

اعتقادات امامیه در کلام میرزا احمد آشتیانی؛ کاوشی بر محور *لوامع الحقائق فی اصول العقائد*

محسن منتظران اصل*

اشاره

این مقاله درصدد است یکی از حکما و متکلمان امامیه در سدهٔ اخیر، یعنی میرزا احمد آشتیانی (ره) را معرفی نماید، آثار قلمی و مشرب فکری او را مشخص سازد، اعتقادات امامیه را از دریچهٔ نگاه او منعکس کند و روش استدلال وی بر این اعتقادات را نشان دهد. به این منظور کتب کلامی او، به طور خاص، اعتقادنامه‌هایش با محوریت *لوامع الحقائق فی اصول العقاید* مورد مطالعه و مراجعه قرار گرفته‌اند و حاصل آن به صورت یک گزارش تفصیلی از *لوامع* ارائه شده است. این گزارش در بطن خود دو مطلب دیگر را در بر دارد: نخست بعضی توضیحات یا مطالب تکمیلی میرزا احمد (ره) در آثار کلامی مفصل‌ترش، به خصوص کتاب *نامهٔ رهبران*؛ و دوم برخی نکات خارج از آثار او جهت رفع ابهام یا تکمیل کلام؛ برای مثال، در دو مبحث توحید و معاد اهم آرائی که وی مطرح کرده است تبارشناسی شده و صاحبان اصلی آرا با استناد به کتبشان معرفی شده‌اند. این مقاله نشان می‌دهد که در یک نگاه کلی میرزا احمد آشتیانی همانند بسیاری از متکلمان متأخر، داخل در مکتب «کلام فلسفی» صدرایی است.

کلیدواژه‌ها: اعتقادات، امامیه، میرزا احمد آشتیانی، *لوامع الحقایق*، کلام فلسفی

الف) زندگانی و شخصیت علمی

میرزا احمد آشتیانی، حکیم، متکلم و فقیه امامی قرن چهاردهم قمری در سال ۱۳۰۰ق (۱۲۶۱ش) در تهران دیده به جهان گشود. او چهارمین و کوچک‌ترین فرزند محمدحسن آشتیانی (ره) مشهور به میرزاحسن و میرزای آشتیانی است. میرزاحسن، فقیه سرشناس و پر آوازه عصر ناصری و مظفری، شاگرد شیخ مرتضی انصاری بود و شرح معروف بحر الفوائد بر فرائد الاصول شیخ انصاری از اوست. میرزا احمد پس از فراگیری ادبیات فارسی و عربی به آموختن فقه و اصول نزد پدر مشغول شد و پس از وفات پدر در سال ۱۳۱۹ق تحصیلات خود را نزد دیگر علمای تهران پی گرفت. از جمله در علوم نقلی و فقه و اصول از محضر سید محمد یزدی، سید عبدالکریم لاهیجی، شیخ مسیح طالقانی و شیخ محمدرضا نوری بهره برد. در فلسفه و عرفان از محضر حکیم میرزا هاشم اشکوری گیلانی، میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا شهاب‌الدین شیرازی، کسب فیض نمود. طب قدیم و جدید را نزد میرزا ابوالقاسم نایینی، میرزا علی‌اکبر ناظم‌الاطبا و میرزا ابوالحسن رئیس‌الاطبا آموخت. علوم ریاضی و نجوم را از میرزا جهانبخش و میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله فرا گرفت (سید جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵ و ۱۴).

ایشان پس از کسب علوم مختلف در مدرسه سپهسالار مشغول تدریس علوم معقول و منقول و نیز طب و ریاضیات گردید. همچنین یک جلسه درس عقاید برای عموم مردم داشت. پس از تأسیس حوزه علمی قم توسط مرحوم شیخ عبدالکریم حائری یزدی برای مدت کوتاهی به قم رفت و ضمن شرکت در درس او از وی و حاج آقا حسین بروجردی اجازه روایت و گواهی اجتهاد دریافت نمود. در سال ۱۳۴۰ق به منظور تکمیل علوم نقلی خصوصاً فقه و اصول، رهسپار نجف اشرف گردید و طی ده سال اقامت از محضر علمای نجف از جمله سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ ضیاء‌الدین عراقی و خصوصاً مرحوم میرزای نایینی بهره‌ها برد و از هر سه بزرگوار اجازه روایت و گواهی اجتهاد دریافت نمود. او پس از ده سال اقامت در نجف در سال ۱۳۵۰ق به تهران مراجعت نمود و تا آخر عمر مبارکش مانند گذشته مشغول تدریس و تألیف در علوم مختلف و تعلیم و تربیت خواص و عوام گردید (استادی، ۱۳۸۳: ۱۹).

اعتقادات امامیه در کلام میرزا احمد آشتیانی؛ کاوشی بر محور *لوامع الحقائق فی اصول العقائد* / ۱۱۹

وی در مدت اقامت در نجف اشرف به تدریس *اسفار ملاصدرا* نیز مشغول بود. در درس اسفار او، فضیلت آن زمان نجف که بسیاری از آنان مجتهد مسلم بودند از جمله علامه طباطبایی^۱ شرکت می‌کردند (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۳۹).

میرزا احمد در طول عمر پربرکت خود علاوه بر تعلیم و تربیت عموم، معلم و مربی شاگردانی بود که برخی از آنان وزنه‌ای در عالم تشیع بوده و هستند. سید جلال‌الدین آشتیانی^۲ و علامه حسن‌زاده آملی^۳ از جمله عالمان مبرزی هستند که از محضر درس این مرد بزرگ کسب فیض نموده‌اند.

سید جلال‌الدین آشتیانی درباره موقعیت علمی میرزا احمد می‌نویسد: «آقای آقا میرزا احمد آشتیانی جامع‌ترین اساتید در علوم عقلی و نقلی می‌باشند. معظم‌له در فلسفه و عرفان اسلامی، استاد مسلم و ماهرند. در فنون ریاضی شخصی وارد و در طب قدیم یگانه عصرند» (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۹۳).

میرزا احمد آشتیانی سرانجام در روز سه شنبه ۱۴ جمادی الاول ۱۳۹۵ق (۱۳۵۴ش) در ۹۵ سالگی چشم از جهان فرو بست و در صحن حرم عبدالعظیم حسنی در شهر ری به خاک سپرده شد (استادی، ۱۳۸۳: ۲۵).

ب) آثار کلامی و مشرب فکری او

در مجموع سیزده اثر کلامی از میرزا احمد آشتیانی در دست است. مهم‌ترین آنها پنج نوشته جامع در اصول عقاید امامیه است. این پنج اعتقادنامه عبارت‌اند از: *نامه رهبران*، *تذکره الغافلین*، *لوامع الحقائق*، *قول ثابت و سرمایه سعادت*. طبق قرائن و آنچه از تاریخ نشر این آثار به دست می‌آید وی از این پنج اثر تنها *قول ثابت* را در جوانی نگاشته است (استادی، ۱۳۸۳: ۳۳) و چهار اثر دیگرش مربوط به سال‌های بعد از ۱۳۵۰ق، یعنی پس از مراجعتش از نجف اشرف به تهران در پنجاه سالگی است. از جمله *نامه رهبران* را که مفصل‌ترین اثر اوست در ۷۵ سالگی به پایان رسانده است (میرزا احمد آشتیانی، ۱۳۶۴: ۴۰۰). وی سه رساله مستقل در توحید دارد که عبارت‌اند از: *کلمه طیبیه*، *یادآور و دلائل التوحید* و نیز رساله‌ای به نام *توحید و معاد* نگاشته است. او همچنین رساله‌ای در مورد علم باری تعالی به نام *الهدیه الاحمدیه* و رساله‌ای نیز در بحث جبر و اختیار به نام *قصده السبیل* دارد.^۴ وی علاوه بر این رساله‌ها حاشیه‌هایی

دارد بر دو شرح معروف *تجربید الاعتقاد* محقق طوسی، یعنی شرح علامه حلی (کشف المراد) و شرح قوشجی.^۵

با توجه به کل آثار میرزا احمد می‌توان فهمید که او در هیچ موضوعی به اندازه عقاید قلم‌فرسایی نکرده است. جلوه دیگر اهتمام وی به مباحث کلامی جلسات دروس اعتقادی است که در طول عمر برای عموم مردم داشته است.

در یک نگاه کلی می‌توان میرزا احمد آشتیانی را دارای رویکردی فلسفی دانست. اکثر نظرات و دلایل او در مباحث عقلی کلامی‌اش، ماخوذ از آرا و براهین بزرگان فلسفه خصوصاً صدرالمتهلین است. این خصیصه در مهم‌ترین کتاب اعتقادی‌اش، یعنی *نامه رهبران* بارزتر از دیگر کتب اوست. وی این کتاب را مانند *تجربید الاعتقاد* محقق طوسی در دو بخش فلسفه و کلام تنظیم کرده است. در بخش اول یک دوره فلسفه بر اساس حکمت متعالیه صدرایی تبیین نموده و در بخش دوم که کلام است، بارها به بخش فلسفی آن ارجاع داده است.

در عین حال میرزا احمد یک فیلسوف مقید به شرع و یک حکیم متعهد به وحی است و همان‌گونه که در آثارش مشهود است در عرصه‌های مشترک عقل و نقل هرگز نظریه‌ای را که برخلاف نصوص قطعی دین باشد، نمی‌پذیرد؛ بلکه هر جا نظریه‌ای شبه فلسفی با نصوص قطعی دین اختلاف داشته باشد با دلایل روشن عقلی به رد آن نظریه و تأیید نصوص دین می‌پردازد؛ برای نمونه می‌توان بحث معاد جسمانی و بحث تناسخ را از کتاب *لوامع الحقائق* ذکر کرد.

لوامع الحقائق یکی از پنج اعتقادنامه میرزا احمد است که از دو اعتقادنامه مجملش، یعنی *سرمایه سعادت* و *قول ثابت طولانی‌تر* و از دو اعتقادنامه مفصلش، یعنی *نامه رهبران* و *تذکره الغافلین* کوتاه‌تر است. وی در هر پنج کتاب، اصول چهارگانه توحید، نبوت، امامت و معاد را به‌عنوان اصول اعتقادی مطرح می‌کند؛ ولی چپ‌نشین مطالب در بعضی از کتب متفاوت است. ایشان کتاب‌های *لوامع الحقائق*، *سرمایه سعادت* و بخش کلام *نامه رهبران* را در قالب چهار مبحث فوق تنظیم نموده است؛ ولی *قول ثابت* را در پنج «اصل» نظم داده است و ذیل هر کدام چند «وصل» وجود دارد که حاوی فروع بحث است. علت زیاد شدن یک اصل در این کتاب از آن جهت است که نویسنده، «علم الاهی» را به جهت پیچیدگی و ظرافت آن، در یک اصل مستقل، طرح و بررسی

نموده است؛ در عین حال، این مطلب را یکی از اصول دین و مستقل از اصل توحید نمی‌داند. همچنین کتاب *تذکره الغافلین* را در هشت گفتار تنظیم کرده است که عبارتند از: اثبات صانع، اوصاف جمال، اوصاف جلال، اصل نبوت، نبوت خاتم‌النبیین (ص)، اصل امامت، امامت امامان معصوم (ع) و معاد.

مجموع آثار کلامی میرزا احمد و به‌خصوص پنج اعتقادنامه‌اش بیشتر استدلالی و تحلیلی هستند تا توصیفی؛ یعنی وی در اعتقادنامه‌هایش معمولاً همان اصول اعتقادی مشهور را مطرح نموده و عمدتاً بر روی استدلال بر آن اصول متمرکز شده و به فراخور نوشته، به استدلالات، تنوع و بسط داده است.

میرزا احمد، همان‌گونه که در طلیعه کتاب ذکر کرده، *لوامع* را برای استفاده عموم برادران ایمانی خود نوشته است و در آن برخلاف روشش در *نامه رهبران*، از طرفی از طرح براهین پیچیده فلسفی پرهیز کرده است و از طرف دیگر بر خلاف دأبش در *سرمایه سعادت* به اجمال، از مباحث رد نشده است و نیز برخلاف رویه‌اش در کتاب *قول ثابت* بر رد شبهات نوظهور متمرکز نشده است.

علی‌رغم اینکه میرزا احمد از اساتید مسلم حکمت متعالیه است و طبعاً صبغه فلسفی در همه آثارش مشهود است، *لوامع* او نمایانگر شخصیت جامع‌المعقول و المنقول است. چراکه او در همه مباحث علاوه بر استدلال عقلی از روایات مربوطه هم بهره جسته و عقل و نقل را با هم می‌آمیزد. او حتی در بحث اثبات خالق پس از طرح دلایل عقلی، نمونه‌ای از روایات حاوی استدلال را نقل می‌کند.

ج) تقریر میرزا احمد آشتیانی از عقاید امامیه با محوریت *لوامع الحقایق*

۱. ساختار کتاب و گزارش اجمالی

میرزا احمد *لوامع* را در چهارده بخش سامان داده است؛ به این صورت که هر یک از مباحث توحید و نبوت را در دو بخش و هر یک از مباحث امامت و معاد را در پنج بخش مطرح کرده است. در بخش اول مبحث توحید به اثبات وجود خالق از سه راه آیات انفسی، آیات آفاقی و راه فلسفی می‌پردازد و در بخش دوم به صورت کلی به صفات خالق اشاره نموده است و به‌طور خاص در مورد وحدت ذات خدا و علم او توضیح می‌دهد.

در بخش نبوت مطلقه به اثبات ضرورت بعثت انبیا پرداخته و در ادامه به صفات لازم برای نبی و راه تشخیص نبی اشاره می‌نماید. در بخش نبوت خاصه اول از راه اخبار اناجیل و تورات موجود و سپس از راه معجزات آن حضرت به‌طور مفصل به اثبات نبوت پیامبر مکرم اسلام (ص) می‌پردازد. او در بخش معجزات، ابتدا جهات اعجاز قرآن کریم را طرح نموده و در ادامه دیگر معجزات آن حضرت را بررسی می‌کند.

نویسنده در مبحث امامت بر اساس ادله عقلی و نقلی ابتدا لزوم وجود امام را به اثبات می‌رساند؛ سپس صفات لازم برای امام، یعنی عصمت و افضلیت را مبرهن می‌کند؛ آنگاه در بحث تعیین امام، عقیده امامیه مبنی بر لزوم نصب الهی را ثابت نموده و راه شناخت امام توسط مردم را بیان می‌کند. وی در بخش امامت خاصه، عمدتاً عصمت و افضلیت حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) را از طریق آیات، روایات و نقل‌های تاریخی متعدد ثابت می‌نماید و در نهایت دلیل «غیرامامیه» بر خلافت ابوبکر را طرح و با تکیه بر عقل و نقل رد می‌نماید.

او در مبحث معاد پس از مقدمه‌ای در مورد معنای معاد و عالم برزخ ابتدا مجرد و غیرمادی بودن روح را با ادله عقلی و نقلی ثابت می‌کند. سپس لزوم وجود معاد را بر اساس حکمت الهی تبیین می‌نماید. بعد از آن به اثبات معاد جسمانی و رد دلیل منکران آن می‌پردازد و در ادامه توضیحاتی در رد تناسخ و برخی از شبهات منکران معاد می‌دهد.

۲. گزارش تفصیلی و تحلیلی

۲-۱. اثبات وجود خدا

میرزا احمد مطالب بحث توحید را در دو بخش مطرح می‌کند. بخش اول مربوط به وجود خالق است که از سه راه اثبات می‌شود و بخش دوم در مورد صفات خالق است.

راه اول برای اثبات وجود خالق که آن را راه «آیات انفسی» می‌نامد همان خودشناسی و تأمل در نشانه‌ها و حکمت‌هایی است که در خلقت خود انسان وجود دارد. اگر هر انسان عاقل و منصفی کتاب وجود خود را مطالعه کند و مسیر خلقتش را

از زمان انعقاد نطفه و حتی پیش از آن تا تبدیل شدنش به یک انسان تام‌الاعضاء را در نظر بگیرد، شک نخواهد کرد که این خلقت محیرالعقول کار صانعی حکیم و خالقی علیم است.

راه دوم که مؤلف آن را راه «آیات آفاقی» می‌شمارد، جهان‌شناسی و تفکر در انتظام موجود بین اجزای عالم و آثار متغایر و در عین حال هماهنگ آنها است. با توجه به اینکه طبیعت جسمانی بین همه اجسام و عناصر مادی، واحد و مشترک است، این سؤال مطرح است که چرا این اجسام و عناصر، آثار متغایر و متفاوتی دارند؟ و از آنجا که استناد منشاء این تفاوت‌ها به اجسام دیگر، منتهی به دور یا تسلسل باطل خواهد شد تنها جواب صحیح آن است که اینها را مستند به خارج از عالم جسم و ماده بشماریم و بگوییم مسببی که فراتر از عالم جسم و مادیات است برای هر یک از اجسام و عناصر مادی طبق حکمت و مصلحت، آثار و تفاوت‌هایی هماهنگ قرار داده که ضامن بقای عالم ماده و استمرار آن است و او همان صانع توانا و خالق حکیم است.

مؤلف در ادامه، راه سومی در پیش می‌گیرد که کاملاً فلسفی است و در کتاب *نامه رهبران*، آن را با عنوان «نظر در حقیقت وجود» مطرح کرده است. او در ابتدا این حقیقت را مسلم گرفته که هر موجود ممکنی یک زوج ترکیبی است؛ یعنی دارای یک جهت «ما به الامتیاز» و شخصی است که ماهیت اوست و یک جهت «ما به الاشتراک» و نوعی است که وجود اوست. از طرفی هیچ‌کدام از ماهیت و وجود امکانی نمی‌تواند علت و موجد خود یا دیگری باشد. *لُبّ* دلیلی که علیّت هر کدام از وجود و ماهیت نسبت به خودشان را نفی می‌کند، آن است که لازمه این امر، تقدم شیء بر خود است که به بداهت عقلی محال است. *لُبّ* دلیلی که علیّت آن دو نسبت به یکدیگر را نفی می‌کند آن است که علیّت، فرع سنخیت و تناسب است؛ در حالی که بین «وجود یک شیء» و «ماهیت خالی از وجود» هیچ‌گونه سنخیت و تناسبی نیست. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که علت و موجد ماهیات و وجودات امکانی این عالم، تنها می‌تواند «وجودی مجرد از ماهیت» باشد که صفت امکان در او راه نداشته باشد و این وجودات ممکنه، از شئون افعال او باشند؛ یعنی خداوند متعال.

گفتنی است مؤلف در کتاب *نامه رهبران* پس از این سه طریق هفت طریق دیگر نیز برای اثبات وجود صانع پیموده است که به *لُبّ* آنها اشاره می‌نماییم:

۱. حدوث عالم جسمانی: اجسام دارای عوارضی هستند که همگی متناهی و مسبوق به نیستی‌اند؛ لذا اجسام حادثند؛ پس کل عالم جسمانی حادث است و نیازمند آفریننده‌ای است که قدیم است و جسم و جسمانی نیست.
۲. اشتراط تأثیر جسم و جسمانی به مقابله: تأثیر یک جسم بر جسم دیگر مشروط به نوعی مقابله و نسبت محاذات مکانی است. از طرفی جسم موجود هیچ نسبتی با جسمی که معدوم است و هنوز ایجاد نشده ندارد، پس چگونه می‌تواند بر آن تأثیر کند و آن را ایجاد نماید؟؛ بنابراین باید گفت صانع و خالق عالم جسمانی خود غیرجسم و غیرجسمانی است.
۳. نیاز عالم ماده به مدبّر مجرد: مدبر و حافظ قوای ظاهری و باطنی بدن انسان، نفس و روح انسانی است که طبق نگاه دقیق و صحیح از سنخ جسم نیست و مجرد است؛ زیرا محدودیت‌های جسم و بدن را ندارد. اگر این نفس مافوق‌مادی نبود بدن به آسانی فاسد می‌شد. بر همین اساس، عالم جسمانی نیز با همه افراد و اجزای متعدّدش، چنانچه مدبری مافوق‌مادی و مجرد نداشت، قطعاً دارای این سلامت و نظام نبود.
۴. محدودیت موجودات: هر صنفی از موجودات عالم جسمانی دارای حدود معینی هستند که بدون آن حدود، موجود نبودند. از سوی دیگر این حدود از مقتضیات نفس طبیعت آن صنف نیست، پس عالم جسمانی را محدودی (حد بخش یا محدود کننده‌ای) است غیرجسمانی که هر صنف و هر فردی را به حد معینی محدود و موجود نموده است.
۵. احتیاج اثر به مؤثر: با توجه به مسلم بودن این اصل نزد همگان که هیچ اثری در اجسام بدون مؤثر میسر نمی‌شود، پرواضح خواهد بود که اصل ایجاد این اجسام، بدون مؤثر نبوده و نیست. از طرفی مؤثر مورد نظر جزء این عالم جسمانی نیست؛ چرا که هر کدام از اجزای این عالم اثری خاص و محدود دارند و نمی‌توانند مؤثر و موجد کل عالم جسمانی باشند.
۶. وجوب و امکان: وجود هر موجودی، مثل نور هر «شیء نورانی» یا از خود (بالذات) است و یا از غیر (بالغیر)؛ اولی واجب‌الوجود است و دومی ممکن‌الوجود. با اندک تأملی می‌توان دریافت که بدون یک وجود واجب که با نور وجود خود برطرف‌کننده احتیاج ممکنات باشد، عالم ممکنات در تاریکی عدم می‌ماند و هیچ‌گاه به نور وجود روشن نمی‌شد؛ پس وجود این عالم دلیل روشنی‌اش بر وجود واجب متعال.

۷. برهان صدیقین: معانی و مفاهیمی که در خارج از موطن خیال، واقعیت و مصداقی دارند، سه گونه‌اند: یا مصداقیت مصادیقشان بالذات است یا بالعرض و یا بالتبع. از طرفی وجود مصداق بالعرض و بالتبع بدون وجود مصداق بالذات محال است؛ مثلاً وجود شیء نورانی که مصداق بالعرض نور است، بدون وجود نور که مصداق بالذات آن است، محال است. مفهوم وجود و موجود که بالبداهه مصادیق بالعرض دارد، از این قاعده مستثنا نیست؛ پس قطعاً مصداق بالذاتی دارد که وجودش از خود اوست؛ یعنی واجب‌الوجود بالذات (میرزا احمد آشتیانی، ۱۳۶۴: ۱۹۰-۲۱۳).

۲-۲. صفات خدا

مؤلف پس از ذکر رئوس صفات ثبوتیه، یعنی علم، قدرت و حی بودن، تذکر می‌دهد که این صفات عین ذات مقدس او هستند. سپس بعضی از صفات سلویه مانند تنزه از جسمیت و جسمانیت و از صفات و عوارض اجسام مثل حد، زمان، مکان، بُعد و قرب مکانی را ذکر کرده و پس از آن به‌طور خاص در مورد وحدانیت و علم خالق توضیح می‌دهد.

او در بحث وحدانیت با توجه به این حقیقت که مبدأ عالم جسم، ماورای آن و غیرمادی است، تأکید می‌کند که او ماهیت نداشته و صرف‌الوجود است و وجود صرف، دومی و نظیری ندارد؛ بلکه یکتا و بی‌شریک است. سپس می‌افزاید: وحدت او وحدت حقه است؛ یعنی عین ذات او و غیرعارضی است؛ همچنان که وحدت او اطلاقی است؛ زیرا در عرض وجود او چیزی وجود ندارد که در برابر وحدت او متصف به کثرت شود. نتیجه آنکه وحدت او، وحدت حقه اطلاقی است.

وحدت حقه در اصطلاح فلاسفه در مورد واحدی است که عین وحدت است (موصوف، عین وصف وحدت است) به خلاف وحدت غیرحقه که در مورد واحدی است که دارای وحدت است (موصوف، غیروصف وحدت است). این مفهوم از وحدت که نویسنده در *نامه رهبران* به تفصیل آن را تبیین نموده است (آشتیانی، نامه رهبران، ۱۳۶۴: ۱۵۰)، مطابق نظر حکما است و مبانی آن در حکمت متعالیه بیان شده است. از جهت تعبیر نیز میرداماد و ملاصدرا اولین فیلسوفانی هستند که تعبیر وحدت حقه را در آثار خود به‌کار برده‌اند (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۶۴/۱-ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۶). گفتنی

است که این درک از وحدت در تقابل با «وحدت عددی» است؛ چنان‌که نصوص اسلامی هم نفی‌کننده وحدت عددی است. اما «وحدت اطلاقی» مبتنی بر نظریه محوری عرفا، یعنی وحدت حقیقت وجود است. جمع میان این دو نظر در کلام نویسنده، از طرفی ناظر به دو بعد فلسفی و عرفانی نویسنده و از طرف دیگر ناظر به سازگاری و قابلیت جمع بیان دو دیدگاه در نظر وی است؛ چراکه وحدت اطلاقی تبیینی ژرف‌تر و لطیف‌تر از وحدت حقه است.

مؤلف، همچنین متذکر می‌شود که خالق عالم، احد است؛ یعنی ذاتش بسیط و غیر مرکب است.

وی علم خالق را دو قسم می‌داند: ۱. علم به مخلوقات در حال وجود آنها که علمی شهودی و حضوری است. ۲. علم به مخلوقات پیش از خلقت آنها که علمی ذاتی و کمالی است؛ چراکه مخلوقات این عالم تنزلاتی هستند از اصل‌هایی که سابق بر آنها و در عوالم برتر وجود دارند و آن اصل‌ها نیز تنزل یافته اصل‌های سابق بر خود هستند و همچنان این سلسله‌ها ادامه دارد تا برسد به وجود مطلق خداوند متعال. لذا علم او به ذات خود در واقع علم به جمیع این عوالم، اصل‌ها و مخلوقات نیز هست.

گفتنی است که این تقریر از علم ازلی خداوند بیانی از همان نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است که از مختصات حکمت متعالیه و ابتکارات ملاصدرا است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۹۸۱: ۲۳۰/۶). البته مؤلف در اینجا به عنوان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» اشاره نمی‌کند؛ ولی در هر دو بخش فلسفه و کلام کتاب *نامه رهبران* به تفصیل، این دیدگاه را با همین عنوان معروف تبیین نموده است (میرزا احمد آشتیانی، *نامه رهبران*، ۱۳۶۴: ۱۴۳-۱۴۸ و ۲۴۷-۲۵۴). او در بخش کلام این کتاب تذکر داده که علم ازلی خداوند به مخلوقات از مسلمات متون اسلامی است و اختلاف علما تنها در چگونگی آن است. توضیح اینکه به اعتراف همگان تعلق علم به «معدوم مطلق»، محال است و لذا برای تصحیح علم ازلی الاهی باید برای مخلوقات قبل از خلقتشان، به نوعی وجود و ثبوت قائل بشویم. ریشه اختلاف‌ها در چگونگی این وجود و ثبوت ازلی است. مؤلف پس از این مقدمه چهار نظریه را به اجمال و بدون آنکه به قائلان آن اشاره کند نقل می‌کند که اولی قول مشایین به علم حصولی، دومی قول عرفا به اعیان ثابت،

سومی قول معتزله به ثبوت معدومات، و چهارمی قول ملاصدرا به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است که آن را تأیید و تبیین می‌کند.

۲-۳. مبحث نبوت

۲-۳-۱. نبوت مطلقه

میرزا احمد بحث نبوت را نیز در دو مقام نبوت مطلقه و خاصه مطرح می‌کند. وی در بحث «نبوت مطلقه» پس از تأکید بر این حقیقت عقلی که بی‌هدف بودن خلقت بر صانع حکیم قبیح است، ثابت می‌کند هدف اصلی خداوند از خلقت این عالم رسیدن انسان‌ها — اشرف مخلوقات عالم — به اوج کمال معنوی و ساحت قرب الاهی است که لازمه این هدف، بعثت پیامبران برای تعلیم و تربیت انسان‌ها است. سپس از همین بیان نتیجه می‌گیرد که پیامبر باید والاترین مردم زمان خود، منزّه و معصوم از زشتی، خطا، سهو، غفلت و فراموشی باشد و گرنه مردم ملتزم به اوامر و نواهی او نخواهند شد و به اخبار غیبی که از جانب خداوند می‌آورد کاملاً اطمینان نخواهند کرد و هدف مورد نظر از بعثت‌شان محقق نخواهد شد.

وی تشخیص صدق مدعی نبوت را تنها از دو راه ممکن می‌داند: ۱. خبرهای قطعی که پیامبران سابق در مورد او و نبوتش داده‌اند؛ ۲. معجزاتی که به امر و اذن الاهی برای اثبات نبوتش ارائه می‌کند.

۲-۳-۲. نبوت خاصه

نویسنده پس از آن وارد مفصل‌ترین بخش کتاب، یعنی بحث «نبوت خاصه» و تعیین شخص نبی شده و می‌گوید: «پیامبر زمان ما که آخرین پیامبر خداست، حضرت محمد بن عبدالله (ص) است و خداوند او را در زمانی که غالب افراد در فساد و تباهی بوده‌اند از جزیره‌العرب بر همه انسان‌ها مبعوث فرموده است». او در ادامه به اجمال به برگ‌هایی از تاریخ دعوت آن حضرت از قبیل هجرت مسلمین به حبشه، حصر در شعب ابی‌طالب، هجرت به مدینه و نهایتاً فتح مکه اشاره می‌کند. در ادامه برای اثبات نبوت آن حضرت، همان دو راه پیش گفته را پی می‌گیرد.

راه اول همان بررسی اخبار و بشارات وارده در عهد قدیم و جدید است که به

وسائط و انحاء مختلف به انبیا سابق منسوبند. نویسندگان برای اثبات سخن خود عباراتی از تورات و بعضی اناجیل را بررسی می‌کند و با تکیه بر استدلال حقایق ذیل را که از آن عبارات به دست می‌آید بر وجود مقدس آن حضرت تطبیق می‌دهد: ۱- خداوند محمد (ص) و رسالت او را به آدم (ع) معرفی نمود (برنابا ۳۹: ۱۴). ۲- خداوند به ابراهیم (ع) و همسرش هاجر بشارت داد که از فرزندشان اسماعیل (ع) نسلی بسیار کثیر به آن عطا خواهد داد (پیدایش ۱۶: ۱۰ و ۱۷: ۲۰). ۳- یعقوب نبی (ع) به فرزندانش خبر داد: تا زمانی که پیامبری بیاید که همه امت‌ها منتظر اویند، نبوت از نسل او خارج نشود (پیدایش ۴۹: ۱۰). ۴- موسی (ع) به امتش خبر داد که از برادرانشان پیامبری مبعوث خواهد شد که آنها موظف به اطاعت از او هستند (تثیبه ۱۸: ۱۵). ۵- عیسی (ع) بشارت داد که پس از رفتن او پیامبر دیگری خواهد آمد که رئیس عالم خواهد بود و جمیع حقایق را از جانب خداوند بیان خواهد کرد و او را تصدیق می‌کنند و تکریم و اهل زمانش را به سبب گناهانشان توبیخ خواهد نمود (یوحنا ۱۶: ۷-۱۴).

راه دومی که نگارنده در اثبات نبوت نبی مکرم اسلام (ص) پی می‌گیرد بررسی معجزاتی است که به شهادت تاریخ از آن حضرت ظهور نموده است. وی در این بررسی بحث درباره کتاب آسمانی ایشان را بر دیگر معجزاتش مقدم می‌دارد.

بحث از قرآن کریم در دو بخش انجام می‌گیرد: بخش اول درباره این است که قرآن به‌عنوان یک معجزه بر نبوت حضرت محمد(ص) دلالت دارد. قرآن کریم در آیات مختلفی تحدی نموده و همه منکرانش را به مبارزه طلبیده که هر کس می‌تواند لاقفل سوره‌ای مانند سوره قرآن بیاورد. همچنین تاریخ نشان می‌دهد که قوم آن حضرت علی‌رغم اینکه برای شکست آن حضرت و برچیدن بساط دعوتش بسیار تلاش کردند و در این راه از جان و مال خود دریغ نکردند، با آنکه در سخنوری بسیار ماهر و زبردست بودند، در میدان این مبارزه کم‌هزینه وارد نشدند و این بزرگ‌ترین دلیل است بر عجز آنها در آوردن سوره‌ای مثل سوره قرآن و اعتراف به مافوق‌بشر بودن قرآن و آسمانی بودن آن.

بخش دوم در وجوه اعجاز قرآن است که حداقل از شش جهت قابل بررسی است: الف. فصاحت و بلاغت: فاخر بودن ادبیات قرآن کریم به گونه‌ای است که وجود یک آیه آن در کلامی فصیح و بلیغ کاملاً ممتاز و درخشنده است. مؤلف برای روشن

شدن این فصاحت و بلاغت به نقل قضایای معتبر متعددی از صدر اسلام می‌پردازد که مشتمل بر اعتراف سخنوران و ادیبان مشهور عرب به مافوق‌بشر بودن فصاحت و بلاغت قرآن است، اعم از کسانی که به اسلام گرویدند و مسلمان شدند و کسانی که کافر ماندند و به دشمنی خود ادامه دادند.

ب. اسلوب بدیع و تأثیرگذار: قرآن کریم ادبیاتی بدیع و منحصر به فرد و نظم‌ی خاص دارد. همین عامل، بیان قرآن را بسیار تأثیرگذار و نافذ نموده است. نگارنده برای تأیید مافوق‌بشر بودن این ویژگی قرآن، مواردی از تاریخ را نقل می‌کند که آشنایان با زبان عرب با شنیدن آیه یا سوره‌ای از قرآن حالشان دگرگون شده و به تأثیر عجیب آن بر قلبشان اعتراف کرده‌اند.

ج. خبر دادن از گذشتگان: اخبار متعدد قرآن کریم از انبیا پیشین، شرایع، کتب و امت ایشان شامل مطالب بسیاری است که در آن زمان تنها بزرگان و علمای یهود و نصاری آن هم به واسطه ارتباط با انجیل و تورات از آنها مطلع بوده‌اند، مانند تصریح به نام حضرت محمد (ص) و بشارت حضرت عیسی (ع) به آمدن ایشان در انجیل و وجود صفات حضرت محمد (ص) و احکام پنهان مانده‌ای مثل حکم رجم در کتاب تورات. این در حالی است که علمای اهل کتاب خود این اخبار قرآن را تأیید و تصدیق می‌کردند (هر چند به خاطر حسادت و عنادشان کمتر به نبوت حضرتش گردن نهادند). از طرفی حضرت محمد (ص) اساساً امی (مکتب نرفته) بود و به شهادت تاریخ در طول عمر خود نه پای درس کسی نشسته و نه خطی به دست خود نوشته بود و این ثابت می‌کند که اخبار دقیق و حقیقی که از امام گذشته در قرآن کریم آمده است تنها از راه غیب و به وحی الاهی بر ایشان فرو آمده است.

د. خبر دادن از اسرار: آیات متعددی از قرآن کریم — که نگارنده به برخی از آنها اشاره می‌کند — از حوادث سری و مخفی که در زمان حضرت اتفاق می‌افتاد، پرده برداشته است، از جمله خبر دادن از بعضی گفتارها، رفتارها و حتی نیات سری مشرکان و منافقان.

ه. خبر دادن از آیندگان: در موارد متعددی قرآن کریم از اتفاقاتی در آینده خبر داده است که همگی در زمان خود به وقوع پیوسته است، از جمله خبر از غلبه مسلمان بر مشرکان در جنگ بدر، غلبه روم شکست‌خورده بر فارس در کمتر از

ده سال، دخول در مسجدالحرام (فتح مکه) بدون جنگ و خونریزی و ... روشن است که این گونه خبر دادن قطعی و محقق از آینده جز از طریق غیب ممکن نیست. و. معارف مافوق بشری: قرآن کریم مملو از معارف فوق العاده اعم از اعتقادات توحیدی، اخلاق فاضله و احکام و قوانین متقن، نظام مند، جامع و کامل است که شناخت و عمل به مقتضای آنها می تواند عالم را خالی از فساد، ظلم و شقاوت، و سرشار از عدل، صلاح و سعادت کند، به طوری که این معارف نه تنها از هیچ بشر عادی نقل نشده بلکه در کتب و شرایع منقول از انبیای گذشته نیز تا به این حد از عمق، اتقان و جامعیت نبوده است و صدور آن تنها از منبع علم الاهی ممکن است.

ز. معجزات دیگر: مؤلف پس از بحث در مورد معجزه خالده برخی دیگر از معجزات آن حضرت را در ذیل عناوینی همچون اخبار غیبی از آینده، ظهور امدادهای غیبی در طول زندگانی، تکثیر غذا و نوشیدنی (به نحوی که با غذای کم عده بسیار زیادی سیر شوند)، شق القمر، ردالشمس و تکلم حیوانات و جمادات به فرمان آن حضرت، مطرح می کند.

۲-۴. مبحث امامت

میرزا احمد پس از آنکه امامت را به عنوان «ریاست عام الاهی در امور دین و دنیا به جانشینی پیامبر (ص)» تعریف می کند، مباحث اصلی این بخش را طی چهار مطلب پی می گیرد که عبارت اند از: لزوم امام، صفات امام، طریق تعیین امام و امامت خاصه.

۲-۴-۱. لزوم امام

او «لزوم وجود امام» و جانشین پیامبر (ص) را با تکیه بر دو دلیل عقلی و نقلی اثبات می کند: دلیل عقلی این ضرورت از یک طرف مبتنی بر همان مطلب پیش گفته است که هدفمند بودن خلقت تنها با وجود عالمی معصوم و منزّه محقق می شود که از جانب خداوند معارف الاهی را تبیین و مردم را تربیت و قوانین دین را اجرا نماید. از طرف دیگر پیامبر اسلام خاتم پیامبران است و پس از او دین و پیامبر جدیدی نمی آید، بنابراین لازم است او جانشینانی با این صفات داشته باشد که تا روز قیامت این وظیفه را بر عهده داشته باشند. دلیل نقلی این لزوم از طرفی آیاتی از قرآن کریم است که

وجود نذیر، هادی و امثال این عناوین را برای هر امتی و در هر زمانی ثابت می‌کند (مؤلف برای نمونه چهار آیه می‌آورد) و از طرف دیگر روایات پیامبر مکرم اسلام (ص) که در رأس آنها این روایت متفق علیه است: «هر کس بمیرد در حالی که امام زمان خویش را نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است».

۲-۴-۲. صفات امام

مؤلف صفات لازم برای امامت را دو صفت می‌داند: ۱- عصمت: یعنی آنکه مانند پیامبر، معصوم از گناه، زشتی، خطا، فراموشی و سهو باشد. او برای اثبات لزوم عصمت امام سه دلیل عقلی مطرح می‌کند. خلاصه مهم‌ترین دلیل عقلی آن است که امام جانشین پیامبر است در وظایف پیامبر (به جز وحی)، پس همان‌گونه که در مورد پیامبر برای اطمینان صد درصد مردم و اتمام حجت بر آنها در تبعیت از افعال و اقوال او چنین عصمتی لازم است، در مورد امام هم لازم است. ایشان در ادامه چهار دلیل نقلی می‌آورد که از مهم‌ترین آنها آیه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم» (نساء: ۶۳) است که در آن از قرینیت اطاعت اولی الامر — که همان جانشینان پیامبرند — با اطاعت خدا و رسول و مطلق بودن این اطاعت به خوبی فهمیده می‌شود که اولی الامر قطعاً دارای مقام عصمت هستند و الا اطاعت مطلق و بی‌قید و شرط از آنها که مفاد آیه است، معقول و مطابق با دیگر قواعد شرعی نمی‌بود.

۲- افضلیت: یعنی آنکه در همه صفات کمال، افضل و بالاترین مردم پس از پیامبر باشد. مؤلف به دو دلیل ضرورت این صفت را ثابت می‌کند: اول اینکه اگر امام بالاتر از دیگران نباشد، یا مساوی با آنهاست یا پایین‌تر، که در حالت اول تعیین او ترجیح بلامرجح و عقلاً باطل و قبیح است و در حالت دوم ترجیح مرجوح و عقلاً و نقلاً قبیح است. دوم آنکه امام مانند پیامبر مربی و هدایت‌کننده مردم است و بی‌تردید هدایت‌کننده لازم است بالاتر از هدایت‌شوندگان باشد.

۲-۴-۳. راه تعیین امام

مؤلف عقیده امامیه را چنین می‌داند که «تعیین امام» همانند تعیین پیامبر با جعل و نصب الاهی است و هرگز به دست مردم نیست؛ چراکه اوصاف لازم برای امام که همان

اوصاف پیامبر است، از امور مخفی است و علم به آن مخصوص خداوند متعال بوده و اساساً از عهده بشر خارج است. مؤلف، تشخیص امام بر حق، توسط مردم را از دو طریق ممکن می‌داند: اول تصریح رسول خدا (ص) به امامت فرد یا تصریح امام پیشین که امامتش ثابت شده (که این تصریحات همان خبردادن از جعل و نصب الهی است)؛ دوم ظاهر شدن معجزات به دست مدّعی امامت. او در ادامه توضیح می‌دهد که اکثریت اهل سنت و جماعت پس از اعتقاد به لزوم وجود امام، تعیین و نصب او را محول بر عموم مردم دانسته و تبعیت از اتفاق و اجتماع مردم بر رهبری یک فرد را واجب شمرده‌اند که با توجه به دیدگاه و استدلال‌ات فوق، بطلان آن روشن است.

۲-۴-۴. امامت خاصه

مؤلف درباره «شخص امام» می‌گوید: بنا بر مذهب حق اثنی‌عشری، امام و جانشین بر حق رسول خدا (ص)، امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب (ع) و یازده امام پس از او از نسل او هستند و آخرین آنها مهدی منتظر (عج) است که غائب بوده و روزی با ظهورش زمین را پر از عدل و داد خواهد نمود. امامیه برای اعتقاد خود علاوه بر دو دلیل فوق یعنی تصریح رسول خدا (ع) به امامت ایشان که در روایات متعددی است و ظهور معجزات از طرف ائمه اهل‌بیت که بسیار نقل شده است، دلیل سومی دارند و آن مختص بودن دو صفت لازم برای امامت، یعنی عصمت و افضلیت، به علی بن ابی‌طالب (ع) و فرزندان اوست که امامت ایشان را اثبات و خلافت دیگران را نفی می‌کند. نازل شدن آیه تطهیر در حق اهل‌بیت رسول خدا (ص)، یعنی علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندانشان بهترین دلیل بر طهارت باطنی و عصمت ایشان است. از طرف دیگر مسلمین اتفاق نظر دارند که خلفای سه‌گانه دارای صفت عصمت نبوده‌اند. بهترین دلیل بر این مطلب آن است که به شهادت تاریخ آنها قبل از مسلمان شدن کافر و بت‌پرست بوده‌اند.

دلایل متنوع و متعددی نیز بر افضلیت علی بن ابی‌طالب (ع) بر دیگر مردم، پس از پیامبر (ص) وجود دارد. از روشن‌ترین آیات قرآنی که گواه بر این مطلب است، آیه مباهله است که به اتفاق مفسرین منظور از «انفسنا» در آن علی بن ابی‌طالب (ع) است. بدیهی است اینکه خداوند او را به منزله نفس پیامبر (خود پیامبر) قرار داده بالاترین مقام برای او پس از پیامبر (ص) است.

از پیامبر مکرم اسلام (ص) نیز روایات بسیاری نقل شده که همگی آنها من حیث المجموع و برخی از آنها به تنهایی، افضل بودن علی بن ابی طالب (ع) را بر دیگران ثابت می‌کند. مؤلف به حدود چهارده روایت از آنها استدلال کرده است که فضایل بسیاری از جمله موارد زیر را به روشنی در شأن علی بن ابی طالب (ع) ثابت می‌کند: اولین ایمان آورنده به شریعت محمدی (ص) است؛ اولین واردشونده بر حوض کوثر است؛ درب ورودی «شهر علم» رسول خدا (ص) است؛ داناترین اصحاب رسول خدا (ص) به احکام دین است؛ محبّ و محبوب خدا و رسول خدا (ص) است؛ ضربت او در جنگ خندق بالاتر از عبادت جنّ و انس است؛ دوستدار او مؤمن و دشمن او منافق است؛ دوستی، دشمنی و آزار نسبت به او، دوستی، دشمنی و آزار نسبت به رسول خدا (ص) و خداوند متعال است؛ منزلت او نسبت به رسول خدا (ص) همانند منزلت حضرت هارون (ع) به حضرت موسی بن عمران (ع) است، جز در نبوت.

مؤلف پس از تبیین ادله امامیه، «دلیل اهل سنت» بر صحت و حقانیت خلافت ابوبکر را به صورت یک قیاس منطقی نقل می‌کند. (کبری: رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند»). (صغری: امت ایشان بعد از رحلتش بر خلافت ابوبکر اجتماع کردند. (نتیجه: خلافت ابوبکر غیرخطا و حق بوده است. او پس از نقل استدلال، هر دو مقدمه قیاس را ابطال می‌کند:

رد کبری: صدور چنین روایتی از رسول خدا ثابت نیست؛ زیرا این روایت لااقل متواتر نیست و روایت غیرمتواتر نسبت به محتوای خود، حداکثر، افاده ظنّ و گمان می‌کند نه یقین؛ در حالی که ظنّ و گمان مسلماً در عقائد حجت نیست.

رد صغری: اگر منظور از اجتماع در روایت «اجتماع همه امت» باشد، مضمون روایت معقول است؛ ولی روشن است که به شهادت تاریخ چنین اجتماعی هیچ‌گاه رخ نداده است و تنها گروهی از مهاجرین و انصار حاضر در مدینه که در سقیفه بنی ساعده بودند بر خلافت ابوبکر توافق کردند؛ در حالی که اکثر امت یا بی‌خبر بودند یا ساکت و یا مخالف. سرشناسانی مثل سعد بن عباد، مالک بن نویره، عباس عموی پیامبر و پسرش عبدالله، از جمله مخالفین بودند. بسیاری از صحابه حتی علناً به این تصمیم اعتراض نمودند که مؤلف برای نمونه متن اعتراضات چهارده نفر از صحابه را نقل می‌کند. اگر

منظور از اجتماع «اجتماع گروهی از امت» باشد، دو ایراد عقلی و نقلی دارد. ایراد عقلی آن است که مفاد روایت مقتضی تضاد خواهد بود؛ چراکه اگر دو گروه از مسلمین بر دو امر متضاد اجتماع کنند، طبق این معنی هر دو امر صحیح خواهد بود! و این تضاد آشکار است، مانند اجتماع گروه کثیری از مسلمین بر خلافت علی بن ابی طالب (ع) از یک طرف و گروه دیگر بر خلافت معاویه پس از مرگ عثمان. لذا قطعاً این اجتماع نسبی و گروهی نمی‌تواند مورد نظر باشد. ایراد نقلی عبارت است از تعارض این معنی با روایت صحیح نبوی مبنی بر اینکه «امت آن حضرت در آینده هفتاد و سه فرقه خواهند شد و تنها یک فرقه از آنها بر حق و نجات یافته است».

مؤلف مبحث امامت را با عباراتی از رساله نورالهدایة^۶ محقق مستبصر، علامه جلال‌الدین دوانی^۷ در مورد حقانیت مذهب امامیه و ابطال مذهب غیر امامیه پایان می‌دهد.

۲-۵. مبحث معاد

میرزا احمد در ابتدای این بحث معنای قیامت کبری و قیامت صغری را روشن می‌کند و می‌گوید اولی که همان معاد است، عبارت است از «عود روح به جسم مادی خود برای رسیدن به جزای اعمالش» و دومی که همان عالم برزخ است، به معنای «تعلق روح به یک قالب مثالی است در عالم برزخ، یعنی عالم ما بین دنیا و آخرت». او سپس به نقل و شرح بعضی از آیات و روایات مربوط به قیامت صغری و عالم برزخ می‌پردازد و مطالب این مبحث را در چهار بخش تجرد روح، لزوم معاد، معاد جسمانی و شباهت معاد پی می‌گیرد.

۲-۵-۱. تجرد روح

نویسنده به علت توقف عقلی قیامت (صغری و کبری) بر «تجرد روح»، ابتدا به اثبات آن می‌پردازد و علاوه بر دو دلیل نقلی (یک آیه و یک روایت نبوی)، پنج دلیل عقلی می‌آورد که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- ثابت بودن خاطرات و شخصیت انسان در طول عمر خود - در حالی که طبق تحقیقات علمی تمام اجزای بدن در عرض چند سال جایگزین می‌شود - حاکی از

تجرد محل خاطرات انسان، یعنی نفس است. این دلیل را شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، بر تجرد نفس اقامه کرده است (سهروردی، مجموع مصنفات، ۱۳۷۵: ۵۰/۴).

۲- شناخت انسان نسبت به تمام ذات خود - که امری مسلم است - تنها با تجرد ذاتش از ماده و مقدار سازگار است.

این برهان، اجمالی است از آنچه که ابن‌سینا در آثار متعددش مطرح کرده است. از جمله در بحث نفس طبیعیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۲/۲)، نمط سوم اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰) و کتاب مباحثات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۷-۱۵۵). او در منبع اخیر این برهان را برترین دلیلی شمرده که در این باب می‌شناسد. گفتنی است این برهان، دومین دلیلی است که ملاصدرا در *سفار* از ابن‌سینا نقل نموده و به نقض و ابرام آن پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۰/۸-۲۷۹).

۳- واقع نشدن حالات روانی متضاد بر نفس انسان در شرائط واحد نسبت به شیء واحد، ناشی از غیرمادی بودن نفس و ذات اوست. این دلیل را ابوحامد غزالی در ردیات خود بر فلاسفه به‌عنوان چهارمین دلیل آنها بر تجرد نفس نقل کرده است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۸). گفتنی است در آثار موجود ابن‌سینا که مشهورترین فیلسوف متقدم بر غزالی است، این دلیل ذکر نشده است.

۴- عدم تزامن علوم و صور جدیدی که دائماً به علوم و صور قبلی موجود در نزد انسان افزوده می‌شود، حاکی از غیرمکانی و غیرمادی بودن محل آن صور است. این دلیل را ابن‌مسکویه رازی در اوایل *طهارة الاعراق* مطرح کرده است (زنجانی، ۱۳۷۵: ۲۹) و شیخ بهایی در اواخر جلد چهارم از *کشکول* خود آن را نقل نموده است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۵۸/۵)، حکیم سبزواری در منظومه و شرحش، آن را به عنوان دهمین دلیل (همان) و در *اسرارالحکم* به‌عنوان هفتمین دلیل (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۳۴) بر تجرد روح آورده است.

۵- معانی کلی که در نزد همه انسان‌ها وجود دارند، اموری کاملاً منتزع و مجرد از ماده هستند که تنها در محلی متناسب با خود یعنی مجرد و غیرمادی قابل ایجادند. این دلیل نیز اجمالی است از اولین دلیل ابن‌سینا در بحث نفس طبیعیات شفاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۷/۲) و نیز اولین دلیلی که ملاصدرا در *سفار* نقل و تأیید نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۰/۸-۲۶۰).

گفتنی است مؤلف در *نامه رهبران*، براهین تجرد و بقای روح را دو گونه شمرده است: ۱- ادله‌ای که تنها تجرد اجمالی روح انسان از ماده عنصری و نفس نباتی را ثابت می‌کند. ۲- ادله‌ای که تجرد تام عقلی روح را نیز اثبات می‌نماید. وی بر همین مبنا، دلیل یک و دو از دلایل فوق را از گونه اول و دلیل سه تا پنج را از گونه دوم شمرده است (میرزا احمد آشتیانی، ۱۳۶۴: ۳۸۶-۳۹۰).

۲-۵-۲. لزوم معاد

میرزا احمد آشتیانی «لزوم معاد» را بر اساس حکمت الهی این‌گونه توضیح می‌دهد: با توجه به آنچه قبلاً درباره بحث نبوت مطلقه گفته شد، مبنی بر اینکه هدف خلقت رسیدن انسان‌ها به بالاترین درجات کمال، سعادت و قرب الهی است و نظر به اینکه اقتضای حکمت و عدل آن است که در نهایت، راهیان این راه و مطیعان اوامر او در دنیا مورد رحمت و لطف او قرار بگیرند و در مقابل، معاندان و ظالمان دنیا مورد غضب و عذاب او واقع شوند، باید گفت ضرورتاً باید عالمی پس از مرگ و این دنیای فانی وجود داشته باشد که در آن هر کس به جزای عمل نیک و بد خود برسد.

۲-۵-۳. معاد جسمانی

وی در مورد اینکه ارواح در قیامت به چه چیز تعلق می‌گیرند، می‌گوید: در بین قائلان به معاد دو دیدگاه وجود دارد: اول اینکه به همین جسم‌های مادی این دنیا برمی‌گردد (معاد جسمانی)؛ دوم اینکه به نوعی صور مجرد، اما دارای امتداد مانند قالب‌های مثالی منتقل می‌شود. نویسنده دیدگاه اول را مطابق نص قرآن کریم و از ضروریات اسلام و بلکه جمیع ادیان می‌داند و چند آیه از قرآن کریم که چنین صراحتی دارند، نقل می‌کند و دیدگاه دوم را نظر گروهی از فلاسفه می‌داند که به خاطر شبهه‌ای که برایشان پیش آمده به آن گرویده‌اند. سپس به تفصیل به نقل و رد نظر آنها و ادله و شبهاتشان می‌پردازد.

نویسنده در *نامه رهبران*، شش قول مختلف در مورد کیفیت معاد نقل نموده است: ۱- قول به معاد روحانی غیرجسمانی که مربوط به بعضی از اتباع فلاسفه مشأ است. ۲- قول به تناسخ ارواح ناقصه که منسوب به «یوذاسف» است که مربوط به قبل از

میلاذ مسیح (ع) است. ۳- قول به الحاق نفوس مقربین به جوهرهای علی و نفوس متوسطین به اشباح ربّانی که از بعضی فلاسفه اشراقی نقل شده است. ۴- قول به تعلق نفوس به اجسام دیگری که از دودها و بخار یا اجرام فلکیّه ایجاد می‌شوند که به قائل آن اشاره‌ای نشده است. ۵- قول به تشکیل دوباره بدن در قیامت شبیه بدن دنیایی بر اساس اجزای کوچک غیرقابل اقسامی که در هر بدن وجود دارد. این قول منسوب به بعضی از متکلمان است. ۶- قول به معاد جسمانی و روحانی، یعنی رجوع ارواح به همان بدن عنصری سابق در قیامت کبری که به عقیده مؤلف مطابق تصریح قرآن کریم است همچنان که در داستان عزیر پیامبر (ع) و غیر آن بیان شده است (میرزا احمد آشتیانی، ۱۳۶۴: ۳۹۲-۳۹۵).

ایشان در کتاب *نامه رهبران* در مقابل قول حق و مختار تنها قول به رجوع ارواح به قوالب مثالی را مطرح می‌کند که تقریری است از قول اول، یعنی معاد روحانی غیرجسمانی. اینکه وی از بین پنج قول مردود تنها به این قول می‌پردازد، ظاهراً به علت مطرح بودن آن در کتب فلسفی است.

نویسنده در ادامه تذکر می‌دهد که معاد جسمانی پیش‌گفته به هیچ وجه با تجسم اعمال و ملکات روحی که از آن به تناسخ ملکوتی تعبیر می‌شود، منافاتی ندارد. سپس به نقل بعضی از آیات و روایات مربوط به آن می‌پردازد. او در پایان از این حقیقت پرده برمی‌دارد که تبدلات و تغییراتی که در قیامت در شکل و ظاهر افراد نسبت به ظاهرشان در دنیا رخ خواهد داد، از نوع تناسخ باطل — که بعضی قائل به آنند و به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر است — نیست؛ بلکه شبیه همان مسخی است که در همین دنیا در بعضی از امت‌های سابق رخ داده است. لذا از سنخ انقلاب ماهیت محال هم نیست؛ بلکه از سنخ حرکت و سیر نزولی یا صعودی اشیاء است، مانند سیر تکاملی انسان از نطفه تا انسان بالغ.

۲-۵-۴. رد شبهات معاد

میرزا احمد در پایان به طرح و رد «دو شبهه» از شبهاتی که منکران معاد مطرح کرده‌اند می‌پردازد، که به شرح این شبهات پرداخته می‌شود:

۱- شبههٔ آکل و ماکول: گفته شده که ممکن است اجزاء و سلول‌های بدن انسان

مرده‌ای که در زمین دفع شده، پس از تجزیه از راه ریشه به گیاهان و از آن به بدن انسان زنده‌ای منتقل گردد و پس از مدتی این انسان هم بمیرد و بدنش در خاک متلاشی شود، در این صورت در روز حشر اجزای بدن دوم که همان اجزای بدن اول است متعلق روح کدامیک از آن دو خواهد بود؟

وی دو جواب برای این شبهه ارائه می‌دهد: اولاً آنچه که جزء گیاه و سپس جزء بدن انسان دوم قرار می‌گیرد، اجزاء بدن اول نیست؛ بلکه چکیده و عصاره‌ای از امتزاج خاک با آب‌های آسمانی و زمینی است و اجزاء بدن اول تنها تقویت‌کننده رشد گیاه است. بنابراین گیاه در حالی رشد می‌کند که اجزاء بدن اول همچنان در محل قبلی خود ثابت است. ثانیاً از برخی روایات فهمیده می‌شود که آنچه محل اصلی تعلق روح است، طینت انسان است، با این توضیح که هر انسانی طینتی ذره‌وار دارد که از آن خلق شده است و در روز حشر به اراده‌ی الهی آن ذره به یک‌باره رشد خواهد نمود و پس از کامل شدن بدن فرد همانند خلقت اولیه‌ی او روحش به آن ملحق خواهد شد.

۲- شبهه اجتماع دو روح: وقتی که در روز حشر اعضای هر بدن به‌طور کامل جمع شوند و هیچ مانعی برای حیات آنها وجود نداشته باشد، بالطبع این بدن‌ها به ارواحی تعلق خواهند گرفت. از طرف دیگر چنانچه ارواح قبلی این بدن‌ها - که علی‌الغرض در عالم برزخ به قالب‌های مثالی تعلق پیدا نموده‌اند - نیز به همین بدن‌های مادی کامل شده بازگردند، آنگاه هر بدن دارای دو روح خواهد شد و این قطعاً باطل است.

جواب این است که هر بدنی تنها «قابلیت تعلق» یک روح خاص را داراست. بنابراین وقتی که اعضای یک بدن در روز حشر کامل شد، تنها همان روح سابق که مربوط و متناسب و هم‌سنخ با آن بدن است به آن تعلق خواهد گرفت و نه غیر آن. لذا هرگز اجتماع دو روح در یک بدن پیش نخواهد آمد.

پی‌نوشت

۱. علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) در تبریز متولد شد. مبرزترین اساتید او در حوزه علمیه نجف شیخ محمدحسین اصفهانی، سید علی قاضی، سید حسین بادکوبه‌ای، میرزای نایینی و سید ابوالحسن اصفهانی بودند. وی ۳۵ سال آخر عمر خود را در حوزه قم به تألیف و تعلیم شاگردان بسیاری در فلسفه و تفسیر پرداخت. مشهورترین اثر او *تفسیر المیزان* است.
۲. سید جلال الدین آشتیانی (۱۳۰۴-۱۳۸۴ش) در آشتیان اراک به دنیا آمد. مشهورترین اساتید او در حوزه قم سید حسین بروجردی، سید محمدتقی خوانساری، سید محمدحسین طباطبایی و امام خمینی (ره)، و در نجف سید محسن حکیم، سید عبدالهادی شیرازی و میرزا حسن بجنوردی بودند. از وی تعلیقات و مقدمه‌های ارزشمندی بر کتب حکمت و عرفان به جای مانده است.
۳. علامه حسن زاده آملی در ۱۳۰۷ش در لاریجان آمل به دنیا آمد. اساتید مشهور او در حوزه علمیه تهران شیخ محمدتقی آملی، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزا مهدی الاهی قمشه‌ای و میرزا ابوالحسن قزوینی و در حوزه علمیه قم علامه سید محمدحسین طباطبایی و برادرشان سید محمدحسین طباطبایی بودند. ایشان از شخصیت‌های فلسفی-عرفانی و ذوالفنون حوزه قم هستند.
۴. این و جیزه‌ها همراه دیگر رساله‌های کوچک او در یک مجلد با نام *بیست رساله* چاپ شده است.
۵. این حواشی تا کنون به صورت خطی مانده و چاپ نشده است.
۶. *رساله نورالهدایه*، نوشتاری است بسیار مختصر که علامه دوانی در آن چندین مسأله فلسفی و اعتقادی مورد اختلاف فرق مسلمین یا اهل علم را مطرح کرده و جواب‌هایی را که خود پس از ترک تقلید و انجام تحقیق به آنها رسیده به اختصار بیان نموده است. این مسائل عبارتند از: عینیت وجود واجب با ذاتش، امکان رؤیت واجب تعالی، مخصص افعال الاهی و مرجع صدور آنها، حدود و قدم عالم، عصمت انبیا از خطا و عصیان، عصمت خلیفه پیامبر و خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین علی بن‌ابی‌طالب (ع).
۷. جلال الدین محمد بن‌سعدالدین اسعد صدیقی (۹۰۸-۸۳۰ق) معروف به علامه دوانی و محقق دوانی، از حکمای مشهور قرن نهم و اهل دوان از توابع کازرون در استان فارس است. او از شاگردان میر سید شریف جرجانی و از اساتید مقدس اردبیلی است. در منطق، فلسفه و ریاضیات صاحب نظر بوده و برخی آرا و افکار او هنوز در کتب فلسفه مطرح است (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۰۴). ملاصدرا در کتاب *شریف‌السفار*، قریب چهل بار از او با عناوین بلند یاد نموده و نظراتش را مورد نقد و بررسی قرار داده است. علامه دوانی ابتدا در عقاید، اشعری مذهب و در فقه، شافعی مذهب بوده؛ ولی نهایتاً به مذهب شیعه اثنی عشری گروید. مبحث امامت رساله *نورالهدایه* او محکم‌ترین سند بر استبصار و تشیع اوست. در فهرست تألیفات او حدود شصت و شش رساله در تفسیر، حکمت، کلام، ادبیات، اصول، حدیث و... وجود دارد که اکثر آنها موجود است (دوانی، ۱۳۰۴: ۲۲-۲۸).

کتاب نامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۵ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، میرزا احمد (۱۳۸۳ش)، بیست رساله، با تحقیق و مقدمه رضا استادی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۴ش)، نامه رهبران (آموزش کتاب تکوین)، تهران: فجر.
- ابن سینا (شیخ‌الرئیس)، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، طبیعیات شفاء، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۱ش)، المباحثات، قم: انتشارات بیدار.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۸۱ش)، تمهید القواعد، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۳ش)، اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم، قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵ش)، مجموع مصنفات، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۴ش)، الرسائل المختاره، گردآوری و تصحیح سید احمد تویسرکانی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
- زنجانی، میرزا ابوطالب (۱۳۷۵ش)، کیمیای سعادت (ترجمه طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه رازی)، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۸۲ش)، تهافت الفلاسفه، تهران: شمس تبریزی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ش)، خدمات متقابل اسلام و ایران (مجموعه آثار/۱۴)، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱ش)، مصنفات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.