانه بل هفتاد هزارگانه تفصیلی قرآن است که به اعتباری حد و مرزی برای آنها وجود ندارد و دانای تأویل کسی است که حظّی از مراتب داشته باشد و به مقدار تحقیقی که در مراتب دارد، از تأویل حظّ می‌برد تا برسد به آنجا که غایت کمال انسانی و منتهای مراتب کمال است که در آنجا به همه مراتب تأویل، علم پیدا می‌کند. چنین کسی همان‌گونه که کتاب را از صحیفه مبارک حسی موجود در دست خود تلاوت می‌کند، از صحیفه عالم مثال و عالم الواح و ارواح تا علم اعلی تا حضرت تجلی تا حضرت علم تا اسم اعظم نیز قرائت می‌کند و او راسخ در علم است و قرآن را تنها کسی درمی‌یابد که مورد خطاب آن باشد.

۱۳- فی تفصیل و اجمال المعارف الحاصلة للأنبياء [۱۳۶۸: ۵۱-۵۲]

توضیح اجمال و تفصیل معارف موجود در نزد انبیاء بدان‌گونه که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه منظور ماتب یا آن است که حقیقت معارف و تجلیات حاصل برای انبیای عظام^(ع) را در مرائی تفصیلی که همان اعیان وابسته به آنان است، با ذوق حاصل از تعلیم الله^(ص) تفصیل دهید و آن حقیقت را با ارجاع هرگونه کثرتی به احدیت جمع، مجمل سازید یا منظور آن است که فصوص حکم و معارف حاصل برای انبیاء^(ع) را در مرائی تفصیلی یعنی جاتان، با تحقق به مقام آنان تفصیل دهید، آنگاه آنها را با ارجاع هر یک به صاحبش که همان نبی یعنی صاحب فص مذکور در کتاب است، مجمل سازید.

۱۴- فی ترکیب قوله: هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا [۵۳: ۱۳۶۸]

عبارت واژه «هذه الرحمة» دو احتمال دارد: نخست آنکه، مفعول «لا تمنعوا» باشد که بنابراین چنین معنا می‌شود: مقابل این رحمتی که شما را فرا گرفته، نگیرید و از باب شکر و امتنان آن را توسعه دهید. دوم آنکه، مفعول «فوسعوا» باشد. این احتمال شارح که «هذه الرحمة» مبتدا و خبر باشند، بعید است.

ب. تعلیقات بخش فصوص

۱۵- فی مراد الماتن من المالك و العبد [۵۵: ۱۳۶۸]

شارح معتقد است که منظور از عبد در اینجا نمی‌تواند همان نبی (ص) باشد؛ زیرا اسائه ادب لازم می‌آید و این نادرست است زیرا این سخن، خود، سوء ادب به خداوند بل به رسول الله (ص) است زیرا عبودیت از بزرگترین افتخارات نبی (ص) است.

۱۶- فی معنی الحکمة فی لسان اهل الله [۵۵: ۱۳۶۸]

معنای حکمت در لسان اهل الله یعنی آنچه که بر انبیاء (ع) فایض شده، آن چیزی که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه حکمت عبارت است از معرفت الله و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی در حضرت علمی و عینی به مشاهده حضوری و علم حضوری به کیفیت مناکحات و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی. حکمت، می‌تواند به معنای علم به کمال جلاء و استجلاء هم باشد، زیرا کمال جلاء ظهور حق است در مرآت اتم و کمال استجلاء، شهود حق است خود را در این آیینه.

۱۷- فی المراد من الاعیان [۵۶: ۱۳۶۸]

در اینجا منظور از اعیان، بر خلاف تجویز شارح، اعیان خارجی یا اعیان ثابته نیست؛ زیرا غایت خلقت و تجلی چیزی نیست جز ذات و اسما همچنین اعیان عبارتند از آیینة تجلیات، نه خود آنها و این موافق با حدیث قدسی «کثر مخفی» است؛ یعنی دوست داشتم که ذاتم به مقام کنزیت، که مقام واحدیت و واجد کثرت مخفی است، شناخته شود. از این رو خلق را آفریدم تا

از حضرت اسمائی به اعیان خلقی، تجلی یابم و خود در مرائی تفصیلی شناخته شوم.

۱۸- فی المراد من الجنب الالهی [۱۳۶۸: ۵۷-۵۸]

اینکه قوا برای خود گمان جمعیت الهی می‌برند، ناشی از سه چیز است: نخست ناشی از ظهور حضرت الهی اسمائی به مقام جمعیت الهی و احدیت استهلاکی خود در آنها؛ زیرا هر موجودی از این جهت دارای جمعیت است. در اینجا آن جهت خاصی که شارح ذکر کرده، تنها اختصاص به مقام احدی دارد. همچنانکه در قرآن فرمود: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» [هود: ۵۶]. دوم آنکه ناشی از ظهور حضرت حقیقت الحقایق که جامع حقایقی در آن حضرت است، باشد و حقیقت الحقایق عبارت است از تجلی عینی قومی به مقام جمعی احدی استهلاکی. این همان چیزی است که شیخ اکبر در کتاب انشاء الدوائر از جواهر قصد کرده، نه آن چیزی که شارح گفته است. سوم آنکه ناشی از ظهور طبیعت کلی در آن حضرت و حظ آن از آن است و طبیعت کلی، مظهر حضرت قابل است که در مقام جمعی به فیض اقدس مربوط است. حال بدان که میزان خلافت الهی و منصب عالی، این جمعیت الهی - چه به یکی از این وجوه سه گانه و چه به وجه احدی که در کتاب ذکری از آن نشده است - نیست؛ زیرا این جمعیت برای همه موجودات چه عالی و چه دانی حاصل است. آنچه که میزان خلافت و ولایت است، آن جمعیتی است که به طریق مستقیم و از طریق کثرات اسمائی بر میزان اعتدال حاصل آمده باشد.

۱۹- فی تفسیر قوله: العجز عن درک الادراک ادراک [۱۳۶۸: ۵۸]

ناتوانی از درک ادراک، ادراک نیست؛ بلکه ادراک فلان ناتوانی، ادراک است. همچنانکه می‌گویند: غایت عرفان اهل معرفت، ادراک ناتوانی از معرفت است. احتمالاً گوینده این سخن، چیزی شنیده و خوب درک نکرده، آنگاه چیزی را که می‌بینید، گفته است.

۲۰- فی وجه تسمیة الانسان [۱۳۶۸: ۵۹-۶۰]

شارح در وجه تسمیة انسان دو وجه از کلام ماتن فهمیده و در وجه اول آن به تکلف افتاده است. ظاهراً مقصود ماتن این است که انسان را از آن رو انسان نامیده‌اند که نسبت او به حق به مانند

نسبت مردمک چشم است به چشم. (انسان = مردمک) و ماحصل سخن ماتن این است که انسان از آن جهت که تمامی شئون اسمائی و اعیانی را در نشئه خود گردآورده و همه حقایق الهی و کونی را در خود محصور نموده است، آیینه شهود همه حقایق است و منزلت او نسبت به حق در رؤیت اشیاء، منزلت مردمک چشم است نسبت به چشم و به همین جهت انسان، انسان نامیده شده است. بنابراین، انسان کامل همان طور که آیینه‌ای است که حق، ذات خود را در آن شهود می‌کند، همچنین آیینه‌ای است که حق در آن همه اشیاء را نیز شهود می‌نماید.

۲۱- فی المقصود من انسان العین [۳۶۸: ۶۰]

مقصود از «انسان العین»، آن چیزی که شارح گفته نیست؛ زیرا تمثیل انسان حق به انسان عین مبتنی بر توضیح شارح از آن رو صورت گرفته که هر دوی آنها ابزار نظر و مشاهده‌اند و این توضیح، آن تمثیل را بعید و دیر باب می‌سازد. بلکه منظور از این تمثیل آن است که انسان آیینه مشاهده اشیاء است و حق به وسیله این آیینه به خلق نظر می‌افکند؛ همان طور که با مردمک چشم می‌توان به موجودات نظر افکند و البته اینکه این مقام، نتیجه قرب فرایض است، سخن حقیقی است؛ ولی اینکه نتیجه قرب نوافل باشد بدان گونه که شارح گفته درست نیست؛ زیرا فنای ذاتی نیز ناشی از قرب نوافل است و تفصیل مطلب در این مقام جا ندارد.

۲۲- فی تفسیر الکلام النفسی [۳۶۸: ۶۳-۶۴]

کلام نفسی آنگونه که شارح تفسیر کرده، عبارت از صرف رضایت نیست؛ بلکه کلام را حقیقتی دیگر غیر از علم، اراده، کراهت و رضایت است. زیرا در هنگام تکثیر اسما و اعتبار مقام واحدیت و کثرت اسمائی، صفات به یکدیگر فرو کاسته نمی‌شوند. یعنی نه «اراده» به «علم به نظام» باز می‌گردد؛ چنانکه میان حکمای محجوب همین رأی مشهور است و نه سمع و بصر به علم و نه علم به آن دو؛ چنانکه نظر شیخ مقبول شهاب الدین سهروردی است. کلام نفسی در حضرت علمی عبارت است از تجلی حیی که مکنون غیبی را بر حضرات اعیانی در تجلی واحدی ظاهر می‌گرداند و همین طور سمع عبارت است از برخورد خاص میان این تجلی و تجلی علمی که پس از آن حاصل می‌شود و در اینجا بیش از این نمی‌توان به شرح این حقایق پرداخت.

۲۳- فی تفسیر خراب الدنیا [۱۳۶۸: ۶۶-۶۷]

سخن شارح در اینجا در کمال سقوط است؛ زیرا خراب و زوال دنیا با بقای سلطنت اسمائی در عالم ملک در تنافی نیست؛ زیرا رحمانیت، رحیمیت، ربوبیت و مالکیت که در آغاز قرآن کریم به عنوان صفات الهی ذکر شده‌اند، از جمله اسماء محیط و همیشه متجلی‌اند. پس هر زمان که حق با اسم رحمن ظهور و انبساط یافت و با اسم رحیم به راه مستقیم هدایت نمود و با اسم رب، انواع تربیت را اعمال نمود، با اسم مالک به بطون و انقباض درمی‌آید و سپس باز با اسم رحمن در حضرت شهادت مطلق تجلی کرده به باطن بازمی‌گردد و خدای متعال در هر روز در شأنی جدید است و در تجلی وی تکراری نیست و عالم پیوسته از ازل تا ابد در ظهور و بطون است و خدای متعال از ورای آنها محیط است.

۲۴- فی تفسیر الوجه و الظهر للصورۃ المرئیة [۱۳۶۸: ۸۰-۸۱]

شارح معتقد است که تقابل میان چهره و تصویر چهره در آئینه، سبب آن شده که دست راست و چپ در بیرون و درون آئینه در مقابل هم قرار بگیرند؛ ولی این توجیه درستی نیست. توجیه درست این تقابل آن است که تصویر در آئینه، ظهور چهره است پس در حقیقت همان چهره است؛ زیرا ظاهر و مظهر عین همدند و مغایرت آنها اعتباری است. پس اگر آن دو را مغایر یافتی، تغایر اعتباری پدید می‌آید و توهم می‌شود که دست راست، دست چپ است و بالعکس و لذا دستها در تقابل با هم قرار می‌گیرند؛ مانند شخصی که در خارج در مقابل شما ایستاده باشد. پس این تغایر اعتباری است نه حقیقی و این نیز از اسراری است که در آئینه برای نیک آغازان به ودیعت نهاده شده است.

از سویی اگر کسی در مقابل آئینه و رو به قبله ایستاده باشد، تصویر او در آئینه نیز رو به قبله قرار گرفته است؛ زیرا این تصویر، حیثیتی دیگر جز ظهور شخص خارجی ندارد؛ زیرا درباره این تصویر، پشت به قبله بودن قابل تصوّر نیست و در واقع این تصویر رو به همه جهات دارد و از آنجا که ظهور شخص خارجی است، حکم جداگانه ندارد. بنابراین، همان‌طور که شخص ایستاده در برابر آئینه رو به سوی قبله دارد، تصویر آئینه‌ای او نیز رو به قبله دارد.

۲۵- فی معنی التنزیه فی الجناب الالهی علی رأی الشیخ الشاہ آبادی [۸۶: ۱۳۶۸]

شیخ عارف ما - که سایه‌اش مستدام باد - گفته است: «انصاف آنکه تنزیه از نقایص امکانی، تحدید به شمار نمی‌آید؛ زیرا این نقایص، عدمی هستند و تنزیه از آنها به کمال وجود باز می‌گردد و مرجع آن اطلاق است نه تحدید».

به عقیده من آنچه وی گفته به شرطی درست است که نقایص امکانی - هر چند بالعرض - عدم مطلق و ناموجود باشند. ولی اینطور نیست؛ زیرا تنزیه کننده، نقایصی را می‌بیند که حدود وجودند و این حدود - هر چند بالعرض - موجودند و تنزیه از آنها به تحدید بازگشت می‌کند.

۲۶- فی حدّ الالوهیة للحق والانسان [۸۸: ۱۳۶۸]

نسبت انسان به عالم، نسبت روح مدبّر به جسم است و حقیقت حدّ عبارت است از جهت باطن که همان روح است. پس در نتیجه حدّ الوهیت هم برای حقّ ثابت است و هم برای انسان. پس حدّ انسان همان جهت باطن است که روح است و این خود عیناً همان جهت الوهیتی است که حدّ حقّ است. شارح در اینجا مطالبی ذکر کرده که بعید می‌نماید، هر چند چنین سخنانی از او بعید نمی‌نماید.

۲۷- فی رجوع السّمع و البصر الی الحقّ فی مقام الجمع [۹۱-۹۰: ۱۳۶۸]

شارح اعتقاد بر این دارد که چون سمع و بصر در مقام جمع به حقّ رجوع می‌کنند، از این رو ماتی از واژه افراد به جای توحید استفاده کرده است تا تنبیه دهد بر اینکه فردانیت حقّ تنها در عین کثرت است؛ زیرا فردیت ضرورتاً شامل کثرت نیز می‌شود؛ زیرا کثرت، عدد است و حال آنکه وحدانیت در مقابل کثرت است.

ولی این توجیه درست نیست؛ زیرا وحدانیت، تقابل عزلی با کثرت ندارد بلکه در عین آنکه از کثرت بیرون است، در آن ساری بوده و با آن معیّت قیومی دارد؛ همچنانکه از زبور آل محمد (ص) نقل شده که: «خداوند! وحدانیت عدد تنها از آن توست». پس وجه آنکه ماتی از واژه «افراد» به جای «تفرید» یا «توحید» استفاده کرده، این است که نظر او به وحدت صرفی است که در مقام غیب برای ذات مقدّس حقّ حاصل می‌گردد؛ نه به توحید که عبارت است از ارجاع

کثرات به وحدت و فانی ساختن تعینات در دریای وجود مطلق. و واژگان «توحید» و «تفرید» معنای دوم را می‌رسانند؛ در حالی که «افراد»، معنای اول را افاده می‌کند.

۲۸- فی موضوع قوم نوح^(ع) فی الدعوتین التنزیه و التشبیه علی رأی الشیخ الشاه آبادی

[۱۳۶۸: ۹۱ - ۹۳]

شیخ عارف کامل، شاه‌آبادی گفته است: «اگر نوح^(ع) از هر دو دعوت استفاده می‌کرد، قومش هرگز پاسخ مثبت نمی‌دادند؛ زیرا آنها در کثرت و تشبیه تقیید واقع شده بودند نه تشبیه اطلاق که حقیقت تشبیه است. از این رو به بت‌پرستی می‌پرداختند که نوعی تقیید در تشبیه است. پس اگر نوح از تشبیه یا اطلاق آن سخن می‌گفت، مثلاً اعلام می‌کرد که تقیید، باطل و اطلاق، حق است، همانا آنها اصلاً به تنزیه و وحدت رو نمی‌آوردند. پس نوح می‌باید به تنزیه دعوت می‌نمود تا در واقع قوم خود را از طریق دعوت به ضد معتقد آنان، درمان می‌نمود؛ همان‌طور که چنین هم کرد. پس نوح^(ع) هر چند صاحب تشبیه و تنزیه یکجا و نه جدا از هم بود، ولی به دلیل مناسبت با حال دعوت شدگان، آنها را فقط به تنزیه فرا خواند. بلکه پیامبر ما (ص) صاحب هر دو مقام تشبیه و تنزیه بود و بر خلاف سایر انبیا^(ع)، جمع این دو، مقام وی بوده است؛ زیرا دیگر انبیا صاحب این مقام نبوده‌اند و این مرتبت برای آنان به طریق حال وجود داشته است».

اعتقاد من این است که: دعوت به تنزیه همان دعوت به تشبیه است و بالعکس؛ زیرا تنزیه در دل تشبیه و تشبیه در دل تنزیه مستور است. بلکه عادت انبیا^(ع) این بوده که به تنزیه تصریح کنند و تشبیه را برای رازورزان و دلشدگان در حجاب نهند و دعوت انبیا بر حسب حالات قومشان و غلبه جهات کثرت و وحدت بر آنان، از جهت تصریح و رمز تفاوت می‌پذیرد و از همین رو، قوم موسی^(ع) از اینکه او محاسن برادرش را به دست گرفت، فقط تنزیه فهمیدند، در حالی که اهل معرفت از آن، تشبیه دریافتند.

بنابراین می‌توان گفت که این سخن نوح^(ع): «ثُمَّ اَتٰی دَعْوَتَهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اَتٰی اَعْلَنَ لَهُمْ اَسْرَرَتَ لَهُمْ اَسْرَارًا»، اشاره به این است که جهر و اسرار مربوط به کیفیت دعوت هستند.

شرح و تحلیل تعلیقه ۱: قیصری در نخستین مقدمه از دوازده مقدمه خویش بر شرح فصوص الحکم، به توصیف و تحلیل یکی از مهمترین مبانی عرفانی یعنی وجودشناسی

می‌پردازد. وی در اشاره به بعضی از مراتب کلی وجود بر طبق اصطلاحات صوفیان در باب این مراتب از حقیقت وجود شروع می‌کند و به منظور تقسیم حقیقت وجود و بیان مرزبندیهای آن از یکی از معیارهای مشهور در طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی بهره می‌جوید. این تقسیم‌بندی مبتنی بر تحلیلی معنایی است که بر اساس اعتبارات و ملاحظات که می‌توان در مقسم (موضوع مورد تقسیم) وارد نمود، صورت می‌گیرد.

این تقسیم که هم در کتب فلسفی و هم کتب منطقی و اصولی سابقه طولانی دارد، عبارت است از تقسیم به اعتبارات سه گانه بشرط شیء، بشرط لاشیء و لاشرط شیء.

این اعتبارات سه گانه به تصریح اهل فلسفه، منطق و اصول از لواحق و عوارض مہیات و طبایع که حدود وجودند به‌شمار می‌آیند نه از لواحق خود وجود. در توضیح اجمالی این سه اعتبار گفته‌اند که ماهیات را در نسبت با هر چیزی غیر خودشان که بتواند بر آنها عروض یابد یا مشروط به وجود آنها می‌توان در نظر گرفت یا مشروط به عدم آنها و یا نامشروط به وجود یا عدم آنها.

در حالت نخست، ماهیات، مقرون به ایجاب آن شیء بیرونی لحاظ شده‌اند و در حالت دوم، مقرون به سلب آن و در حالت سوم، ماهیات در وضعیتی خنثی نسبت به آن امر بیرونی قرار دارند؛ یعنی نسبت به قبول آن معنی نمی‌کنند و در عین حال به هیچ یک مشروط و مقید نیستند و از این رو گفته‌اند: «الماهیة لا بشرط تجتمع مع الف شرط»^۱.

قیصری با در نظر داشتن این اعتبارات سه گانه قصد دارد تا حقیقت وجود را نیز مطابق با این لحاظ که اساساً ماهیت تبار است - تقسیم نموده و مراتب کلی وجود را از آن استخراج نماید. وی چنین توضیح می‌دهد که حقیقت وجود اگر بشرط لا لحاظ شود، در عرف خاص عرفانی «مرتبة احدیت» نامیده می‌شود؛ که در آن همه اسماء و صفات مستهلکند و نام دیگر این مرتبه «جمع الجمع» و «حقیقة الحقایق» و نیز «عماء» می‌باشد.

۱. ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که سومین لحاظ از لحاظهای سه گانه مذکور در متن، خود به دو قسم تقسیم می‌گردد: لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی. منظور از لا بشرط قسمی، همین قسم از لا بشرط است که به عنوان یکی از اعتبارات سه گانه در متن به آن اشاره شده است و اما لا بشرط مقسمی، اعتبار ماهیتی است که خود به عنوان مقسم برای این اعتبارات سه گانه قرار گرفته و در قبول و رد عروض این اعتبارات بر خود، حالت لا بشرط دارد.

و اگر حقیقت وجود بشرط شیء لحاظ شود یا به شرط جمیع اسما و صفات کلی و جزئی اخذ گردد، «مرتبه الاهیت» یا «واحدیت» و «مقام جمع» نام می‌گیرد. و اگر لایشرط شیء و یا لایشرط لاشیء اخذ شود، نام «هویت ساری در جمیع موجودات» به خود می‌گیرد.

قیصری در ادامه این اعتبارات سه گانه اصلی، به طرح و توضیح هشت اعتبار دیگر در حقیقت وجود می‌پردازد و از دل آنها کلید واژگان اصطلاحی زیر را استخراج می‌نماید. اسم باطن، اسم رحمان، ام الكتاب، قلم اعلی، اسم رحیم، لوح قدر، کتاب مبین، اسم ماحی، مثبت، محیی و ممیت، اسم قابل، کتاب مسطور، رق منشور و

قیصری در پایان همین بحث، اشاره می‌کند که دانستن این اعتبارات ملاحظات وجودشناختی، دستمایه تمایز میان مراتب الهی، ربوبی و کونی می‌شود [قیصری: ۲۴].

ذکر این نکته در اینجا لازم است که منظور از واژه «حقیقت» در «حقیقت وجود» که مقسم این اعتبارات قرار گرفته، حقیقت در مقابل مفهوم است ولی قیصری در شرح قصیده ابن فارض، «ذات الهی» را مقسم قرار داده است [جلوه: ۱۹۹].

حضرت امام خمینی (س) در تعلیقه خویش بر این مطلب، ضمن توجه دادن به این نکته اساسی که تعابیری از قبیل اخذ، لحاظ، اعتبار و امثال آن، فقط در مورد لواحق ماهیات و عوارض طبایع به کار می‌روند و در حقیقت وجود راه ندارند، اصطلاحاتی از قبیل احدیت، واحدیت و امثال آنها را ناشی از تجلیاتی می‌داند که بر قلوب اهل الله وارد می‌شوند. این تجلیات یا آفاقی و از نوع تجلیات حق بر اسما، اعیان و اکوان هستند و یا انفسی و از نوع تجلیات حق بر اصحاب قلوب و اهل مشاهده.

بنابراین وجود را سه تجلی است: تجلی غیبی احدی، تجلی احدیت جمعی و تجلی علمی. در نخستین نوع از این تجلیات سه گانه، همه اسما و صفات، مستهلک می‌گردند و این تجلی به واسطه اسم مستأثر که هفتاد و سومین حرف از حروف اسم اعظم است صورت می‌پذیرد و همین مقام را مقام بشرط لا می‌نامند و این تجلی همان تجلی غیبی احدی است که فیض اقدس با وجه غیبی خویش آن را داراست. ضمن آنکه «ذات من حیث هی هی» در هیچ مرآت تجلی نمی‌یابد و هیچ سالکی از سلاک حق، آن را شهود نمی‌تواند کرد. پس ذات الهی نیز غیب است،

ولی نه به معنای غیب احدی؛ بل لاسم و لارسم و لااشارة اليها و لا طمع لأحد فيها «عنا شكار كس نشود دام باز گیر».

در دومین نوع از تجلیات سه گانه فوق، جمیع حقایق اسماء و صفات در این تجلی راه می یابند و آن، مقام اسم اعظم «الله» است که ربّ انسان کامل می باشد.

در سومین نوع از تجلیات فوق، «مقام واحدیت»، تحقق دارد که به طریق کثرت اسمائی، همه کثرات اسمائی را در خود گرد آورده است.

و به همین ترتیب می توان همه مقامات و مراتب کلی عالم وجود را یک به یک استخراج نمود و اصطلاحات اهل ذوق را درباره هر یک برابر نهاد.

منابع

- ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (بی تا). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. - جلوه، ابوالحسن. (بی تا). *حواشی بر شرح فصوص قیصری (نرم افزار نور ۱)*. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. لایة الله الخمينی. ویراستار: محمد حسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
- قیصری، داوود بن محمود. (بی تا). *شرح فصوص الحکم (نرم افزار نور ۱)*. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۲۹۹ ق.). *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*. مشهد: آستان قدس رضی.
- موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم. (ویراستار). (۱۳۷۴). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۰ ج.

«خلق به همت» در عرفان ابن عربی

سید محمود یوسف ثانی^۱

چکیده: مؤلف در این مقاله در پی تبیین مفهومی «خلق به همت» از نظر ابن عربی و توضیح مبانی هستی‌شناختی این امر در نظام عرفانی - فلسفی شیخ اکبر است. برای انجام این منظور نخست به ارتباط بحث «همت» با مجموعه مباحث عرفانی پرداخته و سپس با بحث از معانی لغوی و اصطلاحی این واژه حدوداً معنای آن را ایضاح کرده است. بعد مسأله «خلق به همت» و مراد ابن عربی از این تعبیر را بیان نموده و با استفاده از سخنان و آرای خود ابن عربی و دیگر عرفا اثبات کرده است که مبانی هستی‌شناختی چنین اعتقادی در عرفان نظری حضرات پنجگانه وجود و نحوه ارتباط عارف با این حضرات و چگونگی الثبات و غفلت او نسبت به هر یک از این عوالم خمس و وجودی است که سبب ایجاد یا اعدام صورتی از صور هستی در هر یک از حضرات وجود می‌گردد.

یکی از اصطلاحات مهم عرفان و تصوف که در غالب آثار صوفیه و عرفا به آن اشاره و مباحث مختلفی درباره آن مطرح شده است، اصطلاح «همت» است. این مقال در پی آن است تا با نگاهی به جایگاه این اصطلاح در آثار عرفانی به طور عام، به بخشی از آرا و انتظار شیخ اکبر محیی‌الدین

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

ابن عربی درباره آن به طور خاص پردازد و ویژگیهای استفاده او از این اصطلاح مهم را در معرض تحلیل و بررسی قرار دهد.

اگر بپذیریم که مباحث عرفانی را می توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد و در ذیل هر عنوان مباحث خاصی را مطرح نمود، باید بپذیریم که «همت» و مباحث مربوط به آن عمدتاً در ذیل عنوان عرفان عملی قابل طرح بوده، از جمله ابواب آن به شمار می آید. پذیرش این قضیه شرطیه هم محتاج بیان ملازمه بین مقدم و تالی است و هم نیازمند توضیح مفردات هر یک از مقدم و تالی، که البته مطلب دوم را به جهت حفظ ترتب مباحث باید ابتدا بیان کرد.

اکنون باید ببینیم که «همت» چیست و معنای آن کدام است و چه جایگاهی در مجموعه مباحث عرفانی دارد. برای این کار، نخست لازم است که اشاره ای به معنای لغوی آن بنماییم و سپس معنای اصطلاحی آن را مورد بحث قرار دهیم. «همت» را در لغت به معنای حزن و قصد و آرزو و خواهش ذکر کرده اند. [فیروزآبادی ۱۹۹۱ ج ۴: ۲۷۲؛ ابن منظور ۱۹۹۲ ج ۱۵: ۱۳۸] و در اصطلاح نیز برای آن تعاریفی ذکر شده است که به برخی از مهمترین آنها ذیلاً اشاره می کنیم:

۱- همت عبارت است از توجه و قصد قلب با همه قوای روحانی خود به سوی حق برای حصول کمال. اعم از آنکه مقصود حصول کمال برای شخص صاحب همت باشد یا برای غیر [قبصری ۱۳۷۵: ۶۳۱].

۲- الهمة ما یملک الانبیاء للمقصود صرفاً، لایتمالک صاحبها و لایلتفت عنها.

ملا عبدالرزاق کاشانی شارح منازل السائرین در توضیح این سخن پیر هرات می گوید که مراد این است که همت قوه ای است که انگیزه بنده را در طلب مقصود صرفاً در اختیار خود می گیرد و آن را از همه شوائب و کدورات پاک می کند، به گونه ای که صاحب همت قدرت بر تعلل و سستی ندارد و نمی تواند در برابر آن ایستادگی کند، زیرا مقهور قدرت همت است؛ چنانکه نمی تواند از مقتضیات و احکام همت نیز دوری کند یا از آنها روگرداند [کاشانی ۱۴۱۳: ۳۷۹].

۳- اللهم یطلقها القوم بازاء تجرید القلب للمنی و یطلقونها بازاء اول صدق المرید و یطلقونها بازاء جمع اللهم بصفاء الالهام [ابن عربی بی تا ج ۲: ۵۲۶].

عرفا همت را گاهی به معنای پیراستن ساحت دل برای توجه به مقصود و مطلوب می دانند و گاهی آن را به معنای ابتدای صدق مرید به کار می برند و گاهی به معنای اجتماع توجهات و

همتهای قلب به جهت صفای الهام [ابن عربی بی تا ج ۲: ص ۵۲۶]. کاشانی نیز در اصطلاحات صوفیه قریب به همین مضمون را می آورد [کاشانی ۱۳۷۰: ۴۵-۴۶].

۴- همت خواست است از دل به قیمت دل [انصاری ۱۳۷۷ ج ۱: ۲۹۵].

۵- هم آن است که مشغول گرداند ظاهر او را به عبادت و همت آن است که جمع گرداند باطن

او را به مراقبت [عطار ۱۳۷۷: ۶۳۲].

۶- همت هم و کوششی است که در حضرت یکی از اسماء الهی مجتمع شده است و مقتضی اثر مورد نظر است به گونه ای که از آن منصرف نشده به غیر آن توجه ننماید. در این صورت آن اسم در شیء مورد نظر اثر می کند. مشروط به آنکه هم و کوشش مجتمع باشد [جامی ۱۳۷۰: ۲۷۰]. چنانکه از این تعاریف برمی آید، همت اولاً امری است مربوط به قلب و ثانیاً حال خاصی برای قلب است که در آن حال، قلب با جمیع قوای خود متوجه به امری می شود که البته در اینجا منظور از آن امر خدای متعال است و سوم اینکه این توجه تام به سوی حق برای دستیابی به مقصد و مقصود خاصی است که همان حصول کمال برای صاحب همت و یا برای غیر خودش می باشد. برای استقامت همت دو شرط را مهم و اساسی شمرده اند؛ یکی حالی، که عبارت از قطع و یقین به حصول امر مطلوب است به طور مشخص و دیگری فعلی، به این معنا که همه حرکات و سکنات صاحب همت شایسته امر مطلوب و در راستای آن باشد [جیلی ۱۹۷۵ ج ۲: ۳۵].

روشن است که سالک برای سلوک به سوی مقصود در درجه نخست محتاج اراده محرک و توجه درونی به مطلوب است و تا چنین توجهی برای او حاصل نشود، امکان حرکت استکمالی برایش فراهم نمی گردد. به همین دلیل است که بسیاری از راسمان منازل سلوک بعد از منزل یقظه و بیداری، به مسأله اراده عطف توجه کرده اند و آن را از نخستین منازل سیر سالک برشمرده اند. چنانکه در تعریف آن گفته اند: هی استدامة الکدوترک الراحة. همین اراده اگر قوت بگیرد و قلب سالک را بالکلیه در اختیار خود بگیرد و جمیع توجهات او را از غیر مطلوب منصرف نموده و صرفاً متوجه به مقصود گرداند، آنگاه سالک صاحب صفت همت خواهد بود.

شاید تا اینجا هم معنای قضیه شرطیه ای که در آغاز این نوشتار آوردیم روشن شده باشد و هم ملازمه بین مقدم و تالی آن آشکار.

اکنون نوبت آن است که با اشاره‌ای به اقسام و درجات همت، رأی شیخ اکبر را درباره آن مورد بررسی قرار دهیم.

از آنجا که توجه قلب به امری از دو جهت می‌تواند تفاوت داشته باشد، یکی از جهت شدت و ضعف مراتب توجه و دیگری از جهت مابازاء و متعلق امری که توجه و عنایت به آن صورت می‌گیرد، عرفاً برای همت سه درجه را به ترتیب ذیل بیان کرده‌اند:

۱- درجه اول همتی است که قلب را از وحشت رغبت به فانی محافظت می‌کند و او را به رغبت در باقی وامی‌دارد و از کدورت سستی و کاهلی پاک می‌کند.

۲- درجه دوم همتی است که سالک را از توجه به علل و اتکا بر عمل و اعتماد بر آرزو ترفیع می‌دهد.

۳- درجه سوم همتی است که از احوال و معاملات هم بالاتر می‌رود و به پاداش و جزا توجهی ندارد و فقط متوجه به ذات حق متعال است [کاشانی ۱۴۱۳: ۳۸۰].

شیخ نیز در فتوحات همت را به سه قسم همت ارادت، همت تنبه و همت حقیقت قابل تقسیم می‌داند و برای هر یک اوصاف و خواصی را برمی‌شمارد؛ ولی بیان رأی شیخ در این باب محتاج تمهید مقدمه‌ای است.

چنان‌که گذشت، همت در اساس مربوط به استجماع قوای قلب به سمت خاصی است؛ اعم از آنکه شریف باشد یا خسیس، ولی در عرف و اصطلاح به حیزات مراتب عالی اختصاص یافته است. قلب در عرفان یکی از مراکز کالبدشناسی عرفانی است، بلکه مرکز هم ادراکها و دریافتهاست و هم تحولات روحی و باطنی برای عارف در این مرکز اتفاق می‌افتد؛ از این هم بالاتر قلب مرکزی است که در آن جمیع تجلیات الهی که در سایر مجالی و مظاهر امکان جلوه و ظهور ندارند، در آن امکان تجلی می‌یابند و شاید از همین رو باشد که در حدیث نیز این مضمون آمده است که آسمان و زمین هیچ‌یک مجلای اتم ذات اقدس الهی نیستند، ولی قلب شخص مؤمن جایگاه ظهور جلوات جلالی و جمالی حضرت احدیت است. در واقع قلب عارف به منزله «بصر» الهی است که مبدأ متعال از ورای آن به خویش می‌نگرد. به عبارت دیگر قلب عارف عرش علم الهی است و خدا نیز عرش و قلب ادراک عارف، پس قلب دارای قوه‌ای است خفی که با یک ادراک واحد جلی حقایق الهی را ادراک می‌کند. این قوه و قدرت در قلب عارف همت

نامیده می‌شود.

در عرفان ابن عربی همت با خلاقیت (آن هم به معنای خاصی که خلقت را با تجلی پیوند می‌دهد) ارتباط دارد و در واقع عملکرد این فعل قلبی دارای دو جنبه است: یکی مربوط به تأثیر آن بر پدیده‌هایی است که امروز عمدتاً آنها را با نام «پدیدارهای فرا روان‌شناختی» می‌شناسیم و دیگر مربوط به نوعی درک و دریافت عرفانی است که «ذوق» نام دارد.

در مورد کارکرد نخست باید گفت که هر انسانی دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که با استفاده از آن می‌تواند هر صورتی را که اراده کند، در عالم خیال خود بیافریند. آفریده‌های خیال در این صورت، وجودی خارج از این قوه مدرکه ندارند و صرفاً در صقع خیال فرد ظهور و حضور دارند و این امری است که بین همه افراد انسانی مشترک است. به سخن شیخ: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها و هذا هو الامر العام» [فیصری ۱۳۷۵: ۶۳۱]. ولی شیخ می‌گوید که عارف به یمن خیال خلاق خود می‌تواند منشأ ایجاد اموری شود که در خارج از قوه متخیله نیز دارای وجود و ظهورند. اینها دو مصداق از «خلق» هستند که هر کدام مرتبه‌ای از آن به شمار می‌آیند. البته با عنایت به این امر که اصولاً خلق در عرفان ابن عربی به معنای خلق از عدم نیست بلکه صرفاً به معنای تجلی و ظهور است. تجلی و ظهور امری در یکی از مراتب هستی که پیش از آن در غیب عالم موجود بوده است.

قسم اول از خلاقیت خیالی اگر با تأثر از خیال مطلق همراه باشد، ممکن است به اطلاع برخی حقایق و صور لوح محفوظ نیز بینجامد و اگر به واسطه تصرفات و اختلالات نفس دچار انحراف شود، چنین امکانی را نخواهد داشت. ولی در قسم دوم، خیال خلاق عارف که در خدمت همت قرار گرفته با تمرکز قدرت خود بر خلق اشیاء می‌تواند در جهان خارج نیز منشأ تغییر شود. اگر قلب آینه است و خداوند صورت خود را به نسبت قابلیت قلب در آن ظاهر می‌کند، صورتی هم که قلب در خارج از قوه خیال ایجاد می‌کند، صورتی خارجی و درواقع عینیت بخشیدن به یک مخلوق خیالی است. والعارف یخلق بهمه مایکون له وجود من خارج محل الهمه [آشنیانی ۱۳۷۰: ۴۹۲].

این خلاقیت همت چه تحلیل وجودشناختی دارد؟ کلید این تحلیل را باید در مراتب یا حضرات یا تنزلات وجود در نظریه ابن عربی جستجو کرد. تنزلات یا حضرات وجود به منزله

تشخصات یا قیود هویت الهیه در مظاهر اسماء الله‌اند. این حضرات به ترتیب از عالی به دانی عبارتند از حضرت تجلی ذات، حضرت تعینات روحیه، حضرت تعینات نفسیه، حضرت عالم مثال، عالم صور مجرده و نهایتاً حضرت عالم شهادت. بین این حضرات روابطی وجود دارد و هر مرتبه‌ای رقیقه و نازله مرتبه مافوق خود است؛ چنان‌که مراتب عالیه حقیقت مرتبه مادون خود به شمار می‌آیند.

آنچه بین همه مراتب مشترک است، این است که در تمامی آنها ارتباط حق و خلق تکرار می‌شود و هر مرتبه‌ای نتیجه نکاحی است که از این امر حاصل می‌آید [کرین ۱۹۶۹: ۲۲۵]. هرچه در عالم محسوس وجود دارد، انعکاسی و رقیقه‌ای از موجودات عالم مثال است و هرچه در عالم مثال انعکاسی از عالم فوق آن، تا برسد به اموری که نخستین تعینات ذات الهی به شمار می‌آیند. پس هرچیزی که بر حواس ظهور کند صورت یک امر مثالی در عالم غیب است.

وقتی ابن عربی می‌گوید که عارف با همت خویش خلق می‌کند، منظورش آن است که عارف سبب ظهور چیزی در عالم محسوس می‌شود که در مرتبه پیشتر و در حضرت بالاتری وجود داشته است. درواقع عارف با توجه تام قلبی یعنی همان همت، بر صورت شیئی که در یکی از حضرات مافوق موجود است، احاطه تام می‌یابد و این احاطه، مادامی که توجه ادامه داشته باشد، سبب ابقا صورت در حضرت مورد نظر عارف می‌شود.

از نظر محیی‌الدین ابن امر نیز خود دارای مراتبی است. به این معنا که اگر عارف، جامع برخی حضرات باشد، تنها می‌تواند عامل حفظ صورت در همان حضرت یا حضرات باشد (البته مادامی که از حفظ آن صورت غفلت نکرده است)، ولی اگر ضابط و جامع همه حضرات باشد (اعم از آنکه مراد از حضرات، حضرات خمس کلیه از عالم معانی و اعیان ثابته، عالم ارواح، عالم مثال، عالم شهادت و عالم انسان کامل باشد، یا مراد از آن حضرات علوی سماوی و سفلی ارضی و غیر آنها باشد) همت او سبب خلق هر صورتی در هر یک از حضرات که باشد، آن صورت در سایر حضرات هم محفوظ خواهد ماند، هرچند که عارف از سایر حضرات غافل باشد. قیصری علت این امر را چنین بیان می‌کند:

اگر همت عارف حافظ صورتی از صور در حضرات علوی باشد، آن صورت در حضرات سفلی هم محفوظ خواهد ماند؛ زیرا

حضرات علوی روح حضرات علوی‌اند، و اگر همت عارف حافظ صورتی از صور در حضرتی از حضرات سفلی باشد، آن صورت در حضرات علوی هم محفوظ خواهد ماند؛ زیرا وجود معلول مستلزم وجود علت است و وجود صورت دلیل وجود معناست، حتی اگر همت عارف از آن صورت علوی غافل باشد. زیرا بین حضرات تطابق وجود دارد. آری اگر شخص کامل از آن صورت در جمیع حضرات غفلت کند و به غیر آن مشغول شود، آن صورت منعدم خواهد شد. ولی غفلت از جمیع حضرات برای احدی ممکن نیست، اعم از اینکه کامل باشد یا غیر کامل... و این سخن را در نمی‌یابد مگر کسی که فی نفسه قرآن باشد، یعنی کتاب جامع همه حقایق، که در این صورت اگر به جامع بودن خود علم پیدا کند و از کتاب حقیقت خود که نمونه عالم کبیر است، همه کلمات الله را که حقایق تفصیلی عالم هستند بخواند، جمعیت هر یک از حضرات را نسبت به عوالم مادون نیز خواهد دانست [قیصری ۱۳۷۵].

همین تبیین با اندکی اختلاف در شرح *فصوص الحکم* جندی نیز آمده است [جندی ۱۳۶۱: ۳۷۶]. ولی بیان قیصری جامع‌تر و منظم‌تر است.

جنبه دوم از کارکرد همت مربوط به ذوق یا علم قلب است. این معنای دوم را شیخ در یکی از رسائل خود به نام *مواقع النجوم* مطرح کرده است [کرین ۱۹۶۹: ۲۲۷، ۳۶۳]. در این رساله همت به عنوان علتی مطرح شده که سبب می‌شود خداوند اشیای خاص را بیافریند، گرچه خود همت خالق چیزی نیست. این درواقع به یک معنا تعمیم کارکرد قوه همت است و به این تعبیر همت، قوه‌ای مخفی است که علت جمیع حرکات و تغییرات در عالم است. به قرینه «قرآن بودن» که در عبارت منقول از قیصری نقل کردیم که صاحب همت عالیه را به منزله قرآنی می‌دانست که حقایق کتاب تکوین در آن نقش بسته است. اینجا هم می‌توانیم همت را منطبق و مطابق با فنا بدانیم. البته روشن است که فنا در اینجا به معنای انعدام و نابودی نیست، بلکه فنا به معنایی است که همراه بقا و قرین با آن فهم می‌شود. در حال فنا که بر اثر تمرکز تام قلب و به عبارت دیگر مصروف شدن همت سالک بر استغراق در مشاهدات جمالی و جلالی به دست می‌آید، عارف

یا سالک به تجربه اتحاد با معروف یا مسلوک‌الیه دست می‌یابد و از همین رو اوصاف و افعال الهی را می‌توان منسوب و منتسب به او دانست، از جمله صفت خلاقیت را، اینجاست که فنا از اوصاف بشری و جلیباب طبیعی ملازم با بقاء به اوصاف و صفات الهی است و عارف در این صورت همان واسطه‌ای است که قدرت خلافة الهی با آن به منصه ظهور و تجلی می‌رسد.

شیخ بر آن است که هیچ‌کس به جز صاحب همت، قابلیت شناخت حقیقت وجود را ندارد و این همان جنبه دوم کارکرد همت است که با تمرکز قلب به عنوان ابزاری که امکان تحصیل علم حقیقی به اشیاء را فراهم می‌آورد، فعلیت می‌یابد. چنین علمی برای عقل دسترسی‌ناپذیر است. و همین نوع آگاهی است که از آن با عنوان «ذوق» یاد می‌کند. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» [ق: ۳۷]. واجد بودن چنین علم قلبی به معنای ادراک تقلیبات الهی و به معنای ادراک و شهود ذات در مظاهر و مجالی مختلف جهان کثرات است و این نیز بصیرتی است که با بنیاد و اساس هستی تناسب و تطابق دارد. عارف همان کسی است که القاء سمع می‌کند و شهید است. یعنی نسبت به آنچه ادراک می‌کند شهود مستقیم دارد. «القاء سمع» تمثیل کارکرد قوه خیال در مراتب هستی است [کربن ۱۹۶۹: ۲۳۱]. قابلیت شهود عارف او را از حدود و ثغور مطرح در جزمهای دینی رها می‌کند و درواقع به سرو حقیقت این حدیث نبوی می‌رساند که «اعبد الله کأنک تراه»، و این یعنی شهود «صورت الهی» با خیال خلاق.

همین کارکرد خلاقانه همت به عقیده مفسران عارف مشرب قرآن به آصف بن برخیا در مجلس سلیمان این امکان را داد که در آئی تخت بلقیس ملکه صبا را در محضر پیامبر الهی حاضر کند و درواقع با همت خویش سبب انعدام آن در سبا و موجود شدنش در بارگاه سلیمانی گردد که این خود یکی از مصادیق خلق به همت است.

به گفته کاشانی: آصف بن برخیا همراه با انواع علوم که در اختیار داشت، مؤید از ناحیه پروردگار نیز بود و از عالم قدرت به اذن و تأیید خداوند به او اعانت می‌شد و خدا به او قدرت تصرف در عالم کون و فساد را به واسطه همت و قوت ملکوتی اعطا کرد و او در تخت بلقیس به این نحو تصرف کرد که صورت آن را در سبا از ماده خلع نمود و نزد سلیمان ایجاد کرد... و این تصرف ناشی از کمال علم به خلق جدید بود و فیض وجود و نفس رحمانی دائماً در جمیع اکوان سریان و جریان دارند؛ مثل آب جاری در نهر که متصلاً و دائماً تجدد می‌یابد، تعینات وجود حق

در صور اعیان ثابت به در علم قدیم نیز دائماً و متصلاً تجدید می‌شوند؛ به نحوی که تعیین اول وجودی از برخی اعیان در برخی مواضع خلع می‌شود و تعیینی که در پی آن و در موضع دیگر می‌آید به آن متصل می‌شود و این جز ظهور عین علمی در موضع دوم و مخفی شدن آن در موضع اول نیست و عین شیء هم در علم و هم در عالم غیب به حال اصلی خود باقی است [کاشانی ۱۳۷۹: ۷۱۸]. شیخ در *نقش الفصوص* همین رأی را اختیار کرده است [جامی ۱۳۷۰: ۲۲۰].

این عارف به اسرار علوم الهی که به او علمی از لوح محفوظ و کتاب تکوین اعطا شده و به صور اعیان اشیا در عالم ربوبی عالم شده بود، توانست با قدرت همت خویش و توجه تام ربانی خود سبب انعدام و ایجاد صورتی از صور اعیان عالم حس در دو موضع مختلف شود و در واقع با علم به تجدد امثال و حقیقت خلق مدام مظهر اسم خلاق شده و خلاقیت را در خود متجلی سازد.

شیخ در *فصوص و نقش الفصوص* در چند موضع به تجلی همت در احوال و افعال انبیا اشاره دارد و برخی از آیات قرآنی را نیز با ارجاع این معنا تأویل می‌کند. مثلاً در تأویل این آیه: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً» [روم: ۵۴]، می‌گوید که ضعف اول در این آیه از نظر عوام و خواص ضعف مزاج است. قوه اول هم در نظر عموم قوه مزاج است و در نظر خواص قوه حال را هم شامل می‌شود و شیخ جامی در تفسیر قوه حال می‌گوید که منظور از آن همان قوه‌ای است که مقتضی تصرف و تأثیر در عالم است با همت [جامی ۱۳۷۰: ۲۰۶].

در تبیین احوال زکریا(ع)، و حامل شدن همسرش در سنین کهولت و پیری یحیی را که مظهر اسم جلال الهی و به بیان قرآن «حضور» بود نیز از آثار همت پدرش در او می‌داند و می‌گوید:

*اثرت فيه همة ابيه لما اشرب قلبه — اى قلب ابيه زكريا —
من حب مريم. فان اول الاسباب فى وجود يحيى استحسان ابيه عليه
السلام حال مريم. فتوجه بهمة ملتجئاً الى ربه بدعائه: فاستجاب له ربه
ورزقه يحيى عليه السلام* [جامی ۱۳۷۰: ۲۵۵].

در ماجرای موسای کلیم(ع)، نیز می‌گوید که چون موسی در طلب آتش روانه شد و استجماع همت بر تحصیل آن گماشت و به تمام قوی متوجه تحصیل مطلوب، شد خداوند به او رسالت

و کلام و امامت را اعطا کرد؛ زیرا تمامی همت خویش را مجتمع در آن کرد و از اینجا دانسته می‌شود که اجتماع قوا و خواطر موثر است و این همان فعل به همت است [جامی ۳۷۰: ۲۷].

شیخ در موضعی از فتوحات حتی بر این نکته تأکید می‌کند که صاحب همت اگر مرید باشد، چنانچه بر مراد و شیخ خود توجه و عنایت تام پیدا کند، می‌تواند سبب بروز و ظهور احوال و خصوصیات در شیخ شود و با هم خود در او نحو تصرفی بنماید.

ولها [الهمة] من القوة بحيث ان لها - اذ اقامت بالمرید - اثر في الشيوخ الكامل، فيتصرفون فيهم بها [ابن عربی بی تاج ۲: ۵۲۶].

شیخ از این نیز پیشتر می‌رود و می‌گوید که اثر این همت در الهیات، سخن خداوند است که فرمود: «من ملازم ظن بندهام به خود هستم، پس ظن خویش را به من نیکو کند». پس اگر کسی همت خود را بر این مجتمع سازد که کسی جز خدا گناهان را نمی‌آمزد و رحمت او همه چیز را دربر گرفته است، بدون شک و تردید خود او نیز مورد رحمت الهی قرار می‌گیرد [ابن عربی بی تاج ۲: ۵۲۶]. یعنی اینکه عنایت تام و توجه تمام به رحمت الهی سبب ظهور رحمت در نفس شخص می‌شود و او با همت خویش به ایجاد رحمت در ممکن نفس خود توفیق می‌یابد و مظهر رحمت الهیه می‌گردد. در اینجا شیخ یادآوری می‌کند که صاحب همت باید به متعلق همت خود آگاهی و شناخت داشته باشد؛ که اگر همت به امر محال تعلق بگیرد، وبال آن به صاحب همت برخواهد گشت و اگر به آنچه محال نیست تعلق یابد، ناگزیر آن امر واقع خواهد شد و از همین جاست که اگر کسی بر این امر همت گمارد که خدا به برخی اعمال بندگان علم ندارد، خداوند با همان اعمال او را عذاب می‌کند و ظن سوء او سبب هلاکش می‌گردد. به عقیده شیخ آثار و نتایج همت از این هم بیشتر و پیشتر است، ولی او در اینجا می‌گوید که این مسأله را نمی‌توانم به نحو مستوفای بیان کنم و حقش را ادا نمایم؛ زیرا هم خود مسأله وسعت فراوان دارد و هم در اینجا مسائلی مطرح است که «لاینبغی ان یقال و لایذاع، غیر ان لها النفوذ اذا وجدت» [ابن عربی بی تاج ۲: ۵۲۷].

به تَرْتَقَى نَحْوُ الْمَعَالِي الرَّفِيعَةِ
عليه صُعُودُ الرُّوحِ نَحْوُ الْحَقِيقَةِ
فِي السَّحْرِ أَوَّلَى ثُمَّ أُخْرَى بِقَدْرَةِ

لَنَا فِي دُرَى الْعُلْيَا جَوَادٌ مَقْدُشٌ
يُسَمَّى بِرَاقِ الْعَارِفِينَ إِلَى الْعُلَى
لَهُ مِنْ ضِيَاءِ الْحَقِّ عَيْنَانِ كُحْلَا

أَلَا أَنَّهُ نُورٌ مِّنَ اللَّهِ مُنْزَلٌ

تُسْتَرَى لِّلْإِنْسَانِ فِي اسْمِ هِمَّةٍ

[جلی ۱۹۷۵: ۳۴]

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارصادر. ۴ ج.
- ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل. (۱۴۱۲). *لسان العرب*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی و دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۷). *رسائل فارسی*. تصحیح: محمد سرور مولایی. تهران: قومس. ۲ ج.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح الفصوص*. مقدمه و تصحیح و تعلیق: ویلیام جیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- الجندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- الجلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۹۷۵). *الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*. بی جا: دارالفکر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۷). *تذکرة الاولیاء*. تهران: پیمان.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۹۹۱). *القاموس المحیط*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۴ ج.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۵۷). *رسائل قیصری*. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: بی نا.
- ———. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *اصطلاحات الصوفیه*. تحقیق و تعلیق: محمد کمال ابراهیم جعفر. قم: افسر بیدار.
- ———. (۱۴۱۳). *شرح منازل السائرین*. تصحیح: محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ———. (۱۳۷۹). *مجموعه رسائل و مصنفات*. تصحیح: مجید هادیزاده. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- Corbin, Henry. (1969). *Creative Imagination*. translated: Ralph Manheim. Princeton University Press.

أَلْكِتَاب

السيد محمد الموسوي البجنوردي^١

خلاصة المقال: تعرض صاحب المقال حول المصدر الأول للتشريع بأنه قطعيّ الصدور وظنيّ الدلالة، ثم تعرض حول حقيقة الوحي وكيفية النزول ثم تعرض حول حجبية ظواهر الكتاب، و مسألة تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد، و مسألة التحريف في الكتاب العزيز، و أيضاً مسألة الناسخ و المنسوخ و البداء.

المصدر الأول للتشريع الكتاب: و هو القرآن الكريم، الذي أنزله الله تعالى على نبيينا محمد(ص) و هو المعجزة الخالدة بأسلوبه و مضامينه و رقاء معانيه و إخباره عن المغيبات التي ظهرت صدقها، كقوله تعالى «أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ...» [الروم: ٤٣، ٤١] و تحديه لجميع الفصحاء و البلغاء و عجزهم عن ذلك، كل هذه الامور يوجب القطع بأن صدورها تكون خارجة عن قابلية البشر و تكون فوق مستواه و عليه يكون مقطوع الصدور و هو الأساس لحجبيته، و لكن في نفس الوقت يكون الكتاب ظنيّ الدلالة، لان فيه المحكم و المتشابه - «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» [آل عمران: ٧]

١. رئيس قسم الفقه و مباني الحقوق في معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للإمام الخميني و الثورة الاسلامية و استاذ في الجامعة.

- والعام والخاص، والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمبين، كل هذه الامور اوجبت في أن يكون دلالته ظنية، لكن ظن معتبر قام الدليل القطعي على اعتبار ظواهر الكتاب و حجيته. والذي ينبغي ذكره هو أن الكتاب يكون بالوحي وهو المصدر الأصلي للتشريع لأنه كما تقدم آنفاً أن الباري جل شأنه هو المشرع والمقنن، واليه ينتهي حجية كل حكم وقانون، فالرسول الأعظم (ص) في تشريعاته دائماً كان يستند ويعتمد الى الوحي: إما الى الكتاب العزيز: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...» [النساء: ١٠٥] وإما الى الوحي مباشرة: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» [النجم: ٢٠٣] وحيث انجر الكلام بنا الى الوحي نذكر نبذة موجزة عن حقيقة الوحي وماهيته.

حقيقة الوحي

من الضروري عند الكل اتصال الرسول الاعظم (ص) بعالم الوحي الالهي و الائمة المعصومين (ع) بعالم الالهام، ضرورة أن النفس الانساني تكون مستعدة لتجلي حقيقة الأشياء وكنهها، واجبها و ممكنها، إلا أنها لم تكن ضرورية للنفس الانساني و إنما الحُجُب تحصل بالأسباب و العوارض الخارجية، فتكون حائلة بين النفس و اللوح المحفوظ^١ فتصير مانعة عن تجلياتها، و عند زوال الموانع و الحُجُب في بعض الحالات به سبب هبوب رياح الألطاف الخفية و العنايةات الالهية، أو أن النفس بواسطة العبادات و الرياضات تصعد الى الكمال، لأنه في النفس بالحركة الجوهرية إستكمال في جوهر ذاتها، فالإستكمال زيادة في أصل جوهر النفس، أي يترقى من الجهادية الى النباتية و منها الى الحيوانية و منها الى الانسانية و منها الى الملكوتية، و بعبارة أخرى هذه العبادات - كالصلاة مثلاً - تكون معدات بالنسبة الى كمال النفس و تجليتها و مهيتها لها الى وصولها الى مدارج الكمال و صيرورتها بمثابة تنهي عن الفحشاء، أو عروجها الى مقام الترقى أو قربها الى الحضرة الربوبية. فتارة يتجلى حقايق العلوم من المرآت اللوح العقلافي الى المرآت اللوح النفساني، و اخرى يتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح المحفوظ و هذا المعنى تارة يكون في المنام الذي يظهر به ما سيكون في المستقبل و اخرى يكون في اليقظة و الافافة و تفصيله موكول الى محله. و صفوة القول أن حصول العلوم في باطن الانسان يكون على أنحاء ثلاثة:

١. اللوح المحفوظ هو جوهر متفوش بجميع الحوادث التي قضى الله سبحانه و تعالى بها الى يوم القيامة.

الأول، فيما إذا كان على نحو الاكتساب والتعلم وإن شئت فسمه إستبصاراً.

الثاني، فيما إذا لم يكن على نحو الاكتساب، والتعلم بل بمدد الألفاظ الخفية.

الألمية يهجم عليه كان ألقي إليه من حيث يدري، الذي يعبر عنه بحسب الاصطلاح الإلهام والتفت في الروح. وهذا المعنى تارة يكون مع إطلاعة على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله تعالى وهو العقل الفعال ألهم للعلوم في العقل المنفعل، لما ثبت في محله [صدرالدين شيرازي ١٣٧٥: ٣٢٩] أن العلوم لا يحصل لنا إلا بواسطة الملائكة العلمية وهي العقول الفعالة بطرق متعددة. وهذه الحالة تسمى وحياً «يختص به الأنبياء، وأخرى تنكشف له الحقائق والواقعات مع عدم اطلاعه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك وهذه الحالة تسمى الهاماً» يختص به الأولياء والأئمة المعصومين^(٤)، وهناك فرق آخر بين الوحي والإلهام، وهو أنه في الوحي المنزل ألفاظاً «و معاني وأساليباً» بمعنى أنه في الوحي بالإضافة إلى رقاء المعاني والمضامين تركيب الألفاظ ونظمه يكون خارقاً للعادة ويعد معجزة خالدة بخلاف الإلهام، فإنه فيه صرف نزول المعاني إلى النفوس المقدسة، وأما نظمها وتركيب الألفاظ يكون من فعل الولي والامام^(٥) ويكون تمام نظرهم إلى بيان المعاني في أي قالب من الألفاظ.

أحكام القرآن: - أحكام القرآن على نوعين: أحكام يراد بها إقامة الدين وهذه تشمل أحكام العقائد والعبادات وأحكام يراد بها تنظيم الدولة والجماعة، كاحكام المعاملات والجزائيات والأحوال الشخصية وغيرها. وأحكام القرآن على تنوعها وتعددتها أنزلت بقصد إسعاد الناس في النشأتين: الدنيا والآخرة، ومن ثم كان لكل عمل دنيوي وجه أخروي، ومن يتتبع آيات الأحكام يجد كل حكم منها يترتب عليه جزاء آن: جزاء دنيوي وجزاء أخروي. كمسألة القتل والحراقة والسرقة والزنا والربا وأكل مال اليتيم وغير ذلك وبها تتميز الشريعة الإسلامية عن سائر الشرائع الوضعية فالله سبحانه وتعالى يلزم العباد بتجليتهم وهو يحصل بامتنال الأحكام الشرعية، وتخليه الباطن من الأخلاق الرذيلة وتخليتها بالأخلاق الفاضلة، وكل ذلك يؤدي إلى صيانة نظام الجماعة ومصالحها العامة وقلة وقوع الجرائم.

تحريف الكتاب: وردت روايات من طرق السنة والشيعة على وقوع التحريف، كصحيح البخاري ومسلم، مستندين في ذلك إلى عمر [البخاري ١٣٠٤ ج ٤: ١٦٩] وعائشة [مسلم ١٤٠٧ ج ٤: ١٦٧] وفي أصول الكافي لشيخنا الكليني روايات تدل على وقوع التحريف، ولم يؤيد مضامين هذه

الروايات، بل ذكر نصوص صحيحة، أو محفوفة بقرائن قطعية حيث تنكر التحريف أشد الاستنكار، وعليه لاداعي الى أمثال أبو زهرة و من هذا حذوه من نسبتهم التحريف الى الكليني، قائلاً... وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال، بل على هذا الكفر المبين» [ابوزهره: ٣٥١] و لا يكاد ينقضي تعجبي من هذه العصبية العمياء التي توجب وقوع الانسان في المهلكة. أعاذنا الله من ذلك. فالفقهاء العظام - قدس سرهم - طراً - الذي منهم الشيخ الكبير كاشف الغطاء - ادعوا الاجماع على عدم وقوع التحريف. مؤيدين في ذلك الى قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [الحجر: ٩] «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» [فصلت: ٤٢، ٤١] وعليه لاجابة الى اطالة هذا البحث.

- حجية ظواهر الكتاب: عمدة الدليل فيها هو بناء العقلاء و يتركب من مقدمتين قطعتين:
الف. المقدمة الاولى: إستقر بناء العقلاء في الأخذ بظواهر الكلام في جميع المحاورات بينهم، و يرتبون الآثار عليها فحينئذٍ ظاهر كل كلام حجة بالنسبة الى المتكلم و الى السامع، و عليه لا تنحصر المحاورات العرفية بين العقلاء فيما هو قطعي الدلالة.

ب. المقدمة الثانية: و هو أن الشارع المقدس يكون متحد المسلك مع العقلاء مع القطع بعدم الردع عن هذه الطريقة العقلانية من قبل الشارع المقدس، و ذلك لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى غير طريقة العقلاء في مقام الافادة لمرامه من خطابات، لأنه لو كان لبان، لامن قبيل عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، و ذلك لتوفر الدواعي على نقله، و المقام ليس من قبيل الامور الرجعة الى الخلاف و الزعامة كي تكون فيه دواعي الاخفاء.

فحينئذٍ نفس عدم الردع عن هذه الطريقة العقلانية، من أنه كان بمرأي منه يكون إمضاً منه لهذه الطريقة و مع ضم هاتين المقدمتين القطعيتين تكون النتيجة أيضاً قطعية و هو حجية الظواهر، فلنطبق هذه الكبرى الكلية على ما نحن فيه و هو حجية ظواهر الكتاب، و ذلك لعدم الفرق بين الكتاب العزيز و الأحاديث النبوية أو الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام أو الأشخاص العاديين.

رأي الأخباريين في ذلك: استدلل الأخباريون على عدم حجة ظواهر الكتاب بأدلة خمسة أهمها دعوي اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خطب به و هو الرسول الأعظم (ص) و الائمة المعصومين (ع)، كما يشهد بهذا المعنى ما ذكره الصدوق (قده) في العلل [صدوق ج ١: ٨١ ح ٢] أن أبا

عبدالله (ع) قال لأبي حنيفة أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفنيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه (ص) قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً وملكاً ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، وملك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا (ص) و ماورثك الله من كتابه حرفاً... «وقول الباقر (ع) مخاطباً لقتادة بن دعامة البصري: ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به» ولكن أنت خير بأن المراد - مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله - اختصاص فهم القرآن بتمامه بمتشابهاته ومحكماته ضرورة أن في الكتاب ما لا يختص بأهله ومن خوطب به، كأكثر آيات الأحكام والقصص والمواعظ، وأما ردع أبي حنيفة وفتادة عن الفتوى بالكتاب العزيز إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع الى الكتاب من دون مراجعة أهله، وهم الائمة (ع) نقل الله الاكبر الذي عبّر عنه الرسول الاعظم (ص): «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي (أهل بيتي)، ما إن تمسكتهم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض» لأن ردع الامام (ع) لهما عن الاستدلال بظاهر القرآن مطلقاً - حتى في محكماته - ولو مع الرجوع الى أحاديثهم (ع) والسري ذلك انه ورد في غير واحد من الأخبار الأرجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته، نظير قول الصادق (ع).

- لما قال له زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ - لمكان الباء.

والتحقيق في المقام أن جعل الأحكام والقوانين في جميع الأوساط التشريعية يكون على نحو القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود، بمعنى أن المقنن يفرض تحقق عنوان ويحكم على ذلك العنوان المفروض الوجود في الخارج، سواء أكانت الجملة خبرية أو إنشائية، محلية أو شرطية، فقهاً لا تختص هذه الخطابات بالمشافهين والحاضرين، بل تشمل الغائبين والمعدومين، لأن الحكم بناء على هذا ليس متوجهاً الى الأشخاص أصلاً، كي يقال بأنه خاص لمن خوطب به أو المشافهين، بل الحكم وارد على عنوان كلى أخذ مفروض الوجود مع جميع قيوده وشرائطه، فقهاً يشمل هذا الحكم جميع من يكون هذا العنوان منطبقاً عليه في جميع الأزمنة. كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمعنى أن من كان مستطيعاً يجب عليه الحج وان شئت قلت: أن قيود الهئية كلها ترجع الى الموضوع، اعني أن مآل القضية الشرطية يكون الى الحمالية فقهاً تكون معنى الآية الشريفة: المستطيع يجب

عليه الحج. السنة والكتاب: ما هو نسبة السنة بالكتاب العزيز؟ هناك احتمالات ثلاثة:

الأول، أن تكون السنة مفسرة له، بمعنى شرح ماورد من آيات عامه في الكتاب، أو تفسير بجملاتها، أو بيان كيفية امتثالها وأدائها والتعرض لأجرائها وشرائطها وموانعها، كالصلاة مثلاً، فالكتاب العزيز يكون متعرضاً لأصل وجوبها «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ» وأما كيفية أدائها فالسنة تكون متكفلة لذلك، وهكذا في سائر التكاليف، وبعبارة أخرى السنة تكون محدودة للمراد مبينة لأجزائها وشرائطها وموانعها.

الثاني، أن تكون السنة مؤكدة لما في الكتاب من آيات الأحكام، كالأخبار الواردة في أصل وجوب الصلاة أو الحج أو الصوم أو الزكاة وهكذا، فإن هذه الأحكام كلها موجودة في الكتاب. الثالث، أن تكون السنة متكفلة لتشريع أحكام لم يتعرض لها القرآن وسكت عنها، كما هو الحال في عدة أحكام، كمسألة حرمة الجمع بين العمة وابنة أخيها، أو الحالة وبنت الاخت بدون رضا هما، أو حرمة لبس الحرير للرجال وغير ذلك.

والتحقيق في المقام أن هذه الاحتمالات الثلاثة كلها موجودة والذي يسهل الخطب انه لافرق في عالم الحجية والانتفاء الى الباري جلت عظمته بين السنة والكتاب، لانه تقدم آنفاً كلاهما ينتهيان الى الوحي الالهي، فحينئذ - لا اثنينية بينهما كما يقع البحث عن السنة وعلاقتها بالكتاب. ألعام الكتابي يخصص بالخبر الواحد: هذه المسألة بالنظر البدوي يوجب الغرابة، وهو أن الكتاب الذي هو وحي إلهي قطعي الصدور (و لا ريب فيه) كيف يخصص بالخبر الواحد الذي هو ظني الصدور؟ فلنا أن نجيب عن هذا السؤال وما أورث من الغرابة.

وهو أنه بعد الفراغ من أدلة حجية الخبر الواحد و صيرورتها في عالم الحجية كالخبر القطعي الصدور، أو المحفوف بالقرائن القطيعة ليس هناك ما يمنع من تخصيص الكتاب، لانه كما تقدم آنفاً كلاهما يعودان الى منبع واحد وهو الله سبحانه وتعالى فحينئذ تكون السنة بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد من العام الكتابي، فقهرراً تكون مفسرة ومبينة له وإيضاً ثبت في محله ان ظهور الخاص يكون بالنصوصية بالنسبة الى عنوان الخاص، فيكون حاكماً على ظهور العام و يوجب سلب حجيته في تلك القطعة اي في المقدار الخاص، لان العام بعد مجيئ التخصص المنفصل يتعنون بنقيض الخاص، و عليه ألعام الكتابي بعد مجيء التخصص أي السنة يوجب تعنونه بنقيض ماخرج بالتخصيص عن تحت العام وتفصيله موكول الى محله.

وقوع النسخ في الكتاب ونسبته مع البدء: قبل التعرض للشبهات المطروحة في المقام لابد من بيان ماهية النسخ، هو عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة بالثبوت الواقعي و في نفس الأمر، لا الثبوت الظاهري و في مقام الاثبات، كظهور العام في العموم قبل مجيئ المخصص، فانه بعد مجيئه يستكشف أن الحكم من أول الأمر كان مضيئاً و اما الظهور في العموم كان بحسب الظاهر، بخلاف النسخ، فان الحكم يرتفع - حقيقة - بعد مجيء الناسخ و ينتهي أمده، و لانعني من هذا الأمر أن الحكم من أول حدوثه كان مقيداً كي يشكل عليه بأن النسخ يكون لغواً، بل الحق في المقام - كما تقدم آنفاً - ان جعل الأحكام يكون على نحو القضية الحقيقية، و هو ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود، من دون أن يخص الأشخاص و الخصوصيات الفردية للطبيعة المأمور بها، و أيضاً ثبت في علم الكلام أن الأحكام الشرعية طراً تتبع الملاكات من المصالح و المفاسد الموجودة في متعلقاتها فالمصالح و المفاسد بمنزلة علل الجعل، و لاشك في أن الزمان يكون دخيلاً في صيرورة الحكم دامصلحة ملزمة مثلاً، في زمان آخر اذا انتفت المصلحة الملزمة لايقل أن يكون الحكم الوجوبي باقياً، بل لابد و أن يعلن الشارع المقدس به انتهاء أمد هذا الحكم، فالمصلحة الملزمة مثلاً اذا انتفت و تبدلت الى المفسدة الملزمة الحكم الوجوبي ينسخ و يتبدل الى الحكم التحريمي و هكذا، «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» [الرعد: ٣٩].

فعلم الباري تعالى بالحوادث يكون حضورياً^١ فن أول الأمر يعلم أن أمد هذا الحكم متى ينتهي، بمعنى أن المصلحة الملزمة متى تتبدل الى المفسدة الملزمة، و هذا المعنى لا يستلزم أن يكون الجعل التشريعي من أول الأمر مقيداً، بل الجعل يكون على نحو القضية الحقيقية، و اما انتفاء الحكم يكون بانتفاء الموضوع، و على ضوء هذا البيان لا يبق مجال لأن يقال: أن كان الحكم مجعولاً على نحو المقيد فما فائدة النسخ؟ و ان كان الحكم مجعولاً على نحو الدوام ثم ينسخ يوجب نسبة الجهل الى الباري تعالى و هو محال.

حقيقية البدء: البدء بالفتح و المد مصدر للفعل الثلاثي المجرد (بدأ) مضارعه يبد و يضم العين. و معناه أظهور و البيان، يقال: بدأ لزيد الأمر الفلاني أي ظهر له و بأن بعد أن كان مجهولاً و خفياً عنده.

١. فالعلم الحضوري عبارة عن انكشاف الشيء بتمام ذاته و هوئنه لدى العالم، و هو ليس مقسماً للتصور و التصديق، فالعلم الحضوري منحصر في علم المجرد بذاته، لانه حقيقة نورية فلا تغيب ذاته عن ذاته.

ومنه قوله تعالى: «وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» [الزمر: ٤٨].

فالبداء بالمعنى الذي ذكرناه يتسحيل في ذاته المقدسة، لاستلزام ذلك حدوث علم الباري عز وجل بشيء بعد جهله به وهو محال في حقه تعالى، لتعلق علم الباري تعالى بالأشياء كلها منذ الازل، وأن الموجودات برمتها لها تعيين علمي بذاته المقدسة، وبما أن ذاته المقدسة علة العلل و مبدأ المبادي والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولهذا أشكل الأمر على كثير من الأساطين والحكماء الالهيين بأنه كيف يمكن أن ينسب البداء الى من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة وهو بكل خلق عليم ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

ولذلك تصدئ جمع غفير من الفلاسفة والحكماء للجواب عن تلك الشبهات وحلها، فرأينا من اللازم أن نذكر ما ألفاه سيدنا الوالد - قدس سره - في إحدى محاضراته التي كان يلقيها في الحوزة العلمية في النجف الاشرف صانها الله من كل سوء ذلك به توضيح منا:

وهو أن علم الباري تعالى غير متناه، لعدم تناهي ذاته المقدسة، وبما أن علمه تعالى عين ذاته المقدسة لكونه من صفات الذات، فلو كان علمه متناهياً لكان محدوداً ولو كان محدوداً لكان له ماهية، لأن الماهية عبارة عن حدود الوجودات، كل نوع ماهية من الماهيات، ولو كان له ماهية لزم أن يكون مخلوقاً حادثاً وهذا خلف.

وأما علم الخلق الأول: وهي العقول المجردة فحيث انها مجردة ومثال للواجب تعالى فعلموها دفعية وليست بتدرجية بمعنى أنها عالمة بالأشياء كالواجب تعالى. لكن مع فرق بين الواجب تعالى، وبين هذه العقول المجردة، وهو أن علوم العقول المجردة محدودة، لكون ذاتها محدودة و متناهية فيمكن أن يعزب عن علمها شيء أو أشياء. ثم أن الخلق الأول الذي هو العقل المجرد هو المعلوم الأول للواجب تعالى، وهو أكمل موجود في القوس النزولي و يقابل هذا في القوس الصعودي الإنسان الكامل الذي هو أكمل المخلوقات، وأكمل من العقل الأول، لأنه مالك للحضرات الخمس: وهي الحضرة الناسوتية، التي هي عالم الأجسام والحضرة الملكوتية السفلى التي هي عالم المثال والحضرة الملكوتية العليا التي هي عالم النفوس المتعلقة بالأبدان، والحضرة الجبروتية التي هي عالم العقول المجردة، والحضرة اللاهوتية التي هي عالم الاسماء والصفات. و يعبر عن الحضرة الخامسة بالحقيقة المحمدية (ص)، أول ما خلق الله نوري.

وأما الخلق الثاني: فهي النفوس الكلية المتعلقة بأبدان الأنبياء والأولياء المرضيين من عباده

الصالحين.

و أما علوم هذا الخلق فليست دفعية، بل تدريجية، سواء أكانت اكتسابية أم إلهامية أم بطريق الأيحاء و لذا لا يكونون محيطين بالزمان و المكان لتعلقهم بالأبدان، فلا يعلمون الا مقتضيات الوقتية إلا من شملته العناية الالهية، و اتصلت نفسه المقدسة بالملأ الأعلى فتفاض عليها صور المعقولات و الحوادث كلها.

و بما أنها تدريجية في عالم المادة يمكن أن تنتقش في ذهنهم اكتساباً أو إلهاماً أو بطريق الوحي الالهي صورة الحادث بواسطة جهود المقتضيات من دون الثفات الى موانع الحادث، أو الى شروط تلك المقتضيات و يكون غافلاً عن وجود المانع، أو عن عدم الشروط فيعلم بوجود المقتضى ثم يبدو له عدم تحقق شرطه أو وجود مانعه و الى هذا يرجع ما أفاده الفيلسوف الالهي السيد الداماد - قدس سره - أن المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات عند الأوائل و هي الحوادث التدريجية في الزمانيات بالنسبة الى العقول المجردة كشفها و شهودها لها دفعي، لأنها واقعة في سلسلة علل تلك الحوادث. فعلمها بذواتها من حيث عليتها للحوادث علم بجميع الحوادث التي تكون واقعة في سلسلة عليتها، و لذلك قلنا انها مثال للواجب تعالى.

غاية الأمر بالفرق بينهما؛ بأن الواجب تعالى موجود بسيط غاية البساطة غير متناه و غير محدود. و العقول المجردة موجودات متناهية محدودة مخلوقة لله تبارك و تعالى. وأضاف السيد الداماد رحمه الله في كتابه نبراس الضياء: فلا بداء في القضاء و لا بالنسبة الى جانب القدس الحق، و المفارقات المحضة: من ملائكة القدسية، و في متن الدهر الذي هو ظرف المطلق الحصول القار، و الثبات البات، و وعاء عالم الوجود كله.

و إنما البداء في إقدر و في امتداد الزمن الذي هو أفق التفصي و التجدد، و ظرف التدرج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية، و من في عالم الزمان و المكان و اقليم المادة و الطبيعة. و خلاصة الكلام أن البداء لا يجري في صفات الذات المقدسة التي لا يصح سلبها عن الباري عز وجل، لأنها ليست قابلة للتجدد و التغير و التبدل، حيث ان هذه الصفات عين ذاته المقدسة. و أيضاً لا يجري في اللوح المحفوظ أعنى الكتاب المحتمي الذي لا يرد و لا يبدل، و هو القضاء المبرم الثابت الذي لا يتغير، بل البداء يجري في اللوح المحو و الاثبات، فقهرأ يكون بمعنى الابداء و الاظهار، «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُمْسِكُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».

وأما الفرق الجوهرى بين البداء والنسخ: اليكم ما أفاده الفيلسوف الإلهي السيد الداماد - قدس سره - البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في الأمر التشريعي والأحكام التكوينية نسخ فهو في الأمر التكويني والمكونات الزمانية بداء.

«فالنسخ كأنه بداء تشريعي والبداء كأنه نسخ تكويني...»^١ [مجلسى ١٣٦٢ ج ٤: ١٢٦] ولولا خوف الاطالة والخروج عن الفن لأعطينا المقام حقه.

المصادر

- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، [ملاصدرا]، (١٣٧٥)، الشواهد الربوبية في المنهاج السلوكية، تهران: سروش.
- البخارى، محمد بن اسماعيل، (١٣٠٤)، صحيح بخارى ارشاد السارى، بيروت: داراحياء التراث العربى.
- مسلم بن الحجاج، (١٤٠٧ ق)، صحيح مسلم، قاهره: دارالريان للتراث.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، (١٣٦٢)، بحار الانوار، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- شيخ صدوق، حلل الشرايع.
- ابو زهره، الامام زيد.

دیدار با یکی از شاگردان امام^۱

اشاره: متن زیر حاصل دیدار و گفتگوی سرکار خانم دکتر طباطبایی مدیر گروه محترم عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی به اتفاق جناب حجت الاسلام والمسلمین اسحاق نیا مدرس رشته عرفان است.

این گفتگو در تاریخ ۱۴/۴/۸۰ در محضر یکی از یاران و شاگردان دیرین حضرت امام راجع به خاطرات و نظریات حضرت امام نسبت به مسائل مختلف صورت گرفت.

هتین: با توجه به اینکه جنابعالی از یاران نزدیک امام بودید و در کلاسهای درس ایشان حضور داشتید، قطعاً از سلوک عرفانی، آثار عرفانی امام نکاتی را در ذهن دارید و یا از اخلاق عرفانی ایشان چیزهایی دیده‌اید؛ خاطراتی که شاید کس دیگری به یاد نداشته باشد. دوست داریم آنها را بشنویم، نقل این خاطرات و ثبت آنها برای همه ما، بخصوص کسانی که در ابتدای راه عرفان امام هستند، بسیار ارزشمند است.

شاگرد امام: چون از اول انقلاب تا کنون نخواستهم در هیچ تلویزیون و رادیو و مجله و روزنامه‌ای، نامی از بنده برده شود، لذا اگر حالا ذکر نامی شود به منزله یک خروج است. نقل

۱. از یاران و شاگردان دیرین حضرت امام.

می‌کردند طلبه‌ای در درس یکی از اساتید اشکال گرفت، فرمودند شما هم از آن گوشه خروج کردید. ما هم بیست و یکسال است که به این نحو زندگی کردیم که نسیاً منسیاً بوده‌ایم و الان اگر مطرح شویم نوعی خروج کرده‌ایم پس نکاتی که از امام (س) مشاهده کرده‌ام را ذکر می‌کنم به شرط آنکه نامی از بنده برده نشود. آنچه ما در دوران طلبگی و شاگردیمان از حضرت امام ادراک کردیم به قدر ادراک خودمان، ایشان را یک مرد متدین به تمام معنی الکلمه احساس کردیم. بدون تعارف و بدون عصبیت شاگردی و استادی، ایشان را سخت متدین به دین اسلام، معتقد به معارف و احکام و اهداف اسلام دیدیم، بدون شائبه و شک عملاً نیز همین‌طور بود و از این مطلب این نکته درک می‌شود که مردان بزرگ تاریخ بدون پشتوانه اعتقادی، اخلاقی و عملی نمی‌توانند کارهای بزرگی انجام دهند. در قم در مسجد محمدیه که مسجد کوچکی بود ما درس سطح می‌خواندیم و ایشان درس خارج داشتند. تنها از منزل تشریف می‌آوردند و وقتی هم درسشان تمام می‌شد، تنها می‌رفتند. حتی طلبه‌ای هم همراه ایشان نبود گاهی بنده به بهانه سؤال به دنبال ایشان می‌رفتم. یکبار از ایشان پرسیدم حاجی در منظومه می‌فرماید:

کون المراتب فی الاشتداد
انواعاً استنار للسرمد

در یکجا هم خواجه در متن تجرید می‌فرماید: «لا اشتداد فی الوجود». حضرت امام فرمودند: «اینها دو مرحله محسوب می‌شوند کلام با فلسفه متفاوت است و در طول هم قرار دارند. سطح مطالب کلامی، پایین‌تر از مطالب فلسفی است» و بیشتر از این جواب ندادند.

در مدتی که خدمت ایشان بودیم چیزی که برای ما محسوس بود این بود که ایشان فوق‌العاده متدین به دین اسلام بودند، هیچ‌گونه تظاهر و مقدس‌مآبی نداشتند، اعتقادشان حقیقی بود. مثلاً نمازی که در ماه مبارک رمضان خواندند و از تلویزیون پخش شد، ملاحظه شد که یک تسبیح اربعه و یک سلام را گفتند. که وقتی از ما سؤال کردند ما می‌گفتیم یکی واجب است. مبنای عمل امام مقدس‌مآبی نبود بلکه نشان‌دهنده تواضع و تعلیم به دیگران بود. کارهایشان از روی تظاهر، مصلحت اجتماعی، مرید پیدا کردن و... نبود. وجود چنین افرادی در روحانیت، در تاریخ به ندرت اتفاق می‌افتد. ایشان حتی در برخوردهایشان، رفتار خاصی داشتند؛ مثلاً وقتی که از منزل تشریف می‌آوردند اگر کسی سلام می‌کرد، سرشان را بلند می‌کردند و می‌گفتند سلام علیکم، حال سرکار خوب است. دوباره سرشان را پایین می‌انداختند. مردانی که در طول تاریخ کارهای مهمی

انجام می‌دهند، اصول و صفات برجسته‌ای دارند. حالا چه کارهای دینی باشد چه دنیایی فرقی نمی‌کند. از اول تا آخر طبق اصول اسلام رفتار کردن کار هر کسی نیست. همین بالاترین سرمشق زندگی برای انسانها و جوامع بشری است همین که کسی به گفته خود معتقد باشد و عامل به گفته خود باشد. این ویژگیها را در دیگران هم دیده‌ایم اما کمتر. تهجد یکی از صفات بارز ایشان بوده، قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَنفَعَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» [اسرا: ۷۹]، «قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا» [مزل: ۲]، «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا» [مزل: ۶]. یک روایت از امام حسن عسگری (ع) هست که: «الوصول الى الله عزوجل سفر لا يدرك الا بامتطاء الليل». مرحوم مجلسی هم این روایت را در بحار نقل فرموده است که رسیدن به خداوند سفری است غیر ممکن مگر اینکه انسان شب را مطیبه و مرکب خودش قرار دهد. این صفت در ایشان و همچنین شاگردشان مرحوم آقای مطهری بسیار بارز بود. یکی از خصوصیات امام در سفرهای تفریحی که مختص روزهای پنج‌شنبه و جمعه بود، گاهی با آقا سید احمد زنجانی شبیری و صدوقی به باغ می‌رفتند، از شروط ورود افراد این بود که یک کلمه غیبت در کار نباشد و دیگر اینکه کسی بحث علمی نکند چون کل روزهای هفته را به تدریس و بحث می‌پرداختند، این دو روز را تعطیل می‌کردند تا استراحتی کرده باشند. این هم صفت مهم و بارزی در شخصیت حضرت امام بود. از دیگر ویژگی اخلاقی حضرت امام کنترل زبان و کلامشان بود. خاطرم هست یکبار آقای روحی یزدی آمده بود که دخترش را برای یک طلبه سیدی عقد کند. امام روی یک صندلی دست دوم یا سومی نشسته بودند و ما هم چند تا طلبه بیشتر نبودیم. آقای روحی فرمودند که شما وکیل دختر من باشید و من هم وکیل این سید، دامادم، وقتی مهریه معین شد امام فرمودند: «انکحت موکلتي لموکلک علی الصداق المعلوم». آقای روحی یزدی که مجتهد و هم مباحثه‌ای آقا مرتضی حائری بودند، یک مرتبه اشتباهاً گفتند: «قبلت النکاح لموکلتي» با اینکه او وکیل داماد بود، به جای اینکه بگوید «لموکلتي» گفت «لموکلتي» که خودش متوجه اشتباهش شد، خندید و گفت «ابهت حاج آقا روح‌الله مرا گرفت». امام رو کردند به آن سید و فرمودند «بروید و با هم بسازید» همین و بس و سرشان را پایین انداختند و چیز دیگری نگفتند. در حرف زدن زبان ایشان تحت کنترل بود، در اختیار ایشان بود. این نکات، صفات خوب و بارز ایشان است که ما ادراک کردیم و در روحمان باقی مانده. نگاهشان را کنترل می‌کردند، حین صحبت نگاهشان به زیر بود. راه که می‌رفتند به

با بین نگاه می‌کردند. در دیانت و در تقوای ایشان، در اعمال و کارهایشان یک ترک اولی از ایشان ندیدیم یا خدای نخواستہ عملی خلاف شرع ندیدیم. سالها در مسجد سلماسی صبح فقه و عصرها اصول درس می‌فرمودند. در زمان آیت‌الله بروجردی، اعلی‌الله مقامه، آیت‌الله بروجردی مرجع تام بودند و مدرس حوزه یکی ایشان بود و دیگری آقای محقق داماد. بعضی از طلبه‌ها تدریس محقق داماد را می‌پسندیدند و بعضی دیگر تدریس حضرت امام را، چون فن بیان‌شان در سطح بالایی بود. ضمناً از علوم دیگر غیر از فقه و اصول اطلاعات غنی‌ای داشتند. مستشکل درس امام آیت‌الله سبحانی، حاج آقا مصطفی، آقای صدوقی اراکی (که به وضع مرموزی کشته شد) بودند و یکی دو نفر دیگر. این آقایان وقتی اشکال و سؤال بی‌موردی می‌کردند، امام بدون هیچ تعارفی می‌فرمودند: «آقا وقت مرا ضایع نکنید». اگر مجدداً سؤال می‌کردند یا اشکال دیگری می‌گرفتند، می‌فرمودند: «شما مطالعه نکرده‌اید، تقصیر من چه هست» و بعد از درس یا قبل از تعطیلات ماه رمضان، محرم و صفر یا تعطیلات تابستانی خیلی عذرخواهی می‌کردند که آقایان اگر با صدای بلند با شما حرف زدم مرا ببخشید.

اما از نظر اخلاق ایشان قبل از آغاز درس، (قبل از آغاز سال تحصیلی) و در آخرین جلسه سال تحصیلی یک جلسه‌ای را به اخلاق اختصاص می‌دادند. یکبار این آیه شریفه را درباره اخلاق خواندند و معنا کردند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [مانده: ۵، ۱۶] فرمودند: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ». قرآن یا خود پیامبر که نور است هادی کسی است که به مقام رضا رسیده باشد. مقام رضا بالاتر از مقام توکل و مقام صبر است. یعنی انسان باید مقاماتی را طی کند تا به مقام رضا برسد. بعد می‌فرمود: این «سُبُلَ السَّلَامِ» چه مقامی است که انسان وقتی به مقام رضا برسد، خداوند راههای سلام را به او معرفی می‌کند. این سلامت از چه هست؟ سلامت از گناه که نیست زیرا شخصی که به مقام رضا رسیده است از این مرحله عبور نموده و خداوند هدایتش کرده است. این «سُبُلَ السَّلَامِ» - مقام سلام که اسم پروردگار است - چه مقامی است؟ و بعد از آنکه به مقام سلام رسید، «يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [بقره: ۲۵۷]، از چه ظلماتی به سوی نور خارج می‌شود؟ ظلمات خوددیت، ظلمات انیت. نظیر این صحبت‌ها را قبل از درس ایراد می‌فرمودند. هرچند بعضی از طلاب مخالفت می‌کردند و این صحبت‌ها را جزء عرفان می‌دانستند و به همین دلیل در کلاس آقای محقق

داماد شرکت می‌کردند. ایشان هم مرد بزرگی بودند و سلیقه خاصی داشتند. به نظر مخالفین، این مسائل عرفان بافی بود. ظاهر این آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» این معنا را می‌رساند: او هادی کسانی است که به مقام رضا رسیده‌اند. به کجا هدایت می‌شوند؟ «سُبُلَ السَّلَامِ» و بعد هم «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». مثل آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» [فجر: ۲۷، ۲۸] خطاب به کسانی است که به مقام نفس مطمئنه رسیده‌اند. «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» [رعد: ۲۸] وقتی به مقام اطمینان رسیدند، خداوند می‌فرماید: «إِلَىٰ رَبِّكِ» حالا رجوع کنید، حالا اول سفرتان است. در مقامات معنوی، ایشان درک و توجه خاصی داشتند که در دیگران ما این درک و توجه را ندیدیم یا کمتر دیدیم. در صحیفه نور هم آمده که وقتی ایشان از زندان آزاد شدند - روزنامه اطلاعات گویا نوشته بود که تفاهمی بین آیت‌الله خمینی و دولت شده - فرمود: «من چه حدی دارم که بیایم با دولت مصالحه کنم، احکام اسلام که قابل مصالحه نیست و اگر من این کار را کرده باشم، ملت باید مرا مجازات و تنبیه کنند». اینها چیزهایی بود که در دیگران دیده نمی‌شد.

به یاد دارم در حوزه، سال آخر عمر شریف آیت‌الله بروجردی بود که ده درس سلام نماز و همین‌طور درس قضا و شهادات را نزد ایشان خواندیم، مقام مرجعیت تمامه داشتند. یکبار شخصی به نام آقا میرزا ابوالحسن که اهل شیراز و از اصحاب آیت‌الله بروجردی بود، اشکال گرفت که آقا اگر این‌طور بگوییم چطور است؟ آیت‌الله در حالی که دستشان را پشت گوش قرار داده بودند تا بهتر بشنوند، فرمودند: «من چهل پنجاه سال قبل مقرر درس استاد، آخوند خراسانی، بودم. اگر من نتوانم تقریر کنم، تو می‌توانی تقریر کنی». آقای بروجردی بیان بسیار روانی داشتند. همچنین حضرت آیت‌الله طباطبایی سلطانی، ما کفایه و مکاسب را نزد ایشان می‌خواندیم. ایشان از خود آخوند هم بهتر تقریر می‌کردند. در طول این چهل و چند سالی که در حوزه بودم، بیانی روانتر از بیان این سه بزرگوار ندیده‌ام، یکی حضرت امام دوم آیت‌الله بروجردی و سوم آیت‌الله طباطبایی سلطانی. وقتی ما دخترمان نه ساله یا ده ساله بود خواستیم او را برای پسر خاله‌اش عقد کنیم. چون به حضرت امام ارادت داشتیم منزل ایشان رفتیم. تابستان بود آقا زیلویی انداخته بودند روی آجرها، ما هم نشستیم. آقای شب زنده‌دار جهرمی هم همراه ما بود که اگر آقا قبول کرد صیغه‌ای برای دخترم بخواند، آقای شب زنده‌دار هم طرف قبول باشد. فرمودند:

بسیار خوب. کتری آبی آنجا بود در حالی که روی زیلو نشسته بودند با مختصر آبی وضویی گرفتند که اگر مقدسین آنجا بودند، می‌گفتند این وضو صحیح نیست. شناسنامه دخترم که چندان قانونی هم نبود، به دستشان دادم ایشان مصمم بودند که عقد را جاری کنند. اما وقتی دیدند سن دختر ما قانونی نیست فرمودند که من متأسفانه نمی‌توانم چون قانونی نیست. شما خودتان با آقای شب‌زنده‌دار صیغه را بخوانید. یا وقتی یک مجلس مختصری در خانه‌کرایه‌ای که دو اتاق از آقای وافی یزدی کرایه کرده بودیم، برای دخترمان گرفتیم. آقا خودشان تنها تشریف آوردند، یک زیلویی هم انداخته بودیم، اتفاقاً زیلو را هم از منزل خودشان به ما داده بودند. روی زیلو نشستند. اینگونه بزرگواریها در ایشان دیده می‌شد که در کمتر کسی وجود داشت. پشت خانه حضرت امام خانه‌ای بود - که مدتی هم آقا سید محمود هاشمی آنجا زندگی می‌کرد - چون جای آقا کوچک بود، آنجا را کرایه کردند. ایشان تابستانها آنجا یک تختی می‌گذاشتند و روی آن را زیلویی می‌انداختند. ما طلبه‌ها می‌رفتیم و با عرض سلام علیکم آنجا می‌نشستیم. آقا هم سر به زیر می‌انداختند و جواب سلام ما را می‌دادند و بعد هم چای می‌آوردند. یکبار کسی آمد و پول زیادی به عنوان وجوه خدمت آقا داد. آقا هم این پول را گرفتند و زیر پتو گذاشتند و دیگر نه تعارفی و نه تشکری که مثلاً خدا توفیق‌تان بدهد. آقای شیخ حسن صانعی که آن موقع به آقا خیلی نزدیک بود و همیشه همراهشان بودند، گفت: «آقا شما با کسی که هیچ پولی نمی‌آورد و کسی که برای اداره حوزه پول زیادی کمک می‌کند یکسان برخورد می‌کنید می‌گویید سلام علیکم و سرتان را پایین می‌اندازید. اقلأً بگویید حالتان خوب است. خدا توفیق‌تان بدهد». امام فرمودند: «من تعجب می‌کنم از شما، مگر من به او گفته‌ام که برای من پول بیاورد. این پول وظیفه مهمی را به عهده من قرار می‌دهد.» اینگونه حالات را ما در هر کسی نمی‌توانیم مشاهده کنیم.

درمانگاه «قرآن و عترت» قبلاً اولین سازمان امنیتی قم در زمان مصدق بود و قلی غصه هم رئیس سازمان امنیت بود. این سازمان امنیتی که حالا ملئون از آن خیلی بدگویی می‌کنند، زمان خود مصدق به وجود آمد. حالا به این چیزها کاری نداریم. حاج آقا خرمی که از تجار قم بود، قبل از آنکه سازمان امنیت شاه این ساختمان را تصرف کند آن را خرید و داد خدمت حضرت امام، همین‌طور پولی را هم به عنوان وجوه تقدیم کرد. آن منزل بعدها کتابخانه شد و ما هم در آنجا درسی می‌گفتیم و آقای خرمی تعریف می‌کرد که «من پولی را خدمت آقا بردم، یک مقداری هم

خدمت آقای نجفی، به آقا عرض کردم که یک پولی هم خدمت آقای نجفی بردم قبول هست؟» با یک اطمینان خاطر و بدون هیچ‌گونه کراهتی فرمودند: «شما اگر بخواهید می‌توانید همین را هم ببرید من حرفی ندارم». این از خودگذشتگی‌ها در شخصیت ایشان به وضوح دیده می‌شد.

هقین: به نظر شما چگونه کسی که اهل عرفان نظری و عملی است می‌تواند وارد صحنه سیاست و مباحث سیاسی شود؟

شاگرد امام: این یک قوه الهی است که در اثر همان عرفان عملی و تهجد و معرفت و معارف در انسان ایجاد می‌شود این قوه الهی در انسان نیرویی به وجود می‌آورد و آن وقت بر او «وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ وَانْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» [فتح: ۲۹] یا «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» [مائده: ۷۳] یا «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» واجب می‌شود. وقتی آن قوه الهی و ملکوتی و آن قوه عرفانی در انسان قوت گرفت و لبریز شد امر به معروف و نهی از منکر نیز بر او واجب می‌شود. ارشاد جاهل و تنبیه غافل لازم می‌گردد و «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» شروع می‌شود؛ یعنی آن قوه الهی به کار می‌افتد و عرفان با سیاست آمیخته می‌شود. شخص عارف، به تمام احکام اسلام عامل است امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد جاهل و تنبیه غافل از همین احکام اسلام سرچشمه می‌گیرد و لبریز می‌شود. آن قوه الهی چنین حرکتی را به وجود می‌آورد. نزدیک سی سال در درس استاد علامه طباطبایی شرکت می‌کردیم. در همین اتاق علامه بیش از صد مرتبه بلکه بیشتر تشریف آوردند و جلسه شبهای پنج‌شنبه و جمعه را تشکیل دادند. چون تعدادمان کم بود و شش هفت نفر بیشتر نبودیم جلسه سریع تمام می‌شد. ایشان هم بسیار مراقب بودند تا کلامی غیبت و بدگویی به میان نیاید. هیچ وقت منم نمی‌گفت اگر چیزی را نمی‌دانستند به راحتی اعتراف می‌کردند که من این مسأله را نمی‌فهمم. در شش مورد از تفسیرشان که بنده یادداشت کرده‌ام فرموده‌اند: «من به آن چیزی که در تفسیر المیزان آورده‌ام خودم قانع نیستم و نمی‌فهمم. مثلاً در قرآن «وَالسَّمَوَاتِ السَّبْعِ» را نمی‌فهمم یعنی چه؟ آیا جزء مقامات معنوی است؟ «وَأَوْحَى فِي كُلِّ صَبَاءٍ أَمْرَهَا» [فصلت: ۱۲] آیا یک حقیقت جسمانی است؟ علامه قوه فلسفی عرفانی داشتند اما چندان با انقلاب موافق نبودند. با اینکه عارف و و حکیم بزرگواری بودند اما نظرشان

این بود که مثلاً درصدر مشروطیت قیام باقرخان و ستارخان در تبریز اینگونه بود که صلوات می‌فرستادند و خانه‌های مردم را غارت می‌کردند. اما حضرت امام با یک قدرتی از صحنهٔ انزوا به صحنهٔ اجتماع آمدند ما این ویژگی را در علامهٔ طباطبایی ندیدیم، با اینکه مرد بزرگی بودند. اینها دلالت می‌کند بر اینکه یک معنویت و یک قوهٔ الهی در کار هست که اگر انسان متصف به صفات اسلام باشد و معارف اسلام برایش یقینی باشد و به احکام اسلام عمل کند شکی نیست که این نیرو را پیدا می‌کند. آیت‌الله خمینی مرد متدین به دین اسلام بودند. شاید بعضی‌ها امام را قبول نداشتند؛ اما این موضوع را منکر نبودند که ایشان مردی الهی و معتقد به هر چه که به زبان می‌آوردند، هستند. صفت مهم حضرت امام که کار هر کسی هم نیست بدگویی نکردن و غیبت نکردن است. ما که درس فلسفه را خدمت ایشان نبودیم تا استفاده کنیم. آقای مطهری نقل می‌کردند از قول آقای منتظری که به آقا عرض کردیم: یک درس فلسفهٔ خصوصی برای ما در مدرسهٔ فیضیه در اتاق آقای مطهری بگویید. آقا هم قبول فرمودند که معاد اسفار را درس دهند. چون معاد اسفار به گونه‌ای است که حتی علامهٔ طباطبایی در مجالس عمومی آن را تدریس نمی‌کردند، فقط در جلسات خصوصی بیان می‌نمودند. آقای مطهری از قول آقای منتظری نقل می‌کنند که حضرت امام گفتند معاد اسفار همان معادی است که پیرزنها پشت کوه به آن معتقدند و برای ما در فلسفه اینطور مجسم می‌شد. در فقه و اصول مثلاً جاهایی که صاحب کفایه وارد بحث اصالة الوجود، اصالة الماهیه می‌شد یا مثلاً آیا احکامها به عناوین تعلق می‌گیرند یا به مصادیق یا در اصول جاهایی که بحث قاعدة الواحد پیش می‌آمد به شدت انکار می‌کردند و می‌فرمودند این علوم مربوط به حقایق خارجی است؛ یعنی فقه و اصول را باید (به گفتهٔ خودشان) عرفی نه عقلی بررسی کنیم. باید به بازار برویم و ببینیم مردم چه می‌گویند، فقه و اصول را هیچ وقت با مباحث فلسفی مخلوط نمی‌کردند. مسائل فلسفی را به طور عمیق و مسائل عرفی مثل فقه و اصول را با نظر اهل عرف بررسی می‌نمودند. حضرت امام همان‌طور که در کار و مسائل علمی جدی بودند، با دوستان شوخی و مزاح هم می‌کردند. به خاطر دارم یکبار آقای مطهری از تهران آمده بودند مسجد اعظم برای درس امام - قبلاً در مسجد سلماسی درس می‌دادند - اشکالی گرفتند: «آقا فرمودند ما سالهاست که بعیدالعهد از حضور جنابعالی هستیم، حالا پیدایتان شده».

مردی به تمام معنا اخلاقی بودند. زبان ایشان مثل دست در کنترل ایشان بود، چشم در کنترل ایشان بود، تنها مواقعی که لازم بود صحبت می‌کردند. یکبار آقای الهی قمشه‌ای آمده بود مدرسه فیضیه در اتاق روی دالان آقای رهنمای شهرضایی. یک ایوانی هست که حالا دالان شده است. حضرت امام همراه حاج آقا مصطفی تشریف آورده بودند دیدن آقای الهی قمشه‌ای، ما هم خدمتشان بودیم. آیت‌الله جوادی هم آمده بودند، چون آقای الهی قمشه‌ای استادشان بود - به یاد دارم آقای الهی یکبار یک غزل تازه‌ای سروده بودند، نوشتند و به بنده فرمودند ببرید. بدهید به شاگردم، آقای جوادی - عرض می‌کردم آقا تشریف آوردند دیدن آقای الهی قمشه‌ای بعد فرمودند: «حال و احوال جنابعالی خوب است؟» آقای الهی گفتند: «من هیچ وقت مراجعه به طبیب نمی‌کنم، اگر مریض شوم آمپول هفت حمدی می‌زنم» و واقعاً هم آقای الهی این‌طوری بودند، زندگی عجیبی داشتند حتی دندان مصنوعی نمی‌گذاشتند. یک روز ما رقتیم خدمتشان دیدیم که داخل پوست هندوانه نان و آب هندوانه ترید کرده بودند و می‌خوردند. معتقد بودند تا وقتی که بدن انسان احتیاج به غذاهایی دارد که دندان می‌خواهد، دندان هست اما وقتی احتیاج به این غذاها در بدن انسان از بین می‌رود دندان نیز از بین می‌رود. در ادامه، آقای الهی یک بحث علمی‌ای مطرح کردند و آن اینکه در قرآن کریم دو تا «اهبطوا» داریم، یکی «اهبطوا منها جميعاً بعضکم يُخضعُ عدو» و دیگری «اهبطوا منها جميعاً و لکم فی الارضِ مُستَقَرٌّ و متاعٌ الى حین» [بقره: ۲۴] رو کردند به آیت‌الله خمینی که «اهبطوا» امر به نزول است، به نظر شما به چه چیزی اشاره می‌کند؟ آقا سرشان را پایین انداختند و جوابی ندادند. آقا مصطفی با آقای جوادی آمدند به میدان ولی امام همچنان ساکت بودند. عادتشان این بود که در مجالس دید و بازدید و مهمانی مباحثه علمی نفرمایند. البته تسلط ایشان هم به قدری زیاد بود که کسی فکر نمی‌کرد که ایشان بلد نیستند. اخلاق امام را تقریباً همه می‌دانستند و در کمتر کسی این صفات دیده می‌شد.

هئین: یادداشتها و پیامهای امام برای کسانی که می‌خواهند در امور سیاسی و اجتماعی از ایشان پیروی کنند، موجود است و می‌توان به آنها مراجعه کرد. ولی در مسائل معنوی کسانی که می‌خواهند وارد سیر و سلوک عرفانی شوند چگونه می‌توانند از نورانیت و معنویت امام استفاده کنند و از کجا باید آغاز

نمایند؟

شاگرد امام: البته کتب عرفانی ایشان در دسترس است مثل *آداب الصلوة*، *شرح دعای سحر*، *اسرار الصلوة*، *مصباح الهدایه والخلافة والولاية*، *اربعین حدیث* و... که دستوراتی دارد برای سیر و سلوک و چه چیزی از این بهتر. بعد از آثار علمی، ایشان شاگردانی داشتند که هنوز در قید حیات هستند. کسانی که در مباحث مختلف درسی یار و یاور امام بودند، مطمئناً یادداشتهایی از آن دوران دارند. مثلاً همین جلسات پیش از آغاز سال تحصیلی و پیش از شروع کلاس که قبلاً عرض کردم، جلسات اخلاقیات بود که نکات مهمی را متذکر می‌شدند و حتماً شاگردان امام این نکات را با خود دارند. همان‌طور که بنده مباحثی را یادداشت کرده‌ام. این نکات می‌تواند در دسترس علاقه‌مندان قرار گیرد. بهترین دستورات سیر و سلوک در همین کتابهای *آداب الصلوة* و *سر الصلوة* و *اربعین حدیث* دیده می‌شود. آیت‌الله آقا رضای صدر - قدس سره - شبهای پنجشنبه در منزل - کوچه مدرسه حجتیه - منبر می‌رفتند و درس اخلاق می‌گفتند یک روز به طور خصوصی خدمتشان رفتیم، می‌فرمود که آیت‌الله خمینی اخلاق را از روی همین *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری و شرح شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌فرمایند. در این کتاب منزل اول یقظه است، منزل دوم توبه، منزل سوم محاسبه، منزل چهارم انابه و صدمین منزل که آخرین هم هست توحید است. اینها همه دستورالعمل برای بالابردن اخلاقیات است. ما وقتی *اربعین* و *منازل السائرین* را با هم مقایسه می‌کردیم، دیدیم که یک قسمتهایی از *اربعین* خیلی بهتر از *منازل السائرین* نوشته شده است.

اگر کسی بخواهد این مسیر را طی کند، این منابع (کتب عرفانی و شاگردان امام) در دسترس هستند. این نکته را مجدداً متذکر شوم صفت مهم حضرت امام به عنوان یک عارف همین کنترل نمودن اعضای بدن، بویژه افسار زدن به زبان و تحت اختیار درآوردن آن بود و دیگر خواندن نماز شب. به نظر بنده رعایت همین دو ویژگی که بسیار هم کار مشکلی است برای اهل عرفان کفایت می‌کند. مطالبی را که آقا مرتضی حائری در کتاب *سردلبران* آنها را آورده و آقا رضا استادی هم پاورقی نوشته و آن را تصحیح کرده است. در این کتاب آمده که در سابق یک فرد ارتشی بود که می‌گفتند خدمت امام زمان (عج) می‌رسد آقای حائری می‌گوید من رفتم و او را پیدا کردم (آن

ارتشی را) به او گفتم: شما خدمت امام زمان می‌رسید؟ گفت: «بله»، گفتم «چه صفتی داری و چکار کردی؟» گفت: «در هیچ شرایطی نه نمازم را ترک کرده‌ام و نه زیانم را به غیبت آلوده کرده‌ام. صفت دیگری در من نیست».

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات روایتی از رسول‌الله (ص) نقل می‌کند: «من وقی الشر لقلقه و قبقبه و ذبذبه فقد وقی الشر كله» مرحوم حاجی سبزواری هم می‌فرمایند:

لِلنَّفْسِ قَوَاتَانِ عَقْلٌ نَظَرِيٌّ وَ عَمَلِيٌّ اِنْ تَشَافَعِيَّ

و لِقَلْقَى قَبْقَبِيٍّ ذَبْذَبِيٍّ مِنْ التَّذَاذِ طَرِخَتْ بِجَانِبِ

اینهایی که گفتیم کار کوچک و آسانی نیست، تهجد و نماز شب که از واجبات نیست و همین‌طور کنترل اندامها و اعضای بدن.

هتین: شما اشاره داشتید به کتاب منازل السائرین. این کتاب را در تقسیمات عرفانی جزء کتب عرفان عملی قرار می‌دهیم، اما مطالب کتاب علم به آن است، عمل نیست. مثلاً شخصی معنا، اسرار و بواطن علم توبه را می‌داند، اما با اینها که توبه حاصل نمی‌شود پس کتاب منازل هم کتاب علم عرفان عملی است.

شاگرد امام: بله، همین‌طور است. تا حدودی به عمل نزدیک است والا به فرمایش حضرت‌عالی عرفان عملی نیست. عرفان عملی واقعاً آن است که انسان نماز شب بخواند و با حال خوب بخواند. اما این راهی است که عرفا رفته‌اند و نشانی از منزل خویش داده‌اند. در واقع سفرنامه‌شان را نوشته‌اند مثل شبستری در گلشن‌راز که تقریباً یک چیزی است بین عرفان نظری و عرفان عملی، سفرنامه خودشان را در سفر سیر الی الله نوشته‌اند. عرفان نظری همان معارفی است که بعدها عاید انسان می‌شود که کاری به عمل هم ندارد، بلکه به عمل نزدیک است. عمل، انسان را به معارف، عرفان نظری، می‌رساند.

هتین: آن درس اخلاقی که فرمودید از درس امام نوشته‌اید آیا همان اربعین حدیث است یا نه چیز دیگری است؟

شاگرد امام: خیر، همان چیزهایی است که قبل از درس یا بعد از درس می‌فرمودند. مربوط به اربعین حدیث نیست.

هفتم: امکانش هست روی آن تجدید نظری کنید و اجازه دهید چاپ شود؟

شاگرد امام: به نام خودم نه، مطالب کمی است اما در عین حال ممکن است استنساخ شود و بفرستیم خدمت حضرتعالی تا در مجله‌تان به نام پژوهش‌کننده چاپ کنید.

هفتم: این سُبُل السلامی را که فرمودید خودتان توضیح می‌فرمایید که چه هست؟ امام در دیوانشان هم بیتی دارند با این مضمون دارالسلام روی سلامت نشان نداد
نگذشت جان از آن و به دارالعجب رسید

شاگرد امام: حضرت امام می‌فرمودند که ما نمی‌دانیم این چه مقامی است و دست هر کسی هم به آن نمی‌رسد. این سلامتی از مرض نیست که خدایا مرا سالم نگهدار. این سلامتی از گناه و از صفات بد اخلاقی هم نیست. این شاید اشاره باشد به اینکه: «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» «قلت ما اذنبت قالت مجيبة وجودك ذنب لا يقاس به ذنب» این همین شاید گناه وجود باشد، گناه منیت باشد.

هفتم: آیا این مسأله می‌تواند مانند همان توبه از توبه‌ای باشد که خواجه در منازل مطرح می‌کند؟

شاگرد امام: بله. توبه از توبه. چون خود توبه دلالت بر انانیت می‌کند یعنی یک عبدی هست و یک ربی و این عبد از معصیت به طاعت برمی‌گردد. اما این خودش اثبات انیت است.
بینی و بینک انی یناز عنی فارغ بفضلک انی من البین
که این سلامت از خودیت و سلامت از انانیت است. باز هم «و یخرجهم من الظلمات الی النور»

خوب یادم هست که امام می فرمودند: «دیگر ما نمی فهمیم اینها چه مقاماتی هست».

هقین: شما از چه سالی درس امام رفتید و کدام درس؟

شاگرد امام: درست یادم نیست اما فکر کنم سال ۱۳۳۲، درس فقه و اصول بود. همان فقه طهارت که سه جلد بیشتر نبود. ما که وارد حوزه شدیم، عاشق آیت الله خمینی و علامه طباطبایی شدیم. وقتی آقا را تبعید کردند آخوند همدانی در مشهد مقدس گفت: «شما درس چه کسی می روید؟» گفتیم: «ما بعد از درس آیت الله خمینی درس کسی نمی رویم.» گفت: «شما مثل بلال هستید که بعد از پیامبر اذان نگفت».

هقین: حضرتعالی در کارهای سیاسی قبل از انقلاب هم شرکت داشتید. ممکن است مطالبی در این درباره صحبت کنید؟

شاگرد امام: پدر پدرم از علمای مشروطه خواه استان فارس بودند و در همین راه هم کشته شدند. زمان قوام الملک بود که پسر قوام الملک داماد رضا شاه بود. زمانی که در سفارت روس تزاری و همچنین در سفارت انگلستان در هشتاد و پنج سال قبل مطالبی از ایران به مسکو و لندن مخابره می شد. در صدر مشروطیت در استان فارس فقط اسمی از دو مبارز به نامهای حجت الاسلام آقا سید عبدالحسین لاری و پدر من برده شده است. بنده در دوره مصدق و کاشانی غزلی گفته بودم که این چنین بود:

شراب نساب آزادی به کام اهل ایران شد

هزاران بار این کشور به از دوران ساسان شد

برای حفظ استقلال و استنقاذ حریت

عموم ملت ایران در این نهضت خروشان شد

هزاران شکر و صد منت خداوند توانا را

که کاشانی رئیس و فخر میلیونها مسلمان شد

بزن لبخند و برگو بارک الله آیت الله‌ها

که مهد داریوش و جم به ذیلت رشک رضوان شد
حضرت امام به آیت الله کاشانی خیلی احترام می گذاشتند. به طوری که با همه احترامی که
برای آقای بروجردی قائل بودند یکبار مجلس ختم گرفتند، بعد از آنکه همه آقایان مجلس
گرفتند؛ اما برای آقای کاشانی سه بار مجلس گرفتند. به آقای کاشانی خیلی اعتقاد داشتند.
همین طور به مرحوم آقا سید نورالدین شیرازی خیلی ارادت داشتند. یادم هست وقتی پسرشان،
آقا منیرالدین را بر دم خدمت آقا و عرض کردم ایشان پسر آقای سید نورالدین شیرازی است. امام
ایشان را بسیار مورد لطف قرار داد. آقا نورالدین شیرازی نیز مرد سیاست بود. دوبار در زمان رضا
شاه تبعید شده بود. یکبار در بوشهر و بار دوم در مشهد.

در صدر مشروطیت مدارکی هست در یک کتابهایی به نام کتاب آبی که اسناد سفارت
انگلستان و سفارت روس تزاری در آن به فارسی منتشر شده و در آنجا اسمی از مرحوم جد ما
آمده است که شرق استان فارس مربوط به ایشان بود. در آن غائله بیست و هشت نفر از بهائیها به
دست تفنگ چیان مرحوم جدمان کشته شدند. بهائیها با خاندان ما بسیار عداوت و دشمنی
داشتند و عجیب این بود که بیست و هشت نفر هم اینجا به دست ما مسلمان شدند که ما آنها را
خدمت امام به قم آوردیم. زمانی بود که هنوز امام در قم تشریف داشتند و به تهران نرفته بودند.
سه نفر بهایی را آوردیم خدمت آقا و مسلمان شدند که امام فرمودند: «فلانی وکیل من است پیش
ایشان اقرار کنید مثل این است که پیش من اقرار کردید».

هفتم: با توجه به اینکه شما بعد از سال ۱۳۴۰ مدتی در زندان و تبعید به سر
بردید اگر ممکن است خاطراتی که از آن دوران دارید برای ما بفرمایید؟

شاگرد امام: ما بیست و پنج نفر بودیم. جلسه امنیت ملی برای ما تشکیل دادند که اینها در
حوزه علمیه قم اخلاص گر و طرفدار آقای خمینی هستند. غیر از زندان، چهار ماه در کوهدشت
لرستان و سی و دو ماه هم در نائین بودم، جزء همان بیست و پنج نفر که عرض کردم. کوهدشت
بخشی بود که آن موقع ژاندارمری داشت. روز دومی که ما وارد کوهدشت شدیم، خودمان را به

ژاندارمری معرفی کردیم. مردم آنجا برای ما احترام زیادی قائل بودند. روز دوم در یک مجلس ختم شرکت کردیم، مردم تا ما را می‌دیدند صلوات می‌فرستادند. حتی مأموران ژاندارمری می‌گفتند نیازی نیست که شما بیایید و دفتر را امضا کنید. خیلی ما را مورد لطف قرار دادند. از خیابان که رد می‌شدیم، ماشینها به احترام ما نگه می‌داشتند و سلام می‌کردند. من هم درباره مردم آن سامان سروده‌ای گفتم:

دشت سرسبز لرستان، کوه‌دشت باصفا معدن مهر و محبت، مهد احسان و وفا
مردم دلکان الیف و مهرورز و مهرگر اهل طرحان طرح ریز کاخ اشفاق و إخا
دو طایفه بودند طرحانی‌ها و دلکانی‌ها. وقتی خواستیم از آن شهر بیرون بیاییم پانزده شانزده ماشین سواری تا چهار فرسخی همراه ما آمدند. در کوه‌دشت عواطف بسیار دیده می‌شد، اما در نائین تعقل مردم زیاد بود. روزهای اول به ما چندان اعتنایی نمی‌کردند. آقای آذری و آقای عباپی هم بودند آنها زودتر به نائین منتقل شده بودند. بنده بعد از کوه‌دشت به آنجا منتقل شدم. شعری هم گفتم برای آقای صدوقی که وقتی به دیدنمان آمد، آن را خواندم:

نائین که حرف اولش نا حرف نفی و لا سستی

بی مهر و بی صدق و صفا بی مردم بی راستی

مدتی بعد نظر ما عوض شد و این شعر را گفتم:

نائین که حرف اولش نا حرف نفی و لا سستی

شهری موحّد، مستقر در صقع الّا الله سستی

مردم خوبی بودند. وقتی خواستیم خدا حافظی کنیم پنجاه تا ماشین سواری سه چهار فرسخ بدرقه ما آمدند. چون تعقلشان زیاد بود اول باید ما را می‌شناختند بعد رفتار می‌کردند. زمانی که ما آنجا بودیم فرح، همسر شاه، با هلیکوپتر به زواره نائین آمد تا به آثار تاریخی پدران سر بزنند، وارد منزل آقای حبیبیان، تاجر اول نائین و بهترین تاجر قالی ایران در خارج، شد اما ایشان اعتنایی به وی نکردند، در حالی که در مجلس ما آقای حبیبیان حتی کفش ما را جفت می‌کرد، این قدر به ما اعتقاد داشت.

هقین: جنابعالی چه مدت در زندان بودید؟ آیا قبل از تبعید بود یا بعد از

تبعید؟

شاکرد امام: در زندان قول قلعه، خیلی مدتش طول نکشید. قبل از تبعید، با آقای علی اکبر هاشمی رفسنجانی، آقای خلخالی، آقای ربانی شیرازی چهار نفر بودیم. ما را به عنوان محرکین اصلی و به قول آنها اغتشاش‌گر دستگیر کردند. آن زمانی که حسنعلی منصور راکشته بودند آقای هاشمی رفسنجانی متهم شد به اینکه ایشان به مشهد رفته و فتوای قتل حسنعلی منصور را از آقای میلانی گرفته است و ما سه نفر هم متهم بودیم به ارادت به حضرت امام.

ان شاء الله خداوند متعال این انقلاب را حفظ بفرماید تا شیعیان که در دنیا توسط همین انقلاب سرفراز شدند، بخصوص نزد این وهابیه‌ها، وهابیه‌های افغانستان، پاکستان، عربستان سعودی، جزایر خلیج فارس سرافکنده نشوند که شماتت اینها از شماتت آمریکا و اروپا بدتر است. این تنها کار بزرگی بود که شیعه در طول تاریخ انجام داد. اسلام همیشه در چنگ خلافت خلفا از قبیل بنی امیه، بنی مروان، بنی عباس و دیگران بود. علامه امینی صاحب *الغدیر* فرموده که شیعه در مقابل اهل سنت و جماعت تألیفاتی ندارد برای شیعه در طول تاریخ همین که دست روی کلاهش بگذارد تا باد نبرد، کافی است. همین‌طور حاج آقا بزرگ تهرانی در *الذریعه الی تصانیف الشیعه* نوشته است که شیعه کارهای چندان مهمی انجام نداده است.

در طول تاریخ می‌توان گفت یکی از افتخاراتمان همین انقلاب است و باید حافظ آن باشیم. نگذاریم کسانی مانند منافقین که مجاهدین خلق باشند، بیایند و عده‌ای را بکشند، حنای سلطنت طلبان که دیگر رنگی ندارد، چون حکومت پادشاهی دیگر طرفداری ندارد، می‌ماند همین ملیون که باید خیلی مراقب آنها باشیم. در زمان مصدق و آیت‌الله کاشانی از سی تیر تا بیست و هشت مرداد که شاه برگشت تقریباً یک ماه حکومت در دست ملیون بود خدا می‌داند که اینها چه اعمالی انجام دادند. عکس آیت‌الله کاشانی را به صورت سگ در روزنامه شورش درآوردند که کریم پور شیرازی، صاحب روزنامه بود. عمامه به سرش گذاشته بود و دست و پایش را به صورت سگ کشیده بود. یک جا هم نوشته بود:

یکی بچه گری می‌پرورید چو پرورده شد خواجه را بردید

در حالی که آیت‌الله کاشانی مصدق را پرورش داد نه اینکه مصدق ایشان را. کریم پور شیرازی

به سزای خودش رسید. چون فحش و ناسزا به رضا شاه داده بود شمس پهلوی و اشرف دستور دادند که او را بسوزانند. نفت روی او ریختند و او هم می‌سوخت و می‌دوید تا اینکه مرد. به آیت‌الله کاشانی ناروا زیاد گفتند در حالی که او بود که اقدام کرد، او بود که تبعید به لبنان شد، فدائیان اسلام بودند که در میدان تیر در تهران تیر باران شدند. انتهای کوچه‌مان خانه‌ایی بود که مرحوم نواب می‌آمد و ما هم خدمتش می‌رسیدیم. ایشان سرشار از انرژی بودند. وقتی آنها را به چوبه تیر بستند به آن سرهنگی که مأمور اجرای حکم بود گفت من اذان را شروع می‌کنم از الله اکبر تا لا اله الا الله که گفتم آن وقت تیراندازی کنید و او هم به قولش وفا کرد. حضرت امام هم از این ملیون اندیشه داشت همه جا نفوذ دارند، بخصوص در دانشگاهها، به طوری که شنیدم برخی از جوانهای ما هم به جای اینکه در دانشگاهها چیزی یاد بگیرند، می‌گویند «طالبان حیاکن مملکت را رهاکن» آخوندها هر چه هم باشند، اما این نهضت از آیت‌الله خمینی است. بنده طرفدار کسی نیستم جز انقلاب که ان‌شاءالله این انقلاب به انقلاب حضرت مهدی (عج) منتهی شود.

هفتین: برگردیم به موضوع اصلی شما همان‌طور که فرمودید حضرت امام هم عارف بودند و هم عابد؛ جناب‌عالی عبادت را چگونه معنا می‌کنید؟ آیا تمایزی میان آن دو هست؟

شما گویید امام: عبادت و عبودیت تقریباً قریب‌المعنا هستند. چنان‌که در حدیث آمده «العبودية جوهره کنهها الربوبية» و محی‌الدین در فص نوحی در *فصوص‌الحکم* آورده که من بهترین چیزی که مایلم مرا به آن صدا بزنند یا عبدالله است. عبودیت عبارت است از تسلیم و انقیاد محض در مقابل پروردگار. اما در عرف به نماز و روزه و طاعتی از این قبیل عبادت می‌گویند و کسی را که زیاد نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد عابد می‌نامند. در بین مردم این معنا از عبادت یک اصطلاح خاص و مستحدثی هست. والا عبودیت در همه مقامات هست چه در عبادات، چه در معاملات و چه سایر اعمال. *فصوص‌الحکم* بیست و هفت فص به نام بیست و هفت پیغمبر دارد. محی‌الدین در فص لوطی می‌فرماید عارف به جایی می‌رسد که مضمونش این است:

کن الله و بسم الله عارف چه خوش و زنند در بحر معارف

خداوند متعال می‌فرماید «کن» «فیکون» عارف می‌گوید «بسم الله و بالله» و خرق عادت و کرامتی انجام می‌دهد. عارف عبودیت را بر ربوبیت مقدم می‌دارد، در مقابل پروردگار ادب را حفظ می‌کند. اعمال کرامات نمی‌کند و مرده‌ای را زنده نمی‌کند مگر حضرت عیسی که او هم به اذن الله این کار را می‌کرد. عبودیت مقام والایی است. در *مصباح الشریعه* آمده: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» اگر عابد به معنای عام شد با عارف فرقی نمی‌کند.

هتین: پس می‌توانیم بگوییم عابد هم همچون عارف فانی فی الله باقی بالله است.

شاعر امام: بله «واعبد ربك حتى ياتيك اليقين». یقین تام هم پیدا نمی‌شود مگر بعد از مرگ که «لقد كنت في غفلة من هذا وكشفنا عنك غطاءك و بصرک اليوم حدید» «جهله صوفیه معتقدند» «واعبد ربك حتى ياتيك اليقين» یعنی وقتی برای انسان یقین پیدا شد، دیگر عبادت نکند جُهاًل این حرف را می‌زنند و عرفاً منزّه هستند از این حرف.

هتین: اینکه فرمودید «واعبد ربك حتى ياتيك اليقين» اگر این عابد به این معنا که فانی باشد را در نظر بگیریم کسی که به یقین رسیده عبادت برایش تحصیل حاصل است پس عبادت کن تا به یقین بررسی اشکال برانگیز نیست؟

شاعر امام: یعنی در همه شئون عبادت کن در همه شئون عباد باش تا اینکه یقین به تو اعطا شود. نماز و روزه یک قسمتی از عبودیت است.

هتین: پس اگر به یقین نرسیده باشد فانی هم نیست. پس باید به یقین رسیده باشد تا عابد باشد.

شاعر امام: بله، یقین هم مراتبی دارد: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین و مقام فنا بالاتر از مقام یقین است. یعنی در تمام امور تسلیم محض پروردگار باش و در تمام امور عبودیت را

رعایت کن تا اینکه یقین به تو اعطا شود. جهله معتقد است وقتی انسان به مقام یقین رسید دیگر لازم نیست حتی نماز بخواند. در حالی که ما داریم «طه ما أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» [طه: ۲۰۱] پیامبر اکرم مسلماً به مقام یقین رسیده بود اما آن قدر عبادت می‌کرد، که پاهای مبارکش از ورم می‌نمود، عبادت به همین معنای نماز خواندن.

هَقِین: شما می‌فرمایید «حتی یاتیک الیقین» یعنی یقین بعد از مرگ یا هنگام مرگ حاصل می‌شود و از آن طرف هم عابد حقیقی کسی است که بالاخره فنا و بقا پیدا می‌کند یعنی به عبارت دیگر یعنی پیش از مرگ به یقین می‌رسد.

شاگرد امام: و کسانی هم هستند «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً».

هَقِین: این عبادت تا زمان مرگ چگونه درباره آنها توجیه می‌شود. با اینکه آنها پیش از مرگ هم بالاخره به این یقین رسیده‌اند. در قرآن هم آمده «واعبد ربک حتی یاتیک الیقین».

شاگرد امام: در مصباح الانس بحث مفصلی هست که می‌گوید «واعبد ربک حتی یاتیک الیقین» این «حتی» آنها را نمی‌خواهد معین کند؛ یعنی عبادت کن تا برایت یقین پیدا شود چون یقین مراتب زیادی دارد و حدّ یقینی ندارد تا آخر عمر طی هر عبادتی یک درجه یقین اعطا می‌شود.

هَقِین: مرحوم حاجی هم در حواشی اسفار می‌فرمایند یقین تام هنگام مرگ حاصل می‌شود و این جمله امیرالمؤمنین را شاهد می‌آورند که ایشان در موقع مرگ فرمودند «فزت و رب الکعبه» و این اشعار جامی را هم می‌آورند:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود قالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان
تا بود پیوند جان و تن به جای	کی شود مقصود کل برقع گشای

شاگرد امام: این مطلب در انتهای مصباح الانس هم آمده که البته بحث غامضی هم هست.

هتین: یعنی جواب اشکالی که پیش آمد، بیان مراتبی است که در یقین قرار دارد.

شاگرد امام: بله مراتبی که یقین دارد.

هتین: آن مراتب در خود عبد هم وجود دارد یعنی اگر بگوییم عابد کسی است که فانی است آن فنا هم مراتبی دارد. یک وقت مثلاً مظهر اسم خاص خداوند است که فانی در آن اسم است. یک وقت هم مظهر تام است که فانی تام است. یعنی فرض می‌کنیم مظهر اسم الله است. این مراتب در خود «واعبد» هم حتماً وجود دارد و آن یقین متناسب با هر مرحله عبد هم وجود دارد. یعنی هر مرحله‌ای از فنا به هر مرحله‌ای از فنا برسد به آن مرحله یقینش هم خواهد رسید.

شاگرد امام: همین طور که می‌فرمایید فنا در افعال، فنا در صفات، فنا در ذات که فنا در افعال مفاد «لا حول و لا قوة الا بالله» است، فنا در صفات مفاد «لا اله الا الله» است و فنا در ذات مفاد «لا هو الا هو» که در روایت آمده که در تفسیر سورة قل هو الله وارد شده «یا من لا هو الا هو» این فنا ذات است. مرحوم حاجی هم دارند:

محو و طمس محقق ادرالعملا تجلیه للشرع ان یمثلا
محو فنا در افعال است و طمس فنا در صفات و محقق فنا در ذات که آن هم مراتبی دارد.

هتین: بدین ترتیب عبادت وسیله است برای یقین در حالی که برخی معتقدند خود عبادت می‌تواند هدف باشد. «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» پس وقتی ما عبادت را به معنای فنا گرفتیم عبادت و فنا هدف خلقت می‌شود نه اینکه عبادت می‌کنم تا به هدف و غایتم که فنا فی الله و بقا بالله است برسم.

شاگرد امام: فنا هم مراتبی دارد. آن هم فنا ذاتی، فنا صفاتی، فنا افعالی. چون کمالات حق تبارک و تعالی غیر متناهی است. «و هو فوق ما لا یثنایه بما لا یثنایه عده و مده و شدة» چون اینطور است هر چه انسان بالا برود به جایی نمی‌رسد که حد یقنی پیدا کند. «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» آن هم یک طوری نیست که حد یقنی داشته باشد. غیر متناهی است مثلاً:

بار دیگر هم بمیرم از بشر	تا در آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
بار دیگر بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گسویدم انا الیه راجعون

اینها دیگر مقاماتی است که به فرمایش حضرت امام، ما دیگر از آن اطلاعی نداریم. هر چه هست مقامات خیلی والایی است.

هفتم: حاج آقا اگر خاطرتان باشد یکبار با حاج حسن آقا خدمتان رسیده بودیم، فرمودید ما از موثقین شنیده‌ایم که علامه طباطبایی در آخرین جلسه درس حکمت امام شرکت کردند و یک خاطره‌ای نقل کردید، ممکن است همان را بیان بفرمایید.

شاگرد امام: آخرین جلسه تدریس فلسفه حضرت امام که همان اتحاد عاقل به معقول بود، علامه طباطبایی تازه از تبریز تشریف آورده بودند البته ما آن موقع قم نبودیم. ایشان همان روز سر کلاس امام حاضر می‌شود هیچ اشکالی نمی‌گیرد تا درس تمام می‌شود. در راه منزل، علامه پشت سر امام حرکت می‌کند و به ترکی شروع می‌کند به اشکال پرسیدن به خیال اینکه آقا هم ترک است. علامه طباطبایی خدا رحمتشان کند گاه با آقای صائنی زنجانی در جلسه‌های خصوصی‌شان به ترکی صحبت می‌کردند. به زبان آذری خیلی علاقه داشتند. خلاصه حضرت امام پس از مدتی که سرشان را پایین انداخته بودند سر را بلند می‌کنند و می‌گویند من که ترکی بلد نیستم. خدا رحمتشان کند، وجودهای مقدسی بودند. به نظر من حضرت امام مظهر اسم الله بودند اگرچه بعضی از اوقات مظهر اسم قاهر یا... هم بودند اما بیشتر تحت تربیت اسم الله بودند.

هتین: علایم یا نکته‌ای در تأیید این مطلب می‌توانید بفرمایید؟

شاگرد امام: حالا عرض می‌کنم. مثلاً در بعضی از سخنرانیها و در موعظه‌هایشان مظهر اسم قادر، قاهر، قهار، غالب بودند «لن الملك اليوم لله الواحد القهار» گاهی اینطور بودند. اما وقتی که عادی و آرام بودند، تحت تجلی اسم الله بودند نمی‌خواهم عرض کنم که به اندازه پیامبر اکرم (ص) یا علی (ع) که اینها فانی در اسم الله بودند که «من رآنی فقد رای الحق» یا «معرفتی بالنورانیة معرفة الله» اما با توجه به اینکه اسم جامع الهی هم مراتبی دارد، ایشان را نیز تحت تجلی اسم الله می‌دیدم.

هتین: چه مراتبی؟

شاگرد امام: مرتبه‌ای از مرتبه نبوت و امامت و حتی مرتبه عصمت به تبع، مرتبه‌ای که علمای شیعه می‌توانند در زمان غیبت کبری پیدا کنند، مرتبه اعلی از کلینی تا خمینی. ممکن است کسی بگوید که آیت الله خمینی در حوزه اجتماعی نبوده. در زمان صفویه هم علما در کنار صفویه بودند. آقا در کشف اسرار می‌فرمایند معروف است که خواجه نصیرالدین طوسی زانوی هلاکوخان را بوسیده یا اینکه مجلسی درباری بوده، اینطور نیست، بلکه دربار در اختیار مجلسی بود. اما خوب در عین حال حکومت دست صفویه بود. اما در دوران آیت الله خمینی، حکومت مستقلاً در دست روحانیت شیعه است که انشاء الله خداوند آن را حفظ کند «فلا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم».

هتین: آیا شما که ارتباط معنوی‌ای با حضرت امام داشتید، بعد از رحلتشان هم ارتباطی روحی بین شما و ایشان بوده؟

شاگرد امام: بله کم و بیش در خواب زیارتشان می‌کنم.

هفتین: فرمودید در خواب امام را می بینید؟ حتماً مستحضریده محی الدین در
فصوص الحکم در فص یوسف انواع خواب را که توضیح می دهد می فرماید
که خواب یا از جانب خواست رآئی است یا از مرئی. سؤال من این است که
خواب از جهت خواست رآئی چگونه است و آیا خواب شما از این نوع بوده
یا از جانب خواست مرئی؟

شاگرد امام: به طور کلی لطافت روح هر چه بیشتر باشد، به آن عالم غیب نزدیکتر است. چون
در عالم خواب قوای بیرونی تعطیل می شود و انسان متوجه عالم دیگری می شود، عالم خیال
متصل، عالم مثال مقید. چیزهایی از بالا بر او نازل می شود و به قوه متخیله اش چیزهایی خطوط
می کند. مرحوم مجلسی روایتی در بحار از امام باقر نقل می کند که مردم در آغاز خلقت
می خوابیدند ولیکن چیزی در خواب نمی دیدند. مردم اولیه منکر معاد بودند. بعداً خداوند
متعالی طوری قرارداد که مردم بخوابند و چیزهایی را در خواب ببینند و همین باعث شد که دیگر
انکار معاد نکنند. بله مسأله خواب هم در منظومه آمده و هم در حکمة الاشراق و همین طور در
منابع دیگر. خواب خیلی اهمیت دارد و تعبیر خواب از علوم مشکله است. «و علّمانه من تأویل
الاحادیث» که علم تعبیر خواب به حضرت یوسف (ع) اعطا شد. بعضی خوابها مثل خواب
حضرت یوسف (ع) مثل «انی رأیت احد عشر کوباً و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین» خوابهای
حقیقی است. وقتی حضرت یعقوب تشریف برد به مصر، حضرت یعقوب و زنش و یازده
پسرش، به حضرت یوسف احترام کردند و این همان تأویل رویای اش بود یا مثلاً درستی تعبیر
خواب آن دو نفری که در زندان با حضرت یوسف بودند. گاهی قوه متخیله آن چیزی را که انسان
از عالم مثال می گیرد و به او افاضه می شود، به قدری از این صورت به آن صورت درمی آورد که
یک معبر هم نمی تواند تعبیر کند. گمان می کنم در همین فصوص در فص اسحاقی باشد که عمر،
پیامبر اکرم (ص) را در خواب دید که پیامبر شیر مازاد خود را به او دادند و او تعبیر به علم کرد که
امام هم در تعلیقه بر فصوص پاسخ جالبی داده اند.

والسلام

نقش عقل در فرهنگ اسلامی

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی جناب آقای دکتر دینانی در ارتباط با موضوع نقش «عقل» در فرهنگ اسلامی می‌باشد که در تاریخ سه‌شنبه ۸۰/۶/۲۷ در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیأت علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر دینانی^۱ که قبل زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

بحث در مورد عقل و شهود عقلی یکی از مهمترین مباحثی است که هم امروزه مطرح است و هم در گذشته تاریخ ما و حتی تاریخ ادیان اعم از یهودیت و مسیحیت، زرتشت و اسلام مطرح بوده است. بعضی به طور صریح در مورد این موضوع بحث کرده‌اند و بعضی به طور اجمال از کنار آن گذشته‌اند، ولی به هر حال با آن درگیرش بوده‌اند. اگر بخواهیم به طور مختصر بگوییم این درگیری در طول تاریخ ادیان چه بوده است ابتدا باید روشن کنیم که ارتباط عقل و وحی چگونه است؟

انبیا بخصوص انبیا در ادیان ابراهیمی - انبیایی همچون موسی (ع)، عیسی (ع)، حضرت

ختمی مرتبت (ص) و انبیای دیگر همچون زرتشت اگر ایشان را پیامبر بدانیم - بشریت را به نوعی به سوی خداوند دعوت کردند و ادعا دارند که از جانب خداوند هستند و هر یک هم طریقه و سبک مخصوصی دارند؛ اما اساس کار همه وحی است انبیا ادعا دارند حقایقی را از جانب خداوند به طور شهودی یا به صورت وحی و الهام دریافت کرده‌اند. این ادعایی است که ادیان دارند و بنابر آن تعلیماتی داشتند و افراد زیادی هم از آنها پیروی کرده‌اند.

از طرف دیگر، انسان عاقل است و فلسفه دارد و عقل بیش از دین در فلسفه ظهور دارد. به طور کلی، عقلانیت در فلسفه تبلور پیدا می‌کند. فیلسوفانی بودند که حرفهایی برای گفتن داشتند و تلاشهای عقلانی آنان به صورتهای مختلف ابراز شده است. حال چه از سقراط به بعد را در نظر گیریم و چه به فلاسفه قبل از او نیز توجه کنیم. در بعضی موارد آنچه فلاسفه گفته‌اند با آنچه انبیا گفته‌اند یکی است، یا حداقل موافق یکدیگر سخن گفته‌اند و گاهی نیز بیانات دین و عقل، به حسب ظاهر با هم اختلاف دارد و جنگ از اینجا آغاز می‌شود. به نظر من، این جنگ بزرگترین و مهمترین جنگ فکری در تاریخ بوده است. البته، الان جنگ دیگری در تاریخ هست که جنگ علم و فلسفه است که شاید قدری حل آن آسانتر باشد و جنگ بین دین و فلسفه از جنگ بین علم و فلسفه که جنگ جدیدی است، شدیدتر بوده و دوره طولانی‌ای از تاریخ بشریت را دربرمی‌گیرد. این جنگ گاهی به طور آشکار وجود داشته و گاهی نیز پنهان بوده است ولی بسیاری از چالشها و درگیریها، در نهایت، به آن برمی‌گشته است.

مسئله اصلی که مطرح می‌شود این است که آیا این دو با هم اختلاف دارند یا نه؟ آیا در همه موارد این دو یک حرف را می‌زنند؟ آیا اینها دو جوهره متمایز و ناسازگارند یا جوهره واحدی دارند؟ این سؤال و پاسخ به آن بسیار اساسی است.

قبل از اینکه به پاسخهایی که به این پرسشها دادند بپردازیم، لازم است ابتدا معنای عقل را در زمینه مورد بحث بدانیم.

منظور از عقل، عقل مستقل است. عقلی است که در ذاتش استقلال هست. عقلی که استقلال نداشته باشد خیلی مورد اعتنا نیست. حال آیا عقلی که استقلال دارد، قائم به خودش است و روی پای خود ایستاده است، با وحی سازگار است یا خیر؟ چنین عقلی با وحی‌ای که در آن باید تسلیم محض باشی چگونه سازگار است؟ عقل ادعای درک و فهم مستقل را دارد و در وحی اصلاً

چون و چرائی نیست وحی قبول محض و ایمان محض است. بالاخره آیا می شود این دو کنار هم قرار بگیرند یا نه؟ بعضی معتقدند اصلاً نمی شود. تسلیم شدن «کالمیت بین یدی الغسال» یک بعد از ابعاد آدمی است. بعضی آدمها تسلیم شدن را دوست دارند. می گویند ما تسلیم هستیم و راحت می شوند. چیز بدی هم نیست. در حالی که، بعضی افراد استقلال عقلی دارند، می گویند تا ما آن را نفهمیم و تا وجه آن برای ما روشن نشود تسلیم هیچ چیز نیستیم. این دو تا بعد را که در وجود هر فرد از افراد آدمی نیز هست چه کار باید کرد؟ یک پاسخ آن است که باید عقل را کنار گذاشت. خیلی از قدیسمین مسیحی به طور صریح گفته اند عقل را باید کنار گذاشت. اینان خیلی روشتر از حکمای ما حرف زده اند و گفته اند: آنجا که ایمان آمد عقل بیرون می رود. متفکران جهان اسلام هم شبیه این حرف را زده اند، اما حکما کمتر اینگونه صحبت می کنند و یا اصلاً اینگونه صحبت نمی کنند. فقهای اصولی چنین اعتقادی ندارند، اما اخباریین دارند ملا امین استرآبادی با اینکه آدم بزرگی است و برای عقل اهمیت قائل است با صراحت و روشنی می گوید که باید عقل را کنار گذاشت. عقل تا قبل از نزول وحی مستقل است؛ اما با آمدن وحی دیگر جایی برای عقل باقی نمی ماند. از وقتی که خداوند با آدم صحبت کرد دیگر باید عقل را کنار گذاشت. کلام خداوند کافی است. اخباریین به صراحت ملا امین صحبت نمی کنند، اما در اصول مثلاً در برائت، اشتغالی هستند و به حکم عقل اعتنا ندارند. قبول نداشتن عقل در فقه آنان آثار عملی دارد.

طبق عقیده اینان وحی و مبدأ غیبی که ما تسلیم آن می شویم یک جلوه ندارد. عقل هم یک جلوه ندارد و جلوه های مختلف دارد.

در چند دین مهم ابراهیمی؛ یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام مسأله وحی صورتهای مختلف به خود می گیرد. در آیین یهود مسأله «تکلیم» مطرح است. «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» خداوند با حضرت موسی (ع) تکلم کرده است. در آیین حضرت مسیح (ع) مسأله «تجسید» مطرح است. حضرت مسیح (ع) تجسد الوهیت است. ناسوت الوهیت است. الوهیت در ناسوت حضرت مسیح (ع) است. در اسلام مسأله «تنزیل» مطرح است، نه تکلیم و نه تجسید. البته این سه خیلی به یکدیگر نزدیکند و شاید هم هر سه به یک معنی یک چیز باشند ولی سه بیان است. البته تفاوتهایی هم بین آنها هست. در هر سه مسأله «تکلیم، تجسید، تنزیل» یک نوع نزول، فرود

آمدن از غیب به شهادت آمدن، از لاهوت به ناسوت رسیدن مطرح است. مسأله دیگر این است که از میان این سه کدام مهمتر است؟ من قصد ندارم وارد این بحث شوم، چون بحث ما در این مورد نیست. البته اینها خیلی به هم نزدیکند. به هر صورت، غیبی است که به شهادت می‌آید و این اساس نبوت ادیان سامی است و ادیان غیر سامی هم تقریباً به همین جا برمی‌گردند.

اما در مورد عقل، یکی از مظاهر نسبتاً کامل عقل ارسطوست. چه دنیای امروز به او اهمیت بدهد و چه ندهد. حتماً شنیدید که به ارسطو لعن کرده‌اند به دلیل اینکه او مدت دو هزار سال فکر بشر را در پوست گردو حبس کرده و نگذاشته بشر آزاد فکر کند. می‌گویند ارسطو کسی است که نگذاشته فکر انسان به علم دسترسی پیدا کند. اما می‌توان گفت، آفرین به کسی که آنقدر قدرت داشته که توانسته دو هزار سال فکر بشر را مشغول کند. ابن رشد با صراحت در مورد ارسطو می‌گوید: او مظهر عقل کامل است. عبارت ابن رشد این است که عقل با تمام ظرفیتش در ارسطو پیاده شده است. دیگر حرفی مهمتر از این نمی‌توان درباره ارسطو گفت. این مهمترین تعریف از ارسطوست که از آن ابن رشد است. می‌گوید تا جایی که عقل می‌توانسته پیاده شود در ارسطو پیاده شده است. ابن سینا هرگز این حرف را نمی‌زند. در هر حال ارسطو مظهر عقل است. بدون تعارف، عقل ارسطویی در ادیان بسیار نفوذ داشته است. ارسطو در ساخت فرهنگ متدینین به ادیان یهودی و مسیحیت و اسلام نقش دارد. افلاطون هم همین‌طور. رد پای این دو در خیلی جاها قابل پیگیری است. اگر کسی از روی تعصب بگوید نقش نداشتند بدون دلیل اظهار نظر کرده است. رد پای این دو نه تنها در فلسفه و کلام که در علم فقه و اگر جسارت کنم در علم اخلاق قابل پیگیری است. اگر ما بخواهیم بدانیم علم اخلاق چیست باید به چند کتاب معدود اخلاقی مثل تهذیب الاخلاق ابن مسکویه، معراج السعاده نراقی، اخلاق ناصری خواجه نصیر و چند کتاب اخلاقی دیگر رجوع کنیم و همه این کتابها خلاصه و عصاره‌ای است از اخلاق نیکوماخوس ارسطو، ترجمه فارسی اخلاق نیکوماخوس را یک طرف بگذارید و کتابهای اخلاقی ما را هم طرف دیگر. تفاوت میان این کتابها فقط در آیات و روایات است که از ائمه (ع) در کتابهای اخلاقی ماست و در اخلاق نیکوماخوس نیست. نظریه کلی در این کتابها یک چیز است و آن حد وسط و اعتدال است. البته در کتابهای اخلاقی ما آیات و احادیث را هم آورده‌اند. دیگر هیچ چیز اضافه بر اخلاق ارسطو در کتب اخلاقی اسلامی علی‌اطلاق نیست، مگر تأیید روایات. بنا بر این

نظریه اخلاقی ما همان نظریه ارسطوست. اگر بخواهم بی پرده صحبت کنم، نمی دانم اگر ارسطو نبود ما در اخلاق چه می گفتیم.

تنها کسی که تلاش کرده که اخلاق اسلامی را از زیر سلطه ارسطو نجات دهد - البته نمی خواهم بگویم کارش پسندیده است چه بسا کارش اشکال زیاد داشته باشد و به نظرم آخرش هم موفق نشد - غزالی است. غزالی خوب حس کرده بود و خوب می فهمید که خطری در کمین است و بیشتر روی اخلاق انگشت گذاشت. او چهار جلد *احیاء العلوم* را نوشت، چون حس کرده بود اخلاقی که در اسلام است اخلاق ارسطویی است. ارسطوستیزی او موجب شد که این کتاب را بنویسد و اخلاق اسلامی در بیاورد. من نمی خواهم قضاوت کنم - خودتان در این مورد قضاوت کنید - که آیا واقعاً یک کتاب اخلاقی اسلامی است یا نه. اما گویا خودش هم راضی نیست. یک وقتی من در مورد غزالی کار می کردم، آنجا متوجه شدم که غزالی کتاب *معراج القدس* را بعد از *احیاء العلوم* نوشته است. معلوم می شود خودش هم از *احیاء العلوم* راضی نبوده و دوباره کمی به سوی ارسطو بازگشته است. اینها را گفتم برای اینکه نشان دهم رده پای ارسطو در همه جای فرهنگ اسلامی پیداست و در اخلاق که اصلاً همه فضاها را اشغال کرده است. البته در فقه فقط گاهی رده پایش دیده می شود. شما حتی در علوم ادبی و در نحو جای پای ارسطو را می بینید:

إنَّ عاملانِ اقتضای فی اسمِ عمل قبلُ و للواحد منهم العمل

توارد دو عامل بر سر یک معمول جایز نیست. این جای پای ارسطوست؛ یعنی توارد علین بر معلول واحد محال است. ما باید در ادبیات اینطور حرف بزنیم؟! توارد عاملین بر معمول واحد جایز نیست یعنی چه؟ ادبای اسلامی قدیم، برخلاف ادبای امروز، حکیم هم بودند و از حکمت در ادبیات استفاده می کردند.

خوب، می خواستم بگویم ارسطو مظهر عقل است. سایر حکما هم از عقلانیت حرف می زنند و این خاص حکمای یونان نیست. کسی مانند محمد بن زکریای رازی را در نظر بگیرید - که در جمهوری اسلامی مجسمه اش هم در یکی از میدانهای شهر نصب است - او از جمله افرادی است که رسماً عقلانیت را در مقابل نبوت قرار می دهد. اصلاً با صراحت تمام منکر نبوت است و نبوت را قبول ندارد. موحد است اما توحید خاصی دارد و به قدمای خمسه هم قائل

است. بنابراین رازی از کسانی است که میان عقل و وحی تعارض می‌بیند. اما حکیمی مانند فارابی به چنین تعارضی قائل نیست. بین زکریای رازی و فارابی و ابن سینا فاصله زمانی چندانی هم نیست. فارابی و ابن سینا می‌گویند وحی، وحی است و عقل هم عقل است. وحی از حقیقت صحبت می‌کند، عقل هم از حقیقت صحبت می‌کند. سرچشمه و منشأ هر دو یکی است. بنابراین اینها دو صورت از یک حقیقت هستند. یکی جنبه استدلالی دارد و دیگری جنبه شهودی دارد. اینها یک چیزند، اگر هم گاهی ظاهراً تعارضی بین آنها هست، در واقع، تعارض نیست. امثال زکریای رازی با صراحت تمام می‌گویند، نخیر، دو چیزند که سازگار هم نیستند. جنگ آشکار این است که توضیح دادم. پنهانش را هم بعضی‌ها نمی‌گویند؛ اما در واقع، درگیری دارند. یکی بیشتر بر روی نقل تأکید می‌کند و دیگری بیشتر بر روی عقل.

در اسلام این جنگ و صف‌آرایی بیشتر بین «عقل و نقل» است. در حالی که در مسیحیت بیشتر بین «عقل و ایمان» است. هر دو یکی است و فرق زیادی ندارد. در مسیحیت مسأله ایمان بوده که جایگاه ایمان کجاست و جایگاه عقل کجاست؟ آیا می‌شود مؤمن بود و عقل استدلالی داشت؟ تروتلیانوس می‌گوید: نه. اصلاً نمی‌شود. می‌گویند من اصلاً ایمان می‌آورم چون عقلانی نیست و حتی می‌گویند اگر عقلانی باشد دیگر ایمان نیست. او بین این دو تضاد می‌بیند اگر شما عقلانی عمل کنید دیگر مؤمن نیستید. اگر عاقلید و استدلال دارید دیگر مؤمن نیستید. اگر می‌خواهید مؤمن باشید ایمانتان به این است که پیرو عقل نباشید. این یک نظریه افراطی است که تروتلیان می‌دهد و قائل هم زیاد دارد. پس نزد آنان جنگ بین «عقل و وحی» است و هنوز هم این جنگ ادامه دارد.

در اسلام بیشتر درگیری بین «عقل و نقل» است که البته نقل متکی به ایمان است. این جنگ صورتهای مختلف داشته است. گاهی بین متکلمین و حکما اختلاف بوده است. متکلمین می‌خواهند عقل را علاوه بر ایمان که پیش‌فرضشان است داشته باشند و از آن بیشتر برای دفع شبهات استفاده می‌کنند. در واقع، وحی را پذیرفته‌اند و عقل را هم به صورت ابزاری به کار می‌گیرند. متکلمین معتقدند عقل ابزار خوبی برای رفع و دفع شبهات است. الان هم تمام همّت علمای ما این است که رفع شبهه بکنند. مثل اینکه بشر هیچ کار ندارد و فقط باید رفع شبهه بکند. البته من ایرادی به چنین دیدگاهی ندارم، چون این دیدگاه مختص کسانی است که مؤمن هستند و

می‌گویند حقیقت هست و «لَا غُبَارَ عَلَيْهِ» نیز هست می‌گویند حقیقت همان ایمانی است که ما داریم. حالا یک شبهه‌ای، یک گرد و غباری هم پیدا می‌شود که باید آن را دفع کنیم و فروشانیم و این کار را می‌کنیم. در کنگره ملاصدرا یکی از اکابر شرکت داشتند. از ایشان خواهش کردیم بمانند تا با فلاسفه‌ای که از غرب آمده بودند و بعضاً افراد بزرگی بودند، صحبت کنند. ایشان گفتند شبهاتشان را بنویسند من پاسخ می‌دهم. توگویی که هیچ مشکلی در عالم نیست و فقط یک شبهه‌ای باقی مانده است و آن را هم که جواب می‌دهند. این طرز تفکر کلامی است و اصلاً متکلم یعنی همین. برای یک متکلم داشتن چنین نظرگاهی ایراد نیست. او کارش این است که رفع شبهه می‌کند. البته فیلسوف اینطور فکر نمی‌کند و به دنبال رفع شبهه نیست. او می‌خواهد بداند حقیقت و واقعیت چیست و حالا ممکن است در این بین با شبهه هم درگیر شود؛ اما هدف اصلی فیلسوف چیز دیگری است. متکلم از اول حقیقت را یافته است و تنها وظیفه خود را دفاع از این حقیقت می‌داند تا یک وقت گرد و غبار روی آن ننشیند. این یک صحنه جنگ است و خود شما بهتر از بنده می‌دانید تاریخ طولانی هم دارد. خیلی کتابها در این مورد نوشته شده است. در واقع، همه تفسیرها و گفته‌ها همه به همین جا برمی‌گردد.

جبهه دیگر این نزاع، جبهه‌ای است که عرفا وارد می‌شوند. عرفا یک مقدار کارشان مشکل‌تر و پیچیده‌تر است. متکلم راحت می‌گوید من از حریم دین دفاع می‌کنم. عارف خودش را اهل شهود می‌داند. شهود هم شهود حقیقت؛ یعنی چیزی شبیه به وحی است. عارف، چون ولی است، پایش را جای پای انبیا و اولیا گذاشته است. از طرفی، برای عقل هم شأنیت چندانی قائل نیست و آن را ابزار کار بچه‌ها می‌داند. بعضی از عرفا به راحتی به عقل بد می‌گویند و بعضی هم نمی‌گویند. مثلاً حافظ را در نظر بگیرید که بسیار زیرکانه از عقل انتقاد می‌کند. هم به عقل انتقاد می‌کند و هم جای پای آن را همیشه بازمی‌گذارد:

عاقلان نقطه پُرگار و جودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

لحن او لحن انتقاد از عقل است که در دایره سرگردانند، اما در عین حال می‌گوید نقطه پُرگار وجودند. نقطه پُرگار وجود بودن کم نیست. هر کجا که یک نیشی به عقل زده در عین حال جایگاه آن را حفظ کرده است. هم عقل را حفظ می‌کند و هم می‌خواهد بگوید بالاتر از عقل هم هست. عرفا می‌گویند عقل از عقل است. عقل چیزی است که پای شتر را به آن می‌بندند. بنابراین،

عقل چیزی است که پای آدمی را می‌بندد. این یک تفسیر از عقل است. تفسیر دیگری هم هست. بعضی گفته‌اند حالا درست است که عقل به معنای عقل و بستن است، ولی به معنای بستن پا نیست، منظور بستن انسان به اصل خویش است. عقل و religion را تقریباً مثل همین دانسته‌اند. religion یعنی دوباره متصل شدن، دوباره وصل شدن، دوباره بازگشتن به اصل، که دین است. در مورد عقل هم می‌گویند به معنای بستن است و انسان را دوباره به اصل خودش می‌بندد. این دو تفسیر از بستن خیلی با هم تفاوت دارد. یکی پای آدمی را از پرواز می‌بندد، دیگری انسان را به اصلش می‌بندد و باعث می‌شود او از اصلش جدا نشود و در یک دایره بی‌مرکز سرگردان نباشد. سرگردان از اصل مثل این است که در یک دایره بی‌مرکز رها شده باشد که این اصلاً تصویر ندارد. اما اگر دایره مرکز داشته باشد دیگر سرگردانی معنا ندارد. هر دو اینها تفسیر و اعمال ذوق است، اما به نظر من دومی بهتر است. عقل، به معنای واقعی کلمه، پای انسان را نمی‌بندد. عقلی که پای انسان را ببندد، از ذات خودش منسلخ شده و دیگر عقل نیست. عقل جامد نیست که پای کسی را ببندد. عقلی که منجمد شود از عقلانیت سقوط کرده است. حال، مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که جوهر عقل چیست؟ آیا واقعاً عقل منجمد است و پا را می‌بندد و به آن قفل می‌زند؟ نه، این کار عقل نیست. حتی اگر معتقد باشیم که عقل منجمد شده است، باز هم آن چنان قدرتی دارد که می‌تواند خود را رها کند و فرا برود. عقل همواره این توان را دارد که نگاه بعدی و ثانوی را بکند. ابتدا یک نگاه می‌کند، ممکن است در این نگاه محدودیتی برایش پیش بیاید، اما عیب ندارد و دوباره می‌تواند نگاهی مجدد داشته باشد. عقل توان کار کردن در افقهای محدود را دارد. اگر افق آن را غیر محدود فرض کنیم بود و نبود آن هیچ فرقی ندارد. عقل در افقی که تا حدودی محدود است پیش می‌رود و دوباره یک حرکت دیگر از بالا می‌کند و فراتر می‌رود. حالا این عقل کجایش متوقف است؟! عقل می‌تواند خودش را زیر پای خود بگذارد و بالا برود. عقل حتی پای خود را هم نمی‌تواند ببندد. عقل این قدرت را دارد که خود را مرکب قرار می‌دهد؛ یعنی خودش بر خودش سوار می‌شود. نه فقط یکبار که دهها و هزاران بار می‌تواند مرکب خویش قرار گیرد. بنابراین عقل حتی پای خودش را نمی‌بندد.

از طرف دیگر، عقل پای‌بند است؛ یعنی می‌داند که در نامتناهی نمی‌تواند کار کند و باید در متناهی کار کند. غیر متناهی یعنی چیزی که هیچ چیز را حل نمی‌کند و هیچ چیز در آن معلوم

نیست. اصلاً نمی‌توان در آن حرکت کرد و چیزی گفت. عقل محدوده دارد، اما اسیر محدوده نمی‌شود. عقل این زیرکی و این توان را دارد که بفهمد تا اینجا رفت و باید هم در این محدوده می‌رفت، ولی هیچ دلیلی ندارد که در اینجا محبوس بماند، تا این را فهمید، فراتر می‌رود. عقل همواره در حدّ حرکت می‌کند و همواره می‌تواند فوق آن حدّ هم برود، همواره می‌داند که می‌تواند از آن حد فراتر برود. این یک نحوه کارکرد عقل است.

کارکرد دیگر عقل این است که اصلاً عقل می‌بیند و شهود می‌کند. شهود همان وحی است. آن چیزی را که عقل می‌خواهد به تدریج کسب کند، در حالتی که در شهود یکجا کسب می‌کند. مشخص است که اگر فردی بتواند همه چیز را یکجا بگیرد، به او موهبت شده است. آنچه را که یک وجهه عقل می‌خواهد به تدریج کسب کند و بالا و بالا و بالاتر برود، یکجا برای کسی با شهود حاصل می‌شود.

سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی

وحی یکجاست؟ یعنی یک افق غیرمتناهی است. در وحی، آنچه در عقل به تفصیل می‌آید، به اجمال در یکجا می‌آید. شهود عقلانی اجمال همه تفصیل است. همه آنچه که در وحی به صورت مجمل است در عقل به صورت مفصل می‌آید و همه آنچه در عقل به تفصیل می‌آید در وحی به نحوه اجمال بیان می‌شود. آیا اگر این را بگوییم دچار تناقض شده‌ایم؟ اگر تناقضی در کار باشد که باید راه حل آن را پیدا کرد و اگر تناقضی در کار نیست می‌توانیم این راه را به عنوان راه حل ارائه کنیم.

عقل می‌خواهد سیر صعودی داشته باشد و به یک معنی سیر نزولی هم دارد. هر انسانی که دارای عقل است، عقل او منبع و سرچشمه‌ای دارد. اینکه می‌گویند عقل خودش را می‌سازد درست است، اما به این معنی که کسی که در یک گوشه نشسته و در جریان امور قرار نگرفته، عقلش رشد نمی‌کند. عقل در جریان امور ساخته می‌شود. این کاملاً درست است و تجربه هم آن را تأیید می‌کند. اما عقل چگونه می‌تواند بسازد، اگر یک مرکزی نداشته باشد؟ من می‌پذیرم که عقل می‌سازد. اگر کسی از کودکی تا هشتاد سالگی در غاری زندگی کند هیچ چیز نمی‌فهمد. عقل در جریان امور رشد می‌کند، اما حالا که در جریان امور رشد می‌کند از عدم به وجود می‌آید یا به جایی وصل است؟ از عدم که چیزی به وجود نمی‌آید. عرفا هم نمی‌گویند چیزی از عدم به

وجود می‌آید. اگر هم بگویند آن عدم، عدم در مقابل وجود نیست، بلکه عدمی است که بسیار از وجود قویتر است. عدمی بسیار پیچیده است. عدم در عرفان شأن دارد. عدم عرفا با عدم حکما تفاوت دارد. به هر حال، عارف هم معتقد نیست که عقل از عدم به وجود آید. بنابراین شق دیگر پرسش را در نظر می‌گیریم که عقل به مرکزی متصل است و در سایه این اتصال است که ساخته می‌شود. اگر کسی به این مرکز اتصال نداشته باشد، ساخته نمی‌شود. بنابراین می‌خواهم بگویم به یک معنی خود عقل هم نزول است. منتها کار صعودی هم می‌کند. به هر صورت حکمای ما در جهان اسلام - در یهود و مسیحیت این مسأله خیلی روشن نیست - برخلاف متکلمین و برخی از فقها که نوعی دشمنی یا عقل نشان می‌دهند، تلاش کردند تا این تنافی را بردارند و به صورتی به این جنگ خاتمه دهند. حالا اینکه موفق شدند یا نه دیگر بستگی به قضاوت افراد دارد. البته منظورم از موفقیت این نیست که همه آن را قبول داشته باشند و اعلام صلح شود، چون ممکن است این اتفاق تا قیامت هم رخ ندهد. اما حکما خیلی کار کردند که ثابت کنند عقل هم چیز بی‌ربطی نیست و با وحی سازگار است. شما می‌دانید که فارابی جبرئیل را عقل فعال می‌دانست. گفتن این حرف در آن زمان نه آسان بوده و نه عادی. همین الان هم گفتن این حرف در مقابل کسی که ذهن فلسفی ندارد وحشت زاست. اگر در حوزه‌ها بگویی که جبرئیل عقل فعال است می‌گویند این چه حرفی است که می‌زنید! فارابی در قرن سوم یا چهارم به طور رسمی اعلام می‌کند: جبرئیل عقل فعال است، عقل کل است. روایت هم هست که حضرت ختمی مرتبت (ص) عقل کل است. بعد ابن سینا هم این حرف را تأیید می‌کند. ابن سینا تفصیل فارابی است و بعد از هزار سال ملاصدرا هم همین را می‌گوید. ملاصدرا هم چیزی بر آنچه فارابی گفته اضافه نکرده است، فقط تفصیل بیشتری داده است. پیروان ملاصدرا هم همین را گفتند. علامه طباطبایی هم همین را گفته است. مرحوم امام خمینی (س) هم همین طور. بالاخره روح حرفها همین است.

خوب، این راهی بود که حکما می‌خواستند بروند و به طریقی به نزاع خاتمه دهند. عرفا هم همین را می‌خواستند. آنان می‌گفتند ما اهل شهودیم و مسأله این است که ما متوجه شویم منظورشان از شهود چیست. عارف وقتی شهود می‌کند این شهود تحلیل نمی‌شود. شاید هم لازم نباشد که تحلیل شود. اما باید تا حدی درنگ کرد که شهود یعنی چه؟ ما همه شهود را قبول داریم

و یقین داریم که بسیاری از انسانها اهل مشاهده بودند، اما چه چیز را می‌دیدند؟ مشهود چه چیزی بوده است؟ آیا صورت مشهود بوده یا معنای شهود؟ متناهی بوده یا غیر متناهی؟ رابطه شاهد و مشهود چگونه است؟ با چه چشمی می‌دیدند؟ شهود چشم می‌خواهد. آن چشم، چشم عقل است یا چشم قلب؟ چشم قلب چیست؟ مسلم است که ما نباید با الفاظ سرگرم شویم. بله، چشم قلب است. چشم قلب چه چشمی است؟ آیا ما در درون، یک چشم عقل داریم و یک چشم قلب؟ قلب چطور می‌بیند؟ شهود نوعی رؤیت است آیا رؤیت خیالی است یا رؤیت عقلانی؟ می‌فرمایند «طوّر وراء طور العقل». می‌گویند که این رؤیت ورای طور عقل است. خیلی خوب، ورای طور عقل یعنی چه؟ اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در انسان گوهری یا چیزی بالاتر از عقل داریم یا نه؟ آیا اصلاً موجودی افضل از گوهر عقل وجود دارد؟ بحسب تقسیمی که در باب عالم داریم، عوالم تقسیم می‌شود به: عالم عقل و جیروت، ملکوت، مثال و ناسوت. عالم عقل چه عالمی است؟ نخستین صادر - حتی به حسب نقل - چه موجودی است؟ بحسب روایات شیعی که صادر اول عقل و عقل اول است. از عقل اول موجودی بالاتر داریم یا نه؟ ما از حضرت ختمی مرتبت (ص) موجودی بالاتر نداریم، اما در تقسیم‌بندی حکمی مقام حضرت ختمی مرتبت (ص) با کجا تطبیق می‌کند؟ اگر بخواهیم به زبان فلسفی صحبت کنیم، باید بگوییم عقل اول. دیگر بالاتر از عقل اول تصویری نداریم. چون بین حق و عقل اول دیگر واسطه‌ای متصور نیست.

حالا «طوّر وراء طور العقل» یعنی چه؟ اگر بگوییم منظور ورای طور عقل من است، درست است. منی که با هزاران اوهام درگیرم. بله، شعور بالاتر از عقل و هم آلود من هست، چون عقل من و هم آلود است. اما آیا می‌شود گفت منظور از ورای طور عقل، ورای طور عقل اول است؟ چنین چیزی برای من قابل تصور نیست. ورای طور عقل یعنی ورای طور یک مرتبه‌ای از عقل؛ یعنی ورای طور عقل فلان شخص. بله، به این معنی، عقل و را دارد. اما اینکه یک چیزی باشد که دیگر عقل هم نیست، در مورد آن می‌توانیم بگوییم که نمی‌دانیم آن چیست. امکان دارد مسأله را با لا اداری شدن حل کنیم. این نظر تفکیکی‌هاست، اما امثال ناصر خسرو می‌گویند ما عقل را هم نمی‌دانیم چیست. می‌گوید حکما گفتند عقل اول و ماهیتی برایش در نظر گرفتند، ولی عقل اول ابداعی است و اصلاً هیچ معلوم نیست که چیست، اگر بگویند که نمی‌دانیم چیست، مسأله

لاادریگری می‌شود. مسأله یک کمی افلوپینی و قاضی سعیدی می‌شود. قاضی سعید هم می‌گوید نمی‌دانم. این تفکیکی‌ها هم به نظر من تا اندازه‌ای از آنها کمک گرفته‌اند. البته نتوانستند به قشنگی آنها بیان کنند. اما الهامهایی از آنها گرفته‌اند. پذیرفتن این پاسخ به نوعی یا تعطیل عقل است یا تعطیل عالم از صادر اول و یا مبدأ. چون وقتی می‌گویند نمی‌دانیم در مورد خدا هم می‌گویند نمی‌دانیم.

هتین: آیا کلمه عقل در طور و رای عقل با عقل اول هر دو به یک معناست؟

دینانی: ته، در طور و رای طور عقل عرض کردم که طور و رای عقل من است و حتی مرتبه‌ای از عقل من است و حتی آخرین مرتبه از عقل من است. از آخرین مرتبه عقل من بالاتر است، این را می‌پذیرم. ولی در هر حال عقل یک مرکزی دارد. عقل یک پایان دارد که ما آن را عقل اول می‌نامیم و آن بی ارتباط با عقل شما نیست. درست است که شما عقل فعال را در این عالم فعال می‌دانید و آن را به قول حاجی کدخدای عالم عناصر می‌دانید، ولی عقل فعال هم با عقول ما قبل خودش ارتباط دارد. بنابراین، سرانجام شما با عقل اول یک ارتباطی، ولو با واسطه، دارید. من می‌گویم بالاتر از این عقل را نمی‌توانم تصور کنم ولی بالاتر از عقل هر آدمی را می‌توان تصور کرد. بالاتر از عقل سوم و چهارم یا بالاتر از عقل فعال را می‌توان تصور کرد. اما من دیگر بالاتر از صادر نخستین، یعنی عقل اول را نمی‌توانم تصور کنم. اگر وقتی و رای طور عقل می‌گویند و رای عقل ما را بگویند. حرف بسیار خوبی می‌زنند و درست هم هست. من خیلی جاها می‌فهمم که دیگر عقلم نمی‌کشد. هر آدمی این را می‌فهمد. حتی کانت فلسفه‌ای برای اثبات این مطلب تدارک می‌بیند که بگوید فهم ما حدّ و حدود دارد.

هتین: چنان که مستحضرید برای عقل معانی مختلفی در نظر گرفته‌اند. گاهی عقل را به عنوان ابزار ادراکی و مرتبه‌ای از دستگاه ادراک آدمی در نظر گرفته‌اند. گاهی عقل را موجود مجردی دانسته‌اند که هم در مقام فعل و هم در مقام ذات، مجرد دارد و گاهی نیز ممکن است مراد از عقل معقولات باشد و

وقتی می‌گوییم عقل فلسفی، یعنی آنچه فیلسوفان در فلسفه‌های خود تولید کرده‌اند، به نظر می‌رسد در بحثی که فرمودید هر سه معنای عقل به کار رفت، اما قدری ابهام در بحث باقی ماند. آنجا که عقل را در مقابل شهود قرار می‌دهیم قطعاً ابزار ادراکی بودن عقل مورد نظر است. اینجا دیگر هیچ توجیهی ندارد که در مقام استدلال سراغ عقل اول یا عقل فعال که عقل عاشق باشد، برویم، این یک نکته.

آنجا که از تعارض عقل و وحی صحبت می‌کنیم قاعده‌تاً باید عقل را به معنای معقولات به کار ببریم، نه به معنای ابزار ادراکی؛ یعنی یا بین فرآورده‌های عقل به معنای ابزار ادراکی با فرآورده‌های وحی که توسط انبیا آمده تعارضی هست یا نیست. اگر محدوده بحث را به این ترتیب مشخص کنیم به نظر می‌رسد که در مقام ارزش داوری و همین‌طور صدور فتوا می‌توانیم محل بحث را به طور روشنتر مشخص کنیم و مجرای استدلالها هم معلوم خواهد شد.

یک نکته هم در ارتباط با عقل وجود دارد که جنابعالی فرمودید فیلسوفان ما عقل فعال را همان جبرئیل می‌دانستند. خوب، قاعده‌تاً این عقل به معنای همان موجود مجرد است. اصلاً بحث غنول عشره، که اصالتاً نظریه فیلسوفان ما نیست و نوافلاطونیان آن را مطرح کردند و فلاسفه ما پذیرفتند، برای حل مشکل فلسفی ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت مطرح شد و این‌طور نیست که همه فیلسوفان مسلمان این نظر را قبول داشته باشند. عقول عشره نظریه مشائیان بود و حتی اشراقیان هم این نظریه را کنار گذاشتند. سهروردی یک طرح جدیدی در انداخت و آن را نپسندید. ملاصدرا هم نظریه دیگری داد و اصلاً قائل به عقول عشره نبود. او با توجه به مبانی که در حرکت جوهری دارد برای حل مسأله از راه حل دیگری استفاده می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که در تاریخ فلسفه اسلامی سه راه حل برای حل این مشکل ارائه شده است که یکی از آنها عقول عشره است. وقتی ما به عقول عشره قائل باشیم می‌توانیم عقل عاشر را عقل فعال بدانیم، در واقع، در تطبیق عقل و دین یکی از تفسیرها این است که آنچه ما به عنوان عالم عقول می‌نامیم در

واقع همان چیزی است که در لسان دین به آن عالم فرشتگان یا عالم ملائک گفته شده است. آن وقت اینان برخی از مصادیق را هم تطبیق می‌دادند؛ مثلاً می‌گفتند جبرئیل که یکی از فرشتگان است و همان عقل دهم است.

دینانی: صحبت من از عقل فعال از باب نمونه و مثال بود. قصد نداشتم این نظریه را به همه نسبت بدهم. فارابی چون مشائی بوده عقل فعال گفته است. شما می‌توانید عقل فعال نگویند، ولی عقل در هر صورتی عقل است. شما می‌توانید اسم عقل فعال روی آن نگذارید و به ده عقل هم قائل نباشید. در هر صورت، عقل اولین صادر است اعم از اینکه شما اشراقی باشید یا صدرایی. منظور بنده این بود که ما در عالم امکان موجودی بالاتر از عقل نداریم. من به نظریه خاصی اشاره ندارم که مشائی یا اشراقی باشد. حتی مولانا که فیلسوف نیست، جبرئیل را عقل می‌داند و تحلیل عقلانی از جبرئیل می‌کند. او می‌گوید:

عقل را هفصد پر است و هر پری از سرا بگرفته تا تحت الثری

متین: سؤال من این است که در جایی که گفته‌اند «طور و راء طور العقل» عقل به کدام معناست، آیا اشاره به ابزار ادراکی است یا عالم مجردات؟

دینانی: این سؤال دیگر شما بود. اینکه می‌فرمایید عقل ابزار ادراکی است، عقل ابزار نیست. به یک معنا ابزار است. عقل هم ابزار است هم ابزار نیست. من عقل را از آنانی که آن را ابزار می‌دانند خیلی وسیع‌تر در نظر می‌گیرم. عقل می‌تواند ابزار هم باشد چنان‌که هست، ولی کسی که عقل را ابزار کرده، اگر با خودش تعارف نداشته باشد، می‌فهمد که عقل را ابزار کرده است. خود ما هم گاهی عقلمان را ابزار می‌کنیم. متکلمین غالباً از عقل استفاده ابزاری می‌کنند. لازم نیست تکنوکراتها و غریبها را فقط در نظر بگیریم.

متین: منظور من از عقل قوه است. عقلی که یکی از قوای ادراکی است.

دینانی: عقل قوه نیست. این اشتباه است که عقل را قوه بدانیم. اصلاً یکی از اشتباهاتی که در کتابهای فلسفی در تقسیم قوای ادراکی شده این است که عقل را هم یک قوه گفته‌اند. البته اشکال ندارد که این را بگویید. اما این بیان نوعی تسامح است. عقل قوه نیست. سمع، بصر، لامسه، خیال و وهم هر کدام یک قوه هستند، اما عقل قوه نیست. از اینکه می‌گویم قوه نیست منظور دارم. قوه‌های خیال و بصر و لامسه هر کدام جای مشخصی دارند. هر قوه ادراکی یک جای خاص دارد، حتی برای خیال جامعین کردند. من کاری ندارم که تقسیم‌بندی آنان درست است یا نه، ولی هیچ فیلسوفی برای عقل جا معین نکرده است، چون عقل مجرد است. اگر تمام کتب ابن سینا را ببینید، او جایگاه تک تک قوای ادراکی را بیان کرده است. ولی هیچ فیلسوفی نگفته جای قوه عقل کجای دماغ است، چون عقل قوه نیست. اما اینکه از عقل بالقوه سخن می‌گوییم به این معناست که انسان وقتی متولد می‌شود به طور بالقوه می‌تواند عاقل باشد. اما معلوم نیست عقل یک قوه در عداد سایر قوه‌ها باشد. قوه عقل در عداد سایر قوه‌ها نیست. عقل همه آدمی است و موجودی است که در من است و از من بالاتر است، اصلاً عقل معضلی است. در من هم که می‌گویم تسامح است. هم با من است و هم بی من. در من است و بیرون از من. هم با من کار می‌کند و هم بالاتر از من است و در عین حال خود من است. باز خود من یک موجود عجیبی است. اگر من را من عقلانی بگیرم آن وقت من، من عجیبی می‌شود. عقلی که من استفاده کردم به این معناست. البته عقل ابزاری و تکنیکی غربی هم عقل است. عقل متکلم هم عقل است، اما عقل ابزاری است. الان غالباً می‌بینم که آقایان از عقل ابزاری استفاده می‌کنند و بنده معتقدم که مشکل ما همین است. اما بدانید که اگر عقل ابزاری شد کارش تمام است. من گفته بعضی از غربیها را می‌پسندم که عقل قرون وسطی را تحقیر کردند و گفتند که در طول هزار سال عقل کنیزک الهیات بوده است. منظور آنان دقیقاً همین است. برای قرون وسطاییان ابزار بود. نه تنها کلیسا که مسجد هم عقل را ابزار قرار داده است. برای چه؟ برای هدفهای از پیش ساخته خود. عیبی هم ندارد. من نمی‌خواهم بگویم این عیب دارد. می‌خواهم بگویم این عقل یک نیرو و ابزار است که در اختیار من قرار گرفته است و من حتی می‌توانم از آن در راه حق استفاده می‌کنم و چنین استفاده‌ای حق است، ولی این منحط کردن عقل هم هست. عقل خودش می‌فهمد که در اینجا داری با او بی‌وفایی می‌کنی. عقل به تو می‌گوید: آیا تو از من ابزاری استفاده می‌کنی؟ و به

تو می‌زندی که تو ابزار من هستی، نه من ابزار تو. عقل این را در گوش آدم زمزمه می‌کند. بنابراین حداقل فیلسوف نباید با عقل ابزاری رفتار کند که در این صورت او دیگر فیلسوف نخواهد بود. حالا یا متکلم است یا تکنسین یا ریاضی‌دان یا عالم، ولی دیگر فیلسوف نیست. البته ما بخواهیم یا نخواهیم از عقل استفاده ابزاری می‌شود، ولی عقل در صرافت ذات خود سرانجام می‌فهمد که بالاتر از همه اینهاست و می‌فهمد که ابزار نیست. عقل صمیمانه به من می‌گوید، حواست جمع باشد که من فقط ابزار نیستم، من بالاتر از ابزارم. عقل خیلی آرام می‌گوید من زرناسره نیستم که به هر قیمتی مرا بفروشی، قدر مرا بدان.

من از این عقل صحبت می‌کنم و این عقل است که به مقام شهود می‌رسد. نتیجه بعدی که می‌خواهم بگیرم این است که این عقل می‌تواند با شهود یکی باشد. شهود هم خارج از دایره عقلانیت نیست. منتها نه عقل ابزاری، که کاملاً عقل ابزاری و کلامی و تکنیکی و ریاضی و از همه عقلی که می‌شناسیم بالاتر است. سخن من این است که من در عالم امکان نتوانستم موجودی بالاتر از این عقل بشناسم، اگر شما می‌شناسید به من معرفی کنید.

هفتم: بنابراین شما معنای خاصی برای عقل ابداع کرده‌اید.

دینانی: نه، ابداع نکردم کشف کردم و دریافت کردم. من این معنا را از خود عقل دریافت کردم و ابداع من نیست. من آن را نساخته‌ام، بلکه به آن رسیده‌ام.

هفتم: اینکه در حدیث داریم «اول ما خلق الله العقل»؛ یعنی بالاتر از آن چیزی وجود ندارد؟

دینانی: بله، اول است دیگر. این حدیث اصول کافی بسیار عجیب است.

هفتم: پس شما قبول دارید که این روایات از معصومین (ع) صادر شده است؟

دینانی: من قبول دارم، اما حتی اگر نپذیریم از معصوم^(۴) باشد و معتقد باشیم آنها را ساخته‌اند، باید بگوییم که خوب ساخته‌اند. من خودم معتقدم اغلب این روایات معتبر است چون محدثین بزرگ آنها را نقل کرده‌اند. خود ملاصدرا هم یک محدث بزرگ است و از مشایخ حدیث است. مجلسی خودش اجازه حدیث دارد ولی اگر هم، در نهایت، فرض بگیریم اینها را ساخته باشند آن کسی که ساخته، خوب ساخته است، حرف، حرف درستی است.

هتین: افرادی هستند، مثل آقای بهبودی، که این احادیث را مخدوش می‌دانند. نه تنها این احادیث که بعضی از قسمتهای نهج البلاغه را هم که از آنها استفاده‌های فلسفی می‌شود مخدوش می‌داند و روی معیار اسناد هم صحبت می‌کند.

دینانی: اینگونه احادیث را محدثین بزرگی مثل صدوق^(۵) نقل کرده‌اند. اگر ما صدوق را معتبر ندانیم که دیگر دست ما به جایی بند نیست و خیلی چیزها زیر سؤال می‌رود. گفته ایشان هم یک نظر است و بنابر گفته خودش هم پایش به خیلی جاها بند نیست. من که از اول نهایت درجه را به شما گفتم و فرض کردم که اگر ساختگی باشد هم خوب ساخته‌اند. به هر صورت، عقل بالاترین است و شهود هم شهود عقلانی است. اگر عقل همراه شهود نباشد از شهود به تنهایی چیزی در نمی‌آید. شما باید شهود را به نحو عقلانی تفسیر کنید. مشاهدات عارف گاهی حسی است او به صورت محسوس چیزی را می‌بیند. مثلاً به صورت جسم یا رنگ می‌بیند. اما همین را هم باید تفسیر کنند و تفسیر عقلانی کنند.

هتین: آیا اینجا عارف از عقل استفاده ابزاری نکرده است؟

دینانی: او رنگهای مختلف دیده است و می‌فهمد که این رنگها معنی خاصی دارند. بنابراین با عقل خود سراغ آن معنی می‌رود. عارف چاره‌ای ندارد، اگر با عقل سراغ معانی نرود که فقط برایش یک رنگ است و معنی ندارد. ما نه تنها شهود را معنی می‌کنیم که عقل را هم معنی

می‌کنیم. شهود که از وحی بالاتر نیست، شما قرآن را معقول می‌دانید یا نه؟ چه وحی چه شهود و چه مکاشفه‌ای از وحی حضرت ختمی مرتبت (ص) بالاتر است؟

هتین: معقول به چه معنا؟

دینانی: یعنی با عقل تناقض ندارد، هرچه با عقل متناقض نباشد معقول است. بنابراین هر موجودی معقول است فقط آنجایی نامعقول است که در تناقض باشد. هرچیز که غیرمتناقض باشد، معقول است. این سیره معقول است، ضمن آنکه محسوس است.

هتین: جایی که پای تفسیر باز شود، دیگر سخن از نامعقول به میان نمی‌آید.

دینانی: آیا به نظر شما تفسیر به معنای نامربوط گفتن است یا وسیع کردن معنی است؟

هتین: تفسیر یعنی از ظاهر محدود کلام به باطن آن رسیدن.

دینانی: بله، درست است.

هتین: البته با تأویل شما می‌توانید هر سخن نامربوطی را مربوط کنید.

دینانی: نه نمی‌شود. مگر اینکه بگوییم تأویل ملاک ندارد. اگر تأویل و تفسیر ملاک نداشت راست می‌گفتید اما ملاکات دارد.

هتین: امروزه با هرمنوتیک خیلی چیزها را که در گذشته نامربوط می‌دانستند به صورت معنی‌دار تفسیر می‌کنند.

دینانی: هرمنوتیک چیز بدی نیست. متنها هرمنوتیک خود ما بهتر و قویتر از غریبه‌هاست.

اصلاً هرمنوتیک مال ما بوده و غریبها از ما گرفتند.

به هر حال، من اینجا طرح مسأله کردم. شما خودتان تأمل کنید و به نتیجه برسید. بعضیها ساده لوحانه از اینگونه مسائل رد می‌شوند یا حوصله فکر کردن ندارند و سریع هم حکم می‌کنند. بسیاری از این مشکلاتی که تاکنون باقی مانده به دلیل بی‌حوصلگی افراد و ناتوانی فکری آنان است. کسانی بودند که اهل تأمل نبودند و فقط به ظاهر کلام بسنده کرده‌اند. اما نمی‌گوییم که ظاهر بد است ظاهر هم جای خودش را دارد. حجیت ظواهر یک اصل مهم است. ما اگر ظاهر را نداشته باشیم که زیرپایمان محکم نیست، ولی ظاهر شأن خود را دارد و ما نمی‌توانیم در حدّ ظاهر خود را زندانی کنیم. خیلی چیزها در باطن هست که ظاهر نشان نمی‌دهد. ظاهر خوب است، اما چرا خودمان را به ظاهر محدود کنیم. تمام جنگ همین است که بعضی نمی‌خواهند از ظاهر بیرون بروند و در ظاهر سنگر گرفتند وقتی سربازی سنگر گرفته اجازه نمی‌دهد سنگرش را خراب کنند و از آن دفاع می‌کند. می‌گوید سنگر مرا خراب نکنید که من اینجا راحت هستم. اگر بخواهی به سنگرش ضربه بزنی به تو حمله می‌کند. اما ما باید از ظاهر به باطن برویم، چون خودمان هم فقط ظاهر نیستیم و باطن داریم.

هقین: آقای دکتر بحث شما جهت جالبی داشت که با سؤالاتی که مطرح شد از آن دور شدیم. شما در مورد اخلاق و رد پای ارسطو صحبت کردید و قصد داشتید بقیه مواجهه‌هایی را که در ساحات دیگر است، نیز مطرح کنید. بسیار متشکر می‌شوم اگر بحث خود را ادامه دهید.

دینانی: بله، مسأله اخلاق که شما توجه فرمودید سالهاست که مسأله من است و هنوز فرصت نکردم که روی آن کار کنم، ولی خیلی جاها آن را طرح کردم. به نظرم یکی از عللی که اخلاق نتوانسته در اسلام جایگاه واقعی خود را پیدا کند به دلیل برخوردش با فقه است. من مسأله را طرح می‌کنم تا ببینید چقدر مهم است. در فقه یک قاعده اصلی داریم که همه فقها آن را قبول دارند و آن این است که می‌گویند: هیچ واقعه‌ای در حوزه زندگی بشر و افعال آدمی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه فقه در آنجا حکم دارد.

همه این قاعده را قبول دارند و هیچ کس هم منکرش نیست. بنابراین دایره فقه خیلی وسیع است. هر واقعه‌ای که در زندگی شخصی من تا آخر عمرم اتفاق بیفتد، فقه برای آن حکم دارد و اگر ندانم باید بروم و آن را یاد بگیرم. در این صورت، آیا جایی برای اخلاق باقی می‌ماند؟ من می‌خواهم در یک مورد اخلاقی عمل کنم، همین جا حکم فقهی هم دارم. حالا آیا در مورد یک واقعه دو حکم اخلاقی و فقهی دارم. یا فقط حکم فقهی دارم و حکم اخلاقی ندارم یا اخلاقی دارم و فقهی ندارم؟ به طور کلی سه شق متصور است: یا حکم باید فقهی باشد و تمام. یا اخلاقی باشد و فقهی نباشد که با آن اصل منافات دارد یا هر دو باشد.

اگر حادثه‌ای برای من اتفاق بیفتد بالاخره من باید طبق کدام حکم عمل کنم؟ آیا من در عمل واحد محکوم به دو حکم هستم یا نه؟ این را هم بالضروره کسی نمی‌پذیرد که من دو حکم داشته باشم. حکم اخلاقی حکم الهی است، حکم فقهی هم حکم الهی است؛ یعنی خدا در یک واقعه برای من دو حکم داده است حالا اگر دو تا حکم باشد باز هم اشکال پیش می‌آید که آیا اینها متمم هم هستند یا متعارضند؟ اگر یکی باشند که دو تا نیستند، اگر دو تا باشند من چگونه در عمل واحد محکوم به دو تا حکم هستم؟ بنابراین در این موارد جای اخلاق کجاست؟

هتین: اخلاق بخشی از فقه است. فقه حوزه عامی دارد که به حوزه‌های خاص تقسیم می‌شود و یکی از آنها اخلاق است.

دینانی: در این صورت اخلاق یک سلسله از احکام فقه است و بخشی از فقه را تشکیل می‌دهد. بنابراین باید بحث اخلاقی در کتابهای فقهی مطرح شود، ولی شما در هیچ کتاب فقهی احکام اخلاقی ندارید. ولی کتابهای اخلاقی موجود است که در آنها مسائل فقهی نیست. همین چند کتاب اخلاقی را که من برای شما نام بردم فقهی نیست. *معراج السعادة* فقهی نیست. *اخلاق ناصری* کتاب فقه نیست، حتی *احیاء العلوم* کتاب فقه نیست.

از آن طرف در تمام کتب فقهی، از طهارت تا دیات، شما یک بخش اخلاقی در کتب فقهی ندارید. در حوزه عمل افعال فراوانی را می‌توان مثال زد که فقه پسند است ولی اخلاق پسند نیست. بنابراین میان اخلاق و فقه تعارض هست و جایی که تعارض باشد باید گشت و ملاکها را

روشن کرد.

هقین: علی الظاهر اقبال لاهوری در صدد بیان این ملاکها بوده است. ایشان سؤال می‌کند که باید و نبایدهای فقهی با باید و نبایدهای اخلاقی چه تفاوتی دارد و چند ملاک هم ارائه می‌دهد. اما شخصی مانند غزالی معتقد است که فقه شرط لازم و حداقلی است و معتقد است که بیشتر کار باید در اخلاق انجام شود.

دینانی: خوب، این حرف بسیار مهمی است که غزالی می‌زند. غزالی خودش نتوانسته اخلاق را طوری نشان دهد که بالاتر از فقه باشد و البته این سخن او با آن حرفش که می‌گوید فقه دنیوی است، سازگار است. غزالی به چنین نتایجی رسیده، چون به سراغ اخلاق رفته و *احیاء العلوم* را نوشته است. اگر *احیاء العلوم* را نمی‌نوشت. نمی‌توانست به این نتایج برسد. البته او موفق نشد که مسأله را خیلی روشن کند و مسأله همچنان مبهم باقی ماند.

هقین: شما در مورد عقل فرمودید که بالاتر از عقل چیزی نیست، چرا که صادر اول است. حالا چند سؤال مطرح می‌شود: یکی اینکه رابطه آن عقل با عقلی که در من هست چیست؟ آیا عقل من تنزل یافته همان عقل است؟

دینانی: بله، مثل نور خورشید و آفتاب است. عقل ما جلوه‌ای است از عقل بالاتر تا اینکه برسد به مرکز.

هقین: چه چیز عقل من را محدود کرده است؟

دینانی: گرفتاریهای جسمانی، اوهام، قوای دیگر من، همین ناسوتی بودن من و بسیاری چیزهای دیگر.

هقین: آیا می‌پذیرید که عقل در من گذاشته شده است تا من با آن جهان بیرون و خودم را بشناسم؟

دینانی: بله، عقل پرتوی در من است که من بتوانم بشناسم.

هقین: آیا قلب را هم شما به این معنا قبول دارید؟

دینانی: قلب و عقل در بادی امر دو تاست، اما در نهایت یکی می‌شوند.

هقین: عرفا وقتی مراتب شناخت را مطرح می‌کنند، معتقدند که قلب بیشتر می‌شناسد اگر ما هر دو (عقل و قلب) را به عنوان ابزار شناخت در وجودمان بدانیم کدام یک مرتبه بالاتری دارد؟ در تعبیر قرآن و روایات قلب مرتبه بالاتری برای شناخت دارد و حقایقی را می‌تواند بشناسد که عقل قادر نیست آنها را بشناسد، به این ترتیب، می‌توانیم قلب را بالاتر از عقل بدانیم.

دینانی: حرف شما یک قدری ابهام دارد. وقتی می‌گویید قلب و عقل هر دو اعضای من هستند، شما چه کسی هستید که این اعضا در شما هستند؟ یعنی شما خودتان از عقل و قلب بالاترید. اگر این دو، ابزار شما هستند شما بالاتر از عقل و قلب هستید. شما به عنوان چیزی که بالاتر از عقل و قلب است چه هستید؟

هقین: با مبنای صدرایی می‌توان پاسخ داد که «من» یک امر مشکک دارای مراتب است. من عبارت است از همین مراتب که بالاترین مرتبه قلب است، از آن پایین‌تر عقل است و الی آخر.

دینانی: نه، مشکک که معنی‌اش این نیست. مشکک مرتبه مرتبه است، ولی آن مرتبه‌ای که عقل و قلب ابزارش هستند چه مرتبه‌ای است؟ وقتی می‌گویید مشکک، عقل یک مرتبه است

قلب هم یک مرتبه است. ولی وقتی می‌گویید اینها ابزار من هستند، خود آن من چه مرتبه‌ای است که این دو، دو مرتبه تشکیکی آن هستند؟

محقق: در مسأله نفس و قوای نفسانی دو تفسیر وجود دارد. تفسیر مشائی و صدرایی. مشائیان معتقدند که اگر قوا را از نفس بگیریم چیزی به نام نفس باقی می‌ماند. پس نفس غیر از این قواست و آن را به درختی که شاخه‌هایش را کنده‌اند تشبیه کردند که در صورت کندن شاخه‌ها تنه باقی می‌ماند، اما صدراییان چه می‌گفتند؟ «النفس فی وحدتها کل القوا». یعنی اگر قوا را یکی یکی بگیریم هیچ چیز از نفس باقی نمی‌ماند.

دینانی: آخر من قلب و عقل را قوه نمی‌دانم. سؤال این بود که عقل و قلب دو ابزار یا دو مرتبه من هستند.

محقق: من از صحبت خود شما استفاده می‌کنم که فرمودید من غیر از عقل چیزی نیستم یعنی تمام وجود من عقل است. اگر کل وجود من عقل باشد پس قلب چیست؟

دینانی: پاسخ من این بود که مراتب دانی و پایین، عقل و قلب هر دو مظهرند و با هم فرق دارند. اینها مظهر انسانیت من هستند. اما در مراتب عالی و در نهایت، این دو یکی می‌شوند. نزاع بین عقل و قلب و به بیانی نزاع بین فلسفه و عرفان همچنان برقرار است اما کسانی که خیلی بالا رفته‌اند دیگر بر سر این مسائل نزاع نمی‌کنند.

محقق: آقای دکتر، نکته دیگری که از بیانات شما استنباط کردم این است که شما فرمودید عقل وقتی که به مرحله نهایی می‌رسد به مرحله عقل نورانی می‌رسد چنین عقلی می‌تواند حقایق را کشف کند، ببیند و شهود کند. همچنین فرمودید عقل خودش می‌گوید من در این مرحله نیستم و می‌داند

چیزهایی وجود دارد که خودش نمی‌تواند به آنها برسد و آنها را درک کند. علاوه بر این فرمودید که وقتی عقل شهود می‌کند امور عقلی را تفسیر می‌کند؛ یعنی چیزی را نمی‌بیند؛ بلکه درون خودش را تفسیر می‌کند. به این معنا وقتی عقل به یک مرحله بالایی رسید و نورانی شد خودش را خوب تفسیر می‌کند. پس شهود چیزی بیشتر از خود عقل نیست بلکه تفسیر بالاتری است که عقل از درون خودش انجام داده است.

دینانی: درست است. نه اینکه عقل تنها خودش را تفسیر می‌کند و خودش را می‌بیند بلکه عقل به طور اساسی جزء معقول چیزی را نمی‌بیند. شما اگر خواستید این میز را درک کنید، درک نمی‌شود مگر اینکه معقول شود. عقل میز محسوس را درک نمی‌کند، میز وقتی برای شما معلوم می‌شود که معقول باشد. اصلاً عقل «لایدرک الا المعقول» است. حقایق غیر معقوله باید معقول شوند تا عقل آنها را دریابد. عقل «لایدرک الا المعقول» است. حس «لایدرک الا المحسوس» است. خیال هم «لایدرک الا المتخیل» است. این به دلیل سنخیتی است که اینها با هم دارند.

هقین: پس می‌توان عقال را به این معنا گرفت که عقل فقط گرفتار عقل و معقولات است.

دینانی: مگر از معقول بالاتر چیزی هم هست؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم عقال یعنی متصل شدن به مرکز.

هقین: بنابراین شما نمی‌پذیرید که حقایق غیر معقوله‌ای هم وجود داشته باشد؟

دینانی: حقایق غیر معقوله باید معقول شود.

هقین: پس شهود عرفا چه می‌شود؟

دینانی: سؤال من این بود که شهود یعنی چه؟ شهود گاهی همان خود معقول است و به این ترتیب گاهی مشهود همان معقول است. ممکن است عارف یک رنگی یا فرشته‌ای را ببیند. قرآن در مورد حضرت مریم می‌فرماید: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشِيرًا تَبَوَّأًا» این شهود حضرت مریم بود که جبرئیل را به صورت آدم مشاهده کرد. آدم برای مریم ظهور یک حقیقت بود که باید تفسیر و تأویل شود و حضرت ختمی مرتبت (ص) هم با همین چشم می‌دیدند. ولی آن یک حقیقت کلی بود که اینطور می‌دیدند. این ظاهرش است. بنابراین حرف ما که عقل «لایدرک الا المعقول» به قوت خود باقی است. عقل غیر معقول را درک نمی‌کند. غیر معقول غیر معقول است. من از شما می‌پرسم آیا چیزهای غیر معقول وجود دارد؟

هقین: از نظر عارف، بله.

دینانی: نه، غیر معقول یعنی متناقض. چیزی که غیر معقول باشد نه اینکه شما نتوانید آن را توجیه کنید و یا از آن خورشتان نیاید. هر چه هست معقول است. اصلاً نامعقول نداریم.

هقین: آیا تفکیکی که بین عقل نظری و عقل عملی شده همین است که عقل نظری معقولات را به طور نظری درک می‌کند و عقل عملی به علت صفای باطن و تصفیه درونی همان معقولات نظری را شهود می‌کند؟

دینانی: نه، عقل نظری و عملی دو تا عقل نیست، یک عقل است. عقل گاهی باید و نباید‌هاست که عملی است و گاهی باید و نباید نیست و نظری است. هر دو هم معقولند.

هقین: به نظر شما آیا وقتی عقل نورانی شد و به کمال رسید آن وقت به چنین عقلی وحی می‌شود و وحی را تلقی می‌کند؟

دینانی: آن انسانی که دارای آن مرتبه عقلانی هست مستعد تلقی وحی است. عقل حضرت ختمی مرتبت (ص) است که می‌تواند وحی را با تمام ظرفیتش بگیرد. ابوجهل و ابولهب هم عقل

داشتند، ولی عقلانیت در اسفل مراتبش در آنها هست. در حضرت ختمی مرتبت (ص) کمال عقلانیت ظهور داشته است.

هفتم: در تأیید بیان شما تعبیری از حضرت امام یادم آمد که فرموده بودند جبرئیل خودش شأنی از شئون پیغمبر (ص) است. به این ترتیب، نمی‌توانیم بگوییم جبرئیل نازل شده، بلکه پیغمبر (ص) صعود کرده است.

دینانی: عرفا می‌گویند «نزل من غیبه الی شهوده» وحی از باطن خود پیغمبر ظهور می‌کرد. وحی باطن خود پیامبر بود که ظهور پیدا می‌کرد. جبرئیل هم از باطن خود پیغمبر به زبانش می‌آید. اصلاً جبرئیل داخل وجود پیغمبر بود. نه تنها جبرئیل که عزرائیل و میکائیل و همه چیز از حوزه وجود حضرت ختمی مرتبت بیرون می‌آید؛ یعنی دو سر خط حلقه هستی به حقیقت به هم پیوسته است. دایره عالم امکان حضرت ختمی مرتبت (ص) است و از این دایره چیزی بیرون نیست. بنابراین جبرئیل از غیب حضرت ختمی مرتبت به زبانش می‌آمد.

هشتم: به این ترتیب هر انسانی این قدرت را دارد.

دینانی: بله، توان را دارد ولی به فعلیت نمی‌رسد، در پیامبر به فعلیت رسید.

هفتم: آقای دکتر یک سؤالی یکی از شاگردهای علامه طباطبائی از ایشان کرده بودند که وقتی معقولات را درک می‌کنیم با استفاده از مثال و خیال است یا بی‌واسطه اینها درک می‌کنیم. ایشان فرموده بودند که تا حدودی مستقل است. شاگرد ایشان این نتیجه را می‌گرفتند که علامه به مقامی از تجرد رسیده بودند که معقولات را مجرد درک می‌کردند. این ادراک مجرد معقولات به واسطه عقل در واقع همان چیزی است که شما فرمودید که قلب در نهایت به همان جایی می‌رسد که عقل می‌رسد؟

دینانی: ایشان با عقل، عقل را درک می‌کردند. در واقع، ایشان از درک عقلانی خود صحبت کردند که از عقلی به عقلی از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای می‌رسیدند. آقای طباطبایی (ره) از شهود کم صحبت می‌کردند. وقتی به ایشان زیاد اصرار می‌کردیم گاهی چیزی می‌گفتند. یکی دو بار که از مشاهده صحبت کردند چیزی دیده بودند که عقلی نبود چیزی را دیده بودند که تفسیر و تأویل داشت و تأویل و تفسیر می‌کردند. من کسی را می‌شناختم، که به ایشان خیلی ارادت داشتم و غالباً مشاهداتشان عقلی بود. مشاهده عقلی غیر از دیدن چیزی است. این شخص مرحوم میرزا محمد علی حکیم بود که بعد از انقلاب مفقود شده علی‌الظاهر مثل دیوانگان زندگی می‌کرد و منکر پیشرفتهای علمی بود. ولی در امور عقلی که حرف می‌زد واقعاً حیرت‌انگیز بود. او اهل عمل و عبادت بود. در جمیع ایام سال، قائم‌اللیل و صائم‌النهار بود. ایشان به من می‌گفت مطالبی که در اسفار و قصص است چیزهایی است که نوشتند. یک چیزهایی شب به من می‌گویند که در هیچ کتاب نیست. یک دفعه از ایشان خواهش کردم که به من بگو چه به شما می‌گویند. مشاهدات ایشان حوری و پری نبود. یک مطلب عقلی بود. می‌گفت دیشب به من گفتند - نمی‌گفت فهمیدم. من چند تا مطلب از ایشان شنیدم که دیدم در اوج عقلانیت است و در هیچ کتابی هم نبود.

هفتم: در تاریخ اسلام فرقه اسماعیلیه و باطنیه داریم که راجع به عقل و نقش آن خیلی تأکید دارند اگر ممکن است راجع به نقشی که آنها در تاریخ اسلام و عقل‌گرایی داشتند توضیحی بفرمایید.

دینانی: این افراد با یک هدف خاصی و وجه نظر خاصی روی عقل تأکید می‌کردند. همه آنها هم اینطور نبودند، بعضی‌شان اینطور بودند؛ مثلاً ناصر خسرو خیلی عقلانی فکر می‌کند. اکثر آنان همین‌طورند که می‌فرمایید. بزرگان اینان معتقد بودند که عقل از سیاست جدا نیست. اینها حکومت امویان و عباسیان و انحرافهای آنان را می‌دیدند و چون مسلمان و متفکر بودند این حکومتها را تحمل نمی‌کردند و در مقابلشان موضع می‌گرفتند. این موضع‌گیری کم‌کم به نوعی عقلانیت منجر شد و حتی به تعارض با آنان رسید و خیلی مسائل دیگر مطرح شد مثل مخالفت

با نژادپرستی. توجه کنید که مسألهٔ خلافت خالی از نژادپرستی نبود، ما به این موارد در تاریخ کم توجه می‌کنیم. خلافت اموی که کاملاً نژادپرست بود و در دورهٔ حکومت آنها کاملاً ناسیونالیسم عرب حاکم بود. در ابتدای حکومت عباسی این نژادپرستی قدری کمرنگ شد، ولی دوباره اوج گرفت. اینها با اعتقاد به تفوق عرب بر عجم خیلی ظلم و ناروایی می‌کردند و افکار پوسیده‌ای داشتند. خوب، افرادی هم متوجه این مسائل بودند و با آنها سازگار نبودند و در مقابلشان موضع می‌گرفتند. موضعشان هم موضع عملی بود. بنابراین اسماعیلیه هم با حکومت‌های عباسی و اموی مخالف بودند و هم فرقه‌ای سیاسی بودند. الان هم هستند. اصلاً مباحث آنها از سیاست خارج نبود. به طور کلی، حوزه‌های کلامی در اسلام هیچ کدام بیرون از سیاست نبودند. اصلاً فعالیت اینها از حوزهٔ سیاست شروع می‌شد. بعضی‌ها هم که در ابتدا غیر سیاسی بودند بالاخره به یک دلیل به سیاست کشیده می‌شدند و در یک جهتی قرار می‌گرفتند.

والسلام

اطلاع رسانی

کتابشناسی برگزیده عرفان اسلامی

- آراسته، رضا. تولدی در عشق و خلاقیت: روان‌شناسی و مولوی. تهران: فراروان، ۱۳۷۲، ۱۹۲ ص.
- آریا، غلامعلی. کلیاتی در مبانی عرفان و تصوف... تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، ۱۳۷۵، ۱۶۰ ص.
- آزاده، عبدالله. نظری تازه به عرفان و تصوف. تهران: اینشتین، ۱۳۷۶، ۱۸۸ ص.
- آزمایش، مصطفی. عرفان ایران (مجموعه مقالات). تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، ۳ ج.
- آشتیانی، جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵، ۹۹۸ ص.
- _____ . عرفان. تهران: انتشار، ۱۳۷۲.
- آملی، حیدرین علی. اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت. ترجمه جواد هاشمی علیا، تهران: سترگ، ۱۳۷۸، ۲۹۰ ص.
- _____ . جامع الاسرار و منبع الانوار للمعارف المتاله الولی. ترجمه جواد هاشمی علیا. تهران: سترگ، ۱۳۷۸، ۴۸۱ ص.
- _____ . ترجمان الاشواق. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: روزنه، ۱۳۷۹، ۲۴۰ ص.
- _____ . شرح فصوص الحکم. تهران: بیدار، ۱۳۷۸، ۵۶۸ ص.
- _____ . شرح فصوص الحکم. مصحح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- _____ . شرح فصوص الحکم. شارح علی بن محمد ترکه اصفهانی. قم: بیدار، ۱۳۷۸، ۵۶۸ ص.
- _____ . کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی. مصحح پابلو بینیتو. قم: بخشایشی، ۱۳۷۷.

۲۰۰ ص.

- ما ز بالا بایم و بالا می رویم. ترجمه قاسم انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۷۶، ۱۲۸ ص.
- ابن دیاغ، عبدالرحمن بن محمد. مشارق الانوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب. تهران: طهوری، ۱۳۷۹، ۱۴۴ ص.
- ابن طاووس، علی بن موسی. کشف المحججه لثمره المهجه. ترجمه اسدالله بشری. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ۲۹۹ ص.
- ابن عربی، محمد بن علی. الفتوحات المکیه فی معرفة اسرار المالکیه و المالکیه. ترجمه و تنظیم محمد تحریرچی. تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۸، ۳۶۶ ص.
- الانسان الكامل و القطب الفوٹ الفرد. مقدمه، ترجمه و توضیح گل بابا سعیدی. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری دکتر داود سلمانی، ۱۳۷۸، ۱۴۷ ص.
- حجاب هستی: چهار رساله الهی (احدیت - قربت - حجب - شق الجیب). ترجمه و توضیح گل بابا سعیدی. تهران: شفیع، ۱۳۷۹، ۱۷۴ ص.
- رساله اصطلاحات الصوفیه. قم: بیدار، ۱۳۷۸، ۱۵ ص.
- فصوص الحکم. تهران: الزهراء (س)، ۱۳۷۰، ۳۷۴ ص.
- الاسراء الى مقام الاسرى. ترجمه قاسم انصاری، تهران: طهوری، ۱۳۷۶، ۱۲۴ ص.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. التحصین و صفات العارفين. تصحیح و ترجمه علی جبار گلباغی ماسوله. قم: مشهد: لاهیجی، ۱۳۷۷، ۵۵ ص.
- ابوالحسن خرقانی، علی بن احمد. نور العلوم: کتابی یکتا از عارف بی همتا شیخ ابوالحسن خرقانی همراه با شرح احوال و آثار و افکار او. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: بهجت، ۱۳۷۷، ۳۸۲ ص.
- احمدی، بابک. چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطار. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶، ۲۳۳ ص.
- احمدی حسین آبادی، حسین. چراغ سلوک (روش سیر و سلوک از نگاه معصومان و عارفان ربانی). قم: دارالارشاد، ۱۳۷۸، ۱۶۰ ص.
- احمدی دستگردی، داریوش. ریشه های عرفان در قرآن مجید. فرخ شهر: آصف، ۱۳۷۹، ۲۰۸ ص.
- ادیب الممالک، محمد صادق بن حسین. آداب آل حق. تهران: مؤسسه فرهنگی نشر سها، ۱۳۷۴، ۳۲ ص.
- اراکی، محسن. درآمدی بر عرفان اسلامی. لندن: بوک اکسترا، ۱۳۷۹، ۱۲۱ ص.
- ارنست، کارل. روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیاء در تصوف اسلامی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ۲۷۴ ص.

- استیس، والتر ترنس. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش، ۱۳۶۷.
- اصفهانی، حسنعلی. نشان از بی‌نشانها: شرح حال و کرامات و مقالات و طریقه سیر و سلوک عرفانی عارف ربانی و... حسنعلی اصفهانی. تهران: جمهوری، ۱۳۷۴، ۴۵۰ ص.
- اکبریان، رضا. اخلاق و عرفان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۴۸ ص.
- اکبری قوچانی، حسینعلی. مفهوم و معانی اصطلاحات عرفانی. مشهد: سخن‌گستر، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- الفتی تیریزی، حسین بن احمد. رشد الالفاظ فی کشف الالفاظ: فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی. مصحح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- الوندی توپسرکانی، علی. گلزار عرفان شامل: منتخباتی از شرح حال بزرگان. تهران: نخل دانش، ۱۳۸۰، ۴۶۴ ص.
- الهامی، داود. جستجو در عرفان اسلامی. بی‌جا، مکتب اسلام، ۱۳۷۶، ۲۳۲ ص.
- امین، نصرت. النفحات. اصفهان: گل بهار، ۱۳۷۳.
- انصاری، عبدالله بن محمد. انصاری، مصحح محمد سرور مولایی. تهران: توس، ۱۳۷۶، ۲ ج.
- انصاری، قاسم. مبانی عرفان و تصوف. تهران: طهوری، ۱۳۷۵، ۱۹۸ ص.
- انصاریان، حسین. عرفان اسلامی: شرح جامع مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة (جعفر بن محمد ع). اصفهان: حجت، ۱۳۷۱، ۱ ج.
- اوجیبی، علی. گنجینه بهارستان: حکمت. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۹، ۱ ج.
- ایران منش، پری. عرفان کرمان. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲، ۱۳۲ ص.
- ایرانی، احمد. آلودگیهای فرهنگ ایران: نقدی بر عرفان و صوفیگری. لس‌آنجلس: بی‌نا، ۱۳۷۱، ۲۷ ص.
- ایزدی، محمدرضا. فرزندان عرفان، سجاده‌نشینان عشق. تهران: علم، ۱۳۷۹، ۴۳۲ ص.
- ایزوتسو، توشیهیکو. خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین ذن. ترجمه منصوره کاویانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ۹۴ ص.
- یادکوبه‌ای، واصف. در محضر عرفان. قم: پارسایان، ۱۳۷۷، ۲۷۸ ص.
- بدرالدین، حسین. محمد تصویر جمال خدا. تهران: نشر علم، ۱۳۸۰، ۱۵۹۸ ص.
- برتلس، یوگنی ادواردیچ. تصوف و ادبیات تصوف. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶، ۷۲۳ ص.
- برزش‌آبادی، عبدالله، شرح لمعات شیخ فخرالدین عراقی. تهران: مولی، ۱۳۷۹، ۳۵۸ ص.

- برزگر خالقی، محمدرضا. یک فروغ رخ ساقی: برگزیده‌ای از فنون عرفانی در ادب پارسی. تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۶، ۲۲۱ ص.
- برزی، اصغر. دیباجه مبانی عرفان و تصوف. بناب: اعظم، ۱۳۷۶، ۱۷۰ ص.
- برنجکار، رضا. آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت): قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸، ۱۸۴ ص.
- بروین، یوهانس توماس پینردو. شعر صوفیانه فارسی: درآمدی بر کاربرد عرفانی شعر فارسی کلاسیک. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۱۸۹ ص.
- بشیر، علی اصغر. اندیشه‌های عرفانی پیر هرات. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، ۱۱۹ ص.
- بصیری ابرقویی، محمد کاظم. کنزالافوار فی کشف الاسرار. قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۹، ۲ ج.
- بقلی شیرازی، روزبهان. چهار رساله چاپ نشده از روزبهان بقلی. تهران: معین، ۱۳۷۷.
- بورکوی، شردولوزیه دو. سرگذشت پیر هرات (خواجه عبدالله انصاری). ترجمه روان فرهادی، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سینمای الست فردا، ۱۳۷۹، ۳۸۷ ص.
- بورکهارت، تیتوس. درآمدی بر آیین تصوف. ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولی، ۱۳۷۴، ۱۶۶ ص.
- بهشتی، احمد. فرزندان منتخب گفتارهای عارفان از شیخ ابوالحسن خرقانی تا جامی. مشهد: جاودان خرد، تهران: گوتنبرگ، ۱۳۷۰، ۳۲۴ ص.
- بهشتی، محمود. سیر و سلوک. اصفهان: مانی، ۱۳۷۷، ۳۶۸ ص.
- _____ . عشق رمز حیات. اصفهان: نورین سپاهان، ۱۳۷۳، ۱۴۴ ص.
- بیات، محمد حسین. مبانی عرفانی و تصوف. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ۲۳۰ ص.
- بیانی، علیقلی. زندان اندیشه در حدیث نفس بهمنیار. تهران: انتشار، ۱۳۷۹، ۲۵۰ ص.
- _____ . سراج الصعود لمعاريج الشهود: عرفان در سطح عالی به دو زبان... تهران: محسن بینا، ۱۳۷۱، ۷۱۶ ص.
- بیدآبادی، محمد. شرح رساله سیر و سلوک. شارح حسن مدرس هاشمی. تهران: کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ۳۴۴ ص.
- بینا، محسن. سراج الصعود لمعاريج الشهود: عرفان در سطح عالی به دو زبان. تهران: مؤلف، ۱۳۷۱.
- پناهی، مهین. اخلاق و عرفان، اخلاق متصوفه از خلال متون عرفانی از آغاز تا اوایل قرن هفتم. تهران: روزه، ۱۳۷۸، ۵۹۲ ص.
- پورنامداریان، تقی. دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ۲۷۹ ص.
- تابنده، علی. خورشید تابنده: شرح احوال و آثار عالم ربانی و عارف همدانی حضرت آقای حاج

سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران: حقیقت، ۱۳۷۳، ۸۶۹ ص.

- تابنده، نعمت الله، *نغمه‌های دل*. مشهد: پاندا، ۱۳۷۴، ج.

- تاجدینی، علی. *مفتاح نور: شرح اصطلاحات عرفانی امام خمینی به ضمیمه فهرست و موضوعات*.

تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۰، ۲۴۰ ص.

- تدین، عطاءالله. *جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان*. تهران: انتشارات تهران، ۱۳۷۵، ۷۷۵ ص.

_____، و مولانا: *ارغنون شمس*. تهران: انتشارات تهران، ۱۳۷۶، ۵۶۹ ص.

- تركة اصفهانی، علی بن محمد. *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار، ۱۳۷۸، ۲ ج.

_____، *عقل و عشق یا مناظرات خمس*. تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی. تهران: دفتر نشر

میراث مکتوب، اهل قلم، ۱۳۷۵، ۲۲۴ ص.

- ترینی فندهاری، نظام الدین بن اسحاق. *قواعد العرفا و آداب الشعراء*. تهران: سروش، ۱۳۷۶، ۳۵۸ ص.

- تلمسانی، سلیمان بن علی. *منازل السائرین الى الحق المبین لابی اسماعیل الهروی*. قم: بیدار، ۱۳۷۱،

ج.

- تمیم داری، احمد. *عرفان و ادب در عصر صفوی*. تهران: حکمت، ۱۳۷۳، ۲ ج.

- تهرانی، حیدر. *باب الولایه*. تهران: تابان، کلبه، ۱۳۷۸، ۲ ج.

- تهرانی، محمد. *عشق دوست*. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی بینش پویش، ۱۳۷۹، ۱۵۵ ص.

_____، *بهارستان و رسائل جامی*. مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاده، محمدجان عمرف،

ابوبکر ظهورالدین، تهران: مرکز مطالعات ایرانی، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ۵۰۶ ص.

_____، *لوايح*. تصحیح، مقدمه و توضیحات از بان ریشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۳، ۱۱۶ ص.

- تهرانی، مجتبی، *درآمدی بر سیر و سلوک*. تهران: دفتر اندیشه جوان، ۱۳۷۶، ۹۳ ص.

- جامی، عبدالرحمن بن احمد. *نفعات الانس من حضرات القدس*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰.

- جریزه‌دار، عبدالکریم. *تعبیرات عرفانی از زبان عطار نیشابوری*. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، ۱۹۹ ص.

- جعفری، احمد علی. *جام معرفت آشنایی با مبانی عرفان و تصوف*. تهران: جعفری، ۱۳۷۸، ۱۹۱ ص.

- جعفری تبریزی، محمد تقی. *عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه نشر کرامت، ۱۳۷۶، ۱۹۱ ص.

_____، *خودشناسی، تکامل و عرفان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۴۲۰ ص.

- جلالیان، عبدالحسین. *نی نواز اول: احوال شمس تبریزی و سخنان او به شعر*. تهران: عبدالحسین

جلالیان، ۱۳۷۱، ۴۷۴ ص.

- جمال الدین، اسدآبادی. *رسائل فی نفسه و العرفان*. تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسه

انطباعة و النشر، ۱۳۷۵، ۱۸۴ ص.

- جمالی اردستانی، جمال الدین محمد. *مرآة الافراد*. تصحیح، تحقیق و توضیح از حسین انیسی پور.

- تهران: زوار، ۱۳۷۱، ۴۲۲ ص.
- جوادى آملی. عبدالله. *تحریر تمهید القواعد صائین الدین علی بن محمد التترکه*. تهران: الزهراء (س)، ۱۳۷۲، ۸۳۲ ص.
- *حیات عارفانه امام علی (ع)*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰، ۱۶۰ ص.
- *عرفان و حماسه*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲، ۲۷۰ ص.
- جوینى، محمد بن احمد. *مناهج السیفیه*. تهران: مولی، ۱۳۶۳، ۱۴۴ ص.
- جهانگیری، محسن. *محمی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵، ۷۷۴ ص.
- حائری، محمد حسن. *راه گنج: اصول و مبانی عرفان و تصوف در ادب فارسی*. تهران: مؤسسه انتشارات مدینه، مرکز پژوهش و نشر فرهنگی، ۱۳۷۹، ۲۶۷ ص.
- *متون عرفان فارسی: گزیده‌هایی از کشف المحجوب هجویری، رسالات و مناجات خواجه عبدالله انصاری...* تهران: نشر مرکز، کتاب ماد، ۱۳۷۴، ۲۵۶ ص.
- حبیبی، قربان. *محبت و رازهای پس پرده*. تهران: انتشارات شهید، ۱۳۷۹، ۲۲۴ ص.
- حبیبیان، احمد. *آشنایی با زبان غزل*. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۷۰، ۱۷۶ ص.
- حزین، محمدعلی بن ابی طالب. *فتح السبیل*. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، نشر قبله، ۱۳۷۵، ۲۱۸ ص.
- حسن دهلوی، حسن بن علی. *فوائد القواد: ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء بدایونی*. تهران: روزنه، ۱۳۷۷، ۴۱۶ ص.
- حسن‌زاده، صادق. *گنجینه عرفان: مشتمل بر پنج رساله ارزنده در سیر و سلوک*. قم: مؤمنین، ۱۳۷۷، ۱۰۲ ص.
- حسن‌زاده آملی، حسن. *الانسان الکامل فی نهج البلاغه*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۳۷۴، ۲۲۹ ص.
- *انسان در عرف عرفان*. سروش، ۱۳۷۷، ۱۳۹ ص.
- *تعرفان و حکمت متعالیه*. قم: نشر الف. لام. میم. ۱۳۸۰، ۶۹ ص.
- *شرح فص حکمه عصمیه فی کلمه فاطمیه*. تهران: سنا، ۱۳۷۹، ۱ ج.
- *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*. قم: قیام، ۱۳۷۴، ۱۵۸ ص.
- *یازده رساله فارسی (فلسفی، منطقی، عرفانی)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ۶۰۴ ص.
- *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین بن عربی*. تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، ۷۲۴ ص.

- حسین‌زاده، محمد. معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س)، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- حسین‌کازرونی، احمد. عشق در مثنوی معنوی همراه با پژوهشی در شعر فارسی. تهران: زواره، ۱۳۷۴، ۲۳۱ ص.

- حقیقت، عبدالرفیع. پیام جهانی عرفان ایران. بی‌جا: کومش، ۱۳۷۰، ۲۷۸ ص.
- _____ . تاریخ عرفان و عارفان ایرانی؛ از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی. تهران: کومش، ۱۳۷۲، ۷۵۰ ص.

- حقیقی، کریم محمود. تجلی. شیراز: نوید شیراز، ۱۳۷۳، ۱۳۱ ص.
- _____ . از خاک تا افلاک. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور، ۱۳۷۸، ج.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی. کتاب اثبات العلل. رباط: کلیه الاداب و العلوم الانسانیه، ۱۳۷۷، ۲۷۸ ص.

- حلاج، حسین بن منصور. دیوان حلاج و گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی. ترجمه و تدوین لویی ماسینیون، قاسم میرآخوری، حیدرشجاعی. تهران: قصیده، ۱۳۷۸، ۱۴۳ ص.
- حلالی، امید. بازخوانی عقل سرخ سهروردی. اهواز: صمد، ۱۳۸۰، ۳۵ ص.
- حلبی، علی‌اصغر. مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر، ۱۳۷۶، ۹۴۶ ص.
- حمزه‌ای نژاد، محمود. گنجینه عرفان. تهران: خانه ادبیات، ۱۳۷۷، ۱۲۷ ص.
- حیدرخانی، حسین. تجلی نور بیداری بر قلب سالک. مصحح محمد بهشتی، تهران: نخل دانش، ۱۳۷۸، ۲۰۸ ص.

- _____ . طلب: اولین وادی سلوک. تهران: مروی، ۱۳۷۰، ۵۰۴ ص.
- خاکی، غلامرضا. پرسه در کرانه‌های یک روح. تهران: کانون فرهنگی انتشاراتی سایه‌نما، ۱۳۷۷، ۱۸۴ ص.

- خالدی، محمدعلی. واصله المدد در شرح کتاب ایها الولد امام غزالی. تهران: محمد علی خالدی، ۱۳۷۹، ۱۰۸ ص.

- خالصی طالبانی، عبدالرحمان. جذبه عشق: دیوان حضرت مولانا شیخ عبدالرحمن خالصی القادری طالبانی کرد. سنج: صدیق محمدی، ۱۳۷۳، ج. ۱.
- خانقاهی، طاهر بن محمد. گزیده در اخلاق و تصوف. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ۲۹۸ ص.

- ختمی لاهوری، عبدالرحمان بن سلیمان. شرح عرفانی غزل‌های حافظ. تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی، کورش منصوری، حسین مطیعی امین. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۴، ۴ ج.

- خلخالی، هاشم. *بازتاب افکار و اندیشه‌های عرفانی در آثار سعدی*. کرج: مؤسسه فرهنگی کتاب و عثرت. ۱۳۷۹، ۲۹۱ ص.
- خمینی، روح‌الله. *المظاهر الرحمانیه: رسائل الامام الخمينی (س) العرفانیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخمينی (س)، الشؤون الدولیه، ۱۳۷۸، ۱۰۱ ص.
- _____ . *ره عشق: نامه عرفانی حضرت امام خمینی و نشر آثار امام خمینی (س)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۲، ۴۷ ص.
- _____ . *التعليقه على الفوائد الرضويه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- _____ . *روح عرفانی روح الله: شامل ۳۱۳ دستورالعمل عرفانی از حضرت امام خمینی*. تهران: مؤسسه توسعه فرهنگ قرآنی، ۱۳۷۸، ۲۶۴ ص.
- خواجوی، محمد. *الاضافه الاشراقیه فی شرح قصیده الابداعیه شیخ فارسی بر قصیده عربی قطب‌الدین لیریزی*. تهران: مولی، ۱۳۷۹، ۲۲۶ ص.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. *شرح فصوص الحکم*. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۱۵۲ ص.
- خوشنویس، احمد. *مقامات عارفان: سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ*. تهران: مستوفی، ۱۳۷۰، ۲۴۸ ص.
- داراشکوه بابری، شاهزاده هند. *مجمع البحرین*. تحقیق و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: سخن، ۱۳۷۹، ۶۹ ص.
- دانش پژوه، منوچهر. *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*. تهران: نشر پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۹.
- دانشور، عبدالمحمد. *دریای تشنه: گزیده‌ای از متنهای عرفانی*. شیراز: شهریانو، ۱۳۷۹، ۱۶۰ ص.
- داودیان، اسماعیل. *عرفان*. لندن: کانون کتاب ایران (مرکز پخش)، ۱۳۷۱، ۳۰۷ ص.
- _____ . *عشق*. لندن: کانون کتاب ایران، ۱۳۷۱، ۳۶۸ ص.
- درویش، محمدرضا. *عرفان و دموکراسی*. تهران: قصیده، ۱۳۷۸، ۱۱۲ ص.
- دقیقیان، شیرین‌دخت. *نوردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*. تهران: ویدا، ۱۳۷۸، ۴۲۸ ص.
- دولت‌آبادی، علیرضا. *سایه‌خدايان: نظریه بحران روان‌شناسی در مسأله انسان...*. تهران: فردوس، ۱۳۷۵، ۲۷۰ ص.
- _____ . *عبور از دروازه بزرگ: (خودشناسی کلیه مسائل روانی)*. تهران: نشر بوم، ۱۳۷۷، ۲۵۵ ص.

- دهقانی، عزت‌الله. مبانی عرفان در حدیث و قرآن. تهران: مؤسسه آموزشی فرهنگی هنری انتشاراتی آشتی، ۱۳۷۹، ۲۵۰ ص.
- دهقانی، محمد. وسوسه عاشقی: بررسی تحول عشق در ادب پارسی. تهران: برنامه، ۱۳۷۷، ۱۸۴ ص.
- ذکاوتی فراگزلو، علیرضا. عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی). تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، ۴۱۵ ص.
- ربانی، حامد. گنجینه عرفان: اشعه اللمعات جامی، سوانح غزالی... تهران: گنجینه، ۱۳۷۷، ۳۵۸ ص.
- ربیعی، شمس‌الدین. مجموعه مقالات عرفانی و اخلاقی. تهران: نشر روزین، ۱۳۷۹، ۲۳۰ ص.
- رجایی تهرانی، علیرضا. همراه با فرزندان: دستورالعمل‌های عرفانی و اخلاقی، روشی عملی در سیر و سلوک الی‌الله. قم: نبوغ، ۱۳۷۷، ۲۸۸ ص.
- رحیمیان، سعید. تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶، ۵۴۴ ص.
- حب و مقام محبت در حکمت و عرفان اسلامی. شیراز: نوید شیراز، ۱۳۷۹، ۲۱۶ ص.
- فروغی از عرفان قرآن. بی‌جا: نشر ن. محسن، ۱۳۷۷، ج.
- رضائزاد، غلامحسین. پنج ساقینامه عرفانی. تهران: کومش، ۱۳۷۴، ۹۶ ص.
- رضایی، امیر. معبدی در کویر: بازخوانی عرفان در اندیشه دکتر شریعتی. تهران: قصیده، ۱۳۷۸، ۱۲۳ ص.
- رضوی نژاد صومعه سرائی، میرابوطالب. ... حکمت زندگی از دیدگاه چهار عارف نامدار ایرانی؛ حاوی اصول عقاید عرفانی حافظ و خیام و غزالی و مولوی. بی‌جا، شرکت سهامی بیمه ایران، ۱۳۷۳، ۲ ج.
- رضی، هاشم. حکمت ضروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان از زرتشت تا سهروردی و استمرار آن تا امروز. تهران: نگاه سبز، ۱۳۷۹، ۷۱۸ ص.
- ربیعی، بهروز. اخلاق، عرفان و تصوف اسلامی: کتابشناسی توصیفی و موضوعی. تهران: الهدی، ۱۳۷۷، ۳۸۳ ص.
- روان فرهادی، عبدالغفور. معنی عشق نزد مولانا. تهران: اساطیر، ۱۳۷۵، ۸۴ ص.
- روزبهان بقلی، روزبهان ابی‌نصر. شرح شطحیات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان. تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کوربن. ۱۳۷۴، ۷۳۸ ص.
- رساله القدس و رساله غلطات السالکین. تهران: یلدا، قلم، ۱۳۸۰، ۱۰۴ ص.
- روشن، محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: اساطیر، ۱۳۷۳، ج.
- رحنما، آذر. زایش دوم انسان: کلام عرفانی مولانا. تهران: قومس، ۱۳۷۹، ۳۶۸ ص.
- ریاضی، حشمت‌الله. راز جاودانگی. تهران: نشر سینانگار، ۱۳۷۸.

- زرین کوب، عبدالحسین. *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸، ۳۱۶ ص.
- زمانپور، مجید. *لطایف عرفانی برگرفته از آثار امام خمینی*. تهران: پازینه، ۱۳۷۹، ۲۶۰ ص.
- زمانی قمشه‌ای، علی. *رساله خلافت کبری عارف الهی آقامحمد رضا قمشه‌ای*. اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ۲۳۴ ص.
- ژنده پیل، احمد بن ابوالحسن. *از جام شیخ جام: گزیده آثار شیخ جام*. تهران: سخن، ۱۳۷۶، ۳۲۳ ص.
- _____ . *انس الثائبن: متنی عرفانی و کهن به پارسی روان و شیوا*. تهران: قومس، ۱۳۶۸، ۲۹۴ ص.
- _____ . *سبز پری وزرد پری و سرخ پری*. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷، ۱۱۹ ص.
- _____ . *روضه المذنبین و جنة المشتاقین*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲، ۴۷۳ ص.
- سادات شریفی، فرشید. *همصحبیت رندان: احوال و اقوال مشایخ صوفیه در مثنوی‌های عطار*. تهران: اشعار، ۱۳۸۰، ۲۱۶ ص.
- ستاری، جلال. *عشق صوفیانه*. نشر مرکز، ۱۳۷۴، ۴۲۱ ص.
- _____ . *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ۱۸۷ ص.
- ستوده، ابوالقاسم. *رایحه‌های عشق و عرفان*. بی جا، ابوالقاسم ستوده، ۱۳۷۶، ۳۰۲ ص.
- سجادی، جعفر. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری، ۱۳۷۰، ۸۱۴ ص.
- سجادی، ضیاءالدین. *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۳، ۳۷۲ ص.
- سرافرازی، عباسعلی. *خلوت دل: گفتار و مناجات عارفانه*. تهران: پروین، ۱۳۷۹، ۱۵۸ ص.
- سعیدی، گل بابا. *سیری در عرفان: تحلیل تاریخی و فلسفی اصول و مبادی و مسائل عرفان*. تهران: نشر طریق کمال، ۱۳۷۷، ۲۳۳ ص.
- _____ . *شجره الکون = درخت هستی*. تهران: نشر طریق کمال، ۱۳۷۶، ۲۰۴ ص.
- سعیدی، نادر. *انسان در عرفان بهائی*. کانادا: مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی. ۱۳۷۰، ۵۸ ص.
- سگلی، مهران. *رساله عقل سرخ*. تهران: مهران سگلی، ۱۳۷۶، ۱۰۸ ص.
- _____ . *سیر درون*. بی جا: مهران سگلی، ۱۳۷۲، ۱۳۴ ص.
- سلامی‌پور، عباس. *طریق سیر و سلوک الی الله در بیان و بیان سالکان*. کاشان: مرسل، ۱۳۷۹، ۱۹۳ ص.
- سلطانعلیشاه، سلطانمحمد بن حیدر. *سعادت نامه*. تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، ۲۵۶ ص.
- _____ . *مجمع السعادت*. تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، ۵۶۴ ص.
- سلطان ولد، محمد بن محمد. *معارف*. مصحح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، ۱۳۷۸، ۳۷۴ ص.

- سلطانی گنابادی، محمدباقر. رهبران طریقت و عرفان. تهران: مؤسسه انتشاراتی محبوب، ۱۳۷۱، ۲۷۰ ص.
- سهرابپور، همت. بعد چهارم یا احساس عرفانی. تهران: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۷۲ ص.
- سهروردی، یحیی بن حبش. آواز پر جبرئیل. به کوشش حسین مفید. تهران: مولى، ۱۳۷۸، ۲۳ ص.
- _____ . عقل سرخ. تهران: مولى، ۱۳۷۸، ۴۰ ص.
- شادمهر، امان قلیچ. خلوت نشین عشق. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۹، ۱۳۴ ص.
- شاملوئی، اختر. باغ سبز عشق و شقایق سرخ عقل در ادب فارسی. تهران: امید فردا، ۱۳۷۹، ۱۷۱ ص.
- شاه‌آبادی، محمد. رشحات المعارف فی التوحید الذاتى والصفاتى والافعالی. قم: مهدی یار، ۱۳۷۹، ۲ ج.
- شاه‌آبادی، محمد عنی. رشحات المعارف. تهران: پیام آزادی، ۱۳۷۰، ج.
- شاهکویی، محمد حسن. خرد عشق در تاریخ ایران. تهران: نشر نشانه، ۱۳۷۵، ۱۶۶ ص.
- شجاعی، حیدر. مکاشفات سیرشهودی. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری الست فردا، ۱۳۷۹، ۲۸۰ ص.
- شجاعی، محمد. کمالات وجودی انسان. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ۴۰ ص.
- شرف‌الدین، ابراهیم. تحفه اهل العرفان. تهران: یلدا قلم، ۱۳۸۰، ۱۲۶ ص.
- شریف‌زاده، امیراحمد. اسرار عشق و مستی. مقدمه از حسین الهی قمشه‌ای به تصحیح مشفق کاشانی. تهران: نشر مشکوة: دفتر تحقیق و نشر بهاران، ۱۳۷۴، ۴۲۲ ص.
- شفیع‌ی هندخاله، رسول. عشق چیست؟ عاشق کیست؟ تهران: آریابان: اخوان، ۱۳۷۹، ۶۴ ص.
- شمس‌الدین، مهدی. ره توشه سالکان؛ به ضمیمه آداب و احکام احتکاف مطابق با فتاوی‌ایات عظام امام خمینی، خوئی، گلپایگانی، اراکی. قم: قدس، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- شهایی، محمود. زنۀ عشق. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ۱۹۹ ص.
- شهربازی مهدیشه‌ری، عباس. سالک، گفتارهای عرفانی. تهران: مهر اندیش، ۱۳۷۹، ۱۲۷ ص.
- شیخ الاسلامی، علی. راه و رسم منزلت؛ شرحی بر کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. تهران: مرکز فرهنگی و انتشاراتی آیه، ۱۳۷۹، ج.
- _____ . عرفان در متن زندگی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۲ ص.
- شیروانی، علی. برنامه سلوک در برنامه‌های سالکان. قم: دارالفکر، ۱۳۷۶، ۲۹۴ ص.
- _____ . دین عرفانی و عرفان دینی. قم: دارالفکر، ۱۳۷۷، ۱۱۲ ص.
- _____ . سروش هدایت: مجموعه‌ای از دستورات عملی، مکتوبات اخلاقی و عرفانی از

- حضرت امام خمینی، سید بن طاووس، علامه حلی... تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۷۰، ۳۱۵ ص.
- صارمی، سهیلا. **مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ۷۰۴ ص.
- صالح علیشاه گنابادی، محمد حسین. **رساله شریفه پند صالح**. بی جا: حقیقت، ۱۳۷۳، ۱۰۹ ص.
- صدرا، محمدباقر. **مردان خدا: تحریری دیگر از تذکرة الاولیا**. تهران: ما، ۱۳۷۱، ۵۹۱ ص.
- صدرالدین القنوی، محمد بن اسحق. **کتاب الفکوک**. مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولی، ۱۳۷۱، ۳۳۰ ص.
- _____ . **رساله معارف (در بیان کیفیت توجه اتم)**. تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۷۹، ۱۴ ص.
- صفایی، علیرضا. **پرشش از ما، پاسخ از عرفا**. تهران: معراج قلم، ۱۳۸۰، ۱۷۴ ص.
- صفایی موید، رضا. **پیام صفا**. بی جا: رضا صفایی موید، ۱۳۷۱، ۸۰ ص.
- صفوی، سلمان. **عرفان عملی مسلمین**. مشهد: سلمان صفوی، ۱۳۷۱، ۴۵ ص.
- _____ . **عرفان و فلسفه**. تهران: مؤسسه انتشارات سوره، ۱۳۷۶، ۴۴۴ ص.
- صفی زاده، نامیق. **زن در تصوف کردستان**. تهران: بوره که بی، ۱۳۷۸، ۶۲ ص.
- صفی علیشاه، محمدحسن بن محمدباقر. **اسرار المعارف، رساله میزان المعرفه و برهان الحقیقه در شرح و معنی انسانیت**. تهران: اقبال، ۱۳۷۷، ۱۳۴ ص.
- _____ . **عرفان الحق: همراه با رسائل اسرار المعارف، میزان المعرفه**. مصحح عبدالله انتظام، احسان الله علی استخری، تهران: صفی علیشاه، ۱۳۷۸، ۲۸۸ ص.
- طباطبایی، فاطمه. **یک ساغر از هزار: سیری در عرفان امام خمینی: مقالات، سخنرانیها، مصاحبه‌ها، خاطرات**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۰، ۵۶۳ ص.
- ظاهر، صادق. **عشق و عرفان**. تهران: صادق ظاهر، ۱۳۷۹، ۹۸ ص.
- عابدی، تقی رضا. **فلسفه عشق**. قم: تقی رضا عابدی حیدرآبادی، ۱۳۷۷، ۱۸۵ ص.
- عالیخانی، بابک. **بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی**. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۸، ۱۵ ص.
- عبادی، کرم. **جلوه‌های رحمت الهی در عرفان اسلامی**. تهران: کرم عبادی، ۱۳۷۹، ۲۷۸ ص.
- عبدالحکیم، خلیفه. **عرفان مولوی**. ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ۲۵۱ ص.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین. **اصطلاحات الصوفیه / فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف**. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولی، ۱۳۷۲، ۱۶۱ ص.

- _____ . انیس العارفين. ترجمه صفی الدین محمد صارمی. تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
- _____ . ترجمه اصطلاحات یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمه محمد خواجوی.
- _____ . تهران: مولی، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- _____ . شرح عبدالرزاق الکاشانی علی فصوص الحکم محیی الدین بن العربی. قم: بیدار، ۱۳۷۰.
- _____ . شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. تهران: الزهراء (س)، ۱۳۷۳، ۶۹ ص.
- _____ . لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام. صحه و علق علیه مجید هادی زاده. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸، ۸۵۱ ص.
- _____ . مجموعه رسائل و مصنفات. مقدمه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ۷۷۱ ص.
- _____ . منازل السائرین لابی اسماعیل عبدالله الانصاری. قم: بیدار، ۱۳۷۲، ۷۲۸ ص.
- _____ . عزالدین کاشانی، محمود بن علی. شروح سوانح. تهران: سروش، ۱۳۷۲.
- _____ . عبدالقادر جیلانی، عبدالقادر بن ابی صالح. وصایا و مکاتیب شیخ عبدالقادر گیلانی. ترجمه حمید مهدوی. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۷، ۱۰۰ ص.
- _____ . فتوح الغیب. ترجمه حواری نسب. سندج: انتشارات کردستان، ۱۳۸۰، ۱۹۱ ص.
- _____ . عبقری، ناهید. از مقامات تبتل تا فنا: درباره زندگی، افکار، احوال و گفتار عارف ربانی مهدی سینائی. تهران: مؤسسه فرهنگی باد، نشر چشمه سار، ۱۳۷۹، ۳۷۹ ص.
- _____ . عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر. لمعات. با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی، ۱۳۶۳، ۱۴۹ ص.
- _____ . عرب، ابوالفتح. ناز معشوق نیاز عاشق. تهران: سنا، ۱۳۷۹، ۳۶۶ ص.
- _____ . مکاشفه درون و عروج روح. تهران: نسل نواندیش، ۱۳۷۷، ۱۲۸ ص.
- _____ . عرشاه یزدی، عمادالدین. مونس العشاق. به کوشش محمود هاشمی. پاکستان: اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۰، ۱۴۹.
- _____ . عزالدین کاشانی، محمود بن علی. شروح سوانح: سه شرح بر العشاق سوانح احمد غزالی. تهران: سروش، ۱۳۷۲، ۱۶۱ ص.
- _____ . علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد. چهل مجلس. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: اساطیر، ۱۳۷۹، ۲۴۸ ص.
- _____ . علوی، عادل. یاقوت الثمین فی بیعه العاشقین. قم: مؤسسه الاسلامیه العامه لتبلیغ و الارشاد. ۱۳۸۰، ۶۴ ص.
- _____ . عین القضاء، عبدالله بن محمد. برگزیده آثار عین القضاء همدانی. یزد: خانه کتاب یزد، ۱۳۷۳، ۲۷۳ ص.

- تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عسیران. تهران: منوچهری، ۱۳۷۰، ۵۲۳ ص.
- دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوری الغریب و زبدة الحقایق). ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری، ۱۳۷۹، ۱۵۸ ص.
- شرح کلمات باباطاهر. تحقیق و تعلیق محمدحسن علی اسعدی. تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی مؤسسة الطباعة و النشر، ۱۳۷۶، ۲۵۴ ص.
- رساله لوايح. به تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. تهران: منوچهری، ۱۳۷۷، ۱۶۵ ص.
- نامه‌های عین القضاة همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران. تهران: اساطیر، ۱۳۷۷، ۳ ج.
- غزالی، احمد بن محمد. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج.
- اسرار عشق، یا دریای محبت. ترجمه ابوالحسن فقیهی آیت‌الله‌زاده گیلانی. قم: زهرا فقیهی، ۱۳۷۸، ۴۲۷ ص.
- چنین گفت غزالی. ترجمه و تحقیق و تعلیق زاهد ویسی. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۸، ۱۲۸ ص.
- راهنمای گمراهان. ترجمه و مقدمه به قلم محمد مهدی فولادوند. تهران: محمدی، ۱۳۷۲، ۱۲۹ ص.
- مجالس. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۶، ۳۱۲ ص.
- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۰، ۵۳۹ ص.
- غیاثی کرمانی، محمدرضا. آسانترین راه برای سیر و سلوک و تهذیب نفس «اوصاف الاشرف» خواجه نصیرالدین طوسی. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور، ۱۳۷۹، ۱۲۰ ص.
- فاضلی، قادر. آیین خدانما به ضمیمه قصه عشق در فلسفه آفرینش و نقش انسان کامل. تهران: فضیلت علم، ۱۳۸۰، ۱۱۲ ص.
- فاطمی، حمید، اخلاق، عرفان و تصوف اسلامی. تهران: الهدی، ۱۳۷۷.
- فانی شیرازی دهمدار، محمدبن محمد. رسائل دهمدار. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب: نشر نقطه، ۱۳۷۵، ۳۶۶ ص.
- فتح‌اللهی، علی. بررسی تأثیر روایات شیعی در نهج البلاغه و تطبیق آن با مفاهیم عرفانی. تهران:

محدث، ۱۳۷۹، ۳۱۵ ص.

- فرجی، صمدتقی. **وفاق عشق: شرح عرفان و تصوف**. تهران: فردابه، ۱۳۷۹، ۱۹۶ ص.
- فرخی، علی. ... **کتاب تبصره العارفین یا برگ سبز بحثی در ولایت و امام‌شناسی تحفه درویش**. قزوین: سایه گستر، ۱۳۷۹، ۹۶ ص.
- **کتاب داستان عشق پیران: شرح حالات و ریاضات و بیان افکار و گفتار و کردار پیران** **سلسله کوثری نعمه الهی**. تهران: نخل دانش، ۱۳۷۸، ۳۹۵ ص.
- فرشپایان، احمد. **مشرّب عرفانی امام خمینی (س) و حافظ: بررسی مضامین مشترک عرفانی دیوان امام و حافظ**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۰، ۲۶۱ ص.
- فعالی، محمدتقی. **تجربه دینی و مکاشف عرفانی**. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰، ۵۷۲ ص.
- فناری، محمدبن حمزه. **ترجمه مصباح الانس یا پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود صدرالدین قونوی**. مقدمه و ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی، ۱۳۷۴، ۸۸۴ ص.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. **المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء**. ترجمه محمدصادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۹، ۸ ج.
- قاندقتور، محمد. **ثمرالحیات**. تهران: مرکز نشر و تحقیقات قلم آشنا، ۱۳۷۹، ۲۷۲ ص.
- قائم مقامی، عباس. **سفر عشق: مسیری گذرا بر اندیشه فلسفی و عرفانی امام خمینی (س)**. تهران: فکر برتر، ۱۳۷۸، ۲۵۶ ص.
- قراگزلو، محمد. **چهار رساله درباره حالات عشق پاک در شعر و اندیشه حافظ و اکابر عرفانی اسلامی**. تهران: محمد قراگزلو، ۱۳۷۸، ۱۵۲ ص.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. **الرساله القشیریّه**. تحقیق عبدالحلیم محمود، محمود بن الشریف. قم: بیدار، ۱۳۷۴.
- قمصری شریف‌آبادی، یعقوب. **انسان کامل: مرآت خلیفه**. قم: عصر ظهور، ۱۳۷۸، ۱۶۴ ص.
- قسّی، محمدطاهر بن محمد حسین. **سفینه النجاة**. تصحیح و تحقیق و تعلیق حسین درگاهی. تهران: نیک معارف، ۱۳۷۳.
- قیصری، داود بن محمود. **مطلع خصوص الحکم فی معانی فصوص الحکم**. مراجعه و تصحیح محمد حسن الساعدی. قم: انوار الهدی، ۱۳۷۴، ۲ ج.
- کاشانی، حبیب‌الله بن علی مدد. **البارقات الملوکیّه**. کاشان: مجمع متوسلین به آل محمد، ۱۳۷۶، ۱۹۶ ص.

- کاکاوتی، کوکب اعظم. نخستین تجلی. تهران: نخل دانش، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.

_____ . مقتدای عارفان در نگاه خاتم پیامبران. تهران: سنائی، ۱۳۷۷، ۱۷۴ ص.

- کامیاب نالشی، نصرت‌الله. عشق در عرفان اسلامی (از بایزید بسطامی تا عبدالرحمن جامی). بی‌جا: دارالقلین، ۱۳۷۵، ۴۷۰ ص.

- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. التعرف لمذهب التصوف. به کوشش محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر، ۱۳۷۱، ۴۹۰ ص.

- کلاتری‌نژاد، محمدرضا. معلم حقیقی: سفر به اوهای و چند مقاله از کریشنا مورتی. تهران: مؤسسه آموزش فرهنگی انتشاراتی آشتی، ۱۳۷۹، ۱۰۴ ص.

- کورین، هانری. ارض ملکوت از ایران مزدایی تا ایران شیعی: کالبد انسان در روز رستاخیز. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری، ۱۳۷۴، ۴۳۵ ص.

- کیاشمشکی، ابوالفضل. ولایت در عرفان با تکیه بر آراء امام خمینی (س). قم: نشر دارالصادقین، ۱۳۷۸، ۳۷۰ ص.

- کیانی‌نژاد، زین‌الدین. جلوه‌هایی از عرفان در ایران باستان. تهران: عطایی، ۱۳۷۷، ۲۹۳ ص.

- گرامی، محمدعلی. اخلاق و عرفان در وضو و نماز. قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۶، ۱۸۴ ص.

- گلشاهی، آنه طواق. عرفان و مختموقلی. گرگان: مختموقلی فراغی، ۱۳۷۹، ۸۶ ص.

- گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم. مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه منسوب به امام جعفر صادق (ع). تصحیح و تنظیم رضا مرندی. تهران: پیام حق، ۱۳۷۷، ۶۰۷ ص.

- لعلی بدخش، لعل بیگن شاه قلی سلطان. ثمرات القدس من شجرات الانس. تصحیح و تعلیقات کمال حاج سید جوادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، ۲ ج.

- مایل هروی، نجیب. خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آرا، و گزیده آثار فارسی عین‌القضات همدانی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ۴۵۶ ص.

- مایلی، کیانوش. حکایت اهل نظر: بحثی پیرامون اندیشه‌های فلسفی در عرفان با تمرکز بر اشعار حافظ. تهران: آرائه، ۱۳۷۸، ۲۴۰ ص.

- مجذوب علیشاه، محمدجعفر بن صفر. رسائل مجذوبیه (مجموعه هفت رساله عرفانی). مصحح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حقیقت، ۱۳۷۷، ۴۰۰ ص.

- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. رساله تشویق السالکین. تصحیح و مقابله عبدالمجید عدل. تهران: نور فاطمه (س)، ۱۳۷۵، ۱۳۲ ص.

- محبتی، مهدی. زلف عالم آرا: درآمدی بر شناخت رموز عارفانه در شعر فارسی. تهران: جوانه رشد، ۱۳۷۹، ۲۷۲ ص.

- محقق ترمذی، برهان‌الدین حسین، معارف: مجموعه مواضع و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی به همراه تفسیر سوره محمد و فتح، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷، ۲۳۵ ص.
- محقق مدرس نجفی خراسانی، عزیزالله، انسان ملکوتی (کامل): تأویلات عرفانیه و اشارات رحمانیه در سیر و سلوک الی الله، تهران: سپهر روز، ۱۳۷۹، ۳۲۲ ص.
- محقق نیشابوری، چواد، حماسه در عرفان، مشهد: سخن گستر، ۱۳۸۰، ۱۷۶ ص.
- محمدی، احمد، اصول و مبانی تصوف و عرفان، تهران: زرین، ۱۳۷۶، ۲۳۹ ص.
- محمد وایقانی، کاظم، جلال تاریخی عقل و عشق، تهران: نواروان، ۱۳۷۲، ۲۲۳ ص.
- _____ چشمه بقا، تهران: دیدگاه، ۱۳۷۲، ۲۸۸ ص.
- _____ آتش نهفته (شرح زندگانی، اندیشه و سلوک بایزید بسطامی)، تهران: نشر بجه‌ها سلام، ۱۳۷۵، ۴۰۵ ص.
- محمود، حسن علی، المعرفة و قفا للمنهج العرفانی عند الامام الخمينی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخمينی (س)، الشؤون الدیله، ۱۳۸۰، ۲۱۰ ص.
- محمودی بختیاری، علیقلی، عرفان راز و دیدگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: رهیاب، ۱۳۷۷، ۴۵۵ ص.
- مددپور، محمد، شیخ اکبر: نظری اجمالی بر سیر و سلوک و آراء محیی‌الدین ابن عربی، تهران: مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۵، ۹۵ ص.
- مدرس کردستانی، محمد باقر، تعدیل شریعت و طریقت، تألیف محمدباقر مدرس بالک مرپوان؛ به کوشش کامل کاملی، سنجند: انتشارات کردستان، ۱۳۷۷، ۱۲۴ ص.
- مدرس مطلق، محمد علی، پرواز به سوی ابدیت در سلوک، نظر، استنهای: کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ۱۴۴ ص.
- مدرسی، محمد تقی، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمدصادق پرهیزگار، تهران: نشر بقیع، ۱۳۷۳.
- مدرسی، محمد علی، پژوهشهایی در تصوف و عرفان بررسی و نقد اندیشه‌های مولوی، سماع، عرفان و مولوی، تهران: بزدان، ۱۳۷۸، ۲۷۸ ص.
- مدرسی چهاردهی، مسعودرضا، سلوک روحی، تهران: نبوت‌نورالدین، ۱۳۷۸، ۱۴۶ ص.
- مشیری، مهشید، عشق و عرفان: فرهنگ قیاسی، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۶، ۲۲۱ ص.
- مصطفوی، اسدالله، عرفان و عرفان پارس گوی: به تصحیح اشارات عرفانی حضرت محمد مصطفی و ائمه شیعه، تهران: صباح، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (۲: کامل)، عرفان، حکمت، علمی، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

۲۴۰ ص.

- ملکی تبریزی، جواد بن شفیع. رساله لقاء الله. ترجمه احمد فهری. تهران: تربت، ۱۳۷۹، ۲۶۸ ص.
- معصفری، محمد تقی. هفت گذر. تهران: نخل دانش، ۱۳۸۰، ۱۷۸ ص.
- معصومی، رضا. عاشقانه‌ها: تجلی عشق در عرفان و ادب پارسی. تهران: کتاب نمونه، ۱۳۷۲، ۴۸۰ ص.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل. ساحت ربوبی: شرح رساله نقد النقود فی معرفه الوجود علامه سید حیدر آملی رضی الله عنه. تهران: اسماعیل منصوری لاریجانی، ۱۳۸۰، ۲۵۶ ص.
- سیری در اندیشه عرفانی حضرت امام (س). تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه، ۱۳۷۷، ۱۶۲ ص.
- شرح مونس العشاق سهروردی. تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه، ۱۳۷۸، ۹۶ ص.
- موحّد، محمد جواد. عرفان و دموکراسی. تهران: قصیده، ۱۳۷۸، ۱۰۷ ص.
- شمس تبریزی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵، ۲۳۵ ص.
- مودودلاری، محمدعلی. اصطلاحات الصوفیه، متن عربی از عبدالرزاق کاشانی؛ ترجمه و شرح از محمدعلی مودودلاری؛ به کوشش گل باباسعیدی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۶، ۳۸۹ ص.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. اسطرلاب حق: گزیده فیہ مافیہ. نقد و تفسیر حسین الهی قمشاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ۳۰۶ ص.
- عنایتنامه: شامل آیات قرآنی (جنگ و جهاد در راه خدا) و ادبیات عرفانی (از دیوان شمس مولانا). گردآورنده محمود گنجی. اصفهان: مؤسسه انتشارات آشنا، ۱۳۷۸.
- فیہ مافیہ. تألیف مولانا بهاء الدین ولد؛ با مقدمه جواد اسلامی زاده. تهران: اقبال، ۱۳۷۹، ۲۱۲ ص.
- مکتوبات و مجالس سبعه. با مقدمه جواد سلیمانی زاده، تهران: اقبال، ۱۳۷۹، ۱۰۵ ص.
- مؤمن زاده، محدصادق. برداشتهای روان درمانی از مثنوی. تهران: ۱۳۷۸، ۱۷۶ ص.
- مهائمی، علی بن احمد. مشرع الخصوص الی معانی النصوص. قدمه و صححه و علق علیه جلال الدین آشتیانی. قم: حوزه علمیه قم، نشر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۹، ۳۰۴ ص.
- مهربان پور، جهانگیر. عرفان علمی و عملی برای همه. تهران: تعالیم مقدس، ۱۳۷۷، ۱۹۵ ص.
- میرآخوندی، قاسم. تراژدی حلاج در متون کهن. تهران: شفیع، ۱۳۷۹، ۵۰۴ ص.
- میرزاالو، کریم. مولانا در فراق شمس. تهران: امیدفردا، ۱۳۷۹، ۵۴۹ ص.
- میرعابدینی، ابوطالب. آیین قلندری مشتمل بر چهار رساله در باب قلندری، خاکساری، فرقه عجم و سخنوری. تهران: فراوان، ۱۳۷۴، ۴۹۶ ص.

- نادری مهر، ش. عشق و معنی. تهران: هیرمند، ۱۳۷۳، ۹۶ ص.
- ناظم زاده قمی، اصغر. *علی علیه السلام: آینه عرفان*. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶، ۴۹۰ ص.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. *گزیده مرصاد العباد*. تهران: علمی، ۱۳۷۳، ۳۰۰ ص.
- ندوی، ابوالحسن علی. *امام سید احمد شهید در آینه تاریخ*. مترجم محمد قاسم قاسمی. ۱۳۷۰، ۵۴ ص.
- _____ . *سلاطین اقلیم عشق*. ترجمه و تحقیق شهباز محسنی. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. *بیان التنزیل*. تصحیح و تحشید علی اصغر میرباقری فرد. تهران: انجمن آثار و مناظر فرهنگی، ۱۳۷۹، ۳۲۳ ص.
- _____ . *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*. به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماژیوران موله. تهران: طهوری، ۱۳۷۱، ۶۰۸ ص.
- نصر اصفهانی، محمدرضا. *سیمای انسان در اشعار مولانا*. اصفهان: نشر هشت بهشت، ۱۳۷۷، ۳۷۹ ص.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. *اوصاف الاشراف*. تهران: علم، ۱۳۷۶، ۱۸۴ ص.
- نواب، هما. *آبشار نور*. تهران: همانواب، ۱۳۷۰، ۱ ج.
- نوربخش خراسانی، محمد بن محمد. *میراث عارفانه جاودانه*. باهتمام مشتاقعلی. تهران: مروی، ۱۳۷۱، ۱۵۶ ص.
- نوری کوتنائی، نظام الدین. *دییچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف «راه سوم»*. با مقدمه امیر محمود انوار. بی جا، نشر بارقه، ۱۳۷۰، ۳۴۳ ص.
- نوایا، پل. *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ۳۷۵ ص.
- نیکلسون، رینولدالدین. *عرفان عارفان مسلمان*. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲، ۳۵۸ ص.
- واحد، ابراهیم. *انسان و عشق*. تهران: گفتمان، ۱۳۷۸، ۱۰۶ ص.
- واده، ژان کلود. *حدیث عشق در شرق (از سده اول تا سده پنجم هجری)*. ترجمه جواد حدیدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ۶۱۰ ص.
- وحید الاولیا تبریزی، احمد. *مجموعه انهار جاویه*. شیراز: کتابفروشی احمدی، ۱۳۷۳، ۱۷۸ ص.
- هاشمی داران، حسن. *دوپنجره: دو نگاه*. مؤلفان جبران خلیل جبران، رابیندرانات تاگور، تهران: ابجد جهان اجتماعی، ۱۳۷۹، ۱۳۰ ص.

- هاشمی نیا، علیرضا. شرحی بر عرفان عملی و نظری / دلنشین شالی. تهران: گفتمان، ۱۳۷۸، ۶۵ ص.
- هجویری، علی بن عثمان. درویش گنج بخش: گزیده کشف المحجوب. انتخاب و توضیح محمود عابدی. تهران: سخن، ۱۳۷۶، ۵۱۵ ص.
- هدایت، رضاقلی بن محمد هادی. ریاض المحبین: در عشق و محبت خدا و اولیاءالله. قم: بقیةالله، ۱۳۷۶، ۳۰۶ ص.
- همتی، همایون. دین‌شناسی تطبیقی و عرفان. تهران: آوای نور، ۱۳۷۵، ۲۷۸ ص.
- یثربی، یحیی. پژوهشی در نسبت دین و عرفان. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ۳۱۲ ص.
- فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان. قم: حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ۵۷۶ ص.
- عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ۶۲۷ ص.
- یحیی زاده خطیر، عسکری. کلمات نثر و نغز معنوی. مشهد: سیال، ۱۳۷۹، ۱۶۰ ص.
- یک بانوی ایرانی. التفخات الرحمانیه فی الواردات القلبیه.... بقلم امین (بانوی ایرانی). اصفهان: گل بهار اصفهان، ۱۳۷۳، ۲۹۶ ص.

- Abdel-kader, Ali Hassan. *The life personality and writing of Al-junaud*. London: Luzac. 1962. 62 p.
- Abdul Rashid, sh. *The Life and teachings of Hazrat Data Ganj Bakhsh...*. Labore: Central Urdu Development Board. 1967. 48 p.
- Abidi, Sayyid Amir Hasan. *Sufism in India*. New Delhi: Wisha Prakashon, 1992. 157 p.
- Allana, Gulam. *The mysterious music of mysticism*. Karachi: Hamdard National Foundation, 1974, 64 p.
- Amin Razavi, Mehdi. *Suhrawardi and the school of illumination*. Richmond: Curzon. 1996. 182 p.
- Arasteh, A. Reza. *Growth to Selfhood: the sufi Contributions*. London: Routledge and Kegan paul, 1980. 145 p.
- Arberry, Arthur John. *An introduction to the history of Sufism...*. London: Longmans, Green. 1943. 84 p.
- ----- . *Sufism: an account of the mystics of Islam*. London: George Allen and Uniwin. 1950. 141 p.
- Ardalan, Nadar. *The Sense of unity: the sufi tradition in Persian architecture*. chicago university of chicago press. 1973. 151 p.
- Ashtiyani, Jalaloddin. *Anthologie des Philosophes Iraniens: depuis le XVII Siecle Jusqu, a nos Jours*. Tehran: Department d' iranologie de l institut Franco - Iranien de recherche, 1971.
- Atabay, Cyrus. *Die Worte der Ameisen: Persische Mystik in versen und Prosa*. Dusseldorf: Classen Verlag, 1971. 100 p.
- Attar, Muhammad ibn Ebrahim. *The Tadhkiratu L - Awliya*. Translated and edited by Reynold A. Nicholson. London: Luzac, 1905.
- Bakhtiar, Laleh. *Sufi: expressions of the mystic quest*. London: Thames and Hudson. 1976. 120 p.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam, An introduction to Sufism*. London: Tauris Parke Paperbacks 1989. 208 p.

- Baldick, Julian. *Mystical Islam: an introduction to Sufism*. London: 1989. 208 p.
- Ballanfat, Paul. *Quatre traites inedits de Ruzbehan Baqli Shirazi*. Tehran: Institute Francais de recherche en Iran. 1998. 226 p.
- Beck, Herman Leonard. *L. image d'Idris II, Ses descendants de fas et la Politique Sharifiennne des Sultans marinides*. Leiden: E. J. Brill. 1989. 2920 p.
- Bianchi, ugo. *peche original et peche "antecedent"*. paris: Presses Universitaires de France. 1996. 126 p.
- Burke, omar Michael. *Among the dervishes: an account of travels in Asia and Africa and four years studying the dervishes*. London: octagon press, 1973. 203 p.
- Cartwright, Fairfax Leighton. *The Mystic rose from the garden of Sheikh Haji Ibrahim of Kerbela*, 1898. 315 p.
- Chittick, William C. *The Sufi doctrine of Rumi: an introduction*. Tehran: Aryamehr University, 1972. 96 p.
- Corbin, Henry. *L. imagination Creatrice dans le Soufisme d ; Ibn Arabi*, Paris: Flammarion, 1958. 285 p.
- ----- . *Spiritual body and Celestial Earth: from mazdean Iran to Shiite Iran*. London: I. B. Tauris, 1990. 351 p.
- ----- . *Trilogie ismaelinne; Abuyaqub Sejestani: ...*, Paris: verdier, 1994. 46 p.
- Don Keyes, Charles. *Brain Mystry Light and Dark the Rhythm and Harmony of Consciousness*. London: Routledge, 1999. 164 p.
- During, Jean. *Musique et mystique dans les traditions de L'Iran*. Paris - Tehran: Institute Francais de recherche en Iran. 1989. 694 p.
- Einzmann, Harald. *Ziarat und pir - e - Mridi: Golra Sharif, Nurlpur Shahar...* . Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1988. 177 p.
- Elahi, Bahram. *La voie de la Perfection: L' enseignement Secret d' un maitre*

persan Nur Ali Elahi. Paris: Albin Michel. 1992. 234 p.

- Ernst, Carl w. Ruzbihan Baqli: *Mysticism and the rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. Surrey: Curzon Press, 1996. 181 p.
- Gardet, Louis. *La Connaissance Mystique Chez Ibn Sina et ses Presupposes Philosophiques*, Paris: Institute Francais d' archeologie orientale du Caire, 1952. 68 p.
- Ghaffary, Emir Nosratteddine. *Les Soufis de L'Iran*. Tehran: [s.n.], 1964. 413 p.
- Gilsenan, Michael. *Saint and sufi in modern Egypt*. oxford: Claredon press. 1973. 248 p.
- Goldziher, Ignaz. *Vorlesungen uber den Islam*. Heidelberg: Carl winter. 1910. 341 p.
- Grigor, Narekatsi, Sair. *Matian Voghbergutran*. Tehran: Nairi, 1370. 510 p.
- Harry, Myriam. *Djela Leddine Roumi: Poete et danseur mystique*. France: Flammarion, editeur, 1974. 219 p.
- Homayoni, Massoud. *The origins of Persian Gnosis*. translated into English by F. J. ston. London: Mawlana center. 1992. 30 p.
- Hossein, Seyyed F. *The Sufis of today*. England: S. F. Hossein and Designist Communications. 1981. 27 p.
- Hujwiri, Ali ibn Othman. *The kashf al Mahjub: The oldest Persian treatises on Sufism*. trans. Reynold. A. Nicholson. New Delhi: Taj Company. 1982. 446 p.
- Inayat khan. *The sufi message of hazrat Inayat khan*. London: Barric and Jenkins for International Headquarters of the sufi movement, Geneva. 1960.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: a Comparative Study of key Philosophical Concepts*. Berkeley: university of California Press. 1984. 493 p.
- Jaber, Farid. *La notion de la ma'rifa chez chazeli*. Beyrouth: Editions les

lettres orientales. 1958. 206 p.

- Jalbani, Ghulam Husain. *Life of Shah Waliyullah*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1980. 92 P.
- Jameelah, Maryam. *Two great mujahidin of the recent past and their struggle of freedom against foreign rule*. Delhi: Taj Company. 1982. 40 p.
- De Jong, Fredrick and Bernd Radtke. (ed.). *Islamic mysticism Contested*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. 829 p.
- Keshavjee, Rafique. *Mysticism and the Plurality of meanings*, London: I. B. Touris in association with the Institute of Ismaili Studies. 1998. 47 p.
- Khaja Khan. *Studies in tasawwuf*. Delhi: Idrah-i Adabiyat - i Delhi. 1923, 260 p.
- ----- . *The Philosophy of Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981. 132 p.
- Khashim, Ali Fahmi. *Zarruq the Sufi a guide in the way and a leader to the truth*. Tripoli: General Company for Publication. 1976. 218 p.
- De laugier Beaure Cueil, S. *Khwadja Abdullah Ansari... mystique hanbalite*. Beyrouth: libairie orientale. 1963. 319 p.
- Lewin, Leonard. *Classical Persian Sufism...* London, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, 666 p.
- ----- . *The diffusion of sufi ideas in the west*. Boulder: Keysign Press 1972. 212 p.
- Lings, Martin. *A Sufi Saint of the twentieth century...* London: George Allen and Unwin. 1971. 242 p.
- ----- . *What is Sufism?* London: George Allen and Unwin. 1975. 133 p.
- Massignon, Louis. *Recueil de texte inedits concernant l'histoire de la mystique enpays d'Islam*. Paris: librairie orientaliste paul Geuthner, 1929. 259 p.
- ----- . *La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj*. Paris: Gallimard, 1975. 133 p.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids: Shism, Sufism, and the*

- Gulat*. Wiesbaden: Franz Steiner verlag Gmbh, 1972. 109 p.
- Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and mysticism*. John O'kane (Trasl.) Brend Radtke (ed.). Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. 750 p.
 - Miras, Michel de. *la methode spirituelle d'un maitre du soufisme Iranien, Nur 'Ali-Shah Cira*. paris: Editions du Sirac, 1973. 372 p.
 - Mortazavi, Djamshid. *Le Secret de l'unite dans l'esoterisme iranien*. Paris: Dervy - Livres, 1988. 217 p.
 - Nadvi, Mozaffaruddin. *Muslim thought and its source*. Delhi, 1953, 153 p.
 - Naffari, Muhammad ibn Abdil Jabbar. *The Mawagif and Mukhatabat*. London: Luzac. 1935, 218 p.
 - Najm al - Din Razi. *The path of God's bondsmen from origin to return*. translated by Hamid Algar. Delmar: Caravan books, 1982. 537 p.
 - Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays* London: George Allen and Unwin Ltd. 1972. 184 p.
 - Netton, Ian Richard. *Sufi Ritual the Parallel Universe*, Great Britain: Curzon press. 2000, 219 p.
 - Nicholson, Reynold Alley. *The idea of Personality in Sufism*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1964, 105 p.
 - ----- . *The mystics of Islam*. London: Penguin group. 1989. 178 p.
 - Nurbakhsh, Javad. *In der schenke des Entwerdens, Sieben Aufsätze über Sufisms*. Koln: khaniquhi, 1992. 181 p.
 - ----- . *In the paradise of the sufis*. Mossco. 1995. 111 p.
 - ----- . *In the tavern of ruin Seven essays on sufism*. New York: Khaniqhi - Nimatullahi publication. 1978. 135 p.
 - ----- . *Masters of the path: a history of the Nimatullahi Sufi order*. New York: Khaniqahi - Nimatullahi Publications, 1980. 130 p.
 - ----- . *Sufism III*. translated by Terry Graham and Leonard Lewisohn: London: Khaniqhi - Nimatullahi Publication. 1985. 133 p.
 - Nwyia, Paul. *Exegese Coranique et Lagage Mystique...*. Beyruth: Dar el -

- Machreq deiteurs, 1970. 439 p.
- Orga, Irfan. *Portrait of a Turkish Family*. New York: Macmillan. 1950. 306 p.
 - Ozak, Muzaffer. *Love is the wine: talks of a Sufi Master in America*. Vermont: Threshold Book. 1987. 94 p.
 - Palmer, Edward Henry. *Oriental mysticism: a treatise on Sufistic and unitarian theosophy of the Persians*. London: Frank Cass, 1969. 84 p.
 - Parrinder, Edward Geoffrey. *Mysticism in the World's religions*. Oxford: Oxford World. 1996. 210 p.
 - Ratke, Bernd and John Ó kane. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Great Britain: Curzon Press, 1996. 282 p.
 - Ravan Farhadi, A. G. *Abdullah Ansari of Herat: an early sufi master*. Richmond: Curzon. 1996. 158 p.
 - Rice, Cyprian. *The persian Sufis*. London: George Allen and Unwin. 1964. 104 p.
 - Ridgeon, Loyd V. J. *Aziz Nasafi*. Richmond: Curzon. 1998. 234 p.
 - ----- . *The Search for the Perfectman....* Japan: International University of Japan, the Institute of Middle Eastern Studies. 1992. 141 p.
 - Rouquette. *Les Societes Secretes Chez les musulmans Par L'abbe Rouquette*. Paris: J. Brigue, 1899, 819 p.
 - Sahrawardi, Umar ibn Muhammad. *The Awarifu-l-Maarif*. translated by H. Wilberforce Clarke. Calcutta: Government of India Central Printing office. 1981. 168 p.
 - Schaya, Leo. *La doctrine Soufique de l' Unite*. Paris: A. Maisonneuve. 1962. 104 p.
 - Schimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. 506 p.
 - Schoun, Frithjof. *Understanding Islam*. London: George Allen and Unwin, 1976. 159 p.
 - Sell, Edward. *The religious orders of Islam*. Delaware: SR Scholarly Resources.

1976. 132 p.

- Shah, Idris. *The Sufis / Idris Shah*. introduction by Robert Graves. London: Jonathan Cape. 1969. 401 p.
- Shakoor, Muhyiddin. *The writing on the water: chronicles of a seeker on the Islamic Sufi path*. Dorset: Element Books, 1987. 243 p.
- Sharda, Sadhu Ram. *Sufi thought: its developement in Panjab its impact on Panjab literature...*. New Delhi: Munshiram Manoharlal. 1972. 288 p.
- Shepherd, Kevin R. D. *Meher baba, an Iranian Liberal*. Cambridge: Anthropographia Publications. 1986. 303 p.
- Shockey, Shimon. *Kabbalah and the Art of Being*. Michael Leavit (ed.). London: Routledge, 2001. 176 p.
- Shook, Glenn Alfred. *Mysticism, Science and revelation*. London: George Ronald, 1964, 145 p.
- Siddiqi, Misbahulhaq. *The life and teaching of Hazrat Data Ganj Bakhsh*. Labore: Shahzad Publishers, 1977. 180 p.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis The Defence, Rethinking and Rejection Sufism in the Modern World*. London: Curzon Press. 1999. 188 p.
- Smith, Margaret. *Al - Ghazali, the mystic: a Study of life and Personality of Abu Hamid Muhammad al - Ghazal*. London: Luzac, 1944, 27 p.
- ----- . *Readings From the mystics of Islam*. London: Luzac. 1972, 144 p.
- ----- . *Studies in early mysticism in Near and Middle East...* Amsterdam: Philo Press, 1973. 276 p.
- ----- . *The way of the mystics*. London: Sheldon press, 1976. 276 p.
- Sorabji, Jehangir. *The eternal Pilgrim and the Voice divine and Some hints on the higher life...* Calcutta: I. J. S. Taraporevala and M. S. Vesavevala. 1922. 1008 p.
- Stoddart, William. *Sufism: the mystical doctrines and methods of Islam*. Wellinborough: Thorsons, 1976, 91 p.

- Stroumsa, Gedaliahu A. G. *Another seed: Studies in gnostic mythology*. Leiden: E. J. Brill. 1984. 195 p.
- Subhan, John A. *Sufism: its Saints and Shrines...*. New York: Samuel Weiser, 1970. 412 p.
- Al - Tirmidhi, Al-Hakim. *The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon, 1996. 282 p.
- T. Katz, Steven. *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press, 1978, 264 p.
- Talib, Gurbachan Singh. *Baba Shaikh Farid Shakar Ganj*. New Delhi: National book Trust, 1974. 126 p.
- Trimingham. John. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1971. 333 p.
- Underhill, Evelyn. *The essentials of mysticism and other essays*. Oxford: one world, 1995. 196 p.
- Vitray - Meyerovitch, Eva de. *Mystique of Poesie en Islam*. Paris: Desclee de Brouwer. 1927, 314 p.
- Zachner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane*. America: Clarendon press. 1957. 255 p.
- Zaehner, Robert charles. *Hindu and muslim mysticism*. New York: Schocker Books. 1969. 234 p.

■ همایش گفتگوی تمدنها در لبنان

اوایل مهرماه ۱۳۸۰ همایشی با عنوان «گفتگوی تمدنها» با همکاری دانشگاه سن ژوزف، جامعه الدول العربیه و کانون وکلای عرب، فرانسه و لبنان ترتیب داده شد. حضرت آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی، مدیر محترم گروه رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س)، به دعوت دانشگاه سن ژوزف لبنان در این همایش شرکت داشتند. این مجمع قانون موحدی به نام قانون مادر مشتمل بر ۱۰۰ ماده تدوین نمود. هدف از این سمینار مقارنه این قانون با قانون مدنی فرانسه و فقه شیعه بود که مقارنه این قانون و فقه شیعه را حضرت آیت الله موسوی بجنوردی عهده‌دار بودند.

■ نقش زن در اسلام و بودیسم

روز ۱۸ شهریور ۱۳۸۰ به مناسبت روز زن و همچنین سالگرد میلاد بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (س)، سفارت جمهوری اسلامی ایران و شیعیان در تایلند از سرکار خانم دکتر طباطبایی، مدیر گروه محترم رشته عرفان اسلامی پژوهشکده، دعوتی به عمل آوردند. خانم دکتر در این سفر ضمن دیدار با اقشار مختلف در شمال و جنوب تایلند، ضمن تبیین نقش زن در اسلام و بودیسم، خاطراتی را جهت آشنایی هرچه بیشتر شیفتگان حضرت امام برای زنان طلبه و دانشجوی آن کشور ذکر نمودند.

■ تألیف دو کتاب از سردبیر و قائم

مقام سردبیر

حضرت آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی، سردبیر محترم پژوهشنامه متین، در تابستان ۱۳۸۰ بخشی از مقالات خود را تحت عنوان «مقالات فقهی، حقوقی، فلسفی و اجتماعی جمع آوری نمودند. دفتر نشر پژوهشکده تهیه و تنظیم این مجموعه را برعهده گرفت و انتشارات عروج آن را به چاپ رسانید. همچنین کتاب یک ساغر از هزار تألیف خانم دکتر فاطمه طباطبایی، قائم مقام محترم سردبیر، توسط انتشارات عروج به چاپ رسید. خاطرات، سخنرانیها، مصاحبه‌ها و مقالات این کتب در ارتباط با عرفان حضرت امام می‌باشد. علاقه‌مندان جهت تهیه این کتب می‌توانند به انتشارات عروج مراجعه کنند.

■ دیدار با رهبر کوبا

اواسط مرداد ماه ۱۳۸۰ به دعوت فیدل کاسترو، رهبر کوبا، حضرت حجت الاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی، تولیت محترم مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی، سفری ۵ روزه به هاوانا داشتند که در این سفر ضمن دیدار از مراکز علمی، فرهنگی، پژوهشی و تاریخی جلساتی با رهبر کوبا در رابطه با مسائل جهان اسلام و جمهوری اسلامی ایران داشتند.

"Creation by High Spiritual Ambition"

In Ibn Arabi's Gnosticism

Seyed Mohmoud Yousof Sani

The present article tries to explain the conceptual meaning of the "creation by high spiritual ambition" in Ibn Arabi's viewpoint and to elaborate on the fundamentals of ontology of this issue in the gnostic-philosophical system of the Great Sheikh. To accomplish this task, in the first place relations between "high spiritual ambition" and gnostical issues are discussed and then its conceptual meaning is extracted through discussing the lexical and literally meanings of this concept. After discussing the issue of "creation by high spiritual ambition" and what Ibn Arabi means by this expression, by relying on Ibn Arabi's ideas and remarks as well as those of other gnostics, attempts have been made to prove that it is the ontological bases of such an idea in the theoretical gnosticism of the pentagonal universes of existence and the nature of relations of the gnostic with these universes as well as the way of his attention or negligence of these pentagonal universes of existence that cause the generation or degeneration of a particular form of the forms of existence in each of these universes.

Al-Kitab (The Book)

Seyed Mohammad Moosavi Boujnordi

The present article discusses the prime source of legislation, that is, the Quran which has two kinds of verses, clear and ambiguous. It also discusses the truth of revelation and the method of revelation of the verses. It too discusses the issue of falsification as well as the abolisher and abolished verses.

A Review and Annotation to the Critiques of Imam Khomeini of the Text and Annotation to Fousul-Hikam

Hadi Vakili

Ibn Arabi can be counted among the greatest and most laborious gnostics, rather Islamic scholars, throughout the ages. Besides creating great changes and modifications in the Islamic gnosticism, he systematized and organized it in an unprecedented manner. Among the works of this great gnostic is his famous book entitled, *Fousul-Hikam*. According to Ibn Arabi himself, through an epiphany, he was asked by the holy Prophet of Islam to write this book. Throughout the past centuries, this book has always been a valuable and unique source for critique, study and gnostical exposition by the scholars of theoretical gnosticism.

Among the technical expositions, the exposition of Davoud Qeisari has long been considered a textbook by the teachers of theoretical gnosticism. It has also attracted the attention of the critics, researchers and annotators. Among these scholarly critiques, mention should be made of that of the late Imam, written in the form of annotations to the introduction and to the exposition of the Qeisari on the *Fousul*.

On the basis of their contents these expositions can be divided into three categories: explanatory, improvisatory, and critical.

In a series of articles to be written henceforth, the third category, which contains Imam's exclusive ideas on gnostical issues, will be explained and probably analyzed and criticized.

The present article is an attempt to introduce and explain the first of 26 critical expositions, that is, about one-third of this collection.

The Fusion of the Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini

Hamid Algar

Tr. by Sadroddin Moosavi

Gnosticism and politics constituted two aspects of Imam Khomeini's personality. In fact Imam Khomeini's political and personal lives were the outcome of the interaction between these two aspects. The author in the present article makes a contrast between the four journeys that furnish both the subject and the title of Mulla Sadra's *Asfar al-Arba'a*, a work with which the Imam was intimately acquainted. He argues that if the impertinence of speculating on the spiritual progress of the Imam be forgiven, it may be suggested that his period of primary emphasis on gnosticism and associated matters corresponded to the first and second journeys described by Mulla Sadra, and that his involvement in the political sphere and his leadership of the Islamic Revolution were analogous to the third journey. What is certain that the unique insight the Imam displayed at critical junctures during the revolution and the early years of the Islamic Republic cannot be explained purely in terms of political sagacity; a clarity of vision was at work which enabled him to see beyond the immediate conjuncture, and it may be permissible to describe this capacity as a witnessing of the *af'al* as they became manifest in the political sphere. If this characterization is justifiable, it becomes plain that the Imam generally refrained from overt political activity until 1962 not only because of an unwillingness to dispute the quietist attitude of the senior ulema of the day, but also because an essential process of inner preparation was underway. It was the Imam's own progress toward "the source of magnificence" that enabled him to lead a revolution that was like a collective *suluk* of the Iranian people.

A Study of the Issue of predication in Islamic Philosophy

Morteza Mir Baqeri

The author in the first place discusses the issue of cognition. Given the necessity of intellectual and philosophical attempts for solving problems related to ontology, we are firstly faced with a question whether or not man's reason is capable of solving those problems.

Due to the special position of predication in philosophy, it is considered one of the basic issues on ontology, because predication means identity in copula and existence, and explanation of the relations between subject and object, knowledge and known and subject and predicate is carried out by using predication. The author also discusses the reality of predication, saying that in fact predication is the criterion of unity and identicalness of two different concepts; he adds that identity with regard to propositions is nothing except predication.

The author also discusses the classifications of predication and its meanings and discusses the questions raised in this regard.

Blood Money of Unintentional Murder

Fatima Mirshamsi

In an unintentional murder, the males of the paternal family of the culprit pay the blood money on his behalf to the family of the slain. Blood money is in fact the cash fine and financial indemnity that has both penal and civil aspects. If the crime is unintentional, the payment of the blood money in the first place is the duty of the culprit and in order to assist him, his next of kin must pay the blood money. The payment of the blood money by the next of kin of the culprit is just like the insurance law in our time, keeping the spirit of cooperation among the Muslims in removing their problems.

A Glimpse of the Theory of Union of Intellect and Intelligible

Biuk Alizadeh

If we consider the process of perception as an interaction between three elements - subject, object, and cognition - most of the theories propounded in the field of Islamic thought about knowledge and perception can be organized around the hub of two existing relations between the three elements. Some of the theories try to elaborate on the relations between knowledge and perception and some of the theories try to explain the relation between perception and subject. The theory of the union of intellect and intelligible is about the latter relation. The present article is an attempt to study the theory of the unity of intellect and intelligible from a historical perspective. Before a historical review, the author explains the terms and concepts taken from the topic.

Political Philosophy (Part II)

Hans Daiber

Tr. by Absulazim Enayati

Through analyzing the roots of political concepts which have been created under the influence of the Greek and Islamic philosophies, the author discusses the trend of the formation and perfection of political philosophy in the Islamic culture. He also discusses the concept of political philosophy from the viewpoints of such great Islamic philosophers as Ikhwan-u-Safa, Muskweyh, Avicenna, Ibn Bajeh, Ibn Tufail and Ibn Rushd.

Probably the author, like many other Western thinkers, considers Ibn Rushd the seal of the philosophers in the Islamic culture and therefore he traces the political philosophy in the Islamic culture up to Ibn Rushd. He has not discussed such great Islamic philosophers as Sheikh Ishraq, Mir Damad, and Mulla Sadra, neither has he discussed recent Islamic philosophers in the Shiite Islamic culture.

Knowledge: "Light" or "Veil"

Fatima Tabatabai

Man is a curious creature who raises questions and seeks to find answers to his questions. He is always after inquiring from science, scientist, and the known, and also tries to understand the objectives, findings and values set by science. This quality reaches its climax in him when he sees knowledge as a binary phenomenon with two contradictory attributes of "light" and "veil". Hence he is interested to know how a truth, "that itself is light and lightens others", can be a veil - the greatest veil. In the present article, in the first place, the usage of knowledge is discussed in two senses, that is, general and absolute as well as particular and specialized. The second category refers to the very knowledge based on experience and experiment. The author then alludes to the ideas of some of the thinkers and scholars who consider knowledge equal to "existence" and "light".

The main thrust of this paper is discussion of Imam Khomeini's gnostical notions. Imam Khomeini considers "knowledge" an attribute of primordial nature, entitling it to the bright aspect of existence; he believes that all the beings in proportion to the limits of their being are manifestations of the "Omniscient" - a name of the absolute reality. Hence he sees the secret of the glorification of God by man and his becoming eternal and celestial in this very knowledge and awareness. Therefore, he believes that real knowledge is acquired through heaven and various statuses of knowledge depend on various levels of heaven (deeds, attributes and essence). Explaining the first verse of the Alaq Chapter of the holy Quran, Imam Khomeini offers new interesting points about the value and status of knowledge. The present paper elaborates on the aforesaid issues.

English Abstracts of Essays

The Hagiography, Works and Ideas of the Martyred Philosopher Shahabuddin Sohrawardi

Seyyed Mohammad Moosavi Bojnourdi

In the first place, the present article discusses the hagiography of Sheikh Shahabuddin Sohrawardi and, quoting Ibn Abi Osaibe'a, mentions some accounts about the Sheik. Then the author alludes to the story of Hayy bin Yaqdhan and the most important preoccupation of man, that is, how a stranger can return to his homeland.

Allusions are made to the Sheikh's idea about philosophy. The Sheikh believes that a philosophy whose objective is not to guide the philosopher to achieve spiritual truth is nothing but a mere claim. In the next step the author defines illuminative theosophy and refers to the categorization of this school in the Sheik's book. According to this classification, theosophists are of several groups: some of them are divine sages and some of them are scholarly but are do not belong to the category of divinity. The divine sages too are of several categories. Referring to the idea of Sohrawardi about theosophist, the author concludes that Sohrawardi puts a theosophist, who has made achievements in philosophy and spiritual experience, at the top of the hierarchy of the theosophists and calls such a theosophist a spiritual mentor.

The Understanding of Religious Experience

Ninan Smart

Tr. by Masoud Sadeqi Aliabadi

The article of Ninan Smart on "understanding of religious experience" is important in the field of gnosticism due to discussing some methodological and epistemological issues. The privilege of Smart's article lies in its emphasis on the complexity of these issues. He offers a balanced methodological approach against most of the former scholars of gnosticism who offer an approach based on "all or none". These approaches argue that either an individual is a gnostic and sees the things completely clear, or is not a gnostic and hence is silent in this regard and his observations are outside the realm of this subject. Smart's article specifically discusses the meaning of the word "experience" as it is used in the field of religious experience.

	Al-Kitab (The Book)	237
	S. M. Moosavi Bojnordi	
Confab	A Confab with One of the Students of Imam Khomeini	247
View	Role of Reason in Islamic Culture	271
	Gh. R. Ebrahimi Dinani	
News, Views, Comments	Select Bibliography on Mysticism	299
	News	327
Abstracts	English Abstract of Essays	329

Table of Contents

Matin's		1
Editorial Note		
Round-Table	Gnosticism and Globalization	3
Essays	The Hagiography, Works and Ideas of the Martyred Philosopher Shahabuddin Sohravardi	43
	S. M. Moosavi Bojnordi	
	The Understanding of Religious Experience	65
	N. Smart	
	Tr. by M. Sadeqi Aliabadi	
	Knowledge: "Light" or "Veil"	83
	F. Tabatabai	
	A Glimpse of the Theory of Union of Intellect and Intelligible	109
	B. Alizadeh	
	Political Philosophy (Part II)	129
	H. Daiber	
	Tr. by A. Enayati	
	A Study of the Issue of predication in Islamic Philosophy	143
	M. Mir Baqeri	
	Blood Money of Unintentional Murder	177
	F. Mirshamsi	
	The Fusion of the Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini	193
	H. Algar	
	Tr. by S. Moosavi	
	A Review and Annotation to the Critiques of Imam Khomeini of the Text and Annotation to Fousul-Hikam	207
	H. Vakili	
	"Creation by High Spiritual Ambition" In Ibn Arabi's Gnosticism	225
	S. M. Yousof Sani	

No **11/12** 2001

Third Year/Summer & Fall 1380

PAZHOHESHNAMEH

MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF
INSTITUTE OF
IMAM KHOMAINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Executive Editor:** Marzieh Eskandari
- **Translator:** Sadroddin Moosavi
- **Junior Editors:** Átiyyé Zandiyyé, Farahnáz Náimi, Seyyed Javad Tabatabai
- **Proofreader:** Fatemeh Farhangi
- **Type Setting and Layout:** Narjes Arjmand, Maryam Haji Parvaneh
- **Cover Designer:** Siamak Farshchi
- **Mail Address:** 173, Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Farrvardin ST. Enqelab Ave. Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Lithography, Printing and Binding:** Eblâq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khân St., Jomhûri Ave., Tehran-Iran, Tel: 6718280.
- **Single Issue Price:** 7500 Rls

- Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.

Dear subscribers shall fill the subscription slip enclosed with remittance and mail /fax to Uruj printing and publishing office: 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable into current account No. 194-12946, Bank of Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran

Rls 30,000 (4 issues per year)

outside Iran

Rls 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be received upon demand.



Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of Rls:..... Receipt No/date:.....

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می توانید پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره (۱۴۳۰) ارسال فرمایید. تلفن: ۶۴۹۳۰۸۱ - ۶۴۰۴۸۷۳، نمابر: ۶۴۰۰۹۱۵

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۱۲۹۴۶ - ۱۹۴ بانک تجارت، شعبه اردیبهشت به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

اشتراک برای داخل کشور ۳۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)
اشتراک برای خارج کشور ۱۲۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.



برگ اشتراک

نام خانوادگی:

نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کد پستی:

مبلغ واریزی: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.