صراط مستقیم

**نقد مبانی مکتب تفکیک**

**بر اساس تقریر**

**حجةالاسلام والمسلمین سیّدان**

**حاج شیخ محمدحسن وکیلی**



فهرست مطالب

[مقدّمه 1](#_Toc377386472)

[مقدّمۀ استاد مکرّم آیت‌الله حاج شیخ علی رضائی طهرانی 1](#_Toc377386473)

[مقدّمۀ استاد مکرّم حجةالإسلام و المسلمین شیخ مهدی زمانی 11](#_Toc377386474)

[مقدّمۀ مؤلف 13](#_Toc377386475)

[فصل اوّل: جایگاه نقل 19](#_Toc377386476)

[مقدّمۀ اوّل: عدم حجّیت ظنون در عقائد 19](#_Toc377386477)

[تذکر سه نکته 21](#_Toc377386478)

[مقدّمۀ دوّم: اقسام اصول اعتقادی 24](#_Toc377386479)

[مقدّمۀ سوّم: روش‌های عملی علماء شیعه در اصول اعتقادی 26](#_Toc377386480)

[فرمایش مرحوم آیت‌الله شعرانی دربارۀ شرح صدرالمتألّهین بر اصول کافی 28](#_Toc377386481)

[پاسخ به یک سؤال: 30](#_Toc377386482)

[مقدّمۀ چهارم: لزوم طی مراحل اجتهاد در اصول عقائد 33](#_Toc377386483)

[مقدّمۀ پنجم: لزوم گشودن باب تأویل در اصول عقائد 36](#_Toc377386484)

[عوامل لزوم تأویل در اصول عقائد 38](#_Toc377386485)

[سه نکته دربارۀ تأویل 52](#_Toc377386486)

[مقدّمۀ ششم: وضع الفاظ برای معانی عامّه 63](#_Toc377386487)

[مقدّمۀ هفتم: لا بشرطیّت موضوعٌ له الفاظ نسبت به مادّۀ فلسفی 64](#_Toc377386488)

[مقدّمه هشتم: قلّت اعتماد بر ضبط رُوات در معارف 68](#_Toc377386489)

[مقدّمۀ نهم: از دست رفتن حجمی از روایات عمیق معارفی 75](#_Toc377386490)

[مقدّمه دهم: انسداد باب علم در تفاصیل معارف 80](#_Toc377386491)

[مقدّمۀ یازدهم: لزوم رجوع به مدارک نقلی در معارف 86](#_Toc377386492)

[مقدّمۀ دوازدهم: غرض از بررسی مدارک نقل در مبحث صراط 91](#_Toc377386493)

[فصل دوّم: بررسی آیات و روایات در مسأله صراط 94](#_Toc377386494)

[1 ـ صراط دنیا و صراط آخرت 95](#_Toc377386495)

[2 ـ صراط آخرت کجاست؟ 101](#_Toc377386496)

[3 ـ حقیقت صراط به نفس امام معصوم گره می‌‌خورد 104](#_Toc377386497)

[4 ـ آیا صراط هم اکنون موجود است؟ 113](#_Toc377386498)

[5 ـ آیا راه بهشت و جهنّم یکی است؟ 121](#_Toc377386499)

[6 ـ صراط تاریک است 129](#_Toc377386500)

[7 ـ سرعت حرکت کنندگان بر روی صراط: 132](#_Toc377386501)

[8 ـ پهنای صراط چه مقدار است؟ 134](#_Toc377386502)

[9 ـ وحدت در کثرت صراط 139](#_Toc377386503)

[10 ـ عقبات صراط 145](#_Toc377386504)

[جمع بندی و نکاتی از روایات: 151](#_Toc377386505)

[فصل سوّم: تقریر فرمایش مرحوم صدرالمتألّهین 154](#_Toc377386506)

[چند نکته 154](#_Toc377386507)

[نکته أوّل: غرض از این فصل 154](#_Toc377386508)

[نکته دوّم: دقت و عمق فرمایشات صدرالمتألّهین 156](#_Toc377386509)

[نکته سوّم: عبارت برخی از قدما در باب صراط 159](#_Toc377386510)

[فرمایش صدرالمتألّهین رحمه‌الله در اسفار: 166](#_Toc377386511)

[شرح و تقریر فرمایش صدرالمتألّهین رحمه‌الله 177](#_Toc377386512)

[1. دو گونه حرکت انسان در دنیا 177](#_Toc377386513)

[2. صراط مستقیم در دنیا 178](#_Toc377386514)

[3. صراط مستقیم مو باریک‌تر است و هم از شمشیر تیزتر است 179](#_Toc377386515)

[4. اتحاد صراط با سالک صراط 182](#_Toc377386516)

[5. صراط مستقیم کوتاه‌ترین مسیر به سوی خدا 183](#_Toc377386517)

[6. وحدت در کثرت صراط دنیا 184](#_Toc377386518)

[7. اختلاف صور حقایق در اثر اختلاف نشآت 185](#_Toc377386519)

[8. اتحاد صراط دنیا و آخرت 185](#_Toc377386520)

[9. اختلاف صراط و عبورکنندگان بر حسب عمل 187](#_Toc377386521)

[10. کفار صراط مستقیم ندارند 188](#_Toc377386522)

[11. وحدت در کثرت صراط آخرت 189](#_Toc377386523)

[12. صراط هم‌اکنون موجود است 189](#_Toc377386524)

[تکمیل و تتمیم 192](#_Toc377386525)

[فصل چهارم: نقل و نقد عبارات کتاب «معاد» 196](#_Toc377386526)

[نقل عبارات کتاب «معاد» 196](#_Toc377386527)

[تقریری از مطالب کتاب معاد 205](#_Toc377386528)

[نکاتی در نقد کتاب معاد 207](#_Toc377386529)

[نکته اوّل: صدرالمتألّهین منکر صراط حسّی نیستند 207](#_Toc377386530)

[نکته دوّم: علل اشتباه فهمیدن فرمایشات صدرالمتألّهین 208](#_Toc377386531)

[نکته سوّم: خلط بدن اخروی با نفس 213](#_Toc377386532)

[نکته چهارم: آیات قرآن صراحت و ظهوری در صراط معهود ندارد 219](#_Toc377386533)

[نکته پنجم: اعتقاد به صراط اجماعی نیست 224](#_Toc377386534)

[نکته ششم: خلط خیال و مادّۀ فلسفی با خیال و مادّۀ عرفی 226](#_Toc377386535)

[نکته هفتم: همۀ حقایق اخروی درون نفس نیست 234](#_Toc377386536)

[پاسخ به برخی اشکالات 237](#_Toc377386537)

[اشکال اول: 237](#_Toc377386538)

[اشکال دوم: 240](#_Toc377386539)

[اشکال سوم: 241](#_Toc377386540)

[خاتمه: جایگاه عقل 243](#_Toc377386541)

[علت اجتناب حکمت‌دانان از بحث با تفکیکیان 244](#_Toc377386542)

[استدلال تفکیکیان به اختلاف آراء در ردّ روش عقلی 246](#_Toc377386543)

[نقد این استدلال 249](#_Toc377386544)

[1و 2 نقض به اصول عقاید و مبانی کلامی اجتهاد 249](#_Toc377386545)

[3. نقض به علم فقه 250](#_Toc377386546)

[4. تفاوت قطع و اطمینان، فقه را از فلسفه جدا نمی‌‌‌کند 252](#_Toc377386547)

[5. راه احتیاط برای فقهای احتیاطی باز است 253](#_Toc377386548)

[6. پاسخ حلّی مغالطۀ مذکور 254](#_Toc377386549)

[7. مقایسۀ اختلافات حکمت متعالیه با مشاء خلاف انصاف است 260](#_Toc377386550)

[8. حرکت از مسیر نقل نیز موجب اختلاف است 262](#_Toc377386551)

[9. این استدلال اختلافی است پس باطل است. 263](#_Toc377386552)

[روایاتی دربارۀ اصول حکمت 263](#_Toc377386553)

[ضمیمه: مکتب تفکیک روش فقهای امامیه یا أخباریان؟ 266](#_Toc377386554)

[اصول چهارگانۀ مکتب تفکیک در تقریر حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان 267](#_Toc377386555)

[1. نگاه ایشان به عقل 267](#_Toc377386556)

[2 ـ نگاه ایشان به نقل 270](#_Toc377386557)

[بررسی اصل اوّل: تقسیم عقل به بیّن و غیربیّن و بی‌ارزشی عقل غیربیّن به علّت اختلاف 272](#_Toc377386558)

[نکته اوّل: مغالطۀ اشتراک لفظی در کلمۀ «عقل» 274](#_Toc377386559)

[نکته دوّم: اصول عقلی اثبات دین بیّن نیست 276](#_Toc377386560)

[نکته سوّم: مغالطۀ اشتراک لفظی در کلمۀ «فلسفه» 277](#_Toc377386561)

[نکته چهارم: خلط شناخت ماهیّات و احکام کلیّه وجود 281](#_Toc377386562)

[نکته پنجم: نظر تفکیک مطابق یکی از تقریرهای استرآبادی است 282](#_Toc377386563)

[نکته ششم: ملّا محمّد أمین از تفکیکیان موفّق‌تر بوده‌است 282](#_Toc377386564)

[بررسی اصل دوّم: «تقدیم نقل بر عقل غیر‌بیّن» 283](#_Toc377386565)

[الف) صحت یا فساد این اصل: 283](#_Toc377386566)

[ب) آیا این اصل، جزء روش فقهای امامیه است؟ 286](#_Toc377386567)

[بررسی اصل سوّم: «لزوم رجوع به آیات و روایات در تفاصیل عقاید» 286](#_Toc377386568)

[فقهای امامیّه پیش از صدرالمتألّهین چنین روشی نداشته‌اند 286](#_Toc377386569)

[صدرالمتألّهین لوادار رجوع به مدارک عقلی 288](#_Toc377386570)

[بررسی اصل چهارم: «انفتاح باب علم در روایات معارفی» 288](#_Toc377386571)

[روش صحیح بحث در اصول عقائد 292](#_Toc377386572)

[فهرست منابع و مصادر 309](#_Toc377386573)

[ملحقات 310](#_Toc377386574)

[1ـ مکتب تفکیک چیست؟ 310](#_Toc377386575)

[2ـ آشنایی حکما با علوم نقلی 312](#_Toc377386576)

[3ـ تفسیر روایت ... 315](#_Toc377386577)

[4ـ تقریرهای معاد جسمانی 318](#_Toc377386578)

[5ـ فیض کاشانی 321](#_Toc377386579)

[6ـ میرزا مهدی اصفهانی؛ مؤسس مکتب تفکیک 323](#_Toc377386580)

[زیست نامه میرزا مهدی اصفهانی (1303 ـ 1365 ه.ق) 323](#_Toc377386581)

[سلوک میرزا مهدی اصفهانی 326](#_Toc377386582)

[میرزا مهدی اصفهانی در مشهد 329](#_Toc377386583)

[میرزا مهدی اصفهانی پس از دورۀ رضاخان 330](#_Toc377386584)

[میرزا مهدی اصفهانی و مخالفت با حکمت و عرفان 332](#_Toc377386585)

[ناآشنایی میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان نظری 334](#_Toc377386586)

[میرزا مهدی و معرفت شناسی 336](#_Toc377386587)

[ماجرای بیماری و بازگشت میرزا مهدی اصفهانی از زبان علامه طهرانی 337](#_Toc377386588)

# مقدّمه

## مقدّمۀ استاد مکرّم آیت‌الله حاج شیخ علی رضائی طهرانی

أعُوذُ بِالله مِنَ الشَّیطَانِ الرَّجِیمِ‏

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ‏

وَ صَلَّى الله عَلَى سَیدِنَا مُحَمَّدٍ وَ ءَالِهِ الطَّیبِینَ الطَّاهِرِینَ‏

وَ لَعْنَةُ الله عَلَى أعْدَآئِهِم أجْمَعِینَ مِنَ الآنَ إلَى قِیامِ یوْمِ الدِّینِ‏

وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إلَّا بِالله الْعَلِىِّ الْعَظِیم‏

مخالفت با فلسفه و منطق پیشینه‌ای طولانی در جهان اسلام دارد تا آن جا که بعضی گفته‌اند: من تمنطق فقد تزندق «هر کس منطق پیشه کند بی‌دین می‌‌شود» و برخی نوشتند: «**فلاسفة الإسلام هادمون للإسلام**.»[[1]](#footnote-1) «فیلسوفان تخریب گران اسلام‌اند».

این مخالفتها در هر دو فرقه بزرگ اسلامی یعنی شیعیان و سنیان دیده می‌‌شود، گرچه در اهل سنّت بیشتر و بیشتر به چشم می‌‌‌خورد.

منشأ این مخالفتها توهّماتی است که بررسی تفصیلی همه آنها نوشتاری مستقل می‌‌طلبد و ما در اینجا به ذکر برخی از آن با پاسخی اجمالی بسنده می‌‌کنیم:

1. فلسفه پیشینه‌ای غیراسلامی دارد و از دانش‌های وارداتی به جهان اسلام است.

**پاسخ**: أوّلاً: مگر پیشینه داشتن یک دانش قبل از اسلام، آن را ضدّ ارزشی می‌‌کند. مگر فیزیک، شیمی، حقوق، اخلاق و... سابقه قبل از اسلام نداشته‌اند.

ثانیاً: فلسفه اسلامی در محیط مسلمین، بومی‌سازی شده و اسلامی گردیده‌است، و این مسأله بر اهل اطلاع کاملا روشن است.

2. فلسفه با الحاد و بی‌دینی گره خورده است و فیلسوفان به زندقه و الحاد مشتهر بوده‌اند.

پاسخ: فلسفه تفکر آزاد دربارۀ هستی است و فیلسوف ممکن است در این تفکر آزاد، ـ به حقّ ـ به توحید و یا ـ به باطل ـ به إلحاد برسد. فیلسوفان هم به دو دسته فیلسوفان موحّد و ملحد تقسیم می‌‌شوند. پس نه فلسفه با الحاد گره خورده‌است و نه فیلسوفان همه ملحدند.

3. فلسفه به منظور بستن درب خانه اهل‌بیت علیهم‌السّلام در زمان زمامداری بنی‌عبّاس از خارج جهان اسلام به جهان اسلام وارد شد.

پاسخ: **اوّلاً**: نادرست بودن هدف، غلط بودن کار را نتیجه نمی‌دهد و حسن و قبح فاعلی و فعلی ملازمه‌ای ندارند.

**ثانیاً**: این ادّعا از نظر تاریخی ثابت نیست. معلوم نیست فقه و عقائد شیعی در عصر بنی‌عباس ـ در زمان ترجمه ـ در ساحت‌های علمی از اشتهار زیادی برخوردار بوده باشد که نیاز به ایجاد چنین رقیبی پیدا کنند.

4. در روایات فراوانی از فلسفه و فلاسفه بدگوئی شده‌است.

پاسخ:

**اوّلاً** در روایات از کلام هم فراوان مذمّت شده‌است، ولی این دسته روایات مورد توجّه مخالفان قرار نمی‌‌گیرد؛ زیرا به کلام اعتقاد دارند.

**ثانیاً**: چند روایت مذمّت کننده فلسفه ضعف سندی و دلالی دارند.

**ثالثاً**: این روایات اخبار آحادند که در غیر فروع فقهیه حجّت نیستند، مگر شواهد اطمینان بخش ضمیمۀ‌شان گردد و این شواهد در مورد بحث ما مفقودند.

**رابعاً**: این روایات به صورت قضیه خارجیه گفته شده‌اند. یعنی فلسفه یونانی پیش از بومی ‌شدن در جهان اسلام با توجّه به پاره‌ای آموزه‌های منفی، مورد ذمّ اهل بیت علیهم‌السّلام قرار می‌‌گیرند و هرگز مقصود روایات هر آنچه فلسفه نامیده شود ـ گرچه مبتنی بر صدها آیه و حدیث باشد – نبوده‌است.

**خامساً**: چه شد که اسلام‌شناسان باریک‌بینی همچون ابن‌سینا، خواجه طوسی، علّامه حلّی، نراقیین، میرداماد، شیخ بهایی، خوانساریّین، صدرالمتألّهین، فیض کاشانی، جهانگیرخان قشقائی، آخوند کاشی، اصطهباناتی، شیخ محمّد حسین اصفهانی (کمپانی)، علّامه طباطبائی، خمینی کبیر، شهید مطهّری و... که عمری را در بررسی آیات و روایات گذرانده‌اند، به این روایات ذمّ فلسفه عمل نکرده‌اند. آیا اینان غافل بودند، یا جاهل، یا فاسق؟ بی‌شک اینان عالمانی عامل بودند و اشکال را از بن بی‌ریشه می‌‌دیدند.

5. فلسفه، دانش بی‌فائده‌ای است؛ زیرا اگر مقصود از فلسفه‌خوانی تمرین ذهنی است، این فائده با ریاضیات بهتر به دست می‌‌آید. و اگر منظور درک واقعیّات هستی است، این فائده با وحی یعنی تدبّر در کتاب و سنّت بسیار بهتر حاصل می‌‌شود. و اگر مقصود دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی است، این فائده وظیفه علم کلام است، و نه فلسفه.

پاسخ:

**اوّلاً**: فلسفه دانشی است که جایگزین ندارد. سخن از باید و نباید در اخلاق مطرح است و سخن از است و نیست در علم، و سخن از هست و نیست در فلسفه.

هر گاه بشر درباره بود و نبود چیزی (کون تام، لیس تامّه) با تفکّر عقلانی (برهان منطقی) بیندیشد، به اندیشیدن فلسفی دست یازیده‌است[[2]](#footnote-2). پس مقصود از فلسفه‌دانی، تمرین ذهنی نیست که گفته شود: ریاضی بهتر ذهن را تمرین می‌‌‌دهد.

**ثانیاً**: راه درک واقعیات منحصر در تدبّر در وحی نیست و حتی خود وحی بر تفکر عقلانی منطقی پای فشرده‌است. در سیصد آیه و هزاران روایت بر عقل‌گرائی بشر (و نه مسلمانان) تأکید شده و بارها خداوند در قرآن کفّار را دعوت به تفکر کرده است. معنای این دعوت این نیست که ای کفّار بیائید مسلمان شوید و سپس در قرآن و سنّت تدبّر کنید!؛ بلکه

ثالثاً: گرچه دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی وظیفۀ کلام و متکلّم است، ولی فیلسوفی که با برهان صرف به حقّانیّت آموزه‌های کلانِ دین می‌‌رسد و آنها را از همین راه اثبات می‌‌کند، بهترین خدمت را به دین کرده است. او نه تنها متّهم به تفکر کانالیزه نمی‌‌شود که می‌‌تواند بی‌دینان و شکاکان و علم‌زدگان را هم به ساحت دین رهنمون گردد.

مقصود این است که با عقل خدادادی و با تفکری آزاد در حقائق جهان هستی ـ که از آن جمله است وجود خدای ربّ العالمین و ضرورت وحی بیندیشید.

آری، بسی تفاوت است بین نظری که می‌‌گوید: فلسفۀ مسلمین همان کلام است و فلسفه اسلامی بی‌معناست، و بین نظریه‌ای که می‌‌گوید: فلسفه نمی‌‌تواند دفاع عقلانی از دین داشته باشد.

6. بسیاری از کسانی که به فراگیری فلسفه پرداخته‌اند، در پایان عمر خویش که پخته شده‌اند از این کار توبه کرده و اظهار پشیمانی نموده‌اند.

پاسخ:

**اوّلاً**: کسانی که از فلسفه‌خوانی و فلسفه‌دانی توبه کرده‌اند، هیچکدام معصوم نبوده‌اند و قهراً کارشان حجّت شرعی نیست و برای کسی الزام نمی‌‌آورد.

**ثانیاً**: فراوانند کسانی که در پایان عمر از فقه‌خوانی، ادب‌دانی، کلام‌آموزی، و بلکه علم‌آموزی توبه کرده‌اند. آیا این امور می‌‌تواند دلیل بد بودن فقه و ادب و کلام و علم باشد.

**ثالثاً**: مقصود غالب این بزرگان این بوده که چرا در فلسفه ماندم و به عرفان و بویژه عرفان عملی نپرداختم؟ سخن آنان این است که ای کاش از عقل به شهود پر کشیده بودم، نه اینکه از عقل به نقل فرو می‌‌افتادم.

و مقصود بعضی دیگر این بوده که «به هر آنچه حق است و بر پیامبر فرو آمده است إجمالاً معتقدیم و از فلسفه‌ای که مخالف با شریعت باشد توبه می‌‌کنیم». و این امری است که هر مسلمانی باید همیشه بدان معتقد باشد، ولی اعتقاد اجمالی به «ما جاء به الرسول» منافاتی با بحث و تحلیل تفصیلی عقلی در موضوعات گوناگون ندارد.

باری، امروزه فلسفه زیربنای همه نظام‌های مهم اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است و چقدر دور از حقیقت‌اند کسانی که در صددند سرمایه عظیم فلسفه اسلامی را از جهان اسلام بگیرند و از چهرۀ اسلام دینی خِردگریز، ارائه کنند. به گمان من، خطری را که أخباریّت در گذشته برای شیعه و تفکر شیعی به ارمغان می‌‌آورد، هرگز نمی‌‌توان با تفکّر «تفکیکی» برابر دانست، که به تعبیر آن آیت‌الله حاج سید عزّالدین زنجانی دام‌ظله‌العالی:

«اگر أخباری در فروعِ فقهی اخباری بود، تفکیکی در اصول دین أخباری است».

حدود هفتاد سال قبل عالمی بزرگوار از نجف اشرف به مشهد ‌الرّضا علیه‌السّلام هجرت کرد. این عالم که به میرزا مهدی اصفهانی مشهور شد، مکتبی فکری ـ علمی پی‌افکند[[3]](#footnote-3) که بعدها با پیشنهاد استاد محمّدرضا حکیمی به نام «مکتب تفکیک» شهره گشت.

این مکتب فکری که بنایش بر فلسفه و عرفان ستیزی و اعتنای به روایات در مقام کشف حقائق هستی است، در آن زمان شخصیت‌های علمی حوزۀ خراسان را مقهور خود کرد؛ شخصیت‌هائی همانند آیات: شیخ محمد حلبی، شیخ مجتبی قزوینی، شیخ هاشم قزوینی، میرزا جواد تهرانی، کجوری، نوغانی و مروارید. با پیوستن برخی از خطبای نامی به این طرز تفکر، اعتقادات این گروه نقل مجالس و محافل شد به گونه‌ای که در سال‌های بعد ـ و تا به امروز ـ این اعتقادات در میان عوام مشهد هم مطرح است و گاه با شدّت و حِدّت بسیار ارائه می‌‌گردد.

تفکیک، در سیر تطوّر خود از قرائت‌های مختلفی برخوردار شد و به تدریج تلطیف گشت. بنیان‌گذار این مکتب می‌‌گفت: «فلسفه‌خوانی مایه هدم اسلام و فیلسوفان مخرّبان اسلام‌اند» ولی نوتفکیکیان امروز همچون استاد حکیمی تا به اینجا پیش رفتند که «فلسفه خواندن لازم است و به فلسفه معتقد گشتن ناروا». ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟!

اخیراً نوتفکیکیان مجبور شده‌اند در مسائل فلسفی همچون قاعده الواحد، سنخیّت میان علّت و معلول، ربط حادث به قدیم، اصالت و تشکیک وجود و... وارد شوند و به فلسفیدن بپردازند. به گفتۀ صدیق شفیق حجة‌الإسلام‌والمسلمین استاد سید یدالله یزدان‌پناه:

«این قوّت و صلابت و سعۀ فلسفه است که همه مخالفان خود را آرام به سمت خود می‌‌کشد و در خود هضم می‌‌کند.»

و به تعبیر ارسطو:

«اگر بخواهی فیلسوف باشی باید فلسفه بخوانی و اگر بخواهی فیلسوف نباشی باز هم باید فلسفه بدانی».

بزرگان ما از دیرباز راه دست‌یابی به واقع را سه راه می‌‌دانستند: وحی و عقل و شهود. و معتقد بودند تفکر عقلانی اگر برهانی و منطقی باشد و شهود اگر صحیح باشد و فهم از وحی اگر درست باشد، هر سه مصیب به واقع‌اند. روشن است که این ادّعا درجائی است که هر سه کاربرد دارند؛ زیرا هر سه در همه زمینه‌ها کاربرد ندارند؛ مثلا عقل در مسائل جزئی ـ همانند تعداد درهای بهشت و جهنّم ـ کاربرد ندارد. اما آنجا که هر سه، کاربرد دارند، بی شک مفادشان یکی بیش نیست و نمی‌‌تواند باشد؛ زیرا که نسبیت حقائق باطل و تأثیرپذیری واقع از ادراک مدرکان بی‌معناست.

نیز نمی‌‌توان توقّع داشت که فیلسوفان، عارفان و فقیهان و متکلّمان خطا نکنند. فلسفه، عرفان و فهم از وحی که فقه و کلام نقلی نام دارد علوم بشری‌اند و سیری تکاملی دارند و وظیفه هر کس که در این ساحت‌ها تلاش دارد، پیراستن هر چه بیشتر ساحت فعالیت خود از اوهام و اغلاط است. اما کجا دیده‌اید که یک فهم صحیح از وحی با یک برهان قدیم و یک کشف متین ناهماهنگ باشد؟!

نیز می‌‌دانیم که همان‌گونه که فهم جمیع از وحی را میزانی است که علوم درایه و رجال و اصول و فقه الحدیث متکفّل آن است، برهان صحیح و کشف صحیح هم دارای میزان است که علوم منطق و عرفان نظری متکفّل بررسی و تبیین دقیق این میزان‌اند.

یکی از مباحث مورد بررسی بشر از گذشته تاکنون مسأله سرنوشت آدمی است. مباحث مربوط به معاد بمانند مسائل مربوط به مبدأ همیشه مورد کنکاش ذهنی انسان بوده و می‌‌باشد. وحی و عقل و شهود در این زمینه حرفها دارند. بعضی بیشتر و برخی کمتر.

با تأسّف بسیار باید گفت که در این مسأله ـ بحث معاد ـ وحی به طور جدّی مورد بازخوانی قرار نگرفته است و هر کس بخواهد در این زمینه تحقیق کند راهی پر پیچ و خم فرا روی دارد.

تفکیکیان ـ و به‌ویژه جناب سیدان ـ معتقدند که فلاسفه ـ و به‌ویژه صدرمتألّهان ـ در این زمینه فلسفیده‌اند و چون فلسفه راه نامطمئنّی است به خطا رفته‌اند؛ غافل از اینکه صدرا در این بحث بیشتر متکلّم است تا فیلسوف و در صدر کسانی است که به وحی در این زمینه بها داده است و به تبیین و بررسی روایات وارده پرداخته است. این ادّعا در کتاب حاضر به‌خوبی اثبات شده است.

در این کتاب که بحثی است درباره صراط به عنوان نمونه فهم یکی از اهل تفکیک از عبارات فیلسوفان طرح و سپس نقد شده است و بخوبی روشن گشته است که:

أوّلا: چقدر مدّعیان فلسفه ستیزی از فهم ظاهر عبارات حکما عاجزند، در حدّی که گاه از عبارت، نقیض مقصود نویسنده را می‌‌فهمند.

**ثانیاً**: دغدغه حکیمانی همچون صدرا شرحِ روایات عمیق معارفی است. کاری که هیچ فلسفه ستیزی بدان نپرداخته است و صدرا در این ساحت جلودار و لوا دار است.

**ثالثاً**: لسان روایات اهل بیت علیهم‌السّلام در ساحت‌های گوناگون و با مخاطبان مختلف، مختلف است و یک سطح انگاشتن روایات از نظر ژرفای مضمون، سطحی‌نگری و ساده‌اندیشی است.

**رابعاً**: بزرگانی همچون صدرالمتألّهین نه فهمشان از وحی از اصحاب تفکیک ضعیفتر است و نه دلسوزیشان برای دین و مکتب تشیع از آنان کمتر است و نه تلاششان برای ترویج مذهب از آنها کمرنگتر.

این‌جانب بیش از بیست و پنج سال است که در حوزه علمیه به تدریس مشغولم و صدها طلبه در بحث‌های مختلف حقیر شرکت داشته‌اند، امّا به جرأت می‌‌توانم ادّعا کنم که در تیزفهمی و ژرفنگری کمتر طلبه‌ای را بمانند حجة‌الإسلام و المسلمین حاج شیخ محمّد حسن وکیلی دیده‌ام و حدس این حقیر این است ـ و حدس الالمعی یقین ـ که اگر جنابش چونان گذشته فقط به اشتغالات علمی و سلوک عملی بپردازند در آینده‌ای نه چندان دور از چهره‌های ماندگار و درخشان حوزه‌های علمیه خواهد شد.

بحث و کنکاش در مسائل علمی مایه رشد علم و بروز و ظهور حقیقت است.

بحث علمی اگر پیراسته از تعصّب و بر محور حق طلبی و حقیقت‌جوئی شکل گیرد، منافع فراوانی برای جامعه بشری به ارمغان می‌‌آورد. بی جهت نیست که در بهترین شب سال یعنی شب قدر که بهتر از هزار ماه است مذاکره علم برترین عبادت دانسته شده است.

این نوشتار که نقد و بررسی آراء یکی از تفکیکیان است ـ و البته به عنوان نمونه ارائه شده است ـ در نوع خود اوّلین است، ولی می‌‌تواند آخرین نباشد، و انشاءالله نخواهد بود و من همین جا از شخصِ مورد انتقاد و یا دوستان و هم اعتقادان ایشان به صراحت می‌‌خواهم که حتماً به نقد علمی این نوشتار بپردازند. و به این وسیله تنور بحث را گرم کنند و از حیثیت علمی خویش دفاع کنند که از گذشته گفته‌اند: حیاة العلم بنت البحث و أمیر بیان علی بن أبی‌طالب علیه‌السّلام فرموده است: «اضربوا بعض الرأی بالبعض یتولّد منه الصّواب».

چه بحثی مهمتر، شیرینتر، حیاتیتر و دقیقتر از معاد و صراط. بحثی که هم مقصد را تبین می‌‌کند و هم راه را.

بارالها! به حقّ دلیلان راهت که خود صراط اقوم‌اند، ما را از هرگونه لغزش علمی و عملی محافظت بفرما.

شب بیست و سوّم ماه مبارک رمضان

لیلة القدر 1428، شیخ علی رضایی طهرانی

## مقدّمۀ استاد مکرّم حجةالإسلام و المسلمین شیخ مهدی زمانی

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِیم‏

الحمدلله رب العالمین و صلّی الله علی سیدنا محمّد

وآله الطّاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی قیام یوم الدّین

و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العلی العظیم.

قال الله تعالی الحکیم:

[وَ الَّذینَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ یعْبُدُوها وَ أَنابُوا إِلَى الله لَهُمُ الْبُشْری‏ فَبَشِّرْ عِباد الَّذینَ یسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِک الَّذینَ هَداهُمُ الله وَ أُولئِک هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ.]

و قال أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام: «اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَایةٍ لَا عَقْلَ رِوَایةٍ فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ کثِیرٌ وَ رُعَاتَهُ قَلِیل»‏.

و قال أیضاً: «علیکم بالدّرایات لا بالرّوایات»

یکی از مهمترین وظائف حوزه‌های علمیه تبین معارف دینی است که در روایات فوق از آن تعبیر به درایه شده، و روشن است که درایت آیات و روایات که حاوی أسرار مبدأ و معاد است و مشتمل بر غوامض و جواهر علوم الهی است بدون استمداد از مقدّمات صحیح که مطابق عقل و شرع باشد إمکان‌پذیر نیست.

اگر چه اصل لزوم درایه مورد اختلاف نیست ولی در کیفیت آن دو طریق وجود دارد: اوّل روش کسانی که معتقدند معارف دینی بدون استمداد از مقدّمات فلسفی و تنها با اتّکا به عقل فطری باید فهمیده شود، و دوّم مرام افرادی که بدون بهره‌گیری از مقدّمات فلسفی این امر را غیر‌ممکن می‌‌دانند. اینک در صدد جرح و تعدیل این دیدگاه‌ها نیستیم؛ ولی هر دو دیدگاه از قدیم الأیام میان علماء أعلام دارج و رائج بوده است.

رساله حاضر در برگیرنده همین دو منظر در یکی از معارف دینی که مبحث بسیار عمیق و دقیق صراط است، می‌‌باشد. فاضل ارجمند جناب مستطاب حجة‌الإسلام حاج شیخ محمّدحسن وکیلی دام‌توفیقه با حضور در درس برخی از طرفداران نظریه تفکیک این مبحث را گردآوری نموده و سپس به نقد و بررسی اصل مبنای تفکیک و خصوصاً دیدگاه آن در مسأله صراط پرداخته‌اند. در این رساله انسان می‌‌تواند تفاوت روشن میان این دو روش را ملاحظه نماید. به دور از هرگونه جانبداری می‌‌توان گفت: رسالۀ حاضر از عهدۀ این مهمّ به خوبی برآمده‌است. زحماتی که ایشان چه در جمع‌آوری و موضوع‌بندی روایات و چه در تحلیل و بررسی آنها نموده‌اند، شایان تقدیر است. و از جهت دیگر اینکه اینگونه بحث در روایات صراط سابقه نداشته و بدیع و جدید است مزید بر ارزش این رساله گردیده‌است.

امید است که این اثر مورد قبول بارگاه حضرت احدیت قرار گرفته و موجب بهره‌مندی مطالعه‌کنندگان گرامی قرار گیرد.

والسّلام علینا و علی عبادالله الصّالحین

و ءاخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین

26 شعبان المعظّم 1428 هجریه قمریه

شیخ مهدی زمانی

أعُوذُ بِالله مِنَ الشَّیطَانِ الرَّجِیمِ‏

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ‏

وَ صَلَّى الله عَلَى سَیدِنَا مُحَمَّدٍ وَ ءَالِهِ الطَّیبِینَ الطَّاهِرِینَ‏

وَ لَعْنَةُ الله عَلَى أعْدَآئِهِم أجْمَعِینَ مِنَ الآنَ إلَى قِیامِ یوْمِ الدِّینِ‏

وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إلَّا بِالله الْعَلِىِّ الْعَظِیم‏

## مقدّمۀ مؤلف

از سال‌های آغازین اشتغال به علوم حوزوی، شنیده بودم که گروهی هستند که در قالب و نام **مکتب تفکیک** مدّعی داشتن نظراتی نو و معارفی ناب و خالص می‌‌باشند و مکتب حکماء و عرفا را باطل می‌‌دانند. و همیشه در انتظار بودم که دروس مقدّماتی را فراگیرم تا توان مطالعه آراء بزرگان این مکتب را بدست آورم.

بحمدالله پس از مدّتی توفیق یافتم تا در درس «بدایة الحکمة» شرکت نمایم. از همان آغاز، روش خویش را مطالعه حکمت همراه با آراء مکتب تفکیک قرار داده و بنا گذاشتم قدم به قدم نقدهای بزرگان تفکیک را مطالعه کنم تا با هر دو نظر آشنا باشم و از اتّهام فلسفه‌زدگی نیز دور بمانم. ولی با مراجعه به کتبی چون «عارف و صوفی چه می‌‌گویند؟» و «تنبیهات حول المبدأ و المعاد» می‌‌دیدم آنچه اساتید ما از فلسفه تقریر می‌‌کنند با آنچه بزرگان مکتب تفکیک برداشت کرده‌اند، بسیار متفاوت است و نقدهای ایشان فقط به آنچه خود برداشت نموده‌اند وارد است نه آنچه در حکمت متعالیه آمده و اساتید فنّ تقریر می‌‌کنند.

در طول تحصیل حکمت نیز، سعی می‌‌کردم کماکان با آثار بزرگان تفکیک مأنوس باشم، شاید آنان نکته‌ای از روایات استفاده کرده باشند که از دید حکماء دور مانده باشد. در این میان در محافل مکرّراً نام خطیب توانا جناب حجة‌الإسلام‌و‌المسلمین حاج سید جعفر سیدان را می‌‌شنیدم که در مجالس مختلف مدّعی بطلان مسیر حکمت و عرفان‌اند و گفته می‌‌شد تألیفاتی هم در این زمینه دارند ولی اثری از ایشان در دست نبود.

حدود دو سال پیش در بازار کتابی دیدم به نام «معاد: سلسله دروس استاد معظم حاج سید جعفر سیدان». آن را خریدم و مطالعه کردم، ولی آن را همچون کتابهای سابق، از مطالب حِکمی دور یافتم. با خود گفتم شاید نقص از مقرّر محترم کتاب است زیرا خود در آغاز می‌‌گویند: مطالب کتاب برداشت‌های من از درس‌های معظّم‌له می‌‌باشد. تا اینکه در پایان سال تحصیلی 26ـ1425، فرصتی فراهم شد و مدّتی کوتاه در درس معظّم‌له شرکت کردم. متوجّه شدم فضای درس با فضای کتاب یکسان است و کتاب مورد تأیید استاد محترم است. تعدای از آن گاهی در کنار میز ایشان بود و بعد از درس هر کس می‌‌خواست از طریق یکی از ارادتمندان تهیه می‌‌کرد.

موضوع بحث «بررسی عقائد اختلافی محلّ ابتلاء» بود. در این راستا به نقد نظریه ملّاصدرا در «مسأله صراط» و اثبات تنافی کامل نظر ایشان با مدارک وحیانی مشغول بودند و همان مطالب کتاب «معاد» را تدریس می‌‌کردند، ولی متأسّفانه آنچه به ملّاصدرا نسبت داده می‌‌شد کاملاً بی‌ارتباط با رأی ایشان بود و غالب حاضرین در مجلس درس نیز آشنائی چندانی با حکمت نداشتند.

از طرفی در میان درس نیز هر وقت مناسبتی پیش می‌‌آمد، استاد محترم عبارتی از جناب «محیی الدین»، «حکیم سبزواری»، «علامه آیت‌الله طباطبائی»، «علامّه آیت‌الله حسینی طهرانی»، «آیت‌الله حسن‌زاده آملی» و « آیت‌الله جوادی آملی» در أبواب مختلف می‌‌خواندند و به شکل نادرستی تفسیر می‌‌کردند تا به حاضرین اثبات کنند آراء حکماء و عرفا منافی شریعت است. و گاهی ـ با کمال تأسّف ـ استهزاء می‌‌شد و صدای خنده هم مجلس را فرا می‌‌گرفت.

به تقدیر الهی زمان حضور حقیر در مجلس درس ایشان، مقارن بود با حضور دو تن از فضلای فلسفه خوانده که اشکالات متعددی بر ایشان می‌‌کردند و بحث هر روز از این سو به آن سو می‌‌شد تا اینکه ایشان بنا بر این گذاشتند که دیگر در درس به اشکال کسی جواب ندهند. حقیر از ایشان تقاضا کردم که بعد از درس فرصتی دهند تا تقریر صحیح فرمایش صدر المتألّهین را عرض کنم و اشکالات تقریر ایشان روشن شود و موافقت نمودند. فردا پس از درس در حضور شاگردان ایشان مقداری از مقدّمات تقریر فرمایش صدرالمتألّهین را عرض کردم و در همان جلسه برخی از اشکالات برای خود ایشان روشن شد، ولی عذر آوردند که چون قرار دارند بحث فردا ادامه یابد. من هم تقاضا کردم که فرصت فردا به اندازه کافی باشد تا بحث تمام شود.

در روز بعد بحث را پی گرفتیم، ولی متأسّفانه در میانه بحث گفتند: «ادامه بحث در محضر عموم صلاح نیست!» و هر چه خواهش کردم که بحث را ادامه دهند قبول نکردند و از حقیر دعوت کردند که برای بحث خصوصی به منزل ایشان بروم.

حقیر نیز به دو علّت این کار را نپذیرفتم:

1 ـ این نسبت ناصحیح به پاسدار بزرگ مکتب تشیع «صدرالمتألّهین»؛ در نزد همین جمع داده شده بود؛ لذا دفع آن نیز باید در همان جمع صورت می‌‌گرفت.

2ـ ایشان با وجود ناآشنائی شدید با حکمت، خود را عالم به حکمت می‌‌‌دانستند و مجالی برای تفسیر و توضیح چند نکته دقیق بحث نمی‌‌گذاشتند. هر چه حقیر برای حفظ احترام سیادت و کهولت ایشان ـ که در حکم جدّ حقیر هستند ـ و رعایت آداب بحث، تلاش می‌‌نمودم، معظَّم له نسبت به بنده اینطور نبودند و اجازه تمام کردن جملات را نمی‌‌دادند، فرمایش خود را تکرار نموده و گاه با جملاتی تحقیر می‌‌نمودند.

در خلال مدّت کوتاهی که در درس شرکت کردم، مجموعه‌ای از روایات مبحث «صراط» را نیز جمع‌آوری نمودم و پس از انصراف ایشان از بحث، با یادداشت‌هائی درباره اصل بحث، همه را نگهداری کردم.

بعدها مکرّراً از طرف ارداتمندان ایشان شنیده شد که می‌‌گویند: «اگر مدّعیان حکمت چیزی داشتند می‌‌آمدند و با معظَّم له بحث می‌‌کردند، لیکن همه از بحث گریزانند چون می‌‌ترسند مغلوب شوند و... ».

و از طرفی معظَّم‌له نیز از تبلیغ و ترویج نظرات خویش دست بر نداشته و با تلاش هر چه بیشتر در مقابله و منازعه با حکمت و عرفان می‌‌کوشند. و چه بسا این امر سبب مشتبه شدن حق در نگاه حقیقت‌جویان ـ مخصوصاً جوانان پاک و بی اطّلاع ـ می‌‌گردد.

ایشان نه تنها آراء بلند «صدرالمتألّهین»؛ را خطا و باطل می‌‌شمرند بلکه در منابر و نوشتجات خود اصرار دارند که نظرات حکمت متعالیه مخالف نصوص و ضروریات دین و به اصطلاح فقهی کفر مسلّم است. با وجود اینکه این نظرات مورد تأیید عدّه‌ای از بزرگترین علمای شیعه در سده‌های أخیر همچون مرحوم « آیت‌الله شیخ محمد‌حسین اصفهانی کمپانی» و «علّامه آیت‌الله طباطبائی» و رهبر فقید انقلاب «حضرت آیت‌الله‌العظمی خمینی» قدّس‌سرّهم بوده است و نسبت دادن کفر به اعتقادات مسلّم این اسطوانه‌های جهان تشیع نابخشودنی است.

مجموعه این مطالب موجب شد که بنده احساس وظیفه نمایم و کتاب حاضر را در نقد مبانی فکری مکتب تفکیک به نگارش درآورم.

مکتب تفکیک به تقریر مدرّس محترم کتاب «معاد» آمیخته‌ای از خطا و اشتباه در چهار زمینه است:

1 ـ عدم شناخت صحیح نسبت به جایگاه نقل و ناآشنائی با تاریخ تدوین حدیث شیعه و اموری که برای استفاده از نقل به آن محتاجیم

2 ـ کوتاهی و قصور در بررسی مدارک نقلی

3 ـ نگرشی ناصحیح به جایگاه عقل در کشف واقع به اعتقاد به ناکارآمدی آن

4 ـ کوتاهی و قصور در فهم کلمات حکماء و براهین عقلی

در غالب نقدهای نوشته شده بر مکتب تفکیک، عمدتاً به بحش سوّم و چهارم پرداخته شده است، ولی در این کتاب سعی شده به اشتباهات این مکتب ـ بر اساس تقریر مدرّس محترم کتاب «معاد» ـ در هر چهار زمینه پرداخته شود، و بر همین اساس کتاب در پنج فصل تنظیم شده است:

فصل اوّل پیرامون مقدّمات و نکاتی است که در استفاده از مدارک نقلی در اصول عقائد ـ و خصوصاً مبحث صراط ـ مورد توجّه قرار گیرد، و در خلال آن ارزش مدارک نقلی در اعتقادات اجمالا تبیین می‌‌شود. این فصل در حکم مقدمه برای فصل دوم است.

فصل دوّم به بررسی قسمتی از روایات جمع‌آوری شده در مبحث صراط و ارائه یک نمونه عینی از بررسی مدارک نقلی در اعتقادات می‌‌پردازد.

در فصل سوّم فرمایش صدرالمتألّهین در مسأله صراط تقریر و شرح شده و تلاش شده است که ظرائف آن، روشن گردد.

در فصل چهارم عبارات کتاب «معاد» در نقد نظر صدرالمتألّهین، و اثبات تغایر آن با مکتب وحی نقل گردید، و با توجّه به مطالب فصل دوّم و سوّم نقد گردیده است.

خاتمه کتاب به بررسی و نقد جایگاه عقل از دیدگاه مدرّس محترم کتاب «معاد» می‌‌پردازد.

پس از تدوین کتاب دو تن از اساتید بزرگوار که دروس حکمت را غالباً خدمت ایشان خوانده‌ام (جناب آیت‌الله حاج شیخ علی رضائی و جناب حجة‌الإسلام ‌و المسلمین شیخ مهدی زمانی)، منّت نهادند و کتاب را ملاحظه نموده و نکاتی را تذکر فرمودند و در ضمن با تقریظ خود کتاب را مزین نمودند که در اینجا مراتب تشکر و امتنان خود را ابراز می‌‌نمایم.

امید است این تلاش گامی باشد برای رویاروئی آراء علمی و نظرات دینی در فضائی دور از عوام زدگی و شتاب و برطرف‌کنندۀ غبارهای اختلاف و تشتّت در میان موالیان أهل بیت علیهم‌السّلام.

مشهد مقدّس رضوی علی‌شاهدها‌آلاف‌التحیة‌و‌الثناء

ذی القعدة الحرام 1427

شیخ محمّد حسن وکیلی

# فصل اوّل: جایگاه نقل

برای بررسی آیات و روایات شریفه در اصول عقائد و استفاده از آنها در معارف توجّه به مقدّماتی لازم است که غفلت از آنها موجب برداشتهای نادرستی خواهد شد.

در این فصل اشارهای إجمالی به این مقدّمات می‌‌شود[[4]](#footnote-4):

## مقدّمۀ اوّل: عدم حجّیت ظنون در عقائد

مشهور قریب به اتّفاق در بین مجتهدین از علماء شیعه عدم حجیّت ظنون و عدم جواز اعتماد بر ظواهر کتاب و أخبار آحاد در مسائل اعتقادی است به طوری که این مسأله از خصائص مجتهدین در مقابل أخباریین و محدّثین محسوب می‌‌شود.

تا جایی که در «روضات الجنّات»، ذیل نام «ملّا محمّد‌أمین استرآبادی» در بیان وجوه فرق أخباریین و أصولیین گوید:

«یح: إنّهم لا یجوّزون أخذ العقائد من القرآن و أخبار الآحاد بخلاف الأحکام الفرعیة، و الأخباریون یقولون بعکس ذلک».[[5]](#footnote-5)

«[تفاوت] پانزدهم: أصولیین گرفتن عقاید را ـ به خلاف آنچه در احکام فقهی قائلندـ از قرآن و خبر واحد جایز نمی‌شمارند اما اخباریان برعکس ٖآنها چنین عملی را جایز می‌دانند»

سید مرتضی جواز اعتبار خبر واحد در اصول اعتقادی را امری خلاف عقل و عدم آن را از مسلّمات علمای امامیه شمرده‌اند[[6]](#footnote-6). و شیخ طوسی قول به حجیت را به غافلان أصحاب الحدیث نسبت داده و در این باره می‌‌فرمایند:

لا یمکن إسناد ذلک إلی قوم علماء متمیزین و إن قال ذلک بعض غفلة أصحاب الحدیث فذلک لا یلتفت إلیه علی ما بیناه.

«إسناد دادن عمل به خبر واحد در عقائد به گروهی از علماء ممکن نیست، و اگر بعضی از غافلان از محدّثین چنین بگویند به کلام ایشان نباید توجّه نمود»[[7]](#footnote-7)

بر همین اساس در کتب اعتقادی شیعه، با نظائر این جمله فراوان رو به رو می‌‌شویم: «**هذا خبرٌ واحدٌ لایُفیدُ علماً و لا عملاً**».

و بر همین مبنا است که بزرگان شیعه اعتماد به ظاهر قرآن کریم در معارف را فقط در جائی صحیح می‌‌دانند که از مجموع ظواهر ـ به ضمیمه سائر قرائن ـ قطع حاصل شود[[8]](#footnote-8) و[[9]](#footnote-9).

**حاصل اینکه**: به اعتقاد بزرگان در مقام مراجعه به مدارک نقلی در «اصول اعتقادی» به دنبال کشف حکم ظاهری و یافتن حجّت و تعبّد شرعی نیستیم بلکه غرض این است که از لابلای مدارک نقلی راهی به واقع بیایم و حقیقت را به مقدار ممکن کشف کنیم.[[10]](#footnote-10)

در این مسأله بزرگان تفکیک آراء مختلفی دارند. برخی ظاهراً با جمهور علماء شیعه موافقند[[11]](#footnote-11) و برخی یا مضطربند و یا به حجیت ظنون بیشتر متمایل‌اند. مثلا مدرّس محترم کتاب «معاد» به لزوم علم در معارف اعتقادی تصریح دارند[[12]](#footnote-12) ولی در برخی دیگر از بیانات خود بر حجیت ظواهر در مسائل اعتقادی تأکید می‌ورزند[[13]](#footnote-13) و همچنین جناب حکیمی بر حجیت ظواهر در معارف إصرار می‌ورزند و مستند ایشان صرفاً بناء عقلاء و سیره ایشان است[[14]](#footnote-14) و متأسّفانه با برداشت‌های ناصحیح همین مطلب را به عدّه‌ای از بزرگان نیز نسبت می‌دهند.

### تذکر سه نکته

در اینجا تذکر سه نکته ضروری می‌نماید:

**نکتۀ اوّل**: حجیت به معنای معذریت و منجزیت در مسائل علمی تصوّر ندارد چون تعذیر و تنجیز مختصّ به أفعال اختیاری است و **عقد قلبی** نیز گرچه به نظر برخی فعل ارادی است ولی موضوع آن علم و یقین است و دلیلی بر حجیت غیر آن وجود ندارد. و حجیت به معنای مورد بحث در باب حجج و امارات نیز همین طور می‌باشد و حجیت به معنای کاشفیت تامّه[[15]](#footnote-15) از خصائص قطع است و ظنون غیرقطعی می‌باشند.

**نکتۀ دوم:** سیرۀ عقلاء بر عمل به ظواهر و خبر واحد در اغراض تشریعیه است نه أغراض تکوینیه[[16]](#footnote-16) و اصول عقائد از اغراض تکوینیه می‌باشد. عقد قلبی نیز گرچه در محدودۀ اغراض تشریعیه است ولی سیرۀ عقلاء دربارۀ آن بر حجیت ظنّ نیست.

آیا بزرگان شیعه که اتّفاق بر عدم جواز رجوع به ظنون در اعتقادات کرده‌اند از عقلاء نبوده‌اند؟!!

**نکتۀ سوم:** مستند برخی ظنون معتبره همچون «أصالة‌ الظهور» و «أصالة کون المتکلّم فی مقام بیان مراده الجدّی» و «أصالة الضابطیة»، منحصر در بناء عقل است و چون مشهور علمای امامیه ـ که همه ازعقلاء می‌باشند ـ قائل به عدم حجیت ظنون در اعتقادات می‌باشند، پس بنائی عقلائی بر حجیت این اصول در مسائل اعتقادی وجود ندارد.

امّا درباره حجّیت برخی ظنون چون خبر واحد، عدّه‌ای معتقد به وجود دلیل و مستند شرعی می‌باشند؛ و لذا گمان می‌شود که اطلاق برخی از ادلّه حجیت خبر[[17]](#footnote-17) شامل این مسائل نیز می‌باشد و بر لزوم عقد قلبی بر مفاد نقل به میزان درجه حصول فعلّی اعتقاد، دلالت می‌کند.[[18]](#footnote-18)

این کلام نیز از جهاتی مورد تأمّل به نظر می‌رسد؛ زیرا:

**أوّلاً**: ادلّه حجیت خبر در مقام بیان صغرای «ثقه» بیان شده‌است و کبری را قاعده‌ای عقلائی تلقّی می‌کند. و ظاهراً خبری که در مقام جعل کبری مستقّلاً باشد و به إطلاق آن ـ زائد بر دائره بناء عقلاء ـ بتوان تمسّک کرد وجود ندارد.

**ثانیاً**: أدلّه مطلقه عمدةً درباره ثقه (به معنای لغوی) و در موارد اطمینان عرفی وارد شده است، نه مطلق خبر ثقه (به معنای مصطلح رجالی) که شامل ظنّ غیراطمینانی نیز می‌شود.

**ثالثاً**: انکار شدید علمای شیعه نسبت به حجیت أخبار آحاد در عقائد، به ‌قدری قوی است که به نظر می‌رسد اگر موجب انصراف این ادلّه (بر فرض وجود) نباشد، موجب إجمال آن نسبت به موارد عدم قطع یا اطمینان خواهد بود.

**رابعاً**: شمول أدلّه حجیت نسبت به یک دلیل، مستلزم ظن فعلی به مضمون آن نیست. و اگر چه مغایرت عقد قلبی ـ به عنوان یک فعل اختیاری ـ با علم و ظنّ، قابل قبول است، لیکن إمکان آن در فرض شک و وهم مشکل به نظر می‌رسد؛ لذا بر فرض وجود چنین ادلّه‌ای باید آنها بر حصول ظنّ فعلی معلَّق نمود.

## مقدّمۀ دوّم: اقسام اصول اعتقادی

اصول اعتقادی به طور کلّی (و در ضمن آن، امور متعلّق به آخرت و حوادث پس از مرگ) به دو قسم تقسیم می‌‌شوند:

**الف)** آنچه که اعتقاد و تدیّن به آن بر هر مسلمانی واجب است و جزء لوازم ایمان به شمار می‌‌آید و تحصیل علم به آنها شرطِ واجب است نه شرطِ وجوب؛ همچون اعتقاد به وجود خداوند و نبوّت حضرت ختمی مرتبت صلّی‌الله‌علیه‌و‌آله‌و‌سلّم و امامت أئمّه معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین.

روایاتی که از معصومین علیهم‌السّلام در این باره رسیده، این قسم را در امور متعلّق به آخرت منحصر در اعتقاد به اصل وجود صراط و میزان و حساب و جنّت و نار و... نموده و علم به جزئیات آن را بر عهده مکلّفین ندانسته‌اند[[19]](#footnote-19)، و بزرگان نیز در کتب کلامی خود بیش از این نگفته‌اند. به عنوان نمونه خواجه طوسی قدّس‌سرّه در «تجرید» می‌فرماید:

«و سائر السمعیات من المیزان و الصراط و الحساب و تطایر الکتب ممکنة دلّ السمع علی ثبوتها فیجب التصدیق بها»[[20]](#footnote-20)

؟؟؟؟؟؟

**ب)** آنچه که اعتقاد و تدین به آن واجب نیست و جزء تکالیف شرعی به شمار نمی‌‌رود مگر برای کسانی که از راهی به آن علم و یقین پیدا کنند. اعتقاد به تفاصیل و جزئیات صراط و میزان و... از این باب است[[21]](#footnote-21).

## مقدّمۀ سوّم: روش‌های عملی علماء شیعه در اصول اعتقادی

رفتار عملی علماء شیعه در طول تاریخ در قسم دوّم از اصول اعتقادی (مطالبی که شناخت و اعتقاد به آن واجب نیست) در مجموع به سه نوع قابل تقسیم است:

**الف)** روش برخی از محدّثین و اخباریین و برخی از مجتهدین که مذاق أخباری دارند. در این روش ظواهر بدئی اخبار آحاد بدون هیچ‌گونه تعمّق و تدبّر در حکم امور قطعی تلقّی شده و در کتب اعتقادی صرفاً به نقل و ترجمه همین أخبار آحاد بسنده می‌‌شود و آن را به عنوان اصول اعتقادی شیعه به عامّه مردم معرّفی می‌‌نمایند، و می‌‌کوشند از ظواهر بدئی أحادیث فراتر نروند. از این قبیل در قدماء می‌‌توان رسالۀ *اعتقادات* مرحوم شیخ صدوق را نام برد که مرحوم شیخ مفید قدّس‌سرّهما کتاب ارزشمند *تصحیح‌اعتقادات‌الإمامیة* را در تصحیح و رفع اشکالات آن نگاشته‌اند.

**ب)** روش عمده متکلّمین شیعه؛ چون سید مرتضی، شیخ طوسی، محقّق حلّی، علّامه حلّی، فاضل مقداد و... رحمهم‌الله

این بزرگان چون معتقد به عدم حجیت أخبار آحاد و ظواهرند، نقل و ترجمه صرف این أخبار را به عنوان معرّفی مکتب تشیع جائز نمی‌‌دانند، و برای أدّله ظنّی ارزش زیادی قائل نیستند. و چون اعتقاد به این امور را نیز واجب نمی‌‌شمرند، نسبت به تحقیق و بررسی روایاتِ فراوان مبدأ و معاد همّت نگماشته و به رفع تعارضات بدئی و جمع دلالی أدلّه و یا ترجیح در موارد تعارض اهمّیت چندانی نمی‌‌دهند و صرفاً به بیان احتمالات مختلف درباره اموری چون صراط و میزان، بدون مراجعه تفصیلی به متون دینی پرداخته و از قضاوت سکوت می‌‌کنند. لذا این گونه مباحث در غالب کتب کلامی در هاله‌ای از ابهام باقی مانده‌است[[22]](#footnote-22).

**ج:** روش مدقّقین از متأخّرین شیعه: در این روش به تفاصیل مبدأ و معاد پرداخته شده و برای بدست آوردن نظر نهائی متون دینی، از لابلای مدارک به ظاهر متعارض تلاش می‌‌گردد.

بزرگانی که بدین روش عمل نموده‌اند از طرفی معتقدند تمسّک به ظواهر و اخبار آحاد ـ که طریقه اشاعره و محدّثین شیعه است ـ به دلائلی که اشاره شد صحیح نیست، و از طرفی معتقدند که تفاصیل مسائل مبدأ و معاد نیز جزء تعالیم آسمانی و معارف وحیانی است و بیانات مفصَّل أئمّه دین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین در این زمینه‌ها خود شاهد بر لزوم تدبّر و تفکر و تعمّق در این مسائل است و نباید این حجم انبوه از روایات را بدون بررسی و تحقیق یله و رها گذاشت، بلکه باید تا حدّ توان مراد جدّی آنها را کشف کرده و نظر نهائی شریعت مقدّسه را به دست آورد.

احیاء کنندۀ این طریقه در بررسی معارف إلهی، حکیم متألّه، مرحوم صدرالمتألّهین قدّسّ‌سرّه هستند و الحمد للّه پس از ایشان، باب بحث و تحقیق در روایات معارف گشوده شد و پیروان مکتب حکمت متعالیه کتب بسیار ارزشمندی را در این ابواب تألیف نموده‌اند. لِلّه‌درّهم‌و‌علیه‌أجرهم. که از جمله ایشان می‌‌توان به آثار مرحوم محقّق فیض کاشانی، حکیم سبزواری، آقا علی حکیم مؤسّس، علّامه طباطبائی، علّامه رفیعی قزوینی، علّامه طهرانی قدّس‌الله‌أسرارهم و آیت‌الله حسن‌زاده آملی و آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله شجاعی مدّ‌ظلّهم در باب معاد اشاره نمود.

صدرالمتألّهین نه فقط از نظر زمانی در رأس نهضت شرح نویسی بر روایات معارفی اهل بیت علیهم‌السّلام قرار دارند، بلکه از جهت عمق و دقّت نیز پیشگام این وادی‌اند، به طوری که شارحان بعدی همه وامدار ایشان می‌باشند. تا جائی که ایشان شرح اصول کافی را نوشته‌اند علّامه مجلسی و ملّا محمّدصالح و محقّق فیض تحقیقات ایشان را نقل نموده، و از آن استفاده می‌نمایند و از جائی که شرح ایشان تمام می‌شود شروح بعدی نیز از مطالب دقیق و عمیق خالی می‌شود.

### فرمایش مرحوم آیت‌الله شعرانی دربارۀ شرح صدرالمتألّهین بر اصول کافی

مرحوم آیت‌الله محقّق شعرانی رحمه‌الله در حاشیه شرح کافی مرحوم ملّا محمّدصالح مازندرانی در آغاز باب: «أنّ الأئمّة علیهم‌السّلام ولاة أمر الله و خزنة علمه»[[23]](#footnote-23) که نقطه پایان شرح صدرالمتألّهین است کلامی بسیار زیبا دارند که با وجود طولانی بودن آن، به خاطر نکات فراوانش همه آن را می‌آوریم:

هذا الحدیث آخر ما وفق لشرحه صدرالمتألّهین الشیرازىـ قدس سرهـ من أصول الکافى و قد أبدع فى هذا الشرح و بین أن ما ورد فى کلام الائمة علیهم السلام من التوحید و مسائل الاصول مباحث برهانیة لا أدلة خطابیة اقناعیة للعوام کما یختلج فى أذهان کثیر من الناس.

**و نعم ما فعل**! لان الطباع تجعل البرهان و العقل فوق الخطابة و بتوهم کون الادلة المنقولة خطابیة تضعف تقدیر العقلاء لمقدار الاحادیث و تجعلها دون تحقیقات الاوائل و یظن أن خدمة الفلاسفة الالهیین لمعرفة الله تعالى فوق جهد الأنبیاء باستحکام الادلة و وثاقة البراهین و لکن صدرالمتألّهین لجمعه بین الطریقین و تدبره و تعمقه فى العقلیات و تمهره و بصیرته فى النقلیات تبین له أن هذا و هم باطل و أن ما فى الروایات و الاحادیث أیضا برهانیات و ان خلت عن الاصطلاحات الغریبة و الالفاظ الوحشیة البعیدة عن متداول أذهان الاکثرین و هذا فضل و رجحان لها على کلام الفلاسفة لتقریبها الى عقول الناس فان الأنبیاء و الائمة یکلمون الناس على قدر عقولهم.

و للصدر فضل على من جاء بعده من الشراح فکل ما أتوا به مأخوذ منه اما لفظا و معنى و اما معنى فقط و اما اقتباسا و تنبها من مطالعة ما شرحه لما یقرب منها و لم‌یتفق لاحد منهم بعد هذا الحدیث الّذی انتهى إلیه شرح تحقیقى نظیر ما سبق منهم فى شرح الاحادیث السابقة اللهم الا ذکر وقائع تاریخیة او تفاسیر لفظیة أو نقل شی‏ء بالمناسبة.

و ان اتفق لبعضهم کصاحب الوافى فهو أیضا مأخوذ منه فى موضع آخر لإحاطته بکتب صدرالمتألّهین و ضبط مطالبه أکثر من غیره، و قد نقل عنه المجلسى رحمه‌الله فى مرآة العقول و البحار کثیرا بعنوان بعض المحققین و بعض الافاضل و ربما نقل و لم‌ینسبه إلیه لتغییره بعض ألفاظه کما سبق انموذج منه و نقل عنه الشارح فى هذا الکتاب کثیرا معتمدا، و حکى قوله الشیخ الانصارىـ قدس سرهـ فى النیة فى کتاب الطهارة بعنوان المحقق صدرالدین الشیرازى، و قال السید فى علم الرجال المنظوم:

ثم ابن ابراهیم صدرا الاجل فى سفر الحج مریضاً ارتحل‏[1050]

قدوة أهل العلم و الصفاء یروى عن الداماد و البهائى‏

و أخذوا علیه مآخذ لا تقدح فى فضله و عدالته و صفائه منها نقله کثیرا عن الشیخ ابن عربى مع کونه سنیا متعصبا و لیس هذا قادحاً لان جمیع العلماء حتى صاحب البحار نقلوا عن علماء العامة معتمداً کابن الاثیر فى جامع الاصول و النهایة و قد ذکر صاحب مجالس المؤمنین ان ابن‌عربى کان شیعیاً فکان تشیعه قابلاً للشبهة و الاختلاف فى تشیع بعض الرجال و الاشتباه فیه غیر عزیز و قد ذهب بعض العلماء الى أن صاحب *دعائم‌الاسلام* امامى اثنا عشرى.

و مما نقموا علیه سهوه فى قراءة بعض کلمات الاحادیث و منها نقل أقوال جماعة من غیر أن ینسبها إلیهم.

و منها استعمال اصطلاحات خاصة یذهب منه ذهب غیر أهل الاصطلاح الى امور یخالف ظاهر الشریعة بحیث یحتاج الى التأویل نظیر قول هشام بن الحکم بأن الله جسم.

و لو کان مثل هذه الامور قد حالم یسلم منه أحد و رأیت رجلا ینکر على العلامة الحلى قوله باستحالة اعادة المعدوم لانه یوجب نفى المعاد فى ظنه و کیف یمکن التعبیر بعبارة لا یذهب ذهن أحد منها الى غیر مراد المتکلم و لم‌یخل عنه الکتاب الکریم حیث ذهب جماعه الى الجبر و الاحباط من آیات کثیرة.

\*\*\*

شایان توجّه است که روش‌های ذکر شده به تعبیری مقول به تشکیک است، و لذا چه بسا برخی راه میانه‌ای را انتخاب نمایند. شاید بتوان گفت روش مرحوم شیخ مفید بین روش دوّم و سوّم، و روش مرحوم علّامه مجلسی متوسّط بین روش اوّل و سوّم است.

### پاسخ به یک سؤال:

گاهی گفته می‌شود بررسی روایات معارفی حُسنی ندارد؛ چون وقتی اعتقاد اجمالی **بما ‌هو الواقع** کافی است چرا ما خود را به دردسر بیاندازیم و در این مسائل تحقیق و بررسی کنیم. علاوه بر این اعتقاد اجمالی احوط و مصونتر نیز هست. چه بسا در اثر تحقیق انسان دچار خطا شود. و گاهی علاوه بر حُسن، جواز بررسی این روایات نیز زیر سؤال می‌رود. صدرالمتألّهین در دیباچه «شرح کافی» می‌فرماید:

لقد ابتُلینا بجماعة یرون التعمقَ فی الامور الربّانیة بدعةً، و التدبّرَ فی الآیات الإلهیة خدعةً، کأنّهم الحنابلة من کتب الحدیث، المتشابهة علیهم الحقّ و الخلق و القدیم و الحدیث. لم‌یتعدّ طورهم عن طور الأجسام، و لم‌یرتق نظرهم عن الهیاکل و الأجرام، فأعرضوا عن العلوم الإلهیة و الأسرار العظیمة الربّانیة الّتی جاءت به الأنبیاء، و نزلت بها إلیهم الکتب من السّماء، ممّا مدح الله علیها و اثنی علی شاملیها فی مواضع عدیدة من کتابه المجید، الّذی هو تنزیل من عزیز حمید.[[24]](#footnote-24)

در پاسخ عرض می‌شود:

**أوّلاً**: تمام أدلّه تشویق کننده به طلب علم مطلقاً و علم دین و تفقّه در آن به خصوص، و ادلّه ترغیب کننده به معرفت‌الله به اطلاق و عمومش شامل این بحثها می‌شود؛ بلکه در برخی موارد قدر متیقّن آن این علوم است. بله درروایات گاهی حدأقلّی را برای این مطالب تعیین فرموده‌اند که از آن به **أدنی المعرفة** تعبیر می‌شود[[25]](#footnote-25). خود همین تعبیر حاکی از آن است که معرفت‌لله که برای آن فضائلی گفته شده مراتب بالاتری را نیز شامل می‌شود.

**ثانیاً**: سیره عملی خود أئمه علیهم‌السّلام مؤید این روش است. اگر واقعاً اعتقاد اجمالی کافی بود و بیش از آن هیچ حُسنی نداشت، پس چرا اهل بیت علیهم‌السّلام این حجم عظیم از فرمایشات خود درباره مسائل مبدأ و معاد را ایراد فرموده‌اند. اگر از مواردی که در پاسخ سؤال راویان فرموده شده بگذریم، می‌بینیم حجم زیادی از خطب و کلمات وجود دارد که معصومین، ابتداءً انشاء فرموده‌اند و مسلّماً برای تعلیم و تفهیم به شیعیان بوده‌است و اگر علم به جزئیات مطلوب نباشد همه این کلمات درربار لغو می‌گردد. با اینکه می‌دانیم اهل بیت از لغو هم معصوم هستند.

باید دانست چون دین مجموع مرکب از عقائد و أحکام و اخلاق است، تا کسی تفقّه در هر سه پیدا نکند مصداق کامل متفقّه در دین و فقیه نخواهد شد.

## مقدّمۀ چهارم: لزوم طی مراحل اجتهاد در اصول عقائد

یکی از نکاتی که در بررسی روایات معارف باید مورد توجّه قرار گیرد، این است که همانطور که در فروع فقهی بدون بحث و فحص از مخصّصات و مقیدات و سائر قرائن و دقّت در دلالت هر یک از أدلّه، نمی‌‌توان قضاوت نمود، در معارف إلهی نیز بدون بررسی جمیع روایات و قرائن نمی‌‌توان اظهار نظر نمود؛ و به بیان دیگر جز به طی جمیع مراحل اجتهاد و استنباط هر گونه اظهار نظری باطل است[[26]](#footnote-26)، بلکه اجتهاد در معارف سختتر و دشوارتر از فروع فقهی است. مرحوم شیخ انصاری قدّس‌سرّه در این باره می‌‌فرمایند:

لکنّ الإنصاف عمّن جانب الاعتساف، یقتضی الإذعان بعدم التمکن من ذلک [أی العلم بالمعارف علی وجه التفصیل] إلّا للأوحدی من النّاس؛ لأنّ المعرفة المذکورة لا یحصل إلّا بعد تحصیل قوّة استنباط المطالب من الأخبار و قوّةٍ نظریة أُخری؛ لئلّا یأخذ بالأخبار المخالفة للبراهین العقلیة، و مثل هذا الشخص مجتهدٌ فی الفروع قطعاً فیحرم علیه التقلید[[27]](#footnote-27).

«کسی که اهل انصاف باشد تصدیق می‌‌کند که شناخت تفصیلی معارف فقط برای افراد بسیار کمی حاصل می‌‌شود؛ زیرا تحصیل این شناخت متوقّف بر دو امر است: 1ـ تحصیل قوّه استنباط و اجتهاد در روایات 2ـ تحصیل قوّه عقلی و فکری تا به اشتباه به روایات مخالف براهین عقلی تمسّک نکند. و این چنین شخصی قطعاً در فروع دین مجتهد است و تقلید بر او حرام می‌‌باشد.»

در همین راستا حضرت علّامه طباطبائی قدّس‌الله‌نفسه می‌‌فرمایند:

«گاهی انسان با دیدن یک یا دو روایت می‌‌گوید که حدیث چنین می‌‌گوید، یا اهل بیت علیهم‌السّلام این چنین فرموده‌اند. نیز با برخورد با یک یا دو آیه قرآن می‌‌گوید که قرآن چنین می‌‌گوید و منطق قرآن چنین است، در حالی که این روش اشتباه است؛ زیرا در آغاز باید همه احادیثی که در یک زمینه وارد شده‌است، جمع‌بندی و آمارگیری شود؛ سپس همه مطلق‌ها با مقیدها تبیین شود و عامها با خاصّ‌های خود تخصیص خورد و منسوخ‌ها با ناسخ‌ها نسخ شود و روایات متشابه با ارجاع به مبینات تبیین گردد؛ آن گاه قرینه‌های منفصل و متّصل و عقلی و نقلی جمع شود تا بتوان گفت که حدیث این چنین می‌‌گوید. نیز آیات متشابه قرآن به آیات محکم آن ارجاع شود تا بتوان گفت که قرآن این چنین می‌‌گوید»[[28]](#footnote-28).

این نکته از نکات بسیار مهمّی است که بعضاً در کتب بزرگان مکتب تفکیک و به خصوص در کتاب «معاد» مورد غفلت بوده و هست. ایشان بجای تعمّق و تدبّر و فحص و تتبّع در مدارک نقلی، تنها به نقل أدلّه‌ای می‌‌پردازند که بهانه‌ای برای ردّ آراء عرفا و حکمای إلهی باشد تا بتوانند مهر باطل تأویل‌گرائی و مخالفت با شریعت را بر ایشان بزنند.

اگر مدّرس محترم کتاب «*معاد*» در سرتاسر این کتاب که با نام درس‌های معارف اهل بیت علیهم‌السّلام منتشر می‌‌شود، لااقلّ در دلالت یک حدیث به مقدار تلاش مرحوم مظفّر در *اصول‌الفقه* در بررسی دلالت أحادیث استصحاب، تلاش می‌‌کردند و یا در حدّ بحثهای إجمالی *شرح لمعه* در جمع دلالی أحادیث می‌‌کوشیدند، و اندکی به قصد فهم صحیح معارف وحیانی ـ و نه به نیت کوبیدن اهل حکمت و عرفان ـ به تتبّع جامع در أدلّه می‌‌پرداختند؛ به وضوح روشن می‌‌شد که آنچه که به اهل بیت عصمت و طهارت صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین نسبت داده شده همه قضاوت‌های از پیش آماده شده‌ای است که تتبّع و تعمّق در أحادیث نه فقط آن را بر نمی‌‌تابد، بلکه هر چه بیشتر تأمّل شود، شواهد و قرائن بیشتری بر بطلان آن پیدا می‌‌شود.

## مقدّمۀ پنجم: لزوم گشودن باب تأویل در اصول عقائد

کسانی که از اهل دقّت و تعمّق بوده‌اند و در آیات و روایات بحث معاد وارد شده‌اند، به اینجا رسیده‌اند که حمل جمیع آنچه در باب معاد وارد شده بر ظواهر آنها صحیح نیست و باید باب تأویل ـ به معنای حمل بر معانی مجازی ـ را در این أدلّه گشود؛ و لذا بسیاری از مطالب وارده در أدلّه را به نحو خاصّی بر خلاف ظواهر تفسیر نموده‌اند که به مذاق عدّه‌ای از محدّثین و اخباریین خوشایند نبوده است، و یا لاأقلّ از حمل أدلّه بر ظواهر به شدّت اجتناب ورزیده و آنها را غیر‌قطعی و مجمل دانسته‌اند.

نگاهی گذرا به آثار شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی، و محقّق حلّی و علّامه حلّی[[29]](#footnote-29) و امثال این بزرگان، شاهد صدقی است بر این مدّعا.

این سیره و روش متین بزرگان اصحاب، نه ناشی از غفلت و بی‌دقّتی و نه نتیجۀ اثرپذیری از عرفای سنّی مذهب و نه محصول اُنس با حکمت و علوم عقلی، بلکه حاصل دقّت نظر و تتبّع تامّ و نگاه همه جانبه به مدارک نقلی است.

گرچه ناآشنایان با سیرۀ بزرگان شیعه چنین می‌‌پندارند که تأویل‌گرائی از مختصّات صدرالمتألّهین و اتباع ایشان است و فقط ثمرۀ فلسفه‌زدگی و پیروی از اهل عرفان می‌‌باشد و از بین جمیع بزرگان شیعه چماق تأویل‌گرائی را بر سر این گروه می‌‌کوبند.

این اتّهامات در حالی مطرح می‌‌شود که صدرالمتألّهین خود رساله‌ای با نام «متشابهات القرآن» تألیف نموده و از روش اکثر معتزله و جمهور علماء امامیه که در بسیاری از ظواهر قائل به تأویل یا تشبیه شده‌اند، مفصّلاً انتقاد کرده‌است و به لزوم إبقاء بسیاری از این ظواهر برحال خود حکم می کند و در «مفاتیح الغیب» نیز به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند[[30]](#footnote-30).

و از طرف دیگر کسی چون فقیه عالی‌قدر شیعه، محقّق حلّی در آغاز کتاب خود «المسلک» صریحاً می‌‌فرمایند:

«بهترین طریق در مباحث کلامی روش متأخّرین از معتزله است و من همان روش را پی می‌‌گیرم»[[31]](#footnote-31)

و همچون قدماء أصحاب به تأویل بسیاری از امور – که صدرالمتألّهین بر ابقاء آنها بر ظواهرش تأکید دارد ـ می‌‌کوشند[[32]](#footnote-32).

اگر غرض بزرگان مکتب تفکیک و مدرّس محترم کتاب «معاد»، پیراستن و تنقیح معارف وحیانی است، چرا تمام هجمه‌ها و تکفیرها و استهزاءها بر صدرالمتألّهین و حکماء متألّه چون علّامه طباطبائی قدّس‌سرّهما فرود می‌‌آید. در حالی که این بزرگان ـ همانطور که از جای جای آثارشان هویداست ـ پیشگامان حفظ ظواهر أدلّه شرعی و مدارک نقلی‌اند.

روشن است که اگر اعتراف کنند که روش و طریقه ایشان همان طریقه اشاعره و برخی از أخباریین شیعه است و مخالف با مرام جمهور امامیه، دیگر راهی برای ترویج و تبلیغ این آراء و افکار باقی نمی‌‌ماند. لذا نوک پیکان را فقط به سوی بزرگانی می‌‌گیرند که تسلّط عمیق ایشان بر معارف إلهی، بر جنبه فقهی و حدیثی ایشان سایه افکنده و عوامّ ایشان را خارج از دائره فقهاء و متشرّعین می‌‌شمارند.

### عوامل لزوم تأویل در اصول عقائد

باری، شاید برخی از عواملی که سبب شده بزرگان شیعه نیز همچون برخی از معتزله، تأویل را امری ضروری و مسلّم شمرند عبارت باشد از:

#### عامل اوّل: تعارض عقل و نقل

بدیهی است که نمی‌‌شود در آنِ واحد نسبت به دو امر متضادّ، به یکی قطع و دیگری ظنّ داشت، بلکه به صرف حصول قطع، ظنّ در طرف مقابل از بین می‌‌رود. و می‌‌دانیم ارزش ظنون یا از باب ظنّ شخصی است همچون باب معارف که حجیت در آن منتفی است و یا از باب حجیت ظنّ نوعی در فروع فقهی.

و در هر دو صورت با حصول قطع به خلاف، ظنّ بی‌ارزش می‌‌شود؛ زیرا در صورت اوّل ظنّ شخصی وجداناً منتفی می‌‌شود و در صورت دوّم ظنّ نوعی از حجیت ساقط می‌‌گردد؛ چون شرط حجیت احتمال مطابقت با واقع است.

از طرفی به اتّفاق همه عقلا، انسان با ترتیب و چیدن قیاسات مرکب از موادّ صادقه، می‌‌تواند یقین و قطع به نتائجی پیدا کند و بر اساس همین روش ـ که آن را فکر می‌‌نامیم ـ وجود و صفات خداوند متعال و نبوّت حضرت خاتم الأنبیاء صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و امامت أئمّه معصومین علیهم‌السّلام اثبات می‌‌شود و پدید آمدن تمام کتب کلامی بر اساس همین پیش فرض بوده که راهی برای شناخت واقع و یقین به آن از طریق استدلالات عقلی وجود دارد.

در این مسأله عدّه‌ای از ظاهریین اهل سنّت مخالفند و راه هرگونه شناخت را جز از طریق شرع مقدّس بر انسان بسته می‌‌دانند و معلوم است که این طرز تفکر، موجب عدم حجّیت شرع خواهد بود؛ چون دیگر راهی برای اثبات حقّانیت شریعت باقی نمی‌‌ماند.

ولی بحمدالله دامن شیعه امامیه از این تفکر پاک است و شیعه همیشه به عنوان گروهی متفکر و اهل بحث و استدلال عقلی شناخته شده بودند که این هم از برکات وجودات مقدّسه معصومین علیهم‌السّلام است که شاگردان خود را به این روش تربیت نمودند.

فقط دو گروه در شیعه مشهور به مخالفت با این امر بدیهی‌اند:

1 ـ گروهی از أخباریین تندرو که حجّیت عقل را در اصول دین نیز همچون فروع، منکرند[[33]](#footnote-33).

2 ـ برخی از معتقدین به مکتب تفکیک.

البته این گروه از گروه أوّل متأثرند؛ پدر این مکتب مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی در نامه‌ای که در پاسخ برخی، در بیان وجه اعجاز قرآن نگاشته‌اند صریحاً می‌گویند:

«در غیر فطریات و وجدانیات، طریق منحصر به بیان إلهی و متابعت انبیاء علیهم‌السّلام است ...پس علوم بشری در حقیقت علم و معارف نیست ...در مسائل فلسفی، برهانی که نتیجه یقین به واقع باشد وجود ندارد و شاهد یقینی بر این بیان اختلاف بزرگان بشر در مسائل فلسفی است»[[34]](#footnote-34).

و جالب است که این استدلال غلط که در عبارت اخیر آمد دقیقاً مضمون کلام پدر مکتب اخباری‌گری ملّا محمّد‌امین استرآبادی است که می‌گوید:

«لوکانت یقینیةً لما أدّت إلی اختلاف أقوالهم فی فنّ الکلام و فی أصول ‌الفقه و فی المسائل الفقهیة».

باری، تفکری که هرگونه علم حصولی و اکتسابی را عین ضلالت می‌شمارد قابلیت نقد کردن ندارد؛ چون بدیهی است که هر نقدی از سنخ علوم حصولی و اکتسابی و مرکب از قیاساتی منطقی است.[[35]](#footnote-35)

این دو گروه بر خلاف اجماع شیعه امامیه معتقدند در اصول دین، راه منحصر در رجوع به مدارک نقلی است و عقل راهی برای تحصیل یقین در معارف مبدأ و معاد ندارد.

بطلان این رأی روشن است و بزرگان و علماء شیعه هیچ یک بدین سخن لب نگشوده، بلکه پاسخ آن طرا به تفصیل گفته‌اند و منشأ قول برخی از اخباریان و عالمان تفکیکی نیز مبانی علمی نبوده، بلکه روحیه تقدّسِ دور از تعقّل عمیق، ایشان را به این افکار کشانده است[[36]](#footnote-36).

و خلاصه کلام اینکه: تقدّم براهین عقلی بر ظنون نقلی، امری است مسلّم و غیرقابل شک و تردید.

از طرفی می‌‌دانیم بسیاری از ظواهر شرعی ـ که سندشان قطعی است ـ مخالف مسلّمات عقل است. پس باید ملتزم شویم که بسیاری از ظواهر در معنای ظاهر خود به کار نرفته و شارع مقدّس آن را از باب تشبیه و مجاز استعمال نموده‌اند و حاصل اینکه چاره‌ای جز اعتقاد به باز بودن باب تأویل در مدارک نقلی نمی‌‌باشد.

محقّق لاهیجی صاحب *شوارق الإلهام* در این زمینه کلامی نغز دارند. ایشان در نقد کلام شارح *مقاصد* که گفته‌است که معتزله اولین فرقه‌ای هستند که از مسیر حقّ خارج شدند و با ظواهر سنّت مخالفت نمودند، می‌‌فرماید:

هو [أی کلامه] صریح فی أنّ مخالفة المعتزلة مع أهل السنّة المسمّین بالاشاعرة، انّما هو فی ظواهر السنّة؛ و قد صرّح فی کلامه الأوّل أنّ المعتبر فی ما یتعلّق بالاعتقادیات انّما هو الیقین دون الظنّ، و لا شکّ فی أنّ الظاهر لا یفید إلّا الظنّ، فمخالفته للیقین لاتکون بدعةً بل صواباً.

فتسمیتهم إیاهم اهلَ البدع و الأهواء خطأ و غفلةٌ عن الدین، بل جمودهم علی الظواهر المخالفة للمعلوم فی کثیر من المسائل الاعتقادیة بدعةٌ؛ و هو لأنّ المعلوم من الدین ـ بحیث لا یشکّ فیه أحدٌ ـ تأویل کثیر من الظواهر لمخالفتها لما فی العقول فیکون منعه مخالفاً لما هو ثابت فی الدین.

بل هذا أفحش من البدعة؛ لأنّ البدعة هو القول بما لا یکون فی الدین لا هو و لا نقیضه، و هذا قول بخلاف ما هو ثابت فی الدین.

و ظهر أیضاً من کلامه، أنّ خلط الکلام بالفلسفة من المعتزلة انّما هو لاستمدادهم من الفلسفة فی مطالبهم، و خلط الاشاعرة انّما هو لابطال قواعد الفلسفة؛ و هذا صریح فی أنّ عداوة الفلسفة انّما شاعت فی اهل الإسلام من الأشاعرة لا من المعتزلة فضلاً عن الإمامیة.

کیف و اکثر الاصول الثابتة عند الامامیة عن أئمتّهم المعصومین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین مطابق لما هو الثابت من اساطین الفلسفة و متقدّمیهم، و مبنی علی قواعد الفلسفة الحقّة کما لایخفی علی المحقّقین[[37]](#footnote-37).

«سخن او صریح است در اینکه مخالفت معتزله با اهل سنّت ـ که أشاعره نامیده می‌‌شوند ـ فقط در ظواهر سنّت می‌‌باشد؛ و در کلام اول خود تصریح کرده است که در مسائل متعلّق به اعتقادات فقط یقین معتبر است، و می‌‌دانیم ظواهر یقین آور نیست. پس مخالفت با ظواهر به خاطر یقین به غلط بودن آن، بدعت نبوده و کار صحیحی است.

بنابراین، اینکه اشاعره معتزله را به نام اهل بدعت و هوی نام نهاده‌اند خطاست، بلکه در حقیقت جمود أشاعره بر ظواهری که یقین به بطلان آن داریم بدعت می‌‌باشد؛ زیرا یکی از امور قطعی در دین، این است که باید بسیاری از ظواهر را به خاطر مخالفت با حکم عقل تأویل نمود، پس مخالفت با تأویل ظواهر، مخالفت با امری است که در این مسلّم است.

بلکه روش اشاعره از بدعت نیز بدتر است؛ زیرا بدعت عبارت است از اعتقاد به چیزی که نه خودش و نه نقیضش جزء دین نمی‌‌باشد، ولی این روش اعتقاد به چیزی است که مخالف آن در دین ثابت می‌‌باشد.

و همچنین از کلام شارح مقاصد روشن شد که آمیختن معتزله فلسفه را با کلام فقط برای کمک گرفتن از فلسفه در مقاصدشان بوده است، و آمیختن اشاعره فلسفه را با کلام برای ابطال و ردّ قواعد فلسفه بوده است. و این سخن صریح در این است که دشمنی با فلسفه در بین مسلمانان از اشاعره آغاز شده است، نه از معتزله تا چه رسد به امامیه.

و چگونه ممکن است امامیه با فلسفه مخالفت ورزند در حالی که غالب اصول و قواعدی که از ائمّه معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین ثابت شده است با آنچه از بزرگان فلسفه و پیشینیان ایشان رسیده مطابق بوده و بر قواعد فلسفی مبتنی می‌‌باشد؛ چنانکه بر محقّقین پوشیده نیست.»

#### عامل دوّم: اختلاف سطح فهم مخاطبین

روایت شریفه‌ای است از حضرت امام صادق علیه‌السّلام از حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم که تأمّل در آن در معارف بسیار راهگشا ست.

**ما کلَّم رسولُ الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **العِبادَ بِکنْهِ عَقلِهِ قَطُّ**... **قال رسولُ الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم: **إنّا مَعاشرَ الأنبیاء أُمِرنا أن نُکلِّمَ النّاسَ علی قَدْرِ عُقُولِهِمْ**.[[38]](#footnote-38)

«رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم هیچ گاه با مردم با کنه عقل خود و حقیقت و واقعیت ادراکات خود تکلّم ننموده‌اند. و رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرموده است: به درستی که ما جماعت پیامبران مأموریم که با مردم به میزان عقل‌ها و ادراکات خودشان سخن گوئیم».

از این حدیث شریف دو نکته مهمّ استفاده می‌‌شود:

**اوّلاً**: معارفی وجود دارد که عقل عامّه مردم به آن نمی‌‌رسد و توان فهم و إدراک آن را ندارند.

**ثانیاً**: أنبیاء الهی ـ و به تبع ایشان اوصیای گرامیشان ـ با هر کسی به قدر ظرف و سعه إدراکی او سخن می‌‌گویند و رعایت حدّ فهم مخاطبین را می‌‌نمایند، و لذا به هر کسی آن مقدار از واقعیت را می‌‌گویند که تاب و تحمّل فهم آن را داشته باشد.

این مسأله از مختصّات معصومین علیهم‌السّلام نیست، بلکه در بین اصحاب ایشان نیز برخی توان فهم إدراکات دیگران را ندارند و به همین جهت بارها در تاریخ حدیث می‌‌بینیم که ضعفای مؤمنین از فهم کلمات بزرگان ایشان عاجزند و ایشان را به غلوّ و کفر و حتّی گاهی به لعن و یا ولدالزّنا بودن منتسب می‌‌کنند! و أئمّه علیهم‌السّلام نیز به خواصّ اصحاب خود سفارش می‌‌نمودند که با دیگران در حدّ عقل ایشان سخن بگوئید.

در حالات فقیه و متکلّم بزرگ شیعه، یونس بن عبدالرحمن ـ که در روایات عدیل جناب «سلمان» رضوان‌الله‌علیهما محسوب شده است ـ نمونه‌هائی از این اختلاف سطوح فهم و سفارشات معصومین را می‌‌بینیم که در مقابل کج فهمی‌های شیعیان از گفته‌های او در مسائل اعتقادی، او را وصیت به صبر و مدارای با ضعفا می‌‌فرمایند.

چنانچه امام رضا علیه‌السّلام به وی فرمودند:

**یا یونسُ حدِّثِ النّاسَ بما یعرِفُون، و اترُکهُم ممّا لا یعْرِفُون، کأنّک تُریدُ أن تکذِبَ علی الله فی عرشه.**

«ای یونس! برای ما مردم آنچه را که می‌‌شناسند روایت کن و ایشان را نسبت به مطالبی که نمی‌‌شناسند رها کن در غیر این صورت تو [در نزد ایشان] مانند کسی خواهی بود که بر خداوند در عرش دروغ می‌‌بندد.

همچنین امام کاظم علیه‌السّلام به او سفارش نمودند:

**«یا یونس ارفقْ بهم فإنّ کلامک یدّق علیهم.»**

«ای یونس! با ایشان با رفق و نرمی برخورد کن؛ زیرا کلام تو به خاطر ظرافتش بر ایشان سنگین است».

و در روایت دیگر آمده است أبو جعفر بصری می‌‌گوید: با یونس بن عبدالرحمن بر امام رضا علیه‌السّلام وارد شدم. یونس از نارواها و سرزنش‌هائی که از اصحاب دیده بود شِکوه کرد، حضرت فرمودند:

**دارِهِم فإنّ عُقُولَهم لا تَبْلُغ[[39]](#footnote-39).**

«با ایشان مدار کن؛ زیرا عقل ایشان به این امور نمی‌‌رسد».

باری همان طور که شارحین از حدیث شریف استفاده نموده‌اند[[40]](#footnote-40)، بسیاری از مواقع حضرات معصومین علیهم‌السّلام حقائقی بلند را در قالب تمثیل و تشبیه، برای عامّه بیان می‌‌نموده‌اند به حدّی که هم گوشه‌ای از واقعیت گفته شده باشد و هم آن شخص به مقدار قابلیت خود بهره برده باشد.

از اینجا به خوبی روشن می‌‌شود که اگر کسی در میان أحادیث به دنبال واقعیت بگردد ـ نه به دنبال اثبات عقائد از پیش تعیین شده خود ـ نمی‌‌تواند به صرف دیدن یک یا چند حدیث که مخاطب آن برخی از افراد عادی (از جهت مسائل معارفی) می‌‌باشند، حکم کند که واقعیت همین است و بس.

فرض کنید نظریه «وحدت وجود» یا «معاد» در حکمت متعالیه حقّ باشد، آیا امام علیه‌السّلام کسی را می‌‌یابند که به او این حقائق را برسانند و بر فرض به کسی منتقل کنند آیا به او اجازه نقل برای دیگران را می‌‌دهند؟!

مسائلی که فقط بزرگان و أعاظم توان تصوّر آن را دارند (چه رسد به تصدیق آن) چگونه قابل بیان برای اصحاب متوسّط و حتّی فقهای أصحاب است؟!

ان شاءالله در آینده در همین رساله خواهیم دید که برخی بزرگان تفکیک در تفسیر اصطلاحات ابتدائی معاد در حکمت متعالیه که جزء الفبای فلسفه محسوب می‌‌شود به چه خطاهای فاحشی دچار شده‌اند. آیا در این شرائط توّقع است که امام صادق علیه‌السّلام دقائق معاد یا توحید را صریحاً برای همه أصحاب خود بیان کنند؟ طبیعی است که اگر حضرت در ملأ عام به این سخنان لب می‌‌گشودند، ایشان را نیز چون جابر و مفضّل و محمّد بن سنان و یونس و دیگر خواصّ رمی به کفر و زندقه می‌‌نمودند و خود ضِعاف أصحاب از سفره وجود آن حضرت محروم می‌‌گشتند.

محقّق فیض رحمه‌الله در مقدّمه *وافی* می‌فرماید:

قال أمیرالمؤمنین و إمام المتقین علیه‌السلام مشیراً إلى صدره المبارک: « **إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْماً جَمّاً لَو وَجَدتُ لَه حملةً**»

و قال سید العابدین و زینهم علیه‌السلام: «**لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ** و فی روایة لَکفَّرَه **وَ لَقَدْ آخَى رَسُولُ الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **بَینَهُمَا**»

و قال علیه‌السلام:‏

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| إنّی لأکتم مِن علمی جواهرَه و قد تقدم فی هذا أبو حسن و ربّ جوهر علم لو أبوح به و لاستحل رجال مسلمون دمی |  | کیلا یرى الحق ذو جهل فیفتتنا إلى الحسین و وصی قبله الحسنا لقیل لی أنت ممن یعبد الوثنا یرون أقبح ما یأتونه حسنا |

و قال أبو جعفر الباقر علیه‌السلام: «**ما زال العلم مکتوماً منذ بعث الله نوحاً** على‌نبیا‌و‌علیه‌السلام‏»

و قال أبوعبدالله الصادق علیه‌السلام: «**خالطوا الناس بما یعرفون و دعوهم مما ینکرون و لا تحتملوا على أنفسکم و علینا. إنّ أمرنا صعبٌ مستصعبٌ لا یحتمله إلا ملک مقربٌ أو نبی مرسلٌ أو مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإیمان**.»[[41]](#footnote-41)

البتّه باید توجّه نمود أئمّه علیهم‌السّلام أصحاب سرّ و خواصّی هم داشته‌اند که مصداق: «مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإیمان» بوده‌اند و از این گونه أسرار، مطّلع می‌شدند و آنها را فقط به أفراد لائق و قابل می‌رساندند و از نشر و پخش آنها خودداری می‌نمودند

آری مشکل اینجاست که برخی معارف إلهی را چون قصه‌های *کلیله و دمنه* و *هزار و یک شب* می‌‌شمارند که همگان توان فهم آن را دارند و لذا از تصریح نشدن به آن در چند روایت ابتدائی نتیجه می‌‌گیرند که چنین چیزی نیست.

همانطور که در اصول می‌‌گویند «عدم التقیید» وقتی کاشف از اطلاق است که مولا متمکن از تقیید باشد و قید نزده باشد، در اصول معارف نیز وقتی از نبودن و نگفتن چیزی در چند حدیث عادی و یا از گفتن مطالبی به ظاهر مخالف آن، می‌‌توان اثبات کرد که چنین چیزی نیست که گفتن آن چیز به حسب مقام و مخاطب مقدور باشد.

وحدت وجود بیش از ده تقریر دارد که فهم تفاوت آنها و تشخیص صحیح از غلط، جز برای مؤمنین واقعی و نوابغ علمای حکمت خوانده مقدور نیست و به تعبیر امام سجّاد علیه‌السّلام فهم آن مختصّ به متعمّقین است. با وجود این چگونه توقّع می‌‌توان داشت که أئمّه علیهم‌السّلام صریحاً و در ملأ عام آن را بیان فرمایند.

در کافی با سند صحیح روایت می‌‌کند که از امام سجّاد علیه‌السّلام درباره توحید سؤال شد، آن حضرت فرمودند:

**«إِنَّ الله عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ یکونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ الله تَعَالَى [قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ] وَ الْآیاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِیدِ إِلَى قَوْلِهِ [وَ هُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ] فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِک فَقَدْ هَلَک‏.»[[42]](#footnote-42)**

«خداوند عزّوجلّ می‌‌دانست که در آخر الزّمان گروه‌هایی متعمّق و ژرف‌اندیش خواهند بود، به همین جهت [قُل هُوَ الله أحدٌ] و آیات آغاز سوره حدید تا [**وَ هُوَ** علیمٌ بِذَاتِ الصُّدور] را نازل فرمود. پس هر کس ورای آن را بطلبد، هلاک شده است.»

و از شواهد همین مسأله روایات متعدّدی است که از أئمّه علیهم‌السّلام سؤالاتی شده و ایشان به حسب ظرفیت مقام در هر مورد پاسخی داده‌اند که با دقّت عقلی معلوم می‌‌شود برخی از پاسخ‌ها دقیقتر و عمیقتر از برخی دیگر است[[43]](#footnote-43).

و شاید بتوان از این روایت شریفه نیز همین استفاده را نمود:

«**إنّ فی أخبارنا مُحکماً کمُحکم القرآن و متشابهاً کمتشابهِ القرآن، فَرُدّوا مُتَشابهَهَا إلی مُحْکمِها وَ لا تَتَّبعوا متشابهها دون محکمها فتضلّوا**.»[[44]](#footnote-44)

«در روایات ما نیز همچون قرآن محکم و متشابه وجود دارد، پس متشابه آن را به محکم آن باز گردانید و از متشابهات آن به تنهائی پیروی نکنید که گمراه خواهید شد. »

باری از مجموع آنچه عرض شد دو نکته روشن می‌‌شود:

1 ـ جمود بر ظواهر أخبار آحاد ـ که مخاطبین آنها از عوامّ مردم‌اند ـ و بستن باب تأویل در آنها در معارف، ناشی از ناآشنائی با أحادیث أهل بیت علیهم‌السّلام است.

2 ـ در مباحث معارف باید نخست به سراغ قرآن کریم ـ که مخاطب آن همه مسلمانانند ـ رفت، و در مرتبه بعد ادعیه أئمّه علیهم‌السّلام که خود آن حضرات در مناجات با خداوند قراءت می‌‌فرمودند؛ و پس از آن، خطبه‌هائی که به صورت عام ایراد شده و مخاطب آن فقط حاضرین نبوده‌اند، بلکه شامل «مَن بَلَغ» هم می‌‌شود؛ و همچنین أحادیثی که مخاطب آنها شخصی واحد است، ولی یا از بزرگان متکلّمین أصحاب و یا از حکما و عالمان غیر‌شیعه یا غیر‌مسلمان می‌‌باشد.

از همین جا یکی از اسرار این مسأله روشن می‌‌شود که چرا مدارک نقلی‌ای که مناسب استدلال حکما و عرفا می‌‌باشد غالباً از سنخ آیات قرآن یا خطب و أدعیه و یا کلمات أئمّه در مناظره با حکمای سائر ملل است؛ و مدارک نقلی‌ای که مخالفین به آن استدلال می‌‌کنند و به نقض مطالب حکمت و عرفان می‌‌کوشند، در میان أخبار آحادی است که مخاطبین آن از عامّه مؤمنین می‌‌باشند

«و کلٌّ یستدلّ بما یناسبه» و البتّه این مسأله سرّ دیگری نیز دارد که إن شاءالله به آن اشاره خواهد شد.

رهبر عظیم ‌الشأن انقلاب قدّس‌الله‌نفسَه در *دروس شرح منظومه* می‌فرمایند:

«اگر این گفته‏هاى ما درست تعقل شود، بسیارى از روایات حل مى‏شود مانند: «**خلق الله المشیة بنفسها ثمّ خلق الأشیاء بالمشیة**»[[45]](#footnote-45) و همچنین روایت شریفى که در کافى است که مشیت خدا را عبارت از این وجودات قرار داده و لکن علم را در مرتبه ذات اخذ نموده است.[[46]](#footnote-46) و اینکه حضرت از علم در مرتبه ذات، علم اجمالى و از مشیت، وجود خارجى فعلى را اراده کرده است، براى یک نکته بوده است و آن نکته این است که سائل و مخاطب نمى‏توانست علم و اراده را در خارج عین ذات تصور کند و اگر حضرت آنها را در مرتبه ذات اخذ مى‏کرد، سائل تجدد مى‏فهمید و نمى‏توانست ادراک کند که مستلزم تجدد نیست؛ لذا حضرت بین اوصاف تفکیک کرد.

باید باب معارف را از ادعیه فهمید، نمى‏توان باب معارف را از اخبارى که مورد خطاب، مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بوده فهمید.

باید معارف را از ادعیه آنها آموخت، چون طرف خطاب در ادعیه حق سبحانه است؛ لذا مى‏بینى جملات فصوص در معنى با ادعیه موافق است منتها حضرت امیر علیه‌السلام متأدب بوده و توانسته حق بیان را ادا نماید ولى صاحب فصوص متأدب نبوده و نتوانسته حق را ایفا کند.

حضرت باقر علیه‌السلام در اداى باب معارف در صورتى که طرف خطاب یک جمّال بوده است چه کند؟

باید حضرت احکام طهارت و نجاست را به او بفرماید و در مورد معارف که آمد به او بفرماید: «**عالمٌ؛ أی لیس بجاهل**»؛[[47]](#footnote-47) زیرا او نمى‏توانست اتحاد علم با ذات را تصور کند. لذا حضرت اقل محذور را ملاحظه مى‏فرمود و اگر به این نحو نمى‏فرمود، جمّال‏ از عالم بیش از «ذاتٌ ثبت له العلم» نمى‏فهمید و این معنى مستلزم ترکیب در ذات بوده و ترکیب مستلزم امکان مى‏باشد. پس حضرت چاره‏اى جز اینکه در این مقام بفرماید: «**أنّه قادر؛ أی لیس بعاجز**»[[48]](#footnote-48) نداشت.»[[49]](#footnote-49)

و همچنین پس از شرح کلام مرحوم حاجی سبزواری در حدوث اسمی و اینکه این مطلب از اهل‌ بیت علیهم‌السلام اخذ شده است می‌فرمایند:

«بنابراین سخنى که زبانزد بعضى است که این فلسفه از یونان اخذ شده، غلط است، کى فلاسفه یونان از این حرفها سر درآورده و چه کسى سراغى از این حرفها در کتب آنها دارد. این حرفها در کتب آنها نبوده و نخواهد بود. بهترین کتاب فلسفى آنها اثولوجیا است که داراى مختصرى از معارف بوده و بقیه‏اش طبیعیات است، بلى شفاى‏ شیخ، فلسفه یونانى است و در آن هم این حرفها نیست.

و باز گمان نشود که حاجى و یا حکماى اسلامى این حرفها را از خود درآورده باشند، بلکه این حرفها در ادعیه بیشتر از منظومه است و صحیفه سجادیه و نهج‌البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرفهاست.»[[50]](#footnote-50)

#### عامل سوّم: تعارض درونی نقل

یکی دیگر از عواملی که سبب شده است که بزرگان شیعه باب تأویل در روایات را بگشایند تأمّل در مجموع روایات در هر بابی است (یعنی رعایت نکته‌ای که در مقدّمه چهارم به آن اشاره شد).

اگر انسان به جای عجله کردن در استدلال به احادیث و گلچین کردن روایاتی که با نظر منتخب وی از قبل هماهنگ است، به مجموع روایات یک باب نظر اندازد و همه را با هم ببیند، در می‌‌یابد که باید بسیاری از روایات را از معنای حقیقی خود خارج سازد؛ زیرا تعارضات ظاهری روایات معارفی این قدر زیاد است که اگر باب تأویل گشوده نشود، مجبور می‌‌شویم حجم فراوانی از روایات را کنار بگذاریم؛ با اینکه قرائن بسیاری، حاکی از صدور مقدار زیادی از این روایات است.

و به بیان دیگر، نظر کردن به مجموع روایات با هم، به ضمیمه قرائنی که دالّ بر صدور تعداد زیادی از این روایات است، خود قرینه بر لزوم تصرّف در ظاهر عده‌ای از روایات می‌‌شود که نمونه‌ای از آن در همین مبحث صراط می‌‌آید.

همچنین یکی دیگر از اسباب تأویل در نزد بزرگان شیعه، مخالفت مدرک نقلی با اجماع است. ارزش و صحّت این تأویلات وابسته به ارزش اجماع مزبور است که در جای خود در اصول بحث شده است[[51]](#footnote-51).

باری مسأله تأویل ظواهر ادّله در باب معارف، از اموری است که جزء نشانه‌های شیعه شناخته می‌‌شده است و تأویلات فراوانی که از أئمّه علیهم‌السّلام در آیات قرآن نقل شده است سبب شده که اشاعره ـ که اکثریت اهل سنّت‌اند و مخالفین تأویل محسوب می‌‌شوند ـ همیشه شیعیان را به باطنی‌گری و تأویل‌گرائی منسوب سازند.

تأویل در این مباحث به معنای صرف لفظ از ظاهر و حمل بر خلاف ظاهر است، ولی معانی دیگری نیز برای تأویل گفته شده که بسیاری از آنچه در کلمات أئمّه علیهم‌السّلام به عنوان تأویل آمده در واقع داخل در تأویل به معانی دیگر آن است[[52]](#footnote-52)

### سه نکته دربارۀ تأویل

**نکته أوّل**: غرض از این بحث، این نیست که هر کس طبق ذوق و سلیقه خود، ظواهر هر یک از ادلّه نقلی را تأویل و تفسیر نماید، بلکه قطعاً هر کسی که می‌‌خواهد لفظی را از ظاهرش منصرف نموده و بر غیر آن حمل کند و به شریعت مقدّسه نسبت دهد، باید یا قرینه عقلی قطعی داشته باشد و یا از مجموع أدلّه نقلی شاهدی بر تأویل خود بیابد.

**نکته دوّم**: گر چه تأویل محتاج دلیل است، ولی احتمال دادن تأویل ممنوع نیست؛ یعنی اگر قرائن دلالت می‌‌کرد که در جمله‌ای معنای ظاهری قصد نشده است ولی قرینه‌ای بر تعیین معنای خلاف ظاهر نداشتیم، مانعی وجود ندارد که احتمالات مختلف معنای خلاف ظاهر آن بررسی شود؛ زیرا گاهی از بررسی همین اختلافات با تجمیع و گردآوری قرائن، در نهایت قطع حاصل شده و راهی به واقع گشوده می‌‌شود.

بلکه با توجّه به اصل عدم حجّیت ظواهر در اصول دین، اگر کسی ظنّ شخصی به عدم اراده ظاهر دلیلی پیدا نمود جا دارد به بررسی احتمالات مختلف خلاف ظاهر آن بپردازد؛ البته طبیعی است که انتساب این نوع تأویل، به دین و شریعت جائز نمی‌‌باشد.

بسیاری از تأویلاتی که در عبارات بزرگان آمده در واقع بررسی احتمالات یک حدیث است (و نه قضاوت قطعی و جزمی نسبت به مفاد آن) گر چه کسانی که با زبان این بزرگان آشنائی ندارند آن را بر تأویل قطعی حمل نموده و به آن اعتراض می‌‌نمایند.

غرض از ذکر این مسأله این بود که مدرّس محترم کتاب «معاد» در بسیاری از موارد به جای ابطال استدلالات بزرگان حکما، شروع به نقل برخی از تأویلات مذکور در سائر کلمات ایشان نموده و مفصّلاً به استهزای ایشان می‌پردازند. با توجّه به مقدّمات سابق، در غالب این موارد اصل تأویل لازم و بررسی احتمالات آن نیز جائز است، و این تأویلات به عنوان تلاشی است برای کشف مراد حقیقی أئمّه معصومین علیهم‌السّلام، تلاشی که دیگران از انجام آن غافل و یا عاجزند. علاوه بر اینکه بسیاری از این تأویلات به معنای بیان بطون آیات و روایات است نه اینکه ادّعا شود معنای ظاهر آیه قصد نشده و مراد از آن خلاف ظاهر است (به خصوص با توجّه به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا درکلام معصوم علیه‌السّلام) و لذا می‌بینیم فقیه عالی‌قدر شهید ثانی پس از اینکه می‌فرمایند:

«اشرف علوم علم تفسیر است و سائر علوم مقدّمه آن می‌باشد و طالب علم باید در نهایت، همّت خود را متوجّه فهم أسرار آن نماید»

می‌فرمایند:

«عالیترین مرتبه تفسیر رسیدن به قعر آیات و بطون آن است»

و در بیان نمونه‌ای از آن تأویلات ملّا عبدالرزّاق کاشانی را معرّفی نموده و می‌فرمایند:

«و منها ما یسلّط علی تأویل الحقائق دون التفسیر الظاهر کتأویل عبدالرزّاق القاشی»[[53]](#footnote-53)

با اینکه می‌دانیم در تأویلات مرحوم ملّا عبدالرزّاق کاشانی (شارح فصوص) چه بسیار مطالبی آمده است که اهل ظاهر نه فقط توان هضم آن را ندارند، بلکه به استهزای آن نیز مبادرت می‌ورزند.

آیت‌الله شعرانی در این باره کلام متینی دارند. در حاشیه *وافی* در ذیل کلام مرحوم فیض «هذه کلّها کنایة عن تجرّدهم» می‌فرمایند:

لم یأتِ فی هذا الکلام بلفظ لعلّ و کأنّ و ما فی معناها ـ کما هو دأبه فی أمثال هذه البیانات ـ و هو مقصوده قطعاً، و لا ریب فی حسن تمثیل اُمور الآخرة بأمور الدنیا لیقع البعید فی القلب موقع القریب و یستأنس بغیر المأنوس بسبب الأمر المأنوس؛ فإنّ العوالم متطابقة، فکل ما فی عالم یوازیه شیء فی عالم ءاخر؛ و انّما یأتی المصنّف غالباً بلفظ کأنّ و لعلّ و مثلهما لئلّا یتوهّم المبتدی أنّ ما یذکره من التشبیه و التمثیل، فإنّما هو علی البتّ و القطع و الانحصار، و لیس ممّا لایمکن تمثیله بوجه آخر، و ما لیس فیه کلمة التردید فهی مرادة قطعاً بقرینة سائر ما ذکره فی موارد عدیدة ـ إلی ءاخر ما ذکره قدّس سرّه.[[54]](#footnote-54)

**نکته سوّم**: گاهی گفته می‌‌شود اگر در جائی احتیاج به تأویل باشد، حتماً خود معصومین علیهم‌السّلام تأویل آن را بیان کرده‌اند، و لذا دیگر جائی باقی نمی‌‌ماند که انسان از پیش خود تأویل کند یا احتمال تأویل بدهد «مگر اینکه گفته شود أئمه علیهم‌السّلام که در مقام هدایت و تعلیم بوده‌اند کلماتی لُغَز وار و معمّا گفته‌اند و ظاهر بلکه صریح را اراده نکرده‌اند و اعتمادشان در این خلاف ظاهر بر بعضی از مقدّمات عقلی اختلافی بوده است؛ و هو کما تری»[[55]](#footnote-55).

در پاسخ عرض می‌‌شود:

1 ـ آنچه با بودن أئمّه علیهم‌السّلام در مقام هدایت و تعلیم، منافات دارد این است که مخاطبِ حضرت قابلیت رسیدن به مرتبه و درجه‌ای را داشته باشد، ولی او را به آن درجه نرسانند و یا حتّی سقوط دهند؛ یعنی حرکت دادن به غیر مسیر حق از هادی إلهی قبیح و ناشدنی است، و تقصیر و کوتاهی در رساندن به مسیر حق نیز قبیح می‌‌باشد.

اما اگر در جائی شخص مورد هدایت، قابلیت رسیدن به حدّی را نداشت، و طبیعةً هادی و راهنما نیز او را به آن حدّ نرساند، از ناحیه هادی هیچ تقصیری نبوده و لذا قبحی نیز در کار نخواهد بود.

تصریح نفرمودن اهل بیت علیهم‌السّلام در روایات معارفی و در پرده سخن گفتن ایشان، همه از این قسم است؛ یعنی چون مخاطب توان فهم بیش از آن را نداشته، از الفاظی استفاده شده است که او در حدّ فهم خود از آن بهره بگیرد، گرچه مراد جدّی معصوم علیه‌السّلام با آن لفظ، قابل انتقال نباشد و برای کشف آن محتاج تلاشی دیگر باشیم.

مانند همین شبهه در علم اصول در روایات فقهی مطرح است. می‌‌گویند: می‌‌دانیم که بسیاری از احکام فقهی هست که معصومی که آن را بیان فرموده‌اند، قیود و تخصیصات آن را ذکر نکرده‌اند و گاهی این قیود چندین دهه بعد، در زبان معصوم دیگری آمده است؛ و از طرفی می‌‌دانیم که تمام این موارد، قابل حمل بر نسخ و قول به تبدّل مصالح و مفاسد واقعیه نیست. پس لازم می‌‌آید که معصوم اول تفویت مصلحت یا القاء در مفسده کرده باشند، و این از معصوم قبیح است.

بهترین پاسخی که برای این شبهه وجود دارد این است که القاء در مفسده یا تفویت مصلحت وقتی قبیح است که تقصیر از جانب شخص هادی باشد، ولی وقتی به خاطر قصور مخاطبین از نظر ادراکی و یا شرائط تقیه و فضای اجتماعی باشد مسلّماً قبحی نداشته، بلکه تبلیغ تدریجی احکام عین خیر و صلاح می‌‌باشد.

و **حاصل سخن اینکه**: در بسیاری از موارد، روایاتی که وارد شده، گرچه در مقام هدایت بوده، ولی ظاهر آنها مراد جدّی نیست؛ مثلا اگر روایاتی داریم که ظاهر آنها زمانی بودن «امور مجرّده» است، بدان جهت است که مخاطب قابلیت تصوّر امر غیرزمانی را نداشته، نه اینکه واقعاً خود حضرت نیز آن را زمانی می‌‌دانستند.

نکته حائز اهمیت این است که مخاطبین روایات ما، گاهی منحصر در مشافهین نیست؛ بلکه حتی گاهی غرض اصلی غیر‌مشافهین می‌‌باشند.

همانطور که خداوند برخی آیات قرآن مجید را برای متعمّقین آخرالزّمان ـ نازل فرموده است، مسلّماً بخش هائی از خطبه‌های توحیدی نهج البلاغة نیز برای متعمّقین آخرالزّمان است.

با توجّه به این نکته، گاهی می‌‌شود که ائمّه علیهم‌السّلام مطالبی بفرمایند که برای معاصرین ایشان همچون لُغَز و معمّا باشد و این با مقام هدایت و تعلیم نیز ناسازگار نیست. چون لغز گوئی نسبت به کسی که قصد هدایت او را داریم قبیح است، ولی مقصود به هدایت، در این موارد، معاصرین نیستند، بلکه حضرت با نگاه ملکوتی خود همه تشنگان معارف إلهی را تا قیام حضرت صاحب الأمر عجَّل‌الله‌فرجه‌الشریف می‌‌بینند و همه را با بیان خود سیراب می‌‌کنند.

و لذا بسیاری از خطبه‌های توحیدی معصومین تا قبل از شرح اصول کافی صدرالمتألّهین همچون معمّا بود، و عباراتی چون: «**واحدٌ لا بعدد**»، و «**الأحد لا بتأویل عدد**»، از احادیث مشکله محسوب می‌‌شد تا اینکه فاتح قلّه‌های معارف، صدرالمتألّهین گره از آن گشود و اعجاز علوی را در آن آشکار فرمود. رحمة‌الله‌علیه‌رحمةً‌واسعةً.

2 ـ بر فرض معتقد شویم ممکن نیست که معصوم علیه‌السّلام در بیان خود بر قرائن عقلی تکیه نمایند، نتیجه این کلام این است که باید حدیث مخالف عقل را ـ بدون تأویل نمودن ـ بلکه بالمرّة رها کرده و مدّعی شد که از معصوم صادر نشده است (نه اینکه دلیل عقلی را کناری گذاشت و باز هم به خبر عمل کرد) زیرا حتی کسانی که به حجیت خبر در اصول عقائد معتقدند، شرط حجیت آن را امکان صدق می‌‌دانند؛ و لذا مخالفت خبر با عقل را تعارض حجّتین نمی‌‌دانند بلکه مخالفت حجّت و لا حجّت می‌‌شمرند.

پس جائی برای تمسّک به ظاهر خبر نیست، یا باید در دلالت آن تصرف و تأویل نمود و یا باید سند آن را طرح کرد.

امّا این توهّم که اختلافی بودن دلیل عقلی، سبب قطعی نبودن آن می‌‌شود، پاسخ آن در خاتمه به تفصیل خواهد آمد.

پس این ادّعا که هر چه محتاج تأویل بوده، تأویلش در خود دین آمده‌است، ادعائی بی‌دلیل است. البته گاهی بر این مدّعا به استقراء استدلال می‌شود و می‌گویند ما همه موارد محتاج تأویل را گشتیم و در همه آن موارد، تأویل در خود متون دینی ذکر شده‌بود. این استدلال مصادره به مطلوب و دور است؛ چون محلّ نزاع در مقدار روایات محتاج به تأویل است که گوینده در این استدلال از قبل خود را عالِم به آن فرض کرده‌است.

افزون بر این، فحص در روایات خود، شاهدی است بر خلاف این ادّعا؛ زیرا بارها می‌‌بینیم مطلبی در روایتی آمده و تأویلش در روایت دیگری از امامی دیگر نقل شده است؛ با اینکه می‌‌دانیم در حالت عادی راوی اوّل به تأویل دوّم دست نمی‌‌یابد[[56]](#footnote-56)، پس یا باید ملتزم شویم که امام علیه‌السّلام در امر هدایت کوتاهی کرده‌اند و هو کما تری و یا بگوئیم اراده خلاف ظاهر ـ به خاطر نقصان مخاطب و یا علل خارجی دیگر ـ ممکن است، همانطور که در روایات فقهی می‌‌گوئیم و هذا هو المطلوب.

در روایات فقهی، با این همه فحص و زحمت فقهاء در طول تاریخ، هنوز کسی ادّعا نمی‌‌کند که اگر خلاف ظاهر از عام اراده شده بود حتماً ائمّه علیهم‌السّلام فرموده بودند بلکه می‌‌گویند: اگر هم فرموده باشند، شاید به دست ما نرسیده باشد (و لذا تطابق مراد جدّی با استعمالی را با اصل درست می‌‌کنند) و در شبهات ناشی از فقدان نصّ، ادّعای علم به اباحه نکرده به اصل تمسّک می‌‌کنند و این امر را با کمال دین و هادی بودن اهل بیت منافی نمی‌‌دانند.

با وجود این، جای بسی تعجّب است که ما بگوئیم در اصول دین هر چه بوده حتماً فرموده‌اند و حتماً به دست ما رسیده است، و لذا جائی برای احتمال تأویل ـ حتی در مواردی که دلیل عقلی بر خلاف آن قائم است ـ وجود ندارد!!

آری، ادّعای مزبور دربارۀ قرآن مجید شاید ممکن باشد. یعنی می‌توان گفت قرآن مجید در دلالتش بر معانی عالی خود، محتاج قرائن عقلی یا شهودی‌ای که فقط برخی آن را می‌فهمند نمی‌باشد، و هر جا محتاج تأویل باشد خودش در درون خود، قرینه بر تأویل دارد؛ چرا که قرآن مجید خود را کتاب هدایت و نور و تبیان معرّفی می‌نماید و حتّی احادیث برای ارزیابی محتاج به‌قرآن هستند.

البته این بدان معنا نیست که ظهور هر آیه‌ای به تنهائی قابل اعتماد است، بلکه آنچه از قرآن مجید پس از بررسی همه آن و تدبّر در آن فهمیده می‌شود، مراد جدّی صاحب کتاب (خداوند متعال) می‌باشد و برای کشف مراد جدّی محتاج به قرائن صارفه عقلی و یا عرفانی نمی‌باشیم، گرچه تدبّر در قرآن، مسلّماً محتاج تحصیل علوم عقلی و عرفانی می‌باشد.

این روش بحث، پایه تفسیر قرآن به قرآن و سبک تدبّر است که مرحوم حضرت علّامه طباطبائی رحمه‌الله بر آن اصرار می‌ورزند و معتقدند که در کشف معارف قرآن نباید هیچ فهم کلامی یا فلسفی یا عرفانی یا تجربی را داخل کرد و قرآن خود مفسّر خود می‌باشد. روش *تفسیر المیزان* از آغاز تا پایان نیز چنین می‌باشد.

معلوم است که چنین ادّعائی دربارۀ روایات ممکن نیست، چون دلیلی نداریم بر اینکه مجموعه روایات همه مبین یکدیگر باشند و هیچ روایتی بدون قرینه وجود نداشته باشد و نه می‌توان ادّعا کرد که تمامی روایات به دست ما رسیده است و تحریف به نقیصه در مجموعه آنها صورت نگرفته است.[[57]](#footnote-57)

باری مرحوم علّامه آیت‌الله شعرانی رحمه‌الله در *حاشیه اسرار الحکم* کلام متقنی در باب تأویل دارند که اگر چه بحث دربارۀ تأویل به درازا کشید ولی بجاست عین عبارت ایشان به عنوان فذلکۀ این بحث ذکر شود:

«اهل ظاهر، تأویل آیات قرآن را جائز نمی‌‌شمارند و مقصود از تأویل حمل کلام است بر غیر آنچه از ظاهر آن مفهوم می‌‌شود مانند: «(الرّحمن علی العرش استوی»)، که در ظاهر دلالت بر تجسّم پروردگار می‌‌کند و «(یداه مبسوطتان») که برای خدای تعالی اثبات دست کرده است و باطنیه در همه چیز دست تأویل گشاده حتی زکات و نماز و روزه را تأویل کردند و مذهب قاطبه اهل اسلام بر خلاف هر دو طریقه است:

آنچه راجع به احکام عملی است و هنگام عمل رسیده و از شرع تأویلی بر خلاف ظاهر آن نیامده است، باید به همان ظاهر عمل کرد و به نظر علمای شیعه تأخیر بیان از وقت حاجت جائز نیست؛ و اگر خداوند غیر‌ظاهر قرآن از مردم می‌‌خواست و مردم راهی به دریافت آن نداشتند ـ مثلا از روزه رمضان غیر روزه می‌‌خواست ـ باید تا هنگام عمل بیان کند. اما پیش از وقت عمل، خطاب مجمل جائز است (خواه اصلا مربوط به عمل نباشد و خواه هنگام عمل نیامده باشد) و تأویل همیشه در این امور است؛ مانند تأویل دست خدا به قدرت او، و تأویل عرش خدا به استیلا و سلطنتش.

و شرط جواز تأویل آن است که لفظ را از صحّت و فصاحت که لایق کلام پروردگار است، خارج نکند و اراده معنی تأویلی موافق مجاری کلام عرف فصیح باشد؛ چنانکه دست گفتن و از آن، قدرت خواستن از مجازات مشهوره و متداوله عرب است و اطلاق گناه بر ترک اولی.

همچنین آن که قرآن را بر معنی تأویلی حمل می‌‌کند لازم است شاهدی از کلام عرب فصیح بر نظیر آن بیاورد.

و دیگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی بر خلاف ظاهر باشد؛ مانند دلیلی عقلی بر آنکه خدای تعالی جسم نیست و دست ندارد و اجماع، که دلیل نقلی است بر اینکه زن زانیه را عقد توان کرد و بدان آیه کریمه [وَ الزَّانِیةُ لا ینْکحُها إِلاَّ زانٍ أَوْ مُشْرِک وَ حُرِّمَ ذلِک عَلَى الْمُؤْمِنینَ] [را]، حمل بر کراهت می‌‌کنیم.

و اگر در آیتی از آیات قرآن دلیلی بر اراده خلاف ظاهر نداشته باشیم و راجع به عمل نباشد ـ مانند میزان ـ توقف باید کرد و احتمالات ممکنه را پذیرفت؛ چنان که در روایتی از حضرت امام جعفر علیه‌السّلام میزان را به أنبیاء و ائمه تأویل کرده و این اطلاق مجازی است و در کلام عرب صحیح و فصیح است و گروهی چیز دیگر گفته‌اند.

اگر کلام به یقین از آن حضرت بود، البته قبول آن متعین بود. اما چون خبر ظنی است همه احتمالات دیگر را توان پذیرفت و برای دریافت حقیقت منتظر کشف حقائق گشت؛ چون امثال این امور راجع به عمل نیست، توقف در آن ممکن و خطاب به مجمل در آن روا است و تأویل امثال آن در احادیث أئمّه علیهم‌السّلام بسیار است. جمود بر یک معنی نباید داشت و روایات اهل بیت علیهم‌السّلام را ردّ نباید کرد؛ چنانکه فرمودند: **حَدِیثُنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا یحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَک مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِی مُرْسَلٌ أَوْ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ الله قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ.**[[58]](#footnote-58)»[[59]](#footnote-59).

## مقدّمۀ ششم: وضع الفاظ برای معانی عامّه

ششمین نکته‌ای که در فهم روایات باید به آن توجّه نمود، مسأله «وضع ألفاظ برای معانی عامّه» است. این نظریه دارای تقریرها و بیان های مختلفی است که محلّ بررسی و تفصیل هر یک از آنها علم اصول است.[[60]](#footnote-60)

همه این تقریرات مختلف، در بیان یک حقیقت مشترکند و آن اینکه بسیاری از الفاظ مستعمل در لغت، گرچه به حسب نظر ابتدائی فقط بر محدوده خاصی از مصادیق صدق می‌‌کنند، ولی با تأمّل معلوم می‌‌شود که دائره معنای آنها وسیعتر از آن می‌‌باشد و حصر مصادیقشان در أفرادی خاصّ ناشی از انس ذهن با آن افراد بوده است.

بنابراین استعمال این ألفاظ در غیر مصادیق متعارفش حقیقت است و نمی‌‌توان با تمسّک به «أصالة الحقیقة» آنها را صرفاً بر افراد مأنوس حمل نمود و در حقائق محسوس منحصر کرد.

با توجّه به این حقیقت، تفسیر صحیح بسیاری از أدلّه نقلی بدون تأویل هم ممکن است. فقط کافی است در هر لفظی معنای دقیق آن را ـ که خالی از قیودات ناشی از انس با مصادیقی خاص است ـ بیابیم تا بتوانیم بدون هیچ تصرّفی در «موضوعٌ له»، همان معنای عمیق و دقیق مورد نظر را بفهمیم و مصداق غیر‌محسوس آن را به دست بیاوریم؛ مثلا لفظ «صراط» گرچه به ظاهر اوّلی به معنای پل می‌‌باشد، ولی با تتبّع در لغت عرب معلوم می‌‌شود معنای آن أعمّ از محسوس و غیر‌محسوس است، بلکه حدود نود درصد استعمالات آن در قرآن به معنای دین و راه عملی است، که امری غیر‌محسوس است و لذا به صرف وجود لفظ «صراط» نمی‌‌توان ادّعا کرد که در آخرت پلی وجود دارد دارای صورت محسوسه که انسانها بر روی آن حرکت می‌‌کنند، بلکه برای اثبات این مدّعا باید به قرائن دیگری تمسّک کرد.

## مقدّمۀ هفتم: لا بشرطیّت موضوعٌ له الفاظ نسبت به مادّۀ فلسفی

بر فرض قائل شویم باب هر گونه تأویلی در روایات بسته است و وضع الفاظ برای معانی عامّه را نیز نپذیریم، باید توجّه نمود ألفاظی که برای محسوسات وضع شده است مسلّماً أعمّ از موجود مادّی و موجود مثالی است.

توضیح اینکه: **فرق بین موجود مادّی و مثالی در داشتن و نداشتن مادّه و مادّه به معنای «حیثیت قابلیت و قوّه» است**، و وجود چنین حیثیتی در موجودات خارجی این عالم، امری است که محتاج اثبات است و با حسّ و بدون استدلال عقلی درک نمی‌‌شود و صورت محسوسه به خودی خود لا بشرط از داشتنِ «حیثیت قابلیت» و عدم آن می‌‌باشد.

از طرفی می‌‌دانیم الفاظ به حسب صور محسوسه متصوّره در ذهن وضع شده‌اند؛ یعنی همیشه صور ذهنی ما واسطه بین ما و خارج می‌‌باشد و ما لفظ را با لحاظ معنای تصوّر شده وضع می‌‌کنیم. نتیجةً الفاظ برای معنای «لا بشرط از مادیت و غیر مادیت» وضع شده‌اند.

دربارۀ موضوع له الفاظ در علم اصول و در فلسفه تحلیلی نظرات متعدّدی طرح شده است و اصولیان غالباً یا معتقدند که موضوع له طبیعت معناست لا بشرط از وجود ذهنی و خارجی و یا مفهوم است با لحاظ حکایت از مصادیق و در هر صورت از بزرگان کسی معتقد به وضع الفاظ برای موجودات خارجی به طور مستقیم نیست؛ زیرا که این نظر با اشکالات فراوانی مواجه است.

متأسّفانه پدر مکتب تفکیک مرحوم میرزا مهدی اصفهانی معتقد است که در علوم الهی ـ بر خلاف علوم بشری ـ الفاظ برای خود حقائق خارجی اوّلا و بالذات وضع شده‌اند و این نظر را «باب أبواب الهدی» و نظر مشهور را «أوّل باب الردی» نامیده‌اند!!

آری، مکتبی که باب الأبواب آن چنین رأی باطلی باشد، نتیجه‌ای جز آنچه در این چند دهه دیده‌ایم نخواهد داشت. و الشجرة تُنبئ عن الثمرة.

به هر حال چون انسان همه صور را در ظرف مثال و خیال خود درک می‌کند و مرآتیت و حکایت صور ذهنی از خارج با نوعی از مسامحه و اعتبار همراه است، لذا حتّی بنا بر وضع الفاظ برای صور ذهنی با لحاظ حکایت و مرآتیت، تمام خصوصیات شیء خارجی به محدوده موضوع له لفظ سرایت نمی‌کند.[[61]](#footnote-61)

فرض کنید کسی کلمه «سیب» را استعمال کند، چه معنائی به ذهن خطور می‌‌کند؟ میوه‌ای که دارای شکل و طعم و رنگی خاصّ باشد. اگر ما میوه‌ای را با این خصوصیات ببینیم ـ هر چند در آن به دید فلسفی حیثیت قابلیت نباشد ـ بدون تأمّل بر آن اطلاق سیب می‌‌نمائیم و این استعمال از دید ما حقیقی است.

البته باید توجّه نمود که صور مثالی‌ای که نفس ادراک می‌کند در وضوح و خفاء مختلفند و علقه وضعیه بین لفظ با صورتی برقرار است که از نظر وضوح به مثابه صور محسوسه از طریق ارتباط با عالم مادّه باشد؛ لذا گاهی که در خواب انسان صور مثالی ضعیف و مبهمی را مشاهده می‌کند، شاید در اطلاق لفظ بر آن به صورت حقیقی تردید بنماید.

و خلاصه اینکه گرچه موضوع له ألفاظ نسبت به «ماده داشتن و نداشتن» لا بشرط است، ولی بعید نیست که گفته شود نسبت به درجه وضوح و خفاء مشروط است. و البته صُوَر مشاهَد در عالم آخرت به مراتب از وضوح و شفافیت بیشتری نسبت به صور دنیویه برخوردار است؛ لذا فرموده‌اند: «**النَّاسُ نِیامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا**»[[62]](#footnote-62).

بر همین اساس بعضی از عامّه مردم، گاهی که برخی صُوَر مثالی را می‌‌بینند، به طور ناخودآگاه از آن به همین ألفاظ متعارف تعبیر می‌‌کنند و بلکه خود متوجّه نمی‌‌شوند که آنچه دیده‌اند موجودی مثالی بوده است؛ و می‌‌پندارند که یکی از موجودات مادّی واقعاً در این مکان بوده است.

مثلا می‌‌بینند که مرده‌ای از دنیا رفته، در کنار او خوکی نشسته است و یا ماری او را می‌‌گزد و یا...

و از همین باب است مکاشفات فراوانی که برای عدّه‌ای از اصحاب أئمّه علیهم‌السّلام به برکت ایشان اتّفاق افتاده و آنها را با همین ألفاظ متداول روایت نموده‌اند[[63]](#footnote-63).

بنابراین اگر در روایات آمده که مؤمن در آخرت در بهشتی با اوصاف چنین و چنان داخل می‌‌گردد به هیچ وجه نمی‌‌توان گفت ظاهر روایات، وجود بهشت مادّی است، بلکه ظاهر آن این است که بهشتی می‌‌بینیم همانند باغ هائی که در دنیا می‌‌دیدیم و با همین خصوصیات محسوسه و مدرکه در دنیا.

أمّا آیا حیث «قوّه و قابلیت» در او وجود دارد یا نه؟ و آیا علاوه بر علّت فاعلی به علّت قابلی محتاج است یا نه؟ اینها اموری است که به طور کلّی نسبت به ظواهر ألفاظ بی‌ربط است[[64]](#footnote-64).

و همچنین اگر در روایات سخنی از صراط به کار رفته است، و با قرائن معلوم شد صراط در آنها به معنای پل می‌‌باشد، ابقاء آنها بر ظواهرش بدین معناست که صورت محسوسه‌ای همچون صورت محسوسۀ پلهای دنیا إدراک خواهد شد که از روی آن عبور می‌‌شود، أعمّ از آنکه مادّی باشد یا غیر‌مادّی (به اصطلاح فلسفی) و أبداً در استعمال لفظ صراط قرینه‌ای بر مادّی بودن و محتاج به علّت قابلی بودن وجود ندارد.

## مقدّمه هشتم: قلّت اعتماد بر ضبط رُوات در معارف

یکی دیگر از نکات قابل توجّه این است که بنا بر شواهد موجود، مسلّماً حجم معتنابهی از أحادیث منقول از أئمّه علیهم‌السّلام منقول به لفظ نیست، و روات حدیث آنچه را می‌‌فهمیده‌اند، نقل می‌‌کرده‌اند.

از طرفی فهم صحیح مسائل متعلّق به مبدأ و معاد بسیار مشکل است و ظرافت مسائل به حدّی است که گاهی با تقدیم و تأخیری کوچک، مطلب مهمّی تغییر می‌‌کند.

افزون بر این می‌‌دانیم عقائد عامیانه در باب مبدأ و معاد از طرفی و آراء باطله عامّه از طرف دیگر، در بین بسیاری از راویان رواج داشته است و آنها را از مسلّمات می‌‌شمرده‌اند، و بلکه عدّه‌ای از آنها ابتداءً سنّی یا از خانواده سنّی یا غیرمسلمان بوده‌اند و سپس مستبصر و شیعه شده‌اند.

و طبیعی است کسی که عقیده‌ای به چیزی دارد اگر چیزی مخالف عقیده خود بشنود و مخالفت آن را به خاطر ظرافتش درک نکند، مطلب شنیده شده را بر همان عقیده سابق خود حمل می‌‌کند و به همان شکل نقل می‌‌نماید.

شاید بهترین وسیله برای ارزیابی سطح معرفتی أصحاب أئمّه علیهم‌السّلام، بررسی برخورد أصحاب با ائمّه علیهم‌السّلام و سؤالاتی است که از ایشان پرسیده‌اند. با نگاهی اجمالی به أحادیث أبواب توحید و امامت و معاد معلوم می‌شود که اصحاب حتّی در مهمترین مسائل اعتقادی همچون تجرّد خداوند متعال از مکان و حرکت و انتقال و رؤیت بصری، و یا احاطه و علم امام معصوم تردید داشته‌اند.

جالب توجّه اینکه در این میان گاهی به نام بزرگانی چون جناب زراره نیز برخورد می‌کنیم[[65]](#footnote-65). فقیه خبیر و حکیم عارف مرحوم کبودراهنگی می‌فرماید:

«اگر کسی تتبّع در احادیث توحید «کافی» و «توحید» صدوق نماید مشخّص او می‌شود که اکثری از روات و أصحاب أئمّه اطهار، سابق برآنکه به خدمت أئمّه برسند بر عقائد فاسده بوده‌اند؛ بعضی مجسّمه، و بعضی مصوّره، و بعضی به رؤیت بَصَری، و بعضی مجبّره، و بعضی مفوّضه، و بعضی به بودن جزئی از خالق در مخلوق معتقد و مقرّ بوده‌اند و به برکت حضورخدمت با سعادت امام علیه‌السّلام از آن مذاهب فاسده منحرف و مایل و معتقد به مذهب حقّ شده‌اند»[[66]](#footnote-66).

همچنین تجربه نشان می‌‌دهد که اگر بحثی تخصّصی از مسائل اصول یا فقه یا حکمت در نزد عدّه‌ای از افراد عادی مطرح شود، پس از اتمام بحث هر کدام مطالب را به شکلی نقل می‌‌کنند و به گوینده، نظری خاص را نسبت می‌‌دهند.

مجموع این امور، سبب می‌‌شود که اعتماد کردن در مسائل عمیق معارف، بر روایات منقول به معنا، بسیار مشکل شود و ضریب اطمینان به آنها پائین آید.

این مسأله به حدّی مهمّ است که چه بسا به حسب قرائن، گاهی بتوان حجم زیادی از روایات را به کنار نهاد و یا تأویل نمود. فقیه کم نظیر و رجالی و حدیث شناس بزرگ متأخّر، مرحوم حضرت آیت‌الله‌العظمی بروجردی «قدّس سرّه»، در پاسخ به سؤال برخی ـ از معنای أحادیث طینت که جزء مشکلات أحادیث است ـ در أوّلین وهله احتمال داده‌اند که تمام این أحادیث ناشی از نقل به معنی باشد، می‌‌فرمایند:

«عندما تتبّعنا فی تراجم الرواة عن الأئمّة المعصومین علیهم‌السّلام عرفنا من حالهم أنّهم کثیراً ما لاینقلون ما یسمعون بعین ألفاظه، و **انّما یروون المعانی حسب ما یتصوّرونها و یستفیدونها بتصوّراتهم**، و إن کانوا قد یخطئون فی ذلک.

و قد کان البحث عن الموضوع «طینة المؤمن و الکافر، و المطیع و العاصی» أمراً رائجاً بین المسلمین، و کان عامّتهم یعتقدون أنّه مقتضی الالتزام بالسُّنة، و أنّ مخالفته هی البدعة، و قد رووا فی هذا المعنی روایات عن عمر بن الخطّاب، و أبی‌هریرة و آخرین من الرواة.

و بما أنّ هذا المعتقَد کان معروفاً بین العامّة من المسلمین، و کان بعض رواة الحدیث قد استبصر و تشیع بعد أن کان من أهل العامّة، و کانت أذهانهم مشحونةً بتلک العقیدة، فإذا سمعوا شیئاً و نقلوه بالمعنی **فلیس من البعید أنّهم کانوا یعبّرون بألفاظ توافق ما ترکز فی أذهانهم و استأنست به**»[[67]](#footnote-67).

«چون درباره شرح حال راویان أئمّه معصومین علیهم‌السّلام تتبّع و جستجو نمودیم، فهمیدیم که ایشان در بسیاری از موارد، آنچه را که می‌‌شنوند با همان الفاظ نقل نمی‌‌کنند، بلکه معانی و مفاهیم آن را آنچنانکه تصوّر کرده‌اند و فهمیده‌اند روایت می‌‌نمایند، گرچه گاهی در فهم خود دچار خطا نیز بگردند.

و بحث از مسأله «طینت مؤمن و کافر و مطیع و عاصی» در بین مسلمین شایع بوده است، و عامّه مردم گمان می‌‌کردند که اعتقاد به این مسأله جزء سنّت است و مخالفت با آن بدعت می‌‌باشد. و در این زمینه روایاتی را از عمر بن خطّاب أبوهریره و دیگران روایت کرده‌اند.

و چون این مسأله بین عامّه مسلمین معروف بوده است و بعضی از راویان ابتداءً از عامه بوده و سپس شیعه شده بودند و افکار ایشان با این عقیده مأنوس بوده است، بدین جهت بعید نیست که وقتی حدیثی را می‌‌شنوند و می‌‌خواهند نقل به معنا کنند با ألفاظی مطابق همان اعتقاد سابق ـ که در ذهن و فکرشان جا گرفته است ـ تعبیر کنند. »

علاوه بر تتبّع در تراجم روات و سیر تدوین حدیث شیعه، شاهد دیگری نیز بر تداول نقل به معنا وجود دارد و آن اینکه در ابواب مختلف فقه به احادیثی شبیه به هم از معصوم واحد بر می‌خوریم که با دو طریق نقل شده‌است. احتمال اینکه معصوم علیه‌السّلام در همه این موارد مطلب را مکرّر و با دو لفظ فرموده باشند منتفی است. به خصوص که در موارد متعددی، راوی حدیث نیز یک نفر است و گاهی حدیث در پاسخ راوی ذکر شده است و احتمال اینکه راوی دوبار این سؤال را پرسیده باشد بسیار ضعیف است.

بر همین اساس، مرحوم آیت‌الله‌العظمی بروجردی معتقد بودند که در مواردی که روایاتی در مضمون واحدی وارد می‌شود، فقط به صدور مضمون مشترک آنها، می‌توان اطمینان پیدا کرد و حکم بر طبق خصوصیات هر یک از روایات مشکل است[[68]](#footnote-68).

با تأمّل در این مسأله روشن می‌‌شود که برای کشف حقائق مبدأ و معاد باید نخست بر سر سفره قرآن و سپس روایاتی نشست که منقول به لفظند مثل خُطَب و أدعیه أهل بیت علیهم‌السّلام، که به علّت اشتمال بر صناعات لفظیه، دواعی بر نقل آنها به لفظ بیشتر بوده، به خلاف سائر روایات که باید آنها را به دسته اوّل ارجاع داد.

و از اینجا بار دیگر سرّ این مسأله رخ می‌‌نماید که چرا عمومآ أدلّه نقلی مناسب با آراء حکماء متألّهین در میان آیات و خطب و أدعیه وجود دارد، و أدلّه نقلی مؤید مخالفین حکمت متعالیه در بین أخبار منقول از آحاد روات می‌‌باشد که باب نقل به معنا در آنها باز است و به طور طبیعی دستخوش تغییر به سمت اعتقادات غیر‌دقیق روات شده است.

به طور کلّی باید توجّه نمود که دست ما همیشه از «سنّت» کوتاه است و آنچه ما با آن مواجهیم «حاکی از سنّت» است و در تعامل با «حاکی سنّت» مشکلات فراوانی وجود دارد. این مشکلات مختصّ به باب اعتقادات نیست و شامل فروع فقهی نیز می‌گردد، ولی درصد مشکل در فروع فقهی به مراتب پائین‌تر است؛ علاوه بر اینکه اصل ضابطیت راوی در آن جاری می‌باشد. محقّق وحید بهبهانی، عبارتی دقیق در بیان احتمالات وارد در روایت یک راوی دارند که گرچه ناظر به فروع است ولی تأمّل در آن در بحث ما نیز بسیار راه‌گشا است:

«قد أشرنا إلى أنّ طریقة مکالمات الشارع و تفهیمه طریقة أهل العرف، و أنّه یبنی التفهیم على القرائن الحالیة أو المقالیة، و یحصل بسبب الاطّلاع و عدمه الفهم و عدمه؛ فإنّا کثیراًمّا نتکلّم بکلامٍ فی بلدٍ بل فی مجلسٍ فیفهمون أهل ذلک المجلس معناه باطّلاعهم على القرینة، ثم لو سمعه خارجٌ عن المجلس لم‌یفهمه بل یفهم خلافه.

بل ربما کان أهل مجلسٍ واحدٍ بعضهم یفهم بتفطّنه بالقرینة، و بعضهم یفهم خلافه بسبب عدم التفطن، فإذا کان هذا حال کلام المجلس الواحد بالنسبة إلى أهل ذلک المجلس، فما ظنّک بالأخبار الواردة فی کتب الحدیث بالنسبة إلى أمثال زماننا!

فربما کان الراوی ما تفطن بالقرینة فخطأ فی الفهم، یرشد إلیه ما فی الأخبار الکثیرة من تخطئتهم کثیراً من الرواة فی الفهم بأنّه **لیس مرادنا ما فهموه**[[69]](#footnote-69)، و **أین یذهب**[[70]](#footnote-70)، و **لیس حیث یذهب**[[71]](#footnote-71).

و ینبّه علیه ما ورد عن أمیر‌المؤمنین علیه‌السّلام فی الخبر الوارد عنه فی بیان سبب اختلاف الروایات بأنّ من جملة أسبابه عدم حفظ الحدیث على وجهه و الوهم فیه[[72]](#footnote-72).

و أیضاً؛ ربما کان الراوی فَهَم المعنى لکن ذَهَبَ من باله حکایةُ القرینة حینَ روى الراوی عنه، أو فَهَم لکن لم‌یظهر القرینةَ حینَ روى بتَخیّلِ أنّه یَفهَم مَثلَ ما فَهَم و ما هو بخاطره و لم‌یکن الأمر کذلک... و أمثال هذه المکالمات فی العرف کثیرةٌ، أو باعتقاد أنّه أیضاً مطّلعٌ بالقرینة لکن أخطأ فی الاعتقاد، و نظیره أیضاً فی العرف موجودٌ.

و أیضاً؛ ربما کان الراوی تَسامَحَ فی الاتیان بلفظ العام من دون اظهار المخصّص، من جهةِ أنّ غرضه لیس بیان حال العام، و لم‌یکن متوجّها إلى افادة حکمه، بل أتى به فی کلامه لأجل معرفة شی‏ءٍ آخر و جعله وسیلةً لبیان أمرٍ آخر، لکن الراوی عن الراوی ما تفطّن بغرضه و مسامحته؛ و نظیر هذا أیضاً فی العرف کثیرٌ.

و أیضاً؛ ربما کان ذلک بسبب نقل الحدیث بالمعنى بتَخیّلِ أنّ الناس یَفهَمون المرادَ بسببِ رسوخِ المعنى فی خاطرِه، و نحن کثیراًمّا نعبّر عن الشی‏ءِ بعبارةٍ و بخیالنا أنّ غیرَنا یَفهم مقصودَنا کما هو بخیالنا، لکن نَرى غیرَنا لایَفهمون کذلک، بل یَفهمون خلافه.

و أیضاً؛ ربما کان ذلک بسبب تغیر اصطلاح زمان الشارع الأوّل، أو أمر معهود فی ذلک الزمان عند صدور الحدیث، أو بناء على إجماع أو ضرورة من الدین أو المذهب فی ذلک الزمان، کما أنّه فی زماننا کثیراًمّا نَفهم المرادَ بمعونةِ الضرورةِ و الاجماعِ، بل غالبُ فهْمِ الأحادیثِ کذلک، کما لایخفى على مَن لیس بغافلٍ، بل العوام أیضاً کثیراًمّا یفهمون کذلک.

...و اعلم؛ أنّ ما ذکرنا بالنسبة إلى الراوی و الراوی عن الراوی، فهو جار بالنسبة إلى من بعدهما من سلسلة السند، بل الجریان بالنسبة إلیهم أولى؛ لبعد المدّة.

على أنّ المحدّثین و الفقهاء قطّعوا الأحادیث الواردة فی الأصول، و جعلوا کلّ قطعةٍ منها فی بابٍ حین بوّبوا الکتابَ و عنونوا الأبواب.

لکن ذَهَلوا عن أنّ التقطیعَ ربما یوجب تغیّر المعنى، و کان بخیالهم أنّ المعنى لم‌یتغیر إمّا لرسوخه فی خواطرهم، أو لأنّ أصولَهم کانت فی نظرهم ... أو غیر ذلک؛ فإنّا نرى أنّ الفقهاءَ ربما یوردون الحدیث من الکتب الأربعة بحذف قلیلٍ من صدره أو ذیله، فنرى أنّ المقصود یتفاوت بسببه، فإذا کان مثل هذا الحذف القلیل و التقطیع السهل یورث الاختلاف فما ظنّک بما ارتکبوا!

و من جملة تلک الأسباب سقط النسخة و مغلوطیتها؛ فإنّا نرى الماهرون فی الأحادیث من المحدّثین الفحول یروون الحدیث من الکتب الأربعة بنحوٍ و لیس کذلک، و نجد أنّ ذلک من غلط نسخهم، فإذا کان مثل هؤلاء الماهرین الفحول یرتکبون هذا بالنسبة إلى مثل الکتب الأربعة، فما ظنّک بالرّواة بالنسبة إلى الاصول!»[[73]](#footnote-73)

## مقدّمۀ نهم: از دست رفتن حجمی از روایات عمیق معارفی

آنچه از روایات معصومین علیهم‌السّلام به دست ما رسیده، همه آنچه از آن بزرگواران صادر شده است نمی‌‌باشد، بلکه در دورهای روایات أهل بیت گلچین و غربال شده و برخی از آن نقل و برخی از دست رفته است و متأسّفانه غربال کنندگان روایات، از روش صحیحی بهره نگرفته‌اند.

محقّقین فنّ رجال معتقد و معترفند که از راه‌های عمده حدیث‌شناسی و راوی‌شناسی در نزد قدماء أصحاب و محدّثین، متن‌شناسی بوده است. یعنی برای بررسی شخصیت روائی یک راوی، یا احادیث وی، بجای مراجعه به تاریخ و ترجمه أحوال، به بررسی روایات منقول از او می‌‌پرداختند و اگر آن روایات را موافق معتقدات خود می‌‌یافتند حکم به وثاقت وی می‌‌نمودند. و گرنه وی و روایاتش را تضعیف می‌‌کردند.

از طرفی می‌‌دانیم که محدّثین از قدما از مبانی اعتقادی عمیق و دقیقی برخوردار نبودند و بین ایشان با متکلّمین همان دوره کشمکش‌هائی وجود داشته است.

نتیجه این دو امر این شده است که محدّثین بزرگوار ما ـ که واسطه میان ما و معصومین علیهم‌السّلام هستند –

**اوّلاً** بسیاری از بزرگان اصحاب را به جرم غلوّ و تفویض و امثال آن تضعیف نمودند؛ چنانچه برخی مدّعی‌اند بسیاری از تضعیفات قدما از این باب است مرحوم ملّا محمدتقی مجلسی می‌فرماید:

«و الذی ظهر لنا من التتبع التام أن أکثر المجروحین سبب جرحهم علوّ حالهم کما یظهر من الأخبار التی وردت عنهم علیهم‌السلام، «**اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ رِوَایاتِهِمْ عَنَّا**»[[74]](#footnote-74) و الظاهر أن المراد بقدر الروایة، الأخبار العالیة التی لا یصل إلیها عقول أکثر الناس‏»[[75]](#footnote-75)

**ثانیاً** میراث حدیثی ایشان را برای ما نقل نکرده و ما را برای همیشه از آن محروم نمودند و حجم قابل توجّهی از ظرائف معارف به بوته اختفا سپرده شد.[[76]](#footnote-76)

این قضیه به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه بعضاً روایاتی را که به راوی آنها نیز وثوق داشته‌اند، به خاطر سوء ظنّ به مفاد آنها و یا احتمال سوء استفاده از آنها نقل نمی‌‌کردند.

مثلا شیخ نقّاد علم رجال مرحوم ابن ولید رضوان‌الله‌علیه که استاد شیخ صدوق قدّس‌سرّه است و صدوق در عقائد متأثّر از ایشان می‌‌باشد و نفی سهو از نبی صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم را أوّلین درجه غلوّ می‌‌شمرد[[77]](#footnote-77) تمام آثار استاد خود محمّد بن حسن صفّار را نقل می‌‌کند مگر کتاب ارزشمند *بصائر الدرجات*[[78]](#footnote-78) که حاوی أحادیث عمیقی در فضائل اهل بیت علیهم‌السّلام است و بوی تفویض و غلوّ می‌دهد.

و همچنین خود مرحوم شیخ صدوق پس از اینکه أحادیث عالی و ذی‌قیمتی را در جواز و إمکان لقاء و رؤیت خداوند متعال نقل می‌‌کنند که از آنها یکی از اصول متقن عرفان یعنی «لقاء الله» استفاده می‌‌شود، می‌‌فرمایند:

«و الأخبار الّتی رویت فی هذا المعنی و أخرجها مشایخنا رضی‌الله‌عنهم فی مصنّفاتهم عندی صحیحة، و إنّما ترکتُ إیرادها فی هذا الباب خشیةَ أن یقرأها جاهلٌ بمعانیها فیکذِّب بها فیکفر بالله عزّوجلّ و هو لایعلم.»[[79]](#footnote-79)

«و أخباری که در این مورد نقل شده است و مشایخ و اساتید ما در تألیفات خود نقل نموده‌اند، در نزد من درست و صحیح است؛ ولی من این روایات را در این باب ذکر نکردم؛ زیرا می‌‌ترسیدم که کسی که معانی آن را نمی‌‌داند، آن را بخواند و انکار نموده و نسبت به دروغ دهد، و بدون اینکه خود بفهمد به خداوند عزّوجلّ کافر گردد.»

و جالب اینجاست که برخی از این احادیث به تصریح خود شیخ صدوق رضوان‌الله‌علیه از طریق شخصی چون أحمد بن محمّد بن عیسی نقل شده است.[[80]](#footnote-80)

باری جائی که بیان فضائل أئمّه علیهم‌السّلام غلوّ و تفویض است، سخن گفتن از حقائق توحیدی مسلّماً کفر محض است و توقّعی نمی‌‌توان داشت که این دسته از بزرگان برای ما از أئمّه علیهم‌السّلام از توحید خالص و لقاء الله و امثال اینها چیزی نقل کنند مگر اینکه خود برای آن تأویلاتی متکلّفانه از قبل آماده کرده باشند.

به هر حال شواهدی در تاریخ تدوین حدیث شیعه به چشم می‌‌خورد که حکایت از نرسیدن قسمتی از روایات عمیق معارفی أئمّه علیهم‌السّلام به ما می‌‌نماید و راه تحقیق و تأمّل را از دریچه روایات ـ در باب معارف ـ دشوارتر می‌‌سازد؛ زیرا جز با دیدن جمیع روایات در یک موضوع نمی‌‌توان چیزی را به عنوان معارف اهل بیت علیهم‌السّلام ارائه داد.

و البته باید دانست مصنّفین أصحاب رضوان‌الله‌علیهم در کتب حدیثی روش‌های متعدّدی داشته‌اند. گاهی همه آنچه را شنیده بودند و به ایشان رسیده بود می‌آوردند، و گاهی آنچه را که یقیناً باطل می‌دانستند و یا ذکرش را سبب انحراف برخی می‌دانسته‌اند حذف می‌کردند و مابقی را می‌آوردند؛ مثل آنچه از *التوحید* شیخ صدوق؛ نقل شد و گاهی فقط آنچه وثوق به آن داشتند و آن را صحیح می‌دانستند (البته به صحّت قدمائی یعنی مورد وثوق و اعتمادبودن) ذکر می‌کردند؛ همانطور که در مقدّمۀ *من لایحضره الفقیه* می‌فرماید:

«وَ لَمْ‌ أَقْصِدْ فِیهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِینَ فِی إِیرَادِ جَمِیعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِیرَادِ مَا أُفْتِی بِهِ وَ أَحْکمُ بِصِحَّتِهِ»[[81]](#footnote-81)

و نظیر همین مطلب از مقدّمه کافی نیز قابل استفاده است.

از طرفی می‌دانیم که غلوّ و تخلیط در نزد امثال شیخ صدوق ـ و بلکه مشایخ قمیّین پیش از ایشان ـ دائره بسیار وسیعی داشته است؛ لذا طبیعی است که آنچه را که غلوّ می‌شمارند از دو دسته دوّم و سوّم از تصنیفات حذف نموده باشند و به دست ما نرسیده باشد.

بلکه گاهی قدم فراتر نهاده و نه تنها این احادیث را در تألیفات خود ذکرنکرده‌اند، بلکه حتّی تصنیفات متقدّمین را نیز به صورت غربال شده روایت کرده‌اند و اجازه نقل برخی قسمتها را به شاگردان خود نداده‌اند؛ مثلاً در ترجمه محمد بن سنان و محمد بن اورمة که به اعتقاد عدّه‌ای از متأخّرین از خواص و أعاظم أصحاب بوده‌اند و یا محمّد بن جمهور که برخی او را ثقه می‌شمارند، در فهرست شیخ با نظیر این عبارات مواجه می‌شویم: « **أخبرنا بجمیع کتبه إلّا ما کان فیها من تخلیط و غلوّ...** »

و در همه این موارد ردّ پای شیخ صدوق و استادشان ابن ولید رضوان‌الله‌علیهما دیده می‌شود، و روشن است روایات متّهم به غلوّ روایات معارفی است نه روایات فقهی.

به هر حال اینکه یکی از اسباب عمده ضعف حدیث و محدِّث در نزد قدما و أصحاب، غلوّ بوده و قدماء از نقل این احادیث بلکه از صرف ارتباط با شخص متّهم به ضعف ـ حتّی‌المقدور ـ اجتناب می‌کرده‌اند، از مسلّمات تاریخ حدیث شیعه محسوب میشود و طرح تفصیلی شواهد آن موکول به علم رجال است.

و حال گرچه بر محروم ماندنمان از فرمایشات گرانقدر اهل بیت ‌علیهم‌السلام افسوس می‌‌خوریم، ولی بحمدالله با تعمّق و تدبّر در آیات قرآن کریم و همین مقدار از روایات موجود مغز و عصاره تمام معارف دقیق و بلند اسلام ـ که بزرگان اهل ظاهر توان ادراک آن را نداشته‌اند ـ قابل استخراج می‌‌باشد.

## مقدّمه دهم: انسداد باب علم در تفاصیل معارف

از مجموع مطالب گذشته این حقیقت روشن می‌‌شود که آنان که می‌‌گویند «برای کشف حقائق مبدأ و معاد، فقط باید به آیات و روایات مراجعه نمود و صرفاً به ظواهر آنها تمسّک کرد و از هر گونه تأویل آنها مگر در موارد برهان بدیهی که در مادّه و صورت، بداهت تصوّر و تصدیق داشته باشد، اجتناب ورزید؛ و عقل هرگز راهی برای کشف واقعیات ندارد و همه علوم اکتسابی ضلالت است و گمراهی»[[82]](#footnote-82) چقدر به دور از صواب سخن گفته‌اند؛ زیرا:

**أوّلاً**: استدلالها و براهین عقلی مرکب از مقدّمات نظری راجع به بدیهی، اگر حجّت نباشد، اصل حجیت دین زیر سؤال می‌‌رود؛ چون أصل دین فقط با عقل قابل اثبات است (نه با آیه و روایت) و اگر حجّت باشد، در همه جا حجّت است و فرقی بین قیاسهای شکل اول که حقّانیت توحید و نبوّت را می‌‌فهماند با قیاس شکل أوّلی که أصالة الوجود و وحدة الوجود را ثابت می‌‌کند از جهت بداهت مادّه و صورت، نیست.

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

آیا چنین روایاتی معصوم از خطا است؟! و ارزش معرفتی و واقع نمائی آنها بیش از براهین قطعی عقل است؟!

باری خلط بین **سنّت** به معنای مراد جدّی معصومین علیهم‌السّلام و **حاکی از سنّت**، از اشتباهات همیشگی بزرگان مکتب تفکیک است[[83]](#footnote-83).

مؤلّف محترم کتاب «معاد» در رسالۀ *الفوائد النبویة* خود[[84]](#footnote-84) پس از اعتراف به عدم حجّیت ظنون در معارف و احتیاج به علم و قطع برای اعتقاد تفصیلی و پس از تأکید بر این که رجوع به عقل جائز نبوده و باید فقط به آیات و روایات مراجعه کرد، می‌‌گویند:

«و إنْ زَعَم أحدٌ أنّ الآیات و الروایات فی المعارف و العقائد لیست بحدٍّ تستفاد منها العقائد لعدم وجود مدارک قطعیة سنداً أو دلالةً الّا قلیلاً لایفید شیئاً فعلی الإسلام السّلام حینئذٍ، لأنّه لایبقی من الإسلام الّا بعض المسائل الفرعیة القطعیة و المسائل الکثیرة الفرعیة الظنیة لا غیر، و هذا ممّا لایرضی به مسلمٌ بصیرٌ.

و لکن بحمدالله و له الحمد، المدارک الوحیانیة المعتبرة فی أکثر المسائل الاعتقادیة موجودةٌ مع صراحة الدلالة و الموافقة بعضها مع بعض»[[85]](#footnote-85).

«و اگر کسی گمان کند که آیات و روایات در معارف و عقائد به مقداری نیست که بتوان از آن عقائد را به دست آورد، زیرا مدارکی که سند یا دلالتش قطعی باشد وجود ندارد مگر به ندرت، پس در این صورت باید با اسلام خداحافظی نمود؛ زیرا از اسلام جز برخی مسائل فرعی قطعی و مسائل فرعی فراوانی که ظنّی است باقی نمی‌‌ماند، و به این نظر هیچ مسلمان آگاه و بینائی راضی نمی‌‌شود.

ولیکن بحمدالله ـ و حمد بمخصوص اوست ـ مدارک وحیانی معتبر در بیشتر مسائل اعتقادی وجود دارد در حالی که دلالتشان صریح است و با یکدیگر موافق و هماهنگ می‌‌باشند. »

و سپس در تعلیقه تأکید می‌‌کنند که چون خداوند دین را کامل نموده و از هیچ چیز فروگذار نکرده‌است و آن را روشن و پاکیزه قرار داده است، پس برای معارف احتیاجی به هیچ کس غیر از اهل عصمت و طهارت و به هیچ علم بشری (همچون حکمت) وجود ندارد[[86]](#footnote-86).

در پاسخ گوئیم:

**اوّلاً**: رجوع به روایات در بسیاری از مباحث معارف دَوری است آشکارا؛ چون اعتبار و قیمت روایات به ثبوت وجود خداوند و وحدت خداوند و حکمت و علم و قدرت خداوند و بعثت رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و ثبوت اختیار و قدرت بشر بر امتثال و... می‌‌باشد. پس معنا ندارد در این مباحث به روایات مراجعه شود مگر برای کسانی که پیش از اعتقاد به خدا و رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم با دیدن یک خواب یا کرامت به ولایت و عصمت اهل بیت پیامبر معتقد می‌‌شوند.

**ثانیاً**: ادّعای انفتاح باب علم ـ از طریق نقل ـ در معارف إلهی مجازفه‌ای است که برای کسی که چند صباحی با علوم دینی آشنا باشد محتاج توضیح نیست و مؤلّف محترم نیز برای اثبات آن طبق عادت همیشگی فقط از چند جمله خطابی یا شعری استفاده کرده‌اند: «**فعلی الاسلام السّلام**» «**و هذا ممّا لا یرضی به مسلم بصیر**».

پیش از این دانستیم که دسترسی به مراد جدّی معصوم علیه‌السّلام در معارف اگر از روایات فقهی به مراتب مشکلتر نباشد[[87]](#footnote-87)،

لاأقلّ در همان حدّ است و مسلّماً باب علم در تفاصیل أحکام فقهی بسته است گر چه باب علمی باز است. پس باید اعتراف کرد که به نحو اولویت یا لااقلّ مساوات باب علوم در معارف هم بسته است.

در اینجا بجاست کلمات چند نفر از بزرگان را در انسداد باب علم در فقه با هم مرور کنیم:

1 ـ شیخ انصاری می‌‌فرماید:

«فهی بالنسبة إلی انسداد باب العلم فی الأغلب غیر‌محتاجة إلی الإثبات؛ ضرورة قلّة ما یوجب العلم التفصیلی بالمسألة علی وجه لایحتاج العمل فیها إلی إعمال أمارة غیر‌علمیة»[[88]](#footnote-88).

2 ـ آخوند خراسانی می‌‌فرماید:

«أمّا بالنسبة إلی العلم فهی بالنسبة إلی امثال زماننا بینة وجدانیة، یعرف الانسداد کلّ من تعرّض للاستنباط و الاجتهاد»[[89]](#footnote-89).

3 ـ میرزای نائینی می‌‌فرماید:

«فهی بالنسبة إلی انسداد باب العلم الوجدانی مسلّمة لایمکن الخدشة فیها... و ذلک ممّا یصدّقة کل مجتهد یخوض فی الاستنباط»[[90]](#footnote-90).

4 – آیت‌الله خوئی می‌‌فرماید:

«فهی بالنسبة إلی انسداد باب العلم تامّة، بل ضروریة لکلّ من تعرّض للاستنباط؛ فإنّ الضروریات من الأحکام، بل القطعیات منها و لو لم‌تکن ضروریة، أحکام إجمالیة... و لا علم لنا بتفاصیل تلک المجملات»[[91]](#footnote-91).

حاصل عبارات: «بسته بودن راه تحصیل علم نسبت به جزئیات و تفاصیل أحکام فقهی در زمان ما، از امور بدیهی و وجدانی است و احتیاج به اثبات کردن ندارد، و هر کس وارد استنباط و اجتهاد شده باشد این مسأله را می‌‌داند. »

باری ادّعای انفتاح باب علم در معارف و فقه از دستاوردهای جناب محدّث استرآبادی است که جز با مبانی سست ایشان که در *الفوائد المدنیة* به تفصیل آورده‌اند قابل توجیه نیست[[92]](#footnote-92).

**ثالثاً**: این کلام که دین خودش کامل است و شارع تدوین و تعریف او را کامل نموده و برای شناخت آن محتاج به هیچ کسی غیر از اهل عصمت علیهم‌السّلام و هیچ علم بشری نیستیم، این کلام سخن حقّی است که از آن معنای باطلی اراده شده است.

اگر چنین بود، باید علم اصول فقه با این حجم عظیم و مباحث مفصّل، همه یاوه و بیهوده باشد و فهم روایات معصومین به این قواعد احتیاج نداشته باشد وگرنه خود أئمّه علیهم‌السّلام بیان نموده و دوره‌ای از اصول را به طور کامل تدوین می‌‌فرمودند!!

کمال دین به معنای بستن باب تحقیق و فکر و تدقیق و عدم احتیاج به علوم بشری نیست (چنان که همه اصولیین بر آن اتّفاق نظر دارند). امّا اینکه معنای آن چیست؟ نیازمند مقدّمات و توضیحاتی است که از دامنه این مبحث خارج است.

حاصل کلام اینکه کسی که در معارف به دنبال فرمایشات اهل عصمت علیهم‌السّلام می‌‌آید راهی برای ادّعای انفتاح باب علم ندارد، بلکه یا باید مدّعی حجیت ظنون خاصّه در معارف باشد از طریق نقل (همانطور که برخی تفکیکیان تمایل دارند) و یا اینکه بگوید گر چه ظنّ حجّت نیست ولی تحصیل ظنّ از طریق نقل فی حد نفسه مطلوب و مفید است؛ خصوصاً که گاهی زمینه کشف یک برهان عقلی قطعی می‌‌باشد (چنان که برخی تابعان مکتب ملّاصدرا بر این مشی حرکت کرده‌اند).

## مقدّمۀ یازدهم: لزوم رجوع به مدارک نقلی در معارف

با وجود همه مشکلاتی که گذشت، غرض این نیست که مثل قدمای شیعه، بحث و بررسی روایات معارفی را رها کرده و صرفاً به بیان احتمالات بپردازیم.

بلکه تنها راه نجات و کشف حقیقت نشستن بر سر سفره همین روایات است و هر که غیر از این بپوید، به خطا رفته است.

صدر المتألّهین رحمه‌الله در انتقاد از قدمای حکما و علّت نرسیدن آنها به حقائق مبدأ و معاد، در مقدّمه *العرشیة* می‌‌فرمایند:

لم یأتوا البیوت من أبوابها فحُرموا مِن شراب المعرفة بسرابها، بل هذه قوابس مقتبسة من مشکوة النبوّة و الولایة، مستخرجةٌ من ینابیع الکتاب و السنّة. [[93]](#footnote-93)

«حکمای پیشین به خانه‌های علم و معرفت، از درهایشان (که اهل بیت علیهم‌السّلام باشند) وارد نشدند، بدین جهت از شراب معرفت محروم شدند و چیزی جز سراب نصیبشان نشد؛ بلکه این معارف، از مشکات نبوّت و ولایت اقتباس شده است، و از چشمه‌های کتاب و سنّت استخراج گشته است. »

باید از دو جادّه افراط و تفریط بر حذر بود، نه با روایات ظنّی معامله قطعی کرد و آنها را حتّی بر برهانی که بیش از دو مقدّمه دارد مقدّم نمود،[[94]](#footnote-94) و نه باب بحث و تحقیق را در روایات بست.

باید به محضر روایات معصومین علیهم‌السّلام رفت، ولی با تتبّع کامل و سپس دقّت و تدبّر و تعمّق و با توجّه به قرائن عقلی موجودِ در کنار آن و نهایت تلاش را برای کشف واقع ـ که همان مراد جدّی امام معصوم است ـ نمود. اگر به امری یقینی دست یافتیم «فبها و نعمت» و إلّا ظنّ به مراد جدّی إمام که از راه صحیح حاصل شده باشد نیز خود دارای ارزش و اهمیت است، و بسا وسیله‌ای باشد تا آیندگان با فحص و تحقیق بیشتر، راهی یقینی به واقع بیابند.

آنچه از مکتب تفکیک در عمل مانده است فقط جمود بر ظواهر و عمدةً بی دقّتی در روایات و کوتاهی و تقصیر در تتبّع است که جز هدم اساس شریعت و بر باد دادن همه زحمات معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین ثمری ندارد.

بزرگان تفکیک معمولاً پس از نقل روایات ظنّی السند و الدلالة می‌‌گویند: این روایت صریح و نصّ در اعتقاد ماست و هر کس خلاف آن بگوید بر خلاف معصومین سخن گفته است.

البته کار بدینجا ختم نمی‌‌شود که ظنیات را به جای قطعیات می‌‌نشانند، بلکه گاهی بی‌دقّتی‌ها سر از اینجا در می‌‌آورد که روایتی را برعکس معنا می‌‌کنند و ادّعای وضوح دلالت می‌‌نمایند.

چنانکه مؤلّف محترم کتاب «معاد» در آغاز کتاب، بحث معاد جسمانی را مطرح نموده و برای نقد صدرالمتألّهین رحمه‌الله در مجموع به ده آیه و پنج روایت تمسّک می‌ورزند و بارها می‌گویند که این ادلّه نصّ و صریح است، در حالی که چند مورد آن کاملاً بی‌ربط به بحث است و چند مورد دیگر یا مجمل و یا ظاهر به ظهور ابتدائی (ظهور قبل از فحص) است و صراحتی در کار نیست.

اینها همه نتیجه ناآشنائی با مدّعای صدرالمتألّهین و عدم تدبّر و دقّت در صدر و ذیل عبارات و استفاده نکردن از ادبیات عرب است؛ با اینکه تعداد آیات دالّ بر مبانی صدرالمتألّهین رحمه‌الله بیش از ده برابر این آیات است و از آنها اسمی به میان نمی‌آید.[[95]](#footnote-95)

برای مثال روایتی است شریف در باب معاد جسمانی از امام صادق علیه‌السّلام در پاسخ به عالم زندیق که حضرت در آن روایت تعبیر می‌‌فرمایند که بدن مادّی منتقل می‌‌شود به جائی که روح است، نه اینکه روح به عالم مادّه برگردد و به بدن بپیوندد:

«فَیجْتَمِعُ تُرَابُ کلِّ قَالَبٍ إِلَى قَالَبِهِ فَینْتَقِلُ بِإِذْنِ الله الْقَادِرِ إِلَى حَیثُ الرُّوحِ»[[96]](#footnote-96)

عدّه‌ای از حکمای متألّهین بعد از ملّاصدرا، با وجود اینکه اتفاق دارند که أبداً در آخرت روح به عالم مادّه باز نمی‌‌گردد، فرمایش ملّاصدرا را در باب معاد محتاج تکمیل می‌‌دانند،[[97]](#footnote-97) و به این روایت استدلال می‌‌کنند که بدن است که در اثر حرکت جوهری کمال یافته و به روح ملحق می‌‌شود.

این استدلال اوّلین بار از مرحوم آقا علی حکیم مؤسّس در رسالۀ *سبیل الرّشاد*[[98]](#footnote-98) آمده و سپس بزرگانی چون مرحوم حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی (مشهور به کمپانی)، علّامه طباطبائی و علّامه رفیعی قزوینی قدّس‌الله‌أسرارهم این رأی را پذیرفته و تأیید کرده‌اند.

باری این روایت در کتابِ «معاد» دقیقاً بر عکس تفسیر شده است و در تبیین آن گفته‌اند: «[خداوند] قادر است ذرّات متلاشی شده انسان را با توجّه به علم و قدرتی که دارد جمع کرده و انسان را به صورت اوّلش درست کند و بعد روح را به آن ملحق کند».

جالب توجّه اینکه آن را جزء ادلّه‌ای که نصّ بر معاد جسمانی است به اعتقاد خودشان ـ یعنی رجوع روح به عالم مادّه و تعلّق به بدن ـ قرار داده‌اند[[99]](#footnote-99).

آری، باید عرض کرد حقّاً جای تعجّب دارد که درسی در حوزه‌های علمیه تشکیل شود و نام آن را درس معارف أهل بیت بگذارند و عده‌ای در آن درس شرکت کنند، آن وقت روایتی از اهل بیت دقیقاً بر عکس ترجمه شود و تازه ادّعای وضوح و صراحت در آن شود و کسی هم به این استدلال اشکال ننماید.

و البتّه و صد البتّه که علّت روشن است؛ چون غرض فقط نشر معارف اهل بیت و تحقیق در آن نیست، بلکه کوبیدن آراء بلند حکمای الهی است؛ و شاگردان نیز کسانی هستند که از روز اوّل با عناد با حکمت و عرفان بزرگ شده‌اند و بارها در گوش آنها گفته‌اند که:

**«هشیار باش ای خردمند که جمیع آنچه فلاسفه معتقدند با جمیع آنچه در شریعت وارد شده است مناقض است»[[100]](#footnote-100).**

با این سخن دیگر جائی برای فکر کردن و اندیشیدن در اذهان این برادران بزرگوار باقی نمی‌‌ماند تا به نقد بپردازند و رأی حقیقی شریعت را از انتسابات عجولانه بزرگان تفکیک تمیز دهند[[101]](#footnote-101).

## مقدّمۀ دوازدهم: غرض از بررسی مدارک نقل در مبحث صراط

بحث حاضر صرفاً نمونه‌ای از تتبّع و تحقیق روائی است در یکی از معارف إلهی یعنی مسأله «صراط» و غرض از این بحث، دو چیز است:

**الف)** ارائه یک نمونه عینی از روش صحیح بحث در معارف إلهی بر اساس مدارک نقلی، با توجّه به آنچه در مقدّمات گذشته عرض شد، البته با اعتراف به این حقیقت که بحث فعلی بسیار ناقصتر از آن است که باید باشد.

فاتح این روش صدرالمتألّهین است و اجراء آن به شکل عملی در کتب مرحوم فیض کاشانی ظهور و بروز بیشتری دارد؛ چنانکه ایشان در آثار خود، هم تلاش برای تتبّع کامل در جمع روایات می‌نمایند و هم دقّت در تفسیر و شرح آنها.

آری این مسیر راهی است که بزرگان دین جز صدرالمتألّهین و محقّق فیض کاشانی رحمهما‌الله و پیروان ایشان قدمی در آن ننهاده‌اند. و ای کاش بزرگان تفکیک نیز به جای سر و صدا و ادّعا، کمی به تلاش برمی‌خواستند و تأمّل و تحقیقی در روایات می‌نمودند.

متأسّفانه در این چند دهه که از عمر تفکیک می‌گذرد جز تکرار مکرّرات و تکفیر و تفسیق چیز دیگری از ایشان بر جای نمانده و جز چند کتاب مختصر (همچون آثار آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی، آیت‌الله شیخ محمّد باقر ملکی میانجی، آیت‌الله شیخ حسین ربانی میانجی) هیچ گونه تحقیقی در روایات معارفی از ایشان در دست نیست و آنچه هست عمدةً ترجمه است، افزون بر اینکه آن چند کتاب نیز بیشتر با هدف نقض حکمت متعالیه ـ و نه تحقیق در روایات ـ نگاشته شده‌است.

نگارنده به آثاری که از تفکیکیان در باب معاد در دسترس بود، مراجعه کردم و در هیچ یک بحثی درباره صراط نیافتم مگر بحث‌های بسیار ضعیف کتاب «معاد» که در آن تنها به ترجمه چند روایت اکتفا شده‌است!

در حالی که دیگر گروه‌ مخالف حکمت متعالیه، یعنی شیخیه ـ که همچون تفکیکیان بر ضرورت رجوع به روایات و اجتناب از تأثیرپذیری از حکمت و عرفان، تأکید می‌ورزند ـ به ادّعای خود وفادار بوده و همچون حکمای متألّه به تدبّر در روایات معارفی اهل بیت و بررسی آنها ـ درحدّ فهم خود ـ پرداخته‌اند و آثار فراوانی نیز به جای گذاشته‌اند هر چند مبانی فکری ایشان در باب «مبدأ» با اشکالات بنیادین و عمیقی مواجه است[[102]](#footnote-102).

باری طبیعی است که پیمودن راه طی نشده دشوار می‌‌باشد و از این رو، شاید همین تحقیق بسیار ناقص پیش رو ـ در حدّ خود ـ مفید واقع شود و وسیله‌ای باشد تا دیگران راهی را که صدرالمتألّهین در تتبّع و تحقیق در معارف گشوده‌اند، ادامه دهند و همان طور که در مباحث فقهی بحث‌های علمی و دقیق در بین اهل فنّ انجام می‌‌شود و هر روز درهای بسته‌ای باز می‌‌شود، در معارف نیز این روش احیاء گردد.

اگر همین تحقیق ناقص با دیده انصاف ملاحظه گردد، روشن می‌‌شود قضاوت عجولانه‌ای که در کتاب «معاد» ـ با دیدن چند روایت ـ صورت گرفته‌است، تمام نیست و نمی‌‌تواند به عنوان معارف وحیانی ارائه شود.

**ب)** آشکار شدن این حقیقت که فرمایش صدرالمتألّهین و مرحوم فیض و حاج ملّا هادی سبزواری و رهبر فقید انقلاب آیت‌الله‌العظمی خمینی[[103]](#footnote-103) و مرحوم آیت‌الله علّامه رفیعی قزوینی و مرحوم علّامه آیت‌الله حسینی طهرانی و آیت‌الله علّامه حسن‌زاده آملی و دیگر بزرگان در مسأله صراط، دیدگاهی است برخاسته از روایات و حاصل تعمّق و تدبّر (نه نتیجه فلسفه‌زدگی و تأویل‌گرائی) و آنانکه به این بزرگان تهمت ناآشنائی با معارف أهل بیت و بی‌بهرگی از شراب خالص أحادیث اهل عصمت علیهم‌السّلام می‌‌زنند، در حقیقت خود به این مشکل دچارند.

و قل للذّی یدّعی فی العلم فلسفةً: «حَفِظتَ شیئاً و غابَتْ عنک أشیاء»

«به آن کس که در وادی دانش مدّعی شناخت و معرفتی است بگو که مطلبی را به خاطر سپرده‌ای ولی از نکات فراوانی غافل گشته‌ای. »

# فصل دوّم: بررسی آیات و روایات در مسأله صراط

در ابتدا تذکر سه نکته لازم است:

أوّلاً: برای این بحث روائی، بیش از دوهزار مورد استعمالات صراط و نظائر آن در روایات مورد بررسی قرار گرفت. آنچه در اینجا می‌آید گلچینی از این روایات است که می‌تواند نمائی از فضای روایات معارفی را ترسیم کند.

و ثانیاً: گر چه بررسی سندی در اصول دین نیز موجب قوّت و ضعف ظنّ می‌شود و همین مقدار فائده نیز، کافی است تا در یک تحقیق کامل برای بررسی سندی تلاش شود امّا چون ـ همانطور که گذشت ـ بنا بر مشهور قریب به اتّفاق ظنّ معتبر در اصول دین راهی ندارد، از بررسی سندی أحادیث صرف نظر شد.

همچنین برخی از آثار منسوب به غیر‌معصومین که قرائن صدق در آنها وجود داشت نیز مورد استفاده قرار گرفت.

و ثالثاً: این بحث مختصر فقط ناظر به احادیث موضوع صراط است بدون هر گونه اتّخاذ مبنای اساسی در مسأله معاد، و مسلّماً اگر بحث از ریشه آغاز شود و در مورد کیفیت معاد و حقیقت عالم قیامت مبنایی اتّخاذ شود، مبحث صراط نیز به پیروی از آن چهره دیگری خواهد یافت.

## 1 ـ صراط دنیا و صراط آخرت

کلمه صراط در متون دینی دو اطلاق دارد:

**الف)** صراط دنیا که عبارت است از مسیر حرکت ارادی هر انسانی در دنیا که بر اساس اراده خود یا در مسیر و راه دین گام بر می‌‌دارد و یا منحرف شده و به باطل می‌‌گراید.

**ب)** صراط آخرت که پل یا راهی است بر فراز جهنّم یا درون آن، و در عالم آخرت بهشتیان از روی آن عبور می‌‌کنند[[104]](#footnote-104).

کلمه صراط در قرآن مجید ـ به غیر از یک مورد ـ یا به معنای صراط در دنیا استعمال شده و یا بعضاً مجمل است، ولی در روایات مکرّراً به معنای صراط اُخروی نیز آمده‌است[[105]](#footnote-105).

وجود این دو اطلاق در متون دینی جای تأمّل ندارد و در برخی روایات به این أمر تصریح شده‌است:

1ـ مفضّل بن عمر می‌‌گوید: از امام صادق علیه‌السّلام درباره صراط پرسیدم فرمودند:

«هُوَ الطَّرِیقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الله عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُمَا صِرَاطَانِ صِرَاطٌ فِی الدُّنْیا وَ صِرَاطٌ فِی الْآخِرَةِ فَأَمَّا الصِّرَاطُ الَّذِی فِی الدُّنْیا فَهُوَ الْإِمَامُ الْمَفْرُوضُ الطَّاعَةِ مَنْ عَرَفَهُ فِی الدُّنْیا وَ اقْتَدَى بِهُدَاهُ مَرَّ عَلَى الصِّرَاطِ الَّذِی هُوَ جِسْرُ جَهَنَّمَ فِی الْآخِرَةِ وَ مَنْ لَمْ یعْرِفْهُ فِی الدُّنْیا زَلَّتْ قَدَمُهُ عَنِ الصِّرَاطِ فِی الْآخِرَةِ فَتَرَدَّى فِی نَارِ جَهَنَّمَ.» [[106]](#footnote-106)

«صراط راه شناخت خداوند عزّوجلّ است و آن دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت، صراط دنیا همان امامی است که اطاعت او واجب است، هر کس او را بشناسد و از او پیروی کند بر روی صراطی که پل جهنم در آخرت می‌‌باشد عبور می‌‌کند، و هر کس او را نشناسد پای او به صراط آخرت بلغزد و در آتش جهنّم فرو افتد.»

2ـ امام حسن عسکری علیه‌السّلام فرمودند:

«الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ صِرَاطَانِ صِرَاطٌ فِی الدُّنْیا وَ صِرَاطٌ فِی الْآخِرَة؛ فَأَمَّا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ فِی الدُّنْیا فَهُوَ مَا قَصُرَ مِنَ الْغُلُوِّ وَ ارْتَفَعَ عَنِ التَّقْصِیرِ وَ اسْتَقَامَ فَلَمْ یعْدِلْ إِلَى شَی‏ءٍ مِنَ الْبَاطِلِ وَ أَمَّا الصِّرَاطُ فِی الْآخِرَةِ فَهُوَ طَرِیقُ الْمُؤْمِنِینَ إِلَى الْجَنَّةِ الَّذِی هُوَ مُسْتَقِیمٌ لَا یعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَى النَّارِ وَ لَا إِلَى غَیرِ النَّارِ سِوَى الْجَنَّةِ.»[[107]](#footnote-107)

«صراط مستقیم دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت؛ صراط مستقیم در دنیا، راهی است که از زیادی روی و کوتاهی دور بوده و مستقیم باشد و به سوی هیچ بطلی منحرفنشود. و صراط در آخرت راه مؤمنین است به سوی بهشت که مستقیم می‌‌باشد؛ مؤمنین در این راه از بهشت به سوی چیزی دیگری ـ آتش یا غیر آتش ـ انحراف پیدا نمی‌‌کنند.

نکته‌ای که از این روایات به دست می‌‌آید این است که صراط دنیا و صراط آخرت یک چیزند و حقیقت هر دو یکی است. چون حضرت پس از اینکه می‌‌فرمایند صراط به طور مطلق، طریق به معرفت خداست، می‌‌فرمایند: این صراط خود دو صراط است؛[[108]](#footnote-108) و همچنین ظاهر تعبیر «**الصراط المستقیم صراطان**» در تفسیر آیه شریفه: [اهْدِنَا الصـِّراطَ الْمُسْتَقیم‏] نیز نوعی اتّحاد بین دو صراط است که البته این اتّحاد، طبق مبانی حکمت متعالیه و جواز تحقّق یک شیء در نشآت مختلف به أطوار گوناگون و حمل حقیقت و رقیقت، بسیار روشن است و گرنه باید روایات را تأویل نمود و بر خلاف ظاهر حمل کرد.

باید گفت: مراد از «**الصراط المستقیم صراطان**» این است که: **کلمة الصراط المستقیم تستعمل فی صراطین**، که البته این تأویل و توجیه در روایت أوّل مؤونه بیشتری را می‌طلبد؛ چون لازم می‌آید ضمیر «هما» از باب استخدام به لفظ صراط برگردد نه به معنای آن و در این صورت، تثنیه بسته شدن آن نیز مشکل می‌شود.

و به هر حال آنچه از حدیث شریف به دست می‌آید این است که صراط بین دو اطلاق مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی و جامع بین دو فرد صرف طریق بودن نیست، بلکه طریق به معرفة الله بودن است و از همین جا فهمیده می‌شود که حقیقت بهشت «معرفة الله» است؛ چرا که صراط آخرت در عین اینکه «**الطریق إلی معرفة الله**» است «**الطریق إلی الجنة**» می‌باشد.

آری می‌توان با حفظ اشتراک معنوی، عبارت را حمل بر تقسیم نمود؛ یعنی: **الصراط ینقسم قسمین** (همان طور که گفته می‌شود: **العلم علمان**)، ولی چون صدر و ذیل روایات حاکی از اتّحاد دو صراط است، این احتمال تضعیف می‌شود.

به هر حال آنچه محلّ اصلی بحث این رساله است، صراط اُخروی است که از مواقف عالم آخرت محسوب می‌‌شود.

روایات دیگری نیز وجود دارد که همین نحوه اتّحاد را تأیید می‌کند:

1 ـ امام صادق علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«[الصِّـرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ] لِأَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ علیه‌السّلام [صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیهِمْ غَیرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیهِمْ] یعْنِی النُّصَّابَ [وَ لَا الضَّالِّینَ] یعْنِی الْیهُودَ وَ النَّصَارَى»

و در ادامه امام در وصف صراط می‌فرمایند:

«أَلْفُ سَنَةٍ صُعُودٌ وَ أَلْفُ سَنَةٍ هُبُوطٌ وَ أَلْفُ سَنَةٍ حُدَالٌ.»[[109]](#footnote-109)

ظاهر بدئی ذیل حدیث به قرینه صعود و هبوط، صراط اخروی است که از توضیح آن در تفسیر صراط مستقیم در سوره حمد، ربط تام این دو به دست می‌آید. البته صدر المتألّهین دربارۀ نظیر این حدیث احتمال داده‌اند که شاید مراد از این صراط سه سفر از اسفار أربعه إلی الله باشد[[110]](#footnote-110).

2 ـ امام باقر علیه‌السّلام از رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم چنین نقل می‌نماید:

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ یجُوزَ عَلَى الصِّرَاطِ کالرِّیحِ الْعَاصِفِ وَ یلِجَ الْجَنَّةَ بِغَیرِ حِسَابٍ فَلْیتَوَلَّ وَلِیی وَ وَصِیی وَ صَاحِبِی وَ خَلِیفَتِی عَلَى أَهْلِی وَ أُمَّتِی عَلِی بْنَ أَبِی‌طَالِبٍ وَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ یلِجَ النَّارَ فَلْیتْرُک وَلَایتَهُ فَوَ عِزَّةِ رَبِّی وَ جَلَالِهِ إِنَّهُ لَبَابُ الله الَّذِی لَایؤْتَى إِلَّا مِنْهُ وَ إِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیم‏»[[111]](#footnote-111)

با توجّه به اینکه جمله «إنّه لباب الله الخ» در مقام تعلیل است، حدیث مشعر به نوعی وحدت بین صراط مستقیم با صراط اخروی است.

3 ـ امیرالمؤمنین در تفسیر آیه کریمه [اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیم‏] می‌فرمایند:

«فَذَلِک الطَّرِیقُ الْوَاضِحُ مَنْ عَمِلَ فِی الدُّنْیا عَمَلًا صَالِحاً فَإِنَّهُ یسْلُک عَلَى الصِّرَاطِ إِلَى الْجَنَّة»[[112]](#footnote-112)

گره زدن صراط دنیا با عبور از صراط اخروی (با اینکه می‌شد بفرمایند: یخَفَّفُ حسابه یا یثقل میزانه یا یدخل الجنّة یا... ولی بر خصوص صراط تأکید شده) مؤید همین معناست.

روایات دیگری نیز هست که دلالت دارد حقیقت دین در نشئۀ دیگر به صورت صراط متمثّل می‌گردد؛ مانند:

«أُرِی رَسُولُ الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فِی مَنَامِهِ بَنِی أُمَیةَ یصْعَدُونَ مِنْبَرَهُ مِنْ بَعْدِهِ یضِلُّونَ النَّاسَ عَنِ الصِّرَاطِ الْقَهْقَرَى»[[113]](#footnote-113)

و ظاهر این است که تعبیر این خواب، برگرداندن مردم از شریعت حقّه باشد که در عالم خواب به صورت صراط متمثّل شده است البته این روایت به صورت «یرُدُّونَ أُمَّتَهُ عَلَى أَدْبَارِهِمْ عَنِ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیم» نیز نقل شده است.[[114]](#footnote-114)

أثری نیز در همین باب از ابن مسعود نقل شده است:

«خَرَجَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَوَعَظَ النَّاسَ فَقَامَ إِلَیهِ رَجُلٌ فَقَالَ یا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَینَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ فَقَالَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ طَرَفُهُ فِی الْجَنَّةِ وَ نَاحِیتُهُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَ عَلِی وَ حَافَتَاهُ دُعَاةٌ فَمَنِ اسْتَقَامَتْ لَهُ الْجَادَّةُ أَتَى مُحَمَّداً وَ مَنْ زَاغَ عَنِ الْجَادَّةِ تَبِعَ الدُّعَاةَ.»[[115]](#footnote-115)

صراط با توصیف مستقیم، به طور متداول در صراط دنیا به کار می‌رود.

## 2 ـ صراط آخرت کجاست؟

از مجموع روایات به دست می‌‌آید که صراط راهی است که یک طرف آن بهشت[[116]](#footnote-116) و طرف دیگر آن موقف است و مانند پلی بر بالای جهنّم قرار دارد.

گر چه ظاهر آیه شریفه:[إِنْ مِنکم إِلّا وَارِدُها][[117]](#footnote-117) [هیچ یک از شما نیست مگر اینکه در جهنم وارد می‌‌شود] که تطبیق بر عبور از صراط شده، این است که صراط در درون جهنّم است چنانکه رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«الْوُرُودُ الدُّخُولُ لَا یبْقَى بَرٌّ وَ لَا فَاجِرٌ إِلَّا یدْخُلُهَا.»[[118]](#footnote-118)

مراد از ورود، دخول است؛ هیچ نکوکاری و بدکاری نمی‌‌ماند مگر اینکه در جهنّم داخل می‌‌شود.

ولی **أوّلاً** در روایت دیگری آمده‌است که امام صادق علیه‌السّلام در تفسیر این آیه فرمودند:

أما تسمع الرجل یقول وردنا بنی فلان! فهو الورود و لم‌یدخله؟»[[119]](#footnote-119)

آیا تو نشنیده‌ای که می‌‌گویند: «بر فلان قوم وارد شدیم» در حالی که به محلّ سکونت ایشان رسیده‌اند و داخل نگشته‌اند؟»

و **ثانیاً** تعبیر روایات باب صراط چنین است:

«**یوضَعُ علیها صراطٌ**»[[120]](#footnote-120)؛ پلی بر روی آن نهاده می‌‌شود

«**مدّ الصّراط علی متن جهنّم**»[[121]](#footnote-121)

پلی بر پشت جهنّم کشیده می‌‌شود

و **ثالثاً** آیات و روایات فراوانی در بارۀ اهل آتش تعبیر به افکنده شدن و سقوط و یا لغزش و افتادن از روی صراط می‌‌نمایند: [أَلْقِیا فِی جَهَنَّم][[122]](#footnote-122) [فَتُلْقَی فِی جَهَنَّم][[123]](#footnote-123) [إِذَا أُلقُوا فِیهَا][[124]](#footnote-124) [إِذَا أُلقُوا مِنهَا مَکانًا ضَیقًا][[125]](#footnote-125). و موارد فراوان دیگری در آیات وروایات.

البته می‌‌توان بین این دو دسته ادلّه جمع کرد به اینکه گفته شود پل بر بالای جهنّم است، ولی به اعتباری همان قسمت بالای جهنّم نیز جزء فضای جهنّم است و می‌‌شود کسی وارد جهنّم بشود و از آن عبور بکند، ولی در آتش آن نیفتد. مؤید این مطلب می‌تواند آیاتی باشد که برای جهنّم فوران، لهیب وشهیق و أمثال آن بیان می‌کند، گویا با زبانه کشیدن می‌خواهد مجرم را ببلعد. پس فضای بالای آتش نیز به اعتبار وارد شدن آتش در آن از جحیم محسوب می‌شود.

این وجه جمع با سائر ادلّه‌ای که دلالت می‌کنند جهنّم باطن دنیا است نیز کاملاً سازگاری دارد، چرا که همه قدم در دنیا می‌نهند (پس وارد جهنّم می‌شوند) ولی گروهی به آن دل می‌دهند و رکون و اعتماد می‌نمایند (مبتلا به آتش آن می‌شوند) و عدّه‌ای از آن عبور می‌کنند و آنرا پل و قنطره آخرت خود قرار می‌دهند (و وارد بهشت می‌گردند)[[126]](#footnote-126)

برخی روایات دیگر نیز هست که محل صراط را بین جنّت و نار بیان کرده[[127]](#footnote-127) و آن را تطبیق بر اعراف نموده است که یا باید آن را پلی دیگر دانست و یا در صورت عدم امکان جمع، دسته اول از روایات را ـ که تعدادشان بیشتر است ـ مقدّم نمود.

## 3 ـ حقیقت صراط به نفس امام معصوم گره می‌‌خورد

روایات زیادی وارد شده است که صراط مستقیم در دنیا أئمّه معصومین می‌‌باشند[[128]](#footnote-128) و تعابیر فراوانی نظیر «نحنُ الصراطُ المستقیم» و «الصراطُ المستقیمُ علیٌ»، «انتمُ الصراطُ الأقوم» وارد شده است[[129]](#footnote-129).

از طرفی ظاهر روایات وحدت بین صراط دنیا و صراط آخرت می‌‌باشد (به نحو حقیقت و رقیقت) و در نتیجه ظاهر روایات حاکی از اتّحاد صراط اخروی با نفس مقدّس معصومین و به خصوص حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌‌باشد. البته باید توجّه کرد که مراد اتّحاد با نفس آن بزرگواران است نه بدن اخروی ایشان، همان طور که توضیح آن در فصل سوّم می‌آید.

به این حقیقت، روایاتی به طور مستقلّ نیز ناظر است:

1 ـ امیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«أَ تَدْرُونَ مَا سَبِیلُ الله وَ مَنْ سَبِیلُهُ وَ مَنْ صِرَاطُ الله وَ مَنْ طَرِیقُهُ أَنَا صِرَاطُ الله الَّذِی مَنْ لَمْ یسْلُکهُ بِطَاعَةِ الله فِیهِ هُوِی بِهِ إِلَى النَّارِ‏.»[[130]](#footnote-130)

«آیا می‌‌دانید راه خدا چیست و کیست؟ و صراط خدا و طریق او کیست؟ منم آن صراط خدا که هر کس با اطاعت خداوند آن را بپیماید، آن صراط او را در آتش می‌‌افکند. »

این روایت مؤید و حدت صراط دنیا و آخرت و اتّحاد هر دو با حضرت، می‌‌باشد؛ زیرا صدر آن ظهور در صراط دنیا و ذیل آن ظهور در صراط آخرت دارد.

2 ـ حضرت امام صادق علیه‌السّلام در تفسیر آیه شریفه [هذا صِراطٌ عَلَی مُسْتَقیمٌ‏][[131]](#footnote-131) می‌فرمایند:

هو والله علی علیه‌السّلام ، هو و الله الصراط و المیزان.

«صراط مستقیم، به خدا قسم، علی علیه‌السّلام است. اوست، به خدا قسم، صراط و میزان.»

این حدیث هم مثل حدیث قبلی است؛ چون تقارن صراط با میزان و عدم توصیف صراط به مستقیم، ظهور ذیل را در صراط اُخروی منعقد می‌‌کند، در حالی که صدر حدیث ظاهر در صراط مستقیم در دنیا است.

3 ـ حضرت امام صادق علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«إنّ الصورة الإنسانیة هی أکبر حجّة الله علی خلقه و... و هی الطریق المستقیم إلی کلّ خیر و هی الصراط الممدود بین الجنّة و النار.»[[132]](#footnote-132)

«همانا صورت انسانی، بزرگترین حجّت خداوند بر خلق است و... و او راه مستقیم به سوی هر خیر و همان صراط کشیده شده بین بهشت و جهنّم است.»

مرحوم سید حیدر آملی، **الصورة الانسانیة** را به صاحب ولایت مطلقه یعنی امام معصوم علیه‌السّلام تفسیر نموده‌اند.

4 ـ حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«أنا الصراط الممدود بین الجنّة و النار»[[133]](#footnote-133).

«منم آن صراط کشیده شده بین بهشت و جهنّم.»

5 ـ مجموعه‌ای روایات است که جمع‌بندی آنها همین نتیجه را تأیید می‌‌کند. توضیح اینکه درباره ارتباط حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام با صراط، چند دسته روایت داریم:

**الف**. روایاتی که می‌‌گوید رسول الله و أمیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیهما‌و‌آلهما بر صراط ایستاده‌اند:

1 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند:

«إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ أَقِفُ أَنَا وَ عَلِی عَلَى الصِّرَاطِ وَ بِیدِ کلِّ وَاحِدٍ مِنَّا سَیفٌ فَلَا یمُرُّ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ الله إِلَّا سَأَلْنَاهُ عَنْ وَلَایةِ عَلِی فَمَنْ کانَ مَعَهُ شَی‏ءٌ مِنْهَا نَجَا وَ فَازَ وَ إِلَّا ضَرَبْنَا عُنُقَهُ وَ أَلْقَینَاهُ فِی النَّارِ.»[[134]](#footnote-134)

«چون روز قیامت فرا رسد، من و علی بر صراط می‌‌ایستیم و در دست هر کدام از ما شمشیری است؛ هیچ یک از خلق خدا عبور نمی‌‌کند مگر اینکه از او درباره ولایت علی سؤال می‌‌نمائیم؛ اگر با خود چیزی از ولایت علی داشته باشد، نجات پیدا می‌‌کند و گرنه او را گردن زده و در آتش می‌‌افکنیم. »

2 ـ در روایت دیگر از ایشان آمده است:

«أَنْتَ أَوَّلُ مَنْ یقِفُ مَعِی عَلَى الصِّرَاطِ، فَیقُولُ لِلنَّارِ: خُذِی هَذَا فَهُوَ لَک‏»[[135]](#footnote-135)

«ای علی، تو اوّلین که می‌‌باشی که با من بر صراط می‌‌ایستی [و خوبان را از بدان جدا می‌‌کنی] و به آتش دستور می‌‌دهی و می‌‌گوئی: این شخص را بگیر که از اهل توست.»

**ب.** روایاتی که می‌‌گوید حضرت رسول الله و أمیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیهما‌و‌آلهما بر صراط می‌‌نشینند:

1 ـ حضرت رسول الله در وصف امیرالمؤمنین چنین می‌فرمایند:

«فَإِنَّهُ أَخِی فِی الدُّنْیا وَ أَخِی فِی الْآخِرَةِ وَ هُوَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ یجْلِسُهُ الله یوْمَ الْقِیامَةِ عَلَى الصِّرَاطِ فَیدْخِلُ أَوْلِیاءَهُ الْجَنَّةَ وَ أَعْدَاءَهُ النَّار»[[136]](#footnote-136).

«او برادر من است در دنیا و برادر من است در آخرت و او أمیر مؤمنان است که خداوند در روز قیامت او را بر صراط می‌‌نشاند تا دوستانش را به بهشت وارد ‌نماید و دشمنانش را در جهنّم. »

2 ـ و در کلامی دیگر می‌فرمایند:

«یا عَلِی إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ أَقْعُدُ أَنَا وَ أَنْتَ وَ جَبْرَئِیلُ عَلَى الصِّرَاطِ‏».[[137]](#footnote-137)

«ای علی، چون روز قیامت فرا رسد، من و تو جبرئیل بر صراط می‌‌نشینیم. »

ج) آنچه دلالت می‌‌کند که به جای حضرت، دو فرشته بر روی صراط می‌‌نشینند:

حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ أَمَرَ الله مَلَکینِ یقْعُدَانِ عَلَى الصِّرَاطِ فَلَا یجُوزُ أَحَدٌ إِلَّا بِبَرَاةِ أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ عَلِی بْنِ أَبِی‌طَالِبٍ علیه‌السّلام وَ إِلَّا أَکبَّهُ الله عَلَى مَنْخِرِهِ فِی النَّار.[[138]](#footnote-138)»

«وقتی روز قیامت شود، خداوند به دو فرشته دستور می‌‌دهد تا بر صراط بنشینند. پس کسی عبور نمی‌‌کند مگر با برات نجاتی از جانب أمیر مؤمنان علی بن أبیطالب، در غیر این صورت، خداوند او را با رو به آتش می‌‌افکند.»

د) روایتی که دلالت می‌‌کند بر اینکه حضرت بالای کوهی مشرف به صراط می‌‌نشیند:

حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ یقْعُدُ عَلِی بْنُ أَبِی‌طَالِبٍ علیه‌السّلام عَلَى الْفِرْدَوْسِ وَ هُوَ جَبَلٌ قَدْ عَلَا عَلَى الْجَنَّةِ وَ فَوْقَهُ عَرْشُ رَبِّ الْعَالَمِینَ وَ مِنْ سَفْحِهِ تَنْفَجِرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ وَ تَتَفَرَّقُ فِی الْجَنَّةِ وَ هُوَ جَالِسٌ عَلَى کرْسِی مِنْ نُورٍ تَجْرِی بَینَ یدَیهِ التَّسْنِیمُ لَایجُوزُ أَحَدٌ الصِّرَاطَ إِلَّا وَ مَعَهُ بَرَاءَةٌ بِوَلَایتِهِ وَ وَلَایةِ أَهْلِ بَیتِهِ یشْرِفُ عَلَى الْجَنَّةِ فَیدْخِلُ مُحِبِّیهِ الْجَنَّةَ وَ مُبْغِضِیهِ النَّارَ.»[[139]](#footnote-139)

«چون قیامت فرا رسد، علی بن أبی طالب علیه‌السّلام بر فردوس می‌‌نشیند؛ و فردوس کوهی است بر بالای بهشت و بلای آن عرش پروردگار عالمیان است و از دامنه این کوه رودهای بهشت جاری گردیده و در بهشت شاخه شاخه می‌‌گردند. و علی علیه‌السّلام بر صندلی‌ای از نور نشسته است و تسنیم در مقابل او جاری است. هیچ کس از صراط عبور نمی‌‌کند مگر اینکه همراه او براتی از ولایت او و ولایت اهل بیت او باشد. علی بن أبی طالب بر بهشت اشراف دارد و دوستداران خود را در بهشت و دشمنانش را در آتش داخل می‌‌نماید. »

ه) تعبیرات دیگری نظیر اینکه حضرت عَلَم هدایت بر صراط هستند و هر کس حضرت را نشناسد خود به آتش سقوط می‌‌کند (نه اینکه حضرت او را در آتش می‌‌افکنند).

«هُوَ عَینُ الله النَّاظِرَة... وَ عَلَمُهُ عَلَى الصِّرَاطِ فِی بَعْثِهِ مَنْ عَرَفَهُ نَجَا إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ أَنْکرَهُ هَوَى إِلَى النَّار.» [[140]](#footnote-140)

و یا اینکه:

«الْمِیزَانَ مِیزَانُک وَ الصِّرَاطَ صِرَاطُک وَ الْمَوْقِفَ مَوْقِفُک وَ الْحِسَابَ حِسَابُک فَمَنْ رَکنَ إِلَیک نَجَا وَ مَنْ خَالَفَک هَوَى وَ هَلَک‏.»[[141]](#footnote-141)

«میزان میزان توست، و صراط صراط توست؛ و موقف موقف توست؛ و حساب حساب توست؛ پس هر کس به تو تکیه کند نجات می‌‌یابد و هر کس با تو مخالفت ورزد سقوط کرده و هلاک می‌‌شود. »

در این روایت دو احتمال وجود دارد:

1. یعنی صراط اخروی تجلّی صراط دنیوی تو یعنی حقیقت صراط مستقیم است.
2. یعنی صراط ملک تو است و کسی دیگر دستی برای تصرّف در آن ندارد.

جمع بین مجموعۀ این روایات این است که غرض دلالت بر احاطه نفس مقدّس حضرت بر صراط و تعلّق و ارتباط وثیق آن با نفس آن حضرت است و نمی‌‌توان قضاوت نمود که إلزاماً حضرت با بدن اخروی خود بر نقطه‌ای خاصّ از صراط نشسته باشند و به تعبیر دیگر خود روایات قرینه هستند بر صرف آنها از ظاهرشان و حمل بر معنای جامع.

برخی روایات دیگر نیز شاید این معنا را تأیید کند که دلالت می‌‌کند معصومین علیهم‌السّلام بر روی صراط نیستند و در جای دیگری قرار دارند[[142]](#footnote-142)؛ مانند روایاتی که دلالت دارد بر اینکه اهل بیت علیهم‌السّلام اولین کسانی می‌‌باشند که از صراط چون برق خاطف عبور می‌‌کنند و به بهشت می‌‌روند،[[143]](#footnote-143) و مانند این سخن حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم:

«فَآخُذُ بِیدِهِ حَتَّى أَنْتَهِی بِهِ إِلَى الصِّرَاطِ فَأَجِدُهُ زَحْفاً زَلَقاً لَا یثْبُتُ عَلَیهِ أَقْدَامُ الْخَاطِئِینَ فَآخُذُهُ بِیدِهِ فَیقُولُ لِی صَاحِبُ الصِّرَاطِ: مَنْ هَذَا یا رَسُولَ الله؟ فَأَقُولُ: هَذَا فُلَانٌ بِاسْمِهِ مِنْ أُمَّتِی کانَ قَدْ صَامَ فِی الدُّنْیا شَهْرِی ابْتِغَاءَ شَفَاعَتِی وَ صَامَ شَهْرَ رَبِّهِ ابْتِغَاءَ وَعْدِهِ فَیجُوزُ الصِّرَاطَ بِعَفْوِ الله عَزَّوَجَلَّ حَتَّى ینْتَهِی إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ...»[[144]](#footnote-144)

«... پس با دست خود او را می‌‌گیرم و با خود می‌‌برم تا اینکه به صراط برسیم، می‌‌بینم که صراط لغزان است و قدم‌های گهنکاران بر آن نمی‌‌ایستد؛ پس دست او را می‌‌گیرم. صاحب صراط به من می‌‌گوید: یا رسول الله، این شخص کیست؟ می‌‌گویم: این فلانی است ـ و نام او را ذکر می‌‌کنم ـ و از امّت من می‌‌باشد، ماه من را به امید شفاعتم روزه گرفته و ماه خدا را نیز به امید وعده الهی روزه گرفته است. پس این شخص با عفو خداوند ـ عزّ وجلّ ـ از صراط عبور می‌‌کند تا به در بهشت می‌‌رسد...»

و یا این کلام امام باقر علیه‌السّلام که در وصف زائرین حسینی فرموده‌اند:

«إِنَّ الزَّائِرَ لَهُ لَایتَنَاهَى لَهُ دُونَ الْحَوْضِ وَ أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَ علیه‌السّلام قَائِـمٌ عَلَى الْحَوْضِ یصَافِحُهُ وَ یرْوِیهِ مِنَ الْمَاءِ وَ مَا یسْبِقُهُ أَحَدٌ إِلَى وُرُودِهِ الْحَوْضَ حَتَّى یرْوِی ثُمَّ ینْصَرِفُ إِلَى مَنْزِلِهِ مِنَ الْجَنَّةِ مَعَهُ مَلَک مِنْ قِبَلِ أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ علیه‌السّلام یأْمُرُ الصِّرَاطَ أَنْ یذِلَّ لَهُ وَ یأْمُرُ النَّارَ أَنْ لَایصِیبَهُ مَنْ لَفَحَهَا شَی‏ءٌ، حَتَّى یجُوزَهَا وَ مَعَـهُ رَسُولُهُ الَّذِی بَعَثَهُ أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَ علیه‌السّلام.»[[145]](#footnote-145)

همانا راه زائر سیدالشّهداء علیه‌السّلام در قیامت بسته نمی‌‌شود تا برسد به «حوض»، و أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام کنار حوض ایستاده‌اند و با او مصافحه می‌‌کنند و او را از آب سیراب می‌‌نمایند ـ در حالی که هیچ کس بیش از این شخص بر حوض وارد نگشته و سیراب نشده‌است ـ سپس به سوی منزل خود در بهشت می‌‌رود و فرشته‌ای از جانب أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام همراه او می‌‌باشد که به صراط دستور می‌‌دهد تا در مقابل این مؤمن رام باشد و به آتش دستور می‌‌دهد که از سوز و حرارتش به این شخص نرسد تا اینکه از صراط به همراه فرستاده أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام عبور نماید.»

و حاصل اینکه رسول خدا و أمیر مومنان صلوات‌الله‌و‌سلامه‌علیهما‌و‌آلهما بر سرتاسر صراط و همه امور آن احاطه دارند و تصرّف در امور آن به دست آن دو بزرگوار است؛ گرچه مباشر امور، ملائکه باشند.

مؤید این معنا حدیثی است از امام صادق علیه‌السّلام که از غُرَر روایات معارف است و می‌تواند شارح و حاکم روایات زیادی قرار گیرد.

جناب مفضّل بن عمر خدمت حضرت سؤال می‌کند که أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام محبّ و مبغض خود را داخل در بهشت و جهنّم می‌فرمایند یا رضوان و مالک؟

حضرت در پاسخ ابتداءً سلسله طولی علل و معلولات را بین خداوند و رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام و رضوان و مالک تبیین می‌نمایند و نهایةً می‌فرمایند:

«فَعَلِی بْنُ أَبِی طَالِبٍ علیه‌السّلام إِذًا قَسِیمُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ عَنْ رَسُولِ الله‏ صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم وَ رِضْوَانُ وَ مَالِک صَادِرَانِ عَنْ أَمْرِهِ بِأَمْرِ الله تَبَارَک وَ تَعَالَى‏: یا مُفَضَّلُ خُذْ هَذَا فَإِنَّهُ مِنْ مَخْزُونِ الْعِلْمِ وَ مَکنُونِهِ، لَا تُخْرِجْهُ إِلَّا إِلَى أَهْلِه‏»[[146]](#footnote-146)

بنابراین قسیم جنت و نار أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام است که از طرف حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم، و رضوان و مالک از طرف آن حضرت این کار را انجام می‌دهند. ای مفضل! این سخن را پاس داشته باش که از علوم مخزون و اسرار بوده و مواظب باش آن را فقط به اهلش برسانى‏

## 4 ـ آیا صراط هم اکنون موجود است؟

شیعه امامیه متّفقند[[147]](#footnote-147) که بهشت و جهنّم الآن خلق شده‌اند و ظواهر ادلّه هم همین را تأیید می‌‌کند، ولی اینکه آیا اهل بهشت و جهنّم هم اکنون وارد آن شده‌اند (گرچه خود بواسطه نقصان، إدراک نمی‌‌کنند) یا اینکه همه در موعدی که قیامت باشد با هم وارد خواهند شد مسأله‌ایست که محلّ اختلاف است.

کسانی که معتقدند قیامت حادثه‌ای زمانی است و بهشت و جهنّم در همین کره خاکی خواهد بود، طبیعةً به قول دوّم قائلند، و برخی از کسانی که آخرت را در طول عالم دنیا می‌‌دانند و سنخ حقائق اخروی را متفاوت با حقائق دنیوی می‌‌شمرند به قول اوّل قائل هستند؛ و ظواهر آیات شریفه نیز برای هر دو احتمال قابل استفاده است.

توضیح اینکه: قرآن کریم بارها از حقائق اخروی با جملات اسمیه و مشتّق خبر می‌‌دهد که ظاهر در تلبّس در زمان حال می‌‌باشد، و بلکه بعضاً با تعبیر ماضی یاد می‌‌نماید و در مواضع متعددّی درباره حقائق اخروی در قیامت تعبیر به ظهور و بروز و بُدُوّ می‌‌نماید ـ یعنی این امور قبل از قیامت هم وجود داشته ولی پنهان بوده ـ و نسبت به انسان در روز جزاء تعبیر به کشف غطاء و کنار رفتن پرده‌ها و تیزبین شدن می‌‌نماید و اصرار دارد که جزاء منحصر در خود عمل است و انسان چیزی جز حقیقت عمل خود را نخواهد یافت، و یافتن است نه ایجاد شدن.

و از سوئی در موارد بسیار زیادی درباره آخرت، تعبیرات مستقبل را به کار می‌‌برد که ظهور در این دارد که آخرت حقیقتی است زمانی در عرض عالم دنیا.

کسانی که به مسلک دوّم معتقدند، همه آیات دسته اوّل را تأویل می‌‌کنند و در هر کدام به نحوی مجاز یا حذف قائل می‌‌شوند؛ و کسانی که به مسلک اوّل معتقدند بالعکس.

بهترین وجه جمع در این باب حمل دسته اوّل از أدلّه بر مقام ثبوت و حمل دسته دوّم بر مقام إثبات است. إثبات عرفی بودن این وجه جمع محتاج مقدّماتی چند است و بحث مفصّلی می‌طلبد.

به هر حال در باب صراط نیز همین دو دسته أدلّه وجود دارد،

که نمونه‌هائی از دسته اوّل چنین است:

1 ـ تعبیر **«سائق»**:

[وَ جاءَتْ کلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهیـدٌ \* لَقَدْ کنْتَ فی‏ غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکشَفْنا عَنْک غِطاءَک فَبَصَرُک الْیوْمَ حَدیـدٌ \* وَ قالَ قَرینُهُ هذا ما لَدَی عَتیـدٌ \* أَلْقِیا فی‏ جَهَنَّمَ کلَّ کفَّارٍ عَنیدٍ][[148]](#footnote-148)

و هر کسى مى‏آید [در حالى که‏] با او سوق‏دهنده و گواهى‏دهنده‏اى است. [به او مى‏گویند:] «واقعاً که از این [حال‏] سخت در غفلت بودى. و[لى‏] ما پرده‏ات را [از جلوى چشمانت‏] برداشتیم و دیده‏ات امروز تیز است.» و [فرشته‏] همنشین او مى‏گوید: «این است آنچه پیش من آماده است [و ثبت کرده‏ام‏].» [به آن دو فرشته خطاب مى‏شود:] «هر کافر سرسختى را در جهنّم فروافکنید»

ظاهر تعبیر «سائق» ناظر به عبور از صراط است؛ زیرا این مادّه در قرآن کریم درباره پس از مرگ چهار بار استعمال شده است:

[وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمینَ إِلى‏ جَهَنَّمَ وِرْداً ][[149]](#footnote-149)

و مجرمان را با حال تشنگى به سوى دوزخ مى‏رانیم.

[وَ سیقَ الَّذینَ کفَرُوا إِلى‏ جَهَنَّمَ زُمَراً][[150]](#footnote-150)

و کسانى که کافر شده‏اند، گروه گروه به سوى جهنّم رانده شوند.

[وَ سیقَ الَّذینَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً][[151]](#footnote-151)

و کسانى که از پروردگارشان پروا داشته‏اند، گروه گروه به سوى بهشت سوق داده شوند

[إِلى‏ رَبِّک یوْمَئِذٍ الْمَساقُ][[152]](#footnote-152)

آن روز است که بسوى پروردگارت سوق دادن باشد.

به قرینه این موارد، مراد از سوق در «سائق» در آیه گذشته نیز همین سوق به طرف بهشت یا جهنّم است و سوق به مقتضای روایات از روی صراط[[153]](#footnote-153) است؛ مؤید آن نیز تعبیر ذیل آیات است: [ألقِیا فی جَهَنَّم کلَّ کفّارٍ عَنیدٍ] که افکندن در آتش نیز از روی صراط است.

و به حسب ظهور لفظی مشارٌ إلیه اسم اشاره مذکر [هذا] می‌‌تواند مفاد جمله سابق (مجیء و سوق...) باشد و می‌‌تواند مجموع مرگ و حرکت به سوی آخرت و امور آخرت باشد و به هر حال، به حسب ظاهر لفظ، شمول آیه نسبت به سوق جای تردید نیست و دلالت می‌‌کند که این سوق و حرکت از قبل موجود و نَفس از آن غافل بوده است و امروز پرده از چشم او برداشته شده و حقیقت آشکار و چشم وی بینا گشته است.

ممکن است گفته شود [هذا] اشاره به «سوق» یا «مجیء» نمی‌تواند باشد چون آیه قبل دلالت می‌کند که «مجیء» در همان زمان انجام گرفته است نه اینکه آن زمان دیده شده است؛ ولی با استفاده از وجه جمع سابق و جدا کردن مقام ثبوت از اثبات می‌توان این مشکل را حل نمود؛ مگر اینکه گفته شود مراد از «مجیء» حرکت به سوی عالم آخرت است که خود حرکت در ظرف إدراک است و حقیقت آن همان کشف غطاء از عالم آخرت است و دیگر کشف غطاء ازآن متصوّر نیست و بنابراین [هذا] اشاره به جهنّم به تأویل عذاب و یا اشاره به مجموع امور آخرت به تأویل **هذا الأمر** یا **هذا الذی تراه** مثلاً خواهد بود.

2 ـ نظیر مفاد همین آیه شریفه، در کلام حضرت صدیقه طاهره سلام‌الله‌علیها در مخاصمه با مخالفین آمده‌است:

«لَتَجِدُنَّ وَ الله مَحَلَّهَا ثَقِیلاً وَ غَیها وَبِیلاً إِذَا کشِفَ لَکمُ الْغِطَاءُ وَ بَانَ وَ زَادَ ـ‌ وَیهُ[[154]](#footnote-154) ـ الصِّرَاطُ وَ بَدَا لَکمْ مِنْ رَبِّکمْ مَا لَمْ تَکونُوا تَحْتَسِبُون‏.»[[155]](#footnote-155)

«به خدا قسم جایگاه آن را سنگین و گمراهیش را شدید خواهید یافت، در آن هنگام که پرده از پیش شما برداشته شود و صارط نمایان شده و افزوده گردد، و برای شما از خداوند آنچه نمی‌‌پنداشتید آشکار شود.»

3 ـ مؤید دیگر در همین زمینه روایت عبدالرحمن بن سمرة است می‌گوید روزی در محضر حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم بودیم. حضرت فرمودند: من دیشت عجائبی مشاهده نمودم؛ عرض کردیم: یا رسول الله، چه مشاهده فرمودید؟ برای ما نیز بیان فرمائید! جان ما و اهل و فرزندان ما فدای شما باد

سپس حضرت پس از اینکه موارد فراوانی را از مشاهدات خود درباره حوادث پس از مرگ برای امّتشان، ذکر می‌‌کنند می‌‌فرمایند:

...وَ رَأَیتُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِی عَلَى الصِّرَاطِ یرْتَعِدُ کمَا یرْتَعِدُ السَّعَفَةُ فِی یوْمِ رِیحٍ عَاصِفٍ فَجَاءَهُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِالله فَسَکنَ رَعْدَتُهُ وَ مَضَى عَلَى الصِّرَاطِ وَ رَأَیتُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِی عَلَى الصِّرَاطِ یزْحَفُ أَحْیاناً وَ یحْبُو أَحْیاناً وَ یتَعَلَّقُ أَحْیاناً فَجَاءَتْهُ صَلَاتُهُ عَلَی فَأَقَامَتْهُ عَلَى قَدَمَیهِ وَ مَضَى عَلَى الصِّرَاط..»[[156]](#footnote-156)

و مردی از امّتم را بر روی صراط دیدم که همچون برگ خشک خرما در روز تند باد، می‌‌لرزید. ناگهان حسن ظنّ او به خداوند به نزدش آمد و لرزش و اضطراب او آرام شد و بر صراط حرکت کرده و عبور نمود. و مردی از امّتم را بر روی صراط دیدم که گاهی نشسته خود را می‌‌کشَد و گاهی بر سینه می‌‌خیزد و گاهی به صراط آویخته می‌‌شود. پس صلوات و سلامی که بر من فرستاده بود به نزدش آمد و او را بلند نمود تا وی بر پاهایش ایستاد و بر صراط حرکت کرد و عبور نمود... »

ظاهر روایت این است که حضرت سیر عدّه‌ای بر روی صراط را مشاهده فرموده‌اند و در روایت هیچ اسمی از اینکه مشاهدات در عالم خواب باشد نیز نیامده است.

باری تمام آیات و روایاتی که دلالت می‌‌کنند که الآن عده‌ای در بهشت آرمیده‌اند و یا در جهنّم افتاده‌اند ـ که حجم این آیات و روایات بسیار زیاد است ـ نیز إشعار دارد به وجود صراط در زمان حال، چرا که سقوط در نار یا دخول در جنّت با عبور از صراط است.

امّا نمونه‌هائی از دسته دوّم (یعنی روایاتی که دلالت دارد که گرچه بهشت و جهنّم فعلاً موجود است ولی صراط را در قیامت بر روی آن می‌‌گذارند) چنین است[[157]](#footnote-157):

1ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«أَخْبَرَنِی الرُّوحُ الْأَمِینُ أَنَّ الله لَا إِلَهَ غَیرُهُ إِذَا أَبْرَزَ [خ‌ل وَقَفَ] الْخَلَائِقَ وَ جَمَعَ الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ أُتِی بِجَهَنَّمَ تُقَادُ بِأَلْفِ زِمَامٍ ... ثُمَّ یوضَعُ عَلَیهَا صِرَاطٌ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیف‏ [خ‌ل أدقّ من حدّ السیف‏] ‏»[[158]](#footnote-158)

«روح الأمین به من خبر داده است که خداوند ـ که خدائی جز او نیست ـ هنگامی که اوّلین و آخرین را جمع نماید، جهنّم را می‌‌آورد... سپس صراطی بر او نهاده می‌‌شود که از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر است.»

2 ـ ابن عبّاس از رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم چنین روایت می‌کند:

«إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ أَمَرَ الله مَالِکاً أَنْ یسَعِّرَ النِّیرَانَ السَّبْعَ وَ یأْمُرُ رِضْوَانَ أَنْ یزَخْرِفَ الْجِنَانَ الثَّمَانَ وَ یقُولُ یا مِیکائِیلُ مُدَّ الصِّرَاطَ عَلَى مَتْنِ جَهَنَّمَ وَ یقُولُ یا جَبْرَئِیلُ انْصِبْ مِیزَانَ الْعَدْلِ ...»[[159]](#footnote-159)

چون روز قیامت فرا رسد، خداوند به مالک امر می‌‌فرماید تا آتش‌های هفتگانه را شعله‌ور نماید و به رضوان دستور می‌‌دهد تا بهشت‌های هشتگانه را آذین ببندد و می‌‌فرماید: ای میکائیل، صراط را بر روی جهنّم بکش و می‌‌گوید: ای جبرائیل، میزان عدل را نصب نما.

3 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«إِذَا کانَ یوْمُ الْقِیامَةِ وَ نُصِبَ الصِّرَاطُ عَلَى شَفِیرِ جَهَنَّمَ لَمْ یجُزْ عَلَیهِ إِلَّا مَنْ مَعَهُ کتَابُ وَلَایةِ عَلِی بْنِ أَبِی طَالِب‏»[[160]](#footnote-160)

«هنگامی که روز قیامت شود و صراط بر لبه جهنّم نصب گردد، هیچ کس عبور نمی‌‌کند مگر اینکه با او برات ولایت علی بن أبی طالب علیه‌السّلام باشد. »

ظهور این سه روایت در تأخُّر نصب صراطْ نسبت به جهنّم و تعلّق آن به آینده است.

به هر حال، قضاوت در این مسأله محتاج تنقیح مباحث مبنائی معاد است که فراتر از حدّ این مختصر است ولی به هر حال باید توجّه کرد که قائلین به هر دو طرف متأثر از آیات و روایات می‌‌باشند.

نکته‌ای که در اینجا جای تذکر دارد تعبیر «**مدّ**» است که در چند روایت آمده و در آینده در عبارات مرحوم صدرالمتألّهین رحمه‌الله خواهیم دید که از آن استفاده کرده‌اند.

در «معجم المقاییس» گوید:

«المدّ: أصل واحد یدلّ علی جَرّ شیء فی طولٍ و اتّصال شیءٍ بشیءٍ فی استطالة»

و در «التحقیق» گوید:

«هو بسط من خارج فی جهة أو فی جمیع الجهات و بهذین القیدین تمتاز عن البسط فإنّ البسط امتداد فی نفس الشیء مع التسویة.»

از این تعبیر استفاده می‌شود که صراط، پلی آماده و از پیش ساخته نیست که آن را بیاورند و بر روی جهنّم بگذارند، بلکه حقیقتی است که از موقف آغاز می‌شود و تدریجاً امتداد یافته و تا بهشت می‌رسد، البتّه بر این حالت «وضع» و «نصب» نیز صدق می‌کند، لذا بین سه تعبیر منافاتی نیست، بلکه یکی أدقّ است و دو تعبیر دیگر مطابقتر با تصوّر عامّه از پل و صراط آخرت.

احتمال اینکه کلمه «مدّ» از روات باشد بسیار ضعیف است به خلاف «نصب» و «وضع» چون استعمال «مدّ» در پل متعارف نیست و تکرار آن هم مؤید ورودش از معصوم است. **فتأمّل فإنَّه دقیق**.

## 5 ـ آیا راه بهشت و جهنّم یکی است؟

اعتقاد مشهور نسبت به صراط ـ همانطور که گذشت ـ این است که فقط یک راه (به سوی بهشت) وجود دارد که همه بر روی آن حرکت می‌‌کنند و عدّه‌ای در جهنّم سقوط می‌‌نمایند، ولی ظواهر بسیاری از مدارک نقلی حاکی از این است که راه بهشت غیر از راه جهنّم است و صراط جنّت مختصّ به مؤمنین و صراط نار مختصّ به کفّار است.

1 ـ ؟؟؟؟؟؟؟؟

[**و سِیقَ آلَّذِینَ کفَروا إِلی جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّی إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبوَابُها... وَ سِیقَ آلَّذِینَ آتَّقَوا إِلی آلْجَنَّة زُمَرًا حَتَّی إِذَا جَآءوهُا و فُتِحَت أَبْوَابُهَا**][[161]](#footnote-161).

«و آنان که کافر شدند، گروه گروه به سوی جهنّم رانده می‌‌شوند تا اینکه چون به نزد جهنّم رسند درهای جهنّم باز می‌‌گردد... و آنانکه تقوی داشته گروه گروه به سوی بهشت سوق داده می‌‌شوند تا اینکه چون به بهشت رسند و درهایش باز شده باشد...»

ظاهر آیه این است که هر گروه به سمتی سوق داده می‌‌شوند، نه اینکه هر دو در یک مسیر گام بردارند و عدّه‌ای سقوط کنند. علاوه بر این، ظاهر آیه وجود درب برای هر کدام از بهشت و جهنّم است، نه اینکه افراد از بالا در جهنّم پرت شوند[[162]](#footnote-162).

و همچنین است تعابیری چون: [إِلی جَهنَّمَ تُحْشَرون][[163]](#footnote-163)، [یحْشَرُ أَعداءُ الله إِلی آلنَّار][[164]](#footnote-164)، [یحْشَرُونَ عَلَی وُجُوهِهِمْ إِلی جَهَنَّم][[165]](#footnote-165) و [یدَعُّونَ إِلی نَار جَهَنَّمَ دَعًّا][[166]](#footnote-166) که ظهور در حرکت به سوی جهنّم و در مسیری که پایانش جهنّم است دارند، نه اینکه به سوی بهشت بروند و در میان راه منحرف شوند.

و نظیر همین آیات است: [یوْمَ نَحْشُرُ المُتَّقِینَ إلی الرَّحْمَنِ وَفْدًا \* وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِینَ إلَی جَهَنَّمَ وِردًا][[167]](#footnote-167).

2 ـ ؟؟؟؟؟؟؟؟

[فآهْدُوهُمْ إلی صِرَطِ آلْجَحیم][[168]](#footnote-168)

«ایشان را به سوی صراط جهنّم هدایت کنید.»

[إنَّ الَّذین کفَروا وَ ظَلَموا لَمْ‌یکنِ الله لِیغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِیهْدِیهُم طَرِیقًا إلّا طَریقَ جَهَنَّم][[169]](#footnote-169)

«همانا کسانی که کافر شدند و ظلم نمودند، خداوند ایشان را نمی‌‌بخشد و به راهی هدایت نمی‌‌کند مگر به راه جهنّم».

ظاهر اضافه در هر دو آیه مبارکه اختصاص است؛ یعنی جهنّم برای خود راهی دارد و در ذیل آیه اوّل در روایت آمده:

عن أبی جَعفَر علیه‌السّلام: [فَآهْدُوهُم إِلی صِرَطَ آلْجَحِیم] یقُولُ: «ادْعُوهُمْ إِلَى طَرِیقِ الْجَحِیم‏.»[[170]](#footnote-170)

3 ـ روایات مختلفی که به نوعی دلالت می‌‌کند که در آخرت هم صراط مستقیم و غیر‌مستقیم وجود دارد و فقط عدّه‌ای بر صراط مستقیم حرکت و گذر می‌‌کنند:

الف) در تلقین میّت مشهور که در کتب حدیث و فتوی آمده‌است:

‏فَإِذَا وَضَعْتَهُ فِی قَبْرِهِ فَحُلَّ عُقْدَتَهُ وَ قُل: «...و اهْدِنَا وَ إِیاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ... ثَبَّتَک الله بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ وَ هَدَاک الله إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ.»[[171]](#footnote-171)

«چون او را در قبر نهادی گره کفن او را بگشا و بگو: ....خداوندا ما و او را به صراط مستقیم هدایت نما... خداوند ثابت بدارد تو را با گفتار ثابت (که توحید و ولایت است) و تو را به صراط مستقیم هدایت نماید.»

دعای به هدایت به صراط مستقیم دالّ بر این است که همه از صراط مستقیم نمی‌‌گذرند پس صراطی دیگر نیز وجود دارد به خصوص آنکه «هدی» با «إلی» آمده است نه با «علی»؛ و علاوه بر اینها تنکیر صراط مستقیم نیز مشعر به تکثر و تعدّد صراط است.

ب) در تفسیر سوره فاتحه ـ از تفسیر منسوب به حضرت امام حسن عسکری علیه‌السّلام ـ که در ذیل آن تصریح شده‌است که صراط در دنیا تقسیم به مستقیم و غیر‌مستقیم می‌‌گردد:

«فَمَا نُدِبْتُمْ [إِلَى‏] أَنْ تَدْعُوا بِأَنْ تُرْشَدُوا إِلَى صِرَاطِهِمْ، وَ إِنَّمَا أُمِرْتُمْ بِالدُّعَاءِ- لِأَنْ تُرْشَدُوا إِلَى صِرَاطِ الَّذِینَ أَنْعَمَ [الله‏] عَلَیهِم‏...»[[172]](#footnote-172)

در صدر آن می‌‌فرماید:

«الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ هُوَ صِرَاطَانِ: صِرَاطٌ فِی الدُّنْیا، وَ صِرَاطٌ فِی الْآخِرَةِ. فَأَمَّا الطَّرِیقُ [خ‌ل الصّراط] الْمُسْتَقِیمُ فِی الدُّنْیاـ فَهُوَ مَا قَصُرَ عَنِ الْعُلُوِّ، وَ ارْتَفَعَ عَنِ التَّقْصِیرِـ وَ اسْتَقَامَ فَلَمْ‌یعْدِلْ إِلَى شَی‏ءٍ مِنَ الْبَاطِلِ.

وَ الطَّرِیقُ الْآخَرُ: طَرِیقُ الْمُؤْمِنِینَ إِلَى الْجَنَّةِ الَّذِی هُوَ مُسْتَقِیمٌ، لَایعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَى النَّارِ، وَ لَا إِلَى غَیرِ النَّارِ سِوَى الْجَنَّة»[[173]](#footnote-173)

«امام حسن عسکری علیه‌السّلام فرمودند: صراط مستقیم دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت؛ صراط مستقیم در دنیا، راهی است که از زیاده روی و کوتاهی دور بوده و مستقیم باشد و به سوی هیچ باطلی منحرف نشود. و صراط در آخرت راه مؤمنین است به سوی بهشت که مستقیم می‌‌باشد؛ مؤمنین در این راه از بهشت به سوی چیز دیگری ـ آتش یا غیر آتش ـ انحراف پیدا نمی‌‌کنند.»

ظاهر حدیث شریف وجود صراط مستقیم و غیر‌مستقیم در آخرت است؛ زیرا صراط آخرت را نیز توصیف به مستقیم کرده‌اند که ظاهرش برای مقابله با صراط غیر‌مستقیم است (به خصوص به قرینه صراط مستقیم در دنیا) و همانطور که مستقیم بودن صراط دنیا را به: « **فَلَمْ‌یعْدِلْ إِلَى شَی‏ءٍ مِنَ الْبَاطِلِ**» تفسیر فرموده‌اند، به همان سیاق مستقیم بودن صراط آخرت را به: « **لَایعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَى النَّارِ، وَ لَا إِلَى غَیرِ النَّارِ سِوَى الْجَنَّة**» تفسیر کرده‌اند و فرموده‌اند: «**طریق المؤمنین**» است که اضافه، اشاره به این می‌‌کند که کفّار ـ که **یعدلون إلی غیر الجنّة** ـ از این صراط عبور نمی‌‌کنند.

مقتضای اتّحاد صراط آخرت با صراط مستقیم دنیا (که از این حدیث استفاده می‌‌شود) نیز همین است که کسانی که در دنیا بر صراط مستقیم نبوده‌اند، در آخرت نیز بر آن نباشند.

ج) أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«حُرِّمَتِ الْجَنَّةُ عَلَى اللَّئِیمِ، لَا یجُوزُ [عَلَى‏] الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیمِ‏، طَعَامُهُ الضَّرِیعُ فِی الْجَحِیم‏...»[[174]](#footnote-174)

«:... بهشت بر انسان لئیم حرام شده‌است و او از صراط مستقیم عبور نمی‌‌نماید و طعام او در جهنّم ضریع است...»

د) ابن مسعود مردم را موعظه می‌‌نمود؛ مردی از او پرسید: ای أبا عبدالرّحمن، صراط مستقیم کجاست؟ ابن مسعود چنین پاسخ داد:

«الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیمُ طَرَفُهُ فِی الْجَنَّةِ وَ نَاحِیتُهُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَ عَلِی وَ حَافَتَاهُ دُعَاةٌ فَمَنِ اسْتَقَامَتْ لَهُ الْجَادَّةُ أَتَى مُحَمَّداً وَ مَنْ زَاغَ عَنِ الْجَادَّةِ تَبِعَ الدُّعَاة»[[175]](#footnote-175)

«انتهای صراط مستقیم در بهشت است و آن جانبی که باید به سویش حرکت کنی، در نزد محمد و علی صلوات‌الله‌علیهما‌و‌آلهما است و در کنارۀ آن کسانی می‌‌باشند که مردم را به ناحقّ به خود دعوت می‌‌کنند، هر کس که مسیر او مستقیم باشد به نزد محمّد می‌‌رود و هر کس منحرف شود، دنباله رو داعیان ناحقّ خواهد شد. »

اینها ظواهری بود که از آنها استفاده تعدّد راه بهشت و جهنّم می‌‌شد و روایات دیگری نظیر آنها در ابواب جنّت و نار به چشم می‌‌خورد. از طرفی ظواهر ادلّه فراوانی نیز چنین است که راه جهنّم همان راه بهشت است و جهنّمیان از همان راه سقوط می‌‌کنند؛ و این طور نیست که به سوی جهنّم مستقیماً برده شوند و تعابیر سقوط از صراط و لغزیدن بر آن در احادیث فراوانی آمده است که نمونه‌هائی از آنها گذشت.

جمع عرفی بین این دو دسته أدلّه بسیار مشکل است. چون تعداد هر دو دسته زیاد است و ظهورشان نیز قوی است و در نهایت یا باید یک دسته را تأویل کرد و یا اینکه هر دو را به معنای جامعی ارجاع داد.

در مجموع، احتمالاتی برای جمع داده می‌‌شود:

الف) بگوئیم: عدّه‌ای از کفّار و معاندین از موقف مستقیماً وارد آتش می‌‌شوند و از صراط مختص به اهل ایمان عبور نمی‌‌کنند؛ یعنی آیات و روایات ناظر به صراط دوزخ، مربوط به این گروه باشد و أدلّه‌ای که می‌‌گوید از روی پل پرت شده و سقوط می‌‌کنند ناظر به مذنبین از مؤمنین باشد.

این احتمال در روایتی که در اسفار از «قوت القلوب» آمده ذکر شده، و همچنین مرحوم علّامه مجلسی؛ نیز به مناسبتی این احتمال را ذکر کرده‌اند (که خواهد آمد) و برخی دیگر از ادلّه نیز آن را تأیید می‌‌کنند.

ولی این وجه، برخی روایات را نمی‌‌تواند توجیه کند؛ چون ظاهر برخی أخبار این است که کفّار نیز از پل می‌‌گذرند، ولی سرانجام سقوط می‌‌کنند[[176]](#footnote-176).

ب) بگوئیم: یک راه بیشتر وجود ندارد و آن همان صراط جنّت است، ولی چون کفّار و گنهکاران از همین صراط در آتش می‌‌افتند، این صراط نسبت به ایشان «صراط الجحیم» و «طریق جهنّم» می‌‌باشد و صراط غیر‌مستقیم به شمار می‌‌آید که در واقع، صراط مستقیمی است که ایشان بر روی آن راهی غیر‌مستقیم می‌‌پیمایند، یا صراطی است که برای کفّار لغزنده است و ایشان را به مقصود نمی‌‌رساند و لذا به او غیر‌مستقیم گفته می‌‌شود.[[177]](#footnote-177)

به هر حال، این توجیه نیز با ظواهر آیاتی که قبلاً گذشت و ظواهر ادلّه‌ای که دلالت می‌‌کند عدّه‌ای مستقیماً داخل در آتش می‌‌شوند، منافات دارد و باید سائر ادلّه را نیز به نحوی توجیه نمود.

ج) بنا بر مبنای مرحوم صدرالمتألّهین؛ که حقیقت صراط را حقیقتی واحد در کثیر می‌‌دانند و ملتزم‌اند به اینکه صراط در عین داشتن حقیقتی واحده، دارای أفراد کثیره‌ای است که هر نفسی یکی از آن افراد را داراست، بر این اساس می‌‌توان گفت که همه بر صراط مستقیم قدم می‌‌نهند، ولی عدّه‌ای این مسیر را استمرار بخشیده و به جنّت می‌‌رسند و عدّه‌ای سقوط می‌‌کنند، لیکن سقوط ایشان این گونه نیست که از کناره پل پرت شوند، بلکه پل در حقّ ایشان منقطع می‌‌شود و استمرار نمی‌‌یابد و نهایت او آتش خواهد بود.

پس صراط کفّار از حیث اینکه مسیر رسیدن به جنّت است و می‌‌تواند موصل باشد، صراط الجنّة و صراط مستقیم است، ولی از این حیث که ناقص است و بالفعل موصل نیست «صراط الجحیم» و صراط غیر‌مستقیم محسوب می‌‌شود و با تعابیری همچون [إِلَی جهَنَّم یحْشَرُون][[178]](#footnote-178) نیز مناسبت دارد.[[179]](#footnote-179)

طبق این توجیه، لغزیدن از صراط و انحراف از آن همه به معنای جدا شدن از اصل واحد و حقیقت صراط مستقیم خواهد بود که منجرّ به تمام شدن فرد صراط متعلّق به کافر می‌‌گردد. البته این توجیه نیز به نحوی با ظواهر ناسازگار است[[180]](#footnote-180).

## 6 ـ صراط تاریک است

فیض کاشانی در «علم الیقین» در وصف صراط از رسول اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم نقل می‌‌کند:

«الصراط أدقّ من الشعر و أحدّ من السیف و أظلم من اللیل»[[181]](#footnote-181).

روایات زیادی همین معنا را تأیید کرده و دلالت می‌‌کند بر اینکه هر کسی در صراط به حسب عمل خود، با خود نور می‌‌آورد که تبرّکاً چند حدیث ذکر می‌‌گردد:

1 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند:

أَتَانِی جَبْرَئِیلُ فَقَالَ أُبَشِّرُک یا مُحَمَّدُ بِمَا تَجُوزُ عَلَى الصِّرَاطِ قَالَ قُلْتُ بَلَى قَالَ تَجُوزُ بِنُورِ الله وَ یجُوزُ عَلِی بِنُورِک وَ نُورُک مِنْ نُورِ الله وَ تَجُوزُ أُمَّتُک بِنُورِ عَلِی وَ نُورُ عَلِی مِنْ نُورِک وَ [مَنْ لَمْ یجْعَلِ الله لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُور][[182]](#footnote-182)»[[183]](#footnote-183)

«جبرئیل علیه‌السّلام به نزد من آمد و گفت: ای محمّد، آیا تو را بشارت بدهم به چیزی که با آن از صراط عبور می‌‌کنی؟ گفتم: بله، گفت: تو با نور خدا عبور می‌‌کنی و علی با نور تو ـ و نور تو از نور خداست ـ و امّت تو با نور علی عبور می‌‌کنند ـ و نور علی از نور توست ـ و هر کس که خداوند برای او نوری قرار نداده است، نوری نخواهد داشت. »

2 ـ همچنین ایشان می‌فرمایند:

«أَمَرَنِی رَبِّی عَزَّ وَ جَلَّ وَ أُمَّتِی بِهَذِهِ الصَّلَاةِ لِتُنَوِّرَ الْقَبْرَ وَ لِیعْطِینِی وَ أُمَّتِی النُّورَ عَلَى الصِّرَاط»[[184]](#footnote-184)

«پروردگارم مرا به این نماز امر کرده تا با این نماز قبر نورانی شود و به من و امّت من بر روی صراط نور عطا کند.»

3 ـ و در روایت دیگری می‌فرمایند:

«الصَّلَاةُ عَلَی نُورٌ عَلَى الصِّرَاطِ وَ مَنْ کانَ لَهُ عَلَى الصِّرَاطِ مِنَ النُّورِ لَمْ یکنْ مِنْ أَهْلِ النَّار»[[185]](#footnote-185)

«صلوات و سلام بر من، نوری بر صراط است و هر کس بر روی صراط نوری داشته باشد، از اهل نار نخواهد بود. »

4 ـ و این روایت نیز از حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم نقل شده‌است که:

«مَنْ صَامَ سَبْعَةَ عَشَرَ یوْماً مِنْ رَجَبٍ‌ وُضِعَ لَهُ یوْمَ الْقِیامَةِ عَلَى الصِّرَاطِ سَبْعُونَ أَلْفَ مِصْبَاحٍ مِنْ نُورٍ حَتَّى یمُرَّ عَلَى الصِّرَاطِ بِنُورِ تِلْک الْمَصَابِیحِ إِلَى الْجِنَان‏»[[186]](#footnote-186)

«هر کس هفده روز از ماه رجب را روزه بگیرد برای او در قیامت بر روی صراط هفتاد هزار چراغ از نور قرار داده می‌‌شود تا با نور آن چراغ‌ها از صراط عبور کرده و به بهشت‌ها برسد. »

روایاتی با همین مضمون در «أسفار» نیز نقل شده است که در فصل سوّم خواهد آمد.

## 7 ـ سرعت حرکت کنندگان بر روی صراط:

سرعت حرکت افراد بر روی صراط متفاوت است و به این حقیقت نیز در روایات متعدّدی اشاره شده‌است که نمونه‌هائی از آن چنین است:

1 ـ امام صادق علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«النَّاسُ یمُرُّونَ عَلَى الصِّرَاطِ طَبَقَاتٍ ـ وَ الصِّرَاطُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیفِ ـ فَمِنْهُمْ مَنْ یمُرُّ مِثْلَ الْبَرْقِ وَ مِنْهُمْ مَنْ یمُرُّ مِثْلَ عَدْوِ الْفَرَسِ وَ مِنْهُمْ مَنْ یمُرُّ حَبْواً وَ مِنْهُمْ مَنْ یمُرُّ مُتَعَلِّقاً قَدْ تَأْخُذُ النَّارُ مِنْهُ شَیئاً وَ تَتْرُک شَیئاً.»[[187]](#footnote-187)

« مردم به گونه‌های مختلف بر صراط عبور می‌‌کنند و صراط از مو و تیزی شمشیر باریکتر است. برخی از ایشان همچون برق عبور می‌‌کنند و برخی همچون دویدن اسب و برخی می‌‌خزند و برخی در حالی که از صراط آویزان شده‌اند و گاهی آتش بدیشان اصابت می‌‌کند، عبور می‌‌کنند.»

2 ـ ابن عباس در فضائل أهل بیت علیهم‌السّلام چنین می‌گوید:

«فَیمْضِی أَهْلُ بَیتِ مُحَمَّدٍ وَ آلُهُ زُمْرَةً عَلَى الصِّرَاطِ مِثْلَ الْبَرْقِ الْخَاطِفِ ثُمَّ قَوْمٌ مِثْلَ الرِّیحِ ثُمَّ قَوْمٌ مِثْلَ عَدْوِ الْفَرَسِ ثُمَّ یمْضِی قَوْمٌ مِثْلَ الْمَشْی ثُمَّ قَوْمٌ مِثْلَ الْجُثُوِّ [خ‌ل الحبو] ثُمَّ قَوْمٌ مِثْلَ الزَّحْفِ»[[188]](#footnote-188)

«اهل بیت محمّد و آل او صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین همچون برق همه با هم عبور می‌‌کنند، سپس عدّه‌ای مثل باد و سپس عدّه‌ای مثل دویدن اسب و سپس عدّه‌ای همچون پیاده روی و سپس گروهی بر سر انگشتان [خ‌ل چهار دست و پا] حرکت می‌‌کنند، و سپس گروهی بر سینه می‌‌خیزند. »

بر اساس آنچه در روایات آمده کیفیت حرکت افراد نیز متفاوت است. برخی با مرکب می‌روند و برخی پرواز می‌کنند و برخی به اشکال دیگر.

## 8 ـ پهنای صراط چه مقدار است؟

روایات در این باب دو دسته است:

الف) روایاتی که دلالت می‌‌کند که صراط مطلقاً باریک است و أصلا پهنا ندارد:

1 ـ امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«الصِّرَاطُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیف‏»[[189]](#footnote-189)

«صراط از مو باریکتر و از شمشیر تیز تر است. »

2 ـ در دعایی که پیامبر اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم نقل شده‌است چنین می‌خوانیم:

«اللهمَّ إِنِّی أَسْأَلُک‏... بِبُعْدِ النَّارِ بِغَرَقِ الطُّوفَانِ بِعَدْلِ الْمِیزَانِ بِحَدِّ الصِّرَاطِ بِمِلَّةِ إِبْرَاهِیمَ بِفِطْرَةِ الْإِسْلَام‏...»[[190]](#footnote-190)

«... بحق عدالت میزان، به تیزی صراط، و به آئین ابراهیم،... »

3 ـ و در دعایی دیگر آمده‌است:

«أَسْأَلُک بِالْعَرْشِ وَ رِفْعَتِهِ وَ الْکرْسِی وَ سَعَتِهِ وَ الْمِیزَانِ وَ حِدَّتِهِ وَ الْقَلَمِ وَ جَرْیتِهِ وَ اللَّوْحِ وَ حَمَلَتِهِ وَ الصِّرَاطِ وَ دِقَّتِهِ وَ جَبْرَئِیلَ وَ أَمَانَتِهِ وَ مِیکائِیلَ وَ مَنْزِلَتِه‏»[[191]](#footnote-191)

«از تو می‌‌خواهم به عرش و بلندیش، و کرسی و وسعتش، و میزان و تیزی‌اش، و قلم و حرکتش، و لوح و حمل کنندگانش، و صراط و باریکیاش، و جبرئیل و امین بودنش، و میکائیل و جایگاهش و... »

ب) روایاتی که دلالت می‌‌کند که صراط به حسب أفرادِ مختلف و عمل و ایمان آنها باریکی و پهنا پیدا می‌‌کند:

1 ـ الصراط یدقّ و یتّسع علی حسب منازل الموحّدین، الدّقة للمذنبین و السعة للمتّقین والأصل الواسع للأنبیاء و الأولیاء. [[192]](#footnote-192)

«صراط برای موحّدین به حسب منزلت و مقام هر یک، باریک و پهن می‌‌گردد، برای گنهکاران باریک و برای متّقین وسیع است و پهنترین حالت آن برای انبیاء و اولیاء می‌‌باشد. »

2 ـ فیض کاشانی در علم الیقین چنین روایت کند که:

«الصراط یظهر یوم القیمة للأبصار علی قدر نور المارّین علیه، فیکون دقیقاً فی حقّ بعض و جلیلاً فی حق آخرین.»[[193]](#footnote-193)

«در روز قیامت صراط برای هر یک از عبور کنندگان، به مقدار نوری که دارد آشکار شده و ظاهر می‌‌گردد؛ به همین جهت برای برخی باریک و برای برخی پهن خواهد بود.»

3 ـ شیخ مفید در تصحیح اعتقادات چنین نقل می‌کند:

«إِنَّ الصِّرَاطَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرَةِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیفِ عَلَى الْکافِرِ.»[[194]](#footnote-194)

«صراط برای کفّار از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر است. »

4 ـ همچنین وی از رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم چنین روایت می‌کند:

«مَا مِنْ مُؤْمِنٍ یغَسِّلُ مَیتاً إِلَّا یتَبَاعَدُ عَنْهُ لَهَبُ النَّارِ وَ یوَسَّعُ عَلَیهِ الصِّرَاطُ بِقَدْرِ مَا یبْلُغُ الصَّوْتُ وَ یعْطَى نُوراً حَتَّى یوَافِی الْجَنَّة»[[195]](#footnote-195)

«هیچ مؤمنی مؤمن دیگری را غسل نمی‌‌دهد مگر آنکه آتش جهنّم از او دور شده و خداوند صراط را بر او ـ تا جائی که صدا می‌‌رسد ـ پهن می‌‌نماید و به او نوری عطا می‌‌کند تا به بهشت برسد.»

5 ـ رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند:

«مَنْ قَرَأَ فِی‏ دُبُرِ کلِّ صَلَاةٍ مَکتُوبَةٍ [قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ] مِائَةَ مَرَّةٍ، جَازَ الصِّرَاطَ یوْمَ الْقِیامَةِ وَ عَنْ یمِینِهِ ثَمَانِیةُ أَذْرُعٍ وَ عَنْ شِمَالِهِ ثَمَانِیةُ أَذْرُعٍ...»[[196]](#footnote-196)

«هر کس بعد از هر نماز واجب سوره [قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ] را صدبار بخواند، در قیامت از صراط عبور می‌‌کند در حالی که از هر طرف او هشت ذراع فاصله است.»

6 ـ از ابن عباس ـ در ضمن حدیثی در فضائل اهل بیت علیهم‌السّلام ـ روایت شده است:

«یجْعَلُهُ الله عَلَى الْمُؤْمِنِینَ عَرِیضاً وَ عَلَى الْمُذْنِبِینَ دَقِیقاً....» [[197]](#footnote-197)

و خداوند صراط را بر مؤمنین پهن و بر گهنکاران باریک می‌‌نماید... »

برای جمع بین دو دسته روایات، احتمالاتی وجود دارد:

**الف)** روایات دسته اول حمل بر صراط دنیوی شود و باریکی آن به معنای سختی پیمودن آن باشد و روایات دسته دوّم حمل بر صراط اخروی گردد.

این حمل بر خلاف ظواهر روایات دسته اول است[[198]](#footnote-198).

**ب)** روایات هر دو دسته ناظر به صراط اخروی باشد ولی دسته اوّل کنایه از سختی عبور از آن و روایات دسته دوّم بدون کنایه باشد (البته لازمه سختی پیمودن طریق اخروی، سختی صراط دنیوی نیز خواهد بود، چون یکی باطن دیگری است همان گونه که گذشت).

**ج)** هر دو دسته ناظر به صراط اخروی و دسته دوّم کنایه از راحتی باشد به این معنی که بگوئیم: صراط به حسب ذات باریک است و عبور از آن صعب و مشکل (همان طور که عمل به حق مشکل و ظریف است) ولی برای کسی که بدان عمل نماید گوارا و شیرین می‌‌شود و سعه و گشایش پیدا می‌‌کند.

پس صراط اخروی در عین اینکه ذاتاً عبور از آن ـ به خاطر باریکی ـ سخت است ولی برای عاملین به حق آسان است.

**د)** از باب حمل مطلق بر مقید روایات دسته اوّل را به کفّار و مذنبین تقیید کنیم[[199]](#footnote-199) چنانچه از عبارت شیخ مفید این چنین فهمیده می‌شود که همه روایات‌ باریکی صراط به سختی عبور از آن ناظر است و صراط برای هیچ کس حتّی کفّار باریک نیست. این توجیه با ظاهر همه روایاتی که سخن از لغزیدن از روی صراط و سقوط در آتش دارد نیز منافات دارد، و رفع ید از ظاهر همه این روایات مشکل است؛ لذا باید گفت صراط لاأقلّ برای عدّه‌ای باریک است. علّامه مجلسی نیز بر ایشان اشکال نموده‌اند که وجهی برای تأویل نیست و تا می‌شود باید روایات بر ظاهر ابقاء شود [[200]](#footnote-200).

اگر هیچ یک از این وجوه تمام نباشد ظاهراً روایات دسته اول از نظر سند قویترند گرچه روایات دسته دوّم جزء اخبار مشهور بین مسلمانان می‌‌باشند و در کتب کلامی نیز به آنها اشاره شده‌است. و شاید روایاتی که از حرکت با مرکب بر روی صراط سخن گفته‌اند نیز مؤید این دسته باشند.

قابل توجّه است که تمام روایاتی که سخن از وجود عقبه‌ها وقنطره‌هائی بر روی صراط می‌گوید ـ که پس از این خواهد آمد ـ حتّی با باریک بودن صراط برای کفّار تعارض دارد و ظاهر آن چنین است که صراط برای همگان پهن باشد.

## 9 ـ وحدت در کثرت صراط

ظواهر روایات وارده سخن از جنبه وحدت صراط می‌‌گوید و مستقیماً اشاره به هیچ نحو تکثّری در صراط نمی‌‌کند، ولی از قرائنی نوعی تکثّر در صراط را می‌‌توان حدس زد:

**الف)** سابقاً گذشت که صراط اخروی با صراط دنیا متّحد است و تحقّق صراط دنیا به تحقّق نفوسی است که به آن عمل می‌‌نمایند؛ و به همین جهت صراط مستقیم در دنیا تحقّقش به نحو واحد در کثیر است که این أمر اقتضاء می‌‌کند صراط اُخروی نیز ـ که حقیقت همان صراط دنیا در نشأه دیگر است ـ به نحو واحد در کثیر متحقّق شود که توضیحی در این باره در مباحث آینده ان شاء الله خواهد آمد[[201]](#footnote-201).

**ب)** از برخی روایات استفاده می‌‌شد که پهنای صراط به حسب افراد مختلف تفاوت دارد و از برخی به دست می‌‌آید که صراط همیشه باریک است و باریکتر از یک مو.

از سوئی از تعبیرات متعدّدی استفاده می‌‌شود که حرکت بر صراط دسته جمعی است، نه اینکه افراد یک به یک و به صورت انفرادی وارد صراط شوند:

1 ـ [وَ سِیقَ آلَّذینَ کفَروا إِلی جَهَنَّم زُمَرًا... وَ سِیقَ آلَّذِینَ آتَّقَوا إِلی الجنَّةِ زُمَرًا][[202]](#footnote-202).

«و کسانی که کافر شدند، گروه گروه به سوی جهنّم رانده می‌‌شوند... و کسانی که متّقی بودند گروه گروه به سوی بهشت سوق داده می‌‌شوند... »

2 ـ امام باقر علیه‌السلام از حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم چنین روایت نموده‌اند:

«فَیکلَّفُونَ الْمَمَرَّ عَلَیهَا فَتَحْبِسُهُمُ الرَّحِمُ وَ الْأَمَانَةُ فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا حَبَسَتْهُمُ الصَّلَاةُ فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا کانَ الْمُنْتَهَى إِلَى رَبِّ الْعَالَمِینَ جَلَّ وَ عَزَّ وَ هُوَ قَوْلُهُ تَبَارَک وَ تَعَالَى: [إِنَّ رَبَّک لَبِالْمِرْصادِ] وَ النَّاسُ عَلَى الصِّرَاطِ؛ فَمُتَعَلِّقٌ بِیدٍ وَ تَزُولُ قَدَمٌ وَ یسْتَمْسِک بِقَدَمٍ وَ الْمَلَائِکةُ حَوْلَهَا ینَادُونَ یا حَلِیمُ اغْفِرْ وَ اصْفَحْ وَ عُدْ بِفَضْلِک وَ سَلِّمْ سَلِّمْ وَ النَّاسُ یتَهَافَتُونَ فِی النَّارِ کالْفَرَاشِ»[[203]](#footnote-203)

«... به مردم دستور داده می‌‌شوند که از صراط عبور کنند، پس رحم و امانت مانع ایشان می‌‌گردد، اگر از آن نجات یافته عبور کردند نماز ایشان را نگه می‌‌دارد، و اگر از آن نجات یافتند به [عقبه عدالت] پروردگار عالمیان ـ جلّ و عزّ ـ می‌‌رسند که بدان در آیه [إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرصاد] اشاره شده است. و آدمیان همگی بر صراطند، برخی آویخته گشته‌اند و قدم‌هائی می‌‌لغزد و قدم‌هائی پا بر جاست، و ملائکه پیرامون ایشان ندا بر می‌‌آورند: ای حلیم: ببخش و درگذر و با فضل خود بدیشان معامله نما و حفظ بنما و سلامت دار، و مردم همچون پروانه‌هایی در آتش جهنّم سقوط می‌‌کنند. »

3 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند:

«یرِدُ النَّاسُ النَّارَ ثُمَّ یصْدُرُونَ بِأَعْمَالِهِمْ فَأَوَّلُهُمْ کلَمْعِ الْبَرْقِ ثُمَّ کمَرِّ الرِّیحِ ثُمَّ کحُضْرِ الْفَرَسِ ثُمَّ کالرَّاکبِ ثُمَّ کشَدِّ الرَّجُلِ ثُمَّ کمَشْیه‏»[[204]](#footnote-204)

«مردم بر آتش وارد می‌‌شوند و سپس هر کس به حسب عمل خود از آتش عبور کرده و خارج می‌‌شود. اولین ایشان چون درخشش برق، پس از او گروهی مانند باد، و سپس مانند تند دویدن اسب، و سپس همچون سوار بر مرکب، و سپس همچون دویدن و سپس همچون راه رفتن. »

4 ـ امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

«فَهُمْ یعْدُونَ سِرَاعاً إِلَى مَوَاقِفِ الْحَشْرِ یسَاقُونَ سَوْقاً فَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِیاتٌ بِیمِینِهِ کطَی السِّجِلِّ لِلْکتُبِ وَ الْعِبَادُ عَلَى الصِّرَاطِ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ یظُنُّونَ أَنَّهُمْ لَا یسْلِمُون‏»[[205]](#footnote-205)

«خلائق به سوی مواقف حشر می‌‌شتابند و رانده می‌‌شوند، آسمانها به دست قدرت الهی درهم پیچیده می‌‌شود آنچنان که نوشتجات در طومار پیچیده می‌‌‌گردد و اثری از آن نمی‌‌ماند. و بندگان با دلهائی ترسان بر روی صراطند و می‌‌ترسند که نجات نیابند.»

5 ـ مفضل از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل می‌کند:

«یقَالُ لِلْمُؤْمِنِ یوْمَ الْقِیامَةِ تَصَفَّحْ وُجُوهَ النَّاسِ! فَمَنْ کانَ سَقَاک شَرْبَةً أَوْ أَطْعَمَک أُکلَةً أَوْ فَعَلَ بِک کذَا وَ کذَا فَخُذْ بِیدِهِ فَأَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ قَالَ فَإِنَّهُ لَیمُرُّ عَلَى الصِّرَاطِ وَ مَعَهُ بَشَرٌ کثِیرٌ».[[206]](#footnote-206)

«در روز قیامت به مؤمن گفته می‌‌شود به چهره‌های مردم نظر بنما و جستجو کن، هر کس به تو آبی نوشانده یا به تو لقمه‌ای خورانده یا کاری برای تو انجام داده‌است دست او را بگیر و به بهشت داخل کن. حضرت فرمودند: پس از این مؤمن بر صراط عبور می‌‌کند در حالی که همراه او جمعیت زیادی می‌‌باشند.»

6 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم دربارۀ حاملین قرآن می‌فرمایند:

...و یحْشَرُونَ مِنْ قُبُورِهِمْ مَعَ الْأَنْبِیاءِ وَ یمُرُّونَ عَلَى الصِّرَاطِ مَعَ الْأَنْبِیاءِ ‏

«حاملین قرآن با انبیاء از قبور خود محشور می‌‌شوند و به همراه انبیاء بر صراط عبور می‌‌کنند.»

و روایات دیگری ـ در أبواب مختلف ـ درباره دخول دست جمعی به جنّت یا نار و یا عبور از صراط آمده‌است.

با ضمیمه کردن این دو دسته أدلّه، این سؤال پیش می‌‌آید که: چگونه همه خلائق از پلی به این باریکی هر کدام با سرعتی خاصّ عبور می‌‌کنند؟ چند احتمال می‌‌توان مطرح کرد:

1. صراط ـ لااقلّ در حق کفّار ـ بسیار باریک است به طوری که هر لحظه ممکن است از روی آن سقوط کنند، ولی کفّار یکی یکی پشت سر هم از آن عبور می‌‌کنند.
2. صراط پلی است نسبةً وسیع که مؤمنین همیشه از وسط آن حرکت می‌‌کنند، ولی کفّار از کناره‌های آن می‌‌روند و لذا سقوط می‌‌کنند.
3. صراط پلی است وسیع و همه از وسط یا کنار آن می‌‌روند، ولی کفّار از روی آن نمی‌‌لغزند، بلکه از وسط آن در آتش پرتاب می‌‌شوند.

**احتمال أوّل** خلاف ظواهر بسیاری است و روایتی که اشاره به عبور یک نفر یک نفر از صراط کرده باشد یافت نشد.

**احتمال دوّم** نیز ـ علاوه بر آنکه اشاره‌ای به آن نشده ـ خلاف مفاد ظواهر است؛ چون دلالت می‌‌کند که بسیاری از مؤمنین نیز در معرض سقوط هستند بلکه گاهی از سوز آتش به آنها اصابت می‌‌کند.

تنها روایتی که به نحوی مؤید این احتمال است ـ در حدّ تتبّع ناقص ـ این روایت حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم است:

«أَیمَا وَالٍ وَلِی الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِی أُقِیمَ عَلَى حَدِّ الصِّرَاطِ ...وَ إِنْ کانَ جَائِراً انْتَقَضَ بِهِ الصِّرَاط»[[207]](#footnote-207)

شاید از تعبیر «حدّ الصراط» بتوان استظهار کرد که صراط پهن است و مجرم را به لبه آن می‌آورند، ولی می‌توان حدّ الصراط، را به تیزی صراط معنا کرد بدون اینکه مستلزم پهنا برای صراط باشد؛ مثل اینکه گفته می‌شود: قطعتُه بحدّ السیف.

**احتمال سوّم** هم با ظاهر همه روایاتی که سخن از لغزیدن می‌‌کنند ناهماهنگ است.

راه حلّ چهارمی که می‌‌تواند پیشنهاد شود قول به تحقّق صراط به نحو وحدت در کثرت است؛ یعنی در عین التزام به وحدت آن، هر کس در مقابل خود یک صراط داشته باشد و یک صراط مشاهده کند. البته همه این صراط‌ها همان صراط واحدند و آن هم همه اینهاست؛ همانطور که در روایت گذشت:

«الصراط یظهر یوم القیمة للأبصار علی قدر نور المارّین علیه، فیکون دقیقاً فی حقّ بعض و جلیلاً فی حق آخرین.» [[208]](#footnote-208)

گرچه اشاره صریحی به این احتمال نشده‌است (و البته قابل فهم برای مخاطبین روایات نیز نبوده تا اشاره شود؛ و لذا اشاره نشدنش مبعِّد این احتمال نمی‌‌تواند باشد) ولی منافاتی با ظواهر نیز ندارد، به شرط اینکه نحوۀ تحقّق وحدت در کثرت درست تصوّر شود و با این احتمال می‌‌توان بین روایات به ظاهر متعارض جمع نمود.

**ج)** مؤید دیگری که برای این احتمال می‌‌توان آورد این است که در بحث مبنائی معاد ثابت شود هر کس برای خود از جهنّم حصّه‌ای دارد که در آن عذاب خواهد شد و آن با نفس وی متّحد است. این حقیقت از حصر مکرّر جزاء در عمل و عینیت آن دو در قرآن استفاده می‌‌شود:

[لاَ تُجْزَونَ إِلّا مَا کنتُم تَعمَلون][[209]](#footnote-209)

«به عنوان جزا به شما چیزی داده نمی‌‌شود مگر همان أعمالی که انجام دادهاید».

و طبیعی است که هر کس باید از صراط در جهنّم خود سقوط کند، پس صراط هر کس باید در بالای جهنّم خود او باشد.

جهات دیگری نیز در روایات می‌‌تواند مؤید همین حقیقت باشد که إن شاء الله در مباحث آینده به برخی از آن اشاره می‌‌شود.

## 10 ـ عقبات صراط

چندین روایت در این باب وارد شده است که به ظاهر متعارض است:

1 ـ از حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم روایت شده است:

«عَلَیهَا ثَلَاثُ قَنَاطِرَ فَأَمَّا وَاحِدَةٌ فَعَلَیهَا الْأَمَانَةُ وَ الرَّحِمُ، وَ الثَّانِیةُ فَعَلَیهَا الصَّلَاةُ، وَ أَمَّا الثَّالِثَةُ فَعَلَیهَا عَدْلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ ـ لَا إِلَهَ غَیرُهُ ـ فَیکلَّفُونَ بِالْمَمَرِّ عَلَیهَا فَیحْبِسُهُمُ الرَّحِمُ وَ الْأَمَانَةُ فَإِنْ نَجَوْا مِنْهُمَا حَبَسَتْهُمُ الصَّلَاةُ فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا کانَ الْمُنْتَهَى إِلَى رَبِّ الْعَالَمَینَ وَ هُوَ قَوْلُهُ [إِنَّ رَبَّک لَبِالْمِرْصادِ][[210]](#footnote-210)»[[211]](#footnote-211)

«بر روی صراط سه قسمت مرتفع (همچون کوه) وجود دارد. بر روی یکی از آنها أمانت و رحم است و بر دوّم نماز و و بر سوّم عدل پروردگار عالمیان ـ که خدائی جز او نیست، می‌‌باشد... »

2 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند:

«...ثُمَ‏ یأْمُرُ الله‏ أَنْ‏ یعْقَدَ عَلَى‏ الصِّرَاطِ سَبْعُ قَنَاطِرَ طُولُ کلِّ قَنْطَرَةٍ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ فَرْسَخٍ وَ عَلَى کلِّ قَنْطَرَةٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَک یسْأَلُونَ هَذِهِ الْأُمَّةَ نِسَاءَهُمْ وَ رِجَالَهُمْ فِی الْقَنْطَرَةِ الْأُولَى عَنْ وَلَایةِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ حُبِّ أَهْلِ بَیتِ مُحَمَّدٍ علیهم‌السّلام فَمَنْ أَتَى بِهِ جَازَ الْقَنْطَرَةَ الْأُولَى کالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَ مَنْ لَمْ یحِبَّ أَهْلَ بَیتِهِ سَقَطَ عَلَى أُمِّ رَأْسِهِ فِی قَعْرِ جَهَنَّمَ وَ لَوْ کانَ مَعَهُ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ عَمَلُ سَبْعِینَ صِدِّیقاً.»[[212]](#footnote-212)

«... سپس خداوند دستور می‌‌دهد بر روی صراط هفت قنطره و قسمت مرتفع به وجود آید که طول هر قنطره هفده هزار فرسخ است و بر هر قنطره هفتاد هزار فرشته می‌‌باشد. در قنطره اوّل از مردان و زنان این امّت درباره ولایت أمیرالمؤمنین و محبّت اهل بیت محمّد علیهم‌السّلام سؤال می‌‌کنند، هر کس ولایت و محبّت را با خود بیاورد از این قنطره چون برق عبور می‌‌کند و هر کس اهل بیت علیهم‌السّلام را دوست نداشته باشد با سر در قعر جهنّم می‌‌افتد، گر چه به همراه خود از اعمال خیر به میزان عمل هفتاد صدّیق، عمل خیر آورده باشد.»

3 ـ از ابن عبّاس روایت شده‌است:

«إِنَّ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ سَبْعَ مَحَابِسَ یسْأَلُ الله الْعَبْدَ عَنْهَا: أَوَّلُهَا عَنْ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا الله فَإِذَا جَاءَ بِهَا تَامَّةً جَازَ إِلَى الثَّانِی، فَیسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا جَاءَ بِهَا تَامَّةً جَازَ إِلَى الثَّالِثِ، فَیسْأَلُ عَنِ الزَّکاةِ فَإِذَا جَاءَ بِهَا تَامَّةً جَازَ إِلَى الرَّابِعِ، فَیسْأَلُ عَنِ الْصَّوْمِ فَإِذَا جَاءَ بِهِ تَامّاً جَازَ إِلَى الْخَامِسِ، فَیسْأَلُ عَنِ الْحَجِّ فَإِنْ جَاءَ بِهِ تَامّاً جَازَ إِلَى السَّادِسِ فَیسْأَلُ عَنِ الْعُمْرَةِ فَإِنْ جَاءَ بِهَا تَامَّةً جَازَ إِلَى السَّابِعِ، فَیسْأَلُ عَنِ الْمَظَالِمِ فَإِنْ خَرَجَ مِنْهَا وَ إِلَّا یقَالُ انْظُرُوا فَإِنْ کانَ لَهُ تَطَوُّعٌ أَکمَلَ بِهِ أَعْمَالَهُ، فَإِذَا فَرَغَ انْطَلِقْ بِهِ إِلَى الْجَنَّة»[[213]](#footnote-213)

«بر پل جهنّم هفت محبس و بازداشتگاه وجود دارد، در اوّلین آنها از بندگان درباره شهادت به «لاإله إلّا الله» سؤال و بازخواست می‌‌نمایند، اگر آن را به طور کامل با خود آورده بود به محبس دوّم می‌‌رود و از او درباره نماز می‌‌پرسند، اگر حقّ نماز را کامل ادا کرده بود از آن عبور کرده و به محبس سوّم می‌‌رود و از او درباره زکاة می‌‌پرسند و... »

4 ـ امام باقر علیه‌السّلام از ابوذر از حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم روایت نموده‌اند:

«حَافَتَا الصِّرَاطِ یوْمَ الْقِیامَةِ الرَّحِمُ وَ الْأَمَانَةُ فَإِذَا مَرَّ الْوَصُولُ لِلرَّحِمِ الْمُؤَدِّی لِلْأَمَانَةِ نَفَذَ إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِذَا مَرَّ الْخَائِنُ لِلْأَمَانَةِ الْقَطُوعُ لِلرَّحِمِ لَمْ ینْفَعْهُ مَعَهُمَا عَمَلٌ وَ تَکفَّأُ بِهِ الصِّرَاطُ فِی النَّارِ.»[[214]](#footnote-214)

«دو کناره صراط در روز قیامت رحم و امانت می‌‌باشند؛ کسی که صله رحم به جا آورده و امانت را ادا می‌‌کند از صراط عبور کرده و به بهشت وارد می‌‌شود، و کسی که قطع رحم کرده و در امانت خیانت می‌‌کند هیچ عملی از او دستگیری ننموده و صراط او را در آتش می‌‌افکند. »

5 ـ امام صادق علیه‌السّلام می‌فرمایند:

«الْمِرْصَادُ قَنْطَرَةٌ عَلَى الصِّرَاطِ لَا یجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَظْلِمَةٍ.»[[215]](#footnote-215)

«مرصاد» قنطره‌ای بر روی صراط است؛ هر بنده‌ای که در حقّ دیگران ظلم کرده باشد، از آن عبور نمی‌‌نماید. »

6 ـ حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در تفسیر آیه شریفه: [فَلاَ آقْتَحَمَ آلْعَقَبَة][[216]](#footnote-216) فرمودند:

«إِنَّ فَوْقَ الصِّرَاطِ عَقَبَةً کئُوداً طُولُهَا ثَلَاثَةُ آلَافِ عَامٍ أَلْفُ عَامٍ هُبُوطٌ وَ أَلْفُ عَامٍ شَوْک‏ وَ حَسَک وَ عَقَارِبُ وَ حَیاتٌ وَ أَلْفُ عَامٍ صُعُودٌ أَنَا أَوَّلُ مَنْ یقْطَعُ تِلْک الْعَقَبَةَ وَ ثَانِی مَنْ یقْطَعُ تِلْک الْعَقَبَةَ عَلِی بْنُ أَبِی طَالِبٍ. وَ قَالَ بَعْدَ کلَامٍ لَا یقْطَعُهَا فِی غَیرِ مَشَقَّةٍ إِلَّا مُحَمَّدٌ وَ أَهْلُ بَیتِه صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین»[[217]](#footnote-217)

«بر روی صراط گردنه سختی است که در ازای آن سه هزار سال است، هزار سال سراشیبی و پائین آمدن و هزار سال خار و... و عقربها و مارها و هزار سال صعود و بالا رفتن؛ من اوّلین کسی می‌‌باشم که از آن عقبه عبور می‌‌کند و دوّمین نفر علی بن أبی طالب است. سپس حضرت پس از سخنانی چند فرمودند: غیر از محمّد و اهل بیت او، صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین ، هیچ کس از این عقبه بدون سختی و مشقّت عبور نمی‌‌کند. »

در مجموع، ظهور بدئی این روایات در چند جهت با هم اختلاف دارند:

1. تعداد مواقف[[218]](#footnote-218) روی صراط در برخی سه و در برخی هفت شمرده شده است و از عبارات مرحوم شیخ صدوق به دست می‌‌آید که تعداد آنها زیادتر از اینهاست[[219]](#footnote-219).

جمع روایات از این جهت متوقّف بر این است که عدد در روایات مفهوم نداشته باشد.[[220]](#footnote-220)

2. موقف اول در یکی از روایات «ولایت» آمده‌است و در دیگری «شهادة أن لا إله إلّا الله» آمده‌است و جمع بین اینها، به وحدت حقیقت توحید و ولایت است که در روایات زیادی به آن اشاره شده‌است.

ولی در روایت أوّل عقبه رحم و امانت پیش از سائر عقبات بیان شده‌است، و ظاهر آن با روایات دیگر ناسازگار است.

3. رحم و امانت در برخی روایات به عنوان عقبه‌ای شمرده شده‌اند و در روایات دیگری دو لبه صراط می‌‌باشند.

مرحوم شیخ مفید در «تصحیح الاعتقادات» فرموده‌اند این چنین نیست که در آخرت بر روی صراط کوه‌هائی نصب شود که باید از آن کوه‌ها عبور نمود؛ چون چنین کاری در آخرت وجهی ندارد، بلکه چون از اعمال حساب کشیده می‌‌شود و از عهده پاسخ بر آمدن در آن مواقف بسیار مشکل است، مجازاً از آنها تعبیر به عقبه شده‌است.

و علّامه مجلسی فرموده‌اند: تأویل ظواهر أخبار به صرف استبعاد، بعید است و خداوند هر گونه که بخواهد گناهکاران را می‌‌تواند عقاب کند[[221]](#footnote-221).

با وجود این، خود علّامه مجلسی، بودن رحم و أمانت را به عنوان دو لبه و دو کنارۀ صراط تأویل برده‌اند و گفته‌اند: این تعبیر استعاره است از این باب که همان طور که دو کناره و لبه راه مانع از سقوط می‌‌شوند، رحم و أمانت نیز در آخرت مانع از سقوط می‌‌باشند[[222]](#footnote-222).

و البته بر طبق مبانی متعالی حکمت متعالیه همه این روایات قابل ابقاء بر ظواهر خود می‌‌باشند؛ چون نشأه آخرت از سنخ عالم دنیا نیست و حقائقی چون رحم و امانت که در دنیا دارای صورت نیستند، در آخرت می‌‌توانند به صور مختلفی در نشآت مختلف ظهور پیدا کنند؛[[223]](#footnote-223) و لذا نه تأویل شیخ مفید و نه تأویل علّامه مجلسی هیچ کدام ضرورت ندارد. بله، اگر دو روایت خود متنافی باشند و نتوان قائل شد که این دو هم کناره‌های صراط‌اند و هم قنطره‌ای بر صراط، ناگزیر یکی از دو عبارت را بر مجاز حمل می‌‌کنیم، ولی می‌‌توان گفت این دو، کناره‌های صراط‌اند در قنطره مخصوص به خودشان.

این بود برخی از روایات مربوط به صراط که ارتباط بیشتری با فرمایشات صدرالمتألّهین داشت و در مباحث آینده از آنها می‌‌توان استفاده کرد

## جمع بندی و نکاتی از روایات:

**نکتۀ اول:** روایات تعارضات زیادی با یکدیگر دارند.

هر چند مدرّس محترم کتاب «معاد» مدّعی‌اند:

«در مسائل اعتقادی اختلاف به معنای تعارض روایات کم است نوعاً یک نواخت گفته شده است. مثلاً خطبه‌ای در توحید از حضرت أمیر علیه‌السّلام رسیده که نظیر آن را در فرمایشات حضرت رضا علیه‌السّلام میبینیم».[[224]](#footnote-224)

«اختلاف روایات در باب اصول اعتقادات نوعاً از قبیل تناقض و تضادّ نیست، بلکه از قبیل زیاده و نقصان است؛ در یک مورد به حسب اختلاف حال سامع مثلاً مطلبی اضافه می‌گویند نه مطلبی متناقض با آنچه در جای دیگر گفته شده است»[[225]](#footnote-225).

باید عرض شود: منشأ این کلام، یا ناآشنائی و عدم اُنس با روایات است و یا عدم اهتمام و دقّت در دلالت آنها و گرنه خواننده محترم با دیدن همین یک نمونه از مسائل اعتقادی که با کمی دقّت از آن مرور کردیم دریافت که از جهات متعدّدی ادلّه با هم متعارض می‌باشند. خلاصه، پاسخ این کلام همان مطلبی است که آیت‌الله جوادی مدّظلّه قبل از کلام ایشان متذکر شده‌اند:

«فقهاء در مسائل اعتقادی وارد نشده و بحث نکرده‌اند. آنها در این مسائل به همان ایمان اجمالی بسنده کرده‌اند. اگر وارد شوند خواهند دید که با توجّه به روایات و مدارک شرعی اختلاف در نظریات و آراء پیدا خواهد شد کما اینکه در فروع چنین است»[[226]](#footnote-226).

آری، در وفور تعارض در روایات معارفی، همچون روایات فقهی جای تأمّل نیست. تنها نکته‌ای که جا دارد به آن اشاره شود این است که عمده أسباب تعارض در روایات فقهی اموری همچون تقیه و جعل و دسّ و ضیاع قرائن می‌باشد[[227]](#footnote-227) و یا بنا به قول أقوی و به اعتقاد اخباریین و برخی از اصولیین سبب عمده منحصر در تقیه است[[228]](#footnote-228)، ولی در روایات معارفی، نقش تقیه کمرنگتر شده و به جای آن، دو مشکل اساسی اختلاف سطوح إدراکی روات و تشبیه معقول به محسوس، و نقل به معنا نقش‌آفرینی می‌کند. و به علّت غربال شدن روایات متّهم به غلوّ و تخلیط مشکل ضیاع قرائن جدّیتر می‌باشد.

**نکتۀ دوم:** غالباً جمع عرفی بین روایات وجود ندارد و اهتمالات مطرح شده جمع تبرّعی است.

**نکتۀ سوم:** برای رفع تعارض و کشف مراد جدّی شارع مجبور به تأویل می‌‌باشیم و با نظر به مه أدلّه علم اجمالی به مؤوَّل بودن برخی به دست می‌‌آید.

**نکتۀ چهارم:** صراط مذکور در ادلّه، از سوئی باریکتر از موست و از سوئی بر روی آن عقبه‌ها و کوه‌هائی وجود دارد. صراطی است که در عین یکی بودن، برای برخی پایان آن بهشت و برای برخی راه جهنّم و منتهی به آتش است. صراطی است که در عین یکی بودن برای برخی باریک و برای برخی پهن است. صراطی است که در عین یکی بودن و باریکی افراد به صورت گروهی با سرعتهای گوناگون از روی آن عبور می‌‌کنند، صراطی است که در عین یکی بودن برای برخی روشن و برای برخی تاریک است. صراطی است که رحم و امانت ـ که در امر غیر‌حسّی و غیر‌مادّیاند ـ در کناره آن می‌‌باشند و...

**نکتۀ پنجم**: اگر صراط اخروی را پلی مادّی همچون پل‌های دنیا فرض کنیم، تفسیر روایات تأویلات فراوانی می‌‌طلبد؛ زیرا خصوصیات مزبور با امر مادّی سازگار نیست. قدمای شیعه که در غالب مسائل معاد باب «تأویل» را گشوده می‌‌دیدند به خاطر نگاه عمیق و جامع ایشان به روایات بوده است.

**نکتۀ ششم**: کسانی که بر ابقاء همه ادلّه بر ظواهرشان اصرار می‌‌ورزند، ناخودآگاه به تناقضاتی دچار می‌‌شوند؛ مثلا از سوئی صراط را باریکتر از مو تصوّر می‌‌کنند و از سوئی به وجود عقبه‌هائی بر روی آن ملتزم می‌‌گردند.

**نکتۀ هفتم:** اگر صراط را امری غیر‌حسّی یا جسمی محسوس و غیر‌مادّی فرض کنیم، جمع بین روایات به مراتب آسانتر و حجم تعارضات کمتر می‌‌گردد. مجموع روایات از خواصّی غیر‌مادّی برای صراط حکایت می‌‌کند و آن را حقیقتی واحد و در عین حال دارای شؤون و جلوات مختلف، نشان می‌‌دهد که برای هر کس به مقدار عمل او و به میزان بهره‌ای که از صراط مستقیم در دنیا برده است طلوع و ظهور پیدا می‌‌کند.

# فصل سوّم: تقریر فرمایش مرحوم صدرالمتألّهین

## چند نکته

قبل از نقل و توضیح عبارات صدرالمتألّهین ذکر نکاتی لازم است:

### نکته أوّل: غرض از این فصل

غرض از این فصل صرفاً بیان و توضیح فرمایش مرحوم صدرالمتألّهین است تا نسبت‌های ناصحیحی که به ایشان داده شده است دفع شود، نه دفاع و تأیید نظر ایشان؛ زیرا گرچه برهان و حکمت خود معصوم از خطا است ولی

**أوّلاً**: حکیم و فیلسوف در استفاده از برهان معصوم نیستند و همیشه باب بحث و نقد در حکمت الهی گشوده بوده و هست،

**ثانیاً**: مباحث معاد عمدةً متّکی بر نقل است و طبیعی است با تحقیقات نقلی بیشتر و جمع‌آوری گسترده‌تر روایات بسا افق‌های تازه‌ای آشکار شود که پیش از آن به نظر نمی‌‌‌آمد.

انصاف این است که در مباحث اعتقادی ـ به خصوص مسائل معادـ کسی از قدماء قدمی بر نداشته‌است و صدرالمتألّهین تقریباً اوّلین کسی می‌‌‌باشند که با استمداد از کتاب و عترت طاهرین و استفاده از عصای برهان و تعقّل صحیح، به راهگشائی در این زمینه پرداخته‌اند و بدیهی است همان طور که مباحث فقهی در طول زمان و با زحمات فراوان فقهاء ما قدّس‌سرّهم، آرام آرام پخته شده و نضج گرفته، مباحث اعتقادی نیز برای رسیدن به کمال محتاج همین سیر است.

با این همه، فرق بسیار است بین این که انسان بگوید: سید مرتضی یا ابن أبی عقیل رحمهماالله هرگز فقه نمی‌‌‌دانستند و مبانی تشیع را خراب نمودند و بلکه تدلیس می‌‌‌کردند و خود را به دروغ پیرو مکتب اهل بیت علیهم‌السّلام جا می‌‌‌زدند و باید آثار ایشان محو شود، و اینکه بگوید: این بزرگواران هر کدام تلاش خود را در راه احیای شریعت نمودند و در شرائط و ظرف تاریخی خود در حدّ توانشان کوشیدند و فقه اهل بیت علیهم‌السّلام را چند گامی پیش بردند و در نزد خدا مأجورند و ما نیز زحمات ایشان را پاس می‌‌‌داریم و برای تمیز بیشتر حق و باطل تلاش می‌‌‌کنیم.

همین دو گونه نگاه که در فقه بین برخی أخباریین و جمهور فقهاء (اصولیین) وجود دارد، در معارف نیز بین عدّه‌ای از تفکیکیان و جمهور، دربارۀ صدرالمتألّهین وجود دارد و غرض در اینجا اشاره به بطلان طرز تفکر اوّل است.

### نکته دوّم: دقت و عمق فرمایشات صدرالمتألّهین

آنچه در اینجا بیان می‌‌‌شود تقریر و توضیحی ابتدائی از فرمایش صدرالمتألّهین است و نگارنده أبداً مدّعی نیست که ظرائف و لطائف کلام ایشان را فهمیده، چه رسد به اینکه تقریر نموده باشد.

صدرالمتألّهین به واسطه نبوغ عجیب خدادادی و توسّل شدید به ذیل عنایات معصومین، به فهم دقائقی در معارف الهی نائل آمده‌اند که جز نوابغ روزگار ـ آن هم با تضرّع به قاضی الحاجات و توسّل تامّ به اهل بیت علیهم‌السّلام ـ کسی را یارای فهم کلمات ایشان نیست.

به خصوص در مسأله معاد که همه اساطین فنّ معتقد و معترف به دشواری فهم نظرات ایشان بوده و هستند و رسیدن به مراد وی را مرهون تسلّط عمیق به مبانی حکمت متعالیه و زانو زدن در نزد اهل فنّ ـ آن هم برای برخی ـ می‌‌‌دانند.

مرحوم آقا نجفی قوچانی از استاد خود حکیم محقّق آقا میرزا محمّد باقر اصطهباناتی نقل می‌‌‌کنند که درباره درس معاد أسفار می‌‌‌گفتند:

«مطالبی از اساتید یداً بید به من رسیده که اگر بیان کنم معلوم می‌‌‌شود که آنچه از ظاهر کلمات آن مرحوم توهّم رفته و موجب تکفیر شده، غلط و مراد آن مرحوم حقّ بوده است.»[[229]](#footnote-229)

نابغۀ کم نظیر شیعه در فقه و اصول و حکمت، آیت‌الله شیخ محمّدحسین غروی اصفهانی[[230]](#footnote-230) می‌‌‌فرماید:

«لو أعلم أحداً یفهم أسرار کتاب الأسفار لشددتُ إلیه الرّحال للتلمذة علیه و إن کان فی اقصی الدّیار.»

«اگر کسی را بشناسم که أسرار کتاب «اسفار» را می‌‌‌فهمد، بار سفر به سوی او می‌‌‌بندم تا در نزد او شاگردی کنم، گرچه در دورترین سرزمین‌ها باشد. »

و مرحوم آیت‌الله مظفّر در مقدمه‌ای که بر اسفار نگاشته است پس از نقل این سخن در توضیح می‌گویند:

«و کان أستاذنا قدّس‌الله‌نفسه‌الزّکیة یرید أن یفتخر أنّه وحده بلغ درجة فهم أسراره، أو أنّه بلغ درجة من المعرفة أدرک فیها عجزه عن اکتناه مقاصده العالیة.»[[231]](#footnote-231)

و مرحوم علّامه آیت‌الله طباطبائی قدّس‌سرّه بخش معاد اسفار را خصوصی و خفیةً تدریس می‌‌‌کردند و می‌‌‌فرمودند:

«زمان بحث معاد نرسیده‌است؛ هنوز خدای سبحان مسأله معاد را روزی حوزه‌های علمی نکرده‌است که انسان بتواند مباحث معاد را علنی تدریس کند؛ چون هر علمی رزق إلهی است و این روزی نیز مربوط به عصری خاصّ است و مصری و نسلی دارد تا إن شاءالله آنها آماده بشوند و هنوز این چنین نشده است. »[[232]](#footnote-232)

و می‌‌‌فرمودند:

«کیفیت معاد برای علماء هم قابل طرح و بیان نیست».[[233]](#footnote-233)

### نکته سوّم: عبارت برخی از قدما در باب صراط

قبل از ورود به نقل عبارات مرحوم ملّاصدرا جا دارد عبارات عدّه‌ای از بزرگان متقدّمین نقل شود تا نهایةً مقایسه‌ای بین کلام ایشان با سابقین انجام شود و کمی قدر و قیمت زحمات آن مرحوم روشن گردد.

1 ـ شیخ مفید رحمه‌الله:[[234]](#footnote-234)

الصراط فی اللغة هو الطّریق، فلذلک سمّی الدین صراطاً؛ لأنّه طریق الی الصّواب و له سُمّی الولاء لأمیرالمؤمنین و الأئمّة من ذریته علیهم‌السّلام صراطاً.

و من معناه قال أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام: «أَنَا صِرَاطُ الله الْمُسْتَقِیمُ وَ عُرْوَتُهُ الْوُثْقَى الَّتِی لَا انْفِصامَ لَها»؛ یعنی أنّ معرفته و التّمسّک به، طریق إلی الله سبحانه.

و قد جاء الخبر بأنّ الطریق یوم القیمة إلی الجنّة کالجسر یمرّ به الناس، و هو الصراط الّذی یقف عن یمینه رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و عن شماله أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام و یأتیهما النّداء من قبل الله تعالی: [أَلقِیا فِی جَهَنَّمَ کلَّ کفَّارٍ عَنِید] و جاء الخبر: «أَنَّهُ لَا یعْبُرُ الصِّرَاطَ یوْمَ الْقِیامَةِ إِلَّا مَنْ کانَ مَعَهُ بَرَاءَةٌ مِنْ عَلِی بْنِ أَبِی طَالِبٍ علیه‌السّلام مِنَ النَّار».

و جاء الخبر بِأَنَّ الصِّرَاطَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرَةِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیفِ عَلَى الْکافِرِ. و المراد بذلک أنّه لا تثبت لکافر قدم علی الصراط یوم القیمة مِن شدّة ما یلحقهم من أهوال یوم القیمة و مخاوفها، فهم یمشون علیه کالّذی یمشی علی الشیء الذی هو أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف، و هذا مثل مضروب لما یلحق الکافر من الشدّة فی عبوره علی الصّراط؛ و هو طریق إلی الجنّة و طریق إلی النّار، یشرف العبد منه إلی الجنّة و یری منه أهوال النّار.»[[235]](#footnote-235)

«صراط در لغت به معنای طریق و راه است، و به همین جهت «دین» صراط نامیده شده است؛ زیرا دین راه خیر و صواب است. و نیز به همین جهت ولایت أمیرالمؤمنین و أئمّه علیهم‌السّلام صراط نامیده شده است.

و بر اساس همین معنا أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام فرموده‌اند: «من صراط مستقیم خداوند و وسیله استوار و محکم برای رسیدن به او می‌‌‌باشم»؛ یعنی معرفت آن حضرت و تمسّک به آن حضرت راهی به سوی خداوند سبحان می‌‌‌باشد. و روایت شده است که راه بهشت در روز قیامت مانند پلی است که مردم بر آن حرکت می‌‌‌کنند، و این پل همان صراطی است که حضرت رسول صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در طرف راست آن و حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام در طرف چپ آن می‌‌‌ایستند و از جانب خداوند متعال به ایشان خطاب می‌‌‌رسد: «هر کفر ورزنده معاند را در آتش بیفکنید». و در روایت است که: هیچ کس در قیامت از صراط عبور نمی‌‌‌کند مگر اینکه با خود براتی از آتش از جانب أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام داشته باشد.

و روایت شده‌است که صراط برای کافر از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است و مراد این است که به خاطر وقائع هولناک روز قیامت بر صراط استوار نبوده و می‌‌‌لغزد و کفّار بر صراط همچون کسی که بر چیزی باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر حرکت کند، حرکت می‌‌‌کنند و این کلام از باب مثل و تشبیه، سختی حال کافر را در عبور از صراط بیان می‌‌‌کند.

صراط هم راه به سوی بهشت است و هم راه به سوی آتش، از صراط بندگان مشرف به بهشت می‌‌‌شوند و آتش را نیز می‌‌‌بینند. »

2 ـ سید مرتضی رحمه‌الله:

أمّا الصراط، فقیل: إنّه طریق أهل الجنّة و أهل النّار، و انّه یتّسع لأهل الجنّة و یتسهّل سلوکه لهم، و یضیق علی أهل النّار و یشقّ سلوکه حتّی یتعثروا، و لا یجوز أن یکون شاقّاً علی الجمیع کما یقوله الجّهال.

و قیل أیضاً: إنّ المراد به الحجج و الأدلّة المفرّقة بین أهل الجنّة و أهل النار و الممیزة بینهم.

3 ـ شیخ طوسی رحمه‌الله:

«أمّا الصراط، فقال قوم إنّه طریق أهل الجنّة و النّار و إنّه یتّسع لاهل الجنّة و یتسهّل لهم سلوکه، و یضیق علی أهل النّار و یشقّ علیهم سلوکه.

و قال ءاخرون: المراد به الحجج و الأدلّة المفرّقة بین أهل الجنّة و النّار الممیزّة بینهم.»[[236]](#footnote-236)

سید مرتضی و شیخ طوسی رحمهما‌الله می‌‌‌فرمایند:

«عده‌ای گفته‌اند صراط راه اهل بهشت و اهل آتش است و برای بهشتیان وسیع و پهن شده و پیمودن آن آسان می‌‌‌گردد و بر اهل جهنّم باریک گردیده و پیمودن آن سخت می‌‌‌شود و ایشان در آن راه می‌‌‌لغزند.

و عدّه‌ای گفته‌اند: منظور از صراط حجّتها و استدلال‌هائی است که اهل بهشت را از اهل آتش جدا کرده و بین ایشان تمیز می‌‌‌دهد.»

4ـ ابن شهر آشوب رحمه‌الله:

[فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ][[237]](#footnote-237) قالوا هو الصراط و الصراط طریق أهل الجنة و أهل النار یتسع لأهل الجنة و یتسهل و یضیق على أهل النار و یشق... و قیل هو الحجج و الأدلة المفرقة بین أهل الجنة و أهل النار و قیل إنما هو العبادات الموصلة إلى ثواب الله تعالى و فی الخبر أنه محبة علی بن أبی طالب علیه‌السلام»[[238]](#footnote-238)‏

در آیۀ شریفه [فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ] گفته‌اند عقبه، صراط است، و صراط راه اهل بهشت و اهل آتش است، برای اهل بهشت وسیع و هموار و برای اهل آتش باریک و سخت می‌گردد. و عده‌ای گفته‌اند مراد از صراط حجت‌ها و استدلال‌هایی است که اهل بهشت را از اهل آتش جدا کرده و بین ایشان تمایز می‌دهد؛ و گفته شده صراط عباداتی است که انسان را به ثواب خداوند متعال می‌رساند و در روایت است که صراط محبت حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام است.

5 ـ خواجه نصیرالدّین طوسی رحمه‌الله:

صراط راه خداست: [إِنَّک لَتَهْدی إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقیم‏ صِراطِ الله الَّذی‏ لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْض‏][[239]](#footnote-239)، أَدقّ من الشعر أحدّ من السیف، باریکی به سبب آنکه اگر اندک میلی به یکی از دو طرف تضادّ افتد موجب هلاک بود: [وَ لاَ تَرْکنُوا إِلَی آلَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکمُ آلنَّار][[240]](#footnote-240) و تیزی به سبب آنکه مقام بر وی هم سبب هلاکت بود: «وَ مَن وقف علیه شقّه بنصفین».

دوزخیان از صراط به دوزخ افتند: [وَ إِنَّ آلَّذِینَ لاَ یؤمِنُونَ بِالأَخِرَةِ عَنِ آلصِّرَطِ لَنَـکبُونَ][[241]](#footnote-241). از دو جانب صراط دوزخست، «الیمینُ و الشمالُ مَزلَّتان»[[242]](#footnote-242) بخلاف اهل اعراف که: «الجنّة علی یمینهم و الشمال علی شمالهم»[[243]](#footnote-243) باشد. «کلتا یدی الرّحمن»[[244]](#footnote-244). [[245]](#footnote-245)

6 ـ محقق حلّی رحمه‌الله:

«و الصّراط طریق الحقّ، و قد قیل أنّه جسرٌ یمرّ علیه إلی الجنّة، و هذا من الممکن، غیر أنّ التأویل الأوّل یدلّ علیه قوله تعالی: [إِنَّکَ لَمِنَ آلْمُرْسَلِینَ \* عَلَی صِرَطٍ مُستَقِیم][[246]](#footnote-246)، أی دین حقّ.»[[247]](#footnote-247)

«صراط راه حق است؛ و گفته شده است پلی است که از آن عبور کرده و به بهشت می‌‌‌روند، و این نیز ممکن است، ولی آیه قرآن بر همان مطلب اوّل دلالت می‌‌‌کند که فرموده است: «همانا تو از مرسلینی و بر صراط مستقیم می‌‌‌باشی» یعنی بر دین حق می‌‌‌باشی. »

7 ـ علّامه حلّی رحمه‌الله:

أمّا الصراط فقد قیل إن فی الآخرة طریقین: أحداهما إلی الجنّة یهدی الله تعالی اهل الجنّة إلیها، و الأُخری إلی النار یهدی الله تعالی أهل النار إلیها، کما قال تعالی فی أهل الجنّة: [سَیهْدِیهمْ وَ یصْلِح بَالَهُمْ وَ یدْخِلُهُم آلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُم][[248]](#footnote-248) و قال فی أهل النّار: [فَاهْدُوهُمْ إِلى‏ صِراطِ الْجَحِیم‏][[249]](#footnote-249) و قیل: إنّ هناک طریقاً وأحداً علی جهنّم یکلَّف الجمیعُ المرور علیه، و یکون أدقّ من الشعر و أحدّ من السیف، فأهل الجنّة یمرّون علیه لا یلحقهم خوفٌ و لا غمّ و الکفّار یمرّون علیه عقوبةً لهم و زیادة فی خوفهم، فإذا بلغ کلّ واحد إلی مستقرّه من النّار سقط من ذلک الصراط.»[[250]](#footnote-250)

«امّا درباره صراط، گفته شده که در آخرت دو راه وجود دارد: یکی به سوی بهشت است که خداوند بهشتیان را به آن هدایت می‌‌‌نماید، و دیگری به سوی آتش که خداوند اهل دوزخ را به سوی آن هدایت می‌‌‌نماید؛... و گفته شده که در آخرت فقط یک راه بر بالای جهنّم است که همه باید بر آن حرکت کنند و از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. بهشتیان از همین راه ـ بدون هیچ ترس و اندوه ـ حرکت می‌‌‌کنند و به بهشت می‌‌‌رسند، و کفّار برای اینکه مجازاتشان بیشتر گردد و ترسشان افزون شود، در این مسیر حرکت می‌‌‌کنند و هر یک از ایشان چون به منزلگاه خود برسد از آن صراط سقوط نموده و در جای خود می‌‌‌افتد.»

8 ـ فاضل مقداد رحمه‌الله:

«و الصراط، کما ورد عن العسکری علیه‌السّلام ، صراطان: دنیوی و هو ما قصر عن الغلوّ و ارتفع عن التقصیر و استقام فلم یعد إلی شیء من الباطل، و اُخروی و هو المراد هنا.

فقیل: جسر بین الجنّة و النّار یمرّ علیه، و قیل: هو الأعمال الردیئة الّتی یسأل عنها و یؤاخذ بها، کأنّه یمرّ علیها و یطول المرور بکثرتها و یقلّ بقلّتها.»[[251]](#footnote-251)

«صراط ـ چنانکه از امام عسکری علیه‌السّلام روایت شده، دو صراط است. صراطی دنیوی که راه دور از کوتاهی و زیاده‌روی باشد و به سوی باطل منحرف نشود، و صراطی که اخروی که در اینجا مراد است.

درباره صراط اخروی گفته شده که پلی است بین بهشت و جهنّم که بر آن حرکت می‌‌‌کنند و گفته شده که اعمال زشتی است که دربارۀ آن‌ها بازپرسی و مؤاخذه می‌‌‌گردد؛ گویا انسان‌ها از این أعمال عبور می‌‌‌کنند و با کم و زیاد بودن این اعمال، مدّت عبور و حرکت انسان‌ها نیز کوتاه و بلند می‌‌‌گردد.»

## فرمایش صدرالمتألّهین رحمه‌الله در اسفار:

ملّاصدرا مبحث صراط را در کتب متعدّدی آورده و بحث نموده‌اند[[252]](#footnote-252)، ولی چون مفصّل‌ترین آنها کتاب «أسفار» است و مشتمل بر همۀ نکات می‌‌‌باشد، عبارت کتاب أسفار را با همه تفصیلش می‌‌‌آوریم:

**فصل (19): فی الصراط**

**قد علمت أن لکل موجود حرکةً جبلیةً و توجّهاً غریزیاً إلى مسبب الأسباب، و للإنسان مع تلک الحرکة الجوهریة العامة حرکة أخرى ذاتیة منشؤها حرکة عرضیة فی کیفیة نفسانیة لباعث دینی[[253]](#footnote-253) و هی المشی على منهج التوحید و مسلک الموحدین من الأنبیاء و الأولیاء و أتباعهم علیهم‌السلام و هی المراد بقوله تعالى [اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ][[254]](#footnote-254) المدعو للمصلی فی کل صلاة المشار إلیه فی قوله تعالى [قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَى الله عَلى‏ بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی][[255]](#footnote-255) و قوله [إِنَّک لَتَهْدِی إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ صِراطِ الله الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ][[256]](#footnote-256)**

**فالاستقامة علیه و التثبت فی المشی فیه هو الذی کلف الله به عباده و أوجب علیهم و أرسل رسله لأجل ذلک إلیهم و أنزل الکتب بسببه علیهم و باقی الصراط الذی یمشی علیها الموجودات لیس شی‏ء منها هذا الصراط المختص بأهل الله لأن کلا منها ینتهی إلى غایة أخرى غیر لقاء الله و إلى منزل آخر غیر جوار الله[[257]](#footnote-257) و غیر دار الجنان و منزل الرضوان کطبقات الجحیم و درکات النیران فالقوس الصعودیة لا تنقطع إلیه تعالى إلا بسلوک الإنسان الکامل علیها [إِلَیهِ یصْعَدُ الْکلِمُ الطَّیبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یرْفَعُهُ][[258]](#footnote-258)**

**و الاستقامة علیها هی المراد بقوله تعالى [فَاسْتَقِمْ کما أُمِرْتَ وَ مَنْ تابَ مَعَک وَ لا تَطْغَوْا][[259]](#footnote-259) و الانحراف عنه یوجب السقوط عن الفطرة و الهوى إلى دار الجحیم و الهبوط فی جهنم التی قیل لها [هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزیدٍ][[260]](#footnote-260)**

**و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السیف لأن کمال الإنسان منوط باستعمال قوتیه أما القوة النظریة فلإصابة الحق و نور الیقین فی سلوک الأنظار الدقیقة التی هی فی الدقة و اللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بکثیر و أما القوة العملیة فبتعدیل القوى الثلاث التی هی الشهویة و الغضبیة و الفکریة فی أعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالیة متوسطة بین الأطراف غایة التوسط لأن الأطراف کلها مذمومة یوجب السقوط فی الجحیم و منزل البعداء و الأشقیاء المردودین و قد علمت أن التوسط الحقیقی بین الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها و الخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحیم و هی أحد من السیف**

**فإذن الصراط له وجهان أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السیف و الانحراف عن الوجه الأول یوجب السقوط عن الفطرة [إِنَّ الَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناکبُونَ][[261]](#footnote-261) و الوقوف على الوجه الثانی یوجب الشق و القطع کما قیل وقف علیه شقه و إلیه الإشارة بقوله تعالى [اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ][[262]](#footnote-262) و بقوله [یسْحَبُونَ فِی الْحَمِیمِ][[263]](#footnote-263) و [[264]](#footnote-264) و وجه ذلک أن هذه العدالة لیست کمالاً حقیقیاً لأن ذلک منحصر فی نور العلم و قوة الإیمان و المعرفة بل هی أمر عدمی و صفة نفسانیة عدمیة اعتدالیة من جنس أطرافها و الرکون إلیها و الاعتماد علیها یوجب الإخلاد إلى الدنیا لأنها من الدنیا أیضا و «حب الدنیا رأس کل خطیئة».**

**تنویر قرآنی:**

**هذا الصراط یظهر یوم القیامة للأبصار على قدر نور الیقین للمارین علیه إلى الآخرة و بحسب شدة نور یقینهم یکون قوة سلوکهم و سرعة مشیهم علیه فیتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوة یقینهم و إیمانهم لأن التقرب إلى الله لا یمکن إلا بالمعرفة و الیقین و المعارف أنوار و لا یسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم و أنظارهم کما قال تعالى [یوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ یسْعى‏ نُورُهُمْ بَینَ أَیدِیهِمْ وَ بِأَیمانِهِمْ][[265]](#footnote-265) [یقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا][[266]](#footnote-266) الآیة**

**و قد ورد فی الخبر: «أن بعضهم یعطى نورا مثل الجبل العظیم یسعى بین یدیه و منهم من یعطى أصغر من ذلک و منهم من یعطى نوره مثل النخلة بیمینه و منهم من یعطى نوره أصغر من ذلک حتى یکون آخرهم رجلا یعطى نورا على قدر إبهام قدمه فیضیئ مرة و یطفأ أخرى فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفئ قام و مرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من یمر کطرف العین و وقوع الشعاع و منهم کالبرق الخاطف و منهم من یمر کشد الفرس و الذی أعطی نورا على قدر إبهام قدمه یحثو على وجهه و یدیه و رجلیه تجریدا و یعلق أخرى و تصیب النار جوانبه فلا یزال کذلک حتى یخلص» الخبر**

**و بهذا یظهر تفاوت الناس فی الإیمان فرب إیمان رجل بالقیاس إلى إیمان رجل آخر إذا وزن معه و قیس إلیه کان آلاف ألف مثله فی القوة النوریة و الرسوخ العلمی و عن الحسن الصراط مسیرة آلاف سنة أدق من الشعر و أحد من السیف ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط أقول لا یبعد أن یکون الأول إشارة إلى السیر من الخلق إلى الله و الثانی إلى السیر فی الله منه إلیه و الثالث إلى السیر من الله إلى الخلق.**

**و قال أبو طالب المکی فی کتاب قوت القلوب:**

**روی: أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنین فالصراط للموحدین خاصة و الکفار لا جواز لهم علیه لأن النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم و سائر الکفار قد اتبعوا ما کانوا یعبدون من دون الله عزّوجلّ إلى النار فقسم النور بین الموحّدین على قدر ما جاءوا به من الدنیا.**

**و الصراط یدق و یتسع على حسب منازل الموحدین الدقة للمذنبین و السعة للمتقین و الأصل الواسع للأنبیاء و الأولیاء یصیر لهم کالبساط سعة و بسطا و لهم السرعة و الإبطاء فأولهم کلمح البصر و آخرهم کعمر الدنیا سبعة آلاف سنة تزل قدم تحترق ثم یخرجها فتبرأ من الرحمة ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه و لم یفوا به ضرب لهم جسرا من تلک الرحمة فیمروا علیها فمن ضیع منهم شیئا من أعمال الإسلام فإنما ضیع الرحمة التی رحم بها فزلت قدمه.**

**فالدقة و الاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فبحظ العبد من الرحمة التی قسمه سبحانه فی أیام الدنیا یتسع الصراط علیه هناک و السرعة و الإبطاء فی قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد من نور القربة یسرع و یبطؤ فأولهم زمرة یقطع فی مثل طرف العین و لمح البرق و هم الأنبیاء علیهم‌السلام و الثانیة فی مثل الریح و الطیر و هم الصدیقون الأولیاء و الثالثة مثل حضر الفرس و أجاوید الخیل و الرکاب و هم الصادقون الذین جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه فی جمیع حرکاتهم و خطراتهم و الرابعة فی مثل الراکب رحله و هم المتقون و الخامسة فی مثل سعی الرجل و هم العابدون و السادسة مشیا و هم العمال المستورون و السابعة حبوا و هم المتهتکون من الموحدین**

**و کل زمرة لها نورٌ نور النبوة و نور الولایة و نور الصدق و نور التقوى و نور العبادة و نور الستر و نور التوحید فمنهم من نوره مد بصره و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم**

**فلیس النور بکثرة الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال و إنما یعظم نور العمل على قدر ما فی القلب من النور و إنما یعظم نور القلب على قدر القربة فکل ذی نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصرا و أثقل وزنا فکم من رجل قل عمله هناک سبق إلى الجنة من أربى بعمله هناک أضعافا مضاعفة**

**أ لا ترى إلى قول رسول‌الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **لمعاذ: «أخلص یکفک القلیل من العمل» فلا یصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور و إنما زکت أعمالهم و نمت بعظم النور**

**و یحقق ما قلناه إن رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأولین و لذلک روی فی الحدیث یا حبذا نوم الأکیاس و فطرهم کیف یغبنون سهر الحمقى و صیامهم و لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى و یقین أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترین»**

**و قال أیضاً**

**«فالصراط المستقیم طریق التوحید و هو دین الحق الذی جمیع الأنبیاء و الرسل و متابعیهم علیه و جمیع الأحوال السنیة و مقامات السالکین فی السیر إلى الله تعالى و فی الله عزّ و جلّ راجعة إلیه و علم التوحید أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و لیس وراء عبادان قریة و لا مطمع فی النجاة إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتنائه و لعلو مرتبته و رفعة منزلته انقلبت البصائر عنه کلیلة و العقول علیلة و النواظر حواسر إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى کنهه الوصول» انتهى کلامه**

**و قد أصاب فیما ذکره من أنه لا یمکن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطریق إلیه إلا بعلم التوحید فقط و غیره من العلوم و الأعمال لا وزن لها عند الله إلا من جهة إعانتها فی تحصیل ذلک فی العلم لا غیر و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع کثیرة فی هذا الکتاب**

**بصیرة کشفیة:**

**اعلم أن الصراط المستقیم کما قیل الذی أوصلک إلى الجنة هو صورة الهدى الذی أنشأته لنفسک ما دمت فی عالم الطبیعة من الأعمال القلبیة و الأحوال**

**و التحقیق أنه عند کشف الغطاء و رفع الحجاب یظهر لک أن النفس الإنسانیة السعیدة صورة صراط الله المستقیم و له حدود و مراتب إذا سلکه سألک متدرجا على حدوده و مقاماته أوصله إلى جوار ربه داخلا فی الجنة**

**فهو فی هذه الدار کسائر الأمور الأخرویة غائبة عن الأبصار مستورة على الحواس فإذا انکشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عین قلبک تشاهده و یمد لک یوم القیامة کجسر[[267]](#footnote-267) محسوس على متن جهنم أوله فی الموقف و آخره على باب من أبواب الجنة یعرف ذلک من یشاهده و تعرف أنه صنعتک و بناؤک و تعلم حینئذ أنه کان فی الدنیا جسرا ممدودا على متن جهنم طبیعتک التی قیل إنها کظل ذی ثلاث شعب لا ظلیل و لا یغنی من اللهب لأنها التی تقود النفس إلى لهیب الشهوات التی یظهر أثر حرها فی الآخرة و هو الآن مغمور مکمون فی غلاف هذا البدن کجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعید من أطفأ ناره بماء العلم و التقوى.**

**قال الشیخ الصدوق فی الإعتقادات: «اعتقادنا فی الصراط أنه حق و أنه جسر على جهنم و أن علیه ممر جمیع الخلق قال الله تعالى [وَ إِنْ مِنْکمْ إِلَّا وارِدُها کانَ عَلى‏ رَبِّک حَتْماً مَقْضِیا][[268]](#footnote-268) ...»**

**قال: «...و الصراط فی وجه آخر اسم حجج الله[[269]](#footnote-269) فمن عرفهم فی الدنیا و أطاعهم أعطاه الله جوازا على الصراط الذی هو جسر جهنم یوم القیامة و قال النبی** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **لعلی** علیه‌السلام**: یا علی إذا کان یوم القیامة أقعد أنا و أنت و جبرئیل على الصراط و لا یجوز على الصراط إلا من کانت معه براءة بولایتک» انتهى.**

**أقول: و من العجب کون الصراط و المار علیه و المسافة و المتحرک فیه شیئا واحدا و هذا هکذا فی طریق الآخرة التی تسلکها النفس الإنسانیة فإن المسافر إلى الله أعنی النفس تسافر فی ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فی ذاتها بذاتها ففی کل خطوة تضع قدمها على رأسها بل رأسها على قدمها[[270]](#footnote-270) و هذا أمر عجیب و لکن لیس بعجیب عند التحقیق و العرفان**

صدرالمتألّهین پس از چندین صفحه عبارت دیگری در جمع‌بندی مبحث صراط دارند که توجّه به آن نیز بسیار مفید است؛[[271]](#footnote-271) آنجا که می‌فرمایند:

**و أما الصراط**

**فقد علمت أنه طریق الجنة و أنه یتسع فى حقّ البعض و یضیق فی حقّ البعض و هو هاهنا معنىً و فی الآخرة له صورة محسوسة و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقیم و بعضهم منحرفون عنه إلى طریق الجحیم قال تعالى [وَ أَنَّ هذا صِراطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکمْ عَنْ سَبِیلِهِ][[272]](#footnote-272) و لمّا تلا رسول‌الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **هذه الآیة خطّ خطّاً و خطّ عن جنبیه خطوطاً أخرى**

**فالمستقیم هو صراط التوحید ـ الذی سلکه جمیع الأنبیاء و أتباعهم و المعوجة هی طرق أهل الضلال و توابع الشیطان ـ و المنافق لا قَدَمَ له على صراط التوحید و له قدم على صراط الوجود و المعطل لا قدم له على صراط الوجود أیضاً بحسب ما هو إنسان و إنما له قدم علیه بما هو حیوانٌ و دابةٌ لقوله تعالى [ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیتِها][[273]](#footnote-273) و الموحد و إن کان فاسقاً لایخلد فی النار بل یمسک على الصراط و یسأل و یعذب هناک و هو على متن جهنم غائب فیها و الکلالیب التی فیه تمسکهم علیه**

**و لمّا کان الصراط فی النار و ما ثم طریق إلى الجنة إلّا علیه قال تعالى: [وَ إِنْ مِنْکمْ إِلَّا وارِدُها کانَ عَلى‏ رَبِّک حَتْماً مَقْضِیا][[274]](#footnote-274) و هذه الکلالیب و الخطاطیف کما ورد فی الحدیث هی صورة تعلقات الإنسان بالدنیا و القیود الدنیویة المانعة لسلوک طریق الحق تمسکهم یوم القیامة على الصراط فلاینهضون إلى الجنة و لایقعون أیضا فی النار لأجل قوة الإیمان و نور التوحید حتى یدرکهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه و من أنظر معسراً أنظره الله و من عفا عن أخیه عفا الله عنه و من استقضى حقه هاهنا من غیرتسامحٍ استقضى الله حقه هناک؛ و من شدّد على هذه الأمة شدّد الله علیه کما ورد فی الحدیث: «إنما هی أعمالکم ترد علیکم فالتزموا مکارم الأخلاق فإن الله یعاملکم بما عاملتم به عباده.»**

## شرح و تقریر فرمایش صدرالمتألّهین رحمه‌الله[[275]](#footnote-275)

### 1. دو گونه حرکت انسان در دنیا

برای هر انسانی دو گونه حرکت در مسیر زندگی دنیا وجود دارد:

#### الف: حرکت جوهری تکوینی

در این حرکت انسان همراه و همسان با همه موجودات مادّی در نظام عالم تکوین دائمآ در حال تغییر و تحرّک است و از حالی به حالی و از طوری به طور دیگری منتقل می‌‌‌شود و در تحت سلسله قاهره علل و اسباب قرار گرفته و بالاضطرار به سوی هدف عالم خلقت ـ که خداوند متعال و مسبّب الأسباب باشد ـ سیر می‌‌‌کند و به مقتضای کریمه شریفه [إِلَى الله تُرْجَعُ الْأُمُورُ][[276]](#footnote-276) به سوی خداوند باز می‌‌‌گردد.

#### ب: حرکت ارادی تکلیفی

این حرکت مربوط به انسان است که کارهای او در اثر اراده و متأثّر از علم اوست. پیوسته بر اساس تصمیم و اراده‌اش أفعال و رفتاری از او سر می‌‌‌زند و حالات نفسی و اخلاقیات او در تحت تأثیر این افعال تغییر می‌‌‌کند و یا به سوی خداوند متعال صعود می‌‌‌کند و یا از او دور شده و سیر نزولی می‌‌‌یابد.

اوامر و نواهی تشریعی همه تأثیر گذار در این نوع حرکت انسان است؛ کسانی که از آن اثر پذیرند در صراط مستقیم توحید و راه راست شریعت قرار می‌‌‌گیرند و کسانی که مخالفت می‌‌‌ورزند از صراط مستقیم خارج و به طبقات جحیم خواهند افتاد.

### 2. صراط مستقیم در دنیا

آنچه که در برخی از روایات از آن تعبیر به «صراط مستقیم در دنیا» شده‌است همین حرکت تشریعی انسان است بر مسیر و جادّه شریعت و پیمودن صراط توحید به غرض و انگیزه تقرّب الی الله و مراد از «صراط مستقیم» در آیات قرآنی نیز همین است [إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلَی صِرَطٍ مُسْتَقِیم][[277]](#footnote-277).

و سائر مسیرهائی که انسان‌ها به اراده می‌‌‌پیمایند و یا مسیرهای تکوینی‌ای که موجودات بدون اراده طی می‌‌‌کنند هیچ کدام این «صراط مستقیم» نیست و منجر به لقاء «الله» تعالی ـ که اسم جامع جمیع کمالات است ـ نمی‌‌‌شود؛ گرچه همگی به سوی خداوند متعال باز می‌‌‌گردند، ولی فقط به برخی از اسماء الهیه می‌‌‌رسند.

البته صدرالمتألّهين رحمه‌الله در «عرشيّه»[[278]](#footnote-278) اصطلاح صراط دنيا را بر تحصيل ملکه عدالت که به حسب قوّه عمليّه تطبيق است نموده و صراط آخرت را انکشاف حقيقت و تجلّی أنوار إلهی و کنار رفتن حجب می‌داند. گرچه اين وجه هم از جهتی صحيح است؛ زيرا صدور افعال و اعمال از بدن در عالم محسوسات، سبب انکشاف حقائق برای نفس ـ که به وجهی از سنخ عالم آخرت است ـ می‌گردد و يکی مسير حرکت در عالم محسوسات و ديگر صراط در عالم آخرت است، ولی ظاهر روايات (همانطور که ظاهر سائر عبارات خود صدرالمتألّهين رحمه‌الله و ديگران است) اين است که صراط در دنيا خود دو بُعد عملی و علمی دارد، و صراط در آخرت همان جسر محسوس در آخرت است.

فیض کاشانی می‌فرمايد:

«فالصراط بهذا المعنی عبارة عن العلوم الحقّة و الأعمال الصالحة، و بالجملة ما يشتمل عليه الشرع الأنور.»[[279]](#footnote-279)

### 3. صراط مستقیم مو باریک‌تر است و هم از شمشیر تیزتر است

«صراط مستقیم» که همان حقیقت شریعت حقّه باشد هم از مو باریک‌تر است و هم از شمشیر تیزتر.

سابقاً گذشت که ظاهر روايات اين بود که اين دو وصف، متعلق به صراط آخرت و پل جهنّم است ولی ظاهر غالب روايات چنين بود که پهنای پل جهنم به حسب افراد مختلف است و لذا آنچه ادّق من الشعر و أحدّ من السّيف می‌باشد صراط در دنيا است و صدرالمتألّهين رحمه‌الله نيز ظاهراً چون به روايات دسته دوّم اعتماد کرده‌اند، اين دو را وصف صراط مستقيم در دنيا قرار داده‌اند.

در بیان وجه شبه در این تشبیه می‌‌‌توان گفت: صراط از یک جهت بسیار تیز و برنده است و توقف و ایستادن بر او موجب بریده شدن و قطع پای راه رو می‌‌‌شود، و از جهتی بسیار باریک است و در هنگام راه رفتن باید دقت فراوان نمود و گرنه راه رو بجای اینکه پا بر صراط نهد، از مسیر خارج شده و منحرف می‌‌‌شود.

پس صراط راهی است در میان آتش که باید آن را طی نمود و گذشت و تا رسیدن به سر منزل مقصود، نباید دست از حرکت برداشت و توقف نباید نمود و گرنه موجب قطع و بریدگی و گرفتاری در آتش می‌‌‌شود؛ و از طرفی در هنگام راه رفتن، باید کمال دقّت را در تشخیص راه و مسیر نمود.

و لذا هر چه انسان تندتر رود بریدگی او کمتر است و هر چه دقیق‌تر قدم بردارد لغزشش کمتر.

چون حرکت در این مسیر نتیجه اعمال صالحه و تعدیل قوای شهویه و غضبیه و فکریه و رسیدن به ملکه عدالت است، فرار از صراط «أحدّ من السیف» متعلّق به قوّه عملیه خواهد بود؛ و چون تشخیص راه حق و باطل و مسیری که در آن باید گام نهاده بشود، به وسیله علم و دانش حاصل می‌‌‌شود، لذا وجهه «أدقّ من الشّعر» در صراط، منتسب به قوّه علمیه خواهد بود.

و از جهتی دیگر می‌‌‌توان گفت: صفت عدالت همچون لبه شمشیر تیز و برّان است؛ زیرا که عدالت یعنی اجتناب از إفراط و تفریط و خالی بودن از صفات رذیله دو طرف؛ و اگر انسان کمی به جانبی التفات پیدا کند، دیگر در وسط نیست و به افراط یا تفریط کشیده شده است و لذا گویند که عدالت، از شمشیر تیزتر است و باریک‌تر و به تعبیر محقّق فیض قدّس‌سرّه:

«فالصراط المستقیم هو الوسط الحقّ بین الأطراف و لا عَرض له؛ و لذلک لیس فی قدرة البشر الاستقامة علیه الّا من شاء الله»[[280]](#footnote-280).

«صراط مستقیم راه حقّی است که وسط و میانه کناره‌ها و اطراف است و پهنائی ندارد؛ و به همین جهت بشر توانائی ندارد بر آن پا بر جا بماند مگر کسی که خدا بخواهد.»

ممکن است گفته شود تشبیه عدالت به تیزی لبه شمشیر، با آنچه گفته شد که وقوف و ایستادن بر این لبه تیزی موجب قطع و بریدگی می‌‌‌گردد، هماهنگ نیست؛ چگونه می‌‌‌شود که وقوف بر حال عدالت مضرّ باشد؟

در پاسخ می‌‌‌توان گفت: عدالت در حقیقت کمال نیست؛ چون امری است عدمی و حقیقت آن نبودن طرفِ افراط و طرف تفریط است؛ و لذا اگر به صرف عدالت اکتفا شود، خود مستلزم رکون به دنیا و ما سوی الله است، و سالک صراط باید در عین تحصیل عدالت مشغول سیر و تحصیل قرب به سوی خداوند متعال باشد.

بدین جهت اگر کسی صرفاً قوای شهویه و غضبیه و فکریه خود را تعدیل نمود، ولی از محبّت خداوند و ربط با او بهره‌ای نداشت، از کمال نیز بهره‌ای ندارد؛ چرا که حقیقتِ کمال نور، علم و قوّت ایمان و معرفت است.

و حاصل آنکه: صراط راهی است که باید آن را پیمود و توقّف بر آن توقف در میان آتش است، و باید آن را با دقّت و بدون انحراف طی کرد که انحرافش موجب سقوط در آتش است.

آنچه عرض شد حاصل وجه شبهی بود که مرحوم صدرالمتألّهين رحمه‌الله برای حديث شريف گفته‌اند و البته عبارات خود ايشان در کتب مختلف در مجموع وجوه مختلفی را در بر می‌گيرد و منشأ اين همه تلاش اين است که بخواهيم بين دو تعبير أدّق و أحدّ (باريک‌تر و تيزتر) تفاوتی قائل شويم و حکمت و سرّی در اين تعدّد تعبير بجوئيم ـ که دأب صدرالمتألّهين رحمه‌الله در معامله با روايات چنين است ـ و گرنه در صورتی که هر دو را حمل بر سخت بودن و دقيق بودنِ عمل به دستورات شريعت دانستيم و دوّمی را در حکم تأکيد أوّلی، ديگر محتاج به اين تفصيل نيستيم ـ چنانکه عدّه‌ای گفته‌اند ـ و برخی نيز محاملی ديگر برای اين دو تشبيه، ذکر کرده‌اند.

### 4. اتحاد صراط با سالک صراط

دین و شریعت ـ که همان «صراط مستقیم» می‌‌‌باشد ـ عبارت است از سلسله‌ای از عقائد و اخلاق و احکام، که امری است غیر‌مادّی و موطن و جایگاه آن نفس انسان است؛ چرا که اگر انسانی نباشد، اعتقاد به حقائق و تخلّق و عمل به احکام متحقّق نمی‌‌‌شود؛ و به بیان دیگر احکام اموری است اعتباری و تحقّق آن منوط است به عمل به آن؛ و معتقدات انسان مؤمن گرچه از سنخ حقائق باشد، ولی دین اعتقاد به آنها است که محتاج به وجود معتقِد است.

حرکت در صراط مستقیم شریعت جز عمل به احکام و تخلّق و اعتقاد به اخلاق و عقائد نیست؛ و لذا این حرکت با حرکت در مسیر و جادّه متفاوت است؛ زیرا چنین نیست که راهی باشد که راهرو در درون او حرکت کند، بلکه راهرو با حرکت خود راه را می‌‌‌سازد و به او وجود عینی می‌‌‌دهد و لذا به تعبیر دقیق‌تری راه و راهرو با هم به نحوی متّحدند و یگانگی یافته‌اند[[281]](#footnote-281) و انسان خود در درون خود راه می‌‌‌رود و به تعبیر کنائی: «پا را بر سر خود می‌‌‌نهد و سر را بر پای خود می‌‌‌گذارد».

حکيم سبزواری رحمه‌الله در توضيح اين کنايه می‌فرمايد: «سَر» کنايه ازعلم و انديشه است و «قدم» کنايه از عمل است؛ يعنی بر وفق علم خود عمل می‌کند (قدم بر سر خود می‌نهد) و از عمل به علم سابق، علمی جديد روزی او می‌شود (سر بر قدم خود می‌نهد) پس علم بر عمل متکی است، همان طور که عمل بر علم متکی است.

از اینجا این حقیقت رخ می‌‌‌نماید که در مسیر حرکت تکاملی، انسان عین راه است و اطلاق صراط بر شخص سالک در صراط، خالی از مجاز در اسناد است و روایات شریفه متظافری که بیان می‌‌‌دارد «صراط مستقیم» خود أئمّه علیهم‌السّلام می‌‌‌باشند، اشاره به این حقیقت دقیق می‌‌‌باشد و محتاج تأویل نیست.

آری نفس امام علیه‌السّلام تمثّل عینی صراط مستقیم و وجود خارجی دین و کتاب‌الله است؛ چنان که قرآن مکتوب وجود کتبی دین است؛ و لذا امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند:

«فَأَمَّا الصِّرَاطُ الَّذِي فِي الدُّنْيَا فَهُوَ الْإِمَامُ الْمَفْرُوضُ الطَّاعَة»[[282]](#footnote-282).

؟؟

### 5. صراط مستقیم کوتاه‌ترین مسیر به سوی خدا

صراط مستقیم کوتاه‌ترین مسیر بین عبد و ربّ است که جز با التزام تامّ به شریعت مقدّسه و فروگذار نکردن از هیچ دستور الزامی و غیر‌الزامی حاصل نمی‌‌‌شود؛ و این راه، همان مسیری است که معصومین علیهم‌السّلام طی نموده‌اند و در تمام عمر مبارکشان آنی از حرکت به سوی خدا غفلت نورزیده‌اند.

مسیری که سائر مؤمنین طی می‌‌‌کنند (گرچه در صورت اطاعت از شریعت، مُوصل به مطلوب است) آن صراط مستقیم نیست، و البته به قدر بهره‌ای که از صراط مستقیم برده‌اند با صراط مستقیم متّحدند و در آن هستند.

البته به تعبیر دیگر، می‌‌‌توان گفت: هر راهی که مُوصل است مستقیم است و دارای قوام و عدم اعوجاج؛ و لذا مؤمنین حقیقی در این اطلاق، همه اهل صراط مستقیم می‌‌‌باشند و طبیعةً در این اطلاق صراط معصومین علیهم‌السّلام «مستقیم‌تر» از دیگران نامیده می‌‌‌شود و شاید تعبیر «**أنتم الصِّراط الأقوم**» اشاره به این اطلاق باشد.

### 6. وحدت در کثرت صراط دنیا

روشن شد که تحقّق عینی صراط حقّ به سالکین آن است و چون سالکین صراط متعدّد و متکثّرند، لاجرم صراط در دنیا نوعی تکثّر و تعدّد دارد در عین اینکه واحد است.

از طرف دیگر، غرائز و ملکات افراد بشر متفاوت است و برخی صفات در گروهی از آغاز خلقت قوی‌تر است و در بعضی ضعیف‌تر و هر کس باید روی ملکات و غرائز خود کار کرده و خود را در آن موقعیتی که هست تکمیل کند و به اعتدال در آورد. بنابراین مسیر کمال افراد متفاوت است؛ و لذا گفته‌اند: «**الطرق إلی الله بعدد أنفس الخلائق**»[[283]](#footnote-283) پس صراط حقیقتی است واحد که در عین وحدت متکثّر است.

و به این حقیقت در آیات قرآن کریم نیز اشاره شده است؛ زیرا در عین اینکه در قرآن لفظ «صراط» همشه مفرد آمده است، ولی سُبُل الهی با لفظ جمع ذکر شده است: [وَآلَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِینَّهُم سُبُلَنا][[284]](#footnote-284) که می‌‌‌تواند اشاره به همین حقیقت باشد؛ و صیغه افعل تفضیل در تعبیر «**أنتمُ الصراطُ الأقوم**» نیز خالی از بیان همین حقیقت نیست[[285]](#footnote-285).

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری رحمه‌الله در تقریر همین حقیقت می‌‌‌فرماید:

«و صراط حقّ در عین وحدتش، بعدد سائرین إلی الله است و لهذا أکابر گفته‌اند: الطرق إلی الله تعالی بعدد أنفاس الخلائق»[[286]](#footnote-286).

### 7. اختلاف صور حقایق در اثر اختلاف نشآت

یکی از اصول مسلّم حکمت متعالیه ـ که در کتاب و سنّت بدان اشارات فراوانی شده است ـ این است که بسیاری از اموری که در عالم دنیا دارای صورت حسّی نیستند، در نشأه آخرت و در عالم دیگر دارای صورت محسوسه هستند و حقیقتی محسوس در آن عالم دارند که با آن امر غیر‌محسوس در دنیا متّحد است؛ البته اتّحاد از سنخ حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل شائع و نه حمل اوّلی[[287]](#footnote-287).

مثلاً انسان نمازی را در این عالم به جا می‌‌‌آورد که مرکبی است از افعال خارجی و نیت درونی که غیرقابل إحساس به حواسّ خمسه است، همین نماز در عالم آخرت به شکل جوانی زیبا روی مقابل انسان حاضر شود و یا حقیقت قرآن در موقف قیامت به شکل انسانی تجلّی و ظهور پیدا کند[[288]](#footnote-288).

بلکه گاه می‌‌‌شود که یک حقیقت غیرمحسوس در دنیا و یا محسوس به شکل خاص، در عالم آخرت در مواقف مختلف به انواع گوناگونی ظهور و بروز پیدا می‌‌‌کند و در عین حال همه با هم حقیقتی واحدند[[289]](#footnote-289).

### 8. اتحاد صراط دنیا و آخرت

صدرالمتألّهین معتقدند که در آخرت پلی وجود دارد که یک سر آن بر موقف و سر دیگر آن بر بهشت است و در زیر آن جهنّم قرار دارد و این پل، حقیقتِ شریعت و دین و یا به تعبیر دیگر صراط مستقیم در دنیا می‌‌‌باشد.

هر یک از دو امر زیر می‌‌‌تواند منشأ این اعتقاد باشد:

الف) مبنای کلی مرحوم صدرالمتألّهین که معتقدند آخرت ظهور و بروز همین دنیا است و دنیا مرتبه نازله آن می‌‌‌باشد. این اعتقاد، حاصل جمع‌بندی آیات و روایت بحث معاد به طور کلّی از یک طرف و مشاهدات اولیای خدا و براهین عقلی از طرف دیگر بوده و بحث مبنائی در این زمینه مجال دیگری می‌‌‌طلبد.

ب) روایاتی که پیش از این گذشت و ظهور آنها در نوعی اتّحاد بین صراط دنیا و صراط آخرت بود، و هیچ وجهی برای رفع ید از این ظهور وجود نداشت.

صدرالمتألّهین به این حقیقت با این جمله اشاره می‌‌‌کنند: «هذا الصراط یظهر یوم القیمة للأبصار علی قدر نور الیقین للمارین علیه إلی الآخرة.»

پیداست که با ادات اشاره، به همان صراط دنیا اشاره می‌‌‌کنند که پیش از آن، درباره‌اش مفصّلا سخن گفته‌اند و همان حقیقت در آخرت ظهور پیدا می‌‌‌کند.

و البته برای کسانی که با مبانی حکمت متعالیه آشنا باشند همین اشاره کافی است، ولی در سائر کتب شارحین آراء صدرالمتألّهین مطلب با بیاناتی واضح‌تر آمده است:

مرحوم فیض در بیان وحدت صراط دنیا و آخرت می‌‌‌فرماید:

«... من أنّ صور الحقائق تختلف بحسب اختلاف النشآت و المواطن.»[[290]](#footnote-290)

و حکیم سبزواری می‌‌‌فرماید:

«چون هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است، پس دانستی که صراط حق اینجا راه و روش است در افعال و احوال و اخلاق و علوم و معارف و نیات، و در آخرت که روز کشف غطاء و رفع حجاب است ظاهر خواهد شد طریقی ممتدّ و جسری بر روی جهنّم بعید القعر، و اهل محشر راه روان بر آن بسوی جنّت».[[291]](#footnote-291)

همین حقیقت در تعلیقه مرحوم حاج ملّا هادی بر أسفار نیز گذشت.[[292]](#footnote-292)

### 9. اختلاف صراط و عبورکنندگان بر حسب عمل

صدرالمتألّهین با توجّه به روایاتی که درباره صراط نقل شده و ایشان نیز نقل نموده‌اند، درباره صراط و عبور کنندگان بر آن به چند امر قائلند:

**الف)** افرادی که بر صراط عبور می‌‌‌کنند از جهت نور با یکدیگر متفاوتند و مقدار نور هر کس تابع ایمان و یقین اوست. برای برخی راه روشن‌تر است و برای برخی تاریک‌تر.

**ب)** سرعت حرکت مرور کنندگان بر صراط ـ به حسب درجات یقین ایشان ـ متفاوت است، برخی کندتر و برخی تندتر می‌‌‌گذرند تا جائی که برخی به طرفة العین از صراط عبور می‌‌‌کنند.

**ج)** صراط به حسب افراد مختلف تغییر می‌‌‌کند، برای برخی بسیار باریک است و برای برخی وسیع و برای انبیاء و أولیاء بسیار وسیع می‌‌‌باشد و ایشان به راحتی تمام عبور می‌‌‌کنند.

از اين قسمت به بعد مرحوم صدرالمتألّهين؛ روايات متعدّدی می‌آورند و عباراتی طولانی دارند که از اصل مبحث صراط خارج است؛ لذا بررسی آن به عهده خود خواننده محترم باشد.

### 10. کفار صراط مستقیم ندارند

صدرالمتألّهین روایتی را از «قوت القلوب» نقل می‌‌‌کنند که ظاهر آن این است که کفّار مستقیماً وارد جهنّم می‌‌‌شوند و از صراط عبور نمی‌‌‌کنند و صراط مختصّ به مؤمنین أعمّ از مذنبین و متّقین و اولیاء است.

گرچه مرحوم صدرالمتألّهین در اینجا تصریح نکرده‌اند، ولی از عبارات آیندۀ ایشان به دست می‌‌‌آید که ایشان معتقدند که کفّار بر «صراط مستقیم» قدمی نمی‌‌‌نهند.

از طرفی در پایان بحث، عبارات مرحوم شیخ صدوق را نقل می‌‌‌کنند که در آن آمده است همه خلائق بر «صراط» مرور می‌‌‌کنند و مرحوم صدرالمتألّهین نسبت به این مطلب اعتراضی ننموده‌اند و ظاهراً تلقّی به قبول کرده‌اند.

فنّ فهم متن اقتضاء می‌‌‌کند که به ایشان نسبت دهیم که معتقدند که کفّار بر صراط عبور می‌‌‌کنند، ولی صراطشان مستقیم و رساننده به جنّت نیست و به تعبیری صراط جحیم غیر از صراط جنّت است، گرچه از حیثی با هم متّحدند؛ همان طور که توضیح آن پیش از این گذشت[[293]](#footnote-293).

این مسأله در عبارات مرحوم فیض بسیار روشن‌تر است. ایشان در عین تصریحات متعدّد بر عبور همگان از صراط، تصریح می‌‌‌کنند «صراط مستقیم» مخصوص به اهل هدایت است نه غیر ایشان.

### 11. وحدت در کثرت صراط آخرت

چون صراط آخرت همان صراط دنیا است با صورت اُخروی‌اش، و صراط دنیا حقیقتی است واحد در عین کثرت و متکثّر در عین وحدت، نتیجةً صراط آخرت نیز باید از وحدتی در عین کثرت برخوردار باشد[[294]](#footnote-294).

و چون تحقّق صراط دنیا در ضمن هر یک نفر عامل به آن می‌‌‌باشد، طبیعةً در آخرت نیز برای هر یک نفری که در دنیا صراط مستقیم را در خود متحقّق کرده است، فردی از حقیقت واحد صراط تحقّق خواهد یافت. و چون صراط دنیا و سیر هدایتی که هر نفس طی می‌‌‌کند، معلول و ساخته نفس انسان است، و صراط آخرت نیز همین صراط دنیا با چهره‌ای دیگر است، معلوم می‌‌‌شود فرد متعلّق به هر کس از صراط آخرت، معلول و ساخته شده خود اوست.

این حقیقت از روایات نیز بدست می‌‌‌آید؛ چرا که در آنها آمده که صراط ـ به حسب ایمان و تقوا و عمل صالح أشخاص ـ برای برخی باریک و برای برخی وسیع و برای برخی بسیار وسیع می‌‌‌باشد پس معلوم می‌‌‌شود هر کس با دست خود صراط خود را می‌‌‌سازد و راه خود را در آخرت رقم می‌‌‌زند که: «لاَ تُجْزَونَ إِلاَّ مَا کنتُم تَعْمَلون»

این روایات شاهد دیگری است بر وجود صراط به نحو وحدت در کثرت همچنان که در فصل قبل گذشت.

### 12. صراط هم‌اکنون موجود است

و چون صراط آخرت با صراط دنیا وحدت دارد و یک حقیقت است با دو جلوه در دو نشأه، پس کسی که از این دنیا می‌‌‌رود مجموعه صراط اُخروی او در ظرف و نشأه خودش موجود است، و فقط این انسان است که باید مراحلی را طی کند تا چشم او باز شود و پرده‌ها از جلوی او کنار رود تا آن صراط را مشاهده کند و این همان حقیقت بلندی است که این کریمه شریفه بدان اشاره دارد:

[لَقَدْ کنتَ فِی غَفْلَةٍ مِن هَذَا فَکشَفْنَا عَنکَ غِطَآءَکَ فَبَصَرُکَ الْیوْمَ حَدِیدٌ][[295]](#footnote-295)

و در بحث روایات گذشت. و به بیانی دیگر، حقیقت جهنّم، عالم دنیا است که همه در او وارد می‌‌‌شوند و از آن عبور می‌‌‌کنند و مسیر حرکت ارادی هر کس در عالم دنیا، همان صراط اوست.

هر کس که به دنیا دل دهد و به آن وابستگی پیدا کند به همان مقدار از آتش جهنّم نصیب او می‌‌‌شود، و هر کس در این دنیا وارد شود و عبور کند و به آن اصلا التفات نکند، در آخرت از آتش عبور می‌‌‌کند بدون اینکه خود بفهمد؛ و آنان که تمام دل خود را به دنیا دادند و [أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْض][[296]](#footnote-296) و [اثَّاقَلْتُم إِلَی آلأَرْض][[297]](#footnote-297) شدند، در جلوه آخرتی زندگی دنیا نیز از صراط به جهنّم می‌‌‌رسند و در آن می‌‌‌مانند و عبور نمی‌‌‌کنند.

پس جهنّم هر کس ظهور تعلّقاتِ او به دنیا است، و صراط او راهی است که به سوی بهشت و دوری از تعلّق طی کرده‌است و از این راه، از روی جهنّم عبور نموده و خود را به بهشت می‌‌‌رساند.

## تکمیل و تتمیم

1 ـ آنچه گذشت تقریر و بیانی از رأی مرحوم صدرالمتألّهین بود در باب صراط، و تلاش عمیق آن بزرگوار در فهم معارف إلهی.

مجموعاً ایشان در این مبحث اسفار لااقلّ از یازده آیه و پنج حدیث کمک گرفته‌اند و در سائر کتب خود نیز دست کم پنج حدیث دیگر ـ به ضمیمه چند آیه ـ در این بحث شاهد آورده‌اند و مستند أصلی همه مطالب أدلّه نقلی است[[298]](#footnote-298).

نکته قابل توجّه اینکه همین ادلّه نقلی را أفرادی که فقط با عالم محسوسات مأنوسند و یا توان تعقّل وحدت در کثرت و حمل حقیقت و رقیقت ندارند، به طور طبیعی بر مفاهیم عامیانه مبتذله حمل می‌‌‌نمایند؛ و نیز فقط به دلالت ظاهری آنها بسنده کرده و برای کشف مدلولات غیرمطابقی و استفاده از دلالت اشاره نمی‌‌‌کوشند.

ولی محقّقان معارف الهی که بین کلام خدا و اولیای خدا با داستانها و قصّه‌های عامیانه تفاوت قائلند، به تأمّل و تدبّر و موشکافی در آن می‌‌‌پردازند و از ظرائف و دقائق آن غفلت نمی‌‌‌ورزند و برای حلّ تعارضات بدئی آن تلاش می‌‌‌کنند.

2 ـ راه اصلی در کشف حقائق اُخروی استفاده از متون کتاب و سنّت است؛ چرا که عقل مستقلّ، در غالب تفاصیل آخرت راهش بسته است. البته کتاب و سنّت هم غالباً یقین‌آور نیست، ولی چه بسا تحصیل ظنّ در این امور خود مطلوب باشد.

در کنار استفاده از کتاب و سنّت، راه دیگری برای خواص وجود دارد که راه کشف و شهود است، و مدارک نقلی بر گشوده بودن این راه برای عدّه‌ای تأکید می‌‌‌ورزد:

«فَهُم وَالجنّةُ کمَن قَد رَءاها فَهُمْ فیها مُنَعَّمون؛ و هم و النَّارُ کمَن قد رَءاها فَهُم فیها مُعَذَّبون.»[[299]](#footnote-299)

«ایشان نسبت به بهشت مانند کسانی می‌‌‌باشند که بهشت را دیده‌اند، به همین جهت در بهشت منعَّم می‌‌‌باشند، و نسبت به آتش مانند کسانی می‌‌‌باشند که آن را دیده‌اند، و بدین خاطر در آتش معذَّب می‌‌‌باشند. »

«فکأنّما قَطَعوا الدّنیا إلی الآخرة وَ هُم فِیها، فَشَاهَدُوا مَا وَرَآءَ ذَلک. فکأنَّما اطَّلَعوا غُیوبَ أهلِ البَرزَخ فی طولِ الإقامة فیه، و حَقَّقتِ القیمة علیهم عِداتِها، فَکشَفوا غِطَاءَ ذَلک لأهل الدّنیا حَتَّی کأنَّهم یرَونَ مَا لا یری النّاسُ و یسْمعونَ ما لایسْمعون.»[[300]](#footnote-300)

«اهل ذکر و رجال الهی در مقامی می‌‌‌باشند که گویا دنیا را به آخر رسانده و پشت سر گذاشته‌اند و در آخرت وارد شده‌اند و آنچه را در آنجاست دیده‌اند، پس گویا از حقائق پنهان اهل برزخ ـ در مدّت طولانی اقامت خود در آنجا ـ مطّلع گشته‌اند؛ و قیامت وعده‌های خود را برای آنان تحقّق بخشیده است و ایشان برای اهل دنیا از آنچه می‌‌‌بینند پرده برداشته و خبر می‌‌‌دهند؛ به نحوی که گویا ایشان می‌‌‌بینند آنچه را که مردم نمی‌‌‌بیینند و می‌‌‌شنوند چیزی را که مردم نمی‌شنوند. »

شاید عبارات صدرالمتألّهین در ذیل عنوان «بصیرة کشفیه» از قسم دوّم باشد که برای خود این عالم ربّانی به کشف روشن شده است، و شاید مراد ایشان کشف عقلی باشد که بازگشت آن به استفاده دقیق عقلی از روایات خواهد بود.

3 ـ روشن است که مکاشفه هر کس اگر برای او یقین‌آور باشد، برای خودش حجّت است، ولی برای دیگران حجّت نیست، مگر اینکه برهانی بر آن إقامه شود (البته شاید در برخی از مکاشفات افرادی که کمال آنها قطعی است با وسائطی بتوان حقّانیت آن مکاشفات را ثابت کرد).

لیکن یقین‌آور نبودن مکاشفات، دلیل بی‌فائده بودن آنها نیست؛ زیرا چنانکه گذشت تعبّدی به أخبار در باب عقائد وجود ندارد، و لذا ارزش آنها از باب حصول ظنّ فعلی است؛ چه بسا مکاشفه‌ای از بزرگی در نزد دیگران سبب صَرف ظهور روایتی یا حصول ظنّ بر خلاف ظاهر روایت شود.

و صد البته باید در مقدّمات اعتماد به شخص مکاشِف، کمال دقّت را نمود.

4 ـ به هر حال، نکته مهمّ این است که نظر مرحوم صدرالمتألّهین رحمه‌الله نظر شخص ایشان است و جائی که تعبّد به أحادیث تصوّر ندارد، چگونه می‌‌‌توان به کلام عالمی بزرگوار متعبّد شد! آری، باب تحقیق و بحث گشوده و راه تعمّق و تدبّر باز است، و در ابواب مختلف می‌‌‌توان با تحقیق بیشتر به نتائجی دقیق‌تر دست یافت.

خصوصاً که امروزه پس از عصر جمع‌آوری و تدوین جوامع روائی (مانند «بحار»، «عوالم»، «وافی»، «وسائل» و «مستدرک») ما به أحادیث ارزشمندی دسترسی داریم که صدرالمتألّهین همچون همه قدمای قبل از عصر تدوین جوامع ـ با کمال تسلّط و سیطره عجیبشان به آیات و روایات ـ به آن دست نداشته‌اند.

5 ـ با این همه، آنچه حائز اهمیت است این است که انسان کلام بزرگان را خوب بفهمد و پس از آن در مقام تحقیق بر آید و اگر به نتیجه جدیدی دست یافت حقّ سابقین را ضایع ننماید و قدردان و شکرگزار لطف و احسان ایشان باشد که در غیر این صورت، نتیجه آن سلب نعمت و محرومیت از فهم معارف الهی است، خصوصاً اگر بدون فهم صحیح کلمات ایشان به اشکال و استهزاء و تکفیر برخیزد که مواقف بسیار سختی را در عالم آخرت به دنبال خواهد داشت.

باری، در ضمن مطالب، به خوبی تفاوت بزرگِ تحقیقات صدرالمتألّهین رحمه‌الله با دیگر علمای اسلام در مباحث اعتقادی روشن شد.

کافی است خواننده بزرگوار، عبارات هشت نفر از بزرگان شیعه را ـ که در صدر این مبحث آورده شد ـ با مطالب عمیق و تحقیقی ایشان مقایسه کند تا اندکی قدر و منزلت ایشان و ارزش زحماتشان را دریابد.

# فصل چهارم: نقل و نقد عبارات کتاب «معاد»

## نقل عبارات کتاب «معاد»

قبل از هر سخنی بهتر است عبارات کتاب «معاد» به طور کامل نقل شود تا هر خواننده‌ای با ذهن باز، خودش به قضاوت بنشیند:

**«معنا و حقیقت صراط**

**در مسأله صراط ـ که پلی است بر روی جهنّم ـ بعضی بر اساس مبانی اتّخاذی خود، مطالبی را گفته‌اند و دست از ظواهر آیات و روایات برداشته‌اند.**

**بعضی چون ملّاصدرا در طی بیانات مبسوطی، تصریح کرده‌اند که صراط همان حرکت نفس است. و صراط به معنای سیر نفس در جهت حقّ و بسوی خداوند می‌‌‌باشد. و اینگونه نیست که بر روی جهنّم پلی نصب شده باشد که مردم از آن عبور کنند، که بعضی سریع و بعضی آهسته، و بعضی از آن، به قعر جهنّم سقوط کنند. مسأله تند و کند در ارتباط به سیر نفس به سوی خداوند است نه در ارتباط با عبور از روی جِسری بر روی جهنّم.**

**لکن آنچه از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌‌‌شود، مؤید این نظریه نیست. [در] آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود دارد و شکی در آن نیست[[301]](#footnote-301)، و محذور عقلی هم ندارد تا ما دست به توجیه بزنیم و به ظاهر آیات و روایات أخذ نکنیم.**

**و از طرفی اگر صراط همان سیر نفس بسوی حقّ باشد، این فقط برای موحّدین خواهد بود، چون آنهائی که در انحراف هستند اصلا در صراط نیستند در حالی که قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفّار و معاندین از آن سقوط می‌‌‌کنند:**

**[وَ إِن مِنکم إِلاَّ وَارِدُها کانَ عَلَی رَبِّکَ حَتمًا مَقْضِیا ثُمَّ نُنَجّی آلَّذِینَ اتَّقَوا][[302]](#footnote-302)**

**عبارت ملّاصدرا در مسأله صراط**

**ملّاصدرا صراط را وابسته به نفس و عمل انسان می‌‌‌داند و آن را واقعیتی خارج و مستقلّ از نفس، نمی‌‌‌داند:**

**بصیرة کشفیة: اعلم أنّ الصراط المستقیم کما قیل الّذی اوصلک الی الجنّة هو صورة الهدی الّذی أنشأته لنفسک مادمت فی عالم الطبیعة من الاعمال القلبیة و الاحوال و التحقیق انّه عند کشف الغطاء و رفع الحجاب یظهر لک انّ النّفس الانسانیة السعیدة صورة صراط الله المستقیم و له حدود و مراتب اذا سلکه سالک متدرجاً علی حدوده و مقاماته اوصله الی جوار ربّه داخلا فی الجنّة فهو فی هذه الدّار کسائر الامور الاُخرویة غائبة عن الابصار مستورة علی الحواس فاذا انکشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عین قلبک تشاهده و یمد لک یوم القیمة کجسر محسوس علی متن جهنّم اوّله فی الموقف و آخره علی باب من ابواب الجنّة یعرف ذلک من یشاهده و تعرف انّه صنعتک و بناؤک و تعلم حینئذٍ انّه کان فی الدنیا جسرآ ممدودآ علی متن جهنّم طبیعتک الّتی قیل انّها «کظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَب لاَ ظَلِیلٍ وِ لاِ یغنِی مِنَ اللهب» لانّها الّتی تقود النّفس الی لهیب الشّهوات الّتی یظهر اثر حرّها فی الآخرة و هو الآن مغمور مکمون فی غلاف هذا البدن کجمرة نار مستوقدة تحت رماد، فالسّعید من أطفی ناره بماء العلم و التقوی[[303]](#footnote-303).**

**نظر ملّاصدرا این است که خود آن پُل، کار انسان و ساخته عمل انسان است. البته اگر گفته شود تندی و کندی در عبور از آن پُل دست انسان است حرف خوبی است. ولی ایشان می‌‌‌گویند خود آن جسر وجود خارجی ندارد. ملّاصدرا تصریح کرده که مرور کننده و مرور شونده و مقصد همه یکی است[[304]](#footnote-304). یعنی همان نفس است. ملّاصدرا بعد از ذکر این مطالب عبارتی از شیخ صدوق درباره صراط را آورده که اتّفاقاً از عبارت شیخ صدوق به خوبی می‌‌‌توان دریافت که صراط، حقیقتی مستقلّ داشته و بستگی به عمل بشر ندارد.**

**عبارت شیخ صدوق دربارۀ صراط:**

**قال الشّیخ الصّدوق فی الاعتقادات:**

**اعتقادنا فی الصّراط انّه حقّ و انّه جسر علی جهنّم، و أنّ علیه ممرّ جمیع الخلق قال الله تعالی: [وَ إِن مِنکم إِلاَّ وَارِدُها کانَ عَلَی رَبِّکَ حَتمًا مَقْضِیا] قال: و الصّراط فی وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم فی الدنیا و أطاعهم أعطاه الله جوازاً علی الصّراط الّذی هو جسر جهنّم یوم القیمة. و قال النّبی صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم لعلی علیه‌السّلام: یا علی! اذا کان یوم القیمة أقعد أنا و أنت و جبرئیل علی الصّراط و لا یجوز علی الصّراط إلّا من کانت معه براءة بولایتک. انتهی[[305]](#footnote-305)**

**دقّت در همین حدیث شریف مسأله وجود جسری بر روی جهنّم را تأیید می‌‌‌کند. چون حضرت رسول الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **فرمودند: هر کس ولایت من و أمیرالمؤمنین را داشته باشد از آن جسر، عبور می‌‌‌کند معلوم می‌‌‌شود جسری وجود دارد. و اینکه اهل بیت صراط در دنیا هستند، منافاتی با وجود صراطی در آخرت ندارد، بدین بیان که هر کس که از صراط اهل بیت حرکت کند در آخرت براحتی از صراط اُخروی عبور می‌‌‌کند. در حدیثی است که حضرت رسول اکرم** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **فرمودند که من و حضرت علی و جبرئیل بر صراط قرار می‌‌‌گیریم و نمی‌‌‌گذاریم کسی که ولایت ندارد عبور کند. به هر حال خیلی روشن است که صراط سیر حرکت تکاملی اشخاص نیست. ملّاصدرا بعد از ذکر عبارت شیخ صدوق، چنین گفته است:**

**أقول: و من العجیب کون الصّراط و المارّ علیه و المسافة و المتحرک فیه شیئاً وأحداً و هذا هکذا فی طریق الآخرة التی تسلکها النّفس الانسانیة، فان المسافر إلی الله أعنی النّفس تسافر فی ذاتها، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فی ذاتها بذاتها، ففی کل خطوة تضع قدمها علی رأسها، بل رأسها علی قدمها، و هذا امر عجیب و لکن لیس بعجیب عند التحقیق و العرفان[[306]](#footnote-306).**

**در هر حرکت، موضوع، مبدأ، مقصد، مسافت، متحرک، و مافیه الحرکة لازم است. ملّاصدرا می‌‌‌گوید: در نظر اولی به نظر عجیب می‌‌‌آید که در حرکت نفس همه اینها متّحد شده‌اند، یعنی موضوع حرکت خود نفس است، محرّک خود نفس است، مبدأ هم خود نفس است، و جالب این است که مقصد نیز خود نفس است ولی برای اهل تحقیق و برهان این مطلب عجیب نیست. هر مقامی را که نفس کسب می‌‌‌کند و به آن می‌‌‌رسد آن باز مبدأ شده و از آن، بسوی ‌کمال بعدی حرکت می‌‌‌کند و به این صورت دائم در حرکت است. ملّاصدرا از این سیر و حرکت نفس، تعبیر به صراط کرده‌است.**

**عبارت توضیح المراد درباره صراط:**

**قول المصنّف، و الصراط ـ فی ثامن البحار باب الصراط عن معانی الأخبار بالاسناد إلی مفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبدالله** علیه‌السّلام **عن الصّراط، فقال: هو الطّریق إلی معرفة الله** عزّوجلّ**، و هما صراطان، صراط فی الدنیا، صراط فی الآخرة، فامّا الصّراط الّذی فی الدنیا فهو الامام المفروض الطاعة، من عرفه فی الدنیا و اقتدی بهداه مرّ علی الصّراط الّذی هو جسر جهنّم فی الآخرة، و من لم‌یعرفه فی الدنیا زلت قدمه عن الصّراط فی الآخرة فتردی فی نار جهنّم.**

**أقول: الصّراط هو ما یصل به السّائر إلی مقصد سیره، و مقصد سیر الانسان هو الجنّة، و الامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الی ذلک المقصد، و ان صراط الآخرة جسر علی جهنّم تمثیل و تصویر للأمر الاخروی فی صورة الامر الدنیوی، و لیسا مثلین فی الحقیقة فان العابرین علی الجسر کما یعبر بعضهم سالماً الی مقصده و بعضهم لعدم تحفظ نفسه یهوی فیما علیه الجسر فکذلک السائرون فی الآخرة بعضهم یقطع المسیر إلی الجنّة و هو الذی سار فی الدنیا علی العقائد الصّحیحة و الاعمال الصّالحة، و بعضهم ینقطع دون المقصد و یهوی فی نار جهنّم و هو الذی کان علی خلاف ذلک، و وصف الصّراط فی بعض الروایات بأنّه أحدّ من السّیف و أدقّ من الشّعر کنایة عن عدم تمکن السّائر من السّیر علیه بنفسه الا ان یتمسّک بحبل الله المتین، و فی بعض الأحادیث أنّ الله عزّوجلّ یجعله علی المؤمنین عریضاً و علی المذنبین دقیقاً، و فی احادیث کثیرة عن النبی** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **انه لایجوز علی الصّراط احد الّا من کان معه کتاب فیه برائة بولایة علی بن أبی طالب** علیه‌السّلام**، و فی الحدیث عن رسول الله** صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم**: أثبتکم قدماً علی الصّراط أشدّکم حباً لأهل بیتی[[307]](#footnote-307).**

**و بالجملة مسأله وجود پلی بر روی جهنّم، مورد اتّفاق علمای مسلمین است. و آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند، و هیچ دلیلی بر توجیه ظاهر آیات و روایات نداریم»[[308]](#footnote-308).**

و در پایان و جمع‌بندی مطالب سه مبحث صراط، تطایر کتب و میزان می‌‌‌گویند:

**«اصولاً ملّاصدرا تمامی مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌‌‌داند:**

**و جمیع ما یراه الانسان یوم القیامة یراه بعین الخیال و هی موجودة فی تلک الدّار معتبرة باقیة فیها لأنّها موطن تلک الصّور[[309]](#footnote-309).**

**وی در این عبارت اینگونه می‌‌‌گوید که همانطور که بعضی کهَنه و بعضی از کمّلین چون انبیاء در اثر تقویت قوه خیالشان مسائلی را به چشم خیال می‌‌‌بینند، تمامی چیزهائی که در روز قیامت انسان می‌‌‌بیند همه خیالی هستند و وجود آنها در موطن خیال است. مبنای ایشان این است که هر چه هست نفس است، خود نفس تکامل می‌‌‌کند، خود نفس برای خود بهشت و دوزخ تصوّر می‌‌‌کند، خود نفس میزان است و خود نفس صحیفه اعمال است. در حالی که نصوص و ظواهر أدلّه حاکی از وجود بهشت و جهنّم و وجود صراط و صحیفه اعمال است. این نوع توجیهات مانند انداختن تیری در تاریکی است. مطلب قابل توجّهی که خود ملّاصدرا گفته است و مطلب صحیحی است ـ ولی خودشان به آن عمل نکرده‌اند ـ این است که مسائل قیامت از حواس ما غایب است و تنها راه شناخت آنها، نصوص است. آیا مسأله تطایر کتب و مسأله صراط از مسائل غیبی نیست، پس چرا درباره آنها نظر می‌‌‌دهند؟ چه دلیلی بر این نوع توجیهات دارند؟**

**در این قسمت ممکن است گفته شود ایشان به ظاهر أدلّه اکتفا نکرده و پی به باطن آنها برده‌اند.**

**در جواب می‌‌‌گوئیم: از کجا فهمیدند که باطن این أدلّه این مطالب است؟ آیا شاهدی دارند یا تنها چیزی است که به نظرشان رسیده است؟ ما هرگز نمی‌‌‌توانیم مطلبی را که به ذهنمان رسیده به عنوان باطن یک آیه یا روایت مطرح کنیم. بله دقّت در آیات و روایت مفید بوده و مسائلی را زنده می‌‌‌کند، ولی اگر برداشت ما مخالف ظاهر آیه و حدیث باشد مردود است. و آنچه در روایات رسیده که احادیث مانند قرآن هفتاد بطن دارند، بدین معنا نیست که هر بطن مخالف بطن دیگر یا مخالف ظاهر دلیل است. هفتاد بطن دارد یعنی ظاهر مطلب صحیح است و مطالب دیگری هم هست، که باید استخراج شود. ولی آن مطالب منافاتی با ظاهر کلام ندارند. بنابراین اگر برداشت ما از آیه یا حدیث مخالف نصّ یا ظاهر خود آیه و حدیث باشد، آن برداشت غلط است.**

**اما برداشت‌های ملّاصدرا از صراط، میزان، تطایر کتب، بهشت، دوزخ، مسائل قیامت و... را نمی‌‌‌توان به عنوان بواطن آیات و روایات به شمار آورد. چون هرگز بطن با ظاهر و نصّ کلام مخالفت ندارد. ولی این برداشت‌ها با نصوص و ظواهر مدارک وحی، کاملا منافات دارد»[[310]](#footnote-310)**

## تقریری از مطالب کتاب معاد

گمان حقیر این است که هر کس که زبان عربی بداند و متن منقول «أسفار» را در فصل قبل یک بار بخواند، اشتباهات عبارات کتاب «معاد» را می‌‌‌فهمد. ولی برای روشن‌تر شدن مطلب، خوب است یکبار مطالب ایشان کاملا تقریر و سپس نقد گردد:

1 ـ مدرّس محترم کتاب «معاد» معتقدند ملّاصدرا اصلا صراط آخرت را ـ که پل روی جهنّم باشد ـ قبول ندارند و فقط صراط را سیر انسان به سوی خداوند می‌‌‌دانند، این عبارات را دوباره بنگرید:

«بعضی چون ملّاصدرا در طی بیانات مبسوطی، تصریح کرده‌اند که صراط همان حرکت نفس است. و صراط به معنای سیر نفس در جهت حقّ و به سوی خداوند می‌‌‌باشد و این گونه نیست که بر روی جهنّم پلی نصب شده باشد که مردم از آن عبور کنند».

«ملّاصدرا صراط را وابسته به نفس و عمل انسان می‌‌‌داند و آن را واقعیتی خارج و مستقلّ از نفس، نمی‌‌‌داند».

«ایشان می‌‌‌گویند خود آن جسر وجود خارجی ندارد».

«ملّاصدرا تمامی مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌‌‌داند».

2 ـ ظواهر، بلکه نصوص آیات و روایات دلالت دارد که پلی هست و دلیلی نداریم که روایات را توجیه کنیم. اتّفاق علمای مسلمین هم بر همین مطلب است. پس کلام ملّاصدرا به علّت مخالفت با ظواهر ـ بلکه با صریح آیات و روایات و اجماع ـ باطل است.

«آنچه از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌‌‌شود، مؤید این نظریه نیست. در آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود دارد و شکی در آن نیست و محذور عقلی هم ندارد تا ما دست به توجیه بزنیم و به ظاهر آیات و روایات أخذ نکنیم».

«دقّت در همین حدیث شریفه مسأله وجود جسری بر روی جهنّم را تأیید می‌‌‌کند... معلوم می‌‌‌شود جسری وجود دارد. و اینکه اهل بیت صراط در دنیا هستند منافاتی با وجود صراطی در آخرت ندارد».

«به هر حال خیلی روشن است که صراط سیر تکاملی اشخاص نیست».

«بالجملة، مسأله وجود پلی بر روی جهنّم، مورد اتّفاق علمای مسلمین است. و آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند و هیچ دلیلی بر توجیه ظاهر آیات و أخبار نداریم».

«نصوص و ظواهر أدلّه حاکی از وجود بهشت و جهنّم و وجود صراط و صحیفه أعمال است».

«برداشتهای ملّاصدرا را نمی‌‌‌توان به عنوان بواطن آیات و روایات به شمار آورد، چون هرگز بطن با ظاهر و نصّ کلام مخالفت ندارد ولی این برداشتها با نصوص و ظواهر مدارک وحی کاملا منافات دارد».

3 ـ اگر واقعاً صراط سیر نفس به سوی خدا باشد، کسانی که منحرف هستند و موحّد نیستند أصلا از این صراط عبور نخواهند کرد، ولی مدارک نقلی خلاف این را می‌‌‌گوید:

«از طرفی اگر صراط همان سیر نفس به سوی حق باشد، این فقط برای موحّدین خواهد بود، چون آنهائی که در انحراف هستند اصلا در صراط نیستند؛ در حالی که قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفّار و معاندین از آن سقوط می‌‌‌کنند».

## نکاتی در نقد کتاب معاد

در نقد این مطالب ـ گرچه محتاج به نقد نیست ـ نکاتی عرض می‌‌‌شود:

### نکته اوّل: صدرالمتألّهین منکر صراط حسّی نیستند

اگر کسی یکبار متن عبارات صدرالمتألّهین را بخواند می‌‌‌فهمد که ایشان نه تنها منکر صراط به معنای پل منصوب بر روی جهنّم نیستند، بلکه به شدّت تلاش می‌‌‌کنند که بگویند چنین پلی هست.

توضیح مطلب اینکه عدّه‌ای از حکماء مشّائی ـ که مقید به شریعت نبوده‌اند[[311]](#footnote-311) ـ وجود عالم مثال را منکر بودند و بازگشت انسان به عالم دنیا را نیز غیرممکن می‌‌‌شمردند، و لذا معتقد بودند پس از مرگ از مدرکات حسّی و آلام و لذّات حسّی خبری نیست و اگر در شرائع الهیه چیزی به نام «صراط» و «میزان» یا «جهنّم» و «بهشت» آمده، همه کنایه از امور عقلی است که با حواسّ قابل ادراک نیست؛ و به تعبیر دیگر، معاد جسمانی را منکر بودند.

از سوئی متشرّعین اصرار داشتند که بگویند در آخرت موجودات حسّی و لذائذ و آلام حسّی موجود است و معاد، منحصر در معاد روحانی نیست.

ملّاصدرا ـ بر أساس مبانی فلسفی خود ـ ثابت کردند وجود صُوَر محسوسه در آخرت، هیچ منافاتی ندارد با اینکه آخرت در طول دنیا و مرتبه قویه عالم دنیا باشد؛ و در همه مباحث اصرار دارند که آنچه در شریعت آمده، در آخرت به همان شکل محسوس که توصیف شده است می‌‌‌تواند باشد. و با طرح این مسأله ادّعا می‌‌‌کنند که امکان معاد جسمانی را ثابت کرده‌اند و بین أدلّه عقلی و نقلی جمع نموده‌اند.

بر همین اساس، مرحوم حاج ملّا هادی در تعلیقه أسفار می‌‌‌فرمایند:

یرید أن الفضل فی الجمع بین الاوضاع؛ فالصراط الّذی شرحناه أنّه منهج التوحید و أنّ له وجهین النظری و العملی، و لکل منهما حدود و مقامات کان روحانیآ، فلیذعن المؤمن أنّ له صورة أیضاً اخرویة محسوسة ممدودة، کجسر فوق خندق أو بئر وسیع مسجور کغیره من امور المعاد الجسمانی.

مراد صدرالمتألّهین این است که فضیلت در جمع بین همه مراتب است؛ صراطی که تاکنون آن را توضیح دادیم و گفتیم که همان منهج توحید می‌‌‌باشد و دو جنبه علمی و عملی دارد و هر جنبه‌ای حدود و مقاماتی دارد، آن صراط روحانی بود. پس انسان مؤمن باید اعتراف و تصدیق نماید که همان صراط ـ همچون سائر امور معاد جسمانی ـ دارای صورتی اخروی نیز می‌‌‌باشد که محسوس است و مانند پلی بر بالای خندقی یا چاهی وسیعی کشیده شده است. »

باری این مسأله در عبارت صدرالمتألّهین آن قدر واضح است که هیچ کس از شارحان آراء او چیزی غیر از این متوجّه نشده‌است. و اگر مدرّس محترم کتاب «معاد» یک بار عبارات صدرالمتألّهین را با دقّت مرور می‌‌‌کردند چنین تهمت ناروائی به بزرگی از بزرگان مکتب اهل بیت علیهم‌السّلام زده نمی‌‌‌شد.

### نکته دوّم: علل اشتباه فهمیدن فرمایشات صدرالمتألّهین

شاید آنچه سبب شده‌است ایشان عبارت صدرالمتألّهین را از آغاز تا انجام کاملا اشتباه بفهمند، این بوده که با مبانی آغازین حکمت متعالیه ـ مثل وجود یک شیء در نشآت مختلف به صور گوناگون ـ آشنا نبوده‌اند، و لذا با این همه تکرار و تأکید صدرالمتألّهین (که حتّی پهنای صراط و کیفیت راه رفتن روی آن را نیز بررسی کرده‌اند) چون آغاز کلامشان ناظر به صراط در دنیا بوده است، گمان کرده‌اند تا آخر همین مطلب است، و صدرالمتألّهین می‌‌‌خواهند همه روایات را توجیه کنند.

به خصوص ـ همانطور که در درس و اشکال جوابها روشن بود ـ اصلا تصوّر تحقّق صراط به نحو «وحدت در کثرت» را ننموده بودند تا بتوانند صدر و ذیل عبارت کتاب شریف «أسفار» را به هم ربط دهند.

توضیح این سخن آنکه: فهم روایات مربوط به عالم آخرت، بدون تعقّل سعه وجودی آخرت و «وحدت» حقائق اخروی در عین «کثرت» ممکن نیست، و حکمت متعالیه نیز با اکتشاف این حقیقت به فهم بسیاری از روایات نائل شده است. آیت‌الله شجاعی مدظلّه در توضیح این مسأله می‌فرمایند:

دقّت و تأمّل در آیات واحادیث مربوط به عوالم بالاتر و به بهشت‌ها و جهنّم‌ها به‌خوبی ما را به این واقعیت می‌رساند که نظام بهشتی و احکام و آثار آن و همچنین نظام جهنّمی و آثار و لوازم آن و بطور کلی نظام‌های بالاتر و اخروی و احکام آنها در، در عین تشابه جزئی با نظام مادّی و عالم دنیا، مغایرتها و امتیازهای کلّی و اساسی با نظام مادّی و احکام و آثار آن و فرق اصولی و بنیادی با عالم مادّه و به تعبیر دیگر، با دنیای ما دارند.

در آیات و روایات به یک سلسله موضوعات و مسائلی در خصوص عوالم بالاتر و بهشت‌ها و جهنّم‌ها برخورد می‌کنیم و با یک رشته احکام و آثاری روبرو می‌شویم که برای ما با یافته‌های ما در این نظام هستند و یا احیاناً غیرقابل هضم، به طوری که گاهی تصوّر و تصویر ذهنی آنها برای ما مشکل است واز تصویر و ترسیم آنها در ذهن و فکر عاجز می‌شویم.

... از باب مثال، قرآن کریم عوالم بهشتی را «دارالسّلام» می‌نامد، یعنی نظام و یا نظام‌هایی که در آنها و در بین موجودات آنها تزاحم و تمانع وجود ندارد و هیچ موجودی موجودیت موجود دیگر را در هیچ شرایط و احوالی تهدید نمی‌کند و کلّ نظام و حقایق و موجودات آن و روابط و احکام و سنن حاکم در آن همه و همه بر اساس سلم و سلام است و نه بر اساس تزاحم و نفی و طرد که در عالم مادّه و دنیای ما حاکم است.

به بیان دیگر، نظام‌های بالاتر وجود و عوالم قُرب و بهشت‌ها از یک وحدت و سنخیت خاصی در عین کثرت، و همچنین از یک غیریت و کثرت خاصی در عین وحدت برخوردارند غیریت بین دو موجود در آن عوالم مانند غیریت بین دو موجود در عالم ماده نیست که هر کدام دیگری را طرد و نفی کند و در شرایط زمانی و مکانی خاص و یا در وضع و جهت و نسبت‌های مخصوصی بین آنها تزاحم و تمانع پیش آید و موجودیت هر کدام از ناحیه آن دیگری تهدید بشود.

دارالسّلام بودن عوالم بالاتر هستی و نظام‌های بهشتی در برابر دارالتّزاحم و دارالتّمانع بودن عالم مادّه، یک جهت افتراق اساسی و بنیادی بین این دو نظام و بین احکام و آثار آنهاست، جهت افتراق و امتیازی که به ظاهر و در مجموع یک جهت افتراق و تمایز و امتیاز است و در حقیقت و در مقام تفصیل موجب افتراقها و مغایرتهای بیشماری بین این دو نظام و بین احکام آنها خواهد بود، به طوری که هر چه در این خصوص به تأمّل بپردازیم به این افتراقها و مغایرتها که از این جهت افتراق اساسی پیش می‌آید بیشتر پی می‌بریم.»[[312]](#footnote-312)

یکی از فضلا می‌‌‌گفتند: «بعد از درس از ایشان پرسیدم اگر واقعاً ملّاصدرا پل آخرت را قبول ندارند، پس چرا عبارت شیخ صدوق را نقل نموده‌اند و بدون هیچ نقدی عبور کرده‌اند؟

ایشان در جواب گفتند:

**بزرگان می‌‌‌گویند: ایشان اهل تدلیس بوده است، و این چنین می‌‌‌گوید تا مراد حقیقی‌اش را هر کسی متوجّه نشود و به مخالفت با ظواهر پی نبرد»!!!**

أقول: ظاهراً مراد از بزرگان، استاد ایشان مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی هستند؛ چرا که ایشان در اواخر جلد سوّم «بیان الفرقان» ص 105، پس از اینکه در نهایت از فهم صحیح کلام صدرالمتألّهین عاجز می‌‌‌شوند و کلمات ایشان را ضد و نقیض می‌‌‌یابند، ذیل عنوان «تنبیه» می‌‌‌گویند صدرالمتألّهین در این عبارات تدلیس می‌‌‌کند و این روش، خلاف انصاف و عقل است.

روی سخن حقیر با مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی نیست. چون **اوّلاً** ایشان کمی با فلسفه آشنا بودند؛ **ثانیاً** متوجّه نشدن نظریه صدرالمتألّهین در معاد عجیب نیست.

روی سخن با مدرّس محترم کتاب «معاد» است که حتّی این زحمت را به خود نداده‌اند که عبارت صدرالمتألّهین را یک بار با دقّت مطالعه کنند؛ در حالی که نسبت به مبانی علمی وی نیز کاملاً ناآگاه و از حکمت متعالیه بی اطّلاع می‌‌‌باشند. با وجود این در بالای منابر و بر سکوی تدریس، داد سخن می‌‌‌دهند و ملّاصدراها و حاج ملّاهادی‌ها و علّامه طباطبائی‌ها را به باد استهزا می‌‌‌گیرند و به جای اعتراف به ندانستن خود، به ایشان نسبت تدلیس می‌‌‌دهند و نام این مطالب را ترویج مکتب اهل بیت و درس عقائد می‌‌‌نهند![[313]](#footnote-313)

متأسفانه تفکیکیان وقتی به نقد حکمت و عرفان می‌پردازند نه فقط موازین علمی نقد را فراموش می‌کنند بلکه موازین شرعی را نیز به بوتۀ نسیان می‌سپارند. مگر اهل بیت علیه‌السلام نفرمودند:

«إِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ انْمَاثَ الْإِيمَانُ مِنْ قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاثُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ.»[[314]](#footnote-314)

هر کس به برادر مؤمن خود ظن بد ببرد، ایمان در دلش ذوب می شود چنانکه نمک در آب حل می‌شود.

«الْمُؤْمِنُ لَا يَغُشُّ أَخَاهُ ...وَ لَا يَتَّهِمُهُ»[[315]](#footnote-315)

مؤمن حقیقی به برادر مؤمن خود سوء ظن ندارد.

### نکته سوّم: خلط بدن اخروی با نفس

مدرّس محترم کتاب «معاد» گمان کرده‌اند که عبارت صدرالمتألّهین در پایان بحث (که فرموده‌اند: سالک در صراط با راه یکی است، و سر بر پای خود می‌‌‌نهد و پا بر سر خود می‌‌‌گذارد) مربوط به صراط آخرت و ملازم با انکار پل معهود می‌‌‌باشد و بر این مطلب، در درس خود نیز پافشاری می‌‌‌کردند.

از عرائض سابق روشن شد که این عبارت ناظر به صراط در دنیا است، همه شارحان کلام ایشان نیز همین را فهمیده‌اند. عبارات مرحوم فیض و حکیم سبزواری در تعلیقه «أسفار» و سائر کتب[[316]](#footnote-316) در این جهت هماهنگ است و اگر کسی با حکمت متعالیه آشنا باشد، غیر از این توهّم نمی‌‌‌کند.

صراط آخرت چیزی است غیر از بدن أخروی، و انسان با بدن أخروی بر روی آن گام بر می‌‌‌دارد و آن را طی می‌‌‌نماید؛ و این امر محتاج توضیح در عبارات صدرالمتألّهین نیست.

نکته شایان توجّه این است که: صدرالمتألّهین بر اساس مبانی خود، معتقدند نفس به بدن مادّی و بدن أخروی احاطه دارد و به تعبیری بدن در درون نفس است؛ و چون به اعتقاد ایشان صراط اخروی جلوه دیگر همان مسیری است که انسان در دنیا با دست خود طی کرده و ساخته خود انسان است، طبیعةً صراط أخروی نیز در درون **نفس سالک** و متّحد با او خواهد بود (از باب اتّحاد علّت با معلول) ولی این مسأله هیچ ربطی به ظواهر روایات ندارد که می‌‌‌گوید **بدن أخروی** هر کس غیر از صراط است.

این مسأله در اینجا همچون اعتقاد این بزرگان می‌‌‌ماند نسبت به عالم مادّه در قیاس با وجودات مقدّسه معصومین علیهم‌السّلام ؛ زیرا معتقدند نفس امام به همه موجودات عالم إحاطه دارد و در مرتبه علّیت نسبت به آنها قرار دارد و واسطه فیض بین حضرت ربّ الأرباب و سائر موجودات می‌‌‌باشد و به تعبیری می‌‌‌گویند همه موجودات در درون **نفس امام** می‌‌‌باشد.

آیا خنده‌دار نیست که در ردّ این کلام متین بگویند: ظواهر أدلّه دلالت دارد **بدن مقدّس** حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم غیر از کوه أحُد و غیر از نیزه و شمشیر و غیر از دیوارهای مسجد مدینه بوده است! آری بدن مقدّس غیر از همه اینهاست، ولی نفس مقدّس به همه احاطه وجودی دارد؛ بلکه به تعبیری کل عالم مصنوع اوست نه بالاستقلال، که تفویض است؛ بلکه در طول خداوند متعال:

«فإنّا صنائع ربّنا و النّاس بعد صنائع لنا.»[[317]](#footnote-317)

«ما ساخته شده پروردگارمان می‌‌‌باشیم و پس از آن مردم ساخته شده ما می‌‌‌باشند.

و حاصل مطلب اینکه عبارت صدرالمتألّهین در پایان کلام، هیچ ارتباطی به صراط آخرت ندارد[[318]](#footnote-318). و اینکه ایشان صراط آخرت را صنعت و ساخته خود انسان می‌‌‌دانند نیز به معنای إنکار وجود پل در آخرت نیست؛ چرا که از باب وحدت در کثرت است که توضیح آن سابقاً گذشت.

#### توضیحی دربارۀ وحدت در کثرت صراط آخرت

سؤالی که در اینجا ممکن است پیش بیاید این است که: اگر صراط هر کس مصنوع خود اوست و معلول خود او و به نحوی متّحد با خود او، پس آنچه در روایات آمده که صراط، نوعی اتّحاد با نفس مقدّس حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام دارد چگونه است؟

در پاسخ این سؤال دو احتمال وجود دارد:

**احتمال اول**: حقیقت و أصل پل، وابسته به نفس مقدّس آن حضرت است، ولی هر کسی به مقداری که از نفس مقدّس آن حضرت بهره برده و کسب فیوضات نموده و ولایت آن حضرت را به دست آورده، به همان مقدار در آخرت از صراط بهره دارد.

و این دو علّت در طول یکدیگر است؛ یعنی وابسته به نفس هر کس است از این حیث که او این کمال را تحصیل کرده است و وابسته به نفس مقدّس آن حضرت است؛ چرا که نفوس این کمالات را (عقائد و اعمال حسنه) از نفس مقدّسه آن حضرت می‌‌‌گیرند و از آن منبع اشراب می‌‌‌شوند.

نظیر انتساب همه خوبی‌ها به خداوند متعال، که همه خوبی‌ها و کمالات از او و برای اوست، ولی مستند به نفوس انسانی نیز می‌‌‌شود از باب استفاضه از فیض خداوند.

مثال این مطلب، أحادیث باب حوض کوثر است که شواهدی در آنها هست که حقیقت حوض کوثر ظهور و بروز ولایت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام[[319]](#footnote-319) و قائم به آن حضرت می‌‌‌باشد، ولی مؤمنین می‌‌‌روند و از آن سیراب می‌‌‌شوند به مقداری که در دنیا ـ در اثر عمل خود ـ از ولایت آن حضرت بهره برده‌اند. پس هر کس هر چه از حوض کوثر می‌‌‌نوشد تجلّی عمل خود اوست که: [لاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا کنتُم تَعْمَلون][[320]](#footnote-320) در عین اینکه آنچه می‌‌‌نوشد چون ولایت حضرت مولی الموالی علیه‌السّلام است قائم به نفس آن حضرت است و در حقیقت فیضی است که از نفس آن حضرت تراوش کرده، و شخص آن را با عمل خود اکتساب نموده است.

نظیر همین مسأله دربارۀ ماه رمضان آمده؛ چون برخی از اهل معرفت قائلند که ماه‌های مختلف می‌تواند حقیقتی مجرّده از زمان داشته باشدکه آن حقیقت دارای شعور و إدراک است، و دعای وداع ماه رمضان ـ در صحیفه سجّادیه ـ نیز مؤید همین امر است. در روایت است که در روز قیامت ماه رمضان، با بهترین صورت محشورمی‌شود و خداوند امر می‌نماید مقدار بسیار زیادی ـ که زیادی آن را کسی نمی‌فهمد ـ لباس‌های بهشتی به آن می‌دهند و سپس به مؤمنین امر می‌کنند که هر کسی به قدر طاعت خود در ماه رمضان از این لباس‌ها بردارد و مؤمنین به نزدماه رمضان می‌روند و از آن لباس‌ها بر می‌دارند...[[321]](#footnote-321) در اینجا می‌توان گفت: این لباس‌ها عین عمل مؤمنین است و لذا قائم به نفوس ایشان است؛ و در عین حال متعلّق به ماه رمضان نیز هست و در حقیقت، برکاتی است که نفوس از ماه مبارک رمضان استفاضه نموده‌اند.

عبارات شارحین کلام صدرالمتألّهین رحمه‌الله به همین بیان اشاره دارد. علّامه رفیعی می‌فرمایند:

«علّت اینکه پیامبر صلّی‌‌الله‌‌علیه‌وآله‌وسلّم و علی علیه‌السّلام و جبرئیل در صراط ایستاده‌اند، این است که صراط اهل دنیا را این سه بزرگوار ساخته‌اند. جبرئیل وحی آسمانی و أحکام دین خدا را آورد، وپیامبر خدا تبلیغ کرده و علی با روح ولایت در آن دمید و جان داد و نگهداری نمود. صراط آخرت نیز مجسّمه صراط دنیا است. پس این سه نفر صاحب آن هستند»[[322]](#footnote-322).

و مرحوم ملّا علی نوری در حاشیه «اسرار الآیات» در شرح و توضیح وحدت صراط با نفس امام معصوم ـ در عین اتّحادش با نفوس سالکین صراط ـ می‌فرماید:

«سرّ ذلک هو کون نفس کلّ مؤمن و مؤمنة شعبة من شعب امامه الذی هو حجة‌ الله علیه. و سرّ کون کلّ نفس منهما شعبة من شعب الامام ـ أی امام زمانه ـ هو کون نفس المؤمن و المؤمنة بما هی نفسهما من اشعة نور امامهما، و النور اولی بشعاعه من محل شعاعه، إذ کلّ شیء أولی بأثره من نفس ذلک الاثر الذی منه بدئه و إلیه عوده. و من هاهنا قال تعالی [النَّبِيُّ أَوْلى‏ بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ][[323]](#footnote-323)

و من هاهنا قال صلّی‌‌الله‌‌علیه‌وآله‌وسلّم فی غدیر خم: «ألست أولی بکم من انفسکم» قالوا: بلی. فقال: «من کنت مولاه فعلی مولاه» الحدیث. و بالجملة فالصراط المستقیم الاصل الکلی العام الجامع هو نفس الحجة سیما نفس الکل الحجة علی الکل المسماة بالعلویة العلیا و بذات الله العلیا، کما فسّر صراط الکل المستقیم بأمیرالمؤمنین امیر ممالک الولایة من قدیم الایام إلی قیام القیامة الکبری، و مرادی من قدیم الایام من بدء ایجاد آدم بل ایجاد العالم فأحسن التأمّل. »[[324]](#footnote-324)

جالب اینجاست که حتی شیخ أحمد حسائی نیز که در بسیاری موارد، در فهم کلام صدرالمتألّهین به خطا دچار می‌شود، از عبارات ایشان نوعی وحدت در کثرت متوجّه شده که جنبه وحدت آن قائم به نفس امام علیه‌السّلام و جنبه کثرت آن به کثرت نفوس مرتبط است، و ای کاش بزرگان تفکیک در حدّ بزرگان شیخیه ازحکمت آگاه می‌بودند.

ایشان در *شرح العرشیه* می‌گوید:

«و الحق أنّ الصراط الذی یوصلک إلی الجنّة، هو سیرک بأقدام أعمالک، و نظر علمک، و معرفتک علی حدود الله، و تعریفه للهدی، و تعرّفه لک بآیاته التی فی نفسک، فإنّ صورة هذه الحدود، و التعریفات و التعرّفات بآیاته، هی الصراط الممدود یوم القیامة علی جسر جهنم، و هو الکلی الجامع لجمیع الصراطات الجزئیة، و سَیرُک علی تلک الحدود و المعالم، الّتی هی الصّراط الأعظم، الممدود علی متن جهنّم، بأقدام أعمالک، و بعین علمک و معرفتک، هو صراطک الخاصّ بک الموصل لک إلی ماخُلِقتَ له.»[[325]](#footnote-325)

....و قوله: «کل من یشاهده یعرف أنه صنعک وبناؤک» و ذلک لانکشاف الحقائق یوم القیامة، یوم تُبْدَی الضّمائر.

و الصراط الممدود جسراً علی جهنّم واحد؛ لأنه صورة ولایة أمیرالمؤمنین علیه السّلام، و الخلائق کلهم مکلّفون بالمرور علی ذلک الجسر الواحد.

و أمّا صراطُّک الخاص بک؛ فهو صورة سیرک فی ذلک، أعنی سیرک فی القیام بأوامر الله تعالی، و اجتناب نواهیه علی النحو الذی أمرک به، و علمک و اعتقادات کالتی هی سیرک فیما یراد منک معرفته، و اعتقادُک له، و هو الذی من رآه عرف أنّه صنعُک و بناؤک، لأنه صورة عملک، و علمک و اعتقادک.»[[326]](#footnote-326)

**احتمال دوم:** بگوئیم که چون نفس مقدّس حضرت مصداق أتمّ صراط مستقیم می‌‌‌باشد از باب حمل بر أتمّ مصادیق، عنوان صراط مستقیم بر آن حضرت حمل شده است؛ یعنی گرچه ظاهر تعابیر حصر است ولی در واقع حصر نباشد.

شاهد این مطلب روایات متعدّدی در أبواب مختلف است که أئمّه علیهم‌السّلام با لسان حصر صفت کمالی را بر خود حمل نموده‌اند، ولی قرائن، شاهد بر عدم حصر است و اینکه روایات از باب جری و تطبیق می‌‌‌باشد که نمونه‌های آن در احادیث تفسیری به وفور دیده می‌‌‌شود.

### نکته چهارم: آیات قرآن صراحت و ظهوری در صراط معهود ندارد

مدرّس محترم کتاب «معاد» می‌‌‌گویند:

«در آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود دارد»

و می‌‌‌گویند:

«قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفّار و معاندین از آن سقوط می‌‌‌کنند: [وَ إِن مِنکم إِلاَّ وَارِدُها]

ای کاش یکی از این آیات بسیار و صریح را به ما نشان می‌‌‌دادند تا آشنائی‌مان با قرآن مجید بیشتر می‌‌‌شد؟!

کلمه «صراط» در قرآن مجید چهل و پنج بار تکرار شده‌است که در این میان، مواردی که احتمال صراط آخرت در آن هست شش مورد است. در سائر موارد، یا قرائن کاملا دلالت بر صراط دنیا می‌‌‌کند ـ یعنی مسیر حرکت عملی انسان در دنیا ـ و یا لاأقلّ مجمل است.

آن شش مورد عبارت است از:

1ـ [فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحابُ الصِّراطِ السَّوِيِّ وَ مَنِ اهْتَدى‏][[327]](#footnote-327)

«پس خواهند دانست چه کسانی اصحاب صراط مستقیم می‌‌‌باشند و چه کسانی هدایت یافته‌اند. »

در این آیه به قرینه حرف تنفیس، احتمال داده می‌‌‌شود که مراد از [الصِّرَاط السوی]‌ صراط آخرت باشد، ولی معلوم است که حرف تنفیس بر مادّه علم درآمده است و با صراط دنیا نیز سازگار است و ماضی بودن «اهتدی» نیز حاکی از اختلاف زمان علم و معلوم می‌‌‌باشد و در هر حال، ظهوری در کار نیست چه رسد به تصریح.

2 ـ [هُدُوا إِلَی صِرَطِ الْحَمِید][[328]](#footnote-328)

«و به صراط [خداوند] حمید هدایت شده‌اند.»

ظاهر آیه به قرینه ماضی بودن [هُدوا] صراط دنیا است[[329]](#footnote-329).

علاوه بر اینکه اگر مراد صراط آخرت باشد، باید می‌‌‌فرمود: عَلَی صِرَاط الحَمید چون هدایت به صراط آخرت مختصّ همه است و پس از رسیدن به آن، عدّه‌ای نجات می‌‌‌یابند و عدّه‌ای محروم می‌‌‌مانند و هلاک می‌‌‌شوند.

3 ـ [إِنَّ الَّذِینَ لاَیؤْمِنُونَ بِالأَخِرَةِ عَنِ الصِّرَطِ لَنَـکبُونَ][[330]](#footnote-330)

«هر آینه کسانی که به آخرت ایمان نمی‌‌‌آورند، از صراط منحرف می‌‌‌باشند.»

ظاهر این آیه گرچه صراط آخرت است، ولی با توجّه به آیه قبل معلوم می‌‌‌شود ظهور در صراط دنیا دارد: [إِنَّکَ لَتَدْعُوهُم إِلَی صِرَطٍ مُستَقِیم][[331]](#footnote-331) و روشن است آیه قبل سبب می‌‌‌شود «ال» در [الصرط] ظهور در عهد داشته باشد.

4 ـ [وَ لَوْ نَشاءُ لَطَمَسْنا عَلى‏ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّراطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ][[332]](#footnote-332)

و اگر بخواهيم، هرآينه فروغ از ديدگانشان مى‏گيريم تا در راه [كج‏] بر هم پيشى جويند؛ ولى چگونه می‌توانند ببينند و راه را بیابند؟

این آیه نیز نه تنها تصریح ندارد، بلکه تفاسیری چون «تبیان» و «مجمع البیان» و «بیضاوی» و «المیزان» برای آن ظهوری در صراط أخروی نیز قائل نشده‌اند.

5 ـ [فَاهْدُوهُمْ إِلى‏ صِراطِ الْجَحيمِ][[333]](#footnote-333).

«ایشان را به صراط جهنّم هدایت کنید. »

تفاسیر این آیه را حمل بر صراط اُخروی کرده‌اند و قرائن هم مؤید این حمل است.

6 ـ [فَسَيُدْخِلُهُمْ في‏ رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْديهِمْ إِلَيْهِ صِراطاً مُسْتَقيماً][[334]](#footnote-334)

«خداوند ایشان را رد رحمتی از جانب خود و در فضل و کرمش، داخل خواهد کرد و ایشان را به سوی خود به صراطی مستقیم هدایت می‌‌‌نماید. ».

بنابراین که حرف تنفیس بر سر کلمه [یهدیهم] نیز بیاید احتمال دارد که مراد از [صراطاً] اُخروی باشد، ولی این احتمال ‌مرجوح است؛ زیرا با تنکیر «صراط» سازگار نیست و نیز صراط آخرت (به حسب ظاهر) «إلی الجنّة» است نه «إلی الله». علاوه بر این، مفاد این آیه حدّاکثر احتمال است و نه ظهور.

امّا آیه شریفه [إِن مِنکم إِلاَّ وَارِدُها][[335]](#footnote-335) که در عبارت کتاب «معاد» آمده است، هر کس به لغت آشنا باشد می‌‌‌فهمد که این آیه فقط دلالت می‌‌‌کند که همه داخل جهنّم می‌‌‌شوند و هیچ دلالتی بر وجود پل و اینکه همه روی آن خواهند رفت، ندارد (نه به نحو ظهور و نه به نحو تصریح).

آری، مرحوم علّامه طباطبائی از این آیه به ضمیمه مقدّمات خارجی استفاده کرده‌اند که باید پلی وجود داشته باشد ، و عدّه‌ای نیز آیه شریفه را تطبیق بر صراط کرده‌اند، ولی در آیه ـ به تنهائی ـ هیچ دلالتی نیست.

و حاصل اینکه تنها آیه‌ای که دلالت بر صراط آخرت دارد آیه [فَاهْدُوهُمْ إِلى‏ صِراطِ الْجَحيمِ][[336]](#footnote-336) می‌‌‌باشد و این آیه نیز گرچه ناظر به صراط آخرت است، ولی دلالتی بر پلی بر روی جهنّم ندارد؛ چون صراط جحیم می‌‌‌تواند راهی به درون جهنّم باشد. به خصوص که در بحث‌های سابق گذشت که عدّه‌ای با توجّه به این آیه گفته‌اند که راه مؤمنین از کافرین جداست و «صراط جحیم» راهی به سوی آتش است نه پلی بر روی آن. علاوه بر این، این آیه دلالتی هم بر عبور همه کفّار ـ آن گونه که در کتاب «معاد» ادّعا شده است ـ ندارد. آیه دیگری نیز در قرآن کریم وجود ندارد که دلالت بر مدّعای مذکور بنماید.

حال بار دیگر به این عبارات نگاه کنید:

«**در آیات و روایات بسیاری تصریح** شده است که چنین پلی وجود دارد».

«**قرآن کریم و احادیث تصریح** کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفّار از آن سقوط می‌‌‌نمایند».

آری، این سیره پیوسته مدرّس کتاب «معاد» است که بر هر چیزی که مؤید نتائج از پیش تعیین شده ایشان باشد، نام «صریح و نصّ و بین و بدیهی و... » می‌‌‌نهند و در حالی که در قرآن حتّی یک آیه هم دالّ بر این معنا ـ حتّی به نحو ظهور ـ نیست! می‌‌‌گویند: آیات تصریح کرده، قرآن کریم تصریح کرده است[[337]](#footnote-337).

و با کمال تأسّف، شنوندگانِ کلام ایشان به خود زحمت باز کردن قرآن را نمی‌‌‌دهند و یا لَلْعَجَب العُجَاب!

باری ایشان در نقد ملّاصدرا می‌‌‌گویند قرآن صریح است در این که همه بر روی پل می‌‌‌روند حتّی کفّار، و صراط اختصاص به موحّدین ندارد، و به آیه «إن مِنکم إلاَّ وَارِدُهَا» استدلال می‌‌‌کنند؛ در حالی که این آیه فقط دالّ بر ورود همه به جهنّم است، ولی آیا از روی پل یا نه؟ آیه ساکت است. چه بسا ـ همان طور که از عبارات صدرالمتألّهین استفاده می‌‌‌شود ـ کفّار مستقیماً به جهنّم وارد شوند و از روی پل عبور نکنند؛ گرچه توجیه دیگری نیز برای کلام ایشان پیش از این گذشت.

جالب اینجاست که این احتمال را ـ که مدرّس محترم مخالف صریح آیات و روایات شمرده‌اند ـ محدِّث اخبارگرای ما مرحوم علّامه مجلسی أعلی‌الله‌مقامه‌الشّریف نیز ذکر کرده‌اند و احتمال داده‌اند که:

«کفّار و مشرکان و مخالفان در أوّل صراط یا پیش از ورود به صراط به جهنّم می‌‌‌روند»[[338]](#footnote-338).

افزون بر همه اینها، صدرالمتألّهین صراط مستقیم را مختصّ به مؤمنین می‌‌‌دانند نه مطلق صراط را، و پیداست که از عدم أخصّ، عدم أعمّ لازم نمی‌‌‌آید.

### نکته پنجم: اعتقاد به صراط اجماعی نیست

ایشان می‌‌‌گویند:

«مسأله وجود پلی بر روی جهنّم، **مورد اتّفاق علمای مسلمین** است».

ای کاش ایشان قبل از این ادّعای إجماع نگاهی به کلمات بزرگان می‌‌‌انداختند. در همین کتاب دیدیم که سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیرالدّین طوسی و فاضل مقداد قدّس‌سرّهم همه نسبت به وجود صراط به معنای «پل» ادّعای تردید و عدم اعتقاد داشتند، و محقّق حلّی عدم آن را تقویت کردند. لابدّ سید و شیخ و خواجه و محقّق و فاضل نیز از علمای اسلام نیستند![[339]](#footnote-339)

قول به وجود «پل» در آخرت از مسلّمات شریعت نیست و اعتقاد به آن واجب نمی‌‌‌باشد و مخالفینی داشته است؛ و چه زیبا محقّق نحریر کاشف الغطاء در «کشف الغطاء» در بیان «ما یجب معرفته» می‌‌‌فرماید:

«و لا تلزم معرفة أنّ الصراط جسمٌ دقیقٌ أو هو عبارة عن الاستقامة المعنویة، علی خلاف التحقیق.»[[340]](#footnote-340)

«و شناختن اینکه صراط جسمی باریک است یا اینکه صراط عبارت است از استقامت معنوی و پایداری در دین ـ که این نظر مخالف حق است ـ واجب نمی‌‌‌باشد. »

جالب‌تر از همه این مطالب، این است که ایشان قبل از این عبارت، عبارت «توضیح المراد» را در سیاق تأیید خود ذکر کرده‌اند، با وجود اینکه آن هم دالّ بر این است که پلی وجود ندارد و مفاد أدلّه، تشبیه معقول به محسوس است!

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که انکار یا تردید این بزرگان نباید سبب تعجّب باشد به دو علّت:

**الف)** کسانی که از تاریخ تدوین حدیث شیعه مطّلع‌اند می‌‌‌دانند که عمده علمای قبل از قرن یازدهم هجری از نظر دست‌رسی به روایات، در تنگنای بسیار شدیدی بوده‌اند و لذا بارها در کتب فقهی ادّعاء می‌‌‌کنند بر این فتوا، شاهدی از روایات وجود ندارد؛ در حالی که روایات آن فتوا در خود کتب أربعه آمده است.

کسی که به عبارت مرحوم محقّق حلّی و مرحوم سید حیدر آملی نگاه کند و همچنین به عبارات سید و شیخ، می‌‌‌بیند که این بزرگان احتمال نمی‌‌‌داده‌ند «صراط» در شریعت دو اطلاق داشته باشد، بلکه امر در نزد ایشان دائر است بین اینکه صراط، راه حقّ و توحید در زندگی دنیا باشد و یا پلی بر روی جهنّم؛ لذا به آیات قرآنی تمسّک کرده‌اند تا ثابت کنند ظواهر مؤید این است که صراط همان مسیر صحیح زندگی در دنیا و دین مبین اسلام است.

گویا هرگز دو حدیثی را که در «معانی الأخبار» و «تفسیر منسوب به حضرت امام حسن علیه‌السّلام » آمده و با صراحت صراط را به صراط دنیا و صراط آخرت تقسیم می‌‌‌کند[[341]](#footnote-341)، ندیده‌اند. و حقّاً جا دارد که امروز خداوند را هزاران بار شکر گوئیم که به ما توفیق نشستن بر خوان نامتناهی نعمت روایات اهل بیت علیهم‌السّلام را روزی نموده است.

ب) اخبار وارد در اصول دین تا یقین‌آور نباشد، نمی‌‌‌توان بر طبق آنها حکم کرد؛ چون تعبّدی در کار نیست، و تا باب احتمال تشبیه معقول به محسوس باز است، احتمال اینکه صراط اُخروی نیز صورت محسوسه نداشته و حقیقتی مجرّده باشد، وجود دارد؛ و لذا نمی‌‌‌توان ادّعای قطع کرد.

ممکن است سبب تردید سید مرتضی و شیخ طوسی قدّس سرّهما ـ با وجود اینکه ظاهراً بر روایات «معانی الأخبار» واقف بوده‌اند ـ همین مسأله باشد.

### نکته ششم: خلط خیال و مادّۀ فلسفی با خیال و مادّۀ عرفی

ایشان می‌‌‌گویند:

«ملّاصدرا تمام مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌‌‌داند: **و جمیع ما یراه الإنسان یوم القیمة، یراه بعین الخیال و هی موجودة فی تلک الدّار معتبرة باقیة فیها لأنّها موطن تلک الصّور**».

سپس در نقد می‌‌‌گویند:

«در حالی که نصوص و ظواهر أدلّه، حاکی از وجود بهشت و جهنّم و وجود صراط و صحیفه أعمال است».

تمام مشکل این عبارت و سائر عبارات طولانی ایشان، این است که «خیال» در اصطلاح فلسفی با «خیالات» در لغت عامیانه مردم ـ که با الف و تاء جمع بسته می‌‌‌شود ـ اشتباه شده است. همانطور که معمولا «مادّه» در اصطلاح فلسفی با «مادّه» در لغت عامیانه خلط می‌‌‌شود. به محض اینکه می‌‌‌گویند عالم آخرت مادّه ندارد و خیال است، گمان می‌‌‌کنند همچون بافته‌های کودکان است که در عالم ذهن خود هر چه می‌‌‌خواهند می‌‌‌سازند و خراب می‌‌‌کنند.

غافل از اینکه این دو کلمه دو اصطلاح فلسفی است و مانند سائر اصطلاحات علمی باید آن را از اهل فنّ آموخت و هیچ مجوّز عقلائی وجود ندارد که انسان اصطلاحات علمی را به معنای عامیانه آن حمل نماید.

حضرت علّامّه آیت‌الله طباطبائی قدّس‌سرّه در رساله «الإنسان» کلامی دارند خطاب به افرادی همچون مدرّس محترم کتاب «معاد» که نقل آن بسیار مفید است:

«إنّ عالم المثال کالبرزخ بین العقل المجرّد و الموجودات المادّیة فهو موجودٌ مجردٌ عن المادّة...

و ینبغی لک أن تتثبّت فی تصوّر معنی المادّة، و أنّها جوهر، شأنها قبول الآثار الجسمیة و تحقّقها فی الأجسام مصحّحة الانفعالات التی ترد علیها، و لیست بجسم و لا محسوس، و إیاک أن تتصوّر أنّها الجسمیة الّتی فی الموجودات الجسمانیة، فهذا هو الّذی عزب عن جمع من علماء الظواهر فتلقَّوا ما ذکره المتألّهون من أصحاب البرهان علی غیر وجهه، و حسبوا أنّ قولنا: إنّ البرزخ لا مادّة له مثلا أو إنّ لذائذه خیالیة أو هناک لذّة عقلیة، معناها أنّها وهمیة سرابیة غیرموجودة فی الخارج إلّا فی الوهم و التصوّر؛ و ذلک انحراف عن المقصود، خاطئ من جهة المعنی.»[[342]](#footnote-342)

«عالم مثال مانند برزخی بین عقل مجرّد و موجودا مادّی می‌‌‌باشد، بنابراین عالم مثال موجودی مجرّد از مادّه است... و سزاوار است که در تصوّر معنای مادّه تأمّل و دقّت نمائی، و بدانی که مادّه جوهری است که شأن آن قبول و پذیرفتن آثار جسمی است و بودن مادّه در اجسام سبب می‌‌‌شود که اجسام بتوانند انفعالات و تغییراتی را که در آنها به وجود می‌‌‌آید بپذیرند و خود مادّه جسم نیست و محسوس نیز نمی‌‌‌باشد و مباد بپنداری که مادّه همان جسم بودن موجودات جسمانی است.

این مطلب همان چیزی است که عدّه‌ای از علمای ظواهر از آن غافل شده‌اند، و سبب شده کلام حکمای متألّهین اشتباه بفهمند و گمان کرده‌اند وقتی ما می‌‌‌گوئیم: «برزخ مادّه ندارد» یا «لذائذ آن خیالی است» یا «در آخرت لذائذ عقلی وجود ندارد» این کلمات این است که برزخ و لذائذ آن اموری وهمی و سرابی است که در خارج وجود ندارد و موطن و جایگاه آن فقط وهم و تصوّر است؛ ولی این فهم و برداشت خلاف مقصود حکماست و خطا می‌‌‌باشد.

آری این عبارت دقیقاً خطاب به کتاب «معاد» است که «خیال بودن» را مرادف با وهمی بودن و سَرابی بودن و ثابت نبودن در خارج قرار داده‌اند.

مادّه در فلسفه، یعنی حیثیت قابلیت و انفعال. وقتی می‌‌‌گویند در آخرت مادّه نیست؛ یعنی موجودات در آن عالم، فعلیت تامّه داشته و نقصی ندارند، نه اینکه موجود نیستند و یا شکلشان با این عالم متفاوت است.

همانطور که در فصل اوّل گفته شد، وجود و یا عدم مادّه فلسفی فقط با برهان قابل اثبات است و حسّ آن را درک نمی‌‌‌کند؛ و لذا سیبی که مادّه داشته باشد با سیبی که مادّه نداشته باشد شکل و شمائلشان دقیقاً یکی است و أصلا با حسّ قابل تشخیص نیستند؛ و اگر کسی گفت این سیب که قبلا قابلیت داشت دیگر فعلیت محضه شده است، معنایش این نیست که دیگر، آن سیب، سیب نیست و وجود ندارد و تبدیل به خیالات شده است.

ناآشنائی با این اصطلاح ساده، سبب شده که عدّه‌ای بگویند معاد ملّاصدرا همان معاد روحانی است و اصلا جسمانی نیست و اسمش را فقط جسمانی گذاشته‌اند.[[343]](#footnote-343) با اینکه معاد ملّاصدرا کاملا جسمانی است و جسمیت شیء ربطی به داشتن حیثِ انفعال ندارد، همانطور که سیب مفروض کاملا جسم است، طول و عرض و ارتفاع دارد، رنگ و بو و مزه دارد و...

جناب دکتر دینانی در توضیح فرق‌های عالم دنیا و آخرت، در شرح کلام مرحوم فیض می‌گویند:

«**چهارم**: در دنیا قوّه خیال همواره با حواس ظاهره متفاوت است، ولی در عالم آخرت خیال عین حواس بوده و با آنها متّحد می‌باشد. به همین جهت است که گفته شده است: «بهشت جای لذت خیالی نیست»، زیرا خیال به معنی متعارف کلمه مقتضای وهم است و معنی آن این است که کسی چیزی را تخیل کند، و چون امکان دسترسی به آن را ندارد در آرزوی آن بسر بردکه گفته‌اند: «آرزو سرمایه مفلسان است». به این ترتیب در عالم آخرت خیال باحواس ظاهره متحد بوده و آنچه به تخیل درآید در واقعیت محسوس نیز موجوداست. پس بین آرزو و واقعیت فاصله نیست، و حاکمیت صدق و حقیقت، آشکار است. وجه تسمیه عالم آخرت به «الحاقّة» نیز همین است، زیرا در آنجا حاق و حقیقت هر چیزی آشکار است و از کذب و بطلان و آرزو نیز خبری نمی‌توان یافت.»[[344]](#footnote-344)

آری به ملّاصدرا اشکال دیگری وارد شده‌است و آن اینکه گرچه معاد شما جسمانی است و نبودن مادّه ربطی به نبودن جسم ندارد، ولی شما تعلّق روح به بدن مادّی و ارتباط نوین آن دو را پس از مرگ تصحیح نکردید و راه حلّی ارائه ندادید. گرچه با تلاش خود همه روایات باب معاد را تفسیر و تحقیق کرده‌اید، ولی این دسته روایات کماکان لاینحلّ باقی ماند[[345]](#footnote-345).

این اشکال را عده‌ای از حکمای بعد از آقا علی حکیم به ایشان دارند و به این اصطلاح می‌‌‌توان گفت معاد ایشان روحانی است نه جسمانی؛ یعنی «**عود الروح إلی الجسم المادّی**» یا «**عود الجسم المادّی إلی الروح**» در آن درست نشده است، نه اینکه جسمی را که شما می‌‌‌گویید، اصلا جسم نیست و شما تدلیس کرده‌اید و نام جسم بر آن نهاده‌اید.

و البته این جسم غیر از بدن دنیوی است از این حیث که بدن دنیوی قابلیت و مادّه داشت و این ندارد، ولی از آنجا که شیئیت شیء به صورت است نه به مادّه ـ کما هو المحقّق فی محلّه ـ لذا این جسم همان بدن مادّی است لا غیر.

باری مراد از خیال نیز مرتبه‌ای از وجود است که مادّه ندارد، نه خیالات و أوهام، و اتّفاقاً ملّاصدرا بارها تصریح می‌‌‌فرمایند که خیال وجودش أقوی از وجود مادّی است و وجودی عینی دارد؛ و این مطلب را این قدر تکرار می‌‌‌کنند که انسان گمان می‌‌‌کند تطویل است. ولی با دیدن عبارات کتاب «معاد» و امثال آن روشن می‌‌‌شود «إطناب» بود و نه «تطویل».

«و ایاک أن تعتقد هذه الأمور الّتی یراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر و اهوال القیامة، أموراً موهومةً محضةً متخیلة صرفة لا وجود لها فی الأعیان ـ کما زعمه کثیر من المنتسبین إلی الحکمة و المتشبّهین بالحکماء ـ هیهات هیهات، هذا عندنا کفر بحسب الشریعة و ضلال بحسب الحکمة بل «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» و امور الآخرة، أقوی وجوداً و أشدّ تحصّلا و أقوی تأثیراً من وجودات هذا العالم.»[[346]](#footnote-346)

«و بر حذر باش از اینکه تصوّر کنی آنچه انسان پس از مرگ در قبر و قیامت می‌‌‌بیند موهومِ محض و خیال صرف می‌‌‌باشد که واقعیتی ندارد ـ چنانکه بسیاری از آنانکه خود را به حکمت نسبت داده و شبیه به حکماء نموده‌اند، پنداشته‌اند ـ هیهات، هیهات؛ این تصوّر به اعتقاد ما از جهت شرعی، کفر و از جهت حکمت و عقل، ضلالت و گمراهی است، بلکه مردم در خوابند و پس از مرگ بیدار می‌‌‌شوند و حقائق آخرت وجودشان از موجودات این عالم قوی‌تر و تأثیرشان بیشتر می‌‌‌باشد.»

و در جای دیگری در ذیل عنوان: «**ازالة وهم و انارة فهم**» می‌فرماید:

«ان الّذی صرف النصوص الواردة فی باب أخبار الآخرة عن ظاهرها و مؤدّاها، و حوّل الآیات الدالّة علی أحوال القبر و البعث عن منطوقها، و زعم أنّها عقلیة أو وهمیة محضة، و لیس لها وجود عینی جهل أو تجاهل أنّه لو کان الأمر کما توهّم و أوهم لزم أن یکون الشرائع للإضلال و الغوایة لا للإرشاد و الهدایة.»[[347]](#footnote-347)

«کسی که مدارک نقلی مربوط به آخرت را از ظاهر و مفادش برگردانده و معانی آیاتی را که بر حالات قبر و قیامت دلالت می‌‌‌کند، تغییر داده و توجیه کرده و پنداشته که این امور عقلی یا وهمی محض است و وجوه عینی حقیقتی ندارد، ندانسته ـ یا خود را به ندانستن زده است ـ که اگر واقعاً چنان باشد که او می‌‌‌پندارد باید گفت ادیان الهی برای گمراه کردن و اضلال آمده است؛ نه برای هدایت و ارشاد. »

آیا ظلم نیست که با این همه تأکیدات مؤکد، باز هم انسان کلام مؤلّف را بر آنچه خودش می‌‌‌خواهد حمل نماید و او را آماج تیرهای آلوده قرار دهد.

#### توضیح

به طور کلّی درباره عالم آخرت چند مسأله مطرح است که این مسائل غالباً در عبارات مدرّس محترم کتاب «معاد» با هم خلط می‌شود.

**الف)** آیا عالم آخرت خیالی و صوری است؛ یعنی فعلیت محضه است، و یا مادّی است؛ یعنی دارای قابلیت است؟ و اگر مادی است آیا همین مادّه عالم دنیاست، یا مادّه‌ای متناسب با عالم آخرت؟ صدرالمتألّهین ظاهراً به احتمال اوّل معتقدند و برخی از حکمای متألّه به احتمال سوّم.

**ب)** آیا ثواب و عقاب و جنّت و نار ـ که مسلّماً وجودی مستقلّ از بدن اخروی دارند ـ در درون نفس (به اصطلاح صدرالمتألّهین) می‌باشد؛ یعنی نفس به آنها إحاطه و علم حضوری دارد، یا در بیرون نفس است و علم نفس به آنها حصولی است.

دلالت وضعیه لفظیه در آیات و روایات نسبت به هر دو مسأله کاملاً ساکت است و فقط اصل وجود عینی حقائق اُخروی و محسوس بودن آنها را می‌فهماند. در کلمات متکلّمین شیعه نیز، تا قبل از ملّاصدرا از این مسائل بحثی به میان نیامده است.

متأسّفانه مدرس محترم کتاب «معاد» ـ همچون گروهی دیگر ـ گاهی خیال فلسفی را با خیالات و موهومات خلط می‌کنند و در نتیجه آن را با درون نفسبودن و واقعیت خارجی نداشتن ملازم می‌پندارند[[348]](#footnote-348) و گاهی درون نفس بودن را با درون بدن اُخروی بودن خلط می‌کنند[[349]](#footnote-349)

نتیجه این اشتباهات این است که گمان می‌کنند تمام آیات و روایاتی که سخن از وجود بهشت و جهنّم می‌گوید، نصّ در بطلان فرمایش ملّاصدرا است، و هر کسی که در عبارتی سخن از وجود بهشت و جهنّم محسوس گفته باشد، مخالف ملّا صدرا محسوب می‌شود. بر همین اساس بارها تأکید می‌کنند:

«خیلی واضح است که نظر ملّا صدرا مخالف نصوص آیات و روایات و مخالف نظر جمهور علمای اسلام است»![[350]](#footnote-350)

باری، اگر کسی می‌خواهد مبنای صدرالمتألّهین را نقد نماید، باید از روایات وجود حیث قابلیت و حصولی بودن علم نفس به ثواب و عقاب را إثبات نماید ـ چنانکه برخی‌ حکماء متألّه گفته‌اند ـ و با کمال تأسّف ادلّه مذکور در کتاب «معاد»، همگی کاملا بی‌ربط بوده و نشان تصوّر نشدن صحیح محلّ نزاع است.

### نکته هفتم: همۀ حقایق اخروی درون نفس نیست

از خلط اصطلاح خیال و مادّه فلسفی با خیال و مادّه عرفی بگذریم.

مدرّس محترم کتاب «معاد» در کتاب، ادّعای دیگری را مطرح نموده‌اند و در درس نیز پافشاری می‌‌‌کردند که ملّاصدرا همه حقائق اُخروی را داخل نفس می‌‌‌داند و صراط نیز از حقائق اُخروی است و طبق قاعده شکل اوّل منطق، صراط داخل نفس است؛ در حالی که براساس ظواهر، صراط حقیقتی مستقلّ از نفوس دارد؛ پس کلام ایشان با ظواهر منافی است:

«مبنای ایشان این است که هر چه هست نفس است، خود نفس تکامل می‌‌‌کند خود نفس برای خود بهشت و دوزخ تصوّر می‌‌‌کند، خود نفس میزان است و خود نفس صحیفه أعمال است».

سخن در ارتباط صراط با نفس به تفصیل گذشت و عرض شد گرچه افراد صراط به آحاد نفوس نوعی تعلّق دارد، ولی حقیقت آن به نفس مقدّس حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام و یا به تعبیری معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین متعلّق است و حافظ جنبه وحدت ـ آن که بیرون از نفوس آحاد است ـ آن بزرگواران هستند.

آنچه در اینجا مطرح است صحّت ادّعای قضیه موجبه کلیه است که می‌‌‌خواهد کبرای این استدلال قرار گیرد:

«هر چه در قیامت است نفس است و خود نفس همه کار می‌‌‌کند و جدای از نفوس انسانی در قیامت هیچ حقیقتی نیست».

وقتی از ایشان درخواست شد که مستندی برای این ادّعا ارائه دهند در جلسه بعدی درس، پنج عبارت را به عنوان شاهد ذکر کردند و با تفصیل فراوان همه عبارات را قرائت نمودند، ولی متأسّفانه یک عبارت کاملا بی ربط بود و چهار عبارت دیگر فقط ناظر به لذّات و آلام بهشت و دوزخ بود[[351]](#footnote-351)؛ و به هیچ وجه، مثبِت موجبه کلیه نمی‌‌‌توانست باشد. این مسأله آن قدر واضح بود که با یک تذکر کوچک در هنگام بحث، ایشان اعتراف به ناکارآمد بودن استدلال خویش کردند!

باری کسانی که کمی با حکمت متعالیه آشنا باشند می‌‌‌دانند که بر مبنای حکمت متعالیه موجودات اُخروی دو دسته هستند: دسته اول اموری که قائم به ذات خودند و به ابداع مستقلّ خداوند موجودند، همچون ملائکه و دسته دوّم قائم به نفوس انسان می‌‌‌باشند و لذا مشاهدات انسان برخی در درون نفس خود است؛ یعنی نفس به آن امر مشاهَد محیط است و برخی خارج از نفس است.

ملّاصدرا این همه مباحث مفصَّل و دقیق درباره نحوه وجود ملائکه مطرح کرده است، چطور می‌‌‌توان گفت معتقد است همه چیز در درون نفس است؟ آیا ملّاصدرا معتقد است که حقیقت قرآن ـ که در قیامت طلوع می‌‌‌کند ـ در درون نفس من و معلول نفس بنده و أمثال بنده است؟!

باری، فراموش نمی‌‌‌کنم که در همان أیام وقتی این کلام ایشان را برای یکی از سروران اساتید نقل کردم ایشان بسیار متعجّب شدند: **آیا ایشان حتّی این مسائل مسلّمه حکمت را هم نمی‌‌‌دانند؟!**

به هر حال، چون مسأله بسیار واضح است و در کتب حکمت بارها آمده است و خود ایشان نیز معترف شدند، به شرح و بسط عبارات منقوله ایشان نمی‌‌‌پردازم و فقط صرفاً نشانی عبارات را عرض می‌‌‌کنم:

1 ـ اسفار، ج 9، ص 338، س 1: **فبالموت یرفع الحجاب... بل عینها**.[[352]](#footnote-352)

2 ـ ص 176 س 7: **و اعلم أنّ لکلِّ نفس... کلّها قائمة به.**

3 ـ اصول المعارف، ص 174 س 12: **و جنّة جسمانیة... صقعها.[[353]](#footnote-353)**

4 ـ عرشیه، ص 52، س 21: **ثمّ إنّ کلّ ما یشاهده** تا ص 53 س 2: **مباینة لوجودها**.

5 ـ عرشیه، ص 36 س 14: **قاعدة: إنّ الصور الخیالیة** تا پایان قاعدة ص 37، س 18.[[354]](#footnote-354)

پس از این تفصیل، بار دیگر قسمتی از عبارات پایانی کتاب «معاد» را با هم مرور کنیم و قضاوت را به عهده خواننده می‌‌‌گذارم.

* **«این نوع توجیهات مانند انداختن تیر در تاریکی است».**
* **«آیا مسأله تطایر کتب و مسأله صراط از مسائل غیبی نیست؟! پس چرا درباره آن نظر می‌‌‌دهند؟ چه دلیلی بر این نوع توجیهات دارند؟».**
* **«این برداشت‌ها با نصوص و ظواهر مدارک وحی کاملا منافات دارد».**

روشن است که چه کسی تیر در تاریکی انداخته و کلام واضح و متین را ـ به خاطر ناآشنائی ـ توجیه و تأویل نموده است.

## پاسخ به برخی اشکالات

برخی از ارادتمندان جناب حجة‌الإسلام‌و‌المسلمین سیّدان، در پاسخ برخی از اشکالات گذشته مطالبی را متذکر شدند که برای تکمیل این بحث، خلاصه آن مطالب را به همراه پاسخ آن ذکر می‌‌‌نمایم:

### اشکال اول:

«تقریر مدرّس کتاب «معاد» از کلام صدرالمتألّهین کاملاً صحیح است و اینکه در کتاب «معاد» به ملّاصدرا نسبت داده شده‌است که ایشان وجود پل را در آخرت منکر می‌‌‌باشند، این نسبت از مدرّس محترم نیست؛ بلکه مقرّر در فهم و تقریر کلام ایشان اشتباه کرده‌اند. در تمام مواردی که گفته شده ملّاصدرا وجود پل را منکر است، مراد وجود مستقلّ خارج از نفوس است و در مواردی که گفته شده که روایات دالّ بر وجود پل است، مراد وجود مستقلّ می‌باشد».

#### نقد و بررسی:

**أوّلاً**: بر فرض اشتباهات از مقرّر محترم باشد و مدرّس محترم در توصیف فرمایش صدرالمتألّهین خطا نکرده باشند، ولی باید بدانند مسؤولیت شرعی و عرفی تمام این تهمت‌ها به عهده ایشان می‌‌‌باشد؛ چرا که این کتاب به عنوان تقریر دروس ایشان و با تأیید ایشان ترویج و نشر می‌‌‌شود. وانگهی به چه حقّی مطالب دقیق فلسفی را در جمعی بیان و نقد می‌‌‌کنند که حتّی مقرّر آن درس از فهم صحیح آن عاجز می‌‌‌باشد؟!

**ثانیاً**: با صرف نظر از اشکال مزبور، باز هم توصیف ایشان از نظر ملّاصدرا با مشکلات اساسی مواجه است. ملّاصدرا برای صراط دو جنبه وحدت و کثرت معتقد است و روایات را بر این اساس تفسیر می‌‌‌نماید. حقیر در زمان بحث با مدرّس محترم از هر یک از اساتید مشهد مقدّس و قم که درباره تقریر کلام ملّاصدرا در باب صراط سؤال کردم، بی‌درنگ و با قاطعیت، آن را به شکل وحدت و کثرت تقریر کردند؛ ولی مدرّس محترم نه فقط در تقریر کلام ملّاصدرا به این مسأله اشاره نکرده‌اند، بلکه در هنگام بحث شفاهی که بنده برای ایشان این مسأله را توضیح دادم، به شدّت برایشان عجیب بود و در نهایت به جای قبول به تحقیر بنده پرداختند!

روشن است که توجّه نکردن به دو جنبه صراط، سبب توهّم مخالفت فرمایش ملّاصدرا با مدارک وحیانی می‌‌‌شود و برای ایشان نیز همین توهّم پیش آمده بود. نکته دیگری که در کلام ملّاصدرا بسیار مهمّ است، تفکیک بین صراط دنیا و آخرت و وجود حمل حقیقت و رقیقت بین آن دو است. مدرّس محترم أصلاً به این نکته پیش پا افتاده توجّه نداشتند و این امر سبب تحیّر ایشان در عبارت صدرالمتألّهین بود. همانطور که در متن کتاب «معاد» آمده، در درس نیز اصرار داشتند که صدرالمتألّهین متحرّک و مافیه‌الحرکة و مبدأ و مقصد در صراط اُخروی را نفس می‌‌‌داند و تندی و کندی در مسیر صراط، مربوط به حرکت نفس است و عبارت «أقول» در پایان کلام ملّاصدرا را ـ که ناظر به صراط دنیاست ـ حمل بر صراط آخرت می‌‌‌کردند؛ در حالی که ملّاصدرا متحرّک را بدن اخروی و ما‌فیه‌الحرکة را پل محسوس و مبدأ را موقف و مقصد را جنّت جسمانی می‌‌‌داند.

**ثالثاً**: انصاف این است که مشکلات کتاب مربوط به مدرّس است نه مقرّر. مدرّس کتاب، از درون نفس بودنِ چیزی، خیالات بودن و عینیت نداشتن می‌فهمیده و می‌‌‌فهمند و نحوه وجودات عالم مثال برایشان روشن نشده‌است؛ و لذا گاهی از آن به خیالات تعبیر می‌‌‌کنند و گاهی می‌‌‌گویند: «اگر بهشت و جهنّم در درون نفس بود و صورت محضه بود باید قابل لمس نمی‌‌‌بود؛ ولی روایات حاکی از قابل لمس بودن آن است»[[355]](#footnote-355). وجود غیر‌مستقلّ و در درونِ نفس به این معنا که ایشان تصوّر می‌‌‌کنند، بیان دیگری از نبودن است و اگر گاهی می‌‌‌گویند: پل نیست، و گاهی می‌‌‌گویند: پل مستقلّ از نفس نیست، و گاهی می‌‌‌گویند: روایات می‌‌‌گوید پل هست، وگاهی می‌‌‌گویند: پل مستقلّ است، همه این اختلافات، ناشی از تصوّر نکردن صحیح مطلب است.

اگر ایشان اصول اوّلیه مطلب ملّاصدرا را می‌‌‌دانستند، هرگز عبارت «أقول» را حمل بر صراط اُخروی نمی‌‌‌کردند، و در فهم عبارت به این سردرگمی دچار نمی‌‌‌شدند و جرأت نمی‌‌‌کردند به بزرگان جسارت نموده و بگویند ملّاصدرا در مبحث صراط سائر مباحث تدلیس کرده است.

در درون نفس بودن و مصنوع نفس بودن در اصطلاح حکماء ربطی به قابل لمس نبودن و حجم نداشتن و امثالِ اینها ندارد و إدراک انسان از صراط داخل نفس دقیقاً مانند إدراک پلی است که در دنیا باشد و از آن عبور کند، هر دو دیده می‌‌‌شوند و هر دو لمس می‌‌‌گردند و انسان بر هر دو حرکت می‌‌‌کند، و این حرکت، حرکت در مقوله أین است نه مثل حرکت نفس در صراط دنیا که در جوهر خود حرکت می‌‌‌نماید.

به هر حال وقتی ایشان اصرار دارند ملّاصدرا مبدأ و مقصد و متحرّک و مافیه‌الحرکة را نفس می‌‌‌داند، لازمۀ این کلام این است که دیگر پلی در کار نباشد. این مطلب در کتاب آمده و نمی‌توان اشتباهی چنین بزرگ را به مقرّر نسبت داد، افزون بر این، در درس نیز بر این امر اصرار می‌‌‌ورزیدند.

### اشکال دوم:

«اینکه گفته می‌‌‌شود مدرّس محترم کتاب «معاد» با اصطلاحات فلسفی آشنائی ندارند و معنای خیال و صورت و... را نمی‌‌‌دانند، اشتباه است. بنده خودم در درس ایشان شرکت می‌‌‌کردم و ایشان صورت را به معنای فعلیّت و مادّه را به معنای حیث قابلیّت تعریف کردند».

#### نقد و بررسی:

بنده نیز شکی ندارم که ایشان مدّتی از عمر خود را در تورّق کتب حکمت گذرانده‌اند؛ لیکن تمام سخن این است که حکمت، فهمیدن و هضم کردن می‌‌‌خواهد، نه از برکردن، درس گرفتن و زانو زدن می‌‌‌طلبد، نه ورق زدن و مطالعه کردن.

تفاوت افراد فلسفه‌دان با افرادی که مدّعی‌اند فلسفه را می‌‌‌فهمند در همین بزنگاه‌ها روشن می‌‌‌شود. انسان اصطلاحی را می‌‌‌شنود و تعریف آن را از برمی‌کند، ولی به علّت شدّت انس با الفاظ عامیانه و هضم نشدن معنای دقیق اصطلاحی، گاهی لوازمی را بر آن امر بار می‌‌‌کند که معلوم می‌‌‌شود تصوّر صحیحی از اصطلاح ندارد.

آری!

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خوش بود گر محک تجربه آید به میان |  | تا سیه‌روی شود هر که در او غش باشد |

نمونه‌های برخی عباراتشان گذشت و به برخی از آن ـ همراه با نقد ـ در خاتمه اشاره نموده‌ام و اگر کسی چند صباحی فلسفه خوانده باشد، امثال این عبارات و اشتباهات را، در تمام آثار کتبی و شفاهی ایشان می‌‌‌بیند.

### اشکال سوم:

«اشکال به عباراتی مثل «آیات و روایات» و یا «اتفاق علمای مسلمین» اشکال علمی نیست. این تعابیر از باب **مسامحه** است. وقتی می‌‌‌گویند: «از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌‌‌شود» و یا «آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند» مراد این است که در مجموعه آیات و أخبار چنین مطلبی هست، حال چه فقط در اخبار باشد و یا در هر دو».

#### نقد و بررسی:

غرض حقیر نیز فقط بیان همین سیره ایشان بود که در مقام تخطئۀ علمای اسلام و ردّ ایشان، بدون هیچ دقّتی هر چه مناسب با مطلب از پیش تعیین شده باشد گفته می‌‌‌شود. در مسأله‌ای که غالب بزرگان تا قرن دهم مخالف یا ساکت می‌‌‌باشند، ادّعای اجماع می‌‌‌نمایند و از چیزی که در قرآن از آن اثری نمی‌باشد، تعبیر به صراحت آیات می‌‌‌نمایند و آن وقت به «مسامحه» عذر می‌آورند. آیا فضای بحث علمی فضای مسامحه و سهل انگاری است؟ آیا راضی‌اند که مخالفین ایشان با همین مسامحات به نقد ایشان بپردازند؟ وانگهی این مسامحات سبب به خطا افتادن مخاطبین است. آیا واقعاً هر کس می‌‌‌شنود که **آیات و روایات** با نظر ملّاصدرا مخالف است، از آن می‌‌‌فهمد که آیات یا روایات مخالف است؟

همین بی‌دقّتی‌ها و مسامحات و نسبت‌های دروغین، سبب شده که بسیاری از طلّاب مبتدی و متوسّط در حوزه مشهد، ملّاصدرا و حکماء و عرفاء را نه به عنوان عالمانی خطاکار، بلکه به عنوان دشمنان دین و مخالفین قرآن و عترت می‌‌‌شناسند و هم اکنون که بنده این سطور را می‌‌‌نویسم عدّه‌ای از ایشان، امثال علّامه طباطبائی و رهبر فقید انقلاب و علّامه حسینی طهرانی قدّس‌سرّهم و آیت‌الله حسن‌زاده و آیت‌الله جوادی آملی دامت‌معالیهما را صراحةً کافر می‌‌‌دانند!!

آیا بزرگان تفکیکی گمان می‌‌‌کنند در مواقف سخت عالم آخرت نیز، همچون دنیا می‌‌‌توانند به مسامحه عذر آورند؟! کسانی که متخصّص در حکمت و عرفان نیستند حقّ اظهار نظر در این امور را ندارند و اگر ندانسته اظهار نظر کنند و غیرعمدی در خطا بیافتند، باز در درگاه خداوند قهّار جبّار مؤاخَذ خواهند بود.

# خاتمه: جایگاه عقل

آنچه گذشت نمونه‌ای از مواردی بود که درباره آن ادّعا می‌‌‌کردند رأی شریعت مقدّس با کلام اهل حکمت در کمال تنافی و تغایر است و روشن شد که مدّعی نه رأی شریعت را درست تبیین کرده‌اند و نه کلام اهل حکمت را.

ادّعای تباین و تغایر دو نظر وقتی جا دارد که مدّعی، هر دو طرف را دقیقاً بشناسد و سپس به مقایسه بپردازد. کسانی که حتّی با اصطلاحات حکمت ناآشنایند اگر ادّعای تغایر و تنافی آراء حکما با معارف وحیانی را بنمایند، از جادّه انصاف خارج شده‌اند.

مدرّس محترم برای اثبات اینکه درس معقول و فلسفه رائج در حوزه‌ها در حقیقت حرکتی عقلانی نیست در «الفوائد النبویة» به دو دلیل استدلال کرده‌اند که یکی از آن دو این است:

عدمُ تطابق نتائج أکثر المباحث المهمّة الاعتقادیة مع ما ورد فی الشریعة من الوحی، و کذلک نتائج العرفان المصطلح المتداول.[[356]](#footnote-356)

«مطابق نبودن نتائج غالب مباحث مهمّ اعتقادی در فلسفه، با آنچه در شریعت از طریق وحی آمده است، و همچنین مطابق نبودن نتائج عرفان مصطلحِ متداول با شریعت».

با توجّه به آنچه گذشت دیگر احتیاجی به پاسخ دادن به این استدلال نیست؛ چون معلوم شد که مدّعی محترم به علّت دوری از علوم عقلی و اکتفا به مطالعه و تصفّح برای فهم مراد حکمای متألّه شیعه، مطالبی از کلمات ایشان برداشت می‌‌‌کنند که فرسنگ‌ها با آنچه هست فاصله دارد، و از طرفی مطالبی را به وحی نسبت می‌‌‌دهند که صرفاً نتیجه شتاب‌زدگی در استنتاج و تطبیق مدارک وحیانی با معتقدات پیشینی است و لذا قضاوتشان در امثال این مطالب قابل اعتماد نیست.

## علت اجتناب حکمت‌دانان از بحث با تفکیکیان

مشکل ناآشنائی با علوم عقلی، از مشکلات فراگیر بزرگان مکتب تفکیک است، و سبب شده که بزرگان اهل حکمت هیچ کدام اعتنائی به آثار ایشان نکنند و حاضر به بحث شفاهی و یا نقد و انتقاد کتبی نگردند؛ چرا که شرط اوّل این امور داشتن زبان مشترک است.

وقتی مخاطب انسان از «خیال»، خیالات بفهمد و از «مادّه»، جسم متوجّه شود و از «صورت»، تصویر و نقاشی برداشت کند، روشن است که راه بحث و مناقشه بسته می‌‌‌شود. و تعلیم این مطالب به شکل صحیح نیز کار محفل بحث نیست، بلکه مجلس درس مستقلّی را با چندین ساعت فرصت می‌‌‌طلبد.

بر همین اساس است که از هر کس که دعوت به بحث می‌‌‌شود عذر می‌‌‌آورد و بحث را بی‌فائده می‌‌‌شمارد؛ و کسانی که به خاطر ادب و احترام قبول می‌‌‌کنند، نهایةً به نتیجه‌ای جز نتیجه سابق نمی‌‌‌رسند.

به عنوان نمونه یکی از کسانی که حاضر به نقد کتبی ایشان شد، استاد مکرّم آیت‌الله حاج شیخ علی رضائی دام‌عزّه هستند که نقدهای مدرّس محترم کتاب «معاد» بر روش تفسیر قرآن به قرآن در «المیزان» را پاسخ گفته‌اند[[357]](#footnote-357) و بنا بود که اگر نقدها وارد نیست مدرّس محترم دوباره پاسخ دهند، ولی پاسخی نیامد و مع الأسف همان مطالب قبلی دوباره تکثیر می‌شود و منتشر می‌گردد!

نمونۀ دیگر بحث‌های استاد مکرّم حجة‌الإسلام‌و‌المسلمین فیّاضی و حجة‌الإسلام‌والمسلمین پارسانیا با مدرّس محترم در دو جلسه همایش «عقل و وحی» است که سرنوشتی مشابه دارد.

در سلسله بحث‌های مدرّس محترم با آیت‌الله جوادی آملی مدّظلّه‌العالی، ایشان تقریباً از جلسه سوّم تا پایان مباحث کتاب، تلاش می‌‌‌کنند که برای مدرّس محترم کتاب «معاد» روشن شود که مادّه فلسفی به معنای قابلیّت در مقابل فعلیّت است و ربطی به مادّه در لغت فارسی عامیانه ندارد؛ و صورت فلسفی یعنی «حیثیّت فعلیّت شیء» و ربطی به شکل و تصویر در زبان فارسی ندارد[[358]](#footnote-358).

ولی متأسّفانه مدرّس محترم به علّت ناآشنائی زیاد، همان مطالب قبل را تکرار می‌‌‌کنند و حقّ هم دارند؛ چون اینها مطالبی است که محتاج شرکت مستمرّ در درس فلسفه در نزد اهل فنّ است و در «مجلس آکنده از محبّت و احترام بحث» حلّ نمی‌‌‌شود.

به این عبارات از مدرّس محترم کتاب «معاد» در بحث با آیت‌الله جوادی مدّظلّه‌العالی نظر کنید:

«ممکن است شرائط آن عالم شرائطی باشد که احتیاج به هیولیٰ نباشد در عین این که جسم جهت مادّی داشته باشد که صورت به آن عارض شود، ولی در عین حال لازم نیست هیولیٰ داشته باشد»[[359]](#footnote-359).

«آنچه از مدارک استفاده می‌‌‌شود این است که بهشت و جهنّم تنها صورت نیست، بلکه قابل لمس است، اجزاء دارد»[[360]](#footnote-360).

«آیات و روایات نه تنها دلالتی بر مدّعای ایشان [صدرالمتألّهین] ندارد، بلکه متناسب با آن هم نیست، مثل خوردن ثمار ـ که در برخی روایات آمده است ـ که ظاهر این است که حجم دارد بنابراین مادّه‌ای ـ ولو مناسب با آن عالم ـ دارد»[[361]](#footnote-361).

از این عبارات کاملاً معلوم است که گوینده محترم، «مادّه» را غیر از هیولی می‌‌‌دانند و «صورت» را نقّاشی و تصویری غیرقابل لمس و فاقد أجزاء می‌‌‌شمارند، و حجم را شاهد بر داشتنِ «مادّه» می‌‌‌گیرند!

روی همین اساس است که یکی از تلامذه آیت‌الله جوادی از ایشان نقل کردند که: از همان جلسات اوّل معلوم بود که ایشان خیلی ناآشنایند، ولی من به احترام سیادت ایشان، چندین جلسه در بحث حاضر شدم تا اینکه دیدم هیچ فائده‌ای ندارد.

متأسّفانه برادران تفکیکی مسلک ـ که حتّی از اصطلاحات بی‌خبرند ـ این مباحثه را شاهدی بر قوّت علمای تفکیکی در مقابل حکما می‌‌‌شمارند[[362]](#footnote-362).

## استدلال تفکیکیان به اختلاف آراء در ردّ روش عقلی

باری اکنون که سخن به خاتمه این رساله رسیده، جا دارد که دلیل دیگر ایشان بر عقلانی نبودن علم معقول و فلسفه در حوزه‌ها را که در جای جای آثارشان ذکر کرده‌اند و در محافل و مجالس مختلف نیز تکرار می‌‌‌کنند، نقل نمائیم و به مواضع خلل و نقد آن اشاره کنیم:

در «الفوائد النبویة» گویند:

انّ اختلاف الفلاسفة فی المسائل الکثیرة المهمّة علی حدّ التّضاد ینبئ عن ذلک [أی عدم کون الفلسفة حرکة عقلیة]، اذ لو کانت الحرکة عقلانیة علی أساس ترتیب البدیهیات و الوصول منها إلی النظریات لم‌یکن الاختلاف کذلک إذ العقل یکشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فیه[[363]](#footnote-363).

«اختلاف فلاسفه ـ به نحو تضادّ و غیرقابل جمع ـ در مسائل مهمّ بسیار، از عقلانی نبودن حرکت فکری در فلسفه خبر می‌‌‌دهد؛ زیرا اگر حرکت عقلانی و براساس چیدن بدیهیات و رسیدن به نظریات باشد، چنین اختلافی به وجود نمی‌‌‌آید، چرا که عقل از واقع پرده بر می‌‌‌دارد و در واقع اختلاف و تفاوتی نیست.»

و در «میزان شناخت» در توضیح بیشتر می‌‌‌گویند:

«اگر گفته شود اختلاف فلاسفه در مسائل مختلف را نمی‌‌‌توان دلیل بر نادرستی و عدم اطمینان به روش فلسفی دانست ـ همانطور که اختلاف فقها را نمی‌‌‌توان دلیل بر نادرستی فقه و فقاهت بشمار آورد ـ گوئیم: مقایسه بین روش فلاسفه و فقها در جهت مورد نظر، مقایسه صحیحی نیست؛ زیرا:

**أوّلاً**: فلاسفه مدّعی قطع به واقع و رسیدن به حقیقت می‌‌‌باشند، ولی با توجّه به اختلاف شدیدشان با یکدیگر با توجّه به آنچه گفته شد قطع‌آور نخواهد بود، أمّا فقهاء، مدّعی قطع نبوده و اختلافشان چیزی را بر خلاف مدّعای آنها ثابت نمی‌‌‌کند، بلکه می‌‌‌گویند که استنباط ما در بسیاری از موارد برایمان اطمینان آور است.

**ثانیاً**: فقها، بر اساس تکلیفی که دارند عمل نموده‌اند، تکلیفی قطعی و یقینی؛ و آن مراجعه به کتاب و سنّت و فرموده‌های عترت است. تمسّک به دو ثقل عظیم جسته‌اند و اگر در استنباط آنها اشتباهی پیش آید معذورند؛ چرا این که راهی جز این ندارند، به خلاف فلاسفه که مدّعی رسیدن به واقع می‌‌‌باشند؛ و چون در ارتباط با عقائد و معارف هستند باید راهشان یقینی باشد، و اگر یک در هزار احتمال خلاف واقع بدهند باید از آن واقع صرف نظر نموده و واقع را همان طور که هست به اجمال و ابهام و هر آنچه که هست معتقد گردند.» [[364]](#footnote-364)

## نقد این استدلال

در پاسخ لازم است به جهاتی اشاره شود:

### 1و 2 نقض به اصول عقاید و مبانی کلامی اجتهاد

1 ـ اگر این استدلال تمام باشد (یعنی اختلاف فراوان کشف از عقلانی نبودن حرکت بنماید و شاهد غیرقابل اطمینان بودن مسیر باشد) باید همه ما دست از اعتقاد به اصول دین و مذهب بشوئیم؛ چرا که می‌‌‌دانیم که همیشه اختلافات عمیقی درباره اصل وجود خداوند سبحانه و تعالی و وحدت و یکتایی او و صفات ایجابی و سلبی و لزوم بعثت انبیا و طریق اثبات نبوّت، و درباره ولایت حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام ، میان اندیشمندان عالَم و متفکران مسلمان و غیرمسلمان بوده و هست، و همه مدّعی بطلان نظر دیگری و حقّانیت رأی خویش‌اند و ادّعای قطع می‌‌‌کنند.

هم اکنون عدّه زیادی از هستی شناسان غرب و شرق در وجود خداوند متعال تشکیک می‌‌‌کنند و أدلّه اقامه شده را باطل می‌‌‌شمرند، و گروه بسیاری از معرفت شناسان و فلاسفه ذهن در جای جای عالم وجود هر گونه شناخت یقینی را به خصوص نسبت به امور غیرمحسوس ـ همچون وجود خداوند ـ منکرند. عدّه‌ای از حکمای هندی از دیر باز نبوّت را انکار می‌‌‌کرده‌اند و در عوض، عدّه‌ای هم اکنون برخی را پیامبر می‌‌‌نامند.

اختلافات در اثبات ولایت حضرت أمیرالمؤمنین علیه‌أفضل‌التحیة‌و‌السّلام نیز بیش از آن است که محتاج به توضیح باشد.

پس (به نحو قضیه مانعة الخلّو) یا این دلیل، باطل است و یا دینداری عالمانِ دینی شیعه.

2 ـ از اصول عقائد که بگذریم، این نقد به خود علم فقه نیز وارد است؛ زیرا فقیهی که قدم در علم فقه و اصول می‌‌‌نهد پیشاپیش غیر از اصول عقائد باید مباحث بسیاری را تنقیح کرده باشد که همه آنها اختلافی است؛ مانند:

آیا قرآن مصون از تحریف است؟ آیا وحی مصون از خطاست؟ آیا رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و أهل بیت علیهم‌السّلام معصوم بودند؟ آیا خداوند از الفاظ قرآن معانی خاصی را اراده کرده است؟ آیا راهی برای فهم یک متن وجود دارد؟ آیا دین قابل قبض و بسط است؟ آیا دین، جهان شمول و مکان شمول است؟ قلمرو دین تا کجاست؟ آیا دین برای مدیریت جامعه کافی است؟ و چندین و چند بحث دیگر که امروز بازار آنها داغ است.

فقیه وظیفه دارد در همه این بحث‌ها صاحب مبنا باشد و گرنه نتیجه تابع أخسّ مقدّمات است و مقلّد در این مباحث، مجتهد در فقه نخواهد بود و روشن است که راه در بسیاری از این بحث‌ها منحصر در عقل صرف است و از مدارک نقلی کاری بر نمی‌‌‌آید.

پس (به صورت قضیه مانعة الخلّو) یا دلیل مزبور باطل است یا فقاهت فقهای شیعه که بر این اساسِ غیرقابل اطمینان استوار شده است.

### 3. نقض به علم فقه

با صرف نظر از این مباحث، یعنی مبانی کلامی اجتهاد، آیا فقها در فقه مدّعی وصول به واقع می‌‌‌باشند یا عمل به وظیفه؟! مدرّس محترم فقهاء را مدّعی وصول به واقع نمی‌‌‌دانند در حالی که این مغالطه اشتراک لفظی است. گرچه فقیه خود را واصل به حکم واقعی نمی‌‌‌داند، ولی خود را مدّعی وصول به حجّت واقعی می‌‌‌داند[[365]](#footnote-365). لذا در اصول اصرار می‌‌‌ورزند که گرچه حجج و امارات نسبت به واقع، ظنّی است ولی دلیل حجیت آنها باید قطعی باشد؛ یعنی باید یقین کنیم که فلان چیز برای ما در نزد خداوند حجّت است و إلّا فائده ندارد؛ لذا می‌‌‌گویند:

«عدم العلم بالحجیة مستلزم لعدم الحجیة»[[366]](#footnote-366).

«نتیجه علم نداشتن به حجیت، نبودن آن است.»

فقیه تمام تلاش خود را می‌‌‌نماید که به آنچه بین او و خداوند حجّت است و حجّیتش یقینی است برسد، ولی معذلک می‌‌‌بینیم در باب حجّیت أمارات اختلافات ریشه‌ای وجود دارد؛ برخی قائل به انسداد باب علم و علمی هستند و وجود هر گونه ظنّ خاص را انکار می‌‌‌کنند و آن وقت، نزاع دارند که نتیجه انسداد کشف است یا حکومت؟ آیا حجّیت مظنون الطریقیه است یا حجّیت مظنون الواقع؟ و آیا شامل ظنونی که از آنها نهی شده است نیز می‌‌‌شود یا نه؟ و أمثال اینها.

و برخی مدّعی انفتاح باب علمی هستند و سپس نزاع می‌‌‌کنند آیا حجّیت ظواهر مقید به ظنّ فعلی است؟ و اگر نه، آیا مقید به عدم ظنّ به خلاف است یا نه؟ صغریات أصالة الظهور چیست؟ آیا اجمالِ مخصّص به عام سرایت می‌‌‌کند؟ آیا قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق است یا نه؟ و ده‌ها نزاع دیگر که همه نزاع در اصل تشخیص حجّت است که باید نهایةً منجر به قطع شود.

حاصل اینکه فقیه مدّعی قطع به حکم ظاهری (معذِّر و منجِّز واقعی) است گرچه مدّعی قطع به واقع نمی‌‌‌باشد.

و به بیان دیگر، اختلاف دو فقیه در فتوا اختلاف «أدری» و «لاأدری» نیست، بلکه اختلاف «أدری» و «أدری لا» است. یکی می‌‌‌گوید: آنچه خداوند حجّت قرار داده است و یا آنچه عقل حکم به معذریت آن و منجزیت آن می‌‌‌نماید قطعاً چنین است و دیگری می‌‌‌گوید: خیر، تو راه را اشتباه رفته‌ای، و.... و اگر اینطور نبود أصلا بحث فقهی معنا نداشت و یکی می‌‌‌گفت من چنین فهمیده‌ام و وظیفه‌ام این است، و دیگری می‌‌‌گفت: من وظیفه‌ام چیز دیگری است، چون طوری دیگر می‌‌‌فهمم. و به همین جهت، تقلید فقیه از فقیه جائز نیست[[367]](#footnote-367).

### 4. تفاوت قطع و اطمینان، فقه را از فلسفه جدا نمی‌‌‌کند

چه تفاوتی است بین ادّعای قطع و ادّعای اطمینان تا به وسیله آن فقه از فلسفه جدا گردد؟ اگر کثرت اختلافات حاکی از ناامنی طریق است پس چنانکه نباید از این راهِ ناامن تحصیل قطع نمود، تحصیل اطمینان نیز نباید کرد، و باید از آغاز از پیمودن این طریق اجتناب ورزید، گرچه پس از حصول قطع ـ یا شاید اطمینان ـ دیگر نهی فائده نداشته باشد.

و اگر مراد این است که با کثرت اختلاف، ثبوتاً و در متن واقع نمی‌‌‌توان تحصیل قطع کرد ولی می‌‌‌توان تحصیل اطمینان نمود، باز هم غلط است؛ زیرا اگر کثرت اختلاف أماره ناامنی است، چگونه انسانِ آگاه به ناامنی طریق، از همان طریق تحصیل اطمینان کند؟

وانگهی یا اطمینان حجّیت ذاتی ندارد (همانطور که برخی معتقدند) پس فقیه باید در نهایت به قطع برسد و حقّ ادّعای صرف اطمینان ندارد، و یا این که حجّیت ذاتی دارد و اختلاف نظرات گوناگون مانع از پیمودن راه تحصیل اطمینان نیست، پس فیلسوف هم حقّ دارد به معارف الهی تحصیل اطمینان کند و نزد خدا معذور خواهد بود. و بالأخره فارقی بین فلسفه و فقه وجود نخواهد داشت.

### 5. راه احتیاط برای فقهای احتیاطی باز است

می‌فرمایند: فقهاء معذورند چون راه دیگری ندارند، ولی فلاسفه معذور نیستند، چون می‌‌‌توانند به اعتقاد اجمالی اکتفاء کنند. این کلام نیز بی‌اساس است. چرا که فقیهِ انسدادی است که خود را بدون چاره می‌‌‌داند و می‌‌‌گوید دست من از همه جا بسته است و لذا تبعیض در احتیاط نموده و به امتثال ظنّی اکتفاء می‌‌‌کنم، ولی فقیه انفتاحی مدّعی بیچارگی نیست، بلکه مدّعی است که می‌‌‌دانم که وظیفه‌ام این است و لا غیر، و لذا همه می‌‌‌دانند که فقیه انفتاحی با وجود تمکن از احتیاط، احتیاط نمی‌‌‌کند؛ و روی همین جهت است که عدّه‌ای می‌‌‌گویند: انسان یا باید مجتهد باشد یا مقلّد و یا محتاط.

راه احتیاطی که مخلّ به نظام نباشد و موجب عسر و حرج نیز نگردد بر فقیه انفتاحی باز است و مع ذلک به فتوای خود عمل می‌‌‌کند؛ لذا این کلام که «فقهاء چون راه دیگری ندارند معذورند» معنای درستی ندارد. ملاک معذوریت، نداشتن راه نیست؛ ملاک ادّعای قطع به حجّیت ظنون خاصّه است که حتّی در ظرف تمکن از احتیاط و بلکه حتّی در ظرف تمکن از تحصیل علم تفصیلی (در نزد بعضی)، انسان را معذور می‌‌‌دارد.

اگر قطع حجّت است و می‌‌‌تواند مستند قرار گیرد، پس قطع فیلسوف هم باید بتواند مستند اعتقادش قرار گیرد و نباید او را الزام به اعتقاد اجمالی نمود.

### 6. پاسخ حلّی مغالطۀ مذکور

أمّا دلیل حلّی این استدلال این است: که کثرت اختلاف شاهد بر بطلان همه نظرات نیست، بلکه دلیل بر بطلان همه به جز یکی است. پس شاید یکی از نتائج صحیح باشد، بلکه اگر نظرات در طرفین نقیض باشد یقینآ یکی از آن دو صحیح خواهد بود.

حال فرض کنید کسی می‌‌‌خواهد نظر صحیح یا محتمل الصّحة را از بین نظرات جدا کند. اگر یک نظر را به طور اتّفاقی (یعنی بدون مرّجح عقلانی) انتخاب کند، این راه اطمینان آور نیست، بلکه به حسب تعداد نظرات و درصد احتمالِ وجود نظر صحیح، احتمالِ یافتن نظر صحیح خواهد بود.

مثلا اگر دو نظر متناقض: «اتّحاد عاقل و معقول گاهی حقّ است» و «اتّحاد عاقل و معقول همیشه باطل است» را فرض کنیم؛ چون می‌‌‌دانیم حتماً یکی صحیح است، پس کسی که اتّفاقی یکی را انتخاب می‌‌‌کند راهش اطمینان‌آور نیست و پنجاه درصد احتمال خطا دارد؛ دقیقاً مثل کسی که از بین دو جعبه که یکی حاوی طلا و دیگری خالی است، یکی را اتّفاقی بردارد، که احتمال یافتن جعبه طلا بیش از پنجاه درصد نخواهد بود.

امّا اگر فرض کنید برای انتخاب یکی از دو طرف به ملاکی بیرونی تمسّک کردیم، مثلا جعبه «ألف» علاماتی داشت که شاهد محتوی بودن بر طلا است، طبیعةً در اینجا ضریب إطمینان تشخیص ما بالا خواهد رفت؛ و اگر بدانیم که خداوند به ما دست داده است و می‌‌‌توانیم این دو جعبه را وزن کنیم و سنگین را از سبک تمیز دهیم، آن وقت با کمال اطمینان جعبه سنگین را بر می‌‌‌داریم و یقین خواهیم کرد که جعبه سبک همان جعبه خالی است.

حال آیا خنده دار نیست کسی بگوید: چون از آغاز کار دو جعبه در اینجا بود تو نباید یقین کنی، شاید اشتباه کرده باشی؟!

تمام سخن ما این است که خداوند به انسان عقل داده است و عقل انسان در معقولات، کار همان دست را ـ بلکه کار ترازو را ـ در موزونات انجام می‌‌‌دهد، و حرف حق را از باطل تشخیص می‌‌‌دهد.

اگر درباره وجود خداوند و صفات او جلّ و عزّ ده قول باشد، چون عقل داریم و منطق را ـ که علم المیزان است ـ خداوند در ما به ودیعت نهاده است در بین ده قول، حقّ را از باطل تشخیص می‌‌‌دهیم و با کمال آرامش و طمأنینه می‌‌‌گوئیم: منکران خداوند به بیراهه رفته‌اند، منکران حِکمت إلهی و علم و قدرت إلهی به بیراهه رفته‌اند و...

اگر همه عالم جمع شوند و انکار ولایت حضرت مولی الموالی أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام را بنمایند، وقتی ترازوی عقل خدادادی، اثبات ولایت می‌‌‌کند با قاطعیت می‌‌‌گوئیم: همه اشتباه کرده‌اند و هکذا.

تفکیکیان می‌‌‌گویند: عقل وقتی ارزش دارد که بینات را بیان کند، عقلِ فطری باشد، همگان در آن شریک باشند و... نظرات فلاسفه بر اساس مبادی عقلی بین نیست.

در پاسخ عرض می‌‌‌شود: اگر مراد از بین فقط قضایای بدیهیات ششگانه منطقی است که دیگر باید دست از اسلام شست؛ چون اصول عقائد اسلام همه از نظریات پیچیده محسوب می‌‌‌شود، گرچه از باب جدال أحسن برای عامّه می‌‌‌توان قیاسات خطابی کوتاه هم چید، ولی اهل فنّ می‌‌‌دانند که چنین قیاسات آسانی در باب براهین اصول عقائد وجود ندارد.

و اگر مراد عقل نظری است ملاک بین بودن چیست؟ برخی از مردم عوام تساوی زوایای مثلث با 180 درجه نیز برایشان غیربین (نا آشکار) است و هر چه هم برای آنها توضیح داده شود بین نمی‌‌‌شود؛ و برخی از نوابغ معادلات پیچیده ریاضی برایشان بین است.

آیا یک مطلب را همه باید بفهمند تا حقّ باشد؟ نوابغ عالم حقّ ندارند در رشته‌های مختلف حقائقی را کشف کنند که عامّه نمی‌‌‌فهمند و برایشان بین نیست؟

آقا شیخ محمّد حسین غروی اصفهانی که در سی سالگی «نهایة الدرایة» می‌‌‌نویسند نباید در چهل و پنج سالگی وحدت شخصیه وجود و معاد حکمت متعالیه را بفهمند، چون برای برخی آقایان این مطالب بین نیست!! علّامه طباطبائی نباید قِدَم زمانی و توحید أفعالی را بفهمند، چون فلان آقا این قضیه را نمی‌‌‌فهمند! هر وقت همه عوام و علما فهمیدند آن وقت نوابغ هم حقّ فهمیدن دارند!!

بله، افرادی که ذهنشان قوی نیست و از تیزهوشی و استعداد وافر برخوردار نیستند و همچون کودکی می‌‌‌مانند که نه جعبه خالی را می‌‌‌توانند بلند کنند و نه جعبه پر را، و توان تشخیص ندارند؛ این افراد حقّ فلسفه خواندن و غور در مطالب عقلی ندارند مگر از باب حسن ظنّ به نوابغ علمای شیعه و یادگیری نظرات آنها.

آری خواندن حکمت شرائطی دارد: التزام تامّ به شریعت و قدم راسخ درتهذیب نفس و توسّل به مقرّبان درگاه خداوند، هوش و استعداد وافر، همّت‌عالی در درس و بحث و تفکر، زانو زدن در نزد اساتید و اهل فنّ، ثبات قدم واستقامت در فهم مطالب و....؛ چنانچه صدرالمتألّهین در این باره می‌فرماید:

فان لقبول الحکمة و نور المعرفة شروطاً و اسباباً؛ کانشراح الصدر وسلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأی، و حدّة الذهن، و سرعة الفهم، مع ذوق کشفی، و یجب مع ذلک کله ان یکون فی القلب المعنوی نور من الله، یوقدبه دائماً کالقندیل و هو المرشد الی الحکمة، کما یکون المصباح مرشداً الی مافی البیت. و من لم‌یکن فیه هذه الامور فضلاً عن النور فلایتعب نفسه فی طلب الحکمة، و من کان له فهم و ادراک و لم‌یکن له حدسٌ کشفی و لا فی قلبه نورٌ یسعی بین أیدیهم و بأیمانهم فلا تتمّ له الحکمة أیضاً و ان سدد من اطرافها شیئاً، و احکم من مقدماتها شطراً «... وَ مَن لم‌یجْعَلِ الله لَهُ نُورآ فَمَا لَهُ مِن نُور»[[368]](#footnote-368).

همانطور که چنین نیست که همه کسانی که رسائل و کفایه می‌‌‌خوانند حقّانیت آراء شیخ و آخوند را بفهمند، بلکه به اعتماد بزرگواری و دقّت این بزرگان، آراء آنها را فرا می‌‌‌گیرند؛ کسانی که وارد فلسفه می‌‌‌شوند نیز اگر هوش و استعداد قوی ندارند تا در اثر ممارست پس از پانزده تا بیست سال مجتهد در علوم عقلی شوند، اوّل باید تاریخ بزرگان شیعه را بخوانند و ارزش معتقدین به این علوم را بشناسند آن وقت از باب حسن ظنّ به علمای شیعه، آراء آنها را بیاموزند.

باید نظر به تاریخ کنند تا دریابند که عرفا و فلاسفه شیعه همان نوابغ علمای شیعه‌اند که در عین داشتن ید طولی در حکمت، در فقه نیز یا أعلم بوده‌اند و یا شبهه أعلمیت داشته‌اند.

هنوز یاد و خاطره آیات عظام سید علی شوشتری (استاد اخلاق شیخ انصاری)، شیخ الشریعه اصفهانی، آقا سید حسن صدر، آشیخ محمّد حسین کاشف الغطاء، آقا سید أحمد کربلائی، آقا شیخ محمّد حسین غروی اصفهانی (کمپانی)، آقا سید جمال الدّین گلپایگانی، آقا سید هادی می‌لانی، آقا سید روح الله موسوی خمینی و علّامه طباطبائی، در گوش حوزه‌های علمیه طنین انداز است.

آری، از هر کسی توقّع فلسفه فهمیدن نیست، و مخالفین فلسفه عمدةً یا افراد فلسفه نخوانده‌اند ، و یا افرادی که سوء ظنّ به حکمت و حکما داشته و بهره هوشی خوبی نیز نداشته‌اند.

وقتی سخن به اینجا می‌رسد، عدّه‌ای سریعاً فهرستی از علمای تفکیکی را ارائه می‌کنند و ادّعا می‌کنند که اینها همه فلسفه خوانده بوده‌اند و بر وجود فقهای فلسفه خوانده مخالف با فلسفه تأکید می‌کنند. در پاسخ باید عرض کرد اگر قلم ادیبانه جناب آقای حکیمی نبود که لباس حکمت را بر تن این بزرگان بپوشاند، نامی از ایشان به عنوان حکیم و فلسفه دان باقی نمی‌ماند[[369]](#footnote-369).

و خلاصه کلام اینکه کسی که به لطف الهی از زور بازو برای تشخیص جعبه خالی از پُر بهره‌مند گشته و نعمت عقل و دقّت و فهم و درایت دارد، به صرف دیدن اختلاف آراء از تحقیق حقّ شانه خالی نمی‌‌‌کند و با توکل و توسّل به می‌دان نبرد رفته و مسلک حقّ را درمی‌یابد و انتخاب می‌‌‌کند، گرچه عدّه‌ای، حتّی از بلند کردن جعبه خالی ناتوان باشند.

و به بیان فنّی، این عبارت: «لو کانت الحرکة عقلانیة علی أساس ترتیب البدیهیات و الوصول منها إلی النظریات لم‌یکن الاختلاف کذلک، اذ العقل یکشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فیه» یک قیاس استثنائی است که بطلان تالی ـ یعنی وجود اختلاف ـ در آن مفروغ عنه گرفته شده است و جمله «اذ العقل الخ» بیان ملازمه است به این بیان: لو کانت الحرکة عقلانیة لکانت کاشفة عنالواقع (اذالعقل یکشف عن الواقع) و لو کانت کاشفة عن الواقع لم‌یکن اختلاف إذکما أن اختلاف الواقع غیر ممکن، اختلاف الکاشف عنه أیضآ غیر ممکن، لکن قدوقع الاختلاف (أی التالی باطل) فلم تکن الحرکة عقلانیة (أی فالمقدّم مثله). مغالطه این استدلال در حذف سور در مقدّم شرطیه است. اگر مراد ایناست که: «لو کان بعض الحرکات عقلیة لم‌یکن اختلاف» در این قضیه ملازمهوجود ندارد. چون طبیعی است دو حرکت یکی عقلی و دیگری غیر عقلی باشدو با هم اختلاف پیدا کنند و در اینجا اختلاف در واقع هم لازم نمی‌آید؛ و اگرمراد این است که: «لو کان کل الحرکات عقلیة لم‌یکن اختلاف» اینجا ملازمهصحیح است ولی نتیجه بطلان مقدم، سالبه جزئیه می‌شود. یعنی: «بعض الحرکات غیر عقلیه» و دلیل بر این نمی‌شود که: «لا شیء من الحرکة بعقلیة» و آن وقت تازه اوّل بحث است که آیا راهی برای تشخیص حرکت عقلی از غیر عقلیداریم یا نه؟ و لذا استدلال مزبور ناقص و بی‌فائده خواهد بود؛ چون غرض مستدلّ اثبات بی فائدگی علوم عقلی بود و در صورتی اثبات می‌شود که به آن، استدلالی بر عدم قدرت بر تشخیص حرکت عقلی ضمیمه شود. البته گاهی استدلال به طوری تقریر می‌شود که به ظاهر بتواند این حلقهمفقوده را نیز جبران کند. مثلا می‌توان گفت: «حکماء همه تلاش می‌کرده‌اند کهحرکت عقلانی داشته باشند، ولی همه حرکت‌ها عقلانی نبود؛ چون اختلاف پیش آمد پس تلاش ایشان بی‌ثمر بود؛ یعنی راهی برای تشخیص حرکت عقلانی از غیر عقلانی نداریم. چون اگر راهی برای تشخیص بود حکماء با همهتلاش به حرکت غیر عقلانی دچار نمی‌شدند». این استدلال نیز مغالطه است؛ چون **أوّلاً**: معلوم نیست که در مواردی کهحکیمی راه خطا رفته است همه تلاش خود را برای حفظ ذهن از خطا به کاربسته باشد. حداکثر می‌توان گفت فلان متفکر در فلان مسأله خطا کرده، أمّااینکه راهی برای رسیدن به حقّ نداشت قابل اثبات نیست و این کلام مثل کلامکسی است که می‌گوید: «مسلمانان علی رغم تلاش فراوانشان برای کشف حقیقت ولی باز هم در مسأله خلافت پس از پیغمبرشان اختلاف دارند و ایننشان دهنده بسته بودن راه برای تشخیص این مسأله است». **ثانیاً**: بر فرض ثابت شد که برای حکیمی در موردی راه رسیدن به واقع وتشخیص برهان از مغالطه بسته بود، ولی چه دلیلی وجود دارد که راه بر ما نیزبسته باشد و به تعبیر دیگر وقتی راه برای حکماء در برخی مسائل باز بوده و دربرخی بسته و نسبت به برخی باز و نسبت به برخی بسته، سرایت دادن حکمبرخی در برخی مسائل به سائرین چیزی جز تمثیل نیست. بلکه هر حکیمی در هر مسأله‌ای باید خود بررسی کند و ببیند که آیا راه براو بسته است یا باز! حکیمی که مدّعی قطع است راه را بر خود باز می‌داند و نمی‌توان به صرف تشبیه به دیگران بر او حکم کرد که: تو خطا می‌پنداری، راهبر تو بسته است. تشخیص باز یا بسته بودن راه و برهانی و غیر برهانی بودن آن از قضایای وجدانیات است که به حسّ باطن ادراک می‌شود؛ چرا که خود قضایای مستعمله در یک قیاس به علم حضوری معلوم مستدِلّ هستند و فقط محتاج به دقّت وعدم غفلت است. البته شایان ذکر است ـ همانطور که حکماء تأکید دارند ـ علم حصولی هرگز قطع حقیقی خالی از هر گونه شائبه را تحصیل نمی‌کند و آرامش مطلق، فقط در سایه علم حضوری است؛ ولی این مشکل، مشترک بین فلسفه و رجوع به روایات است.

### 7. مقایسۀ اختلافات حکمت متعالیه با مشاء خلاف انصاف است

مدرّس محترم وقتی می‌‌‌خواهند اختلاف حکماء را نشان دهند برای داغ نمودن موضوع، اختلافات تمام فلاسفه طول تاریخ را با هم می‌‌‌سنجند و نظرات صدرالمتألّهین را با ابن سینا مقایسه می‌‌‌کنند و لذا می‌‌‌گویند: اختلافات بسیار شدید است.

این طریقه نیز خلاف انصاف است. علم همیشه مسیر کمال را می‌‌‌پیماید. اگر بر فرض مجرّد اختلاف سبب ناامنی باشد، در صورتی است که پس از بیان یک نظر و تقریر صحیح آن، باز هم اختلاف وجود داشته باشد و إلّا اگر پس از یکی از محقّقین، دیگر اختلاف برداشته شد این، نشانه أمنیت راه است؛ یعنی برای همان کسی که خود زور بازو ندارد تا جعبه خالی و پر را از هم جدا کند نیز، موجب امنیت است. چرا که می‌‌‌بیند همه زورمندان آمدند و آزمایش کردند و گفتند این جعبه پر و دیگری خالی است.

صدرالمتألّهین پس از خود و پس از نشر و تقریر نظراتش، آن قدر مطالبش متقن و قوی بود که بساط حکمت مشاء و إشراق را با سابقه 500، 600 ساله، از حوزه‌های علمیه شیعه برانداخت. همه بزرگان آراء و نظرات او را برگزیدند و کتب فلسفی او در نزد همه‌اهل فن، مدار بحث و تحقیق گشت و اکنون فلسفه دانی را نمی‌‌‌توان یافت که اصول و مبانی حکمت متعالیه را رأسآ انکار کند مگر به ندرت که درباره آنان نیز بسی جای تأمّل است؛ آیا انکارشان مثل انکار مدرّس محترم «معاد» نسبت به مسأله صراط است؟ یا واقعاً کلام صدرالمتألّهین را هضم نموده و سپس نقد کرده‌اند؟

اگر بوعلی سینا نظرات ملّاصدرا را در اتّحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری می‌‌‌دید و انکار می‌‌‌کرد آن وقت انکار نابغه‌ای چون وی، تردید انسان را بر می‌انگیخت، ولی تردید سابق ایشان موجب سستی نظر حکمت متعالیه نیست، چنانکه مدرّسین قهّار شفاء و اشارات و نجات، همه در مقابل صدرالمتألّهین به زانو در آمدند و به فضل و عمق و اتقان نظر وی اعتراف کردند. رحمة‌الله‌علیه‌رحمة‌واسعة.

### 8. حرکت از مسیر نقل نیز موجب اختلاف است

از همه این مطالب بگذریم، فرض کنیم راه عقل راهی است ناأمن، آن وقت چه باید کرد؟ می‌‌‌گویند: به دامان قرآن و عترت چنگ بزن که معصوم از خطایند.

عرض می‌‌‌شود این هم مغالطه است؛ چون آنچه معصوم از خطاست خود قرآن و عترت است، ولی چنگ زدن ما خطادار است. از کجا بفهمیم دامان عترت را گرفته‌ایم یا در وادی تیه و ضلالت سیر می‌‌‌کنیم. چون تمسّک به قرآن و عترت یعنی فهم کردن معارف وحیانی، و فهم کردن کار ما است و به حسب فرض، فهم بشری خطاکار است و موجب اختلاف و غیرقابل اطمینان. علاوه بر این، در مقدّمات گذشت که سنّت غیر از حاکی از سنّت است و خلط بین این دو از مغالطات مشهور مکتب تفکیک است.

آخر مگر آنان که از طریق مدارک نقلی، در معارف غور کرده‌اند با هم اختلاف نظر ندارند[[370]](#footnote-370)؟ اگر اختلاف، دلیل ناامنی است راه روایات نیز ناامن است، بلکه ناامن‌تر؛ چون حکمای متألّه به شدّت معتقدند که آنچه می‌‌‌گویند مفاد شریعت است و معتقدند اگر همه أدلّه با هم نظر شود و قضاوتِ عجولانه نشود، حرف همان است که ما گفتیم؛ لذا اختلافات فلاسفه که در محدوده‌هائی کوچک و در ظرائف بود در باب روایات به جائی می‌‌‌رسد که در یک طرف مدقّقینی چون صدرالمتألّهین قرار می‌‌‌گیرند و در یک طرف بزرگان مکتب تفکیک؛ و معلوم است که دائره اختلاف چه مقدار وسیع می‌‌‌شود! همه مدّعی فهم خالص روایات هستند. فقط یکی دیگری را به فلسفه زدگی متّهم می‌‌‌کند و در مقابل او نیز، ایشان را به بی دقّتی و ناتوانی از فهم.

### 9. این استدلال اختلافی است پس باطل است.

نهایةً سزاوار است که توجّه شود استدلال مدرّس محترم کتاب «معاد» بر بی‌ارزشی عقل نظری و غیرفطری و غیربین (به اصطلاح ایشان) خود یک استدلال عقلی است و مسلّماً استدلالی می‌‌‌باشد که محلّ اختلاف است و خود غیرفطری و غیربین است و اکثر علما و دانشمندان، درست بودن آن را منکرند؛ لذا این استدلال اگر درست باشد دلیل بی‌فائدگی خودش است؛ چون نتیجه می‌‌‌دهد هر مسأله عقلی غیر‌بین و اختلافی غیرقابل اطمینان است و خودش مصداق آن می‌‌‌باشد. پس بنا بر ضرب اوّل شکل اوّل، نتیجه می‌‌‌دهد که خودش دلیلی غیرقابل اطمینان می‌‌‌باشد و «کلّ ما یلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع» و «کل ما یلزم من صحّته بطلانه فهو ممتنع الصحّة».

بنابراین بزرگان تفکیک برای اثبات مدّعای خود از این پس باید به دنبال یک دلیل بدیهی فطری بگردند. وَ أَنَّی لَهم ذَلک!

## روایاتی دربارۀ اصول حکمت

باری سزاوار است که از باب خِتَامُهُ مِسْکٌ، پایان مطلب، کلمات دررباری از أئمّه علیهم‌السّلام قرار گیرد. حضرت علّامه آیت‌الله طباطبائی قدّس‌سرّه در نامه‌ای که به هنری کربن نگاشته‌اند، در آغازِ مجموعه روایاتی که به طرز تفکر فلسفی وارد شده است، چند روایت آورده‌اند که به عنوان اصول حکمت به حساب می‌‌‌آید وبا این نوشتار حاضر نیز کمال مناسبت را دارد:

«1 ـ از کلام پیشوای أوّل أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام که به منزله مدخل و دستور عمومی در تفکر فلسفی است: رأسُ الحکمَة لزومُ الحقّ؛ سر حکمت، جدا نشدن از حقّ است.

2 ـ علیکم بموجبات الحقّ فالزموها و إیاکم و محالات التّرّهات؛ مراقب مطالبی که از ناحیه حقّ ایجاب شده‌اند (حقائق قطعی) بوده و از آنها بر کنار مَشوید و بپرهیزید از خرافات که محالند.

3 ـ لا تنظر إلی مَن قال و انظُر إلی ما قال؛ بگوینده سخن نگاه مکن و به خود سخن نگاه کن.

4 ـ لا علم کالتفکر؛ هیچ علمی مانند تفکر نیست.

5 ـ از کلام پیشوای هفتم حضرت موسی بن جعفر علیه‌السّلام: لو کان فی یدک جوزةٌ و قال الناس: لؤلؤة، ما کان ینفعک و أنت تعلم أنّها جوزة و لو کان فی یدک لؤلؤة و قال النّاس إنّها جوزةٌ ما کان یضرّک، و أنت تعلم أنّها لؤلؤةٌ؛ اگر گردوئی در دستت بوده باشد و همه مردم بگویند: لؤلؤ است، سودی برای تو نخواهد بخشید در حالی که می‌‌‌دانی گردو است؛ و اگر لؤلؤ در دستت بوده باشد و همه مردم بگویند گردو است، زیانی به حالت نخواهد داشت، در حالی که می‌‌‌دانی لؤلؤ است».

**وفقنّا الله و جمیع إخواننا المؤمنین للزوم الحقّ و فهم حقائق الدّین و معارف شریعة سید المرسلین بحقّه و آله الطّاهرین.**

**و صلّی الله علی محمّد و آله المعصومین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین و الحمد للّه ربّ العالمین.**

# ضمیمه: مکتب تفکیک روش فقهای امامیه یا أخباریان؟

**أعوذُ بِالله مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم**

**بِـسْـمِ الله الـرَّحْمَـنِ الـرَّحـیم**

**الْحَمْدُ للَّهِ رَبِّ الْعالَمینَ و الصَّلَوةُ و السَّلامُ عَلَی سَیدِنا مُحَمَّدٍ و**

**ءَالِهِ الطّاهِرینَ و لَعْنَةُ الله عَلَی أعْدآئِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الاْنَ إلَی قیامِ یوْمِ الدّینِ**

**و لا حَوْلَ و لا قُوَّةَ إلّا بِالله الْعَلی الْعَظیم[[371]](#footnote-371)**

در کتاب «صراط مستقیم» گفته شد که مکتب تفکیک که همان مکتب معارفی خراسان می‌‌‌باشد، یک مکتب علمی نیست، بلکه مکتبی عملی است، و تنها جامعی که بین بزرگان این مکتب وجود دارد مخالفت با حکمت و عرفان است که هر روز در قالب نوی عرضه می‌‌‌شود.

یکی از تقریرهای این مکتب، متعلّق به جناب حجة‌الإسلام‌و‌المسلمین سیدان است که با تفاوتها و تغییراتی نسبت به مبانی فکری پدر اصلی این مکتب مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی، ارائه می‌‌‌شود و در آن سعی شده است برخی از اشکالات آشکار روش مرحوم اصفهانی بر طرف شود تا راه تبلیغ آن هموارتر گردد.

یکی از نکاتی که در این راستا بر آن تأکید می‌‌‌شود این است که این روش دقیقاً همان روش علما و فقهای امامیه است که از دیر باز مورد توجّه بزرگان بوده است و روش مقابل (روش صدرالمتألّهین و پیروان ایشان) مخالف سیره و روش فقهای امامیه می‌‌‌باشد.

غرض در این مقاله این است که مقایسه‌ای بین روش مکتب تفکیک و روش فقهای امامیه و اخباریین انجام شود تا میزان صحّت این ادّعا روشن گردد.

از آنجا که مدّعی این مطلب جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان می‌‌‌باشند و ایشان تقریر خاصّی از مکتب تفکیک دارند، باید اوّلاً مبانی فکری ایشان را ـ با استفاده از آثار خودشان ـ مورد بررسی قرار دهیم و سپس به قضاوت بنشینیم.[[372]](#footnote-372)

## اصول چهارگانۀ مکتب تفکیک در تقریر حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان

در مجموع روش فکری ایشان شامل دو بخش است:

1 نگاه ایشان به عقل

2. نگاه ایشان به نقل

### 1. نگاه ایشان به عقل

مقدّمةً باید عرض شود مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و برخی شاگردان ایشان هر گونه علم حصولی را ضلالت می‌‌‌شمرند و از هر گونه تفکری نهی می‌‌‌نمایند و حرکت از معلوم به مجهول را سیر در ظلمت و تاریکی می‌‌‌دانند؛ ولی از آنجا که این عقیده به هیچ وجه قابل دفاع نیست، امثال حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان از آن عدول نموده و برای مبارزه با حکمت متعالیه و عرفان راه دیگری را در پیش گرفته‌اند.

ایشان می‌‌‌فرمایند: مدرکات عقل به دو بخش عقل فطری یا عقل بین (یا مستقلّات عقلی) و عقل غیرفطری و غیربین تقسیم می‌‌‌شود. این دو دسته با هم تفاوتهائی دارند:

الف) عقل فطری، مربوط به مسائلی است که عقلا عمومآ در آن اتّفاق نظر دارند ولی مسائل عقل غیرفطری و بین، مسائلی اختلافی است. [[373]](#footnote-373)

ب) مدرکات عقل بین قابل اعتماد و اطمینان است ولی مدرکات عقل غیربین ـ به علّت اختلافات عقلا در آنها ـ قابل اطمینان نیست. [[374]](#footnote-374)

ج) مدرکات عقل فطری و بین بسیار کم و محدود است ولی مدرکات عقل غیربین (که غیرقابل اطمینان است) زیاد می‌‌‌باشد. [[375]](#footnote-375)

د) اگر جائی روایات با عقل فطری تعارض داشت اگر سند روایات قطعی باشد باید روایات را توجیه و تأویل کرد؛ ولی اگر با عقل غیرفطری و اختلافی تعارض کرد باید به نقل تمسّک نمود و بدون هیچ تأویلی آن را پذیرفت. [[376]](#footnote-376)

ایشان برای عقل فطری در بیانات شفاهی خود مکرراً به مواردی همچون: معلول بی علّت نمی‌‌‌شود، دور و تسلسل باطل است، اجتماع نقیضین محال است، اجتماع ضدین باطل است، مثال زنند[[377]](#footnote-377).

تکمیل این مباحث بر دو نکته در آثار ایشان تأکید می‌‌‌شود:

الف) به وسیله همین مدرکات فطری و بین می‌‌‌توان وجود خداوند و حقّانیت نبوّت و وحی را اثبات نمود و در اینجا عقل دست ما را در دست وحی قرار می‌‌‌دهد. [[378]](#footnote-378)

ب) حرکت عقلانی فلاسفه و حکماء از قسم عقل غیربین و غیرقابل اعتماد می‌‌‌باشد و دو شاهد بر آن وجود دارد: 1 ـ مخالفت نتایج آراء ایشان با شریعت 2 ـ اختلاف موجود در بین حکماء و فلاسفه.

### 2 ـ نگاه ایشان به نقل

مقدّمةً باید بدانیم ایشان در «الفوائد النبویة» تصریح می‌‌‌کنند در مسائل اعتقادی ما محتاج به قطع می‌‌‌باشیم و اگر قطع حاصل نشد باید اعتقاد اجمالی به واقع داشته باشیم.[[379]](#footnote-379) از طرفی دانستیم محدوده عقلِ بیّن بسیار کوچک است و عقل غیربیّن قابل اعتماد نیست.

در سایه این مقدّمات ارزش نقل روشن می‌‌‌شود و معلوم می‌‌‌شود که روش صحیح در کشف حقیقت رجوع به وحی است و باید بر سر سفره نقل نشست؛ به خصوص اگر توجّه کنیم که وحی مصون از خطاست و تبعیت از آن «تعلُّم من ذی علم» است[[380]](#footnote-380)..

مراد از نقل مورد اعتماد، ادلّه‌ای است که سند آنها معتبر و دلالتشان واضح و روشن باشد و در غیر این صورت مدارک نقلی نیز همچون ادلّه عقلی اختلافی و بی‌ارزش خواهد بود[[381]](#footnote-381).

اشکالی که در اینجا پیش می‌‌‌آید این است که از طرفی فرض بر این می‌‌‌باشد که در اعتقادات محتاج قطع می‌‌‌باشیم و از طرفی آیات وروایات اعتقادی به حدّی نیست که انسان را به قطع برساند. پس چگونه دعوت به آیات و روایات می‌‌‌کنید؟

در پاسخ گفته می‌‌‌شود به چهار دلیل این حرف غلط است:

1 ـ اگر واقعاً مدارک نقلی قطعی نداشته باشیم دیگر «فعلی الإسلام السّلام» از اسلام چیزی باقی نمی‌‌‌ماند.[[382]](#footnote-382)

2 ـ ما تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم مدارک قطعی برای کشف عقائد وجود دارد.[[383]](#footnote-383)

3 ـ شریعت کامل است و خداوند و انبیاء، تدوین و تبلیغ آن را به حدّ کمال بدون هیچ نقصی انجام داده‌اند و احتیاجی به علوم بشری نیست؛ و لذا می‌‌‌گوئیم خود مدارک دینی برای کشف قطعی معارف باید کافی باشد. [[384]](#footnote-384)

4 ـ برخی از روایات معارفی متضمّن استدلال عقلی است که از آن استدلال قطع حاصل می‌‌‌شود گرچه سند یا دلالت روایت قطعی نباشد. [[385]](#footnote-385)

این بود مجموعه آنچه که ایشان به عنوان روش خود در آثارشان ذکر کرده‌اند که البته نظم و ترتیب منطقی آن از نگارنده می‌‌‌باشد.

در مجموع اصول این روش عبارت است از:

1 ـ تقسیم عقل به بین و غیربین و اعتقاد به بی‌ارزشی عقل غیربین به خاطر وجود اختلاف در آن و بودن فلسفه از قسم عقل غیربین.

2 ـ در تعارض نقل با عقل غیربین نقل مقدّم است.

3 ـ در تفاصیل عقائد باید به روایات مراجعه کرد.

4 ـ باب علم در اعتقادات از طریق نقل باز است.

اکنون جا دارد از منظر بزرگان شیعه نگاهی به این اصول بیاندازیم تا آشکار شود که آیا این اصول منطبق بر روش فقهای امامیه است یا نه؟

## بررسی اصل اوّل: تقسیم عقل به بیّن و غیربیّن و بی‌ارزشی عقل غیربیّن به علّت اختلاف

آن مقدار که نگارنده مطّلع می‌‌‌باشم در بین علماء و فقهای شیعه إمامیه اثری از چنین تقسیمی وجود ندارد[[386]](#footnote-386) و کسی را نمی‌‌‌توان یافت که توهّم کند که در مسائل نظری اختلافی، حکم عقل ارزشی ندارد و راه عقل اطمینان بخش نمی‌‌‌باشد.

سیره عملی شیعه از گذشته تاکنون همیشه بر خلاف این توهّم بوده است و تدوین و نگاشتن کتب کلامی و اظهار نظر عقلی در مسائل اختلافی از عصر هشام بن الحکم تا به امروز، نشان از اعتقاد به کارآمدی عقل در مسائل اختلافی دارد و روی همین جهت در تاریخ علوم عقلی همیشه شیعه جزء پیشگامان محسوب شده‌اند.

آری، اوّلین کسی را که می‌‌‌توان به عنوان معتقد به چنین تقسیمی نشان داد، جناب ملّا محمد أمین استرآبادی، صاحب «الفوائد المدنیة» و مؤسّس مکتب أخباریگری است و پس از ایشان أخباریان و گروه کمی از اصولیان[[387]](#footnote-387) این فکر را پذیرفته‌اند.

ایشان در مواضع متعددی از «الفوائد المدنیة» به این عقیده تصریح کرده‌اند[[388]](#footnote-388)؛ و در بسیاری از عبارات نیز ملاک تقسیم عقل را ـ مانند جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان ـ اختلافی و اتّفاقی بودن آن دانسته‌اند.

باری این نظر در نهایت ضعف و سستی است و اشکالات آن در خاتمه کتاب ذکر شد و گذشت که اختلافی بودن دلیل بر بی‌ارزش بودن نیست.

بزرگان فقهاء نیز در ردّ کلام أخباریان به تفصیل این توهّم را ردّ کرده‌اند و هر کس تنبیه دوّم از تنبیهات قطع رسائل را خوانده باشد بطلان این نظر را می‌‌‌داند.

به هر حال حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان در این مسأله ـ که پایه روش فکری ایشان است ـ پیرو أخباریان می‌‌‌باشند نه فقهای امامیه.

در اینجا توجه به نکاتی مفید است:

### نکته اوّل: مغالطۀ اشتراک لفظی در کلمۀ «عقل»

در بسیاری از عبارات تفکیکیان می‌‌‌خوانیم: نزاع تفکیک با فلسفه در صغریات است، نه در کبری؛ یعنی هر دو قبول داریم عقل حجّت است، ولی ما مدّعی می‌‌‌باشیم که فلسفه رائج عقلانی نیست و استدلالهای آن مغالطی می‌‌‌باشد.

به این عبارات نظر کنید:

«مکرّر گفتیم و حتّی امروز هم تکرار کردیم ـ و گاهی خودم نیز از تکرار آن زده می‌‌‌شوم ـ که عقل جایگاه خود را دارد و بر آن حفاظت می‌‌‌کنیم ولی گاه برخی، بعد از همه این سخنان به ما نسبت می‌‌‌دهند که شما أصلا آمده‌اید تفکیک بین عقل و دین و تفکیک بین عقل و وحی را مطرح می‌‌‌کنید، ما اصرار داریم که چنین نیست و مرتّب می‌‌‌گوئیم عقل! و در عمل نیز بدان پایبند هستیم. ما مکرّر گفته‌ایم که جایگاه عقل محفوظ است، اما برای اینکه عقل ما به یک منبع وسیع مهمّی برخورد کرده و می‌‌‌گوید باید از آن استفاده کنیم لذا ما اصرار می‌‌‌کنیم که این منبع فراموش نشود و به کار گرفته شود و در آن دقّت شود»[[389]](#footnote-389).

اگر تعارفات را کنار بگذاریم، همه این عبارات مغالطه اشتراک لفظی است. آنچه محلّ نزاع مخالفین تفکیک با تفکیکیان می‌‌‌باشد عقل نظری است که در آن اختلاف و تشتّت آراء امری بدیهی است. تفکیکی و أخباری می‌‌‌گویند چنین عقلی واقع نما نیست، قابل اطمینان نیست، مؤمن نباید از آن استفاده کند، ولی جمهور علمای شیعه می‌‌‌گویند: خیر، خداوند به ما قدرت کشف واقع را داده است و این عقل قابل اطمینان است.

اینجا نزاع کاملا کبروی است؛ یعنی در دائره ارزش و حجّیت عقل بحث داریم، نه اینکه هر دو گروه نگاه واحدی به عقل داشته باشند و آن وقت در صغرای آن نزاع کنند.

باری تفکیکیان برای اینکه از خجالت عقل ستیزی درآیند، ناخودآگاه مجبور شده‌اند برای عقل اصطلاحات دیگری جعل کنند و از آن راه، خود را عقل دوست جلوه دهند.

مثلا مرحوم میرزای اصفهانی در عین اینکه هر گونه علم حصولی را ضلالت می‌‌‌دانند، برای عقل معنای دیگری قائل می‌‌‌باشند و از عقل بدان معنا تمجید می‌‌‌کنند؛ ولی چه سود؟!

کلام در این است که همه عقلاء عالم علم حصولی را ارزشمند می‌‌‌دانند. آیا شما هم عقل را به همین معنا قبول دارید؟ [[390]](#footnote-390) روشن است که جواب منفی است.

همین مغالطه در کلمات جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان نیز به وفور دیده می‌‌‌شود. ایشان با وجود انکار ارزش عقل غیربین ـ که محلّ نزاع است ـ دائمآ خود را عقل مدار جلوه می‌‌‌دهند غافل از اینکه عقل مورد پذیرش ایشان عقل فطری است که از محلّ نزاع خارج می‌‌‌باشد.

### نکته دوّم: اصول عقلی اثبات دین بیّن نیست

فرض کنیم پذیرفتیم که عقل غیربین بی‌ارزش است. حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان می‌‌‌گویند: «عقل فطری ما را به وحی می‌‌‌رساند» و گاهی می‌‌‌گویند: «اصل وجود خداوند و شناخت نبی، بدیهی و بر عقول ظاهر است» و گاهی ابطال «تسلسل» را جزء قضایای بدیهی می‌‌‌شمرند.

گرچه در بین دانشمندان مسلمان کسانی را می‌‌‌شناسیم که اصل وجود خداوند را فطری ـ به معنی بدیهی منطقی ـ بدانند، امّا چه کسی از بزرگان را می‌‌‌شناسید که گفته باشد اثبات نبوّت بدیهی است، یا اینکه استحاله تسلسل را از بدیهیات بشمارد؟ مگر نه این است که اثبات نبوّت، مبتنی بر اثبات برخی از صفات کمالیه خداوند است که هر یک محتاج برهان نظری است، افزون بر اینکه خود براهین نبوت عامّه و خاصّه همگی نظری و محتاج تفکر و مورد اختلاف است.

انصاف این است که ایشان می‌‌‌بینند اگر به مبنای خود ملتزم شوند، باید دین را برای همیشه رها کنند؛ لذا تلاش می‌‌‌کنند اصولی را که برای اثبات دین به کار می‌‌‌رود فطری و بین جلوه دهند، در حالی که این کار نشدنی است و هر کس چند صباحی در وادی علم قدم زده باشد می‌‌‌داند اثبات توحید[[391]](#footnote-391) و نبوّت و استحاله تسلسل همگی نظری و بلکه از نظریات دقیق و پیچیده است.

جالب است بدانیم حتّی أصل علیت که به اعتقاد بسیاری از بزرگان بدیهی است، مورد اختلاف است و یکی از کسانی که به شدّت آن را إنکار نموده مرحوم میرزا مهدی اصفهانی پدر مکتب تفکیک است. [[392]](#footnote-392)

### نکته سوّم: مغالطۀ اشتراک لفظی در کلمۀ «فلسفه»

ایشان فلسفه رائج در حوزه‌ها را مصداق عقل غیربین و غیرقابل اعتماد می‌‌‌دانند و دلیلشان اختلافی بودن مسائل فلسفی است.

در مورد این کلام باید توجّه کرد که کلمه فلسفه به اشتراک لفظی لااقلّ در چهار معنا به کار می‌‌‌رود که این اشتراک بزرگان مکتب تفکیک را در موارد زیادی به مغالطه دچار کرده است.

مثلا بارها دیده می‌‌‌شود که بزرگان تفکیک برای ردّ فلسفه به دو روایتی تمسّک می‌‌‌کنند که در آنها به ظاهر نهی از فلسفه شده است[[393]](#footnote-393) و یا ادّعا می‌‌‌کنند که روش تفکیک روشی است که از عصر أئمّه علیهم‌السّلام رواج داشته است و می‌‌‌گویند:

«این مکتب دارای واقعیتی تاریخی و کهن است که سابقه آن به صدر اسلام می‌‌‌رسد. در بررسی تاریخی اندیشه‌های شیعی، هشام بن حکم، مؤمن الطاق از شاگردان امام جعفر صادق علیه‌السّلام، فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب حضرت رضا علیه‌السّلام و برخی دیگر را می‌‌‌توان از پیشگامان این تفکر به شمار آورد. نجاشی در رجال خود برای هشام بن حکم، کتابی در ردّ بر ارسطو در توحید، و برای فضل بن شاذان کتابی در ردّ فلاسفه را بر شمرده‌است» [[394]](#footnote-394)

در پاسخ عرض می‌‌‌شود با توجّه به آنچه در نکته اوّل گذشت، محلّ نزاع در اصل قابلیت عقل در کشف واقع است؛ یعنی جمهور علمای شیعه معتقدند که در مسائل اختلافی عقل توان تشخیص خود را دارد و تشخیص او قابل اطمینان است ولی تفکیکیان می‌‌‌گویند: چنین نیست و عقل فقط در بینات و امور همه فهم مفید است.

بر این اساس فلسفه‌ای که در مکتب تفکیک با آن مبارزه می‌‌‌شود به معنای بررسی عقلی نظام هستی است که تفکیک مدّعی عجز عقل از این عمل است.

امّا آنچه در روایات از آن نهی شده است و یا قدمای شیعه آن را نقد کرده‌اند؛ همچون نقد مکتوب فضل بن شاذان بر فلسفه و یا نقد شفاهی هشام بن الحکم بر فلسفه [[395]](#footnote-395)، فلسفه به معنای یک نحله خاصّ فکری است؛ چون فلسفه در آن عصر به مجموعه اعتقاداتی گفته می‌‌‌شد که از طریق ترجمه کتب یونانی وارد جامعه اسلامی شده بود. همانطور که اگر امروز کسی بر فلسفه ماتریالیستی یا اگزیستانسیالیسم نقد بنویسد، به این معنا نیست که معتقد است عقل در مسائل اختلافی ناکارآمد است، نقد جناب هشام و جناب فضل نیز به این معنا نیست. [[396]](#footnote-396)

آیا واقعاً هشام بن حکم در نقد فلاسفه به روایات تمسّک می‌‌‌کرده یا دلیل عقلی بر ضد ایشان می‌‌‌آورده است؟ آیا در مقابل شخص غیرمسلمان می‌‌‌توان روایت خواند؟ سیره عملی هشام در تاریخ شاهد بر این می‌‌‌باشد که ایشان با بحث‌های عقلی مخالفین را زمین می‌‌‌زده است نه با روایات. پس در واقع هشام نیز از مخالفین حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان می‌‌‌باشد، یعنی معتقد است عقل در مسائل اختلافی به درد می‌‌‌خورد و قابل اطمینان است.[[397]](#footnote-397)

بر همین اساس اگر بخواهیم انصاف دهیم و در دام مغالطه اشتراک لفظی نیافتیم[[398]](#footnote-398) و بخواهیم لفظ فلسفه را در اصطلاح رائج امروزه یعنی «هستی شناسی عقلی» بکار بریم باید اعتراف کنیم که هشام بن الحکم و سید مرتضی و شیخ مفید و شیخ طوسی همگی فیلسوف بوده‌اند؛ چنانکه جناب آقای حکیمی به این حقیقت اعتراف کرده‌اند و می‌‌‌گویند:

«در میان متکلّمان بزرگ و علمای عقاید اسلام کم نیستند کسانی که بحقّ باید آنان را در شمار فلاسفه آورد، مانند هشام بن حکم، ابواسحاق و أبوسهل و دیگر نوبختیان، سید مرتضی، علامّه حلّی، قاضی أبوبکر باقلانی... » [[399]](#footnote-399)

اگر حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان مدّعی می‌‌‌باشند که روش فکری ایشان

«از زمان حضور معصومین علیهم‌السّلام و از آغاز غیبت کبرای حضرت بقیة الله الأعظم ـ عجل الله تعالی فرجه الشّریف ـ و تا زمان حاضر، در تمام حوزه‌های علمی تشیع به حیات علمی خود ادامه داده است»[[400]](#footnote-400)

نمی‌‌‌توانند بر اثبات آن به نقد فضل و هشام بر فلسفه به معنای یک نحله خاصّ فکری، استدلال کنند، بلکه باید کسانی را بیابند که عقل غیرفطری و اختلافی را عاجز از درک حقیقت می‌‌‌دانند. و أنّی لهم ذلک.

با توجّه به آنچه گذشت فلسفه‌ای که به علّت اختلافی بودن ـ طبق مبانی تفکیک ـ غیرقابل اطمینان به حساب می‌‌‌آید، فلسفه به معنای أعمّ است که شامل تمام مباحث کلامی نیز می‌‌‌شود؛ چرا که اختلافات متکلّمین از فلاسفه کمتر نیست.

و از اینجا روشن می‌شود که این نگرش و طرز تفکر نه فقط روش فقهای امامیه نیست، بلکه تیشه‌ای به ریشه دین و همه مقدّسات عالم است، چرا که دفاع عقلانی از اصول عقائد را ـ که همگی اختلافی می‌‌‌باشد ـ برای همیشه غیرممکن می‌‌‌سازد.

### نکته چهارم: خلط شناخت ماهیّات و احکام کلیّه وجود

یکی از دیگر مغالطات پر تکرار در آثار تفکیکیان که در عبارت نقل شده نیز به چشم می‌‌‌خورد، مقایسه بین شناخت حدود و ماهیات أشیاء و بین شناخت آثار وجودی آنهاست. عده زیادی از حکما اعتراف کرده‌اند شناخت ماهیات اشیاء متعسّر یا متعذّر است. متأسّفانه بزرگان تفکیکی این عبارات را به عنوان موید خود در اثبات ناکارآمدی عقل در حکمت دانسته‌اند و در مواضع متعدّدی تکرار کرده‌اند.

این عبارات را دوباره ببینید:

«المستقلات العقلیة اقل قلیل حتّی أنّ ادراک حقیقة الأشیاء للعقل صعب مستصعب و أنّ عرفان حدود الأشیاء، کما هی بعید عن درک العقل، کما اقرّ بذلک العقلاء». [[401]](#footnote-401)

«مستقلّات عقلیه کمترین کم است تا جائی که ادراک حقیقت أشیاء برای عقل به شدّت سخت است و شناخت حدود أشیاء ـ آنچنان که هست ـ از ادراک عقل دور است، همانطور که عقلاء بدان اعتراف نموده‌اند».

هر کسی با فلسفه کمی آشنائی داشته باشد، می‌‌‌داند، فلسفه از هستی و وجود (بدون هر گونه تخصصی) بحث می‌‌‌کند و أصلا ربطی به ماهیت ندارد. شناخت حدّ و ماهیت هر چیز مربوط به متخصّص آن رشته است. ماهیت درخت را گیاه شناس و ماهیت سنگ را کانی شناس باید بشناسد و... و اگر عقل در شناخت ماهیات با مشکل مواجه باشد ـ که هست ـ دلیل بر این نخواهد بود که در کشف مباحث وجود چون علّت و معلول و حدوث و قدم لنگ می‌‌‌باشد. بزرگان حکماء و متکلّمین، عقل را در این مباحث مفید دانسته‌اند ولی معترفند که عقل در مبحث شناخت ماهیات لنگ است.

### نکته پنجم: نظر تفکیک مطابق یکی از تقریرهای استرآبادی است

آنچه که گذشت که نظر جناب حجة‌الإسلام و المسلمین سیدان مطابق نظر ملّا محمّد أمین استرآبادی است، بر اساس ظاهر عبارات ملّا محمّد أمین بود؛ ولی ایشان عباراتی دارد که از آن به دست می‌‌‌آید مرادشان از عقل غیربین، عقل غیرقطعی یا عقل غیرقطعی بالمعنی الأخصّ می‌‌‌باشد و ادّعا می‌‌‌نماید در موارد اختلاف تحصیل قطع أصلا ممکن نیست. [[402]](#footnote-402)

این ادّعا گرچه از مطلب سابق آبرومندانه‌تر است، ولی باز هم کلام غلطی است که به علّت رعایت اختصار خوانندگان را به مبحث قطع کتب اصولی ارجاع می‌‌‌دهم. [[403]](#footnote-403)

البته مراد جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان نمی‌‌‌تواند این نظر دوّم باشد؛ چون در موارد متعدّدی[[404]](#footnote-404) تصریح می‌‌‌کنند:

«در مسائل اختلافی قطع حاصل می‌‌‌شود ولی پس از حصول قطع دیگر درمانی برای فیلسوف نیست، مگر اینکه به شکلی قطع او را از بین ببریم».

### نکته ششم: ملّا محمّد أمین از تفکیکیان موفّق‌تر بوده‌است

از همه این مطالب که بگذریم، باید اعتراف کرد که ملّا محمّد أمین در روش خود از جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان موفّق‌تر بوده است؛ زیرا گرچه مبنای فکری هر دو غلط است، ولی نتیجه‌ای که ملّا محمّد امین گرفته است، دست کم با مبنای وی سازگار است. ایشان بر اساس استدلال سابق (در موارد اختلاف نمی‌‌‌توان راهی مطمئن به واقع یافت) علم فلسفه و کلام و اصول فقه همه را، باطل می‌‌‌شمرد و در همه این زمینه‌ها رجوع به معصومین علیهم‌السّلام را واجب می‌‌‌داند؛ در حالی که جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان ـ به خاطر شرائط زمانی و اجتماعی ـ نتوانسته‌اند ضرورت علم اصول فقه را انکار کنند و تلاش کرده‌اند بین اختلافات فقها و اختلافات حکماء فرق بگذارند ولی متأسّفانه این تلاش نیز نتیجه‌ای را در پی نداشت که توضیح آن در خاتمه کتاب گذشت.

## بررسی اصل دوّم: «تقدیم نقل بر عقل غیر‌بیّن»

ایشان پس از تصریح به تقدیم عقل بین بر نقل، می‌‌‌گویند:

«و اگر در مقابل مطالب مستفاد از قرآن و حدیث استدلالاتی از دانشمندان و فلاسفه (که خود با یکدیگر در آنها اختلاف دارند)، قرار گیرد؛ بدیهی است آنچه مستفاد از مکتب وحی است بدون هیچگونه توجیه و تأویلی مورد قبول است. چرا که آنچه به نام استدلالات عقلی در مقابل هم قرار گرفته است، احتمال خطا در هر یک، بلکه احیانآ در همه آنها وجود دارد.»

درباره این اصل دو مسأله مطرح است: الف) صحّت یا فساد این اصل. ب) آیا این اصل، جزء روش فقهاء امامیه است یا نه؟

### الف) صحت یا فساد این اصل:

این مطلب را دست کم به سه شکل می‌‌‌توان تقریر کرد:

تقریر اوّل: اگر کسی از دلیلی عقلی غیر‌بین و اختلافی قطع به چیزی پیدا نمود و در مقابل روایتی با سند معتبر و دلالت روشن وجود داشت، باید اعتقاد خود را طبق روایت قرار دهد.

این حرف مسلّماً باطل است گرچه ظاهر برخی از عبارات اخباریان می‌‌‌باشد؛ زیرا مسلّماً ارزش روایت تا زمانی است که قطع به بطلان مفاد آن پیدا نشود.

تقریر دوّم: هرگاه دلیل نقلی ـ با شرائط مذکور ـ با دلیل عقلی اختلافی تعارض پیدا کرد، دلیل نقلی مقدّم است؛ زیرا دلیل عقلی اختلافی هرگز قطعی نخواهد و در تعارض نقل با عقل غیر‌قطعی، نقل مقدّم است.

این کلام نیز از دو جهت غلط است: 1. دلیلی نداریم که هر گاه مسأله‌ای اختلافی بود، غیر‌قطعی باشد. 2. چون در اصول عقائد تعبّدی به روایات وجود ندارد و باب حجّیت بسته است و غرض کشف واقع می‌‌‌باشد، لذا در بین دو دلیل متعارض هر کدام که ظنّ فعلی در نفس ایجاد کند طبیعةً مقدّم خواهد بود.

تقریر سوّم: فرض کنیم شخصی روایتی با شرائط مذکور یافته است، ولی آنچه از روایت می‌‌‌فهمد با نظر حکیمی مخالف بود. با فرضی اینکه شخص مزبور خود از دلیل آن حکیم کامل بی‌خبر باشدباید دلیل نقلی را (روایت) بر دلیل عقلی (قول حکیم) مقدّم کند.

در این عبارت تأمّل کنید:

«هنگامی که عقل، عقل جزئی بشری باشد و نیاز به تکامل داشته باشد، و دین صادر از مبدأ وحی إلهی باشد، و انسان به این امر از روی مقدّمات عقلی و غیر‌عقلی رسیده باشد و ایمان داشته باشد، مسلّم است که در موارد اختلاف، گفته وحی الهی مقدّم است؛ مثلا هنگامی که می‌‌‌بینیم فلاسفه و متکلّمانی چون سلیمان مروزی می‌‌‌گویند: «اراده صفت ذات است»، و امام أبوالحسن علی بن موسی الرضا علیه‌السّلام با تأکید می‌‌‌فرماید: «اراده صفت ذات نیست» و قرآن کریم هم همین را تأکید می‌‌‌کند... قطعاً سخن قرآن و معصوم علیه‌السّلام را بر داده‌های فلسفه و کلام مقدّم می‌‌‌داریم».

این کلام نیز از جهاتی غلط است:

1. این مثال، مثال تعارض عقل و نقل نیست. بلکه تعارض نقل از معصوم و نقل از غیر‌معصوم است. محلّ بحث جائی است که انسان با عقلش چیزی را درک کند که با نقل معارض است، نه اینکه از ادراک عقل کسی برای او چیزی را نقل کنند.

2ـ در همین فرض نیز دلیلی بر تقدیم نقل وجود ندارد. بلکه مقتضای قواعد اصولی، تقدیم أقوی الظّنین است. گاهی از قول یک حکیم ظنّی حاصل می‌‌‌شود که از یک روایت ظنی السند و ظنی الدلالة (گرچه سندش معتبر و دلالت ظاهر باشد) حاصل نمی‌‌‌شود؛ خصوصاً اگر بدانیم آن حکیم این روایت را نیز دیده بوده و به روایات بسیار متعبّد و پای‌بند است و با وجود این، بر خلاف روایت نظر داده است.

و حاصل اینکه محلّ بحث تعارض بین دلیل نقلی با إدراک عقل است ولی این مثال در حقیقت تعارض دو نقل می‌‌‌باشد و هیچ حکیم و یا اصولی در این موارد حکم به تقدیم عقل بر نقل نکرده است.

و به عبارت دیگر: مکتب تفکیک در مقام ارائه روشی مستقلّ در مقابل روش حکماء است. می‌‌‌گویند: «حکماء عقل غیر‌بین را بر نقل مقدّم می‌‌‌کنند و این کار خطاست وباید نقل را مقدّم نمود». صاحب این کلام باید ملتزم شود وقتی کسی از راه عقل غیر‌بین به چیزی خلاف نقل رسید باید نقل را بر آن عقل مقدّم نماید، نه اینکه اگر دیگری از راه عقل غیر‌بین به چیزی رسید، نقل در نزد ما بر آن مقدّم باشد، چون این مسأله خلاف مدّعای حکماء نیست.

در هر صورت، این ادّعا (تقدیم نقل بر عقل غیر‌بین) به هر تقریر که باشد، فاقد پشتوانه علمی است و مدّعی محترم نیز هیچ استدلالی بر آن نکرده‌اند و طبق عادت همیشگی تنها به ادّعای «بدیهی است که... » اکتفاء نموده‌اند.

### ب) آیا این اصل، جزء روش فقهای امامیه است؟

این اصل در بین علمای امامیه، منسوب به اخباریین می‌‌‌باشد که عبارات برخی از ایشان را (ملّا محمّد امین، صاحب حدائق، محدّث جزائری) مرحوم شیخ انصاری در تنبیهات قطع رسائل نقل و نقد فرموده‌اند و نظر خود را (که مخالف تقدیم نقل بر عقل غیربین می‌‌‌باشد) نظر «اکثر اهل نظر» دانسته‌اند.

## بررسی اصل سوّم: «لزوم رجوع به آیات و روایات در تفاصیل عقاید»

### فقهای امامیّه پیش از صدرالمتألّهین چنین روشی نداشته‌اند

سؤال اوّلی که درباره این اصل مطرح است، این است که آیا روش فقهای امامیه چنین بوده است یا نه؟

اگر نگاهی به آثار کلامی شیعه از عصر شیخ مفید تا قرن دهم (عصر فاضل مقداد) بیاندازیم، می‌‌‌بینیم هیچ اثری از مراجعه تفصیلی به مدارک نقلی در مسائل مبدأ و معاد نیست.

بزرگان شیعه چون روایات را ظنی می‌‌‌دانستند و اصول اعتقادات را محتاج قطع می‌‌‌شمردند، به ندرت به روایات و حتّی آیات تمسّک می‌‌‌ورزیدند. و بنای کار خود را در کتب کلامی شیعه بر استدلالات عقلی نهادند.

بر همین أساس تا قرن یازدهم کسی از بزرگان را نمی‌‌‌یابیم که شرحی بر روایات اعتقادی نگاشته باشد و اگر برخی حواشی نیز به دست ما رسیده، عمدةً شرح الفاظ روایات است.

و به عبارت دیگر، بزرگان ما در روایات فقهی فراوان غور و بررسی نموده‌اند و مقدّمات استنباط و اجتهاد را ـ که کلید فهم یک متن می‌‌‌باشد ـ در آنها به کار برده‌اند، ولی در اصول عقائد خبری و أثری از این مطالب نیست. شیخ طوسی و علّامه حلّی کتب فراوانی در فقه واصول و معقول نگاشته‌اند، حتّی علّامه حلّی سه دور بر اشارات ابن سینا شرح نوشته‌اند ولی هیچ بحث و سخنی از روایات اصول کافی و توحید صدوق و... و شرح و تفسیر آنها ننموده‌اند. پس رجوع به روایات در عقائد روش فقهای امامیه نیست.

گاهی گفته می‌‌‌شود: مراد از اینکه روش تفکیک همان روش فقهای امامیه می‌‌‌باشد، این است که همان راهی را که ایشان در فقه و فروع دین پیموده‌اند، تفکیک در اصول دین می‌‌‌پیماید و چنانکه ایشان در فروع به روایات توجّه نموده‌اند، تفکیک در اصول به روایات عنایت دارد.

ولی این کلام نوعی مغالطه است. فرض کنید شخصی، مسلمانی را بی‌گناه بکشد ولی در محکمه قاضی برای دفاع از خود بگوید: من به روش حضرت رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم عمل کردم. وقتی از او توضیح می‌‌‌طلبند، بگوید: همان روشی را که حضرت در مقابله با کفّار داشتند من در برابر این مسلمان داشتم.

اگر می‌‌‌دانیم که فقهای امامیه همچون: شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ادریس، محقّق حلّی، علّامه حلّی، شهیدین و محقّق ثانی هیچ کدام در اصول دین از روایات بحث و بررسی نمی‌‌‌کرده‌اند، آیا می‌‌‌توان برای ترویج مکتب تفکیک نام «روش فقهای امامیه» را بر آن نهاد؟ و در توجیه آن گفت: روش ما در اصول دین همان روش ایشان در فقه است گرچه ایشان در اصول از آن استفاده نمی‌‌‌کردند!

### صدرالمتألّهین لوادار رجوع به مدارک عقلی

باری، اوّلین تألیفی که به عنوان شرح تفصیلی روایات عقائدی، در دسترس ما می‌‌‌باشد شرح اصول کافی صدرالمتألّهین است و ایشان را باید سر دمدار نهضت بررسی روایات معارفی دانست که البته پس از ایشان سلسله شاگردان ایشان و سلسله شاگردان مرحوم ملّا محمّد تقی مجلسی این راه را ادامه دادند و البته دسته دوّم وامدار دسته اوّل می‌‌‌باشند.

سؤال دوّمی که درباره این اصل مطرح است این که با صرف نظر از اینکه روش فقهای امامیه تا قبل از مرحوم ملّاصدرا چنین نبوده است آیا این کار صحیح است یا نه؟ پاسخ این سؤال إن‌شاءالله در صفحات آینده می‌‌‌آید.

## بررسی اصل چهارم: «انفتاح باب علم در روایات معارفی»

در بین بزرگان فقهاء کسی را سراغ نداریم که معتقد به انفتاح باب علم در این مسائل باشد و همگان مسأله انسداد باب علم را إرسال مسلّم می‌‌‌کنند؛ چنانکه برخی از عباراتشان در کتاب «صراط مستقیم» گذشت.

آری برخی باب اطمینان را ـ به وسیله تجمیع قرائن ـ در برخی موارد باز می‌‌‌دانند ولی پیش از این خواندیم که جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان شرط عقائد را قطع یا اعتقاد اجمالی می‌‌‌دانستند و در ردّ فلاسفه می‌‌‌گفتند: «چون در ارتباط با عقائد و معارف هستند باید راهشان یقینی باشد و اگر یک در هزار احتمال خلاف واقع دهند، باید از آن اعتقاد صرف نظر نموده و واقع را همانطور که هست به اجمال و ابهام و هر آنچه که هست معتقد گردند».

از این عبارات معلوم می‌‌‌شود که ایشان معتقدند کسی که از راه نقل حرکت کند یک درهزار هم احتمال خلاف واقع نمی‌‌‌دهد؛ چرا که اگر احتمال خلاف واقع وجود داشت، باید جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان نیز از اظهار نظر صرف نظر نموده و به واقع همانطور که هست ملتزم می‌‌‌شدند!

باری، اعتقاد به انفتاح باب علم نیز از مواریث مرحوم ملّا محمّد أمین استرآبادی است. و در روش فقهای امامیه از آن اثری نیست.

اگر کسی مختصر اطلاعاتی از تاریخ تدوین حدیث شیعه داشته باشد و مدّتی با روایات سر و کار داشته باشد هرگز چنین سخنی نمی‌‌‌گوید و چنین ادّعائی نمی‌‌‌کند.

اگر انسان از این ادّعای ملّا محمّد أمین تعجّب نکند، از جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان باید تعجّب کرد که چرا پس از این همه تلاشهای وحید بهبهانی و شاگردانشان در نقد این اعتقادات سست، باز هم پس از حدود 200 سال همان مطالب را تکرار می‌‌‌کنند.

وحید بهبهانی برای اثبات انسداد باب علم بحث‌های بسیار مفیدی دارند و در آن عوامل مختلف احتمال خطا را شمرده‌اند که نمونه‌ای از آن در ذیل مقدّمه هشتم در فصل أوّل کتاب گذشت.

روایات ما به خصوص در اصول عقائد با مشکلات فراوانی مواجه است: 1 ـ ظنّی بودن سند. 2 ـ احتمال خطا در فهم راوی. 3 ـ نقل به معنا و احتمال سهو در انتقال معنا. 4 ـ اختلاف نسخ روایات مکتوب. 5 ـ اشتراک لفظی در هیئات و مفردات. 6 ـ شبهه مفهومیه در معانی بسیاری از کلمات. 7 ـ وجود متشابه در روایات. 8 ـ تمثیل و تشبیه به خاطر قصور فهم مخاطب. 9 ـ تقطیع در نقل روایات و ضیاع قرائن لفظی. 10 ـ ضیاع و از دست رفتن قرائن غیر‌لفظی. 11 ـ تحریفات و جعل و دسّ در متن روایات صادر شده. 12 ـ تعارض بین روایات و ظنّی بودن طرق جمع. 13 ـ ظنّی بودن أقوال لغویین و نحویین و رجالیین، که در سند و دلالت روایت دخیل می‌‌‌باشد. 14 ـ احتمال تقیه و...

آیا در چنین شرائطی انسان می‌‌‌تواند ادّعای قطع کند؟! آیا می‌‌‌توان گفت: «فلاسفه اگر یک در هزار احتمال خطا بدهند معاقَب می‌‌‌باشند. پس باید به دامان روایات پناه برد که از خطا مصون است»؟!

انصاف این است که اخباریان و تفکیکیان بر اساس شناخت أحادیث و بررسی آنها به ادّعای انفتاح باب علم نرسیده‌اند، بلکه چون در مقابل اصولیین و حکماء مخالفت می‌‌‌ورزند و در نقد ایشان می‌‌‌گویند: «راه حکیم و اصولی علمی نیست»، مجبور شده‌اند در طرف مقابل ادّعا کنند که راه روایات و نقل قطعی و علمی است. از سوئی روحیه بی‌دقّتی بر سرتاسر نظام فکری ایشان حاکم است و به ایشان کمک می‌کند که این ادّعا را خودشان باور بنمایند و به دنبال آن ادّعای کمال دین و استغنای آن از معارف بشری نیز به کمک هر دو آمده و خود را بی‌نیاز از اصول فقه و حکمت می‌‌‌شمارند.

آری همین روحیه بی‌دقّتی سبب می‌‌‌شود در جائی که خبری از نصّ وجود ندارد ادّعای نصوصیت شود و خبری که متظافر است متواتر محسوب گردد و از ادلّه مخالف غفلت گردد و در آن حال گفته شود نظرات حکماء با ضروریات دین مخالف می‌‌‌باشد.

تجربه‌ای که در عبارات جناب سیدان به عنوان مستند انفتاح باب علم ادّعا شده است، از این باب می‌‌‌باشد و متأسّفانه یا خوشبختانه هیچ کس از اهل علم را نمی‌‌‌یابیم که خود را شریک ایشان در این تجربه ببیند و قائل به انفتاح باب علم و قطع باشد.

سؤال دیگری که جناب حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان باید پاسخ دهند این است که اگر ملاک در عقائد حصول قطع است و احتمال یک در هزار هم مضرّ می‌‌‌باشد، چرا تأکید می‌‌‌کنند که شرط روایات سند معتبر و دلالت روشن است؟ آیا از سند معتبر قطع حاصل می‌‌‌شود؟ أصلا جائی که باب حجیت بسته است سخن گفتن از «اعتبار» چه معنا دارد؟ سند معتبر سندی است که مشمول ادلّه حجّیت باشد، در حالی که می‌‌‌دانیم أدلّه حجّیت أصلا شامل اعتقادیات نیست.

البته وجود چنین تهافت‌هائی در کلام ایشان جای تعجّب ندارد؛ چون ادّعائی نموده‌اند که در عمل به هیچ وجه نمی‌‌‌توانند به آن وفادار باشند.

در یکی از جلسات درس از ایشان پرسیده شد: «در روش بحث خود فرمودید: معیار ما برای قبول روایات، صحّت سند و روشنی دلالت است. به نظر می‌‌‌رسد با این حساب خبر واحد را در امور اعتقادی حجّت می‌‌‌دانید اگر حجّت می‌‌‌دانید به چه دلیل و اگر حجّت نمی‌‌‌دانید به چه دلیل؟»

ایشان در پاسخ می‌‌‌فرمایند:

«جمله‌ای که گفتم اعمّ بود. به اعتبار سند استناد ثابت می‌‌‌شود. آن وقت به هر نسبتی که از نظر درجه اطمینان برای انسان به وجود بیاید به همان نسبت استناد می‌‌‌دهیم. اگر تواتر داشته باشد می‌‌‌گوئیم به قطع در وحی آمده است. اگر در حدیث به قطع نرسیدیم می‌‌‌گوئیم استناد این سخن به وحی مظنون است. هیچگاه وقتی به قطعیت به چیزی نرسیدیم نسبت قطعیت نخواهیم داد و به نسبت آنچه استفاده می‌‌‌شود استناد می‌‌‌دهیم».

باری، کسی که می‌‌‌خواهد در معارف به روایات مراجعه کند یا باید حجّیت ظنون را در اعتقادات بپذیرد و یا ظنّ را در عقائد مفید بداند گرچه حجّت نباشد، وگرنه اعتقاد به انفتاح باب علم قابل توجیه نیست.

از آنچه گذشت معلوم می‌‌‌شود مکتب تفکیک به تقریر حجة‌الاسلام‌و‌المسلمین سیدان احیاء دوباره بخشی از عقائد اخباریان است که پس از اینکه بارها و بارها پاسخ این مطالب داده شده است، صرفاً برای ادامه راه بزرگان قدمای تفکیک، این عقائد سست و تهی تکرار می‌‌‌شود و به عنوان روشی نو در فهم معارف إلهی ارائه می‌‌‌گردد و چون راهی برای ترویج و نشر آن وجود ندارد، ناخودآگاه از برچسب «روش فقهای امامیه» استفاده می‌‌‌شود.

## روش صحیح بحث در اصول عقائد

ممکن است پرسیده شود: حال که روشن شد که روش مکتب تفکیک، بر اصول صحیحی استوار نیست و قابل دفاع نمی‌‌‌باشد، روش صحیح بحث در عقائد چه می‌‌‌باشد؟

پاسخ این سؤال را می‌‌‌توان در طی نکاتی چنین تقریر کرد:

**نکتۀ اول**: در این مباحث، شخص محقّق فقط به دنبال واقع می‌‌‌گردد و هیچگونه تعبّد و جعلی از طرف شارع وجود ندارد؛ یعنی چنین نیست که ما یا به واقع برسیم و یا حجّت واقعی و هر دو مفید و کافی باشد. پس اگر از آیات و روایات نیز استفاده می‌‌‌کنیم، برای کشف واقع است و در واقع مدارک نقلی را به عنوان پلی برای رسیدن به واقع مورد بررسی قرار می‌‌‌دهیم.

**نکتۀ دوم**: گرچه احتمال خطا در روایات ما وجود دارد، ولی به هر حال مسلّماً همین روایات می‌‌‌تواند درصدی از واقع را به ما نشان دهد و می‌‌‌توانیم ادّعا کنیم که علم اجمالی داریم که بخشی از این روایات دقیقاً منطبق با واقع و مطابق با مراد جدّی معصومین علیهم‌السّلام می‌‌‌باشد. پس نه إفراط می‌‌‌کنیم و حاکی از سنّت را قطعی می‌‌‌شماریم و می‌‌‌گوئیم که چنگ زدن به روایات، دست یافتن به یک منبع معصوم است، و نه تفریط می‌‌‌نمائیم و این منبع شناخت واقع را رها می‌‌‌کنیم.

باید به تدبّر در نقل بپردازیم. اگر در نهایت به یقین رسیدیم که مطلوب حاصل شده و اگر ظنّ به واقع پیدا کردیم، باز هم مفید است و می‌‌‌تواند زمینه یقین آیندگان را فراهم نماید.

**نکتۀ سوم**: عقل برهانی مسلّماً معصوم از خطاست و استدلال برهانی گرچه مرکب از صدها قیاس باشد امکان ندارد که غیر‌واقع را به ما نشان دهد و اختلاف آراء، دلیل بر بسته بودن و یا ناامنی راه نیست. پس از عقل برهانی به عنوان یکی از مهمترین منابع شناخت واقع نباید غفلت ورزید.

قیاس برهانی شرائطی دارد که شخص محقّق باید دقیقاً به آن واقف باشد و در عمل به رعایت آن بکوشد. هر قدر میزان آشنائی با منطق بیشتر باشد و در عمل دقّت بیشتری اعمال شود، استدلال؛ از خطا دورتر است.

متأسّفانه یکی از مشکلات فراگیر در میان برادران تفکیکی، بی‌اعتنائی به علم منطق است. در بسیاری از مدارس تأکید می‌شود که تحصیل منطق بیش از کتاب «المنطق» اتلاف عمر است و معمولا از تدریس بخش سوّم «المنطق» به طور کامل امتناع می‌ورزند و طلّاب را به خواندن جزوۀ تلخیص آن تشویق می‌کنند. بسی جای تعجّب است که برادرانی که تحصیلات منطق ایشان از کتب ابتدائی تجاوز نمی‌کند چگونه به خود حقّ نقّادی اسفار و فصوص و فتوحات را می‌دهند. آری برای اجتهاد در علوم عقلی تسلّط بر کتبی چون شرح شمسیه، شرح اشارات، جوهر النضید و شرح مطالع ضروری است و بدون آن، اظهار نظر در هر مسأله‌ای خروج از انصاف است.

إعمال دقّت در تشخیص قیاس برهانی از غیربرهانی، محتاج ذهنی دقیق و کارکرده و ورزیده است و بدون آن درصد احتمال وقوع در خطا بالا می‌‌‌رود. علاوه بر همه این امور، چون حقیقت علم از عالم بالا می‌‌‌آید و مقدّمات و فکر همه برای آماده‌سازی زمینه است، مسلّماً تقویت ارتباط با خداوند متعال و توسّل به مقرّبان درگاه إلهی و تهذیب نفس تأثیر زیادی در ایمن شدن از خطا دارد.

در طول تاریخ، عدّه زیادی بوده‌اند که به علّت رعایت ننمودن شرائط استفاده از عقل، قیاس غیربرهانی را برهانی پنداشته‌اند و به خطا رفته‌اند. این امر نشانه سخت بودن و خطرناک بودن این مسیر است و در این مسأله تردیدی نیست؛ ولی بدین معنا نیست که راه کشف حقیقت بسته است و هرجا مسأله‌ای اختلافی بود از کشف واقع سرباز زنیم و بر این اساس بگوئیم «حرکت عقلانی موجود در حوزه‌های علمیه حرکتی است غیر‌عقلانی».

بلکه ـ چنانکه گذشت ـ افرادی که صلاحیت دارند باید در این مسیر قدم بردارند و از این نعمت بزرگ إلهی استفاده نمایند و این مسیر را طی کرده، به مقصد برسند.

آری، مسلّماً اگر شخصی بخواهد بدون پختگی در علم منطق، و بدون ورزیدگی ذهنی و زانو زدن در نزد اساتید فنّ در گوشه‌ای بنشیند و نظام عالم خلقت را با عقل خود بشناسد، در بسیاری موارد به خطا خواهد رفت و این حرکت حرکتی غیر‌عقلانی است. روایات و ادلّه‌ای که از این نوع تعقّل نهی می‌‌‌کنند همه ناظر به همین فرض است که خود عقل نیز از آن منع می‌‌‌نماید.[[405]](#footnote-405)

ولی آیا علوم عقلی‌ای که امروزه در حوزه خوانده می‌‌‌شود چنین است؟ انصاف این است که فلسفه اسلامی که امروزه در حوزه خوانده می‌‌‌شود، از بلندترین و عالی‌ترین نتائج افکار بشری است و حاصل و نتیجه هزاران ساعت فکر بزرگترین نوابغ بشری است که در عین تهذیب نفس و تقوا و طهارت، به علوم عقلی مشغول بوده‌اند. اگر به تاریخ تشیع نظر کنیم، هر کسی که از کودکی به نبوغ و استعداد عجیب مشهور بوده است، و در دوره تحصیل خود به حکمت پرداخته‌است، این حکمت را تأیید نموده و آن را دریچه‌ای به واقع دانسته و طلّاب علم را به یادگیری آن تشویق نموده است.

این امور همه در حالی است که این افراد در تقوا و ورع و تقید به شرع در نهایت مراتب بوده‌اند. آیا در تقوای علامه حلّی و فخر المحقّقین و می‌رداماد و فاضل هندی و محقّق خوانساری اوّل و دوّم و محقّقین نراقی و سید بحرالعلوم و... می‌‌‌توان شک کرد؟

اگر واقعاً این علوم مخالف مسیر شریعت بود و مسائلی دور از واقع و باطل را ارائه می‌‌‌کرد، آیا این بزرگان در ترویج و تبلیغ آن می‌‌‌کوشیدند؟[[406]](#footnote-406) اگر بزرگوارانی چون علّامه مجلسی دوّم با این علوم مخالفت کرده‌اند، نباید سبب شود که انسان دست از روش علّامه حلّی و فاضل هندی و... بردارد؛ زیرا هر علمی أهلی دارد و شرائطی، و نگاهی به زندگی و آثار مرحوم علّامه مجلسی روشن می‌‌‌نماید که ایشان فاقد این شرائط بوده‌اند.

برادران تفکیکی منصف و فاضل می‌‌‌گویند: «قبول داریم که تقسیم عقل به بین و غیر‌بین غلط است و قبول داریم باب علم در روایات بسته است و تقدیم نقل بر عقل غیربین سخنی باطل می‌‌‌باشد، ولی به هر حال چون بزرگان درباره علوم عقلی اختلاف نظر دارند احتیاط این است که انسان به دنبال این علوم نرود».

در پاسخ عرض می‌‌‌شود این کلام دقیقاً همان کلامی است که برادران اخباری می‌‌‌گفته و می‌‌‌گویند.

می‌گویند:

«عده زیادی از بزرگان شیعه معتقد بوده‌اند که علم اصول و قواعد اصولی باطل است و انسان را از مسیر شریعت دور می‌‌‌کند. تدقیقات اصولی بزرگان مجتهدین همه اموری نظری است که احتمال خطا در آن زیاد است، بسیاری از این مباحث ـ لااقلّ به نگاه ظاهری ـ مخالف با مذاق شریعت است (همچون اصل مثبت و تقدیم اصل سببی بر مسبّبی، نشستن امارات یا اصول به جای قطع طریقی یا موضوعی و..) و وارد شدن در این مباحث خطرناک است؛ چون ذهن انسان عادت می‌‌‌کند و دیگر همه روایات را طبق همین قواعد می‌‌‌فهمد. پس احتیاط ترک تحصیل این علوم است».

این استدلال کاملا غلط است. وقتی همه افراد اهل دقّت و عمق که این علوم را خوانده‌اند، بر ضرورت خواندن این علوم تأکید می‌‌‌کنند و می‌‌‌گویند کسی که بدون رسائل و کفایه به محضر روایات برود، در واقع به دنبال أوهام خود رفته، و بهره‌ای از روایات نمی‌‌‌برد، آیا در چنین شرائطی احتیاط در ترک تحصیل این علوم است؟

طرفداران علم اصول در هوش و استعداد و ذکاوت و دقّت نظر با مخالفین ایشان که بزرگان اخباریان می‌‌‌باشند قابل مقایسه نیستند و لذا نظر عدّه‌ای از علمای اخباری توان تعارض با نظر علمای اصولی را ندارد و عقل حکم می‌‌‌کند که انسان از علم اصول استفاده کند و به تحصیل آن بپردازد.

صحیح است که عقل انسان گاهی به خطا می‌‌‌رود ولی علم اصول امروز ما، محصول عقل یک انسان نپخته و بی‌اطّلاع نیست. محصول ساعت‌ها عمر افرادی است که همه وقت خود را برای تحصیل علم گذاشته‌اند. و در تقوا و غیرت دینی ایشان نیز شکی نیست، به روایات أهل بیت علیهم‌السّلام نیز کاملاً مسلّط بوده‌اند. آیا از کنار چنین محصول ارزشمندی با چنین شبهات واهی عبور کنیم و از آن استفاده نکنیم؟! این کار حاصلی جز تهی دستی خود ما نخواهد داشت و جز محروم شدن از سفره أهل بیت علیهم‌السّلام نتیجه‌ای به بار نمی‌‌‌آورد.

باری، قسمتی از تبلیغ و ترویج مکتب اصولیان در مقابل اخباریان، به وسیله نیروهای نظامی و زور سرنیزه بوده است و ممکن است این مسأله ضریب اطمینان به حقّانیت علم اصول را پائین آورد، ولی ترویج حکمت متعالیه هرگز چنین نبوده است. حکمت متعالیه به خاطر عمق و دقّت و پختگی و عظمتی که در آن بود، در بین فضلای حوزه‌ها رشد پیدا کرد و جای خود را باز کرد و علی‌رغم مخالفت شدید عدّه‌ای فقهای بی‌اطلاع از حکمت، هر روز که گذشت رشد و نموّ آن بیشتر شد و هیچ عامل سیاسی و حکومتی در ترویج آن نقش نداشت.

حکمت متعالیه در مبارزه و ستیز عقلی، کلام و حکمت مشّاء و اشراق را زمین زد و خود را بر فراز مسند علوم عقلی نشاند و تشنگان معارف و حقائق در هر دوره آن را پذیرفتند و بر غیر آن ترجیح دادند. آیا این حقائق تاریخی برای فهم و درک ارزش این علم کافی نیست؟ آیا باز هم چون اخباریان که از خواندن اصول فرار می‌‌‌کنند، به بهانه سخن چند فقیه حکمت نخوانده و چند منبری خود را از این علوم محروم نمائیم؟!

آیت‌الله حسن‌زاده آملی می‌فرمایند:

اینک بر سر آنم که به مناسبت رویداد سخن، حکایتى از حالت دیرین خویش پیش‏کشم، شاید که برخى را سودمند افتد، و مایه آگاهى و هشیارى خواننده اى گردد، و آن این که: در اثناى تدرس و تعلم علوم عقلى و صحف عرفانى دچار وسوسه اى سخت سهمگین و دژخیم و بدکنشت و بدسرشت در راه تحصیل اصول عقاید حقه به برهان و عرفان شده ام، و آزرده خاطرى شگفت از حکمت و میزان که از هر سوى شبهات گوناگون به من روى مى آورد. ریشه این شبهات و وسوسه ها از ناحیت انطباق ظواهر شرع انور على صادعه الصلوة والسلام با مسائل عقلى و عرفانى بوده است که در وفق آنها با یکدیگر عاجز مانده بودم، و از کثرت فکرت به خستگى و فرسودگى موحش و مدهش مبتلا گشته ام، و از بسیارى سؤال از محضر مشایخم: آن عالمان دین به حق در سماى علم سیاره و ثوابت و الا گهر مرا بیم جسارت و ترس اسائه ادب و خوف ایذاء خاطر و احتمال بدگمانى مى رفت. این وسوسه چنانکه گفته ایم موجب بدبینى به علوم عقلى، و بیزارى از منطق و حکمت و عرفان شده است. و لکن به رجاء این که لَعَلَّ الله یحْدِثُ بَعْدَ ذلِک أَمْراً، در درسها حاضر مى شدم، و راز خویش را ابراز نمى کردم، و از تضرع و زارى اعاظم حکماء در نیل به فهم مسائل اندیشه مى کردم مانند گفتار صاحب اسفار در مساله اتحاد نفس به عقل فعال و استفاضه از آن که فرمود:

«**و قد کنا ابتهلنا الیه بعقولنا، و رفعنا الیه ایدینا الباطنة لا ایدینا الدائرة فقط، و بسطنا انفسنا بین یدیه، و تضرعنا الیه طلبا لکشف هذه المساله و امثالها** ...»[[407]](#footnote-407)

تنها چیزى که مرا از این ورطه هولناک هلاک، رهایى بخشید لطف الهى بود که خویشتن را تلقین مى کردم به این که: اگر امر دایر شود بین نفهمیدن و نرسیدن مثل تویى، و بین نفهمیدن و نرسیدن مثل معلم ثانى ابونصر فارابى و شیخ رئیس ابوعلى س ینا و شیخ اکبر محیى الدین عربى و استاد بشر خواجه نصیرالدین طوسى و ابو الفضائل شیخ بهایى و معلم ثالث میر داماد و صدر المتالهین محمد شیرازى، آیا شخص مثل توبه نفهمیدن و نرسیدن اولى است یا آن همه اسطوانه هاى معارف؟ و همچنین خودم را به یک سو قرار مى دادم، و اکابر دیگر علم را که از شاگردان بنام آن بزرگان بودند و نظایر آنان را به سوى دیگر، و سپس همان مقایسه را پیش مى کشیدم‏ و به خودم تلقین مى کردم، تا منتهى مى شدم به اساتیدم که بحق وارثان انبیاء و خازنان خزاین معارف بوده اند رفع الله تعالى درجاتهم که باز خودم را به یک جانب و آن حاملان و دایع علم و دین را به جانبى، و همان مقایسه و تلقین را اعمال مى کردم که تو اولایى به نفهمیدن یا این مفاخر دهر؟ نظیر مطلبى را که علامه شیخ بهایى درباره شیخ اجل صدوق که قایل به سهو النبى شده است، فرموده است:

«**هر گاه امر دایر شود بین سهو رسول و سهو صدوق، صدوق اولى بدان است**.»

از این مقایسه قدرى آرام مى گرفتم، تا بارقه هاى الهى چون نجم ثاقب بر آسمان دل طارق آمد، و در پناه رب ناس از وسواس خناس نجات یافتم فضاض ثم فاض. و کان کلام کامل و سخن دلپذیر صاحب اسفار ذکر قلبى شد که:

«**حاشى الشریعة الحقة الالهیة البیضاء ان یکون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة، و تباً لفلسفه یکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة**»[[408]](#footnote-408).

…اینک گوییم که توفیق نیل به اعتلاى فهم خطاب محمدى (ص) بدون ادراک حقایق زبر حکمت متعالیه و صحف عرفانیه به برهان واقعى صورت پذیر نیست، مگر کسى که داراى نفس مکتفى باشد که من عندالله مؤید به نفس قدسى است و وى را در دانستن چیزها نیاز به فکر و نظر نیست، و جز صاحب نفس قدسى آن کس که این حقایق را به منطق برهان ادراک نکرده است در تمام ابعاد اصول عقاید و در تفسیر و شرح آیات و روایات راجل است، و بیان و قلم او اقناعى است نه ایقانى هر چند که در حفظ منقول بلغ ما بلغ،»[[409]](#footnote-409)

آری، همانطور که تاکنون کسی نگفته است که علم اصول ما معصوم از خطاست، کسی هم نگفته حکمت متعالیه معصوم از خطاست. همه این علوم در مسیر تکامل حرکت می‌‌‌کنند و هر روز درهای بسته‌ای در آنها گشوده می‌‌‌شود، ولی سخن در این است که این علوم اگر واقع نما نبود و اگر ارزشی نداشت، بزرگان و با سوادان عمر خود را در آن ها صرف نمی‌‌‌کردند و دیگران را به آن تشویق نمی‌‌‌نمودند.

اگر انسان به دنبال واقع می‌‌‌گردد هرگز نباید بپندارد که از این علوم مستغنی است. نباید گمان کند از حاصل زحمات و افکار نوابغ گذشته بی‌نیاز است. روش صحیح کشف واقع این است که اصول و حکمت را بیاموزد و آنچه را گذشتگان با زحمت و تلاش و توسّل و توکل به آن رسیده‌اند، کاملا و دقیقاً بفهمد و سپس خود برای تشخیص بیشتر حق از باطل، تلاش نماید. و خلاصه هر کس گمان کرده بدون زانو زدن بر سفره بزرگان علم اصول و یا حکمت، با فکر خود یا با خواندن روایات چیزی بیش از آنچه بزرگان ما در طول تاریخ یافته‌اند می‌‌‌یابد، حقّاً خیال خامی در سر پرورانده است.

**نکتۀ چهارم**: دانستیم که عقل و نقل در مباحث اعتقادی صرفاً راهی به واقع می‌‌‌باشند و به اصطلاح طریق محض می‌‌‌باشند و هیچگونه موضوعیتی نه نسبت به واقع و نه نسبت به حکم ظاهری ندارند.

با توجّه به این مسأله سخن از تعارض این دو بی‌معناست و سؤال از راجح در میان این دو نیز غلط است. شخص محقّق پس از بررسی ادلّه عقلی و نقلی که در مسأله‌ای ارائه شده است، اگر به یک طرف قطع یا ظنّ پیدا کرد، طرف مقابل ساقط می‌‌‌شود و دیگر راه به واقع نخواهد بود، چه نقل باشد و چه عقل (البته نامیدن آن به عقل از باب تسامح است و مراد دلیل باطلی است که در غالب دلیل عقلی ارائه شده است).

ملاک تقدیم و ترجیح در این مباحث، نفس و وجدان شخص محقِّق است که در درون آن پس از تلاش و دقّت، نسبت به کدام طرف قطع یا ظنّ حاصل شود و به همین ملاک گاه عقل را بر نقل مقدّم می‌‌‌کند و گاه نقل را بر دلیل به ظاهر عقلی مقدّم می‌‌‌نماید.

**نکتۀ پنجم**: عقل و نقل هر دو مکمّل و متمِّم یکدیگر می‌‌‌باشند و استفاده از هر یک بدون دیگری ناقص و بی‌فائده یا کم فائده است.

صدرالمتألّهین بر ضرورت استفاده از نقل در کنار عقل بسیار تأکید می‌‌‌ورزند و همیشه به متقدّمین از حکماء در این مسأله اعتراض دارند و حکمت متعالیه را مرهون روایات اهل بیت علیهم‌السّلام می‌‌‌شمارند.

نقل در کنار عقل در حوزه‌های مختلفی مفید است؛ همچون:

الف) در برخی مباحث عقل راهی برای کشف واقع ندارد؛ مانند مبحث معاد جسمانی، در این مباحث باید از نقل که حاصل علم نامتناهی معصومین علیهم‌السّلام است استفاده کرد و راهی به واقع گشود.

ب) در برخی مباحث عقل راه قطعی ندارد و عقل ظنّی قضاوتهائی می‌‌‌کند و حدسهائی می‌‌‌زند در اینجا نقل به عنوان راهی برای کشف واقع در عرض عقل مطالبی را ارائه می‌‌‌کند وگاه با نظر به مجموع انسان ظنّ به مفاد نقل پیدا می‌‌‌کند.

ج) در درون روایات ومدارک نقلی گاه استدلالاتی ذکر شده است که با تأمّل در آنها می‌‌‌توان از آنها براهینی ساخت. بسیاری از اکتشافات صدرالمتألّهین در حکمت، به برکت تأمّل در این روایات بوده است و البته فهم صحیح این روایات نیز کسی همچون صدرالمتألّهین را می‌‌‌طلبد.

رهبر فقید انقلاب می‌فرمایند:

«قرآن و حدیث برای طبقات مختلف مردم آمده است. در آنها علومی است که مخصوصین به وحی می‌فهمند و دیگرمردم بهره‌ای از آن ندارند و علومی است که برای یک طبقه عالی از دانشمندان است و دیگران به طور کلّی از آن بی‌بهره هستند... اهل آن مانند فیلسوف بزرگ صدرالمتألّهین و شاگرد عالیقدر آن، فیض کاشانی علوم عالیه عقلیه را از همان آیات و اخباری که شماها هیچ نمی‌فهمید، استخراج می‌کنند.»[[410]](#footnote-410)

قدمای متکلّمین برای اثبات احتیاج به علّت، از حد وسط حدوث استفاده می‌‌‌کردند، بوعلی در آثار خود این روش را نقد کرده و حدّ وسط امکان را معرّفی نمود. از طرفی در روایات مکرّراً از دو حدّ وسط حدوث و محدودیت استفاده شده است و به طور طبیعی بزرگان چون برای روایات توجیهی پیدا نمی‌‌‌کردند، روایات را حمل بر جدل یاتکلّم به قدر عقل مخاطب یا... می‌‌‌کردند. صدرالمتألّهین با دقّت خود، ثابت کرد که ماهیت و امکان ماهوی أمری است پنداری و آنچه مناط احتیاج است محدودیت است که حدوث یکی از بهترین نشانه‌های آن می‌‌‌باشد و معلوم شد طریقه استدلال متکلّمین و حکمای مشّاء هر دو غلط بوده و آنچه در روایات آمده است، صحیح می‌‌‌باشد.

همچنین گاهی در روایات نکاتی ذکر شده که سبب جولان بخشیدن به ذهن حکماء می‌‌‌شود و آن‌ها را به دنبال برهانی کردن آن حرکت می‌‌‌دهد. در بسیاری از مواقع دانستن نتیجه از راهی غیر از استدلال، در چیدن یک استدلال بسیار تأثیر گذار است.

حکمای سابق، به علّت استفاده نکردن از روایات، به بسیاری از مسائل نرسیدند و در حلّ شبهات زیادی عاجز ماندند، به خلاف صدرالمتألّهین و پیروان ایشان که با استفاده از نقل این مشکلات را حل کردند.

عقل نیز در مقابل فوائدی برای نقل دارد و در واقع مفسِّری عالی برای نقل می‌‌‌باشد. فهم صحیح بسیاری از روایات محتاج مجموعه‌ای از مبادی تصوّری است که جز با علوم عقلی یا کشف و شهود دست یافتنی نیست.

سالیان متمادی بزرگان می‌‌‌پنداشتند هر چه درباره جسم گفته می‌‌‌شود مربوط به عالم مادّه است و لذا حتّی روایات عذاب قبر را به شکل مادّی تفسیر می‌‌‌کردند؛ تا اینکه عرفاء و حکماء عالم مثال را إثبات کردند و فهم صحیح این روایات ممکن شد. حقّاً اگر مبانی حکمت متعالیه را مدّ نظر قرار ندهیم حجم انبوهی از روایات أصلا قابل تفسیر نیست و به گمان نگارنده یکی از علل اجتناب قدمای ما از روایات معارفی این بوده است که در خود توان تفسیر و شرح آن را نمی‌‌‌دیده‌اند تا اینکه ملّاصدرا این باب را گشود.

عالم محقّق مرحوم آقا سید جلال الدّین آشتیانی می‌‌‌فرمایند:

«عالم بزرگوار مرحوم آقای حاج میرزا أحمد کفائی فرزند مرحوم محقّق خراسانی آقا آخوند ملّا محمّد کاظم رحمة‌الله‌تعالی‌علیهما کراراً برای بنده نقل فرمودند که مرحوم آقای آخوند همیشه می‌‌‌فرمودند: کسی که در علم معقول تخصّص ندارد از عهده فهم أخبار آل محمّد صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در اصول عقائد بر نمی‌‌‌آید»[[411]](#footnote-411).

و چه زیبا مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء می‌‌‌فرماید:

«و الظَّاهِرُ بَلِ الیقِینُ أنَّ أقوَی المُساعِداتِ و أعَدَّ الأسبابِ و الموجباتِ للوصولِ إلی مقاصِد أمَناء الوَحی و کلِماتِ الأنبیاء و الأوصیاء علیهم‌السّلام إنَّما هُوَ فهمُ کلِماتِ الحکماءِ المُتَشرِّعین.» [[412]](#footnote-412)

«و ظاهراً بلکه یقیناً، نیرومندترین وسائل کمک، و مهیاترین اسباب و موجبات برای وصول به مرادها و مقصودهای اُمنای وحی الهی، و گفتار انبیاء و أوصیاء علیهم‌السّلام فقط آن است که آدمی کلمات حکمای اهل شریعت را بفهمد. »

و علّامه شعرانی می‌‌‌فرماید:

«بسیاری از عبارات قرآن کریم و احادیث مسلّم و مقطوع و ادعیه و زیارات و اصول عقاید بلکه فروع احکام را جز به أدلّه عقلیه و بیانات حکما نمی‌‌‌توان فهمید و حل کرد؛ مانند عبارات نهج البلاغه در توحید و زیارت جامعه **خلقکم الله انوارا فجعلکم بعرشه محدقین حتی من علینا بکم** و هم در آن زیارت است **اجسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح** الخ. مگر آنکه کسی همه اینها را انکار کند و نعوذ بالله مقام ولایت برای أئمّه علیهم‌السّلام ثابت نداند و همه احادیث توحید و امامت را ردّ و تأویل کند (و اینان هم در عصر ما بسیارند نعوذ بالله منهم). از این جهت اغلب علما از معقول با خبر بودند، کلام یا حکمت و مرحوم مجلسی ره در حق الیقین و سایر کتب خویش شکایت می‌‌‌کند که غالب علمای متّقی و مواظب آداب و سنن دست از تدریس حکمت بر نمی‌‌‌دارند و در کتاب اعتقادات گوید اکثر معاصرین او یا تابع حکمایند یا عرفا، راستی در عصر صفوی چنین بود.»[[413]](#footnote-413)

مکاتب فکری‌ای که از مباحث عقلی دوری می‌‌‌گزینند هر روز به عقائد عامیانه نزدیک‌تر می‌‌‌شوند و از عمق و دقّت دور شده، بیشتر بر ظواهر جمود می‌‌‌ورزند.

اگر کسی سیر عقائد بزرگان تفکیک را نظر کند، به وضوح می‌‌‌بیند که مبانی فکری مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ درغیر باب معرفت شناسی[[414]](#footnote-414) ـ به مراتب به دقیق‌تر است از آراء نسل‌های بعدی تفکیک، و هر چه از عمر این مکتب می‌‌‌گذرد عقائد ایشان در مبدأ و معاد به سلفیه و ظاهریه نزدیک‌تر می‌‌‌گردد و این نیست مگر به علّت نداشتن علوم عقلی در بین صاحبان تفکیک.

تحصیل در زمینه روایات بدون استفاده از مقدّمات عقلی کار بسیار خطرناکی است که سبب پائین آوردن مطالب عالی دین در سطح افکار عامیانه می‌‌‌گردد.

بررسی روایات معارفی با بررسی روایات فقهی از این جهت تفاوتی ندارد. هم اکنون عدّه‌ای از اخباریان معاصر می‌‌‌گویند: «انسان باید قبل از هر چیز مستقیمآ به محضر روایات برود و نباید قبل از انس با روایات، اقوال فقهاء و مباحث اصولی را بخواند تا ذهنش صاف و سالم بماند». بر همین اساس عدّه‌ای از مردم مستضعف را جمع می‌‌‌کنند و به آنها زبان عربی را آموزش می‌‌‌دهند و سپس آنها را به درس احادیث اهل بیت می‌‌‌برند و نتیجه این می‌‌‌شود که بسیاری از چیزها را بر خود حرام یا واجب می‌‌‌شمرند که در رساله‌های علمیه از آنها اثری نیست. برفقها نیز طعنه می‌‌‌زنند و ایشان را دور از مکتب اهل بیت می‌‌‌شمارند و آن قدر در عقائد خود متصلّب می‌‌‌شوند که حاضر نیستند به دنبال علم اصول بروند و برای همیشه یقین می‌‌‌کنند که روش فقها مخالف أئمّه علیهم‌السّلام است.

روش عاقلانه این است که انسان به جای مراجعه به روایات طهارت و صلوة به نظرات فقهاء بزرگواری مراجعه کند که سالیان دراز در فهم این روایات تلاش کرده‌اند و حاصل تلاش خود را در طبق اخلاص نهاده و تحویل به جویندگان حق نموده‌اند.

به همین منوال در روایات معارفی نیز انسان باید ابتداء به کتب کسانی مراجعه کند که عمری را در اجتهاد در اصول دین گذرانده‌اند و حاصل روایات را در کتب خود نگاشته‌اند. این روش بسیار به واقع نزدیک‌تر و از خطر دورتر است.

ولی متأسّفانه برخی بر خلاف این روش، طلّاب را از آغاز به خواندن احادیث تشویق می‌‌‌کنند. در سال اول طلبگی چند خبر واحد به محصّلِ از همه جا بی‌خبر نشان می‌‌‌دهند که در آن روح انسان به ریح تشبیه شده است و نتیجه می‌‌‌گیرند که روح چیزی همچون باد است و مادّی. و این عقائد را آن چنان در ذهن این مظلوم می‌‌‌نشانند که یقین می‌‌‌کند و از آن پس با قاطعیت هر چه تمام، با همه حکماء که قائل به تجرّد روح می‌‌‌باشند مخالفت می‌‌‌کند و هر چه به او بگوئی: «بیا و درس حکمت هم بخوان تا دست کم حرف آنها را بفهمی و سپس نقد کنی» در پاسخ می‌‌‌گوید: «من یقین دارم که نظرات آنها با شریعت مخالف است و اینها جز گمراهی چیزی ندارند. چرا عمرم را تلف کنم؟ » غافل از اینکه شیخ مفید و خواجه نصیر الدین و ملّاصدرا و... نیز که سخن از تجرّد نفس می‌‌‌گویند این احادیث و بلکه ده‌ها و صدها حدیث بیش از این دیده‌اند و شنیده‌اند و در آن تأمّل کرده‌اند و در تمام آثار خود در مقام دفاع از شریعت بوده‌اند نه در مقام بیان عقائد از خود ساخته؛ ولی چه سود که این سخنان نوشدارو پس از مرگ سهراب است. چنان می‌خ فلسفه ستیزی در ذهن این طلبه مظلوم فرو رفته که این چنین بیرون نمی‌‌‌آید.

آری، همانطور که در مقدّمات از زبان مرحوم شیخ انصاری خواندیم، اجتهاد در روایات اصول دین سخت‌تر از فروع دین است و علاوه بر مقدّمات اجتهاد، محتاج دانستن بخشی از علوم عقلی است. پس تا کسی مجتهد نشده است حق ندارد مستقیمآ از روایات اصول دین استفاده کند، همانطور که حق استفاده مستقیم از روایات فروع دین را ندارد و باید همیشه از واسطه‌ای که مجتهد و متخصّص فن باشد استفاده نماید.

و حاصل اینکه استفاده از نقل ضروری است، ولی جایگاه آن پس از یادگیری دقیق نظرات بزرگانی است که سالیان ممتدّ به بررسی مدارک نقلی پرداخته‌اند؛ دقیقاً همانند روش تحصیل در علم فقه و اصول.

باری آنچه گذشت حاصل روش صدرالمتألّهین و پیروان ایشان می‌‌‌باشد که روشی است کاملاً معقول و معتدل و در آن، هر چیزی در جای خود قرار گرفته است؛ نه افراط و تفریط تفکیکیان را دارد، و نه کوتاهی متکلّمین و حکمای سابق را در حقّ روایات.

و البته میان این گروه نیز در جزئیات این روش، اختلافاتی به چشم می‌‌‌خورد که در این میان روش مرحوم علّامه طباطبائی از همه قابل دفاع‌تر به نظر می‌‌‌رسد.

اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد

و عجّل فرجهم و أهلک أعداءهم

# فهرست منابع و مصادر

# ملحقات

## 1ـ مکتب تفکیک چیست؟

مکتب تفکیک در اصطلاح «مکتبی فکری ـ رفتاری است که توسّط مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی در اواسط قرن چهاردهم هجری قمری در مشهد مقدّس تأسیس شد و پس از آن توسّط پیروان وی در مشهد، تهران، قم و .... استمرار یافت و اساس آن مخالفت جدی با عرفان و حکمت صدرائی و بی‌اعتنائی به عقل و شهود عرفانی در کشف معارف اعتقادی و ضرورت بهره‌گیری از نقل» می‌باشد.

این مکتب از آنجا که بر بی‌اعتباری براهین عقلی و شهود عرفانی اصرار داشته و مکاتب بشری بر یکی از این دو اساس استوارند، تأکید می‌کند که باید میان آموزه‌های وحیانی (کتاب و سنّت) و مکاتب بشری تفکیک نموده و تلاش کرد که یافته‌های بشری در کشف حقائق با آموزه‌های وحیانی آمیخته نگردد و از این رو در دورۀ اخیر، محمد رضا حکیمی این جریان را با نام «مکتب تفکیک» معرّفی نموده و این اسم بر زبان‌ها افتاد؛ گرچه برخی از پیروان این جریان، این نام را مناسب ندانسته و معتقدند باید از عناوینی چون «مکتب وحی» یا «مکتب معارفی خراسان» بهره گرفت.

این مکتب گرچه به عنوان یک مکتب علمی خود را نشان می‌دهد ولی درحقیقت مکتبی است عملی؛ زیرا یک جامع اعتقادی بین بزرگان این مکتب دیده نمی‌شود و جدای از اختلافاتی که این بزرگان در جزئیات مسائل اعتقادی داشته‌ و دارند در مبانی و مبادی هم وحدت نظری وجود ندارد: برخی حجیت ظنون را در اصول اعتقادی به شدّت نفی می‌کنند و در مقابل، برخی دیگر برای اثبات آن در تلاشند. عدّه‌ای هر گونه علم حصولی را ضلالت شمرده و در همین راستا حتی علم منطق را میراث یونان و موجب ضلالت می‌شمارند، و عدّه‌ای به حکم فطرت لاأقلّ قیاسات نسبةً بسیط را صحیح شمرده و برای علم حصولی ارزش قائلاند.

این جریان در سیر خود مراحل گوناگونی را از جهت علمی و عملی پشت سر گذاشته و رویکردهای مختلفی یافت که نمی‌توان میان آنها نقطۀ مشترکی یافت مگر: «بی‌اعتنائی به عقل و افراط در استفاده از نقل و مبارزه با فلسفه و عرفان».

آری تنها وجه مشترک این بزرگان مبارزه عملی با عرفان و حکمت متعالیه و گاهی عرفاء و حکماء است که در چهره‌های مختلف از سبّ و لعن و تکفیر و دادن نسبت‌های باطل و مطالب خطابی و شعری تا أحیاناً نقدهای علمی خود را نشان می‌دهد.

## 2ـ آشنایی حکما با علوم نقلی

هر انسان منصفی که صفحات تاریخ علماء معقول را در شیعه ورق بزند می‌یابد که این بزرگان هر کدام در دوره خود، در علوم نقلی نیز یا اعلم بوده‌اند و یا از اعاظم به شمار می‌آمده‌اند. قضاوت درباره این ادّعا درباره کسانی که در علوم نقلی تألیفات مستقلّ و زیادی دارند، همچون سید‌ مرتضی، شیخ طوسی، علّامه حلّی، فاضل هندی (کاشف اللثام)، محقّقین خوانساری و محقّقین نراقی بسیار آسان است؛ و نسبت به بزرگانی که تألیفات عمده‌ای ازخود باقی نگذاشته‌اند با مراجعه به آثار دیگرشان و کتب تراجم ممکن می‌شود. به عنوان مثال، نجاشی در وصف شیخ مفید می‌فرماید: «فضله أشهر من أن یوصف فی الفقه و الکلام و الروایة» و شیخ در فهرست می‌فرماید: «و کان فقیهاً متقدّماً فیه». و علّامه حلّی در وصف خواجه نصیرالدین طوسی قدّس‌سرّه می‌فرماید: «کان هذا الشیخ أفضل اهل عصره فی العلوم العقلیة و النقلیة.» و قطب الدین اشکوری می‌گوید: «وی مرجع شیعه و عامّه، در معقول و منقول و اصول و فروع بوده و جبهه‌های فحول بر عتبه آستان او خاضع شده بود.»[[415]](#footnote-415)

و در عبارات محقّق حلّی و فخرالمحقّقین و محقّق ثانی و دیگران از وی، با تعابیری چون: «أفضل علماء الإسلام»، «أفضل المتأخّرین»، «أعلم المحقّقین من المتقدّمین و المتأخّرین» یاد می‌شود.[[416]](#footnote-416) و همچنین میرداماد آن قدر در علوم فقهی و حدیثی تسلّط داشت که مستحقّ لقب معلّم ثالث گردید، و معاصرینش در مدح و فضیلت او در علوم عقلی و نقلی تعابیر بلندی آورده‌اند.[[417]](#footnote-417)

صدرالمتألّهین؛ نیز از این قاعده مستثنی نیست. شیخ حرّ عاملی در«أمل الآمل» می‌گوید:

«فاضل من فضلاء المعاصرین ذکره صاحب السلافة فقال: کان عالم اهل زمانه فی الحکمة متقناً لجمیع الفنون»[[418]](#footnote-418).

مطالبی که از آن مرحوم در تفسیر و شرح کافی باقی مانده، اعجاب بزرگان را برانگیخته به طوری که حتی صاحب روضات ـ که خود مذاق فلسفی ندارد ـ می‌فرماید:

«و کذلک شرحه المبسوط علی اصول الکافی، و عندی أنّه أرفع شرح کتب علی أحادیث اهل البیت علیهم‌السّلام و أرجحها فائدة و أجلّها قدراً».

و مرحوم علّامه رفیعی قزوینی می‌فرمایند:

«در فنّ فلسفه الهی و تحقیق مسائل غامضه علم ما فوق الطبیعة و استقامت فهم و حسن سلیقه، بی‌نظیر و عدیل است و به اعتقاد حقیر، در الهیات و فن معرفة‌ النفس بر شیخ‌ الرئیس راجح و مقدّم است و در حسن تعبیر و سلاست کلام و جزالت منطق و تقریر، کسی به پایه او نرسیده.

در علم فقه صاحب نظر و تحقیق است چنان که قولی از این بزرگ مرد در باب نیت در وضوء صاحب حدائق نقل نموده که استاد ‌المتأخّرین مرحوم شیخ مرتضی هم در کتاب طهارت از صاحب حدائق نقل کرده و هر دو تحسین و تصویب قول صاحب ترجمه را فرموده‌اند و چنین به نظرم می‌رسد که خودم در شرح اصول کافی این تحقیق را دیده‌ام.

و در علم رجال وحید و فرید عصر بوده چه آنکه در شرح اصول در شرح حال راویان أخبار و احادیث کافی، تحقیقات دقیقه درج فرموده است؛ و در فنّ ریاضی ـ از هندسه و هیئت ـ ماهر بوده، چنان که از شرح او بر «هدایه» أثیرالدین أبهری مستفاد می‌شود»[[419]](#footnote-419).

مرحوم آیت‌الله شعرانی در یکی از حواشی *شرح کافی مرحوم ملّا محمّد‌صالح* می‌فرماید برخی از من تقاضا کرده‌اند که در این حواشی به بحث‌های رجالی نیز بپردازم، نه بحث‌های اجمالی مثل *مرآة ‌العقول*، بلکه مباحث رجالی دقیقی چون تمیز مشترکات که فقط از اهل فنّ رجال بر می‌آید همان طور که صدرالمتألّهین، در شرح کافی به آن پرداخته‌اند. و می‌فرماید:

«صدرالمتألّهین کما فاق غیره فی تحقیق المعانی و الدقائق و تطبیق کلام الأئمّة علیهم‌السّلام علی الاصول النظریة و دفع اوهام جماعة ظنّوا أنّ أحادیثهم علیهم‌السّلام خطابیات تناسب العوامّ لا برهانیات تناسب أهل النظر، کذلک فاق من جهة علم الحدیث و التدبّر فیه تدبرّاً علمیاً.»[[420]](#footnote-420)

## 3ـ تفسیر روایت ...

در تفسیر این حدیث شریف دو احتمال وجود دارد:

**اوّل**: مسائلی را که عقل مخاطبین به آن نمی‌رسد أصلا باید رها کرد و دربارۀ آن هیچ چیزی نگفت. طبق این احتمال حدیث شریف مؤید تأویل نمی‌باشد؛ چون لازمۀ این معنا این است که آنچه در روایات گفته شده همه قابل فهم مخاطبین بوده و بالاتر از آن اصلا بیان نشده‌است (نه اینکه بیان شده ولی در قالب تمثیل یا با عباراتی خالی از دقّت و ظرافت). تعابیری مانند: «**دعوهم ممّا ینکرون**»، «**اترکهم ممّا لا یعرفون**» می‌تواند مؤید این احتمال باشد.

**دوّم**: مراد این باشد که از نظر کیفیت (و نه کمیت) مطالب در حدّ عقول مخاطبین بیان شود، که طبیعةً این کار جز با پوشاندن لباس تمثیل و تشبیه یا ترک ظرائف و دقائق ممکن نیست.

انصاف این است که ظاهر حدیث شریف همین احتمال دوّم است. چون احتمال اوّل در واقع زجر و منع از تکلّم با مردم به آنچه نمی‌فهمند می‌باشد و طبق آن احتمال باید می‌فرمودند: «**نُهینا أن نکلّم الناس فوق عقولهم**» یا «**أمرنا أن لانکلّم**... ».

ظاهر حدیث شریف این است که ما مأمور به سخن گفتن با مردم هستیم، ولی با کیفیتی خاصّ؛ یعنی به قدر عقل ایشان و چه بسا تعبیر به «علی» به جای «باء» نیز خالی از اشاره به این نکته نباشد.

علاوه بر اینکه تعابیر مختلف از یک حقیقت در روایات، خود حاکی از به کار بردن تمثیل و تشبیه معقول به محسوس است و وجود متشابه در احادیث نیز مؤید همین تفسیر می‌باشد.

همچنین بیان برخی مسائل، قابل رها کردن نیست. مگر می‌شود شخصی دین اسلام را بپذیرد، ولی برای او از خداوند متعال و ملائکه و معاد و صفات امام هیچ چیزی بیان نکنند! در حالی که بیان هر نکته در این زمینه‌ها برای عوامّ جز با تشبیه و رها کردن دقائق ممکن نیست.

به همین جهت گاهی کلامی را یکی از ائمّه علیهم السّلام برای کسی می‌فرمایند و تأویل همان پاسخ را امام دیگری بیان نموده‌اند. بارها درباره خودخداوند میفرمایند: «**کان.... و لم‌یزل**» که ظاهر در استمرار زمانی است، ولی در جای دیگر خود امام معصوم می‌فرمایند: «**إِنْ قِیلَ کانَ فَعَلَى تَأْوِیلِ أَزَلِیةِ الْوُجُودِ وَ إِنْ قِیلَ لَمْ‌یزَلْ فَعَلَى تَأْوِیلِ نَفْی الْعَدَم‏**»[[421]](#footnote-421) که می‌فهماند «لم یزل» دربارۀ خداوند حاکی از پیوستگی زمانی نیست، بلکه کاشف از اطلاق و صرافت وجود و عدم حدّ است، گرچه غیر از خواصّ نتوانند تصور امری غیر زمانی را بنمایند.

مرحوم حضرت علّامه آیت‌الله حسینی طهرانی در بیان این حقیقت، بیان بسیار زیبائی دارند. ایشان در شرح کلام استادشان حضرت علّامه طباطبائی می فرمایند:

«آنچه را که حضرت علّامه در پایان گفتار افاده نموده‌اند که: فرق میان دو مرتبه عالیه و دانیه قرآن مجید، فرق میان مَثَل و مُمَثَّل است، از نکات بسیاردقیق و مهمّی است که در باب عرفان و حکمت الهیه از آن بحث می‌شود. زیرا تنازل آن معانی راقیه در قالب الفاظ و تجسّم در عالم طبیعت، بغیر تنازل ممثّل در لباس و صورت مثل نیست؛ مثلا اگر به طفل صغیری بخواهند معنی حلاوت و شیرینی نکاح و مجامعت را بفهمانند ـ آن طفلی که هنوز حسّ و غریزه وی بدین حقیقت راه نیافته و لذّت جماع در کانون وجودش پنهان و مختفی است ـ بغیر آنکه بگویند: لذّت جماع مانند لذّت خوردن حلوا است، و شیرینی و حلاوت آمیزش همچون شیرینی عسل است، آیا راه دیگری متصوّراست؟ البتّه نه! چون طفل غیر از شیرینی و لذّت حلوا و عسل چیز دیگری را ادراک نکرده است. بنابراین از شیرینی آمیزش، غیر از شیرینی حلوا نمی‌فهمد؛ و گمان می‌کند که آمیزش هم همچون حلوا خوردن است. و آنچه حضرت علّامه در آخر کلام خود اشاره فرموده‌اند به لزوم فهم و فراگیری این حقیقت، اشاره است به آنکه جمیع حقائق و معارف الهی از همین قبیل است. آنها حقائقی هستند بس عالیتر و بلندتر از مفاهیم محسوسه واشیاء طبیعیه؛ و لیکن برای انسان مادّی و مغمور در قالب حسّ، و درگیر با امور تفکریه و تعقّلیه، غیر از تعبیر از آنها به اشباه و نظائر آنها از اشیاء حسّیه و امور مادّیه چاره دگری نیست. لوح و قلم و عرش و کرسی و میزان و صراط و حوریه و غلمان و بهشت و دوزخ و امثالها که در لسان أخبار و عرفای اسلام بسیار دوران دارد، حقائق آنها بسیار بلند و عظیم و از نحوه تصورّات جزئیه و امور مشاهَد و محسوس بشر بسیار بالاتر و عالیتر است. و برای بشری که در این دنیای محسوس در قالب مادّه و طبیعت زیست می‌کند، غیر از تشبیه معقول به محسوس، و آوردن آن حقائق را در لباس مثال راهی دیگر وجود ندارد. و حقّاً راه صحیح و پرفائده‌ای است که آن واقعیات عالیه و حقائق رفیعه راـ که برتر از تعقّل بشر می‌باشند ـ با امور محسوسه و مشاهدات عینیه و الفاظ و مفاهیم مورد استعمال در محاورات تنازل داده، و بشر را بدانها هشدار می‌دهد»[[422]](#footnote-422)

## 4ـ تقریرهای معاد جسمانی

معاد جسمانی اطلاقاتی دارد:

**الف:** وجود صور محسوسه و آلام و لذّات حسّی در عالم آخرت (وجود جسم در عالم معاد). عدّه‌ای از مشّائین منکر این امر بودند و همین مسأله موجب اعتراض بزرگان متشرّعین بود. در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، با اثبات عالم مثال، این مشکل حلّ شده است و صدرالمتألّهین به این معنی، معتقد به معاد جسمانی می‌باشند. متکلّمین نیز با اعتقاد به بازگشت روح به عالم مادّه و تعلّق آن به بدن مادّی، این معنای معاد جسمانی را پذیرفته‌اند[[423]](#footnote-423).

**ب:** تعلّق ثواب و عقاب حسّی به عین بدن دنیوی (عود روح به عین جسم سابق یا حضور روح در عالم معاد با عین جسم سابق). اشراقیین بدن اخروی را، بدنی مثالی غیر از بدن دنیوی می‌دانستند و عدّه‌ای از متکلّمین نیز آن را، بدنی مادّی مغایر بدن دنیوی می‌پنداشتند. صدرالمتألّهین ـ در عین اینکه معتقدند بدن اخروی، مثالی است ـ بر اساس اصول حکمت متعالیه اثبات نموده‌اند که بین این بدن اخروی با بدن دنیوی عینیت کامل برقرار است و معاد جسمانی به این معنا را پذیرفته‌اند[[424]](#footnote-424).

**ج:** رجوع و بازگشت روح به عالم مادّه و تعلّق گرفتن به ابدان دنیوی و مشاهده صور محسوسه مادّی از طریق حواسّ پنج‌گانه بدنِ از قبر بیرون آمده مادّی (عود روح به جسم با توهّم انحصار جسم در مادّی). صدرالمتألّهین، این مسأله را منکرند و حقیقت معاد را، عود و رجوع به سوی خداوند می‌دانند، نه بازگشت به عالم مادّه.

در قرآن مجید نیز ـ که بهترین مبنع شناخت معارف است ـ اثری از بازگشت و رجوع روح به عالم مادّه نیست؛ بلکه بیش از صد بار تأکید بر رجوع به سوی خداوند شده است و حرکت انسان پس از مرگ را حرکتی یک سویه معرّفی می‌فرماید، نه حرکتی رفتی و برگشتی (رفتن به برزخ و بازگشت به این عالم).

بزرگان متکلّمین که به چنین چیزی معتقد شده‌اند، عمدةً به علّت بی‌اطّلاعی از عالم مثال و توهّم انحصار لذّات حسّی در عالم مادّه بوده است. وبه همین جهت ـ با وجود روایات فراوانی که اشاره به عالم مثال دارد ـ حتّی عذاب قبر را امری مادّی تلقّی می‌کردند و در پاسخ به شبهات عذاب قبر هیچ اشاره‌ای به بدن مثالی نمی‌نمودند[[425]](#footnote-425) تا اینکه عرفاء و حکماء وجود عالم مثال را تبیین کردند و به برکت ایشان راه فهم این روایات برای محدّثین و متکلّمین گشوده شد. به هر حال در مقدّمات گذشت که ظواهر فقط بر وجود صور محسوسه دلالت می‌کند و مادّیت از محدوده وضع الفاظ خارج است.

آری روایاتی وجود دارد که دلالت می‌کند انسان در قیامت، به همراه بدن مادّی در محضر خداوند حاضر می‌شود و رجوع به سوی خداوند می‌نماید. عدّه‌ای از حکماء و عرفا متأخّر از صدرالمتألّهین، فرمایش ایشان (در اثبات معنای دوّم معاد جسمانی) را برای تفسیر این روایات کافی ندانسته‌اند و به تکمیل آن کوشیده‌اند. مرحوم آقا علی حکیم در *سبیل الرشاد* در این باره نظریه‌ای ارائه نموده‌اند که محقّق اصفهانی و علّامه رفیعی و علّامه طباطبائی قدّس‌سرّهم آن را پسندیده‌اند، و مرحوم علّامه طهرانی قدّس‌سرّه نیز، درجلد ششم *معاد شناسی* نظر دیگری را مطرح نموده‌اند.

باری کلام کسانی که ـ همچون مؤلّف محترم کتاب معاد ـ اصرار می‌ورزند که صدرالمتألّهین معاد جسمانی را اثبات نکرده و نپذیرفته‌اند، ناشی از خلط بین این اصطلاحات و عدم تفکیک آنهاست.

## 5ـ فیض کاشانی

متأسّفانه ارادتمندان مکتب تفکیک از باب «الغریق یتشبّث بکل حشیش»[[426]](#footnote-426) به اشتباه به مرحوم فیض نسبت داده و می‌دهند که ایشان در آخر عمر از طریقه استادشان صدرالمتألّهین عدول نموده و توبه کرده‌اند و به رسالۀ *الإنصاف* ایشان تمسّک می‌نمایند.

این نسبت هم ناشی از بی‌اطّلاعی است. مرحوم فیض در فهرستی که از آثار خود تدوین نموده‌اند[[427]](#footnote-427) تاریخ تألیف *الإنصاف* را 1083 ق ذکر می‌کنند[[428]](#footnote-428)؛ در حالی‌که برخی از آثار ناب حِکمی عرفانی خود را که بر مذاق صدرالمتألّهین است، پس از این تاریخ تدوین کرده‌اند؛ همچون *الکلمات المخزونة* (تألیف: 1089 ق)، *الکلمات المضنونة* (تألیف: 1090 ق)، *اصول المعارف* (تألیف: 1089 ق)[[429]](#footnote-429)

فیض در مقدّمۀ *اصول المعارف* توضیحی دربارۀ حقّانیت آراء حکمای گذشته و تطابق آن با شریعت می‌دهد و یکی از اغراض تألیف کتاب را اثبات همین معنا می‌شمارد.

همچنین **علم الهدی** فرزند فیض دقیقاً پس از تألیف *الإنصاف*، در سال 1084 ق شروع به تصحیح نسخه *وافی* نموده و تا سال 1086 ق به تصحیح کتاب‌های عقل و حجّت و ایمان و کفر از *وافی* ـ که همه بر مذاق ملّاصدرا نگاشته شده‌است ـ مشغول بوده‌است.

باری اگر مطالب رساله *الإنصاف* توبه از طریق صدرالمتألّهین بود، باید خود صدرا نیز از توبه‌کنندگان حکمت صدرایی محسوب می‌شد؛ زیرا همین مطالب را ایشان نیز در آغاز أسفار فرموده است!!

برای روشن شدن مراد مرحوم فیض از این عبارات توجه به دو نکته لازم است:

1 ـ صدرالمتألّهین و فیض آنچه را که می‌گویند، حاصل غور در مکتب اهل بیت علیهم‌السّلام می‌دانند و به حقّ، مخالفان با حکمت متعالیه را بی‌بهره از قرآن و عترت می‌شمارند و لذا توبه از رجوع به غیر اهل بیت را در تثبیت و اتقان مبانی حکمت متعالیه متجلّی می‌بینند.

2 ـ فلسفه در عبارات ایشان، به معنای آراء حکمای مشاء و اشراق است وحکمت متعالیه را فلسفه نمی‌دانند و از آن با علم بطون قرآن یاد می‌کنند؛ ولذا صدرالمتألّهین در آثارشان گاه از فلسفه می‌نالند و آن را از علوم ظاهریه می‌شمرند[[430]](#footnote-430)

البته ایشان گرچه فلسفه را ناقص و از علوم ظاهری می‌دانند، ولی در عین حال مطالب آن را غالباً صحیح شمرده و از تکفیر و تفسیق حکماء نهی می‌نمایند و کلمات ایشان را دارای رموز و اشارات و وسیله‌ای برای نزدیک شدن به بلندای معارف وحیانی می‌دانند.[[431]](#footnote-431)

باری روحیه بی‌دقّتی در بین تفکیکیان سببب انتحالات و شخصیت‌سازی‌های متعدّدی شده‌است که برای آشنائی با برخی از آن می‌توان به *رؤیای‌ خلوص* بخش دوّم (نقد اخلاقی مکتب تفکیک)، فصل اوّل (انتحال شخصیت) و فصل دوّم (نسبت نادرست به افراد مختلف)، مراجعه نمود.

## 6ـ میرزا مهدی اصفهانی؛ مؤسس مکتب تفکیک

مکتب تفکیک به تصریح پیروانش پیشینه‌ای بیش از یک قرن ندارد[[432]](#footnote-432) و تأسیس آن را به مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی نسبت می‌دهند. کسی که با قدم نهادن در وادی سیر و سلوک و گذراندن مراحلی از آن، به یک‌باره متحول شد و از هر آنچه حکمت و عرفان خوانند، بیزاری جست و در طول بیست و پنج سال حضور در مشهد با روش‌شناسی خاص خود، یک رشته‌ عقاید مخصوص را بیان می‌کند که بعدها توسط پیروان به مکتب تفکیک مشهور می شود.

برخی از تفکیکیان در تأسیس این مکتب از کسانی چون **سید موسی زرآبادی** نیز یاد کرده‌اند[[433]](#footnote-433) اما این سخن پذیرفتنی نیست زیرا گرچه او با فلسفۀ اسلامی به ویژه حکمت صدرائی، مخالف بود و برخی از شاگردان میرزا، پیش از دیدار با میرزا، تحت تأثیر او بودند ولی هیچ سندی شباهت فکری وی با میرزا مهدی اصفهانی را اثبات نمی‌کند و تأثیری مهمّ از او را بر جریانات فکری شیعی گزارش نمی‌نماید.

همچنین از مخالفت با فلسفۀ صدرایی تا پذیرش یک رشته اصول و مبانی خاص که به تأسیس یک مکتب و جریان منجر می‌شود راه بسیار است!

### زیست نامه میرزا مهدی اصفهانی (1303 ـ 1365 ه.ق)

آیت‌الله میرزا مهدی غروی اصفهانی در سال 1303 ق در اصفهان متولد شد. در نه سالگی پدر خویش؛ میرزا اسماعیل اصفهانی، را از دست داد پس از تحصیلات مقدماتی و خواندن اندکی فقه‏ و اصول نزد استادان محلی، در حدود دوازده سالگی (1315 ق)، رهسپار کربلای معلا شد.

بنا به توصیۀ آیت‌الله حاج آقا رحیم‏ ارباب، از آغاز ورود به عراق، با ‏ آیت‌الله‌العظمی سید اسماعیل صدر (م: 1338 ق) ارتباط می‏یابد و از مراتب علمی و سلوک‏ روحی وی بهره‏مند می شود.[[434]](#footnote-434)

مرحوم صدر از شاگردان ملّا فتح‌الله سلطان‌آبادی است و ملّا فتح‌الله از آنجا که مدتی با حاج ملاحسینقلی همدانی (م: 1311 ق) ارتباط داشت[[435]](#footnote-435) متأثّر از اهل عرفان بود و از اهل زهد و کرامات نیز به شمار می‌آمد،‌ اما سر سازشی با حکمت متعالیه نداشت و با گرایش‌های عرفان وحدت‌ وجودی مخالف بود.

میرزا مهدی اصفهانی بعد از ارتباط با مرحوم صدر به نجف مهاجرت کرد و مدتی به خدمت آیت‌الله سید احمد کربلایی (م:1332 ق) رسید. برخی نیز از ارتباط وی با شیخ محمد بهاری و سپس مرحوم قاضی در این دوره سخن گفته‌اند[[436]](#footnote-436) اما ـ با توجّه به ارتباط بعدی وی با مرحوم آقا سید جمال‌الدین گلپایگانی که خواهد آمد ـ روشن می‌شود مرحوم میرزا استفادۀ سلوکی چندانی از این بزرگان نکرده‌است.

از فعالیت‌های علمی مرحوم میرزا در این دوران اطلاعات مستند چندانی در دست نیست. برخی گفته‌اند: «در این دوره در نجف اصول را نزد آخوند خراسانی و فقه را نیز نزد سید محمدکاظم یزدی خواند.»[[437]](#footnote-437) و از او نقل شده که کفایه را در نزد مرحوم سید جمال‌الدین گلپایگانی خوانده است[[438]](#footnote-438).

پس از این دوران و فراگیری مبانی فقه و اصول مرسوم، ظاهراً در حوالی سال 1325ق[[439]](#footnote-439) و پس از انقلاب مشروطه در ایران، این استاد و شاگرد همراه تنی‏ چند از فاضلان معاصر، مانند آیت‌الله سید محمود شاهرودی و آیت‌الله شیخ حسین حلّی که جمعاً بیش از هفت نفر نبوده‏اند[[440]](#footnote-440)، اولین‏ دورۀ درس خارج اصول مرحوم آیت‌الله میرزا حسین نائینی (م:1355 ق) را تشکیل می‏دهند.[[441]](#footnote-441)

مرحوم میرزا پس از حدود سیزده سال شرکت در این درس، توفیق دریافت اجازه اجتهاد از میرزای نائینی را می‌یابد. این اجازه‌نامه که به تاریخ عید فطر 1338 ق نگاشته شده‌ بعدها توسط کسانی چون آیات عظام آقاضیاءالدین عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، و شیخ عبدالکریم حائری یزدی رحمة‌الله‌علیهم مورد تأیید قرار گرفت.[[442]](#footnote-442)

در این اجازه‌نامه میرزا مهدی اصفهانی با تعابیری بسیار بلند چون «دانشمند بسیار بزرگ، پاک، عادل، متقی، دارای سلیقۀ استوار و اندیشۀ صائب و فکر تیز» ستوده شده است.

با توجه به اینکه میرزای نائینی کمتر به افراد اجازۀ اجتهاد می‌داده است، این تعبیرات دربارۀ میرزا مهدی سی و پنج ساله به روشنی از هوش سرشار و استعداد فوق العادۀ وی حکایت دارد.

### سلوک میرزا مهدی اصفهانی

ارتباط میرزا مهدی اصفهانی با مرحوم سید اسماعیل صدر از سن دوازده سالگی به بعد هر چند متأثر از اندیشه‌های ملا فتح الله سلطان آبادی، بذر انتقاد و تنفّر از حکمت و عرفان را در دل او نهاد[[443]](#footnote-443) اما وی را نیز با وادی سیر و سلوک و تهذیب نفس آشنا ساخت.

بعدها در نجف، دست ارادت به سوی عارف کامل حاج سید احمد کربلایی دراز نمود و پس از رحلت او در خدمت سید جمال‌الدین گلپایگانی در آمد و از او دستورات و اذکاری گرفت.

مرحوم سید جمال گلپایگانی با اینکه تقریباً هم‌سن مرحوم میرزا بود‌ اما از نظر علمی و عملی نسبت به او پیشتاز بوده‌است لذا جدای از مباحث علمی در عرصۀ سیر و سلوک نیز میرزا مهدی از او بهره می‌گیرد به گونه‌ای که وی را باید آخرین استاد سلوکی میرزا مهدی ‌دانست که آخرین قدم‌های سیر خود را در نزد او طی نموده‌است؛ هر چند خود آقا سید جمال پذیرش استادی میرزا مهدی و دادن دستور ذکر به وی را محصول «اصرار بیش از حد او» می‌داند و از آن به عنوان یکی از اشتباهات تکرار نشدنی عمر خویش یاد می‌کند[[444]](#footnote-444).

به هر حال مرحوم میرزا در عراق همت خویش را صرف تهذیب نفس نمود و موفق به ورود در عالم معرفت نفس و خلع بدن شد[[445]](#footnote-445) که از مراتب اولیّۀ سیر و سلوک می‌باشد[[446]](#footnote-446).

اما متأسفانه هوای گرم نجف و ریاضت‌های سنگین میرزا او را مبتلا به ضعف بدنی و بیماری نمود و زین سبب مکاشفاتی غلط برای وی هویدا شد و پس از چندی او را در مسیر سلوک مردد ساخت[[447]](#footnote-447). در این دوران پس از توسّل فراوان به امام زمان:

«بالأخره در عالم رؤیا خود را در یکی از مدارس نجف أشرف در حجره‌ای دیدم، ورقه‌ای به دست حقیر رسیده کأنّه مثل ورق قرآن‌های باغچه‌سرائی روسی است ولی ورق او بزرگتر است از اوراق مصحف‌های فعلی. در طرفی از او در عرض ورقه نوشته شده به خط نسخ: «**طلب المعارف من غیر طریقنا اهل البیت مساوق لانکارهم**» (مظنون حقیر آن است که «لإنکارهم» بود) و این ورقه خط دور او آب طلا بود و در ظهر ورقه در طول او قریب به آخر ورقه در گوشۀ چپ نوشته شده بود به خط نسخ: «**و قد اقامنی الله و انا حجة** [الحجة-ظ] **بن الحسن**». بعد از این رؤیا تغییری در حال فقیر به تدریج پیدا شد.»[[448]](#footnote-448)

میرزا این رؤیا را به باطل بودن اساس سیر و سلوک و کشف و شهود تفسیر می‌نماید و زان پس با حکمت و عرفان به شدت به مبارزه می‌پردازد. و بر خلاف مسلمات عرفان شیعی، نیاز به استاد را در سیر و سلوک منکر می‌شود.[[449]](#footnote-449)

در این ایام، مرحوم آقا سید جمال با کمک میرزای نائینی، هزینه و مقدمات سفر وی را به ایران فراهم می‌کند تا میرزا از گرمای نجف در امان ماند و آب و هوایی عوض کند. مدتی کوتاه در تهران توقف می‌کند و حدود بیست و پنج سال عمر باقیماندۀ خویش را در مشهد اقامت می‌کند.

این ماجرا در نگاه تفکیکیان بسیار با اهمیت است. آنان با آن که بر بی‌اعتباری مکاشفات غیرمعصوم اصرار می‌ورزند ‌آن را نقطۀ آغاز مکتب معارف وحیانی و ظهور علم خالص و غیربشری می‌دانند و متأسّفانه بر خلاف نوشتۀ خود میرزا به این رؤیای ساده بال و پر فراوانی داده‌اند[[450]](#footnote-450)

### میرزا مهدی اصفهانی در مشهد

در سال 1340 ق مرحوم میرزا در سی و هفت سالگی به عنوان مجتهدی جوان وارد حوزۀ خراسان می‌‌شود[[451]](#footnote-451) و لذا طبیعی است که تاریخ‌نویسان آن دوره وی را در شمار علما نیاورده‌اند.[[452]](#footnote-452)

وی در اولین گام به مدرسۀ پریزاد رفت و دروس سطح و سپس خارج اصول خویش را آغاز نمود[[453]](#footnote-453) وی در این درسها دیدگاه‌های استاد خود مرحوم نائینی را بیان می‌نمود .[[454]](#footnote-454)

دوران اوج این درس در سال‌های 1350 تا 1354 ق[[455]](#footnote-455) برای طلاب جوان جاذبه‌ای فراوان داشت زیرا طبیعی است که ابتکارات میرزای نائینی در علم اصول که آن زمان هنوز به مشهد نرسیده‌بود، مشتری فراوان داشته باشد[[456]](#footnote-456) لذا میرزا مهدی اصفهانی با تسط بر مبانی اصولی نائینی توانست به جایگاه مناسبی در حوزه مشهد دست یابد. جمعی از بزرگان نسل بعد حوزۀ خراسان از همین حلقۀ درسی برخواسته‌اند.

میرزا تدریس معارف را در روزهای پنج‌شنبه و جمعه و با حضور کسانی چون هاشم و مجتبی قزوینی، محمدحسن بروجردی، محمود حلبی، کاظم دامغانی، غلامحسین محامی، هادی مازندرانی و ... به طور رسمی آغاز کرد و عقاید خاص خویش را آشکار نمود. آن دروس به دست شیخ محمود حلبی تقریر می‌شد و میرزا آن‌ها را تصحیح و تأیید می‌کرد.

### میرزا مهدی اصفهانی پس از دورۀ رضاخان

ورود مرحوم میرزا در سال 1340 ق (= 1300 ش) به مشهد مقارن است با قدرت یافتن خاندان پهلوی در ایران . رضاخان در دو دهه سلطنت خود بر ایران تمام توان خود را در براندازی حوزه‌های علمی شیعی صرف نمود. هرچند که هرگز به هدف شوم خویش نرسید ولی توانست به ویژه در سال‌های ‌پایانی حکومتش، حوزۀ علمیه خراسان را چون دیگر حوزه‌ها از رونق بیندازد. حلقۀ درسی مرحوم میرزا نیز در امان نماند و تعطیل شد.

شهریور 1320 ش و فروپاشی استبداد رضاخانی به یک‌باره روحی تازه در تن از رمق افتادۀ حوزۀ علمیۀ خراسان دمید. مرحوم میرزا از جمله کسانی بود که بسیار کوشید تا دوباره درس‌ها بر قرار شود لذا وی حق بزرگی بر حوزۀ خراسان دارد.

بار دیگر میرزای اصفهانی به مدرسه پریزاد رفت و درس خارج اصول را آغاز کرد. این بار درس خلاصه‌تر و با سرعت بیشتر بیان می‌شد و مرحوم میرزا نظرات اجتهادی خویش را بیشتر مطرح می‌کرد.

دروس معارفی نیز به صورت عمومی‌تری احیاء و به مدرسۀ نواب منتقل شد البته برخی شاگردان هر پنجشنبه و جمعه به درس خصوصی میرزا می‌آمدند جلساتی که گاه تا سه ساعت به طول می‌انجامید[[457]](#footnote-457).

دروس معارفی مرحوم میرزا دو ویژگی ‌مهم داشت: یکی تکیه فراوان بر روایات معصومین و تلاش برای خالص‌سازی معارف دینی از هر آنچه سخن غیرمعصوم است و دیگری مخالفت شدید با حکمت و عرفان.

گذشت که مخالفت با علوم عقلی از دیرباز در حوزۀ خراسان رواج داشت و فضای عمومی از حکمت و عرفان بی‌خبر بوده‌است، پس طبیعی است که خیلی زود اندیشه‌های مرحوم میرزا پذیرفته شود به ویژه اینکه وی پیوسته آنها را معارف اهل بیت می‌نامید و برخورد شدیدی با مخالفین داشت.

اقبال عمومی حوزه خراسان به دروس معارفی مرحوم میرزا ـ خصوصاً پس از شهریور 1320 که اساتید بزرگ فلسفه به رحمت خدا رفته‌بودندـ سبب شد که وی از عالمی اصولی به یک استاد معارف تبدیل شود به ویژه اینکه گرایشات اصولی مرحوم میرزا در سال‌های آخر عمر بسیار کم‌رنگ شد تا آنجا که در این دوره خارج اصول او شش ماه طول کشید و بسیاری از مباحث را رها کرد و می‌گفت این بحث‌ها فائده ندارد.[[458]](#footnote-458) او طلبه‌ها را سفارش می‌کرد: «خیلی خودتان را به دروس سطح و ادبیات معطّل نکنید. یک مقدار بیایید بالا، تا با حقائق و معارف و أحکام الهی آشنا شوید»[[459]](#footnote-459).

### میرزا مهدی اصفهانی و مخالفت با حکمت و عرفان

بارزترین ویژگی‌ میرزا مهدی اصفهانی برخورد بسیار شدید او با حکمت و عرفان است. او حتی بر فراز منبر نیز در نقد مبانی عرفانی شدیداً به هیجان می‌آمد و بی‌اختیار و به سادگی به عرفان و عرفای بزرگ حتّی آن‌ها که زنده بودند ناسزا می‌گفت.

این جسارت‌ها گاه آنقدر شدید می‌‌شد که شیفتگان ایشان نیزدر جواز اقتدا به او شک می‌کردند. در بین ارادتمندان ایشان در خراسان مشهور است که در مجلسی تعابیر مرحوم میرزا نسبت به حکما چنان تند شد که میرزا جواد آقای تهرانی پس از درس به دلیل اینکه می‌خواست در نماز ایشان شرکت کند از وی تقاضا نمود که استغفار کند.[[460]](#footnote-460)

مرحوم آقا سید محمد حسن قاضی فرزند ارشد مرحوم آیت‌الله علی قاضی قدس‌سرّه در مصاحبه‌ای می‌گویند:

«من یک ماه رمضان در مشهد بودم و پای منبر آقای میرزا مهدی اصفهانی حاضر شدم، ایشان سر منبر می‌رفت و زیاد هم عصبانی می‌شد و به پدرم ناسزا می‌گفت. صراحتاً می‌گفت: «آن سیدی که در نجف است، ریشش قرمز است و قدش کوتاه است و فلان ....» بعضی‌ها به او گفتند: «پسرش پای منبر شما اینجا نشسته‌‌است.» بعد از آن آمد و از من خیلی عذر خواست و حتی یک روز مرا به منزلش برای افطار دعوت کرد. من منبرهای او را می‌نوشتم و وقتی به نجف رفتم آنها را به آقا نشان دادم. پدرم گفت: «‌اینها چیست که تو نوشته‌ای؟ هرگز آقا میرزا مهدی اصفهانی یک چنین حرف‌هایی نمی‌زند. مگر دیوانه‌ای تو! آنها را دور بینداز!» من هم آنها را دور ریختم. بعد از حدود سی سال که کتاب ابواب الهدی چاپ شد، آن را خواندم دیدم صد رحمت به آنچه در مشهد شنیدم!» [[461]](#footnote-461)

مرحوم میرزا بزرگان حکما و عرفای مسلمان را مشرک، تابع شیطان، برادران یهود، مخاصمه‌کننده با انبیاء و ... می‌شمرد. [[462]](#footnote-462)

شیخ باقر علم‌الهدی حدیثی را که در آن مفصلاً عذاب کفار در آخرت شرح شده در پایان کتاب *سدّ المفر‌ علی ‌القائل بالقدر* آورده است و می‌نویسد:

«استاد اساتید ما مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی می‌فرمودند این حدیث در وصف عذاب یهود و نصاری نیست بلکه این حدیث در وصف عذاب فلاسفه و عرفاست. چون از مضامین حدیث بدست می‌آید که این کافران ، کافرانی نبودند که صراحتاً به کفر خود اعتراف کنند بلکه اینها کافرانی مسلمان‌نما بودند و کافران مسلمان‌نما چه کسانی هستند . فلاسفه هستند و عرفا. این ها هستند که قیافه شان مسلمان است باطنشان کافر است .» [[463]](#footnote-463)

این برخوردهای افراطی سبب شد که در عصر میرزا طلاب مشتاق به خواندن منطق و فلسفه مجبور شوند این دروس را مخفیانه بخوانند.[[464]](#footnote-464)

### ناآشنایی میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان نظری

در زندگانی مرحوم میرزا هیچ گزارشی از درس گرفتن فلسفه و عرفان نظری در نزد اساتید یافت نمی‌شود بلکه بالعکس ـ چنانکه گذشت ـ برخی از کسانی که در شکل‌دهی شخصیت اولیه وی تأثیرگذار بوده‌اند میانۀ خوبی با حکمت و عرفان نداشته‌اند.

وی پس از برگشت از نجف در طهران مدّتی نزد میرزا أحمد آشتیانی، *شواهد الربوبیه* می‌خوانده‌است و میرزا احمد می‌فرماید: «أما فهم مطالب فلسفی برایش از أصعب امور بود».[[465]](#footnote-465) و در مشهد در حدود سن پنجاه سالگی شش ماه به درس *مصباح الأنس* میرزا مهدی آشتیانی می‌رود.[[466]](#footnote-466)

اگر مرحوم میرزا در نجف تحصیلات عالی فلسفی و عرفانی داشتند، و لاأقل در حدّ یک مدرّس قوی ـ و نه در حدّ یک فیلسوف و عارف ـ فلسفه و عرفان می‌دانست، دیگر محتاج نبود که در این سن در درس *شواهد الربوبیه* و *مصباح الأنس* شرکت کند.

توجّه به این گزارش نیز از زبان آیت‌الله موسوی اردبیلی بسیار حائز اهمیت است:

«مرحوم امام خمینی بارها در درس‌های میرزا برای آگاهی از مسلک او ـ نه برای استفاده ـ شرکت ‌کرده بود. ایشان در گوشه‌ای ساکت می‌نشسته و اشکال نمی‌کرده‌است. روزی می‌فرمودند: میرزا فلسفه و عرفان نمی‌دانست و مسائل را اشتباه فهمیده بود!»[[467]](#footnote-467)

گویاترین شاهد بر ناآشنایی مرحوم میرزا با حکمت و عرفان آثار وی به ویژه ابواب الهدی است که در آن گاه ساده‌ترین مسایل فلسفی خلط شده‌است.

سطح علمی شاگردان میرزا دلیل دیگری بر این مدعا‌ست. آثار آنان چون *بیان الفرقان* و *میزان المطالب* و *عارف و صوفی چه می‌گویند؟* و *تنبیهات حول المبدأ و المعاد* دارای ده‌ها خطای فلسفی است به گونه‌ای که گاه مؤلفین در فهم ساده‌ترین اصطلاحات فلسفی به خطا رفته‌اند[[468]](#footnote-468).

چنانکه از این پس خواهد آمد فلاسفه یا مدرسین فلسفه نیز در مشهد به میرزای اصفهانی اقبالی نشان ندادند و فقط جمعی از طلاب جوان و نوجوان شیفتۀ او شدند.

شخصیت علمی مرحوم میرزا تا حدودی از عرفای بزرگ نجف تأثیر پذیرفته‌است و برخی از مطالب مرحوم آقا سید أحمد کربلائی و دیگر عرفای نجف با تغییراتی در آثار مرحوم میرزا آمده‌است.[[469]](#footnote-469) لذا طبیعی است که این مطالب، که گاه در لابه‌لای سخنان میرزا مطرح می‌شده برای کسانی مانند آقا بزرگ حکیم[[470]](#footnote-470)، که حکیمی مشائی بوده و در عرفان تخصّصی نداشته ‌است،[[471]](#footnote-471) تازگی داشته‌باشد.

عجیب آنکه شاگردان میرزا چون عرفان نمی‌دانستند آن مطالب ارزشمند را از بین معارف میرزا انکار نموده و آهسته‌آهسته از مکتب تفکیک حذف نمودند!!

اختلاف فکری میرزا با شاگردان خود به ضمیمۀ آشفتگی آثار میرزا و قابل دفاع نبودن بسیاری از مباحث آن سبب شد که با گذشت چندین دهه از وفات وی نیز شاگردان آثارش را منتشر ننمایند. میرزا جواد آقای تهرانی و شیخ مجتبی قزوینی با آنکه آثار گوناگون خود را به چاپ رسانده‌اند، ولی هرگز به نشر آثار استادشان اقدام نکردند و یا مرحوم آیت‌الله مروارید و آیت‌الله نمازی که حتی در اصلاح و تغییر آثار میرزا مجاز بودند،[[472]](#footnote-472) به نشر آثار میرزا همت نگماشتند و در عوض آیت‌الله مروارید کتاب *تنبیهات حول المبدأ و المعاد* را در معرفی مبانی مکتب تفکیک نشر داد که تفاوت‌های بنیادینی با آراء مرحوم میرزا دارد.

میرزا پس از بیست وپنج سال تلاش پی‌گیر در ترویج علوم اسلامی و تربیت طلاب در نوزده ذی الحجۀ 1365ق [[473]](#footnote-473)در مشهد مقدس درگذشت و در حرم مطهر دفن شد.[[474]](#footnote-474)

### میرزا مهدی و معرفت شناسی

گرچه آراء مرحوم میرزای اصفهانی در مبدأ و معاد نیز با مشکلات جدّی مواجه است ولی نظرات ایشان دربارۀ حقیقت علم و عقل و... آن قدر بطلانش واضح است که شاگردان ایشان از طبع و نشر آثار ایشان حیا می‌کنند و با اینکه مدّت مدیدی از رحلت ایشان می‌گذرد هیچ اقدامی برای نشر کتب ایشان ننموده‌اند تا اینکه أخیراً یکی از فضلای حکمت دوست و مخالف تفکیک ـ علی رغم درخواست تفکیکیان مبنی بر طبع نکردن کتب ایشان ـ اقدام به طبع کتاب *أبواب الهدی* نمودند.

باری نگارنده از گذشته هر زمان درباره نظرات مرحوم میرزا در باب معرفت شناسی و ضلالت نامیدن هر گونه علم حصولی و مبارزه با علم منطق و... فکر می‌کردم، تنها توجیهی که به خاطرم می‌رسید این بود که گوینده این کلمات در اثر فشار روحی شدید و خارج شدن از حال تعادل، چنین مطالبی را گفته است وگرنه أحدی از عقلای عالم به این مطالب ملتزم نمی‌شود.

### ماجرای بیماری و بازگشت میرزا مهدی اصفهانی از زبان علامه طهرانی

حضرت علّامه آیت‌الله حسینی طهرانی قدّس‌سرّه در یادداشت‌های خطی خویش[[475]](#footnote-475) پس از بیان ماجرای مباحثه خود با یکی از شاگردان مرحوم میرزای اصفهانی و مغلوب شدن و انصراف وی از ادامه بحث، می‌فرمایند:

«شاگردان تربیت یافته مرحوم میرزا مهدی، همگی روش خاصّی داشته و دارند؛ با عرفان و حکمت سخت مخالفند و می‌گویند: «غیر از ظواهر أخبار مرویه از اهل بیت هیچ‌گونه دلیل عقلی حجیتی ندارد و راه وصول به معارف الهی از مبدأو معاد برای عقل بسته است و از تعبّد صرف نمی‌توان قدمی فراتر نهاد. غایت سیر انسان معرفت امام است و راه معرفت خدا به روی انسان به کلّی مسدود است. انسان خاکی را چه نسبت با ربّ الأرباب؟ به خداوند وجود نمی‌توان گفت. چگونه به یک کبریت می‌توان گفت موجود، و به خدا هم می‌توان گفت موجود؟ »

غیر از خداوند همه موجودات را غیر مجرّد و مادّی می‌دانند، و برای مادّه معنای وسیعی قائلند با حفظ مادیت.

برای موجودات أصالتی نظیر تولّد قائلند و در واقع قائل به أصالة الوجود و الماهیة هستند که فساد این گونه آراء أظهر من الشمس است؛ و بین خداوند و بین مخلوقات جدائی و بینونت صِرف و عزلت محض قائلند و خدا را از هرگونه إحاطه وجودی و علم وجودی در موجودات منزّه می‌دانند، و از هر گونه منطبق علیه واقع شدن مفهوم وجود و موجود مبرّی و مقدّس می‌شمرند و در حقیقت گرایش به تعطیل دارند.

آقا میرزا مهدی اصفهانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمّد حسین نائینی است در فقه و اصول؛ و کمی نزد آقا سید أحمد طهرانی کربلائی به سیر و سلوک مشغول بوده و نیز نزد مرحوم آقا سید جمال الدین گلپایگانی تردّد داشته است، ولی در صحت این راه دچار شک و تردید سختی می‌شود و در روزی در وادی‌السّلام مکاشفه‌ای ـ که نتیجه این گونه شک و تردید است ـ برای او حاصل می‌شود، و آن را دلیل بر بطلان معرفت می‌گیرد، و از آنجا به بعد سخت با عرفان و حکمت به ضدّیت بر می‌خیزد و به مشهد مقدّس می‌آید و اینجا را محلّ تدریس قرار می‌دهد و بر این اساس مکتبی نوین ایجاد می‌کند.

ایشان قائل به أصالة الوجود و الماهیة و به قول همین شاگرد معروفشان «اصالة الواقعیة» بوده‌اند و از کلمه عرفان و معرفت سخت تحاشی داشته‌اند.

و نظیر افرادی که در سیر و سلوک زده می‌شوند، علیه اساتید خود در آرا و أفکار قیام می‌کنند... و در حقیقت این سردی و وازدگی از سیر و سلوک موجب بدبینی به اهل عرفان و حکمت گردیده‌است؛ نظیر **شیخ أحمد أحسائی** که پس از مدّتی مراقبه و سیر و سلوک به واسطۀ همین وازدگی و سردی، حسّ بدبینی شدیدی نسبت به عرفاء و فلاسفه پیدا کرد و در کتب خود آنان را به باد انتقاد گرفت و در سبّ و لعن به آنها از خود اختیار نداشت.

او هم قائل به أصالة الوجود و الماهیة شد، او هم راه معرفت را به کلّی مسدود کرد و در عدم تجاوز از ظواهر روایات، یک أخباری صرف بود، او هم مکتب نوینی به نام **شیخیه** که بالأخره موجب پیدایش بابیه و بهائیه گردید، بنا نهاد.

اینها همه نتیجه واکنش و عکس العملی است که نفس در اثر وازدگی به خرج می‌دهد و به واسطه عدم تحمّل و عدم وصول، از سرِ کین بر می‌خیزد و مبادی و مبانی مسلّم را إنکار می‌کند. شیخ أحمد أحسائی مدّتی در تربیت استاد عرفان: سید محمّد حسینی نیریزی شیرازی بود و به دستور ایشان سفرهائی به ایران کرد و نقاط مختلفی را برای ارشاد و سیاحت انتخاب و در آنجا مدّتی توطّن کرد... »

در اینجا مرحوم حضرت علّامه مطالبی را دربارۀ تاریخ شیخ أحمد أحسائی نقل نموده و درباره شخصیت مرحوم میرزای اصفهانی، در همین مبحث می‌فرمایند:

«مرحوم آقا سید جمال الدّین برای حقیر نقل کردند که چند نفر از شاگردان ما دچار خطا و اشتباه شدند، چون ظرفیت سلوک را نداشتند ما هرگونه بود آنها را روانه ایران نمودیم؛ از جمله آقا میرزا مهدی اصفهانی بود که مدّتی به اصرار از ما دستور می‌گرفت و از جمله دستورها این بود که نوافل خود را به نحو نماز جعفر طیار بخواند.

او در وقتی چنین حالی پیدا کرد که به هر جا نگاه می‌کرد سید جمال می‌دید. و ما هر چه خواستیم به او بفهمانیم این حقیقت وجود نیست، بلکه ظهوری است در یکی از مجالی امکانیه و چیز مهمّی نیست، نشد. و این رؤیت را دلیل بر آن می‌گرفت که در عالم وجود حجّت خدا، سید جمال است.

و پس از خارج شدن از این حال، برای او شک و تردید پیدا شد که آیا این سیر و سلوک حقّ است و یا باطل؟ و روزی که در وادی السّلام رفته بود در مکاشفه‌ای می‌بیند که حضرت بقیة‌ الله ارواحنا فداه کاغذی به او دادند و در پشت آن کاغذ به خطّ سبز نوشته است: أنا الحجّة ابن الحسن. خودش این مکاشفه را تعبیر به بطلان سیر و سلوک خود نموده و از آنجا از عرفان و پیمودن راه خدا زده می‌شود.

آقا سید جمال الدین می‌فرمودند: ما اسباب حرکت او را به ایران فراهم کردیم؛ زیرا در دماغ او خشکی پیدا شده بود و هوای گرم نجف با ریاضت‌هایی که انجام داده بود برای او خطرناک بود».

و همچنین می‌فرمایند:

«در مجله اندیشه کیهان، شماره 1، شهریور1346 در ص 24 و ص 25 در ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند مکرّم آقای حاج سید جلال الدین آشتیانی نقل می‌کند که: «این مخالفت با فلسفه در مشهد، تاریخچه‌ای دارد و آن بر می‌گردد به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی که شاگرد میرزا حسین نائینی بوده است. او در ابتدا می‌رود و همان طریقه آخوند ملّاحسینقلی همدانی و آقا شیخ محمد بهاری و آقا سید مرتضی کشمیری را انتخاب می‌کند، روزه زیاد می‌گیرد، نماز زیاد می‌خواند، اذکار وارد شده از أئمّه را انجام می‌دهد، مدّتی این کار را می‌کند.

آقای خوئی برای من نقل کرد ـ از آقای میلانی هم شنیدم ـ که مرحوم شیخ أبوالقاسم اصفهانی که استاد آقای بروجردی رحمة‌الله‌علیه بود، می‌گفت: مرحوم آقا میرزا حسین نائینی پنجاه دینار به من داد و گفت: ایشان را ببر ایران ومعالجه‌اش کن. ما آمدیم شمیران جائی گرفتیم. پس از مدّتی حالش بهتر وسرانجام خوب شد.

بعد می‌رود نزد مرحوم آقا میرزا أحمد آشتیانی که شاگرد نائینی بود و با وی دوست بود و مهمان او می‌شود. بعدها آقا میرزا أحمد می‌گفت: *شواهدالربوبیة* را پیش من می‌خواند، أمّا فهم مطالب فلسفی برایش از أصعب امور بود. در ابتدا چنین عقائدی نداشت امّا پس از آنکه به اصفهان رفت، کار به جائی رسید که از عرفان سر خورد و به جان فلسفه افتاد».

باری این کسالت که مرحوم نائینی پنجاه دینار می‌دهد تا به ایران بیایند و معالجه کنند، همان خشکی دماغ در اثر ریاضت‌های زیاد در هوای گرم نجف بود، که شرح آن را برای ما مرحوم آقا سید جمال گلپایگانی بیان کردند و ایشان گفتند: ما وسائل حرکت او را به ایران فراهم کردیم؛ زیرا مرحوم آقا سید جمال از مبرّزترین و مقرّب‌ترین شاگردان مرحوم نائینی بوده است.»

**فهرست صراط مستقیم**

بسم الله الرحمن الرحیم

1 . القرآن الکریم، خط عثمان طه

2. نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، 1395

3. آئین و اندیشه، سیّد محمّد موسوی، طهران، حکمت، 1424 .ق

4. آداب الصلوة، آیةالله العظمی خمینی رحمةالله ، طهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1370

5 . آغاز و انجام، خواجه نصیرالدین طوسی، تعلیقات آیة‌الله حسن‌زاده آملی، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1366

6. أبحاث الأربعاء فی احوال المعاد و ما ینجّر الکلام إلیها، مهدی الاجلوئیان، اصفهان، پژوهش، 1378

7. أبواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی، تحقیق حسن جمشیدی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، 1385

8. ارشاد العقول الی مباحث الاصول (تقریرات آیة‌الله سبحانی) ، محمّد حسین الحاج عاملی، قم، مؤسسة امام صادق، 1424

9. اسرار الآیات، صدرالمتألّهین محمد شیرازی، تعلیقات ملاّ علی نوری، تحقیق سیّد محمّد موسوی، طهران، حکمت، 1385

10. أسرار الحکم، حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه و حواشی آیة‌الله شعرانی، تهران، اسلامیّه، چاپ دوّم، 1362

11. اصول الفقه، شیخ محمّد رضا مظفّر، بیروت، دارالتعارف، 1403

12. اصول المعارف، ملامحسن فیض کاشانی، مقدمه و تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، 1362

13. اعتقادات الإمامیّه، شیخ صدوق، بیروت، دارالمفید، 1414 (جلد 5 از «سلسلة، مؤلّفات الشیخ المفید»)

14. اعتقادات (در ضمن «رسائل مجذوبیّه») شیخ محمّد جعفر کبودرآهنگی، تصحیح و تعلیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حقیقت، 1377

الأسفار الأربعة = الحکمة المتعالیة

15. الاقتصاد فی ما یتعلّق بالاعتقاد، شیخ طوسی، مقدمة محمود مظفَر، بیروت، دار الأضواء، 1406

16. الالهیّات (محاضرات آیة‌الله سبحانی)، حسن محمّد مکی عاملی، قم مؤسسة، الامام الصادق علیه السّلام، 1426

17. الأمالی، شیخ صدوق، اسلامیّه، 1362

18. الإنسان، علامه سیّد محمّد حسین طباطبائی، بیروت، دارالأضواء، 1413

19. الانصاف فی بیان الفرق بین الحق و الاعتساف (در ضمن «مجموعه رسائل خطّی فارسی» دفتر اول)، فیض کاشانی، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، 1368

20. البلد الأمین، ابراهیم بن علی کفعمی، طبع سنگی وزیری

21.التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، مکتب الإعلام الإسلامی، 1409

22. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، علاّمه حسن مصطفوی، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی

23. التوحید ، شیخ صدوق محمّد بن علی بن بابویه، تصحیح و تعلیق سیّد هاشم حسینی طهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1415

24. الحاشیة علی مدارک الأحکام، وحید بهبهانی، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السّلام

25. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، صدرالمتألّهین محمّد شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربیّ، 1410

............... ، .............. ، طهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1382

26. الدرر النجفیّه، یوسف بن احمد بحرانی، مؤسسة آل البیت علیهم السّلام، کتابت 1307

27. الذخیرة، فی علم الکلام، سیّد مرتضی، تحقیق سیّد احمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، 1411

28. الذریعة إلی تصانیف الشیعة ، شیخ آقا بزرگ طهرانی، قم مؤسّسه اسماعیلیان

29. الرسائل الاصولیة، علامه وحید بهبهانی، قم ، مؤسّسة العلامة المجدّد الوحید البهبهانی، الحدیث ، 1411

30. الرسائل الرجالیّة، ابوالعمالی محمّد کلباسی، تحقیق محمّد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، 1422

31. السرائر، ابن ادریس حلّی، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی، 1417

32. الشواهد الربوبیة، صدرالدّین محمّد شیرازی، تصحیح و تعلیق سیّد جلال الدین آشتیانی، بیروت، مؤسّسة التاریخ العربی

33. الشواهد المکیّة، سیّد نورالدین عاملی، قم، مؤسّسة النشر الاسلامی، 1424 (به همراه الفوائد المدنیّة )

34. الصافی، ملا محسن فیض کاشانی، تهران، مکتبة الصدر، 1416

35. العدة فی اصول الفقه ، شیخ طوسی، تحقیق محمّد رضا انصاری، قم، ستاره‌، 1417

36. العرشیّة، صدرالدین محمّد شیرازی، تصحیح و تعلیق فاتن محمّد خلیل اللبون، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، 1420

37.العروة الوثقی ، آیة الله سیّد محمد کاظم یزدی، تعلیقات عدّه‌ای از فقها، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی، 1420

38. الفتوحات المکیّة، محیی الدین ابن عربی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، 1418

39. الفردوس الأعلی، آیة الله شیخ محمّد حسین آل کاشف الغطاء، تعلیقات آیة الله سیّد محمّد علی قاضی، قم، فیروزآبادی، 1402

40. الفِصَل فی الملل و الاهواء و النحل، علی بن حزم ظاهری، بیروت، دارالمعرفة ، طبع دوّم، 1395

41. الفوائد الحائریّة، وحید بهبهانی، قم، مجمع الفکر الإسلامی، 1415

42. الفوئد الرضویّة فی احوال علماء المذهب الجعفریّة، حاج شیخ عبّاس قمّی، تصحیح و تعلیق علی بن عبّاس قمّی، تاریخ اتمام تصحیح 1367. ق

43. الفوئد المدنیة، ملا محمّد امین استرآبادی، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی، 1424

44. الفوائد النبویّة، حجة الإسلام و المسلمین سیّد جعفر سیّدان، مشهد، بی‌نا، بی‌تا

45. الفهرست، شیخ طوسی، نجف، المکتبة الرضویّة.

46.الکافی، محمّد بن یعقوب کلینی، تصحیح وت علیق محمّدجعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف، 1411

47. الکشاف، جار الله زمخشری، تعلیقات سیّد شریف جرجانی، بیروت، دارالفکر، 1397

48. الکمات الطرفة، محمّد بن مرتضی فیض کاشانی، تصحیح علی جبّار گلباغی و زهرا نوروزی، تهران، دار الکتب الإسلامیّه، 1384

49.اللوامع الإلهیّة فی المباحث الإلهیّه، مقداد بن عبدالله سیوری، تعلیقات آیة‌الله سیّد محمّد علی قاضی، قم، بوستان کتاب

50. الله شناسی، علامة آیةالله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی

51. المبدأ و المعاد، صدرالدین محمّد شیرازی، تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی، انجمن شاهنشاهی فلسفة ایران، 1354

52. المسلک فی اصول الدین، محقّق حلشی، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1421

53. المعاد الجسمانی، شیخ محمّد حسین غروی اصفهانی، قم، مجمع ذخائر اسلامی، 1377

54. المنهج الرجالی،، سیّد محمّد رضا حسینی جلالی، قم، بوستان کتاب

55. المیزانف ی تفسیر القرءان، علامه سیّد محمّد حسین طباطبائی، قم، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، 1412

56. الوافی، ملا محسن فیض کاشانی، اصفهان، مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علیّ علیه السّلام .

57. امام شناسی، علامه آیة‌الله حسینی طهرانی، طهران، حکمت

58. انوار التنزیل و أسرار التأویل، قاضی بیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیّة، 1408

59. انوار الولایة، آیة‌الله ملاّ زین العابدین گلپایگانی، بی‌جا، بی‌نا، 1409

60. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، میرزا موسی تبریزی، قم، کتبی نجفی، 1369

61. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، محمّد بن حسن فخرالمحقّقین حلّی، اسماعیلیان، 1387

62. بحار الأنوار، علامة مجلسی، طهران، دارالکتب الاسلامیّة و المکتبة الاسلامیّة

63. بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد (در محضر: استاد جوادی آملی و استاد سیّد جعفر سیّدان) گردآورنده استاد مهدی مروارید، مشهد، ولایت، 1381

64. بحرالفوائد فی شرح الفرائد، میرزا محمّد حسن آشتیانی، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی

65. بحوث فی علم الاصول (تقریرات آیة‌الله سیّد محمّد باقر صدر)، آیة‌الله سیّد محمود شاهرودی، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامی، 1417

66. بدائع الأفکار، میرزا حبیب الله رشتی، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام

67. بنیان موصوص، فلسفة اسلامی از دیدگاه مکتب تفکیک، حسین مظفّری، قم، مؤسّسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، 1385

68. بیان افرقان، شیخ مجتبی قزوینی، تهران، مرکز جامعة تعلیمات اسلامی، 1373ق

69. پژوهش‌های قرآنی (مجله) قم، دفتر تبلیغات اسلامی

70. تاج العروس من جواهر القاموس، سیّد محمّد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت، دارالفکر، 1414

71. تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی ـ کشف المراد

72. تحریرات الاصول، آیة‌الله سیّد مصطفی خمینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1407

73. تحریر الأحکام، علامة حلّی، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السّلام.

74. تسنیم، آیة‌الله جوادی آملی، قم، اسراء

75. تصحیح اعتقادات الامامیّة، شیخ مفید، بیروت، دارالمفید، 1414 (جلد 5 از «سلسلة مؤلفات الشیخ المفید»)

76. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألّهین محمّد شیرازی، قم، بیدار، 1379

77. تفسیر القمی، علی القمّی، بیروت، مؤسّسة الأعلمی، 1412

78. تقریرات فلسفه امام خمینی، آیة‌الله سیّد عبدالغنی اردبیلی، طهران، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1385

79.تقویم الایمان، معلّم ثالث میرداماد، شرح سیّد احمد علوی، تعلیقات ملا علی نوری، تحقیق علی اوجبی، طهران، دانشگاه طهران و دفتر نشر میراث مکتوب، 1376

80 . توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، آیة‌الله سیّد احمد کربلائی آیة‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی، تذییلات علامة طباطبائی و علامة طهرانی، مشهد، علامة طباطبائی، 1417

81 . تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، طهران، دارالکتب الاسلامیّة، 1365

82 . جامع الأسرار و منبع الأنوار، سیّد حیدر آملی، بیروت، مؤسّسة التاریخ العربی،، 1416

83 . جُنگ خطی (در ضمن «لوح فشرده مکتوبات خطی») علامه آیة‌الله طهرانی، مشهد، علامة طباطبائی

84 . حقائق الإیمان (در ضمن «مجموعة الرسائل») ، شهید ثانی، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی ، 1404

85 . حق الیقین، ملا محمّد باقر مجلسی، طهران، قائم

86 . حکمت خاقانیّه، بهاءالدین محمّد فاضل هندی، طهران، آینة میراث، 1377

87 . دراسات فی المکاسب المحرّمة، آیة‌الله منتظری، قم، أقدس، 1415

88 . دروس اعتقادی، سیّد جعفر سیّدان، مشهد، پیام طوس، 1384

89 . ده رسالة محقّق بزرگ فیض کاشانی، ملاّ محسن فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام أمیرالمؤمنین علیه السّلام، 1371

90. رجال الکشّی (اختیار معرفة الرّجال) ، شیخ طوسی، تصحیح و تعلیق علامه مصطفوی، طهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، 1424

91. رجال النجاشی، ابوالعبّاس نجاشی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، 1416

92 . رسالة سه اصل، صدرالمتألّهین شیرازی، مقدّمه و تصحیح محمّد جواد خواجوی، طهران، مولی، 1418 ق

93. رسالة سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم، سیّد مهدی طباطبائی بحرالعلوم، شرح علامه آیة‌الله حسینی طهرانی، طهران، حکمت، 1412

94. رسالة فی استحباب تیاسر القبلة (در ضمن «روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان)، محقّق حلشی، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام

95. رسالة فی عدم سهو النبیّ، شیخ مفید، بیروت، دارالمفید، 1414 (جلد 10 از «سلسلة مؤلفات الشیخ المفید»

96. روح مجرّد، علامه آیة الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، 1421

97. روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات، میرزا محمّد باقر خوانساری، بیروت، الدار الاسلامیّة، 1411

98. رؤیای خلوص بازخوانی مکتب تفکیک، سیّد حسن اسلامی، قم، صحیفة خرد، 1383

99. ز مهر افروخته، سیّد علی تهرانی، تهران، سروش ، 1381

100. سبیل الرشاد ـ مجموعة مصنّفات حکیم مؤسّس

101. سلسله درسهای عقائد، آیة الله سیّد جعفر سیّدان، قم، مدرسة آیة الله العظمی گلپایگانی ، 1384 ـ 1385

102. سیاحت شرق، آقا نجفی قوچانی، تهران، لوح محفوظ، 1379

103. شرح اصول الکافی، صدرالمتألّهین شیرازی، طهران، محمودی، 1391

104. شرح اصول الکافی، ملاّ محمّد صالح مازندرانی، تعلیقات آیة الله شعرانی، طهران، اسلامیّه، 1383 ـ 1388

105. شرح الباب الحادی عشر (النافع لیوم الحشر) ، مقداد بن عبدالله سیوری، تحقیق دکتر مهدی محقّق، مؤسّسة مطالعات اسلامی، 1365

106. شرح التجرید (الشرح الجدید) ، علاء الدین علی بن محمّد قوشجی، طبع سنگی، تبریز، خط محمّد ابراهیم و میرزا محمّد علی، تاریخ کتابت1301

107. شرح العرشیّه، شیخ أحمد أحسائی، تحقیق صالح بن أحمد الدبّاب، بیروت، مؤسّسة شمس هجر و مؤسّسة البلاغ، 1427

108. شرح المقاصد، سعد الدین عمر بن عبدالله تفتازانی، قم، شریف رضی، 1370

109. شرح المواقف، میرسیّد شریف علی بن محمّد جرجانی، قم، شریف رضی، 1412 ق

110. شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق دکتر نجف‌قلی حبیبی، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1415

111. شرح حال صدرالمتألّهین شیرازی (در ضمن سه مقاله و دو نامه در تفکّرات صدرالحکماء آخوند ملاصدرای شیرازی)، آیة الله سیّد أبوالحسن رفیعی قزوینی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا

112. شوارق الإلهام، ملاّ عبدالرزّاق لاهیجی، اصفهان، انتشارات مهدوی، خط زین‌العابدین قمّی

113. شیخ مناجاتیان آیة الله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، محمّد جواد نور محمّدی، قم، مهر خوبان، 1382

114. ظهور شیعه، علاّمه طباطبائی، تهران، فقیه والست، 1360

115. علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟ علی ملکی میانجی، قم، دلیل ما ، 1385

116. علم الیقین فی اصول الدین، ملاّ محسن فیض کاشانی، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، 1418 ق

117. علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک، سیّد عباس مرتضوی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1381

118. عیون أخبار الرضا علیه السّلام، محمّد بن علی بن بابویه شیخ صدوق، تصحیح و تذییل سیشد مهدی حسینی لاجوردی، طهران، جهان

119. فرائد الاصول ، شیخ انصاری، قم، مجمع الفکر الإسلامی، 1419

120. فوائد الاصول (تقریرات آیة الله شیخ محمّد حسین نائینی) ، شیخ محمّد علی کاظمی، قم، مؤسّسة النشر الاإسلامی، 1417

121. قاطعة اللجاج (در ضمن «الخراجیّات»)، علی بن حسین کرکی محقق ثانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، 1412

122. قاموس المحیط ـ تاج العروس

123 . قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، آیة الله حسن‌زاده آملی، قم، قیام، 1374

124. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغرّاء

125. کشف اللثام عین قواعد الأحکام، بهاءالدین محمّد فاضل هندی، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی، 1416

126. کشف المراد، علامة حلّی، تصحیح و تحقیق آیة‌الله حسن‌زاده ، قم، مؤسّسة نشر اسلامی، 1419 ق

127. کفایة الاصول، آخوند خراسانی، تعلیقات مشکینی، طهران، اسلامیّه، خط حاج طاهر خوشنویس

128. گزارشی از سابقة تاریخی و اوضاع کنونی حوزة علمیّه مشهد، آیة‌الله سیّد علی خامنه‌ای، کنگرة جهانی حضرت رضا علیه السّلام، 1365

129. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، مؤسّسة التاریخ العربی، 1416

130. متألّه قرآنی شیخ مجتبی قزوینی، خراسان، محمّد علی رحیمیان فردوسی، مقدّمه محمّد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1382

131. متشابهات القرآن (در ضمن «رسائل فلسفی»)، صدرالمتألّهین محمّد بن ابراهیم شیرازی، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیّد جلال‌الدین آشتیانی، دانشکده الهیّات و معارف اسلامی، مشهد، 1352

132. متشابه القرآن، ابن شهر‌اشوب مازندرانی، بیدار، 1328

133. مجد البیان، شیخ محمّد حسین اصفهانی نجفی، طهران، مؤسّسة البعثة

134. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، طهران، ناصر خسرو

135. مجموعه مصنّفات حکیم مؤسّس آقا علی مدرّس طهرانی، مقدّمه و تحقیق محسن کدیور، طهران، اطّلاعات، 1378

136. مدخل علم فقه، رضا اسلامی، قم، مرکز مدیریت حوزة علمیّه قم، 1384

137. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، بیروت، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام

138. مصباح الاصول (تقریرات آیة‌الله العظمیخوئی)، سیّد محمّد سرور حسینی بهسودی، قم، داوری، 1420

139. مصباح المتهجّد، شیخ طوسی، بیروت، فقه الشیعة، 1411

140. معاد از دیدگاه امام خمینی رحمة الله ، تدوین فروغ السادات رحیم‌پور، طهران، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1378

141. معاد از دیدگاه علاّمة سیّد أبوالحسن رفیعی قزوینی، به کوشش زهرا عبدالرزّاقی، قزوین، نشر طه، 1379

142. معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوری، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، طهران، حکمت، 1382

143. معاد از روزنة روح و هیپنوتیزم، عباسعلی ذاکری، قم، حرم، 1385

144. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، محمّد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1381

145. معاد: سلسله دروس استاد معظّم حاج سیّد جعفر سیّدان، جعفر فاضل، مشهد، یوسف فاطمه علیهما السّلام، 1382

146. معادشناسی، علاّمه آیة‌الله حسینی طهرانی، مشهد، علاّمه طباطبائی

147. معاد یا بازگشت به سوی خدا، آیة‌الله محمّد شجاعی، طهران، انتشار، 1385

148. معارف القرآن، عبدالله واعظ یزدی، مشهد، 1341 ـ 1343 ش

149. معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، 1404

150. مفاتیح الغیب، صدرالدین محمّد شیرازی، تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363

151. مناقب آل أبی‌طالب، محمّد بن علی ابن شهراشوب، ذوی القربی، 1421.ق

152. من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق

153. منهج الرشاد فی معرفة المعاد، ملا نعیما عرفی طالقانی، تحقیق آیة‌الله رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیّة.

154. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، میرزا محمد استرابادی، با تعلیقات وحید بهبهانی، قم، مؤسّسة آل‌البیت علیهم السّلام، 1422

155. منیة المرید فی آداب المفید و المستفید، زین الدین بن علی شهید ثانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، 1417

156. مواقف حشر، آیة‌الله محمّد شجاعی، تدوین محمد رضا کاشفی، طهران، کانون اندیشة جوان، چاپ سوّم، 1385

157. مهر استاد: سیرة علمی و عملی استاد جوادی آملی، تحقیق و تنظیم مرکز نشر اسراء، قم، اسراء 1381

158. میرحامد حسین، استاد محمّد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1382

159.میزان شناخت، سیّد جعفر سیّدان، مشهد، طوس، 1318

160. نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، شیخ آقا بزرگ طهرانی، تعلیقات سیّد عبدالعزیز طباطبائی، مشهد، دارالمرتضی، 1404

161. نقد و بررسی نظریّة تفکیک، محمّد رضا ارشادی‌نیا، قم، بوستان کتاب، 1382

162. نقش روایات در امور اعتقادی (مقاله) حجة الإسلام و المسلمین شیخ محمّد سند، مجلة پژوهش‌های اصولی، شماره 6، زمستان 82

163. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات) به کوشش سیّد باقر میرعبداللهی و علی پورمحمّدی، تهران، همشری، 1383

164. نور البراهین، سیّد نعمة الله جزائری، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی، 1417

165. نورالثقلین، شیخ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تصحیح و تعلیق حاج سیّد هاشم رسولی محلاّتی، قم، علمیّه

166. نور ملکوت قرآن، علامه آیة‌الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی

167. نهایة الأفکار، (تقریرات آیة‌الله آقا ضیاء الدین عراقی)، شیخ محمّد تقی بروجردی، قم، مؤسّسة النشر الإسلامی

168. نهایة الحکمة، علامه سیّد محمّد حسین طباطبائی، تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیّاضی، قم، مؤسّسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380

169. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، آیة‌الله شیخ محمّد حسین اصفهانی، بیروت، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام، 1418

170. وسائل الشیعة، شیخ حرّ عاملی، قم، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام، 1411

171. وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل، سیّد محمّد باقر بن مرتضی طباطبائی یزدی، مطبعة ملاّ عباسعلی تبریزی، 1269. ق

172. هدایة المسترشدین فی شرح معالم الدین، شیخ محمّد تقی اصفهانی، مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام، تاریخ کتابت 1269.

173. هزار و یک نکته، آیة‌الله حسن‌زاده آملی، طهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1372

174. هشام بن الحکم مدافع حریم ولایت، سیّد احمد صفائی، طهران، نشر آفاق، چاپ دوّم، 1359

1. . میرزا مهدی اصفهانی (نقد و برسی نظریه تفکیک، ص 101) [↑](#footnote-ref-1)
2. . ر ک. اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج 1، مقاله اوّل. [↑](#footnote-ref-2)
3. . رهبر معظّم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای این مکتب را نیمه کلامی نیمه عرفانی می‌دانند (ر ک: گزارشی از سابقه تاریخی و اوضاع کنونی حوزه علمیه مشهد، ص 27) [↑](#footnote-ref-3)
4. . غرض در اینجا طرح کلّی بحث و ارائه برخی از سرنخ‌های آن است وگرنه برخی از این مقدّمات خود محتاج رساله‌ای مستقلّ و بحثی مفصّل است. [↑](#footnote-ref-4)
5. . «روضات الجنّات»، ج 1، ص 138 [↑](#footnote-ref-5)
6. . «السرائر» ج 1، ص 50 و51. [↑](#footnote-ref-6)
7. . «العدّة» ج 1، ص 131؛ و رک: «فرائد الاصول» ج 1، ص 556 ـ 557. [↑](#footnote-ref-7)
8. . «فرائد الاصول» ج 1، ص 558 [↑](#footnote-ref-8)
9. . در بین متأخّرین مرحوم آیت‌الله خوئی نظری مخالف دارند که در«مصباح الاصول» ج 2 ص 238 آمده است و نقدهای وارد بر آن را می‌توانید در رسائل و حواشی آن همچون «اوثق الوسائل» ص 236 و «وسیلة الوسائل»ص 162 و در «ارشاد العقول» ج 3 ص 317 ببینید. [↑](#footnote-ref-9)
10. . تفصیل این مطلب در علم اصول آمده است. [↑](#footnote-ref-10)
11. . رجوع کنید به «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» ص 182 ـ 185. [↑](#footnote-ref-11)
12. «الفوائد النبویة» ص 8. [↑](#footnote-ref-12)
13. . «نگاهی به مکتب تفکیک» ص 281. [↑](#footnote-ref-13)
14. . همان کتاب، ص 30 تا 33 [↑](#footnote-ref-14)
15. . که گاهی حجیت ذاتی قطع به آن تفسیر می‌شود؛ رک: «نهایة الدرایة» ج 3، ص 18 و 19 وص 22 و 23؛ و «اصول الفقه» ج 2، ص 19 ـ 23 [↑](#footnote-ref-15)
16. . رک: «بحوث فی علم الاصول» ج 4، ص 250 و 251 و ص 396 [↑](#footnote-ref-16)
17. . همچون صحیحه عبدالعزیز بن مهتدی درباره معالم دین [↑](#footnote-ref-17)
18. . به عنوان نمونه رک: مجلّه پژوهش‌های‌اصولی، شماره 6، زمستان 82، ص 26 ـ 51، نقش روایات در امور اعتقادی، حجة‌الإسلام و المسلمین سند. [↑](#footnote-ref-18)
19. . *بحار الأنوار* ج 68، ص 263 و ص 395؛ و ج 69، ص 2، ح 1، وص 10، ح 11. [↑](#footnote-ref-19)
20. . تجریدالاعتقاد ص 308 و همچنین رک: «کشف المراد» ص 575، «شرح باب حادی عشر» ص 53 و 54؛ «حقائق الایمان» ص 64؛ «الذخیره» ص 530؛ «فرائد الأصول» ج 1، ص 567. [↑](#footnote-ref-20)
21. . رک: «فرائد الاصول» ج 1، ص 559 ـ 569؛ و نیز سائر کتب اصولیین متأخّر، ذیل دلیل انسداد، مبحث حجیت ظنّ در اصول دین. [↑](#footnote-ref-21)
22. . إن شاءالله در مباحث آینده نمونه‌هایی از آراء این بزرگان را در مسألۀ صراط خواهیم دید. [↑](#footnote-ref-22)
23. . شرح الکافی، ملّا محمّد صالح مازندرانی ج 5 ص 201. [↑](#footnote-ref-23)
24. . دیباچه «شرح کافی» ص 3. [↑](#footnote-ref-24)
25. . رک: الکافی، کتاب التوحید، باب أدنی المعرفة. [↑](#footnote-ref-25)
26. . البته چون بنا بر رأی مشهور، در معارف موضوع حجّیت و معذّریت و منجّزیت منتفی است و صرفاً به دنبال واقع می‌گردیم؛ لذا اجراء قواعد اصولی نیز تغییر خواهد نمود و نظیر قواعد اصولی باب انسداد خواهد شد.

    به تعبیر دیگر فقیه در فقه به دنبال تعبّد به صدور و دلالت حرکت می‌کند و اگر سند یا دلالتی مشمول ادّله حجیت بود، باید بر طبق آن عمل نماید گرچه شک یا ظنّ به خلاف داشته باشد. ولی در معارف و اصول عقائد تعبّدی در کار نیست و معیار فقط علم و ظنّ شخصی مجتهد است. [↑](#footnote-ref-26)
27. . فرائد الاصول، ج 1، ص 560. [↑](#footnote-ref-27)
28. . «مهر استاد» ص 131 [↑](#footnote-ref-28)
29. . به عنوان نمونه مراجعه کنید به کلمات مرحوم شیخ مفید رضوان‌الله‌علیه در *تصحیح* *الاعتقادات* درباره احادیث باریک بودن صراط برای کفّار وعقبات محشر و موازین اعمال. و به کلمات خواجه نصیر و علّامه حلّی قدّس‌سرهما در فصل «معاد» از *تجرید الاعتقاد* و *کشف المراد*، ص 544 و 563 و 565 و 569 و 576 و...؛ و إن شاءالله نمونه‌هائی از عبارات این بزرگان در فصل‌های آینده کتاب خواهدآمد. [↑](#footnote-ref-29)
30. . مفاتیح الغیب، ص 73 ـ 98. [↑](#footnote-ref-30)
31. . المسلک فی اصول الدین، ص 33. [↑](#footnote-ref-31)
32. . قابل توجّه است که روح تأویل‌گرائی در بین أصحاب امامیه آن قدر رواج داشته‌است که به حوزه احکام فرعی و روایات فقهی که مصبّ حجیت ظواهر است نیز به وفور کشیده شده و تا عصر مجدّد وحید بهبهانی، در مجتهدین ادامه داشته‌است. (رک: «الفوائد الحائریة»، ص 233 تا ص235) [↑](#footnote-ref-32)
33. . الفوائد المدنیة» ص 181 ـ ص 183؛ و رجوع کنید به «الشواهد المکیة» در ذیل آن، که به نقد پرداخته است. [↑](#footnote-ref-33)
34. . معارف القرآن، ج 1، ص 66 ـ 67 [↑](#footnote-ref-34)
35. . برای توضیح و تفصیل بیشتر درباره رأی این مکتب رک: محمّد‌رضا ارشادی‌نیا، *نقد و بررسی نظریه تفکیک،* فصل اول: شناخت شناسی؛ سید عباس مرتضوی، *علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک* ؛ سید محمّد موسوی *آئین و اندیشه*، فصل سوّم و چهارم. [↑](#footnote-ref-35)
36. . در خاتمه کتاب به اشکالات این نظر نقد و بررسی شده است. [↑](#footnote-ref-36)
37. . شوارق الإلهام، ص 5 [↑](#footnote-ref-37)
38. . *الکافی* ج 1، ص 23 حدیث 15 از «کتاب العقل و الجهل» و ج 8 ص 268؛ برای توضیح بیشتر رک: *معادشناسی* ج 9، ص 420 و421. [↑](#footnote-ref-38)
39. . «رجال کشی» ص 487 ـ 488، رقم 924 و 928 و 929؛ و رجوع کنید به رقم 917 و 919 و 949 و 950 و 954.

    نظیر همین مسأله را در مورد سائر اصحاب از خواصّ می‌توان دید، به عنوان مثال رجوع کنید به أرقام: 33، 40، 468، 699، 338، 340، 592، 583 و 587. درباره جناب سلمان، جمیل بن درّاج، جابربن یزید جعفی، مفضّل بن عمر. [↑](#footnote-ref-39)
40. . «شرح اصول کافی» صدرالمتألّهین، ص 105؛ و «شرح کافی» ملّامحمّد صالح مازندرانی، ج 1، ص 378 ـ 381. [↑](#footnote-ref-40)
41. . الوافی ج 1، ص 11؛ رک: روح مجرّد، ص 376 ـ 379. [↑](#footnote-ref-41)
42. . الكافی، ج‏1، ص91؛ «نور الثّقلین»، ج 5، ص231؛ که از جمله همین آیات شریفه است: [هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ] (الحدید 57: 3) و [هُوَ مَعَکم أَینَمَا کنتُم] (الحدید 57: 4) [↑](#footnote-ref-42)
43. . رک: بیانات آیت‌الله جوادی مدّ ظلّه در «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص 11 ـ 13 [↑](#footnote-ref-43)
44. . «عیون أخبار الرّضا علیه السّلام»، ج 1 ص 290. [↑](#footnote-ref-44)
45. . الكافى، ج 1، ص 110، حدیث 4؛ توحید صدوق، ص 147، حدیث 19. [↑](#footnote-ref-45)
46. . الکافى، ج 1، ص 107، حدیث 1. [↑](#footnote-ref-46)
47. . توحید صدوق، ص 188، حدیث 2 و ص 193، حدیث 7. [↑](#footnote-ref-47)
48. . توحید صدوق، ص 188، حدیث 2 و ص 193، حدیث 7. [↑](#footnote-ref-48)
49. . تقریرات فلسفه امام خمینی، ج 2، ص 183 [↑](#footnote-ref-49)
50. . تقریرات فلسفه امام خمینی ، ج 1، ص 87 ـ 88 [↑](#footnote-ref-50)
51. . به عنوان نمونه رک: *کشف المراد* ص 570 [↑](#footnote-ref-51)
52. . رجوع شود به «المیزان» ج 2 ذیل آیه 7، از سوره «ءال عمران» [↑](#footnote-ref-52)
53. . منیة المرید، ص 233 و234. [↑](#footnote-ref-53)
54. . *حاشیه وافی* ج 25، ص 652. [↑](#footnote-ref-54)
55. . *بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد* ص 22 (به نقل از مدرّس محترم کتاب «معاد»). [↑](#footnote-ref-55)
56. . گاهی احتمال داده می‌شود که در این موارد راوی روایت اول هم از تأویل مطّلع بوده، و یا امام علیه‌السّلام تکیه بر قرائن حالیه کرده‌اند که درروایت نقل نشده است، ولی این احتمال در نهایت بُعد است. (رک: نورالبراهین، ج 1، ص 43 ـ 46) [↑](#footnote-ref-56)
57. . برای توضیح بیشتر ر ک: تفسیر «المیزان» مقدمه؛ و«تسنیم» ج 1، مقدمات؛ و به خصوص: ص 64 ـ 68 و 73 ـ 75 و 131 ـ 140 [↑](#footnote-ref-57)
58. . الکافی ج1 ص 402 ح 3. [↑](#footnote-ref-58)
59. . «أسرار الحکم» ص 365 ـ 366 [↑](#footnote-ref-59)
60. . به عنوان نمونه رک: *تفسیر الصافی* ج 1، مقدّمه چهارم، ص 31 ـ 34؛ *مجد البیان* ص 79؛ *تفسیر المیزان* ج 1، ص 9 ـ 11؛ *شرح توحید الصدوق* ج 2 ص 518 ـ 523؛ *معاد شناسی* ج 8، ص 45 ـ 48؛ *تحریرات الأصول* ج 1، ص 71 و 89. [↑](#footnote-ref-60)
61. . رک: «هدایة المسترشدین» ص 73 ـ 81؛ «بدائع الأفکار» ص 183 ـ187؛ «ابواب الهدی» ص 61 ـ 62 [↑](#footnote-ref-61)
62. . عوالی اللئالی، ج‏4، ص: 73. [↑](#footnote-ref-62)
63. . به عنوان نمونه رجوع کنید به روایت عبدالله بن سنان در «معادشناسی» ج 3، ص 276 ـ 278 (از «بحار الأنوار» ج 6، ص 287 وا ز«اختصاص» و «بصائر) و «معاد شناسی» ج 2، ص 189 ـ 191 و ص 222 ـ227، و سائر موارد در همین کتاب شریف. [↑](#footnote-ref-63)
64. . به این مطلب آیت‌الله جوادی مد‌ظلّه در مواضع متعددی از «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» اشاره کرده‌اند، ولی متأسّفانه مدرّس محترم کتاب «معاد» به علّت ناآشنائی با اصطلاح «مادّه» منظور ایشان را تا آخر متوجّه نشده‌اند (به عنوان نمونه رجوع کنید: ص 53، 64، 76، 84). [↑](#footnote-ref-64)
65. . به عنوان نمونه رک: *الکافی*، ج1 ص 90 ح 7؛ و ج7 ص 94 ح 3. لازم به ذکر است که هر دو روایت از امام باقر علیه‌السّلام است و چه بسا مربوط به اوائل تشیع زراره باشد. [↑](#footnote-ref-65)
66. . رساله «اعتقادات» ص83 .پس از این سخن،‌ مؤلف عباراتی را از مجلسی اوّل در شرح «من لایحضره الفقیه» به عنوان تأیید می‌آورند. [↑](#footnote-ref-66)
67. . پاسخ سؤال هفتم از رساله «الأحادیث المقلوبة و جواباتها»، ضمن کتاب «المنهج الرّجالی» ص 269 ـ 270؛ البتّه قابل توجّه است که احادیث طینت، طبق مبانی بلند حکمت متعالیه دارای تفسیر صحیح است و محتاج تشکیک در سند یا دلالت یا ضبط روات نیست، و غرض از نقل این مطلب فقط این است که از جهت فنّ حدیث‌شناسی، اعتماد زیادی به ضبط روات در مسائل معارفی نمی‌توان نمود. [↑](#footnote-ref-67)
68. رک: «دراساتٌ فی المکاسب المحرمة» ج 1، ص 93 [↑](#footnote-ref-68)
69. الكافی: 2/ 464 الحدیث 5 (نقل بالمعنى). [↑](#footnote-ref-69)
70. . *الكافی* ج3 ص363 حدیث 1؛ *وسائل الشیعة* ج4 ص 70 حدیث 4540. [↑](#footnote-ref-70)
71. . *تهذیب الأحكام* ج 1 ص375 حدیث 1153؛ *معانی الأخبار* ص255 حدیث 2 و3 (مع تفاوت یسیر)؛ *بحارالأنوار* ج73 ص 80 در ضمن حدیث 21. [↑](#footnote-ref-71)
72. . *الكافی* ج1 ص62 حدیث 1. [↑](#footnote-ref-72)
73. . الرسائل الاصولیة، ص 472 ـ 475 و نیز رک: 16 ـ23 و ص 28 ـ 36 [↑](#footnote-ref-73)
74. رجال کشی، 1 ص 5. [↑](#footnote-ref-74)
75. *روضة المتقین* [طبع قدیم] ج 1 ص 95. [↑](#footnote-ref-75)
76. در این باره رجوع کنید به فائدۀ دوم و سوم از *الفوائد الرجالیه* مرحوم وحید و همچنین تعلیقات منهاج المقال. [↑](#footnote-ref-76)
77. «*من لا یحضره الفقیه*» ج 1، ص 233؛ جالب اینجاست که شیخ صدوق رحمه‌الله منکرین سهو را در این عبارت از غلاة مفوّضه شمرده و لعنت می‌فرماید: إنّ الغلاة من المفوّضة لعنهم الله ینکرون سهو النبی صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌‌وسلّم و مرحوم شیخ مفید نیز رسالۀ *عدم* *سهو* *النبی* صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌‌وسلّم را در ردّ همین کلام شیخ صدوق نگاشته‌اند (*سلسله مؤلّفات شیخ مفید*، ج 10). [↑](#footnote-ref-77)
78. *فهرست* *نجاشی* ص 354؛ البته به لطف الهی این کتاب گران سنگ از طریق دیگری روایت شده است. [↑](#footnote-ref-78)
79. *التوحید* ص 119. [↑](#footnote-ref-79)
80. همان؛ از سیاق عبارات مرحوم صدوق رحمه‌الله به دست می‌آید که آنچه نقل نفرموده‌اند از آنچه نقل کرده‌اند در جواز **لقاء الله** صریح‌تر بوده است و حتماً اگر نقل می‌کردند درهائی از معارف الهی که درعلم عرفان مطرح است بر روی اهل حدیث نیز گشوده می‌شد. [↑](#footnote-ref-80)
81. *من لایحضره الفقیه* ج‏1 ص3. [↑](#footnote-ref-81)
82. برای تفصیل بیشتر درباره عبارات بزرگان مکتب تفکیک رک: «علم وعقل از دیدگاه مکتب تفکیک» و «نقد و بررسی نظریه تفکیک» و«رؤیای خلوص» و «آیین و اندیشه». [↑](#footnote-ref-82)
83. . در کتب مکتب تفکیک مکررّ ادّعا می‌شود که باید عقل را که خطا می‌کند رها نمود و دست به دامان وحی زد که معصوم از خطاست و سپس تمسّک به وحی معصوم از خطا را به تمسّک به روایات تفسیر می‌کنند! (رک: «الفوائد النبویة» ص 7؛ «عقل خود بنیاد دینی» در «نگاهی به مکتب تفکیک»ص 27 و 42) [↑](#footnote-ref-83)
84. . این رساله برگرفته‌ای است از صفحات 182 ـ 187 و 241 و 242 و 256 ـ 260 و 313 و 471 ـ 478 از *الفوائد المدنیة* ملّا محمّد أمین استرآبادی. [↑](#footnote-ref-84)
85. . الفوائد النبویة، ص 9. [↑](#footnote-ref-85)
86. تفصیل این استدلال را در صفحات 75 ـ 105 و ص 208 ـ 216 وغیر آن از *الفوائد المدنیة* از زبان رئیس أخباریان می‌توانید بخوانید. [↑](#footnote-ref-86)
87. . علاوه بر آنچه گذشت در مباحث فقهی از فتوای قدمای اصحاب، دربسیاری مواقع می‌توان نسبت به صحت و ضعف سند یا دلالت و وجود قرائنی در هنگام صدور حدس زد؛ ولی از روایات معارف کسی سخن نگفته تا فهم قدمای اصحاب، یا عملشان کاشف از قرائن مفقوده باشد. [↑](#footnote-ref-87)
88. . *فرائد الاصول* ج 1 ص 386. [↑](#footnote-ref-88)
89. . *کفایة الاصول* ج 2 ص 116. [↑](#footnote-ref-89)
90. . *فوائد الاصول* ج 3 ص 228؛ و نظیر همین کلام از محقق عراقی در *نهایة الأفکار* ج 3 ص 149 آمده است. [↑](#footnote-ref-90)
91. . *مصباح الاصول* ج 2 ص 226 [↑](#footnote-ref-91)
92. . بسیار مناسب است که در اینجا به فائده دهم از *الفوائد الجدیدة* وحید بهبهانی در نقد ادّعای قطع و علم از أخباریین و زود باوری ایشان، مراجعه بنمائید (*الفوائد الحائریة*، ص 395). [↑](#footnote-ref-92)
93. . *العرشیة* ص 5؛ و رک: *معاد جسمانی در حکمت متعالیه* ص 283، تعلیقه 2. [↑](#footnote-ref-93)
94. . *رؤیای خلوص* ص 69 به نقل از *عقل خود بنیاد دینی* ص 41. [↑](#footnote-ref-94)
95. . امید است فرصتی را خداوند روزی نماید تا به تفصیل این مباحث به نقد کشیده شود. [↑](#footnote-ref-95)
96. . *الإحتجاج للطبرسی* ج 2 ص350. [↑](#footnote-ref-96)
97. . بر خلاف تصوّر عدّه‌ای، این بزرگان نظر ملاصدرا را در باب معاد مثالی غلط نمی‌دانند و شدیداً از قول رجوع روح به بدن مادّی اجتناب می‌ورزند، بلکه معتقدند ملّاصدرا؛ پس از تلاش فراوان یک دسته از روایات معاد را نتوانسته‌اند توجیه کنند و لذا نظرشان احتیاج به ضمیمه دارد. [↑](#footnote-ref-97)
98. . *سبیل الرشاد* در ضمن *مجموعه مصنّفات حکیم مؤسّس آقا علی مدرّس طهرانی* ج 2 ص 94؛ ایشان در حدود 14 صفحه به تفصیل روایت را شرح می‌دهند. نیز رک به ص 31 از همین کتاب. [↑](#footnote-ref-98)
99. . *«معاد»* ص 23 و ص 26. [↑](#footnote-ref-99)
100. . *نقد و بررسی نظریه تفکیک* ص 101 (به نقل از *تقریرات درس مرحوم میرزا مهدی اصفهانی*، ص 180). [↑](#footnote-ref-100)
101. . بارها در درس عقائد مؤلّف محترم «معاد» پیش می‌آید که عبارتی را از بزرگی می‌خوانند و تفسیری غلط از آن ارائه می‌دهند که اگر کسی همّت داشته باشد و به اصل کتاب مراجعه کند، غلط بودن تفسیر را می‌فهمد ولی هیهات! هیهات! [↑](#footnote-ref-101)
102. . برای آشنائی با آثار ایشان ر ک: *فهرست آثار مشایخ عظام*. [↑](#footnote-ref-102)
103. . *معاد از دیدگاه امام خمینی*، ص 273 ـ 284. [↑](#footnote-ref-103)
104. . تفصیل بیشتر این مسأله در فصل سوّم خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-104)
105. . در این باره در فصل چهارم توضیحاتی عرض خواهد شد. [↑](#footnote-ref-105)
106. . *بحار الأنوار* ج 8 ص 66 و ج 24 ص 11. [↑](#footnote-ref-106)
107. . *بحار الأنوار* ج8 ص 69 و ج 89 ص252. [↑](#footnote-ref-107)
108. . اینکه در «هما صراطان» ضمیر تثنیه آمده بدان جهت است که ازنظر أدبی ضمیر نمی‌تواند به خبر مفرد برگردد و لذا مرجع آن همان «صراط» متقدّم است که به «الطریق إلی معرفة الله» تفسیر شده است و طبق قاعده «اذا دار الأمر بین المرجع و الخبر فمراعاة الخبر أولی» تثنیه بودن راجح و أولی خواهدبود. [↑](#footnote-ref-108)
109. . *بحار الأنوار* ج82 ص 52. [↑](#footnote-ref-109)
110. . *اسفار* ج 9 ص 286. [↑](#footnote-ref-110)
111. . *أمالی الصدوق،* مجلس چهل و هشتم ص 288 ح 4 [↑](#footnote-ref-111)
112. . *بحار الأنوار* ج89 ص 260. [↑](#footnote-ref-112)
113. . من لایحضره الفقیه، ج 2 ص157. [↑](#footnote-ref-113)
114. . *بحار الأنوار* ج 33 ص 152. [↑](#footnote-ref-114)
115. . *بحار الأنوار* ج 35 ص 366. [↑](#footnote-ref-115)
116. . این مطلب که راه رسیدن به بهشت، صراط است در روایات بسیار زیادی آمده است. [↑](#footnote-ref-116)
117. . آیۀ 71 از سورۀ 19: مریم. [↑](#footnote-ref-117)
118. . *نور الثقلین* ج 3 ص 353 ح 132 . [↑](#footnote-ref-118)
119. . *همان* ح 130. [↑](#footnote-ref-119)
120. . *بحار الأنوار* ج 8 ص 65 ح 2. [↑](#footnote-ref-120)
121. . *بحار الأنوار* ج 7 ص 331 ح12. [↑](#footnote-ref-121)
122. . آیه 24، از سوره 50: ق. [↑](#footnote-ref-122)
123. . آیه 39، از سوره 17: الإسرآء. [↑](#footnote-ref-123)
124. . آیه 7، از سوره 67: الملک [↑](#footnote-ref-124)
125. . آیه 12، از سوره 25: الفرقان؛ و موارد فراوان دیگری در آیات و روایات آمده‌‌است. [↑](#footnote-ref-125)
126. . رک: *معاد شناسی* ج 8 ص23ـ27. [↑](#footnote-ref-126)
127. . به عنوان نمونه: *بحار الأنوار* ج 8، ص 335؛ و ج 6 ص 223؛ و ج39، ص 224 [↑](#footnote-ref-127)
128. . یکی از این روایات در قسمت اوّل همین فصل گذشت. [↑](#footnote-ref-128)
129. . رک: *بحار الأنوار* ج 24 ص 9 ـ 25؛ و ج 35 ص 363ـ 374. [↑](#footnote-ref-129)
130. . *بحار الأنوار* ج 94 ص 117؛ مصباح المتهجّد ص ج‏2، ص: 756. [↑](#footnote-ref-130)
131. . آیه 41 از سوره 15: الحجر. [↑](#footnote-ref-131)
132. جامع الأسرار ص 383 و صافی ج 1، ص 55 [↑](#footnote-ref-132)
133. علم الیقین ج 2 ص 1179 [↑](#footnote-ref-133)
134. . *بحار الأنوار* ج 7 ص 332 [↑](#footnote-ref-134)
135. . *الأمالی* شیخ طوسی ص 643 و *بحار الأنوار* ج 40 ص 37 [↑](#footnote-ref-135)
136. . *بحار الأنوار* ج 22 ص 241. [↑](#footnote-ref-136)
137. . *بحار الأنوار* ج 23 ص 100. [↑](#footnote-ref-137)
138. . *بحار الأنوار* ج 39 ص 201. [↑](#footnote-ref-138)
139. . *بحار الأنوار* ج 39 ص 230. [↑](#footnote-ref-139)
140. . *بحار الأنوار* ج 40 ص 97. [↑](#footnote-ref-140)
141. . *بحار الأنوار* ج 22 ص 148 و ج 24 ص 272. [↑](#footnote-ref-141)
142. مگر اینکه قائل به تعدّد بدن اخروی برای معصومین علیهم‌السّلام شویم؛ چنانکه بعضی گفته‌اند [↑](#footnote-ref-142)
143. مانند: *بحار الأنوار* ج 8، ص 67؛ و ج 27، ص 139؛ و ج 45، ص 345. [↑](#footnote-ref-143)
144. . *بحار الأنوار* ج 94 ص 83. [↑](#footnote-ref-144)
145. . *بحار الأنوار* ج 98 ص 78. [↑](#footnote-ref-145)
146. علل الشرائع، ج‏1، ص: 162 همچنین رک: وافی ج 25، ص 660؛ مرحوم فیض پس از ذکر این روایت به ذکر شرح و توضیح صدرالمتألّهین؛ در ذیل حدیث می‌پردازد. [↑](#footnote-ref-146)
147. البته به سید رضی و سید مرتضی قدّس سرّهما نسبت داده شده که ایشان منکرند. رجوع کنید: «اعتقادات الامامیة» ص 79؛ و «اللوامع الإلهیة»، ص 424 و ص 554 تا ص 557 [↑](#footnote-ref-147)
148. . آیات 21 تا 24 از سوره 50: ق [↑](#footnote-ref-148)
149. . آیه 86، از سوره 19: مریم. [↑](#footnote-ref-149)
150. . آیه 71، از سوره 39: الزّمر. [↑](#footnote-ref-150)
151. . آیه 73، از سوره 39: الزّمر. [↑](#footnote-ref-151)
152. . آیه 30، از سوره 75: القیمة. [↑](#footnote-ref-152)
153. در خطبه 85 *نهج البلاغة* آمده است:

     «وَ السِّیاقَةُ إِلَى الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ فَكُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِیدٌ سَائِقٌ یسُوقُهَا إِلَى مَحْشَرِهَا وَ شَاهِدٌ یشْهَدُ عَلَیهَا بِعَمَلِهَا»

     ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

     عبارت «الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ» شاید اشاره به آیه شریفه: [فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُود] (هود 11: 98) باشد؛ و مراد از محشرها نیز بهشت یا جهنّم باشد که تعبیر «حشر» در قرآن برای بهشت و جهنّم بسیار به کار رفته‌است. [↑](#footnote-ref-153)
154. . ویهُ: کلمۀ اغراء و استحثاث است؛ و تعابیر «کشف الغطاء» «بان الصراط» و«بدا لکم الخ» جای دقّت دارد. [↑](#footnote-ref-154)
155. . مناقب ابن شهر آشوب ج 2. ص 206، و در نسخه بدل آورده «و بان ما وراءه الضرٌاء» [↑](#footnote-ref-155)
156. «أمالی صدوق» مجلس 41، ح 1، ص 230 ـ 232 [↑](#footnote-ref-156)
157. علّامه مجلسی قدّس‌سرّه در بحار ج 8، ص 334، پس از نقل آیات و روایات فراوانی دربارۀ جنّت و نار برای جمع بین این ادلّه چنین می‌فرمایند:

     «در قیامت دریاهای روی زمین تبدیل به آتش می‌شود و آسمان شکافته می‌شود و بهشت را از آسمان‌ها همراه عرش پائین می‌آورند تا نزدیکی زمین، سپس صراط را بین زمین و بهشت نصب می‌کنند و سقف بهشت عرش خواهد بود وأعراف درجات بین بهشت و جهنّم و مردم از روی این پل (صراط) عبور می‌کنند و گناهکاران سقوط می‌نمایند».

     و بر اساس این نظریه در معاد همه استبعادات را مرتفع می‌دانند، و البتّه حجم زیادی از ادلّه را نیز باید تأویل نمایند. [↑](#footnote-ref-157)
158. الكافی (ط - الإسلامیة)، ج‏8، ص: 312. [↑](#footnote-ref-158)
159. *بحار الأنوار*، ج‏7، ص: 331. همچنین در ج 57، ص258 در حدیث دیگری آمده: قال النبی صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم: «یقَامُ الْخَلَائِقُ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ وَ یمَدُّ الصِّرَاطُ وَ ینْصَبُ الْمِیزَان‏». [↑](#footnote-ref-159)
160. *بحار الأنوار*، ج‏27، ص: 141 [↑](#footnote-ref-160)
161. آیات 71 و 73، از سوره 39: الزّمر. [↑](#footnote-ref-161)
162. البته مفاد برخی روایات این است که ابواب جهنّم طبقات جهنّم است، ولی این معنا با باز شدن ابواب چندان سازگار نیست و برای تفسیر آنها و جمع ادلّه، احتمالاتی وجود دارد. [↑](#footnote-ref-162)
163. آیه 36، از سوره 8: الأنفال. [↑](#footnote-ref-163)
164. . آیه 19، از سوره 41: فُصّلت. [↑](#footnote-ref-164)
165. . آیه 34، از سوره 25: الفرقان. [↑](#footnote-ref-165)
166. . آیه 13، از سوره 52: الطّور. [↑](#footnote-ref-166)
167. . آیات 85 و 86، از سوره 19: مریم. [↑](#footnote-ref-167)
168. . آیه 23، از سوره 37: الصّافّات. [↑](#footnote-ref-168)
169. . آیه 168، از سوره 4: النّسآء. [↑](#footnote-ref-169)
170. تفسیر قمی ج 2، ص 222. [↑](#footnote-ref-170)
171. تهذیب الأحکام ج 1، ص 457، ح 23. [↑](#footnote-ref-171)
172. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكری علیه‌‌السلام، ص: 48. [↑](#footnote-ref-172)
173. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكری علیه‌السلام، ص: 44. [↑](#footnote-ref-173)
174. تفسیر فرات الكوفی، ص: 522 [↑](#footnote-ref-174)
175. مناقب ابن شهرآشوب، ج‏3، ص: 74 و بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏35، ص: 366 [↑](#footnote-ref-175)
176. . به عنوان نمونه رک: *بحار الأنوار*، ج 60، ص 260. [↑](#footnote-ref-176)
177. . این توجیه از عبارات باب صراط رساله «الإنسان» حضرت علّامه طباطبائی رحمه‌الله قابل استفاده است، و با حدیثی که پیش از این از ابن مسعود گذشت نیز بسیار مناسب است؛ چرا که در عین اینکه مشعر به وجود صراط غیرمستقیم است ولی آن را به سقوط از همان صراط مستقیم تطبیق می‌کند: «مَنْ زَاغَ عَنِ الْجَادَّةِ تَبِعَ الدُّعَاة». [↑](#footnote-ref-177)
178. آیه 36، از سوره 8: الانفال. [↑](#footnote-ref-178)
179. این توجیه برگرفته از عبارت «اسرار الحکم» است که می‌فرماید: «أماجسمانی، مشاهده خواهد شد راهی صوری بسوی جنّت جسمانی و جسری ممدود بر روی جهنّم که دربارۀ فُجّار پاره می‌شود و در جهنّم ساقط می‌شوند و در حق أبرار آسیبی نمی‌رسد» (ص 356). [↑](#footnote-ref-179)
180. احتمالات دیگری نیز شاید در این مجال بتوان مطرح کرد که از باب اختصار ذکر نشد. [↑](#footnote-ref-180)
181. علم الیقین، ج‏2، ص: 1181؛ البته مصحّح کتاب می‌گویند: لم أعثر علی نصّ الحدیث [↑](#footnote-ref-181)
182. آیۀ 40 از سورۀ 24: النور. [↑](#footnote-ref-182)
183. تفسیر فرات الكوفی، ص: 287. [↑](#footnote-ref-183)
184. من لایحضره الفقیه ج 1، ص 213. [↑](#footnote-ref-184)
185. مستدرك الوسائل، ج ‏5، ص 335. [↑](#footnote-ref-185)
186. الأمالی(للصدوق)، النص، ص: 537. [↑](#footnote-ref-186)
187. الأمالی(للصدوق)، النص، ص: 177 [↑](#footnote-ref-187)
188. مناقب ابن شهرآشوب ج‏2، ص 155 و 156 [↑](#footnote-ref-188)
189. امالی صدوق ص 177؛ مضمون بلکه الفاظ روایت از رسول خدا نیز و در منابع متعدد نقل شده‌است. [↑](#footnote-ref-189)
190. البلد الأمین، ص 366. [↑](#footnote-ref-190)
191. البلد الأمین، ص 369. [↑](#footnote-ref-191)
192. ؟؟؟؟؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-192)
193. علم الیقین، ج‏2، ص: 1182 [↑](#footnote-ref-193)
194. تصحیح اعتقادات الإمامیة، ص: 109 [↑](#footnote-ref-194)
195. الاختصاص، ص 40. [↑](#footnote-ref-195)
196. مستدرك الوسائل، ج‏5، ص: 105 [↑](#footnote-ref-196)
197. مناقب ابن شهرآشوب ج‏2، ص 156

     به طور کلّی اعتقاد به تغییر صراط به حسب أعمال اشخاص جزء اعتقادات مشهور بین قدماء می‌باشد، و نمونه‌هائی از آن در فصل سوّم خواهدآمد.

     از نکات جالب توجّه وجود چنین اعتقادی در بین ادیان دیگر است. در کتاب مقدس زردتشتیان آمده‌است:

     پل «**چینوَد**» از «تیره» که بلندترین قله البرز است تا آسمان کشیده می‌شود، روان آدمی سه روز پس از مرگ برای داوری به سر پل چینوت می‌رسد و در آنجا در دادگاهی که به داوری ایزد مهر [= مهرداور] و باحضور ایزدانی چون «سروش»، «رشن» و «اشتاد» برگزار می‌شود، به حساب کارهای نیک و بد وی رسیدگی می‌شود

     [این فرشته‌ها] اعمال هر کس را در ترازوی ذره‌سنجی وزن می‌کنند. هر گاه طرف نیکی کردار او سنگینتر از طرف دیگر باشد، در حالی که آن «پل» به 9 نیزه و 27 تیر فراخ شده، باسرعت از آن می‌گذرد، و به راهنمائی وجدان یا اعمال نیکش که به شکل دختر زیبائی نمودار شده به زودی در گروتمان [=بهشت برین] داخل خواهد شد. و اگر اعمال زشت ولو به قدر ذره‌ای سنگینتر باشد؛ از آن پل مجاز نیست عبور کند، بلکه در حالی که اعمال زشت او به صورت پیرزن فرتوت بدصورتی جلوه نموده و پل چینوَد برای او از لبۀ تیغ باریکتر و تیزتر شده، به داخل نهر فلز گداخته می‌افتد، و از آنجا به همراهی آن زن زشت صورت داخل دوزخ خواهد شد.» (رک: اوستا؛ یسنا؛ هات 46 بندهای 10و11). [↑](#footnote-ref-197)
198. این وجه جمع یا وجه بعدی شاید از عبارت مرحوم خواجه نصیر در «آغازو انجام» و صدرالمتألّهین رحمهما‌الله در «أسفار» قابل استفاده باشد. [↑](#footnote-ref-198)
199. أبحاث الأربعاء ج 2، ص 404 [↑](#footnote-ref-199)
200. . بحارالأنوار، ج 8، ص 71 [↑](#footnote-ref-200)
201. شاید از برخی روایات استفاده شود که صراط اُخروی تجلّی عالی‌ترین درجه صراط مستقیم در دنیا است، نه تمام مراتب و افراد آن. [↑](#footnote-ref-201)
202. آیات 71 و 73 از سوره 39: الزّمر؛ و چنین است ظواهر أدلّه زیادی که سخن از ورود اهل جهنّم در آتش می‌گوید. [↑](#footnote-ref-202)
203. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 65 [↑](#footnote-ref-203)
204. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 249 [↑](#footnote-ref-204)
205. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏7، ص: 99 و ج‏74، ص: 373 [↑](#footnote-ref-205)
206. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏64، ص: 70 [↑](#footnote-ref-206)
207. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏32، ص: 17 و 26 [↑](#footnote-ref-207)
208. علم الیقین، ج‏2، ص: 1182 [↑](#footnote-ref-208)
209. آیه 54 از سوره 36: یس؛ و رجوع کنید به: الأعراف: 147، النّمل: 9، القصص: 84، العنکبوت: 55، سبأ: 33، الصّافّات: 39، الزّمر: 24، الطور: 16 و التحریم: 7 و آیات بسیار دیگر. [↑](#footnote-ref-209)
210. آیۀ 14 از سورۀ 89: الفجر. [↑](#footnote-ref-210)
211. تفسیر القمی، ج‏2، ص 421. [↑](#footnote-ref-211)
212. بحار الأنوار ؛ ج7 ؛ ص 331. [↑](#footnote-ref-212)
213. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 64 و ج ۷۲، ص ۳۲۳. [↑](#footnote-ref-213)
214. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 67 و ج ۷۱، ص ۱۰۵ و ۱۱۸. [↑](#footnote-ref-214)
215. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 64 و ج ۷۲، ص ۳۲۳ [↑](#footnote-ref-215)
216. آیۀ 11 از سورۀ 90: البلد؛ در عقبه و گردنه داخل نشده‌است. [↑](#footnote-ref-216)
217. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج‏8، ص: 66 [↑](#footnote-ref-217)
218. از این مواقف گاهی تعبیر به «قناطر» شده و گاهی «محابس» و گاهی«عقبات». در «قاموس» می‌گوید: القنطرة الجسر و ما ارتفع من البنیان، و در «لسان العرب» و «تاج العروس» معنای دوّم با «قیل» آمده است، ولی ظاهراً مرادروایات همین معنای دوّم است؛ یعنی روی پل برآمدگی‌هایی است و پل مسطّح نیست و این تعبیر با ظاهر «عقبه» نیز هماهنگ است. [↑](#footnote-ref-218)
219. بحار الأنوار ج 7، ص 128 و 129 (به نقل از «اعتقادات» صدوق) [↑](#footnote-ref-219)
220. البته ظاهر روایت اوّل با این توجیه چندان هماهنگ نیست؛ زیرا براین مطلب دلالت می‌کند که هر کس از رحم و امانت و نماز عبور کرد، فقط یکعقبه دیگر در پیش دارد. [↑](#footnote-ref-220)
221. بحار الأنوار، ج 7، ص 129 و 130؛ جالب است که علّامه مجلسی از سوئی اصرار دارند که ظواهر روایاتی که حکم به باریکی صراط می‌کند، تأویل نگردد ـ چنانکه گذشت ـ و از سوئی طبق ظواهر روی همین صراط باریکتر از مو کوه‌هائی را در نظر می‌گیرند که باید از آن بالا رفت! [↑](#footnote-ref-221)
222. بحار الأنوار، ج 72، ص 323. [↑](#footnote-ref-222)
223. رجوع کنید به «معاد شناسی» ج 8، ص 91 ـ 103. [↑](#footnote-ref-223)
224. بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد ص 22 [↑](#footnote-ref-224)
225. همان ص 14 [↑](#footnote-ref-225)
226. ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-226)
227. ر ک: «بحوث فی علم الاصول» ج 7، ص 28 ـ 41 [↑](#footnote-ref-227)
228. «الدرر النجفیه» ص 162 ـ 167؛ «حاشیه مدارک» ج 3، ص 422 [↑](#footnote-ref-228)
229. سیاحت شرق، ص 209. [↑](#footnote-ref-229)
230. . مرحوم محقّق اصفهانی در نبوغ و استعداد و ورع و تقوی در دوره اخیر ضرب المثل بوده‌اند، بخش عظیمی از حاشیه کفایه خود را ـ که فهم کامل آن برای غالب أعاظم متعسّر یا متعذّر است ـ در سنین حدود 30 سالگی و در حیات مرحوم آخوند صاحب کفایه تألیف نموده‌اند.

     یکی از أساتید بزرگوار از مرحوم آیت‌الله شیخ هاشم قزوینی نقل کردندکه: زمانی مرحوم حاج شیخ محمّد حسین مریض شدند و ایشان را به بغداد برای جرّاحی مغز بردند. جرّاح آلمانی وقتی مغز سر ایشان را می‌بیند می‌گوید: این مرد از نوابغ کم نظیر دنیا است. بافت مغزی ایشان فقط در نوابغ کم نظیریافت می‌شود. ایشان کیست؟ می‌گویند: از علمای شیعه نجف است.

     باری ایشان در مسأله معاد معتقد به رأی مرحوم آخوند ملّا صدرا (البته به ضمیمه تکمیل آقا علی حکیم مؤسّس) بوده‌اند. و جالب توجّه اینکه گرچه در اوائل منکر وحدت شخصیه وجود و امکان فناء ذاتی بودند، ولی در اواخر عمر شریف و دوران پختگی علمی، پس از مدّت‌ها مکاتبات پر مغز فلسفی با سیدالعارفین آیت‌الله سید احمد کربلائی قدّس‌الله‌نفسه‌الزّکیة و مرحوم آیت‌الله سید حسن کشمیری (از شاگردان مرحوم قاضی قدّس‌سرّه) به هر دو امر اعتراف نموده و معتقد شدند. (رجوع کنید به «شیخ مناجاتیان» ص 181 ـ 216؛ و«المعاد الجسمانی» و «توحید علمی و عینی» ص 324 و 325 و 343 و 344 ) [↑](#footnote-ref-230)
231. *الاسفار الأربعة*، ج 1، مقدّمه، ص ب. همچنین رک: *أعیان الشیعة*، ج 9 ص 321 [↑](#footnote-ref-231)
232. مهر استاد، ص 119؛ و ز مهر افروخته ص 53. [↑](#footnote-ref-232)
233. ز مهر افروخته، ص 86. [↑](#footnote-ref-233)
234. این عبارت کاملاً ناظر به عبارات مرحوم شیخ صدوق است که چون عبارت ایشان در پایان کلام صدرالمتألّهین رحمهما‌الله آمده است دیگر در اینجا ذکر نشد. [↑](#footnote-ref-234)
235. سلسلة مؤلّفات الشیخ المفید، ج 5، ص 108 ـ 110؛ و «بحارالأنوار» ج 8، ص 70 ـ 71؛ علّامه مجلسی در ذیل آن می‌فرماید: لا اضطرار فی تأویل کونه أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف، و تأویل الظواهر الکثیرة بلاضرورة غیرجائز. [↑](#footnote-ref-235)
236. «الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد» ص 222 [↑](#footnote-ref-236)
237. . آیۀ 11 از سوره 90: البلد؛ او در عقبه و گردنه داخل نشده‌است. [↑](#footnote-ref-237)
238. . متشابه القرآن و مختلفه، ج‏2، ص: 113 [↑](#footnote-ref-238)
239. . آیۀ 52 و 53 از سورۀ 42: الشوری؛ و به راستى كه تو به خوبى به راه راست هدایت مى‏كنى. راهِ همان خدایى كه آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آنِ اوست. [↑](#footnote-ref-239)
240. . آیۀ 113 از سورۀ 11: هود؛ و به كسانى كه ستم كرده‏اند متمایل مشوید كه آتش [دوزخ‏] به شما مى‏رسد. [↑](#footnote-ref-240)
241. . آیۀ 74 از سورۀ 23: المؤمنون؛ و آنان كه جهان دیگر را باور نمى‏كنند از صراط فرو مى‏افتند. [↑](#footnote-ref-241)
242. . راست و چپ لغزشگاهند. [↑](#footnote-ref-242)
243. . بهشت در راستشان و چپ در سوى چپشان. [↑](#footnote-ref-243)
244. . هر دو، دستهاى خداى بخشنده‏اند. [↑](#footnote-ref-244)
245. . آغاز و انجام ص 33 [↑](#footnote-ref-245)
246. . آیۀ 3 و 4 از سوره 36: یس. [↑](#footnote-ref-246)
247. «المسلک فی أصول الدین» ص 140 [↑](#footnote-ref-247)
248. . آیات 5ـ 6 از سورۀ‌ 47: محمّد؛ به زودى آنان را راه مى‏نماید و حالشان را نیكو مى‏گرداند و در بهشتى كه براى آنان وصف كرده، آنان را درمى‏آورد. [↑](#footnote-ref-248)
249. . آیۀ 23 از سورۀ 37: الصافات؛ به سوى راه جهنّم رهبرى‏شان كنید. [↑](#footnote-ref-249)
250. . كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص: 426 [↑](#footnote-ref-250)
251. . اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، ص: 426 [↑](#footnote-ref-251)
252. . «الحکمة المتعالیة» ج 9، ص 284 ـ 290 (از طبع دار إحیاء التراث) و ص 394 ـ 403 (از طبع انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا)؛ و «الشواهدالربوبیة» ج 1، ص 290 ـ 293؛ و «العرشیة» ص 70 ـ 73؛ و «التفسیر» ج 1، سوره حمد؛ و «مفاتیح الغیب» ص 644 ـ 646؛ و «أسرار الآیات» ص 184ـ189 [↑](#footnote-ref-252)
253. . جکیم سبزواری رحمه‌الله در تعلیقه می‌فرمایند:

     «حاصله أن لكل موجود طبیعی عبادة تكوینیة باعتبار امتثال الأوامر و النواهی التكوینیة و للإنسان مع هذه عبادة تكلیفیة باعتبار الأوامر و النواهی التكلیفیة الواردة من الشریعة و الطریقة و المراد بالكیفیة النفسانیة الحالات و الأخلاق و العلوم و المعارف و بالباعث الدینی نیة القربة فالمتحرك هو الإنسان و ما فیه الحركة هو الصراط» [↑](#footnote-ref-253)
254. . آیۀ 6 از سورۀ 1: الفاتحه. [↑](#footnote-ref-254)
255. . آیۀ 108 از سورۀ 13: یوسف. [↑](#footnote-ref-255)
256. . آیات 52ـ 53 از سورۀ 42: الشوری [↑](#footnote-ref-256)
257. . صدرالمتألّهین رحمه‌الله در *أسرار الآیات* ص 191 می‌فرمایند:

     «و إلی مظهر اسم ءاخر غیر الرحمن الرحیم کالقهّار و المنتقم و الجبّار و غیر ذلک»

     و در *مفاتیح الغیب* ص 644 می‌فرمایند:

     «کل واحد منها یؤدّی سلوکه إلی صفةٍ من صفاته تعالی و اسم من أسمائه غیر الله کما حقّقهالعرفاء و دلّ علیه الحدیث المشهور» [↑](#footnote-ref-257)
258. . آیۀ 10 از سورۀ 35: فاطر. [↑](#footnote-ref-258)
259. . آیۀ 112 از سورۀ 11: هود. [↑](#footnote-ref-259)
260. . آیۀ 30 از سورۀ 50: ق. [↑](#footnote-ref-260)
261. . آیۀ 74 از سورۀ 23: المؤمنون. [↑](#footnote-ref-261)
262. . آیۀ 38 از سورۀ 9: التوبة. [↑](#footnote-ref-262)
263. . آیۀ 71 و 72 از سورۀ 40: غافر. [↑](#footnote-ref-263)
264. . صدرالمتألّهین رحمه‌الله در *أسرار الآیات* ص 192 می‌فرمایند:

     و عن النبی صلّى‌الله علیه و آله فی قوله تعالى: [أَنَّ هذا صِراطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ]، أی «مروا على صراط الآخرة مستویاً من غیر انحراف و میل» [↑](#footnote-ref-264)
265. . آیۀ 12 از سورۀ 57: الحدید. [↑](#footnote-ref-265)
266. . آیۀ‌ 8 از سورۀ 66: التحریم. [↑](#footnote-ref-266)
267. . جکیم سبزواری رحمه‌الله در تعلیقه می‌فرمایند:

     یرید أن الفضل فی الجمع بین الأوضاع فالصراط الذی شرحناه أنه منهج التوحید و أن له وجهین النظری و العملی و لكل منهما حدود و مقامات كان روحانیا- فلیذعن المؤمن أن له صورة أیضا أخرویة محسوسة ممدودة كجسر فوق خندق أو بئر وسیع مسجور كغیره من أمور المعاد الجسمانی [↑](#footnote-ref-267)
268. . آیۀ 71 از سورۀ 19: مریم [↑](#footnote-ref-268)
269. . حکیم سبزواری رحمه‌الله در تعلیقه می‌فرمایند:

     و فی الزیارة المأثورة عنهم علیهم‌السلام فیهم: «و أنتم السبیل الأعظم و الصراط الأقوم» [↑](#footnote-ref-269)
270. . حکیم سبزواری رحمه‌الله در تعلیقه می‌فرمایند:

     إشارة إلى دوریة الحركة و أیضا العلم ملازم للعمل و العمل ملازم للعلم؛ فمعنى وضع القدم على الرأس أنها تعمل على مقتضى نور معرفتها التی هی بمنزلة رأسها؛ و معنى وضع الرأس على القدم أنها تبنی معرفتها على نتیجة علمها الذی كان بناؤه على المعرفة السابقة حتى تقطع المنازل إلى الله تعالی. [↑](#footnote-ref-270)
271. . ص 315 (از طبع دارإحیاء التراث) و ص 437 (از طبع انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا) [↑](#footnote-ref-271)
272. . آیه 153 از سوره 6: الانعام. [↑](#footnote-ref-272)
273. . آیه 56 از سوره 11: هود. [↑](#footnote-ref-273)
274. . آیه 71 از سوره 19: مریم. [↑](#footnote-ref-274)
275. . در توضيح عبارات صدرالمتألّهين رحمه‌الله از اين کتابها استفاده شده‌است: «علم اليقين» محقّق فيض؛ ج 2 ص 1176 ـ 1188؛ «وافی» ج 25، ص666 ـ 667؛ «اسرار الحکم» حکيم سبزواری؛، ص 355 ـ 359؛ «معادشناسی» علّامه آية‌الله حسينی طهرانی؛، ج 8، ص 13 ـ 113؛ «هزار و يک نکته» آية‌الله حسن زاده آملی مدّ ظلّه، نکته 81 و 84 و 481 و 867 و تعليقات «آغاز و انجام»، ص 126 ـ 131؛ «مواقف حشر» آية‌الله شجاعی، ص 81 ـ 88.

     و مراجعه کنيد به «الفتوحات المکية» ج 1، ص 393 ـ 394، باب 64؛ «شرح توحيد الصّدوق» ج 1، ص 544 ـ 552؛ «أنوار الولاية» ص 325 ـ 329؛ «مجد البيان»، ص 318 ـ 331؛ و «منهج للرشاد» ج 3، ص 219 ـ 229 [↑](#footnote-ref-275)
276. . آیه 210 از سوره 2: البقره؛ این آیه پنج بار دیگر در قرآن ذکر شده‌است. [↑](#footnote-ref-276)
277. . آیه 52 از سوره 42: الشوری. [↑](#footnote-ref-277)
278. . عرشیه ص 72. [↑](#footnote-ref-278)
279. . علم اليقين، ج2، ص 1178. [↑](#footnote-ref-279)
280. . علم اليقين. ج 2، ص 1183. [↑](#footnote-ref-280)
281. آية‌الله جوادی آملی در «تسنيم» ج 1، ص 494 ـ 502 دو تقرير از اتّحاد سالک با صراط بيان نموده‌اند که قابل دقّت است. [↑](#footnote-ref-281)
282. . *بحار الأنوار* ج 8 ص 66 و ج 24 ص 11. [↑](#footnote-ref-282)
283. اين عبارت حديث نيست. در حديثى آمده است:

     «إِلَهِي تَوَعَّرَتِ الطُّرُقُ وَ قَلَّ السَّالِكُون» بحار الانوار»، ج 91 ص 111. [↑](#footnote-ref-283)
284. . آيه 69 سوره 29: العنکبوت؛ و همچنين آيه 16 از سوره 5: المائده: و آيه 12 از سوره 14: ابراهيم. [↑](#footnote-ref-284)
285. . برای تفصيل اين بحث رک: تفسير شريف «الميزان» ج 1، ص 28 تا ص 37؛ و «معاد شناسی» ج 8، مجلس 51. و تفسير «تسنيم» ج 1، ص 467 و ص 485. [↑](#footnote-ref-285)
286. . اسرار الحكم، ص: 435. [↑](#footnote-ref-286)
287. . برای توضيح اين نوع حمل رک: نهاية الحکمة، المرحلة السابعة، الفصل الثالث، ج 2، ص 546 ـ 547. [↑](#footnote-ref-287)
288. . برای توضيح بيشتر رک: «معاد شناسی» ج 8، ص 101 ـ103؛ بر اين مسأله بقدری در کتاب و سنّت و مشاهدات اوليای إلهی شواهد ودلائل وجود دارد که ذکر آنها از حوصله اين مختصر بيرون است. [↑](#footnote-ref-288)
289. . رک: أنوار الولاية، رساله «صراط» ص 327، (در اين رساله مرحوم آية‌الله ملّا زين العابدين گلپايگانی همين احتمال را درباره صراط مطرح کرده‌اند). [↑](#footnote-ref-289)
290. . «علم اليقين»، ج 2 ص 1179 [↑](#footnote-ref-290)
291. . أسرار الحکم» ص 357. [↑](#footnote-ref-291)
292. . غير از شارحين حکمت متعاليه، ديگران نيز به اين حقيقت اعتراف کرده‌اند؛ همچون ملّا نعيما در «منهج الرشاد»، ج 3، ص 227 ـ 229 و آية‌الله سبحانی در «الإلهيّات»، ج 4، ص 270. [↑](#footnote-ref-292)
293. . در عبارتی که پيش از اين در جمع‌بندی بحث صراط از ايشان نقل شد، آمده بود: **والناس بعضهم سائرون علی الصراط المستقيم، و بعضهم منحرفون عنهالی طريق الجحيم** [↑](#footnote-ref-293)
294. . و در واقع اعتقاد به وحدت در کثرت در صراط، علاوه بر اينکه مقتضی مقدّمات سابق است ـ لولا المانع ـ تلاشی است برای رفع تعارض بين ادلّه ظاهر در وحدت صراط، و رواياتی که ظهور در تکثّر آن به حسب افراد داردهمانطور که گذشت. [↑](#footnote-ref-294)
295. . آیه 22 از سوره 50: ق. [↑](#footnote-ref-295)
296. . آیه 176 از سوره 7: الاعراف. [↑](#footnote-ref-296)
297. . آیه 38 از سوره 9: التوبه. [↑](#footnote-ref-297)
298. . بلکه در «عرشيه» مطالب خود را صرفاً به عنوان شرح چند روايت آغازين باب قرار می‌دهند. [↑](#footnote-ref-298)
299. . نهج البلاغة، خطبه 191: خطبه همّام [↑](#footnote-ref-299)
300. . نهج البلاغة، خطبه 222؛ در بیان علت ذکر ادات تشبیه در امثال این موارد رک: مجدالبیان ص 451 و 452؛ معاد یا بازگشت به سوی خدا، ج 2 ص 270ـ 282. [↑](#footnote-ref-300)
301. . برای کسب اطلاعات بيشتر، ر. ک: بحار الأنوار، ج 8، ص 64، باب22 (الصراط) [تعليقه] [↑](#footnote-ref-301)
302. . آیات 71 و 72 از سورۀ 19: مریم. [↑](#footnote-ref-302)
303. . الأسفار الأربعة، ج 9، ص 289 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-303)
304. الأسفار الأربعة، ج 9، ص 290 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-304)
305. . الاسفار الأربعة، ج 9، ص 289 و 290؛ و بحارالانوار، ج 8، ص 70 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-305)
306. . الاسفار الأربعة، ج 9، ص 290 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-306)
307. . توضيح المراد، ص 868 و 869 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-307)
308. . معاد، سلسله دروس استاد معظّم حاج سيّد جعفر سيّدان، ص 91ـ 95 [↑](#footnote-ref-308)
309. . الاسفار الأربعة، ج 9، ص 337 [تعليقه] [↑](#footnote-ref-309)
310. «معاد، سلسله دروس استاد معظّم حاج سيّد جعفر سيّدان» ص 106 و 107. [↑](#footnote-ref-310)
311. . همچون بهمنيار در «التحصيل»، ص 829 ـ 837 بر حسب ظواهرعباراتش. [↑](#footnote-ref-311)
312. . معاد یا بازگشت به سوی خدا، ص 149 و 150. [↑](#footnote-ref-312)
313. . برای قضاوت دربارۀ این‌گونه نسبت‌های ناروا به صدرالمتألهین رحمه‌الله این مطلب را با اوصاف صدرالمتألّهین در کلام مرحوم فیض کاشانی ـ که ده سال در کنار ایشان زندگی کرده‌اند ـ مقایسه کنید (رک: ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی؛ ص 61)

     هر جا بزرگى به انگشت اشارت نشان دادند كه نوعى از علم و كمال پيش او هست، سحبا على الهمام لا مشيا على القدم، رفت و به قدر مايه و استعداد بهره يافت.

     تمتع به هر گوشه‏اى يافتم ز هر خرمنى خوشه‏اى يافتم‏

     ما قدم از سر كنيم در طلب يار راه بجائى نبرد هر كه به اقدام رفت‏

     تا آنكه در بلده طيبه قم به خدمت صدر اهل عرفان و بدر سپهر ايقان «صدر الدين محمد شيرازى»- قدس الله روحه و سره- كه در فنون علم باطن، يگانه دهر و سر آمد عصر خود بود، رحل اقامت افكند، مدت هشت سال ماند و به رياضت و مجاهده مشغول شد تا فى الجمله بصيرتى در فنون علم باطن يافت.

     شبان وادى حيرت گهى رسد بمراد كه هشت سال بجان خدمت شعيب كند

     و آخر به شرف مصاهرت ايشان سر آفراز گرديد.

     باز چون مشار اليه از قم به شيراز تكليف نمودند و بدانجا اقامت فرمودند، به مقتضاى «فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ» «قصص/ 27» به شيراز رفته، قريب به دو سال ديگر در خدمت با بركات ايشان به سر برده و از انفاس طيبه ايشان بسى استفاده نمود و قبل از سفر شيراز و بعد از آن در كاشان به رعايت ناموس خاندان مشغول مى‏بود، و از آنجا به فراغت قناعت مى‏گذرانيد [↑](#footnote-ref-313)
314. . الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏2، ص: 361. حدیث اول باب تهمت/ از امام صادق [↑](#footnote-ref-314)
315. . الخصال، ج‏2، ص: 622 ظاهراً در این باره در کافی شریف روایات صریحتر موجود است (الامر الیکم) [↑](#footnote-ref-315)
316. . رک: «علم اليقين» ص 1180، و «اسرار الحکم» ص 358 ـ359، و نيز فصل سوّمِ همين کتاب. [↑](#footnote-ref-316)
317. . «نهج البلاغة» نامه 28؛ البته ذکر اين روايت بنابراين است که لام در«لنا» اختصاص باشد نه تعليل. [↑](#footnote-ref-317)
318. . ظاهراً مدرّس محترم کتاب «معاد» تعبير «طريق الآخرة» را به معنای «پل در آخرت» فهميده‌اند و از همه قرائن مکتنف به کلام نيز غفلت کرده‌اند، ولی ظاهر همين تعبير نيز «الطريق إلی الآخرة» است؛ يعنی صراط در دنيا، مثل«جادّه طهران» که يعنی: به سوی طهران، نه در طهران. [↑](#footnote-ref-318)
319. . رک: «معاد شناسی» ج 9، مجلس شصت و ششم [↑](#footnote-ref-319)
320. . آیه 54 از سورۀ 36: یس. [↑](#footnote-ref-320)
321. . بحار الأنوار، ج 7، ص190. [↑](#footnote-ref-321)
322. . معاد از دیدگاه علّامه رفیعی قزوینی، ص 154 [↑](#footnote-ref-322)
323. آیه 6 از سوره 33: الاحزاب [↑](#footnote-ref-323)
324. أسرار الآیات، ص 493 [↑](#footnote-ref-324)
325. . «شرح العرشیه» ج 3، ص 89 و 90 [↑](#footnote-ref-325)
326. . همان ص 92 [↑](#footnote-ref-326)
327. . آيه 135، از سوره 20: طه [↑](#footnote-ref-327)
328. . آيه 24، از سوره 22: الحجّ [↑](#footnote-ref-328)
329. . طبق مبنای صدرالمتألّهين رحمه‌الله ماضی بودن دال بر «صراط دنيا» نيست؛ چون صراط آخرت نيز هم اکنون موجود است، ولی به هر حال ظهور در صراط آخرت پيدا نمی‌کند. [↑](#footnote-ref-329)
330. . آيه 74، از سوره 23: المؤمنون [↑](#footnote-ref-330)
331. . آيه 73، از سوره 23: المؤمنون [↑](#footnote-ref-331)
332. . آيه 66، از سوره 36: يس [↑](#footnote-ref-332)
333. . آيه 23، از سوره 37: الصّافّات [↑](#footnote-ref-333)
334. آيه 175، از سوره 4: النّساء [↑](#footnote-ref-334)
335. آيه 71، از سوره 19: مریم. [↑](#footnote-ref-335)
336. . آيه 23، از سوره 37: الصّافّات [↑](#footnote-ref-336)
337. . گرچه اين بحث کمی طولانی شد ولی غرض اين بود که اين سيرۀ ایشان روشن شود. [↑](#footnote-ref-337)
338. . حقّ اليقين» ص 463 و 464 [↑](#footnote-ref-338)
339. . يکی ديگر از بزرگانی که وجود پل در آخرت را انکار کرده‌اند عارف بزرگوار ما مرحوم سيّد حيدر آملی می‌باشند که فخرالمحقّقين در اجازه خود به ايشان لقب «زين العابدين ثانی» داده و خود را اميدوار به شفاعت ايشان دانسته‌اند (جامع الأسرار، ص 94). [↑](#footnote-ref-339)
340. . کشف الغطاء» ج 1، ص 60 [↑](#footnote-ref-340)
341. . رجوع کنيد به فصل دهم همين کتاب [↑](#footnote-ref-341)
342. . الإنسان، ص 73. [↑](#footnote-ref-342)
343. . رک: «معاد» ص 33، تعليقه و ص 138. [↑](#footnote-ref-343)
344. . معاد از دیدگاه حکیم مؤسس زنوزی ص 156. [↑](#footnote-ref-344)
345. . البته خود ملّا صدرا؛ معتقدند اين دسته روايات نيز طبق نظريّهايشان قابل توجيه است ولی برخی اين توجيه را نپذيرفته‌اند. [↑](#footnote-ref-345)
346. . «المبدأ و المعاد» ص 409؛ و «عرشيّه» ص 62 [↑](#footnote-ref-346)
347. . المبدأ و المعاد» ص 413؛ و نظير اين عبارات در کتب ايشان بسيارزياد است. خواننده محترم با يک مراجعه إجمالی مواردی را می‌تواند بيابد. [↑](#footnote-ref-347)
348. رجوع کنید به: معاد، عبارات فصل دوّم ص 81 ـ 89 و فصل سوّم، ص 90 ـ 107 [↑](#footnote-ref-348)
349. همچون مبحث صراط که پنداشته‌اند از دید ملّا صدرا متحرّک در صراط با خود صراط یکی است [↑](#footnote-ref-349)
350. معاد، ص 85 ـ 86 [↑](#footnote-ref-350)
351. . پيش از اين گذشت که ملّا صدرا؛ لذّات و آلام و ثواب و عقاب راعين عمل می‌دانند [لاَ تُجزَونَ إِلاَّ مَا کنتُم تَعمَلُون] و عمل، قائم به نفس ومعلول آن است و لذا ثواب و عقاب انسان، آثار نفس او است. [↑](#footnote-ref-351)
352. . اين عبارت کاملا مربوط به جنّت و نار است و در فصل 27: «فی تتمّة الاستبصار فی بيان حقيقة الجنّة و النار» آمده است؛ و عبارت دوّم نيز صريح در همين مسأله است. [↑](#footnote-ref-352)
353. . ای کاش ايشان کتاب «اصول المعارف» را شش برگ ورق می‌زدند تا به اين عبارات برسند:

     «انّ أهلها قسمان: قسم خلقه الله سبحانه علی سبيل الابداع أو التکميل بعد التکوين، فهم قائمون بذواتهم... و قسم يصدر عن نفوسنا باذن الله، بابداعنا إيّاه فی الحيوة الدنيا و فی الآخرة و هو قائم بنفوسنا قيام الفعل بالفاعل.» [↑](#footnote-ref-353)
354. . اين عبارت کاملا بی‌ربط به بحث است و مربوط به کيفيّت تحقّق موجودات مثالی و تفاوت آنها با موجود مادّی و کيفيّت إدراک نفس نسبت به آنها است. [↑](#footnote-ref-354)
355. برخی از عبارات ایشان در خاتمه کتاب آمده‌است [↑](#footnote-ref-355)
356. «الفوائد النبویة»، ص 6 [↑](#footnote-ref-356)
357. رجوع کنید به مجلّه پژوهش‌های قرآنی شماره 9ـ10 و 11ـ12. [↑](#footnote-ref-357)
358. . «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» جلسه سوّم، ص 38 ـ 41؛ جلسه چهارم، ص 53 ـ 55؛ جلسه پنجم، ص 64 ـ 65؛ جلسه ششم، ص 76 ـ 78؛ جلسه هفتم، ص 84 ـ 87. [↑](#footnote-ref-358)
359. . همان،‌ جلسه چهارم، ص 55. [↑](#footnote-ref-359)
360. . همان،‌ جلسه هفتم، ص 88. [↑](#footnote-ref-360)
361. . جلسه هشتم، ص 94 [↑](#footnote-ref-361)
362. . رک: «متألّه قرآنی» ص 523؛ و «علّامه مجلسی أخباری یا أصولی؟ » ص 262؛ و أسف‌بارتر اینکه مقرّر محترم این بحث‌ها، بدون هیچ شاهدی سکوت آیت‌الله جوادی را حمل بر پذیرفتن نظر طرف مقابل کرده‌اند! [↑](#footnote-ref-362)
363. «الفوائد النبویة»، ص 6؛ و رک: «میزان شناخت» ص 12 تاص 18؛ «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص 8.

     این مغالطه تقریرهای مختلفی دارد و از دیر باز به اشکال گوناگون مطرح شده است. سوفسطائیان یونان باستان اختلاف در حواسّ را دلیل بر بی‌ارزشی بدیهیات حسّی می‌دانستند، سمنیه از بت پرستان، در علوم غیر حسّی گروهیاز ریاضی دانان در علوم غیر ریاضی، ادراک بشری را بی‌ارزش پنداشته و به اختلاف ادراک شخص واحد در زمان‌های مختلف و اختلاف اشخاص متعدّد دریک مسأله تمسّک می‌کردند.

     در دوره اسلامی عدّه‌ای از کفّار برای فرار از قبول توحید و نبوّت به اختلافی بودن آن و بسته بودن راه عقل تمسّک می‌کردند و در مسلمانان این تفکردر برخی از ظاهریه و سنیه، وجود داشته است و همواره در طول تاریخ، بزرگانحکمت و کلام به مقابله با آن پرداخته‌اند و جواب‌های فراوانی به آن داده‌اند. (رک: الفِصَل فی الملل و الأهواء و النحل، ج 1، ص 8 ـ 9، و ج 5، ص 119 ـ136؛ شرح المواقف ج 1، ص 218 ـ 221 و ص 235 ـ 238؛ شرح المقاصد، ج 1، ص 247 ـ 251؛ کشف المراد، ص 344؛ شوارق الالهام، ص 428).

     ظاهراً در بین شیعه «ملّا محمد امین استرآبادی » برای اوّلین بار به ایناستدلال پرداخته که عبارت او در فصل اول، مقدّمه پنجم گذشت و پس از خاموش شدن فتنه اخباری گری چند دهه‌ای است که مکتب تفکیک بر اساس این مغالطه تأسیس شده است و آن را ترویج می‌کند. [↑](#footnote-ref-363)
364. در «الفوائد النبویة» می‌گویند:

     بلی، إنّ الفقیه مکلّف بالرجوع إلی هذه المدارک و معذور فی ذلک المشی؛ فانّه فی مقام العمل و لا یضرّ به ذلک بخلاف مافی المسائل الاعتقادیة الّتی لابدّ فیه من العلم کما لا یخفی أو الاعتقاد الإجمالی بماهو فی نفس الأمر،

     و در «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص 15 نیز می‌گویند:

     «فقهاء درمسائل فقهی که مورد اختلاف و اشکال است هرگز ادّعای جزم و کشف واقعنکرده‌اند، آنها فقط عمل به رأی خود را برای خود و مقلّدین موجب عذرمی‌دانند». [↑](#footnote-ref-364)
365. گرچه أحکام شرعی و حجیت از سنخ مفاهیم اعتباری بعد الاجتماع می‌باشند، ولی به هر حال امور اعتباری در ظرف اعتبار متحقّق و واقعمی‌باشند؛ علاوه بر اینکه اصل اعتبار و جعل از سنخ امور تکوینی است. با توجّه به این مقدّمه، همچنان که حکیم از امور واقعی جستجو می‌کند، فقیه نیز از امور واقعی جستجو می‌کند. حکیم از نظام عالم هستی بحث می‌کند و فقیه از بخش خاصّی از امور تکوینی که عبارت است از اعتبارات و جعل‌های شارع مقدّس و چنانکه حکیم باید به یقین برسد، فقیه نیز باید جعل حجّیت ازطرف شارع را کشف یقینی بنماید و گرنه ظنّ به حجیت مساوی با عدم حجیت است. [↑](#footnote-ref-365)
366. این مطلب به قدری واضح است که محتاج ارائه مدارک و أسنادنمی‌باشد. برای توضیح روان آن می‌توان به بحث حجج و امارات در «اصول الفقه»، مقدّمات، مراجعه کرد. [↑](#footnote-ref-366)
367. برای توضیح ساده این مطلب رجوع کنید به «فرائد الاصول» ج 1، ص 429 ـ 430، پایان مقدّمه سوّم دلیل انسداد. [↑](#footnote-ref-367)
368. «اسفار»، ج 6 ص 6 و 7 [↑](#footnote-ref-368)
369. به عنوان نمونه در کتاب«متألّه قرآنی» در ص 522 ـ 523 شرح حالی از مدرّس محترم کتاب «معاد» به قلم جناب آقای حکیمی آمده، که هر کس بخواند گمان می‌کند ایشان هم ردیف أعاظم حکمای اسلام هستند. در حالی که وقتی نگاهی به آثار معظّمٌ له می‌شود معلوم می‌شود که حتّی به قدر «بدایة الحکمة» از فلسفه آگاهی ندارند. آری با حلوا حلوا کردن دهان شیرین نمی‌شود. «مشک آن است که خود ببوید، نه آنکه عطّار بگوید!» [↑](#footnote-ref-369)
370. در کتاب «معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی» ص 51، از برخی ازمحققّین نقل می‌کند: «از آغاز اسلام تا پایان قرن سوّم هجری نوزده مدرسه وجریان فکری را می‌توان نشان داد که متصدّیان هر یک از آن مدارس، اصولاساسی خود را با قرآن مجید توجیه می‌کردند». [↑](#footnote-ref-370)
371. اصل این ضمیمه قسمتی از مقاله‌ای است که در حلقه حکمت دفترتبلیغات اسلامی شعبه مشهد مقدّس ارائه شده بود که به مناسبت ـ با تغییرات واضافات ـ در اینجا آورده شد. [↑](#footnote-ref-371)
372. منبع اصلی در این بحث دو رساله «میزان شناخت» و «الفوائد النبویه»می‌باشد که هر دو به قلم خود ایشان و در تبیین روش ایشان نگاشته شده است. [↑](#footnote-ref-372)
373. «میزان شناخت» ص 12 و 13 و 19 [↑](#footnote-ref-373)
374. در «میزان شناخت» ص 12 ـ 13 می‌گویند:

     «یکی از اشکالاتی که در مورد روش فلسفی به نظر می‌رسد این است که گفته می‌شود، عقل هر کجا راه یابد به معنای واقعی کلمه هر چه را درک نموده و حکم نماید بدون تردید مورد قبول و پذیرش است. اما از طرفی با اعتراف بسیاری از عقلاء و به حکماختلاف اصولی و اساسی در حد تضاد، آن هم در اکثر مسائل مهم که با مراجعهبه هر کتاب فلسفی مشخص است، روشن می‌شود که عقل در همه مسائل راهندارد و شعاع روشنگر عقل محدود و بسیاری از مسائل مهم از پوشش نور عقلخارج است. و نیز بسیاری از مسائل که در محدوده عقل می‌باشد زمینه‌های وصول عقل به آن حقایق بسیار دقیق است تا آن جا که به ندرت توفیق رسیدن به آنها برای بزرگان بشر دست می‌دهد، از این جهت به این نتیجه می‌رسیم که کاربرد عقل، کاربرد محدودی است و نمی‌توان در همه مسائل از آن استفاده کرد و آن را میزانکامل و کافی دانست. تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ الفلاسفه ابن سینا و آخوند ملّاصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیتحضرت حق، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، اصالت وجود، تشکیک، وحدت وجود، مسأله روح، کیفیت حشر و معاد و دیگر مسائل فلسفی کاملا این روش را مخطور و نا امن می‌نمایاند. از آنچه که گذشت نتیجه گرفته می‌شود که حجیت عقل به جای خودمحفوظ، ولی نکته قابل توجّه این است که کاربرد عقل محدود است و نمی‌توانبا این کاربرد محدود در همه مباحث و مسائل مطمئنآ به او تکیه کرد. بنابراین روشن است که راه صحیح در رسیدن به حقایق هستی و جهان درمحدوده مستقلّات عقلیه که عمومآ در آن متّفقند، همان اتّکای به عقل است وبعد از اعتقاد به خداوند متعال و رسالت خاتم انبیاء و مکتب وحی که با همینعقل فطری ثابت می‌شود راه اطمینان بخش و صحیح همان تدبّر و تعقّل دروحی است. و آنچه از وحی روشن و معتبر، سندآ و دلالتآ به وضوح استفادهشود همان حق و حقیقت است، در غیر این صورت خطر اشتباهات بزرگ برای انسان بسیار خواهد بود. »؛

     و همچنین رجوع کنید به «الفوائد النبویة» ص 6 ـ 7که عبارت آن به همراه نقد، به تفصیل در خاتمه کتاب گذشت. [↑](#footnote-ref-374)
375. . در «الفوائد النبویة» ص 7 می‌گویند:

     «علمنا بحکم العقل الذی هوأساس للحرکة الصحیحة أنّ المدرکات البینة للعقل قلیلة جدّاً ، و شعاع العقل محدود قطعاً، و المستقلّات العقلیة اقل قلیل، حتی أنّ ادراک حقیقة الأشیاءللعقل صعب مستصعب و أنّ عرفان حدود الاشیاء کما هی بعید من درک العقل، کما اقرّ بذلک العقلاء»؛

     و مراجعه کنید به عبارتی که در تعقلیه قبل گذشت. [↑](#footnote-ref-375)
376. . در «میزان شناخت» ص 19 می‌گویند:

     «نا گفته نماند که در بررسی واستفاده از مکتب وحی و گفتار مستند و روشن آن به مطالبی که مخالف عقلفطری باشد برخورد نخواهیم کرد، و اگر در مقابل مطالب مستفاد از قرآن وحدیث استدلالاتی از دانشمندان و فلاسفه (که خود با یکدیگر در آنها اختلافدارند)، قرار گیرد؛ بدیهی است آنچه مستفاد از مکتب وحی است بدونهیچ گونه توجیه و تأویلی مورد قبول است. چرا که آنچه به نام استدلالات عقلی در مقابل هم قرار گرفته است، احتمال خطا در هر یک؛ بلکه احیانآ در همه آنها وجود دارد. »و در تعلیقه می‌گویند: «و روشن است در مواردی که ظاهر وحی با عقل نظری و مستقلّات عقلیه یا آنچه که بر اساس بدیهیات نهاده شده است، مخالفباشد، اگر سندش قطعی باشد توجیه می‌شود و در چنین مواردی توجیه آن درخودِ وحی به بهترین صورت آمده است. از قبیل آیه شریفه «إلی رَبِّهَا نَاظِرة» و«نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی» و اگر سند صحیح نداشته باشد و توجیه روشنی همبرای او نباشد مردود خواهد بود. » [↑](#footnote-ref-376)
377. . «سلسله درس‌های عقائد، مدرسه آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی» جلسه چهارم، ص 24؛ و رجوع کنید به بیانات ایشان در همایش عقل و وحی. [↑](#footnote-ref-377)
378. همان منبع و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص 15 و 16 و 19 [↑](#footnote-ref-378)
379. «الفوائد النبویة» ص 8:

     «بخلاف ما فی المسائل الاعتقادیة التی لابدّفیه من العلم کما لا یخفی أو للاعتقاد الاجمالی بما هو فی نفس الأمر» [↑](#footnote-ref-379)
380. «الفوائد النبویة» ص 7:

     «بعد أن علمنا أنّ العقل أوصلنا الی الوحی، والوحی أوسع وسیلة للمعرفة و لا خطاء فیه لأنّه من ناحیة الله تعالی العلیمالخبیر، یحکم العقل بلزوم المراجعة الی الوحی فی معرفة الحقائق و المعارفالاعتقادیة و الاهتمام بالتعقّل فی الوحی»؛

     و رجوع کنید به «میزان شناخت»ص 15 [↑](#footnote-ref-380)
381. . در «سلسله درس‌های عقائد، مدرسه آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی» جلسه اوّل، ص 9 می‌گویند:

     «روش این است که وقتی سند معتبر و دلالت روشن باشد، انسان باید آن را بپذیرد ولو عقل به آن راهی نداشته باشد»؛

     و در جلسه چهارم، ص 20 می‌گویند:

     «این منبع را [نقل] همیشه با دو قید مطرح کرده‌ایم: 1ـ اعتبار سند 2 ـ روشنی دلالت»؛

     و در «الفوائد النبویة» ص 8 گویند:

     «نعم ان لم‌یکن الحاکی للوحی من حیث الدلالة ظاهراً بینا فی معنی خاصّ أو کان منحیث السند مختلفاً فیه کما فی بعض المدارک الفقهیة، فلایکشف عن الواقع و انّ الکلام فیها کالکلام فی مسائل الفلسفة»؛

     و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص 13 [↑](#footnote-ref-381)
382. «الفوائد النبویة» ص 9 (این عبارت در کتاب «صراط مستقیم» درفصل مقدّمات گذشت)؛ و در جلسه چهارم سلسله دروس عقائد، ص 19 گویند:

     «در پاسخ می‌گوئیم اگر چنین باشد «فعلی الاسلام السّلام» یعنی ما چیزی نداریم که خَلق الله را با آن به اسلام دعوت کنیم. » [↑](#footnote-ref-382)
383. «الفوائد النبویة» ص 8 و 9؛ و در جلسه چهارم دروس عقائد، ص 21 گویند:

     «چنین هم نیست بلکه اگر بررسی کنیم روایات فراوانی داریم که در حدّتواتر و معتبر هستند. همچنین آیات شریفه قرآن نیز در این مسائل گویا هستند. أئمّه اصرار داشتند که این مسائل را تبیین کنند و تبیین کرده‌اند. » [↑](#footnote-ref-383)
384. «الفوائد النبویة» ص 9، تعلیقه [↑](#footnote-ref-384)
385. «سلسله درسهای عقائد» جلسه چهارم، ص 23 [↑](#footnote-ref-385)
386. در کتب منطق دانان و متکلّمین شیعه آمده است که ادراکات به قطعیو ظنّی تقسیم می‌شود، و قطعی تقسیم می‌شود به قطع قابل تشکیک و قطعغیر قابل تشکیک (قطع بالمعنی الأخصّ) که شامل بدیهیات و نظریات برهانیمی‌شود و در اعتقادات فقط این قسم مفید است؛ ولی این تقسیم ربطی بهاختلافی بودن یا نبودن ادراکات ندارد. [↑](#footnote-ref-386)
387. همچون مرحوم ملّا محمد صالح مازندرانی در شرح «کافی». ایشان تصریح می‌کند که این اعتقاد را از ملّا محمّد امین گرفته است (ر ک: شرح اصولالکافی، ج 5، باب الاضطرار ألی الحجة، ص 94 ـ 132 و خصوصاً ص 111. و رجوع کنید به حواشی آیة الله شعرانی بر این قسمت) [↑](#footnote-ref-387)
388. همچون ص 252 ـ 260 و ص 181 ـ 183 [↑](#footnote-ref-388)
389. حجة الاسلام و المسلمین سیدان در جلسه چهارم از «سلسله درسهای عقائد» ص 20 [↑](#footnote-ref-389)
390. یکی از مدافعان تفکیک در مقاله‌ای با نام «حجّیت ذاتی عقل در مکتب تفکیک» خواسته‌اند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را نیز هم رأی دیگران نشان دهند. غافل از اینکه تمام این مقاله مغالطه اشتراک لفظی بین سه اصطلاحعقل (به معنای محلّ نزاع) و عقل (به اصطلاح مرحوم اصفهانی) و عقل (بهمعنای عقل عملی که در فقه کاربرد دارد) می‌باشد. (رک: نگاهی به مکتب تفکیک، ص 137 ـ 143) [↑](#footnote-ref-390)
391. یکی از شبهاتی که در مسأله اثبات توحید وجود دارد، شبهه معروفبه «شبهه ابن کمّونه» است که محقّق خوانساری اوّل که ملقّب به «عقل حادی عشر»بوده‌اند، می‌فرموده: «اگر حضرت حجّت عجّل الله تعالی فرجه ظهور بکند، من از وی معجزه‌ای نمی‌طلبم مگر جواب از شبهه ابن کمّونه را» (ر ک: الله شناسی، ج 3، ص 190) آیا با وجود چنین مباحث پیچیده‌ای می‌توان گفت اصول عقائد فطری و بدیهی است؟! (البته شاید جناب حجة الإسلام سیدان بگویند: ما توحید را از راه نقل ثابت می‌کنیم و آنچه در آن به عقل نیاز است اصل اثبات خداوند است!) [↑](#footnote-ref-391)
392. «آئین و اندیشه» ص 256 ـ 259؛ و «بنیان مرصوص» ص 128 ـ 130 [↑](#footnote-ref-392)
393. . باید توجّه نمود که روایت مسندی که بتوان از آن مذمّت فلسفه رااستفاده کرد وجود خارجی ندارد (ر ک: بنیان مرصوص، ص 71 ـ 83) و برفرض وجود، مسلّماً ناظر به «فلسفه» به اصطلاح عصر نصوص است. [↑](#footnote-ref-393)
394. «نگاهی به مکتب تفکیک» ص 268، به نقل از جناب حجة الإسلامو المسلمین سیدان. [↑](#footnote-ref-394)
395. «رجال کشی» ص 258، ق 477 [↑](#footnote-ref-395)
396. مرحوم علّامه آیة الله طهرانی در «امام شناسی» ج 5، ص 189می‌فرمایند:

     «با یک روایت بدون سند و یا ضعیف که در آن نهی از فلسفه شدهاست، از این سوء استفاده کرده و از این نام بهره‌برداری غلط نموده‌اند و آن گاه هرطرز تفکر و تعقلّی را محکوم می‌کنند که از خواندن فلسفه نهی شده است. آخر کسی به آنان نمی‌گوید: کدام فلسفه؟! آیا فلسفه مادّیین و دهریین وحکمای قبل از اسلام از ایرانیان و مصریان و هندیان و یونانیان؟ و یا فلسفهاسلام که یک دنیا درخشش دارد، و یک دنیا عظمت و اُبَّهت و جَلال دارد؟ کتابهای صدرالمتألّهین شیرازی رضوان الله علیه حقّاً موجب فخر عالم تشیع وبلکه عالم اسلام است؛ تحقیقات و تدقیقات این راد مرد بزرگ در زوایای آیاتو روایات، مشکل گشای اساسی راه معرفت و پیشرفت است. پس چقدرناجوانمردی است که از اسم فلسفه و تشابه لفظی آن با فلسفه اسلام بخواهیم باتردستی جا بزنیم؛ و آن طرز مَنْهی را بدین طرز پسندیده و معروف قالب کنیم. چقدر ناجوانمردی است که بخواهیم: أمیر مؤمنان را با لا حُکمَ إلّا لِلَّهِ محکوم کنیم؟ چقدر ناجوانمردی است که بخواهیم رسول خدا را با آیات قرآن؛ آیاتی که خودش آورده است، محجُوج کنیم؛ و او را معزول سازیم؟ چقدر ناجوانمردی است که از تشابه لفظی لفظ تصوّف و صوفیه سوءاستفاده کنیم؛ و بخواهیم به کلّی راه شهود و وجدان و عرفان و لقآء الله راببندیم؟ چقدر ناجوانمردی است که مکتب امثال سید بن طاوس و شهیدین، ونراقیین، و سید مهدی بحرالعلوم، و ابن فَهْد حلّی، و مجلسی اوّل، و آقا سیدعلی شوشتری، و شیخ انصاری و آخوند ملّا حسینقلی همدانی، و شاگردان پر فیضش را به امثال حسن بصری و محمّد بن مُنْکدر و سفیان ثَوْری و امثالهم از کسانیکه تصوّف را یک راه جدا برای جدائی از ائمّه پنداشتند، قیاس کنیم؟ واز لفظ صوفی که در بعضی از روایات در ذمّ آنها وارد شده است، جهلا و یا باتعمّد جهلانی، با تطبیق این عنوان، همه را زیر مِهمیز این کلمه قرار داده؛ وپیوسته آنها را با تازیانه و شلّاق تبعید و تکفیر و تفسیق و سخنان ناشایست واتّهامات نابخردانه مضروب سازیم؟» [↑](#footnote-ref-396)
397. . در باره شخصیت و آراء فلسفی هشام بن الحکم رک: «هشام بن الحکم، مدافع حریم ولایت» خصوصاً ص 54 ـ 68 [↑](#footnote-ref-397)
398. . این مغالطه اشتراک لفظی مکرّراً در کتب اخباریین درباره دو لفظ «اجتهاد» و «کلام» و در کتب تفکیکیان در دو لفظ «فلسفه» و «تصوّف» به کارمی‌رود و گمان می‌کنند روایاتی که از اجتهاد و کلام و فلسفه و تصوّف نهی نموده است، مرادش همین اموری است که امروزه به نام اجتهاد و کلام و فلسفه و تصوّف خوانده می‌شود، در حالی که همه این کلمات مشترک لفظی است بین زمان ما و عصر نصوص. [↑](#footnote-ref-398)
399. . «میر حامد حسین» بخش «خروش دجله، یاد کردی از: شیخ مفید بغدادی» ص 61 [↑](#footnote-ref-399)
400. . «نگاهی به مکتب تفکیک» ص 268 [↑](#footnote-ref-400)
401. «الفوائد النبویة» ص 7؛ و رجوع کنید به «معاد جسمانی در حکمتمتعالیه» ص 29 و ص 141 ـ 146 که همین اشتباه در آنجا مکرّراً آمده است. [↑](#footnote-ref-401)
402. رجوع کنید به عبارات ملّا محمّد أمین در ص 252 ـ 260 از«الفوائد المدنیة»؛ و به «بحر الفوائد» مبحث قطع، ص 32 ـ 33 [↑](#footnote-ref-402)
403. همان [↑](#footnote-ref-403)
404. مانند «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص 8 و 16 [↑](#footnote-ref-404)
405. ر ک «فرائد الاصول» مبحث قطع، پایان تنبیه دوّم [↑](#footnote-ref-405)
406. این بزرگان نه فقط طلاب علوم دینی را به این علوم تشویق می‌کردند، بلکه این علوم را از علم فقه اشرف می‌دانند. به عنوان نمونه رجوع کنید به مقدّمه «تحریر» علّامه و مقدّمه «حکمت خاقانیه» ص 39 (از فاضل هندی) و«تقویم الایمان» ص 196 و 383 (از میرداماد). [↑](#footnote-ref-406)
407. اسفارج 1 ط 1 ص 284 [↑](#footnote-ref-407)
408. اسفارج 4 ط 1 ص 75 [↑](#footnote-ref-408)
409. قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، ص 34ـ37 [↑](#footnote-ref-409)
410. آداب الصلوة، ص 139 [↑](#footnote-ref-410)
411. «اصول المعارف» مقدّمه، ص 9 [↑](#footnote-ref-411)
412. «نور ملکوت قرآن» ج 2، ص 235 ـ 236 از «الفردس الأعلی» ص 42 [↑](#footnote-ref-412)
413. «اسرار الحکم» ص 11 ـ 12 [↑](#footnote-ref-413)
414. [↑](#footnote-ref-414)
415. . *الفوائد الرضویة*، ص 610 و 604. [↑](#footnote-ref-415)
416. . به عنوان نمونه رک: رسالۀ *استحباب تیاسر در قبله*، در ضمن *روض الجنان* ص 199؛ *ایضاح الفوائد*، ج 1، ص 8؛ و *قاطعة اللجاج* ص 55 و ص 67. [↑](#footnote-ref-416)
417. . الفوائد الرضویة، ص 418 ـ 425؛ وروضات الجنّات ج 2، ص 61 ـ 67 [↑](#footnote-ref-417)
418. . الفوائد الرضویة، ص 378و379 [↑](#footnote-ref-418)
419. . مقاله شرح حال صدرالمتألّهین، ص 2. [↑](#footnote-ref-419)
420. . شرح کافی، ج 3، ص 298 ـ 299 [↑](#footnote-ref-420)
421. . کلام نورانی امام باقر به جابر بن یزید جعفی: الكافی (ط - الإسلامیة)، ج‏8، ص: 18 [↑](#footnote-ref-421)
422. . نور ملکوت قرآن، ج 4، ص 94 ـ 95 [↑](#footnote-ref-422)
423. ر ک: اسفار، ج 9، فصل 7 و 8 از باب 10؛ و الإلهیات، ج 4، ص 277 و 278 [↑](#footnote-ref-423)
424. رک: اسفار، ج 9، فصل 1 و 2 از باب 11 [↑](#footnote-ref-424)
425. به عنوان نمونه رک: شرح المقاصد، ج 5، ص 116 [↑](#footnote-ref-425)
426. غرق شده به هر خس و خاشاکی چنگ می‌زند [↑](#footnote-ref-426)
427. الذریعة، ج 16، ص 379 [↑](#footnote-ref-427)
428. الذریعة، ج 2، ص 398 [↑](#footnote-ref-428)
429. ر ک: الذریعة، ج18، ص 119؛ ج 2، ص 212 [↑](#footnote-ref-429)
430. رک: رساله سه اصل، فصل نهم، ص 77 ـ 84 [↑](#footnote-ref-430)
431. ر ک: اصول المعارف، ص 5 ـ 6؛ والکلمات الطریفة، ص 59 ـ 63 [↑](#footnote-ref-431)
432. هر چند برخی از مبانی مكتب تفكیك در كلام پیشینیان یافت می‌شود اما چون این دیدگاه‌ها به صورت یك جریان توسط میرزا مهدی اصفهانی ترویج شده‌است؛ تاریخ‌نگاران مكتب تفكیك، قدمتی بیش از یك قرن برای آن قائل نشده‌ و تأسیس آن را به میرزای اصفهانی نسبت می‌دهند. [↑](#footnote-ref-432)
433. مكتب تفكیك، ص191- 205 [↑](#footnote-ref-433)
434. مكتب تفكیك، ص 213؛ علامه مجلسی اخباری یا اصولی، ص251 [↑](#footnote-ref-434)
435. در برخی از نقل‌ها آمده که وی چند سالی هم‌خانه مرحوم حاج ملاحسین‌قلی همدانی بوده و برخی حتی گفته‌اند وی سی‌ سال چراغ‌كش ایشان بوده و از شاگردانشان محسوب می‌گردد؛ گرچه در اواخر عمر رابطة وی با این عارف بزرگ رو به تیرگی نهاد (ر.ك: تاریخ حکما و عرفای متأخّر، ص239؛ مهر تابان، ص 322) [↑](#footnote-ref-435)
436. حكیمی؛ محمد رضا، مكتب تفكیك، ص 213 [↑](#footnote-ref-436)
437. علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، ص 250، مكتب تفكیك، ص 213 [↑](#footnote-ref-437)
438. *علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟*، ص253، به نقل از: برنامة سیمای فرزانگان صدای جمهوری اسلامی ایران در مصاحبه با آقای حاج سید أحمد گلپایگانی [↑](#footnote-ref-438)
439. . دربارة تاریخ ارتباط درسی میرزای اصفهانی با میرزای نائینی رك: ابواب الهدی، مقدّمه، ص 28 - 33 [↑](#footnote-ref-439)
440. سایر این افراد عبارتند از شیخ موسی خوانساری، سید علی مددی قائنی و شیخ علی كاظمی خراسانی. ر.ك: علامه نائینی فقیه نظریه پرداز، ص35 [↑](#footnote-ref-440)
441. مكتب تفكیك، ص 214 [↑](#footnote-ref-441)
442. متن این اجازه همراه با حواشی آن در مجله‏ کیهان فرهنگی،سال دوم،شمارة 12(اسفندماه‏ 1364) به چاپ رسیده است. [↑](#footnote-ref-442)
443. . مرحوم میرزا در دست‌نوشته‌ای به این تنفّر از مسیر عرفان (و به تعبیر وی تصوّف) در آغاز ورود به نجف اشاره نموده‌است(ابواب الهدی، مقدمه، ص26). وی در همین نوشته اشاره می‌نماید كه در آن دوره دو مسأله بر وی مشكل شده بوده؛ یكی راجع به معرفت خداوند و دیگری لزوم استاد و رفیق با وجود حیات حضرت ولی عصر. [↑](#footnote-ref-443)
444. . جنگ خطی علامه طهرانی، ج15، ص81 و 82 [↑](#footnote-ref-444)
445. . علامه مجلسی اخباری یا اصولی، ص253؛ مكتب تفكیك، ص 214؛ مستدرك سفینة البحار، ج1، ص10. برخی آغاز این حالات را از زمان تشرّف در محضر سید اسماعیل صدر دانسته‌اند(رك: ابواب الهدی، مقدّمه، ص26) [↑](#footnote-ref-445)
446. این حالت كه در اصطلاح عرفان و سیر و سلوک اولین درجة معرفت نفس است ، از آنجا كه مكاشفه‌ای است كه انسان در آن همچنان تصاویر را مشاهده می‌كند و ادراكاتش حسّی بوده و هنوز به عالم معانی وارد نشده‌است، مكاشفة مثالی نامیده می‌شود و چندان شرافتی ندارد. (رك: رسالة لبّ اللباب، ص 32-35).

     علی رغم تفحّص فراوان هیچ شاهدی بر رسیدن مرحوم میرزا به مقامات عالی در سیر و سلوك یافت نشد و نهایت مطلبی كه به نقل معتبر آمده وصول ایشان به خلع بدن و برخی مراتب معرفت نفس است. به نقلی ایشان اجازه كتبی در دستگیری از مستعدّین نیز از مرحوم آقا سید أحمد كربلائی نیز داشته است (ابواب الهدی، مقدمه، ص 26) كه با توجّه به ارتباط بعدی ایشان با آقا سید جمال ـ بر فرض صحّت نقل ـ بیش از اذن در دستگیری از سلاك مبتدی نبوده‌است. [↑](#footnote-ref-446)
447. . جنگ خطی علامه طهرانی، ج15، ص81-83 [↑](#footnote-ref-447)
448. . ابواب الهدی، مقدّمه، ص 27 [↑](#footnote-ref-448)
449. . رك: ابواب الهدی، باب 23، ص 413؛ هر چند كه بعدها رابطة خود میرزا با شاگردانش رابطة مرید و مرادی بوده و حتی ایشان شاگردان را به انجام برخی مستحبات و گفتن پاره‌ای از اذكار و اوراد فرمان می‌داد. [↑](#footnote-ref-449)
450. . طبق نقل خود میرزا این امر در رؤیا اتفاق افتاده‌است، ولی مرحوم حلبی دربارة آن می‌گوید:

     «حضرت در بیداری بر سر قبر هود و صالح در وادی‌السلام نجف تشریف فرما شدند بر او تجلّی كردند.»(دروس معرف الهیه، جلسه اوّل، ص7)

     و محمد رضا حكیمی این ملاقات را در بیداری گزارش نموده و به همین واسطه میرزای اصفهانی را جزء تشرّف یافتگان به محضر حضرت صاحب‌الأمر در غیبت كبری می‌شمرد! (مكتب تفكیك، ص216). بنا بر نقل میرزا ورقه‌ای به دست وی رسیده كه در آن جملات مزبور نوشته شده‌است و ایشان ظاهراً چنین تفسیر كرده كه ورقه را حضرت داده‌اند ولی شاگردان وی گاه آن را به عنوان فرمایش شفاهی حضرت نقل كرده‌اند (متأله قرآنی، به نقل از شیخ مجتبی قزوینی) و گاه ادعا كرده‌اند كه نواری سبز بر سینة حضرت بوده كه بر آن این عبارات نوشته بوده‌است (شیخ محمود حلبی، دروس معارف الهیه، ص7و8) به هرحال این رؤیای ساده دلیل بر مشاهده حضرت نیست و حتی بر فرض مشاهده در عالم رؤیا دلیلی بر صحّت این رؤیا وجود ندارد و بر فرض صحّت رؤیا نیز فرمایش حضرت دلیل بر بطلان راه سیر و سلوك نیست؛ زیرا طریقة عرفانی مرحوم آقا سید جمال و مرحوم قاضی كاملاً متّخذ از طریق اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده‌است. [↑](#footnote-ref-450)
451. . مكتب تفكیك، ص 219؛ برخی سال ورود وی را به مشهد 1345ه.ق دانسته‌اند كه با توجه به قرائن ظاهراً غیر واقعی می‌نماید(برای اطلاع از برخی قرائن رك: ابواب الهدی، مقدّمه، ص33و34) [↑](#footnote-ref-451)
452. . به عنوان مثال رک: معارف الرجال؛ تکمله أمل الأمل؛ أعیان الشیعه كه از نام آن مرحوم خالی است. با توجه به هم‌زمانی این دوره با حكومت رضا خان و به ویژه واقعة گوهرشاد تاریخ نگاران زیادی به ثبت و ضبط علمای آن دورة مشهد اقدام نموده‌اند ولی باز هم نام میرزا را در میان علما نمی‌یابیم. [↑](#footnote-ref-452)
453. . برخی مدعی شده‌اند كه مرحوم میرزا ابتدا به درس سطح یا خارج مرحوم شیخ هاشم قزوینی (1310- 1379 ه.ق) می‌نشیند ولی چون شیخ هاشم مقام علمی وی را بالاتر از خویش می‌بیند، جای استاد و شاگرد عوض می‌شود (ر.ك: تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی(تاریخ حوزة علمیة ‌قم)، ص75 به نقل از شیخ محمد رضا محامی؛ كیهان فرهنگی شمارة 259 مقالة تندیس دانش و پارسایی ص 34و35 به نقل از محمد رضا حكیمی) ولی آیت‌الله واعظ زاده خراسانی جریان را از خود مرحوم شیخ هاشم به شكلی متفاوت نقل می‌كند(همان، ص11) [↑](#footnote-ref-453)
454. . گزارشی از سابقة تاریخی و اوضاع كنونی حوزة علمیه مشهد، ص 26 [↑](#footnote-ref-454)
455. . 1310 تا 1314 ش؛ این دوره ظاهراً دورة دوم درس اصول میرزا بوده است. (رك: ابواب الهدی، مقدمه، ص34) [↑](#footnote-ref-455)
456. . گزارشی از سابقة تاریخی و اوضاع كنونی حوزة علمیه مشهد، ص 26؛ كیهان فرهنگی، شمارة 256، ص11، مصاحبه با آیت‌الله واعظ زاده خراسانی. [↑](#footnote-ref-456)
457. كیهان فرهنگی، سال 2 شماره 12، اسفند 1364 مصاحبه با دكتر سید جواد مصطفوی ص 5 [↑](#footnote-ref-457)
458. . تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی(تاریخ حوزه علمیه قم)، ص 78، به نقل از آیت‌الله شیخ محمدرضا محامی؛ در نقل‌های دیگری نیز آمده كه وی در اواخر اصول را رها نمود(رك: کتاب نکاح، تقریرات دروس حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی، ج5، درس177، ص6) [↑](#footnote-ref-458)
459. . تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی(تاریخ حوزه علمیه قم)، ص 77، به نقل از آیت‌الله شیخ محمدرضا محامی [↑](#footnote-ref-459)
460. این جریان در بین تفكیكیان مشهور است و از نقل آن نیز ابایی ندارند ر.ك: آیین و اندیشه ص 29 [↑](#footnote-ref-460)
461. . كیهان فرهنگی، آذر 1382،شمارة 206 ، ص 11، *یادنامة عارف كبیر سید علی قاضی*؛ كرامت نفس و بزرگواری مرحوم قاضی در مقابل برخوردهای ناصواب مرحوم میرزا بسیار قابل تأمل است. [↑](#footnote-ref-461)
462. . *آیین و اندیشه* ص 23 [↑](#footnote-ref-462)
463. . *سدّ المفر‌ علی ‌القائل بالقدر* ص 619 [↑](#footnote-ref-463)
464. . *تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی*(تاریخ حوزه علمیه قم)، ص 77، به نقل از آیت‌الله شیخ محمدرضا محامی؛ خاطرات آیت‌الله مسلم ملکوتی، ص100 [↑](#footnote-ref-464)
465. *کیهان اندیشه*، شهریور 64، ص 25 [↑](#footnote-ref-465)
466. *تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخّر*، ص 380؛ *ابواب الهدی*، ص 35 [↑](#footnote-ref-466)
467. مصاحبه نگارنده با آیت‌الله موسوی اردبیلی، فروردین 1390 [↑](#footnote-ref-467)
468. . دربارة اشتباهات فلسفی میرزا و شاگردانش رجوع کنید به بحث‌های تطبیقیِ کتاب *آئین و اندیشه*. [↑](#footnote-ref-468)
469. . در این باره در فصل‌های بعدی سخن گفته شده است. [↑](#footnote-ref-469)
470. . متألّه قرآنی، ص 55 [↑](#footnote-ref-470)
471. رک: تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخّر، ص 353 ـ 354؛ نگاه حوزه ضمیمه مجلّه حوزه (3)، ص 10 ـ 13 [↑](#footnote-ref-471)
472. ابواب الهدی؛ ص 16 [↑](#footnote-ref-472)
473. . 17/8/1325ه.ش [↑](#footnote-ref-473)
474. . رك: تقویم تاریخ خراسان، ص100؛ ابواب الهدی، مقدمه، ص38؛ كیهان اندیشه، شمارة 259، ص11 [↑](#footnote-ref-474)
475. . ر ک: لوح فشرده مکتوبات خطّی حضرت علّامه آیت‌الله حسینی طهرانی، جنگ 15، ص 78ـ83 [↑](#footnote-ref-475)