

نقدی بر تصوف



سید محمود هاشمی نسب
شیخ شعیب حدادی

سرشناسه: هاشمی نسب، سید محمود
عنوان و پدیدآور: نقدی بر تصوف / تألیف سید محمود هاشمی نسب،
شیخ شعیب حدادی.
مشخصات نشر: تهران: نشر خسرو خوبان، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری: ۳۰۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۸۰۲۰-۴-۵
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا.
موضوع: تصوف، عقاید.
شناسه افزوده: حدادی، شعیب.
رده‌بندی کنگره: BP ۲۸۸
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۸۴
شماره کتابخانه ملی: ۸۴۴۷۹۸۸



نقدی بر تصوف

سید محمود هاشمی نسب

شیخ شعیب حدادی

ناشر: خسرو خوبان

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۰

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: صبا

t.me/khosrohuban_publisher

khosrohuban@gmail.com



فهرست مطالب

۹ آغاز سخن
۱۱ بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی
۱۳ لزوم شناخت مینا
۱۷ شاخصه‌های عرفان منفی
۲۵ تجلیل از سنیان و اهانت به علماء شیعه
۳۳ احادیث مذمت صوفیه
۳۸ احادیث ساختگی در کتب صوفیه
۴۱ بخش دوم: بررسی کتاب هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)
۴۳ کشف و شهود
۴۶ دو نمونه از مکاشفات
۴۷ مخالفت با عقل در مسلک صوفیان
۵۰ دوگانگی در مینا
۵۱ برهان عقلی در نزد صوفیه
۵۳ بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی»
۵۵ قاعده تباین یا عدم تشبیه
۵۸ برهان اول
۵۹ برهان دوم
۵۹ نظریه وحدت شخصی وجود
۶۰ وحدت شخصی وجود یا سوفسطی‌گری



- ۶۲ وحدت شخصی وجود خلاف بداهت عقل
- ۶۴ توجیه مآصدرا و نقد آن
- ۶۷ وحدت وجود یا قیاس خالق به مخلوق
- ۶۸ ثمرات وحدت شخصی وجود
- ۶۹ وحدت شخصی وجود عقلانی نیست
- ۷۱ اعتراض به فقهاء عظام
- ۷۳ علیت و دوئیت یا عینیت
- ۷۷ گام به گام به سوی تصوف
- ۸۰ خدانشناسی با قیاس به مخلوق
- ۸۳ پاسخ به شبهه‌ای در قاعده تباین
- ۸۶ اثبات وحدت نه توحید
- ۸۸ ادعای برداشت غلط از وحدت وجود
- ۹۱ گفتار متعارض درباره تشبیه به موج و دریا
- ۹۲ معنای محبت به خدا
- ۹۴ تفسیر نادرست آیات
- ۹۶ آیات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آن‌ها
- ۱۰۰ آیه اول: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)
- آیه دوم: (الْم تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلُّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا)
- ۱۰۲ آیه سوم: (وَ لِلَّهِ المَشْرِقُ وَ المَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) ...
- ۱۰۳ ۱. دین و صراط حق
- ۱۰۴ ۲. انبیاء و ائمه علیهم السلام که وسیله توجه به حق تعالی می‌باشند
- ۱۰۵ ۳. قبله
- ۱۰۶ آیه چهارم: (وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ)
- ۱۰۷ آیه پنجم: (هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ)
- ۱۱۰ آیه ششم: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...)
- ۱۱۲ عدم التزام به مبنا
- ۱۱۳ روایات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آن‌ها
- ۱۲۰ تفسیر روایات بر خلاف بداهت عقل
- ۱۲۸ اقوال علماء دین پیرامون نظریه وحدت وجود

فهرست مطالب / ۵

۱۳۵	بخش چهارم: نظری کوتاه در کتاب انسان شناسی جهان شناسی
۱۳۷	انسان شناسی و جهان شناسی
۱۳۷	براساس نظریه تشکیک در وجود
۱۳۸	ادّعی تجرّد نفس
۱۳۸	عدم تجرّد نفس در آیات و روایات
۱۴۱	توصیف روح در دنیا
۱۴۱	توصیف روح در آخرت
۱۴۵	بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنما شناسی»
۱۴۷	هدف کتاب راهنما شناسی
۱۴۹	اشتراک اقطاب صوفیه با انبیاء و ائمه <small>علیهم السلام</small> در مقامات
۱۵۰	تفاوت ائمه <small>علیهم السلام</small> با اولیاء صوفیه
۱۵۱	امکان رسیدن به مقامات ائمه <small>علیهم السلام</small>
۱۵۳	گفتار متعارض درباره فناء
۱۵۵	غلو درباره ائمه <small>علیهم السلام</small>
۱۵۶	تفسیر صوفیانه
۱۵۹	استفاده از روایات ضعیف
۱۶۰	تمسک به متشابهات
۱۶۳	بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی)
۱۶۵	معنای لغوی معاد
۱۶۷	انکار معاد جسمانی و نقد آن
۱۶۷	نظر علامه طباطبایی درباره معاد
۱۷۰	توضیحی پیرامون داستان حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small>
۱۷۲	حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small> چرا نسبت به زنده شدن مردگان تعجب نمود؟
۱۷۳	توضیحی پیرامون داستان ارمیا
۱۷۵	پاره‌ای از روایات معاد بدن دنیوی
۱۸۲	لزوم توجه به احادیث شأن نزول
۱۸۳	اقوال اعلام در معاد جسمانی
۱۸۴	از خدا به سوی خدا
۱۸۵	تفسیر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»
۱۸۶	اقرار به مردن

۱۸۶	بازگشت به سوی فرمان پروردگار
۱۸۷	بازگشت به سوی آخرت
۱۸۷	بازگشت به سوی شهداء
۱۸۸	به سوی حسابرسی اعمال
۱۸۹	تفسیر نادرست معاد
۱۹۱	معنای معاد در قرآن
۱۹۲	حقیقت انسان از نظر قرآن
۱۹۷	پاسخ به سه شبهه
۲۰۱	گفتار متعارض در معاد
۲۰۱	تفسیر آیات برخلاف بداهت عقل
۲۰۴	عذاب از نظر آقای وکیلی
۲۰۸	ادّعی تجرّد قیامت
۲۱۰	نظر مآلصدرا در باب معاد
۲۱۱	ارزیابی نظریه مآلصدرا در معاد
۲۱۵	مخالفت اعلام با نظریه مآلصدرا
۲۱۸	گفتار متعارض مآلصدرا در معاد
۲۲۱	بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا
۲۲۳	فرهنگ شیعی
۲۲۶	منشأ نظریه شادی در روز عاشورا
۲۲۶	۱. عقیده به جبر
۲۲۷	۲. عقیده فناء در ذات
۲۲۸	توجیهاات آقای وکیلی
۲۲۹	توجیه اول: ادّعی تعارض روایات
۲۲۹	حزن امام حسین <small>علیه السلام</small> در روز عاشورا
۲۳۰	۱. گریه کنار جسد غلام ترک
۲۳۰	۲. هنگام میدان رفتن حضرت علی اکبر <small>علیه السلام</small>
۲۳۰	۳. گریه بر عطش حضرت علی اکبر <small>علیه السلام</small>
۲۳۰	۴. گریه هنگام شهادت حضرت علی اکبر <small>علیه السلام</small>
۲۳۱	۵. گریه برای حضرت قاسم <small>علیه السلام</small>
۲۳۱	۶. گریه در هنگام رفتن حضرت عباس <small>علیه السلام</small>
۲۳۱	۷. گریه برای شهادت حضرت عباس <small>علیه السلام</small>

فهرست مطالب / ۷

۲۳۱	۸. گریه هنگام شهادت طفل رضیع
۲۳۲	۹. گریه در هنگام وداع با فرزندان
۲۳۲	حزن فرزندان پیامبر ﷺ در روز عاشورا
۲۳۴	غم و اندوه امام سجاد <small>علیه السلام</small>
۲۳۵	حزن امام باقر <small>علیه السلام</small>
۲۳۵	گریه امام صادق <small>علیه السلام</small>
۲۳۶	اندوه امام کاظم <small>علیه السلام</small>
۲۳۶	عزاداری امام رضا <small>علیه السلام</small>
۲۳۷	وظیفه شیعه در روز عاشورا
۲۳۹	بیان سیره پیامبر و ائمه <small>علیهم السلام</small>
۲۴۰	ایده شادی روز عاشورا از کیست؟
۲۴۱	توجیه دّوم: سخن حضرت قاسم <small>علیه السلام</small>
۲۴۱	توجیه سوم: شادی اصحاب
۲۴۳	توجیه چهارم: سخن حضرت علی اکبر <small>علیه السلام</small>
۲۴۴	توجیه پنجم: خواب سیدالشهدا <small>علیهم السلام</small>
۲۴۴	توجیه ششم: چهره نورانی سیدالشهدا <small>علیه السلام</small>
۲۴۵	توجیه هفتم: گفتار علامه مجلسی رضوان الله علیه
۲۴۶	توجیه هشتم: زیارتنامه حضرت علی اکبر <small>علیه السلام</small>
۲۴۸	توجیه نهم: سخنان امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>
۲۴۹	توجیه دهم: شهادت نعمت است
۲۴۹	توجیه یازدهم: مصیبت رحمت است
۲۵۰	معنای «ما رايت إلا جمیلاً»
۲۵۳	توجیه دوازدهم: رسیدن به فوز عظیم
۲۵۵	توجیه سیزدهم: واقعه عاشورا دو بعدی است
۲۵۶	لعن بر کسانی که در روز عاشورا شاد هستند
۲۵۷	ادّعی غفلت عزاداران
۲۵۹	ادّعی عدم عمومیت حزن
۲۶۰	ادّعی نهی از گریه
۲۶۳	نتیجه بحث
۲۶۳	علل گریه بر سیدالشهدا <small>علیه السلام</small>
۲۶۶	سکه دو رو

۲۶۷	عزاداری در عالم برزخ و قیامت
۲۶۹	قیاس حالات متشبت صوفیان به حالات ائمه <small>علیهم السلام</small>
۲۷۱	آیا مقام رضا با دعا تنافی دارد؟
۲۷۵	اعتراف به عدم حجیت حالات صوفیه
۲۷۶	نکته پایانی
۲۷۷	بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمد حسین طهرانی
۲۷۹	۱. اجتهاد در طی هفت سال!
۲۸۳	۲. لقب علامه
۲۸۵	۳. راهنمایی و نجات جان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی
۲۸۶	۴. رسیدن به مقام امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>
۲۸۸	۵. انسان کامل
۲۸۸	۱. مالکیت تمام عالم
۲۸۸	۲. فرماندهی عالم
۲۸۹	۳. تکلم انسان کامل تکلم حق است
۲۸۹	۴. ولایت مطلقه خدا
۲۸۹	۶. رسیدن علامه طهرانی به مقام انسان کامل
۲۹۰	۷. مقام آقای حداد
۲۹۵	۸. دعوت همگان به ولایت آقای حداد
۲۹۶	۹. عصمت مشایخ صوفیه
۲۹۶	۱۰. جولای (یافته) سر سلسله عرفان علامه طهرانی
۲۹۷	۱۱. پاره‌ای از نظرات علامه طهرانی
۲۹۷	۱. نظر علامه طهرانی درباره علم فقه
۲۹۸	۲. سوفسطی‌گری
۲۹۸	۳. مشرک بودن همه مردم
۲۹۸	۴. بت‌پرستی و طهارت همه نجاسات
۲۹۸	۵. تحقیر عقل
۲۹۹	۶. اهانت به خداوند
۲۹۹	۷. تصوف شرط افتاء و قضاء و حکومت
۲۹۹	۱۲. پرورش مرید و لزوم اطاعت محض
۳۰۰	۱۳. نتیجه مریدپروری
۳۰۳	منابع و مأخذ

آغاز سخن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

آقای سید محمدحسین طهرانی معروف به علامه طهرانی از جمله کسانی است که سال‌ها در نشر و ترویج تصوف حوزوی کوشید و جمعی را تحت تأثیر عقاید صوفیه قرار داد. در سال‌های اخیر یکی از مریدانشان به نام آقای محمدحسن وکیلی با چاپ کتب متعدّد، سعی فراوان در جذب طلاب به مسلک تصوف کرد؛ که متأسفانه گروهی از مبتدیان را در این مسیر قرار داد؛ به همین جهت کتب شخص مذکور را مطالعه نمودیم تا گوشه‌ای از اشکالات نظراتشان را بازگو کنیم، باشد که مورد استفاده حق‌جویان قرار گیرد. امید است این تلاش هشدار برای دانشجویان گردد تا عقاید حقه امامیه را از صوفیان و مدعیان عرفان طلب نکنند و در انتخاب استاد و کتاب، دقت کافی نمایند.


نقطه نظرات آقای وکیلی را در چند بخش بررسی می‌کنیم:

بخش اول: ادّعی تقسیم تصوف به مثبت و منفی

بخش دوم: نگاهی به کتاب هفت روز در بهشت (معرفت‌شناسی)

بخش سوم: تأملی در کتاب (خداشناسی)

بخش چهارم: نظری کوتاه در کتاب (انسان‌شناسی خداشناسی)

۱۰ / نقدی بر تصوف 

بخش پنجم: درنگی در کتاب (راهنماشناسی)
بخش ششم: ارزیابی کتاب (معادشناسی)
بخش هفتم: نقد نظریه شادی در روز عاشورا
بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمد حسین طهرانی

بخش اول

ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی

لزوم شناخت مبنا

نخستین نکته ضروری در شناخت آراء معارفی افراد، دانستن مبنای اعتقادی آنان است.

اگر ریشه و اساس عقاید شخص روشن شود، لوازم و ثمرات آن آشکار می‌گردد و سپس آراء و نظرات وی به دست خواهد آمد.

مبنای اعتقادی آقای محمدحسن وکیلی، وحدت شخصی وجود - مبنای صوفیان - می‌باشد. مهمترین مبنای اهل تصوف در مباحث معارفی وحدت شخصی وجود یا وحدت وجود و موجود یا وحدت اطلاقی است که با این نظریه تمام مباحث توحید، نبوت، امامت و اخلاق را تفسیر و تبیین می‌کنند.

ایشان در نوشته‌ای با عنوان «درسنامه توحید قرآنی و وحدت وجود» به صراحت از نظریه وحدت شخصی وجود دفاع می‌کند و آن را توحید قرآنی معرفی می‌نماید. در نوشتار مذکور مرامشان، که همان مسلک صوفیه است را روشن ساخته و نیز در کتاب معلم (خدانشناسی ص ۲۲۳ و ۲۲۴) نظریه وحدت شخصی وجود را قول صحیح می‌داند.

بنابراین وی در اصول عقاید راه تصوف را برگزیده است که قهراً باید آثار و لوازمش را بپذیرد. ما در کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» علاوه بر نقد ادله آن، چهل ثمره فاسد برای مبنای مذکور ذکر کرده‌ایم.

حال یکی از مشکلاتی که صوفیان دارند این است که در نزد اهل علم و تحقیق جایگاهی ندارند و آن‌ها را در زمره فرقه‌های انحرافی بشمار می‌آورند.

ولی آقای وکیلی در کتاب «تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة» تصوّف را به مثبت و منفی تقسیم می‌کند تا خود و همفکرانشان را از نگاه منفی جامعه تشیّع برهاند. از مرحوم علامه طباطبایی درباره تصوّف منفی نقل می‌کند:

«جماعتی از مشایخ صوفیه در کلمات خود این اشتباه را کرده‌اند که طریقت معرفت نفس هرچند طریقه‌ای است نوظهور، و شرع مقدس اسلام آن را در شریعت خود نیاورده است، الا این که این طریقه مرضیّ خدای سبحان است و خلاصه این اشتباه این بود که من در آوردی خود را به خدای تعالی نسبت دادند، و دین تراشیدن و سپس به خدا نسبت دادن را فتح کردند همان کاری را کردند که رهبانان مسیحیت در قرن‌ها قبل کرده و روش‌هایی را از پیش خود تراشیده آن را به خدا نسبت دادند همچنانکه خدای تعالی ماجرای آنان را نقل کرده و می‌فرماید: «و رهبانیّة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حقّ رعایتها»؛ اکثریت متصوّفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آن‌ها اجازه داد که برای سیر و سلوک رسم‌هایی و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آن‌ها نیست باب کنند و این سنت تراشی همواره ادامه داشت آداب و رسومی تعطیل می‌شد و آداب و رسومی جدید باب می‌شد تا کار بدان جا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر، و برگشت این وضع بالمآل به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان رفت، شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید، یک نفر مسلمان صوفی جایز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند، کم کم طایفه‌ای بنام قلندر پیدا شدند و اصلاً تصوّف عبارت شد از بوقی و منشاتی و یک کیسه گدایی. بعداً هم به اصطلاح خودشان برای این که فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند»^۱.

آقای وکیلی از مرحوم فیض کاشانی نقل می‌کند:

[اما قبّاحی که از ناقصان زهاد و عبّاد که امروز مسمّی به صوفیه‌اند صادر می‌شود، از آن جمله...] فیض در این جا برخی از اعمال باطل صوفیان را چون بلند ذکر گفتن، کف زدن و رقصیدن و نعره زدن و و گفتن کلمات بی‌معنا و باطل و... برمی‌شمرد.^۲

۱. تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة، ص ۴۴۹ - ۴۵۰. ۲. تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة، ص ۴۵۲.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۱۵

سپس با این عبارت مرزی میان تصوف مثبت و منفی ایجاد می‌کند. ملاک در حقانیت یا بطلان مکاتب فکری و عملی، اسم واژه نیست در این بحث، ملاک، اسم تصوف و صوفی نیست. هر مسلکی که با شرع مقدس مطابق باشد و در مقابل خدا و اهل بیت علیهم‌السلام تسلیم محض باشد حق است؛ چه تصوف نامیده شود چه عرفان و هرچه براساس عقاید و اعمال از پیش خود ساخته باشد و در مقابل مکتب اهل بیت علیهم‌السلام دکانی بگشایند باطل است چه آن را تصوف بنامند و چه عرفان.^۱

تا بدین جا این‌گونه به مخاطب وانمود می‌شود: آن تصوفی که تمام اعمال و رفتارش مطابق با شرع باشد صحیح است و آن تصوفی که با شرع موافق نباشد مردود است. ولی وی در موردی دیگر، راه و روش صوفیانی که برخلاف دستورات شرع عمل می‌کنند را تأیید و توجیه می‌نماید. می‌نویسد:

طریق شرع مقدس طریق اقوم است، یعنی نزدیک‌ترین و هموارترین و بی‌خطرترین راه رسیدن به خداوند که علاوه بر کمال فرد، کمال جامعه را نیز به دنبال دارد ولی طریق انحصاری نیست، راه‌های دیگری نیز برای وصول به کمال هست که به جهت خطرات شخصی یا مفساد نوعی، شرع مقدس از آن نهی فرموده و کسانی که از نهی شارع آگاه نباشند ممکن است در سایه اخلاص و توکل از همین راه‌های پُر مخاطره مسیر لقاء الهی را طی کرده و به سلامت به مقصد برسند. بسیاری از آداب و سنتی که میان صوفیه مرسوم بوده است، از این قبیل است، همچون عزلت‌های دراز مدت، تمرکز بر جمادات، و چرخ زدن برای تحصیل حضور قلب و آرامش، استفاده از موسیقی نظر بازی و عشق مجازی و... همه این موارد ذاتاً دارای منافی است.^۲

سپس در پاورقی می‌نویسد:

علامه طهرانی فرموده بودند: مسلماً بعضی از اقسام موسیقی در سلوک الی الله مفید است.^۳

مهم در عبارت فوق دو نکته است:

۱. راه رسیدن به کمال منحصر در شرع نیست.

۱. تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة، ص ۴۵۳.

۲. عشق مجازی، ص ۷۲.

۳. عشق مجازی، ص ۷۲، پاورقی.

۲. اعمال صوفیه چه آنهایی که در شرع وارد نشده و بدعت است و چه آنهایی که در شرع نهی شده و حرام شمرده شده، ذاتاً داری منافعی است و سالک ناآگاه را می تواند به کمال برساند بنابراین گفتار، سالک می تواند به وسیله تصوفی که مخالف دستورات شرع است به لقاء الهی برسد.

اولاً: پاسخ این کلام را آقای وکیلی در کتاب عرفان و حکمت ذکر کرده:

«عرفان مثبت در ناحیه عمل یک اصل کلی دارد و آن این که حقیقت در پایان طریقتی است که زیر مجموعه شریعت باشد و لذا در جایی که شریعت وجود نداشته باشد قهراً طریقتی نیست»^۱.

ثانیاً: هنگامی که شرع از اموری مانند موسیقی، نظر بازی، عشق مجازی نهی کرد، در علم اصول اثبات شده که نهی دلالت بر فساد در متعلقش می کند بنابراین معقول نیست عمل مبعوض مقرب عبد به خداوند گردد؛ علاوه آن که وقتی ظهور نهی در فساد شد دیگر معنا ندارد که بگویید این امور ذاتاً مفید است.

ثالثاً: در روایات فرموده اند کسی که اعمال شرعی را انجام دهد ولی حجت خدا و امام معصوم را نشناسد خداوند به او پاداشی نمی دهد؛ حال اگر همین شخص بخواهد از طریق غیر شرعی به قرب الهی برسد آیا خداوند او را می پذیرد؟! جواب قطعاً منفی است.

«عن الامام الباقر عليه السلام: لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَا يَتَّعِزَّ بِاللَّهِ فَيُؤَالِيَهُ وَ يَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَةٍ مِنْهُ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَلَا كَانَ مِنَ أَهْلِ الْإِيمَانِ»^۲.

اگر مردی شبها به عبادت بپردازد و روزها به روزه بگذراند و همه مال خود را صدقه دهد و تمام عمرش را حج بجا بیاورد اما ولایت امام معصوم عليه السلام را نداشته باشد تا اعمالش را به راهنمایی او انجام دهد در نزد خدا هیچ ارزش و ثوابی ندارد و از اهل ایمان شمرده نمی شود.

رابعاً: اخلاص به معنای این است که شخص عمل شرعی را به قصد امتثال امر مولی خالصاً برای خدا انجام دهد؛ وقتی اموری مانند موسیقی و نظر بازی و عشق مجازی امری ندارد بلکه بر عکس نهی دارد، انجام آنها به قصد امر مولی و با اخلاص معنا ندارد چون امری در بین نیست تا قصد آن را نماید.

۱. عرفان و حکمت، ص ۵۴.

۲. کافی، ج ۲، ص ۱۹.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۱۷

شاخصه‌های عرفان منفی

آقای وکیلی در کتاب عرفان و حکمت صفحه ۵۰ تصوف را به مثبت و منفی تقسیم نموده و بیست شاخصه و وجه تفاوت میان آن دو بیان می‌کند تا افرادی مانند ابن عربی و مولوی و عطار نیشابوری و آقای محمدحسین طهرانی از متصوفه و دراویش جداگردند ولی ما مهمترین شاخصه‌هایی که آقای وکیلی برای عرفان منفی نام برده را ذکر می‌کنیم و سخنان مشایخ صوفیه و کسانی که عرفانشان از نظر آقای وکیلی مثبت است را نقل می‌کنیم تا روشن شود که هر دو عرفان در این شاخصه‌ها مشترک هستند:

شاخصه اول

عرفان مثبت، به حقایق وحی و کشف معصوم معتقد است و آن را محور قرار می‌دهد و در آن کشف و شهود یک انسان کامل به عنوان مبدأ مطرح است در مقابل، عرفان منفی عرفانی است که در مبادی آن به جای کشف و شهود کامل و سالم، عقاید فردی گروهی و مذهبی جایگزین می‌شود و با آن، حقایق توجیه می‌شود.^۱

آنچه از این عبارت برداشت بدوی می‌شود این است که عرفان مثبت کشف و شهود معصومین (علیهم‌السلام) را محور معارف اعتقادی خویش قرار می‌دهد، برخلاف عرفان منفی که کشف و شهود شخصی خود را محور معارفش قرار می‌دهد ولی با مراجعه به مشایخ عرفان مشاهده خواهید کرد که آنان نیز کشف و شهود شخصی خویش را ملاک و میزان قرار می‌دهند و دلایل قرآنی و حدیثی و عقلی را فقط برای قانع کردن مخاطب و اسکات او می‌آورند.

قیصری که از بزرگان تصوف است می‌نویسد:

«فعلوم الاولیاء والکمل غیر مکتسبه بالعقل و لا مستفاده من النقل بل مأخوذ من الله، معدن الانوار و منبع الاسرار و اتیانهم بالمتقولات فیما بینوہ إثمًا هو استشهاد لما علموه و إتیانهم المعانی بالدلائل العقلیة تنبیہ للمحجوبین و تأنیس لهم».^۲

قیصری که شارح فصوص الحکم ابن عربی است در موردی که ابن عربی به روایتی

۱. عرفان و حکمت، ص ۵۱.

۲. شرح فصوص (قیصری)، ص ۳۱۸.

استدلال می‌کند:

«إِنَّمَا يَتَمَسَّكُ بِمَا وَرَدَ تَأْتِيَسًا لِلْمُحْجُوبِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَّهُمْ يَسَارِعُونَ فِي الْقَبُولِ إِذَا وَجَدُوا شَيْئًا مِنْهَا فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ لِأَنَّهُ مُسْتَنْدٌ حَكْمُهُ فَأَنَّهُ يَكْشِفُ بِهَذِهِ الْمَعَانِي وَ يَجِدُهَا»^۱.

مشایخ صوفیه معتقدند مستقیماً علوم را از خود خداوند اخذ می‌کنند و لذا مکاشفات خودشان را محور و ملاک قرار می‌دهند نه قرآن و حدیث را. ابن عربی می‌نویسد:

«لا يسمي الشخص الهيا إلا أن لا يكون أخذه العلوم إلا عن الله من فتوح المكاشفة بالحق يقول أبو يزيد بسطامي: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت حدثنا و أين هو قال مات عن فلان و أين هو؟ قال: مات فقال:

أبو يزيد و أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»^۲.

به اندازه‌ای مکاشفات شخصی در مشایخ صوفی محور و ملاک است که ابن عربی می‌گوید بزرگان صوفیه صحت و عدم صحت احادیث پیامبر ﷺ را با مکاشفه می‌سنجند و به شهادت رجالین درباره وثاقت یا عدم وثاقت راویانش اعتناء نمی‌کنند.^۳ نکته دیگر آن‌که از آقای وکیلی نقل کردیم که «در عرفان مثبت کشف و شهود یک انسان کامل به عنوان مبدأ مطرح است» حال از نظر مریدان آقای سید محمد حسین طهرانی انسان کامل کیست؟

در کتاب آیت نور (یادنامه آقای طهرانی) نوشته شده:

«عَلَامَةُ طَبَاطِبَائِي (آقای طهرانی) را پاسدار مکتب تشیع دانسته و به عنوان انسان کامل معرفی می‌نمود»^۴.

آقای سید محمد حسین طهرانی می‌نویسد:

۱. شرح فصوص (قیصری)، ص ۷۲۷-۷۲۸. ۲. فتوحات، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۳. «و ربّ حدیث یكون صحیحاً فی طریق رواته یحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكر و قال له لم أقله و لا حکمت به فیعلم ضعفه فیتترك العمل به عن بیّنة من ربّه و إن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طریقته و هو فی نفس الامر لیس كذلك و قد ذکر مثل هذا مسلم فی صدر کتابه الصحیح و قد یعرف هذا المكاشف من وضع ذلك الحدیث الصحیح طریقته فی زعمهم» فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۰. ۴. آیت نور، ص ۴۷.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۱۹

«حضرت آقای سید هاشم در افق دیگری زندگی می نمود و اگر بخواهیم تعبیر صحیحی را ادا کنیم، در لا افق زندگی می کرد آنجا که از تعین برون بسته و از اسم و صفت گذشته و جامع جمیع اسماء و صفات حضرت حق متعال به نحو اتم و اکمل و مورد تجلیات ذاتیه و حدانیه قهاریه اربعه را تمام نموده و به مقام انسان کامل رسیده بود»^۱.

مریدان آقای سید محمد حسین طهرانی کشف و شهود آقای حداد و آقای طهرانی را به عنوان مبدأ، مطرح می کنند، تصوف منفی هم کشف و شهود اقطابشان که از نظر آنان انسان کاملند را به عنوان مبدأ مطرح می کنند پس از این جهت تفاوتی میان عرفان مثبت و منفی حاصل نشد.

شاخصه دوم

آقای وکیلی:

عرفان منفی عرفانی است که از تحلیل های عقلی و دقت نظرهای خرد ورزانه صاحبان خرد خود را مستغنی دانسته و به خود اجازه گفتن حرف خلاف عقل بدهد برخی از عرفا در تاریخ هر کجا مبحث قدری دقیق و عمیق گردید و به کشف گره خورد در موردش می گویند: هذا طورٌ وراءَ طورِ العقل.^۲

پاسخ: هرکسی اندک آشنایی با عرفان مصطلح دارد می داند که اساس عرفان بر کشف و شهود مبتنی است. عرفا عقل را در صورتی می پذیرند که مکاشفاتشان را تأیید کند و در صورتی که برهان عقلی بر نفی یافته های آنان اقامه شود نمی پذیرند و این مطلب را به صراحت بیان نموده اند.

ابن عربی می گوید:

«لهذا يقال في علوم النبوة والولاية انها وراء طور العقل، ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول خاصة عند سليم العقل الذي لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره»^۳.

و نیز می گوید:

۲. عرفان و حکمت، ص ۵۱.

۱. روح مجرد، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۳. فتوحات، ج ۴، ص ۲۶۱.

«إن الله قادرٌ على المحال العقلي كإدخال الجمل في سمّ الحياض مع بقاء هذا على صغره و هذا على كبره. يشاهد من هذا المنزل الذي وراء طور العقل»^۱.

روشن است که إدخال شتر در سوراخ سوزن بدون آن که شتر کوچک شود و یا سوراخ سوزن بزرگ شود محال عقلی است ولی ابن عربی می‌گوید از منظر کشف و شهود که ماوراء احکام عقلیه است اشکالی ندارد.

شاخصه سوم

آقای وکیلی:

در نتیجه شاخصه‌های پیشین، عرفان مثبت در فهم مذهب صحیح تأکید دارد و بخلاف عرفان منفی، فرامذهبی و فرادینی نیست در حالی که عرفان می‌گوید مذهب عاشق ز مذهب‌ها جدا نیست و تقیدی به مذهب خاص ندارد.^۲ این در حالی است که مولوی و ابن عربی - که از نظر آقای وکیلی عرفانشان مثبت است - به همین مطلب مذکور تصریح دارند: مولوی می‌گوید:

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
ابن عربی می‌گوید:

«فإيّاك أن تتقيّد بعقدٍ مخصوص و تكفر بما سواه فيفو تك خيرٌ كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها فإنّ الله تعالى أوسع و أعظم من أن يحضره عقد دون عقد... فالكل مصيب و كل مصيب مأجور، و كل مأجور سعيد و كل سعيد مرضي عنه و ان شقي زماناً ما في الدار الآخرة»^۳.

عقد الخلائق في الاله عقايدها و أنا اعتقد جميع ما عقده^۴

۱. فتوحات، ج ۳، ص ۲۱.

۲. عرفان و حکمت، ص ۵۱.

۳. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۳.

۴. فصوص الحکم، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۵. فصوص الحکم [التعليقه] ص ۱۴۲.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۲۱

شاخصه چهارم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت، اساس عرفان یعنی نظریه وحدت وجود را به گونه‌ای صحیح‌تقریر می‌کند ولی در عرفان منفی توحید، غلط و یا ناقص مطرح می‌شود و همین است که بسیاری از رشته‌های تصوف و عرفان به جهت تقریر غلط نظریه وحدت وجود یا اتحاد و حلول و جهان‌خدایی روبرو می‌شویم. در عرفان‌های منفی چون علم کمرنگ است معمولاً توحید نیز درست فهمیده نمی‌شود، وحدت وجود حقیقی بسیار عالی است و لذا یا شخص باید رسیده باشد تا آن را صحیح بفهمد و یا با تأملات عقلی عمیق بدان برسد.^۱

پیروان ابن عربی اتحاد و حلول را باطل می‌دانند و قائل به عینیت میان خالق و مخلوق هستند. ابن عربی می‌گوید:

«و لیس التمییز بین الخلق و الخالق إلاّ بالاعتبار و الا فالخلق هو الخالق و الخالق هو الخلق لأنّ العین واحدة... أنت هو علی الحقيقة و بالعین و لست هو من حیث صورتك و مظهرک».^۲

این همان نظریه وحدت شخصی وجود است که ما در کتاب (تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود) نقد آن را بیان کردیم و چهل ثمره فاسد برای آن شمردیم. اما این‌که گفتند «با تأملات عمیق بدان برسد» صحیح نمی‌باشد، نظریه وحدت شخصی وجود به اعتراف مؤسس آن - ابن عربی - عقلی نیست و تنها بر کشف و شهودی که حجت نیست استوار است. می‌گوید:

إنّ الحقيقة واحدة و إن تكثرت بالصّور و التعیّنات بل إنّ تكثرتها بالصّور تكثرت و همی قضي به حکم العقل القاصر غیرالمستند الی الكشف و الذّوق ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكلّ فی واحدة.^۳

ملاصدرا می‌گوید:

۲. فصوص الحکم، ص ۳۰.

۱. عرفان و حکمت، ص ۵۲.

۳. فصوص الحکم، ص ۴۹.



واما المتألهة بوحدة الوجود فهم يقولون أن الوجود ليس محض المعنى الانتزاعي كما قال به المتكلم بل له حقيقة ثابتة شخصية قائمة بذاتها، لا تعدد فيها ولا كثرة بالذات... واكثرهم يدعون ايضاً اسناد مذهبهم هذا الى المكاشفة والاشراق والشهود، وأن العقل عن فهمه معزول كالحس في درك المعقول نعم، بعضهم تصدّى لإجراء المنهات العقلية على صحة هذا المسلك.^۱

حقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى.^۲

شاخصه پنجم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت تأویل گرایى افراطی ندارد و ضوابط تأویل را رعایت می‌کند مثلاً ارتباط ظاهر با باطن قرآن را حفظ می‌کند در حالی که در عرفان منفی چنین نیست و تأویلات افراطی انجام می‌دهد.^۳

چند نمونه از بزرگان عرفان و تصوف ذکر می‌کنیم که تأویلاتی در ذیل آیات قرآن بیان کردند که ظهور لفظ با معنای مورد ادعا هیچ ربطی ندارد.

ابن عربی در ذیل آیه «وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ»^۴ می‌گوید:

«و داوود العقل النظرى الذى هو فى مقام السر، و سليمان العقل العملى الذى هو فى مقام الصدر...»^۵

ملاصدرا در ذیل آیه «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ»^۶

می‌نویسد:

و هذه الأنهار الاربعة تحرى فى الجنة التى وعد المتقون، و فى انهار من العيون الاربعة التى هى العلوم الاربعة، المنطقیات هى الماء الغير الآسن، و الرياضیات و هى انهار من لبن لم

۱. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۴۵۸. ۲. اسفار، ج ۶، ص ۸۴-۸۵.
 ۳. عرفان و حکمت، ص ۵۲. ۴. انبیاء، ۷۸.
 ۵. تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۴۶-۴۷. ۶. محمد ﷺ، ۱۵.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۲۳

یتغیر طعمه، و الطبیعیات و هی انهار من خمر لذة للشاربین و الإلهیات و هی أنهار من عسل مصقٍ لآته صفا عن شمع القشر اذ الإلهیات لباب العلوم.
ملاصدرا در ذیل آیه نور^۱ می نویسد:
«فكانت المشكاة العقل الهیولانی... و الزجاجة هی العقل بالملكة... و الشجرة الزيتونة هی القوة الفكرية».^۲

نکته دیگر

این گفتار که «عرفان مثبت ضوابط تأویل را رعایت می کند مثلاً ارتباط ظاهر با باطن قرآن را حفظ می کند» صحیح نیست چون ما در جای خود اثبات کردیم^۳ که علم تأویل قرآن به معنای بطن و بیان مراد از متشابهات اختصاص به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام دارد و از طریق آنان می توانیم به تأویل قرآن آگاهی پیدا کنیم و هر آنچه که غیر معصوم از تأویل قرآن بیان کند جز استحسان و ذوقیات و گمانه زنی امر دیگری نیست پس ارتباط ساختن میان ظاهر آیه و معنای بطن بی فایده است خصوصاً این که ذهن می تواند میان دو معنای کاملاً متضاد و بی ربط با ذوقیات شاعرانه ارتباط برقرار کند و با توجیهات مختلف معنای بی ربطی که به نظرش رسیده را مرتبط با ظاهر آیه جلوه دهد.

شاخصه ششم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت به عالمان دین و فقهایی که اهل عرفان و نیستند بدین نمی شود اما عرفان منفی به علماء دینی بدین می شود و احیاناً بی اعتنایی و کم اعتنایی می کند، مرحوم شیخ محمد بهاری (عارف بزرگ همدانی) در کتاب تذکرة المتّقین به صراحت نوشته اند که اولین مصیبتی که دامن سالک را می گیرد این است که به

۱. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

۲. تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۴، ص ۳۸۰. ۳. بحوث هائمه فی المناهج التوحیدیه، ص ۲۹۷ به بعد.



علماء و فقهاء بدیین شود به عنوان مثال چون به کشف و شهودی رسیده، فقهاء در نظرش خورد و کوچک جلوه می‌کند.^۱
 بدگویی و بدبینی از فقهاء نیز در آثار مشایخ و تصوف به صراحت یافت می‌شود.
 ملاًصدرا می‌گوید:

«و كذلك العلماء الراسخون، فإنهم في الظاهر متابعون للفقهاء المجتهدين، و أمّا في الباطن فلا يلزم لهم الإتياع، لأنّ الفقهاء الظّاهرين يحكمون بظاهر المفهوم الاوّل من القرآن و الحديث، و هؤلاء يعلمون ذلك مع المفهومات الآخرة، و العارف لا يتبع من دونه، بل الأمر بالعكس، لشموده الأمر على ما في نفسه».^۲

ابن عربی می‌گوید:

«ليس الإطلاع على غوامض العلوم الإلهية من خصائص النبوة التشريعية بل هي سارية في عباد الله من رسول و وليّ و تابع و متبوع يا وليّ فأين الإنصاف؟ ليس هذا موجوداً في الفقهاء، و أصحاب الافكار الذين هم فراعنة الاولياء و دجاجلة عباد الله الصالحين».^۳

آقای وکیلی می‌نویسد:

وقتی اسم وحدت وجود را می‌آوریم افراد نگران می‌شوند که مبدا مطلب خطا و کفر آمیزی به آن‌ها القاء شود خصوصاً که برخی از فقهاء که تخصصی در معارف ندارند با این مسأله مخالفت نموده‌اند البته کلام فقهاء در این مسائل حجیت ندارد زیرا این مسائل از قبیل تشخیص موضوع است و تشخیص موضوع بر عهده متخصص موضوع شناس است نه فقیه...^۴

از نظر صوفیه هرکسی که اهل کشف و شهود نباشد قابل اعتناء نیست؛ ملاًصدرا می‌گوید:

«ليس من عادة طالب الحقيقة الإعتناء بكلام من لا كشف له و لا بصيرة في ادراك الحقائق كجمهور المتكلمين».^۵

۱. عرفان و حکمت، ص ۵۲.
 ۲. مفاتیح الغیب، ص ۴۸۶-۴۸۷.
 ۳. فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۰.
 ۴. کتاب معلم (خداشناسی)، ص ۲۵۵.
 ۵. مفاتیح الغیب، ص ۹۹.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۲۵

تجلیل از سنّیان و اهانت به علماء شیعه

آقای وکیلی با این تعابیر از علمای عامه یاد می‌کند:

دانشمندان بزرگ حدیث در اهل سنت چون ذهبی و ابن‌کثیر و ابن‌الجزری و سیوطی و مناوی... حدیث‌شناس بزرگ اهل سنت حافظ شمس‌الدین ابوعبدالله ذهبی... و عالم بزرگ ابن‌الجزری می‌گوید...^۱

در مورد دیگری می‌نویسد:

أمّ المؤمنین عایشه که در مکه بود و با علی ع میانه‌ی خوبی نداشت.^۲
این تعابیر و توصیفات آقای وکیلی از شخصیت‌های سنی است ولی درباره علماء شیعه مانند آیه الله سیدان حفظه الله تعالی این‌گونه تعبیر می‌کند:

امروزه برجسته‌ترین چهره نسل سوم جریان تفکیک، سید جعفر سیدان است.^۳
محمدرضا حکیمی دیگر چهره شاخص نسل سوم مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی متولد فروردین ۱۳۱۴ ش در مشهد است. حکیمی در سال ۱۳۲۶ وارد حوزه علمیه خراسان شد.^۴

شاخصه هفتم

آقای وکیلی:

عرفان منفی عرفانی است که عرفان را مقدّمه چیز دیگری غیر از خداوند قرار می‌دهد برخلاف عرفان مثبت که عرفان هم مقدّمه خداست در این باره نمط العارفین بوعلی سینا به تعبیر بلندی اشاره دارد بدین مضمون (من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی) هرکس به سراغ عرفان به خاطر خود عرفان برود مشرک است، با این تعبیر پُر واضح است جایگاه کسانی که به سراغ عرفان می‌روند به جهت مریدداری و جلب مستمع و تکدی‌گری و... چه خواهد شد.
در نتیجه همین مسأله یکی از تفاوت‌های مهم عرفان منفی با عرفان مثبت در مسیر حرکت است که در عرفان منفی گاه هدف تقویت نفس است در حالی که در عرفان مثبت، هدف فناء نفس و لقاء الله است.^۵

۱. هفت روز در بهشت (شیعه‌شناسی)، ص ۹۲-۹۳.

۲. شیعه‌شناسی، ص ۶۷.

۳. تاریخ و نقد مکتب تفکیک، ص ۵۷.

۴. تاریخ و نقد مکتب تفکیک، ص ۵۸.

۵. عرفان و حکمت، ص ۵۳.

عین القضاة همدانی: مسأله اول بیان حقیقت پیر و مرید است که تا چه حدی مرید باید پیر را اطاعت کند؟ پاسخ عین القضاة این است که:

«... بدان که مرید آن بود که خود را در پیر بازد، اول دین در بازد و پس خود را بازد، دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید آن را باشد زیرا که اگر در موافقت پیر خلاف راه دین خود نرود پس او هنوز مرید دین خود بود نه مرید پیر»^۱.

اگر هدف در عرفان مثبت فناء نفس و لقاء الله است چرا مرشد به سالک دستور خلاف شرع بدهد و از او بخواهد که حکمش را بر حکم خداوند ترجیح دهد؟! آیا قرار دادن حکم مرشد در کنار حکم خدا و ترجیح حکمش بر حکم خداوند شرک نیست؟ اگر در عرفان مثبت، عرفان مقدمه معرفت خداست چرا سالک پا روی دین خدا می‌گذارد؟
استاد جلال الدین همایی:

«شرط اصلی در سیر و سلوک و تعلیم و تربیت شیخ استاد این است که در خدمت او تسلیم و اطاعت و بندگی صرف، و به قول معروف (کالمیت بین یدی الغسال) باشند، با شیخ در هیچ امر با هیچ روی ستیزگی و خود رأیی نکنند، گفته‌های او را وحی منزل الهی بشناسند، هرچه از استاد می‌بینند هرچند به حسب ظاهر امر منکر نامشروع و برخلاف عقاید آن‌ها باشد بروی اعتراض و خرده گیری نکنند، و هرچه می‌فرماید هرچند مخالف عقیدت و کیش آن‌ها بنماید بدان عمل کنند (به می سجاده رنگین کن - گرت پیر مغان گوید) بلکه به درجه‌ای از ارادت و حسن عقیدت در حق شیخ برسند که در وی مطلقاً عیب نبینند و هرچه از او صادر شود عین خیر و مصلحت بشناسند»^۲.

شاخصه هشتم

آقای وکیلی:

عرفان منفی عرفانی است که در عمل به جای تأکید بر روی قرآن و تجربه سلوکی بر روی آداب و عادت من عندی تأکید کند. امروزه برای خیلی از فرق تصوف بلند کردن موی سر و بلند کردن شارب از ارکان عرفان و تصوف گشته است بدین معنا که به عنوان مثال اگر شارب او را کوتاه کنند مثل این است که سلوک او از بین

۱. مقدمه تمهیدات، ص ۹۸-۹۹.

۲. مولوی نامه، ج ۲، ص ۶۱۷.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۲۷

رفته است... عرفان مثبت در ناحیه‌ی عمل یک اصل کلی دارد و آن این‌که حقیقت، در پایان طریقتی است که زیر مجموعه‌ی شریعت باشد و لذا در جایی که شریعت وجود نداشته باشد قهراً طریقتی نیز نمی‌ماند.^۱

پاسخ: ولی مولوی که عرفانش از نظر آقای وکیلی مثبت است می‌گوید: وقتی حقیقت آشکار می‌شود، شریعت باطل می‌گردد.

«شریعت همچو شمع است ره می‌نماید و بی‌آن‌که شمع بدست آوری، راه رفته نشود چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این‌که گفته‌اند: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرايع، همچنانکه مس زر شود و یا خود از اصل زر بود، او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن و آن طریقت است چنانکه گفته‌اند: طلبُ الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيحٌ و تركُ الدليل قبل الوصول إلى المدلول مذمومٌ...»^۲

ابن عربی نیز می‌گوید:

«اولیاء صوفیه به درجه‌ای می‌رسند حرام برای او مباح می‌شود «فان صدر منهم ما هو في الظاهر تعددٌ لحدود من حدود الله فذلك الحد هو بالنسبة اليك حدٌ و بالنسبة اليه مباح لا معصية فيه و أنت لا تعلم فما أتى محرماً من هذه صفته، فانه بمن قیل له: اعمل ما شئت فما عمل إلا ما أبيض له عمله»^۳.

شاخصه نهم

آقای وکیلی:

ویژگی عرفان منفی آن است که در او فاصله‌ی معصوم از غیر معصوم از بین برود و یا کم رنگ شود در مقابل، عرفان مثبت که این فاصله را کاملاً حفظ می‌کند و غیر معصوم را بر فرض انسان کامل بودن نیز خالی از نوعی سهو و خطاء در مسائل علمی نمی‌داند و لذا به غیر معصوم نیز در مسائل غیر علمی تعبد صددرصد ندارد.^۴

این خصیصه هم در عرفان مثبتی که آقای وکیلی مدافع آن است وجود دارد.

۲. مقدمه دفتر پنجم مثنوی.

۱. عرفان و حکمت، ۵۴.

۴. عرفان و حکمت، ص ۵۴.

۳. فتوحات، ج ۲، ص ۸۰.



فرزند آقای طهرانی می نویسد:

«حضرت علامه والد فرمودند: «ولایت آقای حدّاد عین ولایت ائمه‌ی طاهرین است و هیچ فرقی نمی‌کند، یعنی در سیر الی الله هر جا که آن اوصیای الهی رفته‌اند ایشان نیز رفته است.^۱ ولایت آقای قاضی و آقای حدّاد، کلاً ولایت کاملین از اولیای الهی با ولایت امام زمان فرقی نمی‌کند.^۲ باید دانست که فعل اولیاء خدا عین حقّ بوده و در آن خطاء راه ندارد، کسی که به مقام فناء رسیده و به آبشخور توحید راه یافته و به هدایت و طهارت محضه دست نموده در حریم او لغزش وجود ندارد.»^۳

«علامه والد می‌فرمودند: انسان از امثال مرحوم قاضی نباید در فتوا مطالبه دلیل نموده یا به خاطر نیافتن مستند فتوا به ایشان اعتراض نماید خود فرمایش مرحوم قاضی سند و حجّت است.»^۴

«تراوشات نفوس اولیاء حضرت حقّ همگی طاهر و پاک بوده و نفوس را به سوی حضرت پروردگار به حرکت در می‌آورد و لذا از این جهت عین حقّ بوده و فعل خداوند محسوب می‌گردد همگی بر صراط مستقیم سیر می‌نمایند.»^۵

شاخصه دهم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت تخصّص فقیهان را ارج می‌نهد و بر تقلید بر مرجع اعلم تأکید می‌ورزد اما عرفان منفی چون به علمای ظاهر بدین است تخصّص فقیهان را ارج نمی‌نهد و در عمل یا اصلاً اهل تقلید نیست و یا لزوماً اهل تقلید از اعلم نیست، بلکه بر اساس سلیقه تقلید می‌کند.^۶

علامه محمدحسین طهرانی که از نظر آقای وکیلی عرفانش مثبت است در مورد فقهاء عظامی که نظریه وحدت وجود را نپذیرفته‌اند این‌گونه قضاوت می‌کند:

«فقیه نمایان به نجاسات (وحدت وجودی) را افزودند تا خود را از مسؤولیت برهانند این مطلب از سابق الایام برای بنده‌ی حقیر مشکل آمده بود که چرا برخی از فقیهان ما درباره مجسمه و معطله و منزّه و مجبره و مفوضه حکم به

۱. نور مجزّد، ج ۱، ص ۲۵۹.
 ۲. نور مجزّد، ج ۱، ص ۵۲۴.
 ۳. نور مجزّد، ج ۱، ص ۵۵۹.
 ۴. نور مجزّد، ج ۱، ص ۵۵۸.
 ۵. نور مجزّد، ج ۱، ص ۵۶۳.
 ۶. عرفان و حکمت، ص ۵۴.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۲۹

تکفیر نمی‌کنند و گفتار آنان را با قبول اصل توحید موجب کفر و نجاستشان نمی‌شمرند و لکن راجع به قائلین به وحدت وجود فوراً چماق تکفیر را بر سر می‌کوبند و در تسرع این امر از هیچ دریغ ندارند؟ ... بالآخره پس از مطالعات و مشاهدات بعد اللتیا و اللتی مطلب به این نکته منتهی گشت که به واسطه دقت و رقت و عظمت و فهم و ادراک این نوع از توحید که توحید مخلصین و مقربین بارگاه حضرت حق جلّ شأنه می‌باشد از طرفی و از طرف دیگر به واسطه صعوبت و مشقتی که در این راه و در سیل حصول این مرام برای سالک سبیل الی الله پیش می‌آید و طبعاً با مزاج متترّین سازش ندارد، قشریون و ظاهریون که از جهتی سطح فکرشان، و از جهتی سطح علمیتشان کوتاه و ضعیف است، برای زیر بار نرفتن این مسأله و عدم تقلید و تبعیت از مرد وارسته راه پیموده، خود را راحت کرده و بن این ریشه زده و با اتهام به نجاست که اثر زندقه و الحاد است آنان را زندیق و ملحد دانسته‌اند.

آری معروف است و تجربه هم تأیید می‌کند که تکفیر و تفسیق، چماق بی‌خردان است.^۱

علامه محمدحسین طهرانی تصوف را از شرایط حتمیه‌ی افتاء و حکم می‌دانند پس اصلاً مرجعیت غیر صوفی را نمی‌پذیرند.

«این حقیر در مباحث اجتهاد و تقلید به ثبوت رسانیده‌ام که از شرایط حتمیه افتاء و حکم، از جزئیّت به کلیت پیوستن است، و تا عبور از عالم نفس نگردد و معرفت حضرت ربّ پیدا نشود، این شرط محقق نمی‌شود».^۲

شاخصه یازدهم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت تعادل دارد و از مبالغه در شأن افراد دوری می‌کند و حال آن‌که در عرفان منفی این مبالغه در حدّ افراط وجود دارد و افراد در مدح دیگران بدون داشتن مستند علمی چیزهایی می‌گویند که قابل اثبات نیست و بلکه گاه قابل ردّ است.^۳

۲. نورملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۲۴.

۱. الله شناسی، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۳. عرفان و حکمت، ص ۵۵.



در این جا مناسب است مبالغه‌های آقای سید محمد حسین طهرانی درباره آقای حدّاد را ذکر کنیم: الحدّاد و ما أدراك ما الحدّاد؟! این مرد به قدری عظیم و پُرمايه بود که لغت عظمت برای وی کوتاه است به قدری وسیع و واسع بود که عبارت وسعت را در آن جا راه نیست، به قدری متوّعل در توحید و مندک در ذات حقّ تعالی بود که آنچه بگوییم و بنویسیم فقط اسمی است و رسمی، و او از تعین خارج و از اسم و رسم بیرون بود... ایشان قابل توصیف نیست من چه گویم درباره کسی که به وصف در نمی‌آید نه تنها لا یوصف بود بلکه لا یدرک و لا یوصف بود نه آن که یدرک و لا یوصف بود.^۱

«... ایشان به قلم در نمی‌آید و در خامه نمی‌گنجد او شاهباز بلند پروازی است که هر چه طائر فکر و عقل و اندیشه اوج بگیرد و بخواهد وی را دریابد، می‌بیند او برتر و عالی‌تر و راقی‌تر است فی‌رجع الفکر خاسئاً و البصر ذلیلاً و البصیرة کليلة فتبقى حیری لا یعرف یمنة عن یسرة و لا فوقاً من تحت و لا أماماً من خلف. آخر چگونه کسی که محدود به جهات و تعینات است توصیف روح مجرّد را کند و بخواهد آن را در قالب آورد و گرداگرد او بچرخد و او را شرح و بیان نماید.»^۲

دقت کنید همان تعابیری که در روایات برای خداوند متعال به کار رفته است آقای طهرانی برای آقای حدّاد به کار برده.

«اللَّهُ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُدْرِكَ الْوَاصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِهِ الَّتِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهَا».

خداوند جلیل‌تر از آن است که وصف کنندگان به مقدار صفت واقعی او، درکش نمایند.

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ».^۳

وهم‌ها خداوند را درک نمی‌کنند.

فرزند آقای سید محمد حسین طهرانی درباره پدرش می‌نویسد:

«حقیقت آن بزرگوار برتر از آن است که در وهم بگنجد و اوصاف و کمالات ایشان بلندتر از آن است که در دایره ادراک ما درآید و آنچه از ایشان دیدیم و شنیدیم جز قطره‌ای از فیوضات اقیانوس بیکران وجود ایشان نبود که آن نیز فراتر از ظرف وجود و ادراک ما بود.»^۴

۱. روح مجرّد، ص ۱۴.

۲. روح مجرّد، ص ۱۳.

۳. نور مجرّد، ص ۴۳.

۴. کافی، ج ۱، ص ۸۱.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۳۱

شاخصه‌ی دوازدهم

آقای وکیلی:

عرفان مثبت از شطحیات^۱ به دور است و یا لااقل اگر شطحیاتی دارد آن را توجیه نمی‌کند و به اشتباهات خود معترف است.^۲ پاره‌ایی از شطحیاتی که از نظر آقای وکیلی عرفانشان مثبت است را نقل می‌کنیم: ابویزید بسطامی می‌گوید:

«إلهی ملکی أعظم من ملکک لکونک لی و أنا لک، فأنا ملکک و أنت ملکی، و أنت العظیم الأَعْظَم و ملکی أنا، فأنت أعظم من ملکک، و هو أنا».^۳

همو می‌گوید:

«لو أن العرش و ما حواه مائة ألف مرة في زاوية من الزوايا قلب العارف ما أحس بها».^۴

ابویزید بسطامی می‌گوید:

«سبحانی ما أعظم شأنی. لیس فی جبتی سوی الله».^۵

اما این‌که گفتند عرفان مثبت شطحیات را توجیه نمی‌کند؛ مراجعه کنید به کتاب «کسر الأصنام الجاهلیّة» تألیف ملاًصدرا، شطحیات ابویزید بسطامی را توجیه می‌کند.^۶

گفتنی است که آقای وکیلی چند شاخصه دیگر درباره تفاوت میان عرفان و تصوف مثبت و منفی ذکر کرده که در حقیقت فرق ماهوی و اساسی میان آن دو ایجاد نمی‌کند مثل این‌که «عرفان مثبت، عرفان را عام و همه و همه را قابل آن می‌داند مرحوم علامه

۱. ملاًصدرا شطحیات را این‌گونه تفسیر می‌کند «الدعاوی الطویلة العریضة فی العشق مع الله والوصول معه المغنی بالأعمال الظاهرة و العبادات البدنیة حتی ینتهی قوم منهم الی دعوی الإتحاد و ارتفاع الحجاب و المشاهدة و الرؤیة و المشاهدة و الخطاب... و کلمات غیر مفهومة لها ظواهر راتقة و فیها عبادات هائلة لیس ورائها طائل إلا انها تشوش القلوب و تدهش العقول و تحیر الأذهان».

۲. عرفان و حکمت، ص ۵۶. ۳. شرح فصوص (خوارزمی)، ج ۱، ص ۱۸۶.

۴. فتوحات مکیة، ج ۲، ص ۳۶۱. ۵. المقدمات من کتاب النصّ النصوص، ص ۲۰۳.

۶. «و أمّا ابویزید البسطامی رحمته الله فلا یصحّ عنه ما یحکی، وإن سمع ذلك منه فلعلّه کان یحکيه عن الله عزّوجلّ فی کلام یردّده فی نفسه، كما لو سمع وهو یقول (إِنّی أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنی) فإنّه ما کان ینبغی أن یفهم منه ذلك إلا علی سبیل الحکایة» کسر الأصنام الجاهلیة، ص ۴۲.



طهرانی می‌فرمودند: راه عرفان جاده اصلی دین بوده ولی آن قدر مردم این راه را نرفتند تا این که جاده حاشیه‌ای شده است. ولی عرفان منفی، عرفان را از ابتدا فقط مخصوص افراد خاصی می‌داند.^۱

خلاصه آن که مهم‌ترین فرق‌هایی که آقای وکیلی برای عرفان مثبت و منفی ذکر کرد بی‌فایده بود و کسانی که از نظر آقای وکیلی عرفانشان مثبت است مبتلا به همان شاخه‌ها هستند.

در این جا لازم است یک شاخه دیگر که میان دراویش و صوفیان حوزوی مشترک است را ذکر کنیم و آن عبارت است از طلب اطاعت مطلقه از مرید و لزوم ارادت و محبت تام او به مرشد و مراد.

آقای محمد صادق طهرانی می‌نویسد:

«مؤمن و محب واقعی بعد از ملاحظه ادله‌ای که بر حجت و عصمت قول و فعل امام دلالت دارد و بعد از علم به این که انسان کامل، آئینه تمام‌نمای حضرت حق و محل ظهور تجلی اسماء و صفات حسنی پروردگار است در برابر قول معصوم و یا ولی خدا، اگر او را به سخت‌ترین کارها امر نمودند و فرمودند که خود را از بلندی به پایین بینداز یا زندگی خود را با دست خود آتش بزن یا هر امر دیگری که به ظاهر مستلزم هلاک انسان است، بدون درنگ و تأمل و از روی طوع و رغبت باید انجام دهد تا طعم شیرین و حقیقی ایمان را ذوق کند».^۲

«مهم‌ترین عامل، در سیر و رشد سالک، محبت تام و ارادت تام و اعتماد به تربیت و مقام استاد است، ذره‌ای تنزل از ارادت و اعتقاد به استاد و مشاهده نقصان در وی یا مشاهده تقدم و تفوق خود در کمالات و فضایل بر استاد، خود به خود باب افاده و استفاده بین آنها را مسدود نموده و در اثر آن، شاگرد از تربیت استاد محروم می‌شود».^۳

حاصل آن که میان تصوف مثبت و منفی تفاوت مهم و اساسی نیست خصوصاً که هر دو گروه معتقد به وحدت وجود و موجود هستند که آثار و ثمرات فاسدی در پی دارد و در بخش سوم درباره آن سخن خواهیم گفت.

۲. نور مجزده، ج ۱، ص ۵۵۴.

۱. عرفان و حمت، ص ۵۶.

۳. نور مجزده، ج ۱، ص ۵۸۱.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوّف به مثبت و منفی / ۳۳

احادیث مذمت صوفیه

آقای وکیلی در راستای دفاع از صوفیه و توجیه عقاید آنان، احادیث مذمت صوفیه را ساختگی معرفی می‌کند او در کتاب «تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة» می‌نویسد:

به راستی چگونه ممکن است که حدود ده حدیث در مذمت صریح صوفیه از اهل بیت علیهم‌السلام در کتب حدیث قدما وجود داشته باشد ولی در طول تاریخ تا قرن دهم هجری هیچ گزارشی از هیچ یک از آنها در هیچ کتابی وجود نداشته باشد؟ چطور ممکن است با این که عصر حکومت مقدس اردبیلی عصر حکومت شیعه و اقبال به نقل حدیث است و مقدس اردبیلی نیز شاگردانی چون میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال داشته که تا لحظه رحلت بر بالین وی بوده‌اند، این احادیث به هیچ کتابی راه نیافته باشد و به ناگهان در قرن دهم در دست مقدس اردبیلی پیدا شده و ناگهان پس از مقدس اردبیلی نیز تمام منابعش مفقود شده باشد؟^۱

برای اثبات عدم صحّت این ادعا ناچاریم روایاتی که در مذمت صوفیه در کتب متقدمین و کسانی که چند قرن قبل از مرحوم محقق اردبیلی بوده‌اند را ذکر کنیم ایشان در قرن دهم هجری می‌زیسته و مرحوم کلینی در قرن سوم هجری وفات کرده‌اند.

۱. مرحوم کلینی در اصول کافی نقل می‌کند. عن سدیر عن ابی عبدالله علیه‌السلام:

«يَا سَدِيرُ فَأَرَيْكَ الصَّادِقِينَ عَنْ دِينِ اللَّهِ ثُمَّ نَظَرَ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ هُمُ حَلَقٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ هَؤُلَاءِ الصَّادِقُونَ عَنْ دِينِ اللَّهِ بِأَلْهَدَى مِنْ اللَّهِ وَ لَا كِتَابٍ مُبِينٍ إِنْ هَؤُلَاءِ الْأَخَابِثُ لَوْ جَلَسُوا فِي بُيُوتِهِمْ فَجَالَ النَّاسُ فَلَمْ يَجِدُوا أَحَدًا يُخْبِرُهُمْ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ عَنْ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَأْتُونَا فَنُخْبِرَهُمْ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ عَنْ رَسُولِهِ»^۲.

ای سدیر: اکنون کسانی که مردم را از دین خدا جلوگیری می‌کنند نشان می‌دهم آن‌گاه به ابوحنیفه و سفیان ثوری که در آن زمان در مسجد حلقه زده بودند نگاه کرد و فرمود: این‌ها بدون هدایت از جانب خدا و سندی آشکار مانع دین خدایند. همانا این پلیدان اگر در خانه‌های خود بنشینند و فریبکاری نکنند مردم برای یافتن حقّ به جست و جو

۱. تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة، ص ۲۷۴. ۲. کافی، ج ۱، ص ۳۹۳.



می‌پردازند و چون کسی را نمی‌یابند که از خدا و رسول ﷺ خبر دهد نزد ما می‌آیند تا ما از هدایت خدا و رسول به آن‌ها خبر دهیم.
 علامه مجلسی در ذیل حدیث می‌نویسد:

«ابوحنیفه از فقهاء مخالفین و سفیان ثوری از صوفیان است و این حدیث دلالت می‌کند بر این‌که صوفیه از دشمنان و مخالفان ایشان و مانع دین خدا بوده‌اند که لعنت خدا بر آنان باد».^۱

مرحوم ملاً صالح مازندرانی می‌نویسد:

«سفیان ثوری از متصوفه و دشمنان اهل بیت ﷺ می‌باشد که از جایگاهی ویژه و منزلتی عظیم در نزد خلفاء ستمگر برخوردار بوده و نیز مروّج بزرگی برای طاغوت‌ها به شمار آمده».^۲

۲. مرحوم کلینی بابی را با این عنوان باز کرده‌اند:

«باب دخول الصوفیه علی ابی عبدالله ﷺ و احتجاجهم علیه فیما ینهون الناس عنه من طلب الرزق» «ورود صوفیه بر امام صادق ﷺ و احتجاج و بحث آن‌ها با آن حضرت درباره طلب روزی که مردم از آن نهی شده‌اند».

آن‌گاه مرحوم کلینی روایتی طولانی از اعتراض سفیان ثوری (رئیس صوفیه) نقل می‌کند:

دَخَلَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَرَأَى عَلَيْهِ ثِيَابَ بَيْضٍ كَأَنَّهَا غِرْقِيُّ الْبَيْضِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذَا اللَّبَاسَ لَيْسَ مِنْ لِبَاسِكَ...^۳

سفیان ثوری بر امام صادق ﷺ وارد شد او را در جامه‌ای دید به سفیدی پوست تخم مرغ گفت این لباس شایسته‌ی تو نیست... آن‌گاه امام ﷺ جواب مفصلی به او دادند و انحراف او را آشکار ساختند.

۳. مرحوم کلینی روایت دیگری از اعتراض سفیان ثوری به امام صادق ﷺ نقل

می‌کند:

۱. «كان ابوحنيفة من فقهاء المخالفين وسفيان الثوري من صوفيتهم... ويدلّ على ان الصوفية كانوا في اعصار الائمة ﷺ كانوا معارضين لهم صادّين عنهم و عن دين الله عليهم لعنة الله» مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۸۹.

۲. «سفیان وهو سفیان بن سعید بن مسروق الثوری وكان من المتصوفة المعترضين علی اهل البيت ﷺ وكان له منزله عظيمة عند الخلفاء الجور و كان مرجع الطواغيت» شرح الكافي، ج ۶، ص ۳۸۳.

۳. کافي، ج ۳، ص ۶۵.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۳۵

«مَرَّ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَرَأَى أَبَاعَبْدَ اللَّهِ وَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ كَثِيرَةٌ الْقِيَمَةُ حِسَانٌ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا تَيْبَنُهُ وَلَا يُحْنَهُ فِدَانًا مِنْهُ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا لَيْسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلَ هَذَا اللَّبَاسِ وَلَا عَلِيٌّ وَلَا أَحَدٌ مِنْ آبَائِكَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ...»^۱

سفیان ثوری از مسجدالحرام می‌گذشت: امام صادق علیه السلام را دید که جامه‌ای زیبا و گران بها بر تن دارد با خود گفت باید نزد او بروم و سرزنشش کنم سپس نزدیک او آمد و گفت ای پسر رسول خدا، پیامبر و علی علیه السلام و پدران این گونه لباس نمی‌پوشیدند آن‌گاه امام صادق علیه السلام در طی جوابی قاطع گمراهی او را روشن ساختند.

۴. نعمان بن محمد مغربی (وفات ۳۶۳ ق)، شش قرن قبل از محقق اردبیلی در مذمت صوفیه روایتی نقل می‌کند:

«إِنَّ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ رَأَى قَوْمًا يَلْبَسُونَ الصُّوفَ وَالشَّعْرَ فَقَالَ إِبِسُوا الْقَطْنَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ كَانَ أَفْضَلَ مَا يَجِدُهُ ﷺ وَ هُوَ لِبَاسُنَا وَ لَمْ يَكُنْ يَلْبَسُ الصُّوفَ وَالشَّعْرَ وَ لَا تَلْبَسُوا إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحِبُّ الْجَمَالَ وَ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ»^۲.

امام صادق علیه السلام قومی را مشاهده کردند که لباسشان از پشم و مو بود فرمودند لباس از پنبه بپوشید که آن لباس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و بهترین لباسی است که آن حضرت یافتند و پنبه لباس ماست و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم لباسی که از پشم و مو تهیه شده بود نمی‌پوشیدند شما نیز نپوشید مگر به خاطر بیماری، خداوند زیبایی را دوست دارد و دوست دارد اثر نعمتش را بر بنده‌اش ببیند.

۵. عن الإمام الصادق علیه السلام:

«أَنَّ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ دَخَلَ عَلَيْهِ فَرَأَى عَلَيْهِ ثِيَابًا رَفِيعَةً فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَنْتَ تُحَدِّثُنَا عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ الْحَشَنَ مِنَ الثِّيَابِ وَ الْكَرَائِسَ وَ أَنْتَ تَلْبَسُ الْفُوْهِيَّ وَ الْمَرْوِيَّ فَقَالَ وَيْحَكَ يَا سُفْيَانُ إِنَّ عَلِيًّا كَانَ فِي زَمَنِ ضَيْقٍ وَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَسَّعَ عَلَيْنَا وَ يُسْتَحَبُّ لِمَنْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْ يَرَى أَثَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ»^۳.

۶. مرحوم احمد بن علی طبرسی (وفات: ۵۸۸ ق) سه قرن قبل از محقق اردبیلی توقیع لعن منصور حلاج که از رؤسای صوفیه است را از ناحیه‌ی امام زمان علیه السلام

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۵۵.

۱. کافی، ج ۶، ص ۴۴۲.

۳. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۵۵.

نقل می‌کند:

«و كان أيضا من جملة الغلاة أحمد بن هلال الكرخي و قد كان من قبل في عدد أصحاب أبي محمد ثم تغير عما كان عليه و أنكر بابية أبي جعفر محمد بن عثمان فخرج التوقيع يلعنه من قبل صاحب الأمر و الزمان و بالبراءة منه في جملة من لعن و تبرأ منه و كذا كان أبو طاهر محمد بن علي بن بلال و الحسين بن منصور الحلاج و محمد بن علي السلمغاني المعروف بابن أبي العزاقري لعنهم الله فخرج التوقيع بلعنهم و البراءة منهم جميعا على يد الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح»^۱.

مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۸۱ نیز همین روایت را نقل کرده است.

۷. مرحوم شیخ طوسی (وفات: ۴۶۰ ق) از پیامبر ﷺ نقل می‌کند:

«يَا أَبَا ذَرٍّ، يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَلْبَسُونَ الصُّوفَ فِي صَيْفِهِمْ وَ شَتَائِهِمْ، يَرَوْنَ أَنَّ لَهُمُ الْفَضْلَ بِذَلِكَ عَلَى غَيْرِهِمْ، أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۲.

در آخرالزمان گروهی می‌آیند که در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشند و معتقدند که این کار موجب مزیت آن‌ها بر دیگران است حال آن‌که اهل آسمان‌ها و زمین آنان را لعنت می‌کنند.

مرحوم علامه مجلسی رحمته الله این حدیث را در کتاب عین الحیات نقل کرده و بعد از آن فرموده: ای عزیز: اگر عصابه عصبیت را از دیده گشایی و به عین انصاف نظر نمایی همین فقره‌ای که در این حدیث وارد شده برای ظهور بطلان طایفه مبتدعه صوفیه کافی است، قطع نظر از احادیث بسیار دیگر که صریحاً و ضمناً بر بطلان اطوار و اعمال ایشان و مذمت مشایخ و اکابر آن‌ها وارد شده است.^۳

حدیث مذکور را حسن بن فضل طبرسی در مکارم الأخلاق ص ۴۷۱ نقل کرده است ایشان در قرن ششم هجری می‌زیسته و شیخ طوسی در قرن چهارم هجری زندگی

۱. الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲. الأمالی (طوسی)، ص ۵۳۹ و مرحوم علامه مجلسی همین روایت را در بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۹۱ و مرحوم شیخ حر

عاملی در وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۵ نقل کرده‌اند. ۳. عین الحیات، ص ۴۵۴.

بخش اول: ادعای تقسیم تصوّف به مثبت و منفی / ۳۷

می‌کرده است یعنی این حدیث ششصد سال قبل از محقق اردبیلی در کتب علماء شیعه نقل شده است.

۸. مرحوم شهید اول: اعتراض صوفیه را به امام رضا علیه السلام نقل می‌کنند:

«قال له الصّوفيّة: إنّ المأمون قد ردّ هذا الأمر إليك، و أنت أحقّ النَّاس به، إلّا أنّه تحتاح أن تلبس الصّوف وما يحسن لبسه. فقال علیه السلام: ويحكم إنّما يراد من الإمام قسطه وعدله؛ إذا قال صدق، و إذا حكم عدل، و إذا وعد أنجز»^۱.

صوفیه به امام رضا علیه السلام گفتند مأمون امر حکومت و امارت را به شما داده است و شما سزاوارترین مردم به آن هستید إلا این که پشمینه و آنچه که پوشیدنش نیکوست بیوشی. امام علیه السلام فرمود: وای بر شما از امام خواسته شده که با عدالت و قسط رفتار نماید هرگاه سخن بگوید صادق باشد و هرگاه حکم کند عدل باشد و هرگاه وعده دهد وفا کند.

تاریخ شهادت شهید اول ۷۸۶ هجری است یعنی حدود دوپست سال قبل از محقق اردبیلی زندگی می‌کرده. همین روایت را به طور مفصل ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه ذکر می‌کند:

«و روی أنّ قوما من المتصوّفة دخلوا خراسان علی علی بن موسی الرضا فقالوا له إنّ أميرالمؤمنین فکر فیما ولاه الله من الأمور فرآکم أهل البيت اولی الناس أن تؤمّوا الناس و نظر فیک من أهل البيت فرآک اولی الناس بالناس فرأی أن یرد هذا الأمر إلیک و الإمامة تحتاح إلی من یأکل الجشب و یلبس الحشن و یرکب الحمار و یرعد المریض فقال لهم إن یوسف کان نبیا یلبس أقبیة الدیباچ المزورة بالذهب و یجلس علی متکآت آل فرعون و یحکم إنّما یراد من الإمام قسطه و عدله»^۲.

صوفیان به امام رضا علیه السلام گفتند: مأمون فکر کرد و رأی او چنین شد که ولایت امور را به تو بدهد ولی امامت حق کسی است که غذای سفت بخورد و لباس زبر بپوشد و سوار الاغ شود و به عیادت مریض برود.

امام علیه السلام فرمود: یوسف با این که پیامبر بود قباها و دیبایهای مطلقاً می‌پوشید و بر مسند آل فرعون تکیه می‌زد و حکم می‌راند وای بر شما! از امام عدالت و قسط خواسته شده.

۱. الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۳۷. ۲. شرح نهج البلاغة ابن ابی‌الحدید، ج ۱۱، ص ۳۴۴.

تاریخ وفات ابن ابی الحدید معتزلی ۶۵۶ قمری است و تاریخ وفات محقق اردبیلی ۹۹۳ قمری است یعنی حدود سیصد و چهل سال میانشان فاصله بوده است و نتیجه آن که احادیث مذمت صوفیه منحصر در حدیقه الشیعه نیست.

همین حدیث را مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۱۲۰ از ابن ابی الحدید نقل می‌کند و در ج ۱۰، ص ۳۵۱ از شهید اول نقل می‌کند.

علاوه آن که احادیث مذمت صوفیه تنها همین مقدار نیست دو طایفه دیگر از روایات دلالت بر بطلان مسلک صوفیه دارد.

۱. احادیثی که دلالت بر تباین میان ذات خالق تعالی و مخلوق می‌کند مانند این روایت صحیح السند:

قال الصادق عليه السلام: ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه.^۱

خداوند از مخلوقات خالی است و مخلوقات هم از او خالی هستند.

این‌گونه احادیث در حقیقت ردّ وحدت شخصی وجود که مبنای اساسی صوفیه است می‌باشد.

ما در کتاب تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود ص ۱۲۵ به بعد ده طایفه دیگر را در این زمینه نقل کردیم.

۲. آیات و روایاتی که ثمرات وحدت شخصی وجود را مردود می‌شمارد و ما در کتاب مذکور چهل ثمره فاسد برای آن شمردیم.

احادیث ساختگی در کتب صوفیه

مروّجان تصوف چنین وانمود می‌کنند که احادیث مذمت صوفیه جعلی است ولی اگر آنان واقعاً به دنبال کشف حقیقت هستند مراجعه نمایند به آثار سران صوفیه مانند ابن عربی و مولوی و سید حیدر املی تا مشاهده کنند بزرگانشان در مباحث اعتقادی به روایات ساختگی و یا ضعیف و یا روایات بدون سند استناد کرده‌اند در حالی که عقاید باید بر علم و یقین استوار باشد.

ما در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه» ص ۲۰۹ به بعد تعدادی از آن روایات جعلی را نقل کردیم. و هم‌چنین صوفیه برای مشروعیت بخشیدن به طریقه‌ی

بخش اول: ادعای تقسیم تصوف به مثبت و منفی / ۳۹

تصوف روایاتی را وضع کردند. مثلاً:

۱. من سرّه آن مجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف.

هرکس شادمان می‌شود که همنشین خدا باشد باید با اهل تصوف همنشین شود. در مجموعه آثار سلمی^۱ این عبارت به پیامبر ﷺ نسبت داده شده و در مثنوی مولوی^۲ هم ذکر شده. فروزانفر در شرح احادیث مثنوی^۳ این روایات جعلی را می‌شمارد و دکتر سید جعفر شهیدی^۴ نیز می‌گوید این حدیث موضوع است.

۲. لا تطعنوا علی اهل التصوف والمخرق فإنّ اخلاقهم اخلاق الانبیاء و لباسهم لباس الانبیاء.

طعن مزید بر اهل تصوف و خرقه‌پوشان به درستی که اخلاق ایشان اخلاق پیامبران است و لباسشان لباس پیامبران. زین العابدین شیروانی این عبارت را در بستان السیاحه^۵ به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد در حالی که در هیچ یک از کتب معتبر روایی موجود نیست.

۳. التصوف اربعة احرف تاء و صاد و واو و التاء ترك و توبه و تقی و الصاد صبر و صدق و صفا و الواو ورد و ودّ و وفا و الفاء فرد و فقر و فناء.

تصوف از چهار حرف تشکیل شده تاء و صاد و واو و فاء، و تاء به معنای ترک و توبه و تقوا است و صاد به معنای صبر و صدق و صفا است و واو به معنای ورد و مودت و وفا است و فاء به معنای تنهایی و فقر و فناء است.

این عبارت را زین العابدین شیروانی در بستان السیاحه^۶ به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت می‌دهد در حالی که در هیچ یک از کتب روایی معتبر موجود نیست.

۴. آقای وکیلی در کتاب معاد شناسی عبارتی را نقل می‌کند که در کتب معتبر روایی موجود نیست و تنها در کتب صوفیه یافت می‌شود:

«إنّ اولیائی تحت قبایی لا يعرفهم غیری»^۷.

۱. مجموعه آثار سلمی، ص ۱۳۰.
 ۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۷۰.
 ۳. شرح احادیث مثنوی، ص ۵۴۷، ردیف ۹۴۵.
 ۴. شرح مثنوی شهیدی، ج ۶، ص ۴۲۲.
 ۵. بستان السیاحه، ص ۳۳۸.
 ۶. بستان السیاحه، ص ۳۳۸.
 ۷. هفت روز در بهشت (معاد شناسی)، ص ۱۶۴، به نقل از آداب الصلوة.

بخش دوم

بررسی کتاب

هفت روز دهبشت (معرفت شناسی)

کشف و شهود

آقای وکیلی می‌نویسد:

برخی از افراد با دریافت‌های قلبی و درونی خود نوعی آگاهی از واقعیت‌های بیرونی پیدا می‌کنند که حسّ و عقل و تفکر عمومی در آن دخیل نیست، این ادراکات اختصاصی و غیرهمگانی، ادراکات شهودی نامیده می‌شود و از آن آگاهی به حسّ ششم یا اسامی دیگر نیز تعبیر می‌شود.^۱ ادراکات شهودی نیز مانند بقیه ادراکات می‌تواند درست یا نادرست باشد برخی از ادراکات شهودی از جنس علم حضوری بوده و مانند حسّ باطن می‌باشد. این ادراکات همیشه یقین‌آور است.^۲ ادراکات شهودی حضوری آرامش بخش‌تر از ادراکات فکری است. انسان ممکن است چیزی را با استدلال بفهمد ولی قلبش آرام نشود... ادراکات شهودی ما در امور غیرمحسوس مانند حسّ کردن در امور محسوس است به همین جهت دانشمندان بزرگ پس از سال‌ها تلاش علمی به آرامش قلب نمی‌رسند و برای تحصیل آرامش به دنبال سیر و سلوک و تهذیب نفس حرکت می‌کنند.^۳

در عبارت دوم نوشته است:

برخی از ادراکات شهودی از جنس علم حضوری و یقین‌آور است می‌گوییم اگر سالک به نفس معلوم برسد یعنی به واقع رسیده آن وقت یقین‌آور است ولی ادراکات شهودی آفات و آسیب‌هایی دارد که در برخی از موارد موجب می‌شود سالک به واقع نرسد و توهم کند که به واقع رسیده و لذا به خاطر خطا

۱. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۷۳.

۲. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۷۶.

۳. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۷۶.



پذیری آن، حجیتش مخدوش می‌گردد پس نمی‌توان به صورت قاعده کلی آن را حجّت دانست.

در عبارت سوم می‌نویسد:

ادراکات شهودی آرامش بخش‌تر از ادراکات فکری است.

و حال آن‌که درباره میزان اعتبار تفکر نوشته‌اند:

فکری که در چهار چوب قواعد منطقی باشد و ماده اوّلیه آن هم علوم متقن و استوار باشد همواره صحیح و بی‌خطا است و راهی بسیار مطمئن برای کشف حقیقت می‌باشد گرچه رعایت کردن قواعد منطقی چندان آسان نیست.^۱

شهودی که در آن احتمال درستی یا نادرستی می‌دهیم چگونه یقین‌آور و آرامش بخش‌تر از راه تفکر که به اذعان شما صحیح و بی‌خطا است می‌باشد؟

در این جا مناسب است اندکی درباره عدم حجیت مکاشفات سخن بگوییم.

اکابر صوفیه در آثارشان آفاتی را برای کشف و شهود شمرده‌اند که حاکی از عدم حجیت آن است و لذا اعتماد بر مکاشفات هیچ وجه و جیهی ندارد. قیصری آسیب‌های آن را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. دخالت شیاطین در شهود سالک^۲

۲. وقوع سالک در اوهام و تخیلات فاسده^۳

۳. بیماری‌های اعصاب و روان^۴

۴. تأثیر باورها و اعتقادات در مکاشفات^۵

۱. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۶۰.

۲. قیصری می‌گوید: «مشاهدة الصور تارة يكون في اليقظة و تارة يكون في النوم و كما انّ النوم ينقسم بأضغاث احلام و غيرها. كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم الى امور حقيقية محضة واقعة في نفس الأمر و الى امور حقيقية لها شيطانية و قد يخالطها بيسير من الأمور الحقيقية ليضل الرائي» شرح فصوص (قیصری)، ص ۱۰۷.

۳. «إذا شاهد (أى: السالك) أمراً في خياله المقيّد يصيب تارة و يخطئ اخرى و ذلك المشاهد. أمّا ان يكون أمراً حقيقياً أو لا، فان كان الذى يصيب المشاهد فيه و الاّ فهو اختلاق الصادر من التخیلات الفاسدة» همان، ص ۹۹-۱۰۰.

۴. «و للإصابة أسباب بعضها راجع الى النفس و بعضها الى البدن و بعضها اليها جميعاً أمّا الاسباب الراجعة الى النفس كالتوجّه التام الى الحقّ... و أمّا الاسباب الراجعة الى البدن صحته و اعتدال مزاجه الشخصى و مزاجه الدماغى» شرح فصوص (قیصری)، ص ۱۰۰.

۵. ابن عربی می‌گوید: «مات رسول الله ﷺ و ما نص بخلافته عنه الى أحد و لا عيّنه».

استاد مصباح یزدی درباره عدم حجیت مکاشفات می نویسد:

«اما گذشته از پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام دیگران برای ما مشکوک اند تا هنگامی که نخست اطمینان پیدا کنیم خلاف نمی گویند و به واقع چنین ادراک و دریافت هایی برایشان حاصل شده و دَوم این که با قرائنی به دست آوریم و احراز کنیم که آن ادراک و یافته ها از عنایت های ربّانی است نه از القائات شیطانی و تسویلات نفسانی، در هر صورت در مورد غیر پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام اگر کوچک ترین تردیدی داشته باشیم سخن آن ها برای ما ارزشی نخواهد داشت»^۱.

با توجه به مطالب مذکور، این ادعا که هدف اصلی از بعثت انبیاء این است که انسان از راه شهود با عوالم غیبی انس بگیرد صحیح نیست چرا که معقول نیست انبیاء انسان ها را به راه غیر حجّت و بی پایه و اساس سوق دهند، راهی که شیاطین و اوهام و بیماری های روانی باورهای شخصی در آن دخالت می کند.

آقای وکیلی می نویسد:

برای این که بتوانیم به غیب دسترسی پیدا کنیم دو راه وجود دارد:
راه اوّل همان تفکر است.

راه دَوم آن است که ما در ابزارهای شناختی و به تعبیری در گیرنده های خود تغییر ایجاد نموده و بتوانیم با آن، غیب را دریافت نماییم...
راه های زیادی برای تقویت گیرنده های وجودی انسان وجود دارد و هر یک از آن ها گیرنده های انسان را در بُعدی و از جهتی تقویت می نماید و تا حدّی پیش می برد. برخی از راه ها گیرنده های انسان را فقط در حدّ حیوانات بالا می برد و از لایه ای ابتدایی از غیب آگاه می سازد ولی برخی از راه ها انسان را هزاران بار بیشتر بالا برده و او را تا مقام همجواری با انبیاء و اولیاء الهی رشد داده و به لقاء الله می رساند. هدف اصلی از بعثت انبیاء فعّال کردن گیرنده های وجود انسان است تا انسان با عوالم غیبی انس بگیرد و درهای ملکوتی به رویش باز گردد و بتواند به مقام قرب خداوند نائل شود.^۲

این گفتار بدین معناست که هدف اصلی انبیاء فعّال کردن گیرنده های وجود انسان

۱. استاد حسن زاده در ذیل این کلام می نویسد: شک نیست که حضرت رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود... باید گفت شیخ صاحب عصمت نبود... کشف او... به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد. ممد الهمم، ص ۴۱۰.

۲. هفت روز در بهشت (انسان شناسی جهان شناسی)، ص ۱۶.

است که از راه شهودی که حجت نیست انسان‌ها را با عوالم غیبی مانوس کنند، نادرست بودن این مطلب جای بحث ندارد.

نکته دیگر این است که اهل عرفان و تصوف به زعم خویش گیرنده‌های خود را قوی می‌کنند و عالم غیب را شهود می‌کنند در این صورت چرا به یافته‌های متناقض می‌رسند؟!

استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«بسیاری از یافته‌های اهل عرفان مخالف و بلکه مناقض یکدیگر است به همین دلیل نیز برخی از آن‌ها به انکار یافته‌های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر می‌پردازند».^۱

آقای محمد صادق طهرانی می‌گوید:

«گاه ممکن است دو ولی خدا در مسأله‌ای که مربوط به تربیت نفوس است اختلاف نظر داشته و یکی از ایشان طریقه دیگری را ناصواب بشمارند همان‌طور که طریقه نفی خواطر در روش تربیتی مرحوم حاج ملا حسین قلی همدانی و شاگردان آن بزرگوار با طریقه‌ی مرحوم سید بحر العلوم مخالف بوده و روش مرحوم سید را خطا می‌دانستند».^۲

این‌گونه یافته‌های متناقض و تخطئه کردن‌ها دلیل بر راهیابی خطاء و اشتباه در یکی از دو شهود است حال صحیح است که بگوییم هدف اصلی بعثت انبیاء فعال کردن کشف و شهودی است که انسان‌ها را به نظرات متناقض و متضاد برساند؟!

دو نمونه از مکاشفات

۱. ابن عربی مکاشفه‌ای را نقل می‌کند که با عفت و ادبی که در نزد عقل و شرع مستحسن است تنافی دارد:

«فانظر ما أعجب هذا و بینا أنا أقید هذه المسألة من الكلام في الطبيعة إذ غفوت فرأيت أمي و عليها ثياب بيض حسنة فحسرت عنها ذيلها إلى أن بدا لي فرجها فنظرت إليه ثم قلت لا يحل لي أن أنظر إلى فرج أمي فسترته و هي تضحك فوجدت نفسي قد كشفت في هذه المسألة و جها ينبغي أن يستر فسترته بألفاظ حسنة بعد كشفه قبل أن أرى هذه الواقعة فكانت أمي الطبيعة و الفرغ ذلك الوجه الذي ينبغي ستره و الكشف إظهاره في

۲. نور مجزء، ج ۱، ص ۵۵۹.

۱. تحرير تمهيد القواعد، ج ۳، ص ۲۸۰.

بخش دوم: بررسی کتاب هفت روز در بهشت / ۴۷

هذا الفصل و التغطية بذلك الثوب الأبيض الحسن ستره بألفاظ و عبارات حسنة».^۱

۲. ابن عربی به استناد کشف و شهود خود را از حاملان عرش معرفی می‌کند:

«إنَّه تعالى خلق ملائكة من أنوار العرش يحفون بالعرش و جعل فيا خلق من الملائكة أربع حملة تحمل العرش من الأربع القوائم الذي هو العرش عليها... و جعل أركانه متفاضلة في الرتبة فأنزلي في أفضلها و جعلني من جملة حملته فإن الله و إن خلق ملائكة يحملون العرش فإن له من الصنف الإنساني أيضا صورا تحمل العرش الذي هو مستوى الرحمن أنا منهم و القائمة التي هي أفضل قوائمه هي لنا و هي خزنة الرحمة فجعلني رحيا مطلقا».^۲

مخالفت با عقل در مسلک صوفیان

هر کسی با اهل عرفان و تصوف آشنایی داشته باشد می‌داند که آنان برای کشف حقایق به مکاشفه و شهود متمسک می‌شوند و طریق عقلی را نمی‌پذیرند.

استاد مطهری می‌نویسد:

«عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده‌اند و گاهی نه خیلی تا حد بی‌اعتبار بودن عقل هم جلو رفته‌اند... ولی در مرحله تحقیر عقل، گاهی تا حد افراط هم جلو رفته‌اند یعنی اساساً تفکر و تعقل و منطق و استدلال و برهان را سخت بی‌اعتبار معرفی کرده‌اند تا آن جا که آن را (حجاب اکبر) هم نامیده‌اند».^۳

استاد جلال الدین آشتیانی:

«بزرگان فرموده‌اند: فکر و نظر و مبدأ ادراکات حصولی، حجاب، و علم حاصل از این طریق حجاب اکبر است».^۴

ابن عربی می‌نویسد:

«لأن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر و لا ما قررته العقلاء من حيث افكارهم».^۵

نه فکر و نه قواعدی که عقلاء باکمک فکر خود گفته‌اند هیچ کدام قادر به ارائه‌ی علم صحیح نمی‌باشد.

۱. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲. مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۲۱۳.

۳. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۱۸.

۴. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۳۲.

۵. مقدمه فصوص (قیصری)، ج ۱، ص ۱۳۸.



همو گوید:

«العلم النظري و العلم الوهبي» و تختلف الطريق في تحصيلها بين الفكر والوهب و هو الفيض الالهي و عليه طريقة اصحابنا ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق اليه من الفساد و الصحة فيه مذنونة فلا يوثق بما يعطيه و أعنى باصحابنا اصحاب القلوب و المشاهدات و المكاشفات لا العبّاد و لا الزّهاد و لا مطلق الصوفية إلاّ اهل الحقائق و التحقيق منهم و لهذا يقال في علوم النبوة و الولاية انها وراء طور العقل ليس فيها دخول بالفكر لكن له القبول خاصة عند سليم العقل الذي لم يغلب له شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره». راه و روش علم نظری با علم اعطایی مختلف است در علم نظری از راه تفکر تحصیل می‌شود ولی در علم وهبی فیض الهی لازم است که همین طریقه اصحاب ماست که آنان اهل فکر نیستند چراکه در فکر اشتباه راه دارد و صحت آن در حدّ گمان است مقصودم از اصحاب ما، اصحاب قلوب و مشاهدات و مکاشفات است نه عابدان و نه زاهدان و نه همه صوفیه مگر آن‌ها که اهل حقیقت و تحقیقند و لذا در مورد علم نبوت و ولایت گفته می‌شود که آن علم وراء عقل است و عقل نمی‌تواند در آن راهی، بوسیله فکر داشته باشد بلکه فقط آن عقل سلیمی که شبهه خیالی فکری بر او غالب نشده باشد می‌تواند قبول نماید.

ابن عربی می‌گوید:

«الفيلسوف معناه محبّ الحكمة لأن السوفيا بلسان اليوناني هي الحكمة و قيل هي المحبّة فالفلسفة معناه حبّ الحكمة و كل عاقل يحبّ الحكمة غير أن أهل الفكر خطؤهم في الاهتبات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا او معتزليا او اشعريا او ماكان من اصناف اهل النظر، فاذمّت الفلاسفة لمجرّد هذا الاسم و إنّما ذمّوا لما اخطؤوا فيه من العلم الالهي مما يعارض ما جاءت به الرسل بحكمهم في نظرهم بما اعطاهم الفكر الفاسد في اصل النبوة و الرسالة و لماذا تستند فتشوش عليهم الأمر فلو طلبوا الحكمة حين أحبّوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كلّ شيء»^۱.

فيلسوف یعنی دوست‌دار فلسفه زیرا که سوفیا به زبان یونانی یعنی حکمت و بعضی گفته‌اند به معنای محبت است پس فلسفه یعنی دوست داشتن حکمت و هر عاقلی حکمت را دوست دارد جز آن‌که اهل فکر اشتباهشان در مباحث الهی زیاده‌تر است

۱. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۲۳.

بخش دوم: بررسی کتاب هفت روز در بهشت / ۴۹

از مواردی که به حق رسیده‌اند. فیلسوف چه معتزلی چه اشعری و غیر آنان به جهت مجرد اسم سرزنش نشدند بلکه به جهت آن‌که در علوم الهی اشتباهاتی معارض با علوم انبیاء داشتند، به خطاء رفته‌اند به خاطر آن‌که در اصل نبوت و رسالت بر طبق آنچه فکر فاسدشان به آنان بخشید حکم کردند و به جهت مستندی که برگزیدند امر بر آنان مشوش گردید، آنان اگر حکمت را از خدا می‌گرفتند نه از راه فکر، در همه مسائل به حق می‌رسیدند.

سید حیدر آملی:

«أما العلوم العقلية فصاحبها الذي هو الحكيم، عنده موضوع العلم الالهي، الذي هو المقصود بالذات من اقسام الحكمة، الوجود و معرفته المنتهية الى معرفة الحق تعالى، و ما يتعلّق بذلك من المعارف والحقائق، و اكثر كتبهم مملوءة بذلك و يعرف تحقيق ذلك من تعريف علومهم بقولهم (العلم هو حصول صورة المعلوم في نفس العالم) و مرادهم أن معلومهم هو الحق تعالى، و أنهم (هم) العالمون به. و هذا ظن فاسد و توهّم كاذب (و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) الآية، لأن العلم بالله ليس كذلك و ليس له صورة تنتقش في النفس او العقل و هذا من قلة العقل و غلبة الظن (ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار)»^۱.

اما علوم عقليه صاحب آن علوم، حكيم می‌باشد، در نزد او علم الهی که مقصود به ذات از اقسام حکمت عبارت است از وجود و شناخت وجود که منتهی به معرفت حق تعالی و آنچه متعلق به آن از معارف و حقایق است، و اکثر کتاب‌های آنان مملوء از این مطالب است و تحقیق این مطلب هم از تعریف علومشان به دست می‌آید که می‌گویند علم، حصول صورت معلوم است در نفس عالم، مرادشان از معلوم حق تعالی است و این‌که اینان همان عالم به حق تعالی هستند و این گمان فاسد و توهّم کاذب است. آنان فکر می‌کنند که نیکو عمل کنند زیرا علم به خدا آن چنان نیست، صورتی ندارد که در نفس با عقل نقش ببندد و این سخنان از کمی عقل و غلبه‌ی گمان بر انسان است که کافر شده‌اند پس وای بر کسانی که کافر شده‌اند از آتش.

ابن عربی:

«فرأيت علوما مهلكة ما اشتغل بها أحدٌ إلا هلك من علوم العقل المخصوصة بأرباب

۱. المقدمات من نص التصوف، ص ۴۷۸.

الأفكار من الحكماء والمتكلمين فرأيت منها ما يؤدّي صاحبها الى هلاك الدائم»^۱.
 علوم هلاک کننده‌ای را ملاحظه کردم که احدی به آن مشغول نمی‌شود مگر آن‌که
 هلاک می‌شود، آن علوم عقلی است که مخصوص ارباب فکر از حکماء و متکلمین
 می‌باشد.

علامه محمدحسین طهرانی:

«اکثر فلاسفه که همت بر تجرید عقل و ادراک معقولات گماشتند و عمر در آن
 صرف کردند، در این مقام بماندند و آن را وصول به مقصد حقیقی شمردند و به
 حقیقت چون مقصود اصلی نشناختند، از شواهد دگر محروم افتادند و انکار آن
 کرده در مرتبه‌ی ضلالت گم شدند فضلوا من قبل و أضلوا کثیراً»^۲.

مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۳
 در جای دیگر می‌گوید:

بحث عقل است این چه عقل آن حيله‌گر تا ضعیفی ره بود آن جا مگر
 بحث عقلی گر دُر و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
 بحث جان اندر مقامی دیگر است باده‌ی جان را قوامی دیگر است^۴
 شبستری می‌گوید:

به قیاسات عقل یونانی نرسد کس به ذوق ایمانی
 عقل خود کیست تا به منطق و رأی ره برد تا جناب پاک خدای
 گر به منطق کسی ولی بودی شیخ سنّت ابوعلی بودی
 و چه او را دو صد شفا باشد چون حبیب اعجمی کجا باشد
 ابلهی با صفا و قلب سلیم بهتر از زیرکی و رأی سقیم^۵

دوگانگی در مبنا

با توجه به مطالب مذکور که از بزرگان عرفان و تصوف نقل شد و با نظر به این‌که آقای
 وکیلی پیرو همین مسلک است، تمام مباحث فلسفی و برهانی که آقای وکیلی در

۱. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۸۴.

۲. الله شناسی، ج ۲، ص ۸۵.

۳. مثنوی، دفتر اول، ص ۹۶.

۴. مثنوی، دفتر اول، ص ۹۶.

۵. نسایم گلشن راز.

بخش دوم: بررسی کتاب هفت روز در بهشت / ۵۱

آثارشان آورده است با مبنای عرفا تعارض دارد ولی در کتاب معرفت شناسی برهان عقلی را به رسمیت می‌شناسد در حالی که از مشایخ عرفان نقل کردیم. برهان عقلی، علم صحیح به ارمغان نمی‌آورد.
آقای وکیلی می‌نویسد:

دانشمندان در طول تاریخ بوسیله تفکر واقعیات زیادی را کشف کرده‌اند و بدین وسیله به علوم با اطلاعات بشر افزوده‌اند.^۱
و نیز می‌گوید:

دانشمندان به ویژه فیلسوفان توانسته‌اند با تفکر بخش‌های زیادی از عالم غیب را کشف نموده و از وجود آن آگاه گردند.^۲
و در مباحث خداشناسی به برهان نظم و وجوب و امکان برای اثبات خالق تعالی تمسک می‌کنند در حالی که مشایخ عرفان به صراحت می‌گویند برهان عقلی ما را به خدای متعال نمی‌رساند.
عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد:

«فلا تنكشف الحقيقة إلا لمن عزل عقله بنور الحقّ و جنّ بالجنون الالهي».^۳

به هر حال همان‌طور که در صدر بحث گفتیم آقای وکیلی راه صحیح را همان مسلک عرفا و صوفیه می‌داند ولی در موارد فراوانی با مبانی فلسفی و روش فلاسفه مباحث را پیگیری می‌کند و اهل فنّ می‌دانند که فلاسفه و عرفا در مبنا و بناء تضاد دارند^۴ در حقیقت ایشان دچار دوگانگی در مبنا شده است.

برهان عقلی در نزد صوفیه

آقای وکیلی در کتاب هفت روز در بهشت (خداشناسی) و نیز در کتاب معلم (خداشناسی) مانند فلاسفه و متکلمین، از برهان نظم، برهان فطرت، برهان فقر و غناء یا امکان و وجوب استفاده می‌کند همه این‌ها براهین عقلیه است که از نظر عرفا و صوفیه موجب ضلالت و گمراهی است، زیرا نتیجه‌اش مفهوم ذهنی و علوم حصولی است و این

۱. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۶۱.

۲. هفت روز در بهشت (انسان شناسی جهان شناسی)، ص ۱۶.

۳. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۳.

۴. تضاد فلاسفه و عرفا را در کتاب (تعارض و نقد در آراء فلسفی و عرفانی) بیان کردیم.



علم از نظر صوفیه حجاب است، چنانکه سخنانشان در این رابطه گذشت. علامه محمد حسین طهرانی درباره برهان عقلی این چنین می‌نویسد: «هرکه خواهد به دلایل، خدادان شود هرچند تمهید مقدمات ادله و براهین زیاده‌تر خواهد نمود، مقرر است که از حق دورتر خواهد شد و موجب ازدیاد حیرت و ضلالت خواهد بود»^۱. آری! آن عیان و شهود از دلیل و برهان برتر و عالی‌رتبه‌تر است، چون معتقدند که دلیل، عصای مرد نابیناست.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۲

هم‌چنین می‌نویسد:

«قشرین و صاحبان پوسته بدون مغز و لب؛ آنان که اهل ظاهرند و اهل تفکر و اندیشه‌اند و بس. و این به جهت آن می‌باشد که این دسته نسبت به انبیاء و اولیای کاملین که ایشان اولوالالباب هستند، همچون پوست و قشرند نسبت به مغز و لب»^۳.

۲. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۱۱.

۱. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۳. الله شناسی، ج ۳، ص ۳۹.

بخش سوم

تأملی در کتاب
هفت روز در بهشت (خداشناسی)

قاعده تباین یا عدم تشبیه

توحید در نزد عقل و نقل بر دو ملاک استوار است:

۱. نفی تعطیل. ۲. نفی تشبیه.

چنانچه در روایتی از امام رضا علیه السلام وارد شده است که:

«إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ مَذَاهِبُ إِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ وَ مَذَاهِبُ النَّفْيِ وَ مَذَاهِبُ إِثْبَاتِ بِلَا تَشْبِيهِهِ فَ مَذَاهِبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذَاهِبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِهِ»^۱

نفی تشبیه یا قاعده تباین میان خالق تعالی و مخلوق یک اصل اساسی در مباحث توحیدی است که اهل بیت علیهم السلام به آن تأکید فراوان کرده‌اند.

ما در کتاب تأملی در «نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» آیات و احادیث فراوانی را در این زمینه نقل کرده‌ایم که در این نوشتار به طور مختصر آن‌ها را بازگو می‌کنیم: خداوند متعال می‌فرماید:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ احادیث را نیز می‌توان به چند طایفه تقسیم کرد:

۱. احادیثی که معارف توحیدی را در تحت ضابطه اثبات بدون تشبیه می‌دانند

مانند:

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي علیه السلام يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِّ التَّعْطِيلِ وَ حَدِّ التَّشْبِيهِ»^۳

۲. شوری: ۱۱.

۱. التوحید، ص ۱۰۱.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۲.



۲. روایاتی که به لسان موجه کلیه دلالت بر عدم سنخیت و مشابهت میان خالق تعالی و مخلوق می‌کند این‌گونه احادیث، جریان احکام و خواص و اوصاف ممکنات را از حق تعالی نفی می‌کنند یعنی به اطلاق یا عموم، تباین ذاتی و صفتی و تغایر در جمیع شئون را اعلام می‌دارد مانند:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقُهُ خَلُوٌّ مِنْهُ».^۱

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِيَّةً».^۲

۳. بخشی از احادیث به لسان سالبه کلیه، نفی سنخیت و مشابهت بین خالق و مخلوق می‌نمایند که از اطلاق و عدم تقیید آن‌ها به قیدی، عدم مماثلت در جمیع جهات استفاده می‌شود مانند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشْبِهُ شَيْئاً وَ لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ».^۳

«عَنِ الْإِمَامِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُكِنُّ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ».^۴

۴. طایفه‌ای از روایات دلالت بر تباین تام بین خالق تعالی و مخلوق می‌کنند در این روایات کلمه باین و نظایر آن استعمال شده که اطلاق و عدم تقیید آن‌ها مقتضی مابینت در جمیع جهات است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ وَاحِدٌ وَ أَحَدِيُّ الذَّاتِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ».^۵

«عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَلِيْقُ بِالذِّي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِيًا».^۶

۵. بخشی از روایات مردم را از تشبیه خالق تعالی به مخلوق منع می‌کند و او را در ذات و صفت متفاوت و متباین از مخلوقات معرفی می‌کنند و تشبیه کننده را فاقد معرفت توحیدی می‌شمارند.

«عَنِ الْإِمَامِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ».^۷

۱. الکافی، ج ۱، ص ۸۳.
 ۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۹.
 ۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۷.
 ۴. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۴.
 ۵. التوحید، ص ۷۹.
 ۶. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۵۲.
 ۷. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴۸.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۵۷

«عن الامام الرضا عليه السلام: لَيْسَ اللهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ... وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ»^۱.

۶. طایفه‌ای از روایات می‌گویند حق تعالی در اوصاف و صفات با مخلوقات مساخت و مماثلت ندارد به جهت آن که صفات خداوند متعال عین ذات اوست و صفات مخلوقات زائد بر ذات آن‌هاست یکی قدیم و ازلی است و دیگری مسبوق به عدم، در نتیجه یکی غناء ذاتی دارد و دیگری محتاج و نیازمند است.

«عن أمير المؤمنين عليه السلام: مَبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُخْدِتَ فِي الصِّفَاتِ»^۲.

«عن الامام الكاظم عليه السلام: وَهُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مُخْلُوقٌ مُخْدَتٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^۳.

۷. منابع معرفتی انسان عبارتند از: عقل، حواس خمسسه، وهم و قلب. بخشی دیگر از روایات منابع معرفتی انسان را نام می‌برند و رسیدن آن‌ها به ذات خداوند را نفی می‌کنند، این بدان معناست که بین ساختار وجودی مخلوق و ذات حق تعالی هیچ‌گونه مناسبت و سنخیتی نیست و کاملاً مباینت حاکم است، زیرا اگر کمترین سنخیت و تشابهی برقرار بود، از همان جهت تشابه و به همان مقدار معرفت به حقیقت ذات حق تعالی ممکن می‌گشت و دیگر وجهی برای نفی شناخت ذات حق تعالی مطلقاً نبود.

«عن الامام الحسين عليه السلام: لَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا وَلَا أَهْلُ التَّفَكِيرِ بِتَفَكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ»^۴.

«عن الامام الرضا عليه السلام: هُوَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهَمٌ أَوْ يَضِطُّهُ عَقْلٌ»^۵.

«عن الامام الجواد عليه السلام: مُحَرَّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تَحْتَمِلَهُ وَعَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تَحْدَهُ وَعَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تُصَوِّرَهُ»^۶.

۸. بخشی از احادیث، احکام و خصوصیات مخلوقات را نام برده‌اند و آن اوصاف را از حق تعالی نفی کرده‌اند. اوصافی مانند: زمان، مکان، حدود، حرکت، سکون، جسمانیت،

۱. التوحید، ص ۳۵.

۳. بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۹۶.

۵. التوحید، ص ۲۵۲.

۲. التوحید، ص ۶۹.

۴. بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۰۱.

۶. بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۵۴.



اجزاء، تبعض و تبدل حالات و تغییر از حالی به حالی. واضح است که این گروه از احادیث دلالت تام بر مابینت ذاتی بین خالق تعالی با مخلوق می‌نماید زیرا هرگاه ویژگی‌های مذکور از ممکنات سلب شود دیگر حقیقت و ذاتی برای ممکن نخواهد ماند و سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد پس هنگامی که این امور از خداوند سلب شد یعنی ذات حق با ممکن هیچ‌گونه اشتراک و سنخیتی ندارند و کاملاً با یکدیگر مباین و متغایر خواهند بود.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَهُوَ مُجَسَّمٌ الْأَجْسَامِ وَمُصَوَّرٌ الصُّوَرِ لَمْ يَتَجَزَّأْ وَلَمْ يَتَنَاهَ وَلَمْ يَتَزَايِدْ وَلَمْ يَتَنَاقِضْ لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ فَرْقٌ وَلَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَالْمُنْشَأِ لَكِنَّهُ هُوَ الْمُنْشِئُ فَرَقَ بَيْنَ مَنْ جَسَّمَهُ وَصَوَّرَهُ وَأَنْشَأَهُ إِذْ كَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا يُشَبِّهُهُ هُوَ شَيْئًا»^۱

۹. مجموعه‌ای از احادیث، دلیل عقلی بر عدم مشابهت میان خالق تعالی و مخلوق اقامه نموده‌اند.

برهان اول

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فَلَمْ يَكُنْ بَدٌّ مِنْ إِتْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَالْاضْطِرَّارِ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَ لَيْسَ مِثْلُهُمْ إِذْ كَانَ مِثْلُهُمْ شَبِيهًا بِهِمْ فِي ظَاهِرِ التَّرَكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ وَفِيَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُونُوا وَتَنَقَّلِهِمْ مِنْ صِعْرِ إِلَى كِبَرٍ وَ سَوَادٍ إِلَى بَيَاضٍ وَقُوَّةٍ إِلَى ضَعْفٍ وَأَحْوَالٍ مُوجُودَةٍ لَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى تَفْسِيرِهَا لِثَبَاتِهَا وَوُجُودِهَا»^۲

اگر حق تعالی با مخلوقات مشابهت یا مسانخت داشته باشد به ناچار باید احکام و خواص آن‌ها را دارا باشد یعنی باید فقر، غناء، تغیر، ترکیب در او جریان داشته باشد چون به حکم عقل «حکم الامثال فیما یجوز و لا یجوز واحد» و کسی که اوصاف و احکام مذکور در او راه یابد نیازمند به مغیر و مرکب می‌باشد یعنی محتاج به موثر است پس حادث است و در این صورت خالق نمی‌باشد و به عبار دیگر مشابهت بین خالق و مخلوق خلف خالقیت اوست.

۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹.

۱. بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۰۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۵۹

برهان دوم

«عن الامام الرضا عليه السلام: انه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثل شئ جاز عندهم ان يجري عليه ما يجري على المخلوقين من العجز والجهل والتغير والزوال والفساء والكذب والاعتداء ومن جازت عليه هذه الاشياء لم يؤمن فناؤه ولم يوثق بعدله ولم يحقق قوله وامره ومهيته وعده وعيده وتوابه وعقابه»^۱

ما در مخلوقات عجز، جهل، تغییر، زوال، دروغ و ظلم را به وضوح می بینیم. اگر خداوند شبیه مخلوق باشد این گونه اوصاف در خداوند جریان می یابد و کسی که صفات مذکور را داشته باشد دیگر به عدالتش اطمینان نیست و از زوال و هلاکت در امان نیست و سخنش و ثواب و عقاب و وعده و وعیدش محقق الوقوع نخواهد بود. نتیجه آن که تباین میان خالق و مخلوق در نزد عقل و نقل متواتر امری روشن و شفاف است ولی صوفیه با آن مخالفند و نظریه وحدت شخصی وجود که مبتنی بر کشف و شهودی که حجت نیست را پذیرفته اند.

نظریه وحدت شخصی وجود

آقای وکیلی درباره نظریه وحدت شخصی وجود که زیر بنای اعتقادات صوفیه است جزوه ای با عنوان «درسنامه توحید قرآنی و وحدت وجود» نوشته است و آن را توحید قرآنی معرفی می نماید و در کتاب معلم (خداشناسی) ص ۲۲۳ تا ۲۲۵ وحدت شخصی وجود را قول صحیح در باب توحید می داند.

استاد مطهری در بیان نظریه صوفیه - وحدت شخصی وجود - می گوید:

«نظریه خاص عرفا این است که وجود واحد، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست. وجود حق غیر از حق هرچه هست وجود نیست، نمود و ظهور است (این ها دیگر تعبیر و تشبیه است). غیر حق هرچه را که شما ببینید او واقعاً وجود و هستی نیست، هستی ناماست نه هستی، حقیقت نیست رفیقہ است به تعبیر خود عرفا مثل مظهری است در آینه پیدا

می‌شود. اگر شما شخصی را ببینید و آینه‌ای در مقابل او باشد و او را در آینه ببینید آنچه در آینه می‌بینید خودش برای خودش یک چیز است ولی آن واقعیتش این است که عکس این است ظلّ این است، نمی‌شود گفت این که موجود است آن موجود دیگری، آن فقط ظهور این است و بس. این است که عارف وجود را از غیر، سلب می‌کند و غیر حقّ را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس»^۱.

وحدت شخصی وجود یا سوفسطی‌گری

بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود همه ممکنات و موجودات خارجی عدم، مجاز و سراب شمرده می‌شوند و وجود فقط منحصر در الله تبارک تعالی است.
ابن عربی می‌گوید:

«فَاعْلَمْ أَنَّكَ خِيَالٌ وَ جَمِيعٌ مَا تَدْرِكُهُ مِمَّا تَقُولُ فِيهِ لَيْسَ أَنَا خِيَالٌ فَالْوَجُودُ كُلُّهُ خِيَالٌ فِي خِيَالٍ، وَالْوَجُودُ الْحَقُّ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ خَاصَّةً مِنْ حَيْثُ ذَاتَهُ وَ عَيْنُهُ»^۲.

ابن عربی در این عبارت با تقابل بین دو کلمه «حقّ و خیال» تصریح می‌کند که فقط آنچه حقّ است و واقعیت دارد تنها خداست «الوجود الحقّ انما هو الله» و آنچه غیر خداست همه خیال و غیر واقعی است «فالوجود کله خیال».
یا به صراحت می‌گوید:

«مَا فِي الْوَجُودِ إِلَّا اللَّهُ وَالْأَعْيَانُ الْإِمْكَانِيَّةُ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الْعَدَمِ»^۳.

استاد حسن زاده آملی می‌نویسد:

«حقّ وجود صرف است و خلق، عدم صرف و بین وجود و عدم مناسبتی نیست»^۴.

هم‌چنین می‌نویسد:

«کثراتی که ملحوظ می‌شوند به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم... هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات اسماء مختلف بر آنها نهادیم».

۱. مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۰۴.

۳. فصوص الحکم، ص ۹۰؛ فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۷۰۲.

۴. ممد الهمم، ص ۲۶۰.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۶۱

مشو احوّل مسمّی جز یکی نیست
 استاد جوادی آملی می نویسد:
 «بنابر وحدت شخصی وجود و عینیت آن با وجود، ماهیات قابلیت وجود را نداشته و ممتنع الوجود خواهند بود».^۲
 ابن ترکه می گوید:
 «و أمّا الواحدُ الحقیقُ المطلقُ الشاملُ للكثیر الذی سواه نقيٌ محضٌ و عدمٌ صرفٌ».^۳
 ملاًصدرا می نویسد:

«کتب العرفاء كالشيخين العربي و تلميذه صدرالدين القونوی مشحونة بتحقیق عدمية
 الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهمهم على المشاهدة و العيان».^۴
 علامه محمدحسین طهرانی می نویسد:
 «این زمین، این آسمان، انسان، حیوان، تمام کثراتی که ملاحظه می‌گردد در حقیقت وجودش حقّ است که یک واحد است، نه وجود اشیاء که کثرات را نشان می‌دهند، یک واحد شخصی بیشتر در کار نیست و کثراتی در بین نیست، نسبت وجود به کثرات نسبت مجازی و واسطه در مقام عروض است».^۵
 هم‌چنین می نویسد:

«تمامی محسوسات پوچ و باطل است... این موجودات و ممکنات بیننده، پرده‌هایی هستند که او خود را به آنها می‌پوشاند زیرا او وجود است، و وجود هم واحد است».^۶
 آقای وکیلی می نویسد:

قرآن کریم می‌فرماید: همه چیز در عالم نیست می‌باشد و فقط (وجه الله) هست بس یعنی همه چیزهایی که شما آن را جدا می‌بینید واقعاً از آغاز نیستند و در قیامت این نیست بودن آشکار می‌شود و آنچه هست (وجه الله) است یعنی چهره خداست و خدا را نشان می‌دهد و از خود نمودی و ظهوری ندارد و لذا می‌فرماید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۷ همه چیز نیستند مگر وجه خداوند و

۲. تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۵۰.

۴. اسفار، ج ۲، ص ۳۴۲.

۶. روح مجرد، ص ۴۷۶.

۱. ممد الهمم، ص ۱۵۶.

۳. تمهید القواعد، ص ۲۶۶.

۵. مهر تابان، ص ۲۱۸.

۷. القصص: ۸۸.



می‌فرماید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلِمَهَا فَاِنَّ وَيَتَّقِي وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۱ هرکس بر زمین است فانی و نیست است و وجه پروردگار تو که دارای جلال و اکرام است باقی است و باقی می‌ماند و باید دقت کنیم که در این آیات نمی‌فرماید همه چیز (به جز وجه الله) بعداً نیست می‌شود، بلکه می‌فرماید هم اکنون نیستند.^۲

ما در بخش ششم و «ارزیابی کتاب معاد شناسی» در بحثی با عنوان «تفسیر آیات برخلاف بداهت عقل» نادرستی تفسیر فوق را اثبات خواهیم کرد.

وحدت شخصی وجود خلاف بداهت عقل

استاد مطهری در نقد نظریه صوفیه می‌نویسد:

«لازمه نظریه عرفا این است که هیچ‌گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد، از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست، زیرا همین طور که فی البداهه می‌دانیم واقعیتی هست و جهان برخلاف نظر سوفسطاییان پوچ نیست. می‌دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است».^۳

هم‌چنین می‌نویسد:

«عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون این‌که هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند؛ یعنی می‌گویند وجود یک واحد محض است بدون این‌که هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است بالذات؛ زیرا حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق پس، بتمام معنی لیس فی الدار غیره دیار است. این است که اگر خیلی ارفاق کنند عالم را بعنوان یک مظهر و یک چیز که حقیقت حق در او ظهور دارد، می‌دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد که این حرف‌ها دیگر از محی الدین به این طرف است...»

البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود یعنی نمی‌تواند کثرات محسوس را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد. حرکت وجود ندارد... این کثرات وجود ندارند و در تمام این‌ها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند یعنی این نظریه به این معنا و به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست».^۴

۱. الرحمن: ۲۶-۲۷.

۲. هفت روز در بهشت (معاد شناسی)، ص ۹۷.

۳. مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۸۴.

۴. مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱۹.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۶۳

استاد مصباح یزدی می نویسد:

«انّ الوجود عندهم واحد شخصیّ هو الله تبارك و تعالی و لا موجود سواه و أنّما يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز و هو ظاهر كلام الصوّفيّ و يعبر عنه بوحدة الوجود و الموجود. و هو مردود لانه خلاف ما نجد بالضرورة من الكثرة، و إنكارها خروج عن طور العقل و نوع من السفسطه و إنكار البدهيات»^۱.

هم چنین می نویسد:

«صدرالمتألهین دیده است که ظاهر کلمات عرفا به هیچ وجه توجیه معقولی ندارد اگر مقصود آنها این است که عالم کثرت، موجود نیست و باید همه را خیال اندر خیال به حساب آورد پس چه کسی است که خیال می کند؟ اگر گفته شود خیال کننده هم خداوند است می پرسیم صورت های خیالی در ذات خداست یا خارج از ذات؟ بالأخره خیال نیز یک واقعیت خیالی دارد و خیال کردن و خیال نکردن فرق دارد. سؤال این است که خود این خیال کردن داخل در ذات است یا خارج از ذات؟ اگر داخل در ذات فرض شود مستلزم تكثر ذات یا وجود کثرت در ذات است و اگر خارج از ذات باشد خلف فرض است چراکه مفروض این است که غیر از ذات هیچ چیز موجود نیست حاصل آن که از نظر فلسفی و قانون مسلم عقلی ارتفاع وجود و عدم ممکن نیست یا باید جهان کثرت را موجود دانست یا آن را که یکسره معدوم پنداشت میان این دو، راه سومى وجود ندارد. فراموش نکنیم که در قلمرو فلسفه سخن می گوئیم همه چیز باید به محک عقل و منطق ارزیابی می شود اگر با نگرش عقلی این نظریه (عرفا) را دنبال کنید سوالات متعددی خودنمایی می کند از جمله این سؤال که چگونه مراتب اسماء و صفات که ظاهراً مراتب حقیقی اند در ذات بحت و بسیط قابل تصویر است؟ یا این سؤال که اعیان ثابتة چگونه منشأ کثرت و تنوع در هستی می شوند؟ آیا می توان کثرت در عالم را سر به سر وهم و خیال دانست؟ اگر این کثرت ریشه در نظام هستی دارد چگونه اعیان ثابتة که خود موجود نیستند و هیچگاه موجود نمی شوند می توانند منشأ اثر حقیقی باشد؟ وانگهی چگونه می توان چیزی را تصور نمود که نه موجود و نه معدوم است؟»^۲

لازم به ذکر است با عدمی شمردن ماهیات که همان سوفسطی گری است اساس فلسفه منهدم می شود.

۱. تعلیقة على نهابة الحكمة، ص ۴۵.

۲. شرح اسفار، ج ۱، ص ۲۶۱؛ درس های استاد مصباح یزدی نگارش محمدتقی سبحانی، انتشارات امام خمینی.



استاد مطهری می‌نویسد:

«محققین حکما به این نکته برخوردند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل (واقعیتی هست) می‌باشد که سر حدّ فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم محسوب می‌شود و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری، و حتی خود سفسطایی نیز بدون آن که توجّه داشته باشد در حاق ذهن خود به آن اعتراف دارد».^۱

استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«سفسطی کسی است که اصل واقعیت را انکار می‌کند بدیهی است که با انکار اصل واقعیت هر سه رکن شناخت یعنی علم، عالم و معلوم انکار خواهد شد همان‌طور که با انکار چیزی که خارج از انسان باشد دو رکن شناخت انکار می‌شود با این انکار هر سه رکن یاد شده یا دو رکن از آن‌ها راهی برای تحقق شناخت باقی نمی‌ماند».^۲

توجیه ملامدرا و نقد آن

هنگامی که کثرات و ماهیات امکانی امور عدمیه شمرده شوند ثمرات فاسدی^۳ پدیدار می‌شود که مخالف عقل بدیهی و کتاب و سنت و وجدان جمیع عقلا خواهد بود زیرا اگر وجود منحصر در حقّ تعالی باشد و ممکنات معدوم فرض شوند و مکلفین و مأمورین حقیقتاً موجود نباشند آیا شرع و شریعت برای عدمیات نازل شده؟ و آیا ثواب و عقاب برای معدوم صرف خواهد بود؟ ارسال رسل و انزال کتب برای چه کسی است؟ غیر حقّ تعالی وجودی نیست تا این امور برای او مفید فایده باشد پس دین و شریعت بی‌معنا و باطل می‌گردد.

ملامدرا به اشکال مذکور تصریح دارد و می‌نویسد:

«فعدم اعتبار الأعیان و الماهیات أصلاً منشأً للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحکمة و الشریعة؛ إذ باعتبار شیئیة الماهیات و استناد لوازمها إليها یندفع کثیر من الاشکالات».^۴

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۸۱.

۲. معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۸۹.

۳. مادر کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود»، ص ۴۰۷ چهل‌نهم فاسده برای آن ذکر کردی.

۴. اسفار، ج ۲، ص ۳۵۱.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۶۵

ملاصدرا برای دفع اشکال مذکور از عقیده صوفیه نظر آنان درباره عدمی بودن کثرات را توجیه می‌کند و می‌گوید منظور عرفا این است که آنچه مصداق بالذات وجود است تنها ذات مقدس خداوند است و کثرات به خودی خود از خویش وجودی ندارند بلکه به وجود حق موجودند پس مصداق بالعرض وجودند و در مقام خود دارای نفس الامر می‌باشند.

وی می‌نویسد:

«فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا و أمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبار الذهنية و المعقولات الثانية بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذاتها ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا في حدّ نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاء و الماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها»^۱.

ولی این جواب قابل قبول نیست. چنانکه استاد جلال الدین آشتیانی می‌نویسد:

«عرفاء محققان از صوفیه، کثرت حاصل از تجلّی اصل وجود را اعتباری می‌دانند و تصریح می‌کنند که وجودات امکانی نیز سراب وجود حقّ و ثانیه ما براه الاحولند... این که بعضی از اکابر خواسته‌اند کثرت در اصل وجود را حقیقی بدانند و در صدد توجیه کلمات صادر ارباب عرفان برآمده‌اند، چندان کلام آن وجیه نمی‌باشد اول باید سراغ مبنای این اکابر رفت یعنی باید دید که چرا عرفا کثرت را اعتباری می‌دانند و حکما به عدم اعتباری بودن کثرت رفته‌اند اگر کسی در وجود به وحدت شخصی قائل شد و مراتب را نفی کرد قهراً برای حقایق امکانی (ماهیه و وجودا) چیزی باقی نمی‌ماند، ولی اگر وجود، مراتب داشت و اصل محیط بر مراتب، مبدأ مراتب بود و مراتب متجلّی از اصل وحدت محیط بر مراتب، دارای تقرّر واقعی بودند، ناچار هر مرتبه‌ای و هر وجودی در مقام خاصّ خود متحقّق است و نفی تحقّق از آنان معنا ندارد ناچار کثرت حقیقی خواهد بود و وجود مراتب، وجود انتزاعی می‌شود و بر آن حمل می‌شود»^۲.

علاوه آن که مسأله از دو حال خارج نیست مشایخ صوفیه یا وجود - ولو رقیق و

۱. اسفار، ج ۲، ص ۳۴۰.

۲. تمهید القواعد (مقدمه آشتیانی)، ص ۱۴.

بالعرض - را برای ممکنات می پذیرند و یا خیر هیچ گونه وجودی برای آنها قائل نمی شوند و همه ممکنات را عدم محض و سراب و پوچ می پندارند. در صورت اول، توحید در وجود و توحید در صفات و توحید در افعال از نظر صوقیه منتفی می شود و شرک را در پی خواهد داشت زیرا حقیقی بودن کثرات به رسمیت شناخته شد پس دوئیت میان واجب تعالی و ممکن واقعی است و این با توحید از دیدگاه صوقیه متنافی می باشد، چون توحید ذاتی از نظر صوقیه نفی همه کثرات و اعتقاد به وجود واحد شخصی است. سید حیدر آملی می نویسد:

«التوحيد الذاتي الجمعي هو الذي يكون خالصا من الشركين - ای الجلیّ والخفیّ - عن مشاهدة الغير في الوجود مطلقا ظاهرا كان او باطنا ذهنيا كان او خارجا، حيث لا يشاهد معه غيره أي لا يشاهد مع الحق غير الحق»^۱

و نیز توحید صفاتی و افعالی از نظر صوقیه به این معناست:

«و هذا هو المراد بالتوحيد الفعلي أي: ان لا يرى العبد فعلاً إلا من فاعل واحد مطلق واجب و يقول بلسان الحال و المقال لا فاعل إلا هو كما قال في التوحيدين الاولين: أي الذاتي و الصفاقي: لا ذات إلا هو و لا صفة إلا هو»^۲

استاد جوادی آملی می نویسد:

«باید به این مطلب مهمّ عنایت کرد در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدرالمتهین سودی ندارد زیرا براساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است که همانا واجب است که مستقل می باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست خواه نفسی خواه رابطی و خواه رابط زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود باز می گردد نه به خود وجود»^۳

در صورت دوّم، تغایر و دوئیت واقعی میان خالق تعالی و مخلوق نفی می شود و تغایر اعتباری پذیرفته می شود که آن امر ذهنی و لحاظی است که اشکال ابطال شریعت و حکمت و سופسطی گری پدید می آید.

۲. جامع الاسرار، ص ۱۴۷.

۱. جامع الاسرار، ص ۱۳۱.

۳. تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۷۳.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۶۷

وحدت وجود یا قیاس خالق به مخلوق

در صدر بحث اثبات کردیم که قاعده اساسی در باب توحید در نزد عقل و نقل عدم قیاس خالق به مخلوق یا قاعده تباین است که اگر این اصل مهم در مباحث توحیدی نادیده گرفته شود قطعاً وقوع در اوهام و انحراف از واقعیت را در پی خواهد داشت. ولی بنیان نظریه وحدت شخصی وجود بر تشبیه حق تعالی به مخلوق نهاده شده است به طوری که اگر تشبیه از آن حذف کنیم شالوده آن فرو می‌پاشد. استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«بساط ماهیت تنها در صورتی گسترده است که ممکنات با یکدیگر سنجیده شوند و لیکن چون ارتباط آن‌ها با ذات اقدس اله بررسی شود مقوله و ماهیت بودن آن‌ها مورد تردید قرار گرفته بلکه نفی می‌شود».^۱

قیصری نسبت خالق تعالی به مخلوق را مانند نسبت غذا به مغتذی می‌داند وی می‌نویسد:

«قد مرّ مراراً أنّ الحقّ غذاء الخلق من حیث وجودهم و بقائهم و جمیع کمالاتهم، إذ الحقّ هو الذی یختفی فی صورة الخلق اختفاء الغذاء فی المغتذی. و بقاء الخلق بالحقّ، کبقاء المغتذی بالغذاء. و الخلق غذاء الحقّ من حیث إظهار أحكام أسمائه و صفاته، إذ بالخلق تظهر الأحكام الأسمائية، و بهم بقاؤها، و لولا الخلق، ما كان له أسماء و صفات».^۲

سید حیدر آملی نسبت خالق به مخلوق را مانند دریا و موج می‌داند:

«أنّ الوجود المطلق أو الحقّ تعالی کالبحر المحيط مثلاً، والمقیّدات والموجودات کالأمواج والأمنار الغیر المتناهية. فكما أنّ الأمواج والأمنار عبارة عن انبساط البحر المحيط بصور کمالاته المائية و خصوصياته البحرية، فكذلك الموجودات والمقیّدات عبارة عن انبساط الوجود المطلق بصور کمالاته الذاتية و خصوصياته الاسمائية».^۳

صوقیه می‌گویند تمثیل‌هایی را که می‌آوریم برای تقریب به ذهن است ولی پاسخ این است که عقل و نقل متواتر به ما می‌گویند قیاس و تشبیه خالق تعالی به مخلوق مطلقاً مردود است این بدان معناست که ذات حق تعالی هیچگاه تقریب به ذهن نمی‌شود.

۱. رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۴۰۴. ۲. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۸۷۴.

۳. نقد النصوص، ص ۶۷.

ثمرات وحدت شخصی وجود

ما در کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» چهل ثمره فاسده برای این مبنا بیان کردیم و سخنان مشایخ صوفیه را در این زمینه نقل کردیم. اکنون عناوین ثمرات را ذکر می‌کنیم و برای آگاهی از تفصیل آن به کتاب مذکور مراجعه شود.

۱. تغییر معنای توحید در ذات
۲. عینیت حق تعالی با ممکنات و تغایر اعتباری بین آن دو
۳. تغییر معنای توحید در صفات
۴. تفاوت میان اله دین واله وحدت وجود
۵. تسهیل و تصحیح ادعای الوهیت
۶. فناء در ذات
۷. رقص و سماع
۸. شطحیات
۹. عشق مجازی
۱۰. تفکر در کنه ذات حق تعالی
۱۱. اشیاء بی‌ارزش و حقیر مظاهر حق تعالی
۱۲. اسناد عوارض و احکام ممکنات به حق تعالی
۱۳. احتیاج و افتقار حق تعالی به مخلوقات
۱۴. محدودیت ذات حق تعالی
۱۵. تصحیح و تسهیل عبادت همه اشیاء
۱۶. وحدت ادیان
۱۷. شهود حق تعالی در مظاهر
۱۸. تغییر معنای توحید افعالی
۱۹. انکار حسن و قبح عقلی
۲۰. جبر در افعال انسان
۲۱. تأثیر وحدت وجود در علم اخلاق
۲۲. عدمی شمردن شرور
۲۳. تحریف و تصرف در مفاهیم دینی و عرفی



بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۶۹

۲۴. تمسک به متشابهات و توجیه محکومات
۲۵. تأویل و تفاسیر ذوقی و استحسانی
۲۶. مرجعیت مکاشفه و رها کردن عقل
۲۷. عصمت مشایخ صوفیه
۲۸. ادّعی نزول وحی
۲۹. بی‌نیازی از قرآن و عترت
۳۰. جواز اجتماع نقیضین و ضدّین
۳۱. مخالفت با ضرورت دین و نصوص قرآنی و روایی
۳۲. شرک کسانی که کثرات را حقیقی می‌شمارند
۳۳. فاعلیّت بالتجلی
۳۴. قدم عالم و انکار خلقت
۳۵. سقوط تکالیف شرعیه
۳۶. تغییر معنای معاد
۳۷. بهشت و جهنم واقعیت خارجی ندارند
۳۸. عذاب به معنای گوارایی و عدم دوام عقاب
۳۹. انسان کامل و عدم انقطاع نبوت
۴۰. اسلام ظاهر و قشر و وحدت وجود باطن و حقیقت.

وحدت شخصی وجود عقلانی نیست

آقای وکیلی می‌نویسد:

هم تعالیم دینی و هم استدلال عقلی اثبات می‌کند که خداوند وجودش نامتناهی است و همه جا و همه چیز را پُر کرده و با همه همراه است و به همین جهت نمی‌تواند نسبتش با دیگر چیزها نسبت بیگانگی و بریدگی و جدایی کامل باشد و مخلوقات از او مستقل باشند.^۱

پاسخ: چنانچه در صدر بحث گذشت آیات و روایات با دلالت‌هایی روشن تباین میان خالق و مخلوق را بیان کرده‌اند و آن آیات و روایاتی که وحدت وجودیان برای نظریه شان

۱. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی جهان‌شناسی)، ص ۱۰۳.

اقامه کرده‌اند را پاسخ خواهیم داد.

و اما این ادعا که «استدلال عقلی اثبات می‌کند که خداوند وجودش نامتناهی است و همه جا و همه چیز را پر کرده» همان نظریه صوفیه یعنی وحدت شخصی وجود است قبلاً اثبات کردیم که این ایده مستلزم سوفسطی‌گری است که خلاف بداهت عقل است ولی صوفیان به جهت آن که وحدت وجود را عقلانی جلوه دهند ادله مغالطی اقامه کرده‌اند که استاد جوادی آملی آن‌ها را نقد کرده است.^۱ ایشان بعد از این که براهین به ظاهر عقلی وحدت شخصی وجود را رد می‌نمایند می‌نویسد:

برهان فلسفی قادر به اثبات مدعای عرفان نظری نیست... توضیح: ارائه برهان از طریق امکان فقری به وسیله تقسیم وجود به رابط و مستقل، غنی و فقیر حاصل می‌شود یعنی بعد از این تقسیم است که می‌گوییم، وجود موجود فقیر، به وجود موجود غنی متکی است نتیجه این گفتار آن است که وجود واجب بشرط لا از وجود ممکن بلکه موجد آن است در حالی که عرفان تحمّل پذیرش این تقسیم را نداشته و نسبت وجود را به ممکنات نسبتی حقیقی نمی‌داند. در عرفان نظری بحث از این است که موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است واجب است و نتیجه این ادعا آن است که غیر از واجب در عالم چیزی موجود نیست، زیرا غیر از واجب ممکن است و ممکن سهمی از وجود ندارد چون اگر موجودی ممکن باشد، قهراً عنوان جامع موجود به واجب و ممکن تقسیم خواهد شد و این خلف فرض است.^۲

هم‌چنین می‌نویسد:

تاکنون هفت برهان در اثبات وجوب وجود مطلق ذکر شد و ضمن نقد براهین مذکور نه تنها وجوب وجود مطلق بلکه اصل وجود آن مورد اشکال واقع شد. با شک در اصل وجود مطلق، شک در اصل موضوع علم عرفان نظری پیش می‌آید و چون علمی ما فوق عرفان نظری نیست تا عهده دار اثبات موضوع این علم بشود، نمی‌توان با مفروض گرفتن وجود موضوع آن به عنوان مبدأ تصدیقی به بحث درباره مسائل آن پرداخت.^۳ جالب آن که مبین نظریه وحدت شخصی وجود یعنی ابن عربی و سپس ملاًصدرا اعتراف دارند که این نظریه براساس براهین عقلیه نیست و تنها مستند آن کشف و

۱. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۲۹۵ تا ص ۳۱۰.

۲. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۳۱۰.

۳. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۳۱۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۷۱

شهودی است که حجّت نیست. ولی آقای وکیلی آن را عقلی و برهانی پنداشته است.
ابن عربی می‌گوید:

«إنّ الحقيقة واحدة وإن تكثرت بالصور والتعینات. بل إنّ تكثّرّها بالصور تكثّر وهمی
قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق. ولو كشف الحجاب عن
العقل لرأى الكلّ في واحد».^۱

ملاصدرا می‌گوید:

«حقیقة الوجود هی عین الهویة الشخصية لا یمکن تصوّرها و لا یمکن العلم بها إلاّ بنحو
الشهود الحضوری».^۲

اعتراض به فقهاء عظام

آقای وکیلی می‌نویسد:

به دلیل برداشت‌های غلطی که در طول تاریخ نسبت به توحید قرآنی و وحدت
وجود صورت گرفته است برخی از افراد از اسم آن هراس دارند. به همین خاطر
وقتی حقیقت آن بیان می‌شود نفوس سلیم آن را به خوبی می‌پذیرند اما وقتی اسم
وحدت وجود را می‌آوریم افراد نگران می‌شوند که مبدا مطلب خطا و کفرآمیزی
به آن‌ها القاء شود خصوصاً که برخی از فقهاء که تخصصی در معارف ندارند با
این مسأله مخالفت نموده‌اند البته کلام فقهاء در این مسائل حجّیت ندارد زیرا این
مسائل از قبیل تشخیص موضوع است و تشخیص موضوع بر عهده متخصص
موضوع شناس است نه فقیه. اما به هر حال برخی از فقهاء چون به شکل
تخصصی وارد این مسائل نشده‌اند برداشت‌های اشتباهی از وحدت وجود داشتند
و این مسأله را ملازم با کفر می‌دانستند و گاهی فتوا به کفر قائل آن یا کسی که به
لوازم آن ملتزم باشد داده‌اند البته این فقهاء حتماً نزد خود و خدای خود حجّت
دارند اما کلامشان برای دیگران فاقد حجّیت است.^۳

با توجه به مطالب گذشته و این که فرضیه وحدت وجود عقلانی نیست و تنها برکشف
و شهودی که حجّت نمی‌باشد استوار است مخالفت فقهاء عظام با آن روشن می‌گردد.

۱. فصوص الحکم، ص ۴۹.

۲. اسفار، ج ۶، ص ۸۴-۸۵.

۳. کتاب معلم (خداشناسی)، ص ۲۲۵.



فقها و مراجع تقلید با علم و آگاهی به تمام ابعاد نظریه مذکور و ثمرات فاسدش آن را مردود شمرده‌اند.^۱

توضیح: موضوعات بر دو قسم است:

۱. در بعضی از موارد، شارع موضوع را القاء به عرف نموده و تشخیص آن را به عرف واگذار کرده در این‌گونه موارد قول فقیه حجیتی ندارد و فقیه تنها بیان حکم می‌کند و او هم مانند یکی از افراد عرف است. مانند آن‌که شارع نجاست خون را اعلام نموده اما خون چیست و در چه مواردی صادق است را عرف تعیین می‌کند.

۲. در بعضی از موارد، شارع خود حدّ و مرز موضوع را بیان نموده و قیود و حدود آن را توضیح داده در این‌گونه موضوعات برای تشخیص دقیق آن ناچاریم سراغ متخصص - فقیه - برویم چون در آن موارد، تعیین موضوع مانند استنباط حکم، کاری تخصصی است و دیگر از عهده عرف خارج است یعنی شارع موضوع را به عرف القاء نفرموده بلکه بخاطر شرایط ویژه آن، خود عهده‌دار بیان آن شده است و حدود و قیودش را شخصا تبیین فرموده در این‌گونه موضوعات قول فقیه حجّت است که اصطلاحاً به آن موضوعات مستنبطه می‌گویند، بحث کفر و ایمان از قبیل قسم دوّم است یعنی شارع در آیات و روایات حدود و قیود ایمان و اسلام را بیان نموده و اسباب خروج از دین را مشخص فرموده بنابراین استخراج شرایط و علل کفر و ایمان از آیات و روایات به عهده فقیه است. نتیجه آن‌که اگر فقهاء درباره عقیده و تفکری اظهار نظر می‌کنند و آن را موجب خروج از اسلام می‌دانند براساس معیارهای علم اصول است و قول آنان در این‌گونه موارد حجّت است روی همین اساس است که فقهاء در باب نجاسات بحث از فرق مختلف از قبیل مجسمه، ناصبی، غلات، اهل کتاب، وحدت وجودی می‌کنند تا موضوع حکم شرعی روشن گردد. این روش فقهاء در بسیاری از موضوعات جاری است مانند تعیین غناء از جهت سعه و ضیق مفهوم، بحث از فاسق و عادل از جهت این‌که مرتکب صغیره چه حکمی دارد، بحث از معنای غیبت، معنای قمار، معنای رشوه، معنای غشّ در معامله و... به طور کلی موضوعات مستنبطه یا مواردی که موضوع در ادلّه شرعیه دارای تحدید و بیان

۱. مرحوم آیه‌الله العظمی سید محمدکاظم طباطبایی یزدی می‌نویسند: «القائلون بوحده الوجود من الصوفیة اذا التزموا باحکام الاسلام فالاقوی عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهیم من المفسد». العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۴۰، مسأله ۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۷۳

شرعی می باشد مجتهد حدّ و حدود آن را بیان می نماید و قولش در این گونه موارد حجّت است.

علیّت و دوئیت یا عینیت

گفتیم بنابر وحدت شخصی وجود که زیر بنای معارف صوقیه است همه عالم وهم، خیال، پوچ و عدمی شمرده می شود و اگر کسی دوئیت و اثینیت را در عالم حقیقی بداند مشرک است چون در مقابل آن وجود واحد شخصی - یعنی خدا - وجود دیگری را حقیقی دانسته است.

ابوالعلاء عقیفی در بیان نظریه ابن عربی که همان وحدت شخصی وجود است می گوید:

«لیس فی الحقیقة أثر للاثینية فی مذهبه و کل ما یشعر بالاثینية یشعیر علی أنه اثینية اعتبارية. فلیس فی الوجود - فی نظره - إلا حقیقة واحدة».^۱

«و بهذه الطريقة ینفی ابن عربی کثرة العلل و یقرّر وحدتها، لأن الاعتراف بکثرة العلل شرک صریح و تناقض ظاهر مع القول بوحدّة الوجود».^۲

آقای آشتیانی می نویسد:

«بلکه احوال دو شیء بیند، و غیر احوال یک شیء. هرچه غیر اوست اطلال و افیاء وجود او و ثانیه ما یراه الأحوال است».^۳

علامه محمد حسین طهرانی می نویسد:

«علت شرک مردم، دوئیت و دوینی است که به این اعتبارهای بی پایه و ریشه، لباس عزّت پوشانده است. و این حدود و قیود و ماهیات را با اصل الوجود خلط کرده، عزّت را از وجود دزدیده و بدین ها نسبت داده است».^۴

استاد مطهری می نویسد:

«طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اوّل عرفای خودمان قرار گرفته اند می توان منکر قانون علیّت شمرد زیرا طبق نظریه این عدّه (غیر از یار دیّاری، نیست) و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعی نیست و بالأخره اثینیت و دوگانگی در کار

۱. فصوص الحکم، ج ۲، ص ۸.

۲. فصوص الحکم، ج ۲، ص ۲۷۲.

۳. شرح فصوص الحکم [مقدمه آشتیانی] ص ۳۳.

۴. روح مجرّد، ص ۵۸۸.



نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفای وحدت وجود خالص از استعمال لغت (علیت و معلولیت) پرهیز دارند.^۱

حال چنانچه در صدر بحث از آقای وکیلی نقل کردیم وی به مبنای صوفیه - وحدت شخصی وجود - معتقد است و آن را پذیرفته است بنابراین در هر موردی که با مبنای علّت و معلول که حاکی از دوئیت است مباحث خداشناسی را مورد بحث قرار داده است در حقیقت با مبنای خویش - وحدت شخصی وجود - مخالفت کرده و با دوئیتی که از نظر صوفیه شرک است مباحث توحیدی را تبیین کرده است.

آقای وکیلی در کتاب هفت روز در بهشت (خداشناسی) برهان نظم را در ص ۳۱، برهان فطرت در ص ۸۵ و برهان فقر و غناء را در ص ۱۰۰ و درباره اصل علّیت در ص ۱۱۵ بحث‌هایی را ارائه داده است که تماماً مخالف مبنای صوفیه است.

و در کتاب معلم (خداشناسی) نیز مباحث برهان نظم را در ص ۳۹ به بعد و برهان فطرت را در ص ۱۰۹ به بعد و برهان فقر و غناء را در ص ۱۳۹ به بعد و اصل علّیت را در ص ۱۵۹ مطرح کرده است که همگی با مبنای وحدت شخصی وجود که یک وجود شخصی را می‌پذیرد سازگار نیست.

در کتاب هفت روز در بهشت (انسان شناسی و جهان شناسی) مراتب عالم هستی را در ص ۱۱۷ براساس نظریه تشکیک در وجود ارائه کرده است و در ص ۱۲۰ مراتب عالم هستی را به شکل هرمی نمایش می‌دهد در حالی که نظریه تشکیک در وجود از نظر عرفا و صوفیه کاملاً باطل است.

علامه محمد حسین طهرانی درباره نظریه تشکیک در وجود می‌نویسد:

«گویا صدرالمتألهین از لوازم صرافت که وحدت و تشخص در وجود است، اغماض فرموده؛ و براساس صرافت روی مسأله تشکیک در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را می‌توان خبط و اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالأخره مسأله تشکیک سر از وحدت عددی بودن حقّ در می‌آورد؛ و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها ابداً سازش ندارد. و کسی که به مغزی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی‌تواند قائل به تشکیک باشد که بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون می‌زند.»^۲

۲. توحید علمی و عینی، ص ۲۱۳.

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۵۴.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۷۵

و هم‌چنین می‌نویسد:

«در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعین است، گرچه هزار کلمه صرف و لفظ محض را بر سر آن درآوردید! این‌ها درد را دوا نمی‌کند؛ و با پیوند عبارت محض و محوویت و بسط بساطت، مرتبه اعلا را که متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب - جل و علا - را غیر محدود و صرف نمی‌سازد. و کفی فی ذلک منقصة و حدّا و ترکیبا و افتقارا و حدوثا»^۱.

به دیگر سخن: فلاسفه خدای متعال را علة العلل و جهان را معلول او می‌دانند. و چنانچه روشن است علت و معلول حاکی از دوئیت و اثنییت میان خالق و مخلوق است ولی همان‌طور که قبلاً گفتیم عرفا و صوفیه کثرات و ممکنات را عدمی، مجاز، و سراب می‌شمارند و برای وجود، تنها یک مصداق قائلند و آن ذات حقّ تعالی است و وجود دیگری را هرگز نمی‌پذیرند و حقیقی دانستن وجود دیگر را شرک قلمداد می‌کنند. و نسبت خالق تعالی به مخلوق را با نسبت اطلاق و تقیید بیان می‌کند. یعنی اگر اشیاء را با حدود و قیود و تعین و تشخّص ملاحظه کنیم همان اشیاء خارجی است ولی اگر بدون حدود و قیود - مطلق - در نظر بگیریم ذات حقّ تعالی است. ابن عربی می‌گوید:

«فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والأشياء أشياء»^۲.

هم‌چنین می‌نویسد:

«ليس التمييز بين الخلق والخالق إلاّ بالاعتبار، وإلاّ فالخلق هو الخالق، والخالق هو الخلق لأنّ العين واحدة... أنت هو على الحقيقة و بالعين و لست هو من حيث صورتك و مظهرك»^۳.

قیصری می‌گوید:

«ليس بينه و بين ربّه امتياز إلاّ بالاعتبار و التعین، فلا غير ليكون الدليل دليلا له»^۴.

۱. توحید علمی و عینی، ص ۱۹۷.

۲. فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳. فصوص الحکم، ص ۳۰.

۴. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۱۱۵۷.

سید حیدر آملی می نویسد:

«أنَّ الوجود المطلق هو الواجب بذاته، والموجود بنفسه في الخارج، و ليس لغيره وجود إلاّ بالاعتبار، وهو اعتبار اضافة المطلق الى المقيّد».^۱

بنابراین اشیاء خارجیّه بدون تعین و تشخّص و قیود عین خدایند، خود خدایند ولی با تعین و تشخّص و قیود، اشیاء خارجیّه اند.

قیصری می گوید:

«فلا يجب نفسك بأن تجعلها مسمى بالإنسان، و تجعل الحقّ مسمى بالله. (فقد أعطاك) البرهان الكشفي أنّ عينه باعتبار الحقيقة، و غيره باعتبار التعین و التقيد».^۲

از توضیحاتی که دادیم معنای گفتار ابن عربی که می گوید:

«سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها».^۳

آشکار می شود.

با توجه به مقدمه مذکور روشن می شود که آقای وکیلی گاهی مباحث را با مبنای عرفا - وحدت شخصی وجود یا عینیت اشیاء با ذات حقّ تعالی - دنبال می کند. و گاهی با مبنای فلاسفه - علّت و معلول - که حاکی از دوئیت بین خالق و مخلوق است مباحث را مطرح می کند این همان دوگانگی در مبناست.

در کتاب معلم (خدانشناسی) با وحدت شخصی وجود، توحید ذاتی را بیان می کند و می گوید:

«وحدت خداوند متعال به صورتی است که اصلاً دوّمی در کنار او فرض نمی شود نه این که شیء دوّمی در کنار او فرض شود اما وجود نداشته باشد... این همان توحید حقیقی قرآنی است که بزرگان گاهی از آن تعبیر به توحید صمدی و گاهی تعبیر به وحدت شخصی می کنند».^۴

ولی در کتاب هفت روز در بهشت (خدانشناسی) برهان نظم و امکان وجوب که براساس علیّت و دوئیت میان خالق و مخلوق است، توحید را بیان می کند.

۱. المقدمات من نص التصوف، ص ۴۲۷.
 ۲. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۸۷۴.
 ۳. فتوحات المکیه، ج ۴، ص ۴۵۹.
 ۴. کتاب معلم (خدانشناسی)، ص ۲۲۳ - ۲۲۴.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۷۷

گام به گام به سوی تصوّف

پرسشی که در این جا مطرح می شود این است که چرا با این که مبنای آقای وکیلی وحدت شخصی وجود - مبنای صوقیه - است ولی در مباحث مختلف براساس مبنای فلسفی یعنی علیّت و تشکیک در وجود مشی کرده است؟ با این که میان این دو مبنا تفاوت زیادی است که یکی از آن ها این است که قائل به تشکیک، دوئیت واقعی و حقیقی میان علّت و معلول را به رسمیت می شناسد ولی قائل به نظریه وحدت شخصی وجود آن را شرک می داند.

پاسخ این سؤال زمانی روشن می شود که نگاهی به روش مآصدرا در مباحث معارفی داشته باشیم وی با این که در آخر بحث، قول صوقیه که همان وحدت شخصی وجود است را می پذیرد^۱ ولی در بسیاری از موارد با مبنای علیّت و تشکیک در وجود مشی می کند و دلیلش را این گونه بیان می کند:

«سلکنا اولاً مسلک القوم فی أوائل الأبحاث و أواسطها، ثم نفترق عنهم فی الغایات لثلاً تنبوا الطبائع عما نحن بصدده فی أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستیناس به، و يقع فی اسماعهم موقع القبول».^۲

ما در ابتدا و وسط مباحث به روش قوم (فلاسفه) مشی می کنیم سپس در پایان بحث از آن ها جدا می شویم تا طبع افراد آنچه را که در صدد اثباتش هستیم بعید و قبیح نشمرد بلکه انس ذهنی برای آنان حاصل شود و مورد قبولشان واقع گردد. در این کلام مآصدرا به صراحت می گوید که انگیزه او از مشی فلسفی در ابتدا و وسط بحث به جهت آن است که مخاطب مطالب وی را مستبعد نشمرد.

بنابراین، روش فلسفی شگردی خوب برای مطالب صوقیه در اذهان مخاطبین می باشد. مآصدرا با همین روش مبنای صوقیه - وحدت شخصی وجود - را در آثارش مطرح کرده یعنی گام به گام مقصودش را به مخاطب القاء می کند چرا که اگر در همان مرحله نخست می گفت تمام ممکنات امور عدمی هستند و وجود واحد شخصی همه جا را پُر کرده است «ولا موجود سوی الله» و هر آنچه مشاهده می کنید سراب، مجاز و

۱. فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود والوجود منحصرة فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة ولا ثانی له فی العین ولیس فی دار الوجود غیره دیار. اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲. اسفار، ج ۱، ص ۸۵.

اعتباری است. مخاطبین هیچ‌گاه دعاوی را او را نمی‌پذیرفتند و انکارش می‌کردند و آن را سوفسطی‌گری می‌خوانند.

چنانچه آقا محمد رضا قمشه‌ای می‌نویسد:

«فذهب جمهور الحكماء والمتكلمين إلى أنها [الاشياء] واقعة في الوجود في نفس الأمر، والأشياء متخالفة بماهياتها متكررة بوجوداتها متحدة في المعاني الزائدة على ذاتها والأعتبارات الخارجة عن حقائقها، كالأمر العامة وغيرها من الأحوال والأوصاف، كما يشاهدها الحسّ ويشهد به العقل، فإنّ النار في الحسّ غير الماء، والأرض غير السماء، والنار يسخن الماء يبرد، والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلّ على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة فتكون كثرتها حقيقية وحدثها اعتبارية. وبإزاء هؤلاء، طائفة من الصوفية قد ذهبت إلى أنها ليست واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لا تعدّد لها ولا تكثّر فيها، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهم ومحض التخيل كثانية ما يراه الاحول فتكون الوحدة حقيقة والكثرة اعتبارية محضة ولعلّهم يسندون ذلك إلى مكاشفاتهم ويلزمهم نفي الشرايع والملل وانزال الكتب وارسال الرسل ويكذبهم الحسّ والعقل فهذا إمّا من غلبة حكم الوحدة عليهم وإما من مداخلة الشياطين في مكاشفاتهم»^۱.

مرحوم قمشه‌ای به صراحت گفته‌اند که وحدت شخصی وجود مخالف ادراک عقل و مغایر با آنچه به وضوح حسّ می‌کنیم می‌باشد.

ولی ملاحظه را برای تزریق این نظریه به مخاطب ابتدا نظریه اصالت وجود را مطرح می‌کند یعنی ماهیات را انتزاعی و اعتباری جلوه می‌دهد و سپس نظریه تشکیک در وجود را ارائه می‌دهد یعنی ممکناتی که وجودشان اصیل است وجوداتی ضعیف و رقیق هستند و خداوند وجود شدید و قوی است و در مرحله سوم رابطه میان علّت و معلول را به گونه‌ای بیان می‌کند که با نظر عرفا و صوفیه هماهنگ باشد یعنی دوئیت و غیریت بین علّت و معلول را منتفی می‌نماید.

۱. مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه‌ای (حکیم صهبا)، ص ۱۷۹.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۷۹

استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

«آنچه فلسفه‌ی متعارف در باب رابطه‌ی علت و معلول می‌شناسد این است که علت، وجود دهنده و هستی بخش معلول است و گویی چنین فرض می‌شد که چیزی به چیز دومی، شیء ثالثی را اعطا می‌کند؛ آن شیء اول علت است و شیء دوم معلول است و شیء سوم وجود و هستی است؛ پس دهنده‌ای است و گیرنده‌ای و داده شده‌ای و دادنی و گرفتنی، طبعاً میان دهنده و گیرنده یک نسبت برقرار می‌شود... تحقیقی که صدرالمتألهین در باب «اصالت حقیقت وجود در تحقق در جعل» کرد منتهی شد به این مطلب این‌که در باب علت حقیقی علیت مباحث در «الهیات» چنین فرض می‌کنیم که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود دارد خطای محض است. این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به «اضافه» تعبیر می‌شود یک چیز بیش نیست که معلول چیزی است و اضافه میان آن و علت چیز دیگر بلکه حقیقت معلول عین اضافه به علت است پس این اضافه غیر مقولات عشر است... و چون حقیقت معلول عین اضافه به علت است نه ذات مضاف به علت، پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شائی از شئون آن و اسمی از اسماء آن است. این است که می‌گوییم بازگشت علیت الهی به تجلی و تشان است»^۱

ملاصدرا می‌نویسد:

«فما وضعناه اولاً آن فی الوجود علة و معلولا بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانی إلى كون العلة منها أمراً حقیقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعلة و تأثیره للمعلول إلى تطوره به طور و تحیشه بحیثیه لا انفصال شیء مباین عنه»^۲

آقای وکیلی نیز به پیروی از روش ملاصدرا در کتاب هفت روز در بهشت (خداشناسی) ابتدا برهان نظم و برهان فطرت و وجوب و امکان را مطرح می‌کند که همگی آن‌ها حاکی از دوئیت میان علت و معلول است. و در کتاب معلم (خداشناسی) نیز به همین منوال برهان نظم و فطرت و وجوب و امکان را مطرح می‌کند سپس از ص ۲۲۳ تا ۲۲۵ به صراحت مبنای صوفیه - وحدت

۲. اسفار، ج ۲، ص ۳۰۱.

۱. مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۶۵.



شخصی وجود - را برای معلم و استاد توضیح می‌دهد تا او نیز به شاگردان القاء کند. در هر حال آقای وکیلی نظریه وحدت شخصی وجود که به قول استاد مطهری همان سوفسطی‌گری است را با روشی گام به گام به مخاطب منتقل می‌کند بدون آن که مخاطب متوجه شود که نظریه‌ای مخالف عقل و نقل را پذیرفته است. ما در کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» ادله مبنای مذکور را مورد بحث قرار دادیم و اثبات کردیم هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ندارد و چهل ثمره فاسد اعتقادی و معرفتی برای آن بیان کردیم.

خداشناسی با قیاس به مخلوق

آقای وکیلی می‌گوید:

اگر معنای «احاطه وجودی» را به خوبی بفهمیم از این جا به فهم «وحدت در کثرت» راه می‌یابیم فرض کنید کسی از شما تقاضا می‌کند که کاغذی بر دارید و از خودتان آمار بگیرید و هرچه در وجودتان هست را به فهرست در بیاورید. شما ده‌ها و صدها چیز را می‌نویسید: افکار رنگارنگ و اخلاقیات گوناگون و تمایلات و خواسته‌ها و... وقتی همه چیز را نوشتید یک چیز باقی می‌ماند که باید به لیست خود اضافه کنید و آن «من» یا «نفس» شماست. آری! من یا نفس، حقیقتی برتر از همه این‌هاست که همه به او وابسته بوده و در سایه او وجود دارند.

حال فرض کنید که در آغاز لیست خود «من» یا «نفس» را به عنوان اولین شماره یادداشت نمودید. آیا باز هم می‌توانید بقیه چیزها را در شماره‌های بعدی بدان بیافزایید؟

واقعیت این است که اگر بخواهیم با دقت منطقی نظر کنیم وقتی از بیرون به ماجرا نظر می‌کنیم و «من» را به عنوان اولین شماره نوشتیم دیگر هیچ چیز بیرون از آن نمی‌ماند که آن را اضافه نماییم.

اگر توجه کنیم که حقیقت «من» به همه ادراکات و صفات و حالات ما احاطه دارد و با همه چیز همراه است و هیچ کدام از او جدا نیستند، وقتی نفس را به شماره درآورد و به عنوان اولین مورد قرار دادیم دیگر جایی برای شمردن بقیه در عرض آن باقی نمی‌ماند و همه با او و در او محسوب می‌شوند چون که صد آمد

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۸۱

نود هم پیش ماست.

از این خصوصیات به «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» تعبیر می‌شود یعنی نفس ما یکی است که چیزهایی بسیار در او غرق است و وقتی بدان اشاره می‌کنیم گویا به همه آن چیزهای کثیر و فراوان اشاره کردیم. آن وحدت و یگانی با آن کثرت همراه بود و در متن همه آن‌ها حضور دارد و آن کثرت و چند تایی از آن وحدت خارج نیست و استقلالی ندارد.

بنابراین اگر از ما بپرسند شما چندتا هستید، بدون شک می‌گوییم: یکی با این‌که می‌دانیم در درون این یکی ده‌ها و صدها چیز را می‌توان یافت که این یکی را چند تا نمی‌کند و او به همه احاطه دارد یعنی ما وجود واحدیم در عین کثرتی در درون نظام عالم خلقت نیز این چنین است مخلوقات از خدا جدا نیستند و همه در احاطه او به سر می‌برند. اگر تعداد هستی‌های عالم را بخواهیم بشماریم، اگر از درون نظر کنیم و از سوی مخلوقات شروع کنیم اگر بی‌نهایت مخلوق را هم بشماریم باز هم باید خداوند را که خالق است به این مجموعه بیافزاییم چون او برتر از همه و مستقل از همه است.

ولی اگر از بیرون نظر کنیم و از سوی خالق شروع به شمارش نمودیم وقتی خالق را شمردیم دیگر جایی برای شمارش غیر باقی نمی‌ماند چون همه در احاطه اوست و مستقل و جدا از او نیست از این رو اهل توحید می‌گویند که وقتی به عالم از بیرون نگاه کنی در عالم یک وجود بیشتر نیست که آن خداوند متعال است و دیگر هرچه هست در احاطه اوست نه جدا از او.^۱

پاسخ:

اولاً: این بیان «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» همان نظریه تشکیک در وجود

- قول فلاسفه - است.

استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«حقیقت تشکیک به چهار عنصر وابسته است:

۱. وحدت حقیقی

۲. کثرت حقیقی

۳. ظهور وحدت در کثرت حقیقی

۱. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی، جهان‌شناسی)، ص ۱۰۷-۱۰۹.



۴. رجوع کثرت به وحدت حقیقی

در اساس تشکیک بیش از عناصر چهارگانه مزبور ماخوذ نیست تشکیک در حکمت به وجود آمد.^۱

و از آن جا که مبنای آقای وکیلی نظریه وحدت شخصی وجود - مبنای صوفیه - است در بیان مذکور خلاف مبنای خودشان سخن گفته‌اند و روشن است که جمع بین دو مبنا امکان پذیر نیست.

استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«نزاع بین عرفان و حکمت تا هنگامی که قول به تشکیک، وجود دارد باقی است».^۲

جالب این است که در ابتداء بحث، مطالب را براساس نظریه تشکیک در وجود ارائه می‌دهد ولی در انتهاء بحث، با نظریه وحدت شخصی وجود - مبنای صوفیه - مطالب را به پایان می‌رساند.

در آخر بحث نوشته است:

«اهل توحید می‌گویند که وقتی به عالم از بیرون نگاه کنی در عالم یک وجود بیشتر

نیست که آن خداوند متعال است و دیگر هرچه است در احاطه اوست نه جدا از او».

این همان نظریه وحدت شخصی وجود است.

ثانیاً: در صدر بحث دلیل عقلی و نقلی بر بطلان قیاس خالق تعالی به مخلوق ذکر

کردیم که بیان آقای وکیلی سراسر قیاس و تشبیه خداوند به مخلوق است.

ثالثاً: سخن گفتن درباره چگونگی ذات خدا و این که همه اشیا، در درون اوست مانند

صور کثیره‌ای که در نفس ماست مشمول روایات نهی از تفکر و نهی از تکلم در ذات

خداوند می‌باشد. مراجعه نمایید به کتاب شریف توحید صدوق «باب النهی عن الکلام و

الجدل و المرء فی الله عزوجل»

«عن أبي جعفر عليه السلام: تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا

تَحْيِرًا».^۳

در مخلوق خدا تکلم کنید و در خداوند سخن نگویند همانا گفتگو درباره او تنها سرگردانی

و تحیر می‌آورد.

۲. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۳۲۱.

۱. تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۴۱-۴۲.

۳. التوحید، ص ۴۵۴.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۸۳

«عن الامام الصادق عليه السلام: اَيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهَانًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ»^۱.

پرهیزید از تفکر در خداوند، تفکر درباره او فقط سرگردانی و تحیر می‌آورد زیرا چشم‌ها خداوند عزوجل را درک نمی‌کند و به مقدار توصیف نمی‌شود.

پاسخ به شبهه‌ای در قاعده تباین

آقای وکیلی می‌نویسد:

«از سویی نمی‌تواند نسبت ما با خداوند نسبت جدایی و بیگانگی و استقلال باشد چرا؟ چون دو چیز کاملاً از هم جدا هر کدام صفات و خصوصیات و کمالاتی دارد که دیگری ندارد و هر کدام برای خود در عالم بخشی را اشغال می‌کند که دیگری فاقد آن است. به همین جهت حکیمان و فیلسوفان می‌گویند: دو چیز از هم جدا همیشه هر دو محدودند. هر یک دارای مرز مشخصی است که دیگری را در حریم خود راه نمی‌دهد و با آن مرز از دیگری جدا می‌شود. آیا به راستی خداوند هم دارای مرز است؟ آیا او هم محدود است؟ آیا می‌توان گفت خداوند در بخشی از عالم حضور ندارد و قسمت‌هایی از عالم از او خالی است؟ هم تعالیم دینی و هم استدلال عقلی اثبات می‌کند که خداوند وجودش نامتناهی است و همه جا و همه چیز را پُر کرده و با همه همراه است به همین جهت نمی‌تواند نسبتش با دیگر چیزها نسبت بیگانگی و بریدگی و جدایی کامل باشد و مخلوقات از او مستقل باشند»^۲.

حاصل استدلال این است که اگر خداوند از مخلوق خود جدا و بریده باشد معنایش محدود شدن وجود خداوند می‌شود چرا که هر کدام برای خود در عالم بخشی را اشغال می‌کند که دیگری فاقد آن است چون هر کدام محدود به حد و مرزی است که دیگری را در حریم خود راه نمی‌دهد و آیا می‌توان گفت خداوند در بخشی از عالم حضور ندارد و قسمت‌هایی از عالم از او خالی است، پس چون خداوند وجودش نامتناهی و غیر محدود است پس همه جا و همه چیز را پُر کرده است و از آن‌ها جدا نیست.

پاسخ: این استدلال درباره دو شیء ممکن الوجود صحیح است چون ممکنات

۱. التوحید، ص ۴۵۷.

۲. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی جهان‌شناسی)، ص ۱۰۳.



مقداری و محدودند و غیریت هر یک از دیگری مستلزم محدودیت و مرز داشتن آن دو می‌شود ولی غیریت خالق تعالی از مخلوق این‌گونه نیست چون خداوند تخصصاً از ممکنات خارج است و این امر مقتضای قاعده تباین است بنابراین غیریت او با ممکنات مانند غیریت دو شیء ممکن نیست غیریت ممکنات با خدا به نحو غیریت چیزی است که دارای مقدار و تجزّی و مکان است با حقیقتی که موضوعاً از این امور خارج است. در این استدلال، خداوند مکانی و مقداری محاسبه شده است. اگر خداوند مقداری و مکانی بود و جایی را در عالم اشغال می‌کرد جای این اشکال بود که وقتی خداوند از مخلوقات بریده و جدا باشد معنایش این می‌شود که او در گوشه‌ای از عالم جا بگیرد و محدود باشد ولی هنگامی که عقل و نقل متواتر به ما می‌گوید که خداوند منزّه از مقدار و مکان است و او آفریدگار مکان و عالم است دیگر معقول نیست که خود همه عالمی که مکانی و مخلوق است را پُر کرده باشد. او حقیقتی است فراتر و والاتر از مخلوقات و برتر از فکرها و اندیشه‌هاست.

بنابراین اصلاً این سؤال که «آیا می‌توان گفت خداوند در بخشی از عالم حضور ندارد و قسمتی از عالم از او خالی است؟» سؤالی نابجاست این سؤال مانند این است که خدای متعال چه رنگی است - العیاذالله - یا مثلاً از چه زمانی پدید آمد؟ زیرا سؤال از رنگ، در جسمانیات و مخلوقات جا دارد نه کسی که خود خالق رنگ و منزّه از جسمیت و کیفیت امکانی است و همین‌طور سؤال از زمان درباره شیئی صحیح است که حادث و مسبوق به عدم است نه درباره حقیقتی که قدیم است و نبودن در آن معنا ندارد.

در محلّ بحث هم سؤال از این که آیا قسمتی از عالم از خداوند خالی است؟ نادرست است این پرسش درباره خداوند سالبه بانتفاء موضوع است چون مکان و مقدار در مورد او موضوع ندارد تا بگویید همه مکان‌ها را پُر کرده یا پُر نکرده است.

در روایتی وارد شده «هو فی کل مکان و لیس فی شیء من المکان المحدود»^۱ مقصود این است که خداوند به همه‌ی مکان‌ها آگاهی، نظارت و سیطره دارد نه آن که ذات مقدس او در همه جا حضور دارد و همه جا را پُر کرده او مقداری و مکانی نیست تا بخواهد جایی را پُر کند.

«عن محمد بن نَعْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۸۵

السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ﴿۱﴾ قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِذَاتِهِ قَالَ وَيَحْكُ إِنَّ الْأَمَّاكِنَ أَقْدَارُ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِذَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَكِنْ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عَلِمًا وَ قُدْرَةً وَ إِحَاطَةً وَ سُلْطَانًا وَ مُلْكًا وَ لَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلٍ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَ الْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عَلِمًا وَ قُدْرَةً وَ سُلْطَانًا وَ مُلْكًا وَ إِحَاطَةً. ۲

راوی می‌گوید از امام صادق علیه السلام از این آیه پرسیدم «اوست خدایی که در آسمان‌ها و زمین است» حضرت فرمودند: همین طور است او در هر جایی است عرض کردم: ذات او در همه جا است؟ امام فرمودند: همانا مکان مقداری است و اگر بگویی خدا به ذات خود در مکان است باید ملتزم شوی که خدا در اندازه‌ها و ظرف‌ها و غیر آن است لکن او بریده و جدای از مخلوقات می‌باشد اما احاطه دارد از جهت علم، آگاهی، قدرت، سلطنت و ملک به آنچه آفریده است، آگاهی او به آنچه در زمین است کمتر از آگاهی او به آنچه در آسمان می‌باشد، نیست. چیزی از او دور نیست (به این معنا که به او آگاهی نداشته باشد) و تمام اشیاء برای او از جهت علم و قدرت و سلطنت و ملک و احاطه مساوی است.

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِمَجْعَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام هَلْ يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَكَانٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُتَّحِجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْحُدُثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ». ۳

راوی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا جایز است که بگوییم خداوند در مکان است؟ امام علیه السلام فرمودند: خداوند پاک و منزّه و بلند مرتبه است از مکان، اگر خداوند در مکان بود حادث می‌گشت زیرا چیزی که در مکان قرار دارد نیازمند به مکان است و نیاز از صفات حادث است نه از صفات قدیم.

خلاصه آن که آقای وکیلی می‌گوید:

خداوند وجودش نامتناهی است و همه جا و همه چیز را پُر کرده است. ۴

«خداوند در همه جا هست و هیچ چیز از او خالی نیست». ۵

ولی امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

۱. انعام: ۳.

۲. التوحید، ص ۱۳۳.

۳. بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۲۷.

۴. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی و جهان‌شناسی)، ص ۱۰۳.

۵. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۳۰.



«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ»^۱.

همانا خداوند از مخلوق خود خالیست و مخلوقش از او خالی است.

آقای وکیلی می‌گوید:

این‌که خداوند، عین هرکدام از مخلوقات خویش است یعنی هر آنچه هر مخلوقی دارد، همان را خداوند حقیقتاً دارا است و اسناد آن به مخلوق، مجاز بوده و در پرتو آیتیت او صورت پذیرفته است.^۲

ولی امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ»^۳.

هر آنچه در مخلوق یافت می‌شود در خالق نیست و هر آنچه در مخلوق ممکن است در خالق ممتنع است.

اثبات وحدت نه توحید

توحید ذاتی در نزد کتاب و سنت و عقل به معنای یگانگی ذات حق تعالی می‌باشد که در هیچ جهتی شباهت به مخلوقات ندارد یعنی بی‌همتاست و موجودی همسان و عدیل او نمی‌باشد، همان‌گونه که در ممکنات، شبیه و عدیلی ندارد، هم‌چنین وجود واجب دیگری که عدیل ذات حق تعالی باشد نیز مستحیل است. بنابراین از منظر عقل و قرآن و سنت، هیچ شیئی قابل مقایسه با ذات حق تعالی نمی‌باشد و قابلیت قرار گرفتن در طول یا در عرض ذات خداوند را ندارد و او حقیقتی است مباین با همه اشیاء و از جهت ذات و صفت متفرد است چنانکه در صدر بحث قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه را بیان کردیم.

خداوند می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۴

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَنْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ»^۵.

۱. امام شناسی قرآنی، ج ۱، ص ۸۱-۸۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۳.

۳. شوری: ۱۱.

۴. عبون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۵۳.

۵. التوحید، ص ۸۴.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۸۷

اما توحید بنا بر مسلک صوفیه وحدت شخصی وجود است یعنی ذات حق تعالی که وجود واحد شخصی است همه جا را پُر کرده است و جایی برای وجود دیگری نگذاشته است اگر سؤال کنید که ماهیات و کثرات را چه می‌گویید؟ جواب می‌دهند تمام آن‌ها امور عدمی، سراب و مجازند.

مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای می‌نویسد:

«فإنَّ وحدة الوجود في عرفهم قد يطلق على الوحدة الشخصية المنحصرة في الواجب بالذات، وهذا بحسب الشهود العرفاني في نهاية السفر المذكور الذي يحصل للاولياء الكاملين، وحينئذ لا يبقى للممكنات وجود ليكون واحدا مع وجود الواجب كثيرا، بل لا وجود ولا موجود إلا هو، والوجود واحد شخصي هو الواجب بالذات، و الوجودات الامكانية لمعات نوره وإشراقات ظهوره، بل هي كسرابٍ بقیعةٍ یحسبُهُ الظمآنُ ماءً»^۱

حاصل آن‌که نظریه وحدت شخصی وجود - مبنای آقای وکیلی - تفسیری دیگر از معنای توحید ارائه می‌دهد که با آنچه در کتاب و سنت وارد شده و عقل ادراک می‌کند مغایر است.

در دیدگاه وحی هیچ یک از اشیاء همسان و همتای خالق تعالی نیستند و خدای متعال ماوراء سنخ ممکنات است و قیاس یکی به دیگری از اساس باطل است و لذا برای اثبات وحدانیت حق تعالی نیازی نیست منکر واقعیت‌دار بودن اشیاء ممکنه شویم. هنگامی که ادله عقلی و نقلی قائم شد که او بلاشبیه و بلاعدیل است و از همه جهات یکتا و بی‌همتاست دیگر واقعی بودن کثرات صدمه‌ای به تفرّد و وحدانیت او نمی‌زند، هر اندازه که مخلوق متکثر باشند یگانگی او زیر سؤال نمی‌رود زیرا که ممکنات قابل قیاس با ذات احدیت نیستند تا یکتایی او را تحت تاثیر خود قرار دهند پس هم خالق و هم مخلوق دارای واقعیت می‌باشند ولی واقعیت هر کدام متناسب با شئون خود اوست که این امر موجب تباین و تفاوت بین حقیقت خالق تعالی و مخلوق شده است.

استاد محمد تقی جعفری می‌نویسد:

«مکتب وحدت وجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدأً اعلی تقریباً دو جاده مخالف

۱. مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه‌ای (حکیم صهبا)، ص ۳۹.

بوده و به همدیگر مربوط نیستند زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.^۱

استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«آنچه در فلسفه و کلام مطرح است توحید واجب است یعنی واجب منحصر یکی و دوّمی ممتنع است و آنچه در عرفان مطرح می‌شود توحید موجود است یعنی وجود منحصر در یک چیز حاصل است و موجود دوّم مستحیل است».^۲

آقای وکیلی در کتاب خداشناسی سعی می‌کند که وحدت وجود و موجود را اثبات کند نه توحید واجب و یگانگی و بی‌همتایی خداوند را. ایشان از علامه محمدحسین طهرانی نقل می‌کند:

چنان به این اسامی پوچ و بدون اعتبار که هستی آن‌ها از خداوند است و بس، عنوان استقلال داده‌اند که خدا در میان این‌ها محبوب و پنهان گشته است؛ در حالتی که خداوند است در میانه و بس. این عناوین و اسامی، پرده‌هایی بر روی حقیقت مقدس او هستند. پرده را کنار بزن و خدا را ببین، اوست حقیقت گل! اوست حقیقت بلبل! اوست واقعیت انسان و فرشته! اوست اصیل و اعتبار جنّ و سایر موجودات سرشته شده.^۳

ادّعی برداشت غلط از وحدت وجود

آقای وکیلی مدّعی است برداشت‌های منتقدان از وحدت وجود اشتباه است. می‌نویسد:

جهت تذکر عرض می‌شود که چند برداشت بسیار اشتباه از نظریه (وحدت وجود) وجود دارد.

۱. طبق این نظریه فقط خداوند در عالم هست و هیچ مخلوقی وجود ندارد چون این نظریه به وحدت وجود معتقد است و کثرت را نمی‌پذیرد بنابراین دیگر نه بهستی هست و نه جهنمی و نه پیامبری و نه دینی و نه انسانی. بررسی: وحدت وجود منکر تحقّق کثرت نیست، فقط آن را در دل وحدت می‌داند و موجودات را

۱. مبدأ اعلی، ص ۷۴.

۲. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۲۹۲.

۳. الله‌شناسی، ج ۳، ص ۳۱۲؛ خداشناسی، ص ۲۱۱.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۸۹

مستقل از خداوند نمی‌شمرد. آری اگر کسی وحدت در کثرت را نفهمیده باشد با شنیدن وحدت توهم می‌کند که کثرات در کار نیست.

۲. طبق این نظریه هر چیزی برای خود خدایی است، زیرا قائلان به این نظریه می‌گویند چیزی جز خدا وجود ندارد، پس بی‌نهایت خدا و واجب الوجود داریم. بررسی: اگر در توحید قرآنی می‌گویم چیزی جز خدا نیست معنایش این است که هیچ چیزی غیر و جدا و بریده و بیرون از خدا نیست، همه چیزها وجود دارند اما نه جدا از خدا بلکه با او و در احاطه او و تحت حکم او، پس نمی‌توان نتیجه گرفت که بی‌نهایت خدا داریم و هر چیزی برای خود خداست.

۳. طبق این نظریه خداوند مرکب از اشیاء است و هر چیزی جزء و پاره‌ای از خداست چون گفته می‌شود خدا از مخلوقات جدا و بریده نیست.

بررسی: این تفسیر غلط هم از این جا نشأت گرفته که شخص نسبت محیط و محاط را نفهمیده و آن را حمل بر نسبت مجموعه و زیرمجموعه نموده است و خدا را تقسیم پذیر و هر موجودی را جزئی از آن دانسته است.^۱

پاسخ: در برداشت اول که گفته شد «فقط در عالم خدا هست و هیچ مخلوقی وجود ندارد» سخنان صریح مشایخ صوفیه را در همین رابطه نقل کردیم.^۲ چنانچه خود آقای وکیلی می‌نویسد:

«قرآن کریم می‌فرماید: همه چیز در عالم نیست می‌باشد و فقط (وجه الله) هست پس یعنی همه چیزهایی که شما آن را جدا می‌بینید واقعاً از آغاز نیستند و در قیامت این نیست بودن آشکار می‌شود و آنچه هست (وجه الله) است یعنی چهره خداست و خدا را نشان می‌دهد و از خود نمودی و ظهوری ندارد و لذا می‌فرماید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ همه چیز نیستند مگر وجه خداوند و می‌فرماید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هرکس بر زمین است فانی و نیست است و وجه پروردگار تو که دارای جلال و اکرام است باقی است و باقی می‌ماند باید دقت کنیم که در این آیات نمی‌فرماید همه چیز (به جز وجه الله) بعداً نیست می‌شود، بلکه می‌فرماید هم اکنون نیستند».^۳

قائل به وحدت شخصی وجود کثرات را مجاز، سراب و عدمی می‌شمارد به عقیده او

۱. کتاب معلم (انسان شناسی)، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۲. مراجعه نمایید به «وحدت شخصی وجود یا سופسطی‌گری».

۳. هفت روز در بهشت (معاد شناسی)، ص ۹۷.

حقیقی شمردن کثرات با وجود واحد شخصی منافات دارد و مستلزم شرک است و لذا بهشت و جهنم هم حقیقاً موجود نیستند.

ابوالعلاء العفیفی [صاحب تعلیقه بر فصوص الحکم] می نویسد:

«نظریته (ابن عربی) فی وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنّة حقیقیة ولا نار حقیقیة فی دار غیر هذه الدنيا. فإن النار عنده ليس لها معنى إلا «ألم الحجاب» أو الحال التي لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات، كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة. والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة»^۱.

هنگامی که کثرات و ماهیات امور عدمی شمرده شدند دیگر دین هم بی معنا می شود. عفیفی می نویسد:

«لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقّة - وهي شريعة وحدة الوجود فی نظر ابن عربی - التي لا تعرف حلالاً، و لا حراماً، و انما تعرف أن كل فعل و كل اعتقاد مرضی فی نظر الحق»^۲.

در برداشت دوم گفته شد: «هر چیزی برای خود خدایی است» بزرگان صوفیه قائلند هر موجودی بدون تعین و تقید خداست.

قیصری می گوید:

«كل ما يطلق عليه اسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق - كما عرفت مراراً - و إن كان من حيث التقيد والتعين مسمى بالغير»^۳.

هم چنین می نویسد:

«فمن عرف أن حقیقته هی حقیقة الحق، و هی التي تفصلت و ظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها و ظهوراتها - كما بینا فی المقدمات -، هو الذي عرف ربه. فإنه على صورته خلقه، بل هو عين حقیقته و هویتة»^۴.

ابوالعلاء العفیفی می نویسد:

«فمن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان - بل كل موجود رب»^۵.

۱. فصوص الحکم [تعلیقه] ص ۲۳۶.

۲. فصوص الحکم [تعلیقه] ص ۳۰۰.

۳. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۱۰۹۹.

۴. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۷۹۰.

۵. فصوص الحکم [تعلیقه] ص ۹۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۹۱

قیصری می‌نویسد:

«فلا يحجب نفسك بأن تجعلها مسمى بالإنسان، و تجعل الحق مسمى بالله. (فقد أعطاك البرهان الكشفي إنك عينه باعتبار الحقيقة، و غيره باعتبار التعيين و التقيد).^۱»
در برداشت سوم گفته شد «خداوند مرکب از اشیاء است و هر چیزی جز و پاره‌ای از خداست.

ابن عربی می‌نویسد:

«سريان الحق في الصور الطبيعية و العنصرية. و ما بقيت له صورة إلا و يرى عين الحق عينها».^۲

نتیجه این‌که ذات خداوند العیاذ بالله در همه عناصر و طبایع سریان داشته باشد این می‌شود که نسبت بین خالق تعالی و مخلوق، نسبت کل و جز گردد.
قیصری می‌نویسد:

«أصل الكل هو الذات الإلهية التي صفاتها عينها».^۳

و نیز می‌نویسد:

«لأن الكل لا يظهر إلا في صورة اجزائه».^۴

ابن ترکه می‌نویسد:

«﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ فَإِنَّهُ مَعْرَبٌ عَنِ الْاِرْتِبَاطِ الْمَذْكُورِ بَيْنَ الْكُلِّ وَالْجُزْءِ».^۵

گفتار متعارض درباره تشبیه به موج و دریا

آقای وکیلی می‌نویسد:

عرفا گاهی برای تبیین نسبت خالق و مخلوق به دریا و موج دریا مثال می‌زنند تا توضیح دهند ما مستقل از خداوند نیستیم و خداوند در خلق کردن خود چیزی بیرون از خود ایجاد نمی‌کند و دائماً در مقام احاطه خود به همه موجودات باقی است و به عنوان نمونه شمس مغربی می‌فرماید:

۱. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۸۷۴.
۲. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.
۳. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۳۷۷.
۴. شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۲۵۲.
۵. شرح فصوص الحکم (ابن ترکه)، ج ۲، ص ۹۴۲.



ما چو دریاییم و دریا عین ما بوده ولی مائی ما در میان ما و دریا حائل است افراد ناآشناگاهی از این مثال‌ها چنان برداشت می‌کنند که مراد آنست که خداوند هم در هنگام خلقت - نعوذ بالله - تکان خورده و تغییر می‌نماید و ما هم چون امواج دریا که شکلی عارض بر دریا هستند عارض بر ذات خداوند می‌باشیم ولی این برداشت غلط است و اگر کسی هم از این مثال چنین قصد کند یقیناً کفر است. انسان خردمند و عاقل وقتی این مثال را در کلام بزرگی می‌بیند باید ده‌ها و یا صدها صفحه توضیحات وی و دیگر بزرگان را هم کنار آن ببیند و بخواند که گفته‌اند خداوند از هر تغییری مبرا است و هیچ صفت نقصی بر آن عارض نمی‌شود.^۱

ولی آقای وکیلی در موردی دیگر این تمثیل را مردود می‌شمارد:

نسبت خداوند با مخلوقات نمی‌تواند مانند نسبت مجموعه و زیرمجموعه یا دریا و موج باشد. مجموعه به زیرمجموعه خود محتاج است اصلاً مجموعه با همین زیرمجموعه‌ها به وجود می‌آید و با از بین رفتن آن‌ها هم از بین می‌رود و اگر یکی از آن‌ها کم شود به همان مقدار مجموعه کوچک می‌شود چنانکه دریا هم از آب‌های گرد هم آمده درست می‌شود و هر ظرف آبی از آن برداریم از دریا کاسته می‌گردد ولی می‌دانیم خداوند به ما و مخلوقاتش محتاج نیست.^۲

معنای محبت به خدا

آقای وکیلی می‌نویسد:

انسان هرچه را دوست می‌دارد به خاطر خوبی و کمال اوست و در حقیقت همه کمالات از آن خداوند است پس در حقیقت همه بدانند یا ندانند خدا را دوست می‌دارند و به او محبت می‌ورزند گرچه در ظاهر گمان می‌کنند که محبوبشان غیر از خداست... هرکس عاشق عکس‌های آینه‌هاست در واقع عاشق صاحب عکس است ولی چون از او غافل است می‌پندارد محبوب و معشوق خود عکس‌هاست.^۳

این گفتار براساس وحدت شخصی وجود است زیرا بنابراین نظریه همه چیز مظهر

۱. درسنامه توحید قرآنی و وحدت وجود (درس پنجم) تمثیل‌های وحدت شخصیه وجود.

۲. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی و جهان‌شناسی)، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۳. هفت روز در بهشت (خداشناسی)، ص ۲۱۷.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۹۳

خداست نتیجه‌اش آن می‌شود که انسان هرچه را دوست بدارد در حقیقت خدا را دوست داشته و هرچه را عبادت کند در حقیقت خدا را عبادت کرده است.

از همین جاست که مشایخ صوفیه مریدانشان را به عشق زیبارویان امر می‌کنند. تا از راه آن به عشق خدا نائل آیند.^۱

آقای وکیلی می‌نویسد:

محبت مجازی در صورتی که شدت یابد به طوری که تمام هم و غم عاشق را متمرکز و منحصر در خود نماید، یکی از بهترین راه‌های وصول به عشق حقیقی یعنی عشق به خداوند متعال است چرا که شخص عاشق در چنین حالتی فقط با یک مانع روبه‌روست و آن تعلق به معشوق مجازی است و لذا برای رسیدن به عشق خدا، کافی است همین یک مانع را بردارد یعنی متعلق عشقش را از معشوق مجازی به معشوق حقیقی تبدیل کند و شاهد وصل را در آغوش بگیرد.^۲

ابن عربی می‌گوید:

«أن الإنسان لا يسرى في كله الالتذاذ ولا يفنى في مشاهدة شيء بكليته ولا تسرى المحبة والعشق في طبيعة روحانيته إلا إذا عشق جارية أو غلاما».^۳

بعضی از مشایخ صوفیه می‌نویسد:

«و لما كان أجزاء العالم مظاهر لله الواحد الأحد القهار بحسب أسمائه اللطيفة والقهرية كان عبادة الإنسان لآي معبود كانت عبادة لله اختيارا... فالإنسان في عبادتها اختيارا للشيطان كالابليسية وللجن كالكهنة وللملائكة كأكثر الهنود وللذكر والفرج كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الإنسان و فرجه كلهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لان كل المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه و لذلك قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است^۴

ابن عربی می‌نویسد:

«چون رجل محبّ مرأه است، وصلت را به غایت وصلت که در محبت است

۱. مآلصدرامی‌نویسد: «امر المشايخ مریدهم في الابتداء بالعشق». اسفار، ج ۷، ص ۱۷۳.

۲. عشق مجازی، ص ۷۵. ۳. فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۸۹.

۴. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة (سلطان علیشاه)، ج ۲، ص ۴۳۷.



طلب کرده است و در نشئه عنصری وصلتی اعظم از نکاح نیست (نکاح به معنی لغوی آن که جماع است) ... پس حق را در آن کسی (یعنی در مرأه) که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند. چه این که در واقع و نفس الامر التذاذب به حق است نه به غیر حق ... پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه (یعنی در حین مواقعه) اتم و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می‌کند.^۱

تفسیر نادرست آیات

آقای وکیلی می‌نویسد:

اهل توحید می‌گویند: که وقتی به عالم از بیرون نظر کنی در عالم یک وجود بیشتر نیست که آن خداوند متعال است و دیگر هرچه هست در احاطه اوست نه جدا از او.

قرآن کریم در تعبیری بسیار دقیق می‌فرماید هرکس بیندارد خداوند یکی از سه تا یا یکی از چهار تاست کافر شده است یکی از سه تا یعنی جزئی از یک مجموعه سه تایی که هم عرض دیگران است به گونه‌ای که از هر طرف بشماریم تعداد افراد مجموعه سه تا می‌شود ولی اگر بگوییم خداوند چهارمی هر سه تا و یا ششمی هر پنج تاست این سخن عین ایمان است چهارمی هر سه تا یعنی هرگاه مجموعه سه تایی را در نظر بگیریم خداوند باز هم حقیقتی زائد بر آن‌هاست و چهارمی‌شان می‌شود ولی در عرض آن‌ها نیست تا با هم مجموعه‌ای هم عرض بسازند که از هر سو بشماریم چهار تا بشود بلکه اگر از سوی خالق شمارش را آغاز کنیم با شمردن عدد یک، همه تمام می‌شوند و اگر از دیگران آغاز کنیم همیشه او یکی اضافه بر دیگران است.

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.^۲

یعنی: به تحقیق کسانی که گفتند خداوند یکی از یک سه تایی است کافر شدند و هیچ خدایی نیست مگر خدای واحد.

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا

۱. فصوص الحکم، ص ۲۱۷؛ ممد الهمم، ص ۶۰۷-۶۰۸.

۲. مائده: ۷۳.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۹۵

أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...^۱

یعنی: هیچ گفتگوی محرمانه‌ای میان سه تن نیست مگر این‌که او چهارمین آن‌هاست و نه میان پنج تن مگر این‌که او ششمین آن‌هاست، و نه کمتر از این حد «عدد» و نه بیشتر، مگر این‌که هر کجا باشد او با آن‌هاست.^۲

آقای وکیلی هر دو آیه را بر وحدت وجود حمل کرده است در حالی‌که آیه اول در ردّ عقیده نصاری است ما تفسیر آن‌ها را از علامه طباطبایی نقل می‌کنیم تا روشن شود که آیه شریفه هیچ ربطی به نظریه وحدت وجود ندارد.

«بطلان و نامعقول بودن سخن نصاری که گفته‌اند: «إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ»:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ یعنی یکی از سه چیزی که بترتیب عبارتند از: ۱. پدر ۲. پسر ۳. روح، یعنی کلمه الله بر هر یک از این سه چیز منطبق است، چون در ابواب مختلف انجیل‌ها زیاد به چشم می‌خورد این‌که: اب، اله است، ابن، اله است و روح، اله است. و در همین انجیل‌ها است که: اله در عین این‌که یکی است سه چیز است، و مثال می‌زنند به این‌که کسی بگوید: زید فرزند عمرو، انسان است، که در این‌جا نیز یک چیز سه چیز است، زیرا در مثال بیش از یک حقیقت چیزی نیست، و در عین حال هم زید است و هم پسر عمرو و هم انسان، و غفلت کرده‌اند از این‌که این کثرت و تعددی که در وصف است اگر حقیقی و واقعی باشد لابد موصوف هم متعدّد خواهد بود، کما این‌که اگر موصوف حقیقتاً واحد باشد قهراً کثرت و تعدّد اوصاف اعتباری خواهد بود، و محال است که یک چیز در عین این‌که یکی است سه چیز باشد، عقل سلیم این معنا را نمی‌پذیرد.

عجیب است که بسیاری از مبلغین مسیحی به این حقیقت اعتراف کرده و درباره این عقیده که جزو اولیات دین مسیح است می‌گویند: این مطلب از مسائل لاینحلی است که از مذاهب پیشینیان به یادگار مانده، وگرنه بحسب موازین علمی درست در نمی‌آید.^۳

وَأَمَّا آيَةُ ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ...﴾

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«کلمه «نجوی» مصدر و به معنای «تجاجی» یعنی با یکدیگر بیخ‌گوشی سخن گفتن

۱. مجادله: ۷.

۲. هفت روز در بهشت (انسان‌شناسی و جهان‌شناسی)، ص ۱۰۹ - ۱۱۰.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۰۱.



است. و ضمیرهای مفرد در آیه همه به خدای سبحان برمی‌گردد. و مراد از دو جمله «رابعهم» و «سادسهم» کسی است که با شرکت خود عدد سه را چهار و عدد پنج را شش می‌سازد.

می‌فرماید: اگر اهل نجوی سه نفر باشند چهارمی‌شان خدا است، و اگر پنج نفر باشند ششمی آن‌ها خدا است، چون خدا با ایشان و عالم به اسرار ایشان است. همان‌طور که گفتیم در اول آیه مسأله آگاهی خدا را ذکر کرد، و فرمود: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ...﴾، و در آخر آیه برای بار دوم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. ﴿وَلَا أُذْنِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ﴾ یعنی و نه کمتر از این‌ها و نه بیشتر. با آوردن این دو کلمه اطلاق به کلام داد که شامل تمامی اعداد اهل نجوی بگردد.^۱

آیات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آن‌ها

مقدمه: در تفسیر آیات قرآن کریم در نظر گرفتن چند امر ضروری است:

امر اول

قرآن کتابی است که در القاء اغراضش بر قرائن منفصله اعتماد می‌کند و لذا همه فقهاء تمسک به عمومات و اطلاعات آیات را مشروط بر فحص از ادله روایی می‌دانند و به همین جهت روایات متواتری وارد شده که فهم تفسیر قرآن را منوط به مراجعه روایات معصومین علیهم‌السلام کرده است که در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه» آن را نقل کردیم^۲ و جواب شبهات در این مسأله را ذکر نمودیم. افزون بر این قرآن کریم خویش را دارای آیات متشابه معرفتی می‌نماید.^۳

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۳۲۱.

۲. روایات تفسیری در صورتی که صحیح‌السند یا متواتر باشند حجتند و آثاری بر آن‌ها مترتب می‌شود که در کتاب فوق‌الذکر بیان نموده‌ایم و اما اگر روایت تفسیری ضعیف‌السند باشد از راه قرائن داخلی یا خارجی برای مفسر اطمینان به صدور می‌آورد مانند این‌که روایت در ذیل آیه بیان واقعیت عینی می‌کند. و گاهی روایت موجب التفات به نکته‌ای درباره ظهور آیه می‌شود که بدون توجه به روایت ممکن است از آن غافل باشیم و از تمسک به آن ظهور باز مانیم، و گاهی روایت مبرهن به برهان عقلی است و یا این‌که روایت معنایی را بیان می‌کند که آن معنا در روایات فراوانی بیان شده یعنی به جهت توافق آن با مضامین روایات دیگر اطمینان به صدور یا حجیت حاصل می‌شود، بنابراین اگر این‌گونه قرائن در روایت احراز شود، ضعف سند مانع برای تمسک به آن نیست.

۳. ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ۷.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خدانشناسی» / ۹۷

کما این که روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آن را «حمّال ذو وجوه»^۱ توصیف می نماید. به همین جهت مراجعه به روایات اهل البیت علیهم السلام برای رفع ابهام و اجمال از آیات، لازم و ضروری است.

این امر مهمّ مورد قبول ملاحظه را نیز می باشد، می گوید کسی که به نقل و سماع مراجعه نکنند و آیات را بدون روایت تفسیر نماید داخل در زمره (من فسّر القرآن برأیه) می گردد.

وی می نویسد:

«و أما النهی الوارد في ذلك الحديث فيحمل على أحد وجهين... أن يتسارع إلى تفسير القرآن بمجرد العربية من غير استظهار بالسمع والنقل فيما يتعلّق بغرائبه و ما فيه من الألفاظ المهمة... فالنقل والسمع لا بدّ له في ظاهر التفسير أوّلاً ليتّقى مواضع الغلط والاشتباه ثم بعد ذلك متّسع الفهم والاستنباط فن لم يحكم ظاهر التفسير و بادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلظه و دخل في زمرة من فسّر بالرأى»^۲.

امر دوّم

توجّه به سیاق آیات «مقصود از قرینه بودن سیاق جمله ها آن است که یک جمله از قرآن کریم، قرینه برای جمله ای دیگر در همان آیه قرار گیرد و در تعیین مقصود از جمله دیگر مؤثر واقع شود»^۴.

«تحقق سیاق آیات منوط به دو شرط می باشد:

۱. ارتباط صدور یا پیوستگی در نزول. ۲. ارتباط موضوعی.

شرط اوّل: بدین معناست که آیا این آیه یا این جمله با آیه ها و جمله های پیشین و پسین نازل شده پیوستگی در نزول دارند، مفسّر به سیاقی که از تتابع جمله ها و آیات به

۱. نهج البلاغه: وصیة له علیه السلام لعبدالله بن عباس، ص ۷۷.

۲. مفاتیح الغیب، ص ۷۲.

۳. در موضعی دیگر می نویسد:

«قد علم ان فهم رموز القرآن و اغواره و اسراره مما لا يمكن حصوله بدقة الفكر و كثرة البحث و النظر إلاّ بسلوك مسلك الأصفیاء... المراجعة الى اهل بيت الولاية و اقتباس انوار الحكمة من مشكات النبوة و منبع آثار الأنبياء الكاملين و الاولیاء المعصومين سلام الله عليهم اجمعين» سه رسائل فلسفی، ص ۲۷۱.

۴. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۲۷.

نظر می‌آید، ترتیب اثر دهد و با توجه به سیاق جمله‌ها و آیات و قرینه بودن آن، آیات کریمه را تفسیر کند و اگر ارتباط صدوری و پیوستگی در نزول ندارند، برای فهم آیات بر سیاق تکیه نشود.^۱

شرط دوم: ملاک قرینه بودن سیاق، معقول نبودن صدور جمله‌های ناهمگون و نامتناسب از گوینده دانا در مجلس واحد است و این ملاک تنها در جمله‌هایی محقق است که همه آن‌ها درباره موضوع واحد و برای افاده‌ی مطلب واحدی باشند. بنابراین، اگر یک یا چند جمله معترضه بین جمله‌های دیگر قرار گیرد، نمی‌توان به لحاظ سیاق، در معنای ظاهر جمله‌های معترضه تصرف کرده و آن‌ها را بر معنایی متناسب با جمله‌های قبل و بعد حمل نمود.^۲

امر سوم

التفات به شأن نزول یا سبب نزول آیات.

«توجه به خصوص واقعه یا حادثه یا مسأله‌ای که در زمان نزول آیات رخ داده یا مطرح شده و آیات برای حل آن معضله نازل گردیده، نقش مهمی در حل مشکلات تفسیری و فهم صحیح مفاد و مقصود آیات دارد و به این لحاظ، آن‌ها را تحت عنوان «شأن نزول» از قرائن کلام به شمار آورده و توجه به آن را در تفسیر لازم می‌دانیم... طبیعی بودن و عقلانی بودن استفاده از این امور در تفسیر آیات کریمه آشکار است و مفسران نیز در تفسیر آیات کریمه از این‌گونه وقایع کمک گرفته‌اند.»^۳

امر چهارم

در کتاب «بحوث هامة فی المناهج التوحیدية»،^۴ اثبات نمودیم تأویل قرآن اختصاص به معصومین علیهم‌السلام دارد و ادله عقلی و نقلیه متواتره بر این امر اقامه کردیم. حاصل آن‌که تأویل به معنای بیان مراد از آیات متشابه و به معنای بطن - جوف - مفهوماً و مصداقاً، اختصاص به پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام دارد، زیرا با توجه به عدم انعقاد ظهور نسبت به تأویل آیات، وصول به دو معنای مذکور از سه راه متصور است:

۱. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۲۹.

۲. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۳۶.

۳. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۵۴.

۴. مراجعه نمایند به، بحوث هامة فی المناهج التوحیدية، ص ۲۹۷.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۹۹

۱. کشف و شهود ۲. عقل ۳. اخبار معصوم.

اما راه اول هیچ‌گونه حجیتی ندارد چنانچه در مبحث نقد کتاب معرفت شناسی گذشت.

اما راه دوم نیز مخدوش است زیرا، تأویل به دو معنای مذکور از امور غیبی و توقیفی است و عقل به این‌گونه امور راه ندارد و ورود عقل به آن حیطة، جز تخمین و تظنی نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت.

باقی می‌ماند راه سوم چنانکه روایات متواتره نیز بر این مطلب گواه است از باب نمونه دو روایت را ذکر می‌کنیم:

«عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ فِي الْمِثْسَابِهِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَفْقَهُوا عَلَى مَعْنَاهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِيلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِأَرَائِهِمْ وَ اسْتَعْنَوْا بِذَلِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ الْأَوْصِيَاءِ وَ نَبَذُوا قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ رَأَى ظُهُورِهِمْ»^۱.

«عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... هَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ كَلَامَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لَا يُشْبِهُ كَلَامَ الْخَلْقِ كَمَا لَا يُشْبِهُ أَفْعَالُهُ أَفْعَالَهُمْ وَ هَذِهِ الْعِلَّةُ وَ أَشْبَاهُهَا لَا يَبْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْنَى حَقِيقَةِ تَفْسِيرِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ تَأْوِيلِهِ إِلَّا نَبِيَّهُ ﷺ وَ أَوْصِيَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...»^۲.

بنابراین اگر مراد قائلین وحدت وجود از استدلال به آیات، بیان تأویل آیات باشد قابل قبول نیست زیرا که علم به تأویل مختص به معصومین علیهم السلام و کسی جز آنان علم مصون از خطاء و لغزش ندارد و خداوند متعال تنها آنان را از مرادات حقیقی خود آگاه ساخته و دیگران به واسطه معصومین علیهم السلام قادر خواهند بود از تأویل آیات، مطلع گردند. و اما اگر مرادشان از استدلال به آیات بیان تفسیر قرآن است که جوابش را ذکر خواهیم کرد. بعد از دانستن مقدمات مذکور، جواب از استدلال به آیات را بیان می‌نماییم، نخست باید گفت یک اشکال عام به تمام آیات و روایاتی که برای اثبات نظریه وحدت وجود استدلال شده وارد می‌باشد:

توضیح اشکال: در قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه، آیات و روایات فراوان و ادله عقلیه‌ای را بیان نمودیم که با نظریه وحدت وجود که مبتنی بر تشبیه خالق تعالی به مخلوق است، سازگار نیست که این خود اصل و قاعده بسیار مهمی در

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰۱.

۲. بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۹.

مباحث توحید است.

علاوه آن که ثمرات فاسده‌ای برای نظریه وحدت شخصی وجود ذکر کردیم که از مجموع آن‌ها بحث به این نتیجه می‌رسد که این ایده با روح دین و تعالیم شریعت تعارض دارد.

و لذا اگر بر فرض آیه یا روایتی ظهور در نظریه وحدت وجود داشته باشد می‌بایست از ظهور آن رفع ید کنیم و محکومات را اصل و مرجع قرار دهیم کما این که بعد از اقامه ادله عقلی و نقلیه بر نفی جسمیت از حق تعالی دیگر از ظهور «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» به دست برمی‌داریم و آن را بر قدرت الله حمل می‌کنیم.

البته چنانکه مشاهده خواهید کرد هیچ کدام از آیات و روایاتی که قائلین نظریه وحدت وجود به آن متمسک شده‌اند ظهوری در آن عقیده ندارد بلکه یا متشابه و مجمل است یا ظهور در معنای دیگری دارد. و یک اشکال بالخصوص به ملاحظه وارد است که به آیات برای اثبات نظریه وحدت وجود استدلال کرده زیرا مبنای او در باب تفسیر قرآن، لزوم مراجعه به نقل و روایات معصومین عليهم السلام است - کلام او در این مسأله در امر اول گذشت -. حال هرگاه به روایات وارده در ذیل آیاتی که ملاحظه آن‌ها استدلال کرده مراجعه می‌نماییم، دلالتی بر نظریه وحدت وجود نمی‌کنند پس بر مبنای ملاحظه استدلال به آیات برای اثبات مدعایش صحیح نمی‌باشد. اما بر مبنای کسانی که در تفسیر قرآن مراجعه به روایات معصومین عليهم السلام را شرط نمی‌دانند و از آیات برداشت آزاد می‌نمایند هر یک از آیات استدلال شده را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

قبل از ورود در بحث تذکر این نکته مناسب است که هم قائلین وحدت شخصی وجود و هم قائلین تشکیک در وجود به بیشتر آیات و روایاتی که در این مبحث ذکر می‌کنیم استدلال کرده‌اند جواب‌هایی را که ارائه می‌کنیم در حقیقت، برای دو گروه می‌باشد.

آیه اول: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۱

آیه مذکور را با صدر و ذیلش ذکر می‌کنیم تا روشن شود هیچ‌گونه دلالتی بر مدعا

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۰۱

- وحدت وجود - ندارد.

﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

موضوع بحث در آیه شریفه علم و اطلاع حق تعالی بر جمیع مسائل است که این آیه در سیاق آیه محلّ بحث بر همین امر گواه است یعنی قبل از آیه مورد نظر - يعلم ما یلیج... - و بعد از آن - والله بما تعملون بصیر - دلالت می کند که فقره مورد بحث - هو معکم اینا کنتم - در مقام بیان علم و آگاهی حق تعالی بجمیع حالات و اعمال انسان می باشد و در صدد بیان چگونگی وجود حق تعالی نسبت به مخلوقات نیست. مرحوم طبرسی نیز آیه شریفه را این گونه تفسیر می کند:

«و هو معکم اینا کنتم» بالعلم الذی لا یخفی علیه شیء من أعمالکم و أحوالکم»^۱.

علاوه آن که «مع» در فقره؛ «هو معکم» دلالت بر مصاحبت می نماید که این خود دلیل بر غیریت و اثنیت می کند در حالی که اگر نظریه وحدت شخصی وجود مراد بود باید می فرمود «و هو عینکم اینا کنتم» و اگر نظریه تشکیک مراد بود باید می فرمود:

«و هو أصلکم اینا کنتم» زیرا تشکیکیان قائلند که حق تعالی علة العلل و اصل در وجود است و ممکنات فروع و وجود رقیق و ضعیف او می باشند از همین جا می توان مراد آیه دیگر را نیز دریافت:

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...﴾^۲

مرحوم صدوق از امام صادق علیه السلام در بیان مراد از آیه شریفه روایتی را نقل می کند:

«عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ فَقَالَ هُوَ وَاحِدٌ أَحَدِيُّ الذَّاتِ بَاتِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبِذَلِكَ وَصَفَ نَفْسَهُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْإِشْرَافِ وَالْإِحَاطَةِ وَالْقُدْرَةِ - لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا



أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ بِالْإِحَاطَةِ وَالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ لِأَنَّ الْأَمَاكِينَ مَحْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودُ
أَرْبَعَةٌ فَإِذَا كَانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهُ الْحَوَايَةُ»^۱

امام علیه السلام معیت حق تعالی با مخلوقات را به احاطه و سلطنت علمی تفسیر می نمایند در حالی که حمل آیه بر نظریه وحدت وجود مستلزم این است که احاطه حق تعالی بر مخلوقات احاطه ذاتی و انبساط وجود او بر اشیاء ممکنه باشد و این خود محاذیری دارد. یکی از آن محاذیر را امام علیه السلام بیان می نمایند که اگر احاطه حق تعالی بر ممکنات به ذات قدوسش باشد لازمه اش محدود شدن ذات حق است.

در روایت دیگری نیز امام علیه السلام آیه شریفه را به اشراف و تسلط علمی حق تعالی تفسیر می نمایند:

«إِنَّمَا سَمِّيَ سَمِيْعًا لِأَنَّهُ «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَسْبَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا» يَسْمَعُ النَّجْوَى وَ دَبِيبَ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا وَ خَفْقَانَ الطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ لَا تَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ وَ لَا شَيْءٌ مِمَّا أَدْرَكَتُهُ الْأَسْبَاعُ وَ الْأَبْصَارُ وَ مَا لَا تَدْرِكُهُ الْأَسْبَاعُ وَ الْأَبْصَارُ مَا جَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَ مَا دَقَّ وَ مَا صَغُرَ وَ مَا كَبُرَ»^۲

آیه دوم: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا»^۳

راغب اصفهانی در معنای (ظل) می گوید:

«الظل: ضدّ الضح، وهو أعم من النّیء، فإنه يقال: «ظلّ الليل» و «ظلّ الجنة» و يقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس: ظلّ، ولا يقال النّیء إلا لما زال عنه الشمس»^۴.

ظلّ در فارسی به معنای سایه است و راغب آن را این گونه بیان می کند که ظلّ: ضدّ نور آفتاب است و از فیء اعم می باشد چون به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد ظلّ می گویند و لذا ظلّ اللیل و ظلّ الجنة گفته می شود و امّا فیء تنها به آنچه نور خورشید از آن زایل شده و غروب کرده گفته می شود.

در روایتی از امام باقر علیه السلام مراد آیه شریفه بیان شده:

۱. التوحید، ص ۱۳۱.
۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۹۴.
۳. فرقان: ۴۵.
۴. مفردات الراغب، ص ۳۱۴.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۰۳

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» فَقَالَ: الظِّلُّ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ»^۱.

ظلّ در آیه شریفه فاصله بین طلوع فجر تا طلوع خورشید می باشد پس معنای آیه این است که آیا نمی نگری چگونه پروردگارت سایه را گسترده ساخت و اگر می خواست آن را ثابت قرار می داد. یعنی اگر می خواست خورشید و زمین را از حرکت باز می داشت و سایه ثابت می شد. سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم یعنی اگر خورشید و نورش نبود، هیچ گاه آگاهی به معنای سایه پیدا نمی کردید سپس به آرامی آن سایه را به سوی خودمان قبض کردیم و از دیده ها پنهان ساختیم.

بنابراین آیه شریفه بیان امری که هر روز در طبیعت واقع می شود، می نماید و هیچ ربطی به نظریه وحدت وجود ندارد در حالی که اگر بخواهیم آیه را بر نظریه وحدت وجود حمل نماییم باید بگوییم مراد از ظلّ ممکنات هستند و مراد از شمس ذات حقّ تعالی است و ناچاریم آن را از قبیل بطن و تأویل آیه محاسبه کنیم که ما در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه»^۲ اثبات کردیم علم به تأویل مختصّ به معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می باشد. و اگر مراد از معنای وحدت وجود که در ذیل آیه مطرح شده تفسیر آیه شریفه است، تفسیر باید بر طبق متفاهم عرف و لغت و موافق با روایات وارده از معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ باشد چنانکه کلام مآلصدرا در لزوم این امر را نقل کردیم. و روشن است استفاده معنای وحدت وجود از آیه شریفه نه موافق عرف و لغت است و نه موافق روایات می باشد. یعنی حتی با قطع نظر از روایات، باز هم معنای وحدت وجود، مردود است زیرا که خلاف ظهور و متفاهم عرف و لغت است و نیز این معنا به جهت قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه بین خالق تعالی و مخلوق که توضیحش گذشت مندفع است.

آیه سوم: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۳

شان نزول آیه شریفه درباره مسأله قبله می باشد:

مرحوم طبرسی می نویسد:

۱. تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۲۲. در تفسیر مجمع البیان نیز از ابن عباس همین معنای مذکور در ذیل آیه نقل شده است.
 ۲. ر.ک. به: بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه، ص ۲۹۷.
 ۳. بقره: ۱۱۵.



«أَنَّ الْيَهُودَ أَنْكَرُوا تَحْوِيلَ الْقِبْلَةِ إِلَى الْكَعْبَةِ عَنِ بَيْتِ الْمَقْدَسِ فَزَلَّتِ الْآيَةُ رَدًّا عَلَيْهِمْ... وَ قِيلَ نَزَلَتْ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ عَلَى الرَّاحِلَةِ تَصَلِّيَهَا حَيْثَمَا تَوَجَّهْتَ إِذَا كُنْتَ فِي سَفَرٍ وَأَمَّا الْفَرَائِضُ فَقَوْلُهُ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ يَعْنِي أَنَّ الْفَرَائِضَ لَا تَصَلِّيَهَا إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ وَ هَذَا هُوَ الْمَرْوِيُّ عَنِ أُمَّتِنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ»^۱.

اصلاً غرض مسوق له و عمود کلام در آیه شریفه بیان عدم جهت خاصی برای عبادت می باشد این آیه در مقابل یهودیان که منکر تغییر قبله بودند نازل شده، نه در مقام بیان چگونگی وجود ذات حق تعالی.

قائل به نظریه وحدت وجود، وجه را در آیه شریفه بر معنای ذات حمل می کند.^۲ در حالی که برای وجه در آیه معنای دیگری هم ذکر شده که مطابق با شأن نزول آیه و موافق با روایات وارده است.^۳

توضیح: وجه در لغت به معنای «مستقبل کل شیء»^۴ می باشد که در انسان مصداقش چهره و قیافه است و این معنا در باره ذات حق تعالی مستلزم تجسیم و تحدید است پس وجه در باره خداوند می بایست معنای دیگری داشته باشد. و در روایات سه معنا برای وجه الله ذکر شده، که در آیه مورد بحث، معنای سوم مناسب است.

۱. دین و صراط حق

«عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ قَالَ فَيَهْلِكُ كُلُّ شَيْءٍ وَ يَبْقَى الْوَجْهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ بِالْوَجْهِ وَ لَكِنْ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَ الْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ»^۵.

۲. انبیاء و ائمه علیهم السلام که وسیله توجّه به حق تعالی می باشند

«قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا مَعْنَى الْخَبَرِ الَّذِي رَوَوْهُ أَنَّ تَوَابَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ النَّظَرُ إِلَى

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. ابن عربی می گوید: «فَأَيُّهَا تَوَلُّوا وَجْهَ اللَّهِ» و وجه کل شیء حقیقته و ذاته. فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

۳. وجه الله ای قبله الله... و قیل معناه ثم رضوان الله یعنی الوجه الذی یؤدی الی رضوانه. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۱.

۴. العین، ج ۴، ص ۶۶.

۵. التوحید، ص ۱۴۹، ج ۱.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۰۵

وَجْهَ اللَّهِ فَقَالَ ﷺ يَا أَبَا الصَّلْتِ مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِوَجْهِهِ كَالْوُجُوهِ فَقَدْ كَفَرَ وَ لَكِنَّ وَجْهَ اللَّهِ أَنْبِيَائُهُ وَ رُسُلُهُ وَ حُجَجُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ هُمُ الَّذِينَ يَتَوَجَّهُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى دِينِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلِمَهَا فَا نِ وَيَتَّقِ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ وَ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فَالْتَمَطُّ إِلَى أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ حُجَجِهِ فِي دَرَجَاتِهِمْ ثَوَابٌ عَظِيمٌ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۱.

۳. قبله

«عَنِ الصَّادِقِ ﷺ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ قَالَ هَذَا فِي التَّوَابِلِ خَاصَّةً فِي حَالِ السَّفَرِ فَأَمَّا الْفَرَائِضُ فَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ»^۲.

مرحوم آیه الله خوئی رحمته الله می نویسد:

«والصحيح أن يقال في الآية الكريمة: أنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة بالله تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته ودعاؤه وجميع عباداته فقد توجه إلى الله تعالى. ومن هنا استدل بها أهل البيت عليهم السلام على الرخصة للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أية جهة شاء، و على صحة صلاة الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق والمغرب خطأ، و على صحة صلاة المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة. و على صحة سجود التلاوة إلى غير القبلة»^۳.

«عَنِ الْحَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرَأُ السُّجْدَةَ وَهُوَ عَلَى ظَهْرِ دَابَّتِهِ قَالَ يَسْجُدُ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي عَلَى نَاقَتِهِ وَهُوَ مُسْتَقْبِلُ الْمَدِينَةِ - يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ﴾»^۴.

خلاصه آن که اگر آیه را با توجه به شأن نزول و روایات معصومین عليهم السلام تفسیر کنیم، معنای وحدت وجود از آن استفاده نمی شود و اگر آیه را با قطع نظر از شأن نزول و روایات تفسیر نماییم، چندین معنا در آن احتمال دارد که موجب اجمال آیه می گردد و قابلیت استدلال برای وحدت وجود از آن سلب می شود علاوه آن که اگر آیه را حمل بر نظریه وحدت وجود نماییم (وجه) را باید به معنای ذات لحاظ کنیم آن گاه آیه بدین گونه

۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۳۳، ح ۱۹.

۴. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۴۸.

۳. البيان في تفسير القرآن، ص ۲۸۹.

می‌شود (فأینما تولوا فثم ذات الله) و این تفسیر برخلاف بداهت عقلی است. زیرا روشن است که ما به هر سمت که روی می‌آوریم آثار و مخلوقات خداوند را می‌یابیم نه ذات خداوند را پس باید کلمه دیگری را در تقدیر بگیریم تا معنا صحیح گردد و بگوییم (فأینما تولوا فثم مظاهر ذات الله). و واضح است این‌گونه تقدیرها و توجیه‌ها همان حمل آیات بر آراء و نظریات است که در روایات از آن به تفسیر به رأی تعبیر شده است.^۱

آیه چهارم: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۲

در بیان مراد آیه شریفه روایاتی وارد شده که روشن می‌کند آیه هیچ ارتباطی به مسأله وحدت وجود ندارد:

«عن هشام بن الحكم قال: قال أبو شاذان الديصاني - إن في القرآن آية هي قولنا قلت ما هي فقال وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله فلم أدري بما أجيبه فحججت فخرت أبا عبد الله عليه السلام فقال هذا كلام زنديقي خبيث إذا رجعت إليه فقل له ما اسمك بالكوفة فإنه يقول فلان فقل له ما اسمك بالبصرة فإنه يقول فلان فقل كذلك الله ربنا في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي القفار إله وفي كل مكان إله قال فقدمت فأتيت أبا شاذان فأخبرته فقال هذه نقلت من الحجاز».^۳

کما این‌که اگر به آیات قبل التفات شود دانسته می‌شود که آیه شریفه در صدد بیان نظریه وحدت وجود نیست:

﴿أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ. قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ. سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. فَذَرَهُمْ يَخُضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ. وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾^۴

۱. لام در (الله المشرق و المغرب) ظهور در معنای ملکیت دارد و دوئیت و تغایر بین مالک و مملوک در آیه شریفه روشن است و فاء در ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ متفرع بر مالکیت حق تعالی بر جمیع مافی‌المشرق و المغرب است که غیریت و اثنییت بین آن دو در آیه هویدا است بنابراین آیه شریفه هیچ‌گونه دلالتی بر نظریه عنینت خالق و مخلوق وحدت شخصی وجود ندارد.

۲. زخرف: ۸۴.

۳. زخرف: ۸۰-۸۴.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۸.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۰۷

خطاب آیه شریفه به مشرکین است آنان معتقد بودند که حق تعالی دارای فرزند است. خدای متعال خود را منزله از این گونه امور معرفی می نماید سپس می فرماید او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین نیز معبود است.^۱ پس موضوع بحث در آیه شریفه انکار و رد اعتقاد مشرکین است نه بیان نحوه وجود حق تعالی تا از آن نظریه وحدت وجود استخراج شود. مرحوم طبرسی در بیان مراد آیه می نویسد:

«أى هو الذى تحق له العبادة فى السماء و تحق له العبادة فى الأرض... لأن المعنى هو إله فى

السماء يجب على الملائكة عبادته و إله فى الأرض يجب على الإنس و الجن عبادته».^۲

علامه طباطبایی نیز می نویسد:

«هو الذى هو فى السماء إله مستحق للمعبودية و هو فى الأرض إله أى هو المستحق

لمعبودية أهل السماوات و الأرض وحده».^۳

البته معنایی که برای آیه مورد بحث ذکر شد مبتنی بر تحقق سیاق در آن نیست بلکه سیاق، قرینه و مؤید معنای مذکور می باشد و اگر چنانچه از سیاق قطع نظر کنیم و آیه را جدای از ما قبل در نظر بگیریم باز هم معنای مذکور راجح و موافق با قرائن است. و اگر بخواهیم آیه را حمل بر معنای وحدت وجود کنیم باید این گونه تفسیر کنیم «هو الذى فى السماء وجود و فى الأرض وجود» و این معنا مخالف با عرف و لغت و سیاق و روایت در ذیل آیه است کما این که معارض با قاعده تباین که شرح آن گذشت نیز می باشد.

آیه پنجم: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۴

این آیه مهم ترین آیه ای است که قائلین وحدت وجود بدان استدلال کرده اند. اگر به روایات معصومین علیهم السلام مراجعه شود هر یک از کلمات مذکور در آیه شریفه را تفسیر نموده اند:

«عَنِ الْمُتَمِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ

۱. اله در لغت به معنای معبود است. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۶۷. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: يَا هِشَامُ اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ

وَالْإِلَهِ يُقْتَضَى مَا لَوْهَا». الكافي، ج ۱، ص ۸۷. ۲. مجمع البيان، ج ۹، ص ۸۸.

۳. الميزان، ج ۱۸، ص ۱۲۶. ۴. حدید: ۳.



الْآخِرُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلِ كَانِ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدْءِ سَبَقِهِ وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يُعْتَلُّ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَلَكِنْ قَدِيمٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِلَا بَدْءٍ وَلَا نِهَائَةٍ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ وَلَا يَحْوَلُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ»^۱.

خدای متعال اول است یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست - نه اول به معنای عددی - بلکه به معنای این که هیچ کسی بر او سبقت نگرفته تا علت او باشد. و خدای متعال آخر است یعنی انتهاء و انقضاء ندارد زیرا همه ممکنات دارای انقضاء و پایان می باشند چون بعد از گذشت مدتی، عمر آنان منقضی می شود، و تغییرات و دگرگونی در آنان رخ می دهد و زایل می شوند. ولی حق تعالی منزله از این گونه تغییرات می باشد پس آخر است یعنی ابدی است و هیچ فناء و زوالی در او راه ندارد.

«عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْمُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ وَقُلْتُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْتَاهُ وَأَمَّا الْآخِرُ فَبَيْنَ لَنَا تَفْسِيرَهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ الْغَيْرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يُنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَاتَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ وَاحِدًا هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ لَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ مَا يَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تُرَابًا مَرَّةً وَحَمًا مَرَّةً دَمًا مَرَّةً رَفَاتًا وَرَمْبًا وَكَالْتَمَرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا وَ مَرَّةً بَسْرًا وَ مَرَّةً رُطْبًا وَ مَرَّةً تَمْرًا فَيَسْتَبَدِّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءَ وَالصِّفَاتُ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِخِلَافٍ ذَلِكَ»^۲.

«عَنْ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الَّذِي لَيْسَتْ فِي أَوَّلِيَّتِهِ نِهَائَةٌ وَلَا لِآخِرِيَّتِهِ حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ... الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا قَبْلَ لَهُ وَالْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا بَعْدَ لَهُ»^۳.

اما ظاهر دو معنا برای آن در روایات ذکر شده است:

«عَنْ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبِ فَوْقَهَا وَقُعُودِ عَلَيْهَا

۱. التوحيد، ص ۳۱۳.

۲. التوحيد، ص ۳۱۴. روایت مذکور صحیح السند است چنانکه علامه مجلسی نیز بر آن تصریح دارد. مرآة العقول، ج ۲، ص

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴۰.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۰۹

و تَسْمَعُ لِدْرَاهِمَا وَ لَكِنَّ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَ لِعَلْبَتِهِ الْأَشْيَاءَ وَ قُدْرَتِهِ عَلَيْهَا كَقَوْلِ الرَّجُلِ ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي وَ أَظْهَرَنِي اللَّهُ عَلَى حَضْمِي يُخْبِرُ عَنِ الْقُلُوجِ وَ الْعَلْبَةِ فَهَكَذَا ظَهَرُوا اللَّهُ عَلَى الْأَشْيَاءِ وَ وَجْهٌ آخِرٌ أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ وَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ أَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا بَرَأَ فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَ أَوْضَحَ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِأَنَّكَ لَا تَعْدَمُ صَنْعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ وَ فِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ وَ الظَّاهِرُ مِنَّا الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ وَ الْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ لَمْ يَجْمَعْنَا الْمَعْنَى»^۱.

پس ظاهر درباره حق تعالی دو معنا دارد: ۱. غلبه و قدرت و سیطره. ۲. آشکار بودن خداوند از جهت آثار و مخلوقات که به وضوح دلالت بر خالق حکیم و عالم و قادر دارد. و اما باطن نیز در روایات به دو معنا تفسیر شده:

۱. باطن در مخلوقات به معنای فرورفتن و استتار است اما این معنا از خواص مخلوق است و در خالق تعالی صادق نیست ولی نسبت به حق تعالی به معنای آگاهی او نسبت به درون و بطون همه اشیاء است.

«عَنْ الرُّضَا عليه السلام: وَ أَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِنْبَاطِ لِلْأَشْيَاءِ بَأَنَّ يَغُورَ فِيهَا وَ لَكِنَّ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِنْبَاطِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَ حِفْظًا وَ تَدْبِيرًا كَقَوْلِ الْقَائِلِ أَبْطَنْتُهُ يَعْنِي خَبَرْتُهُ وَ عَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ وَ الْبَاطِنُ مِنَّا الْغَائِبُ فِي الشَّيْءِ الْمُسْتَتِرِ وَ قَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى»^۲.

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: الَّذِي بَطَنَ مِنْ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ»^۳.

علامه مجلسی رحمته الله می فرماید:

«أَيُّ أَدْرَكَ الْبَاطِنَ مِنَ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ وَ نَفَذَ عِلْمَهُ فِي بَوَاطِنِهَا»^۴.

۲. باطن به معنای آن که ذات حق تعالی از بشر، مستور و پنهان می باشد، چنانکه روایات فراوانی بر این امر دلالت دارد. مرحوم صدوق رحمته الله می نویسد:

«أَنَّهُ قَدْ بَطَنَ عَنِ الْأَوْهَامِ فَهُوَ بَاطِنٌ بِلَا إِحَاطَةٍ لَا يَحِيطُ بِهِ مَحِيطٌ لِأَنَّهُ قَدِمَ الْفِكْرَ فَخَبِتَ عَنْهُ وَ سَبَقَ الْمَعْلُومَ فَلَمْ يَحِيطْ بِهِ وَ فَاتَ الْأَوْهَامَ فَلَمْ تَكْتَنِهِ وَ حَارَتْ عَنْهُ الْأَبْصَارُ فَلَمْ

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴. بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۶۷.



تدرکه فهو باطن کل باطن و محتجب کل محتجب بطن بالذات»^۱.

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الظَّاهِرُ بِعَجَائِبِ تَدْبِيرِهِ لِلنَّاطِرِينَ وَالبَّاطِنُ بِجَلَالِ عِزَّتِهِ عَنْ فِكْرِ الْمُتَوَهِّمِينَ»^۲.

حاصل آن که روایات معصومین علیهم السلام مراد آیه را روشن می سازد اما اگر بر فرض از روایات قطع نظر کنیم، در آیه شریفه معانی متعددی محتمل است که در تفسیر مجمع البیان ذکر شده و این امر سبب اجمال آیه می گردد، پس در این صورت استدلال به آیه مجمل برای اثبات نظریه ی وحدت وجود صحیح نمی باشد.

آیه ششم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...﴾^۳

قائلین به وحدت وجود آیه شریفه را بر نظریه مذکور حمل کرده اند. می گویند:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَهُ نُورَانِ نَوْرٌ عَامٌ وَنَوْرٌ خَاصٌ. أَمَّا النُّورُ الخَاصُّ، فَهُوَ المَعْرِفَةُ الذِّي بِيَسْتَنِيرُ قُلُوبَ المُؤْمِنِينَ، فَيَهْتَدُونَ إِلَى مَعَادِهِمْ، وَهَذَا هُوَ المَرَادُ مِنْ مَثَلِ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ... وَنَوْرٌ عَامٌ الذِّي بِيَسْتَنِيرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَتَظْهَرُ بِهِ فِي الوجودِ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ ظَاهِرَةً فِيهِ، فَهُوَ تَعَالَى نَوْرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بِإِشْرَاقِهِ عَلَيْهَا، كَمَا أَنَّ الأَنْوَارَ الحَسِيَّةَ تَظْهَرُ الأَجْسَامَ الكَثِيفَةَ لِلحَسِّ بِإِشْرَاقِهَا عَلَيْهَا غَيْرَ أَنَّ ظُهُورَ الأَشْيَاءِ بِالنُّورِ الإلهِيِّ عَيْنِ وَجُودِهَا وَظُهُورَ الأَجْسَامِ الكَثِيفَةِ بِالأَنْوَارِ الحَسِيَّةِ غَيْرِ أَصْلِ وَجُودِهَا»^۴.

اولاً: اگر بخواهیم مراد از نور در آیه شریفه روشن شود می بایست سراغ آیات دیگری که مبین واژه نور است برویم چنانکه این امر - تفسیر قرآن به قرآن - مبنای صاحب المیزان می باشد.

گروهی از آیات، نور را به هدایت تفسیر می کند:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾^۵
 ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِنَّ أَنْ يُمِيتَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُونَ﴾^۶
 ﴿الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ﴾

۱. التوحيد، ص ۲۰۰.

۲. نور: ۳۵.

۳. مائده: ۴۴.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳.

۵. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۵، ص ۱۲۰.

۶. توبة: ۳۲.

بخش سوم: تاملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۱۱

الْحَمِيدُ^۱

﴿وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً

لِلْمُتَّقِينَ^۲

﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا^۳

اگر به روایات نیز مراجعه کنیم معصومین علیهم السلام هم (نور) را در این آیه شریفه تفسیر فرموده‌اند:

«عَنْ الرَّضَا عليه السلام: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَقَالَ هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ وَ

فِي رِوَايَةِ الْبَرْقِيِّ هُدًى مَنْ فِي السَّمَاءِ وَهُدًى مَنْ فِي الْأَرْضِ^۴».

ثانیاً: اگر از قرائن مذکوره قطع نظر کنیم کلمه نور در آیه شریفه محتمل المعانی می‌شود کما این‌که مرحوم طبرسی معانی متعددی از قول مفسرین نقل می‌کند که در این صورت آیه مجمل می‌شود و استدلال به آن صحیح نمی‌باشد.

ثالثاً: سیاق آیه شریفه اقتضاء دارد که مراد از نور در فقره اول -الله نور السموات- با مراد از نور در فقره دوم -مثل نوره- واحد باشد ولی در تفسیر المیزان، نور در فقره اول به وجود تفسیر شده و نور در فقره دوم بر هدایت خاصه حمل شده که این خلاف ظهور و سیاق آیه است و موجب قطع ارتباط بین دو جمله می‌گردد و هیچ دلیلی بر این تقطیع قائم نیست.

رابعاً: در فلسفه صدرایی وجود را این‌گونه تعریف می‌کنند «ظاهر بذاته مظهر لغيره» حال شما کلمه نور در آیه را که ملقا به عرف عقلاست حمل بر اصطلاح فلسفی کرده‌اید. این در حقیقت خلط بین اصطلاح فلسفی و عرفی است.

به عبارت دیگر تفسیر «نور» در آیه شریفه به وجود، حمل لغت عرفی و عقلایی بر معنای فلسفی است که این روش موجب اختلال در وصول مرادات شارع به مخاطبین است زیرا اگر هر صاحب فنی کلمات قرآن را حمل بر مصطلحات در نزد خویش نماید هرج و مرج پیش خواهد آمد و به طور قطع در وصول اغراض شارع به مخاطبین اختلال وارد می‌شود.

۱. ابراهیم: ۱.

۲. مائده: ۴۶.

۳. تغابن: ۸.

۴. التوحید، ص ۱۵۵: الکافی، ج ۱، ص ۱۱۵.



عدم التزام به مبنا

آقای وکیلی در نقد کسانی که در مباحث اعتقادی به روایت تمسک می‌کنند می‌نویسد:

آنچه معصوم از خطا و کاشف از حقیقت است، خود عترت طاهرین علیهم‌السلام و مراد جدی آنهاست نه همه آنچه که پس از قرن‌ها از ایشان به دست ما رسیده است. روایات معارف ما که از جهت سند، ظنی است و متأسفانه کار رجالی بر اسناد آنها کمتر شده است (چرا که عمده اهتمام بزرگان ما به روایت فقهی بوده است) و جهت صدور بسیاری از آنها محلّ تأمل است به این معنا که در بسیاری از آنها به میزان عقل مخاطب سخن گفته شده است و تمام واقع خالی از لباس تمثیل و کنایه بیان نشده و در نقل روایات و صحّت ضبط آنها تردید جدی وجود دارد و دلالت آنها پس از همه این‌ها عموماً ظنی و ظهوری است نه نصّ و قطعی و بعضی از آن نیز مفقود شده است.

آیا چنین روایتی معصوم از خطاست؟

و ارزش معرفتی و واقع‌نمایی آنها بیش از براهین قطعی عقل است؟^۱ رجوع به روایات در بسیاری از مباحث معارف دوری است آشکار؛ چون اعتبار و قیمت روایات به ثبوت وجود خداوند و وحدت خداوند و حکمت و علم و قدرت خداوند و بعثت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ثبوت اختیار و قدرت بشر بر امتثال و... می‌باشد پس معنا ندارد در این مباحث به روایات مراجعه شود مگر برای کسانی که پیش از اعتقاد به خدا و رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با دیدن یک خواب یا کرامت به ولایت و عصمت اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معتقد می‌شوند.^۲

ولی آقای وکیلی با این همه موانعی که برای تمسک به احادیث در عقاید شمرند در مبحث خداشناسی به روایات استدلال می‌کنند^۳ و در نوشتاری که در سایتشان گذاشته‌اند مدّعی‌اند چند روایت صریح در وحدت وجود است و روشن است که وحدت وجود از مباحث توحیدی است و چنانکه نقل کردیم ایشان قائلند تمسک به روایات در بحث وحدت خداوند مستلزم دوری آشکار است و واضح است که دور دلیل عقلی است و تخصیص بردار نیست.

۱. صراط مستقیم، ص ۹۸-۹۹.

۲. صراط مستقیم، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. مراجعه کنید به: هفت روز در بهشت (خداشناسی)، ص ۹۷-۱۳۸-۱۴۴-۱۵۰.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۱۳

آقای وکیلی می‌نویسد:

باید از دو جاّه افراط و تفریط برحذر بود، نه با روایات ظنّی معامله قطعی کرد و آن‌ها را حتی برهانی که بیش از دو مقدمه دارد مقدم نمود و نه باب بحث و تحقیق را در روایات بست، باید به محضر روایات معصومین علیهم‌السلام رفت، ولی با تتبع کامل و سپس دقت و تدبّر و تعمّق با توجه به قرائن عقلی موجود در کنار آن نهایت تلاش را برای کشف واقع - که همان مراد جدّی امام معصوم است - نمود اگر به امری یقینی دست یافتیم «فبها و نعمت» و إلاّ ظنّ به مراد جدّی امام که از راه صحیح حاصل شده باشد نیز خود دارای ارزش و اهمیت است و بسا وسیله‌ای باشد تا آیندگان با فحوص و تحقیق بیشتر، راهی یقینی به واقع بیابند.^۱

ولی اگر سند و دلالت روایاتی که ایشان برای وحدت شخصی وجود تمسک کرده‌اند بررسی شود روشن خواهد شد که بخشی از آن‌ها ضعیف و مرسل است بخش دیگر دلالت ندارد و یا دلالتش در حدّ احتمال است «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». این بحث را در آینده نزدیک به طور مبسوط مطرح خواهیم کرد.

نتیجه آن که ایشان به مبنای خودشان التزام ندارند از سویی می‌گویند «نباید با روایت ظنّی معامله قطعی کرد» از سویی دیگر با روایات ظنّی معامله قطع و یقین می‌کنند.

روایات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آن‌ها

روایاتی که قائلین وحدت وجود به آن استدلال کرده‌اند بر دو قسم است:

قسم اوّل

دارای خلل از ناحیه صدور می‌باشد مانند عباراتی که در هیچ یک از کتب روایی - عامّه و خاصّه - یافت نمی‌شود و تنها در کتب صوفیه موجود می‌باشد. نظیر آنچه ابن ترکه به امام صادق علیه‌السلام اسناد می‌دهد:

«إنّ الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد».^۲

و مانند روایاتی که سند آن‌ها ضعیف است و شرایط حجّیت در آن‌ها تمام نیست و

۱. صراط مستقیم، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲. تمهید القواعد، ص ۲۶۲.



صلاحیت استدلال در هیچ یک از مسائل دینی حتی در امور فرعی را هم ندارند ولی قائلین به وحدت وجود به این گونه روایات در امور اعتقادی استدلال می کنند نظیر «لو أنکم دلیتم بحبل إلى الأرض السابعة لهبط علی الله»^۱. این عبارت در کتب معتبر روایی امامیه موجود نیست تنها در کتب عامه یافت می شود.

قسم دوم

روایاتی که دلالت بر نظریه وحدت وجود نمی کنند:

روایت اول

«داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء»^۲ قائلین وحدت وجود جمله (داخل فی الأشياء) را بر دخول ذات حق تعالی در اشیا حمل می نمایند آن گاه نتیجه می گیرند که ذات حق تعالی به وجود مطلق در جمیع اشیا سریان دارد و او هویت هر شیء است^۳ و در دل همه وجودات مقید حاضر است.^۴

جواب:

اولاً: تفسیر مذکور مستلزم اسناد خواص و عوارض ممکنات به ذات حق تعالی خواهد بود. یعنی لازمه اش این است که تبعض و تجزیه و مقدار در ذات خداوند راه یابد و هم چنین محدودیت ذات حق تعالی را در پی خواهد داشت، کما این که احتیاج و افتقار پروردگار به مخلوقات را به ارمغان می آورد که همه این امور در نزد عقل و نقل مردود است. چنانچه در ثمرات وحدت شخصی وجود گذشت.

بنابراین روایت مذکور معنای دیگری دارد که روایات مبینة آن را توضیح داده اند که آن را ذکر می نمایم:

«عن محمد بن نَعْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ﴾ قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِدَاتِهِ قَالَ وَيُحَكُّ إِنَّ الْأَمَاكِينَ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِدَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَ لَكِنَّهُ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ

۱. فصوص الحکم، ص ۱۷۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

۳. فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۶۲.

۴. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۲۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۱۵

عِلْمًا وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَ لَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلَبَ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سِوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَإِحَاطَةً»^۱.

یعنی اگر بگویید که ذات حق تعالی در اشیاء داخل است لازم می آید که مقدار و کمیت در ذات پاکش راه یابد که از خواص ممکنات و مخلوقات است بلکه باید گفت علم و قدرت و سلطنت حق تعالی به درون اشیاء تعلق گرفته است و باطن هر شیئی را احاطه نموده و همه اشیاء محاط و مقذور و تحت سیطره و تدبیر اویند.

«وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِظْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بَأَنَّ يَعْوَرُ فِيهَا وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِظْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا كَقَوْلِ الْقَائِلِ أُطْنَتُهُ يَعْنِي خَبْرَتُهُ وَ عَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ وَالْبَاطِنُ مِنَ الْعَائِبِ فِي الشَّيْءِ الْمُسْتَتِرِ وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى»^۲.

ثانیاً: قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق - که شرحش گذشت - از اصول مسلمه و از محکّمات باب توحید در آیات و روایات است. این قاعده و روایات مبینه که ذکر شد، دخول ذات حق تعالی را در اشیاء نفی می کنند و ممتنع می شمارند و لذا روایت مورد بحث را این گونه باید تفسیر کرد: «داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء» یعنی خداوند به همه ی اشیاء احاطه و علم دارد بدون آن که هم چون اشیاء ممکنه در میان آن ها جا گرفته باشد بلکه دخول او در اشیاء به معنای احاطه علمی و سلطه ای او به اشیاء است و «خارج من الاشیاء» یعنی به حسب ذات با اشیاء متباین بوده و خارج از آن هاست ولی نه مانند خروج و جدایی دو شیء ممکن که مستلزم عدم آگاهی یا مستلزم جدایی در مکان باشد.

به بیان دیگر: هنگامی که دلیل عقلی و نقلی بر امتناع جسمیت در حق تعالی قائم شد دیگر همه جهت ها و سمت ها از قبیل (فوق و تحت و امام و خلف، یمین و یسار) از او منتفی می گردد چون اوصاف مذکور از خواص اجسام و امور مادی می باشند نتیجه این امر، اثبات سلطنت و علم حق تعالی بر همه مخلوقات است به طوری که علم و قدرت او نسبت به همه مخلوقات یکسان است.

این گونه نیست که حق تعالی به یکی نزدیک و به دیگری دور باشد تا نتیجتاً علم و قدرتش نسبت به هر یک از مخلوقات متفاوت گردد. چون نزدیکی او به یک مکان مستلزم نبودنش در مکان دیگر است که عدم اطلاع و تسلط او از آن مکان دیگر را

۱. التوحید، ص ۱۳۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۲.



در پی خواهد داشت.

پس فقره؛ «داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء» اثبات علم و قدرت خداوند بر اشیاء را می‌کند و نفی تشبیه آن به اشیاء ممکنه می‌نماید «چون علم و قدرت انسان بر شیء مستلزم دخول او در آن شیء می‌باشد».

و فقره «خارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء» اثبات بینونت و مابینت خداوند با اشیاء را می‌کند و نفی تشبیه آن به اشیاء ممکنه می‌نماید «چون بینونت انسان با اشیاء مستلزم جدایی و فاصله مکانی با آن‌ها و عدم آگاهی و احاطه می‌باشد که این امر درباره حق تعالی ممتنع است» پس روایت محل بحث هرگز دلالت بر نظریه وحدت وجود نمی‌کند.

ثالثاً: جمله «داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء» حاکی از اثینیت و تغایر بین خالق تعالی و مخلوق می‌باشد و هیچ‌گونه دلالتی بر عینیت و وحدت شخصی وجود ندارد زیرا دخول فرع بر داخل و مدخول که دال بر دوئیت است، می‌باشد.

روایت دوم

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ: إِنَّهُ لَيَسْتَقَرُّ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْتَطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ»^۱.

جواب:

در ذیل روایت می‌فرماید «إن دعانی أجبتة وإن سألتني أعطيتة» این فقره دلالت بر تغایر و دوئیت بین خالق تعالی و مخلوق می‌نماید که این امر حاکی از این است که مراد از فقره «كنت سمعه الذي يسمع به...» نظریه وحدت شخصی وجود نیست زیرا طبق مبنای مذکور بین مجیب و مجاب عینیت حاصل است و دوئیت از میان برداشته می‌شود و سالک بعد از عبور از حدود و تعینات به مقام فناء در ذات می‌رسد و دیگر غیری باقی نمی‌ماند، بنابراین قرینه مذکور دلالت می‌کند که مراد روایت نظریه وحدت شخصی وجود نیست. مرحوم علامه مجلسی که در ذیل روایت مذکور می‌نویسد:

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۱۷

«تَمَسَّكْ بَعْضَ الصُّوفِيَّةِ وَالْإِتْحَادِيَّةِ وَالْحُلُولِيَّةِ وَالْمَلَا حِدَةَ بظواهر تلك العبارات وأعرضوا عن مواطن هذه الاستعارات فضلوا وأضلوا، مع أن عقل جميع أرباب العقول يحكم باستحالة اتحاد شيء مع أشياء كثيرة متباينة الحقائق مختلفة الآثار»^۱.

آنچه مسلم است این است که آیات و روایات متواتره‌ای که دلالت بر تباین بین خالق تعالی و مخلوق می‌کند اصل و مرجع می‌باشد و این‌گونه متشابهات را باید با توجه به آن محکمت تفسیر کرد. چنانکه مرحوم علامه مجلسی بعد از آن که معانی متعددی را برای این روایت متشابه نقل می‌کند، تفسیر ذیل را دقیق‌ترین و لطیف‌ترین آن‌ها، ارزیابی می‌نماید که ارتباطی با نظریه وحدت شخصی وجود ندارد.

ایشان می‌نویسند:

«أنَّ العارف لما تخلَّى من شهوته وإرادته وتجلَّى محبَّة الحقِّ على عقله وروحه ومسامعه ومشاعره وفوض جميع أموره إليه وسلمَّ ورضى بكلِّ ما قضى ربه عليه يصير الربَّ سبحانه متصرفاً في عقله وقلبه وقواه، ويدبِّر أموره على ما يحبُّه ويرضاه، فيريد الأشياء بمشيه مولاة كما قال سبحانه مخاطباً لهم: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ كما ورد في تأويل هذه الآية في غوامض الأخبار عن معادن الحكم والأسرار والأئمة الأختيار. وروى عن النبي ﷺ: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء. و كذلك يتصرف ربه الأعلى منه في سائر الجوارح والقوى، كما قال سبحانه مخاطباً لنبِيِّه المصطفى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ فلذلك صارت طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله، فاتضح بذلك معنى قوله تعالى: كنت سمعه وصره وأنه به يسمع و يبصر فكذا سائر المشاعر تدرك بنوره وتنويره، و سائر الجوارح تتحرك بتيسيره وتدبيره»^۲.

روایت سوم

«فَسُبْحَانَكَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ»^۳.

محل استدلال فقره‌ی - ملأت كل شيء - می‌باشد. تو کسی هستی که همه اشیا را پر کرده‌ای گفته شده که این جمله تنها با مبنای وحدت شخصی وجود، سازگار است.

۲. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۱. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۰.

۳. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۸.



جواب:

ما در گذشته ادله تباین بین خالق تعالی و مخلوق را ذکر کردیم و اثبات کردیم که این امر در باب توحید اصل و اساس است، لذا این گونه روایات را باید به مرجع مذکور ارجاع داد.

توضیح:

در بحث قاعده تباین گفتیم که بین خالق تعالی و مخلوق در ذات و صفت تباین تام حاکم است و ذات قدوسش منزله از همه اوصاف مخلوقات است و لذا فقره «ملأت کل شیء» را نباید بر ذات حق تعالی حمل کرد چنانکه فقره «باینست کل شیء» شاهد بر این مدعاست.

و تفسیر قائلین وحدت شخصی وجود از روایت، مستلزم اسناد صفات ممکنات به ذات حق تعالی خواهد بود، زیرا در صورتی که بگوییم ذات حق تبارک و تعالی همه جا را پر کرده محدودیت، تبعض و فقر و احتیاج لازم می آید. پرسشی که در این مقام مطرح می شود این است که اگر متعلق (ملات) ذات نیست پس چه امری می تواند باشد.

اگر به روایات دیگر مراجعه شود می توان متعلق آن را یافت:

«لَكَ الْحَمْدُ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ عَظَمَةً»^۱

«وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ عَظَمَةً»^۲

«وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَبِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ»^۳

«عن محمد بن نِعْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ﴾ قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بَدَأْتَهُ قَالَ وَيْحَكَ إِنَّ الْأَمَّاكِينَ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتَ فِي مَكَانٍ بَدَأْتَهُ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَ لَكِنَّهُ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عَلَيْهِمْ وَ قُدْرَةٌ وَ إِحَاطَةٌ وَ سُلْطَانَةٌ وَ مُلْكَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلَبُ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَ الْأَشْيَاءُ لَهُ سِوَاءِ عَلَيْهِمْ وَ قُدْرَةٌ وَ سُلْطَانَةٌ وَ مُلْكَةٌ وَ إِحَاطَةٌ»^۴

۲. بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۱۹۶.

۱. بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۱۲۸.

۴. التوحید، ص ۱۳۳.

۳. بحار الانوار، ج ۹۴، ص ۳۶۴.

روایت چهارم

«تَوْحِيدُهُ تَمِيْزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيْزِ بَيْنُوْنَهُ صِفَةٌ لَا يَبْنُوْنَهُ عَزْلَةٌ»^۲.

می‌فرماید: توحید حق تعالی به متمایز دانستن او از مخلوقش می‌باشد (زیرا اگر بین او و خلقش تمایز نباشد پس تشابه است و دیگر یکتا و بی‌همتا نمی‌باشد) و تمییز و فرق گذاردن بین او و مخلوقش به متفاوت بودن خالق و مخلوق در صفات است نه به جدایی عزلی و کناره‌گیری که لازمه‌اش فاصله مکانی و جسمیت و مادی بودن است. (که در نتیجه عدم آگاهی و تسلط بر مخلوقات را در پی خواهد داشت).

توضیح:

در مخلوقات صفت غیر موصوف است یعنی دو چیز است، پس وحدت حقیقی منتفی است ولی در حق تعالی صفات عین ذات است نه زائد بر ذات پس در صفات بین خالق و مخلوق، عدم شباهت و تباین حاکم است و در نتیجه خداوند متعال در صفات یکتا و یگانه است.

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مُبَايِنٌ لِّجَمِيعِ مَا أُخْدِثَ فِي الصِّفَاتِ»^۳.

حاصل آن‌که روایت مورد بحث تنها در صدد بیان این است که تمایز بین خالق و مخلوق به صفات است نه به جدایی عزلی و فاصله مکانی ولی قائلین وحدت وجود روایت مذکور را بر این معنا حمل می‌نمایند که خالق و مخلوق در ذات با یکدیگر بینونت ندارند و وحدت دارند ولی در صفات بینونت دارند زیرا خداوند احاطه وجودی بر مخلوقات دارد و همه او هستند ولی هیچ یک از صفات مخلوق مثل تعین و حدود وجودی را ندارد.

این معنا منافی با قاعده تباین که قبلاً شرحش گذشت می‌باشد زیرا در آن جا اثبات کردیم خالق تعالی و مخلوق در ذات و صفت متمایز و متباین هستند و این قضیه از محکومات و اصول مسلم باب توحید در نزد قرآن و عترت علیهم‌السلام می‌باشد پس روایت مورد استدلال را باید بر معنایی که در ابتداء ذکر شد حمل نماییم تا معارض با قاعده تباین نباشد.

مضافاً بر این‌که می‌توان صفت در حدیث را به معنای توصیف کردن و تعریف نمودن

۲. این روایت مرسله است و قابل استدلال نیست.

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۹۹.

۳. التوحید، ص ۶۹، ح ۲۶.



معنا نمود یعنی خداوند در توصیف و تعریف با آن چه ایجاد نموده در همه‌ی جهات مباین است و هیچ سنخیتی در بین نیست نه این که بینونت خدا به کناره‌گیری مکانی و عزلت از آنان باشد.

تفسیر روایات برخلاف بداهت عقل

آقای وکیلی مدّعی است که طایفه‌ای از روایات به صراحت بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد که باید این ادّعا مورد بررسی قرار گیرد.

روایت اوّل

نوشته است: «یکی از روایات مبارکاتی که دلالت بسیار روشنی بر وحدت شخصیه وجود دارد ذکر شریف «يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ» است که در روایت به عنوان اسم اعظم شمرده شده است. این روایت را شیخ صدوق در التوحید ص ۸۹ ذکر می‌کند».

دلالت روایت بر وحدت شخصی بسیار آشکار است، زیرا کلمه «لا» در صورت عدم تکرار و عطف فقط بر سر نکره داخل می‌شود، و در نتیجه «هو» در این ترکیب باید به معنای نکره یعنی هر چیزی که بتوان به او «هو» گفت به کار رود که از آن در زبان علمی به هویت تعبیر می‌شود. پس این ذکر، معادل «هیچ‌اویی نیست مگر او» یا «هیچ هویتی نیست مگر او» می‌باشد که دلالت بر وجود احاطی و اطلاقی خداوند دارد به گونه‌ای که همه کثرات در او فانی و مندک می‌باشند.^۱

پاسخ: این ادّعا که کلمه «لا» در صورت عدم تکرار و عطف فقط بر سر نکره داخل می‌شود بدون دلیل است بلکه در استعمالات عرب کلمه «لا» در صورت عدم تکرار و عطف بر سر معرفه هم داخل می‌گردد مثلاً در مقدمه کتاب سلیم بن قیس این عبارت آمده: «أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي كِتَابِ سَلِيمٍ وَعِظَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو لِأَبِيهِ لَا مُحَمَّدٌ بِنَ أَبِي بَكْرٍ».^۲

محمد بن ابی بکر علم و معرفه است «لا» قبلش آمده و بدون تکرار و عطف می‌باشد این‌گونه استعمالات در محاورات عرب رایج است مثل: أَحَبُّ زَيْدًا لَا عَمْرًا، لَاقِيَتُ بَكْرًا لَا خَالِدًا و... پس این نتیجه که «هو» در این ترکیب باید به معنای نکره باشد نادرست است. آقای وکیلی برای اثبات نظریه وحدت شخصی وجود، ضمیر «هو» را که نزد همه ادیبان

۱. مقاله‌ای با عنوان «وحدت شخصی وجود در ذکر شریف يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ».

۲. کتاب سلیم بن قیس الهمالی، ج ۱، ص ۱۹۶.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۲۱

معرفه است تبدیل به نکره کرده است سپس معنای «هو» که معادل فارسی آن «او» می‌باشد را تبدیل به هویت کرده است در حالی که در لغت عرب هیچ‌گاه «هو» به معنای هویت نیامده بعد از این تلاش، وحدت شخصی وجود که مستلزم سوفسطی‌گری است را نتیجه گرفته است یعنی در حقیقت، روایت را حمل بر معنای خلاف بداهت عقل نموده است.

شبهه این تعبیر در روایت دیگری هم آمده است. مرحوم سیدبن طاووس فرموده است:

«يَا مَنْ لَيْسَ كَهُوِّ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ أَغْنِيَنِ السَّاعَةَ السَّاعَةَ»^۱.

اگر برداشت آقای وکیلی از روایت صحیح باشد دیگر در ادامه «أَغْنِيَنِ أَغْنِيَنِ» بی‌معناست چون در وحدت شخصی وجود دوئیت و اثنیت منتفی است وجودی جز خدا نیست تا بگوید به فریادم برس.

در روایت قبل هم همین اشکال وارد است چون روایت این‌گونه است:

«يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْكُافِرِينَ»^۲.

حاصل آن که با نظر به قرینه خارجیه یعنی حکم عقل بدیهی به وجود حقیقی کثرات و هم‌چنین قرینه داخلیه حدیث «اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْكُافِرِينَ» که دلالت بر دوئیت واقعی میان خالق تعالی و مخلوق می‌نماید و نیز با توجه به این که کلام مذکور در هنگام جنگ بدر از امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام استمداد از خداوند صادر شده، روایت را باید این‌گونه معنا کرد: ای کسی که او بی نیست مگر او یعنی کسی که مستقل و غنی بالذات و بی‌نیاز از همه باشد نیست مگر خدای تعالی و إلا همه محتاج و نیازمند به اویند پس «هو: او» به وصف غنای ذاتی و بی‌نیازی فقط اوست و إلا دیگران همه محتاج و نیازمند هستند و این جمله هیچ دلالتی بر وحدت شخصی وجود ندارد و در سخنان معصومین علیهم السلام از استعارات و نکات ادبی استفاده شده و بایستی با توجه به محکمت و قرائن داخلیه و خارجیه آن را تفسیر کرد.

روایت دوّم

برای وحدت شخصی وجود آورده‌اند شعری است منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام:

۲. التوحید، ص ۸۹.

۱. مهج الدعوات، ص ۳۰۶.



لَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ فَارْزُقْ هَمَّكَ يَكْفِكَ رَبُّ النَّاسِ مَا أَهَمَّكَ^۱

پاسخ:

اولاً: این دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام هیچ سلسله سند معتبری ندارد بنابراین حجیت ندارد.

ثانیاً: در مقدمه دیوان گفته شده «قسمتی از اشعار از امام علی علیه السلام نیست اما چون امام علیه السلام در پاسخ فردی شعر سروده است، جمع آورنده دیوان برای تکمیل مطلب شعر دیگران را هم آورده است».^۲

با این وضع آیا صحیح است که در مسأله خطیر توحیدی به چنین کلامی استدلال نماییم.

ثالثاً: اگر مراد از جمله «لَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ» وحدت شخصی وجود باشد دیگر جمله «فَارْزُقْ هَمَّكَ» معنا ندارد چون بنابر نظریه مذکور موجودی غیر خدا نیست تا همتش را بالا ببرد و کسی در خارج نیست تا رب الناس او را کفایت کند.

روایت سوم

«عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: تَقُولُ فِي دُعَاءِ الْعِيدَيْنِ بَيْنَ كُلِّ تَكْبِيرَتَيْنِ - اللَّهُ رَبِّي أَبَدًا وَالْإِسْلَامُ دِينِي أَبَدًا وَ مُحَمَّدٌ نَبِيِّ أَبَدًا وَ الْقُرْآنُ كِتَابِي أَبَدًا وَ الْكَعْبَةُ قِبْلَتِي أَبَدًا وَ عَلِيٌّ وَ عَلِيٌّ وَ لِيْسِي أَبَدًا وَ الْأَوْصِيَاءُ أُمَّتِي أَبَدًا وَ تُسَمِّيهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ وَ لَا أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ».^۳

اولاً: بشیر بن سعید مجهول است بنابراین روایت در مباحث فقهی و فرعی قابل استدلال نیست چه برسد در اصول اعتقادات.

ثانیاً: حمل روایت بر معنای مخالف با بدهت عقل که نفی وجود از غیر خداست همان سופسطی‌گری است.

ثالثاً: قبل از این فقره روایت می‌گوید: اسلام دین من است، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نبی من است و قرآن کتاب من است و کعبه قبله من است و امیرالمؤمنین و اوصیاء علیهم السلام امامان من هستند سپس می‌فرماید: «وَ لَا أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ» اگر مراد از این جمله وحدت

۱. دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۳۰۵.

۲. دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۲۰.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۸۶.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۲۳

شخصی وجود باشد تناقض صدر و ذیل می شود زیرا در ابتداء به وجود اسلام و پیامبر و قرآن و کعبه و... اقرار می نماید سپس نفی وجود از همه آنها می کند علاوه آن که اگر «لَا أَحَدًا إِلَّا اللَّهُ» را بخواهیم بر وحدت شخصی وجود حمل کنیم باید آن را به «لا وجود إلا الله» تفسیر کنیم و در کلام عرب أحد به معنای وجود نیست.

تحقیق این است که «لَا أَحَدًا إِلَّا اللَّهُ» نفی احدیت از همه می کند مگر از خداوند چون در روایت فرموده اند «لَإِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ»^۱ یعنی ما سواى خداوند مرکب و متجزی است. یعنی فقط خداوند احد است و تجزى در او راه ندارد بنابراین روایت نفی وجود از غیر نمی کند بلکه نفی احدیت از غیر می کند یا چنانکه بعضی گفته اند احد به معنای یگانه و بی همتا است پس جمله مذکور در حدیث به این معناست که یگانه و بی همتایی نیست مگر الله تبارک تعالی و احد در کلام عرب به معنای وجود نیامده است.

روایت چهارم

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا تُقَدَّرُ قُدْرَتُهُ وَلَا يَقْدَرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَلَا مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ هُوَ نُورٌ لَيْسَ فِيهِ ظِلْمَةٌ وَ صِدْقٌ لَيْسَ فِيهِ كَذِبٌ وَ عَدْلٌ لَيْسَ فِيهِ جَوْرٌ وَ حَقٌّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ أَبَدًا الْأَبْدِينَ وَ كَذَلِكَ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَرْضٌ وَلَا سَمَاءٌ وَلَا لَيْلٌ وَلَا نَهَارٌ وَلَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَلَا نُجُومٌ وَلَا سَحَابٌ وَلَا مَطَرٌ وَلَا رِيحٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا يُعَظِّمُونَ عَظَمَتَهُ وَ يُكَبِّرُونَ كِبْرِيَاءَهُ وَ يُجَلِّونَ جَلَالَهُ فَقَالَ كُونَا ظِلِّينِ فَكَانَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^۲.

محل استدلال برای نظریه وحدت شخصی وجود جمله «وَلَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ» می باشد. ولی صدر و ذیل روایت دلالت می کند که مراد از آن وحدت شخصی وجود نیست. صدر روایت می فرماید: «لَا يَقْدَرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ» چون بنابر نظریه مذکور، بندگان وجودی ندارند تا درباره قدرت و یا عدم قدرت آنها در وصف پروردگار سخن گفته شود و در ذیل روایت می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا يُعَظِّمُونَ عَظَمَتَهُ»

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. التوحید، ص ۱۲۸.



بنابر نظریه وحدت شخصی وجود گفته می‌شود «لا موجود إلا الله»^۱ دیگر خلق اشیاء و ایجاد آنها بی‌معناست و لذا غیر از خدا کسی نیست تا او را تعظیم نماید اصلاً دوئیت و غیریتی نیست و به عبارت دیگر تناقض صدر و ذیل پیش می‌آید.

بنابراین با توجه به این قرینه قطعی باید در پی معنای صحیح روایت بود.

مرحوم علامه مجلسی (رضوان الله علیه) روایت را این‌گونه بیان می‌کند:

«ولیس شیء غیره ای كذلك أو كان كذلك حين لا شیء غیره و یحتمل اتصاله بما بعده ای

هو متصف بتلك الأوصاف المذكورة بعد ذلك لا شیء غیره»^۲.

سه معنا در روایت محتمل است لذا استدلال به آن برای وحدت شخصی وجود

صحیح نیست:

۱. «لیس شیء غیره بالاوصاف المذكورة» هیچ کس غیر از خداوند موصوف به اوصافی

که ذکر شده نیست یعنی همان اوصافی که در قبل فرمود: عدم قدرت بندگان بر توصیف،

عدم وصول به کنه و عدم رسیدن به عظمتش.

۲. خداوند متصف به اوصاف مذکور یعنی عظمت و... بوده است و در آن مقطعی که

هیچ کس غیر از خدا نبود یعنی آن برهه‌ای که ارض و سماء و لیل و نهار نبوده.

۳. هیچ کس غیر از خدا موصوف به اوصاف «نور لیس فیهِ ظلمة و صدق لیس فیهِ کذب»

نبوده است.

با این معانی محتمله‌ای که معقول است نوبت به حمل روایت بر معنای نامعقول

-سوفسطی‌گری - نمی‌رسد.

روایت پنجم

«عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ مَرْوَانَ بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ جَمِيعِ بْنِ عَمْرِو عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لِي أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقُلْتُ لَا وَاللَّهِ مَا أَدْرِي إِلَّا أَنِّي أَرَاهُ أَكْبَرَ مِنْ كُلِّ

شَيْءٍ فَقَالَ وَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ سِوَاهُ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ فَقُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ اللَّهُ أَكْبَرُ قَالَ أَكْبَرَ مِنْ

أَنْ يُوصَفَ»^۳.

راوی می‌گوید: امام از من پرسید خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است گفتیم نمی‌دانم

۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۰۷.

۱. فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۵۱.

۳. المحاسن، ج ۲، ص ۳۲۹.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۲۵

إلا این که فکر می‌کنم او از همه اشیاء بزرگ‌تر است امام علیه السلام فرمود:
آن جاشیئی غیر از خدا بوده تا خداوند از او بزرگ‌تر باشد؟ پرسیدم: پس خداوند از چه
چیزی بزرگ‌تر است فرمود: بزرگ‌تر از این که مورد وصف قرار گیرد.
پاسخ:

اولاً: این روایت مرسله است و استدلال به آن صحیح نیست.
ثانیاً: با چشم پوشی از سند می‌گوییم محلّ استدلال این جمله است: «وَكَانَ تَمَّ شَيْءٌ
سِوَاهُ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ» و این جمله هیچ‌گونه دلالتی بر نظریه وحدت شخصی وجود ندارد.
اگر مراد نظریه مذکور بود امام علیه السلام باید می‌فرمود: مگر چیزی غیر خدا مطلقاً وجود دارد؟
چون صوّقیه می‌گویند: «لا موجود مطلقاً إلا الله» ولی در روایت اسم اشاره «تَمَّ» استعمال
شده این لفظ اشاره به مقام خاص یا جایگاه خاصی است امام می‌فرمایند: در آن جا
شیئی غیر خدا بوده تا خداوند از او بزرگ‌تر باشد؟ این مشارالیه خاص با نظریه وحدت
شخصی وجود که می‌گوید مطلقاً موجودی غیر از خدا نیست، سازگار نیست پس حمل
روایت بر نظریه وحدت شخصی وجود خلاف ظاهر است.

دو معنا در روایت محتمل است:

۱. آنچه در نزد عقل و نقل مسلم است خداوند قابل مقایسه با مخلوق نیست تا
بگوییم خداوند از او بزرگ‌تر است چنانچه آیات و روایات متواتره قاعده تباین بین خالق
و مخلوق دلیل بر آن است. پس «تَمَّ» اشاره به مخلوقات نیست و مشارالیه آن نباید
مخلوقات باشد.

قطعاً امام علیه السلام خداوند را به مخلوق قیاس نمی‌کند بنابراین «تَمَّ» اشاره به مقام ربوبی
است و ظهور آن در این است که در مقام ربوبی و منزلت الهی مگر چیزی همانند و شبیه
خداوند است تا بگویی خداوند از او بزرگ‌تر است اصلاً چیزی در رتبه و جایگاه او نیست،
مگر کسی است با او قابل مقایسه باشد تا بعد از مقایسه بگویی خدا از او بزرگ‌تر است
بلکه باید بگویی خداوند بزرگ‌تر از آن است که مورد وصف قرار گیرد.

۲. معنای دیگری نیز در روایت محتمل است و آن این که مشارالیه «تَمَّ» آن برهه‌ای
است که خداوند بود و هیچ مخلوقی را خلق نکرده بود که روایات «حدوث العالم بعد
العدم» به همین امر دلالت دارد: «كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ»^۱ «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُوجُوداً تَمَّ كَوْنَهُ مَا أَرَادَ»^۲

۱. التوحید، ص ۱۹۳.

۲. بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۶۰.



امام علیه السلام در روایت مورد بحث به راوی می‌فرمایند: بنا بر گفتار تو که می‌گویی خداوند از همه چیز بزرگ‌تر است قبل از خلقت عالم که خداوند هیچ مخلوقی را نیافریده بود اصلاً شیئی غیر از خدا نبود تا خداوند از او بزرگ‌تر باشد و حال آن‌که جمله «اللَّهُ أَكْبَرُ» صادق بود بنابراین معنای «اللَّهُ أَكْبَرُ» این است که خداوند بزرگ‌تر است از این‌که مورد وصف قرار گیرد که در همه احوال چه قبل از خلقت عالم و چه بعد از خلقت صادق است. با توجه به دو معنای محتمل که عقلی و عقلایی است حمل روایت بر وحدت شخصی وجود که مستلزم سوفسطی‌گر است بلاوجه است.

روایت ششم

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَتْهَا الْعَرَبُ كَلِمَةٌ لَبِيدٍ حَيْثُ قَالَ:

«الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا سِوَى اللَّهِ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ»^۱

این روایت از مصباح الشریعه است که اعتبار این کتاب در میان علماء علم حدیث محلّ اختلاف است.

مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید:

«أن سنده ينتهي إلى الصوفية»^۲.

علاوه آن‌که روایتش مرسله است و سندی برای آن ذکر نشده پس استدلال به این روایت در مباحث اعتقادی که علم و یقین لازم دارد بلاوجه است.

افزون بر این «باطل» در لغت عرب به معنای نیستی و عدم نمی‌باشد. فیومی می‌گوید:

«بطل الشيء: فسد أو سقط حكمه»^۳.

ابن منظور می‌گوید:

«بطل الشيء يبطل: ذهب ضياعاً و خُسرأ فهو باطل»^۴.

پس معنای شعر لبید این است که همه چیز غیر خداوند فاسد و ضایع است یعنی هست ولی فاسد است نه آن‌که نابود و معدوم است همان‌طور که در مصرع دوم

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۲.

۱. مصباح الشریعه، ص ۶۰.

۴. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۶.

۳. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۲.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۲۷

«وَكُلُّ نَعِيمٍ...» نعمت، فرض وجودش شده - نه این که از اوّل حکم به معدوم بودنش کند - سپس شاعر حکم به زوال و نابودی نعمت می‌کند چرا که هر نعمتی در آخر از بین می‌رود و از انسان سلب می‌شود. لذا مصرع دوّم نیز شاهدی دیگر است بر این که مراد شاعر از باطل در مصرع اوّل معدوم بودن نبوده است.

روایت هفتم

آقای وکیلی می‌نویسد:

از حضرت رضا علیه السلام روایت است که «غُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ» یعنی غیرهای خداوند، خداوند را حدّ نمی‌زنند بلکه ما سوای او را محدود می‌کنند و خداوند همیشه در مقام اطلاق و عدم تناهی خودش باقی است این همان توحید حقیقی قرآنی است که بزرگان گاهی از آن تعبیر به توحید صمدی و گاهی تعبیر به وحدت شخصی می‌کنند.^۱

پاسخ: آقای وکیلی جمله قبل از «غُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ» را ذکر نکردند و روایت را تقطیع کردند عبارت کامل روایت این است:

«كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ وَغُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ».^۲

کنه و حقیقت خداوند، جدایی و فرق میان او و مخلوقش است، غیرهای خداوند ما سوای او را محدود می‌کنند. این روایت حاکی از آن است که خالق تعالی و مخلوق در هیچ امر عینی اشتراک ندارند و در حقیقت روایت مذکور نفی وحدت وجود می‌کند نه اثبات آن.

روایت دو مطلب را بیان می‌کند:

۱. مباینیت و تفریق میان خالق تعالی و مخلوق که لازمه اش نفی وحدت وجود است.
 ۲. محدودیت غیر خداوند، و حدّ دلالت حدیث همین اندازه است و نسبت به اطلاق و عدم تناهی خداوند ساکت است ولی آقای وکیلی عقیده خودشان - وحدت وجود - را بر روایت تحمیل کردند.
- حال آن که روایت هیچ دلالتی بر این گفتار که: «خداوند همیشه در مقام اطلاق و عدم تناهی خودش باقی است» ندارد.

۱. کتاب معلم (خداشناسی)، ص ۲۲۳-۲۲۴. ۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۱.



ما با توجه به ادله عقلی و نقلی متواتر که حاکی از مابینت میان خالق و مخلوق است روایت را این‌گونه توضیح می‌دهیم: «چون غیر خداوند متجزی و دارای کم و مقدارند محدود هستند ولی خود خداوند به جهت آن‌که تخصّصاً از ممکنات خارج است و حقیقتی ماوراء ممکنات و منزّه از صفات امکانی است، موضوع حدّ و مقدار قرار نمی‌گیرد لذا حدیث می‌فرماید: غیرهای خداوند ما سواى او را محدود می‌کنند و هیچ‌گاه موجب حدّ در ذات پاکش نمی‌شوند چون او از سنخ مخلوقات و ممکنات نیست تا موضوع حدّ قرار گیرد».

علاوه آن‌که مرحوم علامه مجلسی (رضوان الله علیه) برای روایت احتمال دو معنا می‌دهد. حال با توجه به متن کامل روایت و دو معنای محتمل آیا صحیح است که صدر روایت را حذف کنیم و معنای محتمله را در نظر نگیریم و از روایت تقطیع شده وحدت وجود را برداشت نماییم؟!

«قوله **إِلَّا**: وکنهه تفریق بینه و بین خلقه لعل الغرض بیان أنه لا یشارك فی ذاتی مع الممكنات بأبلغ وجه أی کنهه یفرق بینه و بینهم لعدم اشتراکهم فی شیء و یحتمل أن یكون المعنى أن غاية توحید الموحدين و معرفتهم نفي الصفات الممكنات عنه و الحاصل عدم إمكان معرفة کنهه بل إنما یعرف بالوجه التي ترجع إلى نفي النقائص عنه كما مر تحقیقه و یؤید الاوّل قوله و غیوره تحدید لما سواه فالغیور إما مصدر أو جمع غیر أی کونه مغایر له تحدید لما سواه فکل ما سواه مغایر له فی الکنه و یحتمل أن یكون المراد بالمغایرة المباشرة بحیث لا یكون من توابعه أصلاً لا جزءاً له و لا صفة أی کل ما هو غیر ذاته فهو سواه فلیس جزءاً له و لا صفة»^۱.

اقوال علماء دین پیرامون نظریه وحدت وجود

هر پژوهشگری که با تأمل و تحقیق در نظریه وحدت وجود می‌نگرد به لوازم باطل آن پی می‌برد، و به روشنی می‌یابد که این دیدگاه بر عقل و نقل استوار نیست و جز مکاشفه‌ای که کمین‌گاه شیطان و محلّ وهم و خیال است، پایگاهی ندارد.

و به همین جهت همه اندیشمندانی که:

۱. احاطه‌ی کافی به ادله و حیانی داشته‌اند.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۲۹

۲. و عقل و خرد خویش را بر مکاشفات واهی مقدم نموده‌اند.
۳. و ادراکات روشن عقلی را در حجاب تقلید از گذشتگان مستور ننموده‌اند. فرضیه‌ی وحدت وجود را نپذیرفته و آن را منافی با عقل و نقل دانسته‌اند. اینک بخشی از اقوال بزرگان و علماء مکتب وحی را نقل می‌کنیم که با علم و آگاهی از زوایا و تبعات ایده مذکور، آن را مردود شمرده‌اند:
۱. مرحوم علامه حلی رحمته الله می‌نویسد:

«المبحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره. الضرورة قاضية ببطان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشيين شيئاً واحداً و خالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكوا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين حتى أن بعضهم قال أنه تعالى نفس الوجود و كل موجود هو الله تعالى. و هذا عين الكفر والاتحاد والحمد لله الذي فضلنا بتابع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطلة»^۱.

۲. مرحوم شیخ حرّ عاملی رحمته الله می‌نویسد:

«انّ بطلان هذا الاعتقاد - یعنی وحدت وجود - من ضروریات مذهب الشيعة الإمامية لم يذهب إليه أحد منهم بل صرّحوا بانكاره و اجمعوا على فساده و شنعوا على من قال به»^۲.

۳. مرحوم علامه مجلسی رحمته الله می‌نویسد:

«نصاری می‌گویند که حضرت عیسی فرزند خدا است یا خدا در او حلول کرده است یا با او متحد شده است و این همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است و آنچه بعضی از صوفیه می‌گویند که حق تعالی عین اشیاء است یا آن که ماهیات ممکنه امور اعتباریه‌اند و عارض ذات حق شده‌اند یا آن که خدا در عارف حلول می‌کند و با او متحد می‌شود همه این اقوال عین کفر و زندقه است»^۳.

۴. مرحوم قاضی سعید قمی می‌نویسد:

«القول بأنّ المبدأ هو الوجود بلا شرط و (أمره) هو الوجود بشرط لا أو بالعكس، والمعلول هو الوجود بشرط شيء، و كذا القول بأنّ المبدأ هو الوجود الشخصي المتشخص بذاته الواقع في أعلى درجات التشكيك المشتمل على جميع المراتب السافلة، و بالجمله

۱. نهج الحق و كشف الصدق، ص ۵۷.

۲. الاثنا عشرية، ص ۵۹.

۳. حقّ اليقين، ص ۱۵.



فالقول بكون المعلول عين العلة بالذات و غيره بالاعتبارات السلبية و كذا القول بالجزئية سواء كانت من طرف العلة أو المعلول والقول بالأصلية والفرعية، والقول بالسلبية أو الترشح أو العروض سواء كان الأخير من جهة العلة والمعلول، والقول بالكون والبروز و ما يضاهاى ذلك، على حدّ الشرك والكفر. وكلّ ذلك تولّد معنوى و تناسل حقيقى و موجب تهوّد القائل به و مستلزم التنصر الذاهب إليه حيث قالت اليهود: (عزيرابن الله) والنصارى: (المسيح ابن الله).^١

٥. مرحوم علامه شيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله مى نويسد:

«الكفر قسمان: اولهما الكافر بالذات وهو كافر بالله تعالى أو نبيّه. القسم الثانى: ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام كانكار بعض الضروريات الاسلامية والمتواترات عن سيد البرية كالقول بالجبر والتفويض والارجاء والوعيد و قدم العالم و قدم المجرّدات و التجسيم و التشبيه بالحقيقة و الحلول و الأتحاد و وحدة الوجود أو الموجود». ^٢

٦. مرحوم آية الله سيّد محمد كاظم يزدى رحمته الله مى نويسد:

«القائلون بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا بأحكام الاسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبتهم من المفاصد». ^٣

٧. آية الله سيّد محسن حكيم رحمته الله مى نويسد:

«و اما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فقد ذكرهم جماعة منهم السبزوارى فى تعليقه على الأسفار قال: و القائلون بالتوحيد اما أن يقول: بكثرة الوجود و الموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لسان و اعتقاداً بها اجمالاً، و اكثر الناس فى هذا المقام. و اما أن يقول: بوحدة الوجود و الموجود جميعاً، و هو مذهب بعض الصوفية، و اما يقول: بوحدة الوجود و كثرة الوجود، و هو المنسوب إلى أذواق المتأهين و عكسه باطل. و اما أن يقول: بوحدة الوجود و الموجود فى عين كثرتهما، و هو مذهب المصنف و العرفاء الشاخصين. و الأول: توحيد عامى، و الثالث: توحيد خاصى، و الثانى: توحيد خاص الخاص، و الرابع: توحيد أخصّ الخواصّ. أقول: حسن الظنّ بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاصّ و الحمل على الصحة المأمور به شرعاً يوجب حمل هذه الأقوال على خلاف

٢. كشف الغطاء، ج ٢، ص ٣٥٦.

١. شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٦٦.

٣. العروة الوثقى، ج ١، ص ١٤٠، مسألة ٢.

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۳۱

ظواهرها، و إلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق و المخلوق و الأمر و المأمور و الراحم و المرحوم؟!^۱

۸. مرحوم آیه الله خوئی رحمته الله می نویسد:

«و كذلك بعض الفرق المنتحلين الاسلام إذا كانت عقايدهم على نحو ترجع إلى انكار الألوهية و الخلق، او انكار النبوة أو المعاد، فيحكم بكفرهم كالفاتلين بوحدة الوجود من الصوفية - على ما نسب إليهم - و يوجد كثيراً في أشعارهم و في بعض المتون أيضاً ما يدل على كفرهم كما في عبارة محبي الدين بن عربي «الحمد لله الذي خلق الأشياء و هو عينها» فهم يعتقدون وحدة الوجود و أن وجود الخالق و المخلوق شيء واحد إذا لوحظت المراتب خلقاً، و إذا ألغيت المراتب فهو نفس الخالق، فالواجب و الممكن شيء واحد موجود واحد و إنما يختلف بالاعتبار، فهو باعتبار حدّه ممكن و مخلوق و إذا ألغى الحدّ يكون واجباً و هذا يرجع في الحقيقة إلى انكار خالق غير الموجودات الخارجية»^۲.

۹. مرحوم آیه الله مرعشی رحمته الله می نویسد:

«و عندی أنّ مصیبة الصوفیة علی الاسلام من أعظم المصائب تهدمت بها أركانہ و انثلمت بنيانہ، و ظهر لی بعد الفحص الأكيد و التجول في مضامير كلماتهم و الوقوف علی ما فی خبايا مطالبهم و العثور علی مخبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقتهم أنّ الداء سرى إلى الدين من رهبة النصارى فتلقاه جمع من العامة كالحسن البصرى و الشبلى.. ثم سرى منهم إلى الشيعة حتى رقى شأنهم و علت راياتهم بحيث ما ابقوا حجراً علی حجر من أساس الدين، أوّلوا نصوص الكتاب و السنّة و خالفوا الأحكام الفطرية العقلية، و التزموا بوحدة الوجود بل الموجود و أخذ الوجهة في العبادة و المداومة علی الأوراد المشحونة بالكفر و الأباطيل التي لفققتها رؤسائهم. و التزامهم بما يسمونه بالذكر الخفي القلبي شارعاً من يمين القلب خاتماً بيساره معبراً عنه بالسفر من الحق إلى الخلق تارة، و التنزل من القوس الصعودی إلى النزولی أخرى و بالعكس معبراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق و العروج من القوس النزولی إلى الصعودی أخرى فيالله من هذه الطامات»^۳.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. محاضرات فی الموارث، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

۳. احقاق الحق، ج ۱، ص ۱۸۳.

۱۰. مرحوم آیه الله سید عبدالاعلی سبزواری رحمته الله علیه می نویسد:

«و اما القائلون بوحدة الوجود... منها: الوحدة في عين الكثرة أو وحدة الوجود وكثرة الوجود، ولا ريب في أن الله تبارك و تعالی منزّه عن هذه التصوّرات... و منها: الوحدة الواقعية الشخصية بأن يكون الله تبارك و تعالی عين الكلّ و الكلّ عينه، ولا ريب في أنه انكار للضروري»^۱.

۱۱. محضر مبارک آیه الله العظمی آقای سیستانی دام ظلّه العالی:

«با اهداء تحيات وافره به عرض می رساند: با توجّه به مطالب منسوب به حضرت عالی در بعضی از سایتها مبنی بر تأیید عرفان صاحب فصوصی، تقاضا می شود نظر شریف را در این رابطه اعلام فرمایید.

بسمه تعالی: این جانب در ارتباط با معارف اعتقادی به روش اکابر علمای امامیه قدس الله اسرارهم که مطابق با آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام می باشد معتقد بوده و روش فوق الذكر را تأیید نمی نمایم».

۱۲. مرحوم آیه الله سید محمد حسینی شیرازی رحمته الله علیه می نویسد:

«فن قال بالفيض كفيضان الحوض مما يستلزم السنخية أو أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد أو أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها كما قاله بعض الفلاسفة، لم يستدلوا عليها بدليل برهاني بل قد عرفت الدليل على خلافها... و على كلّ حال فالقول بوحدة الوجود أو الموجود أم ما أشبه ذلك خلاف الأدلّة عقلاً و نقلاً. و ممّا تقدّم ظهر الاشكال فيما استنبطه الأسفار حيث قال في بعض كلامه: فكما وفقني الله على الهلاك السرمدى... إلى آخر كلامه الذي يظهر للملاحظ فيها اشكالات و اشكالات و لا يطابق ما ورد من الآيات و الروایات الشريفة و الادلّة العقلية مما نحن بصدد ذكره الآن...»^۲.

۱۳. مرحوم آیه الله اراکی رحمته الله علیه می نویسد:

«و اما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فحكمهم من حيث الطهارة و النجاسة مبنيّ على معرفة قولهم و مذهبهم، فنقول: مقالة هؤلاء أنّ الموجود هو الله فقط و غيره معدومات صرفة، و ليس لهم حظّ من الوجود أصلاً بل هم وجودات توهيية، فما ترى أنه

بخش سوم: تأملی در کتاب «هفت روز در بهشت خداشناسی» / ۱۳۳

وجود مجرد توهم نظیر رؤیة الحركة في ظل الشخص المتحرك، حيث يتوهم أنه شيء متحرك مع أنه لا شيء ومعدوم، وليس إلا عدم إشراق الشمس في مقدار من المكان... و إلى هذا أشار المولوی في مقاله بالفارسية:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

چون که این رنگ از میان برداشتی موسی با موسی کرد آشتی

و مراده ب «رنگ» هو القيود العدمية و مقصوده أنه إذا ارتفعت القيود العدمية فليس إلا الوجود الواحد البحت البسيط و هو الله تعالى...

فإذا تبين مقالتهم نقول: لهذه المقالة لوازم فاسدة كثيرة، فإنه على هذا لا يكون في البين من يعاقب و من يعاقب، و من ينعم و من ينعم عليه، و من يرسل النبي و من يرسل الرسل إليهم. وبالجملة فلازمه بطلان الثواب و العقاب، و الجنة و النار و الأنبياء و انكار المنعم و هذا انكار للضرورة في جميع الأديان من الاعتراف بجميع ذلك، فان كانوا ملتزمين بذلك فلا اشكال في كفرهم و نجاستهم»^۱

بخش چهارم

نظری کوتاه در کتاب
انسان‌شناسی، جهان‌شناسی

انسان‌شناسی و جهان‌شناسی براساس نظریه تشکیک در وجود

آقای وکیلی در نوشتاری با عنوان «توحید قرآنی و وحدت وجود» و نیز در کتاب معلّم (خداشناسی) ص ۲۲۳ - ۲۲۴ مبنای صوفیه وحدت شخصی وجود را قول صحیح می‌شمارد ولی در کتاب انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ص ۱۱۷ به بعد، عالم هستی را بر طبق نظریه تشکیک در وجود تبیین می‌نماید در حالی که نظریه مذکور از نظر عرفا و صوفیه کاملاً مردود است بنابراین در این مورد هم آقای وکیلی ملتزم به مبنایی که پذیرفتند نشدند.

آقای محمد حسین طهرانی در مورد تشکیک در وجود می‌گوید:

«بالآخره مسأله‌ی تشکیک سر از وحدت عددی حقّ تعالی در می‌آورد و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیه جدا نیست»^۱.

«در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب‌الوجود پنداشته‌اید، آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و معین است گرچه هزار کلمه صرف و محض را بر سر آن در آورید این‌ها درد را دوا نمی‌کند و با پیوند عبارت محض محووضت و بسط و بساطت، مرتبه اعلا را که متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب جل و علا را غیر محدود و صرف نمی‌سازد، و کفی فی ذلک منقصه و حدّاً و ترکیباً و اقتقاراً و حدوداً»^۲.

ما در کتاب تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود، ادله نظریه تشکیک در

۱. الله‌شناسی، ج ۳، ص ۲۲۱.

۲. توحید علمی و عینی، ص ۲۱۳.

وجود را مورد نقد بررسی قرار دادیم و دوازده ثمره‌ی فاسد برای آن شمردیم.

ادعای تجرّد نفس

آقای وکیلی در کتاب «انسان شناسی جهان شناسی» ص ۳۰ به بعد روح انسان را مجرد معرفی می‌کنند و در تعریف مجرد می‌نویسد:

چیزهایی که در دامنه‌ی ادراک حسی ما در نمی‌آید به نوعی مجرد نامیده می‌شود مجرد یعنی خالی و ندارد. کسی که همسر ندارد را مجرد می‌نامند چون فاقد همسر است و موجودی که از عالم اجسام مادی بیرون بوده و به اصطلاح فلسفی فاقد ماده است مجرد نامیده می‌شود.^۱

تجرّد نفس و روح انسان ادعایی است که فلاسفه و صوفیه مطرح کرده‌اند در حالی که این مسأله از مسائل غیبی است و اطلاع از آن وابسته به مراجعه به کلام آفریننده روح است. یا منوط به رجوع به معصومین علیهم‌السلام است زیرا که آنان علمشان را از خالق روح اخذ کرده‌اند، و واضح است که امور غیبی و توقیفی مانند کیفیت روح و یا خصوصیات بهشت و جهنم و یا وقایع معراج پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نظایر آن جایگاه عقل نیست زیرا مقدمات علمی لازم در نزدش موجود نیست و عقل نسبت به آنچه که اطلاعات کافی ندارد نمی‌تواند واقع را کشف نماید و بدون مقدمات علمی تنها به تخمین و گمانه‌زنی می‌رسد.

عدم تجرد نفس در آیات و روایات

خداوند متعال در سوره حجر آیه ۲۸ و ۲۹ می‌فرماید:

﴿وَاذْ قَال رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَآءٍ مَّسْنُونٍ فَاِذَا سُوِّیْتَهُ وَ نَفَخْتَ

فیه مِّنْ رُّوحِیْ فَفَعَعُوا سَاجِدِیْنَ﴾

مرحوم طبرسی می‌نویسد:

«نفخ: دمیدن باد در چیزی است هنگامی که خدا روح را در بدن انسان وارد ساخت، در حقیقت، روح را در آن دمید. در این‌جا روح آدم را اضافه‌ی به خودش می‌کند برای شرافت مقام آدم و تکریم او، و اضافه مذکور برای ملک است».^۲

۱. انسان شناسی جهان شناسی، ص ۳۰.

۲. «و نفخت فیه من روحی والنفخ اجراء الريح فی الشیء باعتماد فلماً اجری الله سبحانه الروح فی آدم علی

بخش چهارم: نظری کوتاه در کتاب انسان‌شناسی جهان‌شناسی / ۱۳۹

جمله دمیدن روح در جسم حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ حکایت از عدم تجرّدش می‌کند زیرا: رفتن روح در قالب بدن به معنای حدّ خوردن روح و مقداری بودن آن است. رفتن روح در قالب تن حکایت از ترکیب میان آن دو می‌کند. رفتن روح در قالب بدن حکایت از زمانی و مکانی بودن آن می‌کند. دخول روح در بدن و خروج آن در هنگام وفات دلالت بر حرکت و انتقال می‌کند. و امور مذکور با تجرّد روح سازگار نیست. حال قبل از ذکر احادیثی که دلالت بر عدم تجرّد روح می‌کند کلام آقای وکیلی را نقل می‌کنیم که ایشان مراجعه به حدیث را لازم می‌داند می‌نویسد:

لزوم رجوع به مدارک نقل در معارف... باید به محضر روایات معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ رفت، ولی با تتبع کامل و سپس دقّت و تدبّر و تعمّق و با توجه به قرائن عقلی موجود در کنار آن و نهایت تلاش را برای کشف واقع که همان مراد جدی معصوم است نمود. اگر به امر یقینی دست یافتیم (فبها و نعم) و الاّ ظن به مراد جدی امام که از راه صحیح حاصل شده باشد نیز خود دارای ارزش و اهمیت است و بسا وسیله ای باشد تا آیندگان با فحص و تحقیق بیشتر، راهی یقینی به واقع بیابند.^۱ احادیثی که دلالت بر عدم تجرّد روح می‌کند بر چند قسم است: روایاتی که می‌گویند غیر از خداوند حادث است و متصف به صفات مادی است. روایاتی که به دلالت مطابقی می‌گویند روح مجرّد نیست. روایاتی که به دلالت التزامی می‌گویند روح مجرّد نیست.

قسم اوّل

طایفه‌ای از روایات دلالت بر تغیر و تجزّی و محدودیت ما سوی‌الله می‌کند و روشن است که این صفات با تجرّد تنافی دارد.

عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ».^۲

۱. صراط مستقیم، ص ۱۰۴-۱۰۵.
 ۲. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۵۱۶.
 ۳. التوحید، ص ۳۱۴.



عن الإمام الجواد عليه السلام: «أَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ».^۱
 عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلُ فَهُوَ مُخَدُّودٌ».^۲

قسم دوم

روایاتی که بالمطابقه دلالت بر عدم تجرد روح می کند.

عن الإمام الصادق عليه السلام: «وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْسَ قَالِبًا كَثِيفًا».^۳
 عن الإمام الباقر عليه السلام: «أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ وَتَرْكِيبِ أَرْوَاحِهِمُ اللَّطِيفَةَ فِي أَجْسَادِهِمُ الْكَثِيفَةَ».^۴

صحيحه محمد بن مسلم: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ فَقَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرَّيْحِ وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَلَى لَفْظِ الرُّوحِ لِأَنَّ الرُّوحَ مُجَانِسٌ لِلرَّيْحِ.^۵

امام عليه السلام می فرماید:

روح مانند باد متحرک است و روشن است که حرکت از اوصاف مادیات است که این که مادی بودن باد هم امری واضح است.

عن الإمام الرضا عليه السلام: «الرُّوحُ مَسْكُونَةٌ فِي الدِّمَاغِ وَشُعَاعُهَا مُنْبَثٌ فِي الْجَسَدِ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ دَارَتُهَا فِي السَّمَاءِ وَشُعَاعُهَا مُنْبَسِطٌ عَلَى الْأَرْضِ».^۶

این روایت هم می فرماید روح محلّ و مکان دارد و این از هم از اوصاف مادیات است.

قسم سوم

احادیثی که بالالتزام دلالت بر جسمانیت روح در دنیا و آخرت دارند چون اوصاف حرکت و انتقال و صعود و نزول و خوردن و آشامیدن را به روح نسبت می دهند.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۶.
 ۲. التوحید، ص ۷۹.
 ۳. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۸۵.
 ۴. التوحید، ص ۹۲.
 ۵. التوحید، ص ۱۷۱.
 ۶. بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۲۵۱.

بخش چهارم: نظری کوتاه در کتاب انسان‌شناسی جهان‌شناسی / ۱۴۱

توصیف روح در دنیا

عن الامام الباقر عليه السلام: «إِنَّ الْعِبَادَ إِذَا نَامُوا خَرَجَتْ أَرْوَاحُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فَارَأَتْ الرُّوحَ فِي السَّمَاءِ فَهِيَ الْحَقُّ وَمَا رَأَتْ فِي الْهَوَاءِ فَهِيَ الْأَضْغَاثُ».^۱

روایت صحیح ابن المقدم: «والله ما من عبد من شيعتنا ينام إلا أضعده الله - عز وجل - روحه إلى السماء فيبأرك عليها، فإن كان قد أتى عليها أجلها، جعلها في كنوز رحمته، وفي رياض جنته وفي ظل عرشه، وإن كان أجلها متأخراً، بعث بها مع أمته من الملائكة ليردوها إلى الجسد الذي خرجت منه لتسكن فيه».^۲

خروج روح در روایت اول و صعود آن در روایت دوم دلالت بر انتقال و حرکت می‌کند که با تجرد تنافی دارد.

توصیف روح در آخرت

صحيحه ابى بصير: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ فِي حُجْرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَيَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَقِمِ السَّاعَةَ لَنَا وَانْحِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَالْحَقُّ آخِرَتَنَا يَا وَلَدَنَا.^۳

عن يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السلام: «يَا يُونُسُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ أَتَاهُ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وَعَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ فَإِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا».^۴

صحيحه ابى ولاد الحنات: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَرَوُونَ أَنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرَ حَوْلَ الْعَرْشِ فَقَالَ لَا الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ وَلَكِنْ فِي أَبْدَانٍ كَأَبْدَانِهِمْ.^۵

در روایت اول خوردن و آشامیدن روح دلیل بر جسمایت اوست.

و در روایت دوم و سوم قرار گرفتن روح در قالبی مانند قالب بدن دنیوی حاکی از

۱. بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۳۱.
 ۲. کافی، ج ۸، ص ۲۱۳.
 ۳. کافی، ج ۳، ص ۲۲۴.
 ۴. کافی، ج ۳، ص ۲۴۵.
 ۵. کافی، ج ۳، ص ۲۴۴.

دخول روح در ظرف مکان و محدودیتش به حدود چهارگانه است که این هم با تجرّد تنافی دارد.

مرحوم علامه جزائری می‌نویسد:

«إن الكتب و الأخبار مشحونة بإتصاف النفس بصفات الماديات كالصعود و النزول و العذاب الحسى و كذا النعيم و كاتصافه بالدخول و الخروج الى غير ذلك من صفات الماديات و الحمل على المجاز بإرادة الجسم بعيد... مع أن الفاظ الاخبار آبية عنه و حينئذٍ فالأولى ما قاله طائفة من انها جوهر مادى لطيف شفاف حالّ في البدن... و اليه ذهب المرتضى و أكثر المتكلمين»^۱.

پاسخ به استدلال به آیات:

آقای وکیلی می‌نویسد:

«قرآن کریم با بیانات گوناگونی به تجرّد نفس و جان انسان اشاره نموده است. ۱. در آیات بسیاری از حیات برزخی انسانها سخن گفته و توضیح فرموده که انسانها پس از مرگ و قبل از قیامت در عالمی دیگر حضور دارند و به نعمت‌های الهی یا عذاب‌های برزخی مشغولند، قرآن در وصف شهداء می‌فرماید: و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون»^۲.

بررسی:

حیات برزخی انسانها و حضور آنها در عالم دیگر با عدم تجرّد روح هم سازگار است روحی که به تعبیر روایت جسم رقیق است و کالریح است می‌تواند حیات برزخی داشته باشد، و حیات برزخی و حضور روح در عالم دیگر متوقف بر تجرّد نیست، آقای وکیلی نظریه تشکیک در وجود را که مبنای خودشان نیست، اصلی مسلم گرفته‌اند و استدلال مذکور را ارائه داده‌اند و لی در جای خود اثبات کردیم که این نظریه باطل است.

۲. قرآن کریم در وصف مرگ می‌فرماید که هنگام مردن انسانها ملائکه جان انسانها را به طور کامل می‌گیرند و بدن او در این عالم خاکی مانده و زیر خاک می‌رود و انسان در هنگام مرگ بسوی خداوند بر می‌گردد و سفر خود را بسوی

۱. نور البراهین، ج ۳، ص ۴۰۱.

۲. هفت روز در بهشت (انسان شناسی جهان شناسی)، ص ۶۹.

بخش چهارم: نظری کوتاه در کتاب انسان‌شناسی جهان‌شناسی / ۱۴۳

خداوند آغاز می‌نماید.

﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت و يرسل الاخرى الى اجل مستمى﴾^۱

خدای متعال جان‌ها را هنگام مرگشان به طور کامل می‌گیرد و نیز کسانی را که نمرده‌اند در خواب جانشان را می‌گیرد، پس آن‌که را مرگش فرارسیده نگه می‌دارد و آن دیگری را تا سرآمد معینی رها می‌کند. و نیز در وصف لحظات مرگ انسان می‌فرماید: ﴿الى ربك يومئذ المساق﴾^۲.

پاسخ: این آیه نیز تنها دلالت می‌کند که خداوند ارواح را قبض می‌نماید و این امر متوقف بر تجرد روح نیست همان‌گونه که خداوند در این عالم مادی مؤثر است و تمام تغییرات و فعل و انفعالات در دست اوست. در صورت مادی بودن روح نیز او قابض و مؤثر در روح می‌باشد و هیچ اشکال عقلی ندارد.

۳. قرآن کریم در آیات فراوانی حکایت از تقرب جستن انسان‌ها و حرکت ایشان به سوی خداوند و ملاقات انبیاء و اولیاء الهی با خداوند سخن می‌گوید و معلوم است چنین وصفی فقط برای یک موجود مجرد امکان پذیر است و موجود جسمانی نمی‌تواند به خدا نزدیک شده یا به دیدار او برسد.^۳

پاسخ: صوفیان آیاتی مانند ﴿من كان يريد يرجوا لقاء ربّه﴾^۴ را بر ملاقات خداوند و وصول و فناء در ذات تفسیر می‌کنند در حالی که مفسرانی مانند امین الاسلام طبرسی می‌نویسد:

﴿من كان يرجوا لقاء ربّه﴾ أي: من كان يطمع في لقاء ثواب ربّه و يأمله و يقرب بالبعث اليه والوقوف بين يديه.^۵

روایتی از امیرمؤمنان عليه السلام نقل شده که آیات لقاء را این‌گونه تفسیر می‌نماید:

«فأما قوله بل هم بلقاء ربهم كافرون يعني البعث فسماء الله عز وجل لقاءه و كذلك ذكر المؤمنين الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم يعني يوقنون أنهم يبعثون و يحشرون و يجزون بالثواب و العقاب فالظن هاهنا اليقين خاصه و كذلك قوله فمن كان يرجوا لقاء ربّه فليعمل عملا صالحا و قوله من كانوا يرجوا لقاء الله لآت من الثواب و العقاب فاللقاء

۱. زم: ۴۲.

۲. انسان‌شناسی جهان‌شناسی، ۶۹-۷۰.

۳. انسان‌شناسی جهان‌شناسی، ص ۷۰.

۴. کشف: ۱۱۰.

۵. مجمع البيان، ج ۶، ص ۷۷۰.

هاهنا ليس بالرؤية واللقاء هو البعث فافهم جميع ما في كتاب الله من لقاءه فإنه يعني بذلك
البعث و كذلك قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام يعني أنه لا يزول الايمان عن قلوبهم يوم
يبعثون»^۱.

با وجود این‌گونه روایات تفسیری و احتمالاتی که مفسران ذیل آیات مذکور بیان کرده‌اند آیا می‌توان آن‌ها را بر تجرد روح و معانی عرفانی حمل کرد؟ تفسیر آیات به معنای مورد نظر بدون بحث از سایر احتمالات و بدون توجه به روایات معصومین علیهم‌السلام علمی و فنی نیست. ما در بخش ششم «ارزیابی کتاب معاد شناسی» درباره آیاتی مانند ﴿الله يتوفى الأنفس﴾ و ﴿إلى ربك اليومئذ المساق﴾ بحث خواهیم کرد و اثبات می‌کنیم که برداشت صوفیان از این آیات نادرست است.

بخش پنجم

دنکی در کتاب

هفت روز در بهشت (راهنماشناسی)

هدف کتاب راهنما شناسی

آقای وکیلی در بحث راهنماشناسی سه هدف را دنبال می‌کند:

۱. مفهومی از انسان کامل ارائه می‌دهد که شامل اقطاب صوفیه نیز می‌گردد.

۲. اشتراک اقطاب صوفیه در مقامات با انبیاء و ائمه علیهم‌السلام.

۳. ارجاع مقامات انبیاء و ائمه علیهم‌السلام به اسفار اربعه صوفیه.

آقای وکیلی تعاریفی برای انسان کامل ارائه می‌دهد که شامل اقطاب صوفیه نیز

می‌شود:

انسان کامل کسی است که از هرچه غیر خدا دل‌کنده و سفر خود را در عوالم هستی به پایان رسانده و تمام منازل کمال انسانی را طی نموده و به نهایت جایی که برای یک انسان ممکن بوده رسیده است.^۱ در آغاز سفر جان انسان که مسافر سفر و قلب و موتور بدن است، روز به روز قوی‌تر شده و رشد می‌نماید ولی در نهایت به مراحل می‌رسد که بالاتر از آن برای انسان راهی نیست و اگر بخواهد از این عوالم صعود کند باید قلب خود را از کار انداخته و آن عوالم را به جای قلب خود قرار داده و به آنها بپیوندد تا جایی که خود را به مخزن ولایت و عظمت الهی متصل نموده و به دریای توحید وارد شود این‌جاست که انسان به درجه کمال رسیده و به پایان سفر خود راه می‌یابد.^۲

آقای وکیلی:

در اصطلاح عرفانی سفر انسان از عالم دنیا به عالم ولایت و توحید (سفر اول) یا

۱. هفت روز در بهشت (راهنماشناسی)، ص ۲۱. ۲. هفت روز در بهشت (راهنماشناسی)، ص ۲۴.



(سفر من الخلق الی الحق) می‌نامند این سفر به عالم ولایت تمام می‌شود بازگشت ولئی خدا از آن عالم به میان جامعه و حضور در عرصه‌ی دنیا را (سفر من الحق الی الخلق) می‌شمارند.

رسیدن به عالم ولایت را (مقام فناء) و بازگشت کامل به میان مردم را (مقام بقا) می‌نامند در حالات فنا، اولیاء خدا از (عالم کثرت) جدا شده و همیشه به خداوند متعال و (عالم وحدت) توجه دارند و در این حالت چون به غیر خداوند توجه کامل ندارند، نمی‌توانند از مردم دستگیری کرده و بار ارشادانسان‌ها را به دوش بکشند. وقتی اولیاء خدا به (عالم بقا) باز می‌گردند می‌توانند به دنیا و مخلوقات توجه کنند و چون با ورود به عالم ولایت، جان و دلشان پاک شده از یاد خداوند و اتصال به او نیز هیچگاه غافل نمی‌شوند و به همین جهت عالم بقاء را (جمع میان عالم وحدت و عالم کثرت) می‌شمارند.^۱

پاسخ:

اولاً: اسفار اربعه از اختراعات و بدعت‌های صوفیه است و در قرآن و احادیث که مدار عقاید حقه است وارد نشده.

استاد مصباح یزدی در نقد مراحل سیر و سلوک می‌نویسد:

«تأکید می‌کنیم که این همه بدان معنا نیست که هر آنچه این بزرگان [عرفا] گفته‌اند صحیح و مطابق با فرمایشات حضرات معصومین علیهم‌السلام باشد. این تقطیع‌ها و مرحله‌بندی کردن و منزل درست کردن‌ها به این صورت قطعاً امری اعتباری است و در کلمات پیامبر و ائمه علیهم‌السلام به این صورت وجود ندارد».^۲

ثانیاً: در احادیث وارد شده است که شما نمی‌توانید مقام امامت را درک کنید و تبیین مقام امامت با سیر و سلوک صوفیانه مخالف با این‌گونه احادیث است.

عن الإمام الرضا علیه‌السلام: «إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَأَعْظَمُ شَأْنًا وَأَعْلَى مَكَانًا وَأَمْنَعُ جَانِبًا وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُوبِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرْئِهِمْ... الْإِمَامُ وَاحِدٌ دَهْرَهُ لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابٍ بَلِ اخْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضِلِ الْوَهَّابِ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْلُغُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ أَوْ يُمَكِّنُهُ اخْتِيَارَهُ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ ضَلَّتِ الْعُقُولُ وَ تَاهَتِ الْحُلُومُ وَ حَارَتِ الْأَلْبَابُ وَ

۱. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۴۵.

۲. در جست و جوی عرفان اسلامی، ص ۲۱۷.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۴۹

حَسَاتِ الْعُيُونُ وَ تَصَاغَرَتِ الْعُظْمَاءُ وَ تَحَيَّرَتِ الْحُكَمَاءُ وَ تَقَاصَرَتِ الْحَلَمَاءُ وَ حَصِرَتِ
الْحُطَبَاءُ وَ جَهَلَتِ الْأَبْنَاءُ وَ كَلَّتِ الشُّعْرَاءُ وَ عَجَزَتِ الْأَدْبَاءُ وَ عَيَّيَتِ الْبُلَغَاءُ عَنْ وَصْفِ شَأْنٍ
مِنْ شَأْنِهِ أَوْ فَضِيلَةٍ مِنْ فَضَائِلِهِ.^۱

ثالثاً: این گفته: «در این حالات چون به غیر خدا توجه ندارند نمی‌توانند از مردم دستگیری کنند و بار ارشاد انسان‌ها را به دوش بکشند...» خلاف ادله شرعی است چراکه در شریعت اسلام به اموری سفارش اکید شده: ۱. امر به معروف و نهی از منکر ۲. امر به تعلیم و ارشاد جاهل ۳. دستور به رفع قضاء حوائج مؤمنین و دستور به زیارت آنان ۴. عیادت بیماران و تشییع جنازه‌ی مؤمن ۵. احسان به پدر و مادر و صله‌ی رحم و... لذا هر مؤمنی وظیفه دارد توجه به مردم داشته باشد و امور مذکور را در همه حالات مدنظر داشته باشد و از نگاه شرع نمی‌تواند از دستورات شرعی شانه خالی کند.

اشتراک اقطاب صوفیه با انبیاء و ائمه علیهم‌السلام در مقامات

آقای وکیلی نبوت را این‌گونه تعریف می‌کند:

مقام نبوت نتیجه اتصال ملکوتی قلب پیامبر به عالم ولایت بود و بدین وسیله پیامبر دل‌ها و جان‌ها را از دریچه عالم باطن به سوی خداوند حرکت می‌داد (هدایت تکوینی).^۲ حال مقام ولایت چیست که اتصال به آن موجب مقام نبوت می‌شود؟ مقام ولایت را این‌گونه شرح می‌دهند: «ولایت در زبان عربی به معنای نزدیکی شدید دو چیز است به طوری که کسی میان آن‌ها فاصله نشود خداوند به همه موجودات احاطه داشته و از رگ گردن به آن‌ها نزدیک‌تر است ولی انسان‌ها از خداوند دورند و می‌تواند با سیر و سلوک به سوی خداوند گام برداشته و به مقام ولایت و قرب نهایی به خداوند برسند مقامی که هیچ حجابی میان ایشان و خداوند باقی نمی‌ماند در این مقام هم خداوند ولی بنده مؤمن است و هم مؤمن ولی الله می‌باشد. کسانی که به این درجه نایل می‌شوند صاحبان مقام ولایت یا موحدان حقیقی می‌باشند و انسان کامل کسی است که به مقام ولایت رسیده است.^۳ نتیجه آن‌که اقطاب صوفیه هم نبی هستند چون با سیر و سلوک به مقام ولایت رسیده‌اند. و نیز می‌گوید: «وقتی انسان در سفر به سوی خدا به جایی

۲. هفت روز در بهشت (شیعه شناسی)، ص ۱۳.

۱. الکافی، ص ۲۰۱.

۳. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۲۶.



برسد که قلب و باطن او همان عالم ولایت باشد می‌توان گفت که این انسان بر همه عالم ولایت دارد. عالم ولایت باطن مقام انسان کامل است و بر همه چیز (احاطه) و (سرپرستی) و (ولایت) دارد از این ولایت به (ولایت تکوینی) یاد می‌کنند. مقام ولایت بالاترین درجه و مرتبه عالم هستی است و در اصطلاح آن را عالم اسماء و صفات کلّیه الهیه و گاهی (اول ما خلق الله) و (لوح محفوظ) و (امّ‌الکتاب) می‌نامند و گاه در زبان روایات (روح القدس) نیز نامیده می‌شود... (روح القدس) مقام وحدت همه انبیاء و اوصیاء و جان مشترک همه اولیاء می‌باشد.^۱

آقای محمد صادق طهرانی:

«حضرت علامه والد فرمودند: «ولایت آقای حدّاد عین ولایت ائمه طاهرین است و هیچ فرقی نمی‌کند یعنی در سیر الی الله هر جا که آن اوصیای الهی رفته‌اند ایشان نیز رفته است.^۲ ولایت آقای قاضی و آقای حدّاد، کلاً ولایت کاملین از اولیاء الهی با ولایت امام زمان علیه السلام فرقی ندارد.»^۳

تفاوت ائمه علیهم السلام با اولیاء صوفیه

آقای وکیلی می‌گویند:

امام معصوم با اولیاء صوفیه در صفات مقام ولایت مشترکند ولی در مادون عالم ولایت و در مقام ظاهر متفاوتند:

«صفات مقام ولایت برای همه اولیاء الهی می‌توان بیان کرد به شرط آن‌که بدانیم این اوصاف مقام باطن اولیاء است نه مقام ظاهر ایشان در مادون عالم ولایت و در عالم ظاهر، مقام اولیاء کاملاً متفاوت است و باید حساب هریک را جدا نمود همه چهارده معصوم علیهم السلام و همه انبیاء عظام و اولیاء از شیعیان (چه از اهل بیت علیهم السلام مانند حضرت علی اکبر و حضرت ابوالفضل العباس علیهم السلام و چه از غیر اهل بیت مانند جناب سلمان رضوان الله علیه) همه در اتصال مقام ولایت مشترکند ولی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بزرگ‌ترین رودخانه و انبیاء و اولیاء دیگر، هریک به حسب مراتبشان رودها و جویبارهایی هستند و در این

۱. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۲۹ - ۳۰. ۲. نور مجرّد، ج ۱، ص ۵۹.

۳. نور مجرّد، ج ۱، ص ۵۲۴.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۵۱

میان چهارده معصوم عظمتی دارند که هیچ یک با ایشان قابل مقایسه نیست.^۱

امکان رسیدن به مقامات ائمه علیهم السلام

در موردی دیگر می‌گویید که می‌توان به درجات امامان معصوم رسید:
 «در روایات مستقلاً تأکید شده است که شیعیان خاص هم درجه امامند.
 «جعلت فداك! أشيعتكم معكم؟ قال: نعم اذا هم خافو الله و راقبوه و اتقوه و اطاعوه و اتقوا الذنوب؛ فاذا فعلوا ذلك كانوا معنا في درجتنا».
 از این دست روایات می‌توان فهمید که شیعیان خاص نیز به حسب مقام فناشان در امام، به همان درجات می‌رسند و در مواردی که خطاب (بکم) در زیارت نامه‌ها به کار می‌رود در عمومات داخلند چرا که در آن مقام که اصالتاً متعلق به امام است فانی می‌باشند؛ نظیر این تعبیر در این دست روایات هم آمده که صراحتاً حکم به دخول خواص شیعه در عنوان آل محمد علیهم السلام دارد...
 در ادبیات شیعی برای شیعیان هیچ حدّ توقفی در مراتب معنوی وجود ندارد و شیعیان می‌توانند تمام مراتب را با فناء در امام علیهم السلام و اتحاد با وی تحصیل نمایند.^۲

اما این‌که نوشته است در روایات وارد شده که (شیعیان خالص با امامان هم درجه‌اند) مراد این نیست که شیعیان در مرتبه و مقام علمی و عملی و منزلت عند الله با امامان معصوم هم درجه‌اند بلکه مراد این است که شیعیانی که اهل عمل به دستورات دین هستند خداوند در بهشت آنان را با ائمه علیهم السلام هم در جه قرار می‌دهد و این جز تفضّل امر دیگری نیست، میان مصاحبت در بهشت و هم رتبه بودن در علم و عمل و منزلت عند الله فرقی آشکار است.

«من أحببنا بقلبه، و كان معنا بلسانه، و قاتل عدوّنا بسيفه، فهو معنا في الجنة في درجتنا».^۳

شاهد بر این‌که مصاحبت در بهشت و هم رتبه بودن در مقامات معنوی دو مقوله

۱. هفت روز در بهشت (راهنماشناسی)، ص ۳۴. ۲. کتاب معلم راهنماشناسی، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۳. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۰۷.



جداگانه می باشد این است که در روایات متعددی فرموده اند کسی که بر مصائب امام حسین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام بگرید با ما در بهشت هم درجه است و روشن است که گریه بر اهل بیت علیهم السلام مقامات و صفات معنوی و منزلت آن بزرگواران را در پی ندارد.

عن الإمام الرضا علیه السلام: «يَا ابْنَ شَيْبٍ إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ لَكَ مِنَ الثَّوَابِ مِثْلَ مَا لِمَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَ الْحُسَيْنِ فَقُلْ مَتَى مَا ذَكَرْتَهُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً يَا ابْنَ شَيْبٍ إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ مَعَنَا فِي الدَّرَجَاتِ الْعُلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَاحْزَنْ لِحُزْنِنَا وَافْرَحْ لِفَرَحِنَا وَعَلَيْكَ بِوَلَايَتِنَا فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا تَوَلَّى حَجْرًا حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۱.

عنه علیه السلام: «يَا دُعَيْلُ مَنْ ذَرَفَتْ عَيْنَاهُ عَلَى مُصَابِنَا وَبَكَى لِمَا أَصَابَنَا مِنْ أَعْدَائِنَا حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَنَا فِي زُمْرَتِنَا»^۲.

از این گونه روایات نتیجه می گیریم که هم درجه شدن با اهل بیت علیهم السلام به معنای آن نیست که مؤمن در مقامات معنوی و منزلت عندالله با آن بزرگواران هم رتبه گردد بلکه خداوند به خاطر علو مقامات اهل بیت علیهم السلام به منتسبین آنان کرم و تفضل می نماید و آنان را در بهشت مصاحب امامان معصوم علیهم السلام قرار می دهد. در هر حال روایات متعددی دلالت بر عدم اشتراک معصومین علیهم السلام با سایر، در مقامات معنوی می نماید:

«حَسْبُ أَهْلِ الْبَيْتِ لَا يُقَاسُ بِنَا أَحَدٌ فِينَا نَزَلَ الْقُرْآنُ وَفِينَا مَعْدِنُ الرِّسَالَةِ»^۳.

«اتاكم الله ما لم يوت احدًا من العالمين»^۴

«الْإِمَامُ وَاحِدٌ دَهْرُهُ لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ»^۵.

ولی بنابر مبنای صوفیه رسیدن به مقامات معنوی ائمه علیهم السلام امکان پذیر است بلکه عبور از آن نیز برای همگان میسر است. علامه محمدحسین طهرانی می نویسد:

«سالک طریق پس از عبور از مراحل مثالی و ملکوت اسفل و تحقق به معنای کلیه عقلیه، اسماء و صفات کلیه، ذات حق تعالی برای وی تجلی می نماید یعنی علم

۲. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۲۵۷.

۴. زیارت جامعه کبیره.

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۶.

۳. بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۳۶۹.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۹ - ۲۰.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۵۳

محیط و حیات محیط بر عوالم را بالعیان مشاهده می‌نماید، و حتماً برای کمال و وصول به منبع الحقائق و ذات حضرت احدیت باید از این مرحله عبور کند و إلا الی الأبد در همین جا خواهد ماند.^۱

گفتار متعارض درباره فناء

آقای وکیلی درباره فناء از نظر عرفانی می‌نویسد:

انسان در سفر به خداوند تا یک جایی می‌تواند از عوالم وجودی مرحله به مرحله عبور کند اما در نهایت به جایی می‌رسد که صمد و تو پُر است یعنی دیگر نمی‌توان داخل آن رفت، یکی از این مراتب صمد و تو پُر مقام عظمت و عزّ الهی است... مقام عزّ قدسی الهی همچون یک اتاق خالی نیست که بتوانیم داخل آن سفر کنیم بلکه مقامی است که کسی نمی‌تواند به آن داخل شود...^۲

سپس در ادامه می‌نویسد:

فناء عرفانی فناء در خود خداوند است فناء در خداوند این نیست که کسی مانند قندی که در آب می‌افتد و کم کم ذوب می‌شود، به درون ذات الهی وارد شود و سپس در آن جا محو گردد چون عرض شد که ذات الهی صمد است و کسی در آن راه نمی‌یابد تا بتواند در آن محو شود. پس فناء یعنی انسان آن قدر عاشق خداوند شود و آن قدر در برابر او به ذلت و خاکساری بیفتد که خداوند خودی و منیت او را از او بگیرد و او را محو خود گرداند و پس از آن خودش در وجود شخص حاکم شود.^۳

و نیز می‌گوید:

فناء به معنای یکی شدن بنده و خدا بایکدیگر نیست، فناء به معنی ورود بنده به حریم الهی نیست، فناء به معنای تبدیل شدن بنده به خداوند نیست فناء رسیدن بنده به اوج عبودیت و ذلت در برابر خداوند و از کار افتادن انانیت او در برابر خداوند است.^۴

ولی در پاورقی چند صفحه بعد مطالب قبل را انکار می‌کند:

جمعی از محققان معاصر معتقدند که چون عالم اسماء و ذات صمد تو پُر است

۱. روح مجرد، ص ۴۲۸.

۲. کتاب معلم (راهنماشناسی)، ص ۶۳.

۳. کتاب معلم (راهنماشناسی)، ص ۶۵.

۴. کتاب معلم (راهنماشناسی)، ص ۸۰-۸۱.



اصلاً فناء در آن محال است با توضیحات گذشته و شرح معنای صحیح فناء به زبان ساده روشن شد که چنین اشکالی وارد نیست و از بیانات گذشته می‌توان فهمید فناء در خود ذات هم ممکن و معنادار است چنانکه بسیاری از عارفان صاحب شهود توحیدی بیان فرموده‌اند و محذور عقلی ندارد و اگر احدیت را لحاظ و اعتبار ادراکی از ذات و نه عالمی مادون ذات بدانیم فناء در احدیت نیز همان فناء در ذات خواهد بود تفصیل بحث را باید در مظان آن جست‌وجو کرد.^۱

علامه محمدحسین طهرانی معنای فناء را از نظر صوقیه توضیح می‌دهند:

«معنی فناء تاَم آن می‌باشد که زید از همه رسوم عبور کرده باشد و هیچ اسمی و رسمی باقی نمانده باشد... زید فانی شده، مرجعش به انداختن تعین است موجود بدون تعین بحث است، بسیط لایتناهی است، آن ذات است آن الله است، زید بدون تعین زید نیست، زیرا تعین همان زیدیت اوست چون فانی گشت و رخت تعین را خلع نمود و از همه مراتب تعین بالفرض گذشت که همان فنای تاَم و مطلق است، دیگر نیست، زید نیست، نیستی است، زید نیست، و خداوند است معنی فنای زید، یعنی نیستی زید و هستی خدا، زید فانی در خدا شد یعنی زید نیست شد و خداوند هست».^۲

و نیز می‌گوید: محی الدین و تمام عرفاء بالله می‌گویند:

«... در صورت تحقق فناء، دیگر غیری برجای نمانده است تا غیر خدا بتواند او را بشناسد در آنجا خداست که خود را می‌شناسد».^۳

«بقاء بالله که به حسب، کاملان واصل را دست می‌دهد آن است که بعد از فناء سالک در تجلی ذاتی، به بقاء حق باقی گردد و خود را مطلق بی‌تعین جسمانی و روحانی بیند و علم خود را محیط به همه ذرات کائنات مشاهده نماید و متصف به جمیع صفات الهی باشد و قیوم و مدبر عالم باشد و هیچ چیز غیر خود نبیند و مراد به کمال توحید عیانی این است:

این معانی گشته بود او را عیان	آن که سبحانی همی گفت آن زمان
نیست اندر جبهه‌ام الا خدا	هم از این رو گفت آن بحر صفا
گر به صورت پیش تو دعوی نمود	آن انا الحق گفت این معنی نمود

۲. الله شناسی، ج ۲، ص ۲۷۲، پاورقی.

۱. کتاب معلم (راهنما شناسی)، ص ۸۷.

۳. روح مجزء، ص ۴۲۴.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۵۵

لیس فی الدارین آن کو گفته است در این معنی چه نیکو سفته است

چون نماید از تویی با توائر بی گمان یابی از این معنی خبر^۱

«فناء از خود است و بقاء بالحق... بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحقّ الی الخلق، و در این مقام هویت او آشکار می شود که در سلسله ی بدء من اوله الی آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود»^۲. نتیجه آن که با توجه به معنایی که عرفا و صوفیه برای فناء ذکر کرده اند آنچه از آقای وکیلی نقل کردیم صحیح نمی باشد:

فناء به معنای یکی شدن بنده و خدا با یکدیگر نیست، فناء به معنای ورود بنده در حریم ذات الهی نیست فناء به معنای تبدیل شدن بنده به خداوند نیست.^۳ بلکه همان طور که آقای طهرانی توضیح دادند فناء ذات به همین معانی است.

غلوّ درباره ائمه علیهم السلام

آقای وکیلی:

«در ادبیات عرفانی خداوند را (جانان) می نامند: (جانان) یعنی (جان جانان) حیات و جان کل عالم امام علیه السلام است و حیات و جان امام خداوند تبارک و تعالی»^۴.

«وقتی به زیارت مشرف می شوید دقت کنید که فقط به زیارت ظاهر و بدن امام نیامده اید بلکه در کنار بدن امام علیه السلام حاضر شده اید تا با ملکوت و باطن امام که همه جا را پر نموده و با همه چیز همراه است مرتبط شوید»^۵.

جالب این که همین مطلب را در مورد خداوند می گوید:

«هم تعالیم دینی و هم استدلال عقلی ثابت می کند که خداوند وجودش نامتناهی است و همه جا و همه چیز را پر کرده و با همه همراه است»^۶. «اکنون خوب است بدانیم که مقام باطنی چهارده معصوم از افق زمان و مکان برتر و بالاتر است»^۷.

۱. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۲. توحید علمی و عینی، ص ۸۰.

۳. کتاب معلم (راهنما شناسی)، ص ۸۰.

۴. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۳۲.

۵. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۳۳.

۶. هفت روز در بهشت (انسان شناسی جهان شناسی)، ص ۱۰۳.

۷. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی)، ص ۴۰.



این سخنان تنها با مبنای فناء در ذات به همان معنایی که از علامه محمدحسین طهرانی نقل کردیم سازگار است (فناء به معنای یکی شدن بنده با خدا، فناء به معنای ورود بنده به حریم ذات الهی، فناء به معنای تبدیل شدن بنده به خداوند) که آقای وکیلی فناء به این معنا را انکار نمودند.

تفسیر صوفیانه

در ابتداء کتاب هفت روز در بهشت (معرفت شناسی) ص ۱۸ نوشته است که این مجموعه براساس مبانی مرحوم علامه طباطبایی نوشته شده ولی در بعضی از موارد مشاهده می شود که در تفسیر آیات به تفسیر المیزان مراجعه نشده و نظر ایشان مطرح نشده و آقای وکیلی برداشت خودشان از آیات را ارائه داده اند مثلاً نوشته است:

«در قرآن کریم پیوسته انسان‌ها به رفتن نزد خدا دعوت شده اند همچون:

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^۱

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾^۲

﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَاشْرِكُ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْغُرْفَةِ﴾^۳

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۴

هم‌چنین در برخی دیگر از آیات صحبت از حرکت به سمت خدا است:

﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَمْعِدِينَ﴾^۵

﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾^۶

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَىٰ بْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مِنَ النَّاصِرِيِّينَ﴾^۷

﴿اللَّهُ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾^۷

در تمام این آیات صحبت از دعوت و حرکت به خداست. از طرفی طبق آیات دیگری از قرآن کریم این مسیری است که حتی اگر انسان به اختیار خود نرود باز

۱. احزاب: ۴۵-۴۶.

۲. فصلت: ۳۳.

۳. مزمل: ۸.

۱. یوسف: ۱۰۸.

۲. غافر: ۴۲.

۳. صافات: ۹۹.

۴. صف: ۱۴.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۵۷

هم او را نزد خداوند خواهند بُرد و بالأخره پایان کار همه «الیه ترجعون»^۱ است کلاً ادبیات قرآن ادبیات دعوت به سیر و سلوک و حرکت است نه آنکه قرآن کریم از ما بخواهد که در گوشه‌ای نشسته و عبادت نمایم تا در نهایت انسان خوبی شویم»^۲.

این تفسیر صوفیانه از آیات مخالف مشهور مفسران است جالب این است که حتی علامه طباطبایی آیات فوق را این‌گونه تفسیر نموده‌اند. علامه طباطبایی آیه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو اللَّهَ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ را دعوت به توحید تفسیر می‌کند نه دعوت و حرکت به خود خدا تا نتیجه سیر و سلوک و فناء گرفته شود؛ می‌نویسد:

«أمر نبيّه ﷺ أَنْ يبينَ لهم أَنَّ سبيله هو الدعاء إلى هذا التوحيد على بصيرة»^۳.

مرحوم طبرسی در ذیل آیه می‌نویسند:

«أدعوا إلى توحيد الله و عدله و دينه على يقينٍ و معرفة و حجة قاطعة لا على وجه التقليد»^۴.

علامه طباطبایی در آیه ﴿و داعياً إلى الله بإذنه و سراجاً منيراً﴾ می‌نویسند:

«دعوتہ إلى الله هي دعوتہ الناس إلى ايمان الله بالله و حده و لازمه الايمان بدین الله»^۵. دعوت پیامبر به سوی خدا همان دعوت مردم است به سوی ایمان به خدای یگانه که لازمه آن ایمان به دین خداست. و نیز در آیه ﴿تدعونني لا كفر بالله و اشرك به ما ليس لي به علم و انا ادعوكم الى العزيز الغفار﴾ می‌نویسد:

«كأنه لما دعاهم إلى التوحيد قابلوه بدعوتہ إلى عبادة آلهتهم»^۶.

در ذیل آیه ﴿إني ذاهب إلى ربي﴾ مراد حضرت ابراهیم عليه السلام از این‌که گفت: «به سوی پروردگار می‌روم رفتن به محلی است خلوت تا در آن‌جا با فراغت به حاجت خواهی از خدا و عبادت او پردازد و آن محل عبارت بود از سرزمین بیت المقدس»^۷.

۱. یونس: ۵۶. ۲. کتاب معلم (راهنماشناسی)، ص ۴۰-۴۱. ۳. المیزان، ج ۱۱، ص ۳۷۷. ۴. مجمع البیان، ج ۵، ص ۴۱۱. ۵. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۳۰. ۶. المیزان، ج ۱۷، ص ۳۳۳. ۷. ترجمه المیزان، ج ۱۷، ص ۲۲۹ «أنَّ مراده بالذهاب إلى ربة الذهاب إلى مكان يتجرد فيه لعبادته تعالى ودعائه وهو الأرض المقدسة» المیزان، ج ۱۷، ص ۱۵۱.



و در ذیل آیه ﴿و اذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلاً﴾ می‌نویسند:

«و قوله و تبتل الیه تبتیلاً، فسر التبتل بالانقطاع أى وانقطع الى الله و من المروى عن الأئمة أهل البيت أن التبتل رفع اليد إلى الله و التضرع الیه و هذا المعنى أنسب بناء على حمل الذکر اللفظی كما تقدم»^۱.

بنابراین تبتل به معنای انقطاع و بریدن از خلق و توجه به سوی خدا است و در روایات به معنای دست التماس به درگاه خدا و تضرع و زاری کردن آمده نه به معنای حرکت به سوی خود خدا چنانکه آقای وکیلی تفسیر کرده است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه ﴿مَنْ أَنْصَارِی إِلَى اللَّهِ﴾ می‌نویسند:

«یا ایها الذین آمنوا کونوا أنصار الله... منظور از یاری کردن خدا یاری پیامبر خدا در پیش گرفتن راهی است که آدمی را با بصیرت به سوی خدا می‌کشاند چنانکه در جای دیگر فرموده «قل هذه سبیلی ادعوا الى الله على بصيرة أنا و من اتبعنی» دلیل بر این‌که منظور از یاری خدا، یاری دین خدا و پیامبر خدا است، این است که جمله‌ی (کونوا انصار الله) را تشبیه می‌کند به گفتار عیسی عليه السلام می‌فرماید: (كما قال عيسى بن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله) همان‌طور که عیسی بن مریم به حواریون گفت چه کسی یاور من به سوی خداست؟ حواریون گفتند: ما یم انصار خدا. پس انصار خدا بودن حواریون معنایش این بود که انصار عیسی بن مریم باشند در پی‌مردن راه خدا و توجه به آن درگاه و راه خدا همان توحید و اخلاص و عبادت برای خدا سبحان است»^۲.

مرحوم طبرسی در ذیل آیه ﴿انا لله و انا الیه راجعون﴾ می‌نویسند:

«قالوا انا لله... مفاد این جمله اقرار به بندگی خداوند است یعنی ما بندگان خدا هستیم و (انا الیه راجعون) مفاد این جمله اقرار به بعث روز قیامت است یعنی بازگشت ما به سوی حکم پروردگار است لذا حضرت امیرمؤمنان عليه السلام فرمودند: (ان قولنا انا لله اقرار بأنفسنا بالملك و انا الیه راجعون اقرار على انفسنا بالهلك) یعنی این‌که می‌گوییم (انا لله) اقرار و اعتراف است از طرف ما به این‌که ما مملوک خدا می‌باشیم و (انا الیه) راجعون اعتراف به مردن است»^۳.

۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۴۳۹.

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۶۵.

۳. ترجمه مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۲۸.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۵۹

خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱ اگر مراد از رجوع الی الله، رجوع به ذات خداوند باشد چنانکه صوفیه می‌گویند دیگر «فینبئکم بما کنتم تعملون» صادق نخواهد بود زیرا رجوع مقید (بشر) به مطلق (ذات حق) به زعم صوفیه موجب می‌شود که دوئیت از میان برداشته شود کما این که از علامه محمد حسین طهرانی در بحث فناء گذشت دیگر بشر وجودی ندارد تا خداوند بخواهد خبر از اعمالش بدهد.

در بخش معادشناسی از تفسیر آیه (انا الیه راجعون) سخن خواهیم گفت.

استفاده از روایات ضعیف

اهل فنّ می‌دانند استدلال به حدیث باید در سه جهت تحقیق و پژوهش نمود:
۱. صدور روایت. ۲. دلالت آن. ۳. جهت صدور.

آقای وکیلی می‌نویسد:

باید ابتدا مسائل قطعی و یقینی را کشف کرد... این مسأله به خصوص در مسائل اعتقادی از اهمیت زیادی برخوردار است زیرا عقاید زیربنای زندگی است و توقع می‌رود انسان در مسائل اساسی زندگی خود براساس یقین و اطمینان کامل حرکت کند و به مسائل ظنی و گمانی بسنده ننماید.^۲

ولی ایشان در مواردی از روایات ضعیف یا بدون سند در مباحث اعتقادی که یقین و علم لازم دارد، استفاده می‌کنند مثلاً در کتاب هفت روز در بهشت (راهنما شناسی) ص ۱۳ و ص ۴۷ دو روایت از کتاب مصباح الشریعه نقل می‌کنند که اعتبار کتاب مذکور در میان علماء حدیث، محلّ اختلاف است.

مرحوم علامه مجلسی می‌نویسد:

«کتاب مصباح الشریعه فیه بعض ما یریب اللیب الماهر و اسلوبه لایشبه سائر کلمات الأئمه و آثارهم روی الشیخ فی مجالسه بعض أخباره هكذا أخبرنا جماعة عن أبي مفضل الشیبانی بإسناده عن شقیق البلخی عن أخبره من أهل العلم. هذا يدلّ علی أنه کان عند الشیخ علیه السلام و فی عصره و کان يأخذ منه و لکنه لا یثق به کل الوثوق و لم یشبت عنده کونه مرویاً عن الصادق علیه السلام و أن سنده ینتهی الی الصوفیه و لذا اشتمل علی کثیر من

۲. هفت روز در بهشت (شیعه شناسی)، ص ۸۶.

۱. مائده: ۱۰۵.



اصطلاحاتهم و علی الروایة عن مشایخهم و من یعمدون علیه فی روایاتهم والله
یعلم»^۱.

نکته دیگر این که کتاب مصباح الشریعه روایات را بدون ذکر سند و به طور مرسل نقل
می‌کند که این نیز سبب دیگری برای مشکوک‌الصدور بودن روایاتش می‌باشد.
آقای وکیلی در کتاب هفت روز در بهشت (راهنما شناسی) ص ۲۶ به فقره‌ای از
دعای سیفی صغیر^۲ که هیچ سند معتبری ندارد استناد می‌کند.
و در کتاب معلم (راهنما شناسی) ص ۷۴ عبارتی را نقل می‌کنند که اصلاً در کتب
حدیثی ذکر نشده و آن را به عنوان حدیث بازگو می‌نماید. می‌نویسد:
این حدیث مروی در برخی از کتب نیز اشاره به همین مقام است «لنا مع الله حالات فیها
نحن هو و هو نحن، لکن هو هو و نحن و نحن».
این عبارت از کتاب (کلمات مکنونه) نقل می‌کنند که آن جزو کتب حدیثی نیست و از
کتب عرفانی محسوب می‌شود.

تمسک به متشابهات

در کتاب هفت روز در بهشت (راهنما شناسی) ص ۲۷ به روایت قرب نوافل استدلال
می‌کنند:

ما تقرّب الی عبد بشیء أحبّ من فرضت علیه و أنه لیتقرّب الی بالنافلة حتی أحبّه، فاذا
احببته كنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و لسانه الّذی ینطق به و یده
الّذی یبطش بها.^۳

این حدیث از جهت دلالت متشابه^۴ است یعنی معانی متعددی در آن محتمل است.
مرحوم علامه مجلسی^{رحمته الله} در ذیل این حدیث می‌نویسد:

تمسک بعض الصوفیة و الاتحادیة و الحلولیة و الملاحدة بظواهر تلك العبارات و أعراضوا
عن مواطن هذه الاستعارات فضلوا و أضلوا، مع أن عقل جمیع أرباب العقول یحکم

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۲.

۲. «رب ادخلنی فی الجنة بحر أحدیتک و طمطمایم و حدانیتک و قونی بقوة سطوة سلطان فردانیتک».

۳. کافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۴. «المتشابهة هو التفاعل من الشبهه فيكون المراد منه كون الكلام ذا احتمالین متساویین بحيث كان كل منهما
شبيهاً بالآخر فيكون المراد منه المجل» مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۲۴.

بخش پنجم: درنگی در کتاب «هفت روز در بهشت راهنماشناسی» / ۱۶۱

باستحالة اتحاد شیء مع أشياء كثيرة متباينة الحقائق مختلفة الآثار، وأیضا ما ذكره من الكفر الصريح لا اختصاص له بالمحبين والعارفين، بل يحكمون باتحاده تعالى بجميع أصناف الموجودات حتى الكلاب و الخنازير والقاذورات سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا. فهذه الأخبار نافية لمذاهبهم الفاسدة الخبيثة لا مثبتة لها، ولها عند أهل الإيمان وأصحاب البيان وأرباب اللسان معان واضحة ظاهرة تقبلها الأذهان ومبنية على مجازات واستعارات شائعة في الحديث والقرآن، ومشملة على نكات بليغة استحسناها أرباب المعاني، ولاتنافي عقاید أهل الإيمان، وهي كثيرة نومی هنا إلى بعضها.^۱

مرحوم علامه مجلسی شش معنا برای حدیث ذکر می کنند که معنای ششم را بهترین معنای محتمل بشمار می آورند.^۲

۱. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۰.

۲. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۴.

بخش ششم

ارزیابی کتاب

هفت روز در بهشت (معادشناسی)

معنای لغوی معاد

معاد از عود گرفته شده و به معنای رجوع و بازگشتن.
ابن منظور می‌گوید:

«عاد الشيءُ عوداً و معاداً: اى رجع»^۱.

راغب می‌نویسد:

«المعاد: يقال للعود و للزمان الذى يعود فيه و قد يكون للمكان الذى يعود اليه قال

تعالى: اِنَّ الَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ اِلَى الْمَعَادِ»^۲.

معاد به معنای بازگشتن است و هم‌چنین زمانی که در آن باز می‌گردند و نیز برای مکانی است که به آن جا باز می‌گردند چنانکه خداوند فرمود: آن کس که قرآن را بر تو فرض کرد تو را به جایگاهت باز می‌گرداند.

اصل معاد و بازگشتن انسان برای حسابرسی اعمال امری عقلی و برهانی است ولی خصوصیات و تفصیل آن از امور غیبیه است و عقل به تنهایی و بدون اخبار شارع راهی به مسائل غیبی و معارف ماوراء محسوسات ندارد چون بسیاری از مسائل تکوینی و علمی برای شناخت امور غیبی در نزد عقل مفقود است و لذا به واقع نخواهید رسید و رأی او بدون اخبار معصوم مشوب به وهم است و جز تخمین و گمانه زنی امر دیگری نیست.

مثلاً خداوند در قرآن مجید می‌فرماید:

۲. مفردات راغب، ص ۵۹۴.

۱. لسان العرب، ج ۳، ص ۳۱۷.



﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^۱

اگر این اخبار قرآن نبود عقل نمی توانست به روزی که به اندازه پنجاه هزار سال است پی ببرد، گفتنی است که عدم راهیابی عقل به معارف و خصوصیات معاد و انحصار اطلاع از آن بر اخبار شارع مورد قبول ملامدرا و ابن سینا نیز می باشد:

«هرکس بخواهد معاد را با عقل خود بفهمد مانند کوری است که بخواهد رنگها را با چشیدن یا بویدن و یا شنیدن و لمس کردن درک کند که جز انکار رنگها نتیجه دیگری نمی گیرد، هم چنین ادراک خصوصیات و احوال قیامت به معاد نتیجه دیگری به دست نمی آورد».

ملاصدرا می گوید:

هرکس بخواهد معاد را با عقل خود بفهمد مانند کوری است که بخواهد رنگها را با چشیدن و یا بویدن و یا شنیدن و لمس کردن درک کند که جز انکار رنگها نتیجه دیگری نمی گیرد، هم چنین ادراک خصوصیات و احوال قیامت به وسیله استدلال عقلی عین انکار و جحد معاد است.

«إِيَّاكَ أَنْ تَسْتَشْرِفَ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْخَبَرِ وَالْإِيمَانَ بِالْغَيْبِ بِأَنْ تَرِيدَ أَنْ تَعْلَمَهَا بِعَقْلِكَ الْمَزْخُوفِ وَدَلِيلِكَ الْمَزِيْفِ فَتَكُونَ كَالْأَكْمَةِ الَّتِي يَرِيدُ أَنْ يَعْلَمَ الْأَلْوَانَ بِذَوْقِهِ أَوْ شَمِّهِ أَوْ سَمْعِهِ أَوْ لَمْسِهِ وَهَذَا عَيْنُ الْجُحُودِ وَالْإِنْكَارِ لَوْجُودِ الْأَلْوَانِ فَكَذَلِكَ الطَّمَعُ فِي إِدْرَاكِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ بِعِلْمِ الْإِسْتِدْلَالِ وَصِنْعَةِ الْكَلَامِ عَيْنُ الْجُحُودِ وَالْإِنْكَارِ لَهَا فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَ الْقِيَامَةَ بِفِطَائِنِهِ الْمَعْرُوفَةِ وَعَقْلِهِ الْمَشْهُورِ فَقَدْ جَحَدَهَا وَهُوَ لَا يَشْعُرُ»^۲.

ابن سینا می گوید:

«يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم و قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا و سيّدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن»^۳.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله می نویسد:

«في الثواب والعقاب هما إما بدنيان كاللذات الجسميّة والآلام الجسميّة وإما نفسانيان كالتعظيم والخزي والهوان، و تفصيلها لا يعلم إلا بالسمع»^۴.

۱. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا)، ج ۵، ص ۵۰.

۲. معارج: ۴.

۳. تلخیص المحصل، ص ۴۶۵.

۴. الشفاء (الالهیات)، ص ۴۲۳.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۶۷

نتیجه آن که علم و آگاهی از معاد تنها از راه مراجعه به آیات و روایات به دست می آید. هنگامی که در مبحث معاد سراغ آیات و احادیث می رویم به نتیجه ای می رسیم که کاملاً مغایر با نظرات آقای وکیلی است.

انکار معاد جسمانی و نقد آن

آقای وکیلی می نویسد:

قرآن کریم در یک جمله در پاسخ این سخنان می فرماید که شما بنا نیست که دوباره به این عالم برگردید و بدن هایتان در این دنیا زنده شود، مسافر سفر آخرت، روح و حقیقت شماست که آن را ملک الموت به طور کامل می گیرد و می برد و شما به سوی پروردگارتان حرکت کرده و باز می گردید... با این که می دانیم بدن انسان در هنگام مرگ بر روی زمین باقی می ماند می فهمیم که تمام حقیقت انسان همان روح است که ملک الموت آن را می گیرد و بدن در کنار روح اهمیتی در وجود انسان ندارد. بنابراین معاد بازگشت به سوی خداوند است نه بازگشت به سوی دنیا.^۱

وقتی انسان وارد عرصه قیامت می شود چون تجرد می یابد و از حجاب زمان و مکان خارج می شود اولین کتابی که برای او منکشف می شود کتاب نفس خود اوست که در یک آن تمام عمر خود را با تمام جزئیاتش، آن چنان می بیند که گویا همان لحظه مشغول عمل می باشد.^۲

نظر علامه طباطبایی درباره معاد

آقای وکیلی مدعی اند مباحث اعتقادی را بر محور علامه طباطبایی تدوین کرده اند^۳ ما نیز نظر علامه طباطبایی در سه آیه از آیات معاد را نقل می کنیم تا روشن شود ایشان قائل به معاد بدن دنیوی بودند که کاملاً مخالف با نظر آقای وکیلی است:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ

۲. معادشناسی، ص ۱۲۸.

۱. معادشناسی، ص ۳۶.

۳. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی)، ص ۱۸.



عام فَاَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَسْنَنْهُ وَ انْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۱

یا همانند کسی که از کنار قریبه‌ای عبور کرد در حالی که دیوارهای آن روی سقف‌ها فرو ریخته بود گفت: چگونه خدا این‌ها را پس از مرگ زنده می‌کند؟ در این هنگام خدا او را یکصد سال میراند سپس زنده کرد و به او گفت چه قدر درنگ کردی؟ گفت یک روز یا بخشی از روز فرمود: نه بلکه صد سال درنگ کردی نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود هیچ‌گونه تغییر نیافته است و به الاغ خود نگاه کن و این‌که تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دادیم، به استخوان‌ها نگاه کن که چگونه آن‌ها را برداشته به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم وقتی این حقایق بر او آشکار شد گفت: می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه می‌نویسد:

«شخص (مذکور در آیه) در عبرت‌گیری‌اش تعمق کرد و با خود گفت: عجب! صاحبان این استخوان‌ها چند سال است که مرده‌اند؟ خدا می‌داند که چه تحولاتی به خود دیده‌اند... در این جا بود که گفت: «أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ» راستی خدا چگونه این‌ها را زنده می‌کند؟ و این گفتارش دو جهت دارد یکی تعجب از زنده شدن بعد از طول مدت، و جهت دوم تعجب برگشتن اجزاء به صورت اولش با این‌که این تغییرات نامتناهی را به خود دیده‌اند لذا خدای تعالی برایش مشکل را از هر دو جهت روشن کرد اما از جهت اول از این راه روشن می‌شود که خود او را بمیراند و دوباره زنده کرد و پرسید که چقدر مکث کردی و اما جهت دوم از این راه که استخوان‌هایی که در پیش رویش ریخته بود زنده کرد و جلو چشمش اعضاء بدن آن مردگان را به هم وصل نمود»^۲.

﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَيْنُكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^۳

هنگامی که ابراهیم گفت خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاوردی؟ عرض کرد بله ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد فرمود: چهار نوع از

۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۱. بقره: ۲۵۹.

۳. بقره: ۲۶۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۶۹

مرغان را انتخاب کن و آن‌ها را قطعه قطعه کن و سپس بر هر کوهی قسمتی از آن را قرار بده بعد آن‌ها را بخوان به سرعت بسوی تو می‌آیند و بدان که خداوند قادر و حکیم است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه می‌نویسد:

«خدای متعال در پاسخ ابراهیم به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد آن‌گاه زنده شدن آن‌ها را مشاهده کند یعنی نخست آن مرغ‌ها و اختلاف اشخاص و اشکال آن‌ها را ببیند و کاملاً بشناسد و سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد. آن طور که حتی یک جزء مشخص در میان آن‌ها یافت نشود و سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذارد، تا به طور کلی تمیز و تشخیص آن‌ها از میان برود و آن‌گاه یک یک را صدا بزند و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر می‌شوند در حالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را داراست...
معنای این‌که فرمود «يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا» این است که روح مرغان به جسد خود بر می‌گردد و با سرعت به سویت می‌آیند»^۱.

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^۲

آیا انسان می‌پندارد که ما استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری ما قادریم که حتی انگشتان را (که دارای خطوط است) دوباره به صورت اول موزون و مرتب کنیم.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ﴾ کلمه حسابان که مصدر فعل یحسب است به معنای ظن (پندار) است و اگر استخوان را به صیغه جمع آورده و فرموده: انسان گمان کرده ما استخوان‌هایش را جمع نمی‌کنیم؟ برای آن بود که کنایه از زنده کردن همه مردگان، و استفهام در این آیه توییحی است و معنای آیه روشن است ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ بلی ما آن را جمع می‌کنیم... کلمه بنان به معنای اطراف انگشتان و به قول بعضی خود انگشتان است و تسویه بنان صورتگری آن به همین صورتی است که می‌بینیم.

معنای آیه این است: «که آری ما آن استخوان‌ها را جمع می‌کنیم و قادریم حتی انگشتان او را به همان صورتی که بر حسب خلقت اول داشت دوباره صورتگری کنیم و اگر از بین اعضای بدن خصوص انگشتان را ذکر کرد شاید برای این بوده که به خلقت عجیب آن به

۲. قیامت: ۳-۴.

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۵۷۷.



صورت‌های مختلف و خصوصیات ترکیب و عدد در آمده و فواید بسیاری که بشمار نمی‌آید و بر آن مترتب می‌شود اشاره کند «انگشتان» می‌ستاند، قبض و بسط می‌کند و سایر حرکات لطیف و اعمال دقیق و صنایعی ظریف دارد که انسان با همان از سایر حیوانات ممتاز می‌شود علاوه بر شکل‌های گوناگون و خطوطی که به طور دائم اسرارش برای انسان کشف می‌شود»^۱.

توضیحی پیرامون داستان حضرت ابراهیم علیه السلام

آقای وکیلی:

هر جا در قرآن صحبتی از زنده شدن مرده‌ای در دنیا مطرح شده، مانند داستان زنده شدن مرغان حضرت ابراهیم یا زنده شدن حضرت ارمیا و عزیز همه را نمونه‌هایی از معاد دانسته‌اند، شکی نیست که این نمونه‌ها همه حکایت از قدرت پروردگار و حیات انسان‌ها پس از مرگ دارد ولی کسی که در آیات قرآن دقت نماید خواهد دانست که هیچ‌یک از این موارد به عنوان نمونه و شاهد معاد بیان نشده و فقط جمعی از مفسران قرآن به جهت این‌که تصوّر خودشان از معاد چنین بوده است این آیات را حمل بر نمونه‌های معاد کرده‌اند.^۲

پاسخ: خداوند می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^۳

موضوع پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه شریفه بحسب قانون ظواهر و اصول روش فهم کلام عبارت است از کیفیت زنده کردن خداوند مردگان را در قیامت: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ» و باز به حسب اصول روش فهم کلام مقصود از کلمه «موتی» همان انسان‌هایی است که متشکل از گوشت و استخوان بودند و به مرور پوسیده‌اند کما این‌که در عرف به بدن بی‌جان «میت» و به چند بدن بی‌جان اشاره کرده می‌گوییم «هذه الموتی» این مردگان.

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.

۲. معاد شناسی، ص ۱۰۳.

۳. بقره: ۲۶۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۷۱

بنابراین معنای درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام: این می‌شود که خدایا به من نشان بده چگونه انسان‌هایی را که مرده‌اند را دوباره زنده می‌کنی. سؤال خیلی روشن و واضح است و آن دیدن نحوه و کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت است، طبعاً جواب هم مطابق سؤال است، خدای متعال درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفت و کیفیت زنده شدن اجساد متلاشی را نشان داد. فرمود: چهار پرنده قطعه قطعه کرده و در هم بیامیزد و بر چهار قلّه کوه قرار دهد و آن حضرت این کار را انجام داد و سپس به امر خداوند آن‌ها را خواند، ابتدا اجزاء ممزوج شده از یکدیگر جدا شده و سپس هر جزئی به جایگاه خود بازگشت و اجزاء متفرق منسجم شدند و هر یک از پرنده‌گان به حالت اولیه خود بازگشتند و مجدداً زنده شدند و بدین ترتیب حق متعال به حضرتش نشان داد که همان‌طور که اجزاء پراکنده پرنده‌گان را جمع و بازسازی نمودیم اجزاء متفرق بدن انسان را بازبایی و به حالت اولیه در می‌آوریم. هرکسی که به سؤال و جواب وارد در آیه اندک توجهی پیدا کند به خوبی این مطلب را درک می‌کند که خداوند نمونه عینی زنده شدن مردگان در قیامت را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد نه این که مقصود خداوند این بود که به حضرت ابراهیم علیه السلام بفرماید شما به قیامت کاری نداشته باش و از کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت که سؤال شما بود صرف نظر کن اما بدان که من بر هر کاری قدرت دارم لذا بیا پرنده‌گانی را بگیر و قطعه قطعه کن...

بدون شک این‌گونه برداشت ذوقی و استحسانی می‌باشد و اهل عرف که مخاطبین آیات کریمه می‌باشند چنین برداشتی از این آیه ندارند مگر آن که ذهن شخص آمیخته با نظریات از پیش تعیین شده باشد. آنچه موجب تأکید و تقویت بیشتر ظهور آیه در معاد بدن دنیوی می‌گردد روایتی است که ابوبصیر از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌کند:

«... ثُمَّ التفت فرأى جيفه على ساحل البحر نصفها في الماء و نصفها في البر تحيى سباع البحر فتأكل ما في الماء ثم ترجع فيشدها على بعض فيأكل بعضها بعضاً و تحيى سباع البر فتأكل منها فيشدها على بعض فيأكل بعضها بعضاً فعند ذلك تعجب إبراهيم مما رأى و قال رب أرني كيف تحيى الموتى قال كيف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضاً - قال أو لم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبي يعني حتى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلها - قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً فقطعهن و



اخْطِطْنَهُنَّ كَمَا اخْتَلَطَتْ هَذِهِ الْجَيْفَةُ فِي هَذِهِ السَّبَاعِ الَّتِي أَكَلَ بَعْضُهَا بَعْضًا فَخَلَطَ ثُمَّ جَعَلَ عَلَى كُلِّ جَيْلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا - ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تُبَيِّنُكَ سَعِيًّا فَلَمَّا دَعَاهُنَّ أَجَبْنَهُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ عَشْرَةَ»^۱

حضرت ابراهیم علیه السلام چرا نسبت به زنده شدن مردگان تعجب نمود؟

امام صادق علیه السلام می فرمایند: ایشان هنگامی که مشاهده کرد مرداری بر ساحل دریا افتاده است به طوری که نیمی از آن داخل آب و نیمی دیگر بر روی خشکی قرار دارد در حالی که درندگان دریا و حیوانات دریایی نیمه داخل آب را خوردند و بعضی بر بعض دیگر چیره شده، و یکدیگر را می خورند و باز درندگان خشکی نیز بر این مردار حمله کرده و از آن می خورند و سپس بعضی بر بعض دیگر حمله کرده، و یکدیگر را می خورند این جا بود که حضرت ابراهیم علیه السلام تعجب نمود و فرمود: «پروردگارا به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟»

اولاً: حضرت ابراهیم علیه السلام اگر معادی که خداوند وعده داده است را همچون معاد ملاحظه کند یعنی حشر بدن دیگری غیر از بدن دنیوی یا معاد روحانی می دانستند، دیگر جای تعجب نداشت و جای این سؤال نبود که این مردگانی که درندگان آن‌ها را می خورند چگونه زنده می شوند؟ از این جا پیداست معادی که حضرت ابراهیم علیه السلام از وحی الهی تلقی کرده بودند همان معادی بوده که همه مسلمین از آیات و روایات شرعیہ تلقی نموده‌اند یعنی حشر بدن‌های عنصری.

ثانیاً: حق متعال نیز در جواب این سؤال و تعجب برای رفع استبعاد حضرت در برگشت مردگان در عین مخلوط شدن گوشت‌ها و استخوان‌ها به یکدیگر، دستور به قطعه نمودن پرندگان و مخلوط کردن آنان داد تا به طور عینی همان گوشت‌های مخلوط شده دوباره به قدرت خدای متعال برگردد و همان مرغ‌هایی که تکه تکه شده و با هم در آمیخته‌اند به اذن خدا برگردند همان طور که آن حیوانات دریایی و خشکی با همدیگر مخلوط شدند.

لذا امام صادق علیه السلام در ذیل حدیث می فرمایند:

«خداوند به حضرت ابراهیم فرمود: این پرندگان را قطعه قطعه کن و مخلوط نما همان گونه که این مردار در بدن این درندگان که بعضی دیگر را خوردند مخلوط شد...»

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۷۳

این بیان امام صادق علیه السلام در توضیح معاد جسمانی عنصری دنیوی بسیار واضح و شفاف است.

توضیحی پیرامون داستان ارمیا

ابتدا آیه شریفه را مرور بنماییم:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱

آیا ندیدی آن کس را که از قریه‌ای گذشت در حالی که دیوارهای آن، بر روی سقفها خراب شده بود. گفت چگونه خداوند اهل این قریه را بعد از مردن آنها زنده می‌گرداند؟ در این هنگام خدا او را بمیراند سپس او را زنده کرد، خدای تعالی به او گفت که چند وقت در این جا توقف کردی؟ گفت: یک روز درنگ کردم بلکه پاره‌ای از روز. خداوند متعال به او گفت: بلکه تو صد سال توقف کرده‌ای پس نگاه کن به سوی خوردنی و آشامیدنی خود که تغییر نکرده و نظر کن به سوی الاغ خود و آنچه انجام دادیم (از زنده کردن تو و مرکب) برای این بود که تو را حجتی بر مردم قرار دهیم و نگاه کن به استخوان‌ها که چگونه پیوند می‌دهیم و بر روی آنها گوشت می‌پوشانیم. هنگامی که برای او قدرت خدای تعالی بواسطه دیدن این امور ظاهر شد، گفت: من به عیان می‌دانم این که خداوند متعال بر همه چیز قادر و توانا است.^۲

با کمی تأمل در سؤال حضرت ارمیا از چگونگی زنده شدن استخوان‌های روبروی ایشان و کیفیت احیاء استخوان‌های پودر شده و به خاک تبدیل شده می‌توان به حقیقت دست یافت.

خداوند در پاسخ به سؤال ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ او و مرکبش را می‌میراند و پس از گذشت یکصد سال جسمی که طبعاً از بین رفته است را مجدداً زنده می‌نماید و همین مراحل در مقابل چشمان جناب ارمیا درباره مرکبش عملی شد سپس فرمود: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ﴾

۱. بقره: ۲۵۹.

۲. ترجمه تفسیر لاهیجی، ج ۱، ص ۲۵۸ - ۲۶۰ با قدری تصرف.



اللَّهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آیا از تطابق سؤال و جواب غیر از این به دست می‌آید که خداوند متعال همان بدن‌های پوسیده را زنده می‌کند و آیا حضرت ارمیا که تعجب کرده بود از غیر آن استخوان‌های مردگان سؤال نموده بود؟

در آیه شریفه پرسش از احیای مردگان، در حقیقت سؤال از کیفیت بازگشت همان استخوان‌های پوسیده به زندگی و حیات است زیرا هنگامی که استخوان‌های متلاشی شده در مرأی و منظر سائل قرار گرفته و می‌گوید ﴿أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ این کلام در حقیقت پرسش از کیفیت بازگشت همان استخوان‌های پوسیده به حیات است در جمله استفهامیه ضمیر «هذه» اشاره به همان استخوان‌های متلاشی شده است، خداوند نیز جواب این پرسش را به طور عملی به او نمایاند.

اگر این‌گونه جملات ظهور عقلایی در این معنا و مفاد نداشته باشد پس باید گفت: باب افاده و استفاده در محاورات قابل اعتماد نیست و مسدود است.

خداوند در آیات معاد بازگشت بدن دنیوی را به صحنه آخرت خبر می‌دهد ولی در آیه مذکور عملی شدن همان وعده را در دنیا گزارش می‌دهد و قدرت خود را به بشر گوشزد می‌کند که در هر زمان و مکانی اراده بفرماید قادر است آن امر موعود را محقق نماید.

در این جا جالب است به روایت امام صادق علیه السلام اشاره کنیم که علی بن ابراهیم از پدرشان از نضر بن سوید از یحیی الحلبی از هارون بن خارجه که راویان این حدیث همگی توثیق شده‌اند چنین روایت شده:

«فَخَرَجَ أَرْمِيَا عَلَى حِمَارِهِ وَمَعَهُ تَيْنٌ قَدْ تَزَوَّدَهُ وَشَيْءٌ مِنْ عَصِيرٍ فَنَظَرَ إِلَى سَبَاعِ الْبَرِّ وَسَبَاعِ الْبَحْرِ وَسَبَاعِ الْجَوِّ تَأْكُلُ تِلْكَ الْجَيْفَ فَفَكَّرَ فِي نَفْسِهِ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَقَدْ أَكَلْتَهُمُ السَّبَاعُ، فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مَكَانَهُ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ أَي أَحْيَاهُ فَلَمَّا رَجِمَ اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَهْلَكَ مُحَمَّدٌ نَصَرَ رَدَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الدُّنْيَا، وَكَانَ عَزِيْرٌ لَمَّا سَلَطَ اللَّهُ مُحَمَّدٌ نَصَرَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ هَرَبَ وَدَخَلَ فِي عَيْنٍ وَغَابَ فِيهَا وَبَقِيَ أَرْمِيَا مِئْتًا مِائَةَ سَنَةٍ ثُمَّ أَحْيَاهُ اللَّهُ تَعَالَى فَأَوَّلُ مَا أَحْيَا مِنْهُ عَيْنِيهِ فِي مِثْلِ غَرْقِ الْبَيْضِ فَنَظَرَ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الشَّمْسِ وَقَدِ انْتَفَعَتْ فَقَالَ أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ أَي لَمْ

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۷۵

يَتَعَبَّرُ وَ انْظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنَشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا
لِحْمًا فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ الْمُنْفِطِرَةِ تُجْمَعُ إِلَيْهِ وَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي قَدْ أَكَلَتْهُ السَّبَاعُ
يَتَأَلَّفُ إِلَى الْعِظَامِ مِنْ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا وَ يَلْتَرِقُ بِهَا حَتَّى قَامَ وَ قَامَ جِمَارُهُ فَقَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.^۱

تأمل در این روایت شریف موجب بصیرت بیشتر در بحث می‌گردد، جناب ارمیا از این‌که درندگان خشکی و دریا و پرندگان آن بدن‌های روی زمین افتاده را می‌خورند تعجب نمود و این پرسش برایشان مطرح شد که چگونه در قیامت احیاء آن‌ها صورت می‌گیرد چنانکه ضمیر «هذه» به همان بدن‌های مردگان اشاره می‌کند با توجه به این‌که آن جسدها خوراک درندگان می‌شدند و خداوند متعال به طور عملی احیاء مردگان و بازسازی ابدان عنصری را به او نمایاند و در ذیل روایت هم فرمودند: که همان گوشت‌های پراکنده که درندگان خورده بودند از اطراف جمع شدند «من ههنا و ههنا» و همان استخوان‌های متلاشی منسجم شده و به حالت اولیه برگشتند.^۲

اکنون مناسب است نمونه‌هایی از احادیث معاد بدن دنیوی را ذکر کنیم ولی قبل از آن، سخن آقای وکیلی درباره لزوم مراجعه به روایات را نقل می‌کنیم:
لزوم رجوع به مدارک نقلی در معارف... تنها راه نجات و کشف حقیقت، نشستن بر سر سفره همین روایات است و هرکه غیر این بیوید، به خطا رفته است.^۳

پاره‌ای از روایات معاد بدن دنیوی

روایت شده که شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید:

«آیا روح آدمی بعد از بیرون شدن از قالبش متلاشی می‌شود؟ و یا هم‌چنان باقی می‌ماند؟ امام علیه السلام فرمود: بلکه تا روزی که در صور دمیده شود باقی می‌ماند و بعد از آن که در صور دمیده شد، همه چیز باطل و زائل می‌شود، دیگر نه حسی می‌ماند و نه محسوسی، آن‌گاه دوباره همه چیز به حال اول خود بر می‌گردد همان‌طوری که مدبر

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۹۱-۹۲.

۲. برای تفصیل بیشتر می‌توانید به کتاب: تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود، ص ۳۱۶ مراجعه کنید.

۳. صراط مستقیم، ص ۱۰۴.



آن‌ها بار اول ایجاد کرده بود...».

سائل پرسید: چگونه می‌تواند دوباره مبعوث شود با این‌که بدنش پوسیده و اعضای آن متفرق شده، یک عضوی در یک شهر طعمه درندگان شده و عضو دیگر در شهری مورد حمله جانوران قرار گرفته و عضو دیگرش خاک شده با خاک آن شهر به صورت دیوار در آمده؟

امام علیه السلام فرمود: آن خدایی که بار نخست او را از هیچ آفرید و بدون هیچ الگوی قبلی، می‌تواند دوباره او را به همان وضع اول بازگرداند. سائل گفت این مطلب را بیشتر توضیح دهید فرمودند: هر روحی در مکان مخصوص خود قرار دارد، روح نیکوکاران در مکانی روشن و فراخ و روح بدکاران در تنگنایی و تاریکی، و اما بدن‌ها خاک می‌شود همان‌طور که اول هم از خاک خلق شده بود و آنچه درندگان و جانوران از بدن‌ها می‌خورند و دوباره بیرون می‌اندازند، در خاک هست و در پیشگاه خدا هیچ چیز حتی ذره‌ای در ظلمات زمین از او غایب نیست و عدد تمامی موجودات و وزن آن‌ها را می‌داند و همانا خاک روحانیان به مانند طلا در خاک است، چون هنگام بعث و قیامت می‌رسد باران به زمین می‌بارد و زمین بزرگ می‌شود و خاک بشر نسبت به خاک‌های دیگر چون خاک طلایی که با آب شسته شود مشخص می‌گردد و مانند کره‌ای که از ماست بگیرند جدا می‌شود پس خاک هر قالبی به قالب خود در می‌آید و به اذن خدای قادر بدانجا که روح او هست منتقل می‌شود، صورت‌ها به اذن صورتگر (خدا) به شکل اول خود بر می‌گردد و روح در آن داخل می‌شود و چون خلقت هرکسی تمام شد هیچ کس از خودش چیزی را انکار نمی‌کند (یعنی همه همان اعضاء و جوارح دنیوی خودشان را می‌یابند) سپس سائل پرسید: آیا مردم در روز قیامت عریان محسوس می‌شوند؟

امام علیه السلام پاسخ دادند: با کفنهایش محسوس می‌شوند. سائل گفت: کفن‌ها که از بین رفته‌اند. امام علیه السلام فرمودند: همان خدایی که بدن‌های آنان را زنده می‌کند کفن‌های آن‌ها را نیز دوباره برمی‌گرداند.^۱

۱. «قَالَ (السائل) أفتتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟ قَالَ علیه السلام: بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الأشياء وتفتى فلا حس ولا محسوس ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها وذلك أربعمائة سنة يسبت فيها الخلق وذلك بين النفتين قال وأنى له بالبعث والبدن قد بلي والأعضاء قد تفرقت فعضو ببلدة يأكلها سباعها وعضو بأخرى تمرقه هوأمها وعضو صار تراباً بيني به مع الطين حائط؟ قَالَ علیه السلام إن الذي أنشأه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق إليه قادر أن يعيده كما بدأه قال أوضح لي ذلك قال إن الروح مقيمة في مكانها روح المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة والبدن يصير تراباً

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۷۷

امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام می فرمایند:

«عمر جهان پایان گیرد و مقدرات به انتهاء رسد و آخرین مخلوق به نخستین ملحق گردد و همه بمیرند و فرمان خدا درباره تجدید خلقت صادر گردد. در این هنگام آسمان را به حرکت آورد و از هم بشکافد و زمین را به لرزش در آورد و به سختی تکان دهد و کوهها از جا کنده، از هیبت جلال و سطوتش به یکدیگر کوبیده و متلاشی شوند و با خاک یکسان گردند. هرکس را که در زمین به خاک رفته است بیرون آورد و پس از فرسودگی نوسازی کند و بعد از پراکندگی آن را جمع نماید، سپس آنها را برای پرسش‌هایی از اعمال مخفی و افعال پنهانی جدا سازد»^۱.

امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام می فرمایند:

«امور پی در پی بگذرد و زمان‌ها سپری شود، قیامت برپا می‌شود و آن‌ها را از بیغوله‌های گور و لانه‌های پرندگان و جایگاه درندگان و میدان‌های جنگ بیرون می‌آورد با شتاب بسوی فرمان پروردگار بازگشت می‌کنند»^۲.

امام سجاد علیه السلام در روایتی می فرمایند:

«قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْدِلُ الْأَرْضَ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ﴾».

«روزی که بدل شود زمین به غیر این زمین و آسمان‌ها و مخلوقات برای خدای یگانه قهار ظاهر گردند و عرش خدا برمی‌گردد بر آب چنانکه قبل از خلقت آسمان و زمین بود

۱۴ كَمَا مِنْهُ خَلْقَ وَمَا تَفْذِفُ بِهِ السَّبَاعُ وَالْهَوَامُّ مِنْ أَجْوَافِهَا مِمَّا أَكَلْتَهُ وَمَرَّقْتَهُ كُلُّ ذَلِكَ فِي التُّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَيَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَوَزْنَهَا وَإِنَّ تُرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التُّرَابِ فَإِذَا كَانَ جِبِنُ الْبُعْثِ مُطْرَبَتِ الْأَرْضِ مَطَّرَ النُّشُورَ فَتَرَبُّو الْأَرْضَ ثُمَّ تَمْخَضُوا [تَمْخَضُ] مَخْضُ السَّقَاءِ فَيَصِيرُ تُرَابُ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التُّرَابِ إِذَا غُسِلَ بِالْمَاءِ وَالرُّبْدُ مِنَ اللَّبَنِ إِذَا مَخَضَ فَيَجْتَمِعُ تُرَابُ كُلِّ قَائِلٍ إِلَى قَائِلِهِ فَيَنْتَقِلُ بِإِذْنِ اللَّهِ الْقَادِرِ إِلَى حَيْثُ الرُّوحُ فَتَعُودُ الصُّورُ بِإِذْنِ الْمُصَوِّرِ كَهَيْئَتِهَا وَتَلْعُ الرُّوحُ فِيهَا فَإِذَا قَدِ اسْتَوَى لَا يُنْكِرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ النَّاسِ يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عُرَاةً قَالَ عليه السلام بَلْ يُحْشَرُونَ فِي أَكْفَانِهِمْ قَالَ أَتَى لَهُمْ بِالْأَكْفَانِ وَقَدْ بَلَيْتُ؟ قَالَ ۷ إِنَّ الَّذِي أَخْبَأَ أَيْدَانَهُمْ جَدَّدَ أَكْفَانَهُمْ» احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۳۴۹.

۱. عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «حَتَّى إِذَا بَلَغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَالْأَمْرُ مَقَادِيرَهُ وَالْحَقُّ آخِرَ الْخَلْقِ بِأَوْلِيهِ وَجَاءَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا يُرِيدُهُ مِنْ تَجْدِيدِ خَلْقِهِ أَمَادَ السَّمَاءِ وَفَطَّرَهَا وَأَرَجَّ الْأَرْضَ وَأَرْجَفَهَا وَقَلَعَ جِبَالَهَا وَنَسَفَهَا وَدَكَ بَعْضُهَا بَعْضًا مِنْ هَيْبَةِ جَلَالَتِهِ وَمَخُوفِ سَطُوتِهِ وَأَخْرَجَ مِنْ فِيهَا فَجَدَّدَهُمْ بَعْدَ إِخْلَاقِهِمْ وَجَمَعَهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقِهِمْ ثُمَّ مَيَّرَهُمْ لِمَا يُرِيدُهُ مِنْ مَسْأَلَتِهِمْ عَنْ حَفَايَا الْأَعْمَالِ وَخَبَايَا الْأَفْعَالِ» نهج البلاغه خطبه: ۱۰۹.

۲. «حَتَّى إِذَا تَصَرَّمَتِ الْأُمُورُ وَتَقَصَّصَتِ الدُّهُورُ وَأَزَفَ النُّشُورُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ضَرَائِحِ الْقُبُورِ وَأَوْكَارِ الطُّيُورِ وَأَوْجَرَةَ السَّبَاعِ وَمَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سِرَاعًا إِلَى أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَى مَعَادِهِ» نهج البلاغه خطبه: ۸۳.



در حالی که استقلال آن به قدرت و عظمت خداوند می‌باشد سپس خداوند امر می‌فرماید که آسمان چهل روز بر زمین بیبارد تا این‌که آب به اندازه دوازده ذراع بالای همه چیز باشد، پس جسد‌های مخلوقات بروید چنانکه دانه‌ها از زیر خاک روئیده شوند پس به قدرت خدای عزیز و حمید اجزای خاک شده و ذرات متفرقه خلایق به هم نزدیک گردد و بعضی به بعض دیگر بیوندد حتی این‌که اگر در یک قبر هزار میت دفن شده باشد و گوشت‌ها و جسد‌ها و استخوان‌های پوسیده آن‌ها همه خاک شده و با هم مخلوط گردیده باشد از هم جدا شوند، چنانکه خاک میتی به خاک میت دیگر مخلوط نخواهد ماند زیرا در این قبر هم آدم شقی هست هم سعید، یک جسد باید متنعم به نعمت‌های الهی در بهشت باشد و یک جسد باید معذب به عذاب جهنم باشد که از آن به خدا پناه می‌بریم پس باید از یکدیگر جدا شوند پس خداوند فرمان می‌دهد که اسرافیل صور را بگیرد و امر می‌کند که ارواح خلایق داخل صور شوند و فرمان می‌دهد که اسرافیل برای زنده شدن (مردگان) در صور بدمد و بین این دو نفخه چهل سال است و ارواح خارج می‌شوند از سوراخ‌های صور که گویا ملخ‌های پراکنده هستند، پس مابین زمین و آسمان از ارواح پر می‌شود و ارواح وارد زمین می‌شوند و به سوی اجساد می‌روند در حالی که آن‌ها در قبرها خوابند مانند مردگان، هر روحی از مسیر خیشوم (انتهاء بینی) داخل جسدش می‌شود پس به اذن خدا زنده می‌شود) چنانکه خداوند می‌فرماید: «روزی که شتابان از قبرها خارج می‌شوند گویا آنان بسوی پرچم نصب شده سرازیر می‌شوند، چشم‌های آنان خاشع است و ذلت آنان را فراگرفته، این همان روزی است که وعده داده شده بودند»^۱.

۱. عن الامام السجاد عليه السلام: «ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ السَّمَاءَ فَتَمُورُ أَيُّ تَدُورُ بِأَفْلاكِهَا وَتُجُومِهَا كَالرَّحَى وَيَأْمُرُ الْجِبَالَ فَتَسِيرُ كَمَا تَسِيرُ السَّحَابُ ثُمَّ تَبْدَلُ الْأَرْضُ بِأَرْضٍ أُخْرَى لَمْ يَكُنْ سَبَّ عَلَيَّهَا الذُّنُوبُ وَلَا سُفِكَ عَلَيْهَا دَمٌ بَارِزَةٌ لَيْسَ عَلَيْهَا جِبَالٌ وَلَا نَبَاتٌ كَمَا دَحَاها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَكَذَا تَبْدَلُ السَّمَاوَاتُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَيُعِيدُ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ كَمَا كَانَ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مُسْتَقْللاً بِعَظَمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ السَّمَاءَ أَنْ تَمْطِرَ عَلَى الْأَرْضِ حَتَّى يَكُونَ الْمَاءُ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعاً فَتَنْبُتُ أَجْسَادُ الْخَلَائِقِ كَمَا يَنْبُتُ الثَّقَلُ فَتَتَدَانِي أَجْزَاؤُهُمُ الَّتِي صَارَتْ تُرَاباً بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِقُدْرَةِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ حَتَّى أَنَّهُ لَوْ دُفِنَ فِي قَبْرِ وَاحِدٍ أَلْفَ مَيِّتٍ وَصَارَتْ لُحُومُهُمْ وَأَجْسَادُهُمْ وَعِظَامُهُمُ النَّخْرَةَ كُلَّهَا تُرَاباً مُخْتَلِطَةً بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ لَمْ يَخْتَلِطْ تُرَابٌ مَيِّتٍ بِمَيِّتٍ آخَرَ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ الْقَبْرِ شَقِيحاً وَسَعِيداً جَسَدٌ يُنْعَمُ بِالْجَنَّةِ وَجَسَدٌ يُعَذَّبُ بِالنَّارِ نَعُودٌ بِاللَّهِ مِنْهَا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِنُحْيِي جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ وَعِزْرَائِيلَ وَحَمَلَةَ الْعَرْشِ فَيُحْيِيوْنَ بِإِذْنِ اللَّهِ فَيَأْمُرُ اللَّهُ إِسْرَافِيلَ أَنْ يَأْخُذَ الصُّورَ بِيَدِهِ ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ أَرْوَاحَ الْخَلَائِقِ فَتَأْتِي فَتَدْخُلُ فِي الصُّورِ ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ إِسْرَافِيلَ أَنْ يَنْفُخَ فِي الصُّورِ لِلْحَيَاةِ وَبَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ فَتَخْرُجُ الْأَرْوَاحُ مِنْ أَثْقَابِ الصُّورِ كَأَنَّهَا الْجِرَادُ الْمُتَمَشِّرُ فَتَمَلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَتَدْخُلُ الْأَرْوَاحُ فِي الْأَرْضِ إِلَى الْأَجْسَادِ وَهُمْ نِيَامٌ فِي الْقُبُورِ كَالْمَوْتَى فَتَدْخُلُ كُلُّ رُوحٍ فِي جَسَدِهَا فَتَدْخُلُ فِي حَيَاثِيهِمْ فَيُحْيِيوْنَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى فَتَنْشَى

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۷۹

پیامبر ﷺ:

«سؤال می‌کنم تو را به آن اسمی که به آن ارواح را به اجساد می‌دمی و همه روح‌ها داخل جسدها می‌شوند به عظمت آن اسم و آگاهی ندارد به آن ارواحی که در اجساد صورت دادی در تاریکی (شکم مادر) مگر تو».^۱

امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه ثمالی می‌فرماید:

«چرا نگریم؟ می‌گیریم بر جان دادنم، بر تاریکی قبر می‌گیریم، بر تنگی گورم می‌گیریم، برای سؤال منکر و نکیر می‌گیریم، بر آن حالی که از قبر برهنه و خوار بیرون آمده و بار سنگین اعمالم را بر پشت گرفته‌ام، گاهی به جانب راست خود می‌نگرم و گاهی به جانب چپ، در آن حال که خلائق شأن و جایگاهی غیر از جایگاه من دارد، هر شخصی در آن روز وضعی دارد که او را به خود مشغول می‌سازد. در آن روز چهره‌هایی گشاده و خندان و شادند و گروهی رخسارشان غبار آلود و دود و تاریکی آن‌ها را پوشانده است».^۲

در مناجات امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«خدای من آن‌گاه که در نزد تو عریان و پابرنه می‌آیم در حالی که سرهای ما از خاک قبرها گرد آلود است و چهره‌های ما از خاک لحدها غبار آلود است و چشم‌های ما از هول قیامت خاشع است و لب‌های ما از شدت عطش خشک است و شکم‌های ما برای طولانی شدن مقام، گرسنه است و بدی‌های ما در مقابل چشمان آشکار شده و پشت‌های ما از سنگینی گناه فرو رفته در حالی که مشغولیم به آنچه از اهل و اولادمان به ما رسیده».^۳

۵۴. الْأَرْضُ عَنْهُمْ كَمَا قَالَ يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَتْهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفُضُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ وَقَالَ تَعَالَى ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ثُمَّ يَدْعُوا إِلَىٰ عَرْصَةِ الْمُحْشَرِّ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۵۳-۵۵.

۱. عن النبي ﷺ: «أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي تَنْفُخُ بِهِ الْأَرْوَاحَ فِي الْأَجْسَادِ فَيَدْخُلُ بِعَظِيمِ ذَلِكَ الْأِسْمِ كُلُّ رُوحٍ إِلَىٰ جَسَدِهَا وَلَا يَعْلَمُ بِتِلْكَ الْأَرْوَاحِ الَّتِي صَوَّرْتَ فِي جَسَدِهَا الْمُسَمَّى فِي ظِلْمَاتِ الْأَحْشَاءِ إِلَّا أَنْتَ يَا اللَّهُ» البلد الامين، ص ۴۱۱ عنه عليه السلام: «وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي يَنْفُخُ بِهِ إِسْرَافِيلُ فَتَخْرُجُ بِهِ الْأَرْوَاحُ مِنَ الْقُبُورِ وَتَشْتَقُّ عَنْ أَهْلِهَا فَتَدْخُلُ كُلُّ رُوحٍ إِلَىٰ جَسَدِهَا لَا تَتَشَابَهُ عَلَىٰ الْأَرْوَاحِ أَجْسَادُهَا بِذَلِكَ الْإِسْمِ» البلد الامين، ص ۴۱۷.

۲. عن الامام السجاد عليه السلام: «فَمَا لِي لَا أَبْكِي أَبْكِي لِخُرُوجِ نَفْسِي أَبْكِي لِظُلْمَةِ قَبْرِ أَبِي لِيُضِيقَ لِحْدِي أَبْكِي لِسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ إِنِّي أَبْكِي لِخُرُوجِي مِنْ قَبْرِي عُرْيَانًا ذَلِيلًا حَامِلًا ثِقَلِي عَلَىٰ ظَهْرِي أَنْظُرُ مَرَّةً عَنْ يَمِينِي وَ أُخْرَى عَنْ شِمَالِي إِذِ الْخَلَائِقُ فِي شَأْنِ غَيْرِ شَأْنِي لِكُلِّ امْرِي مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ صَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَ وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبْرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتْرَةٌ وَ ذِلَّةٌ» مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۵۹۱.

۳. عن اميرالمؤمنين عليه السلام: «إِلَهِي إِذَا جِئْنَاكَ عَرَاءَ حَفَاءَ مُغْبِرَةً مِنْ تَرَى الْأَجْدَاثِ رُءُوسَنَا وَشَاجِبَةً مِنْ تَرَابِ



امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

«آگاه باشید! این پوست نازک (بدن) طاقت آتش دوزخ را ندارد بنابراین به خویشتن رحم کنید، این حقیقت را در مصائب دنیا تجربه کرده‌اید، آیا ناراحتی یکی از خودتان را در اثر «خاری» که به بدنش فرو می‌رود و زمین خوردنی که مختصری او را مجروح می‌سازد یا ریگ‌های داغ بیابان او را رنج می‌دهد دیده‌اید، پس چگونه است آن‌گاه که در میان دو طبقه آتش در کنار سنگ‌های داغ و قرین شیطان آتش قرار می‌گیرید... چگونه خواهی بود آن‌گاه که طوق‌های آتش به گردن‌ها انداخته شود و غل‌های جامعه به دست و گردن افتد چنانکه گوشت دست‌ها را می‌خورد».^۱

امیرالمؤمنین علیه السلام:

«ای خدای من و سید من آیا تو آتش را مسلط می‌کنی بر آن چهره‌ها که در پیشگاه عظمتت سر به سجده نهادند؟ یا بر آن زبان‌ها که از روی راستی، ناطق به توحید تو و گویا به حمد و سپاس تواند؟ یا به آن قلب‌هایی که از روی صدق و یقین به خدایی تو معترفند؟ و یا بر آن دل‌هایی که حاوی علم به توست که در پیشگاهت خاشع شدند و یا بر آن جوارح و اعضایی که از روی اطاعت به مکان‌های عبادتت می‌روند؟»^۲

امام رضا علیه السلام:

«گروهی از بنی اسرائیل که تعدادشان به هزاران نفر می‌رسید از ترس طاعون از شهر خود خارج شدند ولی خداوند جان آنان را در یک ساعت گرفت، اهل آن شهر اطراف آنان حصار کشیدند و آن مردگان را به همان حال رها کردند تا استخوان‌هایشان پوسید، پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل از آن‌جا می‌گذشت، از کثرت استخوان‌های پوسیده تعجب کرد، خداوند عزوجل به او وحی کرد که آیا دوست داری آنان را برایت زنده کنم تا آنان را انذار کنی؟ گفت: بله ای پروردگار. خداوند وحی فرمود: که آن را صدا بزن، آن

۵ المَلَا حِيدٌ وَجُوهُنَا وَخَاشِعَةٌ مِّنْ أَفْزَاحِ الْقِيَامَةِ أَبْصَارُنَا وَذَابِلَةٌ مِّنْ شِدَّةِ الْعَطَشِ شِفَاهُنَا وَجَائِعَةٌ لِّطُولِ الْمَقَامِ يُطَوَّنُنَا وَبَادِيَةٌ هُنَالِكَ لِلْعُمُومِ سَوَاءَاتِنَا وَمُوقِرَةٌ مِّنْ ثِقَلِ الْأَوْزَارِ ظُهُورُنَا وَمَشْغُولِينَ بِمَا قَدْ دَهَانَا عَنْ أَهَالِينَا وَ أَوْلَادِنَا» البلد الامين، ص ۳۱۴.

۱. عن اميرالمؤمنين علیه السلام: «وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ لِهَذَا الْجِلْدِ الرَّقِيقِ صَبْرٌ عَلَى النَّارِ فَارْحَمُوا نَفْسَكُمْ فَإِنَّكُمْ قَدْ جَرَّبْتُمُوهَا فِي مَصَائِبِ الدُّنْيَا أَفْرَأَيْتُمْ جَزَعَ أَحَدِكُمْ مِنَ الشَّوْكَةِ تُصْبِيهِ وَالْعُزَّةِ تُدَمِّمِيهِ وَالرَّمْضَاءِ تُخْرِقُهُ فَكَيْفَ إِذَا كَانَ بَيْنَ طَائِفَتَيْنِ مِّنْ نَّارٍ ضَجِيعِ حَجَرٍ وَقَرِينِ شَيْطَانٍ... كَيْفَ أَنْتَ إِذَا التَّحَمَّتْ أَطْوَأُ النَّارِ بِعِظَامِ الْأَعْنَاقِ وَتَشَبَّتِ الْجَوَامِعُ حَتَّى أَكَلَتْ لُحُومَ السَّوَاعِدِ» نهج البلاغه: خطبه ۱۸۳.

۲. عنه علیه السلام: «يَا سَيِّدِي وَ إِلَهِي وَمَوْلَايَ أَسْلَطَ النَّارَ عَلَيَّ وَجُوهَ خَرَّتْ لِعَظْمَتِكَ سَاجِدَةً وَعَلَى أَلْسِنِي نَطَقَتْ بِتَوْحِيدِكَ صَادِقَةً وَ بِشُكْرِكَ مَادِحَةً وَعَلَى قُلُوبِ اعْتَرَفَتْ بِإِلَهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً وَعَلَى ضَمَائِرِ حَوَتْ مِّنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتَّى صَارَتْ خَاشِعَةً وَعَلَى جَوَارِحِ سَعَتْ إِلَى أَوْطَانِ تَعْبُدُكَ [توحيدك] طائِعَةً» الاقبال، ص ۷۰۸.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۸۱

پیامبر نیز ندا کرد: ای استخوان‌های پوسیده به اذن خدا برخیزید همگی زنده شدند در حالی که خاک‌ها را از سر خود می‌زدودند برخاستند و هم‌چنین ابراهیم خلیل علیه السلام آن زمان که پرندگان را گرفت تکه تکه نمود و هر قطعه را بر کوهی نهاد و سپس آن‌ها را فرا خواند و آن‌ها زنده شدند و به سوی او حرکت کردند.^۱

امام سجاد علیه السلام:

«بار خدایا تو را سوگند می‌دهم به نام‌های پنهانت، نام‌هایی به جز تو کس آن‌ها را نداند و به شکوه و جلالت که در پس پرده‌های عزت پوشیده شد که بر این جان بی‌تاب و این استخوان ناتوان رحم کنی. کسی که طاقت آفتاب را ندارد پس چگونه طاقت آتش دوزخ را داشته باشد، کسی که تحمل صدای رعد ندارد چگونه تحمل بانگ غضبت را داشته باشد؟»^۲

امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف قیامت می‌فرماید:

«روزی که زنان باردار فرزندان را سقط می‌کنند و روز جدایی میان شخص با محبوبش است و عقل‌های خالص سرگردانند، زمین بعد از ساخت و سازهای زیبا زشت می‌گردد و بعد از زیبایی خیره‌کننده‌ای که داشته تبدیل به خلقی می‌شود و از معادن پنهانش بارهای سنگینش خارج می‌شود و محموله‌هایش به سوی خداوند بیرون کشیده می‌شود. روزی که نفعی به حال شخص بزرگ ندارد آن‌گاه که وحشت شدیدی را می‌بیند و فروتن و خاشع می‌شود. مجرمان از چهره‌هایشان شناخته می‌شوند و قبور بعد از مدت زیادی که پوشیده بودند شکافته می‌شوند... وای بر تو ای انسان و فرد فرد آن‌ها نزدیک حسابرسی می‌شوند (امر پروردگار می‌آید در حالی که ملائک صف کشیده‌اند) و از حرف حرف اعمالشان سؤال می‌شود، آن‌ها را با بدن‌های برهنه می‌آورند...»^۳.

۱. عن الامام الرضا علیه السلام: «إِنَّ قَوْمًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ هَرَبُوا مِنْ بِلَادِهِمْ مِنَ الطَّاعُونَ - وَهُمْ الْوَفَّ حَذَرَ الْمَوْتِ فَأَمَاتَهُمُ اللَّهُ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ فَعَمِدَ أَهْلُ تِلْكَ الْقَرْيَةِ فَحَطَرُوا عَلَيْهِمْ حَطِيرَةً فَلَمْ يَزَالُوا فِيهَا حَتَّى نَجَرَتْ عِظَامُهُمْ وَصَارُوا رَمِيمًا فَمَرَّ بِهِمْ نَبِيٌّ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَعَجَّبَ مِنْهُمْ وَمِنْ كَثْرَةِ الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ تُحِبُّ أَنْ أَحْيِيَهُمْ لَكَ فَتُنذِرَهُمْ قَالَ نَعَمْ يَا رَبِّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَنْ نَادِهِمْ فَقَالَ أَيَّتَهَا الْعِظَامُ الْبَالِيَةُ قَوْمِي يَا ذَنُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَامُوا أَحْيَاءَ أَجْمَعُونَ يَنْفُضُونَ التُّرَابَ عَنْ رُءُوسِهِمْ ثُمَّ إِبْرَاهِيمَ علیه السلام خَلِيلَ الرَّحْمَنِ حِينَ أَخَذَ الطِّيُورَ وَقَطَعَهُنَّ قِطْعًا ثُمَّ وَضَعَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ نَادَاهُنَّ فَأَقْبَلْنَ سَعْيًا» التوحيد، ص ۴۲۳.

۲. عن الامام السجاد علیه السلام: «فَأَسْأَلُكَ - اللَّهُمَّ - بِالْمَحْزُونِ مِنْ أَسْمَائِكَ، وَبِمَا وَارَتْهُ الْأَحْجُبُ مِنْ بَهَائِكَ، إِلَّا رَحِمْتَ هَذِهِ النَّفْسَ الْجَزُوعَةَ، وَهَذِهِ الرُّمَّةَ الْهَلُوعَةَ، الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ حَرَّ شَمْسِكَ، فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ حَرَّ نَارِكَ! وَالَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ صَوْتَ رَعْدِكَ، فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ صَوْتَ غَضَبِكَ» صحيفه سجاده، دعای ۵۰، ص ۲۴۸.

۳. عن اميرالمؤمنين علیه السلام: «وَتَضَعُ الْحَوَامِلُ مَا فِي بُطُونِهَا، وَيُفْرَقُ بَيْنَ كُلِّ نَفْسٍ وَحَبِيبِهَا، وَيَحَارُ فِي تِلْكَ



لزوم توجه به احادیث شأن نزول

یکی از نکاتی که در فهم آیات و رسیدن به مراد کلام الهی بسیار مهم است توجه به روایات شأن نزول است، اگر به احادیثی که شأن نزول آیات معاد را بیان می‌کنند مراجعه شود به روشنی معاد بدن دنیوی را بازگو کرده‌اند.

عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: جَاءَ أَبِي بِنُ خَلْفٍ فَأَخَذَ عَظْمًا بِأَلْيَا مِنْ حَائِطٍ فَفَتَنَهُ ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ ﴿إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنَّا لَمِنُعُوثُونَ خَلْقًا﴾ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^۱

علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه ﴿فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ روایت می‌کند:

«قَالَ: نَزَلَتْ فِي أَبِي بِنِ خَلْفٍ قَالَ لِأَبِي جَهْلٍ تَعَالَى إِلَيَّ لِأَعْجَبَكَ مِنْ مُحَمَّدٍ ثُمَّ أَخَذَ عَظْمًا فَفَتَنَهُ ثُمَّ قَالَ يَزْعُمُ مُحَمَّدٌ أَنَّ هَذَا يُحْيَا فَقَالَ اللَّهُ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ يَعْنِي مُخْتَلَفٌ»^۲.

واحدی در ذیل آیه شریفه «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» می‌نویسد:

«قال المفسرون: إنَّ أَبِي بِنِ خَلْفٍ أتی النبی بعظم حائل [قد بلی] فقال: یا محمد، أ ترى الله یحیی هذا بعد ما قد رم؟ فقال: نعم و یبعثک و یدخلک النار، فأنزل الله تعالی هذه الآيات ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾. أنَّ أَبِي بِنِ خَلْفٍ الْجُمُحِيِّ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَظْمٍ حَائِلٍ فَفَتَنَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ يَبْعَثُ اللَّهُ هَذَا بَعْدَ مَا أَرَمَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ يَبْعَثُ اللَّهُ هَذَا وَبَيْتِكَ ثُمَّ يَحْيِيكَ ثُمَّ يَدْخُلُكَ نَارَ جَهَنَّمَ. فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ»^۳.

۱. الأوهال عقل لبيها، إذ تنكرت الأرض بعد حسن عمارتها، وتبدلت بالخلق بعد أنيق زهرتها، أخرجت من معادن الغيب أفعالها، وتفضت إلى الله أحمالها، يوم لا ينفع الجدد إذ عابوا الهول الشديد فاستكاثوا، وعرف المجرمون بسبيهم فاستبانوا، فأنشقت القبور بعد طول انطباقها... ويحك يا إنسان جداً، وقربوا للحساب فرداً فرداً، وجاء ربك والملك صفاً صفاً، يسألهم عما عملوا حزفاً حزفاً، فجيء بهم عرابة الأبدان خشعاً ابصارهم» الامالی للطوسي، ص ۶۵۳.

۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲. اسباب النزول (الواحدی)، ص ۳۷۹.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲۳.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۸۳

اقوال اعلام در معاد جسمانی

۱. مرحوم آیه الله خوئی رحمته الله در بحث از امور دخیل در تحقق اسلام یک شخص می فرماید: «الإيمان بالمعاد الجسماني والإقرار بيوم القيامة والحشر والنشر و جمع العظام البالية، و إرجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة، ولا بد أن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الإسلام، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر سواء كان مستنداً إلى العناد واللجاج أم كان مستنداً إلى الغفلة و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير والقصور و قد دلت الآيات الكثيرة أيضاً على كفر منكر المعاد»^۱.
۲. مرحوم علامه مجلسی رحمته الله می نویسد: «ما يشاهد في بعض الناس من نفي بعض الضروريات كحدوث العالم والمعاد الجسماني و نحو ذلك مع الإقرار في الظاهر بنبوّة نبينا و اعترافهم بسائر الضروريات و ما جاء به النبيّ فذلك لأحد الأمرين: إمّا لكونهم ضالّين لشبهة اعترتهم فيما زعموه كتوهمهم كون أباطيل بعض الفلاسفة و سائر الزنادقة برهاناً يوجب تأويل الأدلة السمعية و نحو ذلك، أو لكونهم منكرين للنبوّة في الباطن و لكن لخوف القتل و المضارّ الدنيويّة لا يتجرّءون على إنكار غير ما كشفوا عن إنكاره من الضروريات، و إمّا إظهارهم إنكار ذلك البعض فلارتفاع الخوف في إظهاره لا اختلاط عقايد الفلاسفة و غيرهم بعقائد المسلمين بحيث لا تميّز إحداهما عن الأخرى إلّا عند من عصمه الله سبحانه»^۲.
۳. مرحوم آیه الله شیخ جعفر کاشف الغطاء رحمته الله: «و يجب العلم بأنّه تعالى يعيد الأبدان بعد الخراب، و يرجع هيئتها الأولى بعد أن صارت إلى التراب، و يحلّ بها الأرواح على نحو ما كانت، و يضمّها إليها بعد ما انفصلت و بانت»^۳.
۴. علامه حلی رحمته الله در توضیح کلام مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد: «استدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنّه معلوم بالضرورة من دين محمد صلی الله علیه و آله و سلم و القرآن

۲. بحار الانوار، ج ۳۰، ص ۴۸۳.

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۳. كشف الغطاء، ج ۱، ص ۵۹.



دلّ عليه في آيات كثيرة بالنصّ مع أنّه ممكن فيجب المصير إليه و إنّما قلنا بأنّه ممكن لأنّ المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة و ذلك جائز بالضرورة»^۱.

از خدا به سوی خدا

آقای وکیلی می نویسد:

از خدا به سوی خدا: در مباحث دانستیم که خداوند بارها در قرآن کریم با تعبیری چون «إنا لله وإنا إليه راجعون والله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله» از بازگشت انسان و بلکه همه مخلوقات به خدا سخن گفته شد و اشاره می کند که انسان از خدا آمده و به سوی خدا باز می گردد و دانستیم که خداوند بالاترین موجود است و حرکت از او حرکتی نزولی و حرکت به سوی او حرکتی صعودی است.^۲

پاسخ:

اولاً: این گفتار که خداوند بالاترین موجود است و براساس نظریه تشکیک در وجود و قبلاً گفتیم مبنای آقای وکیلی وحدت شخصی وجود مبنای صوفیه است چنانکه در کتاب معلم خداشناسی صفحه ۲۲۴ این مطلب را اعلام کردند و بنابر نظریه صوفیه معنای معاد را ابوالعلاء عقیفی صاحب تعلیقه بر فصوص الحکم این گونه توضیح می دهد:

«أنّ ابن عربی یفسّر یوم القيامة و کلّ ما یتصلّ به من أمور الآخرة تفسیراً جدیداً یتمشی مع مذهبه فی وحدة الوجود و لا یمتّ إلى المعانی الإسلامیة بصلّة. فیوم القيامة هو یوم یقظة الروح الانسانیة، أو یوم عودة النفس الجزئیة إلى النفس الكلية: أو هو الوقت الذی تتحقّق فیهِ النفس الجزئیة من وحدتها الذاتیة (بالکل)»^۳.

ابن عربی روز قیامت و آنچه مربوط به آخرت است را براساس وحدت وجود تفسیر جدیدی می کند که ربطی به معنای روز قیامت در اصل در اسلام ندارد و روز قیامت روز بیداری روح انسانی است یا روز بازگشت نفس جزئی به نفس کلی (خداست) یا وقت تحقق وحدت ذاتی نفس جزئی است یعنی پیوستن نفس جزئی به کلی (خدا) و تحقق وحدت ذاتی است. نتیجه آن که آقای وکیلی در بحث معاد همانند بحث خداشناسی

۱. کشف المراد، ص ۴۰۶.

۲. معادشناسی، ص ۱۴-۱۵.

۳. فصوص الحکم [التعلیقه] ص ۱۵۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۸۵

دوگانگی در مبنا دارند در بعضی از موارد با مبنای تشکیک در وجود سخن می‌گویند و در بعضی از موارد با مبنای وحدت شخصی وجود مطالب را بیان می‌کنند. ثانیاً: آیه شریفه «انا لله وانا الیه راجعون» را این‌گونه معنا کردند انسان از خدا آمده و به سوی خدا باز می‌گردد در حالی که لام در (الله) ظهور در ملکیت دارد آیه شریفه می‌فرماید: ما انسان‌ها مملوک خداییم نه از خداییم و اگر لام را به معنای (من) بگیریم (العیاذ بالله) تبعض در ذات خداوند لازم می‌آید. آقای وکیلی لام ملکیت را به معنای (از) گرفتند تا نظریه قوس نزول و قوس صعود که مبتنی بر تشکیک وجود است را از آیه استخراج کنند.

تفسیر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

حال باید دید آیا مراد از «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» رجوع به خداوند است شکی نیست که ما انسان‌ها حادث فقیر بالذات مقداری محدود مکّیف زمانی مکانی متجزّی و مرکب هستیم و خداوند حقیقتی قدیم و غنی بالذات غیر مقداری و بدون کیف و زمان و مکان و تجزئه و ترکیب است آیا معقول است انسان با اوصاف مذکور رجوع کند به ذاتی که هیچ‌گونه صفات امکانی ندارد آیا اجتماع ضدین یا متناقضین نمی‌شود بنابراین نباید آیاتی مانند «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را تفسیر غیر عقلانی کرد. آقای وکیلی می‌نویسد: کسانی که از اهل دقت و تعمق بوده‌اند و در آیات و روایات بحث معاد وارد شده‌اند به این‌جا رسیده‌اند که حمل جمیع آنچه درباره معاد وارد شده است بر ظواهر آن‌ها صحیح نیست و باید باب تأویل به معنای حمل بر معانی مجازی را در این ادله گشود.^۱

با توجه به گفتار مذکور و آنچه که در بحث قواعد تفسیری اثبات شده می‌گوییم به جهت قرینه قطعی عقلی باید از ظهور برخی از آیات دست برداشت و آن را تأویل کرد مثلاً «یدالله فوق ایدیم» را نمی‌توان به ظاهرش اخذ کرد چون دلیل قطعی بر عدم جسمانیت خداوند موجود است در آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» هم نمی‌توان مرجع ضمیر را ذات خداوند دانست به جهت دلیل عقلی که ذکر شد.

علاوه آن‌که امامان معصوم علیهم‌السلام که مفسران حقیقی قرآنند با این‌که در مقام بیان

معارف قرآنی بوده‌اند هیچ‌گاه آیه «أنا الیه راجعون» و بحث رجوع به خدا را در قرآن این‌گونه تفسیر نکرده‌اند و ضمیر را به ذات خداوند برنگردانند و در علم اصول اثبات شده هرگاه متکلم در مقام بیان امری باشد ولی درباره قیود و خصوصیات آن سکوت نماید نتیجه می‌گیریم که آن قیود در نزد متکلم معتبر نبوده است و الّا می‌بایست بیان می‌کرد از این مطلب با عنوان اطلاق مقامی یاد می‌شود.

حال در رابطه با آیه «أنا لله و أنا الیه راجعون» و بحث رجوع به خدا نه تنها تفسیر مذکور از امامان معصوم علیهم‌السلام نرسیده بلکه خلاف آن وارد شده یعنی چهار معنا برای «الیه راجعون» در احادیث بیان شده که مخالف آن معنایی است که صوفیان از آیه برداشت می‌کنند نتیجه این امر آن است که تفسیر مذکور و رجوع ضمیر در «الیه راجعون» در نزد اهل بیت علیهم‌السلام معتبر نبوده است آن چهار معنا عبارتند از:

اقرار به مردن

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده این‌که می‌گوییم «انا لله» اعتراف به این است که ما ملک خداییم و این‌که می‌گوییم «أنا الیه راجعون» اعتراف به این است که هلاک می‌شویم و می‌میریم.^۱

بازگشت به سوی فرمان‌پروردگار

امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«امور پی‌درپی بگذرد و زمان‌ها سپری شود قیامت برپا می‌شود و آن‌ها را از بیغوله‌های گور و لانه‌های پرنندگان و جایگاه درندگان و میدان‌های جنگ بیرون می‌آورد با شتاب به سوی فرمان‌پروردگار بازگشت می‌کنند».^۲

قرآن کریم نیز دلالت بر معنای مذکور می‌کند:

﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾^۳

۱. «إِنَّ قَوْلَنَا إِنَّا لِلَّهِ إِفْرَارٌ عَلَى أَنْفُسِنَا بِالْمُلْكِ وَقَوْلُنَا وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِفْرَارٌ عَلَى أَنْفُسِنَا بِالْهَلْكِ» غرر الحکم، ص ۳۱۶.

۲. «حَتَّى إِذَا تَصَرَّمَتِ الْأُمُورُ وَ تَقَضَّتِ الدُّهُورُ وَ أَزَفَ النُّشُورُ، أَخْرَجَهُمْ مِنْ صَرَائِحِ الْقُبُورِ وَ أَوْكَارِ الطُّيُورِ وَ أَوْجَرَةَ السَّبَاعِ وَ مَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سِرَاعًا إِلَى أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَى مَعَادِهِ» نهج البلاغه، خطبه: ۸۳.

۳. انفطار: ۱۳.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۸۷

«روزی است که هیچ کس قادر بر انجام کاری به سود دیگری نیست و امر و فرمان از آن خداوند است».

بازگشت به سوی آخرت

پیامبر ﷺ:

«اللهم أصلح لي آخرتي التي جعلت ليها مرجعي».^۱

در دعا وارد شده:

«أصلح لي آخرتي التي فيها معادي».^۲

دعای امام سجاد علیه السلام:

«أصلح لي آخرتي التي ليها منقلبي».^۳

از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمودند: خداوند به حضرت عیسی علیه السلام وحی فرمود: «أحبُّ الآخرة فإتَّها دار المعاد»^۴ آخرت را دوست بدار زیرا آن محل بازگشتن است. امیرالمؤمنین علیه السلام:

«أكثرُوا ذكر الموت و يوم خروجكم من القبور و قیامكم بین یدی الله عزوجل».^۵

بازگشت به سوی شهداء

امیرالمؤمنین علیه السلام:

«فاجعل متی قتلا فی سبیلک بید شر خلقک واجعل مصیری فی الأحياء المرزوقین عندک فی دار الحیوان».^۶

مرگ مرا شهادت در راهت به دست بدترین مخلوق قرار بده و بازگشت مرا در سرای شهادتی که زنده‌اند و در نزد تو روزی داده می‌شوند قرار بده. حاصل آن که معاد در احادیث بازگشت انسان به محکمه عدل الهی است که نتیجه آن برای مؤمنان و صالحان بهشت و رحمت خداست و برای کافران و منافقان جهنم و غضب خداست. و همین مضمون در آیات قرآن نیز بیان شده است.

۲. مصباح المجتهد، ج ۲، ص ۴۸۳.

۴. الامالی (للطوسی)، ص ۵۳۱.

۶. بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۲۳۹.

۱. الامالی (للطوسی)، ص ۱۵۸.

۳. اقبال الاعمال، ج ۲، ص ۶۲۰.

۵. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۶.

به سوی حسابرسی اعمال

قرآن کریم قیامت را روز بازگشت بندگان به دادگاه عدل الهی برای حسابرسی اعمال معرفی می‌کند نه روز بازگشت به خدا. خداوند می‌فرماید:

﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾^۱

«در آن روز مردم به صورت پراکنده خارج می‌شوند تا اعمالشان به آن‌ها نشان داده شود».

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾^۲

«روزی که هرکس، آنچه را که از کار نیک انجام داده حاضر بیند و آرزو می‌کند میان او و آنچه از اعمال بد انجام داده فاصله زمانی زیادی باشد».

﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾^۳

«مسئلاً او می‌تواند انسان را بازگرداند در آن روز که اسرار نهان انسان آشکار می‌شود و برای او هیچ نیرو و یابوری نیست».

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۴

«روزی خواهد بود که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد اما آن‌ها که صورت‌هایشان سیاه است (گفته می‌شود) آیا بعد از ایمان کافر شدید؟ پس بچشید عذاب را به سبب آنچه کفر می‌ورزیدید و اما آن‌ها که چهره‌هایشان سفید شده در رحمت خداوند خواهند بود و جاودانه در آن می‌مانند».

﴿يَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾^۵

۱. زلزله: ۶.

۲. آل عمران: ۳۰.

۳. طارق: ۸-۱۰.

۴. آل عمران: ۱۰۶-۱۰۷.

۵. فرقان: ۲۷-۲۹.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۸۹

«روزی را که ستمکار دست خود را به دندان می‌گزد و می‌گوید ای کاش با رسول راهی برگزیده بودم. ای وای بر من کاش فلان شخص را دوست خود انتخاب نکرده بودم، او مرا از یادآوری (حق) گمراه کرد بعد از آن که (حق) به سراغ من آمد».

﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُرءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُعْنِيهِ وَوَجُوهُهُ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَوَجُوهُهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيَّهَا غَبْرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾^۱

«هنگامی که آن صدای مهیب بیاید در آن روز که انسان از برادر خود می‌گریزد و از مادر و پدرش و زن و فرزندانش، در آن هنگام هرکدام از آن‌ها وضعی دارند که او را کاملاً به خود مشغول می‌سازد. چهره‌هایی که در آن روز گشاده و نورانی است خندان و مسرور است و صورت‌هایی که در آن روز غبار آلود است و دود و تاریکی آن‌ها را پوشانده».

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾^۲

«ای مردم از پروردگارتان بترسید که زلزله قیامت امر عظیمی است روزی که آن را می‌بیند هر مادر شیر دهی کودک شیرخوارش را فراموش می‌کند و هر بارداری جنین خود را بر زمین می‌نهد و مردم را مست می‌بینی در حالی که مست نیستند ولی عذاب خدا شدید است».

شما خواننده گرامی لطفاً مضامین آیات مذکور را با گفتار آقای وکیلی بسنجید:

«انسان حرکتی نزولی از خداوند به این عالم داشته و حرکتی صعودی نیز از این دنیا به خداوند دارد... آخرت همان زندگی انسان در قوس صعود و حرکت به سوی خداوند است».^۳

تفسیر نادرست معاد

آقای وکیلی می‌نویسد:

«معاد در زبان عربی به معنای «بازگشت» یا «بازگشت‌گاه» است وقتی کلمه معاد

۲. حج: ۱-۲.

۱. عبس: ۳۳-۴۱.

۳. معادشناسی، ص ۱۵.



را می‌شنویم اولین سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که انسان به کجا باز می‌گردد تصور عموم مردم این است که انسان از این دنیا رفته و مدتی در برزخ می‌ماند و سپس به دنیا باز می‌گردد ثواب و عقاب اعمالش به او می‌رسد ولی در قرآن کریم اثری از چنین تصویری وجود ندارد قرآن همه جا صحبت از رجوع و بازگشت به خداوند دارد و می‌گوید: انسان از نزد خدا آمده و به او باز می‌گردد و حتی یکبار سخن از بازگشت انسان به دنیا ندارد.

آری قرآن از کافران و دهریان چنین نقل می‌کند که می‌پنداشتند معادی که انبیا الهی می‌گویند همان بازگشت دوباره به دنیا است و فکر می‌کردند روزی دوباره بدن‌های مرده سر از خاک برداشته و در همین دنیا دوباره زنده می‌شود و لذا همه اشکال می‌کردند که این بدن پوسیده که ذراتش در زمین گم و پراکنده شده چگونه دوباره زنده می‌شود قرآن از ایشان نقل می‌کند:

﴿ وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَتَانَا لِنُقْتِلَ خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾

«گفتند: آیا هنگامی که ما در زمین گم شدیم آیا ما در خلقتی جدید دوباره زنده می‌شویم؟»

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاءُنَا إِنَّمَا نُخْرَجُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا مَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾

«کسانی که کافر شدند گفتند: آیا هنگامی که ما و پدرانمان خاک گشته‌ایم آیا ما از قبرها بیرون می‌آییم؟ چنین وعده‌ای به ما و پدرانمان پیش از این داده شده است و نیست این سخنان مگر اسطوره‌های پیشینیان.»

قرآن کریم در یک جمله در پاسخ این سخنان می‌فرماید:

که شما بنا نیست دوباره به این عالم دنیا برگردید و بدن‌هایتان در این دنیا زنده شود، مسافر سفر آخرت روح و حقیقت شماست که آن را ملک الموت به طور کامل می‌گیرد و می‌برد و شما به سوی پروردگارتان حرکت کرده و باز می‌گردید:

﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾

در پاسخ‌شان بگو فرشته مرگی که موکل بر شماست حقیقت شما را به طور کامل می‌گیرد و سپس شما بسوی خدا باز می‌گردید.

در آیه شریفه نفرموده ملک الموت شما را «اخذ» می‌کند و می‌گیرد بلکه فرموده

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۹۱

شما را «توفی» می‌نماید، توفی به معنای گرفتن کامل یک چیز است و از این‌که در این آیه فرموده که ملک الموت شما را به طور کامل می‌گیرد با این‌که می‌دانیم بدن انسان در هنگام مرگ بر روی زمین باقی می‌ماند می‌فهمیم که تمام حقیقت انسان همان روح است که ملک الموت آن را می‌گیرد و بدن در کنار روح اهمیتی در وجود انسان ندارد بنابراین معاد بازگشت به سوی خداوند است نه بازگشت به سوی دنیا این حقیقت کلیدی است برای فهم ده‌ها آیه و روایتی که در باب معاد آمده و اگر انسان معاد را بازگشت دوباره به دنیا بیندازد در فهم همه آن‌ها به مشکل بر می‌خورد.^۱

معنای معاد در قرآن

در عبارت مذکور گفته شد:

«تصوّر عموم مردم این است که انسان از این دنیا رفته و مدتی در برزخ می‌ماند و سپس به دنیا باز می‌گردد و ثواب و عقاب اعمالش به او می‌رسد ولی در قرآن کریم اثری از چنین تصویری وجود ندارد».

پاسخ: قرآن کریم همین تصور عموم متدینین را بارها بیان کرده است خداوند از قول کفار نقل می‌کند:

﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾^۲
 آیا هنگامی که مردیم و به خاک و استخوان مبدل شدیم بار دیگر برانگیخته خواهیم شد؟ و آیا پدران نخستین ما (بازمی‌گردند) بگو آری همه شما زنده می‌شوید در حالی که خوار خواهید بود.

﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾^۳
 می‌گفتند هنگامی که ما مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا برانگیخته خواهیم شد آیا نیاکان نخستین ما برانگیخته می‌شوند بگو اولین و آخرین همگی در موعد روز معین گردآوری می‌شوند.

۲. صفات: ۱۶-۱۸.

۱. معادشناسی، ص ۳۵-۳۶.

۳. واقعه: ۴۷-۵۰.



﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^۱

چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده است بگو همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید.

﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^۲

قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست و خدا همه کسانی که در قبرها هستند برانگیخته می‌کند.

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَمًا فِي الْقُبُورِ﴾^۳

آیا نمی‌داند همه کسانی که در قبرها هستند برانگیخته می‌شوند؟

از این آیاتی که ذکر کردیم بطلان این گفتار هم روشن می‌شود:

«قرآن کریم در یک جمله در پاسخ این سخنان می‌فرماید که شما بنا نیست دوباره به این عالم دنیا برگردید و بدن‌هایتان در این دنیا زنده شود، مسافر سفر آخرت روح و حقیقت شماست... تمام حقیقت انسان همان روح است.»

پاسخ: آیاتی که ذکر کردیم دقیقاً بازگشت بدن دنیوی را بیان می‌کند، کفار می‌گفتند بعد از مرگ استخوان‌های ما از بین رفته و خاک شدیم چگونه زنده خواهیم شد قرآن می‌فرماید: «قل نعم و انتم داخرون»، «قل يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»

حقیقت انسان از نظر قرآن

اما این گفته تمام حقیقت انسان همان روح است صحیح نمی‌باشد زیرا خالق تعالی در قرآن حقیقت انسان را مرکب از جسم و روح معرفی می‌نماید:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾^۴

ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم سپس نطفه را به صورت خون بسته و علقه را به صورت گوشت جویده شده و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم سپس آن

۱. بیس: ۷۸-۷۹.

۲. حج: ۷.

۳. عادیات: ۹.

۴. مؤمنون: ۱۲-۱۶.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۹۳

را آفرینش تازه‌ای دادیم پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است سپس شما بعد از آن می‌میرید و سپس در روز قیامت برانگیخته می‌شوید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَآءٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^۱

هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده می‌آفرینم هنگامی که کار آن را تمام می‌کنم در او از روح خود دمیدم همگی برای او سجده کنید همه فرشتگان سجده کردند.

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾^۲

انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است از یک آب جهنده آفریده شده آبی که از میان پشت و سینه‌ها خارج می‌شود مسلماً خدا می‌تواند آن را بازگرداند.

خداوند متعال در مقام بیان خلقت انسان، مراحل تکوین جسم او را ذکر می‌کند از مواد و عناصر تشکیل دهنده بدن نام می‌برد این خود دلیل قاطعی است که از نظر خالق تعالی بدن عنصری در حقیقت بشر دخیل است سپس در آیه اول بعد از مراحل تکوین بدن مادّی، ضمیر «کم» ذکر شده که مرجع آن مخاطبی است که مراحل ایجاد بدنش شرح داده شده که او با خصوصیات مذکور در آیه، در قیامت مبعوث می‌گردد. خلاصه آن که خدای متعال در هر سه آیه، در مقام بیان آفرینش انسان، ماده عنصری و دنیوی را دخیل در پیدایش او معرفی می‌نماید.

در روایت ذیل نیز انسان مرکب از جسم و روح دانسته شده:

عن الامام صادق عليه السلام: «أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ وَتَرْكِبِ أَرْوَاحِهِمُ اللَّطِيفَةَ فِي أَجْسَادِهِمُ الْكَثِيفَةَ...»^۳

خداوند ربوبیتش را در ابداع آفرینش و ترکیب ارواح لطیف در اجساد ثقیل آشکار کرد.

با توضیحاتی که دادیم و گفتیم حقیقت انسان مرکب از جسم و روح است این گفته

نیز صحیح نیست:

۲. طاروق: ۵-۸.

۱. حجر: ۲۸.

۳. التوحید، ص ۹۲.



«در آیه شریفه نفرمود شما را «اخذ» می‌کند و می‌گیرد، بلکه فرموده شما را «توفی» می‌نماید توفی به معنای گرفتن کامل یک چیز است از این‌که در این آیه فرموده که ملک‌الموت شما را به طور کامل می‌گیرد با این‌که می‌دانیم بدن انسان در هنگام مرگ بر روی زمین باقی می‌ماند می‌فهمیم که تمام حقیقت انسان همان روح است که ملک‌الموت آن را می‌گیرد و بدن در کنار روح اهمیتی در وجود انسان ندارد»^۱.

پاسخ: ماده «توفی» در لغت گاهی به معنای چیزی که به تمام و کمال رسیده باشد آمده و گاهی به معنای قبض روح است.

ابن منظور می‌گوید:

توفاه الله اذا قبض نفسه في الصباح: اذا قبض روحه.^۲

پس احتمال دارد مراد از «یتوفاکم» در آیه شریفه قبض روح باشد نه گرفتن کامل یک چیز چنانکه مرحوم طبرسی می‌نویسد:

«یتوفاکم» ای یقبض أرواحکم أجمعین واحدا واحدا حتی لا یبقی منکم أحدا.^۳

ثانیا: بر فرض که معنای اول چیزی که به تمام کمال رسیده در آیه مراد باشد ولی احتمال دارد آن چیزی را که خداوند به طور کامل می‌گیرد تمام افراد انسان باشد چنانکه در سخن مرحوم طبرسی بدان اشاره شده یا آن چیزی را که خداوند به طور کامل وفا می‌کند آن مقدار عمر و اجل انسان‌ها باشد.

ابن منظور می‌گوید:

قوله عز وجل الله یتوفی الأنفس حین موتها ای یتوفی مدد آجالهم فی الدنیا و قیل: یتوفی تمام عددهم إلى یوم القیامة.^۴

ثالثا: همین تعبیر «یتوفاکم» در قرآن کریم برای خواب هم آمده است «هو الذی یتوفاکم باللیل و یعلم ما جرحتم»^۵ او کسی است که (روح) شما را در شب (به هنگام خواب) می‌گیرد و از آنچه در روز انجام داده‌اید با خبر است.

در این آیه نمی‌توان گفت معنای «یتوفاکم» گرفتن روح به طور کامل است چون واضح است که شخص خوابیده روحش به بدنش باز می‌گردد و به طور کامل از جسمش گرفته

۱. معادشناسی، ص ۳۶.

۲. مفردات راغب، ص ۸۷۸.

۳. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۰.

۴. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۱۴.

۵. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۹۵

نمی‌شود و الّامی‌میرد ولی با این حال برای شخص خوابیده کلمه «یتوقّاکم» به کار رفته است این خود قرینه‌ای است که آیه «یتوقّاکم ملک الموت» ظهور در معنایی که آقای وکیلی گفتند ندارد و لذا دلالتی هم بر این که حقیقت انسان به روحش است نه جسمش ندارد.

رابعاً: تا بدین جا روشن شد که واژه «یتوقّاکم» در معنایی که آقای وکیلی ادعا کردند ظهور ندارد حال اگر بر فرض هم ظهور می‌داشت در صورتی حجت است که نصی در بین نباشد و آیاتی که در صدر بحث نقل کردیم نص در این بود که حقیقت انسان مرکب از جسم و روح است و با وجود نص، نوبت به ظهور نمی‌رسد.

خامساً: اگر از همه اشکالات قبل صرف نظر کنیم و بپذیریم که حقیقت انسان به روح است و جسم انسان فرع است و اهمیت ندارد ولی هنگامی که آیات متعدد و روایات متواتر حاکی از آن هستند که همین بدن و جسم را خداوند احیا می‌کند و بر می‌گرداند، مؤمن در مقابل وحی، متعبد و خاضع است اگرچه نتواند حقیقت آن را تحلیل کند و چنانکه در ابتدای بحث از ملاًصدرا و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی نقل کردیم که معاد امری غیبی است و آگاهی به خصوصیات آن وابسته به اخبار معصوم است و عقل به تنهایی راهی بدان ندارد.

آیا معاد به معنای بازگشت به دنیا است؟

آقای وکیلی می‌نویسد:

با وجود این همه تأکید قرآن بر این که عالم آخرت عالمی است، مستقل و موجود و برتر از این دنیا باید از این جا بدان سو سفر کرده و صعود نماید چرا کافران و بلکه بسیاری از متدینان چنین برداشت می‌کردند که معاد، بازگشت دوباره انسان‌ها به دنیا است ریشه این تفسیر غلط را باید در ضعف مبانی اعتقادی و کلامی جستجو کرد.^۱

پاسخ: متدینان نمی‌گویند معاد بازگشتن انسان‌ها به این دنیا است هرکسی که آشنایی با آیات قرآن داشته باشد می‌داند در هنگام قیامت این دنیا کره زمین دچار دگرگونی و تغییرات اساسی می‌شود و دیگر همین زمین موجود نخواهد بود.

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾^۲

۱. معادشناسی، ص ۳۷.

۲. مزمل: ۱۴.



در آن روز زمین و کوهها سخت به لرزه در می‌آید و کوهها به شکل توده‌هایی از شن نرم در می‌آید.

﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾^۱

در آن هنگام که زمین گسترده شود و آنچه در درون دارد بیرون افکند و خالی شود.

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾^۲

هنگامی که زمین شدیداً به لرزه در آید و بارهای سنگینش را خارج کند.

﴿وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾^۳

زمین و کوهها از جا برداشته شوند و یکباره در هم کوبیده و متلاشی شوند.

هنگامی که تغییرات و تبدیل‌هایی که در آیات ذکر شد در زمین رخ دهد دیگر باکره زمین که هم اکنون موجود است متفاوت خواهد بود زیرا هرگاه کوهها از بین بروند و زمین کشیده و گسترده گردد و آنچه در درون خود دارد بیرون افکند قهراً باکره زمین موجود فرق بسیار خواهد داشت و لذا «یوم تبدل الارض غیر الارض»^۴ صادق است و زمین دنیوی به زمین آخروی تبدیل خواهد شد سپس آنچه در درون دارد به بیرون می‌افکند «والت ما فیها و تخلت» و مردگان نیز از قبرها خارج خواهند شد.

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^۵

ما شما را از زمین آفریدیم و در آن باز می‌گردانیم و بار دیگر در قیامت شما را از آن بیرون می‌آوریم.

﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾^۶

هنگامی که شما را در قیامت از زمین فرامی‌خواند ناگهان همه خارج می‌شوید.

خلاصه کسانی که قائل به معاد بدنی دنیوی هستند نمی‌گویند انسان‌ها به زمین با شرایط کنونی باز می‌گردد بلکه زمین دچار دگرگونی و تغییرات زیادی می‌شود که با دنیای فعلی کاملاً متفاوت خواهد بود و ارواح به بدن‌های دنیوی منتقل می‌شوند و برای محاسبه اعمال در آن زمین تغییر یافته آخروی حاضر می‌گردند.

۱. انشقاق: ۳-۴.

۲. زلزله: ۱-۲.

۳. حاقه: ۱۴.

۴. ابراهیم: ۴۸.

۵. طه: ۵۵.

۶. روم: ۲۵.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۹۷

قیل للامام السجاد عليه السلام: «فَأَخْبَرَنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ كَيْفَ يُنْفَخُ فِيهِ فَقَالَ أَمَّا النَّفْحَةُ الْأُولَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ إِسْرَافِيلَ فَيَهْبِطُ إِلَى الدُّنْيَا وَمَعَهُ صُورٌ وَلِلصُّورِ رَأْسٌ وَاحِدٌ وَطَرَفَانِ وَبَيْنَ طَرَفِ كُلِّ رَأْسٍ مِنْهُمَا مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ قَالَ فَإِذَا رَأَتْ الْمَلَائِكَةُ إِسْرَافِيلَ وَقَدْ هَبِطَ إِلَى الدُّنْيَا وَمَعَهُ الصُّورُ قَالُوا قَدْ أَذِنَ اللَّهُ فِي مَوْتِ أَهْلِ الْأَرْضِ وَفِي مَوْتِ أَهْلِ السَّمَاءِ قَالَ فَيَهْبِطُ إِسْرَافِيلُ بِحِطْرَةٍ بَيْنَ الْمَقْدِسِ وَيَسْتَقْبِلُ الْكَعْبَةَ فَإِذَا رَأَوْا أَهْلَ الْأَرْضِ قَالُوا أَذِنَ اللَّهُ فِي مَوْتِ أَهْلِ الْأَرْضِ قَالَ فَيَنْفُخُ فِيهِ نَفْحَةً فَيَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي الْأَرْضَ فَلَا يَبْقَىٰ فِي الْأَرْضِ ذُو رُوحٍ إِلَّا صَعِقَ وَمَاتَ وَيَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي السَّمَاوَاتِ فَلَا يَبْقَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ ذُو رُوحٍ إِلَّا صَعِقَ وَمَاتَ إِلَّا إِسْرَافِيلُ قَالَ فَيَقُولُ اللَّهُ لِإِسْرَافِيلَ يَا إِسْرَافِيلُ مَتَّ فَيَمُوتُ إِسْرَافِيلُ فَيَمَكُّثُونَ فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ فَتَمُورُ وَيَأْمُرُ الْجِبَالَ فَتَسِيرُ وَهُوَ قَوْلُهُ يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا يَعْنِي تَبْسُطُ وَتُبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ يَعْنِي بَارِضٌ لَمْ يُكْتَسَبْ عَلَيْهَا الذُّنُوبُ بَارِزَةً لَيْسَ عَلَيْهَا الْجِبَالُ وَلَا نَبَاتٌ كَمَا دَحَاهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...»^۱

عن امیرالمؤمنین عليه السلام: «إِذْ نَكَرَتِ الْأَرْضُ بَعْدَ حُسْنِ عِمَارَتِهَا وَتَبَدَّلَتْ بِالْمَخْلُقِ بَعْدَ أَنْبِقِ زَهْرَتِهَا أَخْرَجَتْ مِنْ مَعَادِنِ الْعَيْبِ أَثْقَالَهَا وَنَفَضَتْ إِلَى اللَّهِ أَهْمَالَهَا»^۲

پاسخ به سه شبهه

آقای وکیلی می نویسد:

قرآن صحبت از خروج جنازه‌ها از قبر ندارد، بلکه سخن از خروج انسان‌ها (موجودات دارای فهم و شعور) از قبرهاست که همان نفس و جان انسان است. ان الله یبعث من القبور (نه ما فی القبور)^۳

پاسخ: در قرآن کریم تعبیر (ما فی القبور) نیز به کار رفته است می فرماید:

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾^۴

«آیا نمی‌داند که تمام آنچه در قبرها هستند برانگیخته می‌شوند».

۱. بحارالانوار، ج ۶، ص ۳۲۴.

۲. الأمالی (للطوسی)، ص ۶۵۳.

۳. عادیات: ۸.

۴. معادشناسی، ص ۱۰۳.

آقای وکیلی:

قرآن نفرموده که قبرها شکافته می‌شود و انسان‌ها از قبرها و دل خاک بیرون می‌روند بلکه می‌فرماید زمین شکافته می‌شود و انسان‌ها از «زمین» بیرون می‌روند مانند یوم تشقق الارض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير (ق ۵۰ : ۴۴) فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون - ثم اذا دعاكم دعوة من الأرض اذا انتم تخرجون.^۱

پاسخ:

اولاً: در قرآن کریم هم تعبیر شکافته شدن زمین آمده و هم تعبیر شکافته شدن قبور به کار رفته است.

﴿وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعِثَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾^۲

هنگامی که قبور زیر و رو شود و درونش را آشکار کند (که قهراً اجساد بیرون می‌آیند) هرکس می‌داند آنچه را که از پیش فرستاده و آنچه را که برای بعد گذاشته.

ثانیاً: هر دو تعبیر حاکی از معاد بدن دنیوی است یعنی هم شکافته شدن زمین و هم شکافته شدن قبور دلالت بر یک مقصود می‌کند چون اجساد و بدن اموات در زمین نهفته شده است و از کره خاکی بیرون نمی‌روند.

آقای وکیلی:

قرآن هیچ‌گاه نفرموده انسان‌ها از دل خاک به روی خاک می‌آیند بلکه در آیات متعددی فرموده انسان‌ها از زمین یا قبرهایشان به سوی پروردگار رفته و در محضر او حاضر می‌شوند و نفع فی الصور... فاذا هم من الاجداث الی ربههم ینسلون (یس: ۵۱).

با توجه به این نکات باید بفهمیم که این آیات ناظر به خروج انسان‌ها از زمین و عالم برزخ و حرکت به سوی خداوند و حضور و قیام در محضر اوست. اگر کمی دقت کنیم خواهیم دید که بیشتر مردم دنیا اصلاً در قبر مادی دفن نمی‌شوند و انسان‌ها با سوزاندن و... بدن میت را از بین می‌برند و آنان که در قبر دفن شده‌اند در اثر گذشت هزاران سال ذرات بدنشان پراکنده و دیگر در درون قبرها نیست.^۳

۲. انفطار: ۴-۵.

۱. معادشناسی، ص ۱۰۴.

۳. معادشناسی، ص ۱۰۴.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۱۹۹

پاسخ: قرآن می‌فرماید با اراده و اذن الهی همگی از زمین و قبرها خارج می‌شوید و بر روی زمین قرار می‌گیرید:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾^۱

«هنگامی که شما را (در قیامت) از زمین فراخواند ناگهان همه خارج می‌شوید». روشن است که خروج از زمین و قبور به معنای قرار گرفتن در روی خاک و زمین است.

﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نَّكِرٍ خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾^۲

«از آن‌ها روی بگردان روزی که دعوت کننده‌ای مردم را به امر وحشتناکی دعوت می‌کند آنان چشمهایشان از وحشت به زیر افتاده در حالی که از قبرها خارج می‌شوند مانند ملخ‌های پراکنده».

واضح است که بعد از خروج از قبور مانند ملخ بر روی زمین منتشر می‌شوند نه آن‌که به ذات الله واصل می‌شوند و ما در گذشته مراد از «إلی رهیم ینسلون» یا «إلیه راجعون» را بیان کردیم.

و اما این گفته که «بیشتر مردم دنیا در قبر مادی دفن نمی‌شوند» ضرری به معاد بدن دنیوی نمی‌زند چون در علوم تجربی اثبات شده که خمیرمایه بشر یا به تعبیر دیگر DNA انسان در هر حالی معدوم نمی‌شود و در طبیعت باقی است ولو آن‌که جسد و بدن را آتش بزنند و در ظاهر از نظر ناپدید شود و خداوند بدن را از همان ماده اصلیه بازسازی می‌کند و برمی‌گرداند و احیاء می‌کند،

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾^۳

﴿إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾^۴

۱. ۲. قمر: ۸-۶.

۱. روم: ۲۵.

۲. لقمان: ۱۵.

۳. انبیاء: ۴۷.



«اگر به اندازه دانه خردلی باشد و در دل سنگی یا در آسمان‌ها و زمین قرار گیرد خداوند آن را می‌آورد خداوند دقیق و آگاه است».

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى لَا يَبْقَى لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طَيَّبْتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا فَإِنَّهَا لَا تَبْلَى، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ».^۱

از امام علی (ع) از میّت سؤال شد آیا جسدش می‌پوسد فرمودند: بله نه گوشتی و نه استخوانی می‌ماند مگر سرشتی که از آن خلق شده و آن در قبر نمی‌پوسد و به حالت دورانی باقیست تا این‌که از آن آفریده می‌شود چنانکه در ابتدا آفریده شده.

سئل عن الامام الصادق عليه السلام: «أَنَّى لَهُ بِالْبَعْثِ وَالْبَدَنِ قَدَّ بَلَى وَالْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ فَعَضُوهُ بِبَدَنِهِ يَأْكُلُهَا سَبَاعُهَا وَ عَضُوهُ بِأُخْرَى تَمَزَّقُهُ هَوَامُّهَا وَ عَضُوهُ صَارَ تُرَابًا بُنِيَ بِهِ مَعَ الطِّينِ حَائِطٌ؟ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَصَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ قَالَ أَوْضِحْ لِي ذَلِكَ قَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُقِيمَةً فِي مَكَانِهَا رُوحَ الْحُسَيْنِ فِي ضِيَاءٍ وَ فُسْحَةٍ وَ رُوحَ الْمُسَىءِ فِي ضِيَبٍ وَ ظُلْمَةٍ وَ الْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَابًا كَمَا مِنْهُ خُلِقَ وَ مَا تَقْذِفُ بِهِ السَّبَاعُ وَ الْهَوَامُّ مِنْ أَجْوَاهِهَا مِمَّا أَكَلْتَهُ وَ مَرَّقْتَهُ كُلُّ ذَلِكَ فِي التُّرَابِ مُحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ يَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَ وَزْنَهَا».^۲

«سائل از امام صادق علی (ع) پرسید: چگونه (میّت) می‌تواند دوباره مبعوث شود با این‌که بدنش پوسیده و اعضای آن متفرق شده، یک عضوی در یک شهر طعمه درندگان شده و عضو دیگر در شهری مورد حمله جانوران قرار گرفته عضو دیگرش خاک شده با خاک آن شهر به صورت دیوار درآمده؟ امام علی (ع) فرمود: آن خدایی که بار نخست او را از هیچ آفرید و بدون هیچ الگوی قبلی، می‌تواند دوباره او را به همان وضع اول بازگرداند سائل گفت: این مطلب را بیشتر توضیح دهید: فرمود: هر روحی در مکان مخصوص خود قرار دارد. روح نیکوکاران در مکان روشن و فراخ و روح بدکاران در تنگنایی و تاریکی و اما بدن‌ها خاک می‌شود همان‌طور که اول هم از خاک خلق شده بود و آنچه درندگان و جانوران از بدن‌ها می‌خورند و دوباره بیرون می‌اندازند در خاک هست و در پیشگاه خدا هیچ چیز حتی ذره‌ای در ظلمات زمین از او غایب نیست و عدد تمامی موجودات و وزن آن‌ها را

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۰۱

می‌داند».

با این بیان امام علیه السلام پاسخ شبهه آکل و ماکول هم به دست می‌آید.

گفتار متعارض در معاد

آقای وکیلی در کلام ذیل معاد را هم جسمانی و هم روحانی معرفی می‌کنند ولی در عبارت بعدی معاد را فقط روحانی می‌دانند:

حق این است که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی ولی نه در این دنیا بلکه در عالمی وراء این دنیا که در آنجا نیز اجسام حضور دارند و انسان در آن عالم برای خود بدنی دارد که با آن بدن در بهشت یا جهنم حضور می‌یابد و ثواب یا عقاب را می‌چشد و البته بدن دنیوی انسان نیز همچون همه موجودات به آن عالم سفر نموده و در آنجا برای شهادت حاضر می‌گردد. پس هم جزاء جسمانی در آخرت وجود دارد و هم انسان در آخرت دارای بدن است و هم بدن دنیوی انسان به آخرت سفر کرده و حضور می‌یابد و البته در کنار همه این امور روح نیز به جزاء و پاداش خویش مشغول است.^۱

مسافر سفر آخرت روح و حقیقت شماست که آن را ملک الموت به طور کامل می‌گیرد و می‌برد و شما به سوی پروردگارتان حرکت کرده و باز می‌گردید ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ در پاسخ‌شان بگو فرشته مرگی که موکل بر شماست حقیقت شما را به طور کامل می‌گیرد و سپس شما به سوی خداوند بازمی‌گردید در آیه شریفه فرموده ملک الموت شما را «اخذ» می‌کند و می‌گیرد بلکه فرموده شما را «توفی» می‌نماید، توفی به معنای گرفتن کامل یک چیز است و از این‌که در این آیه فرموده که ملک الموت شما را به طور کامل می‌گیرد با این‌که می‌دانیم بدن انسان در هنگام مرگ بر روی زمین باقی می‌ماند می‌فهمیم که تمام حقیقت انسان همان روح است که ملک الموت آن را می‌گیرد و بدن در کنار روح اهمیتی در وجود انسان ندارد.^۲

۱. معادشناسی، ص ۱۵۶.

۲. معادشناسی، ص ۳۶.

تفسیر آیات برخلاف بداهت عقل

قرآن هم می‌فرماید همه چیز در عالم نیست می‌باشد و فقط «وجه الله» هست و بس یعنی همه چیزهایی که شما آن را جدا می‌بینید واقعاً از آغاز نیستند و در قیامت این نیست بودن آشکار می‌شود و آنچه هست «وجه الله» است یعنی چهره خداست و خدا را نشان می‌دهد و از خود نمودی و ظهوری ندارد و لذا می‌فرماید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هرکس بر زمین فانی و نیست است و وجه پروردگار تو که دارای جلال و اکرام است باقی است و باقی می‌ماند و باید دقت کنیم که در این آیات نمی‌فرماید همه چیز به جز (وجه الله) بعداً نیست می‌شود بلکه می‌فرماید هم اکنون نیستند.^۱

این برداشت از آیه براساس نظریه وحدت شخصی وجود مبنای صوفیه است که عالم را سراسر وهم و سراب، نیستی محض می‌دانند که همان رای سوفسطاییان است صوفیه (وجه الله) را به معنای (ذات الله) می‌دانند^۲ سپس تفسیر فوق را از آیه ارائه می‌دهند که مخالف با بداهت عقل است در حالی که مفسران حقیقی قرآن آیه را این‌گونه شرح داده‌اند:

عن أبي حمزة قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلُ اللَّهِ: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فَقَالَ فَيَهْلِكُ كُلُّ شَيْءٍ وَيَبْقَى الْوَجْهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ وَلَكِنْ مَعْنَاهَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَالْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ».^۳

«راوی می‌گوید از کلام خداوند «هر چیزی هلاک می‌شود مگر وجه پروردگار» پرسیدم، امام علی علیه السلام فرمودند: همه چیز هلاک می‌شود و وجه باقی می‌ماند خداوند عزوجل بزرگتر از این است که به چهره و قیافه توصیف شود و لکن معنای آیه این است همه چیز هلاک می‌شود مگر دینش و وجه و رویی که از آن می‌آیند».

عن الامام الرضا عليه السلام: «مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِوَجْهِهِ كَأَلْوَجْهِهِ فَقَدْ كَفَرَ وَلَكِنَّ وَجْهَ اللَّهِ أَنْبِيَاؤُهُ وَرُسُلُهُ وَحُجَجُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ هُمُ الَّذِينَ يُتَوَجَّهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى دِينِهِ وَمَعْرِفَتِهِ وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

۱. معادشناسی، ص ۹۷.

۲. ابن عربی می‌گوید: «فأینما تولو فتم وجه الله» و وجه کل شیء حقیقتی و ذاته» (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۰۵).

۳. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۱۴۶.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معاذشناسی) / ۲۰۳

وَجْهَهُ»^۱.

«هرکس خدا را وصف کند به چهره و قیافه مانند چهره‌ها کافر شده و لکن وجه خدا، انبیا و رسل و حجت‌های اویند آنان کسانی هستند که به وسیله ایشان به سوی خدا و دینش و معرفتش توجه می‌شود خداوند فرمود: هرکسی که بر روی زمین است نابود می‌شود و وجه پروردگارت باقی می‌ماند و فرمود هر چیزی هلاک می‌شود مگر وجه خداوند».

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«بعضی گفته‌اند مراد از وجه در آیه ذات خداست و بعضی گفته‌اند مراد از آن توجه به سوی خداست به عمل صالح همچنانکه در آیه ﴿فَأَيُّهَا تَوَلُّوا فَجْهَ اللَّهِ﴾ و آیه ﴿كُل شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و آیه ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ و آیه ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ﴾ بعضی گفته‌اند که مراد از همه آن‌ها ذات است و معنایش این است که هر چیزی از بین رفتنی است مگر ذات خدا این قول را نزد ابی‌عبدالله ابن‌الرضا ذکر کردند وی گفت سبحان الله چه حرف بزرگی زده‌اند مراد از وجه در این آیات وجهی است که عبادت و عمل با آن وجه انجام می‌شود و معنای آیه اولی این است که هر عملی که بندگان خدا انجام می‌دهند از بین رفتنی است مگر عملی که در آن خدا منظور بوده باشد و به همین معناست آیات دیگر...

وجه به مناسبتی که بین صورت و سطح برونی هر چیز است به طور مجاز در همان سطح برونی هر چیز هم اطلاق می‌شود حرف صحیحی است زیرا که ما خود نیز از این‌گونه تطورات در الفاظ و معانی‌شان می‌بینیم لکن این‌که گفته شد در آیات فوق مقصود از وجه، ذات است مخالف با تحقیق است برای این‌که ذات چیزی برای چیز دیگر هیچ وقت جلوه نمی‌کند تنها ظاهر و سطح برونی اسم و صفت شئی است که برای موجود دیگری جلوه می‌کند...

از آن جایی که وجه هر چیز همان قسمتی است که دیگران با آن مواجه می‌شوند از این جهت می‌توان گفت از هر چیزی آن قسمتی که به آن اشاره می‌شود نیز وجه آن چیز است زیرا همان طوری که روی آدمی هر اشاره‌ای را تحدید نموده به خود منتهی می‌سازد هم‌چنین از هر چیزی آن جهتی که اشاره دیگران را به خود منتهی می‌کند وجه آن چیز خواهد بود و به این اعتبار می‌توان گفت که اعمال صالح وجه خدای تعالی است هم‌چنان که کارهای زشت وجه شیطان است... از این روی وقتی صحیح باشد بگوییم ناحیه خدا



جهت و وجه اوست صحیح خواهد بود که به طور کلی بگوییم هر چیزی که منسوب به اوست و به هر نوعی از نسبت به وی انتساب دارد از اسماء و صفاتش گرفته تا ادیان و اعمال صالح بندگان و همچنین مقررین درگاهش از انبیا و ملائکه و شهدا و مؤمنینی که مشمول مغفرتش شده باشند همه و همه وجه خدایند.^۱

خلاصه آن که آقای وکیلی از آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ این طور برداشت کردند که: همه چیز در عالم نیست می‌باشد و فقط (وجه الله) هست و بس. اگر این برداشت صحیح بود دیگر آیاتی که خبر از اهلاک ستمگران می‌دهد بی‌معناست چون بنا بر قول آقای وکیلی چیزی غیر خدا وجود ندارد تا خداوند بخواهد او را هلاک کند.

﴿فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾^۲

﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مَن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾^۳

﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَهْلِكَ عِدْوَتُكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^۴

عذاب از نظر آقای وکیلی

وی می‌نویسد:

خداوند جز نور و پاکی و رحمت چیزی نیست و دیدار و لقاء او هم غرق شدن در دریای نور است، و اگر برای کسی درد آور و سخت است بدین خاطر است که قابلیت جای دادن این نور را در وجود خود فراهم نکرده، در حقیقت ریشه درد در قصور و ضعف ماست نه در نقص و بدی خدا... ولی گنهکاران گرچه به محضر خداوند رسیده‌اند توان نظر به جمال او را ندارند و در پرده و حجاب می‌باشند و از لطف او محروم‌اند ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾^۵ «این طور نیست، این

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۴.

۲. حج: ۴۵.

۳. اعراف: ۱۲۹.

۴. یونس: ۱۳.

۵. برداشت مذکور از آیه شریفه صحیح نمی‌باشد زیرا امامان معصوم علیهم‌السلام که مفسران حقیقی قرآنند آیه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ فَيُحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ وَلَكِنَّهُ يَعْنِي إِنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَّحْجُوبُونَ». التوحید، ص ۱۶۲.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۰۵

افراد ظالم در روز بازپسین از تماشای خداوند در پرده و حجاب هستند» مانند کسانی که در روزی که پادشاه بار عام داده مجلس وی راه یافته‌اند ولی به جای آن که از لطف و انعام او بهره ببرند مورد بازداشت و بازخواست او قرار گرفته‌اند و از آن محفل هیچ منفعتی نصیب شان نمی‌شود... در ورزشگاه نیز کسانی که سالها ورزش کرده و بدن ورزیده‌ای دارند از دویدن و بدنسازی لذت می‌برند و بدون آن احساس خستگی می‌کنند ولی کسی که از بدنش کاری نکشیده و به خود فشاری نیاورده همان ورزش و دویدن سبب هلاک و مرگش می‌شود. نورهای عالم آخرت هم‌چنین است بالأخره باید خود را برای غرق شدن در این دریاهای نور آماده کنیم و اگر نکنیم همه این نورها برای ما درد و رنج خواهد بود دردی که ذره‌ای از آن با هزاران سال درد کشیدن در این دنیا قابل مقایسه نیست. در اصطلاح می‌گویند که انوار الهی برای مؤمنین تجلی جمالی دارد و مؤمنین از آن زیبایی و لطف می‌فهمند و همان انوار الهی برای کفار تجلی جلالی (تجلی عظمت) دارد و دشمنان خداوند از آن فشار و سختی می‌فهمند و به همین جهت می‌گویند بهشت مظهر صفات جمال و جهنم مظهر صفات جلال است ولی صفات جلال و جمال در این اصطلاح یک حقیقت‌اند که برای افراد مختلف دو گونه جلوه می‌نماید.^۱

حاصل کلام آقای وکیل این است که مؤمن و کافر هر دو مشمول انوار الهی قرار می‌گیرند ولی چون کافر در خود استعداد و قابلیت بهره‌مندی از انوار الهی را ایجاد نکرده از آن درد و رنج می‌فهمد ولی مؤمن به جهت آن که قابلیت و استعداد در خودش ایجاد کرده از آن زیبایی و لطف می‌فهمد یعنی خداوند با مؤمن و کافر یک سنخ برخورد می‌کند ولی آن‌ها دو دریافت متفاوت دارند.

حال برای عدم صحت این دیدگاه ناچاریم پاره‌ای از آیاتی که برخورد خداوند با دو گروه مجرم و مؤمن را بیان کرده ذکر کنیم تا روشن شود آیا خداوند با آن دو دسته یک سنخ رفتار دارد یا دو سنخ متفاوت و متغایر رفتار می‌کند لطفاً در معانی آیات ذیل دقت فرمایید و سپس قضاوت نمایید که آیا انوار الهی برای مجرمان و گنهکاران تجلی پیدا می‌کند؟!

﴿إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ طَعَامُ الْأَيْمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ خُدُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى



سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ»^۱

«همانا درخت زقوم غذای گنهکاران است همانند فلز گداخته در شکم‌ها می‌جوشد جوششی همچون آب سوزان این مجرم را بگیرد و به میان دوزخ پرتابش کنید سپس بر سر او از عذاب جوشان بریزید».

﴿نَحْنُرُّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾^۲

«روز قیامت آنان را بر صورت‌هایشان محشور می‌کنیم در حالی که نابینا و گنگ و کردند، جایگاهشان دوزخ است هر زمان آتش فرو نشیند شعله تازه‌ای بر آن می‌افزاییم».

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾^۳

«هرکس از یاد من رویگردان شود زندگی تنگ و ضیقی خواهد داشت و روز قیامت او را نابینا محشور می‌کنیم می‌گوید پروردگارا چرا نابینا محشورم کردی من که بینا بودم می‌فرماید آن‌گونه که آیات ما برای تو آمد و فراموش کردی امروز نیز تو فراموش خواهی شد».

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا﴾^۴

«منافقان در پایین‌ترین درکات دوزخ قرار دارند و باوری برای آنان نخواهی یافت».

﴿وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۵

«مردان و زنان منافق و مشرک که به خداگمان بد می‌برند عذاب می‌کند حوادث ناگوار و بدی بر آنان نازل می‌شود و خداوند بر آنان غضب کرده و از رحمت خود دور ساخته و جهنم را برای آنان آماده کرده که چه بد سرانجامی است».

اما رفتار خداوند با بهشتیان در آیات ذیل بیان شده است:

﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ

۱. دخان: ۴۳-۴۸.

۲. اسراء: ۹۷.

۳. طه: ۱۲۴-۱۲۶.

۴. نساء: ۱۴۵.

۵. فتح: ۶.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۰۷

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^۱

«روزی است که مردان و زنان با ایمان را می‌نگری که نور شان پیش رو و در سمت راستشان حرکت می‌کند بشارت باد بر شما امروز به باغ‌هایی از بهشت که نهرها زیر درختان آن جاری است جاودانه خواهید ماند و این همان رستگاری بزرگ است.»

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ^۲

«پرهیزکاران در جایگاه امنی قرار دارند در میان باغ‌ها و چشمه‌ها. آنان لباس‌هایی از حریر نازک و ضخیم می‌پوشند در مقابل یکدیگر می‌نشینند این چنین‌اند بهشتیان و آن‌ها را با حورالعین تزویج می‌کنیم و آنان از هر میوه‌ای بخواهند در اختیارشان قرار می‌گیرد و در امنیت به سر می‌کنند.»

﴿إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرْئِئِكِ يَنْظُرُونَ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَمِمَّا جَاءَهُ مِنْ تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ^۳

«نیکان در نعمت بر تخت‌های بهشتی تکیه کرده و می‌نگرند و در چهره‌هایشان طراوت و نشاط نعمت را می‌بینی و می‌شناسی، آن‌ها از شراب زلال دست نخورده و سر بسته سیراب می‌شوند مه‌ری که بر آن‌ها نهاده شده از مشک است و در این نعمت‌ها راغبان بر یکدیگر پیشی بگیرند این شراب آمیخته با تسنیم است همان چشمه‌ای که مقربان از آن می‌نوشند.»

﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^۴

«خداوند به مردان و زنان با ایمان باغ‌هایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش جاری است جاودانه در آن خواهند ماند و مسکن‌های پاکیزه‌ای در بهشت‌های جاودان و خشنودی و رضای خدا برتر است و رستگاری بزرگ همین است.»

اما این گفته آقای وکیلی «خداوند جز نور و پاکی و رحمت چیزی نیست» مخالف عقل

۱. حدید: ۲.

۲. دخان: ۵۱-۵۵.

۳. مطفین: ۲۲-۲۸.

۴. توبه: ۷۲.

۲۰۸ / نقدی بر تصوف

و نقل است زیرا خداوند جامع جمیع صفات کمال است، کمال خداوند به دارا بودن صفات جمال و جلال است خداوند همان گونه که دارای رحمت (صفت جمال) است دارای غضب و سخط (صفت جلال) هم هست.

﴿غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^۱

﴿وَ مَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾^۲

﴿أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ فِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾^۳

عن الإمام السجاد عليه السلام: «أَيَقْنْتُ أَنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاجِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ وَ أَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَ النَّقْمَةِ وَ أَعْظَمُ الْمُتَجَبِّرِينَ فِي مَوْضِعِ الْكِبْرِيَاءِ وَ الْعِظْمَةِ»^۴.

«یقین کردم که تو رحم کننده ترین رحم کنندگانی در موضع عفو و بخشش و سخت ترین عقاب کننده ای در مقام عقاب و انتقام و بزرگ ترین جبارانی در موضع بزرگی و کبریایی».

ادعای تجرد قیامت

آقای وکیلی:

ورود به قیامت را مرگ دوم می نامند در این مرگ انسان از عالم برزخ بیرون آمده و برزخ و بدن برزخی را رها میکند و وارد عالم جدیدی می شود و در آن زنده می گردد... اکنون وارد عالم جدیدی می شود که تجردش بسیار بیشتر از عالم برزخ بوده و از آن حجابها خارج است.^۵

آقای وکیلی در تعریف تجرد می نویسد:

چیزهایی که در دامنه حسی ما در نمی آیند به نوعی مجرد نامیده می شوند «مجرد» یعنی خالی و ندار، کسی که همسر ندارد را مجرد می نامند چون فاقد همسر است و موجودی هم که از عالم اجسام مادی بیرون بوده و به اصطلاح فلسفی فاقد ماده است مجرد نامیده می شود.^۶

حال باید دید که آیا آخرت فاقد ماده و جسمانیت و اوصاف دنیا است یا خیر؟

۱. نساء: ۹۳.

۲. طه: ۸۱.

۳. مائده: ۸۰.

۴. مصباح المجتهد، ج ۲۰، ص ۵۷۸.

۵. معاد شناسی، ص ۹۸.

۶. انسان شناسی جهان شناسی، ص ۳۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۰۹

قرآن کریم در آیات متعدد بهشت و جهنم را دارای مواد و عناصر و کیفیت و زمان و مکان و مقدار و کمیت معرفی می‌کند که این امور با تجرد عالم آخرت تنافی دارد. قرآن می‌فرماید: در بهشت چهار نهر وجود دارد مواد تشکیل دهنده آن از آب گوارا، شیر، شراب و عسل می‌باشد که کیفیت آن‌ها هم تبیین شده.

﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾^۱

«توصیف بهشتی که به پرهیزکاران داده شده این است که نهرهایی از آب خالص که بد بو نشده و نهرهایی از شیر که طعم آن دگرگون نگشته و نهرهایی از شراب که مایه لذت نوشندگان است و نهرهایی از عسل مصفا و برای آنان در بهشت انواع میوه‌هاست.»
در آیاتی دیگر کیفیت غذای جهنمیان توضیح داده شده که از مواد و عناصر آزار دهنده و منفور تشکیل شده است.

﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ﴾^۲

«همانا درخت زقوم غذای گنهکاران است همانند فلز گداخته در شکم‌ها می‌جوشد جوشی همچون آب سوزان.»

﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ﴾^۳

«غذایی جز چرک و خون نیست.»

در آخرت زمان و مکان وجود دارد: می‌فرماید:

﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^۴

«فرشتگان و روح به سوی او عروج می‌کنند در آن روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است.»

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا﴾^۵

«کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند در غرفه‌هایی (اتاق‌هایی) از بهشت جای می‌دهیم.»

۲. دخان: ۴۳-۴۶.

۴. معارج: ۴.

۱. محمّد: ۱۵.

۳. حاقه: ۳۶.

۵. عنکبوت: ۵۸.



﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا وَإِذَا أَلْقَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّبِينَ﴾^۱

«هنگامی که آتش آنان را از مکانی دور ببیند، صدای وحشتناک و خشم آلودش را که با نفس کشیدن شدید همراه است می‌شنوند به هنگامی که در جای تنگ و محدودی از آن افکنده شوند در حالی که در غل و زنجیراند...».

در آخرت کمیّت و مقدار وجود دارد:

﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۲

«بهشتی که عرض آن آسمان‌ها و زمین است برای پرهیزکاران آماده شده».

﴿ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوَةٌ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾^۳

«او را در دوزخ بیفکنید بعد او را به زنجیری که هفتاد ذراع است ببندید».

نظر ملاًصدرا در باب معاد

آقای وکیلی می‌نویسد:

اولین کسی که توانست گره‌های کور بحث معاد قرآنی را باز کند فیلسوف بزرگ شیعه ملاًصدراى شیرازی بود.^۴

ولی ملاًصدرا معاد بدن دنیوی که به صراحت در آیات و احادیث بیان شده است را انکار می‌کند.

«لا یخفی علی ذی بصیرة أن النشأة الثانية طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين و أن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الحلقة المادية والبدن الترابی الكثیر الظلمانی».^۵

مرحوم علامه رفیعی قزوینی نظریه ملاًصدرا در باب معاد را این‌گونه توضیح

می‌دهد:

«قول چهارم (در معاد) مذهب صدر الحکماء است که می‌فرماید: «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید چون قوه خیال در نفس، بعد از موت باقی است و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس

۱. فرقان: ۱۲-۱۳.

۳. حاقه: ۳۳.

۵. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۳.

۲. آل عمران: ۱۳۳.

۴. معاد شناسی، ص ۴۰.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۱۱

صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است در حقیقت در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد، یا نورانی است و یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیّه تقریب و تقریر فرموده است. لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار سخت و دشوار است زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است.^۱

ارزیابی نظریه مَلَّاصِدْرَا در معاد

اولاً: معاد بر طبق نظریه مَلَّاصِدْرَا قائم به نفس می‌باشد و بهشت و جهنم در روز قیامت از صور خیالیّه و از منشئات نفس است پس در حال حاضر موجود نمی‌باشد، در حالی که اگر به آیات و روایات مراجعه شود روشن می‌گردد که جَنّت و جحیم دو واقعیت مستقل و حقیقتی ما وراء انسان و تخیلات او دارند و هم اکنون موجود می‌باشند و خداوند آن دو را برای کیفر عاصین و پاداش مطیعین آفریده و هیچ‌گونه ارتباطی با قوه خیالیّه انسان ندارند و هرگونه‌ای که او خیال نماید تغییری در حقیقت آن دورخ نخواهد داد.

از باب نمونه بعضی از آیات و روایات را در این باب ذکر می‌نماییم:

قرآن کریم خبر می‌دهد که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در معراج بهشت را رؤیت نموده:

﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾^۲

﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۳

﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^۴

﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا

بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾^۵

فعل ماضی «أَعَدَّتْ» دلالت می‌کند که در حال حاضر بهشت و جهنم، خلق شده و در

۱. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳.

۲. نجم: ۱۳-۱۵.

۳. آل عمران: ۱۳۳.

۴. آل عمران: ۱۳۱.

۵. حدید: ۲۱.



خارج موجود است.

عن الإمام الرضا عليه السلام: «من أنكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي صلى الله عليه وآله وكذبنا وليس من ولا يتنا على شيء و خلد في نار جهنم»^۱.

عن الإمام الصادق عليه السلام: «ليس من شيعتنا من أنكر أربعة أشياء: المعراج و المسألة في القبر و خلق الجنة و النار و الشفاعة»^۲.

عن الإمام الرضا عليه السلام: «من أقر بتوحيد الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض و الشفاعة و خلق الجنة و النار... فهو مؤمن حقاً و هو من شيعتنا أهل البيت»^۳.

عن أمير المؤمنين عليه السلام: و أما الردّ على من أنكر خلق الجنة و النار، فقال الله تعالى ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ و قال رسول الله صلى الله عليه وآله: دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت أحمر...^۴

عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله خلق الجنة و أطيبها و طيب ريحها و أن ريحها توجد من مسيرة ألفي عام.^۵

عن النبي صلى الله عليه وآله لما أسرى بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت أحمر يرى باطنه من ظاهره لضيائه و نوره...^۶

ثانياً: مهم ترین اصل و اساس نظریه ملاًصدرا در باب معاد، اصالت وجود و تشکیک در وجود است و ما در کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» اثبات کردیم که آن دو برهانی نیست و براهین و ادله‌ای که برای آن اقامه شده مغالطی است و جز کشف و شهود راهی برای وصول به این نظریه یافت نمی‌شود. و در ابتدای کتاب مذکور عدم حجیت کشف و شهود را اثبات کردیم.

ثالثاً: اگر اندک تأملی در مسأله معاد شود روشن خواهد شد که نظریه ملاًصدرا در باب معاد با عدالت حق تعالی سازگاری ندارد زیرا هدف از برپایی قیامت اجراء عدالت و جزاء دادن به بندگان عاصی یا مطیع است.^۷

و واضح است که اعضاء و جوارح بدن دنیوی اطاعت یا عصیان حق تعالی را می‌کنند

۱. بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۱۹.

۲. بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۹۶.

۳. بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۷۶.

۴. الکافی، ج ۷، ص ۵۵.

۵. امالی الطوسی، ص ۴۵۸.

۶. ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ الأنبياء: ۴۷.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۱۳

پس ثواب و عقاب می‌بایست به آن تعلق بگیرد ولی ملاًصدرا متعلق جزاء را بدن دیگری غیر بدن دینوی می‌داند و می‌گوید این بدن دنیوی که اطاعت و عصیان کرده نابود می‌شود و حق تعالی توسط نفس انسان، در قیامت بدن دیگری را خلق می‌فرماید آن‌گاه آن بدن اخروی را کیفیر یا پاداش می‌دهد، و روشن است که آن بدن جدید هیچ اطاعت یا معصیتی انجام نداده. این امر مصداق ضرب المثل معروف است:

گنه کرد در بلخ آهنگری به شوشتر زدند گردن مسگری

عقل سلیم حکم می‌کند همان اعضاء و جوارحی که اطاعت و عصیان نموده می‌بایست ثواب و عقاب داده شوند، نه عضو دیگری که اصلاً در دار دنیا نبوده و اطاعت و عصیانی از او سر نزده.

رابعاً: نظریه ملاًصدرا در باب معاد از یک جهت مبتنی بر مبنای تشکیک در وجود است ولی از جهت دیگر متنافی با آن است.

توضیح: نظریه تشکیک در وجود بدین معناست که وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه‌الامتیاز آن‌ها به مابه‌الاشتراکشان باز می‌گردد مانند اختلاف نور شدید با نور ضعیف یعنی اختلاف وجودهای تشکیکی به معنای اختلاف در مراتب حقیقت می‌باشد نه اختلاف در ذات و جوهر.^۱

بنابراین در دار وجود، هیچ موجودی با موجود دیگر تباین در ذات و تخالف در حقیقت ندارند و اختلاف در همه موجودات به اختلاف در مرتبه است و تفاوت در شدت و ضعف در وجود می‌باشد.

ولی نظریه ملاًصدرا در باب معاد مبتنی بر تباین و تخالف در ذات و حقیقت بین عالم دنیا و عالم آخرت می‌باشد.

ملاًصدرا درباره تفاوت و تباین بین دنیا و آخرت می‌گوید:

«وبالجملة فنحو وجودی الدنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الفرد ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم یصح أن الدنيا یخرب والآخرة یبقی، فهذا الوجود یخالف وجود الآخرة ذاتا و جوهرها»^۲.

۱. سبزواری می‌گوید: «لبسطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن التقدم ولا الشدید عن الشدة و الكامل عن الكامل ولذا كان مابه‌الامتیاز عن الوجود عين ما به‌الإشتراك» التعليقات على الشواهد الربوبية، ص ۵۷۳.
۲. مفاتیح الغیب، ص ۶۰۳.



«لأنَّ النشأتين الأولى والآخرة متخالفتان في النوع متباينتان في نحو الوجود لا في

الأوصاف والأعراض... فإذا جوهراً الآخرة نوع من الوجود مباين لجوهر الدنيا».^۱

او به جهت اعتقاد به تفاوت ذاتی و جوهری بین عالم دنیا و آخرت، حشر بدن دنیوی را انکار نموده و آن را مستحیل دانسته و لذا قائل شده که در آخرت بدن دیگری مطابق با نشئه آخرت خلق می‌شود و محشور می‌گردد. و روشن است که تباین ذاتی و جوهری بین دنیا و آخرت با نظریه تشکیک در وجود که اختلاف بین همه موجودات را به اختلاف در مرتبه می‌داند نه در ذات و حقیقت سازگار نیست بلکه طبق نظریه تشکیک در وجود باید گفت: وجود آخرت مسانخ وجود دنیاست چون هر دو در حقیقت وجود، وحدت و اشتراک دارند و تفاوتشان به اختلاف در مرتبه است.

خامساً: نظریه ملاًصدرا در باب معاد از جهتی مبتنی بر نظریه تشکیک در وجود

است.

او نقش مبنای تشکیک در وجود را در معاد این‌گونه توضیح می‌دهد:

«انَّ بعض أفراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين الذين لا يلتفتون إلى

ما سواه وإلى شيء من لذات الجنة وطبقات نعيمها وذلك بحكم الأصل الثالث».^۲

حاصل آن‌که: وجودی که ملاک تشخیص شیء است دارای مراتب است از مراحل ضعیف تا قوی که یک شخص در تمام این مراحل می‌باشد و هرچه وجود کامل‌تر آثار آن هم قوی‌تر می‌باشد.^۳

تا تشکیک در شدت و ضعف و مراتب حقیقت یک وجود فرض نداشته باشد نمی‌توان مادی و مجرد و کودکی و پیری را از مراتب یک انسان دانست و نمی‌توان با کمک از اصول بعدی اثبات کرد که انسان کودک همان انسان پیراست.^۴

کما این‌که اگر مبنای تشکیک در وجود منتفی شود یکی دیگر از مقدمات نظریه‌اش یعنی حرکت جوهری نیز منتفی خواهد شد بعد از دانستن این مقدمه می‌گوییم در مباحث بعد توضیح خواهیم داد که ملاًصدرا از نظریه تشکیک در وجود عدول کرده و نظر نهاییش رأی صوفیه وحدت شخصی وجود می‌باشد. اگر کسی نظریه صوفیه را بپذیرد دیگر قول ملاًصدرا در بحث معاد منتفی می‌شود چون بنابر مبنای وحدت

۱. اسرارالآیات، ص ۸۷.

۲. عرشیه، ص ۲۵۱.

۳. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۱۸۸.

۴. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۱۶۲.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۱۵

شخصی وجود، عالم توهم، خیال و هستی نما پنداشته می شود در این صورت مسأله جسمانیت معاد، سالبه بانتفاء موضوع می گردد چون صوفیه معتقدند «ما فی الوجود إلا الله»^۱.

در دار تحقق، جز خدای متعال نیست پس موضوعی برای بحث جسمانیت معاد و کیفیت آن باقی نمی ماند، نتیجه آن که تلاش اتباع ملاًصدرا برای اثبات نظریه او در باب معاد سودی ندارد چون با اعراضش از نظریه تشکیک در وجود و پذیرش نظریه صوفیه، دیگر گفتارش در مسأله معاد بدون مورد و موضوع می باشد. زیرا در آن صورت وجودی غیر از حق تعالی موجود نیست تا بحث کنیم که او با چه کیفیتی در قیامت مبعوث می شود. بنابراین ملاًصدرا با عدول از مبنای تشکیک در وجود، از بناء نظریه اش در معاد نیز عدول کرده است.

مخالفت اعلام با نظریه ملاًصدرا

در این جا سخنان جمعی از متخصصان فلسفه و کلام را ذکر می نمایم که نظریه ملاًصدرا در معاد را مخالف با مضامین آیات و احادیث دانسته اند: مرحوم علامه رفیعی قزوینی می نویسد:

«در حقیقت در نزد این مرد بزرگ بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد یا نورانی است یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمییه تقریب و تقریر فرموده است لیکن در نزد این ضعیف التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبر است»^۲.

استاد مطهری:

«امثال ملاًصدرا گفته اند، معاد جسمانی است اما همه معاد جسمانی را برده اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته اند این خصائص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد این فاصله ای که قدما از قبیل بوعلی میان روح و جسم قائل بوده اند و فقط عقل را روحی می دانستند و غیر عقل را روحی نمی دانستند این فاصله وجود ندارد البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی توانیم تطبیق کنیم حرف، حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می شود تأیید کرد ولی معاد

۱. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳.



قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست روی همه عالم است قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه فقط انسان»^۱.
مرحوم میرزا احمد آشتیانی:

«ان هذه الصور التي استستم اصلاً لا ثباتها و احكمتم قواعدها و شيدتم بيانها و اتعبتم افكاركم في تقريبها لا تنطبق على المحشور في القيامة الكبرى بوجه اصلاً و ان امكن انطباقها في ظاهر الامر على القوالب المثاليه التي في عالم البرزخ... فانكار المعاد الجسماني و عود الروح الى الاجسام-الذي يساعده العقل السليم يخالف نص القرآن بل جميع الاديان و انكار لما هم ضروري الاسلام اعاذنا الله تعالى من زلات الاوهام و تسويلات الشيطان»^۲.

«این صوری که از اصول یازده‌گانه صدرایی برای اثبات آن تأسیس کردید، و قواعد آن را محکم ساختید و بنیان آن را استوار کردید و افکار خود را در تبیین آن خسته کردید، به هیچ روی با بدنی که در قیامت بزرگ محشور می‌گردد منطبق نیست اگرچه در ظاهر ممکن است با قالب‌های مثالی عالم برزخ انطباق داشته باشد... بنابراین انکار معاد جسمانی و بازگشت ارواح به بدن‌ها که عقل سلیم نیز با آن مساعد است مخالف نص قرآن بلکه مخالف همه ادیان است و انکار یک امر ضروری در اسلام می‌باشد خداوند ما را از لغزش‌های وهمی و آراء زینت داده شده به وسیله شیطان محفوظ نماید».

ملآهادی سبزواری:

«فظهر أن المعاد في المعاد هذا البدن الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصراً يگان او مثالياً»^۳.

«آنچه در قیامت بر می‌گردد خود همین بدن شخصی است نه بدنی که مثل بدن دنیوی باشد چه مادی و چه مثالی».

مرحوم آیه الله شیخ محمدتقی آملی:

«هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة و لكن الإنصاف أنه عين إحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخفى فإنه بعد فرض كون شيئاً الشئ بصورته وأن صورة ذات النفس هو نفسه و أن مادة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشئ لا تحشر وأن

۲. لوامع الحقائق فی اصول العقائد، ج ۲، ص ۴۴.

۱. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۷۴.

۳. شرح منظومه، ج ۵، ص ۳۳۹.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۱۷

المحشور هو النفس غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالی قدیم بها قیاما صدوریا مجردا عن المادة و لوازمها إلا المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين و إمّا بدون ذلك ایضاً كما في المقربین و لعمری أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق علیه الشرع المقدّس علی صادعه السلام و التحیة و أنا أشهد الله و ملائکته و أنبیائه و رسله أنّی اعتقد في هذه الساعة و هی ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۶۸ في أمر المعاد الجسمانی بما نطق به القرآن الکریم و اعتقد به محمد ﷺ و الأئمة المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین و علیه اطبقت الأمة الإسلامية و لا أنکر من قدرة الله شیئاً»^۱.

«این نهایت تقریبی است که می‌توان در این مشرب فلسفی بیان کرد ولی انصاف این است که این معاد عیناً همان منحصر دانستن معاد است به روحانی ولی با مخفی کاری در عبارت، زیرا مطلب این است که پس از این سه فرض:

الف) شیئیت شیء به صورت آن است.

ب) صورت هر صاحب نفس، همان نفس است.

ج) ماده دنیوی چون دخالتی در تحقق شیء ندارد باز نمی‌گردد آنچه محشور می‌شود خود نفس است نهایت امر این که با نفس خود، برای خود یک بدن مثالی ایجاد می‌کند که قائم به نفس است به قیام صدوری و به جز اندازه و شکل هیچ چیز دیگر از اعضا و اجزای بدن (دنیوی) را دارا نیست و این در مردمان متوسط است چه از خوبان و چه از بدان و یا چنین بدنی هم برای خود ایجاد نمی‌کند و این در مورد کاملان و مقربان است. و قسم به جانم که این معاد مخالف است با آنچه شرع مقدّس فرموده است - درود و تحیت برآورنده شریعت باد - و من خداوند و فرشتگان، پیامبران و رسولان خدا را گواه می‌گیرم در این ساعت که ساعت سه از روز یکشنبه چهاردهم ماه معظم شعبان سال ۱۳۶۸ ق است که درباره معاد جسمانی معتقدم به آنچه قرآن کریم فرموده است و حضرت محمد ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام به آن اعتقاد داشتند و امت اسلام بر آن اجماع کرده‌اند و من ذره‌ای از قدرت خداوند را منکر نمی‌شوم».

آیه الله سبحانی:

«انّ الحکیم المؤسس انما اختار ما اختار من تعلق النفس بالبدن المثالی أو البدن الأخری

الذی هو أكمل من المثالی ولكنّها غیر البدن العنصری الذی شهد الكتاب العزیز بعوده و بعثه»^۱.

«فیلسوف مؤسس، این نظریه‌ای را که در باب معاد انتخاب کرده است یعنی تعلق روح به بدن مثالی یا بدن اخروی که کامل‌تر از بدن مثالی است این بدن غیر از بدن عنصری است که قرآن کریم به بازگشت آن و برانگیخته شدن آن از قبل شهادت داده است».

گفتار متعارض مآصدرا در معاد

مآصدرا در عبارت ذیل قائل به معاد بدن دنیوی می‌شود و انکار آن را موجب انکار شریعت می‌داند:

«الحقّ أنّ المعاد فی المعاد هو بعینه بدن الإنسان المشخّص الذی مات بأجزائه بعینها لامثله بحيث لو راه أحد يقول بعینه هو الذی کان فی الدنيا و من أنکر هذا فقد أنکر الشریعة و من أنکر الشریعة کافر عقلا و شرعا و من أقرّ بعود مثل البدن الأوّل بأجزاءٍ آخر فقد أنکر المعاد حقیقة و لزمه إنکار شیء من النصوص القرآنیة»^۲.

«حقّ این است که آنچه در معاد باز می‌گردد به عین همین بدن مشخص انسانی است با همان اجزا (عنصری) نه مانند آن، به گونه‌ای که هرکس او را ببیند می‌گوید این همان کسی است که در دنیا زندگی می‌کرد هرکس منکر این‌گونه معاد باشد منکر شریعت شده است و منکر شریعت از نظر عقل و شرع کافر است و هرکس بگوید بدنی مانند بدن نخست ولی با اجزایی دیگر، در حقیقت معاد را انکار کرده است و چنین کسی نصوص قرآنی را انکار می‌کند».

وی در موردی دیگر معاد بدن دنیوی را نفی می‌کند.

«لا یخفی علی ذی بصیرة أن النشأة الثانیة طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطین و أن الموت و البعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الحلقة المادیة و البدن الترابی الكثیف الظلمانی»^۳.

«بر صاحب بصیرت مخفی نماند که عالم آخرت به گونه دیگری از وجود است که مابین با گونه‌ای است که از خاک و آب و گل خلق شده و مرگ و برانگیخته شدن، شروع

۱. تذکرة الأعیان، ص ۳۲۷.

۲. المبدأ و المعاد، ص ۳۷۵.

۳. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۳.

بخش ششم: ارزیابی کتاب هفت روز در بهشت (معادشناسی) / ۲۱۹

حرکت رجوع به خداست یا شروع نزدیکی به اوست نه بازگشتن به خلقت مادی و بدن خاکی ثقیل ظلمانی».

«جميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال».^۱

«همه آنچه انسان در روز قیامت می بیند با چشم خیال می بیند».

ملاصدرا دلالت ادله‌ی خلود در عذاب را غیر قطعی می داند و معارض با کشف صحیح می شمارد:

«و القول بانتهاء مدة التعذيب للكفار وإن كان باطلا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين و بدعة و ضلالة لإدعائهم تحقق النصوص الجليّة في خلود العذاب و وقوع الإجماع من الأمة في هذا الباب إلا أن كلا منها غير قطعي الدلالة بحيث تعارض الكشف الصريح».^۲

«نظریه انقطاع عذاب برای کفار در نزد اکثر فقها و متکلمین بدعت و گمراهی است زیرا آنان مدعی اند که نصوص واضحی برای خلود و جاودانگی عذاب یافت می شود و اجماع هم در این مسأله موجود است الا این که دلالت هر یک از نصوص و اجماع قطعی نیست به طوری که با مکاشفه صریح تعارض نماید».

و در موردی دیگر عذاب و عقاب را موافق با طبع کافر و موجب کمال وجود او می شمارد:

«فإنّ المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الربّاني لا بدّ أن يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و کمالا لوجوده اذ الغايات کمالات للوجودات و کمال الشئ الموافق له لا يكون عذابا في حقّه و إنّما يكون عذابا في حقّ غيره ممّن خلق للدرجات العالیة».^۳


«همانا مخلوقی که غایت وجودش داخل شدن در جهنم است به حسب قضاء الهی باید آن دخول موافق طبعش و کمال برای وجودش باشد زیرا غایات (الهی) برای وجودها کمال اند و کمال هر چیزی که موافق اوست در حقش عذاب نخواهد بود تنها عذاب در حقّ غیر او از کسانی که درجات بالا دارند می باشد».

ملاصدرا در جایی دیگر جهنم را جایگاه نعمت و راحتی نمی داند و موضع درد و رنج

۲. تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۳۱۶.

۱. اسفار، ج ۹، ص ۳۳۷.

۳. اسفار، ج ۹، ص ۳۵۲.

۲۲۰ / نقدی بر تصوف 

و عذاب دائمی به حساب می‌آورد:

«الذی لاح لی بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية أن دار الجحیم لیست بدار نعیم وإنما هی موضع الألم والمحن و فیها العذاب الدائم لكن آلامها متفتة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فیها متبدلة و لیس هناك موضع راحة و اطمینان»^۱.

«آنچه به وسیله ریاضات علمی و عملی برای من آشکار گشت این است که جهنم محل نعمت نیست و فقط مکان درد و رنج است و در آن عذاب دائمی است ولی دردهای آن دائماً تجدید می‌شوند و پوست‌های (انسان‌ها) تبدیل و تعویض می‌گردند و آن‌جا محل راحتی و اطمینان نیست».

بخش هفتم

نقد نظریه شادی روز عاشورا

فرهنگ شیعی

یکی از باورهای اصیل شیعی عزاداری و گریه بر سیدالشهدا علیه السلام است که برخاسته از سنت پیامبر و اهل بیت علیهم السلام می باشد این امر نزد شیعیان به قدری روشن و شفاف است که هرگز نیازی به اقامه دلیل و برهان ندارد و تنها کسانی که با این فرهنگ غنی و تاثیرگذار مخالفت کردند بنی امیه و دشمنان اهل بیت علیهم السلام بودند که از ترس انتشار جنایات و انحرافات شان با تمام قدرت با این موج بیدارگر به مبارزه برخاستند و متأسفانه بعضی از فرقه‌ها مانند صوفیه با آنان همراهی نمودند و در میان جامعه با شبهه‌افکنی، عده‌ای از عوام را تحت تأثیر قرار دادند.

این بخش را اختصاص دادیم برای پاسخ به مقاله‌ای با عنوان «عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام» که توسط آقای وکیلی نوشته شده و در فضای مجازی منتشر گردیده. قبل از ذکر توجیهاات آقای وکیلی لازم است گفتار مولوی و آقای حدّاد درباره شادی در روز عاشورا نقل شود تا خوانندگان گرامی با دیدگاه صوفیه در رابطه با عزاداری بر سیدالشهدا علیه السلام آشنا شوند.

مولوی در ضمن اشعاری مردم را توصیه به شادی در روز عاشورا می‌کند.

روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم	ماتم آن خاندان دارد مقیم
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان	زان که بد مرگی است این خواب‌گران
روح سلطانی ز زندانی بجست	جامه چه ڈرانیم و چون خاییم دست
چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند



سوی شادروان دولت تاخندند کننده و زنجیر را انداختند
روز ملک است و گش^۱ و شاهنشهی گر تو یک ذره از ایشان آگهی^۲

آقای طهرانی در وصف حال استادش (آقای حدّاد) این چنین می‌گوید:

«در تمام دهه عزاداری، حال حضرت حدّاد بسیار منقلب بود. چهره سرخ می‌شد و چشمان درخشان و نورانی؛ ولی حال حزن و اندوه در ایشان دیده نمی‌شد؛ سراسر ابتهاج و مسرت بود. می‌فرمود: چقدر مردم غافلند که برای این شهید جان باخته غصه می‌خورند و ماتم و اندوه بپا می‌دارند! صحنه عاشورا عالی‌ترین مناظر عشق‌بازی است؛ و زیباترین مواطن جمال و جلال الهی، و نیکوترین مظاهر اسماء رحمت و غضب؛ و برای اهل بیت علیهم‌السلام جز عبور از درجات و مراتب، و وصول به اعلیٰ ذروه حیات جاویدان، و منسلخ شدن از مظاهر، و تحقّق به اصل ظاهر، و فنای مطلق در ذات احدیّت چیزی نبوده است.

تحقیقاً روز شادی و مسرت اهل بیت است. زیرا روز کامیابی و ظفر و قبولی ورود در حریم خدا و حرم امن و امان اوست... مردم خیر ندارند، و چنان محبت دنیا چشم و گوششان را بسته که بر آن روز تأسف می‌خورند و همچون زن فرزند مرده می‌نالند»^۳.

پاسخ: بار دیگر به این گفته آقای حدّاد توجه کنیم «چقدر مردم غافلند که برای این شهید جان باخته غصه می‌خورند و ماتم و اندوه بپا می‌دارند... مردم خبر ندارند، و چنان محبت دنیا چشم و گوششان را بسته که بر آن روز تأسف می‌خورند و همچون زن فرزند مرده می‌نالند».

حال باید دید چه کسانی بر سیدالشهدا علیه‌السلام گریان و محزونند تا نادرستی ادعای فوق آشکار گردد.

۱. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم:

«عن أمير المؤمنين عليه‌السلام فقال دخلت على رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عيناها تفيضان فقلت يا ابي أنت و أمي يا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ما لعينيك تفيضان أغضبك أحد قال لا بل كان عندي جبرئيل فأخبرني أن الحسين عليه‌السلام يقتل بساطي الفرات و قال هل لك أن أشمك من تربته

۱. گش: خوب و خوش. شرح مثنوی شهیدی، ج ۵، ص ۲۱۴.

۲. مثنوی دفتر ششم، ص ۹۵۹ - ۹۶۰. ۳. روح مجرد، ص ۷۸ - ۷۹.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۲۵

قُلْتُ نَعَمْ فَمَدَّ يَدَهُ فَأَخَذَ قَبْضَةً مِنْ تُرَابٍ فَأَعْطَانِيهَا فَلَمْ أَمْلِكْ عَيْنِي أَنْ فَاضَتْ وَأَسْمُ الْأَرْضِ كَرْبَلَاءُ»^۱.

«عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسٌ فِي حَجْرِهِ إِذْ هَمَلْتُ عَيْنَاهُ بِالْدُمُوعِ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لِي أَرَاكَ تَبْكِي جُعِلَتْ فِدَاكَ قَالَ جَاءَنِي جِبْرِئِيلُ فَعَزَّانِي بِإِنِّي الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَخْبَرَنِي أَنَّ طَائِفَةً مِنْ أُمَّتِي تَقْتُلُهُ - لَا أَنَا هَا اللَّهُ شَفَاعَتِي»^۲.

۲. امیرالمؤمنین علیؑ:

«عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خُرُوجِهِ إِلَى صِفِّينَ فَلَمَّا نَزَلَ بَيْنَ نَوَى وَهُوَ شَطُّ الْفُرَاتِ قَالَ يَا عَلِيُّ صَوْتِهِ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ أَتَعْرِفُ هَذَا الْمَوْضِعَ قَالَ قُلْتُ مَا أَعْرِفُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَوْ عَرَفْتَهُ كَمَعْرِفَتِي لَمْ تَكُنْ تَجُوزُهُ حَتَّى تَبْكِي كَيْكَايَ قَالَ فَبَكَى طَوِيلًا حَتَّى اخْضَلَّتْ لِحْيَتُهُ وَسَالَتْ الدُّمُوعُ عَلَى صَدْرِهِ وَبَكَينَا مَعَهُ وَهُوَ يَقُولُ أَوْهَ أَوْهَ مَا لِي وَ لِأَلِ أَبِي سُفْيَانَ مَا لِي وَ لِأَلِ حَزْبِ حِزْبِ الشَّيْطَانِ وَ أَوْلِيَاءِ الْكُفْرِ...^۳ ثُمَّ بَكَى بُكَاءً طَوِيلًا وَ بَكَينَا مَعَهُ حَتَّى سَقَطَ لُوجْهِهِ وَ عُشِّي عَلَيْهِ طَوِيلًا»^۴.

۳. حضرت فاطمه علیها السلام و ملائکه:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا زُرْتُمْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالزُّمُوا الصَّمْتَ إِلَّا مِنْ خَيْرٍ وَإِنَّ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الْحَفْظَةِ - تَحْضُرُ الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ بِالْحَائِثِ فُتْصَفِحُهُمْ فَلَا يُجِيبُونَهَا مِنْ شِدَّةِ الْبُكَاءِ فَيَنْتَظِرُونَهُمْ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ وَ حَتَّى يُنَوَّرَ الْفَجْرُ ثُمَّ يَكَلِّمُونَهُمْ وَ يَسْأَلُونَهُمْ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ أَمْرِ السَّمَاءِ فَأَمَّا مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ - فَأَنْتُمْ لَا يَنْطِقُونَ وَ لَا يَفْتَرُونَ عَنْ الْبُكَاءِ وَ الدُّعَاءِ... وَ إِنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا نَظَرَتْ إِلَيْهِمْ وَ مَعَهَا أَلْفٌ نِسِيٍّ وَ الْفُ صِدِّيقٍ وَ الْفُ شَهِيدٍ وَ مِنَ الْكُرُوبِيِّينَ أَلْفٌ أَلْفٍ يُسْعِدُونَهَا عَلَى الْبُكَاءِ وَ أَنهَا لَتَشَهَّقُ شَهَقَةً فَلَا يَبْقَى فِي السَّمَاوَاتِ مَلَكٌ إِلَّا بَكَى رَحْمَةً لِصَوْتِهَا وَ مَا تَسْكُنُ حَتَّى يَأْتِيَهَا النَّبِيُّ [أَبُوهَا] فَيَقُولُ يَا بُنَيَّةُ قَدْ أَبْكَيْتِ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَ شَغَلْتِهِمْ عَنِ التَّسْبِيحِ وَ التَّقْدِيسِ»^۵.

۱. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۴۷.

۲. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۳۹.

۳. کمال الدین و تمام النعمه، ص ۵۳۳.

۴. کمال الدین و تمام النعمه، ص ۵۳۵.

۵. کامل زیارات، ص ۸۶-۸۷.



۴. امام حسن مجتبی علیه السلام:

«عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام: أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ علیه السلام دَخَلَ يَوْمًا إِلَى الْحَسَنِ علیه السلام فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ بَكَى فَقَالَ لَهُ مَا يُبْكِيكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ أَبْكِي لَمَّا يُصْنَعُ بِكَ فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ علیه السلام إِنَّ الَّذِي يُؤْتِي إِلَيَّ سَمٌّ يُدْسُ إِلَيَّ فَأُقْتَلُ بِهِ وَ لَكِنْ لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَزِدُكَ الْإِسْلَامَ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ مِنْ أُمَّةٍ جَدْنَا مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وسلم وَ يَسْتَحِلُّونَ دِينَ الْإِسْلَامِ فَيَجْتَمِعُونَ عَلَى قَتْلِكَ وَ سَفْكِ دَمِكَ وَ انْتِهَاكِ حُرْمَتِكَ وَ سَبِي ذَرَارِيكَ وَ نَسَائِكَ وَ انْتِهَابِ ثِقْلِكَ فَعِنْدَهَا تَحِلُّ بِنِي أُمَّيَّةِ اللَّعْنَةُ وَ تُنْطَرُ السَّمَاءُ رَمَادًا وَ دَمًا وَ يَبْكِي عَلَيْكَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْوُحُوشُ فِي الْفُلُوتِ وَ الْحَيَاتَانُ فِي الْبِحَارِ»^۱.

۵. مراجعه نماید به کتاب شریف بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۲۳ (اخبار الله تعالی انبیاء و نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بشهادته) نام پیامبرانی که بر مصائب سید الشهداء علیه السلام گریسته اند ذکر شده است.

۶. عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام: أَشْهَدُ أَنَّ دَمَكَ سَكَنَ فِي الْخُلْدِ وَ أَشْعَرَتُ لَهُ أَظْلَةَ الْعَرْشِ وَ بَكَى لَهُ جَمِيعُ الْخَلَائِقِ وَ بَكَتْ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُونَ السَّبْعُ وَ مَا فِيهِنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ وَ مَنْ يَتَقَلَّبُ فِي الْجَنَّةِ وَ النَّارِ مِنْ خَلْقِ رَبِّنَا وَ مَا يُرَى وَ مَا لَا يُرَى.^۲

در ادامه بحث روایات متعددی از حزن و اندوه امامان معصوم علیهم السلام در مصیبت سید الشهداء علیه السلام را نقل خواهیم کرد.

منشأ نظریه شادی در روز عاشورا

این دیدگاه از دو منشأ سرچشمه می‌گیرد:

۱. عقیده به جبر

صوفیان به جهت مبنای وحدت شخصی وجود انسان را در افعالش مجبور می‌دانند چون هرگاه در دار وجود یک حقیقت موجود باشد و تمام ممکنات از جمله انسان، مظاهر و تجلیات او باشند پس بشر چاره‌ای ندارد جز آن‌که در همان راهی که حقیقت وجود برای او تعیین نموده حرکت کند و هرگز در انجام یا ترک افعال سلطنت نخواهد داشت.

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۶.

۲. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲۱۸.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۲۷

ابن عربی می نویسد:

«فما فی الوجود طاعة و لا عصیان و لا ریح و لا خسران... إلا و هو مراد للحق تعالی و کیف لایکون مراداله و هو أوجده»^۱.

علامه محمدحسین طهرانی می نویسد:

«به بیان متألهین، فعل روح القدس بلکه فعل هر فاعلی، عین فعل الهی است»^۲.
براساس این مبنا فاعل واقعه عاشورا نیز - العیاذ بالله - خداوند است و لذا حزن و اندوه برای آن معنا نخواهد داشت و آن کاری که خداوند انجام می داده قطعاً نیکو است.
لازم به ذکر است عقیده به جبر مخالف عقل و نقل است چون یکی از مسائلی که هر عاقلی به روشنی درک می کند حق انتخاب و آزادی در افعال است یعنی هرکسی به وضوح در خودش می یابد که در اعمالش، سلطنت بر فعل یا ترک دارد چنانکه عقلاء از هر مله و نحله ای افعال هر شخص را به خودش مستند می سازند و هرکس را در مقابل عملش مسئول و او را در برابر اعمال زشت یا نیکویش مذمت یا تحسین می کنند چنانچه آیات و روایت بر این امر گواه است:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^۳

«عَنِ الْإِمَامِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ قَالَ بِالْجَبْرِ فَلَا تُعْطُوهُ مِنَ الزَّكَاةِ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُ شَهَادَةَ»^۴
«عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بِرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»^۵.

۲. عقیده فناء در ذات

یکی از ثمرات وحدت شخصی وجود - مبنای صوفیه - این است که انسان می تواند با سیر و سلوک و طی اسفار اربعه به فناء در ذات حق تعالی نائل شود.
علامه محمدحسین طهرانی می نویسد:
«نهایت سیر هر موجودی، فنای در موجود برتر و بالاتر از خود است. یعنی فنای

۲. توحید علمی و عینی، ص ۱۳۷.

۴. التوحید، ص ۳۶۲.

۱. فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۷.

۳. اسراء: ۳۶.

۵. التوحید، ص ۳۶۴.

هر ظهوری در مظهر خود، و هر معلولی در علت خود. و نهایت سیر انسان کامل که همه قوا و استعدادهای خود را به فعلیت رسانیده است، فنای در ذات احدیت است، و فنای در ذات الله است، و فنای در هو است، و فنای در ما لا اسم له و لا رسم له می‌باشد.^۱

به اعتقاد صوفیه رسیدن به مقام فناء در ذات حق، نهایت کمال انسان است. علامه محمدحسین طهرانی می‌نویسد:

«فناء از خود است و بقاء بالحق... بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحق الی الخلق. و در این مقام هویت او آشکار می‌شود که در سلسله بدء من اوله الی آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود.»^۲ از دیدگاه صوفیه عاشورا روز فناء سیدالشهدا علیه السلام است که بالاترین مقام برای بشر است پس جای مسرت و شادی است نه حزن و اندوه چنانکه آقای حدّاد می‌گوید:

«چقدر مردم غافلند که برای این شهید جان‌باخته غصه می‌خورند و ماتم و اندوه پیا می‌دارند! صحنه عاشورا عالی‌ترین مناظر عشق‌بازی است؛ و زیباترین مواطن جمال و جلال الهی، و نیکوترین مظاهر اسماء رحمت و غضب؛ و برای اهل بیت جز عبور از درجات و مراتب، و وصول به اعلی ذروه حیات جاویدان، و منسلخ شدن از مظاهر، و تحقّق به اصل ظاهر، و فنای مطلق در ذات احدیت چیزی نبوده است تحقیقاً روز شادی و مسرت اهل بیت است. زیرا روز کامیابی و ظفر و قبولی ورود در حریم خدا و حرم امن و امان اوست.»^۳

نظریه فناء در ذات مبتنی بر مبنای وحدت شخصی وجود است و ما در کتاب «تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود» اثبات کردیم که فرضیه مذکور بر عقل و نقل استوار نیست و تنها مستند آن کشف و شهودی است که حجیت ندارد.

توجیحات آقای وکیلی

آقای وکیلی برای مشروعیت بخشیدن به شادی صوفیان در روز عاشورا در ضمن مقاله‌ای توجیحاتی را ارائه کردند که ناگزیر از ذکر و سپس پاسخ آن هستیم.

۲. توحید علمی و عینی، ص ۸۰.

۱. روح مجرّد، ص ۱۹۴.

۳. روح مجرّد، ص ۷۸-۷۹.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۲۹

توجیه اول: ادعای تعارض روایات

ایشان می‌نویسد:

ما دو دسته روایات داریم یک دسته روایات دلالت بر شادی و فرح در روز عاشورا می‌کند و یک دسته دیگر دلالت بر حزن و اندوه و برپایی عزاداری می‌کند حال چگونه میان دو دسته از روایات جمع کنیم؟ فرمایشات علامه طهرانی در کتاب شریف روح مجرد در واقع بیان راه‌حل جمع بین این روایات است برای توضیح مسأله باید یکبار از حال خود اهل بیت علیهم‌السلام بحث کنیم و یکبار از وظیفه شیعیان اما ائمه معصومین علیهم‌السلام از خود سیدالشهدا علیه‌السلام تا حضرت بقیه الله ارواحنا فداه مسلماً در روز عاشورا هم شادمانند و هم محزون چنانچه تاریخ درباره حال حضرت امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا چنین گزارش می‌کند.^۱

پاسخ: اما این که ادعا کردند امام زمان علیه‌السلام در روز عاشورا هم شاد و هم محزونند قابل قبول نیست زیرا آن حضرت حالات خودشان را در طول سال بیان فرموده‌اند. در زیارت ناحیه مقدسه درباره مصیبت سیدالشهدا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«فَلَا تُدْبِتُكَ صَبَاحاً وَ مَسَاءً، وَ لَا بُكِنَ عَلَيْكَ بَدَلَ الدُّمُوعِ دَمًا، حَسْرَةً عَلَيْكَ وَ تَأْسُفًا عَلَى مَا دَهَاكَ وَ تَلَهُفًا، حَتَّى أُمُوتَ بِلَوْعَةِ الْمَصَابِرِ وَ غُصَّةِ الْإِكْتِيَابِ».^۲

برای تو هر صبح و شام گریه می‌کنم و به جای اشک برایت خون می‌گیرم از حسرت و تأسف غصه بر مصیبت‌هایی که برایت پیش آمد تا آن‌که از بی‌قراری و بی‌تابی در مصیبت تو و اندوه و غصه جانکاه، جان سپارم.

حزن امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا

اما این که گفته شد: «ائمه معصومین علیهم‌السلام از خود سیدالشهدا تا حضرت بقیه الله ارواحنا فداه مسلماً در روز عاشورا هم شادند و هم محزون» ابتدا موارد حزن و اندوه و گریه سیدالشهدا علیه‌السلام در روز عاشورا را ذکر می‌کنیم و سپس گریه و ماتم سایر امامان معصوم علیهم‌السلام را نقل خواهیم کرد تا عدم صحت ادعای شادی اهل بیت علیهم‌السلام در روز عاشورا روشن گردد.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه‌السلام، ص ۸.

۲. المزار الکبیر، ص ۵۰۱.

۱. گریه کنار جسد غلام ترک

«ثمَّ خرج غلام تركي كان للحسين عليه السلام وكان قارئاً للقرآن فجعل يقاتل ويرتجز فقتل جماعة ثم سقط صريعاً فجاءه الحسين عليه السلام فبكى ووضع خده على خده»^۱.

۲. هنگام میدان رفتن حضرت علی اکبر علیه السلام

«فَلَمَّا لَمْ يَبْقَ مَعَهُ سِوَى أَهْلِ بَيْتِهِ خَرَجَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ مِنْ أَصْبَحِ النَّاسِ وَجْهًا وَأَحْسَنِهِمْ خُلُقًا فَاسْتَأْذَنَ أَبَاهُ فِي الْقِتَالِ فَأَذِنَ لَهُ ثُمَّ نَظَرَ إِلَيْهِ نَظْرًا آيِسٍ مِنْهُ وَأَرَخَى عَلَيْهِ عَيْنَهُ وَبَكَى ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ فَقَدْ بَرَزَ إِلَيْهِمْ غُلَامٌ أَشْبَهَهُ النَّاسُ خُلُقًا وَخُلُقًا وَمَنْطِقًا بِرَسُولِكَ ﷺ وَكُنَّا إِذَا اشْتَقْنَا إِلَى نَبِيِّكَ نَظَرْنَا إِلَيْهِ فَصَاحَ وَقَالَ يَا ابْنَ سَعْدٍ قَطَعَ اللَّهُ رَجْمَكَ كَمَا قَطَعْتَ رَجْمِي»^۲.

۳. گریه بر عطش حضرت علی اکبر علیه السلام

«فقاتل قتالا شديدا... ثم رجع إلى أبيه وقد أصابته جراحات كثيرة فقال يا أبا العطش قد قتلتني و ثقل الحديد أجهدني فهل إلى شربة من ماء سبيل أتقوى بها على الأعداء فبكى الحسين عليه السلام وقال يا بني يعز علي محمد و علي بن أبي طالب و علي أن تدعوهم فلا يجيبوك و تستغيث بهم فلا يعيذك»^۳.

۴. گریه هنگام شهادت حضرت علی اکبر علیه السلام

«فنادى يا أبتاه عليك السلام هذا جدى يقرؤك السلام و يقول لك عجل القدوم علينا ثم شهق شهقة فمات فجاء الحسين عليه السلام حتى وقف عليه و وضع خده على خده»^۴.
«و قال قتل الله قوما قتلوك فما أجرأهم على الله و على انتهاك حرمة الرسول و استهتلت عيناه بالدموع ثم قال على الدنيا بعدك العفاء»^۵.

۲. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۱۲.

۴. اللهوف، ص ۱۱۳.

۱. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۳۰.

۳. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۴۳.

۵. مثير الاحزان، ص ۶۹.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۳۱

۵. گریه برای حضرت قاسم علیه السلام

«ثم خرج القاسم بن الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لم يبلغ الحلم فلما نظر الحسين عليه السلام إليه قد برز اعتنقه وجعلا يبكيان حتى غشي عليهما ثم استأذن الحسين عليه السلام في المبارزة فأبى الحسين عليه السلام أن يأذن له فلم يزل الغلام يقبل يديه ورجليه حتى أذن له فخرج ودموعه تسيل على خديه»^۱.

۶. گریه در هنگام رفتن حضرت عباس علیه السلام

«أنّ العباس عليه السلام لما رأى وحدته أتى أخاه وقال: يا أخى هل من رخصة؟ فبكى الحسين عليه السلام بكاء شديدا ثم قال: يا أخى أنت صاحب لوائى»^۲.

۷. گریه برای شهادت حضرت عباس علیه السلام

«فانقلب عن فرسه وصاح إلى أخيه الحسين عليه السلام: أدركنى فلما رآه الحسين عليه السلام صريعا على شاطئ الفرات بكى... ولما قتل العباس قال الحسين عليه السلام الآن انكسر ظهري وقلت حيلتي»^۳.

از روی اسب به زمین افتاد و فریادی کشید و برادرش را صدا زد که مرا دریاب هنگامی که سیدالشهدا علیه السلام جنازه برادر را کنار فرات دید به گریه افتاد و فرمود: الان کمرم شکست و چاره‌ام اندک شد.

«ثم اقتطعوا العباس عنه و أحاطوا به من كل جانب حتى قتلوه... فبكى الحسين لقتله بكاء شديدا»^۴.

۸. گریه هنگام شهادت طفل رضیع

«قال الحسين عليه السلام: يا قوم ان لم ترجموني فارحموا هذا الطفل! فرماه رجل منهم بسهم فجعل الحسين عليه السلام يبكى ويقول: اللهم احكم بيننا وبين قوم دعونا لينصرونا فقتلونا»^۵.

۱. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۳۴.
 ۲. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۴۱.
 ۳. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۴۲.
 ۴. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۵۰.
 ۵. موسوعه كلمات الامام الحسين عليه السلام، ص ۵۷۵؛ نفس المهموم، ص ۱۲.

۹. گریه در هنگام وداع با فرزندان

«فقلت: (ای سکینه) یا آبتاه، قف لی هنیئةً لأتزوّد منك، فهذا وداع لا تلاقى بعده، وانكبت علی یدیه ورجلیه تقبلهما وتبکی، فبکی الحسین عليه السلام رحمة لها، ثم مسح دموعها بكفه، وأخذها فتركها في حجره، ومسح دموعها بكفه»^۱.

سکینه گفت: ای پدر کمی صبر کن تا از تو توشه‌ای بگیرم که این آخرین دیدار ماست سپس به دست و پای پدر افتاده می‌بوسید و گریه می‌کرد امام حسین عليه السلام از روی دلسوزی و مهربانی به گریه افتاد اشک‌های دخترش را با آستین پاک می‌کرد او را در دامن خویش نشاند و با دست به صورت او می‌کشید و اشک‌هایش را پاک می‌کرد.

حزن فرزندان پیامبر صلى الله عليه وآله در روز عاشورا

۱. «و لما فجع الحسين عليه السلام بأهل بيته وولده و لم يبق غيره و غير النساء والذراري نادی هل من ذاب يذب عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله هل من موحد يخاف الله فينا هل من مغيث يرجو الله في إغاثتنا؟ و ارتفعت أصوات النساء بالعويل»^۲.

هنگامی که سیدالشهدا عليه السلام عزیزانش را از دست داد و از خاندان و فرزندان جز بانوان و کودکان کسی نمانده بود، ندای غربتش بلند شد که آیا کسی هست که از خاندان پیامبر صلى الله عليه وآله دفاع نماید؟

آیا موحدی است که از خدا بترسد و به یاری ما بیاید؟ آیا فریاد رسی پیدا می‌شود که به خاطر خدا به فریاد ما رسد؟ صدای شیون و ناله بانوان بلند شد.

۲. «خطب مولانا الحسين عليه السلام خطبة و سألهم أنشدكم هل تعرفوني قالوا نعم أنت ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ... إلى آخر خطبة. فقالوا قد علمنا ذلك كله و نحن غير تاركين حتى تذوق الموت عطشا فلما خطب هذه الخطبة و سمع بناته و أخته زينب كلامه بكين و ندبن و لطمن و ارتفعت أصواتهن فوجه إليهن أخاه العباس و عليا ابنه و قال لهما اسكتاهن فلعمري ليكثرن بكاهن»^۳.

سیدالشهدا عليه السلام خطبه‌ای خواند و خود را به لشکر معرفی کرد پاسخ دادند ما همه آنچه را که گفتی می‌دانیم ولی تو را رها نمی‌کنیم تا تشنه لب جان دهی! با شنیدن این خطبه

۲. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۴۶.

۱. المجالس الفاخرة، ص ۲۸۵.

۳. لهوف، ص ۸۷؛ بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۱۸.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۳۳

دختران امام علیه السلام و خواهرش زینب علیها السلام گریه و ناله کردند و به صورت خویش می‌زدند و فریادشان بلند شد.

۳. «فلما نظر أخوات الحسين علیه السلام و بناته و أهله إلى الفرس ليس عليه أحد رفعن أصواتهن بالبكاء والعويل و وضعت أم كلثوم يدها على أم رأسها و نادت و امحمداه واجداه و انبياه و أبا القاسم و اعلياه و اجعفره و احمرته و احسنه هذا حسين بالبراء صريع بكر بلاء مجزوز الرأس من القفا مسلوب العمامة و الرداء ثم غشى عليها»^۱.
 هنگامی که چشم خواهران و دختران سیدالشهدا علیه السلام و دیگر افراد خاندانش به اسب بی‌صاحب افتاد صدای گریه و شیون آنان بلند شد. أم کلثوم دست بر سر نهاد و فریاد می‌زد و امحمداه و جداه و انبیاه و ابالقاسم و اعلياه و اجعفره و احمرته و احسنه این حسین توست که در میدان کربلا بر زمین افتاده، سرش از قفا بریده، ردا و عمامه‌اش به غارت رفت سپس غش کرد و بی‌هوش شد.

۴. «خرجن بنات الرسول صلی الله علیه و آله و سلم و حرمه يتساعدن على البكاء و يندبن لفراق الحماة و الأحباء... ثم أخرجوا النساء من الخيمة و أشعلوا فيها النار فخرجن حواسر مسلبات حافيات باكيات يمشين سبايا في أسر الذلة و قلن بحق الله إلا ما مررتم بنا على مصرع الحسين فلما نظرت النسوة إلى القتلى صحن و ضربن و جوههن و قال الراوی: فوالله لا أنسى زینب بنت علی علیها السلام و هی تندب الحسين علیه السلام و تنادی بصوت حزين و قلب كئيب و امحمداه صلی عليك عليك الساء هذا حسين مرمل بالدماء مقطع الأعضاء و بناتك سبايا»^۲.

بعد از شهادت سیدالشهدا علیه السلام دختران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل حرم از خیمه‌ها بیرون آمدند و همگی به گریه و مرثیه سرایی برای عزیزان‌شان پرداختند سپس باقی زنان از خیمه‌ها بیرون کردند و خیمه‌ها را به آتش کشیدند، زنان اسیر شده با پای برهنه گریه‌کنان به راه افتادند گفتند شما را به خدا از قتلگاه ما را عبور دهید هنگامی که چشمانشان به ابدان شهدا افتاد فریاد کنان به صورت خویش می‌زدند راوی می‌گوید: به خدا سوگند فراموش نمی‌کنم زینب دختر علی علیه السلام را که با قلبی سوزان و داغدار و صدایی محزون و غمناک برای برادر خویش مرثیه‌سرایی می‌کرد وای ای پیامبر درود فرشتگان آسمان بر تو باد، این حسین توست به خون آغشته، اعضای بدنش قطعه قطعه، دخترانت اسیر شده‌اند.

۱. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۶۰.

۲. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۵۸-۵۹.

غم و اندوه امام سجاد علیه السلام

«عن فاطمه الصغرى علیها السلام: ... فما رجعنا إلى الخيمة إلا و هي قد نهبت و ما فیها و أخی علی بن الحسین علیه السلام مکبوب علی وجهه لا یطیق الجلوس من كثرة الجوع و العطش و الأسقام فجعلنا نبکی علیه و یبکی علینا»^۱.

فاطمه صغری علیها السلام در نقل وقایع عاشورا فرمود: هنگامی که به خیمه برگشتیم دیدیم آنچه در خیمه بوده به غارت رفته و برادرم امام سجاد علیه السلام به صورت بر زمین افتاده است او از شدت بیماری و گرسنگی و تشنگی توان نشستن نداشت. او بر ما می‌گریست و ما بر او گریه می‌کردیم.

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

امام سجاد علیه السلام بر پدرش چهل سال گریه کرد،^۲ روزها روزه می‌گرفت و شبها عبادت می‌کرد هنگامی که غلامش در موقع افطار غذا و نوشیدنی می‌آورد آن را در مقابلش می‌گذارد و می‌گفت: ای مولای من بخورید. امام علیه السلام می‌فرمود: فرزند پیامبر را گرسنه و تشنه به شهادت رساندند و این را مکرر می‌فرمود و گریه می‌کرد تا این که غذا از اشک چشمانشان آمیخته می‌گشت و نوشیدنی هم با اشکشان مخلوط می‌شد و پیوسته این‌گونه بود تا این که از دنیا رفت.

غلام امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند روزی امام علیه السلام به صحرا رفتند و من نیز به دنبال حضرت رفتم بر یک سنگ خشنی سجده کردند ایستادم ناله و گریه‌اش را گوش دادم هزار مرتبه فرمود: «لا إله إلا الله حقاً حقاً سجدت لك یا ربّ تعبداً و رقا و إیماناً و تصدیقا» سپس سر از سجده بر می‌داشت و محاسن و صورتش از اشک چشمانشان خیس بود گفتم ای آقای من آیا وقت آن نرسیده حزن شما به پایان برسد و گریه شما کم شود؟^۳

امام علیه السلام فرمودند:

وای بر تو همانا یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم پیامبری بود که دوازده پسر داشت خداوند یکی از آنها را پنهان کرد موی سرش از حزن سفید شد و کمرش از غم خمیده

۱. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۶۱.

۲. «روی عن الصادق علیه السلام أنه قال إن زین العابدین علیه السلام بکی علی أیهین سنة صائماً نهارة قائماً ليله... من أهل بیته صرعی مقتولین فکیف ینقضی حزنی ویقل بکائی» بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۱۴۹.

۳. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۱۴۹.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۳۵

گشت و چشمش نابینا شد در حالی که پسرش زنده بود و من پدر، برادر و هفده نفر از اهل بیتم را از دست دادم در حالی که بر روی زمین افتاده و به شهادت رسیده بودند چگونه حزنم تمام شده و گریه‌ام کم گردد؟!

حزن امام باقر علیه السلام

«قدم الکمیت المدینة فأتی ابا جعفر محمد بن علی بن الحسین علیه السلام فأذن له لیلا وأنشده فلما بلغ المیمیة قوله:

و قتل بالطف غودر فیهم بین غوغاء أمة و طغام

بکی أبو جعفر و قال: یا کمیت لو ان عندنا مالا لأعطیناک منه لکن لک ما قال رسول الله صلی الله علیه و آله لحسان بن ثابت «لا زلت مؤیدا بروح القدس ما ذببت عنا أهل البيت علیهم السلام». ^۱ کمیت به مدینه آمد از جانب امام باقر علیه السلام اجازه یافت که شب هنگام نزد حضرت برود، او اشعار خویش را نزد آن حضرت قرائت کرد هنگامی که به این بیت از میمیه اش رسید که: و شهید کربلا از آن هاست که بین گروهی فرو مایه به او خیانت شد (و شهید گشت) امام باقر علیه السلام به گریه افتاد سپس فرمود ای کمیت! اگر نزد ما مالی بود به تو می دادیم ولی پاداش تو همان باشد که پیامبر صلی الله علیه و آله به حسان فرمود: همیشه از جانب روح القدس موید باشی مادامی که از ما اهل بیت دفاع نمایی.

گریه امام صادق علیه السلام

عبدالله بن سنان می گوید:

دخلت علی سیدی ابي عبدالله جعفر بن محمد علیه السلام فی یوم عاشوراء فألفیته کاسف اللون ظاهر الحزن و دموعه تنحدر من عینیه کاللولؤ المتساقط و بکی أبو عبدالله علیه السلام حتی اخضلت لحیته بدموعه. ^۲

روز عاشورا محضر مبارک امام صادق علیه السلام رسیدم، دیدم رنگ حضرت پریده، حزن و اندوه بر حضرت غالب گشته، از چشمان حضرت مانند لؤلؤ اشک می بارید آن قدر گریست که محاسن مبارکش از اشک چشمانش پر شد.

«ما ذکر الحسین علیه السلام عند ابي عبدالله علیه السلام فی یوم قطّ فرئی أبو عبدالله علیه السلام متبسما فی ذلك

۲. مصباح المتبهج، ج ۲، ص ۷۸۲.

۱. الغدير، ج ۲، ص ۱۸۷.



اليوم إلى الليل»^۱ «عن داود الرقي قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذا استسقى الماء فلما شربه رأيته قد استعبر و أغرورقت عيناه بدموعه ثم قال لي يا داود - لعن الله قاتل الحسين عليه السلام»^۲

و زاد في بعض المصادر: فما أنغص ذكر الحسين عليه السلام للعيش إني ما شربت ماء باردا إلا ذكرت الحسين عليه السلام.^۳

داوود رقی می گوید: نزد امام صادق عليه السلام بودم آب طلب کرد و نوشید و سپس گریست چشمان حضرت پُر از اشک شده بود سپس فرمود: ای داوود لعنت خدا بر قاتل امام حسین عليه السلام.

در بعضی مصادر اضافه شده: چقدر یاد امام حسین عليه السلام عیش انسان را مکدر می کند، نمی شود که من آب سردی بنوشم و امام حسین عليه السلام را یاد نکنم.

اندوه امام کاظم عليه السلام

«قال الرضا عليه السلام: كان أبي إذا دخل شهر المحرم لا يرى ضاحكا وكانت الكآبة تغلب عليه حتى يمضي منه عشرة أيام فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبته و حزنه و بكائه و يقول هو اليوم الذي قتل فيه الحسين صلى الله عليه»^۴

با ورود ماه محرم پدرم خندان دیده نمی شد و تا ده روز حزن و اندوه بر او غالب بود اما روز دهم (عاشورا) که روز مصیبت، غم و گریه ایشان بود.

عزاداری امام رضا عليه السلام

«حكي دعبيل الخزاعي قال: دخلت على سيدي و مولاي علي بن موسى الرضا عليه السلام في مثل هذه الأيام فرأيتته جالسا جلسة الحزين الكئيب و أصحابه من حوله فلما رأني مقبلا قال لي مرحبا بك يا دعبيل مرحبا بناصرنا بيده و لسانه ثم إنه وسع لي في مجلسه و أجلسني إلى جانبه ثم قال لي يا دعبيل أحب أن تنشدي شعرا فإن هذه الأيام أيام حزن كانت علينا أهل البيت عليهم السلام و أيام سرور كانت على أعدائنا خصوصا بني أمية يا دعبيل من بكى و أبكى على مصابنا و لو واحدا كان أجره على الله يا دعبيل من ذرفت عيناه على مصابنا و بكى لما

۱. کامل الزیارات، ص ۱۰۸.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۳۹۱.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۲۷۲.

۴. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۳.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۳۷

أصابنا من أعدائنا حشره الله معنا في زمرتنا يا دعبل من بكى على مصاب جدی الحسين عليه السلام غفر الله له ذنوبه البتة ثم إنه نهض و ضرب سترا بيننا و بين حرمه و أجلس أهل بيته من وراء الستر ليبيكوا على مصاب جدهم الحسين عليه السلام ثم التفت إلى و قال لي يا دعبل ارث الحسين عليه السلام فأنت ناصرنا و مادحنا ما دمت حيا فلا تقصر عن نصرنا ما استطعت»^۱.

دعبل می‌گوید: مثل این ایام نزد سرور و مولایم امام رضا عليه السلام رفتم حضرت در جمع اصحاب محزون و اندوهناک نشسته بودند، به من خوش آمد گفتند و فرمودند: مرحبا به یاور ما که با دست و زبان خویش ما را یاری می‌کند مرا در کنار خویش نشاند و فرمود: دوست دارم برایم شعری بخوانی که ایام حزن ما اهل بیت عليهم السلام و سرور دشمنان ما به خصوص بنی‌امیه است.

ای دعبل! هر چشمی که در مصائب ما بگیرد و بگیراند حتی اگر یک نفر را، پاداش او بر خداست. ای دعبل! هر چشمی که در مصائب ما اشک بریزد و بگیرد بر آنچه از دشمنان بر سر ما آمده، خدا او را با ما محشور کند. ای دعبل! هرکس در مصائب جدّم امام حسین عليه السلام بگیرد خدا حتماً گناهان او را ببامرزد.

سپس امام عليه السلام بلند شد و پرده‌ای نصب کرد تا خانواده‌اش پشت آن قرار گیرند و بگیرند سپس فرمود: ای دعبل برای امام حسین عليه السلام مرثیه سرایی کن که تو یاور و مداح ما هستی تا جان در تن داری تا می‌توانی در یاری ما از هیچ کوششی دریغ مکن کوتاهی نکن.

«قال الرضا عليه السلام: إن يوم الحسين عليه السلام أقرح جفوننا و أسبل دموعنا و أذلّ عزيزنا بأرض كرب و بلاء أورتنا الكرب و البلاء إلى يوم الانقضاء»^۲.

روز مصیبت امام حسین عليه السلام پلک‌های چشمان ما را زخم کرد، اشک ما را جاری ساخت. عزیزان ما را در سرزمین کرب و بلا خوار نمود برای ما گرفتاری و مصیبت همیشگی برجای گذاشت.

وظیفه شیعه در روز عاشورا

«عن مالك الجهني عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء من المحرم - حتى يظلّ عنده باكيا لقي الله تعالى يوم القيامة بثواب ألف حجة... إذا كان

۱. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۲۵۷.

۲. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۴.



ذلك اليوم... ثم ليندب الحسين عليه السلام و يبكيه و يأمر من في داره بالبكاء عليه و يقيم في داره مصيبتيه بإظهار الجزع عليه و يتلاقون بالبكاء بعضهم بعضاً في البيوت و ليعزّ بعضهم بعضاً بمصاب الحسين عليه السلام قلت: فكيف يعزّي بعضهم بعضاً قال يقولون عظم الله أجورنا بمصابنا بالحسين عليه السلام.^۱

از امام باقر عليه السلام در ضمن اعمال روز عاشورا روایت شده:

هرکس امام حسین عليه السلام را در روز عاشورا زیارت کند به طوری که گریان باشد در روز قیامت خداوند را ملاقات می‌کند در حالی که ثواب هزارهزار حجّ به او می‌دهند... در آن روز برای امام حسین عليه السلام نوحه سرایی و گریه کند و به کسانی که در خانه او هستند نیز دستور دهد که گریه کنند، در خانه‌اش عزا به پا کنند و بر آن حضرت بی‌تابی نمایند با گریه به ملاقات یکدیگر در خانه‌ها روند و یکدیگر را در مصیبت امام حسین عليه السلام تسلیت دهند. گفتم چگونه یکدیگر را در عزا تسلیت دهند فرمود بگویند: خدا پاداش عظیم به ما عنایت کند در مصیبت امام حسین عليه السلام.

عن عبدالله بن سنان دخلت على سيدي أبي عبدالله جعفر بن محمد في يوم عاشوراء، فألفيته كاسف اللون، ظاهر الحزن، و دموعه تنحدر من عينيه كاللؤلؤ المتساقط، فقلت: يا ابن رسول الله مم بكائك لا أبكي الله عينيك، فقال لي: أ و في غفلة أنت، أما علمت أن الحسين بن علي قتل في مثل هذا اليوم.»

عبدالله سنان می‌گوید: روز عاشورا خدمت امام صادق عليه السلام رسیدم، دیدم رنگ آن حضرت پریده، حزن و اندوه در او آشکار است و از چشمان آن حضرت مانند لؤلؤ اشک می‌بارد. عرض کردم ای پسر پیامبر صلی الله علیه و آله چرا گریه می‌کنی؟ خدا نکند چشمانت گریان شود. حضرت فرمودند: آیا غافلی؟ نمی‌دانی روز شهادت حسین بن علی عليه السلام است.

«... قال: و بکی أبو عبدالله عليه السلام حتى اخضلت لحيته بدموعه إن أفضل ما تأتي به في هذا اليوم أن تعمد إلى ثياب طاهرة فتلبسها و تتسلّب قال و ما التسلب قال تحلل أزرارك و تكشف عن ذراعيك كهيئة أصحاب المصاب... فتصلّي أربع ركعات... و ليكن عليك في ذلك الكآبة و الحزن.»^۲

سپس آن قدر گریست که محاسن مبارکش از اشک چشمانش پُر شد... فرمود: با

۲. بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۳۰۳.

۱. کامل الزیارات، ص ۱۷۴-۱۷۵.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۳۹

فضیلت‌ترین کار در روز عاشورا این است که لباس پاک بپوشی و تسلّب کنی گفتیم تسلّب یعنی چه؟ دکمه‌های (لباس) را باز کنیم آرنج و ساعد را آشکار کنی [آستین را بالا بزنی] مانند صاحبان مصیبت... چهار رکعت نماز بخوانی و بر تو حزن و اندوه در آن روز لازم است.

بیان سیره پیامبر و ائمه علیهم‌السلام

سیره و روش پیامبر و ائمه علیهم‌السلام برگریه و حزن و اندوه بر بزرگان و صالحان بوده است با این‌که معصومین علیهم‌السلام به خوبی جایگاه والای شهدا و وفات یافتگان را می‌دانستند. و به مقامات عالی آنان در عالم برزخ و قیامت معرفت داشتند.

۱. امیرالمؤمنین در شهادت حضرت زهرا علیها‌السلام:

«دفنها و عفی موضع قبرها فلما نفض یده من تراب القبر هاج به الحزن فأرسل دموعه علی خدیّه»^۱.

۲. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در شهادت مالک اشتر این چنین بود:

«دَخَلْنَا عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ بَلَغَهُ مَوْتُ الْأَشْطَرِ فَوَجَدَنَاهُ يَتَلَهَفُ وَيَتَأَسَفُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ دَرَّ مَالِكٌ... عَلَى مِثْلِ مَالِكِ فَلْتَبِكَ الْبِوَاكِي»^۲.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام به درجات عالی دختر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مالک اشتر کاملاً آگاه بودند ولی با این حال برای آن بزرگواران محزون و گریان بودند.

۳. «قال الصادق علیه‌السلام: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ جَاءَتْهُ وَفَاةُ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ زِيدِ بْنِ حَارِثَةَ كَانَ إِذَا دَخَلَ بَيْتَهُ كَثُرَ بَكَاءُهُ عَلَيْهِمَا جَدًّا وَ يَقُولُ كَانَا يَحْدِثَانِي وَ يُوَانِسَانِي فَذَهَبَا جَمِيعًا»^۳.

۴. «فلما مات إبراهيم ابن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هملت عين رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالدموع ثم قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تدمع العين و يحزن القلب و لا نقول ما يسخط الرب و إنّا بك يا إبراهيم لمحزونون»^۴.

حضرت زهرا علیها‌السلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در هنگام وفات رقیه دختر آن حضرت گریان بودند.

۵. «لما ماتت رقية ابنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحق بسلفنا الصالح -

۱. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۲۱۱.

۲. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۵۵۶.

۳. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۷۷.

۴. الكافي، ج ۳، ص ۲۶۲.



عثمان بن مظعون و أصحابه قال و فاطمة عليها السلام على شفير القبر تنحدر دموعها في القبر و رسول الله صلى الله عليه وآله يتلقاه بثوبه قائماً يدعو...^۱

۶. حضرت فاطمه عليها السلام بعد از پیامبر صلى الله عليه وآله شب و روز گریان بودند.

«أخذت بالبكاء والعويل ليلها ونهارها وهي لا تزقاً دمعتها ولا تهدأ زفرتها واجتمع شيوخ أهل المدينة وأقبلوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا له يا أبا الحسن إن فاطمة عليها السلام تبكي الليل والنهار فلا أحد منا يتنهأ بالنوم في الليل على فرشنا ولا بالنهار لنا قرار على أشغالنا وطلب معاشنا وإنا نخبرك أن تسألها إما أن تبكي ليلاً أو نهاراً»^۲

ایده شادی روز عاشورا از کیست؟

«عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: قلت لأبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يا ابن رسول الله كيف صار يوم عاشوراء يوم مصيبة و غم و جزع و بكاء دون اليوم الذي قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إن يوم الحسين عليه السلام أعظم مصيبة من جميع سائر الأيام... قلت: فكيف سميت العامة يوم عاشوراء يوم بركة؟ فبكي عليه السلام ثم قال لما قتل الحسين عليه السلام تقرب الناس بالشام إلى يزيد فوضعوا له الأخبار وأخذوا عليه الجوائز من الأموال فكان مما وضعوا له أمر هذا اليوم و أنه يوم بركة ليعدل الناس فيه من الجزع و البكاء و المصيبة و الحزن»^۳

راوی از امام صادق عليه السلام پرسید: ای پسر پیامبر! چرا عاشورا روز مصیبت، غم و بی‌تابی و گریه است و روز شهادت پیامبر صلى الله عليه وآله چنین نیست امام عليه السلام فرمودند: روز شهادت امام حسین عليه السلام از همه ایام مصیبت عظیم‌تر است... پرسید چرا عامه عاشورا را روزی مبارک می‌دانند؟ امام عليه السلام به گریه افتادند و در ضمن کلامی فرمودند: شامیان برای تقرب به یزید گرفتن پاداش از او روایاتی را جعل کردند که عاشورا روز برکت است تا مردم را از بی‌تابی، گریه، مصیبت، حزن و اندوه بازدارند.

در روز عاشورا می‌خوانیم:

«و هذا يوم فرحت به آل زياد و آل مروان يقتلهم الحسين صلوات الله عليه اللهم فضاعف عليهم اللعن والعذاب»^۴

۱. الکافی، ج ۳، ص ۲۴۱.

۲. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۱۷۷.

۳. علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴. مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۲، ص ۷۷۵.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۴۱

توجیه دوّم: سخن حضرت قاسم علیه السلام

آقای وکیلی می نویسد:

حضرت سیدالشهدا علیه السلام از حضرت قاسم علیه السلام پرسیدند: «قاسم جان مرگ از دید تو چگونه است؟ ایشان در پاسخ عرض کردند: «أحلی من العسل» روشن است با نوشیدن شربت شهادت که از عسل شیرین تر است انسان محزون و اندوهگین نمی شود.^۱

پاسخ: شما باید به روایتی استدلال کنید که دلالت بر شادی سرور اهل بیت علیهم السلام در روز عاشورا نماید چون این امر مدّعی شماسست این روایت فقط دلالت می کند که شهادت و مرگ در نزد حضرت قاسم علیه السلام شیرین تر از عسل است و دیدگاه آن حضرت نسبت به شهادت این گونه است و هیچ گونه دلالتی بر شادی و سرور ایشان در روز عاشورا نمی کند و با نوشیدن شربت شهادت دیگر از محلّ بحث خارج می شوند چون آنچه مورد بحث است مکلفی است که در روز عاشورا زنده است نه کسی که شربت شهادت نوشیده و به بهشت جاوید رسیده است. و در تاریخ هیچ اثری از شادی حضرت قاسم علیه السلام در روز عاشورا دیده نمی شود خصوصاً که در مقتل حال حضرت قاسم علیه السلام این گونه توصیف شده: «ثم خرج... القاسم بن الحسن علیه السلام وهو غلام صغير لم يبلغ الحلم فلما نظر الحسين علیه السلام إليه قد برز اعتنقه وجعل يبكيان حتى غشي عليهما ثم استأذن الحسين علیه السلام في المبارزة فأبى الحسين علیه السلام أن يأذن له فلم يزل الغلام يقبل يديه ورجليه حتى أذن له فخرج ودموعه تسيل على خديه».^۲

توجیه سوم: شادی اصحاب

آقای وکیلی می نویسد:

شنیده اید که یکی از بزرگان اصحاب حضرت در شب یا روز عاشورا با دیگری مزاح و شوخی می نمودند وقتی که به ایشان اعتراض کردند که این زمان، زمان خنده و باطل نیست در پاسخ گفتند: «لقد علم قومی أنّي ما أحببت الباطل كهلا ولا شاباً، ولكن أنّي مستبشر بما نحن لا قون».^۳

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۵.

۲. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۳۴.

۳. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۵.



بررسی: با وجود فعل معصوم یعنی گریه و حزن سیدالشهدا علیه السلام و سایر امامان معصوم علیهم السلام در ایام عاشورا نوبت استدلال به فعل اصحاب نمی‌رسد. احادیث متعدّد و گزارشات تاریخی حاکی از حزن و اندوه اهل بیت علیهم السلام در آن ایام است در هیچ روایتی گزارشی نشده که سیدالشهدا و فرزندانش پیامبر صلی الله علیه و آله در واقعه عاشورا شادی کنند. روایات از گریه و حزن اهل بیت علیهم السلام در شب عاشورا این‌گونه حکایت می‌کند.

«و جلس الحسين عليه السلام فرقد ثم استيقظ فقال: يا أختاه إني رأيت الساعة جدی محمداً صلی الله علیه و آله و أبي عليا و أمی فاطمة و أخی الحسن عليه السلام و هم يقولون يا حسين عليه السلام إنك رأتع إلینا عن قریب و فی بعض الروایات غدا. قال الراوی: فلطمت زینب عليها السلام و جهها و صاحت و بکت»^۱.

«قال علی بن الحسین عليه السلام إني جالس في تلك الليلة التي قتل أبي في صبيحتها و عندی عمّتی زینب عليها السلام تمرضنی... و أبي يقول:

يا دهر أف لك من خليل
كم لك بالإشراق والأصيل

... فأعادها مرتين أو ثلاثا حتى فهمتها و علمت ما أراد فخنقتني العبرة فرددتها و لزمّت السكوت و علمت أن البلاء قد نزل و أما عمّتی فلما سمعت ما سمعت و هي امرأة و من شأن النساء الرقة و الجزع فلم تملك نفسها أن وثبتت تحزُّنُ ثوبها و هي حاسرة حتى انتهت إليه و قالت و ا ثكلاه لیت الموت أعدمی الحیاة... فنظر إليها الحسین عليه السلام و قال لها يا أخته لا يذهبن حلمك الشيطان و ترقرت عيناه بالدموع و قال لو ترك القطا ليلا لنام... ثم لطمت و جهها و هوت إلى جيبها و شقته و خرّت مغشية عليها»^۲.

با توجه به مطلب مذکور پاسخ سایر مواردی هم که آقای وکیلی استدلال به شادی و سرور اصحاب سیدالشهدا علیهم السلام کرده‌اند بدست می‌آید.

نوشته‌اند: «در روایات آمده که حضرت عليه السلام در شب و روز عاشورا منازل اصحاب را در بهشت به ایشان نشان دادند. مرگ برای شما نیست مگر پلی که از آن عبور می‌کنید و به این نعمت‌های الهی می‌رسید و اصحاب حضرت از شوق نعمت‌های بهشتی با شور و شوق به استقبال مرگ می‌شتافتند»^۳.

«طبق برخی روایات اصحاب حضرت حال شان چنین بود که درد جراحات و ضربات

۱. اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۹۰.

۲. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲.

۳. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا عليه السلام، ص ۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۴۳

شمشیر و نیزه را احساس نمی‌کردند و برخی از شوق شهادت حتی زره را از تن بیرون آورده و به نبرد می‌پرداختند.^۱

پاسخ دیگری که به این توجیه می‌دهیم این است که این‌گونه روایات حاکی از اشتیاق اصحاب سیدالشهدا علیه السلام به شهادت و نهراسیدن آنان از مرگ است، کسانی که جایگاه خود را در بهشت مشاهده کردند دیگر این دنیا برایشان هیچ جاذبه‌ای ندارد و مشتاقند هرچه زودتر به منزلگاه ابدی خود سفر کنند، روایت مذکور هیچ دلالتی بر مدعای شما که سرور و شادی صوفیان بعد از شهادت سیدالشهدا علیه السلام است ندارد علاوه آن‌که بر فرض بپذیریم که اصحاب از شوق شهادت شادمان بودند این امر ربطی به دیگران ندارد چون هر شخصی وظیفه خاص خودش را دارد، وظیفه شیعیان بعد از شهادی کربلا اقامه عزا و ماتم است چنانکه روایات فراوان این حکم را تعیین فرموده است حال چه شهادی کربلا قبل از شهادتشان شاد بوده‌اند یا غمگین تفاوتی در وظیفه محبتین اهل بیت علیهم السلام نمی‌کند چون هر موضوعی حکم خاص خودش را دارد.

توجیه چهارم: سخن حضرت علی اکبر علیه السلام

آقای وکیلی می‌نویسد:

بارها شنیده‌ایم حضرت علی اکبر علیه السلام در حال شهادت ندا دادند:
 «پدر جان جدم مرا شربت نوشاند که پس از آن هرگز تشنه کام نخواهم شد آیا آن وجود مقدس از نوشیدن چنین شربت گوارایی محزون می‌گردند.^۲
 بررسی: مدعای آقای وکیلی شادی صوفیان بعد از شهادت سیدالشهدا علیه السلام است ولی دلیلی که اقامه کردند شربت نوشیدن حضرت علی اکبر علیه السلام در حال حیات سیدالشهدا علیه السلام است این دو وجه چه ربطی به یکدیگر دارند؟! نوشیدن شربت در هنگام شهادت حضرت علی اکبر علیه السلام و در زمان حیات سیدالشهدا علیه السلام رخ داده این امر هیچ‌گونه دلالتی بر شادی در روز عاشورا و بعد از شهادت امام حسین علیه السلام ندارد.
 نکته مهم این است که با این‌که سیدالشهدا علیه السلام سخن حضرت علی اکبر علیه السلام را در هنگام شهادت شنیدند ولی باز هم گریه و ندبه کردند در حالی که بنا بر گفتار آقای وکیلی می‌بایست شادی می‌کردند.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۶.
 ۲. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۶.



«فنادی یا أبتاه عليك السلام هذا جدی یقروك السلام و یقول لك عجل القدوم علينا ثم شهق شهقة فمات فجاء الحسين عليه السلام حتى وقف عليه و وضع خده على خده»^۱ «قال قتل الله قوما قتلوك فما أجرهم على الله و على انتهاك حرمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و استهلت عيناه بالدموع ثم قال على الدنيا بعدك العفاء»^۲.

و در زیارت نامه حضرت علی اکبر عليه السلام این گونه وارد شده است:

«بِأبي أنت و أمي من مقدم بين يدي أبيك يحتسبك و ييكي عليك محترقا عليك قلبه يرفع دمك بكفه إلى أعنان السماء لا يرجع منه قطرة و لا تسكن عليك من أبيك زفرة و دعك للفراق»^۳.

توجیه پنجم: خواب سیدالشهدا عليه السلام

آقای وکیلی می نویسد:

حال خود سیدالشهدا عليه السلام نیز چنین است هنگامی که از مدینه خارج می شدند رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم را در خواب زیارت نمودند و حضرت به ایشان فرمودند: «إن لك في الجنة درجات، لا تنالها إلا بالشهادة»^۴.

بررسی: جمله مذکور به کدامیک از انواع دلالات، بر شادی و سرور روز عاشورا دلالت دارد؟ عرف و عقلا هرگز از این جمله شادی برداشت نمی کنند مگر این که دست به ذوقیات و تأویلات صوفیانه بزنیم این کلام فقط دلالت می کند بر این که رسیدن به درجات اعلی در بهشت مستلزم پذیرفتن شهادت است و بیشتر از این مطلب معنای دیگری استفاده نمی شود.

توجیه ششم: چهره نورانی سیدالشهدا عليه السلام

آقای وکیلی می نویسد:

در روز عاشورا هرچه آن حضرت به شهادت نزدیک تر می شدند چهره شان برافروخته و شاداب تر و حالت حضرت آرام تر می شد.^۵

۲. مشیرالأحزان، ص ۹۶.

۱. اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۱۱۳.

۴. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا عليه السلام، ص ۶.

۳. کامل الزیارات، ص ۲۳۹.

۵. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا عليه السلام، ص ۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۴۵

بررسی: متن روایتی که به آن اشاره شد این است:

«لَمَّا اشْتَدَّ الْأَمْرُ بِالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظَرَ إِلَيْهِ مِنْ كَانٍ مَعَهُ فَإِذَا هُوَ بِخِلَافِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَلِمًا اشْتَدَّ الْأَمْرُ تَغْيِيرَ الْأَوَانِهِمْ وَارْتِعَادَ فَرَائِصِهِمْ وَوَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَكَانَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْضٌ مِنْ مَعِهِ مِنْ خِصَائِصِهِ تَشْرِقُ الْأَوَانِهِمْ وَتَهْدَأُ جَوَارِحَهُمْ وَتَسْكُنُ نَفْسَهُمْ»^۱.

چون کار (در روز عاشورا) بر حسین بن علی علیه السلام سخت شد، کسانی که با او بودند به روی او نگاه کردند دیدند حال او برخلاف دیگران است چه آنان به تدریج که کار سخت می شد رنگ هایشان تغییر می کرد و بند پاهایشان به لرزه می افتاد و ترس دل هایشان را می گرفت و امام حسین علیه السلام و برخی از دوستان خاصش، چهره هایشان درخشان بود و اندامها آرام و دارای نفسی آرام و مطمئن بودند.

این سه جمله «تشرق ألوانهم و تهدأ جوارحهم و تسكن نفوسهم» حاکی از نورانی شدن چهره ها و آرامش جوارح بدون لرزش و اطمینان نفس است و هیچ گونه دلالتی بر سرور و شادی ندارد ولی آقای وکیلی کلمه «شادابی» را اضافه کردند تا به مطلوب شان برسند.

روایت مذکور گزارش از این مطلب می دهد که اصحاب سید الشهداء علیهم السلام در هنگام اوج گیری جنگ دو دسته بودند یک دسته ترسیده و به لرزه افتاده بودند، یک دسته از خواص اصحاب با قلبی آرام و چهره هایی نورانی و با وقار و آرامش بودند. هیچ یک از کلمات روایت حاکی از شادی و سرور ندارد چنانکه واضح است.

توجیه هفتم: گفتار علامه مجلسی رضوان الله علیه

آقای وکیلی می نویسد:

مسأله شادمانی حضرت در آن روز آن قدر روشن بوده است که علامه مجلسی در بحارالانوار بابی با عنوان (باب فضل الشهداء معه و علة عدم مبالاتهم بالقتل و بیان أنه صلوات الله علیه كان فرحا لا يبالي بما يجرى عليه) بحارالانوار ج ۴۴، ص ۲۹۷ باز نموده اند.^۲

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۹۷.

۲. عاشورا روز حزن یا سرور سید الشهداء علیهم السلام، ص ۶.

پاسخ:

اولاً: مرحوم علامه مجلسی رضوان الله علیه معصوم نیست تا به تک تک کلمات شان استدلال کنید سخنان همه علماء باید مبتنی بر حجت عقلی یا عقلایی یا شرعی باشد تا مورد قبول واقع شود و الا نفس نظرات قابل استناد نیست.

ثانیاً: علامه مجلسی در همان جلد ۴۴ کتاب بحار الانوار دو باب دیگر ذکر کرده اند «باب أن مصیبتہ کان أعظم المصائب، ص ۲۶۹» و «باب ثواب البكاء علی مصیبتہ و مصائب سائر الأئمة علیهم السلام» و در جلد ۴۵ این ابواب را ذکر نموده اند «باب ما ظهر بعد شهادتہ من بکاء السماء والأرض علیہ علیهما السلام و انکساف الشمس والقمر و غیرها ص ۲۰۱» (باب ضجیح الملائکة إلى الله تعالى فی أمره وأن الله بعثهم لنصره و بکائهم و بکاء الأنبياء و فاطمة، ص ۲۲۰) (نوح الجن، ص ۲۳۳)

چرا به ابواب متعددی که مرحوم علامه مجلسی ذکر کرده اند که همگی حاکی از گریه، حزن و اندوه است توجه نمی کنید و تنها به یک لفظ «کان فرحاً» تمسک می کنید؟!

ثالثاً: مرحوم علامه مجلسی در باب «باب فضل الشهداء معه و علة عدم مبالاتهم بالقتل و بیان أنه صلوات الله علیه کان فرحاً لا یبالی بما یجرى علیه» پنج روایت نقل کرده اند که هیچ یک دلالتی بر شادی و سرور و خوشحالی سید الشهداء علیهم السلام نمی کند و یکی از آن روایات در توجیه ششم ذکر شد و عدم دلالت آن بر مدعای آقای وکیلی را بیان نمودیم از مفاد آن پنج روایت نتیجه می گیریم که منظور علامه مجلسی از «کان فرحاً» نهراسیدن آنان از مرگ و علاقمندی شان به شهادت بوده است چنانچه محتوای پنج روایت همین امر است.

توجیه هشتم: زیارتنامه حضرت علی اکبر علیهما السلام

آقای وکیلی می نویسد:

در زیارات آن حضرت نیز ما موظفیم شهادت به این حال سرور و فرح حضرت بدھیم و عرض کنیم (أشهد أنك من الفرحين بما آتاهم الله من فضله) بحار الانوار ج ۱۰۱، ص ۲۴۲^۱.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سید الشهداء علیهما السلام، ص ۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۴۷

پاسخ:

اولاً: این روایت هیچ سلسله سندی ندارد در ابتداء آن مرحوم علامه مجلسی رحمته الله نوشته‌اند:

«زیارة أخرى له صلوات الله عليه أوردها السيد وغيره والظاهر أنه من تأليف السيد المرتضى رضي الله عنه قال في مصباح الزائر زيارة بألفاظ شافية يذكر فيها بعض مصائب يوم الطف يزار بها الحسين صلوات الله عليه و سلامه زار بها المرتضى علم الهدى رضوان الله عليه»^۱.

مرحوم علامه مجلسی رحمته الله بعد از نقل این روایت می‌نویسد:

«و الظاهر أن هذه الزيارة من مؤلفات السيد والمفيد رحمهما الله»^۲.

بنابراین روایت مذکور قابل استناد نیست.

ثانياً: عبارت کامل روایت این است:

«أشهد أنك من الفرحين بما آتاهم الله من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم إلا خوف عليهم و لا هم يحزنون و تلك منزلة كل شهيد فكيف منزلة الحبيب إلى الله القريب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^۳.

شهادت می‌دهم تو از کسانی که شادمان هستند می‌باشی به خاطر آنچه خداوند از فضلش به آنها عنایت کرد و به کسانی که هنوز به آنان ملحق نشده‌اند بشارت می‌دهند که نه ترسی و نه غمی بر آنها خواهد بود و این منزلت هر شهیدی است پس چگونه باشد مقام حبيب خداوند و کسی که از نزدیکان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم است؟

این جملات به روشنی جایگاه سیدالشهدا عليه السلام را بعد از شهادت بیان می‌کند و شادی آن حضرت را در عالم پس از مرگ حکایت می‌کند و هیچ دلالتی بر شادی مؤمنین در روز عاشورا نداشته و نفی لزوم حزن و اندوه شدید و عزاداری در روز عاشورا را نمی‌نماید. شاهد مطلب آیه‌ای است که حاکی از گفتار شهدا است که در متن روایت ذکر شده:

﴿ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ إِلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾^۴

۱. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۳۱.

۲. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۵۲.

۳. آل عمران: ۱۷۰.

۴. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۴۲.

توجیه نهم: سخنان امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ

آقای وکیلی می نویسد:

در نهج البلاغه آمده است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پس از خبر دادن امیرالمؤمنین به شهادت فرمودند: لیس هذا من مواطن الصبر و لكن من مواطن البشری و الشکر.^۱

پاسخ: متن کامل روایت را ذکر می کنیم:

«یا علی عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أُمَّتِي سَيَفْتَنُونَ بَعْدِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ لَيْسَ قَدِ قُلْتُ لِي يَوْمَ أُحُدٍ حَيْثُ اسْتَشْهَدُ مِنْ اسْتَشْهَدَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ حَيَّرْتُ عَنِّي الشَّهَادَةَ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيَّ فَقُلْتُ لِي أَبَشِّرُ فَإِنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ وَرَائِكَ فَقَالَ لِي إِنَّ ذَلِكَ لَكَذَلِكَ فَكَيْفَ صَبْرِكَ إِذَا قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ هَذَا مِنْ مَوَاطِنِ الصَّبْرِ وَ لَكِنْ مِنْ مَوَاطِنِ الْبَشْرِ وَ الشُّكْرِ».^۲

ای علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از من امتم مورد آزمایش قرار می گیرند عرض کردم ای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مگر نه این است که در جنگ اُحُد بعد از آن که افرادی شهید شدند و من از این که به شهادت نرسیده بودم ناراحت شدم به من فرمودی «بشارت بر تو باد که شهید خواهی شد» پیامبر فرمود: آن گفته درست است ولی بگو چگونه صبر خواهی کرد گفتم چنین موردی از موارد صبر نیست بلکه از موارد بشارت و شکر است. روایت حاکی از آن است امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ طالب مقام رفیع شهادت بوده اند و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم به ایشان وعده شهادت دادند سپس پرسشی مطرح می شود که صبر تو بر نحوه شهادت که در آن زمان با شمشیر و بسیار سخت و دردآور بوده چگونه است؟

پاسخ این است که وصول به مقام والای شهادت جای شکر و مژده گانی دارد و در مقابل آن اجر و ثواب عظیمی که خداوند عنایت می کند آن سختی و درد و رنج چیزی نیست تا بخواهیم برای آن صبر کنیم. پیام این گفت و شنود میان امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عظمت مقام شهادت و بزرگی اجر و عوضی است که خداوند به شهید می دهد به طوری که تمام سختی ها و مشقت هایی که شهید می کشد در مقابل اجر الهی چیزی نیست و دیگر صبر و تحمل مصداق خود را از دست می دهد. این روایت ربطی به شادی در روز عاشورا ندارد و هیچ مجوزی برای خوشحالی و سرور برای مردم در مصائب سیدالشهدا عَلَيْهِ السَّلَامُ نمی شود.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا عَلَيْهِ السَّلَامُ، ص ۶.

۲. نهج البلاغه: خطبه ۱۵۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۴۹

توجیه دهم: شهادت نعمت است

خود آن حضرت (امیرالمؤمنین علیه السلام) پس از شهادت فرمودند:

«والله ما فجأنی من الموت وارد کرهته ولا طالع أنکرته وماكنت إلا کقارب ورد و طالب وجد و ما عند الله خیر للأبرار».^۱

«در مکتب اهل بیت شهادت نعمت است نه مصیبت؛ و نعمت موجب فرح و سرور است نه حزن و اندوه. بلکه از دیدگاه روایات ما، مرگ مؤمن حتی اگر شهادت نباشد، خود فرح و شادمانی است؛ و عرض شد که مکرراً در روایات آمده است که مرگ برای مؤمن موجب لذت و سرور است».^۲

پاسخ: ترجمه روایت این است «به خدا سوگند چیزی از نشانه‌های مرگ ناگهان بر من روی نیاورده که من از آن ناخشنود باشم و طلایه‌ای از آن آشکار نشده که من آن را زشت بشمارم من نسبت به مرگ همچون کسی هستم که شب هنگام در جستجوی آب باشد و ناگهان به آن برسد و یا همچون کسی که گمشده خویش را پیدا کند و آنچه نزد خداست برای نیکان بهتر است.

این روایت تنها حاکی از نه‌راسیدن از مرگ و استقبال از آن و علاقمندی آن حضرت به شهادت است، امام علیه السلام نگاه خود را نسبت به شهادت بیان می‌کنند و نیز مرگ برای سایر مؤمنین نعمت است و موجب رسیدن به آرامش ابدی است و برای او در عالم برزخ فرح و سرور را به ارمغان می‌آورد ولی این امر ربطی به بازماندگان ندارد آیا اشتیاق مؤمن به شهادت و رسیدن به بهشت دلیل می‌شود که بعد از شهادت او بازماندگان به سرور و خوشحالی بپردازند؟!

بنابر گفتار آقای وکیلی باید همه خانواده‌هایی که شخص مؤمن و صالحی را از دست می‌دهند به جای مجالس ترحیم و عزا، مجالس سرور و شادی برگزار کنند.

توجیه یازدهم: مصیبت رحمت است

آقای وکیلی می‌نویسد:

از شهادت و مرگ که بگذریم، مصائب اهل بیت سیدالشهداء علیهم السلام و اسارت و محمل‌نشینی و فرار در بیابان و سوختن خیمه‌ها، همه در نگرش الهی اسلام،

۱. نهج البلاغه: کتاب ۲۳.

۲. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهداء علیهم السلام، ص ۷.

نعمت و رحمت و از بُعدی موجب سرور است؛ چون هر مصیبتی برای مؤمن جز رحمت چیزی نیست. روی همین جهت وقتی ابن زیاد ملعون به حضرت زینب کبری علیها السلام گفت: «کیف رأیت صنع الله بأخيك وأهل بيتك؟» حضرت فرمودند: «ما رأيت إلا جميلاً». تمام صحنه‌های دردناک عاشورا و پس از عاشورا در چشم خدا بین حضرت زینب زیبایی و جمال است.^۱

پاسخ: این گفته که «هر مصیبتی برای هر مؤمن جز رحمت چیزی نیست» دقیق نیست چون مصیبت‌هایی که به مؤمن می‌رسد بر دو قسم است:

۱. گاهی مصیبت بازتاب اعمال سوء مؤمن است ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۲

۲. گاهی مصیبت از ناحیه ظالمی بر مؤمن تحمیل می‌شود که در این جا ظلم ظالم قبح فاعلی دارد و قطعاً معاقب است و خداوند عوض و اجر آن را به مظلوم عنایت می‌فرماید ولی این امر باعث نمی‌شود که مظلوم یا سایر مردم از این ظلمی که بر مؤمن روا داشته شده محزون و متأسف نباشند.

رحمت و نعمت خداوند قطعاً شامل مؤمن مظلوم می‌گردد که مربوط به شخص مؤمن است که مسأله فردی می‌باشد ولی آثار مخرب ظلم در جامعه، مسأله اجتماعی است که باعث غم و اندوه کسانی که عقل سلیم و وجدانی بیدار دارند می‌شود. استاد محمدتقی جعفری در جواب مولوی می‌نویسد:

«ولی جلال‌الدین این حقیقت را می‌بایست در نظر بگیرد که اگر این منطق صحیح باشد که مردان الهی با کشته شدن رو به دیدار خدا می‌روند پس جای شادی و سرور و وجد است نه جای تأثر و گریه این نتیجه را هم می‌توان گرفت که کشندگان مردان الهی خدمت بزرگی به آنان انجام می‌دهند که قفس آنان را می‌شکنند و مرغ روحشان را به عالم ملکوت به پرواز در می‌آورند».^۳

معنای «ما رأیت إلا جميلاً»

و اما در پاسخ به استدلال به سخن حضرت زینب علیها السلام لازم است متن روایت را به طور کامل نقل کنیم تا روشن شود هیچ‌گونه دلالتی بر شادی روز عاشورا ندارد.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۷.

۲. نساء: ۷۹.

۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۳، ص ۳۱۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۵۱

«لَمَّا أَدْخَلَ رَهْطَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى عبيد الله بن زياد لعنهما الله أذُنًا لِلنَّاسِ إِذْنَا عَامَا وَجِئَءَ بِالرَّأْسِ فَوَضَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَكَانَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ عَلِيٍّ قَدْ لَبِسَتْ أَرْدَأُ ثِيَابَهَا وَهِيَ مُتَنَكِّرَةٌ فَسَأَلَ عبيد الله عنها ثلاث مرّات وَ هِيَ لَا تَتَكَلَّمُ قِيلَ لَهَا أَنْتَ يَا زَيْنَبُ بِنْتُ عَلِيٍّ بِنْتُ أَبِي طَالِبٍ فَأَقْبَلَ عَلَيْهَا. وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَحَكَمَ وَقَتْلَكُمْ وَأَكْذَبَ أَحَدًا وَتَتَكَلَّمُونَ. فَقَالَتْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَكْرَمَنَا بِمُحَمَّدٍ ﷺ وَطَهَّرَنَا تَطْهِيرًا إِنَّمَا يَفْتَضِحُ الْفَاسِقُ وَ يَكْذِبُ الْفَاجِرُ وَ هُوَ غَيْرُنَا فَقَالَ كَيْفَ رَأَيْتَ صَنَعَ اللَّهُ بِأَهْلِ بَيْتِكَ. قَالَتْ مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا هُوَ لَاءَ قَوْمٍ كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلَ فَبَرَزُوا إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَ سَيَجْمَعُ اللَّهُ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ فَتَحَاجُّ وَ تَخَاصِمُ فَانظُرْ لِمَنِ الْفَلَجُ هَيْبَتِكَ أُمَّكَ يَا ابْنَ مَرْجَانَةَ... فَقَالَ ابْنُ زِيَادٍ لَقَدْ شَفَانِي اللَّهُ مِنْ طَغَاتِكَ وَ الْعَصَاةِ الْمُرْدَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ. قَالَتْ لَقَدْ قَتَلْتَ كَهْلِي وَ أَبْرْتَ أَهْلِي وَ قَطَعْتَ فِرْعَوِي وَ اجْتَشَثْتَ أَصْلِي»^۱.

هنگامی که کاروان امام حسین علیه السلام را بر عبيدالله بن زياد لعنة الله عليه وارد کردند او اجازه عام به مردم داده بود و سر (مطهر) امام را آوردند در مقابلش گذاشتند و دختر امیرالمؤمنین علیه السلام بی ارزش ترین لباس هایش را پوشیده بود و به طور ناشناس حضور داشت. عبيدالله سه مرتبه پرسید: این زن کیست؟ حضرت زینب علیه السلام پاسخ نداد. شخصی گفت او زینب دختر علی بن ابی طالب علیه السلام است. عبيدالله رو به حضرت زینب علیه السلام کرد و گفت: حمد خدای را که شما را رسوا کرد و کشت و دروغتان را نمایان کرد.

حضرت زینب علیه السلام پاسخ داد: حمد خدایی که ما را به وسیله پیامبر ﷺ گرامی داشت و از گناهان پاک کرد همانا فاسق رسوا می شود و فاجر دروغ می گوید و فاسق و فاجر دیگران هستند.

عبيدالله گفت: دیدی خداوند با خاندانت چه کرد؟ حضرت زینب علیه السلام پاسخ داد: من جز زیبایی چیزی ندیدم آنان گروهی بودند که خداوند شهادت را سرنوشتشان ساخت از این رو به جایگاه ابدی خود شتافتند به زودی خدا میان تو و آنان جمع می کند و مورد بازخواست و شکایت قرار خواهی گرفت بنگر در آن دادگاه چه کسی درمانده است؟ مادرت به عزایت بنشیند ای پسر مرجانه... ابن زياد گفت: خداوند دل مرا با کشتن سرکشان و خاندان قانون شکنت شفا داد حضرت فرمود: به جانم قسم بزرگ خاندان مرا کشتی و خانواده ام را از بین بردی و شاخه های مرا بریدی و ریشه مرا قطع کردی.



در این ماجرا باید چند نکته را در نظر بگیریم تا روشن شود که آن حضرت شاد بودند یا اندوهگین؟

۱. حضرت زینب علیها السلام که در اوج تقوی و ورع بودند و از برخورد با نامحرمان پرهیز داشتند داخل مجلسی شدند که بیشتر آنان دشمنان اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند و باید با کافری مانند عبیدالله گفتگو کنند.

۲. حضرت زینب علیها السلام را با حالت اسیری و تحقیر وارد مجلس کردند که در روایت تعبیر «قد لبست أردأ ثیابها» آمده است و حکایت از بی حرمتی به آن حضرت دارد.

۳. سر مقدس سیدالشهدا علیه السلام را در مقابل عبیدالله کافر گذاشتند خدا می‌داند که این منظره چه اندازه برای حضرت زینب علیها السلام دلخراش بوده است.

۴. عبیدالله سخنی گفت که تماماً آهانت، تمسخر و تکذیب اهل بیت علیهم السلام است. «قال الحمد لله الذی فضحکم و قتلکم و اکذب أحدو ثتکم»

۵. در آخر روایت حضرت زینب علیها السلام فرمودند: «به جانم قسم بزرگ خاندان مرا کشتی و شاخه‌های مرا بریدی و ریشه مرا قطع کردی» این کلام حاکی از شدت حزن و اندوه آن حضرت بوده است.

آیا با این امور می‌توان گفت که حضرت زینب علیها السلام شاد بوده‌اند؟

ابن زیاد که جبری مسلک بود جنایت یزیدیان را به خداوند نسبت داد ولی حضرت زینب علیها السلام کار خداوند را نسبت به اهل بیت علیهم السلام این‌گونه توصیف فرمود: «حمد خدایی که ما را به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گرامی داشت و از گناهان پاک کرد».

سپس ابن زیاد دوباره ادعای خودش را تکرار کرد «کیف رأیت صنع الله بأهل بیتک» دیدی خداوند با خاندانت چه کرد؟! یعنی جنایت خودشان را به خداوند نسبت داد.

حضرت زینب علیها السلام فرمود: ما رایت إلا جمیلاً.

یعنی آنچه از خداوند به ما رسیده است زیبا است این همان مفاد آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»^۱ می‌باشد.

ابن زیاد برای بار سوم ادعای باطل جبر را مطرح کرد. خداوند دل مرا با کشتن سرکشان و خاندان قانون شکنت شفا داد حضرت زینب علیها السلام در پاسخ، شهادت امام حسین علیه السلام را به ابن زیاد نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «به جانم قسم بزرگ خاندان مرا

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۵۳

کشتی و شاخه‌های مرا بریدی و ریشه مرا قطع کردی». در حقیقت این گفتگو نزاع میان جبر و اختیار است. حضرت زینب علیها السلام تمام جنایات و ستم‌ها را به یزیدیان نسبت می‌دهد و کارهای نیکو و خیر را به خداوند مستند می‌سازد ولی ابن‌زیاد به عکس این عقیده اظهار می‌دارد. خلاصه جمله «ما رایت إلا جمیلاً» هیچ‌گونه اشاره‌ای به شادی و خرسندی حضرت زینب علیها السلام از شهادت امام حسین علیه السلام ندارد خصوصاً با جو حاکم در مجلس که توضیح دادیم. گفتنی است که جمله «ما رایت إلا جمیلاً» را با توجه به موضوع گفتگو میان ابن‌زیاد و حضرت زینب علیها السلام که جبر و اختیار بود معنا کردیم. و اما اگر جمله «ما رایت إلا جمیلاً» را فقط با پرسش ابن‌زیاد که گفت: «کیف رأیت صنع الله بأهل بیتك» ملاحظه کنیم و از موضوع بحث قطع نظر کنیم می‌توان گفت ابن‌زیاد پرسید آیا دیدی خداوند با خاندانت چه کرد؟ یعنی چه تقدیر بدی برای آنان رقم زد؟ حضرت زینب علیها السلام در جواب فرمود آنچه دیدم زیبا بود یعنی همه تقادیر خداوند زیبا است و به صلاح و مصلحت مؤمن است. در هر حال این جمله هیچ‌گونه دلالتی بر شادی و خوشحالی ندارد.

توجیه دوازدهم: رسیدن به فوز عظیم

در روایاتی که از ائمه برای زیارت حضرت سیدالشهداء وارد شده است بر هر دو جنبه تأکید شده است؛ هم مصائب و مشکلات آن روز را یادآوری می‌کنند و هم بر نعمت شهادت شکر و حمد می‌نمایند و تأکید می‌کنند که شهادت کرامتی برای حضرت بود «أکرمته بالشهادة و حیوته بالسعادة» زیارت اربعین. و موجب فوز و فلاح برای اصحاب آن حضرت گشت:

«فرتم والله فوزاً عظیماً فیا لیتنی کنت معکم فافوز فوزاً عظیماً» و می‌گوییم: «أنتم السعداء سعدتم عندالله و فرتم بالدرجات من جنات لا یطعن أهلها... هنئياً لکم ما أعطیتهم و هنئياً لکم ما به حییتهم» «اشهد أنك من الفرحین بما آتاهم الله من فضله».

و عرض می‌کنیم:



«لَا تَكْرَهُنَّ مُبَاشَرَةَ الْمَنَآيَا إِذْ كُنْتُمْ قَدْ رَأَيْتُمْ مَنَازِلَكُمْ فِي الْجَنَّةِ قَبْلَ أَنْ تُصِيرَ إِلَيْهَا فَاحْتَرُمْتُمَا قَبْلَ أَنْ تُنْتَقَلَ إِلَيْهَا فَسِرُّكُمْ وَسِرْرُكُمْ».

و امثال این تعابیر در زیارات که بر خشنودی حضرت و اصحاب دلالت می‌کند، فراوان است.^۱

پاسخ: روایاتی که حاکی از این است که امام حسین علیه السلام و اصحابشان به سعادت و رستگاری و مقامات عالی رسیده‌اند هیچ‌گونه دلالتی بر شادی و سرور برای صوفیان ندارد این روایات مانند آیاتی است که در قرآن جایگاه شهداء را بیان می‌کند:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^۲

این‌گونه آیات و روایات به مردم این پیام را می‌رساند که گمان نکنید شهدا مرده‌اند و زندگی دنیا را از دست دادند و از مردم دنیا عقب مانده‌اند و حیاتشان بی‌جهت از بین رفت و در این میدان بازنده هستند. خیر، خداوند در مقابل فداکاری، ایثار و گذشتی که کردند اجر و مقام والایی به آن‌ها عنایت کرده است که مردم دنیا هرگز به آن مقامات نخواهند رسید این پیام هیچ‌گونه دلالتی بر این‌که شما بازماندگان برای شهادت آنان شاد و مسرور باشید ندارد.

چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از شهادت جناب حمزه سیدالشهدا علیه السلام محزون و اندوهگین شد یا از وفات فرزندشان ابراهیم غمگین و گریان شدند با این‌که به خوبی می‌دانستند آن دو به بهشت جاوید و مقامات عالی رسیده‌اند.

و اما پاسخ به روایت «اشهد أنك من الفرحين...» گذشت که از جهت سند و دلالت مخدوش است.

و در زیارت نامه حضرت علی اکبر علیه السلام جمله‌ای وارد شده که آقای وکیلی به آن استدلال کرده است:

«اذ كنتما قد رأيتما منازلكما في الجنة قبل أن تصيرا إليها و اخترتماها قبل أن تنتقلا إليها فسررتما و سررتما».^۳

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۱۱. ۲. آل عمران: ۱۶۹ - ۱۷۰.

۳. بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۲۴۲.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۵۵

پاسخ:

اولاً: این روایت هم چنان که قبلاً گفتیم هیچ سندی به معصوم علیه السلام ندارد و علامه مجلسی رحمته الله در آخر آن می گوید:

«و الظاهر أن هذه الزيارة من مؤلفات السيد و المفيد رحمهما الله».^۱

ثانياً: عبارت به روشنی گویا است که امام حسین و حضرت علی اکبر علیهما السلام قبل از شهادت جایگاه خودشان را در بهشت مشاهده کردند و آن را اختیار کردند و شاد شدند این امر چگونه می تواند برای صوفیان شادی بعد از شهادت امام حسین علیه السلام را اثبات کند؟ نزاع در این است که آیا جایز است صوفیان در روز عاشورا و پس از شهادت سیدالشهدا علیه السلام شادی کنند؟ شما روایتی آورده اید که امام حسین علیه السلام قبل از شهادتش شاد بوده اند و این ربطی به مدعای شما ندارد.

توجیه سیزدهم: واقعه عاشورا دو بعدی است

«واقعه عاشورا یک واقعه دو بعدی است. در یک بُعد، در عالم دنیا و با نگاه به ابدان مطهر آن بزرگواران، همه درد و رنج و سختی و تشنگی و جراحت و فراق است، و در یک بُعد آن، در نگاه به ارواح مقدس آن شهداء، همه عشق بازی با خداوند و انس و لقاء و وصال است. شهادت برای جسم انسان در این عالم، الم و رنج است؛ ولی برای جان و حقیقت آدمی پلی به سوی نعمت های بی پایان خداوند است.

ما انسان های عادی به طور طبیعی نمی توانیم به هر دو جنبه این واقعیت توجه کنیم، گاه به جنبه این عالم نظر می کنیم و گاه به آن جنبه؛ اما نفس امام به جهت سعه و عظمت آن، در آن واحد به همه این جهات ملتفت است و همه را با هم می نگیرد؛ لذا در آن واحد، هم خشنود و هم غمگین است».^۲

پاسخ: شکی نیست که سیدالشهدا علیه السلام با شهادت به اعلا علیین نائل شدند و به نعمت های ابدی رسیدند ولی بحث بر سر وظیفه مردم است این که سیدالشهدا علیه السلام به مقامات عالی رسیده اند آیا مجوزی برای شادی سایرین است؟! اگر این گونه بود باید امامان معصوم علیهم السلام به مردم سفارش می کردند که واقعه عاشورا دو بعدی است هم شاد باشید و هم محزون چون هیچ کس به اندازه امامان معصوم علیهم السلام از مقامات

۱. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۵۲.

۲. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۸.



سیدالشهدا علیه السلام آگاهی ندارند.

روایاتی که شما برای اثبات شادی در روز عاشورا اقامه کردید از جهت سند یا دلالت مخدوش است. اتفاقاً مسأله برعکس است روز عاشورا در روایات فقط روز عزا و ماتم معرفی شده و کسانی که در آن روز شادی کنند مورد لعن قرار گرفته‌اند.

«عن أبي عبد الله علیه السلام: «وَأَمَّا يَوْمُ عَاشُورَاءَ فَيَوْمٌ أُصِيبَ فِيهِ الْحُسَيْنُ صَرِيحاً بَيْنَ أَصْحَابِهِ وَأَصْحَابِهِ صَرَخَى حَوْلَهُ عُرَاةٌ أَفْصَوْمٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلًّا وَرَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مَا هُوَ يَوْمَ صَوْمٍ وَ مَا هُوَ إِلَّا يَوْمٌ حُزْنٍ وَ مُصِيبَةٍ دَخَلَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ يَوْمٌ فَرَحٍ وَ سُرُورٍ - لِابْنِ مَرْجَانَةَ وَ آلِ زِيَادٍ وَ أَهْلِ الشَّامِ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ بَكَتْ عَلَيْهِ جَمِيعُ بَقَاعِ الْأَرْضِ خَلَا بُقْعَةَ الشَّامِ فَنَصَامَهُ أَوْ تَبَرَكَ بِهِ حَشْرَهُ اللَّهُ مَعَ آلِ زِيَادٍ مَسْخُوطٌ الْقَلْبِ مَسْخُوطٌ عَلَيْهِ»^۱.

روز عاشورا روزی است که امام حسین علیه السلام میان اصحابش بر زمین افتاد و به شهادت رسید و اصحاب پیرامونش برهنه روی زمین افتاده بودند آیا آن روز، روزه گرفته شود؟ به خدای کعبه هرگز، آن روز، روز روزه داری نیست عاشورا فقط روز حزن و مصیبتی است که بر اهل آسمان و زمین و همه مؤمنان وارد شده و روز شادی و سرور ابن‌مرجانه و اهل شام است که غضب خدا بر آنان فرزندانشان باد. روز عاشورا روزی است که همه مکان‌ها بر امام حسین علیه السلام گریه کردند مگر اهل شام. کسی که در آن روز روزه بگیرد یا به آن تبرک بجوید خداوند او را با آل زیاد محسور می‌کند در حالی که قلبش مسخ شده و مورد غضب خداست.

این روایت با لسان حصر به روشنی روز عاشورا را تک بُعدی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «و ما هو إلا يوم حزن و مصيبة»

لعن بر کسانی که در روز عاشورا شاد هستند

نکته مهم دیگر این است که بعد شادی در روز عاشورا که مورد ادعای آقای وکیلی است در روایات مورد لعن و نفرین قرار گرفته است مانند همین روایتی که گذشت.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۵۷

«و یوم فرح و سرور - لابن مرجانة و آل زیاد و أهل الشام غضب الله عليهم و علی ذریاتهم»

و در زیارت عاشورا می خوانیم:

«و هذا یوم فرحت به آل زیاد و آل مروان بقتلهم الحسین صلوات الله علیه اللهم فضاعف علیهم اللعن و العذاب»^۱.

«عن الإمام الصادق: إن أباعبدالله الحسین علیه السلام لما قضی بکت علیه السموات السبع و الأرضون السبع و ما فیهن... بکی علی أبی عبدالله الحسین علیه السلام إلا ثلاثة أشياء لم تیبک علیه قلت جعلت فداک و ما هذه الثلاثة الأشياء قال لم تیبک علیه البصرة و لا دمشق و لا آل عثمان علیهم لعنة الله»^۲.

«عن الإمام الصادق: لما مضی الحسین بن علی علیه السلام بکی علیه جميع ما خلق الله إلا ثلاثة أشياء البصرة و دمشق و آل عثمان»^۳.

ادعای غفلت عزاداران

آقای وکیل می نویسد:

مؤمنین عادی وقتی برای مصائب کربلا می گریند از فزتم و الله فوزاً عظیماً غافلند. و در آن حال، به وجد و سرور اصحاب امام حسین علیه السلام در شهادت توجه ندارند، و علت آن انس با عالم دنیا و غفلت از آن جنبه است. و عده ای نیز که فقط به آن جنبه دیگر توجه می کنند از مصائب ظاهری آن بزرگواران غافلند. پس هر دو به نحوی غافلند، ولی سخن در این است که: کدام یک در مقام والاتری قرار دارند؟

در جواب باید گفت کسانی که به سرور و شادمانی آن بزرگواران به خاطر لقاء خدا توجه می کنند مقامشان بالاتر است. زیرا مشخص است که حال اول، حال افراد عادی است و حالت دوم، مربوط به افرادی است که در تحت تربیت پیامبران و اولیاء قرار گرفته اند و رشد نموده اند؛ وگرنه انسان های عادی همیشه در مرگ و شهادت فقط به جنبه ظاهری آن توجه دارند.^۴

۱. مصباح المتعبد، ج ۲، ص ۷۷۵.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵.

۳. کامل زیارات، ص ۸۰.

۴. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۱۱-۱۲.



پاسخ: گفته شد:

«مؤمنین عادی وقتی برای مصائب کربلا می‌گیرند از «فزتم والله فوزاً عظيماً غافلند» آیا امام رضا علیه السلام که آن قدر در مصیبت سیدالشهدا علیه السلام گریه می‌کنند که پلک چشم مبارکشان زخم می‌شود از «فزتم والله فوزاً عظيماً» - العیاذ بالله - غافل بودند؟

«إن يوم الحسين علیه السلام أقرح جفوننا وأسبل دموعنا وأذلّ عزيزنا بأرض كرب و بلاء أو رثتنا الكرب و البلاء إلى يوم الانقضاء»^۱.

و آیا امام سجاد علیه السلام که چهل سال بر سیدالشهدا علیه السلام گریه کرد^۲ از «فزتم والله فوزاً عظيماً» - العیاذ بالله - غافل بوده‌اند؟

آیا امام زمان علیه السلام که می‌فرماید: در مصیبت سیدالشهدا علیه السلام به جای اشک خون می‌گیریم تا بمیریم از «فزتم والله فوزاً عظيماً» - العیاذ بالله - غافل بوده‌اند؟

«فلأندبنك صباحا و مساء و لأبكين عليك بدل الدموع دما حسرة عليك و تأسفا و تحسرا على ما دهاك و تلهفا حتى أموت بلوعة المصاب و غصة الاكتياب»^۳.

ثانیاً: آیا آن ثواب‌ها و اجرهایی که برای گریه بر سیدالشهدا علیه السلام وعده داده شده برای کسی است که غافل از مقام «فزتم والله فوزاً عظيماً» است؟

«عن النبي صلی الله علیه و آله: كل من بكى منهم على مصاب الحسين أخذنا بيده و أدخلناه الجنة»^۴.

«عن أبي عبد الله علیه السلام قال: من ذكرنا أو ذكرنا عنده فخرج من عينه دمع مثل جناح بعوضة غفر الله له ذنوبه و لو كانت مثل زبد البحر»^۵.

«عنه علیه السلام: نفس المهموم لظلمنا تسييح و همه لنا عبادة»^۶.

جالب این است که آقای وکیلی مقام کسانی که در روز عاشورا شاد و مسرورند را بالاتر از کسانی می‌داند که در روز عاشورا محزونند و حال آن‌که امامان معصوم علیهم السلام کسانی را که در روز عاشورا شادند را لعن و نفرین کرده‌اند که روایاتش گذشت.

آقای وکیلی افرادی را که در روز عاشورا شادند را تحت تربیت انبیاء و اولیاء معرفی

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۳.

۲. عن الصادق علیه السلام: أنه قال: إن زين العابدين علیه السلام بكى على أبيه أربعين سنة. اللهوف على قتلى الطفوف، ص

۳. بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۲۳۸.

۴. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۹۳.

۵. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۷۸.

۶. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۷۸.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۵۹

کرده‌اند ولی احادیث، حال پیامبر ﷺ را در مصیبت امام حسین علیه السلام این‌گونه توصیف کرده‌اند.

«قَدْ أَهَدَتْ لَنَا أُمَّ الْيَمَنِ لَبْنًا وَ زُبْدًا وَ تَمْرًا فَقَدَّمْنَا مِنْهُ فَأَكَلْنَا ثُمَّ قَامَ إِلَى زَاوِيَةِ الْبَيْتِ فَصَلَّى رَكَعَاتٍ فَلَمَّا كَانَ فِي آخِرِ سُجُودِهِ بَكَى بِكَاءٍ شَدِيدًا فَلَمْ يَسْأَلْهُ أَحَدٌ مِنَّا إِجْلَالًا وَ إِعْظَامًا لَهُ فَقَامَ الْحُسَيْنُ علیه السلام وَ قَعَدَ فِي حَجْرِهِ فَقَالَ يَا أَبَتِ لَقَدْ دَخَلْتَ بَيْتَنَا فَمَا سُرَرْنَا بِشَيْءٍ كَسُرُّوْرْنَا بِدُخُولِكَ ثُمَّ بَكَيتَ بِكَاءٍ غَمَّنَا فَمَا ابْكَاكَ فَقَالَ يَا بُنَيَّ أَتَانِي جَبْرَيْلُ علیه السلام أَنِفَا فَأَخْبَرَنِي أَنَّكُمْ قَتَلْتُمْ وَأَنَّ مَصَارِعَكُمْ شَتَّى...»^۱

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایتی می‌فرماید:

«و أما الحسين علیه السلام فإنه منى و هو ابنى و ولدى و خير الخلق بعد أخيه و هو إمام المسلمين... موضع مصرعه أرض كرب و بلاء و قتل و فناء تنصره عصابة من المسلمين أو لئلك من سادة شهداء أمتى يوم القيامة كأنى أنظر إليه و قد رمى بسهم فخر عن فرسه صريعاً ثم يذبح كما يذبح الكبش مظلوماً ثم بكى رسول الله صلی الله علیه و آله و بكى من حوله و ارتفعت أصواتهم بالضجيج»^۲.

ادّعی عدم عمومیت حزن

آقای وکیلی می‌نویسد:

اگر به این روایات درست نظر کنیم، تعبیر این روایات چنین نیست که به عنوان یک امر عمومی و کلی به همه شیعیان دستور به گریه حزن و عزا بدهد؛ بلکه این روایات بر لزوم ارتباط قلبی با امام و عشق و محبت اهل بیت تأکید می‌کند. در همین روایات، حضرت سفارش می‌فرماید: از کسانی باشید که یفرحون لفرحنا و یحزنون لحزننا.^۳

پاسخ: اگر به روایات مراجعه شود سفارش به گریه بر سیدالشهدا علیه السلام و ترغیب مردم به آن یک امر عمومی است و هیچ استثنایی ندارد.

«عن أبي جعفر علیه السلام: أَيُّمَا مُؤْمِنٍ دَمَعَتْ عَيْنَاهُ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ علیه السلام دَمَعَةٌ حَتَّى تَسِيلَ عَلَى

۱. کامل الزیارات، ص ۵۸.

۲. الأمالی (للصدوق)، ص ۱۱۵.

۳. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۱۰.



خَدَّهُ بَوَّأَهُ اللَّهُ بِهَا فِي الْجَنَّةِ عُرْفًا يَسْكُنُهَا أَحْقَابًا»^۱.

«قال الرضا عليه السلام: فَعَلَى مِثْلِ الْحُسَيْنِ فَلْيَبْكِيكَ الْبَاكُونَ فَإِنَّ الْبُكَاءَ يَحُطُّ الذُّنُوبَ الْعُظَامَ»^۲.

«عنه عليه السلام: «يَا دُعِيلُ مَنْ بَكَى وَأَبَكَى عَلَى مُصَابِنَا وَلَوْ وَاحِدًا كَانَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ يَا دُعِيلُ مَنْ ذَرَفَتْ عَيْنَاهُ عَلَى مُصَابِنَا وَبَكَى لِمَا أَصَابَنَا مِنْ أَعْدَائِنَا حَسَرَهُ اللَّهُ مَعَنَا فِي زُمْرَتِنَا يَا دُعِيلُ مَنْ بَكَى عَلَى مُصَابِ جَدِّي الْحُسَيْنِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ الْبَيْتَةَ»^۳.

در احادیث وارد شده که همه انبیاء علیهم السلام و در رأس آنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سپس امامان معصوم علیهم السلام برای سیدالشهدا علیه السلام مغموم، محزون و گریان بوده‌اند مراجعه نمایند به بحار الانوار ج ۴۴، ص ۲۲۳ (اخبار الله تعالی انبیاء و نبینا صلی الله علیه و آله و سلم بشهادته) بنابراین دستور به گریه و حزن برای سیدالشهدا علیه السلام یک امر عمومی است و حتی انبیاء و ائمه علیهم السلام نیز از آن استثناء نشده‌اند.

ادعای نهی از گریه

آقای وکیلی می‌نویسد:

در برخی روایات می‌بینیم که ائمه علیهم السلام برخی از اصحاب خود را از گریستن و اندوه نهی فرموده‌اند و براین نکته تأکید نموده‌اند که شهادت گرچه در ظاهر مصیبت است ولی، در واقع نجات و رستگاری است. وجه این روایات همان نکته‌ای است که عرض شد. در واقع مصائب اهل بیت علیهم السلام یک مکتب تربیتی است؛ آغاز آن گریه و حزن است، وسط آن عشق و شور و سرور، و پایان آن جمع بین هر دو امر می‌باشد.

جناب اصیغ بن نباته می‌گوید:

وقتی (پس از ضربت خوردن حضرت) بر آن حضرت داخل شدم دیدم که امیرالمؤمنین علیه السلام را بر بالش‌هایی تکیه داده‌اند و عصابه زردی به سرش بسته‌اند، و روی مبارکش از بسیاری خونی که از سرش رفته است چنان زرد شده بود که ندانستم عصابه‌اش زردتر بود یا رنگ روی مبارکش. چون مولای خود را بر آن

۲. الأمالی (للصدوق)، ص ۱۲۸.

۱. کامل الزیارات، ص ۱۰۰.

۳. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲۵۷.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا/ ۲۶۱

حال مشاهده کردم، بی‌تاب شدم و در قدم محترمش افتادم و می‌بوسیدم و بر دیده‌های خود می‌مالیدم و می‌گریستم. حضرت فرمودند: ای اصبع! گریه مکن که من راه بهشت در پیش دارم. گفتم: فدای تو شوم، می‌دانم که تو به بهشت می‌روی؛ من بر حال خود و بر مفارقت تو می‌گیرم. در این جا می‌بینم که حضرت، اصبع را از گریه حزن نهی می‌کنند.

اصبع بن نباته از خواص امیرالمؤمنین است گریه وی، گریه حزن و اندوه بر مصائب شهادت حضرت نیست، اما بر فراق و جدایی حضرت می‌گرید. هم‌چنین در احوالات امام صادق علیه السلام در حال شهادت آمده است:

«داخل شد بر آن حضرت، بعض اصحابش در مرض وفاتش؛ دید آن حضرت را چندان لاغر و باریک شده که گویا از آن بزرگوار نمانده جز سر نازنینش؛ پس آن مرد به گریه در آمد. حضرت فرمودند: برای چه گریه می‌کنی؟

گفت: گریه نکنم با آن که شما را به این حال می‌بینم؟! فرمودند: چنین مکن. همانا مؤمن چنانست که هرچه عارض او شود خیر اوست، اگر بریده شود اعضای او برای او خیر است و اگر مالک شود شرق و مغرب را برای او خیر است» در این جریان، به قطع و یقین گریه این شخص مصداق یحزنون لحزننا بوده و عبادت می‌باشد و موجب رحمت و مغفرت خداوند است؛ و نهی امام، نهی مولوی نبوده و از این بابت نیست که گریه امر ناپسندی است، ولی می‌خواهند او را رشد داده و به حقیقت بالاتری هدایت کنند و آن روی سکه را نیز به او نشان دهند.^۱

پاسخ:

اولاً: همان‌طور که آقای وکیلی گفتند نهی در این دو روایت مولوی نیست پس نهی در این روایت با امر مولوی استحبابی در روایت دیگر تعارض ندارد.

«قال الرضا علیه السلام: فَعَلَى مِثْلِ الْحُسَيْنِ فَلْيَبْكُ الْبَاكُونَ فَإِنَّ الْبُكَاءَ يَحْطُ الذُّنُوبَ الْعِظَامَ».^۲

«عن أبي جعفر علیه السلام في حديث زيارة الحسين علیه السلام يوم عاشوراء من قرب و بُعِدَ قَالَ ثُمَّ لِيُنْدَبِ الْحُسَيْنَ علیه السلام وَيَبْكِيهِ وَيَأْمُرُ مَنْ فِي دَارِهِ مِمَّنْ لَا يَتَّقِيهِ بِالْبُكَاءِ عَلَيْهِ وَيَقِيمُ فِي دَارِهِ الْمُصِيبَةَ بِإِظْهَارِ الْجَنَاحِ عَلَيْهِ».^۳

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه السلام، ص ۱۲-۱۳.

۲. الأُمالي (للصدوق)، ص ۱۲۸.

۳. وسائل الشيعة، ج ۱۴، ص ۵۰۹.



«فَعَلَى الْأَطَائِبِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهَا وَآلِهَا، فَلْيَبْكُوا الْبَاكُونَ، وَإِيَّاهُمْ فَلْيَتَذَبَّ النَّادِبُونَ، وَلْيُثَلِّهِمْ فَلْيَتَذَرَفِ [فلتدر] الدَّمْعُ، وَلْيَصْرُخِ الصَّارِحُونَ، وَيَضِحَّ الضَّاحُونَ، وَيَعِجَّ الْعَاجُونَ».^۱

ثانياً: نهی امیرالمؤمنین علیه السلام و امام صادق علیه السلام از گریه راوی در یک قضیه شخصی بوده است. او هنگامی که امام معصوم علیه السلام را با آن حال و وضع نامناسب مشاهده کرد به گریه افتاد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «لا تبک یا أصبغ، فإنها والله الجنة» یعنی اگر دلت به حال من می‌سوزد گریه مکن من به سوی بهشت می‌روم. این نهی از گریه در دو روایت در یک واقعه خاص با شرایط ویژه بوده است که هیچ منافاتی با روایاتی که همگان را ترغیب به گریه و امر به حزن برای سیدالشهدا علیه السلام می‌کند ندارد.

ثالثاً: در هر دو روایت امیرالمؤمنین و امام صادق علیه السلام که به خصوص راوی می‌گویند گریه مکن دیگر نمی‌گویند که شادی کن ما به بهشت می‌رویم به تعبیر آقای وکیلی آن روی سکه که شادی و سرور است را نمی‌گویند. این دو روایت هیچ‌گونه دلالتی بر مدعای آقای وکیلی که شادی و سرور در روز عاشورا است ندارد. پس این گفته آقای وکیلی «امام می‌خواهد راوی را رشد داده و به حقیقت بالاتری هدایت کنند و آن روی سکه را نیز به او نشان دهند» از روایت قابل استفاده نیست و روایت دلالتی بر آن ندارد.

جالب آن که آقای وکیلی طوایفی از روایات که همگی را ترغیب و سفارش به گریه بر سیدالشهدا علیه السلام می‌کنند را نادیده می‌گیرند و به دو روایتی که در قضیه شخصی، امام علیه السلام نهی غیر مولوی از گریه می‌کنند را ملاک بحث قرار می‌دهند.

عناوین چند دسته از احادیثی که در گذشته ذکر کردیم را نام می‌بریم:

۱. روایاتی که امر به گریه بر سیدالشهدا علیه السلام می‌کنند.
۲. روایاتی که ثواب عظیمی برای گریه بر سیدالشهدا علیه السلام شمرده‌اند.
۳. روایاتی که سیره و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام بر گریه بر سیدالشهدا علیه السلام را بیان می‌کنند.
۴. روایاتی که حکایت از گریه انبیاء گذشته و ملائکه بر سیدالشهدا علیه السلام می‌کند.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۶۳

نتیجه بحث

آنچه از ابتداء بحث تاکنون حاصل شد این است که روایاتی که آقای وکیلی برای شادی در روز عاشورا به عنوان دلیل یا شاهد اقامه کرده است قابل استناد نبوده زیرا هیچ یک از آن‌ها دلالت بر مدعا نمی‌کند چنانکه بخشی از آن‌ها فعل و کلام معصوم علیه السلام نیست یا دچار ضعف سند هستند.

حال بر فرض، روایتی صحیح‌السند که دلالت بر شادی روز عاشورا کند موجود بود در این صورت با احادیثی که دلالت بر سفارش به حزن، اندوه و گریه در روز عاشورا می‌کند تعارض می‌کند و چنانچه در علم اصول ثابت شده برای حلّ تعارض باید به اخبار علاجیه مراجعه نمود که این اخبار می‌گویند: «ما خالف العامة فَيُؤْخَذُ بِهِ»^۱ در تعارض دو حدیث، آن حدیثی که با عامّه مخالف است را اخذ کنید و واضح است روایاتی که می‌گویند در روز عاشورا گریان و محزون باشید مخالف عامّه است و روایاتی که می‌گویند شاد باشید موافق بنی‌امیه و یزیدیان است که بنابراین وظیفه روشن است.

حاصل آن‌که در تعارض دو روایت، راه حلّ مراجعه به اخبار علاجیه است نه آن جمعی که آقای وکیلی ارائه کرده که هم شاد باشید و هم محزون و این همان جمع تبرّعی است که هیچ دلیل و شاهی ندارد. حال با توجه به روایات فراوانی که سفارش به حزن و گریه بر مصیبت سیدالشهدا علیه السلام می‌کند مناسب است درباره علت این امر مهمّ سخن بگوییم.

علل گریه بر سیدالشهدا علیه السلام

در احادیث و جوه مختلفی برای حزن و گریه بر سیدالشهدا علیه السلام بیان شده است.
 ۱. با شهادت سیدالشهدا علیه السلام که امام منصوب از ناحیه خداوند بود احکام تعطیل شد و قرآن تحریف معنوی شد و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نقض گردید خلاصه آن‌که دین واژگون شد در زیارت ناحیه مقدسه از امام زمان علیه السلام این‌گونه وارد شده:

«فالويل للعصاة الفساق لقد قتلوا بقتلك الإسلام و عطلوا الصلاة و الصيام و نقضوا السنن و الأحكام و هدموا قواعد الإيمان و حرفوا آيات القرآن و هملجوا في البغي و العدوان لقد أصبح رسول الله صلی الله علیه و آله موتورا و عاد كتاب الله عز و جل مهجورا و غودر



الحقّ إذ قهرت مقهورا و فقد بفقدك التكبير و التهليل و التحريم و التحليل و التنزيل و التأویل و ظهر بعدك التغيير و التبديل و الإلحاد و التعطيل و الأهواء و الأضاليل و الفتن و الأباطيل»^۱.

نباید از یاد برد آن دینی که برای بشریت سعادت دنیا و آخرت را به ارمغان آورده بود با شهادت امام و مقتدای آن که مبین و مجری اسلام بود ضایع گشت وقتی دینی که حاوی بیان کیفیت عبادت خداوند تعطیل شد دیگر غرض خلقت که عبادت خداوند است به سرانجام نمی‌رسد.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۲

۲. می‌دانیم دین اسلام کامل‌ترین و جامع‌ترین دین الهی است و پیامبر آن افضل رسولان و کتابش قرآن حاوی علوم جمیع کتب آسمانی است. با واقعه عاشورا حرمت و احترام بهترین آیین الهی شکسته شد در زیارتنامه حضرت ابوالفضل علیه السلام می‌خوانیم:

«لعن الله أمة ظلمتك و لعن الله أمة استحلّت منك المحارم و انتهكت في قتلك حرمة الإسلام»^۳

هتک حرمت اسلام مساوی است با هتک حرمت خداوند متعال چون اسلام مجموعه قوانینی است که خدای متعال بر پیامبرش نازل کرده است.

۳. دشمنان اهل بیت علیهم السلام حق پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را ضایع کردند و سفارش خدا و رسول به محبت و اطاعت از اهل بیت علیهم السلام را پایمال کردند و حتی از آب نیز مضایقه کردند و حجت خدا را با آن مقامات الهی که فوق فکر است، مظلومانه و غریبانه در مقابل چشمان خاندانش به شهادت رساندند و در بیابان رها کردند.

عن الإمام الصادق: «زِيَارَةُ جَدِّي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام فَإِنَّهُ غَرِيبٌ بِأَرْضِ غُرْبَةٍ يَبْكِيهِ مَنْ زَارَهُ وَ يَجْزَنُ لَهُ مَنْ لَمْ يَزُرْهُ وَ يَحْتَرِقُ لَهُ مَنْ لَمْ يَشْهَدْهُ وَ يَرْحَمُهُ مَنْ نَظَرَ إِلَى قَبْرِ ابْنِهِ عِنْدَ رِجْلِهِ فِي أَرْضِ فَلَاةٍ لَا حَمِيمَ قُرْبَهُ وَلَا قَرِيبَ مُنْعَ الْحَقِّ وَ تَوَازَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الرَّدَةِ حَتَّى قَتَلُوهُ وَ ضَيَّعُوهُ وَ عَرَّضُوهُ لِلسَّبَاعِ وَ مَنَعُوهُ شُرْبَ مَاءِ الْفُرَاتِ الَّذِي يَشْرَبُهُ الْكِلَابُ وَ ضَيَّعُوا حَقَّ

۲. ذاریات: ۵۶.

۱. بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۳۲۲.

۳. المزار الكبير، ص ۱۷۷.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۶۵

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ وَصِيَّتَهُ بِهِ وَ بِأَهْلِ بَيْتِهِ فَأَمْسَى مَجْمُوعاً فِي حُقُورَتِهِ صَرِيحاً بَيْنَ قَرَابَتِهِ وَ شِيَعَتِهِ بَيْنَ أَطْبَاقِ التُّرَابِ»^۱.

۴. امام زین العابدین علیه السلام بیست سال بر سیدالشهدا علیه السلام گریان بود. غلام آن حضرت عرض کرد من بر جان شما می ترسم آیا وقت آن نرسیده که به گریه پایان دهید؟ امام علیه السلام در جواب فرمودند: حضرت یعقوب دوازده پسر داشت و یکی از مقابل چشمانش پنهان شد و از شدت گریه نابینا گردید و کمرش خم شد در حالی که فرزندش زنده بود ولی در مقابل من پدرم، برادرم، عمویم و هفده نفر از خاندانم را به شهادت رساندند چگونه حزنم تمام شود؟!

در کتاب حلیة الاولیاء روایت شده که امام سجاد علیه السلام آن قدر گریه کرد که بر چشمان آن حضرت ترسیدند هرگاه آبی می دید گریه می کرد از امام علیه السلام علت گریه را پرسیدند فرمودند: چگونه گریه نکنم پدرم تشنه بود و از آب منعش کردند در حالی که آب بر جانوران و درندگان ممنوع نبود.

«بکی علی بن الحسین علیه السلام عشرين سنة و ما وضع بين يديه طعام إلا بكى حتى قال له مولى له جعلت فداك يا ابن رسول الله إني أخاف أن تكون من الهالكين - قال إنما أشكوا بي و حزني إلى الله و أعلم من الله ما لا تعلمون إني لم أذكر مصرع بنى فاطمة إلا خنقتني العبرة و في رواية أما أن لحزنك أن ينقضى فقال له ويحك إن يعقوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له اثنا عشر ابناً فغيب الله واحدا منهم فابيضت عيناه من كثرة بكائه عليه و احدودب ظهره من الغم و كان ابنه حيا في الدنيا و أنا نظرت إلى أبي و أخى و عمى و سبعة عشر من أهل بيتي مقتولين حولي فكيف ينقضى حزني و قد ذكر في الحلية نحوه و قيل إنه بكى حتى خيف على عينيه و كان إذا أخذ إناء يشرب ماء بكى حتى يملأها دمعا فقیل له في ذلك فقال و كيف لا أبكى و قد منع أبي من الماء الذى كان مطلقاً للسباع و الوحوش و قيل له إنك لتبكى دهرک فلو قتلت نفسك لما زدت على هذا فقال نفسى قتلتها و عليها أبكى»^۲.

حاصل آن که عزاداری و گریه بر سیدالشهدا علیه السلام خطّ بطلانی است بر تمام انحرافات و بدعت‌هایی که بعد از پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم ایجاد کردند.

حزن و عزاداری بر آن حضرت، اعلام بیزاری از ظلم و اجحاف بنی امیه است که

۱. کامل الزیارات، ص ۳۲۵.

۲. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۰۸.

توسط خلفاء، حاکم گشتند و نیز پیامی به همه حق جویان عالم است که اسلام علوی حق، و مطلوب خدا و پیامبر ﷺ است نه اسلامی که حاصلش ستم، جنایت و به خاک و خون کشیده شدن اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است. بنی امیه با توجه به آثار فراوانی که عزاداری سیدالشهداء علیه السلام بر ضررشان داشت از ابتداء با آن مخالفت کردند که متأسفانه فرقه صوقیه با آنان همراهی کردند.

سکه دو رو

آقای وکیلی می نویسد:

به تعبیر مرحوم علامه طهرانی در روح مجرد: و به عبارت مختصر و کوتاه: داستان کربلا، داستان بسیار غامض و پیچیده‌ای است. عیناً مانند سکه دو رو می‌باشد: یک روی آن عشق و شور و نیل و فوز حضرت سیدالشهداء علیه السلام می‌باشد به آن عوالم، و روی دیگر آن غصه و اندوه و عذاب و شکنجه و گریه. اما کسی می‌تواند آن روی سکه را تماشا کند که این رو را دیده و تماشا کرده و از آن عبور نموده باشد. در جریان عاشورا حال هیچ کس همچون ائمه نیست؛ گرچه مردم عادی ظاهرشان همچون ظاهر ائمه علیهم السلام بوده و به گریه‌ی حزن و اندوه مشغولند، ولی از آن عشق و شوری که امام در باطن داشته‌اند خالی‌اند. و عده‌ای از مؤمنین خالص دل و جانشان همچون امام شده اما ظاهرشان با آن حضرات هماهنگ نیست.

به‌طور کلی یکی از اشتباهاتی که مخالفین عرفان دارند این است که حالات نقل شده از بزرگان اهل عرفان را با حالات ائمه علیهم السلام تطبیق می‌کنند و به مجرد ناهماهنگی به انحراف و بطلان اهل عرفان حکم می‌کنند، غافل از این‌که در راه خدا هر مرتبه از سلوک حکمی دارد. اگر برای سالکینی که به پایان سفر چهارم نرسیده‌اند بخواهیم حکمی تعیین کنیم، باید حالات ائمه را قبل از رسیدن به درجه امامت، یا حالات اصحاب خاص، یا حال برخی از انبیای سلف را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که آیا با حال ایشان هماهنگ است یا نه؟ ولی متأسفانه اطلاعات ما از دوران قبل از امامت ائمه و هم‌چنین حالات اصحاب سر ایشان بسیار کم است.^۱

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهداء علیه السلام، ص ۱۵ - ۱۶.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۶۷

پاسخ:

اولاً: حتی یک روایت از معصومین علیهم السلام وارد نشده که بگویند عاشورا روز عشق بازی و فناء سیدالشهدا علیه السلام است، خوشحال و مسرور باشید. چنانکه گذشت احادیث همگی یکصد عاشورا را روز حزن، اندوه و گریه معرفی می‌کنند.

ثانیاً: این گفته: «داستان کربلا، مانند سگه دورو می‌باشد: یک روی آن عشق و شور و نیل و فوز حضرت سیدالشهداء می‌باشد به آن عوالم» صحیح نمی‌باشد چون احادیث، عوالم دیگر را نیز عزادار سیدالشهدا علیه السلام معرفی می‌کنند و اهل آسمان‌ها را گریان و ماتم‌زده توصیف می‌کند.

«أشهد أن دمك سكن في الخلد و اقشعرت له أظلة العرش و بكى له جميع الخلائق و بكت له السماوات السبع و الأرضون السبع و ما فيهن و ما بينهن و من يتقلب في الجنة و النار من خلق ربنا و ما يرى و ما لا يرى».^۱

«يا أبا عبد الله عليه السلام أشهد لقد اقشعرت لدمائكم أظلة العرش مع أظلة الخلائق و بكتكم السماء و الأرض و سكان الجنان و البر و البحر».^۲

«أقيمت لك المآتم في أعلى عليين و لطمت عليك المحور العين و بكت السماء و سكانها و الجنان و خزائنها و الهضاب و أقطارها و البحار و حيتانها و الجنان و ولدانها و البيت و المقام و المشعر الحرام و الحل و الإحرام».^۳

در زیارت عاشورا می‌خوانیم:

«يا أبا عبد الله عليه السلام لقد عظمت الرزية و جلّت و عظمت المصيبة بك علينا و على جميع أهل الإسلام و جلّت و عظمت مصيبتك في السماوات على جميع أهل السماوات».^۴

عزاداری در عالم برزخ و قیامت

«عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا زرتم أبا عبد الله عليه السلام فالزموا الصمت إلا من خير و إن ملائكة الليل و النهار من الحفظة - تحضر الملائكة الذين بالحائر فتصافحهم فلا يجيبونها من شدة البكاء فينتظرونهم حتى تزول الشمس و حتى ينور الفجر ثم يكلمونهم و يسألونهم عن أشياء من أمر السماء فأما ما بين هذين الوقتين - فإنهم لا ينطقون و لا يفترقون عن البكاء»

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۶.

۲. المزار الکبیر، ص ۱۴۴.

۳. المزار الکبیر، ص ۵۰۶.

۴. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۹۴.

والدعاء ولا يشغلونهم في هذين الوقتين عن أصحابهم فإنما شغلهم بكم إذا نطقتم قلت جعلت فداك وما الذي يسألونهم عنه و أيهم يسأل صاحبه الحفظة أو أهل الحائر قال أهل الحائر يسألون الحفظة لأن أهل الحائر من الملائكة لا يرحون و الحفظة تنزل و تصعد قلت فما ترى يسألونهم عنه قال إنهم يرون إذا عرجوا بإسماعيل صاحب الهواء فرجوا و افقوا النبي ﷺ و عنده فاطمة الزهراء و الحسن و الحسين و الأئمة من مضى منهم - فيسألونهم عن أشياء و من حضر منكم الحائر و يقولون بشروهم بدعائكم فتقول الحفظة كيف نبشرهم و هم لا يسمعون كلامنا فيقولون لهم باركوا عليهم و ادعوا لهم عنا فهي البشارة منا فإذا انصرفوا فحفوهم بأجنحتكم حتى يحسوا مكانكم و إننا نستودعهم الذي لا تضيع و دائعه و لو يعلمون ما في زيارته من الخير و يعلم ذلك الناس لاقتتلوا على زيارته بالسيوف و لباعوا أموالهم في إتيانه و إن فاطمة ؑ إذا نظرت إليهم و معها ألف نبی و الف صديق و الف شهيد و من الكروبيين ألف ألف يسعدونها على البكاء و أنها لتشهق شهقة فلا يبقى في السموات ملك إلا بكى رحمة لصوتها و ما تسكن حتى يأتيا النبي ﷺ [أبوها] فيقول يا بنية قد أبكيت أهل السموات و شغلتمهم عن التسبيح و التقديس فكفي حتى يقدسوا فإن الله بالغ أمره»^۱.

امام صادق ؑ فرمودند: هنگام زیارت سیدالشهدا ؑ ساکت باشید و جز سخن نیک نگویید و فرشتگان حافظ نزد فرشتگان حرم سیدالشهدا ؑ حاضر می شوند و با آن ها مصاحفه می کنند ولی آن ها از شدت گریه و زاری پاسخ نمی دهند و به عزاداری مشغول هستند فقط هنگام ظهر و طلوع فجر آرام می گیرند... اما در بقیه اوقات اصلاً حرف نمی زنند و از گریه و دعا باز نمی ایستند... فقط حرف زدن شماست که آن ها را مشغول می کند.

حضرت فاطمه ؑ هنگامی که به آن ها نظر می کند همراه با هزار پیامبر، هزار صديق، هزار شهيد و يك ميليون از فرشتگان کرويی او را در گریه یاری می کنند. او چنان ناله و فریاد می کشد که تمام فرشتگان آسمان از روی دلسوزی به گریه می افتند حضرت آرام نگیرد تا پیامبر ﷺ نزد او آید و می فرمایند: دخترم اهل آسمان را به گریه در آوردی، آن ها را از تسبیح و تقدیس بازداشتی، بس است بگذار به تقدیس خداوند مشغول باشند.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۶۹

«عن النبی ﷺ: اذا كان يوم القيامة نصب لفاطمة ؑ قبة من نور وأقبل الحسين ؑ رأسه على يده - فإذا رآته شهقت شهقة لا يبقى في الجمع ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد مؤمن إلا بكى لها...»^۱

روز قیامت قبه‌ای نورانی برای حضرت فاطمه ؑ نصب می‌شود، چشم او به حسین ؑ می‌افتد که سر خویش را در دست گرفته و می‌آید، حضرت ناله و فریادی می‌کشند که همه فرشتگان مقرب و انبیاء مرسل و بندگان مؤمن از ناله او به‌گریه می‌افتند.

«عنه ؑ: إذا كان يوم القيامة جاءت فاطمة ؑ في لمة من نسائها فيقال لها ادخلي الجنة فتقول لا أدخل حتى أعلم ما صنع بولدي من بعدى فيقال لها انظري في قلب القيامة فتنظر إلى الحسين ؑ قائماً وليس عليه رأس فتصرخ صرخة و تصرخ لصراخها»^۲

فرمود: حضرت فاطمه ؑ در میان جماعتی از بانوان وارد صحرائی محشر می‌شوند و ایشان گویند وارد بهشت شو، حضرت می‌فرمایند: به بهشت نمی‌روم تا ببینم پس از من با فرزندم چگونه رفتار نموده‌اند به او خطاب می‌شود که به قلب محشر نگاه کن او نگاه می‌کند سیدالشهدا ؑ ایستاده و سر در بدن ندارد، فریادی می‌کشد که ناله و فریاد من (پیامبر ﷺ) از شنیدن آن بلند شود و فرشتگان نیز از شنیدن شیون ما ناله و فریاد کنند.

قیاس حالات متشنت صوفیان به حالات ائمه ؑ

اما این گفته که: «اگر برای سالکینی که به پایان سفر چهارم نرسیده‌اند بخواهیم حکمی تعیین کنیم، باید حالات ائمه ؑ را قبل از رسیدن به درجه امامت، یا حالات اصحاب خاص، یا حال برخی از انبیای سلف را مورد بررسی قرار دهیم» نادرست است زیرا:

اولاً: اسفار اربعه و مراحل سیر و سلوک اختراع صوفیه است و در دین اسلام از آن‌ها خبری نیست.

استاد مصباح یزدی می‌نویسد:

«تأکید می‌کنم که این همه بدان نیست که هر آنچه این بزرگان [عرفا] گفته‌اند صحیح و مطابق با فرمایشات حضرات معصومین ؑ است این تقطیع‌ها و مرحله بندی کردن و

۱. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۱۶. ۲. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۱۷.

منزل درست کردن به این صورت قطعاً امری اعتباری است و در کلمات پیامبر و ائمه علیهم السلام به این صورت وجود ندارد.^۱

ثانیاً: مشکل اساسی این است که صوفیان مقام انبیاء و ائمه علیهم السلام را از قبیل مقامات اقطاب صوفیه ارزیابی می‌کنند و تصورشان این است که معصومین علیهم السلام نیز از طریق سیر و سلوک و ریاضیات صوفیانه به نبوت و امامت رسیده‌اند. آقای وکیلی می‌نویسد:

اگر برای سالکینی که به پایان مرحله چهارم نرسیده‌اند بخواهیم حکمی تعیین کنیم باید حالات ائمه علیهم السلام را قبل از رسیدن به درجه امامت و... مورد بررسی قرار دهیم

در حالی که مقامات انبیاء و ائمه علیهم السلام اعطایی است و آنان از اول خلقتشان با دیگران متفاوت بوده‌اند و خداوند قبل از خلقت آسمان و زمین آن‌ها را برگزید و عنایات فراوانی به ایشان نمود نه آن‌که در این دنیا با ریاضت و اسفار اربعه به مقام نبوت و امامت رسیده باشند.

«عن الإمام الهادی: أتاكم الله ما لم يوت أحدًا من العالمين».^۲

خداوند عنایاتی به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام فرموده که به احدی از اهل عالم آن گونه عنایت نفرموده. حال اندکی از آن را ذکر می‌کنیم:

«عنه عليه السلام: أن أرواحكم و نوركم و طينتكم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض خلقكم الله أنواراً فجعلكم بعرشه محدقين حتى منّ علينا بكم».^۳

«عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الله خلقني و علياً و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام من قبل أن يخلق الدنيا بسبعة آلاف عام قلت فأين كنتم يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال قدّام العرش نسبح الله و نحمده و نقدسه و نمجّده قلت على أيّ مثال قال أشباح نور حتى إذا أراد الله عز وجل أن يخلق صورنا صيرنا عمود نور ثمّ قذفنا في صلب آدم...».^۴

«لما أسرى بي إلى السماء قال لي العزيز الجبار يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ... خلقتك و خلقت علياً و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام أشباح نور من نوري و عرضت و لا يتكم على السماوات و على الأرضين و من فيهن فمن قبل و لا يتكم كان عندي من الأظفرين و من جحدها كان

۱. در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۲۱۷.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۱۵.

۳. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۷.

۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۱۳.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۷۱

عندی من الکفار»^۱.

«عن محمد بن سنان قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام... فقال يا محمد إن الله تبارك و تعالی لم یزل متفردا بوحدانیتہ ثم خلق محمدا و علیا و فاطمة عليها السلام فکتوا ألف دهر ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم علیها و فوض أمورها إليهم فهم یحلون ما یشاءون و یحرمون ما یشاءون ولن یشاءوا إلا أن یشاء الله تبارك و تعالی ثم قال یا محمد صلی الله علیه و آله و سلم هذه الدیانة التي من تقدمها مرق و من تخلف عنها محق و من لزمها لحق خذها إليك یا محمد»^۲.

آیا مقام رضا با دعا تنافی دارد؟

آقای وکیلی می نویسد:

در بین اهل سلوک مشهور است که در برخی منازل راه، سالک به علت تسلیم و رضا نمی تواند دعا کند و هرچه می خواهد از خداوند متعال خیری طلب کند، آن را با حال تسلیم ناهماهنگ می یابد. جناب مولوی نیز در این باره می گوید:

قوم دیگر من شناسم ز اولیا که ز بانسان بسته باشد از دعا

عرض حاجت به پروردگار در عین حال تسلیم و رضا. حال اگر ما بخواهیم این افراد را با ائمه عليهم السلام مقایسه کنیم، مسلماً باید بگوییم راه ایشان منحرف است. مگر امام معصوم این درجه از تسلیم و رضا را نداشتند؟ مگر صحیفه علویه و سجادیه را انشاء فرمودند؟ ... پس معلوم می شود اینها خرافات صوفیه است. ولی، آیا چنین قیاسی صحیح است؟ خود بزرگان اهل عرفان تصریح می کنند که این حال مربوط به منازل میانی سیر و سلوک است، و اگر کسی بخواهد این ادعا را رد کند باید ثابت کند که اهل بیت در منازل میانی راه چنین حالی نداشته اند.

از امام باقر عليه السلام روایت است که فرمودند:

«پدرم علی بن الحسین عليه السلام فرمودند: وقتی مرضی شدید بر من عارض شد، پدرم حضرت سیدالشهداء فرمودند: به چه مایل هستی؟ گفتم: اشتی می آن اکون ممن لا اقترح علی الله ربی ما یدبره لی؛ فقال لی: أحسنت، ضاهیت ابراهیم الخلیل عليه السلام حیث قال جبرئیل عليه السلام: هل من حاجة؟ فقال: لا اقترح علی ربی، بل حسبی الله و نعم الوکیل».

در این جا می بینیم همان امام سجادی که در زمان امامتشان صحیفه مبارکه را

۱. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۳۶۱.

۲. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۱۹.



انشاء می‌فرمایند و در آن، در عین حال تسلیم و رضا عرض حاجت به پروردگار می‌نمایند و خصوصاً یکی از دعا‌های آن را به طلب عافیت اختصاص می‌دهند، قبل از امامت حالی داشته‌اند که در مقابل فرمایش حضرت امام حسین علیه السلام پاسخ می‌دهند که همان را که خدا می‌خواهد می‌خواهم، چه مریضی و چه عافیت. دعای مردم عادی با حال تسلیم و رضا منافات دارد، و در آغاز مقام تسلیم انسان از دعا عاجز می‌شود و در نهایت، در عین تسلیم دعا نیز می‌کند.^۱

پاسخ: این گفته که «در بین اهل سلوک مشهور است که در برخی منازل راه، سالک به علت تسلیم و رضا نمی‌تواند دعا کند و هرچه می‌خواهد از خداوند متعال خیری طلب کند، آن را با حال تسلیم ناهماهنگ می‌یابد» با آیات و احادیث سازگار نیست. زیرا: اولاً: دعا مطلقاً مطلوب است و هیچ تنافی با حالت رضا و تسلیم ندارد. قرآن می‌فرماید:

﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾^۲

بگو اگر دعای شما نباشد پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند.

﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^۳

«عن النبي صلى الله عليه وآله: الدعاء سلاح المؤمن وعمود الدين ونور السموات والأرض»^۴
«عنه عليه السلام: الدعاء مخ العباد»^۵.

«عن أمير المؤمنين: أحب الأعمال إلى الله عز وجل في الأرض الدعاء»^۶.

«عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي ألا أدلك على شيء لم يستثن فيه رسول الله صلى الله عليه وآله قلت بلى قال الدعاء يرد القضاء وقد أبرم إبراهيم وضم أصابعه»^۷.

با توجه به این که استثناء در اصطلاح روایات به معنای تعلیق و ان شاء الله گفتن است و با گفتن آن عمل به وعده لازم نمی‌باشد زیرا که وعده معلق می‌گردد. معنای روایت این می‌شود که آن قدر دعا نمودن مهم است که پیامبر صلى الله عليه وآله در مورد وعده به دعا نمودن ان شاء الله نمی‌فرمودند.^۸ با این حال چگونه سالک صوفی از آن صرف نظر می‌کند؟!

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا عليه السلام، ص ۱۷. ۲. فرقان: ۷۷.

۳. غافر: ۶۰. ۴. الکافی، ج ۲، ص ۴۶۸.

۵. وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۲۷. ۶. الکافی، ج ۲، ص ۴۶۷.

۷. الکافی، ج ۲، ص ۴۷۰.

۸. توضیح برگرفته از بیان علامه مجلسی رحمته الله در ذیل حدیث می‌باشد.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۷۳

آقای وکیلی ادعا کردند که:

بین روایاتی که امام سجاد علیه السلام طلب عافیت می‌نماید و روایتی که امام علیه السلام در هنگام بیماری فرمودند: «اشتهی أن اکون ممن لا اقترح علی الله ربی ما یدبره لی»^۱ تنافی است و سپس این تنافی را به اختلاف حال امام علیه السلام قبل از رسیدن به مقام امامت و بعد از آن توجیه می‌کنند به مانند صوفیان که در طق سلوک منازل و حالات مختلف دارند امام علیه السلام هم قبل از امامتشان از خداوند طلب عافیت نمی‌کند ولی بعد از امامتشان در عین تسلیم و رضا از خداوند طلب عافیت می‌کنند.

پاسخ:

اولاً: قیاس امام معصوم علیه السلام با حالات متشکک صوفیان بلاوجه است. امام علیه السلام از بدو تولد دارای مقام امامت هستند و خداوند از علوم گسترده‌ای آنان را بهره‌مند ساخته است. امام صادق علیه السلام ماجرای ولادت امیرالمؤمنین علیه السلام را این‌گونه توضیح می‌دهند:

«أنه انفتح البيت من ظهره و دخلت فاطمة علیها السلام فیه ثم عادت الفتحة والتصقت و بقیت فیه ثلاثة أيام فأكلت من ثمار الجنة فلما خرجت قال علی علیه السلام السلام علیک یا أبه و رحمة الله و برکاته ثم تنح و قال بسم الله الرحمن الرحیم - قد أفلح المؤمنون الآیات فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قد أفلحوا بك أنت والله أميرهم تیرهم من علمک فیمتارون وأنت والله دلیلهم و بك والله یهتدون و وضع رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لسانه فی فیه - فانفجرت اثنتا عشرة عیناً...»^۲

و روایات دیگری که دلالت بر علوم خاص و مقامات و معجزات از امامان در زمان طفولیت و قبل از امامت دارد. بنابراین ائمه معصومین علیهم السلام از زمان ولادت با سائرین تفاوت دارند و دارای مقام امامت هستند ولی تا زمانی که امام قبلی در قید حیات باشند صامت و ساکتند.

«عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله علیه السلام ترك الأرض بغير إمام قال لا قلنا تكون الأرض و فیها إمامان قال لا إلا إمامان أحدهما صامت لا یتکلم و یتکلم الذی قبله و الإمام یعرف الإمام الذی بعده»^۳

۱. دوست دارم از کسانی باشم که پیشنهاد نکنم به پروردگارم مگر آن چه او تدبیر کرده است.

۲. بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۱۸. ۳. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۰۷.

ثانیاً: مأخذ روایتی که از امام سجاد علیه السلام نقل کردند کتاب «الدعوات قطب الدین راوندی» است که روایت مذکور سلسله سندی به معصوم ندارد.
متن روایت:

«عن الباقر علیه السلام قال قال علی بن الحسین علیه السلام مرضت مرضاً شديداً فقال لي أبي علیه السلام ما تشتهي فقلت أشتي أن أكون ممن لا أقترح على [الله] ربّي سوى ما يدبره لي فقال لي أحسنت ضاهيت إبراهيم الخليل عليه السلام حيث قال له جبرئيل عليه السلام هل من حاجة فقال لا أقترح على ربي بل حسبي الله و نعم الوكيل»^۱.

ظاهر روایت این است که امام علیه السلام در هنگام بیماری دعا نکردند و از خداوند طلب عافیت نمودند و در ذیل روایت سیدالشهدا علیه السلام می‌فرمایند این کار شما شبیه حضرت ابراهیم علیه السلام است که تسلیم در مقابل قضای الهی بودند و دعایی نفرمودند.

ولی با قطع نظر از عدم حجیت روایت به جهت ارسال، صدر و ذیل آن با روایات دیگر متعارض است^۲ زیرا روایات متعددی دلالت می‌کند که برای بیمار طلب عافیت از خداوند امری مطلوب و دارای رجحان است. تعدادی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱. «حدثني أبو هاشم الجعفری قال: دخلت على أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام وهو محموم ليليل فقال لي يا أباهاشم ابعث رجلاً من مواليينا إلى الحائر يدعوا الله لي فخرجت من عنده... إن لله تعالى بقاعا يحب أن يدعى فيها فيستجيب لمن دعاه و الحائر منها»^۳.

۲. «و روى عن العالم أنه قال: لكل داء دواء فستل عن ذلك فقال لكل داء دعاء فإذا ألهم المريض الدعاء فقد أذن الله في شفاؤه»^۴.

۳. «عن الامام الباقر عليه السلام: يا بني من كتم بلاء ابتلى به من الناس و شكوا إلى الله عز وجل كان حقاً على الله أن يعافيه من ذلك البلاء»^۵.

مثل این روایت از امیرمؤمنان علیه السلام هم نقل شده است.^۶

۴. «عن الامام الصادق عليه السلام: يستحب للمريض أن يعطى السائل بيده و يأمر السائل

۱. الدعوات، ص ۱۶۸.

۲. با توجه به این که روایت مورد بحث مرسله است و حجّت نیست و روایاتی که در همه حالات سفارش به دعا می‌کند مسند است و برخی از آن‌ها معتبر می‌باشد اصلاً تعارض میان آن‌ها متحقق نمی‌شود و لذا با قطع نظر از ارسال، تعارض روایت امام سجاد علیه السلام را با سایر روایات مطرح کردیم.

۳. کامل الزیارات، ص ۲۷۴.

۴. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۱۱؛ جامع الأخبار، ص ۱۱۴.

۵. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۱۲.

۶. خصال (شیخ صدوق)، ص ۶۳۰.

بخش هفتم: نقد نظریه شادی روز عاشورا / ۲۷۵

أن يدعو له».^۱

۵. «عنه عليه السلام: ثلاثة دعوتهم مستجابة الحاج فانظروا بما تخلفونه و الغازى فى سبيل الله فانظروا كيف تخلفونه و المريض فلا تعرّضوه و لا تضجروه».^۲

اما ذیل روایتی که از امام سجاد عليه السلام نقل شد دلالت می‌کرد که حضرت ابراهیم عليه السلام در هنگامی که نمرودیان می‌خواستند او را به آتش بیندازند دعا نکردند و راضی به قضاء الهی بودند ولی روایات دیگری می‌گویند که حضرت ابراهیم عليه السلام در آن هنگام دعا فرمودند.

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لما أجلس إبراهيم في المنجنيق و أرادوا أن يرموا به في النار أتاه جبرئيل فقال السلام عليك يا إبراهيم و رحمة الله و بركاته ألك حاجة فقال أما إليك فلا فلما طرحوه دعا الله فقال يا الله يا واحد يا أحد يا صمد يا من لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد فحسرت النار عنه».^۳

مرحوم علامه مجلسی رحمته الله دو روایت دیگر را نقل می‌کنند که دعا حضرت ابراهیم عليه السلام در هنگامی که نمرودیان او را به آتش افکندند را بیان می‌کند:

«فدعا إبراهيم عليه السلام ربه بسورة الإخلاص يا الله يا واحد يا أحد يا صمد يا من لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد نجني من النار».^۴

«قال يا الله يا أحد يا صمد يا من لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد نجني من النار».^۵ حاصل آن که روایتی که از امام سجاد عليه السلام مورد استدلال قرار گرفت هم صدر آن و هم ذیلش معارض دارد و قابل استدلال نیست.

نتیجه آن که مقام تسلیم و رضا به قضاء الهی هیچ تنافی با دعاء و طلب خیر از خداوند ندارد و روایتی که از امام سجاد عليه السلام نقل کردند از جهت سند و دلالت مخدوش است.

اعتراف به عدم حجیت حالات صوفیه

آقای وکیلی می‌نویسد:

واقع این است که اهل سیر و سلوک چون در حال حرکت هستند و هر زمان در

۲. بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۳۵۸.

۴. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۳.

۱. خصال (شیخ صدوق)، ص ۲۰۹.

۳. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۲۴.

۵. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۹.



منزلی به سر می‌برند، به تبع منازل راه، حالشان تغییر می‌کند و محلّ طلوع و ظهور اسماء مختلف الهی قرار می‌گیرند. و طبیعی است که افراد عادی توان ادراک حالات آن‌ها را نخواهند داشت. طبیعی است که این حالات اولیای الهی و بزرگان دین که مربوط به شرایط خاصی است، برای دیگران حجت نیست و ما نمی‌توانیم برنامه و سیره زندگی خود را بر آن اساس تنظیم کنیم، ولی در عین حال نمی‌توانیم به این بزرگان نیز اعتراضی بنماییم.^۱

بررسی: با اعتراف بر عدم حجیت حالات صوفیه چرا برای توجیه آن دلیل تراشی می‌کنید؟! هنگامی که شادی آقای حدّاد در روز عاشورا در حال خاصی بوده و آن حالت به قول شما حجیت نداشته دیگر چرا برای آن دلیل اقامه می‌کنید و توجیه ارائه می‌دهید؟ به چه دلیل به شادی در روز عاشورا که مخالف روایات متواتر و سیره اهل بیت علیهم‌السلام است، و کار بنی امیه و دشمنان آل الله می‌باشد اعتراض نکنیم؟! چرا صوفیان نباید پاسخگوی اعمال و سخنان منافی با شعائر دینی و اعتقاد شیعی باشند؟!

نکته پایانی

در خاتمه این بحث تذکّر به این نکته ضروری است که اگر شما خواننده گرامی از ابتدای این نوشتار تا بدین جا را به دقت مورد مطالعه قرار داده باشید به این مطلب پی برده‌اید که عقاید صوفیان در توحید و نبوت و امامت و معاد با عقاید اصیل شیعه که بر گرفته از عقل و قرآن و سنت است تفاوت دارد. صوفیان برای اثبات باورهای خود از آیات و احادیث متشابه و یا روایات جعلی و ضعیف و بدون منبع معتبر استفاده می‌کنند و با این روش، مخاطب خود را در دام تصوّف گرفتار می‌نمایند و با سخنان مغالطی و به ظاهر برهانی بسیاری از عقاید شیعیان را زیر سؤال می‌برند و دین را مطابق با نظرات خودشان تفسیر می‌کنند چنانکه در مسأله شادی در روز عاشورا ملاحظه نمودید لذا بر همه دلسوزان دین لازم است که در مقابل این جریان انحرافی، به وظیفه روشنگری خود عمل کنند و جامعه تشیع را از تحریف‌های معنوی و تفسیر به رأی‌های این فرقه آگاه سازند.

۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهدا علیه‌السلام، ص ۱۷.

بخش هشتم

نگاهی به نظرات

علامه سید محمد حسین طهرانی

آقای وکیلی به مناسبت‌های مختلف نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی را نقل می‌کند^۱ و عقاید وی را ترویج می‌نماید. ما در کتاب «سیری در آثار علامه سید محمدحسین طهرانی» آراء ایشان را مورد نقد و بررسی قرار دادیم ولی در این جا نیز مناسب دانستیم اندکی ادعاها و نقطه نظراتشان را بازگو کنیم تا مؤمنان خصوصاً حوزویان با جریاناتی که در جامعه در حال رشد و فعالیت هستند آشناگردند چراکه روشنگری افکار، وظیفه همگان است.

ابتدا مختصری از سابقه علمی ایشان به استناد کتبی که مورد تأیید فرزندشان است بیان می‌کنیم:

۱. اجتهاد در طی هفت سال!

در کتاب آیت نور (یادنامه علامه طهرانی) نوشته‌اند:

«علامه طهرانی در سن نوزده سالگی در سال ۱۳۶۴ ق وارد قم شد و دروس حوزه را آغاز کرد و در سال ۱۳۷۱ ق برای ادامه تحصیل به نجف عزیمت کرد و در سال ۱۳۷۷ ق به طهران مراجعت نمود»^۲.

از سال ۱۳۶۴ ق تا آخر سال ۱۳۷۶ ق مجموعاً دوازده سال دوران تحصیل ایشان بوده و در کتاب آیت نور می‌نویسد:

«یک سال برای انجام وصیت پدر ترک تحصیل می‌کند»^۳.

۱. مراجعه نمایند به: هفت روز در بهشت خداشناسی، ص ۲۹ و ۷۴ و ۲۰۹ و معادشناسی، ص ۸۴-۸۷ و اسلام شناسی، ص ۳۵.
 ۲. آیت نور، ص ۵۲.
 ۳. آیت نور، ص ۱۵۵.

بنابراین دوران تحصیل ایشان یازده سال بوده است. بنا بر گزارش کتاب آیت نور،^۱ علامه طهرانی از سال ۱۳۷۷ ق تا سال ۱۴۰۰ ق در تهران پیش نماز مسجد قائم در خیابان سعدی بودند و بعد از بیست و سه سال در سال ۱۴۰۰ ق به مشهد منتقل می‌شوند و تا پایان عمر در این شهر اقامت گزیدند. علامه طهرانی مدعی است که در مدت هفت سال که از آغاز دروس حوزه در قم مشغول تحصیل بودم به درجه اجتهاد رسیدم در کتاب آیت نور از قول ایشان نقل می‌کند:

«الحمد لله و له الشکر کارمان در قم تمام شد من هنگامی که از قم حرکت کردم برای نجف بعضی از اساتید ما نظر می‌دادند که من مجتهدم»^۲.

در آن زمان دروس حوزه قبل از درس خارج عبارت بوده از: انموذج، صرف میر، شرح تصریف، عوامل ملامحسن، عوامل فی النحو، هدایة، صمدیة و منطق میر سید شریف جرجانی که همه در جامع المقدمات جمع‌آوری شده سپس سیوطی، مغنی، مطول، شرح شمسیه، حاشیه ملاءعبدالله، معالم، قوانین، شرح لمعه، رسائل، مکاسب، کفایة و سپس درس خارج فقه و اصول که معمولاً در آن زمان ده تا پانزده سال به طول می‌انجامیده.

راهی را که بیشتر طلاب به بیست و پنج سال می‌پیمایند او مدعی است به هفت سال پیموده یا راهی را که علامه طباطبایی به هیجده سال طی کرده است، علامه طهرانی مدعی است به هفت سال پیموده.

در یادنامه علامه طباطبایی نوشته‌اند ایشان از سال ۱۲۹۷ ش تا ۱۳۰۴ ش کتب مربوط به مقدمات و سطح را به اتمام رسانید و نوشته‌اند^۳ دوازده سال در دروس اعلام نجف شرکت کرد.

علامه طهرانی مدعی است علاوه بر دروس متداول حوزه در مدت اقامت در قم کارهای علمی دیگری را انجام داده، در آیت نور نوشته‌اند:

«علامه طباطبایی در قم همراه با درس فلسفه یک دوره هیئت قدیم به ما درس دادند و درس تفسیر را نیز برای ما شروع کردند خلاصه حکمت و عرفان و تفسیر و اخلاق و غیرها را برای ما تدریس می‌کردند»^۴.

۱. آیت نور، ص ۵۴.

۲. آیت نور، ص ۱۵۳.

۳. یادنامه علامه طباطبایی، ص ۵۷.

۴. آیت نور، ص ۱۱۹-۱۲۰.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۸۱

و می نویسند:

«دستورات سیر و سلوکی هم از علامه طباطبایی می گرفتیم و جلسات را چند نفره مقرر می فرمودند»^۱.

هم چنین نوشته اند:

«یک دوره تمام از سیر و سلوک بیان کردند که بر منهج و سبک رساله منسوب به آیه الله علامه بحر العلوم بود» و در ص ۱۱۸ نوشته اند وی استساخ کتب با ارزش هم می نموده»^۲.

ولی علامه طهرانی با این همه ادعاهای عریض و طویل و خلاف متعارف به عدم آگاهی به مسأله ساده و معمولی که بیشتر متدینین می دانند اقرار می کند.

در کتاب روح مجرد، می نویسد:

«حقیر قبل از تشرف به نجف اشرف فقط سه بار به زیارت حضرت ثامن الائمه علیه السلام مشرف شده ام و چون محط دروس تحصیلی ما مطالعه احادیث و اخبار نبود نمی دانستم زیارت آن حضرت ثواب زیارت حج بیت الله را دارد تا در اواسط ماه رجب ۱۳۷۸ ق با چند تن از دوستان سلوکی بنابر تقاضا و دعوت آن ها عازم به تشرف شدیم و من تا آن زمان به گوشم نخورده بود که زیارت حضرت ثواب حج را دارد»^۳.

و سپس همشیره کوچک ایشان او را از آن روایت مطلع می سازد.

در این گزارش چند نکته اهمیت دارد:

۱. این واقعه در سال ۱۳۷۸ ق رخ داده یعنی بعد از اتمام تحصیلات علامه طهرانی در قم و نجف بوده زیرا چنانکه قبلاً گفتیم او در سال ۱۳۷۷ ق از نجف به طهران مراجعت می نماید.

۲. علامه طهرانی اقرار می کند که تا آن زمان محط دروس تحصیلی ما مطالعه اخبار و احادیث نبود. آیا صحیح است کسی که محط مباحثش آیات و احادیث نبوده خود را مجتهد معرفی کند؟!

۳. مسأله به این سادگی را که همشیره کوچک ایشان اطلاع داشته ولی علامه طهرانی نمی دانسته است.

۲. آیت نور، ص ۱۲۱.

۱. آیت نور، ص ۱۴۲.

۳. روح مجرد، ص ۲۵۶.



جالب آن که علامه طهرانی بعد از هفت سال تحصیل در قم ادعای اجتهاد می‌کند در حالی که فرزندش درباره نظر پدرش نسبت به اجتهاد می‌گوید:

«مرحوم علامه والد در مسأله اجتهاد بسیار سخت‌گیری کرده و می‌فرمودند: «اجتهاد اولاً محتاج تضرع در علوم مختلف بوده و صرف تحصیل اصول و فقه در آن کفایت نمی‌کند و باید مجتهد خصوصاً به قرآن کریم و تاریخ و سیره معصومین علیهم‌السلام کاملاً آگاه باشد و با زبان روایات و فقه الحدیث انس بگیرد و ثانیاً دارای ملکه قدسیه بوده و از نور آن در استنباط احکام شرعیه استضاءه نماید... و لذا نسبت به برخی از صاحبان فتوی که در منصب مرجعیت بودند می‌فرمودند: «این اشخاص مجتهد نیستند و بسیاری از بزرگان را فقط قریب الاجتهاد محسوب می‌کردند»^۱.

چگونه است که علامه طهرانی برخی مراجع را که عمری در فقه و اصول کار تخصصی کرده‌اند مجتهد نمی‌دانند ولی خودشان را در طی هفت سال تحصیل در قم مجتهد می‌دانند؟!؟

علامه طهرانی در حوزه علمیه مشهد و تهران کرسی تدریس نداشتند و لذا نمی‌توان از این طریق علمیت ایشان را سنجید. ایشان، تنها کتبی را به چاپ رساندند که مهم‌ترین آن‌ها امام‌شناسی، معادشناسی، الله‌شناسی و روح مجرد است.

اگر کتاب «امام‌شناسی» ایشان را با بخش امامت کتاب «دلایل الصدق» مرحوم علامه شیخ محمد حسن مظفر مقایسه کنید پی می‌برید هیچ ابتکار و نوآوری در این اثر نیست تنها جمع‌آوری مطالب از دیگران است و اگر «معادشناسی» را با کتب تخصصی معاد مانند بخش معاد کتاب «کفایة الموحدين» مقایسه نمایید تحقیق و نکته‌جدیدی نخواهید یافت تنها گردآوری مطالب از کتب سایرین است.

و اگر «الله‌شناسی» را با «الرسائل التوحیدیة» علامه طباطبایی بسنجید با این که هر دو براساس مبانی عرفان و تصوف نوشته شده ولی اثر علامه طهرانی را هیچگاه قابل مقایسه با اثر علامه طباطبایی نخواهید یافت.

از باب نمونه یکی از سخنان علامه طهرانی را در بحث فقهی تکثیر جمعیت ذکر می‌نماییم می‌نویسد:

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۸۳

«خانم بی نظیر بوتو نخست وزیر پاکستان دو سفر به ایران آمد و هر دو سفر حامله بود»^۱.

هر کسی اندک آشنایی با علم فقه و اصول داشته باشد می داند که این سخن در مباحث تخصصی فقهی فاقد ارزش علمی است. و از متفقه صادر نمی شود چه برسد به فقیه.

هرگاه به کتب علامه طهرانی مراجعه کنید مطالب آن را بر پنج بخش خواهید یافت:
۱. قصه و داستان های فراوانی که از خود و یا از دیگران نقل کرده اند که در مباحث علمی و تخصصی فاقد ارزش است و قابل استناد نیست.

۲. تکرار مطالب مشایخ صوفی مانند ابن عربی، قیصری، ابن فارض و مولوی.

۳. تفسیر آیات قرآن بدون ارائه مباحث تخصصی تفسیری.

۴. استناد به روایات ضعیف و یا بدون مأخذ معتبر و در بعض موارد نیز استناد به روایات اهل سنت، این درحالی است که فقهاء عظام در فروع فقهی به این چنین روایاتی استدلال نمی کنند چه برسد به مباحث اعتقادی.

۵. تمسک به آیات و روایات متشابه و عدم التفات به محکومات.

مثال و نمونه برای هر یک از امور مذکور موجود است ولی به جهت اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم.

با توجه به مطالبی که تا بدین جا ذکر شد روشن گردید که علامه طهرانی از جهت هوش و استعداد یک انسان نابغه و فوق العاده هم نبودند تا بگوییم توانسته اند با آن همه کارهای جنبی که ادعا کرده اند در مدت هفت سال به اجتهاد برسند.

۲. لقب علامه

روش و سیره علمای شیعه بر این منوال بوده است که عالمی بعد از سالیان متمادی تحصیل و تدریس و مجاهدت علمی و ارائه آثار ارزنده و فاخر و تربیت شاگردان فاضل، محققان و دانشمندان علوم اسلامی او را به علامه و نظایر آن توصیف می کردند.

بزرگانی مانند علامه حلی و علامه مجلسی - رحمهما الله - بعد از خدمات فراوان علمی و ابتکار و نوآوری و پیشبرد معارف و علوم اهل بیت علیهم السلام علماء دیگر آنان را شایسته ی لقب علامه دانستند.

۱. رساله نکاحیه، ص ۱۶۴.



ولی آقای محمدحسین لاله زاری معروف به علامه طهرانی تنها به استناد یک خواب بدون آن که در حوزه علمیه تدریسی داشته باشد و بدون آن که آثار متقن و ارزشمندی ارائه دهد و بی آن که در نگاه علماء و محققان دارای مقام علمی و جایگاه تحقیقی باشد خویشتن را به استناد یک خواب علامه آیه الله نامید و عده‌ای از مریدانش نیز با تبلیغات و جو سازی او را به عنوان یک شخصیت برتر و بی نظیر معرفی کردند و گروهی از عوام و طلاب مبتدی نیز پذیرفتند و باور کردند.

فرزندش در کتاب نور مجرد^۱ می نویسد:

«ایشان از ملقب شدن به القاب متعارفه همچون «آیه الله» تحاشی داشتند ولی بعدها در رؤیای صادقه‌ای بر ایشان امر نموده بودند که نام خود را بر آثار مطبوع با لقب «علامه آیه الله» درج نماید و ایشان نیز از آن پس به این امر رضایت دادند.»

کسی که اندک آشنایی با معارف اسلامی داشته باشد می داند خواب حجّت نیست چون خواب‌ها بر سه قسم است: ۱. خواب شیطانی. ۲. خوابی که ناشی از باورها و تخیلات و افکار است. ۳. رؤیای صادقه.

چنانکه در روایتی از امام کاظم علیه السلام این مطلب نقل شده است:

عن الامام موسی بن جعفر عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الرؤيا ثلاثة: بشرى من الله و تحزین من الشیطان و الذی یحدث به الانسان نفسه فیہ ای فی منامه»^۲.

فرزند علامه طهرانی از قول پدر درباره عدم حجّیت خواب و مکاشفه می نویسد: «ایشان می فرمودند: بسیاری از مکاشفاتی که برای سالکین و غیر سالکین اتفاق می افتد تسویلات شیاطین و جنیان شرور است که در نفس تصرف می کنند و سالک بیچاره هم از همه جا بی خبر می پندارد که حقایق از عالم ملکوت بر وی منکشف شده و بر صدق مشاهدات خود پافشاری می کند»^۳.

جالب این است که فرزند علامه طهرانی درباره پدرش در کتاب نور مجرد^۴

می گوید:

«چه بگویم درباره ایشان که ساکنان بارگاه عالم قدس او را علامه آیه الله می خوانند.»

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۲۴۰.
 ۲. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۹۱.
 ۳. نور مجرد، ج ۲، ص ۲۷۴.
 ۴. نور مجرد، ج ۱، ص ۲۰۴.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۸۵

با توجه به عدم حجیت خواب چطور می توان با ضرس قاطع گفت: ساکنان بارگاه قدس ایشان را علامه آیه الله می خوانند؟!

۳. راهنمایی و نجات جان بنیان گذار جمهوری اسلامی

علامه طهرانی مدعی است که قبل از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ در ضمن جلسه‌ای که با بنیان گذار جمهوری اسلامی داشته ایشان سه مرتبه به علامه طهرانی می فرمایند: «شما می گوئید چکار کنیم؟» و در مرتبه دیگر فرمودند: چه قسم اعلامیه بنویسم؟^۱ ولی در سال ۴۲ علامه طهرانی نه در حوزه علمیه تدریسی داشتند و نه تألیفی منتشر کرده بودند تا بگوئیم شخصیت شناخته شده و از علمای برجسته محسوب می شدند، وی متولد ۱۳۴۵ ق است، در سال ۴۲ که مصادف با سال ۱۳۸۳ ق است سن ایشان ۳۸ سال بوده است.

علامه طهرانی درباره خودشان در آن سال این چنین می نویسند:

«ما در آن وقت اسمی نداشتیم، رسمی نداشتیم، هیچ، یک امام جماعت ساده‌ای که می رفتیم مسجد و می آمدیم».^۲

روشن است که در سال ۴۲ امام راحل صاحب کرسی درس خارج فقه و اصول و صاحب تالیفات بوده است، چگونه می توان پذیرفت ایشان از یک امام جماعت ساده در مسأله مهم انقلاب کسب رای و نظر نمایند؟! در حالی که خودشان در حد مرجعیت بوده‌اند و در جوارشان فرزند برومندشان مرحوم آیه الله سید مصطفی خمینی که دارای مراتب علمی بودند، حضور داشتند.

علامه طهرانی به این مقدار هم اکتفا نمی کنند^۳ می گوید:

«تلاش شدید مؤلف برای آزادی آیه الله خمینی از زندان طاغوت».

او مدعی می شود بعد از قضیه مدرسه فیضیه و دستگیری امام راحل من به علماء طراز اول کشور پیام دادم و از آنان خواستم که مرجعیت امام راحل را امضاء کنند و آنان نیز به سفارش من عمل کردند و با این ابتکار امام راحل از زندان طاغوت نجات پیدا کردند.

۱. وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام، ص ۲۹.

۲. وظیفه فرد مسلمان در احیاء حکومت اسلام، ص ۴۴.

۳. در کتاب وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام، ص ۴۲-۴۳.



آیا می‌توان باور کرد که مراجع عظام به سفارش یک امام جماعت ساده حکم مرجعیت برای کسی بنویسند؟!
 آیا علماء طراز اول کشور به فراخوان یک امام جماعت ساده و جوان ترتیب اثر می‌دهند؟!

لازم به ذکر است این گزارشات در کتب معتبر تاریخی که مورد تأیید مرکز اسناد انقلاب اسلامی است نقل نشده است و تنها علامه طهرانی روایتگر آن است.

۴. رسیدن به مقام امیرالمؤمنین علیه السلام

فرزند علامه طهرانی می‌نویسد:

«یکی از شاگردان حضرت علامه مکرّر به حج و زیارت خانه خدا و مدینه منوره مشرف می‌شد، یک بار که خود را برای سفر جدید مهیا می‌ساخت، از حقیر خواست تا از حضرت آقا استفسار کنم که این بار نیز به سفر حج، مشرف شود یا خیر؟ ایشان پاسخ منفی دادند و فرمودند: این نوع حج و زیارت‌ها روی هوای نفس بوده و تنها داعی نفسانی دارد... حقیر از ایشان پرسیدم در برخی روایات ائمه علیهم السلام شیعیان خود را از تعویق و ممانعت برادران خود از حج خانه خدا بر حذر داشته و از این عمل شدیداً نهی نموده‌اند چه جهت و مصلحتی مدّ نظر شما بود که ایشان را از حج خانه خدا منع نمودید؟... فرمودند: اگر این سؤال را از امیرالمؤمنین علیه السلام داشت و از آن حضرت کسب مصلحت می‌کرد و حضرت می‌فرمودند: نرو چه باید می‌کرد؟ عرض کردم: البته نباید می‌رفت فرمودند: عقول مردم خیلی کوچک است و با نزدیک کردن سر انگشتان خود به هم کوچکی آن را نشان دادند ولی عقل امام علیه السلام بر همه تسلط دارد و در هنگام گفتن این جمله هر دو دست خود را بالا برده و به حالت سیطره و تسلط آن اشاره کردند و سپس فرمودند: تسلط من بر نفوس مثل تسلط امیرالمؤمنین علیه السلام است و از خیر و شرّ و نفوس مطلع و آگاهم. به همین منوال یک بار می‌فرمودند: من در خودم صفات امیرالمؤمنین علیه السلام را می‌بینم»^۱.

آنچه در این حکایت مهم است این است که علامه طهرانی مدّعی است حکم من، مانند حکم امیرالمؤمنین علیه السلام نافذ است. و تسلط من بر نفوس مانند تسلط آن حضرت

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۹، طبع اول.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۸۷

است و من در خودم صفات امیرمؤمنان را می بینم.
 علامه طهرانی برخلاف اعتقاد اصیل امامیه مدعی مقام امیرالمؤمنین علیه السلام است و این ادعا برخلاف روایات فراوان می باشد.
 در زیارت جامعه کبیره می خوانیم: «آتا کم الله ما لم یؤت احدا من العالمین» خداوند آنچه به شما اهل بیت علیهم السلام عطا فرموده به احدی از اهل عالم عنایت نفرموده.
 امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید:

«لا یقاس بآل محمد علیهم السلام من هذه الأمة أحد ولا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه أبداً هم أساس الدین و عماد الیقین»^۱

هیچ کس از این امت با آل محمد علیهم السلام قابل مقایسه نیست و کسانی که همیشه از نعمت معارف ایشان بهره مند هستند هیچ گاه با آنان هم تراز نخواهند بود و اهل بیت علیهم السلام پایه دین و ستون یقین هستند. ناگفته نماند حکایت مذکور را از اولین طبع کتاب نور مجرد نقل کردیم زیرا مریدان علامه طهرانی در طبع های بعدی عبارت فوق را تغییر دادند به این عبارت:

«من در خودم صفات امیرالمؤمنین را به نحو اضعف می بینم».
 ولی با توجه به صدر و ذیل حکایت مراد علامه طهرانی روشن است.
 علاوه آن که علامه طهرانی در مورد دیگر قائل شده که باید از مقامات ائمه علیهم السلام عبور کرد، می نویسد:

«سالک طریق پس از عبور از مراحل مثالی و ملکوت اسفل و تحقق به معانی کلیه عقلیه، اسماء و صفات کلیه ذات حق تعالی برای وی تجلی می نماید. یعنی علم محیط، و قدرت محیط، و حیات محیط بر عوالم را بالعیان مشاهده می نمایند که در حقیقت همان وجود باطنی و حقیقی ائمه علیهم السلام می باشد و حتماً برای کمال و وصول به منبع الحقائق و ذات حضرت احدیت، باید از این مرحله عبور کنند و الّا الی الابد در همین جا خواهد ماند»^۲.

در این جا مناسب است عبور علامه طهرانی از مقام امیرالمؤمنین علیه السلام و رسیدن ایشان به مقام انسان کامل که در نزد صوفیه همان مقام خدایی است را توضیح دهیم.

۲. روح مجرد، ص ۴۲۸.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۳.

۵. انسان کامل

از نظر علامه طهرانی مقام فناء یا انسان کامل همان مقام خدایی است، ایشان می‌نویسد:

«بقاء بالله که به حسب حال، کاملان واصل را دست می‌دهد آن است که بعد از فناء سالک در تجلی ذاتی به بقاء حقّ باقی گردد و خود را مطلق بی‌تعین جسمانی و روحانی بیند و علم خود را محیط به همه ذرات کائنات مشاهده نماید و متّصف به جمیع صفات الهی باشد و قیوم و مدبّر عالم باشد و هیچ چیز غیر خود نبیند، و مراد به کمال توحید عیانی این است:

آن‌که سبحانی همی گفت آن زمان	این معانی گشته بود او را عیان
هم از این رو گفت آن بحر صفا	نیست اندر جبّه‌ام الاّ خدا
آنا الحق گفت این معنا نمود	گر بصورت پیش تو دعوی نمود
لیس فی الدارین آن کو گفته است	در این معنا چه نیکو سفته است
چون نماند از تویی با تو اثر	بی‌گمان یا بی‌ازین معنا خبر ^۱

علامه طهرانی ثمرات مقام فناء و بقاء یا انسان کامل را این‌گونه توضیح می‌دهد:

۱. مالکیت تمام عالم

«فناء از خود است و بقاء بالحق... و در این مقام هویت او آشکار می‌شود که در سلسله بدء من اوّله الی آخره خودش بوده پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود».^۲

۲. فرماندهی عالم

«فقط در اثر یک ساعت مستی و مدهوشی از آن ذات ذوالجلال خواهی دید که تمام دوران روزگار بنده مطیع تو هستند و تو هستی که فرمانده و فرمانروای عالمیان باشی».^۳

۲. توحید علمی و عینی، ص ۸۰.

۱. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۷.

۳. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۸۹

۳. تکلم انسان کامل تکلم حق است

« کلمه جامعه الهی، انسان کامل است... است که تواند حقیقت را علی ما هی علیها اداء نماید وجود ندارد مگر کلمه جامعه الهی که انسان کامل بوده باشد که تکلم او تکلم حق است»^۱.

۴. ولایت مطلقه خدا

«انسان پس از آن که به مقام فناء کلی رسید و فناء در ذات و اسم و فعل برای او حاصل شد و سفرهای چهارگانه خود را به اتمام رسانید... انسان کامل می‌گردد و به مرتبه کمال مطلقه خود نائل می‌شود... و آینه تمام نمای صفات جمال و جلال و ذات حضرت احدیت می‌گردد، ولایت او کامل می‌شود یعنی ولی مطلق به ولایت حقه الهیه می‌گردد پس با همه موجودات به ولایت حضرت حق است و تصرف او در جمیع امور به اذن خدا برای اوست زیرا که لازمه مقام ولایت مطلقه این است که ولایت مطلقه حضرت حق سبحانه و تعالی غیر از این چیزی نیست»^۲.

به قول استاد مطهری:

«در این مکتب (صوفیه) انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود، اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود از خودش فانی می‌شود و به خدا می‌رسد»^۳.

۶. رسیدن علامه طهرانی به مقام انسان کامل

فرزند علامه طهرانی می‌گوید:

«در یک سفری که در سنّ شباب در معیت ایشان (علامه طهرانی) به کربلای معلی مشرف شدیم. روزی از محضر استاد بی‌ظیرشان حضرت آقای سید هاشم حدّاد سؤال کردم، آیا پدر ما به مقام فناء رسیده‌اند؟ ایشان با حدّت و شدّت فرمودند: از فانی هم بالاتر است»^۴.

حضرت آقای حدّاد می‌فرمودند:

۱. توحید علمی و عینی، ص ۸۶.

۲. امام شناسی، ج ۵، ص ۸۳.

۳. مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۶۸.

۴. آیت نور، ص ۳۰۶.

«بعد از اهل بیت علیهم السلام و پس از مرحوم قاضی مانند آقا سید محمد حسین ندیده‌ام و در اواخر عمر شریفشان می‌فرمودند: هرچه را داشتم به آقا سید محمد حسین دادم و کسی را غیر از ایشان نمی‌شناسم».^۱
در کتاب آیت نور^۲ نوشته‌اند:

«علامه طباطبایی ایشان (علامه طهرانی) را پاسدار مکتب تشیع دانسته و به عنوان انسان کامل معرفی می‌نمود».
در کتاب نور مجرد،^۳ نوشته شده:

«حقیقت آن بزرگوار برتر از آن است که در وهم بگنجد و اوصاف و کمالات ایشان بلندتر از آن است که در دایره ادراک ما در آید و آنچه از ایشان دیدیم و شنیدیم جز قطره‌ای از فیوضات اقیانوس بیکران وجود ایشان نبود که آن نیز فراتر از ظرف وجود و ادراک ما بود».

با این اوصاف و تعاریف باید گفت علامه طهرانی به مقام خدایی رسیده‌اند چنانکه گفتیم مقام انسان کامل همان مقام خدایی است همان‌طور که فرزندشان گفتند دیگر به وهم نمی‌آید و اوصاف و کمالات او از دایره ادراک ما خارج است دقیقاً همان تعبیری که در احادیث برای خداوند به کار رفته است:

«لا تدركه الا وهام».^۴

وهم‌ها خداوند را درک نمی‌کنند.

«الله أجَلٌّ من أن يدرك الواصفون قدر صفة التي هو موصوفٌ بها».^۵

خداوند جلیل‌تر از آن است که وصف کنندگان به مقدار صفت واقعی او درکش نمایند.

۷. مقام آقای حدّاد

آقای حدّاد استاد علامه طهرانی در عرفان و تصوف بوده است او هیچ یک از اساتید خویش را به اندازه آقای حدّاد نمی‌ستاید و مدح نمی‌کند.
درباره وی می‌گوید:

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۴۴.
۲. آیت نور، ص ۴۷.
۳. نور مجرد، ج ۱، ص ۴۴.
۴. کافی، ج ۱، ص ۸۱.
۵. التوحید، ص ۲۳۸.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۹۱

«الحدّاد و ما ادراک ما الحدّاد؟ این مرد بقدری عظیم و پر مایه بود که لفظ عظمت برای وی کوتاه است بقدری وسیع و واسع بود که عبارت وسعت را در آن جا راه نیست بقدری متوغل در توحید و منّک در ذات حقّ تعالی بود که آنچه بگویم و بنویسم فقط اسمی است و رسمی و او از تعین خارج و از اسم و رسم بیرون بود... ایشان قابل توصیف نیست من چه بگویم درباره کسی که به وصف در نمی آید نه تنها لایوصف بود بلکه لایدرک و لایوصف بود نه آنکه یدرک و لایوصف بود»^۱.

«... ایشان به قلم در نمی آید و در خامه نمی گنجد او شاهباز بلند پروازی است که هرچه طائر فکر و اندیشه اوج بگیرد و بخواهد وی را دریابد می بیند او برتر و عالی تر و راقی تر است فیرجع الفکر خاسئاً والبصر ذلیلاً والبصیرة کليلة»^۲.

علامه طهرانی نوشته اند:

«حضرت آقای سید هاشم در افق دیگری زندگی می نمود و اگر بخواهیم تعبیر صحیحی را ادا کنیم در لافق زندگی می کرد آن جا که از تعین برون جسته و از اسم و صفت گذشته و جامع جمیع اسماء و صفات حضرت حقّ متعال به نحو اتمّ و اکمل و مورد تجلیات ذاتیه و حدانیه قهاریه اسماء اربعه را تماماً طی نموده و به مقام انسان کامل رسیده بود»^۳.

ولی فرزند علامه طهرانی می نویسد:

«مرحوم علامه والد می فرمودند: آقای حدّاد دروس رسمی را فقط تا سیوطی خوانده بودند»^۴.

«ایشان (آقای حدّاد) نه از سواد و علوم رسمیه و ظاهریه بهره ای داشتند و نه برخوردار از اطلاعات سیاسی بوده»^۵.

علامه طهرانی درباره شغل استادشان می نویسند:

«شغلشان نعل سازی و نعل کوبی به پای اسبان بوده و به سید هاشم نعلبند شهرت داشته بعدا یکی از مریدان ایشان از نزد خود این شهرت را احتراماً به حدّاد یعنی آهنگر تغییر داده است»^۶.

این گزارشات دلالت می کند بر این که آقای حدّاد اهل علم و تحقیق نبوده و از علوم

۱. روح مجرد، ص ۱۳.

۲. روح مجرد، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۳. روح مجرد، ص ۱، ج ۱، ص ۲۷۰.

۴. روح مجرد، ص ۲۶.

۵. نور مجرد، ج ۱، ص ۳۰۰.



قرآنی و حدیثی کاملاً بی بهره بوده است.

مریدان علامه طهرانی می گویند: گرچه آقای حدّاد از علوم ظاهری و رسمی بهره ای نداشته ولی علوم ایشان از نوع باطنی و از معارف الهی که خداوند به اولیاء خویش عنایت می فرماید بوده است ولی علامه طهرانی از استاد خویش گزارش هایی را نقل می کند که حاکی از آن است که ایشان فاقد معرفت های ضروری و بدیهی بوده است. مثلاً در گزارشی می نویسد:

«بعد از بازگشت آقای حدّاد از سفر حج به دیدن او رفتم و از ایشان پرسیدم شما با این حال و وضعی که دارید به طوریکه بعضی از ضروریات زندگی فراموش می شود و حساب و عدد از دست می رود و دست راست را از چپ نمی شناسید چگونه اعمال را انجام داده اید؟ چگونه طواف کرده اید؟ چگونه از حجر الاسود شروع کرده و حساب هفت شوط را داشته اید؟ و هكذا الامر در بقیه اعمال؟»^۱

مهم این است استادی که لایدرک و لایوصف است و دارای علوم باطنی است ضروریات زندگی را فراموش می کند!

در حکایتی دیگر علامه طهرانی درباره استاد خویش این گونه گزارش می دهد:

«آقای حدّاد می فرمودند: بسیار شده است که به حمام می رفتم و وقت بیرون آمدن پیراهن عربی بلند را وارونه می پوشیدم می فرمودند: هر وقت به حمام می رفتم، حمامی در پشت صندوق، اشیاء و پول های واردین را می گرفت و در موقع بیرون آمدن به آنها پس می داد، یک روز من به حمام رفتم و موقع ورود، خود حمامی پشت صندوق بود و من پول های خود را به او دادم چون بیرون آمدم و می خواستم امانت را پس بگیرم، شاگرد حمامی پشت صندوق نشسته بود گفت: سید امانتی تو چقدر است؟ گفتم: دو دینار گفت: نه! این جا فقط سه دینار است گفتم: چرا مرا معطل می کنی؟ یک دینارش را برای خودت بردار و دو دینار مرا بده که بروم! چون جریان را صاحب حمام شنید، از شاگردش پرسید: چه خبر است؟ گفت این سید می گوید: من دو دینار دادم و این جا سه دینار است گفت: من خودم سه دینار را از او گرفتم، سه دینار را بده، سه دینار مال اوست، به حرف های این سید هیچ وقت گوش نکن که غالباً گجج است و حالش خراب است.»^۲

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۹۳

در حکایت دیگری از آقای حدّاد نقل می‌کند که ایشان می‌گوید:

«چون به کاظمین آمدم و رفتیم در وضوخانه عمومی تا وضو بسازیم دیدم من وضو گرفتن را بلد نیستم، خدایا چرا من وضو گرفتن را نمی‌دانم؟! نه صورت را می‌دانم نه دست راست را، و نه دست چپ را، و نماز بدون وضو هم که نمی‌شود، با خود گفتم: از این مردی که مشغول وضو گرفتن است کیفیت وضو را می‌پرسم بعد با خود گفتم او به من چه می‌گوید؟ آیا نمی‌گوید: ای سید پیرمرد! تا به حال شصت سال از عمرت گذشته است و وضو گرفتن را نمی‌دانی؟ ولی همین که به سراغ او می‌رفتم دیدم خود به خود وضو آمد بدون اختیار و علم، دست را به آب بردم و صورت را سپس دست‌ها را شستم آن‌گاه مسحین را کشیدم و در این حال دیدم آن مرد وضو گیرنده همین که چشمش به من افتاد گفت: ای سید آب خداست، وضو خداست، جایی نیست که خدا نیست»^۱.

خواننده گرامی شما خود قضاوت کنید که آیا آقای حدّاد شخص صحیح و سالمی بوده است؟ آیا از تعادل روحی و روانی برخوردار بوده تا آن‌گاه از علوم باطنی ایشان سخن بگوییم؟

در بطلان مرام و طریقه آقای حدّاد همین بس که او در روز عاشورا که همه مؤمنان و صالحان عزادارند و چشمان مبارک امام عصر علیه السلام گریان است شاد و خوشحال است. علامه طهرانی درباره شادی آقای حدّاد در روز عاشورا می‌نویسد:

«در تمام دهه عزاداری، حال حضرت حدّاد بسیار منقلب بود، چهره سرخ می‌شد و چشمان درخشان و نورانی، ولی حال حزن و اندوه در ایشان دیده نمی‌شد، سراسر ابتهاج و مسرت بود می‌فرمود: چقدر مردم غافل‌اند که برای این شهید جان باخته غصه می‌خورند و ماتم و اندوه به پا می‌دارند صحنه عاشورا عالی‌ترین مراتب عشق‌بازی است و زیباترین مواطن جمال و جلال الهی و نیکوترین مظاهر اسماء رحمت و غضب و برای اهل بیت علیهم السلام جز عبور از درجات و مراتب، وصول به اعلی ذروه حیات جاویدان، و منسلخ شدن از مظاهر و تحقّق به اصل ظاهر، و فنای مطلق در ذات احدیت چیزی نبوده است. تحقیقاً روز شادی و مسرت اهل بیت است. زیرا روز کامیابی و ظفر و قبولی ورود در حریم خدا و حرم امن و امان است مردم خبر ندارند و چنان محبت دنیا چشم و گوششان

رابسته که بر آن روز تأسف می‌خورند و همچون زن فرزند مرده می‌نالند»^۱.

همان طور که می‌دانیم وظیفه پیامبر و اهل بیت بیان راهکارهای رسیدن به کمال و سعادت است، با توجه به این نکته چرا حسن شادی در روز عاشورا را آقای حدّاد تشخیص داد و به آن سفارش نمود ولی امامان معصوم علیهم‌السلام هیچ‌گونه سفارشی به آن نکردند بلکه آن بزرگواران همه مردم را از پایین‌ترین سطح ایمان تا بالاترین درجه تقوا را سفارش اکید به حزن و اندوه و عزاداری در روز عاشورا می‌نمودند چنانکه خودشان رهبر و پرچمدار عزاداری و گریه بر سیدالشهداء علیه‌السلام بوده‌اند و حتی یک روایت از آنان وارد نشده که روز عاشورا روز مسرت و شادی است تا آن‌جا که امام رضا علیه‌السلام از شدت گریه بر امام حسین علیه‌السلام پلک چشم مبارکشان زخم می‌شود و می‌فرماید:

«همانا روز امام حسین پلک چشمان ما را زخم کرده و اشک‌های ما را سرازیر نمود و عزیز ما را در سرزمین رنج و بلا ذلیل کرد و برای ما رنج و بلا را تا روز قیامت به جا گذاشت پس بر کسی مانند حسین علیه‌السلام باید گریه کنندگان بگریند»^۲.

امام صادق علیه‌السلام درباره روز عاشورا می‌فرماید:

«آن روز نیست مگر روز اندوه و مصیبتی که بر اهل آسمان و زمین و همه مؤمنین وارد شد و روز شادی و سرور ابن‌مرجانه و آل زیاد و اهل شام است که غضب خدا بر آنان و فرزندان‌شان باد»^۳.

امام صادق علیه‌السلام خطاب به سیدالشهداء علیه‌السلام می‌فرماید:

«شهادت می‌دهم که خون تو در بهشت برین آرام گرفت و سایه‌های عرش به خاطر آن به لرزه افتاد و همه مخلوقات بر آن گریستند و همه آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه در آن‌ها و بین آن‌هاست و هر جنبنده‌ای از مخلوقات خدا که در بهشت و جهنم است و آنچه دیده می‌شود و آنچه ناپیداست برای او گریستند»^۴.

نباید از یاد برد که هم‌نوا شدن با بنی‌امیه و آل زیاد در روز عاشورا دلیل قاطعی بر فاصله گرفتن از علامت تشیع است چنانکه امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

«شیعیان ما با شادی ما شاد می‌شوند و با اندوه ما اندوهناک می‌گردند»^۵.

۲. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۴.

۴. کافی، ج ۴، ص ۵۷۶.

۱. روح مجرد، ص ۷۸-۷۹.

۳. کافی، ج ۴، ص ۱۴۷.

۵. بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۱۱۴.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۹۵

۸. دعوت همگان به ولایت آقای حدّاد

از علامه طهرانی نقل کردیم که استادش آقای حدّاد تا کتاب سیوطی بیشتر نخوانده است و وی در امور ضروری زندگی دچار فراموشی می شود ولی علامه طهرانی معتقد است ولایت استادش همان ولایت امامان معصوم است.

فرزند علامه طهرانی می نویسد:

«حضرت علامه والد می فرمودند: ولایت آقای حدّاد عین ولایت ائمه طاهرین است و هیچ فرقی نمی کند یعنی در سیر الی الله هر جا که آن اوصیای الهی رفته اند ایشان نیز رفته است»^۱ «ولایت آقای قاضی و آقای حدّاد کلاً ولایت کاملین از اولیاء الهی با ولایت امام زمان علیه السلام فرقی ندارد»^۲.

علامه طهرانی دیگران را به قبول ولایت آقای حدّاد فرا می خواند و می نویسد:

«حقیر سابقاً در عظمت آقای حدّاد و قدرت علمی و توحیدی و سعه علوم ملکوتی و واردات قلبیه... به طور تفصیل برای دوست مهربان تر از برادر و صمیمی تر از هر یار و دوست و بی شائبه تر از هرگونه توهم شائبه مذاکره نموده بودم و جدا ایشان را دعوت به ارادت و تسلیم در برابر ولایت آقای حدّاد نموده بودم»^۳.

حتی علامه طهرانی در بالین محتضر او را به پذیرش ولایت آقای حدّاد دعوت می کند.

فرزند علامه طهرانی می نویسد:

«مرحوم علامه آیه الله والد به بنده خصوصی می فرمودند: یکی از آقایانی که دست تولی به حضرت آقای حدّاد نداده بود که در اواخر عمر در بستری افتاده بود بنده به عیادتش رفته و گفتم: دیگر آفتاب عمر شما به لب بام رسیده، شما ولایت آقای حدّاد را قبول نمی کنید؟

علامه والد فرمودند: من می خواستم ایشان مؤمن کمال الایمان از دنیا بروند البسته بعد از فوت نسبت به ایشان خوابهایی دیده شده و جای ایشان خوب است، در بهشت است ولی به آن مقامی که مختص اولیای خداست و ما دهر نظر داشتیم بدان جایگاه برسد نرسیدند»^۴.

۱. روح مجرد، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۲۴.

۳. روح مجرد، ص ۱۲۲.

۴. نور مجرد، ج ۱، ص ۲۶۸.

۹. عصمت مشایخ صوفیه

آقای محمدصادق طهرانی می‌نویسد:

«علامه والد می‌فرمودند: انسان از امثال مرحوم قاضی نباید در فتوا مطالبه دلیل نموده یا به خاطر نیافتن مستند فتوا به ایشان اعتراض نماید، خود فرمایش مرحوم قاضی سند و حجّت است»^۱.

«باید دانست که فعل اولیاء خدا عین حقّ بوده و در آن خطا راه ندارد، کسی که به مقام فناء رسیده و به آبشخور توحید راه یافته و به هدایت و طهارت محضه دست نموده در حریم او لغزش وجود ندارد»^۲.

«تراوشات نفوس اولیاء حضرت حقّ همگی طاهر و پاک بوده و نفوس را به سوی حضرت پروردگار به حرکت در می‌آورد و لذا از این جهت عین حقّ بوده و فعل خداوند محسوب می‌گردد، همگی بر صراط مستقیم سیر می‌نمایند»^۳.

۱۰. جولای (بافنده) سر سلسله عرفان علامه طهرانی

آقای حدّاد شاگرد آقای قاضی است و سلسله عرفان آقای قاضی به شخصی به نام جولای (بافنده) می‌رسد که هیچ اطلاعاتی از او در دست نیست.

علامه طهرانی در کتاب الله شناسی^۴ می‌نویسد:

«آیه‌الله زاده مرحوم قاضی (حاج سید محمد حسن قاضی) در شرح حال پدرش مرقوم داشتند: من از پدرم پرسیدم شما عرفان را از که اخذ کردید؟ فرمودند: از مرحوم آقا سید احمد کربلابی عرض کردم او از چه کسی اخذ کرده است؟ فرمودند: از ملا حسین‌قلی همدانی عرض کردم او از چه کسی؟ فرمودند از آقا سید علی شوشتری پرسیدم او از چه کسی؟ فرمودند: از همان مرد جولای عرض کردم او از چه کسی؟ با تغیر فرمودند: من چه می‌دانم تو می‌خواهی برای من سلسله درست کنی؟!»

جولای (بافنده) شخص مجهول الحالی است که معلوم نیست بر چه مذهب و مرامی بوده و چه اندازه از علوم قرآنی و حدیثی که در نزد اهل بیت علیهم‌السلام ملاک و میزان است، بهره‌مند گردیده؟ و آیا سیر و سلوکش شیطانی بوده یا رحمانی؟ آیا در مکاشفاتش

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۵۸.

۲. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۵۹.

۳. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۶۳.

۴. کتاب الله شناسی، ج ۱، ص ۱۹۰.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۹۷

شیطان و اوهام و تخیلات و بیماری‌های اعصاب و روان دخالت داشته یا خیر؟ حتی جناب آقای قاضی هم از حال و مرام او اطلاعی نداشته است. آیا عقلاء به چنین عرفانی اعتماد می‌کنند؟

علامه طهرانی به هر طریقی سعی در اثبات یک چنین عرفانی دارد و در این راستا به تحریف حقایق دست می‌زنند مثلاً در کتاب الله‌شناسی، ادعا می‌کند «جمیع علمای حقّه حقیقیه شیعه با اصول اعظم تصوف و عرفان همگام بوده‌اند».^۱ وی فتوای مشهور صاحب عروة الوثقی^۲ در ردّ وحدت وجود - که مهم‌ترین مبنای صوفیه است - را نادیده می‌گیرد و از فتاوی همه فقهایی که این فتوی را پذیرفته‌اند چشم پوشی می‌کند و از عبارات علمایی که در طول تاریخ، صوفیه را مردود دانسته‌اند اغماض می‌کند و سپس ادعای مذکور را مطرح می‌نماید و این چنین حقیقتی را تحریف و حق را کتمان می‌کند.

۱۱. پاره‌ای از نظرات علامه طهرانی

۱. نظر علامه طهرانی درباره علم فقه

او درباره علم فقه این‌گونه حکم می‌کند:

«تا برسیم به علم فقه که ادون العلوم است».^۳

در حالی که در روایتی از امام صادق علیه السلام علم فقه را به افضل و با فضیلت‌ترین علوم توصیف می‌کند:

«هَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ».^۴

آیا مردم از چیزی با فضیلت‌تر از حلال و حرام سؤال می‌کنند؟

امام باقر علیه السلام:

«يَا جَابِرُ وَاللَّهِ لِحَدِيثِ تُصَيَّبُهُ مِنْ صَادِقٍ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهَا الشَّمْسُ

حَتَّى تَغْرِبَ».^۵

۱. کتاب الله‌شناسی، ج ۳، ص ۳۳۱.
 ۲. درج ۱، ص ۱۴۵، مسأله ۱۹۹.
 ۳. ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۲۴۸.
 ۴. بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۱۳.
 ۵. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۹۸.

ای جابر به خدا قسم یک حدیثی که در حلال و حرام از معصوم به تو برسد بهتر است از آنچه که خورشید تا غروب بر آن تابیده است.

۲. سوفسطی‌گری

«آنچه را که می‌بینیم یا احساس می‌کنیم یا به اندیشه و عقل در می‌آوریم ابدا وجودی ندارد «وجود و موجود» فقط حق است جلّ شأنه و بس و ما عدم هستیم و وجود ما غیر از وجود او نیست:

ما عدم‌هاییم و هستی نماها تو وجود مطلق و هستی ما»^۱.

۳. مشرک بودن همه مردم

«اگر چه اکثریت مردم جهان اسلام آورده و ایمان به خدا داشته باشند، تا این پرده باقی است بدون شک و تردید، بدون تعارف و گزاف‌سرابی همه مشرک هستند»^۲.

۴. بت پرستی و طهارت همه نجاسات

«جمع موجودات مشاهد و محسوس از ذره حقیر تا کوه مرتفع و از عرش بالا تا خاک پست همه و همه اطوار او و انوار و مظاهر او تجلیات او می‌باشند، اوست وجود مطلق و چیزی جز او نیست اگر به آن‌ها بگویی پس اصنام و اوثنان چه خواهند شد؟ پاسخ را شبستری می‌دهد که:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
و اگر بگویی که فاذورات و نجاسات چه می‌شوند؟ می‌گویند نور خورشید چون بر
نجاسات بیفتد آن همان نور پاک و طاهر است و نجاسات ابدا در آن اثری
نمی‌گذارد»^۳.

۵. تحقیر عقل

«هرکه خواهد به دلایل خدادان شود هرچند تمهید مقدمات ادله و براهین
زیاده‌تر خواهد نمود مقرر است که از حق دورتر خواهد شد و موجب ازدیاد

۱. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۱۲.

۳. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۰۹.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۲۹۹

حیرت و ضلال خواهد بود.^۱
 «قشرین و صاحبان پوسته بدون مغز و لب، آنانکه اهل ظاهرند و اهل تفکر و اندیشه‌اند و بس و این به جهت آن می‌باشد که ایشان اولوالالباب هستند همچون پوست و قشرند نسبت به مغز و لب».^۲
 ای کاش علامه طهرانی به آیات و روایات متواتری که عقل و جایگاه آن را می‌ستاید توجه می‌نمود.

۶. اهانت به خداوند

«حق سبحانه و تعالی خالق است در مرتبه عالی و مخلوق است در مرتبه دانی، آمر است در مقام بالا، مامور است در مقام پایین، راحم است در افق مبین، مرحوم است در نشأة اسفل السافلین».^۳

۷. تصوف شرط افتاء و قضاء و حکومت

«این حقیر در مباحث اجتهاد و تقلید به ثبوت رسانیده‌ام که از شرایط حتمیه افتاء و حکم، از جزئیت به کلیت پیوست است و تا عبور از عالم نفس نگردد و معرفت حضرت رب پیدا نشود این شرط محقق نمی‌شود».^۴
 «حاکم باید از جزئیت گذشته و به کلیت پیوسته باشد... و الا حکومت، حکومت دینی نیست... باید از جزئیت گذشته و به کلیت پیوسته باشد یعنی از عالم جزئی و از کثرات عبور نموده و دلش به عالم کلی و باطن متصل باشد».^۵

۱۲. پرورش مرید و لزوم اطاعت محض

فرزند علامه طهرانی می‌نویسد:

«عامل حرکت سالک بعد از رسیدن به استاد خبیر، همان محبت خالص و ارادت تام او به استاد بوده و از لوازم این محبت تبعیت محضه و بدون چون و چراست، سالک در برابر استاد باید اراده و اختیار را از خود سلب کند و عبد محض باشد، چه این محبت و تسلیم سالک در برابر استاد است که راه تصرف در نفس و

۱. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۹.

۳. الله شناسی، ج ۳، ص ۲۲۲.

۴. نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴.

۵. ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.



اصلاح آن را برای مربی باز می‌کند، با آب محبت و مهرورزی خالصانه آبیاری کرده و پرورش دهد تا شجره طیبه ولایت به ثمر بنشیند... سالک بدون مرکب محبت و ارادت کاری از پیش نمی‌برد و لذا مرید صادق باید محبت و ارادت خود به استاد را اثبات کند و در مواضع امتحان سر بلند گردد.^۱

«مؤمن و محبّ واقعی بعد از ملاحظه ادله‌ای که بر حجّیت و عصمت قول و فعل امام علیه السلام دلالت دارد و بعد از علم به این که انسان کامل، آئینه تمام نمای حضرت حقّ و محلّ ظهور و تجلّی اسماء و صفات حسنی پروردگار است، در برابر قول و فعل معصوم و یا ولی خدا، اگر چه موافق با ظواهر شرع نباشد، هیچ اضطراب و تزلزلی به خود راه نمی‌دهد، اگر او را به سخت‌ترین کارها امر فرمودند که خود را از بلندی به پایین بیندازد یا زندگی را با دست خود به آتش بزند یا هر امر دیگری که به ظاهر مستلزم هلاک انسان است، بدون درنگ و تأمل و از روی طوع و رغبت باید انجام دهد تا طعم شیرین و حقیقی ایمان را ذوق کند».^۲

«مهم‌ترین عامل در سیر و رشد سالک، محبّت تامّ و ارادت تامّ و اعتماد به تربیت و مقام تامّ استاد است، ذره‌ای تنزل از ارادت و اعتقاد به استاد و مشاهده نقصان در وی یا مشاهده تقدّم و تفوق خود در کمالات و فضایل بر استاد، خود به خود باب افاده و استفاده بین آن‌ها را مسدود نموده و اثر آن شاگرد از فیض تربیت استاد محروم گردد».^۳

۱۳. نتیجه مریدپروری

نتیجه ارادت به مرشد صوفی این است که دستورات او بر احکام شرعی مقدم می‌شود، فرزند علامه طهرانی می‌گوید:

«ایشان می‌فرمودند: من در خدمت مرحوم انصاری بودم با وجود این که ایشان را مثل پیغمبر خودم می‌دانستم در عین حال در مسائلی که احساس می‌کردم با ایشان اختلاف دارم در آن مسائل احتیاط را رعایت می‌کردم ولی وقتی که با مرحوم حدّاد بودم اگر می‌گفتند: این لیوان خون است دیگر احتیاط نمی‌کردم و می‌خوردم».^۴

۲. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۵۴.

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۴۷-۵۴۸.

۴. متن سخنرانی‌های شرح حدیث عنوان بصری، ص ۱۱۸.

۳. نور مجرد، ج ۱، ص ۵۸۱.

بخش هشتم: نگاهی به نظرات علامه سید محمدحسین طهرانی / ۳۰۱

علامه طهرانی درباره استادشان آقای انصاری می‌گوید:

«به سبزه میدان که رسیدم این فکر به نظرم آمد که من چقدر ایشان را قبول دارم؟ دیدم در حدود یک پیامبر الهی! من واقعاً به کمال و شرف و توحید و فضایل اخلاقی و معنوی ایشان در حدود ایمان به یک پیغمبر، ایمان و یقین دارم زیرا اگر الان حضرت یوسف و یا شعیب و یا حضرت موسی و عیسی زنده شوند و بیایند امر و نهی داشته باشند من حقیقتاً به قدر اطاعت و انقیاد و ایمان به حقانیت آن انبیاء به این مرد بزرگ الهی ایمان و ایقان دارم»^۱.

این سخنان مخالف اعتقادات حقه امامیه است زیرا بر طبق روایات فراوان اطاعت مطلقه مخصوص خدا و رسول ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام است.

امیرمؤمنان می‌فرماید:

«همانا اطاعت فقط برای خداوند و رسول ﷺ و صاحبان امر است و خداوند تنها امر به اطاعت پیامبر ﷺ نمود چون او معصوم است و از پلیدی پاک است و امر به معصیت نمی‌کند و خداوند تنها امر به اطاعت صاحبان امر کرد زیرا آنان معصوم‌اند و از پلیدی پاک‌اند و امر به معصیت نمی‌کنند»^۲.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«هر کسی با امامی که امامتش از ناحیه خداست، شخص دیگری که امامتش از ناحیه خدا نیست را شریک کند به خداوند شرک ورزیده است»^۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۰.

۱. روح مجرد، ص ۶۸۳.

۳. کافی، ج ۱، ص ۲۷۳.

منابع و مأخذ

۱. الاحتجاج على اهل اللجاج: احمد بن على طبرسى. نشر مرتضى، ۱۴۰۳ ق.
۲. احقاق الحق و ازهاق الباطل: قاضى نور الله مرعشى. مكتبة آية الله مرعشى قم، ۱۴۰۹ ق.
۳. ارشاد القلوب الى الصواب: حسن بن محمد ديلمى. الشريف الرضى، ۱۴۱۲ ق.
۴. اسباب النزول: على بن احمد واحدى. دارالكتب العلمیة بيروت، ۱۴۱۱ ق.
۵. اسرار الآيات: ملاًصدرا. انجمن حكمت و فلسفه.
۶. الاصول من الكافى: محمد بن يعقوب كلينى. دارالكتب الاسلامیة.
۷. اقبال الاعمال: على بن موسى ابن طاووس. دارالكتب الاسلامیة، ۱۴۰۹ ق.
۸. امالى الطوسى: شيخ طوسى. دارالثقافة قم، ۱۴۱۴ ق.
۹. الامالى: محمد بن على بن بابويه. انتشارات كتابچى، ۱۳۷۶.
۱۰. امام شناسى قرآنى: محمد حسن وكيلى. مؤسسه مطالعات راهبردى علوم و معارف اسلام ۱۳۹۳ ش.
۱۱. آيت نور: يادنامه علامه سيّد محمد حسين طهرانى (گردآوری جمعى از شاگردانشان). علامه طباطبايى.
۱۲. بحار الانوار: علامه محمد باقر مجلسى. مؤسسه الوفاء بيروت.
۱۳. بحوث هامة فى المناهج التوحيدية: سيّد محمود رضا هاشمى نسب، شعيب حدّادى. انتشارات دليل ما، ۱۴۳۲ ق.
۱۴. بستان السياحة: زين العابدين شيروانى. چاپخانه احمدى، ۱۳۱۵ ش.
۱۵. البلد الامين و الدرع الحصين: ابراهيم بن على عاملى الكفعمى. مؤسسه الاعلمى، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. البيان فى تفسير القرآن: سيّد ابوالقاسم الخوئى. انوار الهدى.

۱۷. تاریخ و نقد مکتب تفکیک: محمد حسن وکیلی. کانون اندیشه جوان ۱۳۹۳ ش.
۱۸. تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود: سید محمد رضا هاشمی نسب و شعیب حدادی. انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۳ ش.
۱۹. ترجمه تفسیر المیزان: سید محمد باقر موسوی همدانی. دفتر انتشارات جامعه مدرسین قم.
۲۰. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. تطهیر الشریعة عن حدیقة الشیعة: محمد حسن وکیلی. مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۲۲. التعليقات على شواهد الربوبية: ملا هادی سبزواری. المركز الجامعی للنشر.
۲۳. تعلیقة على نهاية الحكمة: محمد تقی مصباح یزدی. مؤسسه در راه حق.
۲۴. تفسیر ابن عربی: محیی الدین بن عربی. دار احیاء التراث العربی بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. تفسیر العیاشی: محمد بن مسعود عیاشی. نشر چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۶. تفسیر القرآن الکریم (مأصدرا): محمد بن ابراهیم شیرازی. انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۷. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة: سلطان محمد گنابادی. مؤسسه الاعلمی بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. تلخیص المحض المعروف به نقد المحض: خواجه نصیر الدین طوسی به اهتمام عبدالله نورانی. مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۹. تمهید القواعد: صائن الدین علی بن محمد ترکه با مقدمه آشتیانی. انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳۰. توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین حاج سید احمد کربلایی و حاج شیخ محمد حسین اصفهانی: محمد حسین طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۳۱. التوحید: شیخ صدوق با تصحیح سید هاشم طهرانی. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. تهذیب الاحکام: شیخ طوسی. دارالکتب الاسلامیة ۱۴۰۷ ق.
۳۳. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال: شیخ صدوق. انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۶ ق.
۳۴. جامع الاخبار: محمد بن محمد شعیری. مطبعة حیدریة نجف.
۳۵. جامع الاسرار و منبع الانوار: سید حیدر آملی. انتشارات علیم و فرهنگ وزارت فرهنگ.
۳۶. حقّ الیقین: علامه محمد باقر مجلسی. انتشارات اسلامیة.
۳۷. الخصال: شیخ صدوق. انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۳۸. در جستجوی عرفان اسلامی: محمد تقی مصباح یزدی. مؤسسه امام خمینی.
۳۹. الدرّة الباهرة من الاصداف الطاهرة: محمد بن مکّی (شهید اول). انتشارات زائر قم.
۴۰. درر الفوائد تعلیقة على شرح المنظومة: محمد تقی آملی. مؤسسه اسماعیلیان.

منابع و مأخذ / ۳۰۵

۴۱. درسنامه توحید قرآنی: محمد حسن وکیلی. مقاله‌ای در اثبات وحدت وجود.
۴۲. دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام: نعمان بن محمد مغربی. مؤسسه آل البيت ۱۳۸۵ ق.
۴۳. الدعوات: قطب الدین راوندی. انتشارات مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. دیوان امیرالمؤمنین (علیه السلام): حسین بن معین الدین میبیدی. دار نداء الاسلام للنشر.
۴۵. رحيق مختوم: عبدالله جوادی آملی. مرکز نشر اسراء.
۴۶. رساله نکاحیه: محمد حسین طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۴۷. روح مجرد: محمدحسین طهرانی. انتشارات حکمت.
۴۸. روش شناسی تفسیر قرآن کریم: به کوشش جمعی از محققین. پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴۹. سه رسائل فلسفی: مآصدرا با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۰. شرح الاسفار الاربعة: محمد تقی مصباح یزدی با نگارش محمد تقی سبحانی. مؤسسه امام خمینی.
۵۱. شرح المنظومة: مآلهادی سیزواری. انتشارات ناب.
۵۲. شرح توحید الصدوق: قاضی سعید قمی. انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۵۳. شرح فصوص (خوارزمی): تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی. انتشارات مولی تهران.
۵۴. شرح فصوص الحکم (ابن ترکه): صائن الدین علی بن محمد ترکه: انتشارات بیدار قم.
۵۵. شرح فصوص الحکم (قیصری): محمد داود قیصری رومی. انتشارات علمی و فرهنگی تهران.
۵۶. شرح مثنوی (شهیدی): جعفر شهیدی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۵۷. شرح نهج البلاغة: ابن ابی الحدید. مکتبة آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵۸. الشفاء (الالهيات): ابن سینا. مکتبة آية الله مرعشی نجفی.
۵۹. الصحيفة السجادية. دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۶۰. صراط مستقیم: محمد حسن وکیلی. ناشر: مؤلف ۱۴۲۹ چاپ اول.
۶۱. عاشورا روز حزن یا سرور سیدالشهداء: مقاله‌ای از محمدحسن وکیلی (موجود در فضای مجازی)
۶۲. العرشية: مآصدرا. انتشارات مولی.
۶۳. عرفان و حکمت: محمد حسن وکیلی. مؤسسه مطالعات راهبردی و علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۵ ش.
۶۴. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشى): سید محمد کاظم طباطبایی. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
۶۵. عشق مجازی: محمد حسن وکیلی. مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام مشهد، ۱۳۹۲ ش.

۶۶. علل الشرائع: شیخ صدوق. انتشارات کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۶۷. عین النضاح (تحریر تمهید القواعد): عبدالله جوادی آملی، نشر إسرائ.
۶۸. العین: خلیل بن احمد الفراهیدی. انتشارات هجرت قم، ۱۴۱۰ ق.
۶۹. عیون اخبار الرضا علیه السلام: شیخ صدوق. انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ش.
۷۰. الغدیر فی الكتاب والسنة والادب: عبدالحسین الامینی النجفی. دارالکتب الاسلامیة.
۷۱. غرر الحکم و درر الکلم: عبدالواحد بن محمد آمدی. انتشارات دفتر تبلیغات قم، ۱۳۶۶ ش.
۷۲. الفتوحات المکیة: ابن عربی. دار صادر بیروت.
۷۳. فصوص الحکم: ابن عربی. دار احیاء الکتب العربیة قاهره.
۷۴. فقه العقائد: سید محمد حسینی شیرازی.
۷۵. کامل الزیارات: جعفر بن محمد ابن قولویه. انتشارات دار المرتضویة، ۱۳۵۶ ش.
۷۶. کتاب سلیم بن قیس الهمدانی: سلیم بن قیس همدانی. انتشارات الهدای قم، ۱۴۰۵ ق.
۷۷. کتاب معلّم (انسان شناسی): محمدحسن وکیلی. انتشارات مؤسسه خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی.
۷۸. کتاب معلّم (خداشناسی): محمد حسن وکیلی.
۷۹. کتاب معلّم (راهنا شناسی): محمد حسن وکیلی.
۸۰. کسر الاصنام الجاهلیة: مآلصدر. انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
۸۱. کشف الغطاء: شیخ جعفر کاشف الغطاء. انتشارات مهدوی اصفهان.
۸۲. کشف المراد: علامه حلّی با تحقیق حسن زاده آملی. مؤسسه النشر الاسلامی.
۸۳. کمال الدین و تمام النعمة: شیخ صدوق. انتشارات اسلامیه طهران، ۱۳۹۵ ق.
۸۴. لسان العرب: ابن منظور الافریقی. انتشارات دارالفکر بیروت.
۸۵. لوازم الحقائق فی اصول العقائد: میرزا احمد آشتیانی. چاپخانه بهمن، ۱۳۵۳ ش.
۸۶. الله شناسی محمد حسین طهرانی: انتشارات علامه طباطبایی.
۸۷. اللهوف علی قتلی الطفوف: علی بن موسی ابن طاووس با ترجمه احمد فهری زنجانی. انتشارات جهان تهران.
۸۸. مبانی و اصول عرفان نظری: یدالله یزدان پناه. انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۸۹. المبدء و المعاد: مآلصدر. انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹۰. مبدأ اعلی: محمد تقی جعفری. چاپخانه حیدری، ۱۳۳۷ ش.
۹۱. متن سخنرانی‌های شرح حدیث عنوان بصری: محمد حسن طهرانی.
۹۲. مثنوی مولوی: جلال الدین محمد بلخی. نسخه موجود در نرم‌افزار مؤسسه نور.

منابع و مأخذ / ۳۰۷

۹۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن: امین الاسلام طبرسی. انتشارات ناصر خسرو تهران، ۱۳۷۲ ش.
۹۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری در ۲۷ جلد.
۹۵. مجموعه آثار حکیم صهبا: محمد رضا قشمه‌ای. انتشارات کانون پژوهش اصفهان.
۹۶. مجموعه آثار سلمی: ابو عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی. مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.
۹۷. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین: مآلصدر. انتشارات حکمت.
۹۸. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی: عبدالرزاق کاشانی. انتشارات میراث مکتوب.
۹۹. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی: ابوالحسن رفیعی قزوینی. انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷ ش.
۱۰۰. المحاسن: احمد بن محمد بن خالد برقی. انتشارات دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ش.
۱۰۱. محاضرات فی الموارث: سید ابوالقاسم خوئی. انتشارات دارالهادی للمطبوعات.
۱۰۲. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول: علامه محمدباقر مجلسی. انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
۱۰۳. المزار الكبير: محمد بن جعفر بن مشهدی. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۴. مستمسک العروة الوثقی: سید محسن حکیم. منشورات مکتبة الداوری قم.
۱۰۵. مصباح الاصول: سید ابوالقاسم خوئی. منشورات مکتبة الداوری قم.
۱۰۶. مصباح الشریعة: منسوب به امام صادق علیه السلام. انتشارات اعلمی بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۱۰۷. مصباح الفقاهة من المعاملات: سید ابوالقاسم خوئی. انتشارات انصاریان.
۱۰۸. مصباح المتجهد و سلاح المتعبد: شیخ طوسی. انتشارات مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.
۱۰۹. معاد جسمانی در حکمت متعالیه: محمد رضا حکیمی. انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۱ ش.
۱۱۰. معرفت شناسی در قرآن: عبدالله جوادی آملی. انتشارات اسراء.
۱۱۱. مفاتیح الغیب: مآلصدر. انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگي.
۱۱۲. المقدمات من نص المنصوص: سید حیدر عاملی. انتشارات توس، ۱۳۶۷ ش.
۱۱۳. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: حسن حسن‌زاده آملی. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۱۴. من لایحضره الفقیه: شیخ صدوق. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۵. مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید؟: جلال الدین همایی. انتشارات هما تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۱۶. مهج الدعوات و منهج العبادات: سید بن طاووس. انتشارات دارالذخائر قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۷. مهذب الاحکام فی البیان الحلال و الحرام: سید عبدالاعلی سبزواری. انتشارات مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۸. مهر تابان: محمد حسین طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۱۱۹. میثر الاحزان: جعفر بن محمد بن نماحلی. انتشارات مدرسه امام مهدی قم، ۱۴۰۶ ق.

۱۲۰. المیزان فی تفسیر القرآن: سید محمد حسین طباطبایی. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین قم.
۱۲۱. نسایم گلشن راز: شاه داعی شیرازی. انتشارات الهام، ۱۳۷۷ ش.
۱۲۲. نفس المهموم: شیخ عباس قمی. انتشارات کتاب فروشی اسلامیه.
۱۲۳. نقد النصوص فی شرح نقش النصوص: عبدالرحمن جامی. انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲۴. نور البراهین: سید نعمه الله جزائری. انتشارات جامعه مدرّسین قم.
۱۲۴. نور مجرّد: محمد صادق طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۱۲۵. نور ملکوت قرآن: سید محمد حسین طهرانی.
۱۲۶. نهج البلاغه.
۱۲۷. نهج الحق و كشف الصدق: علامه حلّی. انتشارات دار الكتاب اللبنانی.
۱۲۸. وسائل الشیعه: شیخ حرّ عاملی. انتشارات مؤسسه آل البيت.
۱۲۹. وظیفه فرد مسلمان در احیاء حکومت اسلام: محمد حسین طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۱۳۰. ولایت فقیه در حکومت اسلام: محمد حسین طهرانی. انتشارات علامه طباطبایی.
۱۳۱. هفت روز در بهشت (انسان شناسی جهان شناسی): محمدحسن وکیلی. انتشارات مؤسسه جوانان آستان قدس رضوی، ۱۳۹۷ ش.
۱۳۲. هفت روز در بهشت (خداشناسی): محمد حسن وکیلی.
۱۳۳. هفت روز در بهشت (راهنما شناسی): محمد حسن وکیلی.
۱۳۴. هفت روز در بهشت (شیعه شناسی): محمد حسن وکیلی.
۱۳۵. هفت روز در بهشت (معاد شناسی): محمد حسن وکیلی.
۱۳۶. هفت روز در بهشت (معرفت شناسی): محمد حسن وکیلی.
۱۳۷. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی: جمعی از نویسندگان. انتشارات شفق.