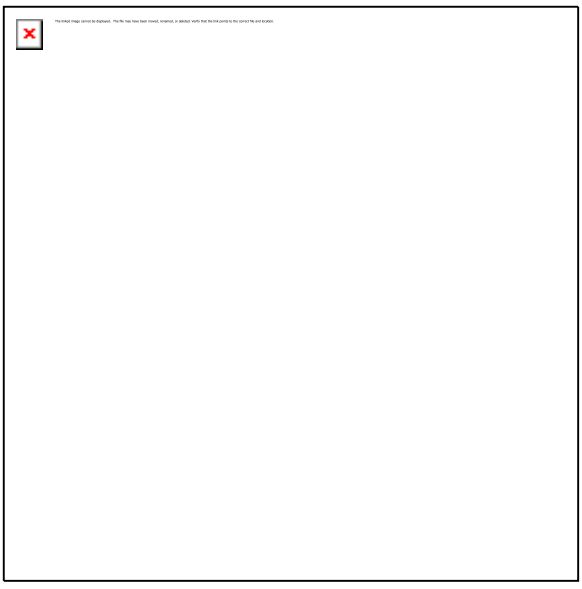

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

مبحث بیست و پنجم تا سی ام: غیر از عارفان، جمیع مردمان خدا را با دیده دوبین می‌نگرند و تفسیر سوره تکاثر

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَيدِنا مُحَمَّدٍ وَ ءَالِهِ الطَّيبينَ الطّاهِرينَ

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعينَ مِنَ الْآنَ إلَى قيامِ يوْمِ

الدّينِ

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلى الْعَظيم

قال اللَهُ الحكيمُ فى كتابِه الكريم:

﴿بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ* كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ* ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾.

(جميع آيات سوره تكاثر: يک‌صد و دوّمين سوره از قرآن كريم)

«افتخار و مباهات بر زياده طلبى و كثرت بينى شما را (از ديدار جمال حقّ و وجود مطلق و وحدت

لایزالی) به غفلت انداخت و منصرف کرد تا زمانی که در قبرها سرازیر شدید! ابداً چنین نیست (که آن کثرات اصالتی داشته باشد) و بزودی خواهید دانست! و سپس ابداً چنین نیست (که آن کثرات اصالتی داشته باشد) و بزودی خواهید دانست!

ابداً چنین نیست! شما اگر بالمعاینه علم پیدا کنید، تحقیقاً (آن کثرت طلبی را) بصورت جحیم سوزان و آتش گداخته خواهید دید!

و پس از آن آن را به حقیقت یقین خواهید دانست! و سپس از نعیم (که راه

قرب بنده بسوی خدا و ولایت است) از شما در آن روز پرسش خواهد شد (که در چه حدّ حجاب کثرت را کنار زدید و در عرصه توحید گام نهادید)!»

حضرت استادنا الاعظم علّامه طباطبائی قدّس اللَه سرّه در تفسیر این سوره کریمه فرموده‌اند:

بیان:

توبیخی است شدید به مردمان، بر سرگرمی و غفلتشان به تکاثر اموال و اولاد و معاونان، از آنچه در پشت این امور است از عواقب خسران و عذاب؛ و تهدیدی است به آنان که بزودی خواهند دانست و آن را بالعیان خواهند دید، و از این نعمتهائی که خداوند بدیشان عنایت کرده است تا شکرش را بجای آرند، و آنها خود را سرگرم به ملاهی نموده و نعمت را به کفران و غفلت مبدّل کرده‌اند مورد بازخواست و پرسش قرار خواهند گرفت.

قوْلُه تَعالَی: ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ﴾، در «مفردات» راغب آورده است که «لَهْو» عبارت است از چیزی که انسان را از مقصود و مرامش باز دارد و به چیز دگر مشغول سازد. و گفته می‌شود:

أَلْهاهُ كذا، يعنى وى را از امر أهمّ نسبت به او بازداشت و شاغل او گشت؛ خداى تعالى مى‌گويد: ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ﴾ ـ تا اينجا بود گفتار راغب.

و نيز راغب آورده است: مُكاثَرَة و تكاثُر، تَبارى در كثرت مال و عزّت است. و نيز آورده است: مِقْبرة با كسره ميم و فتحه آن، موضع قبور است و جمعش مَقابِر؛ خداوند تعالى مى‌فرمايد: ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ﴾، كنايه مى‌باشد از مرگ ـ تا اينجا بود گفتار راغب.

بناءً على هذا، معنى بنا بر آنچه سياق آيه مى‌رساند اين‌طور مى‌شود: كثرت طلبى در متاع حيات دنيا و زينتهاى آن و تسابق در تكثير عِدّه و عُدّه، شما را بازداشت از آنچه داراى اهمّيت و منظور و مقصود بود براى شما، و آن عبارت

است از یاد خدا؛ تا هنگامی که مرگ شما را دریافت. بنابراین در تمام مدّت زمان حیاتتان غفلت بر شما چیره گشت.

و بعضی گفته‌اند: معنی اینست که تباری و تباهی در کثرت رجال شما را غافل ساخت به آنکه این دسته می‌گفتند: مردان ما زیادتر است و آن دسته می‌گفتند: مردان ما زیادتر است، تا به جائی رسید که چون تعداد زندگان را استیعاب نمودید به سراغ مردگان رفتید و مردان خود را که مرده بودند برشمردید؛ و لهذا تکاثر و محاسبه کثرت نیز بر روی مردگانتان قرار گرفت.

و این معنی مبتنی است بر آنچه در اسباب نزول آیه وارد شده است که دو قبیله از طائفه أنصار با زندگانشان و سپس با مردگانشان تفاخر نمودند. و در بعضی از آنها وارد است که این تفاخر در مکه در میان بنی عَبد مَناف و بنی سَهْم وارد شد و سوره در آنجا نازل شد. و در بحث روائی خصوص قصّه آن خواهد آمد.

قَوْلُه تَعالَی: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، این عبارت

ردع و منع آنانست از اشتغالشان به چیزی که مهمّ نیست از چیزی که مهمّ است و منظور و مقصدشان می‌باشد؛ و تخطئه ایشانست در روش و عملشان. و این کلام: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ در مقام تهدید می‌باشد، و معنیش این‌طور است ـ بنا بر آنچه مقام افاده می‌دهد ـ به زودی خواهید دانست تبعات و عواقب این‌گونه اشتغالتان را از آن امر مهمّ. و چون از زندگی دنیوی منقطع گشتید، در آن وقت به معرفت و تنبّه آن می‌گرائید.

قَوْلُه تَعالَى: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، تأکید است برای ردع و منع و تهدیدی که در سابق ذکر فرموده است. و بعضی گفته‌اند: مراد از اوّل علم در وقت مردن، و مراد از دوّم علم در وقت برانگیختگی در روز بازپسین می‌باشد.

قَوْلُه تَعالَى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾، ردع است بعد از ردع، و منع است پس از منع؛ بجهت تأکید مضمون سابق. و یقین عبارت

است از علمی که در آن شک و ریب و تردید داخل نمی‌گردد.

و کلام خدا که می‌فرماید: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾، جواب ﴿لَوْ﴾ محذوف است. و تقدیر آن این‌طور می‌باشد: اگر شما به علم الیقین بدانید، هرآینه آنچه را که می‌دانید باز می‌دارد شما را از تباهی و تفاخر به کثرت. و کلام خدا: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ کلامی مستأنفه، و لام هم لام قسم است. و معنی این‌گونه است: من سوگند می‌خورم که شما البتّه خواهید دید جحیم و آتشی را که پاداش این تلهّی و غفلت و اعراض است. این‌طور تفسیر کرده‌اند.[1]

علّامه: رؤیت جحیم در دنیاست؛ لَتَرَوُنَّ جواب لَو امتناعیه است

گفته‌اند: جائز نیست که ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾

---

[1] از جمله کسانی که این‌طور تفسیر کرده‌اند بیضاوی است در تفسیرش؛ وی می‌گوید: «فحُذف الجوابُ للتّفخیم، و لا یَجوز أن یکونَ قولُه: لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ جواباً، لانَّه محقَّقُ الوقوع؛ بلْ هو جوابُ قَسمٍ محذوفٍ اکّد به الوعیدُ و اوضِح به ما أنذَرهم منه بعد إبهامِه تفخیماً.»

جواب لَو امتناعیه قرار گیرد، چرا که رؤیت جحیم امری متحقّق الوقوع می‌باشد و جواب لو امتناعیه این‌طور نیست

و این تفسیر مبتنی است بر آنکه رؤیت جحیم و آتش در روز قیامت بوده باشد، همان‌طور که فرموده است: ﴿وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى﴾[1]، و این امر مسلّمی نیست؛ بلکه ظاهر آنست که مراد، رؤیت جهنّم قبل از روز قیامت است. نه با رؤیت بصر بلکه با رؤیت بصیرت که رؤیت قلب باشد، و آن از آثار یقین است بنا بر آنچه را که اشاره دارد بر آن گفتار خدای تعالی:

﴿وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ

---

[1] آیه ۳۶، از سوره ۷۹: النّازعات: «و بارز و ظاهر می‌شود آتش جحیم برای کسی که ببیند.» و چون این سوره در احوال قیامت است، از ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ* تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ استفاده قیامت می‌شود، و همچنین از کلمه ﴿بُرِّزَتِ﴾؛ زیرا عالم قیامت عالم ظهور و بروز حقائق است نه اصل عالم حقائق.

الْمُوقِنِينَ﴾.[1]

و تفسیر ما پیرامون آن در سوره أنعام گذشت.

و این، رؤیت قلبیه می‌باشد قبل از روز قیامت و درباره آن دسته از سرگرمان به دنیا و غافلان از لقاء خدا غیر متحقّق است؛ بلکه راجع به آنها و در حقّ آنها ممتنع می‌باشد بجهت آنکه یقین برای ایشان امتناع دارد.

قَوْلُه تَعالَى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ﴾، مراد از عین الیقین خود یقین است. و معنی این‌طور می‌شود: شما البتّه جحیم را بدون شائبه و تردید خواهید دید، و این بواسطه مشاهده آنست در روز قیامت. و دلیل بر این، گفتار خداست پس از این: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾. پس مراد از رؤیت اوّل رؤیت آتش است قبل از روز قیامت، و مراد از رؤیت دوّم رؤیت آنست در خود روز قیامت.

و بعضی گفته‌اند: اوّل قبل از دخول در آتش

---

[1] آیه ۷۵، از سوره ٦: الانعام: «و ای پیغمبر! ما آن‌طور به إبراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان می‌دهیم تا آنکه از صاحبان یقین بوده باشد!»

است روز قیامت، و دوّم بعد از دخول. و بعضی گفته‌اند: مراد از اوّل معرفت به آنست، و مراد از دوّم مشاهده آن. و بعضی گفته‌اند: مراد از رؤیت پس از رؤیت، اشاره است به استمرار و خلود در آن. و بعضی غیر از اینها گفته‌اند. و این وجوه وجوهی است ضعیف.

قَوْلُه تَعالَى: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾، ظاهر سیاق آن می‌باشد که این خطاب و همچنین خطابهای متقدّمه بر آن در این سوره برای جمیع مردم است، از آن جهت که در میانشان کسانی وجود دارند که با استعمال نعمتهای پروردگارشان، از ذکر خدا و از یاد خدا اشتغال به کثرات پیدا کرده و تکاثر و مباهات در کثرت‌جوئی و زیادت طلبی آنان را از ذکر خدا منصرف کرده است. و

تهدید و توبیخی که آمده است متوجّه است به سوی عامّه مردم در ظاهر خطاب، و متوجّه و واقع است به سوی طائفه مخصوصی از آنها در حقیقت و واقع الامر؛ و آنان کسانی می‌باشند که ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ﴾.

و همچنین ظاهر سیاق آنست که مراد از نعیم، مطلق می‌باشد؛ و آن عبارت است از هر چیزی که بر آن عنوان نعمت صادق می‌باشد. لهذا انسان مورد بازخواست و مؤاخذه قرار می‌گیرد از تمامی نعمتهائی که خداوند وی را بدانها نعمت بخشیده است.

و این بدان سبب است که نعمت ـ که عبارت است از امری که با شخص نعمت‌داده‌شده به او باید ملایمت داشته باشد و سازگار با وی باشد؛ و لهذا نعمت متضمّن نوعی از خیرات و منافع است ـ در صورتی نعمت است و بر آن این اسم صادق می‌گردد که شخص نعمت‌داده‌شده به او از آن بهره‌برداری خوب کند و کامیاب گردد و منتفع شود. و امّا اگر آن را در خلاف این منظور استعمال نماید نقمت خواهد

شد نسبت به او؛ و اگرچه فی حدّ نفسه آن نعمت، نعمت است.

خداوند تعالی انسان را آفریده است، و غایت و مقصد از خلقت او که سعادتش و منتهای کمالش در آنست را تقرّب در مقام عبودیت به سوی خودش قرار داده است؛ همچنان‌که فرموده است: ﴿وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

و این همان معنی ولایت الهیه می‌باشد برای بنده‌اش. و خداوند سبحانه برای بنده‌اش مهیا نموده است تمام چیزهائی را که وی به آنها سعید گردد، و در

[1] آیه ٥٦، از سوره ٥١: الذّاریات: «و من جنّ و انس را نیافریدم مگر به سبب آنکه مرا عبادت کنند.»

سلوکش به سوی غایت و مقصدی که خداوند او را بر آن خلق کرده است از آن انتفاع برد. و اینها عبارت هستند از نعمتهای الهیه؛ فَأَسْبَغَ عَلَيهِ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً[1]

بنابراین، استعمال این نعمتها بر وجهی که خداوند آن را بپسندد و انسان را به سوی مقصد و غایت مطلوب او ایصال نماید، همان راه و طریق به سوی غایت است؛ و آن طریق عبارت است از اطاعت. و استعمال آن نعمتها بر وجه جمود و دلبستگی به خودشان و نسیان ماوراء آن عبارت است از غَیّ و ضلالت و گمراهی و انقطاع و بریدگی از غایت؛ که عبارت است از معصیت.

و خداوند با حکم بَتّی و قضاء غیر قابل برگشت و تبدیل خود حکم فرموده است که انسان حتماً باید به سوی وی بازگشت نماید؛ و او از وی، از عملش سؤال کند و محاسبه نماید و طبق آن جزا

---

[1] اقتباس از آیه ۲۰، از سوره ۳۱: لقمان: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾. «و خداوند نعمتهایش را برای شما گوارا نمود؛ چه نعمتهای ظاهریّه و چه نعمتهای باطنیّه.»

دهد.

عمل بنده عبارت می‌باشد از استعمال نعمتهای الهیه. خدای تعالی می‌گوید:

﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى* وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى* ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفى* وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى﴾[1].

بناءً على هذا سؤال و پرسش از عمل بنده، سؤال و پرسش از اوست از نعیم (نعمتها) که آنها را به چه گونه بکار بسته است؟ آیا شکر نعمت گذارده

[1] آیات ۳۹ تا ٤۲، از سوره ۵۳: النّجم: «و آنکه برای انسان نیست مگر آنچه را که سعی می‌کند. و تحقیقاً به زودی سعی خود را خواهد دید؛ و سپس به وافی‌ترین جزاء، مورد جزا قرار خواهد گرفت. و تحقیقاً غایت و پایان امر او به سوی پروردگار تو خواهد بود!»

است، یا کفران نعمت نموده است؟

شأن نزول سوره أَلْهَاكمُ التَّكاثُرُ

«بحث روائی»:

در تفسیر «مجمع البیان» از قَتادَه روایت است که: این سوره راجع به یهودیان فرود آمده است. گفتند: ما از بنی فلان بیشتریم، و بنی فلان از بنی فلان بیشترند. این قضیه آنان را از خدا و ذکر خدا بازداشت تا از روی ضلالت بمردند.

و گفته شده است: در «تیره‌ای از طائفه انصار نازل شده است که با هم تفاخر کردند. از أبو بریده این گفتار نقل است.

و گفته شده است: درباره دو قبیله از قریش نازل شده است: بنی عَبد مَناف بن قُصَیّ، و بنی سَهْم بن عَمْرو؛ که با یکدگر در مقام مکاثرت و مفاخرت برآمدند و چون اشراف خود را بر شمردند بنو عَبد مَناف بر رقیبشان چیره گشتند.

سپس با خود گفتند: مردگان را نیز به حساب در می‌آوریم، تا جائی که به سوی قبرها رفتند و تعداد اموات را نیز بشمارش آوردند و گفتند: اینست قبر

فلان! و اینست قبر فلان! لهذا بنو سَهم بر بنو عَبد مَناف غالب آمدند بعلّت آنکه تعدادشان در جاهلیت بیشتر بوده است. این روایت از مُقاتل و کلْبیّ نقل شده است.

و در تفسیر «برهان» از بَرْقی از پدرش از ابن أبی عُمَیر از هِشام بن سالم از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در قول خدای تعالی: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ روایت است که حضرت فرمودند: مراد از علم الیقین، بالعیان دانستن می‌باشد.

حضرت علّامه (قدّه) می‌فرماید: این تفسیر تأیید گفتار ما را در این معنی می‌نماید.

و در «تفسیر قمّی» با إسناد خود از جَمیل از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام وارد است که چون جمیل به او گفت: مراد از ﴿لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ چه می‌باشد؟! در پاسخ فرمود:

تُسْأَلُ هَذِهِ الامَّةُ عَمَّا أَنْعَمَ اللهُ عَلَيهَا بِرَسُولِهِ ثُمَّ بِأَهْلِ بَيتِهِ.

«این امّت مورد بازخواست واقع می‌شود از آن نعمتی که خداوند به توسّط پیامبرش و پس از وی به توسّط اهل بیتش، بدانها ارزانی داشته است.»

و در کتاب «کافی» با اسنادش از أبو خالد کابلی روایت است که گفت:

دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيهِ السَّلَامُ فَدَعَا بِالْغَذَاءِ، فَأَكَلْتُ مَعَهُ طَعَاماً مَا أَكَلْتُ طَعَاماً أَطْيبَ مِنْهُ قَطُّ وَ لَا أَلْطَفَ.

فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الطَّعَامِ قَالَ: **يا أَبَا خَالِدٍ! كيفَ رَأَيتَ طَعَامَك** أَوْ قَالَ: **طَعَامَنَا** ـ ؟!

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاك! مَا أَكَلْتُ طَعَاماً أَطْيبَ مِنْهُ قَطُّ وَ لَا أَنْظَفَ، وَ لَكنْ ذَكرْتُ الآيةَ الَّتِي فِي كتَابِ اللهِ عَزّ وَ جَلَ: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾!

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيهِ السَّلَامُ: **إِنَّما يسْأَلُكمْ عَمَّا أَنْتُمْ عَلَيهِ مِنَ الْحَقِّ!**

«من بر حضرت امام محمّد باقر علیه السّلام وارد شدم. وی غذائی طلبید؛ من با معیت حضرت غذائی خوردم که هیچ‌گاه مانند آن را از جهت لطافت و از جهت گوارائی تناول نکرده بودم.

چون از صرف آن طعام فارغ گشتیم فرمود: ای أبو خالد! طعامت را چگونه یافتی ـ یا آنکه فرمود: طعام ما را چگونه یافتی ـ ؟!

عرض کردم: فدایت گردم! من طعامی گواراتر و پاکیزه‌تر از این طعام تا بحال نخورده‌ام و لیکن به یاد آوردم آیه‌ای را در کتاب اللَه عزّ و جلّ:

﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾!

(پس شما در آن روز، از نعیم مورد سؤال و پرسش قرار خواهید گرفت!)

حضرت امام أبو جعفر علیه السّلام فرمود: فقط خداوند شما را مورد پرسش و سؤال قرار می‌دهد از آن طریقه‌ای که بر آن بر اساس حقّ استوار هستید!»

و أیضاً در «کافی» با اسنادش از أبو حمزه روایت است که گفت:

كنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَلَيهِ السَّلَامُ جَمَاعَةً، فَدَعَا بِطَعَامٍ مَا لَنَا عَهْدٌ بِمِثْلِهِ لَذَاذَةً وَ طِيباً، وَ أُتِينَا بِتَمْرٍ تَنْظُرُ فِيهِ أَوْجُهُنَا مِنْ صَفَائِهِ وَ حُسْنِهِ.

فَقَالَ رَجُلٌ: لَتُسْأَلُنَّ عَنْ هَذَا النَّعِيمِ الَّذِی تَنَعَّمْتُمْ بِهِ عِنْدَ ابْنِ رَسُولِ اللهِ!

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عَلَيهِ السَّلَامُ: **إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَكرَمُ وَ أَجَلُّ أَنْ يطْعِمَ طَاماً فَيسَوِّغَكمُوهُ، ثُمَّ يسْأَلَكمْ عَنْهُ!**

إِنَّمَا يسْأَلُكمْ عَمَّا أَنْعَمَ عَلَيكمْ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَءَالِهِ.

«ما جماعتی بودیم که در حضور امام جعفر

صادق علیه السّلام بودیم. حضرت طعامی طلبید که ما از جهت لذّت و گوارائی نظیر آن را نیافته بودیم، و خرمائی نیز به نزد ما آوردند که از لحاظ صفا و طراوت و حُسنش به‌طوری بود که چهره‌های ما بدان دوخته می‌گشت.

در این حال مردی گفت: شما از این نعمتی که در محضر پسر رسول صلّی اللَه علیه و آله متنعّم می‌شوید، البتّه مورد سؤال واقع خواهید شد!

حضرت امام صادق علیه السّلام فرمودند: خداوند عزّ و جلّ بزرگوارتر و جلیل‌تر می‌باشد از انکه طعامی را بخوراند، و شما را از آن متمتع و بهره‌مند گرداند به‌طوری‌که برای همه شما گوارا شود؛ آنگاه از شما مؤاخذه و پرسش بعمل آورد!

آنچه را که خداوند از شما سؤال می‌نماید آن نعمتی می‌باشد که بواسطه محمّد و آل محمّد صلّی اللَه علیه و آله بر شما عطا فرموده است!»

حضرت علّامه (قدّه) فرموده‌اند: این مضمون از روایت با طرق دگری از ائمّه اهل بیت علیهم السّلام و با عبارات مختلفه‌ای روایت شده است. و در بعضی از آنها وارد است که مراد از نَعیم، ولایت ما اهل بیت می‌باشد.

و مآل و مرجع این معنی به همان چیزی است که ما سابقاً بیان داشتیم که نعیم نسبت به هر گونه نعمتی که خداوند مردمان را بدان نعمت متنعّم گردانیده است ـ از جهت آنکه آنها نعمت هستند ـ عمومیت دارد.

بیان این حقیقت آن می‌باشد که اگر از چیزی از این‌گونه نعمتها سؤال شود، ازآن‌جهت که آنها مثلًا گوشت یا نان یا خرما یا آب خنک هستند، و یا گوش یا چشم یا دست یا پا می‌باشند سؤال نمی‌شود؛ بلکه از آنها که سؤال می‌گردد، فقط از ناحیه‌ای است که آنها نعمت هستند. خداوند آنها را خلق نموده است

برای انسان، و آنها را در راه وصول به کمال و حصول بر تقرّب عبودیت وی نهاده است؛ همان‌طور که بدان اشاره شد. و خداوند خلائق را به استعمال آنها دعوت کرده است که بطور شکر نعمت استعمال نمایند نه بطور کفر نعمت.

بنابراین آنچه مورد سؤال قرار می‌گیرد نعمت می‌باشد ازآن‌جهت که نعمت است. و واضح است که آنچه دلالت می‌نماید بر نعیمیت نعیم و کیفیت استعمال آن بطور شکرانه نه کفرانه، و بیان‌کننده و روشن سازنده تمام این مسائل و مهمّات؛ تنها دینی است که پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله اورده است، و برای بیان و طریق اعمالش ائمّه اهل بیت را نصب فرموده است.

مرجع و بازگشت سؤال از نعیم، سؤال از عمل کردن به دین است

لهذا مرجع و بازگشت سؤال از نعیم، سؤال است از عمل کردن به دین در

جمیع حرکات و سکونها. و بدیهی است که سؤال از نعیمی که عبارت می‌باشد از دین، سؤال است از پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله و ائمّه اهل بیت پس از وی که خداوند اطاعتشان را فرض و متابعتشان را در «سلوک إلی اللَه» که طریق و جادّه‌اش استعمال نعمتهاست واجب گردانید؛ همچنان‌که پیغمبر و ائمّه این راه و سلوک را مبین داشته‌اند.

و دیدیم که در روایت أبو خالد کابلی که امام فرمود: **إِنَّمَا يسْأَلُكمْ عَمَّا أَنْتُمْ عَلَيهِ مِنَ الْحَقِ**، از این واقعیت که مراد از سؤال از نعیم، سؤال از دین است پرده برداشت.

مراد از نَعیم، ولایت است

دیدیم که در دو روایت جَمیل و أبو حَمزه که امام فرمود: **يسْأَلُ هَذِهِ الامَّةُ عَمَّا أَنْعَمَ اللَهُ عَلَيهَا بِرَسُولِهِ ثُمَّ بِأَهْلِ بَيتِه** ـ یا عبارتی که در ردیف افاده همین معنی بود ـ اشاره دارد به این واقعیت که مراد از سؤال از نعیم، سؤال از پیامبر و اهل بیت اوست.

و در بعضی از روایات وارد است که:

النَّعِيمُ هُوَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ؛ أَنْعَمَ اللهُ بِهِ عَلَى أَهْلِ الْعَالَمِ فَاسْتَنْقَذَهُمْ مِنَ الضَّلَالَةِ.

«نعیم عبارت است از خود وجود رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله که خداوند بواسطه او بر اهل عالم نعمت عنایت نمود و آنان را از گمراهی رهائی بخشید.»

و در برخی از روایات است که: **إِنَّ النَّعِيمَ وَلَايَتُنَا أَهْلَ الْبَيتِ** «تحقیقاً نعیم عبارت است از ولایت ما أهل البیت.»

بازگشت و مرجع مضمون این روایات، چیز واحدی است. و از جمله ولایت اهل بیت است فریضه بودن پیروی از آنان و اطاعتشان در جمیع راههائی که در طریق عبودیت حضرت حقّ سیر می‌کنند.

و در تفسیر «مجمع البیان» وارد است که گفته شده است:

النَّعیمُ الصِّحَّةُ وَ الْفَراغُ.

«نعیم عبارت می‌باشد از صحّت و فراغت.»

از عکرمَه این قول منقول است. و این مطلب را تأیید می‌کند روایتی که ابن عبّاس از رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله و سلّم نقل کرده است که آن حضرت فرمود: **نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِیهِمَا کَثِیرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَ الْفَرَاغ.** «دو نعمت است که بسیاری از مردم نسبت به آن دو مغبون هستند: صحّت و فراغت.» و ایضاً در «مجمع» است که گفته شده است: **النَّعِیمُ الامْنُ وَ الصِّحَّةُ.**

«نعیم عبارت می‌باشد از امنیت و صحّت.» از عبد اللَه بن مسعود و مجاهد منقول است. و این مضمون از حضرت امام محمّد باقر و امام جعفر صادق علیهما السّلام منقول است.

حضرت علّامه (قدّه) فرموده‌اند: و از طریق اهل سنّت روایات دیگری وارد است که نعیم عبارت است از خرما و آب خنک، و در بعضی از روایات

غیر از این دو چیز نیز بیان شده است؛ سزاوار است این‌گونه روایات را حمل بر مثال نمود.

و همچنین از طرق اهل سنّت در حدیث نبوی وارد است که:

ثَلَاثٌ لَا يسْأَلُ عَنْهَا الْعَبْدُ: خِرْقَةٌ يوَارِی بِهَا عَوْرَتَهُ، أَوْ كسْرَةٌ يسُدُّ بِهَا جُوعَتَهُ، أَوْ بَيتٌ يكنُّهُ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ ـ الحدیث.

«از بنده در مورد سه چیز مؤاخذه نمی‌شود: تکه پارچه‌ای که بدان عورتش را بپوشاند، یا لقمه نانی که بدان گرسنگی‌اش را فرونشاند، یا اطاقی که وی را از گرما و سرما محفوظ بدارد ـ تا آخر حدیث.»

و سزاوار است که این روایت حمل شود بر خفّت حساب در ضروریات

معیشت، و نفی مناقشه در آنها؛ وَ اللَهُ أعلَم.»[1]

این بود آنچه استاد اکرم قدَّس اللَهُ سرَّه در تفسیر خود ذکر فرموده‌اند.

علّامه: از سوره تکاثر صریح‌تر در وحدت وجود نداریم

و امّا آنچه را که حقیر از ابحاث شفاهی ایشان شنیده‌ام و ضبط نموده‌ام، صریح‌تر از اینها در اثبات وحدت ذات اقدس حقّ تعالی است. ایشان صریحاً می‌فرمودند: «از این آیه واضح‌تر و صریح‌تر در اثبات وحدتِ وجود نداریم. این آیات از صراحت هم گذشته است، و من در عجبم که چرا در گوش ماها اثر نمی‌کند!»

این آیات می‌گوید: ای مردمان! شما در تمام عمرتان تا سرتان به سنگ گور و لَحْد بخورد، از دیدار و لقای حضرت حقّ واحد معبود مسجود اعراض نموده‌اید، و وی را در شئون کثرات بطور مقید و متعین نگریسته‌اید؛ و اینست حقیقت جحیم

---

[1] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۲۰، ص ٤٩٥ تا ص ٥٠٠

و آتش گدازنده که حجاب بر روی چهره حقّ ساخته‌اید.

پرده تعین عالم هستی و کثرت بینی را کنار بزنید تا جمال حضرت واحد بر شما تجلّی نماید، و نعمت حقیقیه شما که ولایت و عبودیت صرفه است در مقابل چنین خداوندی به مَنصّه تحقّق خود بنشیند. نه آنکه آن نعیم را زائل و باطل کرده از ولایت که حقیقت قرب است بی‌بهره باشید، و آتش سوزاننده کثرات و تعینات چشمانتان را کور کند؛ و در این دنیا که چنین است در عُقبی بصورت جهنّم بروز و ظهور نماید.

اگر پرده حجاب ملکوت را از جلو دیدگان رمَددار و دوبین خود بردارید، همین اکنون با علم یقینی و بالمعاینه خواهید دید که این کثرت طلبی و زیاده‌نگری چه سدّی عظیم در برابرتان ساخته است که جز با رفع ید از کثرات و مباهات در امور کثیره واهیه اعتباریه مجازیه امکان ندارد جمال حضرت حقّ را

ببینید و تماشا کنید و انس بگیرید و از واقعیت نعیم تمتّع کافی ببرید!

علّامه فرموده‌اند: «آن تفسیر اوّل راجع به سوره زیاد دلچسب نیست؛ این تفسیر دوّم مورد پسند است.» اینک برای مزید بیان، ما برخی از گفتارشان را که در یادنامه ایشان ذکر نموده‌ایم در اینجا می‌آوریم:

فرموده‌اند: «این آیه اطلاق دارد و هر گونه از کثرت طلبی [خواه در اموال و اولاد، و خواه در خیرات، در علم، در فقه و اصول و حکمت و حدیث و تفسیر و سائر علوم و فنون] انسان را از مقام وحدت طلبی و خداجوئی باز می‌دارد.

این تفسیر بهتر است از آن تفسیر اوّل؛ آن تفسیر زیاد مورد پسند نیست.

و فرموده‌اند: «در بعضی از مراحل، قرآن از صراحت هم گذشته؛ امّا در عین حال، حالات قلبی ما طوری است که نمی‌پذیرد و طور دیگر تأویل می‌کند.

زیاده طلبی و زیاده بینی شما را از رؤیت

جمال حقّ و وحدت مطلق به غفلت انداخت و منصرف کرد تا زمانی که در قبرها سرازیر شدید!»

و فرموده‌اند: «معنیش چنین است: این کثرات، این کثرت‌طلبی‌ها و این کثرت‌بینی‌ها شما را به خود مشغول داشت، و از لقاء و رؤیت حقّ بازداشت تا وقت مردن. یعنی تا زنده هستید، در پیروی از کثرات می‌روید؛ و پیوسته می‌روید تا می‌رسید به مردن! می‌میرید!»[1]

و فرموده‌اند: [امام صادق علیه السّلام در مجلسی به أبو حنیفه فرمودند: مراد از نعیم خوردنی و آشامیدنی و أمثالهما نیست] بلکه مراد از نعیم ولایت ما اهل بیت است یعنی از مردم سؤال می‌شود که: تا چه اندازه راه سلوک إلی اللَه خود را با راه و روش و سیره و منهاج ائمّه خودتان تطبیق نموده‌اید؟! و تا چه مقدار از مقام عبودیت محضه و مطلقه برخوردار شدید؟!

---

[1] دوره علوم و معارف اسلام ٤، «مهر تابان» یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علّامه عالم ربّانیّ علّامه سیّد محمّد حسین طباطبائی تبریزی أفاضَ اللَهُ علَینا من برکاتِ تُربته، بخش دوّم: مصاحبات، ابحاث فلسفی، از طبع اوّل ص ۱۳۹ تا ص ۱٤۱ (بطور انتخاب، از شماره ردیف)

و مراد از ﴿جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ که در قرآن وارد است نیز همین بهشت است. یعنی: «بهشت ولایت» که همان بهشت مخلَصین و مقرّبین از اولیای خدا و واصلین به مقام توحید ذاتی و مندک‌شدگان در عوالم ربوبی و صفات جمال و جلال الهی است. بهشت آنان که شوائب وجودی خود را بطور کلّی به باد نسیان سپردند و همه را تسلیم حقّ کردند.

با تمام این شواهد و قرائن حاقّیه داخلیه و عارضه خارجیه، ما نعمت را کنایه از ولایت دانستیم؛ گرچه بحسب ظاهر مراد مطلق نعمت است، لیکن در حقیقت باید مراد نعمت ولایت باشد.

البتّه در این تفسیر (تفسیر نعمت به ولایت) نمی‌خواهیم از ضمیمه نمودن روایات وارده این معنی را بدست آوریم. بلکه می‌خواهیم از خود آیات و شواهد موجوده در آنها این استفاده را نموده باشیم.

علّامه: از خود تقابل میان نعیم و جَحیم بدست می‌آید که نعیم ولایت است

ملاحظه کنید! بعد از اینکه بطور کلّی تکاثر را مُلهی دانست، و در صورت پیدایش علم الیقین و

عین الیقین، آن را جحیم و آتش سوزنده شمرد؛ به قرینه مقابله، نعیم را که همان مقام توحید است ـ که در عبد تجلّی می‌کند و از آن به عبودیت محضه تعبیر می‌گردد ـ بزرگترین سرمایه قابل مؤاخذه و مورد پرسش قرار می‌دهد؛ که باید دیدگان خود را از تکاثر یعنی زیاده و بسیار بینی درهم کشید و به نعیم که یگانه بینی و وحدت‌گرائی است بازگشت نمود.

﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ

الْيَقِينِ* ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾.

از خود آیه فی حدّ نفسها استفاده می‌شود که نعیم مطلب بسیار نفیس و ارزنده‌ایست، بلکه نفیس‌ترین و باارزش‌ترین مهمّات و اهداف عالم خلقت باید بوده باشد. و همان‌طور که حضرت فرمودند، از واقعیت وجود یک شخص از اوّل عمر تا آخر عمر این‌همه نعمتهای خدائی را که دیده و مصرف کرده، از آنها سؤال شود؛ این به حسب ظاهر از مفاد خود آیه خیلی بعید است.

یعنی افراد بشر بایستی در دنیا از تمام مواهبی که خداوند به آنها عنایت فرموده است، آن نعمت حقیقی و واقعی، آن ولایت که ربط بین عالم خلقت و ذات پروردگار است؛ ربط بین مخلوق و خالق است، ربط بین حادث و قدیم است، ربط بین ممکن الوجود و واجب الوجود است؛ آن را با کدّ و سعی جستجو نموده و آن را بدست آورند.

اگر بدست آمد أهدَی سَبیلًا است، و گرنه إضلال است.

همه مردم در دنیا زیست می‌کنند، معاشرت

می‌نمایند، نکاح می‌کنند، غذا می‌خورند، استراحت می‌کنند، می‌خوابند، در مشاغل مانند هم باغبانی و زراعت و تجارت و صناعت می‌کنند؛ ولی یک عدّه فقط نظر به ظاهر این امور دارند و از باطن اعراض دارند، اینها ﴿بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللهِ كُفْراً﴾[1] هستند.

یک عدّه در بین این امور متکاثره و کثیره، دنبال حقیقت واحده هستند، این می‌شود نعیم.»[2]

کلام شیخ بهائی (ره) در «أربعین» در مراتب معرفت حقّ تعالی

آیت الهی، حکیم، متکلّم، مفسّر، محدّث، فقیه، اصولی، شاعر بارز، جامع علوم ریاضیه و طبیعیه و هیئت و نجوم و علوم غریبه، که حقّاً از مفاخر اسلام است، علّامه شیخ بهاء الدّین محمّد عامِلیّ جُبَعیّ أعلی اللَهُ تَعالَی مَقامه مطلبی را در این باب ذکر کرده است که از جهت جامعیت آن، نقل آن در این مقام شایسته

---

[1] آیه ۲۸، از سوره ١٤: إبراهیم: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ﴾. «آیا نظر نیفکنده‌ای بسوی کسانی که نعمت خدا را تبدیل به کفران نمودند، و قوم خودشان را به خانه هلاکت وارد ساختند؟!»

[2] «مهر تابان» یادنامه علّامه، بخش دوّم: مصاحبات، ابحاث قرآنی، ص ۱۰۲ تا ص ۱۰٤

می‌باشد. وی می گوید:

تَبصِرةٌ: مراد از معرفت خدای تعالی اطّلاع بر نُعوت و صفات جلالیه و جمالیه اوست به قدر طاقت بشر. و امّا اطّلاع بر حقیقت ذات مقدّس وی ابداً مورد چشم داشت و نظر و امید و طمع فرشتگان مقرّب و پیامبران و رسولان او نمی‌باشد، تا چه رسد به دیگران.

و کافی است در اینجا گفتار سید البشر: **مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِك!**

«ما آن‌طور که بایسته و شایسته است ترا نشناخته‌ایم!»

و در حدیث وارد است: **إنَّ اللَهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الأبْصَارِ. وَ إنَّ الْمَلَأ الاعْلَى يطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ!**

«تحقیقاً و واقعاً خداوند از عقلها و اندیشه‌ها پنهان شده است همان‌طور که از چشمها پنهان شده است. و تحقیقاً موجودات مجرّده عوالم ملکوت بالا وی را می‌طلبند همان‌طور که شما می‌طلبید!»

بنابراین توجّه و التفات مکن به کسی که

می‌پندارد او به کنْه حقیقت ذات مقدّسه او واصل گردیده است، بلکه در دهان چنین کسی خاک بپاش! زیرا بدون تردید گمراه شده، و راه غوایت پیموده، و دروغ و افتراء بسته است!

زیرا امر ذات رفیع‌تر و پاک‌تر است از آنکه در خواطر بشر متلوّث و آلوده گردد. و هر چه را که عالِم راسخ در دین تصوّر کند، آن از حرم کبریای حضرت وی فرسنگها دورتر است. و

دورترین چیزی که فکر عمیق بدان دست می‌یابد، آن غایت و نهایت

دقّتی است که وی بکار برده است. و چه نیکو گفته است:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست *** غایت فهم تست اللَه نیست[1]

بلکه از ذات بگذریم، صفاتی را که ما برای خدای سبحان اثبات می‌کنیم، فقط بقدر گنجایش اندیشه‌ها و فهمها و به‌اندازه قوای وهمیه و تخیلات ماست.

ما بر حسب عقول قاصره خودمان اعتقاد

---

[1] اوّلش اینست:

هست در راه او به وقت دلیل *** نطق تشبیه، خامشی تعطیل

گر نگوئی ز دین تهی باشی *** ور بگوئی مُشبِّهی باشی

(تعلیقه)

گفتم همه مُلک حُسن سرمایه تست *** خورشید فلک چو ذرّه در سایه تست

گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت *** از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه تست

(تعلیقه)

داریم که خداوند سبحانه متّصف است به اشرف از دو صفتی که در دو طرف نقیض با یکدگر قرار دارند[1]، درحالی‌که خدای تعالی ارفع و اجلّ می‌باشد از جمیع آنچه تو وی را بدانها توصیف می‌کنی!

و در کلام امام أبو جعفر محمّد بن علیّ الباقر علیه السّلام بدین مهمّ اشاره کرده است آنجا که فرموده است:

كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيكُمْ! وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصِّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانَيينِ، فَإِنَّ ذَلِك

[1] مِن باب مثال، در ما دو صفت متناقض وجود دارد: علم و جهل، و ما می‌گوئیم اشرف از میان این دو تا علم است؛ پس خدا عالم است. و در ما دو صفت متناقض حیات و موت وجود دارد، و چون در نزد ما حیات شریف‌تر از موت است، می‌گوئیم خدا حیّ است.

كَمَالُهَا، وَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يتَّصِفُ بِهِمَا. وَ هَكذَا حَالُ الْعُقَلاءِ فِيمَا يصِفُونَ اللهَ تَعَالَى بِهِ انْتَهَى كلامُهُ صَلَواتُ اللهِ عَلَيهِ.

«تمام چیزهائی را که شما با دقیق‌ترین معانی با افکار خودتان تشخیص و تمیز می‌دهید و آن را خدا می‌پندارید، آفریده‌ایست ساخته شما مانند خود شما، و بازگشتش به سوی شما می‌باشد!

و شاید مورچگان کوچک توهّم کنند که خدای تعالی نیز مانند آنها دو عدد شاخ دارد، چرا که کمال آنها به آنست؛ و گمان کنند که نداشتن آن نقصان است برای آن کس که متّصف بدانها نبوده باشد. و همچنین است احوال عقلای عالَم در صفاتی که خدای تعالی را بدان توصیف می‌نمایند ـ تمام شد کلام حضرت امام باقر صَلوات اللَه عَلیه.»

بعضی از محقّقین[1] گفته‌اند: این گفتاری است دقیق و دارای متانت و استحکام، و جالب و زیبا که از مصدر تحقیق و مورد تدقیق صادر شده است.

---

[1] مراد محقّق دَوّانی است.

و سرّ این مطلب آن می‌باشد که: تکلیفی که به افراد بشر می‌شود متوقّف است بر معرفت خداوند متعال بر حسب وسع و طاقت آنها. و آنچه را که بدان مکلّف می‌باشند آنست که خدا را بشناسند با صفاتی که بدان انس و الفت گرفته‌اند و آن صفات را در وجود خودشان دیده و نگریسته‌اند، با سلب نقائصی که از انتساب آن صفات به انسان ناشی می‌گردد.

و از آنجا که انسان وجودش واجب بالغَیر است و عالم و قادر و مرید و حیّ و متکلّم و سمیع و بصیر می‌باشد، مکلّف شده است که همین صفات را در حقّ خداوند متعال با سلب نقائص ناشی از انتسابشان به انسان، اعتقاد بنماید. به اینکه معتقد شود خدای تعالی واجب است لذاته نه بالغیر، عالم است به

جمیع معلومات، قادر است بر جمیع ممکنات؛ و همچنین در سائر صفات.

و به وی تکلیف نشده است که اعتقاد نماید به صفتی در خدا که در وی مثل آن یافت نمی‌شود، و به وجهی از وجوه مناسب آن صفات در او وجود ندارد. و اگر به چنین امری مکلّف می گشت، حقیقت تعقّل آن برای وی غیر ممکن می‌بود. و این یکی از معانی قوله علیه السّلام است: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** ـ تمام شد کلام بعض المحقّقین.

علم عادی، علم الیقین، عَین الیقین، حقّ الیقین

بدان: آن معرفتی که افهام بشر امکان وصول بدان را دارد دارای مراتب متخالفه و درجات متفاوته‌ای است.

محقّق طوسیّ طابَ ثَراه در برخی از مصنَّفاتش گفته است که:

مراتب آن معرفت به مثابه مراتب آتش می‌باشد[1]

---

[1] در «رَوضات الجنّات» از طبع بیروت، ج ۳، ص ۱۸٤ آورده است که: «من

زیرا کوچک‌ترین مرتبه از مراتب آن مانند کسی است که بشنود در عالم وجود، چیزی وجود دارد که تمام اشیائی را که با آن تلاقی کنند معدوم و نابود می‌سازد، و در تمام اشیائی که در برابر و محاذات آن قرار گیرند اثر خود را ظاهر می‌کند، و هر مقدار از آن گرفته و برداشته شود ابداً از آن چیزی کم و کاست نمی‌گردد؛ و آن موجود را آتش می‌نامند. و نظیر این مرتبه در باب معرفت خداوند تعالی، معرفت مقلِّدین است که بدون وقوف بر برهان و حجّت الهیه، دین را تصدیق کرده‌اند.

در تاریخ حمد اللَه مستوفی دیدم که «بو علی سینا» با «بو سعید» در محلّی با هم ملاقات کردند. چون از همدگر جدا شدند، از هر یک از آنان از احوال دیگری پرسیدند. شیخ أبو سعید گفت ما أنا أراه هو یَعلم. یعنی «آنچه را که من می‌بینم او می‌داند». و شیخ أبو علی گفت: ما أعلَمه هو یراه. یعنی «آنچه را که من می‌دانم او می‌بیند.»

صاحب «روضات» در اینجا می‌گوید: «گفتار این دو عالم اشاره می‌باشد به درجات علم الیقین و عین الیقین و حقّ الیقین، و به عبارةٍ اخری: یقین خبر و یقین دلالت و یقین مشاهده، و به تقریر سوّم: مکاشفه در خبر دادن و مکاشفه به اظهار قدرت و مکاشفه قلوب به حقائق ایمان. و هر یک از این سه لفظ (علم و عین و حقّ) به معنی نفس یقین است، با این تفاوت که بنا بر اصطلاح آنان علم الیقین عبارت است از آنچه با شرط برهان حاصل می‌گردد، و عین الیقین عبارت است از آنچه با شرط بیان حاصل می‌شود، و حقّ الیقین عبارت است از آنچه با صفت عیان بدست می‌آید. و مثال آن را به این زده‌اند که حقیقت معنی آتش را با تعریف دیگران، و یا با چشمان خود، و یا بواسطه تأثیر آن در وجود خودش بفهمد. پس علم الیقین برای عاقلان است، و عین الیقین برای عالمان، و حقّ الیقین برای عارفان.»

و از این معرفت برتر، معرفت کسی می‌باشد که دود آتش به وی رسیده باشد و دانسته باشد که لا بدّ باید مؤثّری باشد تا این دود اثر آن بوده باشد، و در این صورت حکم به وجود آتش کند. و نظیر این مرتبه در معرفت خدای تعالی معرفت اهل نظر و استدلال می‌باشد که با براهین قاطعه حکم بر وجود صانع می‌نمایند.

و از این بالاتر مرتبه کسی است که به سبب مجاورت با آتش، گرمی آن را حسّ کند و با نور آن موجودات را مشاهده کند و بدان اثر منتفع گردد. و نظیر این مرتبه در معرفت خداوند سبحانه معرفت مؤمنین خالص است که قلوبشان به خدا اطمینان و آرامش یافته است و یقین کرده‌اند که ﴿اللَهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾؛ همان‌طور که خداوند خود را بدین صفت توصیف نموده است.

و از این عالی‌تر مرتبه کسی است که با جمیع وجودش در آتش بسوزد و بگدازد و محترق گردد، و با تمام کلّیت و آثارش در آتش متلاشی شود. و نظیر این مرتبه در معرفت خدای تعالی معرفت اهل

شهود و فناء فی اللَه است.

و این بالاترین درجه و عالی‌ترین مرتبه و آخرین مرحله می‌باشد؛ رَزَقَنا اللَهُ الوُصولَ إلَیها و الوُقوفَ عَلیها بمَنِّه و کرَمه ـ پایان یافت گفتار خواجه

اعلی اللَه مقامُه.»[1]

کلامِ شِبْلیّ بغدادیّ پیرامون توحید

و در علوّ مقام توحید و عظمت فنای در آن، که آن را مرتبه اخیره در شرح عبارت خواجه یافتیم، شیخ عارف شِبْلیّ بغدادیّ رحمة اللَه علیه فرموده است.

«مَنْ أجابَ عَنِ التَّوْحیدِ بِعِبارَةٍ فَهُوَ مُلْحِدٌ، وَ مَنْ أشارَ إلَیهِ بِإشارَةٍ فَهُوَ زِنْدیقٌ، وَ مَنْ أوْمَی إلَیهِ فَهُوَ عابِدُ وَثَنٍ، وَ مَنْ نَطَقَ فیهِ فَهُوَ غافِلٌ، وَ مَنْ سَکتَ عَنْهُ فَهُوَ جاهِلٌ، وَ مَنْ وَهَمَ أنَّهُ (إلَیهِ) واصِلٌ فَلَیسَ لَهُ حاصِلٌ، وَ مَنْ ظَنَّ أنَّهُ (مِنْهُ) قَریبٌ فَهُوَ (عَنْهُ) بَعیدٌ، وَ مَنْ (بِهِ) تَواجَدَ[2] فَهُوَ (لَهُ) فاقِدٌ.

---

[1] «أربعین» شیخ بهائی (ره) طبع ناصری (سنه ۱۲۷٤ هجریّه قمریّه) در ضمن شرح حدیث دوّم، ص ١٦ تا ص ١٨

[2] در «أقرب الموارد» آورده است: تَواجَدَ فُلانٌ: أرَی مِن نَفْسِه الوَجْدَ.

و نیز آورده است: وَجَدَ المَطلوبَ (ض، ل) و وَجِدَه یَجِدُه و یَجُدُهُ بضمّ الجیم لغةٌ عامریّةٌ لا نظیرَ لها فی المِثال ـ وَجْداً و جِدَةً و وُجْداً و وُجوداً و وِجْداناً و إجْدانًا بقَلب الواوِ همزةً: أدْرَکَه و أصابَه و ظفَرَ به بعد ذهابه؛ یُقال: وجدتُ الضّالّة. و تَأْتی وَجَدَ بمعنی عَلِمَ فتَکونُ من أفعال القُلوب فتَنصِبُ مفعولَین، و مصدرُها الوجود؛ نحو وَجَدتُ صِدقَك راجحاً

وَ كلُّ ما مَيزْتُموهُ بِأوْهامِكمْ وَ أدْرَكتُموهُ بِعُقولِكمْ فی أتَمِّ مَعانیکمْ، فَهُوَ مَصْروفٌ مَرْدودٌ إلَیکمْ؛ مُحْدَثٌ مَصْنوعٌ مِثْلُکمْ![1]

«کسی که درباره توحید، با عبارتی جواب از آن دهد مُلحِد است، و کسی که با اشارتی بسوی آن اشاره نماید زندیق است، و کسی که به‌سویش ایماء کند پرستنده بت است، و کسی که در آن لب بگشاید و سخن گوید غافل است،

[1] «جامع الاسرار و منبع الانوار» سیّد حیدر آملی، با تصحیح و مقدّمه هَنری کُربِن، ص ۷۲، در قاعده ثانیه: فی تعریف التّوحید

و کسیکه از آن سکوت کند جاهل است، و کسی که پندارد به‌سویش واصل گشته است برای او حاصلی نمی‌باشد، و کسی که گمان نماید او به آن نزدیک است از آن دور است، و کسی که بنظر خود آن را وجدان کند فقدان آن را کرده است.

و تمام چیزهائی را که شما با افکار و اندیشه‌های خودتان تشخیص می‌دهید و با عقلهایتان در تمام‌ترین و کاملترین معانی که در نظرتان وجود دارد ادراک می‌نمائید، آن چیز بازگشته و ردّشده به سوی خود شما می‌باشد؛ آن چیز حادث و مصنوعی است همانند خود شما!»

کلامِ خواجه عبد اللَه أنصاری پیرامون توحید

و همچنین شیخ عارف خواجه عبد اللَه أنصاریّ قدَّس اللَهُ روحَه در شعر خود می‌گوید:

ما وَحَّدَ الْواحِدَ مِنْ واحِدِ *** إذْ كلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جاحِدُ (۱)

تَوْحيدُ مَنْ ينْطِقُ عَنْ نَعْتِهِ *** عاريةٌ أبْطَلَها الْواحِدُ (۲)

تَوْحيدُهُ إياهُ تَوْحيدُهُ *** وَ نَعْتُ مَنْ ينْعَتُهُ لاحِدُ (۳)[1]

۱ ـ احدی از آدمیان حقّ توحید ذات واحد را ادا نکرده است، زیرا تمام کسانی که وصف توحید وی را می‌کنند خودشان اهل جحود و انکار هستند.

۲ ـ وصف توحید وی برای آن کس که از صفت او سخن می‌گوید، عاریتی است که خداوند آن را نمی‌پذیرد و ابطال می‌نماید.

۳ ـ وصف توحید خداوند همان وصف توحیدی است که خودش برای خود می‌کند، و توصیف دگری که وی را توصیف می‌کند همچون تیری است که از نشانه عدول کرده است.

و شیخ عارف فقیه صوفی کامل بالمعنَی الحقیقیّ فخر الإسلام و سند

---

[1] «جامع الاسرار و منبع الانوار» سیّد حیدر آملی، ص ۷۲

الشّيعة و ذُخْر المِلّة عالم باللَه و بأمْر اللَه: سَيد حَيدر آملی[1] می گويد

---

[1] در مقدّمه کتاب تفسير «المُحيطُ الاعظم و البحرُ الخِضمّ از أعلام:
علّامه حجّت مرعشی نجفی در پشت نسخه خطّيّه از تفسير «المحيط الاعظم» که به خطّ مؤلّف سيّد حيدر آملی می‌باشد و آن نسخه موجود و محفوظ است در مکتبه عامّه ايشان در بلده قم؛ در توصيف نسخه و مؤلّف آن مطالب ذيل را نگاشته‌اند:
کتاب «المحيط الاعظم» در تفسير قرآن کريم که از علّامه فقيه محدّث حکيم متألّه متکلّم عارف اديب السّيّد أبی محمّد رکنِ الدّين حيدرِ بنِ تاجِ الدّين علیّ پادشاه ... ابْن حمزه ابن عبيد الله أعْرجِ بن الحسين الاصغر ابن الإمام سيّد السّاجدين عليه السّلام می‌باشد. وی در آمل متولّد شد و از آنجا در بلاد خراسان و گرگان و اصفهان گردش نمود و ساليانی در اصفهان باقی ماند و از علماء آن استفاده برد. سپس به آمل برگشت و به فخر الدّولة ابن شاه کيخسرو پيوست و از خواصّ او گرديد. و اين فخر الدّوله از اولاد پادشاه أردشير بن حسن بن تاج الدّولة است که وی ممدوح ظَهير الدّين فارْيابی شاعر مشهور می‌باشد.
آنگاه سيّد حيدر داخل در سلسله عرفاء شد، و به اصفهان مراجعت نمود و با شيخ عارف نصير الدّين طهرانی (نزيل محلّه دردشت مشهور به باب شيراز از محلّات اصفهان) اجتماع کرد و با دست او «خرقه» پوشيد و از وی تلقّی «ذکر» نمود. سپس از آنجا به سوی عراق کوچ کرد و مشاهد ائمّه را زيارت نمود و در نجف اشرف سکنی گزيد. و از آنجا به حجّ رفت و پس از آن به نجف برگشت.
علوم رسميّه و مقدّماتيّه را از پدرش و از علماء آمل فرا گرفت، و عرفان را از شيخ عبد الرّحمن قدسی، و فقه را از فخر المحقّقين ابن علّامه اخذ نمود، و فخر المحقّقين او را به «زين العابدين ثانی» خطاب می‌کرد. سيّد حيدر از او با اجازه روايت می‌کند، و صورت آن اجازه در اين کتاب مذکور است. و شيخ او را با اين جملات در آن اجازه تعبير نموده ـ است: السّيّدُ الاعظم، الإمامُ المُعظّم، أفضلُ العلماءِ فی العالَم، أعلمُ فُضلاءِ بنی آدَم، مُرشدُ السّالکين، غِياثُ نفوسِ العارفين، مُحيی مَراسمِ أجدادِهِ الطّاهرين، الجامعُ بَين المعقولِ و المنقول، و الفروعِ و الاصول، ذو النّفسِ القُدسيّة، و الاخلاقِ النّبويّة، شَرفُ آلِ رسولِ ربِّ العالَمين، أفضلُ الحاجّ و المعتمِرين، المَخصوصُ بعنايةِ ربِّ العالمين، رکنُ الملّة و الدّين ـ إلخ. و اين اجازه بر پشت صفحه «جوامع الجامع طَبْرسیّ» نوشته شده است که آن را سيّد در نزد

فخر قرائت نموده است و تاریخ اجازه سنه ۷۶۱ در حِلّه می‌باشد.
و «فصوص» و «منازل السّائرین» را بر شیخ عبد الرّحمن بن أحمد قدسی قرائت کرده است و وی برای او اجازه داده است، و تاریخش ۷۳۵ می‌باشد.
سیّد حیدر بیست و چهار کتاب تصنیف نموده است. از آن جمله است «المحیط الاعظم» که در چند مجلّد می‌باشد و این مجلّد از زمره آنهاست. و تمام این نسخه به خطّ خود اوست. و این نسخه در خزانه کتب حجّة الإسلام و المسلمین حاج آقا حسن حسینی قمّی مشهور به سیّدی، از جمله کتابهای جدّ علّامه‌اش حاج میرزا أبو طالب قمّی داماد محقّق صاحب «قوانین» بوده است. او بر ما منّت گذارد در ادخال این نسخه وحیده در دنیا در مکتبه عامّه موقوفه‌ای که من در شهر قم تأسیس نموده‌ام. و یک جلد دیگر آن به خطّ مصنّف در مکتبه الإمام علیّ علیه السّلام موجود است.
مصنّف ما کتابهای دگری دارد از جمله کتاب «کَشکولٌ فیما جرَی علَی آلِ الرّسول» و کتابٌ فی العِرفان که در طهران به اهتمام مستشرق فاضل «مسیو کربن» مدرّس الهیّات در دانشگاه پاریس طبع شده است. سیّد حیدر دارای آثار دیگری نیز می‌باشد در علوم مختلفه و فنون متفاوته. ترجمه مصنّف در معاجم تراجم همچون «أعیان الشّیعة» و «ریاض العلماء» و «روضات» و «ریحانة الادب» و غیرها موجود است و باید مراجعه گردد. سیّد حیدر دارای ذرّیّه‌ای است در مازندران. حرَّره الدّاعی الکئیب شهاب الدّین الحسینیّ المرعشیّ النّجفیّ، ببلدةِ قم المشرَّفة حرمِ الائمّة علیهم السّلام، فی صَبیحةِ الخمیس، ۱۱ مِن ذی القعدةِ سنةَ ۱۳۹۱ القمریِّ، حامداً مصلِّیاً مسلماً مستغفِراً؛ و الحمدُ للّه علی نِعَمه و آلائه ـ پایان نوشته آیة اللَه مرعشی بر ظهر کتاب تفسیر «المحیط الاعظم». ـ در اینجا تنبیه بر دو امر ضروری است: اوّل آنکه حقیر این ترجمه سیّد حیدر را از مقدّمه تفسیر «البحر الاعظم» انتخاب کردم، زیرا حاوی مطالب بسیار و در نهایت اختصار بود. برای خود کتاب «جامع الاسرار» که با ضمیمه رساله «نَقد النّقود فی معرفة الوجود» به اهتمام هنری کربن طبع شده است مقدّمه جامعی که حاوی این مطالب باشد نبود. امّا تفسیر «المحیط الاعظم» که بحمد اللَه اخیراً طبع شده است حاوی مقدّمه‌ای مفصّل و جالب است، لذا نقل از آن انسب می‌نمود تنبیه دوّم: سیّد حیدر در خاتمه کتاب «المقدّمات من کتاب نصّ النّصوص» که در کیفیّت احوال و سلوک خود بیانی دارد، در ص ۵۳۵ می‌گوید:
«چون خداوند مرا امر به ترک ما سوای خود فرمود و به توجّه به سوی خودش آن‌طور که شایسته است ملتفت کرد، مرا الهام نمود تا جائی را برای خود طلب کنم که در آنجا سکونت گزینم و به طاعت و عبادت او اشتغال ورزم بر حسب أمر و اشاره‌ای که نموده بود. لهذا من متوجّه به سوی مکّه شرَّفها اللَه تعالی شدم؛ بعد از ترک وزارت و ریاست و مال و جاه و پدر و مادر و جمیع اقارب و برادران و همنشینان. و لباس کهنه ژنده‌ای که افتاده و

کسی بدان اعتنا نداشت و فاقد ارزش بود در تن پوشیدم، و از شهرم که آمل بود و از ناحیه طبرستان از نواحی خراسان بود بیرون شدم. و من وزیر پادشاهی که در آن بلد بود بودم. و وی از عظیم‌ترین پادشاهان فارس بود، چرا که او از عظیم‌ترین فرزندان کِسرَی بود و اسمش الملِک السّعید فخر الدّولة پسر شاه مرحوم شاه کیخسرو ـ طیّب اللهُ ثراهما و جَعل الجنَّةَ مثواهما ـ بود. و عمر من در آن هنگام سی سال بوده است ...»

و در ص ۵۳۶ و ۵۳۷ گوید: «تا رسیدم به مکّه و حجّ وجوبی خود را انجام دادم. و این در سنه (۷۵۱) بود ... پس از آن به نجف اشرف با سلامت بازگشتم و در آنجا ساکن شدم، و ریاضت و خلوت و طاعت و عبادتی که امکان ندارد از آن بهتر و بلیغ‌تر بعمل آید، و نه شدیدتر و نه عظیم‌تر از آن تصوّر دارد، بجا آوردم. پس افاضه کرد بر قلب من ـ غیر از آنچه را که گفتم ـ از «تأویل القرآن» و «شرح الفصوص» از معانی و معارف و حقائق و دقائقی که ممکن نیست به هیچ وجه من الوجوه آن را تفصیل داد. زیرا آنها از کلمات اللَه می‌باشد که ـ غیر قابل حصر و عدّ و انتهاء و انقطاع است.

پس حضرت حقّ مرا امر فرمود تا بعضی از آن را برای بندگان خاصّ خودش اظهار کنم. پس شروع کردم در تصنیف کتابی در توحید و اسرارش آن‌طور که سزاوار است، و در کوتاه‌ترین مدّت آن را نوشتم و «جامع الاسرار و منبع الانوار» نام نهادم. سپس بعد از آن «رسالة الوجود فی معرفة المعبود» و پس از آن «رسالة المعاد فی رجوع العباد» و بعد از این‌ها رساله‌ها و کتابهائی را نگاشتم، تا اینکه بالغ بر چهل رساله و کتاب عربی و عجمی شد. و سپس امر کرد مرا حقّ، به تأویل القرآن الکریم، و آن را پس از تمام آنچه را که گفتم نوشتم و در هفت مجلّد بزرگ بالغ آمد، و آن را نامیدم به «المحیط الاعظم و الطَّود الاشمّ، فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم». و آن در غایت حسن و کمال بیرون آمد، و در نهایت بلاغت و فصاحت به عنایت مِلک ذی العزّة و الجلال بظهور پیوست؛ به‌طوری‌که احدی بر من از آن سبقت نجسته است نه از جهت ترتیب و نه تحقیق و نه تلفیق، و بیان آن در فهرست ایضاً گذشت.

و بعد از این، حقّ مرا امر کرد به «شرح فصوص الحکم» که منسوب به رسول اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم است؛ که آن را در عالم رؤیا به شیخ اعظم محیی الدّین بن العربیّ دادند و فرمودند: «أوْصِلْهُ إلَی عِبادِ الله المُسْتَحِقّینَ المُسْتَعِدّینَ.» به‌طوری‌که ما آن را نیز در فهرست آورده‌ایم. پس من شروع کردم در همین شرح به موجب تقریری که بیان آن گذشت و تحقیقی که ذکر شد.

و ابتدای شروع من در تصنیف «شرح فصوص» در سنه هفتصد و هشتاد و

کیفیت احوال و سلوک مرحوم سید حیدر آملی (قدّه)

یك (۷۸۱) از هجرت می‌باشد، و انتهای آن در سنه هفتصد و هشتاد و دو (۷۸۲) یعنی این شرح در یك سال فقط و یا کمتر از آن پایان یافت. و عمر من در این حال شصت و سه سال (٦٣) می‌باشد. رزَقَنا اللَهُ الوصولَ و البلوغَ إلی الغایة، و هو ما قرَّره اللَهُ فی اللوحِ المحفوظ، و وفَّقَنا لإتمامِ مثله کثیراً؛ بفضلِه و کرمِه، و ما ذلك علَی اللَهِ بعزیزٍ.»

سیّد حیدر تمام این جلد از کتاب را در مقدّمات کتاب «نصّ النّصوص» در شرح «فصوص» قرار داده است، و از این پس شروع می‌کند در خود کتاب که در مجلّداتی دگر ـ می باشد.

باید دانست آنچه را که از ضمیمه تواریخ فوق بدست می آید تولّد او در سنه هفتصد و بیست (۷۲۰) می باشد، و در پیگفتار کتاب «جامع الأسرار» بدین سال تصریح نموده است.

پرسش کمَیل از أمیر المؤمنین علیه السّلام: مَا الْحَقِیقَة!؟

«و امّا آن اقوال مولانا أمیر المؤمنین علیه السّلام که در «نهج البلاغة» موجود نمی‌باشد و مشهور است، پس گفتار اوست که در مقدّمه ما ذکر شده است که بدان کمَیل بن زیاد نَخَعیّ رَضیَ اللَهُ عنه را مخاطب قرار داده است:

کمیل چون در اوّل پرسشش از حضرت پرسید:

مَا الْحَقِیقَةُ؟!

قَالَ: **مَا لَك وَ الْحَقِیقَةَ؟!**

قَالَ: أَ وَ لَسْتُ صَاحِبَ سِرِّك؟!

قَالَ: **بَلَى! وَ لَكنْ یرْشَحُ عَلَیك مَا یطْفَحُ مِنِّی!**

قَالَ: أَ وَ مِثْلُك یخَیبُ سَائِلًا؟!

قَالَ: **الْحَقِیقَةُ كشْفُ سُبُحَات[1] الْجَلَالِ مِنْ غَیرِ إِشَارَةٍ.**

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: السُّبْحَة بالضّمّ: الدّعاء ... سُبْحَةُ اللَه: جَلالُه، و سُبُحاتُ وَجهِ اللَه: أنوارُه؛ تَقولُ: أسألُك بسُبُحاتِ وَجهِك الكَریم، أي بما تُسَبَّح به من دلائل عَظمتِك. و السُّبُحات أیضاً: مَواقعُ السّجود، ج: سُبَح و سُبُحات

قَالَ: زِدْنِي فِيهِ بَياناً!

قَالَ: **مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ**

قَالَ: زِدْنِي فِيهِ بَياناً!

قَالَ: **هَتْك السِّتْرِ لِغَلَبَةِ السِّرِّ**.

قَالَ: زِدْنِي فِيهِ بَياناً!

قَالَ: **جَذْبُ الاحَدِيةِ بِصِفَةِ التَّوْحِيدِ**.

قَالَ: زِدْنِي فِيهِ بَياناً!

قَالَ: **نُورٌ يشْرُقُ مِنْ صُبْحِ الازَلِ، فَتَلُوحُ عَلَى هَياكل[1] التَّوحِيد آثَارُهُ.**

قَالَ: زِدْنِي فِيهِ بَياناً!

قَالَ: **أَطْفِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ!**[2]»

«کمیل پرسید: آن حقیقت ثابته قدیمه کدامست؟!

حضرت فرمود: تو را با آن حقیقت چه‌کار؟!

عرض کرد: آیا من صاحب اسرار تو نمی‌باشم؟!

فرمود: آری! و لیکن بر تو می‌تراود و ترشّح می‌نماید آنچه از فوران وجود من لبریز می‌گردد!

عرض کرد: آیا امکان دارد مثل توئی پرسنده‌ای را ناامید و بی‌بهره گذارد؟!

فرمود: آن حقیقت عبارت است از انکشاف و

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: الْهَيْكَل: النَّبتُ الّذی طالَ و عَظُم و بلَغ، و كذلك الشَّجر؛ الواحدة: هيكَلَة. و ـ: البناء المرتفع، و ـ: الضَّخْم مِن كلِّ الحيَوان، و ـ: مَوضعٌ فی صدرِ الكَنيسة يُقرَّبُ فيه القُربان، و ـ: بَيتُ الاصنام، و ـ: الصّورةُ و الشَّخصُ، كقوله: كَساه اللَهُ هَيْكَلَ آدَميٍّ؛ ج: هَياكِل.

[2] «جامع الاسرار» فی الاصل الاوّل، القاعدة الرّابعة، ص ۱۷۰، تحت شماره ۳۲۷

بروز انوار و تقدیسات دلائل عظمت جلال خداوند بدون هیچ‌گونه اشارتی.

عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانی را برای من بیفزا!

فرمود: نیست و تاریک شدن هر موهوم، با بوجود آمدن و روشن شدن آن معلوم.

عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانی را برای من بیفزا!

فرمود: پاره شدن پرده مجاز و اعتبار، به علّت طغیان و غلبه اسرار

حقیقیه ازلیه.

عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانی را برای من بیفزا!

فرمود: جذب نمودن مقام احدیتش با صفت یکی کردن و وحدت بخشیدن جمیع کائنات و ماسوی را به سوی خودش.

عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانی را برای من بیفزا!

فرمود: نوری است که از سپیده دم ازل و تجرّد، اشراق می‌کند؛ و آثارش که توحید و یکی کردن است بر تمامی مظاهر وجود و شئوونات وحدت ظاهر می‌گردد.

عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانی را برای من بیفزا!

فرمود: چراغ اندیشه و فکر را خاموش کن که تحقیقاً صبح حقیقت و شهود و مشاهده طلوع نموده است.»

شرح و تفسیر سید حَیدر حدیث «مَا الْحَقِیقَةُ» کمیل را

سید حَیدَر در شرح این فقرات آورده است:

«این گفتار دارای معانی بسیار می‌باشد که شارحین آن طیّ شروحشان ذکر کرده‌اند.

و امّا شرح معنی آن بطور اجمال اینست که: حضرت اشاره می‌نماید به ظهور خدای تعالی به صورت مظاهر، و به عدم مظاهر در عین ثبوت آنها. زیرا گفتارش: **كَشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيرِ إِشَارَةٍ**، اشاره می‌باشد به رفع کثرت اسمائیه پس از رفع کثرت خلقیه، که از آن دو تا به «مظاهر» تعبیر می‌گردد.

و نیز اشاره می‌باشد به اثبات آنها و تحقّق آنها بدون اشاره‌ای، خواه اشاره عقلیه باشد خواه حسّیه. و این رمز نیکوئی است که اشاره دارد به احاطه و اطلاق حقّ تعالی؛ به سبب آنکه محیط مطلق اصلًا قابل اشاره نمی‌تواند بوده باشد. زیرا که آن اشاره امکان‌پذیر نمی‌باشد بلکه ممتنع و مستحیل است.

و تقیید «**سُبُحات**» به جلال دون جمال، به علّت آنست که جلال

مخصوص به اسماء و صفات است و جمال اختصاص به ذات دارد؛ یا اختصاص جلال به صفات قهریه و جمال به صفات لُطفیه، همان‌طور که دانستی. و بر هر یک از دو تقدیر، سبحات جلال در تقدّم انسب می‌باشد از سبحات جمال؛ زیرا کشف سبحات جمال ممکن نیست مگر بعد از کشف سبحات جلال. و این سیری می‌باشد از کثرت به سوی وحدت، و از خلق به سوی حقّ. و این سیر نزد اکثر علمای طریق و عرفای باللَه بسیار پسندیده است.

و گفتار امام: **مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ**، ایضاً اشاره است به رفع مظاهر و مشاهده کردن ظاهر را در آنها بطور حقیقت. زیرا هنگامی که سالك محو بودن موهومات را که عبارت هستند از «غیر» و نامیده می‌شوند «مخلوقات» ـ که آنها چیزی نیستند مگر نقش خالی موهومی که به استیلاء قوّه واهمه و استیلاء شیطان بر او، در او استقرار یافته و رسوخ پیدا کرده است ـ و از میان برداشته شدن و ارتفاعشان را از وجود خویشتن بطور کلّی، بالعیان مشاهده نماید؛ معلوم وی که حقّ

تعالی است از میان شکوك و شبهات وهمیه هویدا و واضح می‌شود، و بکلّی از حجاب رهائی پیدا کرده خلاص می‌گردد.

یعنی آسمانِ قلب و روحش، از ابر و غَمام کثرات خَلقیه پاک و صاف می‌شود همچنان‌که آسمان از ابر و غمام پاک و صاف می‌گردد. و از میان آن ابرهای کثرت، حقّ برای وی ظهور می‌نماید. به مثابه ظهور خورشید پس از زائل شدن ابر از آسمان. و حقّ تعالی را مشاهده می‌کند مانند مشاهده ماه در آسمان در شب بَدر (چهاردهم) بجهت فرموده رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم:

سَتَرَوْنَ رَبَّکم کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیلَةَ الْبَدْرِ!

«البتّه شما به زودی پروردگارتان را خواهید دید همچنان‌که ماه شب بدر را می‌بینید!»

و گفتار امام: **هَتْكُ السِّتْرِ لِغَلَبَةِ السِّرِّ**، دارای دو معنی می‌باشد:

اوّل: چون بر انسان این سرّ غلبه یابد، قدرت اخفاء آن را ندارد که روحش را از آن باز دارد؛ مثل حلّاج و غیره. بلکه باکی از اظهار آن ندارد. و ممکن است این اظهار بدون اختیار او بوده باشد مانند کارهای شخص مست در صورت ظاهر.

و بدین امر حضرت اشاره فرمود که گفت: **وَ لَكِنْ يرْشَحُ عَلَيك مَا يطْفَحُ مِنِّى**

«و لیکن برای تو ترشّح می‌کند و می‌تراود آنچه از من بالا آمده و لبریز شده است.»

معنی دوّم: چون بر انسان این سرّ غلبه پیدا کند، به پرده‌ها و حجابهائی که عبارتند از مظاهر، التفات و توجّه نمی‌کند، و مشاهده نمی‌نماید مگر ظاهر در آنها را.

و بنابراین معنی، مفاد کلام این می‌شود که از وجه محبوب پرده برداشته می‌شود، و بطور کلّی حجاب هَتک می‌شود و پاره می‌گردد. یعنی بالکلّیه حجاب برداشته و مرتفع می‌شود.

و این معنی از معنی اوّل مناسب‌تر می‌باشد با نسبت به آنچه ما اینک در صدد اثبات آن هستیم.

و گفتار امام در دنبال این فقره: **جَذْبُ الاحَدِیةِ بِصِفَةِ التَّوْحِید** (جذب کردن مقام احدیت، انسان را با صفت یکی کردن موجودات) شاهد بر این معنی است. زیرا حضرت می‌فرماید: پس از این مرحله مقام احدیت ذاتیه‌ای که قابل کثرت نیست، او را به سوی توحید صرف و وحدت محضه‌ای که عبارت است از حضرت جمع و مقام فناء محبّ در محبوب که بیانش خواهد آمد، جذب می‌کند.

و بدین جهت است که حضرت چون از این مقام برگذشت، شروع کرد در مرحله کیفیت ظهور و تفاصیل حقّ که عبارت می‌باشد از مقام فَرق بعد از جمع؛ و فرمود:

نُورٌ یشْرُقُ مِنْ صُبْحِ الازَلِ، فَتَلُوحُ عَلَی هَیاکلِ التَّوْحِیدِ آثَارُهُ.

یعنی حقّ که مسمّی می‌باشد به حقیقت، نوری است که اشراق می‌کند یعنی ظهور پیدا می‌نماید از طرف صبح ازل که عبارت است از ذات مطلقه. **فَیلُوحُ عَلَی هَیاکلِ التَّوْحِیدِ** یعنی ظهور می‌کند بر تمام مظاهر وجود به آثارش و افعالش و کمالاتش و خصوصیاتش.

معنی «لَوْ کشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یقِیناً

و این إخبار است از ظهور ذات در مظاهر اسماء و صفات در ازل و ابد، و مشاهده وحدت در صورتهای کثرت، و مشاهده جمع در عین تفصیل، و وجود تفاصیل در عین جمع؛ که اینك ذکر آن گذشت. و این مرتبه‌ای است که مقامی ما فوق آن نیست و شهودی در ماوراء آن موجود نمی‌باشد، و همانست که حضرت تعبیر

نموده است از آن به **لَوْ كشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يقِيناً**[1].

«اگر پرده برداشته شود، بر یقین من چیزی افزوده نمی‌گردد.» و غیر حضرت

گفته‌اند: لَيسَ وَراءَ عُبّادانَ قَرْيةٌ[2]. «در آن سوی عُبّادان قریه‌ای وجود ندارد.»

و از همین جهت بود که چون کمیل طلب زیادتی

---

[1] در «غُرر الحکم و دُرر الکلم» آمدی آورده است، و آقا جمال خونساری در شرح مطبوع آن که با تصحیح محدّث ارموی طبع شده است در ج ۵، ص ۱۰۸، تحت شماره ۷۵۶۹ ذکر کرده است. و در شرح آن گفته است:
اگر بر خیزد پرده؛ زیاد نشوم من به حسب یقین؛ یعنی یقین من زیاد نشود. یعنی یقین من به احوال مبدأ و معاد به مرتبه کامل است، که اگر پرده برخاسته شود و معاینه مشاهده کنم، یقین من زیاد نمی‌شود زیرا که زیاده بر آن یقین که دارم نمی‌باشد. و «لَوْ» در اینجا به معنی سوّم است که در معانی آن مذکور شد؛ و مراد اینست که اگر پرده هم برخاسته شود که مظنّه اینست که یقین در آن وقت زیاد شود، یقین من زیاد نمی‌شود به اعتبار اینکه در نهایت مرتبه کمال است و زیاده بر آن متصوّر نیست.»

[2] در «مجمع الامثال» میدانی (طبع سنه ۱۳۷٤ ه) با تحقیق محمّد محیی الدّین عبد الحمید، ج ۲، ص ۲۵۷؛ و «أمثال و حِکم دهخدا» ج ۳، ص ۱۳۷۵؛ و اینطور معنی کرده است: از «آن سوتر از عبّادان دیهی نیست؛ تمثّل:
از کمال إسماعیل:

صدر عمّار و مجد عبّادان ❊❊❊

قريةٌ مِن وراء عُبّادان

و از منوچهری:

بر فراز همّت او نیست جای ❊❊❊

نیست آن‌سوتر ز عبّادان دهی

بیان و شرح نمود حضرت فرمود: **أَطْفِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ**. یعنی چراغ عقل و سؤال با زبان فکرت را در وقت طلوع صبحِ مکاشفه و مشاهده وجه حقّ در آن کشف، خاموش کن!

چرا که کشف و شهود، از عقل و ادراك آن بی‌نیاز است؛ همچنان‌که صبح از چراغ و درخشیدن آن بی‌نیاز است. و عیان احتیاج به بیان ندارد؛ وَ لَیسَ الْخَبَرُ کالْمُعاینَةِ.

و اگر تو بگوئی: این کلام، گفتاری است غریب عجیب متناقض. ما معنی آن را نفهمیدیم و به سوی ادراک آن راهی را پیدا ننمودیم. بنابراین قدری واضح‌تر از این سخن، پرده از رخساره‌اش برگیر! و یا در صورت مثالی که به ذهن ما نزدیک باشد شرح و بیانی بیاور به‌طوری‌که ما آن را بفهمیم و از آن به مقصود و مطلوبمان برسیم!

زیرا ما از این جهان غیر از کثرات متباینه مختلفه‌ای که در معرض زوال و تغیر می‌باشد چیزی را مشاهده نمی‌کنیم. و ما بدانها علم و شناسائی نداریم مگر آنکه آنها غیر از حقّ هستند و آنها مخلوق

و آفریده شده می‌باشند. و تو

می‌گوئی آنها حقّ هستند و در عالم وجود غیر از حقّ تعالی چیزی وجود ندارد. و تمام موجودات مظاهر او هستند. و در میان حقّ و میان مظاهرش، در واقع و حقیقت امر، فرقی نیست!

و این مطلبی است بس مشکل، و کلامی است بس دقیق که ما معنی آن را نمی‌فهمیم. و در میان این کثرات و میان حقّ تعالی فرقی نمی‌گذاریم مگر بر وجهی که ما گفتیم؛ و بین گفتار ما و گفتار شما بینونت و اختلاف شدیدی وجود دارد.

من در پاسخت می‌گویم: این مطلب امری است سهل، و ادراکش در غایت سهولت و آسانی است، و معنیش در نهایت وضوح است. و مراراً و کراراً ذکرش به میان آمده است و لیکن تو در ظلمات طبیعت و درکات بشریت بلکه در أسفل السّافلین از درجات تقلیدی که آن از عظیم‌ترین حجابها می‌باشد گرفتار شده‌ای!

و در حقیقت نسبت تو با این گروه و طائفه‌ای که این معنی را می‌فهمند، مانند جنین مقید در زندان مَشیمه است نسبت به طفل ممیز، یا مانند طفل ممیز نسبت به شخص عاقل، یا مانند شخص عاقل نسبت

به مرد عالم، یا مانند مرد عالم نسبت به رجل عارف، یا مانند رجل عارف نسبت به ولیّ کامل، یا مانند ولیّ نسبت به پیغمبر! و میان این مراتب تفاوتی است بسیار.

و لهذا خدای تعالی فرمود: إنَّ فی ذَلِک ﴿لَآیاتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ﴾[1] تا آنکه

طمع ننمایند در آن، قِشریین و صاحبان پوسته بدون مغز و لُبّ؛ آنان که اهل ظاهرند و اهل تفکر و اندیشه‌اند و بس. و این به جهت آن می‌باشد که این دسته نسبت به انبیاء و اولیای کمَّلین که ایشان أُولو الألباب هستند، همچون پوست و قشرند نسبت به مغز و لبّ.

استدلال سید حیدر بر وحدت وجود از حدیث کمیل به احسن وجه

و مع‌ذلک ما الآن شروع می‌کنیم در بیان و

---

[1] آیه‌ای با این عبارت در قرآن کریم موجود نیست. آیاتی مشابه آن وجود دارد از جمله آیه ۱۹۰، از سوره ۳: آل عمران: ﴿إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ﴾. و ذیل آیه ۱۹، از سوره ۱۳: الرّعد: ﴿إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾. و ذیل آیه ۲۱، از سوره ۳۹: الزّمر: ﴿إِنَّ فِی ذلِکَ لَذِکْری لِأُولِی الْأَلْبابِ﴾.

تفسیر آن یک‌بار دگر بلکه بارهای عدیده، با نیکوترین وجه و لطیف‌ترین أمثله؛ و در ایصال این معانی به ذهن تو کوشش می‌نمائیم، و در آن ایصال بر خدای تعالی اتّکال می‌کنیم.

و بنابراین اساس می‌گوئیم: بدانکه چون تو این مسئله را به تحقیق و برهان به اثبات رساندی که وجود واحد است، و آن مطلق است و مقید نمی‌باشد، و آنکه موجودات مقیده منسوب بدان وجود مطلق هستند؛ در این صورت دانستی که موجودات مقیده در حقیقت وجود ندارند. چرا که وجودشان اضافیه نسبیه است. زیرا عبارت می‌باشند از اضافه و نسبت مطلق به مقیدی که این اضافه و نسبت تحقّقی در خارج ندارد.

و همچنین دانستی که وجود مطلق همان مقید است بعینه و لیکن با وجهی دیگر. و دانستی که مقید همان مطلق است با قید اضافه. و دانستی که در خارج موجودی وجود ندارد مگر وجود مطلق. به سبب آنکه اگر تو اضافات و نِسَب را در جمیع موجودات اسقاط کنی، وجود را بر صرافت وحدت و مُحوضَتِ اطلاق خود خواهی یافت، و وجود مقید

را موجود به وجود مطلق، و معدوم بدون آن خواهی یافت.

و اینست معنی کلامشان: التَّوْحیدُ إسْقاطُ الإضافات[1].

---

[1] در «گلشن راز» از طبع عماد اردبیلی، ص ۷۷ در ضمن تعریف خرابات گوید:

خراباتی شدن از خود رهائی است ❊❊❊

خودی کفر است اگر خود پارسائی است

نشانی داده‌اند اهل خرابات ❊❊❊ که التّوحید إسقاط الإضافات

و شیخ محمّد لاهیجی که از عرفای قرن نهم است، در شرح آن، ص ۶۲۵ از طبع انتشارات محمودی آورده است:

چون خرابات مقام فناء کثرات است فرمود که: متن:

نشانی داده‌اندت از خرابات ❊❊❊ که التّوحید إسقاط الإضافات

یعنی ارباب عرفان و اهل ایقان نشانی با تو از خرابات داده‌اند و گفته‌اند که: التّوحید إسقاط الإضافات، یعنی توحید اینست که اسقاط اضافه صفت و وجود و هستی به غیر حقّ نمایند. بدانکه ذات حقّ به اعتبار تجلّی و ظهور او در مظاهر، عین همه اشیاء است؛ و تمامت اشیاء به حقّ موجودند و بدون حقّ معدومند. و از آنکه ذات حقّ تجلّی و ظهور بصورت ایشان نموده است، اضافه وجود بر ایشان کرده می‌شود. هرگاه که اسقاط این اضافه نمایند هرآینه اشیاء فی حدّ ذاتها معدوم باشند و غیر حقّ هیچ نباشد؛ و اینست معنی التّوحید إسقاط الإضافات.»

و حاجی سبزواری در بحث أصالة الوجود، در آنجا که فرموده است:

لو لم یؤصَّل وحدةٌ ما حصلتْ ❊❊❊ إذ

و مثال این مطلب بعینه ـ یعنی مثال آن وجود مطلق با وجود مقید، و موجودیت مقید و معدومیت آن ـ مثال خورشید است با سایه‌های موجوده بواسطه آن هنگامی که سایه‌ها به وجود می‌آیند و هنگامی که از میان می‌روند. زیرا سایه‌ها موجودیتی ندارند مگر بواسطه خورشید. بجهت آنکه اگر خورشید نباشد برای سایه ابداً وجودی در میان نمی‌باشد. با وجود آنکه اگر خود

غیره مَثارَ کثرةٍ أتت

ما وُحّد الحقُّ و لا کلْمتُه *** إلّا

بما الوحدةُ دارتْ معه

در شرحش آورده است: «بیانُه أنّه لو لم یکن الوجودُ أصیلًا لم یحصُل وحدة أصلًا، لانّ الماهیّةَ مَثارُ الکثرة و فِطرتُها الاختلافُ؛ فإنّ الماهیّاتِ بذواتها مختلِفاتٌ و متکثِّرات و تُثیر غبارَ الکثرةِ فی الوجود.»

در اینجا در تعلیقه گوید: «قولنا و تُثیر غبار الکثرة فی الوجود؛ و لذا قال العرفاءُ الشّامخون: التّوحیدُ إسقاطُ الإضافات.»

خورشید ظاهر گردد برای سایه‌ها وجودی نیست. پس وجود سایه‌ها به خورشید است و لیکن غیبت و انعدامشان از خورشید بواسطه جرم خورشید و اشعّه آن می‌باشد.

و این بدان جهت است که اگر خورشید با شکلش و شعاعش ظهور کند، ظِلال و سایه‌ها فانی می‌شوند و از اصل وجود و هستیشان متلاشی می‌گردند. و چون خورشید با ذات و جرمش از ظلال غایب شود و لیکن فقط از جهت اثر ظهوری برای آنها داشته باشد، آن ظلال بر اصل قرار وجودی خویش باقی می‌مانند، و سایه‌ای می‌شوند که متعین به وجود ظلّیه خود می‌باشند.

لهذا در حقیقت، وجود نیست مگر برای شمس و اثر شمس. برای ظلال چیزی نیست مگر اسم و اعتبار. و می‌دانیم ما که اسم و اعتبار دو امر عدمی هستند و موجودیتی در خارج ندارند، بنابراین همگی وجود موجودات بالنّسبه به وجود حقّ این‌طور می‌باشند.

چون حقّ اگر با وجود خود ظهور کند، برای

مخلوق وجودی باقی نمی‌ماند. زیرا وجود خلق ـ کما تقدّم ـ چیزی نمی‌باشد مگر اضافی اعتباری. و اضافه و اعتبار در خارج موجود نیستند.

استدلال سید حیدر: اثبات وحدت وجود از آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

بنابراین اصل، وجود حقیقی نمی‌باشد مگر از برای حقّ؛ و اینست معنی قول خدا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.[1]

یعنی تمام موجوداتی که اضافه و نسبت با حقّ دارند، در نفس الامر همگی هالک و نابودند مگر ذات او. ذات باقی است ابداً. ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾ یعنی بقاء حقیقی ابدی از برای اوست. ﴿وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ یعنی جمیع این موجودات

---

[1] ذیل آیه ۸۸، از سوره ۲۸: القصص؛ و صدر آیه اینست: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾

بعد از طرح نسبت و اسقاط اضافه شان بسوی خدا بازگشت می‌کنند. و کلمه «وَجه» به اتّفاق علماء، مراد از آن «ذات» است. لهذا باید تقدیر را در آیه لفظ ذات گرفت. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.[1]

و بدین جهت است که خدای تعالی می‌گوید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾.[2]

و اراده کرده است از کلمه «عَلَیها» حقیقت وجود را که موجودات بدان قیام دارند و تفسیر این دو آیه مراراً گذشت. و حقّ آنست که این دو آیه پس از قول خدا: ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ ـ تا آخر آیه[3]،

---

[1] ؛ آیه ۱۱۵، از سوره ۲: البقرة: ﴿وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَهِ إِنَّ اللَهَ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾

[2] آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۵۵: الرّحمن

[3] ما در همین دوره علوم و معارف اسلام در قسمت «اللَه‌شناسی» ج ۱، در مبحث اوّل و دوّم، از ص ۲۵ تا ص ۷۶ از این کریمه مبارکه بحث نموده‌ایم.

و قول خدا: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾[1] ـ تا آخر آن؛ از عظیم‌ترین آیات قرآن و شریف‌ترین آنها در باب توحید و تحقیق آن هستند. ﴿وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ﴾.[2]

و اگر تو در صدد اشکال آمده بگوئی: این مثال مطابق مدّعای تو نیست؛

---

[1] و ایضاً در همین مصدر، در مبحث سوّم و چهارم، از ص ۷۹ تا ص ۱۳۰ از این آیه مبارکه بحث نموده‌ایم.

[2] آیه ٤٣، از سوره ٢٩: العنکبوت: «و این مثالها را ما برای آدمیان می‌زنیم، و لیکن آنها را تعقّل نمی‌کنند مگر عالمان.»

بجهت آنکه تو گفتی: برای ظلال و سایه‌ها وجودی باقی نمی‌ماند مگر پس از غیبوبت شمس از آن. و ایضاً گفتی: وجود خلق باقی نمی‌ماند مگر به وجود حقّ. و از این بالاتر گفتی که: «خَلق، حقّ است به اعتباری و خلق است به اعتباری» درحالی‌که سایه‌ها و ظلال این‌طور نمی‌باشند.

زیرا سایه به‌هیچ‌وجه من الوجوه خورشید نیست.

من در پاسخت می‌گویم: در مثال، مطابقت از تنها وجه واحدی کفایت می‌کند؛ و آن وجه عبارت از اینست که: ظلال وجودی ندارند مگر به شمس، و به غیبت شمس از آنها با جسم و ذات خودش؛ و همچنین خلق نسبت با حقّ این‌چنین هستند، زیرا خلق دارای وجودی نیستند مگر با حقّ و با غیبت حقّ از آنان ذاتاً و حقیقةً.

پس همان‌طور که غیبت شمس عبارت است از برقراری و قیام ظِلّ بنفسه و تعینِه، و حضور شمس عبارت است از فناء ظلّ و عدم آن، همچنین غیبت حقّ عبارت است از قیام خلق بنَفسهم و تقیدِهم، و

حضور حقّ عبارت است از فنایشان و عدمشان.

و این کلام خدای تعالی: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾ اشاره‌ای است بدین معنی. پس این مهمّ را بفهم زیرا که دقیق است؛ و با وجود دقّتش لطیف است!

و این مثال خورشید و سایه (شمس و ظلّ) مثالی نیست که منحصر به من بوده باشد بلکه جمیع اندیشمندان و ارباب تحقیق بدین معنی روی آورده‌اند، و این مطلب بر اهلش پنهان نمی‌باشد و إن شاء اللَه تعالی در گفتارشان پس از این خواهی یافت.

بحث سید حیدر پیرامون آیه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ﴾

و حقّ جلّ جلاله اشاره بدین معنی کرده است در کلامش:

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا

الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا* ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾.[1]

«آیا ندیده‌ای تو و نظر ندوخته‌ای بسوی پروردگارت که چگونه سایه را گسترش داد؟! و اگر می‌خواست، آن را ساکن می‌کرد. و سپس ما خورشید را راهنما برای او قرار دادیم. و پس از آن ما به آسانی آن سایه را بسوی خودمان جذب نمودیم.»

مراد حقّ متعال از ظلّ و شمس در این آیه، لیل و نهار نمی‌تواند بوده باشد؛ همان‌طور که رأی ارباب تفسیر بر آن بوده است. زیرا در دنبالش می‌فرماید: ﴿وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِباساً وَ النَّوْمَ سُباتاً﴾[2]. «اوست همان کس که شب را برای شما پوشش و لباس قرار داد، و خواب را آرامش.»[3]

بلکه مراد از شمس و ظلّ «وجود و عدم» می‌باشد همان‌طور که ما در اصل سوّم و دوّم از این

---

[1] آیه ٤٥ و ٤٦، از سوره ٢٥: الفرقان

[2] صدر آیه ٤٧، از سوره ٢٥: الفرقان

[3] در «أقرب الموارد» در مادّه سبت آورده است: السُّبات بالضّمّ: الدّهر، و ـ : الدّاهية من الرّجال، و ـ : النَّوم، و قيل خفّتُه، و قيل ابتداؤه فى الرَّأْس حتّى يبلُغَ القلبَ، قيل و أصلُه الرّاحَة؛ و منه فى القرآن: وَ جَعَلْنا نَوْمَكُمْ سُباتاً

کتاب بدان اشاره کرده‌ایم. و تأویل این آیه طویل و تفسیرش عریض است که اینک جای آن نمی‌باشد.

و منظور ما اینست که مراد از ظلّ و تمدید آن، وجود اضافی اعتباری است که بر جمیع موجودات ازلًا و ابداً کشیده شده است. و مراد از سکون آن اعدام و اهلاک آنست بر وجهی که اخیراً ذکر شد. و مراد به جعل شمس دلیل بر آن، شمس حقیقت است که وجود مطلق و مسمّی به نور می‌باشد در قوله: ﴿اللَهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾. و مراد از قبض آن عدم اضافه و نسبت آنست بسوی وجود مطلق، و اسقاط انست بالجمله. و مراد از تیسیر آن، آسانی

و یسرِ اسقاط اضافه و اعتبار، و ابقاء وجود بر صرافت وحدت خویشتن می‌باشد.

و در آنچه را که ما دراین‌باره ذکر کردیم، مرجع ما اصطلاحات عرفاء باللَه است. زیرا ایشان این اصطلاح را در این مسئله ذکر نموده‌اند؛ و اوّلًا شروع کرده‌اند در تعریف و تحقیق ظلّ، و سپس ظلال را تقسیم کرده‌اند و به نام ظلّ اوّل و ظلّ دوّم نامگذاری نموده‌اند، و ثانیاً شروع کرده‌اند در تفصیل و تعیین ظلال.

امّا گفتارشان در تعریف آنست که گفته‌اند:

ظلّ عبارت است از وجود اضافی که با تعین اعیان ممکنات ظهور پیدا می‌کند. و احکام ظلال که معدومات می‌باشند، با اسم حقّ که «نور» است و وجود خارجی می‌باشد که تعینات بدان نسبت می‌یابند ـ ظهور می‌یابند.

بنابراین نوری که ظاهر است به صوَر اعیان ممکنه، تاریکی و ظلمتِ عدمیت آنها را می‌راند و می‌زداید. و لهذا اعیان ممکنه ظلّ می‌شوند، بجهت آنکه ظهور ظلّ بواسطه نور است و عدمیت آن فی

نفسه و بواسطه خود آنست.

قالَ اللَهُ تعالَی: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ﴾، یعنی خداوند وجود اضافی را بر ممکنات گسترش داد. بنابراین ظلمتی که در مقابل این نور می‌باشد عبارت است از عدم. و هر ظلمتی عبارت است از عدم النّور از چیزی که شأنیت نورانی شدن را داشته باشد. و به همین دلیل به کفر، ظلمت گویند بجهت عدم نور ایمان در دل که شأنیت نورانی شدن را دارد. خدای تعالی می‌گوید:

﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾ ـ تا آخر آیه.[1]

این بود عبارت ایشان در تعریف ظلّ، و امّا سخنشان در تفصیل و تقسیم ظلال ازآن‌جهت است که آنان عقل اوّل را «ظلّ اوّل» قرار داده‌اند، و جمیع عالم را «ظلّ ثانی».

امّا قرار دادنشان عقل اوّل را به ظلّ اوّل، بجهت این کلامشان است که گفته‌اند: ظلّ اوّل عبارت است از عقل اوّل زیرا اوّلین تعینی که به نور

---

[1] صدر آیه ۲۵۷، از سوره ۲: البقره: "«خداوند است ولی کسانی که ایمان آورده‌اند، بیرون می‌کشاند آنان را از ظلمات بسوی نور.»

حقّ تعالی ظهور کرد و قبول صورت کثرت را ـ که از شئون وحدت ذاتیه است ـ به خود گرفت ظلّ اوّل بود.

و نیز بجهت آنکه انسان کامل که مسمّی می‌باشد به «انسان کبیر» حقیقت همین عقل است یا خود این عقل است؛ آن را به

«ظلّ الإله» نام نهاده‌اند و گفته‌اند: ظِلُّ الإلَهِ هُوَ الإنْسانُ الْکامِلُ الْمُتَحَقِّقُ بِالْحَضْرَةِ الْواحِدیة. «سایه خدا فقط انسان کامل است که به حضرت واحدیت حقّ متحقّق گشته است.»

و همچنین است داستان نسبت به تسمیه آنان خلفاء اللَه را به ظلّ، در سخنشان که می‌گویند: اولَئِك ظِلُّ اللَهِ فی الارْض. «آنها سایه خداوند هستند در روی زمین.»

و ایضاً آنچه را که درباره سلاطین مجازی می‌گویند: آنها سایه خدا هستند بر روی زمینها؛ و أمثال ذلک.

و امّا قرار دادنشان جمیع عالم را به ظلّ ثانی، بواسطه گفتارشان است که می‌گویند: عالم ظلّ ثانی

می‌باشد و غیر از وجود حقّ که ظاهر است به صور ممکنات جمیعاً، در عالم وجود چیزی نیست.

بناءً علی هذا بواسطه ظهور حقّ با تعینات ممکنات، وجود حقّ نامیده می‌شود به اسم «سِوَی» و به اسم «غَیر» به اعتبار اضافه و نسبت حقّ به

ممکنات. زیرا وجودی برای ممکن نمی‌باشد مگر به مجرّد این نسبت. و گرنه وجود عین حقّ است. و ممکنات با عدمیت خودشان در علم حقّ ثابت هستند. ممکنات شئون ذاتیه حقّند.

بنابراین، عالم صورت حقّ است. و حقّ هویت و روح عالم است. و این تعینات در وجود، احکام اسم «الظّاهر» حقّند که آن الظّاهر، مَجلای اسم «الباطن» است؛ و اللَه أعلم بالصّوابِ و إلیه المرجعُ و المَآبُ.[1]

در توضیح پیرامون شرح سید حیدر حدیث کمیل را

بالجمله این شرح و تفصیلی بود از حدیث کمیل که سید حیدر ذکر کرده است، و الحقّ در توضیح و تفسیر آن از شرع و عقل و شهود چیزی را فروگذار ننموده است. امّا در دو جا بجای تمسّک به تأویل قرآن، تمسّک به ظاهر لفظ کرده و اراده تأویل از آن نموده است:

---

[1] «جامع الاسرار و منبع الانوار» سیّد حیدر آملی، با مقدّمه و تصحیح هانری کربن، در ضمن الاصل الاوّل، القاعدة الرّابعة، از ص ۱۷۰ تا ص ۱۸۰، تحت شماره‌های ۳۲۷ إلی ۳٤۳

اوّل: در آیه﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾ گفته است: وَ أرادَ بِ ﴿عَلَيْها﴾ حَقيقَةَ الْوُجودِ الْقائِمَة بِها الْمَوْجوداتُ[1]. با آنکه روشن است از جهت لفظ قرآن و اراده معانی ظاهریه، مرجع ضمیر در ﴿عَلَيْها﴾ بایستی به الارْض (زمین) باشد نه حقیقت وجود.

سپس در معنی تأویلی، اگر از آن بتوان آن معانی را استنتاج نمود اشکال ندارد. معانی باطنیه قرآن تنافی و ضدّیت با معانی ظاهریه آن ندارد، بلکه در طول یکدگر می‌باشند. با حفظ معانی ظاهریه می‌توان تمسّک به بواطن قرآن کرد؛ نه آنکه معنی باطنی آن، معنی ظاهری را ابطال کند و از تمسّک و استظهار

[1] همان مصدر، ص ۱۷۶

بدان اسقاط نماید و آن ظاهر را از اصل آن فروریزد.

دوّم: در آیه ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ ـ تا آخر فرموده است: وَ لَيسَ مُرادُهُ بِالظِّلِّ وَ الشَّمْسِ، اللَّيلَ وَ النَّهارَ كما هُوَ رَأْىُ أرْبابِ التَّفْسيرِ؛ لأنَّهُ قالَ عَقيبَهُ: وَ هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكمُ اللَّيلَ لِبَاساً وَ النَّوْمَ سُبَاتاً. بَلِ الْمُرادُ بِهِما الْوُجودُ وَ الْعَدَمُ[1].

در اینجا نیز گفته می‌شود: بنا بر اصل حجیت ظواهر کتاب اللَه الکریم، حتماً باید لفظ شمس و ظلّ و لیل و نهار به همین معنی مصطلح و متفاهم عند العرف و العامّة بوده باشد، سپس استنتاج معنی تأویلی از آن را به حقیقت وجود حقّ و تعینات باید نمود؛ نه آنکه آیه را صرفاً از معنی ظاهرش منسلخ سازیم و معنی باطن را جایگزین معنی ظاهر بنمائیم!

و علاوه بر این، استدلال و استشهاد ایشان بر مدّعای خودشان به آیه بعدی: ﴿وَ هُوَ الَّذِي﴾ معلوم نگشت. چه اشکال و تهافتی میان این دو آیه است

---

[1] «. جامع الاسرار» ص ۱۷۷ و ۱۷۸

اگر شمس و ظلّ را به معنی ظاهری خود بگیریم و در آیه بعدی نیز لیل و نوم را در معنی خود حفظ نمائیم؟!

لهذا می‌بینیم حضرت استادنا الاعظم قدّس اللَهُ تربتَه در تفسیر این آیات، معانی شمس و ظلّ را بر ظاهر خودش ابقاء فرموده‌اند و در تفسیرشان این‌طور آورده‌اند:

و امّا آنچه را که ذکر کرده‌اند که این آیات برای بعضی از ادلّه توحید به دنبال جهالت مُعرضین از آن و ضلالتشان ریخته شده است، سیاق آیات مساعد بر این دعوی نمی‌باشد. و ما اینک قدری برای ایضاح آن، به سخن می‌افزائیم پس کلام خدا:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبّك كيفَ مَدَّ الظِّلَّ و لو شَآءَ لَجَعَلَهُو

تفسیر حضرت استاد علامه آیه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَ﴾

﴿ساکِناً﴾، تنظیر است برای شمول جهالت و ضلالت آدمیان، و رفع کردن خدای تعالی آنها را با رسالت رسولان و دعوت حقّه همان گونه که می‌خواهد. و لازمه این مهمّ آنست که مراد از امتداد ظلّ، آن ظلّ حادثی باشد که پس از زوال شمس عارض می‌گردد و کم‌کم رو به زیادتی می‌نهد از جانب مغرب به مشرق، برحسب و میزان نزدیک شدن خورشید به افق؛ به‌طوری‌که چون غروب کند، مقدار امتداد سایه به نهایت رسیده و شب داخل شده است.

این سایه در جمیع حالاتش متحرّک است و خداوند اگر بخواهد آن را ساکن می‌نماید.

و کلام خدا: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا﴾؛ دلیل بر وجود این ظلّ فقط خورشید می‌باشد که به نورش دلالت دارد بر آنکه در آنجا سایه‌ای وجود دارد؛ و به انبساط و گسترش آن نور بتدریج، دلالت دارد بر تمدّد و کشش سایه تدریجاً.

و اگر خورشید در میان نبود، اصلًا کسی متنبّه وجود سایه نمی‌گشت. زیرا سبب عامّ و علّت کلّی برای تمیز دادن انسان بعضی معانی را از بعضی دگر، تحوّل احوال مختلفه و دگرگونی حالات متفاوته‌ای است که برای وی عارض می‌گردد، از فقدان آنها و وجدان آنها.

انسان، چیزی را که یافته است اگر گم کند متنبّه وجودش می‌شود؛ و اگر چیزی را که گم کرده است دریابد متوجّه عدم و نیستی آن می‌گردد. و امّا امر ثابتی که در آن به‌هیچ‌وجه تحوّلی نیست و برای او دگرگونی صورتِ تحقّق ندارد، راهی برای تصوّر آن امکان‌پذیر نمی‌باشد.

و کلام خدا: ﴿ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾ یعنی ما آن ظلّ را با اشراق شمس و بالا آمدن آن بتدریج در سطح جوّ، زائل می‌نمائیم تا آنکه بکلّی منسوخ گردد و از میان برود.

و در تعبیر خدا از ازاله و نسخ ظلّ به لفظ «قبض» و جذب ظلّ را بسوی خود، و توصیف قبض را به عبارت «یسیر»؛ همه و همه دلالت است بر کمال قدرت الهیه، و اینکه از برای وی کاری دشوار نیست، و اینکه فقدان اشیاء پس از وجودشان عبارت از بطلان و انعدامشان نمی‌باشد بلکه رجوع و بازگشت است بسوی خدای تعالی.

تفسیر حقیر در کیفیت اطلاق آیه ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾

و آنچه را که ما ذکر کردیم در تفسیر ﴿مَدَّ الظِّلَ﴾ به تمدید سایه پس از زوال شمس، گرچه معنی‌ای است که مفسّرین ذکر نکرده‌اند؛ و لیکن سیاق آیات ـ به‌طوری‌که اشاره بدان نمودیم ـ ملائمت با غیر آن از آنچه را که مفسّرین گفته‌اند ندارد.

مانند گفتار بعضی که: مراد ظلّی است که ما بین طلوع صبح صادق تا طلوع آفتاب کشیده می‌شود. و مانند گفتار بعضی که: مراد ظلّی است که ما بین غروب شمس تا طلوع آن است. و مانند گفتار بعضی که: مراد آن سایه‌ای است که از مقابله

کوههای مستحکم یا بناء یا درخت در برابر نور خورشید پس از طلوعش پدیدار می‌گردد. و مانند گفتار بعضی که ـ و این سخیف‌ترین گفتار است ـ : مراد روزی است که خداوند آسمان را بیافرید و آن را به مثابه قُبّه‌ای قرار داد، پس از آن زمین را در زیر آسمان بگستراند، و آسمان سایه‌اش را بر زمین بیفکند.»[1]

در آنچه حضرت استاد در این مقام افاده فرموده‌اند که در نهایت اتقان و استحکام است، جای شبهه و تردید نیست؛ و لیکن برای حقیر مطلبی در پیرامون فرمایشاتشان بنظر رسیده است که ذکر آن بی‌مناسبت نمی‌باشد. و آن اینست که: چرا ظلّ را منحصر به ظلّ خورشید از زوال خورشید تا غروب آن

[1] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۱۵، ص ۲٤٤ و ۲٤٥

بگیریم؟ بلکه می‌توانیم آیه را به اطلاق خود در جمیع جهات باقی نگهداشته و مرا از ظلّ را ظلّ در تمام شبانه روز بگیریم، از زوال شمس تا زوال شمس.

توضیح آنکه: هر کس در موقع زوال خورشید از دائره نصف النّهار که شمس تحقیقاً در سَمْت الرّأس وی واقع است، سایه‌ای را تدریجاً از محلّ خود رو به مشرق می‌بیند که کم‌کم زیاد شده، و کمترین آن موقع زوال و زیادترین آنها هنگام غروب شمس و استتار آن در تحت افق می‌باشد. این نخستین سایه است بر حسب فرض ما.

این سایه در اثر شاخص و یا کوه و بنا و درخت و أمثالها پدیدار می‌گردد.

دوّم سایه شب است که حقیقت شب (لَیل) را می‌سازد. و آن عبارت است از سایه حاصله از غروب شمس تا طلوع آن. این سایه گرچه از جهت عدم تابش نور بدان تفاوتی ندارد و سراسر شب در ظلمت ظلّ مخروطی که نیمکره زمین را احاطه کرده است یکسان می‌باشد، امّا از جهت شدّت و ضعف متفاوت

است.

از غروب که بگذریم سایه شب کم‌کم شدید و تند و پررنگ می‌شود، تا درست نیمه شب که خورشید در آن سوی زمین در سَمت القَدَم ما آمده است آخرین درجه ظلمت شب است. امّا از نصف شب تا طلوع آفتاب بتدریج سایه از نهایت شدّت و ظلمت رو به ضعف می‌رود، تا در آنِ پیش از طلوع آفتاب که ضعیف‌ترین رنگ و تیرگی را دارد.

سوّم سایه روز است از طلوع آفتاب تا زوال آن. به مجرّد طلوع خورشید سایه شب از میان می‌رود و ابدا ذرّه و نقطه‌ای از آن تحقق وجودی ندارد؛ امّا همین‌که خورشید طلوع کرد، در برابر شاخص یا بنا و درخت و جَبل و أمثالها سایه‌ای بر روی زمین به سمت مغرب می‌افکند که در هنگام طلوع بلندترین سایه‌ها است، و کم‌کم هر چه خورشید بالاتر آید کم می‌شود تا نزدیک زوال

یعنی یک آنِ به زوال مانده کوتاه‌ترین سایه می‌باشد.

در تمام این مدّتِ شبانه روز، ظلّ موجود است؛ و امتداد ظلّ مصداق خارجی دارد. و دلالت شمس بر آن ایضاً متحقّق است. و اگر خدا بخواهد در هر آن، آن سایه را از حرکت متوقّف کند، با ایستادن زمین و درنگ حرکت شبانه روزی امکان دارد. و همچنین جذب سایه را که خداوند بسوی خودش نموده و به قبض ظلّ نامیده است، در هر آن از شبانه روز مصداق خارجی دارد. و آسان بودن آن جذب و قبض ظل نیز برای حضرت حقّ متعال یکسان است.

طلوع آفتاب رسالت و درخشش و بسط نور آن نسبت به مؤمنین و تابعین همیشه هست؛ و عناد و عدم ایقان و ایمان و ضلالت و جهالت معاندان نیز بطور مختلف همیشه موجود است.

از اوّل زوال که در تنظیر آیه به ظلّ تعبیر شده است، عناد آنان کم‌کم زیاد می‌شود تا غروب آفتاب که ضلالت به حدّ نهایت می‌رسد، و باز هم در حدّی

متوقّف نمی‌شود بلکه تا نیمه شب که خورشید رسالت در دورترین مکان از آنها قرار گرفته است، ضلالت به حدّ اعلاء و اکمل رسیده است. و از این پس خداوند ضلالت را به خود جذب می‌کند و سایه لیلیه رو به ضعف می‌رود تا طلوع آفتاب که دیگر هیچ اثری از آن باقی نمی‌ماند.

و از طلوع آفتاب که بزرگترین ظلّ به سمت مغرب کشیده شده است، حکم ضلالت صِرف و گمراهی بَحتِ آنان را دارد که رفته رفته بواسطه بروز و ظهور و بر بالا آمدن شمس رسالت، آن ضلالت تبدیل به هدایت؛ و آن ظلمت سایه مبدّل به نور می‌گردد. و تا هنگام زوال اثری از آن گمراهیهای بحت و ضلالتهای محض باقی نمانده، و خورشید رسالت همه را به خود جلب و جذب نموده، و سایه‌ها بکلّی منسلخ و زائل و از میان برداشته شده‌اند.

مراد از غروب آیه ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾ تمام شبانه روز است نه از زوال

بنابراین انسب آنست که از جهت ضلالت و هدایتی که در آیات قبلی وارد

است و آیه ﴿مَدَّ الظِّلَ﴾ برای مثال و تنظیر آورده شده است، حالت خورشید و ظلّ را در تمام شبانه روز مدّ نظر گرفت.

از زوال شمس تا نیمه شب که رفته رفته ظلّ گسترده می‌شود و تاریکتر می‌شود، حکم معاندینی را دارد که در اثر تابش خورشید رسالت، متابعت از آن نکرده و روز به روز بر ضلالت و جهالتشان افزوده می‌گردد تا به حدّ نهائی خود می‌رسد. و از نیمه شب تا زوال شمس حکم معاندین و گمراهانی را دارد که بواسطه شمس رسالت، رفته رفته عنادشان را از دست داده و پیوسته دارای صفا و ایمان می‌شوند، تا زوال شمس که ذرّه‌ای از ظلمت در آنها وجود ندارد. ایشان موحّد صرف و انسان کامل گشته‌اند، و پاک و مطهّر و اهل یقین و عرفان شده‌اند. و سایه هستیشان را خداوند جذب نموده و ﴿قَبْضاً يَسِيراً﴾ درباره آنان صادق می‌شود.

باری، در امکان عبور از مراحل نفسانی و منازل خویشتن و وصول به مقام فعلیت تامّه انسانی و حرم حضرت کبریائی، فخر الفلاسفة و الحکماء

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری قدّس اللَهُ تربتَه[1]

[1] مرحوم دکتر قاسم غنیّ در مجلّه «یادگار» عبّاس اقبال آشتیانی، سال اوّل، شماره ۳ (ذوالقعده ۱۳۶۳ قمریّه) از ص ۴۳ تا ص ۴۸ شرح ترجمه احوال حکیم سبزواری قدّس اللَهُ سرّه را ذکر کرده است، و ما قدری از آن را در اینجا ذکر می‌نمائیم: حاج ملّا هادی بزرگترین حکیم قرن سیزدهم هجری، و شاید بعد از آخوند ملّا صدرا معتبرترین مدرّسین فلسفه اشراق است. قبل از حمله مغول که مَعاهد علمی و مدارس اسلامی دائر بود، دو مسلک مهمّ فلسفی یکی حکمت مشّاء بطریقی که أبو علی سینا آن را مدوّن ساخته بود و دیگری عقیده وحدت وجودی محیی الدّین بن العربیّ که مرکّبی از حکمت اشراق و عرفان است، در ممالک اسلامی رائج بود. و مدرّسین حکمت این دو فلسفه را تدریس می‌کردند، و در هر عهد و عصری به مقتضای زمان و مکان شروح و ـ ایضاحات و تذییلات و تعلیقات فراوان بر آن مسائل نوشته‌اند.

بعد از آنکه بر اثر تاخت‌وتاز مغول و ویرانی بلاد مدّتها چراغ فلسفه و دانائی خاموش بود، در دوره صفویّه صدر الدّین محمّد بن إبراهیم شیرازی مشهور به آخوند ملّا صدرا دوباره آن را روشن ساخت؛ چندانکه در دوره‌های بعد از مغول می‌توان او را «مجدِّد فلسفه» شمرد.

ملّا صدرا موجِد و مؤسّس فلسفه تازه‌ای نیست بلکه کار بزرگ او احیاء و ترمیم فلسفه‌ای است که مدّتها متروک مانده بود. به این معنی که مباحث حکمتی و فلسفی که در ادوار قبل از مغول به همّت بزرگانی أمثال فارابی و أبو علی سینا و ابن رُشد اندُلسی و محیی الدّین بن العربیّ در ممالک وسیعه اسلامی شایع شده و بر اثر هجوم مغول سالها متروک مانده بود، بار دگر به همّت ملّا صدرا رواج یافت. هنر بزرگ ملّا صدرا در اینست که در عهد صفویّه که از نظر فلسفه دوره انحطاط است و دوره‌ای است که اساتید به نامی در میدان نبوده‌اند، و به علاوه ظاهربینان و کوتاه فکران، معارض فلسفه و حکمت بوده‌اند؛ او به‌طوری به فلسفه لباس شرع پوشانید و مسائل دینی و فلسفی را مطابق مقتضیات زمان با یکدیگر توفیق داد که فلسفه اعتبار یافت و رائج گشت.

بنابراین اگر گفته می‌شود که آخوند ملّا صدرا موجِد فلسفه تازه‌ای نیست، این نکته را هم باید دانست که معلّم معمولی و ساده‌ای هم نیست؛ بلکه استاد ماهری است که فلسفه مشّاء و حکمت محیی الدّین بن العربیّ و اصول شرع همه را در هم آمیخته، روشنائی حکمت را در چراغ تازه‌ای برافروخته است. بعد از آخوند ملّا صدرا این چراغ خاموش نشد و در هر عهدی جماعتی سرگرم تعلیم و تعلّم فلسفه بودند.

غزلیات آبداری به طالبان

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری زماناً متعلّق به نسل پنجم بعد از آخوند ملّا صدراست، و در این فاصله سرآمد همه مشتغلین به فلسفه بوده است. و درحالی‌که چهار طبقه مدرّسین و حکمائی که بین او و ملّا صدرا فاصله بوده‌اند فقط به تدریس و شرح و توضیح «أسفار» ملّا صدرا اشتغال داشته‌اند، حاج ملّا هادی یک نوع تبرّز و تبحّری داشته و تقریباً در ـ عرض ملّا صدرا محسوب است.

حاج ملّا هادی اضافه بر جنبه علمی و احاطه به مسائل فلسفی و عرفانی، در مکارم اخلاق و محاسن صفات و تقوی و پاکدامنی و صدق و صفا و مناعت و تشخّص ذاتی و سادگی و بی‌پیرایگی و خضوع و فروتنی مخصوص به خواصّ اهل علم و ملکات فاضله دیگر سقراط عصر خویش بوده، و همین شخصیّت ممتاز و اخلاق پسندیده او خدمت بزرگی به فلسفه انجام داده؛ یعنی فلسفه و حکمت را در مقابل ظاهرپرستان متظاهر به علم که پیوسته متعرّض حکما بوده‌اند محترم ساخته است.

حاصل آنکه حاج ملّا هادی علاوه بر جنبه علمی و فلسفی که فنّ مخصوص او بوده و کتب ذی قیمتی در فلسفه نوشته و جماعتی را تربیت کرده، از حیث تخلق به اخلاق حکماء متالهین و تصلب او در پیروی کامل و شدید از سیره فلاسفه اقدمین و علماء عاملین، مقام حکمت را به اعلی درجه ممکنه بالا برده و مورد احترام خاصّ و عامّ قرار داده است. و علاوه بر این دو جنبه مذکور علمی و اخلاقی، مرحوم حاج ملّا هادی دارای طبع موزون شاعرانه و صاحب ذوق بسیار لطیف ادیبانه فاضلانه بوده و در شعر «أسرار» تخلّص می‌نموده، و دیوان غزلیّات او که سراپا مشحون از حقائق عرفان و حکمت و شور و وجد و حال است و در نهایت فصاحت و ملاحت و لطافت است مکرّر به طبع رسیده، و ما در آخر این مقاله محض نمونه چند غزلی از آن مرحوم بدست خواهیم داد.»

تا آنکه گوید: «به‌طوری‌که اشاره شد، فضائل اخلاقی و احاطه علمی و حسن تقریر حاجی سبزواری او را بسیار معروف و مشهور ساخته و پس از آنکه در سبزوار مستقرّ شده و به تدریس پرداخته است، طالبین علم نه فقط از غالب بلاد ایران بلکه از هندوستان و ممالک غربی و عثمانی نیز به حوزه درس او می‌شتافته‌اند، و او سالهای متمادی یعنی قریب چهل سال با دقّت و انضباط و وقت‌شناسی و صحّت عملی که «کانْت» فیلسوف معروف آلمانی را به خاطر می‌آورد، در وقت معیّن در مَدرس خویش به افاضه مشغول بوده است.»

در اینجا دکتر غنیّ قدری از ترجمه احوال او را که به قلم خود اوست، با چهار غزل از او نقل می‌کند و مطلب را پایان می‌دهد.

کوی او و عاشقان روی او مرحمت کرده است؛

و ما فعلًا از او سه غزل نقل

می‌کنیم:

غزل‌هائی از حکیم سبزواری در عظمت عرفانی مقام انسانی

غزل اوّل:

سینه بشوی از علومِ زاده سینا ❊❊❊ نور و سَنائی طلب ز وادی سینا

یار عیان است بی‌نقاب در اعیان ❊❊❊ لیک در اعین کجاست دیده بینا

ساغر مینا ز دست پیر مغان گیر ❊❊❊ چند خوری غم به زیر گنبد مینا

طعنه به وَیسِ قرَنْ زنیّ و قرین است ❊❊❊ دیو و ددت قرنها و ساءَ قَرینا

نیست روا ما قرین ظلمت دیجور ❊❊❊ روی تو عالم فروغْ ماه جبینا

پرتو مهر از فلک به خاک گر افتد ❊❊❊ خود چه شود، عیسیا سپهر مکینا

یک نفس ای خاک راهِ دوست خدا را ❊❊❊ بر سر

اسرارِ زارِ خاک‌نشین آ[1]

غزل دوّم:

ما ز میخانه عشقیم گدایانی چند ❊❊❊ باده‌نوشان و خموشان و خروشانی چند

---

[1] «دیوان حاج ملّا هادی سبزواری» متخلّص به أسرار، انتشارات کتابفروشی ثقفی ـ ❊❊❊ اصفهان، ص ١٦؛ و ایضاً از دوره مجلّه «یادگار» عبّاس اقبال آشتیانی، سال اوّل، شماره ٣ (تاریخ ذیقعده ١٣٦٣ هجریّه قمریّه) ص ٤٧، به نقل از دکتر قاسم غنیّ

ای که در حضرت او یافته‌ای بار ببر ❊❊❊ عَرضه

بندگیِ بی‌سروسامانی چند

کای شه کشور حُسن و مَلِک مُلک وجود ❊❊❊

منتظر بَر سر راهند غلامانی چند

عشق، صلح کل و باقی همه جنگ است و جدل

❊❊❊ عاشقان جمع و فِرَق جمع پریشانی چند

سخن عشق یکی بود ولی آوردند ❊❊❊ این سخنها

به میان زمره نادانی چند

آنکه جوید حرمش گو به سر کوی دل آی ❊❊❊

نیست حاجت که کند قطع بیابانی چند

زاهد از باده‌فروشان بگذر دین مفروش ❊❊❊

خرده‌بینهاست درین حلقه و رندانی چند

نه در اختر حرکت بود و نه در قطب، سکون ❊❊❊

گر نبودی به زمین خاک‌نشینانی چند

ای که مغرور به جاه دو سه روزی بر ما ❊❊❊

کشش سلسله دهر بود آنی چند

هر در أسرار که بر روی دلت بربندند ❊❊❊ رو

گشایش طلب از همّت مردانی چند[1]

---

[1] «دیوان سبزواری» ص ۵۸ و ۵۹؛ و همین شماره مذکوره اخیره از مجلّه

غزل سوّم:

«یادگار» ص ٤٨، با این تفاوت که در مجلّه بیت آخر را نیاورده است، بلکه نیم‌بیت دوّمش را نیم‌بیت دوّم از بیت نهم قرار داده است.

اختران، پرتو مشکوه دل انور ما ❊❊❊ دل ما مَظهر

کل، کل همگی مظهر ما

نه همین اهل زمین را همه باب اللَهیم ❊❊❊ نُه فلک

در دورانند به دور سر ما

برِ ما پیر خرد طفل دبیرستان است ❊❊❊ فلسفی

مُقتبِسی از دل دانشور ما

گرچه ما خاک‌نشینان مرقّع‌پوشیم ❊❊❊ صد چو

جم خفته به دریوزه‌گری بر در ما

چشمه خضر بود تشنه شراب ما را ❊❊❊ آتش طور

شراری بود از مَجمر ما

ای که اندیشه سر داری و سر می‌خواهی ❊❊❊ به

کدوئی است برابر سر و افسر برِ ما

گو به آن خواجه هستی طلب و زهدفروش ❊❊❊

نبود طالب کالای تو در کشور ما

بازی بازوی نصریم نه چون نسر به چرخ ❊❊❊ دو

جهان بیضه و فرخی است به زیر پر ما

ماه گر نور و ضیا کسب نمود از خورشید ❊❊❊

خود بود مکتسِب از شعشعه اختر ما

خسرو مُلک طریقت به حقیقت مائیم ❊❊❊ کلَه از

فقر به تارک ز فنا افسر ما

عالم و آدم اگرچه همگی اسرارند *** بود أسرار

کمینی ز سگانِ در ما[1]

حکیم ادیب و فیلسوف نادر الوجود ما مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری رفَع اللَهُ مرتبتَه، اشعار عرفانی و حقائق عِلوی وی منحصر در قالب غزل نبوده است. او ترجیع‌بند و مثنویات و مقطَّعات و رباعیات و ساقی نامه‌ای دارد که هر یک مشحون از اسرار و لطائف می‌باشد؛ بالاخصّ در ساقی نامه خود که حقّاً بیداد می‌کند، و از بلندی مرتبه کنایات و تشبیهات معقول به محسوس، نظیر ساقی نامه رَضِیُّ الدِّین آرْتِیمانی ـ[2] در سلاست مطلب و روان

---

[1] «دیوان أسرار» ص ۱۷ و ۱۸

[2] ساقی نامه آرتیمانی (که از همعصران شاه عبّاس صفوی بوده است) از شاهکارهای بدایع عرفان و وحدت وجود است، و دارای اشارات و کنایات و دقائق و حقائقی می‌باشد که بسیار جالب و جای تأمّل و دقّت است. مجموعاً یک‌صد و بیست و دو (۱۲۲) بیت است که در اینجا به مقداری از آن اکتفا می‌گردد:

الهی به مستان میخانه‌ات *** به

عقل‌آفرینان دیوانه‌ات

الهی به آنان که در تو گُمند ***

نهان از دل و دیده مردمند

به دریاکش لُجّه کبریا ❊❊❊ که

آمد به شأنش فرود إنّما

به دُرّی که عرش است او را صدف ❊❊❊ به

ساقیّ کوثر، به شاه نجف

به نور دل صبح‌خیزان عشق ❊❊❊ ز

شادی به اندُه گریزان عشق

به آن دل‌پرستان بی‌پاوسر ❊❊❊ به

شادی‌فروشان بی‌شور و شر

به رندان سرمست آگاه دل ❊❊❊ که

هرگز نرفتند جز راه دل

به مستان افتاده در پای خُم ❊❊❊ به

مخمور با مرگ در اشتُلم

به شام غریبان به جام صبوح ❊❊❊ کز

ایشانْست شام سحر را فتوح

کز آن خوب‌رو چشم بد دور باد ❊❊❊

غلط دور گفتم که خود کور باد

که خاکم گِل از آب انگور کن ❊❊❊

سراپای من آتش طور کن

خدا را به جان خراباتیان ❊❊❊

کزین تهمتِ هستیم وارهان

به میخانه وحدتم راه ده ❊❊❊ دل

زنده و جان آگاه ده

که از کثرت خلق تنگ آمدم ❊❊❊ به

هر سو شدم سر به سنگ آمدم

مِئی ده که چون ریزیش در سبو ❊❊❊

برآرد سبو از دل آواز هو

از آن می که در دل چو منزل کند ❊❊❊ بدن

را فروزان‌تر از دل کند

از آن می که چون عکسش افتد به باغ❊❊❊ کند

غنچه را گوهر شب چراغ

از آن می که چون عکس بر لب زند ❊❊❊ لب

شیشه تبخاله از تب زند

از آن می که گر شب ببیند به خواب❊❊❊ به

شب سر زند از دلِ آفتاب

از آن می که گر عکسش افتد به جان❊❊❊

تواند در آن دید حق را عیان

از آن می که چون ریزیش در سبو ❊❊❊

همه «قُل هو اللَه» آید از او

از آن می که در خم چو گیرد قرار ❊❊❊

برآرد ز خود آتشی چون چنار

مئی صاف ز آلودگیِّ بشر ❊❊❊

مبدّل به خیر اندر او جمله شر

مئی معنی افروز و صورت گداز ❊❊❊ مئی گشته معجون راز و نیاز

مئی از منیّ و توئی گشته پاک ❊❊❊

شود خون فتد قطره‌ای گر به خاک

به یک قطره آبم ز سر در گذشت ❊❊❊ به یک آه بیمار ما درگذشت

چشی گر از آن باده کو کو زنی ❊❊❊

شدی چون از آن مست هو هو زنی

دماغم ز میخانه بوئی شنید ❊❊❊

حذر کن که دیوانه هوئی شنید

بگیرید زنجیرم ای دوستان ❊❊❊ که پیلم کند یاد هندوستان

دماغم پریشان شد از بوی می ***

فرونایدم سر به کاوس و کی

پریشان‌دماغیم ساقی کجاست ***

شراب ز شب مانده باقی کجاست

بزن هر قدر خواهیم پا به سر ***

سرمست از پا ندارد خبر

مئی را که باشد در او این صفت ***

نباشد بغیر از می معرفت

تو در حلقه می‌پرستان درآ *** که

چیزی نبینی بغیر از خدا

کنی خاک میخانه گر توتیا ***

ببینی خدا را به چشم خدا

به میخانه آ و صفا را ببین ***

ببین خویش را و خدا را ببین

بیا تا به ساقی کنیم اتّفاق ***

درونها مصفّی کنیم از نفاق

چو مستان به هم مهربانی کنیم ***

دمی بی‌ریا زندگانی کنیم

بگیریم یک دم چو باران به هم *** که

اینک فتادیم یاران به هم

مغنّی سحر شد خروشی برآر ❊❊❊ ز

خامانِ افسرده جوشی برآر

که افسرده صحبت زاهدم ❊❊❊

خراب می و ساغر و شاهدم

بیا تا سری در سر خم کنیم ❊❊❊ من

و تو، تو و من همه گم کنیم

سرم در سر می‌پرستانِ مست ❊❊❊ که

جز می فراموششان هر چه هست

فزون از دو عالم تو در عالمی ❊❊❊

بدین‌سان چرا کوتهیّ و کمی

چه افسرده‌ای رنگ رندان بگیر ❊❊❊ چرا

مرده‌ای آب حیوان بگیر

از این دین به دنیافروشان مباش ❊❊❊ بجز

بنده باده‌نوشان مباش

چه درمانده دلق و سجّاده‌ای ❊❊❊

مکش بار محنت بکش باده‌ای

مکن قصّه زاهدان هیچ گوش ❊❊❊

قدح تا توانی بنوشان و نوش

حدیث فقیهان برِ ما مکن ❊❊❊ ز

قطره سخن پیش دریا مکن

که نور یقین از دلم جوش زد ❊❊❊

جنون آمد و بر صف هوش زد

قلم بشکن و دور افکن سَبَق ❊❊❊

بشویان کتاب و بسوزان ورق

که گفته که چندین ورق را ببین ❊❊❊

ورق را بگردان و حقّ را ببین

تعالی الله از جلوه افتاب ❊❊❊ که

بر جملگی تافت چون آفتاب

بدین جلوه از جا نرفتی چه‌ای ❊❊❊ تو

سنگی کلوخی جمادی چه‌ای

صبوح است ساقی برو می بیار ❊❊❊

فتوح است مطرب دف و نی بیار

نماز ار نه از روی مستی کنی ❊❊❊ به

مسجد درون بت‌پرستی کنی

رخ ای زاهد از می‌پرستان متاب ❊❊❊ تو

در آتش افتاده‌ای ما در آب

ندوزی چو حیوان نظر بر گیاه ❊❊❊

بیابی اگر لذّت اشک و آه

همه مستی و شور و حالیم ما ❊❊❊ ز تو

چون همه قیل‌وقالیم ما

دگر طعنه باده بر ما مزن ❊❊❊ که

صد مار زن بهتر از طعنه زن

به مسجد رو و قتل و غارت ببین ❊❊❊ به

میخانه آ و طهارت ببین

به میخانه آ و حضوری بکن ❊❊❊

سیه‌کاسه‌ای کسب نوری بکن

چو من گر از آن باده بی‌من شوی ❊❊❊ به

گلخن در آن رشگ گلشن شوی

چه آب است کآتش به جان افکند ❊❊❊ که

گر پیر نوشد جوان افکند

سیّد میرزا رضی آرتیمانی از سادات جلیل القدر آرتیمان که یکی از قُراء تویسرکان است می‌باشد. وی معاصر شاه عبّاس صفوی و از شعرای زنده دل نیمه اوّل قرن یازدهم است. و پدر آقا میرزا إبراهیم ادهم است که او نیز از شعرای معروف است.

«ساقی نامه آرتیمانی» از ساقی نامه‌های کم‌نظیری است که در این خصوص آمده است. ساقی نامه او را در ملحقات کتاب «تذکره میخانه» از ص ۹۲۵ تا ص ۹۳٤ آورده است ولی مجموع آن را یک‌صد و شصت و یک (۱٦۱) بیت ذکر نموده است. و ما در اینجا از روی نوشته خطّی بعضی از احبّه که در

منتخبی از ساقی نامه توحیدی رضیّ الدین آریتمانی (ت)

قدیم الایّام برای خود نسخه‌ای برداشته‌ایم و بالغ بر ۱۲۲ بیت است نقل نمودیم.

«تذکره میخانه» از ملّا عبد النّبی فخر الزّمانی قزوینی است که در ۱۰۲۸ هجری این تألیف را به پایان رسانیده است؛ و آقای أحمد گلچین معانی، تصحیح و طبع نموده و ملحقاتی بدان افزوده است.

قوالب عبارات بدیعه ـ حقّ مطلب را چنان ادا می‌نماید که در سرحدّ کرامت باید به حساب آورد.

ساقی نامه سراپا می و شراب فنا، از مرحوم حکیم عالیمقام حاج ملّا هادی سبزواری

در ساقی نامه آبدار و جان‌فزا و روح‌انگیز خود گوید:

دگر بارم افتاد شوری به سر *** به جانم شده آتشی شعله‌ور

که دستارِ تقوی ز سر افکنم *** ز پا کنده نام را بشکنم

ملولم از این خرقه و طیلسان *** که بتهاست در آستینم نهان

تو بنمای آن چهره آتشین *** که آتش فتد در بت و آستین

چه آتش که از خود ستاند مرا *** نه ز اغیار تنها رهاند مرا

ز وحدت دلا تا کی اندر شکی *** یکی گو، یکی دان، یکی بین، یکی

بیا ساقیا دَردِه آن راحِ روح *** که یابم ز فیضش هزاران فتوح

صباح است ساقی صبوحی بیار *** مِئی کاو نخواهد صراحی بیار

۵

بلی کیْ صراحی بود رازدار *** به بزمی که نبود خودی را شمار

نخستین که کردند تخمیرِ طین *** گل ما نمودند با می عجین

ندیمان وصیت کنم بشنوید *** که عمر گرامی به آخر رسید

چو این رشته عمر بگسسته شد *** به آغازْ انجام پیوسته شد

بشد مُلْک تن بی‌سپهدار جان *** به یغما ربودند نقد روان

خدا را دهیدم به می شست‌وشوی *** بپاشید

سِدرم از آن خاک کوی

بجویید خشتم ز بهر لَحَد *** ز خشتی که بر

تارُک خُم بود

بسازید تابوتم از چوب تاک *** کنیدم می‌آلوده

در زیر خاک

چو از برگ رَز نیز کفْنم کنید *** به پای خم باده

دفنم کنید

بکوشید کاندر دَم احتضار *** همین بر زبانم بود

نام یار

نه شمعم جز آن مَه به بالین نهید *** نه حرفم جز

از عشق تلقین دهید

ز مرد و زن اندر شب وحشتم *** نیاید کسی بر

سر تربتم

بجز مطرب آید زند چنگ را *** مغنّی کشد سر

خوش آهنگ را

به خونم نگارید لوح مزار *** که هست این شهید

ره عشق یار

چهل تن ز رندان پیمانه زن *** شهادت کنند

این‌چنین بر کفن

که این را به خاک درش نسبت است ❊❊❊ ز

دُردی‌کشانِ می وحدت است

که می‌ساختی شیخ سجّاده کش ❊❊❊ به یک دم

زدن، عاشق باده‌کش

ز نظّاره گردیِّ اهل کنشت ❊❊❊ همه پارسایانِ

تقوی سرشت

نبودی بجز عاشقی دین او *** جز این شیوه پاک‌آئین او

همه کیش او خدمت می‌فروش *** ز جان حلقه بندگیش به گوش[1]

الهی به خاصان درگاه تو *** به سرها که شد خاک در راه تو

به افتادگانِ سر کوی تو *** به حسرت‌کشان بلاجوی تو

به درد دل دردمندان تو *** به سوز دل مستمندان تو

به حقِّ سبوکش به می‌خوارگان *** که هستند از

---

[1] در تعلیقه آورده است: در نسخه دیگر بعد از این شعر، سه بیت دیگر به شرح زیر است:

ندیدیم کاری از او سر زند *** بجز آنکه پیوسته ساغر زند

چو ساغر منزّه ز چون و ز چند *** چو خورشید تابان بر اوج بلند

نباشد صُداعش، نیارد خمار *** کند یار، بینَش هم از چشم یار

خویش آوارگان

به پیر مغان و می و میکده ❊❊❊ به رندان مست

صبوحی زده

که فرمان دهی چون قضا را که هان ❊❊❊ ز أسرار

نقدِ روانش ستان

نخستین ز آلایشش پاک کن ❊❊❊ پس آنگاه

منزلگهش خاک کن[1]

غیر از عارفان، جمیع مردمان خدا را با دیده دوبین می نگرند

ثَنَویه و پیروان آنان عملًا در اسلام، خواه حَشویون از اخباریون همچون شیخیه و میرزائیه و قشریونِ منجمد بر ظواهر و خواه جمیع افرادی که برای ماهیت اصلی و اصالتی قائلند در مقابل وجود، خواه لفظاً اقرار به وحدانیت حضرت حقّ سبحانه و تعالی بنمایند و خواه ننمایند؛ همگی در عمل و باطن عقیده گرفتار ثَنَویت و دوبینی و دوگانه‌پرستی می‌باشند. و غیر از اهل توحید به

---

[1] «دیوان أسرار» ص ۱۱۷ و ۱۱۸

حقیقت معنی الکلمه و آنان که در عمل، خداوند را مؤثّر در جمیع عالم وجود می‌دانند و برای غیر او ابداً استقلال و اصالتی را معتقد نمی‌باشند، و به واقعیت کلمه لا إِلهَ إِلَّا اللَهُ رسیده‌اند و حقیقت مُفاد لا إِلَهَ إِلّا هُو و لا هُوَ إِلّا هُو بر جان و روحشان نشسته است؛ ایشان خداوند را با دیده احول و دوبین می‌نگرند و آیات و روایات درباره آنان به شدّت حمله و تعقیب دارد.

حشویون از اخباریون و قائلین به أصالة الماهیة در باطن گرفتار ثنویت‌اند

برای روشن شدن مطلب دراین‌باره، ما از دلیل عقل فقط به برهان و استدلال حکیم نامی حاج ملّا هادی سبزواری قدّس اللَهُ تربتَه اکتفا می‌نمائیم:

او در فصل «غُرَرٌ فی أصالَةِ الوُجود» گوید.

«اعْلَمْ أنَّ کلَّ مُمْکنٍ زَوْجٌ تَرْکیبیٌّ لَهُ ماهیةٌ وَ وُجودٌ. وَ الْماهیةُ الَّتی یقالُ لَها الْکلّیُّ الطَّبیعیُّ، ما یقالُ فی جَوابِ ما هُوَ. وَ لَمْ یقُلْ أحَدٌ مِنَ الْحُکماءِ بِأصالَتِهِما مَعًا. إذْ لَوْ کانا أصیلَینِ لَزِمَ أنْ یکونَ کلُّ شَیْءٍ شَیئَینِ

مُتَباينَينِ، وَ لَزِمَ التَّرْكيبُ الْحَقيقيُّ فى الصّادِرِ الاوَّلِ، وَ لَزِمَ أنْ لا يكونَ الْوُجودُ نَفْسَ تَحَقُّقِ الْماهيةِ وَ كوْنِها؛ وَ غَيرُ ذَلِك مِنَ التَّوالى الْفاسِدَةِ.»

«بدان: جميع افراد ممكنات، زوجى هستند تركيبى كه براى آنها دو چيز است: ماهيت و وجود. و ماهيت كه بدان كلّى طبيعى نيز گفته مى‌شود، آن چيزى است كه در پاسخ ما هُوَ (چيست هويت آن) گفته مى‌شود. و يك نفر از حكماء قائل به اصالت هر دوى آنها (ماهيت و وجود) نگشته است.

زيرا اگر هر دوى آنها داراى اصالت باشند (اوّلًا) لازمه‌اش آنست كه هر چيزى عبارت از دو چيز متباين با هم باشد، و (ثانياً) لازمه‌اش تركيب حقيقى در اوّلين صادر است، و (ثالثاً) لازمه‌اش آنست كه وجود، نفس تحقّق و ثبوت و كينونت ماهيت نباشد، و (رابعاً) غير از اين موارد اشكال، از اشكالها و توالى فاسده و نتائج باطله مترتّب بر آن عقيده بدست مى‌آيد.»

سپس در تعلیقه فرموده است:

«لزوم بودن هر چیزی، دو چیز متباین، ازآن‌جهت می‌باشد که: چون بیاض و عاج (سپیدی و دندان فیل) را مثلًا دو چیز متباین با هم بدانیم ـ چرا که یکی از آن دو، از مقوله «کیف» است و دیگری از مقوله «جوهر» ـ با وجود آنکه در میانشان سنخیت بر حسب وجود، وجود دارد؛ پس چگونه بین «ماهیت» که از سنخ عدم اباء از وجود و عدم است، و «وجود» که از سنخ اباء از عدم می‌باشد، تباینی متحقّق نبوده باشد.»

و در توضیح آنکه احدی از حکماء بدان قائل نشده است چنین آورده است: «و از کسانی که ما از هم عصران او هستیم از آنان که قواعد حکمت را معتبر ندانسته‌اند، کسی است که قائل به اصالت هر دوتای آنهاست (هم وجود و هم ماهیت)؛ وی در بعضی از مؤلّفاتش می‌گوید:

إنَّ الْوُجودَ مَصْدَرُ الْحَسَنَةِ وَ الْخَيرِ، وَ الْماهيةُ مَصْدَرُ السَّيئَةِ وَ الشَّرِّ؛ وَ هَذِهِ الصَّوادِرُ امورٌ أصيلَةٌ؛ فَمَصْدَرُها أوْلَى بِالاصالَةِ.

«تحقیقاً وجود مصدر خیرات و حسنات است و ماهیت مصدر شرور و سیئات؛ و اینها که صادرشده‌هائی هستند، اموری می‌باشند اصیل و دارای واقعیت، پس مصدرشان (خیرات و شرور) اولی هستند که دارای اصالت باشند.»

در اینجا مرحوم حاجی می‌فرماید: «و تو می‌دانی که شرور عبارتند از عدمهای ملکه؛ و علّت عدم، عدم است؛ پس چگونه ماهیت اعتباریه کافی برای تحقّق آن نباشد؟!»

و در شرح آنکه لازم می‌آید وجود، نفس تحقّق ماهیت نباشد، گوید: به «علّت آنکه در این صورت آنچه را که ماهیت با آن اشراب و اشباع می‌شود و توشه بر می‌دارد، لازم می‌آید که کون و تحقّق خود ماهیت باشد نه وجود؛ و وجود

برای خود کوْنی و تحقّقی داشته باشد.»

و در بیان غیر از اینها از توالی فاسده گوید:

«مانند عدم انعقاد حمل در میان آن دو، و مانند لزوم ثَنَویت خارجیه واقعیه. زیرا در این صورت وجود حقیقی نور است و ماهیت ظلمت است، و مفروض آنست که آن دو تا دو موجود اصیل هستند.»[1]

مراد سبزواری از قائل به «أصالة الوجود و الماهیة» هم‌عصر خود شیخ احسائی است

بالجمله باید دانست: مراد حکیم سبزواری (قدّه) از یک نفر همعصران خویش که استناد و اعتماد به قواعد حکمت نمی‌نموده؛ و بدین جهت قائل به أصالة الوجود و الماهیة با هم شده است، شیخ أحمد احسائی می‌باشد. و در این نسبت در میان علما و حکمای پس از عصر حکیم جای شبهه و تردیدی نیست.

جناب محترم آقای مرتضی مدرّسی چهاردهی در شرح حال شیخ احسائی که به تصحیح

---

[1] شرح منظومه حکیم معظّم حاج ملّا هادی سبزواری، طبع ناصری، ص ۵

عبّاس اقبال آشتیانی تدوین یافته است[1] از جمله ذکر کرده‌اند:

شیخ احسائی بواسطه حائز نبودن علوم معقول، موجب مذهبهای مبتدعه گردید

«۸ ـ مذهب و پیروان شیخ:

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری حکیم معروف، در بحث أصالة الوجود در شرح منظومه خود حاشیه‌ای مرقوم داشته‌اند که تمام اساتید علم و حکمت، روی سخن محقّق سبزواری را به شیخ

---

[1] عبّاس اقبال آشتیانی در مجلّه «یادگار» تحت عنوان احوال بزرگان آورده است:

«شیخ أحمد احسائی (۱۱٦٦ ـ ۱۲٤۱) به قلم آقای مرتضی مدرّسی چهاردهی:

شرح ذیل یک قسمت از کتاب بسیار مفیدی است که آقای مرتضی مدرّسی چهاردهی مدّتهاست به هدایت و تشویق استاد علّامه بزرگوار آقای محمّد قزوینی مُدّ ظلُّه در شرح حال مشاهیر و بزرگان یک قرن و نیم اخیر ایران در دست تألیف دارند. این کتاب گرانبها که امیدواریم بزودی کامل و به زیور طبع آراسته گردد، از آنجا که مؤلّف محترم شب و روز خود را در کار تکمیل آن و جمع آوری هر گونه اطّلاعات صرف می‌کنند و همّتی ملال‌ناپذیر و ذوقی مخصوص در راه آن به خرج می‌دهند البتّه تألیفی نفیس خواهد بود. و آقای مدرّسی با فراهم آوردن آن بار بزرگی را از گردن آیندگان که جوینده نام و نشان بزرگان و مشاهیر قریب به عهد ما هستند بر خواهند داشت.

ما این نوشته را که در معرّفی یکی از مشاهیر قرن گذشته ایران، یعنی شیخ أحمد احسائی مؤسّس مذهب شیخیّه و محرّک چند نهضت مذهبی در این کشور نگاشته شده، ـ با کمال تشکّر از نویسنده آن با پاره‌ای توضیحات و اضافه و نقصانهائی که به اذن خود نویسنده بعمل آمده ذیلًا درج می‌کنیم. مجلّه یادگار»

أحمد احسائی می‌دانند. ترجمه حاشیه «منظومه» اینست:

«هیچیک از حکماء به اصالت وجود و اصالت ماهیت معتقد نبوده مگر یکی از معاصرین که این عقیده را قائل است و قواعد فلسفی را مورد اعتبار قرار نداده و در بعضی از مؤلّفات خود گفته است:

وجود منشأ کارهای نیک است و ماهیت منشأ کارهای زشت؛ و این امور اصلی هستند و اولویت برای اصلیت دارند.

بدیهی است که می‌دانید که شرّ عدمِ مَلکه است؛ و علّت عدم، عدم است و چگونه ماهیت اعتباری را تولید می‌کند.

بدانکه برای هر ممکنی زوج ترکیبی ماهیت و وجودی است. و ماهیت را کلّی طبیعی نیز می‌گویند که در جواب ما هو گفته می‌شود.

و هیچیک از حکماء نگفته‌اند که ماهیت و وجود دو اصل هستند؛ چه این گفته لازمه‌اش اینست

که هر چیزی دو چیز متباینی باشد.»[1]

حاج ملّا نصر اللَه دزفولی که از معاریف علمای دوره ناصری است و «شرح نهج البلاغة ابن أبی الحدید» را حسب‌الامر ناصر الدّین شاه در شش جلد

[1] «شرح منظومه» حاج ملّا هادی سبزواری، ص ۵، چاپ طهران ـ ۱۲۹۸ (تعلیقه)

بزرگ به فارسی ترجمه نموده است، در آخر ترجمه جلد ششم شرح مزبور، درباره شیخ أحمد احسائی و مذهب شیخیه با عباراتی که گوئی ترجمه تحت اللفظی از عربی و بکلّی از قواعد انشاء فارسی دور است چنین نوشته:

«باید دانست همچنان‌که در میان مذهب امامیه در متأخّرین علماء ایشان نیز فی‌الجمله مناقشاتی و مخالفاتی حاصل شده است. و منشأ او چنگ زدن است به أخبار متشابه وارده در کتب اخبار، و تأویل نمودن قرآن است به اخبار غیر موثَّقٍ بها در شأن ائمّه خود و فی‌الجمله غلوّی درباره ایشان؛ پس حادث گردید مذهبی که او را مذهب شیخی می‌گویند که مؤسّس او شیخ أحمد احسائی بود. و از برای اوست اصطلاحاتی در اداء مطالب خود.

و از این جهت مرادات شیخ، ترقّی داد و رونق داد آن مسلک را به حدّی که نسبت داده می‌شد آن مسلک به خودش و گفته می‌شد: مذهب سید کاظمی. و در میان تلامذه او بود مردمانی جاهل و بی‌سواد و طالبان اسم و آوازه؛ پس ادّعا می‌کردند

مطالبی را که نه شیخ أحمد و نه سید کاظم مدّعی آنها بودند، و بیرون آمد از ایشان رکن رابع و بابی و قُرَّة العَین که تفسیر حالات ایشان ظاهر و واضحند.

و این مفاسد را علماء از مقدّمات ظهور مهدی و قائم آل محمّد صلّی اللَه علیه و آله می‌دانند.»

ملّا محمّد إسماعیل بن سمیع اصفهانی که از حکماء معاصر شیخ احسائی است شرحی بر رساله عرشیه ملّا صدرای شیرازی نوشته که قسمت اوّل آن در آخر کتاب «أسرار الآیات» ملّا صدرا در طهران چاپ شده.

در این شرح، ایراداتی بر شرح عرشیه شیخ احسائی گرفته و اعتراضات او را بر مشرب فلسفی حکماء جواب داده است.

ترجمه تقریبی مقدّمه ملّا محمّد إسماعیل چنین است:

«فاضل نبیل بارع شامخ شیخ المشایخ شیخ أحمد بن زین الدّین احسائی که خداوند او را نگهدارد و از بلاها محفوظ دارد، شرحی بر عرشیه ملّا صدرا نوشته که تمام آن جَرْح است.

برای آنکه مراد مصنّف را از الفاظ و عبارات ندانسته است و اطّلاعاتی بر اصطلاحات نداشته است.

«عرشیه» کتاب عظیمی است ... بعضی از دوستان امر کردند که شرحی بر آن بنویسم و حجاب را بردارم.»[1]

حاجی محمّد کریمخان و میرزا علی محمّد باب، دو پدیده شیخیه هستند

مؤلّف «روضات الجنّات» در شرح حال شیخ أحمد تعریف زیادی از شیخ می‌نماید؛ و در آخر شرح حال شیخ رجب بُرْسی، در باب ظهور سید علی محمّد باب شرح بسیار مفید و موجزی می‌نویسد؛ و

---

[1] چهار جلد از «ترجمه شرح نهج البلاغة» در کتابخانه دانشمند معظّم آقای سیّد محمّد مشکات استاد دانشگاه موجود است که جلد آخر آن در سنه ۱۲۹۰ تألیف شده. (تعلیقه)

از تاریخ اوهام و خرافاتی که در مذهب شیعه اثناعشریه تولید شده بحث می‌کند و آن بحث را به شیخ أحمد متّصل می‌سازد، و درباره «مشرب شیخیت» چنین نوشته است:

«پیروان این جماعت که آلت معامله تأویل هستند، در این اواخر پیدا شدند و در حقیقت از بسیاری از غُلات تندتر رفته‌اند ... نام ایشان شیخیه و پشتِ سَریه است، و این کلمه از لغات فارسی است که آن را به شیخ أحمد بن زین الدّین احسائی منسوب داشته‌اند.

و علت آن اینست که ایشان نماز جماعت را در پائین پای حرم حسینی می‌خوانند. به خلاف منکرین خود یعنی فقهاء آن بقعه مبارکه که در بالای سر نماز می‌خوانند و به بالاسری مشهورند

این طائفه به منزله نصاری هستند که درباره عیسی غُلوّ کرده به تثلیث قائل شده‌اند.

شیخیه، نیابت خاصّه و بابیتِ حضرت حجّة عجّل اللَهُ تعالی فرجَه را برای خود قائل هستند.»[1]

مرحوم ادْوارْد براوْن در مقدّمه کتاب «نقطة الکاف» راجع به شیخیه و اصول مذهبی ایشان چنین نوشته است:

«غُلاة چندین فرقه بوده‌اند که در جزئیات با هم اختلاف داشته‌اند ولی به قول محمّد بن عبد الکریم شهرستانی در «مِلَل و نِحَل» معتقدات ایشان از چهار طریقه بیرون نبوده است: تناسخ، تشبیه یا حُلول، رَجعت، بَداء.

شیخیه یعنی پیروان شیخ أحمد احسائی را در جزء این طریقه اخیره باید محسوب نمود.

میرزا علی محمّد باب و رقیب او حاجی محمّد کریمخان کرمانی که هنوز ریاست شیخیه در اعقاب اوست، هر دو از این فرقه یعنی شیخیه بودند.

بنابراین، اصل و ریشه طریقه بابیه را در بین

---

[1] «روضات الجنّات» طبع طهران، ص ۲۸۵ ـ ص ۲۸٦ (تعلیقه)

معتقدات و طریقه شیخیه باید جستجو نمود.

اصول عقائد شیخیه از قرار ذیل است:

۱ ـ ائمّه اثنی عشر یعنی علیّ با یازده فرزندش، مظاهر الهی و دارای نعوت و صفات الهی بوده‌اند.

۲ ـ از آنجا که امام دوازدهم در سنه ۲٦۰ از أنظار غائب گردید و فقط در آخر الزّمان ظهور خواهد کرد برای اینکه زمین را پر کند از قسط و عدل بعد از آنکه پر شده باشد از ظلم و جور، و از آنجا که مؤمنین دائماً به هدایت و دلالت

او محتاج می‌باشند و خداوند به مقتضای رحمت کامله خود باید رفع حوائج مردم را بنماید و امام غائب را در محلّ دسترس ایشان قرار دهد؛ بناءً علَی هذِهِ المقدَّمات همیشه باید ما بین مؤمنین یک نفر باشد که بلا واسطه با امام غائب اتّصال و رابطه داشته، واسطه فیض بین امام و امّت باشد.

این‌چنین شخص را به اصطلاح ایشان «شیعه کامل» گویند.

۳ ـ معاد جسمانی وجود ندارد؛ فقط چیزی که بعد از انحلال بدن عنصری از انسان باقی می‌ماند جسم لطیفی است که ایشان «جسم هور قلیائی» گویند.

بحث حکیم سبزواری در دفع شبهه ثنویین

حکیم محقّق سبزواری قدّس سرّه در بحث شبهه ثنویین (دوگانه‌پرستان)

شیخیه، اعتقاد به رُکن رابع دارند

بنابراین شیخیه فقط به چهار رکن از اصول دین معتقدند از این قرار: ۱ ـ توحید، ۲ ـ نبوّت، ۳ ـ امامت، ٤ ـ اعتقاد به شیعه کامل؛ درصورتی‌که

متشرّعه یا بالاسری (یعنی شیعه متعارفی) به پنج اصل معتقدند از این قرار: ۱ ـ توحید، ۲ ـ عدل، ۳ ـ نبوّت، ٤ ـ امامت، ٥ ـ معاد.

شیخیه به اصل دوّم و پنجم اعتراض کنند و گویند: لغو است و غیرُ محتاج إلیه؛ چه اعتقاد به خدا و رسول مستلزم است ضرورةً اعتقاد به قرآن را با آنچه قرآن متضمّن است از صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند و اقرار به معاد و غیر آن. و اگر بنا باشد عدل که یکی از صفات ثبوتیه خداوند است از اصول دین باشد، چرا سائر صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت و حکمت و غیرها از اصول دین نباشد؟[1]

---

[1] در کتاب «عدل الهی» ص ١٤ و ١٥ (از طبع سنه ١٣٩٠ هجریّه قمریّه) برای برشمردن عدل را از اصول دین چنین آورده است:
«عدل از اصول دین: در سائر مسائل الهیّات اگر شبهات و اشکالاتی هست برای فلاسفه و اهل فنّ مطرح است. آن مطالب هر چند دشوار باشد ولی از قلمرو افکار عامّه مردم خارج است و اشکال و جواب آن هر دو در سطحی بالاتر از سطح درک توده قرار دارد؛ امّا ـ ایرادها و اشکالهای مسأله «عدل الهی» در سطح پائین و وسیع عامّه جریان دارد. در این مسئله دهاتی بی‌سواد هم تشکیک می‌کند فیلسوف متفکّر هم می‌اندیشد؛ ازاین‌جهت مسأله عدالت دارای اهمّیّتی خاصّ و موقعیّتی بی‌نظیر می‌باشد، و شاید به همین سبب باشد که در ردیف ریشه‌های دین قرار گرفته و دوّمین اصل از اصول پنج‌گانه دین شناخته شده است، و گرنه عدل یکی از صفات خداست و اگر بنا باشد صفات خدا را جزء اصول دین بشمار آوریم لازم است علم و قدرت و اراده و ... را نیز در این شمار بیاوریم.
بحث عدل در اسلام سابقه طولانی و ممتدّی دارد، و طرح آن در میان مسلمین از قرن دوّم هجری شروع شده؛ و همین مسئله است که موجب

ولی خود شیخیه در عوض یک اصل دیگر که آن را «رُکن رابع» خوانند در باب اعتقاد به شیعه کامل که واسطه دائمی فیض بین امام و امّت است، بر اصول دین افزوده‌اند؛ و شکی نیست که شیخ احمد احسائی و بعد از او حاجی سید کاظم رشتی در نظر شیخیه شیعه کامل و واسطه فیض بوده‌اند.

بعد از فوت حاجی سید کاظم رشتی در سنه ۱۲۵۹ ابتدا معلوم نبود که جانشین وی یعنی شیعه کامل بعد از او که خواهد بود، ولی طولی نکشید که دو مدّعی برای این مقام پیدا شد؛ یکی حاجی محمّد کریمخان کرمانی که رئیس کل شیخیه متاخرین گردید، دیگر میرزا علی محمّد باب شیرازی که خود را به لقب «باب» یعنی «دَر» می‌خواند.

مفهوم و مقصود از این کلمه همان معنی بود که از شیعه کامل اراده می‌شد.» ...

با مراجعه به آثار شیخ مرحوم احسائی مسلّم می‌شود که او مَذاق اخباری داشته لیکن اخبار و

پیدایش دو فرقه عظیم اشاعره و مُعتزله که عدلیّه نیز نامیده می‌شوند گردیده است.»

احادیث را به مَشرب فلسفی خود توجیه و تشریح می‌کرده، و با عرفان و عرفاء و فلسفه إشراق و مَشّاء مخالف بوده، و کتاب «شرح فوائد» او

بهترین دلیل این مدّعی است؛ چه او خود دارای اصطلاحات و بیانات خاصّی است، و در مقابل مشرب سائر فلاسفه و عرفا مذهبی مخصوص دارد و به همین جهت است که مورد انتقاد حکمای عصر خود قرار گرفته است.»[1]

باری! عمده اشکال بر قائلین به «أصالة الوجود و الماهیة»، وجود شرک است در مبدأ تعالی؛ همچون مجوسیان و زرتشتیان که قائل به دو مبدأ اصیل نور و ظلمت شده‌اند و صَوادر جهان را از آن دو ناحیه متشعّب می‌نمایند. این گفتار مضافاً به آنکه با برهان مسلم، غلط است؛ با مساله توحید و وحدت حقّ متعال سازش ندارد، و شیخ احسائی همچون مجوسیان در این مهلکه و دام افتاده است.

بنابراین بدون تردید باید از این عقیده دست شست، آنگاه نظر کرد که اصیل در عالم وجود کدام است؟ آیا وجود است یا ماهیت؟ حکیم محقّق سبزواری (قدّه) گوید:

---

[1] دوره مجلّه «یادگار» یادگار شادروان عبّاس اقبال آشتیانی، سال اوّل، شماره ٤ (ذی‌الحجّة ١٣٦٣) ص ٣٠ تا ص ٤٧ (انتشارات کتابفروشی خیّام)

إنَّ الْوُجودَ عِنْدَنا أصيلُ ❊❊❊ دَليلُ مَنْ خالَفَنا عَليلُ

«تحقیقاً از میان آن دو چیز، وجود می‌باشد که نزد ما دارای اصالت است. دلیل آنان که مخالفت ما را نموده و بر اصالت ماهیت اعتقاد نموده‌اند، مریض و بی‌بنیان است؛ ادلّه ایشان خراب و معلول و مجروح است.»

کلام حکیم سبزواری (قدّه) در أصالة الوجود، و عینیةُ وجودِ الحقِّ معَ ماهیتِه

حکیم در شرح این بیت گفته است: «حکما بر دو قول اختلاف نموده‌اند: یکی آنکه اصل در تحقّق، وجود است و ماهیت امری است اعتباری، و مفهومی است که از او حکایت می‌کند و با آن متّحد می‌شود؛ و آنست گفتار محقّقین از مَشّائین و مختارِ ما. دوّم آنکه اصل در تحقّق، ماهیت است و وجود

امری است اعتباری؛ و آن گفتار شیخ الإشراق شهاب الدّین سُهرَوردی قُدّس سرُّه است.»[1] البتّه این بحث در موجوداتی است که دارای دو عنوان وجود و ماهیت هستند. امّا ذات اقدس حقّ تعالی، ماهیتش عین وجود اوست. او ماهیتی غیر از عینیت و انّیتِ وجود و نفس تحقّق هستی چیزی دگر ندارد که بدان ماهیت او، در مقابل وجود او اطلاق کنند. همان‌طور که فرموده است:

وَ الْحَقُّ ماهیتُهُ إنّیتُه *** إذْ مُقْتَضَی الْعُروضِ مَعْلولیتُهْ

«و ذات حقّ تعالی ماهیتش انّیت اوست. زیرا اگر فرض شود که وجودش عارض بر ماهیتش گردد در این صورت لازمه آن معلولیت اوست؛ درحالی‌که وی علّة العلَل است نه معلول علّت.»

و در شرح این بیت از جمله گوید: «لَکنّا إذا قُلْنا إنَّهُ حَقٌّ فَلانَّهُ الْواجِبُ الَّذی لا یخالِطُهُ بُطْلانٌ، وَ بِهِ یجِبُ وُجودُ کلِّ باطِلٍ؛ ألا کلُّ شَیْءٍ ما خَلا اللَهَ باطِلُ ـ انتهَی [قَولُ المعلِّمِ الثّانی].

---

[1] «منظومه» ص ۵ و ۶

«ماهيتُهُ» أى ما بِهِ هُوَ هُوَ «إنّيتُهُ» إضافَةُ الإنّيةِ إلَيهِ تَعالَى إشارَةٌ إلَى أنَّ الْمُرادَ عَينيةُ وُجودِهِ الْخاصِّ الَّذى بِهِ مَوْجوديتُهُ، لا الْوُجودُ الْمُطْلَقُ الْمُشْتَرَك فيهِ؛ لأَنَّهُ زائِدٌ فى الْجَميعِ عِنْدَ الْجَميعِ.

فَهُوَ صِرْفُ النّورِ وَ بَحْتُ الْوُجودِ الَّذى هُوَ عَينُ الْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ وَ الْهُويةِ الشَّخْصيةِ.»[1]

«از جمله فارابى گويد: ما كه مى‌گوئيم او حقّ است؛ به جهت آنست كه واجبى است كه در آن بطلان راه ندارد، و وجود جميع اشياء بدان وجوب

[1] همان مصدر، ص ١٦

پذیرفته و لباس هستی پوشیده است؛ «آگاه باش که هر چیزی غیر از ذات اقدس اللَه باطل است.»

در اینجا خود حکیم گوید: ماهیت او یعنی آن چیزی که هویتش به آن است، عبارت است از انّیت او. و این اشاره است به آنکه عینیت او وجود خالص اوست که موجودیتش بدان تحقّق دارد؛ نه وجود مطلق که مشترک است در حقّ و غیر حقّ. زیرا در نزد جمیع حکما آن وجود، زائد است. پس وی عبارت است از مجرّد نور و صِرف وجود و بَحت هستی که عین وحدت حقّه و هویت شخصیه می‌باشد.»

اشکال شُرور، مهم‌ترین اشکالی است که بر مسأله توحید حقّ تعالی وارد است، و گاهی آن را از جنبه صفت عدل و گاهی از جنبه حکمتِ وی مورد بحث و اشکال قرار می‌دهند. و آنچه را که تاریخ نشان می‌دهد قدیم‌ترین مللی که برای حلّ آن قائل به دو مبدأ در عالم خلقت و تکوین و در عالم صفت و نعت ذات قدیم ازلی شده‌اند، ایرانیان هستند که ثَنَویت در آفرینش را در این مسئله راهگشای

اشکالات و ایرادهای وارده بر آن نموده‌اند[1]

---

[1] در «تاریخ ملل» طبع سنگی، در بخش دوّم که تاریخ ایران زمین است از ص ۵۱ تا ص ٥٤ راجع به دین ایرانیان قدیم بحث نموده است. مشروح ذیل را ما از آنجا نقل می‌کنیم:

«دین:

ایرانیان قدیم چنانکه در ضمن تاریخ اقوام آریائی بیان کردیم، در آغاز امر از مظاهر و قوای طبیعت به دو دسته از وجودهای نیکوکار و بدکار معتقد بودند، و این دو دسته را دائماً با یکدیگر در جنگ می‌پنداشتند. نور و آتش و باد و باران و آسمان را که منسوب به دسته اوّل بودند ستایش می‌کردند، و برای اینکه از تاریکی و زمستان و قحطی و امراض و بلاهای دیگر که به گمان ایشان منسوب به دسته دوّم بود در امان باشند به خواندن دعا و ورد می‌پرداختند. و چنانکه سابقاً هم گفته شد همین عقائد کم‌کم مایه ایجاد خرافات و رواج ـ سحر و جادو گردید و زردشت بر ضدّ این‌گونه عقائد برخاست.

زردشت یا زراتُشترا پسر پورشَسْب بود. درباره محلّ تولّد و تاریخ ظهور او اختلاف است؛ برخی او را از اورمیّه آذربایجان و بعضی از ریّ و دسته‌ای از بلخ باختر (در شمال افغانستان کنونی) دانسته‌اند. زمان ظهور او را نیز به اختلاف از حدود شش هزار سال تا ششصد سال پیش از میلاد نوشته‌اند. زردشت را در سی سالگی خداوند مأمور کرد که مردم را به خدای یگانه دعوت کند، و او بدین کار همّت گماشت و به اصلاح آئین قدیمی ایران پرداخت ولی جمعی از روحانیّون و جادوگران با او مخالفت کردند و به کشتن او کمر بستند.

زردشت ناگزیر به مشرق ایران رفت و در حدود سیستان و افغانستان کنونی به تبلیغ دین خویش پرداخت و چون در این نواحی نیز به سبب مخالفت مغان کارش پیشرفتی نکرد، به دربار گُشْتاسْپ (ویشتاسپ) پادشاه بلخ رفت و او را به دین خویش در آورد و به یاری جاماسْب وزیر او دین خود را رونقی داد. ولی عاقبت در جنگی با مردم توران که ارجاسپ رئیس ایشان بود کشته شد.

اوستا:

کتاب مقدّس زردشتیان «اوِستا» نام دارد، و ظاهراً این کتاب در زمان مادیها بصورت نوشته درآمده است. از کتاب اوستا در زمان شاهنشاهان هخامنشی دو نسخه رسمی وجود داشت که یکی در تخت جمشید بود، و چون اسکندر کاخهای شاهی آنجا را آتش زد نسخه مزبور هم سوخت. نسخه دیگر هم بدست یونانیان افتاد و ایشان از آن نسخه آنچه را که مربوط به علوم پزشکی و نجوم و أمثال آن بود به یونانی ترجمه کردند و پس از انجام این کار آن را

ایرانیان قدیم بنابراین زرتشت قائل به دو مبدأ نیکی و بدی بوده اند.

نیز سوزاندند.

چنانکه در تاریخ اشکانیان خواهیم گفت، بلاش اوّل پادشاه اشکانی فرمان داد تا اوستا را جمع آوری کنند. و اردشیر بابکان سر سلسله ساسانیان هم یکی از روحانیان دانشمند ایران را مأمور کرد که اوستا را مرتّب نماید. پس از وی پسرش شاپور اوّل هم قسمتهائی را که مردم یونان و هند و سائر کشورها در پزشکی و نجوم و فلسفه و أمثال آن از اوستا گرفته بودند گرد آورده بر آن افزود. در زمان ساسانیان تفسیری هم بر اوستا به زبان پهلوی ـ نوشتند و آن را «زند» نامیدند. امروز از اوستای کهن نزدیک به یک چهارم باقی است و بقیّه از میان رفته است.

زردشت می‌گفت: عالم بر دو اصل نیکی و بدی یا روشنائی و تاریکی قرار دارد که پیوسته با هم در جنگند. نیکی‌ها متعلّق به اهورامزدا و بدی‌ها مربوط به انْگْرَه‌مَیْنوَ یا اهریمن است.

اهورامزدا (هرمزد) دنیا را به دستیاری شش فرشته بنام أَمشاسْپَنْدان (پاکان جاودان) اداره می‌کند و آن شش فرشته بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارند، خرداد، امرداد نام دارند، هر یک از این شش فرشته سرپرست قسمتی از موجودات است، و زیر دست آنها نیز فرشتگان بسیار دیگر هستند.

اهریمن نیز شش دیو زیر فرمان دارد که در کارهای بد دستیار او هستند و از بدی‌ها تقویت می‌کنند.

زردشت می‌گفت: اهورامزدا دنیا را به روشنائی و بهروزی و نیکی رهبری می‌کند؛ و برای اینکه نیکی در گیتی بر بدی چیره شود و اهریمن نابود گردد افراد بشر نیز باید با لشکر اهریمن جنگ کنند و اهورامزدا را یاری بدهند. کشاورزی و پرورش جانوران اهلی مانند گوسفند و سگ و خروس و أمثال آنها که مخلوق اهورامزدا هستند، و از میان برداشتن جانوران موذی مانند مار و پروانه و حشرات و جانورانی که به زراعت آسیب می‌رسانند و مخلوق اهریمنند، بر هر کس واجب است. آب و آتش و خاک و باد را باید از هر گونه آلایشی بر کنار داشت، و از آلودن آتش و آب به اجساد مردگان خودداری باید کرد. هر کس باید بکوشد که اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک داشته باشد، از دروغ پرهیز کند و خود را به راستی و درستی خو دهد»

شیخ احسائی معتقد به ثنویت یزدان و أهریمن،

در لباس وجود و ماهیت است

و این همان بعینه مطلبی

است که شیخ أحمد احسائی بدان مبتلا بود، و همان‌طور که دیدیم برای حلّ مسأله شرور در برابر خیرات قائل به دو اصل اصیل و دو رکن رکین و دو اساس قویم ازلی شده است. و ماهیت و وجود را معاً در این مسئله راه داده؛ و بعد از مبارزه سخت اسلام و قرآن با ثَنَویت و آیات صریحه در وحدت، معتقد به یزدان و اهریمن غایة الامر به اسم وجود و ماهیت گشته است.

این مسئله در اسلام بقدری روشن و مستدلّ و مبرهن و واضح است که مجوسیان قدیم با آن همه تصلّب در دوگانه‌پرستی، و با وجود حکما و فیلسوفان عالی‌قدرشان در آن مسئله، و با وجود عقل و درایت و کیاستشان؛ بدون تأمّل توحید قرآن را پذیرفتند و بدان معتقد شدند. و یکباره آن مذهب قویم و اصیل که در میانشان شاید هزاران سال رسوخ کرده و ریشه دوانیده بود، چنان از میان رفت و از بیخ و بن برکنده شد که در همان اوان مبدأ اسلام، فلاسفه نامی توحیدی و قرآنی در میانشان به ظهور پیوست که حقیقةً موجب عبرت عالم گشت.

زردشت که پیامبر الهی بود و برای رفع مادّه ثنویت در تکوین قیام کرد، نتوانست کاری از پیش ببرد. و با آنکه دعوت به توحید نمود، و شرور را از مبدأ اهریمن که مخلوق خدا بود دانست، و در خلقت و در صفت یگانه مؤثّر را اهورامزدا معرّفی نمود؛ مع‌ذلک پس از وی دیری نپائید که شریعت او دگرگون شد و عامّه مردم به همان ثنویت معتقَد بومی و ریشه دار و عمیق خود بازگشت نمودند، و آئین او

را مبدّل و مُحرَّف ساختند.

و حقّاً و حقیقةً اعجاز و کرامت و اصالت قرآن کریم و رسالت پیامبر ماست که این‌گونه در شراشر وجود ایرانیان قدیم و پارسیان کهن تأثیر کرد، تا از جان و دل دین توحید را قبول کردند و اهورامزدا و اهریمن (یزدان و دیو) را به خاک نسیان سپردند. و دانشمندانی با فهم و حکمائی صاحب اندیشه و مورّخینی دارای مبدأ وحدت، و بالاخره مفسّرینی ذَوی العزّةِ و المقام و مجاهدینی راستین تربیت نموده و به جهان بشریت تقدیم داشتند.

در اینجا چون بحث ما درباره ثنویت و منع و طرد آن از نقطه نظر اسلام مطرح است و در مقام ابطال عقیده أصالة الوجود و الماهیة و مذهب شیخیه برآمده‌ایم، و اصول معتقدات ایشان را از این جهت سست و بی‌بنیان ساختیم و

ارائه نمودیم که تمام این مصائب فرهنگی و عقیدتی که شیخ احسائی را در دامن ثنویت پوسیده از هم گسسته وارفته انداخته است فقط عدم عرفان او به مسائل حکمت و اصول مُتقَنه فلاسفه و ممشای صحیح عرفاء باللَه و اولیای خدا بوده است، که به اتّکاء به فکر خود وارد در مسائل معقول شد و نتوانست از آنجا جان سالم به در برد؛ سزاوار است برای مزید توضیح و بیان ریشه ثنویت قدری از گفتار صدیق ارجمند مرحوم آیة اللَه حاج شیخ مرتضی مطهّری أعلَی اللَه مقامَه را در اینجا به عنوان زنده داشتن نام او و ذکر او و کلام او بیاوریم.

وی پس از آنکه چندین پرسش را از جانب مادّیون و کمونیستها و سائر افرادی که به مسائل توحیدی اطّلاع ندارند درباره شرور و مضرّات و آلام و مصائب و امراض و مرگها و میکربها و زلزله‌ها و سیل‌ها و افراد معلول بالاخصّ متولّدین از آنها مطرح می‌کند، مطلب را می‌رساند به اینجا که:

«این‌ها انواع پرسشهائی است که در زمینه عدل و ظلم مطرح می‌شود. البتّه عین همین پرسشها

را با اندکی اختلاف تحت عناوین دیگری که آنها نیز مانند عدل و ظلم از مسائل الهیات است می‌توان طرح کرد، از قبیل غایات در علّت و معلول و مسأله عنایت الهیه در بحث صفات واجب ...

عین همین مسائل با اندکی اختلاف تحت عنوان «خیر و شرّ» در مسأله توحید قابل طرح است. صورت اشکال اینست که: در هستی دوگانگی حکمفرماست، پس باید دو ریشه‌ای باشد.

حکما مسأله خیر و شرّ را گاهی در باب توحید برای ردّ شبهه ثنویه، و گاهی در مسأله عنایت الهیه طرح می‌کنند که مربوط به حکمت بالغه است.

در اینجاست که گفته می‌شود: عنایت الهی ایجاب می‌کند که هر چه موجود می‌شود خیر و کمال باشد، و نظام موجود نظام احسن باشد؛ پس شرور و نقصانات که ضربه به نظام احسن می‌زنند نمی‌بایست موجود شوند و حال آنکه

موجود شده‌اند ...

مسأله شُرور:

اشکال مشترک وارد بر عدل و حکمت پروردگار، وجود بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌ها و به عبارت جامع‌تر «مسأله شُرور» است.

مسأله شرور را می‌توان تحت عنوان ظلم، ایراد بر عدل الهی بشمار آورد؛ و می‌توان تحت عنوان پدیده‌های بی‌هدف، نقضی بر حکمت بالغه پروردگار تلقّی کرد. و ازاین‌روست که یکی از موجبات گرایش به مادّیگری نیز محسوب می‌گردد.

مثلاً وقتی تجهیزات دفاعی و حفاظتی موجودات زنده در برابر خطرها را شاهدی بر نظم و حکمت الهی می‌گیریم، فوراً این سؤال مطرح می‌شود که اساساً چرا باید خطر وجود داشته باشد تا نیازی به سیستم‌های دفاعی و حفاظتی باشد؟

چرا میکرب‌های آسیب رسان وجود داشته باشد تا بوسیله گلبولهای سفید با آنها مبارزه شود؟

چرا درنده تیزدندان آفریده می‌شود تا احتیاجی به پای دونده و یا به شاخ و دیگر وسائل

دفاع باشد؟

در جهان حیوانات، از طرفی ترس و حسِّ گریز از خطر در حیوانات ضعیف و شکار شدنی وجود دارد؛ و از طرف دیگر سَبُعیت و درنده خوئی در حیوانات نیرومند و شکارکننده قرار داده شده است.

برای بشر این پرسش مطرح می‌شود که چرا عوامل هجوم و تجاوز وجود دارد تا لازم شود تجهیزات دفاعی از روی شعور و حساب بوجود آید؟

همچنان‌که گفته شد، مسأله شُرور در یک مورد دیگر هم با مباحث الهیات تصادم و اصطکاک پیدا می‌کند؛ و آن مسأله توحید و ثنویت: یگانه‌پرستی و

دوگانه‌پرستی است.

ایرانیان: نژاد آریا، تا جائی که تاریخ نشان می‌دهد قائل به ثنویت بوده‌اند

ثَنویت:

بشر و مخصوصاً نژاد آریا، از دیرباز پدیده‌های جهان را به دو دسته (خوب‌ها، بدها) تقسیم می‌کرده. نور، باران، خورشید، زمین و بسیاری از چیزهای دیگر را در ردیف خیرها و خوبها بشمار می‌آورده است؛ و تاریکی، خشکسالی، سیل، زلزله، بیماری، درندگان و گزندگان را در صفّ بدها و شرور جای می‌داده است. و البته در این دسته‌بندی، بشر خودش را مقیاس و محور تشخیص قرار می‌داده است؛ یعنی هر چه را که برای خویش سودمند می‌یافته خوب می‌دانسته، و هر چه را که برای خویش زیانمند دیده بد می‌نامیده است.

آنگاه این اندیشه برای انسانهای پیشین پیدا شده است که آیا بدها و شرها را همان کسی می‌آفریند که خوب‌ها و خیرها را پدید آورده است، یا آنکه خوبها را یکی ایجاد می‌کند و شرّها را

شخصی دیگر؟ آیا خالق نیک و بد یکی است یا باید برای جهان دو مبدأ قائل شد؟

گروهی چنین حساب کردند که آفریننده خودش یا خوب است و نیکخواه، و یا بد است و بدخواه. اگر خوب باشد بدها را نمی‌آفریند، و اگر بد باشد خوب‌ها و خیرها را ایجاد نمی‌کند. به ناچار چنین نتیجه گرفتند که جهان دو مبدأ و دو آفریدگار دارد.

ثنویت، دوگانه‌پرستی در ایران قدیم، و اعتقاد ایرانیان به اهورامزدا و اهریمن که بعدها با تعبیر یزدان و اهریمن بیان شده است همین‌جا پیدا شده است.

بر حسب آنچه تاریخ نشان می‌دهد، نژاد آریا پس از استقرار در سرزمین ایران به پرستش مظاهر طبیعت ـ البتّه مظاهر خوب طبیعت ـ از قبیل آتش، خورشید، باران، خاک و باد پرداختند.

بر حسب اظهار مورّخین، ایرانیان بدها را نمی‌پرستیدند؛ ولی مردمانی

غیر از نژاد آریا وجود داشته‌اند که بدها و شرور را نیز به دستاویز راضی ساختن ارواح خبیثه پرستش می‌کرده‌اند.

آنچه در ایران قدیم وجود داشته، اعتقاد به دو مبدأ و دو آفریدگار بوده است؛ نه دوگانه‌پرستی. یعنی ایرانیان قائل به «شرک در خالقیت» بوده‌اند نه «شرک در عبادت».

موحّد بودن زردشت، از آثار اسلامی است نه تحقیق مورّخین حتّی «گاتا» های اوستا

بعدها زردشت ظهور کرد. از نظر تاریخ به روشنی معلوم نیست که آیا آئین زردشت در اصل آئین توحیدی بوده است یا آئین دوگانگی؟

اوستای موجود، این ابهام را رفع نمی‌کند؛ زیرا قسمت‌های مختلف این کتاب تفاوت فاحشی با یکدیگر دارد. بخش «وَنْدیداد» آن صراحت در ثنویت دارد، ولی از بخش «گاتا» ها چندان دوگانگی فهمیده نمی‌شود. بلکه بر حسب ادّعای برخی از محقّقین، از این بخش یگانه‌پرستی استنباط می‌گردد.

به علّت همین تفاوت و اختلاف بزرگ است

که اهل تحقیق معتقدند: اوستائی که در دست می‌باشد اثر یک نفر نیست، بلکه هر بخش آن از یک شخصی است.

تحقیقات تاریخی در اینجا نارساست، ولی ما بر حسب اعتقاد اسلامی‌ای که درباره مجوس داریم می‌توانیم چنین استنباط کنیم که دین زردشت در اصل یک شریعت توحیدی بوده است. زیرا بر حسب عقیده اکثر علمای اسلام، زردشتیان از اهل کتاب محسوب می‌گردند.

محقّقین از مورّخین نیز همین عقیده را تأیید می‌کنند و می‌گویند نفوذ ثنویت در آئین زردشت از ناحیه سوابق عقیده دو خدائی در نژاد آریا قبل از زردشت بوده است.

نکته‌ای که در اینجا لازم است یاد آوری شود اینست که ما تنها از طریق تعبّد یعنی از راه آثار اسلامی می‌توانیم شریعت زردشت را یک شریعت توحیدی

بدانیم. از نظر تاریخی یعنی از نظر آثاری که به زردشت منسوب است هر چند بخواهیم فقط گاتاها را ملاک قرار دهیم نمی‌توانیم آئین زردشت را یک آئین توحیدی بدانیم. زیرا حدّ اکثر آنچه محقّقان در باب توحید زردشت به استناد گاتاها گفته‌اند اینست که زردشت طرفدار توحید ذاتی بوده است، یعنی تنها یک موجود را قائم به ذات می‌دانسته است و آن اهورامزدا است؛ و همه موجودات دیگر را ـ حتّی اهریمن انگره‌مئنیو [انگْرَه مَئینْیوَه] ـ آفریده اهورامزدا می‌دانسته است.

و به عبارت دیگر برای درخت هستی بیش از یک ریشه قائل نبوده است، ولی از نظر توحید در خالقیت کاملًا ثنوی بوده است. زیرا از این تعلیمات این‌چنین استفاده می‌شود که قطب مخالف انگره‌مئنیو: خِرد خبیث، سپنت مئنیو: خرد مقدّس است. سپنت مئنیو منشأ اشیاء نیک یعنی همان اشیائی که خوب است و می‌بایست بشود می‌باشد.

امّا انگره‌مئنیو یا اهریمن منشأ اشیاء بد است، یعنی منشأ اشیائی است که نمی‌بایست آفریده شوند:

و خود اهورامزدا مسئول آفریدن آنها نیست بلکه انگره‌مئنیو مسئول آفریدن آنهاست.

مطابق این فکر هر چند هستی دو ریشه‌ای نیست ولی دو شاخه‌ای است. یعنی هستی که از اهورامزدا آغاز می‌گردد به دو شاخه منشعب می‌گردد: شاخه نیک که عبارت است از سپنت مئنیو و آثار نیکش، و شاخه بد که عبارت است از انگره‌مئنیو و همه آفریده‌ها و آثار بدش.

اگر گاتاها را که اصیل‌ترین و معتبرترین اثری است که از زردشت باقی مانده است ملاک قرار دهیم، زردشت را در شش و پنج خیر و شرّ و اینکه نظام موجود نظام احسن نیست و با حکمت بالغه جور نمی‌آید، گرفتار می‌بینیم. و همین جهت او را از همه پیامبران آسمانی جدا می‌کند.

زردشت نتوانست ثنویت را براندازد؛ اسلام بود که آن را برداشت

آئین زردشت به موجب همین نقص و یا به جهات دیگر نتوانست با ثنویت مبارزه کند؛ به‌طوری‌که بعد از زردشت بار دیگر ثنویت به مفهوم دو ریشه‌ای بودن هستی در میان ایرانیان پدید آمد.

زردشتیان دوره ساسانی و مانَویان و مَزدکیان که نوعی انشعاب از زردشتی‌گری در ایران محسوب می‌شوند، در حدّ اعلی ثنوی بودند.

در حقیقت باید گفت: دین زردشت نتوانسته است ریشه شرک و ثنویت را حتی در حدود تعلیمات گاتاها از دل ایرانیان برکند، و خودش نیز مغلوب این عقیده خرافی گشته و تحریف شده است.

تنها اسلام بود که توانست با فرمان محکم لا إِلهَ إِلَّا اللَهُ این خرافه چند هزارساله را از مغز ایرانی خارج سازد.

این یکی از مظاهر قدرت شگرف اسلام و تأثیر عمیق آن در روح ایرانیان است، که چگونه

توانست مردمی را که ثنویت با گوشت و پوستشان آمیخته شده بود و آن‌چنان اسیر این خرافه بودند که دین خود را نیز تحت تأثیر آن تحریف می‌کردند ـ تا آنجا که برخی از خاورشناسان (دومزیل) معتقدند که: ثنویت اساس تفکر ایرانی است ـ از این پندار گرفتارکننده نجات دهد.

اسلام، ایرانیانی پرورید که مظاهر لطف و عشق توحید بوده‌اند

آری، اسلام بود که از ایرانیان دوگانه‌پرست، انسان‌های موحّد ساخت. که با فرا گرفتن این جمله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ﴾[1]، و با اعتقاد به این معنی که: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾،[2] و با ایمان و درک این حقیقت که: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾؛[3] آن‌چنان عشق به خدا و آفرینش و هستی

---

[1] صدر آیه ۱، از سوره ٦: الانعام: «سپاس به تمام مراتب آن، اختصاص به اللَه دارد که آسمانها و زمین را خلق کرد، و تاریکیها و روشنی را بوجود آورد.»

[2] صدر آیه ۷، از سوره ۳۲: السّجدة: «آن کس که نیکو کرد هر یک از چیزهائی را که آفرید.»

[3] ذیل آیه ۵۰، از سوره ۲۰: طه: ﴿قالَ رَبُّنَا﴾ ـ الآیة. «موسی گفت: پروردگار ما کسی است که به هر موجودی، آن بهره از خلقت را که شایستگی آن را داشت عطا کرد و سپس آن را در راهی که باید برود راهنمائی

و جهان، سراپای وجودشان را فرا گرفت که در ستایش نظام هستی چنین سرودند:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست ❊❊❊

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

به ارادت بخورم زهر که شاهد ساقی است ❊❊❊ به

جَلادت بکشم درد که درمان هم از اوست[1]

ایرانی پس از اسلام نه تنها برای شرور مبدای رقیب خدا قائل نیست، بلکه در یک دید عالی عرفانی بدیها از نظرش محو می‌شود و می‌گوید: اساساً بدی وجود ندارد با: بد آنست که نباشد.[2]

نمود.»

[1] سعدی (تعلیقه)

[2] در «أمثال و حِکم دهخدا» ج ۱، در کلمه ب د ا، ص ۳۹۹ پس از بیان این مثال گفته است: «رجوع به الوجودُ خیرٌ و رجوع به ابلهی دید ... شود.» و در ص ۲۸۰ گفته است: «الوجود خیرٌ: هستی نیکی باشد. نظیر بد آنست که نباشد. رجوع به ابلهی دید ... شود.»

و در ص ۷۹ و ۸۰ گفته است:

«ابلهی دید اشتری به چرا ❊❊❊

گفت نقشت همه کژ است چرا؟

گفت اشتر که اندرین پیکار ❊❊❊

عیب نقّاش می‌کنی هش دار

در کژیّم مکن به عیب نگاه *** تو ز من، راه راست رفتن خواه

نظیر: (سنائی)

هر چیز که هست آن‌چنان می‌باید *** آن چیز که آن‌چنان نمی‌باید نیست

(خیّام)[1]

لیسَ فی الإمکانِ أبدعُ ممّا کان (غزّالی)[2]

هر چیز بجای خویش نیکوست (شبستری)

هر چیز که هست آن‌چنان می‌باید ***

ابروی تو گر راست بدی کج بودی

اندرین ملک چو طاوس به کار است مگس (سنائی)

لا مُعطَّلَ فی الوجود.

شاه را چون خزانه آراید *** چیز بد هم چو نیک درباید

(سنائی)

اژدها گرچه عمرکاهان است *** هم نگهبان گنج شاهان است

مار اگرچه به خاصیت نه نکوست ***

پاسبان درخت صندل اوست

مرگ هر چند بد نکوست ترا *** مال و میراث جمله زوست ترا

مرگ، این را هلاک و آن را برگ *** زهر

این را غذا و آن را مرگ (سنائی)

مدان بد هر آن بدنمائی که هست ❊❊❊ که آن نیز نیکوست جائی که هست

سیه‌مار کز کفچه[۳] شد زهر سنج ❊❊❊ زر پخته هم بخشد از دیگ گنج

همان زهر کو دشمن جان بود ❊❊❊

بسی دردها را که درمان بود

(امیر خسرو)

اهل هنر گر بشماری درند ❊❊❊

بی‌هنران نیز بکاری درند

نی که تهی روید از خاک رود ❊❊❊ گر بدمد باد سر آید سرود

قهقهه زد کبک به رفتار زاغ ❊❊❊ کز چه نهی پای پریشان به باغ

زاغ بدو گفت که پرواز کن ❊❊❊ گر گرو از من ببری ناز کن

هیچ‌کسی نیست ز زیبا و زشت ❊❊❊

کش نه حکیم از پی کاری سرشت

(از زُهَر الرّیاض

(۱) این رباعی را به خواجه طوسی نیز نسبت دهند. (تعلیقه)

(۲) (تعلیقه)

Tout est au mieux dans le meilleur des mondes Possibles

(۳) در «لغت‌نامه دهخدا» آورده است: «کفچه مار: در اصطلاح جانورشناسی ـ ـ یکی از اقسام ماران سمّی خطرناک که دارای زهری کشنده است و از گروه پروتروگلیف می‌باشد ... وجه تسمیه این دسته ماران از آن جهت است که زوائد مهره‌های گردنی خود را به اختیار می‌توانند پهن کنند، و در این حال قسمت سر و گردن آنها بصورت کفچه یا قاشق پهنی در می‌آید.»

غزّالی می‌گوید: لَیسَ فی الإمْکانِ أبْدَعُ مِمّا کانَ. یعنی زیباتر از نظام موجود نظامی امکان ندارد.

این انسان دست‌پرورده اسلام است که فکری این‌چنین لطیف و عالی پیدا کرده، درک می‌کند که بلاها و رنجها و مصیبت‌ها که در یک دید زشت و نامطلوب است؛ در نظری بالاتر و دیدی عمیق‌تر همه لطف و زیبائی است.

بر کار هیچ‌کس منه انگشت اعتراض ❊❊❊ آن نیست کلک صُنع که خطِّ خطا کشد

حافظ نیز همین حقیقت را با لحنی دو پهلو و نغز بیان داشته است:

پیر ما گفت خطا بر قلم صُنع نرفت ❊❊❊ آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

منظورش اینست که در نظر بالاتر و در دید عالی پیر، همه خطاها محو می‌شود و پوشیده می‌گردد؛ در آنجا دیگر خطائی به چشم نمی‌آید.

چشم پیر همه چیز را زیبا و عالی می‌بیند. خطاها همه نسبی و قیاسی است، و در یک سطح پائین به چشم می‌خورد.

این طرز از فکر است که خصلت گرانبهای رضا به قضاء و خشنودی به نظامات جهانی را در اخلاق اسلامی بوجود آورده است.

مولوی می‌گوید:

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد ❊❊❊ این عجب، من عاشق این هر دو ضد»[1]

حکیم سبزواری در دفع شبهه ثنوییّن

حکیم محقّق سبزواری قدّس سرّه در بحث شبهه ثنویین (دوگانه ژرستان)

[1] «عدل الهی» انتشارات حسینیّه ارشاد ـ ❊❊❊ ٦ (ذو الحجّة الحرام ١٣٩٠ هجری قمری) ص ١٣ تا ص ٢١

در کیفیت تأثیر موجودات خبیثه و مُضرّه که از آنها تعبیر به «شرور» می‌شود، بحث کوتاه و جامعی دارد. او می‌گوید:

غُرَرٌ فی دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَویةِ، بِذِکرِ قَواعِدَ حِکمیةٍ:

ثُمَّ الْوُجودَ اعْلَمْ بِلا الْتِباسِ *** خَیراً هُوَ النَّفْسیُّ وَ الْقیاسی (۱)

وَ الْخَیرُ کالشَّرِّ احْتِمالًا حَویا *** الْمَحْضَ وَ الْکثیرَ وَ الْمُساویا (۲)

فَالْمَحْضُ کالْعُقولِ وَ الَّذی کثَرْ *** خَیراتُهُ مِثْلُ الْمَعالیلِ الاخَرْ (۳)

إِذِ الْکثیرُ الْخَیرِ مَعْ شَرٍّ أَقَل *** فی تَرْکهِ شَرٌّ کثیرٌ قَدْ حَصَلْ (٤)

تَرْجیحُ مَرْجوحٍ وَ ما تَماثَلا *** شَرًّا کثیرًا مَعْ مُساوٍ أَبْطَلا (٥)

وَ الشَّرُّ أعْدامٌ فَکمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ *** یقولُ بِالْیزْدانِ ثُمَّ الاهْرِمَنْ (٦)

وَ إنْ عَلَیك اعْتاصَ تَأْثیرُ الْعَدَمْ *** مِنْ سَلْبَ قَرْنٍ مِنْك عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ (٧)

۱ ـ پس بدون شک و تردید بدانکه وجود، خیر است. و این خیریت یا ذاتی است و یا نسبی.

۲ ـ و خیر مانند شرّ از جهت احتمال عقلی شامل مَحض، و کثیر، و مساوی می‌باشد.

۳ ـ پس خیر محض مثل عقول است؛ و آنچه خیرش بیشتر از شرّ آنست، مانند معلولهای دیگر است.

٤ ـ و علّت پیدایش معلولهای دیگر آنست که اگر خیر کثیری را که دارای شرّ کمتری باشد ترک کنند و نگذارند که بوجود آید، در ترک آن، شرّ کثیر حاصل می‌شود.

٥ ـ محال بودن ترجیح مرجوح و ترجیح یکی از دو چیز همانند هم، پیدایش شرّ کثیر و شرّ مساوی را ابطال می‌کند.

٦ ـ و انواع و اقسام شرور، امور عدمیه هستند. پس چقدر بسیار گمراه شده کسی که قائل به یزدان، و پس از آن قائل به اهریمن گشته است.

٧ ـ و اگر بر تو صعب آمد که تأثیر عدم را در شرور بپذیری، فرق بگذار میان شاخ نداشتنت و نداشتن برخی از نعمتهایت (همچون چشمت و گوشت) تا بدانی که شرّ عدم مَلَکه است.

وجود خیر است؛ خیرِ محض و خیرِ غالب، در خارج وجود دارند

و محصّل آنچه را که در شرح و تعلیقه این ابیات آورده است، اینست:

«این بحث را در دفع شبهه ثنویه (دو اصل و

قدیم‌پرستان) ذکر می‌کنیم. زیرا گفتارشان آنست که: ما در عالم هستی خیرات و شروری را مشاهده می‌کنیم مثل قحطی و گرانی و وبا و امراض و فتنه‌ها و محنت‌ها و نحو ذلک، و عقل ما به ما اجازه نمی‌دهد که این شرّها را از مبدای که خیر محض، و دارای وصف سلامت و رحمت، و بی‌نیاز از عالمین است بدانیم؛ پس بنابراین حتماً باید از مبدای شریر که غیر از مبدأ خیرات است نشأت پذیرد. و آن را اهریمن نامند.

دو مبدأ و دوگانه‌پرستان اعتقاد دارند که او قدیم است، و فاعلی است دارای استقلال برای ایجاد و تولید شرور. و بواسطه همین عقیده به قدمت و استقلال، ارباب شرایع و مِلَل الهیه، از مذهب آنان جدا شده‌اند. چرا که شیطان نه قدیم است و نه استقلال در عمل دارد، بلکه مخلوق خداوند است و فاعلیت استقلالی ندارد. زیرا بطور عموم و کلّیت، وجودهای امکانیه مجعول و مخلوق خدای تعالی می‌باشند.

امّا وجود، فی ذاته و به نسبت به غیر؛ در هر دو ناحیه خیر است. وجود ذاتی وجودی است که فی حدّ نفسه ملاحظه گردد، و بدان وجودِ نفسی گویند. و وجود نسبی وجودی است که با اضافه و نسبت به غیر ملحوظ شود، و بدان وجود اضافی گویند.

اینک باید دانست که وجود بطور اطلاق خیر است، خواه نفسی بوده باشد و خواه اضافی. در وجودِ نفسی شرّی متصوّر نمی‌باشد، و امّا در وجود اضافی آنهم زمانی که با موجودات هم طبقه و هم ردیف خود قیاس شود بعضاً شرٌ قلیلی در بعضی از اشیاء تکوین که فسادپذیرند پیدا می‌شود.

امّا اینکه گفتیم اگر با موجودات هم ردیف خود ملاحظه گردد، به سبب آنست که بعضی اوقات موجودات اضافی را با علل خود قیاس می‌نمائیم، در این صورت نه تنها شرّی پیدا نمی‌گردد بلکه جمیع معلولات با علّتهای خودشان که آنان را بوجود آورده‌اند کمال سازش و ملائمت را دارند.

در موجودات اضافی و نسبیِ به موجودات

هم طبقه است که احیاناً شرّی پدیدار می‌شود. و اینک باید در صدد جواب بر آئیم و به اثبات رسانیم که آن شرور، خیر هستند و وجودشان فرض است و یا آنکه امر عدمی هستند و اصولًا در عالم هستی وجود ندارند.

أرِسْطاطالیس الهی به طریق نخستین، و أفلاطون الهی به طریق دوّمین پاسخ داده‌اند.

امّا پاسخ ارسطو که در کتب حکمت منقول می‌باشد آنست که ما مَناط شبهه را در تقسیم وجود به خیر و شرّ قرار می‌دهیم، و نفس کیفیت این تقسیم را مناط دفع شبهه می‌گیریم.

بدین بیان که: خیر و شرّ هر کدامیک از آنها از جهت احتمال عقلی می‌توانند محض بوده باشند، و یا کثیر، و یا مساوی. زیرا شیء خارجی یا خیر

محض است همچون عقول؛ زیرا آنها حالت منتظره‌ای ندارند و دارای استعداد نیستند بلکه فعلیت محضه و کلمات تامّه الهیه می‌باشند که لا تَنْفَدُ و لا تَبید؛ و نیز مانند فلکیات. بنابراین، این گونه موجودات به هر یك از دو معنی نفسی و نسبی، خیر محض‌اند و در خارج موجود، و منوط و مربوط و معلول به حقّ تعالی و تقدّس.

و اگر خیرشان بر شرّشان غلبه پیدا کند آنها کثیر الخَیر با شرّ کمتر هستند مانند بقیه معلولات و موجودات عالم کون و فساد و طبیعت. در این صورت حتماً باید موجود شوند زیرا خیر و شرّ با همدیگر نقیض هستند: خَیر لا شرّ؛ شرّ لا خَیر. و چون ارتفاع نقیضین امری است محال لهذا عدم وجود کثیر الخیر و قلیلُ الشّرّ وجود کثیر الشّرّ و قلیلُ الخیر.

یعنی در عدم وجود موجود کثیر الخیر یا شرّ قلیل، لازم می‌آید وجود موجود قلیل الخیر و کثیر الشّرّ. و چون می‌دانیم که چنین موجودی از جانب علّت اوّلیه یعنی حقّ تعالی بواسطه لزوم ترجیح

مرجوح، محال است؛ بنابراین چنین موجودی محال، و نقیضش یعنی معلولات کثیر الخیر و قلیل الشّرّ لازم الوجود می‌گردند. این برفرض آن بود که خیرشان کثیر و شرّشان قلیل باشد.

و امّا اگر خیرشان و شرّشان هر دو مساوی و برابر باشند، آن نیز در خارج ممتنع التّحقّق می‌شود، بعلّت محال بودن ترجیح بدون مُرجِّح. یعنی برای خلقت و ایجاد آنها چون خیر و شرّشان هر دو در دو کفّه متساوی الوزن و الاعتبار هستند، ایجادشان از ناحیه حقّ تعالی محال می‌گردد.

و امّا اگر شرّشان کثیر و خیرشان قلیل باشد و یا شرّ محض بوده باشند، در هر دو صورت ایجادشان از ناحیه مبدأ تعالی مستحیل می‌گردد. امّا در صورت اوّل بواسطه ترجیح مرجوح، و در صورت دوّم بواسطه اولویت در عدم ایجاد. زیرا اگر صورت قلیل الخیر و کثیر الشّرّ را محال بدانیم و صدورش را از مبدأ

فیاض دارای رحمت غیر ممکن بشناسیم، به طریق اولی ایجاد موجودی که شرّ محض باشد مستحیل خواهد گردید.

شرّ، امری است عدمی همچون عدمِ مَلکه

و آنکه حکما گویند: وجود خیر است بذاته، بدین جهت است که حیثیت وجود طرد کردن و زدودن عدم است، و رفع کردن و از میان برداشتن قوّه و استعداد و به فعلیت در آوردن است، و نور صریح و ظهور بارز و عین معشوقیتِ مطلوبه است.

مگر نمی‌بینی که اگر تو نوک یک‌دانه خار را بر سر مورچه‌ای بگذاری، فوراً آن مور به هم جمع می‌شود و منقبض می‌گردد؛ و از خوف مفارقت معشوقش که وجود آنست و مقوّم وجود و قیوم حقیقت اوست پای به فرار می‌نهد.

و سبب تقیید ما عنوان شرّ را به بعضی از اشیاء کونیه‌ای که فسادپذیر هستند، آنهم در زمانهای کم، آنست که شرّ در افلاک و فلکیات وجود ندارد، تا چه رسد به عالم فعلیات و عقلیات.

زیرا شرّ یا عدم ذات است و یا عدم کمال

ذات؛ مثل فقدان اصل بدن یا فقدان صحّت بدن، و مثل نبودن میوه یا نبودن رنگ و طعمی که از آن مترقّب می‌باشد بواسطه عروض سرما و غیره. و لهذا در عالم عِلْوی که فساد راه ندارد، شرّ تحقّق ندارد.

آری نقص امکانی در جمیع ما سوی اللَه متحقّق است، امّا باید دانست که نقص غیر از شرّ می‌باشد؛ مگر آنکه شرّ را در ناقصات مجازاً استعمال نمائیم.

و سبب تقیید ما به اوقات قلیله آنست که مثلًا اگر متضرّر شدن زَید را بواسطه مجاورت آتش در بدنش یا در اموالش، قیاس نمائیم با انتفاعاتی که وی از آتش می‌برد چه از ناحیه قوام اصلی وجودش و چه از ناحیه تکمیل آن؛ می‌بینیم که نسبت آن با مقادیر ما لا یحصَی منافعی که از آن می‌برد بسیار بسیار کم است، تا چه رسد به مقایسه متضرّر شدن وی به انتفاعات جمیع موجودات

عالم ترکیب و غیرها که از آتش عائد و واصلشان می‌گردد.

و امّا انحصار موجودات عالم به خیر محض و به کثیر الخیر، بجهت آنست که هر یک از دو عنوان خیر و شرّ در احتمال تجویز عقلی به چهار صورت منقسم می‌گردد: محض، و اکثر نسبت به عنوان مقابل، و اقلّ نسبت به عنوان مقابل، و مساوی. و از این هشت صورت، صورت اکثریت هر یک نسبت به مقابل، مستلزم اقلیت هر یک نسبت بدان می‌شود؛ و بنابراین دو صورت سقوط می‌کنند. و عنوان مساوی هم که تکراری است یکی می‌شود، و باقیمانده فقط پنج صورت می‌ماند. دو صورت خیر محض و کثیر الخیر در خارج موجود،[1] و سه صورت

---

[1] و در صورت موجودی که کثیر الخیر و قلیل الشّرّ باشد سزاوار نیست که خالق حکیم آن را مهمل گذارد و خلق نفرماید. آتش نباید وجودش در خارج به مجرّد شرّ قلیلی را که بدان اعتنا نمی‌گردد با وجود آن‌همه خیراتی که لا تُعَدُّ وَ لَا تُحصَی از آن عائد می‌شود مهمل گذارده شود و در دائره خلقت قدم ننهد.
علاوه بر این ازآن‌جهت که مؤدّی به شرور قلیله است، مجعول بالعرَض است و ازآن‌جهت که ملزوم خیرات متکاثره است مجعول بالذّات می‌باشد. و از اینجاست که گفته‌اند: إنّ الشّرَّ مجعولٌ فی القَضاءِ الإلهیّ بِالعرَض. بنابراین آتش برای انتفاعات معلومه که از آن برخوردار می‌شوند، بالذّات مجعول است نه از برای استضرار جزئی، مگر بالعرض. و همچنین خداوند

شرّ محض و کثیر الشّرّ و مساوی ممتنع می‌گردد.

البتّه این تقسیم خیر و شرّ در وجود، به حسب فرض و احتمال عقلی است؛ و گرنه دانستیم که آنچه در خارج تحقّق دارد دو صورت بیش نیست.

این‌گونه حلّ مسئله بر مشرب ارسطو می‌باشد. و گویند که وی در این‌گونه

قوّه واهمه را بالذّات برای ادراک محبّت جزئیّه دوست و عداوت جزئیّه دشمن قرار داده است نه از برای خوف از میّت یا خوف عدم وصول رزق، مگر بالعرض. و بر همین مثالها می‌توان باقی امثله شرور را قیاس نمود. (تعلیقه)

طریقِ دفع شبهه مفاخرت کرده است، زیرا مناط دفع شبهه را همان مناط شبهه که تقسیم وجود به خیر و شرّ است قرار داده است؛ و معذلک راهی را که افلاطون پیموده مستقیم‌تر و مشرب او گواراتر و شیرین‌تر است.

افلاطون می‌گوید: شرّ اصلًا وجود خارجی ندارد، بلکه عدم است. بدین معنی که آن شرور قلیله‌ای که در خارج واقع می‌شوند، نیاز به علّتِ موجود ندارند. زیرا به عدم بر می‌گردد، همان‌طور که وجود بازگشتش به وجود است.

شرّ امری است عدمی، و علت ان عدمِ علة الوجود است

و محصّل این کلام آنست که: علّة الوجود وجود است، و علّة العدم عدم است. یعنی علّت اشیاء موجوده حتماً باید موجود باشد، ولی در علّت اشیاء معدومه کافی است که علّت وجود آنها تحقّق پیدا ننموده باشد؛ پس علّة العدم عبارت است از عدم علّت وجود.

باید دانست که شروری که در خارج پیدا

می‌شوند مانند سائر امور عدمیه نیستند که سلب ایجاب باشند بلکه عدم ملکه می‌باشند، و در عدم ملکه حَظّی از وجود موجود است. بنابراین، تأثیر عدم در پیدایش شرّ، نباید فهمش برای انسان مشکل به نظر رسد.

عدم ملکه یعنی عدم در موردی که قابلیت و استعداد وجود چیزی را در بر داشته باشد و آن چیز به وجود نیاید. مثل نابینائی و کوری که امری است عدمی، ولی عدم بَصَر و عدم دیدار در موردی که همانند انسان قابل دیدن و چشم دار بودن بوده است.

اگر کسی کور شود، شرّی حاصل شده است. زیرا وی انسانی است دارای قابلیت ملکه إبصار و چشم دار شدن. به این عدم که عدم وجود علّت إبصار است شرّ گویند، زیرا مرجعش عدم تحقّق علّت وجود إبصار است. و روشن است که عدم علّت ابصار موجب نابینائی شده است. پس علّت شرّ

امری عدمی بوده است که عدم تحقّق علّت ابصار در خارج باشد.

و لهذا به دیوار که چشم ندارد کور و نابینا اطلاق نمی‌شود، چرا که قابلیت و استعداد چشم داشتن در آن نیست. بنابراین گرچه دیوار چشم ندارد، ولی برای آن شرّ نیست و فقط عنوان سلب است یعنی دارا نبودن چشم همانند سائر امور عدمیه.

اگر درست تأمّل کنی می‌بینی که خودت دارای شاخ نیستی! و این برای تو عیب و ضرر و شرّی نیست. برای آنکه انسان قابلیت شاخ در آوردن را ندارد، و آن استعداد در وجودش نهفته نگشته است تا فقدانش ایجاد منقصت و عیب و ضرری بنماید. بخلاف آنکه اگر در خودت گوشها را کر، و چشمان را کور، و زبان را لال بیابی! اینها شرّ و ضرر و عیبی است که بوجود آمده است، زیرا در موردی است که قابلیت و استعداد قوّه شنوائی و بینائی و گویائی نهفته شده است. لهذا روشن می‌بینی که: علّت کری، عدم وجود علّت شنوائی، و علّت کوری عدم وجود علّت بینائی، و علّت لالی عدم وجود

علّت گویائی است فقط، نه چیز دیگر که امر وجودی باشد.

بنابراین علّت جمیع اقسام عدمیات، عدم است؛ یعنی عدمِ علّت وجود. امّا در خصوص مسأله شرور، این عدم صِبغه خاصّی به خود می‌گیرد و عدمِ ملکه می‌گردد. چون فقط در موضوعی تحقّق یافته است که قابلیت وجود را داشته و فاقد آن شده است.

و روی این زمینه چقدر گمراهند کسانی که برای عالم دو مبدأ یزدان و اهریمن را قائل گشته‌اند. خداوند سبحانه و تعالی خالقِ وجود است و بس، و اعدام علتی جز عدم ندارند. در شخص نابینا خداوند علّت إبصار را خلق نفرموده است؛ پس علّت آن عدم ایجاد علّت وجود است، نه آنکه کوری علّتی جداگانه در برابر بینائی داشته باشد.

عدمی بودن شرّ بدیهی است و نیاز به برهان ندارد

مسأله بازگشت شرور به امور عدمیه بقدری واضحست که آن را از امور بدیهیه به شمار آورده‌اند. یعنی خیریت وجود و شرّیت عدم را از بدیهیات دانسته‌اند. بنابراین نیاز به برهان ندارد. و با وجود این، علّامه شیرازی در شرح «حکمة الإشراق» دلیلی متین برای آن ذکر نموده است.

لهذا کسانی که در صدد قدح و اشکال به حکما برآمده‌اند و گفته‌اند: در این مسئله اکتفا به مثالهای متعدّده نموده و مطلب را برهانی نکرده‌اند، با وجود آنکه این مسئله در توحید بسیار شامخ و مهمّ و حائز اهمّیت است، خطا نموده‌اند.

و امّا مثالهائی را که در این باب ذکر کرده‌اند، یکی اینست که اگر قاتلی کسی را بکشد مسلّماً در مقتولیت شخص کشته شده ضرر و شرّی به میان آمده است. باید با بررسی و تحلیل، این قضیه را موشکافی کرد و پیدا کرد که علّت ضرر و شرّ در کجا بوده است؟

آیا عیب و ضرر و شرّ در قدرت قاتل و حرکت دست او بوده است؟ و یا در حِدَّت و بُرندگی شمشیر وی؟ و یا در قبول عضو شخص مقتول و نرمی آن که پذیرای برش شده است؟ و یا در غیر اینها از امور وجودیه دیگر؟

با کوچک‌ترین تأمّل و دقّت معلوم می‌شود که اینها همه شان خیرات و خوبیها هستند؛ و هر یک دارای اثری صحیح و زیبنده در عالم وجود بودی که اگر غیر آن بودی خراب و معیوب بودی.

شرّ در این داستان فقط مرجعش به عدم تعلّق روح به جسدِ مقتول است که آن امری است عدمی. یعنی دوام عمر در او مطلوب بوده است، و این شمشیر آن را قطع کرده و عمرش کوتاه شده است. یعنی وجود و دوام و طول عمر او مطلوب بود؛ و این قتل موجب عدم وجود آن در این مرحله از زمان گردیده است.

و مثال دیگر اینست: سرما که میوه‌ها را می‌زند و فاسد می‌نماید، از آنجا که کیفیتی است وجودیه و قوّه‌ایست فعلیه که در تنظیم عالم کون مدخلیتی عظیم دارد و واسطه جود و فیض وجود ربّانی است، خیر می‌باشد. و قبول کردن میوه‌جات رنگ سیاهی را در این شرائط بر اساس فعل و انفعال و تأثیر و تأثّر در جهان، همگی خیر هستند.

شرّ در اینجا عبارت است از عدم حلاوت ثمر در این موضوعی که قابلیت و استعداد آن را دارا می‌باشد. و این عدم حلاوت شرّ است؛ یعنی عدم وجود علت شیرینی در میوه‌جات.»[1]

گمان می‌کنم بهترین مثالی را که حکماء برای این موضوع آورده‌اند مثال سایه و آفتاب است. اگر شاخصی را در زمین نصب کنیم جهت مخالف سمت خورشید تاریک می‌شود. این تاریکی را سایه گویند. سایه عبارت است از عدم نور. و هر چه عدم بیشتر شود یعنی خورشید دورتر باشد سایه تاریکتر

---

[1] «شرح منظومه حکمت» سبزواری، طبع ناصری، المقصد الثّالث: فی الإلهیّات بالمعنی الاخصّ، ص ۱۴۸ تا ص ۱۵۰

می‌شود؛ تا مثل شب که چون کره زمین در سایه مخروطی شکل شمس واقع می‌گردد ظلمت به حدّ اعلی درجه می‌رسد. حقیقت سایه که آن را ظلّ می‌گویند فقدان نور است، و برای جهان یک مبدأ وجودی برای نور و سایه بیشتر وجود ندارد و آن خورشید است. نقاط نورانی زمین از خورشید نور می‌گیرند. و تشعشع آفتاب است که آنها را درخشان و نورانی می‌کند. امّا سایه مبدای دیگر ندارد که از آنجا سایه تشعشع کند و به جمیع نقاط سایه دار خود را برساند؛ چون نور آفتاب با عدم مخلوط گردد (یعنی نور ضعیف) در اثر آن سایه کمرنگ پیدا می‌شود؛ و اگر نور آفتاب یکباره از میان برخیزد و شب پدیدار گردد، در اثر آن

سایه پررنگ حاصل می‌شود و ظلمت بَحت و تاریکی صِرف در جهان هویدا می‌شود. پس مبدأ ظِلّ و سایه که امری است عدمی، آن مبدأ هم امری است عدمی؛ یعنی عدم وجود علّت نور.

پاسخ سوّم از اشکال شرور، آثار نیک شرور، و تولّد خیری از هر شرّی می‌باشد

باری، این دو قسم از اقسام پاسخ اشکال وارد بر مسأله شرور بود که بیان داشتیم. پاسخ دیگری هم در کتب حکمای اسلام از آن داده شده است، و آن عبارت است از بحث در فوائد و آثار نیک شرور، و اینکه هر شرّی مولِّد خیری می‌باشد.

در قسمت دوّم که شرور امور عدمیه هستند، جواب ثنویه که برای هستی دو نوع مبدأ قائل شده‌اند داده می‌شود؛ و با افزودن قسمت اوّل، جواب ماتریالیست‌ها که شرور را اشکالی بر حکمت الهی دانسته‌اند، و هم ایراد کسانی که با در میان کشیدن اشکال شرور، عدل الهی را مورد خرده گیری قرار داده‌اند جواب داده می‌شود.

قسمت سوّم بحث، نظام زیبا و بدیع جهان

هستی را جلوه‌گر می‌سازد، و می‌توان آن را پاسخی مستقلّ ولی اقناعی، یا مکمّلی مفید برای پاسخ اوّل دانست.[1]

مرحوم صدیق ارجمند ما راجع به عدم توانائی فلسفه غرب در حلّ اشکالات مسائل وارده در فلسفه شرق، بیان کوتاهی ولی بسیار جامع دارد و سزاوار است آن را در اینجا ذکر نمائیم:

فلاسفه اروپا در حلّ مُعضَلات مسائل شرور ناتوانند

ما و فلاسفه غرب:

مساله نظام احسن از مهم‌ترین مسائل فلسفه است. و چنانکه در بخش نخست توضیح دادیم، این مسئله در شرق و غرب موجب پیدایش فلسفه‌های

[1] «عدل الهی» طبع سنه ۱۳۹۰، ص ٦٧ و ٦٨

ثنویت، ما دّیگری و بدبینی گردیده است. کمتر کسی است که به این مسئله توجّه نکرده باشد و درباره آن سخنی نگفته باشد.

فلاسفه شرق و غرب به اشکال شرور توجّه کرده‌اند ولی تا آنجا که من مطالعه دارم، فلاسفه غرب پاسخی قاطع برای این اشکال ذکر نکرده‌اند.[1]

من در کاوش‌های خودم در فلسفه‌های اروپا به این نکته برخورده‌ام که اروپائیان، این شبهه را نتوانسته‌اند حلّ کنند. ولی فلاسفه و حکماء اسلام، اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و الحقّ باید

---

[1] مرحوم حکیم عالیقدر آیة اللَه محقّق شعرانی (قدّه) در کتاب «فلسفه اولی» بنا به نقل مجلّه «نور علم»، شماره دوّم و سوّم از دوره پنجم (با شماره ردیف ۵۰ ـ ۵۱) در ص ٦٨ و ٦٩ درباره ثنویّت این‌طور مرقوم داشته‌اند:
ثنویّت:(Dua Lisme) یعنی قائل بودن به دو اصل ازلی و قدیم، چنانکه از مذهب مانی معروف است. بعضی اروپائیها به أفلاطون و أرسطو نسبت می‌دهند که هم خدا و هم مادّه را قدیمی می‌دانستند، یعنی می‌گفتند: خداوند مادّه را از عدم ایجاد نکرده بلکه آن را از حالتی به حالتی نقل می‌دهد.
امّا آنچه ما از مذهب ارسطو می‌دانیم اینست که این حکیم مادّه را قدیم می‌دانسته، ولی قدیم زمانی که تنافی با مخلوق بودن آن ندارد. مثل اینکه اگر فرض کنیم خورشید قدیم و ازلی بوده، نور او هم قدیم و ازلی؛ معذلک مخلوق و موجودشده بواسطه خورشید است. و چون به عقیده او جسم مرکّب است از مادّه و صورت و هر یک از این دو محتاج به یکدیگرند؛ هیچیک واجب الوجود نیستند، بلکه مخلوق خدا هستند از ازل. و چون مباحث علّیّت و معلولیّت نزد فلاسفه اروپا درست منقّح نیست، ممکن است ناقل از کلام ارسطو که گفته: مادّه قدیم است، غیر مخلوق بودن آن را فهمیده باشد.»

اعتراف کرد که به خوبی از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمّی را گشوده‌اند.

بیجا نیست در اینجا یک جمله درباره حکمت الهی شرق بگوئیم و از این گنجینه بزرگ معنوی قدردانی کنیم. حکمت الهی مشرق زمین، سرمایه

عظیم و گرانبهائی است که در پرتو اشعّه تابناک اسلام بوجود آمده و به بشریت اهداء گردیده است؛ امّا افسوس که عدّه قلیل و بسیار محدودی عمیقانه با این سرمایه عظیم آشنا هستند، و از ناحیه بی‌خبران و دشمنان متعصّب بر آن ستم‌ها شده است.

مردمی می‌پندارند: حکمت الهی اسلامی همان فلسفه قدیم یونان است و به ناروا داخل اسلام شده است. اینان دچار خطای بزرگی شده، و نفهمیده یا فهمیده جنایت عظیمی نسبت به اسلام و معارف اسلامی مرتکب گردیده‌اند.

ما معتقدیم که این پندار ریشه استعماری دارد. میان حکمت اسلامی و فلسفه یونانی، تفاوتی به‌اندازه تفاوت فیزیک اینشتَین و فیزیک یونان وجود دارد.

دلائلی هست که حتّی حکمت ابن سینا هم بطور کامل به اروپا نرفته است، و اروپائیان از این گنجینه ارزنده هنوز هم بی‌خبرند.

همچنان‌که در پاورقی‌های جلد دوّم «اصول

فلسفه و روش رئالیسم »[1] تذکر داده‌ایم، سخن معروف دکارت: «من فکر می‌کنم، پس وجود دارم.» که بعنوان فکری نو و اندیشه‌ای پرارج در فلسفه اروپا تلقّی شده است، حرف پوچ و بی‌مغزی است که بو علی آن را در نمط سوّم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح نقل کرده؛ و سپس با برهانی محکم باطل کرده است.

اگر فلسفه ابن سینا برای اروپائیان درست ترجمه شده بود، سخن دکارت با برچسب «ابتکاری نو» و «فکری تازه» مبنای فلسفه جدید قرار نمی‌گرفت.

امّا چه باید کرد که فعلًا هر چیزی که مارک اروپائی دارد رونق دارد، اگرچه آن چیز سخن پوسیده‌ای باشد که سالهاست ما از آن گذشته‌ایم.»[2]

حکیم محقّق و فقیه مدقّق هم‌عصر که وجودش لطفی بود از ناحیه حضرت حقّ سبحان، و فقدانش ضایعه‌ای عظیم بر اسلام و تشیع و عالم بشریت و

---

[1] طبع سنه ۱۳۳۳ شمسی (تعلیقه)

[2] «عدل الهی» ص ۳۵ و ۳۶

انسانیت: مرحوم آیة اللَه حاج شیخ أبو الحسن شعرانی تَغمَّده اللَهُ فی بِحار رضوانِه و بحبُوحاتِ نعیمِه، دراین‌باره مطلب مختصری دارد که شایان ذکر است:

«ارزش کار صدر المتألّهین:

باید متذکر شویم که اعتقاد شیعه وجوب لطف است بر خداوند؛ یعنی آنچه مقرِّب به طاعت بود بدون اجبار، تا بدین‌وسیله حجّت حقّ بر مردم تمام شود. و وجود صدر المتألّهین (قدّس سرّه) در این عصر لطفی بود از طرف خداوند تعالی.

در همان وقت که صنایع مادّی رو به ترقّی گذاشت، و مردم متوجّه علوم طبیعی شدند و اقوال خداپرستان و متدینان، نادرست قلمداد می‌شد؛ خداوند این مرد بزرگ را مقارن همان عصر (قرن هفدهم میلادی) آفرید و الهام نمود تا قواعد الهی را با استدلال و بحث و فصاحت بی‌نظیر و تتبّع اخبار، مستحکم سازد، و قلوب جماعتی را چنان شیفته او کرد که بدون هیچ چشم داشت دنیوی و صرفاً برای کسب رضای خداوند عمر خویش را صرف نشر اقوال او بنمایند، تا آنجا که امروز اکثر اندیشمندان

پیرو آراء او بوده و با تکیه بر آراء او طرفدار شریعت می‌باشند[1]

علم حکمت مستقلّ از علوم طبیعی و مبتنی بر براهین عقلیه است

حاصل سخن محقّق شعرانی دراین‌باره اینست که فلسفه اولی و حکمت الهی، فنّ و دانش مستقلّ از علوم طبیعی می‌باشد، و بر پایه اصول عقلیِ ثابت و خدشه‌ناپذیری استوار است. و تطوّرات علوم طبیعی در سرنوشت مسائل

[1] تعالیق «أسرار الحِکم» ص ۲۷ (تعلیقه)

بنیادی آن تأثیر ندارد. و به گفته فیلسوف شهید مطهّری: «مسائل عمده فلسفه که ستون فقرات آن به شمار می‌رود، از نوع مسائل فلسفی خالص است. و فقط قسمتی از مسائل فرعی باب علّت و معلول، و قسمتی از مباحث قوّه و فعل و حرکت، و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که متّکی به نظریه‌های علمی می‌باشد. و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلّی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم، ضرورت و امکان، وحدت و کثرت، علّت و معلول، متناهی و نامتناهی و غیره، جنبه فلسفی خالصی دارد.»[1]

از اینجا می‌توان به ناآزمودگی سخن کسانی که سرنوشت مسائل فلسفی را به دست آراء و فرضیه‌های علوم طبیعی داده و تطوّر معرفتهای علمی را مایه تطوّر مسائل فلسفی می‌دانند پی برد.

اینان در حقیقت فلسفه اولی را به درستی نشناخته و آن را با فلسفه علمی درآمیخته‌اند. و ما

---

[1] «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳، ص ١٤ (تعلیقه)

دراین‌باره در جای دیگر سخن گفته‌ایم.»[1]

ابیات حکیم کمپانی در خیریت مبدأ و عالم امر و شرّیت امور عدمیه

آیة اللَه حکیم فقیه محقّق شیخ محمّد حسین اصفهانی کمپانی (قدّه) در بابت خیریت ذات و خیریت افعال، و عدمیت شرور و انحصارشان به عالم خَلق نه عالم امر، این‌طور سروده است

وَ الْمَبْدَأُ الْکامِلُ خَیرٌ مَحْضُ *** وَ حُبُّ صِرْفِ الْخَیرِ حَتْمٌ فَرْضُ (۱)

[1] مجلّه «نور علم» دوره سوّم، شماره ۱۱، مقاله «پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه شهید مطهّری»؛ و کتاب «إیضاح الحکمة» از همین قلم، ج ۱، ص ۲۱، تا ص ۲۳ (تعلیقه)

إلَى أنْ قالَ

وَ حَيثُ إنَّ الذّاتَ مَرْضيٌّ بِها *** فَفِعْلُها كذا لَدَى

اولى النُّهَى (٢)

وَ هْوَ وُجودٌ مُطْلَقٌ كما وُصِفْ *** وَ كوْنُهُ خَيراً بَديهياً

عُرِفْ (٣)

وَ لا يكونُ الشَّرُّ إلّا عَدَما *** فَلَيسَ بِالذّاتِ مُرادًا

فَاعْلَما (٤)

وَ عالَمُ الامْرِ هُوَ الْقَضاءُ *** لا بِدْعَ فى أنْ يجِبَ

الرِّضاءُ (٥)

إذْ هُوَ نُورٌ لا تَشوبُهُ الظُّلَمْ *** فَكلُّهُ خَيرٌ عَلَى الْوَجْهِ

الاتَمْ (٦)

وَ عالَمُ الْخَلْقِ هُوَ الْمَقْضىُ *** فَالْفَرْقُ ما بَينَهُما مَرْضىٌّ

(٧)

فَإنَّهُ تَصْحَبُهُ الشُّرورُ *** فَفى الرِّضا بِحَدِّهِ الْمَحذورُ

(٨)[1]

١ ـ و مبدأ كامل (حقّ ازلى ابدى) خير محض

---

[1] «تُحفة الحكيم» طبع نجف اشرف، ص ٧٩ و ٨٠

است؛ و محبّت صرفِ خیر برای وی حتماً لازم است.

تا اینکه می‌گوید:

۲ ـ و از آنجا که حقیقتِ ذات مورد پسند است، فعل ذات همچنین است در نزد صاحبان خرد و اندیشمندان.

۳ ـ فعل ذات به‌طوری‌که توصیف نموده‌اند عبارت است از وجود مطلق. و بدیهی بودن خیریت او دانسته شده است. (و نزد احدی از حکیمان جای اشکال نمی‌باشد.)

٤ ـ و شرور، حقائق خارجی ندارند مگر عدمیات. و آنها در اراده الهی مجعول بالعرض می‌باشند نه مجعول بالذّات.

۵ ـ و عالم امر عبارت است از عالم قضاء و حکم الهی. بنابراین چیز تازه‌ای بنظر نمی‌رسد در آنکه ملازم با رضای او باشد.

٦ ـ بجهت آنکه عالم امر، نوری است که در آن، ظلمت آمیخته نگردیده

است؛ بنابراین تمامی آن عالم عبارت از نور می‌باشد بر کاملترین و تمام‌ترین صورت از وجود کمال و تمامیت.

۷ ـ و عالم خلق عبارت است از عالم مَقضیّ (حکم شده و به قضاء عالم امر پدید آمده و محکوم به آن گردیده)، پس فرق گذاردن میان نحوه و چگونگی عمل این دو عالم، امری است پسندیده.

۸ ـ زیرا به جهت آنکه با عالم خلق، شرور همراه است؛ لهذا در پسندیده به نظر آمدن و رضایت‌بخش بودن به حدّ و حدود این عالم که مصاحبت با شرّ دارد؛ محذور پیش می‌آید.

در این بیت اخیر که اشاره دارد به مصاحبت شرور در عالم خلق با انسان و اینکه رضایت بدان مستلزم محذور می‌گردد، مراد مصاحبت شیطان است که اثر فعل وی فقط در عالم خلق است نه عالم امر. و در اثر پیروی و متابعت از اوست که انسان به درکات جحیم می‌رسد، و از همه مقامات انسانیت سقوط می‌نماید. و خلاصه امر متابعت نفس امّاره به سوء در اثر وساوس شیطان، انسان مختار در اراده و

در عمل را به أسفل السّافلین از مراتب جهنّم در می‌اندازد و به رو به دوزخ در می‌افکند.

و چون رشته گفتار بدینجا کشید چقدر مناسب است بحثی را بطور اجمال درباره شیطان و کیفیت وجود و پیدایش او و کیفیت عملکرد او در اینجا بیاوریم، تا هم عظمت دین اسلام که بر پایه توحید است منکشف گردد، و هم فرق میان آن و میان اهریمن که ثنویه بدان معتقدند روشن گردد:

ثنویه می‌گویند: اهریمن قطب مستقلّی است در برابر اهورامزدا

شیطان:

شیطان را که قرآن کریم بدان در مواضع عدیده بیان و دلالت صریحه دارد، از عجائب عالم خلقت است که برای بنی نوع انسان و طائفه جنّیان بعنوان مَحَک، مأموریت بازرسی دارد؛ و بواسطه آنست که انسان از راه قابلیت و

استعداد به فعلیت تامّه و کمال انسانیت بالغ می‌گردد.

این نظریه کاملًا به عکس نظریه ثنویه می‌باشد. آنان اهریمن را دارای وجود استقلالی در مقابل اهورامزدا می‌گیرند. و اینست که ایشان را از سه قطب و محور شهود و وجدان، عقل و برهان، شرع و ایمان، بر کنار زده و منعزل نموده است.

در تعلیمات اوستائی از موجودی به نام اهورامزدا نام برده می‌شود که منشأ جمیع خیرات و برکات همچون حیات و سلامتی و رفاه و عافیت و نور و طراوت و أمثال ذلک است. و از موجودی دیگر به نام انگره‌مئنیو نام برده می‌شود که منشأ جمیع سیئات و آفات و شرور و ظلمات و مرگها و امراض و أمثالها می‌باشد.

از بعضی تعلیمات اوستائی (وَندیدادها) ظاهر می‌شود که اهریمن مانند اهورامزدا خود یک موجود مستقلّ بالذّات ازلی ابدی است که آفریده‌شده اهورامزدا نیست و لیکن اهورامزدا او را کشف نموده است. و از بعضی تعلیمات دیگر اوستا (گاتاها)

روشن می‌شود که اهورامزدا دو موجود خلقت کرد: یکی خرد مقدّس (سپنت مئنیو) و دویمی خرد زشت و خبیث (انگره‌مئنیو).

ولی در هر حال انگره‌مئنیو که موجود قبیح و زشت است، در عمل دارای استقلال می‌باشد. و آنچه مورد عقیده زردشتیان بوده و اینک نیز چنین است آنست که: موجودات و مخلوقات جهان به دو گروه خیر و شرّ منقسم می‌شوند: یکی خیرات که بایست بوده باشند و برای نظام کلّی عالم مفیدند و مردم همگی باید برای ازدیاد و بقای آن کوشش کنند، و دوّمی شرور هستند که برای جهان مضرّند، آنها مخلوق اهورامزدا نیستند بلکه دست‌پرورده اهریمنند و بر مردم لازمست برای برانداختن آنها از جهان تشریک مساعی نمایند.

این شرور مخلوق اهریمنند، خواه خود او مخلوق اهورامزدا باشد یا

نبوده باشد.

بنابراین آنچه از اوستا بدست می‌آید آنست که اهریمن آفریننده شرور و ظلمات و بدیهاست، و این قسمت از جهان زشتی و خباثت در مشت اوست. و او یا شریک اهورامزداست در ذات و یک اصل قدیم ازلی است، و یا مخلوق اوست و لیکن شریک اوست در خلقت و آفرینش. و در هر صورت، در عمل و خلقت دارای استقلال وجودی و سر رشته دار آفرینش و عالم تکوین و تدبیر است.

قرآن می‌گوید: خداوند است که جمیع موجودات را آفرید، و زیبا آفرید

امّا در نظریه اسلام مطلب کاملًا به عکس این نگرش می‌باشد. در سازمان ارائه اندیشه و عرفان اسلامی، جمیع موجودات جهان زیبا و نیک و پسندیده و محمود و مورد ستایش و تمجید و تحمید و تحسین و تعریف می‌باشند. خالق یکی است، و آفریده‌شده بدست او نیز یکی است. و آن سراسر شکوفائی و بهجت و نزاهت و کمال و اتمام و اتقان است.

﴿ذلِكَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ*

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾.[1]

«آنست خداوند دانای پنهان و آشکار که عزیز و رحیم است. آن کسی که نیکو کرد تمام چیزهائی را که آنها را آفریده است. و ابتدای آفرینش انسان را از خاک گل‌آلود قرار داد.»

﴿قالَ فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى* قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾.[2]

«فرعون گفت: پس چه کسی می‌باشد پروردگار شما دو نفر (موسی و

---

[1] آیه ٦ و ٧، از سوره ٣٢: السّجدة

[2] آیه ٤٩ و ٥٠، از سوره ٢٠: طه

هارون) ای موسی؟! موسی گفت: پروردگار ما آن کسی است که به هر چیز، مقدار ظرفیت و هویتش و استعدادش را در جهان آفرینش عطا کرده است، و سپس آن را در راه و مسیر کمال وجودی خود به راه انداخته و بدان سمت هدایت نموده است.»

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى* وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدى﴾.[1]

«تسبیح و تقدیس کن (پاک و منزّه بدار) اسم پروردگارت را که از همه برتر و عالی‌تر است؛ آن پروردگاری که آفرید و سپس بنیان سازی نمود، و آن پروردگاری که به هر موجود لباس اندازه به خود در بر کرد، و به هر چیز اندازه زد و سپس آن را در راه کمال و مسیر خودش رهبری فرمود.»

اصل خلقت شیطان خوب است. زیرا بر اساس حکمت بالغه خداوند صورت گرفته است. و دانستیم که آن نیز مخلوق خداست؛ و هر مخلوق خداوند خوب است.

جنّیان و انسیان هر دو مورد تکلیف الهی واقعند

[1] آیات ۱ تا ۳، از سوره ۸۷: الاعلی

طبق آیات کریمه قرآنیه، شیطان در عالم خلقت و تکوین اثری ندارد؛ و در عالم امر و ملکوت نیز تصرّف ندارد. دائره احاطه و فعلیتش فقط در عالم خلق و جهان دنیاست، آنهم تنها در افکار جنّ و انس، آنهم نه به نحو اجبار و اضطرار بلکه به نحو اختیار و وسوسه؛ تا هر موجودی از جنّیان و یا از افراد بشر که بخواهند اغوای او را پذیرفته به وسوسه‌اش گوش فرا دارند و از منویات او پیروی کنند گمراه کند. و در حقیقت او یک مأمور الهی برای بازرسی و تشخیص خوب از بد، و نیک از زشت، و سعید از شقیّ، و بهشتی از جهنمی است؛ تا انسان در این دنیا که عالم تکلیف است با اراده و اختیار خود یا راه سعادت را طیّ نماید و یا راه شقاوت را. و بدون وجود شیطان و وسوسه وی در

اندیشه‌های انسان و جنّیان این امر امکان‌پذیر نبود.

شیطان در ابتدای امر قبل از عالم تکلیف بصورت فرشتگان بود، و لهذا خطاب سجده نیز در زمره ملائکه به او وارد شد:

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾.[1]

«و هرآینه تحقیقاً ما شما را آفریدیم، سپس شما را صورت‌بندی کردیم، سپس به فرشتگان گفتیم: بر آدم سجده کنید؛ پس همگی آنان سجده کردند مگر إبلیس که او از سجده‌کنندگان نبود.»

شیطان چون خلقتش از آتش بود و از جمله جنّیان بود که بصورت فرشته و در ردیف آنها قبل از تکلیف بود، لهذا از امر خداوند تخلّف جست:

﴿وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾.[2]

---

[1] : آیه ۱۱، از سوره ۷: الاعراف

[2] آیه ۵۰، از سوره ۱۸: الکهف

«و زمانی که ما به ملائکه خودمان گفتیم: بر آدم سجده کنید، همگی سجده کردند مگر إبلیس که او از طائفه جنّ بود، لهذا از امر پروردگارش انحراف جست. آیا شما او را و ذرّیه او را ولیّ و صاحب امر و فرمان خود اتّخاذ نموده و مرا بر کنار گذاشته‌اید، درحالی‌که إبلیس و ذرّیه او دشمنان شما هستند. بَدْ بَدل و عِوضی است ابلیس برای ظالمان که او را بجای من برای خودشان ولیّ و صاحب اختیار قرار داده‌اند.»

شیطان دائره مأموریتش، هم برای جنّیان است و هم برای انسان

چون روشن شد که شیطان از جنّ بوده است، و از طرفی چون می‌دانیم:

خداوند جنّ را از باد سوزان آفریده است طبق آیه:

﴿وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ﴾.[1]

«و سرشت جنّیان را ما از پیش از این، از باد آتشین آفریدیم.»

و طبق آیه:

﴿وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ﴾.[2] «و خداوند جنّیان را از آتش متحرّک (گاز آتشین) آفرید.»

و از طرفی دیگر می‌دانیم که خلقت انسان از خاک است طبق آیه:

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾.[3].

«و هرآینه ما تحقیقاً انسان را از جوهره و عصاره‌ای از گِل آفریدیم.» بنابراین خلقت هر دوی

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: «السَّموم: الرّیح الحارّة، مؤنّثٌ. ج: سَمائِم. قال أبو عبیدة: السَّموم بالنّهار و قد تَکون باللیل؛ و الحَرور باللیل و قد تکونُ بالنّهار. و قیل السَّمومُ الحرُّ الشّدیدُ النّافذُ فی المَسامّ.

سُمَّ یومُنا، مجهول: اشتدَّ حرُّه و کان فیه سَمومٌ ای ریحٌ حارَّةٌ. و ـ النّبات: أحرقتْهُ السَّمومُ فهو مَسْمُومٌ

[2] آیه ۲۷، از سوره ۱۵: الحجر

[3] آیه ۱۵، از سوره ۵۵: الرّحمن

آنها (جنّ و انس) از عالم طبیعت و کون و فساد و آلوده با شرور و نواقص خواهد گشت؛ و قابل تکلیف الهی و امر و نهی و اطاعت و مخالفت و بالاخره تحرّک بسوی مقصد و مطلوب اصلی.

خداوند هر دو را به شرف تکلیف عبادت مشرّف کرد، و غایت آفرینش آن دو را عبادت و عبودیت خود قرار داد:

﴿وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* ما أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ ما

أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ* إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾.[1]

«و من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا عبادت نمایند. من از ایشان نمی‌خواهم که روزی بدهند و من نمی‌خواهم که به من غذا بخورانند. حقّاً خداوند است که بسیار روزی‌دهنده است. دارای قوّت است. و رازقی می‌باشد که استحکام و متانت دارد.»

روی این جهت است که خداوند دوزخ را برای هر دو طائفه جنّ و انس مهیا و آماده ساخت که چون از امر او تمرّد کنند و از شیطان رجیم پیروی نمایند در آن افکنده گردند:

﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ﴾.[2]

«و هرآینه تحقیقاً ما خلق کردیم از برای جهنّم بسیاری از افراد جنّ و انس را که دارای دلهائی هستند که با آنها فهم نمی‌کنند، و برای آنان

---

[1] آیات ٥٦ تا ٥٨، از سوره ٥١: الذّاریات

[2] آیه ١٧٩، از سوره ٧: الاعراف

چشمهائی است که با آنها نمی‌بینند، و برای آنان گوشهائی است که با آنها نمی‌شنوند. ایشانند مانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند. ایشانند آنان که غافل می‌باشند.»

لهذا در روز بازپسین خطاب قهر حقّ تعالی بدیشان تعلّق می‌گیرد که چرا از متابعت رسولان ما که شما را پند دادند و از چنین روز مَهیبی بر حذر داشتند سرپیچی نمودید؟!

﴿یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ أَ لَمْ یَأْتِکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتِي وَ یُنْذِرُونَکُمْ لِقاءَ یَوْمِکُمْ هذا قالُوا شَهِدْنا عَلی أَنْفُسِنا وَ غَرَّتْهُمُ

الْحَياةُ الدُّنْيا وَ شَهِدُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كانُوا كافِرِينَ﴾.[1]

«ای جماعت جنّ و انس! آیا نیامد بسوی شما رسولانی از شما که برای شما آیات مرا بخوانند و حکایت کنند، و از برخورد و لقای چنین روزی که در پیش داشته‌اید شما را بترسانند و بر حذر دارند؟!

آنها در جواب می‌گویند: ما گواهی علیه خود می‌دهیم که آری این‌طور بوده است. و حیات دنیا (پست‌ترین زندگانی) ایشان را فریفت. و گواهی می‌دهند علیه خودشان که ایشان در دنیا کافر بوده‌اند.»

بناءً علی هذا چون از راه اختیار پیش رفتند و با دست خود و نیت خود راه دوزخ و بهشت را پیمودند، تمام افراد جنّیان و انسیانی که چنین بوده باشند کلمه عذاب یا کلمه رحمت حقّ بر آنها زده می‌شود؛ و در آن جایگاه سخت و یا محلّ امن و سلامت، مخلّد و بطور جاودان زیست می‌نمایند:

﴿أُولئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنَّهُمْ كانُوا خاسِرِينَ* وَ

---

[1] آیه ۱۳۰، از سوره ٦: الانعام

لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَ لِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾.[1]

«ایشانند آنان که گفتار شقاوت خداوندی بر آنها تثبیت شد در میان امّتهائی که پیش از آنان آمدند و گذشتند از دو گروه جنّیان و انسیان. تحقیقاً آنها از زمره خاسرشدگان و زیان‌آوران بوده‌اند.

و از برای هر یک درجاتی است طبق رفتاری که داشته‌اند. و برای آنکه خداوند کردارشان را بتمامه و کماله رسیدگی کند و بسوی خود بکشد. و ایشان مورد تعدّی و ستم واقع نمی‌شوند.

[1] آیه ۱۸ و ۱۹، از سوره ٤٦: الاحقاف

ادامه بحث شیطان

شیطان پیوسته با کسانی که با او سر و کار دارند رفت و آمد دارد؛ آنان را اغواء می‌کند. و پس از اتمام حجّت از جانب حقّ بواسطه رسولان و الهامات غیبیه، چون پای خود را روی عقل خویش نهاده و از او پیروی می‌کنند لهذا مورد هلاکت و عذاب خداوندی در دنیا و جحیم و نقمت سرمدی در آخرت قرار می‌گیرند:

﴿وَ ما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَها مُنْذِرُونَ* ذِكْرى وَ ما كُنَّا ظالِمِينَ* وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ* وَ ما يَنْبَغِي لَهُمْ وَ ما يَسْتَطِيعُونَ* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾.[1]

«و ما هیچ دیاری را هلاک ننمودیم مگر آنکه برای آن دیار رسولانی را بجهت موعظه و پند برای انذار گسیل داشتیم؛ و ابداً عادت ما ستمگری نبوده است. این قرآن را شیاطین فرود نیاورده‌اند، و سزاوار نیست برای آنها که قرآن را فرود آورند و چنان قدرتی هم ندارند، زیرا آنان از استماع آیات قرآن برکنارند.»

﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ* تَنَزَّلُ

---

[1] به ترتیب آیات ۲۰۸ تا ۲۱۲، و آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳، از سوره ۲٦: الشعراء

عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ* يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ﴾.[1]

«بگو ـ ای پیامبر ـ به کفّار که آیا می‌خواهید من شما را آگاه کنم که بر چه کسانی شیاطین فرود می‌آیند؟!

فرود می‌آیند بر هر مرد دروغ‌گوی دروغ‌پرداز گنهکار. گوش فرا می‌دهند تا سخنان مؤمنین را بشنوند و با باطلشان درآمیزند. و اکثریت افراد آنان دروغگو می‌باشند.»

شیطان در میان افراد بشر با سخنان زشت: تهمت و غیبت و گفتار ناهنجار و قبیح، و تحریک و ترغیب به گناه معصیت، و تحریص و تحریض به

[1] به ترتیب آیات ۲۰۸ تا ۲۱۲، و آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳، از سوره ۲٦: الشعراء

مفاسد و ناپسندیده‌ها وارد می‌گردد:

﴿وَ قُلْ لِعِبادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطانَ يَنْزَغُ﴾[1] بَينَهُمْ إِنَّ الشَّيطانَ كانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوًّا مُبِيناً[2].

«و بگو به بندگان من: بگویند کلمه و سخنی را که از همه گفتارها نیکوتر و پسندیده‌تر باشد! تحقیقاً شیطان است که در میانشان بواسطه گفتار زشت، فساد و دشمنی را وارد می‌سازد. و تحقیقاً شیطان برای انسان دشمنی آشکار است.»

﴿الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَ اللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلًا وَ اللهُ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾.[3]

«شیطان است تنها موجودی که شما را از ترس فقر، از اعمال خیر باز می‌دارد؛ و شما را امر به فَحشاء و زشتیها می‌نماید. و خداوند است که به شما

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: نَزَغَه (ع) نَزْغً: طعَن فيه و اغْتابَه و ذَكَره بقَبيحٍ. و ـ بكلمة: نخَسهُ و طعَن فيه، مثل نَسغه و نَدغه. و ـ بينَ القومِ (ع، ض): أغرَى و أفسَد و حمَل بعضَهم على بعضٍ؛ و يُقال: «نَزَغ الشَّيطانُ بينَهم».

نَزَغه الشَّيطانُ إلى المعاصى: حَثَّه. «لم تَرْمِ الشُّكوكُ بنوازغِها عَزيمةَ أيْمانِهم»: أى بِمُفسِداتِها؛ جمعُ نازِغة، من النَّزْغ.»

[2] آیه ۵۳، از سوره ۱۷: الإسراء

[3] آیه ۲۶۸، از سوره ۲: البقرة

وعده غفران و فضل و رحمت از سوی خود می‌دهد.

و خداوند واسع و علیم است.»

﴿وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً* يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

أُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ لا يَجِدُونَ عَنْها مَحِيصاً﴾.[1]

«و کسی که شیطان را ولیّ خود اتّخاذ کند بجای خداوند، تحقیقاً به زیان و خسران آشکاری گرفتار آمده است. به ایشان وعده دروغ می‌دهد و به آرزوهای باطله ترغیب می‌کند و شیطان وعده نمی‌دهد به آنان مگر فریب و خدعه و غرور را.

آنانند که جایگاهشان در جهنّم است و هیچ‌وقت از آن خلاصی نمی‌یابند.»

تسلّط شیطان بر موالیان اوست؛ نه بر مؤمنین متوکل به خداوند

با تمام این احوال، مکر و کید شیطان ضعیف است. و غلبه با قوّه رحمانیه و ایمانیه انسانیه می‌باشد که اگر از آن فی‌الجمله وسوسه شیطان درگذرد،

---

[1] ذیل آیه ۱۱۹ و آیه ۱۲۰ و ۱۲۱ از سوره ٤: النّساء

پیوسته مظفّر و پیروز خواهد بود.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقاتِلُوا أَوْلِياءَ الشَّيْطانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً﴾.[1]

«کسانی که ایمان آورده‌اند، در راه خدا کارزار می‌کنند؛ و کسانی که کافر شده‌اند در راه طاغوت کارزار می‌کنند. پس شما مؤمنین کارزار کنید با مردمانی که دست ولایت خود را به شیطان داده‌اند! تحقیقاً کید و مکر شیطان ضعیف و ناتوان است.»

شیطان به‌هیچ‌وجه من الوجوه تسلّطی بر مردمان مؤمن و متوکل به خدا ندارد. فقط تسلّط او نسبت به کسانی است که راه ولایت او را بر خود هموار نموده، و در برابر خداوند وی را شریک قرار داده، باب مراوده و آشنائی را با او مفتوح نموده، و خلاصه با ضعف نفس خود خویشتن را منفعل نموده و در برابر وساوس ضعیفه و القائات واهیه او سفره دل خود را گسترده، و آماده برای هر کثافاتی می‌شوند که خودشان با دستشان و با پیروی از هوای

---

[1] آیه ٧٦، از سوره ٤: النّساء

نفوس خودشان با

کمک و معاونت و مساعدت آن خَبیثِ مُخبِث در آن بریزند.

﴿فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ* إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾.[1]

«پس هنگامی که قرآن می‌خوانی، پناه ببر به خداوند از شیطان رانده‌شده لعنت‌زده![2] تحقیقاً او تسلّطی ندارد بر کسانی که ایمان آورده‌اند و بر پروردگارشان توکل نموده‌اند؛ فقط و فقط تسلّط وی بر کسانی است که او را ولیّ خود قرار داده و کسانی که او را در امر خدایشان شریک نموده‌اند.»

در روز قیامت، متجاوزان باید خودشان را سرزنش کنند نه شیطان رجیم را

در روز بازپسین، چون مستضعفان بر مستکبران اشکال وارد می‌کنند که شما بودید که ما را تحمیل بر پیروی از خود و تعدّی و جنایت و خیانت

---

[1] آیات ۹۸ تا ۱۰۰، از سوره ١٦: النّحل

[2] در «أقرب الموارد» آمده است: «رَجَمَه (ن) رَجْماً: رَماه بالحجارةِ. و ـ: قتَله. و ـ: قذَفه. و ـ: لعَنه. و ـ: شتَمه. و ـ: هجَرهُ. و ـ طرَده. و ـ القبَر: علامه.»

و معصیت و گناه نمودید، و اینک لازم است که بارِ ما را شما بر دوشتان بکشید و رفع عذاب خداوندی را از ما بنمائید؛ و مستکبران در جواب می‌گویند: ما خود نیز مثل شما گرفتار هستیم، و چون از خود اراده و اختیاری نداریم و رشته تدبیر امور بدست ما نمی‌باشد، کاری از ما ساخته نیست! در این حال که کار از کار گذشته و حکم الهی بر عقوبت جاری شده است شیطان با کمال صراحت بدیشان می‌گوید:

خداوند که به شما وعده حقّ داد و آن را با وجدانتان یافتید، و من به شما وعده به باطل دادم و خلف وعده‌ام را نیز نگریستید، و من که بر شما اقتدار و حکومت و تسلّطی نداشتم مگر به همین مقدار که شما را بسوی خود و بسوی

گناه فرا خواندم و شما با اراده و اختیار خودتان دعوت مرا لبّیک گفتید؛ ملامت از برای شماست که باید خودتان را به سرزنش و ملامت بگیرید، نه آنکه مرا دستخوش ملامت و توبیخ و سرزنشتان قرار دهید!!

من و شما هر دو گرفتاریم. نه من می‌توانم دردی را از دلتان بزدایم و راه خلاص و چاره‌ای را فرا راهتان قرار دهم، و نه شما می‌توانید از من دستی بگیرید و مرا نجات بخشید!

من از اوّلین وهله که شما را بسوی خود دعوت می‌کردم و شما مرا مؤثری در برابر حضرت حقّ سبحانه و تعالی می‌گماشتید، بدین شرک شما کافر بودم و این شرک را خودم نپذیرفته بودم، و خداوند واحد قهّار را تنها مؤثّر در جمیع عوالم وجود می‌دانستم:

﴿وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعاً فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ قالُوا لَوْ هَدانَا اللهُ لَهَدَيْناكُمْ سَواءٌ عَلَيْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحِيصٍ.

وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ ما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ

سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾.[1]

«در روز قیامت همگی خلائق در پیشگاه حقّ: خداوند، ظاهر و بارز می‌گردند. پس ضعیفان به آنان که استکبار ورزیده‌اند می‌گویند: ما در جهانِ تکلیف این‌گونه بودیم که تابع و پیرو شما بودیم، بنابراین حتّی به مقدار اندکی

[1] آیه ۲۱ و ۲۲، از سوره ١٤: إبراهیم

هم شما قدرت دارید که ما را از عذاب خداوندی کفالت و کفایت کنید؟!

مستکبرین در جواب می‌گویند: اگر خداوند به ما ارائه طریق کرده بود، ما هم به شما ارائه طریق می‌نمودیم. (امّا چون ما در عالم گمراهی و اعوجاج بوده‌ایم، شما هم در گمراهی و نکبت و عذاب او خواهید ماند.)

برای ما هیچ تفاوتی ندارد که جزع و فزع سر دهیم، یا شکیبا و خویشتن‌دار بوده باشیم! برای ما ابداً مَفرّ و مَخْلَص و گریزگاهی تصوّر ندارد!

و چون امر خدا به شقاوت و محکومیت و عذاب او فیصله یافت، شیطان به ضعیفان می‌گوید: حقّاً و حقیقةً خداوند به شما وعده حقّ داد و من هم به شما وعده دادم امّا خلف وعده کردم! و من چنین توانی را نداشتم که شما را به زشتیها و پیروی از مستکبران اجبار نمایم مگر اینکه شما را فرا خواندم و شما اجابت مرا نمودید!

بنابراین نباید شما مرا مورد مؤاخذه و ملامتتان قرار دهید! شما باید خودتان را سرزنش

کنید. (که با وجود مشاهده وعده‌خلافیهای من باز هم به دنبال بوق و کرنای من گرد آمدید!)

مرا قدرت آن نمی‌باشد که بتوانم شما را نجات بخشم! و شما را نیز قدرت آن نیست که بتوانید مرا نجات بخشید! من به آن کفری که در دنیا آورده بودید و مرا شریک با خدا در عمل و رفتار و پندار نموده بودید، کافر شده بودم. (و آن را نادرست می‌دانستم و معتقد بر خلاف آن بودم.)

تحقیقاً برای ستمکاران و متجاوزان عذاب دردناکی مقدّر است.»

شیطان، مأمور مطیع خدا برای جدا کردن خبیث از طیب است

از آنچه بیان شد، چند مطلب مهمّ و اصیل در معتقدات اسلامیه متّخذ از تعالیم قرآنیه بدست آمد:

اوّلًا: معلوم شد شیطان نه در وجود و ذات، و نه در اثر و فعل، از خود استقلالی ندارد. هستی‌اش و فعلش با خدا و به امر خداست.

ثانیاً: تصرّفش، در دو گروهِ مخلوقات جنّ و انس است، نه تنها افراد انسان.

ثالثاً: تصرّفش قهری و اضطراری و اجباری نیست که انسان را دربند بکشد و به گناه وادارد، بلکه فقط مجرّد وسوسه و صرف دعوت است؛ آنهم به نحو ضعیف.

رابعاً: بشر با اراده و اختیار خود از وی پیروی می‌کند، و بنابراین در عالم حقّ و حقیقت و در موقف الهی نمی‌تواند او را محکوم کند که تو بر من تحمیل نمودی و الآن باید جور مرا تحمّل نمائی!

خامساً: اصل خلقت شیطان نیکوست. و برای امتحان و آزمایش بشر آفریده شده است تا در عالم تکلیف و امر و نهی الهی، انسان این راه مشکل و در عین حال جذّاب و دلنشین را با اختیار خود بپیماید.

اگر شیطان نبود تمام قابلیتها و استعدادها در بوته اجمال و ابهام مختفی می‌ماند. زیرا اگر یکسره در عالم دعوت به خیر بود ـ چه از ناحیه شیطان داخل و نفس امّاره و چه از ناحیه شیطان خارج و

إبلیس لعین ـ دیگر حرکتی بسوی کمال نبود، جنبشی بسوی اعلی ذروه معرفت حاصل نبود. اگر شیطان نبود خوب و بد نبود، تکلیف و امر و نهی نبود، حرکت و عشق و مجاهده نبود. اگر شیطان نبود، شقاوت و سعادت و دوزخ و جنّت نبود. و بطور کلّی اگر شیطان نبود این جهان با این شگفتیها و بدایع خلقت و جمال دل‌آرای واقعی بشریت نبود؛ تمام عالم مبدّل بود به یک سلسله موجودات ثابت و غیر عاشق و غیر متحرّک، همچون عالَم فرشتگان.

در این صورت عالم فرشتگان که بود داشت، دیگر مزیتی برای عالم خلقت بواسطه عالم مادّه و خلقت بشر و إبلیس و سجده ملائکه و تمرّد إبلیس و حرکت بشر از اوّلین نقطه استعداد تا اعلی درجه کمال و تمامیت خویشتن

بر فراز فرشتگان نبود.

شاید سبب اکملیت و افضلیت و اشرفیت انسان از ملائکه مقرّب الهی نیز بدین جهت باشد که مثل شیطانی را خداوند خالق علیم و حکیم در این جهان کثرت و دار اعتبار و تکلیف گماشته است تا تمامیت خلقت بدان تحقّق پذیرد.

شیطان از جانب حقّ متعال مأمور بازرسی و تفتیش است تا افراد آلوده به اختیار خود ـ که باز هم از اختیار خدا جدا نیست بلکه عین اختیار و نفس اختیار اوست ـ و آنان را که راه اعوجاج پیموده‌اند و از عفونت کثرات متعفن شده و قابلیت دخول در حرم امن و حریم امان الهی را ندارند، از افراد خوب و پاک و پاکیزه و طیب جدا سازد و اجازه ندهد یک قدم فراتر نهاده به سوی عوالم قرب حقّ حرکت کنند. و کسانی را که در عالم خلوص پا نهاده و مقرّب گشته و عمری را با عشق حقّ ازل و ابد به سر آورده‌اند یکباره راه دهد، تا به آسانی بتوانند در عوالم حضرات به پرواز در آمده و با بوی خوش توحید و عرفان و فنای در ذات حقّ که بدان معطّر گردیده‌اند

و از تعفّن توجّه به کثرات و آلودگی‌های خسته‌کننده و گدازنده و مخرّب و مهلک انسانیت عبور کرده‌اند، بدون مانع و رادعی بدان حرم منیع وارد شده و لباس هستی و تعین و تقید خود را ریخته و به خلعت الهی مخلّع گشته، به آسایش منتهی شده و لوا دار پرچم حمد و لوای توحید در روز قیامت شوند.

شیطان یک مأمور مطیع و فرمان‌بر خداست که وظیفه وی جدا کردن خبیث از طیب است؛ مانند زنبور عسل مخصوصِ گماشته بر دَرِ کندو، تا زنبورها را تفتیش کند و به آنان که از گیاه بدبو و عَفِن خورده‌اند راه ندهد و آنها را با نیش خود دو نیمه کند؛ و زنبورهای شایسته را که به مأموریت خود خوب عمل کرده‌اند و از گیاهان معطّر و خوش‌بو خورده‌اند، به درون کندو راه بدهد.

شیطان می‌گوید: من به جمیع ذرّیه آدم مگر اندکی لگام می‌زنم

بسیار مُعجِب است که قرآن کریم خودش وظیفه اضلال و گمراهی شیطان

را که از جانب خداوند بدو عنایت شده است بیان می‌کند، آنجا که می‌فرماید:

﴿وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قالَ أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً.

قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا.

قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً. وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ وَ كَفى بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾.[1]

«و به یاد بیاور زمانی را که ما به فرشتگانمان گفتیم: سجده کنید برای آدم؛ پس سجده کردند مگر إبلیس. او گفت: آیا من سجده کنم برای آن‌کس که تو وی را از گل آفریده‌ای؟!

إبلیس نیز گفت: به من خبر بده از این کسی که او را فضیلت دادی بر من و مکرّم داشتی، که اگر زمان عمر و درنگ مرا تا روز قیامت به تأخیر اندازی؛

---

[1] آیات ٦١ تا ٦٥، از سوره ١٧: الإسراء

من به جمیع ذرّیه او مگر افراد اندکی مهار زده، لگام بر آنها می‌افکنم!

خداوند خطاب کرد: برو و دور شو! بنابراین هر کدامیک از آنان که از تو پیروی کند، پس من جزای تو و ایشان را جهنّم که جزای کامل و وافری است، قرار خواهم داد!

و بلغزان با صدای خودت هر کدام از آنها را که می‌توانی! و با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان تاخت‌وتاز کن و آنها را در پرّه بگیر! و در اموال و اولادشان شرکت کن! و به آنها وعده بده؛ درحالی‌که شیطان وعده نمی‌دهد مگر از روی

فریب و خدعه و غرور!

تحقیقاً و بدون تردید، تو بر بندگان منسوب به من قدرت تصرّف و تسلّطی نداری! (و ای پیغمبر ما) وکالت و کفالت و عهده‌داری‌ای را که پروردگارت در آن صورت می‌نماید، کافی و وافی (و بدون ذرّه‌ای نقصان) است.»

مأموریت شیطان به اغوای انسان، در سوره أعراف

و در سوره أعراف پس از آنکه قضایای خلقت آدم و سجده ملائکه و ابای إبلیس را بیان می‌کند، به او امر به نزول می‌نماید؛ و شیطان مأموریتش به اغوای انسیان را بطور کامل شرح می‌دهد:

﴿قالَ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.

قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيها فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ* قالَ أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ.

قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ.

قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ* ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ.

قالَ اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً[1] مَدْحُوراً لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكمْ أَجْمَعِينَ﴾.[2]

«خداوند گفت: در هنگامی که من تو را امر کردم، چه باز داشت تو را از

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: «ذَأَمَه (ع) يَذأَمُهُ ذَأْماً: عابَه. و ـ : حَقَّره؛ كقولهِ: فَذَرْنى و أكرمْ مَن بَدا لك و اذْأَمِ. و ـ : ذَمَّه. و ـ : اذْأَمِ طرَده؛ و فى القرآن: اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً. و ـ : خَزاه فهُوَ مَذءُومٌ. الذَّأْم: العيبُ، و ترْكُ الهَمزِ أكثر؛ و فى المَثَل: و قد لا تَعدَمُ الحَسناءُ ذَأْما.»

[2] آیات ۱۲ تا ۱۸، از سوره ۷: الاعراف

آنکه سجده کنی؟! إبلیس گفت: من نسبت به او مورد برگزیدگی و انتخاب و اختیار هستم! تو مرا از آتش خلق کردی و او را از گِل!

خداوند گفت: پس از بهشت هبوط کن! چرا که برای تو چنان موقعیتی نیست که در آنجا تکبّر بورزی؟! پس بیرون شو از بهشت که تو از زمره اراذل و فرومایگانی! شیطان گفت: مرا مهلت بده تا روزی که ایشان برای موقف حساب و کتاب برانگیخته شوند!

خداوند گفت: تو از مهلت‌داده‌شدگان می‌باشی!

إبلیس گفت: در مقابل اغوائی که تو از من نمودی؛ بر سر راه راست و صراط مستقیمت در برابر ایشان ـ به جهت اضلال و گمراهی و کج‌روی از آن صراط ـ خواهم نشست! سپس از روبرو و از پشت سر و از جانب راست و از جانب چپشان به‌سویشان می‌آیم؛ و در آن صورت دیگر تو اکثریتشان را شاکر و سپاسگزار نخواهی یافت!

خداوند گفت: خارج شو از بهشت

درحالی‌که معیوب و مطرود و منفور هستی! هرآینه کسی که از تو پیروی کند؛ تحقیقاً من جهنّم را از شماها همگی مملوّ و پُر خواهم ساخت.»

گفتار حضرت علامه در کیفیت إبلیس و عملکرد او

حضرت علامه استادنا الطّباطبائی قدَّس اللَهُ سرَّه در تفسیرشان بحث مختصر و جالب و متین و اساسی راجع به إبلیس و حقیقت وجود و تکوین و سرِّ پیدایش بنی‌آدم و خلقت او و فرشتگان، در ضمن آیات مبارکات وارده در سوره أعراف بیان فرموده‌اند.[1] سپس گفتاری درباره ابلیس و کیفیت عملکرد او در عالم انسانی دارند، و ما در اینجا آن را نقل می‌نمائیم:

«کلام در إبلیس و رفتار او:

[1] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۸، از آیه ۱۰ تا ۲۵ سوره، ص ۱۷ تا ص ۳۳

داستان موضوع إبلیس در نزد ما بصورت مبتذل و زیر پا افتاده و غیر قابل اهمّیتی درآمده و بازگشت نموده است که اعتنائی بدان نمی‌شود، غیر از آنکه گهگاهی آن را ذکر می‌کنیم و بر او لعنت می‌فرستیم، یا آنکه از وی به خدا پناه می‌بریم، یا آنکه بعضی از افکارمان را بعنوان آنکه افکار شیطانیه و وساوس و فسادانگیزی اوست تقبیح می‌نمائیم؛ بدون آنکه در این امر تدبّر و تفکری کنیم تا آنچه را که قرآن کریم در حقیقت این موجود عجیب غائب از حواسّمان، و آن‌گونه تصرّفات شگفت آوری که با ولایت خود در عالم انسانی دارد، به ما عطا کرده است دستگیرمان گردد.

و چگونه این‌طور نباشد درحالی‌که او مصاحب و همنشین عالم انسانی می‌باشد با گسترش دائره کمربند عجیب خود، از زمانی که انسان در عالم وجود ظاهر گشت تا زمانی که مدّتش به سر آید و به انقراض بساط دنیا منقرض شود. و سپس ملازم انسان باشد پس از مرگ، و پس از آن قرین و همنشین او باشد تا هنگامی که او را در آتش جاودان

مخلّد گرداند.

و او با هر کدامیک از افراد ما همچنانست که با غیر او باشد، با اوست در آشکارش و در پنهانیش. با او همگام می‌گردد هرجا که برود حتّی در پنهان‌ترین نقاط قوّه خیال او که چیزی را تخیل می‌کند در زاویه‌ای از زوایای ذهنش، یا فکری که آن را در مطاوی سریره‌اش مختفی داشته است.

هیچ‌گونه حاجبی نمی‌تواند حجاب او شود، و هیچ کار مشغول کننده‌ای نیست که او را از انسان غافل گرداند.

و امّا افراد بَحّاث و محقّقین از ما، از وارد شدن در این بحث خودداری کرده‌اند و آن را مهمل گذارده‌اند. و بنای خودشان را در بحث، همان بنای محقّقین و باحثین در صدر اوّل قرار داده‌اند؛ و همان رشته خطّی را که آنان برایشان ترسیم کرده‌اند، در طریق بحث از آن تجاوز ننموده‌اند.

کلام علامه در جمیع اشکالاتی که در قصّه إبلیس ذکر کرده‌اند

و آن عبارت است از نظریات ساده‌ای که در نخستین وهله بر افهام عامّیه‌ای که به کلام الهی برخورد کرده‌اند ظاهر می‌شود؛ و پس از آن، تخاصم و نزاع علمی در میانشان در تضارب و تصادم برداشتهائی که هر گروه خاصّی از ایشان نموده است، و سنگرگیری در آن افکار حاصله مختصّه به خودشان، و سپس دفاع از آن به انواع جدل، و اشتغال به إحصاء اشکالات وارده در قصّه، و تقریر سؤالها و جوابها بصورتی پس از صورت دیگر:

به چه سبب خداوند إبلیس را آفرید، با وجودی که می‌دانست او چه کسی است؟

به چه سبب او را در میان فرشتگان وارد کرد، با وجودی که از ایشان نبوده است؟

به چه سبب او را امر به سجده نمود، با وجودی که می‌دانست او فرمانبردار نیست؟

به چه سبب او را موفّق به سجده نکرد، و او را اغواء نمود؟

به چه سبب او را هلاک ننمود در هنگامی که او سجده نکرد؟

به چه سبب او را تا روز برانگیختگی مردم در نزد خداوند، یا تا روز معلوم مهلت داد؟

به چه سبب به او چنان تمکنی داد تا بدان تمکن شگفت آوری که مانند جریان خون در بنی‌آدم جریان یافت، صاحب استقرار و تمکین گشت؟

به چه سبب او را با سواره نظام و پیاده نظام خودش مؤید ساخت، و به جمیع آنچه در حیات انسانی مختصر مَساسی داشت مسلّط نمود؟

به چه سبب او را بر حواسّ ظاهره انسانی آشکارا نکرد، تا از برخورد با وی احتراز جوید؟

به چه سبب انسان را تأیید نکرد به مثل آنچه را که او را بدان تأیید کرد؟

به چه سبب اسرار خلقتِ آدم و پسرانش را از إبلیس مکتوم نداشت، تا در اغوای آنان به طمع نیفتد؟

به چه سبب گفتگوی شفاهی در میان او و میان خدای سبحانه جائز گردید درحالی‌که او بعیدترین مردم از خداوند بود، و مبغوض‌ترین مردم نسبت به او. و وی پیامبری نبود و فرشته‌ای نبود تا گفته شود به معجزه بوده است، یا به ایجاد آثاری که دلالت بر مراد کند؛ درحالی‌که دلیلی بر هیچیک از این دو گفتار نیست.

از آن که بگذریم، چگونه إبلیس داخل در بهشت شد؟ و چگونه وسوسه و کذب و معصیت در آنجا از او به وقوع پیوست درحالی‌که بهشت مکان طهارت و محلّ قدس است؟

و چگونه آدم گفتار او را تصدیق نمود درحالی‌که گفتارش مخالف قول خداوند بود؟

و چگونه آدم به طمع ملک و خلود در آنجا افتاد درحالی‌که این مطلب مخالف اعتقاد به معاد بود؟

و چگونه از وی معصیت سر زد درحالی‌که او پیامبری معصوم بود؟

و چگونه توبه‌اش قبول گشت و به مقام اوّلش بازنگشت درحالی‌که توبه‌کننده از گناه، تو گوئی مانند کسی می‌باشد که اصلًا گناه ننموده است؟!

و چگونه ....؟ و چگونه ...؟

و این مهمل گذاردن بحّاثان و محقّقان در بحث حقیقی، و عنان گسیختگی ایشان در جدال چه از ناحیه اشکال و چه از ناحیه جواب، به جائی رسیده است که بعضی از آنها بدین عقیده آمدند که مراد از این آدم، آدم نوعی می‌باشد و این قصه داستان تخیلیه محضه است. و بعضی دگر معتقد شدند که ابلیسی را که قرآن از آن گفتگو دارد، عبارت است از قوّه داعیه به شرّ که

در انسان وجود دارد و بس.

و بعضی معتقد شدند که جائز است انتساب قبائح و شنایع را به خدای تعالی داد؛ و آنکه جمیع معاصی از کردار و فعل وی ریشه می‌گیرد، و اوست خالق هر گونه شرّ و قبیح. و بنابراین خود خداوند است که به فساد می‌کشد آنچه را که به صلاح در آورده است. و عمل نیکو آن عملی است که او بدان امر کرده است، و عمل زشت آن عملی است که او از آن نهی نموده است (بدون هیچ مصلحتی و یا حکم حُسن و قبح عقلی).

و بعضی معتقد شدند که آدم اصولاً پیغمبر نبوده است.

و بعضی معتقد شدند که پیغمبران جمیعاً معصوم نبوده‌اند.

و بعضی معتقد شدند که پیغمبران غیر معصوم بوده‌اند پیش از بعثت، و داستان بهشت پیش از بعثت آدم بوده است.

و بعضی معتقد شدند که این جریانات همگی بر اساس امتحان و اختبار است، و روشن نساخته‌اند

که ملاک واقعی در این امتحان و آزمایشی که بواسطه آن بسیاری گمراه شده‌اند و اکثریت مردم به هلاکت رسیده‌اند چیست؟

بنابراین اگر ملاکی بدست نیاید که حَسْم مادّه اشکال را بکند، تمام اشکالات بازگشت می‌کند.

و آن چیزی که باز داشته است ایشان را از پیروزی کوشش خود در این ابحاث، و بواسطه آن چیز بوده است که نتائج حاصله از آن مختلّ مانده است، آنست که ایشان در این مباحث در میان جهات حقیقیه و جهات اعتباریه آن فرقی نگذارده‌اند، و عالم تشریع را از جهان تکوین جدا نکرده‌اند. لهذا جهات بحث بدین سبب مختلّ مانده است. و بطور غالب در ناحیه تکوین، همان اصول وضعیه اعتباریه حاکمه بر تشریعیات و اجتماعیات را تحکیم نموده‌اند.

پاسخ علامه در جمیع اشکالاتی که در قضیه إبلیس ذکر کرده‌اند

و آنچه بر عهده شخص حُرّ و آزادمنش و بحث‌کننده از این حقائق دینیة

مرتبطه به جهات تکوینیه می‌باشد که از آن تنقیح و تحریر بعمل آورد، باید در طیّ جهاتی درج گردد:

جهت اوّل: وجود چیزی از اشیاء که خلقت و آفرینش و ایجاد فی نفسه بدان تعلّق می‌گیرد یعنی وجود ذاتی و نفسی آن بدون اضافه و نسبت به غیر ـ نمی‌باشد مگر خیر، و تحقّق خارجی به خود نمی‌گیرد مگر زیبا و نیکو. بنابراین اگر بر فرض محال آفرینش تعلّق گیرد به آنچه در وجود نفسی آن شرّی فرض شده است، بازگشتش به امر موجودی می‌باشد که دارای آثار وجودیه است. از خدا ابتدا کرده، و به روزی و رزق او مرتزق و روزی خوار گشته، و پس از آن بسوی خدا بازگشت می‌نماید.

در این صورت حال او حال سائر مخلوقات است که در آن اثری از شرّ و قبح وجود ندارد مگر آنکه وجود آن به غیرش مرتبط گردد، و بنابراین ارتباط نظام عادل خود را در وجود، فاسد کند، و یا آنکه موجب حِرمان جمعی از موجودات گردد که خیرشان و سعادتشان به آنها نرسد. و اینست معنی اضافه و نسبتی که ذکر شده است.

و بدین جهت لازم و واجب است در حکمت الهیه آنکه از این‌گونه موجوداتی که وجودشان مضرّ می‌باشد، منفعتی حاصل گردد که از مضرّتشان افزون باشد و بر ضرر آنها غالب شود و چیره آید.

و اینست قول خدای تعالی: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾. (سوره سجده، آیه ۷)

«خداوند آن کسی است که هر چیزی را که آفرید، نیکو آفرید.»

و قول او: ﴿تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾. (سوره أعراف، آیه ٥٤)

«پاک و منزّه و مقدّس است اللَه که پروردگار و آفریدگار عالمیان است.»

و قول او: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ

تَسْبِيحَهُمْ﴾. (سوره أسری، آیه ٤٤)

«و هیچ چیزی نیست مگر آنکه با حمد وی تسبیح می‌گوید؛ و لیکن شما تسبیحشان را نمی‌فهمید!»

جهت دوّم: عالَم صُنع و ایجاد با وجود کثرت اجزایش و وسعت عرضش، بعضی از آن مرتبط است به بعضی دیگر، سر رشته آخرش به اوّلش برمی‌گردد. لهذا ایجاد بعضی از آن عبارت می‌باشد از ایجاد جمیع آن. و اصلاح جزئی از آن منوط است به اصلاح کلّ آن.

بناء علی هذا اختلافی که در بین اجزای عالم در وجودشان موجود است ـ و آن همان چیزی است که عالَم را عالم کرده است ـ و به دنبال آن داستان ارتباط میان آنها، در حکمت الهیه به ضرورت استلزام، مستلزم آن شده است که در میانشان نسبتهای مختلفی به تنافی و تضادّ، یا به کمال و نقص، یا به وِجدان و فقدان، و یا به نَیل و حرمان پدیدار گردد. و اگر این‌طور نمی‌بود، جمیع اشیاء به چیز واحدی که در آن هیچ‌گونه اختلاف و تمیزی

نبود بازگشت می‌کردند. و در آن صورت عالم وجود باطل می‌شد.

خدای تعالی می‌گوید: و ﴿ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. (سوره قمر، آیه ۵۰)

«و امر ما نیست مگر یکی مانند چشم بر هم نهادن.»

بنابراین اگر شرّ و فساد و سختی و فقدان و نقص و ضعف و أمثالها در این عالم نبود، ما برای خیر و صحّت و راحتی و وِجدان و کمال و قوّه، مصداقی نمی‌یافتیم و ابداً قادر نبودیم از آنها حتّی یک معنی را تنها تعقل کنیم؛ چرا که ما معانی را در خارج از مصادیقشان اتّخاذ می‌نمائیم.

اگر شقاوتی نبود سعادتی نبود، اگر معصیتی نبود طاعتی نبود، اگر قبح و مذمّتی نبود حُسن و مدحی نبود، اگر عقابی نبود ثوابی بدست نمی‌آمد، و اگر

دنیا نبود آخرتی تکوّن نمی‌یافت.

بنابراین، مثلًا اطاعت عبارت است از امتثال امر مولوی؛ لهذا اگر عدم امتثال آن که عبارت است از معصیت نبود، در آن صورت فعل بصورت ضروری و لازم موجود می‌شد، و با ضرورت و لزوم فعل در انسان دیگر امر مولوی معنی نداشت؛ به سبب ممتنع بودن تحصیل امر حاصل. و اگر امر مولوی در میان نبود، نه مصداقی که طاعت بر آن صدق کند و نه مفهومی برای آن طاعت به‌طوری‌که دانستی، معنی نداشت!

و با از میان برداشته شدن و بطلان اطاعت و معصیت، مدح و ذمّی که راجع به آن دو می‌شد، و ثواب و عقاب، و وعده و وعید، و ترساندن و بشارت دادن باطل می‌شدند، و به دنبال بطلان این امور، اصل دین و شریعت و دعوت، و به دنبال بطلان اینها اصل نبوّت و رسالت، و به دنبال بطلان این امور اصل اجتماع و مَدَنیت، و به دنبال بطلان آن اصل انسانیت، و به دنبال بطلان آن تمام چیزها باطل می‌شد و از میان برداشته می‌گشت؛ و بر همین قیاس جمیع امور

متقابله در نظام انسانیت. این واقعیت را خوب ادراک کن!

روشن ساختن علامه، قضیه ابلیس را واضح ترین وجه

و از این بیانات واضح می‌گردد برای تو که وجود شیطان دعوت‌کننده به شرّ و معصیت، از ارکان نظام عالم انسانیت است که آن نظام بر اساس سنّت اختیار جاری می‌شود و مقصود از آن سعادت نوع بشر خواهد بود.

و شیطان همانند حاشیه‌ای است که بر دو کناره صراط مستقیم انسان قرار دارد. آن صراط مستقیمی که در طبع این نوع سرشته شده است، تا با کدح و مشقّت آن را بپیماید تا به شرف لقای پروردگارش نائل گردد.

و معلوم است که هرجا راه و صراطی تحقّق پیدا نماید، تعین متن آن که صراط است فقط بواسطه حاشیه و کناره‌ای است که خارج از آن می‌باشد و لیکن

آن را فرا گرفته است.

اگر حاشیه و اطراف وجود نداشت، متن و میانه و وسط آن وجود نداشت. این واقعیت را بفهم و به یاد بیاور قول خدای تعالی را: ﴿قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. (سوره أعراف، آیه ١٦)

«شیطان گفت: پس در ازای اغوائی که از من کردی، من برای ربودن ایشان از طیّ صراط مستقیمت در کمین آنها می‌نشینم.»

و قول خدای تعالی را: [﴿قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ.]

قالَ هذا صِراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ* إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ﴾. (سوره حجر، آیات ٣٩ تا ٤٢)

«شیطان گفت: بار پروردگار من! در مقابل آنکه مرا اغوا کردی، من آنچه را که در زمین است برایشان زینت می‌دهم؛ و من همگی آنان را اغواء خواهم نمود، مگر آن بندگانت را که از آنها به خلوص رسیده‌اند (مخلَص شده‌اند)!

خداوند فرمود: این خلوص و پاکی سریرت، راه راست و صراط مستقیم برای رضا و وصول به من است! تحقیقاً از برای تو اقتدار و تسلّطی برای بندگان من نیست مگر آن مردم گمراهی که پیروی از تو کرده‌اند!»

اگر تو در این دو جهتی که بیان نمودیم دقّت و تأمّلی بنمائی و پس از آن در آیات سجده تدبّر کنی، چنین خواهی یافت که آنها عبارتند از صورت خبردهنده و آگاه کننده‌ای از روابط واقعیه‌ای که میان نوع افراد بشر و فرشتگان و إبلیس تحقّق دارد، که از آنها تعبیر به امر و امتثال و استکبار و طرْد و رَجْم و سؤال و جواب گردیده است. و اینکه جمیع اشکالهای وارد شده در آن عبارت می‌باشد از تفریط و قصور در تدبّر این داستان، و تا به جائی رسیده است که برخی

از کسانی که[1] متنبّه وجه صواب شده‌اند که این آیات اشاره است به طبایعی که در انسان و مَلَک و شیطان موجود است، او چنین ذکر کرده است که امر و نهی (امر إبلیس به سجده و نهی آدم از أکل شجره) امر و نهی تکوینی است (نه تشریعی).

بنابراین با این کلامش خراب و فاسد کرده است آنچه را که در صدد اصلاح آن بوده است، و غفلت نموده است از آنکه امر و نهی تکوینی قابل تخلّف و مخالفت نیست با وجودی که إبلیس مخالفت امر نمود و آدم مخالفت نهی را کرد.

حلّ علامه (قدّه)، جمیع اشکالاتی را که به بهشت آدم و ابلیس شده است

جهت سوّم: داستان قصّه بهشت آدم و إبلیس ـ که بیان تفصیلی آن در سوره بقره گذشت ـ ما حَصل از مدلولش خبر می‌دهد که خداوند سبحانه بهشت برزخیه آسمانی آفرید، و قبل از آنکه زندگانی دنیوی زمینی بر آدم استقرار یابد او را در آن داخل

---

[1] صاحب تفسیر «المنار» در مجلّد ۸ از تفسیر، تحت عنوان: اشکالاتی که در قصّه وارد است. (تعلیقه)

نمود، و تکلیف مولوی خود را بدو متوجّه ساخت تا بدان طبیعتهای انسانی را آزمایش کند. و بدان تفصیل روشن شد که انسان هیچ چاره‌ای ندارد مگر آنکه در روی زمین زیست کند، و در دامان امر و نهی تربیت شود، و در اثر اطاعت مستحقّ سعادت و بهشت گردد؛ و اگر غیر از این باشد غیر از این خواهد بود.

و انسان هیچ توانائی و قدرتی ندارد که در موقف قرب الهی وقوف کند و در منزل سعادت فرود بیاید مگر با پیمودن این راه.

و از اینجا ظاهر می‌گردد که برای اشکالاتی که در قصه بهشت آدم ایراد کرده‌اند ابداً محلی باقی نمی‌ماند. چرا که نه آن بهشت، بهشت خُلْدی که در آن وارد نمی‌شوند مگر اولیای خدای تعالی ـ دخولی که پس از آن هیچ‌وقت

خروجی نیست ـ بوده است؛ و نه آنکه خانه، خانه دنیویه بوده است که به نحو زندگانی و عیش دنیوی در آن زیست نمود ـ آن‌گونه زندگانی که مدارِ آن تشریع باشد، و حاکم در آن امر و نهی مولوی ـ بلکه منزلگاهی بوده است که در آن حکم سجایای انسانی ظهور می‌کرده است نه خصوص سجایای آدم علیه السّلام ازآن‌جهت که شخص آدم بوده است؛ زیرا شیطان برای وی مأمور به سجده نشد، و او داخل در بهشت نشد مگر ازآن‌جهت که انسان بوده است به‌طوری‌که بیان آن سابقاً ذکر شد.

باز گردیم به اوّل گفتار:

خداوند سبحانه توصیف نکرده است از این آفریده شرّ آفرین که وی را إبلیس نام نهاده است، بجز مقدار اندکی که عبارت است از قوله تعالی: ﴿كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. (سوره کهف، آیه ۵۰)

«إبلیس از جنّ بوده است، پس بنابراین از امر پروردگارش منحرف شده است.»

و آنچه را که خداوند در کلام خودش از او

حکایت کرده است که: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ﴾.

«تو (ای خداوند) مرا از آتش خلق کردی!»

بنابراین مبین نموده است که ابتدای خلقت او از آتش و از سنخ جنّ بوده است. و امّا آنچه را که مَآل امر او بوده است صریحاً ذکر نکرده است، همان‌طور که تفصیل خلقت او را همچنان‌که تفصیل خلقت انسان را ذکر نموده است، ذکر نکرده است.

میدان فعّالیت إبلیس، ادراک و عواطف و احساسات انسان است

آری، در آنجا آیاتی وارد است که تعریف و توصیف کیفیت عمل و کار او را می‌نماید که ممکن است از آنها استفاده مطالبی شود که در اینجا بکار می‌آید. خدای تعالی بطور حکایت از زبان او می‌گوید:

﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ* ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ﴾. (سوره أعراف، آیه ١٦ و ١٧)

در اینجا خدا خبر داده است که شیطان از ناحیه عواطف نفسانیه، از خوف و رجاء و آرزو و آمال و شهوت و غضب در آنها تصرّف می‌کند؛ پس از آن در افکارشان و در اراده و اختیارشان که از این امور سرچشمه می‌گیرد.

همان‌طور که هم ترازو و هم میزان است با آن آیه، این گفتار خداوند:

﴿قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾. (سوره حجر، آیه ٣٩)

یعنی من برای انسان زینت می‌دهم امور باطله ردیه زشت و قبیح را با زخارف و زینتهای مهیا شده، از تعلّق عواطفی که ایشان را بسوی متابعت آنها فرا می‌خواند. و من بواسطه این امور می‌باشد که آنان را اغواء می‌کنم. مانند زنا مثلًا، که در نخستین وهله انسان تصوّرش را می‌کند، و سپس شهوت آن را در نظرش زینت می‌دهد، و بواسطه آن زینتِ نیرومند،

محذوری که در ارتکاب آن در دل انسان خطور می‌کند ضعیف می‌گردد؛ آنگاه تصدیقش را می‌نماید و دست به ارتکابش می‌آلاید.

و نظیر این، گفتار خداست:

﴿يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً﴾. (سوره نساء، آیه ۱۲۰)

«إبلیس به انسان وعده می‌دهد، و به آرزوهای باطله فرا می‌خواند؛ درصورتی‌که إبلیس وعده نمی‌دهد مگر از روی مکر و غرور و فریب.»

و گفتار خدا: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ﴾. (سوره نحل، آیه ٦٣)

«پس زینت داد برای ایشان شیطان اعمالشان را.»

تمام این مطالب ـ به‌طوری‌که مشاهده می‌کنی ـ دلالت دارد بر آنکه میدان

فعّالیت و کار کرد او فقط ادراک انسان است؛ و وسیله عمل وی، عواطف و احساسات داخله انسان.

إبلیس است که این‌گونه اوهام کاذبه و افکار باطله را در نفس انسانی القاء می‌کند؛ به‌طوری‌که دلالت بر این مهمّ دارد قول خدای متعال:

﴿الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ* الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾. (سوره ناس، آیه ٤ و ٥)

«شیطانِ وسوسه‌انگیز؛ آنکه در سینه مردمان اندیشه بد و وسوسه می‌افکند.»

و لیکن مع‌ذلک انسان شک نمی‌کند در آنکه این افکار و اوهامی که وساوس شیطانیه نامیده می‌شوند افکار خود اوست. خودش آنها را در خود ایجاد می‌نماید بدون آنکه مُشعر به آن باشد که کسی غیر از او آنها را به وی القاء کرده باشد، و یا آنکه برای آن افکار به چیزی بعنوان سبب و واسطه متوسّل گردد، مانند سائر افکار و آرائش که به عمل و غیر عمل تعلّق ندارد مثل گفتار ما: عدد یک نصف عدد دو می‌باشد و عدد چهار عدد زوج است؛ و أمثال ذلک.

بنابراین، انسان همان کسی است که این افکار

و اوهام را برای خودش ایجاد می‌کند همچنان‌که شیطان همان کسی است که آنها را بدو القاء می‌کند و در دل او می‌اندازد و خطور می‌دهد؛ بدون آنکه تزاحمی در میان موجود باشد. و اگر بنا باشد سبب شدن شیطان در القاء این خواطر نظیر تَسبُّباتی بوده باشد که در میان ما دوران دارد راجع به کسی که خبری و یا حکمی و یا مشابه آن را بسوی ما القاء می‌کند؛ در آن صورت القاء او به ما با استقلال ما در تفکیر جمع نمی‌شود، و هرآینه انتساب فعل اختیاری که برای ماست منتفی می‌شود. زیرا در آن فرض علم و ترجیح و اراده از انِ او خواهد بود نه از انِ ما، و دیگر بر ما لوم و سرزنش و مذمّت و غیرها مترتّب نخواهد شد.

درصورتی‌که می‌دانیم خود شیطان آن ملامت و مذمّت را به انسان نسبت می‌دهد ـ که آنها از ناحیه تست نه از ناحیه من ـ در آنچه را که خداوند از کلام او در روز قیامت حکایت نموده است:

﴿وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ ما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾. (سوره إبراهيم، آيه ٢٢)

علامه: تصرّف شیطان در انسان، همان استقلال‌نگری اوست

در اینجا مشاهده می‌کنیم که شیطان نسبت فعل و ظلم و ملامت را به انسان داده است و از خودش سلب کرده است. و از خودش هر گونه تسلّطی را نفی نموده است مگر سلطنت بر دعوت و فراخواندن و وعده کاذب را؛ همان‌طوری‌که خدای تعالی گفته است:

﴿إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ﴾. (سوره حجر، آيه ٤٢)

در اینجا می‌بینیم که خداوند سبحانه نفی

سلطنت و قدرت او را از انسان ـ مگر در ظرف پیروی و متابعت از او ـ کرده است. و نظیر این آیه کلام خداوند متعال است:

﴿قالَ قَرِينُهُ رَبَّنا ما أَطْغَيْتُهُ وَ لكِنْ كانَ فِي ضَلالٍ بَعِيدٍ﴾. (سوره ق، آیه ۲۷)

«و می گوید قرین او شیطان: بار پروردگار ما! من بر او طغیان و تعدّی ننمودم و لیکن خود او در گمراهی عمیقی فرورفته بود!»

و بالجمله تصرّف شیطان در ادراکات انسان تصرّفی است طولی که منافات با قیام آن به انسان و انتساب آن به او مانند انتساب فعل به فاعلش

ندارد؛ و تصرّف عرضی نیست که منافات داشته باشد.

پس از برای شیطان است که تصرّف نماید در ادراکات انسانی به آنچه را که به حیات دنیا تعلّق دارد از جمیع جهات آن، بواسطه غرور و تزیین. لهذاست که شیطان باطل را بجای حقّ می‌گذارد و باطل را در صورت و کسوت حقّ جلوه می‌دهد، و در نتیجه انسان مرتبط با چیزی نمی‌شود مگر از وجه باطل آن که وی را گول می‌زند و از حقّ روی می‌گرداند.

و اینست همان معنی استقلالی که انسان در وهله نخستین برای خود می‌بیند و سپس برای سائر اسبابی که مرتبط است بدانها در حیات خود. و این نگرش استقلال همانست که او را از حقّ محجوب می‌گرداند و از حیات حقیقیه باز می‌دارد، همان‌طور که از کلام حکایت‌شده از شیطان استفاده این مرام گذشت: ﴿فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ﴾. (سوره أعراف، آیه ١٦)

و قولُه تعالَی: ﴿رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾. (سوره حجر، آیه ٣٩)

و این حالت، می‌کشاند انسان را به غفلت از مقام حقّ. و آن اصل و اساسی است که در هنگام تحلیل، هر گونه گناهی بدان منتهی می‌شود:

﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ﴾. (سوره أعراف، آیه ۱۷۹)

و بر این اساس، استقلال‌نگری انسان خودش را و غفلت وی از پروردگارش با جمیع آنچه را که متفرّع بر این می‌شود از اعتقادات زشت و افکار و اوهام پست و ناهنجاری که تمام اقسام شرک و ظلم از آن پستان شیر می‌آشامند؛ فقط و فقط از تصرّف شیطان است در عین آنکه انسان چنان تخیل می‌نماید که خودش به وجودآورنده آنها و قیوم و قائم بدانهاست، چون از

خویشتن استقلال می‌نگرد. شیطان نفس انسانی را به گونه‌ای رنگ می‌زند که اعتقادی و عملی از برای وی سر نمی‌زند مگر آنکه آنها را بدان صبغه و رنگ، رنگ‌آمیزی نموده است.

و اینست حقیقت دخول تحت ولایت شیطان و در زیر بار تدبیر و تصرّف او درآمدن، بدون آنکه به چیزی غیر از خودش مشعر باشد و یا متنبّه گردد. خدای تعالی می‌فرماید:

﴿إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾. (سوره أعراف، آیه ۲۷)

«تحقیقاً او و قبیله او می‌بینند شما را از آنجائی که شما آنها را نمی‌بینید! ما شیاطین را اولیاء و سرپرستان و رفقای کسانی قرار داده‌ایم که ایمان نمی‌آورند.»

لهذا ولایت شیطان بر انسان در معاصی و مظالم که بر این نهج می‌باشد، نظیر ولایت ملائکه است بر او در طاعات و اعمال مقرِّب به خداوند سبحانه و تعالی. خدای تعالی می‌فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ

الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ* نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا﴾. (سوره حم سجده، آیه ۳۰ و ۳۱)

«کسانی که می‌گویند: پروردگارمان اللَه است و سپس بر این امر پایداری می‌کنند، فرشتگان بر ایشان فرود می‌آیند که هراسی و غصّه‌ای نداشته باشید؛ و ما شما را بشارت می‌دهیم به بهشتی که در دنیا به شما وعده داده شده بود. ما اولیای شما هستیم در حیات دنیا!»

و خداوند از همه اطراف ایشان، برای حفظ و نگهداری، بدانها احاطه دارد. و خداوند یگانه ولیّ آنانست که ولیی غیر از خدا ندارند. خداوند تعالی

می‌فرماید:

﴿ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ﴾. (سوره سجده، آیه ٤)

«برای شما غیر از خدا، نه ولیی و نه شفیعی وجود ندارد.»

علامه: «احتناک» به معنی لجام زدن است، یعنی مانند راکبِ لجام نهاده بر مرکوبش

و اینست معنی احتناک (لجام زدن) که خداوند از قول إبلیس حکایت می‌کند، آنجا که فرموده است:

﴿قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا* قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً.

وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً﴾. (سوره أسری، آیات ٦٢ تا ٦٤)

یعنی لأُلجمنهم (من به بنی‌آدم لگام می‌زنم) و چنان بر آنها تسلّط پیدا می‌کنم مانند تسلّط مرد سواره راکب بر مرکوب خود که بر آن افسار زده است. آنان مرا اطاعت می‌کنند در آنچه را که من به آنها امر

کرده‌ام، و بدان سوی روی می‌آورند که من اشاره بدان‌سو کرده‌ام؛ بدون سرکشی و عصیان.

و از آیات قرآن چنین ظاهر می‌شود که او دارای جنود و سپاهیانی است که به او در آنچه را که امر می‌کند مساعدت می‌نمایند و بر آنچه را که او می‌خواهد معاونت می‌کنند، و آن عبارت است از همان قبیله او که در آیه سابقه ذکر شد: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ﴾. و این دسته از معاونین إبلیس اگرچه از جهت کثرت عدد و از جهت گوناگونی اعمال به حدّ اعلای از مرتبه رسیده‌اند ولی مع‌ذلک کارشان همان کار إبلیس است و وسوسه آنان همان وسوسه است، همان‌طور که آیه ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سوره حجر، آیه ۳۹) بر آن دلالت دارد. و غیر از این آیه، آیاتی است که حکایت حال آنها را می‌کند.

نظیر آنچه را که اعوان ملائکه عظام، از افعال و اعمالی که انجام می‌دهند نسبت داده می‌شود به رئیسشان که ایشان را در آنچه را که خودش می‌خواهد مورد عمل قرار داده بکار می‌گیرد. خداوند راجع به ملک‌الموت می‌گوید:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾.

(سوره سجده، آیه ۱۱)

«بگو ای پیغمبر! شما را قبض روح می‌کند آن فرشته مرگی که بر شما گماشته شده است.» سپس می‌فرماید: ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾. (سوره أنعام، آیه ٦١)

«تا زمانی که مرگ بسوی یکی از شما درآید، او را فرشتگان ما قبض روح می‌کنند؛ و ابداً آنان در این امر کوتاهی نمی‌نمایند.»

و آیه:

﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ* مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ﴾. (سوره ناس، آیه ۵ و ٦)

«آن کسی که در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند، از طائفه جنّیان و از طائفه انسیان.»

دلالت دارد بر آنکه در میان سپاهیان او

اختلافی است از جهت آنکه بعضی از نوع جنّ می‌باشند و بعضی از نوع انس.

و آیه:

﴿أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾. (سوره کهف، آیه ۵۰)

«آیا شما او را و ذرّیه او را برای خودتان اولیاء و صاحب اختیارانی اتّخاذ نموده‌اید و مرا بر کنار گذاشته‌اید، درحالی‌که ایشان دشمنان شما هستند؟!»

دلالت دارد بر آنکه إبلیس دارای اولاد و ذرّیه‌ای است که از یاران و لشکریان او

هستند، و لیکن قرآن کیفیت نشو و نمای ذرّیه او را از او که به چه نحو صورت می‌پذیرد بیان نکرده است.

علامه: افعال إبلیس از جهت سرعت و بُطء و اجتماع و انفراد، مختلف است

همچنان‌که در آنجا نوعی دیگر از اختلاف وجود دارد که دلالت بر آن دارد قول خدا:

﴿وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ﴾.

«و آنان را در پرّه و حیطه خود بگیر، و بر آنان بتاز با سواره نظام و پیاده نظامت!» در آیه‌ای که ذکر آن اینک گذشت. و آن اختلاف، عبارت است از جهت شدّت و ضعف، و از جهت سرعت عمل و کندی آن. زیرا جهت فارق میان سواره نظام و پیاده نظام، عبارت است از سرعت در لحوق و رساندن خود را به طرف و عدم سرعت.

و باز در آنجا نوعی دگر از اختلاف در عمل وجود دارد، و آن عبارت است از عملی که برای انجام دادن آن اجتماع می‌کنند و یا بطور انفراد بجای می‌آورند؛ به‌طوری‌که قول خدای تعالی ایضاً بر آن

دلالت دارد:

﴿وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ* وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾. (سوره مؤمنون، آیه ۹۷ و ۹۸)[1]

«و بگو: ای پروردگار من! من به تو پناه می‌برم از خطورات شیاطین که بر قلبم وارد می‌کنند، و پناه می‌برم به تو از آنکه در نزد من حضور یابند!»

و شاید کلام خدای تعالی:

﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ* تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ*

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: الهَمَزَة، ج: هَمَزات؛ و هَمَزاتُ الشَّيْطان: خطَراتُه الّتی يَخطِرُ بها بقَلْبِ الإنسان

يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ﴾. (سوره شعراء، آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳)

«آیا من شما را آگاه بکنم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟! نازل می‌شوند بر هر شخص دروغ‌پرداز گناهکار. آنها که گوشهای خود را فرا می‌دهند (تا سخنان شما را بگیرند، و لیکن با باطلشان در می‌آمیزند؛ چرا که) اکثر آنان دروغ‌گویانند.»

از همین باب بوده باشد.

بنا بر آنچه تا به حال گفته شد، ملخَّص بحث آن شد که: إبلیس لعنه اللَه موجودی است مخلوق صاحب شعور و اراده که بسوی شرّ فرا می‌خواند و به سمت معصیت می‌کشاند. سابقاً در مرتبه مشترکی با ملائکه وجود داشت و از ایشان متمیز و جدا نبود مگر پس از خلقت انسان، و در آن هنگام جدا شد و در جانب شرّ و فساد افکنده گشت. و انحراف انسان از صراط مستقیم و میل او به جانب شقاوت و ضلال و وقوع وی در معصیت و باطل، به گونه‌ای از استناد بدو مستند می‌گردد.

همچنان‌که ملک موجودی است مخلوق

دارای ادراک و اراده که اهتداء انسان به غایت سعادت و منزل کمال و قرب، به نوعی از استناد بسوی او مستند می‌گردد.

و دانسته شد که إبلیس دارای اعوانی است از جنّ و انس و ذرّیه که از جهت نوع دارای اختلاف هستند، و به امر او در هر چه را که او بخواهد جریان یافته، و تصرّف می‌کنند در جمیع آنچه را که مرتبط است به انسان از دنیا و آنچه در دنیا وجود دارد؛ و تصرّف آنان به گونه نشان دادن باطل است در صورت حقّ، و زینت دادن قبیح است در صورت زیبا و نیکو.

و تصرّف آنها عبارت است از تصرّف در دل و اندیشه و افکار انسان، و در بدن او و در سائر شئون حیات دنیوی او از اموال و فرزندان و غیر ذلک، با

تصرّفات گوناگون و مختلفه النّوع، چه از جهت اجتماع و انفراد، و چه از جهت تندی و کندی، چه از جهت بلا واسطه بودن یا با واسطه بودن؛ و واسطه هم چه بسا خیر است یا شرّ، طاعت است یا معصیت.

و انسان در هیچ‌کدام از این تصرّفات مُشعر نمی‌باشد، نه به خود آنها و نه به اعمالشان؛ بلکه مشعر نیست مگر به خودش، چشمش دوخته نمی‌گردد مگر به کردار خودش.

لهذا نه افعالشان مزاحمتی با افعال انسان دارد، و نه ذواتشان و حقائقشان در عرض وجود انسان موجودیتی دارد؛ مگر آنکه خداوند سبحانه ما را خبر داده است که إبلیس از جنّ بوده است و جنّیان مخلوق از آتش هستند. و گویا اوّل وجود او و آخرش مختلف بوده است.

نقل علّامه اشکالات ستّه ابلیسیه را که شارح اناجیل مطرح کرده است

بحث عقلی و قرآنی مختلط:

در تفسیر «روح المعانی» گوید: شهرستانی نقل کرده است از شارح اناجیل اربعه صورت

مناظره‌ای را که میان ملائکه و میان إبلیس پس از حادثه امر به سجده و تخلّف او بوقوع پیوست. و آن مناظره در تورات است و صورت مناظره این‌طور است:

إبلیس لعین به ملائکه گفت: من قبول دارم که من دارای خدائی می‌باشم که او آفریننده و به وجودآورنده من است؛ و لیکن من بر طریق اشکال، بر حکم وی چند سؤال دارم:

اوّل: حکمت در آفرینش چه بود، بخصوص که خدا عالم بود که شخص کافر در وقت آفرینش او، مستوجب چیزی نیست مگر آتش؟!

دوّم: فائده در تکلیف کردن او چه بوده است با وجود آنکه از آن نفعی و ضرری به او باز نمی‌گردد؛ و هر چیزی که به مکلَّفین عائد می‌شود، او قادر است که آن را برای ایشان تحصیل کند بدون وساطت تکلیف!؟

سوّم: فرض کن او مرا مکلّف به معرفت و طاعتش کرده است، به چه سبب مرا تکلیف بر سجده به آدم نمود؟!

چهارم: هنگامی که من معصیت او را کردم در ترک سجده، چرا مرا لعنت کرد و عذاب مرا لازم دانست با وجودی که در این لعنت نه برای او و نه برای غیر او فائده‌ای نیست؛ امّا برای من در آن عظیم‌ترین ضرر است؟!

پنجم: چون او این کار را کرد، به چه سبب مرا بر اولادش مسلّط گردانید و به من تمکن داد در اغواء و اضلال آنان؟!

ششم: هنگامی که من از وی برای مدّتی طولانی مهلت طلبیدم، به چه سبب مرا مهلت بخشید؛ با آنکه معلوم است که جهان اگر از شرّ خالی بود بسی بهتر بود؟!

شارح اناجیل گوید: خدای تعالی از سُرادق و حجابهای عظمت و کبریائی خود، بدو وحی فرستاد:

يا إبْلِيسُ! أَنْتَ مَا عَرَفْتَنِی؛ وَ لَوْ عَرَفْتَنِی لَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَا اعْتِرَاضَ عَلَیَّ فِی شَیْءٍ مِنْ أَفْعَالِی!

فَإنِّ أَنَا اللهُ لَا إلَهَ إلَّا أَنَا؛ لَا أُسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ ـ انتهی.

«ای إبلیس! تو مرا نشناخته‌ای؛ و اگر مرا شناخته بودی، دانسته بودی که اعتراضی بر هیچیک از کارهای من نمی‌تواند باشد!

زیرا حقّاً و حقیقةً من اللَه هستم که معبودی جز من وجود ندارد. و کسی را توانِ آن نمی‌باشد که مرا در کارهایم مورد بازپرسی و سؤال قرار دهد! ـ تمام شد داستان شارح انجیل.»

در اینجا آلوسی می‌گوید: امام رازی گفته است: اگر جمیع مخلوقات خدا از اوّلین و آخرین اجتماع کنند و به حُسن و قبح عقلی معتقد باشند، گریزی و مَفرّی از این شبهات ندارند و همگی این شبهات، لازم و ثابت است.

سپس آلوسی گوید: و بسیار برای من شگفت‌انگیز است آنچه را که حکایت شده است که سَیف الدّولة بن حَمْدان روزی بر اصحابش وارد شد و گفت: من یك بیت سروده‌ام و باور ندارم احدی را توان آن باشد که دوّمی آن را بسراید مگر أبو فِراس. و أبو فراس در آنجا نشسته بود. به سَیف الدّوله گفتند: آن بیت چیست؟! گفت این سخنم:

لَك جِسْمی تَعُلُّهُ *** فَدَمی لا تَطُلُّهُ؟[1]

«جسم من از برای تست ای خداوند که پیوسته دم به دم بر آن کتک می‌زنی؛ پس به چه علّت خون مرا هدر نکرده‌ای و آن را نریخته‌ای؟!»

أبو فراس فوراً مبادرت نموده گفت:

قالَ إنْ کنْتُ مالِکاً *** فَلِیَ الامْرُ کلُّهُ

«خدا جواب داد که: اگر من مالک تو می‌باشم، تمام این امور (از ضرب متتابع جسم و ریختن خون تو) مِلک طِلق من است و من صاحب اختیار در همه آنها هستم!»

---

[1] عَلَّ ـ *** ه ضَرباً: تتابَعَ عَلَیه الضَّرب. طَل طَلًّا و طُلولًا الدَّمَ: أهْدَرَه.

ـ تمام شد قول آلوسی در تفسیر. حضرت استادنا العلّامه فرموده‌اند:

جواب علامه: از اشکالات ستّه ابلیسیه با بلیغ‌ترین وجه

من می‌گویم: آن بیان و تفصیلی را که ما در نخستین کلام سابق خود ذکر کردیم، صلاحیت دارد برای دفع تمامی این شبهه‌های ششگانه. و به خوبی از عهده پاسخ آنها بر می‌آید بدون آنکه نیازی باشد به گرد آمدن پیشینیان و پسینیان از خلائق، و آنگاه هم بر حسب مدّعای امام رازی اجتماعشان بیهوده و بی‌فائده گردد. بنابراین، مطلب از آن قرار نیست که او پنداشته است؛ و برای توضیح آن می‌گوئیم.»[1]

در اینجا حضرت علّامه شروع می‌فرمایند به جواب تفصیلی از این شش شبهه و در صفحات عدیده‌ای که بالغ بر چهارده صفحه می‌شود[2] چنان مطالبِ رزین و وزین را افاده می‌کنند که روح هر مطالعه کننده‌ای را شاد و در بحری از عظمت و افقی

---

[1] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۸، سوره أعراف، ص ۳٤ تا ص ٤٤

[2] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۸، ص ٤٤ تا ص ۵۸

از نور و بَهجت فرومی‌برند، و اگر خوف از اطاله سخن نبود، ما جمیع آن را در اینجا نقل می‌نمودیم.

این تعلیمات توراة است که خدا را مقهور و مغلوب منطق شیطان معرّفی می‌کند؛ بدین‌طریق که چون شیطان با این شش شبهه وارد مسئله و اشکال به خدا می‌شود، خدا پاسخی ندارد مگر چماق انانیت که بر سر شیطان بکوبد. امّا در منطق قرآن که ملاحظه نمودیم و حضرت علّامه با آن بیان فصیح و لسانِ مِنطیق و سخنور و مستدلّ و برهانی خود ذکر نمودند، چنان یافتیم که چقدر آنان از قافله دور هستند و دستگاه آفرینش و انسان و شیطان را بازیچه‌ای تصوّر نموده‌اند مانند صحنه خیمه شب بازیهائی که بعضی انجام می‌دهند.

شبهات ابلیسیه نه تنها شارح انجیل را گیج نموده، بلکه همان‌طور که دیدیم امام فخر رازی و آلوسی و سَیف بن حَمدان و شاعرش أبو فراس را به دنبال خود یدک کشیده و در بحر شبهه فروبرده است. و بطور کلّی هر کس از این شبهات خلاص نشود و گرفتار آنها یا بعضی از آنها باشد، به همان

قدر در درون خود نیاز به هدایت دارد تا اسلام واقعی دور از هر گونه شبهه توحیدیه برای وی منکشف گردد.

توراة در نهی از شجره، نسبت کذب به خدا می‌دهد و نسبت صدق به شیطان

توراة در قضیه إبلیس و گول زدن او آدم بو البشر را در بهشت، کاملًا برعکس قرآن بیان می‌کند. توراة صریحاً اعتراف دارد که خوردن از شجره منهیه بر ضرر آدم نبود بلکه بر نفع او بود، و خداوند اراده کرده بود آدم را در هاله‌ای از

جهل نگهدارد؛ شیطان متوجّه شد و با ارائه طریق خود آدم را بیدار کرد و به علم و معرفت رسانید. و خداوند مخالف علم و معرفت آدم بود و شیطان موافق؛ و لهذا راه حیله و مکر خدا را ـ عیاذاً باللَه ـ شیطان فهمید و به آدم نشان داد. و آدم چون از شیطان اطاعت کرد و بر خلاف نهی خدا رفتار نمود، چشمان بصیرتش گشوده گشت. پس شیطان طرفدار علم و معرفت و بینائی است و خداوند طرفدار جهل و نادانی و کوری.

جنایت توراة فعلی بر عالم بشریت:

قرآن مجید می‌گوید: شیطان که آدم را فریفت، به او گفته بود: اگر از این درخت تناول کنی، در بهشت جاودان و بطور مخلّد زیست خواهی نمود.

توراة می‌گوید: شیطان که آدم را فریفت به او گفته بود: اگر از این درخت تناول کنی به علم و معرفت خواهی رسید و دیدگان بصیرتت بینا می‌شود.

بنا به منطق قرآن، آدم که به فریب شیطان از

شجره منهیه تناول کرد؛ وی را از بهشت بیرون کردند، و خوردن موجب عدم خلود گشت نه موجب خلود. پس کلام خدا درست و کلام شیطان کذب و خدعه و فریب از کار درآمد.

بنا به منطق توراة، آدم که به فریب شیطان از شجره منهیه تناول کرد، دارای چشم بصیرت شد، علم و معرفت پیدا کرد و دید عریان است و لهذا از برگهای درخت بهشت چید و بر روی عورت خود نهاد تا پنهان باشد. و خداوند با نهی از اکل شجره می‌خواست آدم جاهل بماند و بر عورت خود مطّلع نگردد؛ و چون از شیطان پیروی نمود و مخالفت امر خدا نمود، از عورت خود اطّلاع حاصل نمود و به معرفت رسید. پس کلام خدا غلط و کلام شیطان درست و مطابق واقع از کار درآمد.

امّا کلام توراة برای این غلط است که خداوند قبل از امر کردن شیطان را به سجده بر آدم به وی علم و معرفت داده بود. و آیه مبارکة:

﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾.[1]

«و خداوند به آدم تمامی اسماء را تعلیم فرمود، و سپس آنان را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: اگر شما راست می‌گوئید، مرا از اسماء آنان آگاه کنید!» با صریح‌ترین وجه بر این مطلب دلالت دارد. زیرا مراد از اسماء، حقائق موجودات است که هر موجودی اسمی و علامتی برای ذات اقدس اوست؛ و این مسئله قبلًا برای آدم روشن شده و آدم به علم و معرفت نائل گردیده بود.

قرآن، شجره را درخت بدی و شیطان را فریبنده آدم بیان می‌کند

بلکه طبق عقیده اسلامی، آن درخت شجره بدی بود مانند حسد و بخل و کینه؛ و آدم چون اطاعت از شیطان نمود و از آن درخت خورد، موجودی مادّی شد و حسد و بخل و کینه پیدا کرد و از بهشت که محلّ پاکان است رانده شد.

﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ

---

[1] آیه ۳۱، از سوره ۲: البقرة

عَزْماً.

وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبى.

فَقُلْنا يا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى.

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيها وَ لا تَعْرى* وَ أَنَّكَ لا تَظْمَؤُا فِيها وَ لا تَضْحى.

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى.

فَأَكَلا مِنْها فَبَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾.[1]

«و ما با آدم عهدی بستیم (که فریب شیطان را نخورد) پس فراموش کرد و ما او را ثابت قدم و استوار نیافتیم.

و هنگامی که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید و سجده کردند مگر إبلیس که ابا و امتناع ورزید.

و آنگاه گفتیم: ای آدم! این شیطان دشمن تو و دشمن جفتت می‌باشد (متوجّه باش که شما را

---

[1] آیات ۱۱۵ تا ۱۲۱، از سوره ۲۰: طه

نفریبد و) از بهشت بیرونتان ننماید که در آن صورت دچار سختی و مشکلات خواهید شد!

از برای تو در بهشت (همه چیز مهیاست) جائی است که گرسنه نمی‌شوی و برهنه نمی‌گردی! و حقّاً تو در آنجا تشنه نمی‌شوی، و آفتاب گرم بر تو اثری نمی‌گذارد!

با همه این سفارشها شیطان در آدم وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا (دوست داری) ترا بر شجره خلود و درخت ابدیت که هیچ‌گاه کهنه و فرسوده نگردد دلالت نمایم؟!

(آدم از شیطان پرسید: آن درخت کدام است؟ گفت: همان شجره‌ای که خدا تو را از آن منع کرد؛ از آن تناول کن تا عمر ابد بیابی!) پس آدم و جفتش از آن درخت (به فریب شیطان) خوردند و بدین جهت (لباسهای بهشتی از تنشان دور شد و عیوب و قبائح و) عورتهای آن دو پدیدار گشت. و شروع کردند تا از برگهای بهشت چیده و بر روی عورتهای خود ساتری بنهند. و آدم نافرمانی پروردگارش را نمود و گمراه شد.»

توراة می‌گوید: دین دعوت به جمود و رکود می‌کند و دعوت به جهل و نابینائی

قرآن، شجره را درخت خبیث می‌داند؛ و شیطان را که شجره را درخت خُلد و جاودانی معرّفی می‌کند دروغگو و دشمن آدم می‌داند. امّا توراة برخلاف این می‌گوید. توراة می‌گوید: شجره درخت معرفت است. خدا می‌خواست آدم در بهشت بماند بدون علم و اطّلاع، و شیطان آدم را به خوردن از شجره معرفت

دعوت کرد. و چون از آن تناول کرد، علم و معرفت به خود پیدا کرد و دید برهنه و عریان است.

لهذا به کلام توراة شیطان، صادق و رفیق آدم بود و وی را به واقعیت و حقیقت راهنمائی کرد؛ و خدا می‌خواست وی بدون معرفت بماند و لهذا او را از اکل شجره معرفت منع کرد.

بر این پایه و اساس، توراة می‌گوید: خدا و دین و مذهب، دعوت به جمود و رکود و عدم بصیرت و معرفت دارند، و انسان را می‌خواهند همیشه در هاله‌ای از جهل و نادانی نگهدارند. و انسان برای آنکه از این هاله بیرون آید و معرفت پیدا کند، باید پا از دائره مقرّرات دین و مذهب کنار بزند؛ چون دستورات دین و مذهب جهل است و نابینائی و مقرّرات پوشش دار بر روی حقائق و واقعیات. و لذا می‌توان گفت: این تعلیمات توراة بزرگترین جنایت بر بشریت است.

مرحوم آیة اللَه محقّق مدقِّق شیخ جواد نَجفی بَلاغی رضوان اللَه علیه در اینجا تحقیقات نفیسی

دارد[1]

باری، در اینجا که می‌خواهیم مسأله شرور را در داستان آدم و إبلیس پایان دهیم، سزاوار است از بحث در دو موضوع نیز دریغ نکنیم؛ اوّل: بدبینی‌های فلسفی، دوّم: اختلافات و تفاوت‌ها.

امّا در مسأله نخست، فعلًا اکتفا می‌کنیم به نوشته مرحوم صدیق ارجمند شهید فقید گرامی: آیة اللَه حاج شیخ مرتضی مطهّری قُدّس سرُّه الشّریف. وی

---

[1] «الرِّحلة المدرسیّة و المدرسة السّیّارة» طبع نجف اشرف (۱۳۸۲ ه) ص ۷ تا ص ۱۱، تحت عنوان نهیُ آدم عن الشّجرةِ و الکذب، و الحَیَّة و الصِّدق؛ و عنوان هل عندَ اللَهِ جلَّ شأنُه کذبٌ و غشٌّ؟!

می گوید:

«قرآن مسأله شیطان را به شکل حیرت‌انگیزی طرح کرده است که کوچك‌ترین خدشه‌ای بر توحید ذاتی و اصل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾،[1] و همچنین بر اصل توحید در خالقیت، و اصل ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾،[2] ﴿قُلِ اللهُ خالِقُ كلِّ شَيءٍ﴾[3]، ﴿لَمْ يَتَّخِذْ صاحبة و لا وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾[4] وارد نمی‌سازد.

برای مادّیون و ماتریالیستها مسأله شرور حلّ نشده، و به جهان بدبین هستند

بدبینی فلسفی:

یکی دیگر از اثرات «مسأله شرور» پیدایش

---

[1] قسمتی از آیه ۱۱، از سوره ٤٢: الشّوری: «مانند او چیزی نیست.»

[2] قسمتی از آیه ٥٤، از سوره ۷: الاعراف: «آگاه باش که عالم خلق و عالم امر اختصاص به او دارد.»

[3] قسمتی از آیه ١٦، از سوره ۱۳: الرّعد: «بگو: خداوند آفریننده تمام اشیاء است!»

[4] آیه‌ای بدین عبارت در قرآن نداریم. آیه آخر از سوره ۱۷: الإسراء که آیه ۱۱۱ است در آن لفظ صاحبةً وجود ندارد و این‌طور است: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾. «فرزندی برای خود اتّخاذ نکرده است و در سلطنت خود دارای شریکی نیست.»
و در آیه ۳، از سوره ۷۲: الجنّ وارد است: ﴿مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً وَ لا وَلَداً﴾. «پروردگار ما برای خود نه جفتی و نه فرزندی اتّخاذ ننموده است.» یعنی با ﴿ما﴾ نافیه آمده است نه با لَم.

بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین معمولًا از میان ماتریالیستها برمی‌خیزند. یک نوع رابطه و تلازم میان ماتریالیسم و بدبینی فلسفی وجود دارد که قابل انکار نیست. علّت اینکه ماتریالیستها دچار نوعی بدبینی می‌شوند، عدم حلّ مسأله شرور است در این فلسفه.

طبق بینش فلسفه الهی، وجود مساوی با خیر است و شرّ امر اضافی و نسبی است، و زیر هر پرده شرّ خیری نهفته است؛ ولی بر طبق بینش مادّی

چنین چیزی وجود ندارد.

بدبینی نسبت به جهان رنج‌آور است. بسیار دردناک است که آدمی جهان را فاقد احساس و ادراک و هدف بداند. انسانی که خود را بچّه کوچکی از جهان می‌داند و برای خودش هدف قائل است، وقتی چنین بیندیشد که جهانی که مرا و فکر مرا بوجود آورده است و هدف داشتن را به من یاد داده است خودش هدف ندارد، سخت نگران می‌شود.

کسی که فکر می‌کند در جهان عدالت نیست، در طبیعت تبعیض و ظلم وجود دارد؛ اگر همه نعمتهای دنیا را به او بدهند بدبین و ناخشنود خواهد ماند.

کوششهای چنین کسی از برای سعادت خود و نیکبختی نوع بشر، با هیچ‌گونه دلگرمی و امیدی همراه نیست. وقتی پایه هستی بر ستمگری باشد، دیگر از عدالت خواهی دم زدن بی‌معنی است.

وقتی اصل جهان بی‌هدف است، هدف داشتن ما همچون نقش بر آب، چیزی احمقانه است.

اینکه صاحبان ایمان دارای بهترین آرامش و

آسایش روانی می‌باشند ازآن‌جهت است که جهان را ابله نمی‌دانند. جهان را صاحب هدف و حکیم می‌دانند. جهان را عادل، خردمند و دانا می‌دانند. دین داران و یکتاپرستان در مورد بدیها و شرور، اعتقاد دارند که هیچ چیزش حساب نکرده نیست. بدی‌ها، یا کیفری هستند عادلانه یا ابتلائی هستند هدفدار و پاداش‌آور.

امّا اشخاص بی‌ایمان چه می‌کنند؟ آنان به چه چیز دل خوش می‌دارند؟ آنان به خودکشی متوسّل می‌شوند و به گفته یکی از آنان مرگ را با شهامت در آغوش می‌کشند.

سازمان بهداشت جهانی آماری منتشر کرده و اعلام کرده که آمار خودکشی مخصوصاً در میان روشنفکران بالا می‌رود. بر حسب گزارش این

سازمان در هشت کشور اروپائی خودکشی خیلی زیاد شده است. یکی از آن هشت کشور سویس است که ما می‌پنداریم غرق در خوشبختی است.

در این گزارش آمده است که خودکشی سوّمین عالم مرگ‌ومیر است. یعنی بیش از سرطان تلفات می‌دهد. و متأسّفانه در طبقه تحصیل کرده بیش از طبقه بی‌سواد انجام می‌گیرد.

نیز در همین گزارش آمده است که در کشورهای در حال توسعه که در حال از دست دادن ایمان نیز می‌باشند، خودکشی زیادتر است. در آلمان غربی هر سال ۱۲۰۰۰ نفر بوسیله خودکشی می‌میرند و ۶۰۰۰۰ نفر خودکشی می‌کنند و نجات داده می‌شوند.

اینست فرق میان زندگی کسی که جهان را بی‌صاحب می‌داند و کسی که معتقد است جهان خدای دانا و رب العالمین دارد.

تربیت‌شدگان اسلام، در هنگام رویدادها و مصیبتها به این حقیقت توجّه می‌کنند که ما مملوک

خدائیم و بازگشت ما نیز بسوی اوست.»[1]

قضیه أبو طلحه و امّ سلیم و مرگ پسر، و دعا و حمد پیغمبر بر آنان

در اینجا مرحوم مطهّری ترجمه قضیه أبو طلحه و امّ سلیم و فوت پسرشان را که بسیار جالب است، نقل کرده است برای فهماندن تأثیر روح ایمان در مسلمان که با وجود مصائب شدیده و مشکلات کمرشکن نه تنها از جا در نمی‌روند بلکه مانند کوه استوار و ثابت قدم بوده و در عین حال شاکر نعمتهای او هستند.

چون روایت بسیار آموزنده است، سزاوار است ما اصل روایت را از مصدر آن حکایت نمائیم، سپس از نزد خود ترجمه دقیق‌تری را بجهت اهمّیت

---

[1] آیه ۱۵٦، از سوره ۲: البقرة: ﴿الَّذِینَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِیبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ﴾.

مقام بياوريم:

علّامه مجلسى رضوان اللَه عليه در «بحار الانوار» از كتاب «مُسكنُ الفُؤاد» شهيد ثانى رفع اللَهُ درجتَه از كتاب «عُيونُ المَجالس» از معاوية بن قرّة روايت كرده است كه او گفت: كانَ أَبُو طَلْحَةَ يحِبُّ ابْنَهُ حُبًّا شَدِيدا. فَمَرِضَ، فَخَافَتْ أُمُّ سُلَيمٍ عَلَى أَبِي طَلْحَةَ الْجَزَعَ حِينَ قَرُبَ مَوْتُ الْوَلَدِ، فَبَعَثَتْهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ.

فَلَمَّا خَرَجَ أَبُو طَلْحَةَ مِنْ دَارِهِ تُوُفِّيَ الْوَلَدُ. فَسَجَّتْهُ أُمُّ سُلَيمٍ بِثَوْبٍ وَ عَزَلَتْهُ فِي نَاحِيةٍ مِنَ الْبَيتِ. ثُمَّ تَقَدَّمَتْ إِلَى أَهْلِ بَيتِهَا وَ قَالَتْ لَهُمْ: لَا تُخْبِرُوا أَبَا طَلْحَةَ بِشَيْءٍ. ثُمَّ إِنَّهَا صَنَعَتْ طَعَاماً ثُمَّ مَسَّتْ شَيئاً مِنَ الطِّيبِ.

فَجَاءَ أَبُو طَلْحَةَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ فَقَالَ: مَا فَعَلَ ابْنِي؟!

فَقَالَتْ لَهُ: هَدَأَتْ نَفْسُهُ! ثُمَّ قَالَ: هَلْ لَنَا مَا نَأْكُلُ؟!

فَقَامَتْ فَقَرَّبَتْ إِلَيهِ الطَّعَامَ. ثُمَّ تَعَرَّضَتْ لَهُ فَوَقَعَ عَلَيهَا. فَلَمَّا اطْمَأَنَّ قَالَتْ لَهُ: يا أَبَا طَلْحَةَ! أَ تَغْضَبُ مِنْ وَدِيعَةٍ كانَتْ عِنْدَنَا فَرَدَدْنَاهَا إِلَى أَهْلِهَا؟!

فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَهِ؛ لَا!

فَقَالَتْ: ابْنُك كانَ عِنْدَنَا وَدِيعَةً فَقَبَضَهُ اللَهُ تَعَالَى!

فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: فَأَنَا أَحَقُّ بِالصَّبْرِ مِنْك! ثُمَّ قَامَ مِنْ مَكانِهِ فَاغْتَسَلَ وَ صَلَّى رَكعَتَينِ، ثُمَّ انْطَلَقَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ فَأَخْبَرَهُ بِصَنِيعِهَا.

فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ: **فَبَارَكَ اللَهُ لَكمَا فِى وَقْعَتِكمَا!**

ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى جَعَلَ فِى**

أُمَّتِی مِثْلَ صَابِرَةِ بَنِی إِسْرَائِیلَ.[1]

«أبو طلحه به پسرش محبّت داشت محبّت شدیدی. پسر مریض شد، و امّ سُلَیم نگران شد که اگر مردن او نزدیک شود أبو طلحه جزع و فزع کرده نتواند خویشتن‌داری کند، و او را به بهانه‌ای خدمت پیامبر صلّی اللَه علیه و آله فرستاد.

همین‌که أبو طلحه از خانه‌اش بیرون شد پسر جان تسلیم کرد. امّ سلیم وی را در پارچه‌ای پیچید و در گوشه‌ای از اطاق بر کنار نهاد، و به نزد اهل خانه آمد و بدیشان گفت: ابداً از این موضوع به‌هیچ‌وجه به أبو طلحه خبر مدهید. در این حال غذائی مهیا کرد و مقداری عطر به بدن خود مالید.

در این وقت أبو طلحه از نزد رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله آمد و گفت: پسرم چه شد؟!

امّ سلیم گفت: بچّه آرام گرفته است! در این حال أبو طلحه گفت: آیا غذائی موجود است تا

---

[1] «بحار الانوار» طبع کمپانی، ج ۱۸، در آخر احکام أموات از کتاب الطهارة، باب ذکر صبر الصابرین و الصابرات ص ۲۲۷؛ و از طبع حروفی المطبعة الإسلامیة، ج ۸۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱

بخوریم؟!

امّ سلیم برخاست و طعام را به نزد او گذاشت. و سپس خود را بر او عرضه داشت و أبو طلحه با امّ سلیم مواقعه نمود. و چون أبو طلحه آرام گرفته بود، امّ سلیم به وی گفت: ای أبو طلحه! اگر کسی نزد ما امانتی بگذارد و ما آن را به اهلش برگردانیم آیا تو خشمگین می‌گردی؟!

أبو طلحه گفت: سبحان اللَه؛ نه!

امّ سلیم گفت: پسر تو در نزد ما امانتی بوده است و خداوند تعالی او را

بازپس گرفته است!

أبو طلحه گفت: من سزاوارتر هستم از تو که در این واقعه شکیبا باشم. (چون مَردم و تو زن هستی، و صبر و تحمّل مردان بیشتر است.) در این حال برخاست و غسل انجام داد و دو رکعت نماز گزارد و به حضور پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله روان گشت، و داستان امّ سلیم را بیان کرد.

پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله فرمودند: خداوند مبارک گرداند برای شما فرزندی را که از این مواقعه بوجود خواهد آمد!

سپس پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند: تمام مراتب حمد و سپاس اختصاص به خداوند دارد، آنکه در بین امّت من همانند آن زن شکیبای در بنی إسرائیل را قرار داد.»

در اینجا در تتمّه روایت آمده است که:

«به حضرت عرض شد: ای رسول خدا (صلّی اللَه علیه و آله) داستان آن زن صابره چیست؟!

حضرت فرمود: در میان بنی اسرائیل زنی بود که شوهر داشت و از آن، دو پسر زائیده بود. مرد زن

را گفت: غذائی آماده ساز که می‌خواهم مردم را دعوت کنم! زن غذائی مهیا کرد و مردم در خانه او مجتمع شدند. و آن دو پسر مشغول بازی بودند که ناگهان در چاهی که در خانه بود فرود آمدند. زن ناپسند داشت که این ضیافت بر شوهرش مُنقَّص گردد. دو طفل را در اطاق آورده و بر رویشان لباس کشید.

چون ضیافت خاتمه یافت مرد بر زن داخل شد و گفت: دو پسر کجا هستند؟!

زن گفت: در اطاق می‌باشند. و آن زن قدری عطر استعمال کرده بود، و خود را بر شوهر عرضه داشت تا آمیزشی صورت گرفت.

در این حال مرد گفت: بچّه‌هایم کجا هستند؟! زن گفت: در اطاق هستند!

پدرشان آن دو را صدا زد. دو طفل از اطاق بیرون آمده و شروع کردند به دویدن.

زن گفت: سُبحان اللَه! سوگند به خدا که این دو بچّه مرده بودند و لیکن در پاداش صبر من خداوند آنها را زنده کرد.»[1]

سبب اینکه عالم خیر محض و بدون شرور و اعدام نیست، چیست؟

اختلافات و تفاوت‌ها:

مسأله دوّم که وعده داده شد پیرامون آن قدری بحث گردد، این مسئله بود که سبب اختلافها و تفاوتها در عالم وجود چیست؟! آیا سزاوار نبود همه افراد انسان یکسان خلق می‌شدند؛ همه سالم و تندرست، همه زنده و جاوید، همه مُرفَّه و مَقضِیّ المرام، همه کامیاب و سعادتمند، همه با ایمان و تقوی، همه پاکیزه سرشت و خوش‌طینت، همه پویا

---

[1] «بحار الانوار» طبع کمپانی، ج ۱۸، ص ۲۲۷؛ و از طبع حروفی اسلامیّه، ج ۸۲، ص ۱۵۱

و متحرّک بسوی کمال و جمال حضرت ربِّ موجود ازلی ابدی رحیم ودود عطوف؟!

به عبارت دیگر: ما قبول داریم آفریننده خداوند است، و قبول داریم این آفرینش بر اساس مصلحت است؛ ولی آیا بهتر نبود آفرینش بهتر و عالی‌تر از این می‌بود؟! آفرینشی که در آن ـ به قول حکماء ـ شرور و نقائص که عدمیات هستند نمی‌بود، بلکه یکسره خیرات محضه و زیبندگی‌های صرفه و تجلّیات جمالیه بدون سلطه جلال و قهر، بدون بارقه برق عزّت؛ همه و همه شادی و شادی آفرینی، و مسرّت و بهجت، و بدون اندکی رنج و تألّم دردها و مصائب و نفاق و دروغ و تهمت و حسد و کینه، همه و همه سعادت محضه و فعلیت تامّه می‌بود؟!

و به عبارت سوّم: آیا بهتر نبود از مرحله نخستین، خداوند بهشت برین را

می‌آفرید و با جمیع خصوصیات و آثار و خواصّی که انبیاء عظام شرح داده‌اند، و پیامبر ما حضرت خاتم الانبیاء و المرسلین محمّد بن عبد اللَه صلّی اللَه علیه و علی أولادِهِ الطّاهرینَ و لعنةُ اللَه علی أعدائهم أجمعینَ به تفصیل بیان فرموده، و قرآن کریم عالی‌ترین معجزه الهی که هدایت‌کننده قویم‌ترین امّتهاست به صراط مستقیم[1] بطور شرح و اجمال از آن یاد نموده است؛ خلق می‌کرد و بنی نوع آدم را در آن مسکن می‌داد؟! آیا این بهتر و پسندیده‌تر و مطلوب‌تر، و بدون دردسر و سرگیجه و بدون هزاران ابتلا و مصیبت نبود؟!

در پاسخ فقط می‌گوئیم: تفاوت اشیاء خارجیه و جمیع افراد بشر، ذاتی آنهاست؛ و طبق قانون علّیت و معلولیت، لازمه نظام احسن است.

این پاسخ اجمالی ماست که در بر دارد جمیع براهین حِکمیه، و آیات الهیه، و شواهد ذوقیه

---

[1] اشاره است به آیه ۹، از سوره ۱۷: الإسراء: ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ وَ یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً کَبِیراً﴾ «تحقیقاً این قرآن هدایت می‌کند آن ملّت و طائفه و امّتی را که از همه استوارتر و با ریشه‌دارتر هستند؛ و بشارت می‌دهد به مؤمنینی که اعمال صالحه انجام می‌دهند که از برای آنان اجر بزرگی است.»

شهودیه عرفانیه را. و امّا اگر طالب شرح و تفصیل بیشتری می‌باشی، در استشهاد به مطالب عرفانیه فقط این غزل شیخ العرفاء و سند الواصلین: خواجه محمّد حافظ شیرازی زاد اللَه فی عُلُوّه و رُتبته ما را بس است:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد ❊❊❊ ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

آنکه یک جرعه می از دست تواند دادن ❊❊❊ دست با شاهد مقصود در آغوشش باد

پیر ما گفت خطا بر قلم صُنع نرفت *** آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

شاه ترکان سخن مدّعیان می‌شنود *** شرمی از مَظلمه خون سیاوشش باد

گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت *** جان فدای شکرین پسته خاموشش باد

چشمم از آینه‌دارانِ خط و خالش گشت *** لبم از بوسه‌ربایانِ بَر و دوشش باد

نرگسِ مستِ نوازش‌کنِ مردم‌دارش *** خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

به غلامیّ تو مشهور جهان شد حافظ *** حلقه بندگی زلف تو در گوشش باد[1]

تفاوت‌ها در عالم خلقت صحیح است؛ تبعیض وجود ندارد

و امّا درباره براهین حِکمیه عرض می‌کنیم:

اوّلًا باید دانست آنچه را که در عالم، مشهود است تفاوت است نه تبعیض.

---

[1] «دیوان خواجه شمس الدّین محمّد حافظ شیرازی» طبع حسین پِژمان، غزل شماره ۱۶۷، ص ۷۵ و ۷۶

تبعیض آنست که مثلًا در کاسه طعام دو نفر مستحقّ که کاسه آنها به قدر هم است و استحقاقشان نیز یک اندازه است، در یکی به مقدار خوراک او بریزیم و در دیگری نصف آن مقدار. و امّا اگر به یک نفر مستحقّی که گرسنه است دو برابر مستحقّ دیگری که نیم گرسنه است بدهیم، تبعیض نخواهد بود بلکه تفاوت است و صحیح. اگر عالِمی در وقت درس برای شاگرد کم‌هوش بیشتر بیان کند تا

وی خوب بفهمد، و برای شاگرد ذکیّ و زیرک کمتر، تفاوت است و درست نه تبعیض؛ به خلاف آنکه برای هر دو یکسان بیان کند که یکی خوب فرا گیرد و دیگری فرا نگیرد، در اینجا عدم تفاوت است و نادرست.

این مطلب که روشن شد، ثانیاً می‌گوئیم: از بیانهای متقدّم واضح شد که نقائص و شرور امور عدمیه هستند، یعنی مثلًا مردن زید امری است عدمی و مرجعش به حیات او در این حدود مشخّص از زمان می‌گردد. پس حیات او حیات محدودی است تا این مرز از زمان، و دنباله آن که وجود ندارد امری است عدمی و آن شرّ است و نقص. و معنی علّیتِ امر عدمی برای شرور که اعدام هستند آن می‌باشد که علّت وجود آن در اینجا نیامده است تا آن را وجود ببخشد.

مَن گفتن زید، دلیل بر وجود و تمامیت اوست؛ و غیر از آن محال است

زید که تا پنجاه سال عمر کرد و سپس بمرد، معنی آن اینست که علّت وجود حیات زید تا پنجاه

سال علّیت داشته، و از این پس علّت زندگی او نیست، پس او نیست.

مرجع تمام امور عدمیه به محدودیت امور وجودیه بازگشت می‌کند. بنابراین در سلسله علّت و معلولِ تغییرناپذیر جهان آفرینش و نظام بدیع و احسن آن که مسبَّب از مسبِّب الاسباب است، وجود و حیات زید پنجاه سال بوده است؛ و این امری است تخلّف‌ناپذیر و عین خیر و رحمت.

سلسله علل امور عالم بدینجا منتهی شدند که زید را وجود بدهند و بدو حیات پنجاه‌ساله ببخشند. و حیات پنجاه ساله وی که امری است وجودی، عین خیر و رحمت است. و عدم حیات او پس از این زمان که از آن به فقدان و شرّ و ضرر تعبیر می‌کنیم امری است عدمی. چیزی نیست، برای آنکه علّت وجودیه آن در خارج متحقّق نیست. و این حیات پنجاه‌ساله که امری است وجودی عین خیر و رحمت و مصلحت و حکمت است. دیگر زید بیش از این چه توقّع دارد، و طلبش از دستگاه آفرینش چه می‌باشد؟!

در اینجا اگر وی بگوید: من چرا شصت‌ساله نشدم و ده سال بر سنّم افزوده نگشت؟

در پاسخ می‌گوئیم: اوّلًا اگر بالفرض ده سال افزوده می‌گشت و شصت‌ساله می‌شدی باز هم در وقت مرگت عین همین اشکال را ایراد می‌نمودی و می‌گفتی: من چرا هفتادساله نمی‌گردم و ده سال بر سنّم افزوده نمی‌شود؟! و همین‌طور بر همین قیاس می‌رویم بالا و بالا تا آنکه اگر حقّاً و واقعاً زید هزار سال عمر کند باز هم در وقت مشاهده مرگ و فقدان، طالب عمر یك‌هزار و دهمین است. و هی به همین نهج می‌رویم بالا تا می‌رسیم به میلیونها و میلیاردها سال؛ باز هم مسلّماً زید حاضر به مرگ نیست، چون در آن حال هم مرگ امری است عدمی و شرّ و نقص و فقدان و قطع حیات و زندگی. و «حُکمُ الامْثال فیما یجوزُ وَ فیما لا یجوزُ واحِدٌ» مصداقش اینجاست.

و نتیجه آنکه زید طالب حیات ابدیت و خلود است.

این نمونه راجع به حیات بود. راجع به جمیع

نقائص و محدودیتهای زید باز هم به همین گونه مطلب از این قرار می‌باشد. زید که دارای ده درجه از علم است، شِکوه دارد که چرا دارای درجات بالاتر از علم نیستم؟ چرا یک‌صد درجه و هزار درجه ندارم؛ و هَلُمَّ جَرّاً.

زید که دارای یک‌صد درجه از توان و قدرت است مثلًا قادر است وزنه یک‌صد کیلوگرمی را بردارد، شکایتش آنست که چرا یک‌صد و بیست کیلوگرمی و پانصد کیلوگرمی ... و همچنین به همین منوال می‌رویم؛ و در هیچ مرحله زید را خالی از گله کمبود و طلب زیادتی نمی‌یابیم.

بنابراین زید را در هیچ نقطه‌ای نمی‌توانیم متوقّف کنیم. یعنی زید طالب حیات ابدی و علم و قدرت ابدی و شئون و اختصاصات نامتناهی است؛ در این دنیای محدود و مقید به هزاران حدود و قیود و نواقص. آیا از جهت قوای

تفکیریه ما این خواهش و درخواست زید امکان‌پذیر است، یا این طلب از خدا طلبی است گزافی و خودسری و یاوه‌سرائی و پریشان‌گوئی؟!

این پاسخ اوّل بود در این مورد.

أمثال عبارت «من چرا شیخ طوسی نشدم؟» خود مُبطل خود است

و امّا پاسخ دوّم اینست که ما به زید می‌گوئیم: تو می‌گوئی: من چرا او نشدم؟ من چرا سلطان نشدم؟ من چرا شیخ طوسی نشدم؟ من چرا أمیر المؤمنین علیه الصّلاة و السّلام نشدم؟

ما در اینجا فقط یک درنگ و توقّف (ترمز) روی اوّلین سخنت می‌زنیم؛ و ما را تا روز قیامت همین بس است. ما می‌گوئیم: تو مگر نگفتی: «مَن»؟! من یعنی چه؟!

یعنی زید که پدرش حسن آقا، و مادرش فاطمه است، و در شهر مشهد مقدّس متولّد شده است، در قرب حرم مطهّر، در ساعت طلوع صبح، از روز چهارشنبه از ماه ذوالحجّة از سنه یک‌هزار و سیصد و نود هجریه قمریه، در وقتی که بهار بود مثلًا

و هوا معتدل، و قابله‌ات فلان مخدّره مکرّمه، و آن که نامت را زید نهاد پدر بزرگت بود، و در عقیقه‌ات ارحام و آشنایان شرکت کردند و و و هزاران خصوصیات دیگر.

از اصل وجودت که بگذریم از ناحیه عوارض و مشخّصات زمان و مکان، و فعل و انفعال و کیف و کمّیت و علّت و معلول و غیرها که همگی در وجود تو و در تشخّصات تو مدخلیت داشته‌اند و مجموع آنها تو را ساخته‌اند و تو را زید کرده‌اند!

حالا می‌گوئی: من چرا شیخ طوسی نشدم؟ چرا علامه حلی نشدم؟ چرا سید بحر العلوم نشدم؟! شیخ طوسی نامش محمّد و پدرش حسن و تولّدش خراسان و زمانش یک‌هزار سال قبل بوده و سیل واردات او و افعال و خواصّش و و و ... با تو هزاران بلکه میلیونها امر مختلف و جهات فارقه و

جدائی دارد[1].

---

[1] علّامه شیخ آغا بزرگ طهرانی قدّس سرّه در «طبقات أعلام الشّیعة» در مجلّد النّابس فی القرن الخامس، ص ۱۶۱ و ۱۶۲، در اسم محمّد بن الحسن بن علیّ بن الحسن أبو جعفر الطّوسیّ ـ شیخ الطّائفة آورده است که:

«او در ماه رمضان سنه ۳۸۵ یعنی چهار سال پس از وفات صدوق (م ۳۸۱) و در سال وفات هارون بن موسی تَلعُکبُری در خراسان متولّد شد و در ۲۳ سالگی در سنه ۴۰۸ وارد عراق شد و پنج سال شاگرد شیخ مفید (م ۴۱۳) و سه سال شاگرد ابن غَضائری (م ۴۱۱) بود. و أیضاً شاگرد ابن حاشِر بزّاز و ابن ابی جید و ابن صَلت بود که ایشان بعد از سنه ۴۰۸ وفات یافتند. و نجاشی (۳۷۲ ـ ۴۵۰) در بعضی از مشایخ وی با او شرکت دارد.

... و ۲۸ سال معاصر سیّد مرتضی (م ۴۳۶) بود و لیکن سیّد رضی را ادراک ننموده است (م ۴۰۶). و او را خلیفه عبّاسی القائم بأمر اللَه در بغداد بر کرسی علم کلام نصب کرد، علماء و طلّاب گرد او جمع آمدند و شاگردانش به ۳۰۰ نفر از علماء بالغ شد ... و به همین منصب زعامت باقی بود تا بغداد با دست ترکان سلجوقی سقوط کرد.

در سنه ۴۴۷ طُغرُل وارد بغداد شد و به‌طوری‌که یاقوت در «معجم البلدان» در مادّه بین السّورین آورده است کتابخانه شاپور را که در آن عصر از آن عظیم‌تر وجود نداشت آتش زد. و سلطنت طغرل از سنه ۴۲۹ تا ۴۵۵ بوده است. در این حال فتنه در بین شیعه و سنّی در سنه ۴۴۸ واقع شد. ابن جوزی در حوادث این سال گوید: و أبو جعفر طوسی فرار کرد و خانه‌اش را غارت کردند. و در حوادث سنه ۴۴۹ گوید: در شهر صفر از این سال خانه أبو جعفر طوسی متکلّم شیعه در کرخ را با آوار خراب کرده و با خاک یکسان نمودند. و کتابها و دفاتری که در آنجا یافت شد با منبری که بر آن هنگام تدریس می‌نشست با سه عدد عَلَم و کتلی که سفید بوده و هنگام عزاداری سیّد الشّهداء علیه السّلام آن پرچمها و لواءها را با خود به کربلا می‌بردند همه را بیرون برده و در محلّی از کرخ آتش زدند. لهذا شیخ به نجف هجرت کرد و اساس حوزه نجف را پایه‌گذاری کرد، و بعضی گفته‌اند: حوزه نجف پیش از او بوده است ...

... شیخ در نجف اشرف مدّت دوازده سال باقی بود تا در شب دوشنبه ۲۲ محرّم سنه ۴۶۰ وفات یافت و متصدّی غسل و دفن او شدند شاگردان او: حسن بن مهدی ـ سَلیقی، و حسن بن عبد الواحد العین زَربَی، و أبو الحسن لُؤلُئیّ. و در خانه‌اش او را دفن کردند. خانه تبدیل به مسجد گشت، و آن مسجد امروز از مشهورترین مساجد نجف است. نزدیک درِ شمالی صحن مطهّر که معروف است ایضاً به درِ طوسی.

باری، منظور ما از این تاریخچه شیخ الطّائفه در اینجا علاوه بر اطّلاع از حالات و جریان امور این راد مرد عظیم و این فقیه متکلّم پاسدار شیعه، آن بود که بدانیم: زید که می‌گوید: چرا من شیخ طوسی نشدم، مرجعش آنست که چرا تمام این جریانات از ابتدای میلاد تا رحلت شیخ که برای او رخ داده است برای من رخ نداده است؟ و فقط منیّت زید که او اوست و غیر او نیست جمیع این اگرها را ابطال می‌کند.

در عبارت مرحوم علّامه طهرانی که از النّابس او نقل کردیم این نکته قابل توجّه است که فرموده است: و أُخذ ما وُجد من دَفاتِره و کرسیٍّ کان یَجلِس علیه لِلکلامِ، و اخرِج إلی الکرخِ، و اضیفَ إلیه ثَلاثةُ سَناجیقَ بیضٍ فاحرِق الجمیعُ. و در اصل عبارت ابن جوزی در «المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك» (طبع سنه ١٤١٢ هجریّه) ج ١٦، ص ١٦ در حوادث سنه ٤٤٩ آورده است که: و أُخذ ما وُجد من دَفاترِه و کرسیٍّ کانَ یَجلِس علیه لِلکلامِ و اخرِج ذلك إلی الْکرخِ و اضیفَ إلیه ثَلاثةُ مَجانیقَ بیضٍ کان الزُّوّار من أهلِ الْکرخِ قدیماً یَحمِلونها معَهم إذا قَصدوا زیارةَ الکوفةِ فاحرِق الجمیعُ.

در اینجا باید دانست که در عبارت جلد مطبوع کتاب ابن جوزی، همانند بعضی از تواریخ دیگر که «مناجیق بیض» آمده است، تحریف یا تصحیف شده است.

بلکه صحیح، عبارت مرحوم علّامه طهرانی «ثلاثة سناجیق بیض» می‌باشد.

در «أقرب الموارد» گوید: السِّنْجَق: اللِّواءُ و الدّائِرةُ تحتَ لواءٍ واحدٍ، فارِسیّة، ج: سناجق.

و بنابراین «سناجق» درست است. و منظور پرچمها و علمهای سپیدی بوده است که در خانه شیخ بوده است برای آنکه هر وقت شیعیان کرخ به کوفه برای زیارت قبر أمیر المؤمنین و حضرت سیّد الشّهداء علیهما السّلام می‌رفتند در دسته‌های عزاداری با خودشان حمل می‌نمودند

من چرا او نشدم، عبارتی است که خودش مُبطِل خودش است؛ من یعنی من. او یعنی او. بقدری در ساختمان این «مَن» که تشخّص وجودی زید را تشکیل می‌دهد، این آثار و خواصِّ مختصّه به خود او مؤثّر هستند که اگر از میان میلیاردها اثر وی مثلًا یک موی بدن او را جابجا کنیم، اصلًا وجود زید معدوم می‌گردد و دیگر زید زید نمی‌باشد. بعینه مثل آنکه مثلًا بالفرض بگوئیم: پدر زید را که حسن است عمویش حسین فرض کنیم، چقدر اشتباه کرده‌ایم و غلط و بیراهه رفته‌ایم؛ همین‌طور در تنظیم سلسله علل و معلولات بقدری عجیب و بُهت‌آور و منظم و دقیق است که اگر بالفرض بخواهیم در یک موی بدن او مثلًا یک موی کنار لب او، آن را نادیده در جهان خلقت بپنداریم و معدوم الوجود و الخلقة قرار دهیم؛ به همان مقدار از راه دور شده و از عالم آفرینش و راز خلقت و سلسله مراتب و علل به گمی و گمراهی درافتاده‌ایم.

حالا شما فرض کنید تمام نقائصی را که زید برای خود می‌دانست اگر به فرض به او دادیم و وی

را یک انسان لا یتناهی از وجود و علم و حیات و قدرت در دائره انسانیت گرفتیم باز زید می‌گوید: چرا صفات و خصوصیات حیوانات و جمادات و نباتات در زمین در من وجود ندارد؟

بدن من چرا بقدر فیل نیست؟ چرا همچون گوزن دو شاخ پیچیده ندارم؟ چرا قامتم مانند صنوبر و چنار نیست؟ چرا مانند ماه شب چهاردهم یا ستاره زهره نورانی نمی‌باشم؟

«الذّاتیُّ لا یعَلَّل» یک قاعده فلسفی است؛ و تخلّف‌ناپذیر

از اینجاست که حکما فرموده‌اند: الذّاتیُّ لا یعلَّل؛ اموری که از آثار و لوازم غیر منفکه ذاتِ چیزی هستند، برای وجودشان دنبال علّتی نباید رفت، و از چون و چرای آن نباید تفحّص نمود!

بهشت آدم جنّت استعداد بود؛ و آن غیر از جنّت فعلیت بعدی است

و امّا سبب آنکه چرا انسان را از بهشت بیرون کردند و اینک دوباره باید با مشقّت و رنج به بهشت مراجعت کند آن می باشد که بهشت برد و گونه

است:

بهشت استعداد و بهشت فعلیت. در بهشت نخست که آدم و بنی‌آدم در آنجا بودند بهشتی بود در مرحله نزول از عوالم مجرّده ملکوتیه نورانیه محضه که رسیده بود به عالم صورت و مادّه اوّلیه که از آن نیز تعبیر به «عالَم ذرّ» می‌گردد. در بهشتی که پس از طیّ عالم دنیا بدان واصل می‌شوند عبارت است از بهشتی بتمام معنی الکلمه صاحب فعلیت و بروز و ظهور و تفصیل و انشراح.

بهشت اوّل را که بهشت گویند ازآن‌جهت است که در آن تکلیف به مانند عالم طبیعت نیست، حرکت و جنبش نیست؛ پاکی و تنزه است امّا پاکی در مرحله قابلیت و بس. در دنیا تمام مسائل تکلیف و امر و نهی، و طاعت و معصیت، و جهاد با نفس امّاره، و حرکت بسوی مبدأ اعلی وجود دارد؛ و سپس بالنّتیجه در بهشت دوّمین که در مرحله عروج و صعود است تمام قابلیتها تبدیل به فعلیت گشته، و بروز و ظهور محض و شرح و تفصیل بی‌حدّ و حصر وجود دارد. این کجا و آن کجا؟

میان ماه من با ماه گردون *** تفاوت از زمین تا آسمان است.

دانه فلفل سیاه و خال مهرویان سیاه *** هر دو

جان سوزند امّا این کجا و آن کجا؟

خروج آدم از بهشت برای کمال او بود، نه به جهت نقص او. اگر وی خارج نمی‌شد تا ابد در خانه استعداد و منزل قابلیت در جا زده و توقّف کرده بوده است؛ امّا با نزول به عالم طبیعت و تفصیل تکالیف، درجه به درجه با اراده و اختیار طیّ طریق نموده و جمیع مراتب استعداد بشریت و قوای انسانیت خود را به اعلی درجه از کمال و فعلیت می‌رساند. و سپس در بهشت دوّمین که پس از دنیاست قدم می‌زند و تمکن می‌گزیند.

بهشت پیش از دنیا همچون جنین می‌باشد که گرچه انسان است ولی قابلیت محضه است؛ نه سری و نه صدائی، نه حرکتی و نه عشقی، نه

مقصودی و نه مرادی؛ او حتماً باید از آن بهشت خارج شود و در دنیا نزول کند، و گرنه در همان‌جا متعفّن گشته، تمام مراتب استعدادهای خود را هدر می‌دهد.

جنین چون در عالم طبیعت و کشاکش گیرودارها و قوای متضادّه ملکوتیه و ابلیسیه، و دعوت به حسنات و سیئات خود را مخیر مشاهده می‌کند، و با پای استوارِ اراده و قدم متین و محکمِ اختیار، با مجاهده با نفس امّاره کامیاب می‌گردد؛ خود را در عالمی می‌نگرد سراسر عظمت و ابّهت و جمال و جلال و آثار آن که بروز و ظهور استعدادات است از حور و قصور و جنّت و خُلد و رضوان و بالنّهایه محو شدن در ذات اقدس حضرت ربّ حیّ قدیر و به فعلیت تامّه درآمدن او در جمیع مراحل وجود. و آن بهشت برای انسان امکان ندارد مگر با گذشتن از روی پل شهوات و انانیت؛ و آن حاصل نمی‌گردد مگر با نزول از بهشت نخستین و قدم گذاردن در سرای تکلیف و کشمکش قوای امّاره شیطانیه و قوای ملکوتیه رحمانیه. و این بدون آن مستحیل است.

بهشت اوّلین همچون یک دانه تخم درخت است، و بهشت دوّمین مانند یک درخت تامّ و تمام. گرچه این درخت با تمام محتویاتش از تنه و ریشه و شاخها و برگها و میوه‌ها و تخمهای هر دانه از آن میوه‌ها که خود نیز درختی است مستقلّ با جمیع خصوصیات و آثار و خواصِّ آن درخت، در حقیقت همان یک‌دانه تخم می‌باشد که بدین صورت و هیئت تبدیل گشته است؛ امّا تفاوت میان این و آن از زمین تا آسمان است. آن دانه و حبّه تخم، کوچک و بعضی اوقات از خردی و حقارت قابل تصوّر نیست که از آن چنان درختی بلند و قویّ و سبز و خرّم برون آید؛ مانند تخم درخت کاج. و از جهت آثار و بهره وجودی ایضاً تفاوت میان حبّه و درخت قابل قیاس نیست. و اگر ما احیاناً آن دانه را نمی‌دیدیم و با دست خود نمی‌کاشتیم و چنان درخت تنومند و محکم و بزرگ و پربار را که همچون درخت توت دهها سال بهره و میوه می‌دهد و جماعتی را

کامیاب می‌کند، از بیرون آمدن و شکافتن همان یک‌دانه مشاهده نمی‌کردیم، محال می‌نمود که باورمان بیاید که این درخت همان یک دانه تخم است.

نطفه انسان که در حقیقت همان یک ذرّه‌ای است که دیدن آن با چشم غیر مسلّح مستحیل است، چطور اطواری را در رَحِم می‌گذراند و مراحلی را پشت سر می‌نهد تا به شرف ﴿فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾[1] درباره او مشرّف می‌شود، و سپس به این جهان قدم می‌گذارد و انسانی عاقل و برومند و عالم می‌گردد. همین‌طور انسان در مراحل کمال خود از این دنیا به سرای تجرّد و نور و اطلاق، به همین منوال است.

آن انسان ملکوتی و جبروتی و لاهوتی در بدو امر همین انسان ناسوتی بوده است نه غیر آن، امّا در اثر ترقّی و تکاملی که برای وی رخ داده است، در اثر حُسنِ اختیار و اراده خود؛ در طیّ مدارج و معارج کمال و از دست دادن انانیت پوچ و اعتباری خویشتن

---

[1] ذیل آیه ١٤، از سوره ٢٣: المؤمنون

متحقّق به مرتبه عبودیت محضه خود می‌شود که مساوق است با ربوبیت محضه خدای خویشتن.

طیّ قوس صعود، انسان را به بهشت فعلیت و ظهور اعمال می‌رساند

بنابراین، آدم بواسطه خروج از بهشت نخستین پیش از دنیا و آمدنش در این دنیا ضرری نکرد، بلکه همه‌اش منفعت بود. منفعت در منفعت با ضریب بی‌نهایت اگر بالا رود، نتیجه منفعت لا یتناهی خواهد شد. و این نفع بیشمار وی را سوق می‌دهد به بهشت دوّمین که بهشت فعلیت و بروز و ظهور اعمال و ملکات و عقائد و حقائق اوست.

بیا و بنشین و تماشا کن که چه خبر است؟!

در طیّ قوس نزولی، انسان همه‌اش مراحل استعداد و قابلیت را در خود می‌گذراند و ذخیره می‌نماید؛ امّا در طیّ قوس صعودی که رجعت او از این نقطه

حضیض می‌باشد بسوی مبدأ نخستین و رَبّ حیِّ علیم ازلی و ابدی، همه‌اش فعلیت و ظهور می‌باشد که در وجود خویشتن بالمعاینه مشاهده می‌کند.

روی این برهان که متّخذ است از مجموع کتب صدر المتألّهین شیرازی؛ افتخار ما و افتخار اسلام و مسلمین و افتخار بشریت تا روز قیامت، ملاحظه می‌کنید که چقدر انسان دارای ترقّی و کمال بوده است! و کسانی که از فلسفه و حکمت وی دور هستند و در تکاپوی فهم آن عمر عزیزشان را سپری نمی‌کنند چقدر در ظلمت و جهالت غوطه‌ورند![1]

[1] خواجه شمس الدّین حافظ شیرازی قدّس سرّه اسرار عالم خلقت را ضمن چند بیت گرد آورده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد ❊❊❊
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
❊❊❊
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد❊❊❊
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدّعی خواست که آید به تماشاگه راز❊❊❊

آری طبق کریمه قرآن:

﴿أُولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ﴾.[1]

«ایشان از راه دور و درازی صدا زده می‌شوند.»

به خلاف مؤمنین متوغِّل در علوم الهیه و حکمت متعالیه که ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾.[2]

«آنان که سبقت گرفتند در معرفت الهی، ایشان در حقیقت از مقرّبین درگاه او هستند.»

این اجمال مطالبی بود که در برهان، از این

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند***

دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت***

دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت***

که قلم بر سر اسباب دل خرّم زد

(«دیوان حافظ» از طبع محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنیّ، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)

[1] ذیل آیه ٤٤، از سوره ٤١: فصّلت

[2] آیه ۱۰ و ۱۱، از سوره ٥٦: الواقعة

مسئله معروض آمد.

آیات قرآنیه دالّه بر اینکه موجودات اندازه گیری شده هستند

امّا آیات قرآنیه دالّه بر لزوم تفاوت در میان افراد بشر، با آنکه این بحث نیز اقتضای تطویل را دارد ولی ما فقط به چند آیه مبارکه در اینجا اکتفا می‌کنیم:

۱ ـ ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.[۱]

«و هیچ چیزی موجود نمی‌شود مگر آنکه خزینه‌ها و معدن‌هایش در نزد ماست؛ و ما آن چیز را (از آن خزینه و معدن‌ها) فرود نمی‌آوریم مگر به‌اندازه مشخّص و دانسته شده.»

۲ ـ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ* وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.[۲]

«تحقیقاً ما تمام چیزها را از روی اندازه آفریده‌ایم. و امر ما نیست مگر یکی، مانند مژه بر هم

---

[۱] آیه ۲۱، از سوره ۱۵: الحجر

[۲] آیه ۴۹ و ۵۰، از سوره ٥٤: القمر

نهادن چشم!»

۳ ـ ﴿وَ لَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَ لكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ إِنَّهُ بِعِبادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾.[1]

«و اگر خداوند روزی دادن را برای بندگانش گسترش دهد تحقیقاً ایشان در روی زمین تجاوز و تعدّی و ستم می‌نمایند، و لیکن به اندازه‌ای که خودش می‌خواهد روزی را فرود می‌آورد. تحقیقاً او به بندگانش خبیر بصیر است.»

٤ ـ ﴿ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ كانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾.[2]

«برای این پیامبر درباره آنچه را که خداوند برای وی فرض و واجب

---

[1] آیه ۲۷، از سوره ٤۲: الشوری

[2] آیه ۳۸، از سوره ۳۳: الاحزاب

نموده است هیچ گرفتگی و حرج و تنگی نیست. آنست سنّت خداوند درباره پیامبرانی که پیش از او آمده‌اند؛ و امر خدا پیوسته به قدر معین و اندازه‌ای محدود بوده است.»

۵ ـ ﴿تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً* الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾.[1]

«پاک و تنزیه گردیده شده است آن کس که فرقان را بر بنده‌اش تدریجاً نازل کرد تا ترساننده باشد جهانیان را؛ آن کس که از برای اوست پادشاهی و صاحب اختیاری آسمانها و زمین، و برای خود فرزندی را اتّخاذ ننموده است، و برای وی شریکی در حکمرانی‌اش نیست، و تمام اشیاء را او آفریده است، پس آن اشیاء را به قدر محدود و اندازه معین اندازه‌بندی نموده است.»

٦ ـ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى* وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدى﴾.[2]

---

[1] آیه ۱ و ۲، از سوره ۲۵: الفرقان

[2] آیات ۱ تا ۳، از سوره ۸۷: الاعلی

«به پاکی و پاکیزگی یاد کن اسم پروردگارت را که عُلوّ و بلندی‌اش افزون است از همه؛ آن کس که موجودات را آفرید و تسویه فرمود آنها را؛ و آن کس که موجودات را اندازه‌بندی کرد، و پس از آن در راه کمالشان سیر داد و هدایت کرد».

کلام راقی هِشام بن حَکم در ردّ ثَنَویه

بالجمله، در اینجا که می‌خواهیم این بحث را که در ردّ و ابطال مذهب دَهریون و مادّیون و کمونیستها و ثَنَویه و معتقدین به اصالة الوجود و الماهیة معاً همچون شیخ أحمد احسائی بود خاتمه دهیم، مناسب است گفتاری را از عالم

جلیل و متکلّم نبیل و حکیم فلسفه خوانده شیعه که از تلامذه حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام یعنی هِشام بن حَکم است، و در ابطال مذهب ثنویه می‌توان از بهترین براهین و ادلّه آن را محسوب داشت؛ ذکر کنیم:

دکتر أحمد أمین مصری در ضمن بحث خود از احوال و آراء هِشام بن حَکم گوید:

«وَ جاءَهُ رَجُلٌ مُلْحِدٌ فَقالَ لَهُ: أَنَا أقولُ بِالاثْنَینِ، وَ قَدْ عَرَفْتُ إنْصافَك. فَلَسْتُ أخافُ مُشاغَبَتَك!

فَقامَ هِشامٌ وَ هُوَ مَشْغولٌ بِثَوْبٍ ینْشُرُهُ وَ قالَ: حَفِظَك اللَهُ!

هَلْ یقْدِرُ أحَدُهُما عَلَی أنْ یخْلُقَ شَیئاً لا یسْتَعینُ بِصاحِبِهِ عَلَیهِ؟!

قالَ: نَعَمْ!

قالَ هِشامٌ: فَما تَرْجو مِن اثْنَینِ؟! واحِدٌ خَلَقَ کلَّ شَیْءٍ أصَحُّ لَك!

فَقالَ الرَّجُلُ: لَمْ یکلِّمْنی بِهَذا أحَدٌ قَبْلَك!»[1]

---

[1] «ضُحی الإسلام» ج ۳، ص ۲۶۹

«مرد ملحد و زندیقی نزد او آمد و گفت: من معتقد به دو اصل قدیم ازلی هستم، و انصاف تو را دریافته‌ام. و از آنکه احیاناً بخواهی شرّی و فتنه‌ای انگیزی من ترسان نمی‌باشم.

هشام درحالی‌که مشغول باز کردن پارچه‌ای بود از جای خود برخاست و به او گفت:

خداوند محفوظت بدارد!

آیا یکی از آن دو تا اصل قدیم ازلی، توانائی آن را دارد که بدون آنکه از دیگری کمک بگیرد بتواند چیزی را بیافریند؟!

گفت: آری!

هشام گفت: بنابراین از دوتای آنها چه انتظار داری؟! یکی از آنها که تمام اشیاء را آفریده است، برای تو استوارتر است!

آن مرد گفت: به مانند این سخن، احدی پیش از تو با من تکلّم ننموده است!»

این برهان قویم هشام در صورت قدرت یکی از آن دو می‌باشد که بدون کمک گرفتن از دیگری در آفرینش چیزی، آن چیز را خلق کند؛ امّا اگر او جواب می‌داد به عدم قدرت، در این صورت هشام می گفت: پس مجموعه دو اصل قدیم که مجموعاً با هم بتوانند چیزی را خلق کنند، یک اصل محسوبند و اوست تنها خداوند ازلی و قدیمی!

مبحث سی و یکم تا سی و دوم آنان که غیر از خدا اثری قائلند، مبتلا به شرک خفیّ هستند

وتفسیر آیهٔ :

﴿اللهُ خَلقُ كلِّ شَىْءٍ وَ هُو عَلَى كلِّ شَىْءٍ وَكيلٌ﴾

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَيدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيبينَ الطّاهِرينَ

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعينَ مِنَ الآنَ إلَى قيامِ يوْمِ

الدّينِ

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلى الْعَظيم

قال اللَهُ الحكيمُ فى كتابِه الكريم:

﴿اللَهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.[1]

(آيه شصت و دوّم، از سوره زُمر: سى و نهمين سوره از قرآن كريم)

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: «الوكيل، فعيلٌ بمعنى مفعولٍ لانّه مَوكولٌ إليه، و قد يكونُ للجمعِ و الانثَى، و قد يكونُ بمعنى فاعل إذا كانَ بمعنى الحافظِ. و وُصفَ به اللَهُ تَعالَى؛ و منه حَسْبُنَا اللَهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ، و قيلَ هو هُنا بمعنى الكافى الرّازِق. و: الجَرىءُ، ج: وكلاء.»

«خداوند است آفریننده تمام چیزها، و اوست که بر تمام چیزها حافظ و نگهبان است.»

و پس از این آیه، آیات مبارکات ذیل وارد است:

﴿لَهُ مَقالِيدُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآياتِ اللهِ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ. قُلْ أَ فَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ. وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ. بَلِ اللهَ فَاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

«از اختصاصات اوست کلیدهای خزائن آسمانها و زمین. و کسانی که کافر شده‌اند به آیات خداوند، تحقیقاً و واقعاً فقط ایشانند زیانکاران و خسارت‌زدگان.

بگو (ای پیامبر): آیا شما مرا امر می‌کنید که غیر خدا را بپرستم ای گروه سفیهان و نادانان؟!

با وجود آنکه به سوی تو و به سوی پیغمبران پیشین از تو وحی شده است که هرآینه اگر غیر خدا را پرستش کنی عملت نابود می‌گردد؛ و البتّه در آن صورت تو از زیانکاران خواهی بود.

بلکه تنها خدا را عبادت کن و از سپاسگزاران باش!

(افرادی که غیر خدا را می‌پرستند و یا فی‌الجمله برای وی اثری در جهان و عالم ایجاد معتقدند) قدر و قیمت خدا را آن‌طور که باید و شاید تقدیر نکرده‌اند، درحالی‌که تمامی زمین در روز

بازپسین در یدِ قدرت اوست، و آسمانها در دست سلطنت و اقتدار او پیچیده شده است. پاک و منزّه و مقدّس است او، و بلند مرتبه و عالی‌درجه است از آنچه را که برای وی شریک قرار می‌دهند. (یا به شرک جلیّ و یا به شرک خفیّ، همچون کسانی که برای اشیاء و افعال خارجیه اثری را قائلند، و بدون حیطه خالقیت پروردگار آنها را مؤثّر در عالم وجود و قضا و قدر می‌دانند»).

حقّ سُبحانه و تعالی، عین وجود و حقیقت هستی است

آیت ربّانی و حکیم متألّه صمدانی و عارف محقّق و فقیه مدقّق: ملّا محمّد محسن فیض کاشانی قدّس اللَهُ تُربتَه فرموده است:

«كلِمَةٌ بِها يتَبَينُ مَعْنَى الْوُجودِ وَ أَنَّهُ عَينُ الْحَقِّ سُبْحانَهُ.

«گفتاری که با آن روشن می‌گردد معنی وجود و اینکه وجود عین حقّ سبحانه می‌باشد.»

شک نیست که هر چه غیر هستی است، در هست شدن و هست بودن محتاج است به هستی. و هستی به خود هست، نه هستی دیگر. و هر چه محتاج است، نه حقّ است.

پس حقّ عین هستی باشد که به خود هست است و همه چیزها به او هستند. چون نور که بنفس خود روشن است نه به روشنائی دیگر؛ و روشنائی همه چیزها بدوست. پس همه چیزها به حقّ محتاجند و حقّ از همه چیز غنیّ؛ ﴿وَ اللهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ﴾.[1]

گویم سخن نغز که مغز سخن است *** هستی است که هم هستی و هم هست‌کن است

و از اینجا ظاهر می‌شود سرّ معیت حقّ با

---

[1] قسمتی از آیه آخر، از سوره ٤٧: محمّد

اشیاء؛ چه هیچ چیز بی‌هستی نمی‌تواند بود. و از اینجا نیز ظاهر می‌شود که هستی، واجب الوجود است و قائم به ذات خود و متعین به ذات خود؛ چه اگر ممکن بودی، یا قائم بغیر، یا متعین بغیر؛ محتاج بودی بغیر. و غیر هستی کائناً ما کان محتاج است به هستی. پس تقدّم شیء بر نفس لازم آمدی. پس هر چه جز هستی است قائم است به هستی، و هستی قائم نیست به هیچ چیز.

پس هستی که عین حقّ است دلیل است بر حقّ کما قال أمیر المؤمنین: **دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ**[1].

چون دهان دلبران در هست و نیست *** خود به بود خود گواهی می‌دهد

و از آنچه گفتیم معلوم شد که هستی بسیط است من جمیع الوجوه. چه اگر مرکب بودی محتاج بودی به اجزاء، و هر یک از اجزاء محتاج بودی به او. پس «تقدّم شیء بر نفس» لازم آمدی. و نیز معلوم شد که هستی نه همین معنی مصدری ذهنی است که

---

[1] فقره‌ای است از دعای صباح. یعنی« (ای کسی که) راهنما و دلیل ـ خودش، خودش بوده است!»

از آن تعبیر به کوْن و حُصول و تحقّق کنند چرا که این امری است اعتباری که وجود ندارد الّا در ذهن و به اعتبار معتبِر. و هستی چنانکه گفتیم مُحقِّق حقایق و مُذوِّت ذوات و محتاجٌ إلیه اشیاء است. و این معنی ذهنی وجهی است از وجوه و عنوانی است از عنوانات او.

و چون هستی متعین به ذات خود است، مفهوم کلّی نتواند بود که او را افراد متعدّده باشد؛ چه ممتنع است تعدّد و انقسام مر حقیقت شیء را الّا به امری خارج از آن حقیقت که موجب تعین افراد او شود؛ و مُمیز بعض از بعض باشد. و لذلك قیل:

صِرْفُ الْوُجودِ الَّذی لا أتَمَّ مِنْهُ، کلَّما فَرَضْتَهُ ثانیا فَإذا نَظَرْتَ فَهُوَ هُوَ؛ شَهِدَ اللَهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.[1]

هم توئی ای قدیم فرد اله *** وحدت خویش را دلیل و گواه

شَهِدَ اللَهُ بشنو و تو بگو *** وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو»[2]

---

[1] صدر آیه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران

[2] «کلماتٌ مکنونة من علوم أهل الحکمة و المعرفة» انتشارات فراهانی، ص ۱۲ و ۱۳؛ و از طبع مظفّری، ص ۱۶ و ۱۷

گفتار فیض کاشانی (قدّه) در جمع بین ظهور و خفاء خداوند

و همچنین فرماید:

«کلِمَةٌ بِها یجْمَعُ بَینَ ظُهورِهِ سُبْحانَهُ وَ خَفائِهِ.

«گفتاری که بدان میان این دو صفت مختلف: ظهور خدای سبحان و پنهان بودنش می‌توان جمع نمود.»

هستی او پیداتر از هستی سایر اشیاء است؛ زیرا که هستی او به خود پیدا و هستی سایر اشیاء بدو هویداست. چنانکه می‌فرماید: ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾.[1]

چه نور، چیزی را گویند که به خود پیدا و پیداکننده سایر اشیاء باشد.

همه عالم به نور اوست پیدا *** کجا او گردد از عالم هویدا

زهی نادان که او خورشید تابان *** به نور شمع جوید در بیابان

اشیاء بی‌هستی، عدم محض‌اند و مبدأ ادراک همه هستی است؛ هم از جانب مُدرِک و هم از جانب مُدرَک. و هر چه را ادراک کنی اوّل هستی مدرک می‌شود و اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشی، و از غایت ظهور مخفی ماند. ادراک مُبْصَر بی‌واسطه

---

[1] صدر آیه ۳۵، از سوره ۲٤: النّور

نور دیگر چون شعاع، صورت نبندد؛ و با آنکه شعاع از غایت ظهور در آن حالت غیر مرئی می‌نماید تا طائفه‌ای انکار آن می‌کنند. نوری که واسطه ادراک شعاع بود بر آن قیاس باید کرد.

﴿نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾.[1]

«يا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نورِهِ، الظّاهِرُ الْباطِنُ فى ظُهورِهِ»

قالَ بَعْضُ الْعُلَماءِ: لا تَتَعَجَّبْ مِن اخْتِفاءِ شَيْءٍ بِسَبَبِ ظُهورِهِ، فَإِنَّ الأَشْياءَ إِنَّما تُسْتَبانُ بِأَضْدادها؛ وَ ما عَمَّ وُجودُهُ حَتَّى لا ضِدَّ لَهُ، عَسُرَ إِدْراكهُ. فَلَوِ اخْتَلَفَ الأَشْياءُ فَدَلَّ بَعْضُها عَلَى اللهِ دونَ بَعْضٍ، ادْرِكتِ التَّفْرِقَةُ عَلَى قُرْبٍ؛ وَ لَمّا اشْتَرَكتْ فى الدَّلالَةِ عَلَى نَسَقٍ واحِدٍ اشْكلَ

---

[1] قسمتی از آیه ۳۵، از سوره ٢٤: النّور: «آن نور زجاجه نوری است بر نور که بس عظیم و درخشنده است. خداوند برای نورش هدایت می‌کند هر که را که بخواهد.»

الامْرُ!

وَ مِثالُهُ نورُ الشَّمْسِ الْمُشْرِقُ عَلَى الارْضِ. فَإنّا نَعْلَمُ أنَّهُ عَرَضٌ مِنَ الاعْراضِ يحْدُثُ فى الارْضِ وَ يزولُ عِنْدَ غَيبَةِ الشَّمْسِ. فَلَوْ كانَتِ الشَّمْسُ دائِمَةَ الإشْراقِ لا غُروبَ لَها لَكنّا نَظُنُّ أنْ لا هَيئَةَ فى الأجْسامِ إلّا أَلْوانُها؛ وَ هىَ السَّوادُ وَ الْبَياضُ.

فَأمّا الضَّوْءُ فَلا نُدْرِكهُ وَحْدَهُ، لَكنْ لَمّا غابَتِ الشَّمْسُ وَ اظْلِمَتِ الْمَواضِعُ ادْرِكتْ تَفْرِقَةٌ بَينَ الْحالَتَينِ. فَعَلِمْنا أنَّ الأجْسامَ قَدِ اسْتَضاءَتْ بِضَوْءٍ، وَ اتَّصَفَتْ بِصِفَةٍ فارَقَتْها عِنْدَ الْغُروبِ؛ فَعَرَفْنا وُجودَ النّورِ بِعَدَمِهِ.

وَ ما كنّا نَطَّلِعُ عَلَيهِ لَوْ لا عَدَمُهُ إلّا بِعُسْرٍ شَديدٍ، وَ ذَلِك لِمُشاهَدَتِنا الأجْسامَ مُتَشابِهَةً غَيرَ مُخْتَلِفَةٍ فى الظَّلامِ وَ النّورِ.

هَذا مَعَ أنَّ النّورَ أظْهَرُ الْمَحْسوساتِ، إذْ بِهِ يدْرَك سائِرُ الْمَحْسوساتِ. فَما هُوَ ظاهِرٌ بِنَفْسِهِ وَ هُوَ مُظْهِرٌ لِغَيرِهِ، انْظُرْ كيفَ تُصُوِّرَ اسْتِبْهامُ أمْرِهِ بِسَبَبِ ظُهورِهِ لَوْ لا طَرَيانُ ضِدِّهِ. فَإذَنِ الْحَقُّ سُبْحانَه هُوَ أظْهَرُ الامورِ وَ بِهِ ظَهَرَتِ الأشْياءُ كلُّها. وَ لَوْ كانَ لَهُ عَدَمٌ أوْ غَيبَةٌ أوْ تَغَيرٌ

لَانْهَدَمَتِ السَّماواتُ وَ الارْضُ وَ بَطَلَ الْمُلْك وَ الْمَلَكوتُ وَ لَادْرکتِ التَّفْرِقَةُ بَينَ الْحالَتَينِ!

وَ لَوْ کانَ بَعْضُ الأشْياءِ مَوْجوداً بِهِ وَ بَعْضُها مَوْجوداً بِغَيرِهِ لَادْرکتِ التَّفْرِقَةُ بَينَ الشَّيئَينِ فی الدَّلالَةِ، وَ لَکنْ دَلالَتُهُ عامَّةٌ فی الأشْياءِ عَلَی نَسَقٍ واحِدٍ وَ وُجودُهُ دائِمٌ فی الاحْوالِ يسْتَحيلُ خِلافُهُ؛ فَلا جَرَمَ أوْرَثَ شِدَّةُ الظُّهورِ خَفاءً.[1]

---

[1] «بعضی از علماء گفته‌اند: تعجّب مکن از پنهان بودن چیزی به سبب ظهور آن! زیرا که اشیاء بواسطه اضدادشان شناخته می‌شوند. لهذا آن چیزی که وجودش گسترده است ـ به‌طوری‌که ضدّی ندارد، ادراک آن مشکل است. بنابراین اگر اشیاء مختلف بودند و بعضی از آنها بر خداوند دلالت می‌نمودند و بعضی دلالت نمی‌نمودند این تفرقه بزودی ادراک شده و دلالت صورت می‌گرفت؛ امّا از آنجا که در دلالت بر خدا بر نَهج واحد می‌باشند، لهذا امر دلالت سخت می‌شود.

و مثال این مطلب نور خورشید است که بر زمین می‌تابد. زیرا ما می‌دانیم: این نور عَرَضی است از أعراض که در زمین پیدا می‌شود و بواسطه غائب شدن خورشید زائل می‌گردد. پس اگر خورشید پیوسته می‌تابید و غروبی در پی نداشت تحقیقاً ما می‌پنداشتیم که هیئتی برای اجسام موجود نیست مگر رنگهای آنها که عبارت باشد از سیاهی و سپیدی.

و امّا برای نور و درخشش راهی نداشتیم که آن را به تنهائی ادراک نمائیم، و لیکن وقتی که خورشید غروب کرد و مواضع زمین تاریک شد ما فرق میان دو حالت را می‌فهمیم و ادراک می‌کنیم که اشیاء خارجیّه با نور، منوَّر و روشن گشته بودند و متّصف به صفتی شده بودند که در هنگام غروب از آن صفت مفارقت نموده‌اند. پس وجود نور را به عدمش و پیدایشش را به پنهانیش می‌فهمیم.

و ابداً امکان نداشت ما اطّلاع بر نور حاصل کنیم اگر عدمی را در دنبال خود نداشت مگر با مشقّت شدید. و آن بدین جهت بود که ما همه اجسام را متشابه با هم مشاهده کرده و در نور و ظلمت مختلف نمی‌دیدیم؛ با آنکه نور

از جمیع محسوسات ظاهرتر است، چرا که بواسطه آن است که بقیّه محسوسات ادراک می‌شوند.

بناءً علی هذا آنچه را که ظاهر است به خودی خود و ظاهرکننده غیر خود می‌باشد، خوب بنگر که چگونه بواسطه ظهورش اگر طَرَیان عدمش در میان نمی‌بود، امرش مبهم می‌گردید. بنابراین بدان که: حقّ سبحانه از همه امور ظاهرتر است به‌طوری‌که اشیاء بواسطه او ظاهرند، و اگر برای وی عدمی یا غیبتی یا تغیّری می‌بود آسمانها و زمین منهدم می‌گشت و عالم ملک و ملکوت باطل می‌شد و تحقیقاً تفرقه در میان دو حالت وجود و عدم قابل ادراک می‌بود!

و اگر بعضی از اشیاء به او موجود بودند و بعضی به غیر او باز تفرقه میان آن ـ دو شیء قابل ادراک می‌بود در دلالت بر هستی خداوند؛ و لیکن چون دلالت او بر اشیاء، بر نَهج و نَسق واحدی است و وجود او در جمیع حالات دوام دارد به‌طوری‌که خلاف آن مستحیل است بنابراین شدّت ظهور وی مورِث و موجِد خفای او گشته است.»

روحی است بی‌نشان و ما غرقه در نشانش ❊❊❊

جانی است بی‌مکان و سر تا قدم مکانش

خواهی که بیابی یک لحظه‌ای مجویش ❊❊❊

خواهی که تا بدانی یک لحظه‌ای مدانش

❊❊❊❊

خَفیٌّ لِإفْراطِ الظُّهورِ تَعَرَّضَتْ ❊❊❊ لِإدْراکِهِ أبْصارُ

قَوْمٍ أخافِشِ

وَ حَظُّ الْعُیونِ الزُّرْقِ مِنْ نورِ وَجْهِهِ ❊❊❊ لِشِدَّتِهِ حَظُّ

الْعُیونِ الْعَوامِشِ[1]

❊❊❊❊

ای تو مخفی در ظهور خویشتن ❊❊❊ وی رُخت

پنهان به نور خویشتن

لَقَدْ ظَهَرْتَ فَلا تَخْفَی عَلَی أحَدٍ ❊❊❊ إلّا عَلَی أکمَهٍ لا

یعْرِفُ الْقَمَرا

لَکنْ بَطَنْتَ بِما أظْهَرْتَ مُحْتَجِبًا ❊❊❊ وَ کیفَ یعْرَفُ مَنْ

---

[1] «خداوند پنهان است بواسطه شدّت ظهور او. برای دیدار و ادراک او چشمهای جماعتی که ضعیف البصر بودند متعرّض گشتند. و بهره و نصیب چشمان کافران زاغ چشم از شدّت نور سیمای او، به قدر بهره و نصیب چشمان ضعیف و رَمَدآلوده‌ای است که در اکثر اوقات آب از آن جاری است.»

بِالْعُرْفِ اسْتَتَرا[1]

حجاب روی تو هم روی تست در همه حال ❊❊❊

نهانی از همه عالم ز به سکه پیدائی

[1] «تحقیقاً هرآینه تو چنان ظاهر شدی که بر هیچ‌کس پنهان نیستی مگر بر آن کور مادرزادی که ماه تابان را نمی‌شناسد. و لیکن بواسطه خودِ ظهورت پنهان شدی؛ پس چگونه امکان دارد که شناخته شود آن کس که خود شناسائی علّت پنهانی او گردیده است؟»

أمير المؤمنين عليه السّلام: ظَاهِرٌ فِى غَيبٍ، وَ غَائِبٌ فِى ظُهُورٍ

قَالَ أَمِيرَ الْمُؤمنِينَ: **لَمْ تُحِطْ به الاوْهَامُ، بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا؛ وَ بِهَا امْتَنَعَ منْها.**[1] وَ قَالَ: **ظَاهِرٌ فِى غَيبٍ؛ وَ غَائِبٌ فى ظُهُورٍ.**[2]

وَ قَالَ: **لَا يجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ؛ وَ لَا يقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُون. قَرُبَ فَنَأَى، وَ عَلَا فَدَنَا، وَ ظَهَرَ فَبَطَنَ، وَ بَطَنَ فَعَلَنَ، وَ دَانَ وَ لَمْ يدَنْ. أَىْ ظَهَرَ وَ غَلَبَ وَ لَمْ يغْلَبْ.**[3]

وَ رَوَى الشَّيخُ الصَّدُوقُ فِى «مَعَانِى الاخْبَارِ» **بِإِسْنَادِهِ عَنْهُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِى بَاطِنِهِ؛ وَ بَاطِنُهُ فِى ظَاهِرِهِ.**

---

[1] «حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام فرمودند: انديشه‌ها و قواى متخيّله انسانى نمى‌تواند بر او احاطه نمايد، بلكه مطلب از اين قرار است كه خداوند بوسيله خودِ اين افكار بر آنها ظاهر شده است؛ و بوسيله خود اين افكار نيز از آنها پنهان گشته است.»

[2] «و فرمود: آشكار است در عين پنهانى؛ و پنهان است در عين آشكارائى.»

[3] «و فرمود: پنهانيش وى را از آشكارا بودن باز نمى‌دارد؛ و آشكارا بودنش او را از پنهانيش جدا نمى‌سازد. نزديک است در عين دورى، و بلند است در عين پستى، و آشكار است در عين پنهانى، و پنهان است در عين آشكارائى، و جزا مى‌دهد بدون آنكه كسى او را جزا دهد. يعنى آشكارا مى‌شود و غلبه پيدا مى‌كند بدون آنكه مغلوب گردد.»

ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يرَى؛ وَ بَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يخْفَى.

يطْلَبُ بِكلِّ مَكانٍ، وَ لَمْ يخْلُ مِنْهُ مَكانٌ طَرْفَةَ عَينٍ.

حَاضِرٌ غَيرُ مَحْدُودٍ وَ غَائِبٌ غَيرُ مَفْقُودٍ.[1]

قالَ بَعْضُهُمْ: ما ظَهَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَظاهِرِ إلّا وَ قَدِ احْتَجَبَ بِهِ؛ وَ ما احْتَجَبَ بِشَيْءٍ إلّا وَ قَدْ ظَهَرَ فيهِ.»[2]

وَ قالَ آخَرُ: نشاید که غیری او را حجاب آید؛ چه حجاب محدود را باشد و او را حدّ نیست.[3]

---

[1] «و شیخ صدوق در «معانی الاخبار» با سند خود از حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت کرده است که وی گفت: رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله و سلّم گفت: توحید، ظاهرش در باطنش می‌باشد؛ و باطنش در ظاهرش می‌باشد. ظاهرش به وصف می‌آید امّا دیده نمی‌شود؛ و باطنش وجود دارد امّا پنهان نمی‌باشد. در هر محلّ و مکانی وجود دارد؛ و هیچ محلّ و مکانی حتّی در یک بازگشت نور و شعاع چشم، از او فارغ و خالی نیست. حاضر است بدون اندازه و حدّ؛ و پنهان است بدون عدم و نیستی.»

[2] «بعضی از عرفاء گفته‌اند: در هیچیک از مظاهر ظهور پیدا نمی‌کند مگر آنکه بواسطه خود آن مظهر پنهان می‌شود؛ و پنهان نمی‌شود از چیزی مگر آنکه در خود آن چیز ظهور پیدا می‌کند.»

[3] «کلمات مکنونه» ص ۸ تا ص ۱۱؛ و از طبع مظفّری ص ۱۳ تا ص ۱۵؛ و مرحوم فیض پس از این مطالبی که آورده شد به اشعار عارف صمدانی شیخ محمود شبستری أعلی اللَهُ مقامَه استشهاد کرده است:

جهان جمله فروغ نور حقّ دان ❊❊❊ حق اندر وی ز پیدائی است پنهان

تا می‌رسد بدین بیت:

تو پنداری جهان خود هست دائم ❊❊❊ به

آیة اللَه محقّق مدقّق، العالِمُ الکلّ، الشّاعِرُ البحّاثُ المِنطیقُ، فقیه عالیمقام و حکیم ذو العزَّة و الإکرام، که از نوادر دهر و نوابغ عصر و جامع جمیع علوم مختلفه و دانشهای متفاوته بوده است؛ و حقیر یکی دو سال در بدءُ ورودم به نجف اشرف از طلعتش بهره‌مند می‌شدم بدون آنکه توفیق استفاده از فیض محضرش را پیدا کنم:[1]

ذات خویشتن پیوسته قائم

[1] شرح حال مرحوم شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (قدّه)
ورود حقیر به نجف اشرف هجدهم شهر صفر المظفّر سنه ۱۳۷۰ بوده است، و رحلت آن مرحوم در ۱۸ شهر ذوالقعده سنه ۱۳۷۳. شرح حال مرحوم شیخ محمّد حسین آل کاشف الغطاء (قدّه) باری شرح احوال این عالم جلیل و فقیه نبیل در «أعلام الشّیعة» علّامه حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی قدّس سرّه در قسمت «نُقباء البشر فی القرن الرّابع عشر» در جزء اوّل آن از ص ٦١٢ تا ص ٦١٩ به تفصیل آمده است.
«وی در نجف اشرف سنه ١٢٩٤ متولّد شد و با فکری صائب و عزمی راستین به تحصیل و به درس و بحث و تألیف و تصنیف پرداخت. در زمان حیات استادش شرحی ـ بر عروة الوثقی او نوشت. مؤلّفاتش به هشتاد عدد می‌رسد، و از جمله آنها کتاب «الدّین و الإسلام» یا «الدّعوة الإسلامیّة إلی مذهب الإمامیّة» می‌باشد و آن در حکمت و عقائد است. و در سنه ١٣٢٩ در بغداد جزء اوّل آن به طبع رسید، و مشغول طبع جزء دوّم آن بود که با اشاره مفتی شیخ سعید زهاوی و به امر والی بغداد ناظم پاشا هجوم آوردند و مانع طبع آن شدند، لهذا وی عازم طبع آن در خارج عراق شد. و عازم حجّ بیت اللَه الحرام گردید و در این سفر سفرنامه بدیعی نگاشت و آن را «نَزْهَة السَّمَر و نَهْزَة السَّفَر» نام گذاشت و در مراجعت به شام، در صیدا آن دو جزء کتاب «الدّین و الإسلام» را به طبع رسانید.
و در اثر مباحثات و مذاکراتی که با فیلسوف الفریکة أمین الرّیحانی داشت کتاب «المطالعات و المراجعات» یا «النّقود و الرّدود» را در ردّ او نوشت. و در جزء اوّل آن ردّی بر لغوی معروف «الاب انستاس کرملی» صاحب مجلّه

الشَّيخ محمّد الحُسَين آل كاشفِ الغِطاءِ أعلَى اللَهُ تعالَى مقامَه

كتابى نوشته است به نام «الفِردَوسُ الاعلَى» كه جناب صديق ارجمندمان مرحوم آية اللَه شهيد حاج سيد محمّد على قاضى طباطبائى رضوانُ اللَه عليه بر

«لغة العرب» نوشت و وى را به طريق وحشت آورى مورد ايراد و نقد قرار داد كه اگر شخص منصف كه جانب‌دار نباشد آن را مطالعه كند اهمّيّت علماء شيعه بالاخصّ كاشف الغطاء را مى‌فهمد. و من ترغيب و تحريض مى‌كنم كه هر مبتدى در علوم بلكه هر جوان مسلمانى اين كتاب را بخواند. و در جزء دوّم آن ردّى قويّ بر جرجى زيدان در تأليف خود: «تاريخ آداب اللغة العربيّة» نوشته است.

و از جمله ديگر مؤلَّفات او «الآياتِ البيّنات» و «أصل الشّيعة و اصولُها» و «الفردوس الاعلى» و «الارض و التّربة الحسينيّة» و «العبقات العنبريّة» و «تحرير المجلّة» مى‌باشد و آن مهم‌ترين آثار او در تأليف است. و آخرين كتاب مؤلّف او« المثل العليا فى الإسلام لا فى بحمدون.» ـ است. انتهى مختصرى را كه ما از مطالب مرحوم علّامه طهرانى (قدّه) برگزيديم.

و أنا أقول: يكى از مؤلّفات ديگر او كه بسيار ارزشمند است كتاب «جَنّةالمَأوى» مى‌باشد كه با مباشرت و تعليقه دوست ارجمند و عزيز ديرين ما مرحوم شهيد حاج سيّد محمّد علىّ قاضى قدّس سرّه، همانند كتاب «الفردوس الاعلى» به طبع رسيده است.

آن تعلیقه نوشته و کراراً به طبع رسیده است.

در این کتاب علاوه بر مسائلی، از چهار مسألة مهمّ حکمت بحث شده است:

۱ ـ الواحِدُ لا یصْدُرُ عنه إلّا الواحِدُ. ۲ ـ مَعنَی العُقولِ العَشَرَة. ۳ ـ وَحْدَةُ الوُجودِ و الموجُود. ٤ ـ المَعادُ الجِسْمانیّ.

و انصافاً کتاب بسیار نفیس و زیبنده‌ای است؛ و مطالب آن در کمال اتقان و استحکام. چون حقیر درباره مسأله توحید حقّه صِرفه الهیه بحثی را از بحث سوّم آن که مطلب وحدت وجود و موجود باشد، در جائی بهتر و مختصرتر و شیواتر و برهانی‌تر و با عباراتی دلنشین‌تر و جالب‌تر نیافته‌ام، سزاوار است در اینجا برای مزید معرفت و فتح مطالب غامضه‌ای که برای بعضی حاصل می‌شود، عین عبارات وی را ترجمه نموده و به اطّلاع شیفتگان عرفان حضرت سبحان و والهان و شوریدگان حکمت و برهان خداوند رحمن برسانم؛ شاید از آن بهره‌ای گیرند و مسأله توحید با این منطق متین و برهان راستین فقیه دانشمند و متضلِّع اهل بیت حلّ گردد؛ و پس از آن بحول اللَه و قوّته شبهه‌ای باقی

نماند؛ وی می‌فرماید:

بحث گرانقدر آل کاشف الغطاء در وحدت وجود و موجود

«وحدتِ وجود، یا وحدتِ موجود:

این قضیه از امّهات یا از مهمّات قضایای فلسفه الهیه می‌باشد که اتّصال وثیقی به علم حکمت عالیه و الهیات بالمعنی الاعمّ دارد که در آن از امور عامّه مانند وجود و موجود، و مانند واجب و ممکن، و علّت و معلول، و وحدت و کثرت و أمثالها از آنچه را که تعلّق به موضوع خاصّی و یا حقیقت معینه‌ای از انواع، نه در ذهن و نه در خارج ندارد بحث می‌شود. و برای تمهید و مقدّمه آن می‌گوئیم:

از جمله مسائل خلافیه میان حکماء اسلام و فلاسفه مسلمین، مسألهٔ

اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. بدین معنی که آیا آنچه در متن خارج و اعیان موجودات تحقّق دارد عبارت است از وجود، و ماهیت امری است اعتباری که از وجود محدود مقید متعین به تعینی که آن را از غیرش ـ از جهت جنس یا نوع یا غیر این دو از سائر اعتبارات ـ جدا می‌کند انتزاع می‌گردد؛ و یا آنکه آنچه در ظرف عین خارجی و نفس الامر و واقع تحقّق دارد عبارت است از ماهیت، و وجود امری است اعتباری خارج از ماهیت و انتزاع‌شده از آن که به نحو «خارج مَحمول» بر آن حمل می‌شود نه به نحو «محمولات به ضمیمه».

مثلًا درباره آتش، وقتی‌که ماهیت آن متحقّق شود و آثار خاصّه آن از روشنائی بخشیدن و سوزاندن و حرارت بر آن مترتّب شود؛ در این صورت صحیح است که وجود را از آن انتزاع نمائیم و بر آن حمل کنیم و بگوئیم: آتش موجود است، و گرنه آتش معدوم است.

و این عقیده، یعنی عقیده به أصالة الماهیة و اینکه وجود در جمیع موجودات حتّی واجب الوجود امری است اعتباری محض، ظاهراً همان عقیده‌ای

است که میان حکماء تا اوائل قرن یازدهم مشهور بوده است. و بر همین اساس مبتنی می‌باشد شبهه حکیم ابن کمّونه[1] که بدان بر توحید حقّ تعالی اشکال کرده است. بدین تقریب:

«چه مانعی دارد که در ظرف تحقّق و نفس الامر و واقع، دو هویت مجهول الکنْه و الحقیقة، و بسیط و متباین با همدیگر در تمام ذات و شئون ذاتشان بوده باشد که از آن دو تا وجوب وجود انتزاع گردد. و آن وجود انتزاعی بر هر یک از آن دو حمل شود به نحو خارج محمول نه محمول به ضمیمه.

زیرا بالفرض ذات هر یک از آن دو بسیط است و در آن ترکیب نیست، بعلّت آنکه ترکیب ملازم با امکان است؛ درحالی‌که ما وجوب هر یک از آن دو را مورد فرض خود قرار داده‌ایم.»

---

[1] معلِّق کتاب آورده‌اند:
عزّ الدّولة سعد بن منصور بن سعد بن حسن بن هبة اللَه بن کمّونه بغدادی مشهور به ابن کمّونه بوده است. وی دارای مؤلّفاتی است به خطّ خود که در خزانه غرویّه در نجف اشرف موجود است. جدّ اعلای او هبة اللَه بن کمّونة اسرائیلی از فلاسفه یهود در عصر شیخ الرّئیس ابن سینا بوده است. عزّ الدّولة بن کمّونه شرحی بر «اشارات» نوشته است که به شمس الدّین جُوَینی صاحب «دیوان الممالک» اهداء نموده است.
وی در سنه ٦٩٠ ه. و یا ٦٨٣ ه. وفات یافته است.

و این شبهه در عصر وی بر اساطین و علماء حکمت مشکل آمد و اشکال آن چندین قرن استمرار یافت، تا به جائی رسید که همان‌طور که در جزء اوّل از «أسفار» آمده است به او لقب افتخار الشّیاطین داده شد.

و ما از اساتیدمان در حکمت شنیدیم که: محقّق خونساری[1] صاحب کتاب «مَشارق الشُّموس» که ملقّب گشته است به «عقل حادی عشر» گفته است: «اگر حضرت حجّت عجّل اللَه فرجه ظهور کند، من از وی معجزه‌ای نمی‌طلبم مگر جواب از شبهه ابن کمّونه را.»

و لیکن در قرن حادی عشر (۱۱ هجری) که در آن اعاظمی از علم حکمت همچون سید داماد[2]، و

---

[1] حسین بن محمّد خونساری، محقّق و علّامه زمان در علوم. او دارای تألیفاتی است نافع، میلادش در سنه ۱۰۱٦ و وفاتش در سنه ۱۰۹۸ بوده است. (تعلیقه)

[2] مولانا محمّد باقر حسینی مشهور به داماد، سیّد الحکماء و من أعظم رؤساءِ الدّین. وی صاحب تألیفاتی است. وفاتش در سنه ۱۰٤۱ بوده است. (تعلیقه)

شاگرد او ملّا صدرا[1]، و دو شاگرد وی فیض[2] و لاهیجی[3] (صاحب «شوارق» ملقّب به فیاض) نبوغ پیدا نمودند؛ مطلب به عکس شد و براهین ساطعه اقامه شد بر «أصالة الوجود» و اینکه ماهیات همگی اعتبارات صرفه‌ای هستند که آنها را ذهن از حدود وجود انتزاع می‌کند. و امّا وجود غیر محدود مثل وجود واجب جلَّ شأنه اصلًا ماهیت ندارد بلکه ماهیت او إنّیت و تشخّص اوست. (ماهیتُهُ إنّیتُه).

اثبات أصالة الوجود، و ابطال أصالة الماهیة

حکیم سبزواری رَحمهُ اللَه[4] در منظومه خود براهین قاطعه‌ای بر اصالت وجود اقامه کرده است با

---

[1] محمّد بن إبراهیم صدر الدّین شیرازی مشهور به ملّا صدرا و صدر المتألّهین، بزرگترین فیلسوف عارف متشرّع، عالم‌ترین حکمای اسلام و با فضیلت‌ترین آنها. هر کس پس از او آمده است او را امام در حکمت اخذ نموده و از او پیروی کرده است. وفاتش در ـ سنه ۱۰۵۰ بوده است. (تعلیقه)

[2] محمّد بن مرتضی مشهور به ملّا محسن کاشانی، فقیه عارف محقّق حکیم متألّه، صاحب تصنیفات کثیره مشهوره، وی در سنه ۱۰۹۱ وفات کرده است. (تعلیقه)

[3] ملّا عبد الرّزّاق لاهیجی، عالم حکیم محقّق مدقّق، صاحب تصنیفات زیبنده. وفاتش در سنه ۱۰۵۱ بوده است (تعلیقه)

[4] حاج ملّا هادی بن مهدی سبزواری، از بزرگترین حکماء امامیّه، فیلسوف فقیه عارف، دارای تصانیف جلیله. وی در سنه ۱۲۱۲ متولّد شد و در سنه ۱۲۸۹ وفات کرد. (تعلیقه)

آنکه «منظومه» از مختصرترین کتب حکمت است، تا چه رسد ترا به «أسفار» که چهار مجلّد از صفحات بزرگ است. و ما برای تو در اینجا فقط به یک برهان اکتفا می‌کنیم و آن عبارت است از اختلاف بین دو نحوه وجود ذهنی و خارجی؛ به‌طوری‌که می‌بینی تو آتش را مثلًا که با وجود ذهنی خودش بر آن هیچ اثری از آثار «نار» مثل احراق و غیره مترتّب نمی‌شود بخلاف وجود خارجی آن. اگر ماهیت آتش اصیل بود لازم بود آثار آن در دو موطن ذهن و خارج بر آن مترتّب گردد. و بدین برهان اشاره کرده است در منظومه:

«وَ إِنَّهُ مَنْبَعُ كلِّ شَرَفِ *** وَ الْفَرْقُ بَينَ نَحْوَيِ الْكوْنِ يفى»

«به علّت آنکه وجود منبع هر امر شریف و ذی اهمّیت است. و فرق میان

دوگانگی آثار در ذهن و در خارج برای اثبات این مدّعی وافی و کافی می‌باشد.»

و از آنجا که ابحاث وارده در فنّ حکمت، از این حقیقت جَلیه که عبارت باشد از أصالة الوجود در وجود خارجی غیر محدودی که از آن تعبیر به واجب الوجود جلَّت عظمَتُه می‌کنیم، نقاب و پرده بر گرفته است؛ بنابراین مستحیل است که برای وی فرض دوّمی گردد.

لا ثانیَ لَهُ، زیرا هر حقیقت بسیطه‌ای که در آن ترکیب نباشد، مستحیل است که دو تا بشود و مکرّر گردد؛ نه در ذهن و نه در خارج و نه در خیال و وَهم و نه در فرض.

و چه نیکو سروده است «مثنوی» در اشاره به این نظریه قطعیه؛ آنجا که درباره استادش شمس تبریزی گفته است:

شمس در خارج اگرچه هست فرد ❊❊❊ می‌توان
هم مثل او تصویر کرد
شمس تبریزی که نور مطلق است ❊❊❊ آفتاب
است و ز انوار حق است

شمس تبریزی که خارج از اثیر *** نبودش در ذهن و در خارج نظیر[1]

اشتراک لفظی در اطلاق لفظ وجود بر مراتب آن، مستلزم محذورات فاسده است

و بعد از آنکه بطلان قول به أصالة الماهیه واضح گشت، و نور وجود با اصالتش درخشش نمود، اینک معتقدان به اصالة الوجود با هم اختلاف کرده‌اند میان دو گفتار:

اوّل آنکه تمام وجودها جمیعاً و بدون استثناء از واجب و ممکن، ذهنی و خارجی که بطور قطع و یقین در تشخُّصشان و تعینشان با یکدگر متباین

---

[1] ملّا جلال الدّین محمّد مولوی بلخی رومی، از اشهر مشایخ عرفاء و پیشوایان و راهبر بزرگ ایشان است. «دیوان مثنوی» مشهور از آنِ اوست. وی در سنه ٦٠٤ متولّد و در سنه ٦٧٢ وفات یافته است. استادش شمس الدّین محمّد بن ملک داد تبریزی، از مشاهیر عرفاء و صوفیّه و مشایخ اکابر آنها می‌باشد. وفاتش در سنه ٦٤٥ بوده است. (تعلیقه)

بوده‌اند؛ اطلاق وجود بر آنها از باب اشتراک لفظی است که عبارت باشد از اطلاق لفظ واحد بر معانی متکثّره و مفاهیم متباینه‌ای که در تحت حقیقت واحده‌ای مندرج نبوده و قدر مشترکی جامع میان آنها نمی‌باشد. همچون لفظ «عَین» که استعمال می‌شود در قوّه باصِره، و در چشمه آب، و در طلا، تا آخر معانی کثیره متباینه‌ای که دارد؛ عکس لفظ مترادف (که در آن الفاظ بسیاری است برای معنی واحدی) و مشترک (که عبارت است از معانی کثیره‌ای که لفظ واحدی بر آنها اطلاق می‌شود).

این قول یعنی اشتراک لفظی در اطلاق لفظ وجود به مصادیق کثیره آن، نسبت داده شده است به جمیع مَشّائین یا به اکثرشان.

دوّم آنکه اطلاق لفظ وجود بر جمیع اقسام آن از باب اشتراک معنوی است. بنابراین وجود آتش و وجود آب در باب مفاهیم، و وجود زَید و وجود عَمْرو در باب مصادیق، چیز واحدی و حقیقت فاردی است؛ و فقط تباین میان آنها و تعدّدشان در ماهیات منتزعه از حدود وجود و تعینات قیود است.

لهذا حقیقت وجود، از جهت آنکه وجود است واحد است بتمام معانی وحدت. و مابه‌الاشتراکشان عین مابه‌الامتیازشان می‌باشد. در این جمله خوب تدبّر کن تا به معنی آن خوب نائل گردی!

تَوْحِيدُهُ تَمْييزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكمُ التَّمْييزِ بَينُونَةُ صِفَةٍ لا بَينُونَةُ عُزْلَةٍ

و گفتار اوّل مستلزم محذورات قطعیة الفساد است؛ وَ ما يسْتَلْزِمُ الْفَسادَ فاسِدٌ قَطْعاً. (آنچه فساد را لازم آید قطعاً خودش فاسد است.) و از جمله بعضی از محاذیر آن، لزوم عُزلت و بَینونت میان وجود واجب و وجود ممکن، و لزوم عدم سنخیت میان علّت و معلول است که منتهی به بطلان مسأله توحید از اصل و اساس آن خواهد شد. و بدین مهمّ اشاره فرموده است سید الموحّدین و إمام العُرَفاءِ الشّامخينَ أمیر المؤمنین سلام اللَه علیه، آنجا که می‌گوید:

تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكمُ التَّمْييزِ بَينُونَةُ صِفَةٍ لَا بَينُونَةُ عُزْلَةٍ.

«واحد دانستن حقّ عبارت است از جدا کردن و تمیز دادن او را از خلائقش؛ و معنی و حکم این جدائی و تمیز آنست که با صفت حاصل گردد نه موجب بینونت و جدائی به نحو عزلت گردد (که خود او و ذات اقدس او از مخلوقاتش بر کنار شوند).»

و جزا و پاداش أمیر المؤمنین علیه السّلام در افاده این حکمت شامخه و کلمه باذخه باید خود خداوند بوده باشد که چقدر عالی و جلیل است و تا چه اندازه جمیع قواعد توحید، و تجرید، و تَنْزیه، و شکستن تشبیه را در بر دارد!

و راست‌ترین گفتاری که بر آن غباری نمی‌تواند بنشیند آنست که «حقیقت وجود مِن حَیثُ هیَ» یعنی چنانچه فقط نظر به خودش کنیم نه به چیزهای منضمّه به آن، در آن نه تعدّدی وجود دارد و نه تکراری. بلکه هر حقیقتی از حقائق و هر ماهیتی از ماهیات را چنانچه نظر به ذاتشان بنمائیم مجرّد از

غیر ذاتشان مستحیل است تعدّدشان و تکرّرشان. و از جمله قواعد علم حکمت که همگی بر آن اتّفاق نموده‌اند آن می‌باشد که:

حَقیقَةُ الشَّیءِ لا تَتَثَنَّی وَ لا تَتَکرَّرُ، و الْماهیاتُ إنَّما تَتَکثَّرُ وَ تَتَکرَّرُ بِالْوُجودِ؛ کما أنَّ الْوُجودَ إنَّما یتَکثَّرُ بِالْماهیاتِ وَ الْحُدودِ.

«حقیقت هر چیزی دو تا نمی‌شود و تکرار نمی‌پذیرد، و فقط تکثّر و تکرّر ماهیات بواسطه وجود است؛ همچنان‌که تکثّر وجود بواسطه ماهیات و حدود وجود می‌باشد.»

یعنی مثلًا ماهیت انسان و حقیقت نوعیه آن، تکثّرش فقط به اعتبار افراد عینیه و مصادیق خارجیه آنست، و تعین آن از ناحیه وجود می‌آید و بواسطه وجود است که ماهیت تکثّر و تکرّر حاصل می‌کند. و اگر وجود

نبود ماهیت من حیث هیَ نبود مگر هیَ. یعنی خود معنی ماهیت بدون اندک شائبه تعین و عروض وجود یا عدم به آن. و در آن ابداً تعدّدی و تکثّری حاصل نبود.

و همان‌طور که تکثّر و تکرّر ماهیت با وجود پیدا می‌شود همچنان است تکثّر و تکرّر وجود که با حدود و تعینات و تقیداتی که ماهیتها از آنها انتزاع می‌گردند حاصل می‌شود. بنابراین قضیه ما هم مُطَّرِد است و هم مُنْعَکس: تکثّر وجود به ماهیت؛ و تکثّر ماهیت به وجود.[1]

---

[1] عالی‌ترین غزلی که خواجه حافظ شمس الدّین شیرازی قدّس اللَه سرّه در کیفیّت و علّت تکثّر وجود به ماهیّت و تکثّر ماهیّت به وجود، و سبب ربط قدیم به حادث بیان می‌فرماید، ظاهراً باید این غزل بوده باشد:

پیش ازینت بیش ازین غمخواری عُشّاق بود

***

مِهرورزیّ تو با ما شُهره آفاق بود

یاد باد آن صحبت شبها که در زلف توام***

بحث سِرّ عشق و ذکر حلقه عشّاق بود

حسن مَهرویان مجلس گرچه دل می‌برد و دین

***

از این بحث أصالة الوجود و عدم امکان تکرّر

عشق ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد ***

دوستیّ و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد***

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

پیش ازین کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند

***

منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار***

دستم اندر ساعد ساقیّ سیمین ساق بود

بر در شاهم گدائی نکته‌ای در کار کرد***

گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رَزّاق بود

در شب قدر ار صبوحی کرده‌ام عیبم مکن

***

سرخوش آمد یار و جامی بر کنار طاق بود

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خُلد***

دفتر نسرین و گل را زینت اوراق بود

(«دیوان حافظ» طبع پژمان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، غزل شماره ۲۵۰)

نفس حقیقت شیء که بگذریم، می‌رسیم به تقسیم وجود که منقسم می‌شود به دو نوع: ذهنی و خارجی.

امّا وجود ذهنی، اعتباری است محض و مفهومی است صرف همچون بقیه مفاهیم ذهنیه منتزعه از مصادیق آن، که به نحو حَمْل شایع صناعی از محمولات بالضَّمیمه بر آن حمل می‌شود نه به نحو خارج محمول. بنابراین این گفتارت که زید موجود است، بعینه مانند این گفتار دیگرت است که زید کاتب است؛ و آن عبارت می‌باشد از یک مفهوم کلّی واحد منطبق بر افرادش که شمارش ندارد و به اصطلاح حکیم آن را از «معقولاتِ ثانیه» نام گذارده‌اند.

امّا وجود عینی خارجی که این مفهوم ذهنی از آن حکایت می‌نماید و انتزاع می‌شود، دارای چهار نوع می‌باشد: ۱ ـ ذاتی و آن بشرطِ لا و بشرط شیء (مقید) و لا بشرط است (مطلق). و در قسم بشرط شیء مندرج است نوع دوّم یعنی:

۲ ـ وجود رابط که عبارت است از مُفاد کانَ ناقِصه.

۳ ـ رابطیّ و آن عبارت است از وجودی که فی نفسه بودنش عین وجود آن برای غیرش می‌باشد، مثل أعراض.

٤ ـ رَبطی و آن عبارت است از وجودی که فی نفسه و لنفسه می‌باشد و لیکن قائم است بغیر خودش، مثل جواهر. زیرا آنها وجودشان لنفسها و فی نفسها است و لیکن قائمند بغیر خودشان که علّت آنها بوده باشند.

وجود واجبُ الوجود، فی نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ می‌باشد

امّا واجب الوجود هر سه مراتب نفسیت در او مجتمع‌اند: فی نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ.[1]

و همچنین وجود را به خودی خودش و با جمیع این انواعی که مذکور آمد اگر مدّ نظر بگیریم، خواهیم دید که وُحْدانی می‌باشد، یعنی ذات واحدی است دارای مراتب متفاوته به قوّت و ضعف و اوّلیت و اولویت؛ به‌طوری‌که عالی‌ترین و نخستین و سزاوارترین آنها در اطلاق لفظ وجود به آنها عبارت است از وجود واجب الوجود که جامع کمالات جمیع

---

[1] ما در کتاب «توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی» از اقسام وجود خارجی با بیانی واضح و تقسیمی روشن سخن به میان آورده‌ایم (ص ۲۹۱ و ۲۹۲) و شکل زیر را در تقسیمات ترسیمی آن نیز اضافه نموده‌ایم:

مادون خود از مراتب وجود می‌باشد به نحو بَساطت و وحدت که جامع جمیع کثَرات است و همگی کثرات از آن نشأت گرفته است و نیز همگی آنها به سوی وی بازگشت می‌کند.

«بَسیطُ الْحَقیقَةِ کلُّ الأشْیاءِ» مُفاد ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ﴾ است

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ﴾.[1]

«تحقیقاً ما همگی مِلک طلق خدا هستیم، و تحقیقاً ما همگی به سوی وی رجعت می‌نمائیم.»

و به این حقیقت و واقعیت اشاره کرده‌اند آنجا که گفته‌اند:

بَسیطُ الْحَقیقَةِ کلُّ الأشْیاءِ وَ لَیسَ بِشَیْءٍ مِنَ الأشْیاءِ.

«آن وجودی که حقیقتش بسیط است، عبارت است از جمیع اشیاء در حالتی که هیچیک از اشیاء نمی‌باشد.»

و توحید کامل آن‌وقت است که کثرت را به

---

[1] آیه ۱۵۶، از سوره ۲: البقرة: ﴿الَّذِینَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِیبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ﴾.

وحدت، و وحدت را به کثرت برگردانیم. (رَدُّ الْکثْرَةِ إِلَی الْوَحْدَةِ، وَ الْوَحْدَةِ إِلَی الْکثْرَةِ)

و این وجود خارجی از بالاترین مرتبه وجودیه آن تا پست‌ترین مرتبه امکانیه آن که عبارت است از «هیولَی» که دارای ضعیف‌ترین حظّ و بهره از مراتب وجود است (که قابلیت صرفه و قوّه قابله محضه برای هر گونه صورتی است، و شاید در این فقره از دعای سمات: **وَ انْزَجَرَ لَهَا الْعُمْقُ الاکبَرُ** اشاره بدان بوده باشد.) جمیع مراتب آن از واجب و ممکن، و مادّی و مجرّد آن، یك حقیقت واحده‌ای می‌باشد؛ گرچه در قوّت و ضعف، و وجوب و امکان، و علّیت و معلولیت با یکدگر مختلف باشند.

اطلاق وجود بر مصادیقش، به نحو اشتراک معنوی است

و لیکن مع‌ذلک این اختلاف عظیم، آن را از حقیقت واحده بودنش خارج نمی‌کند و آن را حقائق متباینه قرار نمی‌دهد. وجود گرچه با نظر به حدود و مراتبش متعدّد و متکثّر است و لیکن حقیقت آن چون

به ذاتش نظر شود واحد است و در آن تعدّد و تکثّر نیست.

آیا نظر نمی‌اندازی به آب که تمام انواع و اصنافش آب است، خواه کثیر باشد خواه قلیل!؟ بنابراین آب آسمان و آب دریا و آب نهر و آب چاه و هکذا بقیه آبها همگی آب است. و انواع آبها و تعدّد مصادیق آن گرچه کثرت را بپذیرد امّا حقیقت آب و طبیعت آن در جمیع آنها واحد می‌باشد.

و همچنین سائر ماهیات و طبایع بر همین منوال هستند. بنابراین «وحدت وجود» بدین معنی نزدیک است که از مسائل ضروریه محسوب گردد، آن‌گونه ضروری‌ای که حقیقت مسأله توحید بدون آن استوار نشود و مراتب علّت و معلول، و حقّ و خلق بدون آن تنظیم پیدا نکند.

لهذا وجود واحد است. بعضی از آن به بعضی دیگر مرتبط؛ از بالاترین مرتبه آن از وجود واجب گرفته پائین بیائید تا به پست‌ترین مرتبه و ضعیف‌ترین درجه آن برسید که عبارت باشد از هَیولَی که آن دارای هیچ‌گونه حَظّی از وجود نمی‌باشد مگر قوّه و استعداد؛ و سپس از آنجا بالا بروید تا برسید به مبدأ اعلی و علّت اولی، مبدأ از اوست و معاد به سوی اوست.

از آن که بگذریم اوّلین صادر از وی و نزدیکترین موجود به سوی او، عقل کلّی و صادر اوّل است؛ **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ** ـ تا آخر حدیث. و آن عبارت است از عقل کلّی خارجی عینی، نه کلّی ذهنی مفهومی. و اوست ظِلّ اللَه، و فَیض اقدس او، و ظِلُّ

اللَه که کشیده شده است از آسمانِ جبروت که عالم سکون مطلق و مرکز ثبات است، به سوی عالم مُلك و ملکوت و ناسوت که موطن تغیر و حرکات است.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّكَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً﴾.[1]

و این همان «وَجْهُ اللَهِ الْکریمُ» است که فانی نمی‌شود و ابداً فانی

[1] آیه ٤٥، از سوره ٢٥: الفرقان: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا﴾.
«آیا نظر نینداختی به سوی پروردگارت که چگونه سایه را گسترش داد؟ و اگر می‌خواست آن را ساکن می‌نمود. و سپس ما خورشید را دلیل و مشخِّص پیدایش آن قرار دادیم.»

نخواهد گشت. و اوست اسْمُ اللَهِ الْعَظیمُ الاعْظَم، و نور مُشرِق وی بر هیاکل ممکنات که در نزد حکماء از آن تعبیر می‌شود به نَفَسِ رَحْمانی و در نزد عرفاء به حَقِّ مَخْلوقٌ بِه و در نزد شرع به رَحْمَتُهُ الَّتی وَسِعَتْ کلَّ شَیْءٍ و به حَقیقَة مُحَمَّدیه و به صادر اوّل. (**أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَهُ نُورِی.**)

و اوست جامع جمیع عوالم: عالم جبروت و ملکوت و مُلك و ناسوت، و همه عقول مفارقه و مجرّده و مادّیه، کلّیه و جزئیه، عرضیه و طولیه، و همچنین همه نفوس کلّیه و جزئیه، و ارواح و اجسام، و مُثُل عُلْیا، و ارباب انواع که در شرع از آن تعبیر به مَلَئکه، و روح اعظم که سید مَلَئکه و ربّ النّوع آنهاست می‌شود.

تمامی این عوالم، شرف صدور یافته است از آن وجود مطلق و مبدأ اعلی که فوق ما لا یتَناهی است بِما لَا یتَناهی از جهت قوّت و شدّت و عُدّت و مدّت.

حقّ عزّ شأنه، آن صادر نخستین را که جامع جمیع کائنات و وجودهای ممکنات است ایجاد

فرمود. آن را به محض مشیت و اراده خود در أزلُ الآزال تا أبدُالآباد ایجاد نمود.

﴿وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.[1]

«و نیست امر ما مگر یکی، مانند یک چشم بر هم نهادن و یک مژه زدن.» و تشبیه به مژه زدن، از باب ضیق و تنگی کمربند الفاظ است؛ و گرنه حقیقت دقیق‌تر و رقیق‌تر از آنست.

و اوست مَثَل اعلی که به وجهی از حکایت، حکایت می‌کند از آن ذات مقدّس حقّ که محتجب است به سرادق عظمت و جبروت و غیب الغیوب.

یا مَنْ لا یعْلَمُ ما هُوَ إلّا هُوَ

---

[1] آیه ۵۰، از سوره ٥٤: القمر

و آن عقل کلّی یا صادر اوّل ـ هر چه می‌خواهی بگو ـ یا حقیقت محمّدیه متّصل است به مبدأ خویش، بدون اندك انفصالی. **لَا فَرْقَ بَینَك وَ بَینَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُك وَ خَلْقُك، بَدْؤُهَا مِنْك وَ عَوْدُهَا إِلَیك.**[1]

أَنَا أَصْغَرُ مِنْ رَبِّ بِسَنَتَینِ.[2]

و جمیع این موجودات، وجود واحدی هستند که گسترده و کشیده شده است بدون مدّت و بدون مادّه، از صبح ازل تا عشیه ابد (از چاشتگاه نخستین تا شامگاه آخرین) بدون حدّ و بدون عَدّ، و بدون بدایت و بدون نهایت.

و از قبیل استعمال مجاز بعید و ضیق خناق

---

[1] «نیست تفاوتی میان تو و فرشتگانت بجز اینکه آنان آفریده‌شدگان و بنده تو هستند، ابتدایشان از تست و بازگشتشان به سوی تست.»
این دعا یکی از فقرات ادعیه وارده در شهر رجب است که در کتب معتبره همچون مصباحین آمده است. و آیة اللَه حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی همان‌طور که در ص ۷۰ از ج ۲ «اللَه‌شناسی» دیدیم بدان استشهاد نموده است. و ما رساله مستقلّه‌ای به عنوان «رسالة الحاقیّه» در پایان همان جلد از ص ۲۹۷ تا ص ۳۱٤ ذکر نمودیم و در آنجا شبهات مرحوم محدّث معاصر شوشتری (قدّه) را بطور تفصیل پاسخ گفته‌ایم.

[2] «من دو سال از پروردگارم کوچکتر می‌باشم.» و سیّد حیدر آملی در مقدّمات کتاب «نصّ النّصوص» ص ۱۰ بدین عبارت آورده است: کقولهم: أَنَا أَقلُّ منْ رَبِّ بِسنَتَینِ، و قولهم: لَیسَ بَیْنی وَ بینَ رَبِّ فَرقٌ إلّا أنّ تَقدّمتُ بِالعُبودیَّة.

الفاظ است که می‌گوئیم:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ﴾.[1]

وجود وی در ازل الآزال قبل از قبل بوده است؛ و بقای او بدون طُروّ انتقال و عروض زوال تا بعد از بعد خواهد بود.

[1] صدر آیه ۳، از سوره ۵۷: الحدید: «اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن.»

همه عالم صدای نغمه اوست *** که شنید

این‌چنین صدای دراز

﴿ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ﴾.[1]

و آن نفس رحمانی و عقل کلّی و صادر اوّل، همان عبارت است از «کتاب اللَه تکوینی» که نفاد و زوال و نیستی بر آن متصوّر نمی‌باشد.

﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾.[2]

و اگر ما می‌خواستیم در این غوامض و اسرار و کشف رموز از این گنجهای دُرربار و گهرافشان قدری سخن را گسترش دهیم، حتماً می‌بایست صندوقهای محفظه کتاب را با این سخنان تفصیلی و داستانها، سرشار و مملوّ سازیم؛ و تازه از مقدار بسیاری نتوانسته بودیم بیاوریم مگر اندکی را. (مثنوی هفتاد من کاغذ شود).

---

[1] صدر آیه ۲۸، از سوره ۳۱: لقمان: «نیست آفریده شدن شما و نه برانگیختگی شما مگر مانند یک تن از شما.»

[2] آیه ۱۰۹، از سوره ۱۸: الکهف: «بگو اگر جمیع دریاها مرکّب شوند برای احصاء کردن و نوشتن کلمات پروردگار من، هرآینه آن دریاها تمام و نابود می‌شوند پیش از آنکه کلمات پروردگار من نابود و تمام گردد؛ اگرچه ما برای کمک به این امر یک دریای دگر بمانند آن بیاوریم!»

آل کاشف الغِطاء: وحدتِ وجود از مسائل ضروریه است

و لیکن همین مقداری را که ذکر نمودیم با نهایت ایجاز و اختصارش شاید برای اهل تدبّر در اثبات معنی صحیح از «وحدت وجود» کافی باشد. زیرا این مسئله افقش از انکار و جحود برتر است. بلکه آن از ضروریات اوّلیه محسوب می‌شود. و ما در بعضی از مؤلَّفاتمان تعریف ضروری را کرده‌ایم که آن چیزی است که نفس تصوّرش مستلزم حصول تصدیق به آن است و نیاز به اقامه دلیل ندارد و محتاج به برهان نیست؛ مثل اینکه می‌گوئیم: واحد نصف اثنین است.

(یک نصف دو است).

آل کاشف الغِطاء: وجود واحد است؛ موجود هم واحد است

بنابراین، وحدت وجود به معنی‌ای که ما ذکر کردیم، در آن ابداً شکی و اشکالی موجود نمی‌باشد.

مشکله و معضله در مسأله وحدتِ موجود است. بجهت آنکه آنچه در بادی نظر به نظر معقول می‌آید آنست که وجود واحد است و امّا موجود که متحصّل است از حدود و قیود و تعینات، متعدّد می‌باشد؛ و لیکن آنچه در کلمات عرفاء شامخین و مشایخ صوفیه سالکین و واصلین ترشّح کرده و فوران نموده است آنست که هم وجود و هم موجود واحد هستند.

و این عقیده و کلمه‌ای است سنگین و پیچیده که اکابر عرفاء و اساطین در قرون نخستین بدان لب

گشوده‌اند؛ أمثال جُنَید[1] و شِبْلی[2] و بایزید بَسْطامی[3] و معروف کَرْخی[4] و أمثالهم، تا رسید به حَلّاج و اقران وی؛ تا در قرون وسطی مُحْیی الدّین عَربی و دو شاگردش: قونَوی[5] و قَیصَری[6] طلوع کردند، و آن مسئله را فنّی از فنون به شمارش آوردند و مؤلّفات کبیری همچون «فتوحات مکیه» و متون مختصری همچون «فُصوص» و «نُصوص» که آنها را صدر الدّین قونوی تنقیح و شرح کرده است به رشته تصنیف درکشیدند و منتشر گشت.

و در نزد عرفاء قرون وسطی از عرب مثل ابن

---

[1] سعید بن محمّد بن جُنَید قواریری، زاهد مشهور، سلطان طائفه صوفیّه که در سنه ۲۹۷ وفات یافت. (تعلیقه)

[2] أبو بکر دُلف بن جَحدر شبلی خراسانی بغدادی از بزرگان مشایخ صوفیّه است. نقل شده است که او در تعظیم شرع مطهّر مبالغه می‌کرد. او در سنه ۳۳٤ ه. وفات کرد. (تعلیقه)

[3] أبو یزید بسطامی طَیفور بن عیسی، صوفی زاهد مشهور که در سنه ۲٦۱ ه ـ . فوت کرده است. (تعلیقه)

[4] معروف بن فیروز کرخی أبو محفوظ، یکی از أعلام زهّاد و عرفاء بوده است. وی از غلامان حضرت امام علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام بوده و در سنه ۲۰۰ ه ـ . در بغداد وفات کرده است. (تعلیقه)

[5] أبو المعالی صدر الدّین محمّد بن إسحاق شافعی قونوی، صاحب تصانیف ـ است. وفاتش در سنه ٦۷۳ ه ـ . بوده است. (تعلیقه)

[6] داود بن محمود رومی ساوی، مقیم مصر، صاحب «شرح فصوص الحکم قیصری» است. وفاتش در سنه ۷۵۱ ه. است. (تعلیقه)

فارض و ابن عَفیف تِلِمْسانی[1] و غیرهما، و از پارسیان بسیاری که به شمارش در نیایند مثل عطّار[2] و هاتف[3] و جامی[4] و أمثالهم شایع گردید.

و بهترین و زیباترین کسی که آن را با شعر و نظم به رشته تحریر درآورده است و حقّاً کار بدیعی انجام داده است، عارف تبریزی شبستری در کتاب معروف خود «گلشن راز» است. و خلاصه این نظریه آنست که این طائفه خواستند برسند به اقصی مراتب توحید که از آن برتر و بالاتر متصوّر نیست، و اینکه برای

---

[1] شمس الدّین محمّد بن سلیمان بن علیّ معروف به «ابن العفیف التِّلِمْسانیّ» و به «الشّابّ الظّریف». (تعلیقه)

[2] فرید الدّین محمّد بن إبراهیم نیشابوری معروف به «الشّیخ العطّار» صاحب اشعار و مصنّفات راجع به توحید و معارف، در سنه ٦٢٧ ه ـ . وفات کرد. (تعلیقه)

[3] هاتف سیّد أحمد اصفهانی، شاعر مشهور، در سال ١١٩٨ ه. وفات کرد. و هاتفی، ملّا عبد اللَه است که خواهرزاده جامی بوده و در سال ٩٢٧ ه. وفات کرده است. (تعلیقه)

[4] ملّا عبد الرّحمن جامی دشتی صوفی نحوی که نسبش به محمّد بن حسن شیبانی منتهی می‌گردد، وی صاحب کتاب «شرح کافیه» در نحو است. در سال ٨٩٨ ه. وفات کرد. و گاهی جامی اطلاق می‌شود بر أبو نصر أحمد بن محمّد بجلی معروف به «ژنده پیل» که یکی از مشایخ صوفیّه و در (٥٣٦) وفات کرد. (تعلیقه)

حقّ تعالی شریکی قرار ندهند نه در مرحله ربوبیت همان‌طور که نزد ارباب ادیان و شرایع معروف است. بلکه نفی کردند از او شریك را حتّی در مرحله وجود و گفتند: لا مَوْجودَ سِوَی الْحَقّ. «هیچ موجودی جز حقّ وجود ندارد.»

و این کائنات از مجرّدات و مادّیات، از زمینها و آسمانها و آنچه در آنها وجود دارد از افلاك و انسان و حیوان و نبات، بلکه جمیع عوالم؛ همگی تطوّرات و ظهورات وی هستند، وَ لَیسَ فی الدّارِ غَیرُهُ دَیارٌ.

و آنچه را که ما می‌بینیم یا احساس می‌کنیم یا به اندیشه و عقل می‌آوریم ابداً وجودی ندارند، و «وجود و موجود» فقط حقّ است جلّ شأنه و بس. و ما عدم هستیم و وجود ما غیر از وجود او نیست.

ما عدم‌هائیم و هستیهانما ❊❊❊ تو وجود مطلق و هستیّ ما

❊❊❊❊

که همه اوست و نیست جز او ❊❊❊ وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو

امثله‌ای را که عرفاء برای وحدتِ موجود

آورده‌اند بسیار است

و این عرفاء در تقریب این نظریه به اذهان، به اطوار مختلف تفنّن نموده‌اند. و در دریائی طولانی در این مقال کشتی رانده و شنا کرده‌اند. و برای آن به امثله گوناگونی متشبِّث گردیده‌اند.

گاهی او را تصویر به دریا کرده‌اند و این عوالم و کائنات را همچون امواج دریا شمرده‌اند. زیرا امواج بحر چیزی غیر از خود بحر و تطوّرات آن نمی‌باشد. موج آب چیزی غیر از خود آب نیست؛ چون دریا به حرکت آید امواج ظاهر می‌گردند، و چون ساکن شود امواج نیست و نابود می‌شوند. و اینست معنی فنا که در آیه مبارکه بدان اشاره شده است:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾.[1]

وجه ممکن فانی می‌شود، و وجه واجب باقی می‌ماند.

---

[1] آیه ٢٦ و صدر آیه ٢٧، از سوره ٥٥: الرّحمن: «و تمام کسانی که بر روی زمین ـ هستند، فعلًا نیست و نابود و فانی می‌باشند. و باقی می‌ماند وجه پروردگار تو.»

چه ممکن گرد امکان بر فشاند *** بجز واجب

دگر چیزی نماند

آری، مطلب از این قرار است که امواج عبارتند از تطوُّرات دریا. هیچ چیز وجود ندارد غیر از خود دریا.

چه دریای است وحدت لیک پرخون *** کز او

خیزد هزاران موج مجنون

هزاران موج خیزد هر دم از وی *** نگردد

قطره‌ای هرگز کم از وی

گفته‌اند: اَلْوَجْهُ واحِدٌ وَ الْمَرایا مُتَعَدِّدَةٌ. «صورت و سیما یکی است و آئینه‌هائی که این صورت و سیما در آن منعکس می‌شود متعدّد است».

وَ مَا الْوَجْهُ إلّا واحِدٌ غَيرُ أَنَّهُ *** إذا أَنْتَ عَدَّدْتَ

الْمَرايا تَعَدَّدا

«صورت و شکل و شمائل انسان یکی می‌باشد، امّا اگر تو آئینه‌های عدیده‌ای در مقابل این صورت بگیری، شکل و شمائل هم متعدّد خواهد شد.»

و همچنین حقیقت عدد چیزی نیست مگر

تکرار واحد تا جائی که برای آن نهایتی نیست.

وجود اندر کمال خویش ساری است ❊❊❊ تعینها

امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود ❊❊❊ عدد بسیار و یک

چیز است معدود

چه واحد گشته در اعداد ساری

و از این قبیل أمثله است تمثیل به شعله جَوّاله (آتش در آتشگردان) که از سرعت حرکت خود ترسیم دائره آتشین می‌نماید و در حقیقت چیزی نیست مگر همان یك شعله کوچك

همه از وَهْم تو این صورتِ غیر ❊❊❊ چه نقطه

دائره است از سرعت سیر

بنابراین، وجود واحد است و موجود واحد است. و از برای آن موجود

واحد ظهورات و تطوُّراتی می‌باشد که چنان می‌نماید که کثرات هستند، درحالی‌که چیزی موجود نیست مگر ذات و مظاهر اسماء و صفات، و شئون جمال و جلال، و قهر و لطف.

بسیاری از عارفان باللَه پرده اختفاء را از این اسرار برگشوده‌اند، حتّی اینکه محیی الدّین عربی[1] از تمامی این مطالب فقط به تغییر یک کلمه در بیت مشهور پرده برداشته است.[2] شعر این است:

---

[1] : أبو عبد اللَه محمّد بن علیّ حاتمی طائی اندلسی مکّی شامی، صاحب کتاب «فتوحات مکّیّه» که میان عرفاء به شیخ اکبر معروف است، و وفاتش در سنه ٦٣٨ ه. است (تعلیقه)

[2] این بیتی را که شیخنا متَّعنا اللَه تعالی بطول بقائه به شهرت نسبت داده است، از أبو عَتاهیّه شاعر معروف است. او أبو إسحاق إسماعیل بن قاسم بن سوید بن کیسان عینی که ولائش عنزی است می‌باشد. و ولادتش در ١٣٠ ه. و وفاتش ٢١٠ یا ٢١١ یا ٢١٣ ه. و مدفنش در مقابل پل زیتون‌فروشان در قسمت مغرب بغداد بوده است. و از مقدّمین مولّدین محسوب است. وی در طبقه بَشّار و أبی نُواس و أمثالهما بوده است. در کوفه نشأت یافت و در بغداد ساکن شد. و از صَولی نقل است که او به مذهب شیعه زیدیّه تبریّه بوده است.

روایت است که او روزی در دکّان صحّافی نشسته بود. کتابی را از وی گرفت و بالبداهه در پشت آن نوشت:

ألا إنَّنا کُلَّنا بائد ❊❊❊ و

أیُّ بنی آدمَ خالدُ

و بَدؤُهُم کان مِن ربِّهم ❊❊❊ و

کلٌّ إلی ربِّه عائدُ

وَ فی کلِّ شَیْءٍ لَهُ آیةٌ *** تَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ واحِدُ

محیی الدّین گوید:

وَ فی کلِّ شَیْءٍ لَهُ آیةٌ *** تَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ عَینُهُ

و سپس از این صریح‌تر و عظیم‌تر سروده، و به مطلبی اعجب تحامل و تقحّم نموده است؛ آنجا

فیا عجباً کَیف یُعصَی الإلَـ *** ـهُ

أم کیف یجحَده الجاحدُ

و للّه فی کلِّ تحریکةٍ *** و

فی کلِّ تسکینةٍ شاهدُ

و فی کلِّ شَیْءٍ لهُ آیةٌ *** تدلُّ

علی أنّه الواحدُ

و در نسخه‌ای این‌طور است: تدلُّ علی أنّه واحد. ـ چون شاعر مشهور شیعی أبو نواس از آنجا عبور کرد و آن ابیات را دید، پرسید: از آنِ کیست؟ گفتند: از أبو العَتاهیّه. گفت: من دوست داشتم این‌ها از من بوده باشد در مقابل جمیع اشعاری را که سروده‌ام.

و صاحب «اغانی» روایت کرده است که أبو العتاهیّه را زندیق شمردند. روزی او نزد خلیل بن أسد نوجشانی آمد و گفت: مردم معتقدند که من زندیق هستم؛ قسم به خدا دین من غیر از توحید نیست. وی به او گفت: تو دراین‌باره چیزی بگو تا ما آن را از ناحیه تو برای مردم بازگو کنیم. او این اشعار را بداهةً سرود.

أقول: بر شخص بحّاث خبیر مختفی نیست که رَمْی به زندقه و کفر یا غلوّ و ما أشبه ذلک در اغلب مردم ناشی از حقد و حسد است که از ناحیه دشمنان و مغرضین و مخالفین در مذهب و عقیده بالاخصّ درباره شاعر شیعی یا عالم دینی یا عارف الهی صورت می‌پذیرد. ـ إلخ. (تعلیقه)

که گفته است:

سُبْحانَ مَنْ حَجَّبَ ناسوتَهُ *** نورُ سَنا لاهوتِهِ الثّاقِبِ

ثُمَّ بَدا فی خَلْقِهِ بارِزاً *** بِصورَةِ الآكلِ وَ الشّارِبِ

و بسیاری از شعرای عرب و عرفای آنها در قرون وسطی این راه سخت و کمرشکن را پیموده‌اند؛ آنان که لوا و رایت ایشان را ابن فارض[1] در اکثر از اشعار خودش بخصوص در تائیه صغری و تائیه کبرایش به دوش کشیده است. او می‌گوید:

هُوَ الْواحِدُ الْفَرْدُ الْكثيرُ بِنَفْسِهِ *** وَ لَيسَ سِواهُ إنْ نَظَرْتَ بِدِقَّةِ

بَدا ظاهِراً لِلْكلِّ فِی الْكلِّ بَينَنا *** نُشاهِدُهُ بِالْعَينِ فی كلِّ ذَرَّةِ

بناءً علی هذا جمیع موجودات مُشاهَد و محسوس از ذرّه حقیر تا کوه مرتفع، و از عرش بالا تا خاک پست؛ همه و همه اطوار او و انوار او و

---

[1]: شرف الدّین أبو القاسم عمر بن علیّ حموی مصری، عارف مشهور، صاحب قصیده تائیّه. وی در سنه ٦٣٢ ه ـ . در قاهره وفات کرده است. (تعلیقه)

مظاهر او و تجلّیات او می‌باشند.

اوست وجود مطلق و چیزی جز او نیست.

اگر به آنها بگوئی: پس اصنام و اوثان چه خواهند شد؟! پاسخت را عارف شبستری می‌دهد که:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست ❊❊❊ بدانستی که دین در بت‌پرستی است

و اگر بگوئی: قاذورات و نجاسات چه می‌شوند؟! می‌گویند: نور خورشید چون بر نجاست بیفتد، آن همان نور و پاک و طاهر است و نجاست ابداً در آن اثری نمی‌گذارد.

نور خورشید ار بیفتد بر حَدَث ❊❊❊ نور همان نور است نَپْذیرد خَبَث

عرفاء شامخین بدین تمثیلات و تقریبات اکتفا ننموده‌اند، بلکه با سلطان برهانِ ساطع این نظریه را که از عقول فرار می‌کند، بر افکار و اندیشه‌ها جاری ساخته و آنها را در مقابل خود خاضع کرده‌اند.

برهان وحدت موجود، و ردّ شبهات وارده بر آن

بیان و کیفیت برهان بر وحدت موجود با

تنقیح و توضیحی که ما می‌دهیم، پس از ذکر دو مقدّمه کوتاه حاصل می‌گردد:

مقدّمه اوّل: وجود و عدم با یکدگر نقیض‌اند؛ و دو چیز نقیض، با همدگر جمع نمی‌شوند و یکی از آنها بالضّروره دیگری را قبول نمی‌کند. پس وجود قبول عدم نمی‌نماید، و عدم قبول وجود نمی‌کند. یعنی محال است که موجود معدوم گردد و محال است که معدوم موجود شود. و گرنه لازم آید که چیزی ضدّش و نقیضش را قبول کند؛ و محال بودن این امر از بدیهیات است.

مقدّمه دوّم: قلب کردن و برگرداندن حقائق محال است. لهذا حقیقت

انسان محال است که سنگ شود، و حقیقت سنگ محال است که انسان گردد. و این مسئله برای کسی که در آن تدبّر نماید از اوضحِ واضحات است. بنابراین عدم محال است که وجود شود، و وجود محال است که عدم گردد.

در وحدتِ موجود، موجود حقّ ازلی است؛ و جمیع کائنات، اطوار و شئون او

اینک بعد از بیان و وضوح این دو مقدّمه می‌گوئیم: اگر برای این کائنات و اشیاء محسوسه، از ناحیه خودشان وجودی بود محال بود که قبول عدم را بنمایند؛ چرا که چون به طبیعت عدم بنگریم منافِر با وجود و ضدّ با وجود است، با وجودی که ما بالعیان می‌بینیم که این اشیاء موجود و معدوم می‌گردند و آشکارا و فانی می‌شوند.

بنابراین ابداً چاره‌ای نداریم از آنکه ملتزم شویم به آنکه آنها موجود نیستند و چیزی موجود نمی‌تواند باشد مگر وجود واجب ازلی حقّ؛ آن کسی که مستحیل است بر آن، اینکه بر طبیعت ذات مقدّسش عدم طاری شود. و جمیع آنچه را که

مشاهده می‌کنیم از این کائناتی که بر حسب قوّه وَهم و خیال آنها را موجود می‌دانیم و می‌پنداریم، همه آنها اطوار او و مظاهر او هستند که افاضه می‌کند و به خود می‌گیرد، باقی می‌گذارد و فانی می‌کند، می‌گیرد و می‌دهد؛ و اوست منع‌کننده عطا بخش، و جمع‌کننده گسترنده؛ ﴿وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ﴾.

و ﴿کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.[1]

و همگی اشیاء عبارتند از تجلّیات او و ظهورات او و اشراقات او و انوار

---

[1] آیه ۸۸، از سوره ۲۸: القصص: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُکْمُ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ﴾. «و با خداوند خدای دیگری را مخوان! هیچ معبودی نیست بجز او. تمام اشیاء الآن نیست و نابودند مگر وجه او، اختصاص به او دارد حُکم. و بسوی اوست که شما بازگشت می‌کنید!»

او. و جمیع کائنات بدون استثناء منسوبند به او با اضافه اشراقیه نه اضافه مَقولیه. اضافه اشراقیه دارای دو جانب و دو طرف می‌باشد نه سه جانب و سه طرف.

و چه آنکه بگوئیم: این برهان برهانی است سخت همچون سنگ محکم و صمّاء، و کسی را یارای ابطال آن نمی‌باشد، و ناخنهای خدشه را قدرت مسِّ آن نیست؛ یا آنکه بگوئیم: برای مناقشه در آن مجالی وجود دارد؛ علی کلِّ تقدیر و بر هر فرض و پندار، این برهان، برهانی است منطقی بر اصول حکمت و منطق.

تازه این برهان و دلیل غیر از شهود و مکاشفه و عیانی است که عرفاء باللَه در این مقام ادّعا می‌کنند. آری! آن عیان و شهود از دلیل و برهان برتر و عالی‌رتبه‌تر است، چون معتقدند که دلیل، عصای مرد نابیناست:

پای استدلالیان چوبین بود ❊❊❊ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

زهی احمق که او خورشید تابان ❊❊❊ به نور شمع

در آنجائی‌که نور حقّ دلیل است *** چه جای گفتگوی جبرئیل است

****

سُبْحانَك أ یکونُ لِغَیرِك مِنَ الظُّهورِ ما لَیسَ لَك حَتَّی یکونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَك؟!

مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتاجَ إلَی دَلیلٍ یدُلُّ عَلَیك؟! وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَحْتاجَ إلَی ما یوصِلُنا إلَیك؟! عَمیتْ عَینٌ لا تَراك وَ لا تَزالُ عَلَیها رَقیباً![1]

و با وجود تمام این مطالبی را که در اینجا آوردیم مع‌ذلک علماء ظاهر و امناء شرع می‌گویند: رونده و سالک این راه، کافر و زندیق است، و این طریقه یعنی وحدت وجود و موجود در نزد ایشان

---

[1] معلِّق محترم دانشمند معظّم در اینجا فرموده‌اند: ـ «این کلمات درخشان با اندک تغییری، از عبارات دعای عرفه است که سیّد الشّهداء سلام اللَه علیه بدان دعا نموده‌اند، و سیّد رضیّ الدّین بن طاوس (قدّه) آن را در کتاب خود «إقبال» نقل کرده است. القاضی الطّباطبائی».
حقیر مفصّلًا پیرامون این دعا در ج ۱ «اللَه‌شناسی» از ص ۲۵۱ تا ص ۲۷۳ بحث کرده‌ام؛ و روشن شده است که از ادعیه ابن عطاء اسکندری متوفّی در سنه ۷۰۹ می‌باشد. و حاصل سخن آنست که: این دعا دعای بسیار خوب با مضمون رشیق و عالی است و خواندن آن در هر وقت مساعدی که حال اقتضا کند مغتنم و مفید می‌باشد، امّا إسناد آن به حضرت سیّد الشّهداء علیه السّلام جائز نیست؛ و الحمدُ للّهِ أوّلًا و آخِراً و ظاهراً و باطناً.

زندقه و الحاد است؛ با جمیع شرایع و ادیان تضادّ دارد گرچه به هر گونه‌ای دلیل و برهان برای اثبات آن اقامه شود. چرا که در آن صورت رَبّ و مربوب چه می‌شوند؟ خالق و مخلوق کجا می‌روند؟ معنی شرایع و تکالیف چه خواهد گشت؟ و ثواب و عقاب چه مفهومی خواهد داشت؟ بهشت و دوزخ چه خواهند شد؟ مؤمن و کافر چه محلّی پیدا می‌کنند؟ شقیّ و سعید چه مفادی را حائز می‌گردند؟ تا آخرِ آنچه را که در آن باب از محاذیر و لوازم فاسده ذکر کرده‌اند.

کاشف الغطاء در ردّ فتوای «عُروة» گوید: اینها از انصاف و ورع و سداد نیست

و احتمال می‌رود علّت آنچه را که سید استادمان (قدّه) در «العروة الوثقی» بدان فتوی داده‌اند مدرکش همین فهم محاذیر باشد. نصّ عبارت استاد اینست:

«الْقائِلونَ بِوَحْدَةِ الْوُجودِ مِنَ الصّوفيةِ، إذا الْتَزَموا بِأحْكامِ الإسلامِ فَالاقوَى عَدَمُ نَجاسَتِهِمْ.»

و اگر تو خبرویت پیدا کنی و فکرت احاطه

کند به آنچه را که ما ذکر

کردیم، می‌فهمی که آنچه را که در این عبارت و در أمثال آن از کلمات فقهاء رضوان اللَه علیهم آمده است، تا چقدر از صواب دور و در آن جای خلل و اشکال وجود دارد!

و من شخصاً از عدل و انصاف نمی‌دانم و از وَرَع و سَداد نمی‌شمارم مبادرت به تکفیر کسی که می‌خواهد مبالغه در توحید بنماید، و شریکی برای خداوند تعالی در هر کمالی قرار ندهد. درحالی‌که تمام کمال و وجود اختصاص به خداوند وحده لا شریك له دارد. اَلْکمالُ وَ الْوُجودُ کلُّهُ لِلَّهِ وَحْدَهُ لا شَریك لَهُ.

و مع‌ذلک آنان ایمان به تمامی شرایع و نُبوّات و حساب و عقاب و ثواب و تکالیف بطور کامل و اجمع دارند بنا بر ظواهر آنها.

لهذا حقیقت در نزد ایشان صحیح نمی‌باشد و منفعتی نمی‌بخشد اگر طریقت نباشد، و طریقت مثمر ثمری نیست اگر شریعت نباشد؛ و شریعت فقط یگانه اساس کارشان است. و با شریعت است که کسی که ملازم عبادت باشد به اقصی منازل سعادت و عالی‌ترین درجات فوز و نجاح واصل می‌شود.

و در طیّ این مراحل در این مسائل در نزد آنها منازل و تحقیقات انیقه و تطبیقات رشیقه و معارج بلند مرتبه‌ای است که سالک بدانها به راقی‌ترین مناهج و دلپذیرترین مسالک صعود می‌کند، و مؤلّفات مختصره و مطوّله‌ای است فوق حدّ احصاء چه از نظر نظم و نثر، و چه از نظر اذکار سِرّیه و جَهریه، و چه از نظر ریاضات و مجاهدات برای تهذیب نفس و تصفیه آن برای آنکه استعداد پیدا کند تا ملحق به ملا اعلی و مبدأ اوّل شود.

و در آنجا است از بهجت و مَسَرّت و جمال و جلال و عظمتی که برای او حاصل است **مَا لَا عَينٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ**

بَشَرٍ.[1]

و در اینجا اسرار عمیقه و مباحث دقیقه‌ای است که عبارت بدانها احاطه ننماید و اشارت بدانها نرسد، پس لازم است که آنها را برای اهلش واگذار کنیم و از خدای تعالی مسألت نمائیم تا بر ما از فضلش از آن اسرار افاضه فرماید.

در هر طائفه از اهل عرفان، افرادی بی‌خُبرویت و معرفت، خود را جا زده‌اند

آری! چیزی که در آن رَیب و شکی وجود ندارد آنست که در تمام این طوائف، افرادی که اهلیت آن را ندارند از بی‌خبرگان و بی‌خبران و اهل هوا و هوس وارد شده و با دَسّ و خدعه خود را جا زده‌اند؛ تا به حدّی رسیده است که از جهت کثرت

---

[1] حدیث قدسی است: أعْدَدْتُ لِعِبادی الصّالِحینَ ما لا عَیْنٌ رَأَتْ وَ لا اذُنٌ سَمِعَتْ وَ لا خَطَرَ عَلَی قَلْبِ بَشَرٍ. «من برای بندگان صالح خودم چیزهائی را مهیّا نموده‌ام که آنها را نه چشمی دیده است، و نه گوشی شنیده است، و نه بر اندیشه کسی خطور کرده است.»
در کتاب «کلمة اللّه» ص ۱۳٤، طیّ شماره ۱٤۰ بعد از ذکر این حدیث تتمّه آن را ذکر کرده است که: فَلَهُ ما أطْلَعْتُکُمْ عَلَیْهِ، اقْرَءُوا إنْ شِئْتُمْ: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِیَ لَهُم مِن قُرَّةِ أَعْیُنٍ.
و در ص ۵۳٤ دو سند برای آن ذکر کرده است: أ ـ «تفسیر صغیر» فضل بن حسن طَبْرِسی، قال فی الحدیثِ ... ب ـ «أسرار الصّلاة» شهید ثانی علیّ بن أحمد بن محمّد

نزدیک است غلبه پیدا کنند بر ارباب عرفان راستین. در این صورت سزاوار نمی‌باشد همه را با یک چوب برانیم؛ یا بطور تساوی آنان را بگیریم و معتقد شویم، و یا رها نموده و طرد نمائیم!

همان‌طور که بعضی از مبالغه‌کنندگان و متوغِّلین در عشق و غَرام و تحیر و هَیام و ذوق و شوق بدان مقام عالی و مرتبه راقی هم، شعله معرفت چنان در دلهایشان بالا زده و وجودشان آتش گرفته و فروزان گشته که نتوانسته‌اند از ضبط عقول و نگهداری زبانهایشان خودداری کنند. و از ایشان بروز و ظهور کرده است شطحیاتی که ابداً لائق به مقام عبودیت نیست. مثل سخن بعضی از آنان:

أَنَا الْحَقُ؛ و ما فی جُبَّتی إلّا الْحَقُ.

و اعظم از اینها در جرأت و غلط و پریشان‌گوئی سخن برخی دیگر است: سُبْحانی ما أعْظَمَ شَأْنی.[1]

و افرادی که در عرفان الهی قدمی استوار دارند این‌گونه سخنان را حمل می‌کنند بر اینکه از آنها در حالت مَحْو سر زده است نه در حالت صَحْو، و در مقام فناء بوده است نه در مقام استقلال و ثبات. و اگر هرآینه در حال غیر فناء و محو از ایشان صادر گشته بود کفر می‌بود.

علاوه بر این، آنچه از حَلّاج[2] نقل شده است آن می‌باشد که به کسانی که بر کشتن او گرد آمده بودند گفت: اقْتُلونی! فَإنَّ دَمی لَکمْ مُباحٌ! لأنّی قَدْ تَجاوَزْتُ الْحُدودَ؛ وَ مَنْ تَجاوَزَ الْحُدودَ (اقیمَتْ عَلَیهِ الْحُدودُ).

«بکشید مرا! به سبب آنکه خون من برای شما

---

[1] عبارت أنا الحقُّ از حلّاج است، و عبارت سُبْحانی ما أعظمَ شَأنی از بایزید بسطامی، و عبارت لیس فی جُبَّتی سِوی اللَه از بعض کسانی که به مقام شهود رسیده‌اند بنا بر نقل فرغانی در «مشارق الدّراری». و ما راجع به أسناد این کلمات در تعلیقه ص ۱۷۲ از ج ۱ «اللَه‌شناسی» مختصر مطالبی را آورده‌ایم.

[2] أبو معتب حسین بن منصور حلّاج، صوفی مشهور که در سنه ۳۰۹ هـ. در بغداد به قتل رسید. (تعلیقه)

مباح است! زیرا که من از قاعده و قانون به در رفتم؛ و هر کس که از قاعده و قانون به در رود، حدود الهیه بر وی جاری می‌شود!»

و لیکن عارف شبستری [1] برای این‌گونه شَطَحات عذری جسته است، و آنها را بر بهترین وجه حمل نموده است؛ آنجا که گفته است:

أنَا الحَقّ کشفِ آن اسرار مطلق *** بجز حقّ کیست تا گوید: أنا الحَقْ

روا باشد أنَا الحَق از درختی *** چرا نبود روا از نیک بختی؟

می‌گوید: غیر از حقّ کدام کس قدرت دارد که بگوید: أنا الحَقّ؟! و هنگامی که صحیح و پسندیده باشد از درختی که بگوید: أنَا اللَهُ، پس چرا صحیح و پسندیده نیست از عارف و واصلی که دارای حَظّی جمیل بوده و بهره‌ای وافر داشته است!؟

---

[1] سعد الدّین محمود بن أمین الدّین تبریزی شبستری، از اکابر عرفاء و حکماء است. وی صاحب کتاب «گلشن راز» می‌باشد که شروحی که بر آن نوشته شده است به یازده (۱۱) شرح رسیده است. وی در سنه ۷۲۰ ه. وفات یافته است، و عمرش از (۳۳) سال

آل کاشف الغطاء، وحدت وجود و موجود را ملموس و برهانی کرده است

و بطور مسلّم و تحقیق من می‌گویم: کسی که فکرش را جَوَلان دهد و نظرش را عمیق گرداند در بسیاری از آیات قرآن عزیز و کلمات پیغمبر اکرم و ائمّه معصومین سلام اللَه علیهم و دعاهایشان و اورادی را که می‌خوانده‌اند، تحقیقاً خواهد یافت که در بسیاری از آنها اشاره بدین نظریه عَبقریه مهمّه نادره دلنشین وجود دارد.

و گفتار رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله در تواریخ شیوع دارد که فرمود: **أَصْدَقُ کلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ قَوْلُ لَبِیدٍ**:[1]

---

[1] لَبید بن رَبیعة عامری أنصاری از شعراء مُخَضرمین است. گفته می‌شود که وی در زمان معاویه در یک‌صد و پنجاه و هفت (۱۵۷) سالگی فوت کرد. و در اسلام شعر نگفت مگر یک بیت:

الْحمدُ لِلّهِ إذ لم یَأْتِنی أجَلی ***

حتّی کَسانی من الإسْلامِ سِرْبالا

عمر به او گفت: از شعرهایت برای من بخوان! او سوره بقره را تلاوت کرد و گفت: ـ پس از آنکه خداوند به من سوره بقره را تعلیم نموده است من شعری نسروده‌ام. («الشّعر و الشّعراء» ابن قتیبه، ص ۵۰، طبع اوّل مصر، سنة ۱۳۲۲ هـ.) (تعلیقه)

«أَلَا كلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِل.»[1]

و این کلمه در ضمن و محتوای خود در بر دارد جمیع آنچه را که عرفاء شامخ القدر و المقام فرموده‌اند که: اشیاء خارجی عبارتند از أعدام، زیرا که باطل چیزی نیست مگر عدم، و حقّ چیزی نیست مگر وجود. بنابراین اشیاء همگی باطلند و اعدام‌اند؛ و نیست حیّ و موجود مگر واجب الوجود.

و جمیع مطالب و مهمّاتی را که آن گروه اهل کشف و عرفان و حقیقت می‌گویند و بدان معتقدند، خداوند سبحانه بواسطه همین یک کلمه بر زبان شاعر عربی که اکثر مدّت عمرش را در جاهلیت سپری نموده و در اواخر حیاتش به شرف اسلام مشرّف گشته و اسلام آورده است جاری کرده است.

و پیامبر اکرم که صادق امین است، آن جوهره ثمینه و گهر عالیقدر را که در کلام او جاری شده است

---

[1] و مصرع دوّمش اینست: «و کُلُّ نَعیمٍ لا مَحالةَ زائلُ» و پس از آن این بیت است:

سوَی جَنَّةِ الفِردوسِ إنَّ نَعیمَها ❊❊❊

یَدومُ وَ إنَّ الموتَ لا بُدَّ نازلُ

(تعلیقه

گواهی و تصدیق فرموده است. و مثل آن گواهی و شهادت گفتار فرزندش صادق أهل البیت سلام اللَه علیه می‌باشد که فرمود: **الْعُبُودِيةُ جَوْهَرَةٌ كنْهُهَا الرُّبُوبِيةُ**[1].

بلکه اگر إمعان نظر بنمائی در بسیاری از مفردات قرآن مجید، آنها را بطور واضح و آشکارا برای اثبات این غرض وافی و کافی خواهی یافت؛ مثل قول خدای تعالی: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾[2] و ﴿كُلُّ

[1] یک‌صدمین باب از کتاب «مصباح الشّریعة»، و عبارت زیر از نسخه حضرت حجّة الإسلام و فخر العلماء الاعلام حاج شیخ حسن مصطفوی دام بقاؤه نقل می‌شود (ص ٦٦):

قالَ الصّادِقُ عَلَيْهِ السَّلامُ: الْعُبودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهُها الرُّبوبِيَّةُ؛ فَما فُقِدَ مِنَ الْعُبودِيَّةِ وُجِدَ فی الرُّبوبِيَّةِ، وَ ما خَفِیَ عَنِ الرُّبوبِيَّةِ اصيبَ فی الْعُبودِيَّةِ. ـ قالَ اللهُ تَعالَی: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی كُلِّ شَیْءٍ شَهِيدٌ﴾. أی مَوْجودٌ فی غَيْبَتِکَ وَ فی حَضْرَتِکَ.

و معنی فقره اوّل اینست: «عبودیّت حقّ تعالی جوهره‌ای است که حقیقت و ذاتش ربوبیّت است.»

[2] آیه ٢٦، از سوره ٥٥: الرّحمن

شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.[1]

زیرا که می‌دانیم: مشتقّ، حقیقت است در مَن تَلبَّسَ بالمَبدَإ در زمان حال، بنابراین معنی آن این‌طور می‌شود: تمام چیزها الآن فانی هستند و در این زمان هالك و نابود و نیست هستند؛ نه آنکه بعداً در زمان مستقبل نیست و نابود و فانی خواهند گشت.

و من هر چه سعی و توان دارم و می‌خواهم با آن، حقیقت را بطور وضوح ارائه دهم خود را چنان می‌یابم که از فاصله میان خودم و خورشید دورتر شده‌ام، مگر آنکه حقیقت أجْلَی و اوضح و آشکارتر از خورشید می‌باشد.

و کجا این قلم کوتاه و این عقل نارسا جرأت دارد که جرعه‌ای از آن دریای پرفوران بنوشد؟

یا مَنْ بَعُدَ فی دُنُوِّهِ؛ وَ دَنَا فی عُلُوِّهِ.

رَبَّنا عَلَیك تَوَکلْنا وَ إلَیك أَنَبْنا وَ إلَیك الْمَصیرُ!

سُبْحانَك لا احْصی ثَناءً عَلَیك؛ أنْتَ کما أثْنَیتَ عَلَی نَفْسِك وَ فَوْقَ ما یقولُ الْقائِلونَ.

---

[1] قسمتی از آیه ۸۸، از سوره ۲۸: القصص

وَ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾.[1]

تعلیقه آیة اللَه حکیم بر فتوای مرحوم سید در «عروه»

مرحوم آیة اللَه حاج سید محسن حکیم طباطبائی در تعلیقه خود بر این فتوای مرحوم سید محمّد کاظم یزدی (قدّه) مرقوم داشته‌اند:

«امّا قائلین به وحدت وجود را از صوفیه، جماعتی ذکر نموده‌اند که از زمره آنانست سبزواری در تعلیقه خود بر «أسفار»؛ او چنین توضیح داده است:

قائلین به توحید (چهار دسته هستند) یا معتقدند به «کثرت وجود و کثرت موجود» جمیعاً، با تکلّم به کلمه توحید بر زبانشان، و اعتقاد بدان اجمالًا. و بیشترین مردم در این مقام هستند.

و یا معتقدند به «وحدت وجود و وحدت موجود» هر دو تا؛ و این مذهب بعضی از صوفیه است.

---

[1] کتاب «الفردوس الاعلی» با تعلیقه شهید آیة اللَه قاضی (ره) طبع ثانی، نشر مکتبه فیروزآبادی، ص ۱۹۸ تا ص ۲۲۱

و یا معتقدند به «وحدت وجود و کثرت موجود» و این قول منسوب است به أذْواقُ المتألِّهین. و عکس این باطل می‌باشد.

و یا معتقدند به «وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن دو» و اینست مذهب مصنّف (ملّا صدرای شیرازی) و عرفاء شامخین.

قسم اوّل توحید عوامّ است، و قسم دوّم توحید خواصّ، و قسم سوّم توحید خاصّ الخاصّ، و قسم چهارم توحید أخصّ الخواصّ ـ این بود گفتار سبزواری در تعلیقه.»

در اینجا مرحوم معلِّق: آیة اللَه حکیم فرموده‌اند: «حُسن ظنّ به معتقدین به توحید خاصّ که بعضی از صوفیه باشند، و حَمل بر صحّت که در شرع بدان امر شده‌ایم؛ این دو تا باعث می‌شود که ما گفتار این جماعت را برخلاف

ظاهرش حمل نمائیم. و گرنه چگونه صحیح است بنابراین اقوال، وجود خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، و راحِم و مرحوم؟ ﴿وَ مَا تَوْفِيقِی إِلَّا بِاللهِ عَلَيهِ تَوَكلْتُ وَ إِلَيهِ أُنِيبُ﴾. »[1]

وحدت حقیقیه وجود و موجود با کثرت اعتباریه آن دو، عالی‌ترین اقسام توحید است

در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

نکته اوّل:

کلام سبزواری (قدّه) که بهترین گفتار از اقوال اربعه را قول «وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو» شمرده است و آن را توحید أخصّ الخواصّ نامگذاری نموده است؛ در اینجا یک سؤال پیش می‌آید. و آن اینست که کثرتی را که در اینجا ذکر می‌کند آیا اعتباری است یا حقیقی؟

اگر پاسخ دهند: اعتباری است، این همان قول دوّم یعنی توحید بعضی از صوفیه می‌باشد که آن را توحید خاصّ نام گذاردند. تمام صوفیه‌ای که ایشان مدّ نظر دارند هَمّ و غمّشان اثبات همین کثرت

---

[1] «مستمسک العروة الوثقی» طبع ثانی (سنه ١٣٧٦ ه) ج ١، ص ٣٢٩

اعتباری است، نه انکار اصل کثرت گرچه به نحو اعتبار باشد. شما در میان جمیع فِرق یک نفر را نشان بدهید که حتّی کثرت اعتباری وجود و موجود را نفی کند! و اگر کسی چنین تفوّه نماید او را از زمره عقلا خارج دانند و گفتارش را در ردیف دگران عنوان ننمایند.

و اگر پاسخ دهند: کثرت حقیقی است همان‌طور که همین‌طور هم هست و خودشان تصریح دارند و در مکاتبات میان عَلَمَین آیتین: مرحوم آیة الحقّ و سَند التّوحید و العرفان حاج سید أحمد طهرانی کربلائی و محقّق مدقّق حکیم و فیلسوف مرحوم حاج شیخ محمّد حسین کمپانی اصفهانی قدّس اللَه أسرارهما به خوبی مشهود و بلکه نزاع بر سر همین است و بس، که آیة اللَه کمپانی اصرار بر اثبات وحدت و کثرت حقیقی دارد و آیة اللَه کربلائی پر و پای آن را می‌زند و

خاکسترش را به باد فنا می‌دهد و روشن می‌سازد که با وجود وحدت حقّه حقیقیه و وجود بالصّرافه اصلًا تعدّد حقیقی معنی ندارد و کثرت حقیقی را در بیغوله‌های جهنّم و زوایای آتش شرک باید جست نه در بهشتِ توحید و معرفت که در آنجا شائبه‌ای از کثرت موجود نیست؛ بنابراین همان اشکال واضح و روشن فوراً در برابر ما جلوه می‌کند که: عقلًا وحدت واقعیه با کثرت واقعیه نمی‌توانند جمع شوند. وحدت با کثرت، متضادّین یا متناقضین هستند. مفهوم وحدت با مفهوم کثرت ضدَّین یا نقیضَین هستند؛ آنگاه چگونه امکان دارد در جائی که وحدت را حقیقی فرض کرده‌ایم کثرت را نیز حقیقی بدانیم؟

بر این اساس قول ذَوق المتألّهین که: وحدت وجود و کثرت موجود حقیقی است، با قول صدر المتألّهین که: وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو هر دو حقیقی هستند را باید کنار بگذاریم، و پس از غیر قابل قبول بودن قسم اوّل ناچاریم که آنچه را که از بعضی از صوفیه نقل کرده‌اند و آن را توحید خاصّ گرفته‌اند که: وحدت وجود و وحدت موجود حقیقیه با کثرت وجود و

کثرت موجود اعتباریه می‌باشند را عالی‌ترین اقسام توحید و میزان و شاخص قرار دهیم.

نکته دوّم:

وجود خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، و راحم و مرحوم در این صورت بسیار روشن است که ابداً جای انکار و شکی در آن تصوّر نمی‌گردد.

مثال روشن آن انسان است با قوای باطنیه و قوای ظاهریه آن. نفس ناطقه هر فرد از افراد بشر دارای حسٍّ مشترک و قوای مفکره و واهمه و حافظه، و دارای حسّ باصره و سامعه و شامّه می‌باشد. این قوا همگی از جهت وحدت، عین نفس ناطقه بوده و واحد هستند؛ و لیکن به اعتبار تعینات و ظهورات

بدین‌گونه متعین و ظاهر شده‌اند.

حقّاً و تحقیقاً ما نمی‌توانیم وحدت و وحدانیت خودمان را انکار کنیم؛ و ایضاً در عین حال، این تعدّد و تعین و تکثّر قوا امری است غیر قابل تردید.

نفس وحدانی ما، به قوای باطنیه و آنگاه به قوای ظاهریه امر می‌کند و از ما بدین واسطه کارهائی سر می‌زند که دارای عنوان کثرات هستند؛ ولی در عین حال وحدت ما در این افعال و قوا به جای خود باقی است. بنابراین قوای باطنیه ما، خود ماست در آن ظهورات؛ و قوای ظاهریه ما مثل دیدن و شنیدن ما نیز خود ماست در این ظهورات.

تعدّد در قوای ما که موجب عُزلت گردد غلط است. وحدت است که در مظاهر و مجالی خود ظهور و تجلّی کرده است؛ همچنین است این امر راجع به حضرت سبحان: خود اوست نه غیر او که در این آیه‌ها و آئینه‌ها و مظاهر و مجالی ظهور نموده است. تعدّدی که مستلزم عزلت شود غلط است؛ وحدت است در کثرت، وحدت حقیقی در کثرت اعتباری.

حقّ سبحانه و تعالی، خالق است در مرتبه عالی و مخلوق است در مرتبه دانی. آمِر است در مقام بالا، مأمور است در مقام پائین. راحم است در افق مبین، مرحوم است در نشئه أسفل السّافلین.

ابیات راقیه میرزا محمّد رضا قمشه‌ای در وحدت موجود

چقدر خوب و عالی و دلنشین فرموده است عارف واصل ما:

آنِ خدای دان همه مقبول و ناقبول ❊❊❊ مِنْ رَحْمَةٍ بَدا وَ إلَی رَحْمَةٍ یئولْ

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق ❊❊❊ اینست سرّ عشق که حیران کند عقول

خَلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند ❊❊❊ این شرک عارضی بود و عارضی یزول

گوید خرد که سرِّ حقیقت نهفته دار *** با عشقِ

پرده در چه کند عقل بو الفضول

یک نقطه دان حکایت ما کان و ما یکون *** این

نقطه گه صعود نماید گهی نزول

جز من کمر به عهد امانت نبست کس *** گر

خوانیم ظلوم، و گر خوانیم جهول[1]

فقیه نمایان، به نجاسات «وحدت وجودی» را افزوده‌اند تا خود را از مسئولیت برهانند

نکته سوّم:

این مطلب از سابق الایام برای بنده حقیر مشکل آمده بود که چرا برخی از فقیهان ما درباره مُجَسِّمه و مُعَطِّله و مُنَزِّهه و مُجَبِّره و مُفَوِّضه حکم به تکفیر نمی‌کنند و گفتار آنان را با قبول اصل توحید موجب کفر و نجاستشان نمی‌شمرند؛ و لیکن راجع به قائلین به وحدت وجود فوراً چماق تکفیر را بر سر می‌کوبند، و در تسرُّع این امر از هیچ دریغ ندارند؟

---

[1] کتاب «عدل الهی» طبع اوّل، ص ۲۶۰؛ و گوید: گویا مرحوم آقا محمّد رضا قمشه‌ای باشد.

به چه علّت ایشان به انواع و اقسام نَجَس العَین از بول و غائط و غیرهما، یکی را به نام «وحدت وجودی» افزوده‌اند؟ افزوده شدن این شیء نَجَس العین به نجاسات از چه و از کدام زمان شروع شد؟

بالاخره پس از مطالعات و مشاهدات، بعد اللتَیا و الَّتی مطلب به این نکته منتهی گشت که بواسطه دقّت و رقّت و عظمت فهم و ادراک این نوع از توحید که توحید مُخلَصین و مقرَّبین بارگاه حضرت حقّ جلّ شأنه می‌باشد از طرفی، و از طرف دیگر بواسطه صعوبت و مشاقّی که در این راه و در سبیل حصول این مرام برای سالک سبیل إلی الله پیش می‌آید و طبعاً با مزاج مُتَنَرِّفین

سازش ندارد؛ قشریون و ظاهریون که از جهتی سطح فکری شان، و از جهتی سطح علمیشان کوتاه و ضعیف است، برای زیر بار نرفتن این مسئله و عدم تقلید و تبعیت از مرد وارسته راه پیموده، خود را راحت کرده و با ندای کفر و خروج از اسلام، زیربنای این بنیان را خراب و تیشه بر بن این ریشه زده و با اتّهام به نجاست که اثر زندقه و الحاد است آنان را زندیق و ملحد دانسته‌اند.

آری! معروف است و تجربه هم تأیید می‌کند که تکفیر و تفسیق چماق بی‌خردان است.

و اینان با این تکفیر، تیشه بر اساس اسلام زده‌اند. مگر نه آنکه اسلام دین و آئین توحید است؟ توحید عین وحدت است. توحید از باب تفعیل و متعدّی، و وحدت از باب ثلاثی مجرّد و فعل لازم است.

توحید اسلام یعنی یکی کردن جمیع کثَرات و منحصر گردانیدن اثر و قوّه و علم و حیات و قدرت و وجود و ذات را در حضرت حقّ سبحانه و تعالی. وحدت یعنی یکی شدن و یگانه بودن این افعال و اسماء و صفات و ذات در آن حضرت متعال.

در این صورت «وحدت وجود» یعنی نتیجه و ما حصلِ به‌دست‌آمده از توحید، و ثمره این شجره مثمره. پس کجا توحید با وحدت ضدّیت دارد. توحید اسلام کمال ملایمت بلکه عینیت با آن را دارد. «وحدت وجود» شربت شیرین و خوشگوار «توحید حقّ» در مراحل کثرات است.

امّا این بی‌انصافان که نمی‌توانسته‌اند و نتوانسته‌اند آنان را به «توحید در وجود» متّهم سازند، زیرا این کلام ملعبه و بازیچه برای دشمنان و دوستان می‌شد که عجیب است! چه عیب دارد کسی که به دین اسلام گرویده است به نتائج غائی آن که توحید در ذات و در صفت است برسد و «توحید در وجودی» گردد؟ آمده‌اند لفظ «توحید» را با «وحدت» عوض کرده‌اند؛ و عوامّ النّاس

کالانعام هم که خبر از هیچ چیز ندارند، گرز وحدت وجودی را بر سر آنان می‌کوبند. و ایشان به عنوان کافر مُلحد زندیق خارج از دین، صبغه نَجس العَین به آنان زده‌اند تا مردم از صدمتری دستشان به آنان نرسد.

مخالفت با معتقدین به وحدت وجود، عبارةٌ اخرای مخالفت با اهل توحید است؛ یعنی با موحّدین.

مشرکین عرب و بالاخصّ قریش که مخالفت با رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله می‌کرده‌اند، بر اساس توحید و یگانه دانستن و یگانه شمردن مبدأ و معاد و جمیع امور ما بینهما بوده است.

آنان می‌گفته‌اند: این مرد زندیق و ملحد است، سحر می‌کند، و به توحید فرا می‌خواند؛ و این خروج از دین و آئین و سنّت ماست. او مردی است پلید! یا وی را بدین جرم و جریمه باید بکشیم، و یا از شهر و دیارمان بیرون کنیم، یا خانه را بر سرش آوار آوریم، یا در عزلت و انزوا تنها و تنها خودش و پیروانش را محصور کنیم!

﴿وَ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قالَ الْكافِرُونَ هذا ساحِرٌ كَذَّابٌ.

أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ.

وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هذا لَشَيْءٌ يُرادُ.

ما سَمِعْنا بِهذا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ.

أَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذابِ﴾.[1]

«و کافران به شگفت درآمدند که یک نفر رسول بیم‌دهنده از جنس

[1] آیات ٤ تا ٨، از سوره ٣٨: ص

خودشان به‌سویشان بیاید. و کافران گفتند: این مرد سحرکننده و بسیار دروغگو می‌باشد (دروغ ساز است).

آیا او خدایان کثیره و متعدّده ما را یک خدا کرده است؟ این مسئله از چیزهائی است که زیاده از حدّ موجب تعجّب می‌باشد.[1]

و سران مستکبر قومشان بر این تصمیم و منهاج برآمدند که: باید طریقه و راه و روش خودتان را ادامه دهید و بر پرستش خدایان بسیارتان ثابت قدم و استوار باشید. (یا با قیام پیغمبر که شما را به توحید فرا می‌خواند و بر خدایان بسیارتان خرده می‌گیرد و این از وقایع و پیش‌آمدهای زشت زمانه است، باید مقاومت نمائید!) این کاری است که مورد پسند و خواست و اراده جمیع ملّت ماست.

ما حتّی در آخرین ملّتی که آمده است (ملّت

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: العُجاب بالضّم: ما جاوَز حَدَّ العَجَب. أمرٌ عَجَبٌ و عُجابٌ و عُجّابٌ، بِتَخفیف الجیمِ و تَشْدیدِها للمبالغة: أی یُتَعجَّب منه. و عَجَبٌ عُجابٌ: مُبالغةٌ.

بنابراین معنی عُجاب عبارت است از چیزی که بیش از اندازه انسان را شگفت‌انگیز می‌کند. مثلًا در لسان عامیانه ما فارسی زبانان می‌آید: بقدری عجیب بود که نزدیک بود من شاخ در بیاورم!

مسیح و مذهب نصاری) نشنیده‌ایم که مردم را به وحدت خداوند بخوانند. بنابراین، دعوت محمّد جز بافتگی و دروغ اندازی از نزد خودش چیز دیگری نمی‌تواند بوده باشد.

آیا وحی و قرآن، از میان ما جمیع مردمان فقط به سوی وی نازل گشت؟! بلکه این مردم کافر از نزول قرآن که ذکر من است در ریب و شک و تردید بسر می‌برند؛ بلکه هنوز طعم عذاب مرا نچشیده‌اند. (تا بدانند که نتائج قول به کثرت خدایان و تعدّد وجود و موجود و آلهه چه بلای خانمانسوزی بر سرشان آورده است)!؟»

این آیات و أمثال اینها که در قرآن مجید بسیار است، همه دلالت دارد که اشکال مشرکین و کافرین بر پیامبر و بر اسلام و قرآن، مسأله توحید بوده است و بس.

آیا اشکال درس خوانده‌ها و عالمانی که به وحدت وجودی‌ها می‌تازند و آنان را مورد اتّهام و سرزنش و مؤاخذه قرار می‌دهند، به مثابه بلکه به عین اشکال مشرکان و کافران به موحّدان نمی‌باشد؟! آن بصورت اشکال بر توحید وجود و این بصورت اشکال بر وحدت وجود.

آن با رَمْی به زندقه و خروج از دین؛ این هم با رمی به زندقه و خروج از دین.

آن به عنوان انحراف مردم از آئین؛ و این هم به عنوان از دست رفتن عقیده عامیانه عامّه مردم.

البتّه اسرار پیوسته باید حفظ شود، و مطالب عالیه راقیه عرفانیه را به هر کس نتوان گفت، و تکلّم با مردم در حدّ عقول و استعدادشان همیشه مطلوب بلکه مأمورٌ به و فرض است؛ امّا گفتار ما با خواصّ است نه با عوامّ، با علماء است نه با جُهلاء، با اهل فهم و درایت و ادب و مطالعه است نه با مرد عامّی

عاری از همه گونه این مسائل.

ما می‌گوئیم: اگر بنا بشود یک هزار و چهار صد سال از شریعت توحید محمّدی بگذرد و باز هم عقیده ما فقط توحید لسانی باشد، و از اسرار و مراتب عالیه توحید فکری و عقلی و قلبی سر در نیاوریم، و به همان یقین اجمالی قانع باشیم، و عملًا هم بر اهل وحدت که موحّدان حقیقی و مسلمانان واقعی هستند هَجْمه و حَمله آوریم؛ پس فرق میان ما با مشرکین قریش که در جنگ بَدر و احد و أحزاب و حُنَین بر روی پیامبر و أمیر المؤمنین علیهما السّلام و بر روی جمیع موحّدان یعنی قائلان و معتقدان به وحدت الهی شمشیر کشیده‌اند چیست؟!

رساله‌نویسان، تا صاحب ولایت الهیه نباشند، در روز قیامت موقف خطرناکی دارند

ما که به عنوان مرجع و ولیّ فقیه رساله طبع می‌کنیم، یعنی جان و مال و ناموس و عِرْض مردم مسلمان را بدست می‌گیریم و در تحت پوشش اراده و قوای فکری خود مسلّط می‌پنداریم، نباید لا أقلّ در مسأله توحید هم قدمی زنیم؛ و خدای ناکرده این فتاوی موجب هتک نفوس و اموال و نوامیس و اعراض نگردد. ما لازم نیست خود را پاسدار و نگهبان جا بزنیم؛ لا أقلّ دشمنِ شمشیر بدست بر نفع خصم مشرک، و بر ضرر این فرد مسلم موحّد نبوده باشیم! «ما را به خیر تو امّید نیست؛ شرّ مرسان!»

استدلال به آیات قرآن برای اثبات دوئیت حقیقی بین خالق و مخلوق، فاسد است

نکته چهارم:

پس از آنکه معلوم شد صحّت گفتار خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، راحم و مرحوم؛ و وجه صحّت و علوّ این تعابیر بنا بر رأی پیشگامان فلسفه و عرفان اسلامی أمثال محیی الدّین عربی و تلامذه‌اش همچون قونَویّ و قَیصریّ، و مثل عالم

فقیه نبیل و عارف بی‌بدیل غائب از انظار و افکار در مدّت هفت قرن: سید حیدر آملی، و مثل فقیه و حکیم خبیر و بصیر و دانشمند فرزانه الهی: ملّا صدرای شیرازی و أمثالهم که حقّاً و واقعاً حقّی عظیم بر اسلام و مسلمین و مؤمنین و پیروان أمیر المؤمنین علیه أفضل الصّلوات و أکمل تحیات المصلّین دارند که با کتب برهانیه و شهودیه خود به اسلام خشک شده در اثر غلبه افکار حشویه و ظاهریون و اخباریون تهی مغز و سبک درایت، جان نوینی بخشیدند و درخت توحید را از نو آبیاری کردند و خطب «نهج البلاغة» را باز به خاطرها اوردند؛ اینک عرض می‌کنیم:

عبارتی را که مرحوم آیة اللَه حکیم قدّس سرّه در پایان تعلیقه و فتوای خود مرقوم داشته بودند که:

﴿وَ ما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

«و نیست توفیق من مگر بواسطه خداوند. من بر او توکل کرده‌ام، و

بسوی او بازگشت می‌نمایم.»

دارای دو نکته و اشاره است: اوّل: همین معنی آن که درخواست این امور از خداوند است. دوّم: آنکه می‌خواهند بفهمانند: آیه دلالت بر دوئیت آمر و مأمور و راحم و مرحوم دارد؛ زیرا برای خودش خودیتی و توفیقی را در مقابل خدا، و توکلی و انابه‌ای در برابر خدا بیان کرده است.

آری، مطلب از این قرار است ولی آیا خودیتی و توفیقی و توکلی حقیقی را بیان می‌کند یا اعتباری؟!

اگر حقیقی باشد، درست نیست؛ زیرا در برابر ذات و صفت حقّ برای هیچ ذرّه‌ای از ذرّات استقلال نیست، چه در وجود و چه در صفت.

و اگر اعتباری باشد، این منافات با کلام صوفیه ندارد بلکه عین مطلب آنها می‌باشد. چنانچه خود حضرت شُعَیب علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام که بدین سخن لب گشوده است مرادش همین بوده است:

﴿قالَ يا قَوْمِ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ رَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقاً حَسَناً وَ ما أُرِيدُ أَنْ أُخالِفَكُمْ إِلى ما أَنْهاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ ما

تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ﴾.[1]

«شعیب گفت: ای طائفه و خویشاوندان و اقوام من! شما مرا مطّلع سازید از آنکه اگر من از جانب پروردگارم دارای حجّت و برهانی بوده باشم، و آن پروردگار به من از نزد خودش روزیِ نیکو عطا می‌کند (باز من پرستش و اطاعت او را نکنم؟!) و من اراده ندارم که خودم کاری را انجام دهم که شما را از آن نهی می‌نمایم. من درخواستی و اراده و نیتی ندارم مگر اصلاح بقدری که در خودم توان و قدرت می‌یابم. و توفیق من نیست مگر بواسطه او؛ بر او توکل

[1] آیه ۸۸، از سوره ۱۱: هود

کرده‌ام و به سوی او بازگشت می‌نمایم

»! نه هر که چهره برافروخت دلبری داند *** نه

هر که آینه سازد سکندری داند

نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست ***

کلاه داری و آیین سروری داند

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن *** که

دوست خود روش بنده‌پروری داند

غلام همّت آن رند عافیت سوزم *** که در

گداصفتی کیمیاگری داند

وفا و عهد نکو باشد ار بیاموزی *** و گرنه هر که

تو بینی ستمگری داند

بباختم دل دیوانه و ندانستم *** که آدمی بچه‌ای

شیوه پری داند

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست *** نه هر که

سر بتراشد قلندری داند

مدار نقطه بینش ز خال تست مرا *** که قدر

گوهر یک‌دانه جوهری داند

به قدّ و چهره هر آن کس که شاه خوبان شد ***

جهان بگیرد اگر دادگستری داند

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه *** که لطف

طبع و سخن گفتنِ دَری داند[1]

مبحث سی و سوم وسی و چهارم: حَشویه و شیخیه و قِشریه از خداوند نصیبی ندارند

و تفسیر آیه کریمه ﴿فَتَعالَی اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾

[1] «دیوان خواجه حافظ شیرازی» طبع محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنیّ، ص ۱۲۰

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَيدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيبينَ الطّاهِرينَ

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعينَ مِنَ الآنَ إلَى قيامِ يوْمِ

الدّينِ

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلى الْعَظيم

قال اللَهُ الحكيمُ فى كتابِه الكريم:

﴿فَتَعالَى اللَهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾.

(یک‌صد و شانزدهمین آیه، از سوره مؤمنون: بیست و سوّمین سوره از قرآن کریم)

«پس بلند مرتبه است خداوند سلطان و صاحب اختیاری که به حقّ است. هیچ معبودی بجز او نیست. وی دارای عرش پرخیروبرکت می‌باشد.»

و پس از این آیه، دو آیه ذیل وارد شده است:

﴿وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ* وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾.

«و هر کس بغیر از خداوند، معبود دیگری را با او بخواند درحالی‌که برای خواندنش دلیل و برهانی نداشته باشد، پس اینست و جز این نیست که حساب او در نزد پروردگارش خواهد بود؛ البتّه این‌چنین است که کافران سعادتمند و مظفّر نمی‌گردند. و بگو ای پیامبر: بار پروردگار من! غفران خودت را شامل حال کن، و رحمت آور؛ و تو هستی که از میان رحمت‌آوران مورد انتخاب و اختیار

می‌باشی»!

خسروا گوی فلک در خم چوگان تو باد ❊❊❊

ساحت کون و مکان عرصه میدان تو باد

زلف خاتون ظفر، شیفته پرچم تست ❊❊❊ دیده

فتح ابد عاشق جولان تو باد

همه آفاق گرفت و همه اطراف گشاد ❊❊❊ صیت

خُلق تو که پیوسته نگهبان تو باد

ای که انشای عطارد صفت شوکت تست ❊❊❊

عقل کل چاکر طغراکش دیوان تو باد

طَیره جلوه طوبی قد چون سرو تو شد ❊❊❊ غیرت

خلد برین ساحت بستان تو باد

نه به تنها حَیوانات و نباتات و جماد ❊❊❊ هر چه

در عالم امر است به فرمان تو باد

حافظ خسته به اخلاص ثناخوان تو شد ❊❊❊ لطف

عام تو شفابخش ثناخوان تو باد[1]

به قدری که در خداوند اختلاف است، در هیچ مسأله‌ای نیست

---

[1] «دیوان خواجه حافظ شیرازی» از طبع حسین پژمان بختیاری، ص ۷٤، غزل شماره ١٦٤

مسأله‌ای است بس مشکل و مُعضله‌ای است بس غامض که چرا وجود خداوند رحمن رحیم و حیّ علیم و قدیر که از هر چه بدیهی است بدیهی‌تر، و از هر چه واضح است واضح‌تر است، بلکه جمیع امور بدیهیه و واضحه به برکت بداهت و وضوح وی خلعت بداهت در تن کرده، و به لباس وضوح ملبّس گشته‌اند؛ این‌همه مورد اختلاف انظار و افکار و عقائد در امم و ملّتها شده است تا

به حدّی که شاید بتوان گفت: در هیچ مسئله و معضله‌ای همانند این مسئله، اختلاف انظار و آراء وجود نداشته است؛ تا جائی که برخی از ملل معظمه انکار اصل وجودش را نموده‌اند.

حکیم قدّوسی و عارف قِدّیسی: مرحوم حاجی ملّا هادی سبزواری أعلی اللَهُ رتبَته در عنوان «منظومه حکمت» خویش، سبب آن را شدّت ظهور او انگاشته است:

یا واهِبَ الْعَقْلِ لَك الْمَحامِدُ *** إلَی جَنابِك انْتَهَی الْمَقاصِدُ (۱)

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَی لِفَرْطِ نورِهْ *** الظّاهِرُ الْباطِنُ فی ظُهورِهْ (۲)

بِنورِ وَجْهِهِ اسْتَنارَ کلُّ شَیْءْ *** وَ عِنْدَ نورِ وَجْهِهِ سِواهُ فَیْءْ (۳)

۱ ـ ای توئی که عقل را بخشاینده‌ای، جمیع حمدها و ستایشها مختصّ به تست. به سوی جناب تست که مقاصد بازگشت می‌نماید!

۲ ـ ای کسی که از زیادی نورت پنهان شده‌ای! ظاهر و آشکار هستی، و پنهان و مختفی در

عین ظهور و آشکارائی.

۳ـ جمیع موجودات به سبب نور وجه اقدس او روشن گشته‌اند؛ و در نزد طلوع نور وجه او سوای وی از مخلوقات و اشیاء، همگی حکم سایه را دارا هستند.

در این صورت که خداوند علیّ اعلی، وجود و هستی محض است، و خودش به خودش ظاهر است، و بقیه موجودات هستی و وجودشان به هستی او ظاهر است؛ این شدّت ظهور و فرط نور چنان تابش گرفته است که خود موجب اختفاء خویشتن گردیده است. جماعتی اصلًا منکر خدا شدند و

گفته‌اند: در عالم خدای حیّ مُدرِک علیم قادر کبیر متعال نیست؛ طبیعتِ محض است. طبیعت و مادّه منهای زندگی و حیات و دانائی و توانائی است. اینها مادّیون و طبیعیون هستند.

شیخ أحمد احسائی، خدا را منشأ انتزاع صفات هم نمی‌داند

از اینها که عبور کنیم، قائلین و معتقدین به خداوند هم که ایشان را الهیون گویند، در کیفیت و صفت خداوند اختلاف کرده‌اند؛ در اسماء و صفات و افعال او، و در ربط موجودات به او، و کیفیت امکان ما و وجوب او اختلاف نموده‌اند.

برخی گفته‌اند: خداوند به‌هیچ‌وجه من الوجوه با موجودات مناسبتی ندارد، مشابهتی ندارد، ربط وجودی در میانه نمی‌باشد، اصولًا علامتی نیست. موجود مخلوق کجا و خدای خالق کجا؟

ذات اقدس وی منزّه است از هر چه در تصوّر و اندیشه انسان بگنجد و به او نسبت دهد. ذاتش پاک‌تر است از هر صفتی حتّی از صفت وجود. اصلًا آن وجودی که خداوند دارد، جنسش و حقیقتش غیر

از وجودی است که مخلوقات و موجودات دگر دارند، حتّی از نظر مفهوم.

ذات او مقدّس و منزّه است از هر چه به نظر بیاید، و صفات و اسماء و افعال او نیز منزّه است از هر چه به تصوّر درآید. پس ما هیچ رابطه‌ای را نمی‌توانیم با خدا برقرار نمائیم، به سبب آنکه ما موجودی ممکن الوجود و مخلوقی ضعیف و فقیر و به تمام معنی عاجز و جاهل؛ و او واجب الوجود خالق قویّ غنیّ و به تمام معنی قادر و توانا و عالم و دانا.

این دسته و جماعت را می‌گویند اهل تنزیه (مُنَزِّهه). یعنی خدا را خیلی می‌خواهند تنزیه کنند و منزَّه و مطهّر و مبارک به شمارش آورند. آنان به اندازه‌ای در این تنزیه و تقدیس بالا می‌روند که ربط موجودات را با خدا می‌بُرند و صریحاً می‌گویند: هیچ راهی برای معرفت خدا نیست؛ نه به افعال خدا، نه به اسماء و صفات خدا، نه به ذات خدا.

ما را به‌هیچ‌وجه راهی بدان مقام اعلی و ذِروه أسنی نیست، حتّی از نقطه نظر مفهوم نیز نمی‌توانیم بر خداوند، اطلاق کلمه وجود را بنمائیم. اینها یک دسته هستند، و در میان متأخّرین هم هستند. بعضی از جماعتی هم که قائل به این‌گونه تنزیه هستند گرچه شیعه هستند و خودشان را هم از علمای بزرگ و طراز اوّل محسوب می‌دارند و لیکن علَناً مکتبشان این بوده است. من جمله اینها شیخ أحمد احسائی است که از عباراتی که در شرح زیارت جامعه کبیره (شرح الزّیارة) نوشته است ظاهر می‌شود که اصولًا عقیده و مکتبش بر این منهاج بوده است.

در اوائل رساله «لقاء اللَه» مرحوم آیة اللَه حاج میرزا جواد آقا مَلِکیّ تبریزی قدّس اللَهُ تربتَه، آنجا که می‌فرماید: «و خلاصه سخن آنکه مَذاق طائفه‌ای از متکلّمین علمای اعلام مذاق اوّل است. آنان به ظواهر بعضی از اخبار استدلال نموده‌اند، و آیات و اخبار و دعاهائی را که وارد است و بر خلاف مذاق آنان دلالت دارد تأویل می‌کنند.» در اینجا به خطّ آن مرحوم حاشیه ذیل آمده است:

«و این مذاق، صریح کلمات شیخ أحمد احسائی و تابعین اوست. لیکن آنها اخبار لقاء و معرفت را به وجه ثانی که خواهد آمد تأویل می‌نمایند، و تمام اسماء و صفات را اثبات به مرتبه مخلوق اوّل می‌نمایند. بلکه ذات اقدس را منشأ انتزاع صفات هم نمی‌دانند، و تنزیه صِرف می‌نمایند ـ مِنْه عُفِیَ عَنْه.»

و برخی دیگر گفته‌اند: خداوند من جمیع الوجوه مشابهت به موجودات دارد؛ چه در ذاتش و چه در صفاتش و چه در افعالش. خداوند ربط با مخلوقات دارد و مخلوقات رابط با خدا دارند. و معنی ربط یک نوع یگانگی و مناسبت و مشابهتی است که بین ذات علّت با ذات معلول، و صفات علّت با صفات معلول، و افعال علّت با افعال معلول موجود می‌باشد.

تمام عالم مُلک و ملکوت مخلوق خدا هستند. بنابراین خداوند متعال در تمام جهات باید شباهت با آنها داشته باشد. این دسته را می‌گویند اهل تشبیه (مُشَبِّهه).

یعنی خدا را در ذات و صفات، تشبیه به موجودات دیگر می‌کنند. البتّه از شیعه کسی را سراغ نداریم، ولی از عامّه جماعتی بوده و هستند که اهل تشبیه‌اند.

این مکتب هم غلط است. زیرا خداوند که موجودات را آفریده است لازمه‌اش آن نمی‌تواند بوده باشد که در تمام جهات شبیه آنها باشد. کدام دلیل ما را می‌رساند به آنکه در این علّیت برای خلقت و عالم آفرینش باید تشابه من جمیع الجهات موجود بوده باشد؟!

این جماعت حتّی قائل به جسمیت خدا هستند. زیرا موجودات مُلْکیه جسمند. و البتّه این نظریه و مکتب باطل است.

اهل تَنزیه، حقّ را از حیات و علم و قدرت هم خالی می‌دانند

پس مُنَزِّهه و مُشَبِّهه هر دو گروه اشتباه می‌گویند. درست است که ما خداوند را تنزیه می‌کنیم؛ وی را تنزیه می‌نمائیم از صفات نقص که لازمه امکان و حدوث است؛ از عیب و نقصان، از عجز و فقر و ناتوانی. می‌گوئیم: خداوند عاجز نیست، مرده نیست، خواب نیست، جاهل نیست. اینها درست است. ولی خدا را تنزیه کنیم حتّی از صدق مفهوم وجود بر وی، که اصولًا به خداوند موجود نباید گفت، به خداوند حیّ و زنده نباید گفت، به خداوند قادر و توانا نباید گفت، به خداوند عالم و دانا نباید گفت؛ این غلط است.

این‌ها می‌گویند: ما ابداً راهی برای معرفت خداوند نداریم؛ نه اجمالًا و نه تفصیلًا، نه مفهوماً و نه مصداقاً، نه به ذات او، نه به صفت و اسم او، و نه به فعل او.

این‌ها از شدّت تنزیه یک چشمشان به شدّت نابینا گشته است. یعنی فقط

با یک چشم خدا را می‌نگرند؛ با دیده احوَل. چشم بینایشان آن می‌باشد که خداوند را از جمیع صفات نقیصه و مقیده و محدِّده تنزیه می‌کنند، و امّا یک چشم دیگرشان که نابیناست آنست که خدا را در جمیع عوالم وجود و کاخ آفرینش و جهان خلقت، دیگر مؤثّر و دارای هستی و وجود و قدرت و نیروی افاضه نمی‌نگرند؛ خدا را از صفات عُلیا و اسماء حسنی ساقط می‌نمایند.

خداوند را منحصر می‌کنند در یک گوشه آسمان؛ یک خدای پاک و منزّهی که با عالم وجود و ایجاد سر و کاری ندارد. مشبّهه هم که می‌گفتند: تمام خصوصیات پروردگار مانند موجودات است. ولی حقّ آنست که نه تنزیه صِرف درست است و نه تشبیه صرف.

هر چه می‌خواهید در تنزیه ذات اقدس او، از زشتیها و قبائح و شنایع که لازمه امکان است و موجب مقید کردن حقّ شود، او پاک است. امّا اگر بگوئیم: مفهوم علم، قدرت، حیات در اسماء و صفات او طوری باشد که نتوانیم بر او اطلاق کنیم و

او را از منطبَقٌ علیه بودن این معانی راقیه و مفاهیم علیه باز هم منزّه کنیم، و از این نقطه نظر میان صفات و اسماء حقّ و میان مخلوقاتش بینونت و عزلت برقرار نمائیم؛ این غلط است.

صفات علیا و اسماء حسنای وی پر کرده است عالم وجود را؛ این سر و صدائی که در عالم ملک و ملکوت، در عالم مادّه و ماوراء مادّه می‌باشد، همه اسماء و صفات اوست.

جبرائیل هم اسم خداست، پیغمبران هم اسماء خدا هستند، ملائکه هم اسماء خدا می‌باشند، بشر هم اسم خداست، موجودات دیگر از حیوانات: پرندگان، بهائم، خزندگان، آبزیان؛ جمادات هم جمیعاً اسماء خدا هستند. منتهی الامر اسم بر دو گونه است:

اسم کلّی که موجودات ملکوتیه و نوریه و مجرّده دارند، و اسم جزئی که

موجودات مُلکیه و مادّیه و ظلمانیه حائز می‌باشند. جمیع اینها اسامی و صفات وی هستند که در این مجالی و مظاهر طلوع کرده است.

عالم وجود سربسته و دربسته و یکپارچه، غیر از حقّ و شئوون وی که عبارت است از ظهورات او در شبکه‌های امکان، چیزی نمی‌تواند بوده باشد.

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد *** صوفی از خنده می در طمع خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد *** این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش و نگاری که نمود *** یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید *** کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی *** کار ما با لب ساقیّ و لب جام افتاد

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم *** اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار *** هر که

در دایره گردش ایام افتاد

هر دمش با من دلسوخته لطفی دگرست ❊❊❊ این

گدا بین که چه شایسته إنعام افتاد

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت ❊❊❊

کآنکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنخ *** آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی *** زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد[1]

تنزیه، فاقد دلیل عقلی و شهودی و شرعی است

ما اگر بگوئیم خداوند سبحانه و تعالی اصولًا اسم و صفتش از عالم خارج است، او یک عالمی ایجاد کرد و بین خود و اسم و صفت و فعلش یک حجابی موجود است؛ در این صورت این عالم با خداوند ربطی ندارد و خدا هم با این عالم ربطی ندارد؛ و این عالم مخلوق و معلول خدا نخواهد شد.

و همچنین اگر بگوئیم ذات اقدس او به‌هیچ‌وجه من الوجوه دارای اسم و صفتی نیست، نه اجمالًا و نه تفصیلًا، و نه مصداقاً و نه مفهوماً، و جمیع اسماء و صفات خارج و جدا و مُجزَّی از او هستند؛ در این صورت آن خدای خشک و خالی و

[1] «دیوان خواجه شمس الدّین محمّد حافظ شیرازی» أعلَی اللَه مقامَه، از طبع پژمان، ص ۷۹ و ۸۰، غزل شماره ۱۷۷

بی‌محتوی و فاقد حیات و علم و قدرت را چطور می‌توان مبدأ و مُبدِع عالم آفرینش تصوّر کرد؟!

بناءً علی هذا جمیع انحاء و اقسام تنزیه صِرف حضرت حقّ متعال، فاقد برهان عقلی و شهود وجدانی و دلیل شرعی‌خواهد گشت.

در اسم أحد حضرت حقّ، وحدانیت و تجرّد او را از جمیع نسب و اضافات باید ملحوظ کنیم؛ و امّا در اسم واحد او به عکس است، ذات اقدسش را با ملاحظه احتوایش به جمیع اسماء و صفات کلّیه و جزئیه باید در نظر بگیریم. وحدانیت او در اسم احد، تجرّد وی از جمیع شوائب تکثر است حتی مفاهیم منطبقه بر او؛ و امّا وحدانیت او در اسم واحد، استجماع جمیع

شئون و آثار و خصائص و لوازم را در بردارد و همگی عوالم ملکوت و ملک من حیث المجموع در تحت اسم واحد او مندرج می‌باشند.

﴿فَتَعالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾.

معنی احدیت حقّ تعالی عبارت است از بساطت صرفه و محوضت محضه و تجرّد خالص او از هر مفهوم و چیزی که بخواهی به او نسبت دهی؛ او از همه اینها پاک و منزّه است.

و معنی واحدیت حقّ تعالی عبارت است از ملاحظه ذات او با اعتبار اسماء و صفات او، و با ملاحظه نَشَآت و عوالم کثرت که از اسماء و صفات کلّیه وی ناشی شده و به لباس وجود مخلّع گشته‌اند. تمام پیکره عالم وجود از عالم ظاهر و باطن و عالم مادّه و تجرّد و نَشأه طبیعت و نَشأه مثال و نَشأه عقل، یعنی جمیع جهان دنیا و عالم برزخ و قیامت همه و همه در تحت اسم واحد حضرت او مندرج می‌باشد.

بنابراین حضرت حقّ به اعتبار واحد بودنش تمام ذرّات عالم وجود را پر کرده است. یعنی خدائی که لطیف است، خدائی که خبیر است، خدائی که

بصیر است، خدائی که سمیع است؛ و هکذا إلی آخرِ أسمائِه و صفاته.

بَصر او بصر همه موجودات است، سَمْع او سمع همه موجودات است، علم او، حیات او، و همچنین تا برسی به هر ذرّه‌ای را که ببینی، خدا با اوست؛ معیت با او دارد. این است معنی واحدیتش تبارک و تَقدَّس.

سید و سرور موحّدین، کسی است که خداوند را در عین تنزیه، تشبیه کند

فَإنْ قُلْتَ بِالتَّشْبیهِ کنْتَ مُحَدِّدا *** وَ إنْ قُلْتَ بِالتَّنْزیهِ کنْتَ مُقَیدا

وَ إنْ قُلْتَ بِالامْرَینِ کنْتَ مُسَدِّدا *** وَ کنْتَ إمامًا فی الْمَعارِفِ سَیدا[1]

---

[1] مرحوم حاجی حکیم سبزواری قدَّس اللَهُ نفسَه در بحث نفس ناطقه بالمناسبه این دو بیت را در تعلیقه ذکر فرموده است. توضیح آنکه ایشان در «منظومه حکمت» در باب ـ *** غُرَرٌ فی النَّفس النّاطقة آورده‌اند:

النَّفسُ فی الحُدوثِ جسمانیَّهْ *** و فی البَقا تکونُ روحانیّهْ (۱(

فأعْور جسَّمها شبَّهها *** کما یَحدُّها الّذی نزَّهها (۲(

لم تَتجافِ الجسمَ إذْ تَروَّحتْ *** و لم تَجافِ الرّوحَ إذ تجسَّدت (٣(

فَكلُّ حَدٍّ مَعَ حَدٍّ هُوَهُو *** و إنْ بوَجْهٍ صَحّ عنه سَلْبُه (٤(

(١) نفس ناطقه انسانی در ابتدای حدوثش جسم است و لیکن در بقایش روحانی می‌باشد.

(٢) بنابراین کسی که آن را همیشه جسم پنداشته است یک چشم او کور است که آن را تشبیه به سائر اجسام نموده است؛ همچنان‌که کسی که آن را از جسمیّت حتّی در بدو امر منزّه دانسته و در ابتدایش هم آن را روحانی انگاشته است، آن را محدود و مقیَّد نموده است.

(٣) علّت این مهمّ آنست که نفس ناطقه چون به مقام روح صعود کند، بازهم از جسم و تدبیر آن فاصله نمی‌گیرد و جدا نمی‌شود. و چون به درجه و مرتبه جسم تنزّل نماید باز هم از روح جدا نمی‌شود و فاصله نمی‌گیرد.

(٤) بنابراین هر حدّی و هر مرتبه‌ای را از نفس ناطقه با حدّ و مرتبه دیگری در نظر بگیریم، همان نفس است که در دو حدّ و مرتبه آمده است. و اگرچه به لحاظ و وجه دیگر، صحیح است آن حدّ را از آن سلب کنیم. زیرا خصوصیّات حدود در محدود نباید ملاحظه شود.

مرحوم حاجی بعد از ذکر اشتباه کسی که آن را به اجسام طبیعیّه دیگر تشبیه کرده است فرموده است:

کَمَنِ اجْتَرَأَ بنحو ذلک فی المَبْدإِ مِن المُشبِّهة. و در تعلیقه این عبارت، گوید: مانند طبیعیّون که طائر وهمشان از حضیض قوی و طبایع پرواز نکرده و به اوج مفارقات نفسیّه و عقلیّه صعود ننموده است، تا چه رسد به اوج تجرّد از ماهیّت و ذروه لاهوت. و عارف می‌گوید:

ان قلتَ بالتَّشبیه کنتَ مُحدِّدا *** و إن قلتَ بالتّنزیه کنتَ مُقیِّد

و ان قلتَ بالامرینِ کنتَ مسدِّدا *** و کنتَ إمامًا فی المعارف سیِّدا»

(«شرح منظومه حکمت» طبع ناصری، ص ٢٩٨ و ٢٩٩)

«پس اگر تو معتقد به تشبیه بوده باشی، حقّ تعالی را محدود کرده‌ای! و اگر تو معتقد به تنزیه بوده باشی، پس حقّ تعالی را مقید نموده‌ای!

و اگر هم معتقد به تنزیه و هم معتقد به تشبیه بوده باشی، یعنی در عین تنزیه او را تشبیه و در عین تشبیه او را تنزیه بنمائی، در این صورت راه سَداد را پیموده‌ای و در معارف الهیه حضرت حقّ تعالی پیشوا و سید و سالار جمیع موحّدان خواهی گشت!»

در آیات کریمه قرآنیه و اخبار شریفه وارده از مصادر وحی بقدری دلیل بر بطلان تنزیه صرف به این معنی که او را از اسماء و صفاتش هم تنزیه کنیم وارد شده است که از حدّ إحصاء خارج است. در مسأله تشبیه صرف به موجودات و مخلوقات هم مسئله چنین است.

بناءً علی هذا این دو مکتب معروف، باطل می‌باشند[1].

---

[1] خواجه نصیر الدّین طوسی در خطبه کتاب «أوصاف الاشراف» می‌فرماید: «هر عبارت که در نعت او ایراد کنند و هر بیان که در وصف او بر زبان رانند، اگر ثبوتی باشد از شائبه تشبیه معرّا، در تصوّر نیاید؛ و اگر غیر ثبوتی بود از غائله تعطیل مبرّا، در توهّم نیفتد. در این جهت پیشوای اصفیا و مقتدای اولیا و خاتم انبیا محمّد مصطفی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم گفت: لا احْصی ثَناءً

مکتب حلول و اتّحاد باطل است

یك مکتب داریم به اسم مکتب حُلول. می‌گویند: ذات خداوند حلول می‌کند در داخل موجودات. اعمّ از آنکه کسی بمیرد و خداوند حلول کند در موجود دگری، و یا آنکه ابتداءً در موجودی حلول نماید. این عقیده هم باطل است.

عَلَیْکَ؛ أنْتَ کَما أثْنَیْتَ عَلَی نَفْسِکَ، وَ أنْتَ فَوْقَ ما یَقولُ الْقائِلونَ!»

چون ذات مقدّس وی محدود نیست که در یک نَفسی که ظرف برای او قرار گیرد وارد بشود. موجودات همگی مظاهر خداوند هستند؛ غیر او نیستند تا عنوان ظرف و مظروف و یا حالّ و محلّ صادق آید. جمیع فلاسفه و بزرگان عالم، پنبه این حرف را زده‌اند و از مسلّمیات می‌دانند که حلول، گفتار نادرستی است.

و لیکن نصاری قائل به این معنی هستند و معتقدند که خداوند حلول در سه اقْنوم نموده است: أبْ و ابن و روح القدس.

اب را ذات، و ابن را علم، و روح القدس و جبرائیل را حیات می‌دانند و می‌گویند: سه خدا داریم به‌طوری‌که خدا در این سه تا حلول کرده است.

فلاسفه نصارای عالم در برابر این مشکله شرمنده و سربه‌زیرند، و معترفند که از نظر اندیشه و تفکیر عقلانی محال می‌نماید، ولی تعبّداً چون در اناجیل آمده است باید پذیرفت.

یک مکتب داریم به اسم مکتب اتّحاد.

می‌گویند: خداوند با موجودی متّحد می‌شود. در عین دوئیت و دوگانه بودن ذات وی با این موجود، با هم اتّحاد پیدا می‌کنند.

جبرئیل با خدا یکی می‌شود. پیغمبران در بعضی از حالات با خدا یکی می‌شوند. این هم غلط است. زیرا لازمه تصویر اتّحاد، تصویر اثبات دوئیت و اثنَینیت است که باید آن دو چیز با همدگر یکی گردند. در عالم وجود ما دو چیز نداریم، هر چه هست ذات پروردگار و اسماء و صفات اوست که واحد است. و تمام خلائق، از تطوّرات و شئونات و از ظهورات و مجالی اسماء و صفات اقدس وی می‌باشند. عنوان دوئیت متصوّر نیست که با حضرتش متّحد گردند. پس مذهب اتّحاد نیز همانند مذهب گذشته باطل است.

مکتب اعتزال، از جهاتی نادرست است

از اینها که بگذریم می‌رسیم به مذهب اشاعِره و مُعتزله:

معتزله از مکتب واصل بن عَطاء تبعیت می‌کنند و وی تلمیذ حسن بَصری است. اینها در بسیاری از چیزها دارای عقائد خاصّی هستند. معتزله می‌گویند: راه لقاء خدا بکلّی برای غیر خدا مسدود است. یعنی هیچ موجودی قدرت لقاء خدا را به‌هیچ‌وجه من الوجوه ندارد نه در دنیا و نه در آخرت، نه با چشم بَصَر و نه با دیده بصیرت، نه ظاهراً و نه باطناً.

می‌گویند: جمیع آیات و روایاتی که دلالت بر لقاء خدا می‌نماید باید تأویل کرد به یک گونه معارفی که مناسب با خداوند بوده باشد. مثل لقاء اسماء و نعمتها و صفات خدا و رضوان خدا و از این قبیل.

و از دیگر عقائد معتزله اینست که می‌گویند: خداوند خالق خیر است و انسان خالق شرور و بدیها و سیئات؛ بدیها به دست انسان خلق می‌شود و خوبیها به دست خداوند. در عالم دو مبدأ خَلّاق داریم: یکی خدا که خالق خیرات است و یکی انسان که خالق شرور می‌باشد.

و از دیگر عقائدشان آنست که می‌گویند: خداوند سبحانه و تعالی انسان را که خلق نموده است، او را در افعالش بتمام معنی مستقلّ قرار داد. عیناً به مثابه ساعت که آدمی آن را کوک می‌کند، بعداً خود ساعت بکار می‌افتد، چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها را به چرخش در می‌آورد، و یا در وقت معین زنگ می‌زند. انسان نیز بدست خداوند آفریده گشته است و لیکن خودش افعالی را مختاراً و مستقلّا انجام می‌دهد. انسان فاعل افعال خودش می‌باشد و بس. خداوند را در افعال انسان به‌هیچ‌وجه دخالتی نیست.

این یک مکتب و مُعتقد است. البته از شیعیان، کسی معتزلی نمی‌باشد؛ و آنچه را که بعضی توهّم کرده‌اند و شیعیان را با معتزله واحد شمرده‌اند یا معتزله را از شیعه دانسته‌اند اشتباه است.

معتزلی از اهل تسنّن است همچون أشعری، و هر دو صفّ در مقابل

شیعه می‌باشند.

بالجمله مذهب اعتزال نیز نادرست است.

اوّلًا راه لقاء خدا بر همه باز است. آیات و روایات بیش از حدّ احصاء دلالت می‌کند که راه ملاقات خدا برای بشر ممکن است. انسان می‌تواند خدا را ببیند و زیارت نماید و به شرف لقایش مشرّف آید. غایة الامر با چشم سر نمی‌توان او را دید، چون جسم نیست؛ با چشم دل و حقیقت و بصیرت قلبی و ایمان باطنی می‌توانند افراد بشر خداوند را ببینند و به شرف ملاقاتش نائل گردند. افراد بنی‌آدم در اثر تزکیه نفس امّاره به لقای خداوند می‌رسند. و پس از طیّ چهار مرتبه: تَجْلیه، تَخْلیه، تَحْلیه، فناء، به‌طوری‌که در کتب اخلاق مسطور و مذکور است، نه تنها به مقام لقایش می‌رسند، بلکه در حرم امن و امانش آرمیده و آنی از شرف حضور و لقاء و زیارت و فناء و اندکاک در ذات اقدسش بی‌نصیب نمی‌باشند.

روایات وارده، ادعیه حضرت سید الموحّدین أمیرالمؤمنین، مناجاتهای حضرت امام زین العابدین،

اخبار وارده از امام صادق آل محمّد، و امام أبو الحسن الرّضا علیهم آلاف التّحیة و السّلام و غایة الصَّلَوات و الإکرام؛ سندی است بس متین، و مستندی است بس مبین بر این مدّعی.

ثانیاً اینکه گفته‌اند خداوند خالق خیر است و انسان خالق شرّ، این نیز غلط است. تصویر دو مبدأ در عالم آفرینش نادرست است. و در این نادرستی تفاوت ندارد چه انسان دو مبدأ به نام «اهورامزدا» و «أهریمن» بداند و بدین عنوان دو مبدأ را در عالم وجود معتقد گردد، و چه بگوید خداوند خالق خیرات است و انسان خالق شرور و سیئات؛ بالآخره دو مبدأ است. راه حلّ مسئله و معضله شرور همانست که ما بطور تفصیل از آن بحث نمودیم، و از سه راه که یکی از آنها عدمی بودن شرور بود پاسخ دادیم.

ثالثاً اینکه گفته‌اند خداوند انسان را آفریده است و انسان افعالش را ایجاد نموده است، این هم غلط است. انسان خالق افعال خودش نمی‌باشد. انسان عنوان و حدّ می‌زند به فعل، ولی اصل ایجاد فعل به دست خداوند است. اگر انسان مستقلّا فاعل است و افعالی را انجام می‌دهد، این معنی تفویض است که خداوند انسان را خلق کرد و فعلش را بدو تفویض کرد. و در آن افعالی که انسان انجام می‌دهد دیگر حیات خدا، علم خدا، قدرت خدا، حکمت خدا، بصیرت خدا، بالاخره ذات خدا هیچ‌کدام دخالتی ندارند. این یعنی چه؟

این کلام، خداوند را به عزلت انداختن و در گوشه جهان آفرینش محبوس کردن است.

این کلام، خلاف مذهب توحید است که می‌گوید: در هیچ آنی از آنات، در هیچ مکانی از امکنه، هیچ ذرّه‌ای از ذرّات عالم وجود از خداوند جدا نمی‌باشد؛ نه در اصل آفرینشش و نه در بقاء و استدامه وجودیش؛ نه در ذات، نه در اسم و صفت، نه در فعل. هر کدام از موجودات هر فعلی که از آنها

سر می‌زند، در همان حالی که انجام می‌دهد زیر سیطره و هیمنه و معیت وجودی و اسمی حضرت حقّ است تعالی و تقدّس. علم او، قدرت او، حیات او مندک در علم و قدرت و حیات خداوند است. هیچ ذرّه‌ای در جمیع عوالم وجود، در مُلک و ملکوت، و آسمان و زمین، و آسمانهای هفتگانه و زمینهای هفتگانه، جائی را اگر بخواهیم پیدا کنیم که از این قاعده کلّیه خارج باشد نخواهیم یافت.

این بر خلاف مکتب توحید و آن عَلَمی است که حضرت إبراهیم علیه الصّلاة و السّلام برافراشت، و سائر انبیاء و بالاخص پیامبر اسلام حضرت محمّد بن عبد اللَه صلّی اللَه علیه و آله اساس دین و آئین خود را بر روی آن اساس پایه‌گذاری نمودند؛ که در عالم وجود و جهان آفرینش به غیر از ذات اقدس واحد احد صمد به‌هیچ‌وجه من الوجوه موجود دیگری مؤثّر نیست.

بنابراین معتزله هم مکتبشان باطل است.

این جماعت به منزله افرادی هستند نابینا، دو چشم خود را بسته و با خود می‌گویند: ما در روی زمین می‌گردیم؛ خداوند به ما قدرتی و فعلی و اختیاری داده است، کار می‌کنیم و با خدا هم کاری نداریم. خدا کجا و ما کجا؟ خوب توجّه کنید!

ما این مکاتب را که بررسی می‌نمائیم، نه خیال کنید که اینها مکاتبی است مرده، از میان رفته، شیرازه‌اش گسیخته گشته! بلکه اینها مکاتبی هستند که طرفدار دارند، و عملًا بدان سوی روان شده‌اند.

تلاش حکماء و فیلسوفان عالیقدر اسلام برای ریشه کن کردن این عقائد شرکیه جای بسی تقدیر است؛ ولی بسیاری از مردم بالاخصّ حشویه از علماء و آنان که با مطالب معقوله سر و کار ندارند و می‌گویند: رجوع به عقل در هر امری از امور غلط است و مردم فقط باید به ظواهر اخبار و آثار تعبّد کنند، در این دام مهلک، پای و دست و گردن بسته گرفتارند. عملًا مردم را به دنبال همین گونه عقیده سوق می‌دهند و می‌گویند: این عقیده عوامّ است و

ما بیش از این تکلیفی نداریم.

بسیاری از دانشمندان ما که اهل حدیث‌اند، نه اهل حکمت؛ در دام معتزله گرفتارند

بعضی از دانشمندان اهل حدیث و روایت، نه اهل حکمت و درایت، می‌گویند: ما دارای قدرت هستیم، دارای علم هستیم، و از پیش خود کارهائی را انجام می‌دهیم که همه بر عهده ماست بدون دخالت حضرت حقّ تعالی و تقدّس، ما این کارها را می‌کنیم و راهی هم به سوی لقای خداوند نداریم؛ این مکتب مکتب اعتزال است، گرچه بگویند: ما شیعه اثنی عشری هستیم، ولی طبعاً و عملًا از عقائد معتزله پیروی می‌کنند و از آن‌گونه افکار و آراء اشراب می‌شوند.

پس در مقام عمل بر ما لازم است از این مکتب بیرون آئیم، و به خروج

قولی اکتفا ننمائیم! بر ما فرض است که عملًا نه تنها قولًا و لساناً ـ به مکتب توحید بپیوندیم و از خطبه‌های مولی الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین و خطبه‌های امام صادق و کلمات حضرت امام رضا علیهما السّلام و مباحثاتی که درباره توحید داشته‌اند و در مجلس مأمون سربلند و سرافراز گشته‌اند تبعیت کنیم!

منهاج ما در بحث باید منهاج فخر الفلاسفة متقدّمین و متأخّرین ملّا صدرای شیرازی در حوزه‌های علمیه و مکاتب تدریس بوده باشد، تا شرع را با عقل و شهود پیوند زنیم و با سه قوّه عالیه علم و وجدان و تعبّد پا در مرتبه کمال نهیم، و گرنه «این قافله ـ ای عزیز من! ـ تا به حشر لنگ است»؛ من خوف آن را دارم که بعد از حشر نیز لنگ باشد!

باید در راه و روش و ادعیه و سلوک و منهاج و خطب و کلمات بزرگان دین و ائمّه معصومین حرکت کرد و دید اینها چگونه مذاهب باطله را از میان برداشته‌اند و در مقام عمل سعی و همّ خود را در بیرون آوردن امّت از جمیع مراتب شرک مبذول

داشته‌اند، و خود را در ناحیه کردار به خدا سپرده‌اند، و هیچ آنی به حول و قوّه‌ای غیر از حول و قوّه خدا متّکی نبوده‌اند؛ ما هم آن‌چنان باشیم!

اشاعره قائل به جبر در مبدأ و جبر در خلقت و جبر در انسان می‌باشند

اشاعره می‌گویند: خداوند سبحانه و تعالی عالم را که خلق کرد، هر کاری را که بخواهد می‌کند. اوّلًا خودش در ذاتش، در کار کردن مقهور است، اختیار ندارد. اختیاری را هم که به انسان داده است صورت است، واقعیت ندارد. تمام افراد آدمیان که افعالی را انجام می‌دهند، مجبور و مضطرّند. اختیارشان صوری و وهمی است. هم آدمیان در کارهایشان جبر دارند و هم خداوند در کارش مجبور می‌باشد؛ در عمل خود راجع به این آفرینش و در کار کرد خود درباره عالم خلقت.

اشاعره قائلند که جمیع کارهائی را که انسان بجای می‌آورد و از روی اختیار انجام می‌دهد، از صلاة و صوم و حجّ و عمره و جهاد و کسب در جانب طاعات، و از زنا و شرب خمر و قمار و دزدی و تعدّی به نوامیس و قتل و غارت و دیگر جنایات و خیانات در جانب معاصی؛ همه و همه مستند به خداوند است و انسان در هیچ‌کدام از آنها مختار نبوده است. فعل، فعل حقّ است و آدمیان در اتیان آن مضطرّ و مجبور می‌باشند. گرچه در هنگام فعل، خود را با اختیار می‌بینند و لیکن این اختیار، پنداری بیش نیست. زیرا همه و همه در تحت قوّه قاهره و سیطره و هیمنه او، خواهی نخواهی باید به حرکت درآیند.

و از طرفی خود خداوند هم در افعالش که از وی بروز می‌کند اختیار ندارد. این افعال عبارت می‌باشد از تراوشات ذات او که از لوازم لا تَنفک وجود اوست.

لهذا باید گفت: هم خداوند در آفرینش آسمانها و زمین و ما بینهما و عالم ملک و ملکوت ـ

چه در ابتدای خلقت و چه در بقا و استدامه آنها ـ مجبور و مضطرّ می‌باشد، و هم جمیع خلائق از فرشتگان و جنّیان و انسیان و حیوانات و سائر موجوداتی که ما هم هنوز نتوانسته‌ایم به تصوّر آوریم؛ همگی در کارها و کردارشان مجبور و مضطرّند، همچون عقربه ساعت که در چرخش خود بدون اختیار است، و همچون سنگ آسیا که باد یا آب آن را به گردش در آورده، و یا همچون سائر ماشینهائی که در تکنیکها و کارخانجات خود به خود بدون اختیار مشغول عملکرد و انجام وظیفه مُحوَّله به آنها هستند.

این یک جهت مهمّ و اصلی از عقیده اشاعره است که آنان را از امامیه جدا می‌سازد.

جهت دیگر از عقیده ایشان مسأله عدل است. آنها معتقدند که خداوند عادل نیست، و عدالت از صفات وی نمی‌تواند بوده باشد. آنها می‌گویند: عدالت او منافات با «فَعّالٌ لِما یشاءُ وَ حاکمٌ لِما یریدُ» بودن او دارد؛ و آیه

کریمه قرآن می‌فرماید: ﴿لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ﴾[1]

«خداوند از کاری که می‌کند مورد پرسش و مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛ و ایشانند که مورد پرسش و مؤاخذه واقع می‌شوند.»

اشاعره می‌گویند: خداوند ذات است، و جمیع موجودات به ذات او بستگی دارند، و وی نیز به ذات خویشتن قائم است. هر کاری را که بخواهد بکند کسی نیست که جلو او را بگیرد، و عنوان عدل به او دادن صحیح نمی‌باشد. هر کاری را بکند درست است گرچه در نزد ما ظلم باشد.

إتیان جمیع قبائح و شنایع از خداوند جائز است؛ چون از او سر زده است و در آن اشکال و گفتگوئی نیست.

آیة اللَه علّامه حسن بن یوسف مطهَّر حلّی قدّس اللَه نفسه در کتاب ارزشمند و گرانقدر خود

---

[1] این آیه، آیه ۲۳، از سوره ۲۱: الانبیاء می‌باشد، و آیه پیش از آن اینست: ﴿لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ﴾. «اگر بر فرض محال در آسمان و زمین خدایانی غیر از خداوند بوده باشد هرآینه آن دو فاسد می‌گشتند. پس منزّه و مقدّس و پاک است خداوند که پروردگار عرش است از آنچه او را بدان وصف توصیف می‌نمایند

«نَهجُ الحقّ و کشفُ الصِّدق»[1] از مذهب اشاعره بحثهای وافی و کافی، و برای ابطال این‌گونه معتقدات سخیفه پایِ مردی در میدان نهاده است. و ما قدری از آن را در دوره دروس «امام‌شناسی»[2] نقل نموده‌ایم، و خوانندگان گرامی را به «امام‌شناسی» و بالاخصّ بدین کتاب نفیس حضرت

علّامه سوق می‌دهیم.

و اینک بطور اجمال و اختصار، با یک مثال بدیهی زیر پا افتاده از این مطلب عبور می‌نمائیم:

فرق است میان انکار اختیار، و میان وجود اختیار و عدم فعل زشت و ناهنجار بر اساس مصلحت و بر پایه و اصل حکمت.

فرض کنید: در مجلسی با شکوه همه ما نشسته‌ایم، با کمال ادب و نزاکت. آیا در آن میان هر یک از ما می‌تواند برخیزد تمام لباسهایش را بیرون آورد حتّی پیراهن و زیرجامه را، آنگاه یک دور دور مجلس چرخ بزند و سپس یک سوت بکشد و پس

---

[1] ». طبع مؤسّسه دار الهجرة ایران ـ قم (سنه ١٤٠٧ هجریّه قمریّه)

[2] دوره علوم و معارف اسلام قسمت (٢) «امام‌شناسی» ج ١٦ و ١٧، از ص ٥٤٥ تا ص ٥٧٥، ضمن درس ٢٤١ تا ٢٥٥

از آن با همین حال به سرعت از میان آن جمع بیرون بدود؟! آیا هر فرد از افراد ما قادر بدین عمل هست یا نه؟!

البتّه هست! امّا کسی این کار را نمی‌کند و نکرده است و نخواهد کرد. نه از جهت آنکه اختیار ندارد، قدرت ندارد، و اختیار و توانائی وی در عمل منحصر است به اینکه در کنار مجلس بنشیند و از او این فعل سر نزند؛ او مجبور به نشستن و عدم چرخ زدن و دویدن نمی‌باشد امّا محال است که این کار را بنماید، چون عاقل است و حکیم است و افعالش بر اساس عبث و لغو و بیهودگی نیست. اگر او را بکشند و قطعه قطعه نمایند باز هم حاضر نیست چنین عملی از وی تراوش کند.

بجا نیاوردن خداوند بسیاری از کارها را، بخاطر این نیست که مسلوب الاراده می‌باشد

فرق است میان عدم اختیار و فقدان قدرت و توانائی بر اتیان عمل، و میان عدم اتیان آن فعل بر پایه مصلحت و تعقّل. شخص حکیم و عاقل از روی اختیار بسیاری از کارها را انجام نمی‌دهد. چون

نیروی عقل و یا حسّ عاطفه و وجدان به وی اجازه نمی‌دهد، آنها را نمی‌کند.

خداوند بسیاری از کارها را بجای نمی‌آورد، ظلم و ستم و تعدّی نمی‌کند، خُلف وعده نمی‌نماید، دروغ نمی‌گوید، مردم را امر به فحشاء و منکرات

نمی‌کند. نه از جهت آنکه مسلوب الإرادة و الاختیار است، بلکه چون حکیم است، علیم است، قادر است، محتاج نیست، آز و کینه ندارد، حقّ است.

خداوند اگر بخواهد جمیع فرشتگان سماوی و پیامبران زمینی و اولیای خودش را یکسره به جهنّم گسیل دارد می‌تواند و اختیار دارد، نه قدرت او محدود است نه اختیار از او سلب گشته است؛ امّا این کار را بر اساس اراده و اختیار خودش نمی‌کند. چون وجودش واسع است و گسترده، به جائی برخورد نمی‌کند و به بن بست منتهی نمی‌شود؛ لهذا خلف وعده نمی‌کند چون نیاز به خلف وعده ندارد.

این عمل در برابر وعده‌هائی که به مؤمنین داده است ستم محسوب می‌شود و خداوند ظلم و ستم نمی‌کند. لهذا از روی اختیار و اراده خود همه را به بهشت می‌برد. نه آنکه در بهشت بردنِ بهشتیان و در جهنّم انداختن جهنّمیان مجبور باشد. جبر و اضطرار اساساً در آن مقام واسع علیم معنی ندارد.

از اینها گذشته، چه کسی گفته است اختیار ما

موهوم است؟ ما اختیار داریم اختیار حقیقی، به مثابه حقیقی بودن سائر امور اصیله غیر موهومه، و در ردیف بقیه حقائق عالم وجود.

انکار اختیار از ما به منزله انکار امور ضروریه و حتمیه است، و باید به اشاعره که در این امر اصرار بر عدم واقعیت آن دارند نسبت غیر عقلائی بودن افراد و مکتبشان را داد

کسی که رجوع به عقل را منکر شود، باید جزو بهائم محسوب گردد

هر مکتبی که منافی شهود و وجدان، و یا تفکر و تعقل، و یا علم و واقع باشد، از درجه اعتبار ساقط است. آن مکتب باطل است.

خداوند سبحانه و تعالی شأنه وجود انسان را بر یک اصولی سرشته است که تمام علوم حقّه حقیقیه او متّکی به آن اصول است. اگر ما عقل را منکر

شویم، رجوع به عقل و مسائل عقلیه را باطل شماریم، امتناع اجتماع نقیضین و ضدَّین را منکر شویم، وجود را منکر شویم؛ دیگر در دستمان هیچ چیز باقی نخواهد ماند. نه علمی و نه مکتبی و نه دراستی! هیچ و هیچ و هیچ!

در آن صورت جمیع علوممان رخت به سوی بطلان بر می‌بندد. زیرا اساس همه علوم، عقل و استخدام قوای عاقله به عنوان آلت برای بهره‌برداری از آنها می‌باشد.

ما اگر در عالم وجود، وجود و اختیار و عقل را انکار کنیم، انکار بدیهیات و ضروریات اوّلیه را نموده‌ایم، و تمام علوم اعمّ از تجربی و علمی و طبیعی و فلسفی و حتّی علوم تفسیر و حدیث و تاریخ و هیئت و نجوم و ... که بر روی پایه بدیهیات و یقینیات و اوّلیات و حدسیات و مشاهدات استوارند همگی باطل می‌شوند. بنابراین دیگر هیچ سنگی بر روی سنگی نمی‌ماند، و هیچ علمی در جهان دانش تأسیس نمی‌گردد. هیچ گفتاری از کسی پذیرفته نمی‌شود، هیچ تعلیم و تعلّمی صورت

نمی‌بندد.

لازمه نفی اختیار از خودمان و از مبدأ متعال، هم جبر در موجودات و ممکنات و هم جبر در مبدأ واجب می‌گردد. لهذا این هم باطل است.

اشاعره و جمیع جبریون در عالم خدا را نشناخته‌اند. در خانه خودشان در تاریکی نشسته و خواسته‌اند برای خودشان و برای خداوندشان دو تا شناسنامه بنویسند؛ شناسنامه کوران. خودشان کورند و خدا را هم مثل خود دست بسته و کور و محبوس و بیچاره پنداشته‌اند و چنین شناسنامه‌ای برای وی نوشته‌اند. این شناسنامه در دائره سجلات و ثبت احوال مردود است.

سِجلّ احوال و شناسنامه خداوند، سوره توحید است

شناسنامه حقّ تعالی سوره ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ است.

آری، خداوند سِجلّ احوال خود را به زبان پیغمبرش در قرآن کریم بدین صورت شرح داده است:

﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ
قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ* اللهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[1]

«به اسم خداوند که دارای صفت رحمانیت و رحیمیت است.

بگو: داستان از این قرار است که خداوند دارای صفت احدیت است. خداوند صمد است. (مقصد و مقصود همه است، یا توپُر است و تو خالی نیست.) نمی‌زاید و زائیده نشده است. و هیچ‌کس برای او همتا و انبازی نمی‌تواند بوده باشد.»

معنی صَمدیتِ خداوند می‌رساند که وی دارای اختیار است؛ مجبور و مضطرّ نمی‌باشد.

شیخ اقدم و مفسّر اعظم ما که از اکابر علمای قرن ششم است شیخ أبو علیّ فَضل بن حسن طَبْرِسیّ ملقّب به أمین الإسلام، درباره این سوره آورده است:

این سوره در مکه نازل شده است و بعضی گفته‌اند در مدینه. و سوره توحید نامیده شده است بجهت آنکه در آن غیر از توحید چیزی وجود ندارد؛ و کلمه توحید، کلمه اخلاص نامیده شده است.

---

[1] سوره الإخلاص، یک‌صد و دوازدهمین سوره از قرآن کریم

و گفته شده است: سبب تسمیه سوره بدین نام آنست که هر کس از روی اعتقاد و اقرار بدان تمسّک جوید مؤمن مخلِص است. و بعضی گفته‌اند: کسی که آن را از روی تعظیم بخواند خداوند او را از آتش نجات می‌دهد. و بدان سوره صَمَد نیز گفته‌اند. و به فاتحه سوره ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ همچنین نامیده شده است

و ایضاً به نِسْبَةُ الرَّبّ نامگذاری شده است. و در حدیث وارد است که:

لِكلِّ شَیْءٍ نِسْبَةٌ، وَ نِسْبَةُ الرَّبِّ سُورَةُ الإِخْلَاصِ.

«از برای هر چیزی یک معرّفی‌نامه است که نسب و نسبت او را معین می‌نماید، و نسب و نسبت خدا سوره إخلاص است.»

و در حدیث ایضاً وارد است که رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله می‌فرمود: سوره ﴿قُلْ یا أَیُّهَا الْکافِرُونَ﴾ و ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، «مُقَشْقِشَتان» هستند.

این دو سوره را مُقَشقِشه نامیده‌اند، چون از شرک و نفاق آدمی را بَریّ می‌کند.

یقالُ: تَقَشْقَشَ الْمَرِیضُ مِنْ عِلَّتِهِ، إذا أفاقَ وَ بَرِیَ. وَ قَشْقَشَهُ: أبْرَأَهُ کما یقَشْقِشُ الْهِناءُ[1] الْجَرَبَ.

«گفته می‌شود: مریض تَقشقُش پیدا کرد از

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: الهِناءُ بالکسر: القَطران. و ـ: عِذْق النَّخلة، لغةٌ فی الإهان. و «یضَع الهِناءَ موضعَ النُّقْب» مَثَلٌ یُضرَب لمن یضَع الشیّءَ فی موضعِه و یُطبِق مفصلَ الصَّواب فی حُجَّته»

و نیز آورده است: القَطران بالفتح و الکسر، و القَطِران بفتح القافِ و کسر الطّاء: سَیّال دُهنیٌّ یؤخَذ من شجَرة الابْهَل و الارْز و نحوِهما

مرض و علّتش، هنگامی که افاقه پیدا کرده و صحّت یافته باشد. و قَشْقَشَهُ یعنی او را خوب کرد همان‌طور که داروی هِناء (یعنی قَطِران که از درختی می‌گیرند) مرض جَرَب (یعنی سودا و خشکی پوست) را خوب می‌کند.»[1]

و قاضی بَیضاوی در تفسیر این سوره گفته است:

«در ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ضمیر هُو ضمیر شأن است همان‌طوری‌که می‌گوئی: هُوَ زَیدٌ مُنْطَلِقٌ. و مرفوع بودن اعراب هُوَ محلّا، بجهت مبتدا بودن آن، و

[1] «مجمع البیان» طبع صیدا، مطبعة العرفان، ج ۵، ص ۵۶۰

خبرش جمله ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ می‌باشد. و نیازی به ضمیر عائد نداریم زیرا مفاد جمله همان معنی شأن و قصّه است.

یا راجع به سؤال مشرکین از خداوند است، یعنی آنچه از او سؤال کردید او اللَه است. زیرا قریش گفتند: یا مُحَمَّدُ! صِفْ لَنا رَبَّكَ الَّذی تَدْعونا إلَیهِ! فَنَزَلَتْ.

«ای محمّد! برای ما توصیف کن پروردگارت را که ما را به او دعوت می‌کنی! در این حال این سوره فرود آمد.»

و کلمه أَحَدٌ، یا بدل است از کلمه اللَهُ یا خبر دوّم است که دلالت دارد بر جمیع صفات جلال همان‌طور که اللَه دلالت دارد بر جمیع صفات کمال.

به علّت آنکه واحد حقیقی آنست که ذاتش منزّه از جمیع انحاء ترکیب و تعدّد و آنچه لازمه این دو می‌باشد ـ مانند جسمیت و تحیز و مشارکت در حقیقت و خواصّ حقیقت ـ بوده باشد. و خواصّ حقیقت خدا عبارت است از وجوب وجود، و قدرت

ذاتیه و حکمت تامّه که مقتضی الوهیت است»[1]

بنابراین معنی أحد می‌رساند تنزّه وی را از مشارکت هر چه دارای وجوب وجود و قدرت ذاتیه و حکمت تامّه باشد، با وی.

تفسیر حضرت علّامه (قدّه) از سوره مبارکه توحید

حضرت استادنا الاکرم علّامه طباطبائی قدّس اللَه سرّه در قسمت «بیان» از این سوره فرموده‌اند:

«این سوره خداوند را توصیف می‌نماید که او أحَدیُّ الذّات است و جمیع ما سوای وی در جمیع حوائج وجودیه خودشان بدو بازگشت می‌کنند، بدون آنکه چیزی با او مشارکت نماید، نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال.

و این همان توحید قرآنی است که از اختصاصات قرآن کریم است و

---

[1] «تفسیر بیضاوی» طبع مطبعه بولاق (سنه ۱۲۸۵ هجریّه قمریّه) ص ٦٢٤

همگی معارف اسلامیه بر آن مبتنی می‌گردد.

در فضیلت این سوره به قدری أخبار تکاثر دارد و تا به حدّی منتهی شده است که از طریق فریقین وارد است که معادل یک ثلث از قرآن است.

محتمل است این سوره مکیه باشد و مدنیه، امّا آنچه از بعض اسباب نزول آن دستگیر می‌شود آن می‌باشد که باید ظاهراً مکیه باشد.

قَولُه تَعالَی: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، لفظ هُوَ ضمیر شأن و قصّه است که فائده‌اش اهتمام به مضمون جمله‌ای است که در پس آن در می‌آید[1] و سخن درست و حقِّ مسئله در لفظ جلاله آنست که در عربیت، عَلَم بِالغلبة شده است همچنان‌که خداوند در سائر لغات دارای اسم خاصّی است. و مقداری از این گفتار و بیان و

---

[1] ، در تفسیر «بیان السّعادة» طبع رحلی سنگی، ص ۳۲۷ راجع به لفظ هُوَ گوید: «آن ضمیر شأن است و یا ضمیری است که با آن اشاره می‌شود به مقام غیب، چون آن مقام در اذهان دارای تعیّن می‌باشد و یا ادّعای تعیّن آن شده است. و یا «هو» عَلَم است و اسم است برای مقام غیب. و بنابراین دو احتمال اخیر، لفظ الله یا بدل و یا عطف بیان است از آن و یا خبر است و یا مبتدای دوّم است که لفظ أَحَدٌ خبر او بوده باشد و جمله، خبر هُوَ است. و عدم ذکر ضمیر عائد بواسطه آنست که مبتدا در معنی تکرار شده است. و لفظ أَحَدٌ یا خبر است و یا خبر بعد از خبر.»

استدلال در تفسیر سوره فاتحه گذشت.

و کلمه أحد از وحدت گرفته شده است مانند کلمه واحد، با این تفاوت که أحد اطلاق می‌شود بر آن چیزی که قبول کثرت نمی‌نماید نه در خارج و نه در ذهن، و بهمین جهت است که شمارش نمی‌پذیرد و در تحت عدد داخل نمی‌گردد؛ بخلاف کلمه واحد که برای آن دوّمی و سوّمی یا در خارج و یا در ذهن، به پندار و یا به فرض عقل وجود دارد و با انضمام به آن کثیر می‌شود. و امّا أحد لفظی است که هر چه برای آن به عنوان موجود دوّمی فرض شود.

همانست که بوده است و این فرض، زیاده برای آن چیزی را نخواهد افزود.

و این مطلب را ملاحظه کن با این گفتارت که می‌گوئی: ما جاءَنی مِنَ الْقَوْمِ أَحَدٌ. «احدی از قوم نزد من نیامد.» زیرا در این طرز سخن، همان‌طور که تو آمدن یك نفر را نفی کرده‌ای، آمدن دو نفر یا بیشتر را همچنین نفی نموده‌ای! بخلاف آنکه اگر بگوئی: ما جاءَنی واحِدٌ مِنْهُمْ. «واحدی از قوم نزد من نیامد.» در این صورت نفی آمدن یك نفر از ایشان را به تنهائی نموده‌ای ـ یك واحد عددی ـ و منافات ندارد که دو تن یا بیشتر از آنان آمده باشند.

و به همین لحاظ است که لفظ أحد بطور کلّی در جمله ایجابیه استعمال نمی‌شود مگر در خدای تعالی. و از لطائف بیان در این باب، کلام علیّ علیه أفضل السّلام می‌باشد در برخی از خطبه‌هایش که راجع به توحید خداوند متعال ایراد نموده است:

کل مسمی بالوحدة غیره قلیل.

«تمام موجوداتی که با وحدت نامبرده می‌شوند، غیر از او کم هستند.»

و ما مقداری از سخنان او را راجع به توحید، در ذیل الْبَحْثُ عَنْ تَوحیدِ الْقُرْآنِ در جزء ششم از تفسیر آورده‌ایم.

قَولُه تَعالَی: ﴿اللَهُ الصَّمَدُ﴾؛ اصل معنی صمد، قصد کردن است یا قصد کردن توأم با اعتماد نمودن. گفته می‌شود: صَمَدَهُ یصْمدُهُ صَمْداً (از باب نَصَرَ) یعنی قَصَدَهُ أوْ قَصَدَهُ مُعْتَمِداً عَلَیهِ. «او را قصد نمود یا قصد او را نمود درحالی‌که اعتماد بر وی نموده بود.»

مفسّرین لفظ صمد را ـ که صفت است ـ بر معانی عدیده تفسیر کرده‌اند که مرجع اکثر آنها عبارت است از «سید و سالاری که در حوائج بسوی او متوجّه می‌گردند».

و از آنجا که در این آیه بطور اطلاق وارد شده و مقید به قیدی نگردیده

است، پس باید مراد آن کس بوده باشد که بطور اطلاق در حوائج به او رجوع می‌کنند.

و چون خدای تعالی به وجودآورنده ما سوای خود از موجودات است که همه نیازمند بدو هستند، و هر چیزی که بر آن کلمه «شیء غیر او» صدق بنماید در ذاتش و صفاتش و آثارش قصد او را می‌کند، بدلیل قَولِه تَعالَی: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾. (سوره أعراف، آیه ٥٤)

«آگاه باش که عالم خلق و عالم امر اختصاص به او دارد!»

و بدلیل گفتارش بطور اطلاق:

﴿وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى﴾. (سوره نجم، آیه ٤٢)

«و غایت و انتهای هر چیز به سوی پروردگار تو می‌باشد!»

لهذا در کاخ وجود و عالم آفرینش تنها او صمد است در هر حاجتی؛ هیچ چیز قصد چیز دیگری را نمی‌کند مگر آنکه قصدش به او منتهی می‌شود، یا بواسطه او حاجتش برآورده گردد و

مَقضیُّ المرام شود[1]

---

[1] در تفسیر «بیان السّعادة» ص ۳۲۸ در ضمن بیان روایات وارده در معنی کلمه الصَّمَدُ گوید:

«از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام روایت است که جماعتی از فلسطین بر حضرت امام محمّد باقر علیه السّلام وارد شدند و از مسائلی سؤال نمودند و حضرت جواب فرمود. پس از کلمه صمد پرسیدند و حضرت بطور تفصیل جواب مشروح و مبیّنی را بیان کرد و در پایان آن فرمود:

لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمی الَّذی آتانیَ اللهُ عَزّ وَ جَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحیدَ وَ الإسْلامَ وَ الإیمانَ وَ الدّینَ وَ الشَّرائِعَ مِنَ الصَّمَدِ! وَ کَیْفَ لی بِذلِکَ وَ لَمْ یَجِدْ جَدّی أمیرُ الْمُؤْمِنینَ عَلَیْهِ السَّلامُ حَمَلَةً لِعِلْمِهِ، حَتَّی کانَ یَتَنَفَّسُ الصُّعَداءَ وَ یَقولُ عَلَی الْمِنْبَر: سَلونی قَبْلَ أنْ تَفْقِدونی، فَإنَّ بَیْنَ الْجَوانِحِ مِنّی عِلْماً جَمّاً! هاهِ هاهِ! ألا لا أجِدُ مَنْ یَحْمِلُهُ! ألا وَ إنّی عَلَیْکُمْ مِنَ اللهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ؛ فلا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَیْهِمْ قَدْ یَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ کَما یَئِسَ الْکُفّارُ مِنْ أَصْحابِ الْقُبُورِ.

«اگر من می‌یافتم برای علمی که خداوند عزّ و جلّ به من عطا نموده است کسانی را که بتوانند آن را فراگیرند، تحقیقاً من توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را فقط از کلمه الصَّمَدُ منتشر می‌نمودم! و امّا چگونه من این کار را انجام دهم درحالی‌که جدّم أمیر المؤمنین علیه السّلام نیافت افرادی را که بتوانند حاملین علم او باشند؛ و لهذا بر بالای منبر ـ درحالی‌که از اندوه و غصّه نفسی عمیق می‌کشید ـ می‌گفت: از من آنچه را که می‌خواهید بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید! بجهت آنکه در میان اضلاع و دنده‌های سینه من بقدری علم جمع شده و انباشته گشته است که غیر از خدا کسی نداند! آه! آه! آگاه باشید که من برای فراگیری آن، حاملینی را پیدا نمی‌نمایم! آگاه باشید که من از جانب خدا بر شما حجّت بالغه هستم؛ بنابراین ولایت کسانی

و از اینجا معلوم می‌شود وجه دخول الف و لام در ﴿الصَّمَدُ﴾ چیست. دخول آن برای افاده حصر است، زیرا خداوند فقط صمد است علی الإطلاق.

و این بر خلاف لفظ أحد است در قوله تعالَی ﴿اللهُ أَحَدٌ﴾، زیرا احد با آن معنیِ وحدت خاصّی که می‌دهد، در جمله اثبات بر غیر خدای تعالی اطلاق نمی‌شود؛ پس احتیاجی به عهد و یا حصر نداریم.

و امّا ظاهر آوردن اسم جلاله در مرتبه دوّم که گفته شد: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾ و گفته نشد هُوَ الصَّمَدُ و نیز گفته نشد اللهُ أَحَدٌ صَمَدٌ، ظاهراً باید بجهت آن باشد که اشاره است به آنکه هر یك از دو جمله به تنهائی در معرّفی کردن خدای تعالی کافی بوده باشد. زیرا مقام، مقام معرّفی نمودن اوست به صفتی که اختصاص به او دارد؛ لهذا گفته شد: ﴿اللهُ أَحَدٌ﴾، ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾ بجهت اشاره به آنکه معرفت به خدا حاصل می‌گردد، چه آنکه گفته شود چنین یا گفته شود چنان.

را که خداوند بر آنان غضب کرده است اتّخاذ نکنید! ایشان گروهی هستند که مانند کافرانِ مرده و در میان گورها گذارده شده، از آخرت و لقای خداوند مأیوس می‌باشند»!

و مع‌ذلک این دو آیه خدای تعالی را توصیف می‌کنند به صفت ذات و صفت فعل هر دو. قَولُه تَعالَی: ﴿اللهُ أَحَدٌ﴾ وی را به صفت احدیت توصیف می‌کند که آن عین ذات است، و قَولُه ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾وی را به انتهاء هر چیزی به سوی او توصیف می‌نماید که آن از صفات فعل می‌باشد.

و گفته شده است: صمد به معنی مُصْمَت است یعنی چیزی که جوف ندارد، پس خداوند نمی‌خورد و نمی‌آشامد و نمی‌خوابد و نمی‌زاید و زائیده نشده است؛ و بنابراین گفتار او: ﴿لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ﴾ تفسیر است برای کلمه صمد.

قَولُه تَعالَی: ﴿لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ* وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ﴾؛ این دو آیه کریمه نفی می‌کنند از خدای تعالی آنکه چیزی را بزاید، بدین‌طریق که چیزی از جنس او و نفس او از او مُجَزَّی و منفصل گردد، به هر معنائی از معانی انفصال و اشتقاق که اراده شود؛ همان‌طور که نصاری راجع به مسیح علیه السّلام معتقدند که او ابْنُ اللَه است، و همان‌طور که وَثَنیه و بت‌پرستان درباره برخی از خدایانشان معتقدند که آنها أَبْناءُ اللَه هستند.

و همچنین نفی می‌کنند از خداوند که وی متولّد از چیز دیگر و مشتقّ از او شده باشد، به هر معنائی که از اشتقاق اراده گردد؛ همان‌طور که وثنیه و بت‌پرستان درباره خدایانشان معتقدند که در آنها کسی است که خدا و پدر خداست، و کسی است که خدای زن است و مادر خدا، و کسی که خداست و پسر خدا.

و همچنین نفی می‌کنند که از برای وی کفْو و انباز و شریکی باشد؛ چه در ناحیه ذات او و چه در ناحیه فعل او (که منظور از فعل، ایجاد و تدبیر بوده باشد).

و هیچیک از مِلّیون و غیر آنان معتقد به کفْؤ و شریک در ذات، به آنکه

بگویند واجب الوجود عزّ اسمه متعدّد است، نشده‌اند. و امّا کفْو و شریک در فعل او که عبارت باشد از تدبیر، بدان عقیده جماعتی معتقد گشته‌اند؛ مانند آلهه و خدایان بت‌پرستان و وَثَنیة از بشر مثل فرعَون و نَمْرود که ادّعای الوهیت می‌نموده‌اند.

و ملاک کفو و شریک بودن در نزد ایشان عبارت بوده است از استقلال کسی که معتقد به الوهیت او بوده‌اند در تدبیر آنچه به وی سپرده و واگذار شده است؛ همچنان‌که خدای تعالی مستقلّ است در تدبیر امور کسی که تدبیر امورش را می‌نماید. و ایشان ارباب و آلهه بوده‌اند و خداوند رَبُّ الارْباب و إلَهُ الآلِهَة.

و در معنی کفو و شریک بودن این نوع از آلهه و خدایان است آنچه فرض می‌شود از استقلال فعل در موجودی از ممکنات. زیرا آن عبارت است از کفو و شریک بودنی که مرجعش استغناء از خداوند متعال می‌باشد، درحالی‌که آن ممکن محتاج است از هر جهت؛ و آیه بطور اطلاق نفی تمام اقسام کفو و شریک را می‌نماید.

و این صفات سه‌گانه (تولید، و تولّد، و داشتن کفو و همتا) اگرچه ممکن است نفی آنها متفرّع گردد ـ به وجهی از وجوه ـ بر صفت احدیت خدای تعالی، و لیکن آنچه به ذهن زودتر متبادر می‌شود متفرّع بودن آنهاست بر صفت صمدیت وی.

و امّا سبب آنکه او ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ است (از خود چیزی را تولّد نمی‌کند) آنست که ولادت که نوعی است از تَجزّی و تبعُّض، به هر معنی که تفسیر گردد، خالی از مرکب بودن در آن کس که تولّد می‌کند نمی‌باشد. و احتیاج چیز ترکیب شده به اجزای خودش از ضروریات است؛ و خداوند سبحانه صمَد است که بازگشت می‌کند به سوی وی هر نیازمندی در رفع نیازش، و خودش نیازمند نمی‌باشد.

و امّا سبب آنکه ﴿لَمْ يُولَدْ﴾ است (از چیز دگری تولّد نیافته است) آن

می‌باشد که تولّد چیزی از چیز دگری صورت نمی‌گیرد مگر بواسطه نیازی که موجود تولّد شده در اصل وجودش به موجودی که از آن تولّد شده است داشته باشد؛ و خداوند سبحانه صَمَد است، حاجت ندارد.

و امّا سبب آنکه کفْو ندارد (شریک و همتا و انباز) چه آنکه شریک را برای او در ناحیه ذاتش فرض کنیم یا در ناحیه فعلش، آن می‌باشد که کفو بودن در موجودی متحقّق نمی‌گردد مگر با استقلال و استغنایش از خدای تعالی در آنچه را که کفو بودن صادق است. و خدای سبحانه صمد است علی الإطلاق، ما سوای او از تمام جهاتی که فرض شود نیازمند بدو هستند.

و از آنچه بیان شد معلوم گشت که دو جهت نفیی که در این دو آیه وارد شده است، متفرّع است بر صمدیت خدای تعالی، و مرجع صمدیت او و آنچه بر آن متفرّع است بسوی توحید اوست در ذاتش و صفاتش و افعالش به معنی آنکه او واحد است، نه چیزی را توانِ آن می‌باشد که نظیر وی گردد

و نه شبیه وی.

و بنابراین ذات خدای تعالی «بِذاتِهِ لِذاتِهِ» می‌باشد بدون آنکه استناد به غیرش داشته باشد و نیاز به ما سوای خود. و همچنین است این مهمّ راجع به صفات او و افعال او. و ذوات و صفات و افعال ما سوای او هر که باشد و هر چه باشد، به افاضه اوست به گونه‌ای که لایق ساحت کبریائیت و عظمتش باشد.

لهذا محصَّل سوره توصیف خدای تعالی خواهد شد که او أحد واحد است.

و از چیزهائی که گفته شده است در این آیه آنست که مراد به کفْو زوجه است، چون زوجه مرد کفو اوست؛ و بنابراین در ردیف معنی گفتار دیگر خدا قرار می‌گیرد که: ﴿تَعالی جَدُّ رَبِّنا مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً﴾[1] و این گفتاری است سست و بی‌بنیان.

روایات وارده در تفسیر سوره إخلاص

---

[1] آیه ۳، از سوره ۷۲: الجنّ: ﴿وَ أَنَّهُ تَعَالی جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صحِبَةً وَ لَا ولَداً﴾. ـ « (جماعتی از جنّیان گفتند:) و تحقیقاً بلند مرتبه است حَظّ و نصیب پروردگار ما. او برای خود نه زنی و نه فرزندی را نگزیده است.»

حضرت استاد (قدّه) در «بحث رِوائی» چنین آورده‌اند:

«در کتاب «کافی» با إسناد خود از محمّد بن مُسلم از حضرت أبو عبد اللَه علیه السّلام روایت نموده است که: یهودیان از رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله پرسیدند و گفتند:

انْسِبْ لَنَا رَبَّكَ! «نسب و وصف پروردگارت را برای ما بیان کن!»

رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله سه روز توقّف کرده و پاسخشان را نمی‌دادند، در این حال سوره ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ تا پایانش فرود آمد.

علّامه می‌فرمایند: و من می‌گویم: در کتاب «احتجاج» از حضرت امام عسکری علیه السّلام آمده است که پرسنده این قضیه عبد اللَه بن صورِیای یهودی بوده است. و در بعضی روایات اهل سنّت است که سائل عبد اللَه بن سَلام بوده است، و این سؤال را از حضرت در مکه نمود و سپس ایمان آورد و ایمانش را مکتوم می‌داشت. و در بعضی روایات آمده است که جماعتی از مردم یهود از حضرت این

پرسش را نمودند. و در بسیاری از روایاتشان آمده است که مشرکین مکه از رسول اللَه این سؤال را کردند. و به هر حال مراد از نَسَب و نسبت عبارت است از وصف و نعت خداوند.

و در کتاب «معانی الاخبار» با إسناد خود از اصبغ بن نباته از حضرت علیّ علیه السّلام در ضمن حدیثی نقل کرده است که:

نِسْبَةُ اللَهِ عَزّ وَ جَلَ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ﴾. «نسبت خداوند عزّ و جلّ سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ﴾ است.»

و در کتاب «علل الشّرائع» با إسناد خود از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در حدیث معراج روایت کرده است که:

إنَّ اللهَ قَالَ لَهُ أَیْ لِلنَّبِیِّ صَلَّی اللهُ عَلَیهِ: وَ آلِهِ: اقْرَأْ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ کَمَا أُنْزِلَتْ، فَإِنَّهَا نِسْبَتِی وَ نَعْتِی!

«خداوند به پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله گفت: بخوان ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ را به همان گونه که نازل شده است، بعلّت آنکه این سوره نسبت من و نعت من است.»

علّامه می‌فرمایند: و ایضاً صدوق با إسناد خود همین معنی و مُفاد را از موسی بن جعفر علیه السّلام روایت کرده است.

اسم أعظم: یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إلا هُوَ

... و در کتاب «توحید» صدوق از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت است که فرمود:

رَأَیتُ الْخِضْرَ عَلَیهِ السَّلَامُ فِی الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرٍ بِلَیلَةٍ، فَقُلْتُ لَهُ: عَلِّمْنِی شَیئاً أُنْصَرُ بِهِ عَلَی الأَعْدَاءِ!

فَقَالَ: قُلْ: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ!

فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَی رَسُولِ اللهِ صَلَّی اللهُ

عَلَيهِ وَ آلِهِ فَقَالَ لِي: يا عَلِيُّ! عُلِّمْتَ الاسْمَ الاعْظَمَ! فَكانَ عَلَى لِسَانِي يوْمَ بَدْرٍ.

وَ إنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِى عَلَيهِ السَّلَامُ قَرَأ: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: يا هُوَ يا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ، اغْفِرْ لِي وَ انْصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ!

«من حضرت خضر علیه السّلام را در خواب، یک شب مانده به غزوه بدر دیدم، و به او گفتم: چیزی به من تعلیم نما تا بدان چیز بر دشمنان ظفر یابم!

خضر گفت: بگو: **یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ!** (ای هُویت مطلقه عامّه! ای کسی که هویتی در عالمْ وجود ندارد بجز هویت او!)

چون شب را به صبح آوردم آن رؤیا را بر رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله

حکایت کردم. رسول خدا به من گفت: ای علیّ! این اسم اعظم حقّ است که به تو تعلیم شده است! و آن ذکر بر زبان من در روز معرکه بدر جاری بود.

و أمیر المؤمنین علیه السّلام سوره ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ را قرائت کرد، و چون فارغ شد گفت: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ! (ای هویت مطلقه عامّه! ای کسی که هویتی در عالم وجود ندارد بجز هویت او!) غفرانت را شامل حالم بفرما! و مرا بر گروه کافران پیروزی ده!»

و در «نهج البلاغة» آمده است:

الاحَدُ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ!

«او دارای صفت احدیت است؛ نه واحدیت و یگانگی که واحد عددی بوده باشد».

روایات وارده در تفسیر معنی «صَمَد»

و در «اصول کافی» با إسناد خود از داود بن قاسم جعفری روایت است که گفت: من بحضرت امام محمّد تقی أبو جعفر ثانی علیه السّلام گفتم: صَمَد چیست!؟

قَالَ عَلَيهِ السَّلَامُ: **السَّيدُ الْمَصْمُودُ إِلَيهِ فِی الْقَلِيلِ وَ الْكثِيرِ.**

«حضرت امام علیه السّلام فرمود: آن سید و سالاری که مردم در جمیع حوائجشان خواه کم باشد و خواه بسیار بدو رجوع می‌کنند.»

علّامه می‌فرماید: و من می‌گویم: در تفسیر لفظ صمد معانی دگری نیز وجود دارد که از ایشان علیهم السّلام روایت شده است:

فَعَنِ الْبَاقِرِ عَلَيهِ السَّلَامُ: **الصَّمَدُ السَّيدُ الْمُطَاعُ الَّذِی لَيسَ فَوْقَهُ آمِرٌ وَ نَاهٍ.**

وَ عَنِ الْحُسَينِ عَلَيهِ السَّلَامُ: **الصَّمَدُ الَّذی لَا جَوْفَ لَهُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِی لَا ينَامُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِی لَمْ يزَلْ وَ لَا يزَالُ.**

وَ عَنِ السَّجَّادِ عَلَيهِ السَّلَامُ: **الصَّمَدُ الَّذِی إِذَا أَرَادَ شَيئاً قَالَ لَهُ: كنْ**

فَيكونُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِی أَبْدَعَ الأشْياءَ فَخَلَقَهَا أَضْدَاداً وَ أَشْكالًا وَ أَزْوَاجاً. وَ تَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بِلَا ضِدٍّ وَ لَا شَكلٍ وَ لَا مِثْلٍ وَ لَا نِدٍّ.

«از حضرت امام باقر علیه السّلام روایت است که فرمود: معنی صمد عبارت است از سید و سالاری که مورد اطاعت است. آنکه بالا دست او هیچ امرکننده و نهی‌کننده‌ای وجود ندارد.

و از حضرت امام حسین سید الشّهداء علیه السّلام روایت است که فرمود: معنی صمد آن چیزی است که جوف ندارد. و صمد آن کسی است که خواب نمی‌کند. و صمد آن کسی است که از ازل بوده است و تا ابد خواهد بود.

و از حضرت امام سجّاد علیه السّلام روایت است که فرمود: صمد آن کس است که چون بخواهد چیزی هست بشود به آن می‌گوید: بشو! و آن چیز می‌شود. و صمد آن کس است که اشیاء را ابداع کرده است، و آن را بصورت أضداد و أشکال و أزواج آفریده است. و متفرّد به یگانگی و وحدت گشته است درحالی‌که نه ضدّی دارد و نه شکلی و نه مثلی

و نه نِدّی.»

و اصل در معنی صَمَد همانست که ما آن را از حضرت امام محمّد تقی أبو جعفر ثانی علیه السّلام نقل نمودیم. زیرا در معنی لغوی و مادّه آن معنی قصد کردن لحاظ گردیده است. بنابراین، معانی مختلفه‌ای که از ائمّه علیهم السّلام روایت شده است عبارت است از تفسیر به لازم معنی، بجهت آنکه آن معانی مذکوره عبارت می‌باشد از لوازم بودن خدای تعالی مقصد و مقصودی که تمام اشیاء در تمام نیازمندیهایشان به او رجوع می‌نمایند. پس جمیع مخلوقات و موجودات بازگشتشان به سوی اوست بدون آنکه در خود او حاجتی وجود داشته باشد.

و در کتاب «توحید» صدوق از وَهَب بن وَهَب قُرَشیّ از حضرت امام جعفر صادق از پدرانش علیهم السّلام روایت است که اهل بصره نامه‌ای

بحضرت امام حسین بن علیّ علیهما السّلام نوشته و از وی از معنی «صمد» سؤال کرده بودند؛ حضرت به آنان مکتوبی مرقوم داشتند:

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

أَمَّا بَعْدُ فَلَا تَخُوضُوا فِی الْقُرْآنِ وَ لَا تُجَادِلُوا فِيهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِيهِ بِغَيرِ عِلْمٍ! فَقَدْ سَمِعْتُ جَدِّی رَسُولَ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ يقُولُ: مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِغَيرِ عِلْمٍ فَلْيتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَ إِنَّ اللَهَ سُبْحَانَهُ فَسَّرَ الصَّمَدَ فَقَالَ: ﴿اللَهُ أَحَدٌ* اللَهُ الصَّمَدُ﴾، **ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ:** ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

«به اسم خداوند که دارای صفت رحمانیت و رحیمیت است.

أمّا بَعدُ، شما در قرآن به خودی خود خوض نکرده عمیق نشوید، و در کلمات قرآن با یکدیگر به جدال برنخیزید، و در پیدایش معانی آن بدون علم و درایت سخن مگوئید. بجهت آنکه من از جدّم رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله شنیدم که می‌گفت: کسی که در قرآن به غیر علم سخنی بگوید، پس فرض است که

نشیمنگاه خود را از آتش اتّخاذ کند. و خداوند سبحانه خودش کلمه صمد را تفسیر نموده است، آنجا که گفته است: ﴿اللهُ أَحَدٌ* اللهُ الصَّمَدُ﴾ و سپس صمد را تفسیر کرده و گفته است: ﴿لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ* وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ﴾. (نزائیده است و زائیده نشده است، و هیچ‌کس برای او شریك و همتا نیست.)»

و أیضاً در «توحید» صدوق با إسناد خود به ابن أبی عُمیر از حضرت امام موسی بن جعفر علیهما السّلام روایت کرده است که او گفت:

وَ اعْلَمْ أَنَّ اللهَ تَعَالَی وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ یلِدْ فَیورَثَ وَ لَمْ یولَدْ فَیشَارَك.

«و بدان که خدای تعالی واحد است، احد است، صمد است، نزائیده

است تا وارثی برایش باشد، و زائیده نگشته است تا شریکی برای او بوده باشد!»

و نیز در «توحید» صدوق وارد است که در خطبه دیگری که از أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام نقل نموده است آن حضرت فرموده است:

الَّذِی لَمْ یولَدْ فَیکونَ فِی الْعِزِّ مُشَارَکاً، وَ لَمْ یلِدْ فَیکونَ مَوْرُوثًا هَالِکاً.

«آن کس است که از دیگری متولّد نگشته است تا اینکه در عزّت مشارِک با غیرش بوده باشد، و تولّد نکرده است تا اینکه خودش موروثِ مرده (ارث برده‌شده از بین رفته) بوده باشد.»

و نیز در «توحید» صدوق در خطبه‌ای از آن حضرت علیه السّلام آورده است که:

تَعَالَی أَنْ یکونَ لَهُ کفْوٌ فَیشْبِهَ بِهِ.

«بلند مقام و عالی‌درجه است از آنکه برای وی شریکی باشد تا آن شریک با او مشابهت داشته باشد.»

علّامه (قدّه) می‌فرماید: دراین‌باره از معانی

متقدّمه روایات دیگری نیز وارد شده است.[1]

غزل شیوای فیض کاشانی در «لا إلَه إلا اللَه»

عالِم بی‌بدیل در میان عالم تشیع در جامعیت نسبت به جمیع علوم[2] مرحوم ملّا محمّد محسن فیض کاشانی، غزلی بسیار آبدار و شیوا سروده است که به ﴿لا إِلهَ إِلَّا اللهُ﴾ ختم می‌گردد. چون حاوی جمیع معانی تفسیریه ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ است و لیکن با رموز عارفانه مختصّ به اهل دل و ارباب عرفان، چه نیکوست ما آن را بالمناسبه در اینجا بازگو نمائیم:

سکینه دل و جان لا إله إلّا اللَه *** نتیجه دو جهان لا إله إلّا اللَه

زبان حال و مقام همه جهان گوید *** به آشکار و نهان لا إله إلّا اللَه

به گوش جان رسدم این سخن به هر لحظه *** ز جزو جزو جهان لا إله إلّا اللَه

---

[1] «المیزان فی تفسیر القرءان» ج ۲۰، ص ۵۴۳ تا ص ۵۴۸، تفسیر سوره إخلاص

[2] این گفتار از حضرت علّامه است که آن را حقیر در کتاب «مهر تابان» در ص ۲۶ از طبع أوّل، (و ص ۴۳ از طبع دوّم) نقل نموده‌ام.

ز شوق دوست به بانگ بلند می‌گوید ❊❊❊ همه

زمین و زمان لا إله إلّا اللَه

تو گوش باش که تا بشنوی ز هر ذرّه ❊❊❊ چو

آفتابْ عِیان لا إله إلّا اللَه

همین نه مؤمن توحید می‌کند بشنو ❊❊❊ ز

سومنات مغان لا إله إلّا اللَه

نوشته‌اند به گرد عذار مغبچگان ❊❊❊ به خطّ سبز

عیان لا إله إلّا اللَه

جمال و زیب بتان، غمزه‌های معشوقان ❊❊❊ به

رمز کرد بیان لا إله إلّا اللَه

به گلستان گذری کن به برگ گل بنگر ❊❊❊ ز

رنگ و بوی بخوان لا إله إلّا اللَه

به باغ بنگر و آثار را تماشا کن ❊❊❊ شنو ز سروِ

روان لا إله إلّا اللَه

گذر به کوه بکن یا برو به دریا بار ❊❊❊ شنو ز

گوهر و کان لا إله إلّا اللَه

به بَرُّ و بَحر گذر کن به خشک و تر بنگر *** شنو

ز این و ز آن لا إله إلّا اللَه

به گوش و هوش تو آید به هر طرف که روی ***

اگر چنین و چنان لا إله إلّا اللَه

بِکن تو پنبه غفلت ز گوش و پس بشنو *** ز

نطق خرد و کلان لا إله إلّا اللَه

به فکر «وَحدتِ هُو» رو به ناله بم و زیر *** برآر

از ته جان لا إله إلّا اللَه

همین نه ورد زبان کن، ز جان و دل می‌گوی ***

به ناله و به فغان لا إله إلّا اللَه

سرود اهل معاصی است نغمه دف و چنگ ***

سرود متّقیان لا إله إلّا اللَه

سحر ز هاتف غیبم ندا بگوش آمد *** که أیها

الثَّقَلان لا إله إلّا اللَه

میان صوفی و پیر مغان سخن می‌رفت *** چه

گفت پیر مغان؟ لا إله إلّا اللَه

ز پیر میکده کردم سؤالی از توحید *** به باده

گفت بدان لا إله إلّا اللَه

به گفتن دل و جان فیض اقتصار مکن *** بگو به

نطق و زبان لا إله إلّا اللَه[1]

اینک که للّه الحمد و له المنّه به شناسنامه

حضرت حقّ تعالی شأنه العزیز

[1] «کلّیّات اشعار مولانا فیض کاشانی» با مقدّمه و مقابله محمّد پیمان، ص ۳۷۲

با درایت مقدار مختصری از سوره توحید آشنا شدیم، لازم است بحثی کوتاه در کیفیت شناسائی وی از راه عقل و اندیشه، و یا از راه شهود و وجدان بنمائیم تا مسیر هر یک از این دو طریق و مقدار کاربرد هر یک از آنها جداگانه مشخّص و معلوم گردد:

راه خداشناسی، از برهان و طریق عقل و فلسفه:

بعضی را عقیده بر آنست که باید انسان برای عرفان و شناسائی حضرت حقّ متعال، از طریق اندیشه و تفکر پیش برود. در موجودات فکر نماید، و بر اساس برهان مقدّماتی را بچیند و خدا را بیابد. این مکتب، مکتب ادراک است. مقدّمات معلومه ضروریه را انسان بر می‌دارد و با هم ترکیب می‌کند و نتیجه می‌گیرد. آن نتیجه، شناسائی خداوند است از راه تفکیر و اندیشه و تعقّل.

مثلًا می‌گوئیم: این عالَم متغیر است، و چون متغیر است حادث است. زیرا هر موجودی که در ذات خود ثابت نباشد نمی‌تواند قِدمَت داشته باشد. بنابراین این عالم هم که یکی از افراد کبرای کلّی و

قضیه کلّیه می‌باشد، حتماً حادث خواهد بود.

حادث، مُحْدِث می‌خواهد. متغیر متحرّک نیاز به مُغیر مُحرِّک دارد؛ پس یک موجود قدیم ازلی مُغیر مُحرِّک باید وجود داشته باشد تا این سلسله موجودات متغیره متحرّکه حادثه ممکنه بدان بستگی و پیوند داشته باشند.

مواجهه حضرت إبراهیم علیه السّلام با قومش از طریقه بحث عقلی

همان‌طور که حضرت إبراهیم علیه السّلام بدین‌طریق مواجه با قومش شد:

﴿قَالَ أَ فَرَأَیتُمْ ما کنتُمْ تَعْبُدُونَ* أَنتُمْ وَ آباؤُکمُ الاقْدَمُونَ* فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی إِلَّا رَبَّ الْعالَمِینَ.

الَّذِی خَلَقَنِی فَهُوَ یهْدِینِ* وَ الَّذِی هُوَ یطْعِمُنِی وَ یسْقِینِ.

وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یشْفِینِ* وَ الَّذِی یمِیتُنِی ثُمَّ یحْیینِ.

وَ الَّذِی أَطْمَعُ أَن یغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یوْمَ الدِّینِ.

رَبِّ هَبْ لِی حُکماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ.

وَ اجْعَل لِی لِسَانَ صِدْقٍ فِی الآخِرِینَ* وَ اجْعَلْنِی مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِیمِ* وَ اغْفِرْ لأبِي إِنَّهُ و کانَ مِنَ الضَّالِّینَ.

وَ لَا تُخْزِنِی یوْمَ یبْعَثُونَ* یوْمَ لَا ینْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ* إِلَّا مَنْ أَتَی اللهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ﴾[1]

«إبراهیم گفت: شما به من خبر دهید که آنچه را که عادتتان بر پرستش آنها بوده است: پرستش شما و پدران شما که از سابق الایام مقدّم بر شما بوده‌اند (آیا می‌توانند به شما سخنی را بشنوایانند هنگامی که آنها را صدا می‌زنید، یا منفعتی و یا مضرّتی به شما برسانند؟!).

تحقیقاً آنها دشمنان من هستند مگر پروردگار عالمیان (که او دشمن من نیست).

او آن کس است که بَدْواً مرا به لباس هستی خلعت بخشید، و پس از آن مرا در راه کمال و رشد و فعلیت هدایت کرد. و او آن کس است که مرا از خوراکیها و آشامیدنیها برخوردار می‌کند.

و او آن کس است که چون من مریض گردم، او مرا شفا عطا می‌نماید. و او آن کس است که مرا

---

[1] آیات ۷۵ تا ۸۹، از سوره ۲٦: الشّعراء

می‌میراند و سپس مرا زنده می‌گرداند.

و او آن کس است که من بدو امید بسته‌ام تا در روز پاداش و مکافات اعمال، از خَطیه و گناه من گذشت نماید.

بار پروردگار من! از تو تقاضا دارم که به من حُکم مرحمت فرمائی، و مرا به صالحین درگاهت و آستانت ملحق بنمائی!

و در میان گروه آخِرین (پسینیان) به من زبان راست و لسان صدق عنایت

کنی! و مرا از میراث برندگان بهشت نعیمت قرار بدهی! و غفرانت را شامل حال عمویم آزر بنمائی که او از زمره گمراهان می‌باشد.

و مرا در روزی که مردم (برای حساب و کتاب، و ثواب و عقاب، و بهشت و دوزخ) برانگیخته می‌شوند مورد خِزْی و خِذلان و شرمندگی و سرافکندگی از مقامت قرار ندهی؛ در آن روزی که نه مالی به انسان سود می‌رساند و نه پسرانی، مگر آن کس که در حضور خداوند با قلب سلیم وارد گردد.»

این مواجهه حضرت إبراهیم علیه السّلام با قومش، مواجهه با دلیل و برهان است که اوّلاً می‌گوید: خدایانی را که شما می‌پرستید سزاوار الوهیت نمی‌باشند زیرا در وقت صدا زدن گفتارتان را نمی‌شنوند، و به شما منفعت و ضرری نمی‌رسانند.

بنابراین پرستش آنها نه تنها فائده‌ای ندارد بلکه زیان‌بخش می‌باشد، و در هاله دشمن که راه انسان را به خدا مسدود می‌نماید جلوه‌گر می‌شوند.

و ثانیاً آن خدائی که با من دشمنی و عداوت نمی‌ورزد، ربّ العالَمین و پروردگار جهانیان است؛

زیرا تمام انواع و اقسام خدمتها و محبّتها و رحمتها و منّتها را بر من نموده است:

او مرا خلق فرموده، و در راه کمال سیر داده است. و غذا و شراب من بدست اوست. و شفای امراض من از ناحیه اوست. و میرانیدن و سپس زندگانی جاویدان بخشیدن به قدرت اوست. امید غفران و بخشش خطاهایم به سوی اوست.

و ثالثاً دعاهای مرا که می‌کنم می‌شنود و اجابت می‌فرماید. من از او تقاضای عطای حُکم دارم، و درخواست لحوق به صالحین را می‌نمایم. و از او می‌خواهم تا به من لسان صدق و زبان راستین و کلمه حقّ در میان پاکان و مقرّبان و مخلَصان از بازپس‌ماندگان عنایت نماید. و مرا در جنّت ولایت که بهشت نعیم

است به عنوان بهره و میراث سکنی دهد. و رابعاً همچنین از او می‌خواهم که از گناه عمویم درگذرد، چرا که وی از گمراهان است، و مغفرت با وجود آنچه را که به شمار آوردم فقط بدست اوست.

تمام سخنان إبراهیم در این جملات منطوی بر صغری و کبرای قضایای برهانی است که هم خودش بدان معتقد است و هم طائفه و قومش را با این برهان دعوت به خدای تعالی می‌کند.

ما می‌گوئیم: بر اساس حساب احتمالات، کوچک‌ترین ذرّه از ذرّات عالم نمی‌تواند خود به خود بوجود آمده باشد. آیا ما می‌توانیم احتمال بدهیم و لو در یک میلیون احتمال، یک احتمال که صفحات این قرآن کریم را که در برابرمان می‌گذاریم و تلاوت می‌نمائیم خود به خود بدین طرز و کیفیت قرار گرفته باشد؟!

بگذریم از اصل ورقهای آن که از پنبه یا چوب یا الیاف دیگری که بوجود آمده است خود به خود موجود نگشته است؛ بلکه از دانه‌های تخم پنبه، یا تخم درخت و یا تنیده آب دهان کرم ابریشم و غیرها بوده و سپس بصورت قُز پنبه و یا چوب تنه درخت

و یا ابریشم بدست آمده از پیله کرم و أمثالها بوده؛ آنگاه خمیر شده و در کارگاه رفته و بصورت ورقهائی درآمده، و آنگاه بریده شده و برای طبع آماده گردیده است؛ که با دقّت برای هر یک از این اعمال خلائقی لا تُعَدُّ و لا تُحْصَی دست اندر کار بوده‌اند، و احتمال تصادف و اتّفاق در یک واحد از آنها درست نمی‌باشد تا چه رسد به این تعدادی که غیر از علّام الغیوب حَصر و عَدّشان برای احدی امکان‌پذیر نیست.

از همه اینها اگر بگذریم، و از طبع آن و قرار گرفتن حروف هم که بگذریم که احتمال صدفه و بخت در آنها دیوانگی است، از همه اینها و أمثال اینها که بگذریم فقط نگاه به همین صحّافی آن کنیم که صفحات بطور منظّم و مرتّب روی هم چیده شده است، از صفحه اوّل تا صفحه آخر که مثلًا حدود ششصد

صفحه است، آیا احتمال می‌دهیم که چون این قرآن از تحت طبع بیرون آمد و در کنار انبار آن مطبعه قرار گرفت، ناگهان خود به خود صفحه اوّل بطور عمودی نه افقی، و بطور صحیح نه غلط که مثلًا پشت و رو واقع شود، آمد و در جانب راست قرار گرفت. سپس باز بطور اتّفاق ورق دوّم به همین منوال پهلوی آن واقع شد. مدّتی گذشت تا بادی وزید و اتّفاقاً ورقه سوّم را درست در کنار ورقه دوّم نهاد.

سپس بادهای مختلف و متناوبی به وزش درآمدند و مقدار بسیاری از صفحات را مرتّباً در جنب آنها قرار دادند. بعد از آن بواسطه زلزله و زمین‌لرزه مقداری دیگر از آن صفحات بطور منظّم ملحق به صفحات نخستین گشت. و به همین منهاج امور متفاوتی تحقّق پذیرفت تا صفحه آخرین قرآن به اوّلین آن، و لاحقین آن به سابقین آن متّصل گردید.

و سپس جلدی هم خود به خود در این مسیر آمده، و نخ و سوزنی از لای سقف انبار به زیر افتاده، و مشغول دوختن اوراق بدین ترتیب شدند تا قرآنی کامل بدین صورت در مرأی و مشهد ما قرار گرفت.

فعلًا در صدد نیستیم تا به حساب احتمالات، بُعدِ این‌گونه اتّفاق را بیان کنیم؛ و گرنه می‌دیدید که در بعضی از صورتها حساب یک میلیون یا یک میلیارد احتمال نیست که واقعه مفروضه ما یکی از آن اعداد بوده باشد، بلکه اگر یک عدد ۱ (یک) بر روی کره زمین بگذارید و جلوی آن مرتّباً عدد ۰ (صفر) را بچینید تا به کره ماه برسد، احتمال وقوع حادثه‌ای از حوادث، عدد ۱ از میان این عدد بزرگ خواهد بود.

باری، این یک طریقه استدلال و برهان بر عدم تصادفی بودن کائنات است که از معلول پی به وجود علّت می‌بریم. و از مقدّمات معلومه پی به مجهولات.

این برهان را «برهان إنّ» گویند.

در استدلال بر واجب الوجود و لوازم و آثارش، باید این برهان به قدری قوی باشد که به تمام صفات و اسماء و افعال حقّ تعالی برسد و کیفیت احاطه و سیطره و عدم تناهی آنها را نشان دهد.

این طریق استدلال طریقی است صحیح و به نتیجه می‌رساند، مگر آنکه یکی از مقدّمات برهان آن غلط باشد، در آن صورت نتیجه برهان غلط است. زیرا نتیجه تابع «أخَسّ مُقدَّمَتَین» می‌باشد و صحیح بودن یک مقدّمه آن را صحیح نمی‌کند. لهذا اگر مقدّمه دیگرش غلط باشد نتیجه برهان غلط خواهد شد.

برهان عبارتست از چیدن مقدّمات و از آن استنتاج نتیجه نمودن. بعینه مانند علم ریاضی و حساب و هندسه می‌ماند: ٤=٢*٢. این، قاعده لا یتغیر و لا یتبدّل است.

دو مثلّث که در دو ضلع و زاویه بینهما، و یا در دو زاویه و ضلع بینهما، و یا در سه ضلع با هم مساوی باشند، مساوی خواهند بود. کسی نمی‌تواند منکر آن گردد. اگر کسی بخواهد انکار کند

می‌گویند: بیا؛ این قلم و کاغذ!

علوم ریاضی بر اساس عدد استوار است، و سیری دارد که قابل انکار نیست. زیرا نتائج بَعدیه، نتیجه نتائج مسائل قبلیه است و بر آن سوار است. زنجیره‌ای شکل پیش می‌رود.

علوم فلسفی نیز همین‌طور است. یک مقدّمه برای ما می‌چینند و یک مقدّمه نیز بر آن ضمیمه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند. و راه تشخیص مقدّمه صحیحه را از غیر صحیحه نشان می‌دهند.

حالا اگر در یک مسئله، مقدّمه نادرستی را بنهیم و نتیجه باطل بدست آوریم گناه علم نیست؛ گناه ماست. و خود این علم جلوگیر ماست.

بنا بر آنچه گفته شد، روشن است که اگر انسان در الهیات، با فلسفه و

حکمت پیش برود خوب ادراک می‌کند که واقعاً در عالم وجود، خداست و بس. خدا بصیر است، سمیع است، علیم است، حیّ و قادر است. بصر و سمع و علم و حیات و قدرتش بی‌نهایت است. ذاتش بی‌نهایت است. احاطه بر جمیع موجودات دارد. عالم را خلقت نموده است. عالم با وی ربط دارد. او با عالم است. ذرّه‌ای از نظر خدا پنهان نمی‌باشد. به ثبوت می‌رساند که:

﴿إِنَّ اللهَ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ﴾[1]

«تحقیقاً چیزی از نظر خداوند پنهان نمی‌باشد، نه در زمین و نه در آسمان.»

و آنکه:

﴿وَ ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ وَ لا أَصْغَرَ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾[2]

«و مخفی نمی‌شود از پروردگار تو، به قدر سنگینی وزن یک ذرّه در زمین و نه در آسمان، و نه کوچکتر از ذرّه و نه بزرگتر از آن؛ مگر آنکه در کتاب

---

[1] آیه ۵، از سوره ۳: آل عمران

[2] ذیل آیه ٦١، از سوره ١٠: یونس

مبین خداوند موجود است»!

بزرگان علمای الهیّ با براهین فلسفی و حِکمی، در راه اثبات توحید مبارزه نموده‌اند

زحمات حکمای اسلام برای تعلیم علوم معقول

بزرگان از علماء الهیون، با روش فلسفی و براهین حِکمی که بر دعائم منطقیه استوار است استدلال و اثبات ذات غایة الغایات و مبدأ المبادی را کرده‌اند. خیلی زحمت کشیدند، رنج بردند، بیداریها و ریاضتها و مرارتها را متحمّل گشتند، عمرها را در این راه مصرف کردند.

بزرگانی آمده‌اند و با مُلحدین و جاحدین و مادّیین و طبیعیین و شکاکین و سوفَسطائِیین در هر زمانی مبارزه‌ها نمودند تا با براهین فلسفی، توحید حقّ را به

عالم اثبات نمودند؛ و الّا شرک و بت‌پرستی دنیا را گرفته بود.

أفلاطون، أرسطو، بُقراط، سُقراط، اینها همه از بزرگان علمای الهی هستند.

بو علی سینا، فارابی[1]، خواجه نصیر الدّین

---

[1] تکفیر کردن اهل معقول، ناشی از عدم فهم مقصود کلام ایشان است در «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة، ج ۷، ص ۳۲٤ تا ص ۳۲٦، در ضمن ترجمه احوال محمّد بن طَرخان أبو نصر فارابی، مطالبی را از محدّث نیشابوری در تکفیر او، و سپس مطالبی را از قاضی نور اللَه شوشتری در عظمت مقام و جلالت او حکایت کرده است. و چون هر دو شایسته ملاحظه است لهذا ما در اینجا عین عبارات او را ذکر می‌نمائیم:

«ثمّ إنّ فی کتاب «المنیة» للمحدِّثِ النّیسابوریِّ نقلُ کلامٍ یناسِب درجَ هذا المقامِ عن الرّسالةِ الفارسیّة الّتی کتَبها مولانا محمّد طاهر القمّیّ فی بطلانِ طریقة الفلاسفةِ و الطّبیعیّة و خروجِهم عن المراسمِ الدّینیّة و الشّرائعِ الإسلامیّة، و کذلک البسطامیّة و الحلّاجیّة مِن الصّوفیّة الکشفیّة و الکَرامیّة و هو فی ذلک الکتابِ بهذه الکیفیّةِ مِن السّؤالِ و الجواب:

باز بیان فرمایند که مذاهب فاسده باطله فلاسفه در چه زمان و به چه سبب در میان اهل اسلام شایع و متعارف شده؟! بیِّنوا تؤجَروا!

الجواب: هو المعین و الموفِّق. بدان رحمک اللَه که فلسفه پیش از زمان مأمون رشید در میان اهل اسلام نبوده. در کتاب «رشف النّصائح» مذکور است که أبو مُرّة کندی در شام کتابی از کتابهای فلاسفه به دستش افتاد. به نزد عبد اللَه بن مسعود که از صحابه بود آورد. عبد اللَه بن مسعود طشت و

آب طلب کرد، چنان اجزاء کتاب را شست که سواد مداد در بیاض کتاب ظهور یافت.
و تا زمان مأمون اثری از کتابهای ایشان ظاهر نبود، تا آنکه مأمون أرسطو را به خواب دید و از گفتگوی ارسطو محظوظ شد. ایلچی تعیین نمود به جانب فرنگ فرستاد و کتب فلاسفه را از پادشاه فرنگ طلب نمود. کتب را به بلاد اسلام نقل نمودند و فرمود که زبان‌دانان کتب را به زبان عربی نقل نمایند. و چون درس خواندن و نوشتن آن کتب سبب قرب ـ خلیفه بود بنابراین سُنّیان به طمع قرب و انعام خلیفه اوقات بسیار صرف فلسفه و افاده و استفاده آن کردند خصوصاً سنّیان ماوراءالنّهری که بی‌توفیقی شعار ایشان است سعی بسیار در تحصیل فلسفه کردند.
دو کس ایشان که فارابی و أبو علی باشند، در ترویج کفرهای فلاسفه سعی بلیغ نمودند؛ و سنّیان فارابی را «معلّم ثانی» نام کردند و أبو علی را «شیخ الرّئیس» نامیدند. بر اهل بصیرت پوشیده نیست که اقوال سخیفه ضعیفه باطله فلاسفه و متفلسفه سبب خبط دماغ و سقم عقول و فساد افکار ایشان است.
مولانا نفیسی که از اعاظم افاضل اطبّاست در کتاب «شرح اسباب» گفته که فارابی مبتلی به مرض مالیخولیا بوده، و نقل کرده که بسیاری از فلاسفه مثل أفلاطون و نُظَرای او به مرض مالیخولیا گرفتار بودند. و أبو علی چنانکه اهل تاریخ نقل کرده‌اند معروف به شرب خمر بوده. و مریدان فارابی گفته‌اند که او ساز را خوش می‌نواخت؛ ساز را به عنوانی می‌زد که اهل مجلس به خواب می‌رفتند و خودش به خواب نمی‌رفته. این طرفه است که این فسق را مریدانش از کمال او شمرده‌اند ـ الی آخر ما نُقل عنه فی تسویةِ هذا المرامِ بتحریرِ الطّارفةِ من الکلام.
و قال صاحب «مجالس المؤمنین» بعد ایراد سمته بعنوانِ الحکیم الربّانیّ و المعلّم الثّانی: محمّد بن طَرخان الفارابی قدّس سرّه معلّم مقالات اهل یونان، متمّم کمالات نوع انسان، طائر بلند پرواز عالم نفوس و عقول، سائر منازل عروج و مراحل وصول، فیّاض معارف و علوم، مسلّم فارس و روم، مزیّن صحایف لیل و نهار، مباین حقایق هفت و چهار، منکر آثار تکلّف و تصلّف، مظهر انوار اشراق و تصوّف بود. اوّل حکیمی است از فلاسفه اسلام که بر مسند ترجمانی نشسته، علم حکمت را از زبان یونانی به زبان عربی نقل نموده و ملقّب به معلّم ثانی شد. صاحب «تاریخ الحکماء» گفته که پدر او صاحب خیل و حشم بود. در اصل از فارس است. ـ إلی أن قال:
و مخفی نماند که علماء اهل سنّت و جماعت حتّی حجّة الإسلام غزّالی پیش از آنکه نقل به مذهب حقّ امامیّه نماید أبو نصر را تکفیر نموده‌اند. و ظاهر این تکفیر ناشی از ـ آنست که در کتب او که غالب آن ترجمان کلام حکماء

طوسی، حکیم ملّا صدرای

یونانی است، ذکر قِدم عالَم و انکار معاد جسمانی و أمثال آن دیده‌اند. ندانسته‌اند که در آن تصانیف مقصد او چه بوده، و گمان برده‌اند که أمثال آن کلمات را از روی اعتقاد ذکر نموده؛ با آنکه رساله «فصوص» که به او نسبت می‌دهند ظاهر در خلاف آنست.

ثمّ إنّه رحِمَه الله استَدلّ علَی تشیّعِ الرَّجل بصلَاة السّلطانِ المَبرورِ المذکور علی جنازتِه فی بِضعة من الفُضلاءِ الأجلّةِ، و قال: إنّه لم یُرد بذلک إلّا إیقاعَها علی طریقةِ الشّیعة الإمامیّة، و ما کان یُمکنُه بهذا الوجه إلّا فی مقامِ الخَلوة؛ و الظّاهر أنّه کان بمقتضَی وصیَّة لهم بذلک. و اللهُ أعلمُ بسرائرِ الامور ـ انتهَی کلامُ صاحب المجالس.»

شیرازی أعلی اللَه مقامهم خیلی زحمت کشیدند، بسیار تحمّل مصائب و مشکلات را نموده‌اند.

مگر سیراکوس را در عصر قدیم حاکم پست و فرومایه‌ای به نام دیونیسوس نبود که امر نمود تا افلاطون حکیم را مانند غلامان در بازار بفروشند؟ تا اینکه یکی از صدیقانش فدیه و قیمت او را ردّ کرد تا به حرّیت خود بازگشت نمود. و سپس بعد از او پسرش دیونیوس صغیر که بجای پدر نشست باز تصمیم بر آن گرفت که بلائی بر سر افلاطون آورد که موجب عبرت زمانه گردد یعنی این فیلسوف جلیل را تنکیل[1] کند، فیلسوف برای بار دوّم نجات یافت. باز برای مرتبه سوّم اراده جدّی بر قتل او گرفت، در این بار هم با طریق شگفت آوری بواسطه یکی از شاگردان با اخلاصش نجات یافت.[2]

مگر بو علی سینا را تکفیر نکردند، و او در پاسخ این رباعی را نسرود؟

---

[1] در «أقرب الموارد» آورده است: نَکَّلَ به: أصابَه بنازلةٍ و صنَع به صَنیعاً یُحَذِّر غیرَهُ و یَجعَله عِبرةً لهُ.

[2] «الإمام علیٌّ، صوتُ العدالة الإنسانیّة» جورج جرداق، قسمت علیٌّ و حقوق الإنسان، ص ۱۷ و ۱۸

کفر چو منی گزاف و آسان نبود ❊❊❊ محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود

در دهر چو من یکی و آنهم کافِر *** پس در همه دهر یک مسلمان نبود[1]

مگر استاد بشر و عقل حادی عشر خواجه نصیر الدّین طوسی نگفت:

نِظام بی‌نظام ار کافرم خواند *** چراغ کذب را نبود فروغی

مسلمان خوانمش زیرا که نبود *** مکافات دروغی جز دروغی[2]

مگر یگانه منجی دین و علم و حقیقت را از گرداب مهلک ضلالتهای وارده در شریعت: ملّا صدرا را بارها تکفیر و تا آخر عمر در به در نکردند؟[3]

مگر یگانه عالم جامع و بارع و فقیه و عارف

---

[1] «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة ـ *** بیروت، ج ۳، ص ۱۷۹؛ و گوید: اکثر فقهای عامّه در زمان او حکم به تکفیرش نموده‌اند.

[2] «ریحانة الادب» ج ۲، باب خ و ا، ص ۱۷۹

[3] در «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة، ج ٤، ص ۱۲۱ در ضمن شرح و ترجمه احوال ملّا صدرا آورده است: «و یوجَد فی غیرِ واجدٍ من مصنَّفاتِه المذکورة کلماتٌ لا یلائم ظواهرَ الشّریعة، و کأنّها مَبنیّةٌ علی اصطلاحاته الخاصّة أو محمولةٌ علی ما لا یوجِب الکفرَ و فسادَ اعتقادٍ له بوجهٍ من الوجوه؛ و إنْ أوجبَ ذلك سوءُ ظنِّ جماعةٍ من الفقهاءِ الاعلام به و بکُتبِه بل فتوی طائفةٍ بکفرِه. فمِنهم مَن ذکَر فی وصفِ شرحِه علی «الاصول»: شروح «الکافی» کثیرةٌ جلیلةٌ قدراً؛ و أوّل من شرحه بالکفر صدرا هذا.»

ارزشمند دوران ملّا محمّد محسن فیض کاشانی را تکفیر نکردند؛ و ملّا محمّد طاهر قمیّ برای توبه و اعتذار با پای پیاده از قم به کاشان حرکت نکرد و دَرِ خانه او را یکسره نکوفت و به وی نگفت: یا مُحْسِنُ قَدْ أتاك الْمُسیءُ؟![1]

---

[1] در «روضات» ج ٦، ص ٨١ در ضمن شرح و ترجمه احوال ملّا محمّد محسن فیض کاشانی گوید:

«و مِن جملة مَن کان ینکِر علیه أیضاً کثیراً، من علماءِ زمانه هو الفاضلُ المحدِّثُ المقدَّس المولی محمّد طاهر القمّیّ، و صاحبُ کتاب «حجّة الإسلام» و غیرِه. و إن قیل أنّه رجَع فی أواخرِ عمرِه من اعتقادِ السّوءِ فی حقِّه، فخرَج من قم المبارکة الی بلدة کاشان ـ للاعترافِ عنده بالخلاف و الاعتذارِ لدَیه بحُسن الإنصاف ماشیاً علی قدمَیه تمامَ ما وقَع من البلدَین مِن المسافة إلی أن وصَل إلی بابِ داره و انافه، فنادَی: یا محسنُ قد أتاک المُسیءُ! فخرَج إلیه مولانا المحسنُ و جعَلا یَتصافحان و یَتعانقان و یَستحلُّ کلٌّ منهما مِن صاحِبه. ثمّ رجَع من فَوره إلی بلدِه، و قال: لم ارِدْ من هذه الحرکةِ إلّا هضمَ النّفس و تدارُکَ

مگر عالم فقیه و عارف وارف و حکیم مدرّس «أسفار» و «شفا» را در نجف اشرف یعنی مرحوم سید حسن اصفهانی که از اعلا درجه شاگردان دلسوخته و وارسته و مریدان سرسخت و دلباخته آیت حقّ و سند عرفان و ولایت حقّه الهیه مرحوم حاج میرزا علی آقای قاضی بوده است، مرجع تقلید مطلق وقت آیة اللَه عظمی آقا سید أبو الحسن اصفهانی فقط به جرم تدریس معقول و حوزه رسمی اخلاق و عرفان؛ از نجف به مَسقَط، غریباً وحیداً مُضطَهِداً بیرون نکرد؟ و تا امروز که امروز است نجف را فاقد علوم معقول و حوزه‌های رسمی معارف و اخلاق و حکمت و فلسفه ننمود؟ و آن نجف گرم و با طراوت را به حالت امروز که مشاهده می‌کنید به خشکی و سردی و عدم رشد معقولات ننشانید؟!

مگر یگانه حکیم و فقیه و مفسّر و اهل حدیث و خبر و درایت، استاد ارجمندمان آیت مطلق حقّ در عصر، و شاید تا مدّتی بعد در أعصار آینده: علّامه آیة

الذّنب و طلبَ رضوانِ الله العزیزِ الوَهّاب.»

اللَه حاج سید محمّد حسین طباطبائی أعلی اللَه مقامه الشّریف که به اعتراف مخالف و مؤالف، دوست و دشمن، دارای فکری عمیق و مغزی بیدار، و حامی‌ای فرید برای اسلام و تشیع بود؛ فقط به جرم دعوت به خدا و به حقّ و إعراض از زخارف مادّیه و شهویه دنیاپرستان و کاسه لیسان، و برداشتن گامهای راستین و استوار برای تربیت طلّاب و تفهیم و تعلیم علوم حقّه انسانیه با آن‌همه مشکلات روبرو نشد؟ تا جائی که باید بفرماید:

«این مشروطیت و آزادی و غرب‌گرائی و بی‌دینی و لاابالی‌گری که از

جانب کفّار برای ما سوقات آمده است، این ثمره را داشت که دیگر درویش‌کشی منسوخ شد، و گفتار عرفانی و توحیدی، آزادی نسبی یافته است. و گرنه شما می‌دیدید امروز هم همان اتّهامات و قتل و غارتها و به دار آویختن‌ها برای سالکین راه خدا وجود داشت!»[1]

بالجمله حکمای اسلام بسیار رنج برده و متحمّل بارهای سنگین و طاقت فرسا شده‌اند و خیلی راه را نزدیک نموده‌اند، و خصوصیات مکتب توحید را پایه‌گذاری کرده‌اند.

این‌ها همه درست است و علم است. غیر از فرضیه است که انسان یک روز به عنوان مقدّمه در قیاس می‌نهد و بر اساس آن مطلبی را به ثبوت می‌رساند و فردا فرضیه عوض می‌شود و نتیجه در قیاس خراب می‌گردد. این گناه علم نیست. خرابی از باطل درآمدن فرضیه می‌باشد. و الّا آنچه مربوط به فرضیه‌ها نیست و داخل علم فلسفه محسوب

---

[1] «روح مجرّد» یادنامه موحّد عظیم و عارف کبیر حاج سیّد هاشم موسوی حدّاد، ص ۳٦۳ از طبع أوّل، (و ص ۳۸٤ از طبع چهارم)

می‌گردد، چه افلاطون و ارسطاطالیس آورده باشند و چه بو علی و فارابی و بهمنیار و ابن رُشد و صدر الدّین شیرازی و خواجه طوسی، تا امروز ثابت است. و در تحت ابطال و در بوته گداختن و سوزانیدن انکار نمی‌باشد. این یک مکتب و مَمشَی و مَنهج بود.

مکتب عرفان و شهود از همه مکتب‌ها بالاتر است

این مکتب که بر اساس رؤیت قلبی و مشاهده وجدانی بنا شده است نمی‌گوید: مکتب حکمت و فلسفه باطل است، بلکه می‌گوید: اینجا موطنی است دیگر و مقامی باارج‌تر که علوم و واردات آن، دل می‌باشد.

محلّ علوم حاصله از علم فلسفه و حکمت ذهن است، جایش مغز

است. و انسان خدا را با این مکتب می‌شناسد از دور. روی زمین می‌نشیند و می‌خواهد به حقیقت خورشید مثلًا اطّلاع حاصل کند، امواجی را که در آنست ببیند. آری، وی می‌بیند امّا در عین غفلت و دوری؛ در عین اثر و خصیصه نه در عین واقع و حقیقت.

مکتب فلسفه و حکمت، جایش مکتب محاسبه و معادله یعنی ذهن است که محلّ تفکر است.

﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.[1]

(ای پیغمبر!) بخوان به سوی راه پروردگارت با حکمت، و موعظه حسنه. و با آنان با طریقه‌ای که از همه راهها و طریقه‌ها نیکوتر است به مباحثه و مجادله در گفتار قیام کن!

تحقیقاً پروردگار تو داناتر است به کسی که از طیّ سبیل او بر کنار شده و به گمراهی درافتاده

---

[1] آیه ۱۲۵، از سوره ۱۶: النّحل

است؛ و او داناتر است به راه‌یافتگان»!

بحثهای پیغمبر و امامان با کفّار و مخالفان، همه بر اساس برهان فلسفی بوده است

بحث و دعوت با حکمت، عبارت است از بحث بر اساس حقائق و واقعیات؛ و مجادله و مباحثه به طریق أحسن عبارت است از ترتیب قیاسهای منطقی صحیح و استخدام برهان فلسفی، و دور انداختن اعتباریات و مغالطات و طریقه خطابه و أمثال ذلک. مکتب پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله و أمیر المؤمنین و بقیه ائمّه علیهم صلواتُ اللَه و سلامُه أجمعین یک مکتب برهانی قویّ عقلی، و یک منهاج فلسفی عجیب و غریب بوده است. هر کس بدان رویه و طریقه آشنا شود می‌فهمد که بحثهایشان با جمیع مخالفان بر اساس مقدّمات فلسفی بوده است. با استخدام قوای عقلیه و فکریه آنان را مُفحَم و منکوب و مغلوب

می‌نموده‌اند.

حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام صاحب مکتب و مذهب جعفری، شاگردانی داشت که بر اصل و اساس منطق و استخدام صغری و کبرای صحیح برای استعمال قیاس، در برابر کفّار و معاندین و مادّیین و حتّی مخالفین از عامّه آنها را تربیت می‌فرمود.

هِشام بن حَکم مکتب‌ها دیده و فلسفه خوانده بود. آنگاه در برابر حضرت چنان مطیع و منقاد می‌شود؛ و حضرت وی را از همان راه برهان منطقی تشیید و تقویت می‌کنند.

حضرت امام رضا علیه السّلام مباحثاتشان در مبارزه با علمای خارج از اسلام و دانشمندان مسلمان عامّی مسلک، همه و همه روی پایه برهان و عقل بوده است؛ نه اینکه به آنها بگویند: قلبت حکایت می‌کند که خداوند موجود است، دیگر چه می‌گوئی؟!

اگر چنین می‌فرمود، آنان می‌گفتند: قلب شما حکایت می‌کند، برای شما مفید است؟ به ما چه

مربوط؟!

کجا دیده شده است که در وقتی، یک نفر از پیغمبران یا امامان در برخورد با مشرکین و متجاوزین و یا با علمای آنها، ایشان را به علم وجدانی و شهودی خود احاله دهند و بگویند: چون من ادراک می‌کنم خدائی هست و من پیامبر او هستم تو هم حتماً باید آن را قبول کنی؟! این تحکیم است. و در هر مذهب و مکتب بلکه در میان انسانهای وحشی، تحکیم مردود است. امّا از راه برهان و منطق، هر مطلبی مقبول است.

سلسله درسهای حضرت امام صادق علیه السّلام در دوره سی ساله نشر و درس و تعلیم و تربیت در مدینه رسول خدا در باغ شخصی خود، همه از روی براهین منطقی و ادلّه عقلی و مطلبهای مسلّمه و مسائل محکمه توحیدیه بوده

است. تا مثل ابن أبی العَوْجاء آن مرد طبیعی مسلک مادّی مذهب می‌گوید: من در مکتب این مرد خاضعم، خاشعم، نمی‌توانم لب از لب بگشایم، و قادر نیستم یک قدم جلو بروم. انسان اگر وجود داشته باشد انحصار در این مرد دارد؛ و بقیه همگی جزء بهائم محسوب می‌شوند.

البتّه این مکتب لازم است. همه علمای اسلام باید به برهان قویّ و منطق راستین و به حکمت الهی و فلسفه متعالیه به حدّ اعلا مسلّط باشند تا بتوانند جواب شبهات منکرین و ضالّین و مادّیین و سوفسطائیین عصر ما را بدهند؛ و در برابر سائر فِرق نیز استوار و قائم باشند. امّا کلام در اینست که آیا این مکتب کافی است یا نه؟! آیا انسان می‌تواند آن‌طور که باید و شاید دل خود را با انس خدا آرام کند و اسماء و صفاتش را بشناسد و لمس کند یا نه؟!

آیا تنها آموختن فلسفه موجب آرامش دل می‌گردد یا نه؟! آیا علوم عقلیه تفکیریه، بدون استمداد از فیوضات قلبیه ربّانیه موجب آرامش نفس و خضوع و خشوع وجدانی او در مقابل حقّ و

حقّانیات و واقعیات و جهان هستی و کاخ عظیمِ اصالت می‌گردد یا نه؟!

اگر انسان در مقام عبودیت خدا نبود، عبادتی هم انجام نمی‌داد، شخصی بود که به فسوق و فجور مبتلا بود، شرب خمر و قمار هم می‌کرد؛ امّا روی مکتب فلسفه و برهان اثبات خدا می‌کرد باز هم کافی بود؟!

ظاهراً بسیاری از دانشمندان انگلیس خداپرست بوده‌اند. داروین خداپرست بود و معتقد به مسیح علی نبینا و آله و علیه السّلام بود. فَلاماریون دانشمند فرانسوی خداپرست بود و کتابی هم به نام «خدا در طبیعت» (دِیو دان لاناتُور) نوشته است، و با پنج دلیل از اصول مسلّمه علوم مادّی اثبات می‌کند که خداوند وجود دارد؛ آیا این طریق اعتقاد و این‌گونه اثبات کفایت می‌کند یا نه؟! آیا برای انسان خدا را به مرحله عینیت در می‌آورد یا نه؟! حقّ تعالی شأنه را

آن‌طور که باید و شاید نشان می‌دهد و ربط آدمی را با حضرتش برقرار می‌سازد یا نه؟!

فعلًا بحث ما در آنست که آیا این منهج و منهاج و این رویه و مکتب کافی است یا نه!؟

راه عرفان خدا برای انبیاء و اولیاء و ائمّه، راه شهود و وجدان است

آن مذهب و مکتبی که انبیاء و اولیاء و ائمّه علیهم السّلام پیموده‌اند مکتبی است از این مکتب عالی‌تر و راقی‌تر و دلنشین‌تر و آرامش‌بخش‌تر. آن مکتب، مکتب شهود است.

آن‌گونه طریق سیر و ذهاب به سوی معرفت حقّ متعال می‌گوید: بالاتر از ذهن ما و برتر از قوای مفکره هر انسان اندیشمندی، یک حسّ دیگری وجود دارد. من نمی‌دانم اسمش را چه می‌گذارید؛ حسّ ششم یا غیر آن؟! به هر حال حسّ دیگری در آدمی وجود دارد که وِجدان است، آن را قلب و فُؤاد و یا دل و ضمیر می‌گویند. هر چه بخواهید بگوئید. انسان می‌بایست با آن حسّ خدا را ادراک کند.

آن حسّ در جمیع افراد بشر موجود می‌باشد

و بسیار قویّ و شدید الأثر است؛ و لیکن ابتلاء به مادّیات، آرزوهای خسیسه و دَنیه و بهیمیه و شیطانیه، و خیالات و توجّه به أوهام عالم اعتبار و کثرات، حجابهائی گشته‌اند که کاملًا بر روی آن منطبق شده؛ آن را تاریک و ضعیف نموده و خفه کرده‌اند.

از اینجاست که بشر نمی‌تواند از آن حسّ بهره‌برداری کند. اگر در راه عبودیت حقّ باشد، طیّ این راه برای وی سهل و آسان می‌شود.

هر پیامبری که آمده است گفته است: تقوای خدا را پیشه سازید، و از من اطاعت نمائید! ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَ أَطِيعُونِ﴾. در سوره مبارکه شعراء در چند مورد از لسان چندین پیغمبر خداوند حکایت می‌کند که به قوم خود گفتند: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَ أَطِيعُونِ﴾.

یعنی هر کاری را که من به شما امر کردم باید انجام دهید، و از هر عملی که شما را بازداشتم باید آن را ترک کنید؛ تا مورد غفران و رحمت حضرت حقّ قرار بگیرید! نماز بخوانید! روزه بگیرید! صدقه بدهید! امر به معروف و نهی از منکر بنمائید! در مشکلات پافشاری کنید! حجِّ بیت اللَه الحرام بگزارید! جهاد کنید! چه کنید و چه کنید! در شبهای سرد زمستان برخیزید و نمازهای نافله بخوانید! در روزهای گرم تابستان روزه مستحبّی بگیرید!

راه اینست! راه مجاهده با نفس است! راه جلب رضای حضرت پروردگار و مخالفت امر نفس بَهیمیه سَبُعیه ابلیسیه می‌باشد؛ تا آن حجاب وجدان، آن پرده‌ای که روی آن حسّ را مختفی کرده است کم‌کم ضعیف شود. وقتی ضعیف گشت، آنچه را که خداوند در دل قرار داده است نورش ظاهر می‌گردد. فروغ جان افروز آن چراغِ قلب و مصباح باطن هویدا می‌شود.

همان‌طور که ما می‌بینیم بعضی از افراد بشر هستند که قوای ذهنشان کار نمی‌کند، بالا خانه آنها

خراب شده، سیم‌هایشان با هم مخلوط شده است و می‌خواهند ایشان را به روان‌شناس رجوع دهند، و یا در تیمارستان بستری سازند؛ همچنین بعضی بلکه بسیاری بلکه اغلب افراد بشر هستند که با وجود وجدان، وجدانشان کار نمی‌کند. دلشان دارای چراغ است امّا بر روی آن پرده تاریکی نهاده‌اند. باید پرده را برداشت تا نور باطن ظهور کند. باید سر از افق پائین برآورد تا آفتاب احدیت طلوع نماید.

خداوند به همه افراد بشر از این مصابیح فروزنده و چراغهای تابنده عطا نموده است. حقّ سبحانه و تعالی همه افراد را با نور باطن و حقیقت معنی سرشته است. شما خَلیفَة اللَه می‌باشید! یعنی شما انسانید! قابلیتی که به شما داده به هیچ موجودی نداده است. ربط و ارتباطی را که با خودش برقرار نموده به هیچ موجودی عنایت ننموده است.

حضرت إبراهيم با بحث فلسفی، قوم خود را الزام به عرفان شهودی می‌کند

حضرت إبراهيم خليل اللَه، و موسى كليم اللَه، و عيسى روح اللَه، و محمّد حبيب اللَه عليهم الصّلاةُ و السّلام مگر بشر نبودند؟! از آن چراغ استفاده كردند، پرده‌ها را كنار زدند تا نور باطن برفروخت، و چنان درخشيدن گرفت كه همه عوالم را تابناک نمود.

حضرت إبراهيم عليه السّلام در سنّ حداثت و نوباوگی گفت:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

وَ حاجَّهُ قَوْمُهُ قالَ أَ تُحاجُّونِّي فِي اللهِ وَ قَدْ هَدانِ وَ لا أَخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَ فَلا تَتَذَكَّرُونَ.

وَ كَيْفَ أَخافُ ما أَشْرَكْتُمْ وَ لا تَخافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ.

وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ نَرْفَعُ

دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.[1]

«من بطور حتم و مسلّم، وجهه قلب و روی دل خودم را به آن کس برگردانیده‌ام که او آسمانها و زمین را آفریده است. دل من به سوی حقّ گرائیده و از غیر او اعراض کرده است. و من چنان نیستم که از شریک‌آورندگان به خدایم بوده باشم!

قوم إبراهیم با وی به بحث و مُحاجّه پرداختند. او گفت: چگونه شما با من به مباحثه و محاجّه و مجادله در گفتار درباره خدا برمی‌خیزید، درحالی‌که

[1] آیات ۷۹ تا ۸۳، از سوره ٦: الانعام

خداوند است که مرا به خود رهبری نموده است؟! و من از آن چیزهائی که شما آنها را در برابر خداوند مؤثّر می‌دانید، ابداً ترس و هراسی ندارم. مگر آنکه پروردگارم درباره من چیزی را اراده کند (و خلاف ایمان را از من مقرّر فرماید که در آن صورت من با اراده قاهره او مواجه می‌باشم). البتّه علم پروردگار من به هر چیزی گسترده است. (و از بواطن و عواقب امور به مشیت خودش مطّلع است که ما نمی‌دانیم!) آیا شما متذکر و متوجّه و متنبّه به این نکته نمی‌باشید؟!

و من چگونه بترسم و هراسناک باشم از آنچه را که شما در مقابل خداوند مؤثّر دانسته‌اید؛ و شما ترسناک و هراسناک نباشید در مقابل خداوند از آنچه را که مؤثّر دانسته‌اید، مادامی‌که خداوند شما را مقهور قدرت و تسلّط آنها ننموده باشد؟! بنابراین اگر شما آن‌چنانید که اهل علم و درایتید، بگوئید تا ببینیم کدامیک از این دو طرف منازعه سزاوارتر است که مقرون به امن‌وامان (و دور از وحشت و اضطراب و هراس) بوده باشد؟!

کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمانشان را به ستم نیالوده‌اند؛ البتّه و البتّه منحصراً مقام امنیت و آرامش برای ایشان خواهد بود؛ و آنانند که راه‌یافتگانند.

آن مطالبی که اینک ذکر شد، حجّتها و براهینی بود که ما آنها را به إبراهیم دادیم تا با قومش به محاجّه و مجادله برخیزد. ما هر کس را که بخواهیم با اعطاء درجات مخصوصی ترفیع مقام می‌دهیم. تحقیقاً پروردگار تو حکیم و علیم است!»

باید دانست که این مُحاجّه‌ها و منازعه‌ها با حضرت إبراهیم علیه السّلام و پاسخ منطقی او، پس از آن بوده است که با تقریب قیاس برهان و تعیین صغری و کبرای فلسفی آنها را الزام کرده بوده است چنانکه قبل از این آیات وارد است:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ.

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾.[1]

«پس هنگام شب چون سیاهی آن همچون پوششی وی را فرا گرفت، یک ستاره در آسمان دید. گفت: اینست پروردگار من! پس هنگامی که آن ستاره غروب کرد گفت: من غروب‌کنندگان را دوست نمی‌دارم!

پس چون ماه را درخشان دید گفت: اینست پروردگار من! پس هنگامی که غروب کرد گفت: اگر پروردگارم مرا رهبری ننماید، من تحقیقاً از گروه گمراهان خواهم بود!

پس چون خورشید را فروزان دید گفت: اینست پروردگار من! این بزرگتر است. پس هنگامی که غروب کرد گفت: ای قوم من! من تحقیقاً از آنچه

---

[1] ! آیات ٧٦ تا ٧٨، از سوره ٦: الانعام

را که شما در برابر خدا مؤثّر می‌دانید بیزار هستم!»

در این آیات به‌طوری‌که می‌بینیم اوّلًا با قیاس صغروی و کبروی اثبات ربوبیت کوکب و قمر و شمس را نموده است بدین‌گونه: اینست کوکب درخشان، و هر کوکب درخشانی ربّ می‌باشد؛ نتیجه می‌دهد: این کوکب درخشان ربِّ من است!

و اینست قمر روشن، و هر قمر روشن ربِّ من است؛ نتیجه می‌دهد: این قمر روشن ربّ من است!

و اینست شمس فروزان بجهت آنکه بزرگتر است، و هر شمس فروزان بزرگتر ربّ من است؛ نتیجه می‌دهد: این شمس فروزان بزرگتر ربّ من است!

و لیکن چون کبرای این مسائل یا از نظر بَدْوی وی بوده است و یا از نظر دیدگاه قوم؛ و آن عبارت بوده است از شایستگی فروزان بودن ستاره آسمان بطور اطلاق گرچه دارای افول و غروب باشد، و در این صورت واقعاً آنها سزاوار ربوبیت نبوده‌اند لهذا این تصحیح را ثانیاً کرد و فرمود: خداوند غروب‌کننده لایق ربوبیت نمی‌باشد!

بدین ترتیب: این ستاره غروب کرد، و هر ستاره غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست؛ نتیجه می‌دهد: این ستاره غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست.

و این قمر تابان غروب کرد، و هر قمر تابان غروب‌کننده لایق ربوبیت نمی‌باشد؛ نتیجه می‌دهد: این قمر تابان غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست!

و این شمس فروزان بزرگتر غروب کرد، و هر شمس فروزان بزرگتر غروب‌کننده لایق ربوبیت

نیست؛ نتیجه می‌دهد: این شمس فروزان بزرگتر غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست!

در اینجا بطور وضوح معلوم می‌گردد که در استدلال دوّمین، اشاره به ابطال کلّیت کبری در محاجّه نخستین می‌کند. یعنی برهان اوّلین چون بر اصل کلّیت قابل ربوبیت بودن ستارگان سماوی است و این کبری درست نمی‌باشد، لهذا نتیجه برهان غلط می‌شود چون در آن کبرای نادرست بکار برده شده است.

و در استدلال دوّمین اشاره به آنست که ربّ باید افول نکند. نورانی بودن تنها شرط ربوبیت نمی‌باشد؛ دوام و استمرار نورانی بودن لازم است. لهذا خدائی که یا شرقی بوده باشد یا غربی، یا شمالی باشد یا جنوبی به کار خدائی نمی‌آید. زیرا خودش نیازمند و محتاج است، و فقیر و ضعیف و شکسته و سرافکنده است.

خداوند باید لم‌یزلی و لایزالی، و بلا مکان شرقی و غربی، بلا زمان قبلی و بعدی بوده باشد. و تمام این کبْرَیات در استدلال راستین قیاس منطقی برهانی او منطوی می‌باشد.

لهذا پس از این استدلال بدون درنگ ـ چنانکه خواندیم ـ به قوم خویشتن گفت:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

یعنی من خداوندی را ربِّ خودم قرار داده‌ام که دارای هیچ‌گونه بُعدی از ابعاد زمان و مکان و کیف و کمّ و حدّ و عَدّ و قید و حصر و اندازه نیست.

و اوست که آفریننده جهات و ابعاد و نور و ظلمت و طلوع و افول است. و من از جمیع انحاء و اقسام گرایش به تحدید و تقیید او که موجب ضعف و فتور و سستی در حریم اقدسش بگردد دل خود را برگردانیده‌ام، و بدین ربِّ محیط و مجرّد و نورانی مطلق که نور آفرین است گرویده‌ام!

استخدام حضرت إبراهیم قیاسات فلسفی را، پس از تابش نور عرفان در دلش بود

نکته مهمّی که بسیار دارای قدر و ارزش

می‌باشد و از آیه قرآن کریم بدست می‌آید آنست که: در ابتدای امر خداوند دل إبراهیم علیه السّلام را به نور یقینِ حاصل از مشاهده ملکوت آسمانها و زمین، محکم و مستحکم ساخت؛ سپس وی را برای مأموریت با قوم در ابراز و ادای ارائه راه توحید از طریق برهان فلسفی و قیاس منطقی گسیل داشت. زیرا نور یقین به‌دست‌آمده در قلب به مراتب قوی‌تر و شدیدتر و ارجمندتر از استخدام قوای تفکیریه و اندیشه و تعقّل فلسفی وارد در مغز و ذهن و فکر و خیال می‌باشد. و إبراهیم تا زمانی که با آن سلاح و حربه الهی ملکوتی سبحانی مسلّح نگشت، مأموریت به نبرد با قومش را با استدلال و منطق بدست نیاورد.

و این مهمّ، از آیه قبل از این آیات اخیره مستفاد می‌گردد که فرمود:

﴿وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾.[1]

«و هان ای پیغمبر! ما آن‌چنان (برای بحث و مؤاخذه إبراهیم از عمویش آزر درباره پرستش أصنام) به إبراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان می‌دهیم؛ و به جهت آنکه از صاحبان یقین بوده باشد.»[2]

و محصَّل سخن آنکه باید انسان با عزمی راسخ و اراده‌ای متین و تصمیمی استوار، پای مجاهده در راه نهد و از زرق و برق دنیای عوام‌فریبانه و کودک فریب بگذرد. پشت پا به همه این تعینات و هواهای مکارانه شیطانیه و مصلحت اندیشی‌های

---

[1] آیه ۷۵، از سوره ٦: الانعام

[2] آیه قبل از این که آیه ٧٤ است، این آیه است: ﴿وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.
«و یاد بیاور ای پیغمبر زمانی را که إبراهیم به پدرش آزر گفت: آیا تو بتهائی را به عنوان معبودها و خدایان اتّخاذ نموده‌ای؟! من تحقیقاً تو را و قوم تو را در گمراهی آشکاری مشاهده می‌کنم!»
حضرت استاد ما علّامه (قدّه) در «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۷، ص ١٧٦ فرموده‌اند: «لفظ ﴿وَ كَذلِكَ نُرِي﴾ اشاره است به آیه پیشین: ﴿وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ﴾. و معنی این‌طور می‌شود: ما به إبراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان دادیم، و آن ارائه وی را برانگیخت تا با پدرش (عمویش) آزر و قوم او راجع به أصنام بحث کند و ضلالتشان را به آنان بنمایاند. و ما وی را بدین موهبت و عنایت که عبارت باشد از ارائه ملکوت، پیوسته مدد می‌نمودیم تا آنکه شب فرا رسید و ستاره‌ای بدرخشید»

عمر ضایع‌کننده بزند؛ و از قول و گفتار، به عمل و کردار آید. و از «لِمَ» و «بِمَ» و «لَعَلَّ» عبور کند. و از دعاوی باطله و دور هم جمع‌شدنها به اسم مجلس عرفان و به نام ذکر حقّ بگذرد؛ و خود را به حقیقت عرفان و واقعیت.

اسم حقّ تعالی متحقّق گرداند. انسان باید قدم به قدم جلو برود. حجّ بجای آورد، نماز بگزارد، بقیه اقسام عبادات را موبه‌مو انجام دهد. شب زنده دار و سحرخیز باشد. به حوائج مردم رسیدگی و در انجام آن حسب القدرة و التَّمکن ساعی باشد. برای مصلحت عامّه، خودش را فراموش نکند. و برای منفعت رسانیدن به اجتماع، خودش را در مهلکه و مضرّت نفسانی و معنوی نیفکند.

اینست مکتب انبیاء! اینست راه و روش اولیاء! اینست منهج و ممشای لقاء اللَه! اینست مکتب عرفان که مکتب برهان را ابطال نمی‌نماید؛ و می‌گوید: آن مکتب برای حیات جاودانی آدمی تنها کفایت نمی‌کند.

آن به جای خود صحیح است و این به جای خود صحیح و لازم است، و بدون آن انسان گرسنه و تشنه می‌ماند. آب و طعام گوارای دل، نفحات ربّانی است که باید بر دل بوزد و بتراود و آن را اشباع و إشراب کند.

مکتب فلسفه و برهان حربه‌ای است برای

دشمن؛ امّا برای خودت چه؟! اگر بخواهی غذا بخوری و شربت گوارا بیاشامی، البتّه باید شمشیری در دست داشته باشی تا اگر بخواهد دشمنی یا درّنده‌ای تو را پاره کند دفاع نمائی! امّا حربه تو را سیر و سیراب نمی‌کند!

اگر کسی چاقو در دست داشته باشد که سیر نمی‌شود. این مرد باید سراغ اطعمه مطبوخه و اشربه مأنوسه برود و تناول نماید؛ و در عین حال حربه هم با وی همراه باشد که در صورت ضرورت بکار ببندد.

اگر هزار سال انسان با مکتب برهان سر و کار داشته باشد و به خواندن کتب حکمت و فلسفه و مجرّد اطّلاع بر افکار الهیون عالم قناعت ورزد، کارش به جائی منتهی نخواهد گشت.

انسان تا به لقاء خداوند نرسد قلبش آرام نمی‌شود. آرامش و سکینه خاطر، انحصار دارد در یاد خدا بودن و عدم غفلت از وی، و رؤیت جمال

سرمدی و نور احدی را با چشم دل حائز گشتن.

﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.[1]

«هان! به یاد خداوند است که دلها آرامش می‌پذیرد».

ابیات راقیه فیض کاشانی در طریق سلوک إلی اللَه

چقدر زیبا و عالی و جالب و دلنشین، آیت حقّ ما مرحوم ملّا محمّد محسن فیض کاشانی تَغمَّده اللَهُ فی بُحبوحات رِضوانه، راه و طریق این مسأله مهمّ را بطور روشن و هویدا بیان فرموده است:

ایستادن نفسی نزد مسیحا نفسی ❊❊❊ به ز صد سال نماز است به پایان بردن

یک طواف سر کوی ولی حقّ کردن ❊❊❊ به ز صد حجِّ قبول است به دیوان بردن

تا توانی ز کسی بار گرانی برهان ❊❊❊ به ز صد ناقه حَمر است به قربان بردن

یک گرسنه به طعامی بنوازی روزی ❊❊❊ به ز

---

[1] آیه ۲۸، از سوره ۱۳: الرّعد: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَهِ أَلا بِذِكْرِ اللَهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.

صوم رمضان است به شعبان بردن

یک جو از دوش مَدِین، دَین اگر برداری *** به ز

صد خرمن طاعات به دَیان بردن

به ز آزادی صد بنده فرمان بردار *** حاجت

مؤمن محتاج به احسان بردن

دست افتاده بگیری ز زمین برخیزد *** به ز

شب‌خیزی و شاباش ز یاران بردن

نَفسِ خود را شکنی تا که اسیر تو شود *** به ز

اشکستن کفّار و اسیران بردن

خواهی ار جان به سلامت ببری تن در ده ***

طاعتش را ندهی تن، نتوان جان بردن

سر تسلیم بنه، هر چه بگوید بشنو *** از خداوند

اشارت ز تو فرمان بردن

و همچنین فرموده است:

بهوش باش که حرف نگفتنی نجهد *** نه هر

سخن که به خاطر رسد توان گفتن

یکی زبان و دو گوش است اهل معنی را ***

اشارتی به یکی گفتن و دو بشنفتن

سخن چه سود ندارد نگفتنش اولی است *** که

بهتر است ز بیداریِ عبث، خفتن[1]

مبحث سی و پنجم و سی و ششم:
انحرافات شیخ أحمد احسائی و پیروان

---

[1] «الکنی و الالقاب» مرحوم محدّث قمّی، مطبعه عرفان ـ *** صیدا، ج ۳، ص ۳۲ و ۳۳؛ نقلًا از «روضات الجنّات»

و تفسیر آیه کریمه:

﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَيدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيبينَ الطّاهِرينَ

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعينَ مِنَ الآنَ إلَى قيامِ يوْمِ

الدّينِ

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلى الْعَظيم

قال اللَهُ الحكيمُ فى كتابِه الكريم:

﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾.

(صد و يازدهمين آيه، از سوره مباركه إسراء: هفدهمين سوره از قرآن كريم)

«و بگو: تمام مراتب حمد و سپاس اختصاص به خداوند دارد؛ آنكه براى خودش فرزندى اتّخاذ ننموده است. و از براى وى شريكى در سلطنت و فرمانفرمائى بر نفوس نمى‌باشد. و براى او وليى

وجود ندارد تا رفع مذلّت و انکسار از او کند. و او را به بزرگی یاد کن تا جائی که مفاد بزرگی اطلاق دارد (و شامل هر مفهوم و معنائی می‌گردد».)

تفسیر حضرت علامه آیه ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً﴾ را

حضرت استادنا الاعظم علّامه طباطبائی تَغمَّده اللَهُ فی بُحبوحاتِ فَیضه، در تفسیر این آیه آورده‌اند:

این آیه عطف است بر آیه سابقه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذلِكَ سَبِیلًا﴾.

«بگو: خدا را بخوانید یا رحمن را بخوانید؛ هر چه را که می‌خوانید پس اسماء حُسنی از اختصاصات اوست. و نمازت را با صدای بلند نخوان، و با صدای آهسته نخوان؛ و میان بلندی و آهستگی راهی میانه را بجوی!»

و محصّل گفتار آنست که به این مشرکین بگو: آن موجوداتی را که با اسمهای مشخّص می‌خوانید و گمان می‌دارید آنها آلهه‌ای می‌باشند که غیر از خدا بوده و مورد پرستش قرار می‌گیرند؛ آنها فقط اسمهای خدا هستند، و تمامی آنان مملوک طِلق او بوده به‌طوری‌که از نزد خودشان نه خودشان را و نه از برای خودشان هیچ چیز را مالک نمی‌باشند. بنابراین خواندن و پرستش نمودن این معبودها که اسماء خدا هستند، دعا و خواندن و پرستش اوست. اوست معبود بر جمیع تقادیر.

و پس از آن، حمد و ثنای وی را بجا آور بگونه‌ای که سزاوار اطلاق مُلک و قدرت و سلطنت اوست. بجهت آنکه حقّ تعالی موجودی است که هیچ چیز نمی‌تواند مماثل او باشد نه در ذات و نه در صفت. تا اینکه فرزند او واقع گردد اگر از او جدا

شده و اشتقاق حاصل کند در ذات یا در صفت؛ چنانکه بت‌پرستها و اهل کتاب از یهود و نصاری و قدماء مجوسیان درباره فرشتگان یا درباره جنّیان یا درباره مسیح یا عُزَیر و یا أحبار و علمای خود می‌گویند.

و یا آنکه شریک او باشد اگر از او جدا نشده و اشتقاق از وی حاصل نکرده باشد و لیکن شریک او در مُلک و قدرت و سلطنت بوده باشد؛ چنانکه جمعی از بت‌پرستها و دوگانه‌پرستان (وَثَنیون و ثَنَویون) و غیر ایشان از آنان که شیطان را معبودشان قرار داده‌اند می‌گویند.

و یا آنکه ولیّ حقّ باشد اگر با او در مُلک و قدرت مشارکت نماید و بر خدا در تدبیر امور ملک و سلطنت فائق گردد، و آن مقداری را که خداوند به تنهائی قادر بر اصلاحش نبوده باشد او با تصرّف خویش در امر ملک، آن مواضع و

مواقع را اصلاح کند.

و به عبارت و وجه دیگری، هیچ موجودی هم جنس با خداوند نیست تا اینکه فرزند او قرار گیرد درصورتی‌که آن موجود پست‌تر از مقام حقّ باشد.

و یا شریک با او قرار گیرد درصورتی‌که آن موجود در مرتبه او و مساوی او در درجه باشد.

و یا ولیّ و مددکار با او قرار گیرد درصورتی‌که در قدرت و سلطنت بر او فائق آید و بلندمرتبه‌تر و اعلا درجه نسبت به او باشد.

و این آیه در حقیقت ثنای وی است، به سبب آنکه مُلک و قدرت و سلطنتی که از آنِ اوست و بر آن متفرّع می‌گردد نَفی ولَد و نفی شریک و نفی ولیّ، اطلاق دارد.

و بدین جهت است که خداوند پیامبرش صلّی اللَه علیه و آله را امر کرده است که او را «تحمید» نماید نه «تسبیح»؛ با اینکه نفی ولد و نفی شریک و نفی ولیّ، صفات سلبیه حقّ می‌باشند و آنچه مناسب با صفات سلبیه می‌باشد تسبیح است نه تحمید. خوب این مهمّ را بفهم!

و خداوند سبحانه در پایان آیه با کلام ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾ آیه را خاتمه داد، و این تکبیر و به بزرگی یاد نمودن را بطور مطلق بیان فرمود بعد از توصیف و تنزیهی که در اینجا آورده بود؛ و لهذا معنایش این‌طور می‌شود که او بزرگتر است از هر وصفی.

و روی همین زمینه است که اللَهُ أکبَرُ تفسیر شده است به آنکه: خداوند بزرگتر است از آنکه به توصیف درآید، بنا بر روایتی که از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در تفسیر آن وارد شده است.

و اگر معنی آن این‌طور بود که اللَهُ أکبرُ مِن کلِّ شَیْءٍ (خداوند بزرگتر است از تمام چیزها) این جمله خالی از توهّم آن نبود که اشیاء با حقّ تعالی در مُفاد و

معنی کبْر (بزرگی) شریک‌اند و وی از این چیزها بزرگتر است؛ درحالی‌که حقّ متعال ساحتش أعزّ و اکرم است از آنکه چیزی با او گرچه در امری جزئی باشد شریک قرار گیرد.

و از لطائف تعبیرات در این سوره (سوره أسْرَی) آنست که اوّلین آیه آن با «تسبیح» آمده است، و آخرین جمله آن با «تکبیر»؛ با وجود اوّلین کلمه از آخرین آیه که با لفظ «تحمید» وارد شده است.[1]

تفسیر «بیان السّعادة» در مُفاد و محتوای آیه ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ...﴾

و در تفسیر «بیان السّعادة» چنین آورده است که:

خداوند پیغمبر را امر کرده است تا در کیفیت توصیف حقّ تعالی جمع میان تشبیه و تنزیه نماید، چه در گفتار و چه در اعتقاد و چه در مشاهده. بنابراین خداوند وی را امر کرد تا او را حمد نماید، یعنی ملاحظه ظهور حقّ تعالی را در هر شیء و فیء

---

[1] یعنی اوّلین کلمه از سوره لفظ ﴿سُبْحانَ الَّذِی﴾ و آخرین کلمه آن لفظ ﴿وَ کَبِّرْهُ تَکْبِیراً﴾ و لفظ اوّل از آیه آخر لفظ ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ است؛ که اوّلین، تسبیح و آخرین، تکبیر و ابتدای آخرین آیه تحمید می‌باشد.

(در موجودات اصیل و ثابت، و در سایه‌ها و أظلال) بکند؛ با تنزیه پیامبر حقّ را از اصول نقائص که عبارت باشد از اعتقاد داشتن به موجود دوّمی در برابر خدا، چه آنکه آن موجود ثانی تحت قدرت او باشد یا در برابر او باشد و یا فراتر و برتر از او به‌طوری‌که در صورت اخیر حقّ محتاج به او باشد و بنابراین گرد و غبار عجز بر دامانش بنشیند.

زیرا ذلّت و مسکنت از آن پدیدار می‌گردد که نتوان برای دفع مضرّت و یا جلب منفعت کاری انجام داد. و چون این امر خدا به پیغمبر ایهام آن را می‌نمود که می‌توان وی را توصیف کرد و معرفت به او حاصل کرد، برای بار دوّم امر کرد

پیغمبر را به تکبیر از توصیف و معرفت و گفت: ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾، یعنی وی را بزرگتر بدان از هر چیزی که موهِم نقص او و یا توصیف او بوده باشد! و بدین جهت است که در پاسخ آن کس که این تکبیر را به اللهُ أکبرُ مِن کلِّ شَیْء تفسیر کرده بود، از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام روایت آمده است: **وَ کانَ ثَمَّةَ شَیْءٌ فَیکونَ أَکبَرَ مِنْهُ؟!** فَقِیلَ: وَ مَا هُوَ؟!

قَالَ: **أَکبَرُ مِنْ أَنْ یوصَفَ.**

«آیا در آن هنگام چیز دیگری بوده است تا حقّ تعالی از آن بزرگتر باشد؟!

گفته شد: بنابراین، معنی و تفسیر آن چیست؟!

حضرت فرمود: خداوند بزرگتر است از آنکه به وصف درآید!»[1]

و برای مزید توضیح و تبیین این آیه مبارکه بطور اجمال و سربسته عرض می‌شود:

هر گونه حمدی از هر حامدی به هر محمودی،

---

[1] تفسیر «بیان السّعادة» ص ٤٣٣

حمد خداوند است

معنی الْحَمْدُ لِلَّهِ با بلیغ‌ترین وجهی دلالت بر وحدت وجود دارد

ألف و لام در ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ برای افاده تعریف جنس است که در ذهن بیاید. یعنی جنس حمدی را که تصوّر می‌کنی و بدان معرفت داری بطور اطلاق که لازمه‌اش تعمیم است نسبت به هر گونه ستایش و حمد از هر گونه حامدی نسبت به هر گونه محمودی، اختصاص به خداوند دارد و مِلک طِلق و حقِّ سربسته و دربسته از آن اوست. لام بر سر «اللَه» که می‌گوئیم «لِلَّه» لام اختصاص می‌باشد. هر نوع حمد از اختصاصات خداست. هر حامدی از اختصاصات اوست. هر محمودی نیز از مختصّات اوست.

اگر گلی را ستایش و تمجید و تحسین نمودید که به به، عجب گلی است! عجیب بوی عطر دل‌انگیزی دارد! عجیب مشام جان را معطّر می‌سازد! عجیب ورقها و برگهای خود گل بر روی هم انباشته شده است! شگفت از آن رنگهای

گوناگون و سحرانگیز آن! شگفت از ساقه پرخار آن که برای پاسبانی و پاسداری از ساحتش سر به پائین ـ نه سر به بالا ـ آماده دفاع از آفات و حشرات و دَواب زمینی هستند که می‌خواهند از آن ساقه بالا بروند و به آن آسیب برسانند! شگفت از برگهای سبزفام با طراوت با آن شیارهای درونی بُهت‌آور که آب و موادّ غذائی را از داخل به اقصی نقاط برگ می‌رسانند! شگفت از مادّه سبزینه آن برگها که چگونه از خورشید عالمتاب و شمس جهان‌افروز مادّه کلُروفیل را جلب می‌کنند!

شگفت و از همه شگفت‌انگیزتر آن تخم کوچک است که در دهانه گل مختفی، و خود یک بوته گل دگر بلکه یک گلستان بلکه گلستانهائی تا جائی که زمین و خورشید برقرار است در خود پنهان کرده؛ و یک عالَمی را از بُهت و تحیر و عظمت و ابّهت از دیدگاه بنی نوع آدمی می‌گذراند و به صفحه بروز و ظهور در می‌آورد!

حمد و ستایشی را که تو از این یک دانه گل می‌نمائی اختصاص به خدا دارد. یعنی حمد از آنِ

خداست. گل جلوه‌ای از جَلَوات خداست. ظهوری از مظاهر خداست. تو اسم گل بر روی آن نهاده‌ای! در زیر حجاب این اسم، خدا را پنهان نموده‌ای! اسم را بردار! غیر خدا چیزی نیست!

نه طراوتی، نه بوئی، نه شکل و شمائلی، نه رنگ و لون دل‌آرائی، نه دانه تخم شگفت‌انگیزی، هیچ و هیچ و هیچ. مگر نه این گل همان است که در فصل خزان پرپر می‌شود، پژمرده و افسرده می‌گردد؛ و به روی زمین باغ و راغ، و گلستان و بوستان خروارها از آن می‌ریزند و پخش می‌شوند، و تند باد پائیز هر برگی از آن را در گوشه‌ای می‌برد و دفن می‌کند؟

اگر آن حسن و زیبائی و نیکوئی و طراوت و دل‌انگیزی و جان‌پروری از آنِ خود گل بود، چرا به زودی و بدون ماجرا و بی‌سر و صدا و عاری از دغدغه و

غوغا از دست داد؟!

پس مال گل نبود. از ذاتیات گل، و از لوازم لاینفکه ماهیت و إنّیت آن نبود. عَرَضی بود از عوارض؛ آمد و رفت. سیراب شد و تشنه، با طراوت شد و پلاسیده‌تر، تروتازه شد و خشک گردیده، زنده شد و اینک مرده، سرافراز شد و سر فروبرده، راست و دارای قد و قامت شد و اینک خمیده.

این درباره محمود (چیز حمد شده و ستایش در برابر آن بعمل آمده)!

و همچنین است درباره حامد (موجود حمدکننده و ستایش به عمل‌اورنده)! انسانی و فرشته‌ای و جنّیانی که حمد می‌کنند چیزی را، خداوند است که حمد می‌نماید؛ و آنان در این میان اسمهائی بیشتر نمی‌باشند که حجاب تعین آنها پرده بر روی جمال مطلق حقّ کشیده است، و از این دریچه خداوند فقط در میانه است که خود حمد خود را می‌نماید و بس.

و همچنین است درباره خود حمد (مصدر فعل و یا اسم مصدر آن) زیرا خود این معنی هم در

خارج اصالتی غیر از خداوند ندارد و نفس این فعل به عنوان و مفهوم این فعل، غیر از تقیید و تحدید فعل حقّ تعالی چیزی نمی‌باشد. و اسم و عنوانی است بر روی فعل مطلق وی، و آیه و آئینه‌ای است برای ارائه فعل اطلاقی عامّ واحد مجرّد نورانی بسیط و لا یتناهی او.

لهذا غیر از خداوند حمدی و حامدی و محمودی در بین وجود ندارد. خداوند موجود می‌باشد و بس. حمدش خود اوست، حامد خود اوست، محمود خود اوست. تَعالَی وَ تَقَدَّسَ عَنِ التَّعَیناتِ وَ الإنّیاتِ وَ الْماهیاتِ وَ الاسامی، بِأیِّ وَجْهٍ تُصُوِّرَ فی الْمَقامِ.

مثال یک گل بر سر یک شاخ گل بر فراز یک گلبن فقط از باب نمونه و تمثیل بود؛ و گرنه هر بلبلی که بر روی گل می‌نشیند و نغمه‌سرائی می‌نماید و شب را تا به صبح به حمد و ستایش و تمجید و تحسین از گل به پایان می‌رساند

نیز اسمی بیش نیست، بلبلی و گلی و ندای فراق و یا شادی وصلی و شعری و آهنگی و نغمه‌ای در میان نیست إلّا الحَقَّ تَعالَی و تقدَّس.

و آن کس یعنی آدمی عاقلِ ذی شعور یا ملائکه یا جنّیانی که از این بلبل و نغمه تعریف و تحمید می‌نمایند و پاسدار این واقعیت می‌باشند، در حقیقت نیز اسمائی بیشتر نیستند که بر روی حقّ و جمال مطلق حقّ پوشیده شده، و آن را عنوان بخشیده، و اسم و حَدّ و رسم برای ذات و صفت و فعل مقدّسش بوجود آورده است.

انسان و جنّ و فرشته، اسماء حقّ می‌باشند نه حقّ. اسم را بردار که تو بر روی آن نهاده‌ای، غیر از حقّ چیزی در میانه نیست!

اینست معنی الْحَمْدُ لِلَّهِ که در شبانه روز بارها و بارها در نمازها و غیر آن و در قرآن و غیر آن بر زبان جاری می‌نمائیم. و ملاحظه فرمودید که ما مطلبی را از خارج، نه آیه‌ای و نه روایتی و نه شعری و نه گفتار مرد عارف و زنده‌دلی را شاهد برای این مدّعی نیاوردیم! این معنی لطیف از خود متن اطلاقی حمد و از

اختصاص آن به خداوند بدست آمد.

حصر حمد در ذات اللَه تعالی، و حصر تسبیح، و حصر تکبیر و حصر تهلیل ما، و حصر علم و قدرت و حیات و سائر اسماء و صفات حقّ متعال از این قبیل است، که در قرآن کریم، به همین منوال در آیات مبارکات مُنزله از آسمان قرائت می‌کنیم: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾؛ ﴿هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، ﴿هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ﴾، ﴿هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾، ﴿هُوَ الْقادِرُ﴾؛ و أمثال آن که سراسر این کتاب آسمانی و وحی مبین الهی را فرا گرفته است. شما را به خدا سوگند آنچه را که از اوّلین و آخرین اهل معرفت و مشتاقان و والهان و عاشقان و واصلان جمال و جلال حضرت احدیت گفته‌اند و می‌گویند، آیا می‌توان برای آن معنی و مفهوم و مراد و مفادی غیر از همین لفظ مبارك الْحَمْدُ لِلَّهِ تصوّر

نمود؟!

امّا چه فائده؟! و چه نتیجه؟! اسف‌آور نیست که با وجود این آیه مبارکه در قرآن کریم:

﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ* وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾.[1]

«و چه بسیار آیات و نشانه‌هائی در آسمانها و زمین وجود دارند که ایشان پیوسته بر آن مرور می‌کنند و می‌گذرند درحالی‌که از آن نشانه‌ها و علامتهای توحید حقّ اعراض دارند.

و اکثریت مردمی که ایمان به خدا آورده‌اند، ایمان نیاورده‌اند مگر آنکه ایشان مشرک هستند.»

باز هم بر انکارمان بیفزائیم؟! معنی وجود حقّ تعالی در موجودات چیست؟!

یعنی این گل و سنبل، این بلبل و این طوطی، این کبوتر و این مرغابی، این بوته و این درخت، این نَجْم و این گیاه و شجر، این آب و این آبشار، این ابر و این باد و این باران، این سبزه و این چمن، این مَرْغ و

---

[1] آیه ۱۰۵ و ۱۰۶، از سوره ۱۲: یوسف

این دشت بی‌پایان، این آدمی و این زاد و ولد، این خورشید و این آفتاب، این آسمان و این ستارگان درخشان و و و ... آن‌قدر که دلت می‌خواهد از قبیل این‌گونه اینها بر سر هم کن که تا در صور، نفخ بدمد؛ همه اینها یك خدا بیش نیست، یکی است، وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو.

این‌ها همگی آیه‌ها و علامتها و آئینه‌ها برای ارائه ذات اقدس وی هستند، امّا صد حیف که با وجود آنکه از أمثال آنها و هزاران و هزاران أمثال آنها در برابرشان پدیدار می‌گردد و به نصب العین مشاهده می‌کنند، آنها را مستقلّا

نگریسته، عنوان علامت و نشانه حقّ را از آن می‌سترند و خدا را نمی‌بینند؛ گل و سبزه و انسان و حیوان می‌بینند و بس.

این اسامی را از روی غفلت تعمّدی، و شهوت، و غضب، و حسّ استکبار طلبی، و خودمنشی، و خود فرمانروائی، و خودنگری؛ چنان دارای قدرت و استحکام نموده‌اند که خدائی دیگر در میانه باقی نمانده است.

چنان به این اسامی پوچ و بدون اعتبار که هستی آنها از خداوند است و بس، عنوان استقلال داده‌اند که خدا در میان اینها محجوب و پنهان گشته است؛ در حالتی که خداوند است در میانه و بس. این عناوین و اسامی، پرده‌هائی بر روی حقیقت مقدّس او هستند. پرده را کنار بزن و خدا را ببین، اوست حقیقت گل! اوست حقیقت بلبل! اوست واقعیت انسان و فرشته! اوست اصل و اعتبار جنّ و سائر موجوداتِ سرشته شده!

بنابراین تا این حجاب استقلال‌نگری باقی است شرک بر او باقی است. گرچه اکثریت مردم

جهان اسلام آورده و ایمان به خدا داشته باشند، تا این پرده باقی است بدون شک و تردید، بدون تعارف و گزاف سرائی همه مشرک هستند.

نگوئید: این شرک، شرک خفیّ است در مقابل شرک جَلیّ؛ و اسلام دعوتش و جهادش و آئینش برای برانداختن شرک جلیّ از پرستش أصنام و أوثان بوده است. بتها و بتخانه‌ها را ویران کرده است.

پاسخ آنست که: اسلام برای برانداختن همه اقسام شرک آمده است نه خصوص بت‌پرستی خارجی و شرک جلیّ. آیات قرآن و این مکتب و آئین هر گونه شرک را می‌زداید و منتفی می‌نماید. غایة الامر چون جهاد و کشتار برای معتقدین به اوهام و استقلال نگران غیر قابل امکان می‌باشد لهذا به جهاد بر شرک جلیّ اکتفا کرده است. و آن کس که بدان اکتفا کند، از ظواهر و مظاهر و

منافع و اجتماعیات اسلام بهره‌مند می‌شود؛ امّا از بهشت حقیقی و مقام لقاء و رضوان و تکامل مراتب استعداد و قابلیت خود به نقطه انسانیت و فعلیت واقعیه بی‌بهره و نصیب است.

بنابراین، شرک خفیّ هم بمانند شرک جلیّ دارای اهمّیت است؛ و انسان نباید خدای ناخواسته آن را کوچک و حقیر بشمارد و بدان با دیده بی‌اعتنائی نظر نماید تا ـ عیاذاً باللَه ـ عمرش سپری شده و خداوند را در مظاهر و مجالی محبوس کرده باشد که در حقیقت خودش محبوس و زندانی گشته است، هر پرده حجابی برای وی یک زندان است.

معنی الَّذِی لَمْ یتَّخِذْ وَلَداً با بلیغ‌ترین وجهی دلالت بر وحدت وجود دارد

و امّا تفسیر و مفاد ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ (آن کس که برای خود فرزندی را برنداشته است) همان معنی ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ می‌باشد که در سوره إخلاص وارد است.

یعنی خداوند بچّه نزائیده است. و معلوم است که معنی لفظ «وَلَد» بنا بر جعل الفاظ برای

معانی عامّه آنست که چیزی از چیز دگری بیرون آید که مانند همان چیز دارای اصالت و واقعیت باشد، و پس از بیرون شدن نیز رابطه‌اش را با آن قطع نماید و جنبه استقلال در وجود برای خود بگیرد.

اعمّ از آنکه در انسان این امر تحقّق پذیرد، یا در حیوان، یا در نبات، یا در جماد، یا در جنّ و یا در سائر موجوداتی که در آنها این امر امکان داشته باشد.

این تولّد اختصاص به خصوص شکم داشتن خارجی و بیرون دادن در خارج به نحو معمول و متعارف در انسانی که بچّه می‌زاید و یا حیوانی که تخم می‌گذارد ندارد. زیرا اینها همگی از مختصّات مصادیق و موارد است، و ابداً در تحقّق معنی عامّ آن مدخلیت ندارند. بنابراین اگر فرض کنیم موجودی ملکوتی همچون فرشته یا بر بالای جمیع موجودات مجرّده که خداوند تبارک و تعالی وجود دارد، اگر با مجرّدِ اراده و مشیت خود موجودات مستقلّه‌ای در وجود، و یا در صفات، و یا در افعال، و یا در ابتداء و یا در انتهاء، و یا در اصل تکوّن و یا

در ادامه و بقاء، که دارای هستی به خود و استقلال فی‌الجمله‌ای باشند بوجود بیاورد؛ این ایجاد دارای معنی و مفهوم تولّد خواهد بود، و از جانب همان مبدأ مجرّد و نورانی و بسیط، مشحون به عنوان «تولید» می گردد.

آیه مبارکه ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾، و آیه ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، و سائر آیاتی که درباره عیسی بن مریم علی نبینا و آله و علیه السّلام و درباره برخی از فرشتگان واسطه به رأی مشرکین وارد شده است و قرآن مجید آنها را ابطال می‌نماید؛ همه راجع به این حقیقت است که آنها وجود استقلالی ندارند، و در ذات و صفات و افعال فقط مظهر و مجلای ذات اقدس او می‌باشند.

بنابراین جمیع عوالم امکان که دارای اسامی مختلف و شئون متفاوتی هستند، همگی ظهورات آن ظاهر و مجالی تجلّیات آن مَجلَی می‌باشند.

و از آنجا که ظهور ظاهر، و مجلای وجود، غیر از اصل وجود و ذات هستی چیزی نیست، و عناوین و اسماء عدیده موجب کثرت واقعیه خود نمی‌شوند؛ در عالم وجود و حاقّ خارج یک هستی

بیشتر نمی‌تواند متصوَّر باشد، و جمیع این هستی تولّدشده از حقٍّ اصیل و أصل الوجود نمی‌توانند بوده باشند. بنابراین، أصل الوجودِ این عوالم گسترده امکانیه، غیر از وجود اقدس واجب الوجود چیزی نیست؛ و اگر عنوان امکان و آیه و ظهور و تجلّی برداشته شود، غیر از حقّ تبارک اسمُه و تعالَی مجدُه، اصالتی و حقیقتی و وجودی نمی‌ماند. یعنی جمیع عوالم خود اوست و غیر از حقّ نیست.

اینست معنی ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ و ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ که با صریح‌ترین بیان و بلیغ‌ترین برهان، وحدت وجود را اثبات می‌کند.

ابیات عارف شبستری در معنی لَمْ یلِدْ

و اینست معنی ابیات عارف بزرگوار ما شیخ محمود شبستری أعلی اللَه درجته که در پاسخ سؤال: چرا مخلوق را گویند واصل *** سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟!

این‌طور سروده است:

وصال حقّ ز خَلقیت جدائی است *** ز خود بیگانه گشتن آشنائی است

چو ممکن گَرد امکان بر فشاند *** بجز واجب دگر چیزی نماند

وجود هر دو عالم چون خیال است *** که در وقت بقا عین زوال است

نه مخلوق است آن کو گشت واصل *** نگوید این سخن را مرد کامل

عدم کی راه یابد اندرین باب *** چه نسبت خاک را با ربّ اَرباب

عدم چبود که با حقّ واصل آید *** وزو سیر و سلوکی حاصل آید

تو معدوم و عدم پیوسته ساکن *** به واجب کی رسد معدوم ممکن

اگر جانت شود زین معنی آگاه *** بگوئی در زمان أستغفِر اللَه

ندارد هیچ جوهر بی‌عَرَض عَین *** عرض چبود و لَا یبْقَی زَمانَین

تا می‌رسد به اینجا که فرموده است:

نظر کن در حقیقت سوی امکان ❊❊❊ که او

بی‌هستی آمد عین نقصان

وجود اندر کمال خویش ساری است ❊❊❊ تَعینها

امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود ❊❊❊ عدد بسیار یک

چیز است معدود

جهان را نیست هستی جز مجازی ❊❊❊ سراسر کار

او لهو است و بازی[1]

﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ با بلیغ‌ترین وجه دلالت بر وحدت وجود دارد

و امّا درباره تفسیر و مفاد ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾. (در سلطنت و دائره فرمانروائی خویشتن شریکی ندارد.) باید گفت: چون وجود او اصیل و دارای وحدت بالصّرافه می‌باشد، بنابراین فرض شریک برای وی محال است. و اینست ما حصل برهان صِدّیقین که بر وحدت وجود قائم، و بدان است که شبهه ابن کمونه مندفع می‌گردد.

---

[1] «گلشن راز» با خطّ عماد اردبیلی، ص ۴۳ تا ص ۴۵

وجود او لم‌یزلی و لایزالی است، و لا یتناهی است بما لا یتناهی. بنابراین

فرض وجود دیگری در برابر او به هر عنوان و رسمی محال است. خواه شریک و معین او در ملکوت بوده باشد و یا در عالم ملک. هر وجود مستقلّی در مقابل او معدوم و ما لا یمکن است، و وجودهای غیر مستقلّه که آیات و اسامی و عناوین او هستند به وی بازگشت می‌کنند و چیزی غیر او نمی‌توانند بوده باشند.[1]

عنوان ﴿شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ اطلاق دارد؛ هر گونه صاحب اراده و اختیاری اگر در برابر وی فرض گردد، بر آن شریک در مُلک صدق نموده و آیه آن را ابطال می‌کند.

از جبرائیل و مقام روح که اعظم از جبرائیل است گرفته تا کوچک‌ترین موجود ذی شعور همچون مور و ملخ، اگر در آنها چه در اصل

---

[1] مرحوم حکیم حاجی سبزواری در «شرح الاسماء» أو شرح دعاءِ الجوشنِ الکبیر، طبع انتشارات دانشگاه طهران، ص ٣٧٤ و ٣٧٥، در جواب شبهه ابن کمونه از صدر المتألّهین قدّس سرّه، بعد از بیان و گسترش مطلب نقل می‌کند که او فرموده است:
«و الحقُّ فی الجواب أنَّه إذا کان للشّیءِ ثانٍ فی الوجود، لم یکن صِرفاً؛ و الواجبُ تعالَی لمّا کان بسیطَ الحقیقةِ وجَب أن یکونَ جامعاً لجمیعِ الخَیراتِ و الکمالات، و إلّا کان مِصداقاً لحصول شَیءٍ وَ فَقدِ شَیءٍ؛ فیَلزَمُ التَّرکیبُ فی ذاتِه من جهةٍ وجوبیّةٍ و اخرَی إمکانیَّةٍ أو امتناعیّةٍ، کما ذکره صدر المتألّهین (قُدّس سرُّه) فی السِّفر الاوّل من «الاسفار».

وجودشان و چه در افعال و آثارشان بقدر یک سر سوزن استقلال و خودیتی در اراده و کار کرد و اختیار و مشیتشان فرض نمائیم، منافات با اطلاق و عموم و عدم تناهی وجود حقّ تبارک اسمُه در مُلک و فرمانروائی دارد و آیه آن را ردّ می‌نماید. پس تمام اختیارها و اراده‌ها مندک در اختیار و اراده اوست، و ظِلّی از آن نور و سایه‌ای از آن خورشید وجود عالمتاب می‌باشد.

چرا که اراده و اختیار استقلالیِ یک دانه مورچه، به اختیار و اراده حقّ

متعال حدّ می‌زند، یعنی آن را محدود می‌کند.

فرض کنید اراده و اختیار حقّ را چنان گسترده و وسیع بدانیم که بر اراده و اختیار جمیع عوالم از مجرّدات و مادّیات غلبه و سیطره پیدا نموده، بر اراده حضرت روح و فرشتگان مقرَّب غالب آمده و در تمام عوالم نزولی تا اینجا همه جا و همه جا را فرا گرفته است، ولی فقط به این یک عدد مورچه ضعیف غیر قابل رؤیت که رسیده است متوقّف گشته، و بدو اراده و اختیاری مستقلّا یعنی مُنحاز و جدای از مشیت و اراده خویش عطا فرموده است؛ در اینجا مطلب ما باطل و کمیت ما لنگ می‌شود.

چرا؟! بجهت آنکه وجود یک ذرّه نامرئی و غیر قابل حساب هم موجب تحدید و تقیید آن سعه اراده و آن اطلاق مشیت و اختیار وی می‌گردد. زیرا بالفرض شما به این یک دانه مور اراده مستقلّه‌ای داده‌اید و آن را مندک در اراده خدا ندانستید، بنابراین آن اراده و اختیار مفروض لا یتناهی به اینجا که می‌رسد خود به خود حدّ می‌خورد و تقید پیدا می‌نماید، یعنی متناهی سر از آب در می‌آورد؛ و این خُلف است که شما در گفتار وی را لا یتناهی اتّخاذ

کردید، امّا در عمل صبغه تناهی به وی زدید!

﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾.[1]

«و نمی‌خواهید شما مگر آنکه خدا بخواهد. تحقیقاً خداوند علیم و حکیم است.»

﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾.[2]

«و نمی‌خواهید شما مگر آنکه خدا بخواهد، که او پروردگار عالمیان است

[1] ». آیه ۳۰، از سوره ٧٦: الإنسان

[2] آیه ۲۹، از سوره ۸۱: التّکویر

و در این باب نیز شیخ عارف شبستری فرموده است:

کدامین اختیار ای مرد جاهل *** کسی را کو بود بالذّات باطل

چو بودِ تست یکسر جمله نابود *** نگوئی کاختیارت از کجا بود

کسی کو را وجود از خود نباشد *** به ذات خویش نیک و بد نباشد

که را دیدی تو اندر جمله عالم *** که یک دم شادمانی یافت بی‌غم

که را شد حاصل آخر جمله امّید *** که ماند اندر کمالی تا به جاوید

مراتب باقی و اهل مراتب *** به زیر امر حقّ؛ و اللَهُ غالِب[1]

مؤثّر، حقّ‌شناس اندر همه جای *** ز حدّ خویشتن بیرون منه پای

ز حال خویشتن پرس این قدر چیست *** وزآنجا بازدان کاهل قدر کیست

---

[1] آیه ۲۱، از سوره ۱۲: یوسف: ﴿وَ اللَهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ﴾.

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است *** نبی

فرمود کو مانند گبر است

چنان کآن گبر، یزدانْ و اهرمن گفت *** همین

نادان احمق ما و من گفت

به ما افعال را نسبت مجازی است *** نسب

چبود حقیقت لهو و بازی است[1]

«جبر» در گفتار شبستری، به معنی عدم استقلال بنده در اختیار است

باری، در اینجا ذکر دو مطلب بسیار مهمّ، ضروری به نظر می‌رسد:

نخست آنکه مراد شیخ عارف ما از «جبر» مستعمل در بیت مذکور:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است *** نبی

فرمود کو مانند گبر است

جبر مصطلح در کتب کلامیه که معتقَد اشاعره است نمی‌باشد، بلکه مراد وحدت حقّ تعالی به‌طوری‌که اختیار استقلالی را از انسان سلب کند

---

[1] «گلشن راز» ص ۴۹ و ۵۰

خواه آن اختیار به نحو تفویض باشد و خواه به نحو اکتساب، می‌باشد.

و این همان معنی الامْرُ بَینَ الامْرَین است که با وجود اختیار، آن را عین

اختیار حضرت حقّ تعالی دانستن است. یعنی وحدت میان مفهوم و مصداق اختیار انسان و اختیار حقّ متعال؛ و دلالت بر معنی و مفاد ﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾.[1]

شاهد بر این دعوی، استشهاد اوست به کلام پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله که فرموده است: **اَلْقَدَرِيةُ**

---

[1] مرحوم حاجی سبزواری در «شرح الاسماء» طبع دانشگاه، ص ۳۳۳ و ۳۳٤، دراین‌باره فرموده است: «و لیس معنی الامرِ بَینَ الامرین أنّه مُرکَّبٌ مِن الجَبر و التّفویضِ بأن یکونَ فیه شَوبٌ من هذا و شوبٌ مِن ذاك کالحرارةِ الفاتِرة؛ بل الفعلُ بسیطٌ محضٌ، بمعنَی أنّه تسخیرٌ محضٌ فی عینِ کونِه اختیاراً محضاً؛ و اختیارٌ بحتٌ فی عَینِ کونِه تَسخیرا محضاً، کما قیل:

از صفای می و لطافت جام *** در هم آمیخت رنگ جام و مُدام

همه جام است و نیست گوئی می *** یا مدام است و نیست گوئی جام

و فی أشعار العارف الجامیّ قُدّس سرُّه السّامی:

باده نهان و جام نهان آمده پدید *** در جام عکس باده و در باده رنگ جام

رَقّ الزُّجاجُ ...

مَجُوسُ هَذِهِ الامَّةِ[1].

«کسانی که تقدیرات را منوط به اختیار انسان می‌دانند و وی را صاحب اختیاری از خود ـ گرچه فی‌الجمله باشد ـ در مقابل پروردگار اعتقاد می‌کنند، مجوسیان این امّت هستند.»

و حضرت با این گفتار در صدد آنند که کلام معتزله که قائل به تفویض می‌باشند و کلام اشاعره که اختیار را مُکتَسب انسان می‌دانند، هر دو را ابطال و نفی نمایند. زیرا مجوسیان قائل به دو مبدأ یزدان و أهریمن هستند برای افعال

---

[1] «... مفاتیح الإعجاز» در شرح «گلشن راز» طبع انتشارات محمودی، ص ٤٣٠؛ و نیز «روح الارواح فی شرح أسماءِ المَلِک الفتّاح» تصنیف شَهاب الدّین أبو القاسم أحمد بن أبو المظفّر سَمْعانی، ص ١٦٣

خیر و افعال شرّ؛ اینان نیز قائل به مبدأ خیرات که خدا باشد و قائل به سیئات و قبائح که ناشی از اختیار استقلالی انسان است می‌باشند.

بنابراین هر دو دسته قائل به دو مبدأ اصیل (برای خوبیها و بدیها) هستند؛ و هر دو مشابه و مماثل یکدیگرند.

در اینجا آیةاللَه‌زاده بهبهانی وحید: آقا محمّد علی کرمانشاهی به اشتباه رفته، و مراد از کلمه «جبر» را همین معنی معروف ما پنداشته است؛ و لهذا به شبستری و محیی الدّین در استعمال این لفظ خرده گرفته است.

سید محمّد باقر خوانساری گفتاری را از آقا محمّد علی بهبهانی در کتاب «مَقامِعُ الفَضل» او در پاسخ کسی که از وی از ادلّه قائلین به وحدت وجود سؤال نموده است، نقل کرده تا می‌رسد به اینجا که او می‌گوید:

«و نیز محیی الدّین مذهب جبر را به جمیع عرفا داده، و شبستری در «گلشن راز» نیز گفته است:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است ❊❊❊ نبی

گفتا که او مانند گبر است[1]

و اینک دانستیم که نسبت جبر، چه به شبستری و چه به محیی الدّین، ناشی از قصور دقّت در معانی راقیه کلمات آنان و قصر نظر بر خود لفظ بوده است.

«اتّحاد» در گفتار اعاظم عرفاء، مقامی ارجمند است قبل از فناء

دوّم آنکه نظیر این امر اشتباهی است که برای ثقة المحدّثین حاج میرزا حسین نوری در «مستدرک» رخ داده است در استعمال کلمه «اتّحاد» که عرفای شامخین آن را در گفتارشان آورده‌اند؛ و از بالاترین مقامات در راه سیر و سلوک قبل از مقام «وحدت» و مقام «فناءِ فی اللَه» می‌باشد. و مرحوم نوری آن را به اتّحاد باطل یعنی یکی شدن حقّ متعال با سالک إلی اللَه با وجود حفظ دوئیت

---

[1] «روضات الجنّات» طبع سنگی، ج ۲، در بین ص ۱۹۳ تا ص ۱۹۶

برداشت نموده است، و لهذا بر عرفاء شامخین همچون بایزید بَسْطامی و شَقیق بَلْخی و مَعْروف کرْخی أعلی اللَهُ تعالی درجاتِهم در استعمال این لفظ، حمله نموده است؛ و بر أبو الفُتوح رازی و علیّ بن طاوس و شهید ثانی رضوان اللَه تعالی علیهم ایرادی وارد ننموده است چون در کلامشان لفظ اتّحاد را استعمال نکرده‌اند؛ با وجود آنکه أمثال این دسته از علماء اعلام پیرو همان دسته از عرفای شامخین بوده و در اعتقاد و عمل نیز به مقام اتّحاد معترف بوده‌اند.

شاهد سخن ما در این موضوع، عبارت و انشاء خواجه نصیر الدّین طوسی است در کتاب نفیس «أوْصاف الاشْراف» که صریحاً «اتّحاد» را یک مقام و منزل دانسته است. و برای تبیین و تشریح این مطلب لازم است اوّلًا عبارت خواجه أعلی اللَه مقامه را نقل کنیم؛ و سپس به دنبال آن عبارت مرحوم حاجی را بیاوریم تا فرق میان این دو نسبت روشن گردد؛ و معلوم شود که أمثال بایزید بسطامی با آن علوّ رتبه و شاگردی امامان بالمباشره، در استعمال

این کلمه راه جزاف نپیموده‌اند و نسبت غلط و کفر و ارتداد به آنان دادن، ناشی از تسریع قلم طغیان و عجله در محاکمات می‌باشد:

خواجه نصیر الدّین در فصل پنجم از آن کتاب با عنوان کلمه «اتّحاد» مطلب را گشوده است و بدنبال آن این‌طور آورده است:

قالَ اللهُ تعالی سبحانَه: ﴿لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إلهاً آخَرَ لا إلهَ إلّا هُوَ﴾.[1]

«توحید» یکی کردن است و «اتّحاد» یکی شدن. آنجا ﴿وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إلهاً آخَرَ﴾[2]، و اینجا ﴿لَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إلَهاً آخَرَ﴾.

چه در توحید شائبه تکلّفی هست که در اتّحاد نیست. پس هرگاه که یگانگی مطلق شود و در ضمیر راسخ شود تا به وجهی، به دوئی التفات ننماید، به اتّحاد رسیده باشد.

و اتّحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهّم

---

[1] صدر آیه ۸۸، از سوره ۲۸: القصص: «و با خداوند معبود دگری را مخوان؛ معبودی نیست مگر او.»

[2] قسمتی از آیه ۳۹، از سوره ۱۷: الإسراء: «و قرار مده با خداوند معبود دیگری را!»

کنند که مراد از اتّحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد؛ «تعالی اللَه عن ذلك علوا کبیرا».[1]

بل آنست که همه او را ببینند بی‌تکلّف آنکه گوید: هر چه جز اوست از اوست، پس همه یکی است. بل چنانکه به نور تجلّی او تعالی شأنه بینا شود غیر او را نبیند. بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصور حلّاج که گفته است:

بَینی وَ بَینَك إنّیی ینازِعُنی *** فارْفَعْ بِفَضْلِك إنّیی مِنَ الْبَینِ

مستجاب شد، و إنّیت او از میان برخاست تا توانست گفت: «أنَا مَنْ أهْوَی وَ مَن أهْوَی أنا».

و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: أنا الحَقّ و آن کس که گفت: سُبحانی ما أعْظَمَ شَأْنی، نه دعوی الهیت کرده‌اند؛ بل دعوی نفی إنّیت خود و اثبات انّیت غیر کرده‌اند وَ هُوَ الْمَطْلوب.[2]

---

[1] این عبارت اقتباس است از آیه ٤٣، از سوره ٧: الإسراء: ﴿وَ تَعالی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیراً﴾. «و بلند مرتبه است خداوند از آنچه را که می‌گویند، به بلندی بزرگ و با عظمتی.»

[2] «أوصاف الاشراف» ص ٦٦ و ٦٧، باب پنجم، فصل پنجم، با خطّ نستعلیق عماد الکتّاب

در جنبه دینی تصوّف هیچ عاملی به غیر از دین اسلام تأثیر نداشته است

جناب مرحوم کیوان سمیعی در مقدّمه خود بر «شرح گلشن راز» از جمله گوید:

«باری، سخن ما در این بود که تصوّف دارای دو جنبه است: یکی جنبه

دینی و دیگری جنبه علمی.

درباره جنبه دینی آن گفتیم که هیچ عاملی جز دین اسلام و اعمال و اقوال پیغمبر و ائمّه دین در آن تأثیر نداشته است. اکنون برای تتمیم سخن می‌گوئیم که: از زمانی که حکومت اسلامی را بنی امیه غصب کردند و به ظلم و تعدّی پرداختند و هر کس از اهل زهد و تقوی با آنها مخالفت کرد با حبس و شکنجه و کشته شدن مواجه گردید؛ عدّه‌ای به عُزلت و عبادت محض مشغول شدند. و این زهّاد و عبّاد، عنوانی از تصوّف دارا نبودند.

تا اینکه بنی عبّاس زمام حکومت اسلامی را بدست گرفتند و بیش از پیش به ظلم و تعدّی نسبت به مسلمین پرداختند. و در نتیجه مظالم و تعدّیات آنها زهّاد و عبّاد عصر هم بیش از پیش از اصلاح امور مسلمین نومید گشته، زیادتر از آنان که در عصر بنی امیه بودند از مردم رمیده و به عبادت و گوشه‌گیری مشغول شدند. و چون در رأس این عدّه ائمّه دین قرار گرفته بودند، این گروه به حکم همدردی، پروانه صفت گرد شمع وجودشان جمع گردیدند. و

از آنجا که این‌گونه اشخاص بر اثر سالها عزلت و عبادت، با خدا و عوالم معنوی سر و کار پیدا کرده بودند، جز به معارف و حقائق مربوط به خداشناسی و معرفة النّفس به چیز دیگری رغبت نداشتند که از آن منابع علم و تقوی و معارف فراگیرند.

«بایزید» و «شَقیق» و «مَعْروف» سه شاگرد عالی‌رتبه سه امام بوده‌اند

و ائمّه دین هم از افاضه حقائق به آنها مضایقتی نداشتند. بخصوص که سه نفر از آنان به سه امام، اختصاص بسیار نزدیک صوری و معنوی پیدا کردند:

یکی از این سه نفر بایزید بَسْطامی بود که به علّت تقیه از مخالفین، به نام سقّائی چندین سال ملازم امام جعفر صادق علیه السّلام شد و از حقائق و معارف آن حضرت اقتباس فیض کرد.[1]

---

[1] عالم جامع کمالات شیخ بهاء الدّین عاملی معروف به شیخ بهائی در کتاب ـ «کشکول» طبع مصر در ج اوّل، ص ٨٦ راجع به بایزید بسطامی مطالبی دارد و گوید:
«وی سقّای حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام بوده است بدون شکّ و اشکال. این قضیّه را جماعتی از اصحاب تاریخ ذکر کرده‌اند، و امام فخر رازی در بسیاری از کتب کلامیّه‌اش آورده است، و سیّد جلیل رضیّ الدّین علیّ بن طاوس در کتاب «طرائف» ذکر نموده است، و علّامه حلّی در شرح

دوّمی شَقیق بَلخی بود که بوسیله حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام از گناهان توبه کرد و اختصاص به آن جناب پیدا نمود.

سوّمی مَعروف کرْخی بود که او هم بعلّت تقیه و ترس از مخالفین به اسم دربانی سالها ملازم حضرت رضا علیه السّلام شد.[1]

این سه نفر بعلّت حقائق و معارفی که از آن سه امام کسب کرده بودند و به دیگر زهّاد و عبّاد تعلیم دادند، زهد و عبادت را توأم با معارف مخصوصی نمودند که در عصر بنی امیه سابقه نداشت.

و پرواضح است که معارف و حقائق ائمّه

خود بر «تجرید الاعتقاد» خواجه طوسی آورده است. تا پایان کلام او در این مسئله.

أقول: در کتاب «طبقات» شعرانی، ج ۱، ص ۵ از بایزید نقل کرده است که او به علماء عصر خود فرموده است: أخذْتم عِلمَکم من علماءِ الرُّسوم میّتاً عن میّتٍ؛ و أخذْنا عِلمَنا من الحیِّ الّذی لا یموت!

[1] در کتاب «طبقات الصّوفیَّة» تصنیف أبو عبد الرّحمن سُلَمی، ص ۸۵ گوید: «معروف کرخی به دست حضرت امام علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام اسلام آورد. و پس از مسلمان شدن، حاجب و دربان او گشت. روزی شیعیان بر در خانه حضرت امام علیّ بن موسی علیه السّلام ازدحام کردند و استخوان دنده سینه او را شکستند، بدین سبب رحلت نمود و در شهر بغداد مدفون شد.»

مذکور همانهائی بود که پیغمبر اکرم به علیّ علیه السّلام تعلیم داده، و از او به فرزندانش، و از فرزندانش به مستعدّین انتقال یافته است. و چون این ائمّه مذکور، معلّمی غیر از پدران خود

نداشته‌اند بنابراین منبع علم آنان فقط پیغمبر و علیّ علیهما صلوات اللَه بوده.

و مهم‌ترین دلیلی که ما در دست داریم و ثابت می‌کند که آن سه امام نسبت به این سه نفر از افاضه عالی‌ترین معارف دینی مضایقه نمی‌فرمودند، و نیز نشان می‌دهد که آن معارف از چه مقوله معارفی می‌باشد، کتاب «مِصباح الشّریعة» است که حاوی احادیثی در حقائق و معارف است که امام جعفر صادق بیان فرموده و در هنگامی که شقیق بلخی ملازم حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام بوده، به دستور آن حضرت یکی از خواص اهل علم که نسبت قرابت به آن جناب داشته و احادیث مذکور را ضبط کرده، به شقیق بلخی می‌سپارد و شقیق آنها را برای خِصّیصین از اهل معرفت و تصوّف بیان می‌کند.

این کتاب که متضمّن اسرار و حقائق تصوّف است، در نزد اعاظم علماء شیعه موثوق بوده؛ و مرحوم حاج میرزا حسین نوری که خاتم محدّثین شیعه است به احادیث آن اعتماد کرده و آن را جزء

مآخذ کتاب «مُستدرَک الوَسائل» قرار داده است.

فُضَیل عیاض نیز که از مشاهیر متصوّفه در قرن دوّم هجری است، و نجاشی او را توثیق نموده و شیخ طوسی در «الفِهرِست» به زهد او را ستوده؛ بنا بر آنچه نجاشی در کتاب رجال خویش نوشته، کتابی داشته است که آن را از حضرت صادق روایت کرده. (به «خاتمه مستدرک» ج ۳، ص ۳۳۳ رجوع شود.)

ولی گمان می‌کنم این کتاب در زمان ما از میان رفته باشد؛ امّا کتاب «مِصباح الشّریعة» که دارای صد باب در حقائق است، امروزه موجود است و به چاپ هم رسیده است. و حاج میرزا حسین نوری را در «خاتمه مستدرک» به مناسبت ذکر این کتاب سخنی است که با مطالب ما تا حدّی ارتباط دارد، و لهذا خلاصه آن را ترجمه می‌کنیم:

محدّث نوری بیان می‌کند که صوفیه دو مقصد دارند

مرحوم حاجی نوری می‌نویسد: صوفیه دو مقصد دارند که یکی از آنها

مقدّمه دیگری محسوب می‌شود.

مقصد اوّل تهذیب نفس و تصفیه آن از کدورات و ظلمات و تخلیه از رذائل و صفات ناپسند، و تحلیه آن به اوصاف جمیله و کمالات معنویه است. و این امر احتیاج به معرفت نفس و قلب و شناسائی صفات خوب و بد دارد تا بدین‌وسیله بتوانند به تطهیر و تزکیه و تنویر و تحلیه نفس و قلب بپردازند. و این مقصد بزرگی است که در آن، اهل شرع و کافّه علماء با آنان شریک هستند. و چگونه در این امر با آنان شریک نباشند درصورتی‌که عبادت و آداب دینی برای همین کار وضع شده، و ارسال رُسل و انزال کتب برای آن بوده، و در قرآن مجید اهتمام به امر قلب و تهذیب آن زیاد شده.

و صوفیه در این مقصد بزرگ کتب و مؤلَّفاتی دارند که در آنها مطالب سودمند بسیار است، امّا در ضمن آنها گفتگو از ریاضات محرّمه و بدعت و دروغ هم دیده می‌شود.

مقصد دوّم ادّعاهائی است که از نتیجه تهذیب

نفس و ریاضات می‌کنند؛ و دم از «وُصول» و «اتّحاد» و «فناء» و امور دیگری از این قبیل می‌زنند. در این مقصد اهل شرع و دین با آنان شریک نیستند.

و چون در مقصد اوّل علماء بزرگ، مشارک آنانند لهذا کسانی را که زیاد دنبال آن مقصد رفته‌اند، کوته‌نظران طعن زده‌اند؛ و به همین جهت علماء جلیل القدری مانند: أبو الفتوح رازی، علیّ بن طاوس، شهید ثانی و أمثال آنان را به تصوّف نسبت داده‌اند. درصورتی‌که ملازمه‌ای بین دو مقصد مذکور نیست و اعتقاد به تهذیب نفس مستلزم این نمی‌باشد که به وصول و اتحاد و ریاضات محرّمه هم اعتقاد پیدا کنند. (رجوع به «خاتمه مستدرک الوسائل» جلد ۳، ص ۳۳۰ کنید.)

با اینکه تفصیلی را که مرحوم حاج میرزا حسین قائل گردیده حاکی از

دقّت نظر او می‌باشد، امّا با این حال آنچه را درباره مقصد دوّم صوفیه ذکر کرده دلالت بر آن دارد که وی بر عقائد تفصیلی آنان اطّلاع کافی نداشته؛ زیرا این طائفه اهل اتّحاد و حلول نیستند و اگر سخنی از اتّحاد در کتب آنان هست معنیش آنست که خواجه طوسی در «أوصافُ الاشْراف» فرموده است:

«اتّحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهّم کنند که مراد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد؛ تعالی اللَه عن ذلك علوا كبيرا.[1]

بل آنست که همه او را ببینند بی‌تکلّف.»

راجع به وصول هم آنچه خواجه در دنبال همین کلمات نوشته، ناتمام بودن کلام محدّث نوری را آشکار می‌سازد. زیرا فرموده است: «دعای حسین منصور حلّاج که گفته:

بَینِی وَ بَینَك إنّیی ینازِعُنی *** فَارْفَعْ بِلُطْفِك إنّیی مِنَ الْبَینِ[2]

---

[1] چنانکه گفتیم، این عبارت، آیه نیست و اقتباس از آیه می‌باشد.

[2] در تعلیقه آورده است: «این بیت از یکی از قطعات صوفیانه حلّاج است که تمام آن اینست:

مستجاب شد، و إنّیت از میان برخاست تا توانست گفت: «أنَا مَنْ أهْوَی وَ مَنْ أهْوَی أنا».

أنا أنا أنتَ أم هذا إلَهینِ ❊❊❊ حاشایَ حاشایَ مِن إثباتِ اثنَینِ

هُویَّتی لک فی لائیّتی أبداً ❊❊❊ کُلٌّ علی الکلِّ تلبیسٌ بوَجهَینِ

فأین ذاتُک عنّی حیث کنتُ أرَی ❊❊❊ فَقد تبیَّن ذاتی حیثُ لا أینی

و نورُ وجهِک معقودٌ بناصیَتی ❊❊❊ فی ناظِر القلب أو فی ناظِر العَینِ

بینی و بینک إنّیّی یُنازعنی ❊❊❊ فارفع بلطفک إنّیّی مِنَ البینِ

و أنا أقول متمثّلا:

گرفتم آنکه نگیری مرا به هیچ گناهی ❊❊❊ همین گناه مرا بس که با وجود تو هستم

و در این مقام معلوم می‌شود آن کس که گفت: أَنا الحَقّ و آن کس که گفت: سُبْحانی ما أعْظَمَ شَأْنی، نه دعوی الهیت کرده‌اند؛ بل نفی انّیت خود و اثبات انّیت غیر خود کرده‌اند و هُوَ المَطْلوب.»

ریاضاتی هم که صوفیه حقیقی برای تزکیه نفس می‌کشند همانهاست که خود آن مرحوم گفته است که اهل شرع و کافّه علماء با آن شریک هستند. و هر کس در کتب تراجم، حالات علماء زاهد و وارسته و با ورع را مطالعه کند مشاهده خواهد کرد که ریاضاتی را که آنان می‌کشند از نوع همان ریاضات بوده که صوفیه حقّه کشیده‌اند.

خلاصه، متصوِّفه از حیث اعمال دینی و عقائد مذهبی با سائر متشرّعین تفاوتی نداشته‌اند جز آنکه به فرائض بهتر و به مندوبات زیادتر عمل می‌کرده‌اند، و می‌توان گفت: عصاره معارف دینی و خلاصه حقائق اسلامی این جماعت هم همان چیزهائی است که به نحو اجمال و اشاره در کتاب «مِصباح الشّریعة» بیان شده است.

امّا جنبه علمی آنان وضع دیگری دارد، و غیر

از دین مبین اسلام از منابع دیگر هم اکابر متصوّفه علومی را فرا گرفته‌اند که در نظر ارباب تحقیق قابل انکار نمی‌باشد.[1]

اشتباه محدّث نوری (ره) در تفکیک میان دو مقصد صوفیه

حقیر فقیر گوید: آنچه را که محدّث نوری (ره) از تفکیک و عدم ملازمه میان دو مقصد صوفیه ذکر کرده است، نادرست به نظر می‌رسد. زیرا ملازمه و عدم انفکاک قطعی بین آن دو مرام نه تنها از ضروریات مسلک آنان است، بلکه از ضروریات اهل شرع و پیروان سنت نبوی و سیره علوی و بداهت مُفاد آیات

[1] «شرح گلشن راز» شیخ محمّد لاهیجی، مقدّمه آقای کیوان سمیعی، صفحه شصت و دو تا صفحه شصت و شش

قرآنی و بقیه کتب سماوی است.

در نزد مذهب و مکتب متشرّعین ذَوی المقدار، آنگاه عبادت و تزکیه نفس و تخلّق به اخلاق حمیده و تجنّب از صفات رذیله مثمر ثمر و مفید اثر واقع می‌شود که منظور و مطلوب از آنها قربت حقّ تعالی باشد. عبادتی و عملی به هر گونه که فرض شود اگر با نیت تقرّب نباشد، باطل است و خراب.

منظور از نزدیکی و تقرّب به حضرت حقّ متعال، نزدیکی زمانی یا مکانی یا کیفیتی یا کمّیتی و أمثالها نمی‌باشد؛ بلکه منظور رفع حجابهای نفسانی است که با هر عملی یک حجاب برداشته می‌شود، تا در نهایت امر همه حجب مرتفع می‌گردد و میان بنده و حقّ حجابی باقی نمی‌ماند. یعنی نه تنها به «لقای حقّ» واصل می‌شود بلکه به «اتّحاد» و «وحدت» و «وصول» و مقام «فناء فی اللَه» و سپس مقام «بقاء باللَه» فائز می‌شود.

آیات قرآنیه: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾.[1]

---

[1] ذیل آخرین آیه از سوره ۱۸: الکهف: «پس کسی که امید لقای پروردگارش

مگر نه آنست که صراحت دارد بر آنکه عمل صالح چنانچه با نیت اخلاص ضمیمه شود انسان را به لقای خداوند می‌رساند؟!

﴿مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾.[1]

مگر نه آنست که دلالت دارد بر مشرّف شدن به لقای الهی به مجرّد امید در نیت و در عمل و در گفتار.

را دارد باید عملش را عمل صالح قرار دهد و در عبادت پروردگارش احدی را شریک ننماید.»

[1] صدر آیه ۵، از سوره ۲۹: العنکبوت: «کسی که امید لقای خداوند را دارد، پس زمان ملاقات وی در خواهد رسید.»

تزکیه نفس و تخلّی و تجلّی و تحلّی با جمیع زحمات و رنجهای متصوّره در این مقام، اگر به قصد تقرّب حقّ تعالی یعنی به قصد رفع حجاب و نزدیکی با وی در درجات و مراتب متفاوته از «وصول و اتّحاد و وحدت و فناء و بقاء» نبوده باشد به چه کار آید؟! و چه نتیجه‌ای را به دنبال خود می‌کشد؟! غیر از اتیان اعمالی مشابه حرکت حِمار طاحونَه (خر آسیا) که پیوسته به دور خود می‌چرخد، چه بهره و منفعتی را به بار می‌آورد؟!

مگر خدا نیازمند به اعمال بندگان بود که تکلیفهای خشک و خالی بدانها بکند، و سپس به جهنّمی خشک و بهشتی خشک اندر اندازد؟!

این کار شبیه کار خداوند موهومی، نیازمند، کینه‌توز، حریص، آزمند، بخیل بود؛ نه کار خدای حقیقی واقعی، غَنیّ علَی الإطْلاق، کریم، رحمن، رحیم.

تمام تکالیف پیامبران به امّتهایشان فقط به جهت رفع حجب نفسانیه آنان است. چون حجاب برداشته شد؛ بهشت است، حقّ است، لقاء و وصول و فناء است.

اگر حجاب برداشته نشد؛ دوزخ است، شیطان است، بطلان است، حرمان است، بُعد است، زمهریر است، آتش گدازان است، حسرت است و اندوه و ندامت؛ مگر داستان اعمال شاقّه و عبادات کثیره و بالاخره تهیدست ماندن «بَلْعَم باعورا» را در قرآن مجید نخوانده‌ایم؟!

بنابراین تفکیکی را که میان این دو مقصد داده‌اند صحیح نیست. آنان که به مقصد اوّل عمل کردند و به مقصد دوّم رسیدند کامیاب و مظفّر و پیروزند.

و آنان که به مقصد اوّل عمل کردند بدون در نظر داشتن علّت غائی آن و بدون امید لقای حقّ و بدون رفع حجب ظلمانیه و نورانیه، ماندند و ماندند. یك قدم بر نداشتند و کورکورانه کالْحِمارِ فِی الْوَحَل (چون خر افتاده در گل) خود را

به این‌طرف و آن طرف زدند، و محروم إلی الأبد بماندند.

جمیع علمای حقّه حقیقیه شیعه، با اصول اعاظم تصوّف و عرفان همگام بوده‌اند

نادرستی‌های کلام محدّث نوری، در جدا کردن علماء راسخین را از عرفان

باید به جناب مرحوم نوری گفت: با ایراد این کوته‌بینی‌ها، و این پائین‌نگریها، و این نسبت‌های صحیحه واقعیه وصول، اتّحاد، فناء به اولیای خدا همچون تلامذه مشخَّصه و تربیت‌یافتگان مکتب امامان ما همچون بایزید و شقیق و معروف؛ با برچسب باطل و مُهر بدعت و لکه ننگین به مقاصد و منویات راقیه آنان نهادن، کار خاتمه پیدا نمی‌کند، و مطلب و محاکمه فیصله نمی‌یابد.

شیخ أبو الفتوح رازی، شهید ثانی، سید ابن طاوس هم دنبال همین مقاصد عالیه بوده‌اند. فناء و وحدت و وصول به حضرت ربّ العزّة منتهی آمال و آرزویشان بوده است.

داستان عرفان و شوریدگی و سلوک سبیل

خداوندی به همین چند تن عالم جلیل و حبر نبیل اسلام تمام نمی‌شود. همه علمای حقّه حقیقیه أمثال ابن فَهْد حِلّی، ملّا صدرا شیرازی و فیض کاشانی و فیاض لاهیجانی دو شاگرد ارجمند وی، و حکیم سبزواری و سید مهدی بحر العلوم و شهید اوّل و مجلسی اوّل، و دو عالم نبیل و وحید: پدر و پسر: حاج ملّا مهدیّ و حاج ملّا أحمد نراقیین، و استاد و وصیّ شیخ انصاری: آیت حقّ و سند عرفان سید علیّ شوشتری، و آخوند ملّا حسین‌قلی همدانی و شاگردان ذوی المجد و الاعتبارش: آقا سید أحمد طهرانی کربلائی و حاج شیخ محمّد بهاری و حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و آقا سید سعید حَبّوبی نجفی و أمثالهم، همه و همه از این زمره‌اند.

همه سخن از وحدت وجود و وصول و فنا دارند. همه از بایزید و معروف تجلیل می‌کنند. همه سخنشان و مرامشان واحد است. کجا می‌توان با نسبتهای ناروای خدا ناپسندانه دامان اینان را لکه‌دار نمود؟! کجا می‌توان

حساب اینها را در عمل و عقیده با امامان به حقّ شیعه جدا کرد؟! کجا با نسبتهای خلاف واقع به عرفای راستین و حکمای متّقین أمثال محیی الدّین و ملّا صدرای شیرازی می‌توان سرپوش بر روی عقول و افهام نهاد؟! کجا می‌توان نام سید حیدر آملی را از دیوان پیروان این مکتب ذو القدر محو کرد؟ وی در تفسیر و تشریح گفتار محیی الدّین عربی، یگانه عالم راستین تشیع و فخر جهان و جهانیان تا روز بازپسین است.

کتابهای ارجمند و نفیس او را همچون «نَصُّ النُّصوص» و «نَقْدُ النُّقود» و تفسیر «المحیطُ الاعظمُ و البحرُ الخِضَمُّ فی تأویلِ کتابِ اللَه العزیزِ المحکم» را باید خارجیان پیدا نموده و به طبع برسانند، و اینک خواهی نخواهی در دسترس مطالعه و ارباب تحقیق اعمّ از خودی و اجنبی قرار گیرد؛ و خود ما شیعیان در مدّت هفتصد سال که از تصنیف آنها سپری می‌شود از مطالعه و فهم و ادراک و عمل بدان محروم بوده باشیم!!!

حیرت‌انگیز است که محدّث نوری که فنّش

و حرفه‌اش کتاب‌شناسی و احاطه بر نفائس کتب خطّیه و آثار قدما است، در اینجا چگونه نام کتاب «أوْصاف الاشْراف» و مطالب محتوای آن را از خاطر برده باشد!!!

این کتاب مختصر و جامع و مفید که از مصنَّفات استاد البشر، و عقل حادی عشر، فخر الفلاسفة و الحکماء، و ذُخر الشّیعة و العلماء، و مَدار العلم و الدّرایة، و مَنار الفهم و الرِّوایة: خواجه نصیر الدّین طوسیّ رضوان اللَه تعالی علیه می‌باشد، حاوی شش باب در سیر و سلوک به سوی خداوند است. هر باب آن به چند فصل، و باب پنجم آن به شش فصل: توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتّحاد، و وحدت منقسم شده است. و چون باب ششم در «فنا» است و آن دارای انقسامی نمی‌تواند باشد، لهذا فقط آن را بصورت باب واحدی بدون تفصیل فصول ذکر کرده است.

در فصل پنجم از باب پنجم که در اتّحاد است و منتهی به وصول می‌گردد، مطالب ارزنده‌ای را ایراد کرده است که ما همه‌اش را ذکر نمودیم.

کلام خواجه در «أوصاف الاشراف» در منزل وحدت، و منزل فناء

در فصل ششم از آن باب که با عنوان «در وحدت» آورده شده است گوید:

«قالَ اللَهُ سُبحانَه: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ﴾.[1]

وحدت، یگانگی است، و این بالای اتّحاد است؛ چه از اتّحاد که به معنی یکی شدن است بوی کثرت آید، و در وحدت آن شائبه نباشد. و آنجا سکون، و حرکت، و فکر، و ذکر، و سیر، و سلوك، و طلب، و طالب، و مطلوب، و نقصان، و کمال همه منعدم شود؛ که إذَا بَلَغَ الْكلَامُ إلَى اللهِ [تَعَالَى] فَأَمْسِكوا!» و در باب ششم که با عنوان «در فنا» آورده شده است گوید:

---

[1] ذیل آیه ١٦، از سوره ٤٠: غافر: «سلطنت و حکمرانی امروز از آنِ چه کسی است؟ از آنِ خداوند واحد قهّار است.»

«قالَ اللَهُ تعالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.[1]

در وحدت، سالک و سلوک و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

و اثبات این سخن و بیان هم نباشد، و نفی این سخن و بیان هم نباشد؛ و اثبات و نفی متقابلانند. و دوئی، مبدأ کثرت است. آنجا نفی و اثبات نباشد؛ و نفی نفی، و اثبات اثبات هم نباشد. و نفی اثبات و اثبات نفی هم نباشد.

این را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد، همچنان‌که مبدأ ایشان از عدم

[1] قسمتی از آیه ۸۸، از سوره ۲۸: القصص: «تمام چیزها فعلًا نابود و نیست می‌باشند مگر وجه او.»

بود؛ ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.[1]

و معنی فنا را حدّی با کثرت است؛ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾.[2]

فنا به این معنی هم نباشد. هر چه در نطق آید و هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد، جمله منتفی گردد؛ ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾.[3]

و از آنچه را که در اینجا نقل نمودیم چند مطلب روشن می‌گردد:

اوّل: آنچه را که مرحوم محدّث نوری در اینجا گفته است:

«الثّانی: ما يدَّعونَ مِنْ نَتيجَةِ تَهذيبِ النَّفْسِ وَ ثَمَرَةِ الرّياضاتِ؛ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَ فَوْقِها مِنَ الْوُصولِ وَ الاتِّحادِ وَ الْفَناءِ، وَ مَقاماتٍ لَمْ يدَّعِها نَبىٌّ مِنَ الانْبياءِ وَ وَصىٌّ مِنَ الاوْصياءِ فَكيفَ بِأتْباعِهِمْ مِنْ أهْلِ الْعِلْمِ وَ

---

[1] ذیل آیه ۲۹، از سوره ۷: الاعراف: «همان‌طور که شما را ابتداءً آفرید، شما به سوی وی بازگشت می‌نمائید!»

[2] آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۵۵: الرّحمن: «تمام کسانی که بر روی زمین هستند فعلًا فانی و نابودند؛ و وجه پروردگارت که دارای صفت جلال و جمال است باقی می‌ماند.»

[3] قسمتی از آیه ۱۲۳، از سوره ۱۱: هود: «بازگشت داده می‌شوند جمیع امور به سوی او.»

التُّقَى. مَعَ ما فيها مِمّا لا يليقُ نِسْبَتُهُ إلَى مُقَدَّسِ حَضْرَتِهِ جَلَّ وَ عَلا، وَ يجِبُ تَنزيهُهُ عَنْهُ؛ سُبْحانَهُ وَ تَعالَى عَمّا يقولُهُ الظّالِمونَ.»

گفتاری است خالی از سَداد و صحّت و استقامت، و بر روی اساس مغالطه و سفسطه ریخته شده است؛ نه بر بنیان علم و برهان.

دوّم: آنچه را که نیز گفته است:

وَ أمّا الْمَقْصَدُ الثّانی، فَحاشَی أهْلَ الشَّرْعِ وَ الدّينِ فَضْلًا

عَنِ الْعُلَماءِ الرّاسِخينَ أنْ يميلوا إليهِ أوْ يأْملونَهُ أوْ يتَفَوَّهونَ بِهِ؛ وَ أغْلَبُ ما وَرَدَ فى ذَمِّ الْجَماعَةِ ناظِرٌ إلَى هَذِهِ الدَّعْوَى.

همچنين بى‌پايه و اساس مى‌باشد؛ و جز بهتانى در عالم واقعيت، تحقّق و عينيتى را نمى‌تواند حيازت نمايد.

سوّم: آنچه را كه ايضاً آورده است:

وَ آلَ أمْرُهُمْ إلَى أنْ نَسَبوا مِثْلَ الشَّيخِ الْجَليلِ تَرْجُمانِ الْمُفَسِّرينَ أَبو الْفُتوحِ الرّازىُّ، وَ صاحِبِ الْكراماتِ عَلِىِّ بْنِ طاوُس، وَ شَيخِ الْفُقَهاءِ الشَّهيدِ الثّانى قَدَّسَ اللَهُ أرْواحَهُمْ؛ إلَى الْمَيلِ إلَى التَّصَوُّفِ كما رَأيناهُ. وَ هَذِهِ رَزيةٌ جَليلَةٌ وَ مُصيبَةٌ عَظيمَةٌ لا بُدَّ مِنَ الاسْتِرْجاعِ عِنْدَها.

نيز سخنى است سست و واهى، و سزاوار مى‌باشد كه خودش از اين سخن استرجاع كند؛ و دست تعدّى به دامان پاک آن اوتاد علم و دين، و أوطاد حكمت و يقين، و منارهاى فضيلت و عرفان، و قائلين به وحدت حضرت بارى ربّ العالمين دراز ننمايد.

حقیقت تشیع را می‌توان در کتب عرفای باللَه تعالی جست

چهارم: آنچه را که به دنبال این مطالب افاده کرده است:

«نَعَمْ یمْکنُ أنْ یقالَ لَهُمْ تَأَدُّباً لا إیراداً: أنَّ فیما وَرَد عَنْ أهْلِ بَیتِ الْعِصْمَةِ عَلَیهِمُ السَّلامُ غِنیً وَ مَنْدوحَةً عَنِ الرُّجوعِ إلَی زُبُرِهِمْ وَ مُلَفَّقاتِهِمْ وَ مَواعِظِهِمْ».

ایضاً کلامی است غیر استوار. آخر چه کسی أمثال گفتار بایزید بسطامی و شقیق بلخی و شیخ مُستجاب الدّعوة اهل بغداد: معروف کرخی را از زمره شاگردان اهل بیت عصمت علیهم السّلام اخراج کرده است و به زمره مخالفین پیوند داده است، جز همین أمثال شما محدّثین حَشْویین ظاهریین که به مجرّد ناپسند آمدن کلمات راقیه و مطالب عالیه ایشان فوراً با چماق تکفیر و تفسیق بر رؤوسشان آنها را جزو مخالفین و متمرّدین و متعدّین و منحرفین به شمار

آوردید؟!؟!؟!

تصوّر کردید که آنگاه که قلم در دستتان بود، و قدرت داشتید چنین تهمت‌هائی را به أمثال اخصّ خواصّ و أحبّ محبّان امامان ما، همچون حضرت امام صادق و فرزند اکبرش حضرت موسی بن جعفر و فرزند ارشد وی حضرت علیّ بن موسی علیهم الصّلاة و السّلام بزنید؛ و با این کرّوفَرها، و خیز و جست‌ها، و بم و زیرها، آنها را منزوی کنید و در زندانِ عزلت و حبسِ دوری و کناره گیری از عامّه مردم رها کنید؛ آنان شما را یله و رها باز می‌گذارند!؟ به خداوند سوگند می‌خورم که اینک دیده‌اید و خواهید دید در عَقَبات سخت و کریوه‌های مهیب و سهمگین وقت مرگ، و عالم قبر، و حشر، و نشر، و عرض، و سؤال، و حساب، و مواقف عظیمه عِند اللَه ربِّ العالَمین، فرد فرد این افراد ایستاده و از شما مؤاخذه می‌کنند که به چه دلیل و مستند قطعی به ما چنین نسبتهائی را به رایگان روا داشتید؛ و در محافل و مجالس درس و بر روی منبر پیامبر و در لابلای کتابهای دینی و عقیدتی جمیع اهل جهان بر ما نثار

کردید؟!؟!؟!

چطور شد که آیه: ﴿وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾[1] را در اینجا در زیر خاکهای نسیان انباشته نمودید، و فقط در بحث عدم حجّیت ظنون مطلقه در کتاب اصول از آن دم زدید؟!

چطور شد از بحث الف و لام در ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ آن‌همه استفاده‌های

[1] آیه ٣٦، از سوره ١٧: الإسراء: «و پیروی مکن از آنچه را که بدان علم و یقین نداری! زیرا تحقیقاً گوش و چشم و فکر، از آنچه را که بدون یقین پیروی شده‌اند، مورد بازخواست و مؤاخذه قرار خواهند گرفت.»

عموم و اطلاق، و آن تفریع فروع کثیره را نمودید؛ امّا در بحث از الف و لام ﴿السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ﴾ که شد در اینجا چشم بردوختید، و تأکید ﴿كُلُّ أُولئِكَ﴾ را نادیده گرفتید؛ و از افاده نکره در سیاق نفی در کلمه عِلْم استفاده استغراق ننمودید؟!؟!؟!

شما اوّلًا این شاگردان بزرگ ائمّه علیهم السّلام را با اتّهام مخالف کنار زدید، و به دنبال آن به أمثال أبو الفتوح و سید ابن طاوس و شهید ثانی نسبت عدم پیروی از راه و روش آنان دادید برای آنکه اینان را از زمره خودتان حشوبینِ منهای عرفان الهی و قائلین به وحدت حقّ تعالی به حساب اورده، دکان علوم ظاهری بدون معرفت و سلوک خداوندی و تهذیب نفس و ریاضات مشروعه را رونق بخشید، با آنکه در حقیقت اینان به آنان ملحق هستند؛ و سپس به علمائی بزرگوار نظیر ایشان همچون حکیم و فیلسوف اسلام و افتخار جهان ملّا صدرای شیرازی أعلی اللَه درجته به ملاحظه تعریف و تمجید از ابن عربی نسبت الحاد و انحراف دادید، و به ملّا محسن فیض، ملّا مسیء و به محیی الدّین، مُمیت الدّین لقب

دادید[1]؛ و با عبارت‌پردازیِ طرفداری از مکتب اهل عصمت و لفّاظیِ پیروی از اهل بیت طهارت و تشیع حقیقی خود را سرگرم نمودید، و با این‌گونه اعمال و رفتار از روح تشیع و حقیقت ولایت دور شدید؛ تا کار را به جائی رساندید که «فصلُ الخِطاب فی تحریفِ کتاب ربِّ الارباب» نوشته و سلمان فارسی را از حضرت أبا الفضل علیه صلوات اللَه الملک المَنّان، افضل و اعلی و صاحب مقامی والاتر شمردید!!!

آخر چه کسی به شما اذن داده بود که در مقام اعتراض و خرده گیری بر سید ابن طاوس و أمثال او، «تَأَدُّباً لا إیراداً» دستور داده و حکم صادر کنید که از

---

[1] صریح کلمات شیخ أحمد احسائی است.

کتب عارفان عالیمقام اسلام و واصلان ذوی المجد و الإکرام که عرفان را از مصدر آن، و وحدت را از ماء مَعین و آبشخوار اصلی آن ـ که مسانید وحی و الهام و کشف بوده‌اند ـ اکتساب نموده‌اند استفاده نکنند؛ و أمثال کتابهای مثلًا خواجه عبد اللَه انصاری و «فُصوص» و «نُصوص» را نخوانند و از منابع واقعی آن بهره‌مند نگردند!

پاسخ از استدلال بر عدم جواز رجوع به کتب اهل عرفان

پنجم:

انچه را که برای استشهاد، در تعقیب این گفتار برای استدلال بر عدم جواز رجوع به کتب اهل عرفان و کسانی که در کلمات و عباراتشان لفظ وصول، وحدت، بقاء، فناء، اتّصال و أمثالها مشاهده می‌شود؛ بدین عبارت آورده‌اند که:

«قالَ تِلْمیذُ الْمُفیدِ أبو یعْلَی الْجَعْفَریُّ فی أوَّلِ کتابِ «النَّزْهَةِ»: إنَّ عَبْدَ الْمَلِك بْنَ مَرْوانَ کتَبَ إلَی الْحَجّاجِ: إذا سَمِعْتَ کلِمَةَ حِکمَةٍ فَاعْزُها إلَی أمیرِ الْمُؤْمِنینَ (یعْنی نَفْسَهُ) فَإنَّهُ أحَقُّ بِها وَ أوْلَی مِنْ قائِلها! ـ

انتهى».

وَ لَوْ لا خَوْفُ الإطالةِ لَذَكرْتُ شَطْرا مِنْ هَذا الْبابِ. بَلْ قَدْ وَرَدَ النَّهْىُ عَنِ الاسْتِعانَةِ بِهِمْ.

فَرَوَى سِبْطُ الطَّبْرِسىِّ فى «مِشْكاةِ الانْوارِ» عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ لِجَابِرٍ: يا جَابِرُ! وَ لَا تَسْتَعِنْ بِعَدُوٍّ لَنَا حَاجَةً، وَ لَا تَسْتَطْعِمْهُ وَ لَا تَسْأَلْهُ شَرْبَةً!

أَمَا إِنَّهُ لَيخْلُدُ فِى النَّارِ فَيمُرُّ بِهِ الْمُؤْمِنُ فَيقُولُ: يا مُؤْمِنُ! أَ لَسْتُ فَعَلْتُ بِك كذَا وَ كذَا؟! فَيسْتَحْيى مِنْهُ فَيسْتَنْقِذُهُ مِنَ النَّارِ.

الْحُجَّةُ: هَذا حالُ طَعام الاجْسادِ فَكيفَ بِقوتِ الارْواحِ؟![1]

«أبو يعْلى جعفرى كه شاگرد شيخ مفيد است در اوّل كتاب «نَزْهَت»[2] آورده است كه عبد الملک بن مروان به حجّاج بن يوسف ثَقَفىّ نوشت:

چنانچه عبارت حكيمانه‌اى را شنيدى آن را به أمير المؤمنين نسبت بده (مراد از أمير المؤمنين خودش بوده است.) چرا كه او لايق‌تر و سزاوارتر

---

[1] «مستدرک الوسائل» ج ۳، كه خاتمه آنست، ص ۳۳۰ و ۳۳۱

[2] يعنى كتاب «نَزهة النّاظِر».

است که آن کلمه حکمت از آنِ او باشد نسبت به اصل گوینده‌اش که آن را گفته است ـ انتهی.

و اگر از درازای سخن دهشت نداشتم اینک مقداری از این مرام را در این باب ذکر می‌نمودم. بلکه نهی وارد شده است که انسان نباید از ایشان استمداد بجوید و کمک بطلبد.

روایت نموده است نواده دختری شیخ طَبْرِسیّ در کتاب «مشکاة الانوار» از حضرت امام محمّد باقر علیه السّلام که به جابر گفتند:

ای جابر! از دشمن ما برای رفع نیازت کمک مَطلب و از او خوراک مخواه و برای رفع تشنگی‌ات پرسش آب مکن!

هان بدانکه او در آتش جاودان مُخلَّد می‌ماند، و مؤمنی به او عبور می‌کند و وی به مؤمن می‌گوید: ای مؤمن! من همان کس نبودم که برای تو فلان کار و فلان کار را انجام دادم؟! در این حال مؤمن از او شرمگین می‌شود و او را از آتش می‌رهاند.

شاهد و دلیل ما از این روایت آنست که اگر حال غذا خوردن پیکرها این‌طور باشد؛ حال غذاهای

روحیه چگونه خواهد بود؟»

جواب ایشان از دو ناحیه می‌باشد:

ناحیه اوّل: همان‌طور که ذکر شد رجوع به کتب فلسفه و عرفانی که

بالاخره منتهی به گفتار أمثال بایزید و خواجه انصاری و أبو سعید أبو الخیر بشود، رجوع به کتب دشمن نیست؛ بلکه رجوع به کتب دوست می‌باشد برای استفاده و بهره‌گیری از معانی عالیه و مضامین آن که بالاخره منتهی به ائمّه معصومین صلوات اللَه و سلامه علیهم أجمعین و یا به رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم خواهد شد، و یا به مکاشفات و مشاهدات عینیه غیبیه که از حضرت ربّ ودود بر ایشان الهام و انکشاف پذیرفته است. این کجا و آن کجا!؟

لزوم فراگیری علم و حکمت، گرچه از کافر و یا منافق باشد

ناحیه دوّم: روایات کثیره‌ای داریم که ما را فرمان می‌دهند که باید دنبال علم برویم گرچه در چین بوده باشد،[1] و یا حکمت را اخذ کنیم گرچه از دست مخالف و منافق و شخص کافر باشد. در این صورت نباید خلاف و یا نفاق و یا کفر وی

[1] «بحار الانوار» علّامه مجلسی (ره) طبع کمپانی، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸، از کتاب «غوالی اللآلی» و از «روضة الواعظین»

جلوگیرمان شود که دست از علم بشوئیم و در بوته جهل و نادانی خود را بمیرانیم.

چقدر عالی و پرمحتواست این دستور و فرمانی که در شرائط گوناگون و وسعت در حالات به ما امر می‌کند: **اطْلُبوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِخَوْضِ اللُّجَجِ وَ سَفْكِ الْمُهَجِ!**[1]

«دنبال علم بروید و آن را بطلبید گرچه

---

[1] این عبارت متّخذ از روایتی است که محمّد بن یعقوب کلینی در «اصول کافی» ج ۱، ص ۳۵، روایت شماره ۵ از باب ثواب العالم و المتعلّم، با سند خود از أبو حمزه ثُمالی از حضرت امام سیّد السّاجدین علیّ بن الحسین علیهما السّلام روایت می‌کند که فرمود: لَوْ يَعْلَمُ النّاسُ ما فی طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبوهُ وَ لَوْ بِسَفْكِ الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللُّجَجِ. إنَّ اللهَ تَبارَكَ وَ تَعالَى أوْحَى إلَى دانيالَ: إنَّ أمْقَتَ عَبيدی إلَيَّ الْجاهِلُ المُسْتَخِفُّ بِحَقِّ أهْلِ الْعِلْمِ، التّارِكُ لِلِاقْتِداءِ بِهِمْ؛ وَ إنَّ أحَبَّ عَبيدی إلَيَّ التَّقیُّ الطّالِبُ لِلثَّوابِ الْجَزيلِ، اللازِمُ لِلْعُلَماءِ، التّابِعُ لِلْحُلَماءِ، الْقابِلُ عَنِ الحُكَماءِ.

مستلزم فرو رفتن در گردابهای ژرف دریاها و یا ریختن خونها با شمشیر و أمثال آن بوده باشد!»

و چقدر عالی است وسعت دائره تعلیم از جهت معلِّم آموزنده که می‌فرماید:

الْحِكمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ أَينَمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا[1].

«حکمت گمشده مؤمن است؛ هرجا که آن

---

[1] علّامه مجلسی رضوان اللَه علیه در «بحار الأنوار» طبع حروفی، ج ۲، ص ۹۹ از «امالی» شیخ طوسی با سند متّصل خود از حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام از رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم روایت کرده است که فرمود: كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَحَيْثُ وَجَدَها فَهُوَ أحَقُّ بِها. و راغب اصفهانی در «محاضرات» ج ۱، ص ۵۰ از رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله روایت کرده است که فرمود: الْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ أيْنَما وَجَدَها قَيَّدَها.

و نیز گفته شده است: خُذِ الْحِكمَةَ مِمَّن تَسمعُها منه؛ فَرُبَّ رمْيَةٍ مِن غيرِ رامٍ، و حِكمَةٍ من غيرِ حكيمٍ. و نیز گفته شده است: لا يَمنَعکَ ضعةُ القائلِ عن الاستماعِ إليه؛ فرُبَّ فمٍ كريهٍ مَجَّ عِلماً ذكيّاً، و تِبْرٍ صافٍ فی صخرٍ جاسٍ.»

گم‌گشته را بیابد او سزاوارتر است که آن را در بر گیرد.»

و در «مستدرک نهج البلاغة» آورده است: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِى عَلَيهِ السَّلَامُ:

الْحِكمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيرِهِ.

(وَ الْمَروىُّ فى «النَّهْجِ»:) **الْحِكمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَخُذِ الْحِكمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ!**[1] وَ فى «تُحَفِ الْعُقولِ»:) **فَلْيطْلُبْهَا وَ لَوْ فِى أَيدِى أَهْلِ الشَّرِّ!**[2]

«حکمت گمشده مؤمن است؛ و خوشبخت کسی است که از کردار دیگران و گفتار ایشان پند گیرد. (و در «نهج البلاغة» روایت است که:) حکمت گمشده مؤمن است؛ پس دریاب حکمت را اگرچه در دست اهل نفاق بوده باشد! (و در «تحف العقول» وارد است که:) پس لازم است مؤمن حکمت را فراگیرد اگرچه در دستهای اهل شرّ بوده باشد!»

و همچنین آن حضرت فرمودند:

الْحِكمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَاطْلُبُوهَا وَ لَوْ عِنْدَ

---

[1] حکمت ۸۰ از «نهج البلاغة»؛ و از طبع شیخ محمّد عبده ـ مصر، ج ۲، ص ۱۵٤

[2] «مستدرک نهج البلاغة» تألیف شیخ هادی کاشف الغطاء، ص ۱۵۸

الْمُشْرِك، تَكونُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلَهَا![1]

«حکمت گمشده مؤمن است؛ پس آن را طلب کنید گرچه در نزد مشرکین بوده باشد، و در این صورت که با فرض فراگیری از اهل شرک بدست شما رسید، شما بدان علم از مشرکین سزاوارتر هستید، و شما اهل حکمت می‌باشید!»

و نیز آن حضرت فرموده است:

خُذِ الْحِكمَةَ أَنَّى كانَتْ! فَإِنَّ الْحِكمَةَ فِى صَدْرِ الْمُنَافِقِ، فَتَلَجْلَجُ فِى صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِى صَدْرِ الْمُؤْمِنِ![2]

«حکمت را فرا بگیر هر کجا بوده باشد! بجهت آنکه حکمت چه بسا در سینه شخص منافق است، پس در سینه وی به حرکت و اضطراب می‌افتد تا آنکه خارج شود و در سینه شخص مؤمن که لایق و سزاوار حکمت است بنشیند و آرام گیرد»!

سفارش اکید لقمان و عیسی بن مریم راجع به لزوم اخذ حکمت و منع آن از جاهلان

---

[1] «مستدرک نهج البلاغة» تألیف شیخ هادی کاشف الغطاء، ص ۱۷۸

[2] حکمت ۷۹، از «نهج البلاغة»؛ و از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۲، ص ۱۵٤

و علّامه مجلسی رضوان اللَه علیه در ضمن وصایای لقمان به پسرش در تعلّم حکمت آورده است:

يا بُنى! تَعَلَّمِ الْحِكمَةَ تَشَرَّفْ؛ فَإِنَّ الْحِكمَةَ تَدُلُّ عَلَى الدّينِ، وَ تُشَرِّفُ الْعَبْدَ عَلَى الْحُرِّ، وَ تَرْفَعُ الْمِسْكينَ عَلَى الْغَنىِّ، وَ تُقَدِّمُ الصَّغيرَ عَلَى الْكبيرِ، وَ تُجْلِسُ الْمِسْكينَ مَجالِسَ الْمُلوك، وَ تَزيدُ الشَّريفَ شَرَفا، وَ السَّيدَ سؤدَدًا، وَ الْغَنىَّ مَجْدًا!

وَ كيفَ يظُنُّ ابْنُ آدَمَ أنْ يتَهَيأَ لَهُ أمْرُ دينِهِ وَ مَعيشَتِهِ بِغَيرِ حِكمَةٍ؛ وَ لَنْ يهَيئ اللهُ عَزّ وَ جَلَّ أمْرَ الدُّنْيا وَ الآخِرَةِ إلّا بِالْحِكمَةِ.

وَ مَثَلُ الْحِكمَةِ بِغَيرِ طاعَةٍ، مَثَلُ الْجَسَدِ بِلا نَفْسٍ، أوْ مَثَلُ الصَّعيدِ بِلا ماءٍ.

وَ لا صَلاحَ لِلْجَسَدِ بِغَيرِ نَفْسٍ، وَ لا لِلصَّعيدِ بِغَيرِ ماءٍ، وَ لا لِلْحِكمَةِ بِغَيرِ طاعَة[1]

«ای نور دیده پسرک من! حکمت بیاموز تا شریف گردی؛ زیرا که حکمت انسان را راهنمائی به دین می‌کند، و برده و بنده را بر آقا و آزاد شرافت

---

[1] «بحار الانوار» در دو موضع ذکر کرده است، اوّل: بابُ العلومِ الّتی امِر النّاسُ بتحصیلها و یَنفَعهم، و فیه تفسیرُ الحکمة، از طبع کمپانی، ج ۱، ص ٦٨؛ و از طبع حروفی، ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰ از «کنز الفوائد» کراجکی.
دوّم: در کتاب روضة، باب نَوادر المواعظِ و الحِکَم، از طبع کمپانی، ج ۱۷، ص ۲٤۹؛ و از طبع حروفی، ج ۷۸، ص ٤٥٨ از کتاب «أعلام الدّین.»

می‌دهد، و مسکین و مستمند را بر غَنیّ و ثروتمند برتر می‌گرداند، و کوچک را بر بزرگ مقدّم می‌نماید، و فقیر و مسکین را بر جای نشیمنگاه پادشاهان می‌نشاند، و موجب فزونی شرافت مرد شریف می‌گردد، و بر سیادت و سروری مرد سید و سالار می‌افزاید، و بر مَجد و عُلوِّ غنیّ و بی‌نیاز اضافه می‌نماید!

و چگونه آدمی می‌پندارد که برای وی امر دین و امر زندگی و معیشت او بدون حکمت مهیا می‌گردد با وجودی که خداوند عزّ و جلّ امر دنیا و امر آخرت

او را بدون حکمت مقدّر و مهیا نفرموده است؟!

و مَثَل فراگیری علم حکمت بدون اطاعت و فرمانبرداری از آن در مقام کردار و عمل، مثل پیکری است که جان ندارد، یا مثل زمین همواری است که در آن آب یافت نشود.

و همان‌طور که صلاح امر پیکر آدمی به بودن جان و روح وی بستگی دارد، و صلاح زمین هموار بیابانِ بدون سقف به بودن آب وابسته است؛ همین‌طور صلاح وجود علم حکمت در انسان به اطاعت و فرمانبرداری در مقام عمل وابسته و نیازمند است.»

مرحوم محدّث حاج شیخ عبّاس قمّی رحمة اللَه علیه پس از ذکر این وصیت لقمان از «بحار الانوار» در کتاب نفیس و گرانمایه خویش «سَفینةُ البحار» چنین گوید:

در کتاب «نُزهةُ النّاظِر» که از مصنَّفات أبو یعلی جَعفریّ جانشین شیخ مفید می‌باشد آورده است:

قَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّی اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: **کلِمَةُ**

حِكمَةٍ يسْمَعُهَا الْمُؤْمِنُ فَيعْمَلُ بِهَا خَيرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ.

«یک سخن حکمت که آن را مرد مؤمن بشنود و آن را بکار ببندد، از عبادت یک سال تمام بهتر است.»

و در کتاب «مُنية المُرید» از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام روایت است که فرمود: **قَامَ عِيسَى بْنُ مَرْيمَ عَلَيهِمَا السَّلَامُ خَطِيباً فِی بَنِی إسْرَائِيلَ فَقَالَ:**

يا بَنِی إسْرَائِيلَ! لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَّالَ بِالْحِكمَةِ فَتَظْلِمُوهَا؛ وَ لَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهُمْ!

فَأقولُ عَلَى طِبْقِ ما قالَ عَلَيهِ السَّلامُ: إياك وَ أنْ تَعْرِجَ مَعَ الْجاهِلِ

عَلَى بَثِّ الْحِكمَةِ، وَ أنْ تَذْكرَ لَهُ شَيئاً مِنَ الْحَقائِقِ ما لَمْ يتَحَقَّقْ أنَّ لَهُ قَلْباً طاهِراً لا تَعافُهُ الْحِكمَةُ؛ فَقَدْ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِين عَلَيهِ السَّلَامُ: لَا تُعَلِّقُوا الْجَوَاهِرَ فِى أَعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ!

«حضرت عیسی بن مریم علی نبینا و آله و علیهما السّلام در میان جماعت بنی إسرائیل به خطبه برخاست و گفت: ای بنی إسرائیل! با مردمان جاهل سخنی از حکمت در میان نیاورید که به حکمت ستم نموده‌اید؛ و کلمه حکمت را از اهل آن دریغ مدارید که به ایشان ستم روا داشته‌اید!

محدّث قمّی گوید: من هم بر طبق همان کلام عیسی علیه السّلام به شما می‌گویم: مبادا در نشر حکمت با جاهلان هم‌قدم و همرنگ شوید، و مبادا برای آنها از حقائق مطلبی را بازگو نمائید مادامی‌که تحقیقاً معلوم نشده است که دارای قلبی پاک و مبرّی هستند به نحوی که حکمت از قرار گرفتن در آن اکراه نداشته باشد؛ بجهت آنکه أمیر المؤمنین علیه السّلام فرموده است: جواهر نفیسه را بر گردنهای خوک آویزان منمائید!»

وَ لَقَدْ أجادَ مَنْ قالَ: إنَّ لِكلِّ تُرْبَةٍ غَرْساً، وَ لِكلِّ بِناءٍ اسّاً. وَ ما كلُّ رَأْسٍ يسْتَحِقُّ التّيجانَ، وَ لا كلُّ طَبيعَةٍ تَسْتَحِقُّ إفادَةَ الْبَيانِ.

«و چقدر راست و درست آورده است آن کس که گفته است: هر خاکی و زمینی می‌تواند در خود یک نوع خاصّی از نبات را پرورش دهد. و هر بناء و ساختمانی نیاز به یک پایه و زیربنای مخصوص به خود دارد. و هر سری سزاوار نیست که بر آن تاج گذارند. و هر طبیعت آدمی سزاوار نیست که مطالب غامضه و اسرار را بر وی روشن سازند».

وَ قَالَ الْعَالِمُ عَلَيهِ السَّلَامُ: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيتاً فِيهِ كلْبٌ. فَإِنْ كانَ وَ لَا بُدَّ فَاقْتَصِرْ مَعَهُ عَلَى مِقْدَارٍ يبْلُغُهُ فَهْمُهُ وَ يسَعُهُ ذِهْنُهُ!

فَقَدْ قِيلَ: كمَا أَنَّ لُبَّ الثِّمَارِ مُعَدٌّ لِلانَامِ فَالتِّبْنُ مُتَاحٌ لِلانْعَامِ، فَلُبُ

الْحِكمَةِ مُعَدٌّ لِذَوِی الالْبَابِ وَ قُشُورُهَا مَجْعُولَةٌ لِلاغْنَامِ.

«و عالم علیه السّلام گفت: فرشتگان داخل نمی‌شوند در خانه‌ای که در آن سگ باشد. پس اگر چاره‌ای نداری از آموختن حکمت به شخص نااهل، باید بر مقداری که فهم او برسد و ذهن او گنجایشش را داشته باشد اقتصار نمائی!

بعلّت آنکه بر این اصل و اساس است که گفته شده است: همچنان‌که مغز درون میوه‌ها برای آدمیان آماده می‌گردد و کاه و پوست آن برای چهارپایان تهیه می‌گردد، همین‌طور مغز و جوهره و لبّ علم و حکمت برای اندیشمندان و صاحب‌خردان آماده می‌شود و پوستها و اقشار آن برای بهائم و گوسپندان مهیا می‌گردد.»[1]

لقمان حکیم شامی و فیلسوفان پنج‌گانه یونانی، همه صاحب عظمت و جلال بوده‌اند

ششم:

---

[1] «سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار» طبع دار الاسوة، ج ۲، باب الحاء بعده الکاف، ص ۳۰۰

چون روشن شد که قرآن و اسلام دعوت به حکمت می‌کنند از هر کجا باشد و از هر کس باشد، به سبب آنکه حکمت علم آدم سازی و تربیت بشری است به واقعیتها و حقائق امور، چنانچه آیات قرآنیه راجع به لقمان حکیم بر آن صراحت دارد؛ در اینجا باید دانست که ارزش این علم و فراگیری آن تا سرحدّی است که در روایات کثیره‌ای از لقمان حکیم تجلیل و تکریم بعمل آمده است، با آنکه وی ششصد سال قبل از میلاد حضرت مسیح بن مریم علی نبینا و آله و علیه السّلام می‌زیسته است. و همچنین از حکمای یونان تحمید و تحسین شده است با انکه آخرین آنها که أرسطو می‌باشد پانصد سال قبل از تولّد حضرت عیسی بوده است. امّا چون آنان فلاسفه الهی بوده و مکتبشان را بر اصل توحید

حضرت حقّ پایه‌گذاری نموده‌اند، لهذا در نزد صاحب عقل کلّ و هادی سبل پیامبر خاتم النَّبیین، مُعزَّز و محترم و در نزد اوصیای وی دارای درجه و مرتبه‌ای بس ارجمند و عالی می‌باشند.

لقمان حکیم اهل شام بود و پیغمبر هم نبود، ولی در اثر قدرت روحیه و حیازت حکمت به درجه‌ای رسید که از استفاده‌های حضرت پیغمبر: داود که از بنی إسرائیل (علی نبینا و آله و علیهما السّلام) بود، به مقامی رسید که یک سوره در قرآن کریم به اسم او وارد شده است.

قاضی ابو القاسم ابن صاعِد اندلسی در کتاب «طبقات الامَم» آورده است:

«فلاسفه جمع فیلسوف است که لغتی یونانی و به معنی «دوستار حکمت» می‌باشد. و فلاسفه یونان از بزرگان بشر و طبقات ممتازه علماء دنیا می‌باشند که به فنون مختلفه حکمت و فلسفه و علوم از ریاضی و منطق و طبیعیات و الهیات و سیاست مُدُن و سیاست منزل توجّه کامل داشته‌اند.

بزرگترین فلاسفه یونان نزد یونانیها پنج نفرند

که از همه قدیم‌تر بندقلیس[1] و بعد فیثاغورس و بعد سُقراط و بعد أفلاطون و بعد أرسطاطالیس پسر نیقوماخوس (نیقوماخوش) می‌باشد.

۱ ـ بندقلیس (انباذقلس) بنا بر آنچه علماء تاریخ می‌نویسند معاصر داود پیغمبر بوده، و حکمت در شام از لقمان آموخته، و بعد به بلاد یونان مراجعت کرده است ...

انباذقلس اوّل کسی است که جمع بین معانی صفات اللَه نموده؛ و تمام صفات خدا را از ذات واحدی دانسته که موسوم به «علم» و «جود» و «قدرت» است.

---

[1] انباذقلس که امپدکل باشد. (تعلیقه)

و گفت که ذات باری، واحد بالحقیقه است که به هیچ نحو تکثیر و تمایز در آن نیست؛ و معانی و صفات مختلفه از تجلّیات ذات است. وحدانیت وجود باری بر خلاف سائر موجودات می‌باشد که مَعرض تکثیر به اجزاء یا معانی یا نظائر می‌باشند. و ذات خداوند از تمام اینها مُبرّا است.

این مذهب را در صفات الهی، أبو الهُذَیل بن علّاف مصری پیروی نموده است.

۲ ـ فیثاغورس که بعد از انباذقلس است؛ و از شام به مصر رفت و حکمت را از اصحاب سلیمان بن داود آموخته، هندسه را از علمای مصر قبلاً فرا گرفت. پس از کسب علم به یونان بازگشت و علم هندسه و طبیعی و علم دین را به یونان آورد. و علم موسیقی و ألحان و تألیف نغمه‌ها را به هوش و ذکاء خود بیرون آورد. و الحان را در تحت نسب عددیه درآورد، و ادّعا کرد که از مشکوه نبوّت اقتراحات خود را گرفته است.

و نیز فیثاغورس را در ترکیب و تکوین عالم بنا بر خواصِّ عدد و مراتب آن، رموز غریبه است.

و همچنین وی را در معاد مذهبی است نزدیک به عقیده انباذقلس، و شرح مختصر آن اینست که:

فوق عالم طبیعت، عالم روحانی نورانی دیگری است که از جسمانیات و مادّه بری است؛ و عقل، درک حُسنِ آن نمی‌نماید، و نفوس زکیه هماره مشتاق بدان جهانند. و هرکسی که نفس خود را از صفات ذمیمه حیوانیه پاک و پاکیزه نماید و از بخل و عُجب و ریا و تکبّر بپرهیزد، مستحقّ اتّصال بدان عالم می‌گردد و بر جواهر حکمت الهیه واقف می‌شود و لذائذ نفسانی، مانند الحان موسیقی که بگوش می‌رسند، به انسان کامل می‌رسند و برای انسان تکلّفی برای رسیدن به اشیاء لذّت‌آور نیست.

و فیثاغورس را تألیفات نفیسه در «ارثماطیقی» و موسیقی و سائر علوم می‌باشد.

تحمّل مَشاقّ سقراط و أفلاطون و أرسطو در إعلاءِ کلمه توحید

۳ ـ سُقراط که از شاگردان فیثاغورس است که از فلسفه و علوم فقط به علم إلهی پرداخته و از لذّات دنیوی دوری جست، و إعراض از زخارف دنیوی کرد، و با عقائد مذهبی یونانیان که بت‌پرستی بود مخالفت نمود و با رؤساء آنان از در حُجّت و مباحثه در آمد. ازاین‌جهت مردم بر وی شوریدند و پادشاه خود را بر قتل سقراط وادار کردند.

پس شاه سقراط را به حبس انداخت، و به او سَمّ تند و مؤثّری نوشانید که درگذشت و از زجر آنان و محاضراتی که میان او و پادشاه یونان شد خلاصی یافت.

و سقراط را وصایا و حِکم و نصایح معروفه است. مذهب وی در صفات الهی نزدیک به مذهب انبذقلس و فیثاغورس بوده است ...

٤ ـ أفلاطون که با سقراط در اخذ حکمت از

فیثاغورس شرکت کرده ولی تا زمان حیات سقراط، شهرت به حکمت پیدا نکرد.

أفلاطون از خانواده علم و نجابت و اصالت یونان بوده که در جمیع فنون فلسفه دست داشته، و کتب متعدّده تصنیف نموده است.

و عدّه زیادی از شاگردان وی معروف به «مَشّائین» شده‌اند؛ چه وقتی‌که راه می‌رفته به آنان تعلیم حکمت کرده است. و در آخر عمر تدریس را به عالم‌ترین شاگردان خود واگذار نمود و از مردم کناره گیری کرد و به عبادت پروردگار خود مشغول شده؛ و از مؤلفاتش کتاب «فادن» (فِدُن) در معرفت نفس، و کتاب «سیاست مَدَنیه» و کتاب «طیماوش[1] (طیماووس که تیمه است)

روحانی» در تربیت عوالم ربُوبی و عالم عقل و عالم نفس است، و کتاب «طیماوش الطّبیعیّ» در ترکیب عالم طبیعت می‌باشد که این دو کتاب اخیر را به نام طیماوس شاگرد خود نوشته است.

۵ ـ أرسطاطالیس پسر نیقوماخوش جَهْراشی[2]

---

[1] Le Timee (تعلیقه)

[2] ممکن است جراسی و استاژیری موطن أرسطو باشد. (تعلیقه)

فیثاغوری می‌باشد.

نیقوماخوش به معنی قاهِرُ الخُصوم (غلبه‌کننده بر دشمنان) و ارسطاطالیس به معنی کسی است که دارای فضیلت تامّه می‌باشد.

أبو الحسن علیّ بن حسین بن علیّ مسعودیّ می‌گوید که: نیقوماخوش پیرو فیثاغورث بوده و دارای تألیفات مشهوره در ارِثْماطیقی است. و پسرش ارسطاطالیس شاگرد أفلاطون می‌باشد که ۲۰ سال با وی بسر برده است.

افلاطون، ارسطاطالیس را بر سائر شاگردان مقدّم می‌داشت؛ و وی را عاقل می‌خواند. و به ارسطاطالیس فلسفه یونان ختم شد؛ و او خاتم حکماء و بزرگ علماء آنان است.

أرسطاطالیس اوّل کسی است که صناعت برهان را از سائر صناعات منطقیه بیرون آورد و به صور سه‌گانه ترتیب داد، و میزان علوم نظریه قرار داد؛ و از این رو ارسطاطالیس را واضع علم منطق خواندند.

ارسطاطالیس را در جمیع علوم فلسفیه

مؤلّفات مهمّه است که بعضی جزئی است که فقط یک علم را از آن کتاب می‌توان آموخت، و برخی در کلّیات علوم است که تذکر و تمرین در چند شعبه می‌باشد. و آنها ۷۰ کتاب است که برای «اوفارس» نوشته است ...»[1]

مجامع علمی روی فلسفه حساب می‌کنند؛ فقه و اصول ما موضوعش اعتباری است

در تأیید اصالت گفتار ما در این زمینه که: علم فلسفه و حکمت دارای بنیان و واقعیتی است که از آن نمی‌توان صرف نظر نمود، و طلّاب علوم دینیه در حوزه‌های مقدّسه حتماً باید بدان مجهّز باشند، تا اوّلًا خود را ساخته و پرداخته و ثانیاً به جوامع ملل جهانی از آثار علمی و الهی خویشتن نور افشانی کنند؛ گفتار آیة اللَه حاج شیخ حسین‌علی منتظری است که به آیة اللَه بروجردی أعلی اللَه مقامه گفت: «فلسفه علمی است که دانشگاههای دنیا روی آن حساب می‌کنند؛

---

[1] کتاب «طبقات الامم» تألیف قاضی أبو القاسم صاعِد بن أحمد بن صاعِد اندلسی متوفّی در سنه ٤٦٢ هجری است. و ما در اینجا ترجمه آن را که به قلم دانشمند محترم ـ فلکی خبیر و ریاضی دان عصر ما: مرحوم حاج سیّد جلال الدّین هرانی است، از ضمیمه گاهنامه ۱۳۱۰ شمسی ایشان از ص ۱۷۵ تا ص ۱۷۹ نقل نموده‌ایم.

فقه و اصول ما امور اعتباری است.»

توضیح آنکه در مجلّه «حوزه» در مصاحبه خود با آیة اللَه منتظری آورده است:

دارج نمودن علّامه طباطبائی (ره) عرفان و حکمت را در حوزه علمیه قم

«مشهور است: آیة اللَه بروجردی با حکمت و فلسفه مخالف بوده است، از این روی درس فلسفه علّامه طباطبائی را تعطیل کرده است. لطفاً در این زمینه توضیح بدهید!»

و آیة اللَه منتظری در جواب می‌گویند:

«علامه طباطبائی «اسفار»، و من «منظومه» تدریس می‌کردم. یک روز مرحوم حاج آقا محمّد قُدسی اصفهانی پیش من آمد و گفت: آقای بروجردی فرمودند: «به آقای منتظری بگوئید «منظومه» را تعطیل کند و بیاید پیش من.»

من رفتم بیت آیة اللَه بروجردی. آقای حاج محمّد حسین گفت:

آقا فرمودند: «به آقای منتظری بگو: اسامی شاگردان علّامه طباطبائی را بنویسد تا شهریه آنان

قطع شود.»

من تعجّب کردم و گفتم: این مطلب غیر ممکن است! این چه تصمیمی

است؟

آقای حاج محمّد حسین گفت: من هم به این نتیجه رسیده‌ام که این تصمیم غلط است.

گفتم: پس برویم پیش آقا.

رفتیم. با همان صراحت لهجه‌ای که داشتم گفتم:

آقا این چه تصمیمی است؟! فلسفه علمی است که دانشگاههای دنیا روی آن حساب می‌کنند. فقه و اصول ما، موضوعش امور اعتباری است.

فرمودند «من هم قبول دارم. خودم فلسفه خوانده‌ام؛ ولی چه کنم؟! از یک طرف برخی از طلبه‌ها این حرفها را هضم نمی‌کنند، از این روی به انحراف کشانده می‌شوند؛ من خودم در اصفهان کسی را دیدم که «أسفار» را زیربغلش گرفته بود، می‌گفت: من خدا هستم!

دیگر اینکه خیلی از آقایان اعتراض می‌کنند و مرتّب فشار می‌آورند.»

گفتم: پس معلوم می‌شود شما با فلسفه مخالف نیستید؛ بلکه با نشر و پخش این حرفهای

درویشی مخالفید!

فرمودند: «بله. اگر بنشینند خوب درس بخوانند طوری نیست.»

گفتم: من «إشارات» شروع می‌کنم. علّامه طباطبائی را هم قانع می‌کنم که «شفا» شروع کنند.

ایشان فرمودند: «علّامه رضایت نمی‌دهد. حرف مرا قبول ندارد.»

گفتم: آقا این چه حرفی است! ایشان نسبت به شما احترام می‌گذارند. خودم «إشارات» شروع کردم. به منزل مرحوم علّامه طباطبائی رفتم، ایشان مریض بود. جریان را عرض کردم ایشان فرمودند: نه، من «أسفار» را ترک نمی‌کنم. با شاگردهایم از قم می‌روم به کوشْک نُصْرَت.

گفتم: آقا این چه سخنی است! طلبه‌ها شهریه می‌خواهند و فقه و اصول

باید بخوانند: شما «شفا» را شروع کنید، به مناسبت نظریه‌های خود را نیز بگوئید.

مرحوم علّامه پذیرفت. وقتی این خبر را به آیة اللَه بروجردی دادم خیلی خوشحال شدند.

خلاصه آیة اللَه بروجردی فلسفه خوانده بودند و مخالف فلسفه نبودند؛ ولی شرائط زمانی و برخی مسائل دیگر، ایشان را بر این امر واداشت[1]

تفسیر ﴿وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبِیراً﴾

و امّا در تفسیر و مفاد: ﴿وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِ﴾.

(یعنی در خداوند ذلّتی وجود ندارد تا وی را در مواضع ضعف و مواقع فقدان قدرت، کمک و مساعدت نماید.)

مرحوم حاجی قدّس اللَه نفسه این‌طور تفسیر کرده است: أی لَم یتَّخِذْ وَلیاً یعاوِنُهُ لِمَذَلَّةٍ فیهِ تَعالَی عَنْ

---

[1])! مجلّه «حوزه» شماره ٤٣ و ٤٤، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ١٣٧٠، به مناسبت سی امین سال درگذشت آیة اللَه العظمی بروجردی قدّس سرّه ص ٢٥٤ و ٢٥٥، در مصاحبه‌ای که تحت عنوان «مبانی و سبک استنباط آیة اللَه بروجردی» صورت پذیرفته است.

ذَلِك عُلُوّاً كبيراً.[1]

چون وجود حضرت حقّ اطلاق دارد و وحدت او بالصِّرافه می‌باشد، لهذا چیزی خارج از ذات و إنّیت وی تحقّق ندارد تا وجود او بدان کامل و مکمّل گردد و رفع نیاز نماید.

و نیز در تفسیر این فقره: **یا مَنْ هُوَ عَزِیزٌ بِلَا ذُلٍّ، یا مَنْ هُوَ غَنِیٌّ بِلَا فَقْرٍ، یا مَنْ هُوَ مَلِك بِلَا عَزْلٍ!**

(ای کسی که عزیز هستی بدون ذلّت؛ ای کسی که بی‌نیاز هستی بدون نیازمندی! ای کسی که سلطانِ حکمران هستی بدون عزل و کناره روی!)

[1] «شرح الاسماء» طبع دانشگاه، ص ٦٠٩، ضمن تفسیر فصل ٦٢ (سب) از آن دعای مبارک.

فرموده است:

«بجهت آنکه هر عزیزی و هر بی‌نیازی و هر سلطان حکمرانی، عزّت و بی‌نیازی و حکمرانی را از وی به عاریت گرفته و در نزد خود به عنوان امانت نگهداشته‌اند. پیشانی‌های آنها در دست قدرت حضرت حقّ تعالی مسخّر است.

یعز من یشاء، و یذل من یشاء، و یبسط الرزق لمن یشاء، و یقدر علی من یشاء، و یؤتی الملك من یشاء، و ینزع الملك ممن یشاء.

«عزّت می‌دهد کسی را که بخواهد، و ذلّت می‌دهد کسی را که بخواهد، و روزی را گسترش می‌دهد بر کسی که بخواهد، و روزی را تنگ می‌کند بر کسی که بخواهد، و حکمفرمائی و تسلّط بر نفوس می‌دهد کسی را که بخواهد، و حکمفرمائی و تسلّط بر نفوس را می‌گیرد از کسی که بخواهد.»

و اوست خداوند قادر و قاهری که بر فراز وی قدرتی و قهّاریتی وجود ندارد؛ بلکه این صفات در دارندگان آنها مشوب است به صفات متقابله آن از ذلّت و نیازمندی و بر کناری از حکمرانی، بلکه این

صفات عین صفات متقابله آن هستند.

وَ هُوَ الْبَسِيطُ الصِّرْفُ وَ الْوَاحِدُ الْمَحْضُ الثّابِتُ لَهُ أَشْرَفُ طَرَفَيِ الْمُقابِلاتِ.

«و اوست موجودی که دارای بساطت صرفه و وحدت محضه می‌باشد به‌طوری‌که شریف‌ترین دو طرف صفات متقابله برای وی هستند.»[1]

و نیز در تفسیر این فقره: **يا مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ لَا وَزِيرَ، يا مَنْ لَا شَبِيهَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ!**

«ای کسی که برای او شریکی و وزیری نیست، ای کسی که برای او شبیهی

[1] «شرح الاسماء» ص ٦٥٧، ضمن تفسیر فقره ٧٤ (عد) از آن دعای مبارک.

و نظیری نیست!»

فرموده است:

«در علوم حقیقیه به ثبوت رسیده است که اتّحاد در جنس را «مُجانَست» نامند، و اتّحاد در نوع را «مُماثَلت»، و اتّحاد در کیفیت را «مُشابَهت»، و اتّحاد در کمّیت را «مساوات»، و اتّحاد در وضع را «مُطابَقت»، و اتّحاد در اضافه را «مُناسَبت».

و حقّ متعال نه تنها شریك در وجوب ندارد، بلکه شریك در حقیقت وجود ندارد. چرا که موجود فی نَفْسِه لِنَفْسِه بِنَفْسِه تصوّر ندارد مگر ذات او.

امّا شریک در جنس ندارد، چون برای وی جنس نیست. و موجودِ مثل و نظیر برای او نیست چون برای وی نوع نیست. و شبیه ندارد چون کیفیت ندارد. و موجود مساوی برای او نیست چون کمّیت ندارد. و برای او وجود مطابق نیست چون وضع ندارد. و وجودِ هَم نسبت برای او نیست چون اضافه مقولیه ندارد.

بنابراین نفی شریک در بر دارد جمیع این اقسام را. زیرا مشابه یا مساوی یا غیرهما شریک

می‌باشند در کیفیت و کمّیت یا نحوهما.[1]

﴿وَ کَبِّرْهُ تَکْبِیراً﴾.

یعنی: او را بزرگ و عظیم بشمار تا جائی که می‌توانی و کلمه بزرگی و عظمت در تحت اختیار و استخدام تست!

و نیز در تفسیر فقرة: **یا مَنْ هُوَ الْکبِیرُ الْمُتَعَالِ.**

«ای کسی که اوست تنها موجود بزرگ و با عظمت که تعالی و برتری بر همه دارد.»

[1] » همان مصدر، ص ٦٧٥ و ٦٧٦، ضمن تفسیر فقره ٧٩ (عط) از آن دعای مبارک.

فرموده است:

«کبیر در اینجا به معنی عظیم است از باب «کبُر» بالضّمّ یعنی عظیم، نه از باب «کبِر» بالکسر یعنی سنّش بالا رفت و پیر شد. وصف کبیر در این جمله انحصار بر «هو» دارد، یعنی اوست فقط و فقط موجود کبیر متعال. زیرا مُسند معرّف به لام، افاده حصر در مسندٌالیه را می‌نماید همان‌طور که در علم معانی مقرّر گشته است.[1]

و بر اساس همین حصر معنی و مفهوم مسند است در مسندٌالیه، مناجاتی که أمیر المؤمنین علیه السّلام به بارگاه حضرت ربوبی عرضه داشته‌اند:

مَوْلَایَ یا مَوْلَایَ! أَنْتَ الْعَزِیزُ وَ أَنَا الذَّلِیلَ وَ هَلْ یرْحَمُ الذَّلِیلَ إِلَّا الْعَزِیزُ؟[2]

«ای مولی و آقا و سید و سالار من! ای مولی و آقا و سید و سالار من! عزّت انحصار به تو دارد و تنها تو هستی که عزیز می‌باشی؛ و ذلّت انحصار به من دارد و تنها من هستم که ذلیل می‌باشم! و آیا

---

[1] «شرح الاسماء» ص ۱۵۱، ضمن تفسیر فقره ٤ (د) از آن دعای مبارک.

[2] «البلد الامین» کفعمی (طبع سنگی ۱۳۸۳) ص ۳۱۹

معقول است که بتواند ترحّمی بر ذلیلِ به تمامِ معانی ذلّت بیاورد، مگر عزیزی که به تمام معنی دارای عزّت بوده باشد»!؟

شیخ أحمد احسائی، مبدأ دو فرقه شیخیه کریمخانیه، و بابیه بهائیه است

شیخ أحمد احسائی، مبدأ و ریشه دو فرقه شیخیه کریمخانیه، و بابیه بهائیه؛ با تنزیه صِرف حقّ تعالی، در دام تفویضِ بحت گرفتار آمده است.

شیخ أحمد احسائی صریحاً قائل است که صفات حقّ تعالی از علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و سائر صفات کمالیه وی همه حادث‌اند و مخلوق، و ابداً ربطی و ارتباطی با ذات اقدس او ندارند. و حقیقت آنها همان اسماء

حُسنی هستند که امامان دوازده‌گانه شیعه بوده، و جمیع عبادات و افعال و مقاصد مردم و سائر مخلوقات برای آنهاست و بدانها منتهی می‌گردد. خداوندِ قدیم، با اسماء و صفات خود مربوط نمی‌باشد. ذات او بَحْت و بسیط، و اسماء و صفاتِ کمالیه او از ممکنات و حادثات هستند.

عرفان انسان به خدا مستحیل است، و غایت عبادت خلائق در عبودیتشان همان اسماء و صفات عینیه هستند که آنها از حوادث بوده و قدیم نیستند. و غیر از خود ذات حقّ تعالی قدیمی وجود ندارد؛ و آن نیز بواسطه قدمت و عدم تناهی و تجرّد، از جمیع ما سوی که اهمّ آنها صفاتِ کمالیه و اسماءِ جمالیه و جلالیه اوست منعزل؛ و موجودات هم از وی منعزل می‌باشند.

بنابراین، اصلِ عالم غیر ذات بحت و بسیط که خشک و خالی از همه صفات و اسماء است ـ و در نتیجه و اثر فاقد جمیع آنها، و متّصف به نقیض آنها چون جهل و عجز و کری و کوری و فقدان و نارسائی است ـ چیز دیگری متصوّر نمی‌باشد.

این گفتار شیخ در جمیع کلمات او، در شرح خود بر عرشیه ملّا صدرای حکیم، و نیز در شرح زیارت جامعه کبیره، و در کتاب «جوامع الکلم» که در پاسخ افراد بسیاری از سؤالاتشان تحریر یافته است، و در شرح، «رسالة علمیه» در ردّ ملّا محمّد محسن فیض کاشانی بطور وافر و کثیر، موجود و مشاهده می‌گردد.

آیة اللَه محقّق شیخ محمّد حسین آل کاشف الغطاء در کتاب «جَنّةُالمأوَی» چون به مناسبتی ذکر از نفس الهیه ملکوتیه به میان می‌آورد که اعلا درجه آن روح القدس است که متصل است به مبدا اعلی، و عبارت است از ارواح انبیاء و ائمّه علیهم السّلام، و عبارت است از «عقل اوّل کلّی» و «اوّلُ ما خَلَق اللَه»، و همانست «حقیقت محمّدیه» که تحمّل رسالت عظمی و زعامت

کبرای پیامبران و سیادت و سالاری بر جمیع خلائق را می‌نماید؛ در اینجا دوست دانشمند و برادر دیرین ما مرحوم آیة اللَه شهید حاج سید محمّد علی قاضی طباطبائی أسکنَه اللَه بُحبوحةَ جَنّاتِه تعلیقه‌ای دارند که نقل آن در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد. ایشان می‌گویند:

شیخ أحمد احسائی، از شدّت تنزیه حقّ، در دام تفویضِ بحت گرفتار آمده و شیخ أحمد احسائی ربط حق را با اشیاء بریده است

«و به مناسبت ذکر شیخِ ما از حقیقت محمّدیه در اثناء گفتارش، برای ما می‌سزد که قدری از هَفوات برخی از کسانی که از آنان آراء سخیفه‌ای صادر شده است بیان کنیم:

وی می‌گوید: هیچیک از اسماء خداوند تعالی و صفات علیای وی را جائز نیست بر خداوند متعال اطلاق کنیم، نه بر سبیل حقیقت و نه بر سبیل مجاز؛ و جائز نمی‌باشد که اسمی و صفتی بر خدا واقع گردد.

زیرا جمیع اسماء و صفات و همگی عبادات

و اذکار و خطابات عبارتند از الفاظ، و مخلوق‌اند و حادث. و هیچیک از امور حادثه را توانِ آن نیست که به واجب تعالی مربوط باشد. و امکان ندارد که مرجع حادثات، واجب الوجود بوده باشد.

و این بدان علّت است که تعلّق و بستگی امر حادث به ذات خدای تعالی و برقراری ارتباط میان آن دو غیر معقول می‌باشد. بنابراین چاره‌ای نیست مگر به ربط و ارتباط حادث به حادثی دگر همانند خود؛ و آن حادث غیر از فعل خدا چیز دیگری نیست.

و آن حادث، معنی و مقصود این الفاظی است که به اسماء حسنی و صفات علیای وی در تکلّم می‌آوریم. و جمیع این الفاظ مشحونه به الفاظ اسماء و صفات، دلالت بر آن حادث دارند، و آن حادث مدلول آنهاست.

و آن مدلولِ حادث عبارت است از حقیقت محمّدیه و نورانیت محمّد و آل محمّد صلّی اللَه علیهم أجمعین.

وی می‌گوید: وَ حَيثُ لا يمْكنُ أنْ يدْعَى بِذاتِهِ لِعَدَمِ إمْكانِ ذَلِك، تَعَينَ أنْ يدْعَى بِالأسْماءِ الْحُسْنَى. فَانْحَصَرتِ الْعِبادَةُ الَّتى هىَ فِعْلُ ما يرْضَى وَ الْعُبودِيةُ الَّتى هىَ رِضَى ما يفْعَلُ، فيهِمْ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَ بِهِمْ. لأنَّ التَّقْديسَ وَ التَّحْميدَ وَ التَّكبيرَ وَ التَّهْليلَ وَ الْخُضوعَ وَ الْخُشوعَ وَ الرُّكوعَ وَ السُّجودَ وَ جَميعَ الطّاعاتِ وَ أنْواعَ الْعِباداتِ وَ كذَلِك الْعُبودِيةَ، كلُّ ذَلِك أَسْماءٌ وَ مَعانيها تِلْك الذَّواتُ الْمُقَدَّسَةُ وَ الْحَقائِقُ الإلَهيةُ الَّتى خَلَقَها اللهُ لِنَفْسِهِ وَ خَلَقَ خَلْقَهُ لَها.

وَ هىَ أسْماؤُهُ الْحُسْنَى وَ أَمْثالُهُ الْعُلْيا وَ نِعَمُهُ الَّتى لا تُحْصَى. وَ هىَ الَّتى اخْتَصَّ بِها وَ أمَرَ عِبادَهُ أنْ يدْعوهُ بِها. قالَ تَعالَى: ﴿وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها﴾.[1]

«و از آنجا که امکان ندارد ذات خداوند را بخوانند و پرستش نمایند، بجهت عدم امکان آن؛ در آن صورت متعین است که وی را با اسماء حسنای او بخوانند. بنابراین عبادت که عبارت است از کاری که

---

[1] صدر آیه ۱۸۰، از سوره ۷: الاعراف؛ و این مطالب در کتاب «شرح الزّیارة الجامعة الکبیرة» شیخ أحمد احسائی (طبع سنگی ناصری تبریز، خطّ محمّد علیّ بن میرزا محمّد شفیع) ص ۱۲۳، سطر سوّم تا ششم موجود است.

پسندیده است، و عبودیت و بندگی که عبارت است از رضا و امضاء به آنچه صورت می‌گیرد و انجام می‌شود؛ انحصار پیدا می‌کند در ائمّه علیهم السّلام و به ایشان.

چرا که جمیع معانی تقدیس و تحمید (پاک داشتن و ستایش نمودن) و بزرگ شمردن و نفی معبودیت غیر نمودن و فروتنی جسد و تواضع دل و قلب و به رکوع و به سجده درافتادن و همگی انواع طاعتها و فرمان‌برداریها و اقسام عبادات و همچنین عبودیتها، جمیع این امور اسمهائی هستند که معانی آنها آن

ذوات مقدّسه و حقائق الهیه می‌باشند که خداوند آنها را برای خودش و مخلوقاتش را برای آنها آفریده است.

و آن مخلوقات مقدّسه اسماء حسنی و أمثال علیای وی هستند، و عبارتند از نعمتهای لَا تُحصای الهیه؛ و همین امامان می‌باشند که خداوند به خود اختصاص داده است و بندگانش را امر فرموده است که او را با آن اسماء بخوانند و پرستش کنند. خداوند تعالی می‌گوید: از برای خداوند اسماء نیکوترین و نامهای بهترین وجود دارد؛ پس او را با آن اسماء و نامهای بهترین بخوانید!»

و نظیر این‌گونه کلمات سخیفه در مطالب او بسیار است، و این مقدار که ذکر شد ملخّص مقصود اوست که به هلاکت عمیق و نابودی تاریک می‌کشاند. و اساس این عقیده و أمثال آن از تعلیمات باطنیه گرفته شده است. و آن تعالیم مأخوذ از تعالیم اسلامی نیست.

و از زشت‌ترین غلطهائی که در این عقیده باطله موجود است نسبت شرک و کفر ـ العیاذ باللَه

ـ به خاتم انبیاء صلّی اللَه علیه و آله و سلّم و اوصیای معصومین او علیهم السّلام می‌باشد.

زیرا لازمه این مسلك آنست که خطاب‌های رسول اکرم و همچنین ائمّه معصومین علیهم السّلام در نمازهایشان و دعاهایشان و جمیع عباداتشان راجع به نفوس مقدّسه خودشان باشد، و نیز کلام رسول خدا در نمازهایش که می‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (تو را می‌پرستیم) به کلام او إیای أعْبُدُ (خودم را می‌پرستم) بازگشت کند.

و أیضاً سائر اسماء و صفاتی که خداوند را بواسطه آنها می‌خوانده‌اند و پرستش می‌نموده‌اند، بازگشتش به نفوس شریفه خودشان باشد. و بر این اساس ـ عیاذاً باللَه ـ دأب و عادتشان این‌طور بوده است که مردم را به پرستش نفوس مقدّسه خویشتن فرا می‌خوانده‌اند.

﴿ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِباداً لِي مِنْ دُونِ اللهِ﴾.[1]

و ازآنجائی‌که صاحب این عقیده فاسده نتوانسته است به درستی مسأله کیفیت ربط حادث را به قدیم ادراک کند و قادر نبوده است با تحلیل علمیِ صحیح با بحث و برهان آن را دریابد، لهذا در این راههای سخت به گِل فرومانده و در تاریکیها و ظلمات دهشت‌زا و مطالب مطروده دور افتاده، اندر افتاده است.

و امّا معتقدات وی همان‌طور که ما اجمالًا ذکر نمودیم، از فاحش‌ترین اباطیل و أضالیل است، و غلطهای او زیاده از آنست که بر شمرده گردد. و برای

---

[1] صدر آیه ۷۹، از سوره ۳: آل عمران، و بقیه آیه با آیه بعد از آن ازاین‌قرار است: ﴿وَ لكِنْ كُونُوا ربَّانيِّينَ بما كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتابَ وَ بما كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ* وَ لا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَ النَّبِيِّينَ أَرْباباً أَ يَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.
«چنین حقّی برای هیچ بشری نیست که خداوند به او کتاب و حکم و نبوّت را داده باشد و سپس وی به مردم بگوید: شما بجای خداوند، بندگان من باشید! و لیکن شما عالمان تربیت‌کننده ـ و یا عالمان منسوب به حضرت ربّ العزّة ـ باشید بواسطه اینکه شما تعلیم کتاب خدا را می‌دهید و بواسطه آنکه به علم و دراست اشتغال دارید. و آن بشری که به او کتاب الهی داده شده است شما را امر نمی‌کند که فرشتگان سماوی و پیامبران خداوندی را بجای خدا ولیّ و صاحب اختیار و معبود خود بگیرید! آیا پس از آنکه شما اسلام را برگزیده‌اید، او به شما چنین امری به کفر می‌نماید!؟»

رسیدن به بطلان معتقدات او وجوه کثیره‌ای است که اینک مجال بیان آن را نداریم. و آیة اللَه مجتهد کبیر سید اسماعیل نوری طَبَری رحمة اللَه علیه در کتاب خود «کفایة المُوحِّدین» در مجلّد اوّل از آن بطور تحقیق ذکر نموده است.

و امّا آنچه را که از ائمّه اطهار علیهم السّلام در بعضی اخبار وارد شده است که ما اسماء حسنی هستیم، یا مراد از نماز در کتاب خدا ما می‌باشیم، یا ما

وَجْه اللَه هستیم، و یا آنچه را که در بعضی از زیارتها وارد است که: **السَّلَامُ عَلَى اسْمِ اللَهِ الرَّضِيِ** و نظائر این کلمات؛ یا از قبیل مَجازات و کنایات هستند؛ و یا اشاره می‌باشد به معانی دیگر صحیحی که بلند مرتبه است. و مراد از آنها این خُزَعْبِلات و درهم‌بافتگی‌های سفیهانه نیست همان‌طور که در کتابهای مفصَّله با شرح طولانی ذکر شده است.»[1]

شیخ أحمد احسائی، بدون استاد وارد در مسائل فلسفیه شد و گمراه شد

باری! شیخ احسائی مردی عالم و زاهد بود؛ ولی به نظر حقیر که از مجموعه مطالعات بدست آمده است، علّت انحراف عقیدتی او دو چیز بوده است:

اوّل آنکه وی حکمت نیاموخته بود و فلسفه ندیده بود، آنگاه با اتّکاء به فهم نقّاد و ذهن بُرنده خود در صدد برآمد خود به خود و بدون استاد، کتب

---

[1] «جَنّةالمأوَى» طبع تبریز، مطبعه شرکت چاپ؛ تعلیقه آیة اللَه قاضی (ره) ص ۱۱۵ تا ص ۱۱۷

حکمت و فلسفه را مطالعه کند و از جهان اسرار و رموز عالم ربوبی و فلسفه اولی و ماوراء مادّه مطّلع گردد.

دوّم آنکه برای وصول به اهداف عالیه عرفانیه و مکاشفات ربّانیه نیز بدون تربیت و تعلیم استاد، به ریاضتهای شاقّی اشتغال پیدا نمود.

این دو امر مهمّ موجب آن شد که هم در آراء و مسائل فلسفیه به خطا رود، و هم در مکاشفات خود از دستبرد مکاشفات شیطانیه مصون نبوده و نتوانسته باشد جمیع مدرکات و مشاهداتش رحمانی شود؛ با آنکه هم در حکمت نظری و هم در عرفان عملی، شرط اوّل و نخستین گام را استاد کامل و مربّی علی الإطلاق به شمار آورده‌اند.

لهذا فرمایش حضرت امام سجّاد زین العابدین علیه السّلام را از نظر دور

داشته است که فرمود: **هَلَك مَنْ لَيسَ لَهُ حَكيمٌ يرْشِدُه**[1].

«گمراه می‌شود آن کس که برای وی حکیمی نبوده باشد تا او را ارشاد نماید.»

و گویا وی این غزل خواجه لسان الغیب را نخوانده بود که:

مرا به رندی و عشق آن فَضول عیب کند ❊❊❊ که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

کمال سِرّ محبّت ببین نه نقص گناه ❊❊❊ که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند

ز عِطر حور بهشت ان نفس براید بوی ❊❊❊ که خاک میکده ما عبیرِ جَیب کند

چنان بزد ره اسلام غمزه ساقی ❊❊❊ که اجتناب ز صَهبا مگر صُهَیب کند

کلید گنج سعادت قبول اهل دل است ❊❊❊ مباد کس که درین نکته شک و ریب کند

---

[1] هَلَکَ مَنْ لَیْسَ لَهُ حَکیمٌ یُرشِدُهُ؛ وَ ذَلَّ مَنْ لَیْسَ لَهُ سَفیهٌ یَعْضُدُه. («کشف الغمّة فی معرفة الائمّة» علیّ بن عیسی إرْبِلی، از طبع رحلی سنگی سنه ۱۲۹٤ قمری، ص ۲۰۹؛ و از طبع وزیری حروفی تبریز سنه ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۲۵)

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد *** که چند

سال به جان خدمت شُعیب کند

ز دیده خون بچکاند فسانه حافظ *** چو یاد

وقت و زمان شباب و شَیب کند[1]

و نیز این بیت او به نظرش نرسیده بود که:

گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی *** که

در این مرحله بسیار بود گمراهی[2]

و نیز این بیت:

گر در سرت هوای وصال است حافظا *** باید

که خاک درگه اهل هنر شوی[3]

و نیز این بیت:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ***

ظلمات است بترس از خطر گمراهی[4]

و نیز این بیت:

---

[1] «دیوان حافظ شیرازی» از طبع حسین پژمان، ص ۵۷، غزل ۱۲۵

[2] «دیوان حافظ» پژمان، ص ۲۱۳ از غزل ٤٦٦

[3] «دیوان حافظ» پژمان، ص ۲۳۰ از غزل ٤۹۹

[4] «دیوان حافظ» ص ۳٤۷ با تصحیح محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنیّ؛ و این بیت در همان غزل مذکور با تصحیح پژمان است که در آن علاوه بر بیت «گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی ...» بیت «قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ...» نیز آمده است ولی در طبع محمّد قزوینی فقط بدین بیت دوّم اکتفا شده است.

به کوی عشق منه بی‌دلیلِ راه قدم *** که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد[1]

احسائی دارای ذهنی وقّاد و شعله‌ور و حافظه‌ای شگفت‌انگیز، و در زهد و بی‌اعتنائی نسبت به دنیا انگشت‌نما و ضرب المثل بوده است.

در «ریحانة الادب» گوید: «شیخ أحمد بن زین الدّین بن شیخ إبراهیم احسائی بحرانی متوفّی در حدود ۱۲٤۲ ه. وی در حکمت و فقه و حدیث و طبّ و نجوم و ریاضی و علم حروف و قرائت و اعداد و طلسمات ماهر و در

[1] «حافظ» مصحَّح پژمان، ص ۱۰۳ از غزل ۲۳۰

معرفت اصول دین وحید عصر خود بوده است.[1]»

و امّا با کوری چه می‌توان کرد؟ آنهم کوری باطن! با این آیه قرآن چه می‌توان نمود که: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.[2]

«و آن کس را که خدا برای او نوری قرار نداده باشد، او دارای نور نخواهد بود».

«أسفار أربعه» و «عرشیه» در صدر کتب علمیه و فلسفیه ملا صدرا قرار دارند

حکیم بزرگ اسلام و فخر فلاسفه عالم کتابی دارد بنام «اسفار اربعه» در چهار جلد مُطوّل مطبوع به طبع رحلی، که حقّاً از اسرار و رموز مبانی توحید با برهان و استدلال و ارائه حقائق و نفائس مطالب و رنج فراوان پرده برداشته است، و می‌توان آن را در صدر کتب علمیه و فلسفیه به شمار آورد.

وی کتاب دیگری دارد به نام «عَرشیة» که بسیار مختصر است، و غیر از طبیعیات «أسفار» شامل

---

[1] «ریحانة الادب» ج ۱، ص ۷۸

[2] ذیل آیه ٤٠، از سوره ٢٤: النّور

جمیع مباحث «أسفار» بطور گلچین می‌باشد؛ و می‌توان گفت: این تصنیف مُنیف او از جهت کمال و شمول بر رموز و اسرار، آخرین کتاب وی بوده باشد.

علّامه حکیم ملّا إسماعیل بن ملّا سَمیع اصفهانی که وی معروف به واحد العین و از اکابر علمای معقول در اواخر قرن سیزدهم هجری و از تلامذه حکیم مُبرَّز ملّا علیّ نوری بوده است،[1] عرشیه حکیم ملّا صدرا را شرح کرده

است. و در آنجا آورده است که:

«چون شرحی بر آن نگاشته نشده بود تا مشکلات عبارت آن را سهل و آسان کند و از وجوه معانی آن نقاب اختفاء برگیرد، مرا بعضی از احباب بر آن داشتند که شرحی بر آن بنگارم تا حجاب از رخ معانی راقیه آن بردارد، و چهره محبوب را چنانکه باید بنمایاند؛ لهذا این شرح را به رشته تحریر

---

[1] همان مصدر، ج ٦، ص ٢٨٥؛ و نیز آورده است که: «وی حاشیه «مشاعر» ملّا صدرا، و حاشیه «أسفار» و حاشیه «شوارق» ملّا عبد الرّزّاق لاهیجی را به تحریر درآورده است. و وفاتش در سال ١٢٧٧ هجری واقع گردید.»
و همان‌طور که از دعای او «حَرسه اللَه عن الآفات» بدست می‌آید، شرح او در زمان شیخ أحمد احسائی بوده است.

برکشیدم.

زیرا اگرچه شرحی که مولای جلیل و فاضل نبیل بارع شامخ شیخ أحمد بن زین الدّین احسائی حرسه اللَه تعالی عن الآفات و حفظه عن العاهات نموده بود، شرحی بود مفصّل، لیکن همه‌اش در حکم دُمَل و آماس و جراحت بود. (فَشَرَحَها شَرْحاً کانَ کلُّهُ جَرْحًا.) زیرا وی مراد از الفاظ و عبارات را نفهمیده است، چون اطّلاع بر اصطلاحات نداشته است؛ با وجود آنکه وی عظیم الشّأن در فهم مطالب، و منیع المکان در نیل مآرب، و رفیع الرّتبه در تحقیق حقائق، و جلیل المرتبة در تحقیق دقائق بوده است.»

ردود شیخ احسائی بر کتاب عرشیه ملا صدرا همگی معیوب است

شرح عرشیه شیخ احسائی بسیار مطوّل، و در سیصد و پنجاه و دو صفحه رحلی، در بیش از یک قرن پیش طبع سنگی شده است. و ما در اینجا برای روشن نمودن طریقه بحث و موارد تزییف و عیوبی که در آن موجود است، فقط به ذکر یک بحث از بحثهای نخستین او اکتفا می‌کنیم و پس از آن به ذکر

برخی از سائر گفتار او در ردّ آن حکیم متألّه با نقل عین عبارات او می‌پردازیم.

امّا آن یک بحث، اینست که می‌گوید:

«قالَ: الْمَشْرِقُ الاوَّلُ، فی الْعِلْمِ بِاللَهِ وَ صِفاتِهِ وَ أسْمائِهِ وَ آیاتِهِ؛ وَ فیهِ قَواعِدُ:

قاعِدَةٌ لَدُنّیةٌ، فی تَقْسیمِ وَ إثْباتِ أوَّلِ الْوُجودِ:

إنَّ الْمَوْجودَ إمّا حَقیقَةُ الْوُجودِ أوْ غَیرُها، وَ نَعْنی بِحَقیقَةِ الْوُجودِ ما لا یشوبُهُ شَیْءٌ غَیرُ الْوُجودِ مِنْ عُمومٍ أوْ خُصوصٍ أوْ حَدٍّ أوْ نِهایةٍ أوْ

ماهيةٍ أوْ نَقْصٍ أوْ عَدَمٍ؛ وَ هُوَ الْمُسَمَّى بِواجِبِ الْوُجودِ.

فَنَقولُ: لَوْ لَمْ تَكنْ حَقيقَةُ الْوُجودِ مَوْجودَةً لَمْ يكنْ شَيْءٌ مِنَ الأشْياءِ مَوْجوداً؛ لَكنَّ اللازِمَ باطِلٌ بَديهَةً فَكذا الْمَلْزومُ.»

«حكيم ملّا صدرا گفته است: مَشرقِ نخست بحث ما درباره علم به خدا و صفات او و اسماء او و آيات اوست؛ و در آن قواعدى مندرج است:

قاعده لَدُنّيه، در تقسيم و اثبات نخستين وجود است:

موجود يا حقيقت وجود است يا غير حقيقت وجود. و مقصود ما از حقيقت وجود آن‌گونه وجودى است كه هيچ چيز غير از خود وجود، از عموم، يا خصوص، يا حدّ و اندازه، يا پايان و نهايت، يا ماهيت و ظرفِ وجود، يا نقص و كوتاهى، يا عدم و نيستى، با آن مشوب و مخلوط نگردد؛ و آن همانست كه «واجِبُ الوُجود» ناميده مى‌شود.

و بنابراين مى‌گوئيم: اگر حقيقت وجود موجود نباشد، هيچيک از اشياء موجود نبوده‌اند؛ و

لیکن این لازم باطل است بدیهۀ و همچنین ملزوم باطل است. (یعنی اشیاء وجود دارند؛ پس حقیقت وجود وجود دارد.)»

«أقولُ» یعنی من در شرح و پاسخ از ملّا صدرا می‌گویم.

در اینجا پس از مقداری شرح و بیان در تجزیه و ترکیب و جهات ادبی عبارت او تا بدینجا می‌رسد که می‌گوید:

احسائی، اطلاق وجود را از خداوند نفی می‌نماید

یکونُ أوَّلُ الْوُجودِ عِنْدَهُ هُوَ مَحَلُّ التَّقْسیمِ، وَ لا إشْکالَ فیهِ عَلَی رَأْیِ الْمُصَنِّفِ. لأنَّ أوَّلَ الْوُجودِ هُوَ حَقیقَةُ الْوُجودِ، وَ حَقیقَةُ الْوُجودِ عِنْدَهُ فی نَفْسِ الامْرِ هیَ مَحَلُّ التَّقْسیمِ؛ بِأنْ یکونَ الْخالِصُ مِنْهُ واجِبَ الْوجودِ وَ الْمَشوبُ عَنْهُ بِالنَّقائِصِ مُمْکنَ الْوُجودِ لِما لَحِقَهُ مِنْ عَوارِضِ مَراتِبِهِ.

وَ لِهَذا صَدَقَ إطْلاقُ الْوُجودِ عَلَی الْخالِصِ وَ الْمَشوبِ مِنْ بابِ

الاشْتِراك الْمَعْنَوِيِّ، وَ يكونُ إطْلاقُ لَفْظِ الْوُجودِ عَلَى الْواجِبِ وَ الْمُمْكنِ كإطْلاقِ الْبَياضِ عَلَى بَياضِ الْقِرْطاسِ وَ بَياضِ الثَّوبِ وَ التُّرابِ.

وَ لَيسَ ذَلِك عِنْدَهُ إلّا أَنَّهُ حَقيقَةٌ واحِدَةٌ بَعْضُ أفْرادِها واجِبُ الْوُجودِ وَ هُوَ خالِصُها قَبْلَ تَنَزُّلِهِ، وَ بَعْضُ أفْرادِها مُمكنُ الْوُجودِ إذْ بَعْدَ تَنَزُّلِها اخْتَلَطَ كلُّ فَرْدٍ مِنْها بِعَوارِضِ رُتْبَةِ تَنَزُّلِهِ.

وَ هَذا وَ أمْثالُهُ هُوَ الْجَواهِرُ الزَّواهِرُ وَ الْعِلْمُ اللَّدُنِّيُّ؛ فَالْحُكمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكبِيرِ.[1]»

«در نزد ملّا صدرا محلّ تقسيم وجود به اقسام وجود، عبارت است از نخستين وجود.

و در اين مسئله اشكالى بنا بر رأى وى نيست، زيرا نخستين وجود همان حقيقت وجود است، و در نزد او حقيقت وجود در واقع و نفس الامر همان محلّ تقسيم مى‌باشد؛ بدين‌طريق كه فرد خالص از وجود، واجب الوجود است و فرد مشوب و مخلوط از وجود به نقائص، ممكن الوجود است، به سبب

[1] ذيل آيه ١٢، از سوره ٤٠: غافر

طریان و سریان و لحوق نقائصی که از عوارض مراتب وجود بدان می‌رسد.

و بدین جهت است که اطلاق لفظ وجود به نحو اشتراک معنوی، هم بر وجود خالص و هم بر مشوب و مخلوط به یک گونه می‌شود، و صدق آن بر هر دو قسم از وجود یکسان می‌باشد؛ مانند اطلاق و صدق لفظ سپیدی بر سپیدی صفحه کاغذ و بر سپیدی جامه و بر سپیدی خاک.

و تمام این امور در نزد ملّا صدرا بجهت آن می‌باشد که وجود دارای حقیقت واحده‌ای است که بعضی از افرادش واجب الوجود است، و آن عبارت

است از آن حقیقت خالص پیش از تنزّل و فرود آمدن آن؛ و بعضی از افرادش ممکن الوجود است، زیرا بعد از تنزّل و پائین آمدن آن حقیقت، هر فردی از افراد آن حقیقت با عوارض و آثار موجوده در خصوص مرتبه تنزّلش مخلوط و مشوب می‌گردد.

و اینست مفاد و محتوای کلام وی در اینجا و نظائر اینجا که از آن به گوهرهای تابناک و علمهای لَدُنّیه غیبیه الهیه تعبیر می‌کند؛ امّا حکم حاکمِ در این مسئله که حقّ با کیست، فقط اختصاص به خداوند بلند مرتبه بزرگ منزلت دارد».

احسائی، اطلاق وجود را از حقّ نفی می‌کند و جمیع عالم وجود را حادث می‌داند

افترای احسائی بر امامان که محلّ تقسیم اصل وجود را ممکن الوجود می‌دانند

«وَ أمّا عَلَى رَأْينا الْمُسْتَفادِ مِنْ مَذْهَبِ سادَتِنا وَ مَوالينا عَلَيهِمُ السَّلامُ أنَّ مَحَلَّ التَّقْسيمِ هُوَ الْوُجودُ الْحادِثُ الَّذى أحْدَثَهُ بِفِعْلِهِ لا مِنْ شَىْءٍ؛ عِنْدَ مَنْ يقولُ بِقَوْلِنا وَ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ مَنْ يقولُ بِقَوْلِهِ.

وَ أمّا عِنْدَنا فَظاهِرٌ، وَ أمّا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ أتْباعِهِ

فَيلْزَمُ أنَّ مَحَلَّ التَّقْسيمِ لا يكونُ إلّا حادِثاً لأنَّهُ مُكتَنَهٌ وَ لَوْ إجْمالًا. فَإنَّ مَنْ أدْرَك فَرْداً مِنْ أفْرادِ الْحَقيقَةِ الْواحِدَةِ الصّادِقَةِ عَلَى كلِّ فَرْدٍ لِذاتِهِ مِنْ حَيثُ هُوَ، أى مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ عَوارِضِ التَّرَتُّبِ اللاحِقَةِ لَهُ؛ فَقَدْ أدْرَك صِرْفَ تِلْك الْحَقيقَةِ.

وَ ما يشيرونَ إلَيهِ لَيسَ إلّا كالْخَشَبِ؛ فَإنَّ صِرْفَهُ هُوَ هَذا الْهَيولَى وَ الصّورَةُ النَّوْعيتانِ، وَ أمّا الافْرادُ الَّتى لَحِقَتْها الْعَوارِضُ الْغَيريةُ كالْبابِ وَ الصَّنَمِ وَ السَّريرِ، فَإنَّ حِصَصَها هىَ بِعَينِها تِلْك الْهَيولَى وَ الصّورَةُ النَّوْعيتانِ؛ وَ إنَّما لَحِقَتْها عَوارِضُ مَراتِبِ تَنَزُّلاتِها فَتَغايرَتْ بِالْمُشَخِّصاتِ.»

«و امّا بنا بر رأى و عقيده ما كه مستفاد از مذهب سادات و موالیان ما عليهم السّلام می‌باشد، محلّ تقسيم عبارت است از وجود حادثی كه او با فعل

خود بدون واسطه چیزی إحداث نموده است؛ و این امر در نزد کسی است که طبق کلام ما مشی می‌کند، و همچنین طبق رأی مصنّف و رأی کسی است که طبق کلام مصنّف مشی می‌کند.

امّا بنا بر گفتار و رأی ما ظاهر است؛ و امّا بنا بر رأی و گفتار مصنّف و پیروان وی حتماً لازم است که محلّ تقسیم حادث باشد، زیرا وجود در نزد او از چیزهائی است که می‌توان به کنْه و حقیقت آن واصل گشت گرچه بطور اجمال باشد.

به علّت آنکه کسی که ادراک کند فردی از افراد حقیقت واحده‌ای را که صادق باشد بر یکایک از افرادش از جهت صدق ذاتی من حیث هو، یعنی با قطع نظر از عوارض لاحقه آن؛ تحقیقاً صرف آن حقیقت را به نحو صرافت و بساطت و محوضت ادراک نموده است.

و آنچه را که ملّا صدرا و پیروانش بدان در مسأله لفظ وجود اشاره می‌نمایند چیزی نیست مگر مثل اطلاق لفظ چوب فی المثال. زیرا وجود بالصّرافه چوب عبارت است از هیولای نوعیه و صورت نوعیه چوب. و امّا افرادی از چوب که بدانها

عوارض غیریه و خارجیه ملحق می‌شود، مثل دَرِ چوبین و بت چوبین و تخت چوبین، تحقیقاً حِصّه‌ها و بخشهای آن بعینه همان هیولی و صورت نوعیه چوب هستند که عوارضی در مراتب تنزّل بدانها الحاق گشته؛ و بدین جهت بواسطه عوارض مشخِّصه و معینه و محدِّده با یکدیگر تغایر حاصل کرده‌اند».

«وَ الْعِبارَةُ الصَّریحَةُ عَنْ مَقاصِدِهِمْ أنَّ الْحَقَّ تَعالَی مادَّةُ کلِّ شَیْءٍ کما قُلْنا فی الْخَشَبِ، وَ الصّورَةُ الْمَوْهومَةُ هیَ الْعَبْدُ مِنْ حَیثُ نَفْسِهِ.

وَ لِهَذا قالَ بَعْضُهُمْ: أنَا اللَهُ بِلا أنَا. یعنی أنَّ الانانیةَ هیَ الْعَبْدُ. وَ هیَ فی الْحَقیقَةِ حُدودٌ خارِجَةٌ عَنْ حَقیقَةِ الْحِصَّةِ الْمَحْدُودَةِ.»

«و آن عبارت صریحی که از مقاصدشان پرده بر می‌دارد آنست که حقّ تعالی مادّه جمیع اشیاء می‌باشد، همان‌طور که در مثال چوب بیان نمودیم. و صورت موهومه عبارت است از بنده حقّ اگر او را از جهت نفسانیت و ذاتیت وی نظر کنیم.

و بر این اساس بعضی گفته‌اند: ﴿هَدانَا اللهُ﴾ (من خدا هستم) بدون لفظ ﴿هَدانَا﴾. یعنی أنانیت عبارت است از عَبْد (بنده) و این أنانیت در حقیقت، حدودی می‌باشد خارج از حقیقت حصّه محدوده».

ردّ قبیح احسائی بر مُحیی الدّین با عبارت «مُمیت الدّین» در تحقّق فناء مطلق عبد

«وَ اسْمَعْ قَوْلَ إمامِهِمْ مُمیتِ الدّینِ فی «الْفُتوحاتِ الْمَکیةِ» نَقَلتُهُ مِن انْتِخاباتِها لِلشَّیخِ أبی حَیانِ الطَّبیبِ الشّیرازیِّ:

قالَ فی الْبابِ الْمائتَینِ وَ إحْدَی وَ الثَّمانینَ فی مَعْرِفَةِ مَنْزِلِ الضَّمِّ وَ إقامَةِ الْواحِدِ مَقامَ الْجَماعَةِ مِنَ الْحَضْرَةِ الْمُحَمَّدیةِ صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ:

صَلَاةُ الْعَصْرِ لَیسَ لَها نَظیرُ *** لِضَمِّ الشَّمْلِ فیها بِالحَبیبِ (۱)

هىَ الْوُسْطَى لأمْرٍ فيهِ دَوْرٌ *** مُحَصِّلَةً عَلَى أمْرٍ

عَجيبِ (٢)

وَ ما لِلدَّوْرِ مِنْ وَسَطٍ تَراهُ *** وَ لا طَرَفَينِ فى عِلْمِ

اللَّبيبِ (٣)

فَكيفَ الامْرُ فيهِ فَدَتْك نَفْسى *** فَخُصَّ الْعَبْدُ بِالْعِلْمِ

الْغَريبِ (٤)

فَإنَّ الاسْماءَ فى حَقِّ الْكامِلِ تَتَمانَعُ، فَيؤَدّى ذَلِك التَّمانُعُ إلَى عَدَمِ تَأْثيرِها فيمَنْ هَذِهِ صِفَتُهُ. فَيبْقَى مُنَزَّهًا عَنِ التَّأْثيرِ مَعَ الذّاتِ الْمُطْلَقَةِ الَّتى لا تُقَيدُها الاسْماءُ وَ لا النُّعوتُ.

فَيكونُ الْكامِلُ فى غايةِ الصَّحْوِ كالرُّسُلِ وَ هُمْ أكمَلُ الطَّوائِفِ؛ لأنَّ الْكامِلَ فى غايةِ الْقُرْبِ يظْهَرُ بِهِ فى كمالِ عُبوديتِهِ مُشاهِداً كمالَ ذاتِ موجِدِهِ.

وَ إذا تَحقَّقْتَ ما قُلْناهُ عَلِمْتَ أينَ ذَوْقُك مِنْ ذَوْقِ الرِّجالِ الْكمَّلِ الَّذينَ اصْطَفاهُمُ اللَهُ فيهِ وَ اخْتارَهُمْ مِنْهُ وَ نَزَّهَهُمْ عَنْهُ. فَهُمْ وَ هُوَ، كهُوَ وَ

هُمْ.

فَسَمّاهُ الْكامِلُ مِنْهُمُ الْعَصْرَ. لأَنَّهُ ضَمَّ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ لِاسْتِخْراجِ مَطْلوبٍ. فَضُمَّتْ ذاتُ عَبْدٍ مُطْلَقٍ فى عُبوديتِهِ لا يشوبُها رُبوبيةٌ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجوهِ، إِلَى ذاتِ حَقٍّ مُطْلَقٍ لا يشوبُها عُبوديةٌ أَصْلًا بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجوهِ، مِن اسْمٍ إِلَهى بِطَلَبِ الْكوْنِ.

فَلَمّا تَقابَلَتِ الذّاتانِ بِمِثْلِ هَذِهِ الْمُقابَلَةِ، كانَ الْمُعْتَصَرُ عَينَ الْكمالِ لِلْحَقِّ وَ الْعَبْدِ. وَ هُوَ كانَ الْمَطْلوبُ الَّذى لَهُ وُجِدَ الْعَصْرُ.

فَإِنْ فَهِمْتَ ما أَشَرْنا إِلَيهِ فَقَدْ سَعَدْتَ، وَ أَلْقَيتُك عَلَى مَدْرَجَةِ الْكمالِ فَارْقَ فيها. وَ لِهذا الْمَعْنَى الإِشارَةُ فى نَظْمِنا فى أَوَّلِ الْبابِ:

صَلَاةُ الْعَصْرِ لَيسَ لَها نَظيرُ *** لِضَمِّ الشَّمْلِ فيها بِالحَبيبِ[1]»

«و بشنو گفتار امامشان «مميت الدّين» را در

---

[1] چون عبارت احسائى در اينجا كه «شرح عرشيّه» بود درباره مطالب محيى الدّين، مغلوط و قدرى هم مختصر بود؛ لهذا ما اصل كلام محيى الدّين را با تفصيل بيشترى از «فتوحات مكّيه» طبع دار الكتب العربيّة الكبرى، ج ٢، ص ٦١٤ و ٦١٥ نقل نموديم.

«فتوحات مکیه» که من از منتخبات شیخ أبو حیان طبیب شیرازی در اینجا نقل می‌کنم.

وی در باب دویست و هشتاد و یکم در معرفت منزل انضمام دو چیز با یکدگر و جایگزین شدن واحد بجای جماعت در حضرت محمّدیه صلّی اللَه علیه و آله چنین گوید:

۱ ـ از برای نماز عصر از جهت اهمّیت نظیر و همانندی نمی‌باشد؛ به سبب الفت و یگانگی دو امری که با هم اجتماع کرده‌اند: اجتماع بنده خدا با حبیب و محبوب که ذات اقدس حقّ تعالی می‌باشد.

۲ ـ نماز عصر عبارت است از نماز میانه و وُسطی، بجهت تحقّق امری که

در آن دور و حرکت دورانی است؛ و آن گردش که بجای اوّلین خود بازگشت می‌نماید، موجب می‌شود که نماز عصر، ما را بر حصول امر عجیب و شگفت آوری برساند.

۳ ـ و در نزد خردِ خردمندان معلوم است که هر حرکت دورانی نه وسط و میانه‌ای دارد که بتوانی آن را ببینی، و نه دو طرف و جهتی که در دو سمت آن باشند!

٤ ـ پس فدایت شوم! این امر به چه کیفیت خواهد بود تا اینکه بنده خدا به علم غریب و دانش پنهان و دور از دست، اختصاص داده شود.

بیان محیی الدّین در عبودیت غیر مشوب به ربوبیت، با ربوبیت غیر مشوب با عبودیت

...[1] بنابراین اسماء درباره مرد کامل، تمانع و

---

[1] در اینجا محیی الدّین بحثی طویل فرموده است تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:
«و سبب اهمّیّت نماز عصر آنست که اوائل نمازهای چهارگانه دیگر محدود است مگر عصر. زیرا وقت نماز مغرب محدود است به غروب شمس و آن امری است محسوس و محقّق. و اوّل عشاء محدود است به غیبوبت شفق و آن امری است محسوس و محقّق. و نماز فجر اوّلش محدود است به سپیدی که عَرضاً بر روی افق پیدا می‌شود بطور مستطیر نه بطور مستطیل، و آن نیز امری است محسوس و محقّق. و نماز ظهر محدود است به زوال شمس و به سایه شاخص و آن نیز امری است محسوس و محقّق. و امّا این حدود

تدافع دارند؛ و این‌گونه تمانع و تدافع موجب می‌شود تا درباره کسی که صفاتش این‌چنین است، اثرشان

از بین برود. و در آن صورت آن انسان کامل بدون هیچ‌گونه تأثیری با ذات مطلقه‌ای که نه اسماء و نه نعوت نمی‌توانند آن را تقیید کنند، باقی خواهد ماند.

و لهذا آن انسان کامل در نهایت حالت صَحْو (هشیاری) خواهد بود، به مثابه پیامبران الهی؛ چرا که پیامبران کامل‌ترین طوائف هستند. به سبب آنکه مرد کامل چون در غایت قرب بوده باشد، بدو اشکارا می‌شود در کمال عبودیتش؛ و کمال ذات ایجادکننده خود را مشاهده می‌نماید.

و چون به آنچه را که ما برای تو محقّق داشتیم

هیچیک از آنها در نماز عصر نیست، پس منزّه است از حدود محقّقه؛ و بنابراین پیغمبر صلّی اللَه علیه و آله وقت آن را بدین‌طور تعیین کرده است که شمس با رنگ سپید و پاک خود بر فراز آسمان بیاید. و چون این حدّ وارد در نماز عصر مثل بقیّه حدود نمازها در ظهور نیست لهذا رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله بجهت مناسبت با نفی تحدید و تحقیق حدود، نماز عصر را معظّم داشته است.»

در اینجا نیز محیی الدّین شرحی بیان می‌کند تا می‌رسد به اینکه می‌گوید: فإنّ الاسماءَ ـ إلخ.

رسیدی و ادراک نمودی، خواهی دانست که چشش و ذوق تو با چشش و ذوق مردان کاملی که خداوند ایشان را در اسم برگزیده و از اسم اختیار کرده و از اسم مبرّی و منزّه کرده است، در کدام موقعیت و کدام محلّ واقع می‌باشد؟! پس ایشان و خدا، مِثل خدا و ایشان است.

بنابراین حضرت پیامبر که او انسان کامل از آنان است، آن بنده مقرّب را عصر نامیده است. به علّت آنکه عصر (فشردن) در لغت به معنی ضمیمه کردن چیزی است به چیز دیگری برای خاطر آنکه از آن ضمّ و فشار و برخورد، شیء مورد نظر بدست آید. پس نفس و ذات بنده مطلقی که در عبودیت او شائبه‌ای از ربوبیت به وجهی از وجوه باقی نمانده است، منضمّ گردیده است به ذات حقّ مطلقی که شائبه‌ای از عبودیت به وجهی از وجوه در آن نیست؛ و این ضمّ از اسم الهی است در طلب کون و ایجاد.

پس چون این دو ذات بدین‌گونه از مقابله با هم روبرو شده و مقابله نمودند، نتیجه فشرده‌شده بدست آمده از فشار و ضمیمه، عین کمال حقّ و عبد است؛ و همان عبارت می‌باشد از مطلوبی که برای آن

عصر و فشار پدید آمده است.

حال اگر فهمیدی آنچه را که ما به آن اشاره نمودیم، پس کامیاب و

سعادتمند شدی؛ و من ترا بر نردبان کمال اندر انداختم، پس برو بالا! و از برای این معنی است اشاره در بیت منظوم در اوّل باب که:

از برای نماز عصر از جهت اهمّیت نظیر و مشابهی نیست، به سبب الفت و اجتماعی که در آن بنده با حبیب خود نموده است».

تمثیل جیلی در معنی «نُقْطَةُ الْوَحْدَةِ بَینَ قَوْسَیِ الاحَدیةِ وَ الْواحِدیة

قالَ عَبْدُ الْکریمِ الْجیلانیُّ فی کتابِهِ «الإنسانِ الْکامِلِ» بعْدَ کلامٍ طَویلٍ فی اسْمِ اللهِ:

قالَ: فَاسْتِدارَةُ رَأْسِ الْهاءِ إشارَةٌ إلَی دَوَرانِ رَحَی الْوُجودِ الْحَقّیِّ وَ الْخَلْقیِّ عَلَی الإنسانِ. فَهُوَ فی عالَمِ الْمِثالِ کالدّائِرَةِ الَّتی أشارَ الْهاءُ إلَیها.

فَقُلْ ما شِئْتَ! إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدّائِرَةُ حَقٌّ وَ جَوْفُها خَلْقٌ، وَ إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدّائِرَةُ خَلْقٌ وَ جَوْفُها حَقٌّ؛ فَهُوَ حَقٌّ وَ هُوَ خَلْقٌ، وَ إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الامْرُ فیهِ بِالإلْهامِ.

فَالامْرُ فی الإنْسانِ دَوْریٌّ بَینَ أنَّهُ مَخْلوقٌ لَهُ ذُلُّ الْعُبودیةِ وَ الْعَجْزِ، وَ بَینَ أنَّهُ عَلَی صورَةِ الرَّحْمَنِ فَلَهُ

الْكمالُ وَ الْعِزُّ.

قالَ اللهُ تَعالَى: ﴿فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُ﴾[1] يعْنى الإنْسانَ الْكامِلَ الَّذى قالَ فيهِ: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.[2]

لأَنَّهُ يسْتَحيلُ الْخَوْفُ وَ الْحُزْنُ وَ أَمْثالُ ذَلِك عَلَى اللهِ؛ لأَنَّ اللهَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَميدُ[3]، ﴿وَ هُوَ يُحْيِ الْمَوْتى وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4]؛ أَيِ الْوَلِيُ.

فَهُوَ حَقٌّ مُتَصَوَّرٌ فى صورَةٍ خَلْقيةٍ؛ أَوْ خَلْقٌ مُتَحَقِّقٌ بِمَعانى الإِلَهيةِ.

فَعَلَى كلِّ حالٍ وَ تَقْديرٍ، وَ فى كلِّ مَقالٍ وَ تَقْريرٍ؛ هُوَ الْجامِعُ لِوَصْفَيِ النَّقْصِ وَ الْكمالِ، وَ السّاطِعُ فى أَرْضِ كوْنِهِ بِنورِ شَمْسِ الْمُتَعالِ.

فَهُوَ السَّماءُ وَ الارْضُ، وَ هُوَ الطّولُ وَ الْعَرْضُ؛ وَ فى هَذا الْمَعْنَى قُلْتُ:

لَ الْمُلْك فى الدّارَينِ لَمْ أَرَ فيهِما *** سِواى فَأَرْجو

---

[1] قسمتى از آيه ٩، از سوره ٤٢: الشّورى: ﴿فَاللَهُ هُوَ الْوَلِىُّ﴾.

[2] آيه ٦٢، از سوره ١٠: يونس

[3] ذيل آيه ٢٨، از سوره ٤٢: الشّورى: ﴿وَ هُوَ الْوَلِىُّ الْحَمِيدُ﴾.

[4] ذيل آيه ٩، از سوره ٤٢: الشّورى

فَضْلَهُ أوْ فَأخْشاهُ

إلَى أنْ قالَ مِنْ هَذِهِ الْقَصيدَةِ وَ هىَ طَويلَةٌ:

وَ إنّ رَبٌّ لِلانامِ وَ سَيدٌ *** جَميعُ الْوَرَى اسْمٌ وَ ذاتى مُسَمّاهُ

لىَ الْمُلْك وَ الْمَلكوتُ نَسْجى وَ صَنْعَتى *** لىَ الْغَيبُ وَ الْجَبروتُ مِنّى مَنشاهُ

إلَى آخِرِ الْقَصيدَةِ وَ كلامِهِ.[1]»

«شيخ عبد الكريم گيلانى در كتاب «انسان كامل» خود پس از شرح و بيان طولانى درباره اسم اللَه مى‌گويد:

دائره‌اى شكل بودن سَرِ هاء اللَه اشاره مى‌باشد به گردش در آمدن آسياى عالم وجود حقّى و وجود خلقى بر محور انسان. بنابراين در عالم مثال انسان همانند دائره‌اى است كه استداره حرف هاء اشاره است به آن.

---

[1] چون نسخه شرح عرشيّه احسائى مغلوط بود، ما در اينجا مطالب عارف كبير شيخ عبد الكريم جيلى را از نسخه اصل «الإنسان الكامل» از طبع اوّل مطبعه ازهريّه مصريّه (سنه ١٣١٦ هجريّه) ص ١٩ و ٢٠؛ و از طبع مطبعه محمّد على صبيح و أولاده ـ مصر (سنه ١٣٨٣ هجريّه) ص ١٩، و ٢٠ نقل نموديم.

پس تو در اینجا آنچه دلت می‌خواهد بگو!

اگر می‌خواهی بگو: دائره حقّ است و جوفش خلق، و اگر می‌خواهی بگو: دائره خلق است و جوفش حقّ؛ پس وی حقّ است و وی خلق است، و اگر می‌خواهی بگو: امر در انسان منوط به الهام است.

بنابراین امر در انسان دوری است؛ دائر است میان آنکه مخلوقی باشد که ذلّ عبودیت و عجز بر وی خورده باشد، و میان آنکه بر صورت خدای رحمن باشد تا بر وی کمال و عِزّ مُهر شده باشد.

خدای تعالی می‌گوید: و خداوند است فقط که اوست ولیّ. یعنی انسان کامل را توصیف می‌نماید که راجع به او فرموده است: آگاه باش (ای پیامبر) که برای اولیای خدا خوف و دهشتی نمی‌باشد، و أیضاً ایشان محزون و غمین نخواهند شد.

و این بجهت آنست که خوف و حزن و أمثال اینها بر خداوند مستحیل است، چون خداوند تنها موجودی است که ولیّ و حمید است. (صاحب ولایت و مورد ستایش است.) و اوست تنها کسی که مردگان را زنده می‌کند، و اوست که بر انجام هر

چیزی توانا می‌باشد یعنی ولیٍّ خدا (که انسان کامل است) این‌چنین می‌باشد.

بر این اصل و اساس، انسان کامل حقّ است که در صورت خلقی متصوّر گشته است؛ یا خلق است که به معانی الهیه متحقّق شده است.

بر هر حال و تقدیر، و در هر مقال و تقریر؛ انسان کامل است که جامع دو صفت نقص و کمال است. اوست که در زمینِ وجود و تحقّقش، به نور خورشید متعال ساطع گردیده است. بنابراین اوست آسمان و زمین. و اوست طول و عرض؛ و من راجع به این مطالب این‌طور سروده‌ام:

پادشاهی و فرمانفرمائی در دو جهان اختصاص به من دارد. من در دو

عالم غیر از خودم را نمی‌بینم تا امید بخشایش او و یا ترس از گزند او را داشته باشم.

تا می‌رسد به اینجا که در همین قصیده طولانی می‌گوید:

و من هستم که ربّ و پروردگار همگان می‌باشم، و من هستم که سید و سرور و سالارم. همگی ما سوای خدا اسمی بیش نمی‌باشند؛ و من هستم که مسمّای آن اسم هستم.

جمیع دو عالم مُلک و ملکوت بافته شده و ساخته و پرداخته من است. عالم غیب از برای من است؛ و منشأ و مبدأ عالم جَبَروت نیز از ناحیه من است. تا آخر قصیده و گفتارش.»[1]

---

[1] چون این قصیده شیخ عبد الکریم گیلانی أعلی اللَه مقامه، در باب توحید ذات حقّ تعالی از بدایع منظومه‌ها، همچون قصائد ابن فارض مصری است؛ مناسب دید در اینجا برای مزید استفاده طالبان، جمیع آن را بنگارد:

لیَ الْمُلْکُ فی الدّارَیْنِ لَمْ أرَ فیهما ❊❊❊

سِوای فَأرْجو فَضْلَهُ أوْ فَأخْشاهُ

وَ لا قَبْلَ مِنْ قَبْلی فَأَلْحِقَ شَأنَهُ ❊❊❊ وَ لا

بَعْدَ مِنْ بَعْدی فَأسْبِقَ مَعْناهُ

وَ قَدْ حُزتُ أنْواعَ الْکَمالِ وَ إنَّنی ❊❊❊

جَمالُ جَلالِ الْكُلِّ ما أنَا إلّا هو

فَمَهْما تَرَى مِنْ مَعْدِنٍ وَ نَباتِهِ ❊❊❊ وَ

حَيْوانِهِ مَعْ إنسِهِ وَ سَجاياهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ عُنْصُرٍ وَ طَبيعَةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ هَبَإٍ لِلاصْلِ طيبَ هَيولاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ أبْحُرٍ وَ قِفارَةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ شَجَرٍ أو شاهِقٍ طالَ أعْلاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ صورَةٍ مَعْنَويَّةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ مَشْهَدٍ لِلْعَيْن طابَ مُحَيّاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ فِكْرَةٍ وَ تَخَيُّلٍ ❊❊❊ وَ

عَقْلٍ وَ نَفْسٍ أوْ فَقَلْبٍ أوْ حِشاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ هَيْئَةٍ مَلَكيَّةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ مَنْظَرٍ إبْليسُ قَدْ كانَ مَعْناهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ شَهْوَةٍ بَشَريَّةٍ ❊❊❊

لِطَبْعٍ وَ إيثارٍ لِحَقٍّ تَعاطاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سابِقٍ مُتَقَدِّمٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ لاحِقٍ بِالْقَوْمِ لَفّاهُ ساقاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سَيّدٍ مُتَسَوِّدٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ عاشِقٍ صَبٍّ صَبا نَحْوَ لَيْلاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ عَرْشِهِ وَ مُحيطِهِ ❊❊❊ وَ

كُرْسيِّهِ أوْ رَفْرَفٍ عَزَّ مَجْلاهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ أنْجُمٍ زُهَريَّةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لَهُمْ طابَ مَثْواهُ

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سِدْرَةٍ لِنهايَةٍ ❊❊❊ وَ

مِنْ جَرَسٍ قَدْ صَلْصَلا مِنْهُ طَرْفاهُ

فَإنّى ذاكَ الْكُلُّ وَ الْكُلُّ مَشْهَدى ❊❊❊ أنا

الْمُتَجَلّى فِى حَقيقَتِهِ لا هو

وَ إنّى رَبٌّ لِلانامِ وَ سَيِّدٌ ❊❊❊

جَميعُ الْوَرَى اسْمٌ وَ ذاتى مُسَمّاهُ

لىَ الْمُلْكُ وَ الْمَلكوتُ نَسْجى وَ صَنْعَتى ❊❊❊

لىَ الْغَيْبُ وَ الْجَبروتُ مِنّى مَنْشاهُ

وَ ها أنَا فيما قَدْ ذَكَرْتُ جَميعُهُ ❊❊❊ عَنِ

الذّاتِ عَبْدٌ آئِبٌ نَحْوَ مَوْلاهُ

فَقيرٌ حَقيرٌ خاضِعٌ مُتَذَلِّلٌ ❊❊❊

أسيرُ ذُنوبٍ قَيَّدَتْهُ خَطاياهُ

فَيا أيُّها الْعُرْبُ الْكِرامُ وَ مَنْ هُمو ❊❊❊

لِصَبِّهِمُ الْوَلْهانِ أفْخَرُ مَلْجاهُ

فَقالَ أيضاً فى الْكتابِ الْمَذْكورِ:

وَ ما الْخَلْقُ فى التِّمْثالِ إلّا كثَلْجَةٍ *** وَ أنْتَ بِها الْماءُ

الَّذى هُوَ نابِعُ (١)

وَ ما الثَّلْجُ فى تَحقيقِنا غَيرَ مائِهِ *** وَ غَيرانِ فى حُكمٍ

دَعَتْهُ الشَّرائِعُ (٢)

وَ لَكنْ يذوبُ الثَّلْجُ يرْفَعُ حُكمُهُ *** وَ يوضَعُ حُكمُ

الْماءِ وَ الامْرُ واقِعُ (٣)

تَجَمَّعَتِ الاضْدادُ فى واحِدِ الْبَها *** وَ فيهِ تَلاشَتْ وَ

هْوَ عَنْهُنَّ ساطِع (٤)[1]

قَصَدْتُكُم أنْتُم قُصارَى ذَخيرَتى *** وَ

أنْتُمْ شَفيعى فى الَّذى أتَمَنّاهُ

وَ يا سَيّداً حازَ الْكَمالَ بِإثْرَةٍ ***

فَأضْحَى لَهُ بِالسَّبْقِ شَأْوَ تَعالاهُ

لأسْتاذِ شَيْخِ الْعالَمينَ وَ شَيْخِهِم *** وَ

نورٌ حَواهُ الاكْمَلونَ وَ لَالاهُ

عَلَيْكُمْ سَلامى كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيلَةٍ ***

تَزيدُ عَلى مَرِّ الزَّمانِ تَحاياهُ

[1] ما در اينجا جميع اشعار را كه در كتاب «الإنسان الكامل» بود نقل نموديم؛

۱ ـ مردم فی المثل حکم تکه یخی را دارند که تو در میان آن یخ در حکم آبی می‌باشی که روان است.

۲ ـ و در تحقیقات ما یخ غیر از آبِ آن، چیزی نیست؛ و در حکمی که شرایع بدان فرا خوانده‌اند چیزی است غیر از آب، و دو حکم متغایر دارند.

۳ ـ و لیکن چون یخ ذوب شود، حکمش برداشته می‌شود و حکم آب بجای آن قرار داده می‌شود، و حقیقت امر به وقوع می‌رسد.

٤ ـ همه أضداد در آن یگانه حسن و جمال تجمّع نموده و در او فانی گشته‌اند؛ و از همه آنها، نور او ساطع است.

و این مرد (شیخ عبد الکریم جیلی) از بزرگان پیشوایان اهل عرفان است. و اگر تو در کتب مصنِّف (ملّا صدرای شیرازی) همانند این کتاب و غیره تتبّع بنمائی، خواهی یافت که گفتارش عین گفتار عرفاء است؛ با این تفاوت که عبارات و استدلالات او به طریق استدلالات حکماء می‌باشد به خلاف عبارات

از طبع سنه ۱۳۱٦، ص ۲۸، و از طبع سنه ۱۳۸۳، ص ۲۸.

اهل عرفان و تصوّف.

و بدون هیچ‌گونه شك و تردیدی از آنها استفاده می‌شود علم به ذات واجب و حقّ تعالی، به سبب آنکه وجود در نزد ایشان عبارت است از حقیقت واحده؛ با این فرق که دلالت عبارات صوفیه بر مطلوب و مرادشان بیشتر است از عبارت مصنّف. و لیکن وی در بسیاری از عبارات خود تصریح بدان دارد، مانند: کونُ الْخَلقِ مِنه بالسِّنْخ. (خلق عالم با واجب الوجود از جهت وجود، دارای سنخ واحدی است.) و مانند: الوجودُ حقیقةُ واحدةٌ صِرْفُها واجبُ الوجودِ وَ مَشوبُها المُمکن. (اصل وجود دارای حقیقت واحدی است که صرافت آن واجب الوجود است و مشوب آن ممکن الوجود.)

و در «مشاعر» و غیر آن بیان نموده است که: نقصانی که در موجودات

مشوبه موجود است ذاتی آنها نیست، چرا که ذات آنها منزّه می‌باشد از نقص؛ و فقط عروض نقصان بر آنها از ناحیه لحوق خصوص مراتب تنزّل است.

(این‌ها همه بحث از معنی وجود بود بنا بر رأی و عقیده حکیم ملّا صدرای شیرازی.)

و امّا بنا بر رأی راستین و عقیده حقّ که در نزد ماست؛ که اصل محلّ تقسیم تنها وجود ممکن الوجود است، باید گفت: اتّحاد حقیقت وجود، امری درست و واقع نمی‌باشد.

خطای احسائی در معنی لغوی وجود

وَ إِنَّما هُوَ بِلِحاظِ صِدْقِ الاسْمِ مِنْ جَهَةِ الاصْطِلاحِ لا مِنْ جَهَةِ اللُّغَةِ. فَإِنَّ لَفْظَ الْوُجودِ لَمْ يوضَعْ لِذاتٍ وَ إِنَّما وُضِعَ لِصِفَةٍ، أعْنى الْمَعْنَى الْمَصْدَرىَّ، أيِ الْكوْنَ فى الاعْيانِ كما قالَهُ بَعْضُ الصّوفيةِ مِنْ أنَّ الْوُجودَ عِنْدَ الْعَوامِّ هُوَ الْكوْنُ فى الاعْيانِ وَ أمّا عِنْدَنا فَالْوُجودُ ما بِهِ الْكوْنُ فى الاعيانِ ـ انتَهى.

«و بلکه فقط اطلاق لفظ وجود از جهت صدق اسم است از ناحیه اصطلاح نه از ناحیه لغت.

به علّت آنکه لفظ وجود برای ذات وضع نشده است بلکه فقط برای صفت وضع شده است، یعنی معنی مصدری، یعنی کون در أعیان خارجیه همان‌طور که بعضی از صوفیه گفته‌اند که: وجود در نزد عامّه مردم عبارت می‌باشد از کون در اعیان، و امّا در نزد ما وجود عبارت است از آنچه را که کون در اعیان خارجیه بدان تحقّق می‌یابد ـ انتهی».

أقولُ: وَ کلامُ الْعَوامِّ حَقٌّ بِحَسَبِ وَضْعِ اللُّغَةِ؛ وَ أمّا ما بِهِ الْکوْنُ فی الاعْیانِ فَهُوَ الْمَوْجودُ، وَ هُو حَقیقَةُ مادَّةِ الشَّیءِ. إذْ بِها مَعَ تَحَقُّقِها بِالْمُعَیناتِ الْجِنْسیةِ أوِ النَّوْعیةِ أوِ الشَّخْصیةِ یتَحَقَّقُ الْکوْنُ فی الاعْیانِ.

وَ هَذا أظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ لِمَنْ فَتَحَ عَینَهُ وَ نَظَرَ فی نَفْسِ الامْرِ. وَ أمّا مَنْ غَمَضَ عَینَهُ وَ نَظَرَ إلَی مَنْ قالَ، فَإنَّهُ یرَی أنَّ الْوُجودَ شَیْءٌ هُوَ جَوْهَرٌ إلّا

أَنَّهُ يتَصَوَّرُ شَيئاً غَيرَ الشَّيءِ.

لأَنَّهُ لا يفْهَمُ ما يقولُ وَ لَكنْ تَبِعَ مَنْ يقولُ تَبَعاً لِغَيرِهِ كما قالَ أميرُ الْمُؤْمِنينَ عَلَيهِ السَّلامُ: ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَى غَيرِنَا إِلَى عُيونٍ كدِرَةٍ يفْرُغُ بَعْضُهَا فِى بَعْضٍ؛ وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَينَا إِلَى عُيونٍ صَافِيةٍ تَجْرِى بِأَمْرِ اللَهِ لَا نَفَادَ لَهَا.

«من می‌گویم: کلام عامّه بحسب وضع لغت درست است؛ و امّا آنچه را که بواسطه آن، کون در أعیان خارجیه تحقّق پیدا می‌نماید عبارت می‌باشد از موجود، و موجود عبارت است از حقیقت مادّه اشیاء. زیرا بواسطه مادّه است که با تحقّق آن به مشخِّصات و معینات جنسیه یا نوعیه یا شخصیه، کون در اعیان متحقّق می‌گردد.

و این مطلب بقدری وضوح دارد که از خورشید آشکارتر است برای کسی که چشمش را باز کند و حقیقت و واقع را بنگرد؛ و امّا کسی که چشمش را ببندد و بنگرد که چه شخصی این کلام را گفته است، پس او می‌نگرد که وجود چیزی است که جوهر است بدین معنی که وی چیزی را غیر از آن

چیز تصوّر می‌نماید.

بجهت آنکه او نمی‌فهمد که چه می‌گوید و فقط پیروی می‌کند از کسی که پیروی از غیر خود نموده است؛ همان‌طور که أمیر المؤمنین علیه السّلام گفته‌اند: آن کس که به سوی غیر ما رفته است، به سوی چشمه‌های کدِر رفته است. آن چشمه‌های کدر بعضی در بعضی ریخته می‌شوند. و کسی که به سوی ما می‌آید، به سوی چشمه‌های صاف می‌آید که به امر خداوند در جریان می‌باشد؛ و پیوسته است و انقطاع و نابودی ندارد.»

احسائی در تتمیم مراد خود و در تضعیف منظور ملّا صدرا، به شرح و تفصیلی به همین منوال پرداخته است، و مطلب را ادامه داده تا می‌رسد به اینجا

که گفته است:

«و امّا آنچه را که مصنّف بر آن رفته است عبارت می‌باشد از تصوّر حقیقت بسیطه، و تقسیم آن با وجود بساطت به صرف الوجود یعنی خالص از خلط و امتزاج، و آن را قرار داده است واجب تعالی؛ و به وجودات مشوبه به نقائص، و آنها را قرار داده است وجودات اشیاء.

و در بیان جوهرهای بسیط و نورانی (الجَواهِرُ الزَّواهِر) مبالغه نموده و می‌گوید: این أعدام و نقائص به ذات این موجودات از جهت ذات آنها ملحق نمی‌گردند، زیرا که ذوات آنها از اینها منزّه می‌باشند؛ بلکه لحوق اینها بدانها از جهت عوارض مراتب تنزّلات آنهاست.

و از این لحاظ است که آن عوارض را مَثل می‌زنند به قطعه یخ و خدای سبحانه را به آب. و چون شکستگی برای تکه یخ حاصل گردد برای آب حاصل نمی‌گردد. همچنین در نزد ایشان وجودات با قطع نظر از عوارض عبارتند از صِرْف الوجود. و چون عوارض بر آنان طاری شود، آن طریان و لحوق در مراتب تنزّل خواهد بود.

در اینجا اگر بگوئی: منظور و مراد مصنِّف این مطلب نیست!

در پاسخ می‌گویم: من اگر فرضاً منظور و مراد مصنّف را نفهمیده باشم، آیا می‌توان گفت دامادش ملّا محسن هم نفهمیده است، و بر آن مَمشی مَشْی ننموده است؟!

نه! البتّه تو چنین مجال نداری که انکار کلام وی را بنمائی!

اشکالات احسائی بر کلام صحیح فیض کاشانی در «کلمات مکنونه»

بنابراین من برای تو بیان می‌کنم که داماد او ملّا محسن در «الکلِماتُ المَکنُونة» گفته است:

همان‌طور که وجود ما بعینه وجود اوست سبحانه با این تفاوت که نسبت به ما حادث و نسبت به او سبحانه قدیم است، همچنین است صفات ما از حیات و قدرت و اراده و غیرها.

زیرا این صفات بعینها صفات او هستند با این فرق که آنها نسبت به ما صفات مُحدَثه و نسبت به او صفات قدیمه می‌باشند. چون این صفات نسبت به ما صفتی هستند برای ما و مُلحق می‌باشند به ما؛ و حدوثی که لازمه ذات ماست لازمه صفات ماست. امّا نسبت به او قدیم هستند به سبب آنکه صفات او لازمه ذات اوست و ذات او قدیم می‌باشد.

و اگر درست می‌خواهی این حقیقت را تعقّل بنمائی پس نظر کن به حیات خودت که چگونه مال تو و منسوب به تو و مقید است برای تو! چرا که در اینجا نمی‌یابی تو مگر یک روح را که اختصاص به تو دارد و آن روح، حادث است. و در هنگامی که نظرت را از آن برداری که اختصاص به تو دارد، و با قلب خودت چشیدی از حیث شهود و وجدان که هر موجود زنده‌ای حیات و زندگی‌اش در حیات و زندگی حقّ است همان‌طور که حیات تو چنین بوده است و سریان و جریان آن حیات را در جمیع موجودات مشاهده نمودی؛ خواهی دانست که این حیات خودت بعینها همان حیاتی می‌باشد که قیام دارد به موجود حَیّ و زنده‌ای که همه عالم بدو قیام

دارند. و آن عبارت است از حیات الهیه.

و همچنان است سائر صفات با این تفاوت که خلائق عالم از جهت تفاوت قابلیت‌هایشان در اتّصاف بدان صفات متفاوت هستند. همان‌طور که ما در بسیاری از جاها بدان آگاهی داده‌ایم. و اینست یکی از معانی قول أمیر المؤمنین علیه السّلام آنجائی که می گوید:

كُلُّ شَیْءٍ خَاضِعٌ لَهُ، وَ كُلُّ شَیْءٍ قَائِمٌ بِهِ. غِنَى كُلِّ فَقِیرٍ، وَ عِزُّ كُلِّ ذَلِیلٍ، وَ قُوَّةُ كُلِّ ضَعِیفٍ، وَ مَفْزَعُ كُلِّ مَلْهُوفٍ.[1] ـ انتهی.

جمیع اشیاء خاضع‌اند در برابر وی، و جمیع اشیاء قائم‌اند به ذات او. اوست بی‌نیازیِ هر نیازمند، و عزّت هر صاحب ذلّت، و قوّت هر ضعیف، و ملجأ و پناه هر آسیب دیده درمانده حسرت زده. ـ پایان گفتار فیض.

بنا بر آنچه گفتیم و نقل نمودیم اگر این قول، قول به «وحدت وجود» نباشد که همگی علماء

[1] «الکلمات المکنونة» طبع سنگی، ص ۸۰ و ۸۱؛ و طبع حروفی ص ۸٤ و ۸۵

اجماع و اتّفاق نموده‌اند که مرد معتقد به آن کافر است؛ پس بنابراین، قول به وحدت وجود کدام است؟! بلکه این کلام، قول به «وحدت وجود و وحدت موجود» است هر دو تا.»

احسائی در اینجا نیز مطلب را گسترش می‌دهد تا می‌رسد به پایان بحث و می‌گوید:

وَ لَکنْ لَوْ بَنَینا عَلَی مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ وَ أَتْباعِهِ قُلْنا إفاضَةُ الْوُجودِ الْواحِدِ الْمُنْبَسِطِ عَلَی الْمُمْکناتِ هَلْ هُوَ کمالٌ فی حَقِّهِ تَعالَی أَمْ نَقْصٌ؟!

فَإنْ کانَ کمالًا کانَ فاقِدَ الْکمالِ قَبْلَ الإفاضَةِ؛ وَ إنْ کانَ مُفیضاً فی الازَلِ کانَتِ الْمَوْجوداتُ غَیبُها وَ شَهادَتُها، جَواهِرُها وَ أَعْراضُها أزَلیةً.

وَ إنْ کانَ نَقْصاً فی حَقِّهِ فَإنْ کانَتِ الإفاضَةُ فی الازَلِ شابَهُ نَقْصٌ لِذاتِهِ فَلَمْ یکنْ صِرْفَ الْوُجودِ، وَ إنْ کانَتْ بَعْدَ الازَلِ ساوَی الْوُجوداتِ الْمُمْکنَة، لأنَّها عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ أَتْباعِهِ لَمْ یلْحَقْها النَّقْصُ لِذاتِها وَ إنَّما لَحِقَها مِنْ عَوارِضِ مَراتِبِ تَنَزُّلاتِها؛ فَیکونُ الْواجِبُ کذَلِك

فَلَمْ یکنْ لِتَقْسیمِهِ مُحَصَّلٌ وَ لا فائِدَةٌ.[1]

«و لیکن ما اگر بنا بر مذهب مصنّف و پیروان او بگذاریم، در این حال می‌پرسیم:

افاضه وجود منبسط بر ممکنات، آیا درباره حقّ تعالی موجب کمال می‌شود یا موجب مَنقَصَت؟!

اگر موجب کمال گردد، باید حقّ تعالی قبل از این افاضه فاقد کمال بوده باشد؛ و اگر بگوئید این افاضه در خود ازل است، باید جمیع موجودات چه غیبشان و چه شهادتشان، و چه جواهرشان و چه اعراضشان همگی ازلی بوده باشند.

و اگر موجب نقص گردد، پس اگر افاضه در

---

[1] شرح شیخ أحمد بن زین الدّین بن إبراهیم بن صقر بن إبراهیم بن داغر مطیرفی احسائی بر کتاب عرشیّه حکیم ملّا صدرای شیرازی (طبع سنگی رحلی) که شیخ أحمد در ساعت هفت و نیم از شب چهارشنبه بیست و هفتم شهر ربیع الاوّل سنه یک‌هزار و ـ دویست و سی و شش در بلده کرمانشاهان آن را به پایان رسانیده است، و پس از اندکی زمان در زمان ناصر الدّین شاه و صدارت عظمای میرزا آقای نوری و مساعدت حاج ملّا محمود نظام العلماءِ تبریزی در طهران به خطّ سیّد محمّد رضا پسر سیّد أبو الحسن طباطبائی به رشته تحریر و طبع در آمده است. این کتاب صفحه شمار ندارد امّا با صفحه شمار خطّی بالغ سیصد و پنجاه و دو (۳۵۲) صفحه شده است. و ما در اینجا این مطالب را از ص ۱۲ إلی ص ۱٦ ضمن بیان شرح مشرق اوّل نقل نمودیم.

ازل باشد، ذات مشوب به نقصان خواهد بود. بنابراین حقّ تعالی صِرف الوجود نخواهد شد؛ و اگر افاضه پس از ازل باشد بنابراین حقّ تعالی با موجودات ممکنه مساوی خواهد شد، چرا که در نزد مصنّف و متابعانش نقصان آنها از جهت الحاق نقص به ذات آنها نمی‌باشد بلکه از جهت لحوق عوارض مراتب تنزّلاتِ ممکنات است؛ بنابراین واجب تعالی نیز همین‌طور می‌شود، و لهذا این گونه تقسیم برای مصنّف (ملّا صدرا) که وجود را به صرف الوجود و ممکن الوجود قسمت کرده است دارای هیچ‌گونه فائده و مُحصَّلی نخواهد گشت.»

احسائی فرق میان قدیم زمانی و قدیم رُتْبی، و واجب بالذّات و بالغیر را نمی‌داند

همه می‌دانند که در این اشکال اخیر شیخ احسائی به حکیم متألّه

صمدانی شیرازی، بقدری وی از فهم اصطلاحات عرفاء و فلاسفه باللَه، عاری و تهی بوده است که مایه تعجّب و تأسّف و ننگ برای اسلام گشته که چگونه وی را که تهی مغز و پوچ‌گرا و حَشویّ المذهب است، اسلام به خود راه داده؛ و با انتحال بدین آئین رفیع و قواعد حِکمیه مرصوصه، خود را در ردیف ملّا صدرا و شیخ إسماعیل خواجوئی اصفهانی و حکیم متألّه حاجی سبزواری تغمَّدهم اللَهُ برضوانه قرار داده و جا زده است!!!

آخر مگر طلبه‌های ابجدخوان مَصْطبه رفیع درس حکمت متعالیه نمی‌دانند که: فرق است بین قدیم زمانی و قدیم رُتْبی؛ و فرق است بین واجب بالذّات و واجب بالغیر.

اگر این شیخ گمراه مستبدّ به رأی کور باطن چند لحظه در برابر مکتب حکمت متعالیه زانو به زمین می‌زد و به ادب استماع می‌نمود، فهمیده بود که: جمیع موجودات ممکنة الوجود حدوث ذاتی دارند، نه حدوث زمانی. زیرا خود زمان هم یکی از حادثات است؛ و چگونه معقول است که حادث

زمانی باشد؟!

و نیز فهمیده بود که: جمیع موجودات ممکنة الوجود که دارای امکان ذاتی هستند، واجب بالغیر می‌باشند. و میان امکان بالذّات و وجوب بالغیر ابداً تهافتی تصوّر ندارد؛ بلکه کمال ملائمت است.

در لغت و آنچه میان مردم رائج و دارج است لفظ وجود یک معنی بیشتر ندارد؛ و همان است که معنی هستی می‌دهد در مقابل عدم و نیستی. ذات واجب الوجود و حقّ تعالی دارای وجود است به همان معنی و مفهومی که سائر موجودات دارای وجود هستند.

ما هر چه فکر کنیم و به مغزمان فشار آوریم برای معنی وجود دو حقیقت یا چند حقیقت متباینه پیدا نمی‌نمائیم که یکی را وجود حقّ نام نهیم و بقیه را

وجود مخلوقات و اشیاء ممکنة الوجود. و آن مفهوم همین مفهوم ساده و بدیهی و اوّلین است که به نظر می‌آید در برابر عدم؛ خواه در ذاتِ أزلی، خواه در صادر نخستین، و خواه در عقول عالیه مجرّده مفارقه، و خواه در نفوس و طبائع و أشیاء و هیولای اوّلیه که آن را مادّة الموادّ نامند.

ادراک وجود برای غیر عارفان محال است؛ و مفهوم آن برای همه کس قابل فهم

در تمام اینها لفظ وجود با یک عنایت و یک جهت واحده‌ای بر آنها اطلاق می‌گردد. این از لحاظ مفهوم بسیط آن، و امّا از لحاظ ادراک و غور در حقیقت وجود، آن مقامی است رفیع که دست هر کس بدان نرسد. آن، کنْه و واقعیت وجود است که در نهایت پنهانی و اختفاء می‌باشد؛ و در آن جهت هم تفاوتی نیست میان ادراک و فهمیدن حقیقت و کنه وجود حقّ تعالی و حقیقت و کنه سائر وجودهای ممکنات.

ادراک کنْه وجود هرجا باشد از أصعب مَصاعب و أشکل مشکلات است. مفهوم وجود به

نحو اشتراک معنوی برای جمیع موجودات قابل فهم است.

حکیم والامقام حاجّ ملّا هادی سبزواری تَغمَّده اللَهُ برضوانه می‌فرماید:

مُعَرِّفُ الْوُجودِ شَرْحُ الاسْمِ *** وَ لَیسَ بِالحَدِّ وَ لا بِالرَّسْمِ (۱)

مَفْهومُهُ مِنْ أعْرَفِ الأشْیاءِ *** وَ کنْهُهُ فِی غایةِ الْخَفاءِ (۲)

۱ ـ آنچه وجود را می‌تواند تعریف و بیان کند، شرح اسم وجود است (که از اسمی به اسم دگر ما را نقل می‌دهد) و آن مُعرِّف نمی‌تواند تعریف به حَدّ و یا تعریف به رَسْم بوده باشد.

۲ ـ مفهوم از وجود که به ذهن می‌رسد، از شناخته‌شده‌ترین چیزها می‌باشد؛ امّا بدست آوردن و فهمیدن کنه حقیقت وجود در نهایت پنهانی و استتار است.[۱]

---

[۱] در اینجا خامه عنبرآمیز او از فیضان مِشک و عبیر باز ایستاد، و بنان جواهر اثرش از نشر لئالی و دُرَر تابناک معارف حقّه الهیّه فروماند. قلبی که یک عمر برای اعتلای کلمه توحید و تبیین مقام ولایت کلّیّه الهیّه و دفاع از حریم تشیّع و مبانی اصیل فرهنگ اسلامی می‌طپید، قریب ۲ ساعت به ظهر روز شنبه ۹ صفر الخیر سنه یک‌هزار و چهارصد و شانزده هجریّه قمریّه در عتبه

مقدّسه حضرت ثامن الائمّه علیّ بن موسی الرّضا علیه آلافُ التّحیّة و الثّناء از حرکت باز ایستاد.

نفس قدسی‌اش به ندای ﴿ارْجِعِی﴾ لبّیک گفته، سرمست از باده ﴿وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً﴾ شاهد وصل را در آغوش کشید و به ریاض قدس، ﴿فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ﴾ پرواز نمود.

رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَةً.