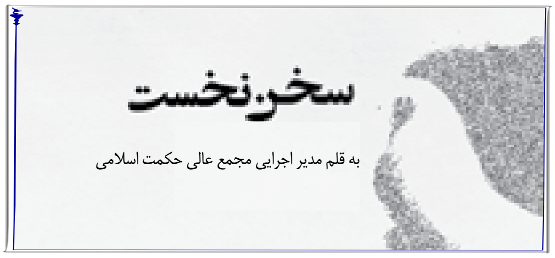
بسم الله الرحمن الرحیم

مجمع عالی حکمت اسلامی

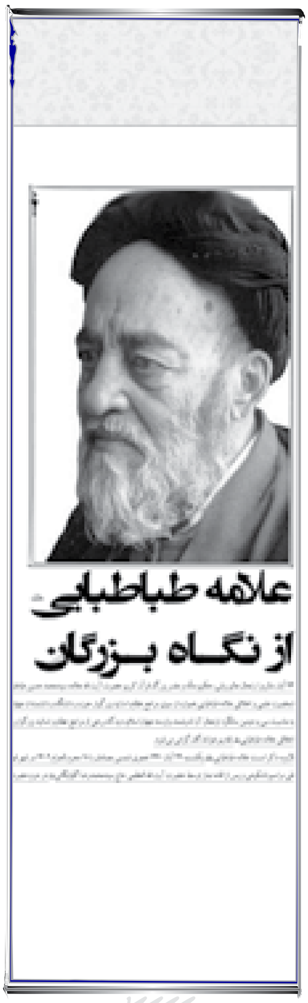
خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی

حکمت اسلامی ۲۷

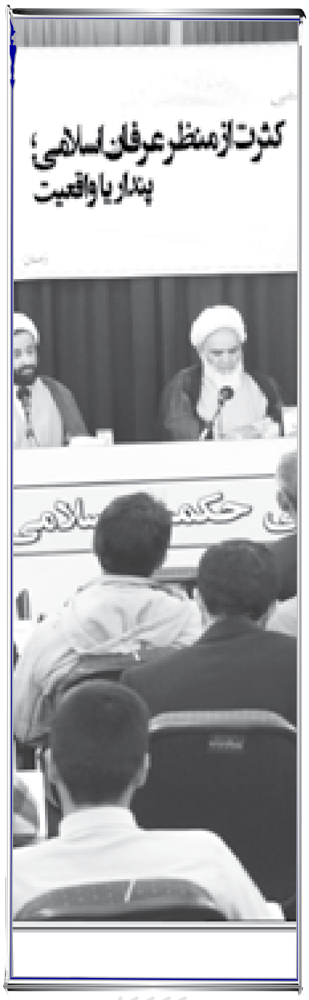
سال ششم، شماره بیست و هفتم
مهر و آبان ۱۳۹۲



۶



۶



۱۱

۲۹

زیر نظر:
محمد باقر خراسانی
(مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی)

امور اجرایی:
سید سعید شاه‌چراغی

چاپ:
مرکز چاپ و نشر اسراء

طراح و صفحه‌آرا:
واحد خدمات پژوهشی مجمع عالی
حکمت اسلامی (حسن محسنی)

تلفن:
۱۱ـ ۳۷۷۵۷۶۱۰ـ ۰۲۵

نمابر:
۰۲۵ـ ۳۷۷۲۱۰۰۴

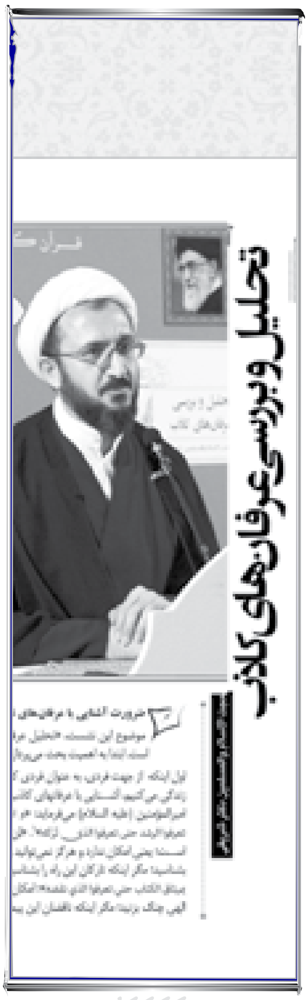
پیام کوتاه:
۳۰۰۰۹۹۰۰۰۹۱۳۸۴

صندوق پستی:
۳۷۱۸۵ـ ۴۴۵۴

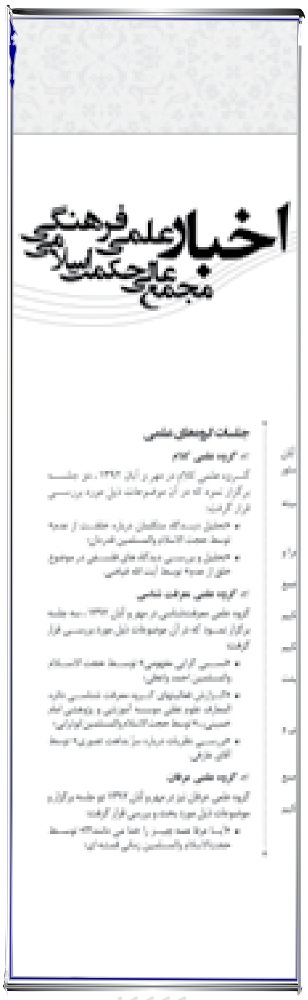
www.hekmateIslami.com
Info@hekmateIslami.com

نظارت علمی: حجج اسلام والمسلمین آقایان
رضانژاد، عباسی و معلمی

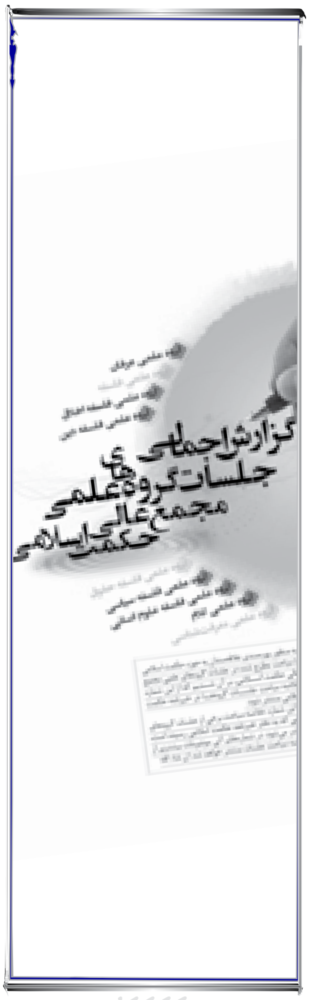
آدرس:
قم / خ ۱۹ دی (باجک) / کوچه ۱۰ /
فرعی اول سمت چپ / پلاک ۵


تحلیل و بررسی عرفان‌های کاذب

٣٤


اخبار علمی فرهنگی
مجمع عالی حکمت اسلامی

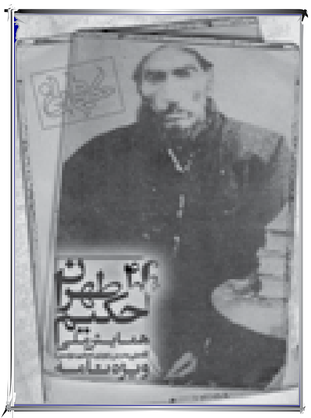
٤٠


گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی
مجمع عالی حکمت اسلامی

٤٤

حوزه علمیه
معرفی حکما تهران
حکیم شیخ
عبدالنبی نوری مازندرانی
زندگی نامه

٦٤


حکیم طهران
ویژه نامه

٦٣

سخن نخست

محمدباقر خراسانی
مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی

رویکردهای جدید پژوهشی و آموزشی

سال تحصیلی ۹۲-۹۱ مجمع عالی حکمت اسلامی در حالی آغاز شد که علاوه بر تداوم برنامه‌های قبل، با رویکردهای جدیدی همراه بوده که افق‌های تازه‌ای از عرصه آموزش و پژوهش را فراهم نمود، که ضمن توجه به بُعد کیفی برنامه‌ها بر گسترش فعالیت‌ها نیز افزوده است. توضیح برنامه‌های جدید، قطعاً حکایت از تیزبینی و عمق برنامه ریزی و حرکت مناسب مجمع عالی حکمت اسلامی در راستای توسعه و ترویج حکمت غنی اسلامی دارد. این برنامه ها عبارتند از:

۱. فعالیت گروه های علمی

مجموعه گروه‌های علمی مجمع عالی که اکنون به باشگاهی برای فلسفه گرایان تبدیل شده و فضای لازم نظریه پردازی که مقدمۀ تولید علم است فراهم نموده، انسجام و برنامه ریزی مناسبی دارد. گروه‌های علمی معرفت شناسی، فلسفه، کلام، عرفان، فلسفه علوم انسانی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق که قبل از این، برنامه‌های مستمر و منسجم خود را ادامه می‌دادند از دهۀ سوّم شهریور و آغاز سال تحصیلی ۹۳-۹۲ برنامه‌های خود را پی گرفتند که به لطف خداوند متعال و توجهات خاصّه حضرت ولی عصر(عج) تاکنون با استقبال بهتری از سوی اعضاء و اساتید مواجه شده است.

علاوه بر گروه‌های مذکور، گروه علمی فلسفه سیاسی نیز از نیمۀ دوّم شهریور ۹۲ فعالیت خود را آغاز کرد که تاکنون با برگزاری جلسات بسیار منظم و منسجم توانسته مباحث علمی مرتبط را پایه ریزی کند و اتخاذ دورنمای مناسبی را برای فلسفه سیاسی رغم بزند.

حضور اساتیدی از مراکز مختلف قم و تهران سبب شده است که مباحث جدی دربارۀ فلسفه سیاسی شکل گیرد که در مباحث اولیه که چیستی فلسفه سیاسی مورد تأکید قرار گرفته، دیدگاه‌های متفاوت و قابل توجّهی مطرح و افق روشن و مناسبی را برای آینده در جهت اتخاذ فهم مشترک از بحث ترسیم کرده است. قطعاً با ورود گروه به مباحث جدید و مکاتب مختلف در باب فلسفه سیاسی و مسائل آن، فلسفه سیاسی اسلام نیز می‌تواند در عرصۀ کنونی علمی دنیا، نظریات تازه‌ای مطرح و در هماورد علمی با فلسفه‌های سیاسی رقیب وارد میدان شده و با ارائه مطالب جدید، راهکارهای مناسب برای مشکلات سیاسی دنیا ارائه نماید. ان‌شاءالله.

۲. دوره‌های آموزشی

مجمع عالی حکمت اسلامی در ادامه برگزاری دوره‌های آموزشی کوتاه و بلند مدت، در سال تحصیلی جدید رویکرد تازه ای ادارد.

امسال در زمینه کلاس‌های آموزشی بلند مدت، قریب ۳۴ موضوع آموزشی تحت پوشش قرار گرفته و سعی شده است که از فضاهای متعدد آموزشی حوزوی استفاده و برای تدریس برخی از دروس پایه علوم عقلی، همچون بداية الحكمة و نهاية الحكمة از محضر اساتید مجرب و بنام استفاده شود.

همچنین از ابتدای سال تحصیلی بر اساس برنامه‌ریزی انجام شده مقرر گردید که یک روز هفته در خدمت استاد بزرگوار و

حکیم متأله حضرت آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی باشیم، که این بزرگوار با متانت و تواضع غیرقابل توصیف، برای تدریس دو موضوع آموزشی الهیات نهج البلاغه و توحید صدوق هر چهارشنبه از تهران به قم مشرف می شوند و این حضور که با استقبال مناسب علاقه مندان و فضلای محترم همراه بوده، از دو جهت قابل توجه است؛ اول اینکه فرصت مناسبی در اختیار علاقه مندان، دانش‌پژوهان و جویندگان حکمت اسلامی قرار گرفت که بتوانند از محضر اساتید و پیشکسوتان علوم عقلی اسلامی بهره‌مند شوند و دوّم اینکه تدریس و مبنا قرار دادن دو متن غنی و ارزشمند نهج البلاغه و توحید صدوق، پیام آشکاری به جریانات ضد فلسفی باشد که منابع و متون اصیل اسلامی و شیعی ما سرشار از معارف و علوم عقلی بوده و می‌توان بهره های فراوان گرفت. ما به جدّ معتقدیم که علوم عقلی همواره در خدمت دین بوده و بهترین ابزار برای معرفی معارف غنی اسلامی است و در راستای پاسخگویی به شبهات، قطعاً علوم عقلی کارسازتر از سایر ابزارها خواهد بود.

در زمینهٔ موضوعات آموزشی کوتاه مدت هم، توجه مجمع عالی حکمت اسلامی به مسائل جدید اعتقادی و فکری بوده، که موضوعات دوره کوتاه مدت یازدهم گواه این مدعا است.

در اینجا لازم می‌دانیم از اساتید محترمی که با سعه صدر و تواضع، همکاری لازم را با برنامه‌های مجمع عالی داشته و دارند صمیمانه سپاسگزاری نموده و زانوی ادب در محضرشان خم کنیم و از اساتید بزرگواری که به دلائل خاص نتوانستیم برنامه‌های آموزشی آن ها را تحت پوشش قرار دهیم، معذرت خواهی نماییم. قطعاً فضل علمی و تواضع عملی آن ها هر روز افزون‌تر خواهد شد؛ امّا اقتضائات خاص و شرایط موجود این فرصت را برای مجمع عالی به وجود نیاورده که بتواند برنامه‌ها و موضوعات بیشتری را تحت پوشش قرار دهد.

۳. همایش ملی حکیم طهران

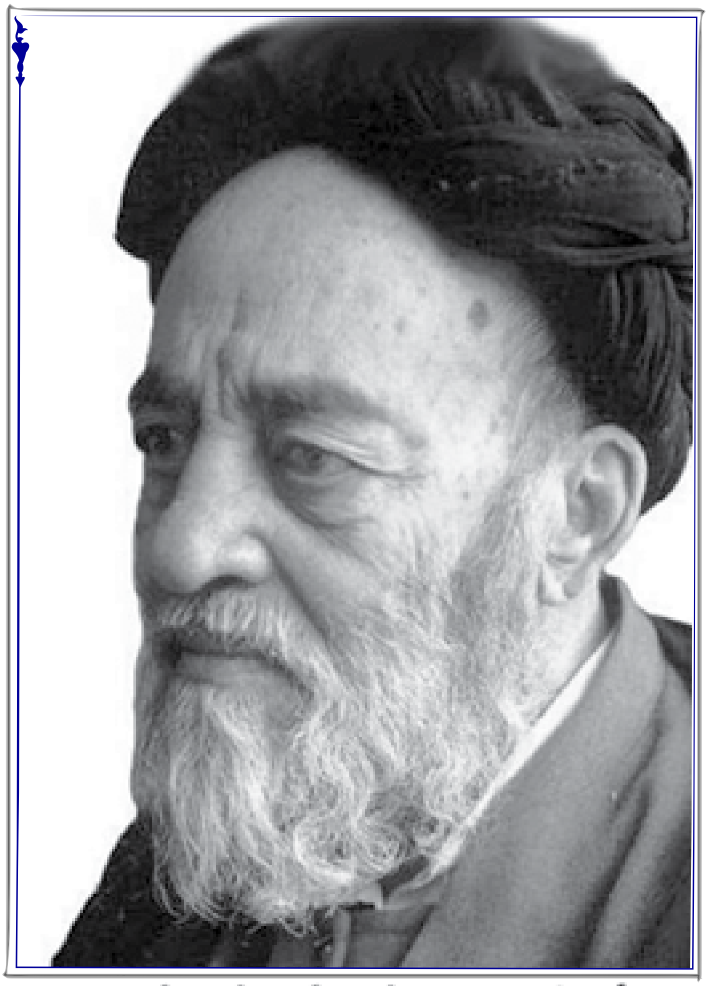
همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقا علی مدرس زنوزی که برنامه های اجرایی آن از چندی قبل شروع شده بود، عرصه جدّی‌تری را به خود گرفت، به گونه‌ای که کمیتهٔ علمی همایش با برگزاری جلساتی ضمن تمدید زمان ارسال مقالات، برنامه‌های جدیدی از جمله پیش نشست‌ها را بررسی نمود، ضمن اینکه هماهنگی و برگزاری جلسه با نمایندگان محترم مراکز همکار و چگونگی همکاری مراکز علمی فرهنگی و اجرایی، تبیین و برنامه ریزی شد که ان‌شاءالله در آینده‌ای نزدیک شاهد برگزاری پیش نشست‌های علمی از سوی مراکز همکار خواهیم بود.

همچنین پی گیری برخی از کمیته‌ها، همچون کمیته احیاء آثار و کمیته نشر نیز در دستور کار قرار گرفته است که اطلاعات بیشتر به زودی در اختیار علاقه مندان قرار خواهد گرفت.

۴. انتشارات حکمت اسلامی

انتشارات حکمت اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی که به تازگی مجوز آن صادر شده، از ابتدای سال تحصیلی تمرکز خاصّی را نسبت به چاپ چند عنوان از آثار پژوهشی و پروژه‌های تحقیقاتی مجمع، منعطف کرده که امیدواریم به فضل خدا تا پایان سال ۹۲ حداقل با نشر آثار مناسبی در خدمت علاقه مندان به حوزه حکمت و فلسفه اسلامی باشیم.

مجمع عالی حکمت اسلامی که به فرموده رهبر معظم انقلاب اسلامی مانند شجرهٔ طیبه می‌باشد، امروزه به معنای واقعی باشگاه فلسفه گرایان و خانه حکیمان و حکمت پژوهان اسلامی است، که برخود لازم می‌دانیم نهایت شکر و سپاس خود را به پیشگاه خداوند متعال تقدیم کنیم و زحمات تمام کسانی که در شکل‌گیری و راه‌اندازی این بنای مبارک نقشی ایفاء نموده اند، را ارج نهیم. همچنین از محضر اساتید، فضلاء، دانش پژوهان و سایر علاقه مندان استدعا می کنیم که در پویایی و شکوفایی هر چه بهتر این مسیر مقدس همواره یاریگرمان باشند و با ارائه پیشنهادها و انتقادهای ارزنده به دوستان خود در مجمع عالی حکمت اسلامی، منت‌گذار باشند. ان شاءالله.



علامه طباطبایی(ره) از نگـــاه بـــزرگان

۲۴ آبان سالروز ارتحال عالم ربانی، حکیم متأله و مفسر بزرگ قرآن کریم حضرت آیت الله علامه سیدمحمد حسین طباطبایی(ره) می‌باشد.

شخصیت علمی و اخلاقی علامه طباطبایی همواره از سوی مراجع عظام، اساتید بزرگوار حوزه و دانشگاه و دانشمندان جهان اسلام موردتکریم قرار داشته، لذا به مناسبت سی و دومین سالگرد ارتحال آن اندیشمند وارسته جهان اسلام، دیدگاه برخی از مراجع عظام و اساتید بزرگوار پیرامون جامعیت علمی و شخصیت اخلاقی علامه طباطبایی(ره) تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.

لازم به ذکر است علامه طباطبایی(ره) یکشنبه ۲۴ آبان ۱۳۶۰ هجری شمسی مصادف با ۱۸ محرم الحرام ۱۴۰۲ در شهر قم به لقاء الله پیوست و پیکر مطهرش طی مراسم باشکوهی و پس از اقامه نماز توسط حضرت آیت الله العظمی حاج سیدمحمدرضا گلپایگانی(ره) در حرم حضرت معصومه(س) به خاک سپرده شد.

حضرت امام خمینی ﷺ:

در اوایل انقلاب:

ـ «همجواری شما برای ما مغتنم است.

ـ آقای طباطبایی مرد بزرگی است و حفظ ایشان با این مقام علمی لازم است.

به مناسبت ارتحال علامه:

«من قبلا باید از این ضایعه‌ای که برای حوزه‌های علمیه و مسلمین حاصل شد و آن رحلت مرحوم علامه طباطبایی است اظهار تاسف کنم و به شما و ملت ایران و خصوص حوزه‌های علمیه تسلیت عرض کنم خداوند ایشان را با خدمتگزاران به اسلام و اولیای اسلام محشور فرماید و به بازماندگان و متعلقین و شاگردان ایشان صبر عنایت فرماید.» [صحیفه امام، ج ۵۱، ص ۳۶۳].

مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای دام ظله:

«او مجموعه ای از معارف و فرهنگ اسلام بود؛ فقیه بود؛ حکیم بود؛ آگاه از اندوخته های فلسفی شرق و غرب بود؛ مفسر قرآن بود؛ از علوم اسلامی، یعنی علومی که از اسلام نشأت گرفته یا از آن تغذیه کرده است، مطلع بود: از اصول، از کلام، ادبیات، از نجوم و هیئت و ریاضیات و از برخی علوم بی نام و نشان دیگر.

شخصیت او در لابه لای این دانستنی های بسیار، به کمک ریاضتی مداوم و درازمدت پرورده، صیقل یافته و پرداخته شده بود. از کسانی بود که تنها مکتب جامعی چون اسلام می تواند امثال او را در دامان پربرکت خویش پرورش دهد. چهره معنوی او، سیمای پرصلابت مردی بود که ایمانی استوار و عرفانی راستین را با دانشی گسترده و عمیق توام ساخته و با آمیزه شگفت وجود خویش، ثابت کرده بود که اسلام می تواند سوز درون دلسوختگان شیفته را با عقل راسخ فرزانگان فرهیخته یکجا گرد آورد.

او تلاش و جهاد بی انتها و خاموش نشدنی خود را هم به این معجون الهی درآمیخته بود. در یکی از حساس ترین دوران های حیات اسلام و تشیع، جانانه به دفاع از حریم معنویت اسلامی و حکمت و معرفت الهی برخاسته و مفاهیم زیبای اجتماعی اسلام را از آیات کلام الهی استخراج کرده و به عرضه کامل و جامع اسلام پرداخته بود.

او که در سفره متاع ارزنده حوزه علمیه قم در شمار درخشنده ترین گوهرها بود و به آن مدرسه اسلامی پربرکت ارزش می بخشید تنها به آن حوزه محدود نشده بود و به تدریج در همه حوزه های علمی و در هم محافل اسلامی و در سطح وسیع جامعه، حضور خود را مجسم تر و برجسته تر می ساخت، معارفی که از زبان و قلم او بر صفحه دل ها و کاغذها نقش بسته بود از صدها و هزارها زبان و با صدها و هزارها بیان در همه جا منتشر می گشت و به همه کس علم و معرفت می آموخت...

...این چشمه جوشان و فیاض دانش و عرفان و تقوای اسلامی، در راه تعلیم و تربیت شاگردانی که هر یک در عالم اسلام دانشمندی برجسته اند، توفیقی کم مانند داشته است... »[پیام رهبری به مناسبت سالگرد ارتحال علامه طباطبایی].

مرحوم حضرت آیت‌الله العظمی خویی رحمه‌الله:

او یک مغز متفکر و انسان فوق‌العاده قوی و نیرومندی است ... علامه طباطبایی، خویشتن را قربانی قرآن نمود.

مرحوم آیت الله العظمی سید محمد هادی میلانی رحمه‌الله:

«اگر کسی علمیت و پایه دانش علامه طباطبائی را داشت، ادعاهای چنان و چنان می کرد، اما ایشان دم نمی زند.»

«در عالم تشیّع، کسی به جامعیت آیت الله طباطبائی، یا بی نظیر است یا کم نظیر.»

استاد شهید علامه مطهری رحمه‌الله:

این مرد واقعاً یکی از خدمتگزاران بسیار بزرگ اسلام است، او به راستی مجموعه تقوا و معنویت است، در تهذیب نفس مقامات بسیار عالی طی کرده... کتاب تفسیر المیزان ایشان یکی از بهترین تفاسیری است که برای قرآن مجید نوشته شده است... من می توانم ادعا کنم که بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا امروز نوشته شده است... تفسیرالمیزان همه اش با فکر نوشته نشد، من معتقدم که بسیاری از این مطالب از الهامات غیبی است، کمتر مشکلی در مسائل اسلامی و دینی برایم پیش آمده که کلید حل آن را در تفسیر المیزان پیدا نکرده باشم. »

حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی مدظله:

ـ علامه طباطبایی، به عنوان مفسری توانا، مطابق با آیات قرآنی و تفاسیر آن، پاسخگوی شبهات عصر خود بود.

ـ علامه طباطبایی علاوه بر پایه گذاری علوم تفسیری و عقلانی در حوزه های علمیه، در اخلاق و مبانی اخلاقی زبانزد بودند و در زندگی خویش بر این باور بودند که باید قبل از نقد دیگران، ما خود به نقد خود بپردازیم.

ـ علامه طباطبایی با تلاش و مجاهدت خود با توجه به جریانات ضد دینی در عصر خود، کتاب اصول فلسفه به روش رئالیسم را نوشتند که پاسخ کوبنده ای به تفکرات کمونیستی و ماتریالیستی به شمار رفت.

حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی مدظله:

ـ علامه طباطبایی از نوادر مفسرانی بود که غواصانه وارد دریای قرآن شد، ماهرانه گوهر شناسی کرد و قادرانه گوهرها را عرضه کرد و برای دیگران رهاورد فراوانی آورد.

ـ انسی که علامه با قرآن داشت به طوری بود که قرآن را مظهر «لیس کمثله شیء» خدا می دانست و او همواره تبیین می کرد که قرآن کتابی خودکفا در مقام اثبات است.

ـ مردم سالاری، انواع حکمت، معرفت شناسی حسی، تجریدی، تجدیدی فلسفی، عرفان نظری، معرفت شناسی شهودی همه و همه را می توانیم در تفسیر علامه ببینیم؛ ایشان در آن دوره نیز به مردمسالاری توجه داشتند.

حضرت آیت الله العظمی سبحانی مدظله:

«از نظر علمی و فرهنگی نباید مرحوم علامه طباطبایی را یک فرد به حساب بیاوریم؛ چرا که ایشان به تنهایی خود یک امت بود... از نظر اشاعه فرهنگ اسلامی و تحکیم آن در عصر کار امتی را انجام داد.»

حضرت آیت الله مصباح یزدی:

شخصیت علامه طباطبایی خیلی استثنایی است. جمله‌ای از مرحوم آقای صدوقی رضوان الله علیه به یادم آمد که زمانی سالها پیش از پیروزی انقلاب، در محضرشان بودم و سخن از تفسیر المیزان به میان آمد ایشان فرمودند اگر آقای طباطبایی از حوزه قم حذف شود امتیازی برای حوزه قم باقی نمی ماند. [سخنرانی آیت الله مصباح یزدی در همایش مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی]

علامه حسن‌زاده آملی:

ایشان از اولیاءالله بودند، همواره در حضور، در مراقبت، در توجه بودند ... علامه طباطبایی بدون گزاف و بدون اغراق در فن اصول و فقه هر دو مجتهد بود.

به محضر مبارک جناب آیت الله حاج شیخ محمد تقی آملی ـ رضوان الله تعالی علیه ـ مشرف شدم که سخن از علامه طباطبایی، به میان آوردم. مرحوم آقای آملی به من فرمودند: «آقا، اگر کسی باید در تحت تصرف و تعلیم کاملی به جایی برسد و قدمی بردارد، من برای شما بهتر از جناب آقای طباطبایی، کسی را نمی شناسم...».

حضرت آیت الله العظمی نوری همدانی:

تفســیر قرآن ایشان (علامه طباطبایی) به ویژه تفســیر المیزان کتاب بسیار با عظمتی است. مطالب اعتقادی، تاریخی، اجتماعی، فلسفی و همه گونه مطالب علمی را دارا می باشد و تا به حال در اسلام تفسیری به این جامعیت نوشته نشده است. آیت الله شهید مطهری اعلی الله مقامه می فرمودند: «صد سال بعد از این، اهمیت و عمق مطالب تفسیر المیزان برای مردم روشن خواهد شد». جامعیت این تفسیر به اندازه ای است که از همه علوم در آن یافت می شود. دو چیز باعث جامعیت این کتاب شده است: نخست وسعت علوم و اطلاعات آیت الله طباطبایی و دوم خلوص نیت، تقوا و اخلاق ایشان.

ـ علامه طباطبایی به لحاظ اخلاقی ویژگی‌های خاصی داشــت و در زمینه اخلاق و خودسازی کار کرده بود. او حماسه اخلاقی عجیبی داشت و به اهل بیت عشق می‌ورزید.

ـ علامه طباطبایی از نوادر روزگار در زمینه اخلاق و علم بود. او با امام خمینی رفت و آمد بسیاری داشت و امام خمینی نخستین شخصیتی بود که پس ازدرگذشت علامه طباطبایی برای او مجلس ختم گرفت.

حضرت آیت الله ابراهیم امینی:

علامه طباطبایی از آن شــخصیت هایی اســت که در تمام رشته های علمی، فلســفی و اسلامی تخصص و تبحر داشته، شخصیت کم نظیری در میان علمای اسلامی است. علامه طباطبایی، تنها یک دانشمند نبود بلکه یک عالم ربانی و مهذّب و یک انسان کامل، با تقوا و با فضیلت بود.

مرحوم محمد جواد مغنیه (نویسنده معروف لبنان):

«... از وقتی که المیزان بدســت من رسیده اســت، کتابخانه من تعطیل شــده و پیوسته روی میز مطالعه مــن کتاب المیزان [علامه طباطبایی] قرار دارد. »

مرحوم آیت الله موسوی همدانی مترجم المیزان:

هیچ به یاد ندارم در طول بیست و چند سال معاشرتم با علامه طباطبایی برای طلبه ای که وارد می شــد؛ تمام قامت بلند نشوند و نیز مراقبتی که ایشان از زبان خود داشتند.

مرحوم آیت الله علی اکبر مرندی رحمه‌الله:

عارف ناشناخته، آیت الله علی اکبر مرندی ـ که خود از شاگردان آیت الله قاضی بود ـ نیز جویندگان راه هدایت را به مرحوم علامه ارجاع می داد، و گاهی می فرمود: «خداوند متعال، لطف بزرگی به من کرد که دو هم حجره خوب نصیب من کرد.»

و منظورش از دو هم حجره، علامه طباطبائی و برادرش آیت الله الهی طباطبائی بود؛ و درباره آن زمان می گفت: « با آقایان طباطبائی ها، چهارشنبه جلسه داشتیم؛ چه جلساتی بود! چه سخنان لطیف و ظریفی آن جا مطرح می شد».

یک بار آیت الله مرندی برای معالجه به تهران مسافرت کرد و از آن جا به قم و زیارت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام هم مشرف شد. سپس به فرزندش ـ که همراهش بود ـ فرمود: « مرا به خانه علامه ببرید».

در خانه علامه را که زدند، شخصی آمد و در را باز کرد. مرحوم آیت الله مرندی پرسید: « علامه تشریف دارند؟ » او پاسخ مثبت داد و سپس آیت الله مرندی فرمود. « به علامه اطلاع دهید که علی اکبر مرندی دم در است».

در این هنگام، علامه سراسیمه، با آن رعشه ای که دستشان داشت، تشریف آورده و گفتند: « آقا علی اکبر مرندی تویی؟! خودتی؟! » آن گاه روبوسی و مصافحه کردند و همان دم در گریستند. سپس چند ساعت با هم خلوت کردند.

مرحوم آیت الله علی معصومی رحمه‌الله (مشهور به آخوند همدانی):

ـ «من مردی بی هواتر از این مرد (علامه طباطبائی) ندیدم».

ـ «ما همواره علامه طباطبائی را در سکوت می دیدیم تا آن که شبی در خارج شهر مقدس مشهد، در محلی که همواره آیت الله میلانی و عده ای دیگر با علامه طباطبائی بودیم. به مناسبت، مسأله ای پیش آمد و آیت الله طباطبائی دو ساعت تمام بیاناتی فرمودند و به طور مفصل نکاتی گفتند». پس از پایان سخنانشـــان، عرض کردم: «من در اعمال ـ به ظاهر ـ شب جمعه خوانده بودم که هر کس فلان عمل را انجام دهد، خداوند به وی گنجی عنایت می فرماید یا از مال یا از علم. من چون مال نمی خواستم، آن عمل را به جا آوردم تا خداوند گنج علم را نصیب من گرداند. لله الحمد والشـــکر، امشب به آن مراد رسیدم و گنج علم را پیدا کردم».

آیت الله محمدی گیلانی رحمه‌الله:

«این مرد عظیم والا همت [علامه طباطبایی] که زیر این چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیر آزاد بود، همچون صالحان اسلاف خویش در فنون گوناگون معقول و منقول صاحب نظر و مبتکر بود.»

دکتر حداد عادل:

در یکی از مســـافرت‌های خارجی، دانشمندی مسلمان که اهل مالزی بود برخورد نمودم. دیدم او از حوزه‌های علمیه ما تنها یک چیز داشت و آن تفسیر المیزان علامه طباطبایی بود که اشتیاقی نسبت بدان داشت و می‌گفـــت از بیروت تهیه نموده‌ام و ما در آنجا به خود می‌بالیدیم که دانشمندی داریم که در عصر خود، جهانی شده است.

کثرت از منظر عرفان اسلامی؛ پندار یا واقعیت

میزگرد علمی «کثرت از منظر عرفان اسلامی» در تاریخ ۱۳۹۲/۸/۹ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات این مجمع برگزار گردید. در این میزگرد علمی اساتید محترم حجت الاسلام والمسلمین رمضانی و حجت الاسلام والمسلمین یزدان‌پناه به عنوان کارشناس حضور داشتند. حجت الاسلام والمسلمین امینی‌نژاد دبیری علمی این میزگرد را برعهده داشتند.

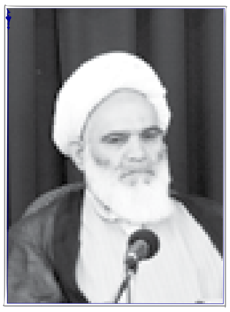
تبیین موضوع

استاد امینی‌نژاد: بسم الله الرحمن الرحیم. ابتدا تشکر و قدردانی می‌کنم از دوستانمان در مجمع عالی حکمت برای فراهم آوردن مقدمات این نشست علمی و از همهٔ برادران و خواهران بزرگواری که با حضورشان باعث شکوه و عظمت این محفل شدند و تشکر ویژه از اساتید معظم؛ جناب استاد حضرت حجت الاسلام والمسلمین رمضانی و جناب استاد حضرت حجت الاسلام والمسلمین یزدان‌پناه دارم. موضوع این نشست «کثرت از منظر عرفان اسلامی» است . عرفان اسلامی با توجه به مبانی اش، که دارد قائل به وحدت شخصیه وجود است و با توجه به این نکته می‌خواهیم جایگاه کثرت از منظر عارفان اسلامی را بررسی کنیم.

همهٔ اندیشمندان اسلامی؛ یعنی طوائف مختلف کلامی و مکتب‌های متعدد فلسفی و اندیشمندان عرفانی، نظریه‌شان دربارهٔ بحث وحدت و کثرت و نحوهٔ تلائم این‌ها با یکدیگر است. طیفی از نظریات مطرح است که یک سرش کثرت محض است؛ یعنی تلقی‌شان این است که نظام هستی متشکل از کثرت محض است. تقریباً کسانی که قائل به الهیات سلبی هستند نکتهٔ اصلی و بنیادین آن اشتراک لفظی مطلق واژه‌ها یا بین همهٔ اشیاء یا بین واجب و ممکن است. یک سر این طیف از اینجا شروع می‌شود که این معنا و برداشت نیاز به مطالعه و کار جدّی دارد و باید نتایج و ثمرات این نگاه را نقد و بررسی کرد. همان طور که بزرگان ما اعتقاد دارند کثرت محض به گونه‌ای که اشتراک معنوی مفاهیم را به طور مطلق نفی کند کثرت بسیار شدیدی است و تبعات عجیبی دارد و تعطیلی معرفت بین حق و خلق و حتی به نحو مطلق را در پی دارد. اگر خوب دقت شود ممکن است با این نگاه حتی خود کثرت هم قابل اثبات نباشد.

از این کثرت محض که خارج شویم، طیف‌های متعدد اندیشه‌ای وجود دارند با تفاوت‌هایی که بین خودشان هست. مثلاً اشتراک‌های معنوی براساس مبانی انتزاعی وحدت‌های ضعیف‌تر، این طیف در مکاتب کلامی مختلف ادامه دارد تا به دیدگاه حکمای مشاء می‌رسیم و بعد به نگاهی می‌رسیم که برخی در بررسی حکمت متعالیه دارند و فکر می‌کنند وحدت سنخی در نظام واقع حاکم است و آرام آرام پیش می‌رویم تا وحدت شخصی سریانی و تشکیک خاص مطرح می‌شود. همهٔ این‌ها نوع تعامل وحدت و کثرت است و توجیه واقعیت نفس الأمری کثرات است. این مسیر آن قدر ادامه دارد تا می‌رسد به جایی که برخی در فضای عرفانی، این بحث را مطرح کردند که کثرت، واقعیتی ندارد، وهم صرف است و فقط وحدت حاکم است. این قول ممکن است که از دو ناحیه نشأت گرفته باشد: یکی از طرف کسانی که به مرحله فنا رسیده‌اند؛ ولی نتوانستند به بقاء بعد فنا برسند. گزارشات این افراد، همین است و مشکلاتی را به وجود می‌آورد. از طرف دیگر، جهلهٔ صوفیه هستند که اهل دانش نیستند و در برخورد با کلمات عرفا، توهمات بدوی به ذهنشان می‌آید و همان را حساب می‌کنند. این‌ها هم کثرت را به طور مطلق منتفی می‌دانند.

اما از این فضا که بیرون می‌رویم محققان از عرفا در عین اینکه بر وحدت اطلاقی یعنی وحدت شخصی وجود، تأکید می‌کنند به همان اندازه تأکیدی که بر وحدت دارند کثرت را هم واقعی می‌دانند. این‌ها سئوال‌هایی را در ذهن ایجاد می‌کند و این معنا برای فلسفه پژوهان زیادی مشکل است که چگونه امکان دارد که وحدت شخصیهٔ اطلاقی با کثرت قابل جمع باشد . بحثمان در این فضا می‌خواهد منعقد شود که محققان از عرفا، عرفایی که حرف‌هایشان در سیر کلاسیک عرفانی و عرفانی نظری ما مورد توجه هستند و آثارشان به نحو علمی مورد توجه است آیا این‌ها برای کثرت واقعیت نفس الأمری قائل هستند یا اینکه در نهایت، جمع‌بندی به اینجا می‌رسد که برای این کثرت، واقعیت قائل نیستند. برای شروع این بحث که آیا در نگاه عرفانی باید برای کثرت واقعیت نفس‌الأمری قائل شویم یا این گونه نیست تقاضا می‌کنم از استاد رمضانی که بحث را شروع بفرمایند.



بررسی اجتهادی نصوص عرفانی دربارهٔ کثرت

استاد رمضانی: بسم الله الرحمن الرحیم. همان طور که استاد امینی‌نژاد بیان فرمودند بحث وحدت و کثرت در نظام هستی، بسیار عمیق، مهم و با ثمر است. این بحث هم از امهات مسائل فلسفی و هم از امهات مسائل عرفانی است. در فضای فلسفی مسئلهٔ «الموجود من حیث هو موجود اما واحد أو کثیر» جزء مباحث فلسفی است و در فضای عرفان نظری، بحث وحدت و کثرت، وحدت وجود و موجود یا کثرت وجود و موجود، از مباحث بسیار عمیق و گستردهٔ عرفان نظری است. برای اینکه آغازی برای این بحث داشته باشیم تا در مراحل بعد، از نظریات و سخنان حضرت استاد یزدان‌پناه بهره ببریم، به اجمال اشاره می‌کنم که از منظر عرفان و دیدگاه عارف محقق، هیچ گاه کثرت انکار نشده است. علی رغم اینکه عارفان تصریح می‌کنند وجود واحد شخصی است و وحدت شخصی وجود را با ادلهٔ آن می‌پذیرند هیچ گاه منکر کثرت نبوده و نیستند. فقط تحلیل و تفسیری که از کثرت دارند، محل آراء و معرکه آراء است. هرچند برخی از تعابیری که بزرگان عالم عرفان دارند و برخی از عبارت‌هایی که در کتاب‌هایشان ثبت شده موهم این است که آنان منکر کثرت هستند؛ اما باید همهٔ عبارت‌ها و نصوص آن‌ها را در کنار هم بررسی کرد. این شیوهٔ مجتهد و متخصص در فن است و راهی برای رسیدن به منویات ارباب فنّ و متخصصان امر است. پس قاعده ایجاب می‌کند که همهٔ عبارت های عارفان را در کنار هم بررسی کنیم که آیا با توجه به همهٔ عبارت‌ها و صدر و ذیلشان، کثرت را به طور کلی منکرند و یا اینکه این طور نیست؛ بلکه تحلیل و تفسیری که عارف از کثرت می‌کند با دیگران فرق می‌کند. همان طور که عرض کردیم گاهی اوقات عبارت‌ها موهم است؛ مثلاً همین بیت معروفِ

کلّ ما فی الکون وهم أو خیال
أو عکوس فی المرایا أو ظلال

که خیلی مورد هجمه و استناد قرار می‌گیرد و می‌گویند که خلاف مقتضای عقل است و ما عرفان و فلسفه ای را قبول داریم که مقتضای عقل باشد.

آنان گاهی همین عبارت‌ها و شعرها را غلط می‌خوانند و وقتی که اشکال می‌کنیم، می‌گویند: این طور که ما هم می‌خوانیم نیز معنا می‌دهد. مثلاً «ظِلال» را که به معنی سایه‌ها است «ضَلال» می‌خوانند که به معنای گمراهی است و وقتی که می‌گوییم «ظِلال» و نه «ضَلال» می‌گویند که «ضَلال» هم معنا می‌دهد. راه فرار خوبی است می‌خواهند بگویند که ما هم چیزی می‌فهمیم، گاهی هم می‌گویند که چرا از الفاظ بحث می‌کنید؟! ما از معنا بحث می‌کنیم و شما به عبارت‌ها می‌پردازید. آن‌ها کارشان این است که به عبارت های متشابهی که باید در جای خود به طور فنّی معنا شوند تمسک می‌کنند و هرچه هم بگوییم که مراد از این عبارت‌ها این معنایی که شما می‌فرمایید نیست، دوباره انگشت بر عبارت های متشابه می‌گذارند و می‌گویند که این‌ها چیزهایی است که عرفا گفته‌اند و شما آن‌ها را برای خودتان توجیه می‌کنید.

به هر حال عبارتِ یاد شده بر حسب ظاهر موهم این معنا است که عارفان کثرت را پنداری، پوچ و هیچ می‌دانند. چون وهم یا خیال در عرف جامعه مربوط به معنایی است که خارج از واقعیت و فضای واقعیّت است، وقتی می‌گوییم که فردی خیالاتی است معنایش این است که او با واقع و عالم خارج بیگانه است و دچار اوهام و خیالات شده و مخالفان چون معنای وهم و خیال را این طوری می‌فهمند، عارفان را متهم می‌کنند که قائل هستند کثرت امری موهوم و خیالی است و واقعیتی ندارد. اما همان طور که عرض کردیم توجه به یک عبارت و غفلت از بقیهٔ عبارت‌ها همانند توجه به «لاتقربوا الصلاة» و در نظر نگرفتن «و أنتم سکاری»[1] است.

سخن صدرا دربارهٔ عدم نفی کثرت توسط عرفا

در این نشست ـ اگر توفیقی پیدا کنم ـ بر نصوص حضرات و فرمایشات خود عرفا، و همچنین سخنان فلاسفه‌ای که

استاد امینی‌نژاد: همه اندیشمندان اسلامی؛ یعنی طوائف مختلف کلامی و مکتب‌های متعدد فلسفی و اندیشمندان عرفانی، نظریه‌شان درباره بحث وحدت و کثرت و نحوه تلائم این‌ها با یکدیگر است.

صدرایی مشرب هستند و حکمت متعالیه را مشرب خودشان قرار داده‌اند و مباحث را بر مبنای حکمت متعالیه را بررسی می‌کنند تمرکز می‌کنم و آغاز آن را با تمرکز بر نصوص و فرمایشات آخوند ملاصدرا شروع می‌کنم. جناب آخوند در جلد دوم اسفار فصل ۲۷ از مرحلهٔ ۶ حکمت متعالیه که دربارهٔ علت و معلول است می‌فرماید: «فی اثبات التکثّر فی الحقایق الامکانیة». جناب آخوند در این فصل، یک فصل مشبعی را اختصاص می‌دهد به شکایت از آقایانی که بدون توجه و فهم واقعی نسبت به مراد عارفان، کلام آنان را تحلیل و آن‌ها را محکوم و تکفیر می‌کنند. ایشان می‌گوید: «انّ اکثر الناظرین فی کلام العرفا الالهیّین...»؛ نمی‌گوید بعضی از ناظران؛ بلکه می‌گوید بیشتر کسانی که در کلام عرفای الهی نظر می‌کنند. چون به مقام آن‌ها دست نیافته و به کنه مرامشان احاطه پیدا نکردند، گمان کردند که چون آنان به وحدت شخصی وجود قائل شدند باید به نحو لزوم هویات ممکنات را امور اعتباری محض بدانند و حقیقت آن‌ها را اوهام و خیالاتی که هیچ تحصّل و واقعیتی ندارند معرفی کنند. حتی این افراد که بدون به دست آوردن مرام عارفان به کلام آنان نظر می‌کنند تصریح کرده اند که این‌ها منکر ذوات کریمه قدسیه ای مثل جبرائیل، عزرائیل، میکائیل و فرشتگان مقرّب و ملکوتی، ذوات انبیاء و اولیاء و منکر اجرام بزرگ آسمانی هستند که متعددند و حرکات مختلفی دارند. آنها می‌گویند که عرفا، همهٔ این‌ها را معدوم می‌دانند و این همه کثرت را با این همه تخالف، تعدد و تضادی که دارند معدوم، باطل، وهم و خیال می‌دانند. ایشان همین طور فرمایشاتی را می‌آورد و بعد می‌فرماید: چگونه ممکن است ما این ممکنات را لا شیء بدانیم و چگونه ممکن است که بگوییم همهٔ این کثرات و اختلاف و تضاد، لا شیء هستند و در خارج موجود نیستند. بعد می‌فرماید: این عبارت و کلماتی که اهل معرفت دارند و ظاهر آن‌ها دلالت می‌کند بر اینکه ممکنات، امور اعتباری، انتزاعی یا وهمی اند، معنای آن ها، معنایی نیست که جمهور و مردم کوچه و بازار می‌فهمند. اینکه گفته می‌شود مردم کوچه و بازار، اعم از مردم کوچه و بازار و کسانی است که در درس و بحث‌های بسیار عمیق فنی شرکت می‌کنند ولی از فن معارف اصیل فلسفی و عرفانی اطلاعی ندارد؛ هر چند در فن خود متخصص‌ترین شخص است؛ اما از این فن بی‌خبر است.

من در برخی از جلسات عرض کردم که کتاب‌های فنی تخصصی را مانند تمهید القواعد که تدریسش دو سال تحصیلی وقت نیاز دارد یا شرح فصوص که خواندن آن چهار سال طول می‌کشد، یا مصباح الانس که در طول هشت سال خوانده می‌شود و افرادی تدریس می‌کنند که اهل مسامحه نیستند و مو را از ماست بیرون می‌کشند برخی مثل کتاب قصه حسین کرد شبستری یا لیلی و مجنون یا امیر ارسلان نامدار رومی مطالعه می‌کنند و این مطالعهٔ قصّه وار را می‌خواهند ملاک فهم و قضاوت قرار بدهند. این آسیبی است که حوزه‌های معرفتی و غیرتخصصی به آن مبتلا هستند و بزرگان باید برای آن فکری کنند. آخوند هم با این انگیزه و هدف این مطلب را ادا می کند و می‌گوید: این افراد می‌خواهند به محض مطالعهٔ کتب اهل معرفت، اغراض و اهداف آنان را بفهمند مثل کسی که می‌خواهد فقط با تتبع قوانین عروض، بدون داشتن قریحه و ذوق شعری و بدون آنکه استقامت اوزان و اختلاف اوزان را بفهمد، شاعر شود. آیا تا کنون کسی این گونه شاعر شده است؟ قطعاً نه. این فصل، بسیار جالبی است. آخوند در اینجا صریحاً می‌فرماید اینکه شما می‌فهمید مراد ما و آقایان نیست، والله بالله این معانی سخیف مراد هیچ یک از محققان نیست. ما کثرت را منکر نیستیم، هیچ عاقلی منکر نیست. انّما الکلام در تحلیل این کثرت است، ارتباطش با وحدت شخصی چگونه است؟ قول به وحدت شخصی وجود چگونه با این کثرات قابل تحلیل و توجیه است؟ این مراحل بعدی بحث است که در این جلسه یا جلسات بعدی به آن خواهیم پرداخت. اکنون از فرمایشات استاد یزدان‌پناه استفاده می‌کنیم و در ادامه بقیهٔ نصوص را خواهم خواند.

استاد امینی‌نژاد: در محضر استاد یزدان پناه هستیم. آیا عرفا برای کثرات واقعیت نفس الأمری قائلند؟

بحث دربارۀ حضرات خمس دلیلی بر عدم نفی کثرت در عرفان

آقای یزدان‌پناه: بسم الله الرحمن الرحیم. واقعیت این است ما با هر فنی روبه‌رو می‌شویم باید تمام فضای آن فن را بدانیم که چه می‌گوید اگر از آن ماحصل بدست آمد آن ماحصل را مطرح می‌کنیم. لذا همان طور که حضرت استاد رمضانی فرمودند باید کار اجتهادی شود. خیلی از مباحث عرفان نظری مطرح شده در بستر وحدت شخصی به گونه ای گفته شده که معنایش این است که کثرت را پذیرفتند و لذا می‌توان گفت که در باب کثرت بحث‌های جدی کرده اند. بگذارید من چند نمونه از این مباحث را خدمتتان عرضه کنم که بدانیم این طوری هست یا نه؟ یک بحث رسمی این‌ها حضرات خمس؛ یعنی صحبت صقع ربوبی، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده و انسان کامل است. من این تعابیر را به زبان ساده‌تر بیان کردم که اگر برخی با این بحث‌های عرفانی آشنا نباشند برای آن‌ها واضح شود. اگر واقعاً کثرت هیچ و پوچ باشد آیا معنا دارد که کسی حضرات خمس را مطرح کند؟ می‌توان گفت که این حضرت با دیگری چه فرقی دارد؟ البته در همان دستگاه اصلی خودشان یعنی وحدت شخصیه این حضرات را معنا کردند .

بحث از کثرات اسمائی و أعیانی در عرفان دلیلی بر عدم نفی کثرت

نمونۀ دیگر، بحث اسماء الهی، تکثر اسماء، نکاح اسمائی و اسماء بی‌نهایت است یعنی غیر از ذات حضرت حق صحبت اسماء الهی را کرده‌اند و در بین همۀ اهل فن از فنون متعدد، آنکه توانسته اسماء الهی را در آیات و روایات خوب حل و فصل کند و به همه بپردازد عرفان است و در جای دیگر پیدا نمی‌کنید. مرحوم مجلسی پدر ایشان جوابیه ای به ردیۀ ملا طاهر قمی دارد. در جوابیه می‌گوید که اگر ما این اسماء حسنی را از ابن عربی در عرفان نظری نداشته باشیم چگونه حرف‌های شریعت را از اسماء حل می‌کنیم. این اسماء که می‌گویند اسماء متکثرند و بلکه گاهی تعبیر می‌کنند در دار وجود اسماء متقابل مثل ظاهر و باطن وجود دارد. بنابراین، هم اسماء متغایر، و هم اسماء متقابل در عرفان نظری مطرح است، بعد می‌گویند که با نکاح اسماء، بی‌نهایت اسماء داریم و لذا بی‌نهایت کثرات داریم. با بحث اسماء بحث کثرت را نیز سامان می‌دهند. در تعریف اسم گفته اند: «اسم ذات مع صفة خاصة» صفت خاصه یعنی صفت ویژه‌ای دارد . اگر بخواهم با ادبیات آشنا برای دوستان بگویم؛ یعنی «ذات مع اضافة اشراقية خاصة»، اضافه اشراقی به فضای تجلی اشاره دارد. بنابراین، ذات با یک اضافۀ اشراقی ویژه اسم نخست ذات می‌شود، با اضافۀ اشراقی دیگر ذات اسم دوم می‌شود و ذات با اضافۀ اشراقیه سوم ذات سوم می‌شود و همین طور. لذا به اسماء متکثر قائل می‌شوند، کثرت در متن اندیشۀ وحدت شخصیه با مسئلۀ اسماء خاصه است. بلکه توضیح می‌دهند که چگونه از وحدت به سمت کثرت می‌آییم با همین بحث‌های اسماء و بحث تجلی که حالا عرض خواهم کرد؛ یعنی جزء بحث‌هایشان، چیزی واضحی است و هیچ عارفی نگفته که این‌ها هیچ و پوچ هستند. تمام عالم را با اسماء حسنی (اسماء متکثر بی نهایت) حل می‌کنند. آن طور که در سخنان اهل بیت آمده است: «بأسمائك التی ملأت اركان كل شیء».[۲] بر اساس همین می‌توانیم بگوییم که می‌توان ممکن های بی نهایت داشت. ممکناتی که تحلیل حقیقی شان، تحلیل اسمی و تحلیل در فضای وحدت شخصی است. تحلیل خاصی است که تحلیل خاصی از کثرت است که شاید در پایان، یک اشاره ای به آن کنم، بحث اسماء جزء مسلمات فن است. در کنار بحث اسماء، اعیان را مطرح کرده اعیان ثابته و اعیان خارجه که می‌گویند مظهر و صورت برای اسماء هستند. اعیان همان ماهیات در فلسفه است. به وزان بی‌نهایت اسماء می‌توان از ماهیات بی نهایت بحث کرد. این هم جزء مسلّمات این فن است. بنابراین، عرفان نظری، کثرات و حتی ماهیات را در دستگاه هستی‌شناختی مخصوص خودش بررسی می‌کند؛ ولی در عین حال این بدان معنا است که دستگاه هستی شناختی عرفانی، تحمل کثرت را می‌کند. اگر بگوید کثرت هیچ پوچ است معنا دارد

استاد رمضانی: این بحث هم از امهات مسائل فلسفی و هم از امهات مسائل عرفانی است و در فضای عرفان نظری، بحث وحدت و کثرت از مباحث بسیار عمیق و گسترده است.

که این طور بحث کند؟ بحث از کثرات اسمائی و اعیانی چه معنایی دارد؟ اینکه عارفان از وحدت به سمت کثرت می‌آیند و تحلیل می‌کنند باید به طور حتمی و ضروری باشد و نفس الأمر خواهد داشت.

کثرت در ظهور و تجلی در عرفان

نمونه دیگری را عرض می‌کنم. خودشان تعبیر می‌کنند که همهٔ عالم ظهورات حق است و بعد می‌گویند که در ظهورات تشکیک است. یکی از بحث‌ها و مبانی‌شان تشکیک در اصل وجود نیست؛ بلکه تشکیک در ظهور و تشکیک در تجلی است. تشکیک در تجلی؛ یعنی کثرت، شدت و ضعف کثرت را می‌پذیریم و در نتیجه جبرئیل را هیچ‌گاه مثل اشیاء مادی در نظر نمی‌گیریم. رسول الله هیچ گاه با ابوجهل یکسان نیست. بحثی هم دربارهٔ خود اسماء دارند و آن، تقسیم اسماء به کلی و جزئی است. مراد از کلی، کلی سعی است و اسماء جزئی زیر اسماء کلی است. لذا اسماء کلی بالاترند و شدت و ضعف در ضمن آن است. در بحث اعیان هم تعبیر اعیان کلی و جزئی را دارند که در آنجا نیز همین شدت و ضعف را می‌پذیرند. پس برای تشکیک در ظهور، ادبیات، تحلیل، تفسیر و توضیح دارند، همه هم مبتنی بر این است که کثرت در مرحلهٔ ظهور و تجلی وجود دارد. اگر کثرت را نپذیرند این طور بحث کردن معنا ندارد. وقتی تشکیک در ظهور را گفتند دیگر کسی نمی تواند بگوید که پس انبیا، جبرئیل و معاد را حذف کردید. اصلاً معنایش این نیست. بلکه بسیاری از اندیشه‌هایی که در مورد معاد داریم بهترین تحلیل‌ها است. به عبارت دیگر، آنچه فیلسوفان ما در پژوهش‌های هستی شناختی شان دربارهٔ عوالم گفته اند؛ مانند عالم مثال، ماده، عقل و اله، هیچ یک در عرفان فروگذار نشده؛ بلکه موجودات و حقایقی در عرفان گفته شده است که در فلسفه وجود نداشت و صدرا به تبع آن‌ها در فلسفه نیز مطرح کرده است؛ مثلاً ملائکه مهیمه در فلسفه نداریم. عالم مثال منفصل و متصل را که در فلسفه است عارفان مطرح کرده اند، آنچه صدرا از شیخ اشراق ترقی کرده و عالم مثال متصل را هم در کنار منفصل می‌پذیرد و در استدلال اقامه می‌کند این دو استدلال نیز برای عرفا است. عالم مثالی که با آن آشناییم و می‌پذیریم به عنوان حقیقتی نفس الأمری همین تحلیل را این‌ها دارند؛ البته در دستگاه هستی شناختی وحدت شخصیه بحث اسماء به طور مطلق و اسماء در صقع ربوبی با این سبکش در فلسفه نمونه ندارد .

در روایات ما نیز همین مضامین فراوان آمده است که حالا نمی‌خواهم وارد شوم، مثلاً امام صادق علیه‌السلام بیانی دارد که چهار اسمی که در آغاز بودند یکی مستأثر بود و سه تای دیگر که الله تبارک و تعالی هستند، این سه که تبدیل شد به ۱۲ رکن و از ضرب ۱۲ رکن با ۳۰ اسم به ۳۶۰ اسم رسید و از آن‌ها ۳۶۰ خلق پدید آمد. این موارد نشان می‌دهد که کثرات در عرفان بیش از آنی است که در فلسفه گفته شده است. البته تحلیل‌هایشان در دستگاه هستی‌شناختی وحدت وجود با تحلیل فیلسوفان فرق دارد.

تمایز احاطی بین حق و خلق دلیلی بر کثرت در عرفان

نمونهٔ دیگر، پذیرش کثرت در فضای عرفان نظری، مسئلهٔ تمایز احاطی بین حق و خلق است. در تمایز حق و خلق اگر مسئلهٔ خلق نباشد معنا دارد که تمایز مطرح شود. اگر خلق هیچ و پوچ است معنا ندارد بحث حق و خلق و تمایز احاطی و قدوسیت حق را در آن مطرح کنید. تا کنون بخشی از مطان مسئلهٔ کثرت را در عرفان گفتم. اگر بخواهم پیش بروم موارد بسیاری را می‌توان نشان داد. اگر بگویم که بیش از نصف عرفان نظری در مورد کثرات صحبت کرده اغراق نگفته‌ام. و البته همه‌اش را حقانی طرح می‌کنند و در عین حال همهٔ کثرات را نیز بحث کرده‌اند. اگر انسان منصفی این اندیشه‌ها را کنار هم بچیند و جمع ببندد به نظر بنده به این نتیجه می‌رسد که عارفان کثرت را پذیرفته اند.

سه تفسیر دربارهٔ نسبت وحدت و کثرت در بین اندیشمندان اسلامی

البته یک نکته هست که باید به آن توجه کرد و آن اینکه در نسبت وحدت و کثرت در فضای اسلامی سه تفسیر رسمی داریم که در یک جا کثرت غلیظ می‌شود. آن اندیشهٔ منسوب به مشاء است. در این اندیشه، وحدت خیلی رقیق می‌شود که الان فرصت ندارم توضیح بدهم. در این اندیشه وحدت را به شکل مفهومی می‌یابیم. موجودات در مفهوم عام وجود و لازم عام خارج شریکند؛ ولی همه موجودات موجود برأسه متباین می‌شوند.

رسیدیم به صدرا در تشکیک خاصی ما با یک کثرتی روبه رو می‌شویم که رفیق وحدت شده است و از آن به کثرت نوری تعبیر می‌کنیم، منظورشان این است به طوری که وحدت هم برای آن غلیظ می‌شود در عین حال که کثرت هم با آن جدی مطرح است. بحث حقیقت واحدهٔ ذات مراتب که گفته می‌شود حقیقت واحده واقعاً در خارج واحد شخصی‌ساری و حقیقی موجود است و کثرات را هم داریم به نحو مراتب این حقیقت واحده.این تفسیر دوم است.

تفسیر سومی هم هست که کثرت رقیق و وحدت غلیظ می‌شود. نه اینکه کثرت نفس الامر ندارد. در تحلیل های نهایی حتی صدرا هم به اینجا رسید که وحدت غلیظ و کثرت رقیق است. رقیق شدن کثرت بدان معنا است که در همهٔ ساحت های کثرت، آن وحدت باید حاضر باشد و همهٔ مواطن را در بر بگیرد. این مطلب که به آن، وحدت شخصی می‌گویند توضیحی دارد که الان فرصت توضیح آن نیست. در اندیشهٔ سوم، فقط تحلیل کثرت تغییر کرده است؛ در عین آنکه هیچ کثرتی را برنمی‌دارد و همهٔ کثرت‌هایی که در فلسفه با آنها روبه‌رو هستیم پذیرفته می‌شود و بلکه بیش از آن در دستگاه هستی شناختی عرفانی کثرت تثبیت شده است البته با تحلیل خاص، تحلیل آن هم به اندیشهٔ تجلی بر می‌گردد، اگر به بحث‌های بعدی رسیدیم و این سؤال مطرح شد به آن می‌پردازم.

جمع بندی

استاد امینی‌نژاد: جمع‌بندی از بحث‌های ارائه شده را بیان می‌کنم. عرفای محقق ـ یعنی آن‌هایی که به نحو کلاسیک و درسی متونشان در حوزه‌های علمیه محل تدریس و تدرّس است ـ محل بحثند. ممکن است در اطراف کسانی باشند که سخنان ضعیفی گفته باشند؛ اما مراد ما الان عرفای محقق است.

محققان از عرفا کثرت را تردید ناپذیر می‌دانند. نظام عرفانی که عرفا تصویر می‌کنند، بحث حضرات خمس، اسماء الله، اضافه‌های اشراقی و بحث تشکیک در ظهور و مظاهر، حاکی از این است که این بزرگواران، قائل به نفس الأمر برای کثرت هستند. دنیا، آخرت، انبیاء، بهشت، جهنم، من و شما همهٔ این کثرات را قبول دارند فقط چنانکه اساتید فرمودند تحلیل عرفا از مسئلهٔ کثرت و نحوهٔ تحققشان با تحلیل‌های دیگر متفاوت است؛ وگرنه نفس الأمریت کثرت تردید ناپذیر است. در مواجههٔ با کلمات این آقایان باید به دو فضا توجه کنیم. یکی تصریحات عرفا است. چنانکه استاد ر مضانی عبارتی را از صدرالمتألهین در فضای عرفانی مطرح فرمودند. تصریح به نفس الأمریت کثرت ها، کسانی که در فضای فلسفه و عرفان اسلامی قدم برمی‌دارند گاهی تعجب می‌کنند سخنانی را که از جاهای دیگر شنیده می‌شود که عرفا کثرت را قبول ندارند. دیگری اینکه باید مجتهدانه کلمات عرفا را کنار هم گذاشت تا به محتوای عمیق کلمات پی ببریم. برخی در فضاهای غیر تخصصی وحدت شخصی وجود را تبیین می‌کنند و تصور می‌کنند که به مراد از وحدت شخصی وجود رسیده اند؛ در حالی که بزرگان عرفای ما چه در دوره‌های قبل و چه در دورهٔ معاصر تأکید شدید دارند که غامض‌ترین بحث الهیاتی فهم همه جانبهٔ وحدت شخصیه وجود است. گاهی، تحلیل‌های خیلی سطحی از وحدت وجود می‌شود؛ حتی یکی از این بزرگواران می‌گفت من وحدت شخصی وجود را در یک ربع برای کودک دبستانی توضیح می‌دهم. در همین دورهٔ ما پنج نفر، متخصص عرفان نظری هستند و سال‌های سال در این فضا کار کرده‌اند. این طور هم نیست که همه بی‌تقوا باشند و بخواهند شما را فریب بدهند. گزارش و برداشتتان را از وحدت شخصی که نافی کثرت به نحو مطلق است به آن‌ها عرضه کنید آیا گزارشتان را یکی از بزرگواران تأیید می‌کند؟!

پس جمع فرمایشات اساتید معظم این شد که کثرت تردیدناپذیر است. منتهی چنانچه فرمودند ما در کلمات و گزارشات عرفا کلمات موهم خلاف این هم فراوان داریم. مثلاً در عبارتی از فصوص الحکم، ابن عربی می‌گوید: «فالوجود کلّه خیال فی خیال» یا در تعبیرهای دیگر خود ایشان دارد که «فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی»؛ یعنی نظام هستی وهمی است. در تعبیر است که «یتوهم فی مراتب تنزلاته»؛ تکثر و اختلاف «یتوهم فی مراتب تنزلاته و مجالی ظهوراته» یا در تعبیرات پیشین عرفا «لیس فی الوجود غیره دیار» یا «لیس فی الوجود الا الله»، این تعابیر را هم در کلمات عرفا داریم. باید بررسی کنیم که از این بحث‌ها چیست؟ چون از همین کلمات استفاده و استناد می‌شود که عرفا کثرات را هیچ و پوچ می‌دانند. الان سؤالمان از اساتید معظم این است که این تعبیرات را که به کار می‌برند آیا این تعبیرات رهزنی دارد یا درست استفاده شده یا باید همین طوری باشد یا باید اصلاحاتی انجام شود یا مرادشان از این بحث‌ها چیست؟ و از جهتی هم این تعبیرها، ما را به اینجا می‌کشاند که نحوهٔ تحقق کثرت را چگونه می‌دانستند که از این واژه‌ها استفاده کردند؟ در محضر استاد رمضانی هستیم که استفاده کنیم.

استاد رمضانی: همانطور که فرمودند برخی از عبارات، موهم است. به ویژه اگر با دید عرفی به آنها نگاه شود و نپذیریم که این عبارات فنی است و ملتزم نشویم به اینکه باید نصوص و عبارت‌های اهل فن را مجتهدانه بررسی کرد. اگر این مبانی را نپذیریم رهزن به وجود خواهد آمد و از عبارات، معانیِ مقصود برداشت نخواهد شد و عوارض و لواحقی پیش خواهد آمد. اولین چیزی که از این عبارت‌های متشابه به ذهن می‌آید همین معانی عرفی و غیر تخصّصی است. ولی آیا مراد این بزرگواران از این تعابیر، همین معنای ابتدایی و عرفی است؟

استاد یزدان‌پناه: کثرات در عرفان بیش از آنی است که در فلسفه گفته شده است، البته تحلیل‌هایشان در دستگاه هستی‌شناختی وحدت موجود با تحلیل فیلسوفان فرق دارد.

بـــرای پی بردن به مقصود باید به خود عرفا مراجعه کرد و از آن‌ها پرسید که آیا مراد شما از این عبارات همین معنا است ؟ اگر شخصی عبارت موهمی را به کار بگیرد و خودش هم آن عبارت موهم را توضیح دهد و فهم عرفی را از آن عبارت نفـــی کرده و بگوید مراد من از این عبارت این معانیِ بدوی و ابتدایی نیســـت در این صورت ما نباید بگوییم خیر مراد تو از این عبارات همین معنایی اســـت که ما می‌فهمیم! عبارت فنی را باید با معنای مرادِ اهل فن معنا کرد نه با هر چه که به ذهن من و شما رسید. این همان تفسیر به رأی است که در هر جایی که باشد محکوم است.

در اینجـــا بایـــد ببینیم که یگانه مرد میـــدان وحدت وجود محی‌الدین ابن عربی در این زمینه چه می‌گوید، آیا عبارت او آن گونه برداشـــت را می‌پذیرد؟ ایشان در فتوحات جلد سوم، صفحه ۲۳۰ می‌فرماید: «ولا تخلط بین الامور» همین کسی که وحدت شـــخصی وجود را بـــه آن غلیظی مطرح می‌کند می‌گوید: «ولا تخلط بین الامور»؛ حیثیات و امور را با یکدیگر خلط نکن و «و أنزل کل شی حیث انزلته حقیقته»؛ هر چیزی را در جایی قرار بده که حقیقت آن چیز مقتضی آن اســـت. هـــر چیزی نفس الأمر و اقتضایـــی دارد و ما باید هر امری را در جای خودش قرار دهیم. بعد می‌فرماید: «فلا تقلـــ ما ثَمّ الاّ الله»؛ هیچ‌گاه نگو کـــه در عالم وجود چیزی جز خدا نیست «ولو کان کذلک»؛ اگر واقع امر این طور باشد که شما می‌فرمایید پس بـــا مراتب معقولهٔ متمایزه چه می‌کنید؟ «أليست المراتب المعقولة قد ميزت بين كونه كذا و كونه كذا و العين واحدة»؛ آیا این مراتب معقوله بین ایـــن و آن تمییز نداده اند؟ به تعبیر دیگر آیا ما و شما عقل نداریم که این حرف را می‌زنیـــم؟! « و اراک تحسّ بالألم و تهرب منه»؛ من تـــو را می‌بینم وقتی که درد را حس می‌کنیـــد و از آن فرار می‌کنید «فمن الذی دعاک الی ما منـــه تهرب؟»؛ چه چیزی ایجاب کرد که تو فـــرار می‌کنی و می‌گریزی «و اراک تحسّ باللذة»؛ من تو را می‌بینم که احساس لذت می‌کنی، «و اراک فاقداً ما کنت تطلب»؛ من می‌بینم چیـــزی را که نداری به دنبالش می‌روی. بعـــد می‌فرماید: «بهذا القدر اثبت عینک و اعـــرف أینک»؛ به همین اندازه تو عین خـــودت را اثبات کن و بعد هم جایگاه خودت را بفهـــم. بعد می‌گوید: «فعلی کل حال الکثرة موجودة» به هر حال، کثرت موجود است.

ما از این عبارت صریح‌تر چه می‌خواهیم؟! همان کسی که از وحدت شخصیِ وجود صحبت می‌کند، می‌گوید: «فعلی کل حال الکثرة موجودة فالاغیار مشهودة». بعد این گونه توضیح و تفصیل می‌دهد: «و عالم و جاهل و آمرٌ و مأمور و حاکم و محکوم علیه و محکوم به و محکوم فیه و مرید و مراد و تخییر و جـــبر و فاصل و مفصول و واصل و موصول و قریب و اقرب و وعدٌ و وعیدٌ». آیا از این بهتر می‌توان کثرت را پذیرفت و به آن اقرار کرد. بنابراین؛ کثرت به طور مطلق انکار نمی شود.

آیا می‌توان احتمال بدوی را که به ذهن افراد غیر متخصص خطـــور می‌کند، پذیرفت؟ قطعاً نه. پس این معنی که کثرت بی‌کثرت و وحدت محض باشد و دیگر هیچ، به اقرار صریح عبارت یاد شده منتفی اســـت. حال مدام بگویند که عارف، کثرات را هیچ و پوچ می‌داند!! یا باید بگویید که این آدم دیوانه است یک جا این طور می‌گوید و در جای دیگر طوری دیگر و در کلامش متناقض گفته است! یا باید بگویید که بی‌تقوا است و بر اثر بی‌تقوایی این حرف های متناقض را می‌گوید و یا بگویید که جاهل اســـت و توجه ندارد که چه می‌گوید و به این خاطر ضد و نقیض حرف می‌زند و یا اینکه بنشـــینیم در کلاسِ درس و بپذیریم که شـــخص متخصّصی است و حرف‌ های متشـــابهش را به محکمات کلامش برگردانیم. این طور بی‌مســـئولیت و بدون توجه به مبانی و معانیِ مراد، دیگران را متهم نکنیم. ایشـــان در جلد چهارم صفحهٔ ۳۰۷

فتوحـات می‌گوید: « أیها الموحد»؛ ای موحدی که به بهانۀ وحدت، کثـرت را به طور کلی نفی می‌کنی! «أین تذهب و أنت توحد»؛ تو بـا این توحیدت کجا می‌روی؟! « توحیدک شهد بانک اشـرکت»؛ توحید تو شهادت می‌دهد به اینکه، به شریک قائلی. اگر بگویی: چگونه؟ می‌گوییم: «اذ لا یثبت توحید الا من موحِدٍ و موحَداً»؛ همین توحیدی را که می‌گویی فرع بر این اسـت که باید یک موحِدی باشد و یک موحَدی تا بتوانی بگویی توحید، توحید یعنی جعل الکثیر واحداً، باید جاعلی باشـد و مجعولی «فالجمع لابُد منه»؛ پس باید بین وحدت و کثرت جمع کنی و نباید از وحدت محض سـخن بگویـی! در این باره چند عبارت دیگر هسـت؛ ولی ترجیح می‌دهم که از فرمایشـات حضرت استاد یزدان‌پناه استفاده کنیم.

مفهوم تعبیرات خیال، توهم و مجاز در عرفان

اسـتاد یزدان‌پناه: همان طور که حضرت استاد ر مضانی فرمودند که هر فنی اصطلاح دارد و اصطلاح هر فن را باید به حسب همان فن معنا کرد اگر فهم عر فی را تحمیل کنیم هیچ فنی مستقر نمی‌شود. در بحث اصولی حاکم و محکوم می‌گوییـد که این روایت محکوم اسـت و آن روایت حاکم است. آیا می‌توان روایت محکوم را با زبان عرفی معنا کرد؟ روایت محکوم به معنای آن چیزی اسـت که شیخ انصاری اصطلاح کرده است. در جملۀ «مات زیدٌ» وقتی در بحث‌های نحوی گفته می‌شـود که زید فاعل ماتَ است، واقعاً فاعل موت یعنی خودش برای خودش مرگ را آورد. اینکه نیست. آیا می‌توان ایراد گرفت به نحوی که چگونه فاعل اسـت؟ آن برای خودش فنی و اصطلاحـی دارد. لذا در بحث‌های عرفانی نیز اصطلاحاتی هسـت؛ مثل مجاز و توهم و خیال که این تعابیر را باید در بسـتر خـودش معنا کرد. اصطلاح خیال، به نکته ای هستی‌شناختی اشاره دارد که از آن به خیال هستی‌شناختی تعبیر می‌کنم، نه خیال‌هایی که ما می‌فهمیم. اصل سخن این است که یک ویژگی خیال این است که چیز دیگری را نشـان می‌دهد و از سویی نشان نمی‌دهد. از یک جهت ما را می‌رساند؛ ولی خودش اصل نیست. این ویژگی را در بحث‌های هستی‌شناختی عرفانی گفته اند. حرفشان این است که ما هر چه خواستیم حق را نگاه کنیم و به حق توجه کنیم جز کثرات ندیدیم. آنجایی که به حق توجه می‌کنیم در واقع با توجه به اسـماء الهی است حتی وقتی می‌خواهیم به الله توجه کنیم اسم الله تا مطرح می‌شود یک تعینی از تعینات است یعنی تعیّن حقی است. چگونه باید این مطلب را توضیح داد مجبورید وقتی این تعبیر را به کار می‌برید بگویید که من خواستم به حق برسم در پناه اسم الله یافتم، در پناه اسم علیم یافتم و در پناه اسـم قدیر یافتم. خیال تعبیری از این اسـم رسـاننده به آن است. حق سبحانه هیچ گاه به کنهش درک نمی‌شود همان است که در متون دینی می‌گویند که به کنه ذات حق، احدی دسـت پیدا نمی‌کند حتی رسول الله، «مـا عرفناک حق معرفتـک»؛[3] به کنه حق دست نمی‌یابد. اگر کسی بخواهد دست پیدا کند به چه دست پیدا کند؟ به حق متعین، کثرات می‌شود خیـال وجود کل کثرات هم همین طور هسـتند. خیال وجود یعنی چه؟ یعنی به تعبیری «ما یترای من الوجود» از همان وجـود حق این مقدار برای ما دیده شـد. تعبیر خیال اصطلاح فنی عرفا است. لفظ خیال همان خیال نیست؛ بلکه اصطلاح فنی است. قیصری وقتی می‌خواهد این متن ابن عربی را در فصوص توضیح دهد: «فالوجود کله خیال فی خیال» می‌گوید که وجود کونی و وجود ماسوا خیال اندر خیال اسـت؛ « لأنه الوجود الاضافی والاعیان کلها ظلال لوجود الهی»، خیال را به وجود اضافی معنا کرده است . تمام کثرات را که می‌گویند به نحو وجود اضافی موجود است. این‌ها ادبیاتی است که به نظرم اگر این ادبیات را کسی تحلیل کند می‌فهمد که برای کثـرت نحوی از حظ نفس الأمری قائل

استاد امینی‌نژاد: محققان از عرفاء در عین اینکه بر وحدت اطلاقی یعنی وحدت شخصی وجود تاکید می‌کنند به همان اندازه تأکیدی که بر وحدت دارند، کثرت را هم وقعی می‌دانند.

اســت همهٔ این وجود اضافه و اعیان سایهٔ وجود الهی است. سایهٔ فلسفی به معنای ظهور و تجلی است. پس این، خیال وجودی می‌شود؛ یعنی ظهور حق، جلوه حق، با ادبیات خاص ظهور و تجلی که اگر در مرحلهٔ بعد برسیم هویت این را باید بررسی کنیم که هویت این کثرت چیست؟

نمونــه‌ای دیگر که جناب امینی‌نژاد مطــرح کردند: «التکثر یتوهم فی مراتب تنزلاته و مجالی ظهوراته بحسب شؤون ذاتیة و احواله» که در تمهید صفحهٔ ۱۱۸ آمده همین تعبیر و متن را نگاه کنید توهم می‌شــود در مراتب تنزلات. یعنی مراتب تنزلات و مجالی ظهورات را به حســب شئون ذاتیه و تکثر شؤون پذیرفته است. بحسب احواله احوال را پذیرفته است، همین متن که «یتوهم» گفته شده طوری معنا کرده که توهم به معنی هیچ و پوچ نیست؛ بلکه به معنای تصور است. تصور در این متن همان معنای خیال است که خیال وجودی گفتیم. «تصور می‌شود» به معنای این است. حق در این شئون دیده می‌شود. خودش هم توضیح داده در همین تعبیری که اینجا آورده با تأکید خودش همینجا که می‌گوید توهم شده است، می‌گوید: در مراتب تنزلات، در مجاری ظهورات، در شــئون ذاتیه و احوال حق و ادبیات احوال را راه انداخته، احوال حقند. اصطلاح و تعبیری خاص است. برای احوال حق نفس الأمر قائل می‌شوند.

در جــای دیگری همین مضمون آمــده در تمهید صفحهٔ ۱۵۷ آنجا که می‌گوید وجود حق، وجود حقیقی بالذات است می‌گوید: «مسلم ان الوجود امر واحد حقیقــی و هو الموجود بالذات والواحد الذی ما عداه عدم محض». ابتدا می‌گوید عدم محض، «لکن لذلک الواحد احوال کما عرفت غیر مرة» چندین بار گفتیم حق سبحانه دارای احوال است. کثرات، احوال حق می‌شوند. اسماء الله، احوال حق می‌شوند. پس احوال کثرت داریم. لیکن باید تحلیل شود که چرا می‌گویند معدوم بالذات است ولی در عین حال به احواله تفوّه می‌کنند. این امر تحلیل فلســفی دارد و بعد عرض خواهم کــرد. به تعبیر دیگر، این ادبیات، اصطلاح فنی دارد.

بله، شاید بنده الان به خاطر برخی مخاطبان مواظب باشم کلمهٔ خیــال و توهم را به کار نبــرم؛ ولی نظر فنی تحلیل دارد. آیا به او حق نمی‌دهید؟ می‌گوید من از این منظر چنین گفتم نه از منظر دیگــر. اگر بخواهم جدی‌تر بگویم بعضی اوقات، خیال الوجود بهترین تعبیر است. بگذارید من از صدرا بگویم. صدرا در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، برای ماهیت، نفس الأمر قائل است در عین اینکه اصالت با وجود است بعد می‌گوید که ماهیات خیال وجودند. می‌گوییم صدرا آیا تو می‌خواستی بگویی هیچی نیستند؟ می‌گوید که خیال، وجود را به من نشــان می‌دهد و معبر من به سمت وجود از راه همین‌ها است نه اینکه هیچی نیست. چرا به خودش این اجازه را داد. شــاید به خاطر دلیلــی این تعبیر را به کار نبرم چون بد می‌فهمند؛ ولی گاهی به نظر فیلسوف و عارف، این اصطلاح آن مضمون ویژه را خیلی زیبا نشان می‌دهد.

«یتوهم» در متن صائن الدین؛ یعنی «یتصور» و به معنای آن است که کثرات سایه روشن حقند. شما می‌توانید بگویید سایه روشنند یعنی هیچی هست یا نیست؟ می‌گوییم سایه روشــن یعنی چیزی هست؛ اما لفظ خیال در زبان عرفی به معنای هیچ و پوچ به کار می‌رود و خیالاتی یعنی به واقعیت نرسیده و فقط خیال می‌کند این غیر از آن است . فهم عرفی از تعبیــر خیال غیر از اصطلاح فنی اســت که عرفا به کار می‌برند یا حتی تعبیر مجاز کــه بعداً عرض می‌کنم، تعبیر، توهم و خیال، اعتبــار و مجاز دارند. اگر مرحله بعد نوبت به بنده رســید می‌گویم که از تعبیر مجاز از نظر فنی چه اراده می‌کنند؟ چرا این ادبیات ســر درآورده و چه نکته‌ای دارد در عین اینکه در آن می‌خواهنــد نفس الأمریت را قبول کنند این را باید توضیح دهیم. این اصطلاحات فنی است به ویژه شــواهدی که در خود آن عبارت و حتی در جاهای دیگر در همان متن وجود دارد. گرچه بنده معتقدم بحث‌هایی که در نوبت اول گفتیم که کثرات را به نحو اسمائی و به نحو اعیانی به نحو تشکیک در ظهور و امور دیگر که عرض کردیم قبول دارند، قبول کثرات در دستگاه هستی شناسی عرفانی واضح اســت؛ ولی خودشان در بحث‌هایشان این را با تحلیل های دقیق مطرح کرده‌اند.

اســتاد امینی‌نژاد: بعضی از دوستان پرســیدند که اگر ما برای کثرات وجود ربطی قائل شــویم کــه مثلاً در فضای صدرالمتألهین قائل شدند آیا این به معنی نفی مطلق کثرت اســت؛ چون بعضی این عقیده را دارنــد. چنانچه بعضی از بزرگواران دیگر ماهیت را مجعــول نمی‌دانند و حتی وجود تبعی هم برای آن قائل نیســتند آیا این بحث‌ها در راستای همان ادبیات مجاز و خیال اســت یا کثرت را به طور مطلق نفی می‌کند؟

استاد یزدان‌پناه: اگر اجازه بدهید استاد رمضانی بفرمایند، این بحث بعدی است بعد از آنکه اصطلاحات را معنا کردیم مسئله ای به لحاظ فنی می‌ماند، که از نظر فنی فلسفی این‌ها چه می‌گویند. این بحثی است که در این سئوال آمده و فکر می‌کنم سئوال سوم شما باید در همین فضا مطرح شود.

جمع بندی

استاد امینی‌نژاد: جمع‌بندی از فرمایشات اساتید می‌کنم. حضرت استاد رمضانی تصریحات خیلی خوبی از فتوحات ابن عربی آوردند که از جهتی تفسیر برخی حرف‌های برخی عرفا است که ابتدا گیج کننده به نظر می‌رسد: «لیس فی الوجود الا الله» این چگونه باید معنی شود ابن عربی، شخصیت ممتاز در فضای عرفان اسلامی و عرفان نظری این جمله را تفسیر کرده و در فتوحات ج ۳، صفحه ۲۳۰ توضیح داده است که از «لیس فی الوجود الا الله» نباید برداشت سطحی شود چنانچه در آن عبارت، موجودیت کثرت را با تأکید، حدّت و شدّت مطرح کردند. استاد یزدان‌پناه هم اشاره‌ای به این بحث داشتند که واژه‌های خیال، وهم و مجاز به نحوۀ تحقق کثرت اشاره می‌کند و می‌خواهد نشان بدهد که این کثرات، وجودنما هستند وجود نیستند؛ اما نباید این به ذهن خطور کند که موجود نیستند؛ چون اگر موجود نباشند نمی‌توانند وجود نما باشند و سنخ ذاتی‌شان نمایش وجود و کمالات وجود است. باید در این بحث‌ها در فضاهای فنی تر به این مسئله برسیم که اموری که در عالم هستند با اینکه از سنخ و طبیعت وجود نیستند ولی واقعیت دارند وکارشان هم نمایش وجود است. تعبیری استاد یزدان‌پناه داشتند مثل ماهیات در ارتباط با وجود که خیال وجود است. عرفا می‌خواهند چنین فضایی را در ارتباط با خلق مطرح کنند؛ مثلاً وجود ظلی. در ضمن خیال، عبور هست و اصلاً هویتشان عبوری است برخلاف وجود که حقیقتی بنیادین است. حقایقی در نظام هستی داریم که هویت اصلی‌شان حالت ظلی بودن است. کلمات ظلی و مجازی وهمی، تبیین سنخ واقعیت این‌ها است نه به معنای اینکه بخواهند این‌ها را بردارند چنانکه فرمودند یعنی این‌ها خیال معرفت‌شناسانه و ذهنی نیست و خیال هستی‌شناسانه است از باب اینکه مناسب دیدند این تعبیرات می‌تواند محتوای واقعی ماسوی الله را به خوبی نشان دهد. این بحث را از جاهای دیگر استقراض کردند؛ مثلاً لفظ مجازی هم همین است لفظ مجاز و حقیقت را در ادبیات همۀ ما می‌دانستیم فیلسوف و عارف وقتی از این لفظ استفاده می‌کند نه با معانی که در فضای ادبیات مطرح است؛ بلکه در فضای فلسفی عرفانی آن لفظ را مناسب دیده، اقتباس کرده؛ ولی معنای ویژه‌ای را می‌خواهد از آن استفاده کند .

استاد یزدان‌پناه: احساس می‌کنم نیازمند بحث فلسفی هستیم که دقیقاً تحلیلشان چیست و هویت کثرت را چه می‌دانند. برای حل مسئلۀ مجاز، ظل، توهم و خیال یا دیگر امور که تعبیر کردند و اینکه این‌ها چه می‌خواهند بگویند، خوب است آن بحث را مقدم کنیم بعد به نظرم به سئوال‌ها می‌توان پاسخ گفت.

استاد امینی‌نژاد: در ادامۀ بحث از اساتید معظم خواهش می‌کنم که اگر ممکن است و فضای جلسه اجازه می‌دهد تعمق‌های فنی‌تری شود و در ارتباط با نحوۀ تحقق کثرت در نظام هستی از نگاه عرفا این تعبیرات چقدر رسا هست. آیا می‌توان تعبیرات بهتری کرد که این مشکلات را پدید نیاورد؟

اصطلاح معرفت شناسانه در هستی شناسانه خیال

استاد رمضانی: جهت تبیین بیشتر عرض می‌کنم خیال دارای دو اصطلاح است: اصطلاح نخست، معرفت‌شناسانه و اصطلاح دوم، هستی‌شناسانه است. در اصطلاح نخست، خیال از امری که متعلق شناخت است حکایت می‌کند که آن هم چیزی جز همین خیال نیست. مثلاً می‌گوییم این امری را که شما می‌فرمایید واقعیت ندارد بلکه خیال صِرف است، شما خیال می‌کنید و صرف نظر از این خیال، برای این امر واقعیتی تصور نمی‌شود و مصداقی وجود ندارد. این اصطلاح معرفت شناسانۀ خیال است که متأسفانه ناقدان عرفان و کسانی که نمی‌خواهند این طور به مباحث عرفانی بپردازند همواره این اصطلاح را در نظر دارند و ما هم هر چه می‌گوییم این مراد عرفا نیست توجه نمی کنند. اصطلاح دوم به این معنا است که ما با جنبۀ حاکویت خیال کار نداریم، بلکه به همین امری که در ذهن شما، من و دیگران است کار داریم، خود این خیال امری وجودی است که در ذهن من و شما است. در این اصطلاح به اینکه آیا در ماورای این خیال چیزی هست کاری نداریم که اگر بود بگوییم: این خیال واقعیت دارد واگر نبود بگوییم: این خیال واقعیت ندارد. بلکه به نفس خیال کار داریم و می‌گوییم: آیا این هم هیچ و پوچ است، یعنی آیا در ذهن شما حتی همین امری که اسمش متخیّل است وجود ندارد؟ و در ذهن من و شما نقشی منتقش نشده و خیالی مرتسم نشده است؟ اگر نشده پس چه فرقی بین تخیّل و عدم تخیّل است. بالاخره ذهن شما در وقت تخیّل به امری مشغول شده که قبلاً به آن مشغول نبود.

عارف وقتی که می‌گوید وجودات امکانی و کثرات خلقیه در مقایسه با حق تبارک و تعالی خیال است و وجود خیالی دارد مرادش خیالِ به اصطلاح دوم است؛ یعنی وجود کثرات نسبت به خدا مثل صور خیالیه‌ای است که شما در ذهنتان تصور کرده و به او هستی می‌بخشید. آیا آن صور در برابر شما چیزی هست یا نیست؟ به اعتباری هست و به اعتباری نیست. به چه اعتباری هست؟ به این اعتبار که شما آن‌ها را

استاد رمضانی: موجودات در برابر حق تعالی وجود ظلی یا خیالی دارند نه وجود حقیقی. و ما اگر بخواهیم در برابر حقیقت وجود و وجود حقیقی از اشیاء سخن بگوییم باید از تعابیری چون وجود مجازی، ظلی و خیالی استفاده کنیم.

تخیل کرده و در عالم ذهن وجود بخشیده اید. وقتی به فلان امــر ذهنی لذیذ یا به فلان امر ذهنــی مولِم توجه می‌کنید می‌گویید: امر ذهنی لذیذ، زیبا و امر ذهنی مولِم، زشت است؛ لذا صورتِ مولم مایهٔ انقباض و صورت لذیذ مایهٔ انبساط شما می‌شــود. بنابراین، امر واقعی عینی برای شما رخ داده است، نــه امر خیالی و غیرواقعی، پس به این معنا، باید بگوییم که چیزی هست. و اما به این معنا که در برابر شما چیزی باشد باید بگوییم که چیزی نیست. با توجه به این تمثیل می‌گوییم: نسبت کثرات خلقیه با حق تبارک و تعالی مانند نسبت صور ذهنی با نفس ناطقه است و به عبارت دیگر، وزان شما نسبت به حق تعالی مثل وزان صور خیالی شما نسبت به شما است و همانگونه که شــما نسبت به آن‌ها محیط هستید و آن‌ها نسبت به شما، برخاســته از ذات شما است و به شما رجوع می‌کند همین طور خداوند نسبت به موجودات محیط است و موجودات نســبت به خدا محاط، و همه بازگشتشان به او است و همان گونه که می‌گوییم: تصورات ذهنی من در برابر من فانی در من اســت و لذا می‌گوییم آن‌ها چیزی نیستند، همین طور می‌گوییم: موجودات در برابر حق فانی هستند و لذا می‌گوییم که آن‌ها چیزی نیستند.

غرض آنکه فرمایشات آقایان را باید با توجه به این اصطلاح هستی‌شناسانه معنا کرد. اگر آن‌ها وهم، خیال، عکس و ظلال را به کار می‌برند برای بیان این واقعیت اســت که موجودات در برابر حق تعالی وجود ظلّی یا خیالی دارند نه وجود حقیقی. و ما اگر بخواهیم در برابــر حقیقت وجود و وجود حقیقی از اشیاء سخن بگوییم باید از تعابیری چون وجود مجازی، ظلّی و خیالی اســتفاده کنیم و به اصطلاح توجه داشته باشیم و معنای مراد را در نظر بگیریم. مثلاً در فقه آیا برای اطلاع پیدا کردن از معنای اصطلاح ایام استظهار به کتاب لغت مراجعه می‌کنید؟ قطعاً نه؛ چون شــما اگر به صد کتاب لغت مراجعه کنید معنی اصطلاح ایام استظهار برای شما روشن نمی شود و مراجعه به کتاب های لغت، مفید معنای اصطلاحی نیست. مگر اینکه از فقیهی معنای این اصطلاح را فرا بگیرید. همه به این قاعــده در فقه و تخصّص فقهی عمل می‌کنند و به آن ملتزمند؛ ولی متأسفانه در علوم و معارف عقلی و عرفانی بدون مراجعه به اهل فن، بدون توجه به قاعده به مســائل می‌پردازند.

محــی الدین بن عربی در فتوحات جلد ســوم صفحه ۲۵۲ می‌فرماید: «فیه عِلمُ جَهلِ مَن یساوی بین الحق والخلق و من جَهل مراتب العالم عندالله» در این موضع از کتاب برای ما روشن می‌شود افرادی که بین حق و خلق مساوات قائلند

جاهل هســتند. یعنی از نظر ایشان، اعتقاد به تساوی حق و خلق به طور کلی مردود است و کسی که این سخن را بگوید از منظر محی‌الدین عربی جاهل است و همچنین کسی که مراتب و جنبه عنداللهی عالم را انکار کند نیز جاهل اســت؛ یعنی، ما نه قائل به تســویه و مســاوات خلق و خالقیم و نه می‌گوییم که عالم بریده از حق است.

اســتاد امینی‌نژاد: در ضمن توضیح دربــارهٔ نحوهٔ تحقق کثرات پرســیدند که اگر کسی قائل به وجود ربطی برای ما سوی الله باشــد آیا آن را از واقعیت بودن خارج کرده است؟ و همچنین کسانی که ماهیات را مجعول نمی‌دانند حتی به وجود تبعی آیا این به معنای نفی مطلق کثرت است؟

✍ نحوهٔ وجود کثرات

استاد یزدان‌پناه: عرفا در این باره تحلیل دارند. حتی به این امر ادبیات دادند اینکه نحوهٔ وجود کثرات چگونه اســت؟ آیا هستند؟ چه هستند؟ تجلی حقیقتش چیست؟ الان فرصت نــدارم لذا بیان آقایان عرفا را مطرح نمی کنم. به طور خیلی خلاصه و به صورت فلســفی با این ادبیات که آشنا هستیم می‌خواهم از آنجا شروع کنم اگر فرصت بود آدرس می‌دهم

که خود سروران رجوع کنند. بحث آقایان دربارۀ کثرات این است که ما یک ذات حق داریم و بقیه تجلیات حقند. حقیقت این تجلی چیست؟ هویت مسـئلۀ تجلی به اضافۀ اشراقی ذات مع صفۀ خاصۀ بر می‌گردد که می‌شـود اسم آن صفت آن اضافه اشراقیه است اضافیه اشراقیه در یک تحلیل اولیه گفته می‌شود اضافه اشـراقیه خودمصداق بالذات موجود و وجود اسـت. در تحلیل اولیه که در تشکیک خاصی ما این کار را می‌کنیم ولی در تحلیل راقی ما اضافه اشـراقیه را تا می‌خواهیم تحلیل کنیم سـر از این در می‌آوریم ذات است و حـال ذات. تحلیل به اینجا می‌رسـد در واقع ما اصلاً دو متن وجودی نداریم. یک متن وجودی است و اضافۀ اشراقیه و هویت اضافه اشـراقی چیسـت؟ صدرا در جلد دوم اسفار می‌خواست بگوید که اگر کسی اضافۀ اشراقیه را خوب معنا کند باید از علت و معلول به سمت شأن و ذی‌شان برود. بیان صدرا این طوری اسـت. اواخر جلد دوم اسفار صفحات ۳۰۰ و ۳۰۱ مطرح کرده اسـت و همچنین شواهد صفحه ۵۱ و مشاعر صفحه ۵۴.

این اندیشه می‌خواهد بگوید که تأثیر به نحو اضافۀ اشراقیه خواهد بود. در مسئله اضافۀ اشراقیه این گونه نیست که گفته شـود تحلیل عارف از حقیقت اضافۀ اشراقیه، یک تحلیلی جداگانه است که او را می‌کشـاند که تحلیل کند که مجاز است، بلکه مراد او از مجاز، تجلی و شأن است. حقیقت مطلب همین است نه اینکه بخواهد مسئلۀ اضافات اشراقیه را بردارد بلکه می‌خواهد تحلیل کند. گفت: اگر هویت اضافۀ اشراقیه را خوب تحلیل کنی به عین ربط و به حق می‌رسـی، و اگر عین ربط به حق را خوب تحلیل کنی همان حال ادامه یافته حق می‌شود. ورای حق نمی توان توضیحی داد. بیان صدرا نیازمند بررسی طولانی تری است که الان مجال آن نیست. اضافۀ اشـراقیه حذف نشد؛ بلکه مسئله‌ای که در علیّت بود رقیق شد، ولی هویتش تجلی می‌شود. هویت تجلی، مصداق بالذات وجود و موجود خداوند سبحان است. کثرات مصداق بالعرض وجود و موجود است. در بیان صائن الدین ترکه هم وجود دارد صفحه ۱۰۸ تمهید این تعبیر را کرده که بالعرض یعنی اولاً و بالذات معدوم است ثانیاً و بالعرض موجود است؛ یعنی بنفس وجود حق، اگر بخواهم ادبیات غلیظ‌تری به آن بدهم می‌گویم: حیثت تقییدیه شأنیه. برای بررسی حیثیت تقییدیه شـأنیه می‌توانند به کتـاب «مبانی و اصول عرفان نظری»[۴] مراجعه نمایند. بنابراین، هویت اضافۀ اشـراقیه را ظهور حق می‌بینیم، نه موطن معلولی جدای از موطن علت.

صدرا در آن استدلال می‌گوید که در اندیشۀ علت و معلول، موطن علت از موطن معلول منفصل است در عین ربط بودن. موطن منفصل بدان معنا است که یک متن وجودی به اسم معلول داریم و یک متن دیگر وجود به اسم علت داریم. پس بر اساس انفصال، دو موطن وجودی داریم. وقتی دو موطن وجودی داریم طبیعتا این هم مصداق بالذات موجود اسـت این هم مصداق بالذات وجود و موجود است؛ ولی اگر گفتی عین ربط است صدرا می‌گوید در عین ربط بودن، متباین و منفصل الذات به معنای انفصال یاد شـده اصلا معنا ندارد. هرچه بخواهی به آن حکم بدهی حتی حکم موجودیت را به آن بدهی باید بگویی موجود به نفس وجود حق است. وقتی می‌گویید موجود به نفس وجود حـق، این حیثیت تقییدیه می‌شود . به عبارت دیگر ثانیاً و بالعرض، وقتی ثانیاً و بالعرض شد تحلیل ایشان این است که یعنی مصداق بالذات موجود و وجود نیسـت پس «لیس فی الدار الا الله». بله «لیس فی الوجـود الا الله»، درست است به لحاظ اینکه مصداق بالذات وجود و موجود فقط خداوند اسـت. از ایشـان بپرسید جناب صدرا، آقایان عرفا که می‌گویید بالعرض منظورتان از بالعرض یعنـی هیچ و پوچ؟ می‌گوید نه! یعنی حقیقتی نفس الأمری

استاد یزدان‌پناه: در تحلیل‌های نهایی صدرا به این جار سید که وحدت غلیظ و کثرت رقیق است، رقیق شدن کثرت بدان معنا است که در همه ساحت‌های کثرت، آن وحدت باید حاضر باشد و همه مواطن را دربر بگیرد.

است؛ ولی این حقیقت نفس الأمری به نفس وجود حق موجود است نه به عنوان موجود دوم. از این مطلب تعبیر به مجاز می‌کنند.

لفظ مجاز را می‌خواهم همینجا توضیح بدهم. ما یک مجاز ادبی داریم. در مجاز ادبی برای مجاز بودن، مبرر ادبی می‌خواهیم یعنی چه دلیلی باعث شد که این به عنوان مجازی به کار برود، چنین دلیلی را مبرّر می‌گویند. در مجاز ادبی، مبررها اعتباری است. ادبیات فضای اعتبار است، اعتباری که در بحث فلسفی با آن روبه‌رو هستیم. اما سؤال ما این است که مجاز در فلسفه به چه معنا است؟ مجاز فلسفی به معنای دروغ و هیچ و پوچ نیست. مبرر حقیقی نفس الأمری خارجیٍ دارد ولی در عین حال، مصداق بالذات وجود نمی‌شود. مثلاً صدرا در مورد ماهیت نظرش این است که ماهیت مصداق بالذات وجود موجود نیست. چه چیزی اصیل است؟ وجود اصیل است. مصداق بالذات وجود و موجود، وجود خواهد بود، بعد می‌گوید که ماهیت بالوجود موجود است؛ این بالوجود را گاه با عنوان ثانیاً وبالعرض یا حیثیت تقییدیه توضیح می‌دهند. اگر از صدرا بپرسید می‌گوید این مجاز است. صدرا در باب مجازی بودن وجود ماهیت می‌گوید که مجاز عرفانی است. مجاز عرفانی؛ یعنی نفس الأمر دارد و هیچ و پوچ نیست. گفتیم که به نفس وجود حق است. هزار اضافهٔ اشراقیه و هزار حقیقت نفس الأمری داریم؛ ولی مصداق بالذات وجود و موجود نیست. این سخن اصلی است لذا به لحاظ وجود و موجود باید بگوییم که وحدت حاکم است کثرت بالعرض و مجازی خواهد بود اما مجاز عرفانی که نفس الأمر دارد.

✍ آیا وجود ربطی کثرت را نفی می‌کند؟

استاد امینی‌نژاد: وجود ربطی و اینکه ماهیت مجعول نیست آیا کثرت را نفی می‌کند؟

استاد یزدان‌پناه: وجود ربطی را عرض کردم صدرا ربط را در تحلیل نهایی و غایی حذف نمی‌کند؛ بلکه به شکل شأن در می‌آورد. کثرت شئونات، ظهورات و تجلیات می‌شود. حال حق، جلوهٔ حق و اسم حق، این‌ها پا برجا است. صدرا هیچ کدام را برنداشت. بعد از تحلیل غلیظ علیت به سمت تشأن رفت. «رجعت العلية الى التشأن» با همان تحلیل‌هایی که صدرا کرده است. تحلیل‌های فلسفی خوشی انجام داد و بعد از آن، ادبیات حیثیت تقییدیه شأنیه را راه انداخت. بین ماهیت با این تجلیات فرقی وجود دارد و آن اینکه ماهیت موجود به حیثیت تقییدیه است و در تجلیات موجود به حیثیت تقییدیه شأنیه. حیثیت تقییدیه خلاف و دروغ نیست نفس الأمر دارد، اما نفس الأمر مناسب خود که از آن تعبیر می‌کنیم به ثانیاً و بالعرض.

✍ مجعول بودن ماهیت

اما در مورد اینکه ماهیت مجعول نیست باید سئوال کرد که اگر مثل صدرا می‌خواهی بگویی صدرا حرفش این است ماهیت مجعول نیست؛ اما مجعول بالعرض است یعنی به نفس وجودش که مجعول است این هم مجعول است همان تحلیل‌هایی که در مورد وجود باید کرد باید پرسید که آیا جعل وجود را به نحو تشأن می‌گیرید یا به نحو علیت. اگر علیت گرفتید یک فضای دیگر دارد. تشأن همان بود که داشتیم توضیح می‌دادیم پس ماهیت هم نفس الأمر دارد. اگر بخواهم توضیح بدهم، نفس الأمر ماهیت این طوری است: اولاً ذات حق، مصداق بالذات موجود و وجود، ثانیا اسماء طرح می‌شوند که به نحو حیثیت تقییدیه شأنیه موجودند. ثالثا اعیان ثابته یا ماهیات و یا اعیان خارجه و ماهیات که به حیثیت تقییدیه نفادیه اسماء موجودند. همه‌اش نفس الأمر دارد یعنی سه ساحت نفس الأمر دارند نفس الأمرهای مناسب خود. حضرت حق نفس الأمر دارد چون خود متن وجود است. اسماء و اضافهٔ اشراقیه نفس الأمر دارد به دلیل شأن بودن. ماهیت نفس الأمر دارد به لحاظ نفاد و حد بودن برای اسماء. این تحلیلی است که می‌شود به طور خلاصه مطرح کرد. و بعد اجازه بدهید اشاره کنم فرصت ندارم احساس می‌کنم به سؤال‌ها بپردازیم. این تحلیل که عرض کردم به اسم بالعرض و بالذات جناب صائن الدین ترکه در تمهید آورده، تحلیل دارد. ادبیات بالعرض یعنی موجود بالعرض است. تحلیلی دارد جناب فناری در مصباح الانس صفحه ۵۳ از چاپ سنگی که بحث موجود را دو معنا می‌کند موجود یعنی نفس الوجود موجود یعنی له الوجود یا منسوب الی الوجود و بعد می‌گوید تمام کثرات منسوب الی الوجود و بعد در صفحه ۲۴۸ مصباح منسوب الی الوجود را خیلی عالی تصریح می‌کند می‌گوییم مجاز است و سپس توضیح می‌دهد که از یک منظر مجاز نیست و حقیقت است. از نظر منسوب الی الوجود حقیقت است. منظورش چیست؟ می‌خواهد بگوید نفس الأمر دارد و هیچ و پوچ نیست. (رجوع کنید ص ۲۴۸ مصباح الانس).

✍ جمع بندی

استاد امینی‌نژاد: فرمایشات اساتید را جمع بندی می‌کنم. حضرت استاد رمضانی تفکیک بین خیال معرفت شناسانه و هستی‌شناسانه فرمودند و در تبیین نسبت بین حق و خلق، نسبت انسان با امور ذهنی را مطرح فرمودند؛ چون یکی از

عزیزان پرسـیدند که آیا می‌توان از رابطهٔ نفس و مراتب آن به ویژه بدن مادی در بررسی نسبت بین حق و خلق استفاده کرد. با توجه به روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[۵] تبیین استاد رمضانی این است که می‌توان از این فضا استفاده کرد منتهی به این ترتیب یعنی نسـبت انسان با آنچه که در فضای ذهن شکل می‌گیرد این چگونه نسبتی است در بستر حقیقت نفس، اموری شکل می‌گیرد که از یک جهت از دامنهٔ نفس خارج نیسـت و از جهت دیگر، غیر از نفس است، چه نسبتی با نفس دارد همان فضا را باید بین نسبت حق و خلق مطـرح کنیم. عبارتی از فتوحات نقل کردند که حق و خلق، کاملاً از هم ممتاز است. استاد یزدان‌پناه، بحث نحوهٔ تحقق کثرت را ارائه فرمودند. حقیقتِ خلق، اضافهٔ اشـراقی است؛ منتهی اضافهٔ اشراقی در تحلیل‌های نهایی حکمت متعالیه رقیق می‌شود و به حد نسبت محض می‌رسد یعنی ماسوی الله اگر گفته می‌شود این‌ها اضافه‌های اشراقی هستند یعنی حقایق امکانی از سـنخ نسبت هستند. حق و نسب اشراقی آن است. ولی نسب اشراقی به لحاظ هویت نسبی خودشان حقیقت دارند. اگر گفته می‌شود که ماسوی الله تحقق مجازی دارد تحققشان به نحو نسبت یا عین ربط است. خود این نحو تحقق واقعی، نفس الأمری و جدی است. نمی‌خواهیم این نحـو از تحقق‌ها را برداریم فقط همهٔ تلاش در فضای فنی این باشد که برسیم به این نحو از تحقق یعنی اموری واقعیت نفس الأمری دارند لکن همهٔ حقیقتشـان را نسبت تشکیل می‌دهد. همهٔ حقیقت‌شـان را هویـت ربطی و امثال این‌ها تشـکیل می‌دهد مثل بیانی که در آخر فرمودند اگر ماسوی الله منسـوب الی الوجود است ولی این منسوبیت الی الوجود برایش حقیقی است و تفاوت این معنا با آنچه که دربارهٔ حق تعالی گفته می‌شـود واضح اسـت. چون آنچه در حق گفته می‌شود خود وجود است این‌ها منسوب الی الوجودند ولی این منسوبیت الی الوجود امری واقعی و حقیقی است.

گاهی گفته می‌شـود که درست است کثرات از نظر عرفان واقعیت دارند؛ ولی وقتی عرفا در نسبت بین وحدت و کثرت می‌رسند این نسـبت را طوری توضیح می‌دهند که کثرات عین حق تعالی می‌شوند و این موجب تجزیه در حق تعالی و تکثر حق می‌شود. البته این را می‌توان به قرائت‌های مختلف مطرح کرد. بله شما کثرات را در فضای عرفان مطرح می‌کنید ولی این کثرات به تعبیری که عرفا به کار می‌برند عین حق و همان خدا است و لذا شما کثرت واقعی نفس الأمری غیر از پروردگار تبیین نکرده اید به ویژه برخی از تمثیل‌هایی را که در کلمات عرفا هست این رهزنی را خیلی جدی‌تر به ذهن‌ها می‌آورد؛ ولی خوب باید به جنبه‌های مقرب و مبعد تمثیل‌ها توجه کرد. مثالی زده شـد و مستمسک برخی قرار گرفت و فکر می‌کنند با این مثال، وحدت شـخصیهٔ وجود و نسبت وحدت با کثرت فهم شده است. مثال زده شده که یک موم را در نظر بگیرید. این موم به شکل‌های مختلف در می‌آید و خداوند همین طور است که به شکل‌های مختلف در می‌آید. باید جهت مقـرب این تمثیل‌ها را توجه کرد. در هر صورت یک بحثی که مطرح می‌شـود این است که شما با عینیت دانستن حق و خلق، کثرات خلقی را از میان برداشته‌اید این را چگونه تبیین و توضیح دادید؟

ارتباط کثرات خلقیه با حق تعالی

استاد رمضانی: ارتباط کثرات خلقیه با حق تعالی، ارتباطی بی‌قیاس اسـت، همان طور که مولوی دربـارهٔ این ارتباط می‌گوید:

ارتـباطی بی تکـیّف بی قیـاس
هست ربّ الناس را با جان ناس

برای بیان ارتباط حق تبارک و تعالی با اشیاء ممکن است از باب تقریب به ذهن، مثال‌های گوناگونی را به کار بگیریم ولی دست آخر باید بگوییم:

ای برون از وهم و قال و قیل من
خاک بـر فـرق مـن و تـمثیل من

اگر به مولوی بگویی: اگر این طوری است پس چرا دست به تمثیل می‌زنی؟ می‌گوید:

خـواجه نشکیبد ز تصویر خوشت
زین سبب گوید که جانم مفرشت

چه کنیم؟ تصویری از تو در ذهن داشته باشیم چه کنیم؟ ما مجبوریم، در ضیق خناقیم، چاره ای نداریم.

همچو آن چوپان که می‌گفت ای خدا
پیـش چـوپـان و مـحـبّ خود بـیا
دسـتـکت بـوسـم بمـالم پـایـکـت
وقــت خــواب آیـد بروبم جایکت

چاره‌ای جز این نیسـت؛ لذا باید این تمثیل‌ها را در همین حد بپذیریم و بپذیرید. اکنون با همهٔ این حرف‌ها و احتیاط‌ها عرض می‌کنم: این کثرات خلقیه را اگر با حق تعالی بسنجیم از دو حال خارج نیسـتند: یا باید بفرمایید از ناحیهٔ حق تعالی چیزی به این کثرات خلقیه نرسـیده است و یا باید بفرمایید چیزی رسـیده است. اگر بگویید که چیزی نرسیده است، نه

استاد رمضانی: متأسفانه ناقدان عرفان و کسانی که نمی‌خواهند به مباحث عرفانی فنی بپردازند، همواره اصطلاح معرفت‌شناسانه خیال را در نظر دارند و ما هرچه می‌گوییم این مراد عرفا نیست، توجه نمی‌کنند.

متکلم آن را از شـما می‌پذیرد و نه فیلسوف و نه عارف و نه مردم کوچـه و بازار. چون همه معترفتند که ما هرچه داریم از جانب او اسـت. وجودی که داریم، اوصافِ کمالیه ای که داریم همه از جانب او به ما رسیده است. اکنون می‌پرسیم که آیا با این رسیدن چیزی از او کاسته شده است؟ اگر بفرمایید کاسـته شده، لازمه اش محدودیت حق است و حق محدود نیست، پس نمی‌توانید بگویید چیزی کاسته شد. در این باره به روایتی قدسـی توجه بفرمایید، این روایت در کافی است مضمونش آن است که اگر خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: اگر تمام کسـانی که در آسـمان‌ها و زمین موجودند از من چیزی بخواهند و من خواسـتهٔ آنان را بر آورده کنم به اندازهٔ بال پشـه چیزی از مُلک من کاسـته نخواهد شد و چگونه کاسته شود مُلکی که قیّم آن من هستم؟ بنابراین نمی تواند بگوید که چیزی کاسـته شد. اکنون به طرف کثرات خلقیه توجه کرده و می‌پرسـیم که آیا خدای تعالی با این آفرینشی که رقم زده چیزی بر مُلک خودش افزوده است؟ مثلاً اگر این موجودات نبودند و خدا آن‌ها را نیافریده بود آیا ملک خدا کمتر از این بود که الان هست و الان که آن‌ها را آفریده بر ملک و سعهٔ مملکت حق تعالی چیزی افزوده شده است؟ اگر بفرمایید چیزی افزوده شـده، معنایش این اسـت که خدای تعالی با آفرینش موجودات چیزی نصیبش شده که اگر نمی‌آفرید آن را نداشـت و اکنون که آفریده دارد و نقص هم بر حق تعالی محال است؛ پس نمی‌توانیم بگوییم: چیزی افزوده شده است. اگر بین کلام سـابق (چیزی کاسته نشده است) و این کلام (چیزی افزوده نشده است) جمع کنیم نتیجه این می‌شود که یک حقیقت است که اساسِ همهٔ موجودات است و موجودات چیزی نیستند جز تجلیات و شئون او و همه از او برخاسته اند و باز به او رجوع می‌کنند. عارف از این نظریه به تطور، تجلّی و تشأن تعبیر می‌کند. ما حرفمان این است، اکنون مخالفان هر چه می‌خواهند بگویند و مهم هم نیست، بنا بر قول زیبای فیض کاشانی:

پـخته نـخواهـند شد گر همه آتش شـود
خامـی این زاهـدان می‌نـپذیرد عــلاج
فیض تــو خود را بسوز چشم زمردم بدوز
خــوی بـد مردمـان می‌نـپذیـرد عــلاج

در اینجا خوب است چند بیتی هم از استاد حسن‌زاده آملی حفظه‌الله بخوانیم و اینگونه یاد ایشان را هم در محفل خودمان داشته باشیم. ایشان در غزلی می‌فرماید:

ملـکوت است کـه در منظرِ من جلوه‌گـر است
تـو بر آن باش که بحر و برو شمس و قمر است
آن خـدایی تـو پرستی نه خـدای حـسن است
که حـسن را به خـداوند خـدایی دگر است

ارتباط عینیت حق و خلق با کثرت

اسـتاد امینی‌نژاد: اسـتاد یزدان‌پناه دربارهٔ عینیّت به حق وخلق و اینکه آیا این عینیت نافی کثرت به نحو حقیقی است توضیح بفرمایند.

استاد یزدان‌پناه: وقتی کسی فضا را با ادبیات اضافهٔ اشراقیه بسته عینیت چه معنایی دارد؟ آن نحوی که آقایان برداشت می‌کنند عینیت عرفی اسـت. موطن حق که وجود محض است اگر چیز دیگری باشد و به نحو عینیت عرفی با حق در نظر گرفته شود، باید آن هم وجود محض باشد؛ لیکن گفته شد که نظر عارفان این گونه نیست چون وجود حق سبحانه مصداق بالذات وجـود و کثرات مصداق بالعرض وجودند. از سویی اگر بخواهیم دقیق بگوییم نوعی تعبیر بین این آقایان به نام تمایز احاطی یا عینیت در عین غیریت است.

الان فرصت نیسـت و خیلی خلاصه در این جلسه عرض می‌کنـم. (هر چنـد مفصل آن را در دو جلسـه گروه های علمی مجمع توضیح دادم)، در آن جلسـات توضیح داده شد کـه عینیت در عین غیریت که آقایان عرفا می‌گویند به چه معنا اسـت هم تحلیل فلسفی از آن ارائه دادیم و هم بیانات خودشان را آوردیم که مرادشان چیست؟ اما خلاصهٔ بیانشان این است که حق در عین عینیت، غیریت با کثرات دارد. آن را با تعبیر متن دینی توضیح می‌دهم. ما در متن دینی یک قرب وریدی داریم؛ ولی در کنارش، قدوسیت حق تعالی را داریم؛ این دو چگونه باید جمع شـود از یک طرف در فراخنای دل هر شی حاضر شود که قرب وریدی شود: «ان الله یحول بین المرء و قلبه»[۶] آن قربی که از شخصی که کنار میت ایستاده خدا نزدیک‌تر شود آن قربی که از رگ گردن نزدیک‌تر شود و حتی بین انسـان و انسان، خدا حائل شود: «واعلموا أن الله یحـول بین المرء و قلبـه»، همان تعبیری که در متون روایات آمده که «داخل فی الاشیاء».[۷] و از طرف دیگر، قدوس باشد. ایـن را چگونه باید حل کرد. آن وحدت اطلاقی در دل همهٔ این اضافات اشراقی حاضر است؛ اما غیر اضافهٔ اشراقی هم هسـت پس در دل همه هست و به نفس او اشیاء موجودند: ولی در عین حال غیر اضافه اشـراقی است. این آن چیزی

استـــت که عینیت در عین غیریت است. در جلسات مجمع، مؤلفه‌های عینیت در عین غیریت را بیان کردم. گاهی گفته می‌شود این تعبیر از بساطتِ حق کم می‌کند یا موجب تجزیهٔ حق سبحانه می‌شود. اصلاً معنایش این نیست چون این‌ها اگرمصداق بالذات وجود و موجود بودند موجب تجزیه می‌شد. اگر اولاً همه اضافهٔ اشراقیه باشند و ثانیاً مطلبی که هست این که خدا احد است؛ یعنی آن وحدت حقهٔ حقیقی اطلاقی بسیط اســت. اگر کسی این دو مطلب را قبول کنند اصلاً معنایش این نیست که تجزیه می‌شود.پس در عین حال، خدای متعال بود با قرب وریدی‌اش در دل اشیاء بدون تجزیه می‌آید. وقتی وجـــود من حیث هو وجود و مصداق بالذات وجوداصلاً تکثر نمی‌پذیرد و وحدت اطلاقی احدی حکمفرما اســت و بقیه اضافه‌اند، همه ظهورات حق می‌شــوند پس تکثر ظهورات، تکثر در اصل وجود نمی‌آورد تا تجزیه معنا داشته باشد.

توضیحات دیگری هم هست در مورد تمثیل‌ها هم فرمودند تمثیل‌ها از یک جهت مقرب است باید توجه کرد هر تمثیلی را به کار می‌برید باید بگویید که جهت تقریب آن چیســت؛ و گرنه جهت مبعد هم خواهد داشت. به نظرم در بحث‌های فنی کسانی که فلسفه خوانده‌اند تحلیل‌های فنی وجود دارد که احتیاج به تمثیل نیســت. تحلیل‌های فنی را بخوانید هر تمثیلی را با آن تحلیل فنی می‌توان حل و فصل کرد؛ ولی در عین حال، این تمثیل‌ها از جهت وجه تقربشان قابل استفاده هستند. وگرنه کسی مسئله وحدت شخصیه را با تمثیل نبسته است که بخواهد با یک تمثیل مسئله را تمام کند. در روایات مـــا مثال آیینه در برابر خدا داریم. خلق و کثرات را به عنوان آیینه گفتند. امام رضا علیه‌السلام این تمثیل را فرمودند و نیز امامان معصوم فرمودند که «داخل فی الاشـــیاء» است اما ممازجه نیست و «خارج عن الاشیاء» است اما مزایله نیست بینونت دارد بینونت عزلی نیست. بینونت وصفی است این‌ها تعبیرات اهل بیت است. حتی حدیث را در باب آینه بخواهید بفهمید با مبانی بیان شدهٔ اهل بیت باید بفهمید، بیاناتی که تصریح دارد و این معنا را مشخص می‌کند.

جمع بندی

استاد امینی‌نژاد: جمع‌بندی فرمایشات اساتید را عرض کنم. در نگاه عرفا نسبت بین حق و خلق در چند فضا قابل تصویر اســـت: گاهی ممکن است به نحو مباینت محض و بینونت عزلی تصور کنیم و گاهی به مجاورت تلقی کنیم. گاهی هم به نحو مماسه تلقی کنیم یا تلقیات دیگر مثل حلول و اتحاد. آنچه عرفا بر آن تأکید دارند آن است که حق و خلق نسبت معیت دارند؛ منتهی این معیت، معیت دقیق و جدی است و باید بررسی شود. مثلاً اگر کلمات محقق فناری در صفحه ۷۷ از مصباح الانس بررســی شود یا در صفحه ۳۲۴ توضیحات خوبی مطرح شده است.

بحث های فنی باید در جاهای دیگر و در کلاس‌های درس مطرح شود و آنچه در این جلسه طرح شد دورنمایی از بحث بود. تصریحات عرفا واقعیت نفس الأمری کثرات هست. اگر کلمات دیگر و موهومی وجود دارد تمثیل‌های رهزنی وجود دارد باید به وجه مقرب تمثیل‌ها را نگاه کرد و نباید به وجوه مبعد آن توجه کرد. کلمات متشابه را باید به کلمات محکم برگرداند و تحلیل عمیقی را که از نحوهٔ تحقق کثرت وجود دارد باید در جای خودش بررسی فنی شود؛ چون با سطحی گذراندن این بحث‌های بســیار دقیق قابل بحث نیست. از همهٔ سروران عزیز که زحمت کشیدند تشریف آوردند تشکر می‌کنیم.

اســـتاد رمضانـــی: در پایان بـــا ذکـــر روایتـــی از امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام فضا را معطر می‌کنیم که ختامه مســـک شـــود. حضرت در خطبه‌ای می‌فرماید: «فسبحانک ملأت کل شی و باینت کل شی فأنت الذی لایفقدکـــ شی»؛[8] تو از هر نقصـــی منزّهی و در عین اینکه با همــه چیز از نظر وصف مباینی همه چیز را از خودت پر کرده ای به گونه ای که هیچ چیزی فاقد تو نیســـت و چیزی تو را گم نکرده است، صدق ولی الله. امیدواریم خداوند توفیق فهم این معارف را بدهد و انـــوار ولایت قلب ما را بیـــش از پیش به نور علوم و معارف الهی منور کند.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی‌نوشت:

۱. نساء / ۴۳

۲. مفاتیح الجنان؛ فرازی از دعای کمیل.

۳. علامـــه مجلســـی؛ بحارالانوار (چاپ موسســـه الوفاء)؛ ج ۶۸، ص ۲۲.

۴. یزدان پناه، ســـید یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم. موسســـه آموزشـــی و پژوهشـــی امـــام خمینی ؛ ۱۳۸۹.

۵. تمیمـــی، عبدالواحد بن محمد ؛شـــرح غررالحکم و دررالکلم ،ص ۲۳۲.

۶ . انفال؛ ۲۴.

۷. شـــیخ صدوق؛ توحید؛ ص ۸۴.

۸ . مسعودی؛ اثبات الوصیه؛ ص۱۲۸

نشست‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی در بیست و یکمین نمایشگاه بین المللی قرآن کریم

مجمع عالی حکمت اسلامی برای دومین بار در ماه مبارک رمضان ۱۳۹۲ در نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم با ارائه محصولات (صوتی، تصویری، مکتوب، معرفی آثار، فعالیت‌ها و برنامه‌ها) شرکت نمود. مجمع عالی هم‌چنین با برپایی دو غرفه در دو بخش حوزوی و دانش‌های قرآن بنیان، توانست بحمدلله جایگاه ویژه‌ای را در نمایشگاه کسب نماید. هم‌چنین مجمع عالی حکمت اسلامی نشست‌های علمی مختلفی را برگزار نمود که در این شماره متن دو نشست با موضوع‌های «بررسی جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت در عصر حاضر» و «تحلیل و بررسی عرفان‌های کاذب» از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد. امید است بتوانیم در شماره‌های آینده نیز، متن سایر نشست‌های علمی را به محضر علاقه‌مندان محترم عرضه نماییم.

بررسی جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت در عصر حاضر

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضانژاد

موضوع این نشست، «بررسی جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت در عصر حاضر» است. مهدویت از مسائل اساسی اسلام و مسلمین است. آموزهٔ مهدویت به شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه اختصاص ندارد. همهٔ مسلمانان بر اساس حدیث پیغمبر اکرم(ص) در آخر الزمان منتظر شخصیتی از ذریهٔ ایشان به نام حضرت مهدی (عج) هستند[1]. در ابتدا چند مقدمه را بیان و سپس به اصل موضوع می‌پردازم.

آموزۀ مهدویت در دیدگاه قرآن کریم

اندیشـــه‌ی منجی موعود در اسلام و در قرآن کریم به طور کلی مطرح شده است و ما می‌توانیم تعبیر « آموزۀ مهدویت در دیـــدگاه قرآن کریم» را با توجه به ظهور موعود قرآنی در آیاتی از قرآن کریم داشته باشیم.

خداوند می فرماید: «هو الذي ارسله رسوله بالهدي و دين الحق ليظهره علي الدين كله»[۲]. این وعدۀ قرآن کریم است که اسلام بر همۀ ادیان غلبه می کند. آیا این غلبه تا کنون حاصل شده و یا در آینده حاصل خواهد شـــد که با ظهور حضرت مهدی و تشکیل حکومت جهانی حضرت مهدی تحقق پیدا خواهد کرد؟

و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکـر ان الارض یرثها عبادی الصالحـون»[۳]. وراثت صالحان بر زمین از وعده‌هایی اســـت که خداوند مقرر کرده و در کتب پیشینیان هم بیان شده است که بندگان صالح، وارث زمین خواهنـــد بود و این وعدۀ الهی هنـــوز تحقق پیدا نکرده و با حکومت حضرت مهدی علیه‌السلام تحقق پیدا خواهد کرد.

در آیۀ دیگر نیز می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»[۴]؛ خداوند به همۀ مؤمنان وعده داده که مؤمنان نیکوکار، جانشین الهی در زمین خواهند بود و آن‌ها دینی را که خداوند راضی است که خداوند در آیات مربـــوط به خلافت و ولایت امیر مؤمنان، دین مورد رضایت را اسلام معرفی کرده است، این دین باید فراگیر و عمومی شـــود و اینکه این جانشینی هنوز تحقق پیدا نکرده و باید با ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام حکومت جهانی بر پا شود و مؤمنان در زمین حاکم شوند.

خداوند در آیه ای دیگر می‌فرماید: « وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ »[۵] که تمکن مستضعفان در زمین را مطرح کرد و با ظهور حضرت مهدی تحقق پیدا خواهد کرد.

آموزۀ مهدویت در اندیشۀ شیعۀ امامیه

نکتۀ بعدی آموزۀ مهدویت در اندیشـــه‌ی شیعۀ امامیۀ اثنی عشریه است. سایر مســـلمانان اصل مهدویت را قبول دارند و برای مهدی، شـــرایطی را قبول دارند که ما آن شرایط را در وضعیت فعلی به طور ویژه قائلیم. شـــیعیان به مهدویت شخصی معتقدند نه مهدویت نوعی. به عبارت دیگر، حضرت مهدی علیه‌السلام شخصی معین است که نشانه‌ها و ویژگی‌های او در روایات ما آمده اســـت. مهدویت نوعی به این معنی است که در هر زمانی شـــخصی ادعای امامت کند و جامعه را به سمت هدایت سوق دهد، مهدی دوران خواهد بود. ما معتقد به مهدی نوعی نیســـتیم که هر کســـی در هر زمان ادعای مهدویـــت و هدایت جامعه کند همان مهدی باشـــد؛ بلکه مهدویت شخصی در کسی است که ویژگی‌های او در روایات اسلامی آمده است.

نکتۀ دیگر آنکه شـــیعۀ اثنی عشـــریه به مهدی وعده داده شده‌ی اســـلام معتقد اســـت که وی الآن موجود است، نه مهدی موهوم و خیالی؛ بلکه مهدی که در عالم واقع و خارج وجود دارد. شخصی که به دنیا آمده است و الآن هم در زنده است.

نکتۀ ســـوم آنکه مـــا معتقد به مهدی هســـتیم که پیغمبر وعده داده که از نســـل امام حسین علیه‌السلام[۶] و فرزند امام حسن عسگری علیه‌السلام است؛ به مهدی معتقدیم که طبق روایات دارای دو نـــوع غیبت، (صغری و کبری) اســـت[۷]. این ویژگی‌های مهدی در اندیشه شیعۀ امامیه است که در روایات اثنی عشریه و حتی روایات عامه مطرح شده است.

مدعیان دروغین مهدویت

در طـــول تاریخ اســـلام، عده‌ای بـــه دروغ ادعای مهدویت کرده‌اندکه در گزارش از این جریان باید به طور کلی به این نکات توجه کنیم.

عده‌ای قبل از تولدحضرت مهدی علیه‌السلام مدعی شدند که آن‌ها مهدی هســـتند که پیامبر وعده داده بود. بعد از رحلت پیامبر اکرم در قـــرن اول، فرقه‌هایی به وجـــود آمدند که رهبران خودشان را مهدی موعود اسلام معرفی کردند. اولین فرقه، فرقۀ کیســـانیه اســـت. فرقۀ دوم برخی از انشعابات فرقه‌ی زیدیه هســـتند. فرقۀ سوم گروهی از اسماعیلیه است. این‌ها مدعیان دروغین مهدویت در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام هســـتند. بعـــد از تولد امام زمـــان، در دو عصر غیبت صغری و غیبت کبری نیز مدعیان دروغینی داشـــته‌ایم. اکنون، نام برخی از مدعیان دروغین مهدویت در ســـده های اولیۀ غیبت کبری را ذکر می‌کنم:

محمد بن سعد مشاعر کوفی (متوفی ۵۴۰هـ)؛ احمد بن حسین رازی (متوفی۶۷۰)؛ ســـید شرف الدین ابراهیم (متوفی۶۶۳)؛ حسین بن علی اصفهانی کاتب (متوفی۸۵۳)؛ علی بن محمد سجستانی بغدادی (متوفی۸۷۰)؛ محمد نور بخشی مؤسس فرقه‌ی نور بخشـــیه (متوفی۸۹۶)؛ محمد بن فلاح مشعشع رئیس فرقه‌ی مشعشعیه (متوفی ۸۷۰)؛ سید محمد هندی

(متوفـی۸۸۷)؛ درویش رضا نعیمی کـه فرقه‌ی حروفیه را تأسیس کرد و اهل حق و یا اهل الحقیقهٔ نیز نامیده می‌شوند. محمد بن عبـدالله معروف به ابن تومـرت، ابن تومرت از کسـانی اسـت که در آفریقا حکومت موحدین را با ادعای مهدویت تأسیس کرد.

زید بن عبدالله انصار مسـلمان افغانی بود که روش صوفیه داشت و فرقه‌ی به نام فرقهٔ قوشینیه را تأسیس کرد. محمد احمد بن عبدالله معروف به مهدی سودانی که در سال ۱۲۶۰ هـ ق متولد شـد و در ۱۸۸۱ میلادی خود را مهدی موعود نامید و بر ضد انگلستان قیام کرد. قیامش در منطقه‌ی سوران به آفریقا معروف است. مهدی سودانی و سید محمد بن علی سینوسی ادریسـی که طریقهٔ صوفیه سنوسیه را در الجزایر پایه نهادند. در ۲۰۰ سال گذشته، سید احمد یریلوی در سال ۱۸۳۱ با ادعای مهدویت انقلاب کرد و بعد کشته شد. میرزا احمد قادیانی نیز مدعی شد که من هم مهدی و هم مسیح هستم. این‌ها افرادی بودندکه در سرزمین‌های مختلف شیعه و سنی ادعای مهدویت کردند.

از جمله کسـانی که در ۱۵۰ سـال اخیر با ادّعای دروغین مهدویت ادامه‌ی کار داد سید محمد جنپوری بود که در سال ۱۹۱۰ م در هندوسـتان ادعـای مهدویت کرد و امروزه هم برخی از پیروان او در شهرهای مختلف هندوستان وجود دارد و ماهنامه‌ای به نام نور ولایت دارد. در میان اهل سـنت در این چهل سـال اخیر شخصی به نام جهیمان بن محمد بن سیف العتیبی که اهل مکه بود و از سلفی‌های عربستان بود در اول محرم ۱۴۰۰ هـ ق (۱۳۵۸ هش) در مکه قیام کرد و محمد بن عبدالله قحطانی را مهدی موعود معرفی کرد. آنها مسـجد الحرام را یک هفته اشغال کردند و از کسانی که در مسجد الحرام بودند خواستند که با مهدی جدید بیعت کنند. هر کدام از این‌ها دارای جریاناتی هستند که چه در وضعیت کشورهای اسـلامی و جامعه‌ی اهل سنت و چه در جامعهٔ شیعه به وجود آمدند.

از جمله جریان‌هایی که در کشـور ما در ۲۰۰ سال گذشته اتفاق افتاد، جریان سـید علی محمد شیرازی است که ابتدا مدعی بابیت بود، سپس در سال ۱۲۶۱ قمری مدعی شد که همان مهدی است که مسلمان‌ها ۱۰۰۰ سال است انتظار او را می‌کشند. این جریان به نام جریان بابیّه در دوران قاجار در کشور ما به وجود آمد و در امتداد این جریان، فرقه‌ای به نام فرقه‌ی بهائیت به وجود آمد که آن‌ها به نوع دیگری فعالیت می‌کنند.

جریان‌های انحرافی مدعیان مهدویت در عصر حاضر

مقصود از عصر حاضر، سه یا چهار دههٔ گذشته است. در ۵۰ سال گذشته در کشور ما و در کشورهای همسایه، جریان‌هایی به نام جریان مهدویت به وجود آمد. برخی از این جریان ها را معرفی می‌کنم و سپس به یکی از آنها که با حمایت استعمار جهانی در حال گسترش است می‌پردازم.

در سـه دههٔ اخیر جریان‌های مختلفی در کشور ما به وجود آمد که از نگاه آشنایان در مباحث کلامی و عقیدتی مخفی نیست. اسناد نوشتاری و غیر آن برای این موضوع وجود دارد و در این وقت اندک نمی‌توان به آنها پرداخت. نمونه‌ای از این جریان، فردی به نام کاظمینی بروجردی است که خود را نوهٔ ۲۷ امام موسی کاظم علیه‌السلام معرفی کرد و بعد با گرفتن استخاره و دعانویسی ادعای ارتباط با امام زمان علیه‌السلام داشت. این جریان را حکومت اسلامی نابود کرد.

نمونهٔ دیگر، جریان‌هایی اسـت که خانم‌ها مدعی بودند که نائب خاص امام زمان هستند. برخی از این‌ها مدعی بودند که در آینـده، امام زمان با آنها ازدواج خواهد کرد و امام زمان به خواستگاریشان آمده است!!

همین جریان در عراق در ۱۰ سـال گذشته مطرح شد. یک نفر مدعی بود که امام زمان به خواستگاری دخترش آمد و بعد ولیمهٔ گسترده ای پخش کرده بود. الآن هم چند نفر از همین خانم‌هایی که ادعا کرده بودند که با امام زمان در ارتباطند و سخنان نادرستی می گفتند، در زندان هستند.

جریان احمد الحسن

در بیـن این جریان‌ها، پرداختن به جریانی که با روش های مختلف بـه تبلیغ می‌پردازد و اهمیّت بیشـتری دارد که از طریق ماهواره و اینترنت و شـعبه‌هایی که در کشـورهای مختلف ایجاد کرد و از طریـق پخش اعلامیه‌هایی با تیتر «البیعة لله» در اماکن مذهبی به تبلیغ می‌پردازد. شـخصی به نام احمدالحسـن مدعی است که وصی و پسر امام زمان اسـت. قبل از این که این جریان توضیح داده شود فیلمی را خواهیم دید که حاکی از حسّاسیّت ویژهٔ قدرت‌های استکباری به جریان سازی مربوط به مهدویت است و این که آن‌ها چه نقشـه‌ای را برای از بین بردن فکر سالم و حقیقی حضرت مهدی به کار گرفتند. قطعه‌هایی از این فیلم مسـتند که به پیش از جنگ خلیج فارس مربوط است و ترغیب و تشویق سربازان امریکایی برای جنگ از سوی مسیحیات انجیلی (و به عبارت صحیح مسیحیان صهیونیسم) را گزارش می کند، نشانگر عمق توطئه دشمنان اسلام و مسلمین است.

اسلام با قرائت شیعه اثنی عشری مورد هجوم استکبار جهانی است. استکبار می‌خواهد با ایده جهانی سازی نظم نوین جهانی، بر فرهنگ همه جهان مسلط شود و با هر موضوعی که جهانی‌سازی استکبار را در معرض خطر قرار می‌دهد، مبارزه می‌کند.

امروزه در دنیا با سـیل تبلیغاتی بر ضد اسـلام حقیقی و نه اسـلام آمریکایی مواجه هستیم. اسـلام آمریکایی با همه قوایش فعالیت می‌کند و کسی با آن مخالفت نمی کند؛ چون در مقابل استکبار نمی‌ایستد. ماهواره‌ی المنار و پرس تی وی را قطع می‌کنند؛ چون اسلامی را مطرح می‌کنند که در مقابل جریان‌های استکباری ایستاده است.

اسـلام با قرائت شیعهٔ اثنی عشری که امروزه در دنیا طالب دارد، مورد هجوم استکبار جهانی است. در این اسلام، عقیدهٔ به حکومت جهانی حضرت مهدی عليه‌السلام وجود دارد. استکبار که می‌خواهد با ایدهٔ جهانی سازی نظم نوین جهانی بر پا کند، و بر فرهنگ همهٔ جهان مسـلط شود باید با هر موضوعی که جهانی سازی استکبار را در معرض خطر قرار می‌دهد مبارزه کند. از جمله، بحث مهدی موعود موجود، نه مهدی موهوم. مهدی موهوم بـرای آن‌ها ضرر ندارد؛ لذا سـعی می‌کنند مهدی‌های مختلف ایجاد کنند. این نمونه از فیلم مربوط به مسیحی‌های انجیلی است که ۵۰ میلیون نفر طرفدار دارد و معتقدند که برای اینکه مسیح موعود برگردد باید خاورمیانه به آتش کشیده شود و اورشلیم زنده شود، اسرائیل حکومت کند تا زمینه سـاز برگشت عیسی مسـیح باشد و لذا این‌ها می‌گویند هر چه از مسـلمان‌ها را بکشـیم، به آخر الزمان مسیحیایی نزدیک می‌شویم. در این رابطه تحلیل‌هایی هم دربارهٔ حضرت مهدی در کشـورهای اسلامی ارائه می‌شود کـه بخش کوچکی از آن را ملاحظه می‌کنیم. [این فیلم به نمایش گذاشته شد و پس از آن گفته شد:]

یکـی از جریان‌ها که امـروز مطرح اسـت، جریان ادعای مهدویتی است که در کشور عراق است. این شخص قبل از فروپاشی رژیم بعث عراق، ادعای ارتباط با امام زمان می‌کرد و بعد از آن ادعا می‌کرد که من فرزند امام زمان هسـتم. در آن زمـان، رژیم بعث عراق از او حمایـت می‌کرد تا ابزاری بر ضد شـیعه باشد. بعد از اینکه آمریکا، عراق را اشغال کرد یکی از کارهای فرهنگی کـه انجام می‌دادند یافتن مهدی بود؛ لذا افراد متعددی را به عنوان اینکه مهدی شیعه هستند دسـتگیر کردند و با آن‌ها مصاحبه می‌کردند که این مهدی شیعه که در آخر الزمان خواهد آمد و در عراق خواهد بود چه کسـی است.لذا با هر کسی که ادعای مهدویت داشت یا به نوعـی مدعی وصایت بود یا مدعی خود امام زمان بودن بود به نرمی رفتار می‌کردند تا او را مطرح کنند و جامعه‌ی شیعی را متزلزل کنند.

آقای احمد الحسـن ادعاهای مختلفی دارد. او می‌گوید که من وصی امام زمانم و در برخی از سخنرانی‌هایش گفته که نوهٔ امام زمان هستم. چهار نسل خودش را معرفی می‌کند و بعـد به برخی از روایاتی که در بعضی از مجامع روایی آمده، استدلال می‌کند. وی معتقد است بعد از امام زمان مهدی‌های دوازده گانه خواهد آمد. ایشـان می‌گوید که من یکی از این مهدی‌ها هستم و فعالیتش به شکل های مختلف است. اگر بخواهیم به طور فهرسـتوار گونه شناسی مدعیان دروغین مهدویت را داشته باشـیم باید به این نکات توجه کنیم که از نظر مذهب، مدعیان دروغین مهدویت منحصر در مذهب شیعه نیست؛ هم در شیعه هستند و هم در اهل سنت وجود دارد و ادعـای مهدویـت به دو گونه اسـت؛ برخی مدعی مهدویت شخصی هستند و می‌گویند من همان مهدی که پیامبر وعده داده هسـتم و برخی از این‌ها مدعی مهدویت نوعی هسـتند و می‌گویند که مهدی فقط پسر امام حسن عسگری نیسـت. مهدی‌های متعددی خواهند آمد و ما هم یکی از آن مهدی‌ها هستیم.

برخی از ادعا کنندگان خودشـان ادعا می‌کنند و لذا شخصاً مدعی مهدی و یا پسر مهدی و یا وصی مهدی هستند. اما در برخی موارد، دیگران به آن‌ها نسبت می‌دهند عده‌ای مدعی بودند مهدی‌اند و عده‌ای ادعای وکالت دارند و عده‌ای دم از بابیت می‌زنند و می‌گویند که هر کس می‌خواهد با امام زمان ارتباط داشـته باشد، باید از طریق باب امام زمان وارد شود و من باب امام زمان هستم.

متأسفانه در ده سال اخیر یکی از مسائلی که جامعه‌ی مذهبی ما را تهدید می‌کند شـایعه‌ی وجود نوکر مقرب برای ارتباط با امام زمان اسـت. به عبارتی دیگر عده‌ای در این جلسات مذهبی می‌گوینـد که اگر می‌خواهی با امـام زمان ارتباط برقرار کنـی ابتدا باید با نوکر مقرب امام ارتباط برقرار کنی، نوکر مقرب امام کیست؟ حالا در هر دسته، شخصی معرفی می‌شـود، گاهی یک شخص بی‌سـواد، گاهی یک پیرمرد، گاهی یک خانم، و گاهی یک نفری که شـغلی نداشـته و بیکاره است برای سودجویی ادعاهایی را مطرح می‌کنند .

لذا در دههٔ گذشته استفتائاتی از مراجع تقلید داریم که متدینان می‌گویند بچه‌هـای ما برای ارتباط با امام زمان باید با نوکر مقرب ارتباط داشته باشند، بعضی‌ها می‌گویند این نوکر مقرب ولو اینکه مرده است اشکالی ندارد با روح او ارتباط برقرار کن، آیا چنین چیزی هسـت؟ از جمله مراجعی که به این استفتاء جواب داده‌اند مرحوم آیت الله العظمی بهجت بود، ایشـان فرمودند: برای ارتباط با امام عصر عليه‌السلام واسـطه لازم نیست؛ واجبات را انجام دهیـد و محرمات را ترک کنید خود آقا به سـراغتان خواهد آمد و نیاز به واسطه نیست. این جریان‌ها،

جریان‌های انحرافی اسـت که متأسفانه در میان مذهبی‌ها خودش را نشـان می‌دهد. بعد از ادعای بابیت، ادعای نیابت و ادعای مشـاهدهٔ امام زمانی اسـت. آقایی در ۶ یا ۷ سال گذشـته معروف شده می‌گوید هر وقت که اراده کنم با امام زمان ارتباط برقرار می‌کنم؛ یکی از علماء گفته بود که به او پیام بدهید که من دندانم مصنوعی است شما که با امام زمان ارتباط دارید به امام زمان بگویید دعا کند که دندان جدیدی را از طریق معجزه خدا به من بدهد، اگر این معجزه را انجام داد باورت می‌کنیم . عده‌ای هم مدعی هستند که امام زمان به نامه‌های ما پاسخ می‌دهد و بعضی از خانم‌ها چه در کشورمان و چه در عراق و چـه در جاهای دیگر مدعی بودند که امام زمان از ما خواستگاری کرده و ما در آینده یا فعلاً همسر امام زمان هستیم.

برخی از این ادعاها در طول تاریخ باعث تشـکیل حکومت شد؛ مانند مهدی سودانی، مهدی سومالی و سید محمد جنپور هنـدی. برخی از این‌ها هم باعث جنبش‌های مسـلحانه و برخی هم موجب به وجود آمدن فرقه‌های انحرافی شده است که فرقهٔ بابیه و بهائیه از همین جریان بابیت نشأت گرفت و برخی از این‌ها هم اثرات محدودی داشتند و نتوانستند از افق همسایه‌ها و مدعیان اولیه فراتر بروند.

می‌توانیم ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری مدعیان دروغین را به این طور فهرست کنیم:

این مدعیان، خود محوری، شخصیت محوری و عالم گریزی داشتند. عالم گریزی به این معنی که یکی از تبلیغات مدعیان دروغین از جمله آقای احمد الحسن این است که می‌گویند با علماء ارتباط نداشـته باشید، تقلید ممنوع است و مرجعیت باید کنار برود و آن چه را که باید بشـنوید از کسانی بشنوید که با امام زمان در ارتباط هستند. عالم گری‌زی و زهد گرایی از ویژگی‌های اینها اسـت، آنها برای اثبات حقانیتشـان از نص‌های متشابه استفاده می‌کنند؛ مثلاً آقای احمد الحسن به روایتی ضعیف و دوپهلو استناد می‌کند:

نکتهٔ دیگر تعصب و فرقه گرایی این‌ها است. ویژگی دیگرشان درشت گویی، غلو کردن و ادعاهای متناقض است. بعضی از کسانی که مدعی بابیت بودند بعد از مدتی می‌گفتند که من همان امام زمان هسـتم، تا الآن می‌گفتم باب هستم برای اینکه زمینه آماده شود و گرنه خودم امام زمان هستم. پیروی از تمایلات نفسـانی و تأویل گرایی از جمله مشخصات این مدعیان است. نکتهٔ دیگر، سوءِ استفاده از وضعیت اقتصادی ـ سیاسی جامعه است، معمولاً جامعه‌ای که دچار مشکلات سیاسی یا اجتماعی باشد مورد بهره‌برداری این مدعیان است.

تناقض ادعا و عمل،کم سـوادی، تظاهر به زهد و شریعت گریزی از کارهایی است که مدعیان دارند.

سؤال: چگونه از آسیب مدعیان دروغین در امان باشیم؟

(۱) ثبات قدم در دین‌داری ؛ روایتی وارد شده که دین داشتن در آخر الزمان بسیار سخت است.

(۲) پیراسته ساختن آموزهٔ مهدویت از دروغ و خرافه پردازی. سال گذشته در همین نمایشگاه قرآن، در غرفه مجمع عالی حکمت اسلامی بودم خانمی آمد گفت چرا جلوی این‌هایی که ادعای دروغین دارند را نمی‌گیرند. خانم فلانی که در جلسات زنانه حضور دارد اموال جمع می‌کند و می‌گوید که امام زمان به زودی ظهور می‌کند و باید برای سربازان امام زمان آذوقه جمع کنیم. در جلسـات مذهبی زنانه، النگو و انگشتر به این خانـم می‌دهند تا آذوقه جمع کنند. مـا باید آموزهٔ مهدویت را از دروغ و خرافـه پردازی پیراسـته کنیم. امام مهدی علیه‌السلام فقط برای مردم ایران و یا شیعه نمی‌آید. او می‌آید حکومت جهانـی را در کل زمین حاکم کند، او برای همه انسـان‌ها می‌آید. او برای عدالت برای همهٔ نسل‌ها و همه جوامع است. محدود ساختن حضرت مهدی به منطقه‌ی کوچکی از جهان به نام ایران، قم و جمکران یکی از آفت‌هایی اسـت که در جریان مهدویت وجود دارد، بازخوانی دوبارهٔ آموزهٔ مهدویت، از سیطره‌ی نااهلان بر اندیشهٔ مهدویت جلوگیری می‌کند، افراد غیرمتخصص نباید در موضوع امام زمان سخن بگویند کتاب و مقاله بنویسند و یا سایتی داشته باشند. تبیین جایگاه و مسئولیت علما و خواص در احیاء و نشر فرهنگ مهدویت نکته‌ای مهم در دشمن شناسی اندیشه‌ی مهدویت است.

در دنیا دربارهٔ آموزهٔ مهدی شـیعهٔ امامیه تصمیم می‌گیرند، کتاب می‌نویسند و تحلیل می‌کنند و بعد می‌خواهند این گونه جلوه دهند که باید با اندیشـهٔ مهدوی شـیعی مقابله کنیم. رویکرد کیفیت گرایی به آموزهٔ مهدویت، دوری از سـطحی نگری و باز تعریف مکتب انتظار در فرهنگ سیاسـی تشیع بایددر فرصت مناسب توضیح داده شود.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی‌نوشت:

۱. اثبات الهداه؛ ج ۳؛ص ۴۹۸؛ باب ۳۲؛ ح ۲۶۹.
۲. توبه؛ ۲۳.
۳. انبیاء ؛ ۱۰۵.
۴. نور؛ ۵۵.
۵. قصص، ۶ـ۵
۶. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱؛ ص۱۷۱ـ ج ۱۹؛ ص ۵۸؛ - فصول المهمه فی معرفه الائمه ؛ ج ۲؛ ص ۱۱۱۴.
۷. غیبت نعمانی؛ ص ۱۷۰

تحلیل و بررسی عرفان‌های کاذب

حجت الاسلام والمسلمین دکتر شریفی

ضرورت آشنایی با عرفان‌های نوظهور

موضوع این نشست، «تحلیل عرفانهای کاذب» است. ابتدا به اهمیت بحث می‌پردازم.

اول اینکه از جهت فردی، به عنوان فردی که در این جامعه زندگی می کنیم، آشنایی با عرفانهای کاذب، ضرورت دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «و اعلَموا انکم لن تعرفوا الرشد حتی تعرفوا الذی تَرَکه»[1]. «لن» برای نفی ابد است؛ یعنی امکان ندارد و هرگز نمی‌توانید راه سعادت را بشناسید؛ مگر اینکه تارکان این راه را بشناسید «و لن تاخذوا بميثاق الكتاب حتي تعرفوا الذي نقضه»؛ امکان ندارد به پیمان الهی چنگ بزنید؛ مگر اینکه ناقضان این پیمان را بشناسید.

بنابراین، اگر می‌خواهیم حقیقت را بشناسیم باید باطل‌شناسی هم داشــته باشـیم و راه‌های انحرافی را هم بدانیم؛ و گرنه ممکن است به سرنوشت کسانی مبتلا شویم که قرآن دربارهٔ آنها می‌فرماید: «قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعیهم فی الحیات الدنیا و هم یحسبون أنهم یحسنون صنعا»[۲]؛ یا رسول الله به مردم بگو که آیا می‌خواهید که زیان‌کارترین کارها و افراد را به شــما معرفی کنم؟ کســانی که تلاش و فعالیت می‌کنند اما فعالیت‌شان گمراهانه و در مسیر انحرافی اســت؛ ولی فکر می‌کنند که در مسیر حق هستند. به همین دلیل، هیچ کتاب اخلاقی از بزرگان اخلاق نیست که در کنار ذکر فضائل، رذایل را هم ذکر نکرده باشــد. این به دلیل این

است که با بدی‌ها آشنا شـویم و نا خواسته به سمت آن‌ها نرویم. لذا آشـنایی با فرقه‌های مطرح در دنیا، برای کشف حقیقت ضرورت دارد.

دوم اینکه، هم از جهت اجتماعی و سیاسـی آشنایی با این فرقه‌ها لازم اسـت. به عنوان کسـانی که در ایران زندگی می‌کنیم باید با مکاتب معنویت‌گرای جدید آشـنا شـویم. مکاتبی که در کشور ما نفوذ کرده و بسیار هدفمند و مدیریت شده فعالیت می‌کنند. علاوه بر اینکه، این مکاتب تهدیدهای امنیتی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی فراوانی برای ما دارند. فقط به یک نمونه تهدید امنیتی اشاره می‌کنم.

حوادث سال ۸۸ و مسائلی که به بهانهٔ انتخابات در کشور ما رخ داد نکات تلخ و شیرین فراوانی داشت که بسیاری از آنها را فراموش کرده ایم؛ اما برخی از آن‌ها فراموش نمی‌شود. مثل کلیپ کشته شدن خانم جوانی به نام ندا آقا سلطان که حدود یک میلیارد بازدید کننده در فضای سایبری و مجازی داشته است. در کنگرهٔ آمریکا نمایندگان مجلس هنگام سخنرانی، عکس ایشان را پشت سرشان می‌آوردند و سند ظلم حاکمان جمهوری اسـلامی معرفی می‌کردند. در دانشـگاه، بورس تحصیلی به نام ایشان مشخص کردند. میدان‌هایی در برخی کشورهای اروپایی به نام ایشان نام‌گذاری کردند. سؤال این است که پشت صحنهٔ قضیه چه بود ؟ در فیلمی که ما دیدیم او در حال عبور از عرض خیابان اسـت که با تیری کشـته می‌شود. نکتهٔ قابل توجه این است که فیلمبردارهای حرفه‌ای از این صحنه فیلم برداری می‌کنند و با دوربین موبایل نیست؛ بلکه صحنه های مختلف قتل ایشان با دوربین‌های مجهز فیلمبرداری می‌شـود . کسی که بالای سر این خانم است و گزارش همهٔ اتفاق را بیان کرده، فردی به نام آرش حجازی است. ایشان نمایندهٔ یکی از این فرقه‌ها در ایران بود. نمایندهٔ آقای پائولو کوئیلو و مترجم بیشتر کتاب‌های ایشان و مسئول چند NGO در ایران بود. چند مجله دربارهٔ معنویت و موفقیت را اداره می‌کرد. ممکن است سؤال شود که چه ارتباطی بین این نوع معنویت با کشـته شـدن ندا آقاسلطان وجود دارد؟ اگر کسـی افکار پائولو کوئیلو را بداند و کتاب‌هایش را دقیق مطالعه کرده باشـد می‌داند که یکی از رسـالت‌های پائولو کوئیلو مبارزه با بنیادگرایی دینی و اسلام انقلابی است. این را به صراحت می‌گوید و امر پنهانی نیسـت. وی می‌گوید: رسالت جهانی من مبارزه با نگاه بنیادگرایانه به دین است. او و پیروانش برای ضربه زدن این تفکر ممکن است هر کاری را انجام بدهند. البته من حکم صادر نمی‌کنم، نمی‌گویم که آقای آرش حجازی ایشان را کشته است. ولی می‌گویم کسی که دو روز قبل از حادثه وارد ایران می‌ش ود و روز بعدش از ایران خارج می‌شود احتمالش زیاد است که چنین برنامه‌ای را مدیریت کرده باشد.. افکار پائولو کوئیلو که در ایران ترویج می‌دهد، نیز چنین ارتباطی را خیلی دور از ذهن نمی‌کند.

از مـوارد دیگری که آشـنایی با این فرقه‌هـا اهمیت دارد این اسـت که بدانیم یکی از راه‌های مبارزه با اسلام‌گرایی، تولید و تکثیر رقیب اسـت. دنیای جدید، دنیای دین گرایی و معنویت‌گرایی اسـت. همهٔ آمار جهانی نشان می‌دهد که بشر به سـوی معنویت و دین آمده است. اگر امر آنکه بین هفت دین اسلام، مسیحیت، یهودیت، هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس و شینتوئیزم دایر باشد انتخاب درست‌تر است و نیاز من را بهتر تأمین می‌کند خیلی دشـوار نخواهد بود. فرد می‌توانـد منابع اصیل را مطالعه کند و بعد راه را تشـخیص بدهد. اما اگر امر بین هفتصد دین دائر شـود تشـخیص و مطالعه این منابع بسـیار دشوار است. خانم مارگارت سینگر که متخصص فرقه پژوهی در آمریکا است، می‌گوید فقط در ایالـت متحده آمریکا در این چهار دههٔ اخیر پنج هزار دین و فرقه تولید شده و همه با استفاده از فضای رسانه‌ای و دنیای اطلاعاتـی تبلیغ و بهره‌برداری می‌کنند. طریق تکثیر رقیب می‌کوشند که خطر اسلام‌گرایی جهانی را کنترل کنند؛ نبض معنویت گرایی جهانی را در اختیار بگیرند و با تبلیغ برخی از این‌ها در کشور ما معنویت اسـلامی را در مرکز احیای آن یعنی جمهوری اسلامی زمین‌گیر کنند.

بنده به عنوان پژوهشـگر این عرصه، پنجاه فرقهٔ نوظهور و عرفان کاذب را در ایران می‌شناسم که مشغول فعالیت هستند. تعداد بیشـتری از این‌ها وجود دارد که بنده نمی‌شناسم. این فرقه‌ها به طور شبکه‌ای فعالیت می‌کنند و در حال ترویجند و در همهٔ سـطوح سنی و با استفاده از همهٔ ابزارهای هنری و تبلیغی فعالیت می‌کنند. یک نمونه عرض کنم. همهٔ ما با قصه‌های فارسی آشنا هسـتیم، پدران و مادران ما برای ما قصه گفته‌اند. بیشتر قصه‌های ما با این شعر شروع می‌شود؛ «یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود» که شعری توحیدی اسـت و با زبانی کودکانه، اندیشهٔ توحیدی را القاء می‌کنیـم. اما معنویت‌های کاذب و نوظهور از همین عرصه هم غافل نشـده‌اند و با تیراژهای متعـدد برای کودکان ما کتاب قصه تولید شده که با این شعر شروع می‌شود؛ «یکی

بود، یکی نبود، یک پدر آسمانی بود»؛ پدر آسمانی اصطلاح مسیحیت است، نه اصطلاح اسلام. بچه نمی‌داند که اسلام، مسیحیت، توحید و تثلیث چیست. نمی‌توانیم این‌ها را به او بفهمانیم و باید در قالب هنری به او القاء شود. تفکر پدر آسمانی و تثلیث در دوران کودکی و نوجوانی القاء می‌شود و در دوران جوانی و میان سالی بروز می‌کند.

نکتۀ دیگر اینکه این فرقه‌ها در خدمت اهداف و مبانی مدرنیته و لیبرال دمکراسی هستند؛ یعنی اگر چه به نام عرفان، دین و معنویت هستند و به نام spirituality شناخته می‌شوند؛ اما به نفع لیبرالیسم هستند. یعنی مبانی انسان‌شناسی مانند ارزش‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی لیبرالیسم را در قالب معنویت عرفان القاء می‌کنند.

می خواهم با هندسۀ این فرق در کشور ما آشنایی اجمالی داشته باشید. هندسه معرفتی فرقه‌های فعال در ایران فقط به عرفان‌های کاذب اختصاص ندارد. در ایران، ادیان سنتی یهودیت، مسیحیت، زردتشت و صابئین را داریم که صدها سال است فعالیت می‌کنند. جمعیت یهودی‌ها طبق آمار نفوس و مسکن کشور در سال ۱۳۹۰، هشت هزار نفر؛مسیحی‌ها، ۱۱۷ هزار نفر؛ زرتشتی‌ها، ۲۵ هزار نفر و صابئین نیز حدود ۲۴ هزار نفر می‌باشند. یهودی‌ها یک نمایندۀ مجلس به عنوان اقلیت دینی با ۸ هزار نفر جمعیت دارند. مسیحی‌ها سه نمایندۀ مجلس و زرتشتی‌ها یک نمایندۀ مجلس دارند. ولی مسلمان‌ها در ایالات متحده آمریکا که خود دولت آمریکا جمعیت آنها را شش میلیون و مراکز اسلامی را، ۹ میلیون نفر اعلام کرده است نماینده‌ای در مجلس آمریکا ندارند. در فرانسه بیش از ۷ میلیون مسلمان وجود دارد؛ اما کدام نمایندۀ اقلیت مذهبی مسلمانان فرانسه در مجلس حضور دارد! در انگلیس و هلند و آلمان، میلیون‌ها مسلمان وجود دارد و همین مباحث مطرح است. با این حال، مدافع حقوق بشر و اقلیت‌ها هستند و می‌گویند که در ایران، حقوق بشر سرکوب میشود؟! معلوم نیست حقوق بشر یعنی چه؟ و چه ملاکی دارد؟ اقلیت های مذهبی، برادران محترم ایرانی و دینی ما هستند، در صلح و صفا زندگی می‌کنند و در کشور ما نمایندۀ مجلس دارند و از حقوق خودشان بهره‌مند می‌شوند.

✍ نمای کلی از ادیان و فرق فعال در ایران

برخی فرقه‌ها در کشور ما با ریشۀ اسلامی هستند؛ مثل وهابیت که به طور رسمی و مشخص حضور ندارند؛ اما به شدت در برخی مناطق کشور مشغول تبلیغ هستند. بهائیت، بابیت، شیخیه و اهل حق که اهل حق حدود بیست فرقۀ کوچک هستند و کسی با آنها کاری ندارد مگر اینکه تهدید امنیتی و اجتماعی داشته باشد. فرقه‌های صوفیه را داریم. این هم فضای دیگری است با سرشاخه‌های اهل سنت؛ مثل قادریه، نقشبندیه، شاذلیه و با سرشاخه شیعی؛ مثل نعمت اللهیه، گنابادیه، ذهبیه، خاکساریه .

در حوزۀ فرقه‌های نوظهور و به اصطلاح عرفان‌های کاذب حدود ۴۷ فرقه را می‌شناسم؛ ولی چند فرقه اهمیت بیشتری دارند. یکی فرقۀ سای‌بابا است که همۀ کتاب های آن‌ها به فارسی ترجمه شده است . دیگری اوشو است که صد کتاب او به فارسی ترجمه شده است. اکنکار نیز موسسه رسمی،سایت رسمی و NGO در ایران داشتند. چندین مرکز فعالیت و دوره‌های آموزشی کوتاه مدت و بلند مدت داشته و دارند. بنیان گذار فرقۀ اکنکار «پائول توئیچل» افسر ویژۀ نیروی دریایی آمریکا بود. رهبر فعلی آن «هارولد کلمپ» که بیشتر کتاب‌های این دو نفر به فارسی هم ترجمه شده است، کلمپ افسر نیروی هوایی پنتاگون است. این فرقه در ۱۵۰ کشور دنیا شعبه دارد و یکی از آن شعبه‌ها نیز در ایران است. از عرفان سرخ‌پوستی، ۱۲ کتاب «کارلوس کاستانکا» ترجمه شده است. عرفان فالان دوفا، دالایی لاما، عرفان کیهانی (حلقه)، که مدافعش در ایران آقای طاهری است. یکی هم شیطان‌پرستی مدرن با محوریت آقای «آنتوان لاوی» است.

این مطالب کلی از حوزۀ فرق و مذاهبی بود که در کشور ما فعالیت دارند و توضیح و تحلیل هر یک، جلسات متعددی می‌خواهد. اوشو ۱۰۰ کتاب دارد که تحلیل آن بحث مفصلی می‌خواهد، به برکت مجمع عالی حکمت اسلامی ده جلسۀ مفصل یک ساعته به تحلیل این‌ها پرداخته شده؛ ولی حداقل ده برابر این حجم را می‌خواست که بیشتر تحلیل شوند.

بنده در چند دقیقه به طور کلی از باورها و آموزه های این فرقه‌ها می‌گویم. همۀ این‌ها در بستر مدرنیته و فرهنگ غرب رشد کرده‌اند و به همین دلیل با مبانی آن‌ها سنخیت دارند. مبانی فرهنگ غرب، ناواقع‌گرایی ارزشی، نسبیت‌گرایی، کثرت‌گرایی، دین‌ستیزی، انسان‌گرایی، سکولاریسم، لیبرالیسم، اصالت فرد و اصالت لذت است که کتابی با عنوان« درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب»[۳] نوشته‌ام و همۀ تک تک این شاخصه‌ها را نشان داده ام که این فرقه‌ها در چه قسمت هایی از نسبیت‌گرایی، لیبرالیسم و حتی کثیف‌ترین نوع لیبرالیسم که لیبرالیسم جنسی می‌است، دفاع می‌کنند.

آنچه در آشنایی با این فرقه‌ها باید بدانیم، این است که یکی از راه‌های مبارزه با اسلام‌گرایی، تولید و تکثیر رقیب است.

✍ تحلیل کارهای خارق العاده مدعیان عرفانهای نو ظهور

یکی از راه‌های تبلیغی آنها، کارهای خارق العاده است. بیشتر مدعیـــان این فرقه‌ها، کارهای کرامت‌گونه انجام می‌دهند و می‌گویند که من ریاضت‌هایی کشیده و تمرین‌هایی داشته‌ام که می‌توانم این کار خارق العاده را انجام دهم. مثل آقای سای بابا، هر روز که وارد معبدش می‌شد انگشتانش را فشار می‌داد و گرد و غباری از انگشتانش روی دست افراد می‌ریخت، این کار سنگینی است. گفتند که این تردستی و شعبده‌بازی است؛ ولی نتوانستندآن را به دست بیاورند. یا فلان مرتاض هندی که تلویزیون ایران هم آن را پخش نمود در مقابل کاخ سفید، هشت ساعت چهار زانو در اعتراض به حمله آمریکا به عراق روی هوا نشست. یا فلان مرتاض، ۲۰ روز زیر آب و یا ۸ روز زیر خاک بدون تنفس زنده می‌ماند. اگر هر کدام از ما چنین صحنه‌ای را ببینیم فوق العـــاده برایمان جذابیت دارد یا نه؟ ممکن اســـت دل و دین خود را هم به او بسپاریم . بسیاری از نوجوانان و جوانان ما شـــیفتهٔ این‌ها می‌شوند و دل و دین به آن‌ها می‌سپارند.

در تحلیل این مسئله سه سوال را مطرح می‌کنم:

(۱) آیـــا واقعاً این کارها را انجام می‌دهند ؟ آیا واقعاً روی هوا می‌ایستد یا شعبده بازی است؟ شکی نیست بسیاری از این‌ها شـــعبده بازی و حقه بازی است؛ اما تردید نکنید که بسیاری از این‌ها را نیز واقعاً انجام می‌دهند، بســـیاری از این کارها را از نزدیک دیده ام.

(۲) چگونه این کارها را انجـــام می‌دهند؟ چه عاملی باعث می‌شـــود که بر روی هوا می‌ایســـتد و بر جاذبهٔ زمین غلبه می‌کند؟ به طور کلی می‌تـــوان گفت انجام چنین کارهایی ممکن است یکی از ســـه عامل زیر را داشته باشد: نخست، ارتباط با جن‌ها و موجودات شرور و گرفتن اطلاعات از آنها که در بســـیاری از مواقع این اطلاعات درست هستند. عامل دوم، ارتباط با ملائکه و نیروهای مثبت موجود در عالم است که قرآن این را تایید می‌کند. قرآن می‌فرماید: «انّ الّذین قالوا ربنا ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه»[۴] کسانی که بگویند پروردگار ما خدا است و استقامت داشته باشند و خدا را به ربوبیت بپذیرند ملائکه لحظه به لحظه بر آنان نازل می‌شوند.

عامل دیگ ر که خیلی هم مهم است، پرورش نیروی انسانی است. نیروی روح و ارادهٔ انسان، نیرویی است که اگر آموزش، پرورش و تمرین داده شود، چنین کارهایی را می‌تواند انجام دهد. علامه طباطبایی در تفســـیر المیزان ذیل آیات ۱۰۲ و ۱۰۳ سورهٔ بقره که داســـتان هاروت و ماروت است، تحلیل جالبی برای این کارها دارد، ایشـــان می‌فرماید: منشأ انجام بسیاری از این کارهای خارق العاده دو چیز است: یکی قوت اراده و دیگری، ایمان به تأثیرگذاری اراده است.

پس ســـوال دوم این بود که چگونه کارهای خارق العاده را انجام می‌دهند. سه عامل را اشاره کردیم: عامل‌های شیطانی، ملکی و نورانی و عامل های انسانی. اغلب مرتاض‌های هند این‌گونه‌اند. تمرین می‌کنند و ریاضت می‌کشـــند. برخی از مرتاض‌های هند دایره‌ای دور خودشان می‌کشند و ۴۰ سال از این دایره بیرون نمی‌آیند. به قول خودشـــان لب این‌ها به آب آشنا نیست. آنها ریاضت‌های جسمانی دشواری را برای تقویت اراده، تحمل می‌کنند.

(۳) آیا کســـی که این کارها را انجام می‌دهد راهش درست اســـت؟ آیا ما باید دل و دین به او بســـپاریم و تابع او باش یم؟ انجام کار خارق العاده هرگز دلیل بر حقانیت نیســـت و توضیحات مختلفی دارد. در کتابی که نوشته ام بحث فلسفی و عقلی‌اش را داشـــته‌ام که در اینجا پاســـخی ساده عرض می‌کنم. پاسخ نقضی این است که آقای سای بابا این کارها را انجام می‌دهد، و از طرفی خدا و معاد و نبوت را قبول ندارد. از طرفی بســـیاری از عرفای مسلمان هم در همین کشور ما در حال حاضر از این کارها انجام می‌دهند. در غرب، شـــرق و شـــمال کشور افرادی هستند که از نزدیک آنها را دیده‌ام و مطالعه کرده‌ایم یک نیزه و سیخ بزرگ از این طرف شکمش می‌زنـــد و از آن طرف بیـــرون می‌آید و یک قطره خون هم نمی‌آید. میخ بزرگی را با چکش به سرش می‌کوبند بعد یک نفری هم نمی‌توانند بیرون بیاورند و دو نفری بیرون می‌آورند و یک قطره خون هم نمی‌آید و هیچ آسیبی هم نمی‌بیند. این هم کار خارق العاده است. این‌ها این کار را با نام خدا و انبیاء و پیامبر می‌کنند. اگر کار خارق العاده دلیل بر حقانیت باشـــد لازمه‌اش پذیرش تناقض اســـت. یکی کار خارق العاده‌ای را انجام می‌دهد و می‌گوید من اعتقاد به معاد ندارم. و دیگری می‌گوید که من اعتقـــاد دارم. پس کار خارق العاده دلیل بر حقانیت نیست و منشأ دیگری دارد. بسیاری از عرفا و بزرگان ما این گونه بودند اعتقاد به خدا، معاد و نبوت داشتند و به همهٔ دســـتورات دین عمل می‌کردند. مرحوم آیت الله بهاء الدینی زبان حیوانات را می‌دانست. کسانی که با ایشان بودند ـ چون خیلی قدیمی نیست که کسی نداند، بسیاری از مردم ایشان را

می‌دیدند ـ در فیضیه دیدند که طلبه‌ای کاسهٔ نفت دستش هست، گفت: می‌خواهی چکار کنی؟ گفت: مورچه ها داخل حجرهٔ من اذیت می‌کنند می‌خواهم نفت بریزم که مورچه‌ها بروند. ایشان فرمود که صبر کن. من با آنها صحبت کنم اگر نرفتند این کار را بکن. رفت و با مورچه‌ها صحبت کرد آمد و گفت این بچه طلبه را اذیت کردید می‌خواهد نفت بریزد و همهٔ شما را بکشد، فردا نگویید که سید رضا می‌دانست و به ما نگفت، بروید تا یک ربع مهلت گرفتم . طلبه نقل می‌کند که یک ربع بعد هیچ مورچه‌ای نبود.

یکی از دوستانم تعریف کردند که آقای بهاء الدینی قبل از انقلاب ما را به یکی از روستاهای اطراف قم بردند که در دههٔ محرم آنجا معرفی کنند . وقتی مردم به میمنت ورود آیت الله بهاء الدینی خواستند که گوسفندی را قربانی کنند. ایشان فرمود که اجازه بدهید گوسفند را ببرم قم قربانی کنم. با گوسفند برگشتیم. گفتیم آقا برای چه این کار را کردید؟ فرمودند: گوسفند به من گفت تو می‌فهمی این‌ها که نمی‌دانند، نه روز دیگر در روز تاسوعا جلوی دستهٔ عباس سر من را ببرند. این کرامت کمی نیست. هزاران کرامت را می‌توان از عرفا ذکر کرد. بزرگان هم که این کارهای خارق العاده را انجام می‌دهند، نمی‌خواهند بگویند که با توجه به انجام این کارهای خارق العاده، سیره و سبک ما درست است؛بلکه برای درستی و حقانیت سلوک خود، ادلهٔ دیگر اقامه می‌کنند. دلیل عقلانی و وحیانی دارد.

✍ عرفان حلقه

جوانان خیلی بـه عرفان حلقه یا عرفـان کیهانی گرایش پیدا کردند. این عرفان از سال ۱۳۸۳ در کشور ما با ادعای درمان‌گری فعال شد. می‌گفتند که شیوه‌ای برای درمانگری و نوعی طب مکمل است. فضای علمی کشور از این حرف‌ها استقبال می‌کند اگر کسی ادعا کند که شیوهٔ درمانی جدیدی کشف کرده ام کسی نمی‌تواند به صرف این ادعا او را طرد کند. لذا در مجامع دانشگاهی برایش جلسه گذاشتند و درمان‌گری حلقه یا کیهانی را توضیح داد. روح حرف ایشان این بود که عامل بیماری‌های جسمی لزوماً میکروب‌ها و ویروس‌ها نیست؛ بلکه عوامل غیر ارگانیک هم می‌توانند عامل بیماری های جسمی شوند . مثلاً منشأ بیماری ام اس فقط ویروس و یا مسائل ژنتیکی نیست. می‌تواند منشأ آن موجودات غیر ارگانیک باشد. گفتند موجود غیر ارگانیک یعنی چه؟ گفت همان جن است. جن می‌تواند منشأ بیماری، سرطان و گرفتگی عروق قلب باشد. بر بیماری هایی تمرکز کرد که درمانشان بسیار دشوار است و طب موجود نتوانسته پاسخ بدهد. در برخی دانشگاه‌ها بحث‌های مختلف داشت و هیچ یک از اندیشمندان ما این شیوه را نپذیرفتند و گفتند که هیچ یک از این‌ها درست نیست و منشأ علمی ندارد. اما این حرف های درمان‌گری آرام آرام سراغ اندیشه‌های دینی آمد. اسمش را عرفان گذاشت. عرفان چه ربطی به درمانگری داشت؟ شما این را می‌گفتید طب مکمل است. بعد بحث‌های خداشناسی را مطرح کرد. گفت: خدا یکی از اعضای حلقهٔ درمانگری است. خدا، روح القدس، درمانگر و درمان‌پذیر، چهار عضو حلقه هستند و اینها زمانی موثرند که با هم باشند. دربارهٔ خدا نکته‌ای گفت که قرآن می‌فرماید این کفر است: «لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ إِلَـهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[5]؛ آنها که می‌گویند خدا سوّمین سه است قطعاً کافر شده اند و حال آنکه معبودی جز معبود یگانه نیست و اگر از آنچه می‌گویند باز نایستند حتماً به کافرانشان عذابی دردآور خواهد رسید. اما حقیقت این است که: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ»[6]؛ خدا چهارتای سه تا هست یا پنجمی چهار تا است، این خیلی تعبیر دقیق عرفانی دارد که نمی‌خواهم واردش شوم. اما سومی سه تا نیست. خدا وحدت عددی در برابر بقیه ندارد. ایشان آمد گفت که دارد. حلقه، چهار عضو دارد: خدا، روح القدس، درمانگر، درمان‌پذیر. دربارهٔ دین و شریعت هم گفت که هر کس دوست دارد عمل کند، عمل کردن یا نکردنش ربطی به عرفان ما ندارد. عرفانی که من می‌گویم ملازمه‌ای با عمل به دستورات دینی ندارد. دوست دارید نماز بخوانید و روزه بگیرید و دوست هم ندارید انجام ندهید، مشکلی ندارد. یعنی رکن اصلی دین را زیر پا گذاشت. سراغ توسل و زیارت و شفاعت آمد و همه را به تمسخر گرفت. به تعبیر دیگر دین جدیدی تأسیس کرد. آقای طاهری که مسئول این فرقه هستند، هنرمندانه بحث می‌کند. باید با روشنگری دقیق به جوان و نوجوان ما این را فهماند که ما به بُعد درمانگری‌اش کاری نداریم و بحث ما مربوط به بُعد دینی آن است.

از صبر و حوصله همه دوستان عزیز تشکر می‌کنم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی‌نوشت:

۱. **نهج البلاغه ؛ خطبه ۱۴۷**
۲. **کهف؛۱۰۳.**
۳. **شریفی، احمد حسین؛ درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفانهای کاذب؛ صهبای یقین؛ ۱۳۸۷.**
۴. فصلت؛ ۳۰.
۵. **مائده؛۷۳.**
۶. **مجادله؛ ۷.**

اخبار علمی فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی

برگزاری جلسات

جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در مهر و آبان ۱۳۹۲ ، با برگزاری پنج جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- اتخاذ راهکارهای مناسب جهت فعال سازی کمیته احیاء آثار همایش ملی حکیم طهران؛
- تعیین موضوعات نشست های علمی؛
- بررسی پروژه های تحقیقاتی در دست اجرا و برنامه‌ریزی جهت پروژه های جدید؛
- بررسی در خواست‌های آموزشی و پژوهشی از مجمع عالی؛
- بررسی پیشنهادات مراکز همکار همایش حکیم طهران؛
- پیگیری برنامه ها و کمیته های همایش ملی حکیم طهران؛
- تنظیم برنامه های پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره؛
- بررسی جریانات و نشریات ضد فلسفی؛
- پیگیری وضعیت گروههای علمی فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق؛
- بررسی عضویت اعضای جدید؛
- پیگیری وضعیت ساختمان و زمین مورد نیاز مجمع عالی؛
- تعیین برخی از پیش نشست های همایش ملی حکیم طهران؛
- ـ بررسی امور اجرایی.

جلسات گروه‌های علمی

گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در مهر و آبان ۱۳۹۲ ، دو جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «تحلیل دیدگاه متکلمان درباره خلقت از عدم» توسط حجت الاسلام والمسلمین قدردان؛
- «تحلیل و بررسی دیدگاه های فلسفی در موضوع خلق از عدم» توسط آیت الله فیاضی.

گروه علمی معرفت شناسی

گروه علمی معرفت‌شناسی در مهر و آبان ۱۳۹۲ ، سه جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نسبی گرایی مفهومی» توسط حجت الاسلام والمسلمین احمد واعظی؛
- «گزارش فعالیتهای گروه معرفت شناسی دائره المعارف علوم عقلی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)» توسط حجت الاسلام والمسلمین ابوترابی؛
- «بررسی نظریات درباره سرّ بداهت تصوری» توسط آقای عارفی.

گروه علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲ دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «آیا عرفا همه چیز را خدا می دانند؟!!» توسط حجت‌الاسلام والمسلمین زمانی قمشه ای؛

- «نظریه عرفانی اخلاق» توسط دکتر فنایی اشکوری؛

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲ چهار جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال جاری ، در یک جلسه موضوع ذیل در سه جلسه مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «بررسی وحدت وجود» توسط حجت الاسلام والمسلمین رمضانی.

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲ سه جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال تحصیلی جاری ، محورهای ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «چالش‌های اخلاقی شدن فضای سایبری» توسط حجت الاسلام والمسلمین رحمتی؛
- «راه کارهای اخلاقی تر شدن در فضای مجازی» توسط حجت الاسلام والمسلمین رحمتی.

گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲ چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «الگوی معرفت شناختی مواجهه با مسئله وجود خدا» توسط دکتر رضا اکبری؛
- «اعجاز قرآنی به منزله برهانی بر وجود خدا» توسط دکتر محمد محمدرضایی؛
- «تبیین در الهیات» توسط دکتر منصور نصیری ؛
- «بررسی روش دین شناسی متکلمان» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر برنجکار.

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲ چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «فلسفه اقتصاد (جلسه دوم) » توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر عربی؛
- «فلسفه جامعه شناسی» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر بستان؛
- «فلسفه علم تاریخ» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر الویری؛
- «فلسفه علم تاریخ، چالشهای موجود و ظرفیتهای ما» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر الویری.

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در مهر و آبان ۱۳۹۲، چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «حکمت حکمت مدنی» توسط دکتر علیرضا صدرا؛
- «بررسی مفهوم فلسفه سیاسی» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضوانی؛
- «چیستی فلسفه سیاسی» توسط حجت الاسلام والمسلمین پارسانیا؛(دو جلسه).

واحد مشاوره علمی

مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در مهر و آبان ۱۳۹۲ ، جلساتی برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

- سیر مطالعاتی فلسفه به ویژه حکمت متعالیه؛
- سیر تحصیل فلسفه و عرفان؛
- سیر مطالعاتی عرفان نظری؛
- بررسی طبقات انسان ها در آخرت از منظر فلاسفه اسلامی(مشاء، اشراق ،متعالیه)و آیات و روایات؛
- بررسی کتاب شرح منطقی بر بدایة الحکمة علامه طباطبایی؛
- نقش عقل در تفسیر قرآن و آسیب شناسی آن؛
- سوالاتی در باب تشکیک وجود؛
- مشاوره پیرامون انتخاب موضوع پایان نامه:۱.عصمت از نظر علت فاعلی و قابلی ۲. برهان حکمت در باب معاد از دیدگاه شهید مطهری (ره)، علامه طباطبایی(ره) و علامه جوادی آملی حفظه الله؛ و ۵ پایان نامه در حیطه کلام، منطق، فلسفه و کلام؛
- سیر مطالعات دروس فلسفه؛
- جایگاه فلسفه و فلاسفه در منظر عارفان مسلمان؛
- کارکردهای عرفان عملی اسلامی برای انسان معاصر در حوزه روانشناسی.

برگزاری کلاس الهیات نهج البلاغه و توحید صدوق

از ابتدای سال تحصیلی ۹۳ ـ ۹۲ بر اساس برنامه ریزی و دعوت هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی کلاس الهیات نهج البلاغه و توحید صدوق توسط آیت الله سید حسن مصطفوی چهارشنبه ها برگزار می شود. این کلاس‌ها که بحمدلله تاکنون با استقبال خوب طلاب و فضلای محترم روبرو شده است، هر چهارشنبه ساعت ۱۱ ـ ۱۰ در مدرس حضرت امام (ره) مدرسه فیضیه کلاس الهیات نهج البلاغه و یک ساعت و نیم به غروب در مدرس ۱ دارالشفاء کلاس توحید صدوق برگزار می شود.

پیگیری مرمت قبر مرحوم آقا علی مدرس

در ادامه پیگیری برنامه های همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقا علی مدرس زنوزی شنبه ۶ مهر ۱۳۹۱ جمعی از مدیران مجمع عالی حکمت اسلامی به اتفاق حضرت آیت الله سید حسن مصطفوی ضمن زیارت آستان مقدس حضرت عبدالعظیم حسنی علیه‌السلام و امام زادگان حمزه و طاهر علیهما‌السلام، از مرقد مرحوم آقا علی مدرس نیز بازدید بعمل آوردند.

در این برنامه که جناب آقای حاج عباس سلیمی و جمعی از مدیران داخلی آستان مقدس حضرت عبدالعظیم حسنی علیه‌السلام حضور داشتند، ابتدا محل قبر مرحوم آقا علی مدرس مورد شناسایی قرار گرفت که پس از تائید، مقرر شد با همکاری آستان مقدس حضرت عبدالعظیم علیه‌السلام نسبت به مرمت قبر و تعویض لوح اقدامات لازم صورت گیرد.

این برنامه با همکاری بسیار مناسب تولیت و مدیران آستان مقدس عبدالعظیم حسنی علیه‌السلام انجام شد.

حضور مسئولان مرکز تخصصی تربیت مدرس در مجمع عالی حکمت اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی فاضل رئیس مرکز تخصصی تربیت مدرس حوزه علمیه قم به همراه جمعی از مسئولان مرکز با حضور در مجمع عالی حکمت اسلامی با حجت الاسلام والمسلمین رضانژاد عضو هیئت مدیره و مدیر گروه کلام در راستای همکاری متقابل گفتگو کردند. در این جلسه حجت الاسلام والمسلمین رضانژاد با تشریح اهداف، برنامه ها و فعالیت های مجمع عالی حکمت اسلامی آمادگی مجمع عالی را جهت همکاری با مراکز حوزوی بویژه مرکز تخصصی تربیت مدرس اعلام نمود. حجت الاسلام والمسلمین مجتبی فاضل رئیس مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم نیز با اشاره به ظرفیت های مجمع عالی حکمت اسلامی خواستار همکاری مجمع عالی در برگزاری دوره های آموزشی و کارگاه های ویژه اساتید علوم عقلی شد.

برگزاری جلسات هماهنگی با نمایندگان مراکز همکار همایش

در ادامه هماهنگی با مراکز همکار همایش ملی حکیم طهران، با نمایندگان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و صدا و سیمای جمهوری اسلامی جلسات هماهنگی برگزار شد. محمد باقر خراسانی دبیر اجرایی همایش، در این جلسات با جناب آقای ضرغام حسین پور نماینده محترم وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و جناب آقای دکتر ناصری نماینده محترم صدا و سیما با تشریح اهداف و برنامه های همایش و بیان انتظارات ، خواستار مشارکت جدی مراکز همکار شد. نمایندگان محترم وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و صدا و سیما نیز در این جلسات نسبت به همکاری با ستاد همایش حکیم طهران بر اساس مذاکرات صورت گرفته، قول مساعدت دادند.

برگزاری نشست علمی «کثرت از منظر عرفان اسلامی»

نشست علمی «کثرت از منظر عرفان اسلامی؛ پندار یا واقعیت» پنجشنبه ۹ آبان ۱۳۹۲ از سوی گروه علمی عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی، در سالن اجتماعات برگزار شد. در این نشست کارشناسان محترم حجج اسلام والمسلمین استاد رمضانی و استاد یزدان پناه به تبیین این موضوع پرداختند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین امینی نژاد برعهده داشتند. گزارش کامل این نشست در همین شماره از خبر نامه در اختیار علاقمندان قرار گرفته است.

جلسات مشترک مدیران دانشگاه مجازی المصطفیﷺ و شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی

جمعی از مدیران دانشگاه مجازی المصطفیﷺ دوشنبه ۱۵ مهر ۹۲ با حضور در جلسه شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی، نسبت به همکاری مجمع عالی با دانشگاه مجازی المصطفیﷺ در بحث دوره های آموزشی و نشست های علمی تاکید کردند. در این جلسه مقرر شد لیست برنامه های مجمع عالی (نشست های علمی، دوره های آموزشی و....) در اختیار مدیران دانشگاه مجازی قرار گیرد، ضمن اینکه مسئولین دانشگاه موضوعات مورد نیاز را در بُعد آموزش و پژوهش به مجمع عالی حکمت اسلامی جهت برنامه ریزی و اجرا پیشنهاد نمایند.

بازدید مسئولین و جمعی از اساتید موسسه مطالعات راهبردی از مجمع عالی حکمت اسلامی

جمعی از اساتید، دانش پژوهان و مسئولین موسسه مطالعات راهبردی علوم اسلام مشهد از مجمع عالی حکمت اسلامی بازدید کردند. در ابتدای این بازدید که سه شنبه ۲۸ آبان ۱۳۹۲ صورت گرفت، حجت الاسلام والمسلمین سید محمد محسن دعایی مدیر عامل موسسه مطالعات راهبردی و حجت الاسلام والمسلمین واسطی معاون پژوهش موسسه ضمن معرفی حضار و گزارشی از برنامه های موسسه خواستار همکاری و مساعدت مجمع عالی حکمت اسلامی در برنامه های آموزشی و پژوهشی خود شدند. در این جلسه محمدباقرخراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی با اشاره به شکل گیری مجمع عالی حکمت اسلامی به تشریح برنامه ها و فعالیت های مجمع عالی و برنامه های در دست اجرا پرداختند. در پایان میهمانان محترم از بخش های مجمع عالی حکمت اسلامی بازدید بعمل آوردند که توضیحات لازم ارائه شد.

برگزاری دومین نشست علمی «ظرفیت شناسی علم اصول الفقه برای علوم انسانی»

دومین جلسه نشست علمی «ظرفیت شناسی علم اصول الفقه برای علوم انسانی» پنجشنبه ۳۰ آبان ۱۳۹۲ از سوی گروه علمی فلسفه علوم انسانی مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات این مجمع برگزار گردید. در این نشست کارشناسان محترم آیت الله اعرافی و آیت الله رشاد به تبیین این موضوع و دیدگاههای خود پرداختند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر شیروانی برعهده داشت.

گروه علمی عرفان

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه دین

گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی

گروه علمی فلسفه حقوق

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی کلام

گروه علمی معرفت‌شناسی

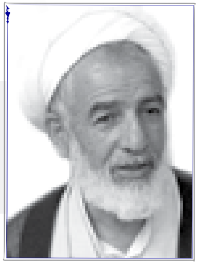
به منظور بهره‌مندی علاقه‌مندان به حوزه حکمت اسلامی با مباحث مطرح شده در جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی، بر آن شدیم که از این شماره خلاصه مباحث جلسات گروه‌ها در خبرنامه حکمت اسلامی منتشر شود.

در این شماره خلاصه مباحث برخی از جلسات گروه‌های علمی که به دفتر خبرنامه حکمت اسلامی رسیده است، منتشر می‌شود. در شماره‌های آتی موضوعات بیشتری از خلاصه مباحث جلسات منتشر خواهد شد. ان شاء الله

● گروه علمی عرفان

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه

دستیار پژوهشی: حجت الاسلام اسدالله شکریان



آیا عرفا همه چیز را خدا می دانند؟!!

حجت الاسلام والمسلمین زمانی قمشه ای

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۱۰

«تعـدادی خیال می کنند عرفا همه چیز را خدا می‌دانند و تمسـک به جملاتی می کنند از قبیل «سـبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها»، منزه است کسی که اشـیاء را ظاهر ساخت و خود عین آنهاست و از این قبیل کلماتی که در سخنان آنان به ویژه ابن‌عربی به چشم می‌خورد. لیکن در پاسخ می گوییم:

اولاً باید اصطلاحات و ادبیات عرفا را شناخت زیرا فن عرفان تخصّصی است و اول باید اصطلاحات آنها را فرا گرفت.

ثانیـاً ابن عربی مقام ذات واجب تعالی را با هیچ ممکن الوجودی متّحد نمی‌داند و آنچه سـبب عینیت و اتحاد است مقام اسماء و صفات و افعال اوست و اینک شواهد هر دو مطلب از کلمات ابن عربی و قیصری:

۱. اما الذات الالهیّته فحار فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء، کما قال – ص- ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک (فصوص الحکم فص آدمی ص ۶۹)

۲. لا یتجلي الحق المطلق من حیث ذاته علي الموجودات الّا من وراء الحجاب من الحجب الاسمائیه (همان،فص شیثی).

بنابرایـن در مقام ذات حق تعالی همه پیامبـران و اولیاء حیرانند و تجلّی او بر موجودات جز از پشت حجاب اسماء صورت نمی‌پذیرد.

۳. انّ الحق المطلق لا تعیّن له ولا تقیّد اصلاً، بل لا اسـم له و لا نعت و لا صفة من هذه الحیثیة، (فص محمدی، ص ۴۹۲)، مقام ذات، اسم، رسم، نعت، صفت تعیّن و تقیّد ندارد و دیده هم نمی‌شـود «ان ذاته تعالي من حیث هي هي لا یمکن ان تري» (فص نوحی ص ۱۳۹).

۴. ان الحق تعالي في مقام هویّته و احدیّته لا یطلّع علیه و لا یعرف حقیقته و لا یمکن ان یعرف (همان ص ۱۸۲) حق تعالی در مقام ذات احدیت از دسـترس اطلاع بیرون است و حقیقتش شناخته نمی‌شود و امکان شناخت ندارد.

۵. بلکه کلام او نیز عین ذات اوست و ماهیت ذاتی او بر هیچ بشری معلوم نیست «و یحذرکم الله نفسه» (همان، ص ۷).

۶. ان الوجود العام المنبسط علي الاعیان (نفس رحماني، رق منشور ...) ظل من اظلاله فهو تعالي المعروف بالاسماء الالهیة و انه بهویّته مع کل شـئ و نبّه انه عین الاشیاء بقولـه هو الاول و الاخـر و الظاهر و الباطن، فکونه عین الاشیاء بظهوره في ملابس اسمائه و صفاته في عالمي العلـم و العین ..... فالماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته، ظهرت اولاً في العلم ثم في العین بحسـب حبّه تعالي اظهار آیاته، متکثر بحسـب الصور و هو تعالي علي وحدته الحقیقیة و کمالاته السرمدیه «و هو الذي في السماء اله و في الارض اله ... و الله نور السماوات و الارض و الله بکل شئ محیط» و کنت سمعه و بصره (همان، ص ۷).

۷. یظهـر حقیقة هذا المعني عند من ظهر له سریان الهویة الالهیة في الجواهر کلها التي هذه الصفات عینها (همان، ص ۱۲). بنابراین سریان و جریان هویت الهی بحسب الاسماء همان است که امیرالمؤمنین(ع) فرمود: «داخل في الاشیاء لا بالممازجة» توحید اسماء و صفاتی او در همه اشیاء جاری و ظاهر در همهٔ مظاهر جلوه‌گر است.

۸. نتیجـه این که قیصری تصریح می کند گمان نبر که ابن‌عربی قائل به طول و اتّحاد است «فلا ینبعي ان یتوهم انه قائل بالحلول، لما کان جمیع الاسماء مستهلکةً تحت الاسم الالهي، مجتمعةً فیه منقهراً تحـت وحدته تعالي» (همان، فص ابراهیمی، ص ۱۸۵).

برای توضیح بیشـتر به کتاب «اسـماء و صفات خداونـد در قرآن» به قلم اینجانب (زمانی قمشه ای) مراجعه شود.

نظریه عرفانی اخلاق

دکتر فنایی اشکوری

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۲۱

مقدمه

مراد ما از عرفان، معرفت شهودی خداوند، امور قدسی یا باطن هستی است، که از راه سیر و سلوک و تهذیب نفس در مسیر عبودیت خداوند حاصل می شود. عرفان مورد نظر در این پژوهش، عرفان دینی و بطور خاص عرفان اصیل اسلامی است که ناظر به ساحت باطنی دین است.

اما مراد ما از "اخلاق" در اینجا اخلاق نیک است که دارندهٔ آن برخوردار از فضائل درونی و افعال نیک بیرونی و مبرا از رذائل درونی و افعال ناپسند بیرونی است که البته این امر چه در جنبه ایجابی و چه در جنبه سلبی ذومراتب است. گوهر اخلاق ملکه درونی است، اما ظهورش در فعل و ترک اختیاری است. در این بحث تأکید بر آن جنبه از اخلاق است که مبتنی بر دگردوستی است. دستکم یکی از ارکان اخلاق دیگر گرایی است.

سازگاری یا ناسازگاری عرفان و اخلاق

ضعف اخلاقِ معاشرت و بی توجهی به دگردوستی، ریشه در جهانبینی نادرستی دارد که به برخی از عرفا نسبت داده اند. توهم ناسازگاری ماده و معنا، جسم و روح، دنیا و آخرت، خدا و خلق، جبرگرایی، مفاهیم عرفانی مثل توکل، رضا و تسلیم ، انزوا و عزلت گروهی را برآن داشته که عرفان را با ورود به اجتماع و دگر دوستی ناسازگار بدانند. در این نگاه، عارف باید زندگی عادی و آمیزش با خلق را کنار گذارد، چرا که توجه به خلق مانع تمرکز و توجه به حق است وعرفان تمام وقت بهتر از عرفان پاره وقت است. پال تیلیخ می گوید که جستجوی اتحاد با خدا عرفا را از توجه به رنج ها ودشواری های انسان غافل می کند.

آیا از مطالعه تاریخ زندگی عرفا می توان بدست آورد که عرفان با اخلاق و دگر دوستی ناسازگار است؟ در مواردی چنین بوده است، اما

باید دانست که اولا این امر کلیت نداشته است. بسیاری از عرفا پیشگام در خدمت به خلق بوده اند.. ثانیا این سبک تفکر و زندگی لازمهٔ عرفان نیست، بلکه، چنانکه گفتیم، حاصل سوء فهم و تفسیر نادرست از آموزه های عرفانی است.

در کتاب مقدس مسیحیان از دو خواهری سخن رفته است بنام مارسا و مری که مارسا اهل کار و خدمت و مری اهل عبادت و مراقبه بود.

عرفای راستین مخالف اخلاق و دگر دوستی و خدمت به خلق نیستند.درست است که برخی یا بسیاری از آنها اهل مشارکت در خدمات اجتماعی نیستند، اما دلیل این امر، بی تفاوتی آنها نسبت به سرنوشت خلق یا بی ارزش دانستن خدمت به خلق نیست؛ بلکه برای این است که آنان فکر می کنند که اینگونه خدمات را دیگران هم می توانند انجام دهند؛ از نظر آنها بهترین خدمت به خلق هدایت معنوی آنهاست که عرفا آن را وظیفهٔ خود می دانند.

از سوی دیگر، اتصاف به چنین فضایلی و دفع چنان رذایلی از الفبای سلوک عرفانی است. بزرگترین مانع دگر دوستی، هوای نفس یا همان خودخواهی و خودمحوری است و محور سلوک عرفانی، غلبه بر هوای نفس است.

حقیقت امر این است که عرفان راستین بدون اخلاق قابل تصور نیست و اخلاق جزء ضروری و لازمهٔ ذاتی عرفان حقیقی است. در عرفان اسلامی این امر از فرط وضوح قابل تردید نیست. از نظر اسلام، عرفان بعد باطنی دین است، نه مستقل از دین؛ و اخلاق از اجزاء اصلی دین اسلام است. الذین یؤمنون بالغیب و مما رزقناهم ینفقون (البقره: ۴) قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم. (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۷۵)

امام و الگوی عارفان مسلمان پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام هستند.

تمرکز توجه در مباحث عرفانی جدید در غرب به تجربهٔ عرفانی است، اما در عرفان اسلامی توجه بیشتر به نتایج اخلاقی و تأکید بر رشد اخلاقی است. ثمر و اثر عرفان را باید در اخلاق دید. تجربهٔ عرفانی امری شخصی است؛ کرامات اتفاقی است؛ اخلاق است که روابط انسانی را تصحیح می کند و برای جمع و جامعهٔ بشری سودمند است.

عرفان فوق اخلاق

برخی ادعا کرده اند که عرفان فوق اخلاق است و عارف به فراسوی قلمرو اخلاق می رود و بدین جهت محکوم به احکام اخلاقی نست. اساس اخلاق بر تفکیک بین خوب و بد است، در حالیکه مهمترین ویژگی رویکرد عرفانی غلبه بر مرزها و زوال تمایزهاســت. می گویند مطلق غیر از تعینات و فوق آنهاست. تمایزهایی که در اثر تعین پدید می آید در مطلق نیست. بنا بر این، خدا در هیچک از اطراف تقسیماتی که در عالم وجود دارد قرار ندارد.

این پندار حاصل یک خلط و مغالطه اســت. آری، این درســت است که خداوند نامتناهی است و نامتناهی محکوم به احکام متناهی نیست. به عبارت دیگر، احکام خلق را نباید در خالق جست.

خدا فوق تقسیماتی است که در مخلوق بماهو مخلوق وجود دارد. اما خدا بیرون از تقسیماتی نیست که در وجود بماهو وجود صورت می گیرد. خدا فوق تناقض نیست، و احکام متناقض دربارهٔ او محال است و لذا او فوق وجود و عدم نیست، مگر از وجود و عدم معنای دیگری مراد شود. او وجود محض است و وجود عدم نیست. همینطور است سخن در باب احکام اخلاقی. خدا فوق نیک و بد نیست، بلکه نیک مطلق است و بدی در او راه ندارد. خدا موجودی اخلاقی است. او عادل، صادق، رحیم، ارحم الراحمین، جواد و غفار است و ظلم و کذب و حسد و بخل و دیگر رذایل در او راه ندارد.

ســرّ اینکه حق تعالی فوق برخی تضادهاست، اما فوق تناقض ها نیست و فوق تقسیمات مخلوقات است اما فوق تقسیمات وجود نیست، این است که قرار گرفتن در یکی از اطراف شــق اول موجب محدودیت اســت اما قرار گرفتن در یکی از اطراف شق دوم موجب محدودیت نیست. فوق اطراف در قسم اول بودن ممکن است، اما فوق اطراف در قسم دوم بودن محال است.

از سوی دیگر، عبد هیچگاه از عبد بودن خارج نمی شود و عارف هرگز خدا نمی شود. او در جستجوی قرب به خدا و لقاء با اوست، نه خدا شدن. اگر بین ظاهر و مظهر و شأن و ذی شأن نوعی وحدت هست، این وحدت، وحدت محض نیست؛ بلکه وحدت در عین کثرت و تمایز است.

گاهی می گویند عارف سکری که مست خداست به تمایزها و باید و نباید ها توجه ندارد، از این رو مخاطب هیچ حکمی ا ز جمله احکام اخلاقی نمی تواند باشــد. عارفی که در بحر وحدت محو و مستغرق گشته و از آن باز نمی گردد از آن رو که مسلوب العقل است تکلیف از او ساقط است (لاهیجی، ص ۲۹۹).

مست خدا بودن لازمهٔ رسیدن به قلهٔ آگاهی است، نه رسیدن به جهل و بی خبری. این مستی ناشی از فرط آگاهی است، نه ناشی از فقد آن.

نظریهٔ عرفانی اخلاق

آیا عرفان، خود نظریــه ای اخلاقی دارد؟ آیا می توان از عرفــان نظریه ای اخلاقی استخراج کرد

دیدگاه استیس

والتر اســتیس بر آن اســت که ازدیدگاه عرفانی، ریشهٔ ارزش های اخلاقی، آگاهی عرفانی اســت. اوج آگاهی عرفانی، آگاهی وحدت بی تمایز است. در این آگاهی فاصله میان نفس جزئی و روح جهانی برداشــته می شــود و فردیت زائل و منحل در روح کلی می گردد. در واقع، من حقیقی هر فرد، نه نفوس جزئی، بلکه نفس کلی است که همهٔ نفــوس در آن ادغام می گردند. آنچه نفوس جزئی را از هم متمایز می کند احوال و خاطرات عارضی است. عارف سالک می کوشد با درون نگری این احوال و خواطر را از صفحه ضمیرش بزداید و به نفس بسیط دست یابد. نفس بسیط در همهٔ هستی یک حقیقت بیش نیســت. نیل به نفس بسیط کلی به معنــای زوال نفوس جزئی متکثر است.

نقد این دیدگاه

وجود واقعیتی بنام نفس کلی یا روح جهانی به معنایی که مورد نظر استیس است اثبات نشده است. نفوس فردی نیز حاصل عروض

احوال بر نفس کلی نیستند. هر نفس جزئی جوهری است که احوالی بر آن عارض می شود. ملاک تشــخص و تمایز نفوس این احوال نیست، بلکه اصل وجود و جوهر هر نفسی متمایز از دیگری اســت. براساس مبانی فلسفه اسلامی، زوال فردیت پذیرفته نیست و کثرت و فردیت امری حقیقی است و نه اعتباری. براهین تجرد نفس و بقای نفس، بر بقای نفس فردی دلالت دارند. تفســیری از وحدت وجود که منتهی به زوال مطلق کثرت و تفرد شود مقبول نیست. لازمهٔ ضروری وحدت وجود، زوال فردیت نیســت. مقام فنا نیز همان زوال فردیت نیست، بلکه مراد از فنا این اســت که شخص در آن مقام به خود توجه ندارد و محو تماشای محبوب است. از حیث وجودی نیز عارف می یابد که وجود او مستقل از وجود حق نیست، بلکه پرتوی و جلوه ای از آن وجود است، نه اینکه معدوم و نا متمایز باشد. پس از مقام محو و فنا، مقام صحو و بقاست که شخص به خود باز می گردد؛ اما این بار این خود، با اینکه هست، مانع و حجاب حق نیست.

از نظر تعالیم اســلامی نیز زوال فردیت مردود است. آموزه های مربوط به حیات پس از مرگ، قیامت، و بهشت و جهنم با زوال فردیت ناسازگار است.

نسبت خود آگاهی و خدا آگاهی

آیا خودآگاهی منشأ خدا آگاهی است، یا خدا آگاهی منشأ خودآگاهی است؟ برخی حکما و عرفای اسلامی قائلند که خداآگاهی مقدم بر خودآگاهی و منشأ آن است. چون مخلوق عین ربط به خالق و یا شأنی از شئون اوست، محال است که بدون آگاهی از طرف ربط یا ذی شأن، از ربط یا شأن آگاه بود. چنانکه از حیث وجودی، علت و ذی شأن مقدم است، از حیث علمی نیز علم به او بر علم به غیر او مقدم است.

اما بســیار بعید است که کسی از خود آگاه نباشد اما از خدا آگاه باشد. خودآگاهی حضوری، ذاتی انســان و ملاک هویت و تشخص اســت و قوام فردیت فرد به خودآگاهی حضوری است. هیچ اشکالی ندارد که وجود ما وابسته به حق باشد، اما علم ما به حق وابسته به علم ما بخود باشد؛ بلکه جز این متصور نیست.

از ظاهر آیات و روایات بر می آید که خودآگاهی اکتســابی و حصولی نیز معمولا مقدم بر خداآگاهی است. انسان معمولا از راه آفاق و انفس از خدا آگاه می شود. "من عرف نفسه عرف ربه"

نظریه مختار

در نظریهٔ دینی و عرفانی اخلاق، بین اخلاق و توحید ارتباط هســت. خدا، طبق تعریف، کامل و خیر مطلق و معدن خوبی ها و منشأ ارزش هاست. خداآگاهی، آگاهی از کمال، خیر و جمال مطلق است. این آگاهی در هر سطحی که باشــد، به همان اندازه حب به خدا را در پی دارد. بالاترین نوع خداآگاهی آگاهی شهودی است که منشأ شدیدترین درجه از عشــق به خدا است. انسان ذاتا و فطرتا مجذوب کمال و عاشق جمال است. شهود کامل و جمیل مطلق بدون عشق به او ممکن نیســت. این عشق، که عشق به خوبی هاست، منشأ گرایش به نیکی هاست.

از ســوی دیگر، عالم و آدم، از نگاه عارف، مظاهر و شــئون کامــل و جمیل مطلق هستند. عشــق به حق، مستلزم عشق به مظاهر و شــئون اوســت. بنا بر این، خدا آگاهی، عشق به خدا و بالتبع عشق به خلق را در پی دارد و عشق به خدا منشأ گرایش به نیکی هاست.

"عشق برخاســته از معرفت عرفانی" می تواند مبنا و منشــأ گرایش اخلاقی و دگر دوســتی باشــد. تفاوت این نظر با دیدگاه اســتیس جوهری اســت. از نظر استیس، آگاهی عرفانی وحدت بی تمایز منشأ اخلاق است؛ اما طبق این نظر، عشق مبتنی بر خدا آگاهی عرفانی منشأ اخلاق است.

از دیدگاه اســلامی درجه ای از خداآگاهی فطری است و همگان ولو به صورت ناآگاهانه از آن برخوردارند.

نکته دیگر این اســت که، بر این مبنا هرموجودی که از چنین آگاهی و عشقی برخوردار باشد، و در عین حال مختار باشد، اخلاقی خواهد بود.

و بالأخره، پیش از همــه و بیش از همه موجودات، خداوند که به ذات خود آگاه است و عاشق ذات خود است و علم و عشق و اختیار بی نهایت است، کمال و خیر مطلق و اخلاقی نیز هست. البته اخلاق خدائی متناسب با وجود بیکران اوست. در معارف دینی سخن از اخلاق الله است، «تخلقوا باخلاق الله.»

عشق حقیقی، رذائل را محو و ریشهٔ سوء خلق را می سوازند. به عبارت دیگر، نه تنها بین خیر فردی و خیر جمعی تعارض و تزاحم نیست، بلکه آنها در یک راستا قرار دارند و بین آنها تلازم است.

ریشهٔ تنازع ها و تخاصم ها در توهم تزاحم بین خود خواهی و دگرخواهی، حب ذات و خیر خواهی است. تا این تزاحم حل نشود اخلاق تحکیم نمی شود. تنها راه حل این معضل برداشــتن این تزاحم است. بهترین راه برای تحکیم اخلاق، ترویج محبت است.

عشق با صداقت و خلوص ملازم است و ریشهٔ ریا و تظاهر و نفاق را می خشکاند.

معصوم کسی است که معرفت و محبتش به خدا در اوج است؛ ارادهٔ او محو ارادهٔ الهی و خواســت او همان خواست خداست. کمال معرفت و محبتش موجب می شود که کمترین مزاحمتی بین خواست او و رضای الهی نباشد و میل او و ارزش های اخلاقی بر هم منطبق باشند.

نتیجه

از آنچه گفتیم بدست آمد که:

اولاً نه تنها عرفان با اخلاق سازگار است، بلکه اخلاق جزء ضروری عرفان است. گرچه اخلاق بدون عرفان ممکن و موجود اســت، ولی ناتمام اســت؛ اما عرفان بدون اخلاق اساسا ناممکن است. آنچه موجب توهم ناسازگاری شده، انحراف در عرفان و سوء فهم از آموزه های عرفانی بوده است، نه حقیقت عرفان؛

ثانیاً گرچه خداوند فوق ممکنات اســت و عارف نیز با ارتبــاط و اتصال به حق می کوشد از دنیا انقطاع پیدا کند، اما فراتر رفتن از ارزش هــای اخلاقی کــه لازمهٔ کمال وجودی هستند متصور نیست؛ بلکه اخلاق در عرفان رنگ الهی می گیرد و تعالی پیدا می کند. به عبارت دیگــر، عرفان برتر از اخلاق نیســت، بلکه باید گفت که عرفان اخلاقِ برتر است.

ثالثاً بر مبنای جهانبینی عرفانی، عشق به خدا که برخاسته از خداآگاهی عرفانی است منشــأ ارزش هــای اخلاقــی از جملــه دگردوستی اســت. متعلق حقیقی و اصیل عشق خداوند است، اما ثانیا و بالعرض عشق به خلق تعلق می گیرد. عشــق به حقیقت بیکران الهی مبنای پرستش او و عشق به خلق مبنای خدمت به خلق است. این عشق و در پــی آن عبادت و خدمت زمینه ســاز کمال انســانی است و بدین سان بین حب ذات و ایمان و اخلاق هماهنگی ایجاد می شــود و خود دوســتی و دگر دوســتی، و سودگرائی و ارزشگرایی در یک مسیر قرار می گیرند.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام والمسلمین جمال سروش

موانع و چالش‌های فراروی اخلاقی شـدن فضای سایبر

حجت الاسلام والمسلمین حسینعلی رحمتی

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۲۱

- رشد و توسعه روزافزون فناوری های ارتباطاتی و اطلاعاتی در دنیای امروز موجب شکل گیری فضای مجازی یا سایبر شده است. فضای سایبر فواید و امکانات فراوانی برای انسـان امروز دارد. مثلا سـرعت و دقت بسیاری از کارها را بیشـتر کرده و زمینه های رشـد و پیشرفت علمی، صنعتی، فرهنگی و اجتماعی جوامع را فراهم نموده است.
- فضای سـایبر در کنار منافع زیاد، دارای پیامدهای منفی و زمینه‌سـاز سوءاسـتفاده های فراوان نیز هسـت. این امر موضوع ها و پرسش های گوناگونی را مطرح می کند که لازم است مورد توجه قرار گیرد. همچنین این پیامدها از ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و مانند آن می تواند مورد بررسی قرار گیرد. بررسی آنها از منظر اخلاقی، امروزه موجب شکل گیری شاخه ای از اخلاق به نام «اخلاق فناوری اطلاعات و ارتباطات» (= فاوا) شده که زیرمجموعه اخلاق کاربردی است.
- برخی از بی اخلاقی هایی که در فضای سایبر انجام می پذیرد از این قرار است: نقض حریم خصوصی دیگران، تولید و توزیع محتوای مستهجن و تشییع فاحشه، آموزش و تشویق کارهای خطرناک و غیراخلاقی، توهین و تحقیر دیگران، بی احترامی به مقدسات دینی، جاسوسی، هک کردن و انجام حمله های سایبری، اخاذی، نقض مالکیت مادی و معنوی دیگران، ایجاد روابط غیر اخلاقی و نامشروع، دامن زدن به شایعات یا ترویج مطالب دروغ و غیرواقعی، ارسـال پیام های ناخواسته (هرزنامه)، سوءاستفاده از دیگران، به ویژه کودکان و افراد ناتوان و... .
- با توجه به پیامدهایی که موارد ذکر شده در بر دارد، می توان گفت امروزه اخلاقی شدن فضای سایبر (به معنای مراعات هر چه بیشتر اصول اخلاقی در همه شوون مربوط به این فضا) تبدیل به یکی از دغدغه ها و خواسته های همه انسان های اخلاق گرا (اعم از متدین و غیرمتدین) شده است. لکـن این امر با موانـع و چالش های گوناگونی مواجه اسـت که بدون شناسـایی و تلاش برای رفع یا کاهش آنها دستیابی به چنان مقصودی ممکن نخواهد بود. در بحث حاضر به برخی از مهم ترین این موانع اشاره خواهد شـد. آن چه ارائه می شود گرچه در مورد همه فناوریهای اطلاع رسـانی و ارتباطی کم وبیش صدق می کند ولی مباحث مطرح شـده بیشتر ناظر به «اینترنت» به عنوان موثرترین و شاخص ترین مصداق این فناوری ها است.
- بحث حاضر گامی به سوی «رفع مانع» اخلاقی شدن فضای سایبر است. اما این کافی نیسـت و بایستی روش ها و ابزارهای «ایجاد مقتضی» نیز به طور جداگانه مورد بررسـی قرار گیرد. به عبارت دیگر، بایستی روشن شود که برای کاستن از این موانع و تقویت اخلاق گرایی در فضای سایبر چه کارهایی باید انجام داد و از چه شیوه ها و ابزارهایی باید بهره گرفت.
- در بحـث حاضر مقصود از «چالش» هـر عامل درونی یا بیرونی و فردی یا اجتماعی اسـت کـه می تواند مانع مراعات اصـول اخلاقی در فضای سـایبر شده یا این روند را کند نماید، یا به عبارت دیگر، باعث تشدید اخلاق گریزی در این فضا شود. آن چه ارائه می شود بر مبنای یک استقرای ناقص از سوی نگارنده است.
- برخـی از آن چه در ایـن بحث به عنوان موانع مطرح می شوند (مانند روحیه کنجکاوی، دسترس پذیری و ارزان بودن) در واقع از امور مشترکه هستند، به این معنا که اگر در مسیر صحیح قرار گیرند موجب بهره گیری هر چه بیشتر از فناوری های ارتباطی و اطلاعاتی و رشـد وتعالی فردی و اجتماعی می شـوند و اگر در مسیر نادرست قرار گیرند به عوامل اخلاق گریزی یا موانع اخلاقی شدن فضای مجازی (و حقیقی) تبدیل می شوند.
- مباحثی که مطرح می شـود نه به قصد توجیـه برای محدودسـازی دسترسـی به فضای سایبر که برای فراهم سازی زمینه استفاده هر چه بهتر ، مطمئن تر و بیشتر از مزایا و امکانات این نعمت خداوندی است.
- برخی از مهم تریـن موانع اخلاقی شدن فضای سایبر از این قرارند:

معنویت گریزی و پیروی از هواهای نفسانی، سـودجویی، منفعت طلبی و طمع ورزی، جذب مخاطب بـه هر طریق، مبانی نظری توجیـه کننده، اختـلاف در مصادیق امور اخلاقـی و غیر اخلاقی، ضعـف اخلاق در فضای حقیقی، جهالت و ناآگاهی، سادگی و عدم بلوغ فکری، کوتاهی یا ناآگاهی والدین، شهرت طلبی، امکان ناشناس ماندن، حس کنجکاوی، دسـترس پذیری و ارزان بودن، دین سـتیزی، اختلاف ها، کینه‌ها و رقابت ها، قدرت طلبی، محدودسازی غیر منضبط و ناموجه، عذرهـای بدتر از گناه! ، و ضعف قوانین یا کوتاهی در اجرای آنها.

راهکارهای اخلاقی تر شدن فضای مجازی

حجت الاسلام والمسلمین حسینعلی رحمتی
تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۸/۵

- مراعات اصول اخلاقی در فضای سایبر و حوزه های وابسته به آن هر چند دغدغه ای است مبارک و ارزشمند ولی، همانند اخلاقی شدن فضای حقیقی، با دشواری ها و چالش های فراوانی رو به رو است. از این رو نخستین گام برای کاهش اخلاق گریزی ها و اخلاق ستیزی های مرتبطان با این فضا، شناخت موانع و چالش های این مسیر است. درباره این موضوع در نشستی جداگانه صحبت شد.
- شناسایی موانع هر چند لازم است ولی کافی نیست؛ بلکه همچنین لازم است راهکارهایی که می تواند به اخلاقی تر شدن فضای مجازی منجر گردد نیز بررسی و معرفی شود. بحث حاضر در این راستا ارائه می گردد.
- حتی با وجود بهره گیری از راهکارهایی از قبیل آن چه در این بحث ارائه می شود باز هم نمی توان انتظار اخلاقی شدن کامل فضای مجازی را داشت، چرا که این امر مستلزم آن است که اولا همه مرتبطان با این فضا در سراسر جهان بر روی مفاهیم و مصادیق فضائل و رذائل اخلاقی و اصول مربوط به آنها در این عرصه توافق پیدا کنند ثانیا همه آنها خود را به طور کامل مقید به مراعات همه این اصول نمایند. اما از آنجا که، همانند فضای حقیقی، چنین انتظاری گر چه مقبول است ولی عملی شدن آن معمول یا مقدور نیست، لذا اگر بخواهیم واقع بینانه به مسئله نگاه کنیم باید بگوییم که در صورت توجه به راه‌کارهایی از قبیل آن چه در ادامه می آید، فضای سایبر تا اندازه زیادی اخلاقی می شود.
- پس از بررسی و شناخت راهکارهای مناسب برای ترغیب و تشویق افراد به مراعات اخلاق در فضای مجازی، نوبت به موضوع دیگری می رسد که آن هم بایستی به طور جداگانه مورد تامل قرار گیرد. این موضوع عبارت است از «شیوه ها» و «ابزارها»ی اعمال راهکارهایی که در بحث حاضر ارائه می شود.
- از منظر بحث حاضر، بهترین و موثرترین راهکار برای اخلاقی تر شدن فضای مجازی آن است که اهمیت و ارزش اخلاق و اخلاقی بودن در وجود همه مرتبطان با فضای سایبر نهادینه شود. به عبارت دیگر، همه افراد در خود انگیزه های کافی و لازم را برای مراعات اخلاق و پرهیز از نقض اصول اخلاقی در فضای مجازی داشته باشند.
- برای اخلاقی شدن فضای مجازی نمی توان صرفا به شیوه های سلبی و پیشگیرانه از قبیل فیلترینگ امید داشت (گرچه این موارد نیز در جای خود و مشروط به شرایطی لازم است)؛ چرا که امروزه دور زدن این موانع به آسانی امکان پذیر شده است.
- برخی از مهم ترین راهکارهایی که می توان برای اخلاقی تر شدن فضای مجازی پیشنهاد کرد از این قرار است:
- تقویت باورهای دینی به ویژه حاضر و ناظر دانستن خداوند، اخلاقی سازی فضای حقیقی، برجسته سازی هویت انسانی انسان، اعمال نظارت بیرونی، امر به معروف و نهی از منکر، احساس مسوولیت و تشریک مساعی جهانی، آگاهی بخشی و آموزش.

● گروه علمی فلسفه دین

- مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین علی شیروانی
- دبیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین محمد جعفری

اعجاز قرآن به مثابه برهان بر اثبات وجود خدا

دکتر محمد محمدرضایی
تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۱۶

براهین متعددی برای اثبات وجود خدا ارائه شده است، از برهان حرکت تا برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین. یکی از براهینی که به نظر می‌آید به آن کم لطفی شده است، برهان معجزه است که در لسان متکلمان به رسمیت شناخته نشده است، آن برهان بدین تقریر است:

- قرآن معجزه است؛
- معجزه صرفاً از طرف خداوند امکان‌پذیر است.
- (نتیجه)؛ پس اعجاز قرآن برهانی بر اثبات وجود خداست.

البته دو نفر از اندیشمندان به این برهان اشارتی داده‌اند:

- احمد مصطفی مراغی در تفسیر مراغی ج ۳، ص ۱۶۳؛
- ملا مهدی نراقی در انیس الموحدین، هفت دلیل برای اثبات وجود خدا آورده‌اند که دلیل پنجم ایشان دلیل معجزات و کرامات است (صص ۵۳-۵۴).

نا گفته نماند که تقریرهای دو اندیشمند فوق الذکر قابل اشکال است و نیاز به تتمیم دارد.

اکثر متکلمان معجزه را دلیلی بر صدق نبوت و نبی گرفته‌اند اما به نظر می‌رسد که می‌توان قرآن را دلیل بر خدا دانست. از آیهٔ ۸۲ نساء می‌توان استظهار نمود که قرآن دلیل بر خداست. از خطبهٔ ۱۷۵، ۱۸۳ و ۱۴۳ نهج البلاغه هم می‌توان این را برداشت کرد. مثلاً می‌فرماید «فالقرآن حجة الله علي خلقه». در برخی روایات بر علامت بودن قرآن برای خدا تأکید دارند. (بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱)

حضرت آیت الله جوادی آملی در کتاب «تبیین براهین اثبات خدا» نیز به برهان معجزه اشاره نموده و آن را برای اثبات وجود خدا ناکارآمد تلقی می‌کنند که اشکالات زیر متوجه برهان معجزه است:

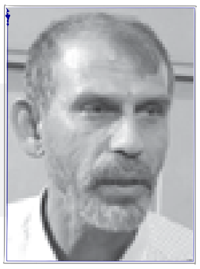
- کسانی که معجزات را مشاهده نکرده‌اند برای آنها این برهان حجیّت ندارد.
- باید در این حوادث غیرِ عادی نقش علل طبیعی کاملاً منتفی بوده و نیز علتهای ناشناخته غیر الهی در آنها نقش نداشته باشد حتی علل متافیزیکی؛
- معجزات محال عقلی است و تحدی هم نه برای اثبات خدا بلکه برای اثبات صدق نبوت است.

اما پاسخ این اشکالات چنین است:

- معجزه قولی مثل قرآن در دسترس است؛
- علل مادی در شکل‌گیری قرآن کاملاً منتفی است؛
- حقانیت قرآن در خودش هست و نه در چیز دیگر. آیات قرآن به نور تشبیه شده است و انواع معجزه در قرآن وجود دارد و یکی از ابعاد آن، اعجاز محتوایی آن است و معانی آن هم اعجاز دارد. یکی از معانی آن، این است که این کتاب از ناحیه خداست و کسی که نشانه بودن آن را به چالش بکشاند، معجزه بودن قرآن را انکار کرده است و دیگر برای اثبات صدق دعوی نبوت هم کارآمدی ندارد. پس دلالت قرآن بر خدا ذاتی آن است.

● **گروه علمی فلسفه سیاسی**

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا
دستیار پژوهشی: محمدباقر خراسانی



حکمت حکمت مدنی

دکتر صدرا

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۱۴

پیش درامد

حکمت؛ معطوف به حکومت بوده و حکومت اکمال حکمت است. حضرت امام خمینی(ره) در انقلاب بی بدیل اسلامی ایران با وارد کردن حکمت به حکومت و ابتنای حکومت بر حکمت برترین تحول را بوجود آورد. این حکمت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی دوساحتی مادی و معنوی متعادل و متعالی قرآنی و اسلامی جهانی و جاویدانست. حکمت رسا و سازوار:کارامد؛ بهره ور و اثربخشی که موجب و موجد رسایی و سازواری: کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی بوده و می تواند باشد. حکمت مدنی این چنین؛ زیرساخت راهبردی ساختار راهبردی و شبکه درونی یا درون سازه یا شاکله الگوی اسلامی و ایرانی پیشرفت، تحول و تولید نظریه و نگاه نظریه علمی؛ علم و علم توحیدی، توسعه متعالی اقتصادی، سیاسی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی چشم انداز فرازآینده جمهوری اسلامی ایران و تجدید و تاسیس تمدن نوین اسلامی است.

اول.علم و بویژه فلسفه و حکمت حکمت مدنی: پرسش از و پاسخ به؛ چرایی، چیستی و احیانا چگونگی حکمت مدنی، سیاسی و سیاست است. به تعبیری خاستگاه، جایگاه و نقش علمی(نظری و دینی)، عملی(راهبردی و کاربردی) و عینی(اجرایی و جاری)حکمت مدنی، سیاسی و سیاست یکی و نخستین پرسه راهبردی بنیادین و جامع در این زمینه است.پرسه پدیده شناسی پس از پرسه معرفت شناسی و پرسه روش شناسی علم و علمی و حکمی یا حکمت مدنی در پرسمان پدیده و پدیده شناسی علم و حکت مدنی، سیاسی و سیاست است.

دوم.پیشینه مدنی و تمدنی، پشتوانه مکتبی و دینی، سیر استکمال و متکامل و ساختار کامل(رسا و سازوار)و چشم انداز توسعه متعالی و چالش ارتقای کارامدی حکمت حکومت و حکومت حکمت، دیگری و دومین پرسه راهبردی نظامند و هدفمند در این راستا می باشد.

حکمت حکمت مدنی در نگاه و از نظریه دوتن از برجسته ترین مؤسسان و شاخصین حکمت مدنی را با نگاه حکمت متعالی سیاسی در این قسمت بر می نمایانیم.

یکی و نخست.فارابی؛ مجدد و مؤسس حکمت مدنی نظری فاضلت اسلامی

دیگری و دوم.خواجه نصیر؛ محیی و مجری حکمت مدنی عملی فاضلت اسلامی

درامد

اول.حکمت مدنی فارابی

- خاستگاه، جایگاه و نقش علمی راهبردی (علمی علم)فلسفه مدنی

«فلسفه مدنی، در مواردی که به بررسی(تفحص) افعال و سنن و ملکات ارادی- و دیگر مباحثی که به آن مربوط است- بپردازد، قوانین کلی را به دست می‌دهد، و راه اندازه‌گیری(تقدیر) آنها را بر حسب احوال و اوقات مختلف، و اینکه چگونه و با چه چیز باید این اندازه‌گیری صورت گیرد، نشان می‌دهد. سپس آنها را اندازه ناگرفته باقی می‌گذارد، چه این کار عملاً مخصوص نیروی دیگری غیر از این فعل است، که باید به آن نسبت داده شود. با اینهمه، احوال و عوارضی که اندازه‌گیری و تقدیر بر حسب آنها صورت می‌گیرد، نامحدود است و رسیدن به همه آنها ممکن نیست». (احصاء العلوم؛ ص ۱۰۹)

دوم.حکمت مدنی خواجه نصیر

- خاستگاه، جایگاه و نقش راهبردی علمی (علم)حکمت مدنی

۱.«و از اینجا معلوم شود که حکمت مدنی، و آن این علم است که مقاله مشتمل بر اوست، نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. و موضوع این علم هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل» (اخلاق ناصری؛ ص ۲۵۳).

برامد

پرسمان حکمت مدنی

پدیده و پدیده شناسی یا علم حکمت به معنای اعم فراگیر اهم پرسه های سه گانه ذیلست:

الف.پرسه معرفت شناسی حکمت و حکمی مدنی(نظری و عملی)،

۱.امکان شناخت، ۲.حدود شناخت، ۳.مراتب شناخت ۴.منابع شناخت.

ب.پرسه روش شناسی حکمت مدنی

۱.شیوه برهانی و شهودی، ۲.شیوه تحلیلی متنی و محتوایی۳.شیوه عینی و عرفی

ج.پرسه پدیده شناسی حکمت مدنی شامل؛

اول.پرسش هستی شناسی یا چرایی حکمت مدنی یعنی حقیقت یا مبادی حکمت مدنی

دوم.پرسش چیستی شناسی حکمت مدنی یعنی ماهیت یا مبانی حکمت مدنی

سوم.پرســش از چگونگــی حکمت مدنی یعنی واقعیت یا اصول حکمت مدنی.

مفهوم شناسی فلسفه سیاسی

حجت الاسلام والمسلمین محسن رضوانی

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۲۸

بررسی مفهوم فلسفه سیاسی

براساس منابع مکتوب و موجود افلاطون در کتاب فایدون، بند ۸۰ تعریف روشن و شـفافی از فلسفه دارد که فلسـفه را به معنای کشف حقیقت یا فهم و درک حقیقت می داند. افلاطون بر جنبه حقیقت‌یابی فلسـفه تکیه دارد، که در مقابل سوفسطائیان که حقیقت را نفی می‌کردند، می باشد. سوفسطائیان شکاک نبودند بلکه جزم به خلاف داشتند، جزم به اموری داشته اند که افلاطون در مقابل آنها بیان می‌دارد که باید بدنبال حقیقت بود.

فلسـفه را افلاطون در مقابل سفسطه بکار می‌برد،لذا فیلسوف کسی است که از مرحله پندار، حس و عقل عبور کند و به مرحله شهود برسد. معرفت عقلی معرفت اولیه و ابتدائی و معرفت شهودی معرفت عالی است.

ارسـطو در کتاب متافیزیک خود فلسفه را علم به موجود بما هو موجود تعریف می‌کند که فلسـفه اولی را تبیین می‌کند. امروزه به تأثیر از ابن سـینا و ارسطو تعریفی از فلسفه ارائه می‌شود در حالی که ظرافت‌هایی در تعریف افلاطون وجود دارد که در این تعریف وجود ندارد. پس با نگاهر افلاطونی اگر بخواهیم فلسـفه سیاسی را تعریف کنیم: فلسفه سیاسی یعنی کشف حقایق سیاسی.

فلسفه در اندیشه سـقراط و افلاطون به معنای درک و فهم حقیقت است ، در حالی که امروزه درک و فهم حقیقت، کمترین نقشی در پرداختن به فلسفه ندارد و به نوعی «فلسفه philosophy» به «نظریه Theory» تنزل یافته است. در نگاه امروزی، فلسفه معنای ارزش‌گذارانهٔ خود را از دست می‌دهد و به نسبی‌گرایی تقلیل می‌یابد و حتی شامل فعالیت سوفسطائیان هم می‌گردد، حال آنکه فلسفه‌ای که سقراط و افلاطون در جست‌وجوی آن بودند، در تقابل با سفسطه‌گری بود. این تقابل صرفاً در روش و رهیافت نبود، بلکه حتی در عنوان نیز متفاوت بودند؛ یکی «فلسفه» اسـت که در جست‌وجوی کشف حقیقت است و دیگری «سفسطه» اسـت که در صدد نفی حقیقت اسـت. به نظر می‌رسـد، آنچه باعث شده است حتی متفکران اسلامی معاصر هم به دنبال فهم معنای اصیل فلسفه نباشـند، نوعی نگاه انحصاری تفسـیر ارسطویی و تفسیر رایج غرب مدرن از فلسفه باشد.

فلسفه سیاسـی نیز به معنای درک و فهم حقایق امور سیاسـی و تبیین آن به شیوه برهانی اسـت. برای فهـم دقیق مفهوم فلسفه سیاسـی، ضرورت دارد بدانیم این اصطـلاح دارای چه نوع ترکیبی اسـت. آگاهی به این مسـئله، بسیار اهمیت دارد و می‌تواند جلـوی برخی از خلطهای رایج را بگیرد و درک بهتری از فلسـفه سیاسی به دسـت دهد. ترکیب «فلسـفه سیاسی Political Philosophy» ترکیبی وصفی است. فلسفه سیاسی با ترکیب مشابه دیگر، یعنی «فلسفه سیاسـی Philosophy of Politics» متفاوت است. فلسفه سیاست، ترکیبی اضافی اسـت که به دنبال تبیین فلسـفه دانش سیاسـی اسـت و در زمره فلسـفه‌های مضاف و معرفـت درجه دوم قرار می‌گیرد. در حالی که فلسـفه سیاسی در ترکیب وصفی، دانش و معرفت مستقلی

اســت که همانند دیگر دانش‌های درجه اول، دارای موضوع، هدف و مســائل مخصوص به خود است. به عبارت دیگر، فهم تمایز میان فلسفه سیاسی و فلسفه سیاســت، به فهم تمایز «فلســفه وصفی al Philosophy» و «فلسفه مضاف Philosophy of» بستگی دارد. در حالی که فلسفه وصفی امری یگانه است و به موصوف خود هویت می‌بخشد، فلسفه مضاف امری دو گانه است و به واکاوی مضاف الیه خود می‌پردازد؛ مسـئله ای که امروزه در محافل علمی، بسیار مورد غفلت و خلط واقع می‌شود.

✍ وجه تمایز فلسفه سیاسی با ترکیب‌های دیگر:

در مقام تمایزشناسی فلسفه سیاسی با ترکیب‌های دیگری همچون «علم سیاسی Political Science» و «نظریه سیاسی Political theory» نیز متمایز است. علم سیاســی همان معنای تجربی و رایجی است که امروزه در غرب وجود دارد. علم سیاسی در محدوده گزاره‌های تجربی خلاصه می‌شود. ولی فلسفه محدود به گزاره‌های تجربی نیست. علم سیاسی به گزاره‌های تجربی خلاصه می‌شود ولی فلسفه محدود به گزاره‌های تجربی نیست. علم سیاسی یعنی گزاره‌های سیاسی که دانشــمند با فرایند تجربی بدســت می‌آمد که در نهایت به نظریه سیاسی و تئوری سیاسی تبدیل می‌شود.

تمایز اصلی فلسفه با علم و تئوری اینکه فلسفه بدنبال کشف و حقیقت است ولی علم به دنبال واقع است fact. فلسفه سیاسی چون حقیقت محور است فرازمانی و فرامکانی اســت ولی علم سیاسی و تئوری سیاســی واقعیت محور است، لذا فیلسوف سیاسی به دنبال پاسخگویی کلان است که در همه زمان ها و مکان‌ها پاسخ‌گو باشد. اشتراوش هم فلسفه سیاسی را فرا زمانی و فرامکانی می داند که به بحران‌ها می توان براساس آن آموزه‌ها پاسخ داد. اشتراوس معتقد است فارابی قطعا فیلسوف سیاسی است که اندیشه‌های وی بدرد بحران های امروز غرب و برای برون رفت از آن بحران ها می‌خورد.

لذا علم به معنای عامش نیست، بلکه به معنای خاصش، یعنی همان ساینس و علم تجربی منظور اســت. نظریه سیاسی، قالبی نظری است که در علم سیاسی مطرح اســت و عمدتا دانشمندان سیاسی به کار می‌برند. این در حالی است که فلسفه سیاسی در اندیشــه سیاسی مطرح است و عمدتا فیلسوفان سیاسی ارائه می‌کنند. فلسفه سیاسی صرفا تبیینی و علّی و معلولی نیست، فلسفه سیاسی عمدتاً تجویزی و حکمی اســت. در فلسفه سیاسی، فیلسوف سیاسی صرفاً هست‌ها را بیــان نمی‌کند، بلکه علاوه بر بیان هســت‌ها که جنبه مقدمی دارد، به تجویز و حکم می‌پردازد؛ در حالی که در نظریه سیاســی با تبیین هست‌ها، به یک سری پیش‌بینی‌هایی می‌رســد که فرا زمانی و فرامکانی نیست، بلکه این زمانی و این مکانی اســت. بنابراین، در دوره مدرن یکــی از چرخش‌های مهمی که صورت گرفته، جایگزینی نظریه سیاســی به جای فلسفه سیاسی است. نظریه سیاسی، اصطلاحی اســت که در مدرنیته شکل گرفت و مبتنی بر روش تجربی است؛ در حالی که فلسفه سیاســی از قدمت تاریخی خاصی برخوردار است که مبتنی بر روش برهانی اســت. فلسفه سیاسی با «حقیقت Truth» مرتبط است که امری جاودانه و فرازمانی اســت؛ در حالی که نظریه سیاسی با «واقعیت Fact» مرتبط است که امری مشروط و نسبی است.

فلسفه سیاسی درصدد است مطلوب‌ترین وضعیت را برای همــه زمان‌ها و مکان‌ها نشــان دهد؛ در حالی که نظریه سیاســی، وضعیت ممکن و مناســب با زمان و مکان حاضــر را تعیین می کند. امروزه کتاب‌های بسیاری تحت عنوان فلسفه سیاسی نوشته می‌شــوند که در واقع محتوای آنها نظریه سیاسی است.

✍ تمایز فلسفه سیاسی با دانش‌های دیگر:

تمایز فلسفه سیاسی با دانش‌هایی همچون فقه سیاسی، کلام سیاسی، عرفان سیاسی و تفسیر سیاسی، «تمایز روشی» است. بدین معنا که تمایز ایــن دانش‌ها به موضوعات و مســائل نیست، بلکه به روش و شیوه‌ای اســت که در آن به کار گرفته می‌شود. به عنوان مثال، مفهوم حکومت را می‌توان به روش‌های مختلف فلسفی، فقهی، کلامی، عرفانی و تفسیری بررســی کرد. از سوی دیگر، تمایز «اندیشــه سیاسی Political Thought» بــا دانش‌هــای مزبور نیز در تفســیر سیاسی نیســت؛ بلکه مقسم این دانش‌هاست. هر فلســفه سیاسی، اندیشه سیاسی است؛ اما هر اندیشه سیاسی فلسفه سیاسی نیست.

بنابراین، فلسفه سیاسی دانشی است که به روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقایق امور سیاســی و اثبات و تبیین آن اســت. فلسفه سیاسی تلاشی در جهت جایگزینی «معرفــت Knowledge» به ماهیت امور سیاســی، به جای بــاور Opinion» به ماهیت امور سیاسی اســت. این نوع نگاه به فلســفه سیاسی، برخاســته از تأملات افلاطونی است. افلاطون در تمثیل غار در مقام بیان نوعی معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، معرفت جایگزین باور می‌شود و هدف فلسفه نیز همین تبدیل و جایگزینی است (جمهوری، کتاب هفتم).

یکی دیگر از خلط‌های رایج، خلط میان «فلسفه سیاسی اسلام Political Philosophy of Islam» و «فلسفه سیاسی اسلامی Islamic Political Philosophy» است. اگر تمایز میان «فلسفه اسلام Philosophy of Islam» و «فلسفه اسلامی Islamic Philosophy» به لحاظ مفهومی روشن باشد، با تأملی دقیق تمایز مفهومی فلسفه سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی اسلامی نیز روشن خواهد شد. قید «اسلام» در فلسفه سیاسی اسلام، به معرفتی سیاسی دین مبین اسلام و آموزه‌های اصلی آن اشاره دارد که در کتاب و سنت وجود دارد؛ در حالی که قید «اسلامی» در فلسفه سیاسی اسلامی، به دو مسئله مهم اشاره دارد: اول آنکه فلسفه سیاسی اسلامی، دانشی برهانی است که در تمدن اسلامی شکل گرفته و نمایندگانی همچون فارابی دارد؛ دوم آنکه این فلسفه در پرداختن به مباحث فلسفه سیاسی، علاوه بر استفاده از منابع فکری فلسفه سیاسی سقراطی، هرگز از وحی و آموزه‌های اسلامی غافل نبوده است. بنابراین، پیوندی دو سویه با آموزه‌های سقراطی و آموزه‌های اسلامی دارد.

فهم تمایز میان «فلسفه سیاسی دانشی» و «فلسفه سیاسی موضوعی» نیز مهم است. فلسفه سیاسی دانشی، اشاره به فلسفه سیاسی دارد که به عنوان یک دانش در تمدن اسلامی شکل گرفته است و فیلسوف براساس روش‌شناسی فلسفه سیاسی سقراطی، در تلاش است به پرسش‌های بنیادین و امروزین فلسفه سیاسی پاسخ دهد. فلسفه سیاسی موضوعی، اشاره به فلسفه سیاسی دارد که فیلسوف صرف نظر از نگرش دانشی و روش‌شناسی فلسفه سیاسی سقراطی، در تلاش است به پرسش های بنیادین و امروزین فلسفه سیاسی پاسخ دهد. بر این اساس، فیلسوفانی را که به فلسفه سیاسی اسلامی پرداختند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف. فیلسوفانی که با نگرش دانشی به مسائل فلسفه سیاسی نگریستند. در این نگاه، فیلسوف با توجه به فلسفه سیاسی سقراطی و روش‌شناسی آن، مسائل فلسفه سیاسی را تحلیل می‌کند؛ ب. فیلسوفانی که با نگاه موضوعی به مسائل فلسفه سیاسی نگریستند. در این نگاه، فیلسوف صرف‌نظر از فلسفه سیاسی سقراطی و با استفاده از تأملات خویش، مسائل فلسفه سیاسی را بررسی می‌کند. فیلسوفان اسلامی معاصر دانست. البته به نظر می‌رسد جمع میان فلسفه سیاسی دانشی و فلسفه سیاسی موضوعی مناسب باشد. بنابراین، فهم درست ترکیب «فلسفه سیاسی» و تمایز آن با «فلسفه سیاست» و «نظریه سیاسی»، در فهم و تفسیر درست ماهیت «فلسفه سیاسی اسلامی» بسیار مهم است.

● **گروه علمی فلسفه علوم انسانی**

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین مسعود آذربایجانی

فلسفه علم تاریخ

حجت الاسلام والمسلمین محسن الویری

تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۲۹

وقتی سخن از فلسفه‌ی تاریخ می‌رود، غالباً دو تلقی از آن رواج بیشتری دارد:

– فلسفه تاریخ به معنای فلسفه (یعنی چیستی و چرایی) رویدادهایی که در گذشته‌ی زندگی بشر اتفاق افتاده

– فلسفه تاریخ به معنای فلسفه (چیستی و چرایی) گزارش این رویدادها

معنای اول را فلسفه جوهری یا فلسفه نظری تاریخ نیز می‌نامند و معنای دوم نیز، فلسفه انتقادی، فلسفه تحلیلی یا فلسفه علم تاریخ نامیده می‌شود. در این جلسه، گزارشی از مهم‌ترین مسائل فلسفه نظری و فلسفه انتقادی تاریخ ارائه شده و سپس، طرحواره‌ای برای فلسفه انتقادی تاریخ پیشنهاد شد.

مهم‌ترین مسائل فلسفه نظری تاریخ

الف. تحول تاریخ (این‌که آیا اساساً تاریخ، حیات و هویتی مستقل و متحول دارد یا خیر؟)

ب. عامل تحول تاریخ

ج. مسیر حرکت تاریخ

د. سرانجام تاریخ

هـ. قانونمندی رویدادهای تاریخی

و. علیت در رویدادهای تاریخی

ز. پیش‌بینی رویدادهای تاریخی

مهم‌ترین مسائل فلسفه انتقادی تاریخ (فلسفه علم تاریخ):

الف. علمیت تاریخ

ب. جایگاه علم تاریخ در منظومهٔ علوم

ج. امکان شناخت تاریخی

د. واقعیت در تاریخ

هـ عینیت تاریخی

و . علیت در تاریخ (اگر مبتنی بر بحث انجام شده در فلسفه نظری تاریخ، جریان علیت در رویدادهای تاریخی را بپذیریم، در فلسفه‌ی انتقادی تاریخ این بحث مطرح خواهد شد که روش‌شناسی شناسایی چنین رابطه‌ی علّی چیست؟)

ز. تجربه‌پذیری تاریخ

ح. پیشبینی در تاریخ

ط. نظریه و تاریخ (امکان و چگونگی استفاده از نظریه‌های علوم اجتماعی در فهم و تفسیر تاریخ)

ی. تفسیر و تبیین تاریخی (تلاش‌های انجام شده برای فهم رویداد تاریخی یا فهم روابط بین پدیده‌های مؤثر بر یک رویداد و همچنین، نسبت تبیین و تفسیر تاریخی با تبیین و تاریخ در علوم اجتماعی)

ک. چیستی سند تاریخی (اعم از اسناد مکتوب و اسناد غیرمکتوب

ل. چگونگی گزینش داده‌ها در تاریخ

م. روش‌شناسی پژوهش تاریخی

ن. ابزارهای پژوهش

س. علوم کمکی تاریخ (مانند باستانشناسی، کتیبه‌شناسی، سکه‌شناسی، نسخه‌شناسی و ...)

ع. مسأله معنی در تاریخ (تحلیل کردن معنای کنش‌ها و رویدادهای تاریخی از جانب نقش‌آفرینان و یا تماشاگران حاضر یا غایب)

ف. روایت (مباحثی مانند ساختار روایت، مرزهای تاریخ روایی و تاریخ تحلیلی، انواع روایت تاریخی و ...)

ض. مکتبها و جریانهای تاریخ نگاری

مباحثی پراکنده مانند مفهوم تاریخ و سودمندی تاریخ هم بیش و کم در منابع مربوط به هر دو شاخه از فلسفهٔ تاریخ به چشم میخورد.

فصل‌بندی پیشنهادی ارائه شده در نشست از مباحث فلسفهٔ تاریخ

هندسهٔ کلی طرح جدید چنین است:

- کلیات و مباحث عمومی
- فلسفهٔ نظری تاریخ
  - کلیات

- فلسفۀ فراتاریخ
- فلسفۀ مجموعۀ رویدادهای تاریخی
- فلسفۀ رویداد تاریخی
- فلسفۀ انتقادی تاریخ
  - کلیات
  - فلسفۀ علم تاریخ
  - مباحث عمومی
  - مباحث معرفت‌شناختی
  - مباحث روش‌شناختی
- فلسفۀ گزارش‌های تاریخی

با توجه به محدویت فرصت در جلسه و تمرکز بر فلسفه علم تاریخ، از میان سه بخش کلی این طرح جدید، تنها گزارشی از زیرمجموعه‌ی فصل سوم (یعنی فلسفه انتقادی/علم تاریخ) ارائه گردید.

۳. فلسفۀ انتقادی تاریخ

- کلیات
  - بایستگی‌ها و پیامدهای فلسفۀ انتقادی تاریخ به مثابۀ گونه‌ای از فلسفۀ مضاف
  - بایستگی‌ها و پیامدهای فلسفۀ انتقادی تاریخ به مثابۀ گونه‌ای از مطالعات میان‌رشته‌ای
  - لایه‌های مختلف فلسفۀ انتقادی تاریخ و رابطۀ آنها با یکدیگر
  - مبادی تصوری و تصدیقی فلسفۀ انتقادی تاریخ
  - مقایسه در تاریخ و همانندسازیهای شخصیت‌های دوران معاصر با شخصیت‌های تاریخی و رویه‌ها، آسیب‌ها و ضوابط آن
  - آموزش تاریخ و ملاحظات آن
- فلسفۀ علم تاریخ (توجه به تاریخ به مثابه یک دانش و رشته تحصیلی)
  - کلیات
  - علمیت تاریخ
  - پیشینۀ تاریخ به مثابۀ یک رشتۀ علمی
  - شاخه‌های مختلف دانش تاریخ (از جمله تاریخ شفاهی، تاریخ سیاسی، تاریخ اجتماعی، ...)
  - تاریخ مطلق و تاریخ مضاف
  - تأملات نظری پیرامون امکان‌سنجی مقوله‌ای به نام تاریخ معاصر (آیا تاریخ‌نگاری زمان حال یک تعبیر متناقض‌نماست؟)
  - رابطۀ تاریخ با دیگر علوم با تأکید بر علوم اجتماعی
  - تعاملات تاریخ با دانشهای دینی مانند تفسیر و سیره و فقه و حدیثشناسی و رجال
  - تعاملات فلسفۀ علم تاریخ با دانش‌های دینی مانند کلام.
  - مکاتب تاریخ‌نگاری
  - مکاتب تاریخ‌نگاری در گسترۀ تمدن اسلامی و مغرب زمین
  - ادوار تاریخ‌نگاری و سیر تحول آن در گسترۀ تمدن اسلامی و دیگر تمدن‌ها
- مباحث معرفت‌شناختی
  - امکان شناخت تاریخی
  - ارزش شناخت تاریخی
  - واقع‌نمائی تاریخی گزاره‌های وحیانی
  - عینیت در تاریخ
  - علیت در تاریخ و پدیده‌های تاریخی
  - هرمنوتیک تاریخی
  - وصف در تاریخ و گونه‌های مختلف آن
  - تحلیل در تاریخ و گونه‌های مختلف آن
  - تبیین در تاریخ و گونه‌های مختلف آن
  - تأویل در تاریخ
  - الگو و ساختار در وصف و تحلیل و تبیین تاریخی
  - نظریه‌ها، پارادایم‌ها و نقش آنها در وصف، تحلیل و تبیین تاریخی
  - پیشبینی در تاریخ
- مباحث روششناختی

این مباحث از یک سو رنگ اکتشاف دارد و با گزارههای خبری ما را از معیارهائی که اغلب مورخان آن را به کار می‌برند ولی نسبت به آن ناآگاهند، مطلع میسازد و از سوی دیگر با گزاره‌های انشائی می‌تواند رنگی هنجاری به خود بگیرد و به مدد تاریخ‌پژوهان بشتابد.

  - چیستی سند تاریخی و انواع آن
  - انواع نوشته‌های تاریخی به ویژه در گسترۀ تمدن اسلامی
  - ابزارهای پژوهش در تاریخ
  - روش‌های گردآوری داده‌های تاریخی
  - علوم کمکی تاریخ

☑ روشهای انباشت و ذخیرهسازی اسناد و شواهد تاریخی
☑ روشهای پردازش دادههای تاریخی
☑ روشهای تحقیق کمی به ویژه آمار در تاریخ و به اصطلاح بررسی‌های کیلومتریک در تاریخ
☑ روش‌ها و سازوکارهای پیشبینی در تاریخ

فلسفۀ گزارشهای رویدادهای تاریخی

این لایه از فلسفۀ انتقادی تاریخ، که البته خود میتواند از شاخه‌های فلسفۀ علم تاریخ به شمار آید ولی به این دلیل که کلمۀ تاریخ در آن به معنای علم تاریخ نیست مستقلاً مد نظر قرار گرفته است، نگاهی بیرونی به آن دسته از گزارشهای تاریخی دربارۀ رویدادهای گذشته بشر دارد که الزاماً در قالب علم تاریخ و مطابق با استانداردهای آن پدید نیامده است و محورهای مربوط به فلسفۀ علم تاریخ بیش و کم برای این دسته از گزارش‌های تاریخی نیز میتواند مورد توجه قرار گیرد.

همچنین مقرر شد در جلسه‌ای دیگر، دکتر الویری به بحث از برخی مسائل چالش برانگیز فلسفه انتقادی تاریخ برای علوم اسلامی و برخی ظرفیت‌های موجود در علوم انسانی برای فلسفه انتقادی تاریخ بپردازند.

لازم به ذکر است که مقاله‌ای با عنوان «پیشنهاد طرحواره‌ای بومی برای فلسفه تاریخ» توسط اینجانب در فصلنامه پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی (سال سوم، شماره ۶، بهار ۱۳۹۱، صص ۵۷–۷۸) به چاپ رسیده است.

فلسفه علم تاریخ؛ چالش‌های موجود و ظرفیت‌های ما

حجت الاسلام والمسلمین الویری
تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۸/۲۷

مهمترین مسائلی که در متون و منابع مربوط به فلسفۀ علم تاریخ که آن را فلسفۀ انتقادی تاریخ هم می‌خوانند، مورد بحث قرار می‌گیرد چنین است: علمیت تاریخ، جایگاه علم تاریخ در منظومۀ علوم، امکان شناخت تاریخی، واقعیت در تاریخ، عینیت تاریخی، روش‌های تعلیل تاریخی (کاربست علیت در تاریخ)، تجربه‌پذیری تاریخ، روش‌های پیش‌بینی در تاریخ، نظریه و نظریه‌پردازی در تاریخ، تفسیر تاریخی، تبیین تاریخی، سند تاریخی و ملاحظات مربوط به آن، عنصر گزینش در تاریخ، روش‌شناسی پژوهش‌های تاریخی، ابزارهای پژوهش در تاریخ، علوم کمکی تاریخ، مسألۀ معنی در تاریخ، روایت در تاریخ و ملاحظات مربوط به آن، مکتبها و جریانهای تاریخ‌نگاری و مباحثی پراکنده مانند مفهوم تاریخ و سودمندی تاریخ. به نظر می‌رسد می‌توان این مباحث را که اغلب به صورت پراکنده مورد توجه قرار گرفته است، در سه محور کلی به شرح زیر دسته‌بندی کرد: کلیات، مباحث مربوط به فلسفۀ علم تاریخ و مباحث مربوط به فلسفۀ گزارشهای تاریخی. مباحث مربوط به فلسفۀ علم تاریخ هم قابل تقسیم‌بندی به سه محور فرعی مباحث عمومی، مباحث معرفت‌شناختی و مباحث روش–شناختی خواهد بود. عناوین فرعی پیشنهادی ذیل هر یک از این محورها در مقالۀ زیر آورده شده است: الویری، محسن، پیشنهاد طرحواره‌ای بومی برای فلسفه تاریخ، فصلنامۀ علمی ـ پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم، بهار ۱۹۳۱، شمارۀ ۶ صص ۷۵ ـ ۷۷.

مباحث موجود فلسفۀ علم تاریخ تا پیش از آن که تحولی بنیادی در قالب و محتوای آن پدید آید، چالشهایی را برای ما پدید آورده است. مراد از مباحث چالش‌برانگیز، مباحثی است که یا نادرست است و یا در مقایسه با میراث بومی ما از قوت کمتری برخوردار است ولی در هر دو حالت به دلیل کوتاهی ما در بهره‌گیری از سرمایۀ اندیشه‌ای بومی، حتی تعدادی از دین‌باوران هم در عمل در این مباحث، از میراث کنونی غرب تبعیت می‌کنند. این چالشها را در سه محور به شرح زیر می‌توان برشمرد:

- تلقی خاص از مفهوم علمی بودن تاریخ و غیرموجه جلوه کردن استناد به وحی و تبدیل آموزه‌های وحیانی در حوزۀ تاریخ به مقولۀ «تاریخ مقدس» ـ در این نگاه مراد از گزارۀ تاریخی گزاره‌ای است که هیچ

پیش‌داوری نسبت به درستی آن نداشته باشیم و همسان دیگر گزاره‌ها و از طریق سنجش با دیگر گزاره‌ها در بارۀ درستی یا نادرستی آنها داوری کنیم. بنا بر این هر آن چه در قرآن در بارۀ مسائل تاریخی آمده است، تاریخی نیست یعنی به دلیل باور پیشینی به درستی آن، در قلمرو علم تاریخ قرار نمی‌-گیرد و حداکثر می‌توان به چشم یک «تاریخ مقدس» یعنی اطلاعات تاریخی که فاقد ارزش علمی است ولی جنبۀ تقدس دارد به آنها نگریست.

- نفی ماوراء در تحلیل تاریخی ـ ادامۀ سیطرۀ نگاه پوزیتویستی در علم، دانش تاریخ را هم تبدیل به یک دانش محدود به قلمرو محسوسات کرده است و در این نگاه هر گونه اشاره به یک عامل ماورائی مانند امداد الهی و یا مشیت الهی و یا عذاب الهی در تحلیل و تعلیل تاریخی ناروا شمرده می‌شود.
- فراوانی نسبی متون و منابع و غنا و کارآمدی مباحثی مانند علیت در مقایسه با میراث و سرمایه کنونی مسلمانان ـ متون و منابع فلسفۀ علم تاریخ به صورت نسبی فراوان است و از غنا و به ویژه کارآمدی لازم هم برای گره‌گشایی از مشکلاتی که معمولاً یک پژوهشگر تاریخ با آنها روبروست برخوردار است. به عنوان مثال در بحث علیت تاریخی حداقل هفت رویکرد زیر در این منابع به چشم می‌خورد که پژوهشگر تاریخ می‌تواند از آنها برای تعلیل یک رویداد تاریخی استفاده کند: تمییز بین قلمروهای چهارگانۀ علت (قلمرو طبیعت محض، قلمرو طبیعت در اختیار انسان، قلمرو جوامع ا نسانی، قلمرو قصد و انگیزه)، تمایز بین شرایط لازم و شرایط کافی، علت به مثابۀ مجموعه‌ای از شرایط، شرطیهای خلاف واقع، برجسته ساختن علت قریب و سرانجام برجسته ساختن علت مهم. و حال آن که دیدگاه رایج در بحث علیت در منابع فلسفی ما هر جند از استواری بیشتری برخوردار باشد برای یک پژوهشگر تاریخ نامفهوم و در نتیجه ناکارآمد است.

در برابر این چالش‌ها، ما از ظرفیت‌های خوبی هم برای مواجهه با فلسفۀ انتقادی تاریخ برخوردار هستیم. این ظرفیت‌ها را در چهار محور به شرح زیر می‌توان برشمرد:

- ظرفیت‌های ما در مباحث مربوط به فلسفۀ نظری تاریخ که بر مباحث فلسفۀ علم تاریخ اثرگذار است:
- ظرفیت دینی ما در مسأله‌ای به نام فطرت برای تبیین عامل حرکت تاریخ، مسیر حرکت تاریخ و غایت تاریخ
- ظرفیت دینی ما در مسأله‌ای به نام سنت تاریخی برای تبیین رویدادهای تاریخی به ویژه پیوند منطقی بین ارزشها و شناخت بدون لطمه دیدن عینیت تاریخی
- ظرفیت فلسفی ما برای تبیین مفهوم زمان به عنوان عنصر محوری تاریخ
- ظرفیت فلسفی ما برای تبیین مفهوم وجود و انحای وجود برای تبیین لایه‌های هست تاریخی
- ظرفیت فلسفی ما در موضوع شناخت برای تبیین معرفت تاریخی
- ظرفیت دینی ما در تبیین سودمندی تاریخ و معنی بخشی به تاریخ
- ظرفیت دینی ما از نظر مضامین تاریخی کمتر مورد توجه قرار گرفته شده در قرآن و روایات مانند اخبار پیامبران پیشین و یا تاریخ امتهای نابود شده و یا انواع داده‌های تاریخی موجود در روایات ما به ویژه در زمینۀ تاریخ اجتماعی.
- در نگاهی کلی باید گفت ما از ظرفیت دینی و فلسفی درخور و قابل اعتنائی برای درانداختن طرحی نو و قابل ارائه به مخاطبان غیربومی در زمینۀ فلسفۀ علم تاریخ برخورداریم.

گروه علمی کلام

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام جواد اسحاقیان

تحلیل دیدگاه‌ها در موضوع خلقت از عدم

حجت الاسلام والمسلمین قدردان
تاریخ ارائه: ۱۳۹۲/۷/۹

سوال مهم و اساسی در این موضوع هست که خداوند این جهان را چگونه خلق نمود؟ تبیین جواب های داده شده به این سؤال عبارتند از:

۱. برخی از فلاسفه یونان گفته اند: خداوند نقش محرّک، صورت بخشی و احسن سازی نظام عالم را داشته است یا اینکه آفریدگار و خالق از عدم بوده است؟

در کلام ابن رشد آندلسی هم این نکته مطرح شده است که جوهر نخستینی از قبل وجود داشته و خداوند آن را تغییر و تحول داده است.

۲. در مقابل این نظریات، متکلمان اسلامی (شیعه و اشاعره)، خلقت از عدم را بیان کرده اند، در مسیحیت هم امثال آگوستین قدیس، آکویناس و ... همین نظریه را مطرح نموده اند. مطالب برخی از متکلمان شیعه از این قرار است:

- شیخ طوسی در هنگام بحث از خلقت آسمان و زمین بیانش چنین است: (أوجَدَ هما من غیر شیء).
- آقای رازی، نیز خلقت موجودات از عدم را مطرح کرده است.
- قبل از آنها سیدمرتضی هم این نظر را ارائه کرده است.

۳. فلاســفه در این بحث، خلقت از عدم را محال می دانند و نمی پذیرند و می گویند اصل هستی از ذات خدا منشأ گرفته و در ذات خداوند منوجح بوده است.

۴. صاحبنظران عرفان هم مبحث تجلی را برای چگونگی خلقت مطرح می کنند.

بر نظریات مطرح شده اشکالاتی وارد است؛ مثلاً در بحث اهل عرفان، این ایراد وارد می شود که در ذات خداوند که بسیط است چه اتفاقی می افتاد که بحث آن تجلی و خلقت آن موجودات متکثری شود؟

پس از بیان دیدگاه های چهارگانه موجود، باید ادلّه آنها بحث شود.

۱) دلیل متکلمان: اگر جهان از امر وجودی خلق شود مشکل تحصیل حاصل می شود زیرا موجود خلق شده اگر دقیقاً عین قبلی باشد که در واقع چیزی خلق نشده و اگر امری مغایر با موجود اول است که همان خلقت از عدم می شود؛ امثال فخر رازی در آثار خود این دلیل را می آورد.

۲) برخی گفته اند رابطه خداوند با مخلوقات رابطه فاعلیّت است نه علیّت، مانند رابطه نفس با تصوراتی که حتی خیالی اســت و وجود خارجی ندارد. پس خداوند مانند نفسی که صُوَری را انشاء می کند، موجودات عالم را از عدم خلق کرده است. این دلیل عقلی اول است.

خلاصه دلیل دوم: همانگونه که نفس تصوراتی دارد ولو خیالی باشد، در خلقت از عدم هم همینگونه است.

دلایل نقلی: آیاتی که «کن فیکون» بودن خلقت را ارائه نمــوده و یا آیاتی که «فاطر السموات و الارض» را فرموده است.

در ادامه دلایل نقلــی، روایاتی وجود دارد: امیرالمومنین فرمود: «ولا من شــيٍ خلقَ ما خلق» «صنع لا مِن شــئ، کوَّنَ ما کان» اینها خلقت از عدم را می رساند. اما این روایات «لا من شئ» است، نه «من لا شئ» اگر عبارت دوم بود صریح تر بود.

روایت از امام باقر آمده اســت که خداوند «من لا شــی» خلق نموده است و صریح تر از آن عبارت دعای جوشــن کبیر است که صراحتاً خلقت از عدم مطرح شده است. «یا مَن خلق الاشیاء من العدم».

حجت الاسلام والمسلمین قدردان در ادامه بحث به اشکالاتی که در این مباحث مطرح است، پرداخت و گفت:

اشکالی که در مورد تصورات نفس می آورند آن است که تمام مفاهیم ذهنی چه کلیات یا محسوسات و همگی یا خداوند هم مابازای خارجی دارد یا ترکیبی از اجزای خارجی دارد «مثل تصور ســیمرغ» پس خلقت خداوند هم از عدم محسوب نمی شود.

اشــکال: اگر از کتم عدم خلق اتفاق افتاده است اگر فاقد این جهانی و مخلوقات بوده است، فاقد شــی می شود و چگونه معطی شــی می شــود و اگر عالم را در ذات خود داشته باشد که خلقت از عدم نمی شود.

اشــکال بعد آن اســت براســاس نظریه متکلمان، رابطه خداوند با غیر چیست؟ ذات خداوند چه رابطه ای با معلول خود هم قبل

و هم بعد از خلقت دارد؟ اگر ارتباط نداشته چگونه آن را خلق کرده است و اگر رابطه عُلقه داشته است که بحث خلقت از عدم مخدوش می شود.

اشکال دیگر آنکه، اگر خلقت از عدم باشد، تأخّر رتبی یا زمانی در خلقت مطرح می شود، این سوال مطرح می شود که چرا از ازل خلق نموده است؟ آیات مانعی در اراده و علم خداوند وجود داشته است که خود این منجر به ایجاد تغییر در ذات می شود که دچار اشکال است.

در نهایت استاد علامه جعفری و مصباح یزدی، ابهام و توقف در مورد نظریه نهایی را مطرح کرده اند.

در خاتمه جلسه نظریات و دیدگاههای اساتید حاضر در این جلسه مطرح شد که خلاصه آن چنین است:

تعبیر روایات چنین نشان می دهد که آفرینش در علم ذاتی الاهی مندمج بوده و به مجرد اراده، پدید آمده است و این منشأ الهی از آغاز و تاکنون وجود دارد، اساساً مفهوم واجب الوجود، سرریز بودن وجود و سریان دائمی وجود از آن است. براساس نظریه ابن سینا، اراده الاهی به هر چه تعلق گرفت «کن فیکون» خواهد شد.

بحث ما عالم ابداع است، عدم هم «من» و آغاز ندارد که بگوییم خلقت از عدم واقع شده است. پس در زمانی ما هم اگر اراده خداوند برداشته شود موجودات، «نیست» خواهند شد.

فعل خداوند از خودش انفکاک ندارد، پس برای خلقت، تغییری در ذات خداوند لازم نیست ایجاد شود، عرفاء حکما، اراده و خلقت را از هم جدا نمی کنند مانند دریا و موج آن.

روایاتی که مربوط به خلقت از عدم مطرح شده و نیز نوع تجلّی (در روایت کنزاًمخفیاً) از نظر سندی و امکان استنناد ،استناد به آنها مورد تأمل است.

ابتدا باید تصور صحیح در مورد ذات الهی ارائه شود که طبیعتاً در مورد کیفیت و چگونگی اصل خلقت که مربوط به ذات می شود نمی توانیم احاطه علمی داشته باشیم و توصیفات ما در حد تشبیه و تنظیر است.

نکته بعد در نظر گرفتن مراتب هستی است که در مرتبه خلقت عقل اول آن محذورات و اشکالات وجود ندارد.

ذهن می تواند برخی از مفاهیمی را که ایجاد می کند بدون مابإزای خارجی باشد و منشأ آن فقط خلاقیت خود ذهن است و اگر این پذیرفته شود به شکل کاملتر و بدون محدودیتش را در مورد خلقت مطرح شود.

بیشتر اشکال مربوط به این نظریه خلقت از عدم در بخش تصوّر آن است و اگر از راه تشبیه و ... حل بشود تصدیق آن آسان تر است.

بخشی از اشکالات به این برمیگردد که مخلوق در واقع دارای وجود است و سوال اساسی آن است که این وجود از کجا آمده است؟

نکته دیگر آنکه در هنگام خلق، تجافی و جدا شدن در ذات خداوند واقع نمی شود. نظیر آنکه سوالی از مجتهدی پرسیده می شود که پس از پاسخ دادن او به سوال، چیزی غیر از آن چه در خزانه نفس اوست، صادر نشده است.

راه مناسب برای تقریر مسأله بحث عرفاء است. همان نسبتی که بین خود انسان و تصویر او در آینه است، بین خدا و مخلوقات است. موجوداتی که خلق شده اند، همان اسامی و حقایق مندمج در ذات الاهی است که نمودهایی پیدا کرده است.

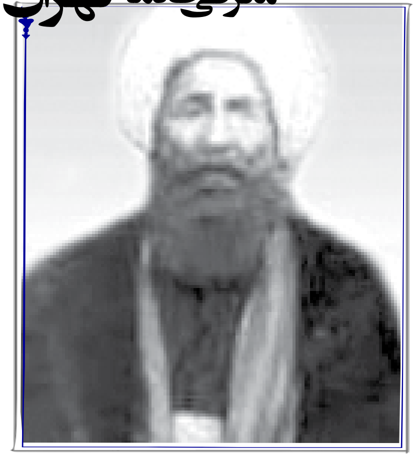
کیفیت نمود را می توان اینگونه بیان کرد: محیی الدین عربی بیانی در مورد خلقت دارد که به اصطلاح خداوند می خواست خودش را ببیند، نظیر آنکه انسان می خواهد خود را در آینه ببیند؛ خداوند فعّال مایشاء است، تجلیّات ظهوری و بطونی آن همان خلق اوست.

مطالب بعدی آنکه تصور کلی و ... باطی درجات و مراحلی ممکن است، که علامه طباطبایی فرموده اند گاهی کلی عقلی را تصور می کنم.

ادامه مباحث به جلسات آتی وانهاده شد که موضوع خلقت از عدم از دیدگاه فلاسفه و عرفان هم مطرح خواهد شد. انشاء الله

حکیم طهران
۴
حکیم طهران
همایش ملی
آقا علی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)
ویژه نامه

معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران ۵



حکیم شیخ عبدالنبی نوری مازندرانی

زندگی نامه

حکیم آیت‌الله شیخ عبدالنبی نوری مجتهد مازندرانی، در سال ۱۲۱۴ هـ.ش برابر با ۱۲۵۴ هـ.ق در خانواده‌ای اهل علم و فضل در شهرستان نور دیده به جهان گشود. پدرش ملا مهدی، پیش از تولد او دار فانی را وداع گفت و او تحت تربیت و محبت مادر، پرورش یافت. در پنج سالگی، مادر را نیز از دست داد. عبدالنبی به مدت پنج سال در زادگاهش به فراگیری علوم مقدماتی و سطح پرداخت. آنگاه به حوزه علمیه آمل و بابل رفت و در نزد سعید العلماء مازندرانی به کسب علم پرداخت. سپس برای کسب معلومات بیشتر راهی تهران شد و با ظرفیت فکری و علمی ویژه‌ای که داشت در محضر اساتید فلسفه و حکمت زانوی ادب زد و مدت ۱۶ سال از محضر حکیم مدرس تهرانی کسب فیض نمود.[۱] او ضمن آشنایی با مفاهیم فلسفه صدرایی، به تهذیب نفس پرداخت و روح و جانش را به زیور اخلاق و ملکات نفسانی آراست.

شیخ عبدالنبی از آن پس، برای تکمیل سطوح عالی فقه و اصول و درک محضر نخبگان علم و عمل، به عتبات عالیات مهاجرت کرد و با شرکت در درس میرزا حبیب‌الله رشتی در نجف و میرزا محمدحسن شیرازی در سامرا، در بسیاری از علوم اسلامی صاحب‌نظر و به درجه اجتهاد نائل آمد. وی همچنین در عتبات عالیه از انفاس قدسی ملا فتحعلی سلطان آبادی نیز بهره مند شد. شیخ عبدالنبی در سال ۱۳۰۶هـ.ق به درخواست مردم به تهران بازگشت و به تبلیغ، تدریس و تربیت طلاب پرداخت. پس از رحلت میرزای شیرازی و شهادت شیخ فضل‌الله نوری، عالی‌ترین مقام علمی و اجتهادی تهران به ایشان اختصاص یافت. ایشان پس از بازگشت به تهران در یکی از مدارس شهر به تدریس همت گماشت. حوزه درسی این عالم ربانی، محل تجمع فضلا و بزرگان بود که تعدادی از شاگردان وی عبارتند از:

۱. میرزا طاهر تنکابنی؛

۲. آیت الله العظمی مرعشی نجفی؛

۳.شیخ محمد تقی آملی؛

۴.میرزا ابوالحسن شعرانی؛

۵. سید ابوالحسن قزوینی؛

۶. و....

علامه حسن زاده آملی نقل نمودند که: حضرت آیت الله شعرانی در مجلس درسی حکایت فرمود که حاج شیخ عبدالنبی نوری در جلسه درسی برای ما نقل کرده است که گفت : من در ایام طلبگی از نور مازندران برای تحصیل به تهران آمدم ، و در مدرسه سپهسالار قدیم حجره ای گرفتم و به درس و بحث اشتغال داشتم ، قضا را رساله ای در کیمیاگری به دستم آمد، و من شب ها پس از به خواب رفتن طلاب مدرسه پوشیده و پنهان از آنان ، در پشت بام مدرسه مطابق دستور آن رساله عمل می کردم ، لذا هیچ کس از کار من آگاه نبود؛ همین سان بدان کار در شب ها اشتغال داشتم تا فصل بهار فرا رسید و تنی چند از طایفه ما از نور برای تشرف به ارض اقدس رضوی به تهران وارد شدند و در مدرسه سپهسالار قدیم به دیدار من آمدند و گفتند: آقا شیخ النبی (اسم نخستین آن جناب به تسمیه پدر و مادرش «نبی» بود، تا این که طلبه شد و درس خواند و به عقل آمد، نامش را تغییر داد و نبی را عبدالنّبی کرد) ما می خواهیم به زیارت تربت امام هشتم تشرف حاصل کنیم ، اگر مایلید مهمان ما

۱. در زندگینامه آقا علی مدرس آمده است: کنت دوگوبینوی فرانسوی که معاصر آقاعلی مدرس است و با ایشان رفت و آمد هم دارد، از آقا علی دعوت می‌کند که به فرانسه عزیمت کرده در دانشگاه سوربن فلسفه اسلامی تدریس کند، آقا علی هم می‌پذیرد، اما یکی از شاگردان وی به نام شیخ عبدالنبی مجتهد مازندرانی رای استاد را می‌زند و باعث می‌شود آقاعلی به سوربن نرود.

بوده باشید و در این سفر با شما باشیم ؛ ما هم از ایشان تقدیر کردیم و دعوتشان را اجابت نمودیم . و آن اوان زمان شهرت و بحبوحه اوج آوازه متاله سبزواری و حوزه درس او در سبزوار بود، و سبزوار آن زمان نیز روز منزل و شب منزل کاروانیان بود که در آن جا بارگیری می کردند و اتراق می نمودند؛ پس از آن که کاروان ما در آن جا بارگیری کردند به همراهان گفتم : من به شهر می روم و تا بعد از ساعتی بر می گردم ؛ پرسیدند: در شهر چه کار دارید و برای چه می روید؟

گفتم : عالمی بزرگوار در سبزوار تشریف دارد به زیارت ایشان می روم .

گفتند: سفر ما سفر زیارتی است چه بسیار خوب که ما هم به حضور این عالم روحانی تشرف حاصل کنیم ، چند نفر برخاستند و با من به راه افتادند تا به حضور جناب حاجی تشرف یافتیم ، و پس از برهه ای رخصت طلبیدیم و برخاستیم ؛ حاجی به من اشاره کرد و گفت : آقا شما باشید که من یک دو جمله حرفی با شما دارم ، سپس رو به من کرد و فرمود: آقا مشغول درس و بحث و تحصیلت باش ، آن کار شبانه ات را رها کن و از آن دست بردار که به جایی نمی رسی و نتیجه ای جز اتلاف وقت ندارد.[۲]

ویژگی اخلاقی

حاج شیخ عبدالنبی نوری، با همه نفوذ و قدرت علمی و معنوی که در میان مردم داشت، بسیار متواضع و فروتن بود. ایشان با اصرار زیاد مردم، رساله عملیه نوشت و توضیح المسائلش، در ردیف توضیح المسائل آیةالله العظمی سیدابوالحسن اصفهانی قرار گرفت؛ اما پس از مدتی، رساله اش را جمع آوری کرد. وقتی پرسیدند چرا چنین کردید؟ جواب داد: در مکاشفه ای بنا بود با امام زمان علیه السلام ملاقات کنم، اما به جای آن حضرت، با نایب او مکاشفه نمودم که کسی جز آیة الله سیدابوالحسن اصفهانی نبود، در آن حال، در شش مسئله شرعی مشکل داشتم که جواب داد و متوجه بودم که آنچه می گوید حقیقت داشته است. پس فهمیدم او اعلم است و نباید رساله من در ردیف اثرش قرار گیرد، از این جهت اجازه ندادم توزیع شود.

مبارزات

همچنین ایشان از علمای مبارز و طرفدار نهضت مشروطه مشروعه بود. او همچون دوست و یار دیرینش، شیخ فضل‌الله نوری تلاش می‌کرد که از تصویب قوانین غیر اسلامی جلوگیری کند. در این ارتباط، سیل تهمت و بدگویی علیه او به راه افتاد و تبلیغات منفی مخالفان، چنان شدت گرفت که عده‌ای جاهل و غافل، درب مسجدی را که محل وعظ و ارشاد این عالم وارسته بود، بستند و محل سکونتش را سنگ‌باران نمودند. اما او همچنان صبورانه مقاومت کرد تا زمانی که پرده‌ها کنار رفت و حقایق روشن شد. از دیگر اقدامات این فقیه فرزانه، مبارزه با گروهی از یهودی‌های تهران بود که با تبلیغات فریبنده، فساد و بی‌بندوباری را در میان جوانان رواج می‌دادند که با درایت و دخالت ایشان، این توطئه خنثی شد و آن گروه پذیرفتند که دست از تبلیغات علیه اسلام بردارند و از رواج فساد و شراب‌خواری اجتناب کنند.از دیگر اقدامات سیاسی این فقیه برجسته، حمایت از شهید مدرس بود. ایشان به طرف‌داری از مدرس، مردم خشمگین تهران را که همچون رودخانه‌ای خروشان به حرکت درآمده بودند، به سوی مجلس هدایت کرد و در حالی که خودش در میان جمعیت بود، به مقابله با مأموران و طرف‌داران مزدور رضاخان برخاستند و ضمن متواری کردن طرف‌داران رضاخان، مدرس را بر سردست گرفتند و با فریاد زنده باد اسلام، زنده باد مدرس، وی را پیروزمندانه به خانه آوردند.

آثار:

۱. حاشیه بر مطول؛
۲.حاشیه بر اسفار اربعه ملا صدرا؛
۳.شرح قواعد الاحکام؛
۴.حاشیه بر رسائل شیخ انصاری؛
۵.رساله‌ای در کر؛
۶.رساله عملیه؛
۷.رساله توضیح المسائل؛

رحلت

سرانجام این عالم فرزانه در بیستم مرداد ۱۳۰۴ ش برابر با بیستم محرم‌الحرام ۱۳۴۴ قمری به رحمت ایزدی پیوست و پس از تشییعی با شکوه، و با تجلیل و احترام فراوان در کنار حضرت عبد العظیم حسنی علیه السلام (در مقبره آقای کنی) مدفون شد و آقازاده او حجت الاسلام بهاء الدین نوری وارث علوم پدر گردید.

---

۲ . هزار و یک کلمه ، ج ۳، ص ۱۷۴ – ۱۷۳.

همایش ملی حکیم طهران
محورهای فراخوان مقاله

الف) شخصیت‌شناسی حکیم طهران

شخصیت علمی

- زیست‌نامه، اساتید و شاگردان حکیم طهران؛
- ابعاد عقلی و نقلی و نوآوری‌های علمی آقاعلی مدرس (توصیفی)؛
- جایگاه علمی آقا علی در مقایسه با حکمای معاصرش (آقامحمدرضا قمشه‌ای، حکیم سبزواری، میرزای جلوه و...)؛
- بازخوانی پژوهش‌ها و آنچه درباره احوال و آراء آقاعلی مدرس انجام پذیرفته؛
- روش‌شناسی فکری فلسفی حکیم طهران؛
- جایگاه حکیم طهران در حکمت متعالیه.

شخصیت اخلاقی

- سیره اخلاقی و معنوی آقاعلی مدرس؛
- آقاعلی مدرس به روایت دیگران.

شخصیت اجتماعی ـ سیاسی

- جایگاه اجتماعی ـ سیاسی حکیم طهران و والد معظم وی؛
- منش سیاسی آقاعلی مدرس و معاصران وی؛
- سلوک و تعامل آقاعلی مدرس با فقیهان؛
- مواجهه حکیم طهران با جریان‌های فکری معاصرش.

ب) معرفی حوزه حکمی طهران

- زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شکل‌گیری حوزه حکمی تهران؛
- ابعاد و پیامدهای فرهنگی ـ اجتماعی حوزه حکمی تهران؛
- جامعیت حوزه حکمی تهران در قرون ۱۳ و ۱۴؛
- شکل‌گیری تاریخی گفتگو میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در حوزه حکمی تهران و پیامدهای آن؛
- نشر آثار فلسفی و عرفانی در قرون ۱۳ و ۱۴؛
- اساتید طبقه نخست حوزه حکمی تهران: ملاعبدالله زنوزی، آقا علی مدرس زنوزی، میرزای جلوه، آقامحمدرضا قمشه‌ای، میرزا حسین سبزواری؛
- اساتید طبقه دوم حوزه تهران: شیخ عبدالنبی نوری، ملامحمد آملی، میرزا حسن کرمانشاهی، میرزاهاشم اشکوری، میرزاطاهر تنکابنی، میرشهاب الدین نیریزی، میرزا محمود قمی، میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی، ملانظر علی طالقانی و...؛
- اساتید طبقه سوم: میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، میرزا احمد و میرزا مهدی آشتیانی، سیدکاظم عصّار، میرزا محمود آشتیانی، شیخ محمدتقی آملی، شیخ محمدحسین فاضل تونی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، سیدحسین بادکوبه‌ای، آقابزرگ حکیم شهیدی، شیخ اسدالله یزدی، حاج فاضل رازی، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزامهدی الهی قمشه‌ای و...؛
- تعامل میان اساتید حکمت تهران و فقها؛
- مدارس تهران و وضعیت تدریس حکمت و عرفان در آنها (گذشته و حال)؛
- امتداد و تأثیر اندیشه حکیمان تهران در حوزه‌های نجف، قم، مشهد و... ؛
- سیره سیاسی اجتماعی حکما، اندیشمندان و روشنفکران

- تهران در دو سده اخیر؛
- سیاست و جامعه در اندیشه حکمت‌پژوهان تهران؛
- آسیب‌شناسی حوزه فلسفی عرفانی تهران (آسیب‌شناسی نظری و عملی)؛
- نقش حکمت پژوهان تهران در تأسیس دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی نوین.

ج) تحلیل آراء و اندیشه‌های حکیم طهران

- تبیین وحدت تشکیکی و شخصی وجود؛
- استفاده و الهام‌گیری از آیات و روایات در آراء و اندیشه‌های فلسفی؛
- تفاسیر ناصواب وحدت شخصی وجود از منظر آقاعلی؛
- برهان صدیقین به تقریر حکیم مؤسس؛
- وجود رابط و رابطی در اندیشه آقاعلی مدرس؛
- اقسام حمل از منظر آقای علی مدرس و تأثیر آن در مباحث حکمی؛
- ذات و ذاتی در فلسفه و موارد کاربرد آنها؛
- آقاعلی مدرس و تبیین اصالت وجود و طرح برخی براهین جدید؛
- آقاعلی مدرس و تبیین بساطت وجود و ادله آن؛
- سلب تحصیلی فقر ممکنات و نتایج آن؛
- تشبیه و تنزیه از منظر حکیم مؤسس؛
- معاد جسمانی از دیدگاه حکیم مؤسس.

د) مباحث تطبیقی و مقایسه‌ای

- وجود لابشرط و بشرط لا از نگاه آقاعلی مدرس و آقامحمدرضا قمشه‌ای؛
- مقایسه میان تعلیقات دو حکیم معاصر (سبزواری و زنوزی) بر اسفار؛
- رابطه نفس و بدن از منظر حکیم طهران و صدرالمتألهین؛
- تصویر معاد جسمانی از منظر حکیم صدرالمتألهین و حکیم طهران؛
- وجود رابط و رابطی در اندیشه حکیم سبزواری و سایر اساطین حکمت (ملااسماعیل درب کوشکی، ملااحمد اردکانی، ملامصطفی قمشه‌ای و ملامحمد جعفر لاهیجی) و نقدهای حکیم مؤسس بر آنها؛
- وجود محمولی از منظر کانت و آقاعلی مدرس؛
- هلیات بسیطه و مرکبه از منظر حکمای مکتب شیراز (دوانی و سید سند) و حکیم طهران؛
- مقایسه میان آراء ملااحمد اردکانی و آقا علی مدرس در تعلیقات اسفار؛
- آقاعلی حکیم آغازگر فلسفه تطبیقی؛
- وجود رابط، ساختارگرایی و پساساختارگرایی؛
- تأثیر آراء حکیم طهران در اندیشه‌های اصولی محقق اصفهانی و دیگران؛
- نقد و بررسی انتقادات مرحوم شیخ محمد صالح مازندرانی بر بدایع الحکم.

ه) بررسی آثار مرحوم حکیم مؤسس

- بدایع الحکم
- تعلیقات الاسفار (شامل تعلیقه‌های مفصل بر العلة والمعلول و نفس و تعلیقات بر حواشی حکیم سبزواری ملا احمد اردکانی و...)
- تعلیقات علی حواشی صدرالمتألهین علی الهیات الشفاء
- تعلیقات علی حواشی صدرالمتألهین علی شرح حکمة الاشراق
- تعلیقات شرح الهدایة الاثیریه
- تعلیقات بر لمعات الهیه
- تعلیقة واحدة علی الحواشی الجمالیه علی الحواشی الخفریة علی شرح القوشجی علی التجرید
- تعلیقات علی حواشی الفیّاض اللاهیجی علی شرح الاشارات
- تعلیقات علی حواشی والده علی حواشی الفیّاض اللاهیجی علی شرح القوشجی علی التجرید
- تعلیقة علی حاشیة رسالة سرّ القدر
- رساله تاریخ حکما
- تعلیقات شوارق الالهام
- تعلیقات الشواهد الربوبیه
- رسالة فی احکام الوجود والماهیة
- رسالة حقیقة محمدیه
- رسالة سبیل الرشاد فی اثبات المعاد
- رسالة فی مباحث الحمل
- رسالة فی التوحید
- رسالة فی الوجود الرابط
- رساله وحدت وجود صوفیه
- رساله فوائد
- تعلیقات بر رسالة القواعد الفقهیه میرزا محمد حسن آشتیانی
- برخی تقریض‌ها و بقایای آثار مفقود

چگونگی تدوین و دریافت مقاله

- ـ ضروری است خلاصه مقاله حداکثر ۳۰۰ کلمه و اصل مقاله حداکثر ۶۰۰۰ کلمه (۲۰ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای) باشد.
- ـ خلاصه مقاله و اصل آن در محیط WORD با فونت Times New roman یا B Lotus تایپ شود.
- ـ ضروری است که همراه خلاصه مقاله، شرح حال علمی نویسنده (CV) نیز ضمیمه باشد.
- ـ خلاصه مقالات ارسالی و اصل آن‌ها پس از داوری و گزینش جهت ارائه، چاپ و یا هر دو رتبه‌بندی خواهند شد.
- ـ مقالاتی که در این محورها و موارد مرتبط با اندیشه‌های حکیم طهران باشد، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.
- ـ مضمون مقاله نباید قبلاً در جایی چاپ شده باشد.
- ـ خلاصه مقاله حداکثر تا تاریخ ۳۰ دی ۱۳۹۲ و اصل آن تا پایان بهمن ۱۳۹۲ به دبیرخانه همایش به آدرس الکترونیکی ذیل ارسال گردد:

info@hakim-tehran.com
hamayesh@hekmateislami.com

علاقه‌مندان جهت کسب اطلاعات بیشتر می‌توانند به پایگاه اطلاع‌رسانی همایش ملی حکیم طهران (www.hakim-tehran.com) و یا به پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی (www.hekmateislami.com) و یا به دبیرخانه همایش ملی واقع در قم، دفتر مجمع عالی حکمت اسلامی مراجعه و یا با شماره ۱۱ـ۰۲۵ـ۳۷۷۵۷۶۱۰ (نمابر۰۲۵ ـ ۳۷۷۲۱۰۰۴) تماس حاصل نمایند.

با همکاری: