

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

فهرست	۱
جلسه ۲۷ (۱۳۹۵، ۶، ۳۱ / ۱۹ ذیحجه / چهارشنبه)	۵
ادله اخباریین در نفی حجیت ظواهر قرآن	۵
جلسه ۳۰ (۱۳۹۵، ۷، ۲۸ / ۱۷ محرم / چهارشنبه)	۱۰
مقام پنجم: نقد روش متکلمان در تفسیر قرآن	۱۱
ذکر یک نمونه در خصوص مشکل در کار متکلمین	۱۳
جلسه ۳۱ (۱۳۹۵، ۸، ۵ / ۲۴ محرم / چهارشنبه)	۱۴
موضع کاربرد استدلال جدلی	۲۰
اشکالات علامه بر کلام های رایج در سنت اسلامی	۲۱
جلسه ۳۲ (۱۳۹۵، ۸، ۵ / ۲۴ محرم / چهارشنبه)	۲۲
دیدگاه استاد	۲۷
جلسه ۳۳ (۱۳۹۵، ۸، ۱۲ / ۲ صفر / چهارشنبه)	۲۹
جلسه ۳۴ (۱۳۹۵، ۸، ۱۲ / ۲ صفر / چهارشنبه)	۳۵
جلسه ۳۵	۴۱
جلسه ۳۶	۴۴
جلسه ۳۷ (۱۳۹۵، ۹، ۱۷ / ۷ ربیع الاول / چهارشنبه)	۴۴
جلسه ۳۸ (۱۳۹۵، ۹، ۱۷ / ۷ ربیع الاول / چهارشنبه)	۴۶
دیدگاه قرآن در مورد کار عقلی و منطقی	۴۶
نسبت تفکر فلسفی با دین	۵۰
جلسه ۳۹ (۱۳۹۵، ۹، ۲۴ / ۱۴ ربیع الاول / چهارشنبه)	۵۴

- ۵۵..... صحه گذاشتن دین بر قرآن
- ۵۶..... نکته ششم: تابع بودن عقل نسبت به وحی
- ۶۱..... جلسه ۴۰ (۱۳۹۵,۹,۲۴ / ۱۴ ربیع الاول / چهارشنبه)
- ۶۲..... نکته هفتم: تاثیر قرآن در ارتقای علوم
- ۶۴..... نکته هشتم: نسبت عقل قطعی با قرآن
- ۷۰..... جلسه ۴۱
- ۷۰..... جلسه ۴۲
- ۷۰..... جلسه ۴۳
- ۷۱..... جلسه ۴۴ (۱۳۹۵,۱۰,۱۵ / ۵ ربیع الثانی / چهارشنبه)
- ۷۱..... دیدگاه مختار
- ۷۴..... بیان آیت الله عابدی شاهرودی
- ۷۶..... جلسه ۴۵ (۱۳۹۵,۱۰,۱۵ / ۵ ربیع الثانی / چهارشنبه)
- ۷۸..... دیدگاه سوم
- ۷۸..... دیدگاه چهارم
- ۷۹..... دیدگاه پنجم
- ۸۱..... جلسه ۴۶ (۱۳۹۵,۱۰,۲۲ / ۱۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)
- ۸۲..... جلسه ۴۷ (۱۳۹۵,۱۰,۲۲ / ۱۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)
- ۸۲..... جلسه ۴۸ (۱۳۹۵,۱۰,۲۹ / ۱۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)
- ۸۲..... دیدگاه مکتب تفکیک
- ۸۳..... قطع قطاع
- ۸۴..... روش شناسی
- ۸۶..... بخش دوم بحث: لزوم کار فلسفی و عقلی در عین وجود معارف دینی
- ۸۸..... جلسه ۴۹ (۱۳۹۵,۱۰,۲۹ / ۱۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)

- جلسه ۵۴ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۰ / ۱۰ جمادی الاولی / چهارشنبه) ۸۹
- جلسه ۵۵ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۰ / ۱۰ جمادی الاولی / چهارشنبه) ۸۹
- آسیب شناسی کار فلسفی در فهم متون دینی ۸۹
۱. بستر کلان و جزئی حاکم بر علوم ۸۹
۲. استعجال در فهم متن دینی ۹۲
۳. مباحث روشی (نقص در روش های فهم متن دینی) ۹۲
۴. فهم زبان عرفی قرآن و تبدیل آن به زبان فلسفی ۹۳
- جلسه ۵۶ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۷ / ۱۷ جمادی الاولی / چهارشنبه) ۹۴
- مقام هفتم: بررسی روش عارفان (متصوفه) ۹۴
- توضیحی راجع به لفظ صوفی و تصوف ۹۴
- تبیین بیان علامه و بررسی دو نگاه عرفانی به تفسیر ۹۵
- نقد روش تأویلی عارفان در تفسیر قرآن ۹۵
- متن علامه (المیزان، ج ۱، ص ۷) ۹۷
- جلسه ۵۷ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۷ / ۱۷ جماد الاولی / چهارشنبه) ۹۸
۱. نقد و اشکال بر روش تأویلی عارفان ۹۹
- ادامه متن علامه ۱۰۰
۲. نقد علامه بر روش تفسیر با علوم غریبه و حساب جمل ۱۰۰
- اشکال چهارم ۱۰۱
- جلسه ۵۸ (۱۳۹۵، ۱۲، ۱۸ / ۹ جمادی الثانی / چهارشنبه) ۱۰۲
- جلسه ۵۹ (۱۳۹۵، ۱۲، ۱۸ / ۹ جمادی الثانی / چهارشنبه) ۱۰۹
- نسبت شهود و عرفان با قرآن از منظر علامه ۱۱۱
- جلسه ۶۰ (۱۳۹۵، ۱۲، ۲۵ / ۱۷ جمادی الثانی / چهارشنبه) ۱۱۴
- جلسه ۶۱ (۱۳۹۵، ۱۲، ۲۵ / ۱۷ جمادی الثانی / چهارشنبه) ۱۲۴

- ۱۲۵ ذوبطون بودن متون شریعت.
- ۱۳۷ جلسه ۶۲ (۱۳۹۶، ۱، ۱۶ / ۷ رجب / چهارشنبه).
- ۱۳۷ جلسه ۶۳ (۱۳۹۶، ۱، ۱۶ / ۷ رجب / چهارشنبه).
- ۱۳۷ جلسه ۶۴ (۱۳۹۶، ۱، ۳۰ / ۲۱ رجب / چهارشنبه).
- ۱۳۸ سرّ رو آوردن علامه به تفسیر قرآن به قرآن.
- ۱۴۵ جلسه ۶۵ (۱۳۹۶، ۱، ۳۰ / ۲۱ رجب / چهارشنبه).
- ۱۴۶ تحمیل مشرب ها بر قرآن.
- ۱۴۸ پیشنهاد علامه در تفسیر عرفانی.
- ۱۴۸ بیان مختار.
- ۱۴۸ ابعاد سه گانه دین (شریعت به معنای عام).
- ۱۵۰ جلسه ۶۶ (۱۳۹۶، ۲، ۶ / ۲۸ رجب / چهارشنبه).
- ۱۵۱ بیان امام خمینی ره در این که قرآن برای رساندن انسان طریقت و حقیقت عرفانی آمده است
- ۱۶۱ کلام قانونی.
- ۱۶۴ جلسه ۶۷ (۱۳۹۶، ۲، ۶ / ۲۸ رجب / چهارشنبه).
- ۱۷۱ جلسه ۷۰ (۱۳۹۶، ۲، ۲۰ / ۱۳ شعبان / چهارشنبه).
- ۱۷۵ روش عارفان در فهم قرآن.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۷ (۱۳۹۵، ۶، ۳۱ / ۱۹ ذیحجه / چهارشنبه)

علامه در نقد روش حدیثی که در فهم قرآن دارند و با حصری که می کنند که تنها راه فهم قرآن باید از راه روایات باشد، به دلیل این که روایات مخصوص و منحوط به است، علامه به صورت مطلق گفتند و ما ...

قبلا عرض کردیم کسی که می خواهد این مباحث را پی بگیرد، ذیل مباحث حجیت قرآن که بحثی را مطرح کردند، بیشتر اخباریین هستند که می گویند ظاهر قرآن حجت نیست. یا می گویند ظهور ندارد (صغروی)، یا اگر ظهور دارد، حجت نیست. (کبروی)

این ادعا از سوی اخباریین مطرح شده است و ادله ای هم برایش اقامه شده اند.

صاحب کفایه در کتاب شریف خودشان، در جایی که بحث حجیت ظواهر شد و بحث امارات بود و در ذیل امارات به حجیت ظواهر رسیدند،

کفایه الاصول، ج ۲، ص ۶۰

در این آدرس، صاحب کفایه پنج دلیل از اخباری ها آورده اند مبنی بر عدم حجیت ظواهر قرآن. که یا منع صغروی دارند یا کبروی. که یا ظهور ندارد یا اگر ظهور دارد، به صورت رمزی است و باید بعد از رجوع به روایات استفاده نمود.

ادله اخباریین در نفی حجیت ظواهر قرآن

دلیل اول

۱- «إِذَا بَدَعُوا اخْتِصَاصَ فَهْمِ الْقُرْآنِ وَ مَعْرِفَتَهُ بِأَهْلِهِ (۱۴۸) وَ مِنْ خُوطْبٍ بِهِ، كَمَا يَشْهَدُ بِهِ مَا وَرَدَ^۱

فِي رَدِّ أَبِي حَنِيفَةَ وَ قَتَادَةَ [۱] عَنِ الْفَتَوَى بِهِ.»

صاحب کفایه جواب می دهد

یک جواب از آیت الله عابدی شاهرودی: این مخاطبه، نزولی است یعنی زمانی که نازل می شود اهلیت وصلند به اصل، یک مخاطبه هم تشریعی است که سایرین در این مخاطبه مشترکند. قرآن مخاطبه عمومی دارد و هدی للناس هم هست.

مرحوم شهید صدر در همین بحثی که الان هستیم، یکی از بیاناتش این است: سنت قطعی داریم که رجوع به قرآن می کردند در تمام ادوار، حتی از دوره رسول الله هم این رجوع بوده است.

^۱ (۱) الکافی ۸: ۳۱۱-۳۱۲-۴۸۵، الوسائل ۱۸: ۲۹-۳۰-۲۷ باب ۶ من أبواب صفات القاضي.

این که مخاطبه تشریعی داریم، فی الجمله ظاهر است. نمی شود انکار کرد و گفت ابتدا باید به روایات رجوع کرد تا ببینیم قرآن چه می گوید.

برخی از اخباری ها کمی راه آمده ند و گفته اند: نصوص قرآن قابل پذیرش است ولی ظواهر قرآن قابل استفاده نیست مگر بعد از رجوع به روایات. حتی اگر ظاهر قرآن چیزی باشد و ظاهر روایات چیزی مخالف با او بود، باید روایات را پذیرفت.

این بیان آیت الله عابدی شاهرودی.

هم تمام و هم عمق قرآن را می فهمند.

اما پاسخ صاحب کفایه:

این که فهم اختصاص به اهل بیت دارد، اختصاص یعنی تمام مدالیل و لایه های قرآن را می فهمند. اما این نیست که فهم بعض قرآن به برخی اختصاص نداشته باشد. بله بعضی جاها ما نمی توانیم متوجه شویم، ولی اهل بیت همه این ها را می دانند. اگر بگویید فی الجمله کسی نمیداند، این درست نیست،

«أما الأولى: فإنما المراد ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله، اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته، بداهة أنّ فيه ما لا يختصّ به، [بدیهی است این که ما هیچ از قرآن نمی فهمیم، صحیح نیست.] كما لا يخفى؛

و ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوى به، إنّما هو لأجل الاستقلال فی الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، [این ها رجوع به قرآن می کردند ولی رجوع به اهل بیت نمی کردند.

اگر فحص در روایات شد و چیزی پیدا نشد و در عین حال در آیات ظهوری باشد، نمی شود به آن ظهور تمسک کرد؟ که می فرماید می شود.] لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقا و لو مع الرجوع إلى روایاتهم و الفحص عمّا ینافیه و الفتوى به مع الیأس عن الظفر به؛ کیف! و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغیر واحد من آیاته.»

در حالی که خود اهل بیت هم ارجاع به قرآن داده اند.

استاد:

به نظرم باید بیان آیت الله عابدی شاهرودی را پیش گرفت که این اختصاص خطابی، در خصوص خطاب تنزیلی است.

اگر قرآن معجزه است و هیچ نحوه نشود فهمید، چطور می شود اعجازش را تثبیت کرد و در پی آن رسالت پیغمبر را به اثبات برسانیم.

جواب علامه طباطبائی را هم خواهیم گفت.

بیان صاحب کفایه این را گفته اند ولی اگر این نحوه که ما روایات را اطلاق می نگاه داریم، روایات با هم جمع نمی شوند.

اگر روایات کنار هم جمع شود، این گونه فهمیدن، دور از واقعیت است.

دلیل دوم

قرآن کتاب خداست، گاه کتابی که رعیت نوشته اند قابل فهم نیست، چطور کتاب الهی قابل فهم باشد؟!

«أو بدعوى: أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أیدی أفكار أولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل [متقدمين در علم] إلّا الأوحى من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كل شيء؟!»

پاسخ به اشکال دوم:

علوم غامض هست، ولی من که می خواه م استدلال کنم نتوانستم استفاده کنم آیا این به معنای ممنوع بودن ظهورگیری است؟ به معنای حجیت نداشتن ظهورگیری است؟

« و أمّا الثانية: فلأنّ احتواءه على المضامين العالية الغامضة، لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام و حجّيتها، كما هو محلّ الكلام.»

اشکال پنجم:

اخباری ها: روایات بسیاری داریم که ما را از تفسیر به رای منع کردند، مگر این که به اهلیت رجوع شود.

«و أمّا الخامسة: فبمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنّه كشف القناع، و لا قناع للظاهر. و لو سلّم فليس من التفسير بالرأى، إذ الظاهر أنّ المراد بالرأى هو الاعتبار الظنّي الذي لا اعتبار به، و إنّما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار من دون السؤال عن الأوصياء. و في بعض الأخبار: «إنّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا

على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم» (١) هذا.

رجوع کنید به وسایل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۶. «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ النَّظَرِيَّةِ مِنْ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ تَفْسِيرِهَا مِنَ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»

صاحب وسایل جزء اخباری ها به حساب می آید و روایاتی که جمع کرده است مفید است. و شیخ انصاری هم به این منبع آدرس داده است در خصوص روایات منع از رجوع به قرآن.

همچنین به کتاب هایی که اصولیین در این زمینه نوشته اند، مثل الدرر النجفیه و ...

جناب شیخ می گوید اگر شما به این روایات رجوع کنید می بینید ناکافی است.

حاشیه علامه طباطبائی

جناب علامه می فرماید اگر خوب دقت کنید خواهید دانست که به راحتی به این پنج اشکال می شود جواب داد که ما سه جواب از آن ها را خواهیم خواند.

خطاب به کفار: اگر می خواهید ببینید که رسول الله حق است، به قرآن رجوع کنید با تدبر در قرآن. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)

وقتی خطاب به کفار که دورترین افراد نسبت به خدا و رسول هستند، معنایش این است که تدبر در قرآن راه دارد به این معنا که تدبر در قرآن و در خود آیه، معنایش این است که می شود ظهورگیری کرد و ظهورگیری اش حجت است و بر این اساس می شود به قرآن استناد کرد.

این بحث را سال قبل داشتیم که قرآن کتاب مبین است و ..

اگر کسی بگوید من نمی توانم آی

اگر بگویند در کنار ظهورگیری، ظهورگیری قرآن حجت است ولی محدود است به رجوع به روایات اهل بیت.

ما دنبال این بودیم که چه باعث شده است که برخی از محدثین گفته اند الا و لابد باید از روایات اهل بیت استفاده شود؟ حتی تا جایی پیش رفته اند که اگر اهل بیت حرف نزنند، ما هم نباید حرفی بزنیم. و بعد ادله آن ها را نقد کنیم.

بیان علامه: حتی کفار هم می توانند قرآن را بخوانند و بفهمند و تأمل کنند و ظهورگیری کنند و این ظهورگیری حجت است.

حاشیه علامه ج ۲، ص ۲۰۸

«و ظنی ان الكتاب العزيز يكفى مئونة دفع هذه الإشكالات برمتها قال تبارك و تعالی أ فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (الآية) و هی فی مقام التفریع و التعریض مع الذين لا يذعنون بكون القرآن من عند الله تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لإرجاعهم إلى تفاسير النبي صلى الله عليه و آله و حملة الكتاب من أهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير و لو كان القرآن لا اختلاف فيه أصلا بحسب بادئ النظر لكان حق الكلام ان يقال أ فلا يرون و نحو ذلك [یعنی بدون نظر و فکر فهمیده میشد] دون ان يقال أ فلا يتدبرون اه. [تدبر یعنی پیگیری در خود آیها پیگیری آیه در آیات دیگر].»

فیندب إلى التدبر فيه و هو أخذ الشيء دبر الشيء و تعاهد بعضه بعد بعض و لو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصورة المحتملة في القرآن مرتفعة بنفسه فبعضه يفسر

حاشية الكفاية، ج ۲، ص: ۲۰۹

بعضا فهذا المقدار من الفهم لا يختص ببعض دون بعض [علامه در جایش فرموده اند: تاویل قرآن و فهم آن کار مطهرّون است]. فاندفع الإشكال الأول [که در خصوص حدیث انما يعرف القرآن من خوطب به] [پاسخ به اشکال دوم:] و لا تماس له بما فيه من العلوم العالية التي لا يمسها إلّا المطهرون فاندفع الإشكال الثاني [پی نبردن به علوم و حقایق غامض قرآن به معنای نفهمیدن قرآن نیست. آیا فهم سطح اول قرآن برای ما حجت هست یا خیر؟ بله حجت است. ناگفته نماند که اگر کسی بخواهد جلوتر برود، هر قدر در ظهورگیری قوی تر شویم، می شود عمق بیشتری را به دست آورد. که خود علامه این کار را در قرآن انجام داده است.] و لا يتحقق ذلك الا بكون كل آية اما محكمة بنفسها أو بالإرجاع إلى المحكمات فاندفع الإشكال الثالث و من المعلوم ان قضاء حق التدبر في مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الآية) و نظراتها يوجب الفحص عما وقع في كلامه صلى الله عليه و آله و كلام أوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالآيات و خاصة آيات الأحكام فاندفع الإشكال الرابع.

[پاسخ به اشکال سومی که گفته شد (پنجم): آن چه دعوت شده است به تدبر غیر از تفسیر به رای است. این تدبر کشف معنای موجود در متن است نه تحمیل معنا. برخلاف تفسیر به رای که کشف معنا بوده است. تدبر خاصیت کشف دارد و معنای کشف، حجیت ظهورگیری است.] و من المعلوم ان التفسير المدعو إليه في الآية ليس من التفسير بالرأى المنهى عنه في قوله صلى الله عليه و آله «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن الآية في مقام التحدى و إثبات الإعجاز الباقي ببقاء الدهر فلا يقبل تخصيصا و لا تقييدا فالتفسير بالرأى أيا ما كان هو غير ما يترتب على التدبر من الحكم فاندفع الإشكال الخامس [با این بیان علامه تقریبا فضای کار برای ما روشن است و آن هم آیه تدبر در قرآن است.]

برخی از آقایان می گویند: سند رسالت باید استقلال داشته باشد پیش از رسول که از خود قرآن استفاده نمی کند بلکه از نوع اعجاز بودن قرآن استفاده می کند. [و هذا المعنى بعينه أعمى ارتفاع كل اختلاف متراءى كيف ما كان بالتدبير فيه يوجب حجة ظهور جميع الآيات من غير استثناء و انه لو فرض وقوع تصحيف أو إسقاط لم يوجب ذلك بالآخرة ما يلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الإشكال السادس و الحمد لله سبحانه.]]

با این توضیح آن چه را که آقایان اخباری ها گفته اند و روش حدیثی که وجود دارد، ناکافی به نظر می رسد. ما روش علامه را سال قبل توضیح دادیم خبر واحد در غیر از احکام حجت نیست ظهورش به گونه ای که مخالف قرآن بود از ظاهرش استفاده کنیم. خبر متواتر و... را حجت می داند.

یادم هست که مبنای اصولی ایشان را هم سال قبل توضیح دادیم.

جلسه ۳۰ (۱۳۹۵،۷،۲۸ / ۱۷ محرم / چهارشنبه)

در مقام سوم:

چه چیزهایی باعث شد که شیوه های کلامی مختلف آغاز شد.

برخی روش حدیثی را انتخاب کردند، برخی روش کلامی و برخی عرفانی و برخی فلسفی.

علامه بعد از ذکر این روش ها، به نقد این روشها پرداختند.

مقام چهارم: نقد این روش ها.

علامه رسید به انواع شیوه های تفسیری

نقد روش محدثین را در جلسات را پرداختیم.

این که اهل بیت چه کارهایی را در تفسیر دارند، مطالبی را عرض کردیم:

متنی از علامه را می خوانیم که خود علامه التفات به این مطلب دارد.

کتاب شیعه ص ۳۸۵

که علامه تصریح به این معنا دارد که روش تفسیر ما قرآن به قرآن است، هر جا امکان دارد از این روش استفاده می شود، هر جا امکان ندارد باید چه کار کرد؟ باید رجوع کرد به اهل بیت. و معیار اهل بیت و بیانات ایشان است. فهم درست، فهم اینهاست. این بیان علامه خیلی می تواند راهگشا باشد.

«پس روش تفسیر، همان تفسیر قرآن است به قرآن (برای مزید توضیح رجوع شود به مقدمه ج اول تفسیر «المیزان») اگر ممکن باشد، و گرنه مرجع اهل بیت است و بس، که فهم قرآن به آنها داده شده است و تفسیر علی علیه السلام به املائی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نزد آنها موجود است و مرجع علمی امت هستند.»

در جلسه قبل توضیح دادم که چه مواردی است که ما عملاً نیازمند به اهل بیتیم. مشکلات و معزلات را توضیح دادم.

مقام پنجم: نقد روش متکلمان در تفسیر قرآن

بر حسب آن چه علامه خواستند بگویند: انواع رویکردهای تفسیری در تاریخ اسلام داریم و من آن ها را نام می برم و نقد می کنم، و باید به روش تفسیر قرآن به قرآن روی آورد.

نوعاً متکلمان صاحب نظری از انظار مذهبی خودشان هستند. اشاعره، معتزله، ... مثلاً کتاب تفسیر کبیر فخر رازی، با روش کلامی دارد کار می کند.

علامه: این ها دعوشان این است: هرچه که موافق مذهبشان یافتند که تفسیر می کنند و هرچه را که مطابق مذهبشان نیافتند، آن را تاویل می کنند. آن چه که موافق با دیدگاه خودش است، ظهورش را نگه می دارد و هر جا موافق نبود تاویل می برد و ظاهر را دست می زند، یعنی حمل می کند بر معنای دیگر تا با مبنایش جور در بیاید.

غالب موارد حساس، اندیشه مذهبی خودش را بر ظهور قرآن ترجیح می دهد و ظاهر قرآن را دست می زند و از آن به تاویل تعبیر می کند.

تفسیر المیزان ج ۱، ص ۶

«و أما المتكلمون فقد دعاهم الأقوال المذهبية [مثلاً کسی که امامت را قایل نیست، حتی آیه ظهور در این مسأله داشته باشد و به لحاظ تاریخی هم اثبات باشد، آن را دست می زند.] علی اختلافها أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق و تأويل ما خالف على حسب ما يُجَوِّزُه قول المذهب. [مثلاً آیه دلالت بر اراده می کند ولی او چون اراده را به صورت کسب قایل است، آن را مطابق مذهبش تفسیر می کند.]»

در سوره آل عمران آمده است: «و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون في العلم» که در خصوص این آیه جلسات ابتدایی توضیحاتی عرض کردیم.

بعد از مدتی یک معنایی در طول تاریخ سنت اسلامی پدید آمد در سنت کلامی و فقهی .. به این معنا که تاویل یعنی حمل بر خلاف ظاهر. یعنی می داند که ظاهر این معنا را دارد ولی باید یک دستی هم بخورد تا معنایش درست شود.

دست بردن در ظهور قرآن بر خلاف ظاهر آن به گونه ای که با معنایی که من گمان می کنم درست است سازگار گردد.

علامه: این روش تفسیر نیست و در حقیقت دست بردن در قرآن است.

اگر اینجور باشد پس باید چنین گفت که قرآن دایما بر اساس انظار تفسیر شود، و خودش معنایی نداشته باشد.

قرآن در اسلام، ص ۵۶

«۲- قول متأخرین که «تأویل» معنی خلاف ظاهری است که از کلام قصد شود و بنابراین همه آیات قرآنی تأویل ندارند و تنها آیات متشابهه است که دارای تأویل و معنی خلاف ظاهر دارند که جز خدا کسی را بر آنها احاطه نیست

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۵۶

مانند آیاتی که تجسم و آمدن و نشستن و رضا و سخط و تأسف و سایر لوازم مادیت را به خدا نسبت می دهند و آیاتی که نسبت معصیت به فرستادگان خدا و پیغمبران معصوم می دهند.

این مذهب به اندازه ای عملاً دایره شده که فعلاً لفظ «تأویل» در معنی خلاف ظاهر یک حقیقت ثانیه گشته است و تأویل آیات قرآنی در مخاصمه های کلامی یعنی صرف کلام از ظاهرش، و حمل آن بر خلاف ظاهر بواسطه دلیل بنام تأویل روشی دایره گردیده با اینکه خود این روش خالی از تناقض نیست.^۲

نوعاً در کتاب های اصولی و فقهی و کلامی تا گفته می شود تاویل مراد این است: که باید از ظهور آیه دست کشید و بر خلاف ظاهر معنا نمود.

علامه این بحث را در ج ۳ المیزان ذیل آیه سوره آل عمران، آورده است.

بعد علامه چنین می گوید:

متکلمان که چنین می کنند، این کار با مشکلاتی روبروست.

^۲ (۱) زیرا بیان معنی تأویل با اعتراف به اینکه جز خدا کسی معنی تأویلی را نداند مناقض است ولی اینان بعنوان احتمال ذکر می کنند.

ذکر یک نمونه در خصوص مشکل در کار متکلمین

المیزان ج ۲، ص ۱۸ و ۱۹

علامه بحثی کرده است: ما یک حقیقت قرآنی داریم که اصل است و آن ها را توضیح می دهد، بعد می گوید: این ها از ظاهر قرآن به راحتی به دست می آید، ولی برخی از متکلمان و برخی از طبعیون و قشریون که به حقیقت مجردی وراء این ماده جز خداوند متعال قایل نیستند، در حالی که آیات قرآن می خواهد حقایق ماورایی برای آیات قرآن و علی الخصوص ام الكتاب قایل است. و متکلمان نوعا همه این ها را دست می زنند و همه را مجاز و وهم میدانند.

«و بالجمله فإن المتدبر في الآيات القرآنية لا يجد مناصا عن الاعتراف بدلالاتها:

على كون هذا القرآن المنزل على النبي تدريجا متكئا على حقيقة متعالية عن أن تدركها أبصار العقول العامة أو تناولها أيدي الأفكار المتلوثة بألوان الهوسات و قذارات المادة، و أن تلك الحقيقة أنزلت على النبي إنزالا فعلمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه، و سيجيء بعض من الكلام المتعلق بهذا المعنى في البحث عن التأويل و التنزيل في قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» آل

الميزان في تفسير القرآن، ج ۲، ص: ۱۹

عمران - ۷ فهذا ما يهدي إليه التدبر و يدل عليه الآيات.

نعم أرباب الحديث، و الغالب من المتكلمين [که معتقدند وراء این عالم جز خداوند هیچ موجود مجردی نیست] و الحسیون من باحثی هذا العصر لما أنكروا أصالة ما وراء المادة المحسوسة اضطروا إلى حمل هذه الآيات و نظائرها كالدالة على كون القرآن هدى و رحمة و نورا و روحا و مواقع النجوم و كتابا مبينا، و فی لوح محفوظ، و نازلا من عند الله، و فی صحف مطهرة إلى غير ذلك من الحقائق على أقسام الاستعارة و المجاز [و آن را از ظهورش انداخته اند] فعاد بذلك القرآن شعرا منثورا. [وقتی گفته می شود: جعلناه قرآنا عربيا، معنایش واضح است ولی آن را مجازی می دانند.]

نمونه دیگر: در خصوص مساله اراده الهی است که اشعری طبق مبنای خویش و معتزلی طبق مبنای خویش آیات را تفسیر می کنند.

سبک کار علامه بسیار خوب است.

شما انظاری را دارید و دلیلی باعث شده است که به این نتیجه برسید و گاه هم تعصب باعث شده است، هر چه باشد، شما وقتی به کار تفسیر می رسید، شان تفسیر این است که باید بگوید: آیه چه می گوید نه این که من از آیه چه می فهمم. شان تفسیر این است که آیه قرآن چه می گوید.

قرار نیست که انظاری که معتقدی و بر فرض هم حق باشد، آن انظار را بیاورید در صحنه فلسفه!

ما باید چه کار کنیم؟

ما یک عقل بدیهی و صریح داریم، آن باید در تفسیر بیاید، ولی بقیه نباید در تفسیر حاضر شود.

المیزان ج ۱، ص ۶

«و اختیار المذاهب الخاصة و اتخاذ المسالك و الآراء المخصوصة و إن كان معلولا لاختلاف الأنظار العلمية أو لشيء آخر كالتقاليد و العصبية القومية، و ليس هاهنا [در مقام تفسیر قرآن] محل الاشتغال بذلك، إلا أن هذا الطريق من البحث أخرى به أن يسمى تطبيقا لا تفسيرا. [این کار شرح مراد متکلم نیست، بلکه تطبیق آیات است بر انظار.]

لفظ تطبیق ادبیات ویژه ایست که علامه دارد انجام میدهد.

گاهی تطبیق گفته می شود معنایش چیز دیگری است.

تفسیر شرح مراد متکلم است، ولی تطبیق یعنی حمل کلام خدا بر انظار خودم که گمان می کنم حق است. که نوعی تحمیل بر آیات است. البته تطبیق بارش کمتر است.

یک وقت می گوئید: قرآن چه می گوید و این که بگوئیم: قرآن با حرف من چگونه جور در می آید

ففرق بین أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ما ذا يقول القرآن؟ أو يقول: ما ذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ [آیه را باید بر چه چیزی حمل کنم؟ که مبنای خودم باشد.] فإن القول الأول يوجب أن يُنسى كلُّ أمر نظري عند البحث، و أن يُتَكَيَّ على ما ليس بنظري [چیزی که نظری باشد]، و الثاني يوجب وضع النظريات في المسألة و تسليمها و بناء البحث عليها [نظریات]، و من المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثا عن معناه [قرآن] في نفسه. بلکه به حسب نظر خودم است.

گره کار متکلم این است که: تفسیر معنای مراد نشده است، یعنی تفسیر قرآنی نکرده است، بلکه تفسیر بر حسب نظر خودش است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۱ (۱۳۹۵، ۸، ۵ / ۲۴ محرم / چهارشنبه)

آنچه علامه در مقدمه گفت ما در چند مقام در آوردیم.

تعریف تفسیر مقام اول.

مقام دوم: طبقات مفسرین.

مقام سوم: شیوع بحث کلامی و نقل فلسفه یونان به عربی و ظهور تصوف، باعث شد که مکتب های چهارگانه فلسفی، کلامی، عرفانی و حدیثی شکل بگیرد. راه هایی که در تفسیر طی می شود چیست و من چه راهی طی می شود.

ما همه این ها را بهانه کردیم و آن چه علامه توضیح دادن را توضیح دادیم

مقام چهارم: به اهل حدیث پرداخت. و اما المحدثون.

مقام پنجم: بررسی دیدگاه متکلمان.

هر متکلمی بر اساس اندیشه ای که داشت قرآن را تفسیر می کند و اگر موافق نیافت، تاویل می کند. چنین چیزی دیگر تفسیر نیست، بلکه تطبیق است.

علامه: فرق است بین این که بینم قرآن چه می گوید و بین این که بینم چگونه حمل کنم. در حالی که در تفسیر غرض این بوده است که قرآن چه می گوید؟!

الان می خواهیم مفصل تر وارد شویم تا دیدگاه علامه هم مشخص تر شود.

علامه نمی خواهد بگوید: اصل کلام بد است. صحبت سر این مساله نیست که علم کلام مفید هست یا نیست. بلکه از علامه بپرسید خودشان می گویند: خود اهل بیت این را راه انداختند و روش کلامی را به شاگردانشان یاد دادند برای دفاع از مذهب. البته علامه معتقد است که اهل بیت اصحابشان را دعوت می کردند به دفاع از شریعت به روش عقلی و با به صورت منطقی، نه آن چیزی که کلام در نهایت به آن سمت کشیده شد.

علامه: اگر انسان را به حال خودش بگذارید، او اهل خرد و استدلال است. انسان می گوید برای چی؟ و چرا؟

ما در دوره اسلامی به گونه ای شد که ما نیازمند به کار کلامی شدیم. ما باید اندیشه خودمان را پس از فتوحات اسلامی نشر میدادیم. چرا که دانشمندان ملل مختلف مسایلی را داشتند.

از طرفی یک عده منافقین هم در دل مسلمانان رخنه کردند و شبهاتی را مطرح می کردند.

با این توصیف ما به علم کلام نیاز داشتیم و باید علم کلام شکل می گرفت که شکل گرفت.

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

خیلی بیان خوبی است. که هم عقل راه دارد و هم نقل.

«از زمان امام پنجم و ششم، که تعداد شیعیان زیادتر شد و مردم از کشورهای اسلامی برای کسب علم به سوی اهل بیت شتافتند، آنها هر کسی را به حسب استعداد خود، تعلیم فرمودند؛ یعنی پس از یک سلسله تعلیمات عمومی دینی، استعداد اشخاص را در نظر گرفته، و در رشته مخصوصی به آنها تعلیماتی داده و آنها را تربیت و تعلیم نمودند.

عده‌ای از آنها فقهای برجسته و دانشمندان فاضل بودند مانند زرارة و محمد بن مسلم و حماد و برید و ابوبصیر و امثال اینها- که رشته اختصاصی آنها فقه بود. امام علیه السلام کلیات و قواعد فقه را به اینها تعلیم، و دستور استخراج احکام فرعی را داده بودند. این عده از فقها حق فتوا داشتند و حضرت شیعیان را به اینها ارجاع می‌کرد.

روزی مردی عرض کرد که من در اختلاف اخبار، به مفضل بن عمر مراجعه می‌کنم. فرمود: به زراره مراجعه کن- چون مفضل فقیه نبوده و مطالعات او در رشته فلسفه بود- و روایاتی که این عده در فقه دارند ارزش علمی به سزایی دارد.

عده دیگر، در قسمت کلام و اصول دین، تخصص کامل داشتند مانند: هشام بن حکم و هشام بن سالم و مفضل بن عمر و قیس [صامر] و مؤمن الطاق و ... و اینها اجازه مباحثه و مجادله را داشتند، بلکه، گاهی امام علیه السلام به اینها دستور بحث و مجادله را می‌داد، در صورتی که بعضی دیگر، از بحث و مجادله ممنوع بودند. ابو عبیده حذاء و ابوبصیر و ابو خالد کابلی را از بحث قدغن کرده و هشام و عبدالاعلی و طیار و محمد بن حکیم و نظایر آنها را به بحث‌های کلامی ترغیب می‌نمودند.^۴

از حدیثی که ثقة الاسلام کلینی در اصول کافی، در اول «کتاب الحجة» نقل کرده،

معلوم می‌شود که متکلمین شیعه هر یک در یک قسمت تخصص به سزایی داشته‌اند.»

رسالت تشیع در دنیای امروز ص ۸۱ تا ۸۷

خاصیت منافقین این است که با شبهاتی که می پراکنند، سبب می شوند که در پاسخ به آن ها، قوت هایی برای مسلمانان پدید آید.

«بشر با غریزه خدادادی خود می فهمد که کلید سعادت و خوشبختی زندگی همانا فرهنگی می باشد و پیشرفت زندگی با پیشرفت فرهنگی توأم است و هرگز پیشرفت فرهنگی بدون استدلال منطقی و بحث آزاد صورت پذیر نیست و چنانچه روزی هم جامعه انسانی به واسطه تاریکی محیط یا عوامل غیرطبیعی دیگری، از این مسئله آن طوری که شاید و باید روشن نبوده است، امروز دیگر این مسئله جزء بدیهیات به

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۲

شمار آمده و کمترین ابهامی در آن باقی نمانده است.

از راه بحث و هم از راه تجربه، به وضوح پیوسته است که اگر عوامل غیرطبیعی ممانعت نکنند، انسان با غریزه خدادادی به بحث آزاد و تفکر منطقی خود قیام نموده قد علم خواهد کرد.

و خاصه در یک جامعه ای مانند جامعه اسلامی که آیین شان بر پایه استدلال قائم است و کتاب آسمانی شان در تحریص و ترغیب و ترویج راه تعقل و تفکر منطقی، کمترین مسامحه و فروگذاری ننموده است، ولی با این وصف، در صدر اسلام و بالاخص در زمان خلافت دو خلیفه نخستین، که روز به روز صیت اسلام در انتشار و جامعه اسلامی در توسعه بود، اثری بارز از پیشرفت فرهنگ اسلامی از راه بحث و کنجکاوی پیدا نیست و با کمال تلخی باید اعتراف نمود که جامعه اسلامی در این قطعه از تاریخ، مجاهدت قابل توجهی در این باب از خود بروز نداده است و صد یک مساعی جدی که در جهاد بذل می کرد در پیشرفت فرهنگ بذل ننموده است.

در اصول معارف، آن همه مسائل دقیق و حقایق علمی را با ساده ترین فهم عامی تلقی می نمود و چنان که احادیث گواهی می دهد، شعاع تعلیم و تعلم آن روز از مرحله حس و ماده تعدی نمی کرد و قدمی فراتر نمی گذاشت.

در خواص و عوام آن روز این اعتقاد حکومت می کرد که متن قرآن کریم با همان معنای ساده و بسیط خود، که در خور فهم عامه است، در مقام اعتقاد و عمل کافی است و روی همین اصل هرگونه بحث انتقادی و کنجکاوی آزاد در مسائل اعتقادی ممنوع بود و بدعت در دین شمرده می شد! و چه بسا مجازات های سختی را به دنبال داشت چنان که: شخصی در سر یک مسئله، روزی با خلیفه به مجادله پرداخت، خلیفه با تازیانه خود آن قدر او را زد که خون از بدنش روان شد و هم چنین در معنای آیه ای از آیات قرآنی خلیفه دوم توضیحی داد که در «جبر» ظاهر بود، یکی از اعراب اعتراضی کرد و خلیفه به وی پرخاش نمود و به نحوی تهدید کرد که بیم کشتن وی

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۳

می رفت تا بعضی از حضار به زحمت آتش غضب خلیفه را فرو نشانیدند. ۵۸

از ذخایر کتبی که در کتابخانه های مصر و ایران قبل از فتوحات صدر اسلام اندوخته شده بود، پس از فتح دیگر خبری نیست و این نیز خود یکی از مؤیدات این مطلب است که مقام خلافت عنایتی به پیشرفت فرهنگ و حفظ ذخایر علمی و احیای بحث استدلالی بذل نمی کرده است، یا خود به اشاره و دستور مقام خلافت، این ذخایر از بین برده شده اند ۵۹ چنان که قصه سوزاندن کتابخانه «اسکندریه» نیز به این معنا گواهی می دهد. ۶۰

و در عین حال از یک سلسله بحث های استدلالی در معارف دینی گریزی نبود، زیرا: اولاً: در اثر فتوحات اسلامی روز به روز جامعه مسلمین توسعه می یافت و علمای ملل و مذاهب به داخله اسلام روی آورده بحث های گوناگون در اطراف معارف اسلامی مطرح می کردند و مسلمین نیز ناچار بودند که به بحث پردازند و پاسخ هایی تهیه نمایند. و ثانیاً: جامعه اسلامی از نخستین روز در داخل خود گرفتار یک عده منافق بود که هرگونه شبهه و اشکالی را در میان مردم اشاعه می دادند و علاوه، اقلیت هایی که در بسیاری از عقاید فرعی با اکثریت مخالف بودند، وجود داشتند و گاه و بی گاه بحث ها و کشمکش های علمی درمی گرفت.

در اثر همین عوامل، قهرأ یک رشته بحث هایی به «صورت علمی» که بعدها به «علم کلام» معروف شد، تنظیم شد و علی رغم کراحت یا ممانعت اولیای امور در میان مردم جریان یافت، تا بالاخره به جایی رسید

که عده‌ای در این گونه بحث‌ها متخصص شدند و اولیای حکومت و فقها، که با تمام قوا در جلوگیری از بحث‌های استدلالی می‌کوشیدند! خودشان ۶۱ نیز روی موافق نشان دادند.

ما در مصاحبه‌های پارسال، که بعد منتشر شد، تا اندازه‌ای از طرز و سبک بحث‌های کلامی گفت و گو کرده‌ایم و دیگر حاجتی به اعاده نیست، جز این که یک نکته را ناچاریم در این جا مجدداً تذکر دهیم و آن این است که علم کلام که از انواع

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۴

معارف اعتقادی اسلام بحث می‌کند اگرچه فی‌نفسه شریف است، ولی در اثر قصور یا تقصیری که روز اول در تنظیم مباحث آن به کار رفته است فساد عمیقی در آن ریشه دوانیده است و ارزش واقعی یک فن استدلالی را از دو جهت از آن سلب نموده و آن این که: اولاً: چنان که از لایه لای آیات قرآن کریم به بهترین وجهی روشن است، اصول معارف اسلامی یک سلسله حقایق و واقعیاتی هستند که از سطح فهم عامه مردم بسی بالاتر و از دسترس آنها بسی دورتر می‌باشند و در اثر این که جامعه اسلامی و گردانندگان امور در صدر اول به بحث عقلی آزاد بی‌اعتنا بلکه مخالف بودند، همان عقاید ساده عوامی را موضوع بحث قرار داده به نام آخرین عقاید واقعی اسلام، با یک سلسله افکار اجتماعی مادی و حسی از آنها دفاع نمودند و در نتیجه الوهیت و جهان ماوراء طبیعت با نظام پاک و منزّه خود در افکارشان در شکل و هویت یک عالم مادی مشابه به جهان ماده، خودنمایی کرد، به اضافه این که جهان محسوس تحت نظام علیت و معلولیت قرار گرفته، ولی عالم ماوراء طبیعت نظام ثابتی نداشته از هر جهت بی‌بند و بار می‌باشد!

و به اضافه این که عالم مادی، تحت حس است و جهان بیرون از ماده، با این که مشابه این عالم می‌باشد از حس پوشیده و پنهان است و روزی خواهد رسید که همه اجزای آن جهان حتی ... تحت حس قرار گیرند!

ثانیاً: در اثر پیروی از سنت و طریقه ممنوعیت بحث آزاد، بحث‌های کلامی را به موافقت شرع مقید نمودند و به این وسیله، این طرز بحث را به بحث عقلی آزاد مقدم داشته بحث آزاد (فلسفی) را بر زمین کوبیدند. این رویه، اگر چه به ظاهر قیافه حق به جانبی دارد و پیش یک نفر باحث متشرع ساده‌لوح، به صورتی پسندیده و خیرخواهانه جلوه می‌کند، ولی حقیقت مطلب غیر از این است، زیرا استدلال بر مطلبی و دفاع از عقیده‌ای، با این قید که موافق شرع باشد، معنایی جز این ندارد که

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۵

عقیده مورد استدلال در ثبوت خود تابع استدلال نیست بلکه بالعکس، استدلال در صحت خود تابع عقیده می‌باشد. به عبارت دیگر عقیده فی‌نفسه مسلم گردد، خواه استدلال صحیح باشد و پیشرفت بکند یا نه.

و در این صورت استدلال جنبه صورت سازی یا بازیچه به خود گرفته برای عقیده مورد استدلال مدرکی جز تقلید نخواهد ماند.

و از این راه است که قوی‌ترین حجت و برنده‌ترین حربه در میان اهل کلام «اجماع» است (اجماعی که حتی محصل آن جز یک حجت ظنی چیزی نیست) و دست و پای که برای اصالت دادن و به کرسی نشاندن اجماع نموده‌اند، این است که ابتدا به روایتی که از رسول اکرم نقل می‌کردند (لا تجتمع امتی علی خطاء) تمسک بسته اجماع امت را حجت قرار دادند و پس از آن، اهل حلّ و عقد، یا علمای امت به جای امت گذاشته شد و پس از آن، علمای یک طایفه از امت، مانند «اشاعره» یا «معتزله» به جای علمای امت نشستند و پس از آن، علمای کلام از یک طایفه، جای علمای همان طایفه را گرفت.

کار در همین جا ختم شد و در نتیجه چنان که می‌بینیم قوی‌ترین حجت یک نفر متکلم اشعری مثلاً این است که در اثبات یکی از عقاید اشاعره، به اجماع متکلمین اشاعره احتجاج نماید! در خلال بحث‌های کلامی بسیار دیده می‌شود که حجت مدعی را با این که از راه کتاب یا سنت یا عقل تمام است، به این که خلاف اجماع علما و متکلمین مذهب است، رد می‌نمایند و از همین نقطه نظر است که می‌بینیم:

اولاً: مخالف اهل یک مذهب مثلاً از مذاهب اسلامی نیست به یکی از عقاید مختصه مذهب دیگر مضر به حال اجماعی که در مذهب دوم منعقد گشته، نیست.

مانند این که اهل هر مذهبی به عقیده مذهب دیگر داخل ملیت اسلام نیستند.

ثانیاً: کسی که یک اصل از اصول مختصه مذهبی از مذاهب را بپذیرد، بقیه اصول مختصه را نیز باید بی‌چون و چرا بپذیرد، خواه دلیل کافی داشته باشند یا نداشته باشند.

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۶

چنان که روشن است، این رویه، به کلی روح تفکر استدلالی را در جامعه اسلامی می‌کشد و بر بیخ و بن تعقل آزاد، آب می‌بندد! تقلید تعصبی را نسبت به همه مسائل اعتقادی، حکومتی علی‌الطلاق می‌دهند.

متأسفانه این رویه، از مسائل کلامی تجاوز نموده و به فنون دیگر اسلامی مانند فن تفسیر و فقه و اصول و غیر آنها نیز سرایت کرده است و حتی در علوم ادبی، مانند صرف و نحو و معانی و بیان مداخله نموده غوغایی برپا داشت! تا آن‌جا که اگر به هر یک از این علوم که سری بزنیم، دسته‌بندی‌های عجیبی مانند حنفیه و شافعیه و مانند کوفیین و بصریین و نظایر آنها به چشم می‌خورد و هر دسته عقاید مخصوصه مذهب خود را توجیه و دلایل و حجج دیگران را تأویل می‌کنند.

ثالثاً: در نتیجه اتخاذ این رویه (اتکاء به اجماعات طایفه‌ای و مذهبی) ادله لفظی، یعنی «کتاب» و «سنت» ارزش واقعی خود را از دست می‌دهد و تنها جنبه تشریفی پیدا می‌کند و از این جهت است که می‌بینیم اهل هر یک از مذاهب خاصه در مورد یکی از عقاید مذهبی خود، به اجماع قومی خود و بعد به کتاب و سنت، مثلاً تمسک می‌جوید و دیگران ادله کتاب و سنت وی را، صریحاً و بی‌محابا تأویل کرده به این وسیله از کار می‌اندازند. و این سلیقه حتی در میان علمای ادب نیز شیوع پیدا کرده است و هر دسته و طایفه‌ای، ادله مخالفین خود را که مثلاً شعر یا نثری عربی است، با تقدیر و مانند آن تأویل می‌نمایند.

اعمال این سلیقه و به ویژه برای باحنی که سرگرم بحث است، در یکی دو مورد جلب توجه زیاد نمی‌کند، ولی کسی که در علوم متنوع اسلامی به سیر پرداخته و مسائل اختلافی این علوم و کتب و رسائلی را که در مسائل اختلافی تألیف شده، مورد بررسی قرار می‌دهد، به صدها و هزارها تأویلات گوناگون خواهد برخورد و عیناً درک خواهد نمود که کتاب و سنت پیش جماعت، از حیث حجیت همانا موقعیت و ارزش تشریفی را دارند، نه ارزش واقعی و هر دانشمند باحنی که در مسئله‌ای بحث

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۷

می‌کند به آیه و روایت موافق تمسک بسته آیه و روایتی را که به ظاهر مخالف هستند، تأویل می‌نماید و به عکس، کسی که مخالف نظر این دانشمند است به آیه تأویلی او تمسک و آیه استدلالی او را تأویل می‌کند و در نتیجه، نظر به سلیقه عمومی، همه آیات و روایات با تأویل از اعتبار حجیت ساقط می‌شوند و تنها در صورتی که تأویل نشوند، اعتبار دارند ولی اجماع قطعی طایفه، در یک مسئله دینی، هرگز قابل تأویل نیست.

این سلیقه، به اندازه‌ای در میان مسلمین شیوع پیدا کرده و ریشه دوانیده است که حتی اخیراً به متکلمین شیعه نیز سرایت نموده و با این که شیعه، در «اصول ادله» با اکثریت سنی موافقت ندارند و در احتجاجات ائمه اهل بیت که پیشوایان شیعه هستند، در اصول معارف تنها به کتاب و سنت و عقل اعتبار داده شده اعتنایی به حال اجماع نشده است. با این همه از متکلمین شان همان سلیقه عمومی را پذیرفته اجماع قومی را حجت می‌گیرند.

این ها را برای این می‌گوییم که علامه علم کلام را قبول دارد نه این که این علم را قبول نداشته باشد.

در علم کلام از منظر علامه طباطبایی، آن روشی مهم است که از منظر اهلبیت باشد که در آن عقل ناصع وجود دارد.

حجت خدا اساساً خود بر اساس استدلال به حقایق نمی‌رسد، بلکه به وسیله شهود می‌رسد، شهود وقتی خیلی قوی شد در دلش حجت هم وجود دارد.

یکی از دلایلی که می‌گویند: حجت خدا. به این دلیل است که می‌تواند احتجاج کند.

تمام حد وسط های استدلال را به شهود یافته است.

این همان است که در بحث های فلسفی گفتیم: فیلسوف اگر اشراقی باشد، این شهودش سبب می شود که حد وسط ها را به شهود بیابد و از آن در فلسفه اش استفاده کند.

بلکه اصلاً فیلسوف کامل حجت خداست همان طور که فارابی گفته است.

حضور عقل ناصع در کار کلامی، چیزی نیست که علامه از خودش گفته است، بلکه انسان این را در کار اهلیت می بیند.

اهلیت هم در استدلال عقل ناصع را به کار برده اند.

احتجاجات حضرت ابراهیم نیز این گونه است که سه احتجاج دارد با ماه و ستاره و خورشید پرستان.

در تاریخ هم می بینیم که امام صادق علیه السلام می فرمود: اینجور نباید می گفتی، چرا که این روش جدلی است، بلکه به گونه دیگری بحث را مطرح می کردید و این را به شاگردانشان می آموختند.

علی و الفلسفه الالهیه، علامه طباطبایی. امام رضا و فلسفه استاد جوادی آملی. بیانات شهید مطهری در کتاب سیری در نهج البلاغه.

اصلش این است که اهل بیت راه کلامی را باز می دانند و آن را به روش عقلی ناصع می دانند.

موضع کاربرد استدلال جدلی

این را عرض کنم: افزون بر این، حتی کلام جدلی، در جای خودش هم مفید هست.

جایی که به هر دلیلی نتوانستیم طرف را قانع کنیم، در اینجا اگر به سراغ جدلی پیش برویم، می توانیم او را قانع کنیم. این را می گویند اقناع سازی. اقناع بد نیست و صدرا هم این را دارد. بهتر از او بیان فارابی است.

کلام فارابی در خصوص جایگاه علم کلام

فارابی: ما وقتی بر اساس دین جامعه ای تشکیل دادیم و بنیاد فرهنگی می شود دین، دسته ای باید پایه این اندیشه شوند تا تمدن اسلامی انحراف پیدا نکند و در اعتقادات اندیشه ها دچار اعوجاج نشود.

برای بقاء تمدن اسلامی نیاز به متکلمان داریم. وقتی نشد به صورت برهانی به کمک عقل ناصع مطلبی اثبات شود، ما می توانیم به وسیله روشی و دلایلی اقناع سازی ایجاد کنیم.

اقناع برای جامعه خیلی خوب است. ما بسیاری از بحث ها را که بسته ایم به صورت فلسفی نبوده است، بلکه به صورت اقناعی است.

ولی باید توجه داشت که فلان مساله اقناعی است و برهانی نیست.

فواید دیگر کلام جدلی را در جای خودش عرض خواهیم کرد.

اشکالات علامه بر کلام های رایج در سنت اسلامی

علامه دو ایراد جدی دارد، که از آن ها یک اشکال دیگری در می آید و مجموعاً سه اشکال می شود.

در عین این که این علم، علمی شریف بود و می بایست باشد، دچار مشکلاتی شد.

با این که متون دینی می گوید عقاید دینی وراء فهم عادی است.

اشکال اول

برخی چنین می گویند که حرف دین در حد فهم ساده کوچه و بازاری و عرب بادیه نشین است. دین چیزی که گفته است خیلی ساده است و برای همین دسته از مردم گفته است.

علامه: برخی این طرح راداده اند و لذا همه معارف دین را عادی معنا می کنند و حسی معنا می کنند. یک دسته از امور را می بینیم، ولی یک دسته از امور را نمی بینیم که غیب است ولی در روز قیامت آن امور غیبی را می بینیم.

علامه: این در کلام رایج است. ولی در متون دینی چیز دیگری گفته است. حقیقت دین و معارف دین به گونه ایست که هر کسی نمی تواند آن را بفهمد.

رسالت تشیع در جهان امروز، ص ۸۳ تا ۸۷

« جز این که یک نکته را ناچاریم در این جا مجدداً تذکر دهیم و آن این است که علم کلام که از انواع

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۴

معارف اعتقادی اسلام بحث می کند اگرچه فی نفسه شریف است، ولی در اثر قصور یا تقصیری که روز اول در تنظیم مباحث آن به کار رفته است فساد عمیقی در آن ریشه دوانیده است و ارزش واقعی یک فن استدلالی را از دو جهت از آن سلب نموده و آن این که:

اولاً: چنان که از لابه لای آیات قرآن کریم به بهترین وجهی روشن است، اصول معارف اسلامی یک سلسله حقایق و واقعیاتی هستند که از سطح فهم عامه مردم بسی بالاتر و از دسترس آنها بسی دورتر می باشند [برخی این گونه گمان می کنند که خدا یک وجود مادی است که پنهان است. ابن تیمیه خداوند را یک موجود مادی بسیار بزرگ در نظر گرفته است و کره زمین را به اندازه یک نخود در مقابل او در نظر گرفته است!]

خود علامه می گوید: برخی از متکلمان ملتفتند که نباید برخی معارف را مادی معنا کنیم.

ولی کلاً کار متکلمان سطحی است.

در کتب کلامی اهل سنت تشبیه خیلی غلیظ بود، لذا در توحید صدوق تنزیه خیلی غلیظ شده است.] و در اثر این که جامعه اسلامی و گردانندگان امور در صدر اول به بحث عقلی آزاد بی اعتنا بلکه مخالف بودند، همان عقاید ساده عوامی را موضوع بحث قرار داده به نام آخرین عقاید واقعی اسلام، با یک سلسله افکار اجتماعی مادی و حسی از آنها دفاع نمودند و در نتیجه الوهیت و جهان ماوراء طبیعت با نظام پاک و منزّه خود در افکارشان در شکل و هویت یک عالم مادی مشابه به جهان ماده، خودنمایی کرد، به اضافه این که جهان محسوس تحت نظام علیت و معلولیت قرار گرفته، ولی عالم ماوراء طبیعت نظام ثابتی نداشته از هر جهت بی بند و بار می باشد! [یعنی آنجا حساب و کتاب و علیت هم ندارد.] و به اضافه این که عالم مادی، تحت حس است و جهان بیرون از ماده، با این که مشابه این عالم می باشد از حس پوشیده و پنهان است و روزی خواهد رسید که همه اجزای آن جهان حتی ... تحت حس قرار گیرند!

[این بیان علامه، به نظرم یک کاری که خیلی باید روی آن کار کرد این است که بستر فهم را خوب به دست آورد. مثلاً در خصوص حافظ بسترش بستر احساسی و تخیلی است ولی آن را کاملاً واقعی و مادی می پندارند و بعد نسبت به او حکم به تکیفیر و... می کنند و می گویند او دعوت به شرابخواری و... کرده است. یکی از حافظ پژوه ها می گفت: او اهل شاهدبازی بود، ولی این ها لمم است و خدا لمم را می بخشد. بستر فهم اگر باشد، خود متن می گوید که من چه کاره ام. یعنی قرآینی همراه یک متن است. مثلاً یک فیلسوف می خواهد کار فلسفی کند، مشخص است که اینجا بستر فلسفی است و او دارد کار فلسفی می کند. علامه می گوید: خود قرآن می گوید من دارم حرف ماورائی می زنم، سبحان الله عما یصفون، لدینا لعلی حکیم.

اینجاست که می گوییم: اگر بستر فهم را خوب نبندیم، موجب این بدفهمی ها می شود. مشکل کار کلامی این است که: بستر فهم را جوری بسته است که کل معارف را جور دیگری می فهمد. با این ترتیب کل بنیاد کار به هم خورده است.]

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۲ (۱۳۹۵، ۸، ۵ / ۲۴ محرم / چهارشنبه)

در مقام پنجم، باب نقص کار متکلمین سخن می گفتیم. ابتدا نقص روش حدیثی را گفتیم. حال رسیدیم به روش کلامی. گفتیم: منظور علامه زیر سوال بردن علم کلام به معنای مردود بودن اصل علم کلام نیست. بلکه فنی شریف است ولی دچار دسته ای از مشکلات شد و با اعوجاجاتی روبرو شده است.

اشکال اول: خود قرآن می گوید: عمده حقایق بستری ماوراء حقیقت دارد و برتر از معنای عادی است. برخی در این بستر سر از تجسیم در آوردند، و یک دسته خدا را مجرد دانستند ولی مابقی همه را مادی دانستند. ولو در این مادی ها برخی را ماده لطیف و برخی را ماده کثیف دانسته اند. این دیدگاه خیلی خطرناک است و متن دینی این را نگفته است. بلکه محتوای متن دین خیلی بالاتر و عمیق تر از این حرف ها سخن گفته است. کسی که با این اندیشه ها آمد، تمام متن دینی جور دیگری معنا می شود. این یک اشکال جدی در کار کلامی است و نقد علامه بیشتر ناظر است به مجسمه و این دیدگاه که خدا مجرد است و مابقی مادی است.

اشکال دوم

این ها روشی را پیش گرفتند که از بحث آزاد عقلی جدا شد و سر از اجماع و تقلید در آورد. این ها حرفی زدند و آن این که: ما باید قواعد عقلی ما مطابق با شرع باشد. کلام بحث عقلی است و فلسفه هم بحث عقلی است ولی این مطابق با شرع و آن آزاد. هر کسی این را میبیند می گوید که خیلی خوب است. علامه: این بیانشان به گونه ای شد که استدلالشان صوری شده است. یعنی بر اساس آن شرعی است که این او می فهمد. عقیده فی نفسه مسلم می شود و وقتی عقیده مسلم شد، استدلال را به سمت او سوق می دهیم. و هر چه ناسازگار بود می زنیم کنار. اگر این باشد استدلال صوری می شود. لذا همین باعث شده است که بحث اجماع شده است قاطع ترین دلیل در فضای کلامی. مثلاً این ها می گویند: اجماع طایفه بر این است که معنا این است و حال که این آیه با این مبنی نمی سازد، باید برای قرآن فکری کرد. اجماع مبتنی بر حدیث پیغمبر است که اجماع امت را مطرح کرده است. بعد شد: اجماع حلّ و عقد. بعد گفته اند: اجماع علمای مذهب. بعد گفتند: اجماع کلام یک طایفه علامه: وقتی نمی گذاری استدلال باز برود جلو، نتیجه اش این می شود: طایفه و عقاید طایفه را باید نگاه داشت. با این بیان سر از اجماعی در آورد که هر طایفه ای اجماعی داشته باشد و به جایی رسید که اگر عقل مسلم با آن نمی سازد، عقل را می گذارند کنار. آیه و روایت با آن نمی سازد، آیه و روایت را هم باید گذاشت کنار. این یعنی: اهمیت داشتن اجماع بیش از آیه و روایت.

این روش سر از چیزی در آورده است که هیچ پایه و مبنایی ندارد. استدلال عقلی ناصع تبدیل شد به یک استدلال درون گروهی، همین مقدار که بتوانیم مدعای خود را اثبات کنیم و الا در اصل خودش معلوم نیست که جنبه استدلالی اش جدی باشد.

«ثانیاً: در اثر پیروی از سنت و طریقه ممنوعیت بحث آزاد، بحث‌های کلامی را به موافقت شرع مقید نمودند و به این وسیله، این طرز بحث را به بحث عقلی آزاد [عقل ناصع] مقدم داشته بحث آزاد (فلسفی) را بر زمین کوبیدند. این رویه، اگر چه به ظاهر قیافه حق به جانبی دارد و پیش یک نفر باحث متشرع ساده لوح، به صورتی پسندیده و خیرخواهانه جلوه می‌کند، [اتفاقاً عرض می‌کنم که فیلسوفان ما هم مقید به شرع هستند و توضیح می‌دهیم که چگونه است.] ولی حقیقت مطلب غیر از این است، زیرا استدلال بر مطلبی و دفاع از عقیده‌ای، با این قید که موافق شرع باشد، معنایی جز این ندارد که

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۵

عقیده مورد استدلال در ثبوت خود تابع استدلال نیست بلکه بالعکس، استدلال در صحت خود تابع عقیده می‌باشد. به عبارت دیگر عقیده فی نفسه مسلم گردد، خواه استدلال صحیح باشد و پیشرفت بکند یا نه.

و در این صورت استدلال جنبه صورت سازی یا بازیچه به خود گرفته برای عقیده مورد استدلال، مدرکی جز تقلید نخواهد ماند. [ما باید اجماع بر عقیده را نگاه داریم و مابقی را بر اساس آن معنا نماییم.] و از این راه است که قوی‌ترین حجت و برنده‌ترین حربه در میان اهل کلام «اجماع» است (اجماعی که حتی محصل آن جز یک حجت ظنی چیزی نیست) و دست و پایی که برای اصالت دادن و به کرسی نشاندن اجماع نموده‌اند، این است که ابتدا به روایتی که از رسول اکرم نقل می‌کردند: (لا تجتمع امتی علی خطاء) تمسک بسته [۱-] اجماع امت را حجت قرار دادند و [۲-] پس از آن، اهل حلّ و عقد، یا علمای امت به جای امت گذاشته شد و [۳-] پس از آن، علمای یک طایفه از امت، مانند «اشاعره» یا «معتزله» به جای علمای امت نشستند و [۴-] پس از آن، علمای کلام از یک طایفه، جای علمای همان طایفه را گرفت.

کار در همین جا ختم شد و در نتیجه چنان که می‌بینیم قوی‌ترین حجت یک نفر متکلم اشعری مثلاً این است که در اثبات یکی از عقاید اشاعره، به اجماع متکلمین اشاعره احتجاج نماید! در خلال بحث‌های کلامی بسیار دیده می‌شود که حجت مدعی را با این که از راه کتاب یا سنت یا عقل تمام است، به این که خلاف اجماع علما و متکلمین مذهب است، رد می‌نمایند و از همین نقطه نظر است که می‌بینیم: اولاً: مخالف اهل یک مذهب مثلاً از مذاهب اسلامی نیست [نسبت] به یکی از عقاید مختصه مذهب دیگر مضر به حال اجماعی که در مذهب دوم منعقد گشته، نیست.

مانند این که اهل هر مذهبی به عقیده مذهب دیگر داخل ملیت اسلام نیستند. ثانیاً: کسی که یک اصل از اصول مختصه مذهبی از مذاهب را بپذیرد، بقیه اصول مختصه را نیز باید بپذیرد و چرا بپذیرد، خواه دلیل کافی داشته باشند یا نداشته باشند.

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۶

چنان که روشن است، این رویه، به کلی روح تفکر استدلالی را در جامعه اسلامی می‌کشد و بر بیخ و بن تعقل آزاد آب می‌بندد! تقلید تعصبی را نسبت به همه مسائل اعتقادی، حکومتی علی‌الاطلاق می‌دهند. متأسفانه این رویه، از مسائل کلامی تجاوز نموده و به فنون دیگر اسلامی مانند فن تفسیر و فقه و اصول و غیر آنها نیز سرایت کرده است و حتی در علوم ادبی، مانند صرف و نحو و معانی و بیان مداخله نموده غوغایی برپا داشت! تا آن جا که اگر به هر یک از این علوم که سری بزنیم، دسته‌بندی‌های عجیبی مانند حنفیه و شافعیه و مانند کوفیین و بصریین و نظایر آنها به چشم می‌خورد و هر دسته عقاید مخصوصه مذهب خود را توجیه و دلایل و حجج دیگران را تأویل می‌کنند.

یک نکته:

اجماع که دلیل اصلی در کار کلامی شد، یک گره کور در کار کلامی است. ولی تا اجماع را گفتید این را از کار انداختید.

گره کور اصلی اجماع است، چون اگر قرار است با اجماع کار را حل کنید، آن هم اجماعی که امت اسلامی نیست، این راه کار عقلی را می‌بندد.

البته یک اشکال دیگری در روش کار جدلی است که بعداً عرض می‌کنیم و علامه در جای دیگری گفته است ولی اینجا نگفته است.

این یکی از اشکالاتی است که این ها از راه اهل بیت جدا شده اند که عقل ناصع را برداشته اند.

اشکال سوم

این روش باعث شده است که هر طایفه ای بر حسب طایفه خودش آیات و روایات اگر موافق بود می‌پذیرد و اگر موافق نبود را تأویل می‌کند و باید آن را دست زد.

اگر چنین چیزی باشد، متون دینی از حجیت افتاده اند، شما اول شرط کردید به حسب ظاهر مطابقت با شرع، ولی در آخر خلاف شرع و متون دینی شد!

پس اشکال اول: نوع نگاه مادی. اشکال دوم: استدلال مقید به شرع باعث شد که کار استدلالی به هم بخورد. اشکال سوم: همان تقید به شرع باعث شد که سر از مخالفت شرع در بیاورد.

«ثالثاً: در نتیجه اتخاذ این رویه (اتکاء به اجماعات طایفه‌ای و مذهبی) ادله لفظی، یعنی «کتاب» و «سنت» ارزش واقعی خود را از دست می‌دهد و تنها جنبه تشریفی پیدا می‌کند و از این جهت است که می‌بینیم

اهل هر یک از مذاهب خاصه در مورد یکی از عقاید مذهبی خود، به اجماع قومی خود و بعد به کتاب و سنت، مثلاً تمسک می‌جوید و دیگران ادله کتاب و سنت وی را، صریحاً و بی‌محابا تأویل کرده به این وسیله از کار می‌اندازند. و این سلیقه حتی در میان علمای ادب نیز شیوع پیدا کرده است و هر دسته و طایفه‌ای، ادله مخالفین خود را که مثلاً شعر یا نثری عربی است، با تقدیر و مانند آن تأویل می‌نمایند. اعمال این سلیقه و به ویژه برای باحثی که سرگرم بحث است، در یکی دو مورد جلب توجه زیاد نمی‌کند، ولی کسی که در علوم متنوع اسلامی به سیر پرداخته و مسائل اختلافی این علوم و کتب و رسائل را که در مسائل اختلافی تألیف شده، مورد بررسی قرار می‌دهد، به صدها و هزارها تأویلات گوناگون خواهد برخورد و عیناً درک خواهد نمود که کتاب و سنت پیش جماعت، از حیث حجیت همانا موقعیت و ارزش تشریفی را دارند، نه ارزش واقعی و هر دانشمند باحثی که در مسئله‌ای بحث

رسالت تشیع در دنیای امروز، ص: ۸۷

می‌کند به آیه و روایت موافق تمسک بسته آیه و روایتی را که به ظاهر مخالف هستند، تأویل می‌نماید و به عکس، کسی که مخالف نظر این دانشمند است به آیه تأویلی او تمسک و آیه استدلالی او را تأویل می‌کند و در نتیجه، نظر به سلیقه عمومی، همه آیات و روایات با تأویل از اعتبار حجیت ساقط می‌شوند و تنها در صورتی که تأویل نشوند، اعتبار دارند ولی اجماع قطعی طایفه، در یک مسئله دینی، هرگز قابل تأویل نیست.

این سلیقه، به اندازه‌ای در میان مسلمین شیوع پیدا کرده و ریشه دوانیده است که حتی اخیراً به متکلمین شیعه نیز سرایت نموده و با این که شیعه، در «اصول ادله» با اکثریت سنی موافقت ندارند و در احتجاجات ائمه اهل بیت که پیشوایان شیعه هستند، در اصول معارف تنها به کتاب و سنت و عقل اعتبار داده شده اعتنایی به حال اجماع نشده است. با این همه از متکلمین‌شان همان سلیقه عمومی را پذیرفته اجماع قومی را حجت می‌گیرند.»

حتی در ساحت کلام هم نماند و به نحو و صرف و تفسیر و ... نیز سرایت کرد.

حتی متون شرعی را دست زدند و از آن‌ها دست کشیدند.

علامه: روش آن‌ها که اتخاذ یک نوع روش مذهبی خاص که عملاً از یک نوع تقلید و عصیّت مذهبی پدید آمد، این‌ها باعث شد که روح کار استدلالی شان بر هم خورد.

علامه در این متن آن‌چه را آنجا گفته است در اینجا توضیح داد به گونه‌ای که باعث شد که پایه‌های شرع را بر هم زدند.

دیدگاه استاد

این مساله را ما در حکمت متعالیه بیان نموده ایم.

مشکل کار متکلمان چیست؟

بنده معتقدم این ها در فهم متون دینی دو گره کور دارند.

۱. روش و شیوه اعمال علم کلام.

۲. روش فهم متن دینی.

که دو اشکال جدی در کلام مألوف و موجود است نه کلام در دوره اهل بیت و کلام عال العال را نمی گوئیم.

اشکال اول: روش تبیین (جدلی)

این روش، یک روش اقناعی است. یعنی می تواند برهانی باشد و جدلی، یعنی پایدار به برهانی نیستند. پایه کارشان اقناع است. جدل و اقناع در جای خودش بد نیست ولی باید دید که قد و قامت جدل و اقناع تا کجاست و چه بحث هایی را پیش می برد؟

روش برهانی: غایت و غرضش کشف واقع آن گونه که هست است.

روش جدلی: غایتش اقناع و تبکیت خصم است. غایت که این شد، روشش لزوما برهان نیست. لذا برای کشف واقع به درد نمی خورد. بله برای اقناع به درد می خورد ولی برای کشف واقع به درد نمی خورد.

سوال: در متن دینی وقتی کار می کنیم، خداوند در باب معاد که صحبت می کند، ملایکه، نبوت و خودش صحبت می کند، صحبت از حقایق و واقعیات می کند یا از اموری صحبت می کند که باید پذیرفت و لو مطابق با واقع هم نباشد.

متن دینی آنچه می گوید ناظر به واقع است بلکه حقایق را به نحو قدسی بیان می کند یعنی واقع تماما در متن دینی آمده است بدون هیچ خللی. اهل بیت در بیان معارف، دارد واقعیات را مطرح می کند یا می گوید شما این عقیده را داشته باش؟

این ها دارند حقایق را به نحو قدسی بیان می کنند بدون هیچ خللی.

حال کسی به روش کلامی به یک نظری رسید، ولی این نظر از یک جهت برای اقناع مفید است، ولی برای معرفی واقع مفید است؟ می تواند واقع را بشناساند؟ خیر.

اگر من به حرفی رسیدم به روش جدلی، حتی ظاهر متن دینی هم همین است که من گفته ام، مثلاً متن می گوید واحد است و من هم با روش جدلی رسیدم به این که خدا واحد است، آیا مجازم از جهت واقع بگویم: این تبیین من همان چیزی است که خدا می گوید؟

این متن دارد واقع آن گونه که هست را می گوید. حال شما اگر از روشی غیر از این روشی که می خواهد به واقع برسد به این حرف برسی، نمی توانی بگویی این حرف تو همان حرف شریعت است. تازه ما در مورد سخن کسانی که از روش رسیدن به واقع رسیدند، هم حرف داریم که این ها معلوم نیست به واقع رسیدند، تا چه رسد به شما که اصلاً روش رسیدن به واقع نبود و شما راه رسیدن به واقع را بر خود بسته ای.

اشکال دوم: در روش فهم دینی

این ها ظهورگیری را خیلی جدی نگرفته اند. بلکه تاویل را جایگزین ظهورگیری کرده اند.

اگر کسی بگوید: بر حسب اندیشه هایی که من دارم، ظاهر این متن را نباید بپذیرم، این روش تاویل و خلاف ظاهر است.

شما که راه رسیدن غلط بود، الان که دارید حمل می کنید، این شیوه حمل قرآن بر کلامت هم که غلط است.

- نکته دیگر این است که این ها در ظهورگیری به یقین هم نمی رسند، بلکه به صورت ظنی سخن می گویند.

اساس التقدیس فخر رازی آوردیم که: در تفسیر می گفت: می شود اینجور معنا کرد و می شود آنجور معنا کرد. و همه اش بر اساس احتمال حرف زده است.

- نکته دیگری که مهم است:

ما در روش ظهورگیری از متن دینی که ادامه می دهیم، چگونه می توانیم بگوییم که این متن با آن سازگار نیست؟ اینجا نیاز به واسطه ای داریم به نام عقل ناصع.

مثال: اگر کسی لازمه معنای احد را بداند که بسیط است، باید بگوید: تكثر در صفات نباید وجود داشته باشد که این لازمه عقلی بین است. آیا این لازمه عقلی بین باید در ساحت عمل بیاید؟ در جای خودش توضیح خواهیم داد. اگر لازم بین دارد باید سمیع بصیر را به گونه ای درست کنیم. گرچه در روایات ما آمده است که سمیع بأحدیته و بصیر بأحدیته.

اما متکلم چون روشش جدلی است و این در فهمش نسبت به متون دینی تاثیر بگذارد و ورزیدگی فهم صحیح متن دینی را ندارد و آن ها را دست می زند و توان جمع بین آیات و روایات وجود ندارد.

بلکه گاه به محال عقلی صریح می کشد ولی متکلم از آن دست نمی کشد. چرا؟ مشکل اصلی این است که ما در فهم متن دینی یک روش و ضوابطی داریم که باید در جای خودش بحث کرد.

- نکته دیگر این که: در روش این ها نوعی سطحی نگری است. این باز بر می گردد به فهم لوازم از یک متن. نوعا تمام آن چه در متن دینی است را مادی معنا می کند.

یکجایی خلل هست که این گونه می فهمد. اصلا احساس نمی کند که این متن این لوازم را دارد که مثلا این متن محتوایی را که می گوید باید فوق زمان و مکان باشد. چون ورزیدگی لازم برهانی را ندارد چرا که بستر فکری اش جدلی است. این که احتمال تراشی می کند، روی چه حسابی؟ چرا شاید این گونه است.

مثلا: اعاده معدوم بعینه، این را خوب تصویر نمی کند لذا قایل به جواز آن می شود و می گوید: چون خدا قدرت دارد.

این نوع نگاه سبب شده است که همه را با لعل و تردید و احتمال معنا می کند.

آن که دست به تاویل می زند می گوید: چون من فهمیدم که مراد خدا این نیست. شما از کجا فهمیدی؟

متکلمان خلل کارشان در فهم متن دینی: ۱. روش تبیینی. ۲. روش در فهم دینی.

البته برای اقناع خوبست ولی برای تبیین معارف کافی نیست.

بعدا رسیدیم به بحث عقل و فیلسوفان توضیح می دهیم که چگونه می شود که متکلم اینگونه برداشت می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۳ (۱۳۹۵، ۸، ۱۲ / ۲ صفر / چهارشنبه)

علامه برای این که نشان دهند روش قرآن به قرآن بهترین روش تفسیری است، روش های مختلف تفسیری را مورد نقد و بررسی قرار می دهند.

از ص ۶ ایشان شروع کردند به نقد متکلمان.

اساس حرفشان این است که این ها به حسب مذاهبی که پیدا کردند، قرآن را تفسیر می کنند، و این کارشان بیشتر تطبیق است نه این که آیه چه معنا و ظهوری دارد.

بعد از این گفتیم که خود علامه طباطبایی مطالبی در این زمینه دارد، و عرض کردیم که علامه اصل کار کلامی را زیر سوال نمی برد، بلکه اصل کلام توسط اهل بیت شکل گرفت. اما در ادامه روند این علم، با مشکلاتی روبرو شد، اجماع و .. را وارد این علم کردند که این علم را با مشکلاتی مواجه شدند.

ما در اثناء مباحث حکمت متعالیه و کارهای متکلمان متذکر شدیم در ضمن کار فخر رازی.

دو اشکال عمده در کار متکلمان است:

۱. پایه و ریشه کارشان در کلام.

۲. روش ایشان در فهم متن دینی.

کلام اصل کارش این است که میخواهد ببیند دین در باب خدا چه گفته و از آن دفاع کند. در باب خدا، معاد، نبوت و... چه گفته است و از آن دفاع کند.

۱. چون عصر اصلی کار کلامی اقناع شد، لذا روش ایشان جدلی شد. قطعاً در روش ایشان تبیین هم

رخ می دهد، استدلال هم وجود دارد، دیدگاهی پیدا کردند و دستگاهی پیدا کردند و حتی متکلمان

یک دستگاه ویژه هستی شناسی پیدا کردند. خدایی هست که مجرد است و مابقی همه مادی هستند

و حتی برخی از این ها خدا را هم مادی دانستند.

ما عرض کردیم: متن دینی اصلش، بیان مرّ و متن واقع است. دارد حقیقت واقع را آن گونه که هست می

گوید. کسی که از راه اقناع و جدل پیش رفت، او از دستگاه خودش با هر تبیین و تحلیلی پیش رفت، لزوماً

به واقع رسید؟

خیر.

فکر کلامی قرار نیست دایر مدار واقع آنگونه که هست باشد. در حالی که متن دینی قرار است دایرمدار واقع

باشد.

این یک خلل جدی است که بعدها تاثیرگذار بوده است در نگاه متکلمان و دفاع از دین.

۲. به لحاظ روش فهم متن دینی. چون عمده مباحث دینی در باب معارف است. روش متکلم در فهم متن دینی مستقیم و درست نیست. دوتا را علامه بیان کردند: تاویل. سطحی نگری.

من احساس می کنم که این دو خلل را بر طرف کرد.

روش تاویل اینها بر خلاف ظاهر نه ظهورگیری را توضیح دادم.

یکی روش احتمال است.

یکی روش حل غیر عقل ناصع است.

یکی هم روش سطحی نگری است.

این چند مورد را در جلسه قبل توضیح دادیم.

نکاتی در مورد روش جدلی متکلمان

ممکن است برخی بگویند: شما می گوئید جدلی است ولی این ها واقعا برهانی است.

واقعیتش این است که در بستر تاریخی بروید، عده ای از این متکلمان وقتی قوت پیدا کردند، شروع کردند به هجمه علیه فلسفه، مثل غزالی، فخر رازی، صاحب مصارعه الفلاسفه (شهرستانی)...

که این ها مستقیما با فلاسفه جنگیدند.

آن موقع که متکلمان با فلاسفه برخورد کردند، ابتدا با توپ پر آمدند برای نقد. اما بعد از مدتی متوجه شدند که آن چه در کلام تا کنون گذشته است، جدلی بوده است.

نفس رسیدن به این نقطه خیلی از مسایل را حل می کند. البته چنین علمی برای اقناع باشد، اشکالی ندارد، ولی خودشان اعتراف دارند که این علم جدلی است.

غزالی در کتاب المنقذ من الضلال این را توضیح داده است.

او کسی است که در کار کلامی کسی به پایش نمی رسید. ولی بعدها در دوره دوم تحولاتی در او رخ داده است. غزالی دوره دوم اعتراف کرده است که روش کلام جدلی است.

یعنی این علم بنیاد اکتشافی ندارد. در حالی که راه درست کشف واقع راه برهانی و راه عقلی درست است.

این عینی: این علم اکتشافی نیست، در حالی که متون دینی حقایق اکتشافی را گفته است.

این باعث شده است که مثل غزالی که شخصیت بزرگی است، و همچنین مثل فخر رازی به این رسیدند و فهمیدند که راه درست، راه برهانی است.

غزالی در کتاب القسطاس المستقیم خواسته بگوید: قرآن بر اساس منطق و عقل است و قسطاس است و صدرا برخی از آن را در کتاب مفاتیح الغیب توضیح داده است.

این باعث شد که تقریباً تمام سرمایه های پیشین کلامی از کار افتاد، یعنی برای کار اکتشافی به درد نخورد.

تنها کسی که دید اگر این را قبول کند و تنش به تنه فلسفه خواهد خورد و در آخر باید سر از فلسفه در بیاورد، ابن تیمیه بود و لذا گفت اصلاً منطق و فلسفه درست نیست. او گفت: چنین منطقی درست نیست و دلیل آورد بر این که منطق درست نیست، و آیاتی را آورد مویید این مطلب که منطق و فلسفه درست نیست. و قیاس های فقهی را دلیل بر این مطلب آورده است.

غیر از او، شخصیت های برجسته کلامی، مثل فخر رازی و غزالی، این را پذیرفتند که روش متکلمان جدلی است و راه درست برهانی است.

این ها کسانی هستند که آمدند کمر فلسفه را بشکنند، ولی اول کمر کلام را شکستند.

شکل گیری کلام فلسفی

از این به بعد غزالی تلاشی را شروع کرد و به سمت عرفان کشید. فخر رازی گفت: برهان درست است ولی مشاء برهانی نیست. به هر ترتیب خود این بستر زمینه ساز یک مساله شد که توسط خواجه نصیر صورت گرفت و آن این که ایشان کلام فلسفی را نگاشت. ایشان در کلام فلسفی سعی کرد قوت های فلسفی که وجود داشت بیاید در سفره کلام حاضر باشد و موجب تقویت کلام شود.

بعد از خواجه در بستر اهل سنت و شیعه کلام فلسفی رواج پیدا کرد.

این کلام فلسفی یک مقدار متکلمان را از تحلیل های کلامی به تحلیل های برهانی کشید.

خواجه نصیر در کار خود، مرزهای حیثیتی کلام را نگاه داشت و به آن ها دست نزد تا کارش مورد قبول افتد و در غیر این صورت کلامش مورد قبول نمی افتاد.

مثلاً در مورد موجود مجرد، گفته است خدا مجرد است ولی در مورد عقل مفارق به این صورت گفته است که دلیلی وجود ندارد که چنین موجودی باشد. و در همان زمان در بستر فلسفه در مورد نفس الامر معتقد است به عقل مفارق و آن را تثبیت می کند.

از این به بعد در بستر کلام فلسفی مذاقه های اکتشافی ناظر به متن دینی بیشتر شده است. مواقف و شرح مواقف و مکتب شیراز همه کارهای فلسفی خود را در بستر علم کلام فلسفی انجام می دهند.

همین الان هستند کسانی که کلام فلسفی خواجه را انحراف در کلام می دانند.

این کلام فلسفی به گونه ای امتداد پیدا کرد که حتی در تفسیر نیشابوری هم خود را نشان می دهد.

کلام فلسفی تاثیر مثبت خودش را داشت.

- نکته دیگر این است که خواجه سعی کرد سخن مشاء را در کلام بیاورد و اندکی هم اشراق را آورد.

این هم برای خودش خلل هایی دارد که عرض خواهیم کرد.

- بعدها پس از صدر ما متکلمانی داریم که طبیعتاً قوی تر هستند.

با این توضیح روش تبیینی جدلی که می آید، این روش آنقدر ذهن متکلم را درگیر می کند که وقتی در متن دینی می آید، این در کار متن دینی هم تاثیر می گذارد در حالی که متن دینی در صدد اکتشاف واقع است.

توصیه به متکلم برای کار تفسیری

۱. باید تلقی درستی از علم اکتشافی و علم ناظر به واقع داشته باشد. که معمولاً از آن به علم برهانی یاد می کنند و او را بپذیرد که واقع برای رسیدن به او، روش خاص به خود را دارد. کار کلامی اقناع است و روش من اقناعی و جدلی است. ولی من نباید به همین حد بایستم و از علم اکتشافی و ناظر به واقع تصویر درست داشته باشیم و بپذیرد که برای رسیدن به واقع راه خاص به خود وجود دارد. ما در بررسی روش فلسفی توضیح خواهیم داد که آیا قرآن این روش برهانی را پذیرفته است یا خیر؟ المیزان ج ۵، ص ۲۵۵. (قسطاس مستقیم غزالی)

۲. متن دینی بیان واقع است. کشف واقع می کند. یعنی معارف دینی از سنخ معارفی است که به واقع آن گونه که واقع است را ناظر است. و متن دینی واقع را که گفته است به نحو واقعی تبیین کرده است و هرچه در باب واقع باید می گفت را گفته است و هیچ خللی در آن وجود ندارد. آن چه در باب قیامت و توحید و.... از خرده ریزها تا کلانش، همه را درست گفته است. هیچ خللی در آن وجود ندارد.

متن دینی فقط اعتقاد را نخواسته است، بلکه اعتقاد را خواسته است (برخی می گویند متن دینی فقط انگیزشی است و به قصد انگیزه این مسایل را گفته است).

به نظرم این بنیاد را باید درست کنیم، تمام گزاره های متن دینی هیچ تناقض در آن نیست. یعنی یک جمع واقعی دارد، نه این که من جمع می کنم. اگر دین گزاره الف و باء را گفت، و ما تهافتی بدوی در آن می بینیم، اما چون متن دینی این را گفته است، باید بدانیم که این دو قابل جمع است در واقع و به حسب خود واقع. متن دینی آن چه در باب معارف می گوید، اگرچه تهافتی بدوی برایمان دارد، اما در متن واقع یک جمع واقعی دارند. با این شکل آیا من باید تلاش برای رسیدن به یک جمع واقعی کنم یا این که به یک جمع تبرعی هم برسم کافیست؟!

پس اولاً علم اکتشافی را بپذیرد و بداند که علم او اقناعی و جدلی است.

۳. بپذیرد که کار اقناعی کار رسیدن به واقع نیست. کار اقناعی کار اکتشاف واقع نیست. اگر به این متوجه نباشد، باز هم می شود. مگر اقناع چه مشکلی دارد؟ چون گاه کار را از جایی شروع کرده است که برای خودش مسلم است ولی آن جایی که شروع کرده است مقدمه ای مشهور یا مسلم است و واقع و برهانی نیست.

از راه جدلی پیش رفتن و اقناع کردن دیگر در بحث اعتقادی و دفاع از دین به معنای جواز و صحت استفاده از این روش در فهم متن دینی نیست.

تحلیل های اقناعی من نباید در تحلیلی و تفسیر متن دینی به کار برود. چون متن دینی ناظر به واقع است.

۴. آنجا که تهافت بدوی به نظر می رسد، اینجاها معمولاً جاهای حساس است. مثلاً جبر و اختیار از مباحثی که در کتب کلامی متون مشبعی به خودش اختصاص داده است. اگر برویم در متن دینی باید چنین بگوییم: من باید سرم را از متن دینی در بیاورم و به سراغ متون دینی بروم تا ببینم از راه اکتشافی چگونه می توانم این مساله را حل کنم. راه عقل، دل یا ظهورگیری از متن دینی.

۵. آنجا که دارد لازم می گیرد از یک اندیشه و آموزه دینی و تفریعاتی می کند. آنجا هم خیلی مواظب باشد که متن دینی است و تفریعات و لوازم اکتشافی دارد. نکند که تفریعات و لوازم جدلی خود را در سفره فهم متن دینی حاضر کنی. به تعبیر دیگر: لوازم و تفریعات متن دینی به لحاظ فضای اکتشاف چیست؟ گاه برای این که اراده را درست کند، تقدیر پیشین را بر می دارد، یعنی قضا و قدر را برمی دارد. من به یکی از این آقایان که این حرف را میزد گفتم: قضا و قدر در متن دینی وجود ندارد؟ در حد تواتر در متن دینی نیست؟ پس چرا آن را بر می داری؟! چرا این ها را جمع می کنی؟! اراده و قضا و قدر در متن دینی هست، این ها را باید با هم جمع کنید. نه این که یکی را بردارید.

یا مثلاً برای این که قضا و قدر را نگاه دارد، بدا را بر می دارد.

- وجالب این که هیچ تلاش اکتشاف گرایانه ای هم برای حل و جمع آن انجام نمی دهد.
- گاه یک لازمه ای را با ذهن علیل خود می گیرد، اما به خاطر این لازمه ای که رسیده است، حتی متن دینی را دست می زند و آن را بر اساس لازمه خودش تاویل می کند. مثلاً امیر المومنین متنی دارد: در قیامت زمان و مکان برداشته می شود. متکلم می گوید: مگر می شود، غیر از خدا که اینچنین نیست. آن برداشت خودش سبب شده است که به این متون دینی دست می زند.
- این که من اندیشه ای داشته باشم و آن لازمه ای داشته باشد و من به خاطر این اندیشه متن دینی دست بزنم، این صحیح نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۴ (۱۲، ۸، ۱۳۹۵ / ۲ صفر / چهارشنبه)

در مقدمه المیزان در مقام پنجم، در باب نقد روش متکلمان در تفسیر بود. علامه مطالبی فرمودند، ما بعد از بیان علامه و نقدهای ایشان، به نکات خودمان پرداختیم که دو نقد جدی در کار کلامی وجود داشت.

یکی روش جدلی و اقناعی ایشان است که موجب خلل هایی در فهم متن دینی شده است.

در مورد اشکال دوم که: این ها روش درستی هم برای فهم متن دینی استفاده نمی کنند.

یعنی آن اصولی که برای فهم متن دینی استفاده کنند، اصول درستی نیست. از روش تاویل و احتمال و عقل غیر ناصع و لازم گیری عقل غیر ناصع و سطحی نگری (که متن دینی را متن عادی حساب می کنند). درکارشان وجود دارد نسبت به متن دینی که هیچ یک درست نیست.

در خصوص تاویل یک بحث مفصلی است که چه روشی را در فهم متن دینی استفاده کرد، این ها را در جایش مفصل توضیح خواهیم داد که لفظ وضع شده است برای روح معنا.

آنجا که علامه توضیح می دهند که چگونه می شود متن دینی را فهمید

لفظ وضع شده است برای روح معنا نه این که لفظ را حمل کنیم بر خلاف ظاهر.

ظهورگیری به چه روندی باید کرد تا مشکلات بحث معارفی جور در بیاید، می رسیم. فکر می کنم که این مقدمه علامه که چند صفحه است تمام شود، در روش ظهور گیری خواهیم پرداخت.

این که فقط باید ظهورگیری کرد نه حمل برخلاف ظاهر کرد، این را مفصلاً توضیح خواهیم داد.

چند نکته در مورد کار کلامی

- شما کتاب کلامی را دست گرفته اید؟ مثلاً کتاب مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری را تورقی کنید، می بینید عمده درگیری این ها در بحث تشبیه و تنزیه است. آنجا اقوال را نقل می کند و مکاتب کلانی را هم که پدید آمده است را می پردازد. بحث های معارفی چه در معاد و چه در توحید و ملایکه، بلکه در نبوت و امامتش، همه جا این گرفتاری را دارند که در ضمن تشبیه و تنزیه گیر می افتند. الرحمن علی العرش استوی، بعد آمده: کان عرشه علی الماء و بعد آمده است که این عرش را هشت نفر حمل می کنند.

اکثر متکلمان ما در تشبیه و تنزیه گیر دارند. صدرا در مفاتیح الغیب ص ۷۶ و ۷۷ توضیح داده است: «فقال توضیح داده است که الرحمن علی العرش استوی یعنی چه؟ اگر بگوییم این خدا بر عرش نشسته است که سر از مادی گری در می آورد. باید این حدیث را بر اقتدار حق حمل کنیم و این متن دینی برای تمثیل سازی اقتدار است. خدا تمثیلی به کار می برد که از کبریایی او حکایت کند.»

در متن دینی هم زیاد است. علامه: بحث عرش را خدا می کند و از آن استفاده می کند و می گوید: از این مساله تنزیه حق را می توانیم استفاده کنیم.

صدرا: فقال که این معنا را کرد و نباید حمل بر خلاف ظاهر کرد و اساس این آیه تخیلی است.

بعد می گوید: ما که صحبت عرش را درست کردیم، حال صحبت این که حجر الاسود دست خداست و وقتی او را می بوسید، با خدا بیعت می کنید، خیلی راحت: این خانه خدا مثل یک خانه پادشاه، و بوسیدن این سنگ هم همچون بوسیدن دست پادشاه، است و این مساله تخیل است و آن چه مطرح شده است گزارش از واقع نیست و حقیقت نیست بلکه حقیقت کبریایی حق است.

صدرا: بعد می گوید: این بیان را فخر رازی پسندید، زمخشری، فخر رازی، بیضاوی، نیشابوری پسندید.

تعجبم این است که یک مفسر باید اندیشه ای داشته باشد. با این روش کان عرشه علی الماء هم بی معنا خواهد بود.

صدرا: این روش با این شکل، دیگر ظهورگیری خاصی نخواهیم داشت بلکه باید ببینیم که به چه چیزی می خواهد اشاره کند.

عمده مشکلات در آیات تشبیهی است. عند ربهم، عبد بودن و را باید چگونه معنا کنیم؟!

عرش و کرسی و مطاع بودن جبرئیل، ...

در معاد همه اش تمثیل می شود، حتی معاد جسمانی هم نداریم.

بینید که تا کجاها این حرف پیش می رود.

صدرا این نمونه را ذکر می کند و بعد می گوید وقتی ظهورگیری کنار می رود و حجیت ظاهر قرآن کنار می رود ما تا کجا پیش میرویم، و با این روش هیچ متن معارفی در امان نمی ماند. هیچ هم تهش نمی ماند.

صدرا: دین و دیانت اقتضای حفظ ظواهر دین را می کند و الا می شود تدلیس.

مفاتیح الغیب ص ۷۲ تا ۸۷

نوعاً متکلمان درگیرند، لذا عده ای تجسیمی شده اند و حتی خدا را هم جسم دانسته اند، نبوت و معاد و ملائکه و... به صورت تجسیمی در می آید. عده ای که مسلک حدیثی دارند مثل کرامیه و حنابله این گونه هستند.

اگر این دیدگاه باشد، چه بلایی بر سر متون دینی می آید.

برخی گفتند: خیر خدا مجرد است. بر این اساس تمام آن چه در باب توحید است را بر خلاف ظاهر معنا کردند. مثل همین کان عرشیه علی الماء، الرحمن علی العرش استوی. ان من شیء الا عندنا خزائنه.

این عده اشاعره هستند. این ها در توحید دست زده اند و در بحث معاد هم گفته اند باید به صورت ظاهری معنا کرد. که این هم مشکل است.

معتزله (و برخی از فلاسفه که بعداً در خصوص فلاسفه خواهیم گفت): هم در معاد و هم در توحید، هر دو جا باید دست به تاویل خلاف ظاهر زد. تاویل به این صورت هیچ جا به ختم نمی شود و منعقد نمی کند که خدا در قرآن چه گفته است. آن راهی که متعین می کند کلام را، ظهورگیری است.

عارفان بالله: ظهورگیری با نحوه ای که نه به تجسیم بکشد و در عین حال حقیقت ظهورگیری در آن باشد.

ظهورگیری و فهم متن دینی باید انضباطی درست پیدا کند. یعنی به چه دلیل این انضباط و این راه، راه خوبی است.

- غزالی کتابی دارد به نام الجاء العوام عن علم الکلام. در آنجا نوعاً کارهایی که متکلم انجام می دهد می گوید مردم به آن دست نزنند. نه این که متکلم کارش را نکند، بلکه عوام هر چه فهمیدند،

فهمیدند. تفسیر، تعریف، تفرقه، جمع ... که ۶ مورد را ذکر می کند، و به مردم می گوید: شما این کار را نکنید. و جالبست که به متکلمین می گوید: شما هم این حرف ها را به مردم منتقل نکنید. البته واقعیتش این است که در جایش توضیح می دهیم که: چطور باید به اندیشه برسیم و آن را برای مردم بگوییم، بهترین طرح در تشبیه و تنزیه آن گونه که خداوند متعال اینچنین گفته است، این ها بحث هایی دارد ولی متأسفانه نشد بحث های ناب عرفانی در این مباحث کلامی بیاید، که اگر می آمد خیلی از این مباحث حل می شد، و غزالی هم گفته است که چرا خداوند از تشبیه استفاده کرده است و از طرح بوعلی در اضحویه استفاده کرده است.

اما این طرح کافی نیست

طرح درست، طرح عرفانی است که واقع این گونه است. واقعش این است که ما این تشبیهات در قرآن را نباید هرجوری دست بزنیم.

ما در اینجا فقط باید بگوییم از راه قرآن چه باید کرد.

روش های کلامی نوعاً یا ظاهرگرا شده اند یا تاویل گرا شده اند و همه اش خلل دارد.

ظهورگیری ظاهرگرایی حدیثی هم خلل دارد، تاویل خلاف ظاهر معتزله نیز هم خلل دارد.

کتاب الجاء العوام یا مفاتیح الغیب رجوع کنید، می توانید بفهمید که مشکل کار کجاست؟

قرآن عمده بحث هایش چیزهایی است که این ها اسمش را متشابهات گذاشته اند.

کار قفال هم یک راهی است که طی شده است و اسمش تمثیل است که در کار برخی از فیلسوفان ما هم هست. تمثیل خلل دارد و راه نیست، بلکه باید ظهورگیری را جوری پیش گرفت که چگونه به متن واقع برسیم.

این مباحثی بود که در کار کلامی نیاز بود عرش کنیم.

تفسیر به رای

جناب علامه: شما گفتید کار متکلمین در تفسیر قرآن تطبیق است و حمل آیه بر اعتقاد خودشان هست.

آیا می شود به این کار گفت: این روش، تفسیر به رای است؟

بحث اصلی تفسیر به رای را بعدها خواهیم رسید.

به همین مقداری که اینجا بحث کردیم، علامه یک بحثی دارد در قرآن در اسلام ص ۸۷ و ۸۸،

ایشان می گوید: ما سه راه تفسیری داریم: ۱. تفسیر آیه به تنهایی با مقدمات علمی و غیر عملی که نزد خود ماست. من یک مقدمه را قبول کردم و آیه ر ۲. تفسیر آیه بر اساس روایت. ۳. تفسیر قرآن به قرآن. و استفاده از روایت در موارد امکان.

«نتیجه‌ای که از فصل گذشته گرفته می‌شود اینست که **تفسیر واقعی قرآن تفسیری** است که از تدبر در آیات و استمداد در آیه بآیات مربوطه دیگر بدست آید.

به عبارت دیگر در تفسیر آیات قرآنی یکی از سهره را در پیش داریم:

۱- تفسیر آیه به تنهایی با مقدمات علمی و غیر علمی که در نزد خود داریم.

۲- تفسیر آیه به معونه روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده. [تفسیر روایی]

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۸۸

۳- تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنتاج معنی آیه از مجموع آیات مربوطه و استفاده از روایت در مورد امکان.

طریق سوم همان روشی است که در فصل گذشته استنتاج کردیم و آن روشی است که پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت او در تعلیمات خود بآن اشاره فرمودند چنانکه پیغمبر اکرم (ص) فرماید «و انما نزل لیصدق بعضه بعضا» و امیر المؤمنین فرماید: «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض».

و از بیان گذشته روشن است که این طریقه غیر از طریقه‌ایست که در حدیث نبوی معروف «من فسر القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار» (ترجمه: هر که قرآن را برای و نظر خود تفسیر کند جای خود را در آتش درست کند) از آن نهی شده است زیرا در این روش قرآن با قرآن تفسیر می‌شود نه با رأی تفسیرکننده.

طریق اول، قابل اعتماد نیست و در حقیقت از قبیل تفسیر برای می‌باشد [چون قرآن را بر اساس دانسته های خود تفسیر کرده است نه آن چیزی که خود قرآن گفته باشد]. مگر در جایی که با طریق سوم توافق کند. [بعدها در مقدمه المیزان می خوانیم که: اگر کسی از ذهنیات عادی خودش استفاده کند و تفسیر قرآن می کند این تفسیر به رای است.

برخی از متکلمین می گویند: من تلاش خودم را کردم و پس از آن به این نتیجه رسیدم، این اشکالی ندارد ولی توجه به لوازم مبنای جدلی و اقناعی خود داشته باشید!

اگر کسی از این روش به نتیجه طریق سوم برسد، اینجا روش غلط است گرچه نتیجه درست باشد. برخی هستند که همین را هم تفسیر به رای می دانند.]]

فواید روش کلامی

۱. واقعیتش این است که در کارهای کلامی، یکی از کارهای مفیدش این است که این ها دغدغه های معارفی دارند.

نمونه: فقیه در کار فقهی است، او اگر قرآن را بخواند، با دغدغه فقهی، نهایتاً ۲۰ درصد آیات فقهی است. آیات معارفی را چه می کند؟ خیلی جدی نیست برایش و خیلی هم دقت نمی کند. چون دغدغه آن علم را ندارد. یکی از کارهای مفید متکلمان این است که دغدغه معارفی دارند که ببینیم ملایکه کجایند و چگونه هستند و خدا چگونه است و اوصافش چیست و

نفس این دغدغه درست است و مفید و خوب. قرآن عمده اش معارف است و سلوک، احکام هم نهایتاً تا ۲۰ درصد است. که با یک لحاظ به این حد می رسد و حتی با یک لحاظاتی می تواند به ۵۰ درصد هم برسد. ما الان کتاب های احکامی داریم که آیات را بررسی کرده اند.

نفس این دغدغه معارفی داشتن، یک حرکت رو به جلوست.

اگر کلام نباشد این دغدغه نخواهد بودف ...

همین ساحت معارفی، شوراننده است برای متکلم. گاه سوالی برایش پیش می آید که اگر به سراغ قرآن بروم، قرآن برایش جواب دارد.

این دغدغه های معارفی خیلی ارزشمند است. شما تفسیر فخر رازی را ببینید، دغدغه های معارفی خیلی زیاد شده است و آیات را هم جمع کرده است، حال درست یا غلط. این تفسیر یک شاکله ای دارد که قابل عرضه است. ولو نظراتش هم غلط باشد، در مورد خدا و توحید و ملایکه و.. نظر هم می دهد.

۲. کار کلامی برای غیر متکلم هم شوراننده است.

مثلاً در خصوص معجزه یک دیدگاه صرفه است. که خداوند متعال دیگران را منصرف می کند از اتیان مثل قرآن.

این دیدگاه سبب شده است برای علامه ای که در فضای غیر کلامی نفس کشیده است و به پاسخ آن پرداخته است.

به همین شکل در خصوص جبر و اختیار که در کلام بسیار مطرح شده است، علامه آن را در کار خود آورده و اقوال را مطرح کرده است و به آن ها پاسخ داده است.

۳. دست بر قضا یک چیز دیگری هم هست، کلام در این مساسی که با متن دینی داشت، گهگاه حرفی می زد و تبیین غلط می کرد، این زمینه اش در فلسفه نیست ولی آنجا شده است.

نمونه:

برخی از بحث های حسن و قبح عقلی که مطرح می کنند و عنوان می دهند به عقل بالذات. بوعلی اشکال می گیرد: این حرف هایی که شما می زنید، همه اش مشهوری است و پایه جدل است. ولی در متن دینی یک صحبت هایی در خصوص حسن و قبح آمده است حتی در باب خدا، و این ها در کارشان آمده است. مثلاً: انما التوبه علی الله،

این بحث را آورده اند و حسن و قبح را در مورد خود خدا مطرح کردند، بعدها علامه طباطبایی این بحث را آورده است و گفته است که این بحث را می شود در مورد خداوند متعال هم مطرح کرد و ما در مباحث خارج نهاییه به آن اشاره کرده ام.

در مورد معاد جسمانی هم همینطور.

لذا کسی که معتقد به کار کلامی نیست، باید کار یک شخصی مثل فخر رازی جلوی چشمش باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۵

مقام ششم:

«و أما الفلاسفة، فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسرين من الوقوع في ورطة التطبيق و تأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم أعني: لرياضيات و الطبيعيات و الإلهيات و الحكمة العملية، و خاصة المشائين، و قد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة و آيات الخلق و حدوث السماوات و الأرض و آيات البرزخ و آيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات و الأصول الموضوعية التي نجدها في العلم الطبيعي: من نظام الأفلاك

الكلية و الجزئية و ترتيب العناصر و الأحكام الفلكية و العنصرية إلى غير ذلك، مع أنهم نصوا
الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٧

على أن هذه الأنظار مبتنية على أصول موضوعة لا بينة و لا مبنية.»

«الفتاحة الخامسة فى نقل ما ذهب إليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال

قال القفال فى تفسير قوله الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى «٣» المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله و كبريائه و تقريره أنه تعالى خاطب عباده فى تعريف ذاته و صفاته بما اعتادوه من ملوكهم و عظمائهم فمن ذلك أنه جعل الكعبة بيتا يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم و أمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم و ذكر فى الحجر الأسود أنه يمين الله فى أرضه ثم جعله موضعا للتقيل كما يقبل الناس أيدى ملوكهم و كذا ما ذكره فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة و النبيين و الشهداء و وضع الموازين فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا فقال الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى «٤» ثم وصف عرشه على الماء ثم قال

مفاتيح الغيب، ص: ٧٧

و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ «١» و قال و يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ «٢» ثم أثبت لنفسه كرسيًا فقال وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ «٣».

إذا عرفت هذا فنقول كلما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش و الكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها فى الكعبة و الطواف و تقبيل الحجر و لما توقفتا هاهنا على أن المقصود تعريف عظمة الله و كبريائه مع القطع بأنه منزّه عن أن يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش و الكرسي انتهى كلامه. و قد استحسنته كثير من العلماء المفسرين و تلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين كالزمخشري و الرازى و النيشابورى و البيضاوى و ظنى أن ما ذكره القفال و استحسنته هؤلاء المعدودون من أهل الفضل و الكمال غير مرضى عند الله و عند رسوله لأن حمل هذه الألفاظ الواردة فى القرآن و الحديث على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة قرع باب السفسطة و التعطيل و سد باب الاهتداء و التحصيل إذ يتطرق تجوز «٤» مثل هذه التخيلات و التمثيلات ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني و أحوال القبر و الصراط و الميزان و الجنة و النار و سائر المواعيد إذ يجوز لأحد عند ذلك أن يحمل كلا من تلك الأمور على مجرد تخيل بلا تحصيل فكما جاز أن يحمل بيت الله و تقبيل الحجر و ما فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة و النبيين و الشهداء و وضع الموازين على مجرد التخيل و التخويف و الترغيب و الإرجاء و التهيب و الإنذار فليجز مثل ذلك فى الحساب و الميزان و الكتاب و الجنة و النار و الزقوم و الحميم و تصلية جحيم بل الحق المعتمد إبقاء صور الظواهر على «٥» هيئتها و أصلها إذ ترك الظواهر يؤدى إلى مفساد عظيمة نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية و

مفاتيح الغيب، ص: ٧٨

عقائد حقة يقينية فينبغى للإنسان أن يقتصر على صورة اللفظ و لا يبدلها و يحيل العلم به إلى الله تعالى و الراسخون فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله و يتعرض لنفحات جوده و كرمه رجاء أن يأتى الله بالفتح أو أمر من عنده و يقضى الله أمرا كان مفعولا «١» امثالاً

لأمره ص: إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها

. ثم إن الذوق الصحيح من الفطرة السليمة كما أنه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصورا على ما يعرف كنهها كل أحد من الأعراب و البدويين و القرويين و عامة الخلق و إن كان قشور منها لكل أحد فيها نصيب كذلك هو شاهد أيضا بأن المراد ليس مجرد تصوير و تمثيل يعلمه كل من كان له قوة التمييز و التصرف في الأفكار بحسب استعمال ميزان الفكر و القياس من غير مراجعة إلى سبيل الله و مكاشفة الأسرار و إلا لما قال سبحانه في باب المتشابه من القرآن و مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ «٢» و لما قال في الغامض منه لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ «٣» و لما

: دعا رسول الله ص في حق أمير المؤمنين ع اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل

فإن كان علم التأويل أمرا حاصلًا بمجرد الذكاء الفطري أو المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظائر لما كان أمرا خطيرا و خطبا عظيما استدعاه رسول الله ص بالدعاء من الله لأحب خلقه إليه و هو على ع أما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت و تقبيل الحجر فليس الأمر كما توهمه هو و من تبعه بل ينبغي أن يعلم أن الله و صفاته في كل عالم من العوالم مظاهر و مرائي و منازل و معالم يعرف بها فكما أن قلب آدمي أشرف البقاع من البدن و أعمرها و أخصها بإقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الإنساني أولا و مهبط نوره و بواسطته يسرى إلى سائر مواضع البدن و هذا الاختصاص أمر فطري إلهي من غير وضع واضح و إنما واضعه و عامره هو الله و هو بيت معرفة الله لأن معرفة الشيء من حيث

مفاتيح الغيب، ص: ٧٩

هي معرفته ليست شيئا غيره فيكون بيت الله أيضا بهذا المعنى بالحقيقة و كذلك الكعبة بيت الله و أشرف بقاع الأرض التي فيها يعبد الله و أول بيت وضع للناس في الأرض و محل العبادة بما هي عبادة هو محل حضور المعبود و موقف شهوده فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز و التخيل و يكون بيتا معقولا لا محسوسا بإحدى هذه الحواس و ما هو المحسوس منه ليس ببيته إذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس معبدا و مشعرا للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض و لا بد أن تعلم أن المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوسا من كل وجه فإن زيدا مثلا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه بل إنما محسوسيته من حيث كونه متقدرا متحيزا ذا وضع و أما من حيث كونه موجودا مطلقا أو جوهرًا ناطقا متوهما متخيلا فليس ما يناله الحس و لا إليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة أو لا ترى

أن النبي ص قال: إن المسجد لينزوي بالنخامة

«١» مع أن المحسوس منه لم يتغير مساحته أصلا و كانت قبل النخامة و بعدها واحدة فكان مراده ص أن النخامة يوجب قلة توقيره و تعظيمه لأنه محل عبادة الله فيجب أن يكون موقرا مستعظما و إلقاء النخامة فيه ينافي ذلك فيقل عظم قدره في العقل لا في الحس و هذا و أمثاله مما يدركه أصحاب الكشف و البصيرة و كذا قياس الحال في تقبيل الحجر و نظائره.

روى الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي رحمه الله في كتاب من لا يحضره الفقيه عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فأنحرف عن التوحيد فقليل له تركت مذهب صاحبك و دخلت فيما لا أصل له و لا حقيقة فقال إن صاحبي كان مخلطا كان يقول طورا بالقدر و طورا بالجبر و ما أعلمه اعتقد مذهبًا دام عليه فقال و دخل مكة تمردا و إنكارا على من يحج و كان يكره العلماء مساءلته إياهم و مجالسته بهم لخبث لسانه و فساد ضميره فأتى جعفر بن محمد ع فجلس إليه في جماعة من نظرائه ثم قال له إن المجالس

مفاتيح الغيب، ص: ٨٠

أمانات «١» و لا بد لكل من كان به «٢» سؤال أن يسأل فتأذن لي في الكلام فقال تكلم فقال لي كم تدوسون هذا البيدر و تلودون بهذا الحجر تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب و المدر و تهزلون حوله هرولة البعير إذا نفر من فكر في هذا أو قدر «٣» علم أن هذا فعل أسسه غير حكيم و لا ذى نظر فقل فإنك رأس هذا الأمر و سنامه و أبوك أسه و نظامه فقال أبو عبد الله ع إن من أضله الله و أعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذبه و صار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره و هذا بيت استعبد الله به من خلقه ليختبر طاعتهم في إتيانه فحثهم على تعظيمه و زيارته و

جعلہ محل أنبیائہ و قبلۃ للمصلین لہ فہو شعبۃ من رضوانہ و طریق یؤدی إلى غفرانہ منصوب علی استواء الکمال و مجتمع العظمتۃ و الجلال خلقہ اللہ قبل دحو الأرض بألفی عام و أحق من أن أطیع فیما أمر و أنتہی عما نہی عنہ و زجر اللہ المنشئ للأرواح بالصور «٤» فقال ابن أبی العوجاء ذكرت یا أبا عبد اللہ فأحلت علی غائب فقال أبو عبد اللہ ع و لک فکیف یكون غائبا من هو مع خلقہ شاهد و إلیہم أقرب من حبیل الوریث یسمع کلامہم و یرى أشخاصہم و یعلم أسرارہم و إنما المخلوق الذی إذا انتقل عن مکان اشتغل بہ مکان و خلا منہ مکان فلا یدری فی المکان الذی صار إلیہ ما حدث فی المکان الذی کان فیہ فأما اللہ العظیم الشان الملک الدیان فإنه لا یخلو منہ مکان و لا یشغل بہ مکان و لا یرى مکان إلی مکان أقرب منہ عن «٥» مکان و الذی بعثہ بالآیات المحکمۃ و البراہین الواضحۃ و أیدہ بنصرہ و اختارہ لتبلیغ رسالته صدقنا قولہ بأن ربہ بعثہ و کلمہ فقام عنہ ابن أبی العوجاء فقال لأصحابہ من ألقانی فی بحر هذا سألتکم أن تلتمسوا لی خمرۃ فألقیتونی علی جمرۃ»

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جلسہ ۳۶

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جلسہ ۳۷ (۱۷، ۹، ۱۳۹۵ / ۷ ربیع الاول / چہارشنبہ)

..

..

..

سوال: جناب علامہ شما کہ می گوئید در هیچ جایی از المیزان جز تفسیر قرآن بہ قرآن انجام نداید، پس این بحث فلسفی هایی کہ دارید چیست؟

پاسخ: بعد از این کہ بہ لحاظ تفسیر قرآن بہ قرآن کار تفسیر قرآن بہ پایان رسید، در این گونه بحث ها توضیح می دہد کہ این معنا از قرآن را فلاسفہ و حکما ہم گفتہ اند. و آن را ذیل عنوان بحث فلسفی ها ذکر می کند. از باب نمونہک

المیزان ص ۲۴

المیزان، ص ۴۷ و ۴۹

ذیل این آیہ سورہ بقرہ: یومنون بالغیب اولئک علی ہدی من ربہم...

علامه در دوره ای بوده است که همه چیز را به شکل مادی در بیاورند، و حجیت علم زیر سوال بود و این که آیا می شود به ماوراء دست یافت ...

علامه در این گونه مباحث می خواهد راه را باز کند، ذیل یومنون بالغیب...

هدی من ربهم یعنی: عقل همه به لحاظ فطری این امور را می فهمد.

اصل حرف از قرآن است و بعد از اتمام کار قرآنی، برای این که ذهنیت را بشکنند، دو بحث را مطرح کرد: ۱. ادراک حجیت دارد یا نه؟ ۲. علم هم حجیت دارد یا نه؟

المیزان ج ۱، ص ۱۰۵

ضمن بحث جبر و اختیار بعد از این که با استفاده از قرآن و روایات این مساله را حل کرد و آیات را با آیات فهمید، بعد به سراغ بحث فلسفی این مساله رفت.

المیزان ج ۱، ص ۱۸۳

ضمن بحث شفاعت از منظر قرآن، سپس از منظر فلسفی

المیزان ج ۱، ص ۲۴۱

ضمن بحث سحر از منظر قرآن، سپس از منظر فلسفی آن را مورد بررسی قرار می دهد.

گاه علامه یک مساله ای را از منظر قرآنی کرده است و بعد می بیند که این مساله از نظر تاریخی مشکل دارد، ضمن آن بحث تاریخی آن را هم انجام می دهد.

پس روش علامه این است که بعد از این که آیات قرآن را با استفاده از قرآن تفسیر نمود و کار تفسیر به پایان رسید، به سراغ بحث از جنبه فلسفی آن می رود.

المیزان ج ۱، ص ۳۶۴

بحث از تجرد نفس کرده است، با استفاده از آیات، سپس به بحث از جهات فلسفی آن پرداخته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۸ (۱۳۹۵، ۹، ۱۷ / ۷ ربیع الاول / چهارشنبه)

مقام ششم نقد روش فلسفی از دیدگاه علامه طباطبائی است.

اما بعدها خواهیم گفت که می شود قرآن را به روش فلسفی تفسیر کرد بدون این که خللی در کار وجود داشته باشد.

ایراد اصلی علامه این بود: شما عملاً سر سفره فلسفی نشسته اید و آیه را معنا می کنید، این می شود تاویل به معنای خلاف ظاهر یا می شود تطبیق یا تحمیل. و از این جهت فرقی با کلام ندارد این کار شما. و متن هایی را خواندیم که از منظر علامه همان اشکالی که بر متکلمان وارد است بر فیلسوفان هم وارد است.

توضیح دادیم که کار تفسیری علامه مبتنی بر مباحث فلسفی نیست.

دیدگاه قرآن در مورد کار عقلی و منطقی

علامه چه کار می خواهد بکند؟ شما می خواهید بگویید فلسفه را نباید در تفسیر حاضر کرد، آیا قرآن کار عقلی و منطقی و فلسفی را می پذیرد؟

قرآن کار فلسفی و عقلی و منطقی را می پذیرد و خود قرآن این راه را باز گذاشته است و بلکه توصیه کرده است.

این که علامه می گوید بیش از ۳۰۰ آیه در دعوت به کار عقلی دارد.

قرآن راه جدیدی عرضه کرده است یا همان راه فطری است که در منطق بیان شده است؟ چه کار باید کرد؟ علامه: قرآن تشویق به تفکر کرده است و در تفکر هم احاله داده است به فطرت ما. چیز جدیدی اضافه نمی کند، با همان سرمایه ای که دارید.

ما یک حجت باطنه داریم به اسم عقل، و قرآن که ما را دعوت به تفکر می کند، و آن هم عقل است.

راه تفکر باز است و قرآن تشویق به تفکر می کند، و قرآن راه جدیدی عرضه نمی کند و بگوید این راهی که شما می روید بسته است. ناگفته نماند که در این زمینه ابن تیمیه تنها کسی است که می گوید: قرآن راه جدیدی ارائه کرده است و آن هم قیاس فقهی است که تمثیل منطقی است و آن هم از جزئی به جزئی رسیدن. ایشان استدلال های فراوانی به کاربرده است تا ریشه منطق را بخشکاند، چون می دانست که منطق اگر اول را بپذیرید، دامنه اش خیلی گسترده است.

فخر رازی و غزالی منطق و راه برهان را می پذیرند، ولی دعوایشان با فیلسوفان این است که راهی که این ها طی کرده اند، برهانی نیست، که این هم درست است و بحث صغروی است. ولی ابن تیمیه معارضه می کند و حتی آیاتی را می آورد و با آن ها معارضه می کند و جالست آنجا که نقد اشکال می کند از خود اشکال استفاده می کند.

بحث تمثیل منطقی می کند و می خواهد قیاس منطقی را رد کند، در مقدمات تمثیل از قیاس استفاده می کند. علامه: من که به آیات نگاه کردم تشویق به تفکر می کند و تفکر هما چیزی است که انسان خود دارد و حتی قرآن هم عملاً این استدلال مالوف را طی می کند. پس قرآن خود، منطق و تفکر و راه منطقی مخصوص عموم بشر را صحه گذاشته است.

حال باید دید که این، چه جور جمع می شود با این مطلبی که ایشان طرح کرده است.

المیزان، ج ۵، ص ۲۵۴ به بعد

تفکیکی ها با همان روش آمدند سر سفره تفسیر و راه های دیگر را بسته اند و افکار خودشان را حرف قرآن دانسته اند! معادی درست می کنند که از هیچ جای قرآن در نمی آید، توحیدی درست می کنند که از هیچ جای قرآن در نمی آید.

مکتب تفکیک گاه جفا می کند در حق قرآن! این که می گوئید من اینجور می فهمم!!! خوب تو اینجور می فهمی باشد، ولی نه این که قرآن هم این را می گوید!

« (کلام فی طریق التفکر الذی یهدی إلیه القرآن و هو بحث مختلط)

مما لا ترتاب فيه أن الحياة الإنسانية حياة فكرية لا تتم له إلا بالإدراك الذي نسميه فكراً، و كان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر أن الفكر كلما كان أصح و أتم كانت الحياة أقوم، فالحياة القيمة - بأية سنة من السنن أخذ الإنسان، و في أي طريق من الطرق المسلوكة و غير المسلوكة سلك الإنسان - ترتبط بالفكر القيم و تبني عليه، و بقدر حظها منه يكون حظها من الاستقامة.

و قد ذكر الله سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة و أساليب متنوعة كقوله:

«أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»: (الأنعام: ۱۲۲)، و قوله: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»: (الزمر: ۹) [خداوند علم را پذیرفته است و نمی خواهد راه آن را ببندد و کسی که علم دارد با کسی که علم ندارد فرق می کند و این یعنی صحه گذاشتن بر علم! علم با غیر علم خیلی فرق دارد و قابل قیاس نیست کسی که علم دارد با کسی که علم ندارد!]، و قوله: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»: (المجادلة: ۱۱) و قوله: «فَبَشِّرْ

عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ: (الزمر: ١٨) [این یعنی ابتدا گوش بده و بهترین قول را انتخاب کنی و از آن پیروی کنی. که بهترین قول، قرآن است.]

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تحتاج إلى الإيراد. [١-] فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح و ترويج طريق العلم مما لا ريب فيه. [قرآن هیچ راه دیگری برای تفکر ارایه نکرده است.]

[تفکیکی ها می گفتند: عقل فطری. خوب چیست؟ بدیهیات است؟ خیر.

اما اخیرا می گویند: بدیهیات را می پذیرند.]

و القرآن الكريم مع ذلك يذكر أن ما يهدي إليه طريق من الطرق الفكرية، قال تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ: (إسراء: ٩) أى الملة أو السنة أو الطريقة التى هى أقوم، و على أى حال هى صراط حيوى كونه أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم، و قال تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ: (المائدة: ١٦) و الصراط المستقيم هو الطريق البين الذى لا اختلاف فيه و لا تخلف أى لا يناقض الحق المطلوب، و لا يناقض بعض أجزائه بعضا.

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٥٥

[٢-] و لم يعين فى الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم الذى يندب إليه إلا أنه أحوال فيه إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، و إدراكهم المركز فى نفوسهم، [٣-] و أنك لو تتبعت الكتاب الإلهى ثم تدبرت فى آياته وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكير أو التذكر أو التعقل، أو تلقن النبى ص الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل كقوله: «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ» (الآية) [يعنى این چه خدایى است که اگر مسیح را از بین ببرد، هیچ چیزى در برابرش قرار نمى گیرد؟! و این نشان مى دهد که او بى نظیر است.] أو تحكى الحجة عن أنبيائه و أوليائه كنوح و إبراهيم و موسى و سائر الأنبياء العظام، و لقمان و مؤمن آل فرعون و غيرهما ع كقوله: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ: (إبراهيم: ١٠)، و قوله: «وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ: (لقمان: ١٣)، و قوله: «وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّىَ اللَّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ: (غافر: ٢٨)، و قوله حكاية عن سحرة فرعون: «قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الَّذِى فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» إلى آخر ما احتجاجوا به: (طه: ٧٢).

[علامه مى خواهد بحث را جلوتر ببرد و مى فرماید: بلکه هیچ آیه و نشانه ای نیست که خداوند متعال بگوید آن را کورکورانه بپذیر! بلکه هر چه را مى پذیری باید با دلیل باشد!] و لم يأمر الله تعالى عباده فى كتابه و

لا فى آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشىء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلا على العمياء و هم لا يشعرون، حتى أنه علل الشرائع و الأحكام التى جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته بأمر تجرى مجرى الاحتجاجات [آن ها كه مجرای احجاست است و عقل نمى رسد، خداوند متعال ملكات احكامش را آورده است. يعنى اينجا هم دارد استدلال مى كند.] كقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»: (العنكبوت: ٤٥) و قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»: (البقرة: ١٨٣)، و قوله فى آية الوضوء: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»: (المائدة: ٦) إلى غير ذلك من الآيات. [حتى در امور تعبدى هم خداوند دارد دليل و ملاكات احكام را ذكر مى كند!]

و هذا الإدراك العقلى أعنى طريق الفكر الصحيح الذى يحيل إليه القرآن الكريم و يبنى على تصديقه ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع، و يزجر عنه من باطل أو شر أو ضرر أنما هو الذى نعرفه بالخلقة و الفطرة مما لا يتغير و لا يتبدل و لا يتنازع فيه إنسان و إنسان، و لا يختلف فيه اثنان، و إن فرض فيه اختلاف أو تنازع فإنما هو من قبيل المشاجرة فى البديهيات ينتهى إلى عدم تصور أحد المتشاجرین أو كليهما حق المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح».

آن چه در منطق آمده است پایه اوليه اش بديهيات است. و استدلال ها هم همه به شكل اول بر مى گردند.

«الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٥٦

و أما أن هذا الطريق الذى نعرفه بحسب فطرتنا الإنسانية ما هو؟ فلئن شككنا فى شىء لسنا نشك أن هناك حقائق خارجية واقعية مستقلة منفكة عن أعمالنا كمسائل المبدأ و المعاد، و مسائل أخرى رياضية أو طبيعية و نحو ما إذا أردنا أن نحصل عليها حصولا يقينيا استرحنا فى ذلك إلى قضايا أولية بديهة غير قابلة للشك، و أخرى تلزمها لزوما كذلك، و نرتبها ترتيبا فكريا خاصا نستنتج منها ما نطلبه كقولنا: أ. ب، و كل ب. ج، ف. أ. ج، و كقولنا: لو كان أ. ب ف ج. د، و لو كان ج د ف ه. ز ينتج: لو كان أ ب، ف ه. ز و كقولنا: إن كان أ. ب ف ج. د و لو كان ج. د، ف ه. ز لكن أ. ليس ب، ينتج: ه ليس ز.

و هذه الأشكال التى ذكرناها و المواد الأولية التى أشرنا إليها أمور بديهية يمتنع أن يرتاب فيها إنسان ذو فطرة سليمة إلا عن آفة عقلية أو لاختلاط فى الفهم مقتض لعدم تعقل هذه الأمور الضرورية بأخذ مفهوم تصورى أو تصديقى آخر مكان التصور أو التصديق البديهي، كما هو الغالب فيمن يتشكك فى البديهيات.

[حتی وقتی رجوع می کنیم به کسانی که نسبت به عقل و منطق تشکیک می کنند، می بینیم که این ها در همین راه از خود منطق استفاده می کنند!] و نحن إذا راجعنا التشكيكات و الشبه التي أوردت على هذا الطريق المنطقي المذكور وجدنا أنهم يعتمدون في استنتاج دعاويهم و مقاصدهم على مثل القوانين المدونة في المنطق الراجعة إلى الهيئة و المادة بحيث لو حللنا كلامهم إلى المقدمات الابتدائية المأخوذة فيه عاد إلى مواد و هيئات منطقية، و لو غيرنا بعض تلك المقدمات أو الهيئات إلى ما يهتف المنطق بعدم إنتاجها عاد الكلام غير منتج، و رأيتهم لا يرضون بذلك، و هذا بعينه أوضح شاهد على أن هؤلاء معترفون بحسب فطرتهم الإنسانية بصحة هذه الأصول المنطقية مسلمون لها مستعملون إياها، جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم..»

عمده این است که با طرح علامه، کار عقلی در فطرت ما هست و قرآن نیز بر همین کار عقلی ما صحه گذاشته است. قرآن گفته است که تفکر کنید، ما هم راهی که پیش از این داشتیم، راه منطقی بود. قرآن راه دیگری ارایه نکرده است و بلکه استدلال هایی ارایه کرده است که بر اساس همان راه منطقی بوده است و هیچ گاه اجازه نداده است که کورکورانه حرف و سخنی را قبول کرد....

سوال: جناب علامه پس چرا نباید کار منطقی و عقلی در تفسیر قرآن حاضر باشد؟ راهی که خود قرآن بر آن صحه گذاشته است؟

در اینجا اصل راه منطقی و راه تفکر عقلی را گفتیم.

نسبت تفکر فلسفی با دین

سوال: نسبت تفکر فلسفی با دین چگونه است؟

جناب علامه در کتاب علی و الفلسفة الالهيه، این مساله را مطرح می کند:

فلسفه می تواند الهی و غیر الهی باشد. فلسفه الهی آن فلسفه ایست که ماوراء الطبیعه را قایل است در مقابل فلسفه الحادی که منکر ماوراء الطبیعه است.

اگر به من علامه طباطبایی بگویید، می گویم: فاصله انداختن میان دین و فلسفه الهی، جفای به دین است.

بیان علامه:

ادیان الهی آموزه هایی در باب معارف دارند، حقایق دین از امور ماورائی سخن می گوید و فلسفه الهی هم در باب ماوراء سخن می گوید.

از سویی دین هم می گوید که کورکورانه هیچ چیزی را نپذیرید.

فلسفه به معنای هستی شناسی و دین به معنای هستی شناسی قدسی، قریب الافق هستند. چون حوزه هایی را بررسی می کنند که نوعاً در هر دو پرداخته می شود. از طرفی هم نباید کورکورانه پذیرفت.

این یعنی: خود دین تشویق می کند به فلسفه الهی نه این که راه فلسفه را ببندد. دین دسته از مطالب در باب معارف دارد و از طرفی هم شما نباید کورکورانه آن ها را بپذیرید، بلکه بروید به دنبال تفکر، این یعنی: بازکردن راه برای کار عقلی و فلسفی.

و بعد ایشان شروع می کند به این که امیر المومنین علیه السلام به همین روش پیش رفته اند، انبیاء همه شان این راه را رفته اند و به قدر عقول مردم سخن گفته اند.

تعبیر به حجة الله، یکی از مقوم های حجة الله این است که بتوادر مردم احتجاج کند و حرف مردم را تثبیت کند که از جمله آن ها احتجاج عقلی ناصع است.

اصلاً احتجاج به معجزه، مقدمه عقلی نهفته است، گرچه همه اش عقلی نیست.

احتجاج عقلی ناصع، مثل احتجاج امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی که ذره ذره او را پیش می برد.

گاهی اوقات هم احتجاج نقلی است و از آن چه که او قبول دارد شروع می کند.

احتجاج حضرت ابراهیم در مورد افول را ببینید.

- دین معارفی دارد که ماوراء این عالم است.
- توصیه می کند که کورکورانه هر چیزی را نپذیرید.
- از سویی خود انبیاء و ائمه از روش عقلی استفاده کرده اند.
- نتیجه: دین فلسفه الهی را پذیرفته و بلکه خود شروع به تبیین کرده است بسان فلسفه الهی. در مورد امیر المومنین علیه السلام خیلی زیاد است، مثل: لشهادة العقول ان الموصوف غیر الصفة.

علی و الفلسفة الالهیه ص ۱۶

«دین و فلسفه

این، دور از انصاف و ستمی آشکار است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم. **آیا دین جز مجموعه ای از معارف اصیل الهی و یک سلسله مسائل فرعی اخلاقی و حقوقی است؟ البتّه با سعه و**

ضیقی که ادیان آسمانی داشته‌اند؛ مگر نه این است که انبیا مردانی بودند که به دستور خداوند، اجتماعات بشری را به سوی سعادت حقیقی و ایده‌آل، رهبری می‌نمودند؟

آیا سعادت انسان جز در این است که در پرتو تعالیم آسمانی و به کمک هوش و استعداد خدادادی- که با آن مجهّز و به واسطه آن، اسرار و رازهای آفرینش را درک می‌کند- به شناخت حقایق نایل آید و در زندگی خویش، روش معتدل را پیش گیرد و از افراط و تفریط پرهیزد؟
آیا انسان می‌تواند در اندر یافت معارف و علوم، برخلاف طبیعت خویش به دامن استدلال چنگ نزند؟
پس چگونه ادیان

علی و فلسفه الهی، ص: ۱۷

آسمانی و انبیا و سفرای الهی می‌توانند مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت کنند و آنان را به پذیرش بدون دلیل و حجّت، امر نمایند و در نتیجه در مسیر غیر طبیعی و ضدّ عقل، سوق دهند؟
اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد، تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی، شیر می‌نوشیدند؛ ولی مع ذلک با مقام ارجمند و والایی که داشتند و با وصف ارتباطی که بین ایشان و جهان بالا برقرار بوده، در عین حال خودشان را تنزل داده [این همان است که می‌گوییم احتجاج می‌کردند والا خودشان با احتجاج نرسیده اند] و در سطح فکر توده مردم قرار می‌دادند و به اندازه فهم و درک آنان به سخن می‌پرداختند و از بشر می‌خواستند که این نیروی فطری همگانی را به کار ببرند.^۵

رسول خدا در حدیث معروفی فرموده:

«أنا معاشر الأنبياء امرنا ان نكلّم الناس علی قدر عقولهم».^۶

پس ساحت انبیا و دامن پیغمبران منزّه‌تر و پاک‌تر از این است که مردم را وادار کنند تا در امور، بدون بصیرت قدم بردارند و یا آنان را به

علی و فلسفه الهی، ص: ۱۸

تبعیت کورکورانه مجبور سازند.

وانگهی- چنانچه خاطرنشان ساختیم- سخنانی که پیغمبران با مردم داشتند، در محدوده استعداد و درک و فهم آنان بوده است و اگر معجزه‌ای می‌آوردند به استناد دلیل و برهان عقلی با آنان احتجاج می‌کردند و با دلالت عقلی که آن معجزات داشتند، صحتّ دعوی خویش را به اثبات می‌رساندند.

^۵ (۱)- یعنی توسّل به استدلال و چنگ زدن به دلیل استوار و منطقی.
^۶ (۲)- ما پیامبران در سطح فکر عمومی مردم با آنان سخن می‌گوییم (ر. ک: اصول کافی: ۱/ ۲۳/ ح ۱۵).

قرآن کریم خود بهترین شاهد و گواه صحت و راستی ادعای ماست؛ زیرا هرچه راجع به مبدأ و معاد و دیگر مسائل ماورای طبیعت سخن به میان می‌آورد و اجتماع بشری را به قبول آنها دعوت می‌کند، جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن، سخن به میان نمی‌آورد و به غیر دلیل و برهان قانع نمی‌شود. قرآن، علم، بینش و استقلال در فهم را می‌ستاید و جهل و تقلید کورکورانه را تقبیح نموده و به سختی مورد نکوهش قرار می‌دهد. این منطق قرآن است که می‌گوید:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي^۷

«بگو این است راه من که با بصیرت تمام و بینش همه جانبه به سوی خدا می‌خوانم خود و پیروانم را». پس دین، هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان- که فطرتا با آن

علی و فلسفه الهی، ص: ۱۹

مجهزند- به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند و این همان «فلسفه الهی» است. پس شما خواننده عزیز! آن سخنان پوچ و واهی که برخی از اروپائیان اظهار داشته و عده‌ای از ماها هم آنرا پسندیده‌اند را رها کنید؛ آنان اصرار دارند اثبات کنند که «دین» در مقابل «فلسفه» قرار دارد و این دو با هم در برابر «علم» که متکی بر حس و تجربه است، واقع‌اند! آنان می‌گویند: «بشر در طول زندگانی خویش، چهار مرحله و دوره را پشت سر گذاشته است: دوران افسانه‌ها، دوران دین، دوران فلسفه و دوران علم و دانش که فقط بر پایه حس و تجربه است!».

آری، این سخنان سست و واهی را که ابدًا متکی به دلیل و برهانی نیست، فروگذارید. اینان مردمانی هستند که نظرشان از حدود ماده تجاوز ننموده و از حجاب طبیعت و عالم مادی حتّی یک آن هم سر بیرون نکرده‌اند. آنان تنها وجود ماده را اثبات و ماورای آنرا نفی کرده و می‌گویند: «آنچه به چشم و حواس درک نشود و آنچه تحت تجربه نیاید، اصلاً وجود ندارد!».

آنان گمان دارند که دین فقط یک سلسله شعر است که بهم بافته شده و فلسفه استدلالی است در زمینه امور وهمی و خیالی! اما متأسفانه آنان نه در قضاوت و داوری‌شان راه اعتدال پیموده‌اند و نه در زعم و گمانشان طریق حقیقت سپرده‌اند.

علی و فلسفه الهی، ص: ۲۰

همچنین شما خواننده گرامی! آنچه را که برخی از نویسندگان و علمای خود ما درباره دین و فلسفه گفته و یا نوشته‌اند دور بیندازید. آنان می‌گویند: «دین بر روی فلسفه خطّ بطلان می‌کشد و اصولاً موقعیت دین غیر از موقعیت فلسفه است و این دو، هدفهای مجزّاً و جدا از هم دارند!».

اینان تفسیر صحیحی از فلسفه نکردند و گمان بردند فلسفه جز یک سلسله آرا و نظریات مردانی از یونان و غیر یونان که در میانشان خداشناس و منکر خدا، ملحد و متقی، مؤمن و کافر و خطاکار و صواب‌کار وجود دارد، نیست. به زعم اینان منظور از طرح مباحث فلسفی جز این نیست که به آن فلاسفه و دانشمندان تشبیه کنیم و از مشاهیر و شخصیت‌های نامدار آنان پیروی و تقلید نماییم!

اگر فلسفه همین باشد که این عده گمان دارند و حقیقت همان باشد که اینان ادعا می‌کنند، جدّاً سزاوار است که فلسفه را از حریم دین طرد کنیم لیکن خوشبختانه موضوع از این قرار که این عده خیال کرده‌اند نیست.

^۷ (۱) - یوسف: ۱۰۸.

این سخن تنها در مورد فنون و صناعاتی صادق است که در آنها فقط به اجماع و اتفاق یک طایفه از رجال و آرا و نظرات مشهورشان تکیه می‌شود. در این فنون به استقرای مذاهب و مشربهایی که در یک سلسله مسائل وحدت نظر دارند و دلیلی جز اتفاق و اجماع به وجود آورندگان آن نیست، اکتفا می‌شود.

علی و فلسفه الهی، ص: ۲۱

اما ماجرای فلسفه هرگز چنین نیست؛ فلسفه که عبارت است از بحث استدلالی در زمینه حقیقت پدیده‌ها، هیچ‌وقت تنها به رجال و آرایشان و یا اتفاق، اجماع و شهرتها، اعتنا نمی‌کند و نباید هم اعتنا داشته باشد.

چگونه ممکن است در شناخت واقعیت اشیای خارجی، نظرات و آرای اظهار شده پیرامون آنها کافی باشد؟ و چگونه می‌توانیم در آرامش نفس و اعتماد به واقعیات و حقایق جهان هستی، فقط به چند رأی و نظریه درباره آن دل‌خوش کنیم و آنها را پناهگاه علمی بدانیم؟!

پس نتیجه این که شما خواننده عزیز! بایستی این حرفها را رها کنید و باور نمایید که دین حقیقی، مردم را جز به فلسفه الهی نمی‌خواند و این دو کاملاً وحدت هدف دارند و آن این‌که: انسان از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت، یقین و علم پیدا کند.»

این راه را دین باز کرده است و وقتی باز کرده است چرا می‌گویید فلسفه الهی غیر از دین است؟!

ما دو مقدمه را گفتیم: ۱. منطق. ۲. فلسفه الهی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۹ (۱۳۹۵، ۹، ۲۴ / ۱۴ ربیع الاول / چهارشنبه)

رسیدیم به این بیان علامه که فلاسفه هم مثل متکلمان، آن چه دستیافته های علمی شان را محور قرار دهند، این هم یک نوع تطبیق و تحمیل است.

بیان علامه را توضیح دادیم، برای این که این معنا واضح شود، در جلسات قبل اینچنین عمل کردیم:

ابتدائاً در پاسخ به اشکال آن کسی که گفته بود شما در المیزان فلسفه را قبول می‌کنید ولی بقیه را قبول نمی‌کنید

که جواب علامه را هم گفتیم.

دوم اینکه کار فیلسوفان هم تفسیر به رای است که این را هم پاسخ گفتیم.

سوم این که بحث فلسفی ها در تفسیر برای چه است؟

که گفتیم: آن چه در تفسیر کار شده است و گفته شده است و نیاز به تبیین عقلی دارد، این ها گفته شده است یا گاه نکات تفسیری همان است که فلاسفه گفته اند از این جهت این بیان آورده می‌شود.

چهارم این که: خود قرآن بر منطق صحه گذاشته است

پنجم: روش انبیا خود استدلال است. یعنی همچنان که منطق را پذیرفته است، کار عقلی را هم می پذیرد و خود این کار را کرده است.

اساسا در دین آمده است که در باب عوالم فکر کنیم و کار فلسفی کنید. دعوت کرده است به علوم، و این باعث شده است که خیلی از علوم در ذهن مسلمانان شکل بگیرد.

صحه گذاشتن دین بر قرآن

قرآن در اسلام ص ۱۵۶ و ۱۵۷

«ب- علمی که قرآن مجید بتعلیم آنها دعوت می کند

قرآن مجید در آیات بسیاری (که بسبب وفور و کثرت بنقل آنها نپرداختیم) بتفکر در آیات آسمان و ستارگان درخشان و اختلافات عجیبی که در اوضاع آنها پدید می آید و نظام متقنی که بر آنها حکومت می کند دعوت می کند.

بتفکر در آفرینش زمین و دریاها و کوهها و بیابانها و آنچه از عجائب در شکم زمین قرار گرفته و اختلافات شب و روز و تبدلات فصول تحریض و ترغیب می نماید.

بتفکر در آفرینش شگفت آور نبات و نظامی که در زندگی آن جریان دارد و در آفرینش گوناگون حیوان و آثار و احوالی که در محیط وجود از خود بروز می دهد تشویق می فرماید.

بتفکر در خلقت خود انسان و اسرار و رموزی که در ساختمان وجودش نهفته و بالاتر از آن در نفس و عوالم باطنی آن و ارتباطاتی که با ملکوت اعلا دارد و بسیر در اقطار زمین و مشاهده در آثار گذشتگان و کنجکاوی اوضاع و احوال ملل و جوامع بشری و قصص و تواریخ ایشان اصرار تمام دارد.

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۵۷

و بدین ترتیب بتعلم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علمی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها بنفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی می باشد دعوت می کند.

آری قرآن مجید باین علوم دعوت می کند باین شرط که بحق و حقیقت، رهنما قرار گیرند و جهان بینی حقیقی را که سرلوحه آن خداشناسی می باشد در برداشته باشند [یعنی به توحید ختم شود] و گرنه علمی

که انسان را سرگرم خود ساخته از شناختن حق و حقیقت بازدارد در قاموس قرآن مجید با جهل مرادف است. خدای متعال می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» سوره روم آیه ۷ (ترجمه: آنان از زندگی این جهان ظاهر و نمودی را میدانند و آنان از زندگی آن جهان غافلند). و می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ» سوره جاثیه آیه ۲۳ (ترجمه: آیا دیدی آن کسی را که خدای خود را هوای نفس خود قرار داده و خدا با داشتن علم گمراهش نموده و بگوش و دلش مهر و بچشمش پرده‌ای زده است پس کیست که پس از خدا

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۵۸

او را راهنمایی کند).

قرآن کریم با ترغیباتی که بتعلم علوم مختلفه نموده خود متصدی تعلیم یک دوره کامل از معارف الهیه و کلیات اخلاق و فقه اسلامی گردیده است.

پس دین دعوت به تفکر می‌کند و همان راه عقلی و فطری را طی می‌کند.

نکته ششم: تابع بودن عقل نسبت به وحی

حال که دعوت به فلسفه می‌کند، پس هر چه که در فلسفه رسیدیم، باید بیاید در قرآن و بر اساس آن قرآن را تفسیر نمود.

پاسخ:

دین راه عقلی و فلسفه را باز گذاشته است ولی باید توجه داشت: همان عقلی که فطرتش به او اجازه می‌دهد و می‌گوید که من باید کار عقلی کنم و راهش کار عقلی است، همان عقل به محدودیت خود پی می‌برد.

اولاً من محدودم و کل نامتناهی و حقایق نامتناهی با تمام دقایقش نمی‌فهمم.

یعنی شما از یک عقل بشری (جدا از قرآن و آنچه به قرآن متصل می‌شود) تمام آن چه که در هستی هست را می‌دانی؟ می‌گوید: نه. هرچه می‌دانی درست است؟ خیر، بلکه خطا هم داریم. آن چه می‌دانی همه را می‌دانی؟ نه بلکه به تدریج می‌فهمم.

آیت الله عابد شاهرودی: این که همه می‌دانند عقل محدود است و خطا دارد و تدریج دارد، این جزء علوم همگانی است.

علامه طباطبایی، این بحث را ضمن بحث اعجاز که در ج ۱ المیزان پرداخته است، ذیل بحث اعجاز، به همین سه نکته اشاره کرده است.

جناب علامه این سبک که می گویند قرآن عقل را صحنه می گذارد، پس چرا نیاید سر سفره قرآن به معنای شرح و تفسیر؟ که شما آن را تحمیل و تطبیق می دانید؟

علامه: این عقل جهت بشری دارد و این جهت محدودیت دارد، همان عقل فطری می گوید: وحی هم هست، و من محدودیت دارم.

در کار عقلی یک ساحت قطعی یقینی داریم که استکمال در او معنا ندارد. ولی یک ساحت غیر قطعی داریم، یعنی برهان ها کنار می رود و از فضای بتّ و قطع درون خود کمی کنار می رود.

عقل: اینجا که قطعی می فهمم، که حرفی نیست. ولی آنجا که قطعی نیست بلکه استکمالی است، من حرف نمی زنم.

علامه: همان فطرت می گوید: من قطعیتی دارم، حرفی نیست. من محدودیت هایی دارم،

۱. یعنی در عین این که عقل یک جاهایی می گوید این قطعی است و همین است و جز این نخواهد بود، الا و لابد.

۲. یک محدوده ایست که عقل می گوید: وحیی است که از سنخ کار قطعی است ولی در محدوده کار عقل ما نیست. که ضمن هدی للمتقین ذیل تفسیر سوره بقره آورده است. این وحی همه را می فهمد بدون هیچ محدودیتی.

۳. عقل می گوید که من محدودیت دارم.

نتیجه این سه قطعی است، من باید وحی را به عنوان کتاب هدایت را برای خود تلقی کنم، که ازل و ابد در آن دیده شده است، نه تدریج دارد و نه محدودیت دارد و خطا هم در آن راه ندارد. لذا آن کتاب هدایت من است. لذا عقل است که باید از وحی استفاده کند. نه برهان های عقلی که جلو می رود و از فضای قطعی اولیه در می آید، و آن ها را به عنوان شرح و تفسیر قرآن قرار دهیم.

من بعدا عقل قطعی را توضیح می دهم.

با این بیان: خود عقل می گوید: من تمام توشه های خودم که در آن احتمال خطا هست را نباید سر سفره وحی بیاورم یعنی هیچگاه دستاوردهای بشری که در کار فلسفی جلو می رود، آن را نباید سر کار تفسیر و وحی آورد، یعنی نباید به خاطر آن ها قرآن را دست زد،

بنابراین: اگرچه دین می گوید باید فلسفه را دنبال کرد، ولی خود عقل می گوید: من محدودیت دارم و همه چیز را نمی فهمم، لذا همه دستاوردهایش را نباید سر سفره تفسیر آورد.

بیان علامه

در ضمن اعجاز بلاغتی قرآن فرموده است:

قرآن انواع اعجاز دارد، اعجاز به علم، اعجاز به شخص رسول الله، اعجاز به عدم اختلاف، اعجاز به عالم غیب، اعجاز به لحاظ بلاغت و فصاحت.

که در بلاغت و فصاحت اختلاف می شود و علامه به ناچار بیان می کند: ما سه ساحت داریم: بیان، معنا، حقیقت. (وجود تکوینی، وجود معنوی و ذهنی، وجود لفظی).

در بحث بلاغت و فصاحت، در سطح زبان نیست، بلکه به لحاظ معناست، و زیبایی معنا نیز زیر سر حقیقت و تکوین است.

آنجا بحث محدودیت انسانی را اشاره می کند.

تنها کسی که به علم بی انتها وصل باشد می تواند بگوید: من یک علمی را آورده است که تمام جوانب آن را هم گفته ام و هیچ باقی نگذاشته ام.

علم به حقیقت بی انتها را دارد، تبدیل شد به معانی بی انتها که تبدیل شد به این الفاظ زیبا.

همین توضیح نشان می دهد: نباید سر سفره قرآن دستاوردهای فلسفی خود را بیاوریم سر سفره قرآن و به عنوان تفسیر حساب شود.

عقل در این حریم نباید مفسر و مبین حساب شود. چون عقل می بیند که قرآن تا بی انتها رفته است.

لذا ما نمی توانیم این کار را بکنیم.

چیز دیگر: کی باید هادی باشد؟ هادی قرآن است نسبت به عقل. در قرآن استکمال معنا ندارد، چون تا آخر رفته است و حد و محدودیتی ندارد.

لذا آیا می توانیم با این عقل ظهورگیری قرآن را دست زد؟ خیر. بلکه باید با ظهورگیری قرآن و فهم صحیح آن عقل را هدایت کرد.

علامه ذیل اعجاز، و همچنین آیاتی که می گوید شما در قرآن اختلاف نمی بینید،

با این بیان علامه می فرماید: عقل می بیند که قرآن به ام الكتاب رسیده ام و تو نداری، من به حقیقت عالم رسیده ام و تو نداری، من حقیقت عالم را پیاده کرده ام و تو نرسیده ای، لذا تو باید تابع من باشی. نه این که من تابع تو باشم.

المیزان، ج ۱، ص ۷۱

در بحث اعجاز یکی از بهترین متن نگاشته های موجود، بیان علامه در همینجاست که خیلی عالی قلم زده است.

«و من البین [۱-] أن إدراك القوى المدركة منا محدودة مقدرة لا نقدر على الإحاطة بتفاصيل الحوادث الخارجية و الأمور الواقعية بجميع روابطها، [۲-] فلسنا على أمن من الخطأ قط في وقت من الأوقات، [۳-] [و مع ذلك فلاستكمال التدريجي الذي في وجودنا أيضا يوجب الاختلاف التدريجي في معلوماتنا أخذًا من النقص إلى الكمال. فأى خطيب أشدق و أى شاعر مفلق فرضته لم يكن ما يأتيه في أول أمره موازنا لما تسمح به فريحتة في أواخر أمره؟ فلو فرضنا كلاما إنسانيا أى كلام فرضناه لم يكن فى مأمن من الخطأ لفرض عدم اطلاع متكلمه بجميع أجزاء الواقع و شرائطه (أولا) و لم يكن على حد كلامه السابق و لا على زنة كلامه اللاحق بل و لا أوله يساوى آخره و إن لم نشعر بذلك لدقة الأمر، لكن حكم التحول و التكامل عام (ثانيا)، و على هذا فلو عثرنا على كلام فصل لا هزل فيه (و جد الهزل هو القول بغير علم محيط) و لا اختلاف يعتريه لم يكن كلاما بشريا، و هو الذى يفيد القرآن بقوله: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» الآية: النساء - ۸۲. و قوله تعالى: «وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَ الْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ» الطارق - ۱۴. انظر إلى موضع القسم بالسما و الأرض المتغيرتين و المعنى المقسم به فى عدم تغيره و اتكائه على حقيقة ثابتة هى تأويله (و سيأتى ما يراد فى القرآن من لفظ التأويل)، و قوله تعالى: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»

: البروج - ۲۲، و قوله تعالى: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٌ» الزخرف - ۴. و قوله تعالى: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» الواقعة - ۷۹، فهذه الآيات و نظائرها تحكى عن

اتكاء القرآن فی معانیه علی حقائق ثابتة غیر متغیرة و لا متغیر ما یتکی علیها.» چنین چیزی معیار و محور است و نباید تابع شود، بلکه او متبوع است.

اصل اعجاز را باید اینجور بست، بلکه راه بشری نیست، یک روال غیر بشری است. باید این را درست کرد. که اصلش از حقیقت می گیرد، لذا رسول الله که به ام الكتاب وصل است، خودش ام الكتاب است و خودش قرآن است.

لذا رسول الله و هر کسی مثل او وصل است که اهل بیت هستند، این ها می توانند آن گونه که واقع هست خبر دهند.

المیزان ص ۶۲

تحدی قرآن به علم

که علامه می گوید: قرآن معارف، اخلاق و احکام را شامل می شود، لذا قرآن تامین کننده هر سه این امور هست.

هر چه قرآن می گوید و از قرآن برخیزد، تغییرناپذیر است.

«و قد تحدی بالعلم و المعرفة خاصة بقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ». النحل - ۸۹ و قوله: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»: الأنعام - ۵۹، إلى غير ذلك من الآيات، فإن الإسلام كما يعلمه و يعرفه كل من سار في متن تعليماته من كلياته التي أعطاها القرآن و جزئياته التي أرجعها إلى النبي ص بنحو قوله: «ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا»: الحشر - ۷، و قوله تعالى: «لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»: النساء - ۱۰۴»

المیزان، ج ۱، ص ۶۶

اعجاز به عدم اختلاف

«و قد تحدی أيضا بعدم وجود الاختلاف فيه، قال تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»: النساء - ۸۲، فإن من الضروري أن النشأة نشأة المادة و القانون الحاكم فيها قانون التحول و التكامل فما من موجود من الموجودات التي هي أجزاء هذا العالم إلا و هو متدرج الوجود متوجه من الضعف إلى القوة و من النقص إلى الكمال في ذاته و جميع توابع ذاته و لواحقه من الأفعال و الآثار و من جملتها الإنسان الذي لا يزال يتحول و يتكامل في وجوده و أفعاله و آثاره التي منها آثاره التي

یتوسل إليها بالفکر و الإدراک، فما من واحد منا إلا و هو یرى نفسه کل يوم أكمل من أمس و لا یزال یعثر فی الحین الثانی علی سقطات فی أفعاله و عثرات فی أقواله الصادرة منه فی الحین الأول، هذا أمر لا ینکره من نفسه إنسان ذو شعور.»

علامه با تحلیلی که از قرآن به دست می آورد این است که نباید قرآن با عقل معنا شود، بلکه قرآن محور است و قرآن باید عقل را هدایت کند.

المیزان، ج ۵، ص ۲۵۸

«و ثالثاً: أن الكتاب و السنة هما الداعیان إلى التوسع فی استعمال الطرق العقلية الصحيحة (و لیست إلا المقدمات البديهية أو المتکنة علی البديهية) قال تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (الزمر: ۱۸) إلى غیر ذلك من الآيات و الأخبار الكثيرة، نعم الكتاب و السنة ینهیان عن اتباع ما یخالفهما مخالفة صریحة قطعية، لأن الكتاب و السنة القطعية من مصادیق ما دل صریح العقل علی کونهما من الحق و الصدق، و من المحال أن یرهن العقل ثانياً علی بطلان ما برهن علی حقیته أولاً، [مگر می شود که عقل یک چیزی که برهان بر حقانیتش اقامه کند و بعد بگوید حق نیست!].»

خود عقل و فلسفه اثبات می کند نبوت را، منظور علامه از عقل در اوایل سوره بقره، عقل فطری است. در رسایل توحیدی هم گفته است که: عقل صریح به راحتی می فهمد که ما نبی می خواهیم.

با این بحث می توانیم بگوییم: در عین این که دین دعوت به فلسفه کرده است، نباید فلسفه با دین مخالفت کند و نباید دین را دست بزند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۰ (۱۳۹۵، ۹، ۲۴ / ۱۴ ربیع الاول / چهارشنبه)

در عین حالی که دین دعوت به عقل و فلسفه کرده است، در عین حال می گوید: نباید به گونه ای باشد که عقل سر سفره قرآن بیاید و بر آن چیزی را تحمیل کند. به خاطر محدودیت، تدریج و امکان خطایی که در عقل وجود دارد. این ها نشان می دهد که کار عقلی با هزار و یک مقدمه ای که در کارش هست، بیاید سر سفره قرآن. به گونه ای که معایر و متبوع عقل شود و تابع قرآن.

چون اگر کسی تصور کند که قرآن یک حقیقتی است که ریشه در ام الکتاب دارد و هیچ خطایی در آن راه ندارد، باعث می شود که فوق عقل قرار می گیرد نه دون عقل تا با عقل معنا شود، بلکه عقل باید با قرآن هدایت شود.

این را توضیح دادیم،

نکته هفتم: تاثیر قرآن در ارتقای علوم

بر این اساس، قرآن برای ارتقای علوم و فلسفه تاثیر دارد. و اصلا تاثیر دارد و عملا فلسفه و... را ارتقا داده است.

علامه این را در کتاب قران در اسلام مطرح کرده است.

قرآن در اسلام، ص ۱۶۱

«و حتی فلسفه نیز اگر چه در آغاز بعنوان نقل از یونانی عبری وارد محیط اسلام شد و زمانی تقریباً بشکل یونانی خود در دست مردم بود، ولی پس از چندی محکوم طرز تفکر محیط [یعنی قرآن] گردیده هم از جهت ماده و هم از جهت صورت تغییراتی پیدا کرده، تحول یافت، بگواهی اینکه در فلسفه‌ای که امروز در میان مسلمانان دائر است در معارف الهیه مسئله‌ای بیچشم نمی‌خورد مگر اینکه متن آن را و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن بکار برده شده می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لابلای آنها بدست آورد.»

آن چه در قرآن آهسته آهسته آمده است در فلسفه ما خودش را نشان داده است. که ما در حکمت متعالیه ضمن بحث از تحقق فلسفه اسلامی توضیح داده ایم. و این را حتی در فارابی نشان دادیم.

حتی ادله ای که در فلسفه اسلامی است در متن قرآن و حدیث هست. و این خیلی چیز عجیبی است!

ما در کتاب مبانی و اصول عرفان نظری، دو دلیل بر اثبات وحدت شخصیه آوردیم. در دلیل اول هم اطلاق و هم حقیقت فقری، هر دو در قرآن آمده است و در متن قرآن بعینه آمده است.

مثلا برای عینیت صفات با ذات، استدلالش بعینه در متن حدیث آمده است. مثلا: سمیع بغیر

علی و فلسفه الهی، ص ۲۲ به بعد

دین کاری کرده است که تمام حقایق و دین را از دل توحید به دست آوریم.

«فلسفه الهی اسلام یا کمال فلسفه

به قراری که در صفحات گذشته به طور اجمال گفته آمد، فلسفه الهی، علی‌الدوام گسترش و دامنه پیدا می‌کرد و موضوعاتی را که در فلسفه عمومی به حالت پراکنده و جدا مورد بحث بود، به همدیگر پیوند می‌داد (منظور از گسترش فلسفه الهی جز این نیست که موضوعات گوناگون را جملگی به عالم ماورای ماده و طبیعت مربوط می‌ساخت)، تا این که اسلام ظهور کرد و بر سریر تعلیم و آموزش قرار گرفت، در نتیجه فلسفه الهی را به اوج کمال ممکن رسانید و آن را در سطحی بسیار عالی قرار داد.

شاید برخی از کسانی که این سخن ما را می‌شنوند و این مطلب را می‌خوانند، آن را یک نوع مبالغه و اغراق در حق این دین پایدار بینگارند و چنان تصور کنند که ما در حق آن بالاتر از آنچه هست، سخن گفته‌ایم و موضوع بی‌حقیقت و غیرواقعی را که جز در بازار شعر و تخیل ارزش ندارد، آراسته و در معرض افکار گذاشته‌ایم، نه

علی و فلسفه الهی، ص: ۲۳

هرگز چنین نیست. آنان می‌توانند این موضوع را با دقت و تدبیر پیرامون مواد و اصول تعالیم اسلامی در بوته آزمایش قرار دهند.

اگر آنان با انصاف، در پی تحقیق باشند و ورود و خروجشان در بحث به نیکی صورت گیرد، بدون معطلی نظر خواهند داد که تعالیم اسلامی دامنه بحث را به نحوی بسط و توسعه داده که اصلاً چیزی و موجودی را اعم از حیث ذات، صفات و افعال فروگذار نشده و همه آنها را که از جمله انسان در تمام شؤون هستی‌اش باشد، به جهان ماورای طبیعت، مرتبط ساخته است. [همه را از به ماوراء می‌کشاند و به آنجا وصل می‌کند].

آری، اسلام تمام پدیده‌های جهان مادی را از هرنوع که باشند و در هر حال و شرایط که قرار گرفته باشند، به خدای بزرگ که برتر از جهان مادی است، ارتباط می‌دهد و در این ربط و پیوند کاملاً ساحت قدس ربوبی را رعایت می‌نماید.

[می‌خواهد اخلاق و احکام و حقوق را مطرح کند:] سپس می‌بینیم اسلام جهان بشری را از لحاظ شؤون اخلاقی و عملی مورد توجه قرار داده و در پرتو تعالیم الهی، صفات فاضله و پسندیده‌ای را که در جامعه مفید واقع می‌گردند، معین و آنها را از رذایل و صفات ناپسند مجزاً ساخته است و مردم را به سوی آنها خوانده و از این یکپارچه بازداشته است.

در مرحله سوم، اسلام مسائل حقوقی و فروع فقهی را که به صورت قوانین کلی بر اعمال و کارهای مردم حکمفرما هستند، در چهارچوب صفات فاضله، تدوین نموده است. به این ترتیب،

می‌بینیم که طبق تعالیم عالیه اسلام، مسأله توحید، یگانه اصلی است که در تمام شؤون جهان هستی حاکم است و به روشنی مشاهده می‌گردد که در اسلام هر قضیه علمی و عملی، در حقیقت همان مسأله «توحید» است که به اشکال و صورتهای مختلف در آمده و در لباس قضایای علمی و عملی، جلوه‌گر شده است و به هنگام تحلیل، هر مسأله‌ای به توحید برمی‌گردد و در موقع ترکیب، مسأله توحید است که به لباس و صورت آن قضایا در آمده است و این همان مطلبی است که ما جلوتر خاطر نشان ساختیم و گفتیم که اسلام فلسفه الهی را به نهایت کمال ممکن رسانیده، چون طبق تعالیم اسلام، حکم خدا در هر قضیه و در هر علم و عمل جریان دارد و بالاتر از سیاهی رنگی نیست! و این بزرگترین مزیتی است که خداوند این دین پایدار را با آن آراسته نموده و به وسیله آن به اسلام استحکام و نیروی بیشتری بخشیده است؛ چون بدون شک، علم را جز عمل و کردار، حفظ و پرورش نمی‌کند و هردانشی که با عمل پیوند نداشته باشد، ضامن بقا ندارد.^۸

ایشان می‌خواهد نتیجه بگیرد که: حال و هوا و هیئت اندیشه اسلامی با محوریت توحید است. که از توحید شروع می‌شود می‌رسد به نبوت و... در تمام مباحث، محور توحید است. همه یکسره اینجور وصل می‌شود. و این کمال فلسفه است و قرآن برای فلسفه حرف دارد و آن را جلو برده است که از فارابی شروع می‌شود تا به صدرای اوج کمالش می‌رسد.

نکته هشتم: نسبت عقل قطعی با قرآن

همان دلیلی که گفتیم، همان دلیل می‌گوید: عقل قطعی و ضروری بر سر سفره قرآن می‌آید.

عقل ضروری بدیهیم، که گاه تعبیر می‌گردد به آن چه از لوازم بین اوست. مثلاً اصل عدم تناقض که خطاب‌دار نیست. در این علوم که استکمال وجود ندارد، بلکه جزء عقل همگانی است. جزء سرمایه فطری همه انسان هاست. مثل اصل عدم تناقض و اصل این همانی، تکلیف بمالایطاق. که برخی در دایره حکمت نظری و برخی در دایره حکمت عملی قرار می‌گیرد.

^۸ (۱) - در این‌جا ناگزیرم به شیواترین و شگفت‌انگیزترین بیان علی علیه السلام در این زمینه اشاره کنم؛ علی علیه السلام در یکی از کلمات قصارش چنین می‌فرماید: ثمره العلم العمل للحیوة (میزان الحکمه: ۳/ ۲۰۹)؛ فایده دانش، کار و عمل برای زیستن است؛ یعنی نتیجه علم و دانش، کوشش در راه انسانها و تلاش برای بهزیستی افراد بشر است.

آفرین بر بینش و نظر الهی تو ای علی بن ابی طالب که بیاناتت در زمینه رسالت انسانی در این عصر توخّش! که پیشروان قافله آن به نام تمدن و علم؛ هزاران انسان بی‌گناه را بدون هیچ دلیل و منطقی می‌کشند و کشورهای آبادشان را با-- مدرنترین سلاحها و مخربترین بمبها ویران می‌سازند و باقیماندگان را هم گرفتار فقر، مرض، گرسنگی و صدها درد جانفرسا می‌کنند و تازه مدّعی‌اند که در راه انسانها تلاش و کوشش می‌کنند، مانند الواحی از نور می‌درخشند.

بدیهیات هیچ خطایی در آن ها راه ندارد.

علامه: چنین عقلی مقدمه قطعی همه است و چنین عقلی خطار بر نمیدارد. این عقل ضروری سرمایه همه است. اگر این را بردارید،

عقل ضروری واقع را می گوید، دین هم واقع می گوید، معنا ندارد که بین دو چیزی که واقع را بیان می کند اختلاف داشته باشند. بلکه این عقل معیار فهم قرآن است. درست مثل این که یک آیه مفسر آیه دیگر است، همین طور عقل ضروری هم معیار فهم و درک آیه قرآن است.

چون تناقض در واقع راه ندارد، لذا بین عقل قطعی و ضروری و قرآن نیز تناقض نیست.

من اگر آیه می خوانم، باید اصل عدم تناقض، اصل علیت، این همانی، تکلیف بمالایطاق و... باشد.

لذا من اگر آیه را جوری می خوانم که با اصل عدم تناقض یا تکلیف بمالایطاق و... تقابل دارد، باید آیه را جور دیگری معنا کنیم.

در حقیقت عقل ضروری در حکم خود آیه است. به لحاظ اعتبار.

عقل قطعی به صد درصد واقع رسیده است و همانی را که دین گفته است می گوید.

حکم عقل قطعی لازم نیست که در دین باشد، گرچه در دین هم هست. یعنی لزومی ندارد که حتما در دین باشد.

پس ما برای فهم دین سه پایه داریم:

۱. قرآن.

۲. سنت قطعی.

۳. عقل قطعی. که اگر این را بشکنی، خودت را شکستی.

آیه در مورد دنیا صحبت می کند و ما هم می بینیم که اینجور است، پس آیه را بر همین اساس تفسیر کنیم و نمی توانیم متن واقع را دست بزنیم.

لذا چنین عقلی باید باشد.

یک بحث دیگری است که: چنین عقلی پایه اثبات دین است. که این را بعدها خواهیم گفت.

به تصریح قرآن حجیت رسول اثبات می شود و به توسط رسول اهل بیت حجیتشان اثبات می شود و به دلیل قرآن و سنت قطعی، عقل نیز حجیت می یابد.

«با انکا به دلالت قرآن و هدایت همین اخبار قطعی، شیعه معتقد است که در معارف اسلامی حجّت معتبر سه چیز است، که به هر یک از آنها می شود اعتماد نمود و به غیر آنها نمی شود گروید: [۱] کتاب، [۲] سنت قطعی و [۳] عقل صریح؛ [یعنی: عقل بدیهی و لوازم بین این عقل.] و در حقیقت همه آنها به حجّیت کتاب برمی گردد، [۱] زیرا ممیز روش مذهبی از روش فلسفی این است که فلسفه حقایق را از راه عقل به دست می آورد، و مذهب از راه وحی آسمانی، و وحی آسمانی

شیعه (خسروشاهی)، ص: ۶۱

قطعی در دست مسلمین، همانا قرآن شریف می باشد.

[۲] ولی همان قرآن شریف بیان پیغمبر اسلام را صریحاً اعتبار داده و پیغمبر اسلام نیز بیان اهل بیت خود را با بیان صریح متواتر، حجیت داده است.

[۳] هم چنین کتاب و سنت، به مؤدای عقل سلیم و صریح، در آیات بسیار و روایات زیادی ارجاع نموده، و در نتیجه سنت قطعی و عقل صریح، مانند خود کتاب، سمت حجّیت را پیدا کرده و قابل اعتماد گشته اند.

دکتر معین: مگر اجماع یکی از این حجّت ها شمرده نمی شوند؟

طباطبائی: ما به اجماع در اصول معارف اعتماد نمی کنیم، زیرا حجّیت اجماع (چنان که در فن اصول روشن شده) از این راه است که «خبر واحد» یا در حکم خبر واحد می باشد، و چون خبر واحد بیشتر از «ظن» افاده نمی کند، و در اصول معارف «علم قطعی» لازم است، اعتباری برای اجماع، در اصول معارف باقی نمی ماند، تنها احکام فقهیه است که اجماع در مورد آنها حجّیت دارد.

دکتر کربن: در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و میان کتاب و سنت چه می کنید؟

طباطبائی: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده، و به آن حجّیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب، و واقع بینی عقل صریح همین نتیجه را می دهد، زیرا فرض دو امر واقعی متناقض متصور نیست، و اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، [برخی اینجا را بد فهمیده اند: اگر عقل صریح شد و به چیزی برسد که با دلیل نقلی در تعارض است.] چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ

خواهد بود، با دلیل قطعی الدلاله، معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد.

دکتر کرین: مگر مسئله تقدّم خلقت روح بر بدن از همین باب نیست؟ زیرا عقلاً تقدّم روح بر بدن متصور نیست. در صورتی که از راه نقل وارد شده که روح پیش از

شیعه (خسروشاهی)، ص: ۶۲

بدن آفریده شده است.

طباطبایی: آفریده شدن روح پیش از بدن، در قرآن شریف مذکور نیست، بلکه در حدیث وارد است ۶۸ و حدیث نامبرده - چنان که اهل فن تصریح کرده‌اند - از اخبار آحاد می‌باشد، و ما در اصل معارف، به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم، مگر این که محفوف به قرینه قطعیه بوده باشد. و البته با قیام حجت قطعی، برخلاف مدلول خبر، وجود قرینه قطعیه نسبت به سند و دلالت معنا ندارد.

البته این گونه روایات را طرح نیز نمی‌کنیم، بلکه - در صورت امکان - به وجه صحیحی تأویل می‌شود، و در صورت عدم امکان، مسکوت عنه می‌ماند.

خلاصه، شیعه طبق تعلیم اهل بیت علیهم السلام که شارح نحوه تعلیم قرآن می‌باشند، جز حجت‌های سه گانه: «کتاب، سنت قطعیه و عقل صریح» به چیزی اعتماد نمی‌کند، و چنان که گفته شد، مرجع اعتماد به هر سه، همان اعتماد به وحی آسمانی است، که رویه مخصوص مذهب و ادیان آسمانی است.»

که معمولاً ادیان آسمانی را از طریق وحی باید اثبات نمود.

شیعه، ص ۱۹۵

«معارض محترم ما می‌نویسد: می‌گویید حدیث خلقت ارواح در کتاب نیست و در سنت هم خبر واحد است، و خبر واحد در اصول معارف حجت نیست، پس حکم مخالف با عقل قطعی را به نقل واحد ثابت نمی‌کنیم بلکه طرح می‌کنیم. بعد می‌گوید:

گذشته از این که خبر مزبور متواتر است.

اولاً: باید پرسید، تقدم ارواح با کدام عقل قطعی مخالف است؟ بلی با عقل فلسفی مخالف است، و عقل فلسفی حجت نیست. آری، عقل حجت است، اما عقل فطری یا به قول شما: عقل طبیعی، نه عقل مشوب فلسفی.

ثانیاً: باید پرسید: چگونه مسئله تقدم ارواح بر ابدان از اصول معارف است؟ مگر این که هر چه ماورای محسوسات است در نظر شما از اصول معارف به شمار آید. این دو ایراد از پانزده ایراد که به مطالب کتاب داریم مشتبی است از نمونه خروار! و از شرح بقیه ایرادات چون موجب تطویل است صرف نظر شد.

پاسخ

جای بسیار تأسف است که معترض محترم در نقل مطلب ما تحریف به این آشکاری روا داشته، صریحاً می نویسد: «شما می گوید: حدیث تقدم ارواح چون خبر واحد است و غیر حجت، پس حکم مخالف با عقل قطعی را با خبر واحد ثابت نمی کنیم، بلکه طرح می کنیم».

در صورتی که ما درست نقطه مقابل این معنا را گفته ایم و عین عبارت کتاب این است: «البته این گونه روایات را طرح نیز نمی کنیم، بلکه در صورت امکان هم به وجه صحیحی تأویل می شود، و در صورت عدم امکان مسکوت عنه می ماند» (رجوع شود به نشریه «شیعه»).

شیعه (خسروشاهی)، ص: ۱۹۶

و اما این که معترض محترم ما می گوید: «حدیث خلق ارواح قبل از ابدان متواتر است» در درک صحت و سقم این دعوی، خوانندگان گرامی باید به کتب حدیث مراجعه کرده، ببینند این تواتر کجاست؟

و آنچه ما در کتاب ذکر نموده ایم که خبر واحد است، یعنی متواتر و محفوف به قرینه قطعیه نیست، شیخ مفید (رض) که از بزرگان علمای شیعه است، برای اولین بار ذکر فرموده و این معنا را مخالف عقل صریح شمرده است، و پس از وی جمعی مانند علم الهدی و طبرسی و غیر آنها بنا به ظاهر کلامشان از او تبعیت نموده اند.

و اما این که معترض محترم گفته است: باید پرسید که تقدم ارواح بر ابدان با کدام عقل قطعی مخالف است؟ از برای بررسی برهان این مسئله که حلش مستلزم طرح یک سلسله بحث های دامنه دار می باشد، باید به محلش مراجعه نمود، و ما به نوبه خود همین مسئله را در جلد اول و جلد هشتم تفسیر المیزان مطرح نموده ایم، به همان جا مراجعه شود.

و اما این که گفته است: «بلی با عقل فلسفی مخالف است و عقل فلسفی حجت نیست، آری عقل حجت است، اما عقل فطری یا به قول شما عقل طبیعی نه عقل مشوب فلسفی!»

در پاسخ این دعوی که حتی مدعیش معنای ماحصلی برای جملات آن تصور نمی کند، باید از وی خواهش کرد که بار دیگر به آخر کتاب شیعه مراجعه نموده و دقت فرماید، شاید مشکل وی حل شده و معنای عقل قطعی و بحث فلسفی را دریافته که از این جوش و خروش برهد.

عقل قطعی - بحث فلسفی

آقای معترض محترم! ما و شما انسانیم و به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود چیزهایی را درک می‌کنیم که در میان آنها یک سلسله قضایایی است که در

شیعه (خسروشاهی)، ص: ۱۹۷

صحت آنها هیچ گونه تردید نداشته و اضطراراً آنها را می‌پذیریم، مانند این که «یک، نصف دو است» و «چهار، از دو بیشتر است».

این گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم و معنای حجیت آنها، همان قبول اضطراری ماست، و اگر ما بخواهیم مجهولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این گونه معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامیم.

بنابراین - چنان که روشن است - هیچ دین و مذهبی، و هیچ روش نظر دیگری، از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغا کند، زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زند، و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می‌نماید.

حالا ممکن است بفرمایید: مسئله این است که در بحث‌های فلسفی که از گذشتگان فلاسفه در دست است، این راه طی نشده، و مقدماتی که به کار برده‌اند عقل قطعی نبوده، و بحث‌هایی که کرده‌اند به روش بحث فلسفی (به معنای گذشته) نبوده است.

جواب این است که اولاً: کسی صحت همه آنچه را که از گذشتگان در دست است تضمین نکرده است؛ و نه تنها فلسفه، بلکه سایر علوم نظری نیز همان حال را دارند، و تا مسئله‌ای به حد بداهت نرسد همین حال را خواهد داشت.

ثانیاً: معنای سخن شما این است که در مسائلی که به فلاسفه معترض هستید، جانب نفی را گرفته و طبعاً داخل بحث فلسفی شده‌اید، و در صورتی که حق به جانب شما بوده باشد، خطا و به عبارت دیگر گناه از آن بحث کنندگان است نه از آن فن فلسفه.

یعنی من نمی‌خواهم بگویم که هر چه فیلسوفان گفته‌اند، درست است. خیر بلکه گاه ممکن است مقدمات را خوب به کار نرفته‌اند. چون ما محدودیم، امکان خطا هست. لذا کجاهاست که امکان خطا نیست؟ آنجا که عقل صریح و بین هست که هم در کار عقل و حتی در تفسیر هم حاضر است. اما آن چه که هزار و یک

مقدمه خورده است، آن ها را هم سر صحنه تفسیر حاضر کنیم؟ خیر، معلوم نیست که درست باشد و در فهم ما از قرآن تاثیرگذار باشد.

لذا جایی که عقل ضروری زیر سوال می رود، این نمی شود، چون هر دو مُرّ واقع است و معلوم می شود که نمی شود این گونه باشد.

پس عقل قطعی و ضروری و صریح در صحنه تفسیر حاضر می شود.

این دیگر تحمیل نیست. عقل ضروری حاضر است و در صحنه تفسیر حاضر است و حجت است.

وقتی این شد، دستمان باز می شود.

تعیین مصادیق عقل ضروری را باز خود عقل می فهمد. یعنی عقل ضروری در سر صحنه خود تشخیص می دهد قواعد ضروری و بدیهی خود را.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

در نقد روش فیلسوفان، دیدگاه علامه را به پایان بردیم. آن چه می شد به علامه نسبت داد، آن هم نسبت های واقعی.

ما بعضی از اوقات می بینیم که کسی می گوید: علامه چنین گفته است، چون چیزی در ذهنش هست و ایشان گمان می کند که قاعدتا باید اینگونه باشد.

اما به نظر من باید برای فهم کلام علامه باید رفت به سراغ آثار خود ایشان.

با این که ایشان این تفسیر را در بیست سال نوشت، ولی آدم احساس می کند که این کتاب یک دست نوشته شده است. دلیلش هم این است که ایشان یک دور کار کرده است و بعد استحضار به مطالب سابقشان داشت. البته بی نقص هم نیست.

برخی در مورد نگاه روایی علامه و روایات تفسیری دیدگاهی دارند که ما می بینیم این گونه نیست.

ناگفته نماند گهگاه ما چیزی از علامه می بینیم که ایشان کمی جلوتر رفته است. شاید برسیم و بعدا بگوییم ولی روش جدی ایشان این است که عرض کردیم.

در کار علامه، هر بحثی که می رسیم، از خود علامه داشته باشیم. مگر این که به یک متن متفرد برسیم که آن وقت باید تمام تلاشمان را بر فهم همان یک متن بگذاریم.

دیدگاه مختار

ما در مورد هستی شناسی و حکمت عملی بحث داریم. در مورد ریاضیات بحث نداریم. چون آن قدر قطعیتش زیاد است که همه جا استفاده می شود.

اما بحث ما عمدتا در مورد حکمت عملی و هستی شناسی قدسی است.

این را از دو منظر بررسی می کنیم:

۱. از منظر عقل.

۲. از منظر دین. که دین وقتی این امور را بررسی می کند، نسبت این امور را با خودش چگونه میداند.

ما گفتیم: عقل خود اثبات نبوت می کند. اثبات عصمت می کند. که این ها را عقل قطعی می فهمد. چه به نحو عقل قطعی و چه به نحو عقل بسط یافته. که فیلسوفان اثبات نبوت و عصمت او را می کنند.

بعد می رسد به یک هستی شناسی قدسی و حکمت عملی قدسی در متن دینی. که معصوم متن و مرّ واقع را آن گونه که هست، بیان می کند.

این

از راه دین و متن دینی و یک تحلیل عقلانی شروع کرده است که در ص ۷۱ از ج ۱ المیزان ضمن اعجاز گفته است.

اما الان از منظر عقل نسبت به عقل داریم بررسی می کنیم.

از منظر عقل می بیند که می تواند برسد به وحی و نبوت و عصمت. در عین حالی که محدودیت را می بیند و تدریج را در کار خودش احساس می کند.

با این توضیح عقل می گوید: محصول کار من می شود یک هستی شناسی ناقص.

دین شد هستی شناسی قدسی و این شد هستی شناسی غیرکامل خطاپذیر.

با این توضیح، خود عقل می گوید:

من در ساحت دینی حرف من پایه کار به عنوان قرینه لبّی که متن دینی را دست بزنم، نیست. مگر این که عقل قطعی باشد.

عقل با این سنجش می گوید: وحی می شود معیار من، و خود وحی می شود منبع جوشش من و من به همین صورت نمی توانم متن دینی را دست بزنم. با این توضیح، قرآن را راهنمای خود می داند و تمام تلاشش را می کند که ببیند آن چه که می رسد، درست هست یا نه؟! مثل این که یک استاد کل فی الکلی یافته است که هیچ خطایی در کارش نیست.

عقل: امور قطعی و یقینی که می دانم، آن ها در کار تفسیر حاضر است ولی غیر از این خیر حاضر نیست.

یک سخنی است که می گویم، شما سخت نگیرید.

یک کلام در باب عقل

عقل داریم تا عقل. برخی از عقل های قطعی تا ۴ مقدمه می ایستد. ولی برخی از عقل های قطعی تا ۱۰۰ مقدمه می رسد. ولی خواهشا همین عقلی که تا ۱۰۰ مقدمه را می رود، سعی کند بفهمد که متن دینی چه می گوید سپس حرف بزند.

ما یک عقل همگانی داریم که در همه هست و بیش از این در همه نیست. مثلاً اصل امتناع اجتماع نقیضین را همه داریم، اصل علیت و ...

آیت الله عابدی شاهرودی معتقدند به عقل همگانی مشترک که یک مرزی می گذارند. و این عقل می تواند در متن دینی حاضر باشد و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

اما جلوتر از این عقل، دیگر در کار متن دینی حاضر نیست. چون جلوتر از این می شود عقل نظری خاص که مخصوص افراد است و هر کسی به حسب کار فلسفی که می کند به آن می رسد.

از عقل همگانی به بالا، هیچ فرقی میان همه نیست، چون جلوتر از آن امکان خطا راه دارد.

استاد: کسی به نسبت عقلی که دارد وقوت پیدا می کند، ضروریات و قطعیاتش توسعه پیدا می کند. که بسان عقل قطعی می شود. به نظرم به حسب افراد می شود از عقل همگانی جلوتر رفت. عقل داریم تا عقل. همانطور که سلمان داریم و ابوذر، در فهم متن دینی هم عقل داریم تا عقل.

این طرح را می دهیم، ولی ما سعی نمی کنیم که این ها را در کارها اعمال کنیم، ولی جدی است.

عقلی است که تا دوتا لازم می رود. که برهان های قطعی را به زحمت می رسد. ولی برخی از برهان های قطعی ۱۰۰ درصدی است و هیچ خطا ندارد.

این که گفتیم سنجش عقل و نسبت آن با دین و این که عقل قطعیه به صورت قرینه لَبّی عمل می کند، ولی این التفات را داشته باشیم که عقل قطعی به حسب افراد شدت و ضعف پیدا می کند.

اما طرح بدیل آن بیان آیت الله عابدی شاهرودی است که ایشان می گوید فقط در عقل همگانی همه اشتراک دارند که می تواند کار کند، ولی بالاتر از عقل قطعی، همه یکسان هستند و احتمال خطا راه دارد. و بالاتر از عقل همگانی راه بسته است، و فرقی بین فیلسوف و غیر فیلسوف نیست.

استاد: کسی که عقلش بسیار می فهمد، باید در فهم متن دینی تلاش کند ببیند آن چه که می فهمد را می تواند از متن دینی در بیاورد یا خیر. آن تیز فهمی اش را بیاورد در متن دینی و احتیاط کند. و تسرع در قرینه لَبّی گرفتن نکند و سعی کند آن چه که متن دینی گفته است را با دقت تامل کند.

این واقعیتی است که باید قبول کرد که به حسب افراد فرق است در لازم گیری. یکی دو لازم می گیرد و یکی ده لازم و یکی صد لازم.

کسی که تیز است از یک متن دینی ده ها لازم می گیرد. که تمام این لازم ها با ده ها متن دینی گره خورده است و باید از دل همه آن ها استحصال نمود.

استاد: دیدگاه آیت الله عابدی شاهرودی را از منظر اصولی می پسندم و یک انضباط خاصی پدید می آورد، ولی به نظرم نباید به همین مقدار ایستاد.

بیان آیت الله عابدی شاهرودی

مقدمه شرح نهاییه (فروغ حکمت) ج ۱، ص ۳۰

«از دیدگاه قاصر من نظام هستی و نظام عقلی و نظام شرعی و اخلاقی، دارای یک پیوست ژرف و فرازنده و گسترده است که شگفتی های آن و رازهایش پایان ندارد. بر این اساس است که طبیعت عقل، که خرد همگانی است [به نظر من خرد همگانی در همین حدی که ایشان می گوید نیست، بلکه شهود عقلی هم جزء این خرد همگانی است]. از سوی نصوص دینی مدرک و حجت درونی نامیده شده است که پیوست موجود خردمند و اخلاقی پذیر را با حجت برون ذهنی و جهانی - که پیغمبران و امامان معصومند - امکان پذیر می سازد.

عقل اکتسابی و خاص که غیر ضروری و غیر همگانی است و در اکتساب نظریات به کار می رود، گرچه مُمد است و برای ما موجودات خطا پذیر، سرمایه است، اما مدرک درونی نیست. مدرک درونی تنها عقل همگانی می باشد که معیار استدلال و سنجش و ادراک است. البته عقل همگانی برای کنش های خود مرحله عقل خاص را به کار می برد [یعنی به عقل خاص می رسد] اما تا جایی که محدود به شرایط و حدود عقل خاص است دیگر رتبه عقل همگانی را ندارد.

اینک بشریت با نگرش به خرد همگانی بی آن که نیاز به ورود در مرحله خرد اکتسابی را داشته باشد، به حقیقت دین [توحید، نبوت، معاد، امامت] به طور بساطت و اجمال انتقال می یابد. [ایشان یک ماه رمضان اصول دین را برگرفته از عقل و خرد همگانی توضیح دادند.]

در این انتقال به طور عام از دو جنبه عقل عام نظری و عقل عام اخلاقی به این شناخت می رسد. سنخ دین، سنخ حقیقتی در هستی است که بالذات و به طور

نامحدود و غیر معلّل، سزاوار احترام و پیروی و جانفشانی است و چون در نظام امکانی چنین حیث بالذاتی محال است، پس بدون خدا برای دین معنایی نیست.

ذات خدا مقومّ چستی دین می‌باشد و چون عقل همگانی با این که به چستی اجمالی دین راه می‌برد و هستی اجمالی آن را تصدیق می‌کند اما به تفصیلات آن آگاهی ندارد و ممکن هم نیست به خودی خود آگاه شود [مثلاً بحث معاد را با تفصیلش نمی‌تواند حل کند. گرچه اصلش را چرا می‌تواند.] و باز چون عقل اکتسابی طریق تضمین شده نیست، بدین جهت می‌باید در نظام هستی امکانی، راهنمایان معصوم از سوی خدا تقریر شده باشند تا سنخ دین را با تفصیلات آن به بندگان خدا ابلاغ کنند.

عقل بدین شیوه تضمین شده به شناخت دین و شناخت پیغمبران و امامان معصوم راه می‌یابد. سپس از قانون اقتضای نظام الهی عالم - که وجود دلیل‌های لازم و کافی را برای شناخت آن راهنمایان ایجاب می‌کند - به شناخت پیغمبران خدا و رسالت ختمیه رسول خدا و شناخت امامت ختمیه دوازده امام تعیین شده از سوی خدا به طور تضمین شده نایل می‌شود. بدین گونه در این تراز عالی بین عقل و شرع رابطه دو سویه برقرار است. در ترازهای اشتقاقی بر آمده از این تراز تا آن جا که عقل همگانی کفایت می‌کند ملازمه برقرار می‌باشد. [یعنی کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، صرفاً در حد عقل همگانی است.]

اما در قضایای اکتسابی که همگانی و ضروری نیستند نمی‌توان به طور قانونمند تقریر کرد که هر امر عقلی با یک امر شرعی ملازمه دارد؛ زیرا عقل در مرحله قضایای اکتسابی و استدلالی، عقل همگانی نیست و بدین جهت انتظار آن در معرض باطل بودن و باطل شدن قرار دارد. پس نمی‌تواند طرف ملازمه با شرع قرار گیرد؛ زیرا ملازمه مقتضی تقارن است و در این جا شرع، که یک طرف ملازمه است، به واسطه وجود معصومین (ع) تضمین شده است، اما عقل در مرحله نظر تضمین شده نیست.

با این وصف از آن رو که در مراتب وجودی تعطیل راه ندارد و هیچ قوه‌ای، به خصوص قوه عقلیه نباید تعطیل شود. قوه عقلیه به جای تلاش برای این که یک طرف

فروع حکمت، ج ۱، ص: ۳۲

قانون ملازمه واقع شود، می‌باید برای شناخت امکانات خود و کشف اقتضائات هستی و نقّادی نظریات خویش و شیوه‌های راهبردی به مرحله همگانی عقل، تلاش ورزد. [یعنی همه این مسایل را به عقل همگانی برگرداند. که خود ایشان معتقد است که این بازگرداندن نیز کار عقل خاص است و خطا بردار!] و از این

رهگذر و با این دیدگاه، کوشش‌های مُجدّانه عقل بشر در ما بعد الطبیعة و دیگر امور پیشینِ عقل نظری و عقل اخلاقی به بار نشسته و دستگاه شناخت را گسترش داده و وجود عقلی بشر را در درجات عقل بالفعل به پیش برده است.

در دیگر دانش‌ها که برای عقل از راه تجربه فراهم می‌آید نیز چنین روالی هست و مشخص ساختن آن به عنوان راهنما مطلوب است.

و این شیوه‌ای است که در نظام کُلّ، منبعث از نظام مشیّت الهی برای ما انسان‌های محدود و تدریجی و ممکن‌الخطا مقرر شده است و هیچ فرایندی برای اکتساب علم در هیچ زمینه‌ای برای ما جز این فرایندی که قانون محدودیت و تدریجی بودن و امکان خطاپذیری، آن را تنظیم و تحدید می‌کند وجود ندارد. [چون محدود و تدریجی و ممکن‌الخطا هستیم، باید به سراغ دین برویم تا نقایصمان بر طرف گردد.]

از خدا مسئلت دارم که ما را در شمول هدایت خود و هدایت راهنمایان معصوم از سوی خود قرار دهد. استاد: به نظرم نباید فقط به همین مقدار عقل همگانی باشد، بلکه قضایا قیاساتها معها، شهود عقلی و حتی استدلال‌های عقلی قطعی را هم باید افزود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۵ (۱۳۹۵، ۱۰، ۱۵ / ۵ ربیع الثانی / چهارشنبه)

از ناحیه عقل و فلسفه عرض کردیم که عقل به وحی و نبوت و پیام آسمانی معصوم می‌رسد و در کنارش خودش را بررسی می‌کند و در کار خودش نقص می‌بیند. لذا خود حکم می‌کند که باید تابع شود. خود حکم می‌کند که من نباید آن چه دستاورد من است نباید در فهم دین به گونه‌ای که تحمیل بر دین شود، حاضر شود. بله در صورتی که عقل قطعی باشد، می‌تواند در صحنه فهم دین حاضر باشد.

در حکمت عملی مثل قبح تکلیف بمالایطاق.

یک طرح، طرح آیت الله عابدی شاهرودی بود.

بیان دیگری از آیت الله عابدی شاهرودی

که به محدودیت و امکان خطا اشاره می‌کند و بعد می‌گوید

تفاسیر نف الامر را که خواست مطرح کند، تفسیر ششم، تفسیر آیت الله عابدی شاهرودی نقل می کند که از میان تعلیقات مخطوط اسفار و برخی از بیانات شفاهی ایشان جمع شده است.

«علاوه بر این که محدودیت وجودی داریم، ... افزون بر این که مدارک ما تدریجی است، افزون بر این مدارک ... [اصل این بحث در ضمن اعجاز المیزان، ص ۷۱ از ج ۱، از طریق علامه این بیان سر در آورده است. این بیان ایشان، ریشه دارد در بیانات علامه از یک جهت، و از یک جهت ریشه دارد در خود قرآن. منظور ما از فلسفه هم الهیات و حکمت عملی است.] بنابراین چه بخواهیم و چه نخواهیم نظریه ای که اینجا مطرح می شود باز محدود است. این محدودیت بیان یک شناخت ضروریست. از مبانی طبیعت عقل که در ما هست. و در عین حال که این شناخت از یک موجود محدود صادر می شود و در عین حال مطابق با واقع است»

محدوده عقل همگانی، بسیار گسترده است. حتی در مورد برابر ایستا و گزاره هم عقل قطعی هست. و شاهد همگانی هم که بیاید، دست خیلی باز می شود.

همچنین به حسب قوت و ضعف افراد، این عقل ضروری قطعی می تواند گسترده تر هم می شود.

- ما نمی گوییم برهان خطا بردار است. بلکه برهان معصوم است. عمدتاً منطق جزء علوم همگانی است. یعنی اگر این علم نباشد، همه مان داریم، مثلاً شکل اول را همه مان استفاده می کنیم ولو این که بدان التفات نداشته باشیم. البته منطق حدود ۹۰ درصدش قطعی و اتفاقی است و حدود ۱۰ درصدش اختلافی است.

ولی مبرهن یک خلل هایی ممکن است در کارش باشد به ویژه محدودیت های خود را هم در نظر بگیریم. فرض کنید: خداوند این مطلبی که می گوید تا بی نهایت لوازم را هم التفات دارد. اما ما اگر بگوییم، این طوری نیستیم، بلکه نهایت مثلاً ۱۰۰ لازم را می فهمیم.

همان عقلی که عقل کل را اثبات می کند، می رسد به علم الهی، به خودش که می رسد می گوید من چنین اقتداری ندارم و همین سبب خضوع و تبعیت این عقل نسبت به عقل کل می شود.
این شد دو نظر.

دیدگاه سوم

نظر سومی هم هست:

هرگاه عقل قطعی باشد و برهان باشد و ظهور آیه چون دلالتش ظنی است، اگر کسی به عقل برهانی به هزار مقدمه هم برسد، چون این قطعی است و آن ظنی است، پس ما باید این متن ظنی را تاویل کنیم. این وجود دارد و بلکه در بیان شیخ انصاری هم وجود دارد.

این چیز مهمی است و این گونه سر سفره دین بیاید، خیلی گسترده می شود.

هرجا که متن دینی صریح بود، متن دینی را می گیرد، ولی ظاهر بودن متن دینی که نوعاً ظنی است، به یک قطع و یقینی نمی رسیم که شارع گفته است، اگر یک عقل قطعی که داریم، باید به آن عمل کنیم.

این را نه علامه که خودش فیلسوف است که ایشان برهان قطعی و اصول مسلم عقلی را دارد، در تفسیر ظهورگیری می کنیم و در ظهورگیری که می کنیم هیچ از حجیت نظریه عقلیه و مکاشفه عرفانیه استفاده نمی کنیم، در اینجا نگاه به نحو و صرف و اسلوب عربی و مقدمه بدیهیه و برهان قطعی را در کار داریم. برهان قطعی را ذیل الی ربها ناظره دارد.

این دیدگاه خیلی می خواهد کار فلسفی را گسترش دهد و حتی در بیان علامه هم می آید. این دیدگاه در بین آقایان خیلی رایج است.

مثلاً ظاهر ظهور دارد بر شعور موجودات، ولی شعور موجودات نداریم اصلاً، لذا دست به تاویل می زنیم.

این دیدگاه بر اساس پایه های عقلی توضیح داده است و از این طریق دارد رابطه عقل و دین را بررسی می کند. این دیدگاه برون دینی است.

این دیدگاه را بعداً به صورت مفصل خواهیم خواند.

دیدگاه چهارم

این دیدگاه را فرض می کنم ندیدم که جایی باشد.

آن هم نگاه عمل گرایانه در کار عقل است. یعنی:

باشد، عقل هم باشد، ولی ما می خواهیم بدانیم دین چه می گوید؟ قرآن و حدیث چه می گوید. کاری ندارم که عقل چه می گوید، حتی عقل هم مقدم باشد. ولی در کار تفسیری و صحنه عمل ما مجاز نیستیم، ما می

خواهیم بدانیم قرآن چه گفته است. در صحنه عمل و در نگاه عقلی عمل گرایانه، می خواهیم ببینیم خدا چه گفت، ولو بعد بگویم به دلیل عقلی آن را نباید پذیرفت. و حتی به عنوان اعتقاد دینی نباید آن را پذیرفت.

دیدگاه پنجم

برخی از متکلمین برخی از امور بدیهی را بدیهی نمی دانند. به دلیل این که قوت و التفات ندارند. دیدگاه کلامی، چه اشکالی دارد اعاده معدوم جایز باشد.

آن مقداری که مکتب تفکیک اولاً و بالذات می گوید به گونه ایست که فقط وحی است و عقل هیچگاه نباید باشد. ولی در ادامه خودش را تعدیل کرد و عقل بدیهی و فطری را پذیرفت.

در مورد دیدگاه سوم یادتان باشد که بعداً بدان بپردازیم.

منظر عقل در نسبت عقل و فلسفه با دین.

۲. منظر دین در نسبت عقل و فلسفه با دین.

در متون دینی سبکی صحبت شده است که به نظرم اگر امتداد پیدا کند، سر از نظر اول و دوم در بحث عقل در می آورد. یعنی قول مختار و قول آیت الله عابدی شاهرودی.

قرآن کریم در مورد خودش، در آیه ۴۲ فصلت چنین تعبیر کرده است:

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»

اصلاً باطل در قرآن راه ندارد. یعنی در قرآن نمی آید. منظور از باطل چیست؟

تحریف شود باطل است، خلاف و تناقض در آن بیاید، باطل است. دروغ و خلاف واقع پیش بیاید، باطل است. یعنی هیچ یک از این ها نباید بیاید. یعنی قرآن بی خلاف و بی خطا و صاحب عصمت است.

حال اسمش را می گذارید هستی شناسی قدسی و حکمت عملی قدسی.

المیزان، ج ۱۷، ص ۳۹۸

«و المدلول علی ای حال أنه لا تناقض فی بیاناته، و لا کذب فی إخباره، و لا بطلان یتطرق إلی معارفه و حکمه و شرائعه، و لا یعارض و لا یغیر بإدخال ما لیس منه فیه أو بتحریف آیه من وجه إلی وجه.»

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَلَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۳)
فَالِمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۴)»

علم الهی و ام الكتاب، متن حقیقت هستی بدون هیچ خلاف، لوح محفوظ، محفوظ از خطا و تغییر است.
قرآن یک کار دیگر کرده است که:

نه تنها معصوم است و در آن تناقض نیست، بلکه اگر از نزد بشر می بود در او تناقض راه می یافت.
این همان امکان خطایی است که در کار بشر می تواند راه پیدا کند.

به نظرم علامه این ها را دیده است و گفته است امکان خطا در کار انسان راه می یابد.

نساء، ۸۲

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»

با این توضیح کی باید پایه شود و راهنما؟

قرآن می شود راهنما و عقل بشری با همه خطاها و اشتباهاتی که می کند، باید از قرآن استفاده کند. و قرآن
باید هدایت مردم باشد.

بقره، ۱۴۳

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ»

یعنی: قرآن برای عموم آمده است چه عوام و چه خواص، چه فیلسوف و چه غیر فیلسوف.

من دیده ام برخی می گویند: فلسفه محکم بر قرآن است چون این قطعی است و آن ظنی.

من پرسیدم: این که قرآن هدایت است چیست؟ این که در قرآن تناقض نیست و اختلاف نیست، و در کار
بشر تناقض نیست، نتیجه اش این می شود که قرآن باید هدایت بشر باشد و عقل بشری توسط او هدایت
شود.

این همان چیزی است که تبدیل می شود به اندیشه اعجاز قرآن و قرآن در آن خطا نیست ولی در شما خطا
راه می یابد.

به المیزان، ج ۱، ص ۷۱ رجوع کنید. (حتما)

المیزان، ج ۱، ص ۱۲

«قد قال النبي ص: [إذا التبت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع و ماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، و من جعله خلفه ساقه إلى النار، و هو الدليل يدل على خير سبيل، و هو كتاب تفصيل و بيان و تحصيل - و هو الفصل ليس بالهزل، و له ظهر و بطن، فظاهره حكمة و باطنه علم، ظاهره أنيق و باطنه عميق، له نجوم و على نجومه نجوم، لا تحصي عجائبه و لا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى و منار الحكمة، و دليل على المعروف لمن عرف النصفة، فليرع رجل بصره، و ليبلغ الصفة نظره ينجو من عطب و يخلص من نشب، فإن التفكير حياة قلب البصير، كما يمشى المستنير في الظلمات بالنور، يحسن التخلص و يقل التربص].»

البته به شکل روش مند باید دقت شود.

این که اختلاف پیش می آید، آیا در قطعیات هم اختلاف پیش می آید؟ خیر. بلکه این قطعیات همان چیزی است که قرآن بر آن صحه گذاشته است.

در مورد رسول الله و اهل بیت که به ام الكتاب و لوح محفوظ و علم ربوبی وصل اند.

با این نگاه جانب اهل بیت به طور کل از انسان ها جدا می شود و آن ها هم در جانب خدا قرار می گیرند.

با این بیان نسبت عقل و دین از منظر دین روشن می شود. که همین مقدار مورد پذیرش و تایید شریعت هست.

این بحث های روشنی اهمیت دارد، چون داریم پایه و قالب می سازیم. این ها واقعا جدی است و کارهای هر روزه و حاضر در کار تفسیر ماست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۶ (۱۳۹۵، ۱۰، ۲۲ / ۱۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۷ (۱۳۹۵، ۱۰، ۲۲ / ربیع الثانی / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۸ (۱۳۹۵، ۱۰، ۲۹ / ربیع الثانی / چهارشنبه)

در کلام شیخ انصاری بسط بیشتری داد.

در جایی که مسلمات دین هست، در غیر از این موارد، همه جا عقل مقدم می شود و در برابر اخباری ها این مطالب را گفته است.

تقریباً این بیانی که شیخ انصاری گفته است، اکثر قوم به همین شکل گفته اند.

استاد: بنده معتقدم اکثر قوم وقتی به اینجا می رسند، این طور نیست که به صورت منضبط عقل را مقدم کنند، بلکه گاهی از اوقات می گویند: روشن است که دین را می گوید.

دیدگاه مکتب تفکیک

المیزان ج ۵، ص ۲۵۶

که حتی اخباری ها را هم مورد بررسی قرار داده است.

در باب مکتب تفکیک، کاری کرده است آقای مظفری به نام بنیان مرصوص

ص ۱۲۵ به بعد، بحث های منطق می آورد و نقد می کند.

آقای خسروپناه

کتاب علوم انسانی اسلامی، ص ۱۴۳

جریان های فکری فرهنگی، آنجا هم دارد، ولی آدرسش را ننوشته ام.

واقعا ضایع می شود، همه چیز بر هم می خورد، هم علیت، هم اصل تناقض. گرچه در جای خودش این ها به هردو اصل قایل اند.

این آدرس ها در باب نگاه مکتب تفکیک به عقل و فلسفه آمده است.

قطع قَطَاع

این مساله باید در جای خودش بحث جدی شود، که آیا هر نوع قطع و هرجوری پدید آمد، ولو به طریق غیر عادی، چون من یقین کردم، کافیت؟ آیا می تواند در صحنه متن دینی حاضر شود؟

نه عقل اجازه می دهد و نه خود شرع اجازه می دهد.

مثلا من با خواب دیدن یا پریدن کلاغ، یقین کردم، آیا به روال غیر واقعی یا طریق غیر واقعی می شود گفت که این واقعا قطع حقیقی است؟

آیا من که از جهت نفسانی زود به قطع و یقین می رسم، می توانم اعتنا کنم؟

واقعش این است که نمی شود این کار را کرد، در باب نقد عقل به عقل، که گفتیم عقل نمی تواند در برخی از حیطه ها ورود کند، اما در این موارد، حرف بیش از این است.

واقعش این است که شارع می تواند بگوید: من این طریق از قطع را نمی پذیرم در فهم متن دینی.

بله یک طریق های واقعی تر وجود دارد که همه آن ها باید تنقیح شود، خود عقل می گوید من محدودیت دارم، دین هم می گوید، خود عقل هم می گوید من به عقل برتر تن می دهم.

عقل قطعی وقتی می گوید: من باید به شریعت تن بدهم، راه های

باید یک جایی به طور جدی بایستیم و ببینیم واقعا این گونه است؟ اصلا عقل عملی به زبان اجازه حضور می دهد، چگونه می دهد؟

عقل عملی است که پایه زبان حتی زبان عرفی قرار می گیرد.

این یک مقدمه مطوی است که الان به بحثش نمی پردازیم.

مسلمات در باب دین زیاد داریم، درست است ممکن است جایی خرده ریز پیدا کنیم، به هر ترتیب خیلی از جاها مسلمات داریم. مثلا در باب بدا باید شق القمر کرد تا این را جزء اعتقادات بدانیم؟

چیزی به اسم برزخ معلوم نیست از متن دینی که جزء اعتقادات باشد؟!

آن شاء الله می رسیم و می بینید که راهی که شارع طی کرد ... نه این گونه که این آقایان طی کرده اند که مسلمات دین این می شود که: خدایی هست، نبی ای هست و معادی هست!... این جفا به عقل و متن دینی است!

در مورد قطع قطاع بعدا باید توضیحاتی بدهیم.

حتی اینجا یک نکته هایی است:

آن بیانی که ما کردیم که در متن دینی باید عقل بدیهی و ضروری را حاضر کنیم، دیدگاه های دیگری هم هست که سبک ورودشان تفاوت می کند.

روش شناسی

روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۸۳ به بعد

علی اکبر بابایی، زیر نظر آقای رجبی

آیا برهان های ضروری می تواند به عنوان قرینه لبی پیوسته باشد؟ این ها می گویند، بله. برهان های ضروری آسان.

ایشان ۴ مرحله کرده است:

۱. بدیهیات.

۲. برهان های قطعی ضروری آسان.

۳. برهان های ضروری پیچیده.

۴. ظنیات.

نوع اول و دوم را اجازه می دهد، و نوع سوم را با روندی اجازه می دهند.

بیانی که دارد از راه سیره عقلاء است.

اما ما راه را عقلی بستیم، از نقد عقل به عقل رسیدیم، از متن دینی رسیدیم.

جایی که اختلاف و تناقض نیست، چه در متن دینی و چه در بیان عقلی، یعنی عقل خود می گوید، قرآن کریم خود می گوید.

اما این بیان از راه سره عقلاء وارد می شود به این بیان:

معمولاً سیره عقلاء این گونه است وقتی مطلبی را از هر کسی می شنوند، من که به عنوان مخاطب می شنوم، تمام این ها را از راه اصل عدم تناقض و علیت و.... می فهمم، چون سیره عقلاء این گونه می فهمد و این ها را در فهم پایه قرار داده است. این سیره، بناء عقلاء است که عقل عرفی است.

همین حرف در مورد شارع هم مطرح است، عرف وقتی می خواهد کلام شارع را بفهمد، سیره عقلاء این است. ردعی از سوی شارع صورت نگرفته است.

من معتقدم سیره عقلاء آن مذاقه هایی که در اصل عدم تناقض هست، ندارد، نه این که در کارش نیست، بلکه فی الجمله در کارش هست.

این آقایان با این مبنایی که گفتند: سیره عقلایی که مبنایش سخت گیری نیست، به همان اندازه باید فهم سیره عقلاء صورت بگیرد. در فهم متن دینی اگر مطلبی هست که دقت مضاعف کنید، این به درد سیره عقلاء و این مساله نمی خورد.

کی به درد می خورد؟ وقتی که به راحتی فهمیده می شود. اگر با مذاقه فهمیده شود، سیره عقلاء بنایش بر مذاقه نیست.

آن عرفی که سیره عقلاء می گویند، با روال طبیعی عادی و فهم های عادی پیش می رود.

من می دانم که در جاهای حساس اگر با مذاقه عقلی بگویید، افراد متوجه نمی شوند.

اگر به سیره عقلاء تکیه کنید، به اندازه ای که امور عقلی در کار سیره عقلاء حاضر می شود، استناد کنید.

اما در مبنای ما مذاقه های عقلی باید در کار باشد. که امور با مذاقه عقلی، در کار آن آقایان که از راه سیره عقلاء وارد شدند، نیست، ممکن است که خودشان بگویند ما این را نمی گوییم، ولی توان دلیلشان که سیره است، این توان را ندارد.

بله اگر سیره را به عنوان موید بیاورید، خوب است، و الا دلیل اصلی نمی تواند سیره عقلاء باشد.

ما بر اساس دو پایه دیگر: خود عقل و خود قرآن و بلکه روایات، که روایات را نگفتیم، می باشد.

- البته در علوم قرآنی نگشتم، ولی احتمال می دهم که برخی بگویند: برهان های ضروری هم نباید

باشد و حتی علوم ضروری اولی هم نباید باشد.

- ما بعضی از چیزهایی که می گوییم جای بسط دارد.

بخش اول: مقدار مجاز حضور فلسفه و عقل در متن دینی

که نسبت دین و فلسفه را مطرح کردیم.

بخش دوم بحث: لزوم کار فلسفی و عقلی در عین وجود معارف دینی

آن چه در دین آمده است، بسیار برجسته است و بلکه هستی شناسی قدسی است، هیچ خطا ندارد، از یک طرف هم می گوئید عقل انسانی که کار فلسفی می کند محدود است، خود عقل می گوید، دین هم می گوید.

پس چه لزومی دارد که ما فلسفه را وارد کار فهم دین کنیم؟

بعدا خواهم گفت که خود دین است که ما را تشویق کرده است به این که به سراغ کار عقلی و فلسفی برویم.

دین که هستی شناسی قدسی است و عقل برتر است، یکسره برویم به سراغ خود دین و نیازی به فلسفه نباشد؟!

این مساله را در مباحث خارج نهایی هم با دغدغه هایی گفتیم، که اینجا به لحاظ فضای کاری که داریم، باید مفصل تر بپردازیم.

چرا باید کار فلسفی کرد؟ که در این صورت فهم دین و معارف دین بهتر می شود؟

این را باید یک نحو سامان منضبط داد یعنی از دلش روش هم در بیاوریم. تقریبا جوانبی که فلسفه حاضر می شود به آن ها پرداخت و مذاقه کرد. مذاقه هایی که دستان را باز کند.

اینجا می خواهیم نکته هایش را بیشتر از خارج نهایی توضیح دهیم.

از اصول بدیهی شروع می کنیم.

اصل عدم تناقض، این همانی، علیت، بطلان دور، بطلان تسلسل و... که مسلمات واضحی است که در حد بداهت و قطعیات اولیه است.

ما گفتیم که این به عنوان قرینه لَبّی قرار می گیرد، دقیقاً چیست؟

اصلش این است که این ها پایه های فهم است. شما بخواهید متن دینی را حل کنید، دسته ای از پایه هاست که اگر نباشد، فهم متن دینی روی نمی دهد.

مثلاً: شما متن دینی را می خوانید، می گوئید: چرا متن دینی ایاک را مقدم کرد؟

چرا شارع این کار را کرده است؟

چرا خدا این را استثناء کرده از آنها؟

تا این سوالات را می گوئید، معنایش این است که این کارها دلیل دارد. این چراها، ناشی از فهم است.

کی می توانید این کار را بکنید؟ وقتی که اصل عدم تناقض پایه کار باشد. که اگر این اصل نباشد، اصلاً فهم متعین نمی شود. پایه فهم همین اصول بدیهی عقل است. همچنان که ادراک صورت نمی گیرد بدون اصول بدیهی، همچنان که واقع بدون اصول بدیهی محقق نمی شود، و اصل عدم تناقض هیچگاه در خارج نیست، همچنان که ادراک بدون اصل عدم تناقض صورت نمی گیرد، فهم هم بدون این اصل صورت نمی گیرد.

اصول فهم عقل، در همه جا محکم است، در خارج، بر ادراک، بر فهم، بر تکلم هم محکم است.

اتفاقاً ما می گوئیم: شارع می خواست چیزی را بگوید. چیزی که پایه فهم است،

شارع مگر در معارف ناظر به واقع حرف نزد؟ ناظر به واقع که گفت، اصول محکم واقع را در نظر گرفته است؟ بله. با این لحاظ، اصلاً می تواند شارع بگوید این چیز هم هست و هم نیست.

این ها در حکمت عملی هم هست که در واقع برای خودش لوازمی دارد. آنجا هم تناقض راه ندارد.

این اصول اولیه، هم پایه فهم است. هم در خود متن دینی برای بیان متن دینی حاضر می شود و شارع هرگز بر خلاف آن سخن نمی گوید، به دلیل این که شارع خلاف کار نیست، بلکه معصوم است و بلکه واقع را آن گونه که هست، بیان می کند. لذا من نمی توانم دو متن دینی را بیاورم که یکی بگوید الف و یکی بگوید لا الف. خود همین قرینه لَبّی می شود بر حضور عقل در متن دینی.

من معتقدم که همینجا هم اکثری التفات دقیق ندارند، حتی در همینجا، نه این که نمی خواهد، بلکه می خواهد ولی چون کار فلسفی نکرده است، قوت ندارد. معمولا کسی که کار فلسفی کرده است این مذاقه ها را می فهمد. می گویند اصل عدم تناقض یا اصل علیت، اما در جاهای حساس در کارشان حاضر نمی شود.

در خارج جمع تبرعی نمی توانید بکنید، اصلا معنا ندارد.

نفس جمع تبرعی معنایش این است که من اصل عدم تناقض را جدی قبول ندارم، نه این که نمی خواهد، بلکه توانش را ندارد.

یکی از ثمرات فلسفه خواندن این است:

این که اصول بدیهی پایه فهم است و در متن دینی هم قرار دارد لذا قرینه لَبّی است.

باید مهارت پیدا کرد برای بهره گیری از اصل عدم تناقض و اصل علیت و ... و الا اگر با یک جمع تبرعی بخواهید درست کنید، معنای حقیقی اش این است که اصل عدم تناقض را پایه کارت قرار ندادی، اگرچه خود قایل هستی.

اما قرار است ما به متن دینی نسبت دهیم و اقناع کافی نیست، بلکه سخن از متن واقع است. با این توضیح باید کار فلسفی کرد و با دقت و در جایش این کار را انجام داد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۹ (۱۳۹۵، ۱۰، ۲۹ / ۱۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۰ / ۱۰ جمادی الاولی / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۰ / ۱۰ جمادی الاولی / چهارشنبه)

آسیب شناسی کار فلسفی در فهم متون دینی

۱. بستر کلان و جزئی حاکم بر علوم

بستر کلان

یعنی شاکله یک علم که سمت و سویی دارد که این شاکله به گونه ایست که گاه ناخودآگاه و گاه خودآگاه در کار تفسیر حاضر می شود.

مثلا اگر کسی اینچنین بگوید: قرآن بناندارد فلسفه بگوید و ناظر به واقع باشد و صرفا هویت انگیزشی دارد. این بیان دارد به بستر فلسفه اشاره می کند، کسی اگر به این دیدگاه برسد، کما این که برخی از فیلسوفانی که به سمت اگزیستانسیالیسم رفته اند چنین گفته اند.

آیا قرآن هویت بیان معارفش، فقط انگیزشی است یا هویت بیان واقع هم دارد؟

مثل مرحوم میرزا مهدی اصفهانی حرفش این بود: عقل قرآنی عقل فلسفی نیست. اصلا نور عقلی که گفته می شود صحبت برهان نیست. این بیان دارد بستر را خراب می کند.

سوال: آیا قرآن منطق و برهان را می پذیرد یا خیر؟ که ما به سراغش برویم؟

این را می گویند بسترهای کلان.

هر دو گروه باید به قرآن عرضه کنند.

علامه در المیزان می گوید: قرآن همان گونه عمل کرده است که عقل نهاده شده در بشر آن گونه است.

این را غزالی هم نشان داده است که شکل اول است و...

اما ابن تیمیه می گوید: در قرآن قیاس جزئی وجود دارد.

این سه دیدگاه، هر سه باید به قرآن عرضه شود تا ببینیم که قرآن چه می گوید.

ممکن است گفته شود: حتی از منظر منطقی حرفت غلط است و مثلاً کسی که می گوید: قیاس جزئی حجت است، این خود در قالب قیاسی کلی است.

یک بار هم باید دید که قرآن خود، چه می گوید.

اول باید بستر کلان را درست کرد. این را می گوئیم بستر کلان.

خیلی ها یا ناخودآگاهشان یا خودآگاهشان به دلیل این که این را امری مسلم می دانند، در قرآن راه می دهند. به نظرم بسترهای کلان، مگر این که عقل قطعی شد، را نمی شود با قرآن تطبیق داد و باید آن ها را بر قرآن عرض کرد.

آن چیز کلانی که داریم که علم را با آن می گردانیم، باید مراقب باشیم آن را با قرآن سر سفره قرآن نیاوریم. ظهورگیری برای خودش معیار دارد. این که قرآن نسبیت را می پذیرد، می شود نشان داد. این که قرآن برهان را می پذیرد، می شود نشان داد.

گهگاه یک چیزی به لحاظ آن علم مسلم است ولی معلوم نیست که آن به لحاظ قرآن مسلم است! این که می گویند: قرآن با زبان عادی صحبت کرده است و اصلاً پیچیدگی ندارد و قول ثقیل نیست و برای همین افراد عادی گفته شده است. این یک دیدگاه در بستر کلان است.

بسترهای جزئی

بسترهای جزئی خیلی زیاد است.

ما چند نمونه ذکر می کنیم تا ببینیم که آیا قرآن همراهی می کند یا خیر؟

- نمونه اول

مثلاً در بحث توحید، مشاء به سمت تنزیه بسیار رفته است. تنزیه در دستگاه ایشان خیلی سنگین است. برخی هم تشبیهی شده اند.

نگاه تنزیهی، باعث می شود که آیات تشبیهی بدون هیچ محمل صحیحی بر تنزیه حمل شود. صدرا در مفاتیح الغیب آورده است اقوال در تشبیه و تنزیه را.

آن قدر در فضای مشاء آن قدر حاکم است که باید به قرآن رجوع کنند تا ببینند قرآن چه می گوید، بعد دیدگاه خودشان را تصحیح کنند.

- نمونه دیگر

در مورد فعل اخلاقی نوعاً از مشهورات می دانند. که از مرحوم کمپانی است. وقتی این دیدگاه باشد، در مورد فعل اخلاقی می گوئیم قرآن نسبت به آن دیگر نمی تواند استدلال و برهان اقامه کند چون مشهوری است. اما باید به سراغ قرآن رفت و دید که آیا فعل اخلاقی برهانی است یا مشهوری است.

- نمونه دیگر

آیا در مورد خداوند متعال فعل اخلاقی معنا دارد یا خیر؟

پس این که در قرآن گفته شده است خدا ظلم نمی کند، منظور چیست؟

الان این ها قایل دارد و کسانی هستند که این ها را قایلند.

من حتی دیدم بزرگانی که خیلی ملتزم به ظهورگیری هستند، ولی گهگاه از دستشان در می رود.

یا مثلاً داروینیسیم جزء مسلمات علوم تجربی است. این بر فرض مسلمات باشد، ولی باید به لحاظ فلسفی به قرآن عرضه شود تا ببینیم این نظریه درست هست یا خیر؟

- نمونه دیگر

شعور موجودات. کسی نگفته است. فیلسوفان هم در مورد جمادات ابتدا نوعاً گفته اند که شعور ندارد. لذا گفته اند که سماء دارد سجده می کند بدورانها. چون سجده که معنا ندارد.

بعد ما می گوئیم: قرآن می گوید: سجده می کنند، ولیکن لا تفقهون. این ها علم به تسبیح خود دارند. پس باید فکری کرد.

اینجا می گوئیم باید ظهور قرآن را نگاه کرد، آن چه در بستر یک علم به شکل جدی راه افتاده است، یک فکری برای آن کرد.

۲. استعجال در فهم متن دینی

گاهی اوقات یک اندیشه دارد تا می بیند که در یک آیه آمده است بلافاصله نتیجه می گیرد. در حالی که نباید این گونه باشد، بلکه باید تمام آیات و حتی روایات را دید و بعد نتیجه گرفت.

هرچه باشد و به هر دلیلی انجام شده باشد، استعجال، خیلی در مساله تفسیر زحمت ایجاد کرده است. مثلاً یک آیه را دیده است و زود حکم کرده است. بنده در کار متکلمان فراوان دیده ام. گاه یک اندیشه که دارد تا یک آیه را دید، بلافاصله نتیجه گرفته است.

مثلاً علم قبل از ایجاد دارد یا خیر؟ مولفه هایش چیست؟ چند مولفه در قرآن گفته شده است؟

اینجا تفسیر قرآن به قرآن علامه یا شریعت به شریعت ما اینجا معنا دار می شود.

گاه ممکن است که می گوید: من گشتم یک آیه بیشتر پیدا نشده است. در این صورت ناچار به ظهورگیری در خصوص همان آیه می شویم. ولی اگر آیات و روایات متعدد وجود داشت، در این صورت باید همه سر جمع شود و بعد ظهورگیری کرد.

گاه در کارهای سلوکی یک آیه را می بینیم، بلافاصله نتیجه می گیریم.

همین طور در بحث های فلسفی هم استعجال فراوان دیده می شود.

باید به نحو اجتهادی و به صورت مختصاتی عمل شود. که کنار هم مقارنه شود، بعد نتیجه گرفت.

این دو آسیب، راه چاره اش ظهورگیری اجتهادی است.

۳. مباحث روشی (نقص در روش های فهم متن دینی)

بحث های روشی چون معیار دارد، یک جا و دوجا نیست، بلکه گاه خود را در هزار جا نشان می دهد. بحث های روشی متن دینی گهگاه خلل دارد و آن خلل ها مشکل ایجاد می کند و باعث می شود که مقارنه درست میان فلسفه و قرآن خوب صورت نگیرد.

مثلاً در فضای تفسیر، مثل فارابی و بوعلی، دسته ای از متن های دینی را گفته اند زبان واقعی است و تمثیل نیست. مثل خدا حکیم است یا علیم است. ولی در خصوص برخی آیات گفته اند که این آیات تمثیلی است. یعنی از ظهورگیری در می آید و باید ضوابط تمثیل را پی گرفت. یعنی می خواهد به چیزی اشاره کند که وراء اوست. اما صدرا قایل است که: اتفاقاً تمام متن های دینی در بستر ظهورگیری قرار می گیرد. توضیح می دهد به گونه ای که لفظ وضع شده است برای روح معنا.

حتی خود بوعلی در بحث معاد جسمانی در رساله اضحویه گفته است: این نمی شود و این بدین خاطر بوده است که عموم نمی فهمند لذا حقایق معاد روحانی را به صورت معاد جسمانی بیان کرده اند از باب تمثیل. این مشکل روشی است. چقدر در رساله اضحویه توضیح داده است که باید این متن ها را به شکل تمثیل دانست.

یا مثلاً این بحثی که انجام دادیم: آیا مطلق کار عقلی، قرینه لبی برای فهم قرآن هست یا خیر؟ این توضیحی که شیخ انصاری داشت و برخی فیلسوفان هم قایل اند، بنابراین با قرینه لبی به هر چه رسیدیم باید از ظهور قرآن دست کشید.

در حالی که این صحیح نیست. این یک مشکل روشی است.

ما نقد عقل به عقل کردیم و نقد عقل به شریعت کردیم.

۴. فهم زبان عرفی قرآن و تبدیل آن به زبان فلسفی

یک بخش عرفی دارد و یک بخش روشی دارد.

این رد و بدل شدن در این دو ساحت معمولاً آسبزا است.

من چند نمونه از آسیب ها را گفتم، ولی معنای آسیب بودن این نیست که باید آن را خط زد، مثلاً فلسفه را در کار تفسیر خط بزنیم، ..

بلکه باید فکر و کار عاقلانه ای کنیم.

دو بحث ماند:

۱. نظر دین و قرآن در باب عقل

۲. نظر قرآن در باب علم فلسفه

ما فی الجمله عرض کردیم از علامه: حدود ۳۰۰ آیه در باب عقل هست. همچنین در مورد فلسفه هم از ایشان گفتیم.

ان شاء الله این را یک وقتی بهانه می کنیم یک جایی این را مفصل خواهیم پرداخت. اصلاً

عجالتاً به همان مقداری که علامه فرمودند، اکتفا می کنیم.

- قرآن تشویق به کار فلسفی می کند. «نظر به ملکوت نمی کنید؟» این یعنی دعوت قرآن به فلسفه.

همچنین تشویق کرده است به عقل و آن را پایه قرار می دهد.

الحمد لله مقام ششم تمام شد.

از جلسه بعد می شود مقام هفتم که بحث عارفان است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۷ / ۱۷ جمادی الاولی / چهارشنبه)

علامه در تبیین این مطلب که تفسیر قرآن به قرآن بهترین راه است، رویکردهای مختلف را مورد بررسی قرار دادند، از جمله روش محدثان، متکلمان، فیلسوفان و... را مورد بررسی قرار دادند.

مقام هفتم: بررسی روش عارفان (متصوفه)

توضیحی راجع به لفظ صوفی و تصوف

منظور از متصوف، همان عارفی است که مراد است. همان نحله معنوی که در جهان اسلام بوده است، از ابتدا نامش صوفیه یا متصوف بوده است. منظور علامه در اینجا هیچ تحقیری نیست، بلکه منظور همان معنای عام عارف است.

منظور از متصوفه یعنی عرفا و کل جریان فرهنگی که در جهان اسلام وجود دارد به او اشاره دارد. و الا می دانم خود علامه طباطبایی که اینجا اینگونه تعبیر کرده است، در ج ۵ هم تعبیر می کند به صوفیه و از ملاعبدالرزاق یاد می کند.

علامه خودش التفات دارد. اگر گفتند متصوفه منظور جریان فرهنگی معنوی که وجود داشت، که منظور همان عارفان است.

گاه صدرا اصطلاح می دهد: صوفی محقق، و صوفی غیر محقق. منظور از صوفی محقق، عارف محقق است. نه آن معنایی که در ذهن ما هست از صوفی، مراد نیست.

شما التعرف لمذهب التصوف، را نگاه کنید در مورد صوفی و تصوف چه گفته است.

یک دوره از این آقایان به شکفتیه، یاد می کردند. چون برخی در شکاف های کوه ها و غارها زندگی می کردند، ولی این گونه نبوده است که همه شان در غار هم زندگی کنند.

همچنین تعبیر به فقراء.

بیش از همه تعبیر صوفی و متصوف و تصوف بوده است که در مورد این گروه ابتدا به کار می رفته است.

تبیین بیان علامه و بررسی دو نگاه عرفانی به تفسیر

عرفاء دو دسته اند:

۱. دسته ای نوعاً به سمت تأویل رفته اند. تأویل به جای تنزیل.

۲. دسته ای به سمت علوم غریبه و حساب جمل رفته اند. (علم اعداد و حروف)

در تفسیر این دو روش پیاده شده است.

دسته ای مثل ملا عبدالرزاق شروع می کنند به تأویل. دسته ای دیگر هم در علوم غریبه دست دارند و شروع می کنند و آیات را از طریق حساب و جمل و اعداد تفسیر می کنند.

نقد علامه فعلاً به این دو دسته از عارفان است. اما این بدان معنا نیست که عارفان منحصر به این دو روش به تفسیر قرآن پرداخته اند.

نقد روش تأویلی عارفان در تفسیر قرآن

این ها به دلیل اشتغال به جنبه های باطنی عالم، و شدت اشتغال به آن سو، این باعث می شود که تمام آیاتی که در سطح ظاهر مطرح شده است، این ها را می برند به سمت باطن. اصل مورد توجه این ها باطن خلقت است. لذا همه بحث ها را می برند بالا.

الان به دستشان هر چه می دهید، سطوح بعدی را می برند بالاتر.

مثلاً کرسی که در قرآن آمده است، یک فضای مادی دارد. این ها می برند در عوالم بالاتر. عرش را همین طور معنا می کنند.

لذا تمام آیات در عالم ظاهر را به عوالم بالاتر باطنی و باطن خلقت تفسیر می کنند. یعنی در واقع تأویل می کنند.

تأویل آن جنبه باطنی، تنزیل آن جنبه ظاهری است.

استاد: تأویل و تنزیل، ذیل بحث جری که پایان سوره حمد جناب علامه مطرح کرده است، مفصل خواهیم پرداخت.

ما اینجا شاید یک توضیحات اندکی خواهیم داد، ولی در جایش مفصل بحث جری را خواهیم داد.

تأویل: توجه به باطن. باطن تنزیل را به سمت باطن می برند.

تنزیل: به موطن نزول توجه کردن. مثلاً شأن نزول یک مورد است، ولی موطن نزول، گاه بحث از آیات خلقت است در سطح ظاهر.

بیان علامه: از بس اشتغال دارند به باطن عالم، لذا آیاتی که در سطح ظاهر است، را بالا می برند و بر اساس حقایق باطنی عالم معنا می کنند. عالم ظاهر را در سطح باطن توجه می کنند و لذا آیات ظاهری را هم به سمت باطن می برند. لذا از سطح تنزیل به تأویل می برند.

تأویل باطن و تنزیل سطح ظاهر است. تأویل سطوح باطنی تر و تنزیل سطح ظاهر است.

این بیان تا اینجا، به لحاظ تکوینی و هستی شناختی و معرفت به حقایق هستی بود.

- یک کار دیگری هم دارند و آن این که: نوعاً به دلیل اشتغال سلوکی که دارند، این سلوک معنوی باعث می شود که دغدغه اصلی شان بشود جهت درونی و سلوکی خود. لذا دغدغه انفسی دارد نه آفاقی.

این درجای خودش باید بحث شود که می شود کسی دغدغه انفسی داشته باشد و حرکت اجتماعی هم داشته باشد؟

افزون بر اشتغال به حقایق عالم، اشتغال به کارهای سلوکی دارد، لذا اشتغالش به آیات انفسی و سلوکی است. چون دغدغه سلوکی دارد، لذا خیلی از آیات را که مواجه می شود، بهره سلوکی خودش را می برد. مثلاً کشتی نوح، یک بحث آفاقی است، ولی این ها این را درونی و انفسی می کنند. بعد می گویند: کشتی یعنی شریعت. به من گفتند واردش بشو. من به لحاظ سلوکی باید وارد چه شوم؟ شریعت. آیات آفاقی تبدیل شده است به آیات انفسی. این دغدغه ها باعث می شود که این ها بهره های سلوکی خودش را می برد. حتی اگر دو نفر با هم حرف هم می زنند، دارد بهره سلوکی خودش را می برد. هر چه به او می دهید می برد در درون و از آن بهره سلوکی می برد. این سبب می شود که آیات آفاقی را، انفسی معنا می کنند.

این چیزی است که معمولاً اسمش را می گذرانند، تأویل. تنزیل چیست؟ همان جریان کشتی نوح و داخل شدن و ...

ما وقتی می‌گوییم: این‌ها اشتغال دارند، یعنی اشتغالات هستی‌شناختی و حقایقی که دارند و اشتغالات سلوکی که دارند، لذا سبب می‌شود که آیات آفاقی را به شکل باطنی یا انفسی معنا کنند.

این سبب می‌شود که تنزیل را دست‌بزنند. در بخش معرفتی، آیات ظاهری را تبدیل می‌کنند به باطن خلقت. در بحث آفاقی را هم تبدیل می‌کنند به آیات انفسی.

متن علامه (المیزان، ج ۱، ص ۷)

«و أما المتصوفة، فإنهم لاشتغالهم بالسیر فی باطن الخلقة و اعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية [که دغدغه سلوکی ایشان است.] دون عالم الظاهر [می‌خورد به باطن الخلقه] و آیاته الآفاقية [می‌خورد به آیات انفسیه] اقتصروا فی بحثهم علی التأویل [سطوح باطنی اعم از حقایق هستی‌شناختی و امور سلوکی]، و رفضوا التنزیل [سطح ظاهر]»

در خصوص این بیان رفض تنزیل، متنی را از کاشانی می‌خوانیم:

بیان ملاعبدالرزاق در مقدمه تأویلات، ج ۱، ص ۵

«(و بعد)، فإنی طالما تعهدت تلاوة القرآن و تدبرت معانیه بقوة الإيمان و كنت مع المواظبة علی الأوراد حرج الصدر قلق الفؤاد، لا ینشرح بها قلبی و لا یصرفنی عنها ربی، حتی استأنست بها فألفتها و ذقت حلاوة كأسها و شربتها، فإذا أنا بها نشیط النفس، فلج الصدر، متسع البال، منبسط القلب، فسیح السرّ، طیب الوقت و الحال، مسرور الروح بذلك الفتوح كأنه دائماً فی غبوق و صبوح، [وقتی انس گرفتم با قرآن و حقایقی را ذوق کردم] تنکشف لی تحت کل آية من المعانی ما یکلُّ بوصفه لسانی، لا القدرة تفی بضبطها و إحصائها، و لا القوة تصبر عن نشرها و إفشائها، فتذکرت خبر من أتى ما

تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، ج ۱، ص: ۶

ازدهانی مما وراء المقاصد و الأمانی، قول النبی الأمیّ الصادق علیه أفضل الصلوات من کل صامت و ناطق: «ما نزل من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و لكل حرف حدّ، و لكل حدّ مطلع»

. و فهمت منه أنّ الظهر هو التفسیر، و البطن هو التأویل، و الحدّ ما یتناهی إلیه الفهوم من معنی الکلام، و المطلع ما یصعد إلیه منه فیطلع علی شهود الملک العلام.

و قد نقل عن الإمام المحقق السابق جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال: «لقد تجلّى الله لعباده في كلامه، و لكن لا تبصرون». و روى عنه عليه السلام أنه خرّ مغشياً عليه و هو في الصلاة، فسئل عن ذلك، فقال: «ما زلت أردّد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها».

(فرأيت) أن أعلق ببعض ما يسنح لى في الأوقات من أسرار حقائق البطون و أنوار شوارق المطلعات دون ما يتعلق بالظواهر و الحدود، فإنه قد عين لها حدّ محدود. و قيل من فسر برأيه فقد كفر. و أما التأويل فلا يبقى و لا يذر، [بى حد و حصر است] فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع و أوقاته في مراتب سلوكه و تفاوت درجاته. و كلما ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد و اطلع به على لطيف معنى عتيد.

(فشرعت) في تسويد هذه الأوراق بما عسى يسمح به الخاطر على سبيل الاتفاق، غير حائم بقعة التفسير و لا خائض في لجة من المطلعات [حقائق نهایی] ما لا يسعه التقرير، مراعيًا لنظم الكتاب و ترتيبه، غير معيد لما تكرر منه أو تشابه في أساليبه. [عجالتا یعنی: من دور و بر تفسیر نگشتم بلکه به دنبال تأویل بودم]. و کلّ ما لا يقبل التأويل عندي أو لا يحتاج إليه فما أوردته أصلاً و لا أزعّم أنى بلغت الحدّ فيما أوردته. كلا، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت، و علم الله لا يتقيد بما علمت، و مع ذلك فما وقف الفهم منى على ما ذكر فيه، بل ربما لاح لى فيما كتب من الوجوه ما تهت في محاوره و ما يمكن تأويله من الأحكام الظاهر منها إرادة ظاهرها فما أولته إلا قليلاً ليعلم به أن للفهم إليه سبيلاً، و يستدل بذلك على نظائرها إن جاوز مجاوز عن ظواهرها إذ لم يكن في تأويلها بدّ من تعسف».

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷ (۱۳۹۵، ۱۱، ۲۷ / ۱۷ جماد الاولی / چهارشنبه)

کاشانی خودش تعبیر کرد: من به تفسیر کار ندارم، بلکه به تأویل کار دارم. که ظهر را تفسیر گرفت و بطن را تأویل گرفت.

تفسیر متعارف سطح ظاهری است.

برای این که یک نمونه برایتان واضح شود، چند نمونه از آن را می خوانیم.

ذکر چند نمونه از تأویلات عرفاء

که مورد نظر علامه است.

تأویلات، ج ۱، ص ۴۴۳ و ۴۴۴ (۲۳۸ نرم افزار)

«هذه ناقةُ الله لَكُمْ آيةُ الناقة لصالح عليه السلام كالعصا لموسى عليه السلام و الحمار لعيسى و البراق لمحمد عليهما السلام، فإن لكل أحد من الأنبياء و غيرهم مركبا هو نفسه الحيوانية الحاملة لحقيقته التي هي النفس الإنسانية و تنتسب بالصفة الغالبة إلى ما يتّصف بتلك الصفة من الحيوانات فيطلق عليه اسمه، **فمن كانت نفسه** مطوعة منقادة من غاية اللين حمولة قوية متدلة فمركبه ناقة و نسبتها إلى الله لكونها مأمورة بأمره مختصة به في طاعته و قربه.»

تأویلات، ج ۱، ص، ۷۶۶ (نرم افزار ص ۴۰۷)

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ **ظَاهِرُهُ** عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْقِصَصِ **و لَا سَبِيلَ إِلَى إنْكَارِ الْمَعْجَزَاتِ.**»

و أما باطنه فأن يقال: و إذ قال موسى القلب لفتى النفس وقت التعلق بالبدن: **لَا أَبْرَحُ** أى: لا أنفك عن السير و المسافرة، أو لا أزال أسير **حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ** أى: ملتقى العالمين: عالم الروح و عالم الجسم، [که عالم جسم و روح در کجا با هم ملاقات کرده اند؟ مقام قلب.] و هما العذاب و الأجاج فى صورة الإنسانية و مقام القلب **أَوْ أَمْضَى حَقْبًا** أى: أسير مدة طويلة.

این سبک کار، یک نوع تفسیر ویژه ایست و خیلی غلیظ است.

این طور می گویم تا متن صاف شود و فضای علامه درست شود.

البته بعدها خواهیم گفت که خود علامه هم این کارها را کرده است.

فتا نفس درون، حضرت موسی قلب درون و....

این باطنی کردن در کار کاشانی خیلی زیاد است. آنجا که صحبت از حکایات دینی است، همه را درونی کرده است. حال باید دید که ایشان چه کرده است و بعدا می رسیم و توضیح خواهیم داد که ایشان چه کرده است.

۱. نقد و اشکال بر روش تأویلی عارفان

اشکال اول

این کار شما این جرأت را به همه داده است که بیاید قرآن را تأویل کند. که تعبیر به ناس هم کرده است. شما این کار را می کنید، دیگری هم یاد می گیرد و این کار را هم می کند دیگر.

اشکال دوم

در ضمن این روش، گهگاه مطالب شعری و تخیلی هم در کار می آید. گاه یک لفظ و یک استعاره سر در می آورد. مثلاً میبیدی در نوبت ثالثه کارهایی می کند که سر از این امور در می آورد. مثل کلمات زیبایی همچون تعبیر خواجه عبدالله سر در می آورد در حالی که خیلی ربطی به آیات قرآن ندارد.

بله از نظر زیبایی خیلی زیباست، ولی این که آیا تفسیر قرآن هم هست؟ در حالی که اینجور نمی شود با قرآن مواجه شد.

لزوما در کار کاشانی نیست، ولی در کار میبیدی هست.

اشکال سوم

این که از هر چیزی می شود برای هرچیزی استدلال کرد. این که فتی چطور می شود نفس و موسی شود قلب؟ پس من بتوانم فتی را به هر معنایی بگیرم و موسی را به هر معنایی.

(کار عارفان ضابطه دارد ولی گاه چون تبیین نمی شود و ارایه نمی شود و عرضه نمی شود، آسیب هایی هم دارد. و انصافاً آسیب رسان است.

هر سه اشکالی که علامه فرمودند، روی داده است. اگر برای چند جوان به همین روش تفسیر کنید، بعد ببینید که خود این جوان ها هم شروع می کنند و به صورت خودجوش به تفسیر قرآن خواهند پرداخت!

الان می خواهیم حرف علامه را دریابیم.

ادامه متن علامه

«[۱] فاستلزم ذلک اجترأ الناس علی التأویل، [۲] و تلفیق جمل شعرية [۳] و الاستدلال من کل شیء علی کل شیء، [که هیچ ضابطه ای ندارد.]»

۲. نقد علامه بر روش تفسیر با علوم غریبه و حساب جمل

حساب جمل یعنی این که بر اساس حروف و ارزش عددی آن ها سخن گفته شود. که در علم اعداد و اوفاق و جفر این اعداد و حروف خیلی استفاده می شود.

علامه: برخی عملاً این کار را کردند که در مقام تفسیر به تبیین حروف و معانی نورانی و ... پرداخته اند. و علوم غریبه منظورمان خصوص علم اعداد و حروف است و علم اوفاق ذیل علم اعداد و علم جفر ذیل علم حروف می گنجد.

این حروفش مزاجش سرد و آن گرم و این حروف نورانی و آن حروف ظلمانی و....

اینچنین تفسیر کردن، هم صحیح نیست.

پس برخی بر اساسا تأویل به تفسیر پرداختند و برخی نیز بر اساس حروف و حساب جمل به تفسیر پرداختند.

«حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل [أبجد... که بر اساس ارزش عددی حروف تفسیر کردند.]
و ردّ الكلمات إلى الزبر و البينات [مثلاً: می گوئیم جواد، از چند حرف است؟ ۴ حرف. ج، حرف اول می
شود زبر. یاء و میم می شود بینات. ملفوظ جیم اولی حرف را می گویند زبر و مابقی حروف را می گویند
بینات. مثلاً شین، ش می شود زبر و ین می شود بینات. که حرفی دارند و طبق آن مسایلی را حل می کنند.]
و الحروف النورانية و الظلمانية إلى غير ذلك. [منظور در مورد حروف مقطعه قرآن است. مثلاً اولین حرف
از حروف مقطعه، می شود حروف نورانی. مثل: طه، طاء حرف نورانی است. الم، الف، از حروف نورانی
است. که در جمله «طراط علی حق نمسکه» مابقی این حروف را می گویند حروف ظلمانی. ۱۴ حرف نورانی
و ۱۴ حرف ظلمانی. غیر ذلک: مثل این که می گویند: برخی از حروف مزاجش گرم است و برخی از حروف
مزاجش سرد است.]

البته باید بحث شود در جایش که آیا این ها را می توان علم حساب کرد یا خیر؟

اشکال چهارم

پاسخ علامه به این روش عارفان

- قرآن برای هدایت عموم است. نه خصوص عارفان. لذا باید جوری تفسیر شود که عموم هم از آن
سر در بیاورند و بفهمند.

- قرآن که فقط نازل نشده است برای صاحبان علم حروف و اعداد و...، در حالی که این گونه نازل
نشده است.

«و من الواضح أن القرآن لم ينزل هدى للمتصوفة خاصة، [هم بر دسته اول و هم بر دسته دوم عرفاء می
خورد. ولی عمدتاً بر آن دسته اول و روش اول تفسیری که بیان شده است وارد است. گرچه دسته دوم را هم
شامل می شود.] و لا أن المخاطبين به هم أصحاب علم الأعداد و الأوقات [اوافق بخشی از علم اعداد

^۹ - برخی کتاب می نوشتند: یک سنگ و دو چوب که می شود ۱۱۰!

^{۱۰} - در جایش عرض کردیم: سطوح باطنی هم تفسیر است اصلاً، لذا این ها هم تفسیر حساب می شود. ولی الان قصدمان این است که متن را صاف
کنیم.

است. که مربع ها و مثلث هایی در نظر می گیرند و... که صددرصد درست می کنند، بعد به شکل خاصی باید عدد ها به صورت عمودی و افقی و ضرب دری، یکسان چیده شود که معتقدند برای خودش تاثیراتی در عالم دارد. که مثلا ملک را به خودش جذب می کند.] و الحروف [جفر، شعبه ای از علم حروف است. مثلا از دل همین کلماتی که گفته شده است که در می آورند مثلا حضرت زهراء سلام الله علیها کجا دفن است؟ از جملاتی که گفته شده است در می آورند. یا انقلاب پیروز می شود یا خیر؟ در می آورند. چون این ها انجام شده است به عنوان نمونه ذکر کردم.

این علم روی حروف کار می کنند نه از اعداد.

البته خطابردار هم هست. یکی از اساتید ما می گفت: استادشان جفر انداخت و گفت انقلاب پیروز نمی شود. بعد خود این استاد جفر انداخت و دید انقلاب پیروز می شود.

برخی می گویند: این علوم از اختصاصات اهلیت است. و ابن عربی معتقد است که این اصل این علم از امام صادق علیه السلام است.

مثلا از دل حسین، نینوا در می آورند.]،

و لا أن معارفه [قرآن] مبنیه علی أساس حساب الجمل الذی وضعه أهل التنجیم بعد نقل النجوم من اليونانية و غيرها إلى العربية. [هیئت یک علم برهانی است که بر اساس آن می شود خسوف و کسوف را فهمید. اما تنجیم در قدیم که بر اساس اوضاع کواکبی بود، پی به یکسری از حوادث می بردند. که از آن تعبیر به طالع بینی هم می کنند.

بوعلی و فارابی، این تنجیم را برهانی نمی دانند و ظنی می دانند. ولی هیئت را برهانی می دانند. الان که تنجیم و نجوم گفته می شود منظور آن هیئت است.]»

بعد مطلبی دارد که: بله ما قبول داریم که قرآن ظهر و بطنی دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸ (۱۳۹۵، ۱۲، ۱۸ / ۹ جمادی الثانی / چهارشنبه)

چون عارفان مشغول انفس هستند و به درون بیشتر توجه دارند تا آفاق، این سبب شده است که بیشتر به تاویل پرداختند و به درون پرداختند و بیرون را کمتر پرداختند.

در حقیقت یک نوع جرأت بخشیدن است به عموم. و نوعی ورود تعابیر شعریست به ساحت تفسیر و استدلال من کلّ شیء علی کلّ شیء شده است. و از سویی به سمت تفسیر قرآن با علوم غریبه رفتند و با اعداد و حروف خواستند مساله را حل کنند.

اصل حرف علامه این است:

۱. قرآن که فقط برای متصوفه نیامده است که قرآن را به صورت انفسی تفسیر کنند.

۲. قرآن برای اهل حروف وارد نشده است تا قرآن را صرفاً اینچنین تفسیر کنیم.

علامه:

این که من نقد می کنم، نه این که تفسیر انفسی را قایل نیستیم، بلکه من هم قایلیم که قرآن بطون دارد و ... این که من نقد عارفان می کنم و می گویم به تأویل پرداختید و به تنزیل نمی پردازید و به باطن پرداختید و به ظاهر نپرداختید، نه این که من باطن را قبول ندارم، بلکه در بیان اهل بیت، باطن هم هست، ظاهر هم هست. این یک فضای گسترده ایست، نه این که شما رفض باطن کردید و اختصار به باطن.

ایراد به این شکل است، موضع من نسبت به بطون چیست؟

بیان علامه، المیزان، ج ۱، ص ۷

«نعم قد وردت روایات

عن النبی ص و أئمة أهل البيت ع كقولهم: إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن أو إلى سبعین بطناً. الحدیث.

[استاد: بنده یک وقتی خواهیم گذاشت که روایات این مساله را همه را بیاوریم و بحث کنیم که ببینیم به چه مقدار این بیان درست است. عجلالتا برخی از روایات این باب صحیح السند است.

«ففي تفسير العياشي، عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الرواية؛ ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن - و ما فيها حرف إلا و له حد، و لكل حد مطلع؛ ما یعنی بقوله: ظهر و بطن؟ قال؟ ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما مضى و منه ما لم یکن بعد، یجری کما یجری الشمس و القمر، کلما جاء منه شیء وقع» این روایت صحیح السند است.

که این عملاً می شود دو روایت، یکی روایت امام باقر علیه السلام و یکی هم روایتی که از پیغمبر است که امام باقر علیه السلام بر آن صحه گذاشته است.

احادیث صحیح السندی است که توضیح داده است بطن و ظهر داشتن قرآن را.

سبعة ابطن، و سبعین بطن، برخی در روایات ضعیفه آمده است. ولی سبعة اوجه، هم آمده است.

در بحار، ج ۸۹، سبعة اوجه آمده است که اگر کسی دقت کند این سبعة اوجه، همان سبعة ابطن است.

می شود از قرآن هم این معنا را دریافت.

علامه نمی گوید که بطون ندارد. اما آن ها رفض ظاهر کردند و اقتصار به باطن کردند. اما ما هم ظهر را قایلیم و هم باطن را، و بلکه راه ورود به بطون قرآن ظهور آن است.]

لكنهم (عليهم السلام) [اهلبیت] اعتبروا الظهر كما اعتبروا البطن، و اعتنوا بأمر التنزيل [ظاهر قرآن] كما اعتنوا بشأن التأويل [باطن قرآن]،

[معانی تأویل:

۱. خلاف ظاهر. که به حسب قرآینی که هست، قرآن را معنا می کنند خلاف ظاهر.

۲. تاویل عرفاء. منظور از تاویل بطون است.

۳. تأویل در قرآن. که هیچ یک از این دو نیست. دو اصطلاح قبل، مستحدث است و در فرهنگ قرآن تأویل اصلاً در فضای معنا نیست، بلکه تأویل در قرآن به معنای حقیقت است.]

و سنبن فی أوائل سورة آل عمران إن شاء الله: أن التأويل الذي يراد به المعنى المقصود الذي يخالف ظاهر الكلام، من اللغات المستحدثة في لسان المسلمين بعد نزول القرآن و انتشار الإسلام، و أن الذي يريده القرآن من لفظ التأويل فيما ورد فيه من الآيات ليس من قبيل المعنى و المفهوم.»

علامه در المیزان، ج ۳، دارد و در قرآن در اسلام هم توضیح می دهد.

ایشان یک تاملی کردند، ابتدا معانی متعدد تاویل را که آقایان گفتند را می گوید. حدود ۸ یا ۱۰ قول شده است، اما تاویل در قرآن به چه معناست؟

استاد: من اگر بخوام اسم بگذارم، یک تاویل هستی شناسانه است. یعنی تأویل در قرآن، صحبت از حقایق خارجی و واقعیات خارجی است. ما یک صحبت از حقایق خارجی داریم، یک صحبت از معنی داریم و یک صحبت از لفظ.

یک حقایق خارجی داریم. که وقتی فهم شد، می شود معنا. و بعد آن ها را به لفظ در می آوریم.

علامه: تاویل قرآنی یعنی: حقیقت و حقایق خارجی. یعنی: حقیقت قرآن. حقیقت قرآن چیست؟ أمّ الکتاب. او از سنخ لفظ نیست، از سنخ معنی هم نیست، بلکه یک حقیقت عالی هستی است.

شما اگر عوالمی که هستید را در نظر بگیرید: مثلاً ماده، مثال، عقل، علم ربوبی. مثلاً موطن وجودی عقل، را می گویند أمّ الکتاب. یا موطن وجودی ساحت علم ربوبی می شود أمّ الکتاب. این موطن وجودی می شود هستی.

این خودش حقایق وجودی است. همان طور که چه ما باشیم و چه نباشیم، عالم ماده و مثال و عقل هست، حقیقت قرآن هم یک حقیقت وجودی است که اسمش هست أمّ الکتاب.

در بیان حضرت یوسف آمده است: ذلک تأویل رؤیای

در بیان حضرت خضر هم به کار رفته است: ذلک تأویل ما لم تستطع علیه صبرا.

تاویل قرآن یعنی دستیابی به حقیقت قرآن. ابتغاء تاویل یعنی دستیابی به حقیقت قرآن. حقیقت قرآن چیست؟ خود أمّ الکتاب. یک حقیقت خارجی است در قرآن.

فی لوح محفوظ، فی کتاب مکنون، صحبت از حقیقت قرآن است.

به تعبیر دیگر: قرآن نازل شده از علم ربوبی و أمّ الکتاب است. حقیقت قرآن یک واقعیت تکوینی است.

لذا علامه در اینجا بیان می کند:

تاویل به معنای خلاف ظاهر، از لغات مستحدّثه است. آن تاویلی که در خود قرآن داریم، حقیقت است و اصلاً معنا نیست.

«و سنبین فی أوائل سورة آل عمران إن شاء الله: أن التأویل الذی یراد به المعنی المقصود الذی یخالف ظاهر الکلام، من اللغات المستحدّثة فی لسان المسلمین بعد نزول القرآن و انتشار الإسلام، و أن الذی یریده القرآن من لفظ التأویل فیما ورد فیہ من الآیات لیس من قبیل المعنی و المفهوم.» تاویل در قرآن، مطلق تاویل است، چه جریان حضرت یوسف، چه در جریان حضرت خضر، چه در باب قیامت و چه در مورد کیل، ...

معنای تأویل در عرف قرآن چیست؟

ایشان در قرآن در اسلام، ص ۶۲ بحثی دارد با این عنوان «معنای تأویل در عرف قرآن چیست؟»

«معنای تأویل در عرف قرآن چیست؟»

آنچه از آیاتی که لفظ تأویل در آنها وارد است و برخی از آنها را در فصل‌های گذشته نقل نمودیم به دست می‌آید، این است که تأویل از قبیل معنا که مدلول لفظ باشد نیست چنان که روشن است که در خواب‌هایی که در سوره یوسف نقل و تأویل شده هرگز لفظی که خواب را شرح می‌دهد به تأویل خواب دلالت لفظی - اگرچه خلاف ظاهر هم باشد - ندارد.

و هم چنین در قصه‌های موسی و خضر لفظ قصه‌ها به تأویلی که خضر برای موسی کرده دلالت ندارد و هم چنین در آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ» این دو جمله دلالت لفظی بر وضع اقتصادی مخصوص که تأویل امر است، ندارد.

و هم چنین در آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» دلالت لفظی بر تأویل خود که وحدت اسلامی است ندارد و اگر در سایر آیات دقت کنیم امر از همین قرار می‌باشد.

بلکه در مورد خواب‌ها تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در صورت خاصی برای بیننده خواب جلوه کرده، هم چنین در قصه‌های موسی و خضر تأویلی که خضر اظهار می‌کند حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و

قرآن در اسلام (طبع جدید)، ص: ۶۴

خودکار، به نحوی به تأویل خود متضمن است و در آیه‌ای که به درستی کیل و وزن امر می‌کند تأویل آن یک حقیقت و مصلحتی است عمومی که این فرمان تکیه به آن دارد و به نحوی تحقق دهنده اوست و در آیه رد نزاع به خدا و رسول نیز به همین قرار است.

بنابر این تأویل هرچیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به نحوی تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست چنان که صاحب تأویل زنده تأویل است و ظهور تأویل با صاحب تأویل است.

این معنا در قرآن مجید نیز جاری است، زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست بسی وسیع‌تر می‌باشند.

این حقایق و معنویات به حسب حقیقت در قالب بیان لفظی نمی‌گنجند تنها کاری که از ساحت غیب شده این است که با این الفاظ به جهان بشریت هشیاری داده شده که با ظواهر اعتقادات حقه و اعمال صالحه، خودشان را مستعد درک سعادت بکنند که جز این که با مشاهده و عیان درک کنند راهی ندارد، و روز قیامت و ملاقات خداست که این حقایق به طور کامل روشن و هویدا می‌شود چنان که دو آیه سوره اعراف و آیه سوره یونس بدین معنا دلالت داشتند.»

نکته: ابن تیمیه هم تاویل را به معنای حقیقت گرفته است، ولی او ام الكتاب نمی‌گیرد. تاویل حقیقت قرآن است و حقیقت قرآن چیز خاصی است.

ابن تیمیه برای این که راه تفسیر باطنی را بندد، تاویل را این گونه معنا گرفته است.

ولی جناب علامه طباطبایی با این حرف، عمق کار تاویل و نهایت کاری را که می‌توان با تاویل به آن رسید، را حقیقت قرآن گرفته است.

اصلاً اوج کار عارفان الهی، رسیدن به حقیقت قرآن است.

«خدای متعال برای اشاره به این معنا می‌فرماید:

«وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ»^{۱۱}

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۶۵

سوره زخرف آیه ۴ (ترجمه: سوگند بکتاب مبین، ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم تا شاید شما تعقل کنید و بدرستی آن، درحالی که پیش ما در ام الكتاب است بلند است (دست فهم عادی به او نمی‌رسد) و

^{۱۱} (۱). زخرف، آیات ۲- ۴

محکم است (نمی‌شود در او رخنه کرد). [در جای دیگر علامه توضیح داده است که حکیم یعنی فشرده و بسیط.]

انطباق آخر آیه بتأویل بآن معنی که ذکر شد واضح است و مخصوصا از آن جهت که فرموده «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و نفرموده «لعلکم تعقلونه» (شاید آن را تعقل کنید) زیرا علم بتأویل چنانکه آیه محکم و متشابه (و ما یعلم تأویله الا الله) حکم می‌کند اختصاص به خدا دارد و نیز بهمین جهت وقتی که در آیه محکم و متشابه اهل انحراف را بواسطه پیروی متشابهات نکوهش می‌کند می‌فرماید با این پیروی فتنه می‌خواهند و تأویل آن را می‌جویند و نفرموده می‌یابند.

پس تأویل قرآن حقیقت یا حقائقی است که در ام‌الکتاب پیش خداست و از مختصات غیب می‌باشد.

و باز در جای دیگر نزدیک به همین مضمون می‌فرماید:

«فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^{۱۲}

پس سوگند به موقع‌های ستارگان و به درستی این سوگندی است که اگر بدانید بزرگ است، این قرآنی است محترم در کتابی که محفوظ و پنهان است (ام‌الکتاب) کتابی که جز پاک‌شدگان آن را مس نمی‌کنند تنزیل - فرو فرستاده شده - است از پیش خدای جهانیان).

چنان که پیداست آیات کریمه برای قرآن دو مقام اثبات می‌کند: مقام کتاب مکنون که از مس، مس کننده‌ای مصون است و مقام تنزیل که برای مردم قابل فهم می‌باشد.

خلاصه این که تاویل قرآن همان حقیقت قرآن است.

علامه:

آنچه که گفتیم اهل بیت هم به شان تاویل و هم به شأن تنزیل ناظرند، به این خاطر است که آن‌ها به حقیقت قرآن رسیده‌اند، لذا شان تاویلی بی نهایت دارند. و اصل علم دست آن‌هاست. چون ام‌الکتاب را مس می‌کنند و ادراک می‌کنند.

علامه: آیه تطهیر با لا یمسه الا المطهرون جمع شود، یقیناً آن ها جزء کسانی هستند که باطن قرآن را دارند و بیان می کنند، گرچه در کنارش هم ظاهر را دارند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۹ (۱۳۹۵، ۱۲، ۱۸ / ۹ جمادی الثانی / چهارشنبه)

نقد علامه را گفتیم.

در بحث جلسه قبل به تاویل قرآن رسیدیم که ایشان تاویل را به معنای حقیقت گرفتند.

این بحث ها را ما هیچ مورد نقد و بررسی قرار نمی دهیم، ولی در جای خودش ایستاد که آیا بیان علامه کافی است یا خیر؟ اصلاً تاویل در قرآن به این معنا هست یا خیر؟

بیان علامه این است: تاویل در قرآن به معنای حقیقت و واقعیات موجود و حقیقی. که در مورد قرآن حقیقت قرآن را امّ الكتاب می داند. تاویل قرآن را به معنای هستی شناسانه معنا می کند و دستیابی به ام الكتاب به معنای حضوری شهودی

المیزان، ج ۳، ص ۴۶

در اینجا اقوال متعدد در تاویل را آوردند، تا در ص ۴۶ به دیدگاه خودشان رسیدند.

«أما إجمالاً: فلأنك قد عرفت: أن المراد بتأويل الآية ليس مفهوماً من المفاهيم تدل عليه الآية سواء كان مخالفاً لظواهرها أو موافقاً، بل هو من قبيل الأمور الخارجية، ولا كل أمر خارجي حتى يكون المصادق الخارجي للخبر تأويلاً له، بل أمر خارجي

الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، ص: ۴۷

مخصوص نسبت به إلى الكلام نسبة الممثل إلى المثل بفتحيتين و الباطن إلى الظاهر.»

الميزان، ج ۳، ص ۴۹

«أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها و متشابهها، و أنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، و إنما قيدها الله سبحانه

بقید الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد و توضح بحسب ما يناسب فهم السامع.

كما قال تعالى: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»: الزخرف - ٤ و في القرآن تصريحات و تلويحات بهذا المعنى.»

همان، ص ٥٤

«و بالجملة فالمحصل من الآيات الشريفة أن وراء ما نقرؤه و نعقله من القرآن أمرا هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد و المتمثل من المثال - و هو الذى يسميه تعالى بالكتاب الحكيم - و هو الذى تعتمد و تتكى عليه معارف القرآن المنزل و مضامينه، و ليس من سنخ الألفاظ المفارقة المقطعة و لا المعانى المدلول عليها بها، و هذا بعينه هو التأويل المذكور فى الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه و نعوته عليه. و بذلك يظهر حقيقة معنى التأويل، و يظهر سبب امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية و النفوس غير المطهرة.

ثم إنه تعالى قال: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»: الواقعة - ٧٩، و لا شبهة فى ظهور الآيات فى أن المطهرين من عباد الله هم يمسون القرآن الكريم الذى فى الكتاب المكنون و المحفوظ من التغير، و من التغير تصرف الأذهان

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٣، ص: ٥٥

بالورود عليه و الصدور منه و ليس هذا المسإل نيل الفهم و العلم، و من المعلوم أيضا:

أن الكتاب المكنون هذا هو أم الكتاب المدلول عليه بقوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ، و هو المذكور فى قوله: وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ.»

من دیدم یکی از اساتید می گوید: تاویل قرآن حقیقت خارجی است و حقایق خارجی همین چیزهایی است که اینجا هست. در حالی که این بیان ابن تیمیه است. در حالی که علامه منظور دیگری دارد.

اوج تاویل به معنای بطون گرایی، می شود این ام الكتاب.

اگر کسی اوج قرآن را بخواهد دست پیدا کند، تمام الفاظ قرآن معنا دارد.

اگر کسی به آن اصل وصل باشد، از این طریق تمام آن ها معنا دارد، دلیلش چیست؟ چون به اصل وصل است.

طبق بیان علامه بطون قرآن معنا نیست، بلکه بطون حقیقتی قرآن است.

طبق بیان عرفاء، اوج فهم قرآن آنجاست. بیان علامه هم این است که نسبت باطن با ظاهر.

بعد از مقام هفتم، می رسیم به بحث بعدی طبق روال عادی.

نسبت شهود و عرفان با قرآن از منظر علامه

نظر علامه در باب تفسیر عرفانی چیست؟

اصلاً تفسیر قرآن راه شهود را می پذیرد؟ آیا بطون قرآن داریم؟ می شود رسید؟ عرفاء رسیدند یا خیر؟

یعنی تمام آن چه که ما در این مقام هفتم خواندیم، همه را باید ببینیم که نگاه علامه در مورد نست عرفان و شهود با قرآن چیست؟ همان طور که نسبت عقل و فلسفه را با قرآن بیان کردیم.

در باب شهود

علامه در مورد شهود در جاهای متعددی بحث دارد.

یک بیانی دارد در ص ۸۷ از کتاب شیعه، از آقای خسروشاهی.

در آنجا تعبیر کرده است: حقایق دین و اموری که دین می گوید را به چه راه هایی می توان فهمید؟

حقایق دینی چه ماورائی و چه غیر ماورائی را به چه راهی می توان فهمید؟

سه راه وجود دارد:

۱. راه نقل (متون دینی). که به منابع دینی مراجعه می کنیم و به راحتی می فهمیم که دین در این موارد

چه گفته است. بیان ساده ای دارد که معمولاً عموم هم متوجه می شوند.

۲. راه عقل. که از فطرت استفاده می کند که آن هم از منطق استفاده می کند که آن هم برخاسته از فطرت

انسان است. چون منطق فطری است و علامه هم توضیح داد که قرآن بر اساس منطق فطری است

که درست هم هست.

۳. راه شهود. که از راه تصفیه دل و قلب می توان به فهم معارف دینی رسید.

«برای نایل شدن به واقعیات و حقایق هستی که ادیان و مذاهب به سوی آنها دعوت می‌کنند، سه راه تصور شده است:

[۱.] راه ظواهر بیانات دینی که حقایق را در لفافه دعوت ساده حفظ نموده است

[۲.] و راه استدلال عقلی با منطق فطری [که توضیح دادیم که فطرت ما بر اساس منطق است.] که راه تفکر فلسفی است،

[۳.] و راه تصفیه نفس و مجاهدات دینی، که راه عرفان و تصوف است.»

المیزان، ج ۵، ۲۷۰

خیلی روان از آیات استفاده می‌کند که شهود حق است و می‌توان رسید و... از آیات استفاده می‌کند. که این ذیل بحث هابیست که گفتیم ایشان به مکتب تفکیک جواب می‌داد و نسبت عقل و دین را بیان می‌کرد، در ص ۲۶۷، سوالی مطرح شده است.

«فإن قلت: طريق التفكير المنطقي مما يقوى عليه الكافر والمؤمن، و يتأتى من الفاسق و المتقى، فما معنى نفيه تعالى العلم المرضى و التذكر الصحيح عن غير أهل التقوى و الاتباع كما فى قوله تعالى: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ»: (غافر: ۱۳)، و قوله: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»: (الطلاق: ۲)، و قوله: «فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى»: (النجم: ۳۰) و الروايات الناطقة بأن العلم النافع لا ينال إلا بالعمل الصالح كثيرة مستفيضة. [پس اگر راه تفکر منطقی باز است، پس نباید فرقی بین افراد باشد.]

قلت: [تقوا و تصفیه، تاثیرش این است که عقل شفاف تر شود و بهتر بتواند حقایق را درک کند، پس این آیات منافی این نیست که راه تفکر عقلی را بخواهد ببندد، ولی واقعیتی هم هست که (در ص ۲۷۰ این را بیان می‌کند): ما در دل این سبک تقوا و عمل صالح، می‌توانیم به یک اوجی برسیم که تبدیل می‌شود به ولایت الهی و شهود. ولی معنایش این نیست که اگر بخواهی خوش بفهمی، تقوا هم داشته باش، منافاتی با تعقل ندارد.] اعتبار کتاب و السنة التقوی فی جانب العلم مما لا ریب فیہ، غیر آن ذلک لیس لجعل التقوی أو التقوی الذی معه التذکر طریقاً مستقلاً لنیل الحقائق وراء الطريق الفکری الفطری الذی يتعاطاه الإنسان تعاطياً لا مخلص له منه، إذ لو كان الأمر على ذلك لغت جميع الاحتجاجات الواردة فى الكتاب على

الكفار و المشركين و أهل الفسق و الفجور ممن لا يتبع الحق، و لا يدري ما هو التقوى و التذكر فإنهم لا سبيل لهم على هذا الفرض إلى

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٦٨

إدراك المطلوب و حالهم هذا الحال، و مع فرض تبدل الحال يلغو الاحتجاج معهم، و نظيرها ما ورد فى السنة من الاحتجاج مع شتى الفرق و الطوائف الضالة.

بل اعتبار التقوى لرد النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية،

ص ٢٧٠

[با این بیان علامه نمى خواهد راه شهود را ببندد، بلکه راه شهود باز است و ایشان هم قایل است و آن را از طریق خود قرآن تثبیت مى کند.]

فظهر من جميع ما تقدم أن القرآن الكريم إنما اشترط التقوى فى التفكير و التذكر و التعقل، و قارن العلم بالعمل للحصول على استقامة الفكر و إصابة العلم و خلوصه من شوائب الأوهام الحيوانية و الإلقاءات الشيطانية.

نعم هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها، و هو أن دخول الإنسان فى حظيرة الولاية الإلهية، و تقربه إلى ساحة القدس و الكبرياء يفتح له بابا إلى ملكوت السماوات و الأرض يشاهد منه ما خفى على غيره من آيات الله الكبرى، و أنوار جبروته التى لا تطفأ، قال الصادق عليه السلام: لو لا أن الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لرأوا ملكوت السماوات و الأرض، و فيما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: لو لا تكثير فى كلامكم و تمريج فى قلوبكم لرأيتم ما أرى [امور ما ورائى] و لسمعت ما أسمع، و قد قال تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا [غير از جهاد فى سبيل الله است] لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا [كه اين ها سبل معنوى است] و إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»: (العنكبوت: ٦٩) و يدل على ذلك ظاهر قوله تعالى: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»: (الحجر: ٩٩) حيث فرع اليقين على العبادة، و قال تعالى: «وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»: (الأنعام: ٧٥) فربطَ

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٧١

وصف الإيقان بمشاهدة الملكوت، و قال تعالى: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْنها عَيْنَ الْيَقِينِ»: (التكاثر: ٧) و قال تعالى: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنِ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عِلْيُونِ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ

الْمُقَرَّبُونَ»: (المطففين: ۲۱) و ليطلب البحث المستوفى فى هذا المعنى مما سيجىء من الكلام فى قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» الآية: (المائدة: ۵۵) و فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» الآية: (المائدة: ۱۰۵). [ایشان این بحث را مفصل در ج ۶، ص ۱۶۲ تا ۱۹۴ مفصل آورده است. که خلاصه آن چه در رساله الولایه را آورده است، اینجا آورده است. که آنجا بیان می کند که راه شهود باز است و بلکه تنها راه شناخت رب، راه شهود می داند. که حتی از روایات این گونه می فهمد.

راه شهود را خود قرآن صحه گذاشته است و بلکه می گوید که چگونه هم می شود. و نقد می کند کسانی که می گویند: قرآن راه سلوک را گفته ولی چیزی نگفته است، ولی علامه می گوید: بلکه خود قرآن هم راه سلوک را هم توضیح داده است.

به المیزان، ج ۶، صفحات ۱۶۵ و ۱۶۷ و ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۱۸۷ و ۱۹۰ و ۱۹۳

علامه توضیح می دهد که: قرآن راه شهود را باز می داند و این که چگونه باید رسید را هم گفته است. تلقی علامه این نیست که عارف دست بسته است، بلکه قایل است که راه باز است و تنها راه معرفت است. حال چرا ما در تفسیر قرآن این مکاشفات را اعمال نمی کنیم.

و لا ینافی ثبوت هذه الحقيقة ما قدمناه أن القرآن الكريم يؤيد طريق التفكير الفطرى الذى فطر عليه الإنسان و بنى عليه بنية الحياة الإنسانية، فإن هذا طريق غير فكرى، و موهبة إلهية يختص بها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۰ (۱۳۹۵، ۱۲، ۲۵ / ۱۷ جمادى الثانی / چهارشنبه)

برای این که ورود کنیم و بیان مفصل علامه را در این زمینه بدانیم.

از اینجا شروع کردیم: آیا شهود و راه باطنی را علامه صحه می گذارد یا خیر؟

این که آیا آیات و روایات هم این را می گویند یا خیر؟ یعنی راه شهود باز است و خود قرآن تشویق به شهود و راه باطنی می کند. بلکه حتی تشویق و ترغیب می کند.

المیزان ج ۵، ص ۷۰ را خواندیم.

از کتاب شیعه آقای خسروشاهی هم خواندیم.

رسالت تشیع، ص ۱۰۱

«خلاصه چنان که متن بیانات دینی دلالت دارد بر این که یکی از راه‌های وصول به حقایق دینی و اسرار الهی، راه کشف و شهود است.»

شیعه در اسلام، ص ۱۰۹ تا ۱۱۵

که راه دیگری افزون بر راه نقل و ظواهر، که راه دیگری است به نام راه شهود و عرفان.

«در میان صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتب رجال ضبط و شناخته شده اند) تنها علی علیه السلام

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۰

است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بیکرانی مشتمل است. و در آثاری که از سایر صحابه در دست است خبری از این مسائل نیست، در میان یاران و شاگردان او کسانی مانند (سلمان فارسی و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و رشید هجری و میثم تمار) پیدا می شود که عامه عرفا- که در اسلام به وجود آمده اند- ایشان را پس از علی علیه السلام در رأس سلسله های خود قرار داده اند [علامه قایل است که اصل عرفان از خود اسلام پدید آمده است.] و پس از این طبقه، کسان دیگری مانند (طاووس یمانی و مالک بن دینار و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی) در قرن دوم هجری به وجود آمده اند که بی آنکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند، درزی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی پوشانیدند.

پس از این طبقه، طایفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند (با یزید بسطامی و معروف کرخی و جنید بغدادی) و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند و به عرفان و تصوف تظاهر نمودند و سخنانی به عنوان کشف و شهود زدند که به واسطه ظواهر زنده ای که داشت، فقها و متکلمین وقت را برایشان می شورانید و در نتیجه مشکلاتی برایشان به وجود می آورد و بسیاری از ایشان را به دخمه زندان یا زیر شکنجه یا پای دار می کشانید.

با این همه در طریقه خود در برابر مخالفین خود سماجت کردند و بدین ترتیب روز به روز طریقت در حال توسعه بود تا در قرن هفتم و هشتم هجری به اوج وسعت و قدرت خود رسید و پس از آن نیز گاهی در اوج و گاهی در حضيض، تا کنون به هستی خود ادامه

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۱

داده است! ۱۵۱.

اکثریت مشایخ عرفان که نامهایشان در تذکره ها ضبط شده است به حسب ظاهر مذهب تسنن را داشته اند و طریقت به شکلی که امروز مشاهده می کنیم (مشتمل به یک رشته آداب و رسومی که در تعالیم کتاب و سنت خبری از آنها نیست) یادگار آنان می باشد اگر چه برخی از آداب و رسومشان به شیعه نیز سرایت نموده است.

چنانکه گفته اند جماعت بر این بودند که در اسلام برنامه برای سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده اند و مقبول حق می باشد مانند طریق رهبانیت که بی اینکه در دعوت مسیح علیه السلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود درآوردند و مقبول قرار گرفت! ۱۵۲.

از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجا برنامه وسیع و مستقلی به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً به باطنیه ملحق شده اند ولی با ملاحظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت)

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۲

می توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرفنظر نماید.

راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می کند که مردم در قرآن تدبر و دنبال گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت ننمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه های خود معرفی می کند.

با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.

بنابراین، اگر جهان پدیده های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۳

می یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می سپارد.

این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله ها و کار آنها نیز آیات و نشانه ها می باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند! ۱۵۳.

این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می شنود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می فرماید: (ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می شوند به شما زبانی نخواهند رسانید! ۱۵۴، خواهد فهمید که یگانه شاهراهی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت. و از این روی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: (هر که خود را شناخت خدا را شناخت! ۱۵۵).

و نیز می فرماید: (کسانی از شما خدا را بهتر می شناسد که خود

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۴

را بهتر شناسد! (۱۵۶).

و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می کند مانند اینکه می فرماید: (مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم! (۱۵۷) و غیر آن. و اعمال صالحه ای است که کتاب و سنت تفصیل داده اند و در اختتام آن فرموده اند: (از پیغمبر خود پیروی کنید! (۱۵۸)، و چگونه ممکن و متصور است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می فرماید: (ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد! (۱۵۹)).

رسالت تشیع، ص ۹۸

«شک نیست که طریق سیر معنوی و معرفت نفس در صورت صحت [که منظورش راه بدون انحراف این هاست] **راه روشنی برای خداشناسی** (یا به عبارت دیگر معادشناسی) است و برای کسی که رهسپار این راه گردد و از مخاطرات آن مصون مانده از پای درنیاید، حق و حقیقت عیان می شود و روی این اصل، آیا متصور است اسلام که دین توحید است و هدفی جز تعلیم «خداشناسی» ندارد، بهترین راه از راه های خداشناسی را الغاء و به بیان و تعلیم راهی نسبتاً پایین تر از آن، پردازد و به یک منزلتی ساده تر و بسیط تر از آن هدایت کند؟

...

این نظری است که عقل سلیم تصدیقش کرده کتاب و سنت تأییدش می نماید.»

این بهترین راه است که متن دینی هم آن را تایید کرده است.

بررسی های اسلامی، ج ۲، ص ۳۱۷

بر اساس متنی که در شیعه در اسلام ص ۱۰۹ تا ۱۱۵، سوالی مطرح شده است:

«اشکال سوم:

از سخنانتان که در کتاب **شیعه در اسلام** در خصوص عرفان و تصوف دارید در می آید **که عرفان و تصوف را تصحیح می فرمایید** آن جا که تاریخچه پیدایش و نشو و نمای این طائفه و مجاهده شان را در حفظ روش خودشان ذکر می کنید در حالی که ائمه علیهم السلام و فقها تکفیرشان کرده اند و احتمال کمترین صحت و اعتبار در اقوال شان نیست.

بررسی های اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۸

علاوه در طی کلام می‌فرماید: عارف کسی است که خدا را از راه محبت بپرستد نه از راه امید ثواب یا ترس از عقاب! بعد می‌گویید: در هر یک از ادیان که خدا پرستش می‌شود کسانی هستند که مسلک عرفان را دارند حتی و ثنیت، در و ثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف و غیر عارف هست، آیا لازمه این سخن این نیست که در و ثنیت کسانی هستند که خدا را از راه حب می‌پرستند؟ آیا این سخن صحیح است؟

جواب: ما در اول کتاب **شیعه در اسلام** تعهد کردیم که مذهب تشیع را معرفی کرده تاریخچه پیدایش و نشو و نما و انشعابات و افکارشان را نشان دهیم. در این جا (درک عرفانی) بر طبق تعهدی که داشتیم تاریخچه حدوث و بقای عرفان را بدون جانبداری، اجمالاً بیان کردیم و کرامتی هم برای آنان اثبات نکردیم و اجمالاً به دلیل عقلی و نقلی‌شان (بر خلاف آنچه فرموده‌اید دلیلی معقول و منقولی ذکر نشده) اشاره کردیم.

البته کتاب، کتاب معرفی بود نه کتاب قضاوت و تشخیص حق و باطل مذاهب و از این روی به نظرهای مخالف نپرداخته «تفکر فقها را» نقل نکردیم (مگر به عنوان اشاره در تاریخچه پیدایش). و اما آنچه اشاره شد که در و ثنیت جمعی خدا را از راه محبت پرستش می‌کنند اینان برهنه‌ها و ارباب ریاضت هستند که خدایان را عبادت می‌کنند نه خدای واحد را و به عقیده خودشان در اثر ریاضت‌های منفی خودشان را اول در «خدایان» و بعد در خدای تعالی فانی می‌کنند و نظر به این که توضیح این مسئله بسیار مفصل بوده و در یک نامه دو نامه نمی‌گنجد، خوب است به کتاب **سر اکبر** که ترجمه قسمتی از «ویدا» است و خاصه به **اوپانیشاد** - شت استر - و کتاب **فروع خاور** و کتاب **تحقیق ماللهند** و کتاب **آثار الباقیه** ابوریحان مراجعه شود تا معلوم گردد که و ثنیت هندی و بودائی و صائبی، چگونه عرفان داشته‌اند و دارند.

بررسی های اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۹

و اما این که فرموده‌اید: کلام شما به تصحیح و تصویب عرفان و تصوف اشاره می‌کند، البته این جانب عرفان را تصحیح می‌کنم، ولی نه عرفانی را که در میان سلسله‌های دراویش بعضی از اهل سنت دائر و معمول است و طریقتی در مقابل شریعت دارد که بساز و نواز و غنا و رقص و وجد امر می‌کند و ندای "سقوط تکلیف" می‌زند و چنان که در ذیل کلام گفتیم، همین روش‌ها به شیعه هم سرایت کرده است. عرفانی که از کتاب و سنت استفاده می‌شود، روشی است که بر اساس اخلاص عبودیت قرار گیرد و سرمویی از مقررات شرع مقدس اسلام جدا نشود، چنان که در تفسیر **المیزان** نیز بیان کردیم.

در رسالت تشیع از ص ۹۳ تا ۱۱۵ علامه مفصل گفته است ولی خلاصه اش را در کتاب بررسی های اسلامی آورده است.

این متن را خواندیم برای این که حق علامه ضایع نشود. که این درویش را تابع شریعت نمی دانند.

علامه اصل عرفان را بهترین راه می داند و بلکه خود اسلام نیز بدان دعوت می کنند.

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص ۴۲

این کتاب اسلامی شناسی که در این کتاب آمده است، انصافاً خواندنی است. این عنوانی است که مصحح داده است ولی عنوان خود علامه، «محمد صلی الله علیه و آله و سلم و اسلام» است.

«چیزی که هست استعداد افراد انسان در درک حقایق علمی و معارف حقیقی مختلف است.

۱. کسانی هستند که استعداد تفکر استدلالی را نداشته و با ذهن ساده خود در محیط کار و سطح زندگی مادی به سر می برند.

۲. و کسانی هستند که تفکرشان استدلالی بوده و طبعاً نشاط خاصی در درک معلومات عمیق فکری و نظریات علمی دارند.

۳. و کسانی هستند که با قطع نظر از فکر و عمل انصراف نفسانی خاصی از جهان تاریک ماده و زیبایی فریبنده و لذت های گذران آن داشته، انجذاب خاصی نسبت به جهان ماورای ماده و شیفتگی مخصوصی به زیبایی های پایدار و بی نهایت آن که زیبایی های این جهان، نمونه ای و یا در حقیقت تصویری از آنهاست در خود می یابند و به آسانی می توانند با اشراق باطنی خود حقایق و اسرار آن جهان را درک کنند.

با توجه به این اختلاف که عیاناً در میان مردم مشهود است، اسلام از سه راه مختلف به تعلیم پرداخته، با هر طایفه ای با زبان ویژه آنان سخن می گوید: طایفه ای را

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص: ۴۳

از راه ظواهر دینی و دیگری را از راه استدلال آزاد و دیگری را از راه جهاد نفس و تصفیه باطن تعلیم داده، تربیت می کند، چنان که خدای متعال در مثلی که در خصوص بیانات خود زده، می فرماید:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»^{۱۳}.

...

راه تهذیب و تصفیه: کسانی که استعدادشان برای کندن دل از تعلقات مادی و روی گردان شدن از آرایش‌های فریبنده و آرزوهای سرابی این جهان گذران سرشار است، کسانی را که آماده‌اند خط فراموشی گرداگرد ماسوی بکشند و از هر زشت و زیبا و تلخ و شیرین و فراز و نشیب این وجود سرابی و ناپایدار چشم پوشند و دیده بصیرت را به سوی جهان ابدیت بازکرده، انوار عظمت و کبریای حق را بی‌حجاب ماده درک کنند و مدارج کمال انسانی را که پس از بدرود گفتن این زندگی چند روزه باید پیموده بر بساط قرب نشینند، با اینان اسلام در لفافه و با زبانی که خودشان آشنا هستند و می‌فهمند به رازگویی [این رازگویی بحث بعدی ماست که می‌رسیم] پرداخته و از حضيض جهالت تا اوج معرفت راهنمایی و راهبری می‌نماید.

طعن و جواب: برخی از دانشمندان خارجی گفته‌اند: عرفان اسلامی از عرفان هندی گرفته شده است وگرنه فرهنگ اسلام جز یک رشته اعتقادات بسیار جامد و ساده و عبادت‌های خشک در بر ندارد.

در پاسخ این مدعیان باید به مصراع زیر تمثل جست:

«سخن شناس نه‌ای دلبر، خطا این‌جاست»

البته ما نیز در پاسخی که می‌خواهیم بدهیم نمی‌خواهیم از ناحیه عرفای اسلامی به

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص: ۴۶

دفاع پرداخته، راه‌های گوناگونی که در سیر و سلوک پیموده‌اند تصحیح کنیم، یا به طریقتشان در مقابل هندی‌ها استقلال بخشیم. چنان‌که با بحثی که در روش استدلال نمودیم نمی‌خواستیم همه محتویات کتب فلسفی را که فلاسفه اسلامی نوشته‌اند یک‌جا صحنه بگذاریم و همچنان که در راه ظواهر دینی که پیش از آن متعرض شدیم نمی‌خواستیم روش عامه افراد مسلمان را هرچه باشد و از هر که باشد راست و درست قلمداد کنیم، بلکه هدف ما در این مقاله تنها و تنها سیر اجمالی است: که در مدارک اصلی اسلام که کتاب و سنت می‌باشد انجام دهیم بی‌آن‌که نفیاً و اثباتاً کاری به رفتار یا گفتار هر یک از طبقات نامبرده داشته باشیم.

دعویی که دانشمندان نامبرده کرده‌اند، مبنی بر اصل تطور است که افکار علمی را بر آن استوار ساخته‌اند و تحول و تکامل پدیده‌های طبیعت را با آن توجیه می‌کنند و سپس اصل نامبرده را به همه حوادث حتی عادات و رسوم و نموده‌های غریزی و فطری و حتی معنوی نیز تعمیم داده و

^{۱۳} (۱). از آسمان آبی فرود آورد که در هر مسیلی به اندازه ظرفیت آن روان شد. (رعد، آیه ۱۷)

ریشه هر حادثه را در حوادث قبلی جست‌وجو می‌کنند و نیز روی همین رویه است که گفته‌اند قوانین اسلامی از قانون رُم اخذ شده و گفته‌اند عقاید اسلامی از افکار فلسفی فلاسفه یونان اقتباس گردیده است و برخی بالاتر رفته، عقاید دینی را نسل تکامل یافته افکار عهد اساطیر دانسته‌اند.

راه تهذیب و تصفیه: زندگی معنوی و ذوق عرفانی - چنان‌که از بحث‌های گذشته ما روشن شد - غریزه‌ای است که در نهاد انسان نهفته است و با حصول استعداد و ارتفاع موانع غریزه نامبرده بیدار شده، انسان را رهسپار این راه خواهد ساخت، و با پیدایش ادیان و مذاهبی که کم و بیش با جهان ابدیت و ماورای طبیعت سروکاری دارند، طبعاً در میان پیروانشان کسانی پیدا خواهند شد که با بیدار شدن حس نهفته خود، دل را از تعلقات این جهان گذران پر از رنج و نومی‌دی کنده و به هوای آسایش مطلق، روی به جهان ابدیت آورند و عملاً نیز در هر یک از ادیان و مذاهبی که نامی از خدا در میانشان هست، گروهی از شیفتگان زندگی معنوی و روش عرفانی می‌بینیم.

[علامه قایل است که هر جا ادیان الهی پیدا شد و به نوعی به وجود خدا قایل شده است، نوعی عرفان نیز در آن‌ها وجود دارد. در المیزان ج ۶، ذیل آیه «علیکم انفسکم» ادیان و فرقه‌های گوناگون را توضیح می‌دهد که هر یک حظی از عرفان دارند و این که چرا؟ این را هم توضیح می‌دهد.]

با مقایسه معنویات متون اصلی ادیان و مذاهب که در دست داریم آشکارا می‌بینیم که متون اصلی اسلام بیشتر از هر آیین دیگر به وصف سعادت ابدی انسان و جهان ابدیت پرداخته است. بنابراین پیدایش روش تهذیب و تصفیه در اسلام بی‌این که در اصل پیدایش ارتباطی به هند یا جای دیگر داشته باشد طبیعی خواهد بود.

گذشته از این، چنان‌که تاریخ اثبات می‌کند عده‌ای از اصحاب امیرالمؤمنین

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص: ۴۸

علی علیه السلام مانند سلمان و کمیل و رشید و میثم و اویس در تحت تعلیم و تربیت آن حضرت از زندگی معنوی برخوردار بودند، در حالی که هنوز پای مسلمانان به هند نرسیده بود و اختلاطی با هندیان نداشتند. [ما در کار اهل بیت، افرادی داریم با نام اصحاب سرّ] این که سلسله‌های گوناگون تصوف در اسلام (اعم از راست یا دروغ) مدعی اتصال به آن حضرت می‌باشند، مسلم بودن مطلب بالا را می‌رساند.

ص ۵۱

(اجمالی از سیر معنوی)

ممکن است تصور شود دعوی ما که اسلام راه باطن را با اشارات و رموز بیان نموده است دعوی بی‌دلیلی است و در حقیقت سنگ به تاریکی انداختن است، ولی تأمل کافی در بیانات و تعلیمات اسلامی و سنجیدن آنها با حال شیفته و شوریده این طبقه، خلاف این تصور را به ثبوت رسانیده، مراحل کمالی را که رهروان این راه می‌پیمایند سر بسته و به نحو کلی نشان می‌دهد، اگرچه برای درک حقیقی و تفصیلی آنها راهی جز ذوق نیست.

این طبقه که با استعداد فطری خود دل‌باخته جمال و کمال نامتناهی حق می‌باشند، خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کنند، نه از راه امید ثواب یا ترس از عقاب، چه پرستش خدا به امید بهشت یا ترس از دوزخ، در حقیقت پرستش همان ثواب یا عقاب است، نه پرستش خدای.

بر اثر جاذبه مهر و محبت که دل‌های شیفته‌شان را فرا گرفته و به ویژه پس از شنیدن این که خدای متعال می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (سوره بقره، آیه ۱۵۲) و صدها آیه

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص: ۵۲

دیگر که از یاد خدا سخن می‌گوید، به هر سوی که برمی‌گردند و در هر حال که می‌باشند به یاد خدا اشتغال دارند: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ» و وقتی که پیام محبوب خود را: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ»^{۱۵}

«إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^{۱۶}

«فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^{۱۷}

می‌شنوند می‌فهمند که همه موجودات آینه‌هایی هستند که هر کدام فراخور وجود خود جمال بی‌مثال حق را نشان می‌دهند و جز این که آینه هستند، هیچ‌گونه وجود و استقلالی از خود ندارند،

از این رو با چشم مهر و دل‌جو یا به هر چیز نگاه می‌کنند و جز **تماشای جمال دوست** منظوری ندارند.

و وقتی که پیام دیگر خدای خود را: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»^{۱۸} و «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^{۱۹} می‌شنوند می‌فهمند که به حسب آفرینش در میان چهار دیوار نفس خود محصورند و راهی به خدای خود جز راه نفس ندارند و هرچه را از این جهان پهناور ببینند یا بیابند در خود می‌بینند و از خود می‌یابند. در این مرحله است که انسان درمی‌یابد که از همه جا و همه چیز منقطع است و جز خودش و خدایش کسی نیست. چنین کسی اگر در میان صدها هزار هم باشد تنهاست و اگر دیگران وی را در میان جمع می‌بینند، وی خود را در خلوتی خالی از اغیار می‌بیند که جز خدا دیاری را راهی بدان جا نیست. آن

^{۱۴} (۱). آل عمران، آیه ۹۱

^{۱۵} (۲). جاثیه، آیه ۳

^{۱۶} (۳). اسراء، آیه ۴۴

^{۱۷} (۴). بقره، آیه ۱۱۵

^{۱۸} (۵). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود آن نفس‌های خود را بپایید، وقتی که شما هدایت یافتید کسانی که گمراشته‌اند به شما ضرر نمی‌رسانند.

مانده، آیه ۱۰۵

^{۱۹} (۶). ای انسان! به تحقیق تو به سوی خدایت در حرکتی پس ملاقاتش خواهی کرد. (انشقاق، آیه ۶)

وقت است که به خود و به همه چیز در خود نگاه می کند و همانا خود را جز آینه ای که در آن جمال بی مثال حق هویدا است چیزی نمی بیند، یعنی جز خدا ندارد. وقتی که بدین ترتیب به یاد خدا پرداخت و با عبادت های مختلف و توجهات گوناگون که به وسیله آنها انجام می گیرد یاد خدا را در دل خود که از هرزه گردی پاک و تهی است تثبیت کرد، در صف اهل یقین قرار خواهد گرفت و وعده خدایی «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^{۲۰} ذر حق وی عملی خواهد شد. در این هنگام است که درهای ملکوت آسمان و زمین بر وی باز شده، همه چیز را از آن حق و ملک طلق وی خواهد دید.

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^{۲۱}

پس در خود تعالیم اسلامی راه شهود هست و تشویق به آن وجود دارد.

رسالة الولاية، ص ۱۸۱ تا ۱۸۷

در فصل سوم است. که در این فصل بحثی است که آیا این مخصوص انبیاء است، در ذیل او بحث هایی شده است که من می خواهم آن را بخوانم

ابتدا آیات لقاء الله و نظر به خدا را آورده است.

«سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»

«ابن مسکان در مورد اذ اخذ ربك ..»

حدیث دیگری در مورد عالم ذر هست

بعد می رسد به این روایت که ابوبصیر در مورد رویت خدا صحبت می کنند. «الست تراه في وقتك هذا»

حضرت می فرماید: «و ليست الروية بالقلب كالرؤية بالعين»

«پری اولیائیه نفسه» که به نحو شهود است.

از امام می پرسند: آیا رسول الله ربش را دید؟ «نعم، بقلبه ...»

^{۲۰} (۱) و پرستش کن خدای خودت را تا یقینت بیاید. (حجر، آیه ۹۹)

^{۲۱} (۲) و چنین نشان می دهیم به ابراهیم ملکوت آسمان ها و زمین را و برای این که از یقین کنندگان گردد. (انعام، آیه ۷۵)

که صحبت می شود خداوند را با توهم و قلوب نمی شود یافت،

«كَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ ع **بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ** وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفَ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ ع تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ **أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي** ^{۲۲}فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره وَ لَا اثْبَتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهَ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ^{۲۳}يَقُولُ لَكُمْ أَنْ تَنْصُبُوا إِمَاماً

بعد علامه می گوید: راه اصلی خداشناسی، راه شهود است.

در اینجا علامه تک تک مواردی که در آیات بحث شهود شده است را یک به یک بررسی می کند.

«و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض..

کلا لو تعلمون علم اليقين.. ثم لترونها عين اليقين..

او من كان ميتا فاحيناه فجعلنا له نورا يمشى به في الناس»

«الهي و الهمني ولها بذكرك الى ذكرك ..

الهي و الحقني بنور عزك الابهج» که نهایت صعود و جایی است که در قوس صعود می شود به آن رسید.

و در آخر هم جریان حارثه بن مالک را آورده است.

آیات و روایات فراوانی است که صحنه می گذارد بر شهود و تشویق می کند بر شهود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۱ (۱۳۹۵، ۱۲، ۲۵ / ۱۷ جمادی الثانی / چهارشنبه)

آیات و روایات وقتی راهی را صحنه می گذارد، نمی بندد.

^{۲۲} (۱). سورة يوسف آية ۹۰.

^{۲۳} (۲). سورة النمل آية ۶۰.

ذوبطون بودن متون شریعت

شریعت، حرف برای عرفاء هم دارد ولی این را با زبان خاصی می شود استخراج کرد. اتفاقاً این را برای خواص و عرفاء هم گفته است. این را می خواهیم از بیان علامه طباطبائی مورد بررسی قرار دهیم.

از طرفی می گوئید قرآن بیان عمومی دارد، از طرفی هم می گوئید قرآن به صورت رمزی برای خواص هم سخنانی گفته است.

جوری گفته است که آن ها هم استفاده کنند.

از یک جهت به سبکی گفته است که عموم به زحمت نیفتند و از یک جهت به گونه ای گفته است که خواص هم استفاده خود را ببرند.

رسالت تشیع، ص ۹۸

« لزوم موافقت طریقت با شریعت

شک نیست که طریق سیر معنوی و معرفت نفس در صورت صحت **راه روشنی برای خداشناسی** (یا به عبارت دیگر معادشناسی) است و برای کسی که رهسپار این راه گردد و از مخاطر آن مصون مانده از پای درنیاید، حق و حقیقت عیان می شود و روی این اصل، آیا متصور است اسلام که دین توحید است و هدفی جز تعلیم «خداشناسی» ندارد، بهترین راه از راه های خداشناسی را الغاء و به بیان و تعلیم راهی نسبتاً پایین تر از آن، پردازد و به یک منزلتی ساده تر و بسیط تر از آن هدایت کند؟

درست است معارف حقیقی درخور افهام عمومی نیست و اسرار هستی و رازهای نهان آفرینش، برای غیر مردان خدا که به تمام معنا از دامن کبریای حق گرفته همه چیز را فراموش نموده باشند، برای دیگران کشف نمی شود، ولی لازمه این خاصیت این نیست که از بیان و تعلیم این راه صرف نظر شود، بلکه این است که برای رعایت حال افکار عامه و حفظ حقوق خاصه بی این که پرده دری شود، در لفافه ایماء و اشاره با لطیف ترین تلویح، مانند سخن در میان سخن به هر نحو است به افهام خاصه رسانیده شود. [نه این که راه را ببندد، بلکه پرده دری نکرده است، مثل هندو صریح نگفته است تا موجب بت پرستی شود، بلکه در لفافه می گوید، سخن در بین سخن، مثل این که شخص حرفش را می زند بدون این که تصریح به کلام خود داشته باشد.]

این نظری است که عقل سلیم تصدیقش کرده کتاب و سنت تأییدش می نماید.»

قرآن مطالبی را در لفافه گفته است.

بررسی های اسلامی، ج ۱، ص ۴۵

« راه تهذیب و تصفیه: کسانی که استعدادشان برای کندن دل از تعلقات مادی و روی گردان شدن از آرایش های فریبنده و آرزوهای سرابی این جهان گذران سرشار است، کسانی را که آماده اند خط فراموشی گرداگرد ماسوی بکشند و از هر زشت و زیبا و تلخ و شیرین و فراز و نشیب این وجود سرابی و ناپایدار چشم پوشند و دیده بصیرت را به سوی جهان ابدیت باز کرده، انوار عظمت و کبریای حق را بی حجاب ماده درک کنند و مدارج کمال انسانی را که پس از بدرود گفتن این زندگی چند روزه باید پیموده بر بساط قرب نشینند، با اینان اسلام در لفافه و با زبانی که خودشان آشنا هستند و می فهمند به رازگویی پرداخته و از حسیض جهالت تا اوج معرفت راهنمایی و راهبری می نماید.»

خود این اگر خوب بخواهد دقت شود، اصلش این است: اساسا دین دارای بیانات در سطوح متعددی است که قرآن باطنی دارد و باطنش هم باطنی دارد. این را می پذیرد که اساسا متن دینی دارای بتون متعددی است و آن بطون معمولا برای خواص است. که از زبان عرفی استفاده کرده است و از زبان ویژه و اصطلاحی استفاده نکرده است. مثلا الان یک متخصص پزشکی که در تلویزیون صحبت می کند، کاملا اصطلاحات را به کار می برد و ما می بینیم که هیچ از آن نفهمیدیم.

این توضیحات فلسفی که هست، برای کسی که آشنا به فلسفه نیست، وقتی می شوند، نمی فهمد، ولی اگر بگویی: جناب پزشک یا ... اصطلاح به کار نبر،...

شریعت از زبان عرفی و عمومی استفاده کرده است.

البته بعدا خواهیم گفت: شریعت از زبان عمومی استفاده کرده است و آهسته آهسته آن را ارتقاء داده است و حتی به جایی می رسد که از زبان تخصصی استفاده کرده است.

زبان عمومی، برای همه می شود. ولی در دلش حقایقی گفته می شود که اگر کسی اهلش هست آن را می فهمد.

این زبان سطوح لایه ای و عمیق تری دارد که اگر به صراحت گفته شود موجب کج فهمی و انحراف خواهد شد.

ولی قرآن جوری صحبت می کند که خداوند در یک پوشش تنزیهی سنگین و در عین حال تشبیهی سنگین.

اما اگر تشبیه را سنگین گفته شود و به زبان عرفی معنا شود، گرفتاری ها فراوان می شود.

این عقلانیت دینی برای این که پرده دری نشود و مشکل درست نشود و به مقصود شریعت نمی رسیم، لذا حکیم می گوید: باید زبانی انتخاب کنم تا بتوانم سطوح مختلف را حفظ کنم.

علامه این را در قرآن در اسلام ص ۳۶ تا ۴۲ گفته است.

قرآن در اسلام ص ۳۶ تا ۴۲

چرا قرآن مجید از دو راه ظاهر و باطن صحبت می کند؟

« و- چرا قرآن مجید از دو راه ظاهر و باطن سخن گفته؟

۱- انسان در زندگی ابتدائی خویش که دنیوی و موقتی است مانند یک حبیبی خیمه هستی خود را روی دریای بیکران ماده زده در همه فعالیتهایی که در مسیر وجود می کند سر سپرده امواج خروشان این دریای بیکران است و سر و کار با ماده دارد.

حواس بیرونی و درونیش به ماده و مادیات مشغول و افکارش نیز پایبند معلومات حسی اش می باشد، خوردن و

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۷

آشامیدن و نشستن و برخاستن و گفتن و شنودن و رفتن و آمدن و جنیدن و آرمیدن و بالاخره همه فعالیتهای زندگی را روی ماده انجام می دهد و فکر جز این ندارد.

و گاهی که پاره ای از معنویات را مانند دوستی و دشمنی و بلندی همت و بزرگی مقام و نظائر آنها تصور می کند، اکثریت افهام آنها را بواسطه مجسم ساختن مصداقهای مادی در نظر تصور می کنند چنانکه شیرینی پیروزی را با شیرینی قند و شکر و جاذبه دوستی را با کشش مغناطیس و بلندهمتی را با بلندی مکان یا جای یکی از ستارگان و بزرگی مقام را با بزرگی کوه یا نظیر آن حکایت می نمایند.

در عین حال افهام در توانائی درک و تفکر معنویات که از جهانی وسیع تر از ماده می باشند مختلفند و مراتب گوناگون دارند؛ فهمی است که در تصور معنویات هم افق صفر است [که اصلاً وراء ماده نمی فهمد. ذلک مبلغهم من العلم!] و فهمی است که کمی بالاتر از آن می باشد و بهمین ترتیب تا برسد به فهمی که با نهایت آسانی وسیع ترین معنویات غیر مادی را درک می کند.

و در هر حال هر چه توانائی فهمی در درک معنویات بیشتر باشد بهمین نسبت تعلقش بجهان ماده و مظاهر فریبنده‌اش

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۸

کمتر [هر چه مجرد بیشتر، این درک بیشتر] و همچنین هر چه تعلق کمتر توانائی درک معنویات بیشتر می‌باشد، و با این وصف افراد انسان با طبیعت انسانی که دارند همگی استعداد این درک را دارند و اگر استعداد خود را ابطال نکنند قابل تربیتند.

۲- از بیان گذشته این نتیجه بدست می‌آید که معلومات هریک از مراتب مختلف فهم را به مرتبه پائین‌تر از خود نمی‌شود تحمیل کرد و گر نه نتیجه معکوس خواهد داد و مخصوصاً معنویاتی که سطح‌شان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است اگر بی‌پرده و پوست‌کنده بفهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمی‌کند تحمیل شود بکلی ناقض غرض خواهد بود.

اینجا بعنوان نمونه مذهب وثنیت را می‌توان ذکر نمود: کسی که با تأمل عمیق در بخش اوپانیساد و ویدای هندی دقت کند و همه اطراف سخنان این بخش را پائیده برخی را با برخی تفسیر کند خواهد دید که هدفی جز توحید خالص و یگانه‌پرستی ندارد ولی متأسفانه چون بی‌پرده و لفافه بیان شده وقتی که نقشه توحید خدای یگانه که در اوپانیسادهای تنظیم شده در سطح افکار عامه پیاده می‌شود جز بت‌پرستی و

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۹

اعتراف به خدایان بسیار از آب در نمی‌آید.

پس در هر حال اسرار ماوراءطبیعت و ماده را به پای‌بندان عالم ماده در پس پرده باید گفت.

۳- در عین حال که در مذاهب دیگر برخی از مردم از مزایای دینی محرومند مانند صنف زن در مذهب برهمنی و کلیمی و مسیحی و مانند محرومیت عامه از مداخله در معارف کتاب‌های مقدس در وثنیت و مسیحیت، اسلام هیچ‌گونه محرومیتی در مزایای مذهبی برای کسی قائل نیست و عامه و خاصه و زن و مرد و سیاه و سفید در امکان دست یافتن بامتيازات مذهبی پیشش مساوی می‌باشند چنانکه خدای متعال می‌فرماید:

«أَنْتِ لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» سوره آل عمران آیه ۱۹۵ (ترجمه: من تباه نمی‌کنم عمل کننده‌ای را از شما از مرد یا زن همه از همدیگرید- از یک نوعید-) و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ» سوره حجرات آیه ۱۳ (ترجمه: ای مردم ما همه شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را به گروه‌های بزرگ و کوچک قسمت کردیم که شناسائی حاصل کنید تحقیقا

گرامی ترین شما پیش خدا پرهیزکارترین شما است).

پس از بیان این مقدمات می‌گوییم قرآن مجید به اینکه در تعلیم خود انسانیت را مورد نظر قرار داده یعنی هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند تعلیم خود را در جهان بشریت بسط و توسعه داده است.

و نظر به اینکه افهام در درک معنویات اختلاف شدید دارند و چنانکه دانسته شد القاء معارف عالیه از خطر مأمون نیست تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی [در برابر زبان تخصصی] سخن گفته است.

البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالیه معنویه با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالب و وظائفی از سنخ حس و محسوس القاء نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده خود را فرا خور حال افهام مختلفه به آنها نشان دهد و هرکس بحسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود.

خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» سوره زخرف آیه ۴

(ترجمه: به درستی ما آن را قرآن عربی - عربی مقرو و خواندنی - قرار دادیم تا شاید شما تعقل کنید و بدرستی آن درحالی که در پیش ما در ام‌الکتاب - است بلند (دست افهام بشری بآن نمی‌رسد) و محکم است (افهام در آن رخنه نمی‌کنند).

و باز در مثلی که برای حق و باطل و ظرفیت افهام می‌زند می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» سوره رعد آیه ۱۷ (ترجمه: خدا از آسمان آبی نازل کرد پس - آب در - مسیلهای - مختلف - هر کدام بقدر - ظرفیت - خود روان شدند.

و پیغمبر اکرم در حدیث معروف^{۲۴} خود می‌فرماید:

^{۲۴} (۱) بحار ج ۱ ص ۳۷.

«انا معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» (ترجمه: ما گروههای پیغمبران با مردم به اندازه عقلهاشان سخن می‌گوئیم). [در رساله الولایه توضیح داده است که: نه این که کمیت آن را کاسته باشد. مثلاً اگر هزار مطلب می‌خواستند بگویند، گفتند ولی کیفیت‌ها را تغییر دادند. تا هر کسی به مقدار سطح فهمشان برداشت کنند.]

نتیجه دیگری که ازین روش گرفته می‌شود اینست که بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند جنبه مثل به خود می‌گیرند یعنی نسبت بمعارف الهیه که از سطح افهام عادیه بسی بلندتر و بالاتر می‌باشد مثلثائی هستند که برای

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۴۲

نزدیک کردن معارف نامبرده بافهام زده شده‌اند [نه آن تمثیلی که نوعاً حکمای مشاء در تفسیر قرآن قایلند. بلکه این مثل را بعداً توضیح خواهیم داد]. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» سوره اسری آیه ۸۹ (ترجمه: و سوگند می‌خورم ما درین قرآن برای مردم از هر گونه مثلی گردانیدیم ولی بیشتر مردم امتناع ورزیدند جز اینکه نپذیرند و کفران کنند).

و باز می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» سوره عنکبوت آیه ۴۳ (ترجمه: و آنست مثلها برای مردم می‌زنیم ولی آنها را تعقل نمی‌کند مگر کسانی که دارای علمند) و قرآن مجید امثال بسیار ذکر می‌کند ولی آیات بالا و آنچه درین مضمون است مطلق می‌باشند و در نتیجه باید گفت همه بیانات قرآنی نسبت بمعارف عالیّه که مقاصد حقیقی قرآنند امثال می‌باشند.»

بحث امثال را از ج ۳ المیزان خواهیم خواند.

خلاصه بیان علامه این شد که از نوع این آیات و روایات این است که قرآن بطون دارد.

پس تلقی شما باید از قرآن یک تلقی ذوبطون باشد، که بطونش برای خواص است که عمده همان عارفان هستند.

رساله الولایه، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸ (مجموعه رسایل، ج ۲ ف ص ۳۰ به بعد)

فصل اول

«چنان‌که این سخن خداوند، به مطلب یاد شده گواهی می‌دهد که می‌فرماید:

«يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^{۲۵}

این آیه به خوبی به ما می‌فهماند که حیات دنیا غیر از جنبه ظاهری‌اش، چهره دیگری نیز دارد که همان آخرت است. این مطلب را که گفتیم، از نحوه کاربرد واژه «غفلت» در آیه شریفه استنباط می‌کنیم، چنانچه اگر شما به دوست خود بگویید که:

شما ظاهر سخن مرا گرفته‌اید و از چیز دیگرش غفلت کرده‌اید، این سخن شما می‌رساند که آن چیز دیگر که مورد غفلت واقع شده است همان باطن کلام شماست. و بر این مدعا، این سخن خدای سبحان دلالت می‌کند که می‌فرماید:

«فَاعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكُمْ مَّبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّٰ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ»^{۲۶}

از این آیه به دست می‌آید که ذکر خداوند سبحان همان راه یافتن به سوی اوست و اعراض از ذکر او، همان گمراه شدن از راه اوست. و ذکر خداوند سبحان جز با دوری و کناره‌گیری از حیات دنیا به دست نمی‌آید. و کسی که از ذکر خداوند اعراض کرده است علمش از حد حیات دنیا تجاوز نمی‌کند و به فراتر از آن، که تنها با ذکر خدا و یاد او به دست می‌آید، راه نمی‌برد.

پس، غیر از زندگانی دنیا، چیز دیگری وجود دارد که در طول آن است که بسا علم به آن می‌رسد و بسا فقط در حد حیات دنیا توقف می‌کند. بیان بیشتر درباره این مطلب، بایستی از آنچه که در اواخر این فصول خواهد آمد، پی گرفته شود.

البته در اخبار و روایات، در خصوص این مطلب، بیاناتی در کتاب [بحارالانوار](#) و

(۱). اکثر به امور ظاهری زندگی دنیا آگاهند و از عالم آخرت به کلی بی‌خبرند

^{۲۵} (۱). اکثر به امور ظاهری زندگی دنیا آگاهند و از عالم آخرت به کلی بی‌خبرند
^{۲۶} (۲). تو هم [ای رسول] از هر کس که از یاد ما رو گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن، منتها علم و فهم این مردم تا همین حد است و خدا به حال آن‌که از راه حق گمراه شد و آن‌که هدایت یافت کاملاً آگاه است

(۲). تو هم [ای رسول] از هر کس که از یاد ما رو گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن، منتها علم و فهم این مردم تا همین حد است و خدا به حال آن که از راه حق گمراه شد و آن که هدایت یافت کاملاً آگاه است

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۱

کتاب محاسن، رسیده است که از آن جمله این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود:

«إِنَّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»^{۲۷}

می‌گوییم: چنان که آشکار و پیداست، این تعبیر هنگامی درست و نیکوست که اموری فوق فهم مردم وجود داشته باشد. و این که حضرت صلی الله علیه و آله در متن حدیث فرمودند: نكلّم ... و نفرمودند: بگوئیم یا بیان کنیم و یا یادآوری کنیم و مانند اینها، خود نشان این است که معارفی را که انبیاء علیهم السلام تبیین کرده‌اند، همانا به فراخور خرد امت‌های خویش سخن گفته‌اند و در این راه، روش گراییدن از دشوار به آسان را پیشه کرده‌اند، نه این که پیامبران، تنها به همین مقدار از معارف و بیان مسائل به منظور همراهی و ارفاق به عقول ضعیف و خردهای خرد، بسنده کرده و از تمامی مردمان، تنها به برخی، عنایت کرده باشند، به عبارت دیگر، تعبیر فوق، ناظر به کیفیت است نه کمیت. و نشان می‌دهد که حقیقت این مطلب، ورای فهم عقل‌هایی است که در شناخت معارف، به وسیله برهان و جدل و خطابه سیر می‌کنند. و انبیاء علیهم السلام، این حقایق و معارف را به جمیع طرق و شیوه‌های عقلی. از برهان و جدل و وعظ، با بیانی رسا تبیین فرموده و در شرح و توضیح این مسائل، هر راهی را که امکان‌پذیر بوده است، پیش گرفته‌اند.

از این جا دانسته می‌شود که این حقایق و معارف دارای مرتبه‌ای فراتر از بیان لفظی هستند که اگر از آن مرتبه رفیع و والا به مرتبه بیان و لفظ تنزل کنند، عقول عادی، آنها را نمی‌پذیرند. یا بدین جهت که آنها را خلاف بدیهیات می‌دانند، و یا از این رو که این حقایق را با آنچه که عقل و خرد ایشان پذیرفته است، ناسازگار می‌یابند.

^{۲۷} (۱). ما گروه پیامبران، با مردم به اندازه خرد آنان سخن می‌گوییم

از این جا آشکار می شود که نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آن، غیر از نحوه ادراک عقلی و فکری است. (پس این را بدان!)

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۲

دیگر از روایاتی که در این خصوص رسیده است این خبر مستفیض مشهور است که می فرماید:

إِنْ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مَقْرَبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ.^{۲۸}

و روایت دیگری که در این زمینه بیش از حدیث پیشین، دلالت بر مقصود دارد، این روایت است که در کتاب **بصائر** به طور مسند از «ابی صامت» نقل شده است، که گفت: شنیدم اباعبداللّه علیه السلام می فرماید:

إِنْ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، وَ لَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ.

عرض کردم: **فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ؟ قُلْ: نَحْنُ نَحْتَمِلُهُ.**^{۲۹}

می گویم: روایات با همین بیان در این زمینه به حد استفاضه وجود دارد و در پاره ای از آنها این عبارت آمده است که راوی می گوید: عرض کردم: **فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ؟ جَعَلْتُ فِدَاكَ. فَرَمَوْنَد: مَنْ شَتْنَا.**^{۳۰}

همچنین باز در کتاب **بصائر** از مفضل نقل شده است که ابوجعفر علیه السلام فرمود:

إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، ذُكْوَانٌ، أَجْرَدٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ، وَ لَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، وَ لَا عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ. أَمَّا الصَّعْبُ، فَهُوَ الَّذِي لَا يَرْكَبُ بَعْدَ، وَأَمَّا الْمُسْتَصْعَبُ، فَهُوَ الَّذِي يَهْرَبُ مِنْهُ إِذَا رَوَى، وَ أَمَّا الذُّكْوَانُ، فَهُوَ ذُكَاءُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ أَمَّا الْأَجْرَدُ، فَهُوَ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ». فَأَحْسَنُ الْحَدِيثِ حَدِيثُنَا لَا يَحْتَمِلُ

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۳

^{۲۸} (۱). حدیث ما دشوار و بسیار دشوار است کسی یارای حمل آن را ندارد مگر فرشته ای مقرب یا پیامبری مرسل و یا بنده مؤمنی که خداوند دل او را به ایمان آزموده است

^{۲۹} (۲). همانا پاره ای از حدیث ما را نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده با ایمان، هیچ کدام بر نمی دارند، عرض شد: پس که بر می دارد؟ فرمودند: ما خود آن را حمل می کنیم

^{۳۰} (۳). پس چه کسی آن را حمل می نماید، فدایتان گردم! فرمودند: هر کس که ما بخواهیم

أحد من الخلائق أمره بكماله حتى يحُدّه، لأنّه من حدّ شيئاً فهو أكبر منه، و الحمد لله على التّوفيق و الإنكار هو الكفر.^{۳۱}

این سخن حضرت علیه السلام که فرمود: «لا یَحتمِل؛ تحمل نمی‌کند و بر نمی‌دارد»، تا آن‌جا که فرمود: «حتی یَحُدّه؛ به کمال و غایت آن نمی‌رسد»، با آنچه که در صدر روایت در خصوص نفی حمل حدیث ایشان گفته شد، روی هم دلالت می‌کند بر این‌که حدیث ایشان علیه السلام امری ذومراتب است که حمل کردن برخی از مراتب آن به طریق تحدید امکان‌پذیر است. شاهد این مطلب، تعبیری است که در حدیث قبلی - که ابی صامت از حضرت روایت کرده، آمده است - که حضرت فرمودند: من حدیثنا، یعنی از حدیث ما، که در این صورت، مورد این روایت با روایت نخستین، که فرمودند: «لا یَحتمِله إلّا...» تا آخر روایت، مورد واحدی خواهد بود. و هر دو نشان می‌دهند که حدیث ایشان، امری مشکک و دارای درجات و مراتب است، و نیز سخن فوق حضرت، همچون تعمیمی برای حدیث نبوی سابق که فرمودند: «إِنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»^{۳۲} خواهد بود.

و تحدید و شناخت هر یک از خلائق نسبت به حدیث ایشان علیه السلام به لحاظ ظرف شناخت که همان ذات آنان باشد، محدد است، پس آنچه که به وسیله این ظرف

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۴

محدود حمل بشود، نیز محدود خواهد بود، و از همین روست که هیچ‌کس را یارای آن نیست که به کمال و غایت حدیث ایشان برسد، زیرا مقام الهی ایشان که همان مقام ولایت مطلقه است، امری نامحدود و بیرون از مرز امکان است و محدود به هیچ حدی نخواهد شد و ان شاء الله العزیز در این خصوص، در برخی از فصول پایانی این کتاب سخنی گسترده‌تر خواهد آمد.

دیگر از اخباری که مطلب فوق را تأیید می‌کنند، روایتی است که در کتاب **بصائر** رسیده است که «مرازم» به طور مسند از ابوعبداللّه علیه السلام نقل می‌کند. که حضرت فرمودند:

^{۳۱} (۱). حدیث ما توسن سرکش و رام نشدنی و تیزرو و برهنه و بی‌لجام است، هیچ‌کس یارای حمل آن را ندارد نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده‌ای که خداوند دلش را به ایمان آزموده است. اما سرکش است چون هیچ‌کس تاکنون بر او سوار نگشته است و اما رام نشدنی و تسلیم‌ناپذیر است، زیرا هنگامی که روایت می‌شود از آن می‌گریزند، و اما تیزرو و تندگام است، چون مایه تیزهوشی و هوشیاری مؤمنان است و اما برهنه و بی‌لجام است یعنی هیچ چیز و هیچ‌کس نمی‌تواند از پیش رو یا پشت بر او بنشیند، و این همان سخن خداوند است که فرمود: خداوند بهترین حدیث را فرود آورد. پس بهترین حدیث، حدیث ماست که هیچ‌یک از آفریدگان نمی‌تواند به تمام و کمال و به کنه آن پی ببرد، زیرا هر کس به کمال و کنه چیزی برسد خود از آن بزرگتر است. و خدا را بر توفیقش سپاس، و انکار کردن، کفر است

^{۳۲} (۲). که پیش‌تر ترجمه آن گذشت

إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ، وَ حَقُّ الْحَقِّ، وَ هُوَ الظَّاهِرُ، وَ بَاطِنُ الظَّاهِرِ، وَ بَاطِنُ الْبَاطِنِ، وَ هُوَ السِّرُّ، وَ سِرُّ السِّرِّ، وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ، وَ سِرُّ مَقْنَعِ السِّرِّ.^{۳۳}

و دیگر از روایاتی که مؤید مطالب گذشته است، این گونه روایاتی است که از معصومین علیهم السلام رسیده است:

قرآن ظاهری دارد و باطنی و باطن آن هم باطنی دارد تا هفت بطن.

و در خبر دیگر آمده است که: ظاهر قرآن، حکم است و باطن آن علم.

و از مؤیدات مطالب پیشین، روایاتی است که در خصوص «جبر و تفویض» وارد شده است مانند روایتی که در کتاب توحید به طور مسند از «مرازم» نقل شده است که می‌گوید: به حضرت عرض کردم: جبر و تفویض چیست؟ خداوند شما را تندرست بدارد! حضرت دو سه بار دست خود را تکان دادند و سپس فرمودند:

«فَقَلْبُ يَدِهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ أَجَبْتُكَ لَكَفَرْتُ»؛^{۳۴} و در ابیاتی که منسوب به

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۵

حضرت سجاد علیه السلام است چنین آمده است:

و رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوجَ بِهِ لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَا

و دیگر از روایات، اخباری است که مربوط به ظهور حضرت مهدی علیه السلام است و در آنها بیان می‌شود که آن حضرت، اسرار شریعت را هویدا و آشکار می‌سازند و قرآن نیز ایشان را تصدیق می‌کند. و نیز حدیث مسندی در کتاب **بصائر** آمده است که حضرت صادق علیه السلام از پدرشان روایت می‌کنند که ایشان فرمودند: روزی در نزد علی بن حسین علیهما السلام بحث «تقیه» را به میان آوردم، پس ایشان فرمود:

^{۳۳} (۱). همانا امر ما حق است و حقّ حقّ است و ظاهر و آشکار است و ظاهرش پوشیده و پنهان است و باطنش نیز پوشیده و پنهان است و نهان است، و نهانش پیچیده در نهانی است و نهانی‌اش پوشیده و نهان است و نهانی نهانی‌اش پوشیده و پیچیده در نهانی است
^{۳۴} (۲). اگر پاسخت را بدهم همانا کافر می‌شوی

وَاللّٰهُ! لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَ قَدْ آخَى بَيْنَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.^{۳۵}

در روایت دیگری آمده است که امام صادق علیه السلام احادیثی را برای جابر نقل کرده و آنگاه به او فرمودند:

لَوْ أَذْعَتَهَا، فَعَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ.^{۳۶}

و باز در کتاب **بصائر** روایتی آمده است که «مفضل» از «جابر» نقل می‌کند که خلاصه آن روایت چنین است، می‌گوید که او گفت که: من از تنگی سینه خویش به حضرت شکایت بردم و به ایشان عرض کردم: یارای کشیدن و نگهداری و توان نهان ساختن این مطالب و اسرار را ندارم؟ و حضرت دستور دادند تا گودالی حفر کند و سر خود را در آن فرو برد و آن مطالب را بازگوید! و سپس خاک بر روی گودال ریخته و آن را بپوشاند.

و در کتاب **بحارالانوار** از کتاب **اختصاص** از کتاب **بصائر**، از «جابر» و او از حضرت باقر علیه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمود:

مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص: ۳۶

مَا سَتَرْنَا عَنْكُمْ أَكْثَرَ مِمَّا أَظْهَرْنَا لَكُمْ.^{۳۷}

می‌گوییم: روایاتی که در این خصوص وارد شده است بیش از حد شمارش است.

و برخی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و یاران ائمه علیهم السلام مانند: سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل بن زیاد نخعی، میثم تمار کوفی، رشید هجری و جابر جعفی - که درود خداوند بلند مرتبه بر همگی ایشان باد - از «اصحاب اسرار» شمرده شده‌اند. [که این ها کسانی هستند که به بطون دست یافته اند].

پس دین دارای اسراری است که اهل بیت داشتند و اصحاب سرّ به آن دست یافتند.

^{۳۵} (۱) به خدا سوگند اگر ابوذر می‌دانست در دل سلمان چه می‌گذرد، همانا او را می‌کشت ولی رسول خدا صلی الله علیه و آله بین آن دو پیوند برادری پدید آورد

^{۳۶} (۲) اگر اینها را افشا و آشکار سازی پس لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم بر تو باد

^{۳۷} (۱) ای جابر! آنچه از شما پنهان داشتیم بیش از آن چیزی است که برایتان آشکار ساختیم

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۲ (۱۶، ۱، ۱۳۹۶ / ۷ رجب / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۳ (۱۶، ۱، ۱۳۹۶ / ۷ رجب / چهارشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۴ (۳۰، ۱، ۱۳۹۶ / ۲۱ رجب / چهارشنبه)

علامه در تبیین روش تفسیر قرآن به قرآن، رویکردها و مشرب های دیگر در تفسیر قرآن را یکی یکی بررسی کرد. مشرب حدیثی، کلامی، فلسفی را خواندیم و الان رسیدیم به روش عرفانی.

نقد علامه را بر مشرب تفسیری عرفانی خواندیم. آن بیان که تمام شد، یک بیان تفصیلی از علامه را مطرح کردیم که ماحصلش این شد:

اساساً راه شهود و راه باطن باز است و مورد تشویق متن دینی است و دین راه شهود و عرفان را می پذیرد و بلکه تشویق می کند و جزء بهترین راه هاست. و از طرفی قرآن کریم هم دارای بطونی است و متون دینی گواه بر این هستند. و این که چرا دارای بطون هستند را آیات و روایاتی خواندیم.

- این بطون قرآن هر کدام مقصود خداوند متعال است و به هر کدام دست یافتیم، به مقصود خدا دست یافتیم و می شود به این بطون دست یافت. علامه گه گاه در جلسات خصوصی به شاگردانشان چیزهایی گفته اند که اگر بخواهیم به آن ها هم پردازیم، نکات بسیار مهم دیگری می توان دست یافت. ولی ما الان منظر رسمی علامه در این باب را بیان کردیم.

سرّ رو آوردن علامه به تفسیر قرآن به قرآن

حال که اینجور است، قرآن راه عرفان و شهود را باز می داند از یک جهت تشویق می کند و این بطون را مثل عرفاء در می یابند و کارشان تفسیر است، جناب علامه شما چرا کار ایشان را نقد می کنید و رو به تفسیر قرآن به قرآن آوردید؟

اصلش آن چیزی است که علامه در مقدمه المیزان بر روش عارفان داشت در ص ۷، که دو اشکال جدی داشت.

۱. این ها اقتصار به باطن و تاویل می کنند و ظاهر و تنزیل را کاری ندارند. این اقتصار سه اشکال پدید دارد:

الف. این اقتصار به مردم جرأت می دهد که آن ها هم دست به چنین تاویلاتی بزنند. که این را باید بررسی کنیم که این اشکال، آسیب است یا این که جدا نباید به سراغش رفت.

ب. این تفصیل عرفانی که نگاه می کنیم، جملات شعری را آورده اند و با هم ترکیب کرده اند و به عنوان تفسیر قرار داده اند.

ج. این ها از هر چیزی برای هر چیزی استفاده می کنند! استدلال به هر چیزی برای هر چیزی. مثلاً از طریق علم حروف و اعداد به تفسیر قرآن می پردازند.

۲. اساساً آن چه عارفان در سلوک و معارف دارند، باید بر اساس هدایت های قرآن و منطبق با قرآن باشد و این ها گه گاه شده است که به لحاظ سلوک به یک اندیشه نادرستی رسیده اند و آن این که قرآن در مورد روش رسیدن به قرآن (طریقت) حرفی ندارد! احکامی است و در باب طریقت حرفی ندارد و راهی که وجود ندارد چیست؟ این که بعضی از آقایان ابتداع می کنند و راهی را خودشان پدید می آورند. «رهبانیه ابتدعوها»

که به شکل یک روش در آورند و قرآن از مضمونش بر می آید که خود این ها این را رعایت نکرده اند. یک توضیحی است که نشان می دهد: این مضمون نشان می دهد که این رهبانیتی که نصاری آورده اند دین نگفته و خودشان پدید آوردند و خودشان به همان هم عمل نکردند.

برخی از این آیه استفاده کرده اند که: می شود ابتداع کرد فقط به گونه ای باشد که بدان عمل شود. این عده می گویند: قرآن در مورد طریقت حرفی نزده است و آن را همچون نصاری به خودمان واگذار کرده است.

شریعت را دین گفته است. راه رسیدن به خدا را دین نگفته است (طریقت). وقتی رسیدیم به حقیقت، این حقیقت، چیزی نیست که برخاسته از خود شریعت باشد.

این باعث شد که سماع و وجد و ذکر و شیوه قلندریه را پدید آورده اند، حتی بعضی تا جایی پیش رفتند که با بنگ و حشیش به فناء می رسند.

علامه: این ها ظواهر قرآن را کنار گذاشتند و خودشان شروع کردند. در حالی که این هیچ وقت درست نیست، بلکه قرآن هدایت است برای همه مخصوصا عرفاء. کی گفته است که قرآن در مورد معرفت نفس حرفی ندارد؟ ذیل آیه «علیکم انفسکم» علامه در المیزان به این بحث پرداخته است.

کار این عده به جایی رسیده است که زن در مجلس سماع بدون حجاب در کنار مرد نشسته است و ذکر می گوید.

علاوه بر این که خود خداوند متعال نمی داند که بنده اش چگونه باید راه را برود و به مقصد برسد؟!

- این نقد علامه دارای یک نکته است که آن نکته برایم مهم است:

آن چه در عرفان روی می دهد باید ذیل آیات و روایات باشد. ذیل ظواهر آیات و روایات باشد. باید به ظهورات تن در داد.

حرف این است: حتی عارف است و به مقامات و مکاشفات می رسد، برسدولی باید به ظهورگیری هم تن دهد. او هم باید از قرآن استفاده کند.

این باعث می شود که یک بحث جدی تری شکل بگیرد.

«چنانکه گفته اند جماعت بر این بودند که **در اسلام برنامه برای** سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده اند و مقبول حق می باشد مانند طریق رهبانیت که بی اینکه در دعوت مسیح علیه السلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود درآوردند و مقبول قرار گرفت [که از ظاهر قرآن مقبولیت این بر می آید].

از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجاً برنامه وسیع و مستقلى به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً به باطنیه ملحق شده اند ولی با ملاحظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت) می توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت [سیر و سلوک باطنی] راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرفنظر نماید.

راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می کند که مردم در قرآن تدبر و دنباله گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت ننمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه های خود معرفی می کند.

با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.

بنابراین، اگر جهان پدیده های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۳

می یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می سپارد.

این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله ها و کار آنها نیز آیات و نشانه ها می باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند! ۱۵۳.

این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می شود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می فرماید: (ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می شوند به شما زبانی نخواهند رسانید! ۱۵۴، خواهد فهمید که یگانه شاهرهی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت. و از این روی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: (هر که خود را شناخت خدا را شناخت! ۱۵۵).

و نیز می فرماید: (کسانی از شما خدا را بهتر می شناسد که خود

شیعه در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۱۱۴

را بهتر شناسد! ۱۵۶).

و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می کند مانند اینکه می فرماید: (مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم! ۱۵۷) و غیر آن. و اعمال صالحه ای است که کتاب و سنت تفصیل داده اند و در اختتام آن فرموده اند: (از پیغمبر خود پیروی کنید! ۱۵۸)، و چگونه ممکن و متصور است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می فرماید: (ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد).».

بررسی های اسلامی، ج ۲، ص ۳۱۹

«و اما این که فرموده اید: کلام شما به تصحیح و تصویب عرفان و تصوف اشاره می کند، البته این جانب عرفان را تصحیح می کنم، ولی نه عرفانی را که در میان سلسله های دراویش بعضی از اهل سنت دائر و معمول است و طریقتی در مقابل شریعت دارد که بساز و نواز و غنا و رقص و وجد امر می کند و ندای "سقوط تکلیف" می زند و چنان که در ذیل کلام گفتیم، همین روش ها به شیعه هم سرایت کرده است. عرفانی که از کتاب و سنت استفاده می شود، روشی است که بر اساس اخلاص عبودیت قرار گیرد و سرمویی از مقررات شرع مقدس اسلام جدا نشود، چنان که در تفسیر المیزان نیز بیان کردیم.»

ایشان یک نکته ای بیان می کند که به دنبال آن هستیم.

المیزان، ج ۵، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳

«و فی هذه البرهة ظهر التصوف بين المسلمين، و قد كان له أصل في عهد الخلفاء يظهر في لباس الزهد، ثم بان الأمر بتظاهر المتصوفة في أوائل عهد بني العباس بظهور رجال منهم كأبي يزيد و الجنيد و الشبلي و معروف و غيرهم.

يرى القوم أن السبيل إلى حقيقة الكمال الإنساني و الحصول على حقائق المعارف هو الورد في الطريقة، و هي نحو ارتياض بالشرعية للحصول على الحقيقة، و يتنسب معظم منهم من الخاصة و العامة إلى علي ع.

و إذا كان القوم يدعون أمورا من الكرامات، و يتكلمون بأمور تناقض ظواهر الدين و حكم العقل مدعين أن لها معانى صحيحة لا يتألفها فهم أهل الظاهر ثقل على الفقهاء و عامة المسلمين سماعها فأنكروا ذلك عليهم و قابلوهم بالتبرى و التكفير، فربما أخذوا بالحبس أو الجلد أو القتل أو الصلب أو الطرد أو النفي كل ذلك لخلاعتهم و استرسالهم فى أقوال يسمونها أسرار الشريعة، و لو كان الأمر على ما يدعون و كانت هى لب الحقيقة و كانت الظواهر الدينية كالقشر عليها و كان ينبغي إظهارها و الجهر بها لكان مشرع الشرع أحق برعاية حالها و إعلان أمرها كما يعلنون، و إن لم تكن هى الحق فما ذا بعد الحق إلا الضلال؟.

و القوم لم يدلوا فى أول أمرهم على آرائهم فى الطريقة إلا باللفظ ثم زادوا على ذلك بعد أن أخذوا موضعهم من القلوب قليلا بإنشاء كتب و رسائل بعد القرن الثالث الهجرى، ثم زادوا على ذلك بأن صرحوا بآرائهم فى الحقيقة و الطريقة جميعا بعد ذلك فانتشر منهم ما أنشئوه نظما و نثرا فى أقطار الأرض. الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٨٢.

و لم يزلوا يزيدون عدة و عدة و وقوعا فى قلوب العامة و وجهة حتى بلغوا غاية أوجهم فى القرنين السادس و السابع ثم انتكسوا فى المسير و ضعف أمرهم و أعرض عامة الناس عنهم.

و كان السبب فى انحطاطهم أولا أن شأنا من الشئون الحيوية التى لها مساس بحال عامة الناس إذا اشتد إقبال النفوس عليه و تولع القلوب إليه تآقت إلى الاستدرار من طريقه نفوس و جمع من أرباب المطاعم فتزويوا بزیه و ظهوروا فى صورة أهله و خاصته فأفسدوا فيه و تعقب ذلك تنفر الناس عنه. [وقتى إقبال عمومى به این گروه ها زیاد شد، برخی از افراد شیاد هم وارد این گروه ها شدند].

و ثانيا: أن جماعة من مشايخهم ذكروا أن طريقة معرفة النفس طريقة مبتدعة لم يذكرها مُشَرِّعُ الشريعة فيما شرعه إلا أنها طريقة مرضية ارتضاها الله سبحانه كما ارتضى الرهبانية المبتدعة بين النصارى قال تعالى: «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»: (الحديد: ٢٧).

و تلقاه الجمهور منهم بالقبول فأباح ذلك لهم أن يُحْدِثُوا للسلوك رسوما و آدابا لم تعهد فى الشريعة، فلم تزل تُبْتَدَعُ سنة جديدة و تُتْرَكُ أخرى شرعية، حتى آل إلى أن صارت الشريعة فى جانب، و الطريقة فى جانب، و آل بالطبع إلى انهماك المحرمات [مثلا در سماع زن آمد بین زن ها و ذکر می گوید.] و ترك الواجبات من شعائر الدين و رفع التكاليف، و ظهور أمثال القلندرية و لم يبق من التصوف إلا التكدى و استعمال الأفيون و البنج و هو الفناء. [استاد: بنده خودم معتقدم که در سلوک هم اجتهاد نیاز است که همان فقه السلوكی بود که عرض کردیم. یک مجتهد مطلع از فضا و از لوازم او باید نظر دهد. فقه السلوک بیاید می شود نشان داد که چه راه هاى وجود دارد، چه راه هاى شریعت تاکید کرده است و چه راه هاى کمتر تاکید کرده و چه راه هاى را شریعت حرام می داند.

شریعت ذایقه ای دارد، مثلا همان رهبانیتی که در قرآن آمده است، شریعت اسلام گفته است که من این رهبانیت را نمی خواهم. رهبانیت امت من جهاد و روزه است.

عثمان بن مظعون گفت: ازدواج مانع سلوک من و رسیدن من به توحید است. که به پیغمبر منتقل شد و بعد حضرت فرمود: النکاح سنّی فمن رغب عن سنّتی...

من می گویم در زندگی باش، در خانواده باش در جامعه باش و در عین حال با خدا باش!

پیغمبر فرمود رهبانیت امت من جهاد و روزه است.

فهم این معانی نیاز به اجتهاد در سلوک دارد.

اگر دست افراد دهید، می گویند: بابا باید جدا شوی و از همه جدا شد و عزلت گزید.

در حالی که پیغمبر این را نپذیرفت و

چرا شریعت رقص را تجویز نمی کند بلکه راه را از طریق سجده حل می کند!

این مواردی که علامه گفته است، دست افراد ضعیف افتاده است این طور شده است، در حالی که آن هایی که قوی بودند، این گونه نبودند.]

نکته اصلی در کلام علامه

و الذی یقضی به فی ذلک الکتاب و السنة - و هما یهدیان إلى حکم العقل - هو أن القول بأن تحت ظواهر الشریعة حقائق هی باطنها حق، و القول بأن للإنسان طریقاً إلى نیلها حق، و لكن الطريق إنما هو استعمال الظواهر الدینیة علی ما ینبغی من الاستعمال لا غیر، و حاشا أن یكون هناك باطن لا یهدی إليه ظاهر، و الظاهر عنوان الباطن و طریقہ، و حاشا أن یكون هناك شیء آخر أقرب مما دل علیه شارع الدین غفل عنه أو تساهل فی أمره أو أضرب عنه لوجه من الوجوه بالمرّة و هو القائل عز من قائل: «وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبِیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ» (النحل: ۸۹)

[همه این ها را خواندیم برای این که برسیم به این نکته که: عارف هم نیاز به ظهورگیری دارد.]

و بالجملة فهذه طرق ثلاثة فی البحث عن الحقائق و الكشف عنها: [۱-] الظواهر الدینیة و [۲-] طریق البحث العقلی و [۳-] طریق تصفیة النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمین علی ما بین الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع، و جمّعهم

المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص: ۲۸۳

فی ذلک کزوايا المثلث كلما زادت فی مقدار واحدة منها نقصت من الآخرین و بالعکس.

و كان الكلام فى التفسير يختلف اختلافا فاحشا بحسب اختلاف مشرب المفسرين بمعنى أن النظر العلمى فى غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس إلا ما شذ.

و قد عرفت أن الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق، [قرآن هر یک از این راه های سه گانه، آن مقدار که حق هستند را صحه می گذارد.] و حاشا أن يكون هناك باطن حق و لا يوافقه ظاهره، و حاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن و البرهان الحق يدفعه و يناقضه. [این سه باید هر یک در کنار هم در تفسیر قرآن حاضر باشند. لذا همه باید تابع ظهور قرآن باشند، لذا ناچار است روش تفسیر قرآن به قرآن را تن دهند، و از این طریق سخن قرآن را فهمید.]

و لذلك رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و العرفان كابن العربى و عبد الرزاق الكاشانى و ابن فهد و الشهيد الثانى و الفيض الكاشانى.

و آخرون أن يوفقوا بين الفلسفة و العرفان كأبى نصر الفارابى و الشيخ السهروردى صاحب الإشراق و الشيخ صائن الدين محمد تركه.

و آخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و الفلسفة كالقاضى سعيد و غيره.

و آخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا فى تفاسيره و كتبه و صدر المتألهين الشيرازى فى كتبه و رسائله و عدة ممن تأخر عنه.

[اصلش این است که قرآن تبیاناً لكل شیء هستند پس باید دید که قرآن در مورد این ها چه می گوید.]

و مع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعى فى قطع أصله إلا شدة فى التعرق، و لا فى إخماد ناره إلا اشتعالا:

ألفت كل تميمة لا تنفع و أنت لا ترى أهل كل فن من هذه الفنون إلا ترمى غيره بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأى، و العامة تتبرأ منهم جميعا.

كل ذلك لما تخلفت الأمة فى أول يوم عن دعوة الكتاب إلى التفكير الاجتماعى (و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا) و الكلام ذو شجون.

اللهم اهدنا إلى ما يرضيك عنا و اجمع كلمتنا على الحق، و هب لنا من لدنك وليا، و هب لنا من لدنك نصيرا.»

آن چه در این متن مهم است این که قرآن تبیاناً لکل شیء است و هر کسی باید از طریق قرآن قرآن را بفهمد، نه با تکیه بر آن علمی که در آن کار کرده است و آن را فهمیده است و به نکاتی دست یافته است و بر همان اساس یافته هایش را بر قرآن تحمیل کند.

حتی اگر مکاشفه ای رخ داد، باید آن مکاشفه را هم با قرآن سنجید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۵ (۱۳۹۶، ۱، ۳۰ / ۲۱ رجب / چهارشنبه)

علامه افزون بر آن ایرادهایی که در مقدمه گرفته است، یک اندیشه ای دارد که آن را باید باز کرد.

یک مشکل این بود که برخی از عارفان دچار انحرافات شده اند. و ابتداع هایی داشتند.

اصل حرف علامه این است: قرآن برای همه طوایف در همه سطح ها حرف دارد، حتی برای شریعت و طریقت و حقیقت عارفان، سخن دارد.

عارف باید با این کتاب بفهمد که راهی که رفته است درست است یا نه؟ مکاشفه ای که داشته است درست است یا نه؟

وقتی این است، باید اولاً به خود قرآن رجوع کنید که خود قرآن چه می گوید، حال مکاشفه درست هست یا خیر؟

نه این که بر اساس مکاشفه قرآن را تفسیر کنید! و آن را تحمیل بر قرآن کنید.

عارف باید ببیند که طریقت و حقیقتش با قرآن درست می شود یا خیر؟!

قرآن اصل است. اختلاف ها به خاطر تحمیل هایی که بر قرآن صورت گرفته است، پدید آمده است.

در متنی که از ج ۵ خواندیم، از آن جهت که اسم عارفان را آورد و نقد کرد، این متن مغتنم است.

یک متنی هم از ج ۱ المیزان ذیل بحث اعجاز خواندیم، ص ۷۱، آنجا که در مقام نقد عقل علامه نکاتی را بیان می فرماید:

علامه در آنجا فرمود: آیاتی که داریم: که « وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا » و آیاتی از این دست، علامه می فرماید: چه مشکلی وجود دارد که باید به قرآن تن داد.

آنجا می گوید: بشر با مشکلات سه گانه روبروست: محدود است، خطاکار است و استکمال تدریجی دارد.

قرآن جهت ربانی دارد نه محدودیت دارد و نه خطا در آن راه دارد و نه تکمال تدریجی در آن راه دارد. لذا قرآن محور است و بشر نمی تواند محور قرار بگیر.

برای رسیدن به واقع و رسیدن به دستور درست، چاره ای نداریم جز قرآن. حال که این است، قرآن می شود اصل. این همان است که علامه از تبیانا لکل شیء فهمیده است. این بدین خاطر است که قرآن به أم الكتاب وصل است و به مبدأ اصلی وصل است، لذا او باید محور رسیدن به واقع باشد.

او باید محور رسیدن به حق باشد. مکاشفه عارف هر چه باشد، یک نوع محدودیت ها می تواند در آن راه پیدا کند. قرآن یک نوع هستی شناسی قدسی است. و نسبت به عارفی که هستی شناسی شهودی دارد، این هستی شناسی قدسی برتر است؟ بله.

این بیان بنده است.

بیان علامه:

بشر محدود است و خطا کار است. اگر بخواهی به مرّ واقع برسی، باید به سراغ آنی رفت که محدودیت ندارد و خطا در آن راه ندارد.

آن چه قرآن گفته است اصلش از نفس الامر است. یعنی حقیقت و نفس الامر است.

این یک تقریر.

یا تقریر دیگری که ما در خارج نهاییه گفتیم که: تمام گزاره ها صدق و کذب پذیرند. بقیه دستوراتشان از صدق و کذب برخوردار نیست.

تحمیل مشرب ها بر قرآن

لذا چون این چنین است، پس باید عارفان هم به قرآن تن دهند.

آن مضمون که چرا باید ...

بر اساس این دو بحثی که عرض کردم، لذا نباید مکاشفه و تجربه های سلوکی طریقتی، معیار تفسیر قرآن قرار بگیرد، بدین معنا که او اصل شود و قرآن فرع.

علامه به همین مقدار اکتفا کرده است. معیاری که علامه داده است در ج ۳ المیزان که معنای مطابقی قرآن چیست و بر آن اساس اگر عارف حرفی زد و با قران سازگار بود، می شود پذیرفت. با این بیان قرآن معیار است نه مکاشفه.

تجربه های سلوکی طریقتی باید با قرآن امضا شود.

به تعبیر دیگر، قرآن را به حسب خود قرآن که بررسی می کنید، نباید بر قرآن تحمیل کرد.

که یک متن از ج ۵ المیزان، ص ۲۸۳ خواندیم که مشرب ها باعث شده است بر قرآن تحمیل شود.

«كان الكلام فى التفسير يختلف اختلافا فاحشا بحسب اختلاف مشرب المفسرين بمعنى أن النظر العلمى فى غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس إلا ما شذ.»

الميزان، ج ۱، ص ۸

بعد از این که تمام طرق را گفته است، اهل حدیث، کلام، فلسفه، عرفان و تابع علم روز، در ادامه می گوید:

«و أنت بالتأمل فى جميع هذه المسالك المنقولة فى التفسير تجد: أن الجميع مشتركة فى نقص و بئس النقص، و هو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقا وسمى به التطبيق تفسيرا، و صارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، و تنزيل عدة من الآيات تأويلات.»

که گاه از این تحمیل تعبیر کرده است به تطبیق.

الميزان، ج ۱، ص ۱۲

همین باعث شده است که ایشان در ص ۱۲ از ج ۱ المیزان چنین بگویند:

ما از یک نظریه فلسفی یا مکاشفه یا نظریه علمی استفاده نمی کنیم تا قرآن را از ظهورش بیندازیم.

«و سنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة فى البحث عن الآيات الشريفة فى ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية.»

و احترزنا فيها عن أن نضع الأنكته أدبية يحتاج إليها فهم الأسلوب العربى أو مقدمة بديهية أو عملية لا يختلف فيها الأفهام.»

غیر از نکات ادبی و مقدمه بدهی عقلی، هیچ یک از نظریات علوم مختلف را در کار نمی آوریم.

قرآن یک هستی شناسی قدسی است، دستور العملی قدسی است و قابل مقایسه با دستور العمل بشری نیست.

لذا باید چه کرد؟

باید همه این ها تن دهند به ظهورات قرآن.

پیشنهاد علامه در تفسیر عرفانی

این بیان علامه، تقریباً راه را باز کرده است، آقایان عرفاء اگر بخواهند کار عرفانی در تفسیر کنند، چه باید بکنند؟

باید ظهورات قرآن را رعایت کنند. و این مقداری که تطبیق می کند اشکالی ندارد.

این را ما از کتاب قرآن در اسلام خواندیم که تکرار نمی کنیم.

این تبیین علامه طباطبائی ره. که این فضایی که ایشان ایجاد کرده است، فضای روشنی است.

فقط یادتان باشد چند اشکال دارد: ۱. تحمیل، ۲. جملات شعریه، ۳. علت کل شیء لکل شیء ۴.

مهم ترین ایراد اصلی عرفاء، تحمیل است.

بیان مختار

ابتدا باید فضای عرفان روشن شود تا بعد بحث کنیم که تفسیر عرفانی چگونه است.

عمده کار عرفانی در مباحث طریقتی و حقیقتی است.

ابتدا یک حقیقتی دارد که او خودش را در ابعاد دیگر سرریز کرده است.

ابعاد سه گانه دین (شریعت به معنای عام)

شریعت دارای ۳ ساحت است:

۱. شریعت.

۲. طریقت. راه باطنی رسیدن به حقیقت است که همان سیر و سلوک است. عملی است که بتواند انسان

را به سمت باطن بکشاند.

۳. حقیقت. رسیدن به حقایق و معارف شهودیست.

یک ادبیاتی در عرفان هست: شریعت، طریقت، حقیقت. شریعت: همین دستورات ظاهری شریعت است.

دستوراتی در سطح اول.

این سه ساحت، همه اش شریعت به معنای عام است که همه این ها را شامل می شود. شریعت خاص در

برابر طریقت و حقیقت است.

عرفاء: دین و شریعت به معنای عام، شامل همه این سطوح است، شریعت خاص، طریقت، حقیقت.

این سه ساحت، رابطه پلکانی هم دارند. تا شریعت حل نشود، نوبت به طریقت نمی رسد، و تا طریقت طی نشود به حقیقت دست نمی یابیم.

این نوع نگاه پلکانی، یک نوع نگاه بسیار راهبردی در دین است.

مثلا تعبیری که در روایات هست، مثلا شرک خفی از حرکت مورچه بر روی سنگ سیاه در شب ظلمانی، پنهان تر است. این شرک خفی چیست؟ و شریعت آن را دوست ندارد و در عین حال همه می توانند شرک خفی را حذف کنند یا خیر؟

از بین این سه ساحت، شاکله اصلی عرفان بر طریقت و حقیقت است. یعنی اگر از عارف بپرسی برای خود چه شانی قایلی؟ می گوید: طریقت و حقیقت.

طریقت: راه رفتن و سلوک به سمت خدا و طی طریقت عملی است که بر اساس آن علم سلوک و طریقت پدید آمده است. مثل کتاب: منازل السائرین. و الا طریقت یک عمل قلبی در سر صحنه است.

بله، علم طریقت این را به شکل یک علم حصولی در آورده است.

حقیقت: رسیدن به حقایقی در هستی، دیدن خدا، وحدت حق، حیات حق، آیات توحیدی که هست، برای عارفان به صورت توحیدی فهمیده می شود. و گاه با خود قرآن ذوق می گیرند. یعنی: خود قرآن را می خواند، همان جا که می گوید: انی انا الله، می فهمد که چه می گوید. گویا القاء حقی است که با آن القاء حق بالا می رود.

در اذکار نماز دو جور می شود رفتار کرد: یکی این که ذکر را بگوییم. یکی هم این که ببینی و بگویی: سبحان ربی العظیم و بحمده. همان طور که رسول الله عظموت حق را دید و دچار غشوه شد و بعد فرمود سبحان ربی العظیم و بحمده.

دو بخش طریقت و حقیقت شأن این هاست. این هم در قرآن فراوان است

حضرت امام بیانی دارند: اصلا قرآن آمده است برای طریقت و سپس حقیقت.

- علامه توضیح داده اند: قرآن شهود و عرفان را قبول دارد و آیاتی را آورده اند.

المیزان، ج ۵، ص ۲۷۰-۲۷۵ که آیاتی را آورد که قرآن راه دل و شهود و راه رسیدن به حقایق را صحه می گذارد. هم طریقت و هم حقیقت را صحه می گذارد. بخشی از آن ها سلوکی بود، مثل: والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم... و بخشی از آن ها حقیقتی بود، مثل آیات: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض

بعد از این که آیات سلوکی را آورده است، سپس آیات حقیقتی را می آورد.

ان شاء الله در بحث های تفسیری، یک جای مناسبی که رسیدیم، آیات شهود و حقیقت شهود را بررسی خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۶ (۱۳۹۶، ۲، ۶ / ۲۸ رجب / چهارشنبه)

نقد مکتب تفسیر عارفان و متصوفه را داشتیم عرض می کردیم.

دیدگاه مفصل علامه را در این زمینه توضیح دادیم.

عمده راه شهود و برهان را صحه می گذارد و در عین حال قرآن خودش هم نکاتی دارد که.. در عین حال باید توجه داشت که به چه دلیل باید به سمت تفسیر قرآن به قرآن برویم.

در صدد بیان مختار بودیم در بیان تفسیر عرفانی و مشرب تفسیر عرفانی.

عرفان دو بخش حقیقت و طریقت دارد.

در مورد مسایل طریقتی و سلوکی که در قرآن هست عرض کردیم.

در باب معارف و حقایق و معارف توضیح دادیم که در قرآن چگونه است.

نفس این دو دغدغه حقیقت و طریقت در کنار شریعت، نفس این دو دغدغه هم در قرآن، دو دغدغه مهم قرآنی است. اشار کردیم که حضرت امام هم یک بیانی دارند.

عمده کار ما در قرآن برای هدایت یابی و رسیدن به حقیقت است. بقیه اش همه مقدمه است. اصل مقصد قرآن این نیست که شان نزول یاد دهد. بلکه خود قرآن گفته است که برای هدایت آمده است.

ایشان در کتاب آداب الصلاة ص ۱۸۴ تا ۱۹۴ مطالبی دارند.

عمده کار ما بحث سلوک و حقایق عرفانی است.

بیان امام خمینی ره در این که قرآن برای رساندن انسان طریقت و حقیقت عرفانی آمده است

آداب الصلاة ص ۱۸۴ به بعد

«فصل دوم در بیان مقاصد و مطالب و مشتملات کتاب شریف الهی به طریق اجمال و اشاره

بدان که این کتاب شریف، چنانچه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانیت و مربی نفوس و شفای امراض قلبیه و نور بخش سیر إلى الله است.

بالجمله، خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف در آمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیرهای آمال و امانی، و رساندن آنها را از حسیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوت و انسانیت، و از مجاورت

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۸۵

شیطان به مرافقت ملکوتیین بلکه به وصول به مقام قرب و حصول مرتبه لقاء الله که اعظم مقاصد و مطالب اهل الله است. و از این جهت، این کتاب کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است، و مندرجات آن اجمالا آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می کند سالک و مسافر إلى الله را.

[۱-] و به طور کلی یکی از مقاصد مهمه آن، دعوت به معرفت الله و بیان معارف الهیه است از شئون ذاتیه و اسمائیه و صفاتیّه و افعالیّه، و از همه بیشتر در این مقصود، توحید ذات و اسماء و افعال است که بعضی از آن به صراحت و بعضی به اشارت مستقصی، مذکور است.

و باید دانست که در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفة الذات تا معرفة الافعال، مذکور است که هر طبقه به قدر استعداد خود از آن ادراک می کنند، چنانچه آیات شریفه توحید، و خصوصا توحید افعال، را علماء ظاهر و محدثین و فقها رضوان الله علیهم طوری بیان و تفسیر می کنند که بکلی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت و علماء باطن تفسیر می کنند، و نویسنده هر دو را در محل خود درست می داند، زیرا که قرآن شفای دردهای درونی است و هر مریض را به طوری علاج می کند. چنانچه کریمه **هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**.^{۳۸} و کریمه

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَرِيمُهُ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ. وَكَرِيمُهُ هُوَ مَعَكُمْ. وَكَرِيمُهُ إِنَّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فِي تَوْحِيدِ ذَاتِ، وَ آيَاتِ كَرِيمِهِ آخِرُ سُورَةِ «حَشْرِ» وَ غَيْرِ أَهْلِهَا فِي تَوْحِيدِ صِفَاتِ، وَ كَرِيمِهِ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۸۶

رَمَى. وَ كَرِيمِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَ كَرِيمِهِ يُسَبِّحُ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ. دُرُ تَوْحِيدِ أَعْمَالِ، كِه بَعْضِي بِه وَجِه دَقِيق وَ بَعْضِي بِه وَجِه اَدَقَّ عِرْفَانِي دَلَالَتِ دَارِد، بَرَايِ هَرِ يَكِ اَزِ طَبَقَاتِ عِلْمَاءِ ظَاهِر وَ بَاطِنِ طَوْرِي شِفَايِ امْرَاضِ اسْت. وَ دَرِ عَيْنِ حَالِ كِه بَعْضِي آيَاتِ شَرِيفِهِ، مِثْلِ آيَاتِ اوَّلِ «حَدِيدِ» وَ سُورَةِ مَبَارَكَةِ «تَوْحِيدِ»، بِه حَسْبِ حَدِيثِ شَرِيفِ كَافِي^{۳۹} اِثْرَايِ مُتَعَمِّقَانِ اَزِ آخِرِ الزَّمَانِ وَارِدِ شُدِه، اَهْلِ ظَاهِرِ رَا نِيْزِ اَزِ اَنِ بَهْرِهِ كَافِي اسْت. وَ اَيْنِ اَزِ مَعْجَزَاتِ اَيْنِ كِتَابِ شَرِيفِ وَ اَزِ جَامِعِيَّتِ اَنِ اسْت.

[۲-] وَ دِيْگَرِ اَزِ مَقَاصِدِ وَ مَطَالِبِ اَنِ، دَعْوَتِ بِه تَهْذِيبِ نَفُوسِ وَ تَطْهِيْرِ بَوَاطِنِ اَزِ اَرْجَاسِ طَبِيعَتِ وَ تَحْصِيْلِ سَعَادَتِ، وَ بِالْجَمْلِهِ، كَيْفِيَّتِ سِيْرِ وَ سَلُوكِ اِلَى اللَّهِ [اَسْت]. وَ اَيْنِ مَطْلَبِ شَرِيفِ بِه دُو شُعْبَةِ مَهْمَهُ مُنْقَسِمِ اسْت: يَكِي تَقْوَا بِه جَمِيعِ مَرَاتِبِ اَنِ، كِه مُنْدَرِجِ دَرِ اَنِ اسْت تَقْوَى اَزِ غَيْرِ حَقِّ وَ اِعْرَاضِ مُطْلَقِ اَزِ مَا سَوَى اللَّهِ. وَ دِيْگَرِ، اِيْمَانِ بِه تَمَامِ مَرَاتِبِ وَ شُؤْنِ، كِه دَرِ اَنِ مُنْدَرِجِ اسْت اِقْبَالِ بِه حَقِّ وَ رَجُوعِ وَ اِنَابَةِ بِه اَنِ ذَاتِ مُقَدَّسِ. وَ اَيْنِ اَزِ مَقَاصِدِ مَهْمَهُ اَيْنِ كِتَابِ شَرِيفِ اسْت كِه اَكْثَرِ مَطَالِبِ اَنِ بِلَا وَاسِطَةِ يَا مَعَ الْوَاسِطَةِ بِه اَيْنِ مَقْصِدِ [سَلُوكِ] رَجُوعِ كَنْد.

[۳-] وَ دِيْگَرِ اَزِ مَطَالِبِ اَيْنِ صَحِيفَةِ الْهَيَّةِ، قِصَصِ اَنْبِيَاءِ وَ اَوْلِيَاءِ وَ حُكَمَاءِ اسْت، وَ كَيْفِيَّتِ تَرْبِيَّتِ حَقِّ اَنِهَا رَا، وَ تَرْبِيَّتِ اَنِهَا خَلْقِ رَا، كِه دَرِ اَيْنِ قِصَصِ فَوَائِدِ بِي شِمَارِ وَ تَعْلِيْمَاتِ بَسِيَارِ اسْت. وَ دَرِ اَنِ قِصَصِ بِه قَدْرِ مَعَارِفِ الْهَيَّةِ وَ تَعْلِيْمَاتِ وَ تَرْبِيَّتِ اَيْنِ رُبُوبِيَّةِ مُذْكَوْرِ وَ مَرْمُوزِ اسْت كِه عَقْلِ رَا مُتَحَيِّرِ كَنْد.

سَبْحَانَ اللَّهِ وَ لِه الْحَمْدِ وَ الْمُنَّة. دَرِ هَمِيْنِ قِصَّةِ خَلْقِ آدَمِ عَلَيْهِ السَّلَامِ وَ اَمْرِ بِه سَجُودِ مَلَائِكَةِ وَ تَعْلِيْمَاتِ اَسْمَاءِ وَ قِضَايَايِ اِبْلِيسِ وَ آدَمِ (ع) كِه دَرِ كِتَابِ خُدا مُكَرَّرِ ذِكْرِ شُدِه، بِه قَدْرِ تَعْلِيْمِ وَ تَرْبِيَّتِ وَ مَعَارِفِ وَ مَعَالِمِ اسْت بَرَايِ كَسِي كِه

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۸۷

لِه قَلْبِ اَوْ الْقِي السَّمْعِ وَ هُوَ شَهِيدُ كِه اِنْسَانِ رَا حَيْرَانِ كَنْد. وَ اَيْنَكِه قِصَصِ قُرْآنِيَّةِ، مِثْلِ قِصَّةِ آدَمِ وَ مُوسَى وَ اِبْرَاهِيْمِ وَ دِيْگَرِ اَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ، مُكَرَّرِ ذِكْرِ شُدِه، بَرَايِ هَمِيْنِ نَكْتِه اسْت كِه اَيْنِ كِتَابِ، كِتَابِ قِصَّةِ وَ تَارِيخِ نِيْسْت، بَلَكِه كِتَابِ سِيْرِ وَ سَلُوكِ اِلَى اللَّهِ وَ كِتَابِ تَوْحِيدِ وَ مَعَارِفِ وَ مَوَاعِظِ وَ حُكْمِ اسْت. وَ دَرِ اَيْنِ اُمُوْر، مُطْلُوْبِ تَكَرَّرِ اسْت تَا دَرِ نَفُوسِ قَاسِيَةِ تَأْثِيْرِ كَنْد وَ قُلُوْبِ اَزِ اَنِ مَوْعِظَتِ گِيْرِد. وَ بِه عِبَارَتِ دِيْگَرِ، كَسِي كِه

^{۳۹} (۲۸۳)- «خداوند نور آسمان ها و زمین است.» (نور- ۳۵)

^{۴۰} (۲۸۴)- «اوست کسی که در آسمان خداست و در زمین خداست.» (زخرف- ۸۴)

^{۴۱} (۲۸۵)- «او با شماس است...» (حدید- ۴)

^{۴۲} (۲۸۶)- «به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست.» (بقره- ۱۱۵)

^{۴۳} (۲۸۷)- «هنگامی که تیر انداختی تو نینداختی بلکه خدا انداخت.» (انفال- ۱۷)

^{۴۴} (۲۸۸)- «آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است او را تسبیح می کنند.» (جمعه- ۱، تغابن- ۱)

^{۴۵} (۲۸۹)- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۳، «كتاب التوحيد»، «باب النسبة»، حديث ۳.

^{۴۶} (۲۹۰)- پاورقی ۸۵.

بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشیر کند، باید مقصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتمله - گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه و گاهی به کنایت و امثال و رموز - تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتمله هر یک بتوانند از آن استفادات کنند.

و چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمه و امکانه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد، ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به صراحت لهجه و القاء اصل مطلب به طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند، این‌ها را باید به طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمانید. و بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سر و کار ندارند و علاقمند به لبّ مطالب و لباب مقاصدند، این‌ها را نتوان با دسته اول در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند، و قلوبی که با وعده و تبشیر سر و کار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتمله مردم را دعوت فرموده، و چنین کتابی را تکرار حتم و لازم است. دعوت و موعظه بی تکرار و تفتن، از حدّ بلاغت خارج، و آنچه متوّع از آن است، که تأثیر در نفوس باشد، بی تکرار از آن حاصل نشود.

مع الوصف، در این کتاب شریف قضایا به طوری شیرین اتفاق افتاده

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۸۸

که تکرار آن انسان را کسل نکند، بلکه در هر دفعه که اصل مطلب را تکرار کند، خصوصیات و لواحق در آن مذکور است که در دیگران نیست، بلکه در هر دفعه یک نکته مهمّه عرفانی یا اخلاقی را مورد نظر قرار داده و قضیه را در اطراف آن چرخ می‌دهد. و بیان این مطلب استقصای کامل از قصص قرآنیّه لازم دارد که در این مختصرات ننگند. و در آرزوی این ضعیف بی مایه ثبت است که با توفیق الهی کتابی در خصوص قصص قرآنیّه و حل رموز و کیفیت تعلیم و تربیت آنها فراهم آورم به قدر میسر. گرچه قیام به این امر از مثل نویسنده آرزویی است بسی خام و خیالی است بس باطل.

بالجمله، ذکر قصص انبیاء علیهم السلام، و کیفیت سیر و سلوک آنها، و چگونگی تربیت آنها از بندگان خدا، و حکم و مواعظ و مجادلات حسنه آنها از بزرگترین ابواب معارف و حکم و بالاترین درهای سعادت و تعالیم است که حق تعالی جلّ مجده به روی بندگان خود مفتوح فرموده. و چنانچه ارباب معرفت و اصحاب سلوک و ریاضت را از آنها حظّی وافر و بهره کافی است، کسان دیگر را نیز نصیبی وافی و قسمتی بی پایان است، چنانچه از کریمه شریفه **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا...^{۴۷}** الخ، مثلاً، اهل معرفت کیفیت سلوک و سیر معنوی حضرت ابراهیم علیه السلام را ادراک می‌کنند، و راه سلوک إلى الله و سیر إلى جنابه را تعلّم می‌نمایند، و حقیقت سیر انفسی و سلوک معنوی را از منتهای ظلمت طبیعت، که به جنّ علیه اللیل در آن مسلک تعبیر شده، تا القاء مطلق **إِنِّيَّت** و انانیت و ترک خودی و خود پرستی و وصول به مقام قدس و دخول در محفل انس، که در این مسلک اشارت به آن است **وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّهِ فَطَرَ السَّمَوَاتِ^{۴۸}** الخ، از آن دریابند. و دیگران از آن، سیر آفاقی و کیفیت تربیت و تعلیم جناب خلیل الرحمن امت خود را، ادراک کنند.

و بدین منوال، سایر قصص و حکایات، مثل قصه آدم و ابراهیم و موسی و

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۸۹

یوسف و عیسی و ملاقات موسی و خضر، که استفادات اهل معارف و ریاضات و مجاهدات و دیگران هر یک با دیگری فرق دارد. و در این قسمت داخل است، یا مقصدی مستقلّ است، حکم و مواعظ ذات مقدّس حق، که هر جا مناسب شده خود به لسان قدرت بندگان را دعوت فرموده، یا به معارف الهیه و توحید و تنزیه، چون سوره مبارکه «توحید» و اواخر سوره «حشر» و اوائل «حدید»، و دیگر موارد کتاب شریف الهی.

^{۴۷} (۲۹۱) - « چون شب بر او تاریك گردید ستاره‌ای دید ... » (انعام - ۷۶)

^{۴۸} (۲۹۲) - پاورقی ۱۸۳ .

و اصحاب قلوب و سوابق حسنی را از این قسمت حظوظی است بی شمار. مثلاً، اصحاب معارف از کریمه مقدسه و **مَنْ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ** ^{۴۹} قُرب نافله و فریضه را استفادت کنند، در عین حال که دیگران خروج به بدن و هجرت، مثلاً به مکه یا مدینه، را می فهمند. و یا دعوت فرموده به تهذیب نفوس و ریاضات باطنیه چون کریمه شریفه **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا**. ^{۵۰} اِلٰی غیر ذلک. و یا دعوت به عمل صالح است، چنانچه معلوم است. و یا تحذیر از مقابلات هر یک از این ها است. و در این قسمت نیز داخل است حکم لقمانی و دیگر بزرگان و مؤمنین که در موارد مختلفه این صحیفه الهیه مذکور است، چون قضایای اصحاب کهف.

[۴-] و دیگر از مطالب این صحیفه نورانیّه، بیان احوال کُفّار و جاحدین و مخالفان با حقّ و حقیقت و معاندین با انبیاء و اولیاء علیهم السلام، و بیان کیفیّت عواقب امور آنها و چگونگی بوار و هلاک آنها، چون قضایای فرعون و قارون و نمرود و شدّاد و اصحاب فیل، و دیگر از کفره و فجره، که در هر یک از آنها موعظتها و حکم بلکه معارفی است برای اهلش. و در این قسمت داخل است قضایای ابلیس ملعون. و در این قسمت نیز داخل است- یا قسمتی مستقل است- قضایای غزوات رسول خدا صلی الله علیه و آله، که در آنها نیز مطالب شریفه مذکور است، که یکی از آنها کیفیّت مجاهدات اصحاب

آداب الصلاه، متن، ص: ۱۹۰

رسول خدا صلی الله علیه و آله است برای بیدار کردن مسلمین از خواب غفلت و بر انگیختن آنها است برای مجاهدت فی سبیل الله و تنفیذ کلمه حق و امامت باطل.

[۵-] و یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است، که در این کتاب نورانی کلیّات و مهمات آن ذکر شده. و عمده در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است، مثل باب صلاه، و زکات، و خمس، و حجّ، و صوم، و جهاد، و نکاح، و ارث، و قصاص، و حدود، و تجارت، و امثال آن. و چون این قسم، که علم ظاهر شریعت است، عامّ المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت مجعول است و تمام طبقات مردم از آن به مقدار خود استفادت کنند، از این جهت در کتاب خدا دعوت به آن بسیار است و در احادیث و اخبار نیز خصوصیات و تفصیلات آنها به حدّ وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمتها است.

[۶-] و یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، احوال معاد و براهین بر اثبات آن، و کیفیّت عذاب و عقاب و جزا و ثواب آن، و تفصیلات جنّت و نار و تعذیب و تنعیم. و در این قسمت حالات اهل سعادت و درجات آنها از اهل معرفت و مقربین و از اهل ریاضت و سالکین و از اهل عبادت و ناسکین، و همین طور

^{۴۹} (۲۹۳)- پاورقی ۱۵.

^{۵۰} (۲۹۴)- «هر آینه رستگار شد کسی که نفس را تزکیه کرد و زیان دید کسی که آن را تباه ساخت.» (شمس- ۹)

حالات و درجات اهل شقاوت از کفار و محجوبین و منافقین و جاحدین و اهل معصیت و فاسقین مذکور است. ولی آنچه به حال عموم بیشتر فایده داشته بیشتر مذکور و با صراحت لهجه است، و آنچه برای یک طبقه خاصه مفید است، به طریق رمز و اشاره مذکور است، مثل و **رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ**^۱ و آیات لقاء الله برای آن دسته. و مثل **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**^۲. برای دسته دیگر. و در این قسمت، یعنی در قسم تفصیل معاد و رجوع إلى الله،

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۹۱

معارفی بی شمار و اسراری بس دشوار مذکور است که اطلاع بر کیفیت آنها جز به سلوک برهانی یا نور عرفانی نتوان پیدا کرد.

[۷-] و یکی دیگر از مطالب این صحیفه الهیه کیفیت احتجاجات و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی یا خود اقامه فرموده بر اثبات مطالب حقه و معارف الهیه، مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه، که در این قسمت گاهی براهین دقیقه‌ای پیدا شود که اهل معرفت از آن استفاده کامل نمایند، مثل **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**^۳. و گاهی براهینی است که حکماء و دانشمندان طوری از آن استفاده کنند، و اهل ظاهر و عامه مردم از آن طوری بهره بردارند، مثل کریمه **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**^۴. و مثل کریمه **إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ آلِهٍ بِمَا خَلَقَ**^۵. و مثل آیات اول سوره «حدید» و سوره مبارکه «توحید»، و غیر آن. و مثل احتجاج بر اثبات معاد و رجوع ارواح و انشاء نشئه اخری، و احتجاج بر اثبات ملائکه الله و انبیاء عظام، که در موارد مختلفه این کتاب شریف موجود است. این حال احتجاجات خود ذات مقدس. و یا آن که حق تعالی نقل براهین انبیاء و دانشمندان را فرموده بر اثبات معارف، مثل احتجاجات جناب خلیل الرحمن سلام الله علیه و غیر آن.

این‌ها مهمات مطالب این کتاب است، و الاً دیگر مطالب متفرقه نیز موجود است که احصاء آن وقتی کافی لازم دارد.

فصل سوم [راه استفاده از قرآن]

^۱ (۲۹۵-) «رضایت خدا بزرگتر است.» (توبه- ۷۲)
^۲ (۲۹۶-) «بتحقیق، آنان در آن روز از پروردگارشان محجوب‌اند.» (مطففین- ۱۵)
^۳ (۲۹۷-) «خدا شهادت داد که خدایی جز او نیست.» (آل عمران- ۱۸)
^۴ (۲۹۸-) «اگر جز خدا خدایانی بود زمین و آسمان تباه می‌شدند.» (انبیاء- ۲۲)
^۵ (۲۹۹-) «... در این هنگام هر خدایی به آنچه (خود) آفریده می‌پرداخت.» (مؤمنون- ۹۱)

اکنون که مقاصد و مطالب این صحیفه الهیه را دانستی، یک مطلب مهمی را باید در نظر بگیری که با توجه به آن راه استفاده از کتاب شریف بر تو

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۹۲

باز شود و ابواب معارف و حکم بر قلبت مفتوح گردد. و آن، آن است که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته باشی و آن را کتاب تعلیم و افاده بدانی، و خود را موظف به تعلّم و استفاده بدانی. و مقصود ما از تعلیم و تعلّم و افاده و استفاده آن نیست که جهات ادبیّت و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری، یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیّه و بدیعیّه از آن فراگیری، یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطلاع بر امم سالفه بنگری، هیچ یک از این‌ها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی کتاب الهی به مراحل دور است.

و این که استفاده ما از این کتاب بزرگ، بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم - چنانچه غالباً این طوریم - فقط قرائت قرآن می‌کنیم برای ثواب و اجر، و لهذا جز به جهت تجوید آن اعتنائی نداریم. می‌خواهیم قرآن را صحیح بخوانیم که ثواب به ما عنایت شود، و در همین حد واقف می‌شویم و به همین امر قناعت می‌کنیم، و لهذا چهل سال قرآن شریف را می‌خوانیم و به هیچ وجه از آن استفاده‌ای حاصل نشود جز اجر و ثواب قرائت. و یا اگر نظر تعلیم و تعلّم داشته باشیم، با نکات بدیعیّه و بیانیّه و وجوه اعجاز آن، و قدری بالاتر، جهات تاریخی و سبب نزول آیات، و اوقات نزول، و مکّی و مدنی بودن آیات و سور، و اختلاف قرائات و اختلافات مفسرین از عامّه و خاصه، و دیگر امور عرضیه خارج از مقصد که خود آنها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است، سر و کار داریم. بلکه مفسرین بزرگ ما نیز عمده همّ خود را صرف در یکی از این جهات یا بیشتر کرده و باب تعلیمات را به روی مردم مفتوح نکرده‌اند.

به عقیده نویسنده تا کنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده. به طور کلی معنی «تفسیر» کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید، و نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف، که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق سلوک انسانیّت است، باید مفسّر در هر قصه از قصص آن، بلکه هر آیه از آیات آن، جهت

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۹۳

اهتداء به عالم غیب و حیث راه نمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند. مفسر وقتی «مقصد» از نزول را بما فهماند مفسر است، نه «سبب» نزول به آن طور که در تفاسیر وارد است. در همین قصه آدم و حوا و قضایای آنها با ابلیس از اول خلقت آنها تا ورود آنها در ارض، که حق تعالی مکرر در کتاب خود ذکر فرموده، چقدر معارف و مواعظ مذکور و مرموز است و ما را به چقدر از معایب نفس و اخلاق ابلیسی و کمالات آن و معارف آدمی آشنا می کند و ما از آن غافل هستیم.

بالجمله، کتاب خدا کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است، کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد. مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیّت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده. و این یک خطائی است که قرنهای است این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنف کتاب مقصد خود را بهتر می داند. اکنون به فرموده های این مصنف راجع به شئون قرآن نظر کنیم، می بینیم خود می فرماید: **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**.^۶ این کتاب را کتاب هدایت خوانده.

می بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می فرماید: **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّرٍ**.^۷ می بینیم می فرماید: **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**.^۸ می فرماید: کتاب انزالناه الیک **مُبَارَكٌ لِّدَّبَرُوا آيَاتِهِ**

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۹۴

وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ.^۹ الی غیر ذلک از آیات شریفه که ذکرش به طول انجامد.

بالجمله، مقصود ما از این بیان نه انتقاد در اطراف تفاسیر است، چه که هر یک از مفسرین زحمتهای فراوان کشیده و رنجهای بی پایان برده تا کتابی شریف فراهم آورده فلله درهم و علی الله اجرهم، بلکه مقصود ما آن است که راه استفاده از این کتاب شریف را، که تنها کتاب سلوک الی الله و یکتا کتاب

^۶ (۳۰۰) - «هیچ شکی در این کتاب نیست و آن هدایت برای پرهیزکاران است.» (بقره- ۲)
^۷ (۳۰۱) - «ما قرآن را برای متذکر شدن آسان ساختیم، آیا متذکر شونده ای هست؟» (قمر- ۱۷)
^۸ (۳۰۲) - «ما قرآن را (یکبار) به سوی تو نازل کردیم تا آنچه را که (تدریجاً) بر مردم فرستاده شده است برای آنها بیان کنی شاید آنان بیندیشند.» (نحل- ۴۴)
^۹ (۳۰۳) - «کتاب مبارکی که به سوی تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبّر کنند و صاحبان خرد متذکر شوند.» (ص- ۲۹)

تهذیب نفوس و آداب و سنن الهیه است و بزرگتر وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل

المتمین تمسک به عز ربوبیت است، باید به روی مردم مفتوح نمود. علماء و مفسرین تفاسیر فارسی و عربی بنویسند و

مقصود آنها بیان تعالیم و دستورات عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دار الغرور به دار السرور و الخلود باشد، به طوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده. صاحب این کتاب سکّاک و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد، سیبویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد، مسعودی و ابن خلّکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند، این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور، یا دم عیسی که احیاء اموات می کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد، بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیاة ابدی علم و معارف الهیه است، این کتاب خدا است و به شئون الهیه جلّ و علا دعوت می کند. مفسر باید شئون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلّم شئون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود- وَ تَنْزِيلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا. نچه خسارتی بالاتر از این که سی- چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به

آداب الصلاة، متن، ص: ۱۹۵

تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن باز مانیم. رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.^{۶۰}

آداب الصلاة، ص ۲۹۶ و ۲۹۷

« بدان که سوره مبارکه «حمد» چنانچه مشتمل است به جمیع مراتب وجود، مشتمل است به جمیع مراتب سلوک، و مشتمل است- به طریق اشاره- به جمیع مقاصد قرآن. و غور در این مطالب گرچه محتاج است به بسطی تامّ و منطقی غیر از این منطق، ولی اشاره به هر یک از آنها خالی از فائده بل فوایدی برای اصحاب معرفت و یقین نیست.

پس، در مقام اول گوئیم که ممکن است بسم الله الرحمن الرحيم اشاره به تمام دائرة وجود و دو قوس نزول و صعود باشد. پس، «اسم الله» مقام احدیت

آداب الصلاة، متن، ص: ۲۹۷

قبض و بسط، و «رحمن» مقام بسط و ظهور است، که قوس نزول است، و «رحیم» مقام قبض و بطون است، که قوس صعود است. و الحمد لله اشاره توان بود به عالم جبروت و ملکوت اعلی که حقایق آنها محامد مطلقه اند. و ربّ العالمین به مناسبت «تریت» و «عالمین»، که مقام سوائت است، اشاره توان بود به عوالم طبیعت که به جوهر ذات متحرک و متصرّم و در تحت تربیت است. و مالکِ یوم الدّین اشاره به مقام وحدت و قهاریت و رجوع دائرة وجود است. و تا اینجا تمام دائرة وجود نزولا و صعودا ختم شود.

و در مقام دوم گوئیم که «استعاذه»- که مستحبّ است- اشاره شاید باشد به ترک غیر حق و فرار از سلطنت شیطانیّه. و چون این، مقدمه مقامات است نه جزء مقامات- زیرا که تخلیه مقدمه تحلیه است و بالذات از مقامات کمالیه نیست- از این جهت، استعاذه جزء سوره نیست، بلکه مقدمه دخول در آن است. و «تسمیه» اشاره شاید باشد به مقام توحید فعلی و ذاتی، و جمع بین هر دو. و الحمد لله تا ربّ العالمین شاید اشاره باشد به توحید فعلی. و مالکِ یوم الدّین اشاره به فناء تامّ و توحید ذاتی. و از ایاک تعبّد شروع شود به حالت صحو و رجوع. و به عبارت دیگر، «استعاذه» سفر از خلق است به حق و خروج از بیت نفس است. و «تسمیه» اشاره به تحقّق به حقّانیت است پس از خلع از خلقیت و عالم کثرت. و الحمد

^{۶۰} (۳۰۴)- «ما از قرآن آنچه را که برای مؤمنان شفا و رحمت است نازل می کنیم و آن ستمکاران را جز زیان نمی افزاید.» (اسراء- ۸۲)

^{۶۱} (۳۰۵)- «پروردگارا ما بر خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحم ننمایی محققا از زیانکاران خواهیم بود.» (اعراف- ۲۳)

تا ربّ العالمین اشاره است به سفر از حقّ بالحقّ فی الحقّ. و در **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** تمام شود این سفر. و در **ایاک نعبد** سفر از حقّ به خلق به حصول صحو و رجوع شروع شود. و در **اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** این سفر به اتمام رسد.

و در مقام سوّم گوئیم که این سوره شریفه مشتمل است بر عمده مقاصد الهیّه در قرآن شریف، زیرا که اصل مقاصد قرآن تکمیل معرفه الله و تحصیل توحیدات ثلاثه، و رابطه ما بین حق و خلق، و کیفیّت سلوک إلى الله، و کیفیّت رجوع رقایق به حقیقه الحقایق، و معرفّی تجلّیات الهیّه جمعا و تفصیلا و فردا و ترکیبا، و ارشاد خلق سلوکا و تحقّقا، و تعلیم عباد علما و عملا و عرفانا و شهودا، و جمیع این حقایق در این سوره شریفه با کمال و جازت و اختصاری

آداب الصلاة، متن، ص: ۲۹۸

که دارد موجود است.

پس، این سوره شریفه «فاتحة الكتاب» و «ام الكتاب»، و صورت اجمالیّه‌ای از مقاصد قرآن است. و چون جمیع مقاصد کتاب الهی برگشت به مقصد واحد کند و آن حقیقت توحید است، که غایت همه نبوّات و نهایت مقاصد همه انبیاء عظام علیهم السلام است، و حقایق و سرایر توحید در آیه مبارکه بسم الله منظوی است، پس، این آیه شریفه اعظم آیات الهیّه و مشتمل بر تمام مقاصد کتاب الهی است، چنانچه در حدیث شریف وارد است.^{۶۲} و چون «باء» ظهور توحید، و نقطه تحت الباء [۱] سرّ آن است، تمام کتاب ظهورا و سرا در آن «با» موجود است. و انسان کامل، یعنی وجود مبارک علوی علیه الصلوة و السلام همان نقطه سرّ توحید است،^{۶۳} و در عالم آیه‌ای بزرگتر از آن وجود مبارک نیست پس از رسول ختمی صلی الله علیه و آله، چنانچه در حدیث شریف وارد است.^{۶۴}

- عمده کلام حضرت امام ره این است که تمام قرآن برای سلوک و طریقت و حقیقت و توحیدات ثلاثه است و این که چگونه دست بشر را می گیریم و به سمت خود می بریم. مثلا: بحث نفس اماره و شیطان و گناه و بحث ایمان و عمل صالح و تقوا را در کجا باید جا داد؟ همه اش در فضای سلوک است. ما آن ها را در فضای سلوک قرار ندادیم. مقصود دین چگونه است؟ بحث سلوک است و توحید. صحبت حقایق و سلوک است. این باعث می شود که بگوئیم: دغدغه جدی قرآن است.

تعبیر بهتر: مقاصد اصلی قرآن. اگر این است تفسیر هرچه بیشتر این سمت و سو را پیدا کند، بهتر است.

^{۶۲} (۴۹۵) - بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۲۳۸. سه حدیث در این باب آورده است.

^{۶۳} (۴۹۶) - انا النقطة تحت الباء. اسرار الحكم، ص ۵۵۹.

^{۶۴} (۴۹۷) - تفسیر صافی، ج ۲، ص ۷۷۹. ذیل آیه شریفه i عن النبأ العظيم E

طبق توضیحی که دادیم، بحث های شریعت را فقها عهده دارند، ولی بحث طریقت و حقیقت دو دغدغه و مقصد اصلی قرآنی است.

آیاتی در قرآن هست که جنبه سلوک و طریقت را صحنه می گذارد. والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا، قوا أنفسکم و اهلیکم نارا، ما کذب الفؤاد ما رأى.

خلاصه بحث تا اینجا این که: بحث های بطون قرآن جدی است.

تلقى عارفان از قرآن چیست؟

که چرا عارفان به هر چه که می رسند، باید با تلقی عارفان آن ها هم بر سر سفره قرآن زانو بزنند.

دو مساله از عارفان را مطرح می کنیم:

۱. علم ربوبی و حقیقت ام الكتابی قرآن.

علامه یک بیانی دارند: نزول دفعی که تمام قرآن نازل شده است. و نزول تدریجی دارند که قرآن در طول ۲۳ سال نازل شد.

در مورد نزول دفعی یک نکته این است که حقیقت ام الكتابی بر قرآن نازل شد و بعد جعلنا قرآنا عربیا شد. علامه: رسول الله ابتدا به ام الكتاب رسید و بعد که جعلناه قرآنا عربیا، در طول ۲۳ سال تدریجی بر پیغمبر نازل شد.

لا یعجل بالقرآن من قبل ان یقضی وحیه

این بیان علامه همان کلام عارفان است که علامه به صورت ظهورگیری از قرآن استفاده کرده است.

« وَ كَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (۱۱۳) »

فَتَعَلَّى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۱۱۴)»

قونوی به تبع ابن عربی می خواهد همین را درست کند.

رسول الله یک راه بی واسطه به قرآن دارد که راه ام الكتاب است. و یک راه با واسطه دارد که جبرئیل است و در نزول تدریجی است.

ام الكتاب را عرفا بسيار خوب و مفصل تفسیر کرده اند، و بهترین تفاسیر را در آثار عرفانی می شود پیدا کرد. انواع کتاب هایی که داریم، موطن هستی به عنوان کتاب، ام الكتاب متن تکوینی کتاب است. مرّ واقع و متن هستی بدون خلاف. این تلقی عارفان است که علامه از طریق ظهورگیری از آیات به آن رسید.

که آن ام الكتاب تبدیل شده است به قرآن عربی.

کلام قونوی

قونوی: رسول الله چون حقیقت قرآن را از ام الكتاب دارد، چون می داند، قبل از این که وحی بر او کامل نازل شود، آیات را به سرعت می خواندند

شرح الاربعین حدیثا، قونوی، ص ۱۶۰ تا ۱۶۲

راه بی واسطه (وجه خاص) را توضیح می دهد و راه با واسطه که از جبرئیل است توضیح می دهد، بعد چنین می گوید: که مشابهنرا می توان در فتوحات ج ۳، ص ۴۰۰، یافت.

«و لما كان نبينا عليه السلام أكمل الخلق. و كان هذا الباب الرافع لأحكام الوسائط بين العبد و ربه، مفتوحا عليه كان ينطبع في قلبه، بسرّ قوله: ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدی المؤمن التقيّ النقيّ.. مَنْ علم ربه ما يريد الحق أن يخبره به ليخاطب بذلك أمته، كما قال تعالى: لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. فإذا جاء ذلك الكلام من

شرح الأربعين حدیثا، متن، ص: ۱۶۱

جهة الوسائط بصور الألفاظ، و العبارات التي استدعتها و استجلتها أحوال المخاطبين كان يبادر عليه^{٦٨} بالنطق به لعلمه بمعناه بسبب تلقيه إيّاه، من حيثية اللاواسطة^{٦٩} لينفّس عن نفسه ما يجده من الكربة و الشدة التي يلقاها مزاجه من التنزّل الروحاني. فإن الطبيعة تنزعج^{٧٠} من ذلك للمباينة الثابتة^{٧١} بين المزاج و بين الروح الملكي. فقوله تعالى: لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ^{٧٢} الآية. تعليم، و تأديب. فأما التأديب، فإنه لما

^{٦٥} (٢٢) - ع: عليه الصلوة و السلام

^{٦٦} (١٤) - أنظر كشف الخفاء للعجلوني، ٢ / ١٩٥

^{٦٧} (١٥) - سورة النحل (١٦)، الآية: ٤٤

^{٦٨} (٢٣) - ش: + السلام؛ ع: عليه الصلوة و السلام

^{٦٩} (٢٤) - ش، ع: حيثيته إلا واسطة

^{٧٠} (٢٥) - ش: ينزعج

^{٧١} (٢٦) - ق: - الثابتة

^{٧٢} (١٦) - سورة القيامة (٧٥)، ١٦

كان الآتى بالوحي من الله جبرائيل^{٧٣} عليه السلام، فمتى بودر بذكر ما أوتى به كان كالتعجيل له، و إظهار الاستغناء عنه، و هذا خلل فى الأدب بلا شك، سيما مع المعلم المرشد.

و أمّا وجه التعليم، فهو من جهة أن الخلق المخاطبين بالقرآن حكم ارتباطهم بالحق من جهة سلسلة الترتيب و الوسائط هو الظاهر السلطنة فيهم^{٧٤}. لأن باب الجهة الأخرى مسدود على الأكثرين منهم. فلا يفهمون عن الله إلا من الجهة المناسبة لحالهم. و هى جهة الوسائط و الكثرة الامكانية، كما سبق التنبيه عليه. و إليه الإشارة بقوله: **فَأَنَّمَا يَسَرَّنَاهُ بِلِسَانِكَ**^{٧٥}

و بقوله: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**^{٧٦} و أخبر سبحانه عن رتبة القرآن فى مقام رفع الوسائط فقال: **وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ**^{٧٧} يعنى القرآن

شرح الأربعين حديثا، متن، ص: ١٦٢

الموصوف بالجعل عندكم؛ **لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ**^{٧٨}. يعنى هو أعلى، / و أحكم، من أن يتطرق إليه الجعل. فعرّف الحق نبينا عليه السلام^{٧٩}، أن القرآن، و إن أخذته عنا، و استجليته لدينا، فى أم الكتاب من حيث معناه، بدون واسطة. فإن أنزلنا^{٨٠} إياه مرة أخرى من حيث^{٨١} الوسائط يتضمن فوايد زائدة منها مراعاة أفهام المخاطبين به و منها معرفتك اكتساء تلك المعانى العبارة الكاملة، لتعرف، و تستجلى تلك المعانى فى مظاهرها من الحروف، و الكلمات، فتجمع بين كمالاته الباطنة، و الظاهرة. فيستجلى^{٨٢} بها روحانيتك و جسمانيتك. ثم يتعدى الأمر منك إلى أمتك. فيأخذ كل منهم حصته^{٨٣} منه علما و عملا، فافهم. و الله يقول الحق و يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم^{٨٤}.

اگر این را داشته باشیم، معنایش چیست؟ ام الكتاب علم ربوبى است که در آن خطا راه ندارد. در واقع قرآن را علم ربوبى پیاده شده بدانید. البته خود قرآن هم گفته است که این علم الله است که پیاده شده است.

^{٧٣} (٢٧) - ش: جبریل

^{٧٤} (٢٨) - ق: لهم

^{٧٥} (١٧) - سورة مريم (١٩)، الآية: ٩٧

^{٧٦} (١٨) - سورة الزخرف (٤٣)، الآية: ٣

^{٧٧} (١٩) - نفس السورة: الآية: ٤

^{٧٨} (٢٠) - باقى الآية السابقة

^{٧٩} (٢٩) - ع: عليه الصلوة و السلام

^{٨٠} (٣٠) - ش، ق: أنزلنا

^{٨١} (٣١) - ش؛ ع: جهة

^{٨٢} (٣٢) - ش؛ ع: فيتجلى

^{٨٣} (٣٣) - ع: حصّة

^{٨٤} (٣٤) - هذه المعلومات توجد فى خاتمة نسخة: ش: ثم يعون الله و حسن توقيعه قوبل و صحح بقدر الوشع و الأمكن قد وقع الفراغ من تحريره فى ١٠ ربيع الأول سنة ١٢٠٠ هـ فى دارالافتاء و السعادة و الأفضال فى سنة ثلاث و ثلاثين و ثمانمائة

این علم ربوبی مرتبط می شود به بحث نفس الامر که قونوی این علم ربوبی را در ص ۱۷ و ۱۸ شرح فصوص
نفس الامر می داند که بدون هیچ گونه خبط و خطا و تناقض است.

بحث عرفاء در تبیین این که قرآن از ام الكتاب نازل شده است بسیار است که یک متن را انتخاب کردم و
خواندم.

۲. نفس آن چه که رسول الله به آن رسید چه ام الكتاب و چه به واسطه رسول الله.

اصل قرآن یک کشف صوری سمعی-بصری است که برای نزول تدریجی است.

اما در نزول ام الكتابی و دفعی، کشف معنوی است.

جناب قیصری به تبع قونوی و کلا عرفاء حرفشان این است: کشف رسول الله، کشف اتم است. در بین انبیاء
آن که کشفش اتم از همه است، جناب رسول الله است. یعنی: همه کشف ها نازل تر و پایین تر از سایر کشف
هاست.

رسول الله ختم مراتب کرده است و همه مراتب را در خود دارد و آخرین قله ای که باید فتح می شد را فتح
کرده است. و او مهیمن بر سایر انبیاء است.

کشف اتم زیر سر مزاج اتم است.

صحت مکاشفه هم به قوت مکاشفه است. هر چه کشف قوی تر، صحیح تر است که برای انبیاء است.

شرح فصوص قیصری، ص ۱۱۱

«اصح المكاشفات و أتمها انما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام كارواح الأنبياء
و الكمل من الأولياء، صلوات الله عليهم».

با این توضیح، جناب عارف نسبت مکاشفات شما با قرآن چیست؟ طبیعتاً من باید کشف خود را با قرآن
بسنجم. اصح مکاشفات، برای همه انبیاء است مخصوصاً پیغمبر ما.

حتی در مباحث عرفانی قرآن را به عنوان میزان عام معرفی کرده اند.

شرح فصوص قیصری، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

«فللفرق بينها و بين الخيالية الصرفة موازين يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مكاشفاتهم كما ان
للحكام ميزاناً يفرق بين الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحديث

المنبئ كل منهما عن الكشف التام المحمدى، صلى الله عليه و آله، و منها ما هو خاص و هو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم و الصفة الغالبة عليه، و سئوى فى الفصل التالى بعض ما يعرف به اجمالاً، انشاء الله تعالى.»

اعجاز البيان، ص ۱۹

«وازين له بميزان ربهم العام تارة».

کسى بگوید: حقيقت وحی در علم ربوبی است و علم ربوبی ام الكتاب است. و قبول کند که وحی رسول الله اصح مکاشفات و مرّ واقع است.

پس هر عارفی باید مکاشفاتش را با قرآن بسنجد. باید با ظهور قرآن بسنجد.

همان عارفی که به این امور اعتقاد دارد و قرآن را میزان می داند، می گوید: من باید تن دهم به قرآن و ظهور قرآن را باید نگاه کنم.

لذا او هم نیازمند به قرآن است، هرچند کشف دارد و لو کشف های بسیار عالی داشته باشد.

وقتی این شد، ظهورگیری قرآن را او باید تبعیت کند. یکی از بحث های جدی ایشان این است که اگر خدا ظهور را حجت نمی کرد، تدلیس پیش می آمد و حتماً باید ظهور حجت می شد.

با این توضیح، عارف هم تابع ظهور آیات و روایات است و باید هم این گونه باشد و تلقی ایشان هم این گونه است.

تلقى عارفان از قرآن و نسبتشان را با آیات و روایات گفتیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۷ (۱۳۹۶، ۲، ۶ / ۲۸ رجب / چهارشنبه)

تلقى عارفان از قرآن و شریعت چگونه است و چه نسبتی سلوک و کشف و شهودشان با قرآن دارد؟

ما شهودشان را گفتیم، سلوکشان هم به این شکل است.

لازم است که با معیار قرآن خود را بسنجد و این معیار عام است و لذا باید ظهورگیری را با قرآن بسنجد.

تلقى خود قرآن و شریعت و نسبتشان با عارفان و دیگر انسان ها

قرآن چه در باب سلوک و چه در بعد حقیقت، عملاً قرآن هر آن چه می گوید، در آن هیچ خلاف و تناقضی راه ندارد. چه در سلوک و چه در حقیقت.

در قرآن معنا ندارد. این هما است که در فصلت آیه ۴۲ گفته شده است:

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» امکان ندارد طریقتی را بگوید و خطا باشد یا طریقتی صحیح باشد و قرآن خطا بداند. حقیقتی را بگوید و خطا باشد یا حقیقتی که حق است را نگوید و خطا بداند.

طریقت قدسی و حقیقت قدسی

نساء، ۸۲

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»

خود این نشان می دهد که فوق بشری است. عرفاء گفته اند: برخی از مکاشفات در آن ها خبط و خطا پیش می آید که باید سنجیده شود. با چی؟ با میزان عام که قرآن است.

هود، ۱۴

«فَالِكُمْ يُسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»

همین علم الهی که عرفاء گفته اند، خود قرآن تصریحاً می گوید که قرآن از علم الله نازل شده است. یعنی این کتاب فوق بشری است و اصل اوست.

قرآن در ناحیه کسانی که تلقی قرآن کرده اند که رسول الله و اهل بیت هستند چنین گفته است:

واقع، ۷۸ و ۷۹

«فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»

که در آیه تطهیر طهارت اهل بیت تبیین شده است.

رعد، ۴۳

«وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»

طبقه این به راحتی می توان گفت:

آن چه شریعت می گوید و رسول الله و اهل بیت می گویند، همه اش علم الکتابی است.

این که شد قدسی و محور و اصل، بقیه باید خود را با او تطبیق دهند.

قرآن هم همین تلقی را القاء می کند.

البته کسی که تلقی هدایت قرآن را داشته باشد کافی است ولی به دلیلی من این آیه ۱۸۵ سوره بقره را می خوانم.

« شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ »

بینات من الهدی، یک عرض عریضی دارد که ناس نیستند، و یقیناً یکی از مصادیق این آیه، عرفاء هستند. که من الهدی را برخی طریقت و فرقان را حقیقت گرفته اند.

با این تلقی، بیان قرآن این می شود که هر کسی هستی، باید سر سفره قرآن بنشیند، چه عارف باشی و چه فیلسوف.

چون هستی شناسی قدسی، طریقت قدسی، حقیقت قدسی است.

اگر عارف می تواند ادعا کند بی خبط و خطا مطلقاً، می تواند به سراغ قرآن نیاید، در حالی که هیچ عارفی این ادعا را نکرده است.

ما به تلقی قرآن هم نگاه می کنیم، سخنش این است که همه باید سر سفره قرآن بنشینند و همه باید از این سفره استفاده کنید.

ما از دو منظر نگاه می کنیم: یکی تلقی عارف به قرآن و یکی تلقی قرآن نسبت به عارف. قرآن هم می گوید: باید سر سفره قرآن بنشیند.

خود عارف هم همین تلقی را دارد.

نتیجه: عارف هم باید سر سفره قرآن بنشیند و ظهورگیری کند.

- حال که این است، سوالی که در مورد فلسفه پیش می آید، در مورد عرفان پیش می آید که:

اگر قرآن باید محور و هادی باشد، دیگر چه لزومی دارد که کار شهودی و کشفی باشد؟

پاسخ: اتفاقاً با همین حال که قرآن محور است، در عین حال شهود باید باشد و اتفاقاً شهود مفید به کار تفسیر هم هست.

قبلاً یک مطلبی را تحت عنوان: پیش دانسته های لازم برای فهم عمیق تر و دقیق تر فهم، در کتاب «نظریه تفسیر متن»، خواندیم.

مثالی که زده است این است: یک متن حقوقی که به زبان عرفی بنویسند، چرا یک حقوقدان بهتر می فهمد؟ چون یک اطلاعاتی دارد که دقایق متن برایش روشن می شود. یک دسته قوت هایی دارد که ظرایف متن برایش روشن می شود.

همین حرف در بحث های شهودی هم هست.

کسی که فضای معرفتی و سلوکی را در کار خودش جدی می کند، او تازه می شود زبان فهم.

بله قرآن یک زبان عرفی را به کار برده است، اما همین زبان عرفی چون در آن دغدغه های سلوکی و طریقتی و حقیقتی ویژه ای اشباع شده است، کسی که اهلش هست می داند و می فهمد.

پس باید بر این دایره دمید که خود قرآن سلوک و شهود را صحنه گذاشت و آن را، راه دانست.

بله اگر می گفتیم: قرآن راه سلوک را مسدود می داند، دگیر نمی توانستیم از این راه استفاده کنیم. مثل این که کسی از راه فال زدن به فهم قرآن می رسید، و قرآن فال زدن را ممنوع کرده است، دیگر نمی شود از فال استفاده کرد.

اگر در قرآن حقایق و طریقت را دارد که حقیقت و طریقت قدسی تعبیر می کنیم، از طرفی هم خود قرآن می گوید که راه حقیقت و طریقت باز است و با آن درجه بشریتی که داریم و محدودیت ها و تدریجی که در کار هست، همه این ها پابرجا.

راه همه این ها باز است. لذا هرچه در سلوک و حقیقت قوی تر شوم، به فهم آن مغزای دین در طریقت و حقیقت بیشتر نایل می شود. ابتدا ببیند قرآن چه می گوید، ولی چون قوت هایی که دارد، بهتر می فهمد که در قرآن چه گذشته است.

ما به دنبال این هستیم که بگوییم شهود و سلوک هم به درد فهم قرآن می خورد.

ذکر چند نمونه برای نیاز به شهود و سلوک در فهم قرآن

در روایتی از امام صادق علیه السلام هست که خدا ۴ اسم پدید آورده است که سه اسم را مکنون قرار داد و یک اسم را ظاهر کرد که الله است.

« ۱- عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: - إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مَتَّصُوتٍ وَبِالْأَلْفِظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِاللَّوْنِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ مَنَفَى عَنْهُ الْأَفْطَارُ مَبْعَدُ عَنْهُ الْخُدُودُ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسٌّ كُلُّ مَتَوَهَّمٍ مُسْتَرٍ غَيْرُ مُسْتَوَرٍ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعَ لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا وَهُوَ الْاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ سَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلَّا مَنَسُوبًا إِلَيْهَا فَهُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْبَارِئُ الْمُنْشِئُ الْبَدِيعُ الرَّفِيعُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّازِقُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ ٨٧ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى حَتَّى تَمَّ ثَلَاثَ مِائَةٍ وَ سِتِّينَ اسْمًا فَهِيَ نَسَبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَ حَجَبَ الْاسْمَ الْوَاحِدَ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهِذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى - قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ٨٨ »

تفاسیر تفکیکی ها را ببینید، تفسیر علامه طباطبائی را در تفسیر این حدیث ببینید، چقدر تفاوت دارد. تفکیکی این اسما را خلق می داند که اصلا جور در نمی آید. ولی علامه در رسایل توحیدی و ج ۸ المیزان تفسیر کرده است این حدیث را ببینید چه کرده است؟!

عارفی که به صقع ربوبی راه یافته است، خیلی فرق می کند با دیگران.

^{۸۵} (۱) في بعض النسخ [مستر]:

^{۸۶} (۲) المهيم أي القائم على خلقه بأعمالهم و أرزاقهم و آجالهم باطلاعه و استيلائه و حفظه

^{۸۷} (۳) راجع مفصل شرح هذه الأسماء في كتاب المصباح للكفعمي (ره) و علم اليقين في أصول الدين للفيض القاساني (ره) ص ۲۶ إلى ۳۶ و عدة

الداعي لابن فهد الحلبي (ره)

^{۸۸} (۴) الإسراء: ۱۱۰.

این بستر خاص خودش را لازم دارد. سلطان بحث اسماء کار عارفان است که به حقایق این ها دست یافته اند.

- نمونه دیگر: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»

برخی به سرعت این اسماء را همین الفاظ گرفته اند. گرچه بنده معتقدم این الفاظ هم هست. علامه: این اسماء را جوری تعبیر کرده است که ذیشعور است و حتی به گونه ایست که سبب خلافت شده است.

اسم نمی برم، برخی جریان انباء و تعلیم آدم را کاملاً خلاف آن چه ظاهر از قرآن است، تفسیر کرده اند.

- نمونه دیگر: بحث های سلوکی در قرآن خیلی زیاد است و خیلی مغفول است و کسی به آن می پردازد و هیچ کس نیست به این دقت ها پردازد.

در مورد نفس چقدر مباحث و ظرایف در قرآن آمده است. حتی در مورد تک تک شعبه های نفس، چقدر حرف دارد هم قرآن و هم روایات.

اعراف، ۱۶

« قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ »

کسی که اهل سلوک باشد، تا شروع می کند می بیند که شیطان رهزنی می کند. شیطان سر صراط می نشیند. نکته سلوکی اش را می فهمد که سر صراط نشسته اند چه باید کرد.

اعراف ۲۰۰

« وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ »

که باید به خدا پناه برد.

کسی که در کار طریقت و حقیقت است، زوایای ظهور قرآن را تازه می فهمد. چرا؟ چون با فضا آشناست. اگر اهل فن نباشد، تقریباً حالت حفظی پیدا می کند.

اینجاست که: درست است که ما باید به قرآن تن دهیم، و خودش این راه را باز کرده است و از دغدغه های اصلی قرآن است، خودش راه را باز می کند در فهم این فضا و ...

تازه آدم می فهمد که اهتداء حقیقی چیست؟ هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان

نمونه دیگر

انعام، ۵۹

« وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ »

کمی جلوتر می رویم که این مفاتح کلید غیب است. بعد می بینیم که در روایات هست که می تواند منجر به بداء شود. و حتی در روایات هست که این اسم اعظم است.

عارفی رفته است و آنجا را دیده است، به راحتی تفسیر می کند و بعد که این توضیح را می بینیم، آیات دیگر قرآن را کنار هم می گذاریم، می بینیم که چقدر هم درست گفته است.

بعد می بینیم که چقدر چفت و بسط پیدا می کند کار ایشان.

چی به ما این قدرت را می دهد؟ نفس در فضا قرار گرفتن.

- نمونه دیگر: ما در این نشأه هستیم و برایمان واضح است، این که خداوند متعال می فرماید: «أرسلنا

الرياح لواقع» این را چون می بینیم که چطور گردافشانی می کند، مگر می توانم این آیه را غیر از

آن چه که هست تفسیر کنم؟

زبان عرفی را به کار برده است و اصطلاحات عرفانی را به کار نبرده است ولی آیا ناظر به او هست؟ بله.

جالبست، بسیاری از نکته هایی را علامه در باب معرفت نفس و مراقبه گفته است، چه جور گفته است؟ چرا تا پیش از ایشان در نیاوردند و نگفتند؟

با چیزهایی که انسان درگیر است، چشم تیز می شود ولی باید این نکته مراعات شود که تحمیل بر قرآن نشود.

مثلا کسی که فیلسوف است و در مساله ای نظر دارد، دیگری که نظری دارد غیر از این نظر، وقتی نظر او را می شنود، می فهمد که او دارد چه کار می کند. چطور می تواند بفهمد و چرا؟ چون در آن فضایی است که او در آن فضا سیر می کند.

کسی که فضای سلوک و طریقت را درک می کند، می تواند نکات سلوکی و عرفانی را از قرآن دریافت کند.

چه می خواهیم بگویم: درک فضا به او اجازه می دهد که راحت بفهمد که آنجا چه خبر است؟ فقط این نکته باید مراعات شود که با این نگاه ببیند که شریعت چه می گوید، نه این که شریعت را دست بزند و تحمیل بر آن کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۰ (۱۳۹۶، ۲، ۲۰ / ۱۳ شعبان / چهارشنبه)

در مقدمه المیزان به مقام هفتم رسیده بودیم که نقد مشرب تفسیری عارفان بود. در این زمینه بیان علامه را خواندیم. بعد بیان مفصل علامه را در مجموعه آثارش را پی گرفتیم که دیدگاه علامه چیست؟ آیا کار عرفاء یک نوع تفسیر هست یا نیست؟ چه مقدار قابل قبول است و ...

بعد شروع کردیم بیان مختار را.

در بیان مختار، مقدمه ای گرفتیم و نکاتی را گفتیم. ۱. قرآن به شریعت و طریقت و حقیقت اشاره دارد. ۲. معارف قرآن در دو بخش طریقت و حقیقت است. ۳. قرآن صحنه می گذارد بر این طریقت و حقیقت. ۴. بعد تلقی عارفان را از قرآن فهمیدیم.

بعد گفتیم:

پس اصلش قرآن و روایات است. حال چه لزومی به کار شهودی سلوکی است؟ این را هم گفتیم.

بعد گفتیم: خود قرآن چه تلقی ای دارد؟ بینات من الهدی و... را گفتیم.

بعد رسیدیم به این بحث:

حال که شما می گوئید: عارفان قرآن را به عنوان معیار می بینند، در عین حال کار عارفان خیلی می تواند در فهم قرآن موثر باشد. هم از منظر درون دینی و هم از منظر برون دینی گفتیم.

حال که کار عرفاء برای فهم قرآن خوب است و... چه کاری را باید عارف انجام دهد و می دهد؟

- گفتیم: باید کار اجتهادی سلوکی صورت بگیرد. جز این که دو روش وجود دارد:

۱. روش اختصاصی ذوقی-شهودی. (تجربه سلوکی)

۲. روش عمومی و فنی همگانی.

۱. روش اختصاصی ذوقی - شهودی

منظور از ذوقی استحسانی نیست. عرض کردیم: برخی از عارفان مطلبی را از آیه استظهار می کنند و می فهمند و خیلی هم شاید ناب باشد و ظهور هم هست ولی توضیح نمی دهند که چطور می شود این را فهمید؟ و چه شواهدی وجود دارد که می شود تثبیت کرد این را می شود از آیه فهمید؟

بلکه فقط می گوید که من این نکته را از آیه می فهمم. نمی نشینند و با حوصله بگویند که این معنا حق است. این را می گوئیم روش اختصاصی و کسی که مشارک در فهم با اوست، می فهمد.

۲. روش عمومی و فهم همگانی.

که عارف حوصله می کند و دانه دانه توضیح می دهد و مثلاً در آن من شیء الا عندنا خزائنه، را دانه دانه توضیح می دهد که چگونه این ها خزینه است و ...

در هر دو روش هم ظهورگیری است، ولی در روش اول توضیح نمی دهند که چگونه ظهورگیری کرده اند. روش علامه در تفسیر، روش دوم است که گاه به عمق رفته است ولی نشان داده است که چطور به عمق رفته است.

همزبانی عارف با بطون قرآن

اصلش این است: عارف وقتی خود به بطون رفته است، همزبان با بطون های قرآن است و متوجه است که چه خبر است و چه می گوید. ما که آشنا نیستیم، متوجه نمی شویم که چه می گوید. مثلاً راحت یک عارفی می گوید که جبرئیل ریاستش را با یک القاء انجام می دهد. مثلاً یک توجهی که می کند، ریاستش را اعمال می کند.

ولی چون آشنا نیستیم این ها را متوجه نمی شویم.

یا مثلاً وقتی می گویند: انباء شده است، انباء حضرت آدم به ملائکه یا انباء یک موجود فوق طبیعی به کسی چیزی را، ما فکر می کنیم که انباء یعنی خبر دادن. در حالی که این انباء یعنی القاء روحی. بدون این که تکلم و صورتی صورت گرفته باشد.

ما چون با سطوح باطنی آشنا نیستیم، خبردادن اینجا را خبر نداریم. خبر دادن در سطوح بالاتر را ما خبر نداریم. گاه دو عارف در کنار هم می نشینند و هیچ مکالمه ای بینشان صورت نگرفته است، ولی گاه نکاتی با هم القاء می کنند که به اندازه ۲۰ ساعت سخن گفته اند.

بنده خدایی رفته بود پیش قبر حضرت امام ره، بعد فرمود که حضرت امام چنین چیزی به من القاء کرد: دل خوش دار که جدا نه ای از دلدار. که این بیان روح کار حضرت امام ره است.

این حالت را می گویند: انباء.

اگر کسی بگوید که انباء به القاء قلبی بود. این به چه معناست؟ اما کسی که اهلش هست می فهمد.

کسی که این سبک را یاد گرفته است، به عمق رفته است و می داند که اگر به عمق رود، انباء این است. وقتی به عمق رفته است، می بیند که این انباء حضرت آدم در نشأه قبل از دنیا بود، پس به نحو خبر دادن این دنیا نیست، نوعا مطالبی که در قرآن از حقایق ماورایی می گوید، از این سنخ است.

گاهی ملایکه دارند با خدا صحبت می کنند؟ این را باید چطور معنا کرد؟ چطور باید به فهم این آیات رسید؟ یا باید آن سویی شد و آنجا را دید و درک کرد و فهمید و خبر داد. یا این که شواهد جمع کنید و به آنجا برسید.

نوع عرفاء چون به عمق رفته اند، با اسرار قرآن هم زبانند در حد خود. این همزبانی خیلی مهم است. در آیه آمده است: جاء ربك. که در تفاسیر به سختی در صدد این که مجيء رب چگونه است؟ به تفسیر پرداخته اند. اما علامه طباطبایی ببینید که چقدر خوش تفسیر کرده است.

این را می گویند همزبانی با قرآن، چون از آن سنخ شده اند، لذا یک نوع همزبانی دارند.

حقایق الاصول، ج ۱، ص ۹۵.

ملافتحعلی سلطان آبادی که به تفسیر این آیه پرداخت «وَاعْلَمُوا أَنَّ فَيْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات / ۷) و ۳۰ روز هر روز یک تفسیر جدید از این آیه ارایه فرمودند.

جریان استاد حسن زاده در مورد وقت ذکر

یک وقت از علامه طباطبایی پرسیدم که روز هایی که روزه می گیرم، چون سحر می خوریم، معده پر است و خیلی حال نیست، می شود وقت ذکر را عصر قرار دهیم که غذاها هضم شده است؟ فرمودند: بله. من هم

این سوال را از استاد مرحوم قاضی پرسیدم، ایشان فرمودند بله، و بعد این آیه را خواندند: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا» (فرقان/۶۲)

کلا تمام شرح آیات و روایات تا قبل از رسیدن به عرفان چیزی است و بعد از عرفان چیزی است. این ها تعصب نیست. بدون تعصب عرض می کنم، نوع نگاه و مطالب، چقدر اسرار، بحث های انسان کامل، تمام اسرارش در عرفان است.

بحث های سلوکی فراوان، دستورهای سلوکی و تکنیک های سلوکی، نوعا در قرآن هست و فقط عرفا به آن رسیده اند، که آقایان پیش از این نرسیده اند و اصلا نفهمیده اند.

در بسیاری از مسایل حق با عرفاست در ظهورگیری، در باب فهم معارف و متون دینی، در باب ملایکه، انسان کامل و...

پس دو نوع کار اجتهادی است. نوع اول توضیح داده نمی شود و لذا دارای اندماج است ولی راه دوم در صدد این است که این روند را توضیح می دهد.

استاد:

بنده خودم معتقدم: کسانی که اهلش هستند، آن روش اختصاصی را استفاده کنند از دست ندهند و ببیند که چه نکته ای در آن هست. و آن را سرمایه قرار دهند و خودشان بیابند و راه همگانی را پی بگیرند.

اما راه دوم چون همگانی است، به درد عموم می خورد. از این جهت روش دوم برتری دارد که قابل عرضه بر همه می شود.

روش اول برای اهلش، چشم را تیز می کند که نکات بسیار بفهمد.

این عرفائی که گفتیم، باید حساب محققان را از مابقی عرفاء جدا کرد. محققانی که نوعا صاحب کشف و تجربه سلوکی است و با این فضا سیر کرده است و نفس کشیده است و...

آن چه عرفاء گفته اند باید دسته بندی شود چه نوع تاویلی است؟ طولی، عرضی، به نحو جری، تطبیق است و...

روش اول برای اهلش که آگاه است، مفید است.

روش عارفان در فهم قرآن

باید از عرفاء استفاده کرد و یکی از آن ها بحث های روشی است، که روش ظهورگیری از قرآن به لحاظ رسیدن به بطون. این ها بحث های روشی دارد. بحث های روشی قابل عرضه در علم اصول. علامه آخر مقدمه جلد ۱ المیزان، بحث هایی اصولی دارد و جالبست که اولین کسانی که به این بطون رسیده اند و ظهورگیری کرده اند و به این بطون رسیده اند، اول عرفاء بوده اند. الحمدلله عرفایی ما در این زمینه کم نگذاشته اند. تاویل عرضی را فقط این ها پرداخته اند. اصل تاویل طولی از عرفاست. گرچه همه این ها اصلش از اهل بیت علیهم السلام است، ولی در رعیت و غیر معصوم، کدام توانستند بهتر از ظاهر به سمت باطن بروند؟ جز عرفاء ما ندیده ایم. تاویل طولی را از قرن ۲ و ۳ از عرفاء داریم.

این ها بیشترین استفاده را از جری و تطبیق کرده اند.

این باعث می شود که ما به بحث های روشی این ها هم توجه کنیم. باید توجه شود که روش هایی که با ظهورگیری همراه می شود.

واقعیت این است که بعد از این بحث های روشی عرفاء ما تازه فهمیدیم که تاویل طولی و عرضی و جری در بیان اهلیت آمده است و به صورت فنی هم آمده است و معیارهایش را هم اهلیت گفته اند.

