

جلد اول:

محي الدين در آئينه فصوص

شرحی بر فصوص الحکم

نام کتاب : محي الدين در آئينه فصوص. جلد اول

نویسنده : مرتضی رضوی

انتشارات : فخر دین

نوبت چاپ : اول، بهار ۱۳۸۲

شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

محي الدين

نام: محمد ابن على ابن محمد ابن احمد ابن عبد الله الحاتمي.

تبار: منتسب به حاتم طائي معروف. از نسل عبد الله بن حاتم برادر عدی بن حاتم.

او خودش خاندان حاتم را «اکرم بيت في العرب» می نامد.

کنیه: ابوبکر.

لقب: محي الدين - کسی که حیات مجدد به اسلام داده است. شیخ اکبر و شیخ اعظم.

تولد: ۵۶۰ هجری قمری.

محل تولد: مرسیه، از شهرهای اندلس (اسپانیا) که از بناهای سلاطین اموی اندلس می باشد.

مهاجرت: در سال ۵۶۸ در هشت سالگی از مرسیه به اشبیلیه پای تخت امویان، و در ۳۸ سالگی از اشبیلیه و اسپانیا (از

تنگه جبل الطارق گذشته) به افریقا آمده است (سال ۵۹۸). اما در پایان «فتوحات مکیه» چاپ «دار صادر» بیروت، آمده است که او در سال ۵۹۷ در «بجایه» شهر بندری الجزایر، بوده است.

و خودش در «اجوبه الامام الترمذی» می گوید در سال ۵۹۵ در «فاس» از شهرهای مراکش، بوده است.

سپس وارد مصر می شود در آن جا به علت عقاید ویژه اش محکوم به اعدام می شود که با وساطت شیخ ابو الحسن بجائی،

نجات یافته است، آنگاه به مکه می رود و ظاهراً فتوحات را در آن جا می نویسد. به بغداد می رود و ۱۲ روز از سال ۶۰۱ را در آنجا

بوده است. او مدتی را در سوریه گذرانیده و اصل سکونت او در آناتولی (ترکیه) و شهر قونیه بوده است. او در سال ۶۰۸ در سفر

حج دو باره وارد بغداد شده است.

محي الدين در قونیه مورد محبت و حمایت کیکاوس سلطان آناتولی بوده سلطان مذکور در سال ۶۰۷ جلوس کرده است آیا او

در زمان مراسم جلوس کیکاوس آن جا بوده یا بعد از آن به آن جارفته، خیلی روشن نیست.

آثار قلمی: محي الدين نوشته های زیادی داشته است از آن جمله «المعنى فى تفسير الاسماء الحسنی» «عناء المغرب

فى صفة خاتم الاولیاء» «الاحادیث القدسیه» «اجوبه الامام محمد بن على الترمذی» «الفتوحات المکیه» و «فصوص الحکم»

مطالب «اجوبه» در فتوحات نیز آمده است.

فصوص آخرین کتاب اوست. او دوباره فتوحات را با دست خودش در قونیه نوشته است (۶۲۴) و تصریح کرده است که نسخه

دوم است با دستخط خودش نوشته است.

محي الدين در اول فصوص می گوید که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ محتوای فصوص را در

خواب به او ارائه فرموده و او را مامور به ابلاغ آن به مردم کرده است یعنی ۱۱ سال پیش از مرگش. می گوید این خواب را در ناحیه

دمشق دیده است. نام کتاب نیز توسط آن حضرت تعیین شده است.

مسکن اصلی او قونیه بوده است احتمالاً خواب مورد ادعا در یکی از سفرهای او به دمشق باشد، چنانکه ظاهراً مرگش در

دمشق نیز در یکی از سفرهایش رخ داده است.

اما به نظر می‌رسد محی‌الدین پس از اتمام کتاب کوچک فصوص به دوباره نگاری فتوحات مکيه پرداخته و ظاهراً تجدید نظر نهائی هم در آن داشته است و گزارش‌ها از اختلاف نسخه خبر می‌دهند. و سخت جای شگفت است زیرا شخصی مانند او که پرکار و مرجع صوفیان و دارای ارباب رجوع فراوانی بوده و از امکانات مالی وافر بر خوردار بوده، و حمایت مالی کیکاوس را داشته، چرا خودش نسخه دوم کتاب بس بزرگ فتوحات را نوشته است.

باید گفت او دقیقاً به خاطر تجدید نظر در برخی موارد، به این کار اقدام کرده است البته نه برای کاستن از شدت اغراق‌ها، ادعاها بل بر عکس، در آن اوج شهرت و قدرت، بر شدت‌ها و اغراق‌ها و ادعاها افزوده است. این مهم را در این کتاب خواهیم دید. او با این تجدید نظر گر چه تغییرات اساسی ایجاد نکرده لیکن سعی کرده است موارد جزئی‌ای که در فتوحات با «اجوبه ترمذی» و «فصوص» سازگار نبوده، اصلاح شود.

ویژگی‌های شخصیتی:

محی‌الدین بی تردید نابغه بزرگی بوده است، او در ابعاد مختلف، استعداد نبوغ آمیز داشته:

۱ - انسان را در تاریخ زندگی اش، به دقت بررسی کرده و کاملاً شناخته است (انسان‌شناسی تاریخی).

۲ - رابطه انسان‌ها را با «دین» دقیقاً در يك بررسی تاریخی، روان‌شناسی اجتماعی کرده است.

۳ - جامعه‌شناس قوی‌ای بوده، گر چه در این مورد کتاب مستقلی نوشته است لیکن زندگی او نشان می‌دهد که شاید بیش از ابن‌خلدون (که او نیز مانند او از دیار مغرب - تونس، ف ۸۲۶ - بوده است) در این موضوع استعداد داشته است.

۴ - **زمان‌شناسی:** او کاملاً به اوضاع زمان خود آشنا بوده است و دقیقاً به بررسی جامعه بزرگ مسلمانان پرداخته و تصمیم گرفته است. در مکان‌شناسی نیز نبوغ وافر داشته که این همه شهرها را گشته و بالاخره در قونیه مرکز حکومت ترکان سلجوقی ساکن شده است. و موفقیتش نشان داد که در این‌گزینه و ترجیح قونیه به آن همه شهرها، به ویژه به بغداد - که همه علما و صوفیان بزرگ به آن جا می‌رفتند - اشتباه نکرده است. در مدت کم همه مناطق ترك نشین (و یا مورد حکومت و قلمرو ترکان) پیرو خانقاه او شدند از تنگه دار دائل تا مرز مغولستان. همان‌طور که در خلال مباحث این کتاب خواهیم دید.

تصوف او به مناطق جنوبی ایران: فارس، کرمان، یزد، سیستان و بلوچستان ایران و پاکستان، نفوذ نکرد این بخش‌ها در همان تصوف فارسی و سنتی خود باقی ماندند. و به همین جهت ویژگی‌های تصوف او در آثاری مانند دیوان خواجه کرمانی و حافظ شیرازی، حتی در آثار سعدی که معاصر او بوده، دیده نمی‌شود.

حتی شاه نعمت‌الله ولی، در عصر گورکانیان، نتوانست در مغان و سپس در مرغاب افغانستان، جای پائی برای خود درست کند که دوباره به جنوب ایران بازگشت. مشرب محی‌الدین سوریه و عراق را تا حد زیادی گرفت و اکثر خوان‌گاه‌ها از جمله شبکه خوان‌گاه‌های پر نفوذ «قادریه» را از رونق انداخت. لیکن در عربستان، فلسطین و ممالک افریقائی به حد سلطه یا روند غالب در نیامد.

۵ - محی‌الدین روحیه بس جسور و گستاخ‌داشته و اهل ریسک بوده است. يك بار در مصر محکوم به اعدام شده بود و بارها مورد تکفیر دانشمندان معاصر خود از جمله «عزالدين بن عبدالسلام شيخ مشايخ شافعيه» قرار گرفت.

محي الدين و سهروردى (ابو حفص، عمر، ف ٦٣٢) دو رقيب تازه نفس بودند و هر دو مدعى نوآورى در تصوف، و هر دو مدعى احياء مجدد دين بودند. سهروردى اصول خاندان غزالى را تبليغ مى كرد گر چه تعليمات خود را به احمد غزالى نسبت مى داد ليكن بى ترديد كتاب «احياء العلوم» محمد غزالى براى او سر مشق بوده است.

از يافعى نقل شده: سهروردى و محى الدين با همدىگر ديدار مى كنند اما هيچ سخنى در ميان شان رد و بدل نمى شود ساعتى هر دو چشم به زمين دوخته سپس از همدىگر جدا مى شوند. از محى الدين مى پرسند او را چگونه ديدى؟ مى گويد: سر تا پا پر از سنت است. و از سهروردى مى پرسند محى الدين را چگونه ديدى، مى گويد: دريائى از حقايق است. بديهى است آن دو از پيش، مواضع و روش فكرى همدىگر را مى دانستند. اما مريدان گمان كردند كه تنها در همان ديدار محتواى همدىگر را شناخته اند. و دليل سكوت و نيز دليل ستايش در پشت سر همدىگر، پرهيز از درگيرى ميان خانقاهى بوده كه به مصلحت هيچ كدام نبوده است.

اين سخن از ديدگاه منفى نگرى نيست، در آينده برخى از مسائل، بل مسائل زيادى روشن خواهد شد. در سطره‌هاى بعدى باز در ارتباط با غزالى و احياء العلوم او و لقب «محيى الدين» سخنى خواهد آمد.

محيى الدين موفق شد، اما مشرب سهروردى رواج نيافت ليكن مانند يك باريكه اى در ميان مردم تا اين اواخر ماند و شايد هنوز هم در هند و پاكستان بقايائى از آن بوده باشد، ولى دولت محى الدين به همان سرعت كه پيش رفت، به همان سرعت نيز مستعجل بود كه اشاره خواهد شد. جسارت و تهور بى مانند محى الدين وقتى بيش تر روشن مى شود كه او با ديگر نو آوران تصوف مانند سهروردى، مقايسه شود. سهروردى با وجود ادعاى نوآورى و تاسيس خوان گاه جديد، هرگز متهم به كفر نشد.

٦ - بلند پروازى و آرمان خواهى: محى الدين تصميم داشت تا جائى كه مى تواند به مقام بالائى در ميان جامعه اسلامى برسد. از گزارش هاى مختصرى كه در مورد زندگى او آمده بر مى آيد كه او از آغاز جوانى در صدد درخشيدن و رسيدن به مقامات بالا بوده است. با مطالعه جامعه شناسانه و مردم شناسانه كه انجام مى دهد در سال ٥٩٥ در شهر «فاس» مراکش، يعنى در ٣٥ سالگى تصميم مى گيرد كه به بالاترين سمت رهبرى دينى برسد. آن طور كه خودش در پاسخ پرسش سيزدهم ترمذى مى گويد در آن سال انديشه لزوم و ضرورت يك تحول در جامعه اسلامى به مغزش خطور کرده است و نظرش به مهدى منتظر جلب شده، اما منتظر او نمى شود و خود كمر همت بر مى بندد. مهدى منتظر(عليه السلام) را از اولاد حسى و جسمانى پيامبر(صلى الله عليه وآله) دانسته و خودش را فرزند معنوى و معارفى رسول خدا(صلى الله عليه وآله) تلقى کرده و «ولى الله» مى داند. از آن پس مهدى منتظر(عليه السلام) در نظر او يك شخصيت صرفاً نظامى حرفه اى مى گردد. او در آن نامه اش تصريح مى كند كه مهدى منتظر(صلى الله عليه وآله)، ولى الله نيست.

در عصرى كه محى الدين مى زيست، اولاد پيامبر(صلى الله عليه وآله) مطابق شجره هائى كه داشتند در سرتاسر ممالك اسلامى با دقت تمام شناخته مى شدند. اين دقت در حفظ نسب و ممانعت از ورود ديگران به درون آن، هم از ناحيه خود علويان، عملى مى شد و هم مردم به آن اهميت مى دادند. و از جانب ديگر هميشه آل فاطمه(عليهم السلام) تحت مراقبت شديد قرار داشتند و كوچك ترين حركت آن ها، زير نظر و مورد سرکوب قرار مى گرفت، به اين دو دليل محى الدين مدعى نسب (به قول خودش) حسى و جسمانى نشد. و نيز براى اين كه حساسيت ها را بر عليه خود برنپانگيزد از انتساب به يكى از سران قريش و

اصحاب سرشناس پیامبر(صلی الله علیه وآله) صرف نظر کرد. او در این موضوع به حدی دقت کرده که حتی نسب به عدی بن حاتم نرسانیده است. زیرا عدی از یاران سرشناس علی(علیه السلام) و از کسانی بود که در میدان های نبرد با قبیله های دیگر جنگیده بود.

محمی الدین خودش را به عبدالله پسر دیگر حاتم منتسب می کند که هیچ حساسیتی در مورد او وجود نداشت. به قول خودش «اکرم بیت» را در عرب انتخاب کرده بود. حاتم در عصر جاهلی می زیست و نام نیک پر آوازه داشت به حدی که نامش در عصر اسلامی نیز محترم مانده بود محترمی که هیچ لطمه ای نخورده بود.

اگر محمی الدین را در این انتساب کاملا با صداقت بدانیم، باز هم بهره جوئی او از این نسب، برایش بس کار ساز بوده است. داوری در این صداقت با سیر در این کتاب، آسان و دست یافتنی خواهد شد.

محمی الدین خاتم الاولیاء می شود:

محمی الدین به همان نسبت که در نردبان ترقی در میان جامعه پیش می رود، با همان نسبت در نردبان ادعا، ترقی می کند. در آغاز جوانی یک فرد چاشنی دار که به دنبال علم و دانش در عین تصوف، هست جلوه می کند. در سال ۵۹۵ در شهر فاس تصمیم به ادعای بالاترین سمت ولایت در میان اولیاء الله - به اصطلاح صوفیان - آن روز، را می گیرد.

ابن عربی در آن روز با مطرح کردن، برگشت مجدد حضرت عیسی به زمین، ولایت عیسی(علیه السلام) را مطرح می کند و این موضوع را به شدت تبلیغ می کند او را وارث همه انبیاء از آن جمله پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) در ولایت معرفی می کند. در حالی که تا آن روز هیچ فرقه ای از فرقه های مختلف اسلامی عیسی(علیه السلام) را وارث ولایت پیامبر(صلی الله علیه وآله) ندانسته بود، همگان به آمدن او به زمین و یاری کردنش به مهدی منتظری (که سنیان او را از متولدین عصر خود می دانند و شیعیان او را متولد سال ۲۵۵ و غایب می دانند) باور داشتند. در این باور همگانی عیسی(علیه السلام) پیرو مهدی(علیه السلام) است نه برعکس.

هدف محمی الدین از این برنامه، استفاده از وجود عیسی(علیه السلام) برای کنار زدن ولایت اهل بیت(علیه السلام) بود. او در ابتدا ولایت را میان خود و عیسی(علیه السلام) تقسیم می کند سهم عیسی(علیه السلام) را به آینده دور و آخرالزمان حواله می کند. اما سهم خود را که تنها وراثت ولایت پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) معرفی می کند به طور نقد قابل اعمال و اجرا می داند. سپس کم کم ترقی کرده و آن سهم را نیز از دست عیسی(علیه السلام) می گیرد و خود را «خاتم الاولیاء» می نامد.

محمی الدین در اول فتوحات مکیه (نسخه دوم که در قونیه از نو به خط خود نوشته) مقام بلندی را ادعا می کند اما با این که در صدد تجدید نظر بوده آن قدر به تعویض نسخه قبل نمی پردازد که مشکل بزرگی ایجاد کند، در نتیجه در همین نسخه نیز ادعای او در فتوحات به پای ادعایش در فصوص نمی رسد. و به این بسنده می کند که میان وجود او و وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله) یک حکم مشترك هست. و نیز موئی از موهای رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در او هست. اما در فصوص خود را هم قد پیامبر(صلی الله علیه وآله) شانه به شانه، بالا می برد. در فص شیئی به جانی میرسد که او علوم و معارف (و فیض به معنی سریان وجود) را

مستقیماً از معدن وجود الهی می گیرد و تصریح می کند که پیامبر(صلی الله علیه وآله) غیر مستقیم و با واسطه فرشته، به دریافت آن نایل می شده است و می شود.

این که در زبان ها شایع کرده اند که محی الدین به امامت امام زمان (عج) قائل است و او را متولد و زنده می داند، يك شایعه بی اساس و کاملاً موهوم است بل کاملاً ساختگی است برخی افراد این شایعه را ساخته اند و برخی شیعیان مطابق احساس محبت شان به اهل بیت(علیه السلام) آن را باور کرده اند و تنها تاسف شان این است که محی الدین در نام پدر امام زمان (عج) اشتباه کرده و آن را «علی» دانسته و «محمد بن علی بن محمد» آورده است.

محی الدین باهوش تر از آن بود که مرتکب این گونه اشتباه شود. به راستی مدعیان این اشتباه نه محی الدین را شناخته اند و نه نبوغ او را، او صریحاً در پاسخ به ترمذی می نویسد که مهدی منتظر(علیه السلام) ولی نیست بل از اولاد حسی و جسمی پیامبر(صلی الله علیه وآله) است نه وارث معنویت و معارف آن حضرت. گویا برخی آن قدر به لقب «محی الدین» و شهرت لفظ «ابن عربی» در مورد او عادت کرده اند و فراموش شان شده که نام محی الدین، محمد بن علی بن محمد است. و او هیچ اشتباهی در مورد نام خاتم الاولیاء که خودش باشد، نکرده است.

شرایط زمان برای محی الدین:

در سال ۶۰۰ بیش از ۵۰۰ سال از درگیری علمی میان دو نحله اشعری و معتزلی، گذشته بود هر دو جریان سخت فرسوده شده بودند، عیوب و نواقص اساسی مکتب هم دیگر را برملا کرده بودند، برای هر فرد عامی نیز روشن شده بود که اشعریان همه افعال انسان را کار خدا می دانند، همه چیز در اراده خداست خوبی خوب ها و بدی بدها و حتی سرنوشت انسان ها به هیچ وجه در دست خودشان نیست. و معتزلیان برعکس، همه چیز را در دست انسان و اراده انسان می دانستند و برای خدا نقشی در کارهای انسان نمی دادند. و در دو جمله: اشعریان دست بشر را می بستند و معتزلیان دست خدا را.

بدیهی است اندیشه معتزلی در رشد علوم به ویژه علوم تجربی و پیش رفت آن ها سخت موثر بود. و تفکر اشعری خمود گرائی را ایجاد می کرد. لیکن حکومت ها از اواسط امویان تا سال ۶۰۰ همواره طرفدار فکر اشعری بودند. زیرا مشروعیت حکومت با قضاو قدر الهی به راحتی توجیه می شد، اگر شاهان ایران در قبل از اسلام حکومت شان را با «فَرّ» و نیز با «نطفه» توجیه می کردند، و یا اروپائیان همیشه با تبار و نطفه توجیه می کردند. در جامعه اسلامی نیز با «خواست الهی» توجیه می شد. و حتی در مواردی به آیه «**اتیناه الملك**» که در مورد حکومت نمود آمده به استدلال می پرداختند که: وقتی که خدا به نمود بی دین ملك و حکومت می دهد، به ما که مسلمان و نماز خوان هستیم چرا ندهد.

در سطح عمومی مردم، يك خستگی شدید از هر دو جریان احساس می شد زیرا هر دو با اشکال اساسی مواجه شده بودند. به ویژه با پیدایش مدارس نظامیه که از بغداد، موصل، اصفهان، نیشابور، بلخ، و مرو تقریباً در يك صف چیده شده بودند، این فرسایش و این افشاگری بر علیه همدیگر به حدی رسیده بود که دیگر جانی برای بحث و گفتگو بل برای مجادله علمی نمانده بود. و غیر از تکرار مکررات پنج قرنی، حرف تازه ای در میان نبود.

زرد آلوی اشعری و معتزلی کاملاً رسیده بود و منتظر نسیمی بود که آن را ساقط کند. و به اصطلاح تر اشعری و آنتی تر معتزلی به سنتزی آستن بود که محی الدین فقط مامائی آن را به عهده گرفت.

این جاست که می بینیم تصوف محی الدین درست در مسیری بیش تر پیش رفته است که مدارس نظامیه چیده شده بود. برخی نوشته اند مدارس نظامیه مخصوص شافعیان بود. **اولاً** بحث شافعی و شافعیان يك مسئله کاملاً فروع دینی است و مانع از اشعری بودن یا معتزلی بودن نیست. **ثانیاً** اساس این سخن مخدوش است زیرا نظام الملك وزیر شاهان ترك سلجوقی بود و سلجوقیان نظر به این که ابو حنیفه تبار به ترك می رسانید مقلد او بودند هنوز هم همه ممالك ترك، حنفی مذهب هستند. بعضی ها نژاد ابو حنیفه را به عرب های ساکن حوالی جیحون می رسانند که درست نیست و به فرض صحت، ترکان دست کم به دلیل این که او متولد ترکستان است در فروع احکام پیرو او بودند و هستند. **ثالثاً** نظام الملك رسماً اعلام کرده بود که هر دو نحله اشعری و معتزلی می توانند از نظامیه ها استفاده کنند.

ابتدا رئیس بودن یا سمت استادی در نظامیه ها افتخار بزرگی بود، لیکن به تدریج از ارزش آن کاسته می شد و اصطلاح **«قیل و قال مدرسه»** در همان ایام پیدایش یافت. همه می گفتند ۵۰۰ سال است این مجادله علمی نتیجه ای نداده است. و به راستی تکرار مکررات واقعاً بحث های اصول دین و «کلامی» را به قیل و قال تبدیل کرده بود. مسئله به همه جای ممالك اسلامی کشیده شده بود.

چهل سال از تاسیس نظامیه بغداد نگذشته بود که غزالی به قصد ترك نظامیه عازم حج شد و سپس روی به جانب طوس (محل تولد خود) کرد و رفت (۴۸۸ درست ۳۱ سال پس از تاسیس) و به نوشتن **«احیاء العلوم»** در قبال قیل و قال مدرسه، پرداخت. و دعوت های پیاپی و اصرارهای پسر نظام الملك را بی پاسخ گذاشت.

این اقدام غزالی که (هم کرسی فلسفه ارسطویی را داشت و هم برخی رشته های دیگر را تدریس می کرد و بزرگ استاد نظامیه بغداد بود که معنایش بزرگ استاد در ممالك اسلامی بودن است، و ترك این سمت يك حادثه و رخ داد بزرگ و شگفت انگیز بود) ارزش نظامیه و به تبع آن ارزش هر مدرسه را سخت به زیر سوال برد. و عنوان **«احیاء العلوم»** این چاشنی را در خود نهفته داشت که قیل و قال اشعری و معتزلی نه تنها سودی برای علوم اسلامی نداشته بل علوم را کشته و از بین برده است. متن احیاء العلوم نشان می دهد او نه تنها از مجادلات اشعری و معتزلی در محدوده مباحثات کلامی خسته شده بل ارسطوئیات را نیز سرابی بیش نیافته است.

در سال ۶۹۵ که محی الدین به این خلاء پی می برد حدود ۲۰۰ سال از استعفای پر سرو صدای غزالی گذشته بود و نسخه های احیاء العلوم به همه جا رسیده بود حتی به دست خود محی الدین.

پدیده های فرهنگی اجتماعی در هر زمانی تا برود و جای پای خود را در عرصه اجتماع مستحکم کند، به طول زمان نیازمند است به ویژه در آن عصر و به ویژه در مقابل قدرت بنیان گذاران و صاحبان نظامیه ها، و به ویژه با کثرت موقوفات که در خدمت نظامیه ها بود.

مردم به تدریج به مکتب احمد حنبل و شیعه توجه می کردند. در میان چهار فقیه رسمی اهل سنت، مالک و شافعی کاری جدی با اصول دین و هستی شناسی اسلام که خداشناسی محور آن بود، نداشتند. ابو حنیفه در این مورد اظهاراتی کرده بود

اما در مقابل اشعریان و معتزلیان و نیز در مقابل «مومن الطاق» از شاگردان امام صادق (علیه السلام) نتوانست عرض اندامی بکند. اما امام احمد بن حنبل اگر در اصول بیش از فروع کار نکرده باشد دست کم به اندازه آن کار کرده است. دو جریان اشعری و معتزلی، جریان حنبلی را در اصول «اهل ظاهر» نامیده بودند که صرفاً به ظاهر آیات و احادیث عمل می کنند و از تعقل و تعمق پرهیز دارند. و آنان را از میدان خارج کرده بودند.

شیعه نیز که همیشه مورد فشار سیاسی حکام و قتل عام ها بود، در این همه ممالک وسیع اسلامی تنها منطقه اردستان، کاشان، قم و آوه (اکنون روستائی است میان قم و ساوه که چندین بار توسط مردم ساکن ساوه قتل عام شد و بالاخره از بین رفت) به طور خالص شیعه بودند. در فاصله دورتر از آن ها سبزوار شیعه بود که در دوران شیعه بودنش شهر کوچکی بود. مولوی می گوید:

سبزوار است این جهان کج مدار *** ما چو بویکریم در آن خوار و زار

شیعه در شمال افریقا با ظهور خلافت فاطمی شش امامی به اصطلاح سوپاپ احتیاطش کشیده شد و نیرویش از بین رفت و در دیگر کشورها به طور پراکنده و معمولاً مخفیانه زندگی می کردند به ویژه در عصر اقتدار نظام الملک که در همه جای قلمرو او مردم شیعه با سیاست ها و خدعه های او سرکوب و منکوب شدند.

اینک در حوالی سال ۶۰۰ مردم و محافل علمی علاوه بر احساس های آگاهانه حتی در شخصیت ناخود آگاه جامعه، سخت به دنبال راه دیگر بودند. روند جریان نشان می داد که اکثریت مردم به اندیشه حنبلی توجه دارند و بخشی نیز متوجه تشیع شده اند که محی الدین تصوف خود را با ویژگی های خاصی، مطرح کرد و برنامه اش سخت جای افتاد. زیرا که شرایط از هر جهت به نفع او بود، بل او يك مائده آسمانی بود، که به دست مردم و حتی علمای همه فرق (غیر از شیعه و حنبلی) افتاد.

محی الدین بر جسد نیمه جان هر دو جریان اشعری و معتزلی با انگشت اشاره کرد هر دو مردند، بر آن ها فاتحه خواند و به موزه تاریخ سپرد. و این بزرگ ترین کار محی الدین است که کسی به آن توجه نمی کند.

اشعریت پیش از آن که فخر رازی متولد شود به حال احتضار افتاده بود، فخر متوفای ۶۰۶ سعی بلیغ کرد که جانی بر کالبد آن ببخشد اما در حقیقت او آخرین شعله آن شمع بود.

در این میان سعد الدین مسعود بن عمر (ف ۷۹۱) مورد تردید است که آیا پس از دو قرن از مرگ اشعریت، او از نو ساز اشعری رامی زده یا ماتریدی بوده است لیکن دقیقاً باید گفت، هیچ کدام بل او اندیشمندی بود که هم با عناصری از آن دو و هم عناصری از مکتب محی الدین و تقریباً باروحیه ای مستقل از هر سه می اندیشیده است

در مورد مکتب اعتزال نیز ابن ابی الحدید (ف ۶۵۵) درست مانند فخر رازی، اخگری بوده که از آتش معتزله پریده و پس از چندین سال از مرگ معتزله، خود نمائی کرده آن هم مانند يك پناهنده ای در پناه علقمیوزیر در بار خلافت، ابن ابی الحدید و رازی هر دو مصداق نوش داروی بعد از مرگ سهراب، بوده اند.

صوفیان قبل از محی الدین هم بودند که من در این کتاب، تصوف همه آنان خواه در ایران و خواه در ممالک عرب باشند را «تصوف فارسی» می نامم و تصوف محی الدین را «تصوف عربی». شاید کسانی و یا کسی پیش تر به این تفاوت ما هوی و نیز جغرافی

توجه کرده باشند لیکن من ندیده ام. چگونگی و علت این نام گذاری با توجه به ویژگی های تصوف محی الدین و فرق های اساسی آن با تصوف پیش از او، در خلال این کتاب خواهد آمد.

اما تصوف پیش از محی الدین کاری با «عقل» و استدلال نداشت تنها ابزارش «عشق» بود، از ورود به قیل و قال مدرسه خود داری می کرد و شعار «العلم هو الحجاب الاکبر» تکیه گاهش بود. بنابراین نمی توانست آن خلاء علمی و تعقلی که در اثر فرسایش دو جریان فوق پیش آمده بود را پرکند. و با این همه، مردمان سنی یا صوفی بودند و یا دست کم به يك خانقاه مرید بودند. و شعار «من لا شیخ له فشیخه شیطان» همه گیر بود. اما آنچه می خواستند چیزی دیگر بود. گویند یکی از صوفیان مخفیانه به دانش و علم می پرداخته، روزی در جمع خانقاهیان دواتش از جیبش به بیرون می افتد، رفیقش که در کنار او بوده یواشکی به او می گوید: عورتت را بیوشان.

محی الدین صوفیان و تصوف پیش از خود را نیز منکوب می کرد. سیوطی در تنزیه ابن عربی می گوید: او کوبنده ترین کسی بود که صوفیه را انکار می کرد و از آنها بیزاری می جست.

اما محی الدین چیزی آورد که درست آن خلأ را پر می کرد. گفته شد اشعریان دست انسان هارا می بستند و معتزلیان دست خدا را می بستند. محی الدین هم دست خدا را و هم دست انسان را بست. اما هرچه بود سخن تازه ای بود و مردم را از تکرار مکررات ۵۰۰ ساله نجات می داد. در هر بخش و ناحیه از امپراطوری وسیع اسلامی، اشمناز بیش تری نسبت به دو جریان مذکور بود به همان نسبت مکتب محی الدین در آن نواحی بیشتر و سریعتر جا می افتاد.

تازه گی مشرب محی الدین این بود که تصوف را با يك سری از مقوله ها و اصطلاحات ارسطوئی در هم آمیخت و چیزی به جامعه ارائه کرد که هم تصوف بود که همگان با آن دم ساز بودند و هم جایگزین بحثهای اشعری و معتزلی می شد. این ویژه گی مکتب او از نظر ابزار شناخت است.

و از نظر اصول جدید که در مباحث خدانشناسی و هستی شناسی (یعنی همان موضوع مجادله ۵۰۰ ساله اشعری و معتزلی) مطرح کرد، مسائلی بس فراوان است که تقریباً همگی نو و جذاب بودند. این اصول نوین او را در طول این کتاب خواهیم شناخت، و اساساً این کتاب برای این هدف نوشته شده است.

فصوص الحکم:

گفته شد محی الدین تصوف را بايك سری از ارسطوئیات درهم آمیخت، این کار از ابتکارت او نبود. فارابی (۳۳۹-۳۰۰) سال پیش از او این راه را باز کرده بود او کتابی دارد به نام «فصوص الحکم». این فیلسوف ارسطوئی که در ارسطوئیات لقب «معلم ثانی» دارد در این کتاب گام نسبتاً مهمی به سوی تصوف برداشته است و «علم النفس» را طوری مطرح کرده بود که رنگ و بوئی از تصوف داشت. این بار محی الدین از کانون تصوف به استقبال او رفت و گام های جدی تر به سوی ارسطوئیان برداشت و حتی نام کتاب فصوص را نیز از او گرفته است، گرچه مدعی است از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) گرفته است.

در این کتاب با روحیه مقتدرانه مرد دیگری از صوفیان آشنا خواهیم شد که در صدد بود لوک نر تصوف محی الدین را مهار کند و تا حدی کرد. لیکن با حادثه شمس تبریزی رو به روشد که برنامه اش نیمه تمام ماند. این مرد یعنی مولوی که تقریباً وارث بلا فصل

خانقاه قونیه و جانشین محی الدین شده بود (ف ۶۷۲). و نیز خواهیم دید که شیخ محمودشبیستی هر چه داشته ترجمه ای از برخی تبیینات محی الدین است و او چیزی از خود نداشته است (ف ۷۲۰). و ملا صدرا کاری اساسی انجام نداده تنها به عناصر ارسطویی تصوف محی الدین، افزوده است. کار دوم او این است که محی الدین هم «همه چیز خدائی» را جایز می داند و هم «تک بت پرستی» را، ملا صدرا این دومی را کنار گذاشته است. و نیز روشن خواهد شد که طرف داران امروزی محی الدین (که متأسفانه فقط در ایران هستند و شیعه هرگز صوفی نبوده) اساساً محی الدین را چنان که باید نشناخته اند نه نکات منفی او را و نه نبوغ او را.

محی الدین و خواب دیدن او:

تمسك به خواب و خواب دیدن، یکی از ادله بزرگ او در ادعای های علمی اش است. گاهی او بزرگ ترین ادعا را می کند بل گاهی چند اصل بزرگ اعتقادی را عنوان می کند و بطور ارسال مسلم بدون ارائه دلیلی، اثبات شده تلقی می کند و از مخاطبانش نیز توقع دارد این اصول فاقد دلیل را بدون چون و چرا بپذیرند و گرنه یا از «اهل نظر» اشعری و معتزلی خواهند بود و یا از «اصحاب عقول ضعیفه». او گاهی يك كتاب را با محتوایش، مستند به يك خواب می کند و يك مكتب را با همه اصول و فروعش در آن می گنجاند و تنها دلیل معتبرش همان خواب دیدن است.

بدیهی است مردمی که از استدلالات خشك ۵۰۰ ساله مجادله اشعری و معتزلی خسته و کاملاً دست خالی و مانند مال باختگان سرخورده و سردرگم شده است اینك به خواب و خواب دیدن، می تواند ارزش بدهد.

محی الدین هم برای اثبات مدعاهایش و هم برای اثبات مقام معنوی خود در پیش خدا، خواب های زیادی را نقل می کند اما در این بین یکی بس شنیدنی است. می گوید: در آن زمان که در شهر بجایه بودم در خواب دیدم که با همه ستارگان (اعم از ستاره و سیاره) يك به يك مجامعت کردم حتی يك ستاره هم باقی نماند (البته من لفظ مجامعت را آوردم خودش تعبیر دیگر دارد) و چه لذت عظیم روحانی بردم. سپس حروف (الف و با) را به من دادند باز با همه آن ها نیز مجامعت کردم (همان بلا را بر سر حروف نیز آورده است) از کسی خواستم پیش يك شخصی که کاملاً در تعبیر خواب متخصص بود بروم و بدون ذکر نام من خواب را به او عرضه کند. آن معبر دانشمند گفته بود این خواب بزرگی است و این در یائی است که صاحب این رؤیا قعر آن را درك نمی کند برای او از علوم آسمانی و اسرار هستی و خواص کواکب باز خواهد شد که احدی از مردم زمانش به آن علوم دست نخواهند یافت، گفته بود: اگر صاحب این خواب در این شهر باشد حتماً آن جوان اندلسی است.

محی الدین کتابی نیز به نام «صواعق النجوم» دارد و کتابی نیز در مورد «حروف» نوشته است.

محی الدین و خود آرائی:

محی الدین برای آرایش شخصیت خود اهمیت می داد. در اندلس او را با عنوان «ابن سراقه» می شناختند. این موضوع در بیوگرافی او که در آخر فتوحات چاپ دار صادر، هست، آمده است.

بدیهی است چنین عنوان، نشان از بزرگی تبار و اصالت خاندان نیست. زیرا «سراقه» یعنی «چیز دزدیده شده» و ابن سراقه یعنی پسر کسی که دزدیده شده بوده است. محی الدین ظاهراً همراه با تصمیم بزرگی که در سال ۵۹۵ در فاس گرفته سعی در تعویض عنوان خود نیز کرده است که آن نام راهمراه خود به مکه، بغداد، سوریه و قونیه نیاورده و به جای آن عنوان «ابن العربی» را برگزیده است. که موفق هم شده است. حتی عنوان ابن العربی از ممالک مذکور دوباره به ممالک افریقا برگشته و او را به ابن العربی معروف کرده است.

لفظ و معنای «ابن العربی» برای او از جهت دیگر نیز لازم بوده است. زیرا ممکن بود نسب او را از بومیان شمال آفریقا یا از بومیان اسپانیا بدانند. در این صورت برای کسی که بناست خاتم الاولیاء معرفی شود نقصی بزرگ بل مانع بزرگی می شد. زیرا بنائی که پس از رحلت پیامبر(صلی الله علیه وآله) گذاشته شد (و مرد مان غیر عرب با عنوان «موالی» به معنی بردگان و دست کم در تعبیر بهتر و انسانی تر به معنی «وابستگان» بود، نامیده شدند و نژاد گرائی از نو پدیدار گشت) موجب شده بود که يك فرد غیر عرب هرگز نتواند مدعی وراثت ولایت پیامبر(صلی الله علیه وآله) آن هم در رتبه خاتم الاولیائی شود.

محی الدین در مدت اندک در حدود ۱۰ سال توانسته شخصیت خود را به طور همه جانبه بیاراید، نسب به حاتم طائی که دقت گزینش در آن، به شرح رفت. و نیز انتخاب «عنقای مغرب» برای یکی از کتاب هایش که حاکی از سیمرغ آسمان پیما بودن خودش است، و گزینش عنوان فتوحات مکیه، برای بزرگ ترین کتابش و اقتباس عنوان «فصوص الحکم» از فصوص الحکم فارابی و... همگی می توانند نشان دهند که ممکن است لقب «محی الدین» نیز رابطه ای با «احیاء العلوم» غزالی داشته باشد که اگر غزالی آن طور که می خواست موفق نشد اما احیاء کننده دین موفق شد.

در دوره بعد در ممالک مغرب (اندلس، مراکش، الجزائر، تونس و مصر) به او «ابن العربی» می گفته اند اما در مناطق شرقی (عربستان، عراق، سوریه، لبنان و ترکیه) «ابن عربی» بدون الف و لام می گفته اند. در پایان فتوحات چاپ مذکور که مختصری از زندگی نامه او آمده است، نویسنده توضیح می دهد: برای این که میان او وقاضی ابو بکر ابن العربی مشتبه نشود این عنوان او را بدون الف و لام می آوردند. شاید این عامل باشد لیکن به نظر می رسد عامل اصلی در حذف الف و لام سلیقه همیشه گی مردم ترک باشد که آن روز علاوه بر ترکیه بر سوریه نیز حکومت می کردند.

مکتب محی الدین دولت مستعجل بود:

عبدالقادرگیلانی (ف ۵۶۱) يك قرن پیش از محی الدین سلسله خانقاه های قادری را تأسیس کرد. حتی یکی از خانقاه های فرعی او در شهر فاس مراکش، که محی الدین تصمیم بزرگ خود را در آن جا گرفته، دایر بود در همان زمان. امروز نیز در اکثر ممالک اسلامی شعبات آن دایر است.

و یا خواجه بهاء الدین محمد بخاری نقش بند (۷۹۱) صوفیه نقشبندیه را تأسیس کرد که امروز در ایران (کردستان) عراق، ترکیه، ازبکستان، قزاقستان، هند و چین شبکه گسترده است.

اما تصوف محی الدین از فردای وفاتش رو به افول نهاد و به تدریج از دو جانب ذوب می شد:

از طرفی سران صوفیه عموماً حتی جانشینان خود او در خانقاه قونیه، اصل‌های متعددی از مکتب او را، به اصطلاح به پشت گوش انداختند، برخی از اصول او را بدون این که نامی از او ببرند رد کردند. یکی از این اشخاص مولوی بود که برای «باز کردن دست خدا که محی‌الدین به سختی بسته بود» صریحاً اصل «بیهوده بودن دعا» را که از اصول مسلم تصوف محی‌الدین بود به شدت رد کرد، و نیز با همه اعتقاد به جبر، راه را برای باز شدن دست انسان، گشود:

این که گوئی این کنم یا آن کنم *** این دلیل اختیار است ای صنم

در خلال مطالب این کتاب به این مسائل اشاره خواهد شد.

و از جانب دیگر ظهور فرقه‌های عجیب و غریب و به راستی «شنیع» که پشت سرهم از تصوف و تعلیمات محی‌الدین متولد می‌شدند، حیثیتی برای تصوف محی‌الدین باقی نگذاشتند. از قبیل: جریان وسیع «حروفیه»، «نقوویه» و فرقه‌های «شیطان پرستان و یزیدیه»، «چراغ سوندرن» و «تومان توکدی».

امروز فرقه «بکتاشیه» که نسب به فرقه «حروفیه» می‌رساند، در آناتولی (ترکیه) هست لیکن آن چه در آن‌ها یافت نمی‌شود اصول محی‌الدین است.

خانقاه قونیه که مرکز تصوف محی‌الدین بود، با اقدامات نا تمام مولوی دریچه‌ای به سوی تصوف فارسی یافته و به تدریج به گذشته بر می‌گشت، گرچه اشخاصی مثل صدر قونوی (که مادرش همسر محی‌الدین بود) سعی در حفاظت آن داشتند. (در قونیه يك خانقاه وجود داشته که پس از محی‌الدین ریاست آن به مولوی رسیده است همه شواهد از جمله گورهای سران صوفیه بیانگر این واقعیت است.)

محمود شبستری را در پیش از ۷۲۰ مشاهده می‌کنیم که سخت به محی‌الدین و تصوف وفادار است، اما ظاهری کاملاً مستقل و سیمای «مستقل اندیش» به خود گرفته و در تبریز خانقاهی دایر کرده بود. مکتب محی‌الدین در دیگر مناطق ممالک اسلامی نیز با همین سرنوشت رو به رو گشت. گوئی او يك طوفانی بود که هم علما و هم سران صوفیه يك حالت نرم و غیر شکننده به خود گرفتند که در مقابل آن ترد و شکننده نباشند، و او از سر آن‌ها گذشته گرچه تکان شدیدی بر آنان داده و خم شان کرده است.

امروز از نو مشاهده می‌کنیم که يك گرایش شتاب‌آلود و عجولانه به سوی محی‌الدین در میان خودمان، پدید شده است به اصطلاح عرب‌ها «اصبحناً» و به قول خودمان یهو چشم باز کردیم دیدیم این همه صوفی‌مرید محی‌الدین داشته‌ایم که خبر نداشتیم. هر کس صبح بیدار می‌شود خواب‌های محی‌الدینی می‌سراید. آن‌ها هم تنها به بهانه واهی‌ای که در مبحث بعدی توضیح خواهم داد.

علل افول مکتب محی‌الدین:

عوامل سقوط و افول تصوف محی‌الدین را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱ - ادعای «خاتم‌الاولیاء»ی: محی‌الدین با این ادعا همه صوفیان (از جمله جانشینان خود) را بی‌چاره کرده بود. آنان در طول ۵۵۰ سال با سعی و کوشش مدام سمت «امامت» اهل بیت (علیه السلام) را میان خود و میان خلفا و حکام تقسیم کرده بودند

بخش اجرائی آن را به خلفا و پادشاهان داده و بخش معنوی آن را به تملك خود در آورده بودند. اينك محى الدين ختم آن را اعلام کرده بود و درب گشاد و بس فراخ ولایت را برای معاصران و همه صوفیان بعد از خود بسته بود. و دیگر آنان نمی توانستند از لقب «ولی الله» برخوردار شوند.

محي الدين در کنار این ضربه کشنده که به تصوف وارد کرده بود، يك مشکل دیگر نیز ایجاد کرده بود، او برای این که مقام خاتم الاولیاء خود را توضیح همه جانبه بدهد نام مهدی منتظر(علیه السلام) را از نو سر زبان ها آورده بود و برای این که تکلیف خود را با او نیز روشن کند سمت حکومت حسی را در آینده به او داده بود. در حالی که صوفیان در طول ۵۵۰ سال عمر تاریخی شان گر چه «مهدویت» را انکار نکرده بودند اما از مطرح شدن نام و عنوان او به شدت خودداری می کردند. زیرا تنها مطرح شدن نام او همه چیز را به زیر سوال می برد.

این که گفتم ۵۵۰ سال منظورم تاریخ تقریبی جان گرفتن تصوف در عصر حسن بصری و سفیان ثوری است. زیرا مهدویت از زمان خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) يك اصل شناخته شده اسلام است. نه از زمان تولد حضرت بقیة الله (عج) که در سال ۲۵۵ متولد شده است.

صوفیان صلاح دیدند که قضیه را بی سرو صدا ناشنیده بگیرند لیکن به هر نحو ممکن به ریشه کن کردن افکار او پرداختند، و آن عده که طرفداران محی الدین بودند به تاویل و توجیه پرداختند که مراد محی الدین از خاتم الاولیاء همان عیسی(علیه السلام) است که در آثار پیشینش ولایت را میان او و خودش تقسیم کرده بود. این نیز سودی در پی نداشت زیرا ولایت نسیه به عیسی(علیه السلام) می رسید و ولایت نقد هم با خود او ختم می شد و باز سر همگان بی کلاه می ماند.

اما در این بین مولوی وارث خانقاه قونیه، آشکارا بر این اصل محی الدین می تاخت:

پس به هر دوری ولّی قائم است *** آزمایش تا قیامت دائم است

پس امام حی قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه جو *** گر نهان و گر نشسته پیش رو

با این سخن راهبردی، مولوی حتی «مهدویت» را به هر معنی از انحصار اهل بیت(علیه السلام) خارج کرد و آن را «تعمیمی» کرد. تا آن روز تنها ولایت و حکومت يك امر عمومی اعلام شده بود و مهدویت در انحصار آل رسول(صلی الله علیه وآله) مانده بود که محی الدین حکومت حسی و صرفاً نظامی آخر زمان را به کسی از اولاد رسول(صلی الله علیه وآله) می داد که مولوی آن را نیز مضایقه کرد.

۲ - ایجاد يك وظیفه سنگین برای سران صوفیه: اگر بنا بود هر قطب صوفی فلسفه ارسطوئی بداند و هم نبوغ در آمیختن

آن با اصطلاحات تصوف را داشته باشد و هم بتواند تبیینات پیچ در پیچ و اعوجاج اندر اعوجاج محی الدین را توضیح دهد، دیگر فایده ای در این قطب بودن، نمی ماند و هر شغل دیگر بهتر و آسوده تر از این سمت بود.

۳ - اصل ابداعی «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت»: محی الدین بنیان گذار این تناقض صریح ریاضی است. آن

همه مباحثات و مجادلات اشعری و معتزلی و در کنار آن مباحثات خشك و بی روح ارسطوئیات، همگی آسان تر و راحت تر، بل

نرم تر و جان دارتر از این اصل محی الدین بودند. او توقع داشت اهل علم و مردم بدون چون و چرا این اصل او را بپذیرند. اما پذیرش آن درست پذیرش يك محال آشکار بود، چیزی که طرف داران نو پدید او امروز در کشور ما، می پذیرند.

۴ - عدم درك و عدم بهره مندی مردم از تبیینات محی الدین در خداشناسی، هستی شناسی و شناخت رابطه انسان با خدا و... که محی الدین خم و پیچ آن ها را بیش تر از استدلالات و مجادلات اشعریان و معتزلیان کرده بود، مردم در اثر آن واماندگی و سرخوردگی و احساس بیهودگی قیل و قال دو جریان، ابتدا به سرعت به تصوف محی الدین روی آوردند، لیکن بلافاصله خود را با آن اجنبی یافتند. شبیه آدم تشنه ای که در بیابان آبی را پیدا کند و بی ملاحظه از آن بخورد و بلافاصله در اثر مشوب بودن آن، دچار استفراغ شود.

۵ - امتحان بد و منفی ای که تصوف محی الدین در مقابل حمله مغول، داد. جبر عمیق و ریشه دار محی الدین که همه حوادث ریز و درشت، فردی و اجتماعی را از دست بشر و نیز از توان خدا خارج می کرد، انگیزه هر کار و ابتکار و تصمیم گیری و از آن جمله دفاع را از مردم کاملاً سلب کرده بود.

چنان که شایع است: در اطراف نیشابور چهل نفر از مردم شهر در يك زمین زراعی مخفی شده بودند تا از قتل عام مغولان جان سالم به در برند. ناگاه يك فرد مغول آن ها را دید دستور داد همگی دست هم را ببندند و بستند. آن گاه همه آن ها را يك به يك کشت. اتفاقاً مسیر اصلی حمله مغول درست از انتهای قلمرو تصوف محی الدین تا ابتدای آن، یعنی از مرز مغولستان تا تنگه داردابل بود. جاهائی که تصوف او نفوذ نکرده بود (مثل مناطق جنوب ایران) و جاهائی که تصوف او در آن ها به طور پراکنده نفوذ کرده بود (مثل عربستان و شمال افریقا) از هجوم مغولان در امان ماندند. و این اتفاق از عجایب تاریخ است. بدین سان تصوف محی الدین دولت مستعجل بود. و این نابغه بس بزرگ این چنین طلوع و غروب کرد.

منطق شیعه در مقابل يك منطق آشنا

معرفی این کتاب

این کتاب شرحی است بر کتاب «فصوص الحکم» محی الدین ابن عربی، که در ادبیات صوفیه معروف به شیخ اکبر و شیخ اعظم است. ابن عربی در این کتاب کوچک همه عقاید و باورهای خود را در اصول خداشناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، روح شناسی، شناخت رابطه وجودی هستی با خدا، معادشناسی، نبوت شناسی، ولایت شناسی، عبادت شناسی و بالاخره دین شناسی و اسلام شناسی، عرضه کرده است.

او با عبارات بس موجز و مختصر اصول همه موضوعات بالا را مطابق نظر خودش و با ابزار شناخت مورد قبول خودش، تبیین کرده است. بنابر این فصوص الحکم يك متن تك بعدی یا تك رشته ای نیست، بل محی الدین در این کتاب کم حجم يك دین همه جانبه و به نظر خودش يك دین کامل و نام را عرضه کرده است.

کسی که بر چنین کتابی شرح می نویسد برای او بیش از سه راه و جود ندارد:

۱- تصمیم بر شرح و توضیح عقاید محی الدین که در واقع کمک و یاری است برای آسان شدن کتاب. و کتاب به چنین شرحی سخت نیازمند است و افراد متعددی در این راستا و با این هدف بر آن شرح نوشته اند.

ممکن است کسی این گونه شرح بنویسد و مسئولیت صحت و سقم مطالب صاحب کتاب را به عهده نگیرد. و ممکن است فرد دیگری با همین تصمیم شرحی بنویسد و همه جا صاحب کتاب را تایید کند و با او در مسئولیت مطالب کاملاً شریک باشد «شرح قیصری» چنین است.

۲ - تصمیم بر شرح به قصد آسان شدن آن، لیکن با این نیت: در مواردی که صاحب کتاب نظریه عجیب و غیر قابل اغماض دارد، مخالفت خود را با آن به قلم آورد. تا جایی که من می شناسم تنها يك شرح بر فصوص نوشته شده که این سبک را برگزیده و در سه چهار مورد اساسی به متن اعتراض کرده است.

۳ - شرح نویسی متعهدانه و با اندیشه مستقل: تاکنون چنین شرحی برای فصوص برای من شناخته نشده اما هستند «حاشیه»هایی که بعضی شخصیت ها به محور «شرح قیصری» نوشته اند و تنها به توضیح موارد انتقادی خود بسنده کرده اند. و دیده می شود حاشیه نویسی ای که با تصمیم آسان کردن و احیاناً با سبک تایید کردن نیز نوشته شده اند.

کتاب حاضر شرحی است بر فصوص که به نظر نویسنده اش شرح متعهدانه و با اندیشه مستقل نوشته شده و مسئول مطالب خود است و هیچ مسئولیتی را در مورد متن فصوص نمی پذیرد و کوشش شده است تا آنجا که مقدور است جزئیات عقاید محی الدین در موضوعات بالا توضیح داده شود و در حقیقت می توان این کتاب را «محی الدین شناسی» نامید و یا به آن «شناخت تصوف محی الدین» نام نهاد.

دو چیز مهم بیش از هر چیز در مد نظر نویسنده قرار دارد:

۱ - شناسائی تصوف خاص محی الدین از سایر مشرب های صوفیه، و توضیح ویژه گی های اندیشه او، و اصولی که او بر اصول تصوف قبل از خود افزوده و یا اصل هائی که او احیاناً از تصوف پیشین حذف کرده است.

این کتاب برای نیل به این هدف، تصوف قبل از ابن عربی را «تصوف فارسی» و تصوف محی الدین را «تصوف عربی» می نامد. و وجه این تسمیه را در لا بلای مطالب آورده است.

۲ - فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) را در مقابل و پیش روی تصوف و عرفان محی الدین قرار داده و به بررسی نکات و نقاط نا سازگار آن دو، پرداخته است.

در این مورد سعی شده است تا آن جا که توان نویسنده اجازه دارد همه این نکات و نقاط به بحث کشیده شود، گرچه حجم کتاب به ضخامت انجامد.

به نظر خودم در این روند، قاطعانه، بی تعارف، صریح و رک و روشن عمل کرده ام. یعنی همان سبک و روال بحث طلبگی حوزوی و اندکی نیز سبک غیر امروزی در پیش گرفته ام. می توانستم با سبک و روال و ادبیات روز بنویسم، چنانکه یکی از کتاب هایم را با لیبرالی ترین قلم نوشته ام. اما در این کتاب همان لحن کهن حوزوی (نه لحن امروزی حوزوی) را برگزیده ام. چرایی این گزینش را در مقاله خاص تحت عنوان «قلم لیبرالانه و قلم مکتبی» در همین مقدمات توضیح داده ام. زیرا نه تنها هدف من فقط جذب کردن خواننده نیست - در این کتاب نخواستیم ام از احساسات نا خود آگاه خواننده بهره ببرم - بل می خواهم خواننده نظر مخالفش را با همان سبک و روال خودم بر من یا بر جامعه بگوید.

هرکس آزاد است هر قضاوتی در مورد این کتاب من بکند، حتی می تواند نام آن را نه مباحثه علمی بل «مبازره علمی» بگذارد. تنها توقعی که از همگان دارم این است که لطفاً بدون مطالعه کتاب صرفاً با شنیدن از زبان این و آن ابراز نظر نفرمایند، خودم بهتر می دانم که زیر چه بار سنگینی رفته ام و چه سبک و راهی را برگزیده ام.

اما می خواهم پاسخ يك انتقاد را - که هنوز کتاب چاپ نشده بعضی ها به زبان می آورند در همین جا بدهم: می گویند امام (قدس سره) محی الدین را تایید کرده است، پس نباید هیچ يك از مطالب او را رد کرد.

عرض می کنم:

۱ - این منطق يك منطقی است که جامعه شیعه ۱۴۰۰ سال است با آن آشنا است. برادران اهل سنت باور دارند که پیامبر(صلی الله علیه وآله) همه اصحاب را تایید کرده است بنابراین نباید از هیچ صحابه ای انتقاد کرد. آنان فقط انتقاد صحابه از همدیگر را در میان خود صحابه، جایز می دانند. به ویژه آن تعداد از صحابه که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) با آنان همکار، هم غذا، هم راه، شده است، یا با خانواده آنان وصلت کرده است. اما شیعه در مقابل این منطق، منطق دیگر دارد، می گوید: پیامبر(صلی الله علیه وآله)(غیراهل بیت خودش) هیچ کسی را تایید مطلق، نکرده است خدمت هر فرد از صحابه به اسلام محفوظ، و اشتباهش نیز قابل انتقاد و گاهی واجب الانتقاد است. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) قرآن و عترت (ثقلین) را معیار گذاشته است و ما با این معیار عمل خواهیم کرد.

بنده هم عرض می کنم امام خمینی هیچ کس را تایید مطلق، نکرده است (غیر از قرآن و اهل بیت) و او خودش قرآن و اهلبیت(علیه السلام) را برای خودش معیار می دانست کسی که در این مسئله شك کند او خمینی را نشناخته است.

۲ - امام ره نبوغ هر نابغه ای را تایید می کند، از برخی از آنان نام برده و از برخی دیگر نام نبرده است. او بزرگوارتر از آن است که داشته کسی را انکار کند. او مثلاً ارشمیدس فیثاغورس، سقراط و... همه را به عنوان مردان بزرگ و نابغه تایید می کند، معنای این، تایید همه عقاید آنان نیست. بحث نبوغ و استعداد چیزی است و بحث تایید همه عقاید يك فرد، چیزی دیگر. امام عظیم تر از آن است که مسئولیت سخنان و نوشته يك فرد را به عهده بگیرد. در مورد پاره تن خودش مرحوم استاد مطهری فرمود «غالب آثار او مفید است» یا عبارتی قریب به این بیان. امام شخصیت والا مقام مانند شهید مطهری را که از هر حیث مورد تایید امام بود این گونه تایید می کند، یعنی حتی تایید باقید «از هر حیث» نیز این چنین تایید است، که صد البته همین تایید ارزش بزرگی دارد. اما امام هر گز نخواسته که کسی در مورد آثار آن شهید بزرگ به نقض و ابرام یا رد و قبول نپردازد، به طوری که گویندگان این سخن خودشان مثلاً در مواردی برخی مبانی و یا سبک آن شهید و لا مقام را نمی پذیرند. آیا شهید مطهری قابل نقد است اما ابن عربی غیر قابل نقد است؟!.

تایید نبوغ و استعداد کسی غیر از تایید همه سخنان و همه عقاید آن شخص، است.

۲ - تایید درون مرزی در قبال برون مرز؛ ما در مقابل غرب از همه مسلمانان حتی از جبهه اموی، دفاع می کنیم که مشاهده می کنیم امام سجاد(علیه السلام) برای پیروزی لشکر اسلام عصر اموی، دعا می کند. امروز از فلسطینیان سنی دفاع می کنیم. معنی این دست برداشتن از تشیع نیست.

آن مجسمه محمد ابن زکریای رازی را در میدان رازی (گمرک) ببینید او اساساً به نبوت معتقد نبود ولی مامی خواهیم بگوئیم ما این چنین نوابغی داشته ایم. معنی این کار تایید همه عقاید او نیست.

۳ - آیا امام(ره) صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق، علامه حلی، شهید اول، محقق کرکی، مقدس اردبیلی، علامه مجلسی و... را تایید نمی کند؟ یا این هارا فقط به عنوان صرفاً «فقیه» تک بعدی و غیر متخصص در اسلام شناسی، می داند؟ یا جمع بین متضادین می کند هم دین آن و هم دین اینها را يك جا تایید می کند؟

۴ - مهمتر این که امام ردها و ایرادهای اساسی در توحید و سایر مسائل اصول دین به محی الدین کرده است، و معنای اشکال داشتن اصول دین يك شخص، روشن است.

۵ - امام همان است که در مجلدات «صحیفه نور» است و به جامعه عرضه شده است، دانشمند، مجاهد، مبارز، حر، آن قدر بالامقام و در افق بلند که به غیر از قرآن و اهل بیت(علیه السلام) پی روی از هیچ کس نمی کند.

۶ - امام(ره) مکرر فرموده است «عرفان اصطلاحی عرفان حقیقی» و این دو را در تقابل هم قرار داده است. آقایان باید روشن کنند آن «عرفان اصطلاحی» که امام رد می کند چیست و کدام است.

۷ - کی و کجا امام این سیل معجزه سازی و کرامت بازی را (که عده ای در سطح کل جامعه به راه انداخته اند و به هر کسی نسبت می دهند) تایید کرده است؟

۸ - پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اهل بیت(علیه السلام) «عارف» بودند. علم شان، عرفان شان و فلسفه شان یکی بود. امام نیز عارف است و از عرفان حقیقی حمایت کرده است معنای این، تایید تصوف یا ارسطوئیسم نیست.

اگر يك عالم، فلسفه ارسطوئی را نخواند و در آن تخصص نداشته باشد، می گویند «فقیه تک بعدی» است و اگر در آن متخصص باشد فوراً می گویند: از ماست و ارسطو را درست تایید می کند. معلوم نیست در مقابل این منطق آقایان چه کار باید کرد.

۹ - ملا صدرا در کتاب «کسر الاضنام» حلاج را تکفیر کرده است. پس چگونه امام هم ملا صدرا را تایید کرده و هم در شعرش نامی از حلاج آورده است؟ پس روشن می شود (روشن بود وهست) که آن تایید استعداد است و این نیز تایید از جان گذشتگی. که نه آن تایید عقاید آن است و نه این تایید صحیح بودن انگیزه از جان گذشتگی این.

برخی ندانسته در چنین مباحثی به امام متمسک می شوند و برخی دانسته در تخته سیاه مردم شکل مار می کشند.

۱۰ - امام (ره) کی و در کجا شما را از مباحثه آزاد، نقض و ابرام، رد و قبول، نهی کرده است. رساله های عملیه نوشته می شود و در موارد زیادی با نظریه های امام مخالفت می شود (و باید بشود و اگر نشود رساله يك رساله مردود است) آیا این رساله ها بی ارزش اند؟ امام کدام رساله و کدام نظریه علمی را دوست دارد، آن چه را که کپی رساله او باشد؟ یا رساله ای را که مبتنی بر اجتهاد نویسنده اش باشد؟ حتی در مسائل و مباحث عرفان حقیقی نیز امام دوست دارد که محقق نظریه تحقیقی متفاوتی را ارائه دهد.

آیا این رفتار سود جویانه مذموم از سخنان و آثار امام، پیروی از امام است یا ستم بر امام؟..

طوری با سوء استفاده از نام امام راه مباحثه و تحقیق را می بندند که کسی جرأت مباحثه طلبگی را ندارد. این چه شیوه عادلانه ای است که امام را نیز ابزار خود خواهی همامی کنند!؟!

امام کسی است که نه تنها به شیعه و اسلام بل به «مطلق دین» در دنیا حیثیت و ارزش داد. حرکت او آبروی رفته مسیحیت را نیز دوباره به جوی آورد. در همه جای دنیا نه تنها اسلام بل اصل و اساس دین، محکوم شده بود. متولی معبد هندو در سنگاپور به من می گفت: خمینی به دین ما نیز آبرو داد. و کشیش کلیسای منچستر در انگلستان به من می گفت: خمینی به ما آبرو داد. گر چه پیش بینی «ترگت اوزال» کم سواد و غیر دانشمند، محقق شد و امروز جهان باز دو قطبی است دو قطب مسیحیت و اسلام و همان مسیحیت که از خمینی آبرو گرفت در مقابل اسلام شاخ و شانه هائی مثل «بوش» را به رخ می کشد. اسلام هم روزی آمد با جنگ های صلیبی رو به رو شد. بدیهی است اگر اسلام نمی آمد جنگ صلیبی هم پدید نمی گشت. براستی انصاف است به جای تمسک به دلیل، به اصول، به فروع قانون مباحثه و دانش پژوهی، از شخصیت این مرد بزرگ هزینه شود!؟!؟.

در تاریخ علمای شیعه امام خمینی عمل گراترین شخصیت است (نه صوفی رخوت زده، خیال پرداز و خمود گرا) تا حدی که بعضی ها عمل گرائی او را بزرگترین وسیله انتقاد از او، کردند که نمی بایست قیام می کرد تا منجر به شهادت این همه جوان نمی شد. اما مثل این که می رویم به بلای اواخر عصر صفوی با ارسطو گرائی و تصوف گرائی در انتظار محمود افغان از نوع غربی آن، بنشینیم. از نظر جامعه شناسی چنین پدیده هائی با همین خزندگی پیش می رود و به طوری که اکثر نخبگان جامعه هم از وجود آن و هم از روال همه گیری خزنده آن، غافل می مانند. و وقتی به خود می آیند که کار از کار گذشته و محمود افغان بر تخت حکومت نشسته است.

در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» در مبحث «هندسه شناخت» که منطق های مکتب های مختلف را بررسی کرده ام، در مورد منطق امام (قدس سره) بحث کرده ام.

۱۱ - امام سیاست را از دین جدا نمی داند. در هر جای دنیا نام «خمینی» شنیده شود درست به «حاکمیت دینی» معنی می شود، اما هر بی سواد نیز می داند که اصلی ترین اصل تصوف «جدائی سیاست از دین» است. صوفیان با حضرت سلیمان میانه خوبی ندارند معتقدند او دعای مستعجل کرد «هب لی ملکاً لا ینبغی علی احد من بعدی». حدیث جعل کردند که به همین خاطر سلیمان آخرین پیامبر است که وارد بهشت می شود و بهشتش هم چندان بهشت مطلوب نیست. زیرا که سلیمان در تاریخ سمبل «وحدت سیاست و دیانت» است. چه تهمت ها و چه انتقادها که در مورد سلیمان به راه انداخته اند.

بنابراین اساساً دین امام با دین صوفیان از جمله محی الدین سازگار نیست، مذهب شان هم معلوم است. این دو جهان بینی با هم کاملاً در تضادند.

هیچ صوفی ای نمی تواند و نتوانسته ولایت ائمه طاهرین را بپذیرد (مشروح این مسئله را در این مقالات توضیح داده ام) تا چه رسد به ولایت فقیه. اما ولایت فقیه از اصول اعتقادی دینی امام خمینی (ره) است.

تکمیل این بحث را در فص شینتی آورده ام.

قلم و بیان لیبرالی، قلم و بیان مکتبی

معروف است که نافذترین قلم، قلم ویل دورانت امریکائی نویسنده «تاریخ تمدن» است، گفته اند «او واقعیات تاریخی را می نویسد اما مخاطب او در مسیری قرار می گیرد، که او می خواهد» یا «کلمات در دست او به معانی خود به کار می روند، اما معانی دیگر را در مغز خواننده می کارند». از باب مثال: او در مورد اسلام سخنی که برای يك خواننده مسلمان خوش آیند نباشد، نمی نویسد. لیکن مخاطب مسلمان او، در پایان مطالعه، دیگر آن مسلمان نیست که پیش تر بود.

این سمبل اعلاى يك سبك لیبرالی و قلم لیبرالی است، هنر است که خواسته خود را در اعماق روح مخاطب نفوذ می دهد، شخصیت او را عوض می کند. قوی با قدرت و بدون هر گونه عجز و ضعف. پس بهتر است هر کسی که قلم به دست می گیرد سعی کند حتی الامکان مانند او یا شبیه او بنویسد و دست کم مثل او جهت گیری کند. چنان که خیلی ها نیز سبك او را سرمشق خود قرار داده اند.

اما يك فرد مکتبی (خواه پیرو مکتب اسلام باشد و خواه هر مکتب دیگر، مثلاً يك فرد مارکسیست) نمی تواند از این سبك استفاده کند حتی اگر به میزان ویل دورانت برای این کار استعداد داشته باشد. زیرا يك نویسنده مکتبی یا مبلغ مکتب است یا مدافع آن و یا مریی است و یا هر سه:

۱ - مبلغ مکتب: کسی که درصدد تبلیغ اصول یا فروع و یا فرعی از فروع مکتب خود است نمی تواند از ناخودآگاه مخاطب خود استفاده کند. زیرا این کار برای او «نقض غرض» است او در صدد آگاه کردن است نه به خواب بردن مخاطب، او باید ابتدا مخاطب خود را بیدار، متوجه بل حساس کند تا به طور ناقدانه به سخن او گوش دهد. مبلغ يك مکتب، مدرس است. تبلیغ او درس است و معلم در تدریس با خود آگاه مخاطب کار دارد نه با ناخود آگاه او.

برای يك هنرمند، ناخود آگاه مخاطب اولویت دارد، و برای يك مدرس، خود آگاه مخاطب، این بدان معنی نیست که معلم باید از هنر بهره نگیرد بل برعکس، معلمی قبل از آن که يك کار علمی باشد يك کار هنری است معلمی که از توان هنری بی بهره باشد بهتر است دنبال کار دیگر برود. لیکن هنر معلم در این است که هم حواس مخاطب را به مطلب حساس کند و هم شخصیت او را به عرصه خود آگاهی بکشد و در نفوذ دادن مطلب به همان ضمیر خود آگاه او، هنرمند باشد.

به طوری که در تدوین علمی، تدریس و تعلیم علمی، لیبرال ترین معلم ناچار است مطلبش را به خود آگاه مخاطب بدهد. آثار غربیان در این موضوع بر سه گونه است: متون کاملاً علمی که صرفاً با هدف علمی تدوین شده است. متونی که به هیچ وجه هدف علمی در آن ها نیست، و متونی که آمیزه ای از هر دو هدف را دارد. تاریخ تمدن ویل دورانت از نوع دوم است که ظاهرش يك کار تحقیقی علمی است لیکن هدف آن یاد دادن نیست بل تعویض شخصیت خواننده است. خواه خواننده يك شخص اروپائی باشد و خواه يك فرد شرقی. خواه پیر و يك دین باشد و خواه نباشد. هدف مکتب زدائی و لیبرال سازی است.

۲ - مدافع: وقتی يك فرد مکتبی در صدد دفاع از مکتب بر می آید که چیزی (اصلی، فرعی) از مکتب حذف شود، یا چیزی بر آن افزوده شود، و یا نه حذفی رخ دهد و نه افزایش بل تحریف در اصلی یا در فرعی از فروع رخ دهد.

يك مدافع نه تنها به بیدار کردن و آماده کردن ضمیر خود آگاه مخاطب، نیازمند است (که در مورد بالا بیان شد) علاوه بر آن باید بکوشد آن اصل نفوذی یا فرع نفوذی را هر چه روشن تر و فرازتر معلوم کند و معایب و اشکالات و خطرات آن را توضیح دهد. سپس

به رد آن بپردازد. در این کار ممکن است مخاطب خیلی حوصله این برنامه را نداشته باشد، و این بزرگ مشکل نویسندگان یا گوینده مکتبی است. که يك نویسندگان یا گوینده لیبرال این مشکل را به هیچ وجه ندارد.

انسان مسئول ترین موجود جهان است، در عین حال مسئولیت گریزترین موجود است. این است که يك مباحثه علمی يك ساعته، او را خسته میکند اما گپ چهار ساعته برایش دلنشین است. به همین دلیل اهل مکتب و غیر اهل مکتب همگی عقیده دارند که کودک را باید غیر مستقیم تربیت کرد، به طوری که در حین عمل تربیت، باید احساس نکند که از این سخن مسئولیتی متوجه او می شود، و گرنه، برنامه تربیتی نتیجه معکوس خواهد داد.

اما آن چه در این جا موضوع بحث است تربیت کودک نیست بل دفاع از مکتب است، دفاع علمی. شخص مدافع اگر هنرمند باشد هنرش را باید در ایجاد تحمل در مخاطب به کار گیرد، نه در خوابانیدن او و القاء مطلب به ناخود آگاه او. زیرا آن چه برای يك مکتب از هر چیز بیش تر مضر است همان ناخود آگاه افراد است. اساساً مکتب کاری جز کشانیدن ناخود آگاه ها به خود آگاه ها، ندارد.

گاهی يك مدافع خطر را مشاهده می کند، بدیهی است خطر هر چه مخرب تر باشد، به بیدار باش شدیدتری نیاز دارد. و از جانب دیگر هر چه مخاطب کم توجه تر باشد باز به بیدار باش و آذیر قوی تر نیاز دارد. برای چنین مدافعی نباید ایراد گرفت که چرا ولتاژ آذیر زیاد است، باید در اصل موضوع، کار او را بررسی کرد. اگر واقعاً خطر مخرب بوده، پس کار او صحیح بوده است. و اگر بی توجهی مخاطب نیز شدید بوده، پس کار او از دو جانب صحیح بوده است. و اگر خطر در بین بوده و نه مخاطب نسبت به آن کم توجه بوده، در این صورت اساس کار او لغو و بیهوده بوده است. و اگر خطر در بین بوده اما نه به حدی که این مدافع به نظر آورده است. در این صورت باز کارش مورد اشکال است. و الاّ او به وظیفه اش عمل کرده، و اگر نمی کرد باید مورد نکوهش قرار می گرفت. **«ما علی المحسنین من سیل».**

۲ - مربی مکتبی: مربی مکتبی اگر در مقام تربیت کودکان است می تواند و در مواردی باید از ناخود آگاه کودک بهره گیرد. اما نه در حدی که زمینه ذهنی و شخصیتی او را طوری قالب گیری کند که او در آینده نیز نتواند موضع گیری های خود را بر اساس تفکر و اندیشه، برگزیند. بر فرض می توانیم همین امروز همه کودکان جامعه را طوری با بهره جوئی از القانات به ناخود آگاه شان، به بار آوریم که در آینده نیز همان مسلمان باشند که ما می خواهیم لیکن مسلمان قالبی و فاقد اندیشه و تفکر. این گونه مسلمان در عین مسلمان بودن مشمول آیه **«صم بکم و هم لا یسمعون»** است و مورد نکوهش بل مورد بیزاری اسلام است. و اگر مربی مکتب با افراد بزرگ مخاطبه می کند، به هیچ وجه نباید از ناخود آگاه او استفاده کند. زیرا این اولاً مصداق آیه بالا است. ثانیاً «غش» هم هست. و مکتب عضو یا طرفدار نا آگاه را نمی خواهد.

لیبرالیسم در همه موارد بالا درست برعکس مکتب است. يك لیبرال اگر موارد بالا را رعایت کند اشتباه کرده است. و گاهی برخی ها می گویند: رادیو اسرائیل را ببینید با شیرین ترین بیان و با شیواترین سبک سخن می گوید، اگر بخواهد کینه و دشمنی هم بکند، باز در بیان شیوا و شیرین، ادا می کند. اما برخی گویندگان ما، برخی نویسندگان ما، برخی مسئولین ما شیوه بیان شان عنصری از حمله دارد. اینان توجه نمی کنند دزدان و سارقان همیشه از سیم خاردار خوش شان نمی آید، اما صاحب مال چاره ای ندارد و باید از سیم خاردار استفاده کند.

فرق مکتب و لیبرالیسم در این است که مکتب، هم دافعه دارد و هم جاذبه و باید داشته باشد. و این دافعه و جاذبه در اصل مکتب باید کاملاً متعادل باشند. و در مقام دفاع بستگی به ماهیت خطر دارد. اگر مکتب دافعه نداشته باشد، دیگر مکتب نیست و عین لیبرالیسم است. و معنی لیبرالیسم نیز همین است.

نظر به سیطره روز افزون فرهنگ لیبرالیسم، برخی از گویندگان و نویسندگان ما نیز دچار انفعال شده اند، علاوه بر تایید سبک لیبرالی، گاهی از آن تقلید هم می کنند. و هستند کسانی که آن را ضروری هم می دانند. و توجه نمی فرمایند که معیار معین و مشخص است. کدام قلم و بیان را باید معیار قرار دهیم؟ قلم و بیان «ثقلین» را. سبک قرآن و اهل بیت (علیه السلام) سبک «بشیر و نذیر» است، هم جاذبه دارد و هم دافعه. ما نباید این گونه منفعل شویم، اگر دقت کنیم سرانجام این روند به محکوم کردن قرآن می انجامد. و الا در بیان و القائات به ناخود آگاه، ابلیس ماهرتر از ویل دورانت است.

مگر می خواهیم ۴۱ مورد «لعن» را که در قرآن آمده است انکار کنیم؟ علاوه بر تعبیرهای دیگر از قبیل «قاتلهم الله» و «شلت ایدیهم» و... و همچنین در مورد سخنان اهل بیت (علیه السلام). عارف به زمان بودن، غیر از تسلیم شدن در برابر شرایط غلط زمان است. رعایت «اقتضای مجلس» یا «اقتضای مخاطب»، غیر از تایید وضعیت مجلس یا وضعیت مخاطب است.

این ۴۱ مورد همگی در مقام دفاع است. و همگی در مورد کسانی است که در قبال تبیینات اسلام، تبییناتی را ارائه می دهند اعم از منافق و دیگر مخالفین کینه ورز یا عوام فریب، که عنصر لیبرالیسم در هر دو جریان هست، بل از ضروریات آن هاست. در سنت اهل بیت، مشاهده می شود که در مباحثه با طرفداران ادیان دیگر سعی می کنند آن ها را به بحث و مباحثه جذب کنند و بدون دافعه با آن ها بحث می کنند. و در این مورد عنوان معلم به خود می گیرند که در بالا بحث شد. اما با اشکال تراشان درون دینی رویه دیگر دارند، ابتدا بحث می کنند اگر معلوم شد که مخاطب قصد روشن شدن مطلب را ندارد بل به طور دانسته انگیزه دیگر دارد، آن وقت طرد می کنند. و غیر از این نیز راه صحیحی نیست. زیرا لیبرال بازی در چنین موارد، اساس مکتب را فاقد دفاع و متلاشی می کند. باید امام صادق (علیه السلام) «ابو الخطاب» را لعن کند، یا امام رضا (علیه السلام) آن تعداد از واقفیه که عمداً و به طور دانسته راه امامت را مسدود می کنند، لعن کند.

لیبرالیسم عین طبیعت و به اصطلاح کپی مطابق اصل است. اما مکتب تربیت است، و تربیت درست بر علیه برخی از اقتضاهای طبیعت است. و به همین جهت هیچ مکتبی نمی تواند شعار آزادی مطلق بدهد، گرچه برای لیبرالیسم هم امکان چنین شعاری نیست. مکتبی بودن سخت مشکل است. زیرا داشتن چهار چوبه نیز نباید آزادی ها را طوری از بین ببرد که مشوب به استبداد گردد.

مکتب تربیت است و تربیت محدود کننده طبیعت، يك تاك مو اگر به حال خود رها شود با رشد طبیعی خود خودش را از بین می برد، اما قیچی تلخ باغبان او را از این خود فرسائی، نجات می دهد. قلم و بیان مکتبی گاهی تلخی آن قیچی را دارد و گاهی باید داشته باشد.

آن دیوار معروف، که باید پائید تا نه از آن طرف سقوط کرد و نه از این طرف، مال مکتب است. و لیبرالیسم فاقد این دیوار است که سقوط محض است. و همین پائیدن، مشکل جامعه مکتبی است.

استبداد موقوف است، تلخی بی مورد نیز موقوف. خود مکتب هم چهار چوبه خود را تعیین می کند و هم شیرینی ها و هم تلخی های لازم را. آن چه مهم است پرهیز از اعمال سلیقه فردی است و مقدم نداشتن منافع شخصی و آسایش فردی خود. و بالاخره بر اساس ویژه گیهای مکتبی بودن که به آن ها اشاره شد، يك مکتبی نمی تواند شاعر خوب باشد یعنی گوی سبقت از دیگران ببرد. اما يك صوفی می تواند به اوج قله شاعری برسد. و نیز يك مکتبی نمی تواند رمان نویس برتر باشد و مقاصد خود را در لفافه رمان پیچیده و ساندویچ وار به خورد ناخود آگاه مخاطب بدهد. مکتبی بودن هزینه دارد و این دو هزینه از آن جمله است.

زمانی (عصر خلافت) شعر شیعی آن قدر تکامل یافته بود که اگر می خواستند کسی را تشویق کنند می گفتند «ترقّص فی شعره»: مانند رافضیان شعر می گوید. اما این رشد در سرایش مظلومیت ها، محدودیت ها، قتل عام ها و... بود و امروز هم شعر رثائی شیعه در موضوع خود، برترین است.

صوفیان بزرگ

در عرصه ادب و هنر

شعر و شاعری در جامعه ۱۴۰۰ ساله ایران همیشه با ذوق صوفیانه همراه بوده است آثار شعر سرایانی که فاقد این عنصر بوده یا بهره کمی از آن برده اند، در حد ترنم و ترانه های روستائی، مقبول افتاده است، مگر افراد نادر.

در این سرزمین شخصیت ادبی و هنری شاعر درست به مقدار انرژی ای که از تصوف گرفته، بالا رفته است. و بالعکس به همان مقدار که از این عنصر کمتر بهره جسته کوچک تر شده است

این واقعیت، غیر از آن اصل عام است که «شعر به هر صورت و در هر شرائط فارغ از عنصر احساسی نیست». زیرا عنصر تصوف «مطلق احساس» نیست بل می توان گفت «احساس مطلق» است، تصوف منهای احساس، امکان ندارد. اما احساس منهای تصوف، ممکن است. احساسات قلبی او لین پایه و ابزار تصوف است. اما هر احساسی به تصوف منجر نمی شود. همه مردمان از احساس قلبی بر خوردار اند امانه تنها صوفی نمی شوند بل در میان شان کمتر کسی دارای توان سرایش می شود. و نیز در میان شخصیت های صوفی، شاید کسی یافت نشود که عاجز از سرودن باشد.

شعر هنر است و این هنر به هر میزان از حقایق فیزیکی جهان فاصله بگیرد، هنرتر می شود، تا جائی که فیزیک را نیز به متافیزیک تبدیل کند. چنین شاعری اگر هیچ اطلاعی از دین نداشته باشد باز کار يك صوفی کامل و عارف (عارف اصطلاحی) را انجام داده است برای رسیدن به این شأن، ریاضت و یانوعی «احساس پروری» و سیر در عالم غیر فیزیکی، لازم است تا شخص بتواند از هر واقعیت مادی يك واقعیت غیر مادی تصور کند.

اما برای رسیدن به این شأن و حالت، هیچ نیازی به آئین خاص، دین خاص، جهان بینی خاص، نیست. واقعیت تاریخ بشر نمایشگاه این موضوع است. چیزی به نام عرفان بودائی، عرفان شمنیزم، عرفان هندوئیان و عرفان سرخ پوستی آمریکائی، شاهد های بلند این اصل هستند. برخی از شخصیت های این عرفان ها اعمال و به اصطلاح کرامت هائی از خودشان نشان می دهند که اگر برتر از صوفیان ما نباشد کمتر نیست. انسان مستعد اگر همه نیروی خدادادی خویش را در مسیر مخ و مغز جمع

کند هواپیما می سازد و به آسمان می رود و اگر همه آن نیرو را در مسیر قلب و احساس جمع کند به چیزهایی غیر طبیعی می رسد. او با رایانه و تلفن و تلویزیون دستی، آن سوی کره زمین را می بیند و این نیز گاهی اگر حالی دست دهدهاله ای از مکان های دور آن هم در حادثه ای خاص، می بیند. گاهی عارف هندی غیر مسلمان، بایک نگاه قطار انگلیسی را از کار می اندازد دوباره و با نگاه دوم آن را به راه می اندازد.

اما با يك نگاه به عارفان و جامعه هائی که آنان زندگی می کرده و یا می کنند، يك واقعیت خود نمائی می کند: هر جامعه به میزانی که از توسعه ادبی برخوردار است عارفش نیز در بیان احساس های خود قوی تر است. این برتری در بیان احساسات، لزوماً برتری اعمال خارق عادت را، ایجاب نمی کند. یعنی کارآئی ادبیات تنها در «بیان احساسات» دخیل است نه در ساختن نیروی درونی عارف، به طوری که اعمال العاده ای که از عارفان غیر ادبی گاهی در جامعه های فاقد توسعه ادبی، صادر می شود بزرگ تر و اخرق تر و شگفت تر از اعمال عارفان تربیت شده در جوامع پیش رفته در ادبیات است.

دین: دینی که در اطراف مسئله «هست ها» و «نیستها» حرف زیادی دارد، از وسعت تبیینات برخوردار است، در هر موضوعی سخن دارد، گستره وسیعی را برای عارف آماده می کند و به همراه وسعت ادبی، عارف را در بیان و ارائه احساسهای قلبی خود، دارای توان مضاعف می کند.

با همه این تعاملات و ملازمات، به هیچ وجه عرفان اصطلاحی با يك دین خاص ملازمه ندارد. اگر يك دین با طل اما پرحرف و سخن با شد و همراه آن يك ادبیات گسترده ای حضور داشته باشد، عارف آن جامعه می تواند قوی تر و عارف تر از عارفی باشد که در يك جامعه متدین به دین صحیح در میان مردمی با ادبیات محدود، زندگی می کند.

زبان: سادگی، سلاست، سهولت، شیرینی، طنطنه و آهنگ زبان نیز در توان ابراز و بیان اندیشه های احساسی عارف، کار برد بس مهمی دارد.

در این جا نیز واقعیت تاریخی بشر به ماکمک می کند، زبان فارسی که در جامعه های اسلامی «زبان تصوف» بوده است، به همین دلیل است. این زبان ساده و سهل است بچه های يك سفیر که از آن سوی جهان به ایران می آیند در دو هفته می توانند با آن آشنا شوند. سلاست فارسی چیزی، سنگینی ای، بر زبان در گویش ندارد، شیرین و به اصطلاح «شکر» است طنطنه و آهنگ آن نیز برای هر ملتی خوش آیند است.

مولوی در میان ترکان آناتولی مثنوی و دیوان شمس فارسی را سر می دهد با اینکه خودش تبار به ترك می رساند و از حوالی جیحون است، و گاهی نیز از زبان اصلی خود یاد می کند که «یرلی یری، یرلی یری».

فلان صوفی در مصر و آن دیگری در فلسطین شعر فارسی می سرایند، قونوی در مصر «تائیه ابن فارض» را به فارسی تدریس می کرد.

در قرون ۵، ۶ بل تا قرن ۱۲، عدم آشنائی با زبان فارسی برای هر عارفی نقص انکار نکردنی بود.

ملا صدرا شیرازی در آثارش وقتی که به حساس ترین احساس می پردازد (فوراً جریان عربی قلم را رها کرده و شعر فارسی می آورد بدون اینکه ترجمه کند، به نحوی که گوئی اطمینان دارد مخاطبان عرب زبان او نیز معنای این شعر را می دانند.

از آغاز قرن پنجم هجری به بعد، زبان عربی زبان علمی، و زبان فارسی زبان تصوف گشته بود، محمد زکریای رازی، فخر رازی، موسی خوارزمی، زمخشری، جرجانی و... در بطن ایران، هر کدام در رشته‌هایی از علوم مختلف کار کرده و آثارشان را به عربی نوشته‌اند.

اما عکس قضیه کاملاً منتفی است، هیچ دانشمندی در بخش‌های عربی امپراتوری اسلامی اثر علمی خود را به فارسی نگاشته و هیچ صوفی‌ای در ایران دیوان کاملاً شعر عربی صوفیانه ندارد. گرچه علوم انسانی و مسائل مربوط به آن هرگز قاعده مطلق ندارد همیشه اخگرک‌های نادری پیدا می‌شود.

صوفیان ما در اعمال خارق عادت سرآمد نیستند، هستند دیگرانی که در این عرصه برتر از اینان‌اند، لیکن در بیان احساس و یافته‌های احساسی، در بالاترین نقطه قله، حضور دارند. زیرا عوامل این برتری در اختیارشان بود.

در عرصه ادب و هنر تعامل پرانرژی‌ای میان زبان فارسی و تصوف برقرار است. تصوف در بالاش خود از مزایای زبان فارسی بهره‌عظیمی گرفته، در مقابل در پروراندن این زبان نیز عامل عظیمی بوده است. فارسی قبل از اسلام یک زبان محدود، توسعه نیافته، زمین‌گیر، حتی نمی‌توانست با ادبیات دین شخصی خودش یعنی ادبیات اوستائی عجین شود. اگر گام‌هایی جلوتر بروید کورش را می‌بینید که در کتیبه و اعلامیه رسمی خود با بدوی‌ترین زبان سخن می‌گوید گوئی کودکی است که تازه زبان باز کرده.

حافظ ما فاتح قله ادب، به حدی هنر و بیان احساس را دارد تا جایی که یک متخصص هنر و ادب شناس، و سوسه می‌شود آوای «تحدی» سردهد: آیا در دنیا کسی هست هم وزن دیوان حافظ را در ادب و هنر بیاورد؟.

مولوی دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل در انسان‌شناسی و هستی‌شناسی، را با سهل‌ترین و روان‌ترین عبارت بیان می‌دارد. هرچا که دیگران گنگ و وامانده هستند او سیلی از زبان گویا را راه می‌اندازد، کسی که اشعار او را مطالعه می‌کند فراموش می‌کند که در دنیا مسایل پیچیده هم هست.

مثنوی او دیگر متون فصیح و بلیغ را محکوم به عدم فصاحت و بلاغت کرده است.

در توضیح راز و رموز صوفیانه، دیگران به واژگان، گزاره‌ها، اصطلاحات عجیب و غریب متمسک می‌شوند که تنها برای آشنایی مخاطب‌شان با این اصطلاحات باید «فرهنگ نامه» نوشته شود، مولوی با مردمی‌ترین بیان به توضیح همه این راز و رموزها پرداخته به طوری که گوئی دیگران بی‌هوده به اغلاق گوئی و اصطلاح سازی پرداخته‌اند. زیبایی‌های مثنوی از این سنخ زیبایی‌های دیگران را به نا زیبایی تبدیل کرده و هنرهای دیگران را عجز و مصداق «تشبث به کل حشیش» کرده است. او با زبانی مردمی با مردم سخن می‌گوید بدون این که از عمق مطلب کاسته شود و کلام او برای متخصصان، تخصصی‌ترین و برای غیر متخصصان مفهوم‌ترین سخن است.

خیام در آئینه رباعیاتش بد بین‌ترین گوینده تاریخ است که ابو العلاء معری، نیهل و شاتو بریان و... در مقابل او سیمایی خوشبین پیدا می‌کنند. اما او در بیان بدبینی و به قول اروپائیان در اعتراض و نیز رسانیدن زوزه در دهای بشر، همتائی ندارد.

ادیبان و هنرمدان ادبی اروپا از قبیل گوته، هوگو، دیکنز و... کجا و ادب ورزان هنرمند ما کجا. ویکتورهوگو باید در قالب بی‌نویان آن قدر روده در ازی کند تا بتواند بر آئیند قانون و اقتضاهای روح معصومانه بشر را به خواننده القا کند، اجرای قانون را در قالب

ژاور، روح والای انسانی اما جایز الخطا را در قالب ژان والژان یا روح آسیب دیده و مجاله شده انسانی را در پیکر تنارذیه، و... قرار دهد تا بتواند گوشه هائی از تعاملات، چالش ها، تنش ها، و برآیندهای فرد و جامعه، قانون خشک و روح لطیف فردی و و اکنش های متکائر و احیاناً متضاد روح اجتماعی انسان را نشان دهد و در آخر کمتر خواننده ای است که تحت تاثیر القانات او قرار گیرد بل تنها يك داستان طويل و دراز را برای پر کردن اوقات فراغت یا برای آسوده کردن خود از فشارهای زندگی، خوانده است. گر چه به طور ناخود آگاه تاثیری از آن پذیرفته است که دستکم به قیمت بازاری کتاب و تلف کردن وقت مطالعه آن، می ارزد و سازنده است.

می خواهم ادعا کنم که دست اندرکاران هنر ادبی غرب، نه بر اساس این که تشخیص داده اند و کشف کرده اند که اومانسیم محور هنر ادبی است، کارکرده اند، بل این مقصد قهری و سر منزل ناچاری آن ها بود. زیرا، بیش از آن توان پرواز را نداشتند. این مقاله را بیش از این کش ندهم ورنه این دفتر هفتاد من کاغذ شود، مقصودم این بود که اگر سخن در ادب، هنر، استعداد بیان، زیبایی های کلام، معانی، بیان و بدیعیات باشد، بزرگان صوفیه سر آمد هستند.

سخن در «الگوگیری دینی» است سخن در این است که: دین را از چه کسی باید بیاموزیم؟.

هر دین اصول، فروع، و آموزه هائی دارد که اگر از آن ها خارج شود دیگر آن دین نیست بل دین دیگر است. خواه این دین دیگر بهتر از دین اول باشد و خواه بدتر، خواه این حق باشد و خواه آن.

بحث در حفظ خطوط و قلمروها است. آیا منطقه ای که مولوی با «چون که بی رنگی اسیر رنگ شد. موسنی با موسنی در جنگ شد» ایجاد و معرفی و بیان می دارد (و آن را یکی از بخش های مهم شناخت، می داند)، در قلمرو دینی که اسلام نامیده می شود، جای دارد یا نه؟؟ آیا در اصول و فروع و آموزه های اسلام جائی برای «شیخ ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت - آفرین بر نظر و لطف خطاپوشش باد» هست؟.

حتی بحث در این نیست که این قبیل سخنان و این ره آوردها غلط اند یا درست، صحیح اند یا باطل، خوب اند یا بد، حرف این است که این ها اسلام اند یا غیر اسلام. حتی در این مبحث کار نداریم که (نعوذ بالله) اسلام حق است یا باطل، خوب است یا بد. شاید کسی هستی شناسی و انسان شناسی و شناخت شناسی حافظ را بهترین و حق ترین، بداند و آن را برگزیند، اما چنین فردی تا چه حدی می تواند خودش را متدین به دین اسلام بداند.

اسلامی که يك سازمان منظم برای اصول و فروعش و برای طریقت و شریعتش ندارد اگر کسانی به طریقت آن بپردازند باید شریعتش را پای مال کنند، همان اسلامی است که خاتم المرسلین(صلی الله علیه وآله) آورده است؟! درست است که فهم ها در دین از نظر سطحی بودن و عمیق بودن، فرق می کند و دارای درجات زیادی است اما «فهم نقیض دین از يك دین» نقض آن دین است.

آن چه فلان عارف آورده است خود يك دین است، يك دین کامل، نه شرح و توضیح اسلام. دین دیگر است گر چه با آیات و احادیث اسلام ملاحظه عاشقانه داشته باشد.

ذهن خواننده فوراً به سراغ بدعت و کفر و تکفیر نرود من کاری با این واژگان ندارم و در صدد اتهام بدعت گذاری یا معرفی بدعت گذاران نیستم بل به همان عارف می گویم سخن ها و تبیینات حضرت عالی خوب، زیبا و بس به جاست اما اسلام نیست. خواننده می تواند من را مرید فلان صوفی بداند مریدی که راه و دین مرادش را غیر از راه و دین اسلام می داند.

در این دفتر نه نبوغ صوفیان بزرگ انکار می شود، و نه ادب و هنر شان و نه زیبایی تصورات و تصویرات احساسی شان، و نه برتری های شان، بل نسبت به همه این امتیازات اذعان می شود. و اگر می خواستم در فضایل آن ها بنویسم مجلدات زیادی می شد. آیا اگر شما گوته آلمانی را با یک چوپان آلمانی یکی بدانید ستم نیست؟ آیا فلان جوکی هندی را با یک فرد نادان هندی برابر بدانید ناروا نیست؟ آن عارف سرخ پوست را با آن فرد چیز نفهم سرخ پوست، یکی بدانید جور نیست؟ و همین طور است اگر مولوی را با فلان نادان بل با خیلی از افراد چیز فهم مساوی بدانیم.

بحث سر این مقولات نیست بحث این است: **اسلام را از چه کسی یاد بگیریم**؟ و از کدام منبعی؟.

مسئله يك مسئله حقوقی و فقهی، یا هر مسئله فرعی یا جزء فرعی نیست که فلان مجتهد با مجتهد دیگر اختلاف نظر داشته باشد. یا موضوع يك مسئله در تحلیل تاریخ نیست که متخصصین در جزئیات آن دچار اختلاف نظر شوند. مسئله عبارت است از اینکه مثلاً پلورثالیسم، دین کامل است در کنار دین کامل. یعنی آئینی مطرح می گردد که اصول و فروع خود را کاملاً و دقیقاً دارد.

آئینی که مارکس آورده بود اگر مانند صوفیان ما در خلال تبییناتش آیه های قرآن و حدیث های پیامبر(صلی الله علیه و آله) را می گذاشت، دین اسلام می شد؟!

می فرمائید این شدنی نیست هیچ کس نمی تواند آیات و احادیث اسلام را با اصول و فروع مارکسیسم ممتزج کند. می گویم:

اولاً نه تنها ممکن و شدنی است بل تدوین چنین مکتبی خیلی هم آسان است. مگر اصالت ماده و ازلیت ماده و بی نهایت بودن ماده و انرژی، سه اصل اولیه مارکسیسم نیست؟ مارکس و بلیام جیمز امریکایی نیست که بگوید من کاری با متافیزیک و نیز انتزاعات ذهنی ندارم نه رد می کنم و نه قبول تنها می گویم آن چه برای بشر حقیقت دارد و بشر مکلف به آن است چیزهائی است که قابل عمل باشد.

مارکسیسم در حقیقت يك مکتب «وحدت وجودی» است. یکی از آبشخورهای مهم مارکسیسم فلسفه وحدت وجودی اسپینوزا است که نقش آن کمتر از هگلیسم و تاریخ پرستی هگل، در ساختن افکار مارکس نیست. اسپینوزا قبل از مارکس به اصالت «ماده در حال تحول» و یا «ازلیت ماده» و یا «تجلی ماده در قالب انرژی و بالعکس» بوده است که این مقولات در مارکسیسم، تکامل یافته است.

ثانیاً قرن ها پیش از مارکس اندیشمندانی از خود مسلمانان به کمونیسم اجتماعی و جنسی رسیدند. نهضت صاحب زنج در بصره و نهضت حروفیان که يك نهضت کاملاً تصوفی به رهبری فضل الله نعیمی و کمال الدین نسیمی بود، و سفره عمومی و کمونیسمی که گروهی از خوارج پهن کردند، نمونه این مسئله اند.

همین فردا می توانم يك «شرح مزجی» اسلامی، برای اصول و فروع مارکسیسم بنویسم که ناسازگاری مزجی آن با آیات و احادیث، بیش از مزجی نباشد که حضرات صوفیه کرده اند. صد البته که خود حضرات صوفیه این کار را کرده اند و شریعت را قابل حذف و یا قابل رفتار گزینشی، کرده اند. حتی کمونیسم جنسی مارکس را. با این تفاوت که مارکس کمونیسم جنسی را برای همگان روا می دارد حضرات صوفیه تنها برای گروه خودشان، یا تنها برای آنان که حجاب ها را کنار زده اند. این جاست مارکسیسم در امور جنسی انحصار طلب نیست و دچار اطلاق خواهی گروهی، نشده است.

وقتی که آیه «و ما امرنا الاّ واحده کلمح بالبصر» که نصاً و عیناً و عملاً در مقام بیان چگونگی انفجار عظیم قیامت است و (به اصطلاح کیهان شناسان غربی) «بیگ بنگ» آینده جهان را توضیح می دهد، و ناگهانی بودن آن و مانند «لمح بصر» بودن آن را بیان می دارد، در متن فصوص الحکم و شرح های آن به «وحدت وجود» تاویل شود - که صد البته تاویل نیست و هر مطالعه کننده ای با مراجعه به قرآن و ماقبل و مابعد آیه در می یابد که مصداق اتم تحریف است - چرا به «وحدت وجود»ی که مارکس آن را در وحدت جهان ماده می بیند، به کار نرود -؟ چرا؟.

تفاوت وحدت وجود که مارکس ارائه می دهد با وحدت وجود صوفیه فقط در يك چیز است: مارکس جهان فیزیک و ماده و انرژی را در وحدت می بیند و همین جهان واحد خدای او هم هست که این خدا با تجلیات دیالکتیکی خود، اشیاء و پدیده ها را پدید می آورد، اما این خدا هیچ احکام تشریحی اجتماعی نداده و ارسال رسل نکرده است. و صوفیه معتقدند این وجود واحد ارسال رسل کرده است و می توان شریعت این رسل را فدای طریقت کرد.

مارکسیسم يك مزیت بر تصوف دارد و آن فقر ستیزی و مستضعف گرایی آن است که حضرات صوفیه مانند کلیسای قرون وسطی اساساً بحث از عدالت اقتصادی را نا به جا می دانند آن چه باید تامین شود رفاه «خوان گاه» - خانقاه - سفره خانه - خودشان است.

اساساً تصوف در جامعه مرفه میان مرفهین رشد می کند هیچ عارفی و صوفی ای فقیر نبوده بر خلاف ادعاهای شان و نیز کمتر فقیر زاده ای به درجه قطبی رسیده است (این تاریخ و این هم شما) گر چه شعار فقرشان گوش فلک را کر کرده است. در قرون اوج تصوف، ممالک اسلامی همیشه دارای دو تشکیلات بوده است، هر بخش آن زیر حکومت يك سلطان و همزمان با آن، زیر حکومت تصوفی يك قطب. گاهی قلمرو حکومت قطب به مرزهای حاکمیت سلطان محدود نمی گشت و از مملکت سلطان دیگر نیز قسمت هائی را شامل می شد، و گاهی در قلمرو يك سلطان قطب های متعددی حضور داشتند.

مردم از يك جهت رعیت سلطان بودند و از جانب دیگر مرید خانقاه. و مردم ممالک اسلامی از آغاز قرن ۴ تا پایان قرن ۸ عملاً دو نوع مالیات می پرداختند.

سخن این است: اگر مارکسیسم متون تبییناتی خود را پر از آیه و حدیث بکند، و آن ها را در جهت مقاصد خود تاویل نماید، آیا می شود دین اسلام!؟

اگر مارکسیسم کاری با سرمایه و سرمایه داری غربی نداشت و مانند متصوفه وارد این عرصه نمی گشت، به این زودی ساقط نمی شد. و رمز بقای تصوف را باید در همین نکته دید.

حرف من این نیست که در دنیا نباید تصوف یا «عرفان اصطلاحی» باشد. بل می گویم حضرات محترم راه و آئین خودشان را به حساب اسلام نگذارند. نه تصوف اسلام است و نه اسلام تصوف. آن يك آئین است و این آئین دیگر. و در این جا کاری ندارم کدام يك از این دو آئین حق است و کدام باطل، و کسی را به باطل اندیشیدن محکوم نمی کنم.

مسئله همان «مزج» است در صدم ناهمگونی و زورکی بودن و ناجوری این وصله های ناجور را توضیح دهم گر چه مسئله آن قدرها هم مجهول نیست، و صوفی به راه خود می رود و پیروان اهل بیت(علیه السلام) به راه خودشان.

سخنان خوب و تبیینات زیبا:

سخنان خوب و تبیینات زیبا داشتن، کافی نیست بزرگان صوفیه (همان طور که در این برگ ها توضیح دادم) حرف های زیبا یا دلنشین، تبیین گر، انسان شناسانه، روان شناسانه، جامعه شناسانه و احیاناً هستی شناسانه، زیاد دارند. اما لازمه این خوبی ها پذیرفتن اصول و فروع باورهای آنان نیست. و اگر همین خوبی موجب پذیرش آئین آنان گردد لازمه این پذیرش مساوی دانستن آن آئین با اسلام نیست.

عده ای عادت دارند اگر تصوف را پذیرفتند آن را «دین اسلام شان» بدانند و اگر آن را نپذیرفتند نبوغ و استعداد و زیبایی های آنان را نیز انکار کنند. و مشکل همین جاست.

اگر يك مسلمان گوته، شکسپیر، هوگو، را به عنوان مسلمان نمی پذیرد، دلیل نمی شود که نبوغ و استعداد آنان را نیز انکار کند، و بالعکس مشاهده نبوغ و استعداد آنان نباید يك مسلمان را طوری مشعوف کند که مجموعه باورهای آنان را عین اسلام بدانند.

شاید گفته شود: گوته، هوگو، رسماً پیامبر(صلی الله علیه وآله) و قرآن را رد می کنند اما صوفیان سخت به آن معتقدند. می گویم: بزرگ مشکل دیگر، همین است. حضرت صوفی دین ویژه ای آورده لیکن به حساب اسلام می گذارد.

«هیچ چیز خدا نیست مگر خدا» کجا و «همه چیز خدا»ئی، کجا؟ هر دو مدعی واژه و مفهوم توحید هستند، اما آن کجا و این کجا.

عامل مهم دیگر در رشد تصوف:

عامل بالا را باید عامل «مشعوف شدن» نامید، و عامل دیگر عبارت است از «خانه نشین شدن اهل بیت(علیه السلام)». در «حقیقت اسلام» هیچ خلأئی نیست و همه اصول و فروع آن با بهترین سازمان ممکن، می باشد. اما در واقعیت تاریخی اسلام، يك خلأ سهمگینی وجود داشت و آن «خانه نشین شدن اهل بیت(علیه السلام)» و «خفه شدن تبیینات اهل بیت(علیه السلام)» در جامعه بود، به حدی که تبیینات امامان تنها به تعدادی افراد که «اصحاب» نامیده می شدند، محدود می گشت. و همین اصحاب معدود، هیچ امکانی برای نشر تبیینات امامان شان، نداشتند. يك حزب قاچاق، محکوم، که جز «تقیه» پناهی نداشت.

ثقلی از ثقلین محبوس گشت و قرآن تنها ماند، سوال ها بی جواب و مسائل لاینحل ماند. بر اساس اصول جبرهای اجتماعی، این خلأ باید پر می شد، و جامعه سخت تشنه دریافت پاسخ پرسش هایش بود، نظریه های شخصی و افسانه ای یهودیانی مانند کعب الاحبار، تمیم داری، وهب بن منبه و... در کنار و به دنبال آن نظریه های شخصی عکرمة، قتاده، سدی و... بخشی از

این خلاء را پر کرد. اما بخش دیگری هنوز خالی بود که توضیحات صوفیان که جوکیات منقول از هند بود، به عنوان یافته های احساسی شخصی شان، این بخش را پر کرد. بل آماسانید.

بدون این که قصد جسارت به ساحت اهل تسنن داشته باشم می گویم: اگر تبینات این دو گروه را از عرصه تفسیر (تفسیر قرآن) و از سایر عرصه ها بردارید، چندان چیزی در معارف اسلام سنیان، نمی ماند.

ولی شیعه چرا؟ تصوف گرائی شیعه چه معنائی دارد؟ تبینات اهل بیت(علیه السلام) هر سؤالی را پاسخ و هر مشکل علمی، فکری، معارفی را حل کرده است، به شرط آن که دست از متون تفسیر آن چنانی و تبینات متصوفه برداریم و نگذاریم تبینات اهل بیت(علیه السلام) بیش از این در درون مجلدات خاك بخورد.

کدام سوال تان بی جواب و کدام مشکل تان بی پاسخ است که دست به دامن افراد غیر مسئول شده اید؟ دو گروه یهودی و صوفی فوق که اعتنایی به امامان شما ندارند، اساساً نادیده گرفتن اهل بیت(علیه السلام) فلسفه وجودی تفسیر مذکور و تصوف، است. کدام سخن و تیین را در تفسیر یا در تصوف از امامان شما نقل کرده اند؟

آنان اهل بیت(علیه السلام) را اشراف معمولی و فاقد هر نوع ارزش علمی عرفانی، می دانند. یکی از پیروان حضرت محی الدین می گفت: این همه اهل بیت، اهل بیت، نگو مگر همه مسائل به وسیله اهل بیت حل می شود؟ و!

مولوی، محی الدین، حافظ، بایزید بسطامی، عطار نیشابوری، ذی النون مصری و... چه بهره ای از امامان شما گرفته اند؟ محی الدین افتخار نمی دهد که مقام خود را پائین تر از انبیا بداند (و به نظر او) تا چه رسد به امامان شما. اینان طوری وانمود می کنند که اهل بیت(علیه السلام) تنها به درد محترم نشستن و نظاره گر حکومت حاکمان و تصوف اینان بودن، می خورند. محی الدین پیامبر اسلام را بالاترین و والاترین انسان می داند و خودش را وارث بلا فصل ولایت او، و علی(علیه السلام) را نه تنها پند می دهد بل سرزنش می کند. کم نیستند صوفیانی که امام حسین(علیه السلام) را در مورد ماجرای کربلا محکوم کرده اند. آن نیز با ناز و کرشمه ای که لطف فرموده و لحظه ای وقت مبارک شان را درباره حسین(علیه السلام) تلف کرده اند.

تنها يك نگرش روان شناسانه به روان فردی و اجتماعی اجتماع صوفیان، به خوبی عدم حضور ائمه(علیه السلام)(نادیده انگاشتن وجود امامان) را بل کمال بی اعتنائی با احساس يك نوع مزاحمت از ناحیه ائمه(علیه السلام) نسبت به صوفیان، را نشان می دهد. در محافل و فرهنگ صوفیان، عنوان اهل بیت و نام ائمه(علیه السلام) که خیلی کم در حضورشان به زبان می آمد، به سختی تحمل می شد. و شاگردان و مریدان طوری تربیت می شدند که نامی از امامان اهل بیت(علیه السلام) به زبان نیاورند. جریان تصوف همیشه کوشیده است اهل بیت(علیه السلام) را در ذهن جامعه به فراموشی بسپارد.

می پرسید: پس چرا صوفیان و عرفای اصطلاحی در آغاز نوشته های شان هنگام صلوات بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) آل او را هم ذکر کرده اند؟.

می گویم: کافی است برای پاسخ تان به آغاز همین فصوص الحکم و شرحی که قیصری در بیان معرفی مقصود محی الدین از «آل» آورده است، مراجعه کنید. چون مشروح سخن در همان جا خواهد آمد لذا در این جا از آوردن آن خودداری می شود.

اگر تبینات اهل بیت(علیه السلام) از آغاز اسلام وارد محافل علمی و فرهنگ عمومی جامعه می شد، هیچ جایی برای یافته های یهودیان مذکور و نیز مفسران خودسر و نیز برای سرایش های خیالی صوفیان، نمی ماند.

امروز هم اگر شیعه به جای این همه هزینه کردن وقت، نیرو، فکر، مال و پول که برای تصوف و عرفان اصطلاحی می کند، به تبیینات مهجور افتاده و در قفسه مانده اهل بیت(علیه السلام) مصرف کند، هم روشن می شود که هیچ نیازی به دیگران ندارد و هم از لطمات اساسی آن ها در امان می ماند.

شریعت، طریقت، حقیقت

و معیار شناخت در اسلام

يك گردوی سبز و کال را در نظر بگیرید، از سه بخش تشکیل یافته است:

۱ - پوسته سبز.

۲ - پوسته سخت چوبین.

۳ - مغز گردو.

وقتی که مغز به کمال می رسد و گردو مصداق «گردوی رسیده» می شود، پوسته سبز ترك می خورد و سپس خشك شده از گردو جدا می شود و به کناری می افتد. دین نیز همین طور است: شریعت به منزله پوسته سبز، طریقت به منزله پوسته چوبین و حقیقت مغز آن است. فرد متدین نیز همین طور است زمانی که خام و کال است پوسته سبز بیرونی برایش لازم است اما اگر در اثر خودسازی و جهاد با نفس به کمال برسد، دیگر نیازی به پوسته سبز ندارد. زیرا او «پوست انداخته» است. زیرا او به کمال مغز یعنی حقیقت رسیده است اما طریقت (پوسته چوبین) همیشه لازم است تا از مغز کمال یافته، حفاظت کند. بنا بر این حتی پس از گشتن هفت شهر عشق، باز باید طریقت را همچنان رعایت کرد.

البته برخی (مانند با یزیدو حلاج) پس از رسیدن به کمال، پوسته چوبین (طریقت) را نیز کنار می گذارند و ندای «انا الحق» و «ما فی جبتی الا الله» سر می دهند. زیرا آنان به هیچ حفاظی نیاز ندارند، چون به حق واصل شده اند، و حق جلّ شأنه نیازی به حفاظت ندارد.

این نگرش یکی از دو کار برد اصطلاح «شریعت، طریقت، حقیقت» است که با مثال تبیین می شود.

فرهنگ مثال: مثال آوردن و استفاده از مثال برای فراهم آوردن زمینه بحث فکری، علمی، دینی، یکی از نیازهای فرهنگی هر جامعه است. مثال کار برد سازنده ای در کار تعلیم و تعلم دارد، قرآن نیز مثال آورده است.

آیا تمسك به مثال و استفاده از آن، هیچ معیار و قاعده ای ندارد؟

همان طور که از خود واژه مثال روشن می شود، وقتی تمسك به مثال صحیح است که دوطرف مسئله قبلا در عالم وجود (اگر بحث وجودی باشد) و یاد عالم اعتبار (اگر بحث اعتباری باشد) مثل هم باشند.

به عبارت دیگر: مثال آوردن دو گونه است: در عبارات و در حقیقیات، که در این بحث با هم فرق ندارند. پس باید دو چیز باشند که یکی برای مخاطب معلوم، باشد و دیگری مجهول، آن گاه متکلم با توسل به واقعیت معلوم واقعیت مجهول را به او بشناساند. این نوع مثال صحیح است به شرایط زیر:

۱ - **سنخیت در وجود:** نمی توان وجود خدا را با مثال آوردن از مخلوقاتش، شناخت کرد.

در این جا صدرائیان می گویند وجود «حقیقت واحده است» پس نه تنها وجود خدا و خلق هم سنخ است، بل یکی است. اما توجه ندارند که این هنوز اول دعوا است و سخن آقایان «مصادره به مطلوب» بل مصداق «دور» می شود، از جانبی وحدت وجود را به وسیله مثال اثبات می کنند و از جانب دیگر صحت همان مثال را به وسیله وحدت وجود، ثابت می کنند. پس نمی توان و نباید مباحث مربوط به خدا و الهیات را به وسیله مثال، حل و فصل کرد.

۲ - **تمثیل موجود به موجود:** نمی توان عدم را با تمسك به مثال، مورد بحث قرار داد، چیزی که هنوز بود و نبودش زیر سوال است ابتدا باید بود و وجود آن را اثبات کرد سپس شباهت و مثلیت آن را و آن گاه به استفاده از مثال پرداخت.

دین يك چیزی است که انسان از خدا در یافت می کند ابتدا باید ثابت شود در این دین از سه مقوله شریعت، طریقت و حقیقت، نامی به میان آمده، و نیز ترتیبی به شکل «شریعت، طریقت و حقیقت» چیده شده، سپس نوبت می رسد که چگونگی این سه

باهم و نقش و جایگاه هر کدام را با مثال گردو توضیح دهیم. اما وقتی که نه چنین اصطلاحی و نه چنین چینش ترتیبی در خود دین باشد، تمثیل به این مثال، مصداق تحکم و اغواء، است.

اصطلاح شریعت اصطلاح خود دین است. اما دو اصطلاح دیگر - در اصطلاح بودن شان - تحکم بی دلیل اند، و اصطلاحی که از مجموع يك صحيح و دو تحکم تشکیل می شود باز ترکیب نامشروع است.

اگر دو شرط بالا رعایت نشود، حقیقت به خیال و خیال به حقیقت مبدل می شود و شخص می تواند هر موهوم، را در خیال خودش تصویر کند سپس بایک مثال از طبیعت، به واقعی بودن آن موهوم باور کند یا افراد ساده را بیاوراند.

موهومات را می توان در قالب «فرض» به خدمت واقعیات گرفت مانند فیلم «پسر شجاع» «پینوکیو». و مانند داستان های کلیله و دمنه. اما واقعیات را نمی توان به خدمت موهومات گرفت.

مطلب بالا بس مهم، دقیق و سر نوشت ساز است.

فرضیه: شاید شود پس فرضیه های علمی هیچ ارزش ندارند و نباید روی آن ها کار کرد و دنبال مصادیق احتمالی برای جمع آوری دلیل رفت.

اولا: فرضیه ها در واقعیات محسوس مادی، هستند نه در مورد خدا و الهیات.

ثانیا: فرضیه اعلام می کند من فرضیه ام و فرض کننده من، به دنبال فراهم آوردن دلیل و ادله است و هنوز موهوم بودن یا واقعی بودن من معلوم نیست. اما حضرات باورهای خودشان را واقعیت قطعی، اعلام می کنند سپس آن ها را با مثال توضیح می دهند.

مثلا مثال «دریاو امواج» را برای توضیح باور قطعی شان درباره اثبات وحدت وجود، مورد تمسك قرار می دهند.

شگفت از صدرائیان است: در صناعات خمسه منطق و در متن فلسفه شان هیچ ارزشی و کاربرد اثباتی به «تمثیل» نمی دهند،

اما در الهیات (الهیات حاصل شده از آشتی میان مشاء و اشراق)، مرتب به آن متوسل می شوند.

با کلیله و دمنه نیز تنها می توان رموز زندگی اجتماعی را به کودک و بزرگ یاد داد اما نمی توان به وسیله آن خدانشناسی،

هستی شناسی، وجودشناسی و دین شناسی کرد.

یعنی این که گفته شد «موهومات را می توان در خدمت واقعیات گرفت» نیز هیچ کاربرد عقلانی، منطقی، علمی، در

هستی شناسی، خدانشناسی و دین شناسی ندارد.

مراد از دین شناسی مسائل دین نیست، ماهیت ساختاری يك دین است، مثلا آیا در دین اسلام چینش شریعت، طریقت،

حقیقت، هست یا نه. در این جا سخن از «هست» و «نیست» است سخن از «وجود» است. همان طور که در الهیات سخن از

وجود و احکام وجود حقیقی است. در این مسئله نیز سخن از وجود اعتباری و عدم وجود اعتباری این اصطلاح «شریعت، طریقت،

حقیقت» است.

و گر نه، همه مسائل دین اسلام (اخلاقیات حقوق، مسائل تربیتی) و هر دین دیگر را می توان با مثال هایی از جمله مثال هائی

از قبیل کلیله و دمنه، توضیح داد. نه اصل بود و نبود و وجود و عدم آن ها را در متن دین.

مثال و تمثیل يك ویژگی خاص دارد، سخت شیرین و دلچسب است، جاذبه اش معجزه می کند، هم از عنصر روپائی تخیل

برخوردار است و هم شبیه برهان است. طرفداران عوام تصوف، و نیز طرفداران تحصیل کرده اما ناپخته، شیفته مثال می شوند و

براستی گمان می کنند این شیرینی که در دل شان احساس می کنند، شیرینی ایمان و یقین است و به «علم الیقین» رسیده اند

همین روزهاست که به «عین الیقین» نیز برسند.

سقراط مردم آن را به این واقعیت که «نبايد شیرینی مثال ها در خطابه ها شما را اغوا کند» توجه داده بود، فلسفه مشائی نیز

از زمان ارسطو تا پیدایش «التقاط فلسفه و تصوف» آن را به خوبی پرورانده بود، لیکن با پدیده «آشتی» حد و مرزها به هم آمیخت.

فرهنگ مثال در هندوستان: تعلیمات بودا، ویشنوکرشنا، و همه متون دینی هندی مربوط به ادیان متعدد هندی مبتنی بر مثال

است. یعنی الهیات شان، معاد تناسخی و غیر تناسخی شان، نبوت کشفی و شهودی شان، همه و همه با مثال توضیح و تبیین

می یابد. متون هندی مربوط به این مطالب نتوانسته وارد جامعه اسلامی شود اما متن امثله ای کلیله و دمنه در جامعه

اسلامی برای خود جایگاه خوبی یافته است. دلیل موفقیت این و دلیل عدم موفقیت آن ها به شرح زیر است:

۱ - کلیله و دمنه هیچ تعارض مهمی با اسلام و احکام اسلام ندارد.

۲ - کلیله و دمنه به هستی‌شناسی، خدانشناسی، معادشناسی (اصول تبیینات دین) نمی پردازد.

۳ - ممانعت دوستان: صوفیان که دوستانان توضیحات امثله ای، تبیینات امثله ای، هستند و بهره کافی از هندوئیات و جوکیات برده اند بل اساس عقاید شان از آن منبع است، سخت نیازمند بودند که مطابق قاعده «خودش را بیار اسمش را نیار» عمل کنند هنوز هم که هنوز است زیر بار این که بینش و باورهای شان را از هندیان گرفته اند، نمی روند. و برای شان لازم بود همه جوکیات را در متن اسلام و اندام اسلام جای بدهند، اما آوردن اصل متون هندی ناقض این غرض بود.

برخی ها تعجب می کنند که مرحوم مجلسی داستان «یوداسف و بلوهر»^۱ هندی را چرا در آثارش آورده است او که غیر از قرآن و اهل بیت (علیه السلام) رهبری ندارد، لیکن علامه با این کار می خواهد بگوید: من نیز می توانم از این و آن سخن جمع کنم، و از این عرصه غافل نیستم، و شما هم هر وقت هوس کردید داستان بخوانید داستان های شبیه یوداسف و بلوهر، کلیله و دمنه، بخوانید که بی فایده نیست. نه عقاید مربوط به الهیات و معاد و... آنان را.

باید افزود: امروز هم اگر هوس داستان های ملل دیگر کردید، آن بخش از رمان های آنان را بخوانید که لیبرالیسم را به ناخودآگاه شما «القاء» نکند. القاء یعنی (پذیراندن اغوائی) که مخاطب مقصود گوینده را ناخود آگاهانه بپذیرد و مطالب به طور ناخودآگاه عقیده او شود و به ساختار شخصیتی تبدیل گردد.

زیرا قلم لیبرالی (که صرفاً جاذبه دارد و فاقد دافعه است و به همین دلیل در استفاده از هنر القاء کاملاً آزاد است) سخت معجزه گر است. پیش تر گفته شد کسی که با علوم انسانی آشنائی کافی نداشته باشد و «تاریخ تمدن» ویل دورانت را مطالعه کند، بی تردید برخی از مطالب آن را خود آگاهانه و برخ عمده آن را به طور ناخود آگاه خواهد پذیرفت. بل به شخصیتش تبدیل خواهد شد. اما مسئله تحقیق چیز دیگر است، افراد متخصص و اهل تشخیص باید همه متون به ویژه متون فلسفه غرب را بررسی کنند و به نقد آن ها بپردازند. این کار گاهی واجب کفائی هم می شود.

اما باید همه مان توجه کنیم که قرآن و اهل بیت (علیه السلام) فلسفه خود را دارند. نمی دانم این امر بدیهی چرا این قدر مبهم شده است که حتی آشنایان با فلسفه (مطلق فلسفه) نیز به یاد نمی آورند که هیچ اندیشه ای و هیچ دینی فاقد فلسفه نیست، اساساً يك دين يعنى يك فلسفه. حتی دین مانی.

در مسئله شریعت و طریقت، دو اصطلاح هست:

۱ - شریعت یعنی احکام فقهی اسلام، طریقت در مقابل آن یعنی روش خود سازی برای رسیدن به حق، در این اصطلاح است که صوفیان دچار اباحه گرایی می شوند و هر وقت لازم شد مسلم ترین حکم شرعی رازیر پا می گذارند و عمل خلاف شرع خود شان را با مثال گردو یا امثله دیگر، توجیه می کنند. در فلسفه و عرفان اهل بیت و قرآن، اسلام پوسته ندارد و همه چیز آن مغز است مثلاً نماز (قرّة عین رسول الله (صلی الله علیه وآله)) است و ترک آن ترک پوسته نیست

۲ - شریعت یعنی مجموع اصول و فروع يك دين، در این اصطلاح شریعت یعنی مجموع اصول و فروع يك جهان بینی که رابطه اصول آن باهم دیگر، و رابطه فرع ها با اصل مربوطه خود و با همدیگر، بر اساس يك سازمان منطقی باشد

سازمان منطقی: اگر هیچ کدام از اصول، همدیگر را نقض نکنند و هیچ فرعی فرع دیگر را یا یکی از اصول را نقض نکند، سازمان منطقی محقق می شود و گرنه، نه.

در معنای لغوی:

رود خانه ای در جریان است شاخه هائی از آن جدا می شود و هر شاخه ای شاخه های دیگری دارد و آخرین شاخه می رسد به مزرعه کشاورز و پخش می شود

این رود خانه با شبکه شکل یافته خودش يك (شریعت) است.

و هم چنین يك درخت، تنه، شاخه های اصلی، شاخه های فرعی، شاخه های فرعی تر تا برسد به برگ و میوه. و تقریباً شبیه این است يك خیابان باکوچه ها و کوچه های فرعی تا برسد به خانه ها.

۱. بوداسف، صحیح است که نقطه ب در نسخه برداری ها دو تا شده و پ نیز در تعریب به ف تبدیل شده است.

شریعت یعنی «دین» همان طوری که هیچ دو لفظ مترادفی نیست که در بار معنی فرقی باهم نداشته باشند، میان شریعت و دین نیز يك فرق در بار معنی هست. وقتی شریعت گفته می شود که نظام شبکه دین نیز در نظر باشد، در این اصطلاح، شریعت شامل الهیات، مسایل نبوت، تبیینات معاد، امامت و احکام فقهی می شود، شریعت یعنی همه و سر تاسر دین

طریقت:

هر مکتبی اعم از حق و باطل، يك سیستم درشناخت و «عمل شناخت» دارد. و هیچ مکتبی اعم از مکتب حق و یا باطل نیست، که فاقد این سیستم باشد. شبکه شریعت مطابق شبکه شناخت باید باشد.

سبک و روش و منطق این «شناخت» در خود هر شریعت، تبیین می شود که این سبک و روش شناخت، «طریقت» آن مکتب است. که مذهب، مشرب، مسلک، نیز خوانده می شود.

اسلام نیز مانند هر مکتب دیگر، برای تبیین توحید و مسائل مربوط به آن، نبوت و مسائل مربوطه اش، معاد و مسائل مربوط به آن، و احکام عملی و مسائل مربوطه اش، مسلک و مذهبی را بیان کرده که سازمان اندیشه اسلام در هستی شناسی، انسان شناسی و... را نشان میدهد و این «طریقت» اسلام است. البته اگر اصطلاح تحمیلی «طریقت» را بپذیریم.

حضرات صوفیه وقتی که سخن از شریعت و طریقت می گویند و این دو را به نوعی در تقابل هم می آورند، مرادشان از شریعت آن سیستم و سازمان خاصی است که اسلام برای «شناخت» معین کرده است. و با ور دارند که میتوانند در عمل شناخت، راهی و روشی غیر از آن سیستم معین، بروند.

و به عبارت دیگر يك روش آزادتر داشته باشند و نام این روش (آزاد) را طریقت می گذارند در مقابل روش معین که خود شریعت معین کرده است.

هر دو طریقت اند؛ طریقت آزاد و طریقت معین در شرع. اما هر دو شریعت نیستند و آنچه در شریعت آمده تنها طریقت معین در شرع است

توده صوفیان و نیز برخی از سران کم هوش آنان، طریقت را تنها به همان معنی اول به کار می برند، و از این معنی دوم که بس مهم و جان تصوف است، غافل می مانند. اما مراد محی الدین «چنانکه خواهیم دید» و سائر سران هوشمند صوفیان از «طریقت» همین معنی دوم و سروکار شان بیشتر با این معنی دوم است که به نظرشان تنها ابزار رسیدن به «حقیقت» است. گرچه دیگرانی هستند که در همین معنی دوم نیز در اثر ضعف بینش، تعریف های نا بسامانی از طریقت، ارائه می دهند و این برداشت نا بسامان را در نظم و نثر آورده اند که بیش از آن که به نفع خودشان باشد به ضررشان می شود. صوفیان آزادی این «طریقت» را از يك جهت سخت محدود کرده اند. زیرا ابزار آن را تنها «دل - قلب» قرار داده اند و عقل رابه این محفل (بویژه در خدانشناسی و مسائل مربوطه اش) راه نداده اند.

شبهستری که یکی از هوشمندترین آنها است و بی تردید افکار او برگرفته از محی الدین است و در آینده خواهیم دید، می گوید:

رها کن عقل را، با حق همی باش *** که تاب خور ندارد چشم خفاش

ورای عقل، طوری دارد انسان *** که بشناسد بدان اسرار پنهان

و عقل را چشم خفاش می داند که تاب خورشید را ندارد.

اما شارحان فصوص الحکم مثل قیصری و نویسنده محترم شرح فارسی می کوشند که عقل و دل در مسلک محی الدین را در طول هم قرار دهند، قیصری در مقدمات هم از عقل و فلسفه و هم از دل استفاده کرده است. شخصیت دوم نیز در پاورقی ها و احیاناً در متن اشاره می کند که محی الدین عقل را کنار نمی گذارد بل می گوید عقل تاجائی می تواند برود و از آن تا بالاتر را باید بادل و عشق رفت.

این ادعا فی الجمله درست است محی الدین در خلال سخنانش گاهی به عقل بل فلسفه ارسطو ارزش می دهد. و به همین دلیل در این مقالات، او اولین فردی که اولین خشت «آشتی میان مشاء و اشراق» را گذاشت، معرفی شده. اما جان مسلک شناخت و طرز تفکر محی الدین نمی تواند بدون پای مال کردن عقلیات تحقق یابد. ملا صدرا اسفار را برای پروراندن همین خشت اول محی الدین نوشت (ابتکار این آشتی مال محی الدین است پروراندنش مال صدرا) و فلسفه ارسطوئی را بیش از پیش دچار اشکالات اساسی کرد.

باید گفت محی الدین با هوش تر از صدرا بوده است او می دانست که نباید بیش از همان خشت اول خشت های دیگر چید، اما صدرا بنائی این بنا را ادامه داد و سخت دچار تناقضات فاحش گشت. بدیهی است تلفیق ارسطوئیات با صوفیات سپس تلفیق آن دو با اسلام (و یا چنین تلفیق مثلث در هر بینش و مکتبی باشد) قهراً لزوماً و الزاماً دچار تناقض می شود، صدرا متهورانه پای این بدیهی نهاد.

امروز پیروان صدرا سخت در خلال این تناقضات مانده اند، این نگرانی و اضطراب در گفتار و رفتار شان آشکار است، مگر آن تعداد از آنان که فاقد آن هوشمندی هستند تا بتوانند دچار این اضطراب و نگرانی باشند.

طریقت در این مبحث از جهتی آزاد است و از جهت دیگر سخت محدود است. آزادی از چهار چوبه روش شناخت معین در شریعت، و محدود بودن در عدم بهره جویی از عقل. آزادی در روش و محدودیت در ابزار.

آزادی: نوعی آزادی در اندیشه هست که هیچ مکتب حتی مکتب بی مکتبی لیبرالیسم نیز آن را جایز نمی داند. و آن عبارت است از این که **کسی برای شناخت يك مکتب از روش آزاد استفاده کند در عین حال بگوید که این روش روش خود آن مکتب است.** این مصداق اتم تناقض است.

درست است هرکسی می تواند يك مکتب را با روش و منطق شخصی خودش شناخت کند یا اساساً منطق و روش آن مکتب را رد کند، و این آزاد است. اما مشکل مذکور بالا اولاً تحریف است و ثانیاً منشأ تناقض است.

از باب مثال: اگر شیخ اشراق روش و مسلک خود را در بستر «بررسی اسلام با يك روش برگزیده شخصی خودش» به کار گیرد، کارش يك کار آزاد است. این غوغائی که ایران باستان پرست ها در باره او راه انداخته اند که وی آزاد اندیش بوده، تنها در این صورت صحیح است. اما اگر او روش و منطق خود را عین منطق اسلام بداند، فرد آزاد نبوده بل در صدد تحریف بوده است. در این صورت باید طرف دارانش او را به عنوان قهرمان بر اندازی اسلام بدانند و به او افتخار کنند.

گروه محمد علی فروغی و حرکتی که او به راه انداخت بدون توجه به این معیار، هر ایرانی را به صرف ایرانی بودن مدح می کنند از آن جمله حلاج را آزاد اندیش می دانند. در عین حال خودشان را «غیر مسلمان» نمی دانند که ان شاء الله نیستند.

منطق و ابزار:

ارسطوئیان با همه خیال پردازیهای شان در ساختن صادر اول و عقول عشره و افلاک تسعه ذی عقل و اراده مستمسک شان «عقل» است. و صوفیان «قلب» را ابزار خود قرار داده اند. صدرائیان از هر دو ابزار استفاده کرده و سعی دارند که از این دو موتور که چرخش قرقره هر کدام به عکس دیگری است بهره جویند. اکنون بینیم فلسفه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) چه روشی و منطقی دارد و طریقت قرآن و اهل بیت(علیه السلام) چیست؟

منطق و طریقت قرآن و اهل بیت(علیه السلام): موجودی که به «عمل شناخت» می پردازد انسان است پس در این مسئله نگاهی به «انسان شناسی» قرآن و اهل بیت لازم است.

تردیدی نیست که انسان دو نوع درک دارد، درک مغزی و درک احساسی (درک دلی). اولی دارای چهار چوبه و دومی بدون چهار چوبه. انسان شناسی اسلام می گوید کار کردن تنها با مغز شبیه تک کار کردن موتور است در اصطلاح مکانیک ها. و همین طور است تک کار کردن با قلب. و استفاده از کار هر دو شبیه استفاده از دو موتور است که چرخش قرقره شان بر عکس همدیگر است دریک کار بایک جهت. که جز متلاشی کردن همدیگر بهره ای نخواهند داد.

با این بیان روش هرسه گروه (ارسطوئیان، صوفیان، صدرائیان) رد می شود و يك روش ویژه معرفی می شود و آن «یکی شدن دو موتور» است. یعنی انسان طوری آفریده شده که قرار است نیروی درک او تجزیه نشود گرچه خیزش گاه این نیرو از دو منبع و از دو کانون است، کانون مغز و کانون قلب.

و به عبارت دیگر: از آمیختن دو روش و دو مکتب، يك مکتب واحد سالم به دست نمی آید. بل مصداق التقاط می شود که صدرائیان در صدد آن هستند. و نیز از آمیختن دو ابزار يك ابزار صحیح حاصل نمی شود. اما اگر دو کانون به «وحدت» برسند و یکی شوند و مانند ملکول های يك شیء باهم هماهنگ و در يك جهت قرار گیرند و يك شیء واحد را به وجود آورند، این شیء واحد می تواند در جهت واحد، محصول سالم را بدهد.

اسلام يك ابزار سوم را معرفی می کند که صدرائیان از آن غفلت ورزیده اند:
لبّ: لبّ یعنی اگر مغز و قلب مانند دو ملوکول متفاوت با هم جمع شوند و يك شیی سوم را به وجود بیاورند نامش «لبّ» می شود، این کجا و روش صدرائیان کجا؟ **فاعتبروا یا اولی الالباب.**

آن شناخت که از برآیند دو کار مجزا (کار مغز و کار قلب) و تعامل آن دو در عمل و کار، حاصل شود شناخت درستی نیست زیرا اساساً چنین برآیند و تعامل میان کار این دو، امکان ندارد. زیرا لازم گرفته که هر کدام هم به طور مستقل کار کنند و هم مستقل نباشند. این جاست که حکمت متعالیه مغشوش تر از ارسطوئیات و مغشوش تر از تصوف است.

گفته شد کانون نیروی درک در انسان دو تا است. زیرا انسان يك موجودی است دارای دو روح، روح غریزه و روح فطرت. برخلاف حیوان که فقط روح غریزه را دارد.

پس قبل از بحث از کانون مغز و قلب توجه به این دو روح لازم است:

افراد انسان همگی در شکل و پیکر، انسان هستند لیکن از جهت «شخصیت» در چه صورتی «انسان مطلوب» و «انسان کاملاً سالم» می شوند؟

پس از آن که فطرت و غریزه این موجود، با هم کار کنند و اعتدال را محقق سازند شخصیت او مصداق «انسان» است. و این انسان با مغز و قلب کار می کند.

عقل: در انسان شناسی اسلام «عقل» نیروی دیگر است غیر از قوه درک مغزو قلب، حیوان نیز مغز و قلب دارد با مغز جای علف و آب را تشخیص می دهد و با قلب بچه اش را دوست می دارد. و به همین دلیل است که گاهی کارهای مغزی و قلبی برخی حیوانات با کارهای انسان شباهت پیدا می کند، بل در مواردی یکی می شود. عقل نیروی دیگر است، روح دیگر است، که به انسان هدیه شده است، امروزه نشانه هائی از توجه جریان علمی دنیا به این حقیقت دیده می شود.

مراد از «شعر» و «فقه» معنای لغوی آن هاست نه معنای اصطلاحی شان.

بنابراین آشتی میان مشاء و اشراق، نمی تواند آشتی باشد بل جمع بین المتناقضین است و مصداق «التقاط». حتی التقاط این دو نیز امکان ندارد مگر در خیال و بپذیرش محال. (اصول بحث فوق را در «تبيين جهان و انسان» توضیح داده ام) آن چه بنایش را محی الدین گذاشت و ملا صدرا آن را پروراند، در اصل و اساسش نادرست و هیکلش يك هيكل تحمیلی بر علم و اندیشه است. نه يك کار علمی و فکری. بل تخریب علم و اندیشه است.

در اصول کافی «كتاب العقل و الجهل» عقل معاویه عقل نکرانی معرفی شده است.

اما مسئله طول و عرض: اولاً در مبحث «عقل و عقلانیت» بحث خواهد شد که اساساً عقل و خرد چیست تا روشن شود که عقلانیت و خرد ورزی چیست؟

ثانیاً: با تصویر بالا روشن شد اگر عقل و قلب در عرض هم کار کنند، چرخش هر کدام بر علیه دیگری خواهد بود، یا بفرمائید جهت حرکت هر کدام بر علیه دیگری خواهد بود که نقض همدیگر است. و هر روز انسان ها این علیه هم بودن را تجربه می کنند که گاهی عقل شان يك خواسته را تأیید می کند و دل شان چیز دیگر می خواهد.

و اگر در طول هم کار کنند هر کدام تك کار کرده اند و نتیجه تك کاری، تك بعدی و نادرست بودن است. و در این کتاب خواهد آمد که اساساً در طول هم بودن عقل و عشق (قلب) محال است.

و تاریخ به خوبی نشان داده است: جامعه ای که تنها با قلب کار می کند دچار خرافات و خمودی و عقب ماندگی در دنیا و آخرت می گردد. و جامعه ای که تنها با مغز کار می کند ممکن است در امور مادی پیش برود لیکن عین همین دنیای غربی امروز می شود.

بلی درست است، انسان، این موجود که به «موجود ناشناخته» ملقب شده، این چنین پیچیده است و مسئله نیز همین است که اگر بتواند از انحراف سالم بماند بالاتر از فرشته می شود و گر نه، اسفل سافلین می شود.

داشته های قبل از تجربه: فطرت و غریزه دو کانون هستند. برای «داشته های قبل از تجربه انسان»، داشته های غریزه را در يك بچه آهو نیز مشاهده می کنیم که به محض تولد دنبال پستان مادر می رود و جای پستان را نیز می شناسد.

داشته های فطرت نیز عبارتند از: دگر خواهی، خانواده خواهی، جامعه خواهی و اخلاق خواهی (یا در همه این ها بفرمائید: گرائی). شرح این مسئله را در «تبيين جهان و انسان» آورده ام و نیز توضیح داده ام که چیزی به نام «گریه» و «خنده» در انسان، ریشه در کانون فطرت دارد.

این اصطلاح «داشته های قبل از تجربه» را نباید با اصطلاح «معلومات قبل از تجربه» که کانت فیلسوف غربی به کار می برد، اشتباه کرد زیرا کاملاً با هم تفاوت دارند.

جنون سفاقتی: مانند چنگیز، نرون، معاویه و عقل نکرانی و خرد ورزی ماکیاولی و عقلانیت پاراتوئی.

جنون حماقتی: مانند مجنون لیلی، فرهاد، هر بشر جامعه گریز، هر بشر اخلاق گریز. اروپا در قرون وسطی به نسبتی دچار حماقت و پس از رنسانس به نسبتی دچار سفاقت گشت. و امروز همه اندیشمندان غربی اعتراف دارند که آن روز دچار يك سری نکبت های اساسی بودند و امروز دچار يك سری نکبت های دیگر هستند.

جامعه مسلمانان از آغاز عصر اموی تا زمان هارون الرشید دچار سفاقت بودند، و عقل نکرانی محورشان بود. و از عصرهارون قلب گرائی (تصوف) به رشد خود رسید. و در قرن ششم اوج حماقت گرائی بود که نتیجه آن، سقوط در مقابل مغول و سقوط اندلس در مقابل غرب بود. در يك نگاه دقیق جامعه شناسانه، زمین گیر شدن مسلمانان در مقابل اروپا در جانب غرب و متلاشی شدن در مقابل مغول از جانب شرق، نتیجه مغز گریزی و قلب گرائی مسلمانان بود.

در نقشه جغرافی - اجتماعی امپراطوری اسلامی، شیعه به صورت بخش های کوچک (مانند قم، کاشان، آوه) در ایران به صورت خالص و در کوفه و چند شهر کوچک عراق، به صورت در صد بالا و پائین. و در سایر جاها، به صورت رگه های ناپیدا در میان مردم، حضور داشت، و تا قرن هشتم زیر بار تصوف نرفت.

گاهی فردی از شیعه گرایش به تصوف پیدا می کرد اما با قاطعیت تمام از شیعه بودن طرد می شد.^۲ اولین کسی که توانست هم صوفی باشد و هم به تشیع نزدیک شود، شاه نعمت الله ولی کرمانی^۳ است.

۲- مانند حسین بن منصور حلاج که برای پیاده کردن آرزوهایش به شهر قم آمد اما به دستور ابن بابویه از قم اخراج شد.

دومین جریان تصوف که توانست در کنار صوفی بودن شیعه نیز باشد تحول خانقاه اردبیل از تسنن به تشیع بود که توسط شیخ ابراهیم انجام شد.^۴

مسلمانان سنی غرق در تصوف بودند به حدی که شعار «من لا شیخ له فشیخه شیطان» درست به مثابه يك آیه محکم قرآن و نص خدا و پیامبر(صلی الله علیه وآله) تلقی می شد.

پس از حمله مغول، تصوف گرائی و پرهیز از تصوف در طرز تفکر (یا دو سلیقه) در کنار هم در میان مسلمانان سنی می پلکید، با آغاز قرن ۲۰ و پیدایش چیزی به نام استعمار رگ عقلانی مسلمانان سنی کمی جنید و این جنبش رو به رشد اما سخت بطیعی، پیش می رفت که در نیمه این قرن مسلمانان سنی در حد قابل تمجید به عقل گرائی و عمل گرائی رسیدند. اکنون به جد میتوان گفت تصوف در میان سنیان اگر نمرده باشد دستکم در حال احتضار است. و غرب از همین عقل گرائی سنیان سخت ترسیده است. شگفت این که شیعه عقل گرا با آن تاریخ خرد گرائی اش اینک دچار تصوف، این لیبرالیسم شش‌دانگ، می گردد.

لیبرال های ضد لیبرالیسم:

لیبرالیسم دو نوع است:

۱ - لیبرالیسم مغزی.

۲ - لیبرالیسم قلبی.

این دو در «منشاء» و چگونگی ناشی شدن با هم فرق دارند. اما در مرحله ثمردهی وقتی که به بار می نشینند دود هر دو در پشت بام جامعه، از يك دودکش بیرون می آید. هر دو به «شناخت غلط» در «هستی شناسی» و حذف اخلاق و دستکم تسامح در اخلاقیات (پایمال کردن شریعت) و... می رسند.

فرق دیگر: لیبرالیسم عقل نکرانی و عقلانیت ویل دورانت ها، ماکیاولی و پاراتوئی به «عمل گرائی» و پیام جمیز امریکائی منجر می شود که به قول اشنپنگلر در اثر تورم کمیت ها، منفجر خواهد شد و اینک دارد می شود. لیکن لیبرالیسم تصوفی، در اثر آماسیدن بادکنکی، در حمله مغول منفجر گشت.

۲- سید حیدر آملی در اواسط قرن هشتم (قبل از سال ۸۰۰) که در حوزه حله درس می خواند از فخر محققین مدرک علمی گرفت و به آمل آمد و صوفی شد. او توانست زیر چتر مدرک مذکور، در میان شیعه زندگی کند. او هنگام دریافت مدرک مذکور رسماً صوفی نبود. در سال ۷۳۷، سر به داران به رهبری فکری شیخ حسن جوری حکومت مستقلی را تشکیل دادند. اگر در صوفی بودن جوری تردید نباشد در این که سر به داران مانند صفویان از تصوف برگشته اند، تردیدی نیست. زیرا شهید اول «لمعه دمشقیه» را به عنوان دستورالعمل اجرائی حکومت، برای سر به داران نوشته است و به خواسته آنان پاسخ مثبت داده است و شهید کسی نبود که با حکومت صفویان همکاری کند، نقش شهید در این موضوع درست مانند نقش محقق کرکی در حکومت صفویان می شود.

شاه نعمت الله ولی (متولد ۷۲۰) از دست شیخ عبدالله یافعی، خرجه گرفت. نویسنده «مع رجال الفکر فی القاهره» او را سنی می داند. دکتر معین در ذیل «یافعی» سید نعمت الله را شافعی دانسته است. اما پیروان و خانقاه او امروز صوفی شیعه هستند. درباره او در آینده نیز بحث خواهد شد.

موج شیعه گرایی قره قویونلو و آق قویونلو، در شمال غرب ایران و شرق آناتولی و سپس گرایش دربار تیموریان اقتضا می کرد که نعمت الله اگر شیعه هم نباشد دست کم يك روال بینابین، برگزیند. او در اشعارش بر این که از نسل «حیدر» ۷ است می بالد.

۴- در این دوران گرایش به تشیع نسبتاً شدید بوده است گر چه چیزی از تبیینات شیعه برای گروندگان معلوم نبود، شیخ ابراهیم پیغام مردم شرق آناتولی را دریافت کرد که «اگر خانقاه اردبیل شیعه بود ما مرید آن خانقاه می شدیم» تشیع خانقاه را اعلام کرد.

پس از سقوط تصوف «حروفیه» که از خانقاه قونیه و از تعلیمات محی الدین نشتت یافته بود و تقریباً بر قلمرو محی الدین (از داردانل تا سمرقند) چتر باز کرده بود، این گرایش مردمان صوفی به شیعه شدت یافته است. ساکنین شرق آناتولی به خانقاه اردبیل پیوستند که امروز «علوی» خوانده می شوند و حدود ۱۷ میلیون جمعیت دارند.

علویان تا این اواخر چندان اطلاعی از تبیینات شیعه و حتی از احکام شرعی، نداشتند، کاری با روزه و مسجد نداشتند. در میان علویان صوفیان «بکتاشیه» از بقایای حروفیه هستند.

وصوفی گرائی ما که تازه شروع شده و دارد بر حوزه و دانشگاه مسلط می شود و در میان عوام نیز جا باز می کند امید است دست از سر شیعه بردارد، و گرنه، نه يك اصل سالم در اصول دین و نه يك فرع سالمی در شریعت باقی خواهد گذاشت.

اعتراف عملی به وحدت دود کش:

عقل گرائی فلسفه مشاء که هیچ ارزشی به قلب نمی داد، و قلب گرائی تصوف که هیچ ارزشی به عقل گرائی نمی داد، زمانی عملاً به وحدت رسیدند، و اعلام کردند ما از اصل و اساس يك اندیشه وروش و سبک و احد هستیم. اولین کسی که در این میدان قدم نهاد محی الدین بن عربی است او درب این مسئله را باز کرد و در عین پرداختن به تصوف و ادعای کشف و شهود و اصالت دادن به قلب، احترام مشائیان و استدلال عقلی را محترم شمرد (۵۹۵). این نزدیکی دو جریان متضاد به تدریج پیش می رفت که ملا صدرا در حوالی ۱۱۰۰ کمر همت به «وحدت بخشی» به این دو روش متضاد، بل جمع این دو متناقضین پرداخت. او به نظر خودش نه تنها دود کش و لوله آن را بل اساس دو اجاق را یکی کرد و نامش را «آشتی میان فلسفه و تصوف» گذاشت.

در تاریخ بشر دو آشتی رخ داده است که در نوع خود نمونه سوم ندارد، یکی آشتی مذکور و دیگری آشتی میان مسیحیان و یهودان. مسیحیان برای از بین بردن مسلمانان به تدریج با یهودیان آشتی می کردند تا منجر شد بر این که پاپ رهبر کاتولیک ها و به اصطلاح رهبر سر سخت ترین مسیحیت اروپا، رسماً اعلام کرد که عیسی را یهودان نکشته اند. این یعنی پا گذاشتن روی اصل مسلم دین مسیحیت و انکار نصوص انجیل و غلط دانستن این بخش از انجیل ها. و آشتی میان فلسفه ارسطوئی مشائی با تصوف نیز عملاً در بر اندازی اندیشه ناب شیعی جریان دارد. آن بر علیه اسلام و این بر علیه تشیع، گرچه تصوف گرایان شیعه گمان می کنند که دارند به شیعه خدمت می کنند (یحسبون انهم یحسبون صنعاً) و خیال می کنند دارند نواقص و خلاءهای اندیشه و عقاید شیعه را به وسیله ارسطوئیات و خیالات صوفیانه ترمیم می نمایند. چه خدمتی بزرگتر از این به شیعه؟!!

محی الدین تنها باب اتحاد ارسطوئیات و تصوف را باز کرده بود، ملا صدرا «عنصر سوم» را هم به آن افزود و تشیع را به عنوان عنصر سوم در آن وارد کرد. و التقاط را دارای سه عنصر کرد. و به این مسلک بیش از پیش ماهیت ضد شیعی داد. ای کاش می گذاشتند ارسطوئیات در جای گاه خود بماند و به عقول عشره متخذ از الهه های یونانی بسنده کند. همان طور که هر اهل علم و هر محققى به روشنى می بیند که مکتب ابن سینا هر چه هست دستکم از تناقض های درشت و فراز، در امان است. اما حکمت متعالیه صدرا پر از تناقضات اساسی است به حدی که با همه سعی و کوشش پیروان در توجیه و پوشانیدن این تناقض ها، باز این «دم خروس»ها، همچنان قسم های حضرت عباسی را بی تاثیر می کنند. اگر پرده ای ضخیم از ابرهای خیالی آسمان خیال، و یا گلیمی پر پشت از تارهای عنکبوتان جهان بافته شود و روی تناقضات کشیده شود، باز قسمت هائی از این دم ها نمایان خواهد ماند.

مکتب متعادل (مکتب شیعه) هم فلسفه دارد و هم فقه و حقوق. چرا جریان های تصوف و نیز بینش ملاصدرا نمی توانند به شریعت عمل کنند؟ و هر دو جز لیبرالیسم راه دیگری ندارند؟ به دلیل همین تك بعدی بودن و روش «تك کار کردن». تك بعدی بودن و تك کار کردنی که عنصر اصلی بل پایگاه اصلی و ماهیت اصلی این دو روش است، و جمع آن ها نیز درست مانند کنار هم گذاشتن دو موتور است که هرگز به مثابه يك موتور تعادل واحد، نخواهند شد.

شگفت است لیبرال های این چنینی (پیروان ملاصدرا) چرا و چگونه با آقای سروش لیبرالیست، درگیر می شوند و همه نیروهای خودشان را برای از میدان خارج کردن او به کار می برند؟! چرا با فیلم «نوبت عاشقی» مخملباف مخالفت می کنند؟! آیا فیلم مذکور خیلی بیشتر و شدیدتر با فقه و اخلاق تضاد دارد یا گفتار ملاصدرا که ثمره مکتب او و نتیجه لاینفک اصول اندیشه اوست؟! که می گوید: بهره مندی از زیبا رویان و پسران امرد، لازم است.

استاد بزرگوار و گرامی ای می فرمود: اگر نبود حاشیه حاجی سبزواری که به این فصل از اسفار نوشته، می توانستیم این فصل از کلام صدرا را توجیه کنیم اما سبزواری کار را خراب کرده است. فرمایش ایشان از تلویزیون پخش می شد که صحنه يك میز گرد را نشان می داد.

اما سبزواری بهتر از استاد به جان مسئله توجه کرده است او می داند که جریان حکمت متعالیه از آغاز تا به انجام با اقتضای قهری و ضروری، فصل مذکور را می طلبد حذف این فصل از اسفار، موجب خلل و نقص بزرگی در حکمت متعالیه می شود و این حکمت متعالیه بدون جواز هم جنس گرایی دچار کاستی عظیم و غلط درشت، می گردد.

همین استاد بزرگوار در محافل تدریسی خود مکرر فرموده است: دعا دو بخش دارد بخش اول «نیاز» و بخش دوم «ناز» است که بنده در حضور خدایش ناز می کند.

فلسفه یا مکتبی که «ناز» یکی از اصول آن باشد آن هم ناز با خدا و بر خدا، آیا می شود «رابطه نازی» را در روابط افراد با همدیگر (اعم از مذکر با مذکر، مونث با مونث و مونث با مذکر) حذف کرد؟! یا آن را در جایی و مورد خاصی روا و در مورد خاص دیگر ناروا دانست؟! اهل اندیشه و فلسفه می دانند که چنین کاری و چنین تفکیکی اگر در نظر عوام ممکن باشد از نظر یک فیلسوف امری محال و قول به صحت تناقض است. البته اگر فیلسوف دچار بیماری اندیشه نباشد.

مگر جامعه سوئد (که ۸ میلیون جمعیت دارد و دست کم یک پنجم افرادش رسماً همجنس باز است) همین طوری و بدون استدلال، و به اصطلاح بدون توجیه فلسفی، این گونه گرایش هارا روا دانسته است؟ آنان برای این کارشان پایگاه اندیشه ای و فلسفی- البته تبیین شده تر و روشن تر از ارسطوئیان صدرائی- دارند و همین طور کمونیسم جنسی اروپا مبتنی بر فلسفه ای است که لیبرالسیم نامیده می شود.

وقتی که دود فلسفه صدرائی و دود لیبرالسیم غربی بالاخره از یک دودکش خارج می شود، چرا با غربیان شکرآب شان می شود؟ اگر آنان می گفتند همین کمونیسم جنسی از اصول (یادستکم از اصول رتبه دوم) مسیحیت است آن وقت لابد آنان را رد نمی کردند.

فرق میان اینان و آنان در این است که آنان جواز کمونیسم جنسی را به عیسی(علیه السلام) و انجیل منسوب نکرده اند اما اینان آن را از مقتضیات اساسی دین شان دانستند. اما این قبیل تفاوتها نباید موجب شود که اینان لیبرال های غربی اندیش را با اتهامات لیبرالسیم از صحنه خارج کنند. زیرا این، دلیل عدم صداقت در مورد دوست هم مرام و هم عقیده است.

آن آقائی که در روزنامه نوشت «همجنس گرایی مردود است اما نباید ممنوع شود» که حضرات بر او شوریدند آیا سخن او بهتر از سخن ملاصدرا نیست؟ او می گوید «مردود است»، ملاصدرا می گوید «لازم است» او گفته بود «نبايد ممنوع شود»، صدرا می گوید «باید ترویج شود» و سخت تاسف می خورد که مردمان نادان ارزش این بهره مندی را نمی دانند. و طرفدارش می گوید: آنان که با این سخن صدرا مخالف اند زیبا شناس نیستند.

این مسئله یکی از ثمره های مشترک لیبرالسیم غربی و لیبرالسیم صدرائی است این دو مسلک در اصل و اساس و در پایه ای ترین پایه لیبرالسیم، یعنی «اصالة فرد» یکی هستند^۹ و در روح و جان فلسفه شان، وحدت دارند. خانه از بن و بیخ ویران است خواجه در فکر نقش ایوان حکمت متعالیه است.

پلورالیست های ضد پلورالیسم:

پلورالیسم به صورت یک اندیشه، اندیشه مطرح در محافل علمی و فکری، از پدیده های جدید در جامعه غرب است. اما در جامعه ما این مسئله ریشه در قرون پیشین دارد. صوفیان ما در طول صدها سال پلورالیست بوده اند همان طور که لیبرالیست بوده اند.

مولوی عاقل ترین، منظم ترین و دقیق ترین صوفی ما است که در مثنوی از هر گونه شطح پرهیز کرده است، می گوید:

دید موسی یک شبانی را به راه *** کو همی گفت ای خدا و ای اله

تو کجائی تا شوم من چاکرت *** چارقت دوزم کنم شانه سرت

دستکت بوسم بمالم پایکت *** وقت خواب آید برویم جایکت

گر تو را بیمارئی آید به پیش *** من تو را غمخوار باشم هم چو خویش

بالاخره موسی به شبان اعتراض می کند و توضیح می دهد که این بر خلاف توحید است:

گر نبندی زین سخن تو خلق را *** آتشی آید بسوزد خلق را

وحی آمد سوی موسی از خدا *** بنده ما را چرا کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی *** نی برای فصل کردن آمدی

چون که موسی این عتاب از حق شنید *** در بیابان از پی چوپان دوید

پلورنالیسم داغ تر از این، در تاریخ بشر نبوده و نیست. مولوی با این صراحت و افتخار آن را اعلام کرده و بر صحت آن استدلال می کند. با طرح داستان فوق، اصالت پلورنالیسم را به امضای خدا نیز می رساند و مخالفین پلورنالیسم را گر چه موسی(علیه السلام) باشد به اشتباه بزرگ متهم و سزاوار «عتاب الهی» و خطاکار می داند. او در این مسئله هیچ تعارف ندارد و بس جدی سخن می گوید.

سبک مولوی طوری بود که برای توضیح افکار خود هر چه خواسته به انبیای خدانسبت داده است و مردم (بل برخی از دست اندرکاران علم) گمان می کنند که او «حدیث» را مورد تمسک قرار می دهد، و همچنان گفته های او را می پذیرند. داستان فوق نه تنها حدیث نیست بل در هیچ منبع تاریخی بل در هیچ متن افسانه ای هم وجود ندارد و از ساخته های خود اوست که برای اثبات صحت پلورنالیسم پیامبران را نیز به استخدام می کشاند.

گفته شد لیبرالیسم فاقد هر نوع دافعه بوده و جاذبه محض است شعار «عیسی به دین خود و موسی به دین خود» و نیز شعار «از میکده هم به سوی حق راهی هست» از اصول اساسی تصوف است که «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» و...

می فرماید: استاد ما مرحوم فاضل تونی در حق ارسطو فاتحه می خواند.

و هر وقت یادی از بنیان گذاران مکتب های مختلف و متضاد می کنند می فرمایند «این بزرگوار» «آن بزرگوار»، این سینا را «شیخ رئیس» و مقابل او شیخ اشراق را «شاب شهید»، فخر رازی اشعری را «امام رازی»، با لحن محبت آمیز، همه و همه اضداد را به نیکی یاد می کنند، نه، این به نیکی یاد کردن نیست به نیکی یاد کردن باید نشان تایید مواضع فکری طرف نباشد و لذا هم پیشینیان ما در محفل علمی اسامی علما را بدون تعارفات یاد می کردند و غریبان نیز تنها به ذکر نام اکتفا می کنند. محفل علمی محل موضع گیری فکری و تعیین مرزهای مکتبی است نه جای ارائه تاییدات مکتب های متضاد. این روش روشی است که حتی پلورنالیست های غربی در محافل علمی یا بحث علمی، از آن خود داری می کنند.

محمی الدین را عارف واصل، مولوی هم که تکیه گاهی است و... و... در حالی که هر کدام از اینان سبک ویژه دارند که نه تنها در فروع بل در اصل و اساس اندیشه بل در اصل و اساس توحید و نیز در اصل اساس معاد، با هم مخالف بل کاملاً در تضاد هستند. آیا پلورنالیست تر از این استاد ما در سر تاسر جهان امروز، اعم از شرق و غرب، اروپا و آسیا و امریکا پیدا می شود؟؟ چرا با این که این چنین بر سمند پلورنالیسم سوارند پلورنالیسم را می کوبند، و بی چاره سرورش را به دلیل پلورنالیست بودنش با بوق و دهل رسوای کوچ و بازار می کنند، آخر چرا؟؟

گاهی می گویند: ما برای بینش و روش مان دلیل، برهان، توجیه و توضیح داریم مثل پلورنالیست های غربی نیستیم. به گمان حضرات پلورنالیست های غربی هیچ استدلال توضیح و توجیه برای با ورهای شان ندارند!!!

هر منوتیست های ضد هرمنوتیک:

تنها مستمسک تصوف و نیز حکمت متعالیه در مقابل دیگران این است «شما باطن دین را نمی فهمید» و غیر از این مستمسکی ندارند و با این منطق قرآن و احادیث را بر طبق افکار خود معنی می کنند به ویژه محمی الدین.

هر منوتیک و هر منوتیسم که از آخرین سوغات های فرا آمده از غرب است، قرن ها است در میان خود ما بوده و هست و به مصداق «آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد» اکنون به اصطلاح، روشن فکران ما آن را از بی گانه تمنا می کنند. و پیروان محمی الدین و ملا صدرا آن را محکوم می کنند. پس دعوای شان سر چیست؟ هر دو هم عقیده و هر دو معتقد به «برداشت های متفاوت»، و هر دو دارای حس احترام به هر بینش و روش، و هر دو معتقد به نسبیت در فهم متون، پس این چه غوغا است که به راه انداخته اند.

محل الدین اندیشمندان مسلمان غیر صوفی را «اهل حجاب» می نامد، صوفیان را نیز در درجات هوشمندی و فهم حقایق و کشف حقیقت ها و شهود جان هستی، در درجات مختلف می داند. هر اندیشمند که تعارف را کنار بگذارد و نیز دچار حس نفع شخصی نباشد می داند که هر منوتیست تر از محل الدین هر منوتیستی به دنیا نیامده است.

محل الدین می گوید: عذاب از «عذب» است - یعنی گوار- دوزخیان در دوزخ کیف خواهند کرد کیف گوارا و این شما هستید که فهم تان از متن قرآن سطحی است.

ملا صدرا می گوید: این همه آیات و احادیث که در مورد معاد جسمانی آمده مراد شان «معاد مثالی» بل «معاد خیالی» است شما توان فهم درست قرآن و حدیث را ندارید.

آیا بالاتر، داغ تر، واضح تر، روشن تر از این هرمنوتیسم هرمنوتیسمی در دنیا، امریکا، استرالیا، آسیا، سایر منظومه ها، و کهکشان ها، هست؟؟

برخی از اساتید بزرگوار ما که پیرو محل الدین و صدرا هستند و جان و روح و بینش شان يك جان، روح و بینش صدرد صد هرمنوتیست است، با هرمنوتیست های مدرن در گیر می شوند به راستی هیچ عامل و علتی برای این درگیری نیست مگر «سنتی بودن» اینان و «مدرن بودن» آنان. عصبانیت اینان فقط به خاطر این است که: چرا شما در لباس ما نیستند! چرا سخنان تان را در قاب سخنان محل الدین و صدرا نمی گوئید.

شیری گربه ای را گرفت می خواست او را بخورد نگاهی به شکل و قیافه اش کرد گفت: تو که از هر جهت عین ما هستی چرا این قدر کوچکی؟ گربه گفت: قربان من به دست بنی آدم افتاده ام. شیر گفت افتاده ام مفتاده ام سرم نمی شود همین كوچك بودنت کافی است که خوردن تو برایم جایز باشد. چند دقیقه بعد گربه در شکم شیر جای گرفت.

الهیات، توحید، معاد، عدل و اسلام شناسی در «اصول دین»، فقه نیست که همه نظریه های مختلف در آن گرچه مصاب نباشند مأجور باشند، و برداشت ها و نظریه ها در آن همگی مجاز تلقی شوند، این اصول دین است کوچکترین لغزش سر از غیر دین در می آورد، اگر دست هر منوتیک در الهیات باز باشد يك دین به هزاران دین تبدیل می شود و آن چه در این میان گم می شود دین صحیح است. حتی در فقه نیز چهار چوب های معین جهت حفظ حدود اختلاف نظریه ها، وجود دارد.

آیا معاد محل الدین يك برداشت مجاز از قرآن است یا مصداق اتم تحریف؟؟ و ده ها مورد دیگر که در جای جای فتوحات و فصوص آمده است.

وابتدا امویان (بویزه خالد ابن یزید اموی) ارسطو نیات را وارد اسلام کردند و با حدیث عمروعاص ارسطو را پیامبر خواندند. هم زمان با آن حسن بصری (دشمن اهل بیت(علیه السلام)^۱) رهبانیت مسیحی را وارد کرد، افرادی مانند اسحاق کندی از نوه های اشعث ابن قیس دشمن قرآن و علی(علیه السلام) و از اولاد محمد ابن اشعث قاتل امام حسین(علیه السلام) ارسطو نیات را پروراندند، ارسطو گرانی مصداق روشن فکری، گردید سپس به دست کنجکاوان و نیز برخی افراد با استعداد رواج و شیوع پیدا کرد.

از طرفی دیگر: برخی از ایرانیان زردشتی ناسیو نالیست، که زیر بار اسلام نمی رفتند جوکیات هندی را که «اباحه گری محض» را برای شان می آورد وارد اسلام کردند جوکیات هندی با رهبانیت حسن بصری جفت گیری کرد و از اسلام تغذیه نمود، بدین صورت دو جریان ارسطوئی و تصوف پدید و پرورانیده شدند که هیچ ساز گاری با هم نداشتند.

محل الدین باب مداهنه میان این دو را باز کرد و قیصری او لین فرد بود که دست طرفین را به همد یگر داد و ملا صدرا این مداهنه را در قالب «جمع اضداد» بل «جمع متعاندات» به آشتی کشانید. اینک این قیچی، مرکز تشیع را میان دو تیغه (ارسطو نیات و تصوف) خود قرار داده و از ریشه می برد، نمی دانم چه خواهد شد.

هر طلبه و دانشجویی که به جریان بالا توجه کند به روشنی در می یابد که فلسفه زیبا، روشن، واضح، متین و مبین، هدایت گر، آسان، و عرفان اهل بیت(علیه السلام) چرا و چگونه مهجور مانده است.

۲ - همه جا گفتند: نویسنده نقد مبانی حکمت متعالیه، يك فرد افراطی است.

به خدا سوگند من نیز آئین راحت طلبی و رموز خوش نام بودن را می دانم، مرغ هوا و آهوی دشت نفع و ضرر مادی خود را می داند به قول ریمون آرون «سود مادی چیزی است که هر فرد کودن هم آن را به راحتی می فهمد». من نیز میدانم شنا کردن بر علیه جریان آب، چه معنایی دارد، در جوانی شنا گر ماهری بودم. اما این جا جای ترسیدن از طوفان نیست.

اگر در این دنیا توجه نشود که افراطی کیست، آیا منکران معاد جسمانی قرآن، افراطی هستند یا فردی مثل من. واگر امروز معلوم نشود آیا آن که از موضع دین می گوید گرایش به پسران امرد لازم است، افراطی است یا من؟؟ در «یوم تیلی السرائر» همه چیز روشن خواهد شد.

حمد خدای راکه حضرات اگر به معاد جسمانی نیز معتقد نباشد دستکم به معاد مثالی باور دارند، گرچه خود شان نیز نمی دانند در مورد معاد چه می گویند. چندین سال قبل از چاپ «نقد مبانی حکمت متعالیه» این قبیل بر خوردها را جزء به جزء پیش بینی می کردم و به اصطلاح پیه هر چیز را به تن مالیدم، حضرات باورکنند که کتاب مذکور به آسانی بیرون داده نشده، اقیانوسی از دغدغه ها را بر خود پذیرفته ام.

اما يك چیز را پیش بینی نکرده بودم: آن ارومیه ای ساده (که بی چاره از هیچ علمی جز قشر آن را نفهمیده) را تحریک کنند، که البته اگر این را نیز پیش بینی می کردم حتما تحمل سادگی های او را پیشاپیش به جان می پذیرفتم و می پذیرم، اما این را پیش بینی کرده بودم که حضرات با لحن نازآمیز ولحن مبتنی بر «یحتمل» کتاب فروشی هارا تحمیلا و تطمیعا و تهدیدا و یا با نصایح دل سوزانه (!) از عرضه و فروش کتاب باز دارند، که داشتند. لیکن نسخه های کتاب همه جا رفت. آنان که نه يك روز زندان دیده اند و نه يك ساعت تبعید و نه بوئی از شکنجه، و نه شهید دادند در صدد بر آمدند به نوعی به نا محرمی من با انقلاب فتوا دهند، اما هنوز این برنامه نتیجه ای برای شان نداشته است

یکی از اهداف تکاپوی من پیش گیری از گسترش روحیه انتزاع گرائی افراطی ارسطوئیات است که این امت عمل گرای ایران شیعی را به خیال پردازی عصر تسنن ایران که غرق در تصوف بود (و همین تصوف سنیانه موجبات حمله مغول و عدم مقاومت ایرانیان را باعث گردید) از نو بر این مردم در عصر تشیع ایران، مستولی نشود.

پیش تر گفتم: خوش بختانه امروز برادران سنی دست از تصوف برداشته و به عمل گرائی مطلوب رسیده اند که غرب راه و وحشت انداخته اند. و متاسفانه شیعیان که در طول قرن ها تن به تصوف نداده بودند امروز به تصوف می پردازند.

انصافاً حضرات خیلی افراطی می روند، سمنند تصوف را چهار نعل می تازند، تاریخ شیعه هرگز چنین افراطی را بر خود ندیده بود و این شما و این تاریخ. مسئله آنقدر روشن است حتی نیاز به متخصص در تاریخ نیست کسی که سواد خواندن و نوشتن را داشته باشد می تواند این موضوع تاریخی را دریابد

با این همه، حضرات اساتید من، سروران من هستند و يك تار موی شان را با هزاران اجنبی از شیعه، عوض نمی کنم و خداوند بر ضمایر آگاه است.

آنچه جامعه مسلمان رادر طول شش قرن به پیش راند و به عظمت رسانید تز «عمل گرائی» اسلام بود که «لیس للانسان الا ما سعی» و این همه آیات و احادیث در باره عمل دنیوی و اخروی. با جان گرفتن ارسطوئیات و تصوف، آنتی تزاین تز تکون یافت و سنتز آن سقوط مسلمانان و سلطه بیگانگان گردید.

در این جا هم ممکن است آن ساده لوح بفرماید: ببینید دارد به فلسفه عمل گرای پراگماتیسم ویلیام جیمز ارزش می دهد و به دیالکتیک هگل، من اگر می خواستم به غیر مکتب و فلسفه اهل بیت (علیه السلام) به فلسفه دیگر ارزش بدهم بی تردید قبل از همه آن ها به فلسفه ابن سینا ارزش می دادم که اعتراف می کنم زمانی که جوان بودم مدتی این چنین بودم، و دقیقاً احساس آن عده جوان ها را که شوق وافر بدان ها دارند، کاملاً درک می کنم و به خاطر آنان قلم به دست گرفته ام و می نویسم.

چرا دشمنان اسلام به سران صوفیه مهر می ورزند؟

فرح پهلوی هزاره شیخ عطار را در ایتالیا با زرق و برق تمام بر گزار کرد. لیکن حتی برای ریا نیز نسبت به هیچ کدام از بزرگان پیروان اهل بیت (علیه السلام) توجهی نکرده و نیايست می کرد زیرا او و اربابانش همگی دشمن «اهل بیت» بودند و هستند. هویدای بهائی یکی از مبلغان و مروجان خانقاه صفی علی شاه، بود. «اسلام در ایران» دیاکونوف کمونیست، را ببینید، همه متون

مستشرقان غرب را مطالعه فرمائید تا مهرورزی ها، فراز کردن ها، مداحی ها، تکریم ها، تشویق های شان نسبت به صوفیان را مشاهده کنید.

اما در همان کتاب دیاکونوف ببینید راجع به موسی بن جعفر (علیه السلام) چه نوشته است. و در سایر متون با اهل بیت چه برخورد شده است. غربی ها هم در دوران پیش از عموم شمول شدن لیبرالیسم و هم پس از آن، صوفیان را در مقابل سنیان، ارجمند و سنیان را در مقابل شیعیان برتر واصل تر جلوه داده اند.

و بالعکس، همیشه سعی کرده اند شخصیت های بزرگی از شیعه را سنی معرفی کنند (نمونه اش فردوسی) و اگر نتوانستند دست کم زیدی قلم داد کنند (مانند ابن سینا) و شخصیت های سنی را صوفی معرفی نمایند.

در ایران افرادی مانند کسروی را برانگیختند که بر علیه علی (علیه السلام) بنویسد و در مصر افرادی مانند طه حسین را گماشتند تا بر علیه عثمان بنویسد، نه به نفع شیعه بل برای هدم هر چیزی که به نام اسلام است. این فقط يك نمونه از آثار حضور این پدیده در فرهنگ جامعه است.

باند فروغی:

در ایران قیچی دیگر ساختند که يك تیغه اش ایران باستان پرستی و تیغه دیگرش غرب زدگی است برای قطع تنها درخت تشیع. در مصر نیز تیغه مصر باستان پرستی در سه دهه اخیر ساخته و تیز شده با تیغه غرب زدگی به راه افتاده است، کم نیستند جوانان عرب که منکر عربیت خود می شوند و با اشتیاق در صدد وصل نسب خود به مصریان قدیم هستند و این روند به طور روز افزون پیش می رود.

اما در ایران از اوایل سلطنت رضا خان با دستن دانشمند خود فروخته محمد علی فروغی، گروهی قلم به دست را به کار گماشتند آنان نیز ابتدا از لا به لای متون باستان عنوان «پهلوی» را برای رضا خان هدیه کردند سپس به احیای فرهنگ افلیح قدیم پرداختند، چه ها که نکردند.

اما این قیچی نه در ایران ضرری به صوفیان داشت و دارد و نه در مصر با آن سر ستیز دارد. چرا و به چه علت؟؟ زیرا آنان که «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدند» نه برای اروپای لائیک ضرر دارند و نه برای اروپای مسیحی و نه برای مخالف اسلام و یا هر دشمن اسلام و یا برای هر دشمن شیعه.

این هم نمونه آثار و جودی این پدیده در عرصه سیاسی درونی و بین المللی. در درون جامعه خودی نیز همیشه لات ها، چاقوکش ها، و گردنه گیرها، فاسق و فاجرها که شراب خواری را نشان مردانگی و تجاوز را علامت مروت می دانستند، همیشه چاکر سینه چاک و فدائی جان نثار صوفیان بوده اند. زیرا آنان نیز با همه نادانی شان به طور ناخود آگاه احساس می کردند که تسامح و اباحه گری صوفیان به نفع شان است.

شعار صوفیان و شعار این لات مذاق ها همیشه یکی بوده: «دلت صاف باشد فلان گناه مهم نیست»، یعنی ذبح شریعت در پیش پای طریقت. یا شعار «عیسی به دین خود و موسی به دین خود» که اساس لیبرالیسم است. و چندین وحدت عقیدتی و عملی مشترک میان این دو گروه. این هم نمونه اجتماعی مسئله و نقش این پدیده در درون جامعه.

پادشاهان و عرفای اصطلاحی:

هیچ پادشاهی با عارف (عارف اصطلاحی = صوفی) در گیر نشده و برایش ایجاد مزاحمت نکرده است. هارون الرشید امام کاظم (علیه السلام) را در زندان به زنجیر کشیده آنگاه می رود پیش فلان صوفی که «عظنی» مرا موعظه کن. او موعظه می کند و هارون خون خوار اشک می ریزد و انمود می کند مثلا خیلی تحت تاثیر موعظه های صوفیانه او قرار گرفته است احادیث جدش عبد الله ابن عباس در او تاثیر نکرده. اینک مانند صراف ماهر، مشتری در سخنان يك قلندر شده است!!!

پادشاهان همیشه سهمیه خانقاه هارا با کمال میل و به طور وافر با دستن خود تقدیم می کردند یا می فرستادند، از طرفی همیشه زندان شان، تیغ برنده شان متوجه اهل بیت (علیه السلام) و قتل عام پیروان شان بوده است، چرا؟ چرا آن چنان و چرا این چنین؟

گذشته از اصول و فروع مکتب، چرا چشممان را به این حقایق و واقعیات تاریخی مسلم می بندیم که در عرصه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی بین المللی کاملاً فراز و مانند قله های بزرگ مشهود هستند.

تقسیم غنایم پس از پیروزی بر اهل بیت(علیه السلام):

پادشاهان حکومت اهل بیت(علیه السلام) را تملک کردند و ولایت اهل بیت را به صوفیان واگذاشتند. همیشه سران صوفیه می پائیدند که شاهان ولایت را نیز از آنان نگیرند و شاهان نگران بودند که مبدا فلان صوفی حکومت را از او بگیرد. اما این نگرانی ها هرگز به درگیری نمی انجامید. برای نمونه کافی است رفتار مداهنه آمیز شاه رخ تیموری و سید نعمت الله کرمانی را مطالعه کنید. یکی از عوامل مهم سقوط خلافت فاطمی مصر، تصوف گرائی خلیفه هایش بود، کافی است عصر حاکم بالله فاطمی را به طور تحلیلی بررسی کنید، صوفیان همه جا بر علیه آنان تبلیغ کردند و مردم را از پشتی بانی آنان باز داشتند، وقتی عاضد بالله سقوط کرد تنها و بی کس بود.

صوفیان اولاً ولایت را «تعمیمی» کرده و آن را از انحصار اهل بیت(علیه السلام) خارج کردند و در میان خودشان پخش کردند و سران صوفیه خودشان را «اولیا» نامیدند. و در ابتدا مردم گمان می کردند مراد صوفیان از «ولی الله» یا «اولیاء الله»، دوست و دوستان خدا است. اما به تدریج پذیرفتند قطب ها و لی الله هستند. مردمی که زیر بار ولایت علی(علیه السلام) نرفت زیر بار ولایت هر کسی رفت و اینک بر خی از شیعیان...

در مباحث آینده راجع به این مسائل به قدر کافی بحث خواهد شد.

معجزه و کرامت

زمانی دچار جریان روشن فکری لیبرالیسم غربی از يك طرف و مارکسیسم شرقی از طرف دیگر بودیم، همه عقاید و اصول دین ما را خرافه می دانستند، طوری عرصه را بر مسلمانان تنگ می گرفتند هر جوانی، دختری، پسری، مجبور بود که ژست بی اعتنایی به دین و آموزه های دینی، بگیرد. و دین به مثابه کالای فرسوده ای تلقی می گشت که تنها سزاوار مردان و زنان پیرو بی سواد است.

عرصه به حدی برای فرهیختگان دین تنگ بود که اکثر شان دچار انفعال شده و منفعلانه ادای «روشن فکری دینی» درمی آوردند. و اینک بر عکس، هر خرافه را می پذیریم بل خرافات را در کانون اصلی دین جای داده ایم به طوری که اگر کسی به خرافات باور نداشته باشد حتما مومن نیست. از هر کس معجزه نقل می کنیم و به هر کس نسبت معجزه می دهیم نه تنها کتاب «تذکره الاولیا» ی عطار این انبان خرافات، الگوی مان شده و از «کتب اربعه» جلو زده است بل به ان هم قانع نمی شویم بی قاعده و قانون بی معیار و بی چهار چوب، بی حساب و بی کتاب پیش می رویم هر معجزه ای را از هر کس باور می کنیم. بازار خرافه سازی گرم و کالای دین براندازی پر مشتری شده است.

تا حدی پیش رفته ایم که مثلاً محقق معاصر مان جناب جلال الدین آشتیانی در مقدمه ای که بر «شرح فصوص قیصری» نوشته عبارت زیر را در مدح عمر فارض آورده است:

«از برکت صحبت و ارشاد آن پیر به مکه رسید و ابواب فتح بر او گشوده و آثار آن مترادف گشت. وی همچنان در کوه ها و وادی های مکه به سیاحت ادامه داد تا سر انجام در یکی از بوادی مقیم شد. و از آن وادی تا مکه دو شبانه روز راه بود اما ابن فارض بدان مقام رسیده بود که به رغم آن مسافت دراز نمازهای پنجگانه را در مکه و حرم شریف به جماعت حاضر می گردید و در وقت رفتن و آمدن سبعی عظیم الجثه او را همراهی می کرد همچون شتریه زانو در می آمد و از شیخ می خواست که بر پشت وی سوار شود و می گفت «یا سیدی ارکب» و شیخ هرگز سوار آن نگردید و..»

حالا بیا این مزرعه پر از آفت را وچینش کن:

یا درین گیتی نی خرافه هست و نی دورغ *** یا از این افحش نی خرافه هست و نی دروغ

اگر عمر بن فارض روزانه پنج بار راه دوشبانه روزی را برای حضور در نماز مکه طی می کرد چرا باید فلان حضرت عابد مانواند روزانه يك بار از قم به مکه رود و نماز صبح را در کنار کعبه بخواند؟

حساب معلوم و مشخص است راه يك شبانه روز را «يك منزل» می گفتند که دستکم ۷ فرسنگ یعنی تقریباً معادل ۲۱ کیلو متر می باشد و راه دو شبانه روزی دستکم ۴۲ کیلو متر، و رفت و برگشت آن ۸۴ کیلومتر می شود، خوب جناب عمر طی الارض می کرده آن حیوان درنده عظیم الجثه هم صوفی عارف بوده و در اثر کمال روحی به مقامات رسیده بود تا بتواند روزانه ۴۲۰ (۴۲۰×۵=۸۴) کیلو متر راه در خدمت عمر برود و در عین حال به زندگی درندگی خود هم برسد مگر همسر و بچه نداشته؟؟

يك چیز مسلم است: شیعه همیشه تصوف را طرد و رد کرده است. در نظر شیعه دیوان حافظ و امثال آن فقط ارزش هنری و ادبی دارد. مولوی يك شخصیت با هوش و نابغه است مانند این همه نابغه که در دنیا بوده اند.

مگر بناست هر فرد نابغه را امام دینی و الگوی تمام عیار اندیشه دینی بدانیم و از او پیروی کنیم؟ این چه قاعده ای است که عملاً به اجرا گذاشته ایم؟

هیچ نابغه شیعی، سنی، اروپائی نباید الگوی دینی باشد باید افکار مولوی را درست مانند افکار هگل، هاید گرو لختنشتین از صافی نقد بگذرانیم سپس بپذیریم گرچه آنان با آیه و حدیث سخن نمی گویند و مولوی با استفاده از نام انبیا و احادیث سخن می گوید. و معیار این «صافی نقد» مکتب و فلسفه قرآن و اهل بیت (علیه السلام) است.

شیعه در طول تاریخش با هزاران مشکل و با تحمل هزاران زحمت و با پرداخت هزینه های جانی، مالی، قلمی، تبلیغی توانسته بود کتاب های اغواگر مثل «تذکره الاولیاء» را کنار زند و مردمش را از خطرهای این چنینی حفظ کند، اینک همه چیز به رایگان از دست می رود. سیل خرافه به راه افتاده است، کاسه داغ تر از آش شده ایم سنیان از صوفی بازی دست برداشته اند ما با عجله جای آن هارا گرفته ایم و با حرص و ولع آن را خوراک قلب و جان کرده هر روز در این راه فربه تر می شویم.

شاید این کار از مر دم عوام و جوانان غیر متخصص در شیعه شناسی، خیلی عجیب نباشد اما آنان که متخصص اند و می دانند تشیع از این خرافه ها بری و منزله است چرا آتش بیار معرکه شده اند؟! برآستی این مسئله بس مهم است آیا اینان توجه ندارند که شاید آفتاب همیشه پشت ابر نماند و تشیع خودش را از این گرفتاری نجات دهد آن وقت قضاوت تاریخ در مورد اینان و در مورد کتاب های بی شماری که یکی پس از دیگری بیرون می دهند، چه خواهد بود.

این سیل بنیان کن به نحوی مرموزانه پیش می رود که عملاً شخصیت های بزرگ شیعه (که شیعه مرهون وجود، زحمات، دفاعات، تحقیقات، تبلیغات و دانش صحیح و علم سلیم آن هاست) تحقیر می شوند، کلینی، صدوق، مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، علامه حلی، فخر المحققین، شهید اول، شهید ثانی، محقق کرکی و... و... هزاران دانشمند دیگر همگی در عرصه فرهنگی عمومی دینی از صحنه خارج شده اند. اگر این تصوف گرائی ما صحیح است پس همه دانشمندان مذکور بی راهه رفته اند که هیچ مبارزات شان با تصوف عین ظلم بوده است.

ره پویان مسلک تصوف اکثرشان این واقعیت تلخ بزرگ را باصطلاح به پشت گوش می اندازند و این شخصیت های عظیم را ذبح عظیم منافع محبوبیت خود می کنند. زیرا امروز بازار عشق و عاشقی و مرید و مراد بازی از نوع صوفیانه آن، رواج دارد. اما اقلیتی از آنان این هنر پشت گوش اندازی را ندارند هرگاه با این سوالات بزرگ رو به رو شوند می گویند: خوب هرکس به جای خود، شیخ مفید، شیخ طوسی در جای خود و عطار نیشابوری هم در جای خود.

این نخبگان توجه ندارند که این گونه اندیشیدن غیر از پلورثالیسم آن هم درست در معنی تکثر گرائی در «حقیقت»، و اعتقاد به «صراط های مستقیم» است در مقابل «صراط مستقیم». حضرت فلان هر روز نماز صبح را در مکه می خواند سپس در همان روز از نو در قم نیز می خواند. حضرت دیگر همه مردم را در شکل خوک و خرس می بیند، بی چاره مردم. و جالب است که عده ای از همین مردم معتقدند که آقا راست می گوید با این تلقی نا خود آگاهانه که آن چه آقادیه من نبوده ام دیگران بوده اند. آن بازی کودکان قدیم در ذهن تداعی می کند «کی بود کی بود من نبودم» این خرس کیست؟ هرکدام می گویند مراد آقا من نبودم این خوک کیست هر کدام می گویند من نبودم پس یا آقا دروغ می گوید یا...

بایک نگاه جامعه شناسانه دقیقاً روشن می شود که این روند به پیدایش يك مذهب خاص منجر خواهد شد. زیرا بالاخره باید معلوم شود که خوک ها و خرس ها چه کسانی هستند پیروان آقا (و امثال آقا) طبعاً خودشان را از این اتهام بری خواهند دانست و به دیگران به دیده حیوان خواهند نگریست. این چنین می شود که يك مذهب جدید، فرقه جدید، ظهور می یابد.

خرافه پرستی مانند هر چیز بی معیار و بی چهار چوبه دیگر، مسئولیت پذیر نیست. و خرافه پرستان زیر بار مسئولیت باورها و گفته های خودشان نمی روند. به ویژه امروز به يك ترفند دیگر مجهز شده اند بیش تر معجزه های ادعائی را به مردگان نسبت می دهند: من در حضور جناب فلان (که رضوان خدا بر او باد) بودم گفت من فلان کشف، فلان شهود، فلان معجزه را کرده ام اما اجازه نمی دهم تا من زنده هستم این کرامت ها را از من نقل کنی.

اکنون مخاطب چه کند؟ او جز قبول و دستکم سکوت راهی ندارد. زیرا اگر بگوید آن مرحوم دروغ گفته است، شاید آن مرحوم اساساً چنین چیزی نگفته است. و اگر بگوید جنابعالی دروغ می فرمائی، علاوه بر خود او پیروانش دمار از روزگارش در می آورند. البته این نسبت دادن معجزه و کرامت به افراد مرده باقید «تا من هستم» نشان می دهد که خود آقا هم معجزه دارد لیکن تازنده است اظهار نمی کند.

روزی حسن بصری به کنار دجله آمد حبیب عجمی را در آن جادید، حبیب گفت چه آهنگی داری؟ حسن گفت منتظر قایق هستم که به آن سوی آب بروم. حبیب نگاه تعجب آمیز به او کرد و گفت: از شخصی مثل تو بعید است که منتظر قایق باشی. و خود بسم الله گفت و روی آب راه رفت.

این باورها زمانی کالاهای دکان هائی بود که در مقابل اهل بیت(علیه السلام) باز شده بودند اینک کالاهای وارداتی قم - این عشا اهل بیت - شده اند و درون خانه اهل بیت(علیه السلام) را فتح می نماید. با این فیلم سازان نو اندیش (!) چه کار کنیم حتی آنان نیز در راه رفتن بعضی ها از روی آب، فیلم ساختند و به خورد مردم شیعه دادند.

این فرهنگ، این گونه آمیختن دین با خرافات، پایائی ندارد و سخت شکننده است بالاخره روزی مردم آن را به کناری خواهند انداخت. اما نه با تفکیک، بل اصل دین و تشیع نیز به آتش این خرافات خواهد سوخت. جامعه عجیبی شده ایم، در اقتصاد همه مان حتی مدعیان عرفان، سخت واقعیت گرا و رئالیست بی همتا شده ایم در حدی که پول و مال را از دهان همدیگر می قاپیم، فرزی و زرنگی را از حد می گذرانیم، وقتی که به دین می رسیم شخصیت شش دانگ ایده آلیست و خیال پرداز پیدا می کنیم.

يك جامعه شناس و يك روان شناس اجتماعی به روشنی می بیند که این «تضاد» هر گز نمی تواند پایا باشد جامعه را به دو بخش «رئالیست تندرو» و «ایده آلیست منفعل» تقسیم خواهد کرد.

ماهیت این تصوف جدید نوع خاص خود را دارد با تصوف کلاسیک که از قدیم در این کشور به صورت يك فرقه حضور داشته و دارد کاملاً فرق می کند. آنان در طول زمان تحول یافته اند و امروز در عین صوفی بودن تاجر فعال، منهدس فعال، پزشك فعال و... هستند از تصوف جز عنصر لیبرالیستی آن چیزی در آن ها نمانده است. اما تصوف جدید درست کپی تصوف قرن پنجم و ششم هجری است که رو نوشت دقیقاً مطابق اصل است.

در عینیت جامعه کاملاً روشن است که تصوف قدیم در کشور مسیر خود را می رود و با حساسیت تمام می کوشد که با این تصوف جدید آمیخته نشود. رهبران تصوف قدیم و پیروان شان، نه رهبران تصوف جدید را تایید می کنند و نه پیروان شان را. حتی اگر در صدد جذب مردم به فرقه خودشان باشند. مشتری این نو صوفیان نیستند. آنان ماهیت دیگر دارند و اینان ماهیت دیگر. آنان ماهیت فعال پیدا کرده اند و اینان تازه در اول انفعال و خمودی هستند.

شیعه و معجزه:

شیعیان (همچنین سنیان در مقام بحث فلسفی و کلامی) معجزه را «آیت اثبات کننده نبوت» می دانند که در انحصار انبیاء می باشد و کسی غیر از معصوم نمی تواند معجزه بیاورد. و این اصل مسلم و اجماعی است. صوفیان قدیم و جدید مدعی اند که آنچه به اقطاب خودشان نسبت می دهند معجزه نیست، «کرامت» است. این مغالطه همیشه همراه تصوف بوده و ابزار توجیه خرافات بوده و هست. آیات قرآن و احادیث که مربوط به «دعا»، «استجاب دعا» هستند، برای تکمیل توجیه خرافات استخدام می شوند.

کمتر صوفی ای رند مانند حافظ پیدا شده که رسماً و نصاً دیگران را نیز در معجزه انبیا شریک کند:

فیض روح القدس از بازمدد فرماید *** دیگران هم بکنند آن چه مسیحا می کرد. اما او نیز به نوعی کوتاه می آید و لفظ «آنچه» را به کار می گیرد نه لفظ «معجزه» را، زیرا انتساب معجزه با لفظ صریح معجزه به غیر معصوم با هزار توجیه نیز جائی در فرهنگ اسلام نداشت و ندارد.

حافظ در ابراز يك چیزی دیگر نیز گستاخ تر از هر صوفی دیگر است. آن چه دیگران سعی در استتار و مخفی داشتن آن کرده اند او آن را بخشی از ادبیات خود قرار داده است. حافظ با این که بیش از دیگران اصطلاحات و الفاظ عربی به کار برده در کنار آن به ریشه های هندی - ایرانی (آریائی) بودن اساس تصوف اعتراف می کند. اصطلاح «مغ بچه»، «پیرمغان» و ترجیح افکار و شخصیت مغان بر صوفیان عصر خود، تاکید بر منشاء اصلی تصوف است.

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت *** در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست
در خانه ننگد اسرار عشق بازی *** جام می مغانه هم با مغان توان زد
ای گدای خانه برچه که در دیرمغان *** می دهند آبی که دل هارا توانگر می کنند
گرچنین جلوه کند مغ بچه باده فروش *** خاک روب درمی خانه کنم مزگان را.

در شعر اول و دوم و سوم مغ و دیر مغان را بر خانقاه و مرشد، ترجیح می دهد. شعر اول به پلورنالیسم نیز تصریح دارد. شعر چهارم ناظر به اصل اعلام شده ملا صدرا است و حافظ راجع به این اصل اشعار متعدد دارد از جمله:

گران شیرین پسر خونم بریزد *** دلا چون شیر مادر کن حلالش

اگر شریعت ستیزی صوفیان در مورد اصل ملا صدرا، آورده شود بی تردید چندین جلد کتاب می شود.

حافظ حدود ۳۳ مورد لفظ «مغ» آورده. در اشعار استادش خواجوی کرمانی نیز هست. پیش از او عطار نیز این لفظ را به تعداد خیلی کم به کار برده، ابو سعید ابو الخیر (ف ۴۴۰) در دو سه مورد دارد. اما تصریح بر ترجیح دیر مغان بر خانقاه و پیر مغان بر مرشد صوفی، تقریباً منحصر به حافظ است با هر قصد و مراد از دیر مغان و مغ، باشد.

یکی از صوفیان نو پدید، در بزرگداشت عراقی سخن رانی کرده و به «عشق عراقی به خال سیاه پسر هندی» افتخار کرده بود که از تلوزیون پخش شد و تلوزیون نیز آلوده گشت.

خوب، سخن در معجزه و کرامت این عاشقان بود:

هیچ کس نیز چنان که باید در مقام تبیین فرق میان معجزه و کرامت کاری نکرده است. زیرا هر دو طرف تمایلی به این کار نداشته اند. صوفیان به دلیل نیازشان به مغالطه، از این کار خود داری می کردند و علمای شیعه به دلیل این که نه به معجزه صوفیان باور داشتند و نه به کرامت شان. و در طول قرن ها بزرگوارانه اما به سختی آنان را تحمل کرده اند.

معجزه: معجزه آن است که خلاف قوانین طبیعت باشد. مانند سخن گفتن ریگ یا شن در دست پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) و شهادت مارمولک به نبوت آن حضرت. و مانند زنده شدن مرده به دست عیسی (علیه السلام) و یا آن چه او به شکل مجسمه پرنده، از گل می ساخت و زنده می شد و پرواز می کرد. و ازدها شدن عصای خشک در دست موسی و...

معجزه به «عالم امر» مربوط است و از قانون «علت و معلول» خارج است. قرآن به این اصل ناطق است - و از مسلمات اسلام است - که خداوند دو نوع کار دارد «عالم امر» و «عالم خلق» عالم امر همان «کن فیکون» است که خدا شئی را بدون سابقه علی و معلولی «ایجاد» می کند. و خلق آن است که خداوند چیزی را از چیزی دیگر باروند علی و معلولی بیافریند.

برخی از اساتید ما تحت تاثیر ارسطوئیات و فلسفه مشائی، مدعی هستند معجزات هم بر اساس «علت و معلول» است و مکرر توضیح می دهند که جریان علت و معلول در معجزه هم جاری است لیکن با سرعت، مثلاً همان مراحلی که برای پیدایش و تکون يك مرغ لازم است در پیدایش مرغی که حضرت عیسی پدید می نمود نیز هست با این فرق که مراحل این جریان در مورد دوم خیلی سریع است و مثال هائی نیز برای این باورشان می آورند.

توجه ندارند که این گونه منحصر کردن کار خدا فقط به «عالم خلق»، برخلاف قرآن و اسلام است. این عدم توجه به «عالم امر»، برخی از اساتید ارسطو گرای مارا دچار اشتباه های بزرگ دیگر نیز کرده است، از قبیل:

۱ - صادر اول: اعتقاد بر این که اولین پدیده، «خشت اول در جهان هستی»، از وجود خدا صادر شده است، که فلسفه قرآن و اهل بیت آن پدیده اول را «ایجاد شده» و از کارهای «امری» خدا می داند که به «کن فیکون» مربوط است.

۲ - مجردات قدیم زماناً: در اثر انکار «ایجاد» و انکار «عالم امر» یا توجیه عالم امر به بستر عالم خلق، ناچار شده اند به يك سرى موجودات قدیم زمانی، معتقد شوند.^۷

۳ - آثار اصلی و فروعی دیگر، که در جای جای فلسفه شان مبتنی بر دو اعتقاد فوق می شود. و این است نتایج اخذ علم از منبع غیر اهل بیت که امام باقر(علیه السلام) به دو فرد دانش طلب فرمود: «شَرِّفاً و غَرِّباً لَنْ تَجِدَا عِلْمًا إِلَّا مِنْ هَذَا الْبَيْتِ»^۸ و شگفت است همیشه این حدیث را به زبان می آورند باز از افکار غربی ارسطو و شرقی جوکیان، پیروی می کنند.

کرامت: کرامت آن است که بر خلاف عادت باشد (نه بر خلاف قوانین طبیعت)، از خدا بخواهد در عرض يك هفته او را ثروتمند کند، یا از خدا بخواهد در عرض يك روز ثروت هنگفتی به او برساند، از خدا بخواهد به فرزند بی شعورش شعور بدهد. به مریض شفا دهد و... و کرامت مساوی است با «استجاب دعا» گرچه تحقق آن خواسته عاداتاً غیر ممکن باشد. مریضی که از نظر پزشکی سرطان کشنده دارد و مسلم شده است که خواهد مرد، ممکن است با توسل به امام رضا(علیه السلام) شفا یابد و این معجزه رخ دهد اما این کار از هیچ عابد زاهد عارف دیگربر نمی آید. مریضی که بر اساس قوانین طبیعی احتمال شفا دارد گرچه احتمال خیلی ضعیف، توسط هر عابد زاهد مومن، شفا می یابد.

روی آب راه رفتن معجزه است، آب را به سر بالا بر گردانیدن، معجزه است هر روز نماز صبح را در مکه خواندن و در همان روز در قم خواندن، معجزه است، طی الارض معجزه است. افراد را در شکل خوک و خرس دیدن معجزه است.

برخی مریدان ناپخته فوراً می گویند پس آن چه امام معصوم به ابو بصیر نشان داد و او بدکاران را در شکل خوک و... دید چیست؟ اینان حتی به لفظ «امام معصوم» که خود شان می گویند توجه ندارند. این معجزه امام است نه ابوبصیر.

افراط: گاهی دچار افراط می شویم کرامت نخبگان را نیز انکار می کنیم، هیچ ارزشی به ایمان مومن قائل نمی شویم و امواج ضد کرامت سر ناسر جامعه را می گیرد. که زمانی چنین بودیم.

تفریط: گاهی تفریط می کنیم معجزه را نیز به هرکس نسبت می دهیم و از هر کسی باور می کنیم. از جهتی مورد بالا تفریط و مورد پائین افراط است.

تکرار تعریف معجزه و کرامت:

معجزه: معجزه آن است که بر خلاف قوانین طبیعت باشد (ویژگی های معجزه در زیر خواهد آمد).

کرامت: کرامت آن است که خلاف عادت باشد.

هیچ کس غیر از معصوم(علیه السلام) قادر به ارائه معجزه نیست.

کرامت عبارت است از استجاب دعا، و مومن می تواند خواسته ای را از خدا بگیرد.

قرآن:

در تعریف معجزه گفته شد «معجزه رخ دادی است در طبیعت بر خلاف قوانین طبیعت» و یا در عبارت دیگر: معجزه دخالت «امر» است در «خلق».

وقتی که امر «کونی» در «ینار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» صادر می شود، در آن آتش حادثه ای رخ می دهد که بر خلاف طبیعت آتش، است.

این يك نوع معجزه است که در ارتباط «عالم امر» با «عالم خلق» است.

نوع دوم معجزه هست که از «عالم امر» است و اساساً ربطی به عالم خلق ندارد. یعنی صرفاً به عالم امر مربوط است مثل خود «پیدایش عالم خلق»، این طبیعت از کجا آمده است؟ به وسیله امر در آغاز «ایجاد» شده است. یعنی خود عالم خلق با «کن فیکون» پیدایش یافته است، در این نگاه، خود طبیعت، خود کائنات، خود جهان يك معجزه است.

جهان و قوانین جهان يك معجزه است که با «امر» به وجود آمده است.

روح: «قل الروح من امر ربی»: بگو روح از «امر» پروردگارم است. روح نیز يك معجزه است.

۷. رجوع کنید: نقد مبانی حکمت متعالیه، مبحث صادر اول.

۸. بحار، ج ۲ ابواب العلم.

حیات: بشرهای دانشمند زمانی در صدد شناخت «حیات» بودند اما امروز به این نتیجه رسیده اند که اساساً حیات يك «موضوع علمی» نیست. زیرا کار علم شناسائی بر آینه و فرایند قوانین طبیعت است، در حالی که حیات يك پدیده طبیعی نیست. و این که «حیات چیست»؟ پاسخی از قوانین طبیعت ندارد.

پس حیات نیز يك معجزه است، گرچه همین حیات آمده با طبیعت و قوانین آن هماهنگ کار می کند. قرآن نیز با «امر» پیدایش یافته و از نظر پیدایش و ماهیت وجود، يك پدیده امری است و مانند روح و حیات معجزه است. پس معجزه آن پدیده و آن رخ داد است که «امر»ی است، خواه این رخ داد امری دخالت و تصرف «در عالم خلق» باشد (مانند آتش که ابراهیم را نسوزاند) و خواه بیاید با عالم خلق هماهنگ کار کند (مانند روح و حیات). قرآن از نوع دوم است. در آن زمان که جنجال «آیا قرآن قدیم است یا مخلوق» به راه افتاده بود هر فیلسوف، عارف، متکلم و هر اهل علم و اهل اندیشه نظر می دادند بر خی می گفتند قرآن قدیم است و برخی دیگر می گفتند قرآن مخلوق است.

فلسفه و عرفان اهل بیت (علیه السلام) و قرآن: موضع خود را در این مسئله بس بزرگ اعلام کرد: «القرآن محدث». یعنی اساساً قرآن نه قدیم است و نه مخلوق. قدیم نبودنش از این جهت است که غیر از خدا هیچ چیز قدیم نیست - نه قدم ذاتی و نه قدم زمانی - و مخلوق نبودنش از این جهت است که اساساً پیدایش و به وجود آمدن قرآن ربطی به «عالم خلق» ندارد. پس این دانشمندان اشعری، معتزلی، مرجئی و... همگی بی هوده چانه می زنند، اصل مسئله مصداق «سالیه به انتفای موضوع» است.

امام هادی (علیه السلام) در يك نامه به شیعیان بغداد جنجال مذکور را «فته» نامیده است. امام صادق (علیه السلام) نوشت «القرآن كلام الله محدث، غير مخلوق و غير ازلی، و تعالی عن ذلك علواً كبيراً. كان الله عزّ و جلّ و لاشيىء غير الله معروف و لامجهول...».

امام رضا (علیه السلام) فرمود «ليس بخالق و لا مخلوق». همین جمله از امام باقر (علیه السلام) نیز آمده است. محدث: احداث شده: ایجاد شده. - مانند آن پدیده اولیه که احداث و ایجاد شده است نه خلق. و مانند روح و حیات. خداوند روح را از چه چیز خلق کرده؟ اصلاً روح خلق نشده تا پرسیده شود «از...»، «از» به عالم خلق مربوط است چیزی که با امر ایجاد شود «از» ندارد ایجاد است.

املاء را از يك متن می گویند و طرف می نویسد، اما انشاء «از» ندارد.

قرآن «مُحَدَّث» «مُؤَجَّد» «مُنشَأ» است نه «مخلوق» و نه «قدیم» و قرآن چنین معجزه ای است.

برای این احادیث رجوع کنید: بحار، ج ۸۹ باب انّ القرآن مخلوق.

اما لفظ «خلق» وقتی که در قبال «الله» می آید، معنی عام پیدا می کند هم پدیده های امری را شامل می شود و هم پدیده های خلقی را. مثلاً اگر گفته شود «الله و خلقه» خدا و مخلوقاتش، در این صورت معنای عام اراده شده است. و یا در تعبیرات دیگر. حتی گاهی «الخالق و المخلوق» گفته می شود و مراد خدا و کل کائنات، الله و ماسوی الله است که باز معنی اعم اراده می شود.

تشیع اصلاحیه بردار نیست

امویت و عباسیت سخت نیازمند اجانب بود و چاره ای جز این نداشت که دست گدائیش به شرق و غرب دراز باشد تا علمی یا «علم نمائی» برای خود دست و پا کند.

اما تشیع نه نیاز به دیگران دارد و نه در سیستم و سازمان مکتبش نقص هست تا محتاج وصله و پینه و ترمیم توسط افکار و اندیشه های اجنبی باشد. پیامبر (صلی الله علیه وآله) و امامان شیعه خودشان را عقل کل و خیلی بالاتر از حد نیاز بشر می دانستند و مدعی هستند که مکتب و دین را برای پیروان شان «اتمام» کرده اند.^۹ خواه کسی تشیع را مکتب کامل بداند و خواه کسی آن را باطل بداند در هر دو صورت، تشیع اصلاحیه بردار نیست. در نگاه فرد اول يك مکتب کامل، نیاز به ترمیم ندارد. فرد دوم نیز باید بداند

۹- الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً - مائده، ۳.

این مکتب بر فرض باطل (نعوذبالله) بودن، آن قدر منسجم پر و قرص است که باید این فرد آن را از بن و بیخ رد کند نه این که در صد اصلاح آن بر آید. همانطور که کسروی کرد^{۱۰}.

بلی درست است و هیچ تعارفی در بین نیست و این ویژگی منحصر به فرد تشیع است و نیز بزرگترین دلیل حقانیت آن است^{۱۱} که مانند دریا هرشیء اجنبی را که وارد آن شود، به کنار پرتاب می کند. مگر خدای نکرده آن وعید آخرالزمانی شیعه را نیز مبتلا کند.

در کنفرانس چند روزه ای که دانشگاه تهران به مناسبت سالروز وفات دکتر شریعتی بر گزار کرده بود، موضوع «بررسی آثار شریعتی» را به عهده من گذاشته بودند، از جمله سخنانم این بود: شریعتی با همه خدمات مؤثری که کرد، شهادت را با بهترین وجه تعریف نمود، جهاد و مبارزه را از نو شناسانید، ماهیت استعمار را بیشتر توضیح داد، علمی و عقلانی بودن اسلام را در حد توانش بیان کرد، افراد تحصیل کرده و دانشگاهی را به اسلام راغب کرد و... اما اشتباهات اساسی نیز دارد از جمله:

۱ - او نمی تواند آن طوری که تشیع به «غیب» معتقد است به آن معتقد باشد.

۲ - او نمی تواند به «عصمت» آن طور که تشیع معتقد است معتقد باشد.

۳ - او در صد ارائه يك نسخه برای اصلاح تشیع بود. و همین امر او را از موفقیت کامل، محروم کرد.

و تاریخ، این «حقیقت» را در سیمای «واقعیت» به ما نشان می دهد هر کس که در این مورد در صد نسخه پردازی بر آمده شکست خورده است. از زبیدی، خطابی، واقفیه و... تا حسین بن منصور حلاج، نادر شاه افشار و حتی سید جمال الدین اسدآبادی که در همه اهدافش (دستکم در عرصه نظری) موفق می گشت اگر نظر اصلاحی به تشیع نداشت.

حسن فتحی سازنده فیلم ملا صدرا که هر کذب و افترا و بهتان را در جان فیلمش جای داده و تاریخ را در حدی که بالاتر از آن امکان ندارد تحریف کرده است از زبان ملا صدرا در اعتراض به شاه عباس آورده است: این جنگ بی هوده است. باید گفت:

۱ - این جنگ نه بیهوده بل ظلمی بر اسلام بود، لیکن کی و چه وقت شاهان صفوی به عثمانی حمله کرده اند، همیشه عثمانیان حمله کرده اند و ایرانیان دفاع، پس اعتراض به شاهان عثمانی متوجه است نه به صفویان. وقتی که شیخ الاسلام استانبول به عنوان پیش تاز، دستش را تا مرفق به غسل فرو می برد آن گاه آن را در جوال ارزن فرو می کند سپس به مردم نشان می دهد که «بر هر مسلمانی واجب است به تعداد این ارزن ها شیعه بکشد». کدام جبهه را باید نکوهش کرد؟ کدام شخص کودن، است که دفاع را برای شیعه ولو زیر پرچم يك شاه، حق مشروع نداند؟

۲ - حسن فتحی نمی فهمد که این سخن در فیلم او هشت سال دفاع مقدس ایران در مقابل صدامیان را نیز بی هوده می کند، شاید وی در این مورد نیز به بی هوذگی باور دارد.

اما اگر او همراه خانواده اش و همسر محترمه اش که نقش همسر ملا صدرا را بازی می کند، اهل و ساکن خرمشهر بودند و در زمان اشغال به دست صدامیان می افتادند، چه می کردند؟ بلی ممکن است در صورت همکاری با صدامیان آسیبی برای شان متوجه نمی گشت، لیکن در این صورت به بی هوذه ترین و غیر انسانی ترین وضع مبتلا می شدند.

آیا پاداش شهدا را این چنین باید داد؟

راستی این فیلم چه کار می کند؟ همه علوم، عقاید، باورها، علما و شخصیت های شیعه و خون شهدا را با مرموزترین روندها مستقیماً در خود آگاه مردم و از آن بدتر با «القا» در ناخود آگاه مردم، هدف قرار داده و منهدم می کند، همه علوم اسلامی را در مقابل جمله هائی از ارسطوئیات صدرا ویران می کند، نه در مقابل باورهای اسلامی صدرا.

۳ - ملا صدرا تبعید نشده، آن چه ملا صدرا را از اصفهان خارج کرد تشیع بود. کدام سند و مدرک تاریخی نشان می دهد که شاه عباس این همه کینه با او داشت؟ کدام سند و مدرک نشان می دهد که تنها اخباریان با صدرا در افتادند؟ در زمان شاه عباس

۱۰- آن چه کسروی کرد خیلی مردانه تر از روش بعضی ها است و جرم کسروی از جرم بعضی ها خیلی کم تر است.

۱۱- گویند: شهرستانی همه فرقه های اسلامی را منشعب از شیعه می داند. عرض می کنم این سخن عین واقعیت است زیرا حتی مذهب سنّی هم از شیعه منشعب شده است و اساساً لفظ «سنّی» تا زمان مهدی عباسی وجود نداشت. اما منابع سنّیان اصطلاح «شیعه علی» را از خود پیامبر آورده اند.

اخباریان چنین سلطه ای نداشتند. محقق کرکی مجتهد اصولی در زمان شاه طهماسب رئیس تشیع بود و در بار نیز تنها به او مقلد بود و پس از آن نیز همیشه مجتهدان اصولی زمام علمی و فرهنگی را هم در بار و هم در عرصه کشور در دست داشتند. در تاریخ فیلم سازی جهان چنین بهتانی پدید نشده بود این فیلم ملا صدرا را نیز ملعبه کرد.

بلی بینش اخباریان در زمان شاه عباس تازه منعقد می شد، و پس از سقوط صفویه، جان گرفت. آخر این حقایق تاریخی چرا این قدر تحریف می شود و سرنوشت شیعه و تشیع به دست آقای حسن فتحی و امثالش سپرده می شود؟! حتی قم و محدثین قم نیز مورد استهزا قرار می گیرند.

۴- چه کسی؟ کدام مجتهد اصولی ای؟ کدام شیعه شناس و دانشمند شیعی، دانشمندان اخباری مارا بدین گونه مستحق حسارت ها و گستاخی ها و حریم شکنی ها دانسته است؟!

چرا چنین فیلمی با این دبدبه و کبکبه در مورد امریکائیان دشمن و سایر دشمنان ساخته نمی شود؟ چرا با سرمایه شیعه بر سر شیعه می کوبند؟

مجبورش کرده اند در اول فیلم اعلام کند که این فقط يك داستان است، اما فیلم تاثیرات تحریفی خودش را می گذارد با این اعلام چیزی تغییر نمی کند.

سر گذشت ملا صدرا ذره به ذره مضبوط است او ابتدا شاگرد شیخ بهائی دوم، بود شیخ به نحوی او را از خود دور کرد و به سوی میرداماد حواله کرد. نامه و نامه های او به افراد و میر داماد (که در آن نامه می خواهد میرداماد راپارتی کند شاید شاه او را در رکاب خودش به سفر ببرد) کاملاً نشان می دهد او نه تنها اعتراضی به شاه نداشته است بل به طور روز افزون در صدد تقرب به شاه بوده است.

از جانب دیگر: این مسلم است که شاه از امامقلی میرزا خواسته بود که به ملا صدرا کمک کند گرچه ملا صدرا حتی نتوانست در وطن خود شیراز نیز ساکن شود زیرا در میان مردم شیعه شیراز، جایی نداشت.

۵ - خود ملا صدرا در آثارش از دست عموم مردم و عموم علمای عصر خود ناله می کند و همه را به باد فحش می گیرد نه فقط اخباریان را، مگر فرق اخباری و اصولی چه قدر است که در فیلم درست مانند دو مذهب در مقابل هم چیده می شود؟ حدائق الناظره شیخ یوسف بحرانی اخباری را با شرح لمعه شهید ثانی مقایسه کنید چه قدر و در چند مورد مهم، تفاوت می یابید؟ درست است اگر همت مرحوم «بهبهانی» نبود شاید سیر اخباریت در آینده شکل دیگری می یافت. و صد البته که اصولی بودن نیز باید در همان افق بهبهانی تکامل یابد و از افراط پرهیز شود. به هر حال نمریدیم و نسخه پردازی اصلاحیه فیلم سازان برای شیعه را نیز دیدیم.

فقها یا دین شناسان واقعی؟..

صوفیان و به پیروی از آنان، جریان ایران باستان پرست، برای این که دانشمندان شیعی را تك بعدی و غیر متخصص نشان دهند، آنان را تنها «فقها» نامیدند. مراد شان این است که مخالفین تصوف فقط با فقه آشنا هستند و از اسرار توحید و معاد چیزی نمی دانند و چنان قشری اندیش و ظاهر بین هستند که تاب تحمل حقایق را ندارند و از جان دین بی خبرند.

اصطلاح «فقها» را طوری با لحن تحقیرآمیز به کار می برند و به سر زبان ها انداخته اند که خواننده و مخاطب به طور ناخودآگاه تحت تاثیر قرار گرفته و شخصیت همه بعدی شیخ مفید، شیخ طوسی، و سید مرتضی، علامه حلی و هزاران عالم دیگر را اساساً فراموش می کند و در ذهنش تنها صوفیان در يك طرف و گروهی فقیه صرفاً متخصص در فقه در طرف دیگر، باقی می ماند.

لحن مظلوم نمایانه و بیان لیبرالانه با «ناخود آگاه» مخاطب سر و کار دارد. «القاء به ناخود آگاه» هنری است گوئی که ویل دورانت امریکائی در مکتب اینان این هنر «القاء» را به دست آورده است. به عبارت زیر توجه فرمائید:

«این مرد بزرگ (عفیف الدین) از مضافات تونس (مغرب عربی) است وی نیز مانند بسیاری از عارفان گرفتار متفکهان متقشف شد و سر انجام نیز او را تکفیر کردند. آن عارف بزرگ لابد می پنداشت همه جا مانند قونیه اظهار عقیده آزاد است... همه احفاد شیخ زاهد گیلانی از جمله حزین لاهیجی را همین گونه کسان از اصفهان تبعید کردند و پس از تبعید ایشان طولی نکشید که آن بلد گرفتار مصیبت او باش قندهار گردید.

این سخن جناب دانشمند جلال آشتیانی است در مقدمه ای که به «شرح قیصری» نوشته، آورده است. اما :

۱ - همیشه دین‌گرایان از لفظ مقدس آزادی استفاده کرده اند.

۲ - چرا در استفاده از این لفظ شراب‌خواران، قمار‌بازان، دین‌فروشان غرب زده و صوفیان در کنار هم هستند؟!

۳ - اگر توحید فدای ارسطو و عقول عشره ارسطویی، یا فدای تخیلات جوکی های هندی شود. نبوت و ولایت از مقامات پائین صوفیان شود. معاد به ملا صدرا هدیه شود تا معاد مثالی جای گزین آن شود، احکام قرآن و آیه خمر نیز به خاطر شراب خوار از قرآن بر داشته شود، آیات حجاب و تحریم زنا به خاطر غرب زدگان بایگانی شود، تحریم قمار فدای قمار بازان شود و... در این صورت فقها «متقشف» نمی شوند. هر فقیهی که فتوای «همجنس‌گرایی» ملا صدرا را امضا کند متشقف نمی شود و لابد «مغزگرا» می شود و مغز اسلام یعنی همین؟! آزادی یعنی این؟!!

شنیده اید: امام کاظم(علیه السلام) از کوچه ای می گذشت هیاهوی عیاشی و عریبه کشی را از خانه ای شنید، کنیزی در را باز کرد تا زباله ای را بیرون بریزد امام پرسید صاحب این خانه بنده است یا آزاد؟ گفت آزاد است امام فرمود درست است اگر بنده بود این کار را نمی کرد.

کنیز بر گشت سخن امام را به اربابش گفت مستی از سر ارباب پرید پا برهنه به کوچه دوید و به دست امام توبه کرد.

علمای دین شناس و همه بعدی شیعه می گویند آزادی ای که صوفیان می خواهند (هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی) همین آزادی است که قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) و ائمه ممنوع کرده اند. آیا سخن شان ناروا و کلام شان (تقشف) است؟! آیاناید این سخن را به زبان آورند؟! کدام مسلمان کدام مسیحی کدام لائیک کدام دین دار و کدام عاقل و دانشمند این سخن را «تقشف» دانسته و می تواند مدعی شود که این حکم اسلام نیست؟!

آیا اسلام غیر از این است؟

علمای شیعه می گویند هرکاری و هر اندیشه ای و هر راهی را می خواهید انتخاب کنید و هر بینش و هر مکتب حتی مکتب بی مکتبی لیبرالیسم را نیز می خواهید برگزینید. اما نگویند اسلام این است. مسیحی، یهودی، زردشتی در این مملکت آزاد است و محترم و می تواند در خانه اش شراب بخورد اما اگر کسی هم خودش را مسلمان بداند و هم شراب بخورد مطابق اسلام خودش، مجازات خواهد شد. او خودش، خودش را محکوم به مجازات کرده است.

ملا صدرا مسلمان است دینش اسلام است اسلامی که يك نگاه بهره جویانه به پسران امر را تحریم کرده و مجازات برای آن تعیین کرده، اما او نه تنها این عمل را جایز می داند بل «همجنس‌گرایی» را از ابزار ضروری نیل به کمال می داند. اکنون يك عالم مسلمان شیعه در قبال این «ترویج همجنس‌گرایی» چیزی نگوید؟! آیاهمه آزادند غیر از اسلام شناسان!!! اگر يك متخصص اسلام شناس بگوید فلان مسئله برخلاف اسلام است آزادی را از بین برده است!؟!.

آزادی یعنی ابزار هر نظریه غیر علمی و عملی آزاد است غیر از ابزار نظر اسلام شناسانه!؟! این چه مغلظه ای است که سزاوار کلاغ های نابخرد نیست تاچه رسد به انسان مدعی عقل و خرد.

۴ - تکفیر: به حدی ازواژه ی آزادی سوءاستفاده کرده اند که علمای راستین شیعه رادقیقا «خفه» کرده اند. وقتی که آن یارو در روزنامه می نویسد «همجنس بازی مردود است اما نباید ممنوع باشد» اگر دانشمند محترم یعنی مصباح یزدی بگوید «این مسلمان که این سخن را گفته مطابق اسلام خودش، باید مجازات شود» آیا برخلاف آزادی سخن گفته است!؟! آیا مصباح که پدر علوم انسانی روز است تك بعدی یا متقشف است!?!.

بیا بید با همان اصول وقواعد لیبرالیسم با رفتار کنید، دست کم مارا از آنچه که لیبرال های واقعی غرب می دهند محروم نکنید. و بریست هاو پوپریست ها که سرآمد لیبرالیسم غرب هستند ابتدا اعلام می کنند که مسیحی نیستند، پیرو مکتب ارسطو نیز نیستند که حکمت عملی (ایدئولوژی) می دهد، تابع پوزیتیویسم اگوست کنت هم نیستند که نسخه ی دین اجتماعی می دهد و... سپس می گویند مالیرال هستیم.

شما هم اول بگویند و اعلام کنید مسلمان نیستید آن گاه هر چه می خواهید بگویند. این رفتار شما نامش چیست چه «ایسمی» رابر بینش خود بر می گزینید؟؟

فقیه چه کند؟ مگر راهی علمی، راهی در مکتب شناسی، راهی در جامعه شناسی، راهی در دین شناسی برای او هست غیر از این که بگوید شما مسلمان نیستید...؟.

اصول و قواعد لیبرالیسم می گوید اگر این فقیه غیر از این بگوید غلط گفته است.

ارسطوئیان صدائیان و صوفیان در جامعه ی اسلامی به هیچ منطقی گردن نمی نهند گرچه دو گروه اول خودشان را صاحب بلامعارض منطق می دانند.

وقتی که يك فقیه اسلام شناس می گوید این راه شما راه اسلام نیست، معنایش می شود تکفیر. فقیه می گوید لیبرالیسم اسلام نیست. این فتوای ماکس وبر، پیروکسینجر (رهبران لیبرالیسم) نیز هست. این فتوای ارسطو و افلاطون هم هست این فتوای مارکس هم هست و این فتوای هر آدم اندیشمند هست. و هر کس این واقعیت را نفهمد اهل فکر علم و اندیشه نیست. این جمله نیز فتوای همگان است.

پس چرا فقیه بیچاره را در طول ۱۴ قرن کوبیده و می کوبند و کلمه ی «تکفیر» را این قدر تکفیر کرده و می کنند؟! اگر کسی بگوید «پیرو ارسطو نیست» یا بگوید «ماکس وبر پیرو مارکس نیست» آیا سخن گزافی گفته است؟!.

اگر يك پیرو پیرو بگوید من در عین پیوریست بودن مسیحی هم هستم. یادکارتیست هم هستم. جواب می شنود: یا چیزی نمی فهمی و یا می خواهی انگل وار از طرفداران مسیح یادکارت سوء استفاده ی تغذیه ای کنی.

داستان علمای شیعه با ارسطوئیان یونان گرا، و صوفیان هندگرا، همین است مصیبتی که هیچ مکتب و هیچ آیینی دچار آن نگشته است.

روزگاری یونان زدگان، روزگار دیگر هندی زدگان، و امروز غرب زدگان چماق های کوبنده را با ادعای علمی و عرفانی بر سر اسلام و مسلمین کوبیدند. دو گروه اول در يك مقطع زمانی به وحدت رسیدند و امروز می روند يك وحدت مثلثی را تشکیل دهند.

در این بین شگفت از برخی صدائیان است که خود را دقیقاً پیرو قرآن و اهل بیت (علیه السلام) می دانند و گروه سوم را رد می کنند. در مبحث «شریعت، طریقت، حقیقت» این نکته را توضیح دادم.

۵ - از نو نظر خواننده را به عبارت آن محقق که در اوایل این مبحث آوردم جلب می کنم که گفت: همه احفاد شیخ زاهد گیلانی را همین گونه کسان از اصفهان تبعید کردند و پس از تبعید ایشان طولی نکشید آن بلد گرفتار مصیبت او باش قندهار گردید.

توضیح: مشاهده می کنید که هجوم افغانه به اصفهان را معجزه ای برای صوفیان می داند. عوام فریبی اینان حدی ندارد. با همه ی انحرافات اساسی و نیز ارتکاب محرمات، خودشان را دُرْدانه خدا نیز می دانند. کدام جامعه شناس یا متخصص در روان شناسی اجتماعی یا عالم به علم «تحلیل تاریخ» است که نداند سقوط اصفهان به دلیل روح لیبرال و صوفیانه مردم بود؟ و این اصل که «قدرت صفوی از گرایش صوفیان به تشیع پدید گشت و با گرایش شیعیان به تصوف از بین رفت» امّ الکلام تاریخ عصر صفوی است. رجوع کنید به مبحث «تصوف و ولایت فقیه».

می گویند «شاه سلطان حسین بی لیاقت بود». اما آن ۵۰۰۰۰۰ جمعیت اصفهان چرا کاری نکردند؟ محمود افغان از قندهار تا اصفهان با نیروی اندک خود، شکافت و پیش آمد کسی در مقابل او ظاهر نگشت بل همه جا به او آذوقه نیز فروختند.

ماهیت این «پذیرا بودن» يك ملت، از نظر جامعه شناسی چیست؟ مگر غیر از این روحیه ی لیبرالی و جهان وطنی تصوف بود که حتی بر روح غیر صوفیان (مانند امروز) نیز مسلط شده بود. تصوفی که کار دنیا را به دنیا داران می سپارد و «شمشیر» رامال ظاهر بینان متقشف می داند. درست مانند عصر حمله ی مغول در تاریخ عصر تسنن ایران، که این یکی در تاریخ عصر تشیع ایران، اتفاق افتاد.

صوفی کجا و جنگ و جهاد کجا؟!.

شیخ عطار در بیرون نیشابور با سرباز مغول روبه رو شد گفت: گمان می کنی تو را نمی شناسم هر بار به شکلی جلوه می کنی این بار نیز با کلاه تاتاری آمده ای جانم را بگیری بیا جان فدای توست و مردن لقای تو.

تصوف که همه چیز و همه کس را خدا می داند چگونه به روی محمودافغان شمشیر بکشد؟ علاوه بر این، مگر تصوف غیر از خیالپردازی و راحت طلبی، حسی برای روح اجتماعی، باقی گذاشته بود که توان حرکت در مردم باشد.

علامه ی مجلسی این خطر را کاملاً درک کرده بود و به قول اروپائیان (یعنی همه می دانند حتی غربی ها) بحار را فقط با نیت ارسطو زدائی و تصوف زدائی نوشته است تا شاید جامعه را از این رخوت و خیال گرایی اندکی به واقع گرایی سوق دهد. اما در قبال سیل بنیان کن خرافات تصوف و کارخانه معجزه سازی و کرامت بافی، هدف مورد نظر او حاصل نگشت.

به مصداق مثل «ماست رامی خورد و کیسه اش را به دهان دیگری می مالد» سقوط ایران در مقابل محمود افغان را به حساب اعمال فقهای عمل گرا می گذارد و به حساب معجزه صوفیان شریعت گریز، که از ترس جهاد اصغر به زیر چتر جهاد اکبر پناه می برند. صوفیان و طرفداران امروزی شان اگر هر چیز را انکار کنند یا به پشت گوش بیندازند نمی توانند روح «عمل گرایی» فقها را انکار کنند. حتی آن عبارت توهین آمیز و گستاخانه «تقشف» نیز دلالت بر عمل گرایی دارد.

اگر تصوف مجال می داد همان تقشف (ادعایی) فقها کافی بود در مقابل نیروی اندک محمود بایستند. به طوری که پس از شرمساری و سر افکندگی تصوف، نادر بی سواد (اما غیر صوفی و بی زار از تصوف) که یک گروه تشکیل داده بود توانست افغانه را با خواری و زیونی از کشور بیرون کند.

تصوف علاوه بر اینکه بر غیرت مردم لطمه زده بود فقها را نیز فاقد نفوذ اجتماعی، بل به نوعی مطرود زمینه روان اجتماعی کرده بود، که خون دل می خوردند و نمی توانستند کاری بکنند.

۶ - این دانشمند در ادامه سخن در طرفداری از صوفیان، علامه مجلسی را نیز از چماق تصوف بی بهره نکرده (چماق گران تر از گرز رستم)، آورده است: اینکه درالسنه مشهور است ملا محمد صادق اردستانی را به حکم مجلسی دوم در فصل زمستان از وطن تبعید کردند باید دانست که تنها او نبود بل نفی بلد شامل جمعی از ارباب معرفت از جمله شیخ زاهد گیلانی نیز شد شیخ زاهد در عصر خود بزرگترین عارف بود...

توضیح: بنابراین سخن، عامل سقوط ایران و سقوط اصفهان، علامه مجلسی بوده است. و سخن را در بیان لیبرالی و با قلم لیبرالی به ذهن خواننده «القا» می کند یعنی از نا خود آگاه مخاطب استفاده می کند که یکی از ویژه گی های قلم لیبرال نرم و فقدان دافعه و دیگری «ارسال مسلم» ی که در نا خود آگاه مخاطب بدون اطلاع او جای بگیرد است. درست مانند قلم ویل دورانت و لحن نرم و جذاب رادیو اسرائیل.

در عبارت فوق همه چیز علامه مجلسی را پای مال کرده، علم و دانش، زحمات، دین و ایمان، اخلاق و کرامت انسانی، عدالت و رعایت حقوق دیگران، عاطفه و مودت مجلسی را از بن و بیخ برکنده است آن هم فقط با تکیه بر «درالسنه مشهور است».

امروز در همین حوزه علمیه، صدرائیان از روی ناچاری علامه مجلسی را تحمل می کنند اما با سختی جانکاه. گاهی با لفظ تحقیرآمیز می گویند «مرحوم علامه متکلم بود نه فیلسوف» در حالی که علامه بحار را فقط برای شرح فلسفه اهل بیت (علیه السلام) در قبال فلسفه ارسطویی و تصوف، نوشته است. اینان هرچیزی را که با اصطلاحات ارسطویی توضیح داده نشود فلسفه نمی دانند، اما معلوم نیست چرا همه این فلسفه های غربی را که هیچ کدام بر اساس اصول و اصطلاحات ارسطویی نیست. فلسفه می دانند!؟!

هر چه از غرب بیاید «فلسفه» است اما هرکسی فلسفه اهل بیت (علیه السلام) را تبیین کند کار غیر فلسفی کرده است!! این درست تیشه به ریشه خود است از این قبیل سروران..

چگونه می توان گفت علامه فیلسوف نبود که هم فلسفه ارسطویی را حلاجی کرده و هم فلسفه اهل بیت (علیه السلام) را ارائه داده است گر چه امروز نیاز هست از نو با زبان روز و در نظام فلسفی محض مجدداً تدوین شود. باید گریست امروز برخی از علمای بس مستعد ما کمر به میان بسته و کار در دست مشغول ذبح علم و علمای شیعه در پیش پای ارسطوئیسم یونانی و جوکسیسم هندی هستند.

اتباع احسن

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ: آنان که سخن را می شنوند و (گزینش کرده) از خوب های آن ها پیروی می کنند.
لا تنظر الی من قال انظر الی ما قال:

قبل از محی الدین، قیصری و ملا صدرا، صوفیان گرامی ما وام‌گیری خودشان از خارج از اسلام را، از بن و بیخ انکار می‌کردند. نه حسن بصری می‌پذیرفت که دارد رهبانیت تبار مسیحی خود را وارد اسلام می‌کند نه صوفیان خراسانی می‌پذیرفتند که دارند جوکیات هندی را وارد اسلام می‌کنند. این روند ادامه داشت تا روزی که محی الدین نگاه احترام‌آمیزی به ارسطوئیات کرد. اما همیشه نگران بودند زیرا وارداتی بودن راه شان نیازمند توجیه بود لذا ارسطوئیان از خالد بن یزید اموی تا ملا صدرا به آیه فوق و جمله «لا تنظر...» تمسک می‌کردند و در این اواخر چشم مان با مشاهده تمسک بنی صدر غرب زده، به این آیه روشن شد.

آیه نمی‌گوید: «استمعوا کل قول فاتبعوا احسنه»: هر سخنی را بشنوید آن گاه به احسن‌های آن بگروید. آیه از آیه‌های «تربیتی» است و موضوع آن «سخن» و شنیدن سخن در محاورات روز مره است. تنها لجاجت و یکدندگی را مردود می‌شمارد و انسان‌ها را به یادگیری از همدیگر دعوت می‌کند و تعلیم و تعلم را «مشروط» می‌کند. درست بر خلاف برداشت متمسکین مذکور که گمان می‌کنند آیه در مقام دعوت به شنیدن هر سخن است در هر بستر و جهت. آیه دایره‌استماع را نه تنگ می‌کند و نه گشاد بل پیروی از شنیده‌ها را مشروط می‌کند. که نباید هر سخن را پذیرفت و نباید از هرگوبنده‌ای پیروی کرد.

همانطوری که «اطلبوا العلم ولو بالصین» می‌گوید «العلم» نه هر باطل. پیام این آیه و این جمله کاملاً یکی است یعنی سخن را می‌شنوند و اگر دیدند علم است می‌پذیرند و اگر دیدند علم نیست نمی‌پذیرند. بلی اسلام به استماع علم و شنیدن علم و یادگیری علم از هرکس و از هر جایی، تشویق می‌کند. آیه در مقام حساس کردن است حتی در میان شنیده‌های علمی نیز باز به گزینش «علمی‌تر» دعوت می‌کند و نمی‌گوید «یتبعون احسنه»، می‌گوید: «یتبعون احسنه».

ثانیاً: در آیه «قول» آمده است یعنی سخن نه دین و مکتب. هگل مکتب آورده است نه سخن، مزدک دین آورده است نه سخن. جوکیات هندی يك مکتب است نه سخن، فلسفه ارسطوئی يك مکتب است نه سخن. و... منابع سنی و شیعی متحداً آورده‌اند: روزی پیامبر اسلام ورقه‌ای از پوست در دست عمر دید پرسید آن چیست؟ عمر گفت بخشی از تورات است. رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) ناراحت شد به طوری که رنگ صورتش متغیر گشت فرمود: اگر امروز موسی زنده بود مکلف بود از من پیروی کند.

عمر می‌دانست آیه مورد بحث، در قرآن است نه تنها به آن متمسک نشد حتی از موضع و مورد و پیام آیه پرسش هم نکرد که یا رسول الله پس پیام این آیه چیست؟ زیرا او مانند هر عرب دیگر می‌دانست که آیه به هیچ وجه به این موضوع ربطی ندارد. **ثالثاً:** آن چه مهم است تشخیص احسن است. اولین پیام این آیه این است که شنونده باید از توان «تشخیص احسن» بر خوردار باشد هر جایی که با سخن مشکوک رو به رو شود اگر از توان تشخیص کافی نسبت به آن سخن بر خوردار نیست باید از شنیدن آن خود داری کند.

چند حدیث:

۱ - امام کاظم در سال هائی که زندانی بود به علی بن سويد سائی نوشت: و اما پرسیده بودی که علوم دین را از چه کسی یاد بگیریم، علوم دین را از غیر شیعیان ما یاد نگیر زیرا اگر از دیگران یاد بگیری دینت را از کسانی گرفته‌ای که به خدا و رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خیانت ورزیده‌اند و به قرآن که کتاب خداوند و امانتی در پیش شان بوده خیانت کرده معانی آن را تحریف کرده‌اند...

۲ - امام هادی در پاسخ نامه احمد بن ما هویه و برادرش که نوشته بودند دین مان را از چه کسی یاد بگیریم، نوشت: در یادگرفتن دین تان به افرادی که ثابت قدم هستند در محبت شما، و ورزیده (کار کشته)‌اند در آئین ما، رجوع کنید زیرا آنان برای شما کافی‌اند ان شاء الله.

توضیح: مراد از «محبت شما» یعنی آنان نیز در ارتباط قلبی که شما با ما دارید ثابت قدم باشند، این جمله تقریباً حالت يك اصطلاح را در تولی و تبری «الحب فی الله و البغض فی الله» دارد.

۳ - امام صادق(علیه السلام) فرمود **كذب من زعم انه يعرفنا و هو مستمسك بعروة غيرنا**: دروغ می‌گوید کسی که ادعا می‌کند ما را می‌شناسد و در عین حال به ریسمان دیگران چنگ زده باشد.

۴ - امیر المؤمنین فرمود: ای شیعیان ما و گرد آمدگان به محور محبت ما، دور باشید از آنان که افکار خودشان را به حساب دین می گذارند.

۵ - امام باقر(علیه السلام) به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: **شَرِّقَا وَ غَرِّبَا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ**: خودتان را به مشرق و مغرب بزنید علم صحیح پیدا نمی کنید مگر چیزی که از پیش ما اهل بیت صادر شود.

۶ - امام باقر(علیه السلام) فرمود: کسی که تعلیمات دینی خود را از افراد غیر صادق در یافت کند خدا او را تاروز قیامت دچار آوارگی فکری می کند.

توضیح:

(۱) مراد از صادق کسی است که علوم و اندیشه های او بادین صدق کند.

(۲) آوارگی تا قیامت، یعنی همیشه عقایدش متزلزل خواهد بود و هرگز از انحراف در امان نخواهد بود.

۷ - امام صادق(علیه السلام) فرمود: طلب کنید علم را از معدن علم و بپرهیزید از «و لوح کنندگان»، در میان آنان است باز دارندگان از راه خدا.

توضیح: الواح: و لوح کنندگان: آنان که در هر موضوعی دانسته و ندانسته فرومی روند و هرچه به خیال شان می گذرد علم حساب می کنند.

۸ - امام جواد(علیه السلام) فرمود: **مَنْ أَصْعَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عُبِدَهُ، إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عُبِدَ اللَّهُ، وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ عَنِ لِسَانِ ابْلِيسَ، فَقَدْ عُبِدَ ابْلِيسَ**: کسی که به يك گوینده ای گوش دهد در واقع او را عبادت می کند اگر گوینده از جانب خدا گوید شنونده خدا را عبادت کرده است. و اگر گوینده از جانب ابلیس گوید شنونده ابلیس را عبادت کرده است. **توضیح:** یعنی تعلم و یادگرفتن را سهل و آسان نگیرید، معلم شخصیت متعلم را می سازد، گوینده با شخصیت فکری مستمع بازی می کند بازی مثبت یا منفی.

۹ - امام باقر(علیه السلام) فرمود: هر علمی که از این بیت خارج نشود پس آن باطل است.

۱۰ - امام صادق(علیه السلام) فرمود: هرکس به دلیل شخصیت زدگی دین دار شود شخصیت ها او را از دین خارج می کنند. همان طوری که او را وارد کرده بودند. و هر کس به وسیله کتاب و سنت دین دار شود اگر کوه ها از جا کنده شوند او از دینش کنده نمی شود.

(بخار ج ۲ باب من يجوز اخذ العلم منه و من لا يجوز)

میکروب سخن از هر میکروب مسری، مسری تر است.

مسئله از نوادر ناشناخته نیست، فصلی در فقه برای این موضوع اختصاص دارد: خواندن «کتب ضالّه» حرام است اجماعاً به اجماع فقهای سنی و شیعی. کتب ضالّه چیست؟ سه گونه است:

۱ - کتابی که در اصل و اساس برای منحرف کردن اذهان نوشته شده مانند کتاب «آیات شیطانیه» سلمان رشدی.

۲ - کتابی که نویسنده اش با انگیزه و قصد ایجاد انحراف نوشته است اما کتاب منحرف کننده است. مانند آثار صادق هدایت که تاکنون موجب خود کشی عده ای از خوانندگان شده است و هیچ نوع علم و معلومات هم به خواننده نمی دهد. آن طور که خودش نیز خود کشی کرد.

۳ - کتابی که تنها برای عده ای و افراد معین حرام است، افرادی که شرایط دانش و بینش شان طوری است که در مطالعه این کتاب از «تشخیص احسن» عاجزند.

اما مسئله در مورد مکتب هاو دین ها به هیچ کدام از انواع سه گانه فوق مربوط نیست. بر خورد با مکتب ها يك کار تخصصی است. در مورد سوم از موارد سه گانه فوق که مسئله به محور «سخن» می باشد نه مکتب، تنها توان تشخیص احسن لازم است و اگر شخص سخن شناس باشد کافی است. اما در مورد مکتب ها تخصص لازم است. شخص ابتدا باید به عنوان يك مکتب شناس در اسلام شناسی متخصص باشد و سپس در مقایسه میان مکتب ها نیز دارای تخصص باشد آن گاه وارد تحقیق در ادیان و مکاتب شود. و دخالت غیر متخصص در کار تخصصی، یا فضولی است یا انحراف.

افراد متخصص می توانند و باید هگل و هگلیسم شناسی بکنند و همین طور هر مکتب دیگر. اما آن هارا به اسلام نفوذ ندهند. و همچنین جوکی و جوکیات شناسی.

رابعا: آنان که ارسطوئیات را وارد اسلام کردند (از خالد بن یزید اموی تا مامون و تا اسحاق کندی) نه انگیزه علمی داشتند و نه قصدی برای انتخاب احسن، تنها می خواستند چیزی برای خودشان دست و پا کنند تا در مقابل ائمه (علیه السلام) دست خالی نباشند و «آئی تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتی ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا» را که پیش تر با شعار «حسینا كتاب الله» لطمه خورده بود، به «آئی تارك فيكم الثقلين كتاب الله و الارسطوئیات» تبدیل کنند.

امروز هم گفته می شود: اگر دست از ارسطوئیات بر داریم دچار جهل و انحراف می شویم. این گروه نیز به طور ناخود آگاه و بانیث خوب، ثقلین را به «ثقلات ثلاث» تبدیل کردند «كتاب الله و عترتی و الارسطوئیات» که صد البته احادیث عترت در تبیینات متروک مانده است گرچه در فقه کار بزرگ و فوق العاده ای انجام یافته است.

و آن عده ایرانیانی که نمی خواستند زیر بار اسلام بروند و راهی می جستند که هم بتوانند خودشان را از تکالیف شریعت اسلامی راحت کنند و هم مورد مواخذه قرار نگیرند، جوکیات هندی را وارد اسلام کردند و با استمداد از رهبانیت حسن بصری و سوء استفاده از زهد اسلامی، جریان تصوف را به راه انداختند، نه کاری با تشخیص احسن داشتند نه با تخصص، و آن چه برای شان احسن بود متلاشی شدن اسلام بود.

سپس این دو جریان غربی و شرقی (ارسطوئیات یونانی و جوکیات هندی) با همه تضاد و تناقض ماهوی که باهم داشتند، با هم آمیخته شدند و آیه «لا شرقیة و لا غربیة» در عمل به «هم شرقی و هم غربی» مبدل گشت. وه چه خدمت بزرگی برای اسلام! وه چه ترمیم دلسوزانه ای برای نواقص و خلاءهای مکتب اسلام!!!

یادگیری علوم:

علوم تجربی: یادگیری علوم تجربی از هر کسی و از هر ناحیه جغرافی ای لازم و گاهی واجب کفائی است مانند انواع علوم مربوط به مهندسی، پزشکی، ریاضی و... خواه کسی که در صدد آن هست متخصص باشد و خواه نه.

علوم انسانی: یادگیری علوم انسانی در همه رشته های آن بدون استثنا، مشروط به «تخصص» است به شرحی که گذشت، زیرا هر علم از علوم انسانی بخشی از مکتب را تشکیل می دهد.

یادگیری منطق ارسطوئی نه برای فلسفه ارسطوئی بل برای علمی به نام ذهن شناسی و مفاهیم شناسی، لازم است. زیرا در این صورت درست مانند ریاضی، يك علم لازم و ضروری برای همه علوم تجربی و انسانی می گردد.

عقلانیت و عصر خرد

بی چاره آن چیزی که «عقل» نامیده می شود، چه تحولات و بلاهائی را بر خود دیده است. زمانی عقل عبارت بود از آن نیروی تشخیص که میان افسانه و واقعیت فرق می گذارد، که به عقل سوفسطائیان منجر گشت. با ظهور سقراط چیزی که گزاره های صحیح را از گزاره های مغالطه ای تمیز می داد عقل نامیده شد و با منطق دیالکتیک کار می کرد.

در عصر افلاطون که شورش سوفسطائیان و متفکران پیش از او بر علیه افسانه ها و الهه های یونانی فروکش کرده بود و عقل سقراطی حاکم بود، روح اجتماعی سخت در تنگنا قرار گرفته بود، از جانبی فرا موش کردن الهه ها برای مردم یونان مشکل بود و از جانب دیگر عقل گرانی سقراطی مد روز شده بود.

افلاطون برای از بین بردن این تنگنای جان کاه، در صد آشتی میان الهه های افسانه ای و عقل سقراطی در آمد، الهه ها را در قالب «مُثل» به رسمیت شناخت، رب، ارباب، رب الارباب، را پایه شناخت و هستی شناسی قرار داد و به نظر خودش میان افسانه ها و عقل سقراطی آشتی ایجاد کرد.

ارسطو مثل افلاطون را کنار گذاشت اما نتوانست چیزی به نام الهه ها را از مغز خودش خارج کند خدایان (رب النوع ها) ی بی شمار افلاطون، را به ده خدا (عقول عشره) کاهش داد که در يك سیستم منظم از همان «رب الارباب» افلاطون صادر می شدند، بدین ترتیب يك تصویر ذهنی مبتنی بر الهه های افسانه ای یونان، سازمان داد. و این اساس فلسفه ارسطو است که پیدایش آن يك «انفعال» است نه «فعل»، واکنش است نه کنش.

وی از جانب دیگر يك کار کاملاً غیر انفعالی و ابتکاری انجام داد و منطق خود را بنا نهاد و آن گاه تصویر ذهنی واکنشی خود را بر این منطق سوار کرد.

منطق او يك سری قواعد دقیق برای مفاهیم ذهنی و مفهوم شناسی، فراهم کرد، که اولاً جایی برای مغالطه باقی نگذاشت و ثانیاً اهل مباحثه را از جدل - که عمده فن محاوره سقراط بر آن مبتنی بود- و دیالوگ سقراط، بی نیاز کرد و به همگان نشان داد که نوع صحیح استدلال برهان است و بس.

این منطق هیچ دخالتی در بنیان گذاری فلسفه او ندارد بل که منشأ این فلسفه و پایه اصلی اش همان الهه های یونان است، که این منطق به سرو سامان دادن آن مأمور شد. و گرنه مطابق همین منطق «صدر واحد از واحد» يك چیز غلط است زیرا «الواحد البسيط بما هو الواحد البسيط» صدورپذیر نیست، هیچ چیزی از آن امکان صدور ندارد. مطابق همین منطق چیزی که مصدر شود بی تردید نمی تواند «واحد بسیط» باشد و قهراً به نوعی ترکیب مبتلا است. زیرا صدور به هر معنی و با هر تصور ذهنی و با هر تاویل يك «حرکت» است و واحد بسیط اگر دچار حرکت شود نه واحد است و نه بسیط. این اولین تضاد بل تناقض میان فلسفه ارسطو با منطق اوست.

ارسطوئیان مسلمان، شعار «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را سر دادند که درست است و عین اقتضای منطق ارسطوئی است. اما توجه نکردند که صدور واحد از واحد بسیط نیز نادرست و مناقض منطق ارسطو است.

به هر صورت این بار، عقل گرایی عبارت بود از گرایش به فلسفه و منطق ارسطو، که مفهوم این خرد ورزی، عقلانی دانستن افسانه الهه ها آن طور که در ذهن عوام بود، و نیز غیر عقلانی دانستن مُثل افلاطون. آن روز عقل گرا و خرد ورز به کسی می گفتند که فقط به ده الهه (عقول عشره) باورداشته باشد و با منطق ارسطوئی نیز آشنا باشد و افلاک نه گانه را دارای عقل و شعور و اراده بدانند.

مسیحیت در آغاز، خودش را با سیاق فکری افلاطون سازگار یافت. بعدها دست همکاری به فلسفه ارسطوئی داد که این دوره را عصر اسکولاستیک می نامند که از فلسفه کلاسیک (فلسفه سنتی منهای دین) متمایز است.

عصر اسکولاستیک مثلاً عصر خرد گرایی مسیحیت بود که به فلسفه عقلانی ارسطو گرویده بود. نهضت رنسانس این ادعای عقل گرایی را به موهوم پرستی متهم کرد، این بار پروتستانتیسم توانست عنوان افتخارآمیز عقل گرایی و خرد ورزی را از دست

اسکولاستیک بگیرد. ویل دورانت این کشمکش بر سر تصاحب تاج عقل ورزی را «عصر آغاز خردورزی» می داند و جلد هفتم کتابش (تاریخ تمدن را) آغاز عصر خرد نامیده است.

با جان گرفتن منطق ماتریالیسم بیکن، عقل گرایی و خرد ورزی ارسطوئی يك خیال پروری و توهم گرایی محض شناخته شد. این بار نیز خرد گرا و عقلانیت خواه، کسی بود که پایه اندیشه اش ماده و محسوسات، باشد. موفقیت های بعدی حس گرایی در صنعت و علوم به ویژه اثبات بطلان کیهان شناسی ارسطوئی و طبیعیات آن، خرد گرایی جدید را رو سفید و عاقلانه می نمود.

این خرد ورزی به خود می بالید، ناز و کرشمه اش به حدی رسید که اساس مسیحیت را نیز همراه مرکبش (مسیحیت که به ارسطوئیات سوار بود) از بیخ و بن کنار گذاشت. مسیحیت آواره شد زیرا نه خود از پایگاه مؤثر تبیینات بر خوردار بود و نه می توانست از نو به تبیینات افلاطونی پناه ببرد. زیرا پیش تر افلاطونیسیم توسط اسکولاستیک مهر غیر عقلانی را در یافت کرده بود و خود کلیسا به مرگ آن باور کرده و کفن و دفنش نموده بود.

عقلانیت فرانسویس بیکن در عرصه اخلاق و گزاره های اخلاقی، به عقلانیت ماکیاولیسم منجر گشت، و پاراتو رسماً اعلام کرد: هر رفتار انسان که به نفع فردی او نباشد غیر عقلانی است ایثار، گذشت، بخشش، کرامت و... همه رفتارهای غیر عقلانی هستند. این بار خرد ورزی از «اصالة فرد» لیبرالیسم نیز عبور کرده و به «اصالة من» رسید.

اکنون این همه هیاهوی خرد ورزی که در این کشور اسلامی می شنوید معلوم نیست مرادشان کدام يك از عقلانیت های بالا است:

۱ - عقلانیت قبل از سقراط.

۲ - عقلانیت جدلی سقراط.

۳ - عقلانیت مُثلی افلاطون.

۴ - عقلانیت عقول عشره ای ارسطو.

۵ - عقلانیت بیکن.

۶ - عقلانیت ماکیاول.

۷ - عقلانیت پاراتوئی.

برخی از خطیبان، مدرسان، نویسندگان و سیاست مداران ما چنان شلم شوربائی راه انداخته اند که نگو. در این میان روحانیانی که دم از عقلانیت و خرد ورزی می زنند (و بنیان گذارش برادر عزیز و گرامی جناب محمد جواد حجتی کرمانی است) سخت شگفت انگیزند، آن عده از ارسطوئیان امروزی که به فلسفه مشاء ابن سینائی قناعت می کنند هنوز هم به عقلانیت ارسطوئی وفادارند. و ارسطوئیان صدرائی که شدیداً دم از عقلانیت و خرد ورزی می زنند نه تنها عقلانیت افلاطون و ارسطو را با هم جمع می کنند بل ساده لوحانه گمان می کنند که شعار مدرن «عقلانیت» روز، همان عقل و عقلانیت را می گوید که حضرات افسار آن را گرفته از ۲۴۰۰ سال پیش به امروز، این کاروان را می کشند.

۱۴۰۰ سال است عقل و خرد چلاق و لنگ ارسطوئی را چماق کرده بر سر اسلام کوبیده و اسلام را به لقب «منقول» محکوم کردند. همانطوری که ارسطوئیان دروان اسکولاستیک مسحیت را به غیر عقلانی بودن محکوم کرده و می کوشیدند مسیحیت منقول

را به عقل ارسطویی مجهز کنند و نقص های اساسی مسیحیت و خلاءهای جان کاه آن را با ارسطوئیات ترمیم کنند. کار آنان از جهت توجیه پذیر است زیرا انصافاً مسیحیت موجود، فاقد هرگونه تبیین در هستی شناسی و انسان شناسی بود.

اما اینان بدون توجه بر حقیقت امر، اصطلاح «معقول» و «منقول» را از اروپائیان وام گرفتند تا نقص های دین و نارسائی های اسلام و خلاهای آن را ترمیم کنند. زهی بی توجهی. هنوز هم افتخار می کنند عقل گرا هستند. درباریان اموی که اولین مشتریان ارسطوئیات بودند حق داشتند. زیرا آنان نه از تبیینات قرآن سر در می آوردند و نه می خواستند از تبیینات اهل بیت استفاده کنند بل می خواستند در مقابل علوم اهل بیت (علیه السلام) برای خودشان علم و دانش دست و پا کنند. اما اینان چرا؟

آیا اینان جهان شناسی و انسان شناسی و... قرآن و اهل بیت را به طور مرتب بررسی کردند تا با خلاءهای رو به رو شوند و آن گاه دست به سوی تبیینات منسوخ یونان دراز کنند؟! یا بدون این کار (و با مهجور گذاشتن تبیینات اهل بیت) آن چه را که جریان تاریخ اموی و عباسی به پیش شان گذاشته، پذیرفتند؟ به راستی کدام يك از دو صورت بالا واقعیت دارد؟ امروز کسانی که سؤال بالا را دارند و دائماً در ذهن شان است، بیش از هزاران نفر هستند بل تعداد شان به میلیون ها می زند. چرا حضرات پاسخ این پرسش را نمی دهند؟

در قبال هر سؤال و پرسش احساس مسئولیت می کنند غیر از سوال فوق؟

اسلام نامیدن ارسطوئیات کافی نبود معجونى از رهبانیت حسن بصرى و جوکیات هندی درست کرده بخشی هم از روش افلاطونی و نیز عنصری از فهلویات ایران باستان، به آن افزودند، آن گاه این مخلوط های نامتجانس و ناهم ساز را به آیه ها و حدیث ها، سوار کردند. نامش را «حکمت متعالیه» یا «عرفان اسلامی» گذاشتند.

اگر از عقل سخن به میان آید، حضرات مدعی بالاترین عقل گرایی هستند. اگر سخن از اشراقات ضد عقل و کشف و شهود ضد خرد ورزی، به میان آید باز حضرات خود را برترین صاحب کرامت می دانند و همدوش مرتاضان هندی می شوند. معجزه را (این دلیل انحصاری نبوت را) يك گوشت قربانی کرده میان گذشتگان خودشان تقسیم می کنند و گاهی نیز در میان خودشان. امروز در این بلبشوی اجتماعی جامعه ما، آن چه نه شناخته شده است و نه شناسانیده می شود و نه کسی در صد شناسانیدن آن است، عقل در نظر اسلام از دیدگاه شیعه است.

احادیث مربوط به این مسئله را هر جا که توانستند به نفع ارسطوئیات و جوکیات، تاویل کردند. و هر جا که نتوانستند با کمال بی اعتنائی از کنارشان گذشتند بل عملاً آن ها را زیر پا گذاشتند.

برخورد گزینشی (آن هم گزینش از این سنخ) اساس کار اینان است.

عبارت الفائی زیر را از جناب معاصر که در مقدمه ای بر «شرح قیصری» آورده ملاحظه فرمایید:

امیر مؤمنان و قبله عارفان، آدم الاولیاء صلوات الله علیه از «عقل» تعبیر به «اول خلق من الروحانیین» فرموده در اوایل «اصول کافی» (باب العقل و الجهل) در باب آن که از عقل به «صادر اول» تعبیر شده است روایت بسیار آمده.

خواننده این عبارت گمان می کند که در حدیث ها از عقل با «صادر اول» تعبیر شده است و تنها در يك سخن از امیرمؤمنان (علیه السلام) «خلق» تعبیر شده است. در حالی که نه در قرآن و نه در حدیث پیامبر (صلی الله علیه وآله) و آل (علیه السلام) هرگز

اصطلاح «صادر اول» نیامده است خواه در منابع سنی و خواه در منابع شیعه. و تفاوت میان کاربرد «صادر اول» و «خلق» از زمین تا آسمان است.

این گونه اصطلاحات اجنبی را با کاربرد کاملاً غیر اسلامی آن، به متن اصطلاحات و فرهنگ اسلام نفوذ دادند، آن قدر تکرار باز تکرار کردند که هم ماهیت اسلام وهم سیمای آن را عوض کردند.

در مبحث «شریعت، طریقت، حقیقت» عقلانیت و خرد ورزی و اساس شناخت شناسی قرآن و اهل بیت(علیه السلام) را تنها در حدی که در این مقدمه می گنجد، آوردم. و در کتاب «جامعه شناسی شناخت» روح این مسئله را توضیح داده ام.

تعیین تکلیف

مخالفت مکتب و علمای شیعه با فلسفه ارسطوئی و تصوف، يك جریان تاریخی دارد مکتب اهل بیت(علیه السلام) از عصر اموی عصر خالد بن یزید اولین وارد کننده ارسطوئیات، و حسن بصری اولین صوفی معروف، در مقابل هر دو عکس العمل دافعه ای نشان داده است و این حقیقتی است که کسی آن را نمی تواند منکر باشد.

علی(علیه السلام) افکار و عقاید حسن بصری را رد کرده است و حسن نیز تشیع را، که مورخین گفته اند «لولا الحسن لمات خلافة آل مروان فی المهد». و هشام بن حکم شاگرد امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(صلی الله علیه وآله) ردیه بر ارسطوئیات نوشته است.

سفیان ثوری و محمد بن منکدر عارفان اصطلاحی زمان امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام) این دو امام را مورد طعن و انتقاد قرار می دادند گاهی نیز به طور رو به رو بر آنان ایراد گرفته و متهم می کردند که روش شما روش پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیست.

حکم بن عتیبه و سلمه بن کهیل از سران یونانی و تصوف اندیش آن زمان نیز همان رفتار را با امام باقر(علیه السلام) داشتند و جمله معروف امام باقر خطاب بر این هاست که «شَرِّقاً و غَرِّباً لِن تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْنًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا اَهْلُ الْبَيْتِ» خطاب به آن هاست با این که این دو به نوعی گرایش به تشیع داشتند.

مزاحمت و انتقادات گستاخانه این جریان به حدی رسیده بود که ائمه ناچار بودند برای در امان ماندن از اتهامات عوام فریبانه آنان، حتی در لباس پوشیدن نیز روش ویژه ای بر گزینند، گاهی یکی از این منتقدان در مراسم حج گروهی از عوام را جمع می کرد و به حضور امام می آورد و در ضمن مباحثات می پرسید شما چرا لباس نو و تمیز پوشیده اید مگر جدتان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) زاهدانه نمی زیست؟

امام لباس روئی را کنار می زد و پیراهن خشنی را که از زیر پوشیده بود نشان می داد و می گفت: این برای حفظ آبرو، و این نیز برای زهد و پرهیز از دنیاگرایی.

این رفتار با امامان بعدی نیز بود حتی امام رضا(علیه السلام) را در خراسان نیز راحت نگذاشتند و مکرر وادار کردند که امام لباس خشن زیر را نشان دهد، بی تردید آن لباس خشن زیر از ترس عوام فریبی صوفیان بوده و گرنه (لا رهبانية فی الاسلام).

از جانب دیگر نیز مدرن اندیشان اموی و عباسی زندگی اسراف آلود خود را با اصول فرهنگ یونانی توجیه می کردند و امامان را افراد (به اصطلاح امروزی) سنتی ای که دوست ندارند زندگی دنیوی را رفاهمند ببینند، معرفی می کردند.

همه امامان با این فشارها رو به رو بودند. دو روش و بینش ارسطوئی و تصوف مانند دو تیغه يك قیچی در صدد بریدن اساس مکتب اهل بیت(علیه السلام) بود.

در زمان امام هادی(علیه السلام) تعلیمات هر دو بینش به درون مساجد به ویژه مسجد رسول خدا نیز کشیده شد حتی صوفیان حلقه ذکر در مسجد النبی دایر کردند و دسته جمعی سر جنبانیدند و لا اله الا الله گفتند که امام هادی(علیه السلام) هم از دست اینان نالید هم از دست اسحاق کند ی (از نسل اشعث بن قیس کندی) فیلسوف ارسطوئی معروف آن زمان. مسائل فوق آن قدر مسلم و شناخته شده است که از اصول تاریخ «سیر اندیشه» در اسلام است و کسی که آشنائی علمی مختصری با تاریخ اسلام و تشیع داشته باشد به آن واقف است.

اصل بداء در میان اصول درخشان تشیع: اصل «بداء» در مکتب تشیع را حتی برای خودمان نیز تبیین نکرده ایم. و کار برد آن را چنان که باید نمی دانیم. ائمه طاهریں(علیه السلام) این اصل را در مقابل ارسطوئیات اعلام کرده اند. خدای ارسطو «موجب» است یعنی اراده ای ندارد، همان طور که خورشید نور و انرژی می دهد و نمی تواند ندهد، «موجب» است و تماشاگر محض است و به قول ملا صدرا «فعل محض» است نه «فَعَّال».

ائمه اصل «بداء» را به عنوان یکی از اصول مهم خداشناسی اعلام کردند و آیه «**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**» را به آن نیز شامل دانستند که خدا حتی گاهی در بر نامه خود تجدید نظر می کند.

سنیان بدون فهم کار برد بداء، ایراد گرفتند که مگر خدا مانند بشر دچار تردید و تجدید نظر می شود؟ اما چندان جواب کافی از طرف شیعیان نشنیدند و برای شان گفته نشد که اساساً فرق میان «خدای موجب» و «خدای با اراده» در همین بداء است، اگر از بداء صرف نظر کنیم هر راهی را که برویم بالاخره به «موجب» ختم خواهد شد.

و تجدید نظر دو نوع است: تجدید نظر به دلیل ضعف علم و آگاهی و تجدید نظر به دلیل حکمت. مثلاً بنا بود که به فلانی فلان نعمت داده شود و او در اثر اختیاری که دارد مرتکب عملی می شود و آن نعمت به او داده نمی شود، این یکی از مصادیق بداء است.

بحث بداء نیازمند يك مجلد ویژه است مقصود آوردن نمونه دیگر از برخورد ائمه با ارسطوئیات بود.

پس از عصر ائمه نیز این جریان ادامه داشت و دارد لیکن با ورود ارسطوئیات و تصوف به درون شیعه، اختلاف علمای شیعه در مورد این دو، پدید گشت. برخی هر دو را پذیرفتند و اکثریت علما هر دو را رد کردند. برخی از پذیرفتگان مشروط پذیرفتند و برخ دیگرشان به طور مطلق.

مشکل اکثریت: اکثریت همیشه با يك مشکل بزرگ رو به رو است (حتی در عرصه سیاست) زیرا اکثریت مردم با آنان هم آوامی شوند و هرکسی با سلیقه خود حرف می زند(و به قول امروزی ها، ژورنالیست ها نیز وارد مطالب علمی می شوند) و همه حرف ها به حساب اکثریت مذکور گذاشته می شود. اما اقلیت می تواند اصول و تبیینات خود را حفظ کند و از ژورنالیته شدن جلوگیری کند.

لذا سخنان مخالف غیر متخصص بر علیه فلسفه ارسطوئی و تصوف، موجب شده که سیمای سخن متخصصان نیز در مواردی دچار ابهام شود.

پس بر کسی که از فلسفه ارسطویی و تصوف انتقاد می کند لازم است تکلیف خودش را روشن کند و به اصطلاح حرف خودش را شسته و رفته و کاملاً مشخص نماید تا با سخنان دیگر منتقدان مخلوط نشود.

همیشه توضیح داده ام که: منطق ارسطویی را صحیح و لازم می دانم اما آن را منطق علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» می دانم، نه منطق يك فلسفه.

حرف من در مقابل ارسطوئیان همان حرف دیگران و همه است که در مقابل فیثاغورسیان دارند: فیثاغورسیان منطق ریاضی را منطق فلسفه کردند و در صدك فلسفه بر آمدند که به «فلسفه فیثاغورس» معروف گشت. دیگران به آنان گفتند: منطق ریاضی منطق فلسفه نیست فقط منطق يك علم است و این فلسفه شما غلط است.

اما مثل این که قضیه به توضیح بیشتری نیاز دارد زیرا از جانب دیگر برخی از علمای شیعه که مانند من (صد البته بنده مانند آنان) اصل منطق ارسطویی را صحیح می دانند لیکن می خواهند فلسفه ارسطویی را نیز با پالایش و پس از گذراندن از صافی بپذیرند همه را با يك منساق سوق می دهند.

برای توضیح بیشتر به بیانات حضرت علامه بزرگ دانشمند متبحر مرحوم طباطبائی در تفسیر المیزان که در مورد این مسئله آورده است متوسل می شوم.

وی که قرآن را نه بر اساس عقول عشره ارسطویی و نه بر اساس فلکیات او و نه... و نیز نه بر اساس «عشق» صوفیان و نه بر اساس اصل «عالم متخیل» محی الدین و نه بر اساس «وحدت وجود» و نه بر اساس تخیلات صدرائیان، تفسیر کرده است، نشان می دهد که اگر فلسفه ارسطویی را می پذیرد پس از پالایش بسیار و عبور دادن از يك صافی سخت، می پذیرد.

اولاً: تفسیر المیزان حی و حاضر شاهد گویای این مطلب است.

ثانیاً: کتاب «نهایة الحکمة» هم اسماً و هم محتواً اعلام می کند که فلسفه ارسطویی بیش از محتوای این کتاب، یا باطل است و یا به درد نمی خورد، حتی در مورد همین پالایش شده نیز گاهی با لفظ «قالوا» به عدم اعتقاد خود به مطلب، اشاره می کند. درست است او سال ها به تدریس اسفار پرداخته اما کدام متخصص است که نداند از جمله چیزهایی که در المیزان یافت نمی شود اصرار بر صدرائیات است. فلسفه در قالب اسفار، هر گز راهی به المیزان نیافته است.

مباحثی تحت عنوان بحث حکمی در المیزان آمده که در مسائل اجتماعی است یعنی این ارسطوئیات نیز در مسائل توحید، نبوت و معاد المیزان وارد نشده است. آنان که خدای ارسطو را می شناسند (که لمیده در سریر خود و به تماشای صدور اشیا از خود مشغول است)، می دانند که خدای المیزان همان خدای قرآن و اهل بیت است و همچنین در نبوت و معاد و...

با همه این ها علامه به آن قدر از ارسطوئیات (یا بفرمائید مشائیات) که پالایش کرده ارزش قائل است و از آن دفاع می کند.

من به شاگردان و وارثان علامه که امروز بزرگان ما هستند پیشنهاد می کنم بیائید این پالایش آن مرحوم را در کم و کیف تکمیل کنید، دانش «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» را که بی تردید «جامعه شناسی شناخت» نیز در ضمن آن خواهد بود، بر اساس منطق ارسطویی انسجام ببخشید. که گمشده علامه همین بوده است.

۵ - موضع بنده و نیز گمشده آن مرحوم در بررسی دفاعیه آن مرحوم از منطق و از «فی الجمله فلسفه ارسطویی» (نه همه ارسطوئیات) روشن خواهد شد.

دفاعیه علامه:

برای این که شبهه ای پیش نیاید سخنان علامه را خودم ترجمه نکردم و از ترجمه المیزان جلد پنجم چاپ «بنیاد علمی و فکری علامه» که این قسمت را جناب آقای محمد علی کرامی قمی ترجمه کرده است آوردم و مطالبی که تحت عنوان «توضیح» آمده از من است. علامه سخنان مخالفان را و خود آنان را در ۱۱ گروه معین، قرار داده است:

۱ - مانند گفته برخی از متکلمین: اگر منطق راه درستی بود و به واقع می رساند نباید میان کسانی که منطق بکار می برند اختلافی باشد و لی ما ایشان را در عقائد خود مختلف می یابیم. این گوینده ندانسته قیاس استثنائی بکار برده است که یکی از طرق منطقی است! و از این معنی هم غفلت کرده که اینکه می گویند منطق وسیله نگهداری از خطاست (المنطق آلة الاعتصام) یعنی استعمال قوانین منطقی بطور صحیح و کما هو حقّه انسان را از خطا ننگه می دارد ولی آیا هرکس که منطق بکار می برد درست بکار می برد؟ کسی چنین ادعائی نکرده، مثل اینکه شمشیر وسیله بریدن است ولی تنها در صورتی می برد که بطور صحیح بکار رود

توضیح:

منطق ارسطوئی يك منطق صحیح است و اشکال بالا مورد ندارد همان طور که علامه فرموده است.

۲ - گفته بعضی: این قوانین منطقی بطور تدریج تدوین و تکمیل شده است چگونه میتوان ثبوت حقائق واقعی را بر آن ها مبتنی نمود؟ و آن کسیکه نشناخته و یا استعمال نکرده است چگونه به واقع می رسد؟ این هم چون اشکال پیشین خود يك قیاس استثنائی است، و در عین حال يك مغالطه بسیار پستی هم می باشد توضیح اینکه این گوینده در معنای تدوین مغالطه کرده است، تدوین و نوشتن منطق ایجاد منطق نکرده بلکه از يك قواعدی که بطور فطری اجمالا معلوم بشر است پرده برداشته و آن اجمال را به تفصیل مبدل نموده است.

توضیح:

این اشکال نیز بی مورد است و فرمایش علامه حق است. لیکن هر چه دقت کردم چیزی دال بر لفظ پست که مترجم محترم آورده در متن عربی المیزان نیافتم شاید لفظ «عَلَطَ» که به معنی «مغالطه کرده» است به «پستی» معنی کرده باشد.

۳ - و گفته بعضی: این اصول منطقی بغرض بستن در خانه اهل بیت(علیه السلام) و یا منصرف کردن مردم از پیروی کتاب و حدیث، ترویج شده است مسلمین باید از آن اجتناب کنند. و این گفته هم با دقت به قیاسهای اقترانی و استثنایی بر می گردد. و علاوه این گوینده در این معنی فکر نکرده که تأسیس و یا رفتن از راهی باغراض فاسده منافاتی با این که خود آن راه ذاتا مستقیم و درست باشد چون شمشیر که بعضا برای کشتن بیگانهای بکار میرود و «دین» که گاهی برای اغراضی که مورد رضای خدا نیست بکار برده می شود.

توضیح:

۱ - علامه وارداتی بودن این منطق را می پذیرد و نیز می پذیرد که برای دکان باز کردن در مقابل اهل بیت وارد شده است.

۲ - مقصود اشکال کننده این است: اگر این اصول و منطق چیز صحیحی بود دشمنان اهل بیت آن را دکان نمی کردند.

۳ - و نیز مقصود اشکال کننده این است: اگر این اصول و منطق چیز صحیحی بودند مکتب قرآن و اهل بیت آن را عرضه می کردند و خود علامه در اواخر این مبحث «تبیانا لكل شیء» را شامل این گونه امور دانسته است. پس پاسخ مرحوم علامه ناظر به اشکال نیست.

۴ - و این که علامه و دیگران و بنده می گوئیم این منطق صحیح و مفید است چه جوابی به اشکال بالا داریم و پرسش های اشکال کننده را چگونه بدهیم؟

پاسخ پیشنهادی: پیش نهاد می کنم در پاسخ بگوئیم: سخن اشکال کننده از يك جهت درست است. و از جهت دیگر نه. درستی آن در این جاست که چون این منطق به عنوان منطق يك فلسفه به کار رفته ره آوردش غلط های زیادی بوده است و فلسفه ارسطویی به همین دلیل يك فلسفه سقیم است.

به همین دلیل دشمنان اهل بیت آن را آورده و دکان کردند و به همین دلیل اهل بیت آن را در مکتب خویش عرضه نکردند. اما نادرستی سخن اشکال کننده از این جهت است که خود منطق ارسطویی را غلط و یا سترون می داند.

در این جا خودمان نیز باید به پرسش اشکال کننده جواب بدهیم که اگر این منطق صحیح بود خود اهل بیت آن را ارائه می دادند. می گوئیم مکتب اهل بیت مکتب است نه يك رشته علمی یا تنها چند رشته علمی. و يك مکتب وارد جزئیات فیزیکی، ریاضی، پزشکی، مفاهیم شناسی و... نمی شود، این مکتب همانطور که منطق ریاضی و علم ریاضی را به مردم واگذار کرده، منطق مفاهیم شناسی (که منطق ارسطویی) است و علم مفاهیم شناسی و ذهن شناسی را نیز به مردم وا گذاشته است و هر مکتبی چنین است.

و عرض کردم علامه گم شده ای دارد و توجه دارد که سخن اشکال کننده در يك جائی می لنگد اما روشن است که پاسخ علامه کافی نیست و اشکال سر جای خود می ماند.

دقت در اشکال بالا و نیز در پاسخ علامه در این جا سخت مهم و لازم و ضروری است.

۴ - **و گفته بعضی دیگر:** راه های عقلی چه بسا به چیزهایی که با صریح قرآن و روایات مخالفت دارد منتهی می شود چنانکه آراء بسیاری از فلاسفه چنین می باشد. این هم يك قیاس اقترانی می باشد و در عین حال مغالطه ای هم شده است توضیح اینکه آن چیزی که کار را به این مخالفت کشانده مسلماً صورت و شکل قیاس و یا مقدمات بدیهی آن نبوده است بلکه ماده فاسد و دور از بداهتی داخل مواد و مقدمات صحیح شده کار را به اینجا کشانده است.

توضیح:

پاسخ کافی و وافی است. ولی از لحن علامه استشمام می شود که گوئی راه عقلی همان راه ارسطویی است و بس. در این مورد در مبحث «عقلانیت و عصر خرد» بحث کرده ام و روشن شده است که اساساً فلسفه ارسطویی (نه منطق او) عقلانی نیست و بر پایه افسانه های یونانی استوار است.

۵ - **و گفته عده ای دیگر:** کاری که منطق انجام می دهد تنها جدا کردن شکل منتج از شکل فاسد است و قانونی نداریم که در باره مواد نیز چنین کاری بکند و انسان را از خطا نگهدارد بنابر این اگر به غیر از اهل عصمت (علیه السلام) رجوع کنیم ایمن از خطا نخواهیم بود. در این گفته مغالطه ای شده و خواسته حجیت اخبار آحاد یا مجموع اخبار آحاد و ظواهر ظنی قرآن را ثابت کند.

پیداست که دست به دامان عصمت اهل بیت عصمت(علیه السلام)زدن در آن کلماتی است که ما به یقین بدانیم از آن ها صادر شده و نیز به یقین معنای منظور آن ها را هم بدانیم و این معنی کجا در اخبار آحادی که هم از نظر صدور و هم از نظر دلالت و یابکی از این دوطرفی هستند یافت می شود. و وقتی ملاک در نگهداری از خطا مقدمه و ماده یقینی باشد چه فرقی است بین آن ماده یقینی که از کلمات این بزرگواران گرفته شود و آن ماده یقینی که از مقدمات عقلی گرفته شده است! اعتبارشکل هم که بجای خود محفوظ است. و اگر بگویند «پس از این همه اشتباهات دیگر برای ما هیچ گونه مواد یقینی پیدا نمی شود» جوابش این است که اولاً این جز مکابره ای در برابر واقع نبوده و ثانیاً خود این کلام هم يك مقدمه عقلی می باشد که می خواهید بطور یقین بکار برید. هیئت و شکل خاصی هم دارد.

توضیح:

۱ - بلی نتیجه سخن اشکال کننده «حجیت اخبار احاد و ظواهر آیات» است و این حجیت را در اجتهاد فقهی پذیرفته اند لیکن حق با علامه است زیرا در این جا تنها احکام فقهی مطرح نیست بل همه دین از توحید، معاد و... مطرح است.

۲ - از بیان علامه پیداست که احاد و ظواهر قرآن را در عرصه عام دین حجت نمی داند و یا دستکم این مسئله را مسکوت می گذارد و اگر حجت نمی داند پس آن همه اخبار آحاد بل مخدوش از سنی و شیعه را در مباحث «بحث روائی» المیزان تنها برای تفنن آورده است؟ و تنها به تفسیر قرآن با قرآن اکتفا کرده است.؟

البته وی در بیان همین مبحث آن چه که از «روند عمومی ظواهر آیات و اخبار به دست می آید» را حجت می داند و شاید مراد اشکال کننده همین است نه صرفاً توسل به يك خبر واحد، یا به ظاهر يك آیه واحد در تبیین يك اصل مهم اسلامی.

۳ - و نیز مراد اشکال کننده این است: وقتی که هم در پرداختن به ارسطوئیات دچار خطا خواهیم شد (همانطوری که خود علامه پذیرفت که این خطاها از مواد ناشی میشود نه از شکل قیاس) و هم در پرداختن به اخبار احاد و ظواهر قرآن، پس چه بهتر که راه دوم را بر راه اول ترجیح دهیم.

و خلاصه فرمایش علامه این می شود که: خطا، خطاست خواه در این راه و خواه در آن راه. و یقین، یقین است خواه از این راه و خواه از آن راه به دست آید. و خواه از پیمودن ظاهر قرآن و اخبار احادیث اهل بیت به دست آید.

اما سخن مستشکل دو مزیت دارد:

الف: او تنها اخبار و ظواهر کتاب را در نظر ندارد او روند و جریان عمومی نصوص قرآن و ظواهر آن و نیز اخبار صحیح و متواتر و در کنار آن ها اخبار احاد و ظواهر قرآن را در نظر دارد.

ای بسا احاد و ظواهر که در تعامل و تعاطی با نصوص و صحاح و متواترات کار برد یقینی به دست بیاورند.

اساساً تفسیر قرآن با قرآن که از ویژه گی های کار علامه است مگر معنائی غیر از تعامل و تعاطی میان نصوص قرآن با ظواهر قرآن دارد.

ب: بفرض اگر سخن تنها در اخبار احاد و ظواهر باشد که احتمال خطا رفتن در آن ها برای ماهست، فرمایش علامه که خطا، خطا است از پیمایش هر کدام حاصل شود و یقین یقین است از هرکدام باشد، کم لطفی روشنی است. زیرا در جائی که فاقد نص و متواتر هستیم اگر از ظواهر قرآن یا از آحاد اخبار پیروی کنیم شاید جرم مان کم باشد اما اگر راه اجنبی را برویم هیچ عذری نداریم.

۶ - و گفته عده ای دیگر: هرچه مورد نیاز ارواح بشری است همه در قرآن و اخبار اهل بیت مخزون و نهفته است پس چه

حاجتی به پس مانده غذای کفار و بی دینان داریم؟!

جواب اینکه احتیاج به منطق عینا همان احتیاجی است که در این کلام ملاحظه می شود! در این کلام يك قیاس اقترانی منطقی بکار رفته و مواد یقینی هم استعمال شده است اولاً از این نظر که اصول منطقیه را از جمله نهفته های در قرآن و اخبار شمرده است با اینکه جز با بحثی متصل و مفصل نمیتوان این مطلب را اثبات نمود و ثانیاً از این جهت که محتاج نبودن قرآن و احادیث و بی نیازی آن دو از ضمیمه های دیگر، مطلبی است و محتاج نبودن کسی که تمسک به قرآن و احادیث می جوید و می خواهد آن دو را فرا بگیرد، مطلبی دیگر. قرآن و احادیث تمام احتیاجات بشری را بیان می کنند اما کسانی می خواهند مطالب قرآن و حدیث را فراگیرند برای درک صحیح خود احتیاج به يك روش استدلال صحیح دارند. حکایت اینان حکایت طبیعی است که از بدن انسان بحث می کند و آن وقت ادعا کند که از علوم طبیعی و اجتماعی و ادبی نیز بی نیاز است زیرا همه اینها مربوط به انسان است و او هم از همان بحث می کند! و یا شخص نادانی به عذر اینکه تمام علوم در نهاد انسان بطور فطری قرار گرفته از تعلیم و درس خواندن استنکاف ورزد.

توضیح:

۱ - علامه در اکثر این پاسخ ها تکرار می فرماید که سخن خود اشکال کننده يك قیاس از قیاسهای منطق ارسطویی را در بردارد. باید گفت مگر بناست هر کسی به ارسطوئیات ایراد بگیرد باید بازبان معقول حرف نزند؟! امروز که همه جهانیان منطق ارسطویی را کنار گذاشته اند حتی در علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» که من می گویم، آن را به کار نمی برند همگی با زبان دیوانگان سخن می گویند؟! و یاق و حقیقت منحصر به ارسطوئیات است؟! چرا خودشان اصول مسلم ارسطوئیات را در تدوین کتاب عظیم المیزان کنار گذاشته اند؟ چرا دامنه بی نهایت فلسفه ارسطویی و حکمت متعالیه صد را در يك مجلد كوچك با لفظ «نهایت» محدود کرده اند؟!

این پرسش از علامه نیست از اساتید امروزی است که توجه فرمایند این مرد بزرگ گم شده ای دارد. حقیقتی در منطق ارسطویی می بیند و نمی تواند از آن دست بر دارد و نباید دست بردارد و از طرفی نمی تواند به فلسفه ارسطویی چنان که دفاع می کند، عمل هم بکند.

ذهن مبارك ایشان (خدا گواه است قصد جسارت ندارم) توجه نمی کند که اشکال در منطق این فلسفه نیست و این درست، ولی در پیوند این منطق با فلسفه ارسطویی اشکال های اساسی پدید می شود، این منطق، منطق این فلسفه نیست. کجای اصل «صدر» و «صادر اول» با این منطق می سازد؟ این منطق می گوید صدور صادر اول از خدا، ترکیب و تجزیه وجود خدا را لازم گرفته است. و کجای این منطق با چیزی به نام «مجردات قدیم زمانا» می سازد؟ این منطق می گوید هرچیز غیر از خدا حتی آن صادر اول نیازمند مکان و زمان است و آلا نه صادر شده و نه پدید شده است، مگر صدور غیر از حرکت است؟ و حرکت عین زمان است و حرکت بدون مکان حتی (نعوذ بالله) در وجود خدا نیز اتفاق افتاده باشد، امکان ندارد. و ده ها اصل دیگر از این قبیل که فلسفه ارسطویی و صدرائی را تشکیل میدهند.

۲ - به هر صورت خواه با بحث متصل و منفصل و خواه با بحث مختصر، خود ارسطوئیان ما معتقدند که اساسا قرآن بر اساس منطق ارسطوئی آمده است. پس دلیلی بر نکوهش سوال کننده بی چاره نمی ماند.

۳ - بلی درست است محتاج نبودن قرآن و اهل بیت به ضمیمه هائی از مکتب های دیگر يك چیز است و محتاج بودن کسی که تمسك به آن دو می کند چیزی دیگر.

اما مراد اشکال کننده این است که چون مکتب از هر حیث کامل است به حدی که توان و کاربرد منطق ارسطوئی را نیز در بردارد ما را از همه چیز دیگران بی نیاز می کند، «مارا» بی نیاز می کند.

اگر امروز يك هگلیست يك دکارتیست يك مارکسیست و يك پوپریست بگوید و همگی می گویند: مکتب ما از هر حیث و جهت کامل است و نیازی به دیگران ندارد و پیروانش را نیز از دیگر مکتب ها بی نیاز می کند آیا کسی می تواند به او بگوید غنا و بی نیازی مکتب تورا می پذیرم اما بی نیازی خودت را نمی پذیرم؟

بلی می توان گفت هم مکتب تو نیازمند است و هم خودت و می توان گفت اساسا نه مکتب تورا می پذیرم و نه روش تورا. او معتقد است که مکتبش راه ارتباط او را با مکتب نیز تعیین کرده و این راه را بی نیاز از دیگران معرفی کرده است. و نمی شود از طرفی يك مکتب را پذیرفت اما منطق آن مکتب را نپذیرفت یا راه نیل به آن مکتب را از دیگران وام گرفت. و چنین مکتبی در حقیقت مکتب نیست. اسلام منطق خود را دارد در «نقد مبانی حکمت متعالیه» ویژگیهای این منطق را توضیح داده ام. و منطق ارسطوئی منطق هیچ مکتبی نمی تواند باشد تنها منطق يك علم است به نام مفاهیم شناسی و ذهن شناسی. درست مانند منطق ریاضی که منطق يك علم است و به درد هر مکتبی می خورد و منطق ارسطوئی اگر در خدمت علم مفاهیم شناسی و ذهن شناسی باشد به درد هر مکتبی و هر انسانی می خورد و هیچ کسی بی نیاز از آن نیست.

ادامه فرمایش علامه:

و ثالثا قرآن و حدیث خود به کار بردن راه های عقلی صحیح را که حتما همان مقدمات بدیهی و مبتنی بر بدیهیات است تجویز نموده مردم را به طرف آن ها دعوت می کند: «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوالالباب» زمر: ۱۸ و آیات و اخبار بسیار دیگر آری قرآن و حدیث از پیروی چیزهائی که بطور قطع و صریح مخالف آن هابند نهی می کند و این هم از آن جهت است که قرآن و روایات قطعی از جمله چیزهائی است که صریح عقل آن هارا حق و درست دانسته است و پیدا است که این محال است همان را که عقل در مرحله نخستین واقع و قطعی دانسته دو باره برهان بر خلافش ترتیب دهد به هر حال احتیاج به جدا کردن مقدمات عقلی درست از باطل و سپس تمسك به صحیح آن ها چون احتیاج به تمیز آیات محکم و متشابه و آنگاه استناد به محکومات، و چون احتیاج به جدا کردن احادیث درست از اخباری که دشمنان و یا دوستان نادان جعل نموده و داخل کرده اند که اخبار زیادی است می باشد.

توضیح:

۱ - کدام مکتب است که پیروان خود را بر به کار بردن راه های عقلی صحیح دعوت نکرده باشد و آنان را به خیال پر دازی تشویق کند (البته غیر از مکتب محی الدین که اصل «عالم متخیل» از ارکان اساسی آن است و غیر از حکمت متعالیه که به اصل «تجرد

خیال» و حقیقت مجرد و خارجی بودن آن معتقد است) و کدام مکتب است که نگوید که راه عقلی صحیح آن است که از مقدمات بدیهی و مبتنی بر بدیهیات باشد؟ اما هر مکتب برای خودش منطق خاصی را دارد.

آیا درست است که فلسفه ارسطویی را با منطق مارکسیسم شرح و تفسیر کنیم؟ آیا ارسطوئیان چنین اجازه ای را می دهند؟ یا مدعی هستند که منطق در دنیا به منطق ارسطویی منحصر است؟ صحت و زیبایی منطق ریاضی لازم گرفته فلسفه نیز بر آن مبتنی باشد؟ همان طوری که فیثاغورسیان می گفتند؟

۲ - آن بدیهیات که منطق ارسطویی به ما می دهد بدیهیات مفهومی و ذهنی است نه هم بدیهیات ذهنی و هم بدیهیات خارجی. اگر فلسفه را بر پایه آن بچنینم دچار اصالة الذهن می شویم همان طور که ارسطوئیان شده اند.

۳ - مشکل این است که برخی از مخالفین منطق و فلسفه ارسطویی اولاً منطق صحیح اورا غلط می دانند ثانیاً معتقدند که فلسفه یعنی همان ارسطوئیات، و اجازه نمی دهند که گفته شود قرآن و اهل بیت نیز فلسفه دارند. اگر بگوئی قرآن و اهل بیت مکتب دارند، می پذیرند، با این روند انحصار منطق و فلسفه به ارسطوئیات را در مغز شان جای داده اند و این انحصار در نا خود آگاه هر دو طرف هست.

۴ - از بدیهیات است که پیمودن راه یك مکتب و اعتقاد به اصول يك مکتب سپس به کار گرفتن آن ها برای تفسیر يك مکتب دیگر سر از مخالفت های قطعی با اصول و فروع قطعی مکتب دوم در خواهد آورد. مگر می شود منطق و اصول مارکسیسم را برای تبیین و تفسیر فلسفه ارسطویی به کار گرفت و سر از مخالفت با اصول و فروع ارسطویی در نیاورد.

بنابر این اولین چیزی که هر مکتب از به کارگیری آن در تفسیر و تبیینات خودش نهی می کند استفاده از منطق و اصول و فروع مکتب دیگر است.

باز تکرار می کنم این سوال از علامه نمی شود از سروران امروزی می شود زیرا تفسیر المیزان از اصول ارسطویی و صدرائی و محی الدینی پیروی نکرده است این شما و این المیزان.

پس چرا علامه این گونه از به کارگیری اصول ارسطویی در تبیین اسلام دفاع می کند غیر از این که او گم شده ای دارد؟

۵ - علامه در این عبارات لفظ «عقل» را طوری به کار می گیرد گوئی عقل در انحصار ارسطوئیات است و اگر کسی ارسطوئیات را کنار بگذارد راه عقل را رها کرده است.

این سبک سخن گفتن از عقل، تنها در دو صورت صحیح است:

الف: هنگام بحث با اخباریان.

ب: مراد از عقل صرفاً ارسطوئیات نباشد.

هرمکتبی تعریفی برای عقل دارد در مبحث «عقلانیت و عصر خرد» توضیح داده ام و اساساً اسلام عقل ارسطویی را عقل نمی داند.

ادامه فرمایش علامه راجع به گروه ششم:

و رابعا حق هر کجا که یافت شود و از هر محل گرفته شود حق است و ایمان و کفر و یاتقوی و فسق دارنده آن تأثیری ندارد. و اعراض کردن از حق به خاطر کینه از حامل آن همان عصبیت جاهلیت است که خداوند در کتاب عزیزش و به زبان پیامبرانش مذمت نموده و اهل آن را نکوهش فرموده است.

توضیح:

بلی درست است «اطلبوا العلم و لو بالصین» و «خذوا الحکمة و لو من کافر» اما:

الف: این غیر از تبیین و تفسیر يك مکتب بر اساس اصول و فروع مکتب دیگر است. هیچ مکتبی چنین اجازه ای را نداده و نمی دهد. چنان که ارسطو و ارسطوئیان اجازه نمی دهند مکتب شان بر اساس اصول و فروع مارکسیسم تبیین و تفسیر شود. ب: مسلمانان در آغاز نه با منطق ریاضی آشنائی داشتند و نه با علم ریاضی، آن را از مردم ایران، مصر، سوریه و... گرفتند و هیچ کسی نیز با این عمل مخالفت نکرد نه امام معصوم نه سنی و نه شیعه. اما ائمه (علیه السلام) و سیل علمای سنی و شیعی با به کارگیری ارسطوئیات مخالفت کردند. و هم چنین مسلمانان از دانش پزشکی بی اطلاع بودند و تازمان مامون عباسی از پزشکان مسیحی، یهودی و... استفاده می کردند و این دانش را از آن ها گرفتند و نه امام معصوم و نه دیگران هیچ مخالفت نکردند و همچنین در بیشتر علوم.

و اگر منطق ارسطوئی را تنها در مفهوم شناسی به کار می گرفتیم و فلسفه ارسطوئی را کنار می گذاشتیم، نه معصوم و نه دیگران مخالفت نمی کردند. درست مثل ریاضی.

پس نباید مرز مکتب شناسی و تبیین تفسیر مکتب را با رشته های جراحی شده و از هم تفکیک شده علوم مخلوط کرد. شگفت از علامه بزرگوار است که در تدوین المیزان عملا این حد و مرز را بیش از ۹۹٪ مراعات فرموده اما در این دفاعیه به این «مرز» توجه نمی فرماید.

۷ - و گفته برخی دیگر:

راه احتیاط در دین - که در آیات و روایات تحریص به احتیاط در دین شده است - این است که به همان ظواهر قرآن و احادیث اکتفا نموده از دست زدن به اصول منطقی و عقلی اجتناب ورزیم. زیرا در این کار تعرض برای هلاک ابدی و شقاوتی که پس از آن هر گز سعادت نیست می باشد.

در این گفته عینا دست به اصول منطقی زده شده است! این مشتمل بر يك قیاس استثنائی که در آن مقدمات چندی بکار رفته که عقل روشن شان کرده اگر چه کتاب و سنت نکنند علاوه این که این بیان در باره کسانی درست است که استعداد شان برای درک امور دقیق عقلی آماده نمی باشد ولی آنان که عقل شان استعداد آن مطالب را دارد هیچگونه دلیلی از قرآن و احادیث و عقل بر محروم کردن شان از رسیدن به حقایق و معارفی که کرامت و شرف انسان بدان هابستگی دارد نداریم بلکه قرآن و احادیث و عقل همه تجویز می کنند.

توضیح:

۱ - بار دیگر تکرار شده است که خود اشکال کنند هم از اصول منطقی و عقلی در سخن استفاده کرده است که پاسخش گذشت.

۲ - اتفاقاً اشکال مستشکل متوجه متخصصین فلسفه ارسطویی است نه افراد کم استعداد. غوغای «۹ فلك» و «عقول عشره» و «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» مال کم استعدادها است؟ که به متون تفسیری رسوخ کردند و برخی مانند افلاك و عقول عشره باطل شدند و برخی دیگر در شرف اثبات بطلان در کل جهان هستند.

مرحوم شعرانی بر خلاف اصول مسلم امانت داری، تفسیر «منهج الصادقین» را با مقدمه ای مزین فرموده است، اصول ارسطویی حتی همین «الواحد لا یصدر...» را در آن جا آورده گوئی اساس منهج الصادقین را به سیلاب می دهد و زیرایش را می زند. بلی اگر همه مثل علامه بودند عمل کردشان مانند المیزان و سایر آثار علامه همه مبتنی بر اصول شیعه بود، هیچ اشکال نداشت. حتی بدایه و نهایه علامه بی عیب ترین کتاب هستند زیرا به طور مستقل نوشته شده و به اسلام ربط داده نشده اند همان طور که برای شناختن هر فلسفه ای نیازمند کتاب هستیم برای شناختن ارسطوئیسم نیز به این کتاب ها نیاز مندیم. اما دیگران هرچه خواستند کردند و هرچه می خواهند می کنند. و سیاق دفاع در این جا کاملاً دفاع از آنان است گرچه مراد علامه چنین نباشد آنان همیشه به این دفاعیات مر حوم علامه تکیه می کنند.

۳ - اگر يك یا چند فرد ارسطویی با اعتقاد بر صحت اصولی از مارکسیسم، فلسفه ارسطویی را با اصول و فروع مارکسیسم تبیین و تفسیر کنند آیا دیگر ارسطوئیان او را «غیر ارسطویی» بل «خائن به فلسفه ارسطو» نمی نامند؟ و اگر بنامند معنی این کارشان محروم کردن و دچار حرمان کردن طرف است؟.

هرمکتب، مکتب های دیگر را باطل می داند و گرنه خودش يك مکتب مستقل تاسیس نمی کرد، اگر پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) ارسطوئیسم را صحیح می دانست مکتب مستقل (آن هم با آیه «الیوم اکملت...» در غدیر خم که ثقلین در کنار هم قرار گرفتند) نمی آورد و همان ارسطوئیات را تبلیغ می کرد.

اما او مکتب موسی و عیسی را کاملاً کنار گذاشت تا چه رسد به مکتب ارسطو. و منابع سنی نقل کرده اند که: روزی پیامبر برگی نوشته شده در دست عمردید فرمود آن چیست؟ گفت تورات است مطالعه می کنم. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) عصبانی شد و فرمود: اگر خود موسی امروز حضور داشت مکلف بود که از مکتب من پیروی کند.

۴ - من باز با تکرار «منطق ارسطویی هم صحیح و هم برای علم مفاهیم شناسی ضرورت دارد» عرض می کنم اگر فلسفه ارسطویی به دنیا نمی آمد راستی بشریت از کرامت و شرافت دور می ماند؟ مگر اسکندر (که فنیقیان لقب خونخوار و مصریان لقب جلاد و ایرانیان لقب «کجسته و ملعون» به او دادند شاگرد مستقیم و دست پرورده ارسطو نبود که همجنس بازی هم در کشورش و هم در لشکرش يك عمل معصومانه و مصداق عشق مقدس بود) سمبل کرامت و شرافت بود؟ یا آن چه که مرحوم ملا صدرا بر اساس ارسطوئیات و جوکیات، همجنس گرایی را برای رسیدن به حقیقت لازم و ضروری می داند و شعار «المجاز قنطرة الحقیقة» سر می دهد، نسخه ای است برای کرامت و شرافت؟!!

عرض کردم که علامه در صدد پالایش فلسفه ارسطو است همان طور که در «نهایه» کرده و حتی در همان کتاب نیز برخی از اصول آن را به حساب «قالوا» گذاشته، و از طرفی می دانیم هر فیلسوفی (تا چه رسد به علامه) می داند که اصول يك مکتب مانند يك درخت است هرچه شاخه های آن بریده شود باز همان ها در جایش خواهد روئید. يك درخت نارون وقتی شاخه هایش بریده شود (از بیخ و هرس شود) و تنها تنه بماند باز در جای شان شاخه های نارون خواهد روئید نه شاخه گیلاس. و در عالم

مکتب‌ها نه تنها پیوند جایز نیست که ممنوع هم هست. پس چرا این مرد بزرگ تنها به «هرس کردن» از بیخ قانع شده؟ برای این که از طرفی صحت منطق ارسطو برای او مسلم است و از طرف دیگر عرصه‌های وسیعی از این فلسفه در نظر او مردود است. پس در این بین گمشده ای هست.

و این گم شده در «پیوند این منطق با این فلسفه» است.

۸ - و سخن برخی دیگر - بطوری که در کتابش نوشته است: روش پیشینیان شایسته ما با روش فلسفه و عرفان میابنت دارد. آنان بایکار بردن قرآن و حدیث از استعمال اصول منطقی و عقلی که فلاسفه دارند و از بکار بردن ر اهای «ریاضت» که عرفا دارند بی نیازی می جستند.

سپس آنگاه که در دوران خلفا فلسفه یونان به عربیت نقل شده «متکلمین» مسلمان که خود پیرو قرآن بودند دنبال تطبیق مطالب فلسفی بر معارف قرآنی رفتند و در نتیجه به دو فرقه «اشاعره» و «معتزله» تقسیم شدند. سپس در زمان خلفا عده ای دیگری هم که صوفیه و عرفا نامیده می شدند رشد نمودند اینان ادعای کشف اسرار و علم به حقایق قرآن را داشته و خیال می کردند از رجوع به اهل بیت عصمت و طهارت (علیه السلام) بی نیاز اند و به همین مطلب فقها و شیعه که متمسک بدامان اهل بیت بودند از ایشان ممتاز گردیدند.

کار به همین منوال می گذشت تا حدود اواسط قرن سیزدهم هجری - تقریباً صد سال پیش در آن وقت فلاسفه و عرفا دست به تدلیس و شیطنت و تاویل مقاصد قرآن و احادیث زده و به طوری که موافق با مطالب فلسفی و عرفانی باشد معنی می کردند تا آن که کار بر بسیاری مشتبه شد».

و از این بیان استفاده کرده که این اصول منطقی و فلسفی و عرفانی با راه حقی که قرآن و احادیث به سوی آن راهنمایی می کنند مغایرت دارد.

آنگاه برخی اشکالاتی که ما هم ذکر کردیم - بر منطق شده چون اختلاف میان خود منطقیین و وجود خطاها از کسانی که منطق به کار می برند و نبودن مقدمات بدیهی و یقینی به مقدار کفایت. ذکر کرده و سپس مسائل زیادی از فلسفه را بیان نموده و همه اش را مناقض صریح قرآن و روایات قرار داده است این خلاصه ای از کلمات اوست.

کاش می فهمیدیم کدام يك از جهات این کلام اصلاح پذیر و ترمیم بردار است زیرا وی درد را به درمان چیره ساخته است.

اما آنچه که در باره تاریخ متکلمین و انحراف شان از ائمه (علیه السلام) و توجهشان به تطبیق فلسفه بر قرآن و تقسیم شان به دو دسته اشاعره و معتزله و پیدایش صوفیه و خیال بی نیازی خود و پیروان شان از قرآن و حدیث و ادامه همین روش تا ظهور فلسفه عرفانی در قرن سیزده بیان کرده، همه از چیزهائی است که تاریخ قطعی که به زودی اشاره ای به آن خواهیم کرد آن ها را مردود می داند.

علاوه این که در این کلام خلط فاحشی میان کلام و فلسفه شده است فلسفه به طور حقیقی بحث نموده و با يك مقدمات یقینی مسائل مسلم و برهانی درست می کند ولی کلام بحثی اعم از حقیقی و اعتباری بوده با مقدماتی اعم از یقینیات و مسلمات بر مسا تلی که بطور اصول موضوعه مسلم است استدلال می نماید. میان این دو فن زمین تا آسمان فرق است و روی این حساب چطور تصور دارد اهل کلام بخواهند فلسفه را بر قرآن تطبیق دهند؟! علاوه این که متکلمین از همان اول تا امروز با

فلاسفه و عرفا مخالفت ورزیده اند و همین کتاب‌ها و نوشته‌های شان و مناظراتی که از ایشان با فلاسفه نقل شده بهترین گواه این مطلب است.

شاید این مطلب را از کلمات یکی از مستشرقین که گفته «نقل فلسفه به اسلام همان چیزی است که علم کلام را بین مسلمانان به وجود آورد» گرفته است به هر حال این گوینده معنای کلام و فلسفه و غرض این دو فن و عللی که موجب پیدایش کلام شده، ندانسته بی هدف تیری انداخته است.

توضیح:

۱ - طرف بیش تر در مقام بحث تاریخی است نه در صدد دقت‌های فلسفی، پس برخی ایرادات بر او وارد نیست. لیکن در همین بحث تاریخی نیز دچار اشتباه بزرگی شده است زیرا «فلسفه عرفانی» یا در بیان صحیح تر: «اختلاط ارسطوئیات یونانی با جوکیات هندی» ریشه در قرون پیش دارد فارابی در مباحث «علم النفس» قدم‌های اول را بر داشته سپس محی الدین نگاه احترام‌آمیز به ارسطوئیات داشته آنگاه قیصری فصوص الحکم را با روش استدلالی ارسطوئی مقدمه نوشته و شرح کرده، ملا صدرا در قرن ۱۲ این کار را تکمیل کرده است.

اما در يك نگاه منصفانه روشن می شود که او نه تنها مرتکب اشتباه بزرگ نشده بل حرفش درست است زیرا او جامعه شیعه را در نظر دارد که فلسفه ملا صدرا پس از افت و برخاست و افول و طلوع که داشت توسط ملاحادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹) احیاء گردید و در میان شیعه رواج یافت سپس توسط شاگردان جهان گیرخان قشقائی پای تخت (تهران) را به زیر سیطره خود گرفت. مراد طرف از قرن ۱۲ زمان سبزواری است.

۲ - تطبیق تحمیلی قرآن با ارسطوئیات قابل انکار نیست این همه آیه و حدیث در اسفار برای چیست؟ اما متکلمان اولیه اشعری و معتزلی چنین تطبیقی را مرتکب نشده اند که این اشکال کاملاً وارد است.

۳ - با ظهور اولین مباحث کلامی که باید منشأ اصلی آن را جنگ جمل دانست که مسئله قضا و قدر^{۱۲} مطرح گردید اولین آثار ارسطوئیات نیز توسط خالد بن یزید از گرد راه رسید و با حدیث‌های جعلی از قبیل حدیث عمروعاص خواستند ارسطو را یکی از پیامبران جا بزنند.

دربار اموی ۳ جریان را در کنار هم می پروراند: بحث‌های کلامی، ارسطوئیات و تصوف حسن بصری و گروه پیروانش. این چیزی است که هیچ فرد مطلع از تاریخ نمی تواند آن را انکار کند.

هم از نظر علمی و علم‌شناسی و هم از نظر انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی روشن است سه جریان در کنار هم باشند و توسط يك مرکز تقویت و تشویق شوند و هر سه به يك سری موضوعات مشترك میان شان بپردازند (از قبیل الهیات مسائل نبوت و معاد) قهراً از همدیگر تاثیر می پذیرند و عدم تاثیرپذیری شان محال است.

اما این که مستشکل عامل تقسیم متکلمین به اشاعره و معتزله را تنها ارسطوئیات دانسته صحیح نیست.

۱۲- پس از جنگ جمل هر وقت از عایشه می پرسیدند چرا مرتکب این کار شدی و فرزندان را به کشتن دادی؟ می گفت فرزندم قضا و قدر خدارا کجا جای می دهید.

۴- فلسفه نیز بخش عمده ای در «اعتباریات» دارد مگر «سیاست مدن» و به قول امروزی ها «فلسفه اجتماعی» شامل مالکیت و از دواج و حقوق مربوط به آن ها، قرار دادها و معاملات (و مسائل متفرع بر آن ها) از اعتباریات نیستند؟ تنها کاری که متکلمین انجام نمی دادند بحث در علت این تشریح ها در اسلام بود که متعبدانه می پذیرفتند. آنان دریافت های خودشان را با قرآن تطبیق می کردند و ارسطوئیان قرآن را با دریافت های خودشان تطبیق می کنند.

چرا علامه بزرگوار از سخن این شخص این قدر اظهار رنجش می کند سخنی که ستون فقراتش صحیح است گرچه در جزئیات آن بی مراعاتی رخ داده است.

۵- آیا روی گردانی متکلمین و ارسطوئیان و صوفیان از اهل بیت ۷ را می توان انکار کرد؟

۶ - می فرمایند: متکلمین از همان اول با فلاسفه و عرفا مخالفت ورزیده اند. باید می فرمودند هر سه با همدیگر نیز مخالفت می کردند.

زیرا فلاسفه (به قول مستشکل) تنها پس از سیزواری آن هم فقط در درون تشیع در يك جبهه هم پیمان شدند. در میان سنیان هنوز هم هر سه جریان با همدیگر مخالفت می ورزند.

۷ - وام گیری احتمالی از يك فرد مستشرق غربی عیب است اما وام گیری یقینی فلسفه ارسطو از غرب عیب نیست؟

ادامه فرمایش علامه در پاسخ به اشکال گروه هشتم:

از اینها عجیب تر او پس از این می گوید: فرق کلام و فلسفه این است که بحث کلامی به صد اثبات مسائل مبده و معاد با مراعات طرف دین است ولی بحث فلسفی آن مسائل را بدون اعتنا به طرف دین مورد بحث قرار می دهد و آنگاه همین را دلیل این گرفته که سلوک منطقی و عقلی با سلوک دین و راه مشروع آن مناقضه دارد.

هر فهمیده ای میداند که منظور از این فرقی که میان این دو فن می گذارند این است که استدلال و قیاسهائی که در علم کلام به کار می رود جدلی بوده از مقدمات «مسلمه» ای (مشهور و مسلمات) تشکیل یافته است و چون می خواهد بر يك مسائل «مسلمه» ای استدلال کند، ولی در مباحث فلسفه قیاسات و استدلالهای «برهانی» بکار رفته منظور اثبات حقیقت امر است نه اثبات چیزهائی که بطور تسلیمی پذیرفته شده و این معنی غیر از این است که بگوئیم: یکی از این دو راه کلام و راه دین و دیگری راه متناقض دین بوده هرچند حقیقت و واقع باشد اعتنا نمی شود.

و اما اشکالاتی که بر منطق و فلسفه و عرفان گرفته: آن چه درباره منطق گفته ما پیش از این در باره آن بحث نمودیم و آن چه که در باره فلسفه و عرفان گفته باید گفت اگر آن چه از این ها به دست آمد با صریح دین مناقضه ای داشت شك نیست که آن باطل بوده و از لغزشها و خطاهای بحث کنندگان در فلسفه و سالکین عرفان و اغلاط ایشان می باشد لیکن سخن این جا است که خطاها و انحرافات و سقط های اهل فن را نباید بگردن خود فن گذارد این ها مربوط به قصور بحث کنندگان است.

بر این گوینده لازم بود اختلاف هائی که میان متکلمین از اشعری و معتزلی و شیعی پیدا شده تأمل نماید که این اختلافات کلمه واحده اسلام را به تفرقه انداخته و هفتاد و سه دسته نموده و هر دسته ای به گروه هائی تقسیم شده اند که شاید گروه های هر اصلی از شماره اصول کمتر نباشد.

شما ببینید آیا چیزی جز سلوک راه دین این اختلافات را بوجود آورده است؟

و آنوقت آیا کسی میتواند این را دلیل بر بطلان دین بگیرد؟ آیا این مسئله با مسئله فلسفه و منطق فرق دارد؟ این جا عذری است که آن جا نیست؟ آنان يك رذيله ای دارند که اینان ندارند؟! و نظیر کلام، علم «فقه» است که آراء مختلف و عقیده های گوناگونی در آن بوده طوائفی پیداشده که هر طائفه ای هم دسته هائی دارد و همچنین سائر علوم و صناعات و اختلافات بسیار آن ها.

و اما نتیجه ای که از تمام کلماتش گرفته و تمام راه های معمول را باطل فرض کرده و تنها راه کتاب و حدیث را که همان مسلك دین است معین نموده است باید گفت: مگر اینکه گوینده راه «تذکر» را پیش گیرد که به افلاطون یونانی منسوب است و آن اینکه انسان اگر از هواهای نفسانی وارسته و به زیور تقوی و فضائل روحی آراسته شود آنگاه در هر چیزی بخودش رجوع کند مطلبش روشن می شود.

این چیزی است که گفته اند وعده ای از سابقین یونان و غیر آن ها و دسته ای از مسلمانان و برخی از فلاسفه مغرب پذیرفته اند با این فرق که هر يك از این معتقدین به این راه وجهی برای آن گفته است.

برخی چنین گفته اند علوم انسان فطریش بوده در اول وجودش فعلیت داشته برایش حاضر است و روی این حساب علمی که بعدها تازه پیدا می شود باید گفت: اینها جز تذکری به معلومات خود چیزی نیست.

توضیح:

۱- نه فلسفه ارسطویی يك «فن» است و نه عرفان اصطلاحی، هر کدام يك مکتب است. و این بس مهم است که باید مورد توجه باشد. و گفته شد که تبیین و تفسیر يك مکتب با اصول و فروع يك مکتب دیگر را هیچ مکتبی نمی پذیرد. و استفاده از يك فن نیز باید برای موضوعات مناسب خود باشد مثلاً منطق ارسطویی يك فن است باید برای مفاهیم شناسی استفاده شود. و فلسفه ارسطویی نمی تواند در تبیین اسلام و قرآن به عنوان ابزار اخذ شود. زیرا هیچ فلسفه ای نمی تواند ابزار فلسفه دیگر باشد و نه خود مکتب ها حاضر می شوند ابزار مکتب دیگر شوند. ارسطوئیان هم به اسلام کم لطفی می کنند و هم به فلسفه ارسطویی بل به هر دو ستم روا می دارند.

۲- این تنها اشکال کننده نیست که همه راه هارا برای تبیین و تفسیر قرآن و اسلام می بندد غیر از راه قرآن و حدیث، بل خود اسلام است که همه راه هارا می بندد. و تکرار می شود که هر مکتب و اندیشه مکتبی چنین است این در بارهای اموی و عباسی است که هزینه مالی، تبلیغاتی و تشویقاتی در طول هفت قرن کار می کرده اند که نوعی عادت در ناخود آگاه ما ایجاد شده است و از این که اسلام بر اساس اصول يك مکتب دیگر تبیین شود تعجب لازم را نمی کنیم و گرنه چرا وقتی می شنویم «فلسفه ارسطویی با اصول مارکسیسم تبیین شود» سخت متعجب می شویم که مگر چنین چیزی هم ممکن است؟!!

۳- اگر چند قرنی افلاطونیات وارد مسیحیت نمی شد و اگر چند قرن دیگر (عصر اسکولاستیک) ارسطوئیات وارد مسیحیت نمی شد و دین عیسائی پلسی را با همه دست کاری شده هایش به حال خود رها می کردند رسوائیت انگیزاسیون برپیشانی مسیحیت مهر نمی شد. آن همه دانشمندان که در دادگاه های انگیزاسیون محاکمه و محکوم شدند در اصل به خاطر مخالفت شان با اصول فلسفه ارسطوبود نه مسیحیت. انجیل کجا گفته است زمین نمی چرخد و خورشید می چرخد؟

حتی در دادگاه رسماً به گالیله گفتند تو با نظریه ارسطو که همان نظریه بر گزیده کلیسااست مخالفت کرده ای.

و اگر ارسطوئیات وارد اسلام نمی شد ما مسلمانان اگر روزی تاوان می دادیم تاوان کج فهمی خود مان را می دادیم نه تاوان افکار ارسطو را. که دادیم و می دهیم. کوچک ترین آن، مسخره دو قرنی است که از جانب طرفداران علوم جدید تحمل می کنیم آن هم با آن همه آیات کیهان شناسی که در قرآن است که اگر درست بنگریم يك کیهان شناسی ای ارائه می دهد که غرب قرن ها بعد به آن نمی رسد، به عنوان نمونه رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» و همین طور فیزیک. که اشکال کننده می گوید: اگر ورود فلسفه ارسطو و رهبانیت مسیحی و جوکیات هندی نبود، شاید اصلا ما در سیر قرآنی و حدیثی مان این قدر دچار تفرقه و فرقه گرایی نمی شدیم و این سلوک راه دین اگر با افکار اجنبی مخلوط نمی گشت این همه فرقه ها به وجود نمی آمدند.

اما مرحوم علامه بزرگوار با همه حذاقت و تیز بینی که داشت در این جا کاملا «مصادره بمطلوب» فرموده است سخن خود طرف را به عنوان جواب می آورد.

بقیه فرمایشات علامه مربوط به «تذکار» است که يك بحث مستقلا چند صفحه ای است و ربطی به سخن اشکال کننده گروه هشتم ندارد.

آن را در این جا نمی آورم و می روم به سراغ گروه نهم که مطرح فرموده اند و علاقمندان به بحث تذکار به خود المیزان مراجعه کنند که از بحث ما خارج است البته گاهی تماس های ریزی با بحث پیدا می کند که پاسخ هایش در این سطور داده شده است.

۹ - و گفته برخی دیگر: خداوند در قرآن خود به همان روشی که میان خودمان معمول است و به همان نظم و ترتیبی که اهل لسان می شناختند و با ظاهر بیاناتی که مشتمل بر امر و نهی و وعده و وعید و حکایت و حکمتها و موعظه و مجادله به راه بهتر می باشد با ما سخن گفته است و این ها چیزها ئی است فهمیدنش احتیاج به علم منطق و فلسفه و سایر میراث های کفار و مشرکین و راه ستمگران ندارد خداوند ما را از دوستی ایشان و میل بسوی شان و پی گیری روش شان و پیروی راه شان نهی نموده است.

و کسی که به خدا و فرستادگانش ایمان داشته باشد راهی جز پیروی ظواهر بیانات دینی نداشته و باید به همان فهم عادی از این ظواهر اکتفا نموده دست به تاویل نزده و از آن ها به چیز دیگر تعدی ننماید.

و این همان عقیده «حشویه» و «مشبهه» و عده ای از اصحاب حدیث است.

و این گفته هم فاسد و باطل است: از طرفی همان اصول منطقی را در این گفتار به کار برده و می خواهد با همین گفته استعمال آن اصول را ممنوع سازد! پیداست که معتقد به این که قرآن دعوت به استعمال اصول منطقی می کند نمی گوید:

بر هر مسلمانی واجب است منطق فراگیرد و درسش را بخواند لیکن از خود استعمال منطق چاره ای نیست. مثل کسی است که بگوید: قرآن میخواهد ما را به مقاصد دین رهبری کند پس ما احتیاج به یاد گرفتن زبان عربی که میراث اهل جاهلیت است نداریم و همان طور که این حرف شایسته نبوده و زبان يك راهی است که بشر با لطبع در مقام مکالمه مورد احتیاجش بوده و خداوند هم در کتاب خود و پیامبر هم در گفتار خود به کار برده است هم چنین اعتراضات بر منطق هم که راهی معنوی و مورد احتیاج بشر در مرحله تعقل و تفکر است و خداوند در کتاب و پیامبر در گفتار خود به کار برده است وجهی ندارد. این اشکالی است از نظر بحث «هیئت» بر این وارد است.

از طرفی در جهت «ماده» این گفته هم فسادی است در این گفته موادی عقلی به کار برده شده و در آن از این جهت که میان معنای ظاهر کلام با مصادیق و مواردی که معنی بر آن تطبیق می شود مساوات قرار داده، توضیح آن که چیزی که بر مسلمان مومن به قرآن لازم است، این است که از کلمات علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و کلام و مشیت و اراده مثل معنای مقابل جهل و عجز و مرگ و کوری و... بفهمد نه این که برای خداوند علمی چون علم ما و قدرتی نظیر قدرت ما و حیاتی چون حیات ما و گوش و چشم و کلام و مشیت و اراده ای مثل اراده ما فائل شود. این را نه قرآن و نه حدیث و نه عقل می گوید و سابقا در بحث محکم و متشابه جلد پنجم این تفسیر در این باره قدری صحبت کردیم.

توضیح:

۱- بهره گیری مستشکل از قیاس در عین این که به کارگیری ارسطوئیات در تبیین اسلام را رد می کند، باز ایراد گرفته شده است.

۲- بلی گفته شد که منطق ارسطوئی به عنوان منطق علم مفهوم شناسی و ذهن شناسی کاملاً لازم است، بنابراین واجب کفائی هم می شود پس مثالی که آورده اند کمال کم لطفی است.

۳- توضیح داده شد که منطق ارسطوئی نه راه ابزار تعقل و تفکر بل تنها ابزار ذهن شناسی است و جان کلام در همین نکته است که شرحش گذشت. و گم شده مرحوم علامه نیز در همین نقطه است که ابزار تعقل و تفکر را به این منطق منحصر می کند. امروز این همه مردمان، مکتب ها، فلسفه ها، و نحله های فکری که در جهان هستند همگی قرن هاست منطق ارسطوئی را کنار گذاشته اند، و دستکم در علوم تجربی و نیازهای مادی زندگی به موفقیت های بزرگی رسیده اند که به قول خودشان همگی در سایه باز کردن زنجیر ارسطوئیات از دست شان بوده است. ارسطوئیان در تاریخ چه کرده اند غیر از پروراندن موهومات ذهنی که منطق ذهن شناسی را در عین شناسی به کار می بردند نه به دنیائی رسیدند و نه به آخرت و غیر از دادگاه های انگیزاسیون که به راه انداختند چه ره آوردی دارند؟

۴- به دوعبارت زیر توجه فرمائید:

الف: اشکال کننده می گوید: کسی که به خدا و فرستادگانش ایمان داشته باشد راهی جز پیروی ظواهر بیانات دینی نداشته و باید به همان فهم عادی از این ظواهر اکتفا نموده و دست به تأویل نزند و از آن به چیز دیگر تعدی ننماید.

ب: علامه در اواخر همین مبحث می فرماید: آن چه قرآن و حدیث که این دو حکم عقل را نشان می دهند، در این باره حکم می کند این است که عقیده این که زیر ظواهر شرع حقایقی نهفته که باطن آن ها است، عقیده درستی است. و عقیده این که بشر هم راهی به رسیدن آن حقایق دارد اعتقاد صحیحی است، حاشا و کلا که در شرع باطنی باشد که ظاهر بدان راهنمائی نکند (در حالی که ظاهر عنوان باطن است)^{۱۳} و این نشدنی است که در شرع چیز دیگری نزدیک تر از آن چه شارع بیان کرده باشد و شارع از آن غفلت کرده یا تسامح نموده یا به جهتی از آن اعراض نموده باشد.

۱۳- این جمله را تصحیح کردم زیرا مترجم محترم به «و» حالی، در عبارت علامه توجه نکرده و چنین ترجمه کرده است: و تنها عنوان و راه باطن باشد.

آیا میان پیام دو عبارت فوق فرقی هست؟ پس کجای قول اشکال کننده شبیه قول «حشویه» و «مشبیه» است؟ مراد او از «فهم عادی» فهم عوامانه نیست که عقیده حشویه و مشبیه باشد، مرادش «همان باطنی نیست که ظاهر به آن رهنمون نباشد» است که خود علامه فرموده اند. و آن چه او غیرعادی می داند تفسیر آیات قرآن براساس ارسطوئیات و جوکیات است که در سرتاسر «اسفار» ملاصدرا و «فصوص الحکم» محی الدین و امثال شان، شده است. علامه در تشبیه این شخص به حشویه و مشبیه بیش از حد کم لطفی فرموده است.

در مقایسه دو عبارت فوق کاملاً روشن است که مراد آن شخص عین مراد علامه است و هر دو عبارت «عبارت اخرای همدیگر» هستند.

۱۰. و گفته برخی دیگر: پشتوانه دللیت و به اصطلاح دلیل حجیت مقدمات عقلی، چیزی جز يك مقدمه عقلی که: «پیروی حکم عقل لازم است» نمی باشد و در حقیقت دلیل حجیت حکم عقل همان حکم عقل است و این دوری صریح و بدون واسطه است، بناچار باید در مسائل اختلافی تنها به گفته معصومی چون پیامبر و یا امام رجوع نموده و تقلید دیگران را کنار گذارد. و این از سخیف ترین تشکیکات این فصل است، می خواهد اساس را محکم کند ولی ندانسته خراب کرده است! این گوینده حکم عقل را با اشکال «دور» باطل نموده و آن گاه که به حکم شرع برمی گردد یا باید دلیل شرع را حکم عقل قرار دهد که «دور» است - زیرا عقل را جز با موافقت شرع درست نمی داند - و یا حکم خود شرع را دلیل شرع قرار دهد که آن هم دور است ناچار باید میان دو «دور»، سرگردان به سر برد! یا دست به تقلید بزند که آن هم تحیری همیشگی است.

این گوینده معنای وجوب پیروی حکم عقل را درست به دست نیاورده، اگر منظور از وجوب پیروی حکم عقل همان وجوبی که در فقه مقابل حرمت و جواز به کار می برند و مخالفتش استحقاق مذمت یا مجازات می آورد باشد، نظیر وجوب پیروی از شخص خیرخواه مهربان و یا وجوب عدالت در قضاوت و... در نظر عقل، این ها احکام عقل عملی است و ما فعلاً در عقل عملی - که مربوط به روش عملی زندگی است - بحثی نداریم، و اگر منظور این است که انسان وقتی مقدمات مطلبی را تصدیق نمود و با شکلی صحیح و دقیق و تصور کامل اطراف قضیه آن ها را ترتیب داد ناچار است که نتیجه را قبول نماید و در این هنگام معنی ندارد از حجیت دلیل و پشتوانه آن پرسش کرد زیرا دللیت آن بدیهی بوده همچون سایر بدیهیات است که محتاج به دلیل نیستند، حجت بر هر امر بدیهی خود آن امر است بدین معنی که بی نیاز از دلیل و حجت دیگری است.

توضیح: اصل اشکال «دور» سخن بیهوده است و اساساً قابل مطرح کردن نیست علامه بزرگواری فرموده و آن را طرح کرده است.

۱۱. و گفته برخی دیگر: آخر چیزی که منطق می آموزد دستیابی به ماهیات و حقایق ثابته اشیاء و نتیجه هایی از راه مقدمات کلی و دائم و ثابت می باشد، با این که با بحثهای علمی روز روشن شده است که در عالم، نه در ذهن و نه در خارج آن، هیچ چیز کلی و یا دائم و ثابتی تحقق ندارد و اشیاء همگی تحت تأثیر قانون تحول عمومی بوده هیچ چیز در حال ثبوت و دوام یا کلیت نمی باشد.

این عقیده هم از این جهت که اصول منطقی را اعم از هیئت و ماده خود به کار برده - و با تأمل خوب به دست می آید - و با این وصف خواسته آن را باطل سازد، فاسد و ناتمام است. علاوه این که این گوینده با این اشکال می خواهد ثابت کند منطق قدیم به

هیچ وجه صحیح نیست و این خود يك نتیجه کلی و دائم و ثابت و شامل معانی ثابتی است وگرنه مطلب را اثبات نمی کند. و روی این حساب خود این اشکال جواب خودش را می دهد

توضیح: این اشکال کننده ادای روشن فکران را درآورده در حالی که کهنه ترین مسئله را، مسئله روز دانسته است. باز علامه بزرگواری فرموده و توجهی به این گفتار کرده است.

مصیبت: اما مصیبت بزرگ برای آنان که با «تبیین و تفسیر اسلام به وسیله ارسطوئیات یا تصوف» مخالف اند همین است که دیگران می آیند در کنارشان ایستاده و سخنان بی ربط و بیهوده می زنند هم تکلیف داوری را برای داوران مشکل می کنند و هم مخالفین واقعی را درهاله ابهام قرار می دهند و برای همین مشکل به این مبحث از المیزان متوسل شدم. و اکنون:

۱- نظر به تبحر علامه در شناخت اقوال و آراء علما و آمارشان، سخن او که مخالفین را در ۱۱ گروه جمع می کند قابل اعتمادترین سخن است.

۲- مشاهده کردید که از ۱۱ قول و گروه که ارسطوئیات را رد می کنند ۴ گروه، گروه ۱، ۲، ۱۰، ۱۱ بی راهه رفته اند. و از این جا می توان يك آمار حدسی داد که در میان مخالفین دست کم ۳۶ درصدشان مخالفت شان نادرست و حرف شان غیرعلمی و غیرعقلی است.

۳- از جانب دیگر: در میان طرفداران ارسطوئیات و تصوف، کسانی هستند که نه در آن ها تخصص دارند و نه سخن مخالفین را می فهمند در عین حال پرحرف هم هستند که درصد آماري شان نیز کمتر از آمار طرف دیگر، نیست. و چون امروز در جامعه ما ارسطوئیات بازار گرمی دارد آمار اینان بالاتر نیز می رود.

به ویژه يدك کشیدن اصطلاح «معقول» و ملقب کردن اسلام به «منقول» این گروه پرحرف ناپخته را سخت شیفته و مشعوف کرده است، توجه ندارند که آنان که اسلام را «منقول» نامیدند از این اصطلاح دو تلقی کاملاً مشخص منفی و توهین آمیز داشته اند:

۱- برخی از اصول و فروع اسلام با عقل نمی سازد باید آن ها را تعبداً پذیرفت.

۲- اسلام يك مکتب نیست، يك فلسفه نیست، قرآن و اهل بیت(علیه السلام) فلسفه ای معین، ارائه نمی دهند. وگرنه، فلسفه ارسطوئی از ۲۳۰۰ سال پیش نقل شده و فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) از حدود ۱۱۵۰ (از غیبت امام زمان(علیه السلام)) سال پیش نقل می شود. آیا این منقول تر است یا آن؟.

برخی از مسلمانان بل برخی تحصیل کرده ها نیز این اصطلاح کثیف را به کار می برند.

شرح بالا نمونه مختصر از وضعیت نابسامان هر دو طرف است، طرفداران ارسطوئیسم آن چنان اند و مخالفان آن این چنین اند. حرف، سخن و نظریه علمی در این میان به مرحله داوری علمی نمی رسد و در میان غوغاها گم می شود و مسئله از عرصه علم و دانش و استدلال خارج می شود و به اصطلاح امروزی ها کاملاً «ژورنالیته» می شود، سرنوشت قضیه به دست افراد غیرمتخصص و ناپخته می افتد و در این بلبشو ژورنالیستی، طرفی پیروز است که شرایط روز (گرمی بازار ارسطو بازی) و روحیه عوام (گرایش به معجزه سازی و خرافات) به نفع اوست.

پس در این میان لازم است تکلیف این طلبه کوچک روشن شود که معتقد است:

۱- منطق ارسطویی منطق صحیح و لازم است اما فقط منطق علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» است که البته علم با ارزش و ضروری است.

۲- فلسفه ارسطویی از اساس باطل است (همان طور که بخش طبیعیات آن رسوای عام و خاص شد).

۳- تأسیس يك فلسفه (ارسطویی یا فلسفه دیگر) براساس منطق ارسطویی شبیه تأسیس فلسفه براساس منطق علم ریاضی است که فیثاغورسیان می کردند.

۴- تبیین و تفسیر يك مکتب با اصول و فروع يك مکتب دیگر نادرست ترین کار علمی است و هر مکتبی چنین اجازه ای را در مورد خودش بدهد اساساً مکتب نیست بل مصداق «نقض غرض» است.

۵- مکتب ارسطو يك مکتب است و اسلام يك مکتب دیگر. و حتی خود ارسطو راضی نیست مکتب او را ابزار تبیین و تفسیر مکتب دیگر کنند. و هر صاحب مکتب، چنین است.

۶- راه و روش این بنده در رد ارسطوئیسم، راه و روش «تمسك به ظواهر» نیست اساساً فلسفه ارسطو را به وسیله اسلام رد نمی کنم بل به وسیله «تناقضات» خودشان و با «اصول مسلم» خودشان. و کتاب «نقد میانی حکمت متعالیه» گواه عینی و عملی این سخن است.

و چون می خواستم در مقابل هر اصل باطل ارسطویی، اصل فلسفه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را بیاورم گاهی به سراغ آیه و حدیث رفته ام. ۲۸ اصل از اصول فلسفه ارسطویی را براساس قواعد و قوانین خودشان ابطال کرده ام و به جای آن ۲۸ اصل از اصول فلسفه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را آورده ام.

علامه طباطبائی:

لطفاً يك بار دیگر بیانات علامه را که در این جا نقل شد و یا همین مطالب را در ترجمه المیزان (ج ۵) و یا در خود متن عربی آن، به دقت مطالعه فرمائید. خواهید دید که او از ارسطوئیات «بماهی ارسطوئیات» دفاع نمی کند بل پنج مطلب را در نظر دارد:

۱- منطق ارسطویی صحیح و لازم است.

۲- ظواهرگرایی عوامانه که سبک و بینش گروه های «حشویه» و «مشبهه» است نادرست است.

۳- باید از عقل و خرد در تبیین و تفسیر اسلام، بهره کافی و وافر را داشت. و پرهیز از تعقل، غلط و باطل است.

۴- روش اخباریان که جنبه «تعبد» را توأم با نوعی افراط چسبیده اند قابل انتقاد است.

۵- در اواخر همین مبحث، انتقادی از اصولیان هم دارد که برهان واقعیات را برای اثبات اعتباریات نیاورند.

علامه طباطبائی ای که بنده می شناسم بدین شرح است: روزی و دورانی محصل جدی ارسطوئیات و صدرائیات بوده و دوره ای استاد و مدرس جدی آن ها. در دوره سوم که با تدوین اثر عظیم المیزان شروع می شود دوره تحول این مرد بزرگ بود.

يك سیر و سفر در باغ بزرگ المیزان از ابتدا تا آخر يك چیز را به پوینده این سفر می دهد، او هر چه قدر پیش می رود دقیقاً می بیند که از بوها و شمه های ارسطوئیات در این باغ کاسته می شود آن ها نیز جای شان را به عطر گلهای قرآن و حدیث می دهند.

این روند روح بخش به جایی می رسد که اعلامیه «نهایة الحکمه» صادر میشود که: آن چه از ارسطوئیات قابل اعتنا است همین قدر است که در این کتاب کوچک آورده ام و در همین مقدار نیز مورد تأیید من نیست زیرا «قالوا»، نه این که فکر کنید من علامه به این اصول معتقدم و این کتاب من تنها به درد ارسطوشناسی و مشائنی شناسی، می خورد و بس.

آیا سیاسی کاری می کنم و می خواهم علامه را نیز در ردیف مخالفین ارسطوئیات قرار دهم و سوء استفاده نمایم؟ شاید برخی چنین فکر کنند و آزاداند. اما آشنایان بهتر می دانند از شخصیت زدگی سخت بیزارم و آن را یکی از آفت های فردی و اجتماعی می دانم. و به اصطلاح سیاسیون تحزب زده، «پارچوئی» را درست يك تحزب مخرب در امور، می دانم به ویژه در امور علمی و تحقیقی.

آن چه در مورد علامه گفتم عقیده و باورم است و دلیل ارادتم به این مرد بزرگ.

حقیقت و مجاز

حقیقت و خیال

فکر، احساس و مدرکات بشری بسی بزرگتر و وسیع تر از توان و کارآمدی زبان است. آن شبیه منبع بزرگ پر از آب است و این شبیه لوله ای که به آن منبع تعبیه شده که شیری در آخر آن است.

این منبع ها و شیرها لزوماً و نیز الزاماً، با هم متناسب نیستند، و صورت ها گوناگون می شود:

لوله و شیر بس کوچک.

۱- منبع بس بزرگ لوله و شیر متوسط.

لوله و شیر بزرگ.

لوله و شیر بس کوچک.

۲- منبع متوسط لوله و شیر متوسط.

لوله و شیر بس بزرگ.

لوله و شیر بس کوچک.

۳- منبع بس کوچک لوله و شیر متوسط.

لوله و شیر بس بزرگ.

اما در همه این‌ها يك واقعیت مسلم است که منبع فکر، احساس و مدرکات، خیلی بزرگ و پر است و بزرگترین و تواناترین زبان برای هر انسان، شدیدترین تنگنا است.

صورت‌های فوق‌هم در مورد افراد يك زبان، صادق است یعنی افراد در ابراز و بیرون ریختن محتوای منبع‌شان بدون استثناء دچار تنگنا هستند. کسی که نسبت به دیگران کم و کمتر تنگنا داشته باشد خوشبخت‌تر است.

و هم در میان زبان‌های مختلف ملل، صدق دارد برخی زبان‌ها پر واژه و برخی دچار کمبود واژه هستند.

البته در این‌جا يك تأثیر معکوسی هم هست یعنی زبان تنگ موجب تنگی منبع فرد و نیز منبع جمعی و ملی جامعه نیز می‌شود، و تقریباً يك حالت تعاملی میان زبان با فرد و بالعکس، و زبان با جامعه و بالعکس، هست.

نظر به این‌که هیچ‌زبانی نسبت به افکار و احساس‌های بشر و ابراز و اداء آن‌ها، کافی نیست لذا مردمان هر زبان از کنایه، استعاره، انواع مجازها استفاده می‌کنند با هر مناسبتی يك لفظ را در معنای دیگر به کار می‌برند در حدی که گاهی در «علم‌اصول فقه» گفته می‌شود آن قدر عرصه مجاز وسیع و گسترده است که مسئله وارونه شده به جای این‌که معنی مجازی نیازمند قرینه باشد معنی حقیقی محتاج قرینه است.

اگر این سخن در قالب عام و به طور قاعده کلی نیز پذیرفته نشود، دست کم این مسلم است که از نظر کمی استعمالات مجازی چندین برابر استعمالات حقیقی است و شاید اساساً قابل مقایسه با هم نباشند. بدین ترتیب غلبه با مجاز می‌شود. شاید بشر راهی غیر از این نداشته است.

شعر آن است که تشبیهات، استعارات زیادی در آن به کار رود و «بدیع» یعنی همین. اگر عرصه مجاز نبود شعری وجود نداشت. از این دیدگاه اگر تنگنای زبان نسبت به منبع فکری و احساس بشر يك عامل محدود کننده است در مقابل چیزی به نام «عرصه مجاز» که مولود همان محدودیت است منشأ زیبایی‌ها، شیرینی‌ها، تلخ و شیرین‌های طنزی و... شده است همه چیز در کمیّت خلاصه نمی‌شود کیفیت نیز ارزش والائی دارد.

این اشاره بس مختصر به **غلبه مجاز بر حقیقت**.

اما حقیقت و خیال:

بدیهی است در بحث بالا مراد از حقیقت آن معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است. اما در این بحث مراد «حقیقت در هستی‌شناسی» است فلان شیء حقیقتاً وجود دارد یا نه. مقابل این حقیقت می‌شود «فرض»، «خیال»، «رؤیابرداری».

شکی نداریم اشیائی، چیزهایی در این هستی وجود دارند و نیز شکی نیست که موجودهای هستی روابط گوناگونی با هم دارند و نیز تردیدی نیست که يك سری گزاره‌ها از وجود و روابط وجودی این اشیاء حکایت می‌کنند، پس گزاره‌های صحیحی هستند.

از جانب دیگر هیچ شبهه‌ای نیست که گاهی وجودهائی را به هستی نسبت می‌دهیم که اساساً وجود ندارند و نیز به يك سری روابط میان این وجودهای واهی، معتقد می‌شویم که جز گزاره‌های وهمی چیزی نیستند.

گاهی این موهومات در کانون علم و اندیشه نیز خودشان را جا می‌زنند و حتی پایه يك فلسفه می‌شوند مانند مثل افلاطون که حتی امروز نیز این فلسفه مبتنی بر موهومات (که بر گرفته از الهه‌های افسانه‌ای یونان بود) در فکر و فرهنگ جهان تأثیر دارد. این

نمونه عینی و امثالش نشان می دهد که گاهی بشر به حدی می رسد که خیال را در جای حقیقت و حقیقت را در جای خیال قرار می دهد.

ارسطو برای رهایی از خیالات افلاطونی شعار عقلانیت سرداد اما تنها کاری که کرد الهه های بی شمار افلاطون را به ده الهه محدود کرد و خدا از این ده خدا را به افلاک خیالی تطبیق کرد افلاکی که هر کدام موجود زنده، جان دار، هستند و می چرخند ستاره های میخکوب شده بر خود را نیز می چرخانند.

پس در جابه جایی حقیقت و خیال نیز حوادث بزرگ و اتفاقات سهمگینی رخ داده است این حوادث همان طور که در عرصه نظری جایگاه حقایق و خیالات را عوض می کنند همان طور هم همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی و نیز سرنوشت اخروی انسان را نیز وارونه می کنند.

بشر موجودی است که در هر مسئله ای، نسبت به موضوعی و شیئی یا باید علم حقیقی پیدا کند یا با نیروی خیال پاسخی برای پرسش خود پیدا خواهد کرد.

و در این بین اگر خیال پرداز یونانی به حساب شرایط جغرافی و خیال پرداز ی هندی علاوه بر شرایط جغرافی کلان، به حساب «برنج خواری» گذاشته می شود، خیال پرداز ی ایرانی را باید به کدام دفتر حساب نوشت...؟

شاید بگوئیم: ما ایرانیان سخت حقیقت گرا و واقع اندیش هستیم ما کجا و خیال پرداز ی کجا، علاوه بر هر نوع خیال پرداز ی ایرانی (که به برخی از آن ها اشاره خواهد شد) همین که در این روزگار قرن هاست مردمان جهان یونانیات و جوکیات هندی را کنار گذاشته اند و ما هنوز در معرکه آشتی میان اشراق افلاطون با اشراق هندی و سپس میان این معجون را با مشی مشائیان و سپس این معجون دوم را با قرآن و حدیث آشتی می دهیم، خیال گرانی ما را برجسته تر از برج بابل و بلندتر از قله اورست برای همه مردم دنیا نشان می دهد. غربیان نیز همان طور که عرفان سرخ پوستی را تشویق می کنند و به مرتاضان هندی آفرین می گویند ما را نیز هندوانه بغل می کنند.

زیرا همه چیز برای شان مطلوب است جز «مکتب جعفر بن محمد(علیه السلام)».

و در جانب مثبت: هنر ما، در نقش و نگار قالی بافی و کاشی کاری که در تالارهای موزه های اروپا دهان تماشاگران را باز می گذارد، و این همه امتیازات معجزه گونه شعر فارسی در ادب و هنر (که پیشتر بدان اشاره کردم) منشأی غیر از خیال دارد؟ بله درست است خیال يك نعمت است، زیبایی زندگی است. اما فقط برای هنر نه برای تبیین هستی و انسان. نه برای خداشناسی، معادشناسی، حتی اگر نامش را عرفان بگذاریم.

اینك مسئله را به کدام حساب باید نوشت؟ باز به حساب زبان فارسی که زبان تصوف بود و هست.

گفته شد؛ يك زبان پر واژه و وسیع می تواند بهتر و آسان تر مقصود، افکار و احساسهای درونی انسان را بیرون بریزد. و زبان کم واژه بالعکس است، کسی که با چنین زبانی سخن می گوید علاوه بر تحمل مشکل کم بود ابزار، مجبور است به «ترکیب» بپردازد. زبان فارسی از این قاعده مستثنی است زیرا با این که سخت دچار کمبود واژه است و یکی از مصادیق بارز «زبان ترکیبی» می باشد، بهترین زبان برای بیان احساسات و نیز احساس های تخیلی است.

ما دقیقاً نمی دانیم این زبان در اصل و اساس نیز دچار این دو مزیقه بوده است یا در اثر تهاجم مقدونیان، حمله عرب و هجوم سیل آسا و پشت سر هم اقوام مختلف ترك، این وضعیت را پیدا کرده است و اگر تهاجمات مذکور نبود به سوی کثرت واژه و رهائی از ترکیب، پیش می رفت. یا نه؟...؟.

در زیست فردی و اجتماعی بشر، گاهی نداشتن و نداشته ها موجب پیشرفت می شود از باب صرفا مثال، اروپای مرطوب موجب می گشت که انسان در اندیشه میز و صندلی باشد دست کم دو سه چوب را به هم پیوند دهد و روی آن بنشیند و دشت های ایران و عربستان همیشه برای نشستن و دراز کشیدن آماده بوده تنها يك چادر کافی بود تا شرایط اولیه استراحت فراهم شود. آن چاشنی ای برای صنعت گرایی بود و این عاملی برای عدم احساس نیاز به صنعت، است.

زبان فارسی به دلیل «نداشته اش» به يك امتیاز بزرگ رسیده است. کمبود واژه وادارش کرده که بیش از هر زبانی در عرصه کنایه، استعاره با بدیعیات، استخدام الفاظ بل استخدام مفاهیم، پیش تازد. امروز و در قدیم هر کس در این مملکت می خواست یا بخواهد الفاظ می، مطرب، ساقی، ساغر، شاهد، خم، پیاله، ساقی سیمین، لب شیرین، رقیب، عشق، مدعی، غیرت، خرابات، رطل، رطل گران، مقام، مقامات، واحد، وحدت، لقاء، مستی، و... را در معانی حقیقی و موضوع شان به کار ببرد باید با قرینه ای همراه کند تا مخاطب بفهمد که متکلم معنی حقیقی را اراده کرده است.

غلبه مجاز بر حقیقت بدین گونه، در هیچ زبانی به گستره فارسی نمی رسد. که فارسی از نظرواژگان تنگ ترین زبان و از نظر مجاز فراخ ترین زبان است. در عرصه هنر گوی سبقت از همه برده، اما در صنعت با زبان های کاملاً معمولی هم ردیف است. فارسی در شعر چنان پرورانده شده و به حدی ظریف شده است که بر هر بستر دیگر غیر از بستر خود، جاری نمی شود. اگر به بستر دیگر بیفتد مچاله می شود، بستر به هر دو معنی:

۱- شعر فارسی وقتی که ترجمه می شود گوئی نازنینی به دست يك غول افتاده است مضطرب و آشفته. این ویژگی در فارسی بیش از همه زبان ها است.

۲- شعر فارسی در همان فارسی خودش اگر به بستر شعر نو بیفتد همه عناصر وجودی آن می میرد غیر از ایهامات آن. کدام نوپردازی است که بتواند وارد عرصه تصوف شود...؟ کدام نوپرداز است که مانند شعرای کلاسیک هستی را واژگون کند، خیالات را به حقایق و حقایق را به خیالات تبدیل کند.

صوفیان عرب زبان در پردازش صورها و تصویرهای ذهنی شان کمتر از شعر استفاده کرده اند و در نثر نیز مطالب شان را از متون فارسی گرفته اند.

در میان عرب، شیعیان به دلیل دقت و فلسفی بودن و نیز به دلیل سرکوب شدن در عرصه های اجتماعی در شعر به برتری رسیدند تا حدی که مثل اعلاى شاعری بودند اگر کسی می خواست توان شعری يك شاعر را در بالاترین حد تمجید کند می گفت «ترقّص فی شعره»: مانند رافضیان شعر می گوید.

اما در ایران شعرای سنّی جانی برای درخشش شاعران شیعه نگذاشتند زیرا شیعه با تصوف میانه ای نداشت و آن را مردود می دانست و این پرهیز از خیال پردازی صوفیانه، آنان را محدود می کرد.

عده ای سعی می کنند حافظ، مولوی و امثال شان را شیعه قلمداد کنند، مشیت بر درفش می کوبند، صوفیان از این قبیل، نه به شیعه بودن افتخار می دهند و نه به سنی بودن. حتی از يك دیدگاه به هیچ دین معین پای بند نمی شوند همان طور که شعارشان «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» است.

می خواهیم چه بگویم؟ می خواهیم بگویم اصول و یافته های صوفیان نه از راه کشف و شهود است بل به وسیله زبان فارسی است به ویژه در آن موارد اساسی که خیال را جای گزین حقیقت می کنند.

در صد نکوهش زبان فارسی (که شکر بنگالی در قبال این قند پارسی شرمگین می شود وقتی که به بنگاله می رود)^{۱۴} نیستم بل در صد معرفی توان هنری آن هستم که در بلندای عرصه زبان ها ایستاده و ملک هنر را فتح کرده است.

اما این لازم نگرفته که علم و دانش و صنعت و نیز دین را از پستان این هنر بگیریم. و اشتباه بزرگ این جاست. که در آن صورت باید به جای نان فیلم و به جای آب خیال بخوریم و به جای دین موهومات را برگزینیم. فکر نان کن که خریزه آب است.

با سلطه تشیع بر ایران و برچیده شدن بساط تصوف (گرچه امروز وانمود می شود که شیعه از اول صوفی بوده) و استقلال ایران از ممالک عرب، شعر فارسی از خدمت به تصوف، معاف گشت و از همان روز جریان تغذیه تصوف قطع گشت، گرسنگی روز به روز پیکرش را نحیف می کرد. و مردمان عرب به تدریج از خیالات صوفیانه بازماندند و اینک پس از ۴۰۰ سال عرب های مسلمان نه تنها خیال پردازی را کنار گذاشته اند بل جریانی از رادیکالیسم به راه انداخته اند که غرب را به واهمه و هراس انداخته است. این واقعیت گرائی و عمل گرائی نوین در میان مردمان سنی حتی به دست دولت های دست نشانده نیز قابل کنترل نیست.^{۱۵}

که صد البته در این حرکت سنیان، نباید تأثیر عظیم انقلاب اسلامی را فراموش کرد. سخن بالا به زمینه اجتماعی ناظر است و تأثیر انقلاب در خود حرکت، است. و آرزو این است که این تصوف نو پدید روح ناخودآگاه اجتماعی ما را به خیال گرائی مبتلا نکند.

اصالت خیال:

محمی الدین در فصوص الحکم و ملا صدرا در اسفار و دیگر آثارش به «اصالت خیال» و به «حقیقت داشتن مخیلات» تصریح و نص کرده اند. محمی الدین در فتوحات خیال را به مقام «**الوهم هو السلطان الاعظم**» رسانیده است.

صدرا و صدرائیان (که همگی پیرو محمی الدین هم هستند و نمی توانند نباشند زیرا فصوص الحکم دقیقاً یکی از دو پایه اسفار است و بدون آن دیگر «حکمت متعالیه» ای نخواهد بود) به «اصل» در مورد «خیال» معتقد هستند:

۱- خیال وجود دارد.

۲- خیال وجود حقیقی و واقعی دارد (نه صرفاً ذهنی).

۳- خیال از «مجردات» است.

۱۴- اشاره به شعر حافظ است:

شکر شکن شوند همه طوطیان هند *** زین قندپارسی که به بنگاله می رود.

و خود حافظ نیرو و توان زبان فارسی را در برهم پیچیدن و برهم نوردیدن واقعیات، به بهترین وجه بیان کرده است که هم به تنگی و کوچکی آن اشاره دارد و هم به نیروی آن:

طی مکان ببین و زمان در سلوک شعر *** کاین طفل، يك شبه ره صد ساله می رود.

۱۵- متاسفانه جریان رادیکالیسم عربی در خطر انحراف است. زیرا استعمار می کوشد این نهضت را در همین حرکت اولش بر علیه شیعه تحریک کرده و به کار اندازد.

۴- خیال در مرتبه وجودی برتر از غیرخیال است (زیرا مجردات برتر از غیر مجردات هستند).^{۱۶}

۵- در مقایسه میان خیال و چیزهای واقعی، اصالت با خیال است به دلیل برتری مجرد.

همه موارد پنج گانه فوق در شکم اصل بزرگ «تجرد خیال» جای گرفته است بنابراین باید به خیال ترتیب اثر بدهند و می دهند، سپس اصالت را به آن می دهند تا جایی که معاد ملاصدرا مبتنی بر همین اصل است که امام خمینی (رحمهم الله) آن را رد کرده است.^{۱۷}

دست اندرکاران صدائیات، سخنی از اصل «تجرد خیال» و اصولی که از آن برمی خیزد به میان نمی آورند (معلوم نیست چرا) اگر این اساس حکمت متعالیه و فصوص الحکم را به دانشجویان و طلاب معرفی کنند آنان آگاهانه وارد این مباحث می شوند و از اول به ماهیت چیزی که به آموختن آن می پردازند، پی می برند. در این صورت ذهن و اندیشه شان لوله کشی نمی شود و به حق شان می رسند.

به راستی این آگاهی از حقوق مسلم طلبه و دانشجو نیست؟! امروز طلبه های جوان و مستعد حوزه را مشاهده می کنید که در آغاز ورود به این مباحث تا چند سال دچار سردرگمی می شوند و تنها با تکیه بر این که:

۱- درس حوزه یا دانشگاهی است پس حتماً براساس حقایق است.

۲- استادان خبره و آشنا، غیر حقایق را هرگز تدریس نمی کنند.

۳- لابد تجربه علمی ما ضعیف است.

۴- با سیلی از آیات، احادیث، و اشعار شیرین و دلنشین، رو به رو می شوند.

خودشان را آرام و دلگرم می کنند. هنگامی که آن چند سال طی می شود دیگر همه چیز تمام است زیرا لوله کشی به اتمام رسیده است.

آیا سختم افراط آمیز است؟ لطفاً بفرمائید از يك طلبه یا دانشجویی که این مباحث رشته تخصصی اوست بپرسید «اصل تجرد خیال» را به او توضیح داده اند یا نه؟...؟.

من در نوشته هایم و مباحثاتم همیشه گفته ام همان طور که ریاضی یا هر علم دیگر باید تدریس شود منطق ارسطویی نیز باید تدریس شود و ضرورت دارد. اما چیزی که بر آن به عنوان «فلسفه» مترتب می شود باید کنار گذاشته شود و به جای آن دانش های «مفهوم شناسی»، «ذهن شناسی»، «جامعه شناسی شناخت» گذاشته شود در سه فصل.

و اگر فلسفه ارسطویی مطرح شود باید درست مانند فلسفه هگل، کانت، دکارت و... مطرح شود نه با این تلقی که این همان فلسفه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

۱۶- در این مقالات بحث شده است که از نظر فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت، غیر از خدا هیچ چیز مجرد نیست و هر چیز مشمول زمان و مکان است. و نیز رجوع کنید به «نقد مبانی حکمت متعالیه».

۱۷- رجوع کنید در همین مقالات مقدماتی، مبحث «تصوف و ولایت فقیه».

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، اجنبی بودن یونانیات، صدرائیات و صوفیات، با اسلام و با قرآن و حدیث را کاملاً توضیح داده است. اشاره مختصری به انتقال یونانیات از عصر امویان تا آخر و نیز به انتقال جوکیات هندی، کرده است. و از تطبیق تحمیلی قرآن و حدیث با این سوغات های اجنبی، سخت بیزاری می جوید. به حدی که تا کسی عین سخنان او را نخواند باورش نمی شود. بعضی ها چنان فضائی و جوی ساخته اند که گوئی مرحوم طباطبائی مقلد بی چون و چرای ملاصدرا و محی الدین بوده است. او کشف و کرامات مدعیان را «ادّعا» می نامد اما امروز عده ای به خود او نسبت معجزه (نه کرامت^{۱۸}) می دهند. گوئی حکمت متعالیه و فصوص الحکم دین آن مرحوم بوده است.

او در این مبحث به بخشی از اصول باطل ارسطوئیات تصریح می کند در نتیجه به همان قدر از آن ارزش می دهد که در «بدایة الحکمه» و «نهایة الحکمه» آورده است و ظاهراً همین قدر را فلسفه صحیح می داند. البته از لفظ «نهایة» در «نهایة الحکمه» نیز کاملاً پیداست که بیش از آن را (که مجلدات اسفار و یا سایر متون را پر کرده) باطل می داند.

این سخنان ایشان را در المیزان جلد ۵ صفحات ۲۷۹ تا ۲۸۳ چاپ اسماعیلیان و نیز چاپ بیروت و جلد ۵ صفحات ۳۰۵ تا ۳۰۶ چاپ دوم آخوندی، ملاحظه فرمائید.

توجه:

۱- ایشان در اشاره به طبیعیات ارسطوئی عبارت «هیئت بطلمیوس» را نیز به کار برده است که همان هیئت و افلاک ارسطو است که به ۹ عقل از عقول عشره تطبیق می شد و در فلسفه ارسطو دارای حیات و عقل، معرفی می شوند. بطلمیوس هیئت ارسطوئی را توضیح داده است و هنگامی که گالیله را محاکمه می کردند اتهام او مخالفت با ارسطو بود نه با بطلمیوس. علامه طباطبائی به دلیل شهرت نام بطلمیوس در محاورات اخترشناسان، نام او را آورده است و این مسئله از بیانات خود او کاملاً پیدا است زیرا از ارسطوئیات بحث می کند و در نصّ سخنش هیئت مذکور را از یونانیات می داند نه ساخته خود بطلمیوس که اهل مصر بود.

۲- المیزان گواه بزرگ است که علامه گرچه «اسفار» را تدریس می کرد اما نه توحید و وحدت وجودی صدرا را پذیرفته و نه معاد او را و نه آن سیر و سلوک را که اسفار و فصوص نسخه می دهند. و در همان مبحث که آدرس دادم ادعای این که «قرآن و دین يك ظاهر دارد و يك باطن، باطنش مال گروه خاصی است و ظاهرش مال مردم» را رد می کند بل آن را سرکوب می کند، می گوید: تحت ظواهر شریعت حقایقی هست و اگر گفته شود انسان می تواند به آن باطن ها برسد این هم درست اما راه یافتن به این باطن باید به وسیله ظواهر آیات و احادیث باشد «و لكن الطريق انما هو استعمال الظواهر الدینیة علی ما ینبغی الاستعمال، لا غیر و حاشا ان یکون هناك باطن لا یهدی الیه ظاهر... نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْکِتَابَ تَبْیَانًا». اما آن همه آیات و احادیث که در اسفار، عرشیه، مشرقیه و سایر آثار صدرا آمده و آن همه آیه و حدیث که در فصوص و شرح های آن آمده همه (مگر نادر) با ادعای معنای باطنی تأویل و تحریف شده اند که در این کتاب در مورد فصوص خواهیم دید.

باز المیزان گواه حی و حاضر است که نه يك تفسیر ارسطوئی است و نه صدرائی و نه محی الدینی. مباحثی که تحت عنوان «بحث حکمی» آورده بیشتر در اجتماعیات است نه در توحید، نبوت و معاد، و در همان مباحث نیز بحث فلسفی است نه فلسفی ارسطوئی یا صدرائی. گرچه گاهی بوئی از ارسطوئیات شنیده می شود.

شاید در تاریخ علم و اندیشه تنها او باشد که با این همه تعلم و تعلیم و تحقیق در فلسفه های یونانی و صدرائی کرده و با آن همه همزیستی با آن ها و نیز با متونی از قبیل فصوص، داشته در عین حال المیزان او نه ارسطویی است و نه صدرائی و نه محی الدینی.

درست است، بنده قبول دارم که در بالا گفتم و بارها گفته و نوشته ام منطق ارسطویی را مانند منطق هر علم (منطق ریاضی، منطق فیزیک، منطق پزشکی و...) تدریس کنیم برای آن علم که در بالا گفتم نه برای فلسفه ارسطویی. و فلسفه ارسطویی را نیز مانند نهاية الحکمه برای بی خبر نبودن از آن، بخوانیم آن طور که با فلسفه هگل و کانت و... باید آشنا باشیم.

لطفاً به لفظ «قالوا» که در بدایه و نهایه علامه مکرر آمده توجه کنید. او مسئولیت مسئله را به عهده نمی گیرد با لفظ «قالوا» تصریح می کند که این عقیده من نیست. یعنی حتی فلسفه ارسطویی را در حدی که پالایش کرده و از صافی گذرانده و «نهایت» آن را آورده باز قبول ندارد.

علامه هرگز زربار «اصل تجرد خیال» نمی رود که هیچ، بل هیچ ارزش به خیال نمی دهد بل خیال را باز دارنده از حقیقت، می داند.

در این که چرا او از تدریس اسفار دست کشید؟ هر کس سخنی می گوید. بنده عرض می کنم برای این که کاملاً به ابعاد آن پی برد، همان طور که همیشه از تدریس بخش معاد آن خودداری می کرد این بار همه آن را کنار گذاشت و المیزان گواه این عرض بنده است.

معراج بایزید بسطامی، معراج محی الدین، معراج... و... و امروز طی الارض فلانی همه و همه با نردبان اصل «خیال» انجام یافته و با ابزار خیال نیز توجیه شده و می شود.

محی الدین پیش تر رفته آن عالم خیالی خود را حقیقت دانسته و عالم عینی موجود و اشیاء جهان را «حق منخیل» نامیده یعنی کاملاً خیال را واقعیت و واقعیت را خیال دانسته است.

يك داستان

گویند روزی حکیمی از حکما به مخمصه ای افتاد و ناچار در آن گرمای تابستان دار و دیار خود را رها کرده سر به سفر نهاد. سفر برای این قبیل شخصیت ها يك امر عادی و آسان بود زیرا در هر منزلی از راه که فاصله منزل ها معمولاً ۴ فرسخ بود خانقاه (خوان گاه = سفره خانه) آماده پذیرائی بود.

روز سوم مرد حکیم - به هر دلیلی که راوی داستان توضیح نداده - نتوانست به منزل خانقاه برسد. نگاهی به خورشید کرد آن را در حال نزدیک شدن به افق دید؛ دیگر شب است نمی توانم به خانقاه برسم. بهتر است از این راه فرعی به آن روستا بروم و مهمان کدخدا یا یکی از اهالی شوم.

در روستای «طوبی» جمعاً ۱۵ خانواده زندگی می کردند و اردشیر کدخدای شان بود. خانه ها برای تأمین امنیت، پشت به هم در تنگ هم جای گرفته اند به طوری که دهکده طوبی فقط يك کوچه دارد کوچه دایره ای که درب خانه ها به آن باز می شود. جانب دیگر این دایره را دیوار باغ های مختلف و احياناً بیشه زار، گرفته است تنها در چهار نقطه این دیوار، قطع می شود که راه های

خروجی دهکده است از جانب شمال شرقی که به روستای کرم آباد می رود، و از جانب شرقی که راه دهکده فیروز است، از جنوب غرب به آبادی عجم می رسد، مسجد نیز در نیش میدان است و از غرب به دهکده شاد آباد می رسد.

مسافر از راه اصلی خارج شد. و راه فرعی میان مزارع را طی کرد، از راه شرقی وارد طویی شد به محض ورود چشمش به مسجد افتاد که در نیش روبه رو با ایوان سه ستونه، پشت به آفتاب جنوب، قرار دارد. با تائی و وقار حکیمانه از سه پله ایوان بالا رفت در ایوان نشست، پشت به دیوار و دو دست بر وسط عصا، گاهی سر عصا به گونه و گوش راستش نزدیک می شود گوئی بی میل نیست که در اثر خستگی سرش را به عصا هم که شده، تکیه دهد. به دقت کوچه و خانه های رو به رو را می نگرد، کی می شود که کسی او را ببیند و به خانه دعوتش کند.

در آن تابستان مردم کشاورز در دشت و باغ مشغول کار خود هستند گرفتاری ها کلافه شان کرده است با این که دم دم های غروب است کمتر کسی دیده می شود. دخترکی گوسفندهائی را از صحرا می آورد و پسرکی چند گاو را، مردی از کمان کج کوچه خارج شد و در نزدیکی مسجد با پسرک رو به رو گشت. پسر گفت: کدخدا بابام می گفت فراموش نکند که فردا حقا به ماست. کدخدا نگاهی به مسافر انداخت با بی تفاوتی به راهش ادامه داد. مسافر اندیشید نباید او را به حال خود بگذارد، گفت: سلام کدخدا عصر بخیر در این وقت مسائی به سوی چشم رفتن با قران امروز نمی سازد نزدیک است قمر در عقرب شود، تیر جوزا به کسانی اصابت نماید دیگر از رسن دلو امیدی برای بیرون آمدن از چاه زنندان مشتری نیست، بیا دمی در این ایوان جلوس فرما. کدخدا نگاهی به او انداخت با بی حوصلگی حاکی از رودربایستی شدید، به سوی او رفت. حکیم سر سخن را باز کرد شیوا و شیرین، دیگر کمتر از اصطلاحات منطق و دور از ذهن مخاطبش، استفاده می کرد، از غلظت بیان کاست و به حکمت «رعایت حال مخاطب» بر شیوائی بیان افزود.

طهماسب با پشته ای علف به دوش که سنگینی آن پشتش را خم کرده بود رسید:
- اردشیر!

بعد که چشمش به غریبه با شخصیتی افتاد صمیمیت را گذاشت و براساس مقررات گفت:
کدخدا به بچه گفته بودم برایت یادآوری کند که فردا نوبت حقا به ماست.
- خیلی خوب، حالا بیا آن پشته ات را روی ایوان بگذار باهات کار دارم.

طهماسب بدون این که بندهای پشته را از دوش و بغل باز کند وزنه پشته را بر لبه ایوان نهاد و روی پاها ایستاد این موجب می شد که سمت راست او به طرف مسافر باشد، صحبت آن دو را قطع کرد:
حالا بگو کارت چیه می خوام برم.

- آن طناب را باز کن و بیا مؤدبانه در حضور آقا بتمرگ تا چند کلمه بشنوی آدم شی.
یکی دو نفر دیگر نیز آمدند جلسه ایوان رونق گرفت. اسفندیار جوان ترین مرد جلسه برخاست رفت و با يك کتری چای برگشت. کم کم دارد جلسه رسمیت نیز پیدا می کند. دو ساعت از شب گذشت اما حکیم همچنان براساس «مقتضای حال» و «روان شناسی مخاطب» به مجلس می افزاید. اسفندیار دهانش را به گوش کدخدا نزدیک کرد:

خودت که می دانی هزینه مرگ مادرم نگذاشته چیزی برای مان بماند وگرنه می رفتم شام می آوردم.

كدخدا رو به جلسه كرد و گفت: خوب ديگر جلسه تمام شد من مي روم براي آقا شامي بياورم. تو هم طهماسب يك دست رختخواب تميز براي آقا بفرست همين جا خوب است خوب هم كه از آن بگل مي گذرد.

همه رفتند، شام و رختخواب آمد، اين بار نه يكي دو نفر، تقريباً همه مردان دهكده از گوشه و كنار سرك مي كشيدند تا به محض تمام شدن شام حكيم به حضور او بروند و به سخنانش گوش دهند: اي بابا فردا مي خواييم يه روز هم كار نكنيم چه مي شود.

همه جمع شدند، طهماسب دستي به محاسن سفيدش كشيد گفت:

كدخدا يادم آمد كه فردا نوبت حقا به من نيست يه هر كي مي خواهي بده.

- خيلي خوب مي دهم يه سلطانه.

حكيم دقيقاً مي فهميد كه جذبه جلسه اش طوري آنان را گرفته كه به جاي دعوا بر سر آب، آن را به همدیگر حواله مي كند تا امشب راحت به سخنان او گوش دهند، خيلي مسرور بود اما خستگي راه آزارش مي داد و سخت نيازمند استراحت بود با خود گفت: نه، بايد من نيز فردا در روز روشن بخوابم، اشتباه مي كردم پيري قوايم را به تحليل برده سه روز راه پيموده ام بايد دو روز هم در همين جا بمانم تا تجديد نيرو كنم.

پاسي گذشت و حكيم با اين كه حرف مي زد در فكرش دنبال موضوع ديگر بود كه به دنبال موضوع جاري، آن را شروع كند. كه اسفنديار دستش را بالای پيشاني گذاشت نگاهی به آسمان پر از ستاره كرد بدون اين كه به طرف حكيم برگردد گفت «حكيم كمی هم از اين ستارگان بي شمار شگفت و زيبا بگو» آن گاه براي مشاهده عكس العمل حكيم به سوي او نگاه كرد.

موضوع خوبي بود اما حاضرین استعداد درك علم هيئت، آن هم هيئت ارسطوئی با خرق و التيام افلاكش، را نداشتند. پس بهتر است مرد مسافر داستاني را براي شان سر هم كند كه هم شيرين و رؤيایی و هم عاملی برای صبحانه، نهار و شام فردا باشد. راستی برای اين روستائيان بی سواد چه حظی دارد كه بگويم ستاره ها ميخ نقره ای هستند كه به فلک كوبيده شده اند. گفت: ماه كه مي بينيد يك پسری بود شاهزاده و آن هفت برادران ندیم و نوكر او بودند وقتی كه مي خوابيد يكي در بالای سر او دو تا در سمت راست و دو تا در سمت چپ و دو ديگر در سمت پاهای او می ايستادند. روزی همراه هفت برادران به شكار رفت جوانی و سرمستی چه كارها كه نمی كند، آن قدر دور رفتند كه به مملكت پادشاه ديگر رسيدند. از قضا دختر آن پادشاه نيز كه خورشيد بانو بود به شكار خارج شده بود با جمعی از دختران و لشكريان.

ماه دنبال يك آهو می تاخت و خورشيد دنبال آهوی ديگر. كه در جائي به هم رسيدند خيره و مات مبهوت جمال همدیگر شدند ماه از او خواستگاری كرد، خورشيد بانو گفت: بايد از پدرم اذن بخوادم، دو روز بعد پيغامی براي می فرستم.

پسر دو روز در آن نخجيرگاه ماند صبح روز سوم فرا رسيد اما خبری از پيغام نبود، همراه نديمانش به قلعه دختر نزيك شدند، ماه كمند انداخت و از ديوار بالا رفت، در وسط كاخ خورشيد بانو را ديد كه در لگن نقره ای خمير می كند، گفت: درود بر خورشيد بانو دختر شاه بزرگ، چون پيغام به تأخير افتاد نتوانستم صبر كنم به اين جا آمدم.

دختر شادمانه گفت: پدرم موافقت كرد و گفت با دستان خودم شيرینی برای تو بپزم همراه پيغام براي بفرستم. پسر كه به دختر نزيك شد خورشيد خودش را عقب كشيد و گفت: نه، دست به من نزن. همه چيز بايد حكيمانه و براساس حكمت باشد بی حساب و كتاب و بدون مقررات نبايد به من دست بزنی.

ماه گامی دیگر به او نزدیک شد خورشید دو دست خمیرآلودش را روی او گذاشت تا از خود دور کند، ناگهان پسر به هوا رفت. رفت و رفت و شد ماه آسمان.

خورشید بانو فهمید این دسیسه پدرش بوده اکسیری، کیمیایی، به آرد مخلوط کرده تا مانع ازدواج آن ها شود. خمیرهای دستش را از زیر لباسهای زربینش به بدنش مالید او هم در دم به همراه ندیمه و انیسه های بی شمارش به آسمان رفت. اما هنوز هم که هنوز است آن دو به هم نرسیده اند زیرا خورشید در ناز کردن سرآمد است، هنوز هم او می رود و ماه به دنبالش، بلی عشق است که آسمان را به این زیبایی آراسته است:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر *** یادگاری که در این گنبد دوار بماند اسفندیار حرف حکیم را برید: راستی حکیم، این ماجرا اتفاق افتاده یا تنها يك قصه است...؟ واقعیت است یا خیال...؟. حکیم که نمی توانست با آن زلف و سیل و آرایش حکیمانه اش به قصه گوئی خود اعتراف کند، گفت: مگر نشنیدی فرمایش خواجه حافظ را مگر شعر او خیال است؟ وانگهی شما خیال را نمی شناسید بدانید هرچه خیال کنید حتماً عین آن اتفاق افتاده است.

اساس عالم هستی از خیال است ابتدا همه اشیاء در علم خدا تصویر یافتند آن گاه ظهور وجودی پیدا کردند همان طور که شما اول شخم کردن و آبیاری کردن را در خیال تان تصویر می کنید آن گاه آن ها را به منصف ظهور می رسانید. بلی هرچه خیال کنید زمانی آن خیال عینیت داشته است که به آن می گویند «عالم اعیان ثابت» که هنوز هیچ چیز خلق نشده بود.

مردان روستا گرچه از ته و توك سخنان استاد سر در نمی آوردند اما با اذعان بر این که «حکیم سخن گزاف نمی گوید، او استاد است، ما را چه رسد که در بیانات شیوای او تردید کنیم» تعبداً افاضات مسافر را پذیرفتند.

آن روز آب را به سلطانه دادند، زن کشاورز مزرعه تشنه ذرت را آبیاری می کرد و مکرر از خود می پرسید: چرا امروز آب را به من دادند در حالی که هنوز دو روز به نوبت من مانده است...؟! لابد یادی از پدرم کرده اند و به احترام او نوبت من را جلو انداختند، چه می دانم.

آن روز همه چیز طور دیگری می نمود سلطانه کسی از مردان دهکده را سر مزرعه یا باغ نمی دید به نظرش رسید: نکند دارم خواب می بینم دستی به سر و صورت خود کشید که اگر خواب است بیدار شود، به کارش ادامه داد. او دختر مردی بود که مثلاً روشن فکرتین و فهمیده ترین فرد دهکده محسوب می شد وقتی که اردشیر به جای پدرش کدخدا شد سواد نداشت مأموری آمده و گفته بود به هر طور شده باید در حد خواندن نام های مردم، سواد یاد بگیرد. اردشیر شش ماه پائیز و زمستان را که ایام بی کاری کشاورزان است در نزد پدر او به سوادآموزی گذرانده و شرط کدخدائی را به دست آورده بود.

سلطانه ساعتی پس از غروب به خانه رسید، زنی با عجله از نردبان به حیاط آمد گفت: سلطانه! ده، پانزده نفریم پشت بام جمع شده ایم منتظر تو بودیم بیا، بیا. در حالی که پشت سرهم بیا می گفت دوباره از نردبان بالا رفت.

سلطانه که طول آن روز را با افکار عجیب گذرانده بود بیشتر کنجکاو شد به دنبال پری به پشت بام رفت. زن ها نشستند بودند زهره می گفت این مرد جادوگر است پروین می گفت نه بابا حکیم است شوهرم اسفندیار شیفته علم و دانش او شده. شیرین می گفت علم و دانشش به سرش بخوره کاری کرده همه کارهامان زمین مانده همه مردها امروز را خوابیده اند فردا هم که همین طور خواهد شد همین الآن باز به دور غریبه جمع شده اند و به حرف های او گوش می دهند.

سلطان با خود اندیشید: هرچه باشد باید راز و رمزی در این مرد باشد وگرنه مردان طوبی این قدر هم احمق نیستند باید از این راز سر در بیاورم. آن گاه گویی فکر بکری را پیدا کرده است گفت: شیرین فردا به مسجد می روی پرده را آماده می کنی فردا شب ما هم می رویم و پشت پرده می نشینیم تا ببینیم این مسافر چه چیزی با خود آورده است.

شیرین گفت: آن ها که در مسجد نمی نشینند، تو ایوان جمع می شوند.

سلطان گفت: فرق نمی کند یا آن ها را می کشانیم داخل یا پرده را بزن ایوان را دو بخش کن.

زن ها که می دانستند هر چه سلطان بخواهد کسی از مردان یارای مخالفت با او ندارد، تا آن روز در ایوان مسجد ننشسته بودند حس تفنن خواهی شان گل کرد گفتند: آری همان ایوان بهتر است.

مردها در يك طرف ایوان نشسته اند زن ها در طرف دیگر، پرده بزرگ و ضخیمی میان شان حایل است. هر مردی که تازه بخواهد وارد مجلس شود ناچار است با استفاده از دست ها خودش را به ارتفاع يك متری ایوان بدون پله برساند. حکیم مسافر سر سخن را باز کرد يك موضوع مختصر را در نظر گرفته که بیش از ساعتی وقت نگیرد زیرا او می خواست آن شب را بخواهد و فردا به راه خود ادامه دهد اما چند جمله ای بیش نگفته بود تازه می خواست موضوع داستان خیال انگیز آن شب را شروع کند که زنی از پشت پرده گفت: ببخشید حکیم امشب ما زن ها نیز آمده ایم از بیانات حضرت عالی فیض ببریم من از عمو طهماسب شنیدم که...

مسافر به مرد بغل دستی خود یواشکی گفت: این ضعیفه کیست؟

- سلطانه است.

حکیم باهوش پیش تر در مورد سلطانه فکر کرده روز اول از زبان کدخدا شنیده بود «باشد فردا آب را به سلطانه می دهم» به ذهنش آمده بود: لابد این زن با زن های دیگر فرق می کند مالک زندگی و امور اقتصادی خود است که نامش در ردیف مردهاست. سلطانه آن روز پیش عمو طهماسب رفته بود: عمو بس است این همه خواب چه سودی دارد بگو ببینم این غریبه چه چیزی در چنته اش آورده است که شما مردان را مجذوب کرده؟

طهماسب دست به چشمانش کشید گفت: اوه... از زمین و زمان از آسمان ها خبر می دهد. سلطانه! صد حیف که مرحوم پدرت نیست سخنان حکیم را او بهتر می فهمید.

- آخر چه می گفت چند تکه از حرف هایش را برابم بگو.

- می گفت ماه يك پسر بود شاهزاده، هفت برادران ندیم و نوکر او بودند...

- عمو طهماسب غریبه با همین خیال ها شما را از زندگی انداخته...؟!

- اسفندیار هم مثل تو می گفت این ها خیال نیست؟ حکیم گفت هرچه خیال کنید لابد اتفاق افتاده است وگرنه وجود ذهنی که عدم نیست. و حکیم دلیل هم آورد از گنبد دوار، از صدای عشق، یادگار عشق، از این چیزها گفت.

سلطانه خنده تمسخرآمیزی کرد که پیرمرد را تحت تأثیر گذاشت، گفت: و الله سلطانه من هم امروز خوب خوابیدم هر چه خیال کردم پدرم کدخدای طوبی بود و من پس از مرگش کدخدا شده ام، چیزی تغییر نکرد می بینی که هنوز هم اردشیر کدخدا است. اما به این مرد نماید که دروغ گو باشد.

سلطان به شنیدن این سخن با خود گفت این مرد کلاًش می خواهد مردم طوبی را بدبخت کند اما فوراً به ذهنش رسید که شیرین می گفت او فردا صبح از ده ما می رود پس تنها در فکر دو روز استراحت بوده است. برخاست و از پیش عمو طهماسب رفت. بیخشید حکیم امشب ما زن ها نیز آمده ایم از بیانات حضرت عالی فیض ببریم من از عمو طهماسب شنیدم که فرموده اید هر چه را خیال کنید آن واقع می شود. او هم هر چه فکر کرده کدخدا شود نشده امشب به شما شام نمی دهیم تا با خیال تان شام بخورید.

کدخدا سراسیمه نگاهی به طهماسب انداخت با خود گفت: عجب ما هم رقیب داشته ایم.

حکیم گفت: بزرگان کاملاً به جا فرموده اند که این گوهرهای گران بها را به هر کس نگوئید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند *** جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد. من این طور نگفته ام سخنان من حقیر ناظر به ماضی بودند نه به مستقبل (لحن مسافر لغوی تر شده بود گوئی با يك خبره صحبت می کند) آینده هر کس بسته به آن است که در «عالم اعیان» و قبل از خلقت چه گرفته است عوض هم نمی شود، گفتم راجع به گذشته های دور هر چه به خیال تان آید حتماً رخ داده است. آن گاه رو به مردم کرد: شما نام افلاطون را شنیده اید؟

اسفندیار گفت: بلی در ترانه های ما هست:

ای روزگار پر جفا *** وی دهر خالی از وفا

گل پروری نازش دهی *** آخر به سر خاکش دهی

قصر سلیمان چه شد *** افلاطونت پوسیده شد می دانیم که افلاطون يك حکیم بزرگ بوده.

حکیم: احسنت می دانید او حکمتش را چطوری بنا نهاد؟ اول خیال کرد سپس مانند يك معمار زبردست کم و کاست آن را ترمیم و تنظیم فرمود سپس حکمتش را بر پایه آن نهاد. چه بگویم نه از «مَثَل» سر در می آورید و نه از «تذکار»، بلی اشتباه از من است که در اینجا چنین حرف هائی گفته ام، نام ارسطو را شنیده اید؟

سلطان به گفت: بلی شنیده ام.

کدخدا گفت: پدر سلطان باسواد بود چیزهایی می فهمید خودش هم زن عاقله و فهمیده است قرآن را هم می تواند بخواند.

حکیم گفت: ارسطو نیز طور دیگر خیال کرد مَثَل افلاطون را نه که غلط پندارد، بل که همه آن ها را به ده «عقل» جمع کرد.

سلطان به گفت: مگر در اختیار آدم است که چهار چیز را هشت یا ده ها چیز را تبدیل به ده کند...؟.

حکیم گفت: در عالم مجردات چنین چیزی ممکن است مجرد که ماده ندارد، عدد و کثرت یعنی چه...؟ و ادامه داد: ارسطو عقل

اول را «صادر اول» و نُه تای دیگر را نُه فلك تصویر کرد که این ستارگان میخ های نقره ای هستند که به فلك کوبیده شده اند.

سلطان به گفت: شنیدم دیشب فرموده اید ماه پسر، و خورشید دختر، و ستارگان ندیمه های آن دو هستند.

حکیم با ترش روئی گفت: باز هم تأسف می خورم چرا باید این اسرار را بر نامحرمان نااهل هویدا کنم، من تنها ماه را با هفت

برادران و خورشید را با برخی سیارات گفته ام نه همه ستارگان را.

اما حکیم مسافر بهتر می دانست که شب گذشته افسانه سروده و خورشید را که مطابق نظریه ارسطو در فلك چهارم است

بعنوان يك دختر معرفی کرده است.

سلطانه گفت: خیلی خوب، اما ما در قرآن می خوانیم هفت آسمان، شما ۹ تا می گوئید.

حکیم گفت: هشتمی کرسی و نهمی نیز عرش است.

سلطانه گفت: مگر عرش برآستی يك سریر و تخت است که خدا روی آن نشسته باشد پدرم می گفت عرش خدا یعنی حکومت و سلطنت خدا بر کاینات.

دیگر سلطانه چیزی از ادامه حرف های او نفهمید. اما حکیم می دانست که در این آشتی میان افلاطون و ارسطو کاملاً ماست مالی کرده است، ادامه داد: حتماً نام بایزید و امثال او را شنیده اید که به معراج رفته اند همگی در خانه نشسته و در عالم خیال با دو بال کشف و شهود معراج کرده اند.

سلطانه گفت: معراج پیامبر (همگی صلوات گفتند) نیز این گونه بوده...؟!

حکیم گفت: درست است هر معراج با معراج دیگر فرقی دارد مثل ماها، مثل آن درختان، اما بالاخره از يك سنخ هستند، سپس برهان دیگری بر اهمیت و اصالت خیال آورد: مگر نشنیده اید مخترعان و مبتکران اول در موضوعی خیال می کنند سپس آن خیال به واقعیت تبدیل می شود.

سلطانه با خود گفت: رد یا قبول سخنان این مرد نیاز به تفکر دارد آخ ای پدر جای تو خالی اما می دانم که این آخرین دلیلش کشکی بود زیرا این همت مخترعین است که خیال شان را به واقعیت تبدیل می کند. سپس گفت: حکیم شنیدم فردا صبح می خواهی تشریف ببری پس نیاز به استراحت داری این ها هم فردا باید سرکار بروند اسفندیار در کنار تو می خوابد. آن گاه خطاب به اسفندیار گفت: که نشستی دوباره جلسه درست کنی؟ همه بروند بخوابند.

حکیم احساس کرد کدخدای واقعی سلطانه است نه اردشیر، باخود گفت: این زن پس از من به دنبال صفحه خواهد گذاشت، اما فوراً گفت: گمان نکنم، زن بامروتی است آبروی من را نمی برد.

صبح است آفتاب تازه طلوع کرده است مرد مسافر عصا و خورجینش را برداشت و از دهکده طوبی رفت دو چیز بر جای گذاشت تعطیلی دو روز کار مردم و درگیری مداوم که آیا مسافر راست گفته یا دروغ، همان طور که حکیم پیش بینی کرده بود سلطانه وارد این درگیری نمی شد.

مرگ گلپناه: مردم ده، زن و مرد مرید حکیم مسافر، شده بودند گرچه در تبیین مکتب او دچار اختلافهای اساسی بودند، با گذشت زمان معنای چند لفظ را یاد گرفتند ماضی، مستقبل، حال. اما عمو طهماسب همیشه به جای عقول عشره عقول کشره می گفت. یکی می گفت خیال تنها وقتی واقعیت می شود که به ماضی دور مربوط شود. دیگری می گفت ماضی نزدیک هم متمرثر است. آن یکی می گفت مگر وقتی که ارسطو عقول عشره را تخیل می کرد همان وقت آن ها وجود نداشتند پس تخیل مربوط به حال نیز کافی است. به ویژه عمو طهماسب که در آرزوی کدخدائی می سوخت دوست داشت مسئله حتی به آینده نیز شامل شود. چند ماه گذشت و ایام زمستان و بی کاری کشاورزان فرا رسید.

خیال پردازی مردم طوبی اگر هیچ وقت نتیجه نمی داد در يك بستر نتیجه فوری می داد وقتی که زن یا مرد طوبائی سوار بر بال تخیل می شد و به حضور شاهزاده ماه می رسید با همه ندیمان و نوکران هفت گانه او دست می داد و همین طور در میان کنیزگان بی شمار خورشید بانو با او معانقه می کردند و اگر کسی به زنی می گفت تو چرا با هفت برادران نامحرم دست دادی، جواب

می داد شریعت مال زمینی های خام است وقتی که در اوج طریقت هستی چه محرمی و چه نامحرمی. همچنین اگر مردی مورد اعتراض واقع می گشت که چرا با گلرخان آسمانی رو بوسی کرده است همان جواب را می داد.

همسر عمو طهماسب تنور را گرم می کرد خطاب به دخترش گفت: گوهر برو کوزه را پر کن می خواهم روی تنور برای پدرت چائی درست کنم، سر ظهر است الآن پیرمرد سر می رسد.

گوهر کوزه بزرگ را که قدش به ۷۵ سانت می رسید برداشت به سر جوب که در کنار مسجد جریان داشت رفت و کوزه را روی آب زلال خوابانید دست چپ بر دسته و دست راست بر بدنه کوزه فشار می آورد که کوزه پر شود. آب به دهانه کوزه وارد می شد هوای درون آن با قور تا قورت و حبابهایی به اندازه تخم مرغ، خارج می شد.

نیمه حجم کوزه پر شده بود که چشم گوهر به عکس خود در روی آب افتاد، حیف که قورتا قورت هوا ایجاد موج می کرد و چهره او را کج و معوج نشان می داد. کوزه را نیمه پر از آب بیرون کشید همان طور که چمباتمه نشسته بود ته کوزه را کنار پنجه پایش زمین گذاشت و دو دستی به دسته کوزه تکیه داد. موج ها کنار رفتند آب صاف گشت نگاهی به عکس خود انداخت: سن و سالم رسیده باید به زودی ازدواج کنم.

شور جوانی به رؤیا وادارش کرد به یاد سخنان حکیم افتاد عمیق تر و جدی تر به خیال پرداخت، ازدواج کرد جشن عروسی را پشت سر گذاشت بالاخره حامله شد، در گوشه خانه رختخوابی برایش پهن کردند، درد زایمان امانش را می برید فوراً کسی به دهکده شاد آباد فرستادند تا ننه گل صنم مامای آن دهات بیاید، او مامای منحصر به فرد چندین دهکده بود هر وقت دختران و پسران را می دید می گفت: ناف همه تان را من بریده ام اما همه تان بی ادب اید احترام من را چنان که باید حفظ نمی کنید.

ننه گل صنم رسید کودک به دنیا آمد ساق و سالم. عمو طهماسب نیز به خانه دخترش آمد و نام کودک را گلپناه گذاشت. گلپناه به سرعت بزرگ می شد دو ساله شده بود که روزی به دنبال بزغاله ای دوید و در همان جوب کنار مسجد افتاد و خفه شد.

بغض در گلوی گوهر ترکیدهای های گریست خواست کوزه را بردارد به دوش اندازد که کوزه نیمه پر به درخت کنار جوب برخورد و شکست. گوهر دو دستی بر سر و سینه می زند و می گوید: وای پسر، وای گلپناه و...

مادر به استقبالش دوید: ای وای خاك بر سرم، چه شده؟ کوزه کو؟

- مادر نگو که جگرم می سوزد پسر، مرد گلپناه در جوب خفه شد.

- کدام پسر؟ کدام گلپناه؟؟.

گوهر حق حق کنان تمام داستان را از اول تا آخر گفت که مادر نیز در کنار او کز کرد که وای نوه عزیزم وای گلپناه، عمو طهماسب خسته و کوفته از سر مزرعه آمده به خانه رسید او هم کنار آن دو نشست وای بچه ام وای...

همسایه ها آمدند تسلیت گفتند گرچه بعضی از آنان در دل خود اعتراض داشتند که بابا تخیلات گوهر به آینده مربوط بوده پس مطابق نظر مبارك حکیم به واقعیت نمی پیوندند.

از دهکده های مجاور نیز عده ای برای تسلیت و تعدادی هم برای مشاهده عقاید عجیب و غریب طوبانیان می آمدند داخل خانه پر از زنان و حیاط آن پر از مردان بود، هم برای آنان که به مکتب حکیم مسافر، باور داشتند و هم برای دیگران فرصت خوبی بود که دو

سه روز به بهانه مرگ گلپناه دور هم باشند به ویژه زنان که دنبال بهانه ای برای گریستن بودند، هرچه می خواستند همراه گوهر و مادرش گریه می کردند دلی از عزا در می آوردند. حیف که امروز روز سوم است و این مجلس تمام خواهد شد.

ناگهان شیبه ای به گوش رسید همه فهمیدند که عمو رشید کدخدای شاد آباد می آید، مردی قوی دل، قاطع، واقع گرا از اسب پیاده شد لگام را از دستش انداخت اسفندیار فوراً آن را در هوا قاپید که میادا اسب کدخدا فرار کند.

رشید با گام های نظامی وارد حیاط شد نعره کشید: همه جمع شوید.

مگر کسی می توانست به حرف او گوش ندهد، به دور او دایره زدند، رشید آرام آرام چرخید و صورت يك يك مردان را واریسی کرد نگاهی هم به پشت بام کرد که همه زنان در آن جا جمع شده بودند و داخل حیاط را تماشا می کردند، گفت: ای مردم اگر طوبائی ها را يك رهگذر احمق کرده شما مردم فیروز، عجم و شاد آباد چرا عقل تان را از دست داده اید؟ جمع کنید این بساط را یا الله به جوانان هر سه دهکده می گویم کدام يك از شما حاضرید از گوهر خواستگاری کنید من باید این ماتم را به جشن تبدیل کنم شرم نکنید بگوئید.

دو سه جوان دست بلند کردند.

آن گاه رو به سمت زنان کرد گفت: باید گوهر بگوید کدام يك از این سه جوان را انتخاب می کند...؟.

گوهر با نظاره این برنامه، گریه اش به هق هق و سکسکه آرام تبدیل شد فوراً از ذهنش گذشت: آها تخیلیم به واقعیت می پیوندد خدا کند آخرش نیز مرگ گلپناه نباشد.

کدخدا دوباره فریاد کشید: گوهر جواب بگو.

گوهر انگشتش را به سوی برزو جوان اهل دهکده فیروز نشانه گرفت.

کدخدا گفت: مبارك است کدخدا اردشیر نیز برای خالی نبودن عریضه اش در کنار کدخدا رشید ایستاد، همه مردم با هم فریاد مبارك است سر دادند.

کدخدا رشید گفت: پسر، برزو وقتی که پسرت به دنیا آمد نامش را حتماً گلپناه بگذار و به خرافه های خیال پردازی اعتنا نکن.

برزو نیز چنین کرد. اما گلپناه در دوسالگی که همراه مادرش به خانه پدربزرگش آمده بود دنبال بزغاله ای دوید و در همان جوب افتاد و مرد.

مباحثه علمی و فنی در حدیث

کشف و شهود

در فقه معیار، قاعده و قانون های زیادی به کار می بریم تا مثلاً يك حکم فقهی بزرگ مانند «قصاص» و یا يك حکم کوچک فقهی مانند شستن ظروف و یا دو ضربه بودن تیمم یا يك ضربه بودن آن را صادر کنیم.

این قوانین و معیارها آن قدر برای ما مهم و دقت در آن ها ارزشمند و حیاتی است که سه علم خاص ایجاد کرده ایم:

۱ - علم «اصول فقه»: این علم آن قدر پر دامنه و پیچیده است که دست یابی به تخصص در آن از همه علوم حوزوی مشکل تر است. علم اصول (خواه مباحث الفاظ و خواه مباحث حجت آن) همه به محور «حدیث» می چرخد وقتی می توانیم به برائت و استصحاب تمسك کنیم که تکلیف مسئله در عرصه حدیث روشن شده باشد.

۲ - قواعد فقیه: که امروز توسعه یافته به صورت كاملا يك علم در آمده است که تخصص در آن شانه به شانه تخصص در علم اصول می زند.

۳ - علم رجال: رجال شناسی و تخصص در بیوگرافی آن همه شخصیت ها که در سند هزاران حدیث آمده اند و نیز تخصص در معیارهای رد یا قبول يك شخصیت و تعیین طبقات تاریخی آن ها و... علمی است بس دقیق و بس وسیع.

باید زحمت طاقت فرسای این علوم را متحمل شویم سپس يك حکم را در تیمم صادر کنیم. اما در اصول دین، در الهیات، در معرفت خدا و کار خدا، در شناخت رابطه خدا با خلق، توحید، نبوت، امامت، ولایت تشریحی، ولایت تکوینی، روح، جسم بزرخی، معاد و جسمانی بودن یا مثالی بودن معاد، خلقت بهشت و دوزخ و... هر حدیث جعلی بی سند را بی معیار و قاعده می پذیریم، این چه غفلت است؟!

چه شده است تیمم بر توحید رجحان یافته است؟ چرا تیمم از الهیات برتر شده است؟ آیا آورنده قرآن اجازه داده است در الهیات از ارسطو و جوکیان هندی پیروی کنیم اما در ازدواج این اجازه را نداده است؟ چرا مسائل ازدواج از مسئله الهیات مهمتر شده است؟ در تیمم اجازه نداده اند بدون تحمل زحمات علوم فوق و بدون تخصص در آن ها حرفی بزنیم اما در مسائل اصول دین مجاز کرده اند از هر کس و ناکسی پیروی کنیم.؟؟؟!

مگر ننگ است، مگر عار است که اعتراف کنیم متون تفسیری که برای قرآن نوشته شده فاقد ارزش لازم هستند. ننگ و عار این است که حتی يك تفسیر با اصول و معیاری که در تیمم به کار می بریم (و باید ببریم) ننوشته ایم، هر حدیث، هر نظریه از هر کسی را ارزش داده ایم، وهب بن منبه یهودی، قتاده، عکرمة، سدی و هر فرد غیر مسؤل و بی سواد دیگر. بعضی ها در جواب می گویند: برای الهیات و تفسیر به قدر کافی حدیث نداریم.

اولا: کی برای الهیات به متون مراجعه کردیم و با کم بود حدیث روبه رو شدیم این قبیل حدیث های ما در خلال مجلدات مانده و مجلدات شان در قفسه خاک می خورد. مگر مشغله تفسیر پردازی در بستر تفسیر غیر شیعی و مشغله الهیات پردازی ارسطوئی و جوکیاتی اجازه می دهد که به احادیث شیعه پرداخته شود؟! مگر اصلا به یاد مان می آید که باید به تفسیر شیعی و معیارهای شیعی پردازیم؟!

اساسا چنین نیازی را احساس نمی کنیم تا چه رسد قدمی به سوی آن برداریم. واگر چنین است و کمبود هست (که چنین نیست) چرا این همه هجمه و یورش بر علیه بحار الانوار می شود که چرا احادیث ضعیف در آن هست مگر بحار در الهیات و تفسیریات بحث نمی کند؟! درحالی که بحار همه احادیث صحیح و حسن و مقبول را آورده است حدیث های ضعیف هم دارد و باید می داشت زیرا بحار عنوان «منبع» را هم دارد پس موظف است حدیث ضعیف را نیز جمع کند.

ثانیاً: آیه قرآن که ندا در می دهد «**الیوم اکملت لکم دینکم**» چیست؟ که در غدیر طنین انداز شد، مگر غیر از این است که قرآن و اهل بیت (علیه السلام) برای شما کافی اند؟ آیا (نعوذبالله) این آیه لغو است؟ که نتیجه اش دست گذاری به سوی جوکیات هندی و ارسطوئیات یونانی باشد؟.

شگفت است: از جانبی بحار و مجلسی سخت تحت فشاراند و بی رحمانه بل ناجوانمردانه کوبیده می شوند که مثلاً حدیث های ضعیفی هم در بحار هست از طرف دیگر هر حدیث جعلی را درباره تصوف و این خرافه گرائی نوین نه تنها بی چون و چرا می پذیریم که راحت الحلقومش کرده ایم.

همگان می دانند امروز دفاع از بحار و مجلسی کار مشکلی است زیرا همه در مقابل بحار اهل قاعده، اهل قانون، متخصص در علم رجال، سندشناسی، متخصص در «محتواشناسی»، «اهل تعادل و تراجیح»، اهل تشخیص حدیث صحیح از حدیث حسن، حدیث مرسل، مضمور و متخصص در علم «اصول فقه» و «علم رجال» می شوند که آهای بیائید بحارالانوار (این دریای گوهرها و این دایرة المعارف عظیم شیعی) چهار تا حدیث ضعیف هم دارد. اما نوبت که به متون تصوف می رسد، وقتی احساسات دینی (!) مان در معجزه سازی و خیال پردازی، گل می کند هر حدیث جعلی را کورکورانه می پذیریم کافی است يك عبارت عربی باشد و يك آهنگ «قصاری» داشته و شبیه کلمات قصار یا شبیه ضرب المثل های مردمی باشد. این همه هیاهو و غوغاهای تبلیغی بر علیه بحار و مجلسی برای آن است که انگیزه مجلسی در نوشتن بحار، اثبات عدم نیاز شیعه به یونان و هند، است و اساساً مجلدات صد و ده گانه بحار برای رد آن دواست.

در متون تصوف و عرفان اصطلاحی، آن قدر از حدیث های جعلی و بی مدرک و ضعیف استفاده شده که کمتر و به ندرت می توان يك حدیث کاملاً صحیح یافت، متونی که موضوع بحث شان الهیات است.

اما صوفیان قدیم و صوفیان نوین دلیل محکم و برهان قاطع برای این کارشان دارند. اگر کسی بگوید فلان حدیث که محی الدین به آن تمسك کرده بی سند است، جعلی است. فوراً جواب می شنود که شیخ اکبر با کشف و شهودش صحت این حدیث را دریافته است.

اولاً: کشف و شهود (آن هم به فرض صحت کشف، به فرض صحت ادعای شخص) يك امر کاملاً شخصی است و برای دیگران نه تنها مسؤلیتی نمی آورد بل هیچ ارزش عقیدتی ندارد. و این اصل اجماعی مسلمانان متخصص در علم شناخت شناسی است.

ثانیاً: جناب کاشف و شهود کننده چرا همیشه صحت حدیث های بی سند و جعلی را کشف می کند چرا حدیث های صحیح به افتخار کشف او نائل نمی شوند؟!؟!

ثالثاً: در متن همین کتاب خواهیم دید که کشف و شهود حضرات چیست و چگونه است، محی الدین که به معراج رفته و از همه گوشه های جهان هستی دیدن بل بازرسی کرده پس از مراجعت از آسمان ها دودستی به هیئت ارسطوئی و بطلمیوسی چسبیده است و مطابق حدیث جعلی «لبن» علم اعطائی خدا را میان پیامبر (صلی الله علیه وآله) و عمر بن خطاب تقسیم می کند:

پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: در خواب دیدم که ظرف شیری به من داده شد از آن خوردم و بقیه را به عمر دادم خورد و آن شیر را به علم تعبیر کردم.

یا می گوید: پیامبر(صلی الله علیه وآله) جانشینی برای خود تعیین نکرد. و نویسنده شرح فارسی در پاورقی با دست و پاچگی و با هزار احتیاط آن را رد می کند که: در این مورد کشف شیخ اکبر بر اساس ذهنیت او بوده است.

این چه کشف و شهود است که شهپر پروازش در هر آسمانی توان پرواز دارد اما در کشف وصایت، خلافت و جانشینی علی(علیه السلام) فلج می شود؟! چرا دستگاه کشف محی الدین همیشه با دستگاه تبلیغاتی دربار معاویه هم آهنگ است و محصولات آن را تایید می کند با وجود سروده «لامیه» حضرت ابوطالب در ماجرای توسل او به حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) برای آمدن باران، که مشرکین قریش (حتی ابوجهل) نیز هرگز آن را انکار نکردند، جناب محی الدین در قرن هفتم هجری از نو با کشف و شهودش کفر ابوطالب را کشف می کند. این کشف کشکی است که به درد معاویه و فرقه ناصبیه و سایر دشمنان اهل بیت(علیه السلام) می خورد و نشان از ماهیت سایر کشفیات او می دهد.

او می گوید «فصوص را پیامبر(صلی الله علیه وآله) در خواب به من داده است» کتابی که جریان عمومی اش بر علیه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) است و در جریان خصوصی اش فحشنامه به ابوطالب و آل ابوطالب (نعوذبالله) است.

چرا در طول ۱۴۰۰ سال رودخانه کشف و شهود حضرات توفنده جریان دارد اما يك کشف شان به نفع آل رسول(صلی الله علیه وآله) نبوده و نیست!!! درست است کشف و شهودشان که ده ها مورد از این گونه کشف ها را در این کتاب ملاحظه خواهید کرد، معصوم و محفوظ از خطاست حتی يك بار به نفع اهل بیت(علیه السلام) اشتباه هم نکردند.

کاشفی که اعماق جان جهان و هستی را کشف می کند اما نمی داند که در قرآن مراد از فرعون مصر، «ملك مصر» و «عزیز مصر» چیست و کیست و چه فرقی میان این الفاظ و کاربردشان هست، کشفش چه ماهیتی دارد؟

حدیث قدسی: عبارت زیبای «حدیث قدسی» نقش بس موثری در پیش برد اهداف صوفیان قدیم و صوفیان نوین داشته و دارد. مردم با شنیدن این عبارت زیبا گمان می کنند که بهترین و محکم ترین و مستندترین حدیث را می شنوند. حتی اگر يك واعظ غیر صوفی عنوان حدیث قدسی را در بالای منبر یا پشت تریبون به زبان بیاورد عملاً به یکی از قواعد «فن خطابه» عمل کرده و از آن بهره جسته است، نه از حدیثی که «دلیل» است.

علاوه بر تاثیر این عبارت در خودآگاه مردمی، در ناخود آگاه اهل علم نیز تاثیر می گذارد.

حدیث قدسی چیست؟: قرآن کلام خداست و حدیث کلام پیامبر(صلی الله علیه وآله) است و در اعتقاد شیعه کلام امام نیز عین کلام پیامبر(صلی الله علیه وآله) است. اما اگر پیامبر(صلی الله علیه وآله) يك سخن را از قول خدا نقل کند این منقول را حدیث قدسی می نامند.

و به عبارت دیگر: کلام خدا به دو صورت به ما رسیده است: قرآن و حدیث قدسی.

آن سخنانی که خداوند به رسول گفته اما جزئی از قرآن محسوب نمی شوند، حدیث قدسی است. در حدیث قدسی خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) نقش راوی را دارد، مانند حدیث «سلسله الذهب»: امام رضا(علیه السلام) فرمود: شنیدم از پدرم او نیز از پدرش و او نیز از پدرش... از علی(علیه السلام) او نیز از رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) که فرمود: خداوند فرمود: **كلمة لاله** **آل الله حصنی فمن دخل حصنی آمن من عذابی.**

آن چه به شرح رفت حقیقت حدیث قدسی است **اما واقعیت آن**، یعنی در عینیت وقوع خارجی، از این نوع حدیث چند تا داریم؟ و چقدرشان مستند است و از میان مستندها چقدرشان قابل قبول و چقدرشان مردود است؟! در منابع حدیثی سنی و شیعی تعداد احادیث قدسی خیلی کم و بس نادر است و شاید تنها حدیث قدسی مورد اجماع مسلمین (شیعه و سنی) فقط همین حدیث سلسله الذهب باشد، و بقیه یا اگر از نظر سنی صحیح باشد از نظر شیعه صحیح باشد سنیان رد می کنند و یا مورد خدشه فلان متخصص سنی یا شیعی قرار گرفته است.

اما منابع تصوف قدیم و نوین پر است از احادیث قدسی ادعائی، در موارد زیادی برای ادعاهای بی دلیل شان فوراً يك حدیث قدسی آورده اند که معمولاً با لفظ «یابن آدم» یا «عبدی» یا «انا» شروع می شوند.

به اصطلاح عوام حدیث قدسی «نون دونی» تصوف است معدنی که هر چه مصرف می کنند تمامی ندارد. در همین کتاب نمونه هایی را خواهیم دید.

خضر: یکی از مستندات کار ساز صوفیان حضرت خضر است اگر در محفلی «اقتضای حال مجلس و مخاطبین» ایجاب کند که منبع و استنادی برای سخن آورده شود اما مدرک حدیثی وجود نداشته باشد فوراً «ملاقات با خضر» و اخذ مطلب از او به میان می آید. حال برو خضر را پیدا کن و حقیقت مسئله را تحقیق کن.

خواب: مدرک و مستند دیگر تصوف، خواب است. خواب دیدن در مواردی با واقعیت مصادف می شود و در اکثر موارد مصادف «اضغاث احلام» می شود.

اما صحیح ترین و صادق ترین رؤیا فاقد «حجیت» است اجماعاً، نه فقط اجماع شیعه و نه اجماع سنی و شیعه و نه اجماع اهل ادیان بلکه اجماع، جمیع بشریت در طول تاریخ و در عرض جغرافی دنیا، حتی خود صوفیان. اگر صوفی ای مدعی شود که در خواب دیده است که صوفی دیگر يك سکه طلا به او بدهکار است آیا می تواند سکه را از او مطالبه نماید؟

چیزی که در اثبات حقانیت يك حق به مقدار يك سکه ارزش و اعتبار ندارد در اثبات اصول توحید و مسائل مربوط به الهیات، نبوت و معاد برهان قاطع می شود؟!!

گفته بود جان نیست که بدهم این آقا مال می خواهد، این جا هم: دین نیست که بدهم این آقا مال می خواهد. یعنی دادن جان آسان اما دادن مال دشوار است، دادن دین آسان اما دادن سکه سخت است.

اخیراً بعضی از دست اندرکاران «درس اخلاق» نیز پشت سر هم به خواب متمسک می شوند در حدی که به راستی شور قضیه در آمده است. اوضاع خیلی بلبشو و قرو قاطی شده است بینش و سنجش و عقلانیت شیعی در این وسط گم شده است.

صوفیان قدیم و نوین برای این که این ابزار کار ساز را در انحصار خود داشته باشند، شرایطی را برای کسی که خواب می بیند تعیین کرده اند. «رؤیای هر کسی صادق نیست». این به خاطر آن است که در مقام تعارض راه نجاتی داشته باشند اگر کسی مدعی باشد که در خواب دیده است همه ی افاضات جناب مرشد نادرست است. آیا به خواب خودش ترتیب اثر دهد یا به خواب های مرشد؟! در این قبیل موارد باید به «اصل» «اصالت صحت خواب مرشد» و «اصالت بطلان خواب خود» متمسک شود.

در حالی که مطابق نص قرآن هر کسی می تواند رؤیای صادق داشته باشد از یوسف پیامبر گرفته تا ملك مصر، آن پیامبر معصوم خداست و این شاه ظالم و غاصب که یوسف در زندان اوست.

اینک مستندات و متمسکات تصوف:

- ۱- تاویل به رای آیات قرآن.. برخی از مسائل این گونه حل می شود.
 - ۲- تاویل به رای حدیث های صحیح معدود.. برخی دیگر نیز این چنین حل می شود.
 - ۳- تمسک به احادیث ضعیف.. برخی مسائل (فراموش نشود مسائل اصول دین و الهیات است) نیز بدین صورت حل می گردد.
 - ۴- استناد به احادیث بی سند.
 - ۵- تمسک به احادیث جعلی.
 - ۶- استفاده از عنوان «حدیث قدس» برای مجعولات.
 - ۷- استفاده از عنوان «خضر» و ملاقات و دریافت مطلب از او.
 - ۸- تمسک و استناد به خواب و رؤیا.
- خیمه ی تصوف با این «اوتاد ثمانیه» بر پا می شود اوتادی که حق نداریم يك مسئله از مسائل تیمم را با آن ها بر پا داریم.

بزرگانی که رفتند و برگشتند

منتقدین که ارسطوئیان و صوفیان را رد می کنند دو گروه اند:

۱- گروهی که نه تخصص در ارسطوئیات دارند و نه آشنایی لازم با ماهیت تصوف را. اینان نه تنها دخالت بی مورد می کنند بلکه برای گروه دوم ایجاد مشکل می نمایند.

عده ای از اینان اهل دانش و علم هستند اما انتقادات شان به صورتی است که ارسطوئیان فوراً آن ها را به اهل «نقل» بودن متهم می کنند که شما معقولات و کشفیات را با منقولات رد می کنید و این درست نیست.

گرچه راه اینان درست و رفتارشان عین اسلام است اما در مقام احتجاج لازم است افکار طرف را با همان معیارهای خودش رد کرد.

آنان که اصول خود را از ارسطوئیات ۲۴۰۰ سال پیش و از جوکیات ۴۰۰۰ سال پیش نقل می کنند، فلسفه، عرفان و علوم اهل بیت(علیه السلام) را منقول می نامند. این از عجایب روزگار نیست بلکه بزرگترین اعجوبه است.

۲- متخصصین در فلسفه و جوکی شناسان متخصص: اینان نیز به دو گروه تقسیم می شوند:

الف: آنان که هیچ وقت پیرو ارسطوئیات و جوکیات نبوده اند و اکثریت دانشمندان شیعه از کلینی صدوق، شیخ مفید تا به امروز اینان بوده اند.

ب: آنان که زمانی به دنبال ارسطوئیات و جوکیات رفتند سپس از آن بازگشتند، از این جمله اند:

۱- **ابن سینا:** هر اهل فلسفه ای می داند که ابن سینا اعلام کرده بود در صد پی افکندن فلسفه ای دیگر است که نام آن را «مشرقیات» خواهد گذاشت اما اجل مهلتش نداد.

صدرائیان می گویند مقصود ابن سینا همان بود که ملا صدرا در قالب «اسفار» انجام داد. در حالی که ابن سینا در میان مشائیان، واقع گراترین و عمل گراترین فرد است و ملا صدرا خیال گراترین فرد آن هاست، ابن سینا از خیالات پشیمان شده و اسفار صدرا اوج تخیل است.

۲- غزالی: وی که از متبحرترین افراد در فلسفه یونان و از اساتید بزرگ نظامیه بود از ارسطوئیات توبه کرد و «احیاء العلوم» را برای همین توبه نوشت. اما گرفتار تصوف شد. و راه را برای محی الدین نشان داد که از چه راهی به «احیاء دین» پردازد(!).

۳- شیخ بهایی: اروپائیان در مورد لختنشتین که زمانی طوری می اندیشیده و زمان دیگر طوری دیگر، می گویند: لختنشتین اول و لختنشتین دوم. شیخ بهایی نیز چنین بوده و حیات علمی او دو دوره بوده است دوره ای که علاقمند ارسطوئیات و تصوف بود و دوره ای که جز مکتب و فلسفه اهل بیت(علیه السلام) به هیچ مکتب و بینش ارزش قائل نبود.

شیخ بهایی در آغاز دوره ی دوم ابتدا ارسطوئیات را کنار گذاشت و اشعار زیر را سرود:

ای کرده به علم مجازی خوی *** نشنیده ز علم حقیقی بوی

سرگرم به حکمت یونانی *** دل سرد ز حکمت ایمانی

در علم رسوم گرو مانده *** نشکسته زیای خود این کنده^{۱۹}

از متن شعرهای بالا پیداست که هنوز تحت تاثیر افکار همدانی که استاد عرفان نظری او بوده قرار دارد. سپس علاقه به تصوف را نیز کنار گذاشت و کتاب «پند اهل دانش و هوش به زبان گربه و موش» را نوشت که رد جانانه ای بر صوفیان است. صدرائیان و صوفیان نوین گاهی به کلمات و جمله هایی از دوره ی اول شیخ بهایی متمسک می شوند اما اشعار بالا و کتاب «موش و گربه» را به پشت گوش می اندازند. آیا نام این صداقت است؟ نمی دانم.

در همان آغاز دوره ی دوم بود که شیخ بهایی ملاصدرا (که سخت عاشق ارسطوئیات بود) را از سر خود وا کرد و او به پیش میر داماد رفت.

۴- ملاصدرا: وی در مقدمه «تفسیر سوره ی واقعه» رسماً از راه ارسطوی-جوکی که رفته بود اظهار ندامت می کند و به اصطلاح توبه می کند.

بر فرض ادعای صدرائیان در مورد مشرقیات ابن سینا در ست باشد (که نیست) با توبه خود صدرا چه می کنند مگر نمی بینند که خود صدرا از فلسفه خود توبه کرده است.

۵- فیض کاشانی: او نیز پس از توبه سعی بلیغ نمود که گذشته را جبران کند، کتاب وافی و نیز محجة البیضاء را با این انگیزه نوشت. ظاهراً توبه ی فیض قبل از توبه پدر زنش (ملاصدرا) بوده است البته این تقدم تاخر به طور دقیق معلوم نیست.

او در ابتدای رساله «انصاف» و نیز در کتاب «قرّة العین» با بیانی دردآلود پشیمانی سوزناک خود را توضیح می دهد.

۶- شیخ ابراهیم بن ملاصدرا: او در رد فلسفه پدرش موکدا گفته و نوشته اما معلوم نیست اساساً زمان زیادی به دنبال آن بوده باشد. زیرا توبه فیض و توبه ی پدرش کافی بود که او را آگاه کند. تاریخ و جزئیات مسئله نیازمند يك تحقیق ویژه است.

خود ملاصدرا و پسرش و دامادش توبه می کنند و راه رفته را انحراف و نادرست می دانند اما حضرات صدرائیان امروزی دو دستی به «حکمت متعالیه» چسبیده اند. می دانید این روال مصداق کدام ضرب المثل است؟... بگذریم.

۱۹- این اشعار شیخ بهائی زیاد است علاقمندان به دیوان او مراجعه کنند.

۷. **آیه الله میرزامهدی اصفهانی:** او نیز پس از زمانی که به دنبال ارسطوئیات و صدائیات رفت و در آن ها استاد و متخصص شد همه را کنار گذاشت و کتاب های «مصباح الهدی» و «ابواب الهدی» را نوشت و تا آخر عمر به مبارزه ی علمی با صدرائیان ادامه داد.

۸. **علامه طباطبایی:** لطفا در این مورد رجوع کنید به مبحث «حقیقت و مجاز- حقیقت و خیال» و نیز به مبحث «تعیین تکلیف».

۹. **علامه محمد تقی جعفری:** او شارح سر شناس مثنوی است مجلدات بزرگی در این مورد نوشت اما در جلد اول «شرح نهج البلاغه» صفحه ی ۱۰۵ وحدت وجود را مخالف با اصول و تبیینات اسلام دانسته است اساسا آن مرحوم شرح نهج البلاغه را با انگیزه ی جبران مافات نوشته است و بر پیشیمانی خود تصریح کرده است.

(۱۰- کوچکتر از کوچکان - خود بنده)

و ده ها شخصیت دیگر که زمانی این راه را رفتند و برگشتند اما پیروان صدرا و محی الدین همیشه سخنان دوره ی اول آنان را نقل می کنند و از ردیه های آنان چیزی به رخ مبارک نمی آورند. مهمتر از همه به پشت گوش انداختن توبه ی خود ملاصدرا است. صوفیان و ارسطوئیان از اول با ژست خود بینانه و خود خواهانه به آزار اهل بیت(علیه السلام) و شیعه پرداخته اند، ربیع ابن خنیم جهادهای علی(علیه السلام) را به زیر سؤال برد اما اقدامی بر علیه معاویه نکرد. حسن بصری و گروهش از جمله رابعه عدویه به نفع معاویه و آل مروان برای امیرالمؤمنین و امامان بعدی ایجاد مزاحمت های مداوم کردند. سفیان ثوری و محمدبن منکر و گروه شان مزاحم امام باقر(علیه السلام) امام صادق(علیه السلام) بودند. امام رضا(علیه السلام) را در خراسان نیز رها نمی کردند. اسحاق کندی همان طور که نیاکانش شمشیر بر علیه امامان به ویژه امام حسین(علیه السلام) کشیدند مزاحم امام هادی(علیه السلام) و امام عسگری(علیه السلام) بود.

همیشه قیافه حق به جانب، ژست دانا به همه علوم، متهم کردن دیگران به ضعف درک، ادعای عقلانیت در عین موهوم پرستی و... داشتن و دارند. توهومات خود شان را «معقول»، فلسفه و عرفان و علم اهل بیت(علیه السلام) را «منقول» نامیدند. صوفیان با روحیه ی خود پرستی شان همیشه در صدد پند و اندرز دادن به امامان معصوم - از علی(علیه السلام) تا امام عسگری - بودند. تنها امام زمان (عج) که غایب شد و دچار نیش زبان های حضوری و تخاطبی آنان نگشت اما حضرتش در پشت پرده ی غیبت نیز از نیش زبان آنان آسوده نگشت که نمونه اش برخوردهای محی الدین است که خواهیم دید.

تصوف و ولایت فقیه:

در این کتاب دیدیم و خواهیم دید که پادشاهان و صوفیان سمت امامت را یعنی ولایت ائمه ی معصومین(علیه السلام) را میان خودشان تقسیم کرده اند هم در عرصه نظری و توجیهاات علمی، و هم در عرصه ی عملی و عینیت زندگی شان در تاریخ. ولایت به دو قسمت تقسیم شد:

۱- **حکومت ظاهری:** که در قالب امپراتوری های خلافتی، و یا در شکل پادشاهی يك بخش از ممالك اسلامی، به شاهان داده شد.

۲- **حکومت باطنی و معنوی:** که به دامن سران صوفیه ریخته شد.

البته این دومی را «ولایت» نامیدند - تسمیة القسیم باسم المقسم - ولایت را به دو قسم تقسیم کردند و قسم دوم را از نو ولایت نامیدند.

در عینیت تاریخ، دو جریان فوق یک تعامل قوی و مستحکم با هم داشتند. تعامل ماهوی که نه به قرارداد شفاهی و میز مذاکره نیاز داشت و نه به قرارداد کتبی. و این تعامل ماهوی آن قدر محکمو نیز نیاز متقابل به همدیگر آن قدر اساسی بود که فرد و افراد هر کدام از این دو گروه در این تعامل نقش «محوریت» نداشتند. اگر کسی سلطنت را از دست کسی می گرفت و خودش را سلطان می خواند، صوفیان همان طور که فرد پیشین را به رسمیت می شناختند فرد دوم را نیز همان طور به رسمیت می شناختند. انتقال قدرت از فردی به فردی دیگر در محور رفتاری شان قرار نداشت. آن چه برای شان محور بود «جریان سلطنت» بود. آنان «حقوق سلطنت» را به رسمیت می شناختند و (به قول خودشان) با «مظهر» آن کاری نداشتند، هیچ شرطی برای شخص حاکم قائل نبودند، شعار «الحکم لمن غلب» عقیده پایه ای ایشان بود وهست.

از جانب دیگر جریان حکومت و سلطنت نیز دقیقا همین رفتار را با جریان تصوف داشت نسخه ای کاملا برابر اصل.

این گونه تعامل ماهوی و تسامح و مدارای دو قدرت باهم، یک نمونه عجیب و منحصر به فرد در تاریخ بشر است. گفتم دو قدرت. شاید برخی ها بگویند مگر صوفیان نیز قدرت داشتند. سران صوفیه عملا حکومت می کردند در هر استان و شهرستان و دهستان با سلسله مراتب دقیق «خلیفه» داشتند؟ شاه رخ تیموری حکومت ظاهری را داشت و شاه نعمت الله ولی حکومت باطنی را، در کنار هم، حکومت شان در خلال هم، و رفتارشان باهم کاملا عادلانه.

زیرا با تقسیم ولایت اهل بیت(علیه السلام) صورت مسئله از تخته سیاه شان پاک شده بود، مسئله اختلاف میان شاه و مرشد مصداق «سالبه به انتفای موضوع» بود.

همچنین بود حسن بصری در بصره با عبدالملک مروان در دمشق - مورخین گفته اند: که لولوالحسن لمات خلافت آل مروان فی المهد - جنید در بغداد با خلیفه عباسی در بغداد.

هر دو جریان که اصل اساسی ولایت را تقسیم کرده بودند هیچ سنخیتی با تشیع نداشتند و تشیع نیز سازگاری ای با آن دو نداشت. در این بین یک بار یک پدیده عظیمی در ممالک بزرگ اسلامی پدیدار گشت قشر جوان از سواحل اطلس (مراکش) تا نزدیکی «کیف» و از مدیترانه تا سند و مرز شرقی تاجیکستان به طور روزافزون به تشیع می گراییدند، گرچه اصول و فروع تشیع چنانکه باید برای شان تبیین نشده بود. این گرایش در سرزمین هائی که با اروپا در تماس بودند قوی تر بود (مانند مصر، فلسطین، سوریه و آناتولی) زیرا تماس با دشمن به اندیشه و تفکر وادارشان می کرد، به یک ایدئولوژی محکم احساس نیاز می کردند، برای شان روشن شده بود که دیگر شمشیر سلطنت توان مقابله با غرب را ندارد، شتابی که قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) ایجاد کرده بودند روزه روز فرو نشسته و می نشست.

جوانان به خوبی در یافته بودند که باید آن عامل شتاب دهنده احیاء شود و این احیاء را در ایدئولوژی شیعه می یافتند. سفرنامه ابن بطوطه و سایر گزارشات تاریخی در یک نگاه تحلیل گرانه گستردگی و نیروی باطنی این گونه گرایش را کاملا نشان می دهد.

گستاخی سلطان محمد خوارزم شاه و به رسمیت نشناختن خلافت بغداد و لکشگرکشی او به سوی بغداد، از همین پدیده آب می خورد.

روشن است که این پدیده در ایران، که مردمش بیش از هر جای دیگر با تبیینات شیعی آشنا بودند (گرچه تنها مردمان کاشان قم و آوه به طور خالص شیعه بودند اما در ری شهر صدوق و برخی شهرهای دیگر جمعیت شیعیان تا حدی افزایش یافته بود) تعامل این گونه گرایش جدید با تشیع مزبور در ایران موجب گشت که حکومت ها در اندیشه همگونی با آن باشند. حکومت تیمور در شرق ایران و حکومت قره قویونلو در آذربایجان (وبه تبع آن گرایش کچ دار و مریز حکومت فارس) تشیع را برگزیدند. گوهر شاد عروس تیمور و دختر قره قویونلو مسجد گوهر شاد را می سازد مادرش نیز مسجد کبود تبریز را با نیت تشیع.

درست در همین زمان شاه نعمت الله ولی صوفی بزرگ، در مغان به چله نشسته است و اوضاع را زیر نظر دارد که خود را زاده حیدر و پیرو علی(علیه السلام) می نامند از مغان به «مرغاب» افغانستان و از مرغاب به ماهان رفته و تشکیلات ولایت خویش را به راه می اندازد به ویژه لقب «ولی» را در کنار اسم خود جای می دهد.

شاه نعمت الله ولی کار بزرگی کرد زیرا همه هوشمندان جامعه منتظر بودند تا ببینند این بار سرنوشت تقسیم ولایت چه خواهد شد. او با روش احتیاط آمیز و گام به گام عملاً نشان داد که همان برنامه تقسیم میان يك صوفی شیعی و يك سلطان شیعی نیز برقرار است. این کار بزرگ او سرمشق شیخ ابراهیم صفوی صاحب خانقاه اردبیل گشت او اعلام کرد خانقاه اردبیل نیز شیعه می شود. علویان پر جمعیت آناتولی که ازدوغویا یزید تا وسط فلات آناتولی را تملک کرده بودند، مرید خانقاه اردبیل شدند و شیخ صفوی در کنار حکومت قره قویونلو به اعمال ولایت خود پرداخت، «عاشق» های ساز به دست و درویش های کشکول به بازاری اردبیل، مرزهای ایران، عراق، سوریه، آناتولی (ترکیه) و فلسطین را پشت سر گذاشته و به مداحی اهل بیت(علیه السلام) پرداختند. و شعبات کوچک آن در ممالک مذکور دایر گشت. درگیری قره قویونلو و آق قویونلو رخ داد. پیش تر درگیری تیموریان با قره قویونلو موجب ضعف آن هاشمه بود بالاخره قدرت به دست اوزون حسن آق قویونلو افتاد و خانقاه اردبیل نظاره گر و مشغول خود بود.

در این بین پدیده دیگری رخ داد شاه شیروان در پهلوی جنوبی کوه قفقاز حقوق خانقاه اردبیل را رعایت نکرد و از روند کلاسیک چند قرنی تقسیم ولایت تخلف ورزید، حیدر صفوی با اجازه شاه آق قویونلو دست به شمشیر برد و (این اولین باری بود که خانقاه مسلح می شد) به شیروان حمله کرد و کشته شد. حکومت آق قویونلو به عنوان مجازات خانقاه اردبیل که چرا بر خلاف تقسیم مرسوم مسلح شده است (گرچه ابتدا خودشان اجازه داده بودند) علی و اسماعیل پسران مرشد را در فارس محبوس کرد.

شاه تهماسب صفوی از ادعای ولایت صرف نظر کرد (گرچه نتوانست رسماً انحلال تصوف صفوی را اعلام کند) و از فقیه معروف محقق کرکی خواست که درباره حکومت و ولایت تصمیم بگیرد لیکن هم برای محقق و هم برای شاه تهماسب روشن بود که در جامعه شیعه آن روز اکثریت با شیعه علوی^{۲۰} است و شیعیان آگاه به تبیینات تشیع، خیلی کم اند محقق حکومت تهماسب را تنفیذ کرد و مقرر گردید که شریعت احیاء شود و احکام اسلام قانون محاکم قضایی گردد و فتاوی محقق همه جا لازم الاجرا باشد. و این روال تا آخر سلطنت صفویه ادامه داشت.

اما جریان تصوف سنی و نیز شیعی مستقل از خانقاه اردبیل (که دیگر ماهیت يك موزه و مقبره مجهز، به خود گرفته بود) به کار خود ادامه داد.

۲۰. شیعه علوی در این اصطلاح یعنی همین علویان که در ترکیه حدود ۱۷ میلیون، و در سوریه نیز هستند که حافظ اسد از آنان بود.

در سلطنت نادر باز مانند زمان نعمت الله ولی، تقسیم مذکور بستر پیشین خود را رسماً و عملاً پیدا کرد تا انقلاب اسلامی. در انقلاب طومار این تقسیم پیچیده شد ولایت اهل بیت(علیه السلام) مطابق مکتب اهل بیت(علیه السلام) در ولایت فقیه، در جایگاه شیعی خود جای گرفت.

دانشمند نامی مرحوم آیه الله مظفر که نه ایرانی بود و نه در پیروزی انقلاب زنده بود، در کتاب «عقاید» می نویسد «له ما للامام» اختیارات ولی فقیه همان اختیارات امام معصوم است.

اصل این سخن نظریه همه علمای شیعه در طول تاریخ است و غیر از این نمی تواند باشد زیرا سیستم مکتب شیعه از اصول و فروع، غیر از این نمی تواند اقتضایی داشته باشد. و هر آدم دانشمند متخصص در علوم انسانی خواه مسلمان باشد خواه نه، این واقعیت را در سازمان ایدئولوژی شیعه به وضوح می بیند. هیاهوی ژونالیست ها چیز دیگر است.

در اینجا باز می رسیم به موضع گیری کسانی که حتی می خواهند با هزینه از شخصیت امام خمینی (ره) تصوف نو را ترویج کنند و می گویند امام ملا صدرا را و محی الدین را تایید کرده است. پاسخ این سخن را در دومین مقاله از این مقالات تحت عنوان «منطق شیعه در مقابل يك منطق آشنا» دادم اما این جا که مبحث ولایت است تکمیل آن لازم است.

صوفیان غاصب ولایت اهل بیت(علیه السلام) هستند و ولایت را «تعمیمی» کردند و میان خودشان پخش کردند درست مانند خلافت و حکومت که خلفاء و شاهان آن را میان خودشان پخش کردند. محی الدین خودش را «خاتم الاولیاء» می داند و رسماً از مهدی منتظر (عج) نام برده و او را تنها يك موعودی که حکومت ظاهری خواهد کرد معرفی می کند. یعنی آن حضرت را در سهم شاهان سهیم می کند حتی در ولایت معنوی شریک هم نمی کند تا چه رسد به «ولایت فقیه» که فرع بر «ولایت امام زمان - عج» است.

معلوم نیست حضرات صدرائیان و صوفیان نو پدید، انگیزه شان چیست؟ البته برای من معلوم نیست دیگران معتقدند که انگیزه آنان را می دانند.

امام به «وحدت سیاست و دیانت» معتقد است اما اصل اساسی تصوف، جدایی دین از سیاست است. محی الدین به ولایت ائمه طاهرین معتقد نیست تا چه رسد به «ولایت فقیه». در جای جای این کتاب این حقایق را خواهیم دید، کینه صوفیان با حضرت سلیمان را تنها به خاطر این که او در تاریخ سمبل «وحدت سیاست و دیانت» است در مبحث «فقها یا دین شناسان واقعی؟؟» و نیز در اوایل فص شیئی آورده ام.

امروز با مشکل عظیم روبه رو هستیم، از طرفی مورد تهاجم فرهنگ امانیسم - لیبرالیسم غرب هستیم از جانب دیگر عده ای دانسته یا ندانسته بزرگترین سکوی نشر فرهنگ امانیسم - لیبرالیسم تصوف را روز به روز تقویت می کنند و شگفت تر این که در این کار بنیان بر اندازشان به امام نیز تکیه می کنند.

و هم چنین در مورد ملاصدرا خود امام (ره) در کتاب «مناهج الوصول الی علم الاصول» در مبحث «کیفیت ثواب و عقاب» عقاید ملاصدرا را در مورد معاد و اساس «معاد مثالی» او زیر سؤال برده است. در صفحه ۲۳۰ کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» تالیف دانشمند محترم محمد رضا حکیمی سخن امام (ره) را به نقل از «تبیان - دفتر سی ام ص ۸۸» بخوانید که با استدلال فلسفی نام معاد ملاصدرا را رد کرده است.

و نیز کتاب «مناظره» دانشمند محترم جوادی آملی با دانشمند محترم سیدان خراسانی را ببینید که آقای جوادی پذیرفته است که معاد ملاصدرا باطل است و موضوع مناظره این دو شخصیت «اساس معاد» است نه یکی دو مسئله از معاد. اگر کسی از صوفیان نوپدید (طرفداران محی الدین و ملا صدرا) ادعا کند که به «ولایت فقیه» معتقد است یا دروغ می گوید و یا اساساً محی الدین و ملاصدرا و مکتب آن دو را نشناخته است.

تیشه به ریشه تشیع

شیعه از زمان حیات پیامبر(صلی الله علیه وآله) دارای اندیشه منسجم عقلی و استدلالی بود. جمله «اشهدانّ علیاً ولی الله» در قبال «اریستو کراسی» سقیفه، عنوان شد و پشت سر «اشهدان لا اله الا الله» و «اشهدانّ محمداً رسول الله» قرار گرفت. یعنی امامت بر سکوی استدلالی ای که توحید و نبوت بر آن مبتنی بود، مبتنی گشت.

با این موضع گیری، کاربرد «بیعت» از نظر شیعه معادل شد با «اشهد».

بیعت در زمان حیات پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) «معطی سمت» نبود. بیعت عقبه، بیعت رضوان و هیچ کدام از بیعت ها که با آن حضرت شده، سمتی را به آن حضرت نمی داد و نداده بود. بیعت کنندگان می دانستند که سمت نبوت را خود آن حضرت دارد و لازمه پذیرش نبوت پذیرش حکومت آن حضرت است. همگی می دانستند که بیعت شان فاقد کاربرد «اعطای سمت» است و برای همه شان دقیقاً معلوم بود که بیعت شان تنها ارزشی معادل ارزش «اشهد» را دارد.

شیعه در همان آغاز، «امامت» را نیز يك سمت الهی دانست و معتقد بود و هست که بیعت با امام نیز همان کاربرد بیعت با پیامبر(صلی الله علیه وآله) را دارد و صرفاً به معنای «پذیرش» است و به هیچ وجه معطی سمت نیست. و لذا در قانون اساسی جمهوری اسلامی رأی مردم در انتخاب رئیس جمهور منوط به تنفیذ رهبر می باشد که ولی فقیه است. مردم سالاری دینی و یا دمکراسی دینی آری اما دمکراسی غربی که در آن رأی معطی سمت است، نه. و این روح تشیع است و معنای جمهوری اسلامی نیز همین است.

و به همین دلیل امیرالمؤمنین(علیه السلام) می فرماید: **لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله**

علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیت حبلها علی غاربها و...

نه يك پیامبر می تواند از نبوت، استعفا دهد و نه يك امام می تواند از امامت استعفا دهد. قرآن در اساس نبوت ذره ای به رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) اختیار نمی دهد تا چه رسد به استعفا. «و لو تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوَالِ - لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ - ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه، ۴۴، ۴۵، ۴۶)، تصدی حکومت برای امام يك وظیفه واجب و از تکالیف اولیه اوست.

پس معنای سخن علی(علیه السلام) چیست؟ آیا می گوید امامت را نمی پذیرفتم؟ یا معنای استعفا امام حسن(علیه

السلام) چیست؟ آیا آن حضرت از امامت، استعفا داد؟

هم سخن امیرالمؤمنین و هم استعفا امام حسن(علیه السلام) ناظر به ماهیت بیعتی است که با آنان شده بود. پس از ماجرای سقیفه مردم گمان می کردند که بیعت شان معطی سمت است (درست برخلاف باوری که در عهد رسول الله(صلی الله علیه وآله) داشتند) و هنگام بیعت با علی(علیه السلام) و امام حسن(علیه السلام) اکثریت قریب به اتفاق شان گمان می کردند که

با بیعت شان مقام حکومت و خلافت را به آن دو حضرت داده اند. و استعفا از این مسئولیت جایز است. و معنی این عمل استعفا از امامت نیست.

از سقیفه تا سقوط عثمان دو جریان به ظاهر فکری، علمی به راه افتاد تا در مقابل جریان فکری استدلالی شیعه مقاومت شود:
۱- تفسیر قرآن و تبیین هستی با اسرائیلیات و افسانه های گوناگون که توسط کعب الاحبار، تمیم داری و... رهبری می شد و برای هر پرسش يك پاسخ افسانه ای و اسرائیلی می داد که هنوز هم این جریان بر عرصه تفسیر مسلط است.

۲- جریان حدیث سازی به وسیله ابوهریره و ابودردا و حتی افرادی مانند مغیره بن شعبه و...
اندیشه استدلالی، عقلی و تبیینی شیعه توسط خود امیرالمؤمنین(علیه السلام) امام حسن(علیه السلام) امام حسین(علیه السلام) ادامه داشت.

پس از جنگ جمل که عایشه مسئله «قضا و قدر» را مطرح کرد و همیشه اقدام ناشایست خود را با قضا و قدر توجیه می کرد، اولین جرقه های مباحث کلامی در میان مردم غیر شیعی، پدیدار شد.

در آن وقت هیچ اثر و خبری از اصطلاح «سنّی» یا «اهل سنت» نبود. ابتدا يك امت بود و در درون آن يك شیعه (حزب) بود بنام شیعه علی(علیه السلام). سپس با پیدایش جنگ جمل به ویژه جنگ صفین، در درون امت دو حزب عنوان شد: شیعه علی(علیه السلام) و شیعه عثمان.

عباسیان به نام شیعه علی به خلافت رسیدند اما به زودی راه شان از شیعه جدا گشت و مهدی سومین خلیفه عباسی، عنوان سنّی و اهل سنت را در قبال شیعه درست کرد.

مردم غیر شیعه پس از جنگ جمل و صفین با نمونه هایی از مسائل عقلی آشنا شدند که بحث در قضا و قدر بود. حضرت علی(علیه السلام) برای هدایت این بحث و نیز برای راهنمایی شیعه جمله «**بحول الله و قوته اقوم و اقعده**» را در نماز قرار داد که همان پایگاه بس دقیق و بس عقلی شیعه یعنی «امر بین الامرین» است.

جریان اندیشه عقلی و فلسفی شیعه همچنان ادامه داشت که بنی امیه برای مبارزه با اندیشه عقلی شیعه، ارسطوئیات را وارد کردند و خالدبن یزید متولی این واردات بود.

در عصر اموی پنج جریان بحثی و به ظاهر تبیینی و جهان بینی، در جامعه ترویج می گشت:

۱- حدیث سازی.

۲- ارسطوئیات وارداتی.

۳- تصوف حسن بصری و پیروانش.

۴- ترویج و پروراندن بحث قضا و قدر که در اواخر بنی امیه به دو نحله اشعری و معتزلی منجر گشت.

۵- جریان روشن فکری و به قول امروزی ها «جریان نقد ادبی» که موسوم به «زندقه» بود.

زندیق مَعْرَب «زندیک» فارسی است. پسوند «ایک» در همه زبان های آریایی از آن جمله فارسی به يك معنی است مانند نزدیک،

تاریک، اتوماتیک، بوروکراتیک، دمکراتیک و...

کتاب های اقماری اوستا را زند می نامیدند. کسی که بیش از خود اوستا به زندها متمسک می شد زندیک می گفتند. زندیکان در عصر اشکانی و ساسانی شبیه رهبران رنسانس مسیحی، طرفداران بازنگری در آئین زردشت بودند، و همین نهضت منشأ آئین های مانوی و مزدکی گشت. با از بین رفتن آن دو آئین، جریان زندیک ها خاتمه نیافت و همچنان ادامه داشت.

در زمان حکومت علی(علیه السلام)، ابن الکوّاء از سران زندیکان بود که پرسش هایی را در اصل و اساس دین، در ملأعام از امیرالمؤمنین(علیه السلام) نیز می کرد و ظاهراً او کسی است که پرسش معروف «آیا خدا می تواند دنیا را در درون يك تخم مرغ قرار دهد بدون این که دنیا کوچک شود و بدون این که تخم مرغ بزرگ شود؟» را در میان مسلمانان مطرح کرده است.

امیرالمؤمنین(علیه السلام) در جوابش فرمود «انّ الله تبارك و تعالی لا ینسب الی العجز، و الّذی سألتنی لا یكون» : به خداوند نسبت عجز داده نمی شود، آن چه تو از من پرسیدی نشدنی است.

بعدها که ارسطوئیان بر تشیع نفوذ کردند پاسخ علی(علیه السلام) را کافی ندانستند و در کنار این حدیث حاشیه زدند، حتی در پاورقی بحار نیز آوردند و گفتند: در این مسئله عجز از خدا نیست بل «قابل» قابلیت آن را ندارد، یعنی دنیا و تخم مرغ آن قابلیت را ندارند.

اما اینان دقیقاً مصادره به مطلوب کردند. زیرا سؤال کننده از همین موضوع می پرسد و می گوید: خدا این ناقابل را می تواند قابل کند یا نه؟.

ارسطوئیان همیشه با مصادره سخن گفته اند و به جهل خودشان افتخار هم کرده اند. سخن علی(علیه السلام) را نمی فهمند گمان می کنند کلام امام ناقص است، بل رفتارشان نشان می دهد که اساساً فرمایش آن حضرت را صحیح نمی دانند.

پاسخ امام این است که «پرسش تو غلط است. زیرا متناقض است، تو می گویی دنیا هم کوچک نشود و هم کوچک شود، تخم مرغ هم بزرگ نشود و هم بزرگ شود». و تناقض جواب ندارد.

ارسطوئیان حتی يك جمله صحیح نیاورده اند تنها کاری که کرده اند قرار دادن جهل ها در قالب اصطلاحات، است و بس. جریان زندقه توسط بنی امیه مورد حمایت قرار گرفت، این بار به نقادی هر دین از جمله اسلام می پرداخت، که در عصر بنی عباس رونق چشمگیر یافت و به يك طیف وسیع تبدیل گشت.

نافع بن ازرق در زمان امام حسن(علیه السلام) و امام حسین(علیه السلام) هم از وارثین خوارج شمرده می شد و هم يك زندیک بود. این جریان بعدها توسط ابن ابی العوجاء، حکم بن عتیبه و ابوشاکر دیصانی و... رهبری می شد.

اسحق کندی در عصر امام هادی(علیه السلام) هم سمبل ارسطوگرائی و نو افلاطونی گزایی و هم سمبل زندقه بود، درصدد تألیف کتابی برای اثبات تناقضات در قرآن، بود که موفق نشد.

اندام تاریخ به وضوح نشان می دهد نه تنها اندیشه عقلی و فلسفی (و نیز در عرصه علوم تجربی) ویژگی اصلی شیعه بود بل هر نوع فکر یا شبه فکر و علم به هر معنی که در جامعه اسلامی پیدا شده همگی در اثر وجود اندیشه شیعی پدیدار شده اند و اگر فکر شیعی نبود جامعه مسلمانان در همان بدویت پیش از اسلام می ماند. در حقیقت تمدن بزرگ اسلامی یا آثار مستقیم فکر شیعی و عمیق نگری شیعی بود و یا آثار غیر مستقیم و تموجات آلترناتیوی شیعه بود.

در عصر عباسیان يك جریان ديگر بر پنج جريان فوق افزوده شد كه سخت قابل تأمل است. جريان های پنج گانه فوق با آن همه ترويج و تبليغ و حمايت های همه جانبه باز در قبال فكر استدلالی شيعه ناتوان بودند كه مهدی عباسی هوشمندترین خليفه عباسی، علم، فكر و اندیشه را دمکراتيزه كرد. او اصطلاح «اهل سنت» را در قبال «اهل اندیشه»، ايجاد كرد. با اين تلقی كه اسلام سنّتی، کافی است و نیازی به بحث های عمیق فكري و استدلالی نیست. اسلام سنتی یعنی «اسلام مردمی»، آن چه مردم دیده اند و شنیده اند و عمل کرده اند همان اسلام است و همین هم کافی است. در اصطلاح امروزی به اين روش، روش «ژورنالیته» می گویند.

معناي اين اقدام مهدی نوعی تحریم بحث عقلي بود كه صد البته اين تحریم تنها در مورد شيعه عملی می گشت و به زودی اشعريان و معتزليان با همه مباحثات عقلي شان به عنوان «سنّی» نیز پذیرفته شدند. و زندیکان نیز در همه جای ممالك اسلامی با آزادی تمام اسلام را نقد می کردند.

اما با همه تضييقات و خفقان كه همیشه در مورد شيعه اعمال می شد جريان علمی و فلسفی شيعه با كميت اندك ليكن با كيفيت قوی حضور داشت و پيش می رفت يحيی بن خالد برمکی وزير ایرانی هارون الرشيد درصدد برآمد كه ريشه فكر شيعی را برکند.

يحيی ابتدا نوعی آزادی بر اندیشمندان شيعه داد سپس مجالس مباحثه و کنفرانس های علمی و میزگردهای نقدي تشكيل می داد، دانشمندان شيعه را نیز به آن محافل دعوت می كرد. خليفه نیز گاهی حضوری و گاهی در پشت پرده به مباحثات گوش می كرد.

يحيی می دانست كه همیشه اندیشمندان متفكر شيعه غالب خواهند شد، مقصود او فهمانیدن اين موضوع به خليفه بود تا هارون بيش از پيش از اندیشه شيعی مطلع شود و خطر آن را دريابد و دست به اقدامی زند.

در یکی از اين برنامه ها هشام بن حكم همه دانشمندان اشعری، معتزلی و زندیکان را شكست داد و محكوم كرد، آن گاه به بهانه دستشویی از جلسه خارج شد و فرار كرد و در به در زیست و در به در هم وفات كرد.

هشام ابن حكم رساله ای نیز در رد ارسطوئیات نوشته بود، مباحثات عقلي «مؤمن الطاق» علمای غير شيعی را به ستوه آورده بود همه جا آنان را منكوب می كرد، آنان نیز در قبال مباحثات استدلالی او، او را «شیطان الطاق» نامیدند. فشارها و شکنجه ها نسبت به شيعه به حدی رسیده بود كه بهلول خود را به دیوانگی و جابر جعفی خود را به جنون، زد. و...

خاندان برمك در تحريك هارون به قتل امام كاظم(عليه السلام) موفق شدند اما نتوانستند اندیشه استدلالی شيعه را متوقف كنند، ليكن با پيدایش «واقفیه» اكثريت دانشمندان شيعه از امام رضا(عليه السلام) جدا شدند و می رفت كه اندیشه استدلالی و فلسفی شيعه از بين برود، امامت در مدینه بی مشرتی شده بود. كه امام رضا(عليه السلام) با مسافرت به خراسان در حقيقت امامت را از انزوای مطلق، خارج كرد سفر امام حیات مجددی بود كه به اندیشه شيعی داده شد. علاوه بر تحرك عظیمی كه در طول راه در جامعه آن روز ايجاد كرد، مباحثات آن حضرت با نمایندگان جريان های متعدد علمی و فكري آن روز، از قبیل: صوفیان، اشعريان، معتزليان، زندیکان، مسیحیان، يهوديان و هندوئیان نه تنها شيعه را از نو زنده كرد بل همه جامعه اسلامی را از زیر سلطه اصطلاح «سنّی» به معنائی كه مهدی عباسی ايجاد کرده بود، رهايد. باز «تز» شيعه «آنتی تز» ها را به راه انداخت.

پس از انتقال خلافت از خراسان به بغداد یحیی بن اکثم راه یحیی بن خالد برمکی را از نو دنبال کرد، جلسات علمی و مباحثه ای به راه افتاد، امام جواد(علیه السلام) که نوجوان بود در جلسات متعدد، علمای فلسفی و نیز علمای فقهی را مجاب و محکوم کرد. دربار خلافت با تجربه يك صد و اند ساله خود دریافت که چاره ای ندارد مگر محصور داشتن امامان، امام هادی و امام عسکری(علیهما السلام) در خانه شان در سامرا تا آخر، عمرشان را زیر نظر و در محاصره مأموران، گذرانیدند. با این همه خاندان نوبختی، خاندان مهزیار، مرکز علمی قم و... توانستند از رهبری فکری آن دو امام بهره کافی را ببرند و اندیشه استدلالی شیعی را حفظ کنند.

اینک پس از این مقدمه بس مختصر (که می بایست در مورد آن دست کم ده جلد کتاب نوشته شود) به مطلب زیر توجه فرمائید: نشست نقد و بررسی کتاب «ناصرخسرو، لعل بدخشان» (۱۳۸۱/۵/۸) - نقل از کتاب ماه شماره ۶۱، ادبیات و فلسفه. بخشی از بیانات جناب کامران فانی را ملاحظه فرمائید. پیشاپیش تصریح می کنم که مراد من در این جا نه انتقاد از کتاب ماه است بل آن را يك نشریه مفید و لازم می دانم، و نه انتقاد از جناب فانی. بل انتقاد من متوجه خودمان است یعنی ما حوزویان که باید مکتب اهل بیت(علیهم السلام) را توضیح دهیم و این مسئولیت منحصر به فرد ماست. می خواهم نمونه ای بیاورم تا روشن کنم که چه کاری کرده ایم و چه کاری را انجام نداده ایم. آقای کامران فانی در قسمتی از سخنانش می گوید:

اصولاً چرا ناصر خسرو نمی تواند فیلسوف باشد؟ و این سرنوشت اسماعیلیه چرا به اینجا کشید؟

اسماعیلیه به عقل گرایی و تفکر معروف هستند، ولی جز يك دوره کوتاهی که همان قرن چهارم و پنجم است، هرگز به دنبال تفکر و فلسفه نبودند. امروز فرقه اسماعیلیه که خیلی عزیز هم هست، فکر می کنم بسته ترین فرقه اسلامی در جهان است، تقریباً هیچ متفکری از قرن ششم به بعد در اسماعیلیه پیدا نشده است. تنها يك دوره کوتاهی بود که ناصر خسرو هم یکی از اوجهایش است. چرا اسماعیلیه که اینقدر می گوئیم متکی به عقل بوده و امروز مورد توجه ما است، دچار این انحطاط شد و در کتاب تاریخ فلسفه هم از اسماعیلیه به عنوان فلسفه یاد نمی کنند و چرا شیعه امامیه در این کار موفق شد.

می دانیم که به اصطلاح اجاق فلسفه به خصوص بعد از حمله مغول، فقط در حوزه های شیعه و در ایران بود که روشن نگاه داشته شد. ایران تنها جایی در جهان اسلام بود که فلسفه تدریس می شد. اسماعیلیه و شیعه امامیه خیلی شبیه هم هستند و در اصول تقریباً هیچ تفاوتی با هم ندارند. فرقی ظاهرراً در مسئله امام است. یعنی قبول کردن امام زنده حی و حاضر و امام غایب. اسماعیلیه معتقدند که امام نمی تواند غیبت کند. امام باید همیشه وجود داشته باشد تا ما راه حل را از دهان او بشنویم. بنابراین نمی توانند به عقل خودشان تکیه کنند، هرچقدر هم بگویند، چون چیزی وجود دارد که باید از آن بشنوند، بنابراین مستقلاً نمی توانند راه خودشان را بروند. در مورد شیعه امامیه تا قرن چهارم وضع همینطور بود، ولی با غیبت امام زمان دست و پایش باز شد و دیگر از اینجا توانست آن عقلی را که مدعی اش بود، به کار بیندازد و يك نوع استقلال عقلی پیدا کند. بنابراین، فلسفه در شیعه امامیه رونق پیدا کرد، عقل گرایی رونق پیدا کرد، ولی در اسماعیلیه که همیشه يك امام حاضر و حی بالای سرشان بود و در واقع تفکر مستقل را از آن ها می گرفت، باعث شد که اسماعیلیه که يك زمانی پرچمدار اندیشه عقلانی و تفکر فلسفی - کلامی بودند، بعدها به کلی این میراث را کنار بگذارند. تا قرن بیستم که به يك معنی دوباره اسماعیلیه کشف شدند. ناصرخسرو

هیچ وقت آن شهرت امروزی را در تاریخ ادبی و فکری ما نداشته است. علتش این است که دو دشمن بزرگ داشته: یکی اهل سنت بودند که به شدت با اسماعیلیه و باطنیه مخالف بودند. دوم، وقتی که شیعه امامیه سر کار آمد با رقیبش اسماعیلیه به شدت مخالف بود. بنابراین ناصر خسرو هم از جناح خودی و هم از جناح مخالفش ضربه می خورد. در قرن بیستم بود که ناصر خسرو به عنوان يك چهره وطن پرست مبارز جلوه کرد. انسانی که معتقد است تغییر و دگرگونی، گریزناپذیر است، انسانی که معتقد است برای اصلاح اجتماعی باید مبارزه کرد، انسانی که معتقد است برای اثبات عقیده باید از هر وسیله استفاده کرد. در واقع در يك کلمه به عنوان يك ایدئولوگ و نظریه پرداز، به ویژه از آن نظر که فوق العاده به ایران توجه داشت و زبان فارسی برایش مسئله اصلی بود، مورد توجه ایرانیان قرار گرفت. و باعث شد که حتی شخصی مثل محمد قزوینی هم، ناصر خسرو را به عنوان یکی از شش شاعر بزرگ فحل زبان فارسی قرار بدهد.

ابتدا سخنی چند با جناب فانی:

۱- در يك کنفرانس علمی جای گاه جمله احساساتی و عاطفی «اسماعیلیه که خیلی هم عزیز است» چیست؟ مثل این که ایشان صندلی محفل علمی را با نیمکت تماشاچیان ورزشگاه عوضی گرفته اند.

۲- می فرمایند: تقریباً هیچ متفکری از قرن ششم به بعد در اسماعیلیه پیدا نشده است. سپس دلیل این علم گریزی و دانش پرهیزی اسماعیلیه را حضور امامان شان، می داند یعنی چون اسماعیلیه همیشه امام دارد (حتی امروز) لذا وجود امام باعث شده که آنان کار علمی نکنند.

اما:

اولاً: همین اسماعیلیه در قرن ۶، ۵، ۴ و ۳ که علما و دانشمندانی مانند قاضی ابوحنیفه نعمان بن ثابت، ابویعقوب سجستانی (صاحب ینابیع و کشف المحجوب) و صدها دانشمند دیگر حتی خود حسن صباح و ناصر خسرو، داشتند آیا در آن قرن ها امام نداشتند؟! چرا در عصر فاطمی که امامان با قدرت و مسلط داشتند، در علوم پیش می رفتند و وجود امام شان دست و پای شان را نمی بست؟! اما از قرن شش به بعد وجود امام عامل زمین گیر شدن شان شد؟

چرا افرادی مثل جناب فانی يك سری خیالات را به عنوان یافته های علمی و تحلیل علمی ابراز می دارند؟ گویا تناقض گویی بیماری همه گیر شده و تقریباً اکثر دست اندرکاران علوم انسانی ایران را فرا گرفته است.

ثانیاً: می فرمایند: در قرن بیستم دوباره اسماعیلیه کشف شد.

لابد ایشان می دانند چه کسی در قرن بیستم اسماعیلیه را کشف کرد؟ و حتماً می دانند که آن مرکز با جاه و جلال اسماعیلیه در لندن سخت مورد محبت حاکمیت استعمارگر انگلیس، است. آن طور که من در لندن دیدم پیروان این مرکز باید با علم و دانش اجنبی باشند، وگرنه به فرقه نزاری حسن صباح تبدیل شده و دمار از روزگار استعمارگران در می آورند. در دهکده جهان جایی برای اسماعیلیه آگاه و با علم و اندیشه وجود ندارد. زیرا کدخدای دهکده چنین می خواهد. راستی حضرت فانی این حقیقت را نمی بیند؟ آیا او اسماعیلیه عزیزش را در اسارت نمی بیند؟ چرا در اهانت به شیعه و گستاخی نسبت به امامان شیعه حس آزادی اش گل می کند اما نمی تواند در مورد استعمار حتی يك کلمه هم بگوید؟! حتی لفظ «عزیز» را ظاهراً برای به دست آوردن دل حاکمیت

انگلیس به زبان می آورد. اینان چرا در هر عرصه شجاع و گستاخ هستند غیر از در مقابل غرب؟ ایران گرائی شان مساوی غرب گرائی شان است. این چه منطق، چه طرز تفکر و چه حس ناسیونالیسم است؟؟؟.

۲- افاضه می فرمایند: که چون امام شیعه غایب شد، دست و پای شیعه باز شد و امامیه توانستند در علم و اندیشه پیش بروند.

یعنی امامان شیعه امامیه، عامل بازدارنده از علم و اندیشه بودند!!! در این جا نمی گویم آیا این آقای مدعی تخصص در علوم انسانی هیچ اطلاعی از تاریخ سیر علم و اندیشه در شیعه ندارد؟ یا ده ها سخن و پرسش دیگر که ثابت می کنند یا حضرت ایشان یک فرد تپی از هر علم هستند و یا تعهد دارند، که البته دومی صحیح است زیرا این حضرات ادامه جریان جنبش محمد علی فروغی (دانشمندی که مرکوب رضاخان بی سواد شده بود) هستند، و فیجی فروغی را که یک تیغه اش ایران باستان پرستی و تیغه دومش غرب پرستی و اجنبی گرایی است، هنوز در دست دارند تا ریشه تشیع را ببرند. شخص جناب فانی مورد نظر نیست بل این یک جریان است که همواره به رسالت خود مشغول است.

سخن من یک پرسش از خودمان است از حوزویان مثل خودم، می گویم: این است ثمره ارسطوگرایی ما که آن قدر به این مطالب پوچ پرداختیم، از تدوین فلسفه، عرفان و سایر علوم انسانی قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) بازماندیم اینک می گویند امامان شما نه تنها علمی و اندیشه ای نداشتند بل وجودشان بازدارنده از علم و اندیشه بود. و این است تیشه ای که به ریشه خودمان زده ایم. اینک بیائید با هم هر خاکی را که می پسندید بر سرمان بکنیم، اختیار انتخاب این خاک را به شما واگذار می کنم.

جناب فانی حق دارد او می تواند به من بگوید: کو فلسفه امامانت؟ کو تاریخ شناسی و تبیین تاریخ اهل بیت؟ کو عرفان مکتب؟ کو هستی شناسی مذهب؟ کو کیهان شناسی آئینت؟ کو جامعه شناسی و روان شناسی مسلکت؟ کو انسان شناسی مشربت؟ تو فقط وقتی آدم شدی که گدای در ارسطو گشتی، و این آدم بودن عاریه ای را وقتی به دست آوردی که از وجود و حضور امامت آسوده شدی.

بیائیم و به خود آئیم، عرصه را به جریان نوین مبارک که در حوزه پدید شده تنگ نکنیم، این جریان جوان را تشویق کنیم، دیگر دم ملاصدرا و محی الدین را رها کنیم. امروز هم امکانات داریم و هم مغزهای قوی و کار آمد، اگر این جناب فانی از ما بپرسد امام جواد(علیه السلام) امام هادی(علیه السلام) امام حسن عسکری(علیه السلام) شما چه کرده اند؟ چه پاسخی داریم؟ کدام متن تدوین شده داریم که علوم این امامان را نشان بدهد همه حدیث ها همه تبیینات امامان، در قفسه ها مانده اند و ما به دنبال ارسطوئیات یونانی آمیخته با نو افلاطونیات و به جوکیات هندی، مشغول هستیم. هر روز معجزه می کنیم و به دنبال کشف و شهود هستیم.

آن حضرت فلانی که کشف و شهود می کند به جای این که مردم را در شکل خوک و خرس ببیند بهتر است اندکی هم در علوم انسانی کشف و شهود کند، علوم به ما بدهد تا این قدر تحقیر نشویم، این قدر امامان مان به زیر سؤال نروند. به خدا قسم همه این مدعیان کشف و شهود دروغگو هستند. به طوری که در طول تاریخ دروغگو بودند و سنی و شیعه را بدبخت کردند.

ترقی کرده ایم يك مجلد در مورد يك امام ننوشته ایم که به درد اساسی بخورد اما حضرت عارف پهلوانی ما، ده جلد در شرح دیوان حافظ می نویسد. اولاً این کار آقای فانی و امثال آن است که انجام دهد ثانیاً اگر حافظ را صد در صد يك عارف متدین بدانیم باز کار حضرت پهلوانی ترجیح فرع بر اصل است. کجا می رویم؟!

گوشه ای از سخن جناب فانی درست است. وقتی که آخرین امام شیعه غایب شد اندکی دست و پای شیعه باز شد زیرا حکومت ها از این که امام شیعه مدعی خلافت است راحت شدند و از سختگیری شان نسبت به شیعه کاسته شد، گرچه قتل عام ها گاه گاهی ادامه داشت از آن جمله قتل عام شیعیان ری و...

اما به محض باز شدن دست و پا، برخی نابخردان شیعه به واردات یونانی و... پرداختند و «اصول چهارصدگانه» کتابهایی که همه علوم انسانی را در محتوای شان داشتند، به کنار ماندند. این کتاب ها غیر از آن کتاب های زراره، محمد بن مسلم، و... و... و... بود که همگی یا به غارت رفتند و یا توسط بازماندگان شان دفن شده (از ترس حکومت ها) و زیر خاک پوسیدند و غیر از کتاب های محمد بن ابی عمیر است که همگی در تنور سوختند و غیر از... و غیر از... و جناب فانی ها این همه دم از ایران باستان می زنند حتی يك بیت شعر از عصر ساسانیان ندارند تا چه رسد به يك جلد کتاب. لابد دست و پای ایرانیان باستان را نیز امامان ما بسته بوده اند. سخن زیاد و درد به اندازه اقیانوس است و خواب ما گران تر از صخره های بزرگ عالم.

مرادم را از جریان نوین و جوان حوزه، مشخص کنم: برای نمونه کتاب «فرهنگ واژه ها» را معرفی می کنم البته برای نمونه فقط، که نویسندگان روشن ضمیر و آگاه و محقق آن تا حد زیادی از بند صدرائیات و تصوف رهیده اند. اگر این جریان دچار غریبزدگی نشود که نمی شود و به متون متروکه ما با دید ویژه علوم انسانی در رشته های مختلف، پردازد که (اگر امکانات در اختیار آنان باشد نه در اختیار صدرائیان) خواهند پرداخت و معجزه خواهند کرد، کشف خواهند کرد، شهود خواهند کرد، کشف و شهودی که علم و دانش آورد و سربلندی به بار آورد، نه کشف و شهودی که مردم را در شکل خوک و خرس ببیند. مردان با فهم و درک و روشن که حتی قیافه یکی از آنان را نیز ندیده ام تا متهم به طرفداری مغرضانه شوم. اساساً غیر از محتوای کتاب مذکور هیچ اطلاعی از آنان ندارم، اما آرزوی موفقیت برای شان و برای راه شان دارم.

فص آدم

مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ مَنْزِلَ الْجِجَمِّ عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمَةِ بِاحِدِيَّةِ الطَّرِيقِ الْأَمَمِّ مِنَ الْمَقَامِ الْأَقْدَمِ وَ انْ اِخْتَلَفِ النَّحْلُ وَ الْمَلِلُ لِاِخْتِلَافِ الْأَمَمِّ: ستایش مرخدای را است که نازل فرمود حکمت ها را در دل کلمه ها بر طریق واحد مستقیم از «مقام اقدم» گر چه دین ها و مذهب ها مختلف گشته اند به دلیل اختلاف امت ها.

تأملات:

۱- ظاهر عبارت بالا هیچ مشکلی ندارد و می توانستیم بگوئیم دارای دو پیام است:

الف: خداوند پیام‌های حکیمانه اش را در قالب کلمات قرآن نازل کرده است.

ب: و راه رسیدن به حقیقت و دریافت صحیح حقایق، تنها يك راه دارد و راه‌های دیگر باطل است «**انّ هذا صراطی مستقیماً فاتَّبِعوه و لا تَتَّبِعوا السَّبیل فتفرّق بكم عن سبيله**»^{۲۱}.

در این صورت پیام عبارت، عین مکتب قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می‌شد. اما شارحان فصوص، مقصود و مراد دیگر را توضیح می‌دهند. قیصری بحث را به عوالم و مقامات می‌کشاند همه چیز و همه کس را «کلمه» می‌داند. و آیه «**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّي**»^{۲۲} را دلیل آورده است. اما در شرح فارسی بر این که هر کس کلمه است تاکید می‌شود.

شارحان می‌دانند که اگر کلمات را به کلمات قرآن معنی کنند در آینده با مطالب و آرای خود محی‌الدین دچار مشکل خواهند شد پس بهتر است از همین آغاز مقصود او را توضیح دهند تا مبدا خواننده در اول ورود، خشت اول را برخلاف عرفان محی‌الدین بگذارد. که البته کارشان درست است و عین مقصود محی‌الدین را بیان کرده اند.

و نیز توضیح می‌دهند که مراد از «**کلمات ربّ**» در آیه، پدیده‌ها و اشیاء خارجی و عینی هستند که در عالم وجود دارند، و هر چیز يك کلمه است مثلاً درخت، سنگ، آب و... هر کدام يك کلمه اند. و نیز: هر درخت يك کلمه و هر آب يك کلمه، هر دانه ريگ، هر دانه ارزن و... و...^{۲۳}

در این بیان معنای لفظ کلمه با معنای لفظ «شیء» یکی می‌شود. شیء و کلمه دو لفظ مترادف می‌گردند.

همچنین برخی از اسامی و القاب از قبیل یدالله، اسدالله، عین الله و... را نه به معنای کنائی و استعاری، بل به معنای حقیقی لفظ می‌گیرند. بنابراین معلوم است که آیه «**انّما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و كلمته...**»^{۲۴} را نیز به همین معنی می‌گیرند که موجودی به نام حضرت عیسی(علیه السلام) خود يك کلمه است.

انجیل چنین تعبیر در مورد عیسی دارد و مسیحیت پس از آن که به فلسفه ارسطو گرائید (عصر اسکولاستیک) کاربرد کلمه را در این بستر توسعه داد.

قیصری می‌گوید: مراد شیخ از میان این همه کلمات تنها «اعیان انبیاء» است اما شرح فارسی همچنان پیش می‌رود.

۲- قلوب الکلم: مطابق نظر اینان هر شیء سنگ، خاک و... دارای قلب است، هر چیز عاقل است، هر چیز دارای حیات است. و آیه «**یسبّح لله ما فی السموات و الارض**»^{۲۵} و «**ان من شیء الا یسبّح بحمده..**»^{۲۶} را برای این باورشان دلیل می‌آورند. بدین سان انسان و حیوان و جماد همه عاقل و باراده می‌شوند.

این سخنان شیرین است اما همان طور که رؤیا و خیال شیرین است. اگر این خیال پردازی و گریز از واقعیت و حقیقت را از بنای کاخ عرفان حضرات بگیری همه آن آوار می‌شود زیرا اس اساسی آن، همین است.

۲۱- انعام: ۱۵۳.

۲۲- کهف: ۱۰۹.

۲۳- نساء: ۱۷۱.

۲۴- جمعه: ۱.

۲۵- اسراء: ۴۴.

اجازه نمی دهند که بشنوند مراد از تسبیح در این آیه تسبیح تکوینی است. طرف داران شان فوراً می گویند تسبیح تکوینی را می شناسیم که در ساختمان اتم الکترون به دور هسته می چرخد، زمین به دور خورشید گردش می کند، دانه در تعامل يك رطوبت و حرارت، جوانه می زند و این ها همه به حکم خدا و در مسیر اطاعت از خدا و در مسیر انجام وظایف اشیا است اما قرآن می گوید «ولكن لاتفقهون تسبیحهم»^{۳۶} پس مراد تسبیح تکوینی نیست.

اولاً: حضرات هنوز هم به افلاك ۹ گانه عاقل و بااراده ارسطوئی باور دارند، اتم شناسی، گیاه شناسی و... کار افراد و جامعه واقعیت گراست نه مردم تصوف زده و خیال زده، مصیبتی که این گونه تخیلات بر سر جامعه اسلامی آورد و فکرها، نیروها، واموال برای خیال پردازی هزینه شد نیاز به گفتن ندارد.

ثانیاً: تسبیح تکوینی دو نوع است نوعی را می شناسیم و نوع دیگر را نمی شناسیم و این تسبیح از نوع ناشناخته است و با بیان دیگر: این تسبیح نیز تسبیح ارادی عقلی نیست و ما نمی گوئیم از آن نوع تسبیح تکوینی اشیا است که می شناسیم بل اساساً حرکت ها، چرخش ها... را نتیجه مسخر و مجبور بودن آن ها می دانیم نه تسبیح، و تسبیح شان چیز دیگر است که تا پایان عمر بشریت نیز آن را نخواهیم شناخت زیرا هر وقت قرآن باز شود خواهد گفت «لاتفقهون تسبیحهم». اما صوفیان با مساوی کردن انسان و حیوان و برابر کردن حیوان و جماد مدعی هستند که این تسبیح يك تسبیح عقلی و ارادی است درحالی که خود همین سخن شان ادعای فهمیدن آن تسبیح است، و اگر فردا تبیین و توضیح دیگری برای این تسبیح بدهند باز برخلاف آیه خواهد بود. و با بیان دیگر: معرفی این تسبیح از ناحیه هر کس و تبیین آن به نوعی ادعای «فهمیدن» است در حالی که قرآن می گوید شما آن تسبیح را نمی فهمید. تنها این قدر می دانیم که تسبیح آنان، «تسبیح آنان» است یعنی تسبیح عاقلان نیست، يك تسبیح بدون عقل و اراده است حالا چیست؟ نمی دانیم.

پس انسان نمودن گاو و گاو نمودن انسان، سنگ کردن انسان و انسان نمودن سنگ، برای توضیح و تبیین این تسبیح بر خلاف خود این آیه هاست قرآن می گوید چیزی از این تسبیح نخواهید فهمید اما آقایان می گویند:

ما سمیعیم و بصیریم باهشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

یعنی در حد سمیع بودن جمادات، بصیر بودن شان، باهوش بودن شان، و نیز نامحرم بودن انسان با آن ها، می توانند این تسبیح را بشناسند یعنی در شناخت ماهیت این تسبیح تا این حد پیش رفته اند که جمادات سمیع هستند، بصیر هستند، باهوش هستند، انسان برای شان نامحرم است، با نامحرمان خاموش هستند.

در حالی که قرآن می گوید چیزی از ماهیت این تسبیح نخواهید فهمید. در تنها همین شعر واحد، چندین گزاره، چندین داوری، چندین قضیه و قضاوت صادر شده، آیا این گزاره ها، داوری ها، نظردادن ها، قضاوت ها، ادعای فهم نیستند؟!

در همین تنها يك بیت شعر، آن قدر امواج تخیل وجود دارد و عرصه خیال در آن به حدی وسیع است که در سرتاسر کتاب امیرارسلان، بینوایان، دن آرام، نیست. و به همین دلیل دلنشین و شیرین و سخت پرجاذبه است و به همین دلیل عقل و تعقل برخی از افراد را کور می کند و ورد زبان عده ای در جامعه می شود.

اسلام از انسان تکلیف می‌خواهد نه از سنگ و درخت و گاو، و تنها استدلالش این است که انسان چون عقل و اراده دارد مکلف شده است و درخت فاقد عقل و اراده است مکلف نشده است.

کاربرد هنر و نقش آن در سرنوشت انسان‌ها بدین حد است که يك بيت شعر این همه توان در به بندکشیدن تعقل دارد به ویژه اشعار صوفیان ما که انصافاً معجزه می‌کند.

۳- يك حديث بر بصير بودن و سمیع بودن و باهوش بودن جمادات نداریم. آیا پیامبر(صلی الله علیه وآله) نمی‌توانست پیام شعر بالا را در قالب يك حديث بیان فرماید؟! یا(نعوذبالله) معلوماتش به اندازه مولوی نبود؟! از نظر عقل نیز خرافه‌ای بیش نیست. قرآن می‌گوید جمادات نیز تسبیح می‌کنند آقایان می‌فرمایند پس بنابراین جمادات قلب و عقل و اراده هم دارند. در تسبیح انسان ملازمه میان قلب و عقل و اراده با تسبیح هست. و این تسبیح را می‌شناسیم. اما آن تسبیح را چرا نمی‌شناسیم برای این که این ملازمه در آن نیست ولاً آن را نیز می‌شناختیم.

قیصری آیه «**اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح**»^{۲۷} را به «**ارواح کامله**» تاویل می‌کند، بدون هیچ دلیلی «عمل گراترین» آیه را به سوی دیگر می‌برد. همگان به صعود ارواح عقیده دارند اما این آیه ربطی به آن ندارد. گوئی حضرات صوفیه تصمیم گرفته‌اند هر آیه عمل خیز و انگیزاننده برعمل، را از کار بیندازند.

مقام اقدم: صوفیان، خدا و همه موجودات را يك وجود واحد می‌دانند آن گاه برای این موجود واحد مقاماتی درست کرده‌اند. از مقام اقدم (یا: قدیم) با عبارت «**مرتبة الاحدية الذاتية**» تعبیر می‌کنند. که این مقام منبع فیضان همه اشیاء از وجود خدا است. یعنی خداوند منبعی است که پدیده‌ها و اشیاء جهان از او صادر می‌شوند. (!).

اما فلسفه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می‌گوید: اشیاء از خدا صادر نشده‌اند، از خدا فیضان نیافته‌اند بل خداوند با «**کن فیکون**» پدیده اولیه را ایجاد کرده است که این «عالم امر» است و سپس جریان خلق یعنی آفریدن اشیاء از همدیگر را به راه انداخته است و این «عالم خلق» است «**الا له الخلق والامر**»^{۲۸}. و دیگر جایی برای مقام سازی و ترتیب مقامات و مرتبه‌های متعدد خیال پردازانه نمی‌ماند.

جریان خلق به طور گسترده ادامه دارد و جریان «امر» نیز تنها به آن پدیده اولیه منحصر نیست «**کلّ يوم هو فی شان**».

- **احدية الطريق الأمم:** راه نیل به حقیقت تنها يك راه است که مستقیم است.

اگر مراد محی‌الدین همین بود که ترجمه شد سخنش دلالت می‌کرد که او دقیقاً با **پلورنالیسم** مخالف است و تنها به يك صراط مستقیم معتقد است نه به صراط‌های مستقیم. اما باز شارحان به توضیح مقصود اصلی محی‌الدین پرداخته‌اند و روشن کرده‌اند که مراد آن نیست که ما ترجمه کردیم بل حرف او چیز دیگر است و ندانسته ثابت کرده‌اند که وی يك پلورنالیست به معنای تام است.

۲۷. فاطر: ۱۰.

۲۸. اعراف: ۵۴.

قیصری با پردازش به اصطلاحات شیرین و الفاظ دهن پرکن صوفیان، نتیجه می‌گیرد که طریق از خدا به خلق يك و واحد است اما طریق از خلق به سوی خدا متکثر بتکثر آن هاست که به شعار «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلاق» صوفیان، متمسک شده است.

اما در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) آمده است: **اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم: ما را به صراط مستقیم که صراط بندگان منعم تو است هدایت کن.**

صراط بندگان به سوی سعادت يك و واحد است (و از راه های متعدد تنها یکی صحیح است). نه صراط خدا به سوی بندگان. بل برعکس، رابطه خدا با خلق دوگونه و در دو بستر جریان دارد، خلق و امر. البته آقایان هر آیه و حدیث را نوعی مثله می‌کنند و یا از کار می‌اندازند که مجبور شود معنای حقیقی خود را از دست دهد و يك معنای تخیلی پیدا کند.

با عبارت مختصر: رابطه خدا با خلق (اعم از انسان، فرشته و جماد) در دو بستر است: امر و خلق.

و رابطه انسان با خدا را در دو زمینه باید بررسی کرد:

۱- واقعیت: در واقعیت عینی و تاریخی مشاهده می‌کنیم ده ها دین و صدها مذهب عملاً وجود دارند. پلورالیسم یعنی همه این راه ها را مصیب و به نوعی صحیح بدانیم.

۲- حقیقت: حقیقت و واقعیت با همدیگر نسبت «اعم و اخص من وجه» دارند هر واقعیت حقیقت نیست مثل خلافت یزید. و هر حقیقت به واقعیت عینی نمی‌رسد مانند خلافت امام حسین(علیه السلام)

طریق الی الله و صراط مستقیم که حق باشد و به حقیقت (حق) برساند، يك و واحد است.

صوفیان و پلورالیست های امروزی که به «صراط های مستقیم» قائل هستند حقیقت و واقعیت را خلط می‌کنند، مولوی با مثال موسی و شبان با محکوم کردن موسی همه راه های فردی و جمعی موجود در عینیت زندگی بشر، را صحیح و نتیجه بخش و راه حق، می‌داند.

قیصری به آیه «**لکل جعلنا منكم شرعة و منهاجاً**»^{۲۹} تمسک می‌کند در حالی که آیه در مقام بحث از ادیان عینی و موجود می‌باشد نه در مقام تایید صحت راه ادیان موجود با شرایط موجودشان.

برای صوفیان در بهره برداری از آیه و حدیث تنها يك «امکان» برای «مغالطه»، کافی است هر آیه و حدیث که در مسیرشان قرار گیرد، یا به نفع خودشان تاویل می‌کنند یا به راه دیگر می‌فرستند. مثلاً قیصری آیه «**ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي**

علی صراط مستقیم»^{۳۰} را که روشن و بین است به تکوین و براین که همه عالم در دست قدرت خدا است مربوط است، دلیل

می‌آورد که راه خدا به سوی خلق يك و واحد است اما راه هر شیء به سوی خدا يك راه جدا از راه دیگر اشیاء است، از ناحیه هر شیء راه معین به سوی خدا کشیده شده است. و می‌گوید: **و كل منها فی الانتهاء الی الرب مستقیم:** و هر کدام از این

راه ها مستقیم و به سوی رب است.

۲۹. مائده: ۴۸.

۳۰. هود: ۵۶.

عده ای گمان می کنند شعار «صراط های مستقیم» آقای سروش، از یافته های خود اوست و در عین این که او را بشدت نکوهش می کنند خودشان به محی الدین و قیصری سخت ارزش می دهند و پویش راه او را بهترین راه برای نیل به حقیقت می دانند و اینان به دیگران می گویند شما سخن محی الدین و قیصری را نمی فهمید و آقای سروش نیز به اینان می گوید: شما حرف من را نمی فهمید.

قیصری به جمله «**الطرق الى الله بعدد انفاس الخلاق**» به عنوان حدیث تمسك می کند. ما چنین حدیثی نداریم از ساخته های خود صوفیان پلورنالیست است.

ادامه عبارت محی الدین: «**و ان اختلف الملل و النحل لاختلاف الامم**؛ گر چه دین ها و مذهب ها مختلف هستند به دلیل اختلاف امت ها.

قیصری همه راه ها و صراط ها را مستقیم دانسته و می گوید در میان این راه های مستقیم یکی به طور ویژه مستقیم است که مغز و هسته اصلی همه راه ها است.

همان اصطلاح معروف «**گوهر و صدف**» که از غرب آمده و در محافل ژورنالیستی مطرح است و برای تایید و تحکیم پلورنالیسم است، لیکن قیصری تنها به ادیان موجود توجه دارد نه به همه دین ها. اما بدیهی است مطابق بینش محی الدین مصداق همان داستان موسی و شبان است که مولوی ساخته و بر هر ایسمی شامل است کافی است شخص به چیزی به نام «خدا» قائل باشد گرچه خدای جسمی و دارای پا و دست گوشتی باشد و احیاناً بیمار هم بشود:

دستکت بوسم بمالم پایکت *** وقت خواب آید برویم جایکت

گر تو را بیمارئی آید بپیش *** من تو را غم خوار باشم همچو خویش

قیصری کم لطفی می کند، اساساً محی الدین همه راه ها را يك و «واحد» می داند درست مانند آن که همه موجودات را يك و واحد می داند. «وحدت تکوینی» که محی الدین می بیند، «وحدت تشریعیات» را کاملاً اقتضا می کند. این تشریعیات خواه يك فکر و سلیقه فردی باشد خواه يك ایسم.

- **وصلی الله علی ممدّالهمم**؛ و رحمت فائقه کند خداوند بر نیروبخشنده به همت ها.

- **من خزائن الجود و الکرّم**؛ از خزاین جود و کرّم - یعنی پیامبر(صلی الله علیه وآله) از خزائن جود و کرّم برای نیرو بخشیدن به همت ها، مصرف می کند.

- **بالقیل الاقوم**؛ با بیان متین و محکم.

قیصری می گوید: پیامبر(صلی الله علیه وآله) به همه انبیاء نیرو بخشید در حالی که خودش هنوز در عالم غیب بود.

مراد از این تمديد همت انبیاء تنها سلام و عليك يا كمك های شفاهی نیست بل پیامبر(صلی الله علیه وآله) «فیض اقدس» و «صادر اول» است و وجود انبیای دیگر از او صادر شده اند. فیضان وجود عینی دائمی از وجود خدا به پیامبر(صلی الله علیه وآله) و از وجود او به وجود سایر انبیاء و به سایر موجودات حتی جمادات، برقرار است. درست مانند فوران انرژی از خورشید به زمین که زمین آن را می گیرد به نبات و سنگ می دهد همان طور که اگر این انرژی به سنگ نرسد فرسوده و پوسیده می شود.

در این فلسفه درست مانند فلسفه ارسطویی رابطه خدا با خلق رابطه عینیت وجودی است، نه رابطه «ایجاد» ی و «موجود و موجد» ی. صوفیان پیش از محی الدین اشیاء را جلوه خدا می دانستند ولی محی الدین اصل و اساس «وحدت وجود» را از ارسطوئیان گرفته است و همه چیز به اصل «صدر» و «صادر اول» برمی گردد. در «نقد میانی حکمت متعالیه» بطلان «صدر» را براساس ادله فلسفی و نیز براساس اصول خود ارسطوئیان و برپایه منطق ارسطویی، توضیح داده ام.

تعمیم آل و تعمیم اهل بیت:

- **محمد و آل و سلم:** او که محمد(صلی الله علیه وآله) است و آل او، و نیز درود فرستد (خدا) به او.

مراد محی الدین از «آل» کیست؟ قیصری می گوید: مراد اهل و اقارب اوست و این قرابت به ع صورت زیر است:

۱- قرابت صوری فقط.

۲- قرابت معنوی فقط.

۳- قرابت صوری و معنوی

آن گاه توضیح می دهد:

الف: کسی که قرابت صوری و معنوی با او دارد، او امام است و قائم مقام پیامبر(صلی الله علیه وآله)، خواه از افرادی باشد که قبل از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در دنیا بوده اند، مانند بزرگان از پیامبران گذشته، و خواه بعد از پیامبر(صلی الله علیه وآله) باشند، مانند اولیاء کاملین.

ب: هر کسی که قرابت او با آن حضرت تنها معنوی باشد، مانند بقیه اولیای قبل از آن حضرت، مانند مومن آل فرعون، صاحب آل یاسین، چنین شخصی فرزند روحانی پیامبر(صلی الله علیه وآله) است و قائم است برآن چه که توانسته از پیامبر(صلی الله علیه وآله) برگیرد.

ج: و هر کس که قرابت او فقط صوری (و در صورت) باشد، و این دو نوع است:

(۱): کسی که قرابتش به حسب طینت باشد، مانند سادات و اشراف.^{۲۱}

(۲): کسی که قرابتش به حسب دین و نبوت باشد، مانند اهل ظاهر از مجتهدین و یا دیگر عالمان و نیز سایر صلحا و عبّاد و مومنین. می گوید: پس قرابت تامه قرابت صوری و معنوی با هم است سپس قرابت معنوی روحی، سپس صوری دینی، سپس قرابت طینتی و نسلی.

ملاحظات: ۱- این سخن و تبیین علامه قیصری شارح فصوص الحکم است که کسی در «محی الدین شناسی» و «عرفان شناسی محی الدینی» او خدشه ای نمی کند.

۲- قیصری لفظ «اهله» را نیز آورده است و این توضیحات را برای «اهله و اقاربه» می دهد و اهل و اقارب پیامبر(صلی الله علیه وآله) را به شرح بالا معرفی می کند. گوئی اصلاً آیه تطهیر در قرآن وجود ندارد «**انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً**». و نیز احادیث فراوانی از طریق اهل سنت و شیعه به محور این آیه، اساساً وجود ندارند.

۲۱- در ممالک شرقی اسلامی به اولاد پیامبر(صلی الله علیه وآله) سید می گویند و در ممالک غربی اسلامی به آنان شریف می گویند.

۳- محی الدین و قیصری این هستند و چنین، که هم پای روی بدیهی ترین عقاید تسنن می گذارند و هم پای روی عقاید اصلی شیعه. در جایی از بحث های مقدمه گفته ام: صوفیان نه به تسنن افتخار می دهند و نه به تشیع. آنان راه خودشان را دارند. و ما هیچ سخنی با آنان نداریم، آن چه جانکاه است این است که برخی از دانشمندان خلص و عالم ما راه آنان را هم می پیمایند و هم به تعلیم و تعلم آن می پردازند، دانشجو و طلبه جوان را بی چاره می کنند. این درد را به کجا باید برد؟

۴- در آن جا گفته ام صوفیان «ولایت را گوشت قربانی می کنند و پخش می نمایند». مشاهده می کنید که ته مانده آن را به سادات می دهد اما چیزی به ائمه طاهرین(علیه السلام) نمی دهد. از مومن آل فرعون نام می برد از مصادیق آیه تطهیر نامی نمی برد. آیا ایه مومن آل فرعون، قرآن است اما آیه تطهیر قرآن نیست؟!؟

۵- باید از تکه های ولایت به هر کس داد و دل همه را به دست آورد تا آذوقه خانقاه ها(خوان گاه ها) پشت سرهم برسد، باید به هر «مؤمن» برسد تا همه مرید صوفیان شوند.

در آخر که به هر مومن نیز می دهد باید توجه کرد که مومن در نظر اینان همه کس است حتی آنان که مسلمان نیستند که در بالا به شرح رفت، بر اساس پلورئالیسم محی الدین هر فردی در صراط مستقیم است تنها کافی است به چیزی به نام «خدا» قائل شود گر چه خدای گوستی و استخوانی. فرقه های مرجئه، خوارج، اشعری، معتزلی برای «مومن» شرایطی قائل هستند ولی در فرهنگ صوفیان ایمان شبان مولوی بهترین ایمان است که موسی تویخ می شود چرا به ایمان او ایراد گرفته است.

۶- قیصری حدیث «السَّلْمَانُ مَنَّا اهل البيت» را به عنوان دلیلی براین غارت ولایت، می آورد لیکن با حذف اهل بیت و تنها «السلمان منّا» را آورده است امیرالمؤمنین وقتی که شنید مدعیان خلافت در سقیفه به قریشی بودن و انتساب خود به پیامبر(صلی الله علیه وآله) استدلال کرده و کاندیدای انصار را کنار زده اند، فرمود **استدلوا بالشجرة و اضاعوا الثمرة** «به درخت استدلال کردند اما ثمره آن را ضایع کردند. قیصری نیز به سایه درخت استدلال می کند و اصل آن را از بین می برد.

سلمان با همه عظمتش ذره ای از ولایت اهل بیت(علیه السلام) سهم نمی برد و نبرده است. نژادگرایان صحابه، سلمان را به دلیل ایرانی بودنش تحقیر می کردند پیامبر(صلی الله علیه وآله) برای جلوگیری از جور و ستم بر او، فرمود سلمان از ماست. کشف و شهود اینان چنین «حقیقت ها» را کشف و شهود می کند و چه ابزار مطمئن و یقین آوری؟!؟!.

این ترفندها، و نیرنگ ها و حيله های علامه قیصری نشان می دهد که این مدعیان سلوك طریق حقیقت که علاوه بر معراج رفتن شان حتی در همین دنیای شان قبل از قیامت نیز به «لقاءالله» می رسند و شیخ اعظم می شوند، چه مردمی هستند و چه ایمانی دارند. بشر این قدر خودخواه و منحرف می شود؟!!!.

۷- سم خطرناك این است که صوفیه همیشه يك سری الفاظ شیرین و اصطلاحات قلمبه همراه با اسامی انبیاء و آیات و احادیث، را نان ساندویچ می کنند و سم «دین کش» را در لای آن به خورد مردم می دهند.

۸- غربی ها هم لیبرالیسم و هم قلم و بیان لیبرالیستی را از صوفیان ما گرفته اند (حتی کمونیسم را نیز از فرقه ای از خوارج و صاحب زنج بصری گرفته اند)، اول زمینه جاذب فراهم می کنند سپس نظریات خود را طوری «ارسال مسلم» می کنند که گوئی اساساً نظر مخالفی در میان نیست.

هزاران کعبه فدای يك «دل به دست آوردن» شعارشان است:

دل به دست آور که حج اکبر است *** يك دل از صد حج اکبر بهتر است

يا: دل به دست آور که حج اکبر است *** از هزاران کعبه يك دل بهتر است

و در این جا قیصری برای به دست آوردن دل، آیه تطهیر را فدای به دست آوردن دل ها می کند تا خودشان ولی شوند و بر مردم سوار.

۹- شگفت است برخی از صوفیان نوپدید هم راه محی الدین را می روند و هم مدعی طرفداری از «ولایت فقیه» هستند، راهی که چیزی از ولایت، به امامان معصوم شان نمی دهد تا چه رسد به فقیه.

ماجرای ما شبیه آن دزد است که پرسیدند: چه می کنی؟ گفت: دهل می زنم. گفتند: صدای دهلت نمی آید. گفت: فردا صدایش را می شنوید.

صدای دهل ما پس از چند سال خواهد آمد که تحصیل کرده های مان تحت تاثیر این تصوف نوین نه ولایت فقیه را بپذیرند و نه ولایت امامان معصوم را. برآستی ما این قدر از اصول جامعه شناسی غافل هستیم که این واقعیت را پیش بینی نمی کنیم؟! برویم به ادامه سخنان محی الدین:

- اما بعد، فاتی رایت رسول الله فی مبشّرة، أریتها فی العشر الاخر من المحرم لسنة سبعو عشرين و ستّمائة: اما بعد، من در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را در خواب بشارت آگین، دیدم.

قیصری و خواجه پارسا و نویسندگان شرح فارسی می گویند: محی الدین در آغاز می خواهد دلیل و علت این که در فصوص الحکم «اسرار» را به مردم گفته، مشخص کند (یعنی اگر دستور پیامبر(صلی الله علیه وآله) نبود این اسرار را هویدا نمی کردم). زیرا اولیا امانت داران خدا هستند و امین باید اسرار را فاش نکند.

حفظ اسرار: ارسطوئیان، فلسفه ارسطوئی را به نام ارسطو و به طور آشکار در جامعه اسلامی نفوذ دادند و هیچ نیازی به «سر» و اسرار احساس نکردند. زیرا اصل این کار يك «کاراموی» است امویان که آشکارا فرزند رسول(صلی الله علیه وآله) و امام معصوم را کشتند و یارانش را قتل عام و اولاد رسول را اسیر کردند، دیگر نیازمند شترسواری دولادولا نبودند. و نیز اساساً امویان و هر قدرت دیگر از این هنر صوفیان بی بهره بودند. ابتدا رهبانیت مسیحی توسط حسن بصری در قالب «زهد» اسلامی سپس سیل جوکیات هندی از ناحیه خراسان بزرگ سرازیر شد و تصوف به وجود آمد که غیر از انتقام از اسلام هدفی نداشت خواه اسلام سنی و خواه اسلام شیعی.

در میدان انتقام گیری تنها سلاح شان «هنر» و تنها مسیرشان «پلورثالیسم» بود. پلورثالیسم می توانست مثل موربانه اسلام را بخورد اما رد مستقیم اسلام یا علم کردن مجدد میتراثیسم ایرانی یا علم کردن آئین زردشت در میدان نبرد شکست می خورد و خورده بود. سپس ماجرا مصداق آن جوان عاشق را پیدا کرد بشنوید:

جوانی عاشق دختر شاه شده بود دل وزیر به حالش سوخت، گفت: برو در بیرون شهر چادری برپاکن و به عبادت و زهد مشغول باش تا من کار تو را درست کنم. جوان چند ماه به عبادت پرداخت آوازه اش به همه جا رسید که چه عابد و زاهد متقی و مرد خداست. وزیر به شاه گفت: برویم به دیدار این عابد که شهرتش همه جا را گرفته و زیارتی کنیم. بالاخره شاه را به خیمه جوان برد. جوان اعتنائی به شاه نکرد. هنگام خداحافظی وزیر گفت: خیلی تند رفتی اما اشکال ندارد پس از چند روز خواستگار بفرست کارت را

درست می‌کنم. جوان گفت: ای وزیر مدتی عبادت دروغ آمیز کردم شاه به دیدارم آمد از این به بعد این روش را با صد دختر عوض نمی‌کنم برو دختر نمی‌خواهم من راهی بهتر از پادشاهی یافته‌ام.

سیران صوفیه پس از مدتی مشاهده کردند که عجب احترامی و جایگاهی پیدا کرده‌اند همه چیز برای شان آماده است هم رفاه دارند و هم احترام و روزبه روز باورشان شد که برآستی راه حقیقت را دریافته‌اند. نعمت‌ها آن قدر به سوی شان سرازیر می‌شد که در کشوری مثل ایران کمتر ملک و مزرعه‌ای بود که وقف خوان‌گاه نباشد.

یکی از شعبه‌های هنری صوفیان، هنر حفظ اسرار، بود. اعمال خلاف اسلام و رقص و سماع‌ها و... (که کاغذ آلوده نشود)، می‌بایست محرمانه بماند، سپس هر روز به اصطلاحات عجیب و غریب افزوده می‌شد، آیه و حدیث یا اصلی از اصول اسلام نماند مگر برایش ماهیت دیگر درست کردند. این روند باید مخفیانه و محرمانه پیش می‌رفت و «اسرار» حفظ می‌شد.

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

آن چه قیصری حفظ «اسرارالله» می‌نامد حفظ «اسرارالجوکیات» است و دلیل دیگر (غیر از ضداسلام بودن) برای سری نگه داشتن آن‌ها نیست زیرا جوکی‌های هندی ۲۵۰۰ سال قبل از آمدن اسلام آن‌ها را توضیح داده‌اند.

محمی‌الدین زمانه را مساعد می‌دید و نیز سخت خودخواه و طالب مقام بود می‌خواست مقامات تخیلی و اصول تحریفی را علناً اعلام کند، برای بستن دهان صوفیان خواب خود را بهانه کرد. وگرنه اصل ماجرا دروغی بیش نیست که در سطرهای پائین خواهید دید.

- بمحروسة دمشق، و بیده (صلی الله علیه وآله) کتاب، فقال لی: هذا کتاب «فصوص الحکم» خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منّا کما امرنا: آن خواب را در مملکت دمشق دیدم، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) کتابی را بادت خود نشان داد و به من گفت: این کتاب فصوص الحکم است آن را بگیر و ببر به میان مردم تا از آن بهره‌مند شوند. گفتم: می‌شنوم و اطاعت می‌کنم از خدا و رسولش و از اولی الامر از خودمان، همان طور که مأمور به این اطاعت هستیم.

ملاحظات: ۱- به قول حافظ این رند بزرگ مدعی است که حتی نام کتاب را نیز پیامبر (صلی الله علیه وآله) تعیین کرده است در حالی که اصل و اساس آن بل نحوه اختلاط میان ارسطوئیات و تصوف را از فارابی گرفته است. فارابی برای احیای مجدد ارسطوئیات که آن روز، هم در اثر مخالفت مسلمانان و هم در اثر تبلیغات صوفیان مصداق «پای استدالیان چوبین بود» شده و به احتضار افتاده بود، کتاب «فصوص الحکمة» را نوشت و به اصطلاح امروزی‌ها در آن کتاب «آوانس» زیادی به صوفیان داد.^{۳۲} در توضیح «علم النفس» تاحدی تصوف و ارسطوئیات را به هم درآمیخت. و ارسطوئیات را با این تاکتیک دوباره زنده کرد و لقب «معلم ثانی» گرفت.^{۳۳}

محمی‌الدین چند چیز را از فارابی برگرفته است: نام کتاب و احترام به ارسطوئیات، که در خلال کتابش روشن است، و استفاده از اصطلاحات ارسطوئی در کنار اصطلاحات تصوف. گرچه گاهی يك اصطلاح ارسطوئی را اندکی با معنای متفاوت به کار می‌برد.

۳۲. این اولین قدم در تاریخ آشتی میان ارسطوئیان و تصوف، بود.

۳۳. در اصطلاحات ارسطوئیان، ارسطو معلم اول است و فارابی معلم ثانی.

قیصری به همین خاطر در مقدمه شرح فصوص، در چند فصل به این تفاوت‌ها پرداخته از آن جمله (مثلاً) فرق میان «جوهر و عرض» در اصطلاح ارسطوئیان و صوفیان را شرح داده است.

۲- در متن فصوص الحکم (و نیز فتوحات مکیه) به حضرت هارون (علیه السلام) حضرت داود (علیه السلام) و حضرت ابوطالب، توهین شده و وصایت علی (علیه السلام) انکار شده و اصول سنی و شیعه پای مال شده و... که در آینده (ان شاء الله) خواهیم دید.

آیا این هدیه پیامبر بر امت است یا اعلامیه براندازی دین؟ خودخواهی و ریاست طلبی این مرد به حدی بوده که (نعوذ بالله) پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را نیز ابزار هواهای خود کرده است. نه که ممکن است خواب اضغاث احلامی باشد بل اساساً اصل مسئله دروغ محض است خداوند رسولش را در خواب نیز از چنین چیزها حفاظت می کند.

۳- واژگان «اولی الامر» را نیز نه به خاطر تطابق با آیه بل برای دو هدف آورده است که مصداق يك تیرو دو نشان است:

الف: برای حاکمان و شاهان ممالک اسلامی باید چیزی بدهد تا او را مانند حلاج به دار نیاویزند. و قیصری فوراً حدیث جعلی «**اذا وَّيْتَم اميراً فاطيعوه و لو كان عبداً حبشياً**» را که غاصبان خلافت و سلاطین ساخته اند، در تایید سخن شیخ خود، می آورد. حدیثی که اصل «**الحکم لمن غلب**» را مشروع می کند.

ب: به مریدان نیز تذکر و گوشزد شود که جناب محی الدین در «ولایت» به جایی رسیده که باید از این پس از او اطاعت شود. زیرا او از جانب پیامبر (صلی الله علیه و آله) به سوی مردم ماموریت یافته است رسولی است با کتاب، یعنی «اولی العزم» هم هست، و در آینده خواهیم دید خودش را از همه پیامبران برتر می داند.

محی الدین در زمانی که فصوص را تهیه کرد به يك شرایط اجتماعی و موقعیت مناسب رسیده بود که مقام «ولی الاولیاء» بودن خود را اعلام کند و تاج گذاری نماید و کرد. و فصوص منشور این تاجگذاری است.

او پیش تر مدعی ولایت بود که يك جشن عمومی برگزار می کند و در حضور همه انبیاء به ولایت برگزیده می شود و حتی هیکل قوی و اندام چارشانه حضرت لوط توجهش را سخت جلب میکند. اما هنوز «ولی با کتاب» نبود، این بار «کتاب» نیز آورده و به اصطلاح «شیخ اعظم» شده است.

فحققت الأمیة، و اخلصت النیة و جردت القصد و الهمة الی ابراز هذا الكتاب كما حدّه لی رسول الله (صلی الله علیه و آله) من غیر زیادة و لانقصان: پس آرزوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) را برآوردم، و نیتم را خالص کردم، و قصد و همتم را منحصر کردم بر ابراز این کتاب همان طور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعیین کرده بود، بدون زیاده و بدون نقصان.

تأمل: ۱- پس هر چه در این کتاب فصوص هست همه اش مطالبی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعیین کرده بدون کم و زیاد. جوکیات، ارسطوئیات، تحریف آیات، احادیث جعلی، اهانت به هارون (علیه السلام)، داود (علیه السلام) و انکار وصایت علی (علیه السلام) و... که در این حرکت گام به گام آن‌ها را خواهیم دید. «**سبحانک هذا بهتان عظیم**»^{۳۴}.

۲- عرض کردم که این بار می خواست با «کتاب» آید و «ولی اعظم» شود. کسی که ولایت اهل بیت (علیه السلام) را غصباً مدعی شود می تواند (نعوذ بالله) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نیز ابزار خودخواهی های خود کند.

۳- این است «نیت خالص»! و طلب جوان و دانشجویان باید بدانند که در این «عرفان اصطلاحی» هیچ خیری نیست نه در شهرشان و نه در هفت شهر عشق شان.

در مسیر تهران - قم طلبه ای را سوار کردم دیدم خسته است يك استکان چائی برایش دادم، او بحث علمی آغاز کرد از میزان تحصیلاتش پرسیدم گفت دو (یاسه، تردید از من است) سال است که دنبال ریاضت هستم دیدم رسیدن به علم از راه درس و بحث، قیل و قال است اما در این مسیر نیز هنوز به جائی نرسیده ام.

فهمیدم خستگی اش نیز از همان ریاضت دائمی است بیچاره باور کرده بود که صوفیان رفاه طلب، ریاضت هم می کشند. گفتم برو با نشاط کامل به درس و بحث بپرداز این ریاضت که تو داری در اسلام حرام است. اما نپذیرفت. ببینید کار به کجا رسیده است.

وسئلت الله ان يجعلني فيه و في جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان؛ و از خدا خواستم که من را در این کار و در همه احوال از آن بندگان قرار دهد که شیطان بر آنان راه ندارد.

قیصری فوراً توضیح می دهد: بدان: آن بندگان خدا که شیطان بر آنان راهی ندارد عارفان (صوفیان) هستند که ورودگاه های شیطان را به همراه امر الهی می شناسند و از آن امر خدا تجاوز نمی کنند. اینان بندگان موحد هستند، بر غیر از خدا نه وجودی قائل هستند و نه ذاتی. و اشیاء را غیر از مظاهر و جلوه های او، نمی دانند، و همه عبادات و حرکات شان بالله، از الله به الله، است.

توضیحات: ۱- در جمله «ورودگاه های شیطان را با امر الهی می شناسند»^{۳۵} به لفظ «با» عربی: مع - توجه فرمائید، یعنی آنان در عین حالی که ورودگاه های شیطان را می شناسند امر الهی را نیز در نظر دارند. این امر الهی چیست؟ اگر به متون تصوف از جمله به «تذكرة الاولياء» عطار، نگاه کنید معنی این امر الهی روشن می شود که عبارت است از «**أَنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ**»^{۳۶}. خداوند به شیطان گفت: تو را تا روز قیامت مهلت دادم. وگرنه، حضرات اولیاء الله گلوی شیطان را می فشردند و او را می کشتند. این نیز از ویژگی های علی(علیه السلام) است که اینان غصب نموده و به خود بسته اند. دیدن و گرفتن ابلیس ویژگی انحصاری علی(علیه السلام) است.^{۳۷}

۲- به نظر قیصری تنها کسانی می توانند ورودگاه های شیطان را بشناسند و به خاطر امر خدا او را نکشند، که به «وحدت وجود» کاملاً هندی معتقد باشند. وحدت وجود را صوفیان سه جور توضیح می دهند:

الف: وحدت وجود کاملاً هندی و جوکی ای: که از آغاز تصوف تا زمان محی الدین مورد اعتقاد صوفیان بود، و معتقد بودند «همه چیز و همه اشیاء با همه چیزشان جلوه خدا هستند». وجود خداوند جلوه های گوناگون دارد که هر کدام «شیء» ای نامیده می شوند، دریا و امواج آن را مثال می زدند و نیز مثالهای دیگر.

ب: از محی الدین تا ملاصدرا: محی الدین معتقد شد که اشیاء نیز وجود دارند لیکن باز وجود، واحد است و با اصل «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» که يك فرمول کاملاً متناقض است - آن را توجیه کرد.^{۳۸}

۳۵- اصل عبارت: و يعرفون مداخله مع الامر الالهی.

۳۶- اعراف: ۱۵.

۳۷- بحار، ج ۳۹، احادیث متعدد.

۳۸- در مباحث آینده خواهد آمد.

ج: از ملاصدرا تا به امروز: ملاصدرا مسئله تفکیک «وجود» از «ماهیت» را که يك انتزاع صرفاً ذهنی است به اعیان خارجی نیز شمول داد و با اعتقاد به «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» که در ذهن درست است - شیئیت اعیان خارجی را نیز اعتباری دانست، آنگاه حکم به وحدت همه وجودها کرد. به نظر او اصل محی الدینی یعنی «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» مربوط به ماهیت هاست وگرنه وجود فقط یکی است. که البته صدرا ثانیان امروزی به این تفاوت های دقیق، توجه ندارند.

تفکیک ذهنی وجود از ماهیت درست است همچنان اصالت وجود در این تفکیک نیز صحیح است. اما این فقط کار ذهن و در عرصه ذهن است. و همگان معتقدند که هر شیء در خارج فقط يك شیء است و تفکیک وجود شیء از ماهیتش، غیرممکن است و باطل.

ملاصدرا در کتاب «عرشیه» می کوشد وحدت وجود مورد نظر محی الدین را نیز مطابق نظر خود تاویل کند.^{۴۰}

- وان یخصنی فی جمیع مایرقمه بنانی و ینطق به لسانی و ینطوی علیه جنانی: و (از خدا می خواهم) در هر آن چه که بندهای انگشتانم می نویسد و زبانم به آن ناطق می شود و آن چه قلبم در خود جای می دهد، بهره مند سازد.

- باللقاء السبّوحی، والنفت الرّوحی فی الروح النفسی بالتایید الاعتصامی: به القای روح سبّوحی، و دَمَش روحی در عرصه نفسی، با تایید اعتصامی.

توضیح: ۱- جملات بالا بی ارتباط با اصطلاحات صوفیان نیست گرچه «شرح فارسی» به توضیح آن ها نپرداخته اما قیصری در جوّی مشترک از ارسطوئیات و تصوف، به شرح مختصر آن ها پرداخته است. قیصری قوی، دقیق، متبحر و ماهر است.

۲- **ولایت، عصمت، علم غیب:** محی الدین در عبارت بالا درصدد ادعای عصمت نیست برخوردار صوفیان با سه مقوله ولایت، علم غیب و عصمت به شرح زیر است:

الف: ولایت را به شرحی که در سخنان قیصری دیدیم کاملاً تملک می کنند و آن را ملك طلق خود می دانند. هر صوفی از پائین ترین رده تا قطب و «قطب الاقطاب»، سهمی از ولایت دارد.

يك صوفی معمولی و کم استعداد یا تازه کار، که نه توان بهره برداری از سهم ولایت تشریحی خویش دارد و نه توان معجزه سازی با ولایت تکوینی، پس ولایت او به چه درد می خورد. در این جا ولایت صرفاً معنی «دوستی» دوست خدا دارد. در درجات بالاتر، شخص به هر میزان که از زرنگی و به قول حافظ رندی و نیز از تجربه و پختگی برخوردار باشد به همان درجه از ولایت تشریحی و ولایت تکوینی برخوردار است.

ولایت يك صوفی در تشریحات بیشتر به معنی «اختیار داشتن در تسامح در احکام دین» است نه به معنی تشریح شرع و تقنین قانون. و به همین قدر از ولایت تشریحی قانع هستند. ظاهراً کسانی که در درجات پائین هستند حق تسامح در احکام ندارند باید به همان مقدار از شریعت را فدای طریقت کنند که شیخ شان اجازه داده است. اما در عمل چنین نیست.

ولایت تکوینی یعنی اختیار و توان تصرف در امور طبیعت و آفرینش - معجزه و کرامت - بدیهی است این موضوع کاملاً به زرنگی و تجربه فرد بستگی دارد تا چه حد بتواند از سادگی دیگران استفاده کند.

۳۹- رجوع کنید: نقد مبانی حکمت متعالیه - مبحث «گام به گام با صدرا..».

۴۰- رجوع کنید: نقد مبانی متعالیه - مبحث «گام به گام با صدرا..».

هزار نکته باریک تر از مو این جاست نه هر که سرتراشید قلندری داند

با ورود محی الدین به عرصه رقابت (رقابت بی سروصدا که همیشه در میان آنان بوده و هست) عنصر سومی‌وارد معنای ولایت شد و آن عبارت است از «توان توضیح و تبیین مقامات و نیز توان اصطلاح سازی» هر کس بهتر بتواند مقام سازی و اصطلاح سازی کند او از القائنات رحمانی و نفث روحانی بیشتر برخوردار است پس قرب ولایتی او قوی تر است.

محی الدین با آوردن فصوص الحکم امتیاز خود را در این رشته ثابت کرد. جسارت و تهور او در ابراز مطالب ضداسلام به حساب اسلام، بی سابقه بود و شرایط زمان نیز به نفع او تمام شد.

فصوص الحکم، تصوف دوره دوم عربی را که در واقع فرزند تصوف فارسی بود، بر تصوف فارسی چیره کرد. زیرا با سبک و اصطلاحات ارسطوئیان آشتی کرد و به اصطلاح نوعی «علمی بودن» پیدا کرد.

در مقدمات این کتاب گفته شد که عربی زبان علمی و اداری بود و فارسی زبان مخصوص تصوف. محی الدین زبان عربی را نیز به خدمت تصوف درآورد، گر چه شاگردان او هرگز نتوانستند از فارسی صرف نظر کنند و صدقونوی تأییه ابن فارض را در مصر به زبان فارسی تدریس می کرد. یعنی استفاده بیش از پیش، از زبان عربی از اهمیت زبان فارسی نکاست. شبیه سلطانی که یک کشور دیگر فتح کند و برکشور خود بیفزاید.

بابره گیری صوفیان از ارسطوئیات و نیز ورودشان به زبان اداری و علمی از «حجاب اکبر بودن علم» کاسته شد، و پای استدلالیان اندکی از چوبین بودن به پای گوشتین تمکین دار، مبدل شد. و صوفیان ضدعلم مدعی علم و دانش هم شدند. و کسانی از پیروان او مانند قیصری در این التقاط ارسطوئیات با تصوف (التقاط ضدین) استاد ماهر شدند.

پس محی الدین چندین کار انجام داده است:

(۱) با تهور و گستاخی خاص خودش، به مطالب ضد اسلامی به حساب اسلام، افزود.

(۲) با همان تهور، اصطلاحات مذکور را آشکارا در قالب کتاب رسماً اعلام و منتشر کرد. (اسرار را هویدا کرد).

(۳) رنگ و بوئی از استدلال و علمیت، به ادعاهای صوفیان داد.

(۴) قاعده «هراسم از اسمای خدا منشاء اشیاء خاصی است و هر بخشی از جهان هستی از یکی از نام‌های خدا ناشی شده اند» را آورد یعنی باب بزرگی در اصطلاح سازی باز کرد. و همچنین هر کدام از انبیاء را سمبل یک سری مسائل و امور ویژه دانست.

(۵) به ارسطوئیات با دید احترام نگرست گرچه (مانند ملاصدرا) در این مسیر پیش رفت. تا آن روز مدعی مالکیت تنها قلب (کشف و شهود) بودند از آن به بعد مغز و عقل را نیز از آن خود دانستند.^{۴۱}

(۶) تصوف عربی را بر تصوف فارسی (که هر دو در جامعه تسنن بودند) چیره کرد.

بدیهی است چنین فرد زرنگ و متهور که شرایط اجتماعی زمان نیز مساعدش بوده در ولایت به مقام «شیخ اعظم» ی می رسد. از این جهت باید او را در تاریخ اسلام همتای «پولس»^{۴۲} در تاریخ مسیحیت دانست. او با تمسک به نام عیسی مسیحیت دیگر آورد و

۴۱. رجوع کنید به مبحث «عقلانیت و عصر خرد» از مقالات مقدماتی.

۴۲. پولس خیلی از احکام دین را برای مسیحیان بخشید و تبیینات دل بخواه خود را بر دین عیسی (علیه السلام) افزود.

این با تمسك به نام پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله)، اسلام دیگر آورد. با این که نبوغ و زرنگی محی الدین بیش از پولس بود، موفقیت کمتری نسبت به او، داشت. علمای دین شناس در مقابل نیرو و شتاب تصوف محی الدین بیش از سران مسیحیت در مقابل پولس، موفق شدند.

علم غیب: تملك ولایت به ویژه ولایت تکوینی ملازم بود با تملك علم غیب، که صوفیان این را نیز به عنوان ملك طلق خود، تصاحب کردند. با انواع ترفندها ادعای إخبار از غیب می کردند به حدی که امروز اگر سخنی از علم غیب اهل بیت(علیه السلام) به میان آید فوراً روشن فکران ما عکس العمل نشان می دهند حتی تعداد انگشت شمار از حوزویان نیز زیر بار آن نمی روند. اما همین روشن فکران در مقابل ادعای علم غیب صوفیان، كودك وار سكوت حاکی از رضایت، می کنند. و این يك بام و دوهوایی آن هم در مورد تقابل صوفیان با اهل بیت(علیه السلام) یکی دیگر از گرفتاری های بزرگ شیعه شده است.

عصمت: صوفیان با همه پرمدعائی در صدد ادعای عصمت برنیامدند. زیرا:

۱) بنابراین است که کسی مانند محی الدین در ولایت دقیقاً در پشت سر رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) قرار گیرد میان او و پیامبر(صلی الله علیه وآله) کسی نباشد، پس لازم است عصمت انبیاء انکار شود، لغزش هائی به آن ها نسبت داده شود، جاده کوبیده شود و راه برای ولایت صوفیان هموار گردد. و سخت مشکل بود پس از انکار عصمت انبیاء، خودشان ادعای عصمت بکنند. علاوه بر شیعه، سنیان از آن جمله فخررازی سنی اشعری در تفسیر کبیر ذیل آیه: «**صراط الذین انعمت...**» نیز به عصمت انبیا معتقدند.

۲) ادعای عصمت، عامل محدودکننده «تسامح در شریعت» است. معصوم بودن با هر کاری سازگار نیست.

با این همه نظر به تهور و گستاخی محی الدین، عدم ادعای عصمت از ناحیه او جای شگفتی است او که در هیچ جائی توقف نکرد و هر مانع (اصول اسلام) را در هم کوبید چرا در این جا توقف کرد. بی تردید عامل این توقف را باید در شرایط اجتماعی آن روز جستجو کرد.

- حتی اکون مترحماً لامتحكماً لیتحقق من یقف علیه من اهل الله (اصحاب القلوب) انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبیس: تا مترجم (منتقل کننده) باشم نه «خودرأی». تا بر اهل الله (صاحبان دل) که با این کتاب روبه رو می شوند روشن و ثابت شود که این کتاب از مقام تقدیس است و از اغراض نفسانی که خالی از تلبیس نیستند، منزّه است.

توضیح و نامل: ۱- مترجم باشم: یعنی آن چه پیامبر(صلی الله علیه وآله) در خواب به من داده همان را بی کم و کاست به مردم منتقل کنم، خودرأی نباشم و چیزی را کم و زیاد نکنم.

۲- قیصری و دیگر شرح کنندگان فصوص، از لفظ «مترجم» استفاده کرده اند که مراد محی الدین این است که رسول خدا تنها معانی را به او داده و الفاظ کتاب از خود محی الدین است اما این برداشت از لفظ «ترجمه» و «مترجم» يك برداشت عرفی و عوامی است. او در جملات بعدی حتی فرودآمدن لفظ و معنی را بر روی کاغذ، به حساب نزول از غیب می گذارد.

۳- تلبیس: لباس پوشاندن: چیزی را در پوششش غیر از پوششش خودش نشان دادن.

محمی الدین اندکی نگران است. زیرا تصمیم دارد اصطلاحات جدید و پدیده های تازه ای ارائه دهد، باقی مانده اصول اسلام، و نیز آیات قرآن و حدیث های پیامبر(صلی الله علیه وآله) را نیز تاویل کند و می ترسد متهم به «تلیس» شود لذا در همین اول کتاب القاء سبوحی و نَفَثِ رحمانی و... را به خدمت می گیرد تا از اتهام تلیس به دور باشد. او می خواهد همه چیز را به حساب خدا و رسول(صلی الله علیه وآله) بگذارد. و از این دیدگاه نیز باید گفت برداشت شارحان از لفظ «مترجم» صحیح نیست زیرا محمی الدین حاضر نیست بپذیرد حتی يك نقطه از فصوص را از خودش گذاشته است، همان طور که مدعی است يك نکته از آن کم و زیاد نکرده است.

اما همه علمای اسلام به ویژه علمای بزرگ دین شناس شیعه (نه فقط فقیهان) عقیده دارند که محمی الدین هر چه در این کتاب آورده همگی مصداق اتم تلیس است. گر چه تعدادی از علمای ساده لوح سنی و شیعه از همان آغاز در مورد راه او خوشبین بوده اند و هستند. البته تعدادی هم هستند که ساده لوح نیستند، برخی از اینان تنها نبوغ و استعداد و تهور او را ستوده اند نه راه و مذهب او را. همان طور که در بالا مشاهده کردید. بنده نیز این ویژگی ها را در او به وضوح می بینم. و این به معنی تایید راه و مذهب او نیست.

- و ارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد اجاب ندائي: و امیدوارم حق تعالی با شنیدن دعای من آن را مستجاب کند.

تامل: ۱- در آینده خواهیم دید که یکی از اصول تصوف محمی الدین این است که «دعای صحیح آن است که مطابق اقتضای استعداد شخص باشد» و توضیح می دهد که چنین دعائی محال است مستجاب نشود. و دعائی که خارج از استعداد باشد، نشان نادانی و یا نقص دعاکننده است و مردان خدا از این نوع دعا نمی کنند.

اما خودش در این جا هم دعا می کند و هم از مستجاب بودن آن نگران است و با لفظ «امیدوارم» که يك لفظ تردیدآمیز است سخن می گوید، پس یا به طور ناخودآگاه برخلاف آن اصل خود، عمل کرده است و یا احتمال خارج بودن دعایش از استعداد خودش، در بین هست که در این صورت نشان از نقص خودش می دهد.

قیصری فوراً در مقام توضیح آمده می گوید: این لفظ «ارجو= امیدوارم»، به این معنی نیست که محمی الدین در دعای خود تردید دارد تنها اظهار ادب است. شبیه فرمایش پیامبر(صلی الله علیه وآله) است که فرمود «**سلوا لی الوسيلة، فانها لاتكون الا لعبد من عبادالله و ارجو ان اکون انا ذلك العبد: دعا کنید من وسیله - میان شما و خدا - باشم و وسیله نیست مگر بنده ای از بندگان خدا، امیدوارم من آن بنده باشم.**»

قیصری توجه ندارد:

اولا: این محمی الدین است که اصل مذکور را برای خود ساخته است و باید به آن متعهد شود. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) چنین اصلی را اعلام نفرموده بل فرموده است همیشه و برای هر چیز دعا کنید و امیدوار باشید دعای تان مستجاب شود، حضرتش چهار چوبه «استعداد» را حتی برای انبیا نیز نگذاشته است همان طور که دعای حضرت نوح در مورد پسرش، مستجاب نشد.

خدا پیامبر(صلی الله علیه وآله) نه خدای «موجَب» ارسطوئیان است و نه خدای «موجَب» محمی الدین که او آن را به تازگی در همین فصوص تحت تاثیر ارسطوئیان پذیرفته است. خداوند با حکمت خودش رد و قبول می کند و دعا کردن وظیفه بندگان است بدون

تقیید به قید استعداد وجودی یا «وجود عینی» خودشان. درست است دعا هم شرایطی دارد اما شرط «استعداد وجود عینی دعاکننده» يك شرط اختراعی است که تنها آورنده آن باید به آن عمل کند.

با بیان دیگر: این هنوز اول بحث است که شرط «استعداد» ی که محی الدین می گوید مورد قبول پیامبر(صلی الله علیه وآله) هست یا نه؟ قیصری ابتدا باید اصل موضوع را اثبات کند سپس به قول پیامبر(صلی الله علیه وآله) متمسک شود. وگرنه، سخن او مصادره به مطلوب است.

قیصری می گوید: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) یقین داشت که آن بنده خدا خود او است در عین حال برای اظهار ادب، با لفظ «امیدوارم» سخن می گوید.

اما قیصری توجه ندارد این همان پیامبر(صلی الله علیه وآله) است که از اوایل شب تا صدام اذان بلال پیشانی بر خاک گذاشته و مرتب گریه می کرد و می گفت «رَبِّي لَا تَكْلِنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا: خدایا من را به سر خودم رها نکن حتی يك چشم به هم زدنی». ام سلمه گفت: تو که برترین بنده خدا هستی این ترس و ناله چیست؟ فرمود: مگر شیطان در يك چشم به هم زدن گمراه نشد. شیطانی که آن همه عبادت کرده بود. شبیه این حدیث از عایشه نیز نقل شده است.

سخن پیامبر(صلی الله علیه وآله) صرفاً يك اظهار ادب نیست بل هم ترس است و هم ادب. این جاست که اصل «بداء» در میان اصول شیعه اهمیت خود را نشان می دهد. که هیچ کار فلسفی و کلامی لازم را روی آن نکرده ایم. که ای مردم اگر اصل بداء نباشد خدا «موجب» می شود و راه سومی نیست یا باور به بداء و یا باور به موجب بودن خدا و «یدالله مغلوله» بودن خدا.

خداوند در مقابل هیچ چیزی مجبور نیست حتی همان «قَدَر» ها که خود در جهان خلقت به راه انداخته، او را محدود و موظف به مراعات آن قدرها، نمی کند «کل یوم هو فی شأن». تعیین تکلیف برای خدا که فلان نوع دعا را باید بپذیرد و در فلان نوع دیگر مختار است، غیر از فضولی چیز دیگر نیست. اساس اصل محی الدین تحت عنوان «استعداد» نادرست است. گاهی خدا بر اساس حکمت يك دعائی را از يك بنده مومن مستجاب نمی کند. و گاهی همان دعا را از يك بنده فاسق مستجاب می کند بر اساس حکمت دیگر.

محی الدین لفظ استعداد را يك چهارچوبه کرده و همه حکمت های خدا را در آن جای داده و محدود کرده است. خدای محی الدین بس کوچک است اما خدای پیامبر(صلی الله علیه وآله) آن قدر عظیم است که اشرف المرسلین(صلی الله علیه وآله) همیشه در ترس و لرز است.

محی الدین و قیصری نه تنها از خدا نمی ترسند و به معاشقه با او می پردازند، دیگران را نیز تشویق می کنند که از او نترسند. «اصل» دیگر محی الدین که اعلام می کند «عذاب خالد در جهنم نیست گرچه حضور معاندان در دوزخ ابدی است». زیرا «عذاب» از «عذب» گوارائی - است و اهل دوزخ در دوزخ به اصطلاح کیف خواهند کرد و در آن جا نیز چون همه چیز را از دوست می دانند، عشق خواهند کرد، جانی برای «خوف» و «خشیت» باقی نمی گذارد.

بلی: هر کس که در توحید وارد بحث های عمیق شود و «بداء» را درک نکند، توحیدش ناقص بل غلط است. اما يك توحید عامیانه برای عوام کاملاً کافی و مورد قبول خداست.

هزار نکته در آئین «صادق» است نه هر مدعی علم، علم دین داند

در قرآن و احادیث هیچ ارزشی به «عشق» داده نشده و الفاظ «حُب» هم که آمده اولاً با عشق فرق دارد و ثانیاً بیشترشان در جهت «الحبّ فی الله و البغض فی الله» یعنی «تولّی و تبرّی» هستند، که پلورثالیسم صوفیانه آن‌ها را نادیده می‌گیرد آوای «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» سر می‌دهد. و بدین گونه اصل اساسی تولی و تبری از بین می‌رود.

پس محی الدین لفظ «ارجو» را در این عبارتش به جا و صحیح به کار برده اما با اصل تأسیسی مذکور او، متناقض است. ادامه کلام فصوص: **فَمَا لِقَىٰ آتَا مَا يُلْقَىٰ إِلَيَّْ، وَ لِأَنْزَلٍ فِي هَذَا الْمَسْطُورِ آتَا مَا يُنَزَّلُ بِهِ عَلَيَّ**؛ پس القا نمی‌کنم مگر آن چه را که به من القا می‌شود، و نازل نمی‌کنم در این نوشته مگر آن چه را که به من نازل می‌شود.

اشاره: ۱- لفظ مضارع «ینزل» از يك رابطه مستمر با غیب، حکایت می‌کند، یعنی از اولین ساعت که نوشتن فصوص را شروع کرده این تنزیل برای او ادامه داشته است. پس قضیه تنها در يك خواب دیدن، خلاصه نمی‌شود.

۲- در این عبارت می‌گوید هرچه از قلمش بر کاغذ فرود می‌آید (اعم از لفظ و معانی شان) همان است که به او نازل می‌شود حتی اهانت به انبیاء و انکار عذاب دوزخ و توهین به شیعیان (امامیه) و...

۳- آنان که می‌گویند محی الدین در «خرس و خوک دانستن شیعیان» تقیه کرده، در مورد اسائه ادب به ساحت انبیا، چه می‌گویند؟ آیا او که همه محتوای کتابش را به منزله وحی منزل می‌داند، می‌پذیرد که از ترس ظالمان القائنات غیبی را تحریف کرده است؟! او تاکید پشت سر تاکید می‌کند که حرفی را جابه جا یا کم و زیاد نکرده است، این تاویل آقایان تکذیب محی الدین نیست؟ یا مصداق «متهم اقرار می‌کند وکیل مدافع انکار می‌نماید» نیست؟

۴- قیصری تصریح می‌کند که آن چه به طور مداوم بر محی الدین نازل می‌شده از «حضرت محمدیه» بوده است. یعنی حقایق بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) توسط جبرئیل نازل می‌شد و به محی الدین توسط «حضرت محمدیه».

قیصری از زبان محی الدین ادامه می‌دهد: خبر نمی‌دهم به شما مگر آن چه را که خبر داده می‌شود به من در صورت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از «حضرت ذات احدیت» پس برای کسی از مجوبین نیست که به آن چه این کتاب شامل است، اعتراضی کند و حکم کند در مورد آن با اقتضاهای حجاب.

مقصود قیصری از این مجوبین دو گروه اند:

۱)- همه صوفیان از درویش سرکوجه تا فلان قطب، باید محتوای فصوص الحکم را دقیقاً و بدون استثنا بپذیرند وگرنه، اشکال از خودشان است که مجبوب هستند و دست شان به حقایق نمی‌رسد.

با این حساب وای به حال آن صوفی ای که ذره ای بر فصوص الحکم ایراد بگیرد.

۲)- افرادی مثل این بنده که قلم برداشته و به جان فصوص الحکم افتاده ام. پس حتماً مجبوب هستم و هستم و دعا می‌کنم خداوند همیشه این بنده حقیرش را از این طامات، مجبوب و محفوظ بدارد تا نه پلورثالیست شوم و نه لیبرالیست و نه از اصول مکتب امام صادق(علیه السلام) به دور و محروم باشم.

یا اهل بیت رسول الله حبکمو *** فرض علی العباد فی القرآن انزله

کفاکم و فی عظیم شأنکم بانکم و *** من لم یصلّ علیکم صلاة له

من لم يتأسَّ بعلمكمو لاتوحد له *** من لم يصل بحبلكمو لا معاد له^{٤٣}

- **ولست بنبيّ و لارسول ولكتيّ وارث و لاخرتي حارث:** و من نه پیامبرم نه رسول، لیکن وارثم و برای آخرتم برزگر.

تاملات: ۱- من وارثم، یعنی وارث علم پیامبر(صلی الله علیه وآله) هستم. در این جا تکلیف را روشن می کند تا کسی او را به ادعای نبوت متهم نکند.

اما تنها فرق میان دریافت او حقایق غیبی را، و میان دریافت يك پیامبر مثل زکریا(علیه السلام) این است که او به توسط جبرئیل حقایق را دریافت می کرد و محی الدین به توسط پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله) دریافت می کند که افضل از جبرئیل است. بابی و بهائیان خودمان لفظ «خاتم» را در آیه خاتمیت به معنی نگین و انگشتر گرفتند و خودشان را راحت کردند، باب و بها را پیامبر دانستند. گویا بعضی ها با همه تهور و جسارتی که داشتند جانب احتیاط را رعایت فرموده اند، که صد البته این رعایت احتیاط به نفع شان تمام شد.

قیصری برای ختم نبوت با آیه «**اليوم اكملت لكم دينكم...**» نیز استدلال کرده است.

پس اگر دین تکمیل است این همه مقامات با شبکه منظم و ترتیب معین، و اصطلاحات، و طامات را چرا داخل دین کردند. برآستی اگر این برنامه نظری، فنی، عملی، عریض و طویل تصوف، از دین و از اجزاء دین است پس این دین یقیناً کامل نبوده، و اگر از دین نیست پس این بساط عریض و طویل را جمع کنند.

۳ - قیصری در شرح جمله «**ولكتيّ وارث**» می گوید: هر وارث از اموال موروث به حسب نصیب معین خودش، می گیرد. و امول انبیا عبارت است از علوم الهیه، و احوال ربانیه، و مقامات، و مکاشفات و تجلیات. خود رسول خدا فرموده است «**الانبیاء ماورثوا دیناراً و لادرهماً و انما ورثوا العلم، فمن اخذه بحظّ وافر**»: انبیا نه دیناری به ارث می گذارند و نه درهمی تنها علم را به ارث می گذارند پس هر کس بهره لازم خود را از آن می برد. و چون پیامبر اسلام از نظر علم، حال، و مقام، اکمل انبیا است پس وارث او نیز اکمل وارثین است. و همان طور که در ارث مالی، وارث مالک سهم خود می شود چه بخواهد و چه نخواهد، همان طور هم وارث علمی، به قدر استعداد خودش، عالم می شود چه بخواهد چه نخواهد. و چون علوم پیامبران بدون کسب و کوشش از تجلیات اسمائی و ذاتی حاصل می شود بر سبیل «جذب» و «وهب» همین طور علم وارث شان نیز بدون کسب و عمل، حاصل می شود «**بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم**»^{٤٤}. پس علوم این اولیا (از جمله محی الدین) کسبی نیست که از راه عقل یا نقل حاصل شود. **اولا:** حدیث جعلی است. در آغاز، آنان که طمع در خلافت کردند برای از بین بردن توان مالی اهل بیت(علیه السلام) و مستاصل ساختن شان، بخش اول این حدیث را ساختند که «**نحن معاشر الانبیاء لانورث**» سپس صوفیان طمع در ولایت دوختند آن مجمل را «مفصل» کردند و آن قدر دامنه وراثت علمی را گسترده کردند که به همه شان چیزی برسد. علاوه بر شیعیان که با احادیث متواتر وراثت علمی پیامبر(صلی الله علیه وآله) را منحصر به علی(علیه السلام) و اهل بیت(علیه السلام) می دانند. سنیان نیز روایت کرده و حدیث آورده اند.

٤٣. شاید افزودن يك بيت به آیات منسوب به شافعی، روا باشد.

٤٤. عنکبوت: ٤٩.

ثانیاً: چرا از این وراثت علمی غیراکتسابی چیزی به ابوبکر، عمر، عثمان، خالد بن ولید، سعد و قاص، جابر بن عبدالله، ابویوب انصاری، سعد بن عباد، مقداد، بلال، عبدالله بن مسعود و... نرسید و هیچ کدام از این ها ادعای وراثت علمی غیراکتسابی نکرده است. آیا محی الدین از همه اصحاب رسول(صلی الله علیه وآله) برتر و بالاتر است؟! در زمان آنان هنوز ارسطوئیات یونانی و جوکیات هندی وارد جامعه اسلامی نشده بود اما در زمان محی الدین ۵۰۰ سال از ورود آن ها می گذشت و در طول پنج قرن اصطلاحات شان به عربی ترجمه و با ادبیات مسلمانان رنگ آمیزی شده بود. و می توانست به وسیله مدعیان، عنوان علم ارثی غیراکتسابی، پیدا کند.

۲- قیصری در ضمن کلامش پاسخ این پرسش را داده است «هر کس به قدر استعداد خودش». پس در میان اصحاب مذکور کسی به قدر محی الدین استعداد نداشته است.

اگر محی الدین (بر فرض صحت) يك بار پیامبر(صلی الله علیه وآله) را در خواب دیده، صحابه مذکور سال ها در بیداری در حضور آن حضرت بودند. آیا مصاحبت آنان نمی توانست به اندازه خواب يك ساعته محی الدین باشد؟

باز پاسخ این پرسش در فرهنگ تصوف معلوم است که يك خواب بهتر از هزار سال بیداری. زیرا اصل «اصالة الخيال» و «اصالة رؤیا»، اصل اساسی تصوف است که محی الدین با صراحت عالم واقعیات را «عالم متخیل» می نامد و عالم هائی را که خودش با تخیل می سازد، «مقام» و «حقیقت» می نامد.

بلی ما نبوغ محی الدین را مانند نبوغ نوستر آدامس، ناپلئون و... می پذیریم. او توانست دینی آورد و مریدانی جمع کند اما به اجماع سنی و شیعه (اجماع مرکب) یا پیامبر(صلی الله علیه وآله) اصلاً وارث علمی غیراکتسابی نداشته و یا تنها وارث علمی غیراکتسابی او علی(علیه السلام) بوده است. بل این اجماع جمیع فرق است حتی خوارج. و این اجماع قبل از آن تحقق یافته بود که تصوف هندی ارسطوئی جان بگیرد و روی پای خود بایستد.

صوفیان عصر حسن بصری، سفیان ثوری، محمد بن منکدر نیز داخل در این اجماع هستند و هیچ کدام ادعای وراثت علم غیراکتسابی از پیامبر نکرده اند نه برای خود و نه برای دیگران. تنها وقتی صوفیان چنین ادعائی را کردند که سیل جوکیات از سمت خراسان بزرگ به اقطار ممالک اسلامی سرازیر شد.

چه شد که «**فی صدور الذین اوتوا العلم**» به علم غیراکتسابی تفسیر شد. سالها شیعه می گفت مراد آیه، اهل بیت(علیه السلام) و علم غیراکتسابی اهل بیت(علیه السلام) است کسی نمی پذیرفت. اما وقتی که نوبت به صوفیان رسید همه باید بپذیرند. ۵- تعجب از برخی شیعیان است که هنوز هم عده ای به سختی زیر بار علوم غیراکتسابی اهل بیت(علیه السلام) می روند اما وقتی نوبت به محی الدین و عطار نیشابوری و... می رسد فوراً می پذیرند!!! هنوز در حوزه، علم غیراکتسابی امام حسین(علیه السلام) بر ماجرای عاشورا توسط بعضی ها زیر سوال است. اما طلبه های جوان را به علم غیراکتسابی محی الدین، معتقد بار می آوریم! (جل الخالق).

دست اندرکاران ادبیات فارسی و تاریخ فارسی (غیراز سعید نفیسی که بهتر از همه صوفیان را شناخته است) و برخی اساتید دانشگاه در این رشته ها، همه ادعاهای خرافاتی و علم غیراکتسابی صوفیان را می پذیرند و با آب و تاب به آن می پردازند در حدی

که مشعوف می شوند. اما در پذیرش علم غیراکنسابی اهل بیت(علیه السلام) و معجزات آنان، روح روشن فکری شان گل می زند. این چه نکبت است؟!.

۶- قیصری می گوید: حرث آخرت در سخن محی الدین همان «الدنيا مزرعة الآخرة» است اما مقصود او اجر آخرت و دخول به جنت نیست. زیرا شخصیت های کمال، خدا را برای بهشت عبادت نمی کنند بل مقصود محی الدین فانی شدن در خدا و باقی بودن با او است.

امروز این موضوع را طوری به زبان مردم انداخته اند که به فرهنگ مردمی تبدیل شده است در حالی که ما در متون دینی مان بالاتر از خطبه همام متن عرفانی نداریم که «شوقاً الى الثواب و خوفاً عن العقاب» هدف نهائی آن است. رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، حضرت فاطمه(علیها السلام) در کنار هم از ترس دوزخ گریه می کنند^{۴۵} به ناله می افتند اما حضرات به نجات از دوزخ و رفتن به بهشت افتخار نمی دهند باید درست در کانون جان خدا جای بگیرند (نعوذبالله) و يك جنت نیز بر جنت فردوس و عدن، افزوده اند به نام «جنت اللقاء».

رسول خدا هیچ جائی، قرارگاهی و محلی برای آخرت خود معرفی نمی کند غیر از بهشت. آن همه حدیث که می فرماید: اگر کسی فلان کار را بکند با من خواهد بود در بهشت و...

در آن چه از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده (که عبادت برخی ها عبادت عبید است و عبادت برخی عبادت تجار است و عبادت عده ای دیگر عبادت احرار است) باید به نکات زیر توجه کرد:

۱) در این حدیث می فرماید «عبادت احرار برای شکر است». چرا به این لفظ «شکر» توجه نمی شود؟

۲) و اجر همان عبادت احرار نیز بهشت است در کجای این حدیث آمده است که اجر این عبادت لقاء الله به معنی پیوستن وجود انسان به وجود خدا و وحدت یافتن با خدا است؟.

۳) درست است اگر کسی عبادتی را انجام دهد نه به خاطر نجات از دوزخ و رفتن به بهشت بل تنها برای رضای خدا، عملش صحیح است اما اجر این عمل باز چیزی بالاتر و یا غیر از بهشت نیست.^{۴۶}

مثال «سنگ بزرگ نشان نزدن است» کار همیشگی صوفیان است. این حرف های گنده را می گویند اما در مقام عمل شریعت را فدای يك موی طریقت شان می کنند. همه چیز را با جرثقیل خیال، طوری بالا برده اند که از دست رس مردم خارج شود و مثلاً در انحصار خودشان باشد. اگر مردم بگویند پس چه چیزی از این اسلام به دست ما می رسد می گویند شما محجوبان از لقای ذات الله، یا در جهنم زندگی «عذب» و گوارا خواهید داشت و یا به آن بهشت که ما سناری به آن ارزش نمی دهیم خواهید رفت.

می رسیم به اولین شعر در فصوص:

فمن الله فاسمعوا * و الى الله فارجعوا:**

پس از خدا بشنوید *** و به سوی خدا برگردید

۴۵. در چندین سطر بالاتر به «ترس پیامبر(صلی الله علیه وآله)» از خداوند اشاره شد. صوفیان «خوف» و «خشیت» اسلامی را به «عشق» بدل کردند.

۴۶. در آینده در مورد این حدیث به طور مشروح بحث خواهد شد.

فَإِذَا مَاسَمِعْتُمْ مَا * آتَيْتَ بِهِ فَعُوا**

وقتی که آن چه را برای تان آورده ام شنیدید پس آن را فراگیرید

ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَصَلُّوا * مَجْمَلِ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا**

آنگاه گفتار مجمل من را تفصیل دهید و جمع کنید

ثُمَّ مَتَّوًّا بِهِ عَلَيَّ * طَالِبِيهِ لِاتَمْنَعُوا**

سپس از آن بهره دهید *** خواستاران را خست نوزید.

هَذِهِ الرَّحْمَةُ الَّتِي * وَسَعْتَكُمْ فَوْسَعُوا**

این رحمتی است که شما را فرا گرفت پس در دادن آن به دیگران گشاده دست باشید.

توضیح: ۱- بالاخره جان کلام را در این بیت اول آورد: آن چه در فصوص می بینید سخن خداست این سخنان را از خدا بشنوید و به سوی خدا برگردید.

عملاً به نبوت می پردازد و شفاهاً می گوید من پیامبر نیستم. عجب سیاستی! -! آنگاه قیصری باز با ادبیات صوفیانه به شرح و توجیه می پردازد.

۲ - بیت اول به صراحت مخاطب را گمراه می داند (درست مانند هر پیامبر در آغاز بعثتش) و می گوید باید جامعه مسلمانان این کتاب مرا بخوانند تا بتوانند به سوی خدا برگردند و از انحراف رهائی یابند.

قیصری که تهور و جسارت محی الدین را نداشت فوراً عبارت صریح شعر را توجیه می کند: یعنی اگر چیزی از این کتاب به نظران عجیب آمد و طاقت تحمل آن را (به دلیل عدم توان علمی تان به حقیقت، و عدم درک تان به بعضی اسرار آن) نداشتید، پس به خدا برگردید.

این معنای تحمیلی که قیصری به شعر می دهد گر چه از گستاخی آن می کاهد اما راه را برای محی الدین هموار می کند که خواننده کتاب اگر با اعجوبه های غیر عقلانی و مطالب نادرست آن، روبه رو شد، نقص را از خود بداند نه از محی الدین.

۳ - محی الدین در این ابیات در واقع در اندیشه تاسیس مدرسه ای است که همیشه به محور فصوص، کار کند. افرادی به بحث در آن پردازند. گاهی مجملات آن را شرح دهند، گاهی نیز مشروحات خودشان را جمع و یا تدوین کنند. همان طور که تاکنون بعضی صوفیان سنی به آن می پرداختند و اینک آنان را کرده اند و گروهی از ما دست به دامن آن شده اند.

ناچارم اگر همه کشف و شهود محی الدین را خیال بدانم این یکی را بپذیرم که با مردم شناسی قوی و «نخبه شناسی» دقیق که داشته توانسته پیش بینی بکند که همیشه تعدادی نخبه پیدا خواهند شد که برای اظهار فضل، اصطلاحات او را به کار ببرند و همیشه عده ای نیز پیدا خواهند شد که مرید این نخبگان باشند

- وَ مِنْ اللَّهِ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ أَيْدٍ فَنَائِدٍ وَ أَيْدٍ وَ فَيْدٍ بِالْشَّرْعِ الْمَطْهَرِ الْمُحَمَّدِيِّ فَتَقِيْدٌ وَ قَيْدٌ، وَ أَنْ يَحْشُرْنَا فِي زَمْرَتِهِ، كَمَا

جعلنا من امته: و از خدا امید دارم از کسانی باشم که تایید شدند و تاییدپذیر شدند، و به شرع مطهر محمدی پای بند شدند، پای بندی را پذیرفتند و دیگران را نیز پای بند کردند. و (نیز امید دارم) ما را در زمره او محشور کند چنان که ما را از امت او قرار داده است.

توضیح: با زیرکی تمام همان طور که در آیات بالا تا عرصه نبوت و آوردن پیام از خدا، اوج گرفته بود (و به قول خودشان قوس صعود)، همان طور هم به سرعت (در قوس نزول) پائین می آید. اما او در این جا که اول کتاب است، پائین می آید در آینده خواهیم دید که خودش را رسماً بالاتر از رسول خدا ۹۱ خواهد دانست. در این جا سخن محی الدین در مقدمه فصوص تمام می شود. اما من يك درصد حرف هایم را نگفتم.

اولین فص از فصوص

فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة: نگین حکمت الهی در کلمه «آدم» ی.

فاوّل مالقاه المالك علی العبد من ذلك فصّ حکمة الهیة فی کلمة آدمیة: پس اولین چیزی که خدا از آن کتاب بر این بنده القا کرد نگین حکمت الهی درباره کلمه «آدم» ی است.

توضیح: ۱ - فص به معنی خلاصه چیز، زیده هر چیز، نیز آمده است مطابق این معنی باید در ترجمه «چکیده حکمت الهی» بیاید. اما بی تردید میان «فص» و «عصاره» فرق هست و «چکیده» ترجمه دومی است. به نظر می رسد «نگین» بهتر است و با موضوع بحث تناسب بیش تر دارد. در اصطلاح می گفتند فلان شاه فلان مملکت را زیر نگین دارد. ظاهراً مقصود محی الدین «نگین حکمت الهی» در تداعی با «نگین حکومت شاهی» باشد که نقش روی این نگین کلمه آدم است. با این حساب وی به گمان خودش جهان حکمت را به ۲۷ قسم تقسیم کرده و هر کدام را در زیر حاکمیت نام یکی از انبیا قرار داده است.

۲ - باید گفت او می خواسته در ۲۷ عنوان بحث کند هر عنوان را با بهانه ئی با نام يك پیامبر مرتبط کرده است.

اصل «نقش عینی دادن به اسم» و هر کدام از اسمای خدا را دارای يك نوع «تشخص» دانستن (که خدا گاهی با این تشخص ظاهر می شود و گاهی با آن تشخص دیگر. و هر بخش از هستی و یا هر بخش از رابطه خدا با خلقش ت، حت یکی از نام های او قرار دارند)، جا افتاد و يك سری قواعد و اصطلاحات بر اساس آن طراحی گشت، و عرصه ما نورهای صوفیان شد.

گویا محی الدین می خواسته با طرح اسمای انبیا طرح نو اندازد و يك باب وسیع دیگر نیز باز کند که این طرح خیلی جای نیفتاد. به نظر صوفیان پیرو محی الدین، هر اسم از اسمای خدا واقعا «منشأ» يك سری اشیاء (یا روابط خدا با اشیاء و نیز روابط اشیاء با یکدیگر) معین است. و مرادشان يك کاربرد سمبولیک نیست. بل در آینده خواهیم دید هر «اسم» را يك «موجود» می دانند و هر کدام را منشأ بخشی از موجودات، که صد البته بر این سخن شان توجیهاتی نیز دارند.

۳ - نباید تصور کرد میان کلام این جا که می گوید «خداوند به من القا کرد» و میان گفته پیشین او که «پیامبر به من القا کرد»، مابینتی وجود دارد. زیرا در آن جا قیصری توضیح داد که «القا از حضرت احدیت در صورت محمدیه» بوده است که از آن با «حضرت محمدیه» نیز یاد کرد.

بالاخره با مقام بندی مقامات و با ردیف کردن «حضرت» های گوناگون همه چیز و هر مطلبی قابل حل است.

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سَبَّحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَائِهِ الْحَسَنَى الَّتِي لَا يَلْبِغُهَا إِلَّا حِصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَأَنْ شِئْتَ قَلْتَ: أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْضُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ: زمانی که خداوند سبحان اراده کرد به اقتضای اسم‌های زیبای خود - اسم‌هایی که شمارش آن‌ها مقدور نیست - که آن اسم‌ها را در عینیت مشاهده کند. و اگر می‌خواهی بگو: خدا خواست خودش را در خودش در يك «بودن جامع» مشاهده کند، بودن جامعی که همه حقایق عالم در آن باشد.

توضیح: ۱ - به یاد برتراندراسل فیلسوف انگلیسی افتادم که در کتاب کوچک خود «عرفان»، يك مطلب را در دو عبارت نوشته یکی با عبارت ساده و دیگری با عبارت ادیبانه و پرطمطراق و مغلق. آنگاه می‌گوید: ببینید هر دو عبارت يك مطلب را می‌رساند و آن که عبارت ساده است رساتر است، اما شما هرگز این کار را نکنید (ساده نویسی نکنید) زیرا فوراً از دانشکده بیرون تان می‌کنند که مثلاً این آقا استاد نیست.

خلاصه سخن بالا در يك عبارت ساده چنین است:

وقتی که خداوند به اقتضای اسم‌های خودش، خواست آن اسم‌ها را در تحقق عینی نیز مشاهده کند، و به بیان دیگر: وقتی که خداوند خواست خودش را در خودش در يك «بودن جامع» مشاهده کند، بودن جامعی که همه حقایق عالم در آن باشد.

۲ - جواب «لَمَّا» پس از چند سطر خواهد آمد و کلام منعقد خواهد شد.

۳ - بر اساس «وحدت وجود» مشاهده خدا مخلوقات را عین مشاهده خودش است خودش را.

۴ - در يك «بودن جامع» از لفظ «کون» به معنی «بودن» استفاده کرده تا از الفاظی از قبیل شکل، حالت، وضعیت، پرهیز کند. مثلاً نگفت: وقتی که خداوند خواست خودش، خودش را در «حالت جامع» مشاهده کند. زیرا لازمه این سخن حال به حال شدن و متغیر بودن خدا است و این درست نیست. و همه سران تصوف در این قبیل موارد از لفظ «کون» استفاده می‌کنند.

اما: لفظ «کون» به ویژه با «تنوین وحدت» به معنی «يك بودن» است در مقابل سایر بودن‌ها، در ست بدین معنی است که خداوند کون‌ها و بودن‌های متعدد و مختلف دارد و کون به کون، می‌شود، که درست همان معنی حال به حال است و اصل تغییر و متحول بودن، همچنان سرجای خود هست.

قیصری با هوشیاری کامل این اشکال را دریافته و در مقام حکم و اصلاح آمده و خواسته از بار منفی معنای «کون» بکاهد گفته است: کون در اصطلاح صوفیان عبارت است از «وجود العالم من حیث هو عالم» پس آنان «وجود عالم با لحاظ عالم بودنش» را کون می‌گویند، گرچه در اصطلاح اهل نظر (فلاسفه) لفظ کون با «وجود مطلق» مترادف است. خلاصه حرف قیصری این است: وقتی که خداوند خواست خودش را در خودش یعنی در عالم، مشاهده کند.

لیکن: این سخن، از چاله در آمدن و به چاه افتادن، است. زیرا در عبارت خود محی‌الدین می‌توان گفت که «خدای بی نهایت خواست خودش را در خود بی نهایتش مشاهده کند». اما سخن قیصری خدای بی نهایت را در عالم متناهی و محدود، جای می‌دهد: وقتی که خدا خواست خودش را در عالم مشاهده کند.

ممکن است بعضی‌ها بگویند: اشکال وارد نیست زیرا مقصود این است که خدا آثار قدرت خودش را در عالم مشاهده کند.

هر کس که با مکتب محی الدین آشناست می داند که این سخن با اصول (به اصطلاح) عرفان او تضاد دارد. او هیچ چیز را «اثر» نمی داند همه چیز را خود خدا و جلوه های خدا می داند در عین حال اشیاء را موجود می داند (کثرت در عین وحدت) اگر او زیر بار «اثرخدا» یا «آثارخدا» برود دیگر جانی برای وحدت وجود نمی ماند و درست مطابق مکتب اهل بیت (علیه السلام) می شود. محی الدین به دلیل پرهیز از لفظ و معنای اثر، دچار این تنگنای عبارتی می شود. وگرنه، می گفت: وقتی که خدا خواست آثار قدرت خود را در عالم مشاهده کند آدم را آفرید که جامع همه حقایق است. و دیگر نیازی به این همه پیچ دادن به کلام نبود. از جانب دیگر: هیئت اشکال طوری قیصری زیرک و هوشمند را کلافه کرده است که فراموش کرده اساساً موضوع سخن محی الدین، عالم نیست. بل تنها در خلقت آدم، حرف می زند و در دنباله سخنش می بینیم که می گوید عالم بود تصمیم گرفته شد که آدم نیز آفریده شود. و او عالم را در آدم خلاصه خواهد کرد.

۵ - محی الدین معتقد است که علت آفرینش آدم، این بود که خدا اسمای خودش را در عینیت مشاهده کند. یا: خدا خودش را در کون جامع مشاهده کند.

۶ - از میان حدود ۶۶۶۶ آیه قرآن و هزاران حدیث، تنها يك حدیث برای این مدعای بس بزرگ (ادعائی که تغییرپذیری وجود خدا رانیز لازم گرفته)، آورده اند که «**كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ، فَتَحَبَّبْتُ إِلَيْهِمْ بِالنَّعْمِ فَعَرَفُونِي**»: گنج پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم با نعمت هایم با آنان محبت دوجانبه برقرار کردم که مرا شناختند. این حدیث به اصطلاح حدیث قدسی است در مقدمات این کتاب شرح دادم که اکثریت قریب به اتفاق احادیث قدسی بی سند و مجهول هستند و این از همان بی سندها و مجهولات است. عبارت «احببت = دوست داشتم» به اصطلاح مردم: دلم خواست - این دوست داشتن و آرزو کردن، عشق کردن یا هر چه می خواهید در ترجمه اش بیاورید، بالاخره با هر تاویل و توجیه نشان از «نیاز» و «احساس نیاز» است یعنی خداوند احساس نیاز کرد که شناخته شود. و خود حدیث دلیل جعلی بودن آن است.^{۴۷}

قیصری با هوشمندی خاص خود، این اشکال را دریافته و توجه کرده است که اشکال متوجه خود محی الدین هم هست، با بهانه ای در صدد رفع آن آمده است، می گوید: خداوند هم اسما را (قبل از عینیت یافتن آن ها) می دانست و هم اعیان و مظاهر آن ها را، و آن ها را مشاهده می کرد بدون ظهور انسان کامل در خارج، همان طور که امیرالمومنین (علیه السلام) فرموده است «**بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه**»: خداوند بصیر بود حتی آن وقتی که شیئی دیدنی (مخلوق) وجود نداشت.

پرسش: ۱ - تحصیل حاصل: در این صورت چه نیازی، بگوئیم: چه لزومی داشت آدم را در وجود خارجی آورد و خودش را در آدم مشاهده کند؟ او قبل از آفریدن آدم نیز می توانست خودش را در آدم مشاهده کند و تحصیل حاصل، لغو است. قیصری خواسته اشکال را از گفتار محی الدین رفع کند اما پایه بینش او را از بین برده است. پایه ای که خود قیصری نیز سخت به آن نیازمند است و به همین دلیل پس از چند سطر دوباره برگشته و می گوید: هر چند که خداوند نفس خود و کمالات خود را در غیب ذاتش با علم ذاتی می دانست، لیکن این نوع از مشاهده که به وسیله آئینه می شود قبلاً بدون این آئینه (آدم)، نبود.

۴۷- در همین فصّ آدمی خواهد آمد که محی الدین رسماً اعلام می دارد که خداوند به آفریدن خلق «نیازمند» بود و قیصری در این جا بی هوده زحمت می کشد.

(در حالی که در مقام رفع اشکال گفت: قبل از عینیت یافتن اعیان، خداوند آن‌ها را مشاهده می‌کرد. یعنی قبل از آن که آئینه تعین یابد در همان آئینه مشاهده می‌کرد).

بدین ترتیب اشکال «احساس نیاز» از نو زنده می‌شود. راه‌گریزی برای او نیست سخن اولش با اشکال تحصیل حاصل مواجه است و سخن دومش با اشکال احساس نیاز.

۲ - امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: خداوند بصیر بود حتی آن وقتی که چیز دیدنی وجود نداشت. یعنی بصیر بود اما مشاهده نمی‌کرد زیرا چیزی نبود که مشاهده اش کند. اما قیصری می‌گوید خدا در آن وقت هم مشاهده می‌کرد. علی (علیه السلام) می‌فرماید اساساً «منظور الیه» نبود. آن هم با «لا=نافیه للجنس». یعنی هیچ چیز اعم از اعیان و غیراعیان، نبود که منظورالیه، باشد.

خواننده باید توجه فرماید: ما در این جا با دو شخصیت هوشمند و قوی و مستعد صوفیان روبه‌رو هستیم که به عقیده طرفداران محی‌الدین بالاتر از این دو نداشته‌اند و ندارند. وقتی که حرف، سخن، استدلال و تبیین‌های این دو چنین باشد، حال بقیه روشن است.

تاملات: ۱ - در اصل و متن ادعا چند چیز ردیف شده:

(۱) حیثیت اسماء اقتضا می‌کرد اعیان خارجی را.

(۲) خدا می‌خواست اعیان اسماء را مشاهده کند. - یا: می‌خواست خودش را در خودش مشاهده کند.

(۳) انسان (و مصداق آن آدم) جامع تمام حقایق عالم است.

(۴) وحدت وجود.

حدیث قدسی بالا به هیچ کدام از موضوع‌های فوق دلالت نمی‌کند و اساساً توجهی به آن‌ها ندارد. تنها می‌گوید: خداوند خواست شناخته شود. و شناخته شدن خداوند با هیچ کدام از ادعاهای چهارگانه فوق ملازمه ندارد.

هنوز در اول کتاب هستیم که ۴ پایه و اصل از اصول محی‌الدین «ارسال مسلم» شده است. گاهی می‌گویند: کشف و شهود، نیازمند دلیل و استدلال، نیست.

اولا: اگر چنین است پس چرا هر جا که محی‌الدین و علّامه قیصری امکان می‌یابند چنگ به استدلال می‌زنند؟ همه جا ره آورد کشف شان را بگویند.

ثانیا: اگر چنین است چرا قیصری خودش را موظف می‌داند که پاسخی برای اشکال «تغییر» که در بالا گذشت، دست و پا کند؟!!

ثالثا: خود همین حدیث را برای چه آورده است؟ حدیثی که هیچ ربطی با ادعاها ندارد. مگر غیر از این است که می‌خواهد دستکم يك حدیث ذکر شود و عریضه خالی از تمسك، نباشد؟

۳ - اساساً این حدیث سند ندارد و از جعلیات صوفیان است.

۴ - قیصری می‌گوید: محی‌الدین عبارت «لما شاء» را مجازاً به کار برده است زیرا این لفظ اشعار دارد که مشیت حاصل شده بعد از آن که نبوده، در حالی که مشیت ازلی و ابدی است.

کم نیستند کسانی که در این مسئله مانند قیصری فکر می کنند. اما لازمه ازلی و ابدی بودن مشیت دو چیز است:

الف - خدا را «غیرفعال» می کند و می شود خدای ارسطو لمیده بر سریر خود و صرفاً تماشاگر. خدای قرآن «فَعَال» است فَعَال
لما یزید.

ب - مشیئت ازلی و ابدی اساساً مشیئت نیست. مشیئت یعنی «خواستن» هر چه در تونل زمان به عقب برگردی تا بررسی به «قبل از زمان»^{۴۸} و باز بروی این مشیئت نبوده است و تحقق نیافته است و سراغی از او پیدا نمی شود. پس یعنی هرگز مشیئتی نبوده است.

در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) مشیئت «فعل» است، «اراده» نیز فعل است و «ارادة الله فعله»^{۴۹}. افعال خدا ازلی و ابدی نیستند «کل یوم هو فی شأن».

مقامات:

همان طور که در سطرهای پیش گذشت خداوند حال به حال نمی شود، کون به کون، نمی شود. اما «شأن» های مختلف دارد، کار می کند، فعال است نه مَوْجَب است و نه تماشاگر محض. وجود خدا از هر تغییر منزه است اما کارها و شأن های مختلف دارد. صوفیان از آن جمله محی الدین و قیصری مقام های مختلف برای خداوند قائل هستند که عنوان آن را «مقامات» می گذارند. این مقامات مختلف درست مساوی است با اطوار مختلف در وجود، و استفاده از لفظ «مقام» به جای «طور» اشکال را رفع نمی کند. استفاده از لفظ مقام و تنظیم يك «نظام مقاماتی» با دیدیه و کبکبه ای که صوفیان درست می کنند در این مشکل دردی را دوا نمی کند. و هیچ فرقی میان مقامات و اطوار نیست. «مقامات مختلف» همان «اطوار مختلف» است.

قیصری می ترسد مبدا لفظ «لَمَّا شَاءَ» باعث شود که مشیئت خدا دچار اطوار شود و از آن فرار می کند. اما به اطوار وجود، سقوط می کند.

فلسفه و عرفان اهل بیت (علیه السلام) (علیهم السلام) خداوند را از هرگونه اطوار و مقامات در وجود، منزه می داند. اما شئون مختلف و متعدد در مشیئت و در فعل خدا، را می پذیرد و قرآن به آن ناطق است: «کل یوم هو فی شأن».
ارسطوئیان و صوفیان از «اطوار در فعل» پرهیز می کنند در نتیجه به «اطوار در وجود» سقوط می کنند. و نیز به «تماشاگر محض» بودن خدا، می رسند.

بداء: باز باید تکرار شود: در این گونه مسائل است که اصل اهل بیته «بداء» ارزش و اهمیت و کاربرد خود را نشان می دهد.

قیصری هم مشیئت و هم اراده را تعریف می کند:

مشیئت عبارت است از تجلی ذاتی و عنایة سابقه برای ایجاد معدوم یا اعدام موجود.

اراده عبارت است از تجلی خدا برای ایجاد معدوم.

پس نسبت شان اعم و اخص من وجه، است برخی مشیئت ها اراده نیستند و برخی اراده ها مشیئت نیستند، و هرکس مواضع استعمال مشیئت و اراده را در قرآن، تتبع کند این مطلب را در می یابد.

۴۸. استفاده از لفظ «قبل» در این جا به اصطلاح از ضیق و خناق است و گرنه، صحیح نیست.

۴۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸.

در عرفان و فلسفه اهل بیت(علیه السلام) و قرآن اولاً جائی برای تجلی، مجلی به این معنی نیست. ثانیاً مشیئت اعم

مطلق است از اراده. مشیئت دو گونه است:

الف: مشیئتی که به مرحله اجراء نرسیده است.

ب: مشیئتی که به مرحله اجراء رسیده است.

معمولاً به گونه دوم اراده گفته می شود. گرچه هر دو لفظ به جای همدیگر نیز به کار رفته اند. هر کس این دو لفظ را در قرآن پی گیری کند این مطلب را درمی یابد.

تصمیم گرفتن، خواستن و مشیئت در انسان يك «حالت» است، حالت نفسی. اما در مورد خدا چنین نیست، پس چیست؟ نمی دانم. هر کس پاسخ این پرسش را بداند (نعوذبالله) خودش خدا می شود. نه تنها اندیشه در ذات خدا به جائی نمی رسد بل اندیشه در چگونگی رابطه خدا با مشیئتش نیز به جائی نمی رسد. صوفیان کمر همت بستند که این رابطه ها را بشناسند به گودال اصطلاح سازی از قبیل تجلی و... افتادند و وجود خدا را (در تصورشان) دارای اطوار، کردند. و با لفظی به نام «مقام» روی این اطوار و حالات مختلف، پرده کشیدند.

یا ایها الذین آمنوا لاتقدموا بین یدی اللّٰه و رسوله^{۵۰}: ای مسلمانان از خدا و پیامبرش جلو نزنید.

خدا و رسول از توضیح رابطه خدا با مشیئتش، خودداری کرده اند اما حضرات صوفیه هم در مقامات ذات و هم در چگونگی رابطه ذات خدا با مشیئتش، به شرح و بسط پرداختند، مقامات ساختند. گویی می خواهند يك کار ناقص را به اتمام برسانند. اما آیه ادامه می دهد «**و اتقوا اللّٰه ان اللّٰه سمیع علیم**» بترسید از خدا، خداوند سمیع و علیم است و این سخنان شما را می شنود که نه در قرآن آمده و نه در سنت.

و حضرات صوفیه اول يك اصطلاح را می سازند سپس به سراغ قرآن و حدیث می روند اگر چیزی از شباهت لفظی با اصطلاح شان پیدا کردند فوراً به آن می چسبند گرچه معنی آن آیه و حدیث هیچ ربطی به آن اصطلاح ساخته شده شان، نداشته باشد. و اگر چنین لفظی پیدا نکردند يك جمله ای را (که کافی است تنها رنگ و بویی از کلمات قصار داشته باشد) به عنوان حدیث می آورند. البته مسئله برای شان حل است اگر گفته شود این حدیث نیست می گویند ما کشف و شهود کرده ایم که حدیث است. در حقیقت به خودشان و به کشف خودشان متمسک می شوند نه به کلام خدا و رسول(صلی اللّٰه علیه وآله).

بداء: بداء مشیئت در مشیئت است. متکلمین اشعری و معتزلی و نیز صوفیان با شنیدن این جمله تعجب می کنند. اما صوفیان که (نعوذبالله) «خدادردا» را می پذیرند و در همین عبارت محی الدین خدا در مقامی می آید که جهان و اشیاء جهان به جلوه می آیند آنگاه خدا خودش را در خودش مشاهده می کند، پس نباید از مشیئت در مشیئت تعجب کنند.

دو گروه دیگر می گویند معنای بداء «تجدید نظر خداوند در تصمیم خود» می باشد و تجدید نظر لازمه جهل و اشتباه، است.

فلسفه و عرفان اهل بیت(علیه السلام) می گوید: تجدید نظر انسان ها ملازم با جهل و اشتباه است و این قاعده ملازمه، از قواعد وقوانین مخلوقات است و شامل خدا نمی شود. خدا بر اساس يك حکمت مشیئت دارد و براساس يك حکمت دیگر در آن تجدید مشیئت می کند. رابطه این دو حکمت با هم چگونه است؟ نمی دانم.

ارسطوگرایان می گویند «نمی دانم» یعنی تعطیل عقل، می گویم: این مسائل از عرصه و جولان گاه عقل خارج است زیرا عقل يك پدیده و مخلوق و محدود، است نمی تواند در ذات خدا و رابطه مشیئت با ذات، وارد عمل شود «کیف یجری علیه ماهو اجراه».

صوفیان می گویند اکنون که در این مسائل کاری از عقل ساخته نیست با «عشق» می رویم.

عرض می کنم: عشق هم پدیده است، مخلوق است، محدود است. و چون معیار و چهارچوبه ندارد يك ابزار خطرناك است که خیالات را به جای حقایق جای می دهد.^{۵۱}

۵ - بحث ادبی: قیصری می گوید: جواب «لما» محذوف است و تقدیرش چنین است «لما شاء...اوجد آدم». مغلق نویسی محی الدین درفصوص که مدعی است آن را از پیامبر(صلی الله علیه وآله) بل از خدا گرفته است فرد هوشمندی مثل قیصری را نیز گیج کرده است می کوشد کلام مرشدش را اصلاح کند لیکن خراب ترش می کند. هر حذف جایی دارد و هر تقدیر، مقامی. این که قیصری می گوید، حذف و تقدیر نیست بل ناقص بودن کلام است. عبارت خود محی الدین بهتر از وصله و پینه ای است که قیصری می زند، جواب لما همان «فاقتضی» است که همراه «ف» نیز آمده است اما در فاصله خیلی دور. مطلب زیاد است و امکانات اندک. برویم به ادامه سخن محی الدین در فصوص:

- لكونه متصفاً بالوجود و يظهر به سرّه ایه. فانّ رؤیة الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رویته نفسه فی امر آخر یكون له كالمرآة، فاتّه تظهر له نفسه فی صورة يعطيها المحل المنظور فيه ممالم یكن يظهر له من غير وجود هذا المحل و لا تجلیه له: زیرا آن کون جامع، (آدم = سمبل انسان) متصف به وجود و به وسیله آن (آدم)، ظاهر می شود سرّ خدا بر خدا. و معلوم است که مشاهده شیء خودش را به وسیله خودش، غیر از مشاهده خود به وسیله چیز دیگر است. زیرا خود او ظاهر می شود برای خودش در صورتی که اعطا کرده آن صورت را به آن محل مورد تماشا، به طوری که قبل از وجود آن محل، بدین گونه ظاهر نمی گشت و نه تجلی بود برایش.

توضیح: ۱ - مراد محی الدین از آغاز سخنش تا اینجا چنین است: خدا خواست اسماء خودش را عینیت ببخشد. زیرا می خواست خودش را در يك «کون جامع» مشاهده کند یا بگوید می خواست خودش را در خودش مشاهده کند. پس آدم را آفرید. آدم کون جامع است همه حقایق عالم در وجود او جمع است. زیرا آدم که آفریده شد متصف به وجود می شود. به وسیله آدم سرّ خدا برای خدا ظاهر می شود. اگر گفته شود چه لزومی داشت آدم را خلق کند و خودش را در او مشاهده کند، گفته می شود برای این که مشاهده خدا خودش را با خودش، فرق دارد با آن که خودش را به وسیله شیء دیگر مشاهده کند. مثلاً هر انسان خودش را درك می کند، مشاهده می کند، اما اگر خودش را در آینه مشاهده کند، با آن فرق دارد. خدا هم خواست خودش را در شیء دیگر ببیند. با آن که آن شیء دیگر یعنی آدم جلوه ای از جلوه های خود خداست و در واقع خدا خودش را در خودش می بیند.

۲ - «متّصف به وجود است». این جمله محی الدین با تصوف قبل از او (تصوف فارسی) سازگار نیست زیرا آنان غیر از خدا هیچ چیز را وجود نمی دانستند شاعرشان می گوید:

كل ما فی الكون وهم اوخیال او عكوس فی المرایا او ظلال

۵۱. در آینده راجع به بدها باز بحث خواهد شد.

اما محی الدین به وجود اشیاء نیز عقیده دارد لیکن در فرمول متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت». لذا می گوید: آدم شیء است و خدا خودش را در آن شیء مشاهده می کند.

قیصری می گوید: آدم (وهر شیء غیر از خدا) از حیث ذات خود، معدوم است، و از حیث وجود حق، موجود است. یعنی چون وجود واحد (وحدت وجود) است و غیر از خدا وجودی نیست پس آدم از این حیث که جلوه خدا است موجود است و ذاتا معدوم است.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) می گوید: خداوند هم ذات و هم وجود هر شیء را «ایجاد» کرده است^{۵۲} اساسا تفکیک میان ذات و وجود يك شیء، ممکن نیست. وحدت وجود و تفکیک وجود اشیاء از ذات شان يك توهم محض است.

خدای ارسطوئیان و صوفیان از این که وجود اشیاء را ایجاد کند، عاجز است و ناچار است از وجود خودش به آن ها، وجود دهد، چنین خدای عاجزی قابلیت عشق و عاشقی را نیز ندارد.

در مورد شعر مذکور، باید گفت: آیا خود صوفیان و عقایدشان، و خود شاعری که این شعر را گفته و عقیده اش جزء این عالم هستند یانه؟! پس اگر «کل ما فی الكون» وهم و خیال باشد، خود آنان و عقایدشان و شعرشان همه و همه، خیالی بیش نیست. آیا این سفسطه نیست؟!.

محی الدین مطابق اصل متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» به نوعی به وجود اشیاء معتقد است و با اصل متناقض دیگر نیز جهان هستی را وارونه می کند. او به جهان ذهنی و فرضی و ادعائی «اعیان ثابته» قبل از پیدایش موجودات عینی خارجی، بیش از جهان واقعی خارجی عینی و ملموس که هست، ارزش می دهد و جهان عینی خارجی را «حق متخیل» می نامد. هم حق است و هم متخیل. یکی از ویژگی های تصوف او این است که برخلاف شعر بالا، او «وهم» را سلطان اعظم می نامد می گوید «الوهم هو السلطان الاعظم». که در مباحث آینده خواهد آمد.

این تناقضات صریح نه قابل درک است و نه قابل توجیه مگر با همان خیال. و تخیل شیرین و دلچسب است. داستان و رمان اگر با خیال و تخیل آمیخته نشود دلچسب نمی شود. این جاست که برآستی عقل توان حرکت در این وادی را ندارد زیرا عقل تنها حقایق و واقعیات را درک می کند، عرصه خیال نه جولان گه عقل است.

عجیب تر اینکه قیصری می گوید: اهل الله عقل را به کنار نمی گذارند بل به آن ارجح می نهند، تنها سخن شان این است: در آن عرصه که عقل باز می ماند نوبت به عشق می رسد. شارح فارسی نیز حرف او را تقلید کرده است. می گوید در نظر صوفیان عقل و عشق در طول هم قرار دارند.

راستی حضرات به معنی «در طول هم» و «در عرض هم» توجه نمی کنند؟ مگر می شود که این دو در عرض هم نباشند؟ وقتی که عقل به مرز عرصه خیال رسید و آنجا ایستاد، چرا می ایستد؟ و چه می گوید؟ می گوید:

الف: من دیگر توان رفتن ندارم چون این عرصه از عهده من خارج است. من مخلوقم و در مورد خالق توان تحلیل ندارم.

ب: نه تنها من بل از عهده و توان هر ابزار دیگر، خارج است.

عقل همان جا، پیش رفتن خیال را محکوم می کند و حکم به غلط بودن آن می دهد. پس از آن هر چه حضرات با ابزار خیال (عشق) به دست آورند از نظر عقل غلط و باطل است. این «معارضه» عقل با عشق يك «در عرض هم بودن» است که مانند زوجیت عدد چهار، تفکیک پذیر نیست.

صوفیان قبل از محی الدین این حقیقت را می پذیرفتند و اعتراف می کردند که یافته های عشقی مانامعقول است و به صراحت می گفتند: ما دیوانه ایم، محی الدین با استفاده از کتاب «فصوص الحکمه» فارابی چاشنی «طول» را به نظر خودش کشف کرد، غافل از اینکه آنچه به ذهن او آمده به منزله تفکیک زوجیت از عدد چهار است.

مولوی نیز در مثنوی با نوعی احترام با عقل برخورد می کند اما نه به اندازه محی الدین، اما در دیوان شمس همان صوفی عقل سوز است که دیوانگی پیشه می کند.

شاید (بل باید) خیال، بتواند تفکیک زوجیت از عدد چهار را نیز بکند که هم زوجیت آن حق باشد و هم متخیل، و در انبان بزرگ «حق متخیل» محی الدین، جای بگیرد.

از جانب دیگر ارسطوئیان صدرایی با همه ادعای عقلانیت، به این نکات اساسی توجه نمی کنند و میدان اندیشه شان «مجمع المتناقضات» می شود.

استاد بزرگ تفسیر (که به راستی اندیشمند بزرگ است اگر معلومات قرآنی و اهل بیتهی خودش را با ارسطوئیات و خیالات صوفیان متخلخل نکند، و بزرگ ترین نعمت است برای امروز شیعه) می گفت: وقتی که امام حسین(علیه السلام) به کربلا می رفت برایش مشخص بود که چه پیش خواهد آمد، عقل حکم می کرد که نرود آن چه ایشان را به کربلا برد مگر غیر از عشق چیز دیگر است؟. سپس جمله «هل الدین الا الحب» را نیز دلیل آورد.^{۵۳}

اولا: آن عقلی که حکم می کرد امام حسین(علیه السلام) به کربلا نرود، عقل حسین(علیه السلام) نبود و نیست بل «عقل نکرانی» است که در «کتاب العقل» اصول کافی معرفی شده است. که در عرف علمی امروز «عقل پاراتوئی» و ماکیاولی نامیده می شود. و عقل حسین(علیه السلام) او را پیش می برد و شهادت در کربلا را عاقلانه ترین عمل می دانست.

ثانیا: امام صادق(علیه السلام) عقل را در همان حدیث به «**مَاعْبُدُ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ**» تعریف کرده است و اگر این حدیث نبود باز از برآیند آیات و احادیث همین تعریف به دست می آمد و می آید. آیا شهادت در کربلا مصداق اعلاى «**مَاعْبُدُ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ**» نیست؟!.

این خاصیت صدرائیات است گاهی يك شخصیت پر از علم و دانش را نیز تحریک می کند که در عرصه خیال و عشق پرواز کند. در منابع حدیثی حتی يك حدیث درست و حسابی در ارزش عشق نداریم تا چه رسد به «حجیت» عشق در کوچکترین مسئله علمی و عرفانی، تا چه رسد به حجیت عشق در مسائل مهم توحید...!!! پیش تر در مقدمات این کتاب گفته ام: حضرات در يك مسئله جزئی تیمم دنبال «حجت» هستند (و باید باشند) اما در مسائل عظیم توحیدی و معادى به خیال و عشق متمسك می شوند.

ثالثاً: جمله «هل الدین الا الحب» بخش حدیث است بهتر است همیشه همه حدیث ذکر شود استناد به بخشی، خالی از اشکال نیست.

در متون حدیث جایگاه این حدیث، باب «**الحبّ فی الله و البغض فی الله**» است یعنی تولّی و تبری. از آن جمله رجوع کنید بحار، جلد ۶۹ صفحه ۲۳۶، و نیز به محور «حبّ اهل بیت(علیه السلام)» است رجوع کنید بحار جلد ۲۷ صفحه ۹۵ و ۱۲۲ و جلد ۶۵ صفحه ۶۳ و جلد ۱۰۱ صفحه ۱۳۰. در هیچ کدام از این حدیث ها «حبّ» به عنوان ابزار شناخت، ابزار معرفت، ابزار عرفان، معرفی نشده است و نباید تنها به صرف حضور يك لفظ در يك حدیث یا آیه فوراً به آن تمسك کرد مگر ما قاعده و قانون نداریم.

رابعاً: برخی از حدیث هائی که جمله فوق در آن ها آمده، از قضا برعلیه آنان است که راه اهل بیت(علیه السلام) را رها کرده و دنبال یونانیات و جوکیات رفته اند در تفسیر آیه «**ان كنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله**» فرموده است هل الدین الاّ الحب. و بحث استاد محترم در «ابزار شناخت» است و خود ایشان بهتر می دانند که يك آیه و يك حدیث نداریم که به عشق یا حبّ، ابزاریت شناخت، بدهد پس...

۳ - امانیسم: محی الدین آدم را به آینه ای تشبیه می کند که خدا می خواهد خودش را در آن ببیند. آدم را «محل»، مکان و جایگاهی می داند که خدا خودش را در آن «محل» مشاهده می کند. او می خواهد به انسان سخت اهمیت بدهد، اما خدا را (نعوذ بالله) کوچک می کند. این امانیسم شدیدتر از امانیسم امروزی غرب است. غربی ها اگر انسان را بالاتر می برند نتیجه اش از بین رفتن و محدود شدن تکالیف شرعی است و معتقدند که «حقوق انسان» مقدم بر «تکالیف انسان» است. اما امانیسم محی الدین، خود خدا را کوچک و قابل نمایش در يك «محل» و نیازمند به وجود انسان می کند که اگر انسان نباشد خدا نمی تواند خودش یا اعیان اسمای خودش، را مشاهده کند.

امانیست های غربی در مقابل تکالیف، عذر می خواهند که بشر اول باید به حقوق خود بپردازد سپس ببیند می تواند تکلیف را انجام دهد یا نه. لیکن محی الدین به خدا منت می گذارد که انسان محل نمایش او، و برآورنده نیاز خودبینی او، است. و در بیان دیگر به نظر صوفیان: خدا عاشق است و جهان به ویژه انسان معشوق او، این سخن با هر معنی و با هر تاویل و با هر توجیه نیازمندی خدا به انسان را لازم گرفته است.

امانیسم صوفیانه علاوه بر مسئله «نیاز» همان تقدم حقوق بر تکلیف، رانیز دارد زیرا نفی تکالیف یا کاستن از اهمیت تکلیف، و مقدم داشتن خواسته های انسان بر تکلیف، لازمه قهری هر نوع امانیسم است این است که امانیسم صوفیانه شریعت را فدای طریقت می کند. در امانیسم غربی تکلیف در مقابل حقوق، کنار گذاشته می شود، ولی در امانیسم صوفیانه علاوه بر کنار رفتن تکلیف. منتی هم گذاشته می شود که حضرات به خاطر طی طریق حق، تکالیف را زیر پا می گذارند.

از این منت گذاری چیزی دیگری قهراً و بالملازمه متولد می شود که عبارت است از «ناز». معشوق باید به عاشقش ناز کند و او که دائماً به فکر عاشق است (طی طریق می کند) و اگر او نباشد عاشقش بدون آینه و مظهر می ماند، باید ناز کند، هم عشق وهم ناز باید دوطرفه باشد. پس صوفیان به جهت اینکه معشوق هستند باید ناز کنند و به جهت اینکه عاشق اند باید ناز بکشند. این شما و این آن همه اشعار صوفیان.

يك استاد محترم در درس تفسیر می فرمود: دعا دو مرحله دارد: نیاز و ناز.

این تك جمله همه مفهوم «عشق دو جانبه» را در بردارد. طرفین عشق هر کدام هم معشوق، هم نیازمند به همدیگرند و هم نیازمند. اگر می فرمود استجاب دعا نیز گاهی نیاز است فوراً مستجاب می شود، و گاهی ناز است که استجابت زمان می برد، بهتر می شد.

آمانیست های اروپا اگر حقوق شان را مقدم می دارند، دستکم با نازشان وقت خدا را نمی گیرند ولی... چه گویم که ناگفتم بهتر است.

و این جمله استاد نه مدرک و دلیل فلسفی دارد و نه سنتی، در هیچ دین از ادیان ابراهیمی و انبیای آن ادیان، چنین سخنی نقل نشده است. درست است ممکن است گاهی چنین حالتی به برخی از دعاکنندگان دست دهد اما او باید بداند که در دعا عبور از نیاز، و رسیدن به ناز، فقط يك بیماری روانی است باید خودش را معالجه کند.

محي الدين مي فرمايد: و قد كان الحق اوجد العالم كله: خداوند عالم را به وجود آورده بود، همه چیز آن را

وجود شبح مسوئی لاروح فيه: عالم وجودی شبح گونه و تسویه (معتدل) شده ای بود بدون روح.

فكان كمرأة غير مجلوة: عالم مانند يك آینه بود (و خدا می توانست خودش را در آن مشاهده کند) لیکن تار و بدون جلا.

و من شأن الحكم الالهي انه ما سوّى محلاً آلا و لابد ان يقبل روحا الهياً: و شأن حکم الهی این است که هیچ محلی را

تسویه نکرد مگر آن محل ناگزیر از پذیرش يك روح الهی باشد.

عبّر عنه بالنفخ فيه: از آن (پذیرش روح) با لفظ نفخ (دمیدن) در آن تعبیر کرد.

و ما هو آلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول فيض التجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال: و نفخ نیست

مگر حصول استعداد، در آن تسویه شده، برای قبول فیض که تجلّی دائمی و لم یزل و لا يزال است.

و مابقی آلا قابل، والقابل لا يكون آلا من فيضه الاقدس: (همه چیز فراهم بود) تنها يك قابل (پذیرنده آن استعداد) لازم بود و

قابل، قابل نمی شود مگر از فیض اقدس.

فالامر كله منه ابتدائه و انتهائه: پس ابتدا و انتهای امر وجود، از اوست همه اش.

و «اليه يرجع الامر كله» كما ابتدا منه: و «به او برمیگردد امر بتمامه»، همان طور که از او آغاز شده است.

توجه: محی الدین با این روش زمینه را فراهم می کند برای پیدایش آدم، اما مطابق بینش و یژه خود. در این زمینه چینی چندین

مطلب آمده است:

۱ - قبل از پیدایش آدم، عالم به اعتدال لازم خود رسیده بود.

این سخنی است کاملاً درست، اگر شرایط عالم به حد اعتدال لازم و متناسب با موجودی به نام انسان نمی بود آدم پدید نمی گشت. اما مراد او از عالم چیست؟ معلوم است که مراد مثلاً عالم لاهوت، عالم ملکوت نیست، مرادش عالم ناسوت و همین کره زمین است. زیرا او (با این که ادعا دارد به معراج رفته است) از این همه منظومه ها، کهکشانشان ها و میلیاردها کهکشانشان و منظومه، که همگی ناسوتی و سنگ و خاکی، هستند خبر نداشت، این عدم اطلاع را در متن فصوص خواهیم دید. پس نمی توان به ایراد گرفت که چرا در همه کرات این عالم، آدم حضور ندارد و یا گفته شود اکثریت کرات عالم اعتدال برای پیدایش انسان را ندارد.

حتی اگر يك فرد امروزی نیز همین عبارت او را به کار برد، حرفش فی الجمله درست است بالاخره گوشه ای یا گوشه هائی از عالم برای پذیرش آدم به اعتدال رسیده بود.

به هر صورت این بخش سخن های او يك نظریه همگانی است.

۲ - وحدت وجود: باز جریان سخن بر روی نوار وحدت وجود، است که پایه اصلی بینش محی الدین است. گفته شد که منشاء اعتقاد به وحدت وجود، «عاجز دانستن خدا از ایجاد» است.

برخی گمان می کنند که باور به وحدت وجود، عبارت است از توجه به عظمت و جلال خدا. و با بیان دیگر: در پیدایش چیزی به نام «وحدت وجود» در اسلام و قبل از آن در هند، کدام عوامل و کدام زمینه های فکری دخالت و علیت دارد، دو نظریه هست:

الف: برخی از انسان ها به قدری عظمت و جلال خدا را درک کردند به این نتیجه رسیدند که: اگر خدا وجود است پس اشیاء دیگر چیستند؟ از انصاف است به خدا هم وجود بگوئیم به درخت هم؟! اگر خدا وجود است پس اشیاء دیگر وجود نیستند. و چون نمی توانستند حکم به عدم اشیاء بکنند نتیجه گرفتند که وجود فقط خداست و اشیاء دیگر جلوه ها، مظهرها، و (به قول برخی) اطوار او هستند. بدین ترتیب فیزیک و متافیزیک در نظر آنان يك و واحد گشت و خالق و مخلوق يك شیء واحد شدند. این يك نگاه و بررسی مثبت است در این مورد.

ب: بینش دوم: برخی از اندیشمندان با يك پرسش بزرگ روبه رو شدند: آیا خداوند آن پدیده اولیه را از چه چیز آفرید؟ بدیهی است یا از وجود دیگری آفریده، در این صورت مسئله به تسلسل می رود. و یا از عدم. که این قابل تصور نیست، عدم، عدم است و نمی شود چیزی از آن آفریده شود. و راه سومی نیز وجود ندارد. پس لابد خداوند آن پدیده اولیه را از وجود خودش آفریده است. اما این سخن لازم گرفته بود که وجود خدا تجزیه شود و بخشی از آن به آن پدیده اولیه تبدیل شود، و این تجزیه وقتی ممکن بود که وجود خدا مرکب باشد و مرکب نمی تواند خدا باشد زیرا هر مرکب خودش محتاج جزء و مخلوق اجزای خود است. پس چاره چیست؟ ارسطو به دامن «صدور» متوسل شد که هنوز هم مراد از صدور چیست، تعریف نشده. و آیا فرق میان صدور از وجود خدا با خلق شدن از وجود خدا، چیست؟ هنوز هم توضیح داده نشده است.

جوکی های هندی نیز متوسل به دامن «وحدت وجود» شدند که اصل مسئله را از تخته سیاه کلاس اندیشه، پاک کنند.

این بینش مسئله را منفی می داند و زمینه پیدایش باور به وحدت وجود (و نیز، صدور) را درماندگی بشر می داند و این باور را يك «انفعال» می داند نه يك یافته فعالیت فکری بشر.

این که در طول ۲۳۰۰ سال ارسطوئیان نتوانستند صدور را توضیح دهند شاهد و موید بزرگی است برای این بینش. و این که وحدت وجود انکار واقعیت و مشهودات و ملموسات عالم است، اولین دلیل برای این نظریه است. این دو اشکال اساسی در مورد صدور و وحدت وجود مورد اتفاق همه عقلای بشر است و پاسخ ارسطوئیان و صوفیان در حقیقت عبارت است از: «غیر از این، راه و چاره ای نیست».

اما این بینش دوم می گوید: راه سوم وجود دارد و آن «ایجاد» است خداوند آن پدیده اولیه را اساساً خلق نکرده بل ایجاد کرده است و خداوند برای «ایجاد وجودها» قادر است. ایجاد مصداق «کن فیکون» است.

این بینش، فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) است.

صوفیان بر خلاف ارسطوئیان، در صدد توضیح و تبیین وحدت وجود، برآمدند اما چون اصل ادعا يك ادعای نامعقول بل ضد عقل بود به چیزی به نام عشق متوسل شدند. و چون در طول قرن ها به جایی نرسیدند و در حیرت ماندند خود «حیرت» را به نام عشق موسوم کردند. که از نظر روانی نزدیکی زیادی میان این دو هست.

آنچه مهم است این است که مخاطبان محی الدین در کتاب فصوص، کسانی هستند که وحدت وجود را پذیرفته اند. او سخنی با دیگران ندارد و اغیار (به اصطلاح خودشان) محبوب هائی هستند که راهی به حقیقت ندارند. به همین دلیل اصل وحدت وجود را به طور «ارسال مسلم» يك امر مسلم فرض نموده و به بحثش ادامه می دهد و هرگز در مقام اثبات یا تبیین این وحدت، نمی آید.

اما مهم این است که صوفیان برای خودشان نیز غیر از ادعای شهود، توضیح قانع کننده ای نداده اند، متون و کتاب های آن ها در دست است همیشه و در همه جا اصل وحدت وجود را ارسال مسلم کرده و سپس روی آن بحث کرده اند.

۳ - انکار شر: وقتی که يك بینش از پایه و اساس نادرست باشد، نه تنها مشکلی را حل نمی کند بر مشکلات اساسی می افزاید. و طرفداران آن ناچارند انفعال پشت سر انفعال را بپذیرند. و مهم قابل توجه این است که دو بینش متضاد باطل، همیشه به يك سری اصول باطل دیگر خواهند رسید که در مورد آن کاملا وحدت خواهند داشت.

از باب مثال: دو بینش ارسطوئی و تصوف با همه تضادی که با هم داشتند هر دو به این نتیجه رسیدند که در عالم چیزی به نام «شر» وجود ندارد. «الباطل فرقة واحده» همه بینش هاو مکتب های باطل بالاخره به يك نتایج واحد می رسند و این بزرگترین علامت و نشانه راه های باطل است.

این نتایج باطل گاهی در عین نتیجه بودن، عنوان «اصل» از اصول آن بینش را پیدا می کند همان طور که «انکار شر در عالم»، هم یکی از اصول ارسطوئیسم است و هم از اصول تصوف.

ارسطوئیان به دلیل این که همه عالم خلقت را با سلسله مراتبی صادر شده از وجود خود خدا، می دانند چاره ای ندارد جز این که روی حقیقت و واقعیت پای گذارند و بگویند «شری در عالم وجود ندارد»، و «وجود خیر محض» است. این نیز «انفعال» است و واماندگی و ناچاری است. نه یافته علمی، فکری و عرفانی. نادرستی پایه های اولیه و ادارشان می کند به آن معتقد باشند سپس ناچار می شوند برای آن توجیهی پیدا کنند و ادله ای را دست و پا کنند.

زیرا وجود خدا خیر محض است چیزی که از او صادر می شود باید خیر محض باشد پس شری در عالم نیست. پس این همه شرها که همیشه انسان با آن ها درگیر است چیست؟ می گویند آن ها «عدم الخیر» هستند اکنون بیا و این تحکم محض را از مدعیان عقلانیت ارسطوئی بشنو!، خوشا به حال انسان های عوام که روح شان از تحمل این ادعاهای گزاف راحت است. علم، عرفان، فلسفه، یعنی شناختن واقعیات اما علم و عرفان حضرات یعنی پای گذاشتن روی واقعیات مسلم، بل روی مسلم ترین واقعیات.

چون حضرات از روی ناچاری به «صدور» معتقد شده اند در نتیجه این ناچاری، ناچار شده اند که وجود شرها را انکار کنند. و تلخ تر این که این انفعال و ناچاری را در قالب يك «یافته علمی پایه ای»، وانمود می کنند نه يك «ناچاری».

بدین ترتیب کلاه بزرگی بر سر اندیشه، علم، عرفان و فلسفه می رود. دانشجو و طلبه جوان گمان می کند چیزی به نام «اصل انکار شر» يك ره آورد علمی و اندیشه ای است، برایش آسان نیست که بفهمد این راه حل علمی و کار علمی نیست بل پاک کردن

صورت مسئله از تخته سیاه علم و دانش است. از بین بردن موضوعات بزرگ علمی را عین «کشف علمی»، «کشف عرفانی»، «حل مشکل علمی» تصور می کند و (معمولاً) هرگز از این اشتباه رهایی پیدا نمی کند. زیرا اندیشه و تحلیل فکر او لوله کشی می شود. حضرات صوفیه نیز درست مانند ارسطوئیان به همان انفعال، ناچاری، پای مال کردن واقعیات، پاك کردن صورت مسئله، و از بین بردن موضوعات مهم و بس بزرگ علمی، دچار می شوند. زیرا اشتباه، اشتباه است و باطل، باطل است در هر کجا و در هر بینشی باشد. باور به «صدور» يك باطل و باور به «وحدت وجود» نیز يك باطل است. و هر دو به يك سری داده های باطل اساسی می رسند. حضرات صوفیه چون از راه واماندگی و ناچاری به وحدت وجود معتقد می شوند و همه چیز را خدا می دانند ناچارند هرگونه شر را انکار کنند، زیرا امکان ندارد که در وجود خدا شر باشد.

در میان هر دو گروه افراد صادقی هستند که انصافاً قابل ترحم و دلسوزی اند که به دام رندان افتاده اند، در دست سلطه این افکار باطل، اسیر گشته اند.

بدیهی است برای این تحکم بزرگ که مصداق بزرگ «انکار واقعیت» است دلیلی وجود ندارد، به توجیه می پردازند، مبتذل ترین سخنان را عنوان علمی می دهند.

عده ای نیز در تاریخ آمدند درست در نقطه مقابل این ها ایستادند «وجود خیر» را انکار کردند. ابوالعلائی معری همه جهان هستی را شر محض، دانست. و همین طور خیام در رباعیات. اینان نیز گفتند آن چه مردم خیر می نامند «عدم الشر» است و درست همان توجیهات را می آورند که ارسطوئیان و صوفیان می آورند بل توجیهات اینان از آنان بهتر است. زیرا در این عالم اگر شر بیش تر از خیر نباشد کمتر هم نیست و مشکل بشر همین است. زیرا به اجماع جامعه بشری در همیشه تاریخ سلطه شر يك واقعیت بوده است حتی عرصه فکر و محافل اندیشه را نیز تحت سلطه خود گرفته است که برخی با سیمای دانشمندانه و ژست اندیشمندانه، واقعیات بس اساسی و بزرگ را انکار کرده و می کنند. آیا خود این موضوع يك شر بزرگ نیست؟.

ابوالعلائی معری وصیت کرد که روی سنگ قبرش بنویسند «هذا ما جناه ابی علی و ما جنیت علی احد» : این جنایت پدرم است بر من و من (افتخار دارم) که به کسی جنایت نکردم. زیرا ازدواج نکرد و اولاد نیاورد.

چه فرقی هست میان «انکار شر» و توجیهاتش و «انکار خیر» و توجیهاتش. هر دو انکار واقعیت است و هر دو با «عدم» توجیه می شوند. سقوط، سقوط است خواه از این طرف دیوار خواه از آن طرفش. و این سقوط مصداق «باطل» است خواه از آن طرف دیوار و خواه از این طرف. بیمار، بیمار است خواه در آن طرف دیوار بستری شود و خواه در این طرف.

کسی که وجود خیر، یا وجود شر را انکار کند در کانون و بجوحه سفسطه قرار دارد و هر چه بیشتر در این مورد به توجیه پردازد بیشتر در سفسطه فرو می رود، گر چه قیافه فیلسوفانه به خود بگیرد. شگفت این که چنین افرادی راه خودشان را «معقول» و فلسفه قرآن و اهل بیت (علیه السلام) را «منقول» نامیدند. که این خود خیر است یا عدم الشر...؟! یا عین شر است؟. کدام؟ از خود حضرات صدرائیان پرسید.

ابوالعلا و امثالش پیروان کمتری داشته و دارند اما گروه مقابل آن ها موفق شدند. زیرا او به عقاید خودش لباس دین نپوشاند و تلبیس نکرد و گرنه می توانست همان اصل مسیحیت را که می گوید «چون آدم گناه کرد مقرر شد همیشه نسلش در رنج و شر

باشد» را بگیرد و با تاویل آیات قرآن و احادیث و نیز با تمسک به احادیث جعلی تحت عنوان مقدس «حدیث قدسی»، مکتب عریض و طویل راه بیندازد و دستکم مریدانی در حد مریدان ملاصدرا و محی الدین، جمع کند.

آمار خودکشی‌ها در جهان را ببینید همه آنان با هزار زبان و عملاً اعلام می‌کنند که خیری در این عالم نیست. همه شان پیرو او می‌شدند. اما او آن کار را نکرد و مروت و مردانگی را فراموش نکرد. آیا امکان دارد يك فرد بی دین مثل ابوالعلا مروت، مردانگی و حریت هم داشته باشد؟ بلی. امام حسین(علیه السلام) با بدن زخمی بر خاک کربلا افتاده بود گروهی از آن لشکر به طرف خیمه‌های آل رسول(صلی الله علیه وآله) حرکت کردند، امام حسین فرمود **«لو لم یکن لکم دین فکونوا احرارآفی دنیاکم»** : ای مردم اگر دین ندارید مروت و حریت را از دست ندهید. که دادند، اگر محال بود فرد بی دین مروت و حریت داشته باشد امام چنین سخنی را به آنان نمی‌گفت. مردانگی و مروت ابوالعلا را کسی نمی‌تواند انکار کند.

فیض اقدس: در عبارت محی الدین اصطلاح «فیض اقدس» یعنی چه؟. عبارت شرح فارسی فصوص را می‌آورم: عرفا (صوفیان) دو فیض دارند، فیض اقدس: یعنی هویت ساریه در سراسر اعیان دار وجود که به نحو احدیت جمع بر همه محیط و مستولی است و تمام تعینات در او مستهلك اند. این را فیض اقدس گویند، یعنی اقدس از قید و بند. و چون این فیض را با تعینات و حدود اعتبار کنیم که همان اسماء الله تفصیلی می‌شود، به آن فیض مقدس گویند. در غزلی گفتم:

فیض اقدس رسد از عالم غیب *** لیک آن دل که بود قابل دیدار کجاست

به قول برتراند راسل، بگذار سخن بالا را در عبارت روشن بیاوریم گر چه ما را از دانشکده بیرون کنند.^{۵۴}

جهان و اشیاء آن و نیز خدا، يك جا يك وجود هستند و آن وجود خداست. وجود خداست که در همه چیز سریان دارد اگر این وجود ساری را با صرف نظر از اعیان اشیاء لحاظ کنی می‌شود فیض اقدس. و اگر این وجود ساری را همراه با اعیان اشیاء لحاظ کنی می‌شود فیض مقدس.

اما این توضیح در مورد فیض اقدس ناقص است به ویژه از دیدگاه مکتب محی الدین. در این بینش فیض اقدس معادل و مساوی است با «صادر اول» ارسطوئیان. جریان و سریان وجود که همان فیضان فیض است از وجود خدا به صادر اول رسیده و می‌رسد و این فیض اقدس است. سپس به توسط او به سایر اشیاء جریان، سریان و فیضان می‌کند. و این فیض مقدس است. و این سریان وجود و جریان فیض از خدا به پیامبر(صلی الله علیه وآله) و از پیامبر به سایر اشیاء دائمی است که دیدیم محی الدین با «تجلی دائم» از آن یاد کرد.

فلسفه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می‌گوید: نه تنها وحدت وجود صحیح نیست و وجود موجودات، سیرانی از وجود خدا نیستند خداوند از وجود خود چیزی به هیچ کس و هیچ شیئی نمی‌دهد. بل وجود اشیاء را «ایجاد» کرده است (عالم امر = کن فیکون). پس از ایجاد موجود اولیه، جریان خلق یعنی پدید آوردن اشیاء از همدیگر را به راه انداخته است (عالم خلق).

امروز هم، خلق و امر در کنار هم در جریان هستند: **«له الخلق و الامر»**^{۵۵}، و نیز آیه هائی که در آن‌ها «کن فیکون» آمده است.

۵۴. راسل در کتاب «عرفان» می‌گوید اگر عبارت‌ها را ساده و بدون پیچیدگی و بدون الفاظ غلیظ و اصطلاحات، بنویسید شما را از دانشکده بیرون می‌کنند.

خداوند در همه جا و با همه اشیاء هست، اما: **مع كل شیء لا بمقارنۃ، و غیر كل شیء لا بمزایلة**؛^{۵۶} با همه چیز است اما نه به مقارنت و قرین بودن، و غیر از هر شیء است نه به معنی دور بودن مکانی. و ده ها آیه و حدیث که در تبیین فلسفه و عرفان اهل بیت (علیه السلام) آمده اند از جمله فرمایش حضرت زهرا (علیها السلام) در آغاز سخنرانی تاریخی که بر علیه ابوبکر کرده است: **انشأ الاشیاء لا من شیء كان قبله**: خداوند اشیاء را انشاء کرد نه از چیزی که قبلا بوده باشد.

این سخن همان راه سوم است که یکی دو برگ پیش در مورد واماندگی ارسطوئیان و صدرائیان و صوفیان، بحث شد. خداوند «انشاء» کرده است، ایجاد کرده است، آن پدیده اولیه را نه از چیزی آفرید و نه از عدم بل ایجاد کرده است. همین سخن حضرت زهرا (علیها السلام) در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین نیز آمده است.

این فیض اقدس، فیض مقدس در این قالب های زیبا و شیرین، اساسی و پایه ای ندارد. فیض خدا این نیست که از وجود خودش برای اشیاء دیگر خرج و مصرف کند و مانند خورشید باشد که روزانه ملیون ها تن از وجود خود به اطراف پخش می کند.^{۵۷} فیض خدا، رحمت و لطف اوست نه چیز دیگر.

آنگاه صدرائیان امروزی که پیروان محی الدین هستند می گویند: فیض اقدس عبارت است از ذات مقدس پیامبر (صلی الله علیه وآله) و آن را «حضرت محمدیّه» می نامند. و به همین دلیل محی الدین کتاب فصوص و القاء مطالب آن را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) می گیرد.

این تخیل فیض اقدس و مقدس نیز يك «انفعال» و ناشی از يك درماندگی است درست مانند قول به «صدور» و قول به «وحدت وجود» و «انکار شر».

در توضیح این درماندگی ارسطوئیان امروزی و پیروان محی الدین (که امروز هر دو گروه یکی شده و صدرائیان نامیده می شوند) نامه ای مباحثه ای به یکی از دوستان دانشمندم نوشته ام که در زیر می آورم:

بنام خدا

حضور حجة الاسلام و المسلمین...

سلام علیکم؛

پیرو مباحثه پیشین خواستم در مورد مسئله «آیا پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) صادر اول است؟» به طور کتبی مطالبی را به حضور جناب عالی ارائه نمایم امسال (۱۳۸۲) این دومین نامه علمی طلبگی است که می نویسم نامه اول را به حضور استاد بزرگوارم حضرت آیه الله جوادی آملی و این دومی را به حضور شما دوست گرامیم. و این فقط يك درد دل است.

۵۵. اعراف: ۵۴.

۵۶. نهج البلاغه، خطبه اول.

۵۷. ملاصدرا از ترس این که مبدا وجود خدا با مصرف این همه فیض از وجود خودش، روزی وجودش تمام شود، به دست و پا افتاده با این که «خدای بالفعل» یکی از پایه های اساسی فلسفه یا تصوف اوست، در کتاب «عرشیه» می گوید: قوه خدا لایتناهی است. بدین ترتیب دچار يك تناقض اساسی دیگر می شود. خدای او هم «بالفعل» می شود (بالفعل محض)، و هم «بالقوه» می شود با قوه لایتناهی. رجوع کنید: نقد مبانی حکمت متعالیه، بخش: گام به گام با صدرا.

همان طور که ابراز کرده اید یکی از بایدهای مورد توجه شما این است که: دست اندرکار يك علم باید به تاریخ و سرگذشت تاریخی آن علم اهمیت بدهد.

متأسفانه این نکته بل این اصل مهم، مورد غفلت یا کم توجهی برخی از دانشمندان ما قرار می گیرد. مرحوم احمد آرام کتابی را از يك محقق ژاپنی ترجمه کرده است که موضوع آن «بیوگرافی تعداد زیادی از الفاظ عربی در عصر جاهلی و عصر اسلام» است (البته نام آن کتاب اکنون در یادم نیست) مثلاً کاربرد لفظ «کریم» را در هر دو دوره به طور مشروح بیان کرده است. چه قدر قابل تمجید است که يك فرد از آن سر دنیا قلم بردارد و در سرگذشت الفاظ عربی که موطنش غرب آسیاست بدین گونه کار دقیق و لطیف انجام دهد.

اکنون بهتر است مسئله «آیا پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر اول است؟» را بر اساس همین باور مشترك مان از منشأ تاریخی آن شروع کنیم که این جمله و به قول اهل منطق، این قضیه از کجا ناشی شده و کی وارد اصطلاحات برخی از حضرات شده است؟

منشأ تاریخی:

۱ - در قرآن و حدیث نه چیزی، لفظی، جمله ای به شکل «صادر اول» در مورد آن حضرت (صلوة الله علیه و آله) داریم و نه در هر مورد دیگر.

۲ - و این از مسلمات است که اصطلاح «صدر» و نیز «صادر اول» از ابتکارات انحصاری مکتب ارسطو است. که هم مبنای هستی شناسی ارسطوئیسم در الهیات است و هم مبنای اساسی آن در طبیعیات، اگر در سایر مسائل فلسفه ارسطو بتوان خط مرزی تعیین کرد و برخی را مخصوص الهیات و برخی را مخصوص طبیعیات دانست، در مورد «صادر اول» به هیچ وجه امکان چنین تفکیکی وجود ندارد، صادر اول خشت اول فلسفه ارسطو است که هم طبیعیات و هم الهیاتش بر آن مبتنی است.

فلسفه ارسطوئی منهای صادر اول همان طور که ماوراء الطبیعه اش آوار می شود طبیعتش نیز متلاشی می گردد، هر دو بخش مکتب او بر همین پایه واحد مبتنی است که در الهیات رابطه خالق با خلق را بیان می دارد و در طبیعیات نظام هستی و آن ۹فلك موهوم ارسطو را، (امیدوارم این توضیح واضحات را تحمل فرمائید).

در «نقد مبانی حکمت متعالیه» توضیح داده ام که اساس تمسك ارسطو به چیزی به نام «صدر» و «صادر اول» سرگردانی و ناتوانی او در قبال این پرسش بود که «خداوند آن اولین پدیده را از چه چیز خلق کرد؟» از عدم که نمی شود چیزی خلق شود زیرا عدم، عدم است. یا از چیز دیگر خلق کرده و یا از وجود متعال خودش. در صورت اول مسئله سر از تسلسل در می آورد و در صورت دوم لازم گرفته که وجود خدا تجزیه شود و بخشی از آن به مخلوق اولیه تبدیل شود. لذا او دست به دامن «صدر» شد.

شاید در عصر او (بل تا ظهور اسلام) همگان مثل او در این بن بست گیر کرده بودند و چیزی از «ایجاد» به ذهن شان خطور نمی کرد تا اسلام از راه رسید و چیزی بنام «عالم امر» و «کن فیکون» را در مقابل «عالم خلق» مطرح کرد و در مورد آن پدیده اولیه «ایجاد» را به جای «خلق» قرار داد.

تذکره صادر اول یا معادل آن «عقل اول» در کنار عقل دیگر از عقول عشره، همچنان مستمسك ارسطوئیان بود و آن چه را که افلاطون با مثل حل می کند اینان با عقول عشره شان حل می کردند.

هنگامی که ارسطوئیات وارد جامعه مسلمانان شد عده ای آن را به طور درست پذیرفتند و دیگرانی نیز آن را به طور درست رد کردند. آنان که پذیرفتند یا از اصل مهم «عالم امر» و «ایجاد» که اسلام آورده بود غافل بودند یا تغافل کردند. و آنان که رد می کردند به تبیین و پرورش اصل «عالم امر» نپرداختند. در این میان تنها برخی از اصحاب ائمه (علیه السلام) با نقل تبیینات امامان شان به آن توجه کردند.

پس از غیبت صغرا دست اندرکاران فلسفه ارسطوئی با پروراندن و توسعه اصول ارسطوئیسم اصل «عالم امر» را که نص قرآن و نیز مسلم عقلی و نص روایات است به زیر رسوبات روز افزون کشانیده و کاملاً مدفون کردند در حدی که این اصل بزرگ حتی به عنوان فرعی ترین فرع، نیز تلقی نگشت و از عرصه دید اهل دانش پنهان گشت.

دردناکتر این که برخی از بزرگان شیعه با این که به آیه «له الخلق و الامر» توجه داشتند و احیاناً فرق این دو رانیز توضیح داده اند باز دودستی به «صادر اول» چسبیده اند.

نمی دانم، در شگفتم برخی از دانشمندان ما باصطلاح مو را از ماست می کشند ظرایف و دقایقی را توضیح می دهند که در میان هیچ جامعه دیگری چنین دقت هائی یافت نمی شود اما چرا توجه ندارند که:

۱ - صدور نیز تجزیه وجود خدا را لازم گرفته است و در نتیجه ترکیب آن را.

۲ - صدور بالاخره یا «فعل» است یا «انفعال»، به هر صورت، با هر توجیه و با هر برداشت بالاخره يك «رخداد» است يك «حادثه» است و یا هر چه می خواهید نامش را بگذارید بالاخره يك «وقوع» است.

و هر وقوع، حادثه، رخداد، جایی و «مکان» ی لازم دارد. پس «مکان» قبل از صدور صادر اول، وجود داشته است و صادر اول «اول» نبوده است.

و اگر بگوئیم که «مکان» نیز با همان صدور صادر اول به وجود آمده، عالم (عالم خیالی و موهوم) مجردات ارسطوئیان، باطل می شود، زیرا هر مجرد (که آنان توهم می کنند) اگر با زمان و مکان همدم شود دیگر مجرد نیست.

هیچ برهانی، هیچ دلیلی بر «صدور» اقامه نشده حتی يك برهان ناقص و یا غلط. این ترجیح بند ۲۳۵۰ سال است که به طور ارسال مسلم ترانه وار سروده می شود و هر روز رسوبی دیگر بر رسوباتی که حقایق هستی شناسی دین و فلسفه اسلام را مدفون کرده است، افزوده می شود. «الحق مر و ثقیل و الباطل حلو و خفیف».

عالم امر، کن فیکون، ایجاد و احداث، در جای جای قرآن و احادیث آمده است اما عقاب های سپهر پیمای ما دانه های ریز ارسطوئیات را می بینند و از دیدن دام بزرگ آنان ناتوانند...!؟!

در غوغای بزرگ «آیا قرآن مخلوق است یا قدیم» ائمه طاهرين ما هیچ کدام از طرفین این پرسش بزرگ را نپذیرفتند فرمودند «القرآن محدث» قرآن نه مخلوق است و نه قدیم بل «احداث» شده است. ایجاد شده است. مربوط به عالم امر است. مانند آن اولین پدیده، ایجاد شده است.

برخی از بزرگان عرصه آسمان دانش، و موشکافان علم و اندیشه ما چرا قدمی در جمله «القرآن محدث» برنداشتند. چرا؟. برای اینکه برخی از هر نوع فکر فلسفی حتی از «فلسفه اهل بیت» گریزان شدندو اسلام را فاقد فلسفه (!) معرفی کردند و برخی دیگر آن قدر عاشق تخیلات و توهمات ارسطوئیسم بودند که چشمشان از دیدن سخنان قرآن و اهل بیت عاجز ماند. آری «الحب یعمیو

یضم» گریچه شخص محب خیلی هم دانشمند و اهل دقت باشد. که صد البته شیطان نیز بی کار ننشسته و بر کوره باطل می دمد و اباطیل را برای ما آرایش داده جذاب می کند «الباطل حلو».

ذی المقدمه:

اکنون پس از مقدمه بالا که به منشأ اصطلاح «صادر اول» مربوط بود. به ذی المقدمه یعنی منشاء «آیا پیامبر صادر اول است» می پردازم برای توضیح این مطلب باز ناچارم به مقدمه دیگر پردازم و آن داستان «تکامل» است:

تکامل در مکتب ارسطوئیان:

برداشت و فهم عموم اندیشمندان جهان (به ویژه در یکی دو قرن اخیر) از جهان هستی و کائنات این است که این جهان و هر چه در آن است هم در ماهیت کلی و عمومی اش و هم تک تک موجودات، اعم از جماد، نبات، و جاندار، همه زمان مند هستند و در طول زمان - از آغاز تاکنون - همه و همه رو به کمال می روند، کمال کیفی و نیز کمال کمی.

اما عوام الناس همیشه فکر می کردند که جهان و آن چه در آن است رو به نقص بوده و تنزل می کنند مثلاً گمان می کردند (و می کنند) که انسان پیشین قوی تر، زیباتر با قد و قامت بلندتر، بوده است. دوستی داشتم وقتی که مرحوم آقای جوهری را می دید مجذوب قد و بالای او می شد و می گفت: سلام ای حضرت آدم.

فرهنگ یونانیان قدیم با آن الهه های متعددشان بر همین اصل «نزول» مبتنی بود آپولون، آتنا، دیانا، و... هر کدام سمبل و فرد اعلا بوده اند. جالب این است که این سمبل ها هم مبنای فکری افلاطون بود و هم مبنای فکری ارسطو با این فرق که افلاطون بر تعداد این الهه ها افزود و برای هر «نوع» يك سمبل درست کرد و تحت عنوان «مُثُل» به الهه های بی شمار معتقد شد. و ارسطو آن ها را به ده «صادر» کاهش داد و نیز اعلام کرد که آنان در شکل هیچ کدام از انواع موجودات، نیستند بل صادر اول، «مصدر ثانی» است و بقیه عبارتند از ۹ فلك.

هم اندیشه افلاطون و هم اندیشه ارسطو هر دو در صدد سرو سامان دادن به افسانه های عوام الناس یونان بودند یکی به آن صورت و دیگری به این صورت.

سهروردی به این نکته پی برد و با خود اندیشید: اکنون که بناست فلسفه عبارت باشد از «سروسامان دادن به افسانه های مردمی» چرا به فرهنگ عامه مردم ایران باستان ارج ندهیم؟ این فرهنگ عوام ایرانی چه چیز کمتر از اساطیر یونانی دارد؟ وانگهی امتیازاتی نیز بر آن دارد:

۱ - غلو و توهم گرائی در باورهای ایران باستان کمتر از یونان قدیم است.

۲ - عنصر واقعیت گرائی بل حقیقت گرائی در اساطیر ایرانی بیش از اساطیر یونان است.

۳ - عنصری از «باور به سیر کمال» در اساطیر ایرانی دیده می شود مثلاً اینان باور داشتند که بشر ابتدا آتش را نمی شناخت و حادثه ای به دست هوشنگ، موجب «شناخت آتش» شد. فردوسی:

یکی روز شاه جهان سوی کوه *** گذر کرد با چند کس هم گروه

هوشنگ ماری را دید برای کشتنش سنگی را به دست گرفت و پرتاب کرد سنگ به سنگ دیگری برخورد و آتش از آن پدید آمد

پس از آن:

هر آن کس که بر «سنگ آهن» زدی *** از او روشنائی پدید آمدی

۴ - اندیشمندان ایرانی بویژه در عصر «میترائیسم» آئین پیش از زردشت - نوعی هستی‌شناسی عرضه می‌کنند که بیش از هستی‌شناسی افلاطون و ارسطو به واقعیت نزدیکتر است. عنصر اندیشه در آن به عنصر اساطیری می‌چربد. پایه قرار دادن نور و ظلمت کجا و پایگاه اساطیری محض یونانی کجا.

حال که بناست فلسفه بر افسانه و فرض و «فرضیه» مبتنی شود، نور و ظلمت ایرانی به عنوان يك «فرضیه» بهترین و عقل‌پسندترین است. - در همین نامه از بزرگان ارسطوئیان خواهم آورد که ارسطوئیان عقول عشره را به عنوان صرفاً يك فرضیه مطرح کرده بودند. اما این مصداق «دم خروس و سوگند حضرت عباسی» است زیرا که ندای، تیختراَمیز حضرات ارسطوئیان گوش فلك را کر کرده است که: فلسفه باید مبتنی بر بدیهیات و مسلمات باشد نه فرضیه.

شیخ اشراق هرگز پیرو افلاطون و یا تاثیرپذیر از او نبوده و نیست تنها نکته اشتراك او با افلاطونیان در این است که وی به «احساس درون» نیز ارزش می‌دهد. این که او بیشتر با ارسطوئیان درگیر شده برای این است که سلطه ارسطوئیان در عصر او چنین زمینه‌ای را پیش آورده بود.

هر سه، افسانه و مبتنی به افسانه اند و اساس شان تخیل محض و «فرض» است لیکن انصافاً شیخ اشراق نسبت به آن دو کمتر از خیال و فرض و افسانه بهره برده است.

یاد آور می‌شوم: من منطق ارسطوئی را صحیح و تعلیم و تعلم آن را لازم و ضروری می‌دانم که در کتاب نقد مبانی توضیح داده ام. اما باید به این حقیقت و واقعیت توجه شود که فلسفه ارسطوئی اساساً ربطی به منطق ارسطوئی ندارد این فلسفه بر این منطق تحمیل شده است. این سخن در بدو شنیدن موجب شگفت شدید مستمعین می‌گردد ولی اگر کمی تامل کنند خواهند دید پایه اصلی فلسفه ارسطو «صدور» است صدور چه ربطی به منطق ارسطوئی دارد؟ کدام قاعده کدام قضیه ی صحیح کدام داوری کدام برهان از قواعد و قضایا و برهان های منطق ارسطوئی در اثبات صادر اول، عقول عشره، افلاک ۹ گانه، خرق و التیام افلاک، به کار رفته است؟ - !

بلی: ابتدا تصور و تصورات محض به کار گرفته شده، جهان خیالی و خیال انگیز تصور و تصویر شده سپس آن جهان موهوم بر این منطق تحمیلاً سوار شده و با پیچ و مهره بر آن مونتاز شده است.

از جانب دیگر: این منطق، منطق ذهن و متدلوزی ذهن شناسی است و در موارد اساسی و مهم و زیاد، با عینیات بینونت تام دارد که در آن جا شرح داده ام.

سخن در تکامل بود، انسان دیرین کاملتر از انسان امروزی، گیاهان دیرین کاملتر از گیاهان امروزی، جمادات کهن کاملتر از جمادات امروزی، افلاک در گذشته های قدیم کاملتر از افلاک امروزی و... و...

فلسفه ارسطوئی نظر به این که «منشأ موجودات را ذات خدا و وجود خدا می‌داند» و به «صدور» معتقد است سیر پیدایش موجودات را «از کامل به ناقص» و «از عالی به دانی» می‌داند. ناچار شده است در میان موجودات به «شرف رتبی» شرف رتبه‌ای - قائل شود. زیرا وجود خداوند متعال اشرف و برتر از هر موجود است.

پس بی تردید چیزی که از ذات و وجود او صادر شده در رتبه پائین و دانی قرار دارد. و صادر اول که مصدر ثانی می شود، اشرف تر و برتر از صادر دوم است و همین طور تا می رسد به موجودات امروزی.

ارتجاعی تر از این بینش در عالم فکر نیامده است، مگر همان افسانه های یونان قدیم، که صد البته آن افسانه پردازان هیچ ادعای علم و اندیشه نداشتند صرفاً قصه می گفتند ولی اینان هر نظر علمی را که هماهنگ با خودشان نباشد اساساً علم نمی دانند(!!!).

ارسطوئیان بر اساس همین اصل اساسی شان که لازمه لاینفک اصل صدور است می گویند:

در بررسی مراتب و رتبه ها همیشه علت تقدم رتبی بر معلول دارد و معلول هرچه دارد از علت گرفته است بنابراین نسبت میان علت و معلول یکی از سه صورت است:

۱ - علت و معلول در کمال و نقص (یا: علو و دنو) با هم متفاوت نیستند.

در این صورت هیچ فرقی با هم ندارند و يك «چیز واحد» می شوند. در حالی که دو چیز هستند. و این نادرست است.

۲ - علت و معلول در کمال و نقص (یا: علو و دنو) با هم متفاوت هستند و معلول اشرف تر از علت است.

این صورت با اصل صدور ناسازگار و به همین دلیل غلط است.

۳ - علت و معلول در کمال و نقص (یا: علو و دنو) با هم متفاوت هستند و همیشه و همه جا علت اشرف تر از معلول است.

این صورت، جان فلسفه ارسطوئی است. به طوری که اگر این اصل را از آن بگیرد همه آن آوار می شود.

ملاصدرا در اسفار، ج ۷ ص ۲۴۴ بر این سیر عالم هستی از کمال به حضيض، تاکید کرده و می گوید: **انّ الممكن الاشرف يجب**

ان يكون اقدم من الممكن الاخس و انه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله.

بخش بعدی تاریخ این مسئله:

وقتی عده ای از این متفکران اسلامی شیفته فلسفه ارسطوئی شدند و آن را توسعه و گسترش دادند در يك فرازی بزرگ و گردنه عظیم گیر کردند. به شرح زیر:

خوب این سیر ارتجاعی و نزولی را بپذیریم و جریان جهان و هستی را با همین اصل «کمال زدائی» روبه سقوط ; قبول کنیم و نیز شمول این اصل را بر همه چیز بپذیریم، با اصل مسلم اسلام در مورد پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) چه کار کنیم او که در سلسله جاری علت و معلول خیلی دیر به دنیا آمده و پدید گشته است. پس باید از آدم تا عیسی(علیه السلام) همه انبیا برتر و اشرف تر از او باشند. در حالی که او «اشرف المرسلین» است.

یا: او که در ششصد و اند میلادی به دنیا آمده از روز تولد او تا صدور صادر اول ملیاردها علت و معلول صف کشیدند تا رسیدند به سال شش صد و اند و او را پدید آوردند پس همه آن علل و معلول ها اشرف تر از او می شوند، درحالی که او اشرف مخلوقات، اشرف کائنات است.

این مشکل بس بزرگ از زمان خالد بن یزید اموی (اولین عامل انتقال ارسطوئیات به جامعه اسلامی) تا زمان مامون (اولین مروج ارسطوئیات)، باصطلاح کاملاً «به پشت گوش» انداخته شد (همچنان که سارقان مال مسروقه را با هزار پایش و اهتمام به ویژه با تمسك به خاموشی و آرامش ظاهر لیکن با اظطراب شدید درونی، مخفی می کنند) سعی در پنهان داشتن این مسئله می کردند.

در زمان فارابی و ابن سینا گوشه های این موضوع پنهان شده، خود نمائی می کرد اما باز به مصداق «تجاهل العارف» دچار می شد.

ملاصدرا کمر همت بریست و تصمیم گرفت که سارق را از این سرقت بری کند و به عنوان يك وکیل مدافع قوی در صحن محاکمه حاضر گشت، مروری در حدیث های «اول ما خلق الله انا و انت یا علی»، «اول ما خلق الله نوری» و... کرد. گفت پیامبر همان صادر اول است که ارسطو گفته است.

اما:

۱ - بی چاره ارسطو دچار چه شاگرد گستاخی شده که هم سخت و سفت به فلسفه او چسبیده است (دستکم در میانی اساسی) که اگر نچسبید حکمت متعالیه داغان می شود، و هم پدر فلسفه او را در می آورد.

۲ - بی چاره ارسطوئیان تا زمان صدرا توان فهم و درک و یافتن این اصل صدرائی را نداشته اند با این همه باد در غیغ می انداختند و تبختر فیلسوفانه شان همه بشریت را تحقیر می کرد.

۳ - این نظریه صدرا بر فرض صحت، مهر جهالت بر پیشانی ارسطوئیان پیش از او است که روشن می کند آنان بی خود ادعای برتری علمی می کرده اند و صرفاً دچار توهمات شده و خودشان را يك سرو گردن از دیگران بالاتر می دانستند در عین حال به صحت اندیشه شان باور داشتند. اینک از کجا معلوم که صدرائیان نیز دچار همان توهمات نشده اند که بل شده اند. این خاصیت ارسطوئیات است حس «خودبینی» را تحریک می کند، فرد خودش را «اوحدی» و دیگران را نادان، می انگارد و منشأ تهاجمات ملاصدرا نیز همین احساس است.

۴ - اگر اساس صدور بر فرض صحت داشته باشد، پیامبر می شود صادر اول و لازمه این «مصدر ثانی» بودن است که صد البته حضرات این لازمه را با تهور کامل می پذیرند، گر چه عده ای از آنان امروز این نکته را به پشت گوش می اندازند.

۵ - حدیث می گوید «اول ما خلق الله» نمی گوید «اول ماصدر من الله».

شاگردان کم توان شان می گویند مراد از «خَلَقَ» همان «صَدَرَ» است. حالا بیا و از دست این خام های ناپخته و یا نیمه پخته راه نجاتی پیدا کن (!).

اما صدرا چنین نمی گوید او آمده همه رتبه های زمان مند را بر هم زده و پیدایش جهان و پدیده های جهان را از تاریخ مندی ارسطوئی خارج کرده آنگاه با تفکیک ذهنی وجود از ماهیت و سرایت دادن آن به عینیات جهان واقعی، و اعتباری کردن ماهیت در عینیات جهان، واقعیات را محکوم به خیال، و خیالیات را تبدیل به واقعیات کرده، «سیر طولی» را از جهان بل از جریان علت و معلول سلب کرده و بالاخره يك آش شله قلم کار درست کرده که هم فلسفه ارسطو و هم عرفان عارفان حقیقی و هم دین داران و فهلوی گرائی شیخ اشراق و هم تصوف صوفیان و هم عشق عاشقان پسران امرد، همه و همه را در يك دیگ به نام اسفار ریخته و برهم زده و هنوز برهم می زند، پیش بند کاوه آهنگر را بر سینه و شکم انداخته و با ملاغه یونان، کفگیر ایران باستان، رشته و سبزی جوکیات هندی، نخود و لوبیای رهبانیت مسیحی، گوشت گوساله یهود سامری، را در این دیگ پر غلیان هی دارد به هم می زند. و نام این «محصول التقاطی» را فلسفه اسلام نهاده است.

عده ای کاسه به دست در کنارش صف کشیده اند به کاسه هر کدام ملاغه ای، گاهی قاشقی می ریزد و به راه می اندازد یکی می رود بالای منبر رنگ و بوی آش کاسه اش را نشان می دهد، دیگری در پشت تریبون از عطر کاسه اش از خود بی خود شده و عنوان سخنرانش را «**مراتب وجود خدا**» قرار می دهد آن هم در کنگره «عرفان امام قدس سره» که اگر امام زنده بود بی تردید این آقا را برای همین عنوان، اعدام می کرد. معلوم نیست برخی ها می خواهند چه چهره ای از امام قدس سره بسازند؟! آقای دکتر شیخ الاسلامی ه دقیقه وقت می گیرد و می رود می گوید: این چه عنوانی است که حضرت حجة الاسلام و المسلمین برای سخنرانی خود انتخاب کرده مگر موضوع فلسفه و کلام، چیستی خداوند است؟ - ؟

به آقای دکتر می گویم: مثل این که حضرت عالی خبر ندارید حضرات سال هاست چیستی خدا را به زیر بحث و تحقیق کشیده اند بیش از آن که يك فيزيولوژیست يك بدن انسان را تشریح کند. با صرف نظر از هر چیز و هر بحث دیگر مگر تنها همین جمله که «خدا همه چیز است» وحدت وجود - عین تعیین چیستی برای خدا نیست؟

سوال: خدا چیست؟

جواب: خدا همه چیز است - همه اشیاء يك جا خدا هستند.

آیا این تعیین چیستی برای خدا نیست؟ قرآن هرگز در مقام چیستی خدا نیامده و به تعریف سلبی بسنده کرده که سوره توحید فراز بزرگ این منطق است.

۶ - پس از آن که با تمسك به حدیث های «اول ما خلق...» رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) را با صادر اول ارسطو تطبیق دادند ابتکار دیگری را نیز ارائه کردند، گفتند: همان طور که در فلسفه ارسطو «صادر اول» همان «عقل اول» است حدیث نیز آن را تایید می کند زیرا در حدیث دیگر آمده «**اول ما خلق الله العقل**» پس پیامبر(صلی الله علیه وآله) هم صادر اول است و هم عقل اول. جالب این است که:

الف: وقتی از حضرات پرسیده می شد چرا نام صادر اول را عقل اول گذاشتید؟ می گفتند مرادمان صرفاً يك نام گذاری است مرادمان عقل به معنی عقل نیست.

ب: وقتی طبیعیات ارسطو آوار شد و بطلانش اظهر من الشمس گشت، اعلام کردند عقول عشره صرفاً يك فرضیه بود - که بعداً عین سخن شان را نقل خواهم کرد - بنابراین عقل اول بودن پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز صرفاً يك فرضیه بوده که امروز حضرات بطلان آن را می پذیرند و در عین حال همیشه روی آن مانور می دهند.

ج: این حدیث نیز «خَلَقَ» آورده است نه «صَدَرَ» فرق میان صدور، ایجاد، و خلق را در نقد مبانی شرح داده ام.

د: در این حدیث لفظ «من الروحانيين» هست. متن حدیث «اول ما خلق الله من الروحانيين العقل»، حضرات در پشت گوش انداختن به حدی رسیده اند که در خیلی از موارد، تکه ای از يك حدیث را نادیده می گیرند - نومن بعض و نكفر بعض - و یا همیشه به احادیث ضعیف، بی سند، مجهول، مجعول، بدون گزینش و بدون غربال، متمسك می شوند.

اکنون این حدیث را یا نمی پذیرند و یا می پذیرند. اگر نمی پذیرند چرا به آن تمسك می کنند و اگر می پذیرند پس باید جواب بگویند که: اگر پیامبر صادر اول است و نیز عقل اول ارسطوئی است و در عین حال اولین موجود روحانی است نه اولین موجود و نه اول همه اشیاء. آیا این تناقض نیست؟

هم اول همه موجودات است و هم اول همه موجودات نیست بل فقط اول موجودات روحانی است.

ناپخته ای می گوید: صادر اول یا روحانی اول یا عقل اول همه یکی هستند.

می گویم: آیا لفظ روحانیین در این حدیث شامل روح آدمی هم هست یا نه؟ - نمی توانید بگوئید نیست. از جانب دیگر خود صدرا روح انسان را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می داند و معتقد است روح آدمی در عالم جنینی با حرکت جوهری از جسم او پدید می آید و قبلاً وجود نداشته است. پس چگونه گاهی ارواح و روحانیان را اولین پدیده می دانید و گاهی آن ها را آخرین پدیده، این چه تناقضی است!؟!

ثانیاً: صدرا «عالم ارواح قبل از ابدان» را که از مسلمات اسلام است انکار می کند، و بنابر اصل اعلام شده صدرا یعنی «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، باید: روح رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) در عالم جنینی پیدایش یافته باشد و از جانب دیگر صادر اول باشد، این تناقض نیست؟.

حضرات با الفاظ دهن پرکن و زیبا از قبیل پیامبر صادر اول است، حضرتش عقل اول است، نه تنها عوام بل ناپختگان را بی چاره می کنند طرف چه کند این خصایل زیبا را از آن حضرت سلب کند که نمی شود. اینان همه جا و در همه مسئله ها الفاظ و اصطلاحات زیبا را تملک کرده اند و دارند تشیع را از بن و بیخ ویران می کنند.

وقت جناب عالی را گرفتم خودتان بهتر می دانید آن چه نوشتم وسرتان را به درد آوردم شمه ای از مطالب است اگر تناقضاتی را که در حکمت متعالیه (به نظر من) هست همه را بنویسم این مثنوی هفتادمن کاغذ شود. پس چیزی هم طلبکارم که کمتر وقت تان را گرفته ام.

گره علی مرتضی:

بلی: این بود داستان پیدایش، و منشأ و رواج اصطلاح «پیامبر صادر اول» است که غیر از يك وصله و پینه و يك روفوگری ماهرانه و در عین حال موهومانه ای، بیش نیست.

ارسطوئیان در وصله و پینه کردن ساختمان خیالی فلسفه ارسطوئی، و نیز در وصله و پینه کردن حکمت متعالیه یدبضاء دارند که هر روز معجزه می کنند هر کدام از پایه های کاخ موهوم شان متزلزل شود فوراً آستین بالا زده موهوم دیگری برای ترمیم آن پیش می کشند. وقتی که سیر کائنات شان از کمال به حضيض است، می رسند به پیامبر اسلام (صل الله علیه و اله) گیر می کنند و مشاهده می کنند که همه فلسفه و حکمت شان داغان می شود و دیگر فصاحت به جایی رسیده که کاری از پشت گوش اندازی ساخته نیست، بدین گونه به ترمیم موهوم با موهوم دیگر، می پردازند.

در این نامه قصد جسارت ندارم (گر چه جسارت هم باشد روا است زیرا خود صدرا همه علمای عصر خود را جاهل و نادان خطاب کرده است و علمای متدین و دین شناس ما را تحقیر کرده و به باد فحش گرفته است) بدون انگیزه منفی تنها برای توضیح مطلب این مثل را می آورم و نیز گفته اند در مثل مناقشه نیست.

ظاهراً مراد از علی مرتضی در این مثل حضرت امیرالمومنین علیه السلام است. گویند چون آن حضرت دست بر پشت گره کشیده لذا پشت گره هرگز به زمین نمی خورد هر طور بیندازی روی چهار دست و پا می افتد.

گفت: بی نهایت تر و لایتناهی تر از خدا چیزی هست؟

جواب شنید: عالم وهم، عالم خیال، عالم فرض، بی نهایت تر از وجود خدا است زیرا ذهن خیال پرداز و این قوه «فرض کننده» و موهوم آفرین، می تواند وجود دو خدای بی نهایت را نیز فرض کند که گفته اند فرض محال، محال نیست.

کسی که نشسته و افاضه فیض دانش می کند و تکیه بر اقیانوس بی کران وهم و خیال و فرض دارد در هیچ چیز عاجز نمی ماند برای هر سؤال پاسخ و برای هر اشکالی جوابی دارد. و ارسطوئیان چنین بودند و هستند که هر طور انداخته شوند روی همان چهار دست و پا می افتند.

ارسطوئیان عصرما (ارسطوئیان صدرائی) يك مردانگی فرازمندی را ابراز فرمودند و آمدند رسماً به «خیال» و «وهم» ارزش علمی مبنائی دادند نه تنها آن را يك «حقیقت» اعلام کردند بل از حقایق اساسی و از پایه های اصلی عالم هستی دانستند. سوفسطائیان و «لادری» ها می گفتند بشر آن قدر دچار وهم و خیال می شود که به هیچ اندیشه او نمی توان اطمینان کرد و نمی توان مطمئن بود که بشر در جایی، در مسئله ای به «حقیقت» برسد.

اما ارسطوئیان مسلمان قلمرو وهم و خیال را نیز در زیر شمول «حقیقت» قرار دادند. آنان حقیقت راگمشده در اقیانوس بی کران وهم، می دانستند. و اینان همان اقیانوس بی کران وهم را نیز حقیقت دانستند. اکنون کدامیک از این دو گروه سوفیست تر هستند؟ براستی آن بینش مصداق اعلاى سفسطه است یا این؟ -؟.

آیا لازم است برای جناب عالی يك به يك با منبع و صفحه و سطر آدرس بدهم و بشمارم و به نقل عبارت های حضرات پردازم و نشان بدهم که چه ارزش حقیقی و پایه ای و اساسی به وهم و خیال داده اند. شما که خودتان آشنائید. حضرات معجزه گرند اگر حضرت موسی(علیه السلام) ۹ معجزه داشت اینان بیش از آن دارند و در هیچ جا عاجز نمی مانند:

۱ - به وهم و خیال ارزش حقیقت می دهند. ارزش پایه ای.

۲ - به تاویل و توجیه متمسک می شوند - کوچکترین نمونه اش همین تاویل «خلق» به «صدر» است.

۳ - پشت گوش اندازی: با این که کاربرد تاویل بس زیاد و وسیع است گاهی افتضاح به حدی می رسد که نمی توانند از ابزار تاویل نیز استفاده کنند، موضوع را به پشت گوش می اندازند گر چه موضوع بزرگ و اصلی از اصول هستی شناسی و فلسفه قرآن و اهل بیت باشد. مانند اصل اساسی «عالم امر» در قبال «عالم خلق». که هرگز وارد بحث اساسی در آن نمی شوند.

زیرا اگر زیر بار عالم امر بروند ناچارند در مورد پدیده اولیه به «ایجاد» معتقد باشند و دست از «صدر» بردارند و در مورد موضوع بحث این نامه رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) را مخلوق اول بدانند نه «صادر اول» و حتی نه «موجد اول».

عرضه خواهم داشت: همان طور که اصطلاح «صادر اول» درباره آن حضرت غلط است به کار بردن اصطلاح «موجد اول» نیز درست نیست زیرا در فلسفه قرآن و اهل بیت سیرکمال و تکامل بر عکس آن است که در ارسطوئیسم آمده و موجد اول نسبت به پدیده های بعدی، از کمال ناچیزی برخوردار است.

در فلسفه قرآن و اهل بیت در کائنات (ماسوا الله) اول بودن امتیاز نیست آخر بودن امتیاز است حتی اولین پیامبر بودن امتیاز نیست آخرین پیامبر بودن امتیاز است.

پس این حدیث ها که می گویند «اول ما خلق الله انا...» در مقام بیان کدام امتیاز هستند؟ توضیح خواهم داد.

۴ - استفاده از الفاظ و اصطلاحات زیبا از قبیل: فیض اقدس، فیض مقدس، صادر اول، عقل اول و... که سخت برای خلع سلاح کردن مخالفین کاربرد دارد و واقعاً مصداق آن ماجرای «کشیدن شکل مار» است که عوام و مبتدیان فلسفه را مشعوف و شیدا می کند.

۵ - فرار از موضعی به موضعی: اگر يك باحثی حضرات را با يك اشکال پایه ای فلسفی مواجه کند و از بحث فلسفی باز مانند فوراً به موضوع عرفان فرار می کنند و اگر چنین اشکالی در عرفان پیش آید فوراً به فلسفه شان فرار می کنند.

۶ - سرکوب: برخورد غیر منطقی و موضع گیری غیر علمی، و به جای آن کوبیدن گرز گران «**شما سخن ما و اصطلاحات ما را نمی فهمید**» بر سر طرف. حضرات که همه جا دم از منطق، استدلال، برهان و نقض و ابرام علمی، می زنند هر جا که با اشکال اساسی مواجه شوند و ابزار توجیه، تاویل، پشت گوش اندازی، استفاده از الفاظ زیبا و فرار از موضعی به موضع دیگر، به کار نیاید فوراً این گرز کوبنده را بالا برده و چنان بر سر طرف می کوبند که دیگر نای جنبیدن نداشته باشد.

۷ - بازی با همه چیز: برخی به طور ناخود آگاه و در ضمیر ناخودآگاه شان به حدی دچار خود پسندی و گاهی خود پرستی شده اند (و حتی کرامات و معجزات خودشان را رسماً نوشته و چاپ کرده اند) همه چیز و همه کس را مایملک خود می دانند از خدا گرفته تا هر مخلوقی، و هر چه می خواهند در مورد خدا و خلق بی مهابا و با جسارت و گستاخی تمام می گویند. و گمان می کنند این عالم حقیقت است که باید خودش را با افکار اینان تطبیق دهد نه این که افکار حضرات در صدد مطابقت با حقایق باشد.

و حق هم دارند زیرا وقتی که حسین حلاج به «**اناالحق**» برسد و بایزید به «**مافی جبتی اَللّٰه**» برسد حضرات هم باید دستکم به مقام حضرت علی(علیه السلام) برسند تا مصداق «**یدور الحق معهم**» باشند و حق و حقیقت باید موظف باشد «**ان یدور معهم حیثما داروا**».

شما برادر و دوست عزیزم بارها به من گفته اید: تو گستاخی می کنی، جسارت می کنی.

می گویم: آیا من جسور و گستاخم که از تعدادی از ارسطوئیان و صدرائیان انتقاد می کنم که نه خدا هستند نه پیامبر و نه معصوم، یا آنان که هر چه می خواهند از اساطیر یونانی، از فلسفه های مبتنی بر اساطیر یونانی، از جوکیات هندی و... در مورد خدا، رسول، انبیا، ملائک، ایمان، بهشت و دوزخ، معاد غیرجسمانی و... میگویند. دین پیامبر را ناقص تلقی کرده و با وصله و پینه یونانی و هندی و فهلویات، تکمیلش می کنند...؟!.

سبک من با سبک کسان دیگر که از ارسطوئیات انتقاد می کنند و حرف شان تنها این است که این فلسفه با قرآن و حدیث نمی سازد، فرق دارد. من هم همان انتقاد را دارم و هم با بحث و ادله فلسفی ارسطوئیسم و صدرائیسم را رد می کنم.

۸ - اتحاد شوم: خاصیت و ویژگی اولیه علم و دانش این است که در مقابل نظریه ای نظریه دیگر مطرح شود حتی شاگرد با استادش متحد نمی شود همین ارسطو کاخ خیالی اندیشه استادش افلاطون را (که مبتنی بر اساطیر بود) کنار گذاشت و از نو کاخ خیالی دیگر بر اساس اساطیر، بنیان نهاد، لکن حضرات ارسطوئیان صدرائی کاملاً به يك اتحاد سخت خطرناک رسیده اند که هرگز نسبت به يك دیگر تعرض منطقی علمی و بحثی نداشته باشند. این اتحاد دقیقاً و تنها برای خفه کردن فلسفه قرآن و اهل بیت است که مبدا اشکالات شان و انحرافات فلسفه ارسطوئی روشن شود و این جریان یونانی - هندی از نو به گوشه دوری پرت شود همان

طور که هیچ وقت شیعه و تشیع روی خوش به اینان نشان نداده بود. اینک همه جا را فتح کرده اند سرتاسر اصول و فروع تشیع را به زیر مهمیز کشیده اند و هر طور می خواهند می تازند.

امروز نه ابن بابویه (پدر صدوق) هست که حسین بن منصور حلاج را از قم - از این «عش آل محمد» اخراج کند و نه خود صدوق هست تا «اعتقادات» را از نو بنویسد و نه مجلسی هست که اقیانوس بحار را از نو به جوش و خروش آورد و نه...، عرصه کاملاً برای حضرات آماده و تشیع بی دفاع مانده است.

آیا من گستاخ و جسور؟ اگر چنین بود این مطالب را در قالب کتاب نوشته چاپ و منتشر می کردم و مزاحم وقت شما نمی شدم. به خدا قسم آن قدر ترسو هستم که به وظیفه ام عمل نمی کنم.

۹ - زندانه کاری: علامه مجلسی بحار را فقط و فقط برای نجات تشیع از دست اینان، نوشته است حتی اروپائیان غیر مسلمان نیز این حقیقت را می دانند و خود حضرات بهتر از هر کس مستحضر هستند. اکنون استملاک و تملک خواهی حضرات به حدی رسیده که مجلسی و بحارش، صدوق و آثارش، حتی آنان که اینان را تکفیر کرده اند و آثار آنان، را همه و همه را مال خود می دانند. چه پاورقی های ارسطویی و صدرائی که بر بحار (چاپ اخیر) نوشته اند. به راستی بحار را آلوده کرده اند به اسارت گرفته اند.

۱۰ - سبک و روش لیبرالی: در نقد مبانی گفته ام که لیبرالیسم از ویژگی های لاینفک ارسطوئیسم، است و همچنین لیبرالیسم از ویژگی های جوکیات هندی است و چون صدرائیسم تنها از این دو تشکیل یافته ویژگی لیبرالیسم آن مجذور شده است اما در این جا کاری با آن ندارم مقصودم سبک و روش امروزی حضرات است علاوه بر ماهیت مکتب شان.

علاوه بر این که طوری وانمود می کنند که همه علمای شیعه از اینان و در صف اینان هستند - از کلینی، صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، سید رضی و سید مرتضی، ابن ادریس، محقق، شهید اول و دوم و... و... بل همه کتاب های مهم شیعه مال خود همین حضرات است و هر کس ارسطویی و صدرائی نباشد در حقیقت مسلمان و شیعه نیست. در حالی که در محافل خود شان همان بزرگان را با عنوان «فقه گرایان ظاهر بین»، «متکلم محدود اندیش» به مسخره می گیرند. زیرا بهتر می دانند که همه آن بزرگان دشمن اینان بوده اند و از اینان تبرّی جسته اند. آنان بزرگان شیعه اند که اینان را مصداق کامل انحراف دانسته اند.

یعنی حضرات اتحاد کرده اند و تصمیم گرفته اند که هیچ دافعه ای در ظاهر نسبت به بزرگان شیعه بروز ندهند و این (عدم دافعه) نه تنها اولین ویژگی لیبرالیسم است بل بالاتر از آن که حتی در قالب لیبرالیسم نیز نمی گنجد، به صورت یک سیاست ماکیاولیسم در آمده است هدف شان هر وسیله را برای شان توجیه می کند حتی بازیچه قراردادن شخصیت های بزرگ عالم تشیع را.

۱۱ - تمسک و چسبیدن به هر سخن حدیث نما، مجعولات، احادیث ضعیف به ویژه تحت عنوان «حدیث قدسی». مردم با شنیدن لفظ زیبا و دل انگیز «حدیث قدسی» گمان می کنند که پیام آن جز حقیقت چیزی نیست در حالی که جناب عالی بهتر می دانید که اکثریت احادیث قدسی یا بی سند هستند و یا به ضعف سند دچارند. بلی حدیث سلسله الذهب یک حدیث قدسی است مستند و مسلم است که جان شیعه است.

۱۲ - رد بی دلیل: حضرات خیل عظیمی از احادیث مسلم و متواتر را بدون کوچکترین توضیحی کنار می گذارند از باب مثال: حدیث هائی که در تفسیر آیه «**ونفخت فيه من روحي**» آمده اند و اخطار می کنند که مراد روح خود خدا نیست و «اضافه»

«اضافه ملکیه» است یعنی خدا از آن روح که مخلوق خدا است بر آدم دمیده باز حضرات همیشه می گویند روح خدا بر آدم دمیده شده، روح انسان روح خدا است. و در باب عشق و عاشقی که داد سخن می دهند با گستاخی تمام می گویند:

میان عاشق و معشوق سنخیت لازم است و این سنخیت میان خدا و انسان هست به دلیل همین آیه (!!!).

۱۳ - اجتهاد در مقابل نص: صدرائیان در همه جا در هر مسئله اصلی و فرعی دقیقاً اجتهاد در مقابل نص می کنند؛ صادر اول در مقابل مخلوق اول، ۹ آسمان در مقابل سبع سموات، «عشق» در مقابل «عبادت»، «عاشق بودن» در مقابل «عبد بودن»، طریقت در مقابل شریعت - آن جا که صدرا معاشقه با پسران امرد را توصیه می کند، سیزواری در حاشیه اش برای توجیه آن، به تقابل شریعت و طریقت و نیز به اجتماع امر و نهی، تمسک می کند - سیر از کمال به حقیض در مقابل سیر از حقیض به کمال (که توضیح دادم). و صدهامورد اصلی و فرعی فلسفی و اعتقادی دیگر. به شتر گفتند گردنت کج است گفت کجایم راست است.

۱۴ - استفاده از «مثال» به جای دلیل: در گذشته تنها صوفیان که «پای استدلالیان را چوبین» می دانستند تصورات خود از هستی و خدا، را با مثال بیان می کردند و خودشان را برای ارائه دلیل، متعهد نمی دانستند، فلسفه را سترون و اهل فلسفه را خشک مزاجانی که به «قیل و قال» مدرسه می پردازند، ملقب می کردند.

حضرات از جوکیات هندی پلی ساختند و با عبور از آن، کشور تصوف را نیز فتح کردند (زیرا منشأ تصوف نیز همان جوکیات بود) و اینک در مسائل فلسفی نیز به «مثال» قناعت می کنند. اما باز خودشان را فیلسوف و فلسفه شان را مبتنی بر مسلمات و اصول مبرهن، می دانند.

آن جناب... که از تهران تشریف می آورد و شبهای پنج شنبه افاضه فیض می فرماید می گوید نسبت میان خدا و جهان نسبت روح است به تن.

این همان اصطلاح «جان جهان» است که صوفیان در اشعارشان درباره خدا گفته اند که ملاصدرا در کتاب «کسر الاضنام» آنان را تکفیر کرده و به کفر حلاج تصریح کرده است اما اکنون حضرات همه صوفیان و عقاید شان را پذیرفته اند حتی یک فرد از آنان را نیز طرد نمی کنند. البته منشأ این «پذیرا بودن» و «عدم طرد» که مساوی لیبرالیسم است. خود صدرا است صدرا یک شخصیت متزلزل داشت روزی در کفر صوفیان کتاب می نویسد و آنان را بت پرست و نیز همجنس گرا می داند روز دیگر همه عقاید آنان را حتی همجنس گرایی شان را، یک جا تایید می کند بل به قول خودش آن ها را مبرهن می نماید.

بلی آنان که در قم به این امر مقدس (!) مشغول بودند کم هستند اینک از تهران نیز به مددشان می آیند، عش علوم آل محمد(صلی الله علیه وآله) عش ارسطوئیات و جوکیات شده است. شیعه جهانگیر خان قشقائی شیعه اهل بیت(علیه السلام) را از میدان خارج کرده است.

البته عده ای از شیعیان خوب، نیز در این بین بی تقصیر نیستند یادتان هست که آن سید بزرگوار وقتی در خانه جناب عالی جمله «فلسفه اهل بیت» را از من شنید بشدت تعجب کرد که مگر اهل بیت هم فلسفه دارد!؟. وقتی شیعه فاقد فلسفه تلفی شود باید کسانی آستین بالا زده و فلسفه ای برایش دست و پا کنند و اگر چنین است چه چیزی بهتر از ارسطوئیات و صدرائیسم.

به این چهارده مورد بسنده می کنم وگرنه می توانم تا صد مورد بشمارم، بنابراین باز از شما طلبکار هم هستم که وقت تان را نمی گیرم.

صادر اول و فرزند خدا:

قالت النصارى المسيح ابن الله.

استادی گفت: من حدیث «امت ۷۳ فرقه خواهد شد» را مستند و داری سند صحیح نمی دانم.

شاگردی گفت: این مسئله با صرف نظر از حدیث، باز يك واقعت است بيا من ۷۳ فرقه را براي بشمارم، بويژه پس از پیدایش بابی، بهائی، صبح ازلی و...

ادوارد براون می گوید: بابی و بهائی از فلسفه ملاصدرا نشأت یافته اند. جناب سید جلال الدین آشتیانی سخن او را رد می کند. اما واقعت این است که نطفه آن ها از شیخی گری است لیکن پرورشگاه شان و تغذیه شان از صدائیات است. شخص باب که به مرتبه ادعای خدائی رسید و نیز بها و عبدالبها، با چه توجیهی تن و پیکر گوشتی و استخوانی و وجود کوچک و محدود خودشان را خدا می دانستند، چه ابزاری برای توجیه این داشتند غیر از اصل «سرائیت دادن تفکیک وجود از ماهیت ذهنی به عینیات» که ملاصدرا بانی آن است. و نیز وحدت وجود که وجود انسان و خدا را یکی می داند.

کتاب های این فرقه های ضالّه را مشاهده کنید همه اصطلاحات شان اصطلاحات صدرائی است.

استاد دیگر فرمود: من حدیث «هر اشتباه و انحراف که در امتهای پیشین رخ داده در امت من نیز رخ خواهد داد» **«حذوالنعل**

بالنعل و القده بالغده ولودخلوا حجر صبّ لدخلم» را مردود می دانم و نمی پذیرم.

شاگردش گفت: اگر این سخن حدیث هم نباشد (که هست) پیامش به واقعت پیوسته است.

استاد گفت یهودان گفتند «**عزیر ابن الله**» مسیحیان گفتند «**المسیح ابن الله**» اما چنین ادعائی در میان مسلمانان ابراز

نشده.

شاگرد گفت: پس این ترجیح بند صدرائیان چیست که «پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) صادر اول است»؟ مگر مسیحیان در مورد عیسی سخنی غیر از این می گویند آنان معتقد نیستند که عیسی (نعوذ بالله) از نطفه خداست بل می گویند روح عیسی از روح خدا صادر شده است، درست همان «صادر شده است» که حضرات در مورد رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) می گویند، این شما و این عقاید عینی مسیحیان و متون دینی شان ببینید ذره ای میان این دو باور فرقی هست؟

چرا يك فرق هست: مسیحیان عیسی را «صادر» می دانند اما «صادر اول» نمی دانند لکن حضرات برای تکریم مقام خاتم الرسل(صلی الله علیه وآله) او را با اعطای مقام «اول» ممتاز می نمایند که اگر عیسی پسر خدا باشد پیامبر ما پسر ارشد خدا است.

بی چاره مسیحیان تنها معتقد شدند که «عیسی صادر از خدا است» و به این اکتفا کردند و در میان انسان ها تنها او را «صادر از خدا» دانستند. اما این حضرات چاره ای نداشتند که پسوند اول را به آن بیفزایند زیرا اینان در باب دیگر و باصطلاح در عقاید انسان شناسی شان همه انسان ها را صادر از خدا می دانند و آیه «**نفخت فيه من روحي**» را چنین تفسیر کرده و به آن تکیه می کنند و ملیاردها «ابن الله» از سنخ ابن الله مسیحیان دارند و چون رسول اکرم افضل است پس باید سمت «اول» را داشته باشد. راستی جناب عالی من را راهنمایی کنید چه سخنی، چه وهمی، چه ادعائی، کدام مقوله ای از امر سالفه مانده است که حضرات آن را یا در قالب همان سلفی شان و یا با مختصر تفاوت در رنگ ظاهری، ابراز نکرده باشند؟.

با این همه صدای کوس دقت گرائی و برهان گرائی و دلیل گرائی شان گوش عالم را کر کرده است به حدی عاشق خود و افکار خود شده اند حتی يك تاملی نمی کنند که مسیحیان با چه توجیهی و با کدام تاویل عیسی را پسر خدا می دانند تا برای شان روشن شود این عقیده شان عین عقیده مسیحیان است بل هنگفت تر از آن و غلیظ تر. پیش تر گفتم آن آقای گرگانی عنوان سخنرانیش را در گنگره «عرفان امام خمینی قدس سره» چنین قرار داده بود: مراتب وجود خدا.

بخش دیگری از سخنان وی چنین بود: ذات خداوند نه قابل درک است و نه می توان از آن سخن گفت این همه بحث و توضیحات که ما در الهیات و درباره خدا داریم همه به صادر اول مربوط است. به به با این بیان مبارك، صادر اول می شود خدا و از جانب دیگر پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) همان صادر اول است پس پیامبر، خدا است!! چه «ثنویت» ی بالاتر از این؟! براستی مسیحیان با این صراحت و با این بیان روشن، خدائی حضرت عیسی را توضیح نداده اند و او را این گونه خدا نمی دانند که حضرت گرگانی می داند.

قرآن خطاب به مسیحیان می فرماید نگوئید «خدا ثالث ثلاثه» است سخنران ما به این فرمان آیه، عمل می کند ثالث ثلاثه نمی گوید ثانی اثنین می گوید. اما اگر کمی تامل شود ایشان خدا را «خامس عشر من الخمسه عشر» می داند زیرا حضرات، همه چهارده معصوم علیهم السلام را صادر اول می دانند.

اگر امام قدس سره زنده بود با این آقایان چه برخوردی می کرد آیا لحظه ای تحمل می نمود...؟.

اکنون مشاهده می فرمائید که حدیث «**حذو النعل بالنعل**» صحیح است و اگر کسی در آن شك کند باید از آن طرف شك کند که نه حذو النعل بالنعل بل سریع تر و بالاتر از امم سالفه پیش رفته ایم. حضرت گرگانی در این سخنرانی در بیان مراتب وجود خدا فرمودند:

وجود خداوند يك بار جوشید و خروشید مجردات را صادر کرد، بار دیگر جوشید و خروشید عالم ماده را...و...

نمی دانم دیگر چه باطلی، چه بهتانی، کدام ناروانی، کدام تحریف و انحرافی مانده است که در جامعه ما به خدا و رسول نسبت داده نشود و به نام «فلسفه» ابراز نگردد؟! گذشته از عقاید دینی مردم، باید به حال فلسفه گریست.

خدائی که وجودش می جوشد، می خروشد، موجودات از او صادر می شوند، ریزش می کنند، آیا این سخنان - با هر تاویلی، با هر توجیهی، با هر معنائی، با هر استعاره و کنایه ای - غیر از «متغیر بودن ذات خدا» معنائی دارد؟ اگر این فلسفه است هزار آفرین بر سفسطه. اگر این عرفان است هزار آفرین بر جهالت محض.

فیض و واسطه فیض:

می فرمایند: پیامبر اکرم صادر اول است و به دلیل اول بودن، صدور او «فیض اقدس» است و صادر بعدی «فیض مقدس» است. حالا بیا و بگو این سخن درست نیست، عوام الناس با چماق، و زنان با دمپائی و نیم پختگان فلسفی با شوق و ذوق جوانی بر سر گوینده می کوبند که تو به جانی رسیده ای که می گوئی پیامبر(صلی الله علیه وآله) فیض اقدس نیست؟! تو بر حامدین و مادحین پیامبر(صلی الله علیه وآله) خرده می گیری!؟!

چون این بزرگان هر لفظ، هر کلمه و هر جمله زیبا را تملك کرده اند بدین گونه دیگران را خلع سلاح و در معرض تهاجم و درمظنه اتهام قرار داده اند.

آن بیچاره مداح در خلال نوحه خوانی اش هی تکرار می کرد: حسین خدای زینب، زینب خدای حسین. کریمی مراغه ای می گوید:

بیزیم آرواد دا بیر آز دامنه تغییر ورب بودا استر اولا بیمان قیزی بیمان مینی ژوپ

مستحضرید که کریمی این اشعار را در آن بحران مینی ژوپ گرائی عصر طاغوت سروده است که مثلا هر کسی می خواست از کاروان مینی ژوپ عقب نماند.

فیض در بینش حضرات:

فیض چیست؟ حضرات فیض را «جریان و سریان وجود از وجود خداوند» معنی می کنند که به اصطلاح خودشان، فیض عبارت می شود از «تداوم صدور از وجود خداوند» و «فیض چیزی است که از وجود خدا ریزش می کند».

می گویند دائماً از وجود خدا فیض صادر می شود که اگر این فیض يك لحظه ای صادر نشود، عالم به عدم تبدیل می شود. اما مکتب اهل بیت(علیه السلام) فلسفه اهل بیت(علیه السلام) می گوید: هیچ چیزی از وجود خدا صادر نمی شود زیرا صادر شدن «تجزیه» را لازم گرفته و تجزیه شدن وجود خدا، مرکب بودن آن را لازم گرفته است. در فلسفه اهل بیت(علیه السلام) فیض دوگونه است:

۱ - ایجاد موجود اولیه: کان الله و لم یکن معه شیء، خداوند پدیده اولیه را ایجاد کرد، انشاء کرد، احداث کرد. سپس اشیاء را از همدیگر خلق کرد در حالی که ایجاد نیز در کنار جریان خلقت همچنان ادامه دارد «**له الخلق و الامر**»: عالم امر و عالم خلق، هر دو در جریان هستند و منشأ هیچ کدام از این دو ذات خدا، وجود خدا، نیست بل اراده و «امر» خدا است.

۲ - فیض به گونه دوم عبارت است از لطف و رحمت خداوند به انسان و مخلوقات: هدایت می کند، توفیق میدهد، دعا را مستجاب می کند، ارسال رسل می کند، در قدرهای عالم خلق، دخل و تصرف می کند «**کل یوم هو فی شأن**» و نه چنین است که «قالت الیهود یدالله مغلوله» و نه چنان که خدای ارسطوئیان «خدای موجَب» ودست بسته و بی کار و «**فعل محض**» غیر فعال و تماشاگر محض است. خدای ارسطو همان خدای دست بسته یهودان است.

فیضان فیض از خداوند در نظر حضرات، درست مانند فیضان انرژی از خورشید است که روزانه میلیون ها تن از وجود خودش را به اطراف از جمله کره زمین صادر می کند که اگر این صدور و این فیضان خورشید قطع شود هم حیات در کره زمین از بین می رود و هم منظومه شمسی به هم می ریزد.

امام خمینی قدس سره در تفسیر سوره حمد این بینش را رسماً و به طور نص رد کرده است.

واسطه فیض:

حضرات می گویند پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) واسطه فیض هستند. ما هم عقیده راسخ مان همین است اما آنان بر اساس «صدور» و ما در نوع اول فیض بر اساس «ایجاد».

آنان می گویند: هر چه از خدا صادر می شود به وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله) می رسد سپس از وجود او نیز صادر شده به کائنات می رسد، مانند انرژی خورشید که در نیروگاه اطراف یزد به دستگاه های نیروگاه می رسد سپس با کابل و شبکه سیم کشی به سایر جاها می رسد.

براستی خدای ارسطوئیان تا به این قدر کوچک، تجزیه پذیر، ناتوان از ایجاد، صرفاً منشأ صدور است.

واسطه بودن آن حضرت و اهل بیتش در نوع اول بدین معنی است که: ممکن است آنان از خداوند بخواهند چیزی را ایجاد کند. یا به خاطر آنان ایجاد کند.

در نوع دوم از فیض، واسطه در فیض عبارت است از واسطه رحمت، واسطه توفیق، واسطه استجاب دعا و... یعنی همان «وسيله» همان «توسل» که دعای توسل سمبل آن است و نیز عبارت است از شفاعت. و در آخرت سمبل اعلاى واسطه فیض بودن پیامبرو آل - صل الله عليهم - همان شفاعت است.

و بالمنال هر دو گونه واسطگی يك گونه می شوند.

سیرکمال و تکامل از دیگاه فلسفه اهل بیت(علیهم السلام)

پیش تر عرض کردم که جریان صدور و خلقت در بینش ارسطوئیان و صدرائیان «از عالی به دانی» است خداوند کمال مطلق است و صادر اول در کمال پائین تر و صادرهای بعدی در مرتبه های حسیض تر و همچنین...، برهان این سخن چنین است:

مقدمه اول: اگر معلول دارای شرف یا کمال بیش از شرف و کمال علت باشد، لابد آن زیادی را از چیزی غیر از علت، گرفته است.

مقدمه دوم: اما چنین فرضی خلف است - زیرا این فرض لازم گرفته که «علت، علت نباشد» یا «علت در عین علت بودن، علت

نباشد» در حالی که فرض مان این است که علت علت تامه است.

نتیجه: پس همیشه معلول از علت دانی تر است.

این برهان جان فلسفه ارسطوئی است. اما ارسطوئیان صدرائی (همان طور که به شرح رفت) اصطلاح ساختگی «پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر اول» است و نیز اصل ساختگی «واسطه فیض مطابق نظر خودشان» را ساختند و بر فلسفه ارسطوئی تحمیل کردند تا این تضاد با اسلام و اصول اسلام، حل شود در نتیجه حکمت متعالیه نه در قالب ارسطوئی ماند و نه در قالب اسلام است و با هر دو متناقض گشت. و سرتا سرش وصله و پینه. و ارکان حکمت متعالیه با چوب بست ها و داربست های خیالی و موهوم در ذهن بعضی ها (دردهن شان فقط) استوار مانده و برخی را مشعوف خود ساخته است.

فلسفه اهل بیت(علیه السلام) اصطلاح «صادر اول» و بار معنائی آن را نمی پذیرد، خدا را مصدر نمی داند بل آن پدیده اول را «موجد اول» «منشأ اول»، «محدث اول» می داند و خدا را ایجاد کننده، انشاء کننده، احداث کننده، می داند و آن مُحدث اول را نه تنها در ابتدای پیدایش، کاملترین نمی داند بل برای آن ابتدائی ترین کمال را قائل است لیکن بیان می دارد که اساس کائنات برای سیر به کمال و تکامل آفریده شده و در اصل بنابراین است که همیشه جهان و هر آنچه در اوست به سوی کمال برود «والمدبرات امرأ» جهان و همه پدیده هایش همه و همه در پی يك «امر» هستند به دنبال کمال هستند. و خداوند کائنات را از همان آغاز «مامور» این تکامل کرده است.

بلی: امروز آسمان هفتم از آسمان ششم کامل تر و ششم از پنجم تکامل یافته تر و همچنین تا آسمان اول. و محتوای آسمان اول (مجموعه کهکشان ها) خام تر و دانی تر است زیرا در طول زمان تکامل، آن چه اول ایجاد شده مراحل زیادی را به سوی کمال طی کرده است و همین طور آن چه پیش تر خلق شده از آن چه بعداً خلق شده مسیر زیادی برای تکامل پیموده است.

بنابراین هم ارسطوئیان به اکتل بودن آسمان ها و آسمانیان، قائل هستند هم فلسفه اهل بیت(علیه السلام) اما آن کجا و این کجا، آنان بر اساس صدور و سلسله مراتب صدور از عالی به دانی، اما مکتب اهل بیت بر اساس ایجاد و سیر جهان و کائنات به سوی کمال از دنو به علو.

و پیام حدیث های «**اول ما خلق الله انا...**» این است که پیامبر و آل (صل الله علیهم) در طول زمان زیاد مراحل زیادی از کمال را طی کرده اند نه صرفاً به دلیل «اول بودن» کامل هستند.

گاهی اول بودن دلیل کمال نیست و آخر بودن نیز دلیل پستی نیست مثلاً انسان (به ماهو انسان) تقریباً از آخرین پدیده های هستی است در عین حال از اکثر پدیده های دیرین، و باسابقه طولانی، افضل و اکمل است.

و نیز عالم هستی از آغاز پیدایش سیر کمال کرده و انسان در بالاترین مرحله کمال جهان، به وجود آمده است.

اما بر اساس فلسفه ارسطوئی می بایست انسان دانی ترین و پست ترین موجود باشد و لذا ارسطوئیان يك فرضیه دیگر طرح کرده بودند که انسان در روی کره زمین اولین موجود بوده است که مانند افلاك ۹ گانه و عقول ۱۰ گانه شان آوار گشته باطل شد. به همین دلیل امروز ارسطوئیان صدرائی نمی توانند از افسانه «هبوط آدم از بهشت آسمانی به زمین» دست بردارند. اصول این مطلب را در «تبیین جهان و انسان» و نیز در «نقد مبانی حکمت متعالیه» به قدر امکان توضیح داده ام در این جا تنها این نکته را می آورم که قرآن به طور نص می گوید: ما آدم را در مراحل اخیر خلقت آوردیم اما خلقت او همراه با يك «امر» ایجاد - همراه بود و به «کن فیکون» مربوط است.

خدای قرآن مانند خدای ارسطوئیان «موجب» نیست همین امروز نیز می تواند کامل ترین و عالی ترین موجود، عالیتر از همه موجودات، بیافریند، ایجاد کند «**و هو علی کل شیء قدیر**». دست خدا مغلوله نیست، خدا اسیر قوانینی که خودش ایجاد کرده نیست «**کل یوم هو فی شأن**».

اما خدای ارسطوئیان موجب، دست بسته، و در دست قوانینی که از خودش جاری شده اند، اسیر است.

سبزواری در منظومه می گوید:

الممكن الاخس اذ تحققا *** فالممكن الاشرف فیه سبقا

لانه لولاه ان لم یفرض *** فجهة تفضل حقاً یقتضی

وان اخس فاض قبل الاشرف *** علل الاقوی عند ذا بالاضعف

وان مع الاشرف فی الصدور *** بواحدھا ما مصدر الكثير

بدین بیان هم در سلسله علت و معلول و هم در رسیدن فیض، به يك لوله کشی معتقد است که خدائی خدا و فیاضی او

نمی تواند از این لوله کشی خارج شود، مصداق «یدالله مغلوله» و مخالف «کل یوم هو فی شأن» و منافی با «عالم امر».

خدای آنان (به قول ویل دورانت) نشسته و تماشاگر ریزش وجودها از وجود خود است. و حکمت متعالیه افزوده است: نشسته تماشاگر ریزش فیض از وجود خودش، نیز هست.

اشتباه بزرگ دیگر این است که حضرات خدا را «علت العلل» می دانند در آن کتاب توضیح داده ام که خدا نه علت است و نه علت العلل بل خالق و موجد قانون «علت و معلول» است که در هستی به کار گماشته شده.

صدرائیان وقتی میان تأخر زمانی پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اشرفیت او گیر می کنند، حضرتش را صادر اول می کنند. و وقتی میان تأخر زمانی انسان و کرامتش گیر می کنند او را از بهشت آسمانی به زمین می آورند. که هر کدام از این مسائل انهدام پایه ای از پایه های ارسطوئیسم است و در عین حال محکم به ارسطوئیسم چسبیده اند. ارسطو نه به پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) باور داشت و نه به کرامت انسان بدان سان که اسلام معتقد است، او اسکندر را يك جانی خون خوار بر اساس بینش ماکیاولیسم و نیز همجنس باز، تربیت کرد. اسکندر بر اساس همین تربیت به خاطر يك زن روسپی تخت جمشید را (که برای خودش نیز لازم بود) به آتش کشید و با سعایت يك پسر امرد بهترین دوست و معاون خود را کشت. اگر زندگی خود ارسطو را بررسی کنید انسان شناسی او را يك انسان شناسی همجنس گرا، خواهید یافت.

صدرائیان با همه پالایش و وصله و پینه بالاخره به نوعی، همجنس گرایی و عشق به پسران امرد، ارسطو را تایید کردند.

فلسفه ارسطوئی در اصل يك فرضیه محض است:

پیش تر وعده کردم این موضوع را از خود بزرگان ارسطوئیان عیناً بیاورم:

آن استاد بزرگواری - سوگند به خدا در گیابش بدون تعارف می گویم: استاد بزرگواری - که مجلداتی از چاپ اخیر بحار را تصحیح کرده (و صد البته به نظر من اصل این اقدام ستمی است بر بحار و مجلسی) و در پاورقی ها به طور مرتب نظریات مجلسی را تخطئه می کند و سعی بلیغ دارد که «عالم مجردات» و موجودات مجرد را اثبات کند، می رسد به جائی که مجلسی سخن از «عقول عشره» ارسطوئیان آورده است. استاد می داند که عقول عشره با آوار شدن افلاك ۹ گانه آوار شده است - زیرا ارسطوئیان ۹ عقل از عقول عشره را به ۹ فلك خیالی شان تطبیق می کردند - فوراً در پاورقی می آورد:

عقول عشره فرضیه ای بود که ارسطوئیان آن را فرض کرده بودند تا «صدور کثیر از واحد» را تصحیح کنند و این مبتنی بر وجود افلاك ۹ گانه افلاکی که هر کدام دارای نفس با اراده بودند، است. و بر هیچ کدام از این فرض ها و سخن ها - یعنی: عقول عشره، تطبیق ۹ تا از عقول بر افلاك، جان دار و زنده بودن افلاك، با اراده و تصمیم بودن افلاك - دلیل و برهانی وجود ندارد.

باید پرسید:

۱ - اولاً بر ادعائی به نام «صدور» نیز هرگز برهانی ارائه نشده و يك ادعای صرفاً بی دلیل است حالا که نوبت به اعتراف رسیده چرا به این امر مهم اعتراف نمی فرمائید؟ چرا خدا را مادر، مخلوقات را زانیچه او می دانید با کدام دلیل؟ - چرا با وجود نص قرآن به «عالم امر» در مقابل «عالم خلق» و نیز با وجود خطبه حضرت زهرا(علیها السلام) و خطبه اول نهج البلاغه و حدیث «القرآن مُحدَث»، و ده ها حدیث دیگر، ایجاد، انشاء، اِحداث را نمی پذیرند؟ و همچنان دو دستی به صدور چسبیده اند؟ - چرا؟ چه خیری، چه سود علمی یا مادی در این سرسختی و چشم بستن از فلسفه قرآن و اهل بیت است؟!؟!!

۲ - این استاد بزرگوار است که عقول عشره را فرضیه می داند، از ارسطو تا صدرا و تا حاجی سبزواری عقول عشره را اصل و اساس فلسفه شان می دانستند و چنین هم بود و هست. شما این نسبت را چگونه به آن ها می دهید؟ و این نسبت کاملاً تحمیل است بر آنان.

۳ - حال که پذیرفتید عقول عشره يك فرضیه صرف بوده - البته بهتر بود می فرمودید: يك خیال پردازی و رؤیای شیرین بوده - چگونه هنوز به فلسفه ارسطویی و حکمت متعالیه، ارزش قائلید؟ مگر این فرضیه پایه و اساس فلسفه تان نبوده و نیست؟ اکنون که از این پایه اساسی صرف نظر می کنید پس چه چیزی از فلسفه تان برای تان می ماند؟ مگر فلسفه دانش پزشکی است امروز برای درد معده يك دارو و فردا داروی دیگر تجویز کند. فلسفه با فرو ریختن تنها يك پایه اش فرو می ریزد تا چه رسد به اساسی ترین پایه آن.

۴ - **مجردات:** اکنون که فرضیه عقول عشره باطل شده و حضرت عالی این بطلان را تایید می فرمایید پس خودتان «صدور کثیر از واحد» را چگونه توجیه می فرمائید؟ و اگر از صدور صرف نظر کرده و به باطل بودن آن رسیده اید (وان شاء الله به ایجاد و احداث معتقد می شوید) چرا لازمه آن را نمی پذیرید؟ آیا استاد توجه ندارند که با بطلان صدور، چیزی به نام «مجرد» و «مجردات» در کائنات، باطل می شود؟ ماکه جداً و بدون تعارف و به خدا سوگند استاد را دقیق تر و دانشمندتر از آن می دانیم که به رابطه میان عقول عشره و صدور از يك طرف و چیزی به نام مجردات از جانب دیگر، توجه نکنند یا از آن غفلت فرمایند. بلی ممکن است که يك مبتدی در فلسفه دچار این غفلت باشد.

در نقد مبانی حکمت متعالیه توضیح دادم: خود حدوث، خود صدور بالاخره يك حرکت است و حرکت عین زمان است. و نیز آن حادث، آن صادر اول، محدود است و بی نهایت نیست زیرا بی نهایت فقط خداوند است (قد جعل الله لكل شیء قدراً و کل شیء عنده بمقدار) و خود «حدود داشتن» عین «مکان» است. پس حتی اگر صادر اول را بپذیریم و به صدور معتقد باشیم باز صادر اول مشمول زمان و مکان است، و در کائنات هیچ چیزی مجرد نیست.

مگر مکان عبارت است از قرار گرفتن چیزی در چیزی، مظهری در ظرفی؟! این نوعی از مکان است، مکان نوع دیگر دارد مثال: قلوه سنگی را توی ظرف بزرگی بگذارید آن ظرف مکان آن سنگ است. این يك نوع مکان است در تصویر بشری. سپس همان قلوه سنگ را روی دست بردارید و با قطع نظر از هر ظرفی حتی با قطع نظر از فضای اتاق تان، سطح روی خود آن سنگ مکان آن است. در این مسئله، سنگ جامد، جسم کثیف، «موجّد اول» و حتی «صادر اول» به فرض صحتش، هیچ فرقی با هم ندارند هر شیئی محدود، چنین است.

از استاد بعید است به این نکته فلسفی توجه نکنند. گر چه همه ارسطوئیان از خود ارسطو تا به امروز به این نکته توجه نکرده اند یا تغافل کرده اند.

اما شگفت از استاد روشن ضمیر و خادم اهل بیت(علیه السلام) است که در یکی از همین پاورقی ها رسماً به این که مکان یعنی چیزی مظهر و چیز دیگر ظرف باشد تصریح و تنصیف کرده است و مکان فلسفی را با مکان حسی محسوس با چشم، يك و مساوی دانسته است و مکان در نظر عوام را با مکان در نظر فلسفی اشتباه کرده است.

پیش تر گفتم که فلسفه ارسطو مبتنی بر اساطیر یونانی است حتی فرضیه نیست که مرحوم صدرا آن را با جوکیات هندی در هم آمیخته و نامش را حکمت متعالیه گذاشته است.

۵ - از بیان استاد پیدا است که ترجیح بند «**الواحد لا یصدر منه آلا الواحد**» را پذیرفته است این جمله در عین نفی صدور کثیر از واحد، صدور واحد از واحد را جایز می داند.

یک واحد فلسفی، بسیط مطلق، است چگونه ممکن است از بسیط مطلق، چیزی صادر شود؟ چرا نمی فرمایند این نیز یک فرضیه است -؟ کدام دلیل، کدام برهان، حتی کدام ظن، امکان صدور شیء واحد از واحد بسیط مطلق را ثابت می کند و یا دست کم امکان چنین محالی را محتمل می کند -؟..

ارسطوئیان همه جا ادعا می کنند که فلسفه باید بر مسلمات، بدیهیات مبتنی باشد اما در عمل اساس فلسفه شان بر «فرض» آن هم بر «فرض محال» مبتنی است.

وانگهی هر غایتی، هر حرکتی یک مبدأ وانتهای دارد. باصطلاح نحویان یک «من» و «الی» می خواهد اگر صادر اول از خدا صادر شده (من الله) به کجا صادر شده (الی این صدر)؟ شما که می گوئید مکان وجود نداشته آیا صادر اول از خدا به خدا - ویا: از خدا در خدا - صادر شده است؟!؟!!

مگر فرضیه و ارسال مسلم حضرات یکی دو تاست، مگر یکی دوتا از پایه های شان واهی است بل همه اصول و فروعشان جز خیال و فرضیه محض، چیزی نیست.

غلط و نادرست بودن «**الواحد یصدر منه الواحد**» واضح تر و بدیهی تر از غلط بودن «**الواحد یصدر منه الكثير**» است و یا دستکمی از آن ندارد. اسناد که از امیدهای ماست باید به بداهت این مسائل اساسی توجه فرماید.

۶ - باید از استاد تشکر کرد که در این سخنشان - که از پاورقی ص ۳۰۶ ج ۵۷ - چاپ دیگر ج ۵۴ = جلد اول السماء و العالم، نقل شد - نص کردند که عقول عشره و افلاک ۹ گانه فرضیه خود ارسطوئیان است اگر چه در جاهای دیگر از پاورقی های همین مجلدگاه افلاک ۹ گانه را به گردن بطلمیوس انداخته است در حالی که ارسطو بیش از ۴۰۰ سال پیش تر از بطلمیوس می زیسته و بطلمیوس به عنوان یک هیئت شناس همان طبیعیات ارسطو را توضیح داده است و وقتی دادگاه انگیزاسیون گالیله را محاکمه می کرد به اتهام «رد نظریه ارسطو» محاکمه می کرد نه به اتهام رد نظریه بطلمیوس. و این فلسفه ارسطوئی بود که مسیحیت را بر باد فنا داد و اینک اسلام را بر باد می دهد.

این کم لطفی و انداختن گناه ارسطو به گردن بطلمیوس، از استاد ارجمند بسی جای شگفت است.

پایان:

لازم است در پایان از نو بگویم: منطق ارسطوئی را صحیح و مفید می دانم بل لازم و ضروری لیکن به عنوان منطق یک علم، «علم ذهن شناسی»، «علم مفاهیم شناسی» و بس.

بگذار هسته اصلی سخنم را در مورد ارسطوئیان به طور کاملاً خلاصه بگویم: مسئله من با ارسطوئیان امروزی، مسئله فیثاغورسیان است با مخالفین معاصر خودشان.

فیثاغورسیان می گفتند: ما جهان هستی را با ریاضیات تبیین می کنیم و هستی یعنی همان ریاضی. دیگران در جواب شان گفتند: ریاضی و منطق ریاضی هم صحیح است و هم لازم و هم ضروری اما تبیین جهان با ریاضی، نادرست و تحکم محض است. من نیز به حضرات ارسطوئیان معاصر می گویم: منطق ارسطوئی هم صحیح است و هم لازم و علم مبتنی بر آن که دانش ذهن شناسی باشد مفید بل ضروری است لیکن تبیین هستی و ابتدای يك فلسفه بر اساس این منطق، تحکم محض است. گر چه پیش تر توضیح دادم که اساساً پایه های فلسفه ارسطوئی بر منطق ارسطوئی مبتنی نیست و به گمانم به قدر کافی در این موضوع بحث کردم.

تخلف از وعده:

عنوان تکه بالائی را «پایان» گذاشتم عهد شکنی می کنم ۳ مطلب زیر را می افزایم:

۱ - مبدأ و معاد:

صدرائیان گرامی ترجیح بند دیگری را مرتب تکرار می کنند: مبدأ و معاد. ممکن است مسلمانان غیر صدرائی نیز این دو لفظ را در کنار هم بیاورند اما مراد صدرائیان از «مبدأ» ذات خدا و وجود خدا است که صادر اول از آن ذات صدور یافته و امروز هم فیضان فیض از خود ذات خدا ریزش می کند مانند ریزش انرژی از خورشید. توضیح دادم که این باور يك باور غیر اسلامی است و از نظر فلسفی نیز تجزیه وجود خدا و به همین دلیل ترکیب وجود خدا را لازم گرفته است.

۲ - جنة اللقاء:

مسئله بالا يك مسئله مشترك ارسطوئی و صدرائی است اما اصطلاح «جنة اللقاء» صرفاً يك اصطلاح صوفیانه صدرائی است اینان با تمسك به آیه هائی از قرآن که لفظ «لقاء» و مشتقات آن آمده اصرار دارند که انسان های خوب دستکم در آخرت به وصل خدا نایل خواهند شد، آن روز عاشقان معشوق شان را در بر خواهند گرفت و با خدا هم آغوش خواهند شد.

این عقیده عجیب و غریب ده ها اشکال اساسی فلسفی، کلامی و علمی دارد که تنها به چند نمونه اشاره می کنم:

الف: این عقیده چه فرقی با عقیده آن گروه دارد که معتقد بودند «خداوند در دنیا قابل رؤیت نیست لیکن در آخرت قابل رؤیت خواهد بود» و آیه «**و جاء ربك و الملك صفاً**» را بر آن دلیل می آوردند و نیز چند آیه دیگر را. -؟

تنها فرق شان این است که آنان به معاد جسمانی معتقد بودند و بر این اساس باور داشتند که خدا را با چشم جسمی خواهند دید و اینان چون به «معاد مثالی» بل «معاد خیالی» معتقد هستند با چشم مثالی و با آغوش مثالی شان خدا را در بغل خواهند گرفت.

کسی که معاد قرآن را تحریف کند، قرآن را موظف بداند که باافکار او به چرخد، همه چیز آخرت را با توهمات خودش مثالی فرض کند، خدایش نیز مثالی، موهوم می شود و موهوم می تواند موهوم را در بغل بگیرد. زیرا عالم فرض بس وسیع است و فرض مجال، مجال نیست.

ب: ایان توجه نمی کنند همان طور که در مورد مومنان لفظ «لقاء» آمده در مورد کافران (شامل یزید و شمر) نیز آمده است بدون کوچکترین فرق ماهوی میان این دو لقاء.

ج: در کدام آیه و در کدام حدیث چیزی به نام «جنة اللقاء» آمده است؟! این جواز را از کجا می آورند که افزایش یا کاستی ایجاد کنند؟! قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) نمی دانستند که در ردیف جنتها جنت لقائی هم هست؟!!

د: در مکتب قرآن و اهل بیت(علیه السلام) متن عرفانی بالاتر از خطبه همام نیست که «شوقاً الى الثواب و خوفاً عن العقاب» بالاترین درجه مومن، اوحدی، انسان کامل، است. پیامبر، علی، زهرا (صلوات الله علیهم) از ترس دوزخ می گریستند و این از مسلمات زندگی آنان است. اما حضرات به نجات از دوزخ و رسیدن به بهشت افتخار نمی دهند و این را لایق اوحدی ها نمی دانند. بلی درست است انسان می تواند و برایش جایزاست که يك عبادت را نه برای ترس از دوزخ و نه برای نیل به بهشت، صرفاً برای خدا، انجام دهد، این غیر از آن است که مانند با یزید بسطامی دوزخ را به سخریه بگیرند و «عاشق تو هر دو جهان را چه کند» سردهند و بهشت را به پیشیزی نخرند. خداوند بالاتر از بهشت چیزی برای کسی نخواهد داد و «رضوان من الله اکبر» نه به این معنی است که آن «رضوان»، «اکبر از بهشت» است بل حرف «و» حرف تفسیر است یعنی بهشت برین نتیجه رضوان اکبر است. و آیه «أَدْخَلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِ جَنَّتِي» اولاً نفس مرضیه را در میان بندگان خدا قرار می دهد سپس او را وارد بهشت می کند و همه بهشت ها مال خداست لیکن بالاترین آن ها متعلق به مرضیه ترین نفس ها است.

۳ - کاتولیک تر از پاپ:

۱ - ابن سینا رسماً اعلام کرد که تصمیم دارد فلسفه نوبی را با عنوان «مشرقیات» پی افکند و ارسطوئیات را کنار بگذارد که عمرش وفا نکرد.

اما حضرات می فرمایند «ابن سینا می خواست همان کار را بکند که صدرا کرد». (!)

نمی دانم چرا از هیچ ادعائی ابا ندارند؟! ابن سینا اعلام می کند از ارسطوئیات خسته و پشیمان شده در صدد فلسفه دیگر است و صدرا حکمت متعالیه را درست به عنوان شاخ و برگ ارسطوئیات می داند و بر آن مبتنی کرده است و رسماً اعلام می کند که حکمت متعالیه یعنی مبرهن کردن ادعاهای صوفیان براساس فلسفه ارسطو. و حضرات هم براین سینا و هم برصدرا بهتان می فرمایند.

۲ - خود صدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه از اینکه به حکمت متعالیه پرداخته است ابراز پشیمانی (توبه) می کند، اما حضرات در این مورد سخت به وادی «تجاهل العارف» می روند.

۳ - فیض کاشانی رسماً از حکمت متعالیه اعلام بیزاری کرد و دقیقاً از اعتقاد به اصول و فروع آن توبه کرد و مانند غزالی - که خود غزالی از فلسفه ارسطو توبه کرده و «احیاء العلوم» را نوشته بود - «محجة البیضاء» را درست در ارتباط با «احیاء العلوم» نوشت. اما حضرات سعی در مخفی داشتن این واقعیت می کنند و اگر در مقابل پرسشی ناچار به پاسخ شوند لطف فرموده و با لحن نرم و نرمک می گویند: جناب فیض به صدرا انتقاداتی داشت. (!).

اگر توبه کنندگان از ارسطوئیسم و صدرائیسم همگی نام برده شوند يك صف طولانی می شود.

حضرات محترم در مورد معاد سخنان زیادی را از خودشان ایجاد کرده اند معادی که صدرا تبیین می کند يك معاد خیالی است حتی معاد مثالی هم نیست. جناب دانشمند محمد رضا حکیمی در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» توضیح کافی را داده و مخالفت امام قدس سره با آن معاد را نیز آورده است.

دردناکتر اینکه به این موهومات عنوان «معقول» داده اند و فلسفه روشن و واضح اهل بیت(علیه السلام) را محکوم به لقب «منقول» بامعناى منفی، کرده اند. وگرنه کدام فلسفه است که منقول نیست؟ فلسفه افلاطون، ارسطو، بیکن، جوکیات هندی، فلهوی، کانت، دکارت و... و... همه برای ما منقول، و نقل شده از گذشته هستند. حضرات حتی به اندازه یکی از این فلسفه ها به فلسفه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) ارزش عقلی نمی دهند. این چه مصیبتی است که تشیع را گرفته است؟!.

شکار شیر:

مستحضرید که قدیمی ها جلوی درب ورودی خانه از جانب کوچه و خیابان يك طاقی می ساختند و در دو طرف آن دو سکو تعبیه می کردند. روزی صاحب خانه ای روی یکی از آن سکوها نشسته به عبور و مرور مردم نگاه می کرد. مرد آشنایی را دید که سواره می آید تفنگی به دوش، تپانچه (کلت)ی به کمر، خنجری درشال کمر و میله ای ضخیم و دراز قلاب دار به پهلو اسب تعبیه، و پشته هیزمی به ترك اسب بسته است. پس از سلام و علیکی گفت:

- کجا می روی؟

- می روم به شکار شیر.

- خیلی باطمینان می روی.

- بلی مجهز می روم: اگر شیر در فاصله دور باشد با این تفنگ می زوم، اگر در فاصله متوسط باشد با این تپانچه، و اگر نزدیک باشد با این خنجر به حسابش می رسم، اگر به سوراخی برود با این میله قلاب دار بیرونش می کشم و اگر سوراخ کج و معوج باشد با این هیزم دودش می دهم تا بیرون بیاید.

گفت: با این طمطراق که تو می روی سرنوشت شیر بیچاره چه خواهد بود خدا می داند.

اینک سرنوشت تشیع به کجا می رود؟ خدا می داند.

در خاتمه به چند فراز (نه همه فرازها) و تنها به چند نتیجه از این بحث اشاره می کنم:

۱ - اصل و اساس «صدور» يك ادعای بی دلیل و بدون برهان است.

۲ - لازمه «صدور» انکار «عالم امر» است که انکار می کنند.

۳ - دلیل و برهان بر غلط بودن فرضیه صدور، قائم است زیرا لازمه صدور، تجزیه ذات خداوند است و لازمه این نیز ترکیب و مرکب بودن ذات مقدس خداوند است، که هم از نظر فلسفه اسلام غلط است و هم از نظر عقل هر انسان اعم از مسلمان و غیر مسلمان.

۴ - بنابر این تخیل ارسطو خداوند «مصدر» است. مصدر یعنی «مکان صدور» و خداوند «مکان» نیست. با هر تاویل و با هر توجیه و

با هر استعاره و کنایه، راه گریزی از این معنی نیست. بحث مجردات را هم توضیح دادم.

۵ - بنا بر تخیل ارسطوئیسم، «صادر اول»، «مصدر ثانی» است و بنا بر تخیل صدرائیسیم پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) صادر اول است پس همه چیز و همه اشیاء از وجود آن حضرت صادر شده اند اعم از کرات، کهکشانها، منظومه ها، اتم و ذرات، نبات و جماد، و... حیوانات اعم از خزنده و چرنده و... و بالاخره وجود ابلیس، ابن ملجم، یزید و شمر، همگی از آن حضرت صادر شده اند.

مرادم يك هجمه عوامانه نیست بل جان فلسفی مطلب مورد نظر هست می گویم کدام برهان و دلیل بر این مصدر ثانی بودن اقامه شده است چرا بی دلیل و بدون برهان حرفهای به این بزرگی را به زبان و قلم می آورید -؟ چرا؟.

۶ - آنچه که صدرا و صدرائیان را وادار و ناگزیر کرده این سخنان نادرست را در مورد آن حضرت بگویند، علاوه بر غلط بودن «صدر»، اصل ارتجاعی ارسطوئیسم است که جهان و پدیده های جهان را «از عالی به دانی» و از کمال به حسیض در جریان می داند. که از نظر عقل سخیف ترین سخن و از نظر فلسفه اسلام درست بر علیه «حقیقت» است.

۷ - اینکه می گویند: فلسفه ارسطوئی دویست و چند مسئله بود که ارسطوئیان مسلمان آن را پرورش داده به هفتصد و اندی مسئله افزایش داده اند، درست است اما این پرورش نیست بل «وصله و پینه» است زیرا پایه و اساس همه این مسائل افزوده شده، «انفعال» است نه «فعل». انفعال صرف، محض انفعال.

یعنی اینان به دلیل نقصهای اساسی و غلطهای بنیادی فلسفه ارسطوئی در همه جا با بن بست روبه رو می شدند، زیرا سازمان خیالی فلسفه ارسطو را با اسلام متضاد می یافتند و ناگزیر به «مسئله سازی» می پرداختند از آن جمله شعار «رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) صادر اول» می باشد. مسائلی که اینان افزوده اند در حقیقت نه «علم» است و نه به امید علم بودن، به آن پرداخته اند. بل دست و پا زدن برای «چاره جوئی» است و الغریق یتشبت بکل حشیش.

۸ - خود توسعه دهندگان ارسطوئیسم از جمله ابن سینا، غزالی، خود صدرا، فیض کاشانی و... از ارسطوئیسم توبه کرده اند. دوست دانشمند و گرامیم بپا که دیگر تحریکم نکنی وگرنه آنقدر از این قبیل نامه های پر از شکوه و گلایه های علمی و فلسفی می نویسم که وقتی برایت باقی نماند، زیرا از اقیانوس موهوم ارسطوئیان هر چه نوشته شود تمام شدنی نیست گفتم که بی نهایت تر از بی نهایت است.

تجلی دائم:

نفخ: به دلیل فاصله زیادی که در بین آمده بهتر است تکه ای از عبارت محی الدین از نو مشاهده شود:

- **و من شأن الحكم الهی انه ماسوی محلا لا و لابد ان یقبل روحاً الهیاً، عبّر عنه بـ «النفخ فیه». و ماهو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلی الدائم:** و شأن حکم الهی این است که هیچ محلی را تسویه (دارای اعتدال) نکرد مگر آن محل ناگزیر از پذیرش روح الهی باشد. از آن (پذیرش روح) با لفظ نفخ (دمیدن) در آن، تعبیر کرد. و نفخ نیست مگر حصول استعداد در آن تسویه شده، برای قبول فیض که تجلی دائم است.

صوفیان نوپدید گاهی ادعا می کنند که «خدا از روح خودش بر آدم دمید» و آیه «**و نفخت فیه من روحی**» را دلیل می آورند و می دانند که اضافه در «روحی» يك «اضافه ملکیه» است یعنی به آدم از روح که مخلوق خود من است دمیدم، نه از روح خودم، زیرا

اینان کاملاً توجه دارند که مرحوم علامه مجلسی يك باب در این موضوع باز کرده و حدیث‌ها را آورده است که امام معصوم(علیه السلام) اضافه را ملکیه می‌داند.^{۵۸} اما چه کار کنند «قوشه» این طور افتاده است. اکنون قوشه چیست؟:

کشاورزان برای آبیاری مزرعه آن را خوب بندی می‌کنند. شبکه خوب‌ها مانند شبکه اعصاب در بدن، از اصلی و فرعی‌ها تشکیل می‌یابد در آذربایجان غربی به خوب اصلی داخل مزرعه قوشه یا قوشا می‌گویند. مرحوم عموغفار که قدری هم تودماغی حرف می‌زد در میان جالیز توی قوشه نماز می‌خواند. حاج حسینقلی از کنار جالیز عبور می‌کرده، می‌گوید: عمو غفار چرا به سمت مغرب نماز می‌خوانی قبله که جنوب است؟! عموغفار (که خدایش بیامرزد مرد خوبی بود) با لحن تودماغی می‌گوید: آخه چه کار کنم قوشه این طوری افتاده است.

راستی بعضی‌ها چه کار کنند امروز قوشه شان این طوری افتاده است، هر کسی سعی می‌کند از قافله ارسطوئیسم و محی‌الدین ایسم این پسوند مونتازی را ببخشید - عقب‌نماند و در این راه معشوق، پای مال شدن چند حدیث و چند اصل مهم اسلامی و شیعی چندان مهم نیست (!).

آن جناب تهرانی - که نامش را نمی‌دانم تنها پسوند تهرانی دریادم هست - مطالب عرفانی افاضه می‌فرمود و سخنان دلنشینش از رادیو معارف پخش می‌شد، از عشق و عاشقی و محبت دوجانبه میان خدا و انسان می‌گفت، گذشته از ابعاد این بزم عاشقانه که به راه انداخته بود، در پایان فرمود: می‌گویند میان عاشق و معشوق باید سنخیت باشد. سنخیت میان انسان و خدا هم هست می‌فرماید «و نفخت فیه من روحی» روح خدا در انسان دمیده شده.

مناسفانه این تعبیر نادرست به میان مردم رفته و بخشی از فرهنگ مردمی شده است، مردم چه کنند تصوف نو پدید دارد همه را صوفی می‌کند. اما آن طور که مشاهده می‌کنید محی‌الدین به این عقیده حضرات نیز بسنده نمی‌کند او اصل و اساس نفخ و دمیدن را انکار می‌کند و می‌گوید خداوند از «حصول استعداد در آن شیء تسویه شده» با لفظ «نفخ» تعبیر کرده است به لفظ «عبر عنه» توجه فرمائید.

محی‌الدین می‌گوید: هرشیء تسویه شده باید روح الهی را بپذیرد و آن روح عبارت است از حصول استعداد، در آن شیء. او به يك خدا و يك آدم که دو شیء باشند و از روح یکی به دیگری دمیده شود، اساساً اعتقاد ندارد او آدم را خدا و خدا را آدم می‌داند (همان طور که در مورد هر شیء نظرش این است) او حصول استعداد در آدم را نیز عین حصول استعداد در یکی از متجلی‌های خدا می‌داند و از آن با تجلی تعبیر می‌کند و آیه را چنین معنی می‌کند: «من در آدم که او جلوه‌ای از خودم بود مجدداً تجلی کردم و او زنده شد».

حضرت تهرانی از اصول مسلم اسلام و شیعه صرف نظر فرموده خدا و خلق را هم سنخ می‌کند (!!!) اما توجه ندارد که عرفان اواز نظر عرفان محی‌الدین مردود است بینش محی‌الدین کجا و سخن دو تا هم سنخ (دوئیت و تعدد) کجا. با این همه خودش را پیرو شیخ اعظم می‌داند.

تصوف نوپدید علاوه بر همه تناقضات درونی ارسطوئیات و تناقضات درونی تصوف، تناقضات دیگری نیز بر آن افزوده است در حدی که هیچ وقت صوفیان بدین صورت دچار آشفته بازار نبوده‌اند. دلیل این آشفتگی عجیب روشن است که حضرات با همه پذیرش

تصوف صدرائی همچنان محکم چسبیده اند که از راه علمای شیعه (از صدوق تا به امروز) خارج نشوند. با این روش «مجمع المتناقضات» ارسطوئی، محی الدینی، صدرائی، را با حفظ عنصری از روش علمای شیعه که با هزار توجیه انجام می شود، به «مجمعات المتناقضات» تبدیل کرده اند.

تجلی دائم: فلسفه قرآن و اهل بیت (علیه السلام) هر چیز و هر کدام از اشیاء جهان هستی را يك «آیت» می داند. آیت یعنی نشانه، نشانه وجود قدرت خدا. و اگر لفظ «مظهر» یا «جلوه» یا «تجلی» در ادبیات قرآن و اهل بیت، علمای شیعه و مردم شیعه، آمده یا بیاید مراد «مظهر آیتی»، «جلوه آیتی» و «تجلی آیتی» است نه جلوه وجود خدا، مظهر وجود خدا، تجلی وجود خدا. آیه «فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسی صعقاً»^{۵۹} تجلی وجود خدا نیست، این تجلی يك فعل از افعال خدا بود. مانند پیام این حدیث: از امام صادق (علیه السلام): ... زمانی که موسی آن خواسته اش را از خدا خواست خداوند یکی از کربوبیان را مامور کرد او به آن کوه تجلی کرد و آن را متلاشی ساخت^{۶۰}.

در حدیث دیگر از امام رضا (علیه السلام) آمده است: «فلما تجلی ربّه للجبل» بآیه من آیاته «جعله دكاً و خرّ موسی..». وقتی که خدای موسی به وسیله آیه ای از آیاتش به آن کوه تجلی کرد آن را متلاشی کرد.

در تفسیر علی بن ابراهیم حدیثی آمده است که تصریح دارد که حجاب ها کنار زده شدند و خدا به کوه تجلی کرد و پیش تر به فرشتگان دستور داده بود که نگذارند موسی فرار کند، پای حرفش بایستد.

کتابی که به نام تفسیر علی ابن ابراهیم قمی نامیده شده و اعجوبه های زیادی در آن هست، ربطی به علی ابن ابراهیم قمی که استاد کلینی است ندارد^{۶۱}. شخص مجهولی بدین نام آن را نوشته است و به نام این مرد بزرگ تمام شده است که متأسفانه از این راه لطامات موثری به فرهنگ و بینش شیعه خورده است.

حتی اگر تجلی را فعل بلا واسطه خدا بدانیم باز فعل اوست نه وجود او. صوفیان مراد از این تجلی را تجلی عین ذات و وجود خدا معنی می کنند و بهانه بزرگی برای خودشان کرده اند که وجود هر چیز تجلی خدا است در کجای این آیه حتی اشاره ای به این مطلب است؟ آنان همیشه به حضور يك لفظ در يك آیه یا حدیث، می چسبند خواه معنی آن لفظ با مرادشان رابطه ای داشته باشد یا نداشته باشد، صرفاً حضور لفظ برای شان کافی است. با این روش آیات قرآن و جملات احادیث را بازیچه قرار داده اند و هر جا کم آوردند به جعل حدیث پرداختند. واقعا یکی از موضوعاتی که سخت به تدوین و جمع آوری نیاز دارد، احادیث جعلی آنان است که اگر نوشته شود چند مجلد می شود. به نظر محی الدین فیضان فیض از خدا مانند فوران انرژی از خورشید (همان طور که در مبحث فیض اقدس گذشت) دائمی است و این فیضان دائمی تجلی دائمی وجود خداست که يك تجلی لم یزل و لایزال است.

۵۹- اعراف: ۱۴۳.

۶۰- نورالثقلین ذیل همین آیه.

۶۱- مع رجال الفكر فی القاهرة. - و دیگران نیز به این نتیجه رسیده اند از آن جمله نویسنده «التصوف بین الحق والخلق».

خداوند لم یزل و لایزال است اما او هرگز چیزی را از وجود خود (برای آفریدن اشیاء یا برای تداوم و بقای اشیاء) مصرف نمی کند. آنان می گویند فیض از فیاض دائمی است اگر يك آن قطع شود همه چیز فانی می شود و مثال می زنند: مانند فروکش کردن طوفان که همه امواج ناپدید می شوند.

فلسفه و عرفان اهل بیت فیض را رحمت و فعل ارادی خدا می داند که دائمی است.

قابل: محی الدین پس از آن که آمادگی زمینه پیدایش آدم را توضیح می دهد می گوید: **و ما بقی الّا قابل، والقابل لایکون الّا من فیض الاقدس:** همه چیز آماده بود غیر از قابل و قابل نمی شود مگر از فیض اقدس.

تنها نیاز به يك چیزی بود که روح الهی را بپذیرد و این چیز پدید نمی آید مگر از فیض اقدس. پس باید آدم از فیض اقدس ظهور یابد و روح الهی را بپذیرد.

در مبحث فیض اقدس دیدیم که پیروان محی الدین (از جمله ملاصدرا و ملاحادی سبزواری) پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) را فیض اقدس می دانند که همه فیض ها نیز باید به او برسد و از او به صورت فیض مقدس به سایر اشیاء برسد. و قیصری تصریح می کند که فیض مقدس بر فیض اقدس مترتب است اما این عبارت محی الدین تصریح دارد که آدم به طور مستقیم از فیض اقدس است پس باید گفت یا محی الدین اشتباه کرده و یا دستکم به دو مظهر فیض اقدس قائل است. و نمی توان گفت مراد او از فیض اقدس بودن آدم، مع الواسطه است. زیرا همیشه فیض اقدس و فیض مقدس معیار معین هستند و اگر هر کدام از این دو اصطلاح در جای خود استعمال نشوند نظام خیالی تصوف ابن عربی بر هم می خورد. پس یا محی الدین اشتباه کرده و یا افرادی مثل ملاصدرا و سبزواری. لیکن این دو برای سخن خود دلیل هائی آورده اند (همان طور که دیدیم).

پس این محی الدین است که در اوایل کتابش یکی از پایه های اساسی بینش خود را تخریب کرده است عامل این تخریب، یا کمبود حافظه بوده (که گفته اند بعضی ها کم حافظه می شوند) یا روحیه متهور و بی باکانه او.

سخن در «قابل» است اصطلاح قابل یا به قول محی الدین «محل قابل»، در چه زمانی پدید شده معلوم نیست اما ارسطوئیان و صوفیان و امروز صدرائیان که جامع آن دو هستند در موارد و مسائل زیادی از آن بهره می جویند. از جمله در آن پرسش معروف: آیا خداوند می تواند جهان را در يك تخم مرغ جای دهد که نه جهان کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود؟ می گویند: خداوند می تواند اما قابل، قابلیت آن را ندارد.

این پاسخ مصداق «مصادره به مطلوب» است. زیرا سوال کننده از همین نکته می پرسد و گرنه جای سوال نبود او می گوید: خداوند که همه قابل ها و قابلیت ها از ناحیه اوست می تواند این قابلیت را در جهان و در مرغ ایجاد کند یا نه؟

پاسخ صحیح پرسش فوق این است که اساس سوال غلط است. زیرا او می گوید جهان در عین بزرگ بودن، کوچک باشد و تخم مرغ در عین کوچک بودن بزرگ باشد و این تناقض است. یا: جهان و تخم مرغ در عین قابلیت داشتن، همان قابلیت رانداشته باشند. صدرائیان اصطلاح «قابل» را در هر جا که به کار می برند شبیه مورد بالاست بل ابهام آمیزتر و در مواردی مصداق «تحکم» می شود.

این گونه اصطلاحات را توضیح می دهم تا خواننده متوجه باشد که در پشت این اصطلاحات زیبا و دلنشین چیزی نیست جز خیال حتی در دقیق ترین مسئله فلسفی، نمونه اش مثال بالا.

اصطلاحاتی از قبیل «حضرت الاحدیة»، «حضرت الواحدیة» یا، «حضرت علمیه»، «حضرت غیبیه»، «حضرت عینیة»، «الشهادة المطلقة» و یا «مقام الاحدیة»، «مقام الواحدیة» و یا «حضرت المحمدیه» و... جز خیالات شاعرانه چیزی نیستند که اگر بی پایگی این اصطلاحات را بیش از این توضیح دهم (و شاید روزی این کار را بکنم) سخن به درازا می کشد.

از او و به سوی او: محی الدین در ادامه می گوید: **فالامر کله منه، ابتدائه و انتهائه «و الیه یرجع الامر کله»**^{۶۲} **کما ابتدا منه:** پس امر (وجود و کمال آن) کلا از اوست، ابتدایش از او و انتهایش نیز، و «به او برگردانیده می شود امر کلا» همان طور که از او شروع شده.

- فاقترضی الامر جلاء مرآة العالم فکان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة: و چون این گونه بود، امر الهی اقتضا کرد جلا دادن مرآت عالم را و آدم عین جلای این مرآت و روح این صورت بود.

توضیح: ۱ - محی الدین از آغاز کتابش در جهتی حرکت می کند تا جاده وحدت وجود را با این که «هم واقعیت و هم صورت آدم، واقعیت خدا و صورت خدا است» هموار کند. آوردن لفظ «صورت» در خلال سخنانش به همین خاطر است که بیان مغلق او را مغلق تر کرده است. زیرا هر آشنا به اصطلاحات ارسطویی و تصوف می داند که حضور لفظ صورت در این عبارات نه مورد نیاز است و نه نقشی در معانی این عبارات (که فعلا هدف محی الدین باشد) ندارد. اساسا مطالبی که تا این جا توضیح داده، ربطی به صورت ندارد.

۲ - امر: شارحان فصوص نیز در این جا امر را به «امر وجود»، «جریان آفرینش و تکمیل کردن آن» معنی کرده اند. بنابراین محی الدین امر در آیه بالا را نیز به این معنی گرفته است و به عنوان دلیل سخنش آورده است که مثلا قرآن می گوید همه وجودها از وجود خداوند ریزش کرده و به وجود خداوند برخوانند گشت.

آن چه در این جا آمده بخشی از آخر سوره هود است که همراه دو آیه ماقبلش چنین است:

وقل للذین لایؤمنون اعملوا مکانکم انا عاملون - وانتظروا انا منتظرون - و لله غیب السموات و الارض و الیه یرجع الامر کله فاعبده و توکل علیه و ما ربک بغافل عما تعملون: و به آنان که ایمان نمی آورند بگو: هرچه در توان دارید انجام دهید، ما هم انجام می دهیم - و منتظر باشید، ما نیز منتظریم - و (آگاهی به) غیب آسمان ها و زمین تنها از آن خداست و امر کلا به او برگردانیده می شود، پس او را پرستش کن و بر او توکل کن، و پروردگارت از کارهائی که می کنی هرگز غافل نیست.

اولا: در کجای این آیه بحث از «وجودشناسی» است تا لفظ «امر» به «وجود» معنی شود آنگاه نتیجه گرفته شود که همه وجودها بالاخره به وجود خدا برگردانیده خواهند شد. ؟- ؟- موضوع بحث این آیه راه و مسلك است که راه ایمان و راه کفر در قبال هم عنوان شده و می فرماید به آنان که ایمان نمی آورند بگو هر طور می خواهید عمل کنید و منتظر باشید تا روز داوری فرارسد، در آن روز داوری می شود که کدام راه درست و کدام نادرست بوده است. و همه این امر و پایان این گونه اختلافات به خدا برگردانیده خواهد شد.

و با بیان دیگر آیه به اجتماعیات و تشریعیات ناظر است نه به تکوینیات و هستی شناسی.

۶۲- جمله میان «» بخشی از آیه ۱۲۳ سوره هود است.

ثانیاً: به لفظ «الیه» توجه فرمائید که به معنی «به سوی او» است نه به وجود او. اگر کسی به دوست منحرف خود بگوید «عاقل باش، راه انحراف را رها کن و به سوی خدا برگرد». یعنی به او می گوید برو در ذات وجود خدا جای گیر؟!.

ثالثاً: محی الدین برای اثبات بخش دوم ادعایش یعنی «همه وجودها به وجود خدا برخوانند گشت» به این آیه تمسک می کند برای بخش اول آن چه دلیلی دارد؟ یعنی برای ادعای «همه وجودها از وجود خدا شروع شده اند»، چه دلیلی از قرآن دارد؟. او دو ادعای بس بزرگ را در کنار هم کرده است و اگر ادعایش نیازمند دلیل است و بدون دلیل نباید پذیرفته شوند پس باید به مجموع ادعا دلیل بیاورد و نه بر بخشی از آن. و باصطلاح «دلیل او اخص از مدعا است». شبیه این که کسی از کسی يك صد تومان طلب کند و برای اثبات طلبش به پنجاه تومان آن دلیل بیاورد.

حضرات صوفیه از قدیم به آیه «**انالله و انا الیه راجعون**»^{۶۳} نیز تمسک کرده اند که مانند آیه بالا، اخص از مدعاست. آیه نمی گوید از وجود خدائیم و به وجود او برمی گردیم، حتی نمی گوید: ما از خدائیم و به خدا برخوانیم گشت، می گوید: ما برای خدائیم و به سوی او برخوانیم گشت، این آیه نیز در موضوع ایمان و هدایت بحث می کند نه در «وجودشناسی». و اگر با زور و تحکم معنی مورد نظر صوفیان بر آن تحمیل شود باز بخش اول ادعا، همچنان بی دلیل می ماند.

به لفظ «منه» و «الیه» در سخن محی الدین توجه کنید، اگر آیه می گفت «انا من الله و انا الیه راجعون» شاید امکانی برای این تحکم و زورگوئی و تحمیل موضوع «وجودشناسی» بر موضوع آیه، بود. اما لفظ «من» در هیچ کدام از این دو آیه نیست. گرچه اگر بود نیز نمی توانست دلیل بر وحدت وجود باشد. زیرا قول به وحدت وجود، انکار همه واقعیات، انکار بین ترین مسلمات است، فاصله اش با واقعیت درست به اندازه فاصله عقل با جنون است. اگر لفظ «من» هم در آیه می آمد همه عقلای بشر می گفتند که مراد «ماهمه از جانب خدا ایجاد و خلق شده ایم و به سوی او یعنی محشر و یوم الحساب بازخوانیم گشت». همان طور که مردم می گویند: من این کار یا این حادثه را از جانب فلانی می بینم. یعنی فلانی این کار را کرده است.

وحدت وجود حرف کوچک و پیش پا افتاده و کم اهمیت نیست که بتوان با تاویل، توجیه، خیال، ساختن عرصه و صحنه های شاعرانه به آن معتقد شد، توحید، الهیات و خدانشناسی، معاد و معادشناسی با صدها مسئله اش همگی با این اعتقاد، وارونه می شود که انسان شناسی نیز بر آن متفرع می گردد. ادله صوفیان در این مورد برای اثبات قیمت يك دسته سبزی آش، کافی نیست تا چه رسد به سرنوشت عظیم دنیا و آخرت.

يك فلسفه، يك بینش، يك عرفان، در هستی شناسی و وجودشناسی هر تبیین را بدهد، فلسفه اجتماعی خودش را نیز براساس همان فلسفه هستی شناسی، خواهد داد. یعنی علاوه بر توحید و انسان شناسی و آخرت، در جزئیات زندگی فردی و اجتماعی و فرهنگ و آداب و رسوم نیز تاثیر خواهد گذاشت و همین امروز دارد می گذارد و هر روز بیش از روز قبل مارا به سوی لیبرالیسم و پذیرا بودن، سوق می دهد، اما سنیان که دست از این مقوله های خیالی برداشته اند در حق طلبی شان دنیای غرب را به لرزه در آورده اند^{۶۴}. گر چه اصل همت و اهتمام را از ما - آن وقتها که صوفی نبودیم - و از انقلاب اسلامی ما گرفته اند.

۶۳- بقره: ۱۵۶.

۶۴- اگر این بار نیز اشتباه نکنند و به جای غرب با شیعه مبارزه نکنند.

ما گل بودیم اما خدا نکند به قول باغ داران، گل اول، باشیم. باغ داران درخت را می کارند در سال سوم که شکوفه آن را دیدند هم شاد می شوند و هم زیر لب شان زمزمه می کنند «گل اول است»، یعنی به میوه مبدل نخواهد شد. شکوفه های سال چهارم به ثمر می نشیند. این تصوف نوپدید این طور که پیش می رود دنیای ما را نیز آفت زده خواهد کرد. و شکوفه های سال چهارم در دست دیگران خواهد بود. شعر خودشان است:

بخت حافظ گر از این گونه مدد خواهد کرد *** زلف معشوقه به دست دگران خواهد بود

فردا اگر امام زمان (عج) تشریف بیاورد، شاید تا ما بساط معاشقه با خدا را و این طمطراق صوفیان را کنار بگذاریم، دیگران به اردوی آن حضرت رسیده باشند. این طور فکر نکنیم که با این عقاید عجیب روزافزون، دُرذانه آن حضرت خواهیم بود. شاید آنان که حتی يك روز هم منتظر او نبودند، به او ایمان آورند. اما افرادی مثل من که هر کدام آن حضرت را طوری در ذهن مان تصویر کرده ایم و پیشاپیش تکلیف آن آخرین حجت را نیز تعیین کرده ایم اگر فردا بیاید و خودش یاروشش با تصویر ذهنی ما جور در نیامد (نعوذبالله) شعار دهیم که این او نیست. همان طور که بنی اسرائیل منتظر عیسی(علیه السلام) بودند وقتی که با او روبه رو شدند (باهمه معجزاتش) او را نپذیرفتند و حکم اعدامش را صادر کردند. امان از دست تصویرهای پیش ساخته ذهنی.

أمانیسم و قیصری: در قرآن اگر دقیق نگریسته شود آیات ناظر به «انسان شناسی» کمتر از آیات توحیدی نیست هم ابعاد مثبت انسان و هم ابعاد منفی او، معرفی شده است. در نکوهش انسان جمله آخر آیه ۷۲ سوره احزاب است که می فرماید «**إِنَّه** **كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**». و این تعریف برای انسان درست در عکس جهت محی الدین است که انسان را عین خدا و جامع همه اسمای خدا و مصادیق آن اسما می داند به حدی که خدا در او می نگرَد و خودش را با همه کمالات وجودی اش در او مشاهده می کند. اما خدا در این آیه می فرماید: من انسان را ظلوم و جهول می بینم مگر (نعوذبالله) در وجود خدا ظلم و جهل است؟!!

قیصری که همیشه از موضع گیری های شیخ اکبرش به دقت پاسداری می کند در صد آمده این مشکل بزرگ او را حل کند و امانیسم ابن عربی را از این خطر رهائی بخشد، البته به قیمت تحریف پیام قرآن و بازیچه قرار دادن اساسی ترین و پایه ای ترین اصل اسلام. او می گوید: انسان ظلوم است یعنی به نفس خود ظلم می کند آن را می کشد و فانی فی الله می کند. بدین بیان بزرگترین نقص را که خداوند به انسان نسبت داده، به بزرگترین امتیاز او، تبدیل می کند. مبارزه با نفس از نظر همه مسلمانان و آنان که خود را مسلمان می دانند يك امر ستوده است و فانی فی الله شدن در این زندگی از نظر صوفیان بزرگترین امتیاز، و فانی فی الله شدن در آخرت، به نظرشان آرزویی نهائی است که بالاتر از آن مقامی نیست.

محی الدین همه خصال الهی را به انسان می دهد اما من می خواهم بگویم گاهی انسان کاری می کند که هر کس با مشاهده آن، هاج و واج می ماند. آن قدر شگفت زده می شود شاید هرگز در مقابل عظمت خدا به چنین شگفتی دچار نشود. این کار قیصری که ظلوم بودن را به بهترین خصال انسانی تبدیل می کند هر خواننده و شنونده را مبهوت می کند. عجب!...! و هزار عجب. اکنون شما توقع دارید پیروان محی الدین و قیصری در تصوف مدرن امروزی شان، کمی کوتاه، بیابند و این قدر تند نروند.

شگفت تر از این معنائی است که به «جهول» می دهد، می گوید: چون انسان «**لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**» می گوید پس جهول است. زیرا غیر از خودش همه موجودات را فراموش می کند، انکار می کند، نفی می کند.

یعنی بنا بر مبنای محی الدین خدا انسان و انسان خدا - خدا خودش را در آدم مشاهده می کند یا بگو خدا خودش را در خودش مشاهده می کند - پس انسان خود خواه است تنها خودش را می بیند و سایر اشیاء رانفی می کند.

خلاصه سخن او این است که لا اله الا الله، یعنی لا اله الا الانسان.

جهول یعنی «جهالت ورز» به نظر او انسان با گفتن کلمه توحید نسبت به حق سایر اشیا که آن ها نیز مظهر خدا هستند جهالت می‌ورزد. این هم ذبح اولین اصل اساسی اسلام (لااله الا الله) در پیش پای امانیسم از نوع محی الدینی.

اکثریت قریب به اتفاق سران صوفیه با لا اله الا الله مشکل دارند شاید به نمونه هایی از آن در آینده اشاره شود. از خود محی الدین در «فص هارونی» عجیب تر از این و مشمئزتر از این خواهیم دید.

این از آن اسرار است که نباید برای مردم هویدا می گشت اما محی الدین از طرف پیامبر مامور است (!) که این اسرار را هویدا کند.

کسی که همه چیز را خدا بداند برای او موضوعی به نام «شرك» باقی نمی ماند در نتیجه «لااله الا الله» يك چیز بی موضوع و سالبه بانتفای موضوع، می شود. زیرا در این صورت جایی برای شرك نیست وقتی که همه چیز خداست چیزی نمی ماند که با این خدا شريك قلمداد شود، مگر عدم. هی بگو «لیس العدم الها؛ عدم خدا نیست». عدم، شريك خدا در خدائیت نیست.

هرچه خوبان همه دارند قیصری تنها دارد. هر چه و هر گفته و هر باور سخیف که در مکتب ها و بینش های مختلف دنیا پیدا شود مکتب عرفانی محی الدین همه را يك جا دارد. حتی مکتب ماکیاولیسم. برخورد قیصری با این آیه بارزترین مصداق «هدف وسیله را توجیه می کند» است. اگر قرآن نیز برسر راه شان باشد (نعوذ بالله) زیر پا می گذارند.

معنایی که او بر آیه تحمیل می کند با فرهنگ هیچ بنی بشری حتی ماکیاول نیز سازگار نیست، به نام خدا و با عنوان حکم خدا امامان را به ویژه علی(علیه السلام) و حسین(علیه السلام) را کشتند. اینان نیز به نام عرفان، معرفة الله، معارف قرآن، قرآن را می کشند.

سبزواری «لااله الا الله» را به منزله جاروئی می داند که به انسان داده اند و از او خواسته اند غبار از روی دریا برانگیزاند:

داد جاروئی به دستم آن نگار گفت از این دریا برانگیزان غبار

تصریح می کند که لا اله الا الله يك امر «سالبه بانتفای موضوع» است و يك چیز لغو بی مصرف است.

باور نمی کنید؟ بلی باور کردنش مشکل است زیرا از این افراد بت ساخته اند و شما جوانان حق دارید باور نکنید و یا در خودتان شك کنید که: لابد این حضرات مقصودی دارند ماها نمی فهمیم، نه عزیز من اینان هیچ مقصود دیگری ندارند. مواظب باش که دچار «خود کم بینی» نشوی همان طور که خیلی ها شده اند.

امانیسم حروفیه:

امانیسم محی الدین در سال ۶۲۷ هجری قمری توسط او مطرح گردید سپس توسط صدرالدین قونوی و یارانش در قونیه ترکیه، و فلسطین و مصر ترویج گشت بیش از همه جا در خوان گاه قونیه تقویت شد و ریشه دوانید، از آنجا به آذربایجان، گیلان تا گرگان و بخارا پیش رفت.

در سال ۷۸۸ فضل الله نعیمی فرزند ابو محمد تبریزی و بزرگ شده در استرآباد، «اصالة الانسان» محی الدین را پروراند و رسماً «انسان خدائی» را اعلام و تبلیغ کرد. نعیمی می دانست برای تبلیغ و ترویج مکتبش آذربایجان و آناتولی بهترین محیط است زیرا کسانی مانند صدر قونوی، عبدالرزاق کاشانی، قیصری ها و... زمینه را در مناطق مذکور آماده کرده بودند. پیروان او «حروفیه» نامیده شدند.

شعر زیر از کمال الدین نسیمی داماد، معاون و جانشین نعیمی است:

بیرون ز وجود خود خدا را زنهار، مجوی اگر خدایی^{۶۵}

انسان خدائی چیزی بود که محی الدین و قیصری ها راه را برای آن کاملاً باز کرده بودند نعیمی فقط دو کار انجام داده: آخرین قدم را برداشت و خدا بودن انسان را اعلام کرد. محی الدین همان طور که مشاهده کردید تا جائی پیش رفت که گفت «خدا خودش را در آدم مشاهده می کرد یا بگویند: خدا خودش را در خودش مشاهده می کرد». نعیمی تصمیم گرفت این سخن پیچیده را ساده کند و غائله را خاتمه دهد گفت: خدا انسان است و غیر از انسان خدائی نیست. همان «لااله الا الانسان» که قیصری آن را به نوعی اعلام کرده بود. که عبارت او را ملاحظه فرمودید.

وفات محی الدین در سال ۶۲۸ و آغاز تبلیغات نعیمی در سال ۷۸۸ می باشد یعنی با ۱۵۰ سال فاصله پیام تبیینی خوان گاه قونیه توسط صدرقونوی، ملا عبدالرزاق کاشانی و شاگردان و قیصری در شرق تا بخارا و در غرب تا مصر و مراکش، رسیده بود.

امانیسم محی الدین در میان مردمان عرب و فارس، چندان مشتری ای پیدا نکرد. مردمان ترك آناتولی که از عصر سلجوقی بر آناتولی مستولی شده بودند و نیز مردمان ترك شیروان، باکو، نخجوان و آذربایجان در اثر تبلیغات خوانگاه قونیه تحت تاثیر آن قرار گرفته بودند. نعیمی مناطق مذکور را برای افکار خود مناسب یافت و نیز چون پدرش از تبریزی های آریائی تبار بود، به آن سوی رفت. فرقه حروفیه بیشتر به زبان ترکی تبلیغ می کردند اشعارشان به زبان ترکی توسط درویشان شان همه جا به زبان ها افتاد، کمال الدین نسیمی داماد نعیمی تا درون قصر سلطنتی ابراهیم شاه، شاه شیروان رفت و ایده خود را تبلیغ کرد.

کار دوم نعیمی ایجاد سومین عرصه برای توضیحات عرفان اصطلاحی بود. صوفیان از زمان محی الدین يك عرصه گسترده ای برای «اسماء الله» درست کرده و آن ها را «حقایق عالم» می دانستند و به محور هر اسم از اسم های خدا فصل مستقلی باز کرده و به «وجودشناسی» خیال پردازانه می پرداختند. محی الدین با نوشتن کتاب فصوص عرصه دوم را نیز مطرح کرد که به محور «اسامی انبیاء» به تخیل پرداخت (این لفظ تخیل حرف خودشان است). فضل الله نعیمی به محور «حروف» به خیال پردازی مشغول گشت برای هر حرفی، رمزی قائل شد به نظر خودش از هر حرف از حروف علوم گسترده ای را بیرون می کشید.

بازی با حروف و ابجد از قدیم به دست یهودیان ساخته شده بود. محی الدین يك نوع بازی دیگر با حروف اختراع کرد و در کنار بازی با «اسماء الله» قرار داد.

نعیمی، هم بازی با ابجد یهودیان و هم بازی با حروف محی الدین، را در کنار امانیسم محی الدین، اساس بینش فرقه ای خود قرار داد.

۶۵- مراد از کلمه «خدائی» یعنی اگر انسان کامل هستی زیرا انسان کامل خداست. این تفسیری است که بعضی ها کرده اند. لیکن نظر به این که فرقه حروفیه هر انسان را خدا می دانستند باید معنی لفظ «خدائی»، «به خود آئی» اگر حواست جمع باشد - باشد.

اینک عین عبارت نویسنده محترم شرح فارسی از بخش «فص موسوی» ص ۵۷۳ را ملاحظه فرمایید که در ذیل بازی محی الدین با حروف، آورده است:

حروف دلالت بر معانی غیبیه دارند. زیرا کلمات به ازای حقایق الهیه و کونیه وضع شده اند و بین اسماء و مسمیات آن ها، مناسباتی شگفت است و واضع حقیقی در مظاهر انسانی، حق سبحانه و تعالی است. لذا حروف را واسطه وصول به واقع معرفی فرموده اند و شیخ (محی الدین) را در این موضوع، در رساله حروف به نام «در مکنون و سرّ مصون»، لطایف و نکات شریف است. فتنه حروفیه بالا گرفت اشعار ترکی به ترکستان اصلی (سمرقند و بخارا) رسید علمای سنی ترکستان از امیر تیمور خواستند جلو این فتنه را بگیرد با دستور او نعیمی در نخجوان کشته شد. ثقل تبلیغی حروفیه به رهبری دامادش کمال الدین نسیمی به مناطق غربی یعنی دیاربکر، قونیه و سوریه منتقل گشت نسیمی نیز به حکم علمای سنی سوریه به دار آویخته شد. امروز فرقه درویشان بکتاشی «بکتاشیه» در ترکیه باقی مانده حرکت بزرگ حروفیه است.

امانیسم نقطویه: محمود پسیخانی گیلانی ابتدا از حروفیان بود، پس از مرگ نعیمی در صدد آمد که از پشم شتر امانیسم حروفی قبائی برای خود درست کند اما دختر و خانواده نعیمی خرقة را به کمال الدین نسیمی که دامادشان بود دادند و محمود را از جمعیت حروفیه اخراج کردند. اما پسیخانی آرام ننشست و به کار خود مشغول بود که در سال ۸۰۰ مذهب خود را بنا نهاد که به «نقطویه»، «نقطویان» و «پسیخانیان» موسوم شدند از لفظ «نقطویان» معلوم می شود که این بار ناف امانیسم در میان فارسی زبانان، می زده است. فرقه او در قرن دهم توسط دولت صفوی برچیده شد.

محمود به «نقطه» بیش از حروف اهمیت می داد، نقطه خودش به ظاهر هیچ است اما وقتی دربالا و پائین حروف قرار می گیرد معنای آن ها را عوض می کند. و اگر در جلو الف قرار بگیرد عدد را تصاعدی ارتقا می دهد. خاک بی ارزش ترین شیء است اما همه چیز از آن است يك دانه خاک يك نقطه است. بالاخره محمود پسیخانی و فرقه اش «انسان کامل» را می پرستیدند معاد، بهشت و دوزخ را انکار کردند و به تناسخ قائل شدند.

محمود ۳ چیز آورده بود: ۱ - به نقطه نیز در کنار حروف ارزش داد ارزش بیشتر - این کار مبتنی و متفرع به کار نعیمی بود. ۲ - انکار معاد، او این اصل را در اصول حروفیه، اصول خوان گاه قونیه و فصوص الحکم محی الدین، می دید. همان طور که خواهد آمد محی الدین عذاب در دوزخ را انکار می کند، آن را از «عذب» = گوارا، می گیرد. ارکان اعتقاد به معاد را محی الدین متزلزل کرده بود و محمود با يك تکان آن را فرو ریخت.

بلی: این چنین است، کسانی در زندگی چند روزه شان حرف هائی می زنند و راهی را می روند برخی دانسته و برخی ندانسته چنین بلاهائی را بر سر امت محمد(صلی الله علیه وآله) می آورند.

حضرات صدرائیان که امروز سرور و نور چشم ما هستند باید اندکی نیز احتیاط کنند، آینده را نیز در نظر بگیرند این همه در ترویج ارسطوئیات و جوکیات نکوشند خطر این روش بیش از گذشته است. زیرا تصوف نو پدید عنوان زیبای فلسفه را نیز يدک می کشد. این اصطلاحات ارسطوئی و جوکیاتی که نسب در یونان و هند دارند را «سراب» کرده در پیش روی طلبه و دانشجوی جوان که تشنه علم و دانش هستند قرار ندهیم که علاوه بر آخرت دنیای این مردم نیز به خطر می افتد. چرا عده ای از ماها اهمیتی به تاریخ نمی دهیم و نسبت به آن ناآگاهیم، در حالی که تقریباً يك سوم قرآن به تاریخ پرداخته است.

ادوارد براون می گوید: آبخخور فکر بابت و بهائیت از صدائیات است. آقای جلال آشتیانی می گوید: این سخن درست نیست. من می گویم: هر دو صحیح می گویند. زیرا بابت و بهائیت در عینیت وجود تاریخی شان به شیخ احمد احسانی می رسند، اما اصول و فروعی که برای خودشان درست کرده اند همه را از مکتب ملاصدرا که آبخخور آن نیز محی الدین است، گرفته اند. عقاید بابت و بهائیت هیچ تناسب اساسی فکری با افکار شیخ احمد ندارد. ادعای الوهیت که علی محمد باب کرد و عنصر امانیسم بهائیت که امروز سخت مورد توجه اروپائیان است در کجای مکتب و بینش شیخ احمد هست؟ گر چه او نیز در افکارش بی بهره از تخیلات نبود. محی الدین منشأ این همه اضطرابات و فتنه ها در ممالک اسلامی گشت. افکار او موجب گشت هر کس بتواند اسلام و موضع اسلام را بازیچه قرار دهد و هر کس بخواهد در مورد اسلام خیال بافی کند. به قول خودشان محی الدین اسرار را هویدا کرد ولی در حقیقت حرمت و احترام اسلام را از بین برداشت. و در حقیقت مراد صوفیان از حفظ اسرار حفظ بینش های ضداسلامی شان بود. که اسلام زدائی با نام خود اسلام و با آیه های قرآن خود اسلام و با اسامی انبیا، هدف اصلی سران صوفیه بود که هیچ اصل از اصول اسلام را باقی نگذاشتند و همه را متلاشی و اذهان مردم و روح اجتماعی مسلمانان را آلوده کردند.

فرشتگان ناآگاه و محجوب: آخرین بخش سخنش این بود: **..مرآت العالم، فکان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة، و اینک: و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم، المعبر عنه في اصطلاح القوم بـ«الانسان الكبير»، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية و الحسية التي هي في النشأة الانسانية و كل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها؛ و فرشتگان برخی از قوای آن صورت، بودند. که صورت عالم است که در اصطلاح صوفیان به آن «انسان کبیر» می گویند. پس فرشتگان مانند قوای روحانی و حسی بودند که در «نشئه انسانی» هست. و هرکدام از این قوه ها بوسیله نفس خود (از درک حقیقت) محجوب بود هیچ چیز را برتر از خود نمی دید.**

توضیح: ۱ - در اصطلاح صوفیان «صورت عالم» عبارت است از تجلی خدا (مثلاً) به شکل عالم هستی. و به این صورت عالم هستی «انسان کبیر» و «نشئه انسانی» نیز می گویند. گر چه هنوز آدم خلق نشده باشد و انسانی در بین نباشد زیرا به درجه پذیرش انسان رسیده است. و انسان را «عالم صغیر» می نامند. زیرا معتقدند که همه جهان هستی درانسان خلاصه شده است. پس دو تجلی را در نظر می گیرند که در تجلی اول عالم کبیر متحقق گشته و در تجلی دوم عالم صغیر یا انسان متحقق شده است. که محی الدین هر دو عالم را يك جا «عالم متخیل» یا «حق متخیل» می نامد.

۲ - می گوید: آن وقت که خدا می خواست آدم را بیافریند فرشتگان بودند و آن ها برخی از قوای روحانی و حسی عالم کبیر، بودند و هرکدام از آن ها بوسیله نفس خود از درک حقیقت محجوب بودند و گمان نمی کردند چیزی برتر از خودشان باشد.

۳ - بلی: آن چه که به ذهن خواننده محترم آمده صحیح است دارم با قلم خودم مقصود محی الدین را که خودش در معلق ترین عبارت آورده است توضیح می دهم و قابل فهم می کنم، تصورات خیالی او را تاحدی مستدل هم می کنم، این خود نوعی ترویج اصطلاحات رؤیایی خیالات صوفیان نیست؟ سخت نگرانم، باطل شیرین است که آن شاعره صوفی مذاق گفته است «لذت گناهم آرزوست»، تصوف هم بهترین و جذاب ترین اصطلاحات را برگزیده است حق و باطل را با هم درآمیخته و عرصه ادبیات را تسخیر کرده است، فرهنگ غرب نیز با این فرهنگ دل به یکی می کند. اما من در این نوشته همه را دفع می کنم اساتید ارسطوئیات در دانشگاه ها و حوزه، را می رنجانم، به طرفداران شعر و ادب می گویم دیوان حافظ و امثال آن فقط ارزش هنری و ادبی دارد،

دانشجویان و طلبه هائی را که به صدائیات مشغول هستند عصبانی می کنم، معجزه پردازان امروزی و مریدان شان را دشمن خود می گردانم، اروپائیان امانیست و لیبرالیست و طرفداران داخلی شان را رنجیده خاطر می کنم، فرقه های متعدد شیعه را کنار می زنم و... و کمتر کسی در این جامعه هست که با یکی از این جریان ها (دانسته یا به طور ناخودآگاه) رابطه فکری یا عملی نداشته باشد. به کجا می روم؟ برعلیه جریان آب شنا می کنم. اما گمان می کنم که همه چیز را فدای مکتب قرآن و اهل بیت می کنم. پس اگر نیت خالص - دستکم با درصدی از خلوص که مورد قبول خدا باشد - نباشد مصداق خسارت خواهد بود. خدایا توکل بر تو و باتوسل به قرآن و اهل بیت (علیه السلام) به سوی تو.

۴ - قیصری در شرح جملات محی الدین می گوید: برخی از آن قوای محجوب، عبارتند از فرشتگانی که در مورد آدم منازعه کردند و عقل و وهم. هر کدام از این سه مدعی سلطنت بر این عالم انسانی، هستند. و از نیروی دیگر (عشق) اطاعت نمی کنند. عقل مدعی است که با ادراك جميع حقایق و ماهیات (آن طور که هستند) با قوه نظری، خود قادر است. و این درست نیست و به همین جهت ره روان راه عقل از ادراك حق و حقایق بازماندند. زیرا از عقل شان تقلید کردند. و نهایت ره آوردشان يك «علم اجمالی» است بر این که خدایی دارند منزّه از صفات کونیّه، و از حقایق نمی دانند مگر لوازم و خواص آن ها را.

اما ارباب تحقیق و اهل طریق این مجمل را دانستند ولی آن را با کشف و شهودشان مفصل کردند... و اینان هستند مصداق **«عباد الرحمن الذین یمشون فی الارض هوناً»**^{۶۶} که در عرصه حقایق به راحتی پیش می روند.

و ارباب نظر (اشعری، معتزلی و ارسطوئیان غیر صدرائی) بندگان عقل خود هستند که خداوند در مورد آن ها صادر کرده است: **«انکم و ماتعبدون من دون الله حسب جهنم»**،^{۶۷} و مراد از جهنم «جهنم بعد» دوری از خدا - است.

تامل: قیصری با استفاده از لفظ «هون» در آیه که به معنی نرم، راحت، بدون پیچدگی، نیز آمده است می خواهد دشواری و پیچیدگی های فلسفه ارسطوئی و کلام اشعری، معتزلی را به رخ آنان بکشد و سیر و سلوک خودشان را مصداق «هون» قرار دهد. بدیهی است این سخن او درست است زیرا پرواز صوفیانه در ملك و ملکوت با نیروی خیال، دچار هیچ گونه مشکل و پیچدگی نمی شود تا چه رسد به دشواری ها و پیچیدگی های فلسفه ارسطوئی و کلام معتزلی و اشعری. لیکن:

اولا: خود مقدمه قیصری بر شرح فصوص که دارای ۱۲ فصل، ۱۲۸ صفحه است از اکثر متون ارسطوئیان پیچیده تر است.

ثانیا: گویا قیصری از کاری که خودش و محی الدین کرده بودند، غافل است زیرا این دو اولین بنیان گذار تلفیق میان ارسطوئیات و تصوف هستند که بالاخره به دست ملاصدرا، اتمام پذیرفت. و چنین غفلتی امکان دارد. و شاید او به طور کاملاً آگاه با این یورش به ارسطوئیان و متکلمان می خواهد آنان را از بسنده کردن به ارسطوئیات و استدلال، باز دارد.

ثالثا: آیه ای که او برای طی طریق عشق و کشف و شهود، آورده است هیچ ربطی به «شناخت شناسی» ندارد در حالی که سخن قیصری کاملاً به چگونگی شناخت مربوط است که ابزار شناخت ارسطوئیان را رد می کند و ابزار شناخت خودشان را تایید می کند. و نیز آیه ربطی به موضوع «وجودشناسی» «هستی شناسی» ندارد. آیه به همراه چند آیه مابعدش، اخلاق و رفتار

۶۶- فرقان: ۶۳.

۶۷- انبیاء: ۹۸.

اجتماعی «عبدالرحمن» را بیان می کند که: متکبرانه راه نمی روند، اهل سجده و قیام هستند، از عذاب دوزخ می ترسند، اهل اسراف در مال نیستند، خسیس هم نیستند، چیزی را به خداشريك قرار نمی دهند، قتل نفس نمی کنند، زنا نمی کنند. این روش قیصری در مورد آیه، روش هون نیست، متکبرانه و زورگویانه است که نظر خود را به طور متکمانه برآیه تحمیل می کند به طوری که در تاریخ ۲۳۰۰ ساله فلاسفه ارسطویی انصافاً هیچ کسی به اندازه يك هزارم تحکمی که قیصری در همین سخنش کرده، نکرده است. آنان هر چه باشند اهل دقت هستند، اهل استدلال هستند نه اهل تحکم. و همین سخن او و رفتارش با آیه نشان می دهد که کشف و شهودشان چیست و چه ماهیتی دارد. بی تردید عقل ادعائی ارسطوئیان سترون تر از دو بال کشف و شهود صوفیان نیست.

پای استدلالیان چوبین، گراست *** آن دو بال صوفیان وهمین تر است

پروین واقعیت گرا که نه صوفی است و نه ارسطویی، می گوید:

گفت از عیب خویش بی خبری *** زان ره از خلق عیب می جوئی

خویشتن بی سبب بزرگ مکن *** تو هم از ساکنان این کوئی

رابعاً: کاملاً روشن است قیصری در این جا مشاهده می کند که سخنان محی الدین نه قابل قبول عقل است و نه دلیلی می تواند برای آن ارائه کند و نه ابزاری برای توجیه آن دارد، ناچار دعوا راه می اندازد که مسئله در آن میان گم شود.

محی الدین در این جمله ها چندین ادعا کرده است:

۱ - صورة العالم: او يك صورت برای مجموع عالم در ذهن خود تصویر می کند، يك صورت مخصوص به ذهن خود.

۲ - فرشتگان قوای روحانی و حسیه آن صورت عالم، بودند.

برخی از تجربه گرایان امروزی نیز دوست دارند که ملائکه را به نیروهای جهان از قبیل جاذبه و مغناطیس، تاویل کنند. گاهی در احادیث، شیطان به معنی استعاره در میکروب هم به کار رفته و نیز ملك به معنی استعاره آمده اما در قرآن چنین استعمال و کاربرد برای لفظ ابلیس و ملك نیامده است و بحث محی الدین مربوط به آیه است نه حدیث، همان طور که قیصری چنین تفسیر کرده است.

۳ - عالم وقتی به استعداد پذیرش انسان می رسد، نامیدن آن به نام «انسان کبیر» صحیح است.

۴ - آن ملك ها به وسیله نفسانیت نفس خودشان، از درك حقایق، محجوب بودند.

۵ - آن ملك ها چیزی را برتر از خود نمی دانستند.

همه این ادعاها بدون دلیل بل بدون توضیح همچنان به طور ارسال مسلم به ذهن خواننده القاء (البته ماهرانه) شده اند. حتی قیصری نیز نمی تواند آن را به اصطلاح ماست مالی کند، لذا با ارسطوئیان دعوا راه می اندازد.

صوفیان خود بهتر می دانند و آشنایان با تصوف نیز می دانند: حتی آن جائی که يك صوفی در مقام بیان کشف و شهود خود است (مثلاً) باز وقتی سخن او قابل قبول سایر صوفیان است که بتواند دستکم با استعاره و کنایه مقصود خود را شرح دهد. و مدعی هستند که برای همین نیاز، به دنبال می، مطرب، ساغر، خم، زلف یار و... رفته اند. اما محی الدین نه تنها نمی تواند منظور خود را

شرح دهد به اغلاق در سخن نیز سخت مبتلا است. و هر چه قیصری می کوشد به سخن او جان و رونق ببخشد باز خلأهای بزرگی، باقی می ماند.

خامساً: آیه ای که قیصری ارسطوئیان را با آن می کوبد دقیقاً در مورد کسانی است که به اسلام ایمان نیاورده اند. اگر قیصری ادعا می کرد که چون ارسطوئیان مسلمان و اشعریان و معتزلیان عقل خود را می پرستند پس بت پرست و کافر هستند پس مشمول این آیه هستند. در این صورت سخنش دستکم برای خودش صحیح می بود. اما او می گوید: اساساً این آیه تنها آنان را در نظر دارد با عبارت «الصادر فیهم».

دلیل این روش او روشن است. زیرا محی الدین و قیصری بت پرستان را حق و طریق شان را صحیح می دانند که در فص هارونی خواهد آمد. پس جهنم می ماند تنها برای آنان، که اجمالاً به خدا باور دارند لیکن عقل پرست هستند.

انسان را خدا دانستن، و در حقیقت خود را پرستیدن عیب نیست، گوساله سامری را پرستیدن عیب نیست، پرستیدن عقل عیب است. چون در این صورت تنها يك قوه از قوه هایی که محی الدین می گوید پرستش شده اگر همه عالم با همه قوه هایش پرستش شود یا گوساله مظهر کل عالم باشد، یا(نعوذبالله) وجودش عین وجود خدا باشد، پرستیدن آن جایز بل واجب است که موسی آمد و ریش هارون را گرفت و کشید که چرا نگذاشتی بنی اسرائیل به پرستش مقدس خود ادامه دهند.^{۶۸}

باز پروین از زبان پیاز به سیر می گوید:

گفتن از زشتروئی دگران *** نشود باعث نکوروئی

ره ما گر کج است و ناهموار *** تو خود این ره چگونه می پویی

دنباله کلام محی الدین: - و انّ فیها (فی ما تزعم) الاهلیة لكل منصب عال، و منزلة رفیعة عند الله، لما عندها من الجمعية الالهیة: و آن فرشتگان نمی دانستند - که (نشئه انسانی) برای هر منصب عالی و منزلت بلند در نزد خدا، اهلیت دارد، همان طور که خود نشئه انسانی گمان می کنند. زیرا «مقام جمعیه الهیّه» به او داده شده.

- مما یرجع من ذلك الی الجناب الالهی، و الی جانب حقیقة الحقایق، و فی النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الی ما تقتضیه الطبیعة الکلیّة: جمعیه الهیه که حاصل شده است از جناب الهی، و از جانب حقیقة الحقایق، و (در این نشئه که واجد این دو نوع اوصاف شد) از آن چه طبیعت کلیه اقتضا می کند.

- الی حصرت قوایل العالم کله اعلاه واسفله: طبیعت کلیه ای که همه قابلهای عالم از اعلا و اسفل، کلا در او جمع است.

توضیح: مقصود محی الدین در بیان روشن تر: و فرشتگان نمی دانستند این نشئه انسانی در نزد خدا برای هر منصب و منزلتی رسیده است اما خود او چنین گمانی داشت و به مرتبه «جمعیه الهیه» رسیده بود. و این جمعیه الهیه برای او از امور سه گانه حاصل شده بود:

۱ - از جناب الهی - حضرت واحدیت، حضرت اسماء و صفات.

۲ - از حقیقة الحقایق - حضرت امکانیه.

۶۸- رجوع کنید: فصوص الحکم فص هارونی.

۳ - از طبیعت کلیه - در اصطلاح صوفیان آن صادر اول که «فیض اقدس» نیز گویند، فاعل همه صورتهای اشیاست از این دیدگاه «طبیعت کلیه» نامیده می شود. که با اصطلاح ارسطویی و علوم تجربی روز، متفاوت است.

مراد از ردیف کردن این اصطلاحات در این جا این است که آدم به عنوان سمبل انسان همه قوای هستی را از اعلا و اسفل با خود داشت و مظهر همه اسمای خدا بود. و فرشتگان این را نمی دانستند.

انسان کلی - اصطلاحات زیبا اما:

اساس نظریه ارسطوییان در مورد «کلی» این است که کلی يك امر ذهنی است و در خارج از ذهن، وجود ندارد. انسان در خارج وجود ندارد بل افراد آن است که هستند، همچنین درخت، سیاره و... و یا معانی مصدریه مانند دانستن، دیدن، زوجیت، حقیقت و... و «حق» در خارج وجود دارد اما «حقیقت» صرفاً يك امر ذهنی است. گر چه در متن فلسفه شان گاهی به این قاعده وفادار نمی مانند.

ملاصدرا در آثارش از آن جمله اسفار، عرشیه و مشرقیه، بدون اینکه این قاعده را با استدلال رد کند همه جا آن را نادیده گرفته کلی و معانی مصدریه را به عنوان واقعیت خارجی اساس فلسفه خود قرار داده است. بارزترین آن این است که می گوید «خداوند حقیقة الوجود است» حتی يك برهان نیز برای این باورش درست می کند که در «نقد میانی حکمت متعالیه» نادرست بودن برهانش را توضیح داده ام. صدرا این باور را از محی الدین گرفته و خواسته آن را مبرهن کند و نتوانسته است. زیرا «طبیعت کلیه» غیر از خیال چیزی نیست.

و همین طور است «جمعیه الهیه» و همه مقامات و مرتبه ها که صوفیه برای خودشان اصطلاح کرده اند، گر چه برای هر کدام از آن ها نام های زیبا و الفاظ مقدس، به کار برده اند.

معمولاً کسی که متونی از قبیل فصوص را می خواند سخت تحت تاثیر این قبیل اصطلاحات قرار می گیرد و به حدی که برخی از خودشان ناامید می شوند که چرا از این حقایق به کنار مانده اند. خواننده این متون باید توجه کند که هر چه صوفیان اصطلاح کرده اند همگی کلیات است که هرگز عینیت وجودی در خارج از ذهن ندارند. و صرفاً خیالات و تصویرهای ذهنی هستند که ابتدا آن را تصویر کرده سپس اصطلاحی برایش درست کرده اند.

محی الدین در این جا «انسان کلی» را يك وجود واقعی می داند و در مرحله ای که هنوز اولین فرد آن (آدم) خلق نشده این همه آزرین بندی و حجله بندی برای این داماد که وجود خارجی ندارد، می سازد. اصطلاح پشت سر اصطلاح با استفاده از الفاظ شیرین و مقدس، به راه می اندازد. خواننده چه کند؟ این همه الفاظ مقدس را نادیده بگیرد؟ این برای او يك مشکل و سخت است. اما او باید بداند همیشه وقتی باطل موفق شده است که خود را در لباس دوست و سخنانش را با الفاظ دوستانه ادا کند. این مقدسات به کار می رود و سر از جانی در می آورد که قیصری می گوید: «انسان به جهت این که لا اله الا الله می گوید، جهول است» همان طور که در برگ های پیش مشاهده کردید.

بعضی افراد وقتی به این سخن قیصری یا امثال آن از دیگران و محی الدین می رسند نمی توانند بر خود بقبولانند که کسی که پشت سر هم الفاظ و اصطلاحات زیبا همراه تعظیم و تمجید از خدا و قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) ردیف می کند، بیاید و این گونه کلمه مقدس و عظیم الشان «لا اله الا الله» را به مسخره بگیرد، عزیز من، این قدر در خودت به دیده حقارت ننگر، خودت را به

نهمیدن متهم و محکوم نکن او به راستی «لا اله الا الله» را به مسخره گرفته است و این ماهیت پوچ و پوک اینان است که فقط ظاهر آراسته دارند. سرور من در این وادی ها خبری نیست با شجاعت با اعتماد به نفس بخوان و به پوکی آن پی بیر آن گاه برمی گردی به حضور پر فیض قرآن و اهل بیت(علیهم السلام)، اما این را بدان اهل بیت(علیهم السلام) و قرآن فلسفه دارند، اسلام يك فلسفه است و عرفان اسلام عین فلسفه اش است. آنان که گمان می کنند اسلام فلسفه ندارد دو گروه اند:

الف: همین ها که می روند ارسطوئیات و جوکیات را می آورند تا خلأ فلسفی و عرفانی اسلام را ترمیم کنند.

ب: گروه متحجر که گول ارسطوئیان را خورده و باور کرده اند اسلام فلسفه ندارد و چون نمی خواستند از اجنبی فلسفه بگیرند و نیز با اندیشه فلسفی به اسلام ننگریستند و فلسفه اسلام را تدوین نکردند، متحجر شدند.

انسان يك موجود مشروط است:

اگر به قرآن نگاه کنید می بینید که آن چه برای فرشتگان سؤال بود، جنبه منفی این موجود بود، یعنی «خونریزی او و فساد کردنش در زمین»، «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ». خدا نیز انسان را تیرنه نکرد و نفرمود که این انسان خونریز نخواهد بود یا ایجاد فساد و فتنه نخواهد کرد، فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»: من می دانم چیزی را که شما نمی دانید. ملك ها خودبین، دچار نفس و نفسانیت نبودند که آنان را از فهم حقایق محجوب کند. بدیهی است آن ها نیز بر همه علم خدا احاطه نداشتند. حتی همین انسان و آدم که محی الدین همه اسماء و صفات و حقیقت خدا را در او جمع می کند خیلی از چیزها را نمی داند. و حتی پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) که به قول صوفیان «فیض اقدس» است و همه فیض ها باید از حلقه او، به سایر موجودات برسد نه تنها به اندازه علم خدا علم ندارد بل اساساً قابل مقایسه با خدا نیست که با فرمان قرآنی مأمور می شویم برای او صلوات بفرستیم. صلوات یعنی خدایا بر مقام پیامبر و آل او، بیفزای. و افزایش مقام به غیر از افزایش علم معنایی ندارد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ»^{۶۹}.

و دنبال گفتار ملائکه (ما تو را تسبیح می گوئیم و تقدیس می کنیم)، به رخ کشیدن عبادت خودشان، نیست. بل بر عکس تسبیح و تقدیس می کنند که پاسخ خودشان را بشنوند و بر علم شان افزوده شود که چه حکمتی در آفرینش این موجود سفاک و فسادگر، هست. می گویند ما این پرسش را می کنیم در حالی که تو را تسبیح و تقدیس می کنیم. یعنی می دانیم که تو از کار غیر حکیمانه منزهی، می خواهیم ما نیز حکمت این کار را بدانیم.

پاسخ را گرفتند که این موجود مانند بشرهای پیش از خود نیست او به دریافت روح سوم، استعداد و توان نامگذاری را دارد و می تواند سخن، زبان و تکلم داشته باشد^{۷۰}.

و دیگر در این جا، نزاع و یا منازعه، اعتراض و نادانی ملائکه، مطرح نیست که فرشتگان کمتر از آدم می فهمیدند و اگر علم فرشتگان کمتر از علم حضرت آدم باشد، باز به این آیات مربوط نیست. تا محی الدین آن جشن بزرگ و جشنواره زیبا و حجله آراسته را که می سازد با جنگ و دعوای ملائک یا منازعه و اعتراض شان، به هم ریزد و آن شیرینی ها را با این تلخی بیامیزد.

۶۹- احزاب، ۵۲.

۷۰- رجوع کنید «تبيين جهان و انسان» بخش اول انسان شناسی.

انسان يك موجود مشروط است در وضعیتی از ملك برتر است و در شرایطی اسفل سافلین و از پست ترین موجودات پست تر است و این از مسلمات اسلام است بل اسلام غیر از این چیزی نیست اسلام یعنی همین مشروط بودن انسان. و امانیسم محی الدینی، قیصری ای، حروفیه ای، نقطویه ای، صدراوی، اروپائی، جائی در اسلام ندارند.

بحث ادبی و صوفیانه:

عبارت محی الدین در این جملات اخیر آن قدر بغرنج و مغلق و خالی از فصاحت و بلاغت است که پیروانش نیز در شرح آن با احتمالات سخن گفته اند. و نویسنده شرح فارسی دچار اشتباه شده و جمله «الّتی حصرت قوابل العالم» را وصف «جمعیه الهیه» دانسته و نوشته است «پس این جمعیه الهیه جمیع قوابل عالم را... دارا است». در حالی که در نظام بندی اصطلاحات صوفیان جمعیه الهیه دارای قوابل که نیست حتی يك قابل هم در آن مقام نیست. و این «طبیعت کلیه» است که جامع همه قوابل است.^{۷۱}

بهره جوئی از شیخ اشراق و نکوهش برهان ارسطوئی

ادامه کلام محی الدین:

- و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفنّ من الادراك لا يكون الاّ عن كشف الهی، منه يعرف ما اصل صور العالم القابله لارواح: و هیچ عقلی با نظر فکری، نمی تواند این مطلب را دریابد، بل این فنّ از ادراك، نمی شود مگر با كشف الهی. از كشف شناخته می شود که اصل صورت های عالم که پذیرنده روح های عالم است، چیست.

عقل و يك بحث فلسفی: قیصری در این جا باز به نکوهش عقل می پردازد البته به نکوهش عقل ارسطوئیان. در جامعه اسلامی آن قدر عنوان «معقول» و «منقول» را تکرار کرده بودند و ارسطوئیات و ایدآلیسم مبتنی بر عقول عشره و افلاک ۹ تائی، ارسطو را عقل گرائی و رئالیسم واقعی دانسته بودند که گوئی در اسلام آن چه حضور ندارد، عقل و خردورزی است. و کلمه «عقل» بدون قرینه و بدون هر پسوندی، مساوی بود با ارسطوئیات.

قیصری نامی از ارسطوئیان نمی برد اما تصریح دارد که عقل ارسطوئی را رد می کند، می گوید: عقل به طریق نظری فکری و ترتیب مقدمات قیاسی (صغری و کبری - مقدم و تالی)، امکان ندارد چیزی از این حقایق را دریابد. زیرا اثبات نمی کند مگر اموری را که از امور خارجیه این حقایق هستند، و از لوازم آن ها که لزوم شان نیز بین و روشن نیست.

قیصری در این سخن همه تعریف های ارسطوئی را در «قول شارح» جمع می کند و اساساً منکر چیزی به نام «فصل» می شود، همه مواد تعریف را از لوازم خارجی که حتماً لزوم شان نیز ثابت نیست قلم داد می کند. در این صورت هرگز تعریف حدّی و «حدّ» امکان ندارد. قیصری این سخن را از شیخ اشراق گرفته است او اولین بار «فصل بودن» فصل های منطق ارسطوئی را به زیر سؤال برده است.

قیصری ادامه می دهد: و اقوال شارحه وقتی نتیجه می دهند که اجزاءشان، قبل از ترکیب مرکب مورد تعریف، معلوم باشد. در حالی که خود جزء مانند خود مرکب مجهول است.

و اگر آن شیء مورد تعریف، بسیط و فاقد جزء باشد (هم در عقل و هم در خارج) پس امکان ندارد تعریف آن مگر با لوازم بینّه (و چنین لوازم وجود ندارد).

۷۱. در برگهای پیش درباره «قابل» و «قوابل» و «قابلیت ها» بحث شد.

گفته شد شیخ اشراق نیز همین ایراد را گرفته است. بنده نیز در «نقد مبانی حکمت متعالیه» گفته ام: این که در منطق می گویند «الانسان حیوان الناطق» يك مثال صرفاً منطقی نیست بل يك داوری بزرگ فلسفی است که بدون دلیل و برهان، انسان را حیوان می داند. و اگر این مثال را در منطق (به اصطلاح بازاریان) علی الحساب می آورید تا اصل حیوان بودن انسان را در متن فلسفه اثبات کنید پس چرا هرگز این کار را انجام نداده اید...؟.

اما مراد قیصری چیز دیگری است در نظر او «حقایق» همان اوهام خیالی است که صوفیان در تصویر ذهنی درست کرده اند و به هر کدام نام زیبایی گذاشته اند. درست است هیچ عقلی حتی جناب جبرئیل نیز نمی تواند آن ها را درك کند.

قیصری ادامه می دهد: حقایق همچنان در مجهول بودن می مانند. و چون عقل نظری بدون تطهیر محل (قلب) از چرك ها، به معرفت آن حقایق می پردازد، همان چرك مانع از درك حقایق به ماهی حقایق، می شوند، در نتیجه، عقل نظری دچار سرگردانی در عرصه ظلمات می گردد. و خبط می کند مانند خبط کوران. اکثر حکما که در اثر هوشمندی و ذکاوت، معقولات را از پشت حجاب درك می کنند، گمان می کنند که آن را آن طور که هست، درك کرده اند. وقتی در آخر عمر متنبه می شوند به عجز و نارسائی خودشان اعتراف می کنند، همان طور که ابو علی (ابن سینا) هنگام وفاتش گفته است:

يموت و ليس له حاصل *** سوى علمه اّنه ما علم

(تا بدان جا رسید دانش من *** که بدانم همی نادان ام)

و نیز گفته است:

اعتصام الوری بمغفرتك *** عجز الواصفون عن صفتك

(همه مخلوقات به آمرزیدن تو امیدوارند *** توصیف کنندگان از توصیف تو عاجز گشتند)

تب علينا فأننا بشر *** ما عرفناك حق معرفتك

(بخش بر ما که ما بشریم نه شناختیم تو را چنان که حق شناخت توست)

و امام رازی گفته است:

نهاية ادراك العقول عقال *** و غاية سعى العالمين ضلال

(پایان ادراك عقل ها عقال (بندها) است *** و نتیجه کوشش عالمان گمراهی است)

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا *** سوى آن جمعنا فيه قيل و قال

(وبهره نبردیم از بحث در طول عمرمان)

مگر این که جمع کردیم درعمرمان قیلو قال را)

سخن قیصری فی الجملة درست است مثلاً غزالی در اول استاد فلسفه ارسطوئی در مدارس نظامیه بود ناگهان رها کرد و به تصوف گرائید. اما بالجمله درست نیست.

و اما ابن سینا: همگان بیت اول او را از افتخارات او دانسته اند. براستی علم حقیقی آن است که شخص را بر بی کران بودن جهل ها، توجه دهد. علم آن نیست که تکبر آورد و اگر چنین باشد جهل از آن علم بهتر است آنان که مدعی کشف و شهود هستند و مدعی معراج رفتن، و ادعا دارند هرچه می گویند از طرف خدا نازل می شود و به جائی می رسند که بر پیامبران خدا خرده

می گیرند بل سرزنش شان می کنند و علی(علیه السلام) را در آسمان چهارم رو به رو تویخ می کنند، همه انبیا را برای جشن «ولایت خود» حاضر می کنند، به بهشت، افتخار نمی دهند، و «لا اله الا الله» را به مسخره می گیرند، و... در درون قبای زاهدانه چرك های نفسانی را می شویند؟ قلب را تطهیر می کنند؟!...!

بیت دوم و سوم او نیز عین ایمان است.^{۷۲} علی(علیه السلام) نیز می فرماید: **و لا يبلغ مدحته القائلونه. و «ما عرفناك حق معرفتك»** را خود صوفیان و خود قیصری در سطر بعدی، همین جا، از زبان پیامبر(صلی الله علیه وآله) نقل می کنند. راستی این صوفیان چه قدر خودخواه و حق بجانب هستند؟!.

اما فخر رازی: او نه از علم اندوزی خود پشیمان است و نه کار علمی خود را بی فایده می داند. مقصود او از دو شعر بالا همان است که سنیان از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نقل کرده اند که «علیکم بدین العجائز»: دین را از پیرزنان یاد بگیرید. اگر منظور پیامبر(صلی الله علیه وآله) این بود که دین را از من یاد نگیرید از پیرزنان یاد بگیرید، منظور رازی نیز کنار گذاشتن علم است. وگرنه، نه. بر کسانی که آن بلاها را بر سر آیات قرآن و حدیث می آورند، خیلی سهل و آسان است اشعار دیگران را نیز چماق سرشان کنند. من در مقام دفاع از فخر رازی یا هر کس دیگر نیستم، می خواهم برخوردهای رندانه و ناجوانمردانه صوفیان مدعی «اهل حق» بودن، را نشان دهم که اهل کدام حق، هستند.

علی(علیه السلام)؟ یا ابوبکر؟:

قیصری به دنبال اشعار بالا، بلافاصله می گوید: و اما ذات خدا پس همه انبیا و اولیا (صوفیان) در آن حیران مانده اند، چنان که رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) فرمود «**ما عرفناك حق معرفتك**». و ابوبکر گفت: **العجز عن درك الادراك، ادراك:** پی بردن به عجز خود در ادراك، خود ادراك است.

قیصری ندانسته (در اثر فراموشی آن هم بلافاصله - بعضی ها کم حافظه می شوند - اشعار ابن سینا را با قول پیامبر(صلی الله علیه وآله) و ابوبکر تأیید کرده است. اما در این جا نیز دست از تحریف برنداشته است. مصحح شرح قیصری که نامش معلوم نیست و از مصححین «دار الاعتصام» است در پاورقی می نویسد: محی الدین در کتاب فتوحات مکیه این کلام را به ابوبکر نسبت داده (ج ۲، ص ۲۱۷، ف ۲۹۰) در حالی که همین کلام، اول يك بیت از اشعار امام علی بن ابی طالب(علیه السلام) است چنان که در دیوان منسوب، نیز آمده است. بعید نیست که دست های نسخه برداران با کلمات بازی کرده باشد.

شگفت از جناب مصحح است: يك نسخه بردار اول رفته در فتوحات مکیه دست به تحریف زده، آن گاه آمده همه شرح فصوص قیصری را مطالعه کرده و این سخن را در آن نیز پیدا کرده و تحریف نموده است!!!...!، از بیان مصحح و لفظ «امام» و «علیه السلام» که آورده معلوم است که شیعه است و سخنش از آگاهی و اطلاعات وسیع او خبر می دهد. عجیب است گوئی همگی تصمیم گرفته ایم خیانت های محی الدین و قیصری را توجیه کنیم. آیا این است وظیفه دینی؟ چرا منطق مان و سبک مان این قدر گشاد و پذیرا شده است...؟! من این جناب مصحح دانشمند را نمی شناسم برای دانشش ارج می نهم، اصل همین مطلب را نیز از پاورقی او یاد گرفتم پس بر من حقی دارد. بدون قصد جسارت و با کمال عذر خواهی از ایشان، می خواهم کلام شان را، توجیه شان را، نمونه ای از لیبرالیسم بازی ما، بدانم و به خواننده نشان بدهم، که با همه گریز از عنوان لیبرالیسم عملاً شرایط زمان، ما را تحت

۷۲. در مقالات مقدماتی، مبحث «بزرگانی که رفتند و برگشتند» راجع به ابن سینا و غزالی و چند شخصیت دیگر، بحث شده است.

تأثیر قرار داده، و رفتارمان با درصد زیادی، رفتار لیبرالانه است. و شگفت دیگر این که: نویسنده محترم شرح فارسی همه جا از سخنان علامه قیصری نقل می کند اما گوئی سخن علامه قیصری را در مورد «لا اله الا الله» و در این مورد، اصلاً مشاهده نفرموده است تا دست کم مانند مصحح مذکور دفاعی از علی(علیه السلام) کرده باشد. آیا همه چیز را فدای محی الدین می کنیم؟!.

برای هر مسلمان اعم از سنی و شیعه روشن است که ابوبکر اهل کلمه قصار یا جملات حکمت آمیز نبوده، خود او هم چنین ادعاهائی را نکرده است.

انسان مردمك چشم خداست؟:

ادامه سخن محی الدین:

- فسمی هذا المذكور انساناً و خلیفه. و اما انسانیتہ فلعوموم نشأته و حصره الحائق کلها. و هو للحق بمنزلة انسان العین، من العین الّذی به یكون النّظر، و هو المعبر بـ «البصر» فلهذا سمی «انساناً» : و این «کون جامع» که توضیح داده شد، انسان و خلیفه نامیده شد. چون نشئه اش عام است و همه حقایق را در خود جمع کرده است «انسان» نامیده شد. و او برای خدا بمنزله انسان (مردمك چشم) است برای چشم، چشمی که به وسیله آن نظر می شود. و از آن بـ «بصر» تعبیر می شود. پس بدین جهت «انسان» نامیده شد.

توضیح: یکی از کاربردهای لفظ «انسان» در زبان عرب، مردمك چشم است.

تأمل: می گوید: چون انسان به منزله مردمك چشم خدا است نامش را انسان گذاشتند.

اولاً: این قبیل سخنان غیر از بازی با الفاظ، معنایی ندارد، و لازم گرفته که قبل از خلقت آدم، زبان عربی به طور کاملاً رایج، بوده باشد. که معانی حقیقی، مجازی، منقول و... در آن تحقق یافته باشد، و در آن زبان لفظ «انسان» تنها به معنی مردمك به کار رفته باشد تا هنگام آفرینش آدم به جهت وجود «وجه شبه» و مشابهت میان مردمك چشم خدا و مردمك چشم انسان، نام او را، انسان بگذارند.!! نام این «تخیل کودکانه» کشف و شهود است. و لذا باید عقل را کنار گذاشت و به این گونه کشف ها اعتماد کرد.

ثانیاً: در زبان های دیگر چه طور؟ آیا در همه زبانها نامی که برای انسان گذاشته شده - مثلاً «هومن» در انگلیسی - به معنی مردمك هم هست؟ یا خداوند فقط زبان عربی را می دانسته؟

ثالثاً: انسان چشم خدا نیست، مردمك چشم اوست. پس قبل از خلقت آدم چشم خدا (به هر تأویل که گفته شود)، مردمك نداشت یا چیزی که به منزله مردمك است، نداشت.

باز «انسان خدائی» :

قیصری در شرح، دو وجه دیگر آورده است: ۱- انسان یا مشتق از «انس» است، به معنی چیزی که به آن انس گرفته شود، این معنی در انسان هست زیرا همه اسمای خدا و مظاهر آن اسماء در انسان در کنار هم جمع شده و با هم مأنوس شده اند.

۲- و یا مشتق است از «نسیان» به معنی «غفلت از يك شیء بخاطر توجه به شیء دیگر». این نیز در مورد انسان صادق است. زیرا به حکم آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن ۲۹)، امکان ندارد انسان همیشه در يك شأن باشد باید هماره از شأنی به شأن دیگر منتقل شود، یعنی به خاطر توجه به يك شأن از شأن دیگر، زایل شود... و در هر صورت، انسان «انسان» نامیده شد به خاطر جامعی که بین اسم و مسمی، هست.

تأملات: ۱) - حضرات که اهل کشف هستند و همه چیز را کشف می کنند آن همه مرتبه ها، مقام ها، نشئه ها و... برای عالم وجود کشف می کنند، چرا در این مسئله کوچک ادبی می مانند که انسان از انس گرفته شده یا از نسیان...؟! این شك و تردید سزاوار ما محجوبان است نه خوبان اهل حق، که اسرار عالم غیب و غیب الغیب را کشف می کنند.

۲)- قیصری آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» را دقیقاً به انسان و شئون انسان، معنی می کند. در حالی که آیه در مورد خود خداست و شئون خدا را اعلام می کند. می فرماید «يَسْتَلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ قِيَّيَّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». همان خدا که رب انسان و جهان (هر دو) است نه خود انسان.

قیصری در این جا بیش از محی الدین، اسرار را هویدا می کند. محی الدین می گفت: «خدا خودش را در آدم مشاهده می کند، یعنی خودش را در خودش مشاهده می کند». و این همان سخن قیصری است لیکن همراه با نوعی احتیاط. ولی قیصری رسماً و نصاً اعلام می کند که انسان خداست و بس. اما این تنها «وحدت وجود» نیست این «انسان خدائی» است پیش تر دیدیم که قیصری «لا اله الا الله» را مسخره می کرد آن جا اشاره کردم که قیصری و همه پیروان محی الدین و خود محی الدین به «لا اله الا الانسان» معتقدند.

۳)- این انسان که مردمك چشم خداست بل - به قول قیصری، خود خداست - کدام انسان است: آدم؟ ابراهیم، عیسی، پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله)، چنگیز، نرون، معاویه، یزید، شمر، و... و...؟! **اولاً:** از نظر حضرات صوفیه انسان خوب و انسان بد نداریم همه خوب هستند، موسی و فرعون هر دو خوب هستند:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسئی با موسئی در جنگ شد. **ثانیاً:** در یکی دو برگ پیش آن جا که محی الدین سخن از «طبیعت کلیه» گفت، به شرح رفت که صوفیه برخلاف فلاسفه، دانشمندان و عقلای جهان، باور دارند که «کلی» تنها يك مفهوم ذهنی نیست بل در خارج از ذهن عینیت و واقعیت دارد. بل واقعی ترین حقیقت ها همان کَلِّی ها هستند. و این واقعیت های عینی خارج هستند که «عالم متخیل» یا «حق متخیل» هستند. و این که می گویند انسان خدا است مرادشان انسان کلی است نه فرعون و نه موسی. لیکن هم موسی حق دارد بگوید «انا الحق» و هم حلاج، و هم فرعون حق دارد بگوید «انا ربکم» و تنها کمی اشتباه کرد گفت «انا ربکم الاعلی». در آینده در فصّ هارونی و موسوی نظر محی الدین درباره فرعون را خواهیم دید.

این چنین سخنان گستاخ و عاری از هر عقل و خرد، بود که منشأ فتنه های «حروفیه»، «تومان توکدی»، «چراغ سوندرن»، «نقطویه»، و... شد. همه این فرقه های عجیب و غریب که هنگام مطالعه احوالات شان از حماقت شان شگفت زده می شوید ریشه در عرفان محی الدین دارند که در برگهای پیش توضیح دادم. اگر کشف و شهود این است، هزار آفرین بر جهل.

این گونه تبیینات خیال انگیز به همه جا - از مرز شرقی تاجیکستان تا استانبول و از آن جا تا مراکش - رفت در این بین گروهی گفتند: حالا که انسان خداست چه کسی بهتر از علی(علیه السلام) شاه مردان، و این علی(علیه السلام) است که همه اشیاء جهان مظهر و جلوه اوست. این است بلائی که محی الدین و پیروانش بر سر مسلمانان آورده اند. بل این گوشه ای از ثمرات این «سرچشمه بدبختی ها» است. چرا برخی از اساتید ما بیدار نمی شوند...؟! چرا؟!.

علی(علیه السلام) فرمود «مسکین ابن آدم اوله نطفة و آخره جيفة و ما بینهما حامل العذرة»، این گونه سخن ها را می فرمود تا بشر ادعای گزاف نکند و حد و حدود خود را بشناسد.

خليفة الله:

مراد از «خليفة» چیست؟ آدم «جانشین» خدا در زمین است؟ جانشین وقتی صدق می کند که کسی از دنیا برود، یا از مقامی عزل شود، یا از جایی که هست بریزد و برود، و دیگری جانشین او شود. خداوند هیچ وقت از جایی غایب نمی شود، عقب نمی کشد، تا کسی در جای او جانشین باشد. خواه يك بحث مکانی مطرح شود و خواه يك بحث معنوی.

آدم جانشین خدا نیست، جانشین موجوداتی است که پیش از او در زمین زندگی می کردند. نسناس، یا انواع متعدد بشر که پیش از آدم در زمین بودند اما فقط بشر بودند، انسان نبودند. آیه و روایت ها را ببینید و تعدد بشر، و نیز موجودی به نام نسناس و... را ملاحظه کنید. در قرآن به حضرت داود نیز خليفة گفته شده که جانشین انبیاء پیش از خود، است. ما هیچ نصّ بر این که آدم یا انسان جانشین خداست نداریم. تعبیراتی از قبیل «خليفة الله» که در برخی احادیث مثلاً در مورد امیرالمؤمنین (علیه السلام) یا کسان دیگر آمده معنایش «کسی که خدا او را جانشین فرد پیشین یا افراد پیشین قرار داده» است، نه جانشین خدا.

لفظ خليفة در آیه آن هم تنها در مورد آدم، نه «انسان» به طور عام و مطلق، بهانه دست صوفیان و برخی از اساتید کم توجه، شده همواره ورد زبان کرده اند: انسان خليفة الله، است، آدم خليفة الله است. و این ترجیح بند را یکی از اصول مسلم فرهنگ مردمی کرده اند. در مورد مبلغ کمی پول و مال آن همه دقت می کنیم اما در اصطلاح سازی یا به کارگیری اصطلاحات، بی ملاحظه عمل می کنیم، ندانسته در معبد «انسان خدائی» و دستکم امانیسم غربی، حاضر می شویم. اصل بدین بزرگی را به طور افواهی و بدون حتی يك نص روشن، ارسال مسلم می کنیم.

البته محی الدین تا این جای سخنش خليفة را به این معنی به کار نبرده، تنها لفظ آن را آورده است. زیرا او آدم را خود خدا می داند و این با خلافت و جانشینی متناقض است. او در چند جمله بعد، معنی دیگری به خليفة خواهد داد.

مخلوق اما قدیم - عالم اعیان ثابت:

ادامه سخن محی الدین:

فانه به نظر الحق الى خلقه فرحمهم، فهو الانسان الحادث الازلي، و المنشأ الدائم الابدی، و الكلمة الفاصلة الجامعة: زیرا خدا با آن بصر (انسان)، به مخلوقات نگاه کرد و بر آنان رحمت کرد. پس او انسان حادث و ازلی است، و منشأ دائم ابدی، است و او کلمه «تمیز دهنده حقایق» و کلمه دآوری همه جانبه، است.

تأمل: ۱- این تناقض که يك موجود هم حادث و هم ازلی باشد، ابتدا توسط ارسطوئیان (در دوران قبل از اتحاد با تصوف) عنوان شده بود به دلیل این که خدای شان «موجب» است «فعل محض» است نه «فعال»^{۷۳}، پس هرگز نمی تواند بدون مخلوق باشد. تا خدا بوده مخلوق هم داشته است، زیرا او مصدر است و مصدر همیشه از خود صادر می کند و نمی تواند جلو «صدور اشیاء از خود» را بگیرد. درست مانند خورشید که نمی تواند نور ندهد یا انرژی صادر نکند. برخلاف اسلام که خدا را با دید «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» می داند، و او را صاحب «اراده» و فعال می داند.

اما ارسطوئیان نیز لفظ «ازلی» را در مورد هیچ مخلوقی به کار نبردند. یا این گونه اصطلاح نساختند آنان بیش تر با لفظ و اصطلاح «قدیم» به این مطلب می پردازند. و به يك سری موجودات «مجرد» مجرد از زمان و مکان - معتقد شدند که وجودشان قدیم است.

۷۳- رجوع کنید: نقد مبانی حکمت متعالیه.

صوفیان از هر چیزی که به نفع شان باشد از هر جا و از هر منشأ فوراً آن را می گیرند. جوکیات هندی، رهبانیت مسیحی، مجردات خیالی ارسطوئیان و... سپس به اصطلاح پیاز داغ آن ها را زیاد می کنند و به کار می گیرند. ارسطوئیان برای اثبات مجردات هیچ دلیلی ندارند غیر از «موجب بودن خدای شان» ، که اساس آن باطل است تا چه رسد به مجردات که بر آن مبتنی و متفرع است.

از نظر فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همه چیز غیر از خدا مشمول زمان و مکان است. زیرا بالاخره هر چیزی حدود دارد و محدود است وگرنه، خودش خدا می شود و حد و حدود، یعنی همان «مکان». و هر چیز غیر از خدا، متغیر است و تغییر یعنی «زمان». و نیز در این فلسفه و عرفان، خدا چنین نیست که هرگز نتواند بدون مخلوق باشد. و «کان الله و لم یکن معه شیء» یکی از اصول اساسی این مکتب است.

قیصری در شرح فصوص این گفته متناقض محی الدین را به صورت زیر توجیه می کند:

انسان ذاتاً و زماناً حادث است. حدوث ذاتی او، به دلیل عدم اقتضای ذاتش (من حیث هی هی) است. زیرا ذات او اقتضای وجود نمی کند، وگرنه، واجب الوجود، می شد. و حدوث زمانی آن، برای این است که او «نشئه عنصریه» ای بود که مسبوق به زمان بود. یعنی زمان قبل از او، بود.

اما ازلی بودن انسان، با «وجود علمی» آن است. زیرا علم يك «نسبت» میان عالم و معلوم است - چون علم خدا بر انسان، بود پس باید خود او که معلوم، است باشد - و چون علم خدا، علم ازلی است پس عین (توجه شود: عین) ثابت معلوم، در آن علم، ازلی است، و اما وجود عینی روحانی انسان، يك امر زمانی نیست و منزّه از زمان و احکام زمان است و به این اشاره دارد فرمایش رسول اکرم (صلی الله علیه وآله): «نحن الاخرون السابقون»: ما پایانی ها و پیشینی ها هستیم.

توضیح: به نظر قیصری، انسان سه مرحله از وجود را طی کرده است:

۱- وجود عینی علمی ازلی است.

۲- وجود عینی روحانی - متعالی از زمان است = ازلی، یا: = قدیم ارسطوئیان.

۳- وجود عینی حادث - حادث و مشمول زمان.

ملاصدرا مورد اول یعنی «وجود علمی» وجود اشیاء به طور عینی در علم خدا - را با طرح اصل «اتحاد عالم و معلوم»، مورد بحث قرار داده و با ارتکاب يك نوع تناقض ریاضی، آن را توجیه کرده است. در کتاب «جامعه شناسی شناخت» و نیز «در نقد مبانی حکمت متعالیه» این تناقض او را توضیح داده ام.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: علم خدا بر هر چیزی هست حتی بر خود زمان قبل از آن که زمان پدید شود. اما هیچ چیز به طور «عینی» در علم خدا، نیست. علم خدا ذات خدا است و ذات خدا «ظرف» نمی شود تا اشیاء به طور عینی در توی آن جای بگیرند.

وجود خدا عینیت دارد، و اگر اشیاء در علم خدا که مساوی و جودش است، عینیت داشته باشند، می شود «عین در عین». و خدا طرف اعیان دیگر می شود.

ملاصدرا ارسطوئیان را بیچاره کرد. زیرا ظرفیت مذکور با اصول صوفیان می سازد اما با اصول ارسطوئیان نمی سازد.

اساس «اتحاد عالم و معلوم» را «فورفیریوس» (۲۳۳ ف ۳۰۴ م) از پیروان فلوطین (نو افلاطونیان) مطرح کرده و ابن سینا در «شفا» از او نقل کرده است که برای صوفیان يك مائده آسمانی شد و دو دستی به آن چسبیدند و بر قرآن و حدیث مقدم داشتند. بل آن را بر حدیث تحمیل کردند. که مشاهده فرمودید که قیصری برای این تناقض گوئی، دلیل حدیثی نیز آورد.

صوفیان براساس نظریه فورفیریوس، دومین «مقام» از مقامات خیالی خود را ساختند: مقام اول «مقام احدیت» که به قول آن آقای گرگانی، این مقام احدیت جوشید و خروشید «مقام و احدیت» را پدید آورد که «حضرت اسمائیه» نیز نامیده می شود یعنی همه مظهرهای اسامی خدا (= همه اشیاء) به طور عینی در علم خدا هستند. بدین ترتیب دانه موهوم که فورفیریوس انداخته بود و کسی به آن توجه نمی کرد توسط محی الدین به يك دین و آئین، تبدیل شد.

اما حدیث:

جمله «نحن الاخرون السابِقون» بخشی از يك حدیث است که در منابع اهل سنت به صورت زیر آمده است:

۱- اللؤلؤ و المرجان، ج ۱، ص ۲۳۶ باب هدایة هذه الامة لیوم الجمعة: عن ابی هریره عن رسول الله (صلی الله علیه وآله)، قال: نحن الاخرون السابِقون یوم القیامة بید كل امّة اوتوا الكتاب من قبلنا و اوتینا من بعدهم، فهذا الیوم الذی اختلفوا فیه، فغداً لليهود و بعد غد للنّصارى: ابوهریره می گوید: پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) فرمود: ما آخرها و سابق ها، هستیم، چون پیش از ما به هر امت کتاب داده شد، و ما پس از آن ها، کتاب دریافت کردیم. پس امروز (روز تعطیل) روزی است که در آن اختلاف شده، فردا (شنبه) مال یهود، و پس فردا (يك شنبه) مال مسیحیان است.

توضیح: یعنی ما در کتاب گرفتن آخرین امت هستیم. اما از نظر «روز تعطیل» در اول قرار داریم و آنان بعد از ما هستند.

این حدیث را بخاری و سایرین نیز آورده اند (بخاری: کتاب الانبیاء).

۲- الجامع الكبير، ج ۷، ص ۴۵۲، حدیث شماره ۲۳۷۸۲: قال النبی (صلی الله علیه وآله) نحن الاخرون السابِقون یوم القیامة، اول زمرة تدخل الجنة من امتی، سبعون الفاً لا حساب علیهم: پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: ما امت آخرین که در روز قیامت امت سابق خواهیم بود، اولین گروه که وارد بهشت می شوند از امت من هستند به تعداد هفتاد هزار نفر که بدون حساب وارد بهشت خواهند شد.

و دیگران از جمله خطیب بغدادی این حدیث را از ابوهریره آورده اند.

در متون اهل سنت (مطابق نرم افزار «مکتبة الحدیث الشریف» که جامع منابع حدیثی اهل سنت است) غیر از دو حدیث فوق در این موضوع که عبارت «نحن الاخرون السابِقون» باشد وجود ندارد. بنابراین بدیهی است که منظور قیصری نمی تواند این دو حدیث باشد زیرا موضوع سخن این دو حدیث مشخص است و ربطی به سخن او ندارد.

آن چه مورد نظر قیصری است حدیث هایی است که در متون شیعی به محور «خلقت» و آفرینش، آمده است (از جمله: بحار، ج ۲۴، ص ۴ و: ج ۲۵، ص ۲۲ و: ج ۲۶، ص ۲۴۸) از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) و امام باقر (علیه السلام). در این جا نیز موضوع بحث حدیث، فقط پیامبر و آل (صلی الله علیه وآله) است نه آدم و نه دیگران. و نه به عنوان سمبل کل انسان. و نه به معنی «انسان کلی» یا «طبیعة کلیه انسان»، و نه به معنی «نشته انسانی» که شامل همه اعیان افراد انسان باشد.

صوفیان هر کلمه و جمله را در حدیثی بیابند، اول و آخر آن را حذف کرده و به آن می چسبند:

«كلوا و اشربوا» را تو در گوش دار *** «و لا تسرفوا» را فراموش دار.

«لا تقربوا» را در آغوش کن *** «و انتم سكارا» فراموش کن قیصری و مكتب محی الدین و هر مدعی ولایت چاره ندارد مگر به شدت از آوردن نام و عنوان اهل بیت پرهیز کنند. به ویژه در مورد این حدیث، زیرا زمینه ولایت عظامی اهل بیت (علیهم السلام) و انحصار ولایت در اهل بیت (علیهم السلام)، در این حدیث نیز آمده است به طوری که جایی برای مدعیان ولایت باقی نمی ماند. این همه طمطراق که محی الدین برای «کون جامع» و «انسان کلی» می سازد برای این است که ولایت را نیز به «انسان کلی» بدهد و آدم را خلیفه خدا دانستن و یا عین خدا دانستن نه به خاطر آدم است بل برای «تعمیم خلافت» و «تعمیم ولایت» است. که حضرات خودشان را اولیاء الله تشریحاً و تکویناً، بدانند:

مولوی - نابغه ای که کسی نمی تواند نیوغ او را نادیده بگیرد - می گوید:

پس به هر دوری ولیّی قائم است *** تا قیامت آزمایش دائم است

پس امام حی قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه جو *** هم نهان و هم نشسته رو به رو او در این ابیات چهار کار کرده است:

۱- امامت را تعمیم کرده و به اصطلاح خودشان میان اولیاءشان توزیع کرده است.

۲- ولایت را نیز همین طور.

۳- امام زمان (عج) را رد کرده است.

۴- يك ولی صوفی نشسته رو به رو، را مفید، و باور به امام غایب را بی فایده دانسته است.

۵- امامت و ولایت را از اعضای اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) خارج می کند به ویژه در مورد «مهدویت».

در حالی که سنی و شیعه به مهدویت که مهدی آن، از نسل پیامبر است و امت را نجات خواهد داد، اجماع دارند.

دیگری در پاسخ مولوی می گوید:

پس به هر دوری شریری حاضر است *** کار شیطان تا قیامت دایر است

آن که گفتی، نی امام قائم است *** مدعی و نابکار و ظالم است

او مظلّم و منحرف باشد ز راه *** او نهانش منتن و قلبش تباه حدیث های مورد بحث کاملاً دیوار می کشند و مردم را، هر انسان دیگر را، حتی در این مرتبه از ولایت، انبیاء را نیز کنار می گذارند تا چه رسد به محی الدین و قیصری و... این حدیث یا مورد قبول است و یا نیست، اگر قبول نیست چرا به آن متمسک می شوند؟ و اگر قبول است چرا به مصداق «نومن ببعض و نکفر ببعض»^{۷۴} - این منطق یهودی - عمل می کنند؟! این رفتار، دیگر از حد و مرز تحریف و تأویل گذشته و درست مصداق «سرقت» می یابد. با همه این وضعیت شان امروز معشوق را در بغل دارند و فردای قیامت با او معاشقه لذیذتر خواهند کرد. کسی که کشف و شهود دارد چه نیازی به تحریف و سرقت دارد؟!.

ابدی بودن انسان:

در بخش آخر کلام محی الدین آمده بود که انسان «الدائم الابدی» است. قیصری برای دائمی بودن انسان استدلال فلسفی می کند، و دو دلیل می آورد:

۱- انسان به این دلیل دائمی است که به وجود آورنده اش (خدا) دائمی است هم در دنیا و هم در آخرت.

جواب: اگر «به وجود آورنده» مرید و صاحب اراده باشد می تواند يك شیء را به طور موقت به وجود آورد.

قیصری متوجه می شود که این دلیل کاربرد ندارد مگر به خدائی قائل شود که «موجِب» باشد نه دارای اراده. مثلاً تا هیزم هست و می سوزد باید آتش باشد و اگر هیزم و سوختن ابدی باشد آتش نیز ایجاباً و وجوباً خواهد بود. زیرا سوختن هیزم موجِب است و رابطه آن با آتش يك رابطه ایجابی و غیرارادی است. و علت و معلول در این مثال يك رابطه فیزیکی جبری دارند و از همدیگر تفکیک ناپذیرند.

يك مثال دیگر: خورشید نمی تواند در آن جا باشد و بسوزد اما انرژی و نور پخش نکند. سخن این است آیا رابطه خدا با خلق يك

رابطه ایجابی جبری فیزیکی بدون اراده است؟ آیا او نمی تواند خلق نکند؟ یا: چیزی را موقت و غیر ابدی خلق کند...؟.

ارسطوئیان، صدرائیان و صوفیان همیشه این گونه استدلال می کنند و در عین حال زیر بار «موجِب بودن» خدای شان، نمی روند. و قرن هاست که در این مسئله با مسلمانان رفتار صادقانه ندارند و صداقت علمی و دینی را زیر پا می گذارند. البته افراد ناپخته شان اساساً مسأله را نمی فهمند و مقلدانه تحکم می کنند.

لذا قیصری در همین جا دلیل خود را با دو جمله می گوید بلافاصله به شاخه دیگر می پرد که:

۲- هر چیزی که ازلی باشد باید ابدی هم باشد.

پاسخ: این درست. همان طور که خداوند ازلی است و ابدی هم هست، اما محی الدین برای ازلی بودن انسان دلیل نیاورد. و استدلال قیصری نیز مبتنی بر «اتحاد عاقل و معقول» فرفریوس بود که لازمه اش موجِب بودن خدا، می باشد که بحثش گذشت. قیصری توجه دارد که هر دو دلیلش «ایجاب» را لازم گرفته به سرعت از دلیل دوم نیز عبور می کند به چیز دیگر می پردازد. با مقدمه چند جمله ای به سخن او می پردازیم:

همه مسلمانان عقیده دارند که انسان ابدی است در آخرت نیز به حکم «خالدین ابداً» ، جاویدان خواهد بود. قیصری می خواهد این اصل را مقدمه قرار دهد و مجدداً برای «ازلی بودن انسان» استدلال کند در حالی که قبلاً از این بحث فارغ شده و به ابدی بودن انسان پرداخته بود. دلیل اول را آورده و دلیل دوم را با عبارت «و ایضاً: کل ما هو ازلی فهو ابدی و بالعکس» آورده و با همین بالعکس فوراً جریان بحث را به ازلی بودن انسان برگردانیده و به استدلال پرداخته است. اشکال ندارد ما هم از بحث «ابدی بودن» می گذریم (تا برسیم به استدلال فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) در اثبات ابدیت) لیکن باید خواننده توجه کند که هر دو دلیل قیصری برای اثبات ابدی بودن انسان، نادرست است همان طور که بیان شد.

او در استدلال مجدد بر ازلی بودن انسان، می گوید: همه پذیرفته ایم که انسان ابدی است و هر ابدی باید ازلی هم باشد. زیرا در غیر این صورت یکی از دو مشکل پیش می آید:

۱- تخلف معلول از علت: وقتی که علت از ازل در علیت خود هست پس معلول هم باید به همراه او از ازل باشد. درست همان مثال خورشید، فرض کنید اگر خورشید ازلی باشد و از ازل بسوزد پس قهراً و جبراً باید پرتوافکنی و انرژی افشانی او نیز از ازل به همراه او باشد. پس خدا ازلی است مخلوق او نیز باید ازلی باشد.

اما در این یورش دوم نیز مسئله باز حل نگشت و خدای صوفیان مانند خدای ارسطوئیان «موجَب» (و بی اراده بل فاقد حیات و صرفاً يك موجود فیزیکی ناتوان، که بدون اراده او مخلوقات از ازل تا به امروز از او صادر می شوند) گشت.

۲- اگر بگوئید این انسان ابدی، معلول يك علت ازلی نیست. این دو صورت دارد:

الف: آن علت غیر ازلی مشمول زمان است؛ در این صورت باید معلول آن نیز ابدی نباشد. در حالی که فرض کرده ایم انسان ابدی است.

جواب: سلسله علل به علت ازلی منجر می شود و آن علت ازلی اراده کرده است که انسان ابدی باشد. مگر این که اراده خدا را انکار کنید.

اما حقیقت این است که فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام)، اساساً رابطه خدا با مخلوقات را، رابطه «علّی و معلولی» نمی داند. می گوید: خدا علت نیست، علة العلل نیست بل خالق و به وجود آورنده قانونِ علت و معلول است که در عرصه کائنات جریان دارد. و «کیف یجری علیه ما هو اجراه»؟.

ب: آن علت غیر ازلی مشمول زمان نباشد؛ در این صورت تسلسل پیش می آید. زیرا می پرسیم علت آن علت غیر ازلی چیست

و...

جواب: غیر از خدا چیزی نیست که مشمول زمان نباشد این صورت «ب» عقیده ما نیست.

توضیح: قیصری سخن را پیچیده کرده است همین تسلسل در صورت «الف» نیز پیش می آید اگر منجر به علت ازلی نشود.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: انسان ابدی است نه به دلیل موجَب بودن خدا بل به این دلیل

که نبوت پیامبر(صلی الله علیه وآله) و صحت قرآن برای ما عقلاً ثابت شده است و قرآن و پیامبر می گوید که انسان ابدی است. حضرات از قدیم به این گونه دلیل ها می گویند «منقول» نه «معقول». درست است این دلیل برای يك غیر مسلمان فقط منقول و نقل قول يك شخصی است. اما يك مسلمان اگر این دلیل را منقول بنامد اساساً قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) را نپذیرفته است. زیرا پذیرش عقلانی يك چیز لازم گرفته آثار و متفرعات آن نیز عقلاً پذیرفته شود، نه تحت عنوان نقل. و در این گونه مباحث با کسی که اساس دین خود را نه عقلاً بل با تقلید محض از پدر مادرش، گرفته کاری نداریم.

اما در فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) انسان ازلی نیست. نه انسان بل هیچ چیز (غیر از خدا) ازلی نیست خواه «مجردات» ارسطوئیان باشد و خواه «روحانیات» صوفیان و یا سایر «کلی» های صوفیان. زیرا هر چیز ازلی باشد باید «بی نهایت» نیز باشد. زیرا هر محدود مشمول «حدّ» است و حد یعنی مکان.

و هر چیز که ذاتاً محدود باشد قهراً مشمول زمان است.

ارسطوئیان می گویند مجردات فارغ از مکان و زمان هستند در حالی که خودشان مجردات را «ممکن الوجود» می دانند و معتقدند هر ممکن نیازمند علتی است که او را به سوی وجود و بودن حرکت دهد. آیا حرکت و حتی خود «پدید شدن»، «خلق شدن» یک حرکت، یک تغییر، نیست؟ و تغییر هم غیر از زمان، چیزی نیست. و یا بگوئید: زمان غیر از تغییر چیزی نیست.

اما صوفیان در این مسئله حساب شان جداست. آنان خدای ازلی را نیز «متحرك» می دانند. چیزی به نام «حلوه»، «تجلی»، «ظهور» و... یعنی چه؟ آن هم با صراحتی که دارند می گویند: جلوه ذات، تجلی وجود خدا، ظهور وجود حضرت حق و... وقتی که وجود خدا متحرك و متغیر باشد، و در میان «مقامات» که صوفیان ساخته اند، از این مقام به آن مقام منتقل شود و به قول خودشان «هر لحظه این بت عیار به شکلی درآید»، و در عین حال ازلی هم باشد، مخلوقات متحرك و متغیر نیز می توانند ازلی باشند.

وقتی که آقای موسوی گرگانی پشت تریبون گفت: جوشید و خروشید مجردات را آفرید، باز جوشید و خروشید فلان را آفرید، حضرات عصبانی شدند. بلی این آقای موسوی نیز اسرار را هویدا می کرد. اینان با ارسطوئیان در «موجب بودن خدا» شریک اند اما ارسطوئیان به متحرك بودن و متغیر بودن خدا قائل نیستند و برای رد آن استدلال ها کرده اند. گرچه اصل «صدور» در بینش آن ها نیز حرکت و تغییر در وجود خدا را لازم گرفته است.

با این بیان فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، کاملاً روشن می شود که کار آقایان از بن و بیخ (از اساس توحید و خداشناسی) ویران است و آنان که در فکر نقش و نگار ایوان هستند تا خلقت آدم را با آن طمطراق جشن بگیرند، درحقیقت «انسان خدائی» بل «صوفی خدائی» خودشان را جشن می گیرند و آلاً بقیه مردم نه تنها آئینه خدا نیستند و محجوب اند، بل هیچ ارزشی ندارند تنها موظف اند خوانِ خوان گاه را با ترفیه تمام بیآریند.

جان کلام در يك عبارت مختصر:

تفاوت اساسی فلسفه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) با فلسفه ارسطوئی و تصوف، در این است که به نظر آن دو خدا و کائنات رابطه وجودی با هم دارند، وجود کائنات از وجود خدا است، مانند نور و انرژی خورشید که از خورشید است. اما در نظر اسلام، وجود کائنات «فعل خدا» است، خدا و کائنات هیچ رابطه وجودی با هم ندارند، بل خدا اصل کائنات را «ایجاد» کرده است. «کن فیکون».

خدای صوفیان عاجز از «ایجاد» است و باید کائنات از تحرکات وجود او به نمایش در آیند مانند امواج دریا در دریا، و نام این تحرکات را «تجلی» می گذارند. عقل می گوید «ذات متجلی» غیر از «ذات متحرك»، چیزی نیست.

باز تعمیم خلافت و ولایت:

ادامه سخن محی الدین:

- **فتم العالم بوجوده:** پس عالم به وسیله وجود انسان تمام (کمال تام) یافت.

فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم، الذی هو محل النقش و العلامة الّتی بها یختم الملك علی خزائنه و سمّاه «خليفة» من اجله: پس او مانند نگین انگشتر است از انگشتر، نگینی که محل نقش و علامت است علامتی که با آن مهر می کند شاه خزانه اش را، و او را به همین جهت خلیفه نامید.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَافِظُ بِهِ خَلْقَهُ، كَمَا تُحْفَظُ بِالْخْتَمِ الْخَزَائِنُ؛ زیرا که خداوند به وسیله او (انسان) خلق را حفظ می کند. همان طور که به وسیله مهر، خزینه ها حفظ می شود.

فَمَادَامَ خْتَمَ الْمَلِكُ عَلَيْهَا، لَا يَجْسُرُ أَحَدٌ عَلَى فَتْحِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ؛ پس مادام که مهرشاه بر آن است کسی بر باز کردن خزینه ها جسارت نمی کند مگر با اذن او.

فَاسْتَخْلَفَهُ فِي حِفْظِ الْعَالَمِ، فَلَا يَزَالُ الْعَالَمُ مَحْفُوظًا مَادَامَ فِيهِ هَذَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ؛ پس او را جانشین خود کرد در حفاظت عالم، همواره عالم محفوظ خواهد ماند مادام که این انسان کامل در آن است.

توضیح: ۱- در مورد «خلیفه» در چند برگ پیش تر، بحث مختصری گذشت.

۲- این سخنان جای بحث ندارد زیرا گوینده يك سری ادعاها کرده به خودش مربوط است تنها يك نکته هست که در زیر، بحث می شود.

۳- قیصری مطلبی را مطرح کرده است که قابل بحث است و نکته بالا نیز همراه آن، بررسی می شود:

خلافت معنوی یا ولایت: محی الدین مجموع مُلُک کائنات را زیر نگین «انسان کلی که آدم سمبل آن است» قرار داد حتی خزائن خدا را به دست او سپرد، مانند نگین سلیمان که مُلُک و مملکت به وسیله آن اداره می شد و چند روزی آن نگین از سلیمان دور شد، حکومت از دست او رفت (البته افسانه است) تنها فرق میان این دو نگین در این است که آدم هم خودش نگین است و نگین دار هم هست اما خود سلیمان نگین نبود تنها نگین دار، بود. آدم هم نگین است هم جانشین صاحب نگین.

این جانشینی و خلافت عین همان «ولایت» است با نوعی ولایت تکوینی بس وسیع، و با اختیارات گسترده در کل کائنات. پیش تر در مقالات مقدماتی بحث کردم که صوفیان خلافت حکومتی اجتماعی اهل بیت(علیهم السلام) را به شاهان بخشیدند، شاهان نیز خلافت معنوی اهل بیت(علیهم السلام) را به سران صوفیه واگذار کردند. در برگ های پیش نیز بیان شد که صوفیان «ولایت تعمیمی» را تبلیغ کردند که میان خودشان توزیع کنند. همان بخش و توزیع ولایت است که در این جا با نام نگین و خلافت، بخش و توزیع و غارت می شود. زیرا همگان اولاد آدم هستند و هر کس به مقداری از خلافت او سهم می برد، لیکن سران صوفیه سهم ویژه دارند. نمی خواستم چیزی در مورد این جملات بنویسم، اما قیصری آیه «**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ**»^{۷۵} را آورده و این سرّ را بیشتر هویدا کرده است او می گوید: انسان حاجز میان خدا و خلق، حاجز میان خزائن خدا و خلق خدا، و حلقه ارتباط خدا با کائنات است و پیام آیه نیز همین است. در حالی که این دو آیه دو معنی دارند:

۱- معنای ظاهری آن ها: در گوشه و کنار اقیانوس ها برزخ هایی میان دو منطقه از آب هست که مزه و املاح دو منطقه را از هم جدا می کند یکی شور و دیگری شورتر در میان شان با شوری متوسط و برزخ.

۲- معنای باطنی آن ها: طبرسی در مجمع البیان از سلمان، و نیز از سعید بن جبیر، و سفیان ثوری نقل می کند که مراد از بحرین علی(علیه السلام) و فاطمه(علیها السلام) و مراد از «برزخ میان آن دو» پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) است، و مراد از «یخرج منها اللؤلؤ والمرجان» حسن و حسین(علیهم السلام) است.

اهل فن می دانند که سعید ابن جبیر نه سنی بود و نه شیعه برای خودش يك راه مستقل داشت و نیز همگان می دانند که سفیان ثوری از صوفیان زمان امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام) بود و همیشه درصدد آزار و اذیت ائمه بود. و قیصری با هر دو کاملاً آشناست و طبرسی این حدیث را از منابع سنی آورده است زیرا او هر وقت روایتی از اهل بیت(علیهم السلام) می آورد رسماً اعلام می کند.

قیصری با نهج البلاغه و احادیث شیعه نیز کاملاً آشناست و گاهی از امیرالمؤمنین ۷ حدیث می آورد او در این جا دریغ و حیفش آمده که این نعمت را از دست اهل بیت: نگیرد. چون محی الدین را به پخش و توزیع ولایت و خلافت معنوی، مشغول دیده خواسته کار او را تکمیل کند. فوراً این آیه ها را نیز به آدم یا «انسان کلی» و «طبیعت کلیه انسان» تحویل داده است. علی رغم حدیث سنیان و صوفیان و حدیث های شیعیان.

تعمیم مقام «حجت» :

دنباله کلام محی الدین:

۔ الا تراه اذا زال و فكّ من خزانه الدنيا لم يبق فيها ما اخترنه الحقّ فيها، و خرج ما كان فيها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الامر الى الاخرة، فكان ختماً على خزانه الاخرة ختماً ابدیاً: آیا نمی بینی زمانی که این مهر از خزانه دنیا شکسته شود (انسان از عرصه دنیا برود) باقی نمی ماند در دنیا آن چه خدا خزینه کرده بود، و بیرون می رود از دنیا و با همدیگر جمع شده و به آخرت منتقل می شود. آن گاه (انسان) مهر می شود به خزانه آخرت، مهری ابدی.

توضیح:

۱- موضوع بحث در این بخش از سخنان محی الدین عبارت است از يك «اصل» اعتقادی در میان مسلمین. اصلی که از مسلمات است اما کمتر به زبان ها و قلم ها می آید مگر در میان شیعه. این اصل پیام «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» : اگر حجة نباشد زمین اهلش را فرو می برد، است.

۲- تا زمان محی الدین (قرن هفتم هجری) یکی از دغدغه های علمای اهل سنت (به طو ر خودآگاه و ناخودآگاه) احساس تقصیر در قبال این اصل بود. اصلی که با حدیث های متعدد تأیید می شد هر شخص آشنا به حدیث، به نوعی دچار رنج وجدان می شد. زیرا همه چیز از قبیل خلافت ظاهری و سپس سلطنت ها، و سلب حاکمیت از اهل بیت(صلی الله علیه وآله) با انکار بیعت غدیر و ساختن حدیث های مجعول، تا حدی حل و توجیه شده بود. ولایت و پیام «من كنت مولاه فهذا علی مولاه»، حمل بر «دوست داشتن» شده بود که عملاً به دشمنی تبدیل شد. با این روند مسئله خلافت حکومتی و خلافت معنوی برای مردم حل شده بود گرچه در میان علما هر از گاهی کسانی پیدا می شدند که با این توجیحات قانع نشده و در دل خود به حقیقت ماجرا پی می بردند. در این میان با سپری شدن عصر امامان معصوم (غیبت امام زمان - عج، توجیحات غضب حکومت کاملاً نتیجه داد. زیرا دیگر در سلسله امامان کسی در ظاهر حضور نداشت تا باعث تحريك وجدان ها نسبت به آیه تطهیر یا بیعت غدیر و یا صدها حدیث، باشد. از شدت فشار وجدانی در این مسئله کاسته شد. سلاطین و شاهان بر آسودند و علما نیز در روابط شان با آنان کمتر دچار عذاب وجدان می شدند.

خلافت معنوی و ولایت نیز تحت عنوان «اولیاء الله» به سران صوفیه پیش کش شده بود. یعنی مفهوم و مصداق «ولی الله» به يك مفهوم «متکثر» در دایره وسیع با صیغه جمع «اولیاء»، میان عده ای پخش شده بود. همان طور که در مورد حکومت آن چه در واقعیت عین تحقق یافته بود «الحکم لمن غلب»، بود، در مورد ولایت نیز عملاً و در عینیت مصداق «الولاية لمن له خانقاه»، تحقق یافته بود. اما در این میان از حقوق و سمت های مسلم اهل بیت يك چیز همچنان بکر و توجیه نشده، مانده بود و آن ضرورت «وجود حجت برای بقای دنیا» بود.

بارها یورش فرهنگی و حدیث سازی و توجیه بازی شده بود که این را نیز به نحوی در يك بستر کاذب جاری کنند اما چندان توفیقی حاصل نشده بود. قوی ترین و پرکاربردترین یورش، ساختن اصطلاح «اوتاد» بود. می گفتند اوتاد عده ای از مؤمنین هستند که اگر آنان نباشند دنیا از بین می رود. این نیز با همه رواجش در فرهنگ عمومی، نتوانست جای اصل مذکور را پر کند. از دیدگاه جامعه شناسی باید تحریف ناپذیری این اصل را در کلمه «حجت» دید. این لفظ دارای دو کاربرد نبود تا مانند ولایت ابتدا در بستر معنای دوم (دوستی)، به جریان انداخته شود، و سپس با استفاده از صیغه جمع «اولیاء» که در قرآن به معنای دوستی آمده از نوبه معنی ولایت تشریحی و تکوینی^{۷۶}، میان دیگران پخش و توزیع شود. لفظ «حجت» در این احادیث همچنان ایستا و مقاوم حضور خود را حفظ کرد.

این بار محی الدین در قرن هفتم کمر همت بسته است که این مشکل را نیز حل کند و دغدغه ها را از بین ببرد و این سمت «حجت» را نیز به «انسان کلی» که در «انسان کامل»، تجسم می یابد، بدهد. اما در سخنانش هرگز لفظ «حجت» را به میان نمی آورد، و قیصری نیز در شرح طوری پیش می رود که گوئی چنین حدیث هایی نه در سنی و نه در شیعه، وجود ندارند. اما جمله «الا تراه اذا زال...: آیا نمی بینی اگر انسان کامل نباشد دنیا از بین می رود» کاملاً نشان می دهد که اصل مذکور هم در نظر او و هم مخاطبانش، يك امر مسلم بوده است... آیا نمی بینی این اصل مسلم را در اسلام که... اگر این اصل در نظر مردم، دست کم در نظر فرهیختگان، مسلم نبود، لفظ «الا تراه» معنی نداشت.

صوفیان بیش از حکام ناچار بودند جانب امامان معصوم را حتی الامکان رعایت کنند گرچه سران صوفیان معاصر ائمه(علیهم السلام) اسباب زحمت و اذیت ائمه(علیهم السلام) می شدند اما سعی می کردند در نظر مردم دشمن اهل بیت(علیهم

۷۶. این نکته بس مهم است: به دنبال رحلت رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) با استفاده از الفاظ ولایت که در قرآن آمده و به معنی دوستی و دوستان خدا، می باشند حدیث معروف و اعلامیه غدیر، یعنی «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» را به بستر دوستی انداختند. پس از دو قرن که صوفیان جای پای شان را در جامعه محکم کردند برای به چنگ آوردن ولایت همه الفاظ ولایت را وسیله قرار دادند. این بار قضیه برعکس بود کلماتی را که معنی شان دوستی بود به معنی ولایت تشریحی به ویژه تکوینی، گرفتند. زیرا دیگر به تاکتیک سابق نیاز نبود، کسی در ظاهر حضور نداشت که مدعی ولایت غدیر باشد. این برنامه به چهار دلیل موفق شد:

(۱) خلأ ولایت همچنان در جامعه احساس می شد. خلفای عباسی و حکام کاملاً این خلأ را احساس می کردند و از صوفیان حمایت کردند تا این خلأ پر شود.

(۲) عدم حضور امام معصوم در ظاهر. - البته قضیه از زمان حسن بصری (نیمه اول قرن اول) شروع شده بود، لیکن با آغاز غیبت، مسئله به رسمیت رسید.

(۳) با تصدی صوفیان امر ولایت را، دیگر نیازی به توجیه پیشین - تبدیل ولایت به دوستی - نمانده بود.

(۴) این بار (برعکس گذشته) نیاز بود حتی آیه هائی که لفظ ولایت در آن ها به معنی دوستی آمده، به معنی ولایت حقیقی گرفته شود، زیرا صیغه جمع در آن ها و معنی عام شمولشان ولایت را پخش و توزیع می کرد.

السلام)شناخته نشوند و نیز سخت می کوشیدند که در محافل شان نامی از ائمه(علیهم السلام) نیاید. و اگر به طور اتفاقی با نام امامان رو به رو می شدند چاره ای جز برخورد احترام آمیز نداشتند. زیرا برای شان امکان نداشت که رسماً اعلام کنند: ولایت عام شمول است و هر کس می تواند به آن نایل شود اما اهل بیت(علیهم السلام) نمی توانند ولیّ الله شوند. حتماً پس از غیبت نیز ناچارند ائمه(علیهم السلام) را در زمره اولیای گذشته بشمارند (اما نامی از امام غایب نبرند، و اساساً وجودش را نپذیرند) به همین دلیل است که شیخ عطار «تذکره الاولیاء» را با چند سطر توضیح درباره امام باقر(علیه السلام) آغاز می کند و با چند سطر از زندگی امام صادق(علیه السلام) به پایان می برد. که صد البته به مقدار ۱٪ معجزه و کرامت که به بشر حافی نسبت می دهد به آن دو امام، نمی دهد.

محی الدین آخرین ته مانده حقوق اهل بیت(علیهم السلام) در کاسه عظیم و مقدس آیه تطهیر و آیه غدیر و حدیث غدیر و صدها حدیث دیگر، را نیز گوشت قربانی کرده و به «طبیعت کلیه انسان» که به نظرش مصداق اکمل آن سران صوفیه و خودش، هستند بخش و توزیع می کند. او برای این ابتکاراتش ملقب به «شیخ اکبر»، «شیخ اعظم» شده است وگرنه، در این عبارت های مغلق و ناشیوای او، آن تخیلات زیبای صوفیانه نیز چهره مضطرب و مجاله شده، می یابد.

مشکل این است که طلبه های جوان، دانشجویان جوان بل خیلی از افراد محقق، تصوف و نیز محی الدین را نمی شناسند. امانیسم و انسان گرایی محی الدین، حتی امانیسم نیز نیست بل ابزاری است برای براندازی اصول تشیع و بس، و فقط. وگرنه فرد متکبر و خودخواه مثل او که انبیاء را سرزنش می کند، کجا و انسان دوستی کجا.

ادامه سخن محی الدین:

- فظهر جميع ما فى الصورة الالهية من الاسماء، فى هذه النشأة الانسانية، فحازت رتبة الاحاطة و الجمع، بهذا الوجود. و به قامت الحجة لله تعالى على الملائكة: پس همه آن چه که در «صورت الهیه» بود از اسماء، در این «نشئه انسانى» ظاهر شد. پس «نشئه انسانى» به رتبه «احاطه و جمع» نایل گشت به وسیله این وجود (انسان کامل). و به وسیله او احتجاج خدا بر ملائکه برپا شد.

تأمل: پیش تر نیز گفته شد که خدای صوفیان طرف می شود (آن چه در صورت الهیه بود) متحرك و متغیر می شود به نشئه انسانیه، نشئه عنصریه، نشئه روحانیه، و مقام فلانیه، مقام دیگریه و... در می آید. که خودشان گفته اند:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد *** گر حفظ مراتب نکنى زنديقى و چون غير از خدا وجودى نيست پس اين مراتب همه مراتب وجود خداست و نیز:

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش *** که من آن قد رعنا می شناسم.

مشو احوال مسمى جز یکی نیست *** اگر چه ما بسی اسماء نهادیم. و هزاران شعر و بیت و گفتار دیگر که در متون شان هست.

وقتی که با ارسطوئیات آشنا شدند و آن را با تصوف درآمیختند، گفتند مراد ما تغییر وجود و ذات و جوهر خدا نیست تنها اعراض تغییر می یابند. اما مکتب محی الدین آن قدر صریح و روشن است که همه نشئات را درست و دقیقاً نشأت وجود خدا می داند.

با اقدامات ملاصدرا، صوفیان جوهر را نیز متغیر دانستند و یاد گرفتند که بگویند: خدا جوهر ندارد، و مراد ما از این تغییرات جوهر و عرض است. اما محی الدین هر آن چه هست، را خدا می داند و چیزی را کنار نمی زند.

گاهی فردوسی را نیز از خودشان می دانند که گفته است:

جهان را بلندی و پستی توئی *** ندانم چه ای هر چه هستی توای. **اولاً:** شخصیت و طرز تفکر فردوسی بر همگان روشن است و بر حسب تصوف به او نمی چسبید. و مرادش در بیت بالا معلوم است یعنی همه چیز جهان فعل توست.

ثانیاً: اگر بیت بالا را به همان معنی ظاهری و مطابق تصوف معنی کنیم، در این صورت او نه تنها جوهرها بل اعراض را نیز خدا می داند مگر «پستی» و «بلندی»، عرض نیستند...؟.

ملاصدرا همین شعر فردوسی را در «اسفار» آورده است در حالی که این بیت (در معنی تصوفی اش) با اساس فلسفه و عرفان ملاصدرا کاملاً متضاد بل تناقض دارد. حضرات همه چیز را درهم و برهم می کنند حتی نظریه هایی را که رد کرده اند از نو مورد تمسك قرار می دهند. و شرح فصوص می نویسند و شعر فردوسی را گواه می آورند. این درست که فردوسی (در معنی ظاهری) این شعر با محی الدین هم عقیده است ولی شما که برخی اصول محی الدین را در اسفارتان و سایر متون تان رد کرده اید. چرا در شرحی که می نویسید هیچ انتقادی بر اصول محی الدین نمی کنید. نه فقط نکات مشترك تان را فراز می کنید بل همه چیز را درهم و برهم می کنید. دست کم بر مبانی خودتان وفادار باشید. آیا این روش و سبک صادقانه است...؟! برخی از مبانی شیخ اعظم را هم رد می کنید و هم آن را تأیید، این تناقض نیست...!؟

آدم و اسماء

محی الدین هر بخشی از عالم هستی را مظهر یکی از اسمای خدا می داند. و تا آن جا که توانسته هر کدام از اسماء را به نوعی يك چیز دارای عینیت، قلمداد کرده به نام «حقایق وجودیه اسماء»، این اسماء عینیت دار، در عین کثرت، واحد هم هستند. شاید بتوان گفت به نظر او مجموع اسماء در وحدت شان «اسم اعظم» نامیده می شوند.

در این عبارت اخیر که می گوید: «فظهر جميع ما فی الصورة الالهية من الاسماء فی هذه النشأة الانسانية» مرادش این است که آدم هم مظهر وجود خدا و هم مظهر همه اسمای خدا است. و بالاخره به اصطلاح برخی از صوفیان، آدم یا انسان کامل، «اسم اعظم» است.

و در هر صورت، به نظر آنان دلیل این که همه اسماء با اقتضاهای خاص خودشان در آدم جمع هستند، و این همه «مقام بندی»، «نشئه بندی»، «رتبه بندی» و... که در وجود خدا (آری در وجود خدا) می کنند، همه برگرفته از آیات زیر و مبتنی بر يك برداشت شخصی از این آیات است. یعنی اگر روشن شود که معنی آیات چیز دیگر است و اساساً مراد از اسماء اسمای الهی نیست همه این «درجه بندی» و «مقام بندی» و «نشئه بندی» (و عرصه هایی که گاهی بس بزرگ و بی نهایت، مطابق بی نهایت بودن خدا،

می شوند و گاهی آن قدر کوچک می شوند که همگی آن عرصه های پهناور زیبا و رؤیایی، در پیکر فرد آدم جای می گیرند) آوار می شود.

اینک ببینیم آیه ها چه می گویند آیا پایگاه اساسی عرفان محی الدین واقعیت دارد یا نه:

و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان كنتم صادقین - قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم - قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبئهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تدون و ما كنتم تكتمون: و خداوند اسم ها را به آدم یاد داد همه آن ها را، سپس آن ها را به فرشتگان عرضه کرد و گفت خبر دهید به من اسم های این ها را اگر راست می گوئید - گفتند پاك منزهی تو علمی برای ما نیست مگر آن چه خودت به ما یاد داده ای که تو دانا و حکیم هستی - گفت ای آدم خبر ده به آنان اسم های آنان را وقتی که آدم اسم های آنان را به فرشتگان خبر داد، خداوند گفت نگفتم به شما که من به غیب آسمان ها و زمین دانانترم و می دانم آن چه را که آشکار کنید و آن چه را که پنهان بدارید.

از زمان عثمان که اختیار تفسیر قرآن به دست یهودیان تازه مسلمان شده (اسلام برخی از آنان مشکوک است) افتاد و این «اسماء» را به اسمای خدا، تفسیر کردند و همچنین پیش رفت تا صوفیان قدرت گرفتند و بازی های خیال آمیز با اسماء الهی را شروع کردند. علاوه بر این که به وسیله شبکه بندی اسماء خود (نعوذ بالله) خدا را نیز درجه بندی، مقام بندی و... کردند به فرشتگان نیز نسبت خود خواهی داده و رسماً به خطای شان تأکید کردند. در حالی که در خود همین آیات نصّ شده که فرشتگان گفتند تو حکیم هستی. آیا با این که می دانستند خداوند حکیم است به کار و تصمیم خدا خرده گرفتند؟! یا پیش از آن حکیم بودن خدا را نمی دانستند فقط وقتی که نتوانستند اسما را بشمارند دانستند که خدا حکیم است؟ فرشته و این قدر جهل، امکان دارد؟! گرچه فرض کنیم که اینان از پائین ترین رده های فرشتگان بوده اند و هنوز مثلاً به مقامات عالیه عرفان نرسیده بوده اند. بالاخره با گذاشتن نام «قوه» و «قوا» نمی شود فرشتگی آنان را منکر شد و با نص قرآن معارضه کرد. تفسیر نور الثقلین از امیرالمؤمنین(علیه السلام) درباره این فرشتگان آورده است «**علی قریهم من کرسی کرامته... و هم من ملکوت القدس**»: آنان از مقربان و از ملکوت قدس، بوده اند.

در حدیث ها آمده است که فرشتگان مذکور پس از آن ماجرا استغفار کردند و از خداوند بخشش طلبیدند. این به معنی ارتکاب گناه یا جاهل بودن آن ها نبود، کار ملک ذکر و عبادت و تسبیح و استغفار است که حتی از پرسش دانش آموزانه شان نیز پوزش می طلبند همان طور که شاگرد از استادش در پایان بحث بخشش می طلبد.

نظریه آقایان تکریم آدم نیست بل تکریم آن «انسان کامل» است که در مقام شیخ صوفیه قرار دارد و علمش بیش از ملائکه است و ولایت تشریعی و تکوینی را يك جا دارد.

اسماء: مراد از اسماء اسمای خدا نیست بل «اسمای اشیاء» است همه اشیاء. به چند حدیث توجه فرمایند: بحار، ج ۱۱، ص ۱۴۶، حدیث ۱۶ (و توضیحی که مجلسی در مورد آن داده) و حدیث های ۱۸، ۱۹ و ۲۰، در این حدیث ها آمده است که مراد از «اسماء» اسامی کوه ها، دره ها، دریاها، دشت ها، گیاهان، حیوانات، زمین ها، درخت و... است. در حدیث ۱۸ آمده است که امام صادق(علیه السلام) پس از شمارش این اشیاء، به فرشی که روی آن نشسته بود نگاه کرد و فرمود: حتی نام این وساده.

و در حدیث ۲۰ می گوید: ... آن گاه «طشت و دست سنامه» آوردند پرسیدم آیا اسم این طشت و دست سنامه نیز در زمره آن اسماء بود؟ امام به شمارش ادامه داد: تنگه ها، دشت ها... و دستش را به چپ و راست تکان داد فرمود: این، آن.

ظاهراً امام تأیید نفرموده که اسم «طشت» نیز در آن میان بوده است شاید به این دلیل است که اسامی مورد نظر، اسامی اشیاء طبیعی بوده نه مصنوعی مانند طشت. در این صورت باید گفت آن وساده يك زیرانداز پوستین بوده است.

قبل از آدم موجودات دو پا و بشر آمده بودند و زندگی کرده بودند حتی برخی از آن ها چند لفظ و نامگذاری هم داشته اند و دارای يك زبان تنگ و كوچك بوده اند، که بشر بودند اما انسان نبوده اند. و آدم فرد اول نوع انسان جانشین و خلیفه آن ها می شود، فرشتگان خون ریزی و فساد بشرهای پیشین را دیده بودند که گفتند باز خداوند يك بشر می آفریند که خون ریز و مفسد خواهد بود. و حکمت آن را پرسیدند آنگاه که دیدند این موجود از همین اول توان و استعداد نام گذاری دارد و از همین آغاز پیدایشش دارای زبان است دانستند که او گرچه خون ریز و مفسد هم باشد لیکن علم و دانش، توحید، تکلیف و... و اجتماع نیز خواهند داشت. این موضوع را در کتاب «تیین جهان و انسان» توضیح داده ام.

من حدیثی نیافتم که بگوید مراد از اسماء اسمای خدا، است. حضرات صوفیان این کاخ های خیالی را روی سخنان یهودیان و اسرائیلیات بنا نهاده اند. چه می توان کرد رهبانیت مسیحی، اسرائیلیات، ارسطوئیات و جوکیات هندی کنار هم و درهم و بر هم جمع شده و این «مقام بندی» ها و «نشئه بندی ها» و... را درست کرده اند. این بند بندی ها در کجای قرآن و حدیث هست...؟!»
ادامه گفتار محی الدین:

۔ فتَحْفَظْ فَقَدْ وَعَظَكَ اللَّهُ بِغَيْرِكَ، وَ انظر من این اُنَى على من اُنَى عليه: پس خود را باز دار (کنترل کن و مواظب باش) زیرا خداوند تو را به وسیله دیگران (ملائکه) موعظه کرده است، و بین کسی که دچار شد از کجا دچار شد.

فانّ الملائكة لم تعف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة، و لا وقعت مع ما تقتضيه حضرت الحق من العبادة الذاتية:
زیرا فرشتگان (در مقابل انسان کامل) در آن حد و مرز که خدا به این خلیفه داده بود نایستادند، و آن جا که خداوند «عبادت ذاتیه» می خواست (نه آن عبادت که ملك ها می کنند)، باز نایستادند.

توضیح: ۱. از مخاطب می خواهد که خوددار باشد و حد و حدود خود را بشناسد و مدعی مقام اولیاء نباشد احترام سران صوفیه را حفظ کند و از او می خواهد که از رفتار اشتباه فرشتگان پند بگیرد و بداند آنان چوب کدام اشتباه شان را خوردند، در جایی که باید توقف می کردند نکردند. پس باید هر کس جای گاه خود را بشناسد.

قیصری می گوید: مراد شیخ تنبیه سالکان است که ادب را در حضور خدا و خلفای خدا و مشایخ و علما و مؤمنین، رعایت کنند. تا دچار منیت نشوند و اظهار علم و کمال در حضور آنان نکنند و...

مسکین فرشتگان دچار جهل شدند و مرتکب اشتباه بزرگ، با این که اساساً ملك موجودی است که به گناه کردن قادر نیست. و به نص قرآن «**لا يعصون الله**» (تحریم، ۶). پیش تر عرض کردم پرسش ملك ها يك پرسش دانش آموزانه بود.

اینان برای اینکه بتوانند فرشتگان مورد بحث را از تحت آیه بالا خارج کنند، فرشتگان را به گروه های مختلف تقسیم می کنند، این درست است اما همه گروه ها معصوم و بری از خطا هستند. و در مبحث بالا (آدم و اسماء) گفته شد که فرشته در پایین ترین گروه هم باشد دست کم این قدر می داند که خدا حکیم است و کار نا به جا انجام نمی دهد. و این نص خود آیه است.

همه این سخنان برای این است که مریدها هوس مرشد شدن نکنند و منتقدان نیز خفه شوند. و آلا مثل فرشتگان خطا خواهند رفت.

دنباله:

- **فَاتَهُ مَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا مَا تَعْطِيهِ ذَاتُهُ:** زیرا نمی شناسد کسی از حق، مگر به مقداری که ذات خودش به او بدهد. و **لَا وَقَفَتْ مَعَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَخْصُّهَا وَ سَبَّحَتْ الْحَقَّ بِهَا وَ قَدْسَتْه:** و فرشتگان در آن حد که از اسماء الهی برای شان داده شده بود و با آن ها خدا را تسبیح و تقدیس می کردند، توقف نکردند (زیاده طلبی کردند).

- **و لَيْسَ لِلْمَلَائِكَةِ جَمْعِيَّةٌ أَدَم:** و نبود برای فرشتگان، آن جامعیت که برای آدم بود.

و مَا عَلِمَتْ أَنَّ لِلَّهِ أَسْمَاءَ مَا وَصَلَ عِلْمُهَا إِلَيْهَا: و ندانستند که خدا را اسم هایی است که فهم آن، برای شان نرسیده.

فَمَا سَبَّحَتْ بِهَا وَ لَا قَدْسَتْه تَقْدِيسُ أَدَم: پس با آن اسامی (ناشناخته) تسبیح نکرده بودند و نه تقدیس کرده بودند آن طور که آدم می کرد.

فَغَلَبَ عَلَيْهَا مَا ذَكَرْنَا وَ حَكَمَ عَلَيْهَا هَذَا الْحَالُ فَقَالَتْ مِنْ حَيْثُ النَّشْأَةُ «أَتَجْعَلُ فِيهَا مِنْ يَفْسُدُ فِيهَا»: و آن چه گفتیم (عدم توقف در حدود خودش) غالب شد بر آنان و محکوم این حال شدند و در نتیجه در اثر موقعیت نشئه خودش گفتند: آیا قرار می دهی در زمین موجودی را که مفسد خواهد بود.

- **و لَيْسَ إِلَّا النَّزَاعُ، وَ هُوَ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ، فَمَا قَالُوهُ فِي حَقِّ أَدَمَ هُوَ عَيْنٌ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ، فَمَا قَالُوهُ فِي حَقِّ أَدَمَ هُوَ عَيْنٌ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ:** و نبود رفتارشان، مگر نزاع. و نزاع بود که از آنان واقع شد. آن چه در مورد آدم گفتند عین همان میزان از حق بود که خودش در آن بودند (یعنی همان قدر که از حق برخوردار بودند در همان حد سخن گفتند).

خواجه پارسا، یکی دیگر از شارحان فصوص، در معنی جمله «و هو ما وقع منهم» می گوید: فساد و خون ریزی همان بود که از خود فرشتگان واقع شد. زیرا اعتراض آنان به مثابه ریختن خون آدم بود.

- **فَلَوْ لَا أَنَّ نَشَأَتَهُمْ تَعْطَى ذَلِكَ مَا قَالُوا فِي حَقِّ أَدَمَ مَا قَالُوهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ:** پس اگر نشئه شان اقتضا نمی کرد آنچه را که در مورد آدم گفتند، آن را ناخودآگاهانه نمی گفتند.

توضیح: این جملات برای بیان این مطلب است که فرشتگان مورد بحث، ویژگی های زیر را داشته اند.

۱- نشئه شان در رتبه پایین تر از نشئه انسان بود.

۲- به اقتضای رتبه نشئه شان، نمی توانستند بفهمند اسم های دیگری هست که به آن ها داده نشده و نمی دانستند که «فوق کل ذي علم عليم».

۳- رفتار آنان يك «نزاع» بود و نزاع نمی شود مگر از پستی رتبه نشئه شان.

۴- اگر نشئه شان، پائین تر نبود نمی گفتند آن چه را که گفتند.

نتیجه این که آنان نه تنها در سطح والای انسان کامل نبودند بل ملائکه زمینی بودند، برخورداری شان از اسماء و علم کمتر بود، و از آن فرشتگان نبودند که معصوم باشند و خطا نکنند.

قیصری در شرح، مثال می آورد، می گوید: قوه شهویه و غضبیه، دو ملك از ملائکه زمین هستند که بر نفس انسان مسلط می شوند و آن را اسیر خود کرده و «آماره» می کنند. پس در حقیقت خود آن فرشتگان، مفسد بوده اند. او می افزاید: و دلیل دیگر بر گفته ما این است که سفك دما و فساد از قوای جسمانی صادر می شوند نه از قوای روحانی و قلبیه. پس روشن می شود این ملائک از سنخ نشئه جسمانی بوده اند. زیرا اهل جبروت و ملکوت آسمانی در مقام نزاع با خدا، بر نمی آیند، چون جنبه نورانیت شان غلبه دارد و مراتب بیشتری را احاطه کرده اند، شرف انسان کامل را درک می کنند و رتبه او را در نزد خدا می دانند، گرچه توان فهم حقیقت انسان را (چنان که باید)، ندارند. پس آنان مطابق استعداد و ذات شان سخن گفتند. همان طور که گفته اند: **«کل اناء یترشح بما فیه»** : از کوزه همان تراود که در اوست.

تأمل: این همه اصرار بر دون پایه بودن این فرشتگان، برای دو امر است:

۱- حفاظت از سیستم و سازمان بندی خاصی که برای پیدایش موجودات، تنظیم کرده اند. اگر این فرشتگان، از موجوداتی باشند مربوط به نشئه روحانی و در عین حال این نزاع را بکنند، سیستم طبقه بندی نشئه ها برهم می خورد. اما در برگ های پیشین مبحث «آدم و اسماء» از امیر المؤمنین (علیه السلام) حدیث آوردیم که این فرشتگان از مقریان کرسی کرامت و از ملکوت قدس، بوده اند.

۲- حفظ هر موجود رتبه و نشئه خود را: مطابق نظام بندی ای که محی الدین می کند، هر موجودی نمی تواند بالاتر از آن چه نشئه مربوطه اش ایجاب می کند، رفتار نماید. و همچنین نمی تواند پائین تر از اقتضای نشئه اش، رفتار کند. و مهم همین نکته است. اگر آن فرشتگان از نشئه قدسی و مقریان بودند (همان طور که در حدیث آمده) اساساً نمی توانستند رفتار منفی نزاع آمیز داشته باشند. ممکن است بفرمائید خیلی خوب مقصود چیست؟ مقصود و هدف اصلی بر سر «انسان» است. انسان کامل را با همه شرح و بسط در ارزش و ارجمندی و جامع اسماء بودنش، شناختیم، اکنون بینیم «انسان ناقص» چیست؟ چنگیز، نرون، هیتلر، ابن ملجم، شمر، ابوجهل و... چیستند و چه رتبه ای دارند؟.

مطابق سیستم درجه بندی و طبقه بندی شده هستی شناسی محی الدین، بدترین انسان، برتر از این فرشتگان، است. زیرا همان طور که محی الدین تکرار کرد افراد هر نشئه مطابق استعداد همان نشئه، درک دارند، فهم و علم دارند، از اسماء الهی برخوردار اند و به قول قیصری از کوزه همان تراود که در اوست.

در نتیجه بدترین انسان، اشرف تر، اکمل تر و برتر از این فرشتگان است. فرشتگانی که گفتند: ما تو را تسبیح و تقدیس می کنیم، و می دانیم که تو علیم و حکیم هستی. از دستور خدا اطاعت کردند بر آدم سجده نمودند.

به نظر محی الدین، بدترین انسان هر چه قدر رفتارهای بد داشته باشد، رفتار بد او نمی تواند پست تر از اقتضای نشئه انسانی باشد. خوبی و بدی نسبی است شما «انسان کامل» را در ذهن تان معیار می گیرید افرادی مثل ابوجهل، ابن ملجم یا چنگیز به نظراتان خیلی پست می آیند. اگر بگوئید: پس دوزخ و مجازات و عذاب برای چیست؟ می گوید عذاب از «عذب» است به معنی گوارا، درست است انسان هایی در دوزخ ابدی خواهند بود اما دوزخ نیز جای بدی نیست. حتی اگر کسی در آن جا بسوزد چون می داند این عقاب از طرف «دوست» است لذت می برد. که در مباحث آینده خواهیم دید.

أمانیسم و اشعریت:

این بُعد دیگر از ابعاد امانیسم محی الدینی است که در کنار ابعادی که در گذشته بحث شد قرار می گیرد. در این جا توجه به چند نکته اساسی لازم است:

۱- در مبحث «انسان موجود مشروط است» گذشت که فلسفه و عرفان و هستی شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به ویژه در «انسان شناسی»، انسان را يك «موجود مشروط» می داند که می تواند به درجه «اعلا علیین» برسد به حدی که مافوق او (غیر از خدا) نباشد. و می تواند به پستی «اسفل سافلین» باشد که پست تر از او موجودی، نباشد. و سطح نشئه ای او نه مانع از تعالی اوست و نه مانع از سقوط او. گرچه اساس این نشئه بندی از دیدگاه این مکتب، نادرست و تخیل صرف، است.

اشعریّت: اشعریان که همه اعمال و کردارهای خوب و بد انسان را، کار خدا می دانستند در پاسخ پرسش «اگر همه افعال انسان، مخلوق خدا، و کار خداست پس چرا بدکاران را عذاب می کند؟»، سخت در تنگنا قرار می گرفتند و به توجیه و تأویل، می پرداختند. که فخر رازی، بزرگ قهرمان اشعریان در این عرصه بود.

محی الدین در قرن هفتم با طرح نشئه ها، و چهارچوبه دادن به هر کدام از نشئه ها که هیچ موجودی نتواند از چهار دیواره نشئه خود خارج شود. از يك طرف، و منحل کردن چیزی به نام «دوزخ» و تبدیل کردن آن به عشرت کده عشق، مشکل اشعریان را حل کرد. لیکن پیروان «کلام اشعری» چندان تمایلی به آن نشان ندادند. زیرا آن را درست مخالف و متضاد بل مناقض مسلمات اصول معادشناسی قرآن، می دانستند.

۲- اگر محی الدین در این امانیسم افراطی (که تاریخ بشر امانیسم با این افراط به خود ندیده) موفق می گشت، اسلام به همان سرنوشت دچار می شد که مسیحیت شد. این يك واقعیت است آن چه که انسان را از گناه باز می دارد، ترس از دوزخ و گرایش به بهشت است. یعنی ضمانت اجرائی ای که در قلب انسان، برای احکام اخلاقی و حقوقی هست همین امر است.^{۷۷} وقتی موضوعیت چنین ترسی از بین برود همه چیز به هم می ریزد که اولین شان پدید شدن و رواج کمونیسم جنسی است.

بدشانسی محی الدین در این بود که دیر آمده بود اگر در آغاز قرن دوم یا در وسط قرن سوم آمده بود حرفش مشتریان زیادی پیدا می کرد اما او وقتی آمد که دیگر دربارها خودشان را نیازمند به توجیه اعمال شان، نمی دانستند و «مسائل کلام» ی کهنه و بازاری کساد شده بود، حکام عرب کاری با این مسائل نداشتند. اما مردم ترك که اکثرشان تازه مسلمان، و تازه از ترکستان آمده و بر آناتولی، آذربایجان (و نیز ترکستان، بخارا، سمرقند و... را داشتند) را به تصرف خود درآورده بودند به این قبیل مسائل علاقمند بودند. که افکار محی الدین در این مناطق پیش رفت، و به پیدایش صوفیه حروفیه و صوفیه نقطویه، منجر شد.

در برخی از این مناطق، در محدوده های خیلی کوچک و خوشبختانه با عمری مستعجل، دو پدیده زشت، پدیدار گشت. از بخارا تا قونیه در سه ناحیه، هر کدام به تعداد پنج یا شش روستا، چیزی به نام «تومان توکدی» و «چراغ سوندرن» را در فرهنگ خود جای دادند. دو اصطلاح ترکی به معنی «شلوار ریزان» و «چراغ خاموش کنان»، به عنوان جشن مقدس، برگزار می شد.

تاریخ ترك و ترکستان نشان می دهد که این مردم حتی در دوران شمن پرستی، نسبت به مسایل جنسی سخت حساس بوده و تعصب ورزیده اند.

۷۷- پیش تر درباره «عبادت عبید، تجار و احرار» و برداشت نادرستی که از آن می شود، بحث شد.

این پدیده که درست سالانه يك شب عملی می شد و يك وظیفه صوفیانه اعتقادی تلقی می شد، دیری نپائید اما مسئله ای مهم و نمونه بارزی است از تصوف «حروفیه» که فرزند مستقیم خانقاه قونیه بود و خانقاه قونیه پایگاه خود محی الدین و مرکز ترویج تصوف او بعد از مرگش، بود.

مقصود از شرح فوق این است که بحث در هر بینش، مکتب، مسلک، نباید صرفاً انتزاعی ذهنی، باشد لزوماً و الزاماً باید آثار عینی و اجتماعی و علمی آن بینش نیز به دقت موردنظر باشد.

هر کسی در گوشه اطاق یا کتابخانه خود بنشیند و اشعار دلنشین و شورانگیز شاعران عرفان پرداز، را بخواند و حالی به او دست دهد آن گاه آن حال را عین حقیقت هستی بداند و براساس آن شرحی بر فصوص الحکم بنویسد، بدون در نظر گرفتن آثار فردی و اجتماعی کارش، و یا بدون داشتن تخصص این آثارشناسی، بدیهی است که کارش خطرناک است.

آن آزادی خانقاه قونیه، که دانشمند محترم جناب جلال الدین آشتیانی (در مقدمه ای که بر شرح قیصری می نویسد) به آن می بالد و درمقابل آن علامه مجلسی را محکوم می کند بل نکوهش کرده و می گوید، چنین آثاری را به ارمغان می آورد. در تکمیل مطالب این مبحث به مبحث زیر توجه فرمائید:

امانیسم محی الدینی و گناه:

صوفیان پیش از محی الدین، شریعت را فدای طریقت می کردند و مواظبت بر شریعت را کارافراد قشری نگر، می دانستند که مغز را گذاشته و به پوست مشغول اند.

محی الدین این باور صوفیان را (که تا آن روز صرفاً يك «ایدئولوژی» و فاقد پشتوانه «هستی شناسی» بود) بر يك پایه هستی شناسی استوار کرد. او که به هر کدام از اسم های خدا «عینیت» می دهد، پس حتماً اسامی ای از قبیل توّاب، غفّار، عفو، رؤوف، رحیم، منتقم، قهار و امثال شان نیز «عینیت» دارند و صرفاً اسم نیستند. در این صورت اگر انسان ها گناه نکنند این اسماء عاطل می مانند پس باید انسان گناه کند. قیصری برای این نظریه دو دلیل آورده است:

۱- حدیث قدسی: **لو لا تذنبوا لذهب بکم، و خلقت خلقاً یذنبون و یتستغفرون، فاغفرلهم؛** اگر گناه نکنید شما را (از بین) می برم و موجود دیگری می آفرینم که گناه کنند آن گاه آمرزش بخواهند، تا بیمارزم آن ها را.

۲- خودبینی: اگر انسان گناه نکند دچار خودبینی (عُجب) می شود. همان طور که رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)فرموده است: **لو لم تذنبوا لخشیت علیکم ما هو اشدّ من الذنب، ألا هو العُجب، العُجب، العُجب؛** اگر گناه نکنید می ترسم به چیزی دچار شوید که اشد از گناه است، و آن عجب است و عجب، عجب.

این دو دلیل یکی از دیگری بی پایه تر است اولی که حدیث قدسی است که در مبحث «مباحثه علمی و فنی در حدیث» از مقدمات این کتاب توضیح دادم که احادیث موسوم به حدیث قدسی تقریباً نود درصدشان مستند نیست، و این عنوان مقدس نون دانی صوفیان شده است، به ویژه این حدیث مجعول است و همین طور حدیث دوم.

هر چه متون اصلی و فرعی حدیث در سنی و شیعه هست همه را (توسط رایانه) گشتم و همچنین همه متون تفسیری سنی و شیعه را، حتی حضور جعلی این دو حدیث را نیز نیافتم، اساساً چنین حرفی در هیچ جای اسلام نبوده و نیست.

امانیسم مدرن غربی با همه افراطش تنها به «اصالت حقوق انسان» و تقدم حقوق او بر «تکلیف»، مبتنی است و دیگر گناه کردن را يك «تکلیف» نمی داند. اما مکتب محی الدین بر پایه «عینیت اسماء الهی» گناه کردن را يك تکلیف می داند، نه از حقوق انسان.

امانیسم غربی هیچ نوع لزوم، برای گناه، نمی بیند تنها افراد را در گناه کردن آزاد می گذارد. اما مکتب محی الدین گناه را نه تنها لازم بل ضروری، بل اقتضای قهری و تفکیک ناپذیر وجود خدا (نعوذ بالله) می داند. آن گاه برای آن از زبان خدا (حدیث قدسی) و رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نصّ جعلی، جعل می شود.

محی الدین و دستیاران او (مانند صدر قونوی و قیصری و...) هر کس هستند و هرچه می گویند به جای خود و برای خودشان، محترم. سخن بر سر گروهی از اساتید حوزه و دانشگاه ما هست که هم مسلمان اند، هم شیعه اند و هم مدیحه سرای تصوف محی الدین.

آن حضرت استاد در سر کلاس درس حوزه، در مقام دفاع از حکمت ملاصدرا و انتقاد از کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» می فرماید: تنها خودمان نیستیم که بتوانیم به قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) اکتفا کنیم وقتی که با اروپائیان بحث می کنیم آن ها که نه به قرآن اعتقاد دارند و نه به اهل بیت(علیهم السلام) پس باید با آن ها با عقلیات بحث کنیم.

سبحان الله!!! **اولاً:** مکرر توضیح داده ام که فلسفه ارسطوئی مبنای عقلی ندارد بل بر افسانه الهه های یونانی مبتنی است و نام آن ها را عقول عشره گذاشته است و...

ثانیاً: مکتب قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) را عقلی بررسی نکردیم وگرنه هیچ مکتبی فاقد فلسفه نیست. شما با اروپائیان از موضع اسلام بحث عقلی کنید. اگر نمی توانید این قصور و خلأ در شماست نه در اسلام. این ما هستیم که به اندیشه های اجنبی اکتفا کردیم و فلسفه خودمان را تدوین نکردیم و آن را در حد مباحث «کلام» رها کردیم.

سخن این استاد به خوبی آن انحراف بزرگ ما را نشان می دهد که در خودآگاه و ناخودآگاه مان جای گرفته که قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) بحث عقلی ندارند!!! اگر چنین است (که نیست) پس این دین به چه دردی می خورد.

ثالثاً: مگر حکمت ملاصدرا يك سیستم عقلی است جان مکتب او و پایگاه اصلی آن، مکتب محی الدین است که هرگز مدعی عقلانیت نیست. با این امانیسم محی الدین می خواهید با امانیسم غربی مناظره کنید؟! یا با این لیبرالیسم محی الدین می خواهید با لیبرالیسم غربی وارد زور آزمائی علمی شوید؟! این مکتب که لیبرالیست تر و امانیست تر از غرب است و منت بر خدای (نعوذ بالله) می گذارد که گناه می کند تا اسامی خدا معطل و فاقد عینیت، نباشند!!! اندیشه ای که غریبان از آن منزّه اند.

قیصری می افزاید: به همین دلیل خدا آدم را با دو دست خود آفرید یعنی هم با صفات جلال خود و هم با صفات جمال خودش. و به همین جهت ظاهر شد در فرزندان آدم - قابیل و هابیل - آن چه که در آدم مستور بود از اطاعت و مخالفت.

پس بنابراین مبنای قیصری، لازم است خداوند به قابیل بیش از هابیل ثواب و اجر بدهد. زیرا آدم و حوا برای اسامی دیگر عمل می کردند تنها قابیل بود که بقیه اسامی خدا را از عاطل ماندن، نجات داد.

این قبیل سخنان سخت به درد اشعریان می خورد اما آنقدر بی پایه بود که پیروان اشعریان نیز مشتری این خیالات وحشیانه نشدند.

باز بستن دهان دیگران و مریدان:

ادامه متن:

- فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، و لو علموا، تعصموا: اگر فرشتگان عارف به نفس خود بودند (به مقام آدم) عالم می شدند، و اگر عالم می شدند خود نگهدار، می شدند.

ثم لم يقضوا مع التجريح، حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسييح: آن گاه با زبان جرح داوری نمی کردند و حتی ادعا را بالا بردند با (به رخ کشیدن) تقدیس و تسییح شان.

و عند آدم من الاسماء الالهية ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبحت ربها بها و لا قدسته عنها تقديس آدم و تسييحه: و در نزد آدم از اسماء الهیه چیزهایی بود که فرشتگان از آن بی خبر بودند، پس فرشتگان با این اسماء خدای شان را تسییح و تقدیس نکردند، آن گونه که آدم کرد. (و نمی توانستند، زیرا فاقد آن اسماء بودند).

فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده و نتعلم الادب مع الله تعالى: پس حق تعالی ماجرای آدم و فرشتگان را برای ما شرح داد تا در نزد حق توقف کنیم و در پیش او «ادب با خدا» را یاد بگیریم.

فلا ندعى ما نحن متحققون به و حاوون عليه بالتقيد: و ادعا نکنیم آن چه را که برخورداریم و فرا آورده ایم، با تقیید (یعنی بدانیم که آنچه داریم مقید است چیز مطلق در ما نیست).

فكيف ان نطلق في الدعوا، فنعم بها ما ليس لنا بحال و لا نحن منه على علم، فنفتضح: پس چگونه ادعای اطلاق کنیم و به ادعای مان عمومیت بدهیم تا شامل «حال» ی باشد که در ما نیست و آگاهی به آن نداریم، تا مفتضح شویم.

فهذا التعريف الالهى ممّا ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء: پس این تعریف خدا (از ماجرای آدم و فرشتگان) از جمله تادیب هایی است که خداوند با آن، بندگان با ادب خود و امانت داران و جانشینان خود را تادیب کرده است.

تأمل: ۱- تکرار ادب آموزی و عبرت گیری از اشتباه فرشتگان، برای چیست؟ تا آن جایی که من بررسی کرده ام این تنها جایی است که محی الدین در سرتاسر فصوص این چنین به تکرار می پردازد. او در این کتاب به حدی به اختصار سخن گفته که چنین تکراری نیازمند يك انگیزه است که پیام مهمی در نظر او دارد.

سیاق سخن طوری ماهرانه (و هنرمندانه و براساس روان شناسی دقیق، بل با مبنای انسان شناختی عمیق) پیش می رود که هر کسی اعم از سران خانقاه های دیگر و عموم مردم و شاگردان و مریدان، ناچار می شود که در قبال محی الدین کوتاه آید نه تنها ذهن را از هر ادعایی ببندد، بل اگر چنین حالتی را در خود احساس کند، خود را متهم و محکوم کند. و اگر به سیاست این سخن پی برده باشد بداند که با همین استدلال در جامعه محکوم خواهد شد.

لطفاً دوباره هر دو عبارت مکرر را بخوانید.

محی الدین با این تاکتیک کاملاً به اهداف خود رسید. ماجرای ملاقات او با سهروردی (که مانند او مدعی نوآوری بود) را در اولین برگه های این کتاب آوردم که دو رقیب ساعتی با هم نشستند هر کدام سر به پائین و بدون این که کلمه ای با هم صحبت کنند از هم جدا شدند. بیچاره سهروردی می دانسته اگر کلمه ای حرف بزند مانند فرشتگان محکوم به جهل و عدم عرفان نفس خود و در نتیجه عدم عرفان حق، خواهد شد. وگرنه دلیلی نداشت از مهمان خود با سکوت محض پذیرائی کند.

۲- ماجرای سهروردی فقط يك نمونه است که تاریخ برای ما نگه داشته است. وگرنه محی الدین با این تاکتیک ها زبان و دهان همه اقطاب صوفیه معاصر خود را بست و پیش رفت. به ادامه سخن او توجه فرمائید:

- ثم نرجع الى الحكمة: سپس بر می گردیم به بحث حکمت.

محی الدین با این جمله ظاهراً از سخنان به ظاهر موعظه و نصیحت و در باطن تاکتیک، فارغ شده و بر می گردد به ادامه آن چه پیامبر(صلی الله علیه وآله) از خدا می گیرد و به او القاء می کند. تا او نیز به مردم القاء کند. اما در واقع جمله «نرجع الى الحكمة» يك ضمانت اجرایی است برای تاکتیک فوق. زیرا مخالفین هم عصر او هیچ راهی برای ایرادگیری به او نداشتند. او می گوید من این سخنان را در عالم کشف از خدا با توسط پیامبر(صلی الله علیه وآله) می گیرم. اگر فردی از مخالفین می گفت محی الدین دروغ می گوید، آن وقت دیگران نیز کشف های خود او را تکذیب می کردند. محی الدین از رگ حیاتی رقیبان گرفته بود. که غیر از سکوت راهی نداشته اند.

تأمل: ما نمی دانیم به نظر محی الدین این بخش (موعظه و نصیحت) نیز از جمله القائنات رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) است یا از خود او که آن را مثلاً بین پراتنز و در عنوان «جمله معترضه» آورده است؟... همان طور که دیدیم وی ادعا کرد که «آن چه القاء می کند همان است که برای او نازل شده و آن چه نازل می کند همان است که برای او نازل شده» و نیز گفته بود «من مترجم هستم نه متحکم». بنابراین به نظر او بخش موعظه نیز از القائنات به وسیله پیامبر(صلی الله علیه وآله) به او، می باشد. و اینک دوباره بر می گردد به حکمت.

حکمت:

امروزه دو اصطلاح رایج است «حکمت نظری» و «حکمت عملی» که هم در متون و دروس اخلاقی به کار می رود و هم در فلسفه و نیز در عرفان اصطلاحی (تصوف).

در قرآن دست کم ۴ آیه نص است بر این که خداوند بر پیامبران حکمت «نازل کرده است» بقره: ۱۵۱ و ۲۳۱، نساء: ۱۱۳، اسراء: ۳۹ - و دست کم در ۶ آیه نصّ شده است که پیامبران از آن جمله رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) به مردم حکمت یاد می دادند - بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران: ۱۶۴، احزاب: ۳۴، زخرف: ۶۳، جمعه: ۲ - بنابراین حکمت نظری آن است که به انبیاء نازل شده و آنان به مردم یاد داده اند. پس:

۱- انبیاء حکمت را به مردم یاد داده اند قطعاً. زیرا در غیر این صورت هم نزول حکمت لغو می شود و هم پیامبران در وظیفه خود کوتاهی کرده اند. که درست نیست.

۲- با توجه به خطاب این آیات، انبیاء حکمت را به همه مردم یاد می دادند هر کس به مقدار استعداد خود از آن برداشت می کرد. مقدار يك حکیم بود، سلمان حکیم بود، ابوذر حکیم بود. و چون ائمه طاهرين همان راه پیامبر را ادامه می دادند پس در میان اصحاب آنان نیز افراد حکیم حضور داشته اند. اما هرگز دیده نشده يك پیامبر، يك امام، يك صحابی پیامبر، يك صحابی يك امام، از این گفته های ارسطوئیان و صوفیان، چیزی گفته باشند. اما دیده شده که از باب مثال: امام هادی(علیه السلام) وجود اسحق کندی را خطری برای اسلام بدانند، و هشام ابن حکم صحابی امام صادق(علیه السلام) رساله ردیه بر ارسطوئیات نوشته است و نیز همه امامان و اصحاب شان، از صوفیان تبری جسته و آن ها را محکوم کرده اند. اما اکنون ارسطوئیات و تصوف «حکمت» شده است.

حکمت عملی اسلام نیز همان «فقه شریعت» است با بخش های تربیتی، اخلاقی، حقوقی، فردی و اجتماعی (شامل واجبات و مستحبات) که با عطف توجه به علوم مذکور در زیر، عملی می شود نه بریده از آن ها.

و حکمت نظری در اسلام شامل می شود بر: توحید و خدانشناسی، انسان شناسی، روان شناسی فردی، روان شناسی اجتماعی، جامعه شناسی، معرفت شناسی و جامعه شناسی شناخت. - و آسیب شناسی در این ۷ علم و نیز ۷ علم میان رشته ای این ۷ علم - و نیز کیهان شناسی و معادشناسی، (کیهان شناسی از مبانی ضروری معادشناسی است و به همین دلیل قرآن این همه در کیهان شناسی سخن گفته است).

تا زمان فارابی معنای حکمت در جامعه اسلامی همین بود که هم در نظر و هم در عمل مصداق «**وضع الشيء فی موضعه**» بود. طیب را نیز حکیم می گفتند که او می داند چگونه عمل کند و چگونه دارو بدهد، که يك معنای استعاری بود. فارابی کتاب «فصوص الحکمه» را نوشت و چون در آن به «نفس شناسی» و به نوعی نیز به «درمان شناسی آن» پرداخته و لفظ «حکمت» را در این کتاب از سنخ همان حکمت به معنای طبابت، گرفت نه حکمت به معنی بالا و نه به معنی ای که ارسطوئیان و صوفیان به کار می برند.

ارسطوئیان از این فرصت استفاده کرده نام فلسفه ارسطوئی را «حکمت» گذاشتند و خودشان را «حکما» نامیدند. محی الدین نام کتاب «فصوص الحکم» را از او گرفت و محتوای کتابش را حکمت نامید. سپس خواجه نصیر یا ابن سینا - تردید از من است، اما اصل مسئله قطعی است - جمله ای را در کتابش آورده به صورت «حکمت متعالیه»، ملاصدرا این جمله را بر مشرب خاص تصوف خود، نام نهاد و کار محی الدین را هم از نظر اصطلاح و عنوان سازی و هم از جهت آشتی میان ارسطوئیات و جوکیات، دنبال کرد. او سعی کرد الفاظ حکمت در قرآن را نیز به فلسفه التقاطی خود تفسیر کند. به هر صورت، اگر حکمت آن است که محی الدین و صدرا آورده اند لازمه این، حکیم نبودن کتب آسمانی، انبیاء و ائمه (علیهم السلام) و اصحاب پیامبران و اصحاب امامان، است.

حضرات می فرمایند: کتب آسمانی و پیامبران نیز همین ها را گفته اند. لیکن جان سخن آنان را اوتاد و اوحدی ها می فهمند. **اولاً:** این لازم گرفته که همه اصحاب پیامبران و امامان را نیز افراد سطح پائین بدانیم. **ثانیاً:** هم ارسطوئیات و هم جوکیات هندی هر دو پیش از اسلام بوده اند اگر به درد می خوردند پیامبر و امام، آن ها را توصیه می کردند، در حالی که آن ها را رد کرده اند.

«کلی» يك مفهوم ذهنی است یا وجود عینی هم دارد؟...؟:

ادامه متن:

- **فنقول: اعلم انّ الامور الكلية و ان لم یکن لها وجود فی عینها، فهی معقولة معلومة، بلا شكّ فی الذهن. فهی باطنه لا تزول عن الوجود العینی:** پس می گوئیم: بدان که گرچه «امور کلیه» در خارج وجود ندارند، لیکن آن ها در ذهن، معقول و معلوم هستند، بدون شك. پس آن ها باطن اند، از وجود عینی جدا نمی شوند.

توضیح: یعنی امور کلیه (از قبیل: حیوان، انسان، درخت، حیات، علم، قدرت، اراده و...) در خارج از ذهن وجود ندارند ولی چون معلوم و معقول در ذهن، هستند پس باطن هایی هستند که از وجود عینی جدا نمی شوند.

کلی: پیش از هر چیز باید به این نکته توجه شود که این بحث هیچ ارتباطی با «کلی منطقی» و «کلی عقلی» که اصطلاح شده اند ندارد. بل موضوع عبارت است از «کلی» که يك «مفهوم» ذهنی است و در اصطلاح به آن «کلی طبیعی» گویند. در این جا يك مطلب اجماعی و يك مطلب اختلافی داریم:

اجماعی: کلی يك مفهوم ذهنی است. مانند: علم، و در خارج وجود ندارد و آن چه در خارج وجود دارد عالم است و علمی که این عالم دارد، جزئی و مقید است یعنی کلی نیست. انسان کلی در خارج وجود ندارد آن چه در خارج وجود دارد، زید است و عمرو و... که جزئی هستند این است که می گوید امور کلیه در خارج وجود ندارند.

اختلافی: آیا آن چه در خارج وجود دارد (افراد و جزئی ها) آیا همان کلی ذهنی است که در خارج «جزئی» شده یا این آن نیست؟...؟ اختلاف است برخی می گویند اساساً و به هیچ وجه و هرگز کلی ذهنی از ذهن به بیرون خارج نمی شود. گروه دیگر می گویند همان کلی ذهنی است که در خارج هست اما کلی نیست.

دلیل گروه دوم، مسئله «این همانی» است می گویند اگر کلی همان افراد جزئی خود در خارج نباشد همه داورى های مان نادرست می شود. وقتی که گفته می شود این شیء درخت است، آن یکی آب است، آن دیگری انسان است، این رفتار عالمانه است و... اگر این درخت که می گوئیم هست، همان نباشد که در ذهن مان هست پس داورى مان غلط می شود. یا می گوئیم این رفتار عالمانه است اگر این همان علم نباشد که در ذهن مان هست، قضیه مان کاذب می شود.

گروه اول می گوید: این که يك ارتباط میان مفهوم ذهنی با جزئی خارجی لازم است، لازم نگرفته بگوئیم همان کلی ذهنی است که از ذهن خارج شده و آمده در خارج به وجود عینی تبدیل شده است بل صرفاً و محض «صدق» کافی است و «این همانی» تنها با صدق حاصل می شود می گوئیم آن درخت کلی ذهنی که صرفاً مفهوم، است بر این شیء خارجی جزئی صدق می کند.

حقیقت این است در این جا غیر از اختلاف لفظی چیزی نیست زیرا هر دو گروه قبول دارند این که بگوئیم آن کلی ذهنی که در ذهن هست همان از ذهن خارج شده و در فرد خارجی وجود عینی یافته است، درست نیست. و این از نو اجماعی است.

محمی الدین گمان کرده آنان که می گویند «کلی در خارج موجود است به وجود افرادش» مرادشان يك رابطه وجودی عینی است نه صرفاً يك «صدق». و گمان کرده آنان که می گویند کلی در خارج به وجود افرادش هست مقصودشان خارج شدن آن مفهوم کلی ذهنی از ذهن به خارج و تبدیل شدن آن به وجود عینی است.

مثال: انرژی برق در نیروگاه است به وسیله شبکه سیم کشی، درهمه خانه ها نیز حضور دارد و کار می کند. آیا از کلی ذهنی درخت نیز سیم کشی شده و این درخت های دنیا به وجود آمدند...؟ هر دو طرف اختلاف این سخن را باطل و خلاف عقل می دانند.

این برداشت نادرست و کودکانه محمی الدین از سخن یکی از دو گروه بالا، برخی از معاصران را نیز به اشتباه انداخته است. محمی الدین از نو تشکیلات ارباب انواع، «رب النوع» ها، مثل و ایده های افلاطون را زنده می کند و گمان می کند که دارد همان تشکیلات را در بیان دیگر احیاء می کند افلاطون برای هر چیز يك «رب النوع» قائل بود. محمی الدین نیز هر کدام از «اسماء الله» را رب النوع يك بخش از عالم وجود، می داند که هیچ فرقی با ارباب انواع افلاطون ندارد. تنها فرقی که هست در نگرش است. افلاطون در پائین یعنی همین جهان به اشیاء می نگرد و برای هر نوع يك سمبل اعلا در آسمان، در نظر می گیرد. محمی الدین اسمای خدا را در آن بالا می بیند برای آن ها در این پائین، اعیان و عین ها می جوید.

حتی برای این که اسم منتقم یا عقّار نیز به تحقق عینی برسند می گوید باید گناه کرد تا آن ها نیز تحقق عینی یابند. این ایده آلیسم محی الدین می تواند به اندازه ایده آلیسم افلاطون ارزش رد کردن داشته باشد که امروز هم عقلای جهان آن را رد کرده اند.

اما محی الدین کار را از آن نیز خراب تر می کند زیرا علاوه بر این که هر کدام از اسماء را يك وجود عینی تصور می کند يك شبکه دیگر نیز باز از مفهوم های کلی ذهنی درست می کند. می شود ارباب انواع در ارباب انواع. او نظریه خویش را به شرح زیر توضیح می دهد:

- فهی معقولة، معلومة بلا شك في الذهن، فهی باطنة لا تزول عن الوجود العینی: چون این کلی های ذهنی، در ذهن تعقل می شوند و معقول هستند و معلوم هستند، پس امور باطن اند که از وجود عینی جدا نمی شوند.

- و لها الحكم و الاثر في كل ماله وجود عینی: و برای آن (کلی ها) نقش تعیین کننده و اثرات در هر موجود خارجی، هست. با توجه به حرف «ف» در «فهی»، او در این استدلال يك «قاعده» می سازد بدین شرح:

هر چیزی که در ذهن تعقل شود و معلوم ذهنی، شود حتماً در خارج نیز تأثیر دارد.

این قاعده را رنگین تر نوشتیم تا جریان بحث مشخص تر شود. اگر قاعده بالا صحیح باشد سخن محی الدین نیز صحیح است. و اگر نه، نه. اکنون کسی نشسته در اطاقش و در ذهن خودش يك رستم دستان تصور کرده با قد ۵۰ متر و با گرز ۷۰۰ منی، و آن را در ذهن خود تعقل کرده و همه مشخصات آن را نیز معلوم کرده، آیا لازمه این تعقل وجود خارجی داشتن آن رستم است؟ یا نشسته يك کره ای مانند کره زمین در ذهن خود متعقل، معقول و معلوم کرده که درست وزن، قطر، اقیانوس ها، دریاها، کوه ها، شهرها و روستاهای آن مثل کره زمین باشد، لازمه این تعقل، وجود خارجی داشتن آن کره است؟.

محی الدین تنها يك طرف قضیه را در نظر می گیرد و فقط آن ذهنیات را در نظر دارد که در خارج مصداق دارند. اما دلیلی که می آورد يك قاعده کلی است: «فهی معقولة، معلومة بلا شك في الذهن، فهی باطنة لا تزول عن الوجود العینی». پس هر «متعقل ذهنی» باید از وجود عینی، فارغ نباشد. بل بالاتر از این، که:

می افزاید: **بل هو عینها لا غیرها، اعنی اعیان الموجودات العینیة:** بل کلی ها عین وجودهای خارجی هستند، مقصودم موجودات خارجیه عینی است.

بزرگتر از وحدت وجود:

جمله تأکیدی بالا هم لازم است زیرا قضیه خیلی زور می برد. و هم بس مهم است زیرا راه هر گونه تأویل و توجیه را می بندد و کسی نمی تواند این اعتقاد محی الدین را که یکی از مهم ترین پایه های فکری اوست. انکار کند و تکلیف کاملاً روشن می شود. اما این «تناقض» روشن است که يك شیء در عین ذهنی بودن خارجی هم باشد و در عین خارجی بودن ذهنی هم باشد. یعنی هم ذهنی بودن خود را حفظ کند و هم حفظ نکند، هم خارجی باشد و هم خارجی نباشد.

اعتقاد به «وحدت وجود» که انکار همه واقعیت هاست آسان تر از این اعتقاد است. زیرا در مورد وحدت وجود از همه قیود و تعین ها صرف نظر می شود آن گاه حکم به وحدت وجود همه اشیاء داده می شود. اما محی الدین در این مسئله با حفظ تعین و قید شیء ذهنی و نیز با حفظ قید و تعین وجود خارجی حکم به وحدت آن دو می کند.

گفتم «آن دو» اما یکی از این دو، سر از میلیاردها شیء در می آورد مثلاً میلیاردها افراد انسان که در تاریخ آمده اند همه با آن انسان کلی ذهنی عین هم بوده و وحدت پیدا می کنند و همگی با حفظ قید و تعین.

او در عبارت زیر بر محفوظ بودن این قیدها اصرار و تأکید دارد:

- و لم تُزل عن كونها معقولة في نفسها؛ و در عین حال از معقول ذهنی بودن نیز فارغ نمی شوند.

محمی الدین در عبارت زیر درصدد خروج از این «تناقض» است:

- فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها؛ پس کلی ها ظاهر هستند از حیث

اعیان خارجی موجودات، و باطن هستند از حیث معقولیت موجودات.

«حیث» می تواند يك حکم را از تناقض خارج کند مثلاً يك فرد معین از این حیث که بالفعل زندگی می کند، زنده است و از حیث این که بالقوه وفات خواهد کرد، مرده است «أنتك ميتة^{۷۸}». اما در این تناقض مورد بحث کاری از «حیث» ساخته نیست. زیرا با تأکید تمام بر حفظ «حیث» اول حکم می کند که شیء در حیث دوم نیز با حفظ همان حیث، باشد درست مانند این که به کسی گفته شود هم بالفعل حیات دارد و هم بالفعل حیات ندارد. و نیز همین کس بالقوه میت است و بالقوه میت نیست.

کلی ذهنی بالفعل هم ذهنی است هم خارجی، و نیز شیء خارجی بالفعل هم خارجی است و هم ذهنی. که در حقیقت در يك حکم دو تناقض وجود دارد.

تناقض دیگر: در تعبیر ظاهر و باطن، نیز در این جا يك تناقض بزرگ دیگر نهفته است: يك شیء می تواند ظاهر داشته باشد و در عین حال باطن نیز داشته باشد. اما «يك شیء» نه «دو شیء». يك شیء در ویژگی ها، تعین ها و قیود خود می تواند يك ظاهر و يك باطن، داشته باشد. اما دو شیء که هر کدام تعینات و قیودات ویژه خود را دارد، و اگر آن تعینات را از دست بدهد، دیگر آن شیء نیست، بل شیء دیگر است. نمی تواند یکی باطن دیگری و دیگری ظاهر آن یکی باشد.

مثال: يك سیب پلاستیکی ظاهرش سیب و باطنش پلاستیک است در همان تعینات و قیودات خود. اینك يك سیب طبیعی در کنار آن سیب پلاستیکی بگذاریم بگوئیم سیب پلاستیکی ظاهر سیب طبیعی است و سیب طبیعی باطن سیب پلاستیکی است. این درست نیست زیرا باطن سیب پلاستیکی، پلاستیک است نه سیب طبیعی. و نمی شود باطنش هم طبیعی باشد و هم پلاستیک. یعنی هم طبیعی باشد و هم طبیعی نباشد، هم پلاستیک باشد و هم پلاستیک نباشد.

در موضوع بحث، نیز درست عین همین مثال، تناقض دو جانبه یعنی دو تناقض لازم می آید. محمی الدین به دلیل ویژگی روح متهورانه خود هر چه خواسته بی باکانه گفته است آن هم در پایه ای ترین و بزرگترین و اساسی ترین مسئله مکتب خودش، مکتبی که براساس تناقض بنا شده است. تناقضی که حتی با کنار گذاشتن عقل و متوسل شدن به کشف و شهود نیز قابل توجیه نیست. زیرا (به فرض قبول کشف و شهود هر فرد غیر معصوم در هر مسئله ای) هیچ شهودی نمی تواند خدا را متهم (نعوذ بالله) به تناقض کند. محمی الدین با ادعای القای محتوای فصوص الحکم از ناحیه رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)، آیا می خواهد آن حضرت را به القای تناقض متهم کند...؟! با این وضع وظیفه يك مسلمان چیست؟ خدا و رسول (نعوذ بالله) را متهم به تناقض کند؟ یا ادعای محمی الدین را عاری از حقیقت بدانند؟ کدامیک؟...

اصالة الذهن:

با این روش موجودات واقعی و عینی خارجی از اصالت ساقط می شوند، و مفهوم های ذهنی اصالت می یابند. کلی يك «مفهوم» است و بس. آدمی به موجودات اطرافش نگاه کرده و میان برخی از آن ها نقطه مشترك دیده مثلاً سنگ ها را در سنگیت مشترك یافته، درخت ها را در درختیت، و افراد بشر را در انسانیت مشترك دیده، ذهن او برای این نقاط مشترك عنوان - صرفاً يك عنوان ذهنی - درست کرده است از قبیل «سنگ»، «درخت» و «انسان». پس کلی صرفاً يك برداشت ذهنی است از موجودات واقعی خارجی.

اما در بیان محی الدین مسئله بر عکس، می شود. موجودات واقعی خارجی از کلی های ذهنی برگرفته می شوند. همان طور که در عبارت بالا گفت: «و لها الحكم و الاثر فی کل ماله وجود خارجی»: و آن (کلی) تأثیر تعیین کننده دارد در هر موجود خارجی. با توجه به «لها الحكم» باید گفت نه تنها تأثیر تعیین کننده، بل بود و نبود موجود خارجی در اختیار کلی ذهنی است. و این بینش، اصالت را منحصرأ به ذهن، می دهد. و این گونه اندیشیدن در یکی دو گام بعدی قهرأ به «اصالة الخيال» و «اصالة الوهم» می رسد، و متأسفانه این موهومات، ارمغان کشف و شهود، قلمداد می شود.

قیصری فورأ گام بعدی را برداشته است مسئله را تحت عنوان «ظاهر و مظهر» جای داده است. از باب مثال، وجود خارجی زید مظهر انسان ذهنی است. این درست است و اشیاء واقعی خارجی مظهر مفهوم های ذهنی هستند. اما خود مفهوم ذهنی چیزی نیست مگر يك برداشت و يك انتزاع ذهنی از اشیاء واقعی خارجی. اگر اشیاء واقعی وجود نداشت اساساً ذهن و ذهنیات وجود نداشتند. وجود خارجی اصل است و اصالت با آن است.^{۷۹}

در مباحث آینده خواهیم دید در مکتب محی الدین وجود خدا يك «کلی ذهنی» می شود و اشیاء خارجی مظهر او می شوند. اصطلاح ظاهر و مظهر از آغاز در تصوف بوده لیکن نه بدین صورت که محی الدین شرح می دهد. صوفیان قبل از او خدا را يك وجود واقعی خارجی می دانستند که در دیگر اشیاء خارجی ظهور دارد. اما محی الدین خدا را به يك «مفهوم صرف» و «ذهنی محض» تبدیل کرده است و چنین خدائی را مارکسیست ها نیز می پذیرفتند، می گفتند: اگر منظورتان از خدا آن است که از بود و نمود و جریان کلی هستی يك مفهوم ذهنی برداشت می کنیم و نامش را «خدا» می گذاریم این را ما نیز می پذیریم ولی از چنین خدائی، کاری ساخته نیست. نمی تواند نقش و دخالتی در جهان هستی داشته باشد.

تأکید بر تناقض: انگیزه محی الدین در اصرار بر «کلی با حفظ تعینات و قیود ذهنی در خارج موجود است»، این است که حفظ ماهیت ذهنی کلی برایش لازم است. زیرا «ربّ النوع» باید ابدی باشد و با مرگ وجودهای خارجی، از بین نرود. افراد انسان می میرند و می روند اما کلی انسان باید بماند.

۷۹. در این جا دو مسئله وجود دارد:

الف) اصالة با وجود خارجی است یا با وجود ذهنی؟ در پاسخ می گوئیم: اصالت با وجود خارجی است.

ب) در پدید آمدن پدیده های فکری و اجتماعی (مانند: خانواده، جامعه، معبد، مدرسه، بازار، دولت و... و...، اصالت با ذهن است یا با عین؟. در این جا می گوئیم: نه این و نه آن، بل امر بین الامرین. و يك تعاطی میان ذهن و عین هست. رجوع کنید «گذری بر جامعه شناسی شناخت».

این جاست که واقعیت تبدیل به خیال می شود و خیال تبدیل به واقعیت، عالم هستی وارونه می شود. کلی ذهنی که صرفاً يك مفهوم ذهنی و يك برداشت ذهنی از افراد خارجی است، يك حقیقت و واقعیت ابدی می شود و موجودات واقعی و عینی خارجی به موهوم تبدیل می شوند. می گوید:

- فاستناد كلّ موجود عینی لهذه الامور الكلیّة: پس ثابت می شود که استناد هر موجود خارجی بر این امور کلیه است. **الّتی لا یمكن رفعها عن العقل، و لا یمكن وجودها فی العین وجوداً تزول به عن ان تكون معقولة**: امور کلّی ای که دو ویژگی دارند:

۱- هرگز از عقل مرتفع نمی شوند (همیشه در ذهن هستند).

۲- و وجودشان در خارج به نحوی است که معقول (ذهنی) بودن شان را از دست نمی دهند.

یعنی وجود خارجی هستند اما باز هم کاملاً ذهنی بودن خود را حفظ کرده اند.

- سواء كان ذلك الموجود العینی موقناً او غير موقت: فرق نمی کند موجود خارجی موقت باشد یا غیر موقت.

یعنی: به قول قیصری، فرق نمی کند آن مظهر، موقت باشد مثل يك انسان، يك درخت خارجی و سایر جسمانیات. و یا غیر موقت باشد، مثل مجردات و روحانیات. پس وجود معقول و ذهنی کلی، با از بین رفتن مظهرهای موقتش، از بین نمی رود.

- غير انّ هذا الامر الكلی يرجع الیه حكم من الموجودات العینیة بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العینیة: جز

این که حکمی از موجودات عینی به این کلی برمی گردد به حسب این که حقیقت این موجودات عینی، عینیت طلب، است.

یعنی: همان طور که کلی در موجود خارجی حکم و تأثیر دارد همان طور هم شیء خارجی در کلی حکم و اثر دارد و آن به جهت عینیت طلب بودن شیء خارجی است.

- كنسبة العلم الی العالم، و الحیاة الی الحیّ، فالحیات حقیقة معقولة، و العلم حقیقة معقولة متمیزة عن الحیاة

كما انّ الحیاة متمیزة عنه: مانند نسبت علم به عالم و نسبت حیات به حیّ. پس حیات حقیقت معقول کلی است، و علم نیز يك حقیقت معقول کلی است حقیقت و متمیّز است از حیات. چنان که حیات نیز متمیّز است از علم.

تأمل: ۱- می گوید «علم»، «حیات» در عالم وجود عینی دارد که از آن به زید، عمرو، و... می رسد و آن ها مظهر آن حیات یا آن

علم می شوند. بهتر است این مسئله را به صورت سؤال مطرح کنیم:

آیا در جهان (خارج از ذهن) علم وجود دارد؟ محی الدین می گوید: بلی وجود دارد.

دیگران می گویند: نه، علم در جهان وجود ندارد. و آن چه که در زید، عمرو، و... می بینید «علم» نیست «علم زید» است. یعنی

کلی نیست بل جزئی تعین یافته، است و کلی در خارج وجود ندارد مگر در افراد متعین و غیر کلی.

۲- معقول بودن يك شیء ملازم با حقیقت داشتن آن شیء نیست. ممکن است يك موهوم نیز مورد تعقل قرار گیرد و معقول بر او

صدق کند.

معقول (در این بحث) یعنی چیزی که عقل روی آن کار کند، عقل آن را درک کند، فیلم های خیالی را بیننده درک می کند، سازنده

درک کرده و ساخته، نمایش نامه نویس نیز آن را نوشته و درک کرده است اما اساس آن از اول تا آخر يك خیال محض، است. عقل

روی مفروضات هم کار می کند. پس بین معقول بودن شیء و حقیقت داشتن آن ملازمه ای نیست.

لفظ «معقول» در این جا گول زنده است.

به سوی وحدت وجود:

محمی الدین با این مقدمه می رود به سوی وحدت وجود. می گوید: حقیقت علم يك «حقیقت واحده» است دو قسم یا چند علم نداریم علم يك حقیقت بیش تر نیست که در افراد عالم پخش است و همین طور حیات.

پاسخ: درست است «مفهوم علم» در قبال «جهل» يك حقیقت واحده است. اما «مفهوم» علم. نه علمی که در عینیت وجود دارد. علمی که افراد دارند حقایق متعدده است. با بیان دیگر: مفهوم که آن را «کلی» می نامیم حقیقت واحده است ولی این حقیقت واحده وجود خارجی ندارد.

مثال: «درخت» يك کلی است که بر هر درخت صدق می کند و درست مانند علم يك حقیقت واحده است. اما اگر هیچ درختی در کائنات نبود، باز حقیقت واحده «درخت» وجود داشت...؟!

کلی فقط علم و حیات نیست. جسم، حیوان، انسان، درخت، سنگ و... و... همه کلی هستند. اگر در عالم فرد حیوان وجود نداشت باز می گفتید حیوان وجود دارد...؟!

کلی صرفاً يك «مفهوم» است که ذهن آن را از افراد عینی خارجی برداشت و انتزاع کرده است. و در این جا نیز لفظ «حقیقت» گول زنده است.

در این جا دسته بندی سخنان محمی الدین برای مطلب بعدی ضرورت دارد خلاصه مرادش چنین است:

۱- کلی ذهنی که آن را «معقول» می نامیم از يك جهت در خارج وجود ندارد لیکن از جهتی عین موجودات خارجی (افراد خودش) است.

۲- کلی معقول، در موجودات خارجی حکم و اثر دارد مثلاً وقتی که «علم» در زید حاصل شد حکم می کند که به زید «عالم» بگوئید. اثر حضور کلی در وجود زید «عالم شدن» زید است.

۳- موجودات خارجی نیز در کلی معقول، اثر می گذارند و او را محکوم به حکمی می کنند. از باب مثال: خدا هم وجود خارجی است زید هم وجود خارجی دارد. چون زید حادث است اثرش این است که علم او نیز حادث باشد. و چون وجود خارجی خداوند ازلی است باعث می شود که علم او نیز ازلی باشد.

با بیان دیگر: علم باعث می شود يك صفت به زید داده شود «عالم».

زید نیز باعث می شود يك صفت به علم داده شود «علم حادث».

ازلی بودن خدا باعث می شود به علم او نیز «ازلی» گفته شود «علم ازلی».

اشکال: ما می گوئیم این تأثیر متقابل و این تعاطی میان کلی ذهنی و زید خارجی، نیست بل میان علم عینی و خارجی زید است با خود زید.

علمی که واقعاً در وجود زید هست و عینیت دارد باعث می شود صفت «عالم» به زید داده شود و همچنین وجود خارجی زید حادث است باعث می شود علم او هم محکوم به حدوث، باشد.

پس سخن محمی الدین يك مغالطه است و بس.

مقصد: این طور که محی الدین دست مخاطبش را گرفته و به آرامی او را به همراه خود می برد، مقصد چیست و کجاست؟ مقصد او به شرح زیر است:

- ۱- اعیان خارجی قبل از آن که در عالم خارج به وجود آیند، عینیت دارند و داشته اند. و نام این را «عالم اعیان ثابت» می گذارد.
- ۲- اسماء خدا هر کدام «عینیت و شخصیت» دارند.
- ۳- هر اسم از اسمای الهی که عینیت و شخصیت دارد، منشأ بخشی از اشیاء جهان است. یا منشأ بُعدی از ابعاد جهان است.
- ۴- محی الدین ابتدا همه اشیاء را در «اعیان ثابت» جمع می کند، سپس همه آن ها را در «اسماء الله» جمع می کند. آن گاه اسماء الله را با وجود خود خدا جمع می کند. و بدین ترتیب به «وحدت وجود» می رسد. و نام آن را «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» می گذارد.

این روال همان «ارباب انواع» افلاطون است. با این فرق:

الف: افلاطون يك سری ارباب انواع، معرفی می کرد. محی الدین آن ها را «اعیان ثابت» می نامد.

ب: محی الدین برای ارباب انواع از نو ارباب انواع، تعیین می کند و هر کدام از اسمای خدا يك ربّ ویژه، می شوند و نام این ارباب «اسماء الله» است.

ج: افلاطون ارباب انواع را در وجود خدا جمع نمی کرد و به «وحدت وجود» قائل نمی شد. اما محی الدین این کار را می کند. محی الدین در این جا در اول خط است، می خواهد با ایجاد ارتباط وجودی و «تأثیر متقابل» میان کلی های ذهنی و موجودات خارجی به مفاهیم ذهنی عینیت بدهد عینیتی که اثر و آثارش در اشیاء خارجی هست.

با این توضیحات که داده شد مراد محی الدین در دنباله سخنش بهتر روشن می شود:

- ثم نقول فی الحق تعالی. انّ له علماً و حیاةً، فهو الحیّ العالم، و نقول فی الانسان، انّ له حیاةً و علماً، فهو الحیّ العالم، و نقول فی الملك، انّ له حیاةً و علماً فهو الحی العالم. و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحیاة واحدة، و نسبتها الی الحیّ و العالم نسبة واحدة: سپس در مورد خدا می گوئیم او علم دارد او حیات دارد، پس او حیّ و عالم است. و در مورد انسان می گوئیم او علم و حیات دارد، پس او نیز حیّ و عالم است. و در مورد فرشته نیز می گوئیم او علم و حیات دارد. پس او حیّ و عالم است. در حالی که حقیقت علم يك حقیقت واحده، است. و همین طور حقیقت حیات، يك حقیقت واحده است. و نسبت آن به حیّ و عالم نسبت واحده است.

توضیح: می گوید: علم حقیقت واحده است، و نسبت این علم به زید و یا به خدا، يك نسبت واحده، است، درحالی که در این جا به دو نتیجه می رسیم نه به نتیجه واحده، می گوئیم علم زید حادث است و علم خدا ازلی است.

- و نقول فی علم الحق انه قدیم، و فی علم الانسان، انه محدث: و می گوئیم در مورد علم خدا که آن ازلی است و در مورد علم انسان می گوئیم که آن حادث است.

- فانظر ما احثنه الاضافة من الحكم فی هذه الحقيقة المعقولة: پس ببین اضافه و نسبت چه حکمی در این حقیقت معقوله، ایجاد می کند.

توضیح: وقتی که علم به زید اضافه و منسوب می شود، محکوم به حدوث می شود و وقتی که به خدا اضافه و منسوب می شود، محکوم به قدیم بودن، می شود.

- وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه «إنه عالم»، حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم. فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه: بنگر به این ارتباط میان معقولات و موجودات عینی، پس همان طور که علم حکم می کند به دارنده آن «عالم» گفته شود، همان طور نیز «موصوف به علم» حکم می کند که علم حادث است در حق حادث، و قدیم است در حق قدیم. پس هر دو (علم و عالم) هم محکوم به می شوند و هم محکوم علیه.

اما همان طور که در بالا گفته شد **اولاً** این تعاطی میان «کلی» که صرفاً مفهوم ذهنی است با وجود خارجی زید نیست بل میان زید خارجی با علم خارجی و علم عینی او، است.

ثانیاً: اساساً چنین تعاطی میان زید خارجی و علم خارجی او نیز برقرار نیست. این که می گوئیم علم زید حادث است نه به خاطر این که چون علم زید است حادث است، بل می گوئیم، چون علم زید «محدود» است و «مطلق نیست» پس حادث است. یعنی هیچ کاری با خود زید نداریم، فقط خود «علم» را بررسی می کنیم پی می بریم که این علم قدیم نیست، حادث است.

تأمل: ۱- این که می گوید علم «حقیقت واحده» است درست است اما مفهوم ذهنی علم حقیقت واحده است نه علم های موجود در وجودهای خارجی افراد.

مفهوم کلی انسان در ذهن، يك حقیقت واحده است و این لازم نگرفته که حقایق و عینیت های خارجی انسان با آن مفهوم در تعامل «تأثیر و تأثر» باشند. مفهوم ذهنی هیچ تأثیری در چگونگی وجودهای خارجی ندارد بل خودش انتزاعی از وجودهای خارجی است.

آیا آن مفهوم کلی ذهنی، حقیقت است اما متعدد و متکثر بودن انسان ها در خارج، حقیقت نیست؟...؟.

۲- نسبت واحده: بلی نسبت ذهنی، واحده است. و وقتی که ذهن علم را به خدا یا به زید نسبت می دهد هر دو انتساب را به يك نحو می دهد. اما در خارج چیزی به نام نسبت یا اضافه نداریم در خارج فقط يك چیز هست: «زید عالم».

وجود زید، ماهیت زید و علم زید همگی فقط يك شیء است. و تفکیک وجود او از ماهیتش یا تفکیک علم او از او، صرفاً يك انتزاع ذهنی است.

۳- همگان از جمله ملاصدرا عقیده دارند که تفکیک ماهیت از وجود تنها يك انتزاع ذهنی است. اما ملاصدرا تحت تأثیر محی الدین از این اصل به آرامی می لغزد و با تمسك به اعتباری بودن ماهیت در ذهن، به اعتباری بودن ماهیت در خارج حکم می کند و همه واقعیات خارجی را خیال دانسته، حکم به وحدت وجود می کند.

محی الدین مفهوم کلی ذهنی را به منزله وجود خارجی قلمداد می کند و به آن عینیت می دهد آن گاه میان آن و میان وجودهای واقعی و عینی خارجی، يك تعاطی برقرار می کند.

۴- خلاصه سخن: اگر بپذیریم که مفهوم کلی ذهنی در عین ذهنی بودن، به نحوی عینیت خارجی هم دارد، در این صورت همه سخنان محی الدین درست است. و حکم می کنیم که این همه تعدد و تکثر که موجودات خارجی دارند همگی خیال و محصول نسبت ها، است. اما واهی تر از این سخن در عالم امکان ندارد.

۵- استفاده از لفظ «معقوله» منشأ اشتباه می شود. عقل می گوید این برداشت که ذهن از موجودات عینی خارجی گرفته و آورده در خودش جای داده، این شیء توی ذهن، يك حقیقت واحده است اما همان عقل می گوید موجودات خارجی حقیقت واحده نیستند. یعنی هر دو طرف مسئله حکم عقل است هم حقایق متعدده و متکثره بودن در خارج، و هم حقیقت واحده بودن، در ذهن.

بحثی در ذهنیات: مفاهیم و معانی، غیر از ذهن، وعاء و جایگاهی ندارند. هیچ «مفهوم» ی در خارج وجود ندارد. آن چه در خارج هست، شیئی است که ذهن این مفهوم را از آن برداشت کرده. و هیچ «معنی» ای در خارج وجود ندارد آن چه در خارج هست شیئی است که ذهن این معنی را از آن برداشت کرده.

و هرچه که حرف «ت - تاء مصدریت» در آن هست، وجود خارجی ندارد مثل: عدالت، شرافت، رشادت، عالمیت، قادریت، حتی خود «حقیقت»، آنچه در خارج وجود دارد عبارت است از: عادل، شریف، رشید، عالم، قادر، حقّ. و حتی خود «کثرت» در خارج وجود ندارد آن چه در خارج هست «کثیر» است.

و همین طور است سایر معانی مصدریه از قبیل: رفتن، دیدن، زدن، شنیدن و... آن چه در خارج هست عمل رفتن، عمل دیدن، عمل زدن، عمل شنیدن، است.

اکنون پرسش این است آیا هر چه در ذهن «حقیقت» باشد در خارج هم «حقیقت» است؟ و هر چه در ذهن صحیح باشد در خارج هم صحیح است...؟

این که محی الدین می گوید «حقیقة العلم واحده» هم در ذهن و هم در خارج صحیح است؟! او باید می گفت «و حقیقة العلم الذهنی واحده»، تا سخنش صحیح باشد، پس اطلاق حرف او نادرست است، علم حقیقت واحده نیست علم ذهنی حقیقت واحده است و علم در خارج وجودهای متعدد دارد.

لغزشگاه خطرناک

این بحث را این همه کش دادم برای این که همه معتقدان به وحدت وجود، در همین نقطه و نکته لغزیده اند. حقایق ذهنی را اصل می گیرند سپس موجودات خارجی را تابع آن، می کنند. در حالی که حقایق ذهنی برگرفته از موجودات خارجی است که اینان برعکس عمل می کنند. می گویند:

علم در ذهن يك حقیقت واحد دارد، پس چرا در خارج متکثر است؟

وجود در ذهن يك حقیقت واحد دارد، پس چرا در خارج متکثر است؟

آن گاه به دنبال یافتن جواب این «چرا» هستند، در حالی که باید بگویند:

عالم ها در خارج موجودات متعدد و متکثر هستند، چرا ذهن از آن ها يك حقیقت واحده برداشت می کند و نامش را کلی «علم»

می گذارد؟

موجودات در خارج متعدد و متکثرند، چرا ذهن از همه آن‌ها يك حقیقت واحده برداشت می‌کند و نام آن را کلی «وجود» می‌گذارد؟

دو پرسش بالا براساس «اصالة الذهن» است دو پرسش پائین براساس «اصالة العين» است.

کدام يك از عین و ذهن، اصل است و کدام يك فرع؟...؟ ذهنيات برگرفته از عینيات خارجی اند، نه برعکس. پس روشن می‌شود که باید اندیشه از کجا شروع شود و به کدام جهت برود. حرکت معکوس نتیجه معکوس می‌دهد. وقتی که «حقیقت واحده» ذهنی اصل گرفته شود بدیهی است که موجودات متکثر خارجی به زیر سؤال می‌رود پس باید با هر تأویل و توجیه کثرت شان، اعتباری، خیالی، وهمی، گردد.

اما اگر این حرکت معکوس نباشد و مطابق واقعیت باشد، همان طور که ذهنيات برگرفته از عینيات است اندیشه نیز از عینيات شروع شود، در این صورت «حقیقت واحده ذهنی» به زیر سؤال می‌رود و باید به چرائی آن پاسخ داده شود:

واقعيات و موجودات در خارج متعدد و متکثرند چرا ذهن از آن‌ها يك حقیقت واحده برداشت می‌کند؟

جواب: اساساً ذهن برای این است و کارش این است که موجودات بی شمار خارج را دسته بندی کند و هر گروه را تحت يك «قاعده» و «قانون» قرار دهد و رشته های مختلف علمی را به بار آورد.

ذهن عکاس است از خارج عکس برداری می‌کند. همان طور که عکس يك منظره در روی کاغذ يك حقیقت و قابل تعقل است و نمی‌شود آن را انکار کرد، همان طور هم عکس هایی که ذهن از خارج می‌گیرد حقیقت هستند و غیرقابل انکار.

اکنون کسی قطعه عکس کاغذی را در دست بگیرد و بگوید چون این منظره در روی يك کاغذ دو بعدی است و دو بعدی بودن آن معقول است پس باید خود منظره خارجی نیز دو بعدی باشد و بعد سوم را از دست بدهد.

هیچ کس با قطعه های عکس چنین رفتار نمی‌کند بل منظره موجود در خارج را اصل می‌گیرند و عکس را محکوم می‌کنند بر این که باید بعد سوم در آن «فرض» شود.

طرفداران «وحدت وجود» حرکت فکری را کاملاً معکوس شروع می‌کنند در نتیجه چاره ای ندارند جز انکار همه واقعيات و مسلمات و ملموسات و معقولات.

و جالب این که این لغزشگاه آن قدر خطرناک است و این گونه شروع کردن آن قدر حق را به باطل و باطل را به حق تبدیل می‌کند که ناچار می‌شوند به وسیله «عقل» بر علیه همه مسلمات عقلی، حکم بدهند و مسئله سر از «عقل بر علیه عقل» در می‌آورد.

مشکل حضرات این است که «حقیقت ذهنی» را «حقیقت» با حذف قید ذهنی و به طور مطلق - می‌نامند و توجه نمی‌کنند که حقیقت ذهنی، حقیقت ذهنی است نه «حقیقت». و نیز «وجود ذهنی»، «وجود ذهنی» است نه «وجود».

آتش ذهنی، ذهن را نمی‌سوزاند، همین طور، وجود کلی ذهنی، هیچ خاصیتی ندارد و در حقیقت وجود نیست.

با این بنای نادرست «وجود کلی ذهنی» که صرفاً يك مفهوم است و بس، «حقیقت مطلق» می‌شود و نتیجه قهری این می‌شود که واقعيات خارجی باید خودشان را با آن حقیقت مطلق، تطبیق دهند. بدین ترتیب و با این روند بالاخره واقعيات خارجی محکوم به «خیال» می‌شوند.

کلی و امر غیبی:

قیصری در این مبحث زودتر از محی الدین پرده را کنار می زند و جان کلام او را نشان می دهد او موجودات جهان را به دو بخش تقسیم می کند:

۱- امور عینیّه: که عبارت است از این موجودات عینی در کائنات.

۲- امور غیبیّه: عبارت است از کلیات: انسان کلی، آب کلی، آتش کلی، علم کلی، حیات کلی، درخت کلی و... و...

بدین سیاق ناگهان «عالم ذهن» به «عالم غیب» تبدیل می شود و «کلی ذهنی» به «امر غیبی» مبدل می گردد بدون هیچ گونه دلیلی، بدون هیچ ارتباطی.

این امور غیبیّه همان ارباب انواع و «مُثل» افلاطون است تنها اسمش عوض شده است که امروز در محافل علمی و فکری جهان کودکانه ترین فکر محسوب می شود و نامش «ایده آلیسم» افلاطون است.

از زمان قیصری تاکنون به وسعت این «جهان غیب» خیالی، افزوده شده است. زیرا این همه کلی های نو پدید از قبیل: اتوبوس، کامیون، بولدزر، تانگ، لامپ، تلویزیون، تلفن، و... و... که آن زمان نبودند اکنون هستند!!! به راستی باید به عقل صدرائیان امروز، خندید که پیرو محی الدین هستند.

می گوید:

- و معلوم أنّ هذه الامور الكلیّة و ان كانت معقولة فإنّها معدومة فی العین؛ و معلوم است که این امور کلیّه گرچه معقول هستند اما وجود عینی خارجی ندارند.

تأمل: ۱- مرادش این است که «وجود عینی» دو نوع است وجود عینی ذهنی، و وجود عینی خارجی.

۲- پیش از محی الدین، ارسطوئیان نیز به «موجودهای عقلی» قائل بودند و آن ها را «مجردات قدیم» می نامیدند، مجرداتی که فارغ از زمان و مکان باشند. محی الدین همه «ذهنیات» را، موجود دانست و برای شان عینیت قائل شد. و حق با محی الدین است. زیرا موجودی که «وعاء» و جا و مکان ندارد تنها خداست. و برای موجودات دیگر، وعاء، جا و مکانی نیست مگر یا ذهن یا خارج. ارسطوئیان با نفی زمان و مکان از مجردات، آن ها را از وعاء و مکان عینی خارجی، خارج می کنند. پس مجردات نیز محل و مکان غیر از ذهن ندارند. اکنون که مجردات ذهنی می توانند وجود عینی داشته باشند، چرا همه ذهنیات وجود عینی نداشته باشند؟

۳- محی الدین با این بیان برای «اعیان ذهنی» ارزش اصلی را می دهد و در آینده خواهیم دید که عالم «عین خارجی» را «حق متخیّل» خواهد نامید. زیرا عالم عین خارج «حسی» است و حسیات ارزش اصلی ندارند و «معقولات» اصیل هستند.

در برگ های پیش توضیح دادم که این لفظ «معقول» اغوا کننده است. اکنون اگر گفته شود کلی ها تنها تصورات ذهنی هستند و وجود واقعی ندارند نه در عالم عین و نه در عالم غیب، در جواب می گویند: پس چرا معقول هستند و مورد تعقل عقل می باشند.

محی الدین سیستم اندیشه ای خود را روی این اصل بنا نهاده که «هر چه معقول و مورد تعقل باشد، وجود دارد، وجودش وجود معقول است» و قیصری این وجود عقلی را وجود غیبی می نامد.

در آن جا توضیح دادم که عقل می تواند روی موهومات نیز کار کند يك کره زمین مثل کره زمین ما و نیز فیلم های تخیلی را مثال آوردم. پس هر معقول، امر وجودی یا امر غیبی نیست تا چه رسد بر این که دارای اثر و حکم باشد.

- موجوده الحکم: (امور کلیه که در خارج معدومه العین هستند) موجوده الحکم در خارج هستند.

به نظر محی الدین حکم شان این بود که به موجود عینی خارجی صفت می دادند علم کلی صفت عالم را به زید می دهد. لیکن گفته شد چیزی که این صفت را به زید می دهد همان علم زید است که وجود خارجی دارد نه علم کلی ذهنی. قیصری با هوشمندی خاص خود تناقض را در کلام محی الدین دیده و فوراً به حل آن اقدام کرده است جمله «معدومة العین موجودة الحکم» يك تناقض است چگونه چیزی که وجود عینی خارجی ندارد می تواند در خارج حکم داشته باشد. عنوان «امور غیبیه» را پیش می کشد تا مشکل حل شود.

اما باید پرسید مراد از این عالم غیب چیست؟ خدا که غیب است عینیت خارجی ندارد؟! فرشته و جن که غیب هستند وجود عینی خارجی ندارند؟! بهشت و دوزخ که امروز برای بشر غیب است وجود عینی خارجی ندارد؟! این چه عالم غیب است که کلی ها در آن هستند و حکم هم دارند اما وجود خارجی ندارند؟! و نیز محکوم علیه هم می شوند که می گوید:

- کماهی محکوم علیها اذا نسبت الی الموجود العینی: همچنان که محکوم علیه هم می شوند وقتی که به موجود عینی نسبت داده می شوند.

یعنی همان طور که علم کلی حکم می کند صفت عالم به زید داده شود همان طور وجود زید نیز حکم می کند که آن علم کلی در وجود زید «علم حادث» نامیده شود.

- فتقبل الحکم فی الاعیان الموجودة: کلی ها حکمی را که اعیان موجوده به آن ها می دهند، می پذیرند.

- و لا تقبل التفصیل و لا التجزی، فانّ ذلك محال علیها: اما کلی ذهنی نه «بخش پذیر» است و نه قابل تجزیه. زیرا این برای آن ها محال است.

یعنی گمان نکنید (مثلاً) افراد عالم هر کدام بخشی از علم کلی را برگرفته اند و آن را میان خودشان تقسیم کرده اند، کلی ها (یا به قول قیصری: امور غیبیه) قابل تفصیل و تجزیه نیستند.

تجزیه و امور غیبیه:

قیصری برای محال بودن تجزیه کلی ها، دلیل می آورد می گوید: تجزیه «حقیقت بسیطه» امکان ندارد. زیرا اگر آن حقیقت کلیه پس از انقسام در همه اقسام بعینه باقی باشد، پس در واقع انقسامی رخ نداده است مانند «انسانیت» در هر شخص. - انسانیت بر همه افراد انسان پخش است اما در هر کدام از آن ها بعینه هست نه بخشی از آن.

و اگر پس از انقسام بعینه باقی نماند، در این صورت عین آن حقیقت کلی، منعدم شده است با انعدام بعضش. و اگر پس از انقسام چیزی از آن باقی نماند، باز منعدم می شود.

اولاً: مراد از «حقیقت» در مورد کلی این است که آن کلی در ذهن هست و وجود مفهومی ذهنی دارد و يك «مفهوم» است و عقل آن مفهوم را درك می کند و لذا می توان به آن «معقول» هم گفت. نه این که مراد از «حقیقت» این باشد که در عالم هستی چنین چیزی وجود دارد. خود محی الدین تکرار می کند که این کلی ها وجود عینی خارجی ندارند.

ثانیاً: يك فرد کم تجربه و یا لوله کشی شده، وقتی که این استدلال قیصری را می بیند گمان می کند به راستی او برهان قاطع اقامه کرده است لیکن اگر به لفظ «عین» که مکرر در متن استدلالش آورده، توجه کنید می بینید اساس استدلال او بی پایه است محی الدین و خود او به طور مکرر گفته اند که کلیات مورد بحث «معدوم العین» هستند. به یاد «اخته و اولاد زیاد».

زید انسان است عمرو نیز انسان است و آن یکی و این دیگری... ذهن بر این ها می نگرد و يك چیز مشترك میان این ها مشاهده می کند که واقعاً این چیز مشترك در آن ها هست و در وجودشان عینیت دارد، آن گاه ذهن این برداشت خود را به نام «انسانیت» که صرفاً يك مفهوم است و صرفاً انتزاعی است، به صورت نزع و کنده شده از عین ها، درک می کند.

و چنین نیست که انسانیت قبلاً با عنوان يك شیئی واقعی وجود داشته باشد و با خلق هر انسان، آن شیء را به او بدهند. قیصری در استدلال مغالطه ای، سخت بی باک است علناً درصد چشم بندی است. زیرا این گونه استدلال ها یا از روی ناآگاهی است که قیصری علامه است و یا براساس تصمیم بر مغالطه است در این صورت یا دیگران را خیلی خام می داند و یا سخت متهور است.

اما خود محی الدین به صورت دیگر استدلال می کند:

- فائها بذاتها فی کل موصوف بها، کالانسانیة فی کل شخص من هذا النوع الخاص لم تفصل و لم تعدد بتعدد الاشخاص: زیرا کلی ها با تمام ذات شان در موصوف های خودشان، هستند. مانند «انسانیت» که در هر فرد از افراد نوع انسان، هست و تکه تکه نشده و متعدد نیز نشده است.

یعنی در هر کدام از افراد تکه ای از انسانیت، حضور ندارد، بل هر کدام انسانیت را به طور تام، دارند، و انسانیت با تعداد افراد متعدد نشده تنها يك انسانیت هست و در همه افراد هم همان يك انسانیت است.

تذکر: تأکید بر این که انسانیت در همه هست بدون تعدد، برای زمینه چینی به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است که آن زمینه باشد برای «اتحاد عالم و معلوم» و هر دو زمینه شوند برای «وحدت وجود».

صدرائیان گمان می کنند که دو اصطلاح «وحدت در عین کثرت و بالعکس» و «اتحاد عالم و معلوم» از اختراعات ملاصدرا است در حالی که اولی نسب به فرفیریوس نو افلاطونی می رساند و دومی از اختراعات محی الدین است که پایه اش بر عدم است. زیرا کلی «معدوم العین» است که خودش به آن معترف است.

- و لا برحت معقولة: و همچنان معقول، هست.

تأمل: قبلاً تکرار کردم که لفظ «حقیقت» و «معقوله» در این مبحث، اغوا کننده هستند. و مراد از آن ها را توضیح دادم. به اصطلاح اگر هر مفهوم کلی هزار بار هم تعقل شود، و عنوان «حقیقت» در مورد آن ها تکرار شود. باز چیزی بیش از «مفهوم برگرفته از موجودات عینی»، نیست.

وحدت وجود براساس وجود جامع:

محی الدین به نظر خودش ثابت کرد که: کلی مانند «انسانیت» يك شیء است که جامع میان همه افراد عینی انسان است. اکنون یافته خود را پایه ای برای «وجود جامع» قرار می دهد تا نتیجه بگیرد: همان طور که انسانیت در همه انسان ها هست و بدون این که خودش منقسم و تجزیه شود، همان طور هم وجود خدا جامع همه موجودات است بدون این که منقسم و یا تجزیه شود. می گوید:

- و اذا كان الارتباط بين من له وجود عینی و بين من ليس له وجود عینی، قد ثبت، و هی نسب عدمیة، فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه علی کل حال بينها جامع و هو الوجود العینی: وقتی که ثابت شد ارتباط میان

چیزی که وجود عینی دارد (موجودات خارجی) و میان آن چه که وجود عینی ندارد (مفهوم کلی)، برقرار است در حالی که آن مفهوم های کلی نسبت های عدمی هستند، پس ارتباط میان برخی موجودات عینی با برخی دیگر بیش تر قابل درک است. زیرا در هر صورت میان موجودات عینی يك «جامع» هست و آن «وجود عینی» است.

اشکال: ۱- با توضیحات مشروحی که گذشت روشن شد که ارتباطی میان مفهوم کلی و موجود خارجی هست، اما این ارتباط فقط عبارت است از «برگرفتن ذهن مفهوم کلی را از موجودات خارجی» و بس.

و ثابت شد که مفهوم کلی، شیئی نیست که قبلاً وجود داشته و از آن به هر کدام از افراد خارجی بهره ای داده باشند. تا استدلال شود که: در عین حال که به همه افراد بهره ای از آن رسیده در عین حال تجزیه هم نشده است.

و گفته شد که این روش يك روش معکوس است و مبتنی بر «اصالة الذهن» و يك ایدآلیسم شبیه ایدآلیسم افلاطونی است. ۲- بر فرض محال بپذیریم که مثلاً انسانیت ذهنی با افراد خارجی ارتباط دارد و این رابطه میان مفهوم انسانیت که معدوم العین است و میان افراد عینی انسان، برقرار است. این موضوع چه ربطی به اثبات رابطه میان موجودات عینی دارد؟ این نه تنها دلیل و برهان نیست حتی تمثیل هم نیست. تمثیل همیشه میان موجود با موجود هم سنخ دیگر، است نه میان موجودات عینی و مفهوم معدوم العین.

۳- محی الدین می گوید که خداوند «وجود عینی» است و جامع همه موجودات عینی است بدون این که منقسم یا تجزیه شود. به لفظ «وجود» توجه فرمائید: خود این لفظ يك «مفهوم کلی» است و به قول خود محی الدین «معدوم العین» است. آن چه در خارج هست و عینیت دارد «موجود» است نه «وجود»، وجود يك برداشت کلی است که ذهن از موجودات خارجی برداشت می کند. پس این رابطه که او میان موجودات عینی خارجی برقرار می کند باز يك طرفش همان کلی معدوم العین است. و افزودن پسوند «عینی» و نام گذاری آن با «وجود عینی»، مشکل را حل نمی کند.

۴- محی الدین چرا نمی گوید «و هو الموجود العینی»، می گوید «و هو الوجود العینی»؟! برای این که در آن روند و روش معکوس، «وجود» می تواند «مقسم» باشد و موجودات خارجی «قسیم» آن، و در عین حال تجزیه هم نشود. اما اگر لفظ «موجود» را به کار ببرد همان «موجود» مقسم می شود و سایر موجودات قسیم آن، و مقسم نمی تواند در عین مقسم بودن منقسم نشود. زیرا در عرصه موجودات عینی چنین فتوائی فتوا بر صحت تناقض است. این دیگر عرصه خیال نیست تا با مفهوم های ذهنی بازی شود.

و این خود دلیل است بر این که حتی آن «ارتباط» که در روش معکوس و نادرست، متخیل است در مورد موجودات خارجی قابل تخیل هم نیست مگر باز از لفظی استفاده شود که صرفاً به مفهوم ذهنی دلالت کند.

- و هناك فما ثمّ جامع و قد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوی و احق: و آن جا (رابطه مفهوم کلی با موجودات عینی) ارتباط بدون جامع، است، پس (در این جا که عرصه موجودات عینی است و جامع هم هست) اقوی و احق، خواهد بود.

توضیح: این است پایه ها و اصول «وحدت وجود» که عده ای شیفته آن شده اند و چه ها که نکردند؟! و چه غوغاها که به راه نینداختند!؟.

این مباحث را با شرح و توضیح بیش تر (بل به حدی که شاید از حد لزوم فراتر، رفت) آوردم تا حتی الامکان نکته مبهمی باقی نماند. لیکن وقتی که مدعیان برهان (صدرائیان) به مغالطه پناه ببرند، دیگر از هیچ منطق و شرح و بیانی، کاری ساخته نیست. و خود خدا باید این گرفتاری را حل کند.

الواجب بنفسه و الواجب بغيره:

در مقاله های مقدماتی این کتاب و نیز در متن، گفته شد: پس از قدم اولی که فارابی در آشتی میان ارسطوئیات و تصوف برداشت و فتح الباب کرد، محی الدین اولین صوفی ای است که این باب را گسترش داد و در این مسیر، راه پیمود و به ارسطوئیات احترام وافر، قائل شد.

یکی از فرازترین نمونه این گرایش مسئله «واجب علی» است که: وقتی که علت کامل و تامه می شود، وجود معلول «واجب» می شود. این افراطی ترین فراز ارسطوئیان است. دهریون، هگلیست ها، و نیز ملحدین که سخت به «جبر علی» معتقد هستند در این مسئله به پای ارسطوئیان نمی رسند. و از جانب دیگر صوفیان که همیشه در باغ پر ثمر «معجزات» به تفرج مشغول اند و افراطی ترین گروه در «معجزه سازی» هستند، از این دیدگاه پرداختن يك صوفی ای مانند محی الدین به «وجوب علی» از عجایب تاریخ است.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به قانون «علت و معلول» با دید «مشروط» می نگرد: وقتی که علت کامل و تامه شد معلول حتمی و تخلف ناپذیر است مگر خدا فرمان دیگری دهد: «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»^{۸۰}.

در بینش ارسطوئی قانون «علت و معلول» بر خود خدا نیز حاکم است یعنی خود خدا نیز نمی تواند در آن دخالت کند و آن را از «وجوب» بیندازد، واجب، واجب است گرچه واجب بالغیر، باشد^{۸۱}. و نیز در آن بینش، خداوند در رأس سلسله علت و معلول، قرار دارد. اما در بینش قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) خداوند «علة العلل» نیست^{۸۲} بل خالق قانون علت و معلول است که در عرصه کائنات در جریان است. و خدا می تواند در این جریان دخل و تصرف بکند «کل یوم هوفی شأن».

اینک به سخن محی الدین توجه کنید که خدای او درست مانند خدای ارسطوئیان «موجب» می شود^{۸۳}:

- و لا شك انّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره الی محدث احدته لا مکانه بنفسه، فوجوده من غیره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار؛ و شکی نیست که حدوث حادث و نیاز آن به محدثی که آن را احداث کند، ثابت است. زیرا حادث بنفسه «ممکن» است. پس وجودش از غیر است. و آن مرتبط است به غیر، يك ارتباط نیازی.

- و لابد ان یكون المستند الیه واجب الوجود لذاته، غنیاً فی وجوده بنفسه، غیر مفتقر، و هو الذی اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث، فانتسب الیه، و لما اقتضاه لذاته كان واجباً به؛ و باید آن تکیه گاه (محدث) بذاته واجب الوجود باشد، که بنفسه وجود بی نیاز، باشد. و اوست که وجود را به این حادث می دهد، و حادث به او منتسب می شود. وقتی که واجب ذات حادث را اقتضا می کند، حادث «واجب بالغیر» می شود.

۸۰- در مبحث «معجزه و کرامت» اصل و اصول این مسئله بحث شده است.

۸۱- خدای ارسطو نه تنها برای شکستن وجوب علی قادر نیست، اساساً از هر «فعل» ناتوان است.

۸۲- رجوع کنید: نقد میانی حکمت متعالیه.

۸۳- همان فکر یهودی «قالت اليهود یدالله مغلوله».

تأمل: ۱- محی الدین «وَجوب علی» ارسطوئیان را در حد اعلا و در قالب ناب یونانی آن می پذیرد، در حدی که عبارت جبری و غیر ارادی «لَمَّا اقتضاه لذاته» را می آورد. اقتضای ذاتی غیر از «خواست ارادی» است. نور پراکنی و پخش انرژی، اقتضای ذاتی خورشید است و خورشید در این کار هیچ اراده و اختیاری ندارد و کاملاً «موجب» است.

۲- این کار محی الدین را باید يك تحول شگرف دانست. تصوف نرم و لطیف، و بت عیارش که هر لحظه به لباسی در می آید: (به هر رنگی که خواهی جامه می پوش *** که من آن قدر عنا می شناسم).

و آئینی که «کنت کنزاً مخفیاً فاردت ان أعرف» شعار آن است اینک به خشکی و بیوست مکانیکی بی روح ارسطوئیات دچار می شود.

۳- این تحول از لطافت و اراده، به خشکی و بیوست را، باید یکی از تفاوت های اساسی تصوف عربی با تصوف فارسی دانست. محی الدین در واقع بانی نوع جدید تصوف است که با جان مایه جدید ساخته می شود و از مادر خود (تصوف فارسی) کاملاً متفاوت می گردد. اما صوفیان نوپدید (صدرائیان امروزی) بدون توجه به این تفاوت اساسی که بنیان مسئله را عوض می کند، هم پیرو محی الدین هستند و هم همواره از اشعار پر احساس و لطیف فارسی استفاده می کنند. جریان تصوف نو پدید سخت دچار آشفته‌گی بنیانی و اضطراب اساسی است. که سستی دیگری را بر سستی اصول تصوف می افزاید.

محی الدین در ادامه نیز به جای لفظ «آراد» «اقتضی»، را آورده است:

- و لَمَّا كان استناده الی من ظهر عنه لذاته، اقتضی ان یکون علی صورته فی ما ینسب الیه من کل شیء من اسم و صفة، ما عدا الوجوب الذاتى؛ و چون استناد حادث بر واجب (که ذاتاً از آن ظهور یافته است) می باشد، واجب اقتضا کرد^{۸۴} که حادث بر صورت واجب، باشد در تمام آن چه که به واجب نسبت داده می شود (چه اسم باشد چه صفت). جز وجوب ذاتی.

تأمل: محی الدین فتوی می دهد که «حادث باید بر صورت واجب باشد». تنها دلیل بر این مدعا را، استناد حادث به واجب، می داند. و معلوم است که این دلیل «اخص از مدعا» است و نمی تواند ادعا را ثابت کند. قیصری برای پر کردن این خلأ دلیل دیگری اقامه می کند، می گوید: چون معلول اثر علت است، و اثرها به ذات شان و صفات شان دلایل صفات مؤثر، هستند، و بایسته است که در دلیل چیزی از مدلول باشد.

اما قیصری تنها «لزوم چیزی» را اثبات می کند، نه «همه چیز از اسم ها و صفت ها» را^{۸۵}. بنابراین دنبال دلیل دیگر می رود و می گوید:

علت غائی از ایجاد حادث، «شناخت واجب» است - همان طور که خدا فرموده است «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و عبادت لازم گرفته معرفت معبود را و لو بوجهی از وجوه.

۸۴. نظر به سه اصل «قابل و قابلیت»، «اعیان ثابته» و «طلب» اعیان مطابق استعدادشان - که سه اصل محی الدین است - می توان فاعل لفظ «اقتضی» را در این جا و در جمله پیشین، «حادث» دانست. لیکن فرقی در اصل مسئله نمی کند.

۸۵. حتی اصل و اساس سخن قیصری نادرست است. چرا باید صفات یا صفتی از مؤثر، در اثر باشد؟ نظر به این که محی الدین عناصر ارسطوئی را داخل تصوف کرده، قیصری در صدد است زمینه را برای اصل ارسطوئی «سنخیت علت با معلول» بکشاند. و پیش تر توضیح داده شد که قانون علت و معلول، خود يك پدیده است و شامل خدا نمی شود و خداوند «علة العلل» نیست. و سنخیت نیز مربوط به این قانون است و شامل خدا نمی شود «کیف یجری علیه ماهو اجراه».

باز دلیل قیصری اخص از مدعاست زیرا موضوع سخن محی الدین مطلق حادث است نه فقط انس و جن. و اگر گفته شود معلوم است که مراد محی الدین «انسان» است. در این صورت دلیل قیصری «اعم از مدعا» می شود و شامل جن هم هست که ناقض مقصود اوست.

نویسنده محترم شرح فارسی تصمیم نهائی را می گیرد و دل دریائی را بر دریا می زند و می فرماید: به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع.

سیحان الله... و لا حول و لا قوة الا بالله. این سخن در حوزه علمیه قم به زبان و قلم می آید «سنخیت خدا و خلق» !!! این جا قم است نه کلاس درس جهانگیر خان قشقائی، یا محفل مخفیانه سنگلج. یا اطاق خصوصی خانه فاضل تونی سازگار با فروغی و رضاخان، جریانی که از قشقائی تا رضا خان ابتدا به تسامح و سپس به لائیک منجر شد.

حضرات ارسطوئیان، صدرائیان و صوفیان نوپدید، باید بنشینند و سهم و کاربرد و نقش خود را در جریان فرهنگ لائیک رضاخان، محاسبه کنند. و این محاسبه هم خیلی آسان است: حضرات در این جریان یا با آن همراه بوده اند، یا مخالف آن و یا بی طرف. ماهیت نهضت لائیک محمدعلی فروغی با ارسطوئیات و با همیاری ارسطوئیان (صدرائیان) تحقق یافت و هیچ فرد حوزوی با ماهیت حوزوی با وی همکاری نکرد اما برخی صدرائیان، تنگاتنگ و برخی دیگر اندکی دورادور آراهه دین زدائی را به حرکت درآوردند.

باور به سنخیت خدا و خلق، اولین موضوع است که همه انبیاء برای براندازی آن، مبعوث شده اند. به ویژه جان تشیع همین نکته و نقطه است. تشیع یعنی نفی این سنخیت و این سنخیت یعنی نفی تشیع. این اصل حتی برای اروپائیان و محققان ژاپن نیز روشن است.

اصطلاح سنخیت اساساً يك اصطلاح ارسطوئی است و صوفیان کاری با آن نداشتند اصطلاح آنان «ظاهر و مظهر» است بدون تصریح به سنخیت و در اوج مستی صوفیانه نیز «انا الحق» می گویند یا «ما فی جبتی الا الله». یعنی در مرحله اول کاری با سنخیت ندارند و در مرحله دوم نیز کار از سنخیت گذشته است.

چون میان علت و معلول سنخیت لازم است و خدای ارسطوئیان علت العلل است، در نتیجه خدای ارسطو هم سنخ خلق، می شود (و لذا در یکی دو برگ پیش گفتم: در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام)، خداوند علة العلل نیست). تصوف نو پدید بدین گونه ارسطوئیات خشک را با افکار رؤیا گونه صوفیانه، ملقط می کند.

و شگفت تر از این، عبارت «اصل و فرع» است. هرگز گمان نمی کردم کسی در حوزه مقدسه قم با این صراحت اعلام کند که مخلوقات فرع و یا فروع، و شاخه های وجود خداوند، هستند^{۸۶}.

تمسك به سنخیت چیزی است که حتی قیصری جسارت نکرده به آن متمسك شود و هر تقلاً را کرده است غیر از تمسك به آن. و همچنین در مورد اصل و فرع. حتی خود محی الدین در این جا روی ریل واجب و ممکن، حادث و محدث، حرکت می کند. اما سرور ما این چنین سخاوتمندانه همه چیز را فدای تصوف می کند.

محی الدین هنوز در وسط راه است و مشغول زمینه چینی، که گفته:

۸۶. در بخش آخر «نقد مبانی حکمت متعالیه» این مسئله اصل و فرع، مشروحاً بررسی شده است. اما در این جا پرسش مهم این است: چرا بعضی ها فراتر از فراخ ترین نوع تصوف، پیش می روند؟

- ما عدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث و ان كان واجب الوجود، و لكن وجوبه بغيره لا بنفسه: (حادث باید

همه اسم‌ها و صفات واجب را داشته باشد) غیر از صفت وجوب ذاتی. زیرا وجوب ذاتی برای حادث صحیح نیست گرچه حادث نیز واجب الوجود است لیکن وجوب آن به وسیله غیر است نه به نفس خودش.

هنوز محی الدین میان خدا و خلق از لفظ «غیر» استفاده می‌کند، اما حضرات سمند تصوف را چهار نعل تا انتهای کرانه وحدت وجود محض، می‌تازند که حتی به آن سوی وحدت وجود، می‌افتند.

به هر صورت دلیل ایشان نیز «اعم از مدعا است». زیرا اگر سنخیت و اصل و فرع مورد تمسک باشد شامل «وجوب ذاتی» نیز می‌شود زیرا هم سنخ واجب باید واجب هم باشد و فرع واجب، باید واجب باشد. در حالی که موضوع بحث محی الدین تنها اسامی و صفات (غیر از وجوب ذاتی) است، و دلیل سنخیت ناقض این است.

يك داستان:

نامی از حوزه مقدسه آمد، آن تعداد از حوزویان که نویسنده (مثلاً) هستیم و باید با قلم مان از سلطه تصوف بر حوزه جلوگیری کنیم، چرا چیزی در این باره نمی‌نویسیم؟ باید گفت سرعت سیل تصوف ما را به «شک در خود» واداشته است. نمی‌توانیم باور کنیم که ممکن است آن تعداد آقایان اشتباه کنند لابد خودمان از آقا یداله، بیماری گرفته ایم و حق با تصوف است.

داستان از این قرار است: در آن زمان ما ۱۰ سال داشتیم و در کلاس چهارم ابتدائی درس می‌خواندیم. تا آن روز چیزی به نام «شیر خشک» ندیده بودیم. نگو که تولیدات شیر خشک آمریکا در انبارها مانده و از شاه خواسته اند که آن‌ها را بخرد و به مصرف رساند. روزی مرحوم حیدری در جلو صف حاضر شد و فرمان «ایست خبردار» صادر کرد. سرود شاهنشاهی که تمام شد، گفت: بچه‌ها فردا هر کدام يك استکان همراه بیاورید برای تان شیر خواهیم داد.

به مدرسه که رسیدیم مستخدم بی‌چاره چندین دیگ بزرگ شیر، داغ کرده بود. اول کلاس اولی‌ها، سپس دومی‌ها، تا ششمی‌ها به صف و با نظم مرتب شیر دریافت کردیم. سه روز بدین منوال گذشت، همه چیز مدرسه حتی برنامه‌های درسی با اشکال مواجه شد. بالاخره مقرر فرمودند که شیر را به صورت خشک به ما بدهند، به هر کدام يك جعبه که شاید حاوی ۲/۵ کیلو شیر خشک بود دادند.

خدا مرحوم آقا میر یوسف را غرق در رحمت کند، وفات کرده بود اما خانواده‌شان درست مثل يك امام زاده، هم مورد احترام مردم بود و هم مورد نذر و نیاز. سر قبرش هم همیشه شمع روشن می‌کردند. از جمله خود بنده که تاکنون سهم قرآن و فاتحه آن مرحوم را فراموش نمی‌کنم.

یداله یکی از جوانان رشید (خدا رحمتش کند) دچار اختلال روانی شد. پدرش عمو محمد و برادرش آقا یوسف و يك فرد سوم، او را به خانه مرحوم آقا میر یوسف بردند شب در آن جا بست نشستند تا شفایش را بگیرند.

آقا میر جواد ده ساله هم دوره ما، سفره را می‌آورد، قبل از همه چیز نمکدان و قاشق‌ها را می‌چیند، یداله فوراً نوك انگشت به نمک زده و به زبانش می‌کشد و می‌گوید: قربان آقایم بروم نمکش هم شیرین است.

حاضرین به سخن او اهمیت نمی‌دهند. خوب آدم بیمار از این سخنان می‌گوید.

شام خوردن شروع می شود، آقا یوسف نیز از نمک استفاده می کند اما با تعجب می بیند نمک شیرین است اما دم در نمی کشد. آن گاه آن فرد سوم چیزی از نمک می چشد، او نیز دم در نمی آورد. همان طور عمو محمد. هر کدام در ذهن خودشان فکر می کنند: آخر مگر ممکن است نمک هم شیرین باشد؟! مثلاً آقا میرجواد یا بی بی خانم (مادر آقا میرجواد) اشتباه کنند؟! پس حتماً من هم اختلال روانی پیدا کرده ام حتماً از یداله به من سرایت کرده است. شام نزدیک به اتمام می رسد که خود آقا میرجواد نمکی می چشد، فریاد می کشد: مادر این که نمک نیست، شیر خشک گذاشتی.

سید می خواهد سفره را جمع کند، آقا یوسف می گوید: آقا جان بگذار باشد من که شام نخورده ام.

سید: چرا نخوردی؟

یوسف: برای این که گمان می کردم مثل یداله مریض شده ام گلویم بسته شده بود.

عمو محمد: من هم همین طور.

فرد سوم: و الله من هم نخورده ام.

ما: ما هم بیهو، دیدیم این همه صوفی پاکباخته و عاشق دل سوخته و محقق داشته ایم که بی خبر بوده ایم، گمان کردیم ما مریض هستیم وگرنه این همه حضرات اشتباه نمی کنند. پس باید دم در نکشیم و آلا متهم می شویم که از آقا یداله بیماری گرفته ایم و از قبيله «اهل ظاهر» و گروه «حشویه» و از افراد «غیر محقق» هستیم.

صورت انسان صورت خداست!؟

صوفیان همه جا جار انداخته اند که خداوند انسان را به صورت خویش آفرید. محی الدین در جملات گذشته لفظ صورت را آورد و در این جا می گوید:

- **ثُمَّ لِيَعْلَمَ: أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْأَمْرَ عَلَى مَا قَلْنَا مِنْ ظُهُورِهِ بِصُورَتِهِ:** سپس باید دانسته شود که چون واقعیت امر همان طور است که گفتیم یعنی حادث (انسان) بر صورت خدا ظاهر شده است.

- **إِحَالِنَا تَعَالَى فِي الْعِلْمِ بِه عَلَى النَّظَرِ فِي الْحَادِثِ:** حواله کرد ما را در دانستن ذاتش به نظر کردن در حادث.

- **و ذَكَرَ أَنَّهُ إِرَانَا آيَاتِهِ فِيهِ:** و فرمود نشانه های خود را در حادث، به ما نشان داده است.

مانند حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ»^{۸۷}

و نیز آیه «وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ»^{۸۸}.

۸۷. فصلت ۵۳۷.

۸۸. زاریات، ۲۱.

- فاستدلنا بنا عليه، فما وصفناه بوصف آلا كنا نحن ذلك الوصف، آلا الوجوب الذاتي الخاص؛ پس ما به خودمان بر او استدلال کردیم - خودمان را دلیل شناسائی او قرار دادیم - پس خدا را به هیچ وصفی توصیف نکردیم مگر خودمان همان وصف بودیم. مگر وجوب ذاتی خاص (که مخصوص خدا است).

- فلما علمناه بنا و متاً، نسبنا اليه كل ما نسبناه اليه، وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم اليه؛ پس چون او را شناختیم به وسیله شناخت خودمان، و به وسیله آن چه در خودمان هست، نسبت دادیم به او هر چه را که نسبت دادیم به خودمان. و بر این مطلب اخبار الهی بر زبان انبیاء، وارد شده است.

قیصری «اخبار الهیه» را توضیح می دهد؛ مثل: حدیث «ان الله خلق آدم على صورته» و آیه «لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ» و حدیث «مرضت فلم تعدنى» و آیه «وَ أَفْرَضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا» و نیز «اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» و نیز «سَخِرَ اللّٰهُ مِنْهُمْ» و جمله «ضحك الله مما فعلتها البارحة».

اینک ابتدا در مورد حدیث «ان الله خلق آدم على صورته» کمی درنگ کنیم: این حدیث در متون سنّی یافته نشد، اما در متون شیعه به شرحی که خواهد آمد، ضبط شده است.

اولین نکته مهم در این باب رفتار نویسندگان بزرگوار شرح فارسی است که هر جا کلام محی الدین را با مبانی اساسی شیعه مخالف می یابند می فرمایند «چون ابن عربی در میان سنّیان زندگی کرده و با عرف آن ها بزرگ شده در این مسئله بدون توجه سخن گفته است».

اولاً: يك فردی که مدعی کشف و شهود است و کشف و شهود او نمی تواند دیوار تربیت او را بشکند پس چگونه می تواند دیوار عالم غیب را بشکند و از آن مطلع شود؟ او که هنوز خود و تربیت خود را نشناخته پس مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیست و اساساً بهره ای از عرفان ندارد.

ثانیاً: او و شاگردانش در موارد دیگری گاهی از حدیث هایی استفاده می کنند که در متون اهل سنت وجود ندارد و از انحصارات منابع شیعی است. و هر جا که بتوانند به نفع خودشان استفاده کنند بهتر از هر کس و فوراً حدیث مورد نظرشان را در متون شیعه پیدا می کنند. و با جزئیات منابع و عقاید شیعه آگاهی کامل دارند و تحت تربیت تسنّنی شان قرار نمی گیرند.

حدیث در بحار، ج ۲، ص ۱۱، باب «تأویل قوله تعالی: و نفخت فيه من روحي، و: روح منه. و قوله(صلی الله علیه وآله) خلق الله آدم على صورته». آمده است:

عن علی(علیه السلام) قال: سمع النبی(صلی الله علیه وآله) رجلاً يقول لرجل: قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك. فقال(صلی الله علیه وآله): مه لا تغل هذا فانّ الله خلق آدم على صورته: امیر المؤمنین(علیه السلام) فرمود: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) شنید که مردی به مرد دیگر می گوید: خدا روی تو و روی کسی را که به تو شباهت داشته باشد زشت کند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: ساکت باش این گونه نگو زیرا خداوند آدم را به صورت این مرد آفریده است.

قلت للرضا(علیه السلام): یابن رسول الله انّ الناس یروون انّ رسول الله(صلی الله علیه وآله) قال: انّ الله خلق آدم على صورته. فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحدیث، انّ رسول الله(صلی الله علیه وآله) مرّ برجلین يتسابان، فسمع احدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك. فقال(صلی الله علیه وآله): یا عبدالله لا تغل هذا لایحک فانّ

الله عزوجل خلق آدم علی صورته: گفتم به امام رضا(علیه السلام): ای فرزند رسول خدا مردم روایت می کنند از پیامبر(صلی الله علیه وآله) که فرمود: خداوند آدم را به صورت خود آفریده است. فرمود: خداوند آنان را بکشد زیرا اول حدیث را حذف کرده اند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر دو مرد می گذشت که شنید یکی به دیگری می گوید: خدا روی تو و روی کسی را که به تو شباهت داشته باشد، زشت کند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: ای بنده خدا این سخن را نگو زیرا خداوند آدم را در صورت این مرد آفریده است.

توضیح: ۱- یعنی همه انسان ها و آدم يك صورت نوعیه دارند.

۲- شگفت از صوفیان نو پدید است که همواره این حدیث را درست همان طور با حذف اولش، تکرار می کنند و به خورد طلاب جوان و دانشجویان جوان می دهند. و هیچ تردیدی نیست که باب مذکور را از بحار خواننده و مطالعه کرده اند و اگر با بحار و علامه مجلسی خرده حساب دارند، بروند در کافی بخوانند و نیز در منابع دیگر. و هر کس این حدیث ها را بخواند قطع پیدا می کند که حذف عمدی رخ داده است. و بر فرض عدم حصول قطع دست کم احتمال حذف، مسلم می گردد و «**إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال**» پس چگونه حدیث را رها کرده و به شایعه افواهی متمسک می شوند؟ و دستکم به دلیلی که دچار احتمال خلاف، است چنگ می زنند آیا این برخورد آن هم برخورد با اصول توحیدی جایز است؟! مصداق مسامحه در مورد الله جلّ جلاله، نیست؟! بل مصداق گستاخی و جسارت به ساحت خدا، نیست؟! چرا در مورد يك ریال با این گونه حدیث ها قضاوت نمی کنید اما در مورد خدا این عمل نادرست را مرتکب می شوید...؟! چرا؟! چرا با دین و ایمان مردم بازی می شود؟! باز هم چرا!!!.

اگر این گونه حدیث های جعلی و تحریفی را از بنای خیالی کاخ زیبای تصوف بگیرید، آن سیمای خیالی خود را نیز از دست می دهد و آوار می شود. و هم چنین اگر آن ها را از فصوص الحکم و شرح هایش بردارید بی پایگی آن بیش از پیش مشخص می گردد. و در این مسائل، شرح فارسی از همه داغ تر است.

اما حدیث «ضحك الله مما فعلتها البارحة» : باز در متون سنّی و شیعه (با استفاده از نرم افزارهای متعدد) چنین حدیثی یافته نشد، گویا این دو حدیث در زبان «ناس» همان طور که در حدیث بالا گذشت، بوده است و مراد از «ناس» فقط صوفیه باشد. همان طور که در روایت علی(علیه السلام) در متن حدیث آمده. اما در زمان امام رضا(علیه السلام) که اوج شیوع و نفوذ تصوف بود، اول آن حذف شده است.

اما شبیه آن در متون سنّی وجود دارد که محی الدین و شارحان می توانستند به آن متمسک شوند:

از جمله: صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۶: بنده ای از خدایش چیزی می خواهد، خدا می گوید اگر خواسته ات را بدهم دیگر چیزی از من نخواهی خواست، می گوید: بلی. خدا خواسته او را می دهد، سپس در روز قیامت آن شخص می رود و نزدیک باب بهشت می ایستد، زیبایی های بهشت را از دور مشاهده می کند و زمان درازی سپری می شود، آن گاه می گوید: خدایا من را نیز به بهشت وارد کن. پاسخ می شنود. مگر قرار نبود که دیگر چیزی نخواهی. می گوید: خدایا، مبادا شقی ترین بنده تو باشم. و مرتب دعا می کند تا خدا می خندد و...

سران صوفیه از این حدیث و امثال آن که بی تردید جنبه های استعاره و کنائی دارند، می خواهند بر شباهت بل سنخیت خدا با خلق، استدلال کنند.

آنان به جای این که این گونه روایات را تأویل کنند، نصوص قرآن و نصوص حدیث را تأویل می کنند. و این کار همیشگی و همه جایی آن هاست و اگر این کار را نکنند دیگر آن تصورات ذهنی نیز برای شان، باقی نمی ماند.

و اما حدیث «مرضت فلم تعدنی» : این حدیث در منابع اهل سنت آمده از جمله صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۹۰ و در منابع شیعه نیز آمده است: **قال رسول الله (صلی الله علیه وآله) ان الله عزوجل يقول يوم القيامة: يابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف اعودك و انت رب العالمين...؟ قال: اما علمت عبي فلاناً مرض فلم تعده اما علمت انك لوعدته لوحدتني عنده: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: خداوند عزوجل در روز قیامت می گوید: ای فرزند آدم، بیمار شدم به عیادت می نیامدی. می گوید: ای پروردگار من چگونه عیادت کنم تو را در حالی که تو پرورنده عالم ها هستی...؟ خدا می فرماید: وقتی که دانستی فلان بنده من بیمار شد به عیادتش نرفتی، آیا ندانستی که اگر به عیادت او می رفتی من را در کنار او می یافتی.**

توضیح: ۱- حدیث از ابوهیره است.

۲- صوفیان از این که خداوند نسبت بیماری به خودش داده، می خواهند بر سنخیت خدا و انسان، استدلال کنند در حالی که مراد از این سخن برای کودکان هفت ساله نیز روشن است.

۳- در متن حدیث «من را در کنار او می یافتی» نص است که خدا غیر از بنده مریض است و حدیث نه دلالتی برای وحدت وجود دارد و نه به سنخیت.

و آیه ها را نیز برای همان هدف آورده است که خدا نسبت هایی به خود داده که از ویژگی های انسان است مانند به خداوند قرض بدهید، خدا منافقان را استهزاء می کند. که معنای همه آن ها روشن است. حضرات طوری پیش می روند که گوئی نه در زبان انسان استعاره و کنایه وجود دارد و نه قرآن از مجاز استفاده کرده است.

جان کلام در وحدت وجود:

ادامه متن:

- **فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا:** پس هرگاه خدا را مشاهده کنیم در حقیقت خودمان را مشاهده کرده ایم.

- **و اذا شهدنا شهد نفسه:** و هر گاه او ما را مشاهده کند، در حقیقت خودش را مشاهده کرده است.

قیصری در شرح می گوید: زیرا ذات های ما عین ذات خدا است و هیچ مغایرت در بین نیست مگر تعین ما و اطلاق او.

- **و لا نشكّ انا كثيرون بالشخص و النوع:** و تردیدی نداریم (در حالی که ذات مان عین ذات خداست) که ما انسان ها، به نوع

و شخص، کثیریم.

- **و انا و ان كنا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم قطعاً انّ ثمة فارقاً، و تميّزت الاشخاص بعضها عن بعض و لولا ذلك**

ما كانت الكثرة فى الواحد: و ما گرچه بر يك حقیقت واحده، هستیم که جامع ماست لیکن باید به قطع بدانیم که بالاخره فارق و

تمیزی هست که برخی افراد از برخی دیگر جدا شده و تمیّز می یابند. وگرنه، «کثرت در واحد» حاصل نمی شد.

تأمل: ۱- حقیقت واحده ای که افراد انسان در آن شريك هستند يك حقیقت ذهنی و به قول محی الدین يك حقیقت معقوله،

است و وعاء آن ذهن است. اما کثیر و متعدد بودن افراد انسان يك حقیقت عینی خارجیه است و این دو «ربط وجودی» به هم ندارند

رابطه شان شبیه رابطه قطعه عکسی است با کسانی که از آن ها عکس برداشته شده. قطعه عکس را در دست بگیرد و بفروشد

ما که افراد متعدد و دوازده نفری نشستیم ایم، در يك قطعه واحد کاغذی، هستیم، و این یعنی «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت». یا بگوئید: در عین حال که کثیر هستیم واحد هم هستیم!!.

ذهن از نکته مشترك افراد انسان يك برداشت بر می دارد به نام «انسان بودن»، واحد بودن این «انسان بودن» هیچ ربطی به واحد بودن افراد انسان ندارد.

این گفته آقایان شبیه این است مثلاً بگویند يك لیتر آب توی عدالت زید ریخته ایم، یا ۴ تن بار بر بردباری زید بار کرده ایم و... وحدت ذهنیات ربطی به وحدت عینیات ندارد، و آن چه در عالم نیست وحدت وجود است و آن چه در عالم روشن و مسلم و هویدا و عقلانی است تعدد موجود و کثرت موجودات است. پیش تر گفته شد: اساساً در عرصه عینیت و در عالم خارج چیزی به نام «وجود» وجود ندارد آن چه هست «موجود» است نه وجود. وجود فقط يك مفهوم ذهنی است که ذهن به عنوان نکته مشترك موجودات، از آن ها برداشت می کند. اگر موجودات نبودند، وجودی نبود.

اما اگر «وجود ذهنی» نباشد - مثلاً هیچ انسانی در عالم نباشد که ذهن داشته باشد - باز موجودات سرچای خود هستند. نمی دانم چرا بعضی ها مطلب به این روشنی را متوجه نمی شوند!.

پیش از آفرینش آدم نه بشر بود و نه ذهنش و نه مفاهیم ذهنی و نه کلیات و نه (به قول آقایان) حقایق کلیه، آیا آن موجودات با کثرت شان، نبودند؟ «عدم» بودند؟.

پس آن وحدت که تصور می شود فقط يك برداشت ذهنی است و به عنوان يك «معقول» صحیح است اما نه بعنوان يك «کون» و تکوین عینی خارجی.

پس هیچ حقیقت واحده وجود ندارد تا جامع افراد انسان باشد. بلی درست است يك حقیقت واحده ذهنی هست که نکته مشترك افراد انسان، است، آن هم تنها در عرصه ذهن و بس. و «الکثرة فی الواحد» حتی در خیال نیز امکان ندارد. و این تناقض ریاضی با هیچ توجیهی از بین نمی رود. زیرا اساس حق و حقیقت بر پایه همین قانون ریاضی پابر جاست.

۲- محی الدین طوری واحد جامع را ارسال مسلم می کند که نگران از بین رفتن «تمیزها» می شود. آن گاه سعی می کند که اثبات کند آری يك سری تمیزها هم هست. وقتی که حرکت فکر و اندیشه معکوس شود^{۸۹} و براساس «اصالة الذهن» حرکت شود، ذهنیات مسلم انگاشته می شود و واقعیات خارجی نیازمند اثبات می گردد.

ویزگی «وحدت وجود» ی که در اندیشه محی الدین است:

- فکذک ایضاً ان وصفنا بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق: و هم چنین گرچه خداوند ما را وصف نمود به آن چه خودش را وصف نمود، لیکن باید فارقی (میان خدا و ما) باشد.

قیصری می گوید: در بالا خدا و انسان را به همدیگر تشبیه کرد و در این جا خدا را تنزیه می کند، و این طریقه انبیاء است. **توضیح:** یکی از اصول تصوف محی الدین «تشبیه و تنزیه» است یعنی باید خدا را هم تشبیه کرد و هم تنزیه. اعلام چنین اصلی در میان جامعه مسلمین نشان از تهور و گستاخی منحصر به فرد این مرد است. زیرا رسالت قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله)

مبتنی بر نفی هر نوع تشبیه است. و سوره توحید که اعتقاد همگان بر این است که بار معنایی آن به مقدار يك سوم کل قرآن است فقط برای نفی تشبیه است. و اساساً در فرهنگ اسلام، توحید یعنی نفی تشبیه.

تشبیه در قالبی که محی الدین مطرح می کند (و در آینده با آن بیشتر آشنا خواهیم شد) يك برنامه وسیعی است که تشبیهات موردی گروه «مشبّه» در مقایسه با آن چیز مهمی نیست.

- و ليس اِلَّا افتقارنا اليه في الوجود، و توقف وجودنا عليه، لا مكانا و غناه عن مثل ما افتقارنا اليه: و نیست آن فارق مگر نیاز ما به او در وجود، و وابسته بودن وجود ما بر او، به دلیل این که ما «ممکن» هستیم و او از آن چه ما نیازمندیم بی نیاز است. تأمل: ۱ - به لفظ «مثل» در جمله «عن مثل ما افتقارنا اليه» توجه فرمائید. محی الدین خدا را «بی نیاز» نمی داند بل او هم مخلوق را نیازمند به خدا می داند و هم خدا را نیازمند به مخلوق می داند. در آینده سخنانش خواهد آمد که به صراحت خدا را محتاج می داند و بیت زیر را در این مورد سروده است:

فَالكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الكُلُّ مُسْتَعْنٍ *** هذا هوالحق قد قلناه لا تَكْنِي

: هر کدام از خالق و مخلوق محتاج اند و هیچ کدام از دیگری بی نیاز نیستند - حق همین است که گفتیم و کنایه هم نمی کنیم. آن چه در این جا مورد نظر محی الدین است این است که: نیاز خدا مثل نیاز ما نیست (مثل) بل نیاز دیگر است.

۲ - الفاظ «نا»، «ه»، «وجودنا»، در «افتقارنا في الوجود اليه»، همگی از دو گانگی میان خدا و انسان، و دوگانگی وجود، حکایت می کنند. به ویژه تعبیر «وجود ما»، «وجود او» نشان می دهند که وحدت وجود آن طور که مورد نظر محی الدین است با مثال «دریا و امواج»، فرق اساسی دارد، نظریه اوتنها در تعبیر موزیکال «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» قابل تصویر است که خودش بنیان گذار این شعار و ایجاد کننده این تناقض ریاضی است. همان طور که گفت «الکثرة في الواحد». آن وحدت وجود که در تصوف فارسی است و پیام بیت زیر است با اندیشه محی الدین سازگار نیست:

كل ما في الكون وهم او خيال *** او عكوس في المرآيا او ظلال

در نتیجه، تصوف محی الدین جایگاهی که به انسان می دهد خیلی بالاتر از دیگر تصوف هاست، و می توان ادعا کرد که امانیسم او افراطی ترین امانیسم در تاریخ بشر است.

این که می گویند ملاصدرا مبانی محی الدین را پرورانده، درست است به حدی که باید گفت صدرا چیز تازه ای نیاورده است و شعار «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» را نیز تا جایی که توانسته توجیه کرده است لیکن از آن ارج و ارزش افراطی که محی الدین به انسان داده، کاسته است و می توان ادعا کرد وحدت وجود مورد نظر صدرا بینابین پیام بیت بالا و تصوف محی الدین است.

این ویژگی دیگر تصوف عربی است. ویژگی اول عبارت بود از «آمیختن صفا و نرمی و دل انگیزی تصوف فارسی با خشکی مکانیکی ارسطوئیات» که در مباحث گذشته به آن اشاره شد. تصوف تا زمان محی الدین، ماهیت فارسی و ایرانی داشت و از او به بعد، عربی شده است و این تفاوت تا به حدی است که می توان گفت ویژگی های تصوف محی الدین قابل توصیف به وسیله شعر، نیست. و اگر کسی بخواهد تصوف عربی را با اشعار دل انگیز تبیین کند دچار تنگناهایی می شود از قبیل آن چه سبزواری در منظومه شده است.

تصوف فارسی شعر را «شاعرانه تر» می کند اما منظومه سبزواری اساساً شعر نیست بل سخن منظوم است، و اگر شعر در خدمت افکار محی الدین به کار گرفته شود از شعریت آن، کاسته خواهد شد.

شرح فارسی بدون توجه به این گونه ویژگی ها هر چه شعر صوفیانه فارسی در دسترس داشته، در شرح فصوص آورده حتی شعار «لیس فی الدارین الّا ربّی و انّ الموجودات کلها معدومه» را از قصاب آملی نقل کرده است. و انصافاً موجب کم رنگ شدن بل از بین رفتن ویژگی های تصوف عربی، شده است.

- فبهذا صحّ له الازل و القدم الّذی انتفت عنه الاولیة الّتی لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب الیه الاولیة مع کونه الاول: پس بدین جهت (لزوم فارق میان خدا و انسان) برای خدا صحیح است ازل و قدم ذاتی، قدیمی که «اولیت» از او منتفی است زیرا معنای اولیت، افتتاح وجود از عدم، است. پس اولیت بدین معنی به او نسبت داده نمی شود، با این که او اول است. **توضیح:** باز در این عبارت مشاهده می شود که به نظر محی الدین براستی هم خدا وجود دارد و هم افراد انسان وجود دارند و با هم فرق دارند، او وجود ازلی است و این ها وجودهای غیر ازلی. پس وجود متعدد است واقعاً و در عین حال واحد نیز هست. اینک ببینیم آنچه ملاصدرا پرورنده و به طور مکرر منت می گذارد که ره آورد صوفیان (به ویژه محی الدین) را میرهن به برهان ارسطویی کرده، مطابق با جان مایه تصوف محی الدین است یا نه...؟.

صدرا با سرایت دادن اصل «تفکیک وجود از ماهیت» از عالم ذهن به عالم عین - که خود یک عمل نادرست است - ماهیت ها را در واقعیات عینی نیز اعتباری دانسته و با جارو کردن ماهیت ها از عرصه جهان هستی، قائل به وحدت وجود شده است. در حقیقت صدرا با این کار، هم اصول بینش محی الدین را مسخ بل نسخ کرده و هم خودش دچار تناقض شده است. و با بیان دیگر: صدرا سه کار انجام داده است:

۱- با سرایت دادن تفکیک ماهیت از وجود (که یک انتزاع صرفاً ذهنی است و در عالم عین جایگاهی ندارد) به عالم خارج، ماهیت ها و هویت های موجودات عینی را از بین برده، آن گاه وجود همه را با وجود خدا یک و واحد دانسته است. در حالی که محی الدین با توضیح «فارق» هویت ها را حفظ می کند و به «کثرت» واقعاً ارزش داده است سپس این وجودهای کثیر را در «جامع»، واحد، می بیند.

۲- «وحدت وجود» ی که صدرا ارائه می دهد «وحدت محض» است نه وحدت در عین کثرت. او ویژگی تصوف محی الدین را از بین برده و به ماهیت تصوف فارسی نزدیک کرده، بل از نو کاملاً فارسی کرده است.

۳- تناقض: صدرا با همه این روند و نسخ، باز بیهوده دم از «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» می زند، در حالی که مطابق سبک و روش و استدلال او، کثرت فقط مال ماهیت هاست و ماهیت ها نیز «اعتبار» ی بیش نیستند و اساساً کثرت غیر از خیال چیزی نیست. در حالی که در مکتب محی الدین کثرت به همان قدر اهمیت پیدا می کند که وحدت، دارد.

آن چه موجب اشتباه صدرا و طرف دارانش (از جمله شرح فارسی) شده، اصل مشترک تصوف محی الدین با تصوف فارسی است که هر دو، مخلوقات را «مظهر خدا» می دانند.

اما کاملاً روشن بل صریح عبارات محی الدین است که او «مظهر» ها را نیز دارای وجود، می داند. برخلاف تصوف فارسی که بیت مذکور دقیقاً نشان دهنده آن، می باشد که خلاصه اش «لیس فی الّکون الّا هو». و یا: یا هو، یا هو، یا من هو، یا من لیس الّا هو.

به عبارت دیگر: می توان گفت: **تصوف فارسی همه چیز انسان را به خدا می دهد، اما تصوف عربی همه چیز خدا را به انسان می دهد جز ازلیت او.**

از این دیدگاه فاصله اساسی میان تصوف عربی و میان تصوف فارسی، در حدی است که کاملاً از همدیگر اجنبی هستند. قیصری این ویژگی های اساسی تصوف محی الدین را در حد توان خود، کاملاً حفظ کرده است. و باید این نبوغ و استعداد او را تمجید کرد که توانسته از نفوذ ذهنیات و پیش فرض هایی که آن روزها در فرهنگ صوفیان بود، در کتابش پیش گیری کند. اهل فن می دانند که چنین پیشگیری ای، سخت مشکل است.

با همه این خود پائی و حفاظت، او نیز در این جا لغزیده است در توضیح «اولیت» حدیث «كان الله و لم يكن معه شيء» را آورده آن گاه سخن جنید بغدادی را آورده است «**و الان كماكان**»، یعنی اکنون نیز غیر از خدا چیزی وجود ندارد. و این يك ستم است بر محی الدین. زیرا او معتقد است که اکنون وجودهای متعدد هستند لیکن در عین تعددشان واحد هستند.

جنید متوفای ۲۹۷ و نخستین صوفی ای است که در تصوف تنها به کشف و شهود هندی اکتفا نکرده و برای توضیح و تبیین باورهای صوفیانه به استدلال های کلامی نیز پرداخته است. جوکیات هندی با منطق صرفاً کشف و شهودی خود از هند وارد خراسان بزرگ، می شد و در ممالک اسلام پخش می گشت که در آغاز قرن سوم (سال ۲۰۰) در اثر حمایت های بی دریغ دربار خلافت و حکومت ها به اوج شکوفائی خود رسیده بود. جنید منطق «کلام» را نیز به خدمت گرفت و این بزرگ امتیاز جنید است. اما ماهیت تصوف او صد درصد ماهیت فارسی بود.

یکی از انگیزه های محی الدین در تدوین کتاب فصوص الحکم، ایجاد يك تحول (در تصوف که ایرانیان آن را از هند گرفته و به عرب می دادند) بود. او در اول فصوص مدعی است که آن چه گزارش می دهد هیچ ربطی به صوفیان و تصوف رایج زمان خود، ندارد، همه را مستقیماً از پیامبر(صلی الله علیه وآله) و به توسط او از خدا نازل می کند و يك مکتب ناب و متفاوت (با تفاوت های اساسی) از دیگر بینش ها، القاء می کند. اگر تنها همین فرق اساسی یعنی «کثرت در عین وحدت» از مکتب او برداشته شود، دیگر فرقی میان تصوفی که او آورده و تصوف جنید، نمی ماند. پس چه نیازی بود که پیامبر(صلی الله علیه وآله) همان باورهای صوفیان را به او القاء کند و او را مأمور کند که بر مردم ابلاغ کند و در نتیجه، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به «تحصیل حاصل» بپردازد، یا صرفاً به برخی تفاوت های جزئی بپردازد.

و صد البته که اساس ادعای القاء و مأموریت از ناحیه آن حضرت، يك توهم و خیال است. اما اگر من پیرو محی الدین بودم (که نیستم و جز مکتب امام صادق(علیه السلام) ارزشی در سایر مکتب ها نمی بینم) دقت می کردم که حد و مرز و ویژگی های ماهوی تصوف او را حفظ کنم و اصول او را با تلنبار کردن کمی سخنان سایر صوفیان، مسخ و نسخ نمی کردم. بیچاره محی الدین برخی پیروانش (غیر از قیصری) راه و مسلک او را تخریب کردند و می کنند. چه مریدانی!؟!

ابدی بودن کائنات و انسان:

ادامه متن:

- و لهذا قيل فيه «الآخر» فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد، لم يصح ان يكون الآخر للمقيّد، لانه لا آخر للممكن: و به همین جهت به او «آخر» نیز گفته می شود پس اگر اولیت خدا اولیت تقيیدی (افتتاح وجود از عدم) باشد صحیح نیست که او را آخر تقيیدی (اختتام وجود به عدم) بدانیم، زیرا (مقيدات و) ممکنات، آخر ندارند و پایانی برای شان نیست.

- و انما كان آخراً لرجوع الامر كَلِّه اليه بعد نسبة ذلك اليها: و از این جهت خدا را آخر می نامیم که بازگشت کل امر به اوست پس از نسبت آن امور به ما.

- فهو الآخر في عين اوليته، و الاول في عين آخريته: پس او آخر است در عين اوليتش، و اول است در عين آخرتتش.

توضیح: ۱- یعنی به خدا، اول گفته می شود نه به معنی «اولین پدیده». زیرا او ازلی است همان طور هم به او آخر گفته می شود نه به معنی این که همه پدیده ها به عدم تبدیل می شوند و خدا در آخر می ماند، زیرا کائنات و پدیده های آن ابدی هستند. پس مراد از آخر، این است که برگشت همه امور به اوست. اموری که ما به خودمان نسبت می دهیم: علم انسان، وجود انسان، ماهیت انسان و... و...

۲- فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: برگشت همه کس و همه چیز «به سوی اوست» نه «به اوست». این مطلب پیش تر به طور مشروح گذشت.

۳- مراد محی الدین از «ابدی بودن کائنات» (همان طور که قیصری گفته) این است که ذات همه موجودات در ذات خداوند و صفات شان در صفات خدا، و افعال شان در افعال خدا، فانی خواهند شد.

و با بیان دیگر: چیزی از کائنات باقی نخواهد ماند اما معنی این سخن «عدم شدن کائنات» نیست بل لا حق شدن شان به ذات خداوند، است. و پس از لحوق نیز همچنان با خدا، وجود خواهند داشت.

اما در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام):

کائنات و از آن جمله انسان، ابدی هستند و همیشه خواهند بود و در جاده تحول تکاملی، به تکامل شان ادامه خواهند داد. بهشت ابدی است و بهشتیان در آن ابدی هستند و هر دو رو به کمال می روند. می روند که در کمال به کمال خدا برسند اما هرگز نخواهند رسید. زیرا خدا بی نهایت است و بی نهایت قابل رسیدن نیست. آن بی نهایت که قابل رسیدن باشد، در حقیقت بی نهایت نیست.

مراد از «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۹۰} و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»^{۹۱} و نیز مراد از فناء در حدیث ها، تحول از شرایطی به شرایط دیگر است.

قال رسول الله(صلى الله عليه وآله) ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، و انما تنقلون من دار الى دار. بحار، ج ۵۸، ص ۷۸.

و از متون اهل سنت «البدایة و النهایة» ج ۹، ص ۲۱۹: **قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): ايها الناس انكم لم تخلقوا للفناء و انما خلقتم للبقاء و لكنكم تنقلون من دار الى دار كما نقلتم من الاصلاب الى الارحام، و من الارحام الى الدنيا، و من الدنيا الى القبور، و من القبور الى الموقف، و من الموقف الى الجنة او النار.**

۹۰- قصص، ۸۸.

۹۱- الرحمن، ۲۶.

کائنات، آسمان ها و آن چه در آن هاست، همگی در گسترش کمی و کیفی دائمی هستند. مشروح این بحث عظیم را در کتاب «تبيين جهان و انسان» آورده ام. بلی این بحث «عظیم» است قرآن از آن با «نبأ عظیم»^{۹۲} یاد کرده است و آنان که اصطلاح من درآوردی «فناء فی الله» را به سر زبان ها انداخته اند و در عین حال شیعه هم هستند، یا به این اصل عظیم در فلسفه و عرفان اهل بیت (علیهم السلام) توجه نکرده اند یا مانند مسئله «نفخ روح بر آدم» و «ان الله خلق آدم علی صورته»^{۹۳}، با کمال گستاخی، به تبیین های اهل بیت (علیهم السلام) اعتناء نکرده اند، که البته باز هم شیعه اند!...

وصال!؟!!

شخصی می گفت: شبی در محل صوفیانی چند، من هم راهی پیدا کردم. موضوع جلسه شان در آن شب «در سوز وصال» بود، هر کدام سروده خود را خواندند، نوبت به من رسید. چه کنم در کوی رندان باید رندانه خزید. غزلی را که در مورد اولین آشنائیم با همسر سروده بودم خواندم و آن را به حساب «عشق صوفیانه» گذاشتم:

سوختم از غم دل سوز فراق رخ تو *** سوزش سینه زارم به جز آه دود نداشت.

لاجرم قصه به رسوائی من انجامید *** داعی مهر تو را نام نکو سود نداشت.

این ملاحظت که تو داری دل غمگین چه کند *** دل به جز عشق در این ره، ره موعود نداشت الخ. به به، چه چه حضرات بلند شد. اما بیت های اول را نخواندم زیرا در آن صورت معلوم می شد که عشقم عشق حقیقی (!) نیست، عشق مجازی است:

داستان من و تو صحبت موعود نداشت *** جز نگاهی به رخت بر لب آن رود نداشت

یا رب آن سر و چمان بر لب آن رود روان *** با من غمزده دیداری معهود نداشت

انجم مهوشیان بود در آن دم لیکن *** خوبتر از گل من دایره موجود نداشت، الخ... بعد، نوبت به کشف و شهود رسید، چند نفرشان بیت هایی خواندند، من نیز خواندم:

دل عاشق جهان در سینه دانه *** هم از آتی هم از دوشینه دانه

نه با دفتر نه با نامه نه با پیک *** ولی حال تو داند دانه دانه

فریاد تشویق شان بلند شد و به تحلیل در محور شعر من، پرداختند که ایهام مصرع آخر شاهکار است: تأکید: داند، داند، داند. و تفصیل: داند دانه دانه.

او می گفت اکثر سروده های صوفیان نیز مثل سروده های من برای معشوقه زمینی است، دیگران به آن ها معانی کشف و شهودی می دهند و به به، چه چه می زنند و به افرادی مثل حافظ در مواردی بهتان می گویند مثلاً در کجای بیت زیر عنصری از تصوف هست:

آن می که صوفی آن را ام الخبائثش خواند *** احلی لنا و اشهی من قُبلة العذا را. او که رسماً، نصاً و عملاً «ام الخبائث» را می خواهد یعنی همین شراب انگوری مرد افکن. و جانی برای توجیه و تأویل نیست. اما بیت دیگرش درست نشان دهنده یکی از عقاید دینی اوست:

۹۲- نبأ، ۱.

۹۳- به مبحث «صورت انسان صورت خداست!؟» که در چند برگ پیش گذشت، رجوع شود.

شیخ ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت *** آفرین بر نظر و لطف خطا پوشش باد. بگذریم سخن این آقا که خود از درك حقایق(!) «محبوب» است به درازا می رود، برگردیم به متن فصوص و بررسی چیزی به نام وصال:

- ثم لتعلم: انّ الحق وصف نفسه بآته ظاهر و باطن: سپس باید دانسته شود که خدا نفس خود را توصیف کرده که او ظاهر و باطن است.

قیصری می گوید: این عبارت، برای تکمیل سخن پیشین است که خداوند آدم را به صورت و کمالات خودش آفرید تا استدلال شود با آن صورت و کمالات، بر وجود خدا، و زمینه برای وصال سالک به خدا، حاصل شود.

در مبحث پیش سخن از «فناء فی الله» بود که به نظر صوفیان، در آخرت اتفاق خواهد افتاد که «وصل ابدی» است و در این جا سخن از «وصل در زندگی دنیوی» است که سالک همه صفات خدا را در خودش مشاهده کند و به خودشناسی برسد و از این طریق به خداشناسی برسد و نتیجه این، وصال در همین دنیاست.

در مورد «فناء فی الله» به آیه های «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^{۹۴}، «إليه يرجع الامر كله»^{۹۵} و آیه هایی که در آن ها «لقاء» آمده متمسک می شوند که در مبحث های متعدد این کتاب اشکالات شان توضیح داده شد.

اما در مورد «وصل دنیوی» حتی برای بهانه نیز نه آیه ای وجود دارد و نه حدیثی. اما حضرات حتی از وصال عبور کرده و به «فناء فی الله» در زندگی دنیوی نیز می رسند. و مهم تر این که در فرهنگ صوفیان هر کدام از این اصطلاح ها، يك «اصل» است، نه يك مسئله فرعی.

در زندگی فرهنگی و زندگی عملی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) - یعنی در سنت شفاهی و سنت عملی آن حضرت - اثری از این اصطلاح ها وجود ندارد. جزئیات زندگی آن حضرت حتی شوخی هایش، تبسمش، جزئیات عبادتش، ذکرش و... و... همه در دست است و آن چه مشاهده نمی شود راه و روال حضرات صوفیه به ویژه صوفیان نوپدید، است.

و همچنین در زندگی عملی و فرهنگ شفاهی و نظری اهل بیت(علیه السلام) نیز از چنین سیر و سلوک هایی با این ویژگی های خاص، اثری مشاهده نمی شود و این واقعیت برای همگان روشن و واضح است.

آیا قرآن و رسول(صلی الله علیه وآله) و اهل بیت(علیهم السلام) این همه «اصل» های مهم را فراموش کرده اند؟ یا با تسامح با این اصول برخورد کرده اند؟! خدائی که دست یافتنی و وجودش قابل وصل و وصال باشد، چیز کوچک است نه خداوند جلیل و عظیم. بعضی ها می روند تکه های عربی، جمله های شبیه کلمات قصار، بی سند و بی مدرک پیدا می کنند و به قلم و زبان جاری می کنند گویی همین الآن جبرئیل وحی منزل آورده است. با این گونه وصله و پینه ها نه مسائل ریز و فرعی بل «اصل» هایی را بر اسلام تحمیل می کنند.

عالم غیب و شهادت:

- فاوجد العالم عالم غیب و شهادة لندرك الباطن بغیبا، و الظاهر بشهادتنا: (خودش را هم ظاهر و هم باطن، نامید) پس عالم را به وجود آورد: عالم غیب و عالم شهادت. تا درك کنیم باطن را به وسیله غیب مان، و ظاهر را به وسیله شهادت مان.

۹۴- بقره، ۱۵۶.

۹۵- هود، ۱۲۲.

توضیح: محی الدین کائنات را «انسان کبیر» می نامد و انسان را «عالم صغیر» وقتی که می گوید عالم غیب و عالم شهادت هم برای کائنات عالم غیب و عالم شهادت، قائل است و هم برای انسان. پیش تر هم گفته بود خدا ظاهر است و باطن است اینک می گوید باطن خدا را با غیب مان درک کنیم و ظاهر خدا را با شهادت مان.

این «تناسب بندی» که او می کند در جانب انسان درست است و می توان غیب انسان را به قلب او و شهادتش را به مغز او تأویل کرد و گفت انسان دو ابزاره، است. اما این دو ابزار برای درک و شناخت خدا به کار می روند بدون این که یکی تنها به باطن و دیگری به ظاهر، متعلق باشد و هر کدام می تواند در دو مورد کار کند. یعنی دلیلی نداریم که مثلاً قلب تنها به باطن شناسی بپردازد. و مغز نیز تنها به ظاهرشناسی.

دیگر صوفیان نیز این تناسب بندی را ندارند.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) - همان طور که پیش تر به شرح رفت - نه «تک کار کردن» قلب را صحیح می داند و نه تک کار کردن مغز را، بل آن اندیشه را در خدانشناسی (و هر شناخت) صحیح می داند که هر دو نیروی درک درهم ادغام و مندمج شوند و به یک ابزار تبدیل شوند که نامش «لب» است و ره آوردش «فقه» به معنی لغوی. ظاهر و باطن عالم و ظاهر و باطن بودن خدا را نیز باید با «لب» شناخت. نه فقط با مغز که کارش «فکر» و نتیجه اش «علم» به معنی لغوی است. و نه فقط با دل که کارش «شعور» و حاصلش «شعر» به معنی لغوی است.^{۹۶}

اما اصطلاح عالم غیب: صوفیان برای هر چیز یک شهادت و یک غیب قائل هستند. یا: یک باطن و یک ظاهر قائل هستند. و چون از نظر اقتضای روانی، غیب یا باطن همیشه از یک نوع قداست برخوردار است اهمیت هر چیز را در باطن آن می بینند. و در نتیجه عالم ظاهر و جهان واقعی و اشیاء آن بشدت از اهمیت می افتد و تبدیل به خیال می شود.

این نکته بل این «اصل» بس مهم است و به همین جهت در هر جامعه ای که تصوف و جوکیات رونق پیدا کرده آن جامعه از صنعت و علوم تجربی بازمانده است مانند کشورهای اسلامی، هند، بخش هایی از چین، و در مقابل ممالک دیگر مانند اروپا و ژاپن حتی کشورهایایی که تا دیروز بومیان جنگلی بودند مانند کره و مالزی به سرعت پیش رفتند.

کدام جامعه شناس و روان شناس اجتماعی، است که این عامل بزرگ بازدارنده را نشناسد، باطن گرائی موجب تعطیلی ظاهر گرائی می شود و به همین دلیل رفاه اندیش ترین مسلک تصوف، به نوعی با رهبانیت و تارک دنیائی عجین است.

از جانب دیگر ارسطوئیات با عقول عشره تخیلی اش (که دقیقاً تصویری از الهه های یونان است) و افلاک ۹ گانه ی با حیات و ذی شعورش و نیز با اصالت دادن به «کلی ها» و بالاخره با تفکیک وجود از ماهیت (نه فقط در ذهن بل) در موجودات واقعی خارجی، به مدد جوکیات و تصوف آمد و شد آن چه که باید نمی شد و مسلمانان گدای در اروپائیان شدند.

ارسطوئیات پیش تر همین بلا را بر سر مسیحیان (در عصر اسکولاستیک) آورده بود، سپس به سراغ مسلمانان آمد و کرد آن چه را که کرد.

۹۶- این موضوع به طور کاملاً مشروح در مبحث «شریعت، طریقت، حقیقت» گذشت.

نوع دیگر باطن گرایی هست که در خدمت خیال پردازی نیست بل در خدمت علم و دانش است مانند باطن گرایی زیست شناسانه، باطن گرایی فیزیک مندانه، باطن گرایی شیمی گرانه، که باطن سلول، ویروس، باکتری، اتم، رابطه ماده و انرژی را شناسائی کرده و بیرون می کشد.

متأسفانه بل بدبختانه همه آیه ها و حدیث های این باطن گرایی را یا به اخلاقیات و یا به حقوق و یا به تصوف و یا به افسانه های سایر ملل تفسیر کردیم و یا اساساً بدون تفسیر رها کردیم که همچنان بمانند. از باب مثال: همه آیات و احادیث انسان شناسی و روان شناسی را به اخلاق و همه آیات کیهان شناسی را به افلاک ارسطو تفسیر کردیم.

ما مسلمانان مأمور بودیم که این نوع باطن جهان، را بیرون کشیده و به ظاهر تبدیل کنیم، که معکوس عمل کردیم حدیث های مربوطه را عاطل گذاشتیم.

بدین روال این نوع باطن گرایی اسلام را تعطیل بل به اصطلاح بایکوت کردیم و چیزی به نام «غیب عالم» و «باطن جهان هستی» را به صوفیان دادیم که به خیال پردازی پردازند، واقعیات ملموس را انکار کنند و خیالیات را به جای واقعیات بنشانند. سوره عادیات، آیه های ذاریات، مرسلات، ناشرات، مدبرات و... که همگی به مباحث فیزیک کیهانی مربوط هستند، را به فرشتگان تفسیر کردیم تفسیر خودسرانه و بدون حدیث و تفسیر مخالف و متضاد با قواعد ادبی و برخلاف لغت، تفسیر غلط. در «تبیین جهان و انسان» آیه های کیهان شناسی با احادیث مربوطه اش، را به قدر توان بحث کرده ام و نیز آیه های ناظر به انسان شناسی، جامعه شناسی با چند حدیث مربوطه اش، را.

نوع سوم باطن و غیب: عالم غیب در اصطلاح سوم عبارت است از آن غیب که هرگز به ظهور نخواهد رسید. و به عبارت دیگر: غیب در این اصطلاح، سه نوع است:

۱- عالم غیب که باید حتی الامکان به ظهور تبدیل شود مانند يك ماجرا که در آن سوی کره زمین است توسط تلویزیون به مردم این سوی زمین نشان داده شود. یا به وسیله تلفن از احوال آدمی که در فاصله های دور قرار دارد و نسبت به ما غایب است، خبر دار شویم و... این نوع همان نوع دوم است که در بالا به شرح رفت.

۲- عالم غیب که در آخرت به ظهور و عیان، تبدیل خواهد شد مانند بهشت، دوزخ و فرشتگان.

۳- عالم غیب که هرگز ظاهر نخواهد شد و مشهود نخواهد بود. و این خداوند متعال است که نه در دنیا و نه در آخرت مشهود نبوده و نخواهد بود. خدایی که در نظر صوفیان است قابل وصال و وصول است، چنین خدایی بس کوچک و در حد يك بت است. آنان که در شوق وصال خدا می سوزند (بدون قصد اهانت و...) از نظر فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) نوعی بیمار روانی هستند. که خداوند جامعه مسلمین را از خطر افکار آنان حفظ کند.

و این است بازی ای که با «عالم غیب» که در اسلام هست، شده و می شود. و این عنوان بهانه خوبی برای ارسطوئیان و صدرائیان و صوفیان (که امروز همگی یکی هستند) شد که با تحریف آن خودشان را به اسلام پیوند زدند و مردم نیز گمان کردند که حضرات دارند از غیب اسلامی و باطن مقدس اسلامی سخن می گویند.

اصطلاحات شیرین و دهن پر کن: «عالم کبیر»، «عالم صغیر»، «انسان آئینه خدا»، «انسان به صورت خدا آفریده شد»، «انسان همه صفات خدا را دارد غیر از ازلیت» و... و... اما این انسان با همه این ساز و برگش نوکر غول های عیاش اروپا گردید و هیچ کدام از صفات او کارساز نگشت. آه که چه بلایی بر سر امت پیامبر(صلی الله علیه وآله) آوردند و اکنون در قرن ۱۵ هجری از نو با لائئی تصوف به خواب می رویم. - برگردیم به حضور محی الدین:

غضب و رضا - لیبرالیسم:

- و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و اوجد العالم ذا خوف و رجاء، فنخاف غضبه و نرجو رضاه؛ و خداوند خودش را با رضا و غضب، توصیف کرد، و عالم (و انسان) را دارای خوف و رجاء آفرید. پس می ترسیم از غضبش و امید می بندیم به رضایش. **تکمله:** همان طور که مشاهده کردیم روال محی الدین در این مبحث (به قول خودش) روال «تشبیه» است هر صفتی را که برای خدا نسبت می دهد همان را به عینه به عالم به ویژه به انسان، نسبت می دهد. در این جا نیز باید می گفت «و اوجد العالم ذا غضب و رضا» اما چنین نکرد و تنها لازمه غضب و رضای خدا را که خوف و رجاء، است ذکر کرد. انگیزه او در این خروج از روال و صرف نظر کردنش از اصل جریان تبیین، و لطمه زدن به اصل بینش خود، چیست؟

قیصری می گوید: او در این تغییر ناگهانی روش، می خواهد از نو به مسئله «ارتباط خدا و خلق» توجه دهد که در مباحث گذشته بود.

اما هر شخص محقق و یا دقیق، می داند که این توجیه قیصری هیچ ارزش و کاربرد ندارد. بل آن چه محی الدین را به این کار وادار کرده روح مکتب اوست مکتبی که «تولّی و تبرّی» اسلام را انکار کرده تبه کاران را نیز آئینه خدا دانسته صورت شان صورت خدا و وجودشان مظهر وجود خدا، و بالاخره دوزخ شان عشرت کده، و عذاب شان، عذب. و... و...، پس نباید جائی برای غضب و خشونت در اسلام باقی بگذارد، نامی از جهاد و دفاع نبرد و این قبیل امور را مال افراد «محبوب» بداند و لیبرالیست تر از هر لیبرالیست، باشد و سرود:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسئی با موسئی در جنگ شد.

را بخواند، چندان فرقی میان موسی و فرعون قائل نشود، توبه فرعون را پذیرفته و او را اهل بهشت بداند. چنین شخصی باید همه صفات خدا را به انسان بدهد غیر از ازلیت و غیر از غضب. حواس محی الدین کاملاً جمع است او نابغه و زیرک و ریزین است می داند چه می گوید و نیازی به توجیه قیصری ندارد.

اینک لیبرال - ژورنالیست ها با دیدن این عبارات عاشق محی الدین می شوند. اما غافل اند از این که مقتدا و مراد آنان امروز لیبرال های غربی هستند که در میان خود و جامعه خود لیبرال اند و نسبت به مردمان دیگر هزاران تن بمب اتمی آماده کرده اند. و این مقلدان در جامعه ما مصداق «گنگ خواب دیده» هستند که نه خودشان چیزی از حرف خودشان می فهمند و نه دیگران. به نظر محی الدین صفت غضب برای خداوند رحیم و رحمان لازم است اما برای انسان عیب و ننگ است. گویا حضرت موسی به همین دلیل مورد بی مهری صوفیان است که غضب کرده است: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ»^{۹۷} و چند آیه دیگر.

ادامه متن:

عیسی تنها از مادر آفریده شد و آدم بدون پدر و مادر خلق شد. پیش تر توضیح داده شد که فعل و کار خدا در دو بستر جریان دارد: بستر امر (عالم امر) و بستر خلق «عالم خلق».

امر یعنی ایجاد يك چیز بدون این که از چیز دیگر پدید شود. مانند ایجاد آن پدیده اولیه در آغاز پیدایش کائنات. همان که ارسطوئیان به اشتباه نامش را صادر اول می گذارند.

و می فرماید: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^{۹۸} از تو درباره روح می پرسند بگو روح از امر پروردگار من است». یعنی روح را از چیزی که قبلاً بوده باشد، خلق نکرده بل آن را ایجاد کرده است. و دیگر آیه هایی که در آن ها «کن فیکون» آمده است.

خلق یعنی پدید آوردن چیزی از چیز دیگر، مانند آفریدن مثلاً گیاه از خاک و انسان از پدر و مادر. در پیدایش آدم هم فعل امری خدا و هم فعل خلقی خدا، هر دو حضور داشته اند. جسم و پیکرش با برنامه خلق، و بدون پدر و مادر بودنش با برنامه امر تحقق یافته است. و در وجود حضرت عیسی نیز جسم و پیکرش با برنامه خلق و بدون پدر بودنش با برنامه امر، بوده است. و مراد از دو دست خدا هر دو برنامه امر و خلق، است.

جمع میان پیام دو آیه نشان می دهد که امر و «ایجاد» فقط کار خداست اما خلق (ساختن چیزی از چیز دیگر) در امور صنعتی و هنری کار بشر هم هست. می فرماید: «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^{۹۹} و «قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^{۱۰۰}.

گروه «مشبّهه» با تمسک به این آیه می گفتند خداوند مانند انسان دو دست دارد. ائمه طاهرين در مقابل آن ها توضیح می دادند که کاربرد «ید» در این آیه، کنائی است کنایه از قدرت^{۱۰۱} خداوند وگرنه، خداوند دست ندارد.

اما محی الدین براساس تمایل شخصی خود «یدی» را به «جمال و جلال» معنی کرده است بدون دلیل و بدون کوچک ترین ارتباط. او می گوید:

- فَعَبَّرَ عَنْ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ بِالْيَدَيْنِ اللَّتَيْنِ تَوَجَّهتا مِنْهُ عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ لِكُونِهِ الْجَامِعِ لِحَقَائِقِ الْعَالَمِ وَ مَفْرَدَاتِهِ: خداوند از این دو صفت (جمال و جلال) با دو دست، تعبیر کرده، دو دستی که از سوی خدا برای آفرینش انسان کامل متوجه شدند. چون انسان جامع همه حقایق و مفردات عالم است.

یعنی چون انسان واجد همه حقایق عالم است لذا هر دو دست به کار گرفته شده نه يك دست. هم صفت جمال خدادار این کار دخیل بوده است و هم صفت جلال او.

محی الدین هر طور می خواهد با اسامی خدا و صفات او، و آیه و حدیث، بازی می کند. و از هر تشابه و شبّه و شبّه، به «تناسب سازی» و «تناسب بندی» می پردازد. تشبیه زیر را در ادامه گفتارش ملاحظه فرمائید:

حجاب و حجاب های خدا:

۹۸- اسراء، ۸۵.

۹۹- اعراف، ۵۴.

۱۰۰- مؤمنون، ۱۴.

۱۰۱- نورالثقلین، ذیل همین آیه.

- فالعالم شهادة و الخلیفة غیب، و لهذا یحجب السلطان: پس عالم، شهادت است و خلیفه غیب است. و به همین جهت پادشاه پشت پرده قرار می گیرد.

- و وصف الحقّ نفسه بالحجب الظلمانیة و هی الاجسام الطبیعیة، و النوریة و هی الارواح اللطیفة: و خداوند برای خودش حجاب های ظلمانی معرفی کرده است و آن ها اجسام طبیعی هستند. و نیز برای خودش حجاب های نوریه معرفی کرده و آن ها ارواح لطیفه است.

- فالعالم بین لطیف و کثیف و هو عین الحجاب علی نفسه: پس عالم دایر بین کثیف و لطیف و عین حجاب خود است. **توضیح: ۱-** عالم شهادت است و خلیفه یعنی حقیقت انسان کامل، غیب است. و در واقع باطن عالم، حقیقت انسان کامل است.

۲- معلوم نیست خداوند در کدام يك از کتب آسمانی برای خویش حجاب های ظلمانی یا نورانی، توصیف کرده است؟! محی الدین گمان می کند هر چه به ذهنش آید حتماً سخن خدا است. این ادعا آن قدر بی دلیل و نامتناسب و نادرست است که حتی شارحان فصوص نیز نتوانستند آن را به نوعی (و لو با آوردن يك جمله عربی به بهانه حدیث قدسی) به اسلام و قرآن ربط دهند. قیصری هوشمند سخت در مخمصه مانده و ناچار به طور دانسته و آگاهانه به کوچه دیگر زده و به اصطلاح «از این شیر، آن شیر دیگر به یادش آمده»، حدیثی را که هیچ ربطی به این اصطلاح «حجاب» ندارد نقل کرده است.

اولاً: محی الدین مدعی است که خدا توصیف کرده، یعنی باید دلیل سخنش آیه و قرآن باشد نه حدیث.

قیصری می گوید: مراد محی الدین این است که خداوند به زبان پیامبرش حجاب ها را توصیف کرده است. در حالی که هر جا محی الدین چنین اراده ای کرده تصریح کرده است که توصیف به زبان پیامبر یا پیامبران بوده است همان طور که در سخنان پیشین او دیدیم. در این جا رسماً توصیف را به خود خدا نسبت داده است. محی الدین آن قدر با این اصطلاحات (به اصطلاح) ور رفته در ناخودآگاهش جای گرفته که قرآن سخن از حجاب گفته است لذا دچار این خبط بزرگ شده است.

حجاب در اصطلاح صوفیان يك «چیز» است خواه شیئی کثیف یا لطیف و خواه خود عالم باشد. اما در فرهنگ اسلام، حجاب يك چیز، يك شیء نیست که مانع از دید و مشاهده باشد که اگر آن نباشد خدا می شود دید.

چه فرقی میان «باصره» و «لامسه» هست؟ می گویند اگر حجاب نباشد خدا مشهود می شود، اما نمی گویند اگر حجاب برطرف شود خدا ملموس می شود؟ چه فرقی هست همانطور که خدا مشهود نیست همانطور هم ملموس نیست، چرا روی آن این همه مانور می دهند و روی این بحث نمی کنند؟! این تنها يك احساس روانی عوامانه است که میان باصره و لامسه فرق می گذارد. موضوع يك موضوع «سلبی» است نه «ایجابی»، تنزیهی است نه تشبیهی.

اما آیه «و ما کان لبشر ان ینطق الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا»: این آیه نیز در مقام تنزیه است و درست به اصل اهلبیتی «القرآن محدث» که پیش تر بحث شد، ناظر است. یعنی گمان نکنید آن صدایی که موسی(علیه السلام) از درخت شنید، صدای خود خدا بود، خدا صوت و صدا ندارد. «صوت» يك پدیده فیزیکی و مخلوق خدا است. آن درخت حجاب آن صوت بود.

بالاخره باید موسی آن صوت را از جایی و از محلی و از سمتی و از جهتی می شنید. خدا آن صدا را «ایجاد» و «احداث» کرد. از ورای پوست درخت یا مواد درخت. این مسأله ربطی به حجاب خدا ندارد.

ثانیاً: در عرصه دیگر، در اسلام يك اصطلاح «حجاب» است و در تصوف يك اصطلاح دیگر:

الف: اصطلاح صوفیانه حجاب: مراد از حجاب در این بیان، آن است که «مانع شناخت» باشد و انسان را از خداشناسی و درک حقایق باز دارد. و این حجاب با عبادت و تزکیه نفس و به قول خودشان با ریاضت برطرف می شود و اگر سالک به کمال تزکیه برسد به وصال خدای پرده نشین، نیز می تواند برسد.

ب: حجاب در اصطلاح اسلام: مقصود از حجاب در این اصطلاح حجاب های تکوینی است که بیشتر در مورد معراج حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) و در حدیث های معراج آمده است که آن حضرت با بدن جسمانی خود از کره زمین حرکت کرده و کهکشان ها را پیموده، به آسمان اول رسیده سپس دیگر آسمان ها را طی کرده و به پایان «مکان» نزدیک شده و در مرزی قرار گرفته که آن سوی آن، دیگر نه مکانی وجود دارد و نه زمانی و نه مخلوقی. آن جا انتهای کائنات است و آن سوی آن فقط خدا است خدای بی نهایت. چنان که در همه جای کائنات نیز خداوند هست.

پیامبر از این همه حجاب ها عبور کرد و در آخرین های شان، توقف نمود که باز میان او و میان آن سوی کائنات حجاب هایی باقی مانده بود.

حجاب در این اصطلاح، همیشه بوده و خواهد بود. همچنان که در مبحث «ابدی بودن کائنات» گذشت کائنات در عین تحول دائمی شان همیشه وجود خواهند داشت و خداوند نه در دنیا و نه در آخرت مشهود نخواهد شد.

و این حجاب ها برای مؤمن و کافر، هر دو هست. و به وسیله تزکیه و عبادت و ذکر گفتن برداشته نمی شود. و آن حجاب که صوفیان می گویند نه در قرآن آمده و نه در حدیث. و اثری از آن در اسلام نیست. اما این اصطلاح آن قدر تبلیغ و ترویج شده، خواننده حق دارد از این سخن من تعجب کند.

اکنون به حدیثی که قیصری آورده توجه کنید و ببینید ربطی به سخن محی الدین یا هر صوفی دیگر، دارد؟:

قال رسول الله(صلی الله علیه وآله): انّ لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه: خداوند هفتاد هزار حجاب از ظلمت و نور دارد که اگر آن ها را کنار زد، درخشش وجه او تا جایی از کائنات که چشم خدا برد دارد همه چیز را می سوزاند.

آیا صوفیان می خواهند این حجاب ها را بردارند، خودشان و دیگر مخلوقات را به خاکستر تبدیل کنند؟! این حجاب ها چه ربطی به حجاب در «شناخت شناسی» دارد؟!

قیصری تصمیم گرفته برای هر گفته بی جای محی الدین آیه، حدیث گرچه با تحریف و یا جعل باشد، دست و پا کند. برای صوفیان تنها حضور يك لفظ در قرآن یا حدیث کافی است که فوراً آن را برای مسلک هندوئی شان دلیل بیاورند بدون ملاحظه هیچ قانون و قاعده ای. و بدون کوچک ترین احساس مسئولیتی. گوئی دین خدا مرتع بی حد و حصار و ملعبه دل خواه حضرات است.

ثالثاً: اساساً این حدیث، حدیث صحیح نیست و متن آن نیز «مضطرب» است و جمله «تاجایی که چشم خدا برد دارد» با اصول توحید و خداشناسی اسلام، تضاد دارد.

خواجه پارسا در شرح خود، در همین جا حدیثی از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) آورده است که فرموده: «لیس حجابہ الا النور و لا خفائہ الا الظهور».

و شگفت این که اصلاً توجه نکرده است که این حدیث عقیده محی الدین را رد می کند و ثابت می کند که خدا حجاب ظلمانی ندارد. همان طور که این حدیث، حدیث بالا را نیز رد می کند.

خلیفه، عقل اول و ولایت:

خدا، جهان و اشیاء جهان، انسان. محی الدین جهان و اشیاء آن را مظهر بل تجسم اسماء الله، می داند و آن را «عالم کبیر» می نامد. و انسان را عصاره و خلاصه شده جهان می داند. و سمبل اعلاى انسان را «انسان کامل» می نامد. گاهی از معنی انسان کامل با «غیب عالم» تعبیر می کند. و گاهی از همین انسان کامل که غیب جهان هم هست با «آدم» تعبیر می کند. گاهی مرادش از آدم حضرت آدم است و گاه دیگر يك «حقیقت کلی» است. و گاهی مرادش از این آدم که حقیقت کلی باشد، پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) است. و همچنین همه این معانی را در مورد خلیفه نیز دارد.

البته هیچ کدام از این تعبیرها و اصطلاح سازی ها ریشه ای در اسلام ندارد. به ویژه در مورد «خلیفه» که در مبحث «انسان خلیفه خداست؟» گذشت.

در این جا که می گوید «و الخلیفة غیب» به تمام این معانی می شود تفسیر کرد. اما قیصری شاگرد پراوازه مکتب او، در این جا مسئله را به پیامبر(صلی الله علیه وآله) می کشاند و آن حضرت را واسطه فیض، میان خدا و عقل اول (ارسطوئی) و سایر ارواح قرار می دهد و در آخر مسئله خلافت و غیب عالم بودن را به «قطب» های صوفیان می رساند. اکنون خلاصه گفتار او:

انسان کامل مظهر کمالات حقیقت انسانی است او خلیفه خدا و مدبر عالم است چون حقیقت او همیشه غیب عالم است گر چه او در ظاهر نیز به صورت يك فرد انسان باشد. او هم غیب عالم جسمانی است و هم غیب عالم روحانی. زیرا آن چه از خدا به عقل اول یا به دیگر ارواح، فیض می شود به توسط اوست. همان طور که فرمود: «**اول ما خلق الله نوری**»: اولین چیزی که خدا آفرید نور من بود. یعنی نور تعینی و حقیقت من که همان عقل اول است.

تأمل: ۱- پیش تر به شرح رفت که همه مانورهای صوفیان روی کلیات ذهنی است از قبیل حقیقة انسانیة، و براساس «إصالة الذهن» و بی ارزش بودن بل خیالی بودن عالم واقعی خارجی، است. همه این سخنان فرض به دنبال فرض، آن هم فرض های تخیلی، است.

۲- از جانبی پیامبر(صلی الله علیه وآله) را واسطه میان خدا و عقل اول، می داند که فیض را از خدا می گیرد و به عقل اول و سایر ارواح می دهد و از جانب دیگر خود آن حضرت را عقل اول، می داند. يك تناقض در يك عبارت دو سطر...!

۳- در مبحث «فیض اقدس و فیض مقدس» بی پایه بودن نظریه صوفیان در مورد فیض، شرح داده شد.

۴. در همان مبحث بیان گردید که نور آن حضرت اولین «مخلوق» است نه آن اولین پدیده که خمیر مایه کائنات است زیرا آن اولین پدیده اساساً خلق نشده بل «ایجاد» شده است. و نه «صادر» شده است.

به نظر قیصری و محی الدین این خلیفه (که گاهی حقیقت محض است و گاهی به صورت فرد انسان در می آید) مظهر خدا است و سایر اشیاء نیز مظهر خلیفه هستند. پس خلیفه از جهتی مربوط و از جهت دیگر ربّ سایر اشیاء است.

و چون از جهت دیگر مجموع کائنات مظهر خدا نیز محسوب می شوند پس خلیفه از این جهت مربوب سایر اشیاء نیز هست. و به این جهت او می آید و با «قطب» رئیس صوفیان - بیعت می کند.

قیصری می گوید: محی الدین در «فتوحات مکیه» گفته است «اول ما یبایع القطب هو «العقل الاول ثم من یلیه فی المرتبة»: اول کسی که با قطب بیعت می کند عقل اول، است سپس آن که در مرتبه بعدی قرار دارد و همچنین ارواح یکی پس از دیگری با قطب بیعت می کنند.

و می افزاید: شیخ (محمی الدین) کتابی نوشته نام آن را «مبایعة القطب» گذاشته و در آن مشاهده خود از تشریفات بیعت همه ارواح با قطب، را نوشته است و نیز پرسش های ارواح از قطب و پاسخ قطب به آن ها را آورده است.

تأمل: ۱- پس پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) با قطب صوفیان بیعت می کند، وقتی که او می میرد و صوفی دیگر به مقام قطبی می رسد باز می آید با او نیز بیعت می کند و همچنین... و تردیدی نیست که یکی از این قطب ها خود محی الدین بوده است و مراد محی الدین در اصل خود خودش است و همه ردیف کردن الفاظ زیبا و پر طمطراق و بی ارزش کردن واقعیات و اصالت دادن به ذهنیات و تخیلات ذهنی و... همگی برای این است که حقیقت هستی و جهان و همه چیز، وارونه شود تا حضرت محی الدین بر کرسی قطبی و سریر خلافة اللّهی بنشینند، روح رسول خدا(صلی الله علیه وآله) و سایر انبیاء و نیز ملائکه همه در حضور او ایستاده و با او بیعت کنند.

اینک من در مورد محی الدین و پیروانش چه بگویم؟ چه بنویسم؟ بنویسم او خدا، عالم، انسان، حقیقت، انسانیت، قرآن، پیامبر(صلی الله علیه وآله)، و همه مقدسات را بازچه هوس های خود قرار داده است، آن وقت سر و صدای صوفیان نو پدید که «عش آل محمد» را تسخیر کرده اند بلند می شود و تکفیرم می کنند. نه، نه، من نمی نویسم خواننده خود همین صفحه ۲۰۴ ج اول شرح قیصری، انتشارات انوار الهدی را بخواند و خودش قضاوت کند و آن چه را سزاوار این صوفی بزرگ می داند، بنویسد خواه تنقید و خواه تمجید.

۲- قیصری کوتاه آمده، آن منظره ای که محی الدین از تاج گذاری خود به عنوان، قطب و بیعت انبیاء با خودش، تصویر می کند، را شرح نداده است. شاید در آینده به آن نیز برسیم.

۳- کشف و شهود که نتواند انبیاء را در صف واحد به خدمت بکشاند، فایده ای ندارد. (نعوذ بالله ممن لا یخاف الله). این است کشف و شهود مورد ادعای حضرات عرفا (!). امت رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) را به چه خرافات و... مشغول می کنند!؟

۴. کسی که به وجود ولیّ قائم حجة بن الحسن العسکری قائل باشد و در عین حال به قطب و قطب های صوفیان که در طول تاریخ بوده اند از آن جمله محی الدین، باور داشته باشد یا عقل ندارد و یا اطلاعی از عقاید دینی خود ندارد. در مبحث «ولایت» مشروحاً بیان کردم که صوفیان ولایت اهل بیت(علیهم السلام) را پخشوپلا می کنند و مانند گوشت قربانی توزیع می کنند تا خودشان آن را تصاحب کنند حتی از خود قیصری آوردم که مراد از «آل رسول» هر کسی است که در سیر و سلوک باشد نه اولاد آن حضرت.

برای يك سنّی می شاید که دچار توهمات و گرفتار طلسمات صوفیان شود و قطب های آنان را «اولیاء الله» و یا «خلفاء الله» بنامد. اما يك فرد شیعه چگونه می تواند همه سمت و نقش و حجّیت حجة الله را به محی الدین و امثالش بدهد. آیا ادعای پوشالی

کشف و شهود صوفیان، این گونه ما را گول بزند و عقل مان را کور نماید که امام زمان مان را انکار کنیم؟!...!! انکار صریح و رسمی و علنی بهتر از این باور، است که به امام عصر(عج) معتقد باشیم اما او را از هر سمت و مقامی معزول بداریم. امامی که ولایتش را محی الدین و مولوی غصب کرده اند، واسطه فیض و رحمت الهی بودنش را از او سلب کرده اند، جایگاه «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» ی او را به خودشان اختصاص داده اند حتی لقب «مهدی» را که به اجماع سنی و شیعه لقب انحصاری اوست به دیگران داده اند، پس کار و نقش این امام چیست؟!، بگذار از نو اشعار مولوی را بیاورم:

پس به هر دوری ولیی قائم است *** تا قیامت آزمایش دائم است

پس امام حی و قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه جو *** هم نهان و هم نشسته پیش رو بهتر است دنباله روان محی الدین و محی الدین ها، راه شان را مشخص کنند و (به قول سیاسی ها) خطوط را مخلوط نکنند تا این مردم شیعه بدانند مسیرشان کدام است.

حجاب کی برطرف می شود:

به نظر محی الدین، کائنات، خود حجاب خود است. تا کائنات، کائنات است همیشه در حجاب خواهد بود. در مبحث «ابدی بودن کائنات و انسان» بینش محی الدین و قیصری (که بینش همه صوفیان است) به شرح رفت که آنان معتقدند در آخرت همه تعین ها برچیده می شود و عالم و عالمیان همگی به وجود خداوند ملحق می شوند و به ابدیت واقعی می پیوندند.

گرچه این يك باور که به صورت «اصل کلی» است با نظریه محی الدین در مورد اهل دوزخ سازگار نیست زیرا او می گوید دوزخیان در دوزخ زیست گوارا خواهند داشت و «عذاب» از «عذب» است و برخی از آنان به طور خالد و همیشگی در دوزخ گوارا خواهند بود. بنابراین دوزخیان هرگز به وجود خدا لاحق نخواهند شد.

لیکن ممکن است مراد او از لفظ «ابد» یکی از دو معنی متفاوت، باشد:

الف: ابدیت مطلق که ویژه خداوند است و دیگران در آخرت به این ابدیت خواهند پیوست.

ب: ابدیت زمانی: یعنی تا زمان هست دوزخیان در دوزخ خواهند بود. در این صورت آنان نیز با برچیده شدن زمان و مکان به وجود واحد، خواهند پیوست.

به نظر می رسد مراد او همین باشد، همان طور که ارسطوئیان و صدرائیان و خود محی الدین، به مجردات سابق بر زمان، معتقد هستند، محی الدین نیز در جانب آخر، به پایان «زمان» توجه داشته باشد. یعنی در مقابل «قدم زمانی» يك «ابدیت زمانی» که محدود به وجود زمان باشد و با پایان یافتن زمان، پایان یابد، مطرح کند.^{۱۰۲}

اما با توجه به دیگر تناقضات محی الدین باید گفت این یکی نیز از جمله آن تناقضات است و ذکاوت او از توجه به توجیه بالا، عاجز است همان طور که علامه قیصری پرورده نام آور مکتب او نیز توجیه بالا را دریافت نکرده و گرنه، به آن متمسک می شد.

به هر صورت، پس بنا به عقیده اینان جهان تا جهان است، یا: عالم تا عالم است در حجاب خواهد بود و خدا را چنان که باید درک و فهم نخواهد کرد. انسان چطور؟ سبک سخن محی الدین طوری است که خواننده در بدو مطالعه گمان می کند که او انسان را نیز

۱۰۲- درست است، توجیه خوبی برای صوفیان نشان دادم، بعد از این به آن متمسک می شوند.

در حجاب ابدی، می بیند، و شگفت زده می شود که این چگونه صوفی ای است که در صدد کشف حجاب ها نیست مگر تصوف غیر از برداشتن حجاب ها معنی دیگری هم دارد!؟

اما قیصری بدون توجه به ویژگی تصوف محی الدین، فوراً به کمک خواننده می آید و روشن می کند که درست است عالم همان «انسان کبیر» است لیکن در این مبحث باید حساب انسان را از حساب عالم جدا کرد: می گوید: **«و ما فاز بهذه المعرفة الّا الانسان الكامل لذلك صار سيد العالم»**. پس معلوم می شود که سید عالم با عالم در این مسئله با هم فرق دارند. آئیت عالم، یعنی «عالم بودن عالم» مانع از درک حقیقت است ولی انسان سالک همیشه سعی دارد که آئیت خود را از خود بر کند و به درک حق تعالی نایل شود. آن گاه شعر حلاج را می آورد:

بینی و بینک آئی نیازعنی *** فارفع بلطفك آئینی من البین ادامه متن:

- **و هو عين الحجاب على نفسه:** و عالم عین حجاب خود است بر خود.

- **فلا يدرك الحق ادراکه لنفسه:** پس نمی تواند خدا را درک کند آن طور که خودش را درک می کند.

- **فلا يزال في حجاب لا يرفع:** پس همواره و همیشه در حجابی که برداشته نخواهد شد، خواهد ماند.

- **مع علمه بانّه متميّز عن موجهه بسبب افتقاره اليه:** گرچه این قدر درک می کند که او از خدایش متمایز است به سبب نیازش به خدا، در اصل وجود.

قیصری توضیح می دهد: همین قدر دانستن که خود به خدا محتاج است و خدا غنی و بی نیاز است، یک درک است پس عالم خدا را درک می کند. و لذا محی الدین استدراک زیر را می آورد.

- **و لكن لا حظّ له في الوجوب الذاتي الّذي لوجود الحق:** (گرچه عالم این قدر درک دارد) لیکن او در درک وجوب ذاتی خداوند حظّی ندارد.

- **فلا يدركه ابدأ:** پس عالم هرگز خدا را (از جهت وجوب ذاتی) درک نخواهد کرد.

- **فلا يزال الحق من هذه الحیثیة غیر معلوم علم ذوق و شهود. لانّه لا قدم للحادث في ذلك:** پس خداوند از این حیث (وجوب ذاتی) همیشه غیر معلوم به علم ذوق و شهود، خواهد بود. زیرا حادث را توان گام نهادن به عرصه وجوب ذاتی، ممکن نیست.

تذکر: در این جا در توضیح مراد محی الدین، نظری داشتیم لیکن برای پرهیز از اتهام، به همان برداشت قیصری اکتفا کردم. همان طور که نویسنده محترم شرح فارسی نیز مطابق نظر قیصری عمل کرده است.

- **فما جمع الله لآدم بين يديه الّا تشریفاً:** پس همه آن چه را که خداوند میان دو دستش برای آدم فراهم آورده بود، برای تشریف و تکریم آدم بود.

توضیح: در برگهای پیش دو دست خدا که در آیه «خلقتُ بیدی» آمده است از دیدگاه فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) به شرح رفت که عبارت از «امر» و «خلق» است. و نیز بیان شد که در نظر محی الدین و قیصری مراد از دو دست، صفات جمال و صفات جلال خداوند است. مرادش در این جا نیز همان است که خداوند از همه صفات جمال و صفات جلال خود به آدم داد.

- و ما هو آلا عين جمعه بين الصورتين، صورة العالم و صورة الحق: و نبود آن چه که (با دست جمال و دست جلال داد) مگر عين جمع کردن بين دو صورت، صورت عالم و صورت خدا، (هر دو صورت را در آدم جمع کرد).

- و ابليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية: و ابليس جزء عالم بود اما برای او اين «جمع» حاصل نشد. (يعنى او بهره ای از صورت عالم و بهره ای هم از صورت خداداشته و دارد، اما جامع همه آن دو، نیست).
قيصرى مى گوید: ابليس مظهر اسم «مضل» که اسم خدا است مى باشد. اما آدم مظهر اسم «الله» است که همه اسمای خدا در آن جمع است.

شیطان پرستان:

بلى: ابليس هم مظهر خدا است و باغ زیبای تصوف از اين ثمرها زياد دارد. معلوم مى شود قيصرى اساساً از معنای «إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ»^{۱۰۲}، خبر ندارد که خداوند هیچ کس را اضلال - از نوع اضلال کردن ابليس - نمی کند.

مريدان مدرن و صوفيان نو پديد که پيروان محى الدين و ملاصدرا هستند دير رسیده اند، بديهى است پيروان پيشين به مصداق «الفضل لمن تقدم» بهتر به حقيقت رسیده اند. هفت شهر عشق را ديگران گشتند برخی ها هنوز اندر خم يك كوچه اند. پيش تر گفته شد فرقه های زيادى از مكتب محى الدين و مركز قونيه برخاستند. مسكين «شیطان پرستان»، همه فرقه های اسلامى حتى خوارج، آن ها را محكوم مى کنند. در حالى که آنان سخنى غير از اين ندارند که ابليس مظهر خداست و خدا خواسته او مضل باشد. اگر خدا ابليس را مظهر اسم «هادى» کرده بود او نیز موجود مفيدى مى شد، مضل بودن ابليس برای کائنات لازم بود و به همین جهت خدا او را چنین کرده است.

این گونه سخنان با هر تأویل، با هر توجیه، با هر مراد و مقصودی باشد با اساس اسلام تضاد دارد.
شیطان پرستان که نام ديگرشان «يزيديان» است طایفه ای از کردان در شمال عراق، ديار بكر (سابقاً در گوشه ای از اورامانات ايران، نیز)، هستند. که در هر کدام از سه منطقه مذکور، به صورت چند روستا، زندگى مى کنند. اينان نیز مانند صوفيان «حروفیه»، «نقطویه» و «بکتاشیه» که پيش تر شرح حال شان گذشت، از ثمرات «خانقاه قونیه» که مرکز تبليغ و ترويج تصوف محى الدين بود و توسط صدر قونوى، عبدالرزاق قاسانى و همین قيصرى های خودمان، رهبرى مى شده است.

این فرقه هنوز هم هستند و در پنهان کردن عقاید خود بی اندازه کوشش مى کنند، شیطان را مظهرى از مظاهر خدا مى دانند زیرا محى الدين همه چیز را مظهر خدا مى داند، دوزخيان از آن جمله ابليس را در دوزخ برخوردار از الطاف الهى و مشغول به عيش و لذت مى دانند. بر این پایه يزید را نیز مظهر خدا دانسته و برايش ارج مى نهند. آنان برای سمبل های منفى در رأس شان شیطان، نقش بزرگى در آفرينش کائنات قائل هستند.

اصل ديگر مكتب محى الدين يعنى «انکار وجود شرّ در عالم» تکیه گاه دوم این فرقه است. آنان شیطان را طاوس مى نامند و مجسمه ای از طاوس درست مى کنند و به آن احترام مى گذارند. يهوديان مار را سمبل شیطان مى دانند و اينان طاوس را. يزیديان شیطان پرست دو کتاب مقدس هم دارند، يکى به نام «کتاب جلوه» و ديگرى کتابى که شامل گزارشاتى از آفرينش آسمان، زمين، بهشت و دوزخ، است.

جنیش محمد علی فروغی (که کمر همت ارتجاعی احیای فرهنگ ایران باستان، بریسته بود) در صدد برآمد که شیطان پرستان را با توجیهاتی به ایران باستان ربط دهد تا دستکم در کنار زردشتیان موجود، گروه دیگر نیز داشته باشند. آنان می گفتند: شیطان پرستی عنصر «نقش اهریمن در آفرینش» را از ایرانیان قدیم حفظ کرده و آن را با برخی از باورهای اسلامی در آمیخته اند. و دلیل دوم شان نژاد شیطان پرستان بود که از کردان ماد (میدیا) هستند.

اما به دلیل روشن بودن مسئله و مشخص بودن ماهیت اعتقادی شیطان پرستان، جنیش فروغی در این فعالیت ناکام ماند. از این ناکامی بهره ای هم به دهخدا و شاگردش دکتر معین نیز رسیده است، و شیطان پرستان همچنان نسب رسمی خودشان را بر محی الدین، حفظ کردند.

یزیدیان شیطان پرست در همسایگی خانقاه قونیه و با تغذیه فکری از آن مرکز، به وجود آمدند که شاید قباح و شگفتی عقایدشان قبیح تر و شگفت تر از دو فرقه کوچک «تومان توکدی» و «چراغ سوندرن» که پیش تر به شرح رفت، نباشد، که همگی هدایای پر ارزش محی الدین و لیبرالیسم جناب او، به جامعه بشری هستند:

باز ازین باغ ثمر رسیده *** تلخ ولی تازه وتر رسیده

باشی و بینی پس هر چند وقت *** هی خبری پشت خبر رسیده

فدیه شخصیت خوبان بود *** امت را هر چه خطر رسیده

قیصری می گوید: بدان، شیطان نیز مربوب ومورد پرورش حقیقت آدم است گرچه او آدم را با وسوسه اش از جنت خارج کرد. زیرا حقیقت آدم (انسان کامل، خلیفه) مظهرهای همه اسمای خدا را از عالم غیب بر می گیرد، همان طور که خداوند همه اسماء را برای عالم بر می دهد. پس (چون شیطان نیز مظهر اسم «مضَلّ» است و از زیر مجموعه های آدم است) پس آدم است که در واقع مضَلّ نفس خود است برای نفس خود. تا برساند هر کدام از افراد خود (افراد انسان) را به کمال مناسب... پس گمراه کردن شیطان آدم را اشکالی در خلافت آدم و ربوبیت آدم بر شیطان، وارد نمی کند.

با این بیان قیصری، که شیطان را عامل کمال انسان می داند، چه جای ملامت بر شیطان پرستان است مگر آنان چیزی غیر از این سخن می گویند؟!...

باز خلیفة الله و صورة الله:

- و لهذا كان آدم خلیفة فان لم یکن ظاهراً بصورة من استخلفه فیما استخلفه فیه، فما هو خلیفة: به همین جهت آدم (که همه صفات و صورت خدا و صورت عالم در او جمع است) خلیفه شد. پس اگر صورت ظاهر او صورت مستخلف (خدا) نباشد در آن چه که خلیفه کرده او را، پس او خلیفه نمی شود.

این از يك جانب و از جانب دیگر: - و ان لم یکن فیه جمیع ما تطلبه الرعايا الّتی استخلف علیها، لانّ استنادها الیه: و اگر همه آن چه که رعایا (که آدم بر آن ها خلافت می کند) می خواهند در آدم نباشد باز او نمی تواند خلیفه باشد. زیرا همه رعایا (یعنی کل عالم) بر او استناد دارند.

توضیح: ۱- پس باید آدم هم صورت و صفات خدا را داشته باشد و هم صورت و صفات عالم و اشیاء عالم، را، تا بتواند خلیفه باشد.

این سخن هزاران لازمه منفی و غلط، دارد، آدم - که گاهی از آن با انسان کامل، گاهی با پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و... تعبیر می کند - باید دارای همه مثبتات و منفیات و... که در عالم هست، باشد و هر بد، بدی، شر، و... در وجود او باشد.

لذا صوفیان ناچار می شوند وجود «شر» را در عالم انکار کنند. همان طور که ارسطوئیان «شر» را انکار می کنند زیرا آنان به «صدر» فائل هستند و از وجود خدا شر صادر نمی شود، پس باید حدود نصف واقعیات جهان، انکار شود. که پیش تر توضیح داده ام. ۲- می پذیرم که ترجمه های من خشك و غیر منعطف است. زیرا برای پرهیز از اتهام از ترجمه آزاد به شدت خودداری می کنم. اما خواننده باید توجه کند که عبارات محی الدین به حدی ناقص و با اعوجاج است خدا به داد مخاطبانش به ویژه مترجمی که از طرفداران او می ترسد، برسد. نمونه كوچك این نقص ها و بغرنج بازی ها، همین عبارت بالا است.

۳- راجع به این که اساساً آدم خلیفه خدا نیست و انسان هرگز خلیفه نیست در مبحث «انسان خلیفه خدا است؟» بحث کردم. محی الدین همه این سخنان را برپایه ای می چیند که هیچ حقیقتی ندارد.

- فلا بد ان یقوم بجمیع ما یحتاج الیه، و الّا فلیس بخلیفه علیهم: پس لابد است که آدم برای همه نیازهای عالم، توان داشته باشد و الّا نمی تواند بر آنان خلافت کند.

دقت فرمائید: ۱- مراد محی الدین از خلافت آدم تنها خلافت بر انسان ها نیست بل خلافت بر همه جهان و اشیاء جهان است. و این در واقع گسترش دادن به «ولایت اقطاب صوفیان» است که حضرات به کل کون و مکان ولایت داشته باشند آن هم يك ولایت تکوینی که در حد «ربوبیت» باشد که در یکی دو برگ پیش قیصری به آن تصریح کرد.

۲- چرا اگر تمام صفات خدا، صورت خدا، و تمام صفات خوب و بد کائنات در آدم نباشد، نمی تواند خلیفه باشد؟ به چه دلیل؟ محی الدین پشت سر هم مطالب را ردیف می کند بدون دلیل و بدون برهان.

فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: شرف و کرامت انسان با عقل و ایمان اوست و اگر این دو را کامل داشته باشد او پیامبر یا امام و یا جانشین امام، می شود. و این فلسفه و عرفان، اصطلاح های «نبوت»، «امامت» و «ولایت» دارد. لفظ خلافت گرچه در حدیث آمده باشد عنوان «اصطلاح» را ندارد. یعنی یکی از «اصول» نیست و چنین اصلی نداریم. اصطلاح خلافت در سقیفه بنی ساعده ساخته شد و سپس توسط صوفیان از حکام و شاهان سلب شد. و یکی از مقامات حضرات گردید.

۳- آن چه که در دیوان منسوب به علی(علیه السلام) آمده: «و تحسب أنّك جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر»، **اولاً:** این خطاب، هم به انسان کامل و هم به انسان ناقص بل به بدترین فرد انسان نیز، هست. و منحصر به سمبل اعلای انسان نیست. تا بگویند این شعر نیز سخن ما را تأیید کرده است.

ثانیاً: مراد از این سخن، عصاره گیری نیست که (نعوذ باللّه) عصاره خدا و اسماء خدا گرفته شود و از آن عالم ساخته شود و از عصاره خدا و اسماء خدا و نیز عصاره عالم و اشیاء عالم گرفته شود و از آن آدم ساخته شود. و این عصاره گیری فقط در کارخانه عصاره صوفیان امکان دارد که ارکانش از تخیل درست شده است. و موتورهای آن با «وهم» کار می کند. که در برگهای آتی از متن

فصوص خواهیم خواند «**الوهم هو السلطان الاعظم**»^{۱۰۴} کسی که آشکارا و علناً این ارزش اساسی را به وهم بدهد، ارزش عقایدش معلوم است. گرچه عقاید طرفداران امروزی او (صوفیان نوپدید) مجهول القدر (!) مانده است.

ادامه متن:

- فانشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته، و انشأ صورته الباطنة على صورته تعالى: پس خداوند صورت ظاهری آدم (انسان) را، از حقایق و صورت های عالم، انشاء کرد. و صورت باطنی او را به صورت متعال خودش، انشاء کرد.

حقیقت آدم و قرب نوافل و مسلك حلویه:

- و لذلك قال فيه «كنت سمعه و بصره» و ما قال «كنت عينه و اذنه»، ففرق بين الصورتين: و به همین جهت خدا گفت «من شنوائی و بینائی بنده ام می شوم» و نگفت «من گوش و چشم او می شوم»، پس فرق گذاشت میان دو صورت.

توضیح: یعنی شنوائی و بینائی از آن صورت باطن است و گوش و چشم از آن صورت ظاهر.

- و هكذا هو في كل موجود من العالم، بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود: و همچنین خدا در هر موجود از موجودات عالم هست، به قدر آن چه که حقیقت آن موجود اقتضا می کند.

تأمل: ۱- مراد از «سمع و بصر» اشاره به حدیث «قرب نوافل» است. در سند این حدیث حماد بن بشیر هست که توثیق نشده لیکن روی هم رفته سند، قابل قبول است. و در منابع سنی نیز آمده و از جمله احادیث قدسی معدود، است که سند دارد: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: خداوند فرمود: هر کس دوست من را خوار شمارد، در واقع قصد جنگ با من کرده است. و هیچ بنده ای بر من تقرّب نجسته به چیزی محبوب تر از آن چه که برایش واجب کرده ام. بنده ام با نوافل نیز بر من تقرّب می جوید تا جائی که من دوستش می دارم. و چون دوستش داشتم می شوم شنوایی او که با آن می شنود، و بینائی او که با آن می بیند، و زبان او که با آن سخن می گوید، و دست او که با آن می گیرد،...

۲- حدیث را مطابق دلخواه محی الدین ترجمه کردم یعنی «شنوایی و بینایی» آوردم، نه «گوش و چشم».

۳- اما دو فقره بعدی، یعنی «و لسانه الذی ینطق به» و «و یده الّتی یبطش به» ناقض ادعای محی الدین است. زیرا اگر حدیث به ادعای او توجه داشت باید در این دو فقره نیز می فرمود «و بیانہ الذی ینطق به» یا: «و نطقه الذی ینطق به» و نیز: «و بطشه الّتی یبطش بها».

این دو فقره دلالت دارند که خداوند در مقام فرق گذاشتن میان دو صورت نیست و اساساً این صورت الهی و صورت عالمی که محی الدین از پیش خودش می سازد، جز خیال و یک رؤیای ذهنی، چیزی نیست. صوفیان معمولاً با آیه ها و حدیث ها مطابق «**نؤمن ببعض و نکفر ببعض**» رفتار می کنند، و این روش آنان سخت نیازمند (به اصطلاح) پر رویی است به حدی که هیچ وقت از رو نمی روند. یک نمونه اش همین حدیث است.

۴- محی الدین تصریح می کند که وجود خدا (یا صفات خدا که عین وجودش هستند) در هر موجودی از موجودات عالم، هست. این گوشه از عقاید هندوان مانده بود که محی الدین با این عبارت نصّی و غیر قابل توجیه «حلول خدا» را در موجودات، اعلام می کند. حرف به حرف. عقیده سایر صوفیان نیز بالمثل چنین است لیکن محی الدین گستاخ تر از همه، بیان می کند.

۵- او این حلول را با لفظ «بقدر» به نحوی تکمیل می کند که هیچ ذره ای از عقاید «حلولیه» کم ندارد.

۶- همان طور که پیش تر در مبحث «ویژگی های وحدت وجود در نظر محی الدین» گذشت که محی الدین در عین این که به وحدت وجود معتقد است و موجودات دیگر را مظهرهای خدا می داند، خود آن ها را نیز دارای وجود می داند، برخلاف صوفیان قبل از خودش. محی الدین بنیان گذار «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» است یعنی وجودهای متعدد و متکثر در عین کثرت شان وجود واحد هم هستند.

بنابراین تعدد وجود، سخن او در این جا، مسلک حلولیه را به طور شش دانگ و بدون ذره ای تفاوت، صحیح دانسته بل به عنوان يك اصل اعتقادی گرفته است.

او پس از آن که حلول خدا بر هر موجود را اعلام می کند ادامه می دهد:

- لکن لیس لاحد مجموع ما للخليفة فما فاز الّا بالمجموع: لیکن مجموع آنچه (از وجود خدا، از صفات خدا که عین وجودش هستند) که به خلیفه رسیده است برای هیچ کس نیست. پس خلیفه به فوز نرسیده مگر به وسیله مجموع.

- و لو لا سريان الحق فی الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود: و اگر نبود سریان خدا با صورتش در موجودات، عالم به وجود نمی آمد.

باز سخنی در فیض و اراده خدا:

پیش تر در مبحث «فیض اقدس و فیض مقدس» گذشت. این جا برای تکمیل هر چه پیش تر آن، يك نگاه دوباره به عبارت بالا لازم است. مراد صوفیان و نیز صدرائیان امروزی، از فیض عبارت است از همین سریان وجود خدا در وجودهای موجودات عالم، که اگر این سریان يك لحظه قطع شود عالم فانی شده و از بین می رود.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: فیض عبارت است از خواست و اراده خداوند و رحمت او نه سریان وجود او در وجودهای دیگر موجودات عالم. و اگر خداوند فیض رحمتش را از عالم قطع کند لازمه حتمی آن از بین رفتن عالم نیست به طوری که رحمتش را از معاویه، یزید، شمر قطع کرد و آنان زندگی کردند و در قیامت هم خواهند بود و در دوزخ نیز خالداً خواهند بود. درست است اگر خدا اراده کند عالم را نابود می کند ولی خودش وعده فرموده که این اراده را نخواهد کرد و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»^{۱۰۵}. در نظر صوفیان و تصوف نو پدید صدراتی، خداوند (نعوذ بالله) برای اداره عالم ابزاری غیر از وجود خود ندارد و وجودش را ابزار حفاظت از عالم کرده، وجودش را در سرتاسر عالم گسترانیده تا بتواند عالم و اشیاء عالم را حفظ و اداره کند.

فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: خداوند عالم را با «کن فیکون» ایجاد کرده است. وجود عالم را ایجاد کرده، عالم وجود دارد، اشیاء عالم وجود دارند. با اراده اش ایجاد کرده و با اراده اش نیز آن را اداره می کند. وجود عالم سرایتی از وجود خدا نیست. بل وجود عالم با فعل خدا بل به محض اراده خدا، ایجاد شده است «اذا اراد ان يقول لشيء كن فیکون»^{۱۰۶}.

۱۰۵- آل عمران، ۹.

۱۰۶- یاسین، ۸۲.

خدای صوفیان و ارسطوئیان يك خدای بیچاره و ناتوان و بس كوچك است تا وجود خود را به كار نگیرد نمی تواند کاری را بکند بل يك خدای «فعل محض»، «غیرفعال» و لمیده در سریر الوهیت تماشاگر صدور اشیاء از وجود خود و یا تماشاگر تموّج و تحرکات وجود خود است که هر حرکت و هر موجش يك شیء از اشیاء عالم است.

میان این حقیقت و ان فسانه *** تفاوت از زمین تا آسمان است

یکی سیمرغ و عنقای دو هستی *** یکی نازد به تخمش ماکیان است

یکی علم است و تبیین است و دانش *** یکی وهم و خیال و بافتان است

یکی وحی و نبوت با امامت *** یکی بر حول منقل گفتمان است

یکی بی «می» نتاند حرف گفتن *** یکی نور المبین روح البیان است.

ادامه متن:

- كما أنّهُ لو لا تلك الحقائق المعقولة الكليّة ما ظهر حكم في الموجودات العينية: همان طور که اگر آن حقایق معقوله کلیّه، نبودند، هیچ حکمی در موجودات عینیّه خارجی، ظاهر نمی گشت.

توضیح: این عبارت يك نگاه مجدد و برگشت است به «کلیات ذهنی» که در اوایل این فصّ مشروحاً به آن پرداخت. و اشکالات آن در مباحث گذشته به ویژه در مبحث «بحثی در ذهنیات» به شرح رفت. در این جا تکرار می کند که اگر کلیات ذهنی از قبیل انسان، حیوان، ستاره، سیاره، گیاه، فرشته و... و... ذهنی نه خارجی یعنی مفهوم انسان، مفهوم ذهنی حیوان و مفهوم ذهنی ستاره و... نبودند چنین می شد و چنان.

اما مسلم است زمانی موجودی به نام انسان نبود تا ذهن داشته باشد و این مفاهیم کلی را از موجودات خارجی برداشت کرده و در ذهن جای بدهد و این مفاهیم وجود نداشتند اما باز افراد خارجی حیوان، گیاه، ستاره، سیاره و... همه وجود داشتند با همه احکامی که امروز دارند.

خدا نیز محتاج است (!):

- و من هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحقّ في وجوده: و از بابت این حقیقت، است که عالم در اصل وجودش به خداوند نیاز پیدا کرده است.

- فالكلّ مفتقر ما الكل مستغن * هذا هو الحقّ قد قلناه لا نكفي.** پس هر کدام (از خدا و عالم) محتاج اند و هیچ کدام بی نیاز نیستند و این است حق که گفتیم صریح و بدون کنایه.

قیصری: هر کدام از عالم و خدای عالم به همدیگر نیازمندند. عالم در وجود و کمالاتش به خدا نیازمند است. و خدا در ظهورش و ظهور اسمائش و ظهور احکام اسمائش در عالم به عالم نیازمند است.

یعنی اگر عالم نبود اسماء خدا تعطیل و بی معنی می ماندند. پیش تر نیز در این مورد بحث گردید.

- فان ذكرت غنياً لا افتقاربه * فقد علمت أنّي من قولنا نعتي**

اگر غنی ای را یاد کنی که بی نیاز است *** می فهمی مراد ما را از سخن مان. یعنی وقتی می توانی معنی غنی را بفهمی که معنی «نیاز» را فهمیده باشی. پس اگر نیاز و نیازمند در عالم نبود، غنی هم بی معنی می شد. زیرا این دو مقوله رابطه نسبی و «اضافی» با هم دارند.

پاسخ: اگر موجود نیازمند به وجود نمی آمد و چیزی به نام نیاز شناخته نمی شد، چیزی از خدائی خدا کم نمی شد به طوری که با آمدن انسان و درک نیازمندی خویش و بی نیازی خدا، باز چیزی بر خدایی خدا افزوده نشده است.

قیصری معنی شعر دوم را خراب کرده و انصافاً نسبت به محی الدین بی انصافی کرده و شرح فارسی نیز کما فی السابق به فرق میان تصوف فارسی و تصوف عربی که محی الدین بنیان گذار آن است (همان طور که پیش تر بیان شد) توجه نکرده و شعر حافظ را آورده:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد *** ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود نسبت به هر دو (حافظ و محی الدین) بی انصافی کرده است. تصوف حافظ لطیف و صد در صد رؤیائی و خیال محض است اما تصوف محی الدین در مقایسه با آن خشک، خشن و مکانیکی است. تعطیل و بی معنی ماندن اسامی خدا کجا و مشتاق بودن خدا به دیدار و تماشای خود در آئینه مخلوقات کجا. در بینش حافظ جایی برای نیاز نیست بل انگیزه خدا چیزی بالاتر از نیاز است. اما بالمثال همه صوفیان چاره ای از نوعی پذیرش «نیاز» ندارند و خدای شان به هر صورت محتاج است.

فَالْكَلِّ بِالْكَلِّ مَرْبُوطٌ وَ لَيْسَ لَهُ * عَنْهُ انْفِكَافٌ خَذُوا مَا قَلْتَهُ عَنِّي.**

پس هر کدام به آن یکی وابسته است و نیست برای او انفکاک از دیگری، بگیرد از من آن چه را که می گویم.

- فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم اعنی صورته الظاهرة، و قد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة: پس فهمیدی حکمت نشئه جسمی آدم را یعنی صورت ظاهری او را (که صورت عالم است) و نیز فهمیدی حکمت نشئه صورت باطنی او را (که صورت خدا است).

- فهو الحق الخلق: پس او خدا است در عین مخلوق بودن.

قیصری می گوید شیخ محی الدین در شعر دیگری گفته است:

فان یکن باطناً فحق *** و ان یکن ظاهراً فعبد. محی الدین در این جا که از همه مباحث فص آدمی، نتیجه گیری و خلاصه بندی می کند شعار جنید بغدادی «ما فی جبتی اِلَّا اللّٰه» و نیز شعار حسین بن منصور حلاج «انا الحق»، را نتیجه می گیرد لیکن نه با ظرافت طبع آن دو، بل با تمسک به ارسطوئیات، و با کاربرد خاص دادن به مفهوم های کلی ذهنی، و با تکیه بر نیاز عینی خدا به خلق (که دقیقاً همان نیاز وجودی است زیرا اسمای خدا صفات او هستند و صفات خدا عین وجود او هستند پس تعطیلی اسماء یعنی - نعوذ باللّٰه - عاطل بودن خدا). و به بازی گرفتن اسماء در حد افراطی تر از همه صوفیان پیش از خود.

جالب این که ملاصدرا، بزرگ مرید محی الدین، در کتاب «کسر الاضنام» حلاج را به خاطر همین «انا الحق» گفتنش، نادان و کافر دانسته است. و جالب تر این که صوفیان نوپدید صدرائی همه اینان را (که همدیگر را تکفیر کرده و متناقض همدیگرند) قبول کرده و «اولیاء اللّٰه» می دانند!!! ما را ببین در چه دنیایی زندگی می کنیم!?!.

- و قد علمت نشأة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة؛ و فهمیدی رتبه نشئه آدم را که نشئه مجموعی بود و به وسیله مجموعی بودن مستحق خلافت گشت.

قیصری: زیرا خلیفه با نشئه روحانی از خدا می گیرد و با نشئه جسمانی (آن گرفته ها را) به خلق ابلاغ می کند، و با مجموع این دو، دولتش تمام و مرتبه اش کامل می گردد.

همیشه بحث ها از انسان کامل، آدم کلّی، حقیقت آدمیت، شروع می شود و بالاخره همه جا به خلیفه ختم می شود که یکی از مصادیق آن خود محی الدین است و همه این قیل و قال ها برای همین نکته است. انسان برای چند روز دنیا چه ها که نمی کند.

از نو آدم کلّی:

- فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني: پس آدم آن نفس واحده ای است که این نوع انسانی از او خلق شده است.

قیصری: آدم در حقیقت نفس واحده و «عقل اول» است که در واقع روح محمدی(صلی الله علیه وآله) است که در این نشئه عنصری ظاهر گشت و می فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و «كنت نبياً و الآدم بین ماء و طین» و همه این ها برای آن است که آن حقیقت انسانی در همه عالم ها مظهرهایی دارد... سپس چندین آدم می شمارد:

۱- آدم عالم جبروت، که روح کلی و نامش «عقل اول» است. و حوای او نفس کلّیه است که از دنده چپ او آفریده شد زیرا سمت راست این آدم به سوی خدا بود.

۲- آدم عالم ملکوت، که نفس کلیه بود (یا: است) که نفوس جزئیه ملکوتیه از او متولد می شوند. حوای این آدم این جا طبیعت کلیه است که در اجسام است.

۳- آدم ملک، که این همان آدم ابوالبشر است. و...

يك داستانك: در آن زمان ها یعنی تا همین شصت سال پیش که هنوز صوفیان نوپدید بدین صورت مهاجمانه ظاهر نشده بودند و هنوز آشتی میان صوفیان سنتی با این صوفیان مدرن کاملاً جای نیفتاده بود، صوفیان سنتی داستانك زیر را هر از گاهی به زبان می آوردند:

میرداماد که ارسطوئی و فیلسوف بود از دنیا رفت او را دفن کردند. شب اول قبر، نکیر و منکر به سراغش آمدند یکی بر سرش داد کشید: ربت کیست؟ میر گفت: اسطقس فوق اسطقسات.

نکیر به منکر نگاه کرد، منکر نیز به نکیر، تو چیزی فهمیدی؟ نه، من هم از حرف او سر در نمی آورم.

منکر عصبانی شد: ای آدم حسابی با زبان آدمیان حرف بزن، ربت کیست؟

میرداماد باز گفت: اسطقس فوق اسطقسات.

بی چاره نکیر و مسکین منکر باز به همدیگر نگاه کردند: چه کنیم؟ هر چه مشورت کردند تکلیف شان روشن نشد آیا سخن میر

را بپذیرند و دنبال مرده دیگر بروند یا حرف او را مردود بدانند و با تازیانه آتشین به حسابش برسند؟...

نکیر که با هوش تر است گفت: همکار عزیزم منکر این مرد هم از امت پیامبر(صلی الله علیه وآله) است و هم از اولاد او بیا برویم

پیش آن حضرت. رفتند.

میر منتظر بود که دید رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) همراه نکیر و منکر تشریف آورد و فرمود: پسر من جواب این دو فرشته را بده. میر بازگفت: اسطوقس فوق اسطوقسات. آن حضرت نیز به روی نکیر و منکر نگاه کرد و فرمود راست می گوئید من نیز نمی دانم این آقا چه می گوید.

دیگر صبر منکر تمام شده بود دست ها را بلند کرد گفت: خدایا تو لطف کن و معنی سخن این مرده تازه از راه رسیده را به ما بگو. خدا فرمود: این بنده ام در دنیا هم سخنانی می گفت که من نیز سر در نمی آوردم.

اکنون از این سخنان محی الدین و قیصری حتی نکیر و منکر و (نعوذ بالله) حتی خدا نیز سر در نمی آورد و از این نشئه ها، مرتبه ها، مقام ها، صورت ها، «حضرت علمیه» و حضرت ها، آدم ها، و... (نعوذ بالله) خدا هم خبر ندارد که محی الدین با خیالاتش به تصویر می کشاند.

آیا به فرض پذیرش «کلی بازی» هایی که اینان دارند، به راستی این دین است؟! اسلام این گونه به جای هدایت سر در گمی می افزاید؟! و...؟! و...

پیش تر در مباحث متعدد به ویژه در مبحث «بختی در کلیات ذهنی» موهوم بودن این سخنان آخر، به شرح رفت.

دانشمندان با ادب:

ادامه متن:

- و هو قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (سوره نسا، ۱): و همان نفس واحده کلّی، مراد است از آیه «ای مردم بترسید از پروردگارتان که شما را از يك نفس واحد آفرید و همسر او را نیز از جنس خود او آفرید و پخش کرد از آن دو، مردان و زنان زیادی را.

توضیح: آیه فوق هیچ ربطی به «نفس کلیه» ندارد پیش تر گفته شد که هیچ کلّی ای در خارج از ذهن وجود ندارد. و دیگر به راستی این تکرارها برای هر مخاطب و خواننده ای خسته کننده می شود.

پیام این آیه پیام آیه سوره حجرات است که می فرماید: «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (سوره حجرات، ۱۳). مراد در هر دو آیه همان آدم ابوالبشر. قرآن نه معماً بازی دارد (نعوذ بالله) و نه کلّی بازی و نه خیال پردازی.

- فقولہ «اتقوا ربکم» اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم، واجعلوا ما بطن منکم و هو ربکم وقایة لکم: این که می فرماید «اتقوا ربکم» یعنی رب تان را حفاظت کنید ظاهر تان را سپر حفاظت رب تان بکنید، و باطن تان که رب تان است، را سپر حفاظت خودتان قرار بدهید.

- فان الامر ذم و حمد: زیرا موضوع هم ذم است و هم مدح (بدی ها را مال ظاهر تان بدانید و خوبی ها را مال باطن تان).

- فكونوا وقایة فی الذم و اجعلوه وقایة فی الحمد: پس باشید سپر حفاظت باطن تان در بدی، و قرار دهید باطن تان را سپر حفاظت تان، در حمد و ستودگی ها.

- تكونوا ادباء عالمین: اگر چنین کنید می شوید دانشمندان با ادب.

یعنی بدی ها را به ظاهر خودتان نسبت دهید و خوبی ها را به خدا که باطن شما نیز هست، نسبت دهید، تا با ادب باشید.

تأمل: ۱- نمی دانم کدام نقص باقی ماند که محی الدین به خداوند نسبت نداده باشد، تموج، تحرك، متغیر بودن، حلول کردن، وجود کلی ذهنی بودن، و... و... و در این اواخر، محتاج و نیازمند بودن، همه را به خدا نسبت داد. اگر دانشمندی و با ادب بودن این است پس چه معنایی برای جهل و بی ادبی می ماند؟! دیدیم که اینان حتی «لا اله الا الله» را به سخریه گرفتند و آن را «سالیه بانتفای موضوع» کردند و آن را جاروئی بی مصرف و بی فایده دانستند که سبزواری می گوید:

داد جارویی به دستم آن نگار *** گفت از این دریا بر انگیزان غبار این بیت را از نو این جا آوردم تا توجه خواننده به موارد ادب حضرات، جلب شود.

جهان هستی گنجایش علم محی الدین را ندارد:

- ثم الله تعالى اطلع على ما اودع فيه و جعل ذلك في قبضتيه، القبضة الواحدة فيها العالم، و في القبضة الاخرى آدم و بنوه و بين مراتبهم فيه: سپس، خداوند متعال آگاه کرد آدم را به آن چه که در وجود او (آدم) به ودیعه گذاشته در دو دست او قرار داده بود، در يك دستش عالم را و در دست دیگرش خود آدم و نسل او را، و بیان کرد مراتب آن ها را.

قیصری به دنبال این عبارت دو آیه و يك حدیث آورده و کما فی السابق به توجیه و تحریف پرداخته است. آدم در دست خود آدم، را توضیح می دهد اما خودش رسماً با تردید سخن می گوید.

- و لما اطلعني الله تعالى في سرّي على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي، لا ما وقفت عليه، فان ذلك لا يسعه كتاب، و لا العالم الموجود الان على ما هي عليه: و چون خداوند متعال در خلوتم به من اطلاع داد آنچه را که در این امام و والد اکبر به ودیعه گذاشته بود، قرار دادم در این کتاب به مقدار محدودی که برایم تعیین شده بود، نه همه آن چه را که دریافته ام، زیرا هیچ کتابی گنجایش آن را ندارد و عالمی که اکنون موجود است برای آن گنجایش ندارد، آن طوری که هست.

تأمل: ۱. محی الدین در این آخرین بخش از فص آدمی، بر می گردد به اول کتابش که گفت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) محتوای این کتاب را از خدا گرفته و به من القاء کرده است. در سطرهای پیش سخنش بیش تر به محور آدم ابو البشر بود، در این جا محور «آدم اکبر» که در اصطلاح او پیامبر(صلی الله علیه وآله) است، می باشد.

۲. مرادش از «عالمی که اکنون هست» عالم قبل از آخرت و پیش از آن که همه اشیاء دوباره به ذات خدا بازگردند و به ابدیت پیوندند، است. عالم کنونی که مظهر و مُتَحَقِّق همه اسما و صفات الهی است، و نیز نشئه «انسان کامل» است یعنی عالمی که از يك دیدگاه عین وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله) است گنجایش علم محی الدین را ندارد او در این کتاب تنها به همان قناعت کرده که برایش تعیین شده بود.

۳. چه تکبری؟! و چه خود پرستی ای؟! جمع پیامبران و ائمه (صلوات الله علیهم) چنین ادعائی را نکردند و دعای شان «ربّ زدنی علماً» بود. براستی این مرد چه می کند؟! و آنان که جداً پیرو او هستند به راستی چه قدر خود کم بین هستند که این گزاف ها را باور می کنند.

او که در فصّ هارونی، حضرت هارون را متهم به جهل می کند جهلی که باعث شد موسی(علیه السلام) ریش او را بگیرد و بکشد، و در فصّ داودی، داود را تحقیر می کند و... و... خودش را این چنین دانشمند می داند که علمش در کل عالم - که به عقیده خودش تجلی و مظهر همه صفات و اسامی خدا است حتی مظهر و تجلی گاه علم خدا است - جای نمی گیرد.

او انبیاء را متهم به جهل و خطا می کند اما فرعون را (فصّ موسوی) يك عالم مطلع به اسرار، معرفی می کند و شعار «انا ربکم الاعلی» ی او را تقریباً شبیه «انا الحق» حلاج می کند و... خودش باید به خودش حق بدهد که در علم دوشادوش خدا بل بالاتر از خدا باشد.

قیصری متوجه خرابی اوضاع شده و به وسیله توجیهاات، عالم مورد نظر او در این جا، را اندکی کوچک کرده است. اما این نعره ای نیست که با سبب گذاشتن رویش، نهیب رسوا کننده اش به گوش نرسد. گرچه برخی گوش ها... به ویژه صوفیان نوپدید و مرتجعان قرن ۲۱.....

۴ - در اول فصوص خودش را «وارث» پیامبر(صلی الله علیه وآله) دانست. در اینجا آن حضرت را «والد» خود می داند و در جاهای متعدد اعلام کرده است که «من فرزند معنوی و معارفی رسول الله (صلی الله علیه وآله) هستم». ای شگفتا از این بشر دو پا هنوز هم که هنوز است تبلیغات سقیفیان و امویان و عباسیان و علمای خود فروخته شان، از برخی زبان ها شنیده می شود که: ائمه طاهرین(علیه السلام) آل ابوطالب اند نه آل رسول الله(صلی الله علیه وآله) زیرا آنان فرزندان دختر پیامبرند و این نسبت حساب نمی شود. و با این سیاست حتی آن نسبت معنوی را که محی الدین مدعی است، به اهل بیت (علیه السلام) نمی دادند. اینک محی الدین هم وارث او می شود و هم فرزند او. که در فصّ شیثی خواهیم دید هم این فرزند بودنش را و هم والد اکبر بودن پیامبر(صلی الله علیه وآله) را انکار خواهد کرد و خودش را به مقام بالاتر از آن حضرت خواهد برد. چنانکه با حضرت عیسی(علیه السلام) نیز چنین رفتار کرده است ابتدا بخشی از ولایت را به او می دهد سپس آن را هم از دست او می گیرد و خودش خاتم الاولیاء می شود.

- فَمَمَّا شَهِدْتَهُ مِمَّا نُوَدِّعُهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ، كَمَا حَدَّثَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): حِكْمَةُ الْهَيْبَةِ فِي كَلِمَةِ آدَمِيَّةٍ، وَ هُوَ هَذَا الْبَابُ الَّذِي مَرَّ قَوْلُنَا فِيهِ: پَسْ، از آن چه شهود کرده ام و بخشی را در این کتاب به ودیعه می گذارم (همان طور که مقدارش را رسول خدا(صلی الله علیه وآله)برایم تعیین کرده بود) حکمت الهی در کلمه آدمی است و آن همین باب بود که گفتارمان در آن گذشت.

- ثُمَّ حِكْمَةُ نَعْتِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ شَيْثِيَّةٍ: سپس حکمت نفثیه در کلمه شیثیه است.

آن گاه فصّ های فصوص الحکم را تا فصّ ۲۷ که آخرین است، می شمارد.

- وَ فَصٌّ كُلِّ حِكْمَةِ الْكَلِمَةِ الَّتِي الْمُنْسُوبَةُ إِلَيْهَا: و نگیں هر حکمت کلمه ای است که به آن منسوب است.

مثلاً نگیں حکمت الهی آدمی، همان کلمه آدم است.

- فَاقْتَصَرْتُ عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ مِنْ هَذِهِ الْحِكْمِ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَلَى حَدِّ مَا ثَبِتَ فِي «أَمِ الْكِتَابِ» فَامْتَثَلْتُ مَا رَسَمَ لِي، وَ

وَقَعْتُ عِنْدَ مَا حَدَّثَ لِي: پس اکتفا کردم به آن چه گفتم از این حکمت ها در این کتاب، در حد آن چه که در «ام کتاب» ثبت بود.

سپس امتثال کردم به آن چه مأمور بودم، و توقف کردم در حدودی که برایم تعیین شده بود.

و لو رمت زیادة على ذلك ما استطعت، فانّ الحضرة تمنع من ذلك. و الله الموفق لا ربّ غيره: و اگر بخواهم فراتر از این

بروم، توانش را ندارم، زیرا «حضرت علمیه» مانع از آوردن بیش از این، است. و خداوند توفیق دهنده است و ربّی جز او نیست.

قیصری: مراد از «ام الكتاب»، «حضرت علمیه» است. زیرا آن اصل کتاب های الهی است.

توضیح: اصطلاح «ام الكتاب» در قرآن و حدیث آمده است اما در اسلام عبارتی در قیافه «حضرت علمیه» نداریم. و همچنین دیگر حضرت ها که صوفیان ساخته اند. صوفیان در قبال هر اصطلاح اسلامی يك اصطلاح ساخته اند گویی تصمیم داشته اند همه الفاظ، عبارات، تعبیرات و بالاخره کل ادبیات ویژه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) را عوض کنند، و کردند.

اما مراد محی الدین در این عبارت، حضرت علمیه خودشان، نیست بل همان ام الكتاب مصطلح در زبان و بیان اسلام است. زیرا او در اول کتاب همه تخیلات خویش را که در فصوص ریخته است به حساب خدا گذاشت که توسط پیامبر(صلی الله علیه وآله) به او نازل شده و او نیز به مردم نازل کرده است. آن جا فراموش کرد جایگاه این کتاب را در پیش از نزول، بگوید این جا اعلام می کند که مثل قرآن، پیش از نزول در ام الكتاب، بوده است.

با بیان دیگر: او در این جا و در این جمله، صوفیانه سخن نمی گوید بل درست مطابق ادبیات قرآن و سنت، حرف می زند. شرح فارسی در این جا می گوید: در کافی از امام صادق(علیه السلام) است که رسول الله(صلی الله علیه وآله) هیچ گاه به قدر فهم خود با احدی صحبت نکرد.

تأمل: ۱- گویا حضرت ایشان تحت تأثیر بلوف های محی الدین قرار گرفته و باورشان شده که او دستکم در حد پیامبر(صلی الله علیه وآله) علم دارد.

۲- گویا در میان اصحاب پیامبر(صلی الله علیه وآله) افرادی در حد استعداد محی الدین، نبوده اند. و گرنه آن حضرت مطالب زیادی را به آنان می گفت. مثلاً همین محتوای فصوص الحکم را هفت قرن نگه نمی داشت و در همان سال هفتم هجری به مردم ابلاغ می کرد. اما چون مردم قرن هفتم با ظرفیت تر از اصحاب بودند (اصحابی که مستقیماً تحت تربیت خودش بودند) به محی الدین مأموریت می دهد که بخش باقی نبوت را او به مردم ابلاغ کند تا مردم منتفع شوند.

شرح فارسی اضافه می فرماید: و این که شیخ (محی الدین) می گوید من استطاعت بیان زیاد ندارم، قیصری در شرح آن می فرماید: زیرا عبد کامل همه امورش به امر حق است و اگر زیاده بر آن چه حق تعالی برایش تعیین فرمود برساند، غیرت الهیه مانع است. و شیخ (محی الدین) اگرچه به علوم و اسرار بسیاری دست یافت و لکن برای او این اندازه دستور آمد که این اندازه را برساند چنان که درباره رسول خدا آمد «لیس عليك من الامر شیء»^{۱۰۷} و «ما عليك الاّ البلاغ المبین»^{۱۰۸}، «ان انت الاّ نذیر»^{۱۰۹}.

تعجب: ۱- ادبیات امانیست و لیبرالیست های امروزی در غرب و سایر ممالک (که همگی با محی الدین و قیصری هم عقیده اند) عوض شده است و کسی لفظ «غیرت» را به کار نمی برد اگر آن ها سخن بل فرمایش قیصری را نقل می کردند حتماً به جای «غیرت الهیه» نعوذ بالله - «حسادت الهیه» می نوشتند و مراد قیصری و سایر صوفیه نیز غیر از این نیست.

۱۰۷. اعراف، ۱۲۷.

۱۰۸. «ان عليك...» و یا «ما على الرسول الاّ البلاغ المبین»، نور، ۵۴.

۱۰۹. فاطر، ۲۳.

۲- درست است عبد کامل همه امورش به امر حق است، اما در تاریخ بشر کسی که از دین و خدا صحبت کرده یا نوشته، خود سرتر از محی الدین، پیدا نشده است از اول کتابش تا این جا مورد به مورد شرح و توضیح دادم، گستاخی او نظیر ندارد.

۳- برای محی الدین دستور آمده که اقیانوس های موج علومش را ابلاغ نکند و این اندازه را برساند. پس لابد محی الدین های دیگر در راه اند که هر کدام بخشی از بقیه علوم را ابلاغ کنند. الحمدلله ولی الله پشت سر ولی الله در راه است مدعیان و غاصبان ولایت اهل بیت(علیهم السلام) همیشه بوده اند و گویا همچنان نیز خواهند بود.

غصه: داماد بارون بزرگ آلمان در زمان هیتلر، مرتب از برنامه های سازنده هیتلر می گفت چنین خواهد کرد و چنان و... يك روز جناب داماد، بارون را سخت در تفکر دید، گفت: حضرت والا در چه فکری هستید؟ گفت: غصه می خورم. پرسید: غصه چه چیز را؟ گفت: تو این همه از برنامه های رایش سوم (هیتلر) می گویی غصه می خورم دیگر چیزی و کاری نمی ماند تا رایش چهارم، پنجم و... انجام دهند.

بنده نیز غصه می خورم. این طور که قیصری می گوید برای محی الدین های آینده چیزی و کاری نمی ماند.

۴- آنان که آثار صوفیه به ویژه آثار محی الدین را مطالعه می کنند دو گروه اند:

الف: گروهی که عقل و روح شان با اصول و فرهنگ فلسفه و عرفان قرآن آشنا است. اینان در قبال الفاظ و اصطلاحات و اشعار شیوای صوفیان، به مصداق «بنیان مرصوص»، خود را نمی بازند. زیرا از تبیینات قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) به قدر کافی و گاهی در حد عالی اطلاع دارند.

ب: گروهی که از اصول و فروع فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) آگاهی لازم را ندارند. اینان باز به دو گروه تقسیم می شوند:

(۱) - عده ای می فهمند که راه و رسم اسلام غیر از تصوف است و به خودشان می گویند: این من هستم که از تبیینات اسلام آگاهی کافی ندارم.

(۲) - عده ای دیگر اساساً اعتقاد دارند که در اسلام دو خلأ بزرگ هست خلأ فلسفه و خلأ عرفان، و باید به وسیله ارسطوئیات و جوکیات، این دو خلأ را پر کرد.

این عده از این گروه وقتی که آثار رؤیاپردازانه صوفیان را مطالعه می کنند خودشان را می بازند و شخصیت فکری شان عوض می شود. و اولین اثر شوم این خودباختگی «کوچک شدن شخصیت ائمه طاهرین» در ضمیر ناخودآگاه آنان است که از همان آغاز پیدایشش شروع می کند به سرایت بر شخصیت خود آگاه شان. دیگر احادیث و تبیینات اهل بیت(علیهم السلام) در نظرشان کاربردش را از دست می دهد. در ذهن آنان امامان(علیهم السلام) افرادی تصویر می شوند که زندگی کرده اند گاه گاهی هم سخنانی را گفته اند. اینان دچار نوعی بی اعتنائی، دستکم نوعی کم اعتنائی نسبت به اهل بیت(علیهم السلام)، می شوند.

یکی از عاشقان رهرو، و عرفان پردازان صدرائی به من گفت: این همه اهل بیت، اهل بیت نگو، همه چیز که با اهل بیت حل نمی شود.

و ده ها فرد دیگرشان به من گفته اند: اگر فلسفه ارسطوئی و صدرائی را نداشته باشیم در مقابل اروپا با چه ابزاری پاسخ گو باشیم. که پاسخ این فکر کوچک را در مقالات مقدماتی این کتاب داده ام.

مسئله خیلی روشن است آنان که به فصوص و فتوحات و مثنوی و سایر آثار صوفیان مستعد و نابغه مشغول اند هم به طور ناخودآگاه و هم به طور خودآگاه می بینند که این متون به تبیین همه چیز پرداخته اند و سخن ناگفته و مسئله ای را (به نظر خودشان) حل نشده باقی گذاشته اند يك دين كامل را تبیین کرده اند بدون این که کلمه ای و ذره ای از دوازده امام و حضرت زهرا(علیهم السلام)، آورده باشند. پس چه نیازی به این ها هست.

بنا و بنیاد و اساس تصوف بر همین است و بس. همان طور که از اول این کتاب تا این جا مشاهده کردیم. تصوف با روح لیبرالیستی خودش با هر مسلک و ملتی در صلح و آشتی است و شعارش «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» است، مگر با مکتب اهل بیت و خود اهل بیت. کسی که کوچک ترین آگاهی در «اندیشه شناسی»، «روال و سبک شناسی» و «جامعه شناسی» داشته باشد این واقعیت را فرازتر از کوه اورست، مشاهده می کند.

حتی صوفیانی که به حق یا به نا حق «علی اللّهی» نامیده می شوند باز کاری و رابطه ای با دیگر امامان، ندارند. کم لطفی از جانب برخی از سروران است که با همه اشتغال به راه و روش و متون صوفیان گاه گاهی سخن از اهل بیت(علیهم السلام) هم به میان می آورند. اگر اندکی توجه کنند در می یابند که دارند جمع «بین الضدین» بل جمع «بین المتناقضین» می کنند. و سران صوفیه از جمله محی الدین، با این کار سروران، کاملاً مخالف و به شدت از دست شان عصبانی هستند. امکان ندارد با همان زهری که امام حسن(علیه السلام) را کشتند، امام حسن(علیه السلام) را درمان کرد. مسئله درست شبیه این مسئله است. چه گویم که...

خوب... برویم باز در حضور محی الدین حکمت های او را این بار در فصّ شیثی دانه به دانه، روی سنگ محك مشاهده کنیم.

فصل سوم : فصّ شیثی

فص حکمة نَعْنِيَّة في كلمة شيثية:

نگین حکمت دمیده شده در کلمه شیث.

اعلم: ان العطايا و المنح الظاهرة في الكون على ایدی العباد و على غير ایدیهم على قسمین: بدان عطایا و هدایایی که در عالم خارج، در دست بندگان و یا در غیر از دست شان است، بر دو قسم است:

- منها ما يكون عطایا ذاتية، و عطایا اسمائية و تتميز عند اهل الازواق: قسمی از آن ها عطایای ذاتی است و قسم دیگر عطایای اسمائی. و این دو قسم در نزد اهل ذوق از هم متمایزند.

توضیح: ۱. منح یعنی هدایایی که از جانب شخص بزرگ به شخص کوچک می رسد و عطا اعم از آن است و گاهی برعکس نیز به کار می روند. در اشعار عرب به هدایایی که از جانب خواستگار به خانه دختر فرستاده می شود، نیز منح گفته شده است.

۲. مراد از لفظ «الظَّاهِر» نعمت های ظاهر در مقابل نعمت های باطن، نیست بل هر دو نعمت به ویژه نعمت های باطن در این جا، مورد نظر است. مراد ظاهر در مقابل ذهنیات است. صوفیان آن قدر با ذهنیات ور می روند وقتی که لفظی را به کار می برند اگر توضیح ندهند یا قرینه ای نگذارند، قطعاً به معنی ذهنی خواهد بود. در ادبیات آنان همیشه اصل بر ذهنیات است (اصالة الذهن) مگر قرینه یا توضیح بیاورند.

قیصری می گوید: عطایای ذاتی آن است که مبدأ آن ذات خداوند باشد بدون اعتبار صفتی از صفات خدا. و عطایای اسمائی آن است که مبدأ آن صفتی از صفات خدا باشد.

یعنی عطایای ذاتیه از ذات خدا سرچشمه گرفته و از طریق شبکه اسماء به موجودات می رسند، اما عطایای اسمائی هم سرچشمه شان و هم شبکه شان، همان اسماء اللّٰه است نه ذات خدا.

تأمل: ۱- به نظر صوفیان (به ویژه در تصوف عربی و مکتب محی الدین) همه چیز با سلسله مراتب از وجود خدا صادر می شود و نیز «سریان وجود خدا» همیشه در همه چیز هست. سیبی را که در دست تان می خورید از وجود خدا آمده و هم اکنون نیز وجود خدا در آن در سریان است.

لفظ «مبدأ» در ادبیات آنان درست به معنی «سرچشمه» و «سرمنشأ» است.

محی الدین و قیصری در این جا درصدد توضیح این موضوع هستند که نعمت ها بر دو نوع است: نعمت هایی که سرچشمه شان و منشأشان ذات خدا است. و نعمت هایی که سرچشمه و منشأشان اسماء و صفات خدا، است.

۲. **فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید:** هیچ چیزی از وجود خدا صادر نشده (زیرا این، تجزیه وجود خدا را لازم گرفته و تجزیه دلیل مرکب بودن وجود خدا می شود)^{۱۱۰} و هیچ شیئی از اشیاء تجلّی وجود خدا نیست (زیرا در این صورت وجود خدا متحرک و متغیر می شود و تغییر دلیل حدوث است). بل خدا اساس موجودات را «ایجاد» کرده نه از چیزی که قبلاً بوده و نه از عدم، بل «ایجاد» کرده است و سپس آن ها را از همدیگر خلق کرده و می کند «له الخلق و الامر»، ایجاد، امر است (کن فیکون) و خلق پدید آوردن چیزی از چیز دیگر.

بنابراین در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) نه نعمت ذاتی به معنی بالا وجود دارد و نه نعمت اسمائی. رابطه نعمت ها (و هر شیء دیگر) با خدا نه رابطه وجودی است و نه رابطه ذاتی و نه رابطه اسمائی، بل رابطه يك رابطه «ایجاد» و «خلق» است. جهان هستی و آن چه در آن هست همه با اراده و فعل خدا به وجود آمده اند نه از وجود خدا و نه از تجلیات، تموجات وجود خدا.

۳. لفظ «مبدأ» در فرهنگ قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به صورت يك «اصل» اساساً وجود ندارد و اگر به صورت يك لفظ ساده آمده باشد، به معنی مجازی و استعاره به کار رفته است. اما در فرهنگ صوفیان، و صوفیان نوپدید صدرائی به عنوان یکی از اصول مسلم عقایدشان، و به همان معنی «سرچشمه» و «منشأ» به معنی عینی و وجود خارجی و واقعی خدا، به کار رفته و می رود. وقتی که آنان می گویند «مبدأ و معاد» هم مبدأ همه چیز را عین وجود خدا می دانند و هم معاد و سر منزل نهایی همه چیز را عین وجود خدا، می دانند. که هر دو ضد بل نقیض مکتب قرآن و اهل بیت هستند.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در مورد معاد نیز می گوید: خداوند بی نهایت و نامتناهی است و چیز نامتناهی نه قابل رسیدن و وصل است و نه امکان لا حق شدن به آن، هست.

گاهی ناپخته هایی می گویند: ما نمی گوئیم که مراد از رسیدن، رسیدن به همه عرصه این بی نهایت است می گوئیم مثلاً عالم و عالمیان از گوشه ای از وجود خدا برخاسته اند و در معاد نیز به گوشه ای از این وجود بی نهایت می پیوندند.

اینان توجه ندارند يك وجود بی نهایت، بی نهایت نیست مگر «بسیط» من جمیع الجهات باشد. و بسیط را گوشه، جانب و... نیست تا اشیاء و حضرات در بخشی از آن جا گرفته و به وصال ابدی برسند.

اما پختگان شان، اساس این موضوع را به پشت گوش می اندازند.

و جالب این که ملاصدرا از عنوان «بسیط» استفاده معکوس کرده در چندین جای اسفار شعار «واجب الوجود کل الاشیاء» داده که اشکالات و بطلان آن را در «نقد مبانی حکمت متعالیه» توضیح داده ام.

۴- بنابر آنچه که در بالا به طور خلاصه و به شدت مختصر، آمد، اساس بنای بحث محی الدین در این جا جز «توهم» چیزی نیست تا چه رسد به فروعی که بر آن مترتب می کند.

باز بشنویم از قیصری، می گوید: عطایای ذاتیه مراتب دارد:

(۱) - فیض اقدس: که از ذات خدا فیضان دارد بر خود ذات خدا. از این فیض اعیان اشیاء^{۱۱۱} و استعدادهای شان، حاصل می شود.

(۲) - آن چه از ذات خدا فیضان و سریان دارد بر طبایع کلیه خارجیه از اعیان اشیاء.

(۳) - آن چه فیضان و سریان می کند از ذات خدا به اشخاص موجود خارجی به حسب مراتب اشخاص.

تأمل: ۱- در اواخر فص آدمی دیدیم که محی الدین فیض و فیضان و سریان را به يك معنی، گرفت.

۲- در مبحث «فیض اقدس و فیض مقدس» موهوم بودن این عبارت مقدس در این معنی مورد نظر صوفیان، توضیح داده شد.

۳- خدا به داد خواننده ای برسد که با این عبارات شیرین و اصطلاحات مقدس رو به رو شود (و در اثر کمی معلومات) تحت تأثیر آن قرار گیرد. بل گاهی افراد استخوان دار نیز گرفتار این تارهای عنکبوتی می گردند.

قیصری ادامه می دهد: و این عطایای ذاتیه همیشه یکی از نفث ها (دمش ها - دمیدن ها)ی خدا، است، چنان که در قرآن می فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَٰتٍ يَّالْبَصْرَ»^{۱۱۲}. پس این دمش به حسب اسماء و صفات خدا و نیز به حسب مظهرها که قابل های دمش ها هستند، متکثر و متعدد، می شود. زیرا آن چه که از اسم «رحیم» صادر می شود با آن چه که از اسم «منتقم» صادر می شود، فرق دارد.

تأمل: ۱- می گوید یکی از دمش ها (احدی النَّفْثِ): لازمه این عبارت تعدد و تکثر دمیدن هایی است که ذات خدا می دمد (نعوذ بالله). این سخن با هر معنی با هر توجیه با هر استعاره، با هر کنایه، لازم گرفته است افعال خدا مانند افعال انسان ها با همان

۱۱۱- محی الدین معتقد است که کائنات و اشیاء قبل از آن که در عالم عینی خارجی به وجود آیند، وجود داشته اند و این «عالم وجود، قبل از عالم وجود» را عالم «اعیان ثابت» می نامد.

وجود و ذات خودش باشد، که لازمه اش متحرك و متغير بودن وجود و ذات خداست. و تغيير دليل حدوث و نيز دليل مركب بودن، است. و مركب بودن دليل محتاج بودن به جزء، و نيز دليل محدود بودن، و نيز دليل ازلی نبودن، و نيز دليل ابدی نبودن، است. و این است که تکرار می کنم: خدای صدرائیان و صوفیان، خدای بس کوچک و بس عاجز است. و چنین خدایی است که قابل تعشق و معاشقه و قابل وصل و وصال است، در هر تار زلفش يك قطب صوفی مانند مگس در تار عنكبوت، گیر کرده است و در خم ابرویش هزار خلیفه و ولی الله (!) به دام افتاده است. و آلا خدای لم یزال نه قابل معاشقه است و نه قابل وصل و وصال. حال بیا و این سرمستان عشق وصال و سوختگان دیدار یار را، بیدار کن...

۲- قیصری برای این تعدد دمیدن ها و تكثر دمش های ذات خدا آیه را نیز دليل می آورد. برآستی آدم درمانده می شود از يك طرف نبوغ و هوشمندی و زیرکی افرادی مثل محی الدین و قیصری را می بیند و از جانب دیگر مطالبی از ایشان مشاهده می کند که از يك بی سواد بعید است. باید گفت اینان مخاطبان و خوانندگان خود را ساده و هالو حساب می کنند که صد البته در مواردی چنین هم هست.

آیه می گوید: «امر» ما يك و واحده است نه نفث و دمش ذات خدا.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) می گوید: درست است هر امر خدا يك امر واحده است و امرهای خدا متعدد و متكثر است. امر خدا «کن» است که «اذا اراد لشيء ان يقول له کن فيكون»، اراده خدا «فعل خدا» است نه حالتی در وجود و ذات خدا، خدا دچار «حالت»، «تحرك»، «تغيير» نمی شود. فعل خدا با تحرك و تغيير وجود و ذات او، نیست. از قضا در هر جای قرآن که سخن از «امر خدا» آمده برای نفی این توهم است. فعل خدا با فعل دیگران فرق دارد. دیگران نمی توانند فعل را صرفاً با «امر» انجام دهند، باید وجود و اعضای وجودشان را به کار گیرند.

تنها دو حدیث برای نمونه:

(۱) قال الرضا(عليه السلام) في خطبة: **و كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه، و لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه، او يعود فيه ما هو ابداه، اذاً لتفاوت ذاته و لتجزّي كنهه و لامتنع من الازل معناه:** امام رضا(عليه السلام) فرمود: هر آن چه در مخلوقات است در خالق یافت نمی شود و هر آن چه در مخلوقات می تواند باشد، در خداوند ممتنع است. و جاری نمی شود بر خداوند حرکت و سکون، چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را به جریان انداخته است؟ و نیز چگونه چیزی که خدا آن را ایجاد کرده بر می گردد به خدا شامل می شود؟ اگر چنین شود ذات خدا متغير می شود و كنه او متجزّي می گردد و معنای «ازلی بودن» بر او ممتنع می شود. - احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۳۶۴.

(۲) - عن ابی الحسن(عليه السلام)... قال: **... و اما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهيم و لا يتفكر و هذه الصفات منغية عنه و هي صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له کن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا كيف لذلك كما انه لا كيف له:** امام ابوالحسن(عليه السلام) فرمود: ... اما اراده خدا همان پدید آوردن، ایجاد کردن است نه چیز دیگر، زیرا او نیندیشد و آهنگ نکند و تفکر ننماید، این صفات در او نیست و صفات مخلوق است. پس اراده

خدا همان فعل اوست نه چیز دیگر، به هر چه خواهد موجود شود، گوید: باش پس می باشد، بدون لفظ و بدون گویش با زبان، و بدون آهنگ و بدون تفکر. و اراده خدا کیفیت ندارد چنان که ذات او کیفیت ندارد. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸.

این است خدای قرآن و اهل بیت (علیهم السلام). اما خدای صدرائیان و صوفیان در تکاپو، تلاطم، تموج، تجلی و... به خود می پیچد یا (به قول آقای موسوی گرگانی که از خودشان است) جوشان و خروشان، و مضطرب، است.

«فاین تذهیبون»^{۱۱۲}؟! «و هم یحسبون انهم یحسنون صنعاً»^{۱۱۴}. براستی کجا می روند؟! و گمان می کنند که دارند راه حقیقت را می پیمایند!!! چشمه زلال و آب حیات اهل بیت (علیهم السلام) را می گذارند و در یوزه گری محی الدین ها را بر می گزینند!!!.

۲- قیصری دانسته و عمداً معنی آیه را تحریف کرده است آیه در مقام چگونگی حادثه بزرگ قیامت است:

لِلسَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ.

و در سوره نحل می فرماید: وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ.

این آیه ها چه ربطی به نفت و دمیدن خدا، دارد؟ قیصری می خواهد با این آیه اصل دمش خدا را اثبات کند یا واحده بودن و متعدد و متکثر بودن دمش های او را؟!.

پیش تر گفته ام و تکرار می کنم برای اینان کافی است لفظی از قرآن یا حدیث پیدا کنند که اندکی شباهت به مطلب شان داشته باشد فوراً به آن می چسبند. و اگر این را نیز نیافتند باب گشاد حدیث قدسی برای شان باز است که فوراً يك یا چند جمله را جعل کنند. و اگر این را نیز به دلایلی مصلحت ندانستند از عبارات شیوا و شیرین و الفاظ مقدس، استفاده کنند. زیرا صوفی هنرمند است بل پدر هنر است و خلاق است. و چون ولایت تشریحی و ولایت تکوینی اهل بیت (علیهم السلام) را تصاحب کرده است پس حق دارد جعل کند، خلق کند و گرنه، این ولایت و خلافت و قطب بودن به چه دردی می خورد.

قیصری می افزاید: اهل کشف و شهود وقتی که به فیض و تجلی می رسند و منبع فیضان فیض را به میزان ویژه اش، شناسائی می کنند، میان عطایای ذاتیه و عطایای اسمائیه می توانند از همدیگر تمیز دهند. و مراد محی الدین از «اهل ذوق» آن کسی است که تجلیات او از مقام روح و قلب او به مقام نفس و قوای او، نازل شود، گویا این تمیز را به طور حسی دریافت می کند. پس آن را درك می کند با قابلیتش. نور این تجلیات و توان کشف و شهود، از سیمای آنان می بارد، خداوند در موردشان فرموده است «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ»^{۱۱۵}: در سیمای آنان نشاط نعمت و برخورداری را می بینی. و این مقام کاملان و تك دانه ها است و خدا تجلی نمی کند با اسماء ذاتیه مگر برای اینان.

نأمل: ۱. این کشف و شهود چیست که همیشه بر علیه اصول توحید و بر له «همه چیز خدائی» به کار می رود. گاهی خدا را متموج، متغیر، متجلی بالذات، می کند و گاهی حضرت ابوطالب را مشرك نشان می دهد و گاه دیگر حضرت هارون را به جهل متهم کرده و قابل تنبیه بدنی می داند و زمان دیگر حضرت داود را سرزنش می کند، و زمان دیگر سخن حضرت علی (علیه السلام) را سرقت کرده به نام ابوبکر ثبت می کند، به معراج می رود و در آسمان هفتم پیامبر (صلی الله علیه وآله) و ابوبکر را در کنار هم در

۱۱۲- تکویر، ۲۶.

۱۱۴- کهف، ۱۰۴.

۱۱۵- مطفین، ۲۴.

خوش و بش مشاهده می کند و بر می گردد در آسمان چهارم امیرالمؤمنین(علیه السلام)را مشاهده می کند و به او می گوید:ها... می بینی که در این پائین مانده ای و ابوبکر در آن بالا با پیامبر(صلی الله علیه وآله) کیف می کند... و...

این کشف شهود نیست مگر آن چیزی که خود قیصری در صفحه ۲۰۸ همین کتاب از فص الیاسی همین فصوص و از زبان محی الدین نقل می کند که: **الوهم هو السلطان الاعظم**. یعنی نه تنها این سخن در فص الیاسی هست بل در ذهن جناب قیصری هم هست.

۲- سقراط فیلسوف مورد قبول همه (جز ویلهلم نیچه) و لقمان که هر ملتی می خواهد او را از مردم خود بداند، هیچ بهره ای از خوشگلی نداشتند آبله رو، سیاه چرده با لب های کلفت، گویا (مثلاً) به همین دلیل به تصوف نپرداختند و دنبال حکمت عاقلانه خودشان رفتند. زیرا یکی از شرایط قطب بودن داشتن صورت زیباست مگر می شود خدا در وجود کسی تجلی کند فیضان و سریان ویژه داشته باشد و او خوشگل نباشد. باید از سیمای قطب که صورتش صورت خدا است به ویژه، نور بیارد. قیصری هم که آیه قرآن را بر این موضوع دلیل می آورد.

۳- باز قیصری به طور کاملاً آگاه و دانسته آیه را تحریف کرده است لابد این تحریفات هم با اختیاراتی صورت می گیرد که در ولایت تشریحی و تکوینی دارند. آیه برخورداری اهل بهشت در توی بهشت را، توصیف می کند: **إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ - عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ - تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ**. نه سیمای مرّقه وتر و تمیز قطب را.

من نمی گویم «مورد مخصّص است» می گویم يك آیه دو موضوع متضاد را در يك حکم جمع نمی کند (الضدان لا يجتمعان). حضرات (به ویژه یکی از سروران من) همیشه در سر درس و بحثش می گوید: بهشتیان همین الآن در زندگی دنیوی هم متنعم هستند و دوزخیان همین الان هم در عذاب دوزخ هستند. عرض می کنم کسی که باورش این باشد اساساً نه به بهشت اعتقاد دارد و نه به دوزخ.

خدا، انسان و دعا:

در فص آدمی به محور «وجودشناسی» بحث می کرد. در این فص ابتدا از نعمت های خدا شروع کرده و به «رابطه افعالی انسان با خدا» می پردازد. و در این رابطه افعالی و ارادی انسان، «دعا» را قبل از هر عبادت برگزیده است. این گزینش نبوغ قوی و استعداد سرشار محی الدین را نشان می دهد.

می دانیم که محی الدین برای گرفتن افکار صوفیان قبل از خودش، وارث خوب و دقیقی بوده است، افکار بایزید بسطامی، جنید بغدادی، حلاج، در تصوف محی الدین نقش پایه ای دارند. می توان گفت او ابتکار اساسی و پایه ای ندارد غیر از لیبکی که به فارابی گفته است. فارابی به عنوان فیلسوف خشك ارسطوئی گامی به سوی تصوف برداشت محی الدین نیز از کانون تصوف به او لیبك گفته است و شاید بتوان ادعا کرد به همان میزان که فارابی به سوی تصوف قدم برداشت محی الدین نیز به همان میزان به سوی ارسطوئیات رفته است.

به هر صورت، این انتخاب محی الدین (علاوه بر این که دعا را در مرکز روابط انسان با خدا قرار می دهد و دیگر عبادت ها را به دور آن می چیند سخت قابل توجه است) به ویژه از این جهت که سخن انسان به خدا، را قبل از سخن خدا به انسان، عنوان می کند، دارای اهمیت است.

با بیان دیگر: او ابتدا می‌کند به «خواست‌های انسان از خدا» نه به «خواست‌های خدا از انسان». تردیدی نیست که او در این کتاب در مقام تبیین مسائل طریقت است و کاری با شریعت ندارد (و شریعت عبارت است از خواسته‌های خدا از انسان) پس باید به او این حق را داد. اما در این کار طریقتی نیز گزینش دقیق و حساس را، انجام داده است و این امتیاز او وقتی روشن می‌شود که کارش با کار دیگر سران صوفیه مقایسه شود.

محمی الدین به ویژه در فصوص، با روال منسجم پیش رفته است مطلب را از فاصله دورتر با مقدمه ای شروع می‌کند که خواننده تا به آخر مطلب نرسد، نمی‌داند که او این آهنگ را به کدام مقصد و هدف پایانی، شروع کرده است. او جداً پرهیز دارد که حرف آخر را در اول بزند یا دست کم اصل و قانون «براعت استهلال» را در مقدمه رعایت کند، بل کاملاً روی این قانون پا می‌گذارد و مخاطب را به همراه خود می‌برد بدون این که مخاطب اطلاعی از مقصد داشته باشد.

این هنر بر علیه هنر (زیرا براعت استهلال از هنرهای اساسی نویسندگی است) بر موفقیت او در تأثیر گذاری روی خواننده اش، به شدت افزوده است که شاید در این مورد نیز از دیگر صوفیان ممتاز باشد.

در این سبک کسی که بدون اطلاع از مقصد او همراه او می‌رود اگر آگاه‌ترین و آزاد اندیش‌ترین فرد باشد، باز کانالیزه می‌شود وقتی به خود می‌آید که محمی الدین او را کاملاً عوض کرده است. مخاطب قبل از آن که همراه او شود یک فرهنگ وسیع از اسلام در نظر داشته و به گمانش در یک اتوبان بس عریض حرکت می‌کرده اینک طوری او را به پیش برده است که گوئی همه قرآن و سنت و مجموع اسلام همین است که محمی الدین به قالب این تونل در آورده است. گوئی آن چه در سایر کتاب‌ها و متون آمده همگی عوارض و پیرایه‌های غیر ضرور، بوده‌اند. درست مانند کسی که به طور مداوم آن قدر در تونل راه برود تا حدی که عالم وسیع بیرون، از ناخودآگاهش زوده شود.

و این است معجزه محمی الدین که به راستی می‌شاید عنوان «سحر عظیم» به آن داد.

محمی الدین از برکات این نبوغ در کنار بهره جویی از اصطلاحات ساخته شده توسط صوفیان پیش از خود، و در کنار این دو با استفاده از ارسطوئیات، توانست ابتدا تاج قطبیت را از دست دیگران در عرصه تصوف برگرد و سپس به گستره تصوف در میان جامعه سنیان به شدت بیافزاید. اما با مرور زمان از درخشندگی وی کاسته شد، پیچیدگی تصوف او و خشکی ای که او به عنوان عنصری بر عناصر تصوف افزوده بود با روح رؤیایی صوفیان که در واقع جان مایه تصوف است، ناسازگاریش را نشان داد. و دو جریان «نقش بندیه» و «قادریه» همه مناطقی را که او فتح کرده بود باز پس گرفتند.

شیخ عبدالقادر گیلانی (ف ۵۶۱) حدود یک صد سال پیش از محمی الدین مشرب تصوف خود را پایه گذاری کرد شعبات خوان گاه او از استرآباد تا گیلان، آذربایجان، آناتولی، عراق و سوریه، دایر بودند که تصوف محمی الدین با کوشش صدر قونوی، عبدالرزاق قاسانی، قیصری‌ها و... با مرکزیت تبلیغی خوانگاه قونیه همه مناطق مذکور را به علاوه خوارزم، تاجیکستان تا نزدیکی‌های دیوار چین برگرفت و جنبش‌های حروفیه، نقطویه، بکتاشیه، «تومان توکدی»، «چراغ سوندرن»، شیطان پرستان و یزیدیان از اندیشه‌های تصوف او در مناطق یاد شده (از تنگه دارد انل تا انتهای ترکستان) به صورت فرقه‌های بزرگ و کوچک پیدایش یافتند که افراط کاری‌های شان لطمه دیگری بر رونق تصوف محمی الدین زد. افراط کاری‌هایی که چاشنی‌شان در اندیشه خود محمی الدین، بود. تصوف قادری از نو در مناطق آذربایجان، فارس، عراق، آناتولی جان گرفت. و در مناطق خوارزم و ترکستان اصلی، خوان گاه «نقش بندیه» با مسلک و

مشرّب نوین و ویژگی های خود، توسط بهاء الدین محمد بخاری نقش بند (ف ۷۹۱) تأسیس گردید. و در کنار قادریه در همه مناطق مذکور گسترش یافت. بدین سان تصوف محی الدین افول کرد. تا امروز، که ماها از نو مجذوب آن می شویم! با این که شیعه هم هستیم!

سخن در نبوغ معجزه گر و سحرآسای محی الدین بود. که او مخاطبش را به همراه خود می برد بدون این که شخص همراه، از مقصد او اطلاع داشته باشد و وقتی به خود می آید که کانالیزه شده و محی الدین شخصیت فکری او را کاملاً عوض کرده است. اما آنان که در طول این هفت قرن آثار او را مطالعه کرده اند و با آگاهی قبلی از مقصد او با نوشته های او همراه شده اند شخصیت شان محفوظ مانده و با تأیید نبوغ و استعداد او، پیرو او نشده اند. و این موضوع بس مهم است. زیرا پیرو بودن با تأیید نبوغ، فرق دارد. انسان از جانبی باید اهل تحقیق و مطالعه باشد و بیاموزد و از جانب دیگر باید خودش را بیاید که هر صاحب اندیشه ای شخصیت او را عوض نکند.

در این مسئله در مقابل نواغ غربی تقریباً امتحان مطلوب داده ایم اما مثل این که بعضی از ماها در مورد محی الدین دچار اشتباه عمیق و پیچیده شده ایم، نبوغ و استعداد او را با حقانیت او عوضی گرفته ایم، باید به هر زحمتی و به هر قیمتی تمام شود، این خطر از شیعه اهل بیت(علیهم السلام) رفع شود. و این بت شکسته شود و گرنه نسل های آتی آن چه که نخواهند دانست، تشیع و اصول اعتقادی شیعه است.

انسان تأثیرپذیر است و همیشه شخصیت اندیشه ای او در خطر است و منشأ بروز این همه فرقه ها، تنها از همین زمینه است به ویژه وقتی که صورت يك حرکت اجتماعی یا گروهی به خود بگیرد، حتی حیوانات هوشمند نیز در اثر تمرینات و تعلیمات تغییر شخصیت می دهند.

شخص محترمی بود که او را عمو کبلائی می گفتند. خدا رحمتش کند. عمو اسبی داشت، آن قدر این اسب را روزهای پنج شنبه به هفته بازار برده بود تا بفروشد، که حضور در میدان هفته بازار، برای اسب به يك شخصیت ناخودآگاه تبدیل شده بود. روزی عمو قصد سفر داشت دستور داد اسب را زین و یراق کنند. به اطلاعات رسانیدند که اسب آماده است. عمو از اطاق بیرون آمد اما لحظاتی در حیاط درنگ کرد وقتی به کوچه آمد که از اسب خبری نیست. عمو هر ساعت بیش از پیش دل نگران و عصبانی می شود همه برنامه های آن روزش برهم خورده، هنگام عصر همسایه سوار بر اسب پیدا می شود. عمو با تندى به او می گوید: آخه این هم شد انسانیت، اسب را بردی همه کارهای من را به هم ریختی!-!.

همسایه که با قیافه شاد و بشاش از راه رسیده بود، اخم درهم کشید: کبلائی این هم شد قدردانی، اسبت را آوردم وگرنه می رفت گم می شد یا می بردندش، من آن را در هفته بازار در همان جای همیشگی اش یافتم.

عمو کبلائی ماجرا را فهمید و با شرمندگی گفت: آها امروز پنج شنبه است این اسب به پنجشنبه بازار عادت کرده.

برگردیم به سخن محی الدین:

- کما انّ منها ما یكون عن سؤال فی معین، و عن سؤال فی غیر معین: چنان که (نعمت ها باز به دو دسته تقسیم

می شوند) برخی از آن ها به وسیله دعا در معین، به دست می آید و برخی دیگر به وسیله دعا در غیر معین حاصل می شود.

- سواء کانت الاعطیة ذاتیة او اسمائیة: خواه نعمت يك عطیة ذاتی باشد و خواه اسمائی.

قیصری: تقسیم اول (ذاتی و اسمائی) از جهت فاعل (خدا) بود و تقسیم دوم از جهت قابل (بنده) است.

- **فَالْمَعِينِ كَمَنْ يَقُولُ «يَا رَبِّ اعْطِنِي كَذَا» فَيَعِينُ امْرَأً مَا لَا يَخْطُرُ لَهُ سِوَاهُ:** پس معین، مانند کسی که می گوید «پروردگار

من به من بده فلان چیز را» پس در دعایش خواسته خود را تعیین می کند خواسته ای که غیر آن برایش مهم نیست.

- **و غير المعين كمن يقول «يا رب اعطني ما تعلم فيه مصلحتي»:** و غیر معین، مثل کسی که می گوید پروردگار من به من

بده آن چه را که می دانی مصلحت من است.

- **من غير تعيين لكل جزء من ذاتي من لطيف و كثيف:** بدون این که هر جزء را تعیین کند خواه خواسته اش لطیف باشد و خواه

کثیف.

توضیح: ۱- خواسته اش کلی و غیر معین است. او آن چه را می خواهد که خدا برایش مصلحت بداند.

۲- حتی تعیین نمی کند که از لطایف و روحانیات می خواهد یا از کثیف (فشرده = ماده)ها می خواهد.

۳- نسخه بدل: عبارت اخیر در بعض نسخه ها چنین آمده است «لكل جزء ذاتي من لطيف و كثيف». قیصری این نسخه را برگزیده و

روی آن مانور صوفیانه داده است.

دعا کنندگان از دیدگاه دیگر باز دو گروه اند:

- **و السائلون صنفان:...** و خواهندگان دو گروه اند:

- **صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا:** گروهی را خصلت طبیعی عجله به دعا کردن بر

می انگیزاند. زیرا انسان عجل آورده شده.

- **و الصنف الاخر بعثه على السؤال لما علم ان ثمة اموراً عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال:** گروه دیگر

انگیزه شان در دعا این است که چون می دانند يك سری امور در نزد خدا هست علم خدا در مورد آن ها سبقت گرفته که به دست

نخواهد آمد مگر با دعا.

- **فيقول فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل:** این گروه می گویند: شاید این خواسته ما از این قبیل، باشد.

قیصری: یعنی اینان می دانند که برخی نعمت ها هست که حصول آن ها مشروط به دعا و خواستن، است. و برخی دیگر بدون دعا

نیز اعطا می شوند:

- **فسؤاله احتياط لما هو الامر عليه من الامكان:** پس دعای شان جنبه احتیاط دارد به جهت امکان مشروط به دعا بودن.

تذکر: در نسخه دارالاعتصام به جای «فيقول»، «فنقول» آمده که صحیح نمی باشد.

- **و هو لا يعلم ما في علم الله، و لا ما يعطيه استعداده في القبول:** و او (صنف دوم) نمی داند در علم خدا چه گذشته است.

و نیز نمی داند در اجابت دعا، استعدادش چه قدر کاربرد دارد.

- **لانه من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان:** زیرا دانستن استعداد خود

در هر وقت معین، که در کدام وقت استعداد آمادگی دارد و در کدام وقت ندارد - از مشکل ترین معلومات است.

شرح: پس او دو چیز را نمی داند: ۱. آیا عطیه مشروط به دعا است یا نه. ۲. خودش در این وقت که دعا می کند استعداد قبولی را

دارد یا نه. لیکن چیز سومی را می داند: استعدادش برای اصل دعا، بوده است که توانسته دعا کند:

- و لو ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سأل: و اگر استعدادش او را برای دعا برنمی انگیخت، دعا نمی کرد.

قابل و استعدادش - جبر اشعری:

از جایی که بحث در دعا را شروع کرد تا این جا ظاهراً هیچ اشکالی در سخن محی الدین نیست، تقسیمات جالب و مفید انجام داده و هر دو جانب مسئله (هم جانب خدا و هم جانب بنده) را به خوبی در جملات مختصر، توضیح داده، است.

اما این ظاهر قضیه است و مبنای اساسی مسئله، کاملاً برخلاف فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) است. قیصری ذیل دو کلمه «لطیف و کثیف» به این مبنا اشاره کرده لیکن من در ترجمه به ظاهر الفاظ محی الدین اکتفا کردم.

همان طور که در بالا عرض کردم محی الدین مخاطب را با خود می برد بدون این که مقصد را به او بگوید. ولی قیصری عجله می کند در همان آغازها مقصد او را تا حدودی بروز می دهد.

دو اصطلاح «فاعل» و «قابل» از پایه های اساسی خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی محی الدین است. اکنون برای توضیح این مطلب کمی درنگ لازم است:

۱- او معتقد است که جهان و هر چه در آن است همگی يك جا «يك مظهر الهی» است و هر کدام از اشیاء موجود در جهان نیز به نوبه خود، يك مظهر خدا هستند. وجود خدا هم در مجموعه جهان در «سریان» است و هم در تك تك اشیاء با تعین خاص هر کدام شان.

این «سریان وجود خدا در تك تك اشیاء» به طور مساوی نیست. برخورداری و بهره مندی هر شیء از وجود و ذات و صفات خدا با برخورداری و بهره مندی شیء دیگر متفاوت است. این در مورد انواع متعدد اشیاء.

در درون هر نوع نیز برخورداری و بهره مندی هر فرد با فرد دیگر باز متفاوت است. و تفاوت ها به اصطلاح بس بیش تر و خیلی زیاد است.

برخورداری و بهره ای که مثلاً سلمان از عین وجود و ذات و صفات خدا گرفته با آن چه که يك فرد معمولی گرفته به حدی متفاوت است که از مقوله قیاس و مقایسه، خارج است.

به عبارت دیگر: آن مقدار از عین وجود و صفات خدا که به وجود سلمان سریان کرده و می کند خیلی زیادتر از آن است که به وجود يك فرد معمولی، سریان کرده و می کند است.

من بدون این که از زبان محی الدین بگویم مراد او را در يك تعبیر دیگر می آورم: انواع اشیاء جهان، و افراد هر نوع، که عین وجود خدا را (نعوذ باللّه) میان خودشان تقسیم کرده اند و هر کدام از آن ها بخشی از آن ها را برداشته اند، برخی سهم زیاد برده و برخی سهم کم تر. افراد انسان نیز همین طور.

۲- این بنا و مبنا را با صرف نظر از واهی بودن اصل و اساس آن - که از آغاز کتاب تا اینجا محور اصلی بحث بود - درست فرض کنیم و پیش برویم تا يك اشکال بزرگ دیگر که در بینش اوست روشن شود.

۳- به نظر محی الدین، لیاقت و «قابلیت» هر شیء به همان میزان است که در آن تقسیم از وجود و صفات خدا گرفته است. و این نتیجه قهری و جبری آن تقسیم است. و اصطلاح «قابل» یعنی این.

۴- او معتقد است همه اشیاء علاوه بر آن بهره مندی اولیه - یا به قول من علاوه بر آن تقسیم اولیه - همیشه و همواره از وجود و صفات خدا می گیرند. و اصطلاح «سریان» یعنی این. که «فیضان فیض» نیز نامیده می شود.

۵- در این سریان نیز هر شیء فقط به مقدار قابلیت خود (که در بهره مندی اول معین شده) بهره مند می شود. که نتیجه قهری و جبری آن است نه کم و نه زیاد.

۶- هر موجود به همان میزان می تواند خوب باشد که همان «قابلیت» او اقتضا دارد، نه کم و نه بیش. این هم قهری و جبری است.
۷- افراد انسان نیز همین طورند. هر کس فقط به مقدار آن «قابلیت» می تواند خوب و نیکوکار باشد، نه کم و نه زیاد. این نیز قهری و جبری است.

۸- اگر بپرسید پس معنی تزکیه، ریاضت و گشتن، طی کردن هفت شهر عشق در قاموس صوفیان، چیست؟ جواب آن است که اشعریان، می دهند.

اشعریان معتقدند: همه افعال خوب و بد انسان، مخلوق خدا هستند، اگر دو رکعت نماز بخواند یا شراب بخورد، هر دو کار خدا است. اگر بپرسید پس معنای تکلیف و مجازات چیست؟ می گویند «یفعال ما یشاء». و اگر بپرسید معنای تزکیه، تقوamندی چیست؟ باز «یفعال ما یشاء» را خواهید شنید.

این جبری بودن محی الدین و پیروانش، از نوع جبر اشعری. اکنون برویم به مبنای او در دعا و نعمت خواستن از خدا:

۹- محی الدین دعا کنندگان را به دو گروه تقسیم می کند:

الف: کسی که برای خواسته معین دعا می کند مثلاً می گوید: «خدا به من يك خانه مسکونی بده». او این دعا را مرجوح و نکوهیده می داند.

ب: کسی که برای خواسته معین دعا نمی کند، می گوید «خدایا آن چه مصلحت من است به من بده». می گوید این گروه تنها به يك انگیزه دعا می کنند و آلا دعا نمی کردند، اینان نظر به این که ممکن است در قضا و قدر خدا (علم خدا) برخی از نعمت ها منوط به دعا شده لذا برای تحقق آن خواسته خدا، دعا می کنند.

۱۰- اما او در عین حال اصل دعا کردن را اقتضای جبری و قهری «استعداد» ذاتی دعا کننده می داند. هر کس به قدر «قابلیت» و استعداد ذاتی مطابق همان بهره مندی مذکور در بالا، که دارد، همان قدر و همان طور دعا می کند.

۱۱- اگر بپرسید: پس اراده و اختیار و انتخاب انسان، کجا رفت؟ پاسخ همان است که اشعریان می گویند.

۱۲- فرق میان جبر اشعری و جبر محی الدینی در این است که اشعریان به «وحدت وجود» قائل نیستند یعنی ریشه این جبر را تا وجود خدا و سریان وجود او در مخلوقات، نمی کشانند.

اشعریان می گویند: انسان در مقابل اراده خدا اراده ای ندارد. و با بیان دیگر: هر چیزی که در جهان مخلوقات اتفاق بیفتد خارج از اراده خدا نیست بی تردید خدا آن اتفاق را اراده کرده است خواه يك رخ داد خوب باشد و خواه بد. و چیزی را که خدا اراده کرده بشر

نمی تواند مانع آن باشد. کسی که شراب خورد یا آدمی را کشت این عمل او را خدا اراده کرده است و «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء» شعارشان است^{۱۱۶}.

محمی الدین در این جبر کاری با اراده خدا ندارد، زیرا خدای او خودش «موجب» است. در اواخر فص آدمی شعر او را خواندیم که:

فالکل مفتقر ما الکل مستغن *** هذا هو الحق قد قلناه لا ینکی.

خدای محمی الدین نمی توانست بدون کائنات، جهان و اشیاء جهان، باشد. همان تقسیم و سریان نیز قهراً و جبراً باید اتفاق می افتاد. محمی الدین کاری با اراده خدا ندارد و اساساً برای خدا اراده ای قائل نیست و این اصل را از ارسطوئیان گرفته است که خدای ارسطو موجب، تماشاگر محض، فعل محض یعنی غیر فعال، است.

ارسطوئیان می گویند اگر خدا فاعل باشد پس باید از قوه به فعل برود و این یعنی تغییر، و هر متغیر حادث است. اما در دو حدیث که در اول همین فص آوردم نظر فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را در این مسئله روشن می کند و نیز مسئله را در «نقد مبانی حکمت متعالیه» مشروحاً بحث کرده ام. که خدا نه فعل است و نه قوه بل خالق قوه و فعل است.

۱۳- محمی الدین در عین این که موجب بودن خدا را از ارسطوئیان گرفته در عین حال به خدایی معتقد است که متغیر، متموج، متجلی بالذات و در جوشش و خروش و مضطرب است و در سریان و جریان است.

محمی الدین در این مسئله بزرگ میان خدای ارسطو و ارسطوئیان و میان تصوف خود و صوفیان به شدت سرگردان است همان طور که مرید نام دارش ملاصدرا نیز دقیقاً همین آوارگی را دارد.

۱۴- محمی الدین دچار یک تناقض بزرگ دیگر است، او و شاگرد مکتبش قیصری معتقدند که اشیاء و جهان در همان پیدایش و تقسیم اول نیز هر کدام به مقداری که «قابل» هستند از وجود و صفات خدا، سهم می گیرند.

اگر بگوئید: اشیاء که در آن مرحله هنوز نبودند تا قابل و قابلیت شان مشخص باشد، و به میزان قابلیت شان بگیرند؟ می گویند: اشیاء در «حضرت علمیه» بوده اند و قابلیت هر کدام از آن ها معلوم و معین بود.

اگر بپرسید: در «حضرت علمیه» معیار توزیع قابلیت ها چه بوده؟ پاسخی نخواهید شنید.

این دور صریح که «قابلیت ها بسته به بهره از وجود خداست و بهره از وجود خدا بسته به قابلیت است» اساس مکتب محمی الدین است. و هر دور شامل تناقضی هم هست.

تنها سه عبارت آن هم تنها در بخش فص آدم، از محمی الدین و قیصری می آورم:

محمی الدین: ... بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات.

محمی الدین: ... و هكذا هو فی كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود.

۱۱۶- صاحب بن عباد وزیر دانشمند و دانش دوست دیلمیان، به مجالس و محافل علمی علاقمند بود، روزی ابواسحق اسفرائینی اشعری در مجلس او بود که قاضی عبدالجبار معتزلی وارد شد به محض این که چشمش به ابواسحق افتاد گفت «سبحان من تنزه عن الفحشاء» خداوند سبحان از کارهای زشت منزّه است.

منظورش این بود که اشعریان کارهای بد انسان را به اراده خدا نسبت می دهند.

ابواسحق بی درنگ گفت «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء»: منزّه است خدائی که در ملک او چیزی غیر از مشیت او جاری شود.

قیصری: ... **سریانه و ظهوره فی کل حقیقه من حقائق العالم اّما هو بقدر استعداد تلك الحقیقه الّتی لذلك الموجود و قابلیتة.**

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در این مسئله بزرگ به «تکامل» معتقد است که کائنات در آغاز، آن وقت که اولین پدیده پدید شد، چیزی کوچک (کوچک هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت) بود که «ایجاد» شد سپس مراحل تکامل را در کمّ و کیف طی کرده و امروز در شرایط کنونی است.

این موضوع را در «متن نامه علمی» که پیش تر گذشت، شرح داده ام و دیگر تکرار نمی کنم.

۱۵. فاعل: محی الدین و پیروانش از آن جمله ملاصدرا و پیروانش، همیشه در کنار اصطلاح «قابل»، اصطلاح «فاعل» را نیز می آورند. یعنی در عین این که خدای شان موجب، تماشاگر محض، مصدر بی اراده، غیرفعال، فعل محض و... است لفظ «فاعل» را نیز در باره او به کار می برند.

این تعبیر در زبان فارسی و بیان محی الدین دستکم به معنی تجلّی کننده، سریان کننده، ظهور کننده و... قابل توجیه است گرچه اساس آن باطل باشد، لیکن صورت آشکار تناقض را در این زمینه خاص، ندارد. زیرا او از اصول ارسطوئیات مقدار اندکی را برگرفته است.

اما شگفت از صدرا و صدرائیان است که خدای کاملاً غیرفعال و غیرمتغیر ارسطوئی را پذیرفته اند پس خدای شان اگر متجلی بالذات باشد یا سریان کننده باشد یا ظهور کننده بالوجود و بالذات باشد، قطعاً متغیر هم خواهد بود. اما با همه ادعاهای عقلانیت و عقل گرایی مرتب اصطلاح فاعل و قابل را تکرار می کنند. که دقیقاً مصداق خرد ستیزی است زیرا صریح ترین تناقض است.

خود ملاصدرا با همه این اوضاع و احوالش اسفار را با حمد خدایی که فاعل اشیاء است، شروع می کند. آیا او نمی داند؟ یا تعدد دارد؟. لطفاً از صدرائیان بپرسید که بیش از محی الدین، قیصری و ملاصدرا، دچار التقاط های اساسی اند:

ابن حجر هیتمی مکی در «**الصّواعق المحرّقه**» چند حدیث در مورد فضائل شیعه علی ابن ابی طالب (علیه السلام) می آورد. آن گاه می گوید: این شیعیان امامیه، روافض اند، شیعه علی ما سنیان هستیم، و پیامبر (صلی الله علیه وآله) این فضایل را در مورد ما فرموده است.

امثال من و خالی و بی مایه و سهل اند *** هم مدعی عقل و هم «ذائقه اهل» اند

پرسش منما از من بیچاره و مسکین *** از صد رویان پرس که آماده به عقل اند

محجوب حجابم چه توان کرد به تقدیر *** از قافله دورم دگران کامله وصل اند

در پیش در آل علی کاسه بدستم *** آنان که پی وصل شدند زین صله فصل اند

هر «ایسم» بگشتم همگی اُخت هم استند *** جمله نُسَخ یکدگر و باطله اصل اند

نازا سخن و فکر عقیم اند و سترون *** گولنده سراب اند و همه خالیه طبل اند

جز مکتب «صادق» نبود عقل و خرد ورز *** اعلام هُدی وحی نسب فاطمه (علیها السلام) نسل اند.

حضرت زهرا (علیها السلام) و فلسفه های مختلف:

قالت فاطمة الزهراء(عليها السلام): ابتدع الاشياء لا من شيء كان قبلها، و انشأها بلا احتذاء امثلة امثلها:»^{۱۱۷} اشیاء را

ابداع کرد نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد و بدون شکل هایی که از روی آن ها شکل برداری کند.

هر اهل فن می داند که حضرت زهرا(علیها السلام) با این دو جمله تکلیف فلسفه و عرفان را تعیین کرده است. اما با اجازه همگان می خواهم يك ادعا بکنم: هیچ کس تاکنون در این دو جمله نه به قدر کافی بل در حد ظاهر آن نیز توجه نکرده است. این مادر علم و دانش رسماً و نصّاً و عملاً و صریحاً با آوردن این دو جمله نه تنها خط بطلان به همه فلسفه ها می کشد بل با همین لفظ «امثله»، مُثل افلاطون و آن عالم پرطمطراق «اعیان ثابته» محی الدین را نیز آوار می کند، می کوید و واهی بودن شان را بر همگان نشان می دهد.

دو جمله سخن! فقط دو جمله که مصداق «براهینه معه» است برهانش به همراه بل صدها برهان در این دو جمله به وضوح نهفته است. آن مثال «فیل در تاریکی» که مولوی از هندیان گرفته است: هر کسی به جایی از پیکر فیل دست می زد و نظریه ای خلاف واقع می داد. اگر کسی می آمد و کلید چراغ را می زد، همه می دیدند که برداشت های شان غلط بوده و این فیل است و دیگر نیازی به استدلال و برهان آوردن نمی ماند.

حضرت زهرا(علیها السلام) تنها با دو جمله کلید را می زند هر ذهن آشنا با فلسفه همه چیز را می فهمد، از اول فلسفه تا آخرش را. اما کو گوش شنوا و چشم بینا. وقتی که ما چشم و گوش مان را بر سخنان اهل بیت(علیهم السلام) می بندیم گویی آن ها را نمی بینیم بل واقعاً آن ها را صدمبار در کتاب می بینیم اما حتی يك نگاه سطحی فلسفی به آن ها نمی کنیم. چرا؟ برای این که کله ما را از اول خراب کرده اند و عقل مان را ویران ساخته اند که قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) فلسفه ندارند و مهر «منقول» را بر پیشانی قرآن و احادیث چسبانیده اند که خدای شان نبخشاید. زیرا که بشریت را از دانش و فهمی که باید می داشت محروم کردند.

من نیز به يك تناقض معنقدم، پیروان محی الدین و صدرائیان که آشتی میان مشاء و اشراق شان ارسطو و افلاطون را نیز در بردارد، به اصل متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» معتقدند، من نیز يك باور متناقض دارم: ماها با این که همیشه قرآن و حدیث می خوانیم در عین حال آن ها را نمی خوانیم.

تا این اواخر همه همت مان پرداختن به فلسفه افلاطون، ارسطو و تصوف محی الدین و... بود چنان همت و نبوغ به خرج دادیم که اندام های پیکر این مکتب ها را کالبد شکافی کرده و دل و روده شان را بیرون ریختیم، حتی با همه تجربه گریزی ذرات سلول های آن ها را تشریح کردیم. چه نبوغ ها و چه استعدادها و چه عمرها که در این سراب، مصرف نکردیم؟! و آن ها را جایگزین فلسفه حیات بخش و «هدایت محض» قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) کردیم. آیا در تاریخ، مردمی پیدا می شود که این قدر برای براندازی خود، کار کرده باشد. این تذهبون؟! آیا در تاریخ، مردمی یافت می شود که مثل ما بر علیه مکتب خودش کار کرده باشد؟! آیا در تاریخ مردمی یافت می شود که مثل ما رهبران مکتب خود را بایکوت کرده باشد؟! اگر این مردم عوام نبودند که نام اهل بیت(علیهم السلام) را با مراسم جشن و عزاداری، زنده نگه می دارند، آیا ماها که مشغول فلسفه بازی و فلسفه بافی هستیم، می گذاشتیم اثری از نام اهل بیت(علیهم السلام) بماند؟!؟! آخ این چه بلا و نکبت است!?!

امروز هم ریزه خوار سفره لختنشتاین، گادامر، هگل، کانت و... می شویم. من نمی گویم باید از مکتب های دیگر غافل بمانیم بل مطابق فتوای اجماعی فقهی معتقدم به عنوان واجب کفائی باید افرادی متخصص در همه مکتب ها داشته باشیم خودم عمری در این مکتب ها صرف کرده ام، من ملتسمانه عرض می کنم چرا باید بگذاریم هر فکر و اندیشه چلاق و لنگ، برای ما تبدیل به «شخصیت فکری» شود. چرا از فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) کاملاً غافلیم، چرا خود را نشناخته به دنبال شناخت دیگران هستیم؟؟؟.

کار به جایی رسیده که استاد فلسفه در سر کلاس می گوید: اگر از ارسطوئیات و صدرائیات دست برداریم، در قبال اروپا با چه زبانی و با کدام فلسفه سخن بگوئیم؟ می گویم ای وای بر ما و بر شیعه بودن ما. به خدا سوگند - به قول حضرت علی(علیه السلام) جای دارد انسان از این غصه بمیرد.

و قال امیرالمؤمنین(علیه السلام): انشأ الخلق انشاءً ابتداءً، بلا رويّة اجالها و لا تجربه استفادها و لا همامة نفس اضطرب فيها:^{۱۱۸} مخلوقات را (در آغاز) انشاء کرد يك انشاء کردنی، و ابداء کرد يك ابداء کردنی، بدون فکر و اندیشه ای که به کار گیرد، و بدون تجربه ای که از آن استفاده کند، و بدون آن که حرکت اهتمامی در خود او - برای این کار - باشد.

خدا «مصدر» نیست بل «موجد» است. خدا «منشأ» نیست بل «منشیء» است. خدا «متموج» نیست زیرا تموج، حرکت است. خدا «متجلّی بالذات» نیست، زیرا ذاتش متحرك و متغیر می شود. خدا «متجلّی بالوجود» نیست، زیرا این نیز حرکت است. آن پدیده اولیه «صادر» نیست بل «موجد» است. آن پدیده اولیه «ناشی» نیست بل «منشأ» است. اشیاء «جلوه وجود خدا» نیستند بل «جلوه فعل خدا» هستند فعل خدا هم نشان دهنده قدرت خداست. اشیاء «مظهر وجود» خدا نیستند بل «آیه و نشان دهنده هستند که خدایی هست». و بالاخره خداوند وجود اشیاء را «ایجاد» کرده است نه از وجودی که قبلاً بوده باشد و نه از عدم. مادر علم فرمود «ابتدع» و پدر علم فرمود «ابتداء»، هر دو به يك معنی و در جزئیات معنی مکمل همدیگرند گویی يك فرد گفته است «ابتدع الاشیاء و ابتدئها».

مجانی الادب - تألیف القس (کشیش) لويس شیخو - بیت زیر را از علی(علیه السلام) نقل کرده است:
هو الَّذی انشأ الاشیاء مبتدعاً *** فکیف یدرکه مستحدثُ النَّسم.

باز: گروه های مختلف اهل دعا:

- فغایة اهل الحضور الَّذین لا یعلمون مثل هذا، ان یعلموه فی الزّمان الذی یكونون فیه. فانّهم لحضورهم یعلمون ما اعطاهم الحق فی ذلك الزّمان:

پس هدف (و سعی) اهل حضور که پیشاپیش قابلیت و استعداد خودشان را در زمان های مختلف، نمی دانند، این است که در زمانی که در آن قرار دارند، بدانند چه استعدادی دارند. آنان به دلیل حضور و مراقبت شان می دانند خداوند چه عطائی در آن زمان به آنان داده است.

توضیح: ۱- پیش تر گفت: پی بردن و دانستن استعداد و قابلیت خود در هر زمان، از غوامض معلومات است. گروهی دعا می کنند به امید این که شاید عطایائی منوط به دعا هست اگر دعا نکنند به آن ها نمی رسند.

و با بیان دیگر: اینان دو مجهول دارند:

(۱) - کدام عطیه منوط به دعا است و کدام منوط به دعا نیست.

(۲) - کدام وقت خودشان آن استعداد و قابلیت را دارند. زیرا تا «قابلیت» به معنی ای که در بالا گذشت - نباشد عطا نمی آید.

۲- اهل حضور: این اصطلاح دو جانبه است. مؤمن باید از جانبی خدا را فراموش نکند و همیشه خود را در حضور خداوند بداند. و از جانب دیگر حواسش جمع باشد خودش را فراموش نکند. اصطلاح دیگر این، «مراقبه» است.

۳- اهل حضور سعی شان بر این است اکنون که آن دو امر برای شان مجهول است دستکم با مراقبت حال خود، «زمان استعداد» و قابلیت را در خودشان بشناسند، آن وقت که حال قابلیت برای شان دست می دهد، آن فرصت را از دست ندهند و دعا را بکنند.

- **و اَنَّهُمْ مَا قَبِلُوهُ اِلَّا بِالِاسْتِعْدَادِ:** و می دانند که قابل و گیرنده آن عطا نشدند مگر به وسیله استعداد.

باز این گروه به دو صنف تقسیم می شوند:

- **و هم صنفان: صنف يعلمون من قبلهم استعدادهم، و صنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه. و هذا اتم ما يكون**

فی معرفة الاستعداد فی هذا الصنف: صنفی حصول قابلیت شان را درک می کنند و از آن پی می برند که استعداد برای دعا دارند. و صنف دیگر حصول استعداد را در خود درک می کنند و پی می برند که قابلیت شان حاصل است.

توضیح: صنف اول وقتی که می بیند عطا را گرفته و قبول کرده، می فهمد که استعداد را داشته است. اما صنف دوم در اول دعایش می فهمد که استعداد دارد و خواهد گرفت و قابل (قبول کننده، برگیرنده) آن عطا خواهد بود.

- **و هذا اتم ما يكون فی معرفة الاستعداد فی هذا الصنف:** و این (گونه فهم که صنف دوم دارند) اتم آن چیزی است که این

گروه در شناختن استعداد خود دارند.

ویژگی دیگر تصوف عربی:

مراد از «هذا الصنف» در آخرین سطر، «اهل حضور» است به اصطلاح «مقسم» است نه صنف دوم. و محی الدین از این قبیل اغلاق گویی ها و بغرنج بازی ها زیاد دارد. لذا همیشه سخن او به شدت محتاج توضیح است. و این مغلط گویی او به طور آگاهانه و یکی از هنرهای اوست. پیش تر گفته شد که تصوف هنر است. و هنرمندان امروزی تئاتر، يك اصل معروف و مشخص دارند: «مطلب را جویده در دهان مخاطب نگذار بگذار کمی هم خودش بجود». در این صورت مخاطب یا به جان مطلب پی می برد و یا باهاله ای از ابهام رو به رو می شود. در صورت اول چون خودش اندکی فکر کرده، زحمت کشیده و فهمیده است به مطلب ارزش می دهد گرچه يك مطلب غلط هم باشد. و در صورت دوم خود ابهام، جذاب و جالب است و «ابهام» از این جهت شیرین است که عنصری از «ابهام» دارد. و اگر ابهام آنقدر غلیظ باشد که لذتی از نوع لذت «ابهام» ندهد و مخاطب کاملاً دست خالی باشد، در این صورت نقص را در خودش خواهد دید و متکلم در نظر او عظیم تر، خواهد شد.

تصوف فارسی (تصوف قبل از محی الدین) پر از ابهام است. دیوان حافظ اساساً بر سکوی «ابهام» سازمان یافته است و لذا بهترین فالنامه است و هیچ دیوانی در این موضوع به پای آن نمی رسد.

تصوف عربی که بهترین نمایاننده آن آثار محی الدین است در ایهام بس ضعیف بل در سطح خیلی معمولی است در نتیجه به ایهام پناه برده است. خواننده اگر همین فصوص را تا همین جا به دقت بررسی کند موارد زیادی از اغلاق، بغرنجی، نقص عبارتی گاهی نزدیک به غلط ادبی، مشاهده می کند.

در همین سطرهای اخیر، یکی از شارحان نتوانسته منظور محی الدین را از کلمه «قبول» بفهمد آیا مراد قبول شدن دعای داعی در پیش خدا است که دعا مقبول افتد، یا نه. و همچنان به اصطلاح، زیر آبی رفته و روی مطلب را باز نکرده است. در حالی که مراد محی الدین همان اصطلاح «قابل» است که پیش تر به شرح رفت و منظورش «برگرفتن دعا کننده است»، نه قبول کردن خدا. قبول عید است نه قبول خدا.

غیر اهل حضور:

اصطلاح اهل حضور در سطرهای بالا توضیح داده شد، آنان کسانی هستند که مراقبت دو جانبه دارند سعی می کنند که همیشه خودشان را در حضور خدا احساس کنند، و سعی می کنند حالات خود را نیز زیر نظر داشته باشند که کی با حال اند و کی نه. بدیهی است کسی که هر دو جانب این مراقبت را یا یکی از آن دو را مراقبت نکند اهل حضور نیست و غیراهل حضور است. اما در این جا يك نکته هست و آن در کلام خود محی الدین نهفته است، او گفت دانستن آن دو مجهول (عطایای منوط به دعا، و دانستن استعداد و قابلیت خود) از غوامض معلومات است. نگفت هیچ کس قادر به دانستن آن دو نیست، یعنی بعضی ها می توانند آن مجهول را نیز کشف کنند و اینان «اهل وصال» اند. پس غیراهل حضور دو گروه اند: افراد معمولی و در سطح پائین تر. و افراد بس بالاتر که از حضور به خود خدا واصل شده اند. محی الدین تا این جا روشن نکرد که خودش از اهل حضور است یا از اهل وصول. اما در آخر فص آدمی ادعا کرد که جهان هستی گنجایش علم او را ندارد. پس او به اهل حضور بودن، افتخار نمی دهد. عرض کردم تصوف هنر است و جان مایه هنر رؤیا است. در اسلام «حضور قلب» داریم یا «ذکر الله = به یاد خدا بودن» داریم ولی روال و روند «منزل بندی»، «مقام بندی»، «حضور بندی» به ویژه چیزی به نام وصول و وصال، نداریم این اصطلاحات شیوا و شیرین همگی از آن جوکیان هندی است. لطفاً اگر وقت کردید توجهی به متون جوکی هندی بفرمائید.

دعا بر مستعجل و ولایت فقیه:

محی الدین در عبارت های پیش دو نوع دعا را مرجوح و نازیبا دانست: دعا برای يك نعمت معین و دعا برای نعمت مستعجل. و در قبال آن دعا بر غیر معین و غیرمستعجل را ستود.

صوفیان برای این باورشان هماره با حضرت سلیمان در افتاده اند که چرا گفت: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي»^{۱۱۹}، حتی حدیث ساختند که چون او دعای مستعجل کرده بهشت او در آخرت از رونق اندك (هم کما و هم کیفاً) برخوردار خواهد بود. و نیز گفته اند او آخرین پیامبر(صلی الله علیه وآله) خواهد بود که به بهشت وارد می شود و... حتی نسبت حسادت به او دادند که نمی خواهد کسی بعد از او مانند ملك و قدرت او را داشته باشد.

می گویند دعای سلیمان به دلیل این که سریان وجود خدا در وجود او قوی بود (به قول امروزی ها از ولتاژ بیش تر و شدیدتر برخوردار بود زیرا که پیامبر و خلیفه بود و «استعداد» داشت) مستجاب شد و ملك مستعجل که حکومت بر سرتاسر جهان بود، به او رسید.

صوفیان آن قدر به رؤیاهای خود مشغول شدند، هیچ کاری در تاریخ و علم تاریخ نکردند. نمی دانند که سلیمان تنها به بنی اسرائیل و سرزمین فلسطین حکومت کرده نه سراسر دنیا. وقتی که بلقیس ملکه یمن با او ازدواج کرد یمن نیز جزو قلمرو او محسوب گشت و حکومت سلیمان در این تکه دور افتاده از مرکز قدرت او، با ایران در خلیج هم مرز شد.

و چون همیشه دچار خیال پردازی هستند و مانند محی الدین «وهم» را «سلطان اعظم» می دانند، هرگز فکر نکردند حکومت بر کره زمین برای سلیمان چگونه ممکن است آن هم در آن روزگاران فاقد امکانات اولیه ارتباطی، تاریخ زندگی سلیمان(علیه السلام) با تمام جزئیاتش درست مثلاً مانند حکومت ساسانیان در ایران، روشن و در دست است، همسایه شمال شرقی او تمدن بزرگ و حکومت مقتدر بین النهرین بود. در مغربش نیز با تمدن عمیق و حکومت بزرگ مصر همسایه بود. صوفیان می دانند هرچه بر عرض و طول حکومت سلیمان بیفزایند به همان میزان دنیاطلبی و دعای مستعجل کردن او فراز می شود (البته به نظر خودشان).

سلیمان سمبل وحدت سیاست و دیانت است، و صوفیان معتقد به جدایی سیاست از دین، آنان ریاست سیاسی اجرائی را به خلفا و شاهان واگذار کرده بودند و در مقابل ریاست دین را تحت عنوان «اولیاء الهی» به خود اختصاص داده بودند و این معامله ابدی آنان با شاهان است بر سر تقسیم ولایت ائمه طاهرین، لذا با عبارات ظریف و لیبرالانه همیشه سلیمان را زیر انتقاد قرار داده اند. در واقع صوفیان ولایت اجرائی شاهانی را که ادعای ولایت معنوی نداشتند می پذیرند و چون سلیمان هم مدعی ولایت اجرائی بود و هم مدعی ولایت معنوی و روحانی، لذا با او سخت درگیر هستند. و چون ائمه طاهرین نیز هر دو ولایت را از آن خود می دانستند، صوفیان در کل تاریخ شان میانه خوبی با اهل بیت(علیهم السلام) نداشتند، همان طور که مشروح این مسئله را در مباحث پیش ملاحظه فرمودید.

تو خود حساب ولایت فقیه را در نظر آنان، بخوان از این مجمل.

برگردیم به ادامه بحث محی الدین در مورد دعا:

عبادت احرار:

- **و من هذا الصنف من یسأل لا للاستعجال، و لا للامکان:** در میان این صنف کسانی هستند که نه دعای مستعجل می کنند و نه برای آن امکان (امکان منوط بودن برخی عطایا به دعا).

- **و انما یسأل امتثالاً لامر الله فی قوله تعالی «ادعونی استجب لکم» فهو العبد المحض:** و اینان تنها برای امتثال امر خدا دعا می کنند که فرموده «بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را» و این است «بنده محض».

و لیس لهذا الداعی همّة متعلقة فی ما یسأل فیه من معین او غیر معین و انما همّته فی امتثال اوامر سیده: و برای چنین دعا کننده ای آنچه می خواهد، مورد همت و اهمیت نیست. خواه خواسته اش معین باشد یا غیر معین.

تأمل: ۱- ظاهر سخن محی الدین شیرین و دل چسب است. این موضوع امروز در عرصه فرهنگی ما به شدت ترویج می شود بانوان محترمی که جلسات زنانه را اداره می کنند از این قبیل سخنان زیاد می گویند «عبادت محض برای خدا نه برای ترس از دوزخ و نه برای رسیدن به بهشت». شگفت است شخص زیرکی مثل محی الدین این قدر مخاطبان خود را ساده لوح می داند که این چنین سخن با «مصدق نقض غرض» می گوید.

این دعا کننده به بخش اول این تکه از يك آیه عمل کرده است خدا فرمان داده «**ادعوا**» او هم دعا کرده است صرفاً برای اطاعت امر، اما چون در حقیقت چیزی از خدا نمی خواهد بخش دوم آیه را عاطل گذاشته است که «**استجب لكم**» آیا (نعوذ بالله) این جمله در آیه لغو است؟ غیر مهم است؟ بی اهمیت است؟! آیا عطای خدا بی اهمیت است؟ یا کار و اجابت کردن خدا غیر مهم است؟! آیا کسی سالک این راه باشد «سالک» است یا جاهل و نادان؟!.

۲. مطابق آن اصل که در نظر محی الدین بس مهم است و از پایه های خدانشناسی و به اصطلاح عرفان و معارف مکتب اوست که «نمی شود و نباید اسمی از اسامی خدا معطل و بی مظهر بماند» (و به همین دلیل او و شاگردش قیصری «خدا را نیازمند مخلوقات» دانستند و در فص آدمی، خواندیم) این دعا کننده اسامی «معطی»، «فیاض»، «رزاق»، «شافی» و... خدا را تعطیل نمی کند یا دستکم به سهم خود، عاطل نمی کند؟! چرا به قول محی الدین در این مورد به نیاز خدا (!) پاسخ نمی دهد؟ چنین عبدی محض نیست بل عبد حسود و خسیس است که حتی با خود خدا نیز سخاوت مندانه برخورد نمی کند، از کمک و یاری کردن به خدا نیز، دریغ می‌ورزد.

۳. گاهی برخی از صوفیان نوپدید مسئله را به جایی می رسانند که می گویند عبادت به خاطر نجات از دوزخ و رسیدن به بهشت، نوعی شرك است. آیا محی الدین در این سخن و اینان در این سخن شان توجه ندارند که چنین بنده ای در واقع به احساس «استغناء» رسیده و در نتیجه، در حال «**طغیان**» است؟ که می فرماید «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى». اهل فن می دانند که برخلاف آن چه شایع شده این آیه هیچ ربطی به ثروت ندارد. زیرا حرف «است» در اول «استغنی» حالت روحی و روانی «استغناء» یعنی «احساس بی نیاز بودن» را، در نظر دارد. خواه منشأ این احساس ثروت باشد یا قدرت، و یا احساس ایمان شدید در خود.

اگر بگوئید مراد محی الدین این است که آن داعی می خواهد همه چیز را در اختیار خدا قرار دهد و تسلیم محض باشد، پاسخش را خود محی الدین داده و گفت: «معین او غیر معین» یعنی این دعا کننده، غیر معین را نیز از خدا نمی خواهد. یعنی حتی نمی گوید خدایا آن چه مصلحت من است آن را در حق من انجام بده. تسلیم محض بودن یا همراه با خواستن است یا مصداق استغناء. و شکل سوم ندارد.

اگر همراه با خواستن و دستکم خواستن با قلب باشد، با سخن محی الدین نمی سازد، و اگر با آن همراه نباشد قهراً و طبعاً و طبیعتاً مصداق احساس بی نیازی و طغیان است.

این نه معنای «تسلیم بودن» است و نه معنای «تفویض الامور الی الله» است و نه معنای «صبر در بلایا» پیامبر(صلی الله علیه وآله) در کنار علی و فاطمه و حسنین(علیهم السلام)، از هیبت دوزخ گریه می کند، علی در دعایش می لرزد و می سوزد، امام سجاد(علیه السلام) آن همه از خدا می خواهد و... و... پیامبران «ربّ زدنی علماً» می گویند. جناب صوفی چیزی نمی خواهد!.

می گوید: **فاذا اقتضى الحال السؤال سأل عبوديةً، و اذا اقتضى النفيض و السكوت سكت:** این عبد محض، آن گاه که حال اقتضا کند دعا می کند و می خواهد (نه این که واقعاً چیزی از خدا بخواهد بل:) صرفاً به خاطر عبودیت (و امتثال)، و وقتی که حال، تفویض و سکوت را اقتضا کند ساکت می شود.

فلسفه و عرفان اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: عبد اگر بتواند نباید يك لحظه هم از خواستن از خدا دست بردارد لیکن توقع نداشته باشد که خداوند همه خواسته های او را برآورده کند. و تأکید می کند که همه چیز را از خدا بخواهید حتی برای پاره نشدن یا اصلاح بند کفش تان. اساساً عبودیت یعنی دعا کردن حتی: ذکر و تسبیح گفتن هم برای خواستن است دستکم درصد است که با تسبیح گفتن بر کمال اعمال و ایمان خود بیفزاید.

چند آیه درباره دعا: ۱- وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ - فَأَخَذْنَا هُمْ بِالْأَسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ - تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً - وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ - إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ - إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ - وَ نُوحًا إِذْ نَادَى مِن قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ - وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ - وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ - قُلْ مَا يَعْبُؤُكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ - أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ - يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا - فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ - ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَن عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ - ...
توضیح: ۱- لطفاً به تعبیرهای: تضرعاً و خفیه - خوفاً و طمعاً - رغباً و رهباً، توجه فرمائید.

۲- در هیچ جایی از قرآن «حباً و عشقاً» نیامده.

۳- در هیچ جایی از قرآن نیامده که به خاطر صرفاً «امثالاً لامره» دعا کنید. زیرا چنین چیزی از جهتی «دور» است و از جهتی «تحصیل حاصل» و از جهت دیگر «مصادره به مطلوب» است.

۴- این گونه برخورد یعنی برخورد صرفاً امثالی، حکمت و فلسفه وجودی اوامر الهی را از بین می برد: نماز فقط به خاطر این که خدا امر کرده، همین طور جهاد، و همچنین حج و روزه و... بل باید به حکمت اوامر نیز توجه شود، به آن چه از اطاعت اوامر در زندگی دنیوی و اخروی حاصل می شود، به لزوم و ضرورت ایجاد این اعمال در خارج، در امور فردی و اجتماعی نیز، باید توجه شود. اساساً هر دعا و عبادت برای گرفتن يك نعمت، برای رسیدن به يك خوبی، برای تکامل بخشیدن به خود و جامعه و جهان است و کمال نهایی ندارد.

۵- هر روز می گوئیم «اللهم صل علی محمد و آل محمد» یعنی خدایا باز هم به محمد(صلی الله علیه وآله) و آل او بده، باز هم بده، باز هم بالا ببر، باز هم بهشت شان را عالی تر کن. پیامبر(صلی الله علیه وآله) هنوز هم نیازمند است هنوز هم محتاج است هنوز هم می تواند هم خودش در کمال بالاتر رود و هم بهشتش عالی تر شود. از قضا انسان هرچه اکمل تر شود نیازها را بیش تر احساس می کند، درجات کمال بیش تری را در پیش رو مشاهده می کند.

خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) و بهشتش الی الابد به کمال برود باز درجات باقی مانده بیش از درجات نایل شده اش خواهد بود. این نه به این معنی که آن حضرت را (نعوذ بالله) کوچک بدانیم بل به این معنی که خدا بس بزرگ و عظیم و بی نهایت است و نعمت های او پایان ندارد این جاست به تکرار گفته ام خدای صوفیان بس کوچک، قابل وصول، قابل معاشقه است.

صوفیان با این که مدعی سیر و سلوک اند، راهی که در سیر و سلوک طی می کنند بس کوتاه و به زودی تمام شدنی است.

دعای توخالی و اجوف، دعائی که در آن به يك «خواستہ» توجه نباشد یا در آن به «خواستہ» اهمیت داده نشود، در بینش اسلام دعا نیست بل مصداق «سفاهت» است و خداوند سفیهان را دوست ندارد. بل همان طور که گفته شد مصداق «استغناء» و طغیان است گرچه دعا کننده در لباس عارف، درویش، عابد و زاهد باشد. بلی درست است «استغناء» و «طغیان» مصداق اتم سفاهت است.

پیامبران خوفاً و طمعاً، رغباً و رهباً دعا می کنند اما حضرات صوفیه به این گونه دعاها افتخار نمی دهند. این جوکیات هندی را داشته باشند و به آن معتقد باشند، اما چرا نام این را اسلام می گذارند؟! چرا مسلمانان را منحرف می کنند!؟!

۶- حضرات گمان می کنند کثرت دعا نوعی فضولی است. چنین بینشی نشان می دهد نه خدا را شناخته اند و نه عبودیت را. یا گمان می کنند که کثرت دعا وقت خدا را گرفتن است آن قدر از این سخنان گفته اند و آن قدر این موضوع را تبلیغ کرده اند حتی بازی گران سینما نیز تحت تأثیر آن قرار گرفته اند خانم کتابیون ریاحی در يك مصاحبه می گوید: من وقت خدا را برای خواسته های کوچک نمی گیرم.

چند حدیث: ۱- سئل امیرالمؤمنین(علیه السلام): ای الکلام افضل عندالله عزوجل؟ قال: كثرة ذكره، و التضرع اليه و دعاؤه.

۲- امام باقر(علیه السلام): **ما من شيء احب الي الله من ان يُسأل: هيچ چیز برای خدا محبوب تر از این نیست که از او خواسته شود.**

۳- از امام باقر پرسیدم معنی آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» را. فرمود «الأواه الدعاء»: اوآه یعنی زیاد دعا کننده.

۴- **قال رسول الله ما من شيء اكرم على الله تعالى من الدعاء:** هیچ چیزی در پیش خدا ارزشمندتر از دعا نیست.

۵- امیر المؤمنین(علیه السلام): **احب الاعمال الى الله سبحانه في الارض الدعاء، و افضل العبادة العفاف.**

۶- **قال الصادق(علیه السلام): من لم يسأل الله من فضله، افتقر:** هر کس از فضل خدا نخواهد فقیر می شود.

توجه: فضل خدا تنها در مال دنیا نیست و نیز فقر فقط فقر مالی نیست. فقر علمی، فقر ایمانی، فقر در کمال و...

۷- امیر المؤمنین(علیه السلام): **الدعا مفتاح الرحمة و مصباح الظلمة:** دعا کلید در رحمت و چراغ ظلمات است.

۸- **قال رسول الله(صلی الله علیه وآله): لا تعجزوا عن الدعاء فانه لم يهلك مع الدعاء احد، و ليسأل احدكم ربه حتى يسأله**

شسع نعله اذا انقطع، و اسألوا الله من فضله فانه يحب ان يسأل: از دعا کردن عاجز نباشید، زیرا کسی که با دعا دم‌ساز

است هرگز هلاک (منحرف) نمی شود، و هر کدام از شما از خدا بخواهد حتی بند کفشش را وقتی که آن پاره می شود.

۹- رسول خدا فرمود: **ان الله يحب الملحين في الدعاء:** خداوند دوست دارد کسانی را که در دعا اصرار می‌ورزند.

توضیح: به اصطلاح، ول کن معامله نیستند، هماره می خواهند مصراّنه هم می خواهند.

۱۰- **رسول الله(صلی الله علیه وآله) فرمود: يدخل الجنة رجلان كانا يعملان عملاً واحداً فیری احدهما صاحبه فوقه،**

فيقول: يارب بما اعطيتهم و كان عملنا واحداً...؟ فيقول الله تبارك و تعالى: سألتني و لم تسألني. ثم قال: سلوا الله و

اجزلوا فانه لا يتعظّمه شيء: دو کس وارد بهشت می شوند یکی می بیند که بهشت و مقام آن دیگری اعلا تر است، می گوید:

خدایا حکمت چیست که به او بیش از من داده ای در حالی که اعمال هر دومان يك و مساوی بود، خداوند می فرماید: او دعا

می کرد و «خواستنه» داشت تو دعا نکردی و خواسته نداشتی. سپس پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: دعا کنید، از خدا بخواهید هیچ خواسته برای خدا سنگین نمی آید.

و ده ها بل صدها حدیث دیگر، بل کل اسلام بر این اساس مبتنی است.

این حدیث ها، بحار، ج ۹۰، ابواب الدعاء.

تذکر: عبارت محی الدین را از نو به یاد آورید که گفت «و لیس لهذا الداعی همّة متعلّقة فی ما یسأل فیہ».

اما اسلام همه سعادت، همه کمال، همه ایمان، همه خودسازی، همه تزکیه و همه و همه چیز را در دعا و «خواستن» می داند.

بینش فلسفه قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) این است و بینش محی الدین آن. و این دو بینش یکصد و هشتاد درجه با هم در

تقابل اند بل در واقع دو دین جدا، و دو آیین کاملاً متضاد هم، هستند.

تکمله:

و اما آن چه در بخش کلمات قصار نهج البلاغه آمده است که می فرماید: **انّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار، و انّ قوماً**

عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، و انّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الاحرار: گروهی عبادت می کنند خدا را برای

پاداش، و این عبادت بازرگانان است. و گروهی از روی ترس (از بلا، یا دوزخ) عبادت می کنند و این عبادت بندگان (بردگان) است. و

گروهی او را عبادت می کنند از روی شکر و سپاسگزاری و این عبادت احرار است.

اولاً: این حدیث در مقام تنقیص عبادت تاجرانه یا بنده گانه نیست بل برعکس در مقام تأیید و تطبیق این دو نوع عبادت با قرآن است

که قرآن ایمان و عمل را تجارت می نامد «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ - تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَ مَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي

جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^{۱۲۰}: آیا دلالت کنم شما را به تجارتی که نجات دهد شما را از عذاب دردناک دوزخ، آن تجارت این است که

ایمان بیاورید به خدا و پیامبرش، و جهاد کنید در راه خدا با اموال و جان های تان، این تجارت خیر شما است اگر بدانید - (اگر این

تجارت را بکنید) می آمرزد گناهان تان را و داخل می کند شما را به بهشت هایی که در آن ها نهرها جاری است و مسکن های دل

چسب هست، در بهشت های عدن. و فوز عظیم، این است.

این دو آیه توحید، نبوت، معاد را يك جا جمع کرده اند و همه اسلام را در همان عبادت عبید و تجار جای داده اند. و از جانب دیگر

دلالت می کنند: مؤمن کامل که به توحید و نبوت و معاد ایمان دارد و در راه آن ها به شهادت برسد و از همه چیزش بگذرد (یعنی

بالترین مقام مؤمن) اجرش همان نجات از دوزخ و رفتن به بهشت است و بس. نه وصال، نه لقاء به معنی رسیدن وجود انسان به

وجود خدا و فنا شدن در وجود خدا.

ثانیاً: عبادت احرار: احرار عبارت است از افرادی که (پیامبران و ائمه) یقین دارند از دوزخ نجات یافته و اهل بهشت هستند و آیه تطهیر آمده این تضمین را به آنان داده، باز عبادت می کنند برای شکر این نعمت. یعنی باز «خواستۀ» دارند و افزایش نعمت را می خواهند. زیرا «ان شکرتم لا زیدتکم». و آن چه برای شان مهم و اهم است باز عطا گرفتن از خدا است.

نتیجه: ۱- پس امیرالمؤمنین در این سخن ایمان کامل و مؤمن کامل را در سه درجه مندرج می کند که پایین ترین شان اسلام کامل و ایمان کامل است.

۲- درجه احرار فقط به «حرّ» ها (یعنی آنان که سند رسمی از خداوند گرفته اند که از دوزخ آزادند و قطعاً اهل بهشت اند) تعلق دارد نه به سران صوفیه و نه به کسان دیگر. پس این که همواره مردم را به این عبادت احرار دعوت می کنند، يك دعوت غلط و نتیجه اش منحرف کردن مردم است.

۳- اساساً حضرات (در کنگره جمشید کاشانی) اعلام کردند که عبادت عبید و تجار، نوعی شرك است! اینان اولاً کلمه «شکراً» را گویا در متن حدیث نمی بینند. ثانیاً اساساً معنی شکر را نمی فهمند که شکر نه تنها نعمت خواهی بل زیاده خواهی هم هست. یعنی احرار بیش از عبید و تجار، نعمت می خواهند. پس به نظر آنان باید عبادت احرار بیش تر شرك آمیز باشد.

و اما حدیث دیگر: که در تعقیبات نماز آمده که «خدایا عبادت و نسك من نه برای ترس از دوزخ و نه به خاطر بهشت است بل چون تو را لایق عبادت و مستحق عبادت می دانم، عبادت می کنم». باز می گوید «من» نه دیگران، و همان عبادت احرار است، شکر است باز «خواستن» است از خدا می خواهد که او را «ادا کننده حق خدا» بداند و درصدد گرفتن اجر این عمل است که باز همان بهشت است. یعنی باز شکر است و زیاده خواهی.

با این که سند این حدیث اشکال دارد و نیز باید در کنار آن همه حدیث به باب «تعادل و تراجیح» برود لیکن به فرض پذیرفتن آن، باز جایی برای شعار حضرات در آن، نیست.

بالاترین عرفان: در قرآن و حدیث متنی بالاتر از خطبه همام درباره مؤمن عارف، نداریم که «خوفاً عن العقاب و شوقاً الی الثواب» را بالاترین مقام مؤمن می شمارد.

پس احرار کسان خاص و افراد ویژه اند نه هر کس. صوفیان که ولایت را تعمیمی کردند (پیش تر گذشت) این حریت را نیز مانند ولایت گوشت قربانی کرده و میان خودشان تقسیم می کنند. و اینان هیچ اصل و پایه ای را در اسلام سالم نگذاشتند، و صوفیان نو پدید نیز در اثر سرعت و شتاب افراطی که گرفته اند نیروی علمی و اندیشه شان، کار نمی کند. همه را به «عبادت احرار» دعوت می کنند. قرآن از مردم همان عبادت عبید و تجار را می خواهد و بس. همان طور که در متن آیه ملاحظه کردید.

سخن از نبوت می آید، فوراً محی الدین خودش را مکمل نبوت می داند و فصوص را به توسط پیامبر(صلی الله علیه وآله) از ناحیه خدا نازل می کند، سخن از ولایت می آید همه صوفیان «ولیّ الله» - نه به معنی دوست - می شوند، سخن از احرار می آید حضرات همه فوراً «حرّ» می شوند. و «خانم جلسه» ها که غوغا می فرمایند.

و اما «حال» :

حال چیست؟ چگونه حاصل می شود، از کجا می آید؟ و از چه زمینه ای نشأت می گیرد؟ چه چیزی غیر از همین دعا حال را به وجود می آورد؟ کسی که حضور قلب ندارد، حال برایش دست نداده، هم چنان بنشیند تا حال بیاید؟ حال معلول دعاست به ویژه

وقتی که کسی احساس عدم حال و عدم حضور قلب می کند، باید دعا کند. باید خواسته های خود را بیش از زمان حال مطرح کند تا حال بیاید و حضور قلب حاصل شود. راهی غیر از این نیست. این فلان انسان یا فلان صوفی نیست که اگر چیزی از او خواسته شود ملول گردد. این خداست هر چه بیش تر بخواهی بیش تر تو را دوست دارد، خواه خواسته ات را بدهد و خواه ندهد. بلی درست است حال، با حال، وقت با وقت و شرایط با شرایط در اجابت دعا فرق می کند و همین طور زمان و مکان. لیکن در هر حال و در هر شرایط باید دعا کرد.

حدیث: امام باقر(علیه السلام) فرمود: **قال سليمان بن داود(عليه السلام): أوتينا ما اوتي الناس و ما لم يؤتوا، و علمنا ما علم الناس و ما لم يعلموا، فلم نجد شيئاً افضل من خشية الله في المغيب و المشهد، و القصد في الغنى و الفقر و كلمة الحق في الرضا و الغضب و التضرع الى الله عزوجل على كل حال**^{۱۲۱}: سليمان (عليه السلام) فرمود: آن چه به مردم داده شد به ماداده شد و به ما چیزهائی داده شد که به مردم داده نشده است و دانش های مردم به ماداده شده و دانش هائی نیز به ماداده شده که به مردم داده نشده پس ندیدیم چیزی برتر از «ترس از خدا» در آشکار و پنهان، و بهتر از میانه روی در ثروت و فقر، و گفتار حق در موقع رضا و غضب، و تضرع به پیشگاه خدا در هر حال. و ده ها حدیث و مدرک دیگر برای دعا در کل الا حوال و در هر «حال».

مشکل بزرگ:

مشکل ما با تصوف خیلی پیچیده است. کسی که آثار صوفیان را می خواند ظاهر همه سخنان آنان را عین اسلام و ظاهر سخنان شان را عین سخنان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می بیند. حتی گاهی با خود می گوید: این سخنان چه عیبی دارند؟ چرا تشیع با تصوف کنار نمی آید؟ چرا علمای شیعه از اینان کناره می گیرند؟

و این است که تصوف از هر مسلک و از هر دین و از هر «ایسم» دیگر برای اسلام خطرناک تر است. آفتی از درون و بر اندازنده و خرنده است. و علما می دانند که این کاخ به ظاهر زیبا بر پایه های نادرست ساخته شده و نتایج آن در مراحل دور دست ظهور خواهد کرد و حاصل این اسلام از بین بردن اسلام است.

و حاصل این خدا خدا گفتن محو کردن خدای واقعی از عرصه فکر و اندیشه مردم است. دود این آتش عشق از دود شرک بیرون خواهد آمد و می آید و همیشه آمده است.

و این «طریقت بازی» جوکیان هندی، علاوه بر این که علنا شریعت را از بین می برد «طریقت قرآن و اهل بیت» را نیز از بین می برد این گرگی است در لباس میش.

و این جاست که باید فریاد کشید باید الفاظ و عبارات را پوست کنده گفت باید قلم لیبرالانه را غلاف کرد با ناز بازی با تو دماغی حرف زدن و با ناز مندانه راه رفتن و با سابیدن دو دست به همدیگر با سربه پائین انداختن و به آرامش و استراحت عالمانه خود پرداختن و... و... این بلا قابل رفع نیست و از مرحله دفع گذشته است.

تصوف و «وحدت وجود» همه جارا گرفته آن مداح نگون فکر نیز می گوید: زینب خدای حسین، حسین خدای زینب. مخاطبانش نیز با او هم آواز شده و سینه می زنند.

کجايند آنان که خودشان را پاسدار و نگهبان دين، قرآن و اهل بيت می دانند؟ به خدا قسم اين سيل بنیان کن را مشاهده می کنند و كاملا درك می کنند اما چرا کاری نمی کنند؟ چرا؟

برخی از علمای ما در تصوف از همدیگر پیشی می گیرند سخت مسابقه گذاشته اند درست مثل این که مصداق واقعی «فاستبقوا الخیرات» را یافته اند. چه خبر است؟ انگیزه چیست؟ سلسله علمای شیعه از مفید تا به امروز به چه قیمتی فروخته می شود؟ این کاروان به کدام سرگرد انستان می رود؟!...! و علامت تعجب الی الابد...
اگر دیگران ندانند اینان بهتر می دانند که شاه و هویدا با همه قدرت و امکانات شان می خواستند همین فرهنگ را به نام دین ترویج کنند اما نتوانستند ولی اینان آروزی آن دورا دقیقا بر آورده می کنند.

ایوب و دعا

- **فقد ابتلی ایوب و غیره و ما سألو رفع ما ابتلاهم الله به:** و ایوب و دیگرانی مبتلا شدند و رفع بلا را از خدا نخواستند بلایی که خدا به آن مبتلای شان کرده بود.

- **ثم اقتضى لهم الحال فی زمان آخر ان يسألوا رفع ذلك فرفع الله عنهم:** سپس در زمانی دیگر «حال» شان اقتضا کرد که رفع آن را از خدا بخواهند خواستند و خدا بلا را از آنان رفع کرد.

- **و التّعجيل بالمسئول فيه و الابطاء للقدر المعین له عند الله:** و فوری بودن اجابت و به تاخیر افتادن آن برای قدری است که نزد خدا است.

- **فاذا وافق السؤال الوقت اسرع بالاجابة:** پس در (متن قضا و قدر الهی) اگر خواستن موافق وقت باشد زودتر مستجاب می شود.

- **و اذا تأخرت الوقت (اما فی الدنيا و اما فی الآخرة) تأخرت الاجابة:** و اگر وقت دعا باوقتی که در قضا و قدر تعیین شده متفق نباشد (خواه در خواسته های دنیوی و خواه در خواسته های آخروی) اجابت به تاخیر می افتد.

تذکر: شرح فارسی به جان معنی عبارت توجه نکرده و ناقص ترجمه کرده است اما قیصری توجه کرده است.

- **لا الا اجابة التي هي «لیک» من الله فافهم:** (مراد از اجابت تحقق خواسته است) نه پاسخ «لیک» که خدا در حین دعای بنده اش آن را می گوید پس بفهم و درك کن.

تامل: ۱- از کجا معلوم که حضرت ایوب از همان اول ابتلا دعا نمی کرده و رفع بلا را نمی خواسته؟ چه دلیلی کدام برهانی ثابت کرده که ایوب منتظر مانده تا آن «حال» مخصوص در او حاصل شود و سپس دعا کرد؟..

این سخن را کسی باید بگوید که معتقد است اگر انبیا دعا کنند همان ساعت دعای شان مستجاب می شود و به تاخیر نمی افتد. اما محی الدین که تصریح می کند اجابت دعای آنان نیز ممکن است به تاخیر بیفتد، پس دلیلی برای اثبات دعا نکردن ایوب(علیه السلام) ندارد.

۲- ارزش «صبر ایوب» در عدم دعا کردن نیست و این صوفیان اند که آن همه افسانه در مورد بلا دوستی و بلا خواهی ایوب ساخته اند و فرهنگ اسلام را با این افسانه ها آمیخته اند.

ارزش «صبر ایوب» در این است که با همه شدت بلا و به تاخیر افتادن استجابت دعایش، در ایمانش تزلزل راه نیافت و از آینده نیز مایوس نگشت.

صوفیان در این موضع آن قدر به افراط رفتند که مسئله سر از «سادیسم» و خود آزاری و خود رسواکنی «ملامتی» در آورد «تذکره الاولیاء» عطار و سایر متون صوفیه را ببینید. برخی از بزرگان شان خودشان را کتک می زدند، و برخی دیگر خودشان را به طور سرنگون در چاه آویزان می کردند، و برخی دیگر خودشان را زخمی می کردند تا کپی مطابق اصل ایوب شوند. یکی از اینان خود می گوید: در مسجد دمشق اقامت گزیدم آن قدر به نظافت خود نرسیدم شپش از پیکرم به روی صحن مسجد صف کشید خادم مسجد آمد پاهایم را گرفت و پیکرم را کشید و از مسجد بیرون انداخت. آخ که از این حقارت و تحقیر چه کیفی کردم.

دیگری می گوید: روزی به حمام رفتم موقع خروج، لباس کس دیگر را از زیر قبایم پوشیدم از حمام بیرون آمدم، حمامیان خبر دار شدند آمدند در میان کوچه و در پیش مردم لباس دزدی را از من گرفتند و کتک مفصل هم زدند. به نفس اماره گفتم دیدی چگونه شکستت دادم.

اینان می گویند چون بدن ایوب متعفن شد مردم او را از شهر بیرون کردند رسوا و تحقیر شد، ارزش صبر او در این است. پس ما هم باید رسوا شویم تا کپی ایوب باشیم.

از نظر فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت:

کسی که به طور طبیعی دچار سادیسم و خود آزاری باشد يك بیمار طبیعی است. اما کسی که با نیت عبادت و به خاطر قرب به خدا به خود آزاری بپردازد، اساساً مسلمان نیست تاچه رسد به عارف. و کسی که به طور اشتباهی عامل رسوائی خود شود، يك «اشتباه کار» است. و اگر عمداً خودش را رسوا کند يك «مرتکب کبیره» است. و اگر این کار را به نیت نفس کشی و قرب الی الله بکند از بن و بیخ مسلمان نیست.

«و لله العزة و لرسوله و للمومنین» عزت فقط مال خدا و رسولش و مومنان است. آیا در این جا هم آیات و احادیث را ردیف کنیم؟ کسی که این اصول مسلم اسلام را نداند ردیف کردن آیه و حدیث نیز برایش سود ندارد. هم چنان که صوفیان این همه آیات و احادیث را نادیده گرفتند. بل...

بعضی ها می گویند می نویسند و می پرسند «علل سقوط مسلمانان چه بود؟» این يك امر بین است جامعه ای که از سمرقند و بخارا تا استانبول و از دریای سیاه تا اقیانوس اطلس دچار این عقاید مبتذل و باز دارنده و نکبت بار باشد، نیازی به بحث در عامل سقوط آن نیست. چه مسرت بخش است که امروز جامعه سنیان دست از تصوف (این انبان) خرافات، بر داشته اند، و رادیکالیسم سنی لرزه به جان غرب افکنده است و ما شیعیان پس از این انقلاب بزرگ تازه داریم به آن مبتلا می شویم و این تاسف انگیز نیست؟!.

۳- بعضی ها می گویند: نباید از محی الدین دلیل خواست. زیرا او کشف و شهود کرده است که ایوب دعا نکرد تا سال ها بلا را تحمل کرد سپس «حال» به او آمد دانست که باید دعا کند.

اولاً: پیش تر عرض کردم که کشف و شهود (در صورت پذیرش و قطع و یقین) حجت نیست، نمی توان بر اساس آن يك نسب ارث، و حتی حکم قضائی در باره يك سنار را ثابت کرد. آیا دین خدا به اندازه يك سنار اهمیت ندارد؟ یا شریعت این قدر بی پایه و بی اساس است؟

ثانیاً: باز پیش تر عرض کردم این چه کشف و شهود است که همیشه اباطیل را کشف می کند؟ سلیمان و داود و هارون، علی(علیه السلام) ابو طالب و... را به سخریه می گیرد.

ثالثاً: این همان کشف و شهودهاست که عزت اسلام و عزت امت پیامبر را به باد فنا داد. تاکی باید پاسدار این عامل خانمان بر انداز و دین بر انداز باشیم؟ چه قدر هزینه باید در راه این جوکیات جوکیان هندی، پردازیم؟ ذلت و اسارت ۴۰۰ ساله در چنگ غریبان کافی نیست؟

باز جبر اشعری در دعا و دعای تکوینی:

محمی الدین پیش تر گفت: عطایای الهی بر دو قسم است:

۱- عطایائی که به وسیله دعا به بندگان می رسد.

۲- عطایائی که بدون دعا و بدون این که بندگان بخواهند، به آنان می رسد. اکنون این دو قسم از عطایا را توضیح می دهد:

برای سهولت مطلب بهتر است گوشه ای از مقصد محمی الدین را در این مسیر بشناسیم که می خواهد چه بگوید: به نظر او دعا یا خواستن، دو جور است:

۱- خواستن تشریحی:

این خواستن با میل و اراده و بالاخره با لفظ و شفاهی، عملی می شود، و يك انسان گنگ نیز در ذهنش آن را می خواهد. محمی الدین از این خواستن «سئوال تلفظی» یا «خواستن لفظی» تعبیر می کند.

۲- خواستن تکوینی:

این خواستن عبارت است از همان «سریان وجود خدا در وجود سایر موجودات» که گفته شد هر شی به مقداری که «قابل» است، از آن بهره مند می شود. مبحث «قابل» در چند برگ پیش با اشکالات اساسی مربوطه اش، گذشت. محمی الدین این بخش را نیز دعا می نامد.

این نوع دوم را در اصطلاح مردمی نیز داریم مثلاً: درخت آب می خواهد، گیاه نور خورشید را می طلبد و... سایر طبیعیات و خواستن های طبیعی، غیر ارادی، تکوینی.

در آن جا گفته شد که این يك نوع جبر شبیه جبر اشعریان است اما اشعریان از این جبر منزّه هستند. اینك سخن محمی الدین:

- و اما القسم الثانی و هو قولنا «و منها ما لایکون عن سئوال» فالذی لا یكون عن سئوال: و اما قسم دوم که گفتیم

«از عطایای الهی برخی بدون خواستن می رسند» آن عطایا هستند که بدون دعا و خواستن می رسند.

- فانما ارید بالسئوال التلفظ به: مراد از خواستن تلفظ به خواسته، است.

- فانه فی نفس الامر لابد من سئوال اما باللفظ، او بالحال، او بالاستعداد: زیرا (هیچ چیز بدون خواستن نمی رسد) و

لابد است خواستن باللفظ، یا به وسیله حال (زبان حال) یا با زبان استعداد.

قیصری: خواستن با زبان حال مانند فقیری که در پیش غنی بایستد برای خواستن دنیا بدون این که چیزی به زبان شفاهی بیاورد.

و مانند حیوان که مایحتاجش را بخواهد. و خواستن با زبان استعداد مانند خواستن اسمای الهی «ظهور کمالات» را و مانند خواستن «اعیان ثابته» وجودهای خارجی خود را. و اگر این خواستن نبود، هیچ موجودی به وجود نمی آمد. چون ذات خدا از عالمیان بی نیاز است.

تامل:

۱- می گوید: ذات خدا بی نیاز است اما اسمای خدا نیازمند بودند که به صورت موجودات به مرحله ظهور برسند، و این اسماء به زبان استعداد، آفرینش موجودات را می خواستند تا خودشان در خارج متحقق به وجود موجودات باشند.

در اواخر فص آدمی هم، محی الدین با شعر «فالکلّ مفتقر ما الکلّ مستغنی - هذا هو الحق قد قلناه لا نکنی» و قیصری با عبارت خودش، هر دو تصریح و نص کردند که خداوند محتاج و نیازمند به مخلوقات است. در این جا نیز عین همان سخن است اندکی لباسش عوض شده است. زیرا اسمای خدا صفات خدا هستند و صفات خدا عین ذات و وجود او هستند. وقتی اسماء خدا نیازمند باشند ذات نیز نیازمند است.

در حقیقت صوفیان همیشه در این موارد خود خدارا با خودش در گیر می کنند «اسماء خدا که خود خدا هستند از خدا می خواهند که مخلوقاتش را به وجود بیاورد». این همان سخنی است که آقای موسوی گرگانی جان آن را ادا کرد: خدا جوشید و خروشید و مجردات را آفرید. بار دیگر جوشید و خروشید غیر مجردات را آفرید.

که آقای دکتر شیخ الاسلام به او اعتراض کرد اما جان عقیده صوفیان (عموماً) همین است که آقای موسوی گفت.

۲- می گوید: اعیان ثابته از خدا با زبان استعداد خواستند که وجود خارجی پیدا کنند.

پیش تر به شرح رفت که قبل از پیدایش وجود خارجی اشیاء، نه اعیانی بوده و نه عینی. این ها همه خیالات است. و نیز هیچ کلی ای نه وجود عینی خارجی دارد و نه «عین ثابت» بل صرفاً یک مفهوم ذهنی است و قبل از پیدایش انسان، «ذهنی» وجود نداشت تا کلی ها حتی وجود ذهنی مفهومی، داشته باشند. این سخن قیصری و محی الدین مبتنی بر همان «عالم انواع» و مُثُل افلاطون است که کپی ای است از کپی ای که افلاطون از افسانه خدایان و الهه های یونانی بر داشته بود.

فلسفه و عرفان اهل بیت و قرآن می گوید: هیچ چیزی وجود نداشت تا از خداوند چیزی را بخواهد، خدا اولین پدیده را بدون خواسته کسی یا چیزی، «ایجاد» کرد. سپس آن را در کم و کیف به گسترش و تکامل ما مور کرد که اینک جهان هستی و موجودات آن در این وضعیت کنونی هستند.

۳- باید از محی الدین و قیصری پرسید: خود اسمای الهی یا خود «اعیان ثابته» به خواهش و خواسته چه چیزی به وجود آمده اند؟ آن ها تا خدا بوده بوده اند؟

باید پرسید: در این صورت یا عین وجود خدا بوده و هستند یا درست به تعداد اسمای خدا خدایانی وجود داشته است. البته در جواب می گویند:

خدا یک و واحد بوده و هست صفات و اسمای خدا عین ذاتش هستند.

یعنی باز سر انجام سخن می رسد به «نیازمند بودن خود خدا که در بالا از فصّ آدمی نقل شده.».

تمثیل:

خلاصه سخن محی الدین این شد که اشیاء و انسان هر چه دارند با دعا و خواستن از خدا گرفته اند یا با دعای لفظی و یا با زبان حال و استعداد. و در بیان دیگر: یا با دعای ارادی و یا با دعای تکوینی.

او نه تنها نعمت ها بل اصل وجود «مُنعم» را نیز عطائی می داند که در اثر «خواستن» بوده است. که اشکالاتش توضیح داده شد. او برای این ادعای جدید به جای دلیل به تمثیل متمسک می شود، این مطلب نا صحیح را به يك مطلب صحیح وصل می دهد تا در ذهن مخاطب صحیح جلوه کند. می گوید:

كَمَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ حَمْدُ مُطْلَقٍ قَطُّ إِلَّا فِي اللَّفْظِ وَ أَمَّا فِي الْمَعْنَى فَلَا يَدَّ أَنْ يَقْيِدَهُ الْحَالُ: همان طور که امکان ندارد «حمد مطلق» مگر در لفظ و اما در معنی قهراً «هرحمدی» به وسیله حال (استعداد) مقید می شود.

توضیح: وقتی که می گوئیم «الحمد لله»: «حمد مطلقاً برای خدا است» این «مطلقاً» در لفظ صحیح است لیکن هر کس در نظر خود به قدر فهم و درک خود آن را «مطلق» می کند. يك «مفهوم مطلق» در نظر هر کس بالاخره «مقید» است. با بیان دیگر: اساساً «مفهوم مطلق» برای هیچ کس امکان ندارد. کسی نمی تواند يك مفهوم را به طور «مطلق» در ذهن خود داشته باشد یا تصویر نماید. زیرا چنین تصویری محال است. مطلق ها در ذهن افراد نسبی هستند هر کس به میزان استعداد ذهنی می تواند يك مفهوم را مطلق کند و با استعدادترین فرد باز آن مطلق را به همان استعداد خودش، مقید می کند.

دعا و خواستن نیز چنین است یا شفاهی و لفظی است، یا تکوینی و تکوینی مطابق حال و استعداد اشیا و انسان، است. **نبوغ:** نمی دانم نظر دیگران چیست؟ لیکن این نکته ظریف در مورد «مطلق» را در آثار و بیان کس دیگر که پیش از محی الدین باشد، ندیده ام. سنیان و شیعیان مطلق را در علم «اصول فقه» عنوان کرده اند و آن را از ابعادی به زیر تحقیق و موشکافی کشیده اند. اما این بُعد را که محی الدین مورد توجه قرار داده، بحث نکرده اند.

این بُعد از مسئله مطلق، از جهتی با اصول فقه ارتباط دارد که باید در کنار قاعده اصولی «مامن عام الا و قد خص» قاعده دیگر بیاید که «ما من مطلق الا و قد قیّد باستعداد المتکلم و المخاطب».

و از جهت دیگر با علم کلام و فلسفه ارتباط دارد. باید بر قاعده فلسفی «غیر از خدا هیچ شی مطلق وجود ندارد» افزود که «هیچ مفهوم مطلق نیر برای ذهن بشر امکان ندارد» حتی این که انسان می گوید «خدا مطلق» است، «شی مطلق» یا «وجود مطلق» با این که برآستی يك معنی و مفهوم مطلق را اراده کرده لیکن باز آن چه در ذهن او هست مقید به درک و استعداد او است. در هر صورت و در هر حال محی الدین در دو جمله، محتوای يك رساله را بیان کرده است که هم ابتکار است و هم با همه ضعف او در عبارت پردازی، در این جا شاهکار کرده است.

نمونه دیگر این نبوغ همراه بردن مخاطب با خود است، بدون این که از مقصد اطلاع داشته باشد. که در برگ های پیش بیان گردید. و همین نبوغ و نوآوری ها است که برخی را اسیر و تسلیم می کند که پیرو او می شوند.

اما صحت سخن او در مورد «مطلق» دلیل نمی شود که اصل آفرینش و «رابطه خدا با خلق» بر اساس «خواستن» های اشیاء از خدا استوار باشد. **كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ:** هیچ شئی وجود نداشت تا چیزی را بر اساس زبان حال و استعداد از خدا

بخواهد، و خدا او را مطابق خواسته او بیافریند، خود اشیاء معدوم بوده اند تاچه رسد به حال و استعدادشان. همان طور که در بالا بحث شد.

محمی الدین با این تمثیل نبوغ آمیز، طوری خواننده را تحت تاثیر قرار می دهد که کار برد تمثیل بیش از برهان می شود. و در واقع کار سحر را انجام می دهد. تمثیل که حجت نیست نقش قویترین و بزرگ ترین «حجت» را ایفا می کند. بایک لفظ «کما» همه چیز حل می شود.

- فالذی یبعثک علی حمد الله هو المقید لك باسم فعل او باسم تنزیه: پس چیزی که تورا برحمد خدا می انگیزد خود تورا مقید و محدود می کند ازیک «فعل» یا از یک «تنزیه» خاص استفاده کنی.

و لذا معنای «الحمد لله» می شود «أحمد لله حمداً مطلقاً» در حالی که انسان غیر مطلق، نمی تواند کار مطلق انجام بدهد. یا وقتی که می گوئی «سبحان الله» خدا را مطلقاً تنزیه می کنی، یعنی «الله سبحانه مطلقاً». که باز چون گوینده خودش محدود است و ناچار می شود از لفظ «سبحان» که مطلق بودن آن از توان گوینده خارج است، معنی مطلق را اراده کند.

من در این نوشته در کنار متن فصوص با چند شرح نیز کار می کنم که در خلال مباحث از آن ها نام برده ام، انصافاً هم قیصری و هم شرح فارسی هر دو عبارت محمی الدین را در این جا (که یک شاهکار است) خراب کرده اند.

محمی الدین می گوید: «هو المقید لك» انگیزه ات تورا مقید و محدود می کند و در نتیجه از مقید استفاده می کنی آقایان این «تقیید» را با تقیید که در جمله پیش آمده به یک معنی گرفته اند هردو و نیز خواجه پارسا در این جا به محمی الدین ستم کرده اند و سیغه اسم فاعل «المقید» را اسم مفعول خوانده اند.

محمی الدین تمثیل فوق را دقیقاً با یک هنر القائی میان دو پراتز در ذهن مخاطب کاشت می کند و به سرعت رد می شود باز به بحث در مورد حال و استعداد می پردازد:

- و الاستعداد من العبد لا یشعر به صاحبه و یشعر بالحال لانه یعلم الباعث و الحال. فالاستعداد اخفی سنوال: عبد و انسان در مقام دعا استعداد خودش را نمی داند ولی حال خودش را درک می کند. زیرا او انگیزه خود را برای دعا می داند و این یعنی حال. پس استعداد پنهان ترین «خواستن» است.

توضیح: محمی الدین مطابق نظر خودش دعا و خواستن را به دو قسم (لفظی و تکوینی) تقسیم کرد. اینک به نکته باریک دیگر می پردازد او می گوید: انسان در مقام دعا (هردعا) با هر دو قسم خواستن می خواهد. هم شفاهی و هم استعداد و حال او نیز آن خواسته را می خواهد.

با بیان دیگر: هم با زبان و شفاهی در صدد جذب خواسته خود است و هم با حال و استعداد و «قابلیت» خود آن را می خواهد در این بین دو چیز را کاملاً می داند:

۱- آن چه را که به لفظ می آورد.

۲- حال خود را نیز می داند که در چه شرایطی از حضور قلب (مثلاً) قرار دارد. و شدت و ضعف نیاز به خواسته اش نیز تا حدی برایش معلوم است و به نوعی سه چیز برایش تا حدودی روشن است:

الف: حضور قلب و شرایط ایمانی.

ب: رابطه خود با نیاز به خواسته اش.

ج: رابطه خود با خدا در وقت دعا که تا چه حد به خدا نزدیک است.

اما يك چیز اساسی و مهم در این بین هست که آن را نمی داند و آن استعداد خودش است. این همان «قابلیت» است که در مبحث «قابل» و در دیگر موارد به شرح رفت که اساس هستی شناسی محی الدین بر آن مبتنی است. و اشکالات اساسی آن نیز بیان گردید. و محی الدین و قیصری تاکید کردند که هر شی از اشیاء يك قابلیت دارد در آغاز آفرینش نیز هر شی به میزان قابلیت خود از وجود خدا می گیرد. ذره ای کم و بیش نمی شود. و در آن جا توضیح داده شده که به نظر محی الدین خود خدا نیز نمی تواند بیش از آن به آن شی بدهد.

در آن جا گفته شد که خدای محی الدین نیز مشمول «جبر» و مجبور و محدود است.

در این جا می خواهد بگوید: دعا کننده دعا می کند چیزی را به زبان می خواهد و حال خودش را نیز در وقت دعا تا اندازه ای می تواند بداند لیکن آن استعداد خودش را نمی داند که استعداد و قابلیت ذاتی او چه می طلبد و چه چیز را توان طلب ندارد. پس طلب و خواسته استعداد، پنهان ترین و مجهول ترین طلب است.

با این مقدمه می رود به سراغ گروه مورد بحث که «دعا نمی کنند» و ایوب را مثال آورد و اشکالاتش نیز بیان گردید. می گوید:

و اَمَّا يَمْنَعُ هَؤُلَاءِ مِنَ السُّئَالِ، عِلْمُهُمْ بَانَ لِلَّهِ فِيهِمْ سَابِقَةٌ قَضَاءٌ، فَهَمَّ قَدْ هَيَّئُوا امْلَحْمَهُمْ لِقَبُولِ مَا يَرِدُ مِنْهُ، وَ قَدْ غَابُوا عَنِ نَفْسِهِمْ وَ اغْرَاضَهُمْ؛ چیزی که این گروه را از دعا کردن باز می دارد این است که می دانند خداوند قبلا در موردشان قضا کرده است (قابلیت و استعدادشان مطابق قضای الهی رقم خورده است) پس آنان جای گاه وجودی خود را برای رسیدن آن چه که باید برسد آماده کرده اند و آنان خودشان از خودشان غایب اند و نیز از خواسته های شان.

تامل: ۱- اما فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می گوید: خدا و خلق را در يك سیستم و سازمان مشخص و مشبك به نام «قابلیت» محدود نکنید، زیرا قابلیت ها را نیز خدا می دهد. و همچنین خدا را اسیر قضا و قدر خودش نکنید، خدا محدود به قضا و قدر خود، نیست «کلّ يوم هو فی شأن». قضا و قدر خدا دست خدا را نمی بندد «قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء»^{۱۲۲}

قضا و قدر خدا شامل خود خدا نیست علی(علیه السلام) و نیز امام رضا فرموده اند «کیف یجری علیه ما هو اجراه».

انسان باید حتی قابلیت و استعداد، و افزایش آن دو را - باز هم افزایش آن دو را، بل قابلیت جدید و استعداد جدید را - از خدا بخواهد، عطایای خدا محدود به آن قابلیت ها که در روز اول تعیین شده نیست. اساسا این «قالب گیری» تحت عنوان «قابلیت» و «استعداد» افسانه ای بیش نیست که محی الدین مطابق افسانه مَثُل افلاطونی و ارباب انواع او، ساخته و افلاطون نیز آن را درست به مثابه يك کپی از الهه ها و خدایان بی شمار اساطیر یونانی کپی کرده است.

پس از افلاطون، ارسطو همه خدایان اساطیری یونان را به ده خدا «عقول عشره» در کنار خدای مادر، تقلیل داد و یازده خدائی شد. اینک محی الدین در قرن هفتم هجری هم از جوکیان هندی و هم از افلاطون و هم از ارسطو و هم از «ید الله مغلولة» ی یهودیان، معجونی درست کرده و با نبوغ خود آن ها را مونتاژ کرده و به خورد مسلمانان می دهد.

امروز در جهان مادی گرچه همه چیز در «کمیت» ها جستجو می شود اما يك نكته و يك اصل برای همه مردم متفکر دنیا محرز و مسلم و ملموس شده است که: **هر خدائی غیر از خدای قرآن و اهل بیت(علیه السلام) محدود دست بسته، مجبور، است.** اگر دیگر حقایق و دیگر حقانیت های تشیع بر جهانیان روشن نشده (بل نگذاشتند و نمی گذارند روشن شود) این یکی به عنوان اصل شناخته شده و مسلم برای همه محافل علمی دنیا محرز شده است و در آن هیچ تردیدی نیست. اما چه می توان کرد صوفیان نو پدید مصداق «از ماست که بر ماست» این افتخار را پای مال می کنند. این چه نکبت است؟! می ترسم ما از مصداق «اذا تم امر بان زوالها» سر در بیاوریم، تازه دنیا دارد به حقایق تشیع می رسد ما خودمان از درون آفت زده می شویم.

جالب و شگفت است، شرح فارسی شعر مولوی را نیز آورده است:

من گروهی می شناسم ز اولیا *** که دهن شان بسته باشد از دعا

الف: لابد حضرت ایشان «اولیا» را به معنی دوستان خدا می گیرد نه به معنی اقطاب صوفیان که خودشان را صاحب همان ولایت تشریحی و تکوینی اهل بیت می دانند و معجزه هم می کنند. یعنی حضرت ایشان تعمیم ولایت را نمی پذیرند و آن را در انحصار اهل بیت می دانند. در این صورت با اصل و اساس تصوف به ویژه تصوف محی الدین مخالف اند. و این نقض غرض ایشان است. ب: حضرت ایشان به این همه آیات و احادیث که نمونه هائی در این چند برگ آمده بذل عنایت نمی فرمایند و تارکین دعا را می ستایند.

ج: آیا خود معظم له دعا می کنند یا مثل اولیا لب از دعا بسته اند؟

۲- محی الدین گفت: «قد غابوا عن نفوسهم و اغراضهم» اینان از خودشان و از اغراض خودشان غایب اند.

اما پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) اشرف خلق الله را می بینم که از اوایل شب تا صدای اذان صبح بلال، سر به سجده نهاده و می گوید «رب لا تکلنی الی نفسی طرفه عین ابداء» و به دعای شفاهی و تلفظی می پردازد. نه نفس خودش را فراموش کرده و نه نیاز خود را و نه به انتظار آن چه که در قضا و قدر خدا گذشته است می نشیند. و آن علی(علیه السلام) و دعای کمیلش. و آن زهرا سلام الله علیها و تسبیح معروفش که مصداق اتم «ذکر لفظی» است. و اساس این تسبیح برای دعا است که پیامبر(صلی الله علیه وآله) به آن حضرت فرمود وقتی به يك چیزی، به يك عطای خدا سخت نیازمند شدی این تسبیح را بخوان و او هم همان طور یعنی برای دعا خواستن و گرفتن عطا از خدا به ما مردم یاد داده است. و جنبه ریاضی آن را نیز عالمانه حل کرده است که از هر طرف بشماری بخش اول ۳۴ عدد و بخش دوم و سوم هر کدام ۳۳ عدد می شود. بلی کوچک ترین نشانه علمی ریاضی حضرت زهرا(علیها السلام) همین تقسیم بندی تسبیح است که همیشه در دست مان هست و کمتر بر جنبه ی علمی آن توجه می کنیم و مسئله ای که حل شد آسان است.^{۱۳۲} گرچه يك معجزه علمی باشد.

بنگر ای روح نبی، جان وصی، مام حسین *** بنگر ای منشأ علم، دانش حق، مهبط دین

علمت از باغ لدن، دانش تو حبل متین *** شیعه از علم تو و حلم تو در زیور و زین

۱۳۲- متاسفانه کارگاه های تسبیح سازی همیشه در بخش وسط يك دانه زیادی می گذارند. چرا چنین شده، معلوم نیست. لازم است کسی که تسبیح را می خرد آن دانه اضافی را در بیاورد یا بشکند تا از مصداق «ماتور» خارج نشود.

هر کس از راه رسید دست تعدی بگشود *** گه ولایت بر بود، گاه ز یاسین سر سین
هل اتی آیه تطهیر به «تعمیم» شده *** مال هر ملتقط و مدعی و ناسره بین
دانش ناب نبی، علم کتاب، جان حدیث *** گشته تاویل به میل سر آن، یاسر این
تاکی این قافله کور بشر ره نورد *** در سرا سیمگی و تیه و در آبخور شین
بعد از «اکملت» و «اتممت» بر خم غدیر *** پینه دوزان بزدند بر تن دین بین بر بین
می خوردن خیام و «ید الله مغلوله» :

**- و من هئولاء من یعلم ان علم الله به فی جمیع احواله، هو ماکان علیه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها، و یعلم
ان الحق لا یعطیه الا ما اعطته عینه من العلم به، و هو ماکان علیه فی حال ثبوت، فیلعلم علم الله به من این حصل: و**
در میان این صنف کسی هست که می داند که علم خدا بر او در جمیع احوالش، همان است که در حال ثبوت عین او، بوده قبل از
آن که به وجود آید. و نیز می داند که خداوند عطا نمی کند مگر آن چه را که عین خودش به او می دهد از علم به آن، و آن همان
است که در حال ثبوتش آن را داشته، پس این شخص می داند علم خدا به او از کجا حاصل شده است
توضیح: ۱- عین ثابت یا اعیان ثابته: در گذشته به طور مکرر با این اصطلاح تصوف محی الدین، سر و کار داشتیم و توضیح داده
شد که او در این مسئله به دو قسم «عین» قائل است «اعیان ثابته» و «اعیان خارجیه». کلی ها و مفهوم های کلی را دارای
عینیت می داند و آن ها را «اعیان ثابته» می نامند. و نیز معتقد است که اشیاء قبل از آن که وجود خارجی و عین خارجی پیدا کنند،
همگی در مرحله «اعیان ثابته» بوده اند، این اعیان ثابته لوازم اسمای الهی هستند، اسماء خدا هیچ وقت معطل نبوده اند، امروز
اعیان خارجیه مظاهر آن ها هستند و قبل از آفرینش اعیان خارجیه، اعیان ثابته این نقش را به عهده داشته اند. و واهی بودن این
بینش و اشکالات آن نیز گذشت.

۲- اینک ترجمه آزاد گفتار فوق: در میان این صنف (که دعا نمی کنند و چیزی از خدا نمی خواهند) کسانی هستند که می دانند
خداوند پیشاپیش بر جمیع احوال آن ها علم دارد و این علم خدا بر احوال اینان همان است که در عالم «اعیان ثابته» بوده قبل از آن
که اینان به وجود خارجی بیایند اینان می دانند که خدایش از آن (چه که هنگام انتقال از اعیان ثابته به اعیان خارجیه از اعیان
ثابته شان گرفته اند) به آنان نخواهد داد.

و می دانند که علم خدا به احوال آنان از کی و کجا (یعنی در عالم اعیان ثابته) تعلق گرفته است.

نامل:

۱- این همان شعر منسوب به عمر خیام است:

من می خورم و هر که چو من اهل بود *** می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست *** گرمی نخورم علم خدا جهل بود

که محی الدین با آوردن عالم اعیان ثابته بر طمطراق این قول افزوده است، خیام جنبه منفی مسئله و گناه را عنوان کرده
محی الدین در مورد هر خوب و بد سخن می گوید: او می گوید هر چه به انسان برسد در آن حال عین ثابته اش به نام او ثبت است

و اگر آن به وسیله دعا عوض شود علم خدا جهل می شود پس خدا بیش از آن به او نخواهد داد. این گروه والامقام چون به این حقیقت علم دارند لذا دعا نمی کنند.

خواجه نصیر در جواب خیام می گوید:

این نکته نگویید آن که او اهل بود *** زیرا که جواب شبهه اش سهل بود

علم ازلی علت عصیان کردن *** نزد عقلا زغایت جهل بود.

خیام در سال ۵۳۰ هجری وفات کرد و محی الدین در ۶۳۸ هجری بنابراین يك صد و هشت سال با هم فاصله دارند، و پیش تر بیان شد که زبان عربی زبان علمی و اداری ممالک اسلامی بود و زبان فارسی زبان تصوف در ممالک اسلامی، محی الدین که يك قرن پس از خیام می زیسته بی تردید با این شعر معروف خیام آشنا بوده است و پیام آن را در این جا مطابق جبر ویژه تصوف خودش توضیح می دهد.

جبر اشعری يك جبر نسبتاً سطحی است و تنها در مورد افعال و کردار انسان بحث می کند و می گوید: هر کاری که از هر انسان صادر شود آن هارا خدا اراده کرده است پس افعال انسان مخلوق خدا است نه مخلوق انسان.

جبری که در این شعر منسوب به خیام است عمیق تر وریشه دار تر از جبر اشعری است. او اعمال انسان را به قول خواجه نصیر به «ازل» ربط می دهد.

جبر محی الدین نیز از جبر خیام عمیق تر و سفت و محکم تر است که اساساً به چیزی به نام «اراده خدا» باور ندارد (همانطور که پیش تر در دو مبحث بحث شد). او يك ساز مان مکانیکی برای پیدایش موجودات درست می کند که خدا نیز در این آفرینش، نیازمند و مجبور است. به گمانم دیگر به تکرار شعر او که در اواخر فص آدمی بود نیاز نباشد.

پس محی الدین هم بر طمطراق گفتار خیام افزوده و هم بر عمق آن.

۲- اینک به يك نکته بس مهم می رسیم: اگر چنین است و همه چیز از اول تعیین شده و همه چیز لایتغیر خواهد بود پس چرا این جبر شامل «آماده کردن محل» نمی شود؟!

محی الدین در باره همین صنف در سه سطر بالا گفت «هیئوا محلهم لقبول ما یرد منه» اینان محل را در وجود خودشان آماده می کنند که آن چه باید جبراً برای شان برسد، برسد.

مگر خدا در آن حال «اعیان ثابته»، علم نداشت که این حضرات محل را آماده خواهند کرد یا نه؟... پس چرا زحمت آماده کردن محل را برای خودشان هموار می کنند؟ یا این مورد، از علم خدا خارج است؟! آیا این جبر بر همه چیز شامل است غیر از آماده سازی محل؟! اکنون که محی الدین اجازه آماده سازی محل را می دهد چرا اجازه دعا و خواستن را نمی دهد؟!

آیا موفق شدن در آماده سازی، از عطایای خدانیست؟! پس از کجاست؟ صوفیان که همه چیز را از خدا می دانند حتی افعال انسان را. پس لابد این آماده سازی نه از خداست و نه از انسان بل از شیطان است، که این نیز با اساس تصوف محی الدین (که وجود شیطان را مظهر اسم «مضَل» خدا می داند و از شیطان قدر دانی می کند که اگر او نبود برخی از اسم های خدا معطل و فاقد مظهر می ماند و فرقه شیطان پرستان از افاضه مبارکه او به وجود آمدند) سازگار نمی باشد.

بر فرض ما و همه مردمان، مسلک این شیخ اکبر را بپذیریم با رفتار خود او که پای روی اصول خود می گذارد و دچار تناقض می شود چه باید کرد؟

علم شان بر علم خدا، مانع از دعا و نیایش است، اما همان علم بر علم خدا، مانع از آماده سازی محل نیست!! هر کسی محی الدین یا غیر محی الدین، که از راه فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت کنار افتد سرانجامی جز تناقض ندارد. ۳- نتیجه سخن اینان باز مصداق باور آن گروه از یهودیان است که معتقدند «**ید الله مغلوله**»^{۱۲۴} است که خدای محی الدین عاجزتر از خدای ارسطو و نا توان تر از خدای یهودیان مذکور است. زیرا خدای یهود می آید با یعقوب کشتی می گیرد دستکم این قدر توان دارد.

فلسفه قرآن و اهل بیت (علیه السلام) تقدیرات خدا را شامل خود خدا نمی داند، خدای قرآن اسیر دست تقدیرات خود نیست «**کل يوم هو فی شأن**». و باز شعار اهل بیت را تکرار کنیم «**کیف یجری علیه ما هو اجراه**» ؟

۴- در این جا باز ارزش و اهمیت و کار برد حیاتی اصل اعلاای فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت روشن می شود که «**لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین**». شاید در این کتاب موقعیتی پیش بیاید و به همراه خواننده محترم به توضیح این اصل بس مهم بپردازیم.

۵- ارزش و اهمیت اصل دیگر قرآن و آل رسول (صلی الله علیه وآله) نیز در این جابیش تر روشن می شود «**اصل بداء**» که امام صادق (علیه السلام) می فرماید هیچ پیامبری مبعوث نشده مگر یکی از اصول دین، او اعتقاد به بداء بوده است. و مسئله درست مصداق دو، دو تا مساوی چهار تا است زیرا هر کسی به امر بین الامرین و بداء معتقد نباشد قهرا خدای او خدای موجب، بی اراده و نا توان خواهد بود همان طور که ارسطوئیان، صدرائیان و محی الدینیان معتقدند. بحث در بداء نیز بماند به آینده^{۱۲۵}.

۶- تناقض بزرگ تر:

محی الدین در این مبحث دعا، دچار يك تناقض بزرگ شده که می توان ادعا کرد در تاریخ قلم و نویسندگی کسی مانند او تناقض گوئی نکرده است. او در آغاز بحث از دعا، گفت «**منها ما یکون عن سنوالم فی معین و عن سنوالم فی غیر معین و منها ما لا یکون عن سنوالم، سواء کانت الا عطیة ذاتیة او اسمائیة**» : عطایای الهی دو قسم اند برخی از آن ها به وسیله دعا در معین یا در غیر معین به انسان می رسند و برخی دیگر بدون دعا، خواه عطایای ذاتیه باشد و خواه عطایای اسمائیة

اما در این جا با ضرس قاطع می گوید: «**انّ الحق لا یعطیه الا ما اعطته عینه**» : خداوند چیزی به کسی نمی دهد مگر آن چه که در عالم اعیان ثابت شده گرفته اند. و تاکید می کند که نمی توان با دعا چیزی را تغییر داد یا چیزی را گرفت.

۷- تناقض دیگر: تناقض سوم او این است که گفت: صنفی از اهل فهم و درک احیانا دعا می کنند زیرا در قضا و قدر خدا برخی از عطایا منوط به دعا است اینان دعا می کنند که آن عطایا برای شان برسد. او این گروه را و باورشان را تاکیداً تایید کرد. اما با فاصله چند سطر با اطلاق سخن همه چیز را انکار می کند.

۱۲۴- مائده، ۶۴

۱۲۵- البته پیش تر بحث نسبتاً مکفی شده است.

بی چاره اند کسانی که به این گونه افراد اهمیت می دهند و بد بخت است کسی که دنباله این تناقض گوی ممتاز می رود
«آثم یحسبون آثم یحسنون صنعاً».

۸ - افسردگی، کسالت و تصوف:

و شگفت تر این که جناب جلال الدین آشتیانی در مقدمه ای که بر شرح قیصری نوشته به طور مکرر تاسف می خورد که چرا امروز مردم مصر به این علوم (!) نمی پردازند و از آن دل سرد شده اند. و برای «مرگ تصوف میان اهل سنت» مرثیه خوانی می کند. و شگفت تر این که با این همه صوفی زدگی که صوفیان نو پدید در ایران به راه انداخته اند، باز از کساد بازار این کالای غش آمیز (و جوکیات بسته بندی شده در جعبه های اسلامی نما) در ایران سخت ناله و زاری می کند. باز شگفت تر این که جناب آشتیانی جامعه شناسی و انسان شناسی هم می کند می گوید: این بی توجهی به تصوف، نتیجه ای جز کسالت ندارد.

او گمان می کند نشستن و در عالم هیروت سیر کردن، نشاط انگیز و تحرك بخش است. در حالی که همه دانشمندان بل همه عقلای جهان می دانند که اندیشه ای خمودی آورتر از تصوف در دنیا نبوده و نخواهد بود، و این فریاد بزرگ تاریخ است. اما گوش حضرت ایشان این فریاد و نعره درد آلود تاریخ را نمی شناسد. و تنها نشاط عیش و نوش و طرب خواهی سران صوفیه را می بیند. و اساساً این سران، تصوف را برای به خمودی کشاندن مردم و فراهم آوردن نشاط فردی خود به راه انداختند.

سعدی: سعدی ۵۷ سال پس از محی الدین وفات کرده و در دمشق و حلب با تصوف محی الدین کاملاً آشنا شده بود. در آن عصر که تصوف همه گیر و به اصطلاح در «بورس» بود و همه رشته های علمی را از میدان خارج کرده و آن ها را دنیا گرایی و پرداختن به امور غیر لازم، بل هر نوع علم به ویژه علوم تجربی را کار احمقانه لقب داده بود، سعدی و خامت اوضاع مسلمانان را حس می کند و بر علیه این افسردگی و خمودی می خروشد:

برو کار می کن مگو چیست کار *** که سر مایه جاودانی است کار

منطق «تحقیر کار» و اعتقاد به «چیست کار» چیزی نیست که بتوان به سادگی از آن گذشت، تاریخ همه ملل و جامعه های جهان را بررسی کنید هیچ جامعه ای به مرحله این منطق نرسیده جز جامعه مسلمانان در قرن های ۵، ۶ و ۷، رهبانیت در جوامع مسیحی و نیز جوکیات در هند به تارک دنیائی دعوت می کرد لیکن هیچ کدام هرگز به اندازه ۱ % تصوف در جامعه مسلمانان در خمودی گرایی، موثر نگشت.

از خواننده تقاضا می کنم شعر دیگر سعدی را بادیید جامعه شناسانه نگاه کند:

بخور تا توانی به بازوی خویش *** که سعیت بود در ترازوی خویش

این شعر چه می گوید؟ از هر کسی از هر مردمی بپرسید، می گوید سعدی در این شعر به توضیح واضح پرداخته است و کودکانه حرف زده است، زیرا همه می دانند که کسی به کسی مال مفت و نان مفت نمی دهد، حتی نسل امروزی جوامع اسلامی نیز در این باورند. پس سعدی در این بیت چه می گوید کدام مفتخواران را به کار دعوت می کند؟ در بیت بالا ارزش کار را می خواهد مثلاً به جوانان امروزی که به دنبال کار یابی شب و روز می دوند، انگیزه کار یابی بدهد؟ او در این اشعار با کدام فرهنگ مبارزه می کند؟

خود سعدی که به جهان گردی می پرداخت با کدام امکانات و با کدام هزینه؟ با کدام مال و پول؟ اگر صوفی ای از ری حرکت می کرد در رباط کریم خوان گاه حاضر و خوان آماده بود، سپس در ساوه، زرنند سپس همدان سپس... اکثر قریب به اتفاق زمین ها و باغات ممالک اسلامی وقف خوان گاه ها بود مردم زحمت می کشیدند و صوفیان می خوردند.

به لفظ «ترازو» در شعر سعدی دقت فرمائید: صوفیان و در ویشان حتی تا این اواخر که به زمان ما می رسد در بازارها می گشتند و ما یحتاج خود را از مردم می گرفتند مفت و رایگان، تنها گاهی به شعر خوانی می پرداختند. بدیهی است گرفتن رایگان نیازمند ترازو نیست صوفیان کاری باترازو نداشتند اسب پیش کشی را دندان نمی شمارند و کالای مفت را در ترازو نمی گذارند.

سعدی آینده این جامعه خمود آگین و کسل و تنبلی آفرین را پیش بینی می کند گویا تسلیم شدن در قبال مغول را پیش بینی می کند، بر جامعه ترازو گریز و کار گریز، نهیب می زند:

برو کار می کن مگو چیست کار *** که سر مایه جاودانی است کار

بخور تا توانی به بازوی خویش *** که سعیت بود در ترازوی خویش

اما سعدی و سایر درد شناسان نتوانستند کاری از پیش ببرند. چنگیز يك تلنگری به جامعه مسلمانان زد دید خبری نیست همه در خمودی بی حال لمیده اند، و منت هم بر خدا می گذارند که مشغول کشف و شهود هستند. حمله را آغاز کرد، يك فرد مغول در اطراف نیشابور (مقر آن روز شیخ عطار صوفی) چهل نفر را به تنهائی گرفت و تك تك راپیش چشم شان کشت حتی کسی از آنان فرار هم نکرد.

اینک حضرت آشتیانی غصه می خورد که بازار تصوف چرا در ایران و دیگر ممالک اسلامی کم رونق است و نگران است که اگر افیون تصوف به خورد این مردم نرود دچار کسالت خواهند شد.

سعدی که بر این فرهنگ خمودی می آشوبد و بر آن می تازد خودش به تصوف و اباحه گرائی شدید دچار بود «خبیثات» او را در کنار «طبیات» اش بخوانید آن قدر مستهجن است که اکثر ناشران کلیات سعدی، از چاپ بخش خبیثات خود داری کرده اند. این نشان می دهد که اوضاع آن قدر وخیم بوده به اصطلاح «خواجه حافظ هم فهمیده است» و سعدی که خود از حلقه زندگان به دور خوان خانگاه است و اباحه گرای سر از پا نشناس است بر علیه و خامت او ضاع، می شورد و می غرد.

او که خود صوفی است به جنگ تصوف می رود، آن روز که کار و علم محکوم شده بود و علم لقب «قیل و قال» یافته بود، از کار و علم دفاع می کند:

عارف و صوفی همه طفلان ره اند *** مرد اگر هست به جز عالم ربّانی نیست

صاحب دلی به مدرسه آمد ز خانقاه *** بشکست عهد صحبت اهل طریق را

گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود *** تا اختیار کردی از آن این طریق را

گفت آن گلیم خویش به در می برد ز موج *** وین جهد می کند که بگیرد غریق را

و آشتیانی می خواهد از نو همه را غرق کند.

به قول شاعر عرب «من در قبال ظلم قاتل خود شکیبائی می‌ورزم قاتلم از من شکایت می‌کند» من از دست جناب آشتیانی و مکتبش می‌کشم و کشیدم و تا این اواخر دم نزدم اما ایشان چیزشان باقی است:

عندی اصطبار و شکواً عند قاتلتی *** فهل با عجب من هذا رجل رای

سلطه تصوف نو پدید در حدی است که من برای نوشتن این کتاب زیر اتهامات آنان و زیر اعتراضات خیر خواهان خودم (که نصیحت می‌کنند این کار خطر خیز را کنار بگذارم) دارم خفه می‌شوم، و جناب ایشان از عدم رونق تصوف گر یه می‌کنند! !

مولوی و دعا:

چون سخن از مولوی و شعر او آمد، بهتر است نظر او را در مورد دعا بدانیم و بانظر محی الدین بسنجیم، مولوی ۳۴ سال پس از محی الدین وفات کرده است. او پس از مرگ پدرش، تحت سرپرستی برهان الدین محقق، قرار گرفت. علاوه بر این که در منطقه قونیه به دلیل سکونت محی الدین در قونیه با مکتب او آشنا بود، برهان الدین او را به حلب و دمشق که آن روز مرکز و کانون پر رونق تصوف بود فرستاد. مولوی در آن جا با مکتب های تصوف آشنائی کامل یافت و به قونیه برگشت، ریاست خوان گاه قونیه را به عهده گرفت و به سرپرستی صوفیان جوان پرداخت. او در قونیه تشکیلات شاهانه ای درست کرده بود که در حوالی سال ۶۴۲ شمس تبریزی (صوفی مرموز و پیچیده و تشیع گرا) به قونیه آمد همه را جذب کرد. مولوی به نوعی عذر این رقیب جذاب و شگفت را خواست. شمس به سوریه رفت. لیکن این موضوع شخصیت مولوی را زیر سؤال برد، ناچار پسرش «سلطان ولد» را به سوریه فرستاد و شمس را به قونیه آورد.

صوفیان و دست اندر کاران جنبش فروغی که سخت دل باخته صوفیان هستند، می‌گویند پس از مدتی شمس ناگهان گم شد. اما خود من در سفری که به قونیه داشتم پس از دیدار از مقبره مولوی که قبر صوفیان در آن جا ردیف شده، به ساختمان مقابل رفتم، قبری در آن جا بود. که به زبان ترکی و با حروف لاتین در تابلوئی نوشته شده بود: برخی عقیده دارند که این قبر شمس تبریزی است سلطان ولد پسر مولوی او را کشته و در چاهی که همین جا بوده انداخته است.

دکتر معین در فرهنگ معین ذیل مولوی، می‌گوید: این که گفته اند وی را جماعتی از مردم قونیه کشته اند نباید پایه و اساسی داشته باشد. دکتر معین در مقام تبرئه مولوی است و گرنه هیچ کسی نگفته است که جماعتی از مردم قونیه شمس را کشته اند، بل همگان می‌دانند که مردم قونیه مجذوب شمس شده بودند و سخن شان این بود که خود مولوی به پسرش دستور داده که مزاحمت شمس را رفع کند. آن گاه به کوه بیابان زده و می‌سرود: ^{۱۳۶}

واضح بگفتم این سخن *** شمس من و خدای من

و آن دیوان بزرگ شمس که مولوی سروده برای تبرئه خودش است، از آن روز به بعد ظاهراً امور خانقاه را به یاران سپرده و خود از ریاست عملی کنار رفته تا عدم تمایل به ریاست طلبی را، اثبات کند.

مولوی در باره دعا می‌گوید:

جز تو پیش کی بر آرد بنده دست *** هم دعا و هم اجابت از تو است

۱۳۶. اتفاقاً این بطوطه در آن زمان بر قونیه گذشته و در سفرنامه اش می‌گوید: مولوی از همه چیز دست کشیده و در دشت می‌گردد و شعر فارسی می‌سراید.

هم از اول تو دهی میل دعا *** تو دهی آخر دعاها را جزا
ای دعا نا گفته از تو مستجاب *** داده دل را هر دمی صد فتح باب
هم دعا از من روان کردی چو آب *** هم نیاتش بخش و دارش مستجاب
ز آسمان حق سکوت آید جواب *** چون بود جانا؟ دعا نا مستجاب
بشنو اکنون قصه آن ره روان *** که ندارند اعتراضی در جهان
ز اولیا اهل دعا خود دیگرند *** که همی دوزند و گاهی می درند
قوم دیگر می شناسم ز اولیا *** که دهن شان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام *** جستن دفع قضاشان شد حرام

اشعار فوق از چند جای مثنوی جمع شده است که درباره گروه مورد بحث، دقیقاً کپی عقاید محی الدین در مورد دعا است و بر همان پایه ها استوار است که محی الدین درست کرده، و همه اشکالات اساسی مذکور در مورد محی الدین در این جا هم هست. مردم و افراد باسوادکم اطلاع، چه کنند؟ شیرینی و شیوائی و جذابیت اشعار بالا سخت و دل فریب و دل چسب است. درست مانند عبارات محی الدین و اصطلاحات او.

پیش تر کینه مولوی نسبت به اهل بیت(علیه السلام) را دیدیم و در مقالات مقدماتی جعل حدیث و حدیث سازی مولوی را توضیح دادم و نیز در آن مقالات شرح دادم که ارزش هنری يك سخن، ارزش ادبی، ارزش شیرین کلامی...و... غیر از کاربرد دینی، خداشناسی، هستی شناسی، است. و گرنه ابلیس شیرین پردازترین گوینده بل دانشمندترین موجود (پس از انبیاء و ائمه و برخی فرشتگان است).

مولوی با همه توشه گیری و خوشه گیری از مکتب محی الدین زیر بار تصوف عربی نرفته است. محی الدین کوله بار صوفیان تصوف فارسی را در کنار بخشی از ارسطوئیات، در يك سازمان خشک مکانیکی تنظیم کرده است مولوی با پذیرش نتایج تصوف او، اصول شبکه بندی محی الدین را نمی پذیرد بل این بار مولوی است که یافته های جدید محی الدین را به تصوف فارسی بر می گرداند.

با بیان دیگر مولوی همه نتایج تصوف محی الدین (حتی شیطان را مظهر خدا دانستن اباحه گرائی، جبر و...) را می پذیرد اما آن ها را نیازمند تشکیلات سازمانی ای که محی الدین می سازد، نمی داند. به نظر او خود تصوف فارسی به آن نتایج می رسد.

مولوی اشعری ها، معتزلی ها و شیعیان و سنیان را (هیچ کدام را) نمی پذیرد و در مقابل جبر (اشعریان می گوید:

این که گوئی این کنم یا آن کنم *** این دلیل اختیار است ای صنم

اما در شعر بالا جمله «جستن دفع قضاشان شد حرام» همان سخن محی الدین است که «علم آنان بر این که قضا و قدری هست و پیشی گرفته، مانع دعای شان است» می باشد. لیکن محی الدین مطلب را با شرح و تبیین گفته و مولوی ارسال مسلّم کرده است. اساساً تصوف بدون جبر امکان ندارد. و آن عده که جبری نیستند و به تصوف می گریند، از مرحله دور هستند. مولوی جبر اشعری را يك بحث کودکانه می داند و آن را رد می کند و به جبر عمیق تر می اندیشد، معتقد است که این کنم یا آن کنم دلیل

انتخاب و اختیار است اما انتخاب نهائی نیز بر اساس جبر است یعنی انسان با انتخاب خود به جبر الهی تحقق می بخشد و گرنه نمی گفت:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسنی با موسنی درجنگ شد

و در فصّ موسوی خواهیم دید که پیام همین شعر مولوی، پیش تر توسط محی الدین نه تنها اعلام شده بل مورد تبیین و استدلال نیز قرار گرفته است و مولوی این سخن را نیز از محی الدین گرفته است.

می توان گفت: اگر خانقاه قونیه نبود مکتب محی الدین در گهواره می مرد، گرچه مولوی چندان اهمیتی به پایه های تبیین سازمان یافته محی الدین، نمی داد. اما در پس از سال ۶۶۲ که تدریس خانقاه را به یارانش داد فعالیت های صدر قونوی که (پیش تر مادرش همسر محی الدین شده بود و او پسر خوانده محی الدین بود) به بار نشست و مکتب محی الدین بر عرصه تصوف مسلط شد و صوفیان قادر به را منزوی کرد و منشأ «حروفیه» «بکتا شیه» و «شیطان پرستان و یزیدیه» شد.

دکتر معین (وبرخی دیگر) می گویند: مولوی هر دو دیوان را بعد از ملاقات با شمس سروده است. اما دقیقا روشن است که اخراج شمس از قونیه تنها به خاطر ناسازگاری تصوف او با تصوف محی الدین بوده است و جاذبه او بر جاذبه مولوی به اصطلاح می چربیده. مولوی هم برای حفظ خود و هم برای تعصب به دیوان مثنوی که عقاید او را به همه جا رسانیده بود، شمس را از قونیه اخراج کرد. و از جانب دیگر روشن است که شمس دقیقا با هدف مبارزه با تصوف محی الدین وارد قونیه شده است.

ما نمی دانیم تشیع شمس چه گونه و با چه ماهیتی بوده است اما اروپائیان او را در کنار شخصیت شیعی شمس امامی، نام برده و می گویند شمس و حسن صباح دو صوفی بزرگ و با شخصیت پیچیده و مرموز و شیعه بوده اند. اما به نظر می رسد شمس يك صوفی شیعی ۱۲ امامی باشد که در تاریخ قبل از شیخ ابراهیم صفوی تقریبا، منحصر به فرد است. البته سید حیدر آملی نیز صوفی شیعی ۱۲ امامی بود.

اگر آن عشق و علاقه ای که مولوی پس از مرگ شمس نسبت به شمس ابراز می کند، صادقانه باشد، باید گفت او در آن وقت از دیوان مثنوی خود سخت بی زار شده و نسبت به خانقاه بی علاقه شده است.

پس باید یکی از دو چیز در مورد مولوی پذیرفته شود: یا اظهار عشق به شمس و «واضح بگفتم این سخن شمس من و خدای من» دروغ و عوام فریبی است. و یا او از اصول عقایدی که در مثنوی آورده، پشتیبان است. زیرا این اصول با اصول تصوف شمس که يك تصوف فارسی و خودش شیعه بوده، سازگار نیست.

نام شمس محمد و نام پدرش علی و نام جدش ملك داد است در سال ۵۸۲ متولد شده است یعنی در آن وقت که هنوز مردمان بومی آذربایجان به زبان فارسی پنچوی (پهلوی) سخن می گفتند و اولین گروه مردم ترك در زمان سلطان محمود غزنوی در حوالی سال ۴۱۵ به سراب آذربایجان آمده اند. و مردم تبریز به هنگام عبور الب ارسلان سلجوقی (۴۶۳) از تبریز برای جنگ باروم، هنوز با زبان پنچوی (پهلوی) سخن می گفتند. حسن ریزه یا حسن ریزك، مرد كوچك اندامی که امپراطور روم را دست بسته به پیش الب ارسلان آورد، در تبریز به رکاب او پیوسته بود که ترکی را به طور ناقص می دانست و به آن زبان تسلط کامل نداشت.

آن چه مسلم است شمس با افراط در اباحه گری صوفیان، سخت مخالف بوده و به شریعت احترام می گذاشته است او در بغداد به خانقاه شیخ اوحد الدین کرمانی رفت و او را مشغول نظاره زیبا چهرگان و پسران امرد، یافت. گفت: در چیستی؟

اوحد الدین گفت: ماه را در آب طشت می بینم.

شمس گفت: اگر در گردن دنبل نداری، چرا در آسمان نمی بینی؟.

گروه اسلام ستیز فروغی (که باپول در بار پهلوی کار می کردند) باز با پیرایه هائی که به این رفتار شمس بسته اند ارزش آن را از بین برده اند.

این اباحه ستیزی شمس هم تهور و شجاعت او را نشان می دهد که به محض ورود به خانقاه، صاحب آن را این چنین می کوبد. و هم از جانب دیگر ناساز گاری او را با بینش محی الدینی خوان گاه قونیه، می رساند، خانقاهی که پدیده ای به نام «تومان توکدی» و «جراغ سوندن» و «شیطان پرستان» را ثمر داد.

شمس به اوحد الدین پرخاش می کند که چرا به بهانه طریقت، شریعت را زیر پا می گذارد، اما محی الدین علاوه بر ترك شریعت به بهانه طریقت، اساس «گناه کردن» را لازم و ضروری می داند، همان طور که دیدیم، و نیز دیدیم که شیطان را مظهر اسم «مصل» خدا، می داند.

همه شواهد و قراین نشان می دهد شمس در صدد اصلاح خانقاه قونیه و کنترل تصوف چموش مولوی (که هر خیال را به عنوان حدیث جعل می کرد و انبیاء را در مقابل شبانان فدای پلورالیسم محی الدینی خود می کرد و...) بوده است که جان خود را در این راه باخته است.

بگذاریم و بگذریم، اگر پیش برویم و در باره شگفتی های صوفیان بنگاریم و بشنویم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. از خواننده محترم حتی اگر از صوفیان سنتی نیز باشد از این سخن طولانی پوزش می طلبم. اما صوفیان نو پدید بیش از این به شنیدن این مطالب نیازمندند. زیرا در عین تصوف آن تهور را ندارند که خودشان را صوفی بنامند و لی صوفیان سنتی این مردانگی را دارند. و اساسا این نو پدیدان را قبول ندارند. و حق هم دارند. زیرا هیچ کسی التقاطیون را نمی پذیرد مگر عقلش عیب داشته باشد. بر گردیم به سخن محی الدین در متن فصوص:

عالی ترین و کشف کننده ترین صوفی،

و آیا محتوای فصوص کشف است یا وحی؟!؟:

- **و مائمه صنف من اهل الله اعلی و اکشف من هذا الصنف:** و در آن عرصه (عرصه علم به قضا و قدر یا در عرصه تصوف) هیچ صنفی در میان اهل الله (صوفیان) بالاتر و کشف کننده تر از این صنف نیست.
- **فهم الواقفون علی سرّ العدر:** پس اینان اند دانایان به سر قدر.

توضیح:

- ۱- یعنی در میان صوفیان والا مقام هیچ گروهی به مقام گروهی که اصلا دعا نمی کنند، نمی رسد.
- ۲- مرادش از «سرّ قدر» همان اعتقاد به جبر است جبری که ریشه در پیش از پیدایش وجود عینی و خارجی موجودات دارد، نه جبر اشعری که فعل امروز بندگان را، خدا در همین امروز اراده می کند.

- **و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلك مجملاً، و منهم من یعلمه مفصلاً:** و آنان باز دو قسم اند: برخی از آنان سرّ قدر را به طور مجمل می دانند و برخی دیگر آن را به طور مفصل، می دانند.

- **و الذی یعمله مفصلاً اعلی و اتمّ من الذی یعلمه مجملاً:** و آن که تفصیلاً می داند اعلی و اتم است از آن که اجمالاً می داند.

- **فانّه یعلم ما فی علم الله فیهِ امّا باعلام الله ایاه بما اعطاه عینه من العلم به و امّا بان یکشف له عن عینه الثابته و انتقالات الاحوال علیها الی مالا یتناهی:** زیرا چنین کسی می داند آن چه را که در علم خدا هست، در مورد خودش و این دانستن او یا به وسیله علمی است که خدا به او می دهد و او را آگاه می کند به آن چه در عالم اعیان ثابته به عین او داده است. و یا به وسیله کشف و کنار رفتن حجاب از عین ثابته خود او و مشاهده آن انتقالات که بر عین ثابته او رفته است الی ما لایتناهی.

توضیح:

۱- در اصطلاح صوفیان علم به اسرار دو نوع است: «اطلاع عن علم» و «اطلاع عن کشف». اطلاع علمی شامل الهام است تا وحی، حتی شامل آن چه محی الدین در قالب فصوص از ناحیه خدا و با توسط پیامبر(صلی الله علیه وآله) بر مردم نازل می کند.
۲- در این مورد برخی ها کم توجهی می کنند و محتوای فصوص را مکاشفه های محی الدین می دانند. در حالی که او خودش «فتوحات مکیه» را مکاشفات خودش می داند و فصوص را از سنخ «اطلاع عن علم» و رسماً وحی می داند که به جای جبرئیل، پیامبر(صلی الله علیه وآله) واسطه این وحی بوده است و می گوید: با این همه من پیامبر و نبی نیستم بل وارثم. که در اول فصوص گذشت.

از پاورقی های شرح فارسی بر می آید که نویسنده محترم آن، فصوص را کشفیات محی الدین می داند.

در این جا يك مسئله قابل توجه وجود دارد: محی الدین ادعا نمی کند که محتوای فصوص را يك جا، در خواب از پیامبر(صلی الله علیه وآله) گرفته است. او می گوید آن خواب و مکاشفه رؤیائی، آغاز کار فصوص بود که «مثلاً» رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آن را به او نشان داده و فرموده است این کتاب فصوص الحکم است این را بگیر و به مردم ابلاغ کن. پس از آن خواب محتوای فصوص بتدریج بروی نازل شده و او آن را جمله به جمله و به قول خودش حرف به حرف به روی کاغذ آورده است. او در این مورد از واژه تدریجی «و ما أنزل الّا ما ینزل بی» استفاده می کند نه از فعل ماضی.

بنابراین در آن خواب فقط بشارت این ماموریت به او داده شده، که خودش می گوید: «مبشّرة» و تنها همین خواب و ماموریت، ماهیت کشفی دارد. و محتوای فصوص ماهیت وحیی و به قول خودش ماهیت علمی دارد.

۳- مرادش از «الی مالا یتناهی» این است که این صوفی به وسیله کشف از امروزش تا «عالم اعیان ثابته» و از آن جا تا «عالم اقتضای اسما» و از آن جا تا «حضرت واحدی» و از آن جا تا «حضرت احدی» و... را می بیند و نحوه جریان انتقالات عطایا را در میان این عالم ها مشاهده می کند.

۴- واهی و خیالی بودن همه این عالم ها و حضرت ها و امثال شان، که در قالب اصطلاحات زیبا و مقدس قرار گرفته اند، پیش تر به شرح رفت.

آگاهی علمی بهتر است یا آگاهی کشفی:

- و هو اعلیٰ، فانه یكون فی علمه بنفسه، بمنزلة علم الله به: و این «آگاهی کشفی» عالی تر (از آگاهی علمی است)

زیرا شخص در این صورت، علمی به نفس خود دارد مانند علمی که خدا به نفس او دارد.

توضیح:

۱- مراد محی الدین را بایک مثال روشن کنم: اطلاع علمی شبیه اطلاعاتی است که از اوضاع يك باغ به کسی بدهند، این اطلاعات هرچه بیش تر و دقیق تر باشد باز مانند آن نیست که در باغ را باز کنند و شخص را وارد آن کنند. پس آگاهی کشفی قوی تر است.

۲- با این وجود محی الدین فصوص را کشف نمی نامد و آن را با لفظ «نُزِّل» يك سری اطلاعاتی می داند که به تدریج به او می رسد و او روی کاغذ می آورد. برای اینکه:

الف: برای این که در فرهنگ صوفیان امکان خطا در کشف هست. آنان این «امکان خطا» را جایز دانسته اند نه برای دقت در یافته های شان بل برای کنترل این ابزار خطرناک. زیرا در غیر این صورت هر درویشی می توانست ادعای کشف کند و مزاحم ریاست حضرت قطب شود!

با این «امکان» از تمرد و سرکشی مریدان جلوگیری می کردند و مکاشفات آنان را به سخریه می گرفتند.

در عینیت تاریخ عامل قطب شدن نه مثلا تزکیه نفس و نیل مثلا به کمالات بود بل آن چه تعیین کننده بود چهار چیز بود. یعنی يك صوفی اگر می توانست این چهار چیز را داشته باشد در قطبیت او تردیدی نبود:

(۱) نبوغ و زرنگی

(۲) زبان فصیح و شیرین.

(۳) مدیریت روان شناسانه.

(۴) توان مالی برای داشتن يك خوان گاه.

گاهی تنها يك چیز می توانست جانشین این چهار شرط شود. و آن «توارث» بود که فرزند به جای پدر در مسند قطبیت می نشست. و در این اواخر یعنی حدود ۳۰۰ سال اخیر، توارث محور اصلی بود و هنوز هم هست.

صوفیان در آغاز چنین نبودند و ارزشی به نسب و توارث نمی دادند. زیرا در آن وقت به سلب کاربرد از «نسب» نیازمند بودند و شیعه را متهم می کردند که ولایت را توارثی کرده اند. با این تاکتیک در صدد تعمیم ولایت و گوشت قربانی کردن آن بودند، که موفق هم شدند.

در متینگ سیاسی - رقابتی سقیفه، از جانبی از «قرشیت» بهره جستند و انصار را با این دلیل که از قریش نیستند، کنار زدند. و از جانب دیگر در همان مراسم وراثت را محکوم کرده و امامت را تعمیمی کردند. زیرا اسلام شان نمی بایست دچار نژاد شود.

سپس دین را عربی دانسته و آیین را در درون چهار چوبه نژادی و «پان عربیسم» قرار دادند و مسلمانان غیر عرب را «موالی» بردگان، وابستگان، نامیدند.

و معاویه که خود سمبل بارز قبیله و اموی پرستی بود عنصر دیگری بر آن افزود و در مقابل امام حسن(علیه السلام) اساس وراثت

آن حضرت را به زیر سؤال برد و شعر زیر را سرود در ممالک اسلامی پخش کرد:

بنونا بنو ابائنا *** و بنو بناتنا انباء الّا باعدا

پسران ما هستند پسران پسران مان *** و پسران دختران ما پسران دیگران اند.

سقیفی، معاویه، صوفی و سایر غاصبین ولایت، آیه و حدیث که نمی توانند بیاورند زیرا همه آیات و احادیث بر علیه آن هاست. پس شعر تنها ابزارشان است و باید آن را بیروانند و پرورانیدند به حدی که صوفیان در شعر سرائی گوی سبقت از همگان ربودند. صوفیان نیز در اوایل ضد توارث بودند به ویژه در عصر قبل از غیبت امام زمان (عج)، پس از آن که به مقصود رسیدند به تدریج به توارث گرائیدند. اما محی الدین برای تملك مقام «خاتم الاولیائی» از نو توارث را تحت عنوان «نسب حسی و ظاهری» در مقابل «انتساب معنوی و معارفی» محکوم کرد و خودش را وارث پیامبر(صلی الله علیه وآله) نامید. پس از او باز سمت توارثی در خانواده اقطاب جان گرفت. و بالاخره توارث هم در حکومت و هم در ولایت به رسمیت شناخته شد. گوئی توارث در همه جا خوب است غیر از میان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) و آلش.

گوئی سردمداران امت ماموریتی غیر از ظلم بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) و آلش، ماموریتی نداشته اند. و مطابق سخن منسوب به امام سجاد(علیه السلام) که «اگر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) وصیت می کرد به آل من ظلم کنید، بیش از این نمی کردند».

پس محی الدین محتوای فصوص را علمی آورده است نه کشفی، تا امکان خطا در آن نباشد.

ب: محی الدین «فتوحات مکیه» را محصول کشف های خود می داند در مورد فصوص می خواست نوع دوم علم و اطلاع به غیب را نیز داشته باشد. زیرا پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) هر دو آگاهی را داشته هم کشف و هم تنزیل حقایق توسط جبرئیل را. به همین انگیزه در مقدمه هم با ادعای تنزیل و نزول، محتوای فصوص را وحی می نامد. زیرا این نقص بزرگ برای محی الدین است که فاقد وحی باشد.

اما به خاطر سد بزرگ ختم رسالت و ختم وحی آوری جبرئیل، پیامبر(صلی الله علیه وآله) را واسطه میان خود و خدا قرار می دهد. لیکن می گوید در عین این که به من وحی می شود، نبی نیستم بل وارثم. وارث باید هر دو نوع علم مورث را داشته باشد.

محی الدین و تقیه: بعضی از عزیزان می گویند محی الدین در جاهائی که بر علیه اصول تشیع سخن گفته، تقیه کرده است و گرنه او يك شیعه ششدهانگ است. این عزیزان نه تصوف را شناخته اند و نه محی الدین را. هر صوفی اگر قطب است شخصاً غاصب ولایت است و اگر مرید قطب است مرید غاصب است حتی اگر در ظاهر مدعی تشیع باشد. درست مانند غصب خلافت.

در این بین تنها يك فرد است که شخصیت پیچیده دارد و داوری در مورد او دشوار است و او شمس تبریزی است که می توان گفت او اساساً صوفی نبوده عمداً در سلك آنان در آمده بود تا تزلزلی در آنان ایجاد کند. در واقع او یا صوفی نبوده و یا شیعه نبوده است، تشیع و تصوف درست مانند آب و آتش هستند.

وآنگهی به فرض پذیرش تقیه در «فتوحات مکیه»، در فصوص جائی برای تقیه نیست زیرا بنابر ادعای محی الدین فصوص مکاشفه نیست بل وحی منزل است و خدا در هیچ کدام از کتاب های مُنزلش تقیه نکرده است. يك امام يك پیامبر شاید تقیه کند اما خدا تقیه نمی کند.

معلوم نیست بعضی ها چه نیازی به محی الدین و کتاب های او (این انبان های تخیلات) دارند و چه حقیقتی در خلال این اباطیل، یافته اند که به هر شکل و به هر صورت می خواهند با وصله و پینه هم که شده از این گستاخ ولایت سوز، دفاع کنند.

- لَانَّ الا خذ من معدن واحد^{۱۲۷}: (علم کشفی به منزله علم خدا است) زیرا اخذ هر دو از يك معدن است.

توضیح:

۱- یعنی هم معلوم و علم خدا، و هم معلوم و علم کشفی صوفی، هر دو یکی است. علم خدا به عینیت کائنات است، و علم کشفی نیز به عینیت کائنات است، و هر دو لا یتناهی. و پیش تر گفت کائنات لا یتناهی است. و قتی که معلوم لا یتناهی شود علم نیز لا یتناهی می شود. به همین دلیل لفظ «الی ما لا یتناهی» را در این جا نیز آورد.

۲- معلوم خدا مشهود خدا است (مثال باغ که دره‌مین برگ های اخیر آمد فراموش نشود)، معلوم کشفی صوفی نیز مشهود اوست، هر دو دارند کائنات و اشیاء کائنات را ذره به ذره می بینند، نه دانستن از پشت حجاب (!)

- اَلَا اِنَّهٗ من جهة العبد عناية من الله سبقت له: تنها فرق علم صوفی با علم خدا در این است که علم صوفی عنایت خدا است که درمورد او (در قضا و قدر) خدا پیش تر تثبیت شده است.

- هی من جملة احوال عینه الثابة: این عنایت نیز یکی از احوالات صوفی است در عالم اعیان ثابته.

يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك: این عنایت را صوفی صاحب کشف می شناسد، گاه که خدا آن را به او نشان دهد.

دور و تسلسل، و وحدت علم انسان و خدا:

توضیح:

۱- در این کلام نوعی دور هست: صوفی کائنات را مشاهده می کند و این «توان مشاهده» را خدا به او داده است پس وقتی که او عالم «اعیان ثابته» را مشاهده می کند دادن همین «توان مشاهده» را نیز عینا مشاهده می کند. یعنی توان مشاهده، عامل مشاهده است، و مشاهده نیز، عامل توان مشاهده، است.

محی الدین با زیرکی تمام می خواهد از این دور راه فرار باز کند. می گوید: صوفی همه کائنات و آن چه در آن ها اتفاق افتاده را از امور ریز تا «حضرت احدیت» که تازه داشت بر نامه کائنات ریخته می شد، همه را می بیند درست مانند تماشاکی اشیاء و منظره هائی که امروز در زندگی دنیوی می بینیم.

در این بین تنها يك چیز را مشاهده نمی کند و آن همان «عنایت» است یعنی در این فیلم همه چیز را می بیند از جمله همه عطایا که خدا به خود او داده نحوه دادن و صحنه آن را می بیند، تنها يك چیز را نمی بیند و آن اصل چگونگی «دادن این بینش و گرفتن این بینش» است. می گوید: صوفی این بخش از صحنه را در اوقات دیگر و خارج از برنامه مشاهده کل کائنات، مشاهده می کند. این مشاهده وابسته به این است که خدا کی و کجا بخواهد این صحنه را به او نشان دهد.

۱۲۷- شرح فارسی در آخر این عبارت جمله «و العین المعلومه» را آورده است که صحیح نیست، جمله مذکور از سخنان فیضری است. چنان که مصحح دار الاعتصام نیز درست فهمیده است

اما فرق نمی کند و این فرار محی الدین مسئله را حل نمی کند. زیرا در همان وقت خاص که خارج از برنامه مشاهده عمومی است، باز مسئله دور سر جای خود هست. زیرا در آن جا نیز هر دو «بینش» هر دو مشاهده منوط به همدیگرند.

۲- محی الدین که در این گونه موارد مورا از مو تشخیص می دهد و در صدد فرار از دور و تناقض است در موارد زیاد دیگر به دور صریح و تناقض آشکار سقوط می کند و بدون کوچک ترین توجه رد می شود که نمونه هائی را دیدیم. آیا او گاهی مورا می بیند و گاهی درخت چنار را نمی بیند؟ نه چنین است بل این خاصیت هر مکتب نادرست و مونتازی است. او همه تناقض های خود را می بیند تنها در مواردی به توجیه می پردازد که راه توجیهی به نظرش برسد. که البته اکثر این توجیهات نیز مانند توجیه بالا تنها عوض کردن صورت ظاهری قضیه است و در دی را دوا نمی کند.

می گوید: امکان ندارد در همان حال که خدا همه چیز را به او نشان می دهد، همین نشان دادن را نیز نشان بدهد. شبیه این که کسی فیلمی را به شما نشان دهد و در همان حال همین نشان دادن را نیز به شما نشان دهد:

- فانه لیس فی وسع المخلوق اذا اطلعه الله على احوال عينه الثابتة، التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذا الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها نسب ذاتية لا صورة لها: زیرا در وسع مخلوق نمی گنجد در همان وقتی که احوال اعیان ثابتة (اعیان ثابتة که در صورت های وجود برآن ها دارد واقع می شود) نشان می دهد، در همان وقت صوفی بتواند همین نشان دادن را نیز مشاهده کند که هنوز اعیان ثابتة وجود خارجی نیافته اند (و دارند می یابند) زیرا اعیان ثابتة در آن صحنه صرفا نسبت های ذاتی هستند و هنوز «صورت» نیافته اند.

تأمل:

۱- باز موضوع را مبتنی می کند بر «کلی» ها که معتقد است مفهوم های کلی در خارج وجود ندارند لیکن اعیان ثابتة دارند. و همه اشیاء قبل از آن که وجود پیدا کنند بدون وجود و بدون صورت، در عالم «اعیان ثابتة» بوده اند. که واهی بودن و بی دلیل بودن و خیالی بودن این سروده ها و رؤیاهای، توضیح داده شد.

۲- مشاهده مشاهده: حتی در مبنای خودش و بر اساس همان عالم اعیان ثابتة نیز باز مسئله دور حل نمی شود. و سر جای خود هست بل سر از تسلسل در می آورد. شبیه این که فیلمی را برای شما نشان بدهند و از شما که مشغول تماشا هستید و از صحنه فیلم مورد تماشای شما (يك جا و با هم) باز فیلمی بردارند و در وقت دیگر آن فیلم و آن داده اول را همراه تماشای شما، باز نشان دهند، از نو همین تماشای دوم نیازمند يك فیلم برداری از شما و از صحنه فیلم (با هم) و نیز از صحنه قبلی و شما است، که فیلم برداری شود و باز به شما نشان داده شود و باز دوباره و باز دوباره از نو....

۳- خواجه پارسا از مسئله غفلت کرده و همچنین شرح فارسی مشکل محی الدین را در این جا در نیافته و تقلای او را برای حل این دور، دریافت نکرده و تنها به آوردن متن و عبارت های قیصری به صورت عربی و بدون ترجمه، کفایت کرده و يك کلمه هم در این مورد توضیح نداده است و همچنان رد شده است. با این همه حضرت ایشان به عنوان بزرگترین محی الدین شناس و تصوف شناس امروز شناخته می شوند.

محی الدین خود توجه دارد که توجیهش کافی نیست و «دور» سر جای خود هست و توجیه او سر از تسلسل در می آورد. لذا می گوید:

- **فبهذا القدر نقول: ان العناية الا لهية سبقت لهذا العبد بهذه المساوات في افادة العلم:** تنها همین قدر می گویم که عنایت خدا در مورد این عبد بر این مساوات (مساوی بودن علم صوفی با علم خدا) سبقت قضا و قدری، یافته است در این علم دادن.

توضیح: با این عبارت دست از «مشاهده مشاهده» بر می دارد و تنها می ماند «مشاهده». و ادعای «مساوات علم صوفی با علم خدا».

- **و من هنا يقول الله تعالى «حَتَّى نَعْلَم» :** و به دلیل همین «مساوات»، خداوند در قرآن می گوید: «حتی نعلم».

توضیح:

۱- آیه ۱۶۳ سوره بقره می فرماید «و ماجعلنا القبله التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول». و آیه ۲۱ سوره سباء در مورد شیطان می فرماید «و ما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة» و آیه ۲۱ سوره محمد(صلی الله علیه وآله) می فرماید «و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدين منکم».

۲- محی الدین می گوید: خدا که همه چیز را می داند نیازی به این آزمایش ها ندارد، پس مرادش این است که شما را آزمایش می کنیم تا بندگان ما بدانند شما چگونه آدمی هستید. و علم بندگان را علم خود می نامد. پس علم بنده مساوی علم خدا است. می گوید:

- **و هي كلمة محققة المعنى ماهي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب:** و این کلمه (حتی نعلم) به معنی حقیقی آمده (نه به معنی مجازی) و نیست آن طور که غیر صوفیان توهم کرده اند.

تأمل:

۱- مراد از «مساوات» در عبارت محی الدین مساوی بودن در کمیت یا کیفیت نیست، این معنی عرفی کلمه مساوات است. مراد او معنای فلسفی «مساوات» است که به معنی «عین هم بودن»، «یکی بودن»، «یک چیز بودن» است یعنی علم صوفی همان علم خداست. و علم هر بشر همان علم خداست، لیکن صوفی والامقام همه علوم خدا را دارد تنها فرقی در آن «عنایت» است همان عنایت که خود محی الدین در آن گیر کرد و بالاخره رهاش کرد. و این گفته او وقتی درست می شود که اصل پایه ای بینش او یعنی «وحدت وجود» به اثبات برسد، که اثبات آن محال است همان طور که اساس وحدت وجود محال است. و در طول این کتاب آثار سخیف اعتقاد به وحدت وجود را مشاهده کردیم که نه توحید را باقی می گذارد و نه هیچ چیز دیگر را. و لازمه آن موهوم دانستن همه چیزهای واقعی، است. و موجب می شود که خدای صوفیان غیر فاعل، تماشاگر محض، متموج، متجلی بالذات، متغیر الذات و متغیر الوجود و... باشد.

۲- از لحن خود محی الدین پیدا است که حتی در نظر او معنی مجازی از قوت بیش تری بر خوردار است. زیرا آن چه در لغت «حجت» است فهم عرف، و کاربردی است که عرف به کار می برد، نه «اهل یک مشرب». مثلا در زبان فارسی، عمل و فهم عشایر فارس نژاد و فارسی زبان، حجت است حتی استعمال و فهم مردم (مثلا) تهران به اندازه عشایر یا جامعه های ساده روستائی، حجیت ندارد. تا چه رسد به محاورات درون گروهی یا میان گروهی.

قرآن با زبان طبیعی مردمی آمده نه با زبان تخصصی قشر خاص یا اهل فن خاص، نه منطق قرآن دچار «جراحی» است و نه ادبیات آن.

اساس این موضوع مهم را در «نقد میان‌ی حکمت متعالیه» توضیح داده ام.

خود محی الدین به طور ندانسته جمله خوبی را آورده است «من لیس له هذا المشرب» این جمله نشان می دهد که تنها يك گروه خاص بنام صوفیان آن هم نه همه صوفیان بل تنها «پیروان تصوف عربی» و «مشرب محی الدین» این آیه ها را بدین گونه تفسیر می کنند.

پس معنی آیه های فوق این است «تا معلوم همگان شود که...» یا «تا روشن شود که...» و ربطی به علم خدا ندارد.

این سخن محی الدین در نظر هر ادیب و متخصص در ادبیات، يك سخن کودکانه است.

محي الدین به «منزه بودن خدا» قابل نیست:

اشکال اساسی: در این مسئله يك اشکال نیز هست: اگر این علم صوفی همان علم خداست و با هم «وحدت عینی» دارند در این صورت لازم می آید که علم خدا «حادث» باشد؛ زیرا این عبد خودش حادث است و علمی که کشفاً برایش داده اند نیز حادث است و چگونه می شود که همین علم حادث همان علم خدا باشد که ازلی است؟.

محي الدین پاسخ می دهد: - **و غاية المنزه ان يجعل ذلك الحدوث في العلم، للتعلق:** نهایت این است که شخص منزه این حدوث و علم را در تعلق آن، قرار دهد.

توضیح:

۱ - منزه یعنی کسی که خدارا از هر عیب و نقص و صفات ناقص و نیز از هر صفت مخلوقات بری بداند، محی الدین مسلمان غیر صوفی حتی برخی از صوفیان را نیز که «منزه» هستند رد می کند، او معتقد است هم «تنزیه» غلط است و هم «تشبیه» بل باید خدارا هم تنزیه کرد و هم تشبیه.

بعضی از شارحان فصوص سعی کرده اند که این عقیده محی الدین را به «امر بین الامرین» اهل بیت(علیه السلام) بچسبانند. اما در آینده که متن و نص عبارت های او را خواهیم دید، نادرست بودن این سعی و مساوی بودن آن با مثل «کوشش بی فایده است و سمه بر ابروی کور»، بیش تر روشن خواهد شد. در همین جا نیز معلوم است که امر بین التنزیه و التشبیه به هر صورت «تنزیه مطلق» نیست و مسلم است که آن چه اسلام می خواهد «تنزیه مطلق» است نه «مطلق تنزیه» اگر هر فرد شکاک یا توجیه باز، بتواند در برخی از اصول اسلام برای خودش ایجاد شك و شبهه کند، در این که خدای اسلام يك خدای منزه بطور مطلق است، نمی تواند ایجاد شك کند. اصل «سبحان الله» فارق ترین اصل اسلام با ادیان دیگر است. حتی فرقه «مشبهه» مدعی هستند که اهل تنزیه هستند و در مورد جسم بودن خدا می گویند «جسم لا کالا جسم».

۲- او می گوید اگر «اهل تنزیه» دوست دارند که علم خدا هیچ گونه با «حدوث» دم ساز نباشد می توانند این علم صوفی را حادث بدانند بل تعلق این علم به صوفی، را حادث بدانند. و این بهترین توجیه است برای کسی که تنها با «عقل» به خدانشناسی می پردازد و عشق یا کشف و شهود را مردود می داند.

در این جا نیز شارحان (خواجه پارسا، قیصری و شرح فارسی) مراد محی الدین را در نیافته اند و «تعلق» را، اصطلاحی معنی کرده اند. ذهن شان به «متعلق علم» رفته است. در حالی که مراد محی الدین معنی لغوی است. زیرا اشکال در علم خدا نیست بل در علم صوفی است که حادث است که نباید این حدوث به علم خدا سرایت کند.

- و هو اعلی وجه یكون للمتكلم بعقله فی هذه المسئلة: و این بهترین وجه است برای «متکلم» که با عقلش در این مسئله کار می کند.

۳- آنگاه «اهل تنزیه» را به دو قسم تقسیم می کند، و گروهی از آنان را در این مسئله (نه در هر مسئله) هم عقیده خود می داند:

- لو لا انه اثبت العلم زائداً علی الذات: اگر این «منزه» از آن ها نباشد که علم خدا را زائد بر ذاتش، می دانند.

زیرا اگر در میان اهل تنزیه، کسانی باشند که علم خدا را عین ذات خدا، ندانند، در سخن محی الدین اشکال نمی کنند، علمی که عین ذات نیست اگر حادث باشد هیچ اشکالی ندارد.

اما خودش فوراً این گروه را رد می کند: **- و بهذا انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود:** و چنین کسی (که علم خدا را عین ذات او نمی داند) در همین جا از اهل تحقیق که صاحب کشف و «دریافت» هستند، جدا می شود.

تأمل:

۱- او اشکال حدوث را رد نمی کند بل اصل و اساس آن را می پذیرد. و به اصطلاح نه اشکال را مهم می داند و نه پاسخ بر آن را لازم، بل می گوید: اکنون اهل تنزیه از این که علم خدا دچار حدوث شود هراس دارند، می توانند حدوث را در «رسیدن این علم از لی به صوفی» لحاظ کنند.

۲- محی الدین آن گروه از اهل تنزیه که در این مسئله به او اشکال نمی کنند را نیز نمی پذیرد، نه فقط به خاطر این که علم خدا را عین ذاتش نمی دانند، بل در اصل «تنزیه» نیز با آن ها اختلاف اساسی دارد.

۳- قیصری می گوید: مراد محی الدین از کلمه «وجود» وجدان است من نیز به «دریافت» ترجمه کردم. لیکن چنین تعبیری بعید است، شاید مراد محی الدین همان اهل وحدت وجود، باشد.

۴- محی الدین کم تر به عنوان های مخالفین خود تصریح می کند. مثلاً نمی گوید: فلاسفه چنین گفته اند، یا فقها چنین باور دارند، یا متکلمین چنین می گویند، لیکن در این جا به نوعی روشن اشاره کرده و از لفظ «المتکلم» استفاده کرده است و روی سخنش با اشعری، معتزلی و شیعه (هرسه) است.

حکیم و متکلم:

ملا صدرا و پیروانش معتقد شدند که اساساً میان فلسفه ارسطوئی شان با تصوف شان، دوگانگی نیست و لذا فلاسفه ارسطوئی را از خودشان دانسته و در قبال متکلمین از آنان نیز دفاع می کنند:

شرح فارسی در فص آدم، بخشی باز کرده تحت عنوان «قدم و حدوث عالم» و به دفاع از ارسطوئیان و محکوم کردن متکلمین پرداخته است، هم به اعتقاد خود به «قدم عالم» تاکید کرده و هم با آوردن مصراع «از قیاسش خنده آمد خلق را» برخی از متکلمین را (که سخن شان خالی از اشکال نیست) استهزاء کرده است لیکن در مورد متکلمین واقعی می گوید:

دیگران که حق را علت ناقصه پنداشتند نه تامه، زیرا بین او و فیض او مقدار امتدادی آورده اند. می پرسیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او منفک نمی شود. در صورت ثانیه خدا نیست.

دفاع: در پاسخ حضرت ایشان عرض می شود: اساساً «خدا علت» نیست و «علة العلل» نیست. زیرا میان علت و معلول سنخیت لازم است و خدا با هیچ چیز دیگر، هم سنخ نیست. بل «خدا خالق و به وجود آورنده قانون علت و معلول است». اینک ما از شما می پرسیم: آیا این قانون «علت و معلول» که در عرصه جهان هست و کار می کند و نقش دارد، ازلی است یا «پدیده» و حادث است؟ اگر ازلی باشد می شود خدائی در کنار خدا، و اگر حادث باشد پس شامل خدا نمی شود بل خدا به وجود آورنده آن است. پس خدا علة العلل نیست بل موجد عالم و قوانین عالم است از جمله قانون علت و معلول.

سپس ایشان در اینکه متکلمین معتقدند «كان الله و لم يكن معه شيء» ایراد دیگر می گیرد می فرماید: می پرسیم تخصیص خلقت عالم در آن وقت چه بود؟ چرا پیش تر یا پس تر واقع نشد، بالجمله متکلمین راه صواب نیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

دفاع: بر همگان روشن است که حضرت ایشان در این بین شیخ مفید، شیخ صدوق، خواجه نصیر طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد، علامه مجلسی و... و.. را به خیال پردازی و عوامانه اندیشیدن متهم می کنند. زیرا آنان را متکلم می دانند نه اسلام شناس همه بعدی.

شگفت است طرفداران «وحدت وجود» و «وحدت موجود» و باور کنندگان به خیال پردازی های محی الدین و سایر صوفیان که اشیاء واقعی، عینی، ملموس، محسوس را این سنگ های کله شکن را، این درختان زیبا را، این آب و خاک و ستاره و سیاره و... و... را خیال می دانند و شعارشان:

كل ما فى الكون وهم او خيال *** او عكوس فى المرايا او ظلال

است و شیخ اکبرشان محی الدین رسماً اعلام می کند: **الوهم هو السلطان الاعظم.** دیگران را به «خیال» متهم می کنند.

افراط در سخا است پاروی جان نهادن *** گل که به خود سزا هست بر دیگران بدادن
اما آن پرسش که فرمود: چرا خلقت پیش تر و یا پس تر، واقع نشد؟.

پاسخ: چیزی به نام «پیش» و «پس» از مقولات مربوط به «زمان» است و خود زمان حادث و پدیده است، خلقت عالم، خلقت زمان هم بود، و در این جای مسئله شما نمی توانید از «پس» یا از «پیش» یا از معادل عربی آن ها «قبل» و «بعد» استفاده کنید. این هم «مصادره به مطلوب» است و هم «دور» است. پس روشن می شود که این ارسطوئیان و صدرائیان هستند که همیشه در تناقض و دور، گرفتارند.

هروقت شما توانستید این مقصودتان را بدون استفاده از مقولات زمان که خودش جزء «موضوع» است ادا و بیان کنید، آن وقت ما نیز جوابتان را می دهیم.

ایشان در ادامه می فرمایند: متکلم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد. که آیا مبدأ عالم را فاعل مختار می دانید یا موجب و اگر انفکاک معلول از علت، قدیماً یعنی ازلا جایز نباشد یعنی نتوان عالم را که فعل اوست، از اوجدا دانست و تا او بود فعلش هم

بالضرورة با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجب گویند، چنان که نار در احراقش مضطر و موجب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد، در افتادنش موجب و مضطر است نمی تواند بر گردد. و اگر فعل حق چنین است پس خدای متعال فاعل موجب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن است که «ان شاء فعل و ان لم یباشأ لم یفعل» و این جا «ان لم یباشأ لم یفعل» صادق نیست، پس فاعل مختار نیست.

حکیم در جواب گوید: شاء و فعل ازلا، و آن شق دوم را لم یباشأ ازلا. و فاعل مختار بودن با اختیار کردن يك جانب منافات ندارد.

دفاع: اولاً: طشت خدای ارسطو ۵ قرن است از بام افتاده و صدای رسوایتش همه جارا گرفته، در روی کره زمین تنها این صدائیان ما هستند که هنوز هم ساده لوحانه از آن دفاع می کنند، و گرنه، برای دیگر مردمان دنیا موجب و مضطر، و تماشاگر محض بودن خدای ارسطو بدیهی و اظهر من الشمس است. شگفت این که خود ملا صدرا در عرشیه خدا را «شاهد محض» می داند نه فعال با اراده، که در کتاب «نقد میانی حکمت متعالیه» آورده ام. اما مریدانش آن را دریافت نمی کنند.

ثانیاً: می فرمایند: حکیم در جواب می گوید: شاء و فعل ازلا.

الف: این سخن حکیم کاملاً غیر حکیمانه است لفظ «شاء» يك فعل است و هر مبتدی ای در اول کتاب امثله یا صرف میر می خواند که «فعل مقترن به احد زمان های ثلاثه است»، و «زمان» با «ازل» نقیض هم اند. پس حکیم سخن بس غیر حکیمانه گفته است همان طور که عنوان «حکیم» را بی خود و بی هوده و بی دلیل به خود بسته است، و این «غصب» است.

ثالثاً: متکلم در پاسخ می گوید: فرض می کنیم که «شاء و فعل ازلا» درست باشد، و نیز اختیار يك جانب با فاعل مختار بودن منافات ندارد، نیز صحیح است. لیکن سؤال این است «آیا می توانست آن جانب دیگر را اختیار کند؟» اگر نمی توانست پس موجب و غیر مختار است و اگر می توانست، پس آن جانب دیگر نیز صحیح و درست است. در حالی که شما می گوئید جانب دیگر غلط است و خدا هر گز بی مخلوق نمی شود.

پس سخن حکیم مانند عنوان حکیم، واهی و تو خالی است.

تذکر: اما بنده متکلم نیستم زیرا معتقدم که قرآن و اهل بیت(علیه السلام) چیزی به نام «کلام» جدای از فلسفه و عرفان ندارند. قرآن و اهل بیت(علیه السلام) فلسفه شان عین عرفان شان است و کلام شان در بطن فلسفه شان. و از پاسخ بالا که دادم روشن می شود که به فیلسوف پاسخ فلسفی می دهم. زیرا اگر موضع کلامی بگیرم حضرات فوراً چماق «منقول» را بر سرم می کوبند. نه آقا نه، با هزار فریاد باید گفت قرآن و اهل بیت(علیه السلام) فلسفه دارند. تا حضرات این چماق بزرگ تر از گرز رستم را غلاف کنند. و دست از این ستم بزرگ که همواره به قرآن و اهل بیت(علیه السلام) کرده اند و به آن ها لقب «منقول» داده اند، و به ارسطوئیات بی پایه لقب «معقول» داده اند، بردارند.

اگر فلسفه قرآن و اهل بیت(علیه السلام) از هزارو سیصد و اند سال پیش نقل شده، فلسفه ارسطو از دو هزارو سیصد و اند سال پیش نقل شده است. این ستم تا کی و تا کجا تداوم خواهد داشت؟!

تجلی و دیدن خدا

در این جا بحث به محور دعا، پایان می یابد، و بر می گردد به اصل مطلب که در اول فص شیخی گفت: - «عطایا بر دو قسم است» و بیش از يك سطر و نیم ادامه نداد و با لفظ «کما» وارد بحث دعا شد و خواننده را همراه خود این همه راه پرخم و پیچ را گردانید که اگر خواننده فرد آگاه نباشد در این مرحله کاملا تعویض شخصیت فکری شده مغز و قلب را کاملا به دست او خواهد سپرد.

- ثم نرجع الی الاعطیات، فنقول: انّ الاعطیات اما ذاتية او اسمائية: سپس بر می گردیم به عطایا و می گوئیم: عطایا یا ذاتیه هستند و یا اسمائیه.

تأمل:

۱- تکرار همان سخن اول فص شیخی است که آن جا لفظ «عطایا» آورد این جا «اعطیات»، یعنی اندکی عبارت پردازی را غلیظ تر کرده است. و مراد او از عطایا و اعطیات گاهی خصوص نعمت هائی است که به انسان رسیده و گاهی همه کائنات و ماسوا الله، یعنی جمیع مخلوقات.

۲- فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) تبیین دیگر دارد:

اولا: درمقام هستی شناسی، همه اشیاء و همه چیز کائنات را «عطا» نمی نامد. زیرا عطا يك فعل سه جانبه است: عطاکننده، عطا شونده و کسی که (یا چیزی که) عطا به او می رسد. «**كان الله و لم یکن معه شیئی**»: خدا بود و هیچ چیزی با او نبود، تا به آن چیز چیزی را عطا کند. اما محی الدین می گوید همه چیز دارای عین ثابتی بوده اند که خداوند به آن اعیان ثابت، وجود را عطا کرد و این عطا همان تجلی خدا بود در آن ها، بدین ترتیب او عالمی به نام «عالم اعیان ثابت» تصور می کند که قبل از عالم عینی خارجی موجودات، بوده است.

ثانیا: مکتب اهل بیت به چیزی عطا می گوید که به يك موجود پس از موجود شدن داده شود. مثلا نمی توان گفت خدا به درخت درختیت عطا کرده، حیوانیت را به حیوان داده، گیاه بودن را به گیاهان داده است و... زیرا درخت بودن، حیوان بودن، گیاه بودن، خود همین موجودها است اما چشمی که به کبوتر داده يك عطا است که به خفاش نداده است و یا پرواز کردن به کبوتر يك عطا است که به غاز خانگی داده نشده و...

ثالثا: در این مکتب عطایا به ذاتی یا اسمی تقسیم نمی شود بل به عطایای «نوعی» و «فضلی» تقسیم می شود:

نوعی: به نوع کبوتر چشم، توان پرواز و... داده و به نوع انسان چشم، گوش، عقل و اندیشه و... داده است.

فضلی: عطا اضافی: مثلا به يك کبوتر بیش از دیگر کبوتران هوش داده یا نیرو و توان زیاد در پرواز کردن داده و... یا به يك فرد انسان استعداد «بیش تر، نیروی بیش تر و...»

البته این بحث وسیع تر و گسترده تر و نیازمند يك کتاب ویژه است.

محی الدین بخشی از عطایا را ناشی از ذات خدا می داند که عین وجود این اشیا از عین وجود خدا ناشی می شوند، و بخش دیگر را ناشی از عین اسماء خدا می داند.

به نظر ارسطوئیان و محی الدین، خدا هیچ چیز را «ایجاد» نکرده بل همه اشیا را از وجود متعال خودش صادر کرده است. و این همان اولین خشت است که هم ارسطوئیان و هم محی الدین و هم صدرائیان، کج می نهند و کاخ فلسفه و عرفان شان تائریا کج می رود. که مکرر در این کتاب به واهی بودن این خشت اشاره شده است. می گوید:

- فاما المنح و الهبات و العطايا الذاتية فلا يكون ابدأ الا عن تجلی الهی: پس اما هبه ها و عطایای ذاتی هرگز نمی شود مگر از تجلی الهی.

- والتجلی من الذات لا يكون ابدأ الا بصورة استعداد المتجلی له و غير ذلك لا يكون: و تجلی از ذات خدا، هرگز نمی شود مگر به صورت استعداد «متجلی له» و غیر از این امکان ندارد.

توضیح: ۱- خدا متجلی به صیغه اسم فاعل و درخت مثلا که مظهر خدا است متجلی له به صیغه اسم مفعول است.

۲- عطای ذاتیه نمی شود مگر از تجلی ذات خدا و ذات خدا تجلی نمی کند مگر به صورت استعداد متجلی له. و غیر از این امکان ندارد.

تامل: ۱- این سخن لازم گرفته هر شیئی قبل از آن که به وجود بیاید، وجود داشته باشد، که محی الدین این مشکل را با عالم «اعیان ثابته» خیالی حل می کند.

۲- استعداد: به نظر او هر شیئی در آن عالم اعیان ثابته يك استعداد داشته و به مقدار استعدادش تقاضای تجلی می کرده خدا نیز به همان میزان به او تجلی کرده و به وجودش آورده است. و این همان بحث واهی «قابل» و «قابلیت» است که گذشت.

۳- مراد از جمله «و غير ذلك لا يكون» و غیر از این امکان ندارد» همان استدلال ارسطوئیان است که برای «صدور» می کنند که محی الدین برای «تجلی» می کند.

انسان متفکر همیشه در پی این پرسش بوده که آیا خداوند آن پدیده اولیه را از چه چیز آفریده است؟ افراد عوام می گفتند: از عدم. اما متفکر می داند که عدم، عدم است و امکان ندارد چیزی از عدم آفریده شود. پس خداوند آن پدیده اولیه را از وجود خودش آفریده است. اما این سخن نیز لازم گرفته وجود خدا تجزیه شود و تجزیه دلیل مرکب بودن است و مرکب نیازمند جزء خود است و خودش مخلوق است.

ارسطو به لفظ «صدور» پناه آورد و گفت آن پدیده اولیه از وجود خداوند «صادر» شده است. لیکن دو هزار و سیصد و اندی سال است هنوز برای خود ارسطوئیان روشن نشده که این تغییر لفظ «خلق» به «صدور» کجای مشکل را حل می کند. زیرا با هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصویر و تخیل ذهنی باز صدور، تجزیه را لازم گرفته است و هیچ فرقی با لفظ خلق ندارد.

محی الدین در جمله فوق تنها يك توجیه بر توجیهات ارسطوئیان می افزاید می گوید آن صدور در قالب عمل «تجلی» یا بگوئید فعل تجلی، یا «انفعال» تجلی، رخ داده است.

مطابق مبنای فکری محی الدین تجلی «فعل» خدا نمی شود زیرا او همان طور که کائنات را محتاج خدا می داند، خدا را نیز محتاج کائنات به ویژه محتاج انسان می داند. آن چه به خاطر نیاز اتفاق می افتد در واقع «انفعال» است نه فعل. تجلی در ذهن صوفیان هر چه باشد و با هر تصور و تصویری يك «انفعال» است و چون عطایای ذاتی را محصول تجلی ذات خدا می داند پس ذات خدا در نظر او منفعل است.

حتی در صورتی که فرض شود او و هر صوفی دیگر، تجلی را فعل می دانند نه انفعال، باز ذات خدا متغیر و متحرك و مضطرب و فرساینده می شود. بالاخره این تجلی هر چه باشد حادثه ای، اتفاقی، رخ دادی است که در ذات خدا اتفاق و رخ داده است.

فلسفه و عرفان قرآن. اهل بیت(علیه السلام) می گوید: خداوند آن پدیده اولیه را اساساً خلق نکرده تا بگویند از چه چیز خلق کرده است و پیدایش آن پدیده اولیه به «عالم خلق» ربطی ندارد بل آن را «ایجاد» و «انشاء» کرده است و مسئله به «عالم امر» و «کن فیکون» مربوط است.

تصوف قبل از محی الدین که مستقل از ارسطوئیات بود کم عیب تر از تصوف محی الدین بود. تصوف فارسی تجلی خدا را از مصادیق «پدرک و لا یوصف» فرض می کرد و وارد تبیین چگونگی آن نمی شد و در واقع خودش را مسئول تبیین تجلی و پاسخ این پرسش که تجلی چیست نمی دانست و می گفت این قبیل کارها کار استدلالیان است و پای استدلالیان چوبین بود. تصوف عربی که توسط محی الدین بنا نهاده شده تا حدی زیر بار این مسئولیت رفت و به جای حل مسئله، خروج از بن بست «تجزیه» را به باتلاق تبدیل کرد. که اینک صدرائیان هر چه در مورد صدور و تجلی بیش تر تکان می خوردند بیش تر در مشکل فرو می روند. هنوز هم خودشان نیز نمی فهمند که صدور و تجلی چیست؟ چه طور باید آن را توجیه کرد تا با اصول اولیه عقلی سازگار باشد.

تصوف فارسی يك لفظ تجلی در قرآن پیدا کرده بود «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» و به آن چسبیده بود و کاری با تبیینات عقلی نداشت. و در مقابل پرسش های عقلی می گفت: عقل حجاب اکبر است عشق که آمد عقل دود می شود. و قضیه را تمام می کرد.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) هر سخن و هر باور غیر عقلی را واهی و باطل و پوچ و گمراه کننده بشر می داند. نه تنها ره آوردهای عشقی را باطل بل «صَدَّ سَبِيلَ الْحَقِّ» می داند، که سر تاسر قرآن و احادیث گویای این اصل است. و در مقابل جمله «و غیر ذلك لا یكون» محی الدین که همان سخن ارسطوئیان است، می گوید: چرا، این شدنی و ممکن است اگر اندکی در مورد «ایجاد» و «امر» فکر کنید می فهمید به شرط این که اندکی هم برای خدا قدرت قائل باشید و او را عاجز از ایجاد ندانید، اگر خدای تان کوچک و عاجز نباشد مسئله برایتان روشن می شود. تجلی ای که صوفیان می گویند صرفاً شکل گرفتن و یا شکل عوض کردن (نعوذبالله) ذات خدا است، که این کار بوقلمون است نه کار خدا. یا مثال دریا که می زنند کار دریا است و هر چه این دریا را بزرگ تر تصور کنند باز دریا است و چنین خدائی بس کوچک و بس عاجز است.

صدرائیان این قرآن عقل خواه و عقل گزین را «منقول» می نامند و اسلام خرد ورز اهل بیت(علیه السلام) را «منقول» می خوانند و مکتب قرآن و اهل بیت(علیه السلام) را هر وقت که تصوف شان گل می کند، خشک و «قشر گرا» می دانند. چرا مشتری این باتلاق هستند، خودشان می دانند. و چرا شب و روز سعی دارند آب زلال مکتب اهل بیت(علیه السلام) را با این باتلاق مخلوط کنند باز به خودشان مربوط است و برای خودشان محترم.

قیصری جمله «و غیر ذلك لا یكون» را تاکید بر «استعداد» گرفته و کاملاً روشن است که دچار اشتباه شده است. شارح دیگر، به پیروی از او پیش رفته و هر دو از مسئله کاملاً دور افتاده اند و به ارشاد خوانندگان پرداخته اند شرح فارسی می گوید:

خلاصه این که همّش را واحد کند تا واحد شود که به گرفتن رنگ وحدت، واحد به وحدت حقه حقیقیه را که ذات حق تعالی است بهتر می یابد و به او قرب پیدا می کند.

سپس حدیث ابن اثیر را می آورد که پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود «در قیامت خدا را مثل ماه بدر خواهید دید» حدیثی که همه ائمه طاهرین تا غیبت امام زمان (عج) با آن مبارزه کرده و آن را رد کرده اند.

ایشان توجه ندارند که موضوع بحث محی الدین در این جا در اصل آفرینش موجودات از جمله انسان، است و هنوز به مسئله خودسازی ارادی و تزکیه نفس نرسیده است. خواهیم دید که ادامه سخنش باز شاهد است که او در «تکوینیات» بحث می کند. گویند روزی نقالی در یکی از قهوه خانه های تهران داستانی از شاهنامه را با آب و تاب می گفت دو دست به هم زد و گفت «تهمت بر خاست و قد راست کرد». یکی از شنوندگان به شعف تمام گفت: به به الان است که همه را بکشد و حسابشان را برسد.

رندی در کنار او نشسته بود گفت: این قدر ذوق زده نباش، شاید می خواهد به دستشوئی برود.

ادامه متن: - **فَاذِنِ الْمَتَجَلِّي لَه مَا رَاي سَوِي صَوْرَتَه فِي مَرَاتِ الْحَقِّ:** به محض تجلی ذات خدا آن شیء مورد تجلی، نمی بیند جز خودش را در آئینه وجود خدا.

قیصری: ذات خدا صورت ندارد تا ذاتش در آن صورت ظاهر شود، و آن تنها آئینه است برای اعیان اشیاء، پس صورت شیء مورد تجلی، در آن ظاهر می شود به حسب استعدادش. همچنان که خود خدا نیز در آئینه های اشیاء ظاهر می شود باز به حسب استعداد اشیاء و قابلیت شان. و غیر از این امکان ندارد زیرا میان متجلی و شیء مورد تجلی، باید مناسبت باشد و چون متجلی (خدا) وجود مطلق و غیر مقید است باید شیء مورد تجلی نیز از اسارت قیود آزاد باشد مگر يك قید (و آن مخلوق و مریوب بودن است) که با آن از خدا متمایز می شود.

بنابر سخن او کائنات نیز مطلق است پس خدا و کائنات «مطلق در مطلق» هستند در عین حال از هم متمایز نیز هستند و این همان اصل «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» است که محی الدین مخترع این تناقض عقلی است و به اشتباه به ملاصدرا نسبت داده می شود. همان طور که آشتی میان ارسطوئیات و تصوف کار محی الدین است که صدرائیان از مفاخر صدرا می دانند، آشتی ای که ثمره ای جز باتلاق مذکور نداده است.

قیصری می افزاید: این تنها قید که کائنات دارد، نقضی در مطلق بودن کائنات وارد نمی کند، زیرا کائنات در اثر همین قید «کائنات» شده است اگر این قید برداشته شود از این جهت نیز هم سنخ خدا می شود و در خدا فانی می گردد. قیصری سپس به مسائل درون گروهی خودشان می پردازد.

توجه: پیش تر گذشت که موضوع سخن محی الدین کائنات و همه اشیاء است لیکن در این بین انسان را محور اصلی قرار می دهد:

- **و ما رای الحق و لا یمكن ان یراه:** (شیء مورد تجلی یا انسان، خودش را در آئینه خدا می بیند) و خدا را نمی بیند و امکان ندارد خدا را ببیند.

- **مع علمه انه ما رای صورته الا فیه:** با این که می داند خودش را نمی بیند مگر در خدا.

- **کالمرأت فی الشاهد، اذا رایت الصور فیها لا تراها، مع علمک انک ما رایت الصور او صورتک الا فیها:** مانند آئینه در نظر کسی که به آن نگاه می کند. وقتی که اشیاء را در آئینه می بینی با این که می دانی صورت ها را یا صورت خودت را، در آن می بینی (خود آئینه را نمی بینی).

تامل: ۱- محی الدین گاهی سیمای يك مستدل فلسفی به خود می گیرد و وارد باریك ترین مسائل فلسفی می شود، گاه دیگر به صرف کشف، شهود متمسك می شود که هیچ جایی برای عقل در آن وجود ندارد و گاهی مانند صوفیان فارسی از «مثال» استفاده می کند، ابزار شناخت مکتب او جامع مناقضات است.

۲- درست است «در مثل مناقشه نیست» و از چون و چراي مثل پرسش نمی کنند اما این در صورتی است که خود مثل، شامل «کذب»- کذب به اصطلاح منطقی نباشد. مثال محی الدین شامل يك کذب بزرگ است: درست است انسان وقتی به آئینه نگاه می کند با این که می داند دارد به آئینه نگاه می کند توجهی به خود آئینه ندارد. اما انسان هرگز علم ندارد که خودش را در آئینه خدا می بیند. انسان ها احساس این تماشا به خدا را قبول ندارند تا چه رسد که قطع و علم داشته باشند که همیشه دارند خودشان را در آئینه خدا مشاهده می کنند. این فقط افرادی از میان صوفیان هستند که دچار وهم و خیال شده و گمان می کنند که خودشان را در خدا می بینند. این همان مثال «پار و را به ده راه نمی دادند سراغ خانه کد خدا را می گرفت» است. اصل تماشا به آئینه خدا را مردم نمی پذیرند محی الدین می گوید آنان یقین دارند که به خدا نگاه می کنند. بل انسان های عاقل اصل و اساس تجلی ذات را نمی پذیرند و آن را با تغییر ذات خدا مساوی می دانند تا چه رسد به آئینه بودن خدا و تا چه رسد به تماشاى مردم در این آینه و تا چه رسد به این که آنان علم دارند که به آینه نگاه می کنند.

کذب دوم در این مثال: مردم به آینه شیشه ای نگاه می کنند و می دانند که به آینه نگاه می کنند و به آئینه «توجه» ندارند. نه این که آئینه را اصلاً نمی بینند، توجه نداشتن غیر از ندیدن و محال بودن دیدن، است.

بعضی از ناپختگان صوفیان نو پدید می گویند: در مورد خدا هم اگر توجه کنند، می بینند. اما خود محی الدین می گوید «ولا یمکن ان یراه»: محال است دیدن خدا، اینان به ویژگی های تصوف محی الدین، توجه ندارند. آن صوفیان پیش از محی الدین بودند که می گفتند خدا را می بینند و گاهی آن سخن حضرت علی(علیه السلام) که فرموده «ما کنت اعبد رباً لم اراه» بحار، ج ۴ ص ۵۲ و ۳۰۴ - را نیز دلیل می آوردند. نظر محی الدین در این مسئله درست با اصل شیعی مطابقت دارد. و مراد علی(علیه السلام) دیدن عین وجود خدا نیست. بل ایمان محکم به وجود خدا است که از هر دیدن، محکم تر است.

آن چه محی الدین معتقد است «دیدن انسان خودش را» است نه خدا را، و بر این تاکید دارد. و این جای سخنش کاملاً درست است لیکن جمله بعدی که می افزاید «انسان یقین دارد خودش را در آئینه خدا می بیند» درست نیست.

این جاست که یکی دیگر از ویژگی های تصوف محی الدین و تمایز آن با تصوف فارسی مشخص می گردد. تصوف فارسی می گوید: اگر مردم توجه کنند می فهمند که دارند به خدا نگاه می کنند. اما محی الدین می گوید اگر توجه هم بکنند خدا را نخواهند دید، بل همیشه خودشان را خواهند دید و هرگز خود آئینه خدا را نخواهند دید.

۳- محی الدین در جانب دیگر، یعنی دیدن خدا خودش را در آئینه خلق، هر دو دیدن را در نظر دارد. یعنی خدا هم خودش را در آئینه خلق مشاهده می کند و هم خود خلق را می بیند.

این تماشا نیز با اصول عقل تضاد بل تناقض دارد. زیرا مراد از دیدن خدا خودش را یکی از دو صورت زیر است:

الف: دیدن علمی: این دیدن نیازمند آئینه یا وجود مخلوقات نیست. علم خدا عین وجود خدا است و او بر وجود خود کاملاً علم

دارد.

ب: دیدن تماشائی: یعنی خداوند عین وجود خارجی موجودات را تماشا کند. و مراد محی الدین همین است. و رسماً اعلام کرد که خداوند نیازمند این تماشا است مخلوقات از حیث حدوث شان به خدا نیازمند اند و خدا به دلیل بودنش نیازمند به مخلوقات است و گر نه، خدائی خدا بی معنی می شود. که گمان می کنم دیگر به تکرار سخن او نیاز نیست که حتی با شعر بر این باور خودش تاکید ورزید و حتی گفت که میانه ای با کنایه و استعاره ندارد و جداً به معنی واقعی خدا را نیازمند به مخلوقات می داند. در این جا فعلاً در عطایای ذاتیه و تجلی ذاتی بحث می کند اما در فص آدمی هم او و هم قیصری تصریح کردند که راجع به اسماء الله (عطایای اسمیه) نیز خدا را محتاج به مخلوق می دانند. زیرا اگر مخلوق نباشد اسمای خدا بی معنی می شوند.

اکنون پرسش این است مراد از این «تماشای خدا عین وجود خارجی اشیاء را» چه گونه و با چه چیز است؟ با چشم تماشا می کند؟ که خود محی الدین خدا را دارای اعضا و جوارح نمی داند. با علم و بینش علمی تماشا می کند؟ این نیز صحیح نیست زیرا تماشای علمی اشیاء خواه آن ها وجود خارجی داشته باشند و خواه نه، برای خدا مساوی است.

گر چه حضرت فاطمه سلام الله علیها اصل و اساس این نوع بینش و تماشا کردن را در مورد خدا از اساس نادرست می داند می فرماید «و أنشأها بلا احتذاء امثلة امثلها» اشیاء را «ایجاد» کرد بدون نقشه قبلی و بدون این که صورت و شکل اشیاء را از پیش داشته باشد.

این فقط ما انسان ها هستیم که ذهن داریم و نقشه ها و تصورات ذهنی داریم، يك ساختمان را قبل از آن که بسازیم نیازمند تصور و تصویر آن در ذهن مان هستیم. خدا به چنین تصورات نیاز ندارد و اصلاً چیزی به نام تصور برای خدا محال است. آن حضرت در این جمله دقیقاً هم مثل افلاطون را رد می کند و نیز «عالم اعیان ثابت» محی الدین را، که سخن ارجمند و دانش بخشش را دوباره بخوانیم «ابتدع الاشياء لا من شئني كان قبلها و أنشأها بلا احتذاء امثلة امثلها».

همه فلسفه ها بدون استثناء همیشه قوانین مخلوقات را بر خدا نیز حاکم می کنند، مگر مکتب اهل بیت (علیه السلام) که می گوید «کیف یجری علیه ما هو اجراه؟».

محی الدین تماشای خدا بر موجودات عینی خارجی، را نه با چشم خدا و نه با علم خدا، بل او این مسئله را با «وحدت وجود» حل می کند. یعنی همین که انسان ها به کائنات تماشا می کنند خودش تماشا کردن خدا است. و در بیان دیگر، خدا با چشم و بینش انسان ها عالم را تماشا می کند و خودش را می بیند. اما اشکال این است که محی الدین گفت «انسان ها هرگز خدا را نخواهند دید.» پس این اشکال و پرسش بزرگ بی پاسخ می ماند و این جاست که یکی از موارد و مصادیق «باتلاق» که در بالا گذشت (و گفته شد محی الدین در صدد بود با بهره جوئی از ارسطوئیات تصوف فارسی را یاری و مدد کند لیکن آن را دچار باتلاق کرده است) روشن می شود.

محی الدین و رویت خدا:

ادامه سخن محی الدین: - **فابزر الله ذلك مثالا، نصبه لتجليه الذاتى، ليعلم المتجلى له انه ماراه:** پس خداوند آئینه را ابراز کرد تا مثال باشد. و آن را قرار داد برای شناسانیدن تجلی خودش، تا انسان بداند که خدا را نمی بیند (بل خودش را در آئینه خدا می بیند).

- و ماثمّ مثال اقرب و لا اشبه بالروية و التجلی من هذا: و در این مسئله هیچ مثالی برای فهم رویت و تجلی، بهتر و شبیه تر از مثال آئینه نیست.

توضیح:

۱- این دو عبارت نیز دقیقاً روشن می کند بل تاکید است بر این که محی الدین در این جا هیچ توجهی به مسائل ریاضت، تزکیه نفس و امثال آن ندارد، موضوع بحث او ربطی به سیر و سلوک ندارد. فقط در چگونگی آفرینش و در «تکوین» بحث می کند. و قیصری و شارح دیگر سخت در اشتباه اند و مطلب محی الدین را آلوده کرده اند. چنان که گذشت.

۲- باز در این جا به یکی دیگر از ویژگی های تصوف محی الدین می رسیم. همه صوفیان به «لقاء الله» معتقدند و نیز عقیده دارند که پس از قیامت همه انسان ها در وجود خدا فانی خواهند شد. و در مثال دریا و امواجش، گفته اند همان طور که امواج بخوابند غیر از دریا چیزی نمی ماند انسان ها نیز همان طور در خدا محو خواهند شد.

اما محی الدین تصریح می کند که کائنات ابدی است همان طور که پیش تر گذشت. او الی الا بد خدا و خلق را درگیر و دار «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» نگاه می دارد. اصل اساسی دیگر بینش او که «خدا را همیشه محتاج به مخلوق می داند» ابدیت کائنات را ایجاب می کند.

محی الدین در این بخش از کلامش تاکید دارد که انسان هرگز خدا را چنان که هست نخواهد دید و همیشه خودش را در آئینه خدا خواهد دید. شارحان کاسه داغ تر از آش شده فوراً شوق زده جشن «فناء فی الله» را می گیرند. اینان این فرق بزرگ میان تصوف فارسی و تصوف عربی محی الدین را در نمی یابند. محی الدین در مسئله «روءیت» حد وسط میان مکتب اهل بیت(علیه السلام) و بینش «اهل ظاهر» را می پیماید. او به نحوی هم به روءیت خدا معتقد است و هم به عدم روءیت خدا، مثال آئینه را برای همین خاطر سخت دوست دارد. او عدم امکان رویت خدا را به عنوان هسته اصلی مسئله محکم نگه می دارد لیکن انسان را نیز کاملاً محروم از دیدار جمال خدا نمی کند به همان میزان که شخص ناظر به آئینه در ضمن دیدن خود، گر چه آئینه را نمی بیند اما دستکم به آن نظاره می کند. او این گونه نظاره را می پذیرد. در حقیقت تصوف محی الدین آن «قوس نزولی و قوس صعود» را که تصوف فارسی دارد، بدان شکل ندارد. می توان گفت تصوف او در این مسئله در يك جاده عریض مسطح و افقی حرکت می کند.

و هم چنین در تصوف او آن «قوس نزولی و قوس صعود» که ارسطوئیان تصور می کنند، نقش ندارد گر چه ارسطوئیان امروزی که مریدان محی الدین نیز هستند، این اصل مهم را در نمی یابند و هنوز به قوس نزولی و صعود ارسطوئی یا تصوف فارسی، چسبیده اند و به همین دلیل و امثالش، باید حضرات تحت عنوان صوفیان نو پدید، جای بگیرند که از هر تصوف پیشین نیز تفاوت ماهوی دارند و یا اساساً در برخی موارد اصولی همه چیز را به هم مخلوط می کنند و خودشان نیز سرگردان هستند.

گویند روزی باران بارید و خانه بهلول چگّه کرد، پس از آن که باران بند آمد هنوز سقف خانه چکه می کرد. بهلول گفت: ای خراب شده حالا که خانه نشدی لاقل مثل بیرون باش. حالا که تشیع را فدای تصوف می کنیم دستکم يك راه مشخص را برگزینیم، چرا این همه قاطی و پاتی.

مولوی:

از جمادی مردم و نامی شدم *** و زما مردم ز حیوان برزدم.

مردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر چون بمیرم از بشر *** تا بر آرم از ملایک پر و سر
و ز ملک هم بایدم جستن زجو *** کل شیئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پیران شوم *** آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون *** گویدم انالیه راجعون

بدهی است جمله «آن چه اندر وهم ناید» در نظر هر گروه و هر فرقه، خدا است و غیر خدا هر چه باشد در وهم می گنجد. پس مولوی در این مسئله در همان تصوف فارسی باقی است. پیش تر در مباحث دعا گذشت که مولوی با این که تصوف محی الدین را کاملاً می شناخت در صدد برگردانیدن آن (تا حدی) به تصوف فارسی بود، وقتی که ماجرای شمس تبریزی و متهم شدن مولوی به قتل او، پیش آمد، اداره خانقاه قونیه را به یاران سپرد، و این سعی او در باز گردانیدن تصوف عربی به تصوف فارسی، ناتمام ماند، فعالیت کسانی مانند صدر الدین قونوی که مادرش همسر محی الدین و خودش تربیت شده او بود، تصوف محی الدین را در خانقاه قونیه حفظ کرد.

ادامه متن فصوص: - **واجهد فی نفسک عند ماتری الصّورة فی المرأة ان تری جرم المرأة، لا تراہ ابدأ البتّة:** پس سعی کن وقتی که صورت را در آئینه می بینی، جرم آئینه را هم بینی، نخواهی دید آن (جرم) را ابدأ، هرگز.

توضیح:

- ۱- باز عبارت تاکید دارد که خدا هرگز و ابدأ دیده نخواهد شد و اشتباه دو شارح مذکور بیش تر روشن می شود.
- ۲- مرادش این نیست که جرم یا شیشه آئینه هرگز قابل رویت نیست و مقصودش این است در آن هنگام که کاملاً به دیدن صورت خود مشغول هستی نمی توانی در همان زمان جرم و شیشه آئینه را نیز مورد دید کامل قرار دهی. زیرا فکر بشر همیشه به یکی از آن دو مشغول خواهد بود و از دیگری فارغ.
- ۳- در عبارت بالا با تاکید گفت که خدا این آئینه های شیشه ای را برای این به وجود آورد که «مثال» بر این روایت باشد. اگر چنین باشد، انسان هائی که در پیش از اختراع آئینه بودند از این مثال الهی محروم بوده اند، مگر این که گفته شود مقصود محی الدین از آئینه، نوع شیشه ای آن نیست بل شامل (مثلاً) آب هم می شود.
- ۴- این جرم من نیست با این همه که ارزشی به تصوف محی الدین و غیر محی الدین قائل نیستیم، در عین حال با توضیح نکات مهم آن ها برای شان خدمت می کنم، این کاری است که حضرات صوفیان مدرن و صدرائیان محی الدین پناه، بر آن ناچارم کرده اند.
- ۵- اگر مولوی در فارسی کردن تصوف عربی محی الدین موفق نشد، ملاً صدرا در بیش از حد ارسطوئی کردن آن موفق گشت. لیکن به همان مقدار که محی الدین تصوف فارسی را با آمیختن به ارسطوئیات دچار تناقضات دیگر کرد، ملا صدرا نیز به همان میزان با افزودن عنصر و عناصر دیگر ارسطوئی بر آن، بر تناقضات آن افزود (گفته اند: قصاص به قیامت نمی ماند)، خود محی الدین تشخیص داده بود. که اگر بیش تر به سوی ارسطوئیات برود با تناقضات بیش تری رو به رو خواهد شد و لذا در این مورد کوتاه آمده بود. اما ملا صدرا با نیت خدمت به او، او را به آن چه نمی خواست گرفتار کرد.

- حتى أنّ بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى أنّ الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرأة: حتى بعضی از کسانی که این (عدم امکان دیدن همزمان) را درك کرده اند، گفته اند صورت مشهود در آئینه، در فاصله میان انسان و شیشه آئینه، قرار می گیرد (و مانع دیدن خود آئینه می شود).

فرا تر از علم محی الدین علمی نیست (!):

- و هذا اعظم ما قدر عليه من العلم؛ و این عظیم ترین مرتبه ممکن از علم، است.

توضیح: ۱- باز قیصری همان اشتباه را در این جا نیز ادامه می دهد و شارح دیگر این جمله را چنین ترجمه کرده است: و دانستن این معنا که گفته شد بزرگ تر از آن است که به علم بحثی در آید.

اما اصول ادبیات عرب مانع از این ترجمه است. زیرا در آن صورت باید به جای «ما»، «مما» می آمد، که خود شارح نیز احتمال نسخه دیگر، را نداده است. و نیز لازم است در آن صورت لفظ «من» در عبارت نباشد، که باز خودش نیز احتمال غلط بودن نسخه را نداده است.

۲- قیصری با این که اشتباه پیشین را در این جا نیز ادامه می دهد، اصل جان معنی کلام محی الدین را در این جمله حفظ کرده است.

- و قد بیننا هذا في الفتوحات المكيّة؛ و این مطلب را در «فتوحات مکیه» بیان کرده ام.

معادشناسی محی الدین، ملاصدرا و دانش فیزیک:

توضیح: محی الدین در باب ۶۳، از فتوحات مکیه در بحث از «برزخ» با این قبیل سرایش ها و مثال ها برزخ را «خیال» دانسته است و گفته است «و ليس الّا الخيال كما يدرك الانسان صورته في المرأة».

تامل: نکته بس مهم در این مسئله این است که پیشینیان در مورد «رؤیت» گمان می کردند که نور از چشم انسان به سوی چیز مورد دید، حرکت می کند و آن را می بیند. شگفت این که فیاض لاهیجی (۱۰۵۲ ق) داماد و شاگرد ملاصدرا در کتاب «گوهر مراد» به این باور تاکید کرده و سعی بلیغ نموده که این مطلب را هم اثبات کند و هم به خواننده اش بفهماند.

امروز به برکت علم فیزیک مسئله روشن شده است. تصویر در آئینه یا در روی کاغذ یا در نوار فیلم در اثر نور محیط، ثبت می شود و غیر از انعکاس نور، چیزی نیست.

محی الدین و امثالش چسبیده بودند که: بالاخره چیزی، صورتی، در این آئینه هست نمی توان آن را انکار کرد. این صورت نه خود شخص است و نمی توان گفت او نیست. پس برزخی میان صاحب تصویر و غیر صاحب تصویر، است.

اما امروز فیزیک جواب شان را می گوید: آن تصویر، صاحب تصویر نیست بل فقط انعکاس نور است و بس. حتی انعکاس صاحب تصویر هم نیست. وجود صاحب تصویر موجب تموج در نور شده و این نور مطابق آن موج در آئینه یا کاغذ یا فیلم، منعکس شده است و صاحب تصویر غیر از دخالتی که در حرکت نور داشته هیچ نقشی در آن تصویر ندارد. این جهل باعث شده بود افرادی مانند محی الدین آئینه را بهانه قرار داده و خیالات خود را «املاهای پیامبر(صلی الله علیه وآله)» و همان طور که خودش در اول فصوص ادعا کرده است رسماً وحی منزل از ناحیه خدا بدانند. و شگفت تر از همه این که در این عصر با این مسلمات دانش فیزیک، نویسنده محترم شرح فارسی هم چنان با وفاداری کامل این ابزار موهوم را رها نمی کند.

صوفیان و ملاصدرا با این قبیل موهومات که منشاشان چهل بوده، به خداشناسی، برزخ‌شناسی، معادشناسی، هستی‌شناسی و... می‌پردازند، معاد مثالی بل «معاد خیالی» ملاصدرا و پیش‌تر گفته شد که امام خمینی ره اساس معاد ملاصدرا را رد می‌کند. بر چنین پایه‌های واهی استوار است. کسی که قرآن و اهل بیت (علیه السلام) را واگذارد و دنبال ارسطو و محی‌الدین برود، معادش، خدایش، دینش، چنین واهی و موهوم می‌شود.

اگر مثال «آئینه و تصویر در آئینه» از معاد محی‌الدین و ملاصدرا حذف شود همه آن کاخ خیالی به هم می‌ریزد. اینک علم فیزیک این کار را کرده است اما...

در این جا لازم می‌دانم نامه‌ای را که به حضور استاد بزرگوارم، نوشته‌ام بیاورم:

سلام علیکم، این که می‌گویم «استاد بزرگوار» از تعارفات مرسوم نیست بل که حضرت عالی واقعاً از اساتید من هستید و دوره‌ای در حضورتان تلمذ نموده‌ام شاید خودتان نیز به خاطر داشته باشید.

هرگز قصد مزاحمت اوقات شریف را نداشتم لیکن صبح روز ۸۲/۳/۵ بدون هیچ دلیل مشخصی رادیو را باز کردم دگمه‌اش را کمی چرخاندم در جایی صدای دلنشین استاد را شنیدم و تا آخر گوش دادم که رادیو معارف قم پخش می‌کرد.

اتفاقاً (و نمی‌دانم چه راز و رمزی و چه سری در این «اتفاق» هست) حضرت عالی ذیل آیه ۳۰ سوره آل عمران «یوم تجد کلّ نفس ما عملت من خیر محضاً و ما عملت من سوء تودّلوا» بینها و بینه امداً بعیداً...» بحث می‌فرمودید و نظریه مرحوم آیه الله محمد امین رضوی (عموی اینجانب) را در «تجسم عمل» نقد و رد می‌فرمودید. لازم دانستم توضیحاتی را در این مورد ارائه دهم، زیرا ایشان سال‌ها برای این مبنا زحمت کشیدند به قول حضرت آیه الله سبحانی (مجله کلام اسلام ش ۴۴ ص ۲۳۹) که می‌فرماید: دوست عزیزم مرحوم امین رضوی رضوان خدا بر او باد، می‌خواست در این مسئله تحقیق کند به نظرش رسید که تجسم اعمال از قبیل «تبدیل انرژی به ماده» است با این که سنی از او گذشته بود به طور خصوصی فیزیک عمومی را فرا گرفت آن گاه تحقیق را آغاز کرد و کتابی بنام «تجسم اعمال یا تبدل انرژی به ماده» منتشر ساخت.

انتقادات حضرت عالی را بخش، بخش در زیر می‌آورم و توضیح می‌دهم:

الف فرمودید: گاهی مسئله تجسم عمل با اصول «مادی» بیان می‌شود...

توضیح:

۱- خودتان بهتر می‌دانید و همگان نیز می‌دانند که تبیین مادی تجسم عمل ابتکار انحصاری آن مرحوم بوده و کتاب «تجسم عمل یا تبدل نیرو به ماده» را برای شرح و ارائه این ابتکار بزرگ نوشته است و کسی در این وادی قدم نگذاشته بود.

این را عرض کردم تا نفرمائید: من از کسی نام نبرده‌ام.

۲- این یک واقعیت است که جریان تاریخی ماتریالیسم (از بیکن تا مارکس) لفظ «مادی» و مفهوم آن را در ناخود آگاه‌های اهل دین، طوری منفور کرده است که با همین جمله اول شما، تکلیف طرف مشخص است، مستمع گمان می‌کند که نویسنده تجسم عمل لابد ماتریالیسم زده، است، مگر برود کتاب را مطالعه کند.

این روحیه و ناخود آگاه، از بلاهائی است که ما مسلمانان دچار آن هستیم و با ماتریالیسم برخورد انفعالی داشته و داریم. این خصلت ماتریالیسم گریزی در ناخود آگاه مان در مواردی به گریز از حقیقت و بی مهری به واقعیت، تبدیل شده است. در حدی که میل داریم هر ماده را نیز غیر مادی تحلیل کنیم، تخیلات و توهمات را بر حقایق و واقعیات ترجیح دهیم.

به جای این که در قبال ماتریالیسم فعالانه (نه منفعلانه) و با تکیه به قرآن و اهل بیت(علیه السلام) و عقل روشن بشری بایستیم، به موهومات ارسطویی و خیالات جوکی های هندی افتاده ایم که مرحوم صدرا این دو را با هم ملتنقط کرده و نامش را حکمت متعالیه گذاشته است.

بزرگترین لطمه ای که ماتریالیسم بر اندیشه شیعی زده است همین هُل دادن ما به توحید معکوس و معاد خیالی صدرا، بود که شد آن چه نباید می شد که تا ظهور حضرت قائم (عج) قابل جبران نیست و نخواهد بود.

شیعه در تاریخ عمرش هرگز به مانند امروز در موهومات و خیالات غوطه ور نشده بود. امام خمینی قدس سره مکرر می فرمود «عرفان حقیقی و عرفان اصطلاحی» یا «عرفان علمی و عرفان اصطلاحی» و دو نوع عرفان را در تقابل با هم ذکر می کرد یکی را قبول و دیگری را رد می کرد. امروز بحمد الله همگی عارف شده ایم بدون این که مرز میان این دو عرفان را حفظ کرده باشیم، همه معجزه می کنیم و هیچ کسی فرق میان معجزه و کرامت را برای مان روشن نکرده و نمی کند. کسی هم نگفت آن عرفان اصطلاحی که مردود است چیست؟ سنیان تصوف را رها کرده اند و ما که از اول تصوف را رد می کردیم همگی صوفی شده ایم و مفتخرانه پیرو اقطاب تصوف آنان شده ایم، سیلی از خرافات و شایعات موهوم راه انداخته ایم یکی مان به معراج می رود و یکی دیگرمان هر روز نمازهای صبح را در مکه می خواند و بر می گردد و در قم دوباره می خواند و آن دیگری مردم را در لباس سگ و خوک مشاهده می کند و...

معاد را نه فقط «معاد مثالی» بل «معاد خیالی» ترسیم کردیم، بل گفتیم: بد کاران همین حالا هم در زندگی دنیوی در دوزخ هستند، و این همه نصوص قرآن از قبیل «نمّتعهم»، «متّناهم»، «متاع»، «نمدّهم» و... و نصوص احادیث، بل کل قرآن و احادیث صحیح را نادیده گرفتیم.

قرآن، معاد را، بهشت و دوزخ را ماده و مادی معرفی میکند و همین طور احادیث. و این ضروری ترین ضروری اسلام است. چرا این همه از لفظ ماده و مادی گریزان هستیم؟! چرا این قدر منفعل شده ایم؟! اگر ماتریالیست ها در هر جبهه ای شکست خورده باشند در این که ما را به انفعال انداخته اند بس پیروزند.

در این جا سخن زیاد است به آن چه در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» توضیح داده ام بسنده می کنم و وقت حضرت استاد را نمی گیرم.

ب فرمودید: می گویند در عالم هستی ماده به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می شود...

توضیح:

اولاً این مطلب را بدون کوچکترین توضیح رد شدید و مخاطبان شما به قدری که باید، چیزی از این اصل بس مهم دستگیرشان نشد. ثانیاً به همین دلیل نیز مخاطبان شما (مگر آنان که کتاب مذکور را دقیقاً مطالعه کرده باشند) چیزی از پاسخ و ردیه شما عایدشان نگشت.

ج- فرمودید: مطابق آیات و احادیث تجسم عمل، هم اعمال فیزیکی و هم اعمال غیر فیزیکی هر دو مجسم می شوند...

توضیح: اگر اصل مسئله را شرح می دادید بی تردید دستکم یکی از شاگردان به عرض عالی می رسانید که فکر، اندیشه، نیت و... حتی خیال پردازی نیز انرژی مصرف می کند. عمل خواه با دست و خواه با قلب و به قول حضرت استاد خواه با «جرحه» و خواه با «جانحه» در این مسئله هیچ فرقی با هم ندارند همگی نیرو مصرف می کنند همگی ماده را به انرژی تبدیل می کنند و این انرژی ها دوباره در آخرت به نعمات مادی بهشت یا به هیزم مادی دوزخ تبدیل می شوند پس در این مبحث هیچ عملی نیست که غیر فیزیکی باشد.

يك آدم بیسواد در دور افتاده ترین دهات نیز می فهمد که فکر و اندیشه انرژی می برد، غم و غصه آدم را نحیف و لاغر می کند گوشت های بدنش کم می شود. گر چه او نمی گوید این گوشت ها به انرژی تبدیل شده و به فضا ریخته است و گر چه نمی داند که همین انرژی ها از نو به ماده تبدیل خواهد شد. و این دو را قرآن و اهل بیت(علیه السلام) به ما یاد می دهند.

۲- فرمودید: کسی به کسی قرض می دهد بدون این که زیادی آی (ربائی) در آن شرط کرده باشد و شخص بدهکار هنگام باز پرداخت قرض، چیزی بر آن می افزاید و این افزونی حلال است. و دیگری به کسی وام می دهد و شرط زیادت ربوی می کند و این حرام است. در حالی که بین این دو عمل فرق فیزیکی نیست تنها تفاوت شان در «نیت» است و نیت يك امر فیزیکی نیست تا امکان تبدل به انرژی باشد...

توضیح:

۱- نیت نیز عمل است، يك کار است، همان طور که به عرض رسانیدم کار قلبی نیز انرژی مصرف می کند يك اندیشمند فلسفی دقیقاً می داند هیچ حرکتی هیچ تغییری در این عالم رخ نمی دهد. خواه تغییرات عظیم و خواه تغییرات ظریف مگر انرژی مصرف می کند و همین طور است يك متخصص در فیزیک. آدم خشمگین را می بینید که چگونه نفس، نفس می زند يك دقیقه خشم قلبی ممکن است بیش از چهار ساعت کار یدی کارگری، انرژی ببرد.

۲- شگفت است حضرت استاد مسئله روشن بالا را ایراد می گیرد اما در اینجا پرسش دیگری هست (که وضوح عرفی ندارد) به آن توجه نمی فرمایند و اگر آن را مطرح می فرمودند عنوان يك سوال علمی را پیدا می کرد، باید می فرمودند: دو عمل کاملاً فیزیکی ملموس و محسوس، دو کار یدی مانند زدن شمشیر ظلماً بر سر يك فرد و زدن شمشیر با عنوان جهاد بر سر يك فرد، چه فرق فیزیکی با هم دارند که انرژی صادره از یکی به دوزخ می رود و انرژی صادره از دیگری به بهشت؟..

هر دو مواردی از سلول های بدن ضارب را به انرژی تبدیل می کنند، چه می شود که یکی هیزم دوزخ و دیگری درخت بهشتی می شود؟ این دو عمل غیر از «نیت» فرقی با هم ندارند.

پس همان اعمالی که حضرت استاد فیزیکی بودن آن ها را می پذیرند نیز به کار قلبی بر می گردد. و در این مبحث آنچه تعیین کننده است نیت است «**انما الاعمال بالنیات**»، نیت کار قلب است و حساسترین کاری که قلب بشر می تواند آن را انجام دهد، و گفته شد کار قلبی نیز انرژی می برد. و قرآن و اهل بیت(علیه السلام) به ما یاد می دهند که: نیت نه تنها خودش يك کار انرژی بر، است بل به سایر انرژی های صادره در کارهای مختلف نیز خصوصیت می دهد.

تنها فرق انسان با هر موجود دیگر در عمل هایش، همین اصل مهم است که انرژی های صادره از انسان ویژگی خاصی پیدا می کند و این ویژگی را نیت او به آن می دهد. این جاست که انسان موجود عجیب و دارای روح شگفت است و همه هیاهوها، ماجراها، غوغاهای عالم خلقت در قبال این روح شگفت چیز کوچکی هستند. همه انرژی های این عالم در همین عالم می مانند غیر از انرژی های صادره از انسان که باید به عالم دیگر بروند مثبت یا منفی. و این ماهیت مثبت بودن یا منفی بودن را نیت به آن ها می دهد.

این موضوع را در بخشی از کتاب «تبیین جهان و انسان» در تکمیل نظریه بس علمی و ابتکاری عمو، توضیح داده ام. ۳- هنوز اساتید ما (از جمله حضرت عالی) این مشکل دیرین را روشن نفرموده اند که آیا «بهشت آفریده شده یا در قیامت آفریده خواهد شد؟» زیرا ادله ظاهراً دو گروه هستند.

این مسئله قابل حل نیست مگر با مبنای آن مرحوم و نتیجه این می شود که (باصطلاح ملاکین و ثبت اسناد) عرصه بهشت هست اما اعیان آن با تجسم عمل دارد خلق می شود انرژی ها به آن جا می روند و اعیان بهشتی را می سازند (البته و لدینا مزید) و باز بخش دیگر این سوال باقی می ماند: مطابق احادیث معراج، حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) داخل بهشت شده و اهل بهشت را مشغول زندگی دیده است با این که هنوز قیامت بر پا نشده است. در کتاب مذکور پاسخ این پرسش را با ادله مربوطه، داده ام که: آن بهشت مال قیامت های قبلی بوده است، در عالم خلقت تا کنون پنج بار قیامت رخ داده است و قیامت ما هفتمین «نبأ عظیم» بیگ بنگ و ششمین قیامت موجود مکلف است.

۴- مهم تر و جالب تر این که مسئله «جاهل قاصر» به معنی عام: شامل افراد مستضعف از امر غیر مسلمان نیز با مبنای علمی مرحوم رضوی به روشنی حل می شود. زیرا همه چیز به نیت بر می گردد و جاهل قاصر اگر مرتکب خلاف شود، نیت بد ندارد و انرژی هایش منفی نمی شود.

۵- فرمودید: مطابق آیه «وحيیء یومئذ بجهنم» و احادیث مربوطه، دوزخ را در قیامت می کشانند و می آورند، دوزخ در کجاست؟ آیا منقول است؟...

توضیح:

۱- از قضا این آیه دلیل است برای مبنای آن مرحوم، پس دوزخ يك ماده و مادی است نه مثالی و خیالی، بد کاران در دنیای شان در دوزخ نیستند گر چه عمل بد در روح و جسم دنیوی انسان تاثیرات بس منفی دارد.

۲- راجع به جایگاه بهشت و دوزخ در کتاب «تبیین جهان و انسان» شرح مستدل آورده ام.

۳- بلی دوزخ منقول است. برای ما فرش، یخچال و امثال شان منقول است، و باغ و خانه منقول نیست. اما برای خدا همه چیز، کره زمین، کهکشان، آسمانها و... همه منقول هستند.

۴- فرمودید: صدرا در شرح حدیث «لشکر عقل و لشکر جهل» گفته است: این قبیل حدیث ها را نمی توان با فلسفه و علم تبیین کرد باید همچنان پذیرفت...

توضیح:

۱- بلی درست است!!! تخیلات ارسطو (که طبیعیات آن رسوا گشت و الهیاتش نیز صرفاً موهومات است) فلسفه است و علم است اما بیانات اهل بیت علیهم السلام غیر فلسفی و غیر علمی است!!!.

۲- این حدیث به دانش «انسان شناسی» مربوط است که متأسفانه پرداختن همه جانبه به ارسطوئیات و جوکیات، مجالی برای مطرح شدن این علم در مراکز علمی ما، نمی دهد.

۳- خدا نبخشاید کسی را که فلسفه ارسطو (و دیگران) را که از ۲۳۰۰ سال پیش نقل شده، «معقول» نامید و فلسفه اهل بیت(علیه السلام) را که از ۱۴۰۰ سال پیش نقل می شود «منقول» نام نهاده است.

برخی می گویند: از این جهت به مکتب قرآن و اهل بیت(علیه السلام) منقول می گوئیم که در آن تعبد بر تعقل مقدم است. اینان حتی به حرف خودشان توجه ندارند که قرآن در اصول دین خداشناسی و هستی شناسی- به تعقل قبل از تعبد دعوت کرده است. کی آمدند پیامهای قرآن و عترت را به عنوان يك فلسفه بررسی کردند و کدام يك از تبیینات تعقلی قرآن و عترت را بطور منظم دنبال کردند تا روشن شود که نیازی به برخورد تعبدی دارند یا نه؟.

همیشه دو گروه بوده ایم: **الف:** گروهی که باور دارند اساساً اسلام نه فلسفه است و نه فلسفه دارد. **ب:** گروه دیگر ذهن های شان را پر از افکار ارسطوئی، افلاطونی و جوکی های هندی کردند سپس با آن عینک به اسلام نگاه کردند و طلبکار هم شدند که اسلام فلسفه نداشت ما برایش فلسفه ساختیم نام این مصنوع را نیز فلسفه اسلامی گذاشتند.

۳- وانگهی در کجای باصلاح فلسفه ارسطوئی و صدرائی «عقل» به کار رفته است؟ آیا تعقل یعنی تخیل؟! آیا ذهنیات با تعقلیات مساوی است؟! منطق ارسطو منطق ذهن است نه منطق عقل، چرا به این اصل بس مهم و بس واضح توجه نمی کنیم؟! فلسفه ارسطوئی فلسفه نیست يك علم مفاهیم شناسی و ذهن شناسی است آن هم تنها در صورتی که به قلمرو خود بسنده کند و پای از گلیم خود بیرون نهد و گرنه در همان مفهوم شناسی نیز دچار تباهی می شود.

طلبه های جوان گمان می کنند ما همیشه چنین بوده ایم که هم شیعه اهل بیت(علیه السلام) و هم شیعه ارسطو و صدرا بوده ایم، البته عده ای از حضرات با قیافه حق به جانب همین فکر را به آنان القاء می کنند. روزی در یکی از مدارس فرعی حوزه قم روزنامه دیواری را دیدم که با عشق و علاقه نصایح حسن بصری- این بزرگ ناصبی و بزرگ دشمن اهل بیت را به دیوار زده بودند. بی چاره است مردمی که کتاب «تذکره الاولیا» ی عطار نیشابوری مبنای فرهنگی او باشد. این سنیان را خود سنیان رها کرده اند و ما دو دستی به دامن شان آویخته ایم.

در این گرفتاری فکری و علمی و فرهنگی به چه کسی باید پناه برد؟ و از چه کسی امید نجات بخشی داشت؟.

۴- در همین فرمایش نامی از مرحوم فیض کاشانی بردید، از فیض که داماد صدرا بود و از فلسفه صدرا توبه کرده و حکمت متعالیه او را باطل دانست و به قرآن و اهل بیت(علیه السلام) روی آورد.

خود صدرا در تفسیر سوره واقعه از حکمت متعالیه خود اظهار پشیمانی می کند.

این سینا از ارسطوئیات روی برگردانید و در صدد پی افکندن يك فلسفه دیگر بود که عمرش وفا نکرد. اکنون حضرات می گویند

آرزوی ابن سینا همان بود که ملا صدرا در قالب حکمت متعالیه آورده است (!!!).

رفتار و روحیه و زندگی عینی ابن سینا و پذیرش سمت و زارت دولت دیلمی، نشان می دهد وی واقعگراتر از آن بوده که به مقوله های خیال انگیز صدرائی ارزش بدهد. بل پراگماتیست تر و عمل گراتر بوده است. در زمان اشتغال به ارسطوئیات نیز دستکم در حد خود ارسطو به تجربه هم اهمیت می داده. چنین فردی بر فرض به «اصالة الذهن» هم باور داشته باشد به زیر بار «انکار عینیات» که صدرا دارد نمی رود. آرزوی او از پی افکندن «فلسفه مشرقیه» مقابله با فلسفه غربی ارسطوئی بود، مرادش از «مشرقیات» همان معنای جغرافیائی خیز شگاه اسلام بود نه به معنی اشراق اصطلاحی و نه جوکیات هندی. چه اصرار داریم چوب ناظم دبستان (ناظم های گذشته) را به دست بگیریم و همه بزرگان را کودک وار به کلاس صدرا هدایت کنیم؟ کلاسی که خودش از تاسیس آن پشیمان گشته است.

حضرت استاد اگر هزار سال نیز توجیه و تاویل کنیم در آخر باز خواهیم دید بهشت و دوزخ قرآن ماده و مادی است، معادش جسمانی است نه معاد خیالی صدرائی، چرا «صراط سوی» را رها کرده و در گرداب ارسطوئیات و تخیلات جوکی های هندی افتاده ایم؟؟.

تنها فرق دنیا و آخرت در کمال و میزان تکامل ماده و مادی آن دو است که صد البته فرقی بس زیاد و باز زیاد است.
و فرمودید: چهار قرن است کسی نتوانسته در قبال صدرا عرض اندام کند...

توضیح:

۱- حضرت عالی به ارسطوئیات در تاریخ مسیحیت توجه ندارید که چه بلائی بر سر مسیحیت آورد و عامل دادگاه های انگیز آسیون گشت، اما خود ارسطوئیات را بهتر می شناسید لطفاً يك مطالعه ای نیز در جوکیات هندی بفرمائید خواهید دید آنچه صدرا آورده تلفیقی از این دو بوده نه آشتی دادن میان مشاء و اشراق، و روشن می شود که صدرا چیزی نیاورده است.
۲- اگر نه قرآن می آمد و نه اهل بیت، باز صدرا می توانست اسفار را بنوسید. زیرا این کار نیازی به قرآن و اهل بیت ندارد، مجموع اصول و فروع اسفار قبلاً در قالب ارسطوئیات و جوکیات موجود بود.
۳- هم اکنون آن تعداد از آیات و احادیث را که در اسفار است از متن اسفار بر دارید مشاهده خواهید کرد که هیچ لطمه ای به اصول و فروع حکمت متعالیه، نمی خورد و هیچ خلأئی در آن پدید نمی آید.
۴- همان طور که باید تا حدی با فقه و متد آن آشنائی داشت تا از آیات فقهی بهره برد، همان قدر نیز باید از فیزیک اطلاع داشت و آیات فیزیکی و نیز آیات کیهان شناسی قرآن را معنی کرد. و گرنه همیشه صافات، ناشرات، زاجرات و... را بدون دلیل و بر خلاف خود نص قرآن که ملائکه مونث نیستند به ملائکه تفسیر خواهیم کرد تنها به پیروی از افرادی مثل قتاده و عکرمة و...
و همچنین در شیمی، جامعه شناسی، انسان شناسی، زیست شناسی و پیدایش آدم. البته با پیروی از احادیث عترت(علیه السلام). و الا یا مطابق متون تفسیری به فیکسیسم و آدم خلق السّاعه ای خواهیم افتاد و یا به ترانسفورمیسم و آدم میمونی. این مسئله را نیز در «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام.

مگر می شود این همه آیات کیهان شناسی (که همگی در عین حال معادشناسی نیز هستند و متن عمده سوره های مکی را تشکیل میدهند) را بدون فیزیک نظری کیهانی، تفسیر کرد؟! آیا این صحیح است که همه قرآن را باید فقط و فقط با افکار صدرا تفسیر کرد؟! فرض کنیم حکمت متعالیه علم ذهن شناسی نیست و يك فلسفه است و فرض کنیم بهترین و صحیح ترین فلسفه است آیا

صحیح است همه مسائل تفسیری را که به علوم مختلف مربوط هستند با فلسفه حل و فصل کنیم؟؟ اگر چنین است پس چرا آیات فقهی را نیز با فلسفه تفسیر نمی کنیم و يك علم مخصوص برای آن ها به نام فقه تاسیس کرده ایم، اگر از عادت ها رهائی یابیم در می یابیم که علوم دیگر نیز در این میحث درست مانند فقه هستند. البته فلسفه قرآن و اهل بیت نیز در جای خود هست.

آیا سایر علوم راهی به قرآن ندارند؟ چرا به این همه احادیث مربوط به مسائل علوم مختلفه بویژه فیزیک در ارتباط با آیات قرآن توجه نمی کنیم؟ چرا اجازه نمی دهیم این دانش در خدمت تفسیر قرآن بیاید؟ تا اعجاز قرآن را به جهانیان نشان دهیم و قرآن را از طبیعیات ارسطو و افسانه ها نجات دهیم؟

۵- هنوز هم به نظریه های غیر مسئولانه عکرمه، قتاده و... مشغول هستیم و تاریخ صحیح و واقعی را رها کرده ایم و در تفسیر بخش های تاریخی قرآن از احادیث اهل بیت(علیه السلام) استفاده نمی کنیم که مورخین جهان نیز نیازمند این احادیث هستند. متون تفسیر مان می گویند «قوم عاد در احقاف در شمال یمن و نزدیک دریای سرخ زندگی می کردند». همه بخش های مربوط به تاریخ در قرآن را به این گونه آفت ها دچار کرده ایم بدین سان حتی برخی از انبیاء نیز به افسانه تبدیل شده اند. و آن آقا از «الازهر» روشنفکری کرده صدای نامبارکش را بلند می کند که قطعه های تاریخی قرآن همه مثال های سمبلیک و خیالی هستند (مانند قصه های کلیله و دمنه). احادیث اهل بیت(علیه السلام) به روشنی بیان می دارد که عاد همان «آکد» است و مرکزشان اطراف کوفه و نجف است و قبر پیامبرشان هود نیز در نجف است پایتخت شان «آگاد - آگات» حرفی میان دال، ت، ف است و لفظ «احقاف» در قرآن معرب آن است، نه همین احقاف که امروز هم در کنار دریای سرخ است. آیا محض وجود يك لفظ در جایی دلیل قاطع تفسیر قرآن می شود؟

احادیث به دقت و وضوح بیان میکنند که قوم «ثمود» همان «ثموت، ثمود، ثمور» است که حرف اولش حرفی بوده میان ت، ث، س. که آن مورخ غربی از روی کتیبه ها سومر خواند و حرف آخر این لفظ نیز نه حرف «ر» است و نه حرف «د» بل حرفی میان ت، د، ر، بوده است اگر حضرات همه چیز را در اسفار نبینند و قرآن را ملك طلق صدرا ندانند و اجازه دهند احادیث اهل بیت به عرصه بیاید، همه علوم از بطن قرآن بر جهانیان جاری می شود و دریای اعجاز علمی قرآن برای عالمیان روشن می گردد. احادیث در متن کتاب ها بویژه در اقیانوس بحار الانوار مانده و خاك می خورد ما مشغول اسرائیلیات، افسانه های عکرمه ها و خیالات حکمت متعالیه هستیم (!!!).

۶- چرا شیعه تفسیر ندارد و تفسیر نویسان شیعه همگی در همان بستر تفسیر نویسی برادران سنی نوشته اند؟ همان طور که تاریخ هم نداشتیم اخیراً کسانی آمدند و در تاریخ خدمت بزرگی کردند (از آن جمله رسول جعفریان که سیمایش را نیز نمی شناسم) بر گردن هر شیعه حق گذاشتند.

اگر شیعه در گذشته يك حزب قاچاق بود و تنها توانست فقه کامل و افتخارآمیز به پروراند و برای پرورش تفسیر و تاریخ منظم و منقح امکانات لازم رانداشت، اکنون چرا کاری نمی کنیم؟ چرا دچار يك حالت روانی «استغناء» و حس بی نیازی از اهل بیت(علیه السلام) گشته ایم؟ چرا؟

۷- خداوند نبخشاید بر کسی که اصل منحوس «در تفسیر قرآن از هر حدیثی و سخنی می شود استفاده کرد» را بنیان نهاد. چرا در فقه که فروع دین است حدیث را با دقت تمام غربال می کنیم و چندین علم را در کنار هم به خدمت این غربال کردن، گرفته ایم (و

حق هم همین است) اما در تفسیر که اصول دین است هر حدیث بی سند، جعلی، افسانه ای و... را می پذیریم؟! کدام عقلانیت چنین متد معکوس (ترجیح فرع بر اصل) را تجویز می کند؟ این چه خواب گرانی است؟. اگر بهترین تفسیر نو پس ما احیاناً چند حدیث شیعی بی‌آورد معمولاً از تفسیر علی بن ابراهیم نقل می کند که هیچ ربطی به علی بن ابراهیم قمی معروف، ندارد نوشته يك فرد مجهول است.

برخی می گویند: اگر در تفسیر قرآن به احادیث شیعه و با غربالی که در فقه داریم عمل کنیم، به قدر کافی حدیث نداریم. می گویم: انا لله و انا الیه راجعون. آن قدر به اسرائیلیات، ارسطوئیات، جوکیات و افسانه ها مشغول شده ایم در نتیجه به يك بیماری دچار شده ایم، احادیث عترت(علیه السلام) را می خوانیم اما رابطه این حدیث ها را با قرآن دریافت نمی کنیم و حدیث از قرآن کنار می ماند و بین قرآن و عترت(علیه السلام) جدائی می افتد آنچه باید مطابق حقیقت «لن یفترقا» باشد در واقعیت عینی به «افتراق» تبدیل می شود.

فرق نمی کند میان قرآن و عترت(علیه السلام) فلان شخص بظاهر مسلمان را قرار دهیم تا از هم جدا شوند یا فلسفه و عقاید دیگران را دیوار میان ثقلین قرار دهیم.

اگر در عرصه سیاست کهن خلفای اموی و عباسی را عامل جدائی ثقلین از همدیگر می دانیم چرا در عرصه تفسیر، عکرمه، وهب بن منبه، قتاده، سدی و... حتی نظریه های شخصی ابن عباس را عامل جدائی ثقلین نمی دانیم؟.

شما را به خدا ای استاد بزرگ و متدین و علاقمند به اهل بیت(علیه السلام) به این پرسش های اساسی پاسخ دهید، ما را نجات دهید، دستی از آستین درآوردید تا قرآن و عترت(علیه السلام) در کنار هم قرار بگیرند و حضرت عالی این توان را از هر جهت دارید. چه پیشنهادی مهمتر، ارزشمندتر و سر نوشت سازتر از این به حضور استادم بدهم؟ در انتظار کدام فیض کاشانی باشم غیر از استاد بزرگوارم؟.

این همه دریای حدیث (و بقول مرحوم مجلسی دریاهاى حدیث) که داریم همه و همه در تفسیر قرآن است حتی یکی از آن ها خارج از تفسیر نیست و هیچ کمبودی هم نداریم. کی يك تفسیر شیعی با همان تعهدات که در سبک، روش و تعیین ابزار، در فقه داریم، نوشتیم و با کمبود حدیث رو به رو شدیم؟.

این ما هستیم که عادت کرده ایم تنها از همان حدیث ها استفاده کنیم که در متون تفسیری آمده است و کمتر از این مدار خارج می شویم. گمان می کنیم حدیث دیگری وجود ندارد و آن بیماری «عدم توان دریافت رابطه حدیث ها با قرآن» مانع اصلی است که در نهادمان به يك غده سرطانی تبدیل شده است. البته باید کاملاً اذعان کنم که حضرت استاد در استفاده از احادیث دیگر، گامهای بس بزرگی برداشته اید و بر می دارید.

شاید به ذهن عالی خطور کند: فلانی برای دفاع از عمویش این همه سخن بار کاغذ کرده است.

عرض می کنم اگر این اوراق برای تعصب نسبی باشد خدا مرا نبخشاید. درد من عمویم نیست، درد من به هدر رفتن امکانات امروز و در خدمت گرفتن آن ها در تکرار سخنان پیشینیان غیر شیعه و یا منقول از منابع غیر شیعه است، اکثر کار و فعالیت ما مصداق «گور کنی» دارد مرثیه خوان کنار گورهای گذشتگان شده ایم نقل اقوال هم حدی دارد و نباید به همان ها بسنده کنیم، گمان می کنیم محقق کسی است که يك سطر بنویسد و ده سطر پاورقی و آدرس بیاورد، خودش چی و چه عرض قابلی دارد، لازم

نیست. هر ابتکار مبتنی بر احادیث اهل بیت(علیه السلام) را اجنبی، نا محرم بل ترسناک می یابیم، از منابع غیر اهل بیتی نمی ترسیم زیرا با آن ها انس گرفته ایم.

پایان: دلم می خواست هزار صفحه از این درد دل شاگردانه به حضور استاد و سرورم بنویسم اما...

درد من عمومی دیگرم است که خداوند از هر جهت نعمتش را بر او تمام کرده است.

اگر امری باشد این شاگردتان در خدمت است.

شاگرد شما

مرتضی رضوی

۱۳۸۲ / ۳ / ۷

ویزگی بزرگ تصوف محی الدین:

برگردیم به ادامه مبحث «علم محی الدین» :

- و اذا ذقت هذا ذقت الغایة الّتی لیس فوقها غایة فی حق المخلوق، فلا تطمع و لا تتعب نفسك فی ان ترقی فی

اعلی من الدرج، فما هو ثمّة اصلاً و ما بعده الّا العدم المحض: وقتی که چشیدی این را: چشیده ای نهایت آن چه را که برای

انسان بالاتر از آن غایتی نیست، پس از ورزی نکن و جان را برای بالاتر از این پله، در رنج و سختی نینداز، زیرا در آن جا پله دیگری

نیست هرگز، و نیست آن سوی آن مگر عدم محض.

توضیح:

۱- مرادش تاکید بر اصل ابتکاری خودش است که «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» را تا این جا دقیقاً توضیح داد، و با

مثال آئینه همواره نوعی دو گانگی میان خالق و مخلوق را حفظ کرد و مانند حلاج به «انا الحق»، و جنید به «ما فی جبتی الّا الله» و

با یزید به «انا الله» نرسید.

۲- به مخاطب و پیروان می گوید از این بالاتر نروید زیرا بالاتر از این نیست مگر عدم محض. اگر دیگران بودند می گفتند از این بالاتر

نروید که بالاتر از این نیست مگر وهم و خیال. اما چون محی الدین به خیال و وهم ارزش می دهد بنابراین از به کار بردن این دو لفظ

پرهیز کرد و از لفظ عدم با قید تاکیدی «محض» استفاده کرده است.

۳- قیصری با همه زیرکی و آشنائی با مشرب های گوناگون تصوف، از آغاز بحث تجلی و آئینه در اشتباه سقوط کرده و این زاویه

را همچنان با زتر پیش می رود. محی الدین در «هستی شناسی» و «وجودشناسی» بحث می کند، قیصری جریان بحث را به

بستر «سیر و سلوک» و «خودسازی» و «تزکیه نفس» انداخته است. و شارح دیگر به دنبال او سرگرم شوق و شعف جلوه ها و

تجلیات خدا برای اكمال مقام و رهائی از نفس است. این خبط بزرگ از قیصری، بس شگفت است، ظاهراً دو علت برای آن می توان

ذکر کرد:

الف: گر چه قیصری را باید از شاگردان مع الواسط مکتب محی الدین دانست لیکن فاصله زمانی يك قرن۱ او با محی الدین می توانست او را تا حدی به فضای تصوف فارسی برگرداند. همان طور که پیش تر گفته شد سلطه تصوف محی الدین بر خانقاه ها تقریباً دولت مستعجل بود و بیش از حدود يك قرن پایدار نماند. آن چه از تصوف او تقریباً برای همیشه در فرهنگ صوفیان ماندگار شد عنصر چاشنی دار «امانسیم» و انسان گرائی شدید آن بود، و اکنون هم هست. و همچنین پرهیز او از «وحدت محض» و خود داری او از «انالحق» گفتن، و در بیان دیگر ابتکار متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» او طوری در عالم صوفیان موثر افتاد که پس از او کسی شعار «انالحق» نداده است.

اما دیگر ویژگی های تصوف او چندان نپائید. پیش تر اشاره شد که مولوی (ف ۶۷۲) در خوان گاه قونیه یعنی در مجمع صوفیان طرفدار محی الدین به طور اعلام نشده در صدد تضعیف ویژگی های افکار او بود که حادثه شمس برنامه او را ناتمام گذاشت.

ب: قیصری ۱۲ مقاله در آغاز شرح خود نگاشته است که تبخّر او را در ارسطوئیات نشان می دهد. وی در شرح سخنان محی الدین در جاهای متعدد از «صادر اول» نام برده است که اساساً محی الدین با این اصطلاح کاری ندارد. در تصوف محی الدین عالم وجود تنها يك منطقه جغرافی است گر چه در درون این منطقه مقامات، حضرت ها، عالم های گوناگون وجود دارد. اما در بینش ارسطوئی مناطق متعدد جغرافی هست از قبیل وجود خدا، عالم عقول عشره، مجردات و بالاخره طبیعت و ماورای طبیعت گر چه همگی به هم ربط دارند و گاهی با هم متخلخل می شوند.

در همین جا چیزی از این جغرافی ذهنی از قلم قیصری تراویده است: «اذ لیس بعد الوجود المحض الّا العدم المحض». گر چه در این عبارتش قصد تعیین مرز جغرافی میان عدم و وجود را ندارد اما تعبیر يك تعبیر جغرافی است.

ملاصدرا: ملاصدرا که در ارسطو گرائی بیش تر از قیصری پیش رفته و رسماً اعلام کرده است درصدد مجهز کردن تصوف محی الدین به براهین ارسطوئی است، به اصل «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» محی الدین، هم اهمیت بیش تر داده و هم آن را پایه مکتب خود قرار داده است و آن را از نو زنده کرده است.

در این مساله میان قیصری و ملاصدرا، آن چه باعث مشی کاملاً متفاوت این دو شده برتری استعداد ملاصدرا بر قیصری نیست بل مقاله های ۱۲ گانه مذکور نشان می دهد قیصری اگر قوی تر از صدرا نباشد ضعیف تر از او هم نیست. عامل این تفاوت جهت گیری شان بوده است. قیصری در شرح فصوص آهنگی را در پیش گرفته که مقصد نهائیش رسیدن به مغز تصوف است. و مقصد صدرا کوبیدن و هموار کردن این راه است. قیصری به همین دلیل در اثر ذهنیات خود، در مرحله «وجودشناسی» جریان سخن را ناخود آگاه به بستر «نفس شناسی» و «سیر و سلوک» می کشاند.

تا این جا که پیش آمده ایم در شرح قیصری چنان که باید توجهی به اصل فراز «وحدت در عین کثرت» محی الدین، نشده است. در حالی که اساس مکتب ملاصدرا. همین اصل است.

قیصری در مقالات مقدماتی اصطلاح های متعددی را شمرده است که کاربرد آن ها در میان ارسطوئیان و میان صوفیان، متفاوت است و سعی کرده است تفاوت ها را فراز کرده و بشناساند. لیکن صدرا سعی می کند این تفاوت ها را غیر مهم و حتی الامکان از بین ببرد، در نتیجه قیصری هم به دلیل گرایش بیش از حد به تصوف و هم به علت زمینه ذهنی ارسطوئی و هم به دلیل قرار گرفتن

در فضای فارسی، دچار این اشتباه شده است که روی هم رفته شان، دو علت می شود. لذا ویژگی های تصوف محی الدین چنان چه که باید، در مد نظرش نبوده است.

اما می توان گفت ملاصدرا اساساً کاری غیر از پروراندن ویژگی های تصوف محی الدین، نداشته است.

عبارت بعدی محی الدین بیش تر از پیش اشتباه قیصری را آشکار می کند:

- فهو مرآتك فی روءیتك نفسك و انت مرآته فی روءيته اسمائه و ظهور احكامها، و لیست سوا عینه: پس خدا آئینه
توست برای مشاهده نفس خودت، و تو آئینه خدا هستی برای مشاهده اسمایش و ظهور احكام اسمایش. و نیست اسمای او مگر عین ذات او.

توضیح: ۱- محی الدین در دفاع از مثال آئینه که تنها ابزار او برای «کثرت در عین وحدت» است، خیلی جدی است با حرف «ف» از نو آخرین نتیجه گیری تاکیدی را می کند، می گوید «انا الحق» نگو، بگو «انا المرآت له و هو المرآت لی». این «هو» و «انا» را به نحوی حفظ کن. حتی او در این حفاظت به حدی خوددار، و با ترمز می رود که به تدریج می رسد بر این که «تو نیز عین ذات خدا را می بینی»، اول به سراغ اسماء، و سپس به سراغ ظهور احكام اسماء، و پس از آن می رسد بر این که «و لیست آلا عینه».

۲- احكام: محی الدین در فص آدمی نوعی از «حکم» را توضیح داد، نتیجه می داد که وجود مخلوق حکم می کند به خدا «خالق» گفته شود و وجود خدا حکم می کند که به مخلوق «مظهر» گفته شود. یا وجود مخلوق حکم می کند که به خدا «مطلق» گفته شود و وجود خدا حکم می کند که به مخلوق «مقید» گفته شود.

در این جا باز به آن تاکید می کند که دو چیز هست که هر دو هم محکوم به و هم محکوم علیه هستند. و «دوئیت» را حفظ می کند در عین وحدت. جمله بعدی باز مراد او را بیش از پیش روشن می کند.

- فاختلط الامر و انبهم: پس مسئله دچار خلط شد و ابهام آمیز گشت. یا: امر خلق و خالق مخلوط است زیرا هر دو هم محکوم به و هم محکوم علیه، هستند. و نیز هر دو آئینه همدیگرنند. و این اختلاط موجب ابهام مسئله در نظرها گشت که برخی چیزی از وحدت ندانستند و برخی دیگر بر عکس پیش تر رفته و به انا الحق رسیدند.

- فمنا من جهل فی علمه: پس برخی از ما انسان ها در فهم این (کثرت در عین وحدت) باز ماند.

- فقال: العجز عن درك الادراك، ادراك: و (در اثر جهل خود) گفت عجز از درك ادراك، ادراك است.

- و منا من علم فلم یقل بمنل هذا، و هو اعلی القول، بل اعطاه العلم السكوت ما اعطاه العجز: و برخی از ما انسان ها آن (کثرت در عین وحدت) را درك کرد و چنین سخنی نگفت، در حالی که این قول (عجز از درك ادراك، ادراك است) برترین قول است. بل علم او سکوت را به او داد نه عجز را.

- و هذا هو اعلی عالم بالله: و او بالاترین عالم در خداشناسی است.

توضیح: به نظر محی الدین آن چه ابن سینا گفت:

تا بدان جا رسید دانش من *** که بدائم همی نادان ام

یا سخن ابن ابی الحدید:

فیک یا اعجوبة الكون غدالفکر کلیلا *** انت حیّرت ذوی اللب و بلبلت العقولا.

كلما قدم فكرى فيك شيراً فرّ ميلاً *** ناكصاً يخبط عمياء و لا يهد سبيلاً.

يك فهم و دريافت ارزشمند است و پى بردن به عجز خود و به زبان آوردن آن بالاترين قول است ليكن بهتر و بالاتر از آن، سكوتى است كه در اثر علم والاتر، حاصل مى شود.

تأمل:

۱- در اين جا روشن مى شود كه سخن قيصرى هم در مورد ابن سينا و هم در مورد «عجز عن درك...» در فص آدمى نا درست بوده و در آن جا فهم خود را بر محى الدين تحميل كرده است. چنان كه گذشت.

۲- قيصرى جمله «هو اعلی القول» را به سكوت معنى كرده ليكن ديدگاه ادبى و نيز عادت انشاء محى الدين، دليل بر نادرست بودن اين برداشت است. زيرا عادت و روال محى الدين در اشاره به «نزديك» اين است كه اصل ادبى را رعايت كرده و از لفظ «هذا» استفاده مى كند. يك نگاه به سطرهاى پيش در كلام او، اين موضوع را ثابت مى كند. ظاهراً به نظر قيصرى بعيد آمده كه محى الدين يك بينش را هم به جهل نسبت دهد و هم آن را اعلی القول، بنامد. اگر اين فكر باعث اين عمل قيصرى باشد، بايد گفت او در شناخت تصوف، فرد قوى، ليكن در محى الدين شناسى، ضعيف است.

محي الدين هم گستاخ است و هم اهل تعارف نيست او اصل نسبت علم و جهل را در نظر دارد همان طور كه افراد انسان در علم نسبت به همديگر در درجات قرار دارند، همان طور با همان نسبت از جهل بر خوردارند.

۳- محى الدين به دنبال همين كلام خواهد گفت اين دارنده والاترين علم كه سكوت كرده پيامبر(صلى الله عليه وآله) است. اکنون كه سكوت نتيجه اين علم است پس چرا خود محى الدين سكوت نكرد و اين همه سرايش و تصور و تصورات را رديف كرد؟ و عبارت هاى بغرنج و مغلق را پشت سر هم چيد حتى علامه اى مثل قيصرى در اغلاقات آن، و روند فصاحت و بلاغت، دچار سر در گمى شد.

آيا رسول خدا(صلى الله عليه وآله) پس از هفت قرن «نعوذ بالله» از سكوت خود پشيمان شده و فصوص را دود ستى به محى الدين داده كه برود و اين نقص عظيم را جبران كند؟ اين چه بازى اى است كه اين مرد با مقدسات و پايه هاى اصلى دين، مى كند؟!

۴- سخن او متناقض است. از طرفى مى گويد نتيجه اين علم سكوت است. و از طرف ديگر خودش بر اساس همين علم اين همه پر حرفى مى كند، و اين علم را بر همگان ابلاغ مى كند، بل مدعى ماموريت از جانب خدا و رسول براى ابلاغ، مى باشد. و اين ماموريت را رسماً اعلام مى كند، کدام جانب قضيه اشتباه بوده و هست؟:

۱) حرف محى الدين درست است و سكوت رسول خدا(صلى الله عليه وآله) نعوذ با الله - بايد جبران شود. در اين صورت مسلم مى شود كه اين علم، سكوت را نمى دهد، و محى الدين به غلط اين جمله را گفته است. پس اين علم، جهل محض بوده و صرف خيال و توهم است.

۲) حرف محى الدين صحيح است ليكن او اشتباه كرده اين علم را بدین شرح توضيح داده و سكوت را شكسته است. در اين صورت او به دروغ ماموريت خود را به رسول خدا(صلى الله عليه وآله) نسبت داده است. زيرا پيامبر(صلى الله عليه وآله) كسى را به كار غلط مامور نمى كند.

۳) این علم برای رسول خدا(صلی الله علیه وآله) سکوت را ثمر داده و برای محی الدین حرافی را. اولاً يك علم دو نتیجه متضاد (بل متناقض) را نمی دهد. ثانیاً او خودش هم این سکوت را وهم لزوم ابلاغ (هر دو را) به پیامبر(صلی الله علیه وآله)نسبت می دهد. پس در این بین نمی ماند مگر حذف آیه «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» از قرآن. که دشمنی صوفیان مثل محی الدین که غاصبان ولایت و توزیع کنندگان آن در میان خودشان هستند پیش تر به شرح رفت با غدیر، آیه غدیر که آیه ولایت است بس ریشه دار است. آنان چشم دیدن این آیه را ندارند.

و نتیجه این سخنان این است که حضرت محی الدین را متمم نبوت و مکمل رسالت بدانیم همان طور که خودش همین ادعا را دارد. و ادعای نزول وحی می کند و وحی را هم به مردم ابلاغ می کند، تنها می گوید «لست بنبی بل انا وارث». و «وارث» را به «خاتم الاولیاء» بودن خودش، معنی می کند.

تعجب از مریدان امروزی محی الدین است، این همه تناقضات آشکار را مشاهده می کنند باز شیفته بافته های تخیلی او می شوند. و یا شگفت از زمریدشناسی محی الدین است که این نابغه می دانسته عده ای با همه ادعای عقلانیت، شیفته تخیلات او شده و از دیدن تناقضات بلندتر از اورست، عاجز خواهند ماند.

۵- محی الدین به کسی که گفته است «العجز عن درك الادراك، ادراك» مقام «اعلی» می دهد لیکن او را در رتبه پائین تر از پیامبر و نیز در رتبه پائین تر از خودش، قرار داد. این کس کیست؟

این شخص که مفتخر شده در رتبه و مقام، در پشت سر محی الدین قرار گیرد ابو بکر است. همان طور که در فص آدمی گذشت. قیصری این سخن را رسماً از زبان ابو بکر نقل کرده و مصحح دانشمند موسسه دار الاعتصام، از فتوحات مکيه نقل کرد که خود محی الدین این سخن را به ابو بکر نسبت داده است در حالی که عبارت «العجز عن درك الادراك، ادراك» مصراع اول يك بیت از دیوان منسوب به امیر المؤمنین(علیه السلام) است.

محی الدین برای این که حتی رتبه پائین تر از رتبه خودش را نیز به علی(علیه السلام) ندهد، کلام آن حضرت را سرقت کرده به ابوبکر می دهد بل نه تنها برای این که مبدا علی(علیه السلام) در صف اولیاء نفر سوم شود،(یعنی اول پیامبر(صلی الله علیه وآله)دوم محی الدین، سوم علی(علیه السلام)، بل ابو بکر را مورد لطف قرار داده در پشت سر خود جای می دهد.) هیچ وقت نا می از افراد چهارم و... نمی برد.

اروپائیان می گویند: **هیچ طلب کاری در نظر بد هکارانش قهرمان نیست.** محی الدین و همگانش که ولایت علی علیه السلام را مثل گوشت قربانی تعمیمی کرده و میان خودشان تقسیم کرده اند، شنیدن نام علی(علیه السلام) نیز برای شان سنگین است و آرزوی بزرگ شان این است که ای کاشد نعوذ باللّه نه علی ای در تاریخ می آمد، و نه آیه تطهیر و نه آیه غدیر، در قرآن.

بگذار تکرار کنیم: محی الدین در سفر معراج که داشته در آسمان هفتم پیامبر(صلی الله علیه وآله)و ابو بکر را می بیند که در کنار هم به خوش ویش مشغول اند، آن گاه بر می گردد در آسمان چهارم علی(علیه السلام) را می بیند که وامانده (نعوذ باللّه) و افسرده است. نکوهش می کند: تو در دنیا ادعا می کردی که افضل از ابو بکر هستی اینک در این جا مانده ای.

تکبر محی الدین در بر خورد با انبیا و نسبت دادن آن ها به جهل و خطا و... یکی دو تا نیست.

۶- همان طور که خواننده محترم مشاهده کرد خود محی الدین در موارد متعدد از فص شیثی تاکید دارد که حقیقت وجود خدا برای هیچ کس قابل درک نیست از جمله:

فص آدمی: و لا يدرك الحق ادراکه لنفسه - فلا يزال فی حجاب لا يرفع - فلا يزال الحق من هذه الحیثیه غیر معلوم.
فص شیثی: ما رأى الحقّ و لا يمكن ان رآه.

شاید مراد ابو بکر از «عجز ادراک» همین نکته باشد، پس چرا او را به «جهل» متهم می کند؟ اما باید ابو بکر هم لطمه ای بخورد تا در پشت سر محی الدین قرار بگیرد و از او جلو نزند. پیش تر گفتم که این مرد نه سنی است و نه شیعه. بیت مزبور به همراه دو بیت دیگر از دیوان علی(علیه السلام):

العجز عن درك الادراك ادراك * و البحث عن سر ذات السر اشراك**

و فی سرائر الذی منه الیه هدی * مستدرکا و ولیّ الله مدراک**

و مجانی الادب، از متون مسیحیان لبنان بیت زیر را نیز از آن حضرت نقل کرده است:

هو الذی انشأ الاشیاء مبتدعاً * فكيف يدركه مستحدث النسم**

در این ابیات اساس بحث های محی الدین که همگی به محور ذات خداوند است، محکوم شده و اعلام شده که نتیجه این بحث ها شرک است، و این گونه خالق عقل را به زیر تحلیل عقل کشیدن، یا خالق عشق را به زیر تحلیل عشق کشیدن، یا خالق کشف و شهود را این چنین به زیر تحلیل کشف و شهود بردن، سر از شرک در می آورد و بس. و لذا خدای اسفار سر از «همه چیز خدائی» در می آورد.

و متجلی بالذات، متغیر بالذات و مضطرب، است که همه این ها را ملا صدرا از محی الدین گرفته است.

می فرماید: تنها کسی می تواند که مردم را به سوی خدا (نه به وجود و ذات خدا) هدایت کند که خودش از جانب خدا هدایت شده باشد و «ولی الله» باشد که هم درک می کند و هم خودش وسیله درک و هدایت دیگران است.

باز می فرماید: خداوند اشیا را «ابداع» کرده و «وجود» شان را ایجاد کرده نه این که آن ها را از وجود خودش صادر کرده یا تظہیر نموده.

و نیز می فرماید: موجود «مستحدث» چگونه می تواند موجود ازلی را به تحلیل بکشاند.

پس يك صوفی ای مثل محی الدین در مقابل این سخنان، ناچار است اول ولایت را غصب کند، سپس ادعای قَدَم مخلوقات یا ادعای عالم «اعیان ثابته» بکند، و در مرحله سوم ادعای علم بیش از علم ملائک بکند و بالاخره «نسم» بودن خود را انکار کند و مدعی وحدت وجود شود تا از ازل تا ابد همراه خدا وجود داشته باشد، تا در میان مردم صوفیه، به مقام شیخ اکبر بل شیخ اعظم برسد.

نام علی(علیه السلام)، وجود علی، ولایت علی، علم علی، بیان علی و... و... همه مزاحم حضرات اقطاب صوفیه است. پس باید کاری، کارهائی بکنند. به مبحث زیر توجه فرمائید:

خاتم الاولیاء و ولایت فقیه:

- و لیس هذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء: و نیست این علم مگر برای خاتم پیامبران و خاتم اولیاء.

- و ما يراه احد من الانبياء و الرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم، و لا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولي الخاتم، حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكاة خاتم الاولياء: و کسی از انبيا و مرسلين اين علم را نمی بیند مگر از مشکات رسول خاتم، و نمی بیند کسی از اولياء مگر از مشکات خاتم الاولياء و حتی مرسلين نیز نمی بینند اين علم را (وقتی که می بینندش) مگر از مشکات خاتم اولياء.

مشکات: فندیل یا ظرفی که چراغ را در آن می گذارند.

- فان الرسالة و النبوة. اعني نبوة التشريع و رسالتهم تنقطعان، و الولاية لا تنقطع ابداً: زیرا رسالت و نبوت مقصودم نبوت تشريعی رسالت تشريعی است منقطع می شوند. اما ولایت هر گز منقطع نمی شود.

توضیح:

۱- آن علم خدانشناسی و هستی شناسی که خودش مشروحاً بیان کرده و خودش به آن عالم است را معرفی می کند. و خلاصه آن درك «كثرت در عين وحدت، وحدت در عين كثرت» است با آن مثال آئینه که آورد، می باشد. به نظر او اين واقعیت هستی شناسی است لیکن به دلیل دو جانبه بودن از حیث این که هم خدا محکوم به و محکوم علیه می شود و هم خلق، و نیز هم انسان خودش را در آئینه خدا می بیند و هم خدا خودش را در آئینه خلق، لذا مسئله (انبهم) مبهم شده است، و هر کسی توان کشف و شهود آن را ندارد. بالاترش درك ابوبکر است و به طور ناب در وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله) است.

خودش چه طور؟ بدیهی است چون خودش این علم را توضیح داده پس آن را می دانسته است، مگر در اول کتاب نگفت که این فصوص را پیامبر(صلی الله علیه وآله) از ناحیه خدا به من داده است و سپس ادعا کرد که محتوای فصوص يك به يك از خدا نازل برای او شده و آورنده آن به جای جبرئیل، پیامبر(صلی الله علیه وآله) است.

۲- همه انبیا ء نیز توان درك این علم را ندارند مگر از مشکات پیامبر اسلام.

تأمل:

محي الدين بالا ترين علم را در انحصار پیامبر(صلی الله علیه وآله) می داند. اين درست. اما ادعای این که همه انبیا باید این علم (و یا هر علم دیگر را) از طریق پیامبر اسلام به دست بیاورند، هیچ دلیلی ندارد و محض ادعا است، مگر آن ساز مان خیالی که او در مکانیسم ویژه درست می کند، وجود پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) را «فیض اقدس» می نامد و سایر اشیاء را از وجود آن حضرت به بیرون صادر می کند و نام این «صدر» دوم را فیض مقدس می گذارد.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام): آن حضرت را اشرف مخلوقات و اعلم آن ها می داند، او را افضل جمیع انبیا و خاتم رسل می داند، و نیز نور آن حضرت را اولین مخلوق می داند. نه اولین موجد که آن نور، از اولین موجد آفریده شده است، نه شی ای از وجود خدا صادر شده و نه از وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله).

صدرائیان امروزی که تنها وفاداران به ارسطوئیات و تنها وفاداران به محی الدین در قرن ۲۱ هستند صدور ارسطو و «حضرت واحدی» محی الدین را به يك معنی گرفته و می گویند: خدا مصدر اول است و پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر اول. که در عين حال مصدر ثانی نیز هست، از وجود خدا تنها پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر شده و دیگر اشیاء جهان همه و همگی از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در سلسله صدور، صدور یافته اند.

مطابق فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) جریان پیدایش اشیاء بر شرح زیر است:

- ۱- خدا بود و غیر از او چیزی نبود، اراده کرد که کائنات را به وجود آورد (کان الله و لم یکن معه شیء) - (عالم امر).
- ۲- اولین پدیده فیزیکی را با «امر» کن فیکون به وجود آورد، «ایجاد» کرد نه از چیزی که قبلاً بوده و نه از وجود خود خدا. بل ایجاد کرد (عالم امر).
- ۳- با يك امر دیگر، موجود و شیء دیگر ایجاد کرد به نام روح.
- ۴- پس از پیدایش پدیده اولیه فیزیکی، پیدایش اشیاء فیزیکی از همدیگر آغاز شد (عالم خلق).
- ۵- با پیدایش اولین روح پیدایش ارواح از همدیگر شروع شد (عالم خلق)
- ۶- اولین شیء روحانی در مرحله خلق موجودات روحانی، عقل ها بودند که خلق شدند (باز به عالم خلق مربوط است).
- ۷- اولین روح از ارواح موجودات عاقل، روح رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بود که خلق شد و عقل خود را در یافت کرد (باز به عالم خلق مربوط است).
- ۸- سپس ارواح سایر موجودات عاقل خلق شد و هر کدام عقل خود را در یافت کرد.

توضیح:

- ۱- اولین پدیده فیزیکی که با امر پیدایش یافت، در واقع پیدایش زمان و مکان نیز بود. زیرا شیء محدود نمی تواند فارغ از زمان و مکان باشد. و خود «پیدایش»، يك حرکت است و حرکت عین زمان است. و خود «محدود بودن» عین مکان است.
- ۲- این شیء اولیه فیزیکی شروع به گسترش کرد. (انا لموسعون)^{۱۲۸}
- ۳- پیدایش اولین روح که با امر بود، در درون همان عالم فیزیکی رخ داده است، نه خارج از آن. ارواح نیز هر کدام محدود و مشمول زمان و مکان است. و «مجردات» ارسطویی جایی در فلسفه اسلام ندارد. زیرا هر چیز (غیر از خدا) متغیر و متحرک است، و تغییر و تحرك یعنی خود زمان. و هر روح علاوه بر تغییر و تحرك، محدود - **قد جعل الله لكل شیء قدراً - و كل شیء عنده بمقدار -** و متعین است (و نامحدود فقط خدا است) پس ارواح نیز مشمول زمان و مکان هستند.
- ۴- در نتیجه هیچ شیء ای از وجود خدا صادر نشده است. زیرا صدور لازم گرفته حرکت و تغییر در وجود خدا رخ دهد. و شیء متغیر نمی تواند خدا باشد و حادث است.
- ۵- خدا «مصدر» نیست و «صادر اول» تنها يك افسانه است از افسانه های الهه های یونان قدیم که ارسطو به آن شکل مثلاً فلسفی داده است.
- ۶- پیامبر (صلی الله علیه وآله) نه تنها «مصدر ثانی» نیست بل مصدر هیچ موجود دیگر نیست و هیچ موجودی از وجود او صادر نشده است.
- ۷- اشیاء کائنات و خود کائنات تموج خدا نیستند، و این فقط تخیلی است که محی الدین ها ساخته اند. و نیز کائنات و اشیاء کائنات مظهر وجود و ذات خدا نیستند و آن چه محی الدین «سریان وجود خدا در موجودات دیگر» می نامد خیالی بیش نیست. زیرا همه این ها تغییر وجود خدا را لازم گرفته اند و سریان، عین حرکت و تغییر است با هر تاویل و با هر توجیه و با هر قصد و با هر مراد.

۸- عالم خلق و اشیاء آن، و نیز عالم خلق غیر فیزیکی و اشیاء مربوط به آن، با هم به همکاری پرداختند اینک موجود فیزیکی-روحانی، به نام انسان را می بینید.

۹- نظر به این که عقل ها و روح ها هر کدام و هر تك تك شان محدود هستند و متحرك، پس آن ها نیز از این جهت تحت اصول ریاضی قرار می گیرند- زیرا عرضی دارند، طولی دارند- و از این حیث آن ها نیز به نوعی فیزیکی هستند.

بنابراین در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) اگر لفظ متافیزیک یا غیر فیزیکی به کار ببریم تنها د رمورد خدا صادق است و بس. و دیگر موجودات همگی فیزیکی (یا به نوعی) فیزیکی هستند.

۱۰- این جاست که معاد جسمانی معنای خودش را کاملاً نشان می دهد، و آنان که دنبال سراب رفته اند، می توانند حقیقت را در یابند.

۱۱- زمین کره کوچکی است در منظومه، در میان ملیون ها منظومه در کهکشان راه شیری و آن نیز به همرا میلیاردها کهکشان، محتوای آسمان اول را تشکیل می دهند. آسمان اول نیز يك کره است در درون آسمان دوم و همچنین تا آسمان هفتم و از هفتم به بعد دیگر مخلوق وجود ندارد و خدای بی نهایت است خدائی که درون کائنات نیز از وجود او فارغ نیست.

۱۲- این کائنات با این بزرگی آن گاه که با امر خدا ایجاد شد، خیلی کوچک و ریز بوده و تنها يك پوسته (آسمان) داشت که بر اساس «اَنَا لموسعون» امروز بدین کمیت و کیفیت در آمده است.

۱۳- همین امروز هم کار امری خدا (ایجاد) ادامه دارد که دائماً از مرکز کائنات، ایجاد می شود و کائنات از آن ایجاد شده تغذیه کرده و به گسترش و بزرگ شدن خود ادامه می دهد.

۱۴- این مسائل را در کتاب «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام با آیات و احادیث مربوطه شان.

این است هستی شناسی صاف و ساده قرآن و اهل بیت(علیه السلام) که هم واقعیت است و هم بر اساس واقعیت ها. گفتم: «صاف و ساده»، به راستی اگر تخیلات افلاطونی، ارسطویی و رؤیا گری های جوکیان هندی نبود و مغزهای مان را آلوده نکرده بود، هم فهم هستی شناسی اسلام بس سهل و آسان بود و هم يك تصویر صحیح ذهنی از جهان هستی. اما...

اسلام برای هدایت آمده نه ضلالت، اسلام برای روشننگری آمده نه برای ایجاد بغرنجی و سرگردانی، يك درس هستی شناسی و یاد دادن آن برای بشر، برای خدا این قدر مشکل بود؟! که ارسطوئیان با هیولا بازی، عقول عشره سازی، افلاک عاقل با اراده درست کردن، و صدها موضوع و مسئله هپروتی، انسان بی چاره را از چاله بی علمی به چاه جهل محض می اندازند. و حضرات صوفیه علاوه بر آن چاه، با تصورات واهی شاعرانه همه حقایق و واقعیات عالم را به موهومات تبدیل می کنند. چه بلائی که بر سر امت نیاوردند و چه دیوار عظیمی که میان امت و قرآن نکشیدند؟! البته اگر این کار را نمی کردند خودشان را «حکیم» و مردم با فهم را «نفهم» نمی توانستند معرفی کنند.

اگر رسول خدا مشکات است، مشکات این هدایت است. نه روزنه ای که موجودات پشت سر هم از آن فرو بریزند. و صدرائیان نام این ریزش را «فیض مقدس» بگذارند. چه بازی ها که با الفاظ زیبا و مقدس نکردند؟! و چه بازی ها که با خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) (نعوذ بالله) نکردند؟! با کدام دلیل با کدام برهان؟! با کدام عقل و عقلانیت؟! با کدام آیه؟ با کدام حدیث؟

اگر عقل این است و اگر استفاده از آیه و حدیث این است و اگر هر جعل به نام حدیث قدس، کار برد دارد، فردا يك شاعر مذاق دیگر می تواند يك خدای دیگر با يك کائنات دیگر با يك سیستم پیدایش دیگر، تصور و تصویر کند و به مردم عرضه بدارد. عالم خیال و وهم و فرض که بس فراخ و آلات و امکانات و مصالح ساخت آن نیز رایگان و بی هزینه و مفت است. و وقتی که رؤیا پردازانه و شاعرانه نیز باشد مشتری هم دارد.

نمونه چیدن الفاظ زیبا و مقدس را در کنار هم از قیصری ببینید:

و لا يمكن الوصول لاحد من الانبياء و غير هم الى الحضرة الالهية الا با لولاية التي هي باطن النبوة، و هذا المرتبة من حيث جامعية الاسم الاعظم لخاتم الانبياء، و من حيث ظهورها فى الشهادة بتمامها لخاتم الاولياء فصاحبها واسطة بين الحق و جميع الانبياء و الاولياء. و من امعن النظر فى جواز كون الملك واسطة بين الحق و الانبياء، لا يصعب عليه قبول كون خاتم الولاية. الذى هو مظهر باطن الاسم الجامع، و اعلى مرتبة من الملائكة. واسطة بينهم و بين الحق.

اولا: ملك فقط واسطه پیام رسانی است و شما پیامبر(صلی الله علیه وآله) را واسطه و جود، می دانید و همه موجودات را از وجود او می ریزانید.

ثانياً: با لآخره تکلیف انبیاء معلوم نشد آیا واسطه میان آن ها با خدا فرشته است یا پیامبر(صلی الله علیه وآله). اسلام می گوید واسطه پیامی فرشته است اینان می گویند پیامبر(صلی الله علیه وآله) است و شگفت این که نقیض سخن شان را دلیل سخن شان می کنند. اگر پیامبر(صلی الله علیه وآله) یا آن خاتم الاولیاء واسطه است پس چرا وقت ملك ها گرفته می شود؟ تحصیل حاصل است؟ یا توضیح و اوضحات؟

ثالثاً: چرا واسطه بودن پیامبر(صلی الله علیه وآله) در خلقت یا در پیام، نه در قرآن آمده و نه در حدیث؟ این مسئله بزرگ این قدر غیر مهم بود؟ و اگر بی اهمیت است شما چرا به سرایش آن می پردازید؟

خواننده اگر توجه فرماید: خواهد دید که این اجاق زیبا با این شعله های خیال انگیز که محی الدین و قیصری آن را می افروزند، گرمایش برای کدام دیگ لازم است:

قیصری می گوید: نبوت و رسالت (همه انبیاء) ماخوذ از مقام پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله). است و دیگر نبوت و مرتبه آن ختم شده است، و باقی مانده است مرتبه ولایت که باطن نبوت است، و این غیر منقطع است. پس این مرتبه ولایت ظاهر می شود در اولیاء به حسب استعداد هر کدام از آن ها، هر کدام مطابق داشته شان، تا این که تمام ولایت ظاهر می شود در کسی که برای آن مستعد است. و مراد از خاتم الاولیاء همین شخص است و او حضرت عیسی است.

تأمل:

۱- اگر نبوت و رسالت انبیاء ماخوذ از نبوت پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) نباشد، چه اشکال پیش می آید؟ آیا از مقام آن حضرت کسر خواهد شد؟

آیا هیچ آیه و حدیثی بر این سخن بزرگ هست؟ چرا يك مسئله بدین بزرگی را قرآن و حدیث بیان نکرده اند؟.

۲- چرا حضرت عیسی خاتم الاولیاء شد؟ اگر دلیلش زنده بودن عیسی(علیه السلام) است که در آسمان چهارم است، پس چرا خضر یا الیاس (که صوفیان خیلی جدی به زنده بودن این دو، آن هم در روی زمین معتقد هستند) خاتم اولیا نشدند؟ اگر این گزینش به دلیل افضلیت عیسی(علیه السلام) است او که در آسمان چهارم است و در دسترس اقطاب صوفیه این اولیای خدا، نیست تا از او فیض بگیرند، آیا ولایت خضر برای تغذیه معنوی حضرات اقطاب، که در دسترس شان هم هست، کافی نیست؟ با این اشعار صوفیه که مورد اجماع همه شان پس از محی الدین است چه کار باید کرد:

پس به هر دوری ولی ای قائم است *** آزمایش تا قیامت دائم است

پس امام حی و قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است

هادی و مهدی وی است ای راه جو *** هم نهان و هم نشسته پیش رو.

عیسی(علیه السلام) که نه از نسل عمر است و نه از نسل علی و نه از نسل هیچ مرد دیگر. پس لابد او که در آسمان چهارم است نماینده ای از نسل عمر در روی زمین دارد، و همه گرم کردن این اجاق برای دیگ اوست.

ولایت مال هرکس باشد برای آقایان مهم نیست مهم این است که مال علی (علیه السلام) و آل علی(علیه السلام) نباشد، زیرا آل علی نه به آسمان می روند که دست از ولایت بردارند و آن را به اقطاب و ابگذارند و نه با وفات شان تمام می شوند. همین امروز هم یکی از آن ها در پرده غیبت است و ولایت را انحصاراً مال خود می داند، و دردناک تر از آن (برای بعضی ها) این است که این فرزند علی(علیه السلام) در موقع غیبت خود، ولایت خود را به فقیه واجد شرایط واگذار کرده نه به اقطاب صوفیه. (پس با این فقیه ها چه باید کرد، باید نام شان را «متقشف»، «قشری»، «ظاهر بین»، «اهل ظاهر» و.. گذاشت تا از میدان خارج شوند. (جناب جلال الدین آشتیانی این حربه ها را برعلیه علمای شیعه در مقدمه شرح قیصری بر داشته و به جان علما افتاده است).

کدام پیامبر، کدام جبرئیل کدام خدا، کدام کتاب آسمانی گفته است که عیسی خاتم الاولیاء است؟ اما پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) در غدیر با آیه «اکمال» تقریر فرموده است که علی ولی است و خاتم الاوصیاء است و مطابق حدیث در متون اهل سنت نام ۱۲ ولی آمده و نام آخرین شان نیز به دستور خود سنیان بر سقف مسجد رسول الله(صلی الله علیه وآله) ثبت شده است و اوست خاتم الاولیاء. وسنی و شیعه حدیث آورده اند که عیسی(علیه السلام) در زمان ظهور ولی الله به او اقتدا خواهد کرد و یار و مدد کار و معاون او خواهد بود، نه بر عکس.

البته قیصری با توجه به مطلبی که محی الدین پیش تر در فتوحات مکیه نوشته است این جا در صدد تعدیل افراط کاری های محی الدین است او توجه ندارد که محی الدین از زمان تدوین فتوحات تا زمان تدوین فصوص خیلی ترقی کرده و دیگر هیچ چیز را مراعات نمی کند. مشروح این موضوع را در سطرهای آینده خواهیم دید.

آیا مریدان امروزی محی الدین، افراد ساده اند یا اینان نیز دیگی روی اجاق دارند؟..

ابوبکر در خدمت محی الدین:

ادامه متن فصوص: - **فالمرسلون من کونهم اولیاء لا یرون ما ذکرناه الا من مشکاة خاتم الاولیاء، فکیف من دونهم من الاولیاء:** پس پیامبران از جهت داشتن ولایت، آن چه را که ما گفتیم نمی بینند مگر از مشکات خاتم الاولیاء تا چه رسد به اولیائی که در مرتبه پائین هستند.

توضیح:

۱- به جمله «آن چه ما گفتیم» توجه شود، یعنی آن چه را که محی الدین هم درك کرده و هم مشاهده کرده است، انبیاء درك نمی کنند (!) و باید آن را از خاتم الاولیاء بگیرند.

۲- قیصری پشت سر عبارت بالا بلا فاصله می گوید: محی الدین در کتاب «عنقاء المغرب» گفته است: ابو بکر زیر پرچم من قرار دارد همان طور که تحت پرچم رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بود در مقام متابعت.

تأمل:

۱- این هم دلیل دیگر بر این که صوفیان و محی الدین نه سنی هستند و نه شیعه بل همه چیز اسلام و همه مسلمانان را به دلخواه خودشان به کار می گیرند، و کسانی که شعارشان «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» باشد، دیگر جایی برای سنی بودن یا شیعه بودن شان نمی ماند.

يك شیعه ساده لوح می گفت همین سخن محی الدین دلیل تشیع اوست. این آقا نمی فهمد که محی الدین حتی این سمت خدمتکاری را که به ابو بکر داده، حتی «نعوذ بالله» آن را نیز به علی(علیه السلام) نمی دهد به طوری که در مبحث پیش (چند برگ پیش تر) گذشت که او رتبه ما بعد خود را به ابو بکر می دهد حتی رتبه علی(علیه السلام) را تعیین نمی کند بیستم است یا رتبه هزارم.

۲- گویند: يك مردی از آذربایجان شرقی به آلمان رفته بود و در آن جا میهمان دوستش بود، روزی همراه میزبان در پارکی قدم می زدند که یکی از آلمانی های نئونازیست آن دورا می بیند و می فهمد که مسلمان هستند، به ابو بکر فحش می دهد و این جناب مهمان می پرد و گلوکی فرد نازیست را می گیرد به زمین می اندازد و در پشتش می نشیند، میزبان با هزار زحمت نازیست گستاخ را از دست مهمان رها می کند، او به طرف پلیس می دود و میزبان نیز دست مهمان را می گیرد که بدو...

به خانه که می رسند میزبان می گوید: این چه کاری بود کردی اگر ما را شناسائی کنند هردو مجازات خواهیم شد و من را نیز اخراج خواهند کرد، آمدی در این مملکت پیش رفته، دهاتی بازی در می آوری.

مهمان در پاسخ می گوید: این است معنی پیش رفت که به دین يك مهمان خارجی فحش بدهند!؟

میزبان می گوید: تو که شیعه هستی، تو را به ابوبکر چه کار، فحش به ابوبکر می دهند تو را سینه نه؟.

مهمان می گوید این فحش او در واقع فحش به اسلام است اولاً او نمی دانست که ما شیعه هستیم یا سنی، ثانیاً من در مقابل این غربی ها از معاویه هم دفاع می کنم، آن که می خواهد اسلام را از بین ببرد ابو بکر و علی(علیه السلام) نمی شناسد.

میزبان می گوید: پس در داخل خود تان هم این مسائل را از بین بردارید.

مهمان می گوید: هرگز، شعار ما اتحاد در مقابل دشمنان اسلام است نه نادیده گرفتن ولایت علی(علیه السلام) یا حقوق

فاطمه(علیها السلام) بل حقوق همه مسلمانان که در سقیفه پای مال شد. که این فحش به اسلام نیز ریشه در آن دارد.

۳- ابو بکر در زمان محی الدین، نبود او مردگان را نیز به زیر پرچم خود می کشاند، ابو بکر مطابق آن چه محی الدین به عنوان

معراج ادعا می کند در آسمان هفتم در کنار پیامبر(صلی الله علیه وآله) بوده که محی الدین وارد می شود، لابد در آن جا نیز کاملاً

مؤدب در حضور محی الدین ایستاده و گوش به فرمان بوده است. کسی که زیر بار ولایت علی(علیه السلام) نرفت زیر پرچم محی الدین سر باز تابع می شود. به یاد بیعت عبد الله بن عمر با حجاج ابن یوسف:

حجاج با لشکر امویان به مکه حمله کرد و عبد الله بن زبیر را که مدعی خلافت بود دستگیر کرد، عبد الله نمی دانست که این لشکر علی(علیه السلام) نیست او را با همه جنایاتش در جمل، اعدام نکنند و آزاد کنند، حجاج فوراً حکم اعدام او را صادر کرد و به دار آویخته شد. جنازه او بر سر دار بود که عبد الله بن عمر وارد خانه ای شد که حجاج در آن بود، گفت: از رسول خدا شنیدم «من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات میتة الجاهلیة» چون عبد الملك در دمشق است و دستم به او نمی رسد می خواهم با تو که نماینده او هستی بیعت کنم.

حجاج مشغول نوشتن نامه ای بود، پایش را دراز کرد و گفت: دستم مشغول است به پایم بیعت کن، و افزود: سخن پیامبر باعث شده که برای بیعت بیائی یا آن جنازه که بالای دار است؟! تو که حاضر نشدی با علی بیت کنی اینک اطاعت عبد الملك را واجب می دانی!؟

۴- عنقاء المغرب، یعنی سیمرغ مغرب، در آن زمان به ممالک لیبی، تونس، الجزایر، مراکش و اندلس (اسپانیا که جزو ممالک اسلامی بود) يك جا بلاد مغرب می گفتند، محی الدین چون در اصل اهل اسپانیا است شاید به این مناسبت نام کتاب را عنقاء مغرب گذاشته و خودش را سیمرغ کائنات پیمائی که اهل مغرب است دانسته است.

دون کیشوت:

ابوبکر چند سال کار کرد، امور سیاسی را زیر نظر گرفته تحلیل می کرد، برای اهداف خود زحماتی را متحمل شد تا بالاخره به خواسته خود یعنی خلافت رسید. که اگر روزی مانند سرباز ساده در زیر پرچم و اردوگاه اسامه ۱۸ ساله بود، این بار فرمانده کل مسلمین شد و آن همه انتقادها را به جان خرید. اما محی الدین در عالم نشئه و خیال به فرماندهی می رسد و پرچم می افرازد و همه را زیر پرچم خود جمع می کند. بالاخره اسپانیا است هم زاد گاه محی الدین و هم زادگاه دون کیشوت

ولایت محی الدین بر پیامبر(صلی الله علیه وآله)

- و ان كان خاتم الاولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدر في مقامه، و لا يناقض ما ذهبنا اليه: و اگر خاتم اولیاء در احکام شرع تابع خاتم رسل باشد، این رخنه ای در مقام او نمی رساند، و با این سخن ما تناقض ندارد.
- فانه من وجه يكون انزل، كما انه من وجه يكون اعلى: زیرا خاتم الاولیاء از جهتی پائین تر از خاتم رسل می شود. و از جهتی دیگر بالاتر از او می شود.

تأمل: ببینید از کجا شروع کرده و به کجا رسیده است. از آغاز کتاب آن همه صحنه آراست، حجله درست کرد، جشن گرفت که انسان آئینه خدا، دارد پیدایش می یابد، بر سر ملائکه کوپید آدم را سلاله مقام احدی، مقام واحدی، وعصاره خواسته اسماء الهی و مظهر همه اسماء و صفات خدا و خلاصه «انسان کبیر کل کائنات» و... و... دانست، سپس او را با آن همه عظمت که داده بود، خاک پای پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) دانست. سپس همه کائنات را از حلقه روزنه آن حضرت به بیرون کشید، او را به اصطلاح قیصری مصدر ثانی بل به نوعی خدای دوم کرد، اینک همین پیامبر با عظمت را که همه انبیا را کودکان مدرسه او کرده بود، از آن فراز بلند پائین می کشد و از خاتم الاولیاء کوچک تر می کند.

اکنون این خاتم الاولیاء کیست؟ در سطرهای بعدی روشن خواهد شد. اما سخن این است که این مرد در این گفتارش یکی از اصول مسلم اجماعی مسلمین را که «هیچ موجودی (غیر از خدا) از هیچ جهتی افضل یا اشرف از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیست» نقض می کند.

- فقد ظهر فی ظاهر شرعنا ما یؤید ما ذهنا الیه: همان طور که در ظاهر شرع ما مواردی برای تأیید این (پائین بودن مقام پیامبر(صلی الله علیه وآله)) وارد شده است.

- فی فضل عمر فی اساری بدر بالحکم فیهم: در فضیلت عمر (و فضیلت نظر عمر) در مورد اسرای بدر. قیصری می گوید: داستان مشهور است و در تفسیرها آمده است. که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) با آیه «ماکان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض» مورد عتاب قرار گرفت.

اما داستان: در جنگ بدر که مسلمانان برای اولین بار جنگیدند، عده ای را اسیر گرفتند، سپس از آن ها فدیة گرفتند و آزاد شان کردند. وقتی که اسیران را آوردند پیامبر(صلی الله علیه وآله) را با يك مشکل روبه کردند، اینك با اینان چه کند، اگر كفار قریش پیروز می شدند همه مسلمانان را می کشتند و اسیر نمی گرفتند به طوری که در جنگ احد تا جایی که می توانستند کشتند و زخمی کردند و کسی را اسیر نگرفتند. روشن است انگیزه این اسیرگیری دو چیز بود: اول روابط فامیلی و دوم پیشنهاد پول از جانب دشمن، وقتی که یکی از كفار وامانده می شد به رزمنده مسلمانان می گفت: من را نکش اولاً نسبت خانوادگی داریم، ثانیاً فدیة می دهم، من را پیش رسول خدا(صلی الله علیه وآله) ببر او خودش در مورد من تصمیم بگیرد.

اینك گروهی از قریش که همه شان هم از سران قریش بودند پیش روی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به عنوان اسیر حاضر اند، چه کند اگر فرمان اعدام شان را صادر کند همه مهاجران قوم و خویش آنان هستند، گر چه رزمندگان (بر فرض) سخن نگفته باشند اما زنان، دختران و کودکان همین رزمنده گان دچار مسئله روانی می شوند، اگر آنان را در میدان نبرد کشته بودند قضیه صورت دیگر داشت. اما فرمان اعدام صورت دیگر دارد. مهاجران به اطراف پیامبر حلقه زدند، ابو بکر گفت: اینان فامیل های تو هستند چیزی بگیریم آزادشان کنیم و با پولی که می گیریم اسلام را مستحکم می کنیم. رسول خدا ص فرمود اگر آزاد شوند به تعداد خودشان در آینده از شما خواهند کشت (یعنی جنگ احد). و بالاخره دستور داد فدیة گرفته و آزادشان کنند. اسیران با نقداً پول را پرداختند و یا تضمین دادند که پول را بفرستند و به مکه برگشتند آیه آمد:

«بر هیچ پیامبری روانیست که برایش اسیرانی باشد تا وقتی که دین او در زمین استوار گردد» و «لو لا کتاب من الله سبق لمسکم فی ما اخذتم عذاب عظیم»: اگر نبود که پیش تر قضا الهی بر این، موضوع بود، در مورد فدیة ای که گرفتید عذاب بزرگی شما را می گرفت.».

از متن آیه ها روشن است که:

۱- اساس و اصل اسیر گرفتن را محکوم می کنند.

۲- تمایل به پول انگیزه ای در اسیر گرفتن بوده است.

۳- اسیر گرفتن دیگر ممنوع می شود تاروی که اسلام ریشه دوانیده باشد.

اما آنان که خلیفه شدند برای این که خلافت خودشان را مشروع جلوه دهند از طرفی خودشان را بالا می بردند که مثلاً شبیه پیامبر شوند و از طرف دیگر شخصیت پیامبر(صلی الله علیه وآله) را معمولی جلوه می دادند که حضرتش را پائین بکشند و شبیه خودشان کنند تا حکومت شان برای مردم طبیعی جلوه کند.

در زمان حیات رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیز همین تاکتیک دو جانبه را داشتند، سوره حجرات همگی به محور این سیاست موزبانه می چرخد، آیه اول می گوید در کارها و تصمیم ها بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) پیشی نگیرید، و از خدا بترسید، و آیه دوم می گوید صدای تان را در پیش پیامبر(صلی الله علیه وآله) با لا نبرید با او با صدای بم و درشت سخن نگوئید آن طور که با افراد معمولی می کنید، آیه سوم آنان را که با پیامبر مودبانه حرف می زنند، تأیید می کند.

آیه چهارم و پنجم می گوید آنان که از داخل مسجد که پشت خانه پیامبر است با صدای بلند پیامبر را می خوانند تا از خانه بیرون بیاید، اکثرشان نمی فهمند، یعنی برخی از آنان می فهمند و عمداً این کار را می کنند، پیامبر روزانه پنج بار برای نماز به مسجد می آید (دستکم)، چرا صبر نمی کنند او خودش بیاید.

آیه ششم و هفتم...

بالاخره قرآن از آینده این سیاست بازی ها نگران است که بعضی ها در همان زمان پیامبر سعی می کردند با مداخله در تصمیمات و تصمیم گیری خود سرانه در اداره امور، و معمولی گرفتن پیامبر، او را در نظر مردم يك فرد معمولی جلوه دهند و از همان وقت مردم را به اطاعت کردن از خودشان عادت دهند.

تا این که آیه نهم آینده را پیش بینی می کند: اگر زمانی دو گروه شدید و با هم جنگیدید اولاً سعی کنید که صلح شود و ثانياً اگر صلح ممکن نشد با گروه باغی مبارزه و جنگ کنید تا بر حق گردن نهد.

اگر کسی سوره حجرات را در همان ظاهر آیاتش (بدون ذهنیت هائی که درست کرده اند) بخواند می بیند که گروه بندی سیاسی حتی بانوان را نیز به فعالیت سیاسی وا داشته است.

این تاکتیک معمولی جلوه دادن پیامبر(صلی الله علیه وآله)، تا پایان خلافت مامون عباسی ادامه داشت. زیرا خلیفه پیامبر باید شبیه او باشد حال که چنین نیست باید پیامبر(صلی الله علیه وآله) شبیه خلفا باشد. با دو روش این هدف را دنبال کردند:

۱- با فضیلت سازی برای خلفا، حتی ابن حجر هیتمی مکی کتابی در فضائل معاویه نوشت و جعلیات را در آن جای داد که در عصر معاویه جعل شده بودند، به حدی که آن نویسنده الازهر، مجبور شد در مقدمه آن بنویسد: تنها حدیث صحیح در مورد معاویه این است که «لکل امة فرعون و فرعون امتی معاویه» زیرا فضاحت به حدی است که او نیز نتوانست آن را تحمل کند.

۲- با نقص سازی برای پیامبر(صلی الله علیه وآله).

اکنون فضیلت عمر را ببینید: می گویند عمر در جنگ بدر پیشنهاد داد که همه اسرا کشته شوند بعضی ها نیز او را تایید کردند، و ابو بکر پیشنهاد عفو و فدیة داد، پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود ابو بکر شبیه ابراهیم است که دل رحم است و عمر شبیه نوح است که برای قوم خود بلا خواست، هر دو کار پیامبران را می کنند.

پس از آن که اسرا آزاد شدند و آن دو آیه آمد، پیامبر به عمر گفت: آن قدر نمانده بود که به خاطر ترك پیشنهاد تو دچار بلاى عظیم شویم، خوب شد که تنها مورد، عتاب قرار گرفتیم.

در حالی که آیه نه از پیامبر انتقاد می کند و نه او را مورد عتاب قرار می دهد بل اصل اسیرگیری را محکوم می کند. و نمی گوید باید اسرا را اعدام می کردید. تا پیشنهاد عمر مورد تایید با شد و فدیة گرفتن مورد عتاب قرار گیرد.

لطفاً يك نگاه مجدد به این دو آیه بیاندازید.

اما محی الدین: برای او هیچ کس مهم نیست، همان طور که در مورد ابو بکر دیدیم، در این جا نیز در صدد بزرگ کردن عمر نیست بل در صدد کوچک کردن پیامبر(صلی الله علیه وآله) است، و صریحاً ماجرای عمر را برای ثابت کردن نقص (نعوذ بالله) پیامبر(صلی الله علیه وآله) دلیل می آورد. و همان تاکتیک را وی در قرن هفتم برای خود خواهی خودش از نو در پیش گرفته است. او خودش را خاتم الاولیاء می داند و پیامبر را در ولایت پیرو خود می کند و می گوید از این ادعای من تعجب نکنید پیامبر شما به اندازه عمر بینش نداشت. و صد البته هر کسی که داستان ساختگی مذکور را تایید می کند، حق ندارد به محی الدین ایراد بگیرد.

ادامه متن: - **و فی تأبیر النخل:** و در ماجرای تلیح نخل ها.

توضیح: باز محی الدین به يك اشتباه دیگر که در بارهای خلفا به (نعوذ بالله) پیامبر(صلی الله علیه وآله) نسبت داده اند می چسبد تا فضیلت خودش را بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) اثبات کند.

داستان: باز سنیان در منابع شان آورده اند: مردم مدینه در موسم تلقیح نخل، کار تلقیح را شروع کردند، رسول خدا می دید که آنان با چه زحمتی به بالای تك تك نخل ها می روند و دانه های نخل نر را در میان خوشه نخل مونث می گذارند، فرمود: نیازی به این کار نیست خدا خودش نخل را طوری آفریده که می تواند تلقیح شود. اهل مدینه از سخن آن حضرت اطاعت کردند، اما آن سال محصول خرما که سرمایه اصلی مردم مدینه بود. از بین رفت زیرا که نخل ها تلقیح نشده بودند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود «**انما ظننت ظناً فلا تاخذونی با لظن، ولكن اذا حدتکم عن الله فلن اکذب علی الله انتم اعلم بامور دنیا کم...**»: حرفی بود که بر اساس ظن گفتم به خاطر ظن من را مؤاخذه نکنید و بدانید هر وقت سخنی را از جانب خدا برای تان بگویم هر گز دروغ نمی بندم به خدا، شما به امور دنیای تان از من عالم تر هستید.

تأمل:

۱- فرض می کنیم این سخن را يك پیامبر نگفته فلان آقا غضنفر که در مکه می زیسته گفته باشد آیا کسی که در عربستان بزرگ شده و میوه اصلی در زندگی او خرما است چنین سخنی را می گوید؟! آیا این بهتان به آقا غضنفر می چسبید؟ تا چه رسد به پیامبر عظیم الشان که دشمنانش او را يك نابغه بزرگ در همه امور، می دانند.

اینك محی الدین به این داستان چسبیده تا خاتم الاولیاء بودن خود را و پیروی پیامبر(صلی الله علیه وآله) از او را، اثبات کند. محی الدین کوتاه آمده مردمی که در مورد پیامبرشان چنین سخنی را به زبان ها بیندازند و تعجب هم نکنند، باید محی الدین برای آنان ادعای خدائی کند.

۲- پس آن همه بزرگ کردن پیامبر(صلی الله علیه وآله) برای بزرگ کردن خود محی الدین بوده که زمین را به آسمان و آسمان را به مقامات الهی و حضرت احدی و حضرت واحدی و یا هر بافته و ساخته دیگر صوفیان، برای این خود خواهی متکبرانه بوده است.

قیصری می گوید: محی الدین در «فتوحات مکیه» گفته است: در خواب دیواری را دیدم که از طلا و نقره ساخته شده بود و همه جای آن کامل بود مگر محل دوخشت (که خالی و ناقص بود) يك خشت طلا لازم داشت و يك خشت نقره. سپس هر دو در جای خود قرار گرفتند و دیوار تکمیل شد. من تردید نداشتم که هم تشخیص دهنده آن نقص من بودم و هم ترمیم کننده آن من بودم و به وسیله من آن دیوار کامل شد، این خواب را تعبیر کردم که ولایت با من خاتمه یابد، و خوابم را پیش مشایخ که در عصرشان بودم، گفتم (تعبیر خودم را به آنان نگفتم اما آنان نیز) به همان که خودم تعبیر کرده بودم، تعبیر کردند.

این هم مدرک خاتم الاولیاء بودن محی الدین، گفتند شاهدت....

قیصری می افزاید: در اول فتوحات نیز گفته است: در مشاهده ای دیدم که رسول خدا من را دید در پس «ختم» چون من در ختم با او شریک هستم و سید به پیامبر(صلی الله علیه وآله) گفت این عدیل تو و پسر تو خلیل تو است، و عدیل یعنی مساوی و برابر.

تأمل:

۱- اما وقتی که نوبت نوشتن فصوص رسیده حضرت محی الدین به عدیل بودن راضی نیست، بل باید به شخصیت حضرت پیامبر(صلی الله علیه وآله) لطمه بزند تا از جهتی بر او برتری جوید.

۲- آن گاه قیصری می گوید در «اجوبة المسائل الترمذی» در پاسخ پرسش سیزدهم، خودش را تنها خاتم ولایت محمدیه(صلی الله علیه وآله) دانسته است.

اولاً: قیصری نمی فهمد که این سمت نیز مخصوص قائم آل محمد (عج) است و همین ادعا نیز کذب محض و بزرگتر از دهان محی الدین بل این لقمه برای هر کس بزرگتر است

ثانیاً: او توجه ندارد که مرشد عزیزش مار خورده و اژدها شده است و در فاصله آن نامه با فصوص بیش از حد متکبر شده است، بی چاره قیصری با این همه ارادت به محی الدین و عشق و علاقه بر شرح نویسی بر فصوص، در این جا سخت گیر کرده است. و با لایحه برای اولین بار در مورد خود پرستی محی الدین، سخنش را با «اللّه اعلم» به پایان برده است.

هر که گریزد ز در اهل بیت *** بارکش غول بیابان شود^{۱۲۹}

در صورتی که این جا، جای «اللّه اعلم» نیست. زیرا این جمله را وقتی می گویند که مسئله مشکوک باشد. هر آدم عاقل بل نیمه عاقل می فهمد که محی الدین دروغ گو و مردم فریب است.

جالب تر، خنده آمیزتر، رفتار شرح فارسی است که اساساً این سطرها را از متن فصوص حذف کرده است حتی چیزی از قبیل تفاوت نسخه و... را نیز ذکر نکرده است زیرا فضاقت آن قدر بالا رفته است که ترسیده دامن او را هم بگیرد.

از دست این مریدان امروزی محی الدین چه باید کرد که به جان این مردم شیعه افتاده اند.

و شگفت تر از همه، اینان آن کسانی هستند که به من می گویند: نویس یا کمی کوتاه بیا.

به خدائی خدا سوگند، خیلی کوتاه آمده ام و در مواردی از روی مطالب عبور کرده ام نمی دانم پاسخ این عبور را در قیامت چه گونه خواهم داد؟

جناب آشتیانی و دفاع از محی الدین:

جناب دانشمند آقای جلال الدین آشتیانی، برای تجدید چاپ شرح قیصری کمر همت بسته ۸۵ صفحه مقدمه نوشته است مقدمه ای که نشان می دهد:

۱- ایشان تا چه حد در این کار متحمل زحمت شده اند و هر چه در تهران و کتاب خانه هایش درباره این موضوع، کتاب یا رساله و یا یاد داشت، از هرکسی بوده همه را جمع کرده اند.

۲- چه قدر به تصوف علاقمند بوده اند، در حدی که تاسف می خورند که چرا مردم مسلمان امروزی به تصوف و ترویج این علم (!) بی علاقه شده اند، به ویژه از مردم مصر سخت گله کرده است.

۳- در میان هیاهوی طرف داران محی الدین، ایشان تصریح کرده اند که محی الدین دشمنی و کینه عمیق نسبت به شیعه امامیه دارد، با این همه از او با «شیخ اکبر»، «شیخ اعظم» نام برده است. و همه جا از او حمایت کرده است آیا آشتیانی شیعه نیست؟ یا از امامیه نیست؟

۴- عبارت خود محی الدین را از رساله «اسئله مشرقیه و اجوبه عرشیه» آورده است که «اهل بیت من کان مو صوفاً بصفته»: اهل بیت پیامبر(صلی الله علیه وآله) کسی است که موصوف به صفات آن حضرت باشد. همانطور که قیصری تصریح کرد: خواه از سلاله او باشد و خواه نباشد^{۱۳۰}

۵- آن گاه عبارت دیگری از محی الدین آورده است که «اهل البیت امان لازواج النبی من الوقوع فی المخالفات...»، مراد محی الدین در این عبارت نیز همان «من کان موصوفاً بصفته» است که همسران پیامبر(صلی الله علیه وآله) را در کانون اهل بیت قرار می دهد و دیگر موصوفان به صفت پیامبر(صلی الله علیه وآله) را به دور آن ها جمع می کند. اما جناب آشتیانی این نکته را توضیح نداده است و هر خواننده کم اطلاع گمان می کند محی الدین علی رغم سخن اولش در این کلام به اهل بیت(علیه السلام) ارزش داده است.

۶- ایشان نیکو در یافته و نیکو توضیح داده اند که محی الدین در پاسخ پرسش هائی که از او شده، از پاسخ دادن به «آل پیامبر(صلی الله علیه وآله) کیست؟» طفره رفته است.

۱۲۹- اصل شعر را در مورد افراد قانون گریز گفته اند:

هر که گریزد ز خراجات شاه *** بارکش غول بیابان شود

۱۳۰- در اولین سطرهای فصوص و در معنی لفظ «آل».

۷. ایشان نیز علمای شیعه را «متقشف» (یعنی قشر گرا، ظاهر بین، افرادی که از مغز و جان اسلام خبر ندارند) نامیده است به ویژه در يك بیان زندانه علامه مجلسی را سخت کوبیده است.

۸. حضرت ایشان و اکثریت قریب به اتفاق کسانی که در این وادی ها کار کرده اند (به جز تعیین تاریخ تولد یا وفات اشخاص مورد بحث شان) با تاریخ میانه خوبی ندارند. و گرنه، ایشان می توانستند به آثار شوم و نکبت بار مکتب محی الدین از قبیل فتنه «حروفیه»، «نقطویه» «تومان توکدی» «چراغ سوندردن» و «شیطان پرستان و یزیدیان»، اشاره ای بکنند.

آن گاه گام به گام در تصحیح شرح قیصری پیش رفته و هر چه (از کتاب، رساله، حاشیه، یاد داشت که در تهران) به دست آورده در پاورقی ها ثبت کرده است.

تاریخیده است به این مبحث «خاتم الاولیاء» و ۲۴ صفحه در دفاع از محی الدین تحریر فرموده است تا ثابت کند که محی الدین مهدی(علیه السلام) را ولی الله و «خاتم الاولیاء» می داند.

بهتر است که همین جا برای فهم فرمایشات ایشان درنگ کنیم:

۱. کسی که در مورد اصطلاح قرآنی «اهل البیت» دست به «تعمیم» بزند و آن را يك مفهوم و معنی عام تاویل کند تا علی(علیه السلام) و فاطمه(علیها السلام) و ائمه را از مصداق انحصاری آن خارج کند چه گونه می آید آخرین فرد آنان را خاتم اولیاء می داند؟!.

بر فرض صحت انتساب این باور به محی الدین (که صحیح نیست) این باور او چه ارزشی دارد؟! به چه دردی می خورد؟!.

۲. مطابق احادیث موجود در متون سنی و شیعه و اصول مسلم در اسلام، ولایت مهدی(علیه السلام) مبتنی بر ولایت علی(علیه السلام) است حتی آنان که ولایت علی(علیه السلام) را نمی پذیرند و مسئله را صرفاً به محور «خلافت» بر گزار می کنند مهدی(علیه السلام) را نیز به عنوان يك حاکم و شخصیت صرفاً اجرائی می شناسند «نه «ولی الله» تا چه رسد به «خاتم الاولیاء». پس این باور محی الدین (به فرض صحت انتساب) بر خلاف «اجماع مرکب» همه مسلمین است. زیرا امت اجماع مرکب دارد که یا علی(علیه السلام) ولی الله است و به تبع آن مهدی(علیه السلام) نیز ولی الله است و یا هیچ کدام ولی الله نیستند. و در این بین قول سوم نبوده و نیست و محی الدین خرق اجماع امت می کند که یکی را ولی نمی داند و دیگری را ولی می داند.

۳. حضرات باید توجه کنند آن چه در این بحث از «ولایت» مراد است که محی الدین در همین جای فصوص به محور آن بحث می کند، و آلا در معنی دیگر، محی الدین حتی شیطان را نیز در نوار نسبیت ولی خدا می داند، بل مظهر خدا، بل مظهر وجود خدا، بل عین وجود خدا می داند. همان طور که گذشت.

۴. مسئله ولایت مهدی(علیه السلام) در این مبحث چیزی نیست که با تمسک به اختلاف نسخه ها در فلان کتاب یا فلان نوشته یا فلان حاشیه یا فلان نظریه، حل شود و روشن شود که محی الدین مهدی(علیه السلام) را ولی می دانسته؟ و اگر می دانسته از همان ولایت تعمیمی است؟ که به شیطان هم می رسد؟

آیا او مهدی(علیه السلام) را «خاتم ولایت محمدیه(صلی الله علیه وآله)» می دانسته؟ یا «خاتم ولایت مطلقه»؟ و اساساً این اصطلاحات یعنی چه؟ از کجا در آمده؟ چرا این اصطلاح در ولایت، در قرآن و حدیث نیامده؟...

يك «اندیشه شناس» يك مکتب شناس و يك محی الدین شناس به وضوح می فهمد که نه علی(علیه السلام) نه عمر، و نه ابو بکر جائی در بینش محی الدین ندارند مگر برای بهره جوئی ابزاری از آنان. و به وضوح می فهمد که اگر محی الدین به برخی از سران صوفیه یا هر کس دیگر از جمله مهدی(علیه السلام) سهمی از ولایت بدهد باز آن را روی نوار «تعمیم» می دهد، نه ولایتی که اهل بیت(علیه السلام) آن را به طور انحصاری متعلق به خود می دانند.

۵. دست کم این قدر مسلم است که محی الدین خودش را «ولی الله» می داند. بفرض که خودش را خاتم الاولیاء نمی داند - که چنین فرض صحیح نیست اگر او قائل به «تعمیم» نباشد چه گونه مدعی این ولایت است؟ اگر ولایت تعمیمی نباشد، چیزی از آن به محی الدین یا دیگر محی الدین ها نمی رسد. آیا این موضوع آن قدر مشکل و درک آن دشوار است که شخصیتی مثل جناب آشتیانی از آن غافل می ماند؟

۶. بنابر این اگر محی الدین مهدی(علیه السلام) را نه تنها ولی الله بل خاتم الاولیاء، بل او را خدا هم بداند، چیزی از انحراف او در «ولایت مهدی. ع -» نمی کاهد.

۷. ایشان آورده اند: واجب است بر ما ارجاع متشابهات کلام محی الدین به محکمت کلامش.

اولاً: مگر محی الدین(غیر از موارد توهین به انبیاء) کلام غیر متشابه هم دارد؟ در تاریخ بشر متشابه گو، مانند محی الدین نیامده است حتی یک جمله در فصوص پیدا نمی شود که متشابه نباشد.

ثانیاً: محی الدین یک امانیست واقعی است و افراطی ترین فرد در امانیسم، در تاریخ است، چنان که گذشت. یعنی محی الدین می خواهد اصل حقوق انسان را بر اصل تکلیف انسان، مقدم بدارد. و انسان را به مقام الوهیت می رساند: از تکلیف آزاد می کند «انسان خدائی» فرقه «حروفیه» ثمره افکار اوست. اما جناب آشتیانی یک تکلیف بزرگ و سنگین بر گردن همگان می آورد و می گذارد که باید متشابهات سخنان محی الدین را به محکمت کلامش بر گردانیم! چرا طرفداران محی الدین این قدر از روح مکتب او غافل هستند!!

ثالثاً: اگر همگان به قاعده «ارجاع متشابهات به محکمت» قائل باشند، خود محی الدین که به این قاعده به قدر یک ارزش هم اهمیت نمی دهد. و همه جانها تنها به متشابهات بل به جعلیات و محرقات متمسک می شود. و همین افضل بودن عمر از پیامبر(صلی الله علیه وآله) که در این می بحث آورده هم جعل است، هم تحریف آیه است، هم نسبت جهل دادن به پیامبر(صلی الله علیه وآله) است هم... هر منفی و ازخرف در این عبارت او هست. مگر مانوکر ریاست طلبی های محی الدین هستیم که عمر مان را برای ارجاع متشابهات او به محکمتش مصرف بکنیم؟ کدام محکمت؟ لطفاً حضرت آشتیانی یک جمله غیر متشابه در کل فصوص نشان دهند. گویا اصلاً ایشان معنی محکم و متشابه را نمی دانند.

اما من همین تفضیل عمر بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) را و نسبت دادن جهل به آن حضرت را به جناب آشتیانی نشان می دهم که کاملاً محکم و روشن و «نص» است. محی الدین هیچ جمله محکمی ندارد، مگر در مواردی که پیامبر و آل(صلی الله علیه وآله) را آماج کینه های خود می کند. چرا جناب آشتیانی به گفته خود عمل نمی کند؟ چرا همه متشابهات محی الدین را به این محکمتش بر نمی گرداند، دنبال این نسخه و آن نسخه یا این رساله و آن حاشیه می رود تا شاید محی الدین را یک ولی الله بداند که لطف می کند از ولایت چیزی هم به مهدی(علیه السلام) می دهد. چرا برای تنزیه محی الدین محکمت او را گذاشته بر متشابهات دیگران متمسک می شود؟.

رابعاً: ایشان گمان می کنند (و خیلی ها در این مسئله مثل ایشان هستند) که محی الدین به دلیل این که افکار صوفیانه مصداق «یدرک و لا یوصف» است لذا محی الدین و امثالش به اغلاق گوئی، بغرنج نویسی، ابهام پردازی و... پرداخته اند اما یک سخن شناس یا قلم شناسی که دچار ذهنیت پیش ساخته نباشد، به خوبی می بیند که همه مطالب محی الدین می توانست با عبارات کاملاً روشن و ساده بیان شود. محی الدین عمداً ورنه به شعبده بازی می پردازد، و در این تا کتیک کاملاً موفق شده است و خیلی ها را به دام انداخته است.

۸. حضرت آشتیانی بر خی از سخنان محتمل محی الدین را از برخی از آثار او می آورد، فرض کنیم که آن چه ایشان نقل می کند همه درست و هیچ احتمال خدشه ای در آن ها نباشد. چرا ایشان به تاریخ این آثار توجه نمی کنند؟!

اولاً: هر نویسنده (از جمله بنده و جناب آشتیانی) در نوشته های بعدی مطالبی می آورد که در کتاب های قبلی او نبوده و یا بر خلاف آن ها است، و این امر هم به طور آگاهانه و هم به طور ناخود آگاه، یک امر طبیعی است. چرا ایشان اصرار دارند که مطالب فصوص به وسیله آثار پیشین محی الدین، تفسیر شود؟! آن هم به وسیله نقاط و نکات ابهام آمیز مخدوش آثار پیشین او، بل به وسیله برداشتهای تعصب آمیز طرفداران او. که حتی برای تنزیه محی الدین بر مطالب او افزوده و هم از کلمات او کاسته اند. که نمونه اخیرش همین شرح فارسی که چند سطر از متن

فصوص را حذف کرده است، اگر در آینده تاریخ کسی شرح مذکور را بخواند منتقدان محی الدین را افراد مغرض خواهد دانست و به این متن محذوف و مخدوش متمسک خواهد شد. و به تنزیه محی الدین خواهد پرداخت همان طور که جناب آشتیانی پرداخته اند.

يك مثال: علی محمد باب اول ادعا کرد که فقط يك «باب» است که مردم می توانند به توسط او مطالب شان را به امام زمان (عج) برسانند، سپس ادعا کرد که خودش امام زمان است آن گاه ادعا کرد که پیامبر است و رسالت ختم نشده، و «خاتم» را در آیه، به فص انگشتر معنی کرده، و در آخر تا ادعای الوهیت پیش رفت. و عده ای حتی از اهل علم نیز او را پیروی کردند.

آیا سخن اول او ملاک است یا آخرین ادعاهایش؟

محی الدین درست مثل او به تدریج پیش رفت به همان میزان که جای پای خود را در جامعه محکم می کرد ادعای بزرگ تری می کرد. آیا فتوحات یا رساله «پاسخ به ترمذی» باید معیار تفسیر و تاویل فصوص باشند؟ خود حضرات می دانند همان طور که نوشته اند و استدلال کرده اند که آن آثار همگی قبل از فصوص نوشته شده است. آیا این است معنای «تحقیق»؟ این است معنای «محقق»؟.

محی الدین در حدود ۷۸ سالگی وفات کرده است او اهداف دراز مدت داشت تا ادعای الوهیت نیز پیش می رفت که اجل مهلتش نداد.

ثانیاً: خوش بختانه (تا آن جا که من بررسی کرده ام) همه شرح ها که به فصوص و سایر آثار محی الدین نوشته شده همگی از ناحیه طرفداران و میریدان خود محی الدین بوده است، بنابراین اختلاف نسخه ها یا اختلاف بر داشت ها همگی مال خودشان است پس اگر دخل و تصرف بوده همه برای تنزیه او بوده است نه بر عکس پس دقیقاً معلوم می شود که نسخه های تنزیهی یا حتی بر داشت های تنزیهی، مخدوش هستند، نه بر عکس.

۹- فرض کنیم محی الدین، عالم، کامل، ولی الله، خاتم الاولیاء است. چرا بخشی از این همه اهمیت را به احادیث اولیاء اهل بیت(علیه السلام) نمی دهیم، همه اش را هزینه سخنان محی الدین می کنیم، و تنها يك فرد به طور جانانه به احادیث اهل بیت(علیه السلام)(مجلسی) پرداخته است او را هم می کویم؟! آیا این خاتم الاولیاء که نامش محی الدین است ناسخ ولایت اولیاء است؟! و واقعاً ناسخ شده و طرفدارانش نیز عملاً به این عمل می کنند.

همه آراء اهل بیت به جز احادیث فقهی و اخلاقی تعطیل مانده است اما آثار محی الدین جمله به جمله بل کلمه به کلمه تحقیق، بررسی، و با آب و تاب، عاشقانه بررسی می شود بل بر طمطراق آن افزوده می شود. لطفاً دو باره به شرح فارسی سری بزنید.

کیهان شناسی اهل بیت ذره شناسی اهل بیت(علیه السلام) و قرآن شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی حتی میکروب شناسی، اهل بیت(علیه السلام)طوری بایکوت شده که گوئی ماموریت داریم آن ها را دفن کنیم.

۱۰- لطفاً مقدمه حضرت آشتیانی را دو باره بخوانید، می بینید طوری لفظ «علم» را در مورد تصوف به کار می برد که به اصطلاح «علم اصول فقه» مفهوم دار است. یعنی علم را تنها به تصوف منحصر می کند. پس کجا شد آن شعار «العلم هو الحجاب الاکبر»؟! روزگاری علم را محکوم می کنند و روز گار دیگر علم را فقط تصوف می دانند. چه قدر این غصب علم شبیه غصب ولایت است که محی الدین ها کردند؟! این دردها را باید به کجا برد و به کی گفت؟ باز هم؟ باز هم؟.

۱۱- محی الدین سعی کرده و قصد داشته کاری با فروع نداشته باشد، اما در باره همه اصول و نیز مسلمات فرهنگ مسلمانان بحث کند، هیچ کدام از آن ها را فرا موش نکند، زیرا در این صورت به کم اطلاعی متهم می شد و به مقام ولایت عظمایش لطمه می خورد. و نیز تعمد داشته همه اصول و مسلمات را به نحوی وارونه دستکم به گونه دیگر، نشان دهد تا ثابت کند که دیگران چیزی از اسلام نمی دانند و او هیچ اصلی و هیچ مسلمی را سالم نگذاشته است، بی تردید طرفدارانش نمی توانند يك اصل مسلم را پیدا کنند که از تخریب او در امان باشد و این موضوع بس مهم است یا اسلام همه مسلمین باطل است یا اسلام محی الدین.

۱۲- محی الدین در باره خاتم الانبیاء بحث کرده است حتی او را «هم نام پیامبر(صلی الله علیه وآله)» دانسته است می گوید او محمد بن علی بن محمد است. حضرات می گویند: نظر به این که محی الدین آگاهی کافی از فرهنگ شیعه و زندگی ائمه طاهربین نداشته در این جا اشتباه کرده مهدی(علیه السلام) را فرزند امام علی النقی(علیه السلام) دانسته است.

اولا: محی الدین زرنگ تر و آگاه تر از این است.

ثابا: او که از آغاز آفرینش تا زمان خودش هر چه در عالم و آدم گذشته خبر می دهد، برای خدا مقام های مختلف و حضرت های متعدد درست می کند، عالم اعیان ثابته، عالم اعیان خارجی و... و... و همه جزئیاتی که در آن ها گذشته (به نظر خودش) یک به یک می شمارد، محتوای فصوص را از پیامبر(صلی الله علیه وآله) گرفته است بل به وساطت آن حضرت محتوای فصوص آیه به آیه از خود خدا به او نازل شده است، چگونه در نام پدر مهدی(علیه السلام) اشتباه می کند؟! و چه گونه اطلاعاتش در مورد ائمه(علیهم السلام) کم است؟!

او نه اشتباه کرده، و نه آگاهی او از شیعه و ائمه(علیهم السلام) کم است. بل او می داند چه می گوید و از این که دیگران به حرف او گوش نمی کنند و پی به سخنش نمی برند سخت گلیایه مند است. در جواب سئوال محمد بن علی ترمذی که از او پرسیده است، نوشته است: ختم ولایت دو گونه است:

۱- ختمی که خداوند با آن ولایت را مطلقا ختم می کند و او عیسی است و او ولیّ با نبوة مطلقه است در این امت، که میان او و نبوت تشریح و رسالت حایل شدند، در آخر زمان نازل می شود که وارث خاتم است و پس از او ولیّی نیست.

۲- ختمی که خداوند با آن ولایت محمدیه را ختم می کند، این ختم با مردی از عرب است که از نظر اصل و مبدأ اکرم است و او در همین امروز موجود است او شناسانیده شد به من در سال ۵۹۵ هجری و دیدم علامتی را در او که خدا از دید دیگران آن را مخفی داشته بود و برای من کشف (کشف مکاشفه ای) کرد در شهر «فاس»، حتی دیدم از او خاتم ولایت را و او خاتم نبوت مطلقه است و آن ولایت خاصه است. اکثر مردم به او آگاهی ندارند، خدا او را به اهل انکار مبتلا کرده و در آن چه محقق گشته با او حق در سرّش. همان طور که خداوند نبوت را با محمد(صلی الله علیه وآله) ختم کرده همچنین با این (کس که من در فاس شناسائی کردم) ولایت را «ختم محمدی می کند ختمی که حاصل می شود از «وارث محمدی»...

و در پاسخ پرسش پانزدهم ترمذی می گوید: سزاوار گشت که برای ولایت خاص، ختمی باشد که نام آن ختم، همان نام پیامبر(صلی الله علیه وآله) باشد و خلق شد نش روا باشد، و او آن مهدی نیست که معروف به «منتظر» است. زیرا این منتظر از عترت و سلاله حسّیه پیامبر(صلی الله علیه وآله) است در حالی که ختم از سلاله حسّیه او نیست بل سلاله معارف و اخلاق اوست (اولاد جسمی او نیست بل اولاد معنوی اوست). این سخنان را بخوانید سپس نامی که او برای خاتم الاولیاء آورد، در کنار این سخنان قرار دهید «محمد بن علی بن محمد». یعنی خود محی الدین. پس می بینید که او اشتباه نکرده امام زمان (عج) را صرفا یک فرد نظامی که تنها جسم او با پیامبر(صلی الله علیه وآله) ارتباط پیدا می کند می داند. اما محی الدین فرزند معنوی و معارفی و اخلاقی پیامبر است همان طور که در اول فصوص هم گفت «من وارثم».

او می گوید در شهر فاس برایش کشف شده و با مکاشفه برایش شهود شده که خودش خاتم ولایت خاصه پیامبر(صلی الله علیه وآله) است، و این که می گوید «او از ریشه و تبار اکرم عرب است» مقصودش حاتم طائی است که نسبش را به او می رساند، محی الدین نمی گوید «او از ریشه و تبار اشرف عرب» است، تا معارضه با تبار پیامبر(صلی الله علیه وآله) باشد، بل از لفظ «اکرم» استفاده می کند که با حاتم سازگار است. محی الدین در این نوشته اش تنها عبارت «و هوانا» را نیاورده است زیرا نمی خواسته در این مورد سند کتبی کامل و غیر قابل توجیه به دست مردم بدهد و شاید از خود ترمذی می ترسیده زیرا ممکن بود افرادی مانند ترمذی مقصودشان از زنامه نگاری و سئوال پردازی به دام انداختن او باشد که مانند شیخ اشراق یا حلاج به دار آویخته شود.

مولوی و خاتم الاولیاء: پیش از وفات محی الدین (۶۲۸) قلمرو تصوف او (یعنی مریدان او که در سراسر مناطق آناتولی، سوریه، عراق، آذربایجان و... تا بخارا پخش بودند) به مرکزیت خوان گاه قونیه اداره می شد. قونیه پای تخت بخشی از ممالک سلجوقیان بود. فرید وجدی در دائرة المعارف می گوید «سلطان روم خانه ای بزرگ به محی الدین داد» ظاهراً باید این خانه نیز در قونیه بوده باشد.

ریاست خانقاه به مولوی رسید، پیش تر گفته شد که مولوی در صدد بود با حفظ اکثریت اصول محی الدین اما با حذف، یا بی اهمیت جلوه دادن برخی از تبیینات او روح تصوف فارسی را از نو به خانقاه قونیه و آشیانه محی الدین بر گرداند که حادثه شمس کار او را ناتمام گذاشت. از جمله مسائلی که مولوی اصل و اساس آن را نمی پذیرفت «ختم ولایت» بود که محی الدین آن را ادعا کرده بود.

بدیهی است که سایر صوفیان نیز با این اقدام مولوی موافق بوده اند. زیرا محی الدین با مطرح کردن «خاتم الاولیاء» کاری کرده بود که صوفیان بعد از او بی چاره می شدند و هیچ کسی نمی توانست ولی الله باشد.

باید گفت همین اصل بود که می توانست مولوی را در جایگاه محی الدین، در مخالفت با او جسور کند. مولوی اساس و ریشه «ختمیت در ولایت» را هدف قرار داد و آن را انکار کرد:

پس به هر دوری ولیی قائم است *** تا قیامت آزمایش دائم است

پس امام حی و قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه جو *** هم نهان و هم نشسته پیش رو

در این اشعار بر لزوم ولایت به موازات آزمایش تا قیامت تاکید شده، مهدویت تعمیمی گشته و ختمیت از بن و بیخ انکار شده است.

اما مولوی در این ابیات یکی دیگر از اصول مسلم اسلامی را که مورد اجماع همه مسلمانان است، انکار کرده است، و آن «انحصار مهدویت در فردی از اهل بیت - ع» است. مولوی مهدویت را نیز «تعمیمی» کرده است. و اصل وجود «مهدی» خواه مهدی در نظر سنیان و خواه مهدی در نظر شیعیان، را انکار کرده است.

صدرائیان امروزی مرید مولوی نیز هستند در حالی که مولوی امام زمان را انکار می کند یعنی اینان را نادان و جاهل می داند.

پس از کناره گیری مولوی از ریاست خوان گاه، اداره کنندگان آن مرکز، با حفظ احترام محی الدین دیگر سخنی از ختم ولایت به میان نیاورده اند و اگر آورده باشند شبیه اصطلاحی است که ما راجع به علما داریم و به برخی ها گاهی «خاتم المجتهدین» می گوئیم. اما شارحان از آن سخن گفته اند لیکن با نگرانی تمام که می بینیم قیصری اول سعی می کند تا ثابت کند که مراد محی الدین از خاتم الاولیاء حضرت عیسی (علیه السلام) است سپس وامانده می شود و ناچار اعتراف می کند که مراد محی الدین در این قبیل سخنان از خاتم الاولیاء، خودش است. می گوید «والکلّ اشارة الی نفسه و الله اعلم بالحقیق».

اما صوفیان بعد از مولوی، مردانگی او را نداشتند که مستقیماً ختم ولایت را رد کنند. بل يك روال رندانه را برگزیدند. سخنان محی الدین را از آثار متعددش با هم خلط کردند حتی سخنان او را تحریف کردند، تا مسئله به زیر ابهام رود. خواجه پارسا از بنیان گذاران این تاکتیک رندانه است. می گوید:

شیخ (محی الدین) می گوید من خاتم ولایت مقیده محمدی هستم، و مهدی که از نسل رسول است خاتم ولایت مطلقه محمدی باشد... و اصحاب مشارب انبیاء در ولایت تا ظهور عیسی باشند.

اولا: محی الدین نگفته است که «مهدی از نسل رسول است». بل گفته است «از اولاد حسّی او است». این دو با هم فرقی بنیانی دارند و به قول زبان شناسان و ادیبان، «اولاد حسّی» این مفهوم را دارد که او از اولاد معنوی و معارفی، نیست. و آلا می توانست بگوید «از اولاد حسّی و معنوی اوست» که نگفته.

ثانیاً: محی الدین در هیچ جا نگفته است که «مهدی خاتم ولایت مطلقه است»، خواه با قید «محمدیه» و خواه بدون قید. پارسا بدین صورت رندانه و تحریف، همه چیز را حل می کند، ولایت را میان محی الدین، مهدی (ع) و عیسی (ع) تقسیم می کند. و سهم عیسی را تا ظهورش، به صوفیان واگذار می کند و آنان را از مبارزه با افکار محی الدین باز می دارد. که در این اواخر صدرائیان و شاگردان جهانگیرخان قشقایی، همین راه جعلی پارسا را می روند.

و این است تاکتیک های رندانه این مدعیان کشف و شهود و ولایت، که گوئی در آن عالم «اعیان ثابته» شان، از خدا اجازه گرفته اند که هر طور بخواهند با دین و با سرنوشت امت، بازی کنند.

هتک احترام پیامبران توسط خاتم الاولیاء (!):

پیامبر آزاری هم يك برنامه راهبردی محی الدین است و هم يك خصیصه روانی و بیماری روحی اوست. اوحسادت شدید نسبت به انبیا داشته است و دیدیم که ادعا می کند پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) به او بیعت کرده است، در پشت این ادعا هم عقده روانی، هم بیماری روانی به ویژه حسادت، کاملاً روشن است.

محی الدین از نظر جزئیات زندگی يك فرد مجهول است. از دوران کودکی و نو جوانی او اطلاعی در دست نیست تا برخی از عوامل سازنده شخصیت او مشخص شود، لیکن اشعار او به ویژه بهترین شعرهای او بر عنصر «انفعال» سوار است موجی از انفعال در سروده هایش هست و قتی این انفعال روانی روشن می شود که شعرهای او را در کنار اشعار مولوی قرار دهید. مولوی در سرتاسر مثنوی فعالانه و بل مهاجمانه سخن می گوید و همیشه صدای او از يك جایگاه بلند و دارای اعتماد به نفس است، اشعار محی الدین با نوعی ذلت همراه است و لحن التماس در آن ها ظاهر است.

محی الدین:

إذا حلّ ذکرمک خاطری *** فرشت خدودی مکان التراب

آن گاه که یاد شما به خاطر می آید صورتی را به جای خاک فرش می کنم

و اقعده فی الذلّ علی بابکم *** قعود الاساری لضرب الرقاب

و می نشینم ذلیلانه در پیش درتان نشستن اسیرانی که آماده اند گردن شان زده شود

حافظ:

جانا چه گویم شرح فراق *** چشمی و صد نم جانی و صد آه

گر تیغ بارد در کوی آن ماه *** گردن نهادیم الحکم لله

هر دو در مقام انفعال اند اما چه قدر با هم فرق دارند. اکثر اشعار خوب محی الدین این بار شدید انفعال را با خود دارد اما در دیوان حافظ دو بیت بالا از انفعالی ترین هاست.

فرید وجدی مصری که خود از علاقمندان محی الدین است و مطابق عادتش باید در مورد او به جزئیات می پرداخت، چیزی در باره کودکی و نوجوانی و جوانی او ننوشته است می گوید:

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد الله، شیخ محی الدین ابو بکر طائی حاتمی اندلسی معروف به ابن عربی، صوفی سرشناس. متولد مرسیه، در شکوال، بغداد و دمشق به اخذ علوم پرداخته و در بلاد روم (ترکیه) ساکن شده است. سپس به مسائلی که همگی به دوران میان سالی و پیری او مربوط می شود پرداخته است.

از جانب دیگر ژست های «خود بزرگ نمائی» که او می گیرد از دیدگاه روان شناسی از «احساس کو چکی درونی»، نشئت می یابد که نمونه هائی از این «خود بزرگ نمائی» او را در این کتاب دیدیم، و فرید و جدی یکی دیگر را آورده است که محی الدین می گوید «من به دریائی فرو رفته ام که انبیاء در ساحل آن قرار دارند».^{۱۳۱}

او در ترکیه با مادر صدرالدین قونوی ازدواج کرده و صدر قونوی زیر نظر او تربیت شده است. باید گفت او فصوص الحکم را در ترکیه نوشته است همان طور که از لحن عبارت اول فصوص پیداست او دستور ابلاغ فصوص را در سوریه (مثلاً) از پیامبر(صلی الله علیه وآله) دریافت کرده لیکن هنگام نوشتن آن در سوریه نبوده است.

اینک ادامه سخن او در تنقیص (نعوذ بالله) رسول خدا(صلی الله علیه وآله):

- فما يلزم الکامل ان یکون له التقدم فی کل شیء و فی کل مرتبة: پس لزومی ندارد که شخص کامل در هر شیء و در هر مرتبه مقدم باشد.

نامل: ۱- محی الدین آن همه کوشش کرد که پیامبر(صلی الله علیه وآله) را «مصدرثانی» و جامع همه صفات و اسمای الهی «انسان کامل» و «فیض اقدس» که همه مخلوقات و اشیاء دیگر باید از حلقه او ریزش کنند و کرده اند، و هیچ چیزی از خداوند به مخلوقات نمی رسد مگر ابتدا به آن حضرت می رسد و سپس از آن حضرت به دیگر مخلوقات، و چه قدر روی این موضوع اصرار ورزید و تاکید کرد که همه انبیاء نیز هر چه دارند از او گرفته اند حتی نبوت شان را.

اینک می گوید عمر چیزی، فهمی، علمی داشت که پیامبر(صلی الله علیه وآله) نداشت، پس عمر این فهم یا علم را از کجا به دست آورده بود؟ توجه کنید: یکی از اصول پایه ای محی الدین این است که در کل کائنات و در همه انسان ها هر چه هست، هر علم که هست، همگی از پیامبر(صلی الله علیه وآله) به آن ها رسیده. اینک می گوید: عمر علمی داشته که پیامبر آن را نداشته. پس یا آن اصل پایه ای او دروغ است و یا این سخنش، که صد البته هر دو دروغ است و عمدی نیز هستند نه اشتباه، و این است معنی کشف و شهود صوفیان.

یا: مردم عوام که می دانستند باید نخل ها برای محصول دادن تلقیح شوند، این معلومات را از کجا آورده بودند؟

محی الدین هر وقت لازم دیده اصول اعتقادی و تبیینی خود را خودش نقض کرده است. و من هر چه در سخنان محی الدین پیش می روم بیش از پیش از طرفداران او تعجب می کنم به ویژه از صوفیان نو پدید که استاد علوم هم هستند.

۲- او در مورد «انسان کامل» آن همه داد سخن داد اینک او را ناقص تر از عمر و ناقص تر از مردم باغدار میدانند بل ناقص تر از همه مردم عوام عربستان (که همگی می دانستند نخل به تلقیح نیازمند است) می داند. براستی سخنان و عقاید این مرد، لیاقت نقد و انتقاد را هم ندارد اما چاره چیست؟ وقتی که او را بت می کنند و همه دانشمندان تاریخ شیعه را خاک پای او نمی دانند، باید کاری کرد. می گوید:

- **و اَما نظر الرجال الی التقدم فی رتب العلم بالله، هنالك مطلبهم:** و چشم انداز مردان (بزرگ) بر تقدم در علم به خدا، است و خواسته شان آنجاست.

نامل: ۱- کسی که علم به تلقیح نخل ندارد او هنوز در نخل شناسی وامانده است چگونه می تواند در خداشناسی گوی سبقت ببرد، آن هم نه خداشناسی نظری بل مطابق اصول محی الدین خداشناسی ای که با کشف و شهود تجربه شود.

۲- به جمله «نظر الرجال الی التقدم» توجه کنید، آوردن لفظ «مردان» حکایت از ریاست طلبی شدیدی دارد که به حدی شدید است نا خود آگاه به قلمش آمده است و لفظ «تقدم» یک مسابقه ای را نشان می دهد درست مانند مسابقه و رقابت پادشاهان قدرت طلب. و لفظ «مطلب: آرزو یا: آرمان» که دقیقاً آرزو و آرمان رقابتی، را نشان می دهد، کاملاً از ویژگی های روانی این مرد حکایت دارد.

۳- یک فرد بی خرد اگر دنبال آرمان بزرگ باشد عیوب و جهل های خود را فراموش می کند. اما یک فرد خرد ورز هر چه آرمان بزرگ داشته باشد به همان نسبت به اصلاح عیوب خود می پردازد. نه این که به اندازه عمر بی سواد و مردم عوام هم از کمال بر خور دار نباشد و آن چنان ضرر مالی به

مردم بزند و رسوا شود (چیزی که برخی از مسلمانان به پیامبر خودشان بسته اند). و لذا گفته اند نوابغ دو گروه اند: آنان که هم نابغه اند و هم مواظب شرف خود، و آنان که از دیگر مسائل شرافت باز می مانند.

۴ - به جمله «هنالك مطلبهم» توجه کنید. می گوید آرمان، آرزو و طلب و خواسته مردان بزرگ به دست آوردن علم به خدا است. در حالی که در چندین جمله پیش به نظر خودش ثابت کرد که والاترین بندگان خدا اساساً خواسته ای ندارند و لذا هرگز دعا نمی کنند. و همین را نیز به عنوان یکی از اصول مکتب خود، قرار داد. اینک پیامبر(صلی الله علیه وآله) را به دنبال آرزو و طلب در درون تیم مسابقه، قرار می دهد. این سخنش درست است یا آن اصل اش؟!، حال و احوال مریدان مدرنش چه طور است؟!!

ادامه سخنش را ببینید: - **و اما حوادث الاکوان فلا تعلق لنخوا طرهم بها فتحقق ما ذکرنا: و اما مسائل اکوان، پس خاطر این مردان بزرگ به آن ها تعلق نمی گیرد. پس ثابت شد سخن ما.**

توضیح: اکوان شامل دو نوع مسائل است: **الف:** جریان و مسائل هستی شناسی، طبیعت شناسی.

ب: جریان امور انسانی و اجتماعی، تحلیل امور که چه خواهد شد و چه نخواهد شد، چه برنامه ای صحیح است و چه برنامه ای نادرست است. مانند تصمیم گیری در مورد اسرای بدر، که گذشت.

نامل: محی الدین در همه آثارش بحثی ندارد مگر در «اکوان شناسی» که خدا چه گونه جلوه کرد، چه گونه اعیان ثابتانه را به وجود آورد، چه گونه اعیان خارجی را آفرید، فیض و سریان وجود خدا در وجود موجودات چه گونه است و... و نیز چه گونه علم از خدا فیضان کرده به مخلوقات می رسد، همه علوم از حلقه پیامبر(صلی الله علیه وآله) به اشیاء، از سوسک تا بلبل نغمه خوان و تا انبیاء رسیده است. اساساً در بینش او هیچ چیزی خارج از «اکوان» نیست. اما در این جا این گونه سخن می گوید تا برتری خاتم الاولیاء (که خودش باشد) را برخاتم الانبیاء، اثبات کند!!! این علامت ها ی تعجب، تعجب از محی الدین نیست، از طرفداران قرن بیست یکمی اوست.

نمی دانم کسی که اکنون این سطرها را می خواند از کجا شروع کرده و چه مقدار از این کتاب را خوانده است و چه مقدار از سرایش های این مرد را و تناقضات او را مشاهده کرده است تا مقام داوری کامل در مورد تعبیرهای من در باره این مرد را داشته باشد. اما می گویم محی الدین از این همه سعی و کوشش و تبیینات و توضیحات تنها دو هدف دارد، اول: آن قدر دروغ رؤیامیز بیافد تا ثابت کند که هیچ صوفی ای برتر از او نیست. دوم: برتری خودش را اثبات کند گر چه با تخریب تمام اصول دینی و انسانی، و گر چه لازمه این خود بزرگ نمائی نقض همه سرایش های خیالی خودش باشد. او به حدی مردم را نادان و بی خرد می دانسته که هر نقض و تناقض را مرتکب شده است و بر این اساس تا ۷۸ سالگی به مرحله ادعای خاتم الاولیائی رسیده لیکن در آرزوی ادعای نبوت صریح و آرزوی الوهیت، ناکام مانده و اجل مهلتش نداد. درست است به نظر او مردان بزرگ در چنین میدانی به رقابت می پردازند که به راستی او پرداخت.

خواب دیدن محی الدین: در برگ های پیش برای توضیح مسئله، به این خواب محی الدین اشاره شد. اما چون موضوع بحث او در این جا به آن خواب ربط دارد تکرار آن لازم است. او موضوع خواب خود را به يك حدیث پیوند می دهد که سنیان نقل کرده اند، از جمله امام احمد حنبل از طریق ابو سعید خدری نقل می کند که پیامبر(صلی الله علیه وآله): فرمود مَثَل انبیاء مثل يك دیوار است که همه جای آن کامل بود مگر جای يك خشت که آن هم من بودم و با من آن دیوار کامل گشت.

محی الدین در «فتوحات مکيه» می گوید: در خواب دیواری را دیدم که از خشت های طلا و نقره ساخته شده بود، همه چیز این دیوار کامل بود مگر جای دو خشت که خالی بود، دیدم که آن نیز ترمیم شد. و تعبیر کردم که من بودم به جای آن دو خشت منطبع شدم و دیوار کامل شد. این خواب را (بدون این که چیزی از تعبیر خودم بگویم) به مشایخ معاصر خودم گفتم، همه تعبیری کردند که خودم تعبیر کرده بودم. اکنون به متن فصوص توجه فرمایید:

- و لما مثل النبي(صلى الله عليه وآله)، النبوة بالحائط من اللبن، و قد كمل سوى موضع لبنة و احدة، فكان(صلى الله عليه وآله) تلك اللبنة، غير انه لا يراها الا كما قال «لبنة و احدة»: و چون پیامبر(صلى الله عليه وآله) نبوت را به دیوار خشتین تشبیه کرد، دیواری که کامل بود مگر جای يك خشت، و خود آن حضرت همان خشت بوده است، لیکن آن جای خالی را نمی دید مگر همان طور که خودش فرموده. «يك خشت».

- و اما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله(صلى الله عليه وآله) و يرى الموضع فى الحائط موضع لبين، و اللبنة من ذهب و فضة، فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما و يكمل بهما لبنة ذهب و لبنة فضة، فلا بد ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط: و اما خاتم الاولياء، پس برای او ناگزیر است از این رؤیا، پس می بیند آن چه را که رسول خدا(صلى الله عليه وآله) نبوت را به آن تشبیه کرده بود، لیکن او در آن موضع خالی جای دو تا خشت را می بیند، یکی از طلا و دیگری از نقره، پس می بیند آن دو خشت را (که دیوار در اثر نبودن آن ها ناقص است و به وسیله آن ها کامل می شود) يك خشت زرین و يك خشت سیمین. پس ناگزیر باید ببیند که خودش در همان موضع دو خشت، جای می گیرد، پس می شود خاتم الاولياء همان دو خشت، و دیوار کامل می شود.

تامل: ۱- چرا جناب محی الدین که خاتم الاولياء است لابد و ناگزیر است این خواب را ببیند؟ زیرا اگر این خواب را نبیند مدارکی برای خاتم الاولیائی خود، ندارد. اگر در خواب می دید که شاه شده نتیجه اش اعدام بود، زیرا سلطنت همیشه مدعی و صاحب داشت و هرگز «خواب» مدرک سلطنت نمی شود. اما دین خدا بی صاحب مانده به حدی که محی الدین با يك خواب ادعای مالکیت سمت «خاتم الاولیائی» می کند و کسی با او کاری ندارد. بل علاوه بر عوام عده ای از اهل علم نیز این ادعاها را پذیرفته و پیرو او می شوند. به ویژه صوفیان نو پدید، راستی اینان به محی الدین ایمان و اعتقاد دارند؟ نه. پس چرا این گونه وفا داری نسبت به شیخ اکبر، ابراز می دارند؟

شیر و بئر ناصر الدین شاه:

مردم چیزهای زیادی به ناصر الدین شاه نسبت داده اند از جمله: شاه يك باغ وحش کوچکی داشت که يك شیر و يك بئر نیز در آن بوده، شاه مکرر به خدمه حیوانات گفته بود به این دو خوب رسیدگی کنید می خواهم روزی آن ها را به جان هم بیندازم. روزی شیر مرد، خدام فوراً ماجرا را به صدراعظم (آقا خان نوری) خبر دادند. گفت پوستش را بکنید نگاه دارید. دستور اجرا شد، پس از مدتی بئر هم مرد، باز همان دستور صادر شد. تا زمانی که شاه هوس کرد منظره مورد نظر خود را تماشا کند به صدراعظم گفت می خواهم فردا آن دو حیوان را جان هم بیندازم. صدر اعظم فوراً از حضور مرخص شد و عده ای را مامور کرد که با هر تظلمی بوده دو نفر پیدا کردند یکی به نام کرم قلی و دیگری اردشیر، آن شب تا صبح هر کدام از آن ها را در جایی که دیگری ندادند، تمرین پوست پوشیدن و جنگیدن دادند. اما اردشیر از زبان یکی از خدمه شنیده بود که کرم قلی هم در جای دیگر تمرین می کند.

فردایش شاه و حاضران حضور، منتظر تماشا بودند که قفس شیر باز شد، اردشیر در شکل شیر به میدان آمد، از آن طرف نیز بئر آمد اما سخت می ترسید، شیر خودش را به بئر نزدیک کرد، یواشکی گفت: هی کرم قلی نترس من هم اردشیر دروازه قلعه ام، خوب چاره چیست سعی کن سرمان در نرود.

این هم داستانی برای تفنن که خواننده خیلی خسته نشود. زیرا وقتی که سخن از سلطنت برود بهتر است يك داستان شاهانه هم بیاید..

۲- در مثال منسوب به رسول خدا(صلى الله عليه وآله) جای يك خشت خالی بوده که آن هم پر شده. اما محی الدین نه تنها آن ترمیم را کافی نمی داند بل مانند افراد دو بین آن را دو تا می بیند. زیرا:

- و السَّبب الموجب لكونه رأها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر و هو موضع اللبنة الفضية، و هو ظاهره و ما يتبعه فيه

من الاحكام: و سببی که باعث شده خاتم الاولیاء آن يك خشت را دو تا ببیند، این است که او در ظاهر تابع شریعت خاتم الرسل است و این جایگاه خشت سیمین است و ظاهر خاتم الاولیاء است و همان پیروی او است در احکام شرع.

- كما هو أخذ عن الله بالسّر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه، لانه يرى الامر على ما هو عليه: همان طور که خود خاتم الاولیاء همان

احکام را که در آن ها پیروی می کند ظاهراً، خودش از خدا در باطن می گیرد و می بیند که هر دو یکی هستند.

توضیح: ۱- یعنی در حقیقت خاتم الاولیاء هیچ نیازی به خاتم الرسل ندارد، خودش در باطن همه چیز را از خدا می گیرد، و پیروی او تنها يك برنامه ظاهری است.

۲- از عبارت کاملاً روشن است که او هم در شریعت و هم در طریقت (به قول صوفیان) خودش را بی نیاز از پیامبر(صلی الله علیه وآله) می داند.

- و هو موضع اللبنة الذهبية في الباطن: و این خاتم الاولیاء (که در عالم غیب از خدا می گیرد) همان جایگاه خشت زرین است.

تکمله: محی الدین در این جا می کوشد مشکلی را که پیش تر خودش برای خودش ایجاد کرده، حل کند. او گمان نمی کرده در میان جامعه مسلمانان تا این حد بتواند پیش برود، لذا قبلاً ادعای کوچک تری کرده بود. گفته بود: ولایت دو نوع است ولایت مطلقه که آن ختم نمی شود مگر با آمدن عیسی(علیه السلام) از آسمان و ختم این قضیه، با او است. و ولایت محمدیه، که محی الدین خاتم و ختم آن است. به طوری که قیصری ابتدا سعی کرد ادعای او در فصوص را نیز به ادعای «خاتمیت در ولایت محمدیه» محدود کند، و چون نا توان ماند، با جمله «همه این ادعاها را برای خودش می کند، الله اعلم» تسلیم شد.

اکنون هنگام تدوین فصوص می خواهد هر دو خشت را يك کند و چیزی به عیسی(علیه السلام) هم ندهد و هر دو مال خودش باشد. در آثار قبلی «مهدی منتظر (عج) را با عنوان کردن عیسی(علیه السلام) از میدان خارج کرده بود اینک در فصوص «منتظر» را به دلیل این که از اولاد جسمی پیامبر(صلی الله علیه وآله) است کنار می گذارد و عیسی(علیه السلام) را نیز با یکی کردن دو خشت کنار می زند.

آن چه از زبان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نقل شده «يك خشت» است محی الدین در اوایل نمی توانست مدعی همه ولایت با لتمام باشد يك خشت را در خواب خود دو تا می کند و ولایت را میان خود و عیسی(علیه السلام) تقسیم می کند. اکنون پشیمان شده از نو دو خشت را یکی می کند و تملك می نماید.

برخی از آقایان (همان طور که گذشت) این روند تاریخی رشد و ترقی محی الدین را مورد توجه قرار نمی دهند و سخنان او را در هم و بر هم مخلوط می کنند در نتیجه با همه این توضیحات صریح که محی الدین می دهد باز می خواهند او را معتقد به ولایت امام زمان (عج) بدانند.

محی الدین بالاتر می رود:

- فانه أخذ من المعدن الذي ياخذ منه الملك، الذي يوحى به الى الرسول: زیرا خاتم الاولیاء از همان معدن می گیرد که ملك (جبرئیل) از آن

گرفته و به رسول (خاتم المرسلین) وحی میکند.

شگفت: او خودش را، خاتم الاولیاء را بالاتر از خاتم الرسل می داند. زیرا خاتم الاولیاء مستقیماً از معدن می گیرد اما آن چه به خاتم الرسل می رسد به توسط جبرئیل است که جبرئیل از معدن می گیرد و می آورد به او میدهد. این است سرور و مراد صوفیان نو پدید ما، فاعتبروا یا اولی الاباب!!! و هزارا! بشنوید:

- فان فهمت ما اشرت اليه فقد حصل لك العلم النافع: اگر آن چه را که اشاره کردم فهمیده باشی پس علم مفیدی برایت حاصل شده است.

خود کم بینی: وقتی برخی از حضرات محقق و دانش پژوه با این جمله محی الدین رو به رو می شوند با خود می گویند: مگر می شود شیخ اکبر که آن همه مقام و جلال و عظمت به پیامبر(صلی الله علیه وآله) داده او را «انسان کامل» و از يك جانب آئینه همه صفات و اسمای خدا دانسته جز اسم ازل، و از جانب دیگر او را «عالم کبیر» دانسته که کل هستی در او خلاصه شده است و.. و.. اینک بیاید خودش را برتر از آن حضرت بدانند و آن حضرت را آماج تنقیص ها قرار دهد، پس حتما ما سخنان او را نمی فهمیم.

البته شرح فارسی، این بخش مربوط به خاتم الاولیاء را تا این جا حدود ۱۸ سطر از متن فصوص، رسماً، عملاً، با بزرگواری خویش آشکارا حذف کرده است.

داستانک: در زمان رضاخان در یکی از شهرهای ایران روحانی ای بود که با شاه مستبد همکاری می کرد شاه پرستان به دور او جمع شده بودند. این آقا در زمان محمد رضا شاه، مرد، رئیس و ریش سفید شاه پرستان که خودش يك بی سواد مادر زاد بود به يك روحانی کم سواد گفت: فلانی از این پس در جای مرحوم فلانی تو مرجع ماهستی شخص مذکور ابتدا با شنیدن این سخن ماتش برد و نگاهش را به حاضرین در مجلس، چرخاند. باز رئیس با صدای بلند گفت: حاج آقای فلانی از امروز جناب عالی در جای مرحوم فلانی مرجع ما هستی، شنیدی؟ حاج آقای فلانی مانند گنگ خواب دیده با لب های لرزان گفت: آخه حضرت فلانی من که سواد ندارم.

رئیس با لحن ریش سفیدانه و خیر خواهانه گفت: تو نمی فهمی گفتم مرجع هستی، هستی. و قضیه تمام شد و رفت.

اکنون برخی از آقایان می گویند: محی الدین شیخ اکبر و از اولیاء الله، است حالا آمد يك اشتباه کرد، کرد. نمی شود که به خاطر يك اشتباه شخصیت شیخ اعظم را نادیده گرفت. او در بعضی مسائل نفهمیده باشد، باز مرجع ماست.

اما همان طور که تا این جا دیدیم همه کلام او اشتباه است حتی يك جمله صحیح (بل: يك کلمه صحیح) در سخنان او نیست. زیرا اگر او کلمه «خدا» را هم گوید، خدای موهوم و ساختگی است که با تخیلاتش ساخته است. و هر چه در این کتاب پیش بروید فضاحت پشت فضاحت دیده می شود.

فصوص ناسخ فتوحات است:

- فکل نبی من لدن آدم الی آخر نبی، ما منهم احد یاخذ الا من مشکاة خاتم النبیین، و ان تأخر و جود طینته، فانه بحقیقته موجوده و هو قوله «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین»، و غیره من الانبیاء ما کان نبیاً الا حین بعث: پس هر پیامبر از آدم تا آخرین نبی کسی در میان شان نیست مگر این که هر چه دارند از مشکات خاتم النبیین گرفته اند، گر چه وجود جسمانی آن حضرت از آنان مؤخر است. زیرا او با حقیقت خود وجود داشت که خودش می گوید «من پیامبر بودم و هنوز آدم میان آب و گل بود». و همه انبیاء غیر از خاتم الرسل پیامبر نشدند مگر در همان وقت که مبعوث شدند.

- و كذلك خاتم الاولیاء کان ولیاً و آدم بین الماء و الطین و غیره من الاولیاء ما کان ولیاً الا بعد تحصیل شرائط الولاية، من الاخلاق الا لهیة فی الاتصاف بها، من کون الله تسمى بالولی الحمید: و همین طور است خاتم الاولیاء او ولی بود در حالی که آدم در میان آب و گل بود، و دیگر اولیاء (انبیاء) ولی نبودند مگر پس از آن که شرایط ولایت(اخلاق الهی و متصف بودن به آن ها) را از اسم «ولی الحمید» خدا، که خود را به آن نامیده، بگیرند.

توضیح: ۱- پس هیچ کدام از انبیاء در زمان آب و گل بودن آدم، ولایت را دریافت نکرده بودند. به جز خاتم الرسل(صلی الله علیه وآله) و خاتم الاولیاء که خود محی الدین باشد.

۲- با عبارت «ما منهم احد» و «ماکان نبیاً الا حین بعث» تاکید می کند که عیسی(علیه السلام) نیز در زمان آب و گل بودن آدم نه پیامبر بوده و نه ولی.

تامل: ۱- قیصری در چند سطر بعدی سخن محی الدین را از باب ۱۴ فتوحات، نقل می کند: نور محمدی(صلی الله علیه وآله) در عالم مظاهر متعدد دارد و کامل ترین مظهر او «قطب زمان» است در میان افراد، و در خاتم ولایت محمدیه و مظهر او در ختم ولایت عامه که آن عیسی(علیه السلام) است.

قیصری به گمان خود این بخش از فتوحات را برای تفسیر و شرح مقصود محی الدین در این متن فصوص آورده است و خیال می کند هر دو يك پیام را دارند. در حالی که عبارت فصوص دقیقاً ناسخ عبارت فتوحات است. در آن جا می گوید عیسی(علیه السلام) خاتم الاولیاء است اما در این جا می گوید همه انبیاء و با عبارت «ما منهم احد» تاکید می کند که عیسی(علیه السلام) هم در آن وقت نبوده اما خاتم الاولیاء در کنار خاتم الرسل، بوده است.

این جاست که لازم است حضرت آشتیانی به جای پیشنهاد «باید متشابهات کلام محی الدین را به محکمت آن ارجاع داد»، باید پیشنهاد می کرد که با سخنان محی الدین با قاعده «ناسخ و منسوخ» رفتار شود.

این قسمت از عبارت فصوص دقیقاً و خیلی واضح و با فریاد می گوید که لازم است با آثار محی الدین روی نوار تاریخی شان برخورد شود وگرنه، همه چیز به هم می خورد و مختلط می شود. گرچه بعضی ها این آمیختگی را دوست دارند و می خواهند سخنان او را که نصّ در ادعای خاتم الاولیائی است در میان این آمیختگی به زیرهاله ای از احتمالات ببرند.

اگر آثار او روی نوار زمان شان چیده شود، در هیچ جای سخن او ابهامی برای این ادعایش، پیش نمی آید. اما در این صورت باید صوفیان نوپدید، از محی الدین اعلام بی زاری کنند. و این جای کار مثل این که مشکل است، زیرا از تعمیم ولایت بهره ای شاید برای اینان نیز برسد و می رسد. پس نباید ختم ولایت اعلام شود، باید مسئله به سردرگمی احاله شود.

نص ترین و صریح ترین عبارت:

فخاتم الرسل من حیث ولایت، نسبتة مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء و الرسل معه، فانه الولی الرسول النبى، و خاتم الاولیاء الولی الوارث الآخذ عن الاصل، المشاهد للمراتب: پس نسبت خاتم الرسل از حیث ولایت، با خاتم الاولیاء همان نسبت دیگر انبیاء است با خاتم الاولیاء. زیرا خاتم الرسل ولی، رسول و نبی است، و خاتم الاولیاء نیز ولی و وارث است که اخذ می کند از معدن اصلی و مشاهده می کند «مراتب» را.

قیصری می گوید: ممکن بود بعضی ها فکر کنند که خاتم المرسلین دارای معنای خاتم الاولیائی هست. لذا محی الدین با این عبارت می خواهد روشن کند که همه انبیاء از جمله خاتم الرسل هیچ کدام دارای این معنی نیستند و در این مسئله با هم مساوی اند.

توضیح: در جملات پیشین نیز گفته بود که خاتم الانبیاء توسط جبرئیل می گیرد اما خاتم الاولیاء مستقیماً می گیرد.

اما: قیصری به دنبال سخنش در صدد است که از حدت و شدت سخن محی الدین بکاهد، مثل برخی از آقاپان به «مظاهر روح محمدی» متمسک می شود که مثلاً این خاتم الاولیای مستقل (که دوش به دوش پیامبر(صلی الله علیه وآله) در هنگام آب و گل بودن آدم ایستاده بود و همه چیز را مستقیماً از معدن خدا می گرفت و می گیرد) را یکی از مظاهر روح محمدی(صلی الله علیه وآله) بکند. و برای این کار تکه ای از فتوحات مکیه را در این جا نقل می کند و عیسی(علیه السلام) را عنوان می کند همان طور که گذشت.

محی الدین در این عبارت جائی برای هیچ حقی که خاتم الرسل در گردن خاتم الاولیا داشته باشد، باقی نمی گذارد غیر از لفظ «وارث» و مراد محی الدین از وارث بودن وراثت به معنی «نوبت» است. یعنی نوبت و دوره پیامبر(صلی الله علیه وآله) تمام شده و من خاتم الاولیاء امروز در جای او نشسته ام، شبیه این که گفته شود ابوبکر در حکومت وارث پیامبر(صلی الله علیه وآله) شد. یا نادر شاه طهماست دوم را کنار زد و خود وارث تاج و تخت او شد.

باز قیصری بر این که محی الدین در فصوص برخی از اصولی را که در فتوحات آورده، نسخ می کند، توجه ندارد، یا نمی خواهد توجه کند. زیرا سخت است برای مرید که مرادش را این گونه در طغیان ببیند. در حالی که برای يك شخص محقق کاملاً روشن است و فصوص يك كتاب كم حجم است تنها به مثابه «حاشیه» است بر «فتوحات» که کتابی ضخیم و بس پر حجم است.

و به عبارت امروزی: فصوص در يك سبك خاصي موارد مورد «تجدید نظر» را در فتوحات پی گیری می کند. و این موارد گاهی با تکمیل کردن تجدید نظر می شود و گاهی با افزودن توضیح، و گاهی با نسخ. لیکن موارد نسخ را نیز طوری می آورد که گویا می گوید در زمان تدوین فتوحات نیز منظورش همین بوده است. یعنی موارد نسخ را به سبك موارد افزایش توضیح، حل می کند.

که باید نام این نسخ را «نسخ توضیحی» گذاشت. اگر کسی بخواهد روح و جان این نوع نسخ را به طور مشخص ملاحظه کند، با توجیحات بابیان و بهائیان، در توجیه ادعاهای متعدد علی محمد باب که ابتدا بابت، سپس امامت، سپس نبوت بود، مقایسه کند.

قیصری و دیگران نمی توانند ادعاهای گزاف محی الدین را تحمل کنند لذا می کوشند با آوردن سخنان او از کتاب های پیش از فصوص، به ادعاهای او معنی دیگر بدهند. اما دقیقاً باید گفت اشکال از خودشان است که اولاً روی یکی از ثابت ترین اصول نویسندگی و کار تحقیقی که رعایت موقعیت تاریخی متون، است. پا می گذارند و کار عوامانه می کنند. ثانیاً: اگر تاب تحمل عظمت و جلال محی الدین را ندارند بهتر است کاری با او نداشته باشند دنبال مراد دیگر بروند و گرنه، نمی شود که هم مرید کسی شد و او را شیخ اکبر نامید و هم به او خیانت کرد و کلام او را مخدوش نمود. پیش تر گفتم همه سخنان محی الدین متشابهات است مگر در جاهائی که از انبیاء و ائمه (علیهم السلام) تنقیص می کند. به راستی این گونه سخنان روشن و بین او را مخدوش کردن، خیانت نیست؟

به نظر آقایان هر جا که شیخ اکبر ادعای اکبر کند سخنش مصداق متشابه می شود. در این بخش از فصوص شیخ اعظم ادعای اعظم می کند پس کسانی که تاب تحمل ندارند برآستی لیاقت مرید بودن به او را ندارند. دوستی با پیل بانان یا مکن یا طلب کن خانه ای در خورد پیل. محی الدین مرد و مردانه ادعاهایش را گفته، دیگران چرا به جای او به ترس و واهمه می افتند.

بحث بر سر يك ضمير:

- و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد(صلی الله علیه وآله) مقدم الجماعة و سيد ولد آدم فی فتح باب الشفاعة، فعین حالا خاصاً، ما عمّم؛ و آن (بودن بودن در زمانی که آدم در میان آب و گل آفریده می شد) حسنه ای از حسنات خاتم رسل محمد(صلی الله علیه وآله) است که مقدم (بود در خلقت از) همه انبیاء و سید ولد آدم است در فتح باب شفاعت. پس يك حال خاص را تعیین کرد (گفت کنت نبیاً و...) نه این که در مقام تعمیم باشد.

توضیح: موضوع سخن محی الدین در این عبارت و هدف او در این چند جمله اخیر سه چیز است:

- ۱)- مراد پیامبر(صلی الله علیه وآله) از «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» تنها بیان يك حسنه از حسنات خود است که مقدم بر انبیاء بوده است. الجماعة: حرف «ال» به اصطلاح ادبی عهد ذکر است یعنی این گروه مذکور که انبیاء باشند.
 - ۲)- همان طور که در خلقت مقدم بر گروه انبیاء بوده در آخرت نیز در شفاعت مقدم بر آنها خواهد بود.
 - ۳)- جمله «فعین حالا خاصاً» تأکید مجدد است بر این که مراد از «کنت نبیاً..» تنها همان مقدم بودن در خلقت است و بس. از نو با «ما عمّم: تعمیم نکرد» بار دیگر تأکید می کند که مبدا خیال کنید در پیام «کنت نبیاً..» امتیاز دیگری نیز برای خودش در نظر دارد.
- مرجع ضمیر «هو»، «کونه نبیاً..» است که در بطن «کنت نبیاً..» هست. همان طور که در قرآن می فرماید «اعدلوا هو اقرب للتقوی» مرجع هو «عدل» است که در بطن «اعدلوا..» است.

قیصری ضمیر «هو» را به خاتم الاولیاء بر می گرداند. و سخن محی الدین را سخت دچار تناقض می کند. از طرفی محی الدین می گوید خاتم الاولیاء مستقیماً از معدن خدا می گیرد و خاتم الرسل به وسیله جبرئیل، و نیز می گوید نسبت خاتم الرسل با خاتم الاولیاء همان نسبت دیگر انبیاء است. همان طور که خاتم الانبیاء در ولایت خودش، نیازی به سایر انبیاء ندارد، همین طور هم نیازی به خاتم الرسل ندارد، بل (تکرار می کند) مستقیماً از معدن خدا می گیرد. اگر از جانب دیگر بگویند: خاتم اولیاء حسنه ای از حسنات خاتم الرسل، است. این تناقض صریح است. اشکال دیگر: اگر سخن قیصری صحیح باشد معنای جمله «فعین حالا خاصاً» به ویژه با توجه به حرف «ف» که فاء نتیجه است، چه می شود؟ و نیز معنی جمله «ما عمم» چه می شود؟.

گویا قیصری متوجه است که مسیر نادرست را برگزیده است. زیرا بلا فاصله به معنی صحیح بر می گردد و می گوید «و ما عمم لیلزم تقدمه ص فی الامور و الاحوال الجزئية و الكلية. لذلك قال: اتم اعلم با مور دنیا کم». و اشاره می کند به ما جرای تلقیح نخل ها. قیصری میان دو معنی سرگردان است. از طرفی دوست دارد محی الدین به عنوان خاتم الاولیاء کمی پائین تر از خاتم المرسلین(صلی الله علیه وآله) بایستد، و بر این که حسنه ای از حسنات پیمبر(صلی الله علیه وآله) باشد قانع شود، از جانب دیگر عبارت محی الدین در افق بس پر مدعاپانه قرار دارد و ذره ای حاضر نیست از دوشا دوش بودن با خاتم المرسلین(صلی الله علیه وآله) کوتاه آید. و صوفیان مدرن نیز پشت سر تابوت قیصری نوحه او را تکرار کرده و پیش می روند. اما شعر این نوحه نا موزون و ادبیات آن مخدوش است. قضیه روشن تر از آن است که با این «سرگردان گوئی» سیمای واضح خود را از دست بدهد. محی الدین حتی مثال می آورد: همان طور که در قیامت خاتم المرسلین بر انبیاء مقدم خواهد بود و پیش از همه شفاعت خواهد کرد، همان طور در خلقت به گروه انبیاء مقدم بود. می گوید «الجماعه»: بر آن گروه. حتی تصریح نمی کند که آیا خاتم الرسل در شفاعت بر خاتم الاولیاء مقدم خواهد بود، یا نه اما از لحن بیانش روشن است این تقدم در شفاعت را به خاتم الرسل می دهد، گرچه در خلقت نداد. نتیجه: به نظر او امتیاز خاتم الرسل(صلی الله علیه وآله) تنها در دو چیز است «تقدم بر انبیاء در خلقت و تقدم بر انبیاء و نیز بر خاتم الاولیاء در شفاعت».

- فی هذا الحال الخاص، تقدم على الاسماء الالهية فانّ «الرحمن» ما شفع عند «المنتقم» فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين: و از موضع همین حال خاص، است که خاتم المرسلین از اسماء خدا نیز پیشی می گیرد. زیرا اسم «رحمان» در پیش اسم «منتقم» شفاعت نمی کند مگر پس از شفاعة شافعين.

توضیح: با این عبارت بخشی از امتیازی را که به خاتم الرسل داده بود پس می گیرد، می گوید: اشتباه نشود تقدم او در شفاعت بر خاتم الاولیاء دلیل پائین بودن مقام خاتم الاولیاء نیست زیرا خاتم الرسل(صلی الله علیه وآله) در شفاعت از اسمای خدا نیز جلوخواهد افتاد و این دلیل نمی شود که او از «رحمن» که خود خداست نیز افضل باشد.

آن گاه همین مقصود را با «بعد شفاعة الشافعين»، از نو محکم کاری می کند. یعنی نه تنها اسم رحمن بعد از خاتم الرسل شفاعت خواهد کرد، بل بعد از همه شفاعت کنندگان شامل شهداء، علمای راستین و مومنین. پس عقب ماندن خاتم الاولیاء از او، دلیل مفضو لئیش نیست. و با این بیان اصل «دوش به دوش» را کاملاً حفظ می کند و تنها يك ریاست ریش سفید مندانه ای به خاتم الرسل میدهد.

- فغاز محمد(صلی الله علیه وآله) بالسيادة فی هذا المقام الخاص: پس محمد(صلی الله علیه وآله) به فوزی رسید در این مقام خاص (نه در هر مقام).

ممکن است پرسیده شود: چه گونه ممکن است رحمن پس از خاتم الرسل و همه شافعين شفاعت کند و این قدر عقب بماند؟ در پاسخ می گوید:

- **فمن فهم المراتب و المقامات، لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام:** و هر کس مراتب و مقامات را بفهمد، پذیرفتن این سخن برای او دشوار نمی باشد.

محلّی الدین به تعداد اسمای خدا برای خدا مقامات قائل است، در همین جا نیز مثلاً اسم «رحمان» می رود پیش اسم «منتقم» و شفاعت می کند. این مقام سازی ها که به هر صورت با نوعی از تجسیم اسمای خدا همراه است، اصل و ریشه ای در اسلام ندارد. همین طور سایر مقامات و مراتب.

اما این که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) اولین شفیع است از مسلمات است، و در پایان نیز خود خدا عده ای را خواهد بخشید، در احادیث آمده است.

عطایای اسمائی: محلّی الدین در اول فص شیئی عطایای الهی را به دو نوع تقسیم کرد: عطایائی که از ذات خدا فیضان می کنند و به کائنات و اشیاء کائنات از جمله انسان می رسند. و عطایای اسمائی که آن ها را اسمای خدا (نه ذات خدا) به کائنات و انسان، فیضان می کنند.

لیکن در این بخش تنها به محور انسان بحث می کند. در این مسئله نیز لازم است آن «سریان وجود خدا در وجود سایر موجودات» که در نظر محلّی الدین، معنای فیضان است، فراموش نشود.

- **و اما المنح الاسمانیه:** اما عطایای اسمائی:

- **فاعلم: انّ منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم، و هی کلّها من الاسماء، فامّارحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيد في الدنيا، الخالص يوم القيامة، و يعطى ذلك الاسم الرحمن فهو عطاء رحمانی:** پس بدان که عطایای خداوند متعال به خلق رحمت است از او به آنان و این عطایا همگی از اسماء می رسند پس یا رحمت خالص اند مانند رزق گوارا و لذیذ در دنیا، و خالص در قیامت. و می دهد این نوع عطایا را اسم «رحمن». پس آن عطای رحمانی است.

- **و اما رحمة ممتزجة كمشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة:** نوع دوم از عطایای اسمائی، رحمت ممتزجه است مانند نوشیدن دواى ناخوش آیند، که راحتی انسان را در پی دارد و این عطای الهی است.

قیصری می افزاید: و مانند اشیائی که با طبع بشر ملاپمت دارد (لیکن منفی است) از قبیل خوردن حرام و شرب خمر و سایر فسوق که قلب را از حق دور می کنند.

- **فتارة يعطى الله العبد على يدى «الرحمن» فيخلص له العطاء من الشوب الذى لا يلائم الطبع فى الوقت، او لا ينيل الغرض، و ما اشبه ذلك:** پس گاهی خداوند به بنده اش با دو دست اسم «رحمن» عطا می کند دراین صورت عطا را برای او از هر چیزی که در وقت دادن ملاپم طبع نیست، یا مانع رسیدن به غرض است و مانند این ها، خالص می کند.

- **و تارة يعطى الله على يدى «الواسع» فيعم:** و گاهی با دو دست اسم «واسع» می دهد پس آن را عام می کند.

قیصری: به همه خلایق می دهد.

- **او على يدى «الحكيم» فينظر فى الاصلح فى الوقت:** یا با دو دست اسم «حکیم» می دهد پس آن چه در آن وقت صلاح است آن را در نظر می گیرد.

او على يدى «الوهاب» فيعطى لينعم، و لا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك، من شكر او عمل: یا با دو دست اسم «الوهاب» می دهد، پس در این صورت نعمت را فقط برای این که نعمت دهد، می دهد. این نعمت با هیچ تکلیفی همراه نیست از قبیل شکر یا عمل.

- **او على يدى «الجبار» فينظر فى الموطن و ما يستحقّه:** یا با دودست اسم «جبار» می دهد در این صورت نگاه می کند به شخص و استحقاق او.

قیصری: اسم «جبار» دو معنی دارد: یکی «جبر کننده: جبران کننده: کسی که کمبود را، ترمیم می کند، شکستگی را ترمیم می کند» در این معنی آن چه که می دهد به جایگاه نیازمند به ترمیم، نظر می کند و به استحقاق شخص.

دوم: جبار یعنی مقهور کننده، شخص متجبر را خوار کننده، در این صورت نیز نظر می کند به استحقاقش.

اما بهتر بود قیصری می گفت خدا دو تا اسم جبار دارد نه يك اسم با دو کار برد، که با مکتب محی الدین نمی سازد. زیرا هر اسم يك «مقام» است. و يك شأن یا يك مقام (در سازمان ذهنی محی الدین) نمی تواند دو کار متضاد را انجام دهد.

- او علی یدی «الغفار» فینظر فی المحل و ما هو علیه، فان كان علی حال يستحق العقوبة، فيستر عنها او علی حال لا يستحق

العقوبة، فيستره عن حال يستحق العقوبة، فيسمى معصوماً و معتنی به و محفوظاً: یا با دو دست اسم «غفار» می دهد، پس نگاه می کند به شخص که در چه حالی است، اگر در حالی است که مستحق عقوبت است پس می پوشاند آن (در دنیا آبرویش حفظ می شود و عقوبت می ماند برای آخرت) و اگر در حالی است که مستحق عقوبت نیست پس می پوشاند آن را از استحقاق عقوبت (یعنی عقوبت را بر او می بخشاید) چنین شخصی «نگه داری شده» و «مورد عنایت» و «حفظ شده» نامیده می شود.

توضیح: ۱ - مرادش از لفظ «معصوم» معنای لغوی کلمه است نه معنای اصطلاحی آن.

۲- تجسم عمل:

محی الدین در مورد کسی که مستحق عقوبت نیست باز می گوید: «او را از عقوبت مستور می کند» نمی گوید «او را می بخشد» من در ترجمه میان پرائتر «می بخشاید» آوردم تا مراد محی الدین را بیشتر توضیح دهم.

در این مسئله دو نظریه هست: گروهی از محققین عقیده دارند که چون اعمال انسان مجسم می شود (تجسم اعمال) و هر عملی برای خود يك شیء می شود، پس هیچ عملی با توبه هم از بین نمی رود، لیکن خدا میان آن عمل و عاملش مانعی، ستري، ایجاد می کند که آن عمل به او نمی رسد و او عقوبت آن را نمی بیند. ولی خود آن عمل مجسم شده همچنان باقی است. دلیل این گروه «وجود عدم نمی شود عدم نیز وجود نمی شود» است که بعدها غربیان آن را به نام لاوازیه «قانون لاوازیه» نامیدند.

گروه دوم می گوید: وقتی که توبه پذیرفته شود، اگر قبل از آن که عمل به مرحله تجسم برسد توبه شود، آن عمل اساساً آن وجود خاص خود را نمی یابد. و اگر توبه پس از تجسم باشد در این صورت نیز «یمحو الله مايشاء»، مصداق پیدا می کند.

به نظر می رسد که اگر هر دو بینش به يك بینش تبدیل شود، مطلب صحیح می شود. یعنی بگوئیم عمل مجسم، با توبه ماهیت خود را عوض می کند. و بالفظ ساده تر: تجسم خاص آن متلاشی می شود، این نظر با هر دو دلیل که طرفین می آورند سازگار است و اصل «حبوط اعمال» نیز مؤید این نظر می شود. اگر حبوط را شامل اعمال خوب که با حبوط پوك می شوند و نیز شامل اعمال بد بدانیم که با حبوط ماهیت بد خود را از دست می دهند.

بهترین متن برای این بحث بخش هائی از «بحار الانوار» است که در «حبوط» و «تجسم عمل» سخن رفته است و کتاب «تجسم اعمال یا تبدل نیرو به ماده» نوشته مرحوم آية الله محمد امین رضوی است. یعنی من متن دیگری برای این موضوع نمی شناسم، اصل تجسم را من نیز در کتاب «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام.

اما نمی دانم محی الدین که در این جا لفظ «ستر» آورده آیا به طور آگاهانه می خواهد نظریه اول (مذکور در بالا) را تایید کند؟ یا هیچ توجهی به خصوصیت لفظ ستر در این مسئله و دو نظریه فوق ندارد و به طور اتفاقی این کلمه به قلمش آمده است.

مطابق اصول تصوف فارسی که همه چیز بالاخره روزی در وجود خدا محو خواهند شد، پس نیازی به «ستر» و امثال آن نیست و اعمال نیز می تواند از بین برود و یا در وجود خدا «نعوذ بالله» محو شود. اما مطابق تصوف عربی که محی الدین بنیان گذار آن است کائنات ابدی هستند و

همیشه خواهند بود لیکن اطوار مختلف به خود خواهند گرفت. این باور او به اصول شیعه نزدیک تر است، پس می تواند مطابق نظر اول، به بقای اعمال مجسم، معتقد باشد و در این جا از لفظ «ستر» استفاده کند.

لیکن همان طور که اشاره شد اساساً مسئله تجسم عمل در میان همه اندیشمندان اسلامی خیلی کم و به طور حسته و گریخته مطرح شده. به ویژه جامعه سنیان کمتر بل خیلی کمتر با این عنوان آشنا هستند تا چه رسد به تبیین و توضیح کافی آن. در آثار محی الدین نیز من متوجه فرازی در این مورد نشدم. البته برخی از آثار او را از جمله کتابی که در مورد «برزخ» بحث کرده، ندیده ام. ولی از منقولات و از اصل مبنائی که او در مورد برزخ دارد و آن را صرفاً يك «عالم خیال» می داند و همچنین معاد او که يك معاد مثالی خیالی است (مانند ملا صدرا که از او گرفته است)، اگر محی الدین به تجسم عمل توجه داشته باشد تنها تجسم خیالی خواهد دانست. همان طور که پیرو وفادار او ملا صدرا تجسم را به همان معنای عوامی گرفته است، که عوام می گوید «امروز فلان کس که در آمریکا است در نظرم مجسم شد» صد را نیز تجسم را به این معنی گرفته است که با آیات و احادیث نمی سازد.

به هر صورت، هرکس به معاد جسمانی معتقد است می گوید: اعمال به اجسام نعمت های بهشت یا به هیزم آتش دوزخ، تبدیل می شود و هر کس به معاد مثالی معتقد است تجسم را به همان معنی عوامانه می گیرد.

لیکن محی الدین می تواند در همان برزخ خیالی و معاد خیالی میان عمل و عامل آن يك ستر خیالی در نظر بگیرد.

ادامه بحث عطایا:

- و المعطی هو «الله» من حیث ما هو خازن لما عنده فی خزائنه، فما یخرجه آلاً بقدر معلوم علی یدی اسم خاص بذلك الامر: و دهنده «الله» است از این جهت که او خزینه کرده است آن چه را که در نزد اوست، پس خارج نمی کند از آن مگر به قدر معلوم به دو دست اسمی که مخصوص آن اعطای مربوطه است

- فاعطی کل شیء خلقه علی یدی الاسم «العدل» و اخواته: و اعطا کرد آفرینش (چگونگی خلقت) هر شیء را به آن شی با دو دست اسم «العدل» و خواهر ان آن.

قیصری: خواهران اسم «عدل» مانند: مقسط، حکیم، پس نباید گفته شود: چرا این فقیر شد، آن غنی شد و این عاصی شد، و آن مطیع گشت. همان طور که نباید گفت: چرا این انسان شد، آن سگ شد، زیرا حکیم عادل نمی دهد به هر چیز مگر آن چه را که عینش (در عالم اعیان ثابت) به او داده است.

تأمل:

۱- قیصری در این جا باز از جان کلام محی الدین غفلت کرده است. همان طور که در عبارت بعدی محی الدین خواهیم دید، و اساساً این تعیین «نقش ویژه برای هر اسم» دومین اصل مهم تصوف محی الدین و هستی شناسی اوست، و شگفت این که قیصری این مسئله را به خوبی می داند. بل هر کسی که مختصر آشنائی با مکتب محی الدین داشته باشد این اصل او را می شناسد. با این همه او در این جا سخت دچار اشتباه شده است. و شگفت این که حاشیه نویسانی که گاهی از نظریه های قیصری انتقاد کرده اند به این اشتباه او توجه نکرده اند.

مطابق اصول محی الدین اگر اسم «عدل» با اسم «حکیم» یا «مقسط» اشتراکاً کار کنند، نادرست است و این یعنی اشتراك اسمی در نقش، که اساساً محی الدین بحث اسمی را مطرح می کند برای رد این بینش.

مراد محی الدین از خواهران اسم «عدل»، عبارت است از «معدل»، «متعدل»، «عادل»، «معتدل» و مرادش موزون و هم آهنگ بودن اندام و پیکر هر شیء است و اشاره به آیه «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» و نیز آیه «ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت» می باشد.

۲- قیصری انسان، حیوان، نبات و جماد را يك جا در جبر الهی جای داد، زیرا وقتی که او در مورد انسان، پرسش از چگونگی ها، و چون و چراها را ممنوع می کند معلوم است که در مورد نبات و جمادات نیز ممنوع می کند که: چون که صد آمد نود هم پیش ماست.

اما این جبر در مورد انسان که موجود مکلف است صحیح نیست تنها در مورد حیوان نبات و جماد، صحیح است. او تصریح می کند که نباید گفت چرا خداوند فلانی را نیکوکار آفرید و فلانی را معصیت کار. ظاهر این سخن همان جبر اشعری است اما باطنش ریشه دارتر از آن است زیرا قیصری ریشه این جبر را نه از خدا بل در خواسته های خود انسان ها می داند که در عالم «اعیان ثابتة» یعنی قبل از آن که به وجود عینی خارجی بیایند خودشان چنین خواسته اند و خدا هم خواسته شان را داده است.

پیش تر در مورد این جبر از نظر محی الدین و مولوی نیز، بحث شده است.

محی الدین برای خداوند چارت اداری درست می کند:

از دید گاه فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) خداوند يك وجود و شیء واحد است که:

(۱) بسیط است و هیچ ترکیبی در او راه نیافته است و نمی یابد.

(۲) اولاً وجود بسیط، شیء بسیط، به دلیل بساطتش، متغیر نمی شود، متموج نمی شود، متجلی بالذات نمی شود، متظاهر بالذات نمی شود، و... و ثانیاً مفاهیم و چیزهایی به نام تغییر، حرکت، تموج، تجلی ذاتی، ظهور ذاتی و... همه و همه از مخلوقات خدا هستند که خدا آن ها را ایجاد کرده است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه». خداوند هیچ کار و هیچ فعل را با ذات یا وجود خود انجام نمی دهد. وجود او غیر متحرک و غیر متغیر است او «فعال» است افعال خودش را با «امر» و «اراده» انجام می دهد. نمونه ای از حدیث های مربوط به این اصل، در مباحث پیش گذشت، «ارادة الله فعله = فعل الله رادته».

(۳) اسامی خدا هر کدام نشان دهنده يك نقش ذاتی و وجودی خدا، در افعالش نیستند. در حقیقت خدا صفت و اسم به معنایی که چگونگی ای را در وجود و ذات خدا برساند ندارد «و من و صفة فقد قرنه»^{۱۳۲}: هر کس فائل شود که خدا صفت دارد در واقع او را «هم قرین» کرده است، يك خودش دوم صفتش، پس او مرکب می شود. از این دیدگاه (توجه فرمائید از این دیدگاه) خدا هیچ صفت و هیچ اسمی به این معانی ندارد.

(۴) نظر به افعال و کارهای خدا، نام هایی برای او می گذاریم، خدا نیز برای این که ما انسان ها بدون لفظ و بدون مفهوم نمی توانیم چیزی را درک کنیم اسامی را برای خود برگزیده است. و نیز دلیل این که گمان نکنیم خدا عاجز است نام «قادر» را به کار می بریم و همچنین سایر اسامی غیر از لفظ جلا له «الله». البته باید مواظب بود که این سخن سر از «تعطیل» در نیاورد که خدای ارسطوئیان به ذهن آید که هیچ کاری نمی تواند بکند.

(۵) اما محی الدین برای اداره هستی، آفرینش و اداره آن، برای خداوند معاون های بی شمار، و تحت مدیریت هر معاون کار کنان زیاد، درست می کند. گوئی اروپائیان نظام بروکراسی را از محی الدین یاد گرفته و چارت اداری را درست کرده اند. با این تفاوت که محی الدین کار کنان زیر دست هر معاون را «کارمندان او» نمی نامد بل «خواهران او» می نامد همان طور که دیدیم. به نظر او خدا يك بخش از کارها را به معاونش «رحمن» و بخش دیگر را به معاون دیگر به نام «واسع» و بخش دیگر را به معاونی به نام «وهاب» و... الخ، که خودش می گوید الخ و انتها هم ندارد، سپرده است.

اما فلسفه قرآن و اهل بیت (علیه السلام) می گوید: کائنات خیلی بزرگ است و مرتب دارد بزرگ می شود^{۱۳۳} شما تا چند سطر بخوانید میلیون ها کیلو متر مکعب به حجم جهان افزوده است. اما بالاخره محدود است آن چه بی نهایت است فقط خدا است.

پس باید محی الدین کائنات و مخلوقات را نیز بی نهایت بداند تا معاونت ها و کارکنان و نقش آفرینان نیز بی نهایت باشند، با چون کائنات و مخلوقات محدود هستند اسامی خدا نیز محدود باشد. و هر دو نادرست است.

اما بی نهایت بودن مخلوقات: اگر صوفیان پیش از محی الدین و تصوف فارسی مخلوقات را بی نهایت بدانند دستکم با اصول خودش سازگار است. زیرا اساساً آنان غیر از خدا به وجودی معتقد نیستند.

۱۳۲- نهج البلاغه، خطبه اول. حدیث در این موضوع از نهج البلاغه و غیره، زیاد است.

۱۳۳- رجوع کنید به تبیین جهان و انسان.

لیکن بی نهایت بودن مخلوقات در مکتب محی الدین لازم گرفته که دو موجود بی نهایت، وجود داشته باشد یکی خدا و دیگری مخلوقات. و مخلوق اگر بی نهایت باشد هرچه قدر هم لفظ مخلوق را در مورد او تکرار کنیم، او مخلوق نیست بل خدای دوم است. زیرا ازلی بودن و بی نهایت بودن ملازم همدیگرند، بل عین همدیگرند.

و این دو بی نهایت به طور ابدی با هم خواهند بود زیرا اولاً بی نهایت با ابدی بودن عین هم هستند مانند ازلیت. ثانیاً دیدیم که خود محی الدین گفت مخلوقات ابدی هستند لیکن در اطوار مختلف.

از جانب دیگر اصل اساسی تصوف محی الدین «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» است و او معتقد است این باهم بودن خدا و خلق ابدی است و هیچ وقت کثرت مورد نظر او از بین نخواهند رفت. که پیش تر بحثش گذشت. و اساساً تفاوت تصوف محی الدین با تصوف فارسی در همین مسئله و در چارت سازی است، تفاوت سومی و خود ندارد.

پس باید محی الدین یکی از محذورات زیرا را بپذیرد:

۱- دو موجود بی نهایت (گرچه در عین وحدت) و این لازم گرفته دو تا خدا باشد. البته دوئیت در عین یک بودن.

در این صورت می تواند معاونان بی شمار و بی نهایت با خواهران بی شمار و بی نهایت برای خدا در اداره امور خدای دوم، داشته باشد.

۲- مخلوقات را محدود بداند: در این صورت نباید بگوید تعداد اسمای خدا بی نهایت است زیرا در آن صورت بی نهایت معاونان می باشند که هر کدام (مانند خدای ارسطو) نشسته و بی کار تنها به روی خواهران خود نگاه می کنند.

۳- مخلوقات را محدود بداند و نیز اسمای خدا را معاونان خدا نداند و همان طور که اهل بیت(علیه السلام) معنی می کنند، بداند. در این صورت باید دست از سازمان و چارت سازمانی بردارد. بل باید اساس بینش و مکتب خود را محکوم کند. اما خاتم الاولیاء کجا و این کار کجا؟ پس همچنان قاطی و پاتی ماندن بهتر است.

این مسئله در مباحث زیر بیش تر روشن می شود.

- اسماء الله لا تناهی، لانها تعلم بما یکون عنها، و ما یکون عنها غیر متناه، و ان کانت ترجع الی اصول متناهیة هی امهات الاسماء او حضرات الاسماء؛ و اسمای خدا غیر متناهی اند، زیرا اسماء علم دارند به آن چه از آن ها پدید می آید، و آن چه از آن ها پدید می آید غیر متناهی است. گرچه خود اسماء همگی به اصول متناهی بر می گردند که آن اصول امهات اسماء یا حضرات اسماء هستند.

توضیح:

۱- در بحث «تناهی و عدم تناهی» دو نوع «بی نهایت» یا بگوئیم دو نوع «غیر متناهی» هست:

الف: غیر متناهی طولی: در مکتب اهل بیت(علیه السلام) می گوئیم: کائنات (مخلوقات) ازلی نیستند اما ابدی هستند، و در اطوار مختلف پیش خواهند رفت. این عدم تناهی در طول.

ب: عدم تناهی در عرض: یعنی یک موجود علاوه بر ابدی بودن از نظر وسعت وجود نیز بی نهایت و بی پایان و بی کران باشد. چنین موجودی است که به همان دلیل بی نهایت بودن «لامکان» می شود و دیگر لفظ «عرض» هم در مورد آن صدق پیدا نمی کند. کائنات به این گونه بی نهایت نیست و محدود است.

۲- نظر محی الدین در این عبارت به بی نهایت طولی است. می گوید اسمای خدا بی نهایت هستند. زیرا کائنات بی نهایت است و همیشه الی الابد از اسماء ریزش خواهد کرد و بایمان خود او: آن چه از اسماء، پدید می آید تا ابد پدید خواهند آمد.

اگر مراد او همین نا متناهی بودن در طول باشد، دستکم (با صرف نظر از سازمان چارتی)، محی الدین در این اصل با فلسفه و عرفان اهل بیت(علیه السلام) هم عقیده می شود.

اما قیصری بلا فاصله سخن او را به نا متناهی عرضی نیز می کشاند گرچه سخنش خیلی صریح نیست.

۲. محی الدین سپس به تنهایی عرضی توجه می کند می گوید «گرچه همه اسامی به چند اسم مادر بر می گردند» در نتیجه به نظر او کائنات که مظهر اسامی هستند عرضاً محدود و طولاً بی نهایت می شوند. که باز با صرف نظر از سازمان چارتی او، با مکتب اهل بیت (علیه السلام) همگون می شود.

۳. نوع سوم از «نامتناهی» است که آن را باید «نامتناهی عددی» دانست. مثلاً بگوئیم تعداد اسامی خدا نامتناهی است.

اگر مراد محی الدین این گونه نامتناهی باشد درست نیست. زیرا چون او کائنات را مساوی اسماء می داند لازمه این سخن نامتناهی عرضی بودن کائنات می شود. و این یعنی وجود دو موجود نامتناهی در کنار هم، یکی خدا و دیگری کائنات. گرچه به نظر او دوئیت در عین یکی بودن باشد.

حدیث فرجه:

امام صادق (علیه السلام) در مورد دو خدا، دو بی نهایت، سخنی دارد که به «حدیث فرجه» معروف است. می فرماید: اگر خدا (یا موجود بی نهایت) دو تا باشند پس لابد آن دو (بالاخره) با هم فرق دارند، اگر فرق نداشتند دو تا نمی شدند. و چون هر دو ابدی هستند پس فرق شان نیز ابدی می شود. در این صورت می شود سه موجود بی نهایت: یک «خدا»، دوم «موجود بی نهایت دوم» و سوم «فرق».

اکنون سه موجود بی نهایت داریم که هر کدام از آن ها با دیگری باز فرق دارد پس سه تا فرق نیز در این جا وجود دارند و تعداد موجود بی نهایت می شود شش تا و چون فرق این شش تا، را با همدیگر بگیریم با تصاعد هندسی بر تعدادشان افزوده می شود^{۱۳۴} در این صورت به جای نامتناهی بودن خدا، خدا یانی وجود می دارند که عددشان بی نهایت است، نه هر کدام از آن ها. بل این فرض لازم گرفته هر کدام از آن ها محدود باشند.

یعنی ابتدا سخن از يك موجود بی نهایت شروع می شود اما در پایان اساس خودش را نقض می کند.

محی الدین در این «تناهی عددی» نیز به «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» معتقد است، می گوید:

و علی الحقیقة فما تمّ الا حقیقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الا صافات، التي یکتی عنها بالاسماء الا لهیة: و در حقیقت در این میان غیر از يك حقیقت واحد، چیز دیگری نیست واحدی که این نسبت ها و اضافات را بر خود می پذیرد، نسبت ها و اضافات که اسماء الهی نامیده می شوند.

اما با تعویض لفظ، هیچ چیز عوض نمی شود. آن اضافات و نسبت ها که وجود خدا آن ها را به خود می پذیرد، چیزی هستند یا عدم محض، هستند؟! اگر عدم محض هستند پس این همه چارت و سازمان چارتی همه «عدم» هستند و باید ذهن مردم را با این واهیات مخدوش نکنیم. و اگر عدم نیستند بل چیز و شی هستند دستکم «عَرَض» هستند همان طور که «اضافه» از مقولات عَرَض است و به هر صورت آن ها با خدا هستند و ابدی نیز هستند. در حالی که «اجماع» متفکران بر این است که هیچ چیز در وجود خدا راه ندارد، خواه آن چیز جوهر باشد یا عرض. حتی در این که خود وجود خدا «جوهر» است جای بحث است که البته خداوند جوهر به معنی ارسطویی نیست.

در هر صورت و با هر تاویل و توجیه بالاخره باز محی الدین دو خدائی می شود: خدا و اضافات. اما تصوف فارسی چنین نیست زیرا در آن بینش غیر از خدا هیچ چیز وجود ندارد، این صوفیان حتی وجود اضافات را نیز نمی پذیرند، و اساساً به پرسش های عقلی پاسخ نمی دهند و عقل را با آتش عشق دود می کنند. تکلیف يك فرد شیعه با آنان روشن است. مشکل در مورد محی الدین است که دو اصل او همه مسائل را بر هم می ریزد:

۱- به وجود اضافات معتقد است. که همین اضافات همان اسامی و صفات خدا هستند و کائنات نیز از همان اسامی تظہیر می شوند.

۲- و بر این مبنا به «وجود» کائنات معتقد است کائناتی که تا ابد موجود خواهد بود در بستر «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت». منشأ این دو اصل در تصوف محی الدین ارزشی است که او به ارسطوئیات داده و میان عقل و عشق را جمع کرده است. او با این کارش در بن بست بیستی سخت

گرفتار شده و برای رهایی از این بن بست به تناقض صریح «وحدت در عین کثرت» پناه آورده که صحت این «وحدت در عین کثرت» هم در نظر عقل و هم در نظر عشق، محال است. ولی آنان که نه از خدا می گذرند و نه از خرما (می خواهند هم عقل را داشته باشند و هم عشق را) این محال را می پذیرند. بلی این محال ریاضی روشن را یعنی « $1+1=1$ » کسی که این منطق را بپذیرد امکان بحث با او نیست زیرا نه به اصول عقل پای بند است و نه به اصول عشق، و نه به اصول «لبّ» که ابزار مکتب‌هازل بیت(علیه السلام) است^{۱۳۵} و نه به هر اصول دیگر.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) به پیوند وجودی میان وجود خدا و وجود اشیاء، قایل نیست. نه تنها این دو هیچ پیوند وجودی باهم ندارند بل همسنخ هم نیستند. هیچ موجودی از وجود خدا نشأت نیافته است، نشأت یافتن به هر معنی و به هر مفهوم خواه نامش تجلی باشد خواه ظهور باشد، خواه مظهر باشد، خواه «حضرت واحدی» باشد خواه «مقام واحدی» باشد، خواه «عالم اعیان ثابت» باشد و خواه... بل خدا با «امر» و «اراده»- کن فیکون اصل و اساس وجود موجودات را «ایجاد» کرده است ایجاد کردنی که بشر هرگز آن را درک نخواهد کرد. و اگر درک می کرد خودش خدا می شد نه بشر، «انشاءالاشیاء انشاء»^{۱۳۶} انشاء کرد اشیاء را يك انشاء کردن ناشناخته ای و «ابتداه ابتداء»^{۱۳۷} اشیاء را ابتداء کرد يك ابتدا کردن ناشناخته ای.

به تنوین تکبیر که تنوین وحدت هم هست تو جه شود.

پرسش بزرگ دیگر: محی الدین آشکارا به هر کدام از اسمای خدا يك «شخصیت کاملاً متمایز و متعین» می دهد حتی نقش و کارشان را از همدیگر جدا و مشخص می کند به حدی که هیچ کدام نمی تواند به قلمرو آن یکی تجاوز کند. او شخصیت هائی که عددشان بی نهایت است و هر کدام نیز در جای خود بی نهایت هستند، را در کنار خدا بل «در توی وجود خدا» بل «در عین وجود خدا» جمع می کند. آن گاه می آید این وضاحت علمی و اندیشه ای را با فزیح ترین تناقض حل می کند: «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت». که دیگر هیچ معیاری برای انسان و اندیشه انسان در عالم نمی ماند. بل هیچ معیاری برای صوفیان غیر محی الدینی نیز نمی ماند.

علاوه بر شخصیت و نقش و وظیفه معین که در بالا به هر اسم داد و به دنبال آن به «وحدت» برگشت: برای این که مبدا خواننده در اثر این برگشتن، به شخصیت و نقش اسم ها اهمیت کمتر بدهد، فوراً برای تأکید به شخصیت اسامی می گوید:

- و الحقیقة تعطی ان یكون لكل اسم - یظهر الی ما لا یتناهی - حقیقة یتمیز بها عن اسم آخر: و آن حقیقت واحد می دهد که برای هر اسم (که تا ابد در ظهور خود فعال خواهد بود)، حقیقتی باشد که با آن حقیقت از اسم دیگر متمایز باشد.

این «می دهد» یعنی چه؟ می گوید: حقیقت واحد، می دهد که هر اسم برای خود يك حقیقت خاصی داشته باشد. اگر مراد این است که آن حقیقت واحد خدا است به هر کدام از اسما يك حقیقت خاص می دهد، چرا صریح نمی گوید؟ برای این که در این صورت، اسماء مخلوقات خدا می شوند نه اسم های خدا.

و اگر مراد این است که خدا به هر اسم يك حقیقت خاص نداده است، چرا باز صریح گفته نمی شود؟ برای این که در این صورت، جایی برای بینش محی الدین نمی ماند. و کل هستی شناسی او متلاشی می شود.

پس لازم است از يك سخن «دو پهلو» استفاده شود.

سپس تأکید می کند: **- و ذلك الحقیقة الی بها یتمیز هی الاسم عینه، و لا مابقع فی الاشتراك: و آن حقیقت که هر اسم دارد و با آن از اسمای دیگر متمایز شود همان عین خود آن اسم است.** نه آن چه اشتراك در آن هست.

توضیح:

۱۳۵- رجوع کنید به مبحث «شریعت، طریقت، حقیقت».

۱۳۶- نهج البلاغه خطبه اول.

۱۳۷- همان.

۱- یعنی اسم‌ها آن قدر از حقیقت همدیگر متمایز و مستقل اند که در هیچ چیز با هم مشترک نیستند.

۲- البته پیش‌تر توضیح داد که هر اسم با خواهران خود، می‌تواند کار مشترک انجام دهد. مرادش این است که هر اسم می‌تواند با خواهرانش حقیقت مشترک و کار مشترک داشته باشد اما او به همراه خواهرانش نمی‌تواند در حقیقت و حوزه کاری اسم دیگر شرکت داشته باشد.

۳- این جاست که اشکال سخن قیصری در تعیین خواهران هر اسم بیش‌تر روشن می‌شود.

۴- نظر به این که قیصری و بیش از آن شرح فارسی و بیش از هر دو مقدمه حضرت آشتیانی بر شرح قیصری، نمی‌توانند چشم امید از تصوف فارسی ببندند. لذا در موارد اصولی از دریافت افکار محی‌الدین باز می‌مانند. اما قیصری در این اصل جان کلام محی‌الدین را گفته است: «خدا هیچ اسم مشترک ندارد». پس هر اسم خودش حقیقت جدا، شخصیت جدا و وظیفه جدا دارد و هرکدام نیز حقیقت و شخصیت ابدی دارد.

۵- مطابق نظر طرفداران محی‌الدین (و نیز ارسطوئیان) خدا همیشه دارای مخلوق بوده و خدا بدون مخلوق نمی‌شود، پس این اسامی که هرکدام يك موجود ابدی هستند ازلی و دست کم قدیم (قدیم زمانی) هستند. این همان «ارباب انواع» و «مُثل» افلاطون است که کپی افسانه‌های یونان بود و محی‌الدین تنها نام آن‌ها را عوض کرده و به جای «ارباب» «اسماء» گذاشته است و درست کپی برابر اصل، پس محی‌الدین غیر از این که اسلام را به افسانه‌های یونان بر گردانیده کاری انجام نداده است بنابراین:

(۱) بهتر بود طرفداران محی‌الدین همان بنیاد افلاطون (که متأسفانه فلسفه نامیده می‌شود، را بر می‌گزیند که خیلی صاف تر، و روشن تر از بخرنج بازی‌های محی‌الدین است.

تنها کاری که محی‌الدین کرده پیچانیدن مسئله است. همین هستی‌شناسی را افلاطون خیلی روشن و بدون نیاز به اصل متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» خیلی آبرومندتر بیان کرده است.

(۲) اگر این مشی و مشرب محی‌الدین صحیح باشد نیازی به پیامبر(صلی الله علیه وآله) اسلام، قرآن، نبود، و پیامبر می‌توانست مردم را جمع کند بگوید «مردم به مشرب افلاطون معتقد باشید»، يك جمله و تمام.

۶- مسئله آن قدر واضح و روشن است که انسان فکر می‌کند اساساً بحث در این مورد مصداق توضیح واضح است. اما چه می‌توان کرد برخی عالمان و دانشمندان ما شیفته این «بازسازی افسانه‌ها» شده‌اند.

محی‌الدین باز راحت نمی‌شود نگران است که مبادا در ذهن خواننده به شخصیت مستقل هر اسم، لطمه بخورد، می‌گوید: **کما ان الاعطیات تُمیِّز کل اعطیة بشخصیتها؛** همان طور که عطایا چنین هستند، هر عطا از عطا دیگر تشخص و تمایز دارد.

- فَمَعْلُومٌ اِنْ هَذِهِ مَاهِي هَذِهِ الْاٰخِرٰی، وَ سَبَبُ ذٰلِكَ تَمِيْزِ الْاَسْمَاءِ؛ پس معلوم است که این عطا غیر از آن دیگری است و سبب این تمیِّز، تمیِّز اسماء است.

تأمل:

۱- این ملازمه میان تمیِّز عطاها با همدیگر و میان تمیِّز اسامی، با کدام دلیل اثبات می‌شود؟

يك فرد انسان هزار نوع و هزاران جور کار می‌کند، پس باید هر انسان نیز هزاران اسم داشته باشد که هر کدام از آن اسم‌ها شخصیت مشخص و جدا از هم داشته باشد و هر کدام از آن اسم‌ها با خواهران خود کار کند، و به وظیفه مشخص خود عمل کند، و به حوزه کار اسم دیگر دخالت نکند و... برآستی این چه سخنی است که محی‌الدین و مریدانش می‌گویند.!!!!!!

اگر بگوئیم این سازمان سازی، چارت بازی، اعتقاد به ارباب انواع افلاطون، چرا در قرآن و حدیث نیامده؟ فوراً خواهند گفت تو با «منقول» می‌خواهی بر ما ایراد بگیری کار ما «معقول» است. پس چاره ندارم بحث غیر قرآنی و غیر حدیثی بکنم و بگویم اگر بافته‌های افلاطون، عقل و عقلانیت است، پس هزار آفرین بر جهل و جهلانیت.

اروپائیان ۵۰۰ سال پیش بافته های افلاطون و ارسطو را کنار گذاشتند اما امروز جهازهاضمه ما را تشویق می کنند که دوباره بل برای همیشه به هضم آن ها بپردازد. آنان نام فلسفه افلاطون را «ایده آلیسم» گذاشته و مسخره می کنند ولی ما را برای ترویج آن در میان مسلمانان در قالب «تصوف محی الدین» هند وانه بغل می کنند.

عقول عشره ارسطو مسخره کودکان شده اما برخی از دانشمندان ما هنوز با آن معاشقه عقلی دارند. عقول عشره که اساس الهیات ارسطو است.

امروز طبیعیات ارسطو جهل محض، تلقی می شود. بل اندیشه ای که قرن ها بشر را از پیش رفت فکری باز داشته است، شناخته می شود. امروز عقل مورد ادعای ارسطو «جهل» و «وهم» نامیده می شود. اما حضرات هنوز محکم به دامن اصطلاح «معقول» چسپیده اند و آن را گرز گران کرده بر سر هر مسلمان بحاث، می کوبند که: بیائید این شخص «قشری» و «متقشف» شده است. و طوری به او نگاه می کنند که گوئی طرف هیچ اطلاعی از عقل و تعقل ندارد. در نظر آنان تکلیف اسلام روشن است که نه فلسفه دارد و نه عقل و نه عرفان و «منقول» است.

حکایت: آورده اند روزی حجاج سفاک از و زیرش پرسید عدالت و کشور داری و خدمات ما به اسلام را چه گونه ارزیابی می کنی؟

وزیر شرحی طولانی با اصطلاحات شیوا و حملات شیرین و الفاظ مقدس، در خدمات جناب حجاج به اسلام، با سرایش تمام به عرض رسانید، که حاضرین مطالب مورد ادعای وزیر را درست مانند يك منظره در نظر شان مجسم می دیدند که آب از لب و لوجه بعضی شان جاری گشت. حجاج با همه شرارتش کسی نبود دیگران بتوانند او را هندوانه بغل کنند، لب به سخن گشود اطرافیان گمان کردند که فوراً دستور يك جایزه بزرگ برای وزیر، صادر خواهد کرد، اما او خیلی مختصر و مفید گفت: راست می گوئی به شرطی که در عرصه قیامت نیز من امیر باشم و تو وزیر.

صوفیان مدرن راست می گویند به شرطی که در قیامت نیز محی الدین خاتم الاولیاء (و دست کم شیخ اعظم) باشد و حضرات مریدان او. محی الدین برای حفظ نقش خاص و کار ویژه هراسم و برای حفظ شخصیت معین هراسم، جانب دیگر مسئله را نیز در نظر می گیرد و می گوید: گمان نشود که خداوند گاهی به نام مثلا «وهاب» و گاه دیگر «منتقم» می شود و گاه دیگر باز «وهاب» می شود، در این صورت شخصیت اسماء از بین می رود و اسامی به مثابه «حالات خدا» می شوند که حالتی می آید و می رود و باز دوباره می آید، همان طور که حالات بشر تکرار می شود:

فما فی الحضرة الالهية۔ لاتساعها۔ شیء یتکرر اصلا: و نیست در «حضرت الهی» چیزی که تکرار شود، اصلاً، زیرا حضرت الهی بس وسیع است.

تامل: به حرف «فی» که به معنی «در» است توجه کنید، سپس به لفظ «اتساع» توجه کنید، این دو لفظ در کنار هم با هر تاویل و با هر توجیه و با هر قصد و با هر معنی، بالاخره خالی از معنای «ظرفیت» نیست.

در فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) اولاً: خدا «حضرت الهیه» ندارد، این حضرت درست کردن دقیقاً برای خدا «حالات» تعیین کردن است و «حضرت احدی» يك حالت است و «حضرت واحدی» يك حالت دیگر و همچنین دیگر حضرت ها و مقام ها که محی الدین برای خدا درست می کند که این گونه اصطلاحات به هر تاویل و با هر توجیه و با هر توضیح و با هر... بالاخره اثبات يك سری حالات است برای خدا، و خداوند از حال و حالات بری است.

خود محی الدین به این مسئله متوجه است لذا در آینده خواهیم دید او رسماً می گوید «**نباید خدا را تنزیه مطلق، کرد بل باید هم تنزیه کرد و هم تشبیه**». اما متأسفانه مریدان امروزی او به این مسئله بس مهم و بزرگ توجه نمی کنند و ندانسته دنباله رو او می شوند و با او به مصداق «نؤ من بیعض و نکفر بیعض» رفتار می کنند، لذاتوجه نمی کنند که از شخصی پیروی می کنند که خدایش هم متغیر است و هم «ظرف» نیز می شود.

ثانیاً: ۱- هیچ چیزی در خدا یا در حضرت خدا نیست تا مکرر باشد یا غیر مکرر و اسامی خدا فقط اسم ها هستند نه چیزی یا وجودهائی که در وجود خدا باشند یا در حضرت خدا موجود باشند.

۲. در تصوف فارسی اسامی خدا بیش تر به حالات خدا تاویل می شد محی الدین این سازمان سازی و تعیین معاونت های بی شمار را ایجاد کرد او با این عبارت در صدد محکوم کردن بینش تصوف فارسی و تاکید بر نوآوری خودش است.

۳. قیصری باز مسئله را به جای دیگر برده و روی يك مسئله دیگر بحث کرده است و جالب است که حاشیه نویسان نیز به این اشتباه قیصری پی نبرده اند. او در فص آدمی کاملاً با محی الدین هم آهنگ بود اما در فص شیخی چندین اشتباه بزرگ مرتکب شده، شبیه کسی است که گوئی فص آدمی را در پیش کسی، درس خوانده و تحصیل کرده اما کلاس فصّ شیخی را نرفته است.

در پایان این بحث می گوید: **« هذا هو الحق الذي يعول عليه: »** این است آن حق که باید با اطمینان به آن پناه برد.

تامل: محی الدین در پایان هر بخش به این قبیل شعار دادن می پردازد، لیکن معمولاً کسانی این کار را می کنند که یا می دانند سخن شان بی اساس است یا دست کم نوعی نگرانی و تردید در گفته خود دارند. لفظ «يعول» دقیقاً از يك سرگردانی حکایت می کند. يك فردی که پیرو مکتب قرآن و اهل بیت است هیچ نگرانی، اضطراب، بی اطمینانی، در اصول عقاید و خدانشناسی و هستی شناسی خود ندارد، تا مضطربانه به دنبال «معوّل» باشد.

محی الدین و اهانت به انبیاء

« و هذا العلم كان علم شیت(علیه السلام) و روحه هو الممدّ لكل من يتكلم في مثل هذا، من الارواح: و این علم، علم شیت بود و در میان ارواح، روح او مدد کننده است به هر کسی که در مثل این علم بحث کند.

« ما عداروح الخاتم. فانه لا تأتيه المادّة الا من الله، لا من روح من الارواح. بل من روحه تكون المادّة لجميع الارواح: مگر روح خاتم زیرا مواد علمی نمی آید به خاتم مگر از خدا، نه از روحی از ارواح. بل از روح او ماده می شود برای دیگر ارواح.

« و ان كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصری: گر چه او این ویژگی خود را در زمان (زندگی دنیوی که) روحش با جسد عنصری ترکیب می شود، نمی داند.

« فهو من حيث حقیقته و رتبه عالم بذلك كله بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة ترکیبه العنصری: پس او از حیث حقیقت و رتبه اش به این علم خود کاملاً و به عینه آگاه است. و از حیث دیگر او به آن جاهل است به دلیل ترکیب عنصری اش.

« فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالا ضداد: پس او عالم جاهل، است پس اضداد را می پذیرد.

« كما قبل الاصل الاتصاف بذلك كالجليل و الجميل، و الظاهر و الباطن، و الاول و الاخر: همان طور که اصل (خدا) نیز اتصاف با اضداد را پذیرفته است از قبیل جلیل و جمیل، ظاهر و باطن، اول و آخر.

و اضحاتی که حتی به تامل هم نیاز ندارد: ۱- به چه دلیل این علم (علم اسماء و چارت سازی) مختص به شیت است؟ مرید محی الدین در پاسخ می گوید: او بحث نمی کند که از او دلیل بخواهید، او کشف و شهود خود را گزارش می کند، اما **اولاً: کشف و شهود ارزش فردی دارد و فاقد حجیت است اجماعاً پس با چه انگیزه آن را به مردم تحت عنوان «تبیین دین» عرضه می کند و از نا آگاهی عده ای و از سود جوئی عده دیگر، بهره می برد؟**

ثانیاً: او همه جا در صدد دلیل است لیکن یا پیدا نمی کند و یا مصداق «یتشبت بكل حشیش» می شود، در این مسئله هم برای پر کردن خلاء دلیل، يك زیر آبی ای خواهد رفت که خواهیم دید، او با ناخود آگاه ها و روان مخاطبانش بازی می کند هم زیر بار مسئولیت دلیل آوردن نمی رود و هم خلاء دلیل را نیز به نوعی «استتار کاذب» می کند.

۲- این چه کشف و شهود است که پیامبر خدا را «جاهل»، «لایعقل» می داند آن هم با صریح ترین لفظ، با گستاخانه ترین کلمه، و فضیح ترین بیان. آیا کشف شهود یعنی فحش به انبیاء، مریدان او باید از همین عبارت او ارزش فهم و... خود را درک کنند.

۳- محی الدین با این روند همه انبیاء و اولیاء را تخریب و منکوب می کند تا تنها خودش سالم، کامل، عالم بماند. اگر کسی به یکی از مریدان امروزی محی الدین بگوید «تو جاهلی» سپس بگوید منظورم این است که امروز جاهلی نه در عالم ارواح. بعد بگوید: تو امروز لا یعقل، هستی، بعد بگوید تو امروز نادان هستی، آیا حضرت مرید عصبانی نمی شود؟ آیا طوفان غضب در سیمای مبارکش موج نمی زند؟ آیا رگ های گردن مبارک سیخ نمی شود؟ آیا رنگ مبارک، سبیل مبارک مضطرب نمی گردد؟.

شنیده بودیم «سنگی که به همسایه خورد به جوال گاه خورده است» اما نشنیده بودیم سنگی که به انبیاء بخورد نیز قابل توجیه است. این مرد دست کم از الفاظ دیگر نیز استفاده نمی کند، تعهد دارد که هرچه می تواند و با هر چه در کاربرد الفاظ رکیک است انبیاء را تحقیر و هتک حرمت کند.

همه صوفیان و اقطاب شان، نیازمند تخریب و تحقیر شخصیت انبیاء هستند. زیرا آن که می گوید «انا الحق» هر روز ده ها جهل از او مشاهده می شود پس برای توجیه جهل و نادانی خودشان ناچارند انبیاء را نیز متهم به جهل کنند. زیرا در غیر این صورت مریدان جهل حضرت قطب را دیده و از اطراف او پراکنده می شوند.

داستان کوچک: در کردستان معروف است که: مردی هر چه از راه زحمت و کارش به دست می آورد می برد و به حضرت قطب می داد، زن و بچه هایش بی لباس و بی غذا می ماندند. زن هر چه التماس می کرد که ای شوهر عزیز کمی هم به این کودکان بی چاره ات برس، آخر خدا را خوش نمی آید اینان نه تنها پیش در و هم سایه تحقیر می شوند، بل بی لباس و گرسنه هم می مانند. بر مرد با ارادت موثر نمی افتاد، مرد هم چنان روی ایمان خود به قطب اصرار می ورزید و باز می گفت: آخر زن تو نمی فهمی جناب قطب از غیب خبر می دهد اهل کشف و شهود است، ولی الله است.

زن می گفت: من به قربان این ولی الله بروم چرا از همه عالم غیب خبر دارد و لی تنها چیزی که به شهود او نمی رسد وضع وخیم من و بچه های من است. مرد عصبانی می شد و زن را زیر کتک می گرفت که چرا نسبت به قطب که ولی الله است این چنین جسارت می کند. مدت مدیدی بدین منوال گذشت. زن فکری کرد و تصمیمی گرفت. شب که مرد خسته و کوفته از کار برگشت، گفت: شوهر عزیز من فکری کرده ام که هم مشکل ما حل می شود و هم تو بتوانی با فکر راحت به حضرت قطب خدمت کنی.

مرد گفت: چه عجب تو هم هدایت یافتی؟

زن گفت: آری دی شب مادرم را در خواب دیدم گفت ایمانت را به شیخ قطب کامل کن، برای آن می خواستم...

مرد با شوق تمام حرف زن را برید: بگو بگو چه فکری کرده ای.

زن گفت: اگر قدم مبارک شیخ به خانه ما برسد ما نیز برکت می شویم و از این وضع فلاکت بار رها می شویم، من می گویم جناب قطب را برای شام دعوت کنی که همراه چند نفر از خلیفه هایش برای صرف شام به خانه ما بیایند.

مرد گفت: می دانی چه می گوئی؟ مگر ما می توانیم شامی لایق حضرت ایشان و یاران شان درست کنیم عقلت کجا رفته؟ زن گفت: فکر آتش را هم کرده ام، برای توبه از حسارتهائی که در پشت سر قطب کرده ام، نذر کرده ام این يك جفت گوشواره را که تمام دارائی ما در این دار دنیا است جهت هزینه شام جناب قطب بفروشم، تو نگران نباش و دعوت را بکن. مهمان ها نشسته اند، قطب با پانزده نفر همراهان و چند نفر هم از ریش سفیدان محل به علاوه خلیفه قطب در محل، گرم صحبت و صرف چای هستند، پنجره اطاق در آن هوای بهاری باز است زن نیز در حیاط مشغول تدارك شام است. در گرما گرم صحبت حضار، ناگهان صدای بم و تند قطب بلند شد: چخه، چخه، چخ.

سکوت بر مجلس حاکم شد چند لحظه بعد قطب از حالت غضب بیرون آمده خلیفه اش با عذر و لابه و التماس پرسید: حضرت قطب را چه عاملی این قدر ناراحت کرد، این است دنیا، برای خویان هیچ وقت راحتی نیست، ؟ قطب با حالت متواضعانه ای دست به هم سایید و گفت: چیزی نبود، شهود کردم سگی به خانه كعبه نزدیک شده و می خواهد ادرار کند آن را از آن جا راندم.

یعنی در ایران توی خانه آن مرد نشسته از این فاصله سگ را در نزدیک كعبه شهود کرده است.

زن به مرد گفت: زود باش غذا خراب می شود، نمك مان تمام شده فوراً برو نمك بگیر. مرد گفت: از همسایه بگیرم، زن گفت: می خواهی از مال مردم به قطب بدهی؟! مرد رفت اما سفره آمد، اولین بشقاب به پیش قطب گذاشته شد بشقاب پر از برنج به شکل مدور و ورم کرده، و بلا فاصله بشقاب ها پشت سرهم چیده شد اما روی برنج همه مرغ گذاشته شده غیر از بشقاب قطب، همگی گمان کردند که مرغ قطب به طور ویژه خواهد آمد، همه منتظرند، کسی حتی قطب دست به غذا نمی زند.

زن از پنجره مواظب اوضاع بود نزدیک پنجره آمد و با صدای زنانه شرم آگین گفت: چرا نمی فرمائید بفرمائید غذا سرد شد. چند نفر با هم ولی با تعجب گفتند: ما این همه صبر کردیم شما مرغ مخصوص حضرت قطب را بیاورید، حضرت قطب هم منتظرند. زن از همان پنجره کفگیر دراز را دراز کرد و مرغ را در زیر برنج بشقاب قطب نشان داد و گفت: ای کسی که در این جا نشسته و سگ نجس را در کنار كعبه می بینی مرغ حلال را زیر دو انگشت برنج نمی بینی؟! با این شهود بازی ها بچه هایم را بینوا کرده ای. اوضاع به هم خورد، همگی با عصبانیت برخاستند، می خواستند از در حیاط خارج شوند که مرد نمك به دست وارد شد، مریدان بر سر مرد ریختند هر چه می توانستند کتکش زدند. زن همراه کودکانش پیکر وارفته مرد را به داخل خانه کشانید.

مرد به سختی توانست بگوید: چه شد، چرا این طور شد؟

زن گفت: غذای ما را نپسندیدند. آن گاه روی به طرف دیگر گرفت دست ها را به طرف آسمان بلند کرد گفت: «خدایا دروغم به دروغ» یعنی خدایا چاره ندارم باید در مقابل شهود دروغین قطب، به شوهرم دروغ بگویم، از آن روز «خدایا دروغم به دروغ» مثل شد.

فردای آن روز قطب برای این که جهل خود را توجیه کند يك سخنرانی غرائی کرد و گفت: ما را با خدا حالاتی است گاهی همه چیز را می دانیم و شهود می کنیم و گاهی هیچ چیز را نمی دانیم همان طور که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در ماجرای تلفیح خرما گفت «انکم اعلم به امور دنیاکم» شما در امور دنیائی خود از من عالم تر هستید، سپس شروع کرد با آب و تاب تمام ماجرای تلفیح نخل ها و اشتباه بزرگ (نعوذ بالله) پیامبر(صلی الله علیه وآله) را شرح داد. اشتباهی که حتی يك فرد نیمه عاقل عربستانی نمی کرد.

سران صوفیه چاره ندارند مگر این که نسبت جهل به پیامبران بدهند.

۲- پیامبر خدا از علمی که خود دارد خبر ندارد. اما محی الدین از علم او خبر دارد و این همه گزارش می دهد!! مگر محی الدین در زمان نوشتن فصوص در جسم عنصری خود نبود؟! پس چیزی که در زمان عنصری پیامبر بر پیامبر مجهول می شود، لا یُعقل می شود، چگونه برای محی الدین عنصری، معلوم می شود.؟!؟!!!!.

اگر چنین سازمان چارتی و اداری وجود داشت (که نه با عقل سازگار است و نه با دین و نه با انبیاء) چرا علم به آن برای پیامبر مجهول و برای محی الدین معلوم گشت؟! چه کسی بزرگ دروغ باف تاریخ بشر است؟.

آیا شمشیر به روی پیامبران کشیدن بهتر از این گونه رسوا کردن آنان، نیست. این چه بازی ای است با انبیاء می شود؟! بل با خود خدا و با هر مقدس از مقدسات.

۴- اما مثل این که محی الدین پاسخ اشکال با لا را داده و روشن کرده است که چرا پیامبر خدا از دانستن این علم محروم است و لی محی الدین آن را می داند. او می گوید «همه ارواح شامل ارواح پیامبران در این علم از روح شیث مدد می گیرند مگر خاتم» و توضیح نمی دهد که مرادش خاتم المرسلین (صلی الله علیه وآله) است یا خاتم الاولیاء.

اما قیصری پیش از آوردن جمله «آلأ روح الخاتم» در زمینه سازی برای آن می گوید «.. **كان مختصاً بشیث من بین اولاد آدم من الانبیاء و الاولیاء سوی خاتم الاولیاء**». پس معلوم می شود دلیل این که محی الدین این علم را فهمیده اما پیامبران (نعوذ بالله) نفهمیدند این است که محی الدین «خاتم الاولیاء» است همان طور که مشروحاً در قسمت «خاتم الاولیاء بودن» محی الدین، بحث شد.

با این حساب دیگر من پاسخ اشکالم را گرفتم و خواننده خود داند که به خاطر محی الدین به تعمیم ولایت معتقد شود از ولایت علی (علیه السلام) و امام زمان (عج) بگذرد یا نه.

۵- می گوید پیامبر اصداد را پذیرفت همان طور که «اصل» نیز اصداد را پذیرفت هم جلیل شد و هم جمیل، هم ظاهر شد و هم باطن، هم اول شد و هم آخر.

این استدلال محی الدین است، یا مریدانش بگویند: شهود محی الدین در هر دو صورت، پوك و همان زیر آبی رفتن است که در برگ های بالا توضیح دادم، صفات خدا اگر با هم ضد هستند همگی «مثبت» هستند نه «منفی». وقتی این استدلال یا این شهود درست می بود که محی الدین نسبت علم و جهل را يك جا به خداوند (نعوذ بالله) می داد، پس این نه استدلال است نه شهود، تنها دو چیز در این سخن به ظاهر استدلال، نهفته است:

الف: زیرآبی رفتن و به اصطلاح ماست مال کردن عمدی.

ب: یاد دادن سیرو سلوک برای طرفداران عالم خود، که با این گونه زیرآبی رفتن ها آشنا شوند تا نفسشان به کمال قطب شدن برسد.

۶- این لفظ «اصل» چیست؟ لابد قرآن نیز عالم به تعریف خدا نبوده تا خدا را با نام «اصل» نیز تعریف و معرفی کند. محی الدین و صوفیان مدرن امروزی خدا را «اصل» و مخلوقات را «فرع» او می دانند و گاهی خدا را «منشأ» و مخلوقات را «ناشی» از آن می دانند و گاه دیگر خدا را «مصدر» مخلوقات را «صادر» از او می دانند زیرا خدای شان از «ایجاد» وجود مخلوقات، عاجز است.

هم خدای قرآن و اهل بیت(علیه السلام) غیر از خدای آنان است هم معاد قرآن و اهل بیت(علیه السلام)، و هم همه اصول و فروع مکتب قرآن و اهل بیت(علیه السلام) با همه اصول و فروع آنان مخالف است بل ضد همدیگرند بل نقیض همدیگرند. باز بشنوید:

- و هو عینه و لیس غیره، فیعلم و لا یعلم، و یدری و لا یدری، و یشهد و لا یشهد: و این (جامع اضداد بودن) عین وجود آن پیامبر است نه غیر او، پس او گاهی می داند و گاهی نمی داند، می فهمد و نمی فهمد، شهود می کند و نمی کند.

توضیح: ۱- گفتم که آن زن گفت آن حیوان را از فاصله صدها فرسنگ در این شب تاریک شهود می کنی اما مرغ را زیر دو انگشت برنج شهود نمی کنی. و محی الدین نیز بدین گونه جواب آن زن را میدهد.

علم غیب انبیاء و امامان معرفتی يك خطر بزرگ:

صوفیان این مطلب شان را به شدت تبلیغ کردند آن را به زبان ها انداختند و گوش ها را با آن پر کردند. سعدی در مورد حضرت یعقوب گفته است:

ز مصرش بوی پیراهن شنیدی *** چرا در چاه کنعانش ندیدی.

اگر مراد سعدی همان است که صوفیان تبلیغ می کنند یعنی قطع و وصل شدن علم غیب، باید گفت او تحت تاثیر این تبلیغ و بر اساس مذهب اشعری خودش این شعر را گفته است و با اصول عقیدتی شیعه سازگار نیست.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام) در مورد علم غیب انبیاء(علیه السلام) و ائمه(علیه السلام) نیازمند بحث مفصل و مشروح است لیکن در این جا تنها به چند مطلب در خلاصه ترین صورت اشاره می کنم:

۱- علم دو نوع نیست که یکی را «علم غیب» بنامیم و دیگری را «علم معمولی»، يك سلول شناس تشکیلات و اندام سازمان داری در درون سلول می بیند که برای يك آدم بی سواد کاملاً «غیب» است. و يك اتم شناس در درون اتم يك تشکیلات وسیع با سازمان شگفت می بیند که برای يك آدم بی سواد «غیب» است يك فقیه در فتوای تیمم، اصول و قواعدی را می بیند که برای يك عامی بی سواد «غیب» است.

بنابر این وقتی که بخشی از غیب برای کسی معلوم شد، دیگر آن بخش، برای او غیب نیست و این است معنای «**لا اعلم الغیب**»^{۱۲۸} و وقتی که آیه قرآن از زبان پیامبر(صلی الله علیه وآله) می گوید «من غیب نمی دانم» همین معنی را دارد و نیازمند هیچ تأویل و توجیه نیست.

۲- آن که همه چیز را می داند تنها خدا است، اشرف المرسلین(صلی الله علیه وآله) در مقایسه با خدا، از معلومات خیلی کم بر خوردار است اما اعلم ترین فرد انسان، بل اعلم ترین موجود (پس از خدا) است و همه علم او برایش روشن و واضح است و هیچ کدام غیب نیست، بخش عمده علم او برای ما انسان ها غیب است نه برای خودش. زیرا غیب یعنی «مجهول» وقتی که يك مجهول معلوم شد، دیگر غیب نیست. آیه دیگر می فرماید: **فلا یظهر غیبه احداً الا من ارتضى من رسول.**^{۱۲۹} خداوند غیبش را بر کسی ظاهر نمی کند مگر به کسی که از او راضی است که عبارت باشد از رسول.

۱۲۸- انعام، ۵۰.

۱۲۹- جن، ۲۶.

در این آیه لفظ «غیبه» آمده یعنی این يك غیب مخصوصی است از سنخ غیب سلول، اتم، کهکشان ها و... نیست بل غیبی است که به کسی غیر از رسول(صلی الله علیه وآله) اظهار نمی شود.

و بخش دیگر غیب است که به رسول(صلی الله علیه وآله) هم اظهار نمی شود و مخصوص به خود خدا است که باز آیه «لا اعلم الغیب» این جا هم صدق دارد.

پس رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، هر چه از علم می داند که برای ما غیب است برای خود او غیب نیست بل تبدیل به ظاهر می شود همان طور که آیه لفظ «یظهر» آورده است. از این دیدگاه (توجه فرمائید از این دیدگاه) اساساً چیزی به نام علم غیب نه برای خدا نه برای پیامبر و نه برای هیچ کس وجود ندارد. هر چیزی که دانسته شد، دیگر غیب نیست.

۳. این گونه علم که اصطلاحاً به آن در زبان ها «علم غیب» می گوئیم يك علم ثابت در وجود انبیاء و ائمه(علیه السلام) است که هیچ بخشی از آن هیچ وقت برای شان مجهول یا دچار فراموشی نمی شود. یعنی بر خلاف شعر بالا که گاهی بوی پیراهن از مصر بشنود و گاهی در کنعان و نزدیک خودش از او خبر نداشته باشد.

۴. علم یعقوب(علیه السلام) در این مسئله درست مانند مسئله حضرت علی(علیه السلام) و امام حسن(علیه السلام) است راجع به شهادت خودشان، امام حسن(علیه السلام) می دانست آب مسموم است لیکن او موظف بود در زندگی طبیعی مطابق علم طبیعی عمل کند. نه تنها مأمور نبود به آن علم عمل کند بل بر عکس، آن چه در این مسئله برای او «حجت» بود علم معمولی بود که از طریق معمول بشری حاصل شود. بنا نبود که امام با علمش جریان هستی را عوض کند. هیچ فرقی میان نخوردن آن آب با عوض کردن جریان کل کائنات نیست، اگر نخوردن آن آب روا بود معنایش عین روا بودن تعویض جریان کل کائنات است. در این صورت اگر جهان آفریده نمی شد بهتر از آن بود که آفریده شود و سپس نقض شود.

این پرسش در مورد خود خدا هم هست. خدا که همه چیز را می داند چرا از برخی حوادث بس نا گوار جلوگیری نمی کند؟ پاسخ این است که خداوند جهان را در بهترین جریان آفریده است و اگر خودش آن را تعویض کند مصداق «نقض غرض» است. اکنون این کار از ناحیه خدا صحیح نیست پس از ناحیه امام حسن نیز صحیح نمی شود، مگر امام «ناقض غرض خداست»، مراد آن غرض کلی و عمومی است - پس نکته خیلی آسان می شود.

اگر گفته شود: پس فایده آن علم برای امام چیست؟ پاسخ این است فایده آن علم در علم خدا چیست؟ علم، علم است و فی نفسه ارزش است بل هر ارزش را برای هر چیزی علم می دهد، جهل، جهل است و فی نفسه منفی و بدترین بدهاست.

اما اگر از راه علم عادی مثلاً اگر کسی به امام می گفت در این آب سم هست، امام موظف بود از آن پرهیز کند.

۵. لیکن گاهی این پرسش در مورد امام حسین(علیه السلام) و شهادتش نیز مطرح می شود که هیچ ارتباطی با موضوع ندارد. زیرا این همه شهداء همه می دانستند که کشته شدن در پیش هست، اگر بعضی ها چند در صد احتمال شهید نشدن می دادند بعضی دیگر صد در صد به شهید شدن شان یقین داشتند اساساً مسئله شهادت هیچ ربطی به این بحث ندارد. اگر کسی در راه دین به طور دانسته و یقین به شهادت اقدام کند با لاترین مقام را دارد، و همین طور اسارت زن، کودک، فلجها، بیماران و... همه در مقام دفاع از دین نه تنها جایز بل واجب هم می شود و این فتوای اجماعی است.

۶- چند حدیث داریم که از امام می پرسند علم غیب شما چه طور و چگونه است؟ امام می فرماید «هر وقت اراده کردیم می دانیم وگرنه، نه». همه علوم برای هر کس چنین است تا کسی به موضوع توجه نکند موضوع را در نظر نگیرد علم آن موضوع نیز به ذهنش نمی آید. همین الان شما که این سطرها را می خوانید ساده ترین موضوع برای تان مجهول است تا من نام آن موضوع را به یاد شما نیاورم شما توجهی به آن علم تان ندارید اینک از شما می پرسیم نام تان چیست؟ فوراً علم تان به نامتان برای تان حاضر می شود. پس پیام این چند حدیث همین است. و آلاً باید اصول اعتقاد مان در نبوت و امامت را کنار بگذاریم که علاوه بر اصول اعتقادی مان می بینیم يك شخص به نام جعفر صادق(علیه السلام) نه دانشگاه دیده و نه در حوزه تحصیل کرده اما در هر علمی، هستی شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی، فیزیک، شیمی، گیاه شناسی، اتم شناسی و... بالاتر از متخصصین امروز سخن گفته است.

(که متأسفانه ارسطو بازی و تصوف بازی مانع از پرداختن به سخنان او و سایر امامان بل پرداختن به قرآن که همه این علوم در آن است، شده و ما را باز داشته است. شعار نمی دهم نمونه ای بس کوچک باز هم بس کوچک در برخی از علوم با لا در کتاب «تیین جهان و انسان» آورده ام و دلیل موفقیت در این کار بس کوچک این است که با ذهن پر از ارسطوئیات و تصوف به سراغ این مسائل نرفتم، ابتدا آن ها را در گوشه ذهنم بایگانی کردم سپس به این کار پرداختم، و همین طور در تدوین کتاب «جامعه شناسی شناخت»)

لیکن همه تبیینات قرآن و اهل بیت(علیه السلام) بایگانی و بایکوت شده (غیر از احادیث فقه)، آیات و احادیث علوم انسانی نیز همگی بر اخلاقیات تفسیر شده است درد بزرگ این است.

۷- انبیاء(علیه السلام) و ائمه و هر چیز در این عالم در مسیر «تکامل» است. پیامبران و امامان در زیست دنیائی، علم شان بیش از آن بود که در عالم ارواح داشته اند. و این که محی الدین می گوید وقتی که روح آنان با عنصر این عالم تماس می گیرد در اثر آن، علم شان یا بخشی از علم شان برایشان مجهول می شود، همان بافته های «تذکار» افلاطون است که محی الدین تصمیم گرفته همه اصول «اید آلسیم» افلاطون را براسلام تحمیل کند. **اسلام و فلسفه و عرفان اسلام** هستی را در تکامل می بیند نه بازیچه ای که به جای تکامل به حسیض برود. شگفت این که صوفیان به ویژه صوفیان نو پدید سخت شعار «کمال» می دهند. پیش تر راجع به بینش تکاملی اسلام بحث نسبتاً مشروح گذشت.

۸- آن علمی که بوی پیراهن را از مصر بشنود ولی یوسفش را در چاه کنعان نبیند، علم نیست بل در دسر جنون آور است و پیامبران و امامان از چنین علمی منزّه اند. این نوع علم خطرناک تر از جهل است.

۹- برخی از افراد در «احساس الهامی» قوی تر می شوند، دلشوره های شان بیشتر می شود، پیش از وقوع حادثه يك احساس مجهولی در خود احساس می کنند از قضا همین احساس ها باعث می شود که به ادعاهای پوچ دیگران باور کنند. لیکن این علم نیست، بلای جان است. هر کس در این احساس هر قدر پیش رفته تر باشد به همان قدر بی چاره می شود، حتی قیافه ظاهری او نیز عوض می گردد، این علم نیست بل بدترین جهل است. زیرا اولایك احساس مبهم است و ابهام جهل است نه علم. ثانیاً به دلیل همان ابهام «قابل عمل» نیست و غیر از فشار روانی فایده ای ندارد. ثالثاً حتی باعث می شود آن جهل محض که از يك دیدگاه راحتی انسان را تامین می کند، نه به علم تبدیل شود و نه در جهل بودن خود بماند و بدین سان يك عامل اضطراب می شود که

نتیجه اش فقط به سود شیطان است که بر شخص بهتر بتواند نفوذ کند. **رابعاً** این احساس ابتدا شیرین سپس تلخ ترین چیز می شود. **خامساً** رابطه انسان با خدایش را دچار آفت و آسیب شدید می کند، توکل را از بین می برد، فرد را سخت بد بین می کند، حتی به طبیعت و جهان نیز بد بین می کند و بالاخره سر از خود کشی در می آورد.

کسی که به علوم می پردازد خواه علوم انسانی یا تجربی روز به روز بر نشاطش افزوده می شود. آنان که به هیپنوتیزم و امثال آن می پردازند جسم و قیافه شان نیز عوض می شود، روح و روان شان و نیز عقلشان دچار آسیب و آفت می گردد.

۱۰- پس نباید این احساس (که کم و بیش در هر کسی هست) موجب شود تا ادعای علم به غیب، یا ادعای کشف و شهود، را بپذیریم، منشأ این همه خرافات بازی و خرافات سازی، استقبال مردم است که تحت تأثیر همین احساس، آن هارا می پذیرند، و طرف نیز هر روز ادعای بالاتری می کند به جایی می رسد که محی الدین ادعای خاتم الاولیائی می کند و مستقیماً همه چیز را از خدا می گیرد و می گوید پیامبر(صلی الله علیه وآله) به توسط جبرئیل می گرفت، (نعوذ بالله) برای او اشتباهاتی را نسبت می دهد که از يك فرد نیمه عاقل هم سر نمی زند.

خیلی ها آمدند بر گردن مردم سوار شدند و از طریق این احساس و سوء استفاده از آن، مردم را منحرف کردند و هم هر چه خواستند در متن دین جای دادند.

۱۱- منشأ این همه فتنه ها؛ فتنه حروفیه، نقطویه، تومان توکدی، چراغ سوندرن و... و... بالاخره فتنه باب، فتنه بهائیت، که هنوز از آن ها نیاسوده ایم همه و همه این «**احساس**» است که موجب می شود افراد در مقابل هر ادعائی «منفعل» شوند.

۱۲- برقی که پشت سر هم قطع و وصل شود، لامپ ها، و دستگاههای برقی را می سوزاند، علمی که گاه بیاید و گاه برود، نیز چنین است، و اهل علم بل هر کس از مردم اگر توجه کند این موضوع را در وجود خودش به خوبی درک می کند.

وانگهی مگر خدا با یعقوب بازی می کند که در چاه کنعانش، علم را از او می گیرد، ولی علم بریو سفش در مصر، را به او می دهد، آیا این با حکمت خدای حکیم سازگار است؟ جالب این که طرفداران شعر بالا قطع و وصل علم یعقوب(علیه السلام) را به حکمت خدا منتسب می کنند! و شگفت از این حکمت.

۱۳- در این مسئله بزرگ، يك «خلط بزرگی» روی داده است و آن فرق میان «علم» به معنی دانستن و دانش، و میان «شهود» است به معنی «دیدن».

مطابق فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(علیه السلام)، «دیدن غیب» فقط مال خدا است و بس. هیچ کسی غیب را نمی بیند. شهود یا کشف به معنی دیدن که محی الدین مرتب آن را تکرار می کند برای کس حتی انبیاء(علیه السلام) و ائمه(علیه السلام) نیز امکان ندارد خواه «دیدن با قلب» باشد و خواه «دید با چشم».

خداوند «**ستار العیوب**» است و محی الدین که بر هر اسمی از اسامی خدا يك شخصیت ویژه، و به قول خودش شخصیت متمایز و مستقل، می دهد، کار و وظیفه هر کدام را تعیین می کند و چارت اداری برای خدا درست می کند، چرا نقش و کار و وظیفه اسم «ستار العیوب» را تعیین نمی کند؟!

يك پیامبر، يك امام، كه علم غیب دارد، علم غیب دارد نه این كه غیب را ببیند. و آلا او همه كارهای خصوصی مردم، و داخل شكم مردم را نیز می بیند كه باز مسئله تبدیل به جهل می شود و این علم نیست، بل جهل است زیرا در بیان اهل بیت(علیه السلام) علم آن است كه منشأ خیر باشد نه شر.

و این جاست كه آن بخش از غیب كه منحصراً در اختیار خداست و کسی به آن راه ندارد، مشخص می شود. دیدن همه چیز برای خدا علم است اما برای بشر شر است.

امروز ما سخت گرفتار شده ایم، به برخی از حضرات نسبت می دهند كه او مردم را در شكل خوك، خرس، و... می بیند. خدا ستار العیوب است و آقا «هَنَّاكَ الْعِیُوب» شده است! خدا بزرگوارتر از آن است كه چنین دیدن ها را به پیامبرش بدهد و پیامبر را دچار این ادیت، كه بزرگترین بلا است بکند، و این آقا كه مردم را چنین می بیند حتماً بیمار روانی است كه دچار اوهام شده است. بعضی ها گمان می كنند اگر کسی بتواند غیب را ببیند یا مردم را در شكل حیوانات ببیند، حتماً به مقام بالائی رسیده است در حالی كه اگر واقعا خدا این حالت را به کسی بدهد، بلاي بزرگی به او داده است كه شاید به هیچ جنایت كاری آن را نداده است و نمی دهد.

یعنی این باور از هر دو جانب، غلط است هم نسبت به مردم درست نیست زیرا خدا ستار العیوب است. و هم نسبت به شخص بیننده مقام نیست و دلیل برتری او نیست بل بلا و دلیل شقاوت اوست پس نباید میان «علم غیب» و «دیدن غیب» اشتباه كرد.

۱۴- مطابق روایت، يك بار امام معصوم(علیه السلام) به یکی از اصحابش (در مراسم حج) نشان داده كه عده ای از حاضرین در شكل حیوانات هستند. این حدیث نه ربطی به علم غیب دارد و نه ربطی به دیدن غیب. این يك «معجزه است» شبیه نسوختن حضرت ابراهیم در میان آتش، معجزه يك اتفاق و حادثه موردی است كه در طول تاریخ بشر موارد آن خیلی معدود و كم و اندك و نادر بوده است. این گونه معجزه ها «علم» نیستند بل از مصادیق «دعا» هستند، آن هم دعای معصوم كه در مورد خاصی از خدا بخواهد چیزی را خدا به او نشان دهد و یکی از معانی آن چند حدیث كه در بالا مذکور شد كه امام می گوید: «هر وقت اراده كردیم می دانیم و آلا نه» موارد معجزه است.

علم يك حالت دائمی و همیشگی است خواه علم معمولی و خواه علم غیب، اما معجزه يك «اتفاق» يك حادثه و برای چند لحظه و یا چند ساعت است.

صوفیان مدرن، صدرائیان روز، با همه ادعای علم و دانش، در تشخیص میان علم، علم غیب، و دیدن غیب، معجزه و... عاجزند. و در عین حال ادعای عقلانیت شان گوش فلک را كر کرده است. آن قدر این قبیل خرافات غیر علمی بل ضد و مناقض با علم و ناقض عقل تکرار کرده اند كه مسئله برای خودشان نیز مشتبّه شده است گمان می كنند كه فرق میان آنان با مردم، بیش از فرق میان يك معصوم با نادان ترین كفار است. به زمین و زمان ناز می كنند. حتی به خدا هم ناز می كنند.

یکی از اینان خطاب به عده زیادی می گفت: دعا دو مرحله دارد مرحله ای از آن «نیاز» است و مرحله دیگر آن «ناز» است.

۱۵ - بر گردیم به شعر سعدی: اگر مراد او علم حضرت یعقوب است كه گاهی وصل می شود و گاهی قطع، یعقوب از چنین علمی منزّه است كه به شرح رفت. و اگر مرادش «دیدن» است همان طور كه در لفظ شعر هست، باید گفت همه بندگان خدا از این علم منزّه اند و خداهم ستار العیوب است و هم این بلاي بزرگ را حتی به شقی ترین فرد نیز نمی دهد.

وقتی که آیه و حدیث در زبان مردم نباشد اما هر فرد دست کم ده ها شعر از شاعران به ویژه از صوفیان در چنته اش داشته باشد این گرفتاری پیش می آید که نه دین دار، ناب می شود و نه بی دینی یا جهل شخص جاهل، مشخص می شود. باشنیدن این سخن فوراً می گویند: این مخالفت با شعرو شاعری و ادبیات و هنر و... و... است. نه خیر بنده عرض می کنم به همین گفته عمل کنیم که شعر، شعر است و هنر هنر، است، و ادبیات، ادبیات است نه این که شعر دین است، هنر، دین است، ادبیات همان دین است و...

یک نمونه: امروز در اروپا قلمرو شعر مشخص، قلمرو هنر مشخص، قلمرو ادبیات مشخص، و قلمرو فلسفه و هستی شناسی و انسان شناسی و... بالاخره قلمرو علوم انسانی و تجربی جدای از قلمرو شعر و هنر و ادبیات است. اما جناب شاعر ما تبیین هستی می کند، هنرمند ما درس هستی شناسی می دهد، و ادبیات ما جای قرآن و حدیث را در تبیینات، گرفته است، این چه وضع نا به سامان است که حدو مرز همه چیز مخلوط شده است. چرا در مقتضیات امانیسم بازی، لیبرال گرایی از غرب تقلید می کنیم اما هرگز آن چند خوبی و برنامه صحیح که در غرب هست را نمی بینیم؟! چرا تنها برای گرفتن منغیات زرنگ ایم؟!.

مسیحیت گرایی محی الدین و نقض اصول خود:

از عنوان بالا تعجب نکنید زیرا محی الدین که همه انبیاء را به جهل متهم می کند تا خود به مقام خاتم الاولیائی، برسد برای او گرایش به ادیان دیگر و یا نقض اصول خود چندان مشکل نیست بل او همه جا در تناقضات است، اینک با مقدمه ای که او برای این موضوع پیش می رود، همراه شویم:

- و بهذا العلم سَمی شیث، لَان معناه هبة الله فبیده مفاتیح العطايا علی اختلاف اصنافها و نسبها، فان الله و هبه لادم، اول ما و هبه:

و به جهت این علم، نام شیث، شیث شد، چون معنای این نام «هبة الله» است پس کلیدهای عطایای الهی با همه گوناگونی و نسبت های زیاد، در دست اوست. زیرا خداوند شیث را به آدم هبه کرد و او اولین هبه خدا به او بود.

تأمل:

۱ - پیش تر دیدیم که او همه انبیاء حتی پیامبران اولوالعزم را محتاج در شیث کرد که همگی باید عطایای خدا را از حلقه او بگیرند، در این جا دو باره تاکید می کند. در حالی که مسلم است او از اولوالعزم نیست، و آیا او يك نبی بوده یا يك امام و و صی بوده، هنوز جای تردید است.

۲ - شیث نوه آدم و فرزندهابیل است بنابر این (اگر او پیامبر نباشد) اولین هبه ای که خدا به آدم داده هابیل بود که نامش در قرآن آمده و مورد تایید خدا هم هست اما نامی از شیث که این همه مقام بزرگ(در نظر محی الدین) دارد، در قرآن نیامده است.

۳ - اگر «هبة الله بودن» لازم گرفته همه انبیاء محتاج در او باشند پس می بایست او نیز اولوالعزم می شد.

۴ - خود آدم، از پیامبران اولوالعزم، پایین تر است تا چه رسد به شیث.

اگر محی الدین در مورد آدم داد سخن داد و او را عصاره همه مقامات خدا دانسته و... بالاخره مقام او را از خاتم المرسلین(صلی الله علیه وآله)پایین تر دانسته است و خودش را آن قدر بالا برد که در مقام خاتم الاولیائی، قرار گرفت و بالاتر از خاتم

المرسلین(صلی الله علیه وآله) شد و اعلام کرد که خودش همه چیز را مستقیماً از خدا دریافت می کند و پیامبر(صلی الله علیه وآله) با واسطه جبرئیل دریافت می کند، تا چه رسد به آدم و تا چه رسد به هبه آدم. پس این بزرگ کردن ها، سپس کوچک کردن همان بزرگ ها، تقدیم داشتن غیر اولوالعزم ها بر اولوالعزم ها و... همگی مصداق «گل آلود کردن آب» است تا محی الدین ماهی «خاتم الاولیائی» خود را از آن بگیرد. من حیغم می آید روی این سخنان بوج بحث کنم راستی از اشمئزازی که از این سخنان بی ارزش میوزد، هر کسی از آن خسته و بی زار می شود. اما چه می توان کرد..

قیصری در ذیل این کلام به اصطلاحات صوفیانه پرداخته که همه آن ها در مباحث گذشته بررسی شده اند.

- و ما و هبه آلا منه، لان الولد سرّ ابيه فمنه خرج و اليه عاد: پس خدا (شیث را به آدم) هبه نکرد مگر از خود آدم، زیرا پسر سرّ (باطن) پدر است، پس شیث از آدم خارج شده و به او برگشته است.

قیصری: چون آدم بر شیث شامل بود بل بر همه اولادش.. او به صورت نطفه از آدم خارج شد و چون انسان شد داخل در «حقیقت» آدم گشت، و در این اشاره است بر این که آدم نیز سرّ و باطن خدا است چون آدم از خدا ظاهر شده و به او بر خواهد گشت. همان طور که عیسی(علیه السلام)خاتم «ولایت کلیه» است گفت: من به سوی پدرم و پدر آسمانی شما می روم...

تامل:

۱ - ظاهر کلام محی الدین و قیصری نشان می دهد که آنان شیث را پسر آدم می دانند، نه نوه او.

۲ - در این جا يك «اصل» جدید بر تصوف افزوده می شود که باید باز این را یکی دیگر از ویژگیهای تصوف عربی محی الدین دانست. صوفیان پیش از او سرانجام هستی بشر را «رسیدن به خدا و قرار گرفتن در وجود خدا» می دانستند اما محی الدین و قیصری در این عبارت، انسان ها را اول به آدم بر می گردانند سپس همه آدم و نسل او را يك جامع کرده و به وجود خدا رسانیده و تحویل می دهند. فرق دو بینش در این مسئله در مستقیم و غیر مستقیم بودن است.

بینش تصوف فارسی در این مسئله بهتر از بینش محی الدین است (گرچه همگی فقط خیال اند) زیرا در بینش تصوف فارسی، افراد تك تك به وجود خدای پیوندند، در این صورت خوبان می توانند زودتر به هدف برسند، اما در تصوف عربی همه انسان ها اول در يك انبانی به نام «حقیقت آدم» جمع می شوند سپس، تعین حقیقت آدم از بین می رود یعنی انبان پاره می شود همگی يك جا به وجود خدای می پیوندند. در این جا دیگر جایگاهی به چیزی به نام «سیرو سلوک و تزکیه نفس» نمی ماند. این یکی دیگر از ویژگی های تصوف محی الدین است که آن را بیش از پیش دارای ماهیت «مکانیکی» و خشک کرده و از لطافت روح تصوف دورتر می کند و اساساً سیر و سلوک در بینش محی الدین چندان مطرح نیست و در مقایسه با تصوف فارسی، بس نا چیز می شود. همه صوفیان (به جز بعضی از صوفیان که به نوعی خودشان را شیعه می دانند و همگی پس از قرن هشتم هجری پیدا شده اند) به جبر قائل هستند، لیکن جبر مکانیکی محی الدین (همان طورکه مکرر روی آن بحث شد)، جبر گرانی را در تصوف او شدیدتر می کند تا حدی که چندان چیزی از سیرو سلوک و خود سازی، حاصل نمی گردد.

۳ - پیش تر راجع به این جبر مکانیکی محی الدین بحث شد که يك جبر بس ریشه دار است و به قبل از آفرینش و وجود خارجی انسان ها، بر می گردد و تکلیف اشخاص و سرنوشت شان و حتی چگونگی اعمال شان، خوب بودن شان، جنایت کار بودن شان و..

همه در عالم اعیان ثابتۀ قبل از پیدایش عالم اعیان خارجی، تعیین و مقدر شده است. که محی الدین تأکید کرد که خدا نیز آن ها را تعویض نمی کند.

و در این جا بر اساس همان جبر يك جبر دیگر را می آورد که «الولد سّرایه» و پسر عین وجود پدر است. اما قرآن هر دو جبر او را رد می کند که تعدادی از آیات در مباحث مربوط به جبر گذشت. و آن چه به این جا بیش تر مربوط می شود آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» یونس: ۳ که در چندآیه دیگر نیز آمده و نیز آیات مربوط به پسر نوح است که دقیقاً این جبر مکانیکی را می شکنند و حساب هر پدر و پسر را هم از نظر خلقت و هم از نظر اعمال ارادی، از هم دیگر جدا می کنند این آیات حتی در هر تاویل و با هر توجیه این «قاعده» را که محی الدین ایجاد می کند، نفی می نمایند. و هم چنین حدیث های فراوانی. و نیز وجود خود «قابیل».

۴ - این هم يك نوبر جدید از باغ تصوف محی الدین، که بنیاد اساسی مسیحیت تحریف شده را در خود جای می دهد که عیسی(علیه السلام) گفت «من به سوی پدرم که پدر شما نیز هست می روم».

آن چه اولین صوفی در اسلام یعنی حسن بصری که تبار به مسیحیان می رسانید، از مسیحیت تحریف شده به اسلام وارد کرد، تنها «زهد رهبانی» بود. تاجائی که من اطلاع دارم کسی از صوفیان پیش از محی الدین اصل «پدر و فرزندی» را به اسلام وارد نکرده بود نظر به این که محی الدین برای هموار کردن راه غصب ولایت اهل بیت(علیه السلام) به يك فرد زنده نیازمند بود، اول عیسی(علیه السلام) را در مقابل اهل بیت(علیه السلام) علم کرد سپس ولایت را میان خودش و عیسی(علیه السلام) تقسیم کرد، ولایت عامه را به او و ولایت خاصه را به خودش داد. پس از چند سال که موقعیت «قطب» را یافته بود (و در آناتولی ساکن شده و مریدانش در سر تا سر آناتولی، سوریه، لبنان، عراق، دو سوی ارس از زنجان تا کوه قفقاز، تا سمر قند و بخارا و به طور پراکنده نیز در همه جای ممالک اسلامی بودند). همان «ولایت عامه» را نیز از دست عیسی «ع» گرفت و خود را «خاتم الاولیاء» به معنی مطلق دانست.

(محی الدین متولد اسپانیا است در میان مردمی که در خلال شان مسیحیان زیادی زندگی می کردند. و اگر توفیق الهی شامل شود در جلد دوم، فصّ نوحی در سه مبحث «محی الدین و جنگ های اندلس»، «ثنویت خاص محی الدین» و «ثنویت و بحث ادبی» در باره مسیحیت گرائی محی الدین بحث خواهد شد).

از جانبی این بهره جوئی مودیانۀ از نام عیسی(علیه السلام) او را به مسیحیت نزدیک کرد، و از جانب دیگر همسایگی و تماس مستقیم قلمرو او با مسیحیان در آناتولی سوریه و لبنان، بیش از پیش وی را به مسیحیت نزدیک کرد و چون عنصر رهبانی حسن بصری در همه مشرب های تصوف بوده و هست، این سه عامل، مسیحیت گرائی را در روند پویش تصوف محی الدین، تا حدی پیش برده که فریاد قرآن را نشنیده گرفته و مستقیماً بر علیه قرآن موضع گیری کرده است.

اما در يك نگاه دیگر باید گفت همه معاون های خدا، یا به قول خودش همه شخصیت ها که نام هر کدام یکی از اسمای خدا است، پسران خدا می شوند. با همان تبیین و توجیه که مسیحیان دارند، هیچ مسیحی معتقد نیست که عیسی فرزند نطفه ای خدا است همگی درست با همان توضیح که محی الدین در مورد مقامات سازی، حضرات سازی و چارت سازی دارد، عیسی را پسر خدا می دانند.

قرآن نیز همین باور مسیحیان را با همین توجیه و توضیح شان به شدت محکوم می کند و آن را کفر می داند.

در این جا اشاره به دو نکته لازم است:

۱- قیصری می گوید «عیسی گفت: من به سوی پدرم می روم» قرآن می گوید عیسی گفت: «ربّی و ربکم».^{۱۴۰} درست ضد هم، این سخن از زبان عیسی (علیه السلام) در قرآن تکرار شده و در آیه دیگر از زبان عیسی (علیه السلام) آمده «انّی عبدالله»^{۱۴۱} و در آیه دیگر «ان هو الّا عبد»^{۱۴۲} قرآن به طور مشروح این باور مسیحیان را رد کرده به حدی که این مسئله از مسائل معروف و مشهور قرآن است. و بزرگ ترین اشکالی که قرآن به مسیحیان گرفته بل تنها اشکالی که قرآن بر خدانشناسی مسیحیان می گیرد همین باور به فرزند خدا بودن عیسی (علیه السلام) است با همین توجیه محی الدینی.

۲- به نظر صوفیان بت پرستی دو نوع است «تک بت پرستی» و «همه چیز پرستی» اولی باطل اما دومی صحیح است زیرا خدا همه چیز است که ملا صدرا این موضوع را در اسفار، مطرح کرده و نه تنها يك «فصل» بل دو فصل از کتابش را به این اختصاص داده و چون باز دلش آرام نگرفته در ضمن فصل دیگر نیز مشروحاً بحث کرده است که «اعلم انّ واجب الوجود کلّ الاشياء»

محی الدین بالاتر رفته و در «فص هارون» می گوید موسی غضبناک آمد و ریش هارون را گرفت کنشید که چرا مزاحم گوساله پرستی مردم شده ای. اما ملا صدرا در این مسئله، از تصوف مرادش محی الدین، اندکی دور افتاده و گرنه باید می گفت «کل شیء فی نفسه و بنفسه اله». لیکن شیخ محمود شبستری به دلیل نزدیکی تاریخ زندگی اش به محی الدین (ف ۷۲۰) و نیز نظر به این که بخشی از قلمرو ممالک و مریدان محی الدین در آذربایجان، دیار بکر، خوارزم، و. به او رسیده بود، رسماً سرود:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است.

این کار ملا صدرا شبیه کارهای مولوی است که می خواست برخی از عناصر تصوف محی الدین را به تصوف فارسی برگرداند. اما ملا صدرا نه برای وفا داری به تصوف فارسی بل به خاطر این که در عین صوفی بودن دم از تعقل و فیلسوف بودن می زد، نتوانست بیش از آن پیش برود و عقیده مرشد را فدای مقام فلسفی خود کرد. و الّا با روشی که او در پیش گرفته می توانست صحت «تک پرستی، بت پرستی» را نیز به نظر خودش ثابت کند.

و نتیجه این که «همه چیز پرستی» و «تک پرستی» و «عیسی پرستی» و هر «کس» پرستی، در نظر محی الدین و قیصری صحیح است. يك «کس» هر چه باشد از يك گوساله کمتر نیست.

دفاع از محی الدین:

در این کتاب تا این جا در چند مورد از محی الدین دفاع کرده ام و توضیح داده ام که بعضی از شارحان سخن او را تخریب کرده اند، و اصل مقصود او را شرح داده ام. در این جا نیز که اسم محمود شبستری آمد می خواهم از يك حق ضایع شده محی الدین دفاع کنم، بزرگترین امتیازی که صوفیان و غیر صوفیان، حتی گاهی مخالفین تصوف به شبستری میدهند، نبوغ ریشه دار و نیرومندی است که

۱۴۰- انعام، ۵۰.

۱۴۱- مریم، ۳۰.

۱۴۲- زخرف، ۵۹.

به او نسبت می دهند و می گویند: او با آن سن کم توانست در عرصه هائی پرواز کند که همگنان پرسن و سابقه اش بدان جا نرسیده بودند.

اما آن چه من می بینم شبستری چیزی نیاورده است هرچه گفته همگی مال محی الدین. است هم آن بیتی که در بالا مشاهده کردید و هم سرتاسر گلشن راز جملگی ترجمه سخنان محی الدین است حتی در این مسئله مسحیت گرائی نیز اشعار زیر را دارد:

ز روح الله پیدا گشت این کار *** که از روح القدس آمد پدیدار.

بود محبوس طفل شیر خواره *** به نزد ما در اندر گاهواره.

چو گشت او بالغ و مرد سفر گشت *** اگر مرد است همراه پدر گشت.

عناصر مر تورا چون ام سفلیست *** تو فرزند و پدر آباب علوی است.

از آن گفته است عیسی گاه اسری *** که آهنگ پدر دارم به بالا.

اما مولوی با همه نزدیکی زمانش به زمان محی الدین، هرگز بوی شاگردی از سخنانش بر نمی آید تا چه رسد به کپی برداری ای که محمود شبستری کرده است. مولوی در مقایسه با شبستری يك چشمه ای است که از خود می جو شد ولی شبستری برکه ای است که آب های محی الدین را باسطل برداشته و به آن ریخته اند. و پیش تر گذشت که مولوی در صدد اصلاح تصوف محی الدین و برگرداندن آن به تصوف فارسی بود.

توضیح: مطابق اصطلاح رایج لفظ گوساله را آوردم و گرنه، آن چه بنی اسرائیل پرستید گوساله نبود بل «عجل» بود که به معنی «گاو نر جوان که اخته نشده باشد» است. یعنی زیباترین حیوان و نماد زیبایی، قدرت، مقاومت و... پس از آن که موسی(علیه السلام) آن مجسمه طلائی را پودر کرد و در آب دریای مدیترانه ریخت باز قداست گاوهای زرد طلائی رنگ در ذهن آن مردم ماند و از ذبح آن ها خودداری می کردند که آن ماجرای «بقره» پیش آمد و به دست خود سامری و خانواده اش يك گاو طلائی جوان که خام (یعنی زمین را شخم نکرده بود زیرا در آن صورت زیبائی و آن روحیه تسلیم ناپذیری را از دست می داد) ذبح شد. اما پس از داود و سلیمان باز از نو در معبد یهودیان مجسمه گاو طلائی گذاشته شد. پس نباید از صوفیان نو پدید گله کرد همیشه سامری ها مریدانی داشته اند، محی الدین نیز یکی از آن ها.

۲- تناقض: محی الدین و قیصری هنگام بحث از به اصطلاح «فیض اقدس و فیض مقدس»، در آغاز آفرینش کائنات به ترتیب زیر معتقد هستند:

ابتدا فیض اقدس (پیامبر(صلی الله علیه وآله) از خدا صادر شده، سپس فیض مقدس از فیض اقدس) یعنی همه اشیاء نیز از پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر شده است.

و مطابق اصول خودشان باید در سرانجام نیز همه چیز برگردد به فیض اقدس (پیامبر(صلی الله علیه وآله) نه به آدم و از آدم مستقیماً به خدا.

محی الدین در مباحث پیش نیز قاعده فیض مقدس را شکست و نقض کرد. آن جا که گفت: خاتم الاولیاء مستقیماً از معدن خدا همه چیز را دریافت میکند اما خاتم الرسل به وسیله جبرئیل می گیرد. خودش را بی نیاز از حلقه فیض اقدس دانست.

این نکته بس مهم است که نشان می دهد محی الدین در فصوص، در برخی از اصول خود که در آثار پیشین خود آورده تجدید نظر می کند. لذا دیگر چندان اهمیتی به «فیض اقدس و فیض مقدس» نمی دهد، و این قیصری است که به آثار گذشته او چسبیده است همان طور که طرفداران نوین او در طول صد سال اخیر در تهران، این کار را می کردند، و جناب آشتیانی مرتب آن ها را نقل می کند.

حذف برخی از ابزارهای تصوف:

- **فما اتاه غریب لمن عقل عن الله:** پس نیامد به آدم غریبه ای (شیث از خود آدم بود بل خود آدم بود) در نظر کسی که اندیشه اش از ناحیه خداست.

- **نسخه بدل:** **فما اتاه غریب لمن غفل عن الله:** پس آن که به آدم رسید (شیث غیر از آدم و عین او نیست و) غریب است در نظر کسی که غافل است از علم الهی.

توضیح: نتیجه هر دو نسخه، یکی است و مرادش تاکید است بر این که شیث عین خود آدم است همان طور که در نظر او هر انسان آئینه خداست که هم خدا خود را در آن می بیند و هم خود او خود را و نیز خدا را در آن می بیند و... و پایگاه این سخن همان «کثرت در عین و وحدت، وحدت در عین کثرت» است که اصل ابداعی اوست. این بار این کثرت در عین وحدت را در مورد آدم و شیث به کار می برد. یعنی آن دو در عین دو تا بودن يك و واحد هم هستند، و نیز بر اساس «قابل و قابلیت».

او در این سخن کسانی را که اصل «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» و اصل «قابل و قابلیت» او را در نیافته اند یا نمی پذیرند (هر دو گروه) را متهم می کند که از علم الهی غافل اند و تعقل شان وصل به خدا نیست. که یکی از آن ها بنده هستیم.

- **وکل عطاء فی الکون علی هذا المجری:** و هر نعمت در عالم هستی در همین بستر جریان دارد.

- **فما فی احد من الله شیء:** پس در هیچ کس چیزی از خدا نیست.

توضیح: یعنی هر عطائی که به کسی می رسد از وجود خود او می رسد مانند شیث که از خود آدم به آدم رسید نه از جای دیگر.

- **ولا فی احد من سوی نفسه شیء:** و نه در کسی غیر از خود آن کس، چیز دیگری هست.

تاکید است بر مسئله «قابل» و «قابلیت» که هم به عنوان يك مبحث مستقل و هم در ضمن سایر مباحث گذشت. که گفت: قبل از آن که اشیاء در عالم اعیان خارجی وجود پیدا کنند در عالم اعیان ثابت، بوده اند و هر کدام به مقدار قابلیت خود از خدا دریافت کرده اند، و هرچه در عالم اعیان خارجی (در دنیا) به آن ها می رسد همان است که داشته اند. و چیز دیگر به آن ها نمی رسد.

- **و ان تنوعت علیه الصور:** گرچه به نظر او، خودش و عطایائی که بر او می رسد، در ظاهر گوناگون باشد.

- **و ما کل احد یعرف هذا، و ان الامر علی ذلك، الا احاد من اهل الله:** و نمی تواند هر کسی این علم را درک کند و بداند که واقعیت امر چنین است (هر عطا قبلا در خودش بوده و از خود ش به خودش رسیده)، مگر معدودی از اهل الله.

صوفیان مدرن لفظ «اوحدی» را بیش تر به کار می برند، مرادشان همین است که محی الدین می گوید.

- **فاذا رأیت من یعرف ذلك فاعتمد علیه:** پس هر وقت کسی را دیدی که این علم را درک می کند، پس به او اعتماد کن.

- **فذلك هو عین صفاء خلاصة الخاصة من عموم اهل الله:** پس او ناب ترین خلاصه از خاصه خاصه، است در میان عموم اهل الله.

قیصری: اهل الله یعنی آنان که به اسرار قدر، آگاه اند. و «خاصه» یعنی «واصل» کسی که به حق رسیده است. و «خلاصه» کسی است که به مقام اقطاب رسیده باشد. و «خاصة الخاصة» کسی است که از حق به حق رسیده است.

پس به ترتیب: واصل خاصه خلاصه خاصه الخاصة صفا خلاصه خاصه الخاصة.

امانین علم شیئی که محی الدین مبتکر آن است و چارت مذکور را با آن ویژگی ها می سازد، و نیز آن ویژگی که وی در «عالم اعیان ثابته» می سازد و از این سازمان ویژه نتیجه می گیرد که هر چه به هر کس برسد از خودش به خودش می رسد نه از خدا، حتی نه به خواست و اراده خودش، و نه باکردار خودش و نه با قصد خودش که در مباحث متعدد جبر گذشت مطالبی هستند که هیچ کدام از سران صوفیه قبل از او به آن ها بدین گونه باور نداشتند. حتی در زمان خود محی الدین دیگر سران صوفیه چیزی از این سخنان بدین صورت بیان نمی کردند. پس هیچ کدام به مقام «خلاصه خاصة الخاصة» نرسیده بودند. پس شعار «انا الحق» حلاج و شعار «مافی جبتی الا الله» جنید و... در رده های پایین تر بوده است. اما معلوم نیست چه چیزی بالاتر از انا الحق باقی می ماند.

فای صاحب کشف شاهد صوراً تلقی الیه ما لم یکن من المعارف، و تمنحه ما لم یکن قبل ذلك فی یده، فتلك الصورة عینه لا غیره فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه؛ پس هر صاحب کشف مشاهده کند صورتی را که آن صورت بر او چیزی از معارف القاء کند که قبلاً نمی دانسته، بدهد به او چیزی که قبلاً در اختیار نداشته، پس آن صورت عین خود اوست نه دیگری. پس او از شجره نفس خود می چیند میوه ای را از نهالی که خودش کاشته است.

قیصری: زیرا آن صورت، صورتی از استعدادهاى خود او بوده که در عالم اعیان ثابته، داشته است که اینک متمثل می شود در عالم ارواح و برای او ظاهر می شود، عالم ارواح که به آن «مثال مطلق»، یا متمثل می شود در عالم «خیال» که به آن «مثال مقید» گویند.

توضیح: محی الدین از بحث شیث عبور می کند و به اصطلاح مداحان، گریز می زند به عالم کشف و شهود صوفیان و آن را توضیح می دهد. می گوید اگر در حالت کشف و شهود صورتی را دیدید که چیزی (اطلاع، علم، آگاهی یا هر چیزی دیگر) به شما می دهد، نگوئید آن يك فرشته است یا جن است و یا.. بل بدانید که آن صورت عین خود شماست لا غیر. سپس قیصری بیش تر توضیح می دهد می گوید:

برای این که هر انسان شامل است به همه آن چه در عالم کبیر هست. پس نیاز ندارد بگوید آن صورت، يك ملك بوده یا جن، یا فرد کامل از افراد کامل بوده. بل عین خودش اقتضا کرده که حقیقتی از حقایق خودش محقق شود و به قلب او که مشغول امور جسدی است، القاء کند و آگاهش کند.

تأمل: ۱ - خوب است که در این صحنه آرائی، خودش از یکی از اصول اعتقادی شان نام برد: «خیال» که به آن مثال مقید گویند. یکی از طرفداران محی الدین می گفت: مراد شان از خیال چیز دیگر است نه خیال به معنائی که ماها می گوئیم ما از آن سر در نمی آوریم.

این گونه افراد مسئله را وارونه می گیرند و انسانیت انسان را، و دانش خواهی انسان را معکوس، می کنند. یعنی سر آن را به زمین می گذارند و پاهایش را در هوا، قرآن و اهل بیت(علیه السلام) می گویند «**ولا تقف ما لیس لك به علم انّ السّمع و البصر و**

الفوءاد كل اولئك كان عنه مسؤلاً»^{۱۴۲}: هر چیزی که به آن علم نداری آن را نپذیر، زیرا گوش، چشم و قلب همگی آن‌ها، مورد سؤال و مواخذه خواهند بود. و هر عاقل، و نیز عقل، حکم می‌کند تا چیزی برای روشن نشود، تبیین و مستند نشود، آن را نپذیر، اما اینان علاوه بر این که این همه ادعاهای صوفیان را می‌پذیرند، آن‌ها هم در اصول دین، آن‌ها را با خود کم‌بینی و با تحقیر خود، می‌پذیرند.

با يك دقت روان شناسانه به این قبیل افراد کاملاً روشن می‌شود که علت وارونه اندیشی اینان زمینه خاص روانی دارد. اینان افرادی هستند که فقط به نفع و ضرر شخصی خود حساس اند، گرچه به طور ناخود آگاه باشد، چون این گونه لطمه‌ها به دین، ضرری به شخص آنان ندارد لذا اساساً مسئله در روحیه شان، غیر مهم و بی ارزش تلقی می‌شود. آزمایش این قبیل افراد آسان است کاری کنید که نیم در هزار احساس کند که از تصوف ضرر مشخصی به او خواهد رسیدمی بینید ناگهان جناب آقا نگران شد و مسئله در نظرش خیلی مهم و گران آمد و..

و وارونه تر از اینان کسانی هستند که سودی هم از خیالات صوفیان می‌برند که هرگز احتمال هم نمی‌دهند شاید يك اشکال کوچکی در سخنان محی الدین و امثالش باشد، اصلاً دین همان است که محی الدین‌ها، می‌گویند.

۲ - صوفیان بعد از محی الدین، این اصل او را نیز جدی نگرفتند، زیرا این نیز مانند «خاتم الاولیاء» نئی (که راه ولایت را بر آنان می‌بست و دیدیم که مولوی سخت به آن پرخاش کرده)، این يك سری ابزارها را از دست صوفیان می‌گیرد. درست است آن ابزارها را در بطن ابزار «کشف» قرار می‌دهد لیکن در واقع آن‌ها را حذف می‌کند.

در مقالات مقدماتی به ویژه مبحث «بحث فنی در حدیث» بحث شد که اگر صوفیان برای هر ادعای خود آیه و حدیث پیدا نکنند به زیر چتر عنوان زیبای «حدیث قدس» می‌روند. زیرا اکثریت قریب به اتفاق احادیث قدسی فاقد سند هستند و این وضعیت، امکان جعل حدیث و جا دادن ضرب المثل‌های عرب به عنوان حدیث، را به آنان می‌دهد و حدیث قدس يك عرصه بس وسیع و میدانی است که هر نوع مانور دادن در آن هست. و اگر به هر دلیل نتوانند از این عرصه وسیع نیز استفاده کنند حضرت خضر هست و قطب می‌تواند ادعائی بکند و اگر با مشکل رو به رو شد بگوید دی روز در فلان باغ یا کنار فلان چشمه یا ساحل فلان دریا، خضر این حقیقت - به قول محی الدین: این علم - را به من داد. و یا شخص نورانی ای و یا يك جن مومنی، و... اما محی الدین با آوردن این اصل کاری می‌کند که اگر طرف ادعای ملاقات با خضر را هم بکند مسؤلیت متوجه به خضر نمی‌شود و هم چنان در گردن خود طرف می‌ماند. و فایده ای در تمسک به خضر نمی‌ماند و یا اشخاص دیگر از انسان، ملک، جن و...

به همین علت مشاهده می‌کنیم که صوفیان بعد از او (غیر از شارحان آثار او) نامی از این اصل او، نمی‌آورند بل شارحان نیز چندان اهمیت به آن نمی‌دهند.

- كَالصَّوْرَةِ الظَّاهِرَةِ مِنْهُ فِي مَقَابِلَةِ الْجِسْمِ الصَّغِيرِ لَيْسَتْ غَيْرُهُ، إِلَّا أَنَّ الْمَجَلَّ او الْحَضْرَةَ. التِّي رَأَى فِيهَا صَوْرَةَ نَفْسِهِ. تُلْقَى إِلَيْهِ بِتَقَلُّبٍ مِنْ وَجْهِ لِحَقِيقَةِ تِلْكَ الْحَضْرَةِ: مانند صورت ظاهره از او، در مقابل جسم صیقل داده شده (آیینه) که نیست مگر صورت خودش. لیکن محل و حضرت - محل و حضرتی که صورت خودش در آن است - از جهت حقیقت آن حضرت رابا تقلب (تعویض باطن به ظاهر) القاء می‌کند.

- كما يظهر الكبير في المرآت الصغيرة، صغيراً او يظهر غير المستطيل في المستطيلة، مستطيلاً. و في المتحركة، متحركاً: همان طور که چیز بزرگ در آئینه کوچک، کوچک ظاهر می شود، یا چیز غیر مستطیل در آئینه مستطیل، مستطیل ظاهر می شود. و در متحرك، متحرك.

قیصری: مانند آب، وقتی که تکان می خورد، شکل را نیز متحرك نشان می دهد.

و اما شرح فارسی:

شرح فارسی در این مبحث می گوید: در چند جای قرآن شریف آمده است (اعراف: ۴۵، هود: ۱۹، ابراهیم: ۳) که سبیل الله را کج و معوج قرار دادند مثلاً «ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله يبعونها عوجاً»، زیرا انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم است. این صراط مستقیم را نپیموندند و مستقیم نرفتند کج و معوج شدند و همچنان محشور می شوند. «ولوتري اذا المجرمون نا كسوا رؤسهم عند ربهم» (الم سجده: ۱۲). این صورت و کلمه به هر رنگی که منبغ شد آن چه که از کمون ذاتش بر او القامی شود، آن رنگ و رسم و روش در او اثر می گذارد و علی التحقیق آن چه برای انسان در خواب و بیداری به صورتی کشف چه با مثال و چه بی مثال یعنی فوق التمثیل پیش می آید از کنه سرّ اوست و کاشته های اوست که با جان او یکی شده و مطابق اصل خودش به صورتی در می آید، چنان که در روایات عدیده در کافی و غیر آن از معصومین علیهم السلام در تمثیل اعمال در مواطن مختلفه برای انسان روایت شده است قیصری در شرح به این روایات نظر دارد که می گوید: در حضرت خیال اعیان یا کما هی ظاهر می شوند یا به صورت صفاتی که بر آن ها غالب است که در صورت دوم احتیاج به تعبیر دارند. مثل این که محسن با حسن صور ظاهر می شود و شریر ظالم با قبح صور، مثل صورت کلب و سباع.

تامل:

۱ - معنی جمله «یبعونها عوجاً»، «سبیل الله را کج و معوج قرار دادند» نیست، بل می فرماید «در صدد معوج کردن راه روشن خدا هستند».

۲ - انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم نیست، بل سبیل الله راهی است که انسان باید آن را در پیش گیرد. و در زبان بنی آدم خود انسان را راه خود انسان نمی گویند. این منطق و زبان بنی جو کیان هندی است که همه چیز عالم را وارونه می بینند.

۳ - نتیجه پیام آیه این نیست که «کج و معوج شدند» بل نتیجه پیام آیه این است که «راه خدا را برای دیگران کج و معوج کردند» آیه از آیه های «اجتماعی» است نه «فردی». نظر به این که روح تصوف بر پایه لیبرالیسم و «اصالة الفرد» است - و پیش تر به شرح رفت - لذا صوفیان همه آیات اجتماعی را معنی فردی می دهند. موضوع بحث آیه رهبران جامعه هستند آنان که می توانند دین مردم را کج کنند. و سبیل الله یعنی دین خدا.

بهتر بود ایشان همه آیه هائی را که در آن ها لعن آمده نگاه می کردند، قرآن هرگز ره گم کردگانی که فقط خودشان بی راهه رفته اند را لعن نکرده است. کسانی را لعن کرده است که دیگران را به راه انحرافی کشیده اند، در مقابل دین خدا دین دیگر و سبیل خدا سبیل دیگر قرار داده و مردم را از سبیل الله باز داشته اند به لفظ «یصدون» و حرف «عن» توجه فرمایید.

در این چند سطر آثار امانیسم و لیبرالیسم تصوف چه قدر بارز و روشن، خود را نشان داده و موجب شده که آیه کج و معوج معنی شود:

۱ - امانیسم: انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم است، به جای دین خدا سبیل الله و صراط مستقیم است.

۲ - لیبرالیسم و اصله الفرد: کج و معوج شدند. به جای کج و معوج کردند.

۳ - جرم هر کسی را به حوزه فردی او محدود کردن، و سلب مسئولیت از کسی که موجب انحراف دیگران می شود. که مساوی است با آزادی قلم و بیان به معنی لیبرالیستی کلمه آزادی.

صوفیان همیشه با آیات قرآن و احادیث سنت این گونه رفتار کرده اند.

۴ - ایشان بخش آخر آیه ۱۸ را همراه آیه ۱۹ آورده اند «... الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون...» بهتر بود يك جمله هم در آیه

۱۸ پیش می رفتند «**هؤلاء الذين كذبوا على ربهم**» : اینان کسانی هستند که به خدا دروغ بستند. نه این که خودشان در فردیت خودشان به انحراف رفتند.

۵ - در آیه دوم که ایشان آورده اند مراد از «مجرمون» چیست؟ و کیست؟ جرمی است که خود فرد بر علیه خود کرده است؟ در آیه بالا تر می فرماید «**و قالوا اذا ضللتنا في الارض انا لفي خلق جديد**» : آیا پس از آن که پوسیدیم و در خاک زمین مستهلك شدیم دوباره در خلقت جدیدی خواهیم بود.

و يك ایدئولوژی را در نظر دارد، يك استدلال در مقابل دین خدا، به عنوان جرم معرفی شده است، نه يك گزینش شخصی و سلیقه فردی، گرچه چنین مجرمی نسبت به خود هم ستم می کند.

۶ - بهتر است کمی دقت شود زیرا بحث يك بحث حساس است، کسانی که به راه محی الدین عقیده ندارند و این اصل «هر کس همان را مشاهده می کند که در خود دارد» را از اساس نمی پذیرند تا چه رسد به آن عمل کنند و مطابق اقتضای آن رفتار کنند، همگی مورد لعن آیه هستند؟ و مشمول آیه دوم بوده و مجرم هستند؟ کسی که نه عالم «اعیان ثابته» محی الدین را می پذیرد و نه اصل «قابل و قابلیت» او را و نه جبری را که به عنوان دو اصل بر انسان بل بر خدا تحمیل می کند، نمی پذیرند، و انسان را سبیل الله نمی دانند بل دین الله را سبیل الله می دانند، مجرم و ملعون (آن هم با زبان قرآن و خدا) هستند؟

کدام کسی است که با ساختن عالم های فراوان خیالی، مقامات موهوم، حضرت های وهمی، به ویژه «اعیان ثابته» که اعیان در آن ثابت باشند قبل آن که اساسا وجود داشته باشند و در عین وجود نداشتن شان، «قابل» باشند و هر کدام عطایایی از خدا قبول کنند یکی خوشبختی و سعادت را، و دیگری شقاوت را، و پس از آن دیگر به هیچ وجه سرنوشت شان قابل تغییر نباشد و...

و چارت اداری برای خدا درست میکند يك سازمان بی نهایت پر از معاونت های بی نهایت و خواهران کارمند بی نهایت، و هر اسم خدا را يك شخصیت واقعی متمایز از شخصیت اسم دیگر، که هر کدام بخشی از کائنات را هم صادر می کنند و هم اداره می کنند. و اساس عقیده هایش اصل متناقض بین، است که «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت». و صدها مسئله از این قبیل، که نه در کتاب الله پیدا می شوند و نه در دین الله، و نه در سبیل الله، و نه در خود وجود انسان، و نه در دکان هیچ عطاری، چنین کسی دین خدا را کج و معوج می کند یا دیگران؟؟

محی الدین به حدی به کجکاری و اعوجاج می پردازد که خود شارح شرح فارسی از دریافت سخن او در همین مسئله، باز مانده است و نتوانسته سخن او را و مراد او را دریافت کند، که در زیر روشن خواهد شد.

آیا محی الدین دین خدا را کج و پر پیچ و خم و معوج می کند یا شیخ صدوق، یا شیخ مفید، شیخ طوسی سید مرتضی، ابن ادریس، خواجه نصیر، علامه حلی، فاضل مقداد، شهید اول، شهید ثانی، علامه مجلسی و... کدام يك مشمول این دو آیه مزبور، هستند؟ محی الدین یا این علما که ستون فقرات شیعه هستند؟ لعنت این آیه شامل کیست؟ اساساً در این بحث چه انگیزه ای برای آوردن آیه «لعن» است؟

کیست که نداند:

معوج ترین و پرخم و پیچ ترین دین در کل دنیا، دین محی الدین است. چه کسی است که اهل علم باشد و این واقعیت را نداند؟ یا شما بفرمایید: معوج تر و پیچیده تر و کج و پیچ دارتر از دین محی الدین، کدام دین است؟ اعوجاجی و پیچ در پیچی که عطار شهر آن را مثلاً می گردد اما دیگری هنوز اندر خم يك کوچه آن است.

مگر این صوفیان نیستند که به پر خم و پیچ و معوج بودن راه و سبیل و طریقت شان نه تنها اعتراف بل افتخار می کنند که:

هزار نکته باریک تر زمو اینجاست *** نه هر که سر بتراشد قلندری داند

اما دین خدا ساده و بین است در حدی که عرب های بی سواد زمان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آن را فهمیدند و فهم شان را قرآن تایید می کند «**قد تبین الرشد من الغی**» و سبیلی که مومنین زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) داشتند معیار قرا داده شده «**و من یشاقق الرسول بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نوّله ما توّلی و نصله جهنم**» آیا آنان در مکتب محی الدین درس «شخصیت مستقل هر کدام از اسماء» را خوانده بودند؟ به چیزی از این چارت اداری و خدایان بی شمار در کنار خدا، معتقد بودند؟ یا این سخنان را مصداق «**و جعلو الله اندادا لیضلوا عن سبيله**» می دانستند. آیا بت ابو جهل مصداق اتم «ند» است که هیچ کاری از او ساخته نبود، یا شخصیت های مستقل اسماء که محی الدین می سازد و هر کدام را عطا کننده و معطی بخشی از عطایا، می داند؟

این که می فرماید «اَنَا هِدِيَاةُ السَّبِيلِ اَمَّا شَاكِرًا و اَمَّا كَفُورًا» فقط آنان اند که در پیش محی الدین یا شاگردانش درس خوانده و به عالم اعیان ثابته معتقد بودند؟ لابد آیه «و الذین جاهدوا فینا لنهینهم سبیلنا» هیچ توجهی به شهدا ندارد زیرا آنان چیزی از مکتب معوج محی الدین نمی دانستند، و تنها جهاد اکبر را در نظر دارد. اما چرا صوفیان جهادگر در میدان جهاد اکبر زرنگ اند اما همیشه از جهاد اصغر می ترسند و شعارشان «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» است؟!

صراط سوی آن است که «ششطط» در آن نباشد، ششطط به هر معنی. «و لا تشطط و اهدنا سواء الصراط» و تصوف به ویژه تصوف محی الدین یعنی ششطط و صوفیان که همیشه بر «شططیات» شان بالیده اند مگر شطح بدون ششطط امکان دارد. اگر به اعوجاج راه پیموده نشود، امکانی برای توجیه «وحدت وجود» هست؟ عالم ها و حضرت های محی الدین بدون پیمودن اعوجاج ها، قابل رسیدن هستند؟

بهتر است مریدان محی الدین به سراغ قرآن نروند و به همان سبک و مشی خود او اکتفا کنند زیرا همه قرآن بر علیه خودشان است.

۷- ایشان اصلاً و اساساً مقصود محی الدین و قیصری را در این جا دریافت نکرده اند. بهتر بود مثل جاهای دیگر (که هر جا نتوانسته اند مراد آنان را دریافت کنند متن را دراز کش آورده و به جایی رسانیده اند که به بخش آسان عبارت، برسد آن گاه شروع کرده اند به

ترجمه بخش آسان که در آخر است و چندین سطر را حتی ترجمه هم نکرده اند) این قسمت را هم بدون ترجمه و شرح رد می شدند.

موضوع بحث محی الدین به عالم های پیش از عالم اعیان خارجی، مربوط است. او در این بحث کاری با چگونگی اعمال و کردارهایی که در این دنیا انسان انجام می دهد، ندارد. موضوع بحث او در این قسمت، آن اعطاهائی است که در عالم «اعیان ثابته» به هر کسی داده شده، نه عالم اعیان خارجی که بشر مکلف است عمل کند شرعاً یا طبعاً. و احادیث کافی مربوط به عمل هائی است که افراد در این عالم انجام می دهند، که در روح و جسم شان تاثیر خواهد داشت برای عالم آخرت شان.

محی الدین در صدد توضیح حوادثی است که در عالم پیشین رخ داده و در این عالم آثارش را می دهد. و حدیث ها درصدد توضیح اعمال ارادی بشر، اعمالی که در این عالم انجام می دهند و آثارش در عالم بعدی یعنی آخرت روشن خواهد شد، بحث می کنند. میان دو موضوع از زمین تا آسمان، فرق است.

مثل این که لازم است يك مثال عوامانه بیاوریم: مسئله شبیه این است که محی الدین اثر يك حادثه را که روز شنبه رخ داده، در مورد روز یکشنبه، بررسی می کند. اما حدیث ها اثر اعمالی که در همان یکشنبه رخ می دهد را در دوشنبه بررسی می کنند. این کجا و آن کجا؟!

۸ - چرا نام حدیث های مذکور که احادیث «تجسم اعمال» است و همگان با این اسم و با این نام آن ها را می شناسند به نام «تمثیل اعمال» نام گذاری می کنند؟؟ برای این که قرآن و اهل بیت(علیه السلام) از معاد جسمانی سخن می گویند و محی الدین و ملا صدرا و پیروان شان از معاد «مثالی»، و لذا باید نام و عنوان حدیث ها هم عوض شود، چه کارها که نکردند!؟

۹ - بهتر بود در مورد این تعویض نام، با يك طلبه مغنی خوان مشورت می کردند تا روشن می شد که «تمثیل» در این جا غلط است باید در این تحریف مطابق قواعد ادبی «تمثل» می آوردند. وای بر ما.

این که قیصری سخن از محسن و شریر آورده مرادش کسی نیست که در این دنیا نیکوکار یا شریر بوده باشد، مرادش کسی است که در عالم «اعیان ثابته» خودش را محسن خواسته محسن شده یا خودش را شریر خواسته و شریر شده است. یعنی این همان مسئله قابل و قابلیت است. او می گوید: اگر يك شخص شریر، يك صورت بد و ناخوش آیند را در کشف خود ببیند، صورت آن چیز را می بیند که قبل از پیدایش این جهان در آن عالم «اعیان ثابته» گرفته است.

این شارح دانشمند نمونه است برای سایر مریدان محی الدین که امروز در درون شکم تشیع به این کار مشغول هستند و «و هم یحسبون انهم یحسنون صنعاً»^{۱۴۴} بگذریم ادامه سخن قیصری و محی الدین، مسئله را بیش تر روشن خواهد کرد:

- **و قد تعطيه الحضرة انتكاس صورته من حضرة خاصه، و قد تعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي:** و گاهی حضرت شکستگی صورتش را به او می دهد که منشأ این شکستگی، حضرت ویژه ای است و گاهی (بدون توجه به آن حضرت ویژه) عین آن چه از خودش ظاهر می شود، را به او می دهد. پس سمت راست صورت مقابل سمت راست بیننده می شود.

قیصری: اولی مثل آب که اگر تکان بخورد صورت را شکسته نشان می دهد و دومی مثل آب ثابت که سمت راست صورت را مقابل سمت راست بیننده نشان می دهد.

حضرت: پیش تر درباره این اصطلاح بحث شد آن جا مراد از حضرت، حضرت های گوناگونی بود که محی الدین برای خدا تعیین می کند مثل «حضرت احدی» و «حضرت واحدی». در این جا مراد از حضرت «داشته های شخص است که در عالم اعیان ثابت شده است و به اصطلاح امروزی به شخصیت او تبدیل شده است» که گاهی به آن «حال» هم می گویند. و گاهی در گونه های مختلف به کار می برند مانند: حضرت خیال، حضرت روح، حضرت قلب، حضرت وهم.

در عبارت بالا دو تا «حضرت» آمده مراد از اولی آن «وضعیت و حالت» است که فعال شده آن صورت را. خواه به صورت يك فرشته و خواه به صورت يك انسان، و خواه به صورت دیگر و خواه در حالت بیداری و خواه در خواب - به او نشان می دهد. مراد از حضرت دوم وضعیت دیگری است که در آن شخص نهفته است. می گوید: این حضرت فعال که صورت را نشان می دهد گاهی آن را از حضرت ویژه نهفته می گیرد و می دهد و گاهی بدون تماس با آن حضرت ویژه، هر چه در خودش ظاهر می شود، همان را نشان می دهد.

- **و قد یقابل الیمین الیسار، و هو الغالب فی المرایا، بمنزله العادة فی العموم:** و گاهی سمت راست مقابل سمت چپ قرار می گیرد و این غالب است در دیدن ها، که به منزلت عادت عمومی است.

یعنی مردم عادت دارند که سمت راست صورت را (در آینه یا آب) سمت چپ حساب کنند و سمت چپ را سمت راست. و این يك فرض و اعتبار است.

- **و بخرق العادة، یقابل الیمین الیمین، و یظهر الانعکاس:** و در حال توجه است که (عادت پاره می شود) و سمت راست در مقابل سمت راست قرار می گیرد و شکستگی ظاهر می شود.

توضیح: ۱- مراد از این انعکاس و شکستگی که در این سطر آمده، شکستگی صورت در آب که در سطر بالا بود، نیست. مرادش اشکالی است که در «عکس» پیش می آید. عکس را عکس گفته اند به جهت این که انسان را معکوس نشان می دهد. اگر رو به جنوب نشسته باشید سمت راست تان مغرب و سمت چپ تان مشرق است، آینه را در دست بگیرید، سمت راست صورت در آن به شرق و سمت چپ آن به غرب خواهد بود. این يك «انعکاس» و شکستگی است در واقعیت. یعنی يك خللی است که پیدا می شود و با واقعیت ظاهر فرق دارد.

۲ - قیصری در این جا باز دچار اشتباه شده و مراد محی الدین را دریافته و به سمت دیگر رفته است. و هر چه سعی کرده نتوانسته سرو صورتی به قضیه بدهد. شرح فارسی کما فی السابق در این جا نیز از ترجمه هم صرف نظر فرموده است.

برای این که این اشتباه پیش نیاید لفظ «مرایا» را در سطر بالا به «دیدن ها» که «جمع مصدر میمی» باشد. ترجمه کردم نه به آینه ها. گرچه در همان معنی هم مسئله اشکال پیدا نمی کند. لیکن اشتباه قیصری از همین معنی ناشی شده و دنبال چیزهای دیگر رفته است.

- **و هذا کله من اعطیات حقیقة الحضرة المتجلی فیها، التي انزلناها منزلة المرایا:** و این همه (ابراز صورت های گوناگون) از داده های حقیقت حضرت است که آن حقیقت متجلی می شود در آن حضرت. حضرتی که آن را نازل به منزله مرایا کردیم.

برگشت به دعا:

در این جا برای نتیجه گیری نهائی بر می گردد به «دعا» که فص شیئی را با آن آغاز کرده بود و می گوید: **فمن عرف استعداده عرف قبوله:** پس هر کس استعداد خود را بداند و بشناسد قبول خود را نیز می شناسد.

توضیح: يك قاعده کلی آورده «هر کس استعداد خود را بشناسد قبول و عدم قبول دعایش را می شناسد» اما عکس این، کلیت ندارد:

- و ما كل من يعرف قبوله يعرف استعداده: و چنین نیست که هر کس قبولش را بشناسد استعداد خودش را هم بشناسد.
- الّا بعد القبول: مگر پس از قبول.

یعنی پس از قبول می فهمد که استعداد را داشته است.

- و ان كان يعرفه مجملًا: گر چه کسی که نسبت به قبول، شناخت داشته باشد به طور مجمل به استعداد هم شناخت دارد.
توضیح: کسی که به استعداد خود آگاه نیست با دو حالت رو به رو می شود:

۱- دعایش رد می شود و قبول نمی افتد، در این صورت قبول برایش مجهول می ماند آیا اساسا رد شده؟ یا در کوتاه مدت نتیجه خواهد داد؟ یا در درازمدت به ثمر خواهد نشست؟ یا به آخرت حواله شده است؟ نسبت به استعداد نیز هیچ آگاهی به دست نمی آورد.

۲- دعایش قبول می شود، در این صورت می فهمد که استعداد داشته است، این شخص با خود می گوید: می دانستم قبول می شود.

۳- این «می دانستم قبول می شود» از يك جهت صحیح است زیرا او به خاطر ات پیش از دعای خود می نگرد علائم و شواهدی می یابد و بر آن اساس می گوید می دانستم قبول می شود. اما خودش نیز می داند در همان حال نیز اطمینان قطعی به قبول نداشته است، اینک پس از قبول به استعداد خود یقین پیدا می کند. اما کسی که به استعداد خود آگاه است از اول می داند که قبول خواهد شد یا نه. و لذا در صورت دوم اصلا دعا نمی کند.

این همان سخنی است که در آغاز فص شیئی مطلب را با آن شروع کرد، و گفت مردان خدا دعا نمی کنند. زیرا آن چه را که استعداد دارند حتما برای شان خواهد رسید و دعا (مثلا) فضولی است. و آن چه که استعدادش را ندارند اگر دعا هم بکنند به آن ها نخواهد رسید.

پس چرا بی هوده دعا کنند. که اشکالات اساسی و متعدد این بینش در همان جا به توضیح رفت.

شرح فارسی در آن جا بیت زیر را آورده بود:

می گفت در بیابان رند دهل دریده *** صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

و در این جا مطلب را تا آخر فص شیئی رها کرده است.

قیصری: چون محی الدین توضیح داد که عطایا گوناگون می شوند به حسب «قوابل» سخن را بر گردانید به «استعداد».

پس موضوع سخن به مبحث «قابلیت» و «استعداد» در «عالم اعیان ثابته» مربوط است نه اعمال روز مرّه انسان در این زندگی، که شارح فارسی گمان کرده بود. و اعمال و کردار روز مره در این جهان در این جا مورد نظر محی الدین نیست و ادامه سخنانش باز این مطلب را روشن تر خواهد کرد.

پاسخ به مخالفان: محی الدین در دنباله این سخنش به مخالفان پاسخ می دهد، مخالفین او می گویند: اولاً این اعتقاد کاملاً جبر و جبری است. ثانیاً مخالف صریح قرآن و سنت است که پیش تر به شرح رفت و ابعاد مختلف این جبر و ویژه گی های جبری که محی الدین به آن معتقد است بیش از آن چه پیشینیان گفته اند است، توضیح داده شد.

إلا انّ بعض اهل النّظر من اصحاب العقول الضّعيفة، يرون انّ الله لما ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء جوّزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة، و ما هو الامر عليه في نفسه: لیکن برخی از اهل نظر از اصحاب عقول ضعیفه، نظر به این که در نظرشان خدا را «فعال ما یشاء» می دانند، برای خدا جایز می دانند که حکمت خود را نقض کند. در حالی که واقعیت در نفس الامر چنین نیست.

توضیح:

۱ - مرادش از «اهل نظر» آنان اند که بحث عقلی می کنند و از عالم کشف و شهود بی خبرند. یعنی همان علمای اسلام که صوفی نیستند. بنابر این اولین دلیل را برای رد نظریه آنان در این جمله آورده است که شما از عالم کشف و شهود بی بهره اید و از دریافت حقایق محروم هستید.

۲ - مخالفین او می گویند: خدا فعال مایشاء است و بنا بر مبنای محی الدین همه سرنوشت ها در آن عالم اعیان ثابته، تعیین شده و هیچ چیزی تغییر نخواهد یافت این مصداق «قالت اليهود ید الله مغلوله» است. که بنده نیز در آن جا توضیح دادم که اصل «بداء» در شیعه بیش تر و بهتر نشان می دهد که خدای شیعه چه قدر فعال است و معنی بداء این کار برد بزرگ فلسفی است نه مسائل ریز دیگر.

محی الدین در پاسخ می گوید: سخن شما نیز لازم گرفته که خدای حکیم بر نامه دقیق و تخلف ناپذیر تعیین شده از پیش، نداشته باشد و مانند افراد غیر حکیم هر روز در کارهای خود تجدید نظر کند. و این دلیل دوم است.

دعا و حکمت:

در این جا لازم است کمی درنگ کنیم روزی یکی از وعاظ بالای منبر فرمود: گاهی می بینید که دعای تان قبول نمی شود، خیلی مضطرب نشوید. زیرا حدیث می گوید «کرم الله لا ینقض حکمته»: که خدا حکمتش را نقض نمی کند.

اما این حدیث يك اصل مهمتری را در نظر دارد و دقیقاً در پاسخ محی الدین است زیرا این سخن محی الدین در زمان خود رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیز بود و آیه «قالت اليهود ید الله مغلوله» گواه این مطلب است.

این حدیث به محی الدین ها می گوید: اشتباه می کنید کرم خدا خواه در پذیرش دعا و خواه در موارد دیگر، ناقض حکمت او نیست. زیرا حکمت خدا يك لوله تنگ و باریک نیست که امکان (به اصطلاح) مانور در آن نباشد، خدای حکیم، قادر هم هست و قدرت بی پایان لازم گرفته است حکمت بی پایان را. و اگر دعائی را بپذیرد و یا روندی را عوض کند، باز هم بر اساس حکمت است نه نقض حکمت.

اشتباه محی الدین و امثالش در این است که خدا را در این مسئله درست مانند يك انسان می دانند. درست است کار انسان یا درست است یا غلط. حتی کار درست او نیز آمیزه ای از غلط دارد. زیرا تنها خدا مطلق است. وقتی که انسان بادو کار، دو برنامه، رو

به رو می شود، یقیناً یکی حکیمانه است و دیگری کاملاً غیر حکیمانه و یا به نسبتی غیر حکیمانه است و به هر دو صورت مردود است.

اما خدا چنین نیست، جهل در خدا راه ندارد پس اساساً کار غیر حکیمانه انجام نمی دهد اما معنی این سخن این نیست که حکمت او دست او را بسته باشد «بل یداه مبسوطان» و «یفعل ما یشاء». و چون چنین چیزی برای انسان حکیم ممکن نیست، می گویند برای خدا نیز ممکن نیست. اما توجه ندارند که فرق خدای حکیم و انسان حکیم، همین است. اینان قانون مخلوق را بر خدا نیز شمول می دهند و «کیف یجری علیه ما هو اجراه» و آن وقت می پرسند: چگونه ممکن است هم حکیم باشد، و هم تعویض برنامه، حکمتش را نقض نکند؟

پاسخ:

اگر کسی می توانست پاسخ این پرسش را بدهد، خودش خدا می شد. این مسئله به آن سوی قلم رو عقل مربوط است و عقل بدان جا راه ندارد.

می گویند: این یعنی تعطیل عقل.

پاسخ:

تعطیل وقتی صدق می کند که کل یا بخشی از قلمرو و فعالیت یک چیز را از او بگیرند و مانع کارش شوند. اما وقتی که یک عرصه ای از اصل و اساس خارج از قلمرو چیزی باشد او خودش نمی تواند وارد آن عرصه شود، این تعطیل نیست، بل واقعیت است. مثال: اگر کسی بگوید دو پای انسان برای راه رفتن در روی زمین یا روی هر جسم فشرده ای است و ابزار پرواز در هوا نیست، آیا این تعطیل پا است؟

عقل یا بی نهایت است و یا محدود، در صورت اول خودش خدای دوم می شود که باطل است. و در صورت دوم مخلوق است و محدود. چیزی که محدود است چگونه می تواند خدای نامحدود را به زیر تحلیل بکشانند.

ذات و وجود خدا نه معقول است و نه متعقل. زیرا خود عقل مخلوق خدا و پدیده ای از پدیده های جهان هستی است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه».

خدا عاقل نیست بل خالق عقل است، خدا معقول و متعقل هم نیست. پس عقل نباید وارد عرصه شناخت ذات خدا شود. اساساً وجود و ذات خدا از موضوعات فعالیت عقل نیست، عقل تنها می تواند بگوید خدا هست و دارای این صفات است و بس.

این مطلب را در «نقد مبانی حکمت متعالیه» بحث کرده ام با آیات و احادیث مربوطه اش. و در این جابجایی از این تکرار نمی کنم. اما محی الدین خودش در این مسئله از همان «اهل نظر» است. اهل نظر ارسطوئی و عقل پرست است و همان روش آنان را دارد و بی هوده ادعای کشف و شهود می کند. خود انسان، عقل انسان، فکر انسان، کشف انسان، شهودانسان، همه و همه مخلوق و پدیده اند و هیچ کدام نمی توانند ذات خدا را درک کنند، اجاق ارسطوئیان و اجاق محی الدین دود شان از یک دود کش بیرون می شود، و نتیجه اش موجب بودن، و بی اراده بودن، و دست بسته بودن خدا است. با یک تفاوت بس جالب:

همان طور که معروف است خدای ارسطو، بی کار غیر فعال لمیده در سریر سلطنت بی کاری، تنها مشغول تماشای صدور موجودات از خودش است. اما خدای محی الدین دو زانو نشسته دو دستش از پشت در دست يك قهرمان غول آسا است که دارد آن را می بندد و هرگز رهايش نمی کند.

من اگر مجسمه ساز بودم چنین مجسمه ای را می ساختم. اگر تماشا چیان می پرسیدند آن پهلوان گردن کلفت که دست های او را می بندد کیست؟

می گفتم نام او «حکیم» است. اگر اطلاعات بیش تری از بیوگرافی او می خواستند، توضیح می دادم: حکیم اسمی از اسماء الله است که هم شخصیت دارد و هم وجود متعین. چنان که همه اسم های خدا این طوری هستند. هر کدام نیز وظیفه مشخص دارند که با کارمندان خود به انجام وظیفه می پردازند. کار مندان هر کدام از آن ها خواهران شان هستند. و این حکیم وظیفه اش همین است که دست او را ببندد و خواهرانش عبارتند از «حاکم»، «متحکم» و... آن وقت تماشا چیان (که بی تردید از هنر شناسان هستند که برای تماشای مجسمه آمده اند و گرنه، دنبال کارشان می رفتند و وقت شان را بی خود مصرف نمی کردند) به من ایراد می گرفتند: نه، تو اهل هنر نیستی این تز هنری را خراب کرده ای. می گفتم کجایش را خراب کرده ام مجسمه به این زیبایی... حرفم را می بریدند: چرا خواهرانش را در کنارش نگذاشتی؟

قیصری: پس از آن که محی الدین تقریر کرد که «خداوند به کسی چیزی نمی دهد مگر آن چه حقیقت او اقتضا کند»، چون اهل ظاهر خدا را «فعال مایشاء» در ازل، می دانند و از حکمت خدا قطع نظر می کنند و نیز خدا را «فعال لمایرید» در ابد، می دانند و از حکمت و اقتضای «اعیان الثابتة» قطع نظر می کنند، لذا محی الدین این عبارت را آورد.

تأمل:

۱ - قیصری از مخالفین محی الدین در این مسئله با «اهل ظاهر» تعبیر می کند. در صورتی که امام حنبل و پیروانش به میزانی که اشعریان به این دو آیه تمسک کرده اند، تمسک نکرده اند. این دو آیه شعار دائمی و اولین مدرک و دلیل اشاعره است. و توجه محی الدین نیز بیش تر به آن ها است تا اهل ظاهر. قیصری از طرفی می بیند که جبر محی الدین شامل جبر اشعری نیز می شود در اشتباه می افتد. همان طور که اشعریان با استفاده از همین چتر کم تر از معتزلیان زیر ضربات محی الدین منکوب شدند.

در حالی که اشاعره دست خدا را باز می دارند و دست بشر را می بندند و کار بندگان را نیز کار خدا می دانند و «فعال لما یشاء» و «فعال لما یرید» را در پاسخ به پرسش «پس اگر خداوند همه اعمال بشر را خلق می کند چرا بشرها را مجازات می کند؟» می آورند.

و از طرف دیگر با گذشت حدود يك قرن در فاصله محی الدین و قیصری جریان فرهنگی بر روح او نیز غالب شده است. زیرا رسم شده بود که هر کس نظر مخالفین خود را به اهل ظاهر نسبت دهد. همان کاری که صدرائیان امروز می کنند و هر نظر مخالف خود شان را به اهل ظاهر و نیز به اخباریون خودمان نسبت می دهند.

۲ - اشعریان یا هر کس دیگر این دو جمله را نمی گویند بل این دو جمله آیه قرآن هستند.

۳ - فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام) در این مسئله، حکمت، مشیت و اراده خدا را از هم جدا نمی کند که یکی را به ازل و دیگری را به ابد مربوط بداند، و هیچ کدام از این سه را عامل بستن دست خدا نمی داند. همان طور که به شرح رفت. این

ارسطو ثیان و محی الدینیان هستند که خدارا مشمول قوانین بشر و قوانین خلقت می کنند و عقل خودشان را بر خدا حاکم می کنند و فتوا می دهند که اسم های خدا دست خدا را می بندد. در نتیجه خدای شان مخلوق عقل شان می شود، نه عقل شان مخلوق خدا.

۴ - فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیه السلام): و همچنین اشعریان و نیز معتزلیان و همه متفکران اسلام، اساس «اعیان ثابتة» محی الدین را باطل می دانند و آن را يك پندار واهی خاص محی الدین می دانند. نه این که از آن قطع نظر کنند.

قیصری سپس به تحریف آشکار آیه های دیگر می پردازد. برویم به ادامه سخن محی الدین:

- و لهذا عدل بعض النظار الی نفی الامکان، و اثبات الوجوب بالذات و بالغير: و برای این (که عده ای حکمت خدا را نقض می کنند و گروه دیگر در مقابل آنان عکس العمل دیگری نشان می دهند. که) برخی از اهل نظر به نفی امکان می گروند، و اثبات می کنند که هرچه در هستی هست واجب است یا واجب بالذات و یا واجب بالغير.

تأمل:

۱ - مرادش از اهل نظر ارسطوئیان است که به اصل «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معتقدند و می گویند تا علت «تام» نشود معلول پدید نمی آید و آن گاه که علت تام شد معلول واجب می شود.

۲ - این اصل از اصولی است که فلسفه ارسطویی از آغاز (۲۳۰۰ سال پیش) آن را در بطن خود دارد. لیکن این مسئله در دوره اسلام به ویژه در زمان ابن سینا و نیز در مدارس نظامیه بیش تر فراز گشت، به حدی که دیگر لفظ ممکن و مفهوم آن، کار برد پیشین را از دست داد.

۳ - شگفت از ملا صدرا و پیروان امروزی او است که به این سخن محی الدین (در عین ارادتی که به اصول او دارند و سخنان او را کشف و شهود حقیقت می دانند) توجه نمی کنند و باز همچنان به شعار «الشیء ما لم یوجب لم یوجد» چسبیده اند.

- و المحقق یثبت الامکان و یعرف حضرته، و الممكن، و ما هو الممكن: در حالی که شخص محقق «امکان» را ثابت می داند، و حضرتی را که حضرت مخصوص امکان است، می شناسد. و می شناسد که امکان چیست.

محی الدین این مسئله را با مطرح کردن حضرت های متعدد، حل می کند. او یکی از حضرت های خدارا «حضرت الامکانیه» می نامد. **قیصری می گوید:** هر کدام از وجوب، امکان، امتناع، يك حضرت هستند و هر کدام در نفس خودشان يك «مرتبه معقوله» هستند که در خودیت خودشان نه موجود هستند و نه عدم. و این سه حقیقت هر گز متصف به وجود و عدم نمی شوند. زیرا خدا این سه صفت را شامل بر سایر حقایق، قرار داده است.

پس «حضرت الامکان» خزینه ای است که اعیان ثابتة درون آن، طلب می کنند از وجود علمی به وجود عینی خارج شوند تا محل ولایت اسمای خدا، شوند. و این اعیان ثابتة درون حضرت امکان، ممکنات هستند.

و «حضرت امتناع» خزینه ای است که اعیان ثابتة درون آن، می طلبند که در غیب حق و علم حق، باقی بمانند و به وجود خارجی ظهور نکنند.

و اسم «ظاهر» بر آن ها راه ندارد. این ها نیز ممتنعات هستند.

و «حضرت وجوب» خزینه ای است آن چه در آن هست طلب می کند و جود علمی و عینی ازلی و ابدی را. و این است واجب بالذات و واجب بالغیر. و ممکنات همگی شئون حق هستند (شأن های خدا هستند) در غیب ذات خدا و اسماء خدا. و به آن ها «غیر» - غیر خدا - گفته می شود به دلیل احتیاج شان به «تعیین» و به کسی که آن ها را به وجود بیاورد.

تأمل:

۱ - نه موجودند و نه معدوم: - این اصل متناقض هم پایگاه اصلی مکتب محی الدین است و هم جان اصلی آن.

۲ - این بیان قیصری کاملاً و دقیقاً نشان می دهد حضرت هائی که آنان برای خدا درست می کنند حالت های مختلف، شئون وجودی مختلف (توجه فرمائید: شئون وجودی) خدا هستند که با هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصویر و تصور ذهنی، تغییر و تغیر وجود خدا را لازم گرفته اند و یا دست کم وجود خدا را دارای واحدها و سلول های متعدد می کنند. اگر خیلی اصرار کنید پاسخ می شنوید که «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت».

۳ - در این جا به خوبی روشن می شود که این «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» سکه ای است که آن روی اش «تغییر در عین عدم تغییر، عدم تغییر در عین تغییر» و نیز لازم گرفته خدا «خالق در عین مخلوق بودن، مخلوق بودن در عین خالق بودن»، «واجب در عین ممکن بودن، ممکن بودن در عین واجب بودن»، «محتاج بودن در عین محتاج نبودن» و ده ها بل صدها اصل متناقض صریح در تناقض.

و شگفت تر این که ممتنع را نیز «موجود در عین معدوم بودن، و معدوم در عین موجود بودن» می داند زیرا معنای «نه معدوم و نه موجود» همین است.

این است «عقل» و ارزش عقل در نظر محی الدین و ملا صدرا و صدرائیان. و عجیب این که عقل و تعقلات و خرد ورزی را در انحصار خود می دانند. اما حقیقت این است که هر کس از مکتب قرآن و اهل بیت (ع) دور افتد و دنبال مکتب دیگر برود با پیمایش راه عقل ریشه عقل را می زند و دچار صدها تناقض (ناقض عقل) می گردد. بعضی ها ساده لوحانه گمان می کنند که «کثرت در عین وحدت» همین يك تناقض است و مثلاً می شود آن را تحمل کرد و پای لرزش ایستاد. اینان فاقد ذهن هوشمندی فلسفی هستند.

- و من این هو ممکن و هو بعینه واجب بالغیر: و (او می فهمد که) از کجا آن ممکن است در عین حال واجب بالغیر است.

- و من این صحّ علیه اسم الغیر، الذی اقتضی له الوجوب: و (این آدم محقق می فهمد که) از کجا اسم غیر به آن غیر، صحیح می شود آن غیری که اقتضا می کند برای ممکن وجوب را.

این ها را قیصری توضیح داده که مشاهده کردید.

- و لا یعلم هذا التفصیل الاّ العلماء باللّه خاصه: و این تفصیل را نمی داند مگر فقط آنان که عالم به (وجود) خدا هستند.

یعنی به احوالات مختلف، و حالات متعدد، حضرت های متنوع وجود خدا علم دارند.

- و علی قدم شیت(علیه السلام) یکون آخر مولود یولد من هذا النوع الانسانی و هو حامل اسراره، و لیس بعده ولد فی

هذا النوع، فهو خاتم الاولاد: و باقدم (دوباره آمدن) شیت آخرین مولود از نوع انسان متولد می شود، او حامل اسرار اوست، بعد از

او دیگر کسی از این نوع متولد نمی شود، پس او خاتم الاولاد است.

توضیح: این سخن محی الدین را در یکی از متون منقوله از جوکیان هندی دیده ام متأسفانه آدرس آن را گم کرده ام، با این تفاوت که در آخر می افزاید: همانطور که او اول الاولاد بود و نیز به جای نام شیث لفظ دیگری است.

نظر به این که برای محی الدین مشکل است ثابت کند که شیث پسر مستقیم آدم است نه نوه او، در این جا از جمله مذکور صرف نظر کرده است و اگر اصرار ورزد که شیث حتماً فرزند مستقیم آدم بوده، اولین فرزند بودن آن هرگز قابل اثبات نیست زیرا قبل از او قابیل و هابیل بوده اند.

تأمل:

این سخن حاکی از قول محی الدین به تناسخ است گرچه فی الجمله باشد. این صریح جمله او است که قیصری بی هوته دنبال گم راه کردن خواننده است.

اما از دیدگاه بررسی لوازمات يك مکتب، اساساً مکتب محی الدین بدون حلول های مکرر و متعدد و نیز تناسخ های مختلف و متعدد، قابل نظام مندی نیست. همان طور که در عبارت پیش، ابتدا همه اشیاء در انبان «اعیان ثابتة» و آن نیز در انبان «حضرت امکانیه» و حتی خود خدا در انبان «حضرت وجوبیه» و حتی «ممتنع الوجود» در انبان «حضرت امتناعیه» جای داده شدند، و از بُعد دیگر همه اعیان ثابتة «در علم خدا» به عنوان «موجود در عین معدوم و معدوم در عین موجود» جای گرفتند که علم خدا نیز عین وجود خدا است.

تعبیر محی الدین به معنی حقیقی «ظرفیت» است زیرا بحث او در وجود است و با اصطلاح مردمی که می گویند فلان چیز یا فلان حادثه در علم خدا چنین و چنان است، فرق می کند که به معنی مجازی کلمه است و مصداق ظرفیت، نیست.

- و تولد معه اخت له فتخرج قبله و یخرج بعدها، و یکون رأسه عند رجليها، و یکون مولده بالصین و لغته لغة بلده، و یسرى العقم فی الرجال و النساء، فیکثر النکاح من غیر ولادة و یدعوهم الی اللّٰه فلا یجاب، فاذا قبضه اللّٰه تعالی و قبض مومنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم، لا یحلّون حلالا و لا یحرّمون حراماً، ینصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجرّدة عن العقل و الشرع، فعلیهم تقوم الساعة؛ و متولد می شود به همراه شیث خواهری برای او، که قبل از او خارج می شود، و زبانش نیز زبان شهر چین است، و سرایت می کند نازائی در مردان و زنان، پس ازدواج می شود لیکن بدون ولادت، شیث آنان را به سوی خدا دعوت می کند اما نمی پذیرند. پس آن گاه که خدا، او و دیگر مومنان زمان او را قبض روح می کند، می ماند آن که می ماند مانند حیوانات، که نه حلال را حلال می دانند و نه حرام را حرام. به حکم طبیعت رفتار شهوانی می کنند، مجرد از عقل و شرع، پس بر آنان بر پا می شود قیامت.

قیصری: در این جا که پایان فص شیثی است قیصری به هردری زده تا سخن مرادش را توجیه کند آن چه در خلال سخنان او مهم است این است که از محی الدین نقل می کند که او به دو «مقام» معتقد است یکی امام مهدی (عج) و دیگری مقام خاتم الاولیاء. و مهدی (عج) را مطابق ادبیات سنیان «امام» می نامد نه ولیّ اللّٰه.

در این مورد نظریه محی الدین به طور نسبتاً مشروح گذشت.

پایان ۱۳۸۲/۱۲/۱۰ هجری شمسی.