کلام شیعی در عرفان بایزید ثانی

حبیب‌الله عباسی*
استاد دانشگاه تربیت معلم تهران
مرضیه سهرابی**

چکیده

این مقاله به بررسی اجمالی مؤلّفه‌های کلام شیعی در عرفان علی بن عنایت‌الله بسطامی بایزیدی، ملقّب به بایزید ثانی در متن کتاب *روضة‌العارفین* می‌پردازد. نویسنده یکی از عرفا و محدّثان شیعهٔ قرن ۱۰ و ۱۱ هجری است که رسالهٔ *روضة‌العارفین* را در تبیین مسائل توحیدی، اعتقادی، عرفانی و آداب سیر و سلوک تحریر کرده است. هدف این نوشتار تلاش برای پاسخ‌گویی به این سؤالات است: ۱. مؤلّف در مقام صوفی وحدت وجودی و محدّث شیعی، چگونه مسائل اصول اعتقادی شیعهٔ امامی را با عنایت به نحلهٔ فکری فلسفی عرفانی خویش مطرح می‌کند؟ ۲. آیا اصولاً آوردن برهان‌ها و استدلال‌های کلامی از جانب یک صوفی، با در نظر گرفتن این شبهه که صوفیان از مباحثات عقلانی به شیوهٔ متکلمان گریزان‌اند، با حکمت ذوقی صوفیانه تناسبی دارد؟ با در نظر گرفتن مهم‌ترین مشخّصه‌های کلام شیعی مطرح‌شده در رسالهٔ *روضة‌العارفین* و مقایسهٔ آن با مسائل کلامی بحث‌شده نزد مهم‌ترین متکلّمان شیعی پیش از او، به این نتیجه می‌رسیم که مؤلّف، متکلّم شیعهٔ عارف‌مسلکی است که عرفان را بستری مناسب برای طرح مباحث کلامی شیعه دانسته است و چنان‌که عرفان او کلامی است، کلام او نیز عرفانی است.

کلیدواژه‌ها: کلام شیعی، بایزید ثانی، روضة‌العارفین، عرفان.

---

* abbasi@ tmu.ac.ir
** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات و فارسی baharian_66@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۶

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۶۷، بهار ۱۳۸۹

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

مقدمه

مناقشه و بحث در باب اصالت یا عدم اصالت تفکّر شیعه به عنوان مکتبی فکری و مذهبی کلامی از یک‌سو و وجود یا عدم ارتباط میان تشیع و تصوّف از دیگر سو، بحثی درازدامن است که ما نه قصد ورود بدان را داریم و نه در مجال تنگ این سخن می‌گنجد. تنها نکته‌ای که ذکر آن لازم است این‌که نویسندهٔ این نوشتار، پیرو نظریه‌ای است که نه تنها تشیع را مکتبی اصیل می‌شناسد ـ که حتی نه بلافاصله پس از وفات پیامبر اسلام (ص)، که در طول حیات آن بزرگوار شکل گرفته است[1] ـ بلکه معتقد است: «تشیع و تصوّف از این حیث که هر دو با ساحت معنوی وحی اسلامی ارتباط دارند دارای اصل و منشأ مشترکی هستند و در تاریخ اوّلیهٔ خود از منبع واحدی الهام گرفته‌اند» (نصر، ۱۳۷۹: ٤۳) و زیربنای تصوّف را نیز تشیع می‌داند و عرفان و تشیع را باطن و حقیقت دین اسلام می‌شناسد و آنچه را در عرفان عرفای اهل تسنن ظهور کرده، همان اصول و مبانی تشیع به شمار می‌آورد[2]. بایزید ثانی هم در اشاره به این مضمون، هنگام بحث دربارهٔ جبر و اختیار[3] از «عرفای اهل تحقیق»[4] ذکری به میان می‌آورد و می‌گوید: «اهل تحقیق از متصوّفه، متابعت ایشان [اهل بیت پیغمبر(ص)] نموده‌اند و اکثر ایشان، چون سلطان‌العارفین بایزید بسطامی و برهان‌السّالکین معروف کرخی و غیر ایشان، آداب و علوم خود از ایشان فراگرفته‌اند بلکه در سلک خدام ایشان انتظام داشته‌اند[5]؛ به قول سید حیدر آملی، اینان «شاگردان و مریدان و صاحبان اسرار ائمهٔ معصومین‌اند» (آملی، ۱۳٦۸: ٦۱٤-٦۱۵)[6].

هدف ما در این مقاله بررسی چگونگی طرح مسائل کلامی در میان مباحث عمیق عرفانی و همچنین چگونگی جمع و تلفیق میان عرفان و کلام، عقل و شهود و ذوق و استدلال از جانب نویسندهٔ محدّث شیعهٔ صوفی‌مسلک در رسالهٔ *روضة‌العارفین* است؛ پاسخ سؤالی که در نزاع هموارهٔ میان خرد و برهان با ذوق و مکاشفه وجود داشته است، کفهٔ ترازو را به نفع کدام‌یک سنگین می‌کند؟ کلام و استدلال عقلانی فدای اندیشه و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

ذوق عرفانی شده یا عرفان و تجربهٔ شهودی به نفع عقلانیت کنار گذاشته شده است؟ نیز چنان‌که می‌دانیم بایزید ثانی در عهدی (دورهٔ صفویه) زندگی می‌کند که امکان اظهار صریح مسائل کلامی شیعی در آن فراهم آمده است و به فاصله‌ای اندک از او، متکلمانی دیگر چون عبدالرزاق لاهیجی در *گوهر مراد* و فیض کاشانی در *اصول‌المعارف* مسائل کلامی شیعی را از نظرگاه عرفانی دیده‌اند. جهت بررسی اندیشه‌های کلامی بایزید ثانی در متن *روضة‌العارفین* ابتدا ضرورت دارد مؤلّف را به اجمال معرفی کنیم.

۲. بایزید ثانی و روضة‌العارفین

ابومحمد علی بن عنایت‌الله بایزید بسطامی ثانی (زنده در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م) عارف، محدّث و فقیه شیعی، سلسلهٔ نسبش بنا به تصریح خود او در کتاب *روضة‌العارفین*، به بایزید بسطامی متصل است. تاریخ ولادت او دانسته نیست، اما با توجه به آگاهی اندکی که از احوال او در دست است و نیز تاریخ وفات استادانش، می‌بایست در اواسط سدهٔ ۱۰ قمری زاده شده باشد. بایزید ثانی مدتی در مشهد از محضر بزرگان فقه و حدیث آن دیار از جمله شهاب‌الدین عبدالله بن محمود شوشتری، معروف به شهید ثالث و نیز شیخ عزّالدین حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهایی، بهره جست و از آنان اجازهٔ روایت گرفت. تاریخ وفات بایزید نیز روشن نیست؛ همین قدر معلوم است که او تألیف *رسالهٔ قضا و قدر* را در جمادی‌الآخر ۱۰۱۱ به پایان برده است. از آثار او می‌توان به *نجاتیه* دربارهٔ غیبت، *الإنصاف فی معرفة الأسلاف* در موضوع امامت و *تعیین فرقة ناجیه*، *اوقات الصلاة* که رساله‌ای است فقهی دربارهٔ اوقات نمازهای پنج‌گانه، *التحفة المرضیة للحضرة الرضویة* در فقه، *تفسیر آیهٔ تبلیغ الولایة* به عربی، *جوابات المسائل الکلامیة* به عربی، *روضة‌العارفین*، *قضا و قدر* و *معارج‌التحقیق* در فقه استدلالی اشاره کرد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

روضة‌العارفین رساله‌ای است در تصوّف و آداب سیر و سلوک به نثر که در سال ۹۹٤ قمری نگاشته شده است. مؤلّف در نُه باب به موضوعاتی چون ذات واجب و صفات او، تعین اول، تجلّی اول، غیب مطلق، عوالم خمس کلیه و حضرات خمسهٔ الهیه، عالم غیب، عالم شهادت، حضرت جامعهٔ انسانی، توحید حق سبحانه، اصول اعتقادی اسلام، معارف و اصطلاحات صوفیه، مقامات و احوال، اعمال ظاهری و اخلاق و آداب و مستحسنات صوفیه چون الباس خرقه، اساس خانقاه و فواید و اقسام و رسوم آن، سماع و فواید و آداب آن و... پرداخته است. مؤلف در باب اول کتاب به شیوهٔ عرفای وحدت وجودی در باب مسائل توحیدی و ظهور و تجلیات حق ـ تعالی ـ بحث می‌کند و در سایر ابواب و فصول کلّی به کتاب‌های عرفانی تألیف‌شدهٔ پیش از خود به‌ویژه *مصباح‌الهدایه* نظر دارد و نیز در مواردی چند به *عوارف‌المعارف* استناد کرده و از شهاب‌الدین عمر سهروردی (ف. بین ٦٢٠ تا ٦٣٢ هـ.ق) ذکری به میان می‌آورد. او همچنین از آثار صوفیانهٔ جامی تأثیر پذیرفته است و در *روضة‌العارفین* اشعار بسیاری از او نقل می‌کند، خصوصاً در باب اول رساله که تبیین فلسفهٔ وحدت وجود است. از این اثر دو نسخه در کتابخانهٔ سپهسالار و یک نسخه درکتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است.

۳. کلام اسلامی

علم کلام یکی از قدیمی‌ترین علوم اسلامی است که با توسّل به استدلال‌های عقلی و نقلی دربارهٔ اصول اعتقادی اسلام بحث می‌کند و به اثبات عقاید دینی و پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان می‌پردازد. صاحب *گوهر مراد*، پس از تقسیم کلام به کلام قدما و متأخران، وجه اوّل را چنین تعریف می‌کند:

> و اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه، و فایده‌اش حصول معرفت و کمال قوهٔ نظری باشد نه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

محافظت وضعی... و قدمای اهل اسلام را حاجت به این صناعت از دو جهت بوده: یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرّض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع، و این حاجت شامل عامّهٔ اهل اسلام است؛ و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فِرَق اهل اسلام به‌خصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرّض سایر فِرَق اسلام و این نسبت به هر فرقه لامحاله مختلف شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ٤۲).

دعوت *قرآن* برای فراخواندن مردمان به دین الهی با حکمت و موعظه و استدلال، علاوه بر آن‌که در زمان حیات پیامبر اکرم (ص)، مسلمانان را به مباحثاتی پیرامون مسائل اعتقادی اسلام سوق داد، دربارهٔ شیعه[۷] نیز وضعیت مشابهی را رقم زد، به گونه‌ای که از همان قرن اول اسلامی، علی بن ابی طالب (ع) و مؤمنان به ولایت آن حضرت مناظره و بحث و استدلال با مخالفان را آغاز کردند و پس از آن کلام شیعه توانست تا قرن‌ها استادان بزرگی به جامعهٔ اسلامی معرّفی کند. از متکلّمان بزرگ شیعه می‌توان به بزرگانی چون شیخ مفید (ف ٤۱۳ هـ.ق) و شاگردان او: سید رضی (ف ٤۰٦ هـ.ق)، سید مرتضی (ف ٤۳٦ هـ.ق)، ابویعلی جعفری (ف ٤۳٦ هـ.ق)، احمد بن علی بن عباس نجاشی (ف ٤٥۰ هـ.ق) و شیخ‌الطّایفه، محمّد بن حسن طوسی (ف ٤٦۰ هـ.ق)، علاّمه حلّی (ف ۷۲٦ هـ.ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (ف ٦۷۲ هـ.ق)، ملاّ عبدالرّزاق فیاض لاهیجی (ف ۱۰۷۲ هـ.ق) و ملاّ محسن فیض کاشانی (ف ۱۰۹۰) اشاره کرد. برای پرهیز از اطالهٔ کلام به بررسی دوره‌های مختلف کلامی و علمای بزرگ این رشته نمی‌پردازیم و علاقه‌مندان را به کتاب‌های مختلفی که در این باره تألیف شده ارجاع می‌دهیم.

مسائل متعددی در کلام اسلامی وجود دارد که البته بعضی مهم‌تر است و زیربنای مسائل اعتقادی دیگر قرار گرفته است. این مباحث همواره مورد اختلاف و ردّ و قبول طرفین واقع شده‌اند و اصطلاحاً جدلی‌الطّرفین هستند؛ مسائلی چون امامت، جبر و اختیار و تفویض، قضا و قدر، عدل و عصمت پیامبران. در میان موارد مورد منازعهٔ متکلمان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

فِرَق مختلف اسلامی که در *روضة‌العارفین* بدان‌ها پرداخته شده، برخی مفصّل‌ترند و با شرح و بسط بیشتری همراه‌اند. در بعضی دیگر از موضوعات، مؤلّف ضرورت بحث گسترده‌تر را تشخیص نداده یا موضوع را مطرح کرده و در رساله‌ای دیگر اختصاصاً و مفصّلاً دربارهٔ آن بحث کرده است. ما نیز شیوهٔ مؤلّف را در اختصار یا تطویل کلام پی می‌گیریم و هرجا مطالب رساله در باب موضوعی فربه‌تر است، آن را بیشتر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

٤. مؤلفه‌های کلام شیعی در روضة‌العارفین

مهم‌ترین مباحث کلام شیعی در *روضة‌العارفین* عبارت‌اند از:

توحید، جسمانیت و رؤیت خدا، عدل، نبوّت، عصمت پیامبران، امامت، قضا و قدر، افعال بندگان (جبر و اختیار)، کلام خدا و معاد که این‌جا به تفصیل در موردشان بحث خواهیم کرد.

٤. ۱. توحید

اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند، پایه و اساس تمام ادیان الهی است. با وجود آن‌که مسلمانان از هر صنف و گروه فکری، به وحدانیت حق قائل هستند، در معارف اسلامی هر کدام از گروه‌های فلاسفه، متکلمان و عرفا، تعاریف و اصطلاحات دیگرگونی دارند. مبحث توحید در کتاب *روضة‌العارفین* در سطحی بسیار گسترده طرح شده و مؤلّف طی فصول مختلفی دربارهٔ آن بحث کرده و نظر تمامی گروه‌های فکری را آورده و نقد کرده است. از آن‌جا که او عارف وحدت وجودی است، بخش مهمّی از مباحث توحیدی و ده فصل از باب اوّل کتاب را به تبیین این نظریه و امور مترتّب بدان، مثل تعین اول[۸]، تجلّی اوّل[۹]، غیب مطلق[۱۰]، وجود مطلق[۱۱]، عوالم و حضرات خمس[۱۲] و بحث یگانگی ذات و صفات حق[۱۳] اختصاص داده است. چنان‌که می‌دانیم، مبحث وحدت وجود یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفهٔ عرفانی محیی‌الدین بن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

عربی است، لذا حتی اگر بخواهیم تنها همین یک مبحث را از کتاب *روضة‌العارفین* تحلیل کنیم، این گفتار گنجایش آن را ندارد؛ که خود موضوع چندین مقالهٔ تخصصی است و ما این‌جا به گزارشی کوتاه اکتفا می‌کنیم.

بایزید ثانی پس از بررسی و نقد نظرات گوناگون در مسئلهٔ توحید خداوند، طبق شیوهٔ خود، اندیشهٔ متصوفه به‌ویژه صوفیان وحدت وجودی را در این باره آورده و به تفصیل شرح داده است. مؤلّف طبق نظر صوفیه، ذات الهی را عبارت از وجود و وجود را عین ذات او می‌داند[۱۴]، بر خلاف نظر متکلّمان که میان ذات واجب و وجود قائل به مغایرت هستند و وجود را عارض و زاید بر ذات می‌دانند[۱۵]. او این نظر را با مذهب حکما و جمهور علمای محقّقان مطابق می‌داند، امّا می‌گوید صوفیه در اعتقاد به وحدت وجود از دیگران متمایزند و وجودی جز حضرت وجود ـ جلّ شأنه ـ که عبارت از حقیقت واجب است نمی‌شناسند و جمیع مخلوقات را تعینات و شئون ذاتی حق تعالی می‌بینند. در مذهب اهل تصوف، بجز وجود مطلق که عین حقیقت حق است، وجودی محقّق نیست و همهٔ اشیا ظهورشان به حق است. هیچ چیز از حقیقت وجود ـ جلّت عظمته ـ خالی نیست؛ که اگر از حقیقت وجود خالی بود، موجود نمی‌شد. حقیقت الهی وجود مطلق است؛ کلّی نیست و جزئی نیست و نه تنها از عروض معنی خصوص و عموم و تکثر و تعدد، بلکه از همهٔ قیود حتی قید اطلاق نیز مبرّاست[۱۶].

بر این اساس خدایی که صوفیه بدان معتقدند، خدایی است یگانه، دارای صفات کمال و جلال و منزّه از شبیه و نظیر و ضدّ و ندّ و مبرّا از صفات حادثات مثل مشاکلت و مماثلت و اتصال و انفصال و مقارنت و حلول و خروج و دخول و تغییر و زوال و تبدّل و عروض و تحوّل[۱۷]. او وحدتی ذاتی دارد که مقابل با کثرت نیست، بلکه این وحدت، اصل وحدت اسمائیه است که در مقابل کثرت است و عکس و ظلّ وحدت ذاتی است[۱۸]. بایزید ثانی می‌گوید:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

مستند صوفیان در این اعتقاد کشف و عیان است نه دلیل و برهان؛ طوری ورای طور عقل و حالتی ذوقی و وجدانی است، نه عقلی و برهانی و عقل از ادراک آن عاجز است. البته مقصود صوفیان از عرفان این معنی به طریق مکاشفه، آن نیست که کنه حقیقت حضرت وجود منکشف شده، به احاطهٔ شهودی بندگان درمی‌آید؛ زیرا که حقیقت ذات اقدس و چگونگی تجلّی او در مظاهر، بر کسی جز او آشکار نیست[۱۹].

٤. ۲. جسمانیت خدا

جسمانیت و رؤیت از صفات سلبیهٔ خداوند هستند؛ اگر او جسم باشد، نیازمند مکان خواهد بود و به تبع آن حادث محسوب می‌شود و خداوند، متعال و منزّه از این صفات است. در میان فِرَق اسلامی اعتقادی به جسم‌داشتن خداوند بدون قائل‌شدن به نوعی از تأویل دیده نمی‌شود. «معتزله و امامیه بر خلاف مجسِّمه و مشبِّهه، خداوند را فراتر از جسمانیت می‌دانند و او را به زمان و مکان محدود نمی‌کنند و صفات او را دور از محسوسات می‌شمرند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ٦/١١٤ و همان، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۸)، امّا «اشاعره و برخی دیگر از اهل سنّت و حدیث معتقدند خدا بر عرش خود است؛ همان‌گونه که گوید: «الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوی»؛ [طه/٥] و او را صاحب دو دست می‌دانند: «بَل یداهُ مَبسوطَتان» [مائده/٦٤] و می‌گویند: ما سخنی در این باب جز آنچه خدا و پیامبر گفته‌اند بر زبان نیاوریم. بنابراین او را صورت، دست‌ها و پاهاست اما چگونگی آن را ندانیم» (اشعری، ۱۳٦۲: ۱۱۳-۱۱٤ و ۱٥٥).

مؤلّف *روضة‌العارفین* در فصل دهم از باب اول کتاب با عنوان «تحقیق اسما و صفات و بیان کمال ذاتی و کمال اسمائی» در مورد برخی از صفات الهی، مانند استوا و نزول و ید و قدم و تعجب و فرح و امثالهم، آن‌ها را محمول بر استعارات و مَجازاتی می‌داند که هر کس به حسب تصرف خود، در آن تحقیقی کرده است[۲۰]. بایزید در این بخش از کتاب، نظری را رد یا قبول نمی‌کند و فقط به طرح دیدگاهی[۲۱] در این مسئله بسنده می‌نماید که طبق آن، اگرچه آنچه مستلزم جسمانیت است به یقین نپذیرفتنی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

است، انسان‌ها نباید دربارهٔ چگونگی آن از نزد خود چیزی بگویند؛ چه خلق مأمورند به ایمان‌آوردن به وجود آن‌ها، نه به دانستن کیفیت آن صفات، و جالب توجه آن‌که جملهٔ مشهور انس بن مالک را که در جواب سؤالی از معنی استوا گفته است: «الإستواءُ معلومٌ و الکیفیةُ غیرُ معقولٍ و الإیمانُ بهِ واجبٌ و السُّؤالُ عَنهُ بِدعَةٌ»، برای خاتمه‌دادن به این بحث نقل می‌کند. مؤلّف در استدلال برای قدیم یا حادث‌بودن کلام خدا نیز چنین شیوه‌ای در پیش می‌گیرد؛ چنان‌که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

ولی نظر مهمی که بایزید ثانی بیان می‌کند آن‌جاست که در بحث از مقامات و کمالات انسان کامل اظهار می‌دارد که طبق حدیث صحیح نبوی (ص): «انَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ عَلی صورَتِه» یا به روایتی دیگر «عَلی صورةِ الرَّحمن»: خداوند انسان کامل را به صورت الهیّه مخصوص گردانیده است. حال سؤالی مطرح می‌شود: چگونه می‌توان گفت خداوند دارای صورت است؟ مؤلّف دو جواب برای این سؤال دارد: اهل ظاهر آن را حمل بر مَجاز می‌کنند با این استدلال که حقیقت صورت، متعلّق به محسوسات است و در این حدیث، منظور از صورت، هیئت و صفت است؛ بنا به مشابهتی که هیئت و صفت روحانی به صورت محسوس دارند؛ یعنی این‌که الله ـ تعالی ـ آدم را بر اساس صفات خود خلق کرد و او را حی و قادر و عالِم و سمیع و بصیر و مرید و متکلّم آفرید. ولی نظر اهل الله ـ که در همهٔ موارد، مقصود و نظرگاه بایزید ثانی نیز همان است ـ در این خصوص دیگر است؛ بدین معنی که عالَم با تمام اجزای روحانی و جسمانی خود، صورت تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل، صورت اجمالی آن است؛ بنابراین در نظر اهل الله که وجود را تنها برای حق اثبات می‌کنند، اضافهٔ صورت به خداوند، حقیقت و به ماسوای او مَجاز است[۲۲].

٤. ۳. رؤیت خدا[۲۳]

بایزید ثانی قول علما در مسئله رؤیت را دو گونه می‌داند: برخی آن را نفی و برخی دیگر اثبات کرده‌اند، برخی دیگر مانند متصوفه، مسئله رؤیت را می‌پذیرند امّا به طریقی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

که خواهد آمد. او معتقد است اختلاف ظاهری آیات و احادیث در این مسئله، موجب نزاع و اختلاف میان علما و ارباب نظر و اصحاب کشف نیست؛ چراکه در واقع همگی به نوعی رؤیت، چه در دنیا و چه در آخرت معتقدند[۲٤]. آنچه بایزید از کتب محقّقان اهل تصوف استنباط و نقل می‌کند، همان مفهومی است که شیعهٔ امامیه در کیفیت رؤیت حق ـ تعالی ـ بدان معتقدند؛ یعنی «منظور از امکان رؤیت، نزد محقّقین اهل تصوف، ادراک بصر به طریق احاطهٔ نور بصر و خروج شعاع بصری مقرون به جهت و وضع و کیفیت نیست؛ چرا که جمیعاً متفق‌اند بر تنزیه ذات اقدس از لوازم این حالت[۲۵]».

همهٔ محقّقان متصوفه، در این موضوع که هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به کنه و ذات حق ـ سبحانه تعالی ـ احاطهٔ علمی پیدا کند متفق‌القول‌اند؛ بنابراین به طریق اولی به ممکن‌نبودنِ رؤیت که مستلزم احاطه است، ملتزم خواهند بود. در نتیجه مقصودشان از رؤیت این است که بعضی از مقرّبان درگاه الهی در دنیا و عموم مؤمنان در آخرت، دربارهٔ حضرت مقدّسه، علمی کامل خواهند یافت که از شدت ظهور و انکشاف در جایگاه رؤیت اشیا در عالم شهادت است و به مقتضای حدیث «رَأی قَلبی رَبّی»، از آن به رؤیت قلبی تعبیر می‌کنند. بایزید، حدیث امام علی (ع): «لَو کُشِفَ الغِطاءُ مَا ازدَدتُ یقیناً» را در همین معنا تفسیر می‌کند و می‌گوید که حصول این معنی [رؤیت قلبی] برای مقربان درگاه الهی در همین دنیا واقع می‌شود؛ مراتب قرب در ازدیاد کشف متفاوت است، لیکن چون حالت مقربان به درجه‌ای که فوق آن برای بشری متصور نباشد برسد، نهایت انکشاف در آن مرتبه حاصل می‌شود[۲٦].

در نتیجه، بایزید چون دیگر اهل تصوّف به جانب اثبات رؤیت میل دارد و به عقیده او متصوّفه چون در سلوک راه حقیقت به کشف و شهود رسیده‌اند، به ظهور رؤیت قلبی نزدیک‌تر از دیگران‌اند و از اصحاب رؤیت محسوب می‌شوند. ایشان رؤیت را در آیات و اخباری مثل «لن ترانی» [اعراف/۱٤۳] و «و لا تُدرِکُهُ الأبصارُ» به معنی رؤیت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

حسی و ظاهری می‌گیرند و اثبات رؤیت را در آیاتی چون «وجوهٌ یومئذٍ ناضِرَةٌ إلی ربِّها ناظِرَةٌ» [قیامه/۲۲و۲۳] و حدیث «انَّکُم سَتَرونَ ربَّکُم یومَ القیامةِ کَما تَرَونَ القمرَ لیلةَ البدرِ لاتضامونَ فی رُؤیته» در معنی دوم رؤیت می‌پذیرند. بایزید در حدیث اخیر، نظر اخروی را تشبیه می‌کند به رؤیت بصری دنیا؛ به این اعتبار که هر دو نوع دیدن، کامل، تام و در نهایتِ آشکاری و ظهور است، نه آن‌که حضرت الهی به ماه یا دیدنی دارای کیفیت و وضع و جهت و اتصال شعاع تشبیه شود. بنابراین اختلافی بین شواهد نقلی و اقوال علما در رؤیت باقی نمی‌ماند و هر کدام از یک جهت مقرون به حقیقت‌اند[۲۷].

٤. ٤. عدل[۲۸]

یکی از مهم‌ترین مسائل و مباحث کلامی عدل الهی است که هم فلاسفه و هم متکلّمان به آن پرداخته‌اند و به طور مشروح آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. در میان صفات ثبوتی خداوند، عدالت از اهمیت و ویژگی خاصی برخوردار است و آثار و نتایج فکری و عملی آن بسیار وسیع و گسترده است و هیچ‌یک از صفات خداوند به اندازهٔ عدل محلّ بحث و گفت‌وگو و مناقشه نبوده است. به همین علت است که عدل به عنوان یکی از اصول پنج‌گانهٔ عقاید شیعهٔ امامیه معرفی شده است و معتزله هم به جهت تأکید فراوانی که بر عدالت خداوند دارند، به عدلیه معروف شده‌اند[۲۹].

در *روضة‌العارفین*، عدالت خداوند این‌گونه اثبات می‌شود که به حکم شواهد عقلی، خداوند حکیم علی‌الاطلاق است و از جمیع کائنات مستغنی است؛ احتیاج بر او روا نیست و علم ازلی او به حسن و قبح امور متعلّق است و او از افعال ضدّ عدل و قسط، چون گمراه‌کردن بندگان و ظلم به آن‌ها و خلف وعده و امثال آن‌ها منزّه است و به وفور عدل و انصاف و هدایت به راه مستقیم و به انجام رساندن وعده و نظایر این‌ها، منعوت و موصوف است. نبودنِ این کمالات در او و اتّصافش به نقایص مذکور، یا از جهت اضطرار است یا از جهالت یا سفاهت و عقل حکم می‌کند به تنزیه پروردگار از هر نقص و عیب و صادرنشدنِ فعل قبیح از او که خود نشانِ عیب و نقص فاعل آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

است. همچنین آیهٔ مبارکهٔ «شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إلهَ إلاّ هو و الملائکةُ وأُولو العِلمِ قائماً بِالقِسط»، [آل عمران/۱۸] و آیات دیگر به عدالت خداوند تصریح دارند[۳۰].

با توجه به حکمت بالغهٔ الهی، اجرای بسیاری از امور بر پروردگار واجب است، مثل عمل به وعده‌هایی که داده است، تعیین تکلیف برای بندگان، ترک تکلیف مالایطاق، الطاف در تکالیف چون انزال کتاب‌ها و ارسال رسولان و نصب امامان و اظهار معجزات بر طبق دعوی ایشان.[۳۱] وقوع این امور حتمی است و ترک آن با در نظر گرفتن این‌که فعل خداوند غایت دارد ممتنع است[۳۲]؛ چرا که باوجود آن‌که خداوند بر فعل قبیح نیز قادر است و انجام هر یک از افعال نیک و بد ـ حسن و قبیح ـ در قدرت او هست و هر دو در توان او مساوی‌اند، خداوند ارادهٔ قبیح نمی‌کند؛ زیرا امور نیکو راجح و امور زشت و قبیح مرجوح است و اگر خداوند جانب مرجوح را ظاهر گرداند، از نظر عقلی ناپسند و مذموم و مُنافی حکمت حق خواهد بود[۳۳]. نویسندهٔ *روضة‌العارفین* برای تأیید کلام خود، به آیهٔ «لو شاءَ اللهُ لَهَدَیکُم أجمَعینَ» [نحل/۹] استناد می‌کند و می‌گوید: اگر مشیت پروردگار بر این قرار گیرد که به اجبار و الزام، خلق را وادار به ایمان و طاعت کند و از معصیت و کفر منع نماید، البته این امر صورت می‌پذیرد، امّا هدایت خلق به اجبار و اضطرار، منافی حکمت او است؛ به این دلیل که حکمت الهی مقتضی آن است که پس از اعلام اوامر الهی بدون اجبار و اضطرار، فرمان‌های الهی اطاعت شوند تا بتوان طبق اعمال خلق، آن‌ها را مستحق پاداش یا عذاب دانست. به همین دلیل خداوند در آیهٔ مذکور می فرماید هدایت به اجبار و اضطرار، لازم‌التّحقق است ولی در واقع ممتنع‌الوقوع است، به این سبب که این مشیت به مقتضای حکمت نیست و در غیر این صورت، مذمت خداوند ـ تعالی الله عن ذلک ـ لازم می‌آید. پس هر جا که در *قرآن*، نفی هدایت نموده، مقصود او این نوع هدایت (به اجبار) است و هر جا اثبات هدایت فرموده، مقصود ارشادی است که در آن، بدون اضطرار و الزام، طریق مستقیم نمایانده می‌شود[۳۴].

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

نظر به اهمیت زیادی که عقل در اثبات عدل الهی و درک حسن و قبح امور از دیدگاه معتزله و امامیه دارد، بایزید ثانی مبحث عدل (باب۱، فصل۱۳) را با ستایش عقل آغاز می‌کند و آن را نفیس‌ترین جوهر در عالم روح توصیف می‌کند که حق تعالی در آن، به وجه اتمّ و اکمل تجلی کرده است و احکام عقل را، آن‌گاه که از کدورت گمراهی پاک باشد، مقبول و متّبع می‌داند. از دید او تحقیق و سلوک بدون کمک و راهنمایی عقل ناممکن است؛ حتی منتهیان صوفیه، با آن‌که در نهایت حال مجاهده، از طریق کشف هدایت شده‌اند، در بدایت حال به عقل نیازمندند و بدون آن هلاک و گمراه خواهند شد. بدون حکم عقل در قضایا و احکام، جمیع قواعد ملل و اساس شریعت باطل است؛ چه بدون شناساندن عقل، تأسیس شریعت از محالات است[۳۵]. به اعتقاد بایزید یکی از اصول واجبه این است که ما تصدیق کنیم عقل در حسن و قبح[۳۶] اشیا تصرف می‌کند. عقل در شناخت حسن و قبح بعضی از افعال و امور مستقل از شرع است؛ چرا که اگر چنین نباشد، لازمهٔ آن بطلان احکام کل شریعت است؛ بنابراین عقل مستقلاً بعضی از احکام را اثبات می‌کند و در بعضی دیگر به یاری شرع به قبح و حسن امور حکم می‌دهد[۳۷].

بایزید ثانی در پایان این مبحث به آیات محکم و متشابه اشاره می‌کند و مجدداً حجّیت عقل را در تشخیص حقّ صریح در موارد اختلافی بین کتاب و سنت بیان می‌کند و عقل را بر نقل مقدم می‌شمرد. طبق گفتهٔ او، چون به اتفاق اهل شریعت در الفاظ و دلالت نقلی ممکن است انواع مَجازات و استعارات وجود داشته باشند، باید براهین عقلی را بر شواهد نقلی مقدم داشت و در هنگام تعارض این دو، از اقتضای عقل بیرون نیامد و به جای دست یازیدن به متشابهات، به محکمات متوسّل شد[۳۸].

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

٤. ٥. نبوّت

بایزید ثانی، در باب بعثت و نبوّت و امور مربوط به آن به اختصار بعضی از ضروریات و کلیات را بیان می‌کند و در ضرورت ارسال پیامبران که فلاسفه و متکلّمان در آن اختلاف نظر دارند[۳۹] سخنی به میان نمی‌آورد. او مطلب را با آیهٔ «آمَنَ الرَّسولُ بِما اُنزِلَ الیه مِن ربّهِ و المؤمنونَ کُلٌّ آمَنَ باللهِ وملائکَتِه وکُتُبِه ورُسُلِه» [بقرهٔ/۲۸۵] شروع می‌کند و بدون هیچ‌گونه توسّلی به شیوهٔ متکلّمان و بدون ایراد دلایل عقلانی، پس از ایمان به وحدانیت حق و تنزیه ذات و تقدیس صفات، ایمان به وجود ملائکه و کتاب‌های نازل‌شده و انبیا و رسولان را واجب و لازم می‌شمارد. بایزید به تفضیل انبیا بر ملائکه قائل است و نیز معتقد است که میان ملائکه تفاضل وجود دارد و برخی از ایشان از برخی دیگر فاضل‌ترند و هر صنفی از ایشان مشغول امری است و هر یکی را مقامی معلوم است[٤٠]. سپس حقایق عرفانی مربوط به نبوّت را ذکر می‌کند که از آن میان می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

اگرچه نزد متصوفه، انبیا و رسولان به حسب غلبهٔ احکام کثرت، متعدد و مغایر یکدیگرند، به حسب حقیقت و غلبهٔ احکام وحدت متحدند؛ کما قال سبحانه: «لا نُفَرِّقُ بَینَ أحَدٍ مِن رُسُلِه» [بقره/۲۸۵].

پیامبر اسلام (ص) قطب عالم و مرکز دایرهٔ وجود است. نور وجود او (ص) است که در مظاهر انبیای سابق متجلّی شده، به اعتبار کثرت ظاهری متعدد نموده است، ولی حقیقت و نور محمّدی (ص) با همهٔ پیامبران در همهٔ زمان‌ها بوده است؛ کما أشار إلَیهِ: «کنتُ نبیاً وآدمُ بین الماءِ و الطّینِ».

پیش از انقطاع نبوّت قائم به مرتبهٔ قطبیت، یعنی دورهٔ نبوّت پیامبر اسلام، گاه نبی ظاهر بوده، چون ابراهیم (ع) و گاه ولی خفی، چون حضرت خضر (ع) در زمان موسی (ع). امّا بعد از انقطاع نبوت و اتمام دایرهٔ رسالت، مرتبهٔ قطبیت به اولیا منتقل شده است؛ پس همیشه به موجب قوله تعالی: «وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ» [رعد/۷] در عالم کون، اولیاءالله

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

یکی پس از دیگری قائم به مرتبهٔ قطبیت شوند تا حافظ نظام عالم باشند. چون دایرهٔ ولایت به قطب اخیر که صاحب این زمان است انتقال یابد، عالم مختل و خراب می‌شود و بعد از آن قیامت کبری برپا گردد.

سرّ تأخّر حقیقت محمدیّه (ع) از نظر ظاهری آن است که ظهور این حقیقت با جمیع کمالات لایق آن در ابتدا ممکن نبود، پس این حقیقت به صور کثیره متلبّس گشت و به حسب هر زمان کمالاتی که لایق بود جمع فرمود، چون مستحفظ جمیع کمالات شد، به تعین مخصوص متلبّس گشت و به صورت مخصوص تجلّی فرمود.

تفضیل پیامبر اسلام بر دیگر پیامبران محقّق است، بنا به نصّ حدیث: «أنا سَیدُ وُلدِ آدَمَ و لا فَخرَ[41]».

٤. ٦. عصمت پیامبران

و اما در مورد یکی از مهم‌ترین مقولات مرتبط با نبوت یعنی عصمت که محل نزاع متکلمان شیعه و سنّی و معتزلی[42] است، بایزید قول متکلمان امامیه را صحیح‌ترین اقوال می‌داند و آن تنزیه انبیاست از جمیع معاصی، خواه صغیره و خواه کبیره؛ بعد از بعثت و قبل از آن، و در خصوص اخلاق و صفات نیز پیامبران را از جملهٔ صفات ذمیمه و اخلاق رذیله مبرّا می‌شمارد و البته به علل و قواعدی که هر کدام از طرفین دعوا برای اثبات قول خود می‌آورند، همچون قاعده لطف‌انگاری یا ملکه‌انگاری عصمت، هیچ اشاره یا استنادی نمی‌کند[43].

٤. ٧. امامت

امامت را نخستین موضوعی دانسته‌اند که امت اسلامی پس از رحلت پیامبر اکرم دربارهٔ آن اختلاف کرده‌اند و همچنین گفته‌اند «این مسئله اعظم مسائل خلافیه است، بلکه جمیع اختلافات دینیه، متفرّع است بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتادوسه‌گونه منشعب‌اند از اختلاف در امامت» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ٤٤٥)[44]. یادآوری می‌کنیم که بایزید ثانی، کتاب مستقلّی دارد به نام *الإنصاف فی معرفة الأسلاف* در باب امامت و تعیین

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

فرقهٔ ناجیه که در آن شیعهٔ امامیه را تنها فرقهٔ ناجی از میان هفتادوسه فرقه دانسته است. او در کتاب *روضة‌العارفین* قصد ندارد سخن را به درازا بکشاند و بنای او بر آوردن دلایل مفصّل و مشروح کلامی و برهانی نیست، بنابراین ما نیز تنها موارد استنباطی از این متن را لحاظ می‌کنیم و بررسی آثار دیگر او را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

مسئلهٔ امامت و خلافت از موضوعاتی است که بایزید ثانی همانند مبحث عدل، برای اثبات صحّت و حقّانیت عقاید شیعهٔ امامیه، متوسّل به دلایل و براهین متعدد می‌شود. می‌توان گفت تمامی استدلال‌های عقلی و نقلی علمای شیعه به گونه‌ای موجز و مفید و در بیشتر موارد اشاره‌وار، امّا دقیق در این کتاب باز نموده شده است. حبّ آل نبی(ص) و اعتقاد عمیق به ولایت ایشان، بایزید عارف را به شیوه‌ای سرسختانه ـ که از مشرب سهل‌گرایانهٔ او در بعضی دیگر از مباحث کلامی دور می‌نماید ـ می‌کشاند، تا به آن‌جا که علاوه بر برائت از بعضی اشخاص و رأی به فسق و فجورشان ـ که البته این مورد تنها اختصاص به شیعیان ندارد ـ به طور ضمنی و کنایی، مورد لعن بودن برخی دیگر از آنان را نیز با استناد به آیهٔ *قرآن* و احادیث ثبت شده در صحاح اهل سنت مسجّل می‌دارد. او همچنین بر اساس مستندات خود و نیز طبق حدیث مشهور: «سَتَفتَرِقُ أُمَّتی ثَلاثاً و سبعینَ فِرقَةً کُلُّها فِی النّار إلاّ واحدةٌ»، حقّانیت مذهب امامیهٔ اثناعشریه و بطلان باقی ملل را لازم می‌شمارد و تصریح می‌کند که آیهٔ تطهیر: «إنّما یریدُ اللهُ لِیذهِبَ عَنکُمُ الرِّجسَ أهلَ البَیتِ و یطَهِّرَکُم تَطهیراً» [احزاب/۳۳] به مقتضای احادیث بسیار در شأن اهل بیت نازل شده است.

آنچه در گسترهٔ کتاب *روضة‌العارفین* موج می‌زند، محبّت و اعتقاد عمیق نویسنده است به امامت و خلافت علی بن ابی طالب (ع) و فرزندان آن حضرت و لزوم تبعیت از ایشان برای رسیدن به سعادت و رستگاری. کتاب با حمد و توحید الهی و صلوات و تحیات بر پیامبران و فرستادگان حق تعالی، خصوصاً پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص) آغاز می‌شود و بلافاصله با عباراتی بلند و مملوّ از مدح و ستایش علی ـ علیه‌السلام ـ و عترت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

پاک او، همراه با اشاراتی به آیات و احادیث در شأن آن حضرت دنبال می‌شود؛ چنان‌چه می‌توان گفت بیشتر مطالبی که بایزید ثانی در فصل هفدهم از باب اول کتاب، «ایمان به امامت ائمهٔ زمان و اقطاب دوران و عدد ایشان و کیفیت اعتقاد به اصحاب رسول‌الله، صلوات‌الرّحمن [علیه] و بیان مذهب حق از جمله ادیان» آورده است و از موارد استنادی شیعیان در اثبات مذهب خویش نیز می‌باشد، در آن مقدمه به ایجاز آورده شده است: اعتقاد به ولایت و خلافت امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ با اشاره به آیهٔ «إنَّما وَلیکُم اللهُ و رَسولُهُ وَ الَّذینَ آمَنوا الَّذینَ یقیمونَ الصَّلاةَ و یؤتونَ الزَّکاةَ وَ هُم راکِعونَ» [المائده/٦٠] [٤٥].

اشاره به حدیث «أنا مَدینة العلم و علی بابها[٤٦]».

اشاره به کلام آن حضرت در خطبهٔ ۱۸۹ نهج البلاغه: «أیها النّاس سَلونی قَبلَ أن تَفقدونی، فَلَأنا بطُرُق السّماء أعلَمُ منّی بطُرُق الأرض[٤٧]».

اشاره به حدیث منزلت: «أنتَ منّی بمَنزِلَة هارونَ من موسی إلاّ أنَّهُ لا نَبی بَعدی[٤٨]».

استناد به حدیث ثقلین: «إنّی تارکٌ فیکم الثَّقَلَینِ خَلیفَتَینِ إن أخَذتُم بهما لَن تَضلّوا بَعدی کتابَالله حَبلٌ مَمدودٌ ما بینَ السَّماء و الأرضِ و عترَتی أهلَ بَیتی و إنَّهُما لَن یفتَرِقا حَتّی یرِدا عَلَی الحَوضَ». بایزید چون سایر شیعیان این حدیث را از احادیث مرویهٔ متواتره شمرده است که اکثر علمای اهل سنت در کتاب‌های سیره و تاریخ و روایت خود، آن را از قریب سی‌نفر از صحابهٔ پیغمبر نقل کرده‌اند.

استناد به حدیث سفینهٔ نوح: «مَثَلُ أهلِ بَیتی کَمَثلِ سَفینةِ نوحٍ مَن رَکِبَها نَجا و مَن تَخَلّف عَنها غَرِق». این حدیث از جمله احادیث متواتر است و از شهرت عظیمی در میان محدثان برخوردار است[٤٩].

اشاره به عصمت ائمه از فرزندان امام علی علیه‌السلام[٥٠].

مشروط دانستن فلاح و نجات و هدایت به اطاعت از ائمهٔ هدی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

پس از مقدمهٔ کتاب که از همان آغاز تفکر شیعی مؤلّف آن را نشان می‌دهد، در «فصل امامت» هم به اصول و شروط مهمی در باب موضوع امامت تصریح می‌شود[۵۱]:

وجود امامت بعد از نبوّت از واجبات عقلیه است[۵۲].

تعیین امام از راه نصب و جعل است.

نبی اکرم دربارهٔ امامت پس از خویش وصیت فرموده‌اند.

تعیین امام در مذهب حق، به تأیید، عنایت و فرمان پروردگار است.

در امامت، عصمت شرط است.

تعداد ائمه ۱۲ امام است از حضرت علی بن ابی طالب تا حضرت مهدی ـ علیهم السلام ـ و این جمائت ائمه و مقتدای دین‌اند.

امام باید یاری‌کننده و عزیزکنندهٔ اسلام باشد.

افضل بودن امام بر سایر مردم بنا به دلایلی که ذکر خواهد شد مبرّز است.

حقّانیت امامان با استناد به احادیث متواتر و آیات *قرآن* اثبات می‌شود[۵۳].

بایزید تعداد ائمه را در میان علمای حدیث و اهل تحقیق مشخص و معین می‌داند، ولی به گفتهٔ او این عدد نزد شیعهٔ اثناعشریه وضوح تمام دارد. همچنین عدد ائمه نزد علمای اهل سنّت نیز محقّق است؛ چرا که در صحاح ایشان به طرق متعدد وارد شده که پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله ـ فرموده: «لایزالُ الإسلامُ عَزیزاً إلَی اثنَی عَشَرَ خَلیفَةً کُلُّهُم مِن قُرَیشٍ»؛ و قطعاً مقصود از دوازده خلیفه، خلفایی نیستند که به ظاهر خلافت کرده‌اند، بنا به دو وجه: اوّلاً، همهٔ مسلمانان معتقدند که معاویه و یزید که در شمار خلفای ظاهرند، از اهل جور بودند و محال است که خداوند و رسول او به خلافت آن‌ها راضی باشند و آنان را به امامت نصب کنند؛ چه به شهادت آیهٔ «لاینال عهدی الظالمین» [بقره/۲٤] نمی‌توان پذیرفت که فاسق، خلیفهٔ امت باشد در حالی‌که نه می‌تواند در نماز مقتدا باشد و نه شهادت او نزد مسلمانان پذیرفته است. ثانیاً، یکی از شروط امامت این بود که امام باید عزیزکنندهٔ اسلام باشد و با این حساب، یعنی اگر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

خلافت ظاهری را مبنا قرار دهیم، معاویه و یزید باید یاری‌کنندهٔ اسلام و عزیزکنندهٔ آن باشند، در حالی‌که در حقّ فرزندان پیامبر مرتکب چنان ظلم و جنایت بزرگی شدند[۵۴].

قضیهٔ فدک[۵۵]، از وقایعی است که نویسنده با استناد به آن و به شیوه‌ای تماماً کلامی و با توجه به استدلالات نقلی، اذعان می‌دارد که همهٔ اصحاب رسول‌الله، رستگار و مهدی و واجب‌الاتّباع نیستند، بلکه برائت از بعضی لازم است؛ چه محبّت خدا و رسول تمام نیست مگر با دشمن‌داشتن دشمنان ایشان: «در لزوم برائت از بعضی صحابه، به حسب معنی، همه متّفق‌اند هر چند به حسب ظاهر ابا و انکار نمایند». برای اثبات این کلام، حدیثی از پیغمبر که در صحاح اخبار اهل سنّت وارد شده مستند قرار می‌گیرد: «یرِدُ عَلَی یومَ القیامةِ رَهطٌ من أصحابی فَیحلّونَ عَنِ الحَوضِ فَأقُولُ یا رَبِّ أصحابی أصحابی فَیقالُ إنَّکَ لاعلمَ لَکَ بِما أحدَثُوا إنَّهُمُ ارتَدّوا عَلی أدبارِهِم القَهقَری »؛[۵۶] ارتباط غصب فدک با این حدیث هم با شرحی که مؤلّف از این واقعه به دست می‌دهد آشکار می‌گردد: آن‌جا که فاطمه (س) از ابوبکر و عمر اعتراف به صحت حدیث «فاطمةُ بِضعَةٌ منّی مَن آذاها فَقَد آذانی» را مطالبه می‌کند و پس از اعتراف آن‌ها دختر رسول‌الله خدای را گواه می‌گیرد بر آن‌که ایشان او را آزرده‌اند. آن‌گاه بایزید با ذکر آیه‌ای که در آن ایذاکنندهٔ پیامبر مورد لعن خداست: «إنَّ الَّذینَ یؤذونَ اللهَ و رسولَهُ لَعَنَهُم اللهُ فِی الدُّنیا وَالآخرة» [احزاب/۵۷] و برائت از او واجب، نتیجه می‌گیرد که هرکه اهل بیت را بیازارد، حتی اگر از صحابه باشد، پیامبر را آزرده است. بنابراین چنان‌که از شیوهٔ استدلالی بایزید استنباط می‌شود، برخی صحابه مصداق بازگشت به قهقرا در حدیث فوق هستند و آزاردهندگان اهل بیت در ماجرای فدک از آنان‌اند. دیگر این‌که خلفای ظاهر نه تنها شایستگی خلافت، امامت و رهبری مسلمانان را ندارند، بلکه برائت از ایشان و دشمن داشتنشان با توجه به نصّ حدیث و *قرآن* اثبات می‌گردد و در مورد بعضی از صحابه کافردانستن و لعن ایشان به حکم عقل لازم می‌شود: «بی‌شبهه کسی که در لعن معاویة بن ابی سفیان و کفر او توقف نماید، با آن‌که از صحابه بوده، او را از

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

اسلام بهره‌ای نبوده باشد. پس محقّق شد که صحبت با رسول‌الله با وجود التزام به اوامر و نواهی او موجب نجات است و سبب محبّت، لامُطْلَقاً[۵۷]».

کمال ارادت و محبّت بایزید ثانی به اهل بیت پیامبر اکرم، هرگاه که می‌خواهد حدیثی از ایشان نقل کند، یا به حکایت و روایتی دربارهٔ آن‌ها اشاره نماید، با بیان مدحی و لبریز از ستایش او همراه می‌شود؛ مثلاً در جایی می‌گوید: «چنان‌چه مشهور است از آن شهسوار معرکهٔ مجاهدت؛ اعنی شاه ولایت منقبت، حضرت امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب ـ صلوات الله علیه ـ که چون به نماز ایستادی چنان مستغرق در مناجات ربوبیت گشتی که...» و «حضرت امیرالمؤمنین، ولی‌الله فی‌الارضین، قطب الموحدین، علی بن ابی طالب...».

از آن‌جایی که رنگ نگاه عرفانی بایزید بر بحث‌های کلامی او سایه انداخته است، او ائمهٔ هدی را همراه و همگام با انبیا، اوّلین طایفه از سه طایفهٔ اهل وصول می‌شمارد که «حق سبحانه ایشان را بعد از وصول به کمال، منصب تکمیل ناقصان، رجوع فرموده‌اند» و آنان را کاملان مکمّل نامیده که «فضل عنایت ازلی، ایشان را بعد از استغراق در عین جمع و بحر توحید از شکم ماهی فنا به ساحل تفرقه و میدان بقا، خلاصی و نجات ارزانی فرموده تا خلق را به نجات و درجات دلالت کنند[۵۸]».

این گفتار را با نقل عبارتی از خطبةالبیان امام علی ـ علیه‌السلام ـ که در متن *روضةالعارفین* آمده است به پایان می‌بریم: «أنا نقطةُ باءِ بسمِ اللهِ أنا جَنبُ اللهِ الَّذی فَرَّطتُم فیه وأنا القلم و أنا اللَّوحُ المَحفوظُ و أنا العَرشُ و أنا الکُرسی و أنا السَّمواتُ السَّبعُ و الأَرَضونَ[۵۹]».

٤. ۸. قضا و قدر

نخستین مبحث فلسفی در اسلام که ارتباط آن با مسئلهٔ جبر و اختیار ناگسستنی است، بحث اعتقاد به قضا و قدر است. پیشینهٔ این موضوع را در اسلام می‌توان تا زمان پیامبر اکرم (ص) جست‌وجو کرد. در چندین آیه از *قرآن* آمده است که خداوند برای

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

بندگانش اموری را مقدّر کرده است که قطعاً تحقّق خواهند یافت. طبق گفتهٔ صاحب *روضة‌العارفین* عبارتی مشهور در میان مردم جاری است و آن این‌که وقوع حوادث بنا بر قضا و قدر الهی است. بر این اساس، عده‌ای کوته‌نظر گمراه گمان می‌برند که هرچه در عالم به وقوع می‌پیوندد بر اساس حکم الهی است و تقدیر او در ازل بر آن قرار گرفته که آن واقعه به همان صورت مخصوص، در عالم واقع شود. به همین جهت این امور ضرورتاً اتفاق می‌افتند و مخلوقات نمی‌توانند بر وقوع یا عدم آن تأثیری داشته باشند. اما بایزید، بطلان اعتقاد مذکور را از نظر عقلی ظاهر و آشکار می‌بیند[۶۰]. او در مسئلهٔ قضا و قدر، از نظرگاه عارفی وحدت وجودی بحث می‌کند و به شرح و تبیین این نظریه از دید «محقّقان متصوّفه» اهتمام می‌ورزد. در باب موضوع مذکور در فلسفهٔ وحدت وجود ـ چنان‌که خواهیم دید ـ اعیان ثابته و وجود علمی‌شان نقش اصلی را ایفا می‌کنند. مؤلّف در این بخش از رساله به طرح سه دیدگاه می‌پردازد:

اوّل، دیدگاه عموم متکلّمان است که معتقدند مراد از قضا و قدر، اعلام و تبیین است در لوح محفوظ و تقریر و تمهید آن به نوعی که در علم ازلی صورت گرفته، بدین‌گونه که حوادثی که برای مخلوقات مقدّر شده و واقع خواهد شد، بر همان روشی که بسته به اراده و خواست آن‌ها (مخلوقات) است، به همان نوع در علم خداوند وجود دارد و خداوند عالم بر آن است. در این دیدگاه علت تغییر و تبدیل‌ناپذیری قضا و قدر بدین جهت است که «آنچه واجب‌التّحقق است معلوم گشته و به معلوم علی وجه‌المطابقه اعلام شده، نه آن‌که چون علم بر این نهج رفته است، واجب‌التّحقق می‌گردد؛ چرا که علم تابع علوم است نه معلوم تابع علم»[۶۱]. در این‌جا مؤلّف به حدیثی از پیامبر(ص) استناد می‌کند. از او پرسیدند: «أرَأَیتَ رُقی نَستَرقیها و دواءً نَتداوی به، هل یرُدُّ من قَدَر الله»؟ فقال: «إنَّه من قَدَر الله[۶۲]».

دوّم، دیدگاه بعضی از اهل تصوّف که گفته‌اند: سرّ قضا و قدر با بحث و مناظره آشکار نمی‌شود، بلکه «حقیقت حال با صفای خاطر و جلای آیینهٔ دل از زنگار طبیعت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

و هوا و اعراض از ماسوا و اقبال کلّی بر خدای ـ تعالی ـ ظاهر می‌گردد. به همین جهت است که در خبر آمده: «إذا بَلَغَ الکلامُ إلی القَدَرِ فَأمسکوا»؛ چراکه فهم عوام به دلیل عدم صفای خاطر و اعراض از ماسوا و... از درک سرّ آن قاصر است و حقیقت آن بر علمای راسخ با توفیق الهی و از طریق مکاشفه آشکار و روشن شده است». بایزید در اثبات این‌که عوام سرّ قضا و قدر را درک نمی‌توانند کرد روایتی را نقل می‌کند که در آن شخصی از حضرت علی (ع) خواست تا حقیقت قدر را برایش بازگو کند. حضرت سه بار ابا کردند، با این عبارات: «بحرٌ عمیقٌ لاتَلجهُ»، «بَیتُ مُظلِمٌ فلا تَدخُلهُ»، «سرّ الله فَلا تَبحَث عَنه» تا آن‌که مرتبه چهارم فرمودند: «لمّا أبیتَ، فَإنَّهُ أمرٌ بَینَ أمرَین لاجبرَ و لا تفویضَ».[٦٣] چنان‌که خواهیم دید مسئلهٔ قضا و قدر و جبر و تفویض به گونه‌ای مرتبط با یکدیگر مطرح می‌شوند و می‌توان نظرات فِرَق مختلف اسلامی دربارهٔ قضا و قدر را به موضوع جبر و اختیار نیز تعمیم داد.

سوّم، نظر گروهی از محقّقان صوفیه؛ به اعتقاد ایشان قضا عبارت است از «حکم کلّی الهی بر اعیان موجودات به احوال جاریه و احکام طاریه بر ایشان، من الأزل إلی الأبد، و قدر عبارت است از تفصیل این حکم کلّی به آن‌که تخصیص کرده شود ایجاد اعیان به اوقات و ازمان که استعدادات ایشان اقتضای وقوع کند در آن و تعلیق کرده آید هر حالی از احوال ایشان به زمانی معین و سببی مخصوص[٦٤]». بر اساس دیدگاه اخیر سرّ قدر آن است که ممکن نیست هیچ عینی از اعیان ثابته در وجود ظاهر شود، ذاتاً و صفتاً و فعلاً، مگر به قدر خصوصیت قابلیت اصلی و استعداد ذاتی خویش، و سرّ سرّ قدر آن است که اعیان ثابته، امور خارج از ذات حق نیستند که در ازل معلوم حق شده باشند و در علم او آن‌گونه که علم او هست متعین گشته، بلکه نِسَب و شئون ذاتیهٔ حق‌اند؛ پس ممکن نیست که از حقایق خود متغیر گردند؛ زیرا که ذاتیات حق ـ سبحانه و تعالی ـ از قبول و جعل و تغییر و تبدیل و نقصان و مزید، منزّه‌اند[٦٥].

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

٤. ۹. افعال بندگان (جبر یا اختیار)

یکی از پیچیده‌ترین مسائلی که همواره فکر بشر را به خود مشغول داشته، جبر و اختیار است. از نخستین سال‌های ظهور اسلام پرسش‌های مهمی درباب این موضوع در میان مسلمانان مطرح شد؛ اختیار انسان در افعال خود یا عدم اختیار او، مسئلهٔ تکلیف و به دنبال آن پاداش و کیفر و نیز حدّ و حدود و چگونگی ارادهٔ حق ـ تعالی ـ دربارهٔ افعال و حرکات بندگان، منجر به طرح نظریات مختلف کلامی شد[٦٦].

بایزید در مسئلهٔ جبر و اختیار چهار دیدگاه را طرح کرده است. او در این بررسی، شیوهٔ برهانی متکلّمی شیعه را در پیش گرفته است و جز در یک مقطع، رنگ و بویی از بایزید عارف به چشم نمی‌خورد؛ البته در این مورد نیز صوفیه را قائل به اعتقاد به «امرٌ بین‌الامرین» می‌داند. او ابتدا مسئلهٔ خلق افعال را جایگاه شبهات عقلی و متشابهات نقلی معرفی کرده، نظر معتقدان به جبر را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: گروهی به حجاب بعضی از شبهات عقلی و نیز نظر به بعضی از ظواهر مشتبهات، مثل «واللهُ خَلَقَکم و ما تَعمَلونَ» [صافات/۹٦] و «و مایشاؤنَ الاّ أن یشاءَ اللهُ» [تکویر/۲۹]، فریفتهٔ تلبیس ابلیس و گمراه شده‌اند و همهٔ افعال بندگان را اعم از خیر و شر مستند به ذات مقدس باری ـ تعالی ـ می‌سازند. ایشان می‌گویند: جمیع شرور از جمله کفر و معاصی که در عالم واقع می‌شود، بنابرآن است که حق ـ تعالی ـ وقوع آن‌ها را خواسته و اگر چیزی از خیرات چون ایمان و طاعت واقع نشده، برای این است که حق تعالی وقوع آن‌ها را نخواسته است؛ چراکه اگر خداوند ایمان اهل کفر را خواسته باشد و حال آن‌که ضدّ آن به فعل آمده، مغلوبیت حق و غالب‌شدن خلق لازم می‌گردد[٦٧].

بایزید جواب شبههٔ خلق اعمال و افعال از جانب خداوند را، اعتقاد به عدل او و ظالم نبودنش و نسبت ندادن سفاهت به پروردگار حکیم بیان می‌کند. در حالی‌که اعتقاد به جبر، لزوم ابطال مدح و ذمّ و صواب و عقاب و ـ معاذالله ـ نسبت سفاهت به حق را در پی دارد، چرا که در این صورت او به غیر مستحق پاداش می‌دهد و بنده را به چیزی که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

در انجامش مجبور بوده مؤاخذه می‌کند و امر به چیزی و نخواستن آن و نهی از چیزی و خواستن آن از سفاهت است و تمام این موارد، هم با براهین عقلی ردّ می‌گردد و هم آیات محکم در *قرآن کریم*، مثل «جزاءً بما کانوا یعملون» [سجدهٔ/۱۷]، مؤید این معنی است و آیات متشابه را نیز باید بر معانی محکم حمل کرد[۶۸].

دلیل غیر معقول بودن مغلوب‌بودن حق آن است که مغلوبیت وقتی پیش می‌آید که خلق بتوانند در مقابل مشیت جازمهٔ الهی بایستند و در برابر آن مقاومت کنند، امّا حقیقت آن است که خداوند بندگانش را به ایمان و طاعت امر فرموده و از کفر و معصیت نهی کرده، و خواسته که مؤمن و مطیع باشند نه کافر و اهل عصیان و اختیار و انتخاب را به عهدهٔ بندگان نهاده و قصد او نفع رساندن به آن‌ها بوده، نه تکمیل خود؛ پس اگر بندگان با سوء اختیار خود از نفع رساندن به خودشان باز بمانند هیچ نقص و مغلوبیتی در ذات مقدّس ایجاد نمی‌شود. آری اگر ارادهٔ جازم حق به حکم «یفعلُ اللهُ ما یشاءُ» [ابراهیم/۲۷] و «یحکُمُ ما یرید» [مائده/٦] به وجود امری یا عدم آن، بنا بر اقتضای مصلحت متعلّق شود و ارادهٔ بنده با آن معارض باشد، در این هنگام آن‌چه ارادهٔ الهی است به فعل خواهد آمد[۶۹].

بایزید با عبارت «لَعَنَهُم الله» به استقبال مفوّضه می‌رود و می‌گوید اعتقاد ایشان آن است که امور بالکل بدیشان مفوّض شده است، امّا با استناد به مفاد نقلی زیر:

- حدیث مروی از امام صادق (ع): «لاجبرٌ و لا تفویضٌ و لکن أمرٌ بینَ أمرین» (کلینی، باب جبر و اختیار، حدیث۱۳).
- حدیث مروی از امام صادق (ع): «الناسُ فی القَدَرِ عَلی ثلاثَةِ أوجَهٍ رَجُلٌ یزعَمُ انَّ الله اَجبَرَ خلقَهُ علَی المعاصی فهذا قد ظَلَمَ اللهُ فی حکمه فهوَ کافرٌ و رَجُلٌ یزعَمُ أنَّ الأمرَ مُفَوَّضٌ إلیهم فهذا قد وَهَّنَ حُکمَه فهُوَ کافرٌ و رجلٌ یزعَمُ أنَّ اللهَ کَلَّف العبادَ مایطیقونَهُ و لم یکَلِّفهم ما لایطیقونَه، فَإذا أحسنَ حَمِدَ اللهَ و إذا أساءَ استَغفَرَ اللهَ فهوَ مسلمٌ بالِغ».

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

• حدیث مروی از امام حسن(ع): «إنَّ اللهَ لایطاعُ بالإکراه و لایعصَی بالغلبةِ و لایهملُ العبادَ من مَملکَته».

• و موافقت آیهٔ کریمهٔ «لولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضُهم ببعضٍ لَفَسَدتِ الأرضُ و لکنَّ الله ذوفضلٍ علَی العالَمینَ» [بقره/۲۵۱] با احادیث فوق، جبر و تفویض، هر دو منتفی می‌گردند[۷۰].

بنابراین از دید بایزید ثانی، نفی مجبور بودن بندگان و نفی تفویض مطلق یعنی پذیرش «أمر بین‌الأمرین»، از مهم‌ترین امور اعتقادی مؤمنان و نیز اعتقاد اهل بیت پیغمبر(ص) است که به نصّ کتاب و سنّت، تبعیت از ایشان ضروری است.

یکی دیگر از معتقدات دربارهٔ جبر که مؤلّف ابتدا آن را مطرح و سپس با ادلّهٔ عقلی و نقلی نفی می‌کند، اعتقاد به اجبار در عین اختیار[۷۱] است. بایزید هشدار می‌دهد که مبادا به آنچه در کتاب‌های بعضی از علمای اهل سنت که در وادی تصوّف مطالبی نوشته‌اند گمراه و فریفته شوی. اعتقاد این «بعضی از علما» این است که افعال بندگان آفریدهٔ خداست ولی نه آن‌که آدمی مطلقاً مجبور باشد بدون هیچ اختیاری، بلکه افعال او به اختیار اوست ولیکن اختیار او به اختیار او نیست. معنی این گفته آن است که فاعل مختار کسی است که افعال او تابع علم، اراده و قدرت باشد و هرچه انسان بداند و اراده‌اش به آن تعلّق بگیرد و قدرت انجامش را پیدا کند، به ناچار آن چیز ایجاد می‌شود، پس مختار در آن اختیار مجبور است؛ زیرا که وجود علم، قدرت و اراده در بنده و توفیق اجتماع این سه در یک لحظه، نه فعل بنده است و نه اختیار اوست. بنابراین بنده هم مختار است و هم مجبور. مستند این افراد در گفتارشان حدیث اول از امام صادق (ع) و حدیث امام حسن (ع) می‌باشد. بایزید در ردّ این نظریه می‌آورد: این دو حدیث هیچ مطابقتی با اعتقاد مطرح شده که منجر به جبر محض می‌شود ندارند؛ درست است که اجتماع علم و اراده و قدرت را که سبب وقوع فعل‌اند، خداوند ایجاد می‌کند، ولی در این صورت به انجام رساندن اراده بدون هیچ شبهه‌ای به بنده مفوّض

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

شده و اگر چنین نباشد ظلم و استقباح تکلیف از جانب حق تعالی لازم می‌شود که بنا بر دلایل برشمرده در آغاز سخن این امر ناممکن است[۷۲].

٤. ۱۰. کلام خدا[۷۳]

بایزید ابتدا خاطر نشان می‌کند که: «تکلّم» از جمله کمالات اسمائیهٔ الاهیه است[۷٤]، آن‌گاه دربارهٔ حادث یا قدیم بودن کلام خدا به شیوهٔ عرفای وحدت وجودی بحث می‌کند، نه مانند هیچ یک از گروه متکلّمان و در خصوص این مسئله، دو عقیده را مورد بررسی و تدقیق قرار می‌دهد:

حادث بودن کلام خدا؛ حقیقتِ کلام، حروف و اوصاف مسموعه است و این معنی در مرتبهٔ شهود عینی توسط ممکنات به ظهور می‌رسد. از سوی دیگر کلام به حسب حکمت بر تحقّق مخاطب و مستمع موقوف است و بدین طریق قائم به جسمی از اجسام است، پس در حقیقت به اعتبار شهود عینی متصف به حدوث، حادث است.

قدیم بودن کلام خدا؛ از دیدگاه شهود عینی و اندراج در حضرت واحدیت، در آن حین که کلام صورت عینی داشت مثل سایر مراتب شئون، موصوف به قدم است و به حسب ذات، مغایر ذات نیست. با درنظرگرفتن این اعتبار، کلام متعالی از آن است که از قبیل اصوات و حروف باشد و به این اعتبار کلام حق، معنی قدیم است.

پس از این شرح، بایزید ثانی مثل زمانی‌که در موضوع مناقشه‌برانگیز برخی صفات الهی که محمول معنی جسمانیت هستند، به ایمان آوردن بدان‌ها و ترک چون و چرا دعوت می‌کند، در این‌باره نیز نظر مشابهی دارد و از قول متصوفه و همانند صاحب *مصباح‌الهدایه* می‌گوید:

> و متصوّفه را در تحقیق و تدقیق مثل این‌ها غلو نباشد، بلکه گویند از اصول واجبه، ایمان آوردن است به *قرآن* و متابعت اوامر و نواهی آن کردن و ملتزم حلال و حرام آن بودن، و شروع در زواید از فضول است و مثال این معنی چنان است که پادشاهی در مملکت خود مثالی مشتمل بر اوامر و نواهی امضا کند و رعایا را به امتثال آن‌ها مطالبت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

نماید و با ایشان خطاب بلیغ کند و ایشان در کیفیت خط و صفات ممکنهٔ آن و کیفیت صدور آن، خصومت آغاز نهند و به امتثال احکام نپردازند[۷۵].

٤. ۱۱. معاد

معاد از جمله مسائلی است که بایزید عقل را در آن وارد نمی‌داند، بلکه تنها ایمان داشتن و اعتقاد به آن را واجب می‌بیند[۷٦] و عالم غیب و ملکوت را خلاف عالم شهادت می‌داند که هیچ تناسبی با هم ندارند. او عقیدهٔ جمهور صوفیه[۷۷] را مطرح می‌کند که به شهادت آیات و اخبار، یعنی حجت‌های نقلی، به اموری چند معتقدند، از جملهٔ آن‌ها جاودانگی روح، ثواب و عقاب، عذاب قبر، سؤال نکیر و منکر، ضغطهٔ قبر، معاد جسمانی و روحانی با هم، جمع مخلوقات ـ پس از اعادهٔ ارواح به اجساد ـ در صحرای قیامت، شفاعت و... است. او بارها تأکید می‌کند در امور اخروی منقول از آیات و روایات، تصرّف به عقل ناقص جایز نیست. ایمان، قوّت ذائقهٔ باطنی است و ایمان و اعتقاد به معاد مهم‌ترین مسئله‌ای است که با آن ذوق اشارات انبیا را می‌توان دریافت.

نتیجه‌گیری

آن‌چه در تحقیق و بررسی موارد کلامی بحث‌شده در رسالهٔ *روضة‌العارفین* به دست آمد، شامل نکاتی چند است:

عقل و مناسبات آن، در همهٔ لحظات حیات انسان و در تمامی ساحت‌های وجودی او جایگاهی والا و نقشی انکارناپذیر و اساسی دارد؛ درک نیکی و بدی امور همراه با شرع یا مستقل از آن، اثبات عدالت خداوند، شناساندن شریعت او، هدایت سالکان طریق، حجّیت میان کتاب و سنت و جایگاه تجلّی تمام و کمال حق بودن، تا آن‌که به قلمروی ورای طور عقل پا می‌گذاریم؛ توحید ذات یکتا و صفات بی‌چند و چونش و هر آنچه مربوط به عالم غیب و جهان آخرت است. از نظر بایزید ثانی این‌جا دیگر سخن از برهان‌ها و شواهد عقلی و استدلال‌های کلامی بیهوده است و عقل ناقص راه به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

جایی نمی‌برد، باید ایمان و اعتقاد و یقین داشت، ترک چون و چرا کرد و از راه کشف و عیان به حقیقت هدایت شد.

بایزید ثانی عارفی است که کلامش هم رنگ و بوی عرفان دارد. در اندیشهٔ او، عرفان آمیخته با کلام شیعی است. او وحدتی میان قرائت دینی و فقهی شیعی و گرایش‌های تصوفی حاصل کرده است؛ آن‌چنان‌که در شیوهٔ تفکّر او، نه استدلال و عقلانیت کنار نهاده می‌شود و نه ذوق و شهود عرفانی. در نگاه عرفانی او به کلام، توازن و تعادل مطرح شده بین ظاهر و باطن، در مکتب شیعهٔ اثناعشری به خوبی مشهود است. بایزید ثانی همچون اسلاف خویش در اثبات این معنا سعی دارد که تشیع و تصوّف، کلام و عرفان، شریعت و حقیقت، همه ساحت‌های مختلف یک حقیقت واحدند که در مراتب گوناگون وجودی بشر، بسته به مقامی که او در آن است، نامی دیگرگون می‌یابند.

پی‌نوشت

۱. شیعه، درست از آغاز مباحث عقلانی و فقهی با علی (ع) و پس از او با فرزندانش بودند. جنبه‌های عقلانی و معرفتی شخصیت امام علی (ع) تأثیر بزرگی بر شکل‌گیری اندیشهٔ عقلانی و فلسفی شیعیان و گشودگی آن‌ها در مباحث عقلانی داشت (مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۱۷–۲۱۸).

۲. برای اطلاعات بیشتر، رک: آملی، حیدر بن علی (۱۳٦۸) *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. با تصحیح هانری کربن. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی: انجمن ایران‌شناسی فرانسه؛ احمدی میانجی، علی (۱۳۸۵) *شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفسور هانری کربن با علّامه سیدمحمّد طباطبایی*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران؛ آملی، حیدر بن علی (۱۳۸۰) *تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضّم فی تأویل کتاب‌الله العزیز المحکم*. ٤جلد. قم: مؤسسه فرهنگی و نشر نورٌ علی نور؛ کاکایی، قاسم. «نسبت بین اسلام و عرفان»، در: *عرفان، اسلام، ایران، بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، ص۵۰۳؛ گراوند، سعید. «ریشه‌های ماهوی تصوف و تشیع». *همان*. ص۵۱۱؛ نصر، سید حسین. «تشیع و تصوف». ترجمهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

غلام‌حسین اعوانی، *مجلهٔ عرفان ایران*، ش۷، ص۴۳؛ پازوکی، شهرام. «جامع‌الاسرار: جامع تصوّف و تشیع». *همان*. ص۷۸؛ پازوکی، شهرام. «ارتباط تشیع، تصوّف و ایران نزد هانری کربن». *همان*. ش۱۹، ص۴۸.

۳. نویسندهٔ این مقاله متن رسالهٔ *روضة‌العارفین* را تصحیح کرده است، امّا از آن‌جایی‌که شمارهٔ صفحات آن هنوز شکل نهایی به خود نگرفته است، مطالب نقل شده در مقاله را به نسخهٔ اساس *روضة‌العارفین*، که از این پس با نام نسخهٔ «اس» از آن یاد می‌کنیم، ارجاع می‌دهیم. این نسخه یکی از دو نسخهٔ کتابخانهٔ سپهسالار به شمارهٔ ۱۳۳٤ است که عبدالوهاب فرزند خواجه شاه منصور نیشابوری آن را در تاریخ ۱۰۷۰ هجری در بلدهٔ اشرف مازندران استنساخ کرده و در سال ۱۰۷۵ هجری نقایص آن را مرتفع نموده است. بنابراین در نوشتار حاضر در ارجاع مطالب کتاب *روضة‌العارفین*، حروف «اس» به نسخهٔ اساس ما و شمارهٔ پس از آن به شمارهٔ صفحهٔ نسخهٔ مزبور اشاره می‌کند.

٤. *«اهل تحقیق از متصوفه»* آن‌چنان‌که از فحوای عبارات او بر می‌آید، هم ناظر به صوفیان وحدت وجودی است و هم صوفیان حقیقی که اندیشه‌های آنان نزدیک به عقاید امامیه است.

۵. «اس»: ۵۱

٦. عبارت سید حیدر آملی این است: «و منها أن لا یتوهم من الصوفیه، اذا سمع بذکرهم قبل الاطلاع علی اصولهم و قواعدهم، الصوفیة الذین هم فی هذا الزمان، لأنهم لیسوا فی الحقیقة بصوفیة، کعلماء هذا الزمان ایضاً لیسوا بعالمین حقیقة، بل اذا خطر بخاطره او سمع من غیرها او طالع من الکتب احوالهم، یتصوّر منهم اقدمهم و اعلمهم و اعظمهم، مثل سلمان الفارسی و اویس القرنی و اهل الصفة، الذین ورد فیهم «و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیءٍ و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین». وکذلک المقداد و ابوذر و عمار و امثالهم، و بعدهم کمیل بن زیاد النخعی و ابویزید البسطامی و الجنید البغدادی، الذین کانوا تلامذة للائمة المعصومین ـ علیهم السلام ـ وکانوا مریدیهم و مودعی اسرارهم» (آملی، ۱۳٦۸: ٦۱٤-٦۱۵). ترجمهٔ عبارات فوق چنین است: «و دیگر این‌که هنگامی که از صوفیه صحبت می‌کنم، نباید بدون اطلاع از اصول

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

و قواعدشان بپندارید که از صوفیهٔ این زمان سخن می‌گویم، چراکه آنان در حقیقت صوفی نیستند، همان‌گونه که علمای این زمان هم عالمان حقیقی نیستند؛ بلکه اگر این احوال به ذهن شخصی خطور کند یا از کسی بشنود یا در کتابی بخواند، باید قدما و دانایان و بزرگان آن‌ها را همچون سلمان فارسی و اویس قرنی و اهل صفّه به یاد آورد؛ کسانی که در مورد آن‌ها آیهٔ ولا تطرد الذین... (انعام/۵۲) نازل شده و همچنین مقداد و ابوذر و عمّار و بعد از آن‌ها کمیل بن زیاد نخعی و بایزید بسطامی و جنید بغدادی که شاگردان و مریدان و صاحبان اسرار ائمهٔ معصومین بودند».

۷. «احیای فلسفه و علاقه به مطالعات فلسفی و توسّل به آن بیشتر ویژگی حوزه‌های شیعی بوده است تا ویژگی طرفداران سایر حوزه‌های اسلامی تفکر. این امر مایهٔ شگفتی نیست، زیرا امام شیعیان، حضرت علی بن ابی طالب (ع) نخستین کس در عالم اسلام بود که با اصطلاحات فلسفی سخن گفت. آن حضرت موضوعات مربوط به جهان را به شیوهٔ فلسفی و استدلالی مورد بحث قرار داد» (مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۳٦).

۸. «اس»: ۱۴

۹. «اس»: ۱۸

۱۰. «اس»: ۲۰

۱۱. «اس»: ۲۲

۱۲. «اس»: ۲۴

۱۳. «اس»: ۴۴

۱٤. «اس»: ۸

۱۵. طبق نظر متکلّمان، وجود مفهومی مشترک میان موجودات است. این مفهوم تکثّر می‌یابد و به هر چیز مضاف و ملحق می‌گردد و وجودات اشیا عبارت از این حصص است؛ یعنی وجود مضاف به اشیای مختلف. و این حصص با مفهوم مشترک داخل در او (وجود)، نزد اکثر متکلمان فقط در ذهن زائد بر ذوات اشیا است ولی بعضی معتقدند هم در ذهن و هم در خارج، حصص وجودی زائد بر ذات اشیا است: «اس: ۸». برای اطلاع بیشتر دربارهٔ *اشتراک معنوی* وجود و مراتب مختلف آن که *تشکیک وجود* نامیده می‌شود و اختلاف میان این دیدگاه که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

نظریه ملاصدرا و برخی دیگر از فلاسفه است با نظر قاضی سعید قمی. رک ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۳۳۹-۳۴۰.

۱۶. «اس»: ۹

۱۷. «اس»: ۱۱

۱۸. «اس»: ۱۳

۱۹. «اس»: ۹

۲۰. «اس»: ۴۵

۲۱. مؤلّف در جایی دیگر دربارهٔ آیهٔ کریمهٔ «الرّحمانُ عَلی العَرشِ استَوی»، به نقل از دیگران آورده است: «گفته‌اند مراد استوایی است خارج از مقولهٔ کم و کیف و آنچه از لوازم جسمانیات است و مستلزم صفات محدثات («اس»: ۱۱).

۲۲. «اس»: ۳۷

۲۳. در مسئلهٔ **رؤیت** حق تعالی نیز دوباره موضوع جسمانیت او پیش می‌آید؛ چرا که برای دیده‌شدن، باید در جانب و جهتی قرار داشت و این مستلزم جسم‌داشتن است که با دلایل عقلی پذیرفته نیست. امامیه و معتزله بر عدم امکان رؤیت جسمانی خداوند بر اساس این واقعیت استدلال می‌کنند که جواز رؤیت خدا ضرورتاً مستلزم جسم‌بودن او و مکان‌داشتن و قابل تشخیص بودنِ اوست و این مستلزم محدودیت و محدود بودن است. «اشاعره با توسل به معنای ظاهری بعضی از آیات *قرآن کریم* معتقدند که رؤیت خداوند ممکن است، با این استدلال که خداوند موجود است و هر موجودی را می‌توان دید؛ زیرا مصحّح رؤیت، وجود است. اما امامیه اجماع دارند که رؤیت خداوند، چه در این دنیا و چه در جهان آخرت غیر ممکن است» (شعرانی، ۱۳۵۱: ۴۱۴-۴۱۷).

۲۴. «اس»: ۴۶ و ۴۷

۲۵. «اس»: ٤٧

۲۶. «اس»: ٤٧

۲۷. «اس»: ۴۷

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

۲۸. باور به عدل الهی نقشی بسیار مهم و اساسی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی دارد؛ زیرا این مسئله از یک‌سو با مسئلهٔ معاد و از جهت دیگر با مسئلهٔ پاداش و جزا، جبر و تفویض، توحید و امثال آن ارتباط دارد. از سوی دیگر بسیاری از مسائل اعتقادی، مانند حسن تکلیف و وجود آن، لزوم ارسال رسولان، لزوم عصمت انبیا، اظهار معجزات انبیا، نصب امامان، هدفمند بودن فعل خدا، امتناع تکلیف مالایطاق و لزوم لطف مبتنی بر این مسئله است. لذا اعتقاد بر این است که پذیرفتن این اصل یا نفی آن، چهرهٔ تمام معارف دینی و اعتقادی را دگرگون می‌کند.

۲۹. اشاعره بر آن هستند که آفریدگاری جز او نیست. بدی‌های بندگان را هم او آفریده و اعمال بندگان را او آفریده است. بندگان را توانایی آن نیست که مانند خدا چیزی بیافرینند (اشعری، ۱۳٦۲: ۱۵٦–۱۵۸). عقل قدرتی بر اشیا ندارد و نیازی به تمییز بین خیر و شر ندارد. خدا بندگانش را بی‌هدف می‌رنجاند. او هر چه را بخواهد انجام می‌دهد و هر طور که دوست دارد داوری می‌کند. اگر او بخواهد بندگانش را به طور جاویدان در آتش دوزخ نگه می‌دارد. تنها اوست که باید اطاعت شود؛ چنان‌که تنها او متعالی است. اعتراض تأثیری بر افعال او ندارد، او آفریدگار مطلق است (شهرستانی، ملل و نحل، نقل از مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۳۰–۲۲۹).

۳۰. «اس»: ۴۸

۳۱. هر یک از موارد فوق در کتاب‌های کلامی و شروح آن‌ها جداگانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نویسنده (بایزید) طبق روال خود در ایجازگویی، همه را یک‌جا آورده است.

۳۲. بحث غایت‌داشتن فعل خداوند مورد منازعهٔ گروه‌های مختلف فکری و کلامی است. اشاعره ادعا می‌کنند که خدا در افعال خویش هیچ هدف و غرضی ندارد و هدف‌داشتن از انجام فعل را نشانهٔ نقص فاعل آن قلمداد می‌کنند. در مقابل، شیعه و معتزله تمام افعال الهی را دارای هدف و غرض و علّت غایی می‌دانند.

۳۳. «اس»: ۴۸

۳٤. «اس»: ۴۹

۳۵. چنان‌که گفته‌اند: «اگر حسن و قبح عقلی نباشد، شرعی هم ثابت نمی‌شود؛ چون دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیغمبری هم که نبوّت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، از او قبول نمی‌توان کرد، چون شاید دروغ بگوید و نیز پیغمبری او هم ثابت نمی‌شود، چون خلاف

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

حکمت بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی به دروغ دعوی نبوت کند و خدای ـ تعالی ـ معجزات بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری چیزها را که خدا منع نکرده و یا امر نفرموده، برای مردم حرام و واجب گرداند. بالجمله، وقتی قبیح نباشد همهٔ این احتمالات رواست» (شعرانی،۱۳۵۱: ٤٢٣).

۳۶. علمای علم کلام به هنگام بحث از مسئلهٔ عدل الهی، مسئلهٔ حسن و قبح عقلی افعال را نیز مورد بحث قرار می‌دهند و این بدین جهت است که مسئلهٔ حسن و قبح عقلی، نقش عمده‌ای در اثبات عدل الهی دارد و عدل الهی، مبتنی و متفرع بر این مسئله است. در تعریف عدل گفته شد که عدل یعنی افعال خداوند مطلقاً منزه است از قبیح و این مبتنی بر این است که افعال صادر شده از فاعل، ذاتاً متّصف به حسن و قبح شود و عقل مستقلاً بتواند آن‌ها را درک کند و همین مسئله حسن و قبح است (عارفی، ۱۳۸۱: ٥٤/٢).

۳۷. «اس»: ۴۷ و ۴۸

۳۸. «اس»: ۴۹

۳۹. «فیلسوفان مسلمان که ابن‌سینا شیخ آن‌هاست، استدلال کرده‌اند که ضرورت ارسال پیامبران به عنایت الهی بسته است امّا متکلمان به قاعدهٔ لطف متوسّل می‌شوند و می‌گویند ما نمی‌توانیم بدانیم که چه چیز ممکن است برای کردار ما در مقابل پروردگار و وجود کامل متعال او سودمند یا مانع آن باشد. چون چنین است بر اساس رحم و نیک‌خواهی خداوند بر اوست که پیامبری بشیر و نذیر برای هدایت ما بفرستد» (تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ص۲۳۸و۲۳۹).

۴۰. «اس»: ۵۳

۴۱. تمامی مطالب از «اس»: ۵۳ و ۵۴

٤٢. برای اطلاع بیشتر در این‌باره رک: *گوهر مراد*، ص ۳۷۹ و *کشف‌المراد*، صص: ٤٨٥ تا٤٨٧ و *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی*، ج۲، ص٢٣٤ تا ٢٣٧.

۴۳. «اس»: ۵۴

۴۴. نظرات شیخ مفید در باب امامت چنین است: «مسلمانان شیعهٔ امامی معتقدند که لطف خداوند است که امامت را تالی نبوّت قرار داده است. خداوند امام را توسط پیامبر نصب می‌کند و امام باید در خصوص گناهان و کارهای ناپسند لغزش‌ناپذیر باشد. در همهٔ زمان‌ها

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

امام معصوم که حجت خداوند بر بندگانش است، باید وجود داشته باشد. وجود امام حافظ سلامت دین کامل است. امام در همهٔ علوم دینی باید سرآمد باشد. نصب امام از طرف خداوند لطف اوست بر بندگانش و لطف ارسال نبی و نصب امام بر خدا فرض است» (مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۴۰). نظر فرق مختلف اسلامی در باب امامت به اختصار چنین است: «خوارج گفته‌اند که امامت واجب نیست به هیچ طریقی و اشاعره و معتزله گویند که آن واجب است به عهدهٔ مردم و اشاعره گفته‌اند که وجوب آن به دلیل نقلی است و معتزله گویند که عقلی است و اصحاب امامیه معتقدند که تعیین امام بر عهدهٔ پروردگار متعال است به وجوب عقلی» (مصطفوی، ۱۳۷۰: ۱۳۹). نظر استاد مطهری دربارهٔ خوارج چنین است: «شاید اوّلین مسائل اصول دینی از طرف آن‌ها طرح شد... ولی اوّلاً یک مکتب فکری و استدلالی به وجود نیاوردند ـ و به عبارت دیگر آن‌ها یک نظام فکری در جهان اسلام نیافریدند ـ و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حدّی است که مشکل بتوان آن‌ها را در زمرهٔ مسلمین به حساب آورد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۵/۳-۶۶).

۴۵. جمیع امت اسلام متّفق‌اند که این آیهٔ کریمه در شأن علی بن ابی طالب ـ علیه‌السلام ـ نازل شده و در اکثر کتاب‌های اهل سنت نیز ذکرشده و به حد تواتر رسیده است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۲۲-۵۲۳).

۴۶. بنا به گفتهٔ صاحب *کشف‌المراد*، قوّهٔ قدسیه در او چنان بود که چنان که با اندک توجه از جانب خداوند، هر مطلبی که حق می‌خواست بر قلب او افاضه می‌شد و ملازمت با رسول ـ صلّی الله علیه و آله ـ او را به همه چیز عالم کرده بود (شعرانی،۱۳۵۱: ۵۴۲)، چنان‌که فرمود: «عَلَّمَنی رسولُ الله الفَ بابٍ مِن العلمِ فَتَحَ کلُّ بابٍ الفَ باب» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۵۱).

۴۷. مردم! از من بپرسید پیش از آن‌که مرا نیابید که من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌دانم (ترجمهٔ استاد شهیدی).

۴۸. این حدیث از احادیث متواتره است و در تواتر مانند حدیث غدیر است و در این حدیث پیامبر برای آن حضرت جمیع مراتب هارون را از جانب حضرت موسی بجز مقام نبوت اثبات کرده است و هارون، معاون و هم‌دوش و مدبّر و تقویت کننده و قوهٔ مجریه و خلیفه و جانشین حضرت موسی بود و بنابراین چون به موجب این حدیث مقام خلافت آن حضرت نصّاً و بلکه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

عملاً و در خارج، آن هم نظیر خلافت هارون، ثابت و معلوم گردید تردیدی در خلافت مطلقه و اصل امامت آن حضرت باقی نخواهد ماند (مصطفوی،۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۷).

۴۹. تعدادی از افرادی که این حدیث را با تعبیرهای مختلف از پیامبر نقل کرده‌اند، ذکر می‌گردد: ۱. انس بن مالک از رسول خدا ۲. ابوذر صحابی بزرگوار پیامبر از رسول خدا ۳. ابن عباس از رسول خدا.

۵۰. دربارهٔ عصمت ائمه از ذنوب و عیوب، ر.ک لاهیجی،۱۳۸۳: ۲۶۸-۲۶۹.

۵۱. «اس»: ۵۵ و ۵۶.

۵۲. متکلّمان شیعه نیز امامت را عبارت از ریاست عمومی در امور مربوط به دین و زندگی برای شخصی از اشخاص به نیابت از پیغمبر خدا دانسته‌اند که به دلالت عقل واجب و لازم است؛ چرا که موضوع امامت لطفی است از جانب پروردگار. در خصوص لطف بودن امامت، چنین بیان کرده‌اند که لطف عبارت است از آنچه بنده را به سوی اطاعت نزدیک کرده و از عصیان و خلاف و فساد دور کند و در برنامهٔ امامت نیز همین معنی منظور می‌شود (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

۵۳. بسنجید با نظرعلامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ ۱۲٤ سورهٔ بقره که هفت نکتهٔ بنیادین از این آیه استنباط کرده‌اند: ۱. امامت حاصل جعل خداست. ۲. امام باید به عنایت الهی در برابر گناهان و خطا معصوم باشد. ۳. تا زمانی که انسان بر روی زمین است، زمین بدون امام معصوم نخواهد بود. ٤. امام باید مؤید به تأیید پروردگار سبحان باشد. ٥. اعمال مردم از نظر امام پوشیده نیست. ٦. امام باید به همهٔ مایحتاج آدمیان در امر معاش و در امر معاد علم داشته باشد. ۷. محال است کسی از نظر فضایل نفسانی برتر از امام باشد (به نقل از تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۲٤۰-۲٤۱).

۵۴. «اس»: ۵۵ و ۵۶.

۵۵. «پس از وفات رسول‌الله، ابوبکر و عمر و جمعی از صحابه، فاطمه ـ سلام‌الله علیها ـ را رنجانیدند در وقت طلب فدک و در صحیح مسلم بن قتیبهٔ دینوری آمده که ابوبکر به عمر گفت: «قم بنا إلی فاطمة فإنا قد اغضبناها». پس به اتفاق برخاستند و به در حجرهٔ فاطمه آمده، در دخول مأذون نشدند. پس حضرت امیرالمؤمنین، علی، را وسیله ساختند تا مأذون شدند و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

چون به حجره درآمدند، حضرت فاطمه روی به دیوار کرد. آن‌گاه ایشان را به صحّت حدیث «فاطمة بضعةٌ منّی من أذاها فقد أذانی» مطالبه کرد و ایشان به آن اعتراف کردند. پس فاطمه گفت: «گواه می‌گیرم خدای را که شما مرا ایذا کرده‌اید و نزد رسول‌الله از شما شکایت خواهم کرد». جمیع این مضامین در *صحیح بخاری* نیز وارد شده و وجوب برائت و لعن مؤذی رسول الله به نص *قرآن* محقق گشته» («اس»: ۵۶).

۵۶. یعنی «وارد خواهند شد بر من در روز قیامت گروهی از اصحاب من. ولی بازداشته خواهند شد از حوض. آن‌گاه خواهم گفت: بار خدایا اینان اصحاب من‌اند. پس در جواب گفته شود تو نمی‌دانی ایشان چه کردند؟ ایشان مرتد گشته، به گذشتهٔ خویش بازگشته‌اند». «و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب به صحابه بعد از پیغمبر (ص) و تبدیل و تغییر و احدث ما احدثوا نتواند بود مگر آنچه با علی و فاطمه و با سایر اهل بیت (ع) بی‌واسطه یا با واسطه کردند از غصب حقوق ایشان و...» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۰۲).

۵۷. «اس»: ۵۶

۵۸. «اس»: ۸۵

۵۹. این خطبه معروف به خطبةالبیان که به علی(ع) منسوب است با خطبهٔ افتخاریه از یک سنخ است. شاید دلیل این‌که سید رضی آن را در *نهج‌البلاغه* نیاورده، شباهت و نزدیکی امام‌شناسی این خطبه با امام‌شناسی اسماعیلی است. مثلاً در *کلام پیر*، شرحی از این خطبه منسوب به حسن صباح آمده است. قاضی سعید قمی بارها به این خطبه ارجاع می‌دهد و دلایل اصالت آن را شرح می‌دهد. خطبه‌هایی از این نوع که به علی (ع) منسوب‌اند ولی در حقیقت امام ازلی است که در آن‌ها سخن می‌گوید، یک مجموعهٔ خاصی را می‌سازند» (کربن، ۱۳۸۸: ۹۷). این حدیث با تفاوت‌هایی در *کافی* جلد اول باب النّوادر ص۱۴۳ و در التّوحید ص۱۶۴ آمده است.

۶۰. «اس»: ۵۱.

۶۱. برای روشن‌شدن مطلب فوق، عباراتی را از *گوهر مراد* نقل می‌کنیم: «چون واجب‌الوجود، علت جمیع موجودات است و وجودات با سرها فایض از وجود او؛ پس کأنّ که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجودات است و او لامحاله عالم است به ذات خود به علمی که عین ذات اوست پس عالم است در مرتبهٔ ذات به جمیع وجودات به علمی که عین علم به ذات اوست و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

این علم است که تعبیر از او به علم اجمالی کنند و این سبب علم تفضیلی است که صور علیمه است نزد بعضی؛ اعنی قائلین به علم حصولی... و (این علم) عین موجودات خارجیه است نزد قائلین به علم حضوری، علی ما مر جمیع ذلک (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۱۹).

۶۲. «اس»: ۵۲.

۶۳. همان.

٦٤. مقایسه کنید با نظر ابن عربی: «ابن عربی و تابعانش **قضا** را عبارت دانسته‌اند از حکم کلی خداوند دربارهٔ اشیا که پس از علم او به احکام و احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آن‌ها در خارج، واقع است. بیان مطلب این‌که خداوند بر احوال و احکام جمیع اعیان که از ازل منطبع در آن‌ها بوده و تا ابد نیز اعیان مقتضی و قابل آن‌ها خواهد بود، عالم است و پیش از وجود آن‌ها در عین، به مقتضای علمش بر آن‌ها حاکم است و این حکم، قضای الهی دربارهٔ اشیای عینی و موجودات خارجی است. **قدر** توقیت احوال اعیان است به حسب اوقات و تعلیق هر یک از آن‌ها به زمانی معلوم، وقتی مقدّر و سببی معین، پس به عقیدهٔ ابن عربی در حالی که در قضا توقیت نیست در قدر توقیت است... به عبارت دیگر قدر تفصیل قضا و تقدیر ماقضی است بحسب الازمان من غیر زیادةٍ و نقصان» (جهانگیری، ١٣٦٤: ۲۹۱-۲۹۲).

۶۵. «اس»: ۵۲ و ۵۳. شرح عبارت اخیر بدین‌گونه است که حکم خداوند بر موجودات، تابع علم او به اعیان ثابتهٔ آن‌هاست به این معنی که علم ازلی به اثبات امری در معلوم که برای اثبات بوده باشد یا به نفی امری که ثابت بوده باشد، هیچ تأثیری ندارد، بلکه تعلّق علم وی به معلوم همان‌گونه است که آن معلوم در ذات خود بر آن است و علم در آن هیچ‌گونه تأثیر و سرایتی ندارد و از آن‌جا که اعیان ثابته صورِ شئون و نِسَب ذاتیه حق‌اند و مقدس و منزّه از تغییر و تبدّل، پس اعیان نیز بنا به حکمی که دارند تغییرناپذیرند و حق به اقتضای قابلیت‌ها و استعدادهای اعیان بر آنان بی‌کم و زیاد چنان‌که لازم است و چندان‌که شایسته، عطا و انعام می‌فرماید، خواه خواستهٔ آن‌ها شقاوت باشد خواه سعادت (همان).

٦٦. اندیشمندان مسلمان و پیروان مذاهب مختلف فکری در اسلام در باب این موضوع دیدگاه‌های گوناگون دارند. «اولین کسی که مذهب جبر آورد، گویند جهم بن صفوان بود؛ گفت: همه کار انسان را خدا بر دست او جاری می‌سازد. اگر گویند فلان روزه گرفت و نماز

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

خواند مثل آن است که بگویند قد کشید یا ثروتمند شد. پس از او ضرار بن عمرو حفص‌القرد (یعنی بوزینه لقب است) و نجار گفتند از بنده کسب است و از خدای فعل و قدرت بنده اثری در فعل او ندارد و تا امروز کسی ندانسته است کسب چیست و هنوز نامفهوم است و اشاعره بر این قول‌اند و قاضی باقلانی گفت فعل از خداست و طاعت یا معصیت از بنده و معنی کسب این است و ابواسحق اسفراینی گفت قدرت هر دو در آن دخیل است» (شعرانی، ۱۳۵۱: ۴۲۹). «در میان دیدگاه نجاریه و ضراریه و اشاعره از یک سو و دیدگاه جَهمیه از سوی دیگر، تفاوت بسیار وجود ندارد، هر چند اشاعره کوشیده‌اند به سبب جبری‌بودن از آن‌ها فاصله بگیرند. اشاعره برای دفاع از وحدت آفرینش و برای اثبات این اصل که «در هستی، آفریدگاری جز خدا وجود ندارد» به جبر معتقد شده‌اند. اما معتزله که طرفدار عدل و توحید هستند، می‌گویند انسان قادر است آزادانه عمل کند. اعتقاد به اصل عدل بود که معتزله را به داشتن این دیدگاه کشاند که ما مستقل هستیم و در اعمالمان ارادهٔ آزاد داریم و بر آن‌ها قادریم» (مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۳۰-۲۳۱). شیعهٔ امامیه در بین جبر اشاعره و تفویض معتزله به حدّ وسطی قائل است که *امر بین الامرین* نامیده می‌شود.

۶۷. «اس»: ۴۹

۶۸. «اس»: ۵۰

۶۹. «اس»: ۵۰

۷۰. «اس»: ۵۰ و ۵۱

۷۱. در این باره، رک: جلال‌الدین همایی، *دو رساله در فلسفهٔ اسلامی*: ٦٧ تا ۷۱.

۷۲. «اس»: ۵۱. بایزید ثانی روایتی را برای استحکام بخشیدن به نظرگاه شیعهٔ اثناعشریه در باب خلق افعال نقل کرده است. ابوحنیفه از امام موسی بن جعفر (ع) در سنین خردسالی آن حضرت پرسید: ای جوان! معاصی از که واقع می‌شود؟ آن حضرت فرمود که ای کهل! خالی از سه احتمال نتواند بود: اگر از خداست پس بندگان از آن بری‌اند، و اگر از هر دو است پس ایشان دو شریک باشند، یکی اقوی از دیگری و نمی‌تواند بود که شریک قوی بر ضعیف ظلم کند و در معصیت شریک باشد و در عقوبت متفرّد، پس باقی نماند الاّ آن‌که معاصی از بندگان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

باشد. در این هنگام ابوحنیفه برخاست و میان هر دو چشم آن حضرت را بوسه داد و گفت: «أنتَ ابنُ رسولِ اللهِ حَقاً، صَلَّی اللهُ عَلَیه و آله» (همان).

۷۳. موضوع قدیم‌بودن و حادث‌بودن کلام خداوند متعال یکی دیگر از مسائلی است که مذاهب اسلامی در مورد آن اختلاف دارند. «اشاعره که کلام را به معنی نفسی تفسیر کرده‌اند، قائل‌اند به قدیم بودن آن و حنابله که کلام را با حروف و اصوات قائم به ذات تفسیر می‌کنند، باز قائل به قدمت آن هستند. و معتزله قائل‌اند به حدوث حروف و اصوات» (مصطفوی، ۱۳۷۰: ۶۶). «شیعهٔ امامیه قبول دارند که کلام خدا همانند سایر مخلوقات، مخلوق است و خداوند به این معنا متکلم است که کلام را در اندام یا بدنی خلق می‌کند؛ چنان‌که خداوند از طریق درخت با موسی (ع) سخن گفت. از سوی دیگر، شیعه امامیه کلام الهی را در زمینه وسیع‌تری نیز بررسی می‌کنند، به گونه‌ای که شامل کلّ جهان، یعنی زمین و آسمان و ظاهر و باطن می‌گردد» (مهاجرانی، ۱۳۸۳: ۲۳۵).

۷٤. «اس»: ۴۶

۷۵. «اس»: ۴۶ عبارت فوق در *مصباح‌الهدایه* درست به همین شکل آمده است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۷).

۷۶. «اس»: ۵۶ و ۵۷.

۷۷. دربارهٔ اختلاف عقیدهٔ میان متکلمان نحله‌های فکری مختلف و اختلاف آن‌ها با حکما و فلاسفه در این مبحث، ر.ک *گوهر مراد*، صص٦٠٦ تا ٦١٣.

منابع

نهج البلاغه (۱۳۸۰). ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی. چاپ بیستم. تهران: علمی و فرهنگی.

آملی، حیدر بن علی (۱۳٦۸) *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. با تصحیح هانری کربن. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی. انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

آملی، حیدر بن علی (۱۳۸۰) *تفسیرالمحیط الاعظم و البحرالخضّم فی تأویل کتاب‌الله العزیز المحکم*. قم: مؤسسه فرهنگی و نورٌعلی نور.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ۳جلد. چاپ سوم. تهران: طرح نو.

احمدی میانجی، علی (۱۳۸۵) *شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفسور هانری کربن با علّامه سید محمّد طباطبایی*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

بایزید بسطامی ثانی، ابن عنایت‌الله (مکتوب ۹۹٤) *روضة‌العارفین*. نسخهٔ کتابخانهٔ سپهسالار، به شمارهٔ ۱۳۳٤.

پازوکی، شهرام (۱۳۷۹) «جامع‌الاسرار: جامع تصوّف و تشیع». *مجلهٔ عرفان ایران*، ۷، ۷۸-۱۰۳.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۳) «ارتباط تشیع، تصوّف و ایران نزد هانری کربن»، *مجلهٔ عرفان ایران*، ۱۹، ٤۸-٦۱.

جهانگیری، محسن (۱۳٦٤) *ابن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷) *تشیع و تصوف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری*. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. جلد اول. چاپ اوّل. تهران: بنیاد حکمت علمی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. جلد٦. تهران: بنیاد حکمت علمی صدرا.

عارفی، اسحاق (۱۳۸۱) «عدل الهی»، *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی*. به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. جلد۲. ۲۹-۸۷.

علامه حلّی، جمال‌الدین (۱۳۵۱) *کشف‌المراد شرح تجریدالاعتقاد*. شرح و ترجمهٔ شیخ ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه.

کاکایی، قاسم (۱۳۸۳) «نسبت بین اسلام و عرفان». در: *عرفان، اسلام، ایران*. بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی. ۵۰۳-۵۱۰.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]

کربن، هانری (۱۳۸۸) *سیدحیدر آملی شرح احوال، آثار، آراء و جهان‌شناسی*. ترجمهٔ نوذر آقاخانی. تهران: حقیقت.

گراوند، سعید (۱۳۸۳) «ریشه‌های ماهوی تصوف و تشیع». در: *عرفان، اسلام، ایران*. بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی.۵۱۱-۵۲۲.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳) *گوهر مراد*. با تصحیح و مقدمهٔ زین‌العابدین قربانی لاهیجی. تهران: سایه.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۰) *توضیح و تکمیل شرح باب حادی عشر در علم کلام و فلسفه*. تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) *مجموعهٔ آثار استاد شهید مطهّری*. ۳جلد. چاپ سیزدهم، تهران: قم: صدرا.

مهاجرانی، عباس (۱۳۸۳) «اندیشهٔ فلسفی و کلامی شیعهٔ دوازده امامی». ترجمهٔ مهدی قوام صفری. در *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*. زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن. جلد اول. تهران: حکمت. ۲۱۵-۲٤٦.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۹) «تشیع و تصوف». ترجمهٔ غلامحسین اعوانی. *مجلهٔ عرفان ایران*. ۷: ۲٤-٤۳.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.67.14.6]