

مطلع انوار (۵)

فلسفه و عرفان، ہیئت و نجوم، ادبیات

مؤلف: علامہ سیّد محمد حسین حسینی

طهرانی

ناشر: مکتب وحی / طهران

نوبت چاپ: اوّل / ۱۴۳۲ هـ . ق ، ۱۳۸۹ هـ .

ش

چاپ: مبینا

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

تعداد: ۳۰۰۰

شابک ج ۵: ۶-۷-۹۰۸۹۳-۶۰۰-۹۷۸

حق چاپ محفوظ است

تلفن: ۴-۲۸۵۴۲۶۳-۰۲۵۱-۹۸+

www.maktabevahy.org

info@maktabevahy.org

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ أَنْسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ، وَصَاحِبٌ مِنْ
كُلِّ وَحْدَةٍ،

وَنُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ، وَقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ،
وَشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ.

از حضرت صادق علیه الصلاة و السلام

روایت شده است:

«معرفة خدا انیس انسان است از هر دهشتی، و

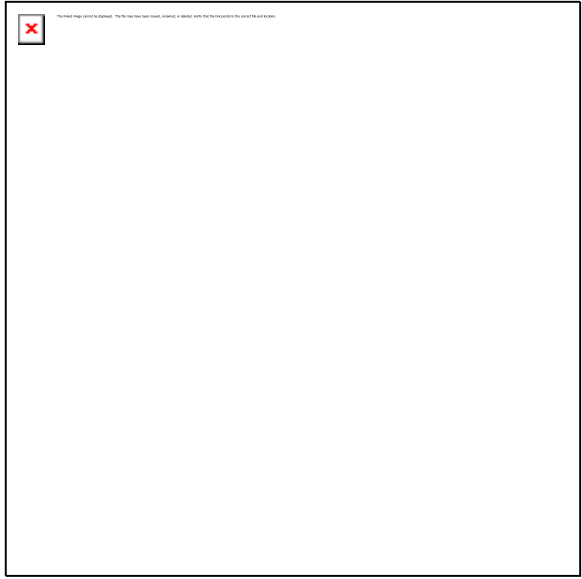
همنشین اوست از هر تنهایی و وحدتی،

و نور است از هر ظلمتی، و قوت است از هر

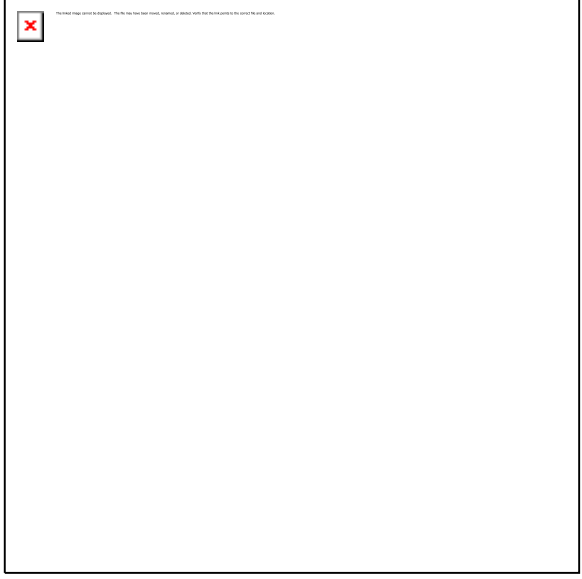
ضعفی،

و شفا است از هر دردی.»

روضه کافی، ص ۲۴۷، حدیث ۳۴۷



تصویر علامه طهرانی - رضوان الله علیه - چند
سال قبل از ارتحال در منزل مسکونی مشهد مقدس



تصویر مرحوم علامه طهرانی - قدس الله سره -

در کتابخانه منزل در مشهد مقدس

بخش اوّل: ابحاث فلسفی و عرفانی

فصل اوّل: رسالہ حکماء اسلام

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

در ترجمه احوال علامه حلّی

در روضات طبع سنگی، جلد ۱، صفحه ۱۷۵

(در اواسط صفحه) ضمن ترجمه احوال علامه

حلّی آمده است:

و من جمیل ما حکّته الثّقات: أنّه رُئِيَ من بَعْدِ وفاتِهِ فی بعض مناماتِ الصّالحین و کأنّهُ ولدُهُ النّبیل الکامل فخر المحقّقین فسُئِلَ عَمّا عومِلَ بِهِ فی تلك النشأة؛ فقال: "لولا کتابُ الألفین و زیارة الحسین لأهلکتنی الفتاوی."^۱

در روضات الجنّات طبع سنگی، جلد ۱،

صفحه ۱۷۱؛ و طبع حروفی، جلد ۲، صفحه

۲۶۹، درباره شهر حلّه گفته است که:

^۱ - [ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۳، ص ۸: «علامه حلّی - رحمة الله علیه - را بعد از فوت، خواب دیدند و از کیفیت احوالش استفسار نمودند، جواب گفت: "لولا زیارة الحسین و تصنیف الالفین لهلکتنی الفتاوی! اگر زیارت امام حسین علیه السلام نکرده بودم، و تصنیف الفین که دو هزار دلیل است بر اثبات امامت بلافصل مرتضی علیّ علیه السلام نکرده بودم، هر آینه هلاک می کرد مرا فتوایی که داده بودم." (محقق)]

آن را امیر سیف‌الدوله صدقه بن منصور مزیدی
 اسدی که از امراء دولت دیالمه بوده است، در ماه
 محرّم سنه ۴۹۵ بنا کرده است و به همین جهت
 آن را حلّه مزیدیّه و حلّه سیفیّه گویند؛ و برای
 اهمیّت آن همین بس که علامه مجلسی در مجلد
 السّماء و العالم از بحار، از خط مرحوم شیخ
 شهید نقل کرده است که او گفته است: من یافته‌ام
 به خط جمال‌الدین بن المطهر، و او از خط
 پدرش یافته است که او گفته است: من رقعهای
 را به خط قدیمی بدین مضمون یافته‌ام:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا ما أخبرنا به الشيخ الأجل العالم، عز الدين أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي، إملاءً من لفظه عند نزوله بالحلّة السيفيّة؛ وقد وردّها حاجاً سنه أربع و سبعين و خمس مائة ۵۷۴ و رأيتُه يلتفتُ يَمَنَةً و يَسْرَةً، فسألته عن سبب ذلك، قال: إِنِّي لأَعْلَمُ أَنَّ لِمَدِينَتِكُمْ هذه فضلاً جزيلاً!

قلتُ: و ما هو؟

قال: أَخْبَرَنِي أَبِي، عن أبيه، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن الكليني، قال: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي حمزة الثمالي، عن الأصْبَغِ بْنِ نُباتَةَ، قال: صَحِبْتُ مَوْلَى أمير المؤمنين عليه السلام عند وروده إلى صَفَيْنَ و قد وَقَفَ على تَلِّ غَزِيرٍ [عزير] ثُمَّ أومأ إلى أجمه ما بين بابل و التلّ، و قال: "مدينةٌ و أئى مدينة!"

فقلتُ: يا مولاى! أراك تذكُرُ مدينةً، أكان هاهنا مدينةٌ و انمَحَتْ آثارُها؟!

فقال: "لا، ولكن ستكون مدينةٌ يُقالُ لها: الحلّة السيفيّة، يُمدّها رجلٌ من بنى أسدٍ، يظهر بها قومٌ أختيارٌ لو أفسَمَ أحدهم على الله لأَبْرَ قَسَمَهُ." -انتهى.^۱

[کتب علامه حلّی]

در روضات، جلد ۱، صفحه ۱۷۲، و از طبع
 حروفی، جلد ۲، صفحه ۲۷۲ راجع به کتب
 علامه حلّی از جمله کتاب‌های او را کتاب‌هایی

^۱ - بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۲۲.

در فنّ فلسفه و حکمت و فنّ کلام ذکر کرده
است؛ از جمله:

«کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد،
کتاب أنوار الملکوت فی شرح فصّ الیاقوت فی
الكلام، کتاب نهاية المرام فی علم الکلام، کتاب
القواعد و المقاصد فی المنطق و الطبیعیّ و
الإلهیّ، کتاب الأسرار الخفیّة [الأسرار الحقیّة] فی
العلوم العقلیّة، کتاب الدرّ المکنون فی علم
القانون فی المنطق، کتاب المباحثات السنیّة و
المعارضات النصیریّة، کتاب المقاومات باحثنا
فیه حکماء السّابقین و هو یتّمّ مع تمام عمرنا؛
کتاب حلّ المشکلات من کتاب التلوّیحات،
کتاب ایضاح التّلبیس فی کلام الرّیس باحثنا فیه
الشیخ أباعلیّ بن سینا، کتاب القواعد الجلیّة فی
شرح الرسالة الشّمسیّة، کتاب الجوهر النّضید فی
شرح التّجرید فی المنطق، کتاب ایضاح المقاصد
من حکمة عین القواعد، کتاب نهج العرفان فی
علم المیزان، کتاب کشف الخفاء من کتاب الشّفاء
فی الحکمة، کتاب تسلیک النفس إلى حظیرة
القدس فی الکلام، کتاب مراصد التّدقیق و
مقاصد التّحقیق فی المنطق و الطّبیعیّ و الإلهیّ،
کتاب المحاکمات بین شرّاح الإشارات، کتاب
منهاج الهدایة و معراج الدّرایة فی علم الکلام،
کتاب استقصاء النّظر فی القضاء و القدر.»

و أقول اینکه: این کتاب غیر از کتاب
استقصاء الاعتبار است که قبلاً بیان فرموده است؛
چون درباره آن گفته است:

«کتابُ استقصاءِ الاعتبارِ فی تحریرِ
معانی الأخبار؛ ذکرنا فیهِ کلَّ حدیثٍ وصلِ إلینا،
و بحثنا فی کلِّ حدیثٍ علی صحّةِ السندِ و إبطالِهِ؛
و کونِ مَتْنِهِ مُحکَمًا أو متشابهًا، و

ما اشتمل عليه المتن من المباحث الأصولية و
الأدبية، و ما يُستنبط من المتن من الأحكام الشرعية و
غيرها؛ و هو كتابٌ لم يُعمل مثله.^۱

[در احوال میرداماد]

در روضات الجنّات، [طبع سنگی، جلد ۱]

صفحه ۱۱۶ در ضمن ترجمه میرداماد فرموده
است:

و قال فی حقّ ابن خالته السید أحمد المتقدّم ذكّره و هو من جملة عباراته الفائقة المتعالية
المفخمة المخصوصة بنفسه: "قد قرأ علیّ انولوطيقا الثانية و هی فنّ البرهان من حکمة
الميزان من کتاب الشفا لسهيمن السالف و شريكنا الدارج الشيخ الرئيس أبي علیّ الحسين
بن عبدالله بن سينا - رفع الله درجته و أعلى منزلته - قراءة بحث و فحص و تحقيق و تدقيق." انتهى.

و نیز از اشعار میرداماد است:

تجهیل من ای عزیز آسان نبود، بی از شبّهات

*** محکم تر از ایمان من ایمان نبود، بعد از

حضرات

مجموع علوم ابن سینا دانم، با فقه و حدیث

*** وینها همه ظاهر است و پنهان نبود، جز

بر جهلات^۲

^۱ - روضات الجنّات، طبع حروفی، ج ۲، ص ۲۷۱.

^۲ - همان مصدر، ص ۶۷.

[در احوال سیّد مهدی بحر العلوم]

در روضات الجنات، جلد ۲، صفحه ۱۳۸

دربارهٔ مرحوم بحر العلوم نجفی بروجردی: سیّد

مهدی بن سیّد مرتضی، از کتاب منتهی المقال

چنین ذکر کرده است

که: اگر در بحث معقول زبان بگشاید، تو
گوئی این شیخ الرئیس است، این سقراط و
ارسطو و افلاطون است.^۱

[کلام مجلسی اوّل در کیفیت نماز جمعه]

جناب آقای حاج سیّد عزالدین زنجانی امام،
فرمودند:

«من خودم در لوامع صاحب قرانی (که شرح
فارسی کتاب من لا یحضره الفقیه و از تصنیفات
مجلسی اوّل است) خواندم که در ضمن بیان
آداب جمعه و نماز جمعه و کیفیت قرائت
خطبه‌ها می‌فرماید:

”خوب است خطیب قدری از اشعار مثنوی
ملای رومی را بخواند تا مردم را به سوی خداوند
اقبال دهد.“^۲

۱- همان مصدر، ج ۷، ص ۲۰۳.

۲- و ما در اینجا عین عبارت مجلسی اوّل را می‌آوریم؛ در طبع سنگی، ج ۱،
ص ۳۶۱ [طبع حروفی، ج ۴، ص ۵۶۶] کتاب لوامع صاحب قرانی (شرح
فارسی من لا یحضره الفقیه که بعد از روضة المتّقین که شرح عربی آن است
نوشته شده است) در باب وجوب صلاة جمعة در ضمن کیفیت بیان خطبه
خطیب گوید:

«و مشهور است استحباب بلاغت خطیب به آنکه سخنان فصیح را مناسب
احوال حاضران به ایشان رساند، و آیات و اخبار و عد آن قدر نگوید که خوف
ایشان زائل شود، و از وعید آن مقدار ذکر نکند که ایشان از رحمت الهی
ناامید شوند؛ ولیکن چون غالب احوال مردمان غفلت عظیم است، مناسب
حال اکثر وعید است، چنان که از خطب حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله
علیه ظاهر است. و اگر مناسب داند سخنان حکیمانه تازه که تأثیرش بیشتر
باشد ذکر کند؛ چنان که در [روایت] حسن کالصحیح از حضرت

و نیز گفتند:

أمیر المؤمنین صلوات الله علیه منقول است که فرمودند که: «ترویج کنید نفوس خود را به حکمت‌های تازه! به درستی که نفوس را کلال و ماندگی دست می‌دهد چنان‌که بدن را دست می‌دهد.» و از این جمله است اشعار محققان مثل حکیم غزنوی و حکیم رومی و عطار و غیر ایشان.»

«من خودم در تفسیر فارسی آقای حاج میرزا محمد ثقفی خواندم که در ضمن دعوت به آنکه کسی که چیزی را نمی‌داند بگوید نمی‌دانم، نوشته بود که: هر وقت سؤال مسأله عقلی و از اصول اعتقادی از مرحوم شیخ انصاری (ره) می‌شد می‌فرمود: ”در این مسأله به حاجی ملا هادی سبزواری مراجعه کنید.“»

[علماء و فقهاء معاصری که فلسفه و عرفان را

آموخته‌اند]

أقول: و در این زمان ما، از فقہائی که علم حکمت را خوب آموخته‌اند مرحوم حاج شیخ محمد حسن آشتیانی و فرزندش مرحوم حاج میرزا احمد آشتیانی است؛ و دیگر مرحوم حاج میرزا مهدی آشتیانی که تعلیقات نفیسی نیز بر منظومه و اسفار و غیرهما دارند، و مرحوم حاج میرزا محمود آشتیانی، و عالم بزرگوار آقای حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی که حقاً در حکمة الإشراف استاد بود، و مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی اصفهانی که منظومه‌ای نیز در فلسفه سروده‌اند، و استاد ایشان در فقه و اصول مرحوم آخوند ملا محمد کاظم

خراسانی نیز در فلسفه متضلع بود.^۱

و مرحوم آقای حاج میرزا محمد حسین نائینی فلسفه را خوب می دانسته است. مرحوم آیه الله حاج آقا حسین بروجردی اسفار را نزد جهانگیرخان در اصفهان تتلمذ نموده‌اند. و آیه الله آقای حاج آقا روح الله خمینی سال‌های سال در قم خفیه درس منظومه و اسفار می داده‌اند، و ایشان از استادشان مرحوم آقای حاج میرزا محمد علی شاه‌آبادی آموخته‌اند و گویا خدمت ایشان شرح فصوص الحکم قیصری را نیز آموخته‌اند.

^۱ - مجلسی در آخر باب نار از کتاب معاد (بحار الأنوار، طبع حروفی، ج ۸، از صفحه ۳۲۶ تا صفحه ۳۲۹) به طعن و کنایه و تصریح، مطالبی را بر رد حکماء و فلاسفه گفته است، و چون بسیاری از آنها عاری از حقیقت است مفصلاً بحث شود و جواب گفته شود.

مرحوم آية الحق حاج ميرزا علي آقا قاضي به شاگردان خود توصيه مي کرده است که حکمت را بياموزند و منظومه و اسفار را درس بگيرند و مدرسین به شاگردان درس دهند. مرحوم آقا سيّد حسن مسقطی که از تلاميذ دوره اول ایشان است، درس اسفار علنی در نجف اشرف داشت، و بسياری از طالبان را به معارف الهیه رهبری می نمود. و استاد مرحوم قاضي: مرحوم آقا سيّد احمد کربلائی طهرانی نیز در حکمت متضلع بود؛ و از مکاتباتی که بين ایشان و مرحوم حاج شيخ محمد حسين اصفهانی ردّ و بدل شده است می توان وسعت اطلاع ایشان را در مبانی فلسفیه بدست آورد. و استاد ایشان نیز آية الحق و اليقين سيّد الفقهاء الاعلام مرحوم آخوند ملا حسينقلي در جزینی همدانی، فلسفه را نزد مرحوم استاد حاج ميرزا هادی سبزواری - قدس سره - فرا گرفته است و برای اين منظور به سبزواری طي رحال نموده و در آنجا مدتی متوطن گرديده است.

استاد ما در فلسفه: مرحوم آية الحق و اليقين سيّد الفقهاء و المجتهدين آقا حاج سيّد محمد حسين طباطبائی تبریزی - اسکنه الله بحبوحات جنانه - فلسفه را نزد مرحوم آقا سيّد حسين بادکوبه‌ای (فيلسوف شهير نجف اشرف) تتلمذ

نموده‌اند؛ و همچنین اخوی ایشان مرحوم حاج
سید محمد حسن الهی تبریزی نزد آن مرحوم فرا
گرفته‌اند.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی
کمپانی (صاحب حاشیه بر مکاسب و بر کفایه)
خود فیلسوفی عظیم الشان بود و منظومه‌ای در
حکمت سروده است؛ و تضرع ایشان در فن
حکمت از مکاتبات ایشان با آقای سید احمد
کربلایی طهرانی معلوم می‌شود.

مرحوم میرزای بزرگ آقای حاج میرزا محمد
حسن شیرازی - اعلی الله مقامه - (مجدد رأس
رابع عشر) در فلسفه قوی بوده و از شاگردان ملا
محمد حسن نوری فرزند ملا محمد علی نوری
است؛ شرح حال و تضرع این پدر و پسر در کتب
مسطور است.

آقای حاج سیّد احمد خوانساری فلسفه خوانده‌اند و دوره‌هایی از اشارات را تدریس نموده‌اند. در طرائق الحقائق، طبع حروفی، جلد ۳، صفحه ۲۱۷ از مرحوم حاج میرزا ابوالقاسم شیرازی شریفی (معروف به میرزا بابا) که خود را در زمره مشایخ ذهبیه شمرد، در آخر کتاب مسمی به شرائط الطريقة فرماید که:

سیّد قطب‌الدین (سیّد محمد حسینی نیریزی شیرازی) بعد از پی سپر کردن اغلب بلاد ایران و توقف در هرجا، خاصه در نجف اشرف، جمعی کثیر از آن حضرت فیض و بهره‌ور آمده، در آن ارض اقدس فتوحات مکیّه درس می‌فرموده؛ و بعد از تحقیقات بسیار عبارت کتاب را با تحقیقات مطابق می‌فرموده. و جناب رضوان جایگاه آقا سیّد مهدی طباطبائی بحرالعلوم، و مولی محراب گیلانی، و آقا شیخ جعفر مجتهد نجفی از فیض تدریس و تذکیر و طریقت آن جناب فیض یاب شده، به کمال انسانیت فائض گردیدند.

در کتاب دروس، مرحوم شهید (در کتاب وقف، در صفحه ششم از اولین صفحه شروع این کتاب، در ضمن مراد از عناوینی که مورد وقف واقع می‌شوند) گوید:

و المتفقهة: الطلبة في الابتداء أو التوسط أو الإتهاء ماداموا مُشغَلين بالتَّحصيل.
و الصّوفيّة: المُشغَلون بالعبادة، المعروضون عن الدّنيا؛ و الأقربُ اشتراطُ الفقرِ و العَدالة

فيهم لِتَحَقُّقِ الْمَعْنَى الْمُقْتَضَى لِلْفَضِيلَةِ، وَأَوَّلَى مِنْهُ اشْتِرَاطُ أَنْ لَا يُخْرَجُوا عَنِ الشَّرِيعَةِ الْحَقَّةِ. وَفِي اشْتِرَاطِ تَرْكِ الْحِرْفَةِ [الخرقة] تَرَدَّدٌ؛ وَيُحْتَمَلُ اسْتِثْنَاءُ التَّوْرِيْقِ وَالْحِيَاظَةِ وَمَا يُمَكِّنُ فَعْلَهَا فِي الرَّبَاطِ؛ وَلَا يَشْتَرِطُ سُكْنَى الرَّبَاطِ^١ وَلَا لُبْسَ الْخِرْقَةِ مِنْ شَيْخٍ وَلَا زِيَّ مَخْصُوصٍ^٢.

و مجلسی ملا محمد باقر - رضوان الله عليه -

در دیباچه زاد المعاد، صفحه ۳ فرماید:

و خروش صوفیان صفوت نشان به زمزمه دعای
خلود دولت ابد توأمان، با عندلیبان اغصان سدره
المنتهی همداستان.

در کتاب طرائق الحقائق طبع حروفی، جلد
١، صفحه ٢٨٠ تا ٢٨٤، نامه‌ای را مفصل از علامه
مجلسی - رحمة الله عليه - نقل کرده و در آن
مفصلاً مجلسی، اصل تصوف صحیح را ارائه
می‌دهد و می‌پذیرد، و از آن به‌طور صریح و
روشن دفاع می‌کند؛ و حتی در قریب به آخر آن
می‌فرماید:

و باید دانست که آنها که تصوف را عموماً نفی
می‌کنند، از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق
نکرده‌اند میان صوفیه حقه شیعه و صوفیه اهل
سنت.

و از جمله بزرگان از مدرسین فلسفه و
حکمت در حوزه علمیه نجف مرحوم آیه الله
حاج شیخ محمدحسین کاشف الغطاء است؛

^١ - رباط: جمع آن رباطات؛ و هی: المعاهد المبنیة و الموقوفة للفقراء.

^٢ - الدروس الشرعیة، ج ٢، ص ٢٧٥.

محمدحسین بن رضا بن علی بن موسی بن جعفر کاشف الغطاء که میلادش ۱۲۹۴ هجریّه قمریّه و رحلتش ۱۳۷۲ بوده است. وی دوره‌هایی را از اسفار و مشاعر و عرشیه و شرح هدایه در نجف تدریس کرده است. و چنانچه از بحث‌های او در کتاب الفردوس الأعلى (الواحد لا یصدُرُ منه إلا الواحد، وحدت وجود و وحدت موجود، معاد جسمانی، و عقول عشره) استفاده می‌شود، در فن فلسفه و حکمت متضلع بوده است. و چنانچه از تعلیقه او در الدین و الإسلام (جلد ۱، صفحه ۳۳) بر می‌آید، شاگرد آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی بوده است که او از اعظام مدرّسین فلسفه ملاصدرا در اوائل قرن چهاردهم هجری در نجف اشرف بوده است.

آقای سیّد محمد علی طباطبائی قاضی [رحمة الله علیه] که تعلیقه بر کتاب الفردوس الأعلى ایشان نوشته است، در مقدمه، در صفحه «یا» گوید:

و كانت الحرّیة التامة فی دراسة العلوم من معقوها و منقولها، و التوسع فی اقتنائها، و تحصيلها علی أنواعها، سائدة علی تلك الجامعة (یعنی النجف)

الأشرف)؛ وفتحت طرقاتٍ سهلةً في التحليل والتحرّي العلمي وتنوير الأفكار في البحث والتقنيب النظري؛ واجتمع فيها أيضًا جمعٌ من أكابر الحكماء المشرّعين والعرفاء الشّاهقين والمرّيين للنّفوس بالحكمة العمليّة والدراسة العلميّة؛ وبتخلّقهم بأخلاق الله وبخشيّتهم في جنب الله والطريقة المثلى والشّرعة الوسطى في بحوثهم القيّمة ودروسهم العالية، وتجنّبهم عن الجمود والوقوف عن تحصيل العلوم والرجوع إلى القهقرى.

و پس از آنکه مفصلاً از آقای شیخ محمد باقر

اصطهباناتی و مهارت ایشان در تدریس حکمت

متعالیه ذکر می کند، می گوید:

و أيضًا كان من مشاهير المدرّسين للحكمة العالية في ذلك الوقت الشّيخ العلامة الجامع لأنواع العلوم الحاجّ ميرزا فتح الله الشهير بـ «الشّيخ الشريعة الإصفهاني» (المتوفّى سنة ١٣٣٩ هـ) الذي تقلّد الزّعامّة العامّة والمرجعيّة في التقليد والفتوى مدّة يسيرةً في أواخر عمره الشّريف؛ فإنّه عند قدومه من إيران إلى العراق مجازًا من علماء إصفهان سنة ١٢٩٥ هـ كان مدرّسًا كبيرًا في الحكمة والكلام والفلسفة العالية والمعارف الدينيّة.

تا آنکه گوید:

و أيضًا كان من الجهابذة في الحكمة والفلسفة و من المدرّسين في هذه الجامعة الشّيخ العلامة الحكيم الشّيخ أحمد الشّيرازي (المتوفّى ١٣٣٢ هـ) الجامع بين المعقول والمنقول؛ و هو أيضًا من أساتذة سّاحة شيوخنا العلامة (يعنى الشّيخ محمد الحسين كاشف الغطاء) أدام الله أيّامه.

تا آنکه گوید:

فلو أردنا إحصاء المدرّسين و الأساتذة الكُبراء في المعقول و الأخلاق و العرفان و الحديث و الرّجال و علوم القرآن في أوائل هذا القرن لَطال بنا الكلامُ. - الخ.

و سپس گوید:

در هر زمان جامعه نجف مرکز بحث و تحقیقات علمی و فلسفی و ذبّ از حریم مقدّس اسلام بوده است، ولیکن برادران ما بالقطع و یقین بدانند که از مکائد دشمنان دین از اُمم اجنبی این است که این جامعه را براندازند و این مرکز اسلام و تشیّع را نابود کنند؛ و به این امر موفق شدند تا کم‌کم مردم را در امر تقلید به غیر نجف سوق می‌دهند، و بعد از اوائل این قرن بسیاری از علوم در نجف ضعیف شد. و فی إثر ذلک توقّف جمع من الأساتذة فی هذه الجامعة عن دراسة بعض العلوم؛ و صار هذا الأمر من الجنایات الّتی لا یسُدُّها شیءٌ إلّا التیقُّظُ و سدُّ هذه الثُّلَمَة بالحرّیة التّامة فی تحویل العلوم بشتی أنواعِها.

و مرحوم کاشف الغطاء در صفحه ۴۲ گوید:

و الظّاهر بل الیقینُ أنّ أقوى المساعداً و أعدّ الأسباب و الموجبات للوصول إلى مقاصد أمناء الوحی و کلمات الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السّلام إنّما هو فهم کلمات الحکماء المتشرّعین.

در کتاب زندگانی و شخصیت شیخ انصاری

[قدّس سرّه] در صفحه ۱۶۵ آورده است که:

مولی مهدی نراقی در اصفهان سی سال نزد ملا اسماعیل خواجه‌نوی تلمذ کرده است. (ملاً اسماعیل خواجه‌نوی از اعظام حکماء و محقّقین بوده و در ۱۱۷۳ رحلت کرده است.)

[حقیقت تصوّف و تشیّع یک چیز است]

در کتاب تشویق السالکین که مرحوم ملاّ
محمد تقی مجلسی (ره) درباره لزوم تصوّف و
سلوک نوشته است، اثبات نموده است که:
حقیقت تصوّف و تشیّع یک چیز است، و صوفی
به معنای زاهد از دنیا و راغب به آخرت و ملتزم
به تطهیر باطن است، و علمای اعلام اسلام
همگی صوفی بوده‌اند؛ و از جمله افرادی را که

نام می برد خواجه نصیرالدین طوسی، و ورام
کندی، و سید رضی الدین علی بن طاووس، و
سید محمود آملی (صاحب کتاب نفائس الفنون)،
و سید حیدر آملی (صاحب تفسیر بحرالأبحار)،
و ابن فهد حلّی، و شیخ ابن ابی جمهور أحسائی،
و شیخ شهید مکی، و شیخ بهاءالدین عاملی، و
قاضی نورالله شوشتری که از سلسله علیّه
نوربخشیّه است. و در کتاب مجالس المؤمنین به
دلایل قویّه اثبات می کند که جمیع مشایخ مشهور
شیعه بوده اند.

و علامه حلّی در کتاب امامت از شرح تجرید

گوید:

به تواتر منقول است که حضرت امیرالمؤمنین
علیه السّلام سید و سرور ابدال بوده اند، از همه
اطراف عالم به خدمت آن حضرت علیه السّلام
می آمدند به جهت آموختن آداب سلوک و
ریاضات و طریق زهد و ترتیب احوال و ذکر
مقامات عارفین.

و شیخ ابویزید بسطامی فخر می کرد به آنکه سقا
بود در خانه حضرت صادق علیه السّلام، و شیخ
معروف کرخی - قدس سرّه العزیز - شیعه
خالص و دربان حضرت رضا علیه السّلام بود تا

از دنیا رحلت کرد.^۱

و هم علامه حلی در کتاب منهاج الكرامة در
جائی که مفاخرت حضرت امیر را می‌شمارد
می‌گوید که:

علم طریقت منسوب است به حضرت
أمیرالمؤمنین علیه السّلام، و صوفیّه کلّهم نسبت
فرقة [خرقة] خود را به آن حضرت می‌دهند.^۲

[اصل تصوّف صافی نمودن باطن است از

زنگ ما سوی]

و حاصل سخن آنکه اصل تصوّف صافی
نمودن باطن است از زنگ ما سوی، و متخلّق
شدن به اخلاق الله، و تحصیل کمالات روحانی،
و رسیدن به مقام قرب و معرفت عیانی، و متابعت
تامّه از شریعت مصطفوی و طریقت مرتضوی
علیهما السّلام؛ چنان‌که از مشایخ این طائفه
کسانی بوده‌اند که از علوم ظاهری نیز هر یک
سرآمد زمان خود بودند، چنان‌که از تصانیف

^۱ - تشویق السّالکین، ص ۱۵؛ و اصل مطلب در: کشف المراد فی شرح
تجرید الإعتقاد، از طبع صیدا، ص ۲۴۹ در باب شرائط امام [و طبع مؤسّسه
نشر الإسلامی، المسألة السابعة، ص ۳۹۶، سطر ۲۰] است و ما در ص ۹۶ و
۹۷ از جنگ شماره ۱۴ [مطلع انوار، ج ۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷] آورده‌ایم.

^۲ - [منهاج الكرامة، ص ۱۶۳: «و أمّا علم الطریقة فإلیه منسوب؛ فإنّ الصوفیة
کلّهم یُسندونَ الخِرقةَ إلیه.» (محقّق)]

ایشان معلوم است، مثل: مولانای رومی، و شیخ
علاء الدّوله سمنانی، و شیخ شهاب‌الدین
سهروردی صاحب حکمت اشراق، و شیخ
محبی‌الدین عربی صاحب فتوحات، و شیخ
عبدالرزاق کاشی صاحب تأویلات، و شیخ
أبو حامد غزالی، و شیخ روزبهان صاحب تفسیر
عرائس، و شیخ عطار و غیرهم.

آیه الله آقا سیّد شهاب‌الدین مرعشی نجفی
در مقدمه‌ای که بر کتاب عوالی اللئالی نوشته‌اند،
در صفحه ۱۰ و ۱۱ گفته‌اند:

و أمّا نسبة الفلسفة إليه فغيرُ ضائرٍ أيضًا؛ إذ الفلسفة علمٌ عقليٌّ برع فيه عدّةٌ من علماء الإسلام،
كشيخنا المفيد، و الشّريف المرتضى، و المحقق الطّوسى، و العلامة الحلّى، و السيّد الدّاماد،
و الفاضل السبزواری، و المولى علىّ النورى، و المولى محمّد اسماعيل الخواجوى الإصفهانى،
و شيخنا البهائى، و السيّد محمّد السبزواری (الشهير بـ «مير لوحى»، جدّ الشّاب المجاهد
الشّهيد السيّد مجتبى الشهير بالنّوّاب الصّفوى)، و القاضى سعيد القمى، و المتألّه
السبزواری، و صدر المتألّهين الشّيرازى، و المحدث الكاشانى و غيرهم، الذين جمعوا بين
العلوم النّقليّة و العقليّة و هم فى أصحابنا مئآتٌ و ألوف^۱.

در مجله کیهان اندیشه (شماره ۱، مرداد و
شهریور ۱۳۶۴) در صفحه ۱۹، در ضمن
مصاحبه‌ای از دانشمند معظم آقای سیّد
جلال‌الدین آشتیانی نقل کرده است که: مرحوم
حاج میرزا احمد کفائی خراسانی می‌گفت:
من شرح اصول کافی از ملاّی قزوینی را دیدم.
پدرم یک روز گفت: احمد بیا یک چیزی به تو

^۱ - عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۴۳ (قسمتی از مقدمه مرحوم آیه الله مرعشی نجفی).

بگویم: اگر مقدمات فلسفه را نخوانی، از این

روایات هیچ نمی فهمی!

در تاریخ یعقوبی، جلد ۲، صفحه ۱۰۰ در

ضمن خطبه‌ای از رسول خدا صلی الله علیه و آله

و سلّم آورده است که:

طوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ عِيُوبِ النَّاسِ، وَ أَنْفَقَ مِنْ مَالٍ قَدْ اِكْتَسَبَهُ مِنْ غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَ رَجِمَ
وَ صَاحَبَ أَهْلَ الذُّلِّ وَ الْمَسْكِنَةِ، وَ خَالَطَ أَهْلَ الْفَقْهِ وَ الْحِكْمَةِ.

و ما تمام خطبه را در جلد ۱، مجلس ۲ از

معاد شناسی^۱، در تعلیقه ۴۹ از نسخه خطی

آورده‌ایم.

[تشابه کلام افرادی که می گویند به فلسفه نیاز

نداریم با کلام و منطق عُمَر]

أقول: مطلب کسانی که می گویند ما به علوم

عقلیه و حکمت نیاز نداریم (زیرا آنچه از علوم عقلیه

که در اخبار ائمه علیهم السّلام وارد شده است که ما

از اخبار استفاده می کنیم، و آنچه که وارد نشده است

ما به آن نیازی نداریم)، عیناً مانند گفتار عمر است

که به عمرو عاص - حاکم از جانب خود در مصر -

نوشت که:

وَأَمَّا الْكُتُبُ الَّتِي ذَكَرْتَهَا فَإِنَّ كَانَ فِيهَا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ، فَفِي كِتَابِ اللَّهِ عَنْهُ غِنَى؛ وَإِنْ كَانَ
فِيهَا مَا يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ؛ فَتَقَدَّمَ بِإِعْدَامِهَا.

فَشَرَعَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ فِي تَفْرِيقِهَا عَلَى حَمَامَاتِ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ وَ إِحْرَاقِهَا فِي

۱- معاد شناسی، ج ۱، ص ۹۲، تعلیقه ۱.

این گفتار سدّ باب تحقیق و تدقیق و نشر علوم و

فرهنگ دنیا و آخرت است و عیناً همان گفتار آخر عمر

است که: حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ.^۲

در قرآن اگر مفسّری و پاسداری چون عترت

نباشد دستاویز هر شخص جنایتکار می شود و با

آیات قرآن نیز استفاده برای حکومت جائره خود

می کند؛ و در اخبار هم اگر علوم عقلیه نباشد

نتیجه اش جمود بر ظواهر، نظیر تشبیه و تعطیل

و تجسیم و جبر و تفویض و غیرها می شود. فلا

۱ - [نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۴۵: «و اما کتاب هائی را که نام بردی، پس اگر در میان آنها چیزی هست که با کتاب خدا موافق باشد، بنابراین به واسطه داشتن کتاب خدا از آنها مستغنی هستیم؛ و اگر در میان آنها چیزی هست که با کتاب خدا مخالف باشد پس نیازی به آن نیست؛ بنابراین در نابود کردن آنها اقدام کن!» فَشَرَعَ عَمْرُو بْنُ عَاصٍ فِي تَفْرِيقِهَا عَلَى حَمَامَاتِ الإسْكَندَرِيَّةِ وَ إِحْرَاقِهَا فِي مَوَاقِدِهَا؛ "بنابر این دستور، عمرو بن عاص، آن کتابها را در حمام های اسکندریه پخش کرد، و همه را در تون های آنها آتش زد." (محقق)]

۲ - [جهت اطلاع بیشتر درباره مصادری که این جمله را از خلیفه ثانی نقل کرده اند، به کتب ذیل مراجعه فرمائید:

مطلع أنوار، ج ۸، ذیل مباحث مربوط به خلیفه ثانی به نقل از یوم الإسلام، ص ۴۱؛ الشیعه فی الإسلام، ص ۱۷۲، به نقل از البداية و النّهایة، ج ۵، ص ۲۲۷ و شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳ و الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷ و تاریخ الرّسل و الملوک، ج ۲، ص ۴۳۶؛ المذهب، ج ۱، ص ۱۲؛ المراجعات، ص ۳۵۳؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۲۵؛ عمدة القاری، ج ۱۷، ص ۶۳؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۳۸ و ج ۷، ص ۹؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۶؛ فتح الباری، ج ۸، ص ۱۰۲؛ المصنّف، ج ۵، ص ۴۳۸؛ السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۳۳؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۲؛ أضواء علی سنّة المحمّدیّة، ص ۵۲. (محقق)]

تغفل.

و دیگر کلام مخالفین علوم عقلیه و حکمت
عیناً مانند کلام دیگر عمر است که به سعد بن
أبی وقاص فاتح ایران نوشت که:

أَنْ اطَّرَحُوهَا فِي الْمَاءِ؛ فَإِنْ يَكُنْ مَا فِيهَا هَدًى، فَقَدْ هَدَانَا اللَّهُ تَعَالَى بِأَهْدَى مِنْهُ؛ وَإِنْ يَكُنْ ضَلَالًا، فَقَدْ كَفَانَا اللَّهُ تَعَالَى.

فَطَّرَحُوهَا فِي الْمَاءِ مَا وَجَدُوا مِنَ الْكُتُبِ فِي فَتُوحَاتِ الْبِلَادِ.

(الغدیر، جلد ۶، صفحه ۳۰۱؛ و مرحوم امینی

در صفحه ۳۰۱ و صفحه ۳۰۲ بیان خوبی دارد.)

[تعبیر قرآن از علم فلسفه به علم حکمت]

علم فلسفه در قرآن مجید آمده و تعبیر از آن

به علم حکمت شده است. هر جا در این کتاب

کریم نامی از حکمت برده می شود، منظور علوم

عقلیه و پیدا نمودن سرّ آفرینش و توحید حقّ

متعال و وصول به اسرار عالم ملک و ملکوت

است. در اینجا باید یکایک از این آیات بررسی

شود، و مورد مطالعه و تفسیر قرار گیرد.

[مدح اسلام از حکماء و فلاسفه الهی یونان]

اسلام از حکما و فلاسفه یونان که الهی

بوده اند، مدح کرده است. در روایات ایشان را به

نظر تجلیل و تکریم می نگرد. در قرآن کریم

سوره ای است به نام لقمان حکیم (سوره ۳۱) و

در آنجا ذکر می کند که:

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ
وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ
اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾

(آیه ۱۲)، آنگاه شرح مفصّلی از نصایح و

مواعظ لقمان را به پسرش در آیات بعدی بازگو

می فرماید.

ملاّ سیّد صالح خلخالی در مقدمه کتاب شرح

مناقب محیی‌الدین عربی، از صفحه ۶۴ تا ۸۱،
مطالب نفیسی در معنای فلسفه و عرفان، و در سرّ
لزوم تحصیل علوم عقلیّه، و عدم منافات فلسفه
با علوم شرعیّه، و در اینکه علماء اسلام مخالف
با فلسفه اشاعره بوده‌اند که حسن و قبح عقلی را
انکار می‌کرده‌اند، ذکر کرده است؛ و

حقاً مطالب پخته و حساب شده‌ای را آورده است.

و بر اساس بحث ایشان، مخالفان فلسفه منحصر می‌شوند بر اخباریین که بحث از ادله عقلیه را انکار می‌کنند، نه اصولیون که قوام بحثشان بر عقل است. معروف است که چون از شیخ مرتضی انصاری دربارهٔ مسأله‌ای از مسائل توحید سؤال شد، در پاسخ گفت: «من مرد این میدان نیستم، بروید سبزوار و از حکیم ملا هادی پرسید!»^۱

[مخالفت اشاعره با فلسفه و فروماندگی آنان

در ابحاث عقلیه]

از مفسرین و محدثین اهل تسنن، آنها که اشعری مذهب‌اند با فلسفه مخالفند، و معتزله موافق؛ و این به علت آن است که: اشاعره در ابحاث عقلیه فرو می‌مانند، و اما معتزله و شیعه باکی از ابحاث عقلیه ندارند.

سید محمود آلوسی چون سنی اشعری مذهب

است و صریحاً در عبارات خود به شیخ ابوالحسن اشعری استناد می‌جوید و جدّ مادری وی شیخ

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به صفحه ۳۲ همین مجلد مراجعه شود. (محقق)]

عبدالقادر گیلانی است و به او نیز تمسک دارد، در تفسیر

روح المعانی (جلد اول از طبع بولاق، صفحه ۴۹۱، در

ضمن تفسیر آیة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ

الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۱) با آنکه روایاتی را در

فضیلت حکمت ذکر می‌کند، مع ذلك از حکمت و

فلسفه تنقید می‌کند؛ و ما عین عبارت او را می‌آوریم:

أخرج الطبرانی عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ لِقِمَانَ
قال لابنه: يا بُنَيَّ! عليك بمجالسة العلماء و اسمع كلام الحكماء؛ فإنَّ الله تعالى يُجِيبُ القلبَ
الميتَ بنور الحكمة كما يُجِيبُ الأرضَ الميتةَ بِوَابِلِ المَطَرِ."

^۱ - سوره البقرة (۲) صدر آیه ۲۶۹.

وأخرج البخارى و مسلم عن ابن مسعود - رضى الله تعالى عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه (وآله) و سلم: "لا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مَا لَمْ يَسَلِّطْهُ عَلَى هَلَكَاتِهِ فِي الْحَقِّ؛ وَ رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى الْحِكْمَةَ فَهُوَ يُقْضَى بِهَا وَيُعَلَّمُهَا."
وأخرج الطبرانى عن أبى موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه (وآله) و سلم: "يَبْعَثُ اللَّهُ تَعَالَى الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يُمَيِّزُ الْعُلَمَاءَ فَيَقُولُ: يَا مَعْشَرَ الْعُلَمَاءِ! إِنِّي لَمْ أَضَعْ فِيكُمْ عِلْمِي لِأَعَذِّبْكُمْ؛ أَذْهَبُوا فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ."

و فى رواية عن ثعلبة بن الحكم أنه سبحانه يقول: "إِنِّي لَمْ أَجْعَلْ عِلْمِي وَ حُكْمِي فِيكُمْ إِلَّا وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أَعْفِرَ لَكُمْ عَلَى مَا كَانَ مِنْكُمْ، وَ لَا أُبَالِي."

و هذا بالنسبة إلى حملة العلم الشرعى الذى جاء به حكيمة الأنبياء و نبي الحكماء حضرة خاتم الرسالة و محدّد جهات العدالة و البسالة صلى الله عليه (وآله) و سلم، لا ما ذهب إليه جالينوس و ذى مقراطيس و أفلاطون و أرسطاليس و من مشى على آثارهم و اعتكف فى رواق أفكارهم؛ فإنّ الجهل أولى بكثير مما ذهبوا إليه و أسلم بمراتب مما عولوا عليه، حتى إنّ كثيراً من العلماء هموا عن النظر فى كتبهم، و استدّلوا على ذلك بما أخرجه الإمام أحمد و أبو يعلى من حديث جابر:

إِنَّ عَمَرَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ فِي جَوَامِعَ كَتَبَهَا مِنَ التَّوْرَةِ لِيَقْرَأَهَا وَ يَزِدَادَ بِهَا عِلْمًا إِلَى عِلْمِهِ؛ فَغَضِبَ وَ لَمْ يَأْذَنْ لَهُ وَ قَالَ: "لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي؛ وَ فِي رِوَايَةٍ: يَكْفِيكُمْ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى."

و وجه الاستدلال: أنه صلى الله تعالى عليه (وآله) و سلم لم يبيح استعمال الكتاب الذى جاء به موسى هدى و نوراً فى وقت كانت فيه أنوار النبوة ساطعة و سحائب الشبه و الشكوك بالرّجوع إليه منقشعة، فكيف يباح الاشتغال بما وضعه المتخبّطون من فلاسفة اليونان إفاً و زوراً فى وقت

كُثِرَتْ فِيهِ الظُّنُونُ وَعَظُمَتْ فِيهِ الْأَوْهَامُ وَعَادَ الْإِسْلَامُ فِيهِ غَرِيبًا؟! وَفِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى غَنَى
عَمَّا سِوَاهُ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ مَيَّزَ الْقَشَرَ مِنَ اللَّبَابِ وَالْخَطَاءَ مِنَ الصَّوَابِ.^١ - انتهى.

[پاسخ علامه طباطبائی به استناد اخباری‌ها بر

برخی روایات در عدم حجیت عقل]

مجلسی در بحار الأنوار، جلد ۲ از طبع
حروفی، صفحه ۳۱۴ (در باب ۳۴ از کتاب العلم
که باب البدع و الرأی و المقاییس است، در ذیل
حدیث ۷۶ که نامه‌ای از حضرت صادق
علیه السّلام است به اصحاب رأی و قیاس که در
آن از استغنا پیشه کردن و به تدبیر خود غرّه شدن
را نهی فرموده است و رسولان خدا را باب و
صراط عقائد صحیحه معرفی نموده است)
می‌گوید:

و لَا يَخْفَى عَلَيْكَ بَعْدَ التَّدْبِيرِ فِي هَذَا الْخَبَرِ وَأَضْرَابِهِ أَنَّهُمْ سَدُّوا بَابَ الْعَقْلِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ.
و علامه طباطبائی در پاورقی [همان صفحه]

می‌گویند:

هذا ما يراه الأخباريون وكثير من غيرهم؛ وهو من أعجب الخطاء! ولو أبطل حكم العقل
بعد معرفة الإمام، كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية؛ وكيف
يمكن أن يُنتج [من] العقل نتيجة ثم يُبطل بها حكمه و تصدق النتيجة بعينها؟!
ولو أُريدَ بذلك أنَّ حكمَ العقل صادقٌ حتَّى ينتج ذلك ثم يُسدَّ بأبه، كان معناه تبعية العقل
في حكمه للنقل؛ وهو أفحشُ فسادًا!
فالحقُّ أنَّ المراد من جميع هذه الأخبار النهي عن اتباع العقليات فيما لا يقدر

^١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٤١.

[پاسخ سيّد جمال بر نطق ارنست رنان مبنی بر

مخالفت اسلام با علم و فلسفه]

ارنست رنان در وقتی که سيّد جمال الدین اسدآبادی در فرانسه بود، نطقی در دانشگاه سوربون در مخالفت اسلام با علم و فلسفه نمود و در روزنامه انتشار داد و سيّد جمال جوابی در ردّ او داد. مطالب رنان و سيّد جمال در کتاب سیری در اندیشه سیاسی عرب، تألیف سيّد حمید عنایت، از صفحه ۱۰۴ تا ۱۱۲ آمده است. و اجمال این قضیه را در جنگ شماره ۷، صفحه ۸۲، [مطلع انوار، جلد ۳، صفحه ۲۶۰] آورده‌ایم، بدان جا و بدین جا مراجعه شود.

[ذکر مصادری درباره حکمت و فلسفه و کلام

و برخی شخصیت‌ها]

در صفحه ۷۱ و ۷۲ از جنگ شماره ۱۸ [مطلع انوار، جلد ۱۱، ذیل اشارات و نکته‌ها، تحت

^۱ - [این عبارات از جمله حواشی حضرت علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - بر بحار الأنوار است که تصمیم داشتند آن را تا آخر بحار الأنوار ادامه دهند، ولیکن مع الأسف مورد اعتراض عدّه‌ای قرار گرفته و به جهت فضای اختناق و خوف از تبعات و آثار سوء آن، از ادامه تعلیقات استنکاف نمودند و جامعه علم و دانش را در حسرت و اندوهی بس عمیق و خسارتی جبران ناپذیر قرار دادند. جهت اطلاع بیشتر در این زمینه به اجماع از منظر نقد و نظر، ص ۲۱۱ تألیف: آیه الله حاج سيّد محمد محسن حسینی طهرانی، مراجعه شود. (محقق)]

عنوان: «درباره کتاب حقیقة الشیعة» [مطالبی از
آیه الله شعرانی درباره بطلان انتساب کتاب
حقیقة الشیعة به ملا احمد اردبیلی ذکر کرده‌ام.
در صفحه ۲۷۰ از تأسیس الشیعة مطالبی
درباره حکمت، علامه حلّی آورده است.
در صفحه ۳۶۲ تا ۳۷۲ از تأسیس الشیعة
مطالب مهمی درباره حکمت و کلام

و خدمت آل نوبخت به تشیّع و اسلام آورده است. و در صفحه ۳۸۳ تا ۳۸۶ درباره ابونصر فارابی، و ابن مسکویه، و ابوالفتح کراجکی، و حکمت آنان بحث شده است. و در صفحه ۳۹۳ و ۳۹۴ درباره شیخ سدیدالدین، و در صفحه ۳۹۵ درباره شیخ علی بن سلیمان، و در صفحه ۳۹۵ تا ۳۹۷ درباره خواجه نصیرالدین طوسی، و در صفحه ۳۹۸ درباره علامه حلّی، و در صفحه ۴۰۰ درباره شارح شمسیه قطب الدین رازی بحث نموده است.

در نقد کتاب الشیعة و فنون الاسلام، صفحه ۱۲، درباره علم کلام و حکمت آیه الله سیّد حسن صدر، و اساتید او بحث کرده است؛ و در الشیعة و فنون الاسلام، صفحه ۹۴ راجع به مصنّفات علامه حلّی در حکمت و کلام.

[مطالب نفیس شیخ محمود أبوریّة در ردّ

حشویّه و اخباری ها]

شیخ محمود أبوریّة در کتاب الأضواء علی السنّة المحمّدیّة، طبع دوّم، صفحه ۳۸۰ تا ۳۸۵، مطالبی نفیس و ارزشمند در ردّ حشویّه و اخباری مذهب ها که در روایات رجوع به عقل و مدارک صحیح علمی ندارند و به مجرد ورود خبری اخذ به ظاهر نموده و بدون تطبیق با موازین دقیق و عمیق علم بدان عمل می کنند، ذکر نموده است.

[بزرگترین دشمنان اسلام ملانمایان هستند]

در أضواء، صفحه ۳۹۰ و صفحه ۳۹۱ گوید:

و من الكاذبين قومٌ ظنّوا: أنّ التزيّدَ في الأخبار و الإكثار من القول، يرفعُ من شأن الدين؛ فهذّروا بما شأؤوا، يبتغون بذلك الأجرَ و الثوابَ، و لن ينالهم إلا الوزرُ و العقابُ. و هم الذين قال فيهم مسلمٌ في صحيحه: "ما رأيتُ الصّالحين في شيءٍ أكذبَ منهم في الحديث."

و يريد بـ "الصالحين" أولئك الذين يطيلون سبأهم، و يُوسعون سربأهم، و يُطأطئون رؤوسهم، و يُخفنون من أصواتهم، و يغدون و يروحون إلى المساجد بأشباحهم و هم أبعُد النَّاس عنها بأرواحهم، يُجركون بالذكر شفاههم و يلحقون بها في الحركة سُبَحهم^١ ... ولكنهم كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب:

"جعلوا الدين من أفعال البصيرة و مغاليق العقل، فهم أغراز^٢ مرحومون. يُسيئون و يحسبون أنهم يُحسنون ... فهولاء قد يُحِيل لهم الظلم عدلاً، و الغدرُ فضلاً. فيرون أن نسبة ما يظنون إلى أصحاب النبي ممَّا يزيد في فضلهم، و يُعلی في النفوس منزلتهم؛ فيصح فيهم ما قيل: عدو عاقل خيرٌ من محب جاهل^٣." - اهد ببعض اختصار.^٤

٥

^١ - [امام شناسی، ج ١٨، ص ٢٩٠، تعليقه ٢:

«چقدر خوب و لطیف شاعر درباره ایشان سروده است:

زاهد چه بلائی تو که صد دانه تسبیح *** از

دست تو سوراخ به سوراخ گریزد

خلق از پی تو زار دویدن عجبی نیست *** یک

بره ندیدم که ز سلاح گریزد»

^٢ - همان مصدر، تعليقه ٣: «الغَرَّ: جوانی که تجربه و خبریّت ندارد. و مؤنث آن را غِرٌّ و غِرَّة گویند و جمع آن أغرار می باشد.» (محقق)

^٣ - تاریخ الاسناد للامام، ج ٢، ص ٣٤٧ الی ٣٤٩.

^٤ - [ترجمه این متن در امام شناسی، ج ١٨، ص ٢٩٠:

چنین آمده است: «و از جمله دروغ سازان حدیث، گروهی می باشند که می پندارند زیادتی در اخبار و اکتار در گفتار، شأن دین را بالا می برد؛ بنابراین تا حدی که دلشان خواسته است شروع کرده اند به بافته ها و هذیان ها، و منظورشان از این روایات پرداخته به دروغ، اجر و ثواب بوده است در حالی که به آنان نخواهد رسید مگر وزر و عقاب.

ایشانند آنان که مسلم در صحیحش گفته است: "ما رأیتُ الصَّالِحِينَ فی شَیْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فی الْحَدِيثِ." و مراد و منظورشان از صالحین آن کسانی می باشند که سبیل هایشان را دراز می کنند، و

^٥ لباس های گشاد می پوشند، و سرهایشان را به پائین تکان تکان می دهند، و صدایشان را زیر و نازک و آهسته می کنند، و در مساجد چاشتگاهان و شبانگاهان با هیکل هایشان می روند امّا دورترین مردم هستند از مساجد با ارواحشان. لبانشان را با ذکر تکان می دهند و به دنبال آن دانه های تسبیح را

مطالب فوق را ابوریّٰ از شیخ محمد عبده پس

[از] مطلبی نسبتاً مفصل در کذب روایات در

عهد امویین و علّت روایات مکذوبه آورده است.

[احادیثی در لزوم کتمان حکمت از اغیار]

در المحجّة البيضاء، جلد ۱، صفحه ۹۱ آورده

است:

وقال النبی صلی الله علیه و آله: "کلموا الناس بما یعرفون و دعوا ما ینکرون؛ أتریدون أنّ
یکذب الله و رسوله؟!..."

و قال عیسی علیه السلام: "لا تصعوا الحکمة عند غیر أهلها فتظلموها، و لا

به حرکت می آورند، ولیکن ایشان همان طور که علی بن ابی طالب فرموده
است: "جَعَلُوا الدِّينَ مِنْ أَقْفَالِ البَصِيرَةِ و مَغَالِيقِ العَقْلِ، فَهَمُّ أَغْرَارِ مَرَحُومُونَ،
يُسَيِّئُونَ و يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ ... فَهَؤُلَاءِ قَدْ يُخَيَّلُ لَهُمُ الظُّلْمُ عَدْلًا، و
الغَدْرُ فَضْلًا، فَيَرُونَ أَنَّ نِسْبَةَ مَا يَظُنُّونَ إِلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ مِمَّا يَزِيدُ فِي فَضْلِهِمْ،
و يُعَلِّي فِي النُّفُوسِ مَنَزِلَتَهُمْ، فَيَصِحُّ فِيهِمْ مَا قِيلَ: عَدُوٌّ عَاقِلٌ خَيْرٌ مِنْ مُجِبِّ
جَاهِلٍ."* تا آخر با قدری اختصار.

"دین را قفلهای بسته بر روی بصیرت قرار داده اند، و کلونهای بسته بر روی
عقل، بنابراین ایشان احمقانی هستند تهی دست. کار بد می کنند و چنین
گمان دارند که کار خوب می کنند ... پس گاهی برای این جماعت، ستم به
صورت داد و عدل تخیل می شود، و مکر و غدر به صورت شرف و فضیلت.
ایشان معتقدند که آنچه را که خودشان می پندارند به اصحاب پیامبر نسبت
دادن موجب زیادتی فضل و شرف آنها می باشد، و موجب اعلاء منزلت و
موقعیتشان در نفوس مردمان. بنابراین صحیح است درباره آنان آنچه گفته
شده است که: دشمن دانا به از نادان دوست." (محقق)

*- أضواءٌ على السنّة المحمّدية، طبع سوم، ص ۳۸۹ تا ص ۳۹۱. و این
مطالب را از شیخ محمد عبده از کتاب وی: تاریخ الإسناد، ج ۲، ص ۳۴۷ تا
ص ۳۴۹ نقل نموده است.

تمنعوها أهلها فتظلموهم؛ كونوا كالطبيب الرفيق يضع الدواء في موضع الداء.“
و في لفظ آخر: ”من وضع الحكمة في غير أهلها جهل و من منعها أهلها ظلم؛ إن للحكمة
حقاً و إن لها أهلاً فأعط كل ذي حق حقه.“^١

فصل دوم: رساله‌ای در حقیقت فناء فی

الله

^١ - جنگ ٧، ص ٤٩٨ الی ٥١٦.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

جناب محترم آقای دکتر سید یحیی یثربی،
استاد فلسفه در دانشگاه تبریز، در کتاب شریف
خود: فلسفه عرفان، تحلیلی از اصول و مبانی و
مسائل عرفان (در طبع دوّم، مرکز انتشارات دفتر
تبلیغات اسلامی قم) از صفحه ۴۱۷ تا ۴۸۲
بخشی را تحت عنوان «فناء فی الله و بقاء بالله»
شروع کرده‌اند و پایان داده‌اند.

و چون از صفحه ۴۴۵ تا ۴۸۰ را تقریباً
پیرامون مصاحبات و مباحثات حقیر با استاد
عالی قدرمان، علامهٔ زمان و حکیم دوران و عالم
بالله و بأمر الله و عارف کامل، جامع معقول و
منقول: آیه الله العظمی علامه حاجّ سید محمّد
حسین طباطبائی تبریزی - ارواحنا لتراب مرقده
الفداء - اختصاص داده بودند، برای مزید توضیح
و رفع شبهات متوهّمه از نظریهٔ حقیر لازم دید
قدری در اینجا موارد لزوم بحث را بنگارد. بحول
الله و قوّته و لا حول و لا قوّة إلا بالله العلیّ
العظیم.

در این مصاحبات که در بخش دوّم کتاب
مهرتابان آمده است، بحث این ناچیز با حضرت
معظّم له در بقاء عین ثابت بوده است در مرحله
فناء تام در ذات الله تبارک و تعالی و عدم بقاء
آن.

آیا در فناء ذاتی، عین ثابت باقی می ماند

حضرت علامه اصرار می فرمودند بر بقاء، و

حقیر بر عدم آن. همان طور که

مؤلف محترم در صفحه ۴۴۵ تا ۴۴۸ ذکر نموده‌اند؛ و در پایان بحث در صفحه ۴۷۹ و ۴۸۰ نظریهٔ حقیر را مردود دانسته‌اند.

و در صفحات قبل از آن در شرح و تفصیل معنی فناء و اقسام آن، مطالبی را بیان، و از جمله در صفحه ۴۵۷ و ۴۵۸ برای اثبات عدم امکان فنای حقیقت، مطلبی را از جامی بدین گونه بازگو کرده‌اند:

در بیان روشن جامی راجع به فناء، راه حلّ این مشکل را می‌توان به دست آورد. در گذشته بیان وی را به تفصیل نقل کردیم و اینک قسمتی از آن را دوباره مورد دقت قرار می‌دهیم که می‌گوید:

”أما به نزدیک این طائفه فنا و بقا را معنی ای دیگر است: از بقاء، بقای ذات چیزی نخواهند؛ بقای صفات او خواهند. به معنی آنکه: مراد از هر چیزی، عین ثابت آن چیز نیست، لکن معنی آن است که چون این معنی در آن چیز موجود باشد آن چیز را نام «بقاء» دهد؛ از بهر آنکه مقصود از آن چیز حاصل است. و چون از آن چیز معدوم گردد آن چیز را «فانی» خوانند؛ از بهر آنکه فوات مقصود از او. و این در تعارف ظاهر است که چون کسی پیر و ضعیف گردد، گوید: «من نه آنم که بودم.» مرد همان است، لکن صفات، دیگر شده است. - کذا فی شرح التَّعْرِفِ.

فناى ممکن در واجب به اضمحلال آثار امکان
است، نه انعدام حقیقت او؛ چون اضمحلال أنوار
محسوسه در نور آفتاب.

چراغ آنجا که خورشید منیر است *** میان

بود و نابودى اسیر است“

و سپس می‌افزاید که: ”اضمحلال آثار امکان در
لطیفه أنائیّت عارف باشد در هوش و إدراک او،
نه در جسم و روح بشریّت او.“^۱

این اضمحلال آثار امکان و فناى صفات بشری،
به این معنی خواهد بود که عارف به نوعی از آنها
برکنار ماند؛ همانند برکنار ماندن پیر از جوانی. و

این

^۱ - نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۵۱ (تعلیقه).

در حقیقت یک حرکت و تحوّل است، و به عبارت دیگر: تولّد تازه‌ای است که در آن صفاتی از میان برداشته شده و صفات دیگری جانشین آنها گشته. عارف صفات و خواصّ و لوازم شناخته شده بشری را کنار گذاشته، و صفات و خواصّ و آثار دیگری به دست آورده که از نوع صفات قبلی خویش نیست، و به ناچار از آنها تعبیر دیگری دارد از قبیل: اوصاف الهی و تَخَلُّقُ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ.

أقول: محلّ نزاع و بحث در توحید ذاتی است

نه توحید صفاتی. و این سخنان جامی همه به توحید صفاتی بازگشت می‌کند و از مبحث خارج می‌باشد.

فناء ذاتی یعنی فناء زید مثلاً در ذات الله جلّ و عزّ. معنی فناء تامّ آن می‌باشد که: زید از همه رسوم عبور کرده باشد، و هیچ اسمی و رسمی ابداً باقی نمانده باشد؛ این است معنی تامّ. و معنی ذات الله جلّ جلاله، وجود بحت ازلّی ابدی سرمدی لامتناهی است که از هر صفت و اسم منزّه و از هرگونه شائبه تعین مبرّی است.

در این صورت اگر بگوئیم: عین ثابت در زید باقی می‌ماند، یکی از دو محال لازم می‌آید: یا فناء را فنای تامّ و تمام فرض نموده‌ایم و از وجود و اینّیت زید که وی را از غیر تمایز دهد، قدری در آن بجای نهاده‌ایم، و این خلف است؛

زیرا معنی فنای تامّ این نیست. و این زید با معیّت
عین ثابتش نمی‌تواند در ذات وارد شود؛ زیرا
ذات، بسیط من جمیع الجهات است و ورود وی
در ذات مستلزم شکستن و محدودیّت و ترکیب
ذات می‌گردد، که محال است.

پس نه ذات از بساطت رفع ید می‌کند، و نه
زید بما أنّه زید می‌تواند وارد در ذات گردد. عین
ثابت عبارةً أُخری از اُنانیّت و ماهیّت و
مابه‌الامتیاز زید است؛ و چگونه حقّ ورود در
ذات را دارد در حالی که ذات بسیط من جمیع
الجهات می‌باشد.

بنابراین، یا باید وصول به مقام فناءِ ذاتی را
بالمَرّه انکار کنیم، و یا فناء را که

حقیقهٔ نیستی و اندکاک می‌باشد دیگر چیزی
بدان نیافزائیم و عین ثابت را با او همراه ننمائیم.
التزام به عین ثابت در ذات، یا مستلزم
محدودیّت و ترکیب ذات می‌باشد، یا از اوّل فنا
را فنا فرض نمودن و صبغهٔ نیستی تامّ و تمام به
او نبخشودن است؛ یعنی فنای در صفات. ما
می‌گوئیم: تعین یعنی زید، و اطلاق یعنی ذات.
بنابر وحدت وجود حقّهٔ حقیقیّه (که اثبات آن
مستلزم قول به تشخیص وجود می‌باشد) یک
ذات بحت و بسیط و لایتناهی نمی‌تواند در
وجود زید محدود گردد؛ و إلاّ از وحدت و
تشخیص می‌افتد و صبغهٔ تناهی و ترکیب و
بالآخره حدوث به خود می‌گیرد؛ و این خلاف
برهان است.

شما اگر به این ذات بسیط که وجود است و
تجرّد و بساطت دارد، به نظر همان بساطت
نگریستید، خداست، ذات است، قدیم است، الی
آخر از اسمای حُسنای او؛ و اگر به نظر تعین که
محدود و مقید است نظر کردید، زید است و
حادث و مرکّب.

فقط و فقط نظر به دو اعتبار می‌باشد. پس زید
یعنی تعین، یعنی عین ثابت؛ و اگر تعین را
برداشتید و گفتید: فنای از تعین، آنجا ذات است
و بس. زید فانی شد، مرجعش به انداختن تعین

است. موجود بدون تعین، بحت است و بسیط
است و لایتناهی است، آن ذات است، آن الله
است.

زید بدون تعین زید نیست؛ زیرا تعینش همان
زیدیّت اوست. چون فانی گشت و رخت تعین
را خلع نمود و از همه مراتب تعین بالفرض
گذشت (که همان فنای تام و مطلق است) دیگر
نیست، زید نیست، نیستی است، زید نیست و
خداوند هست. معنی فنای زید، یعنی نیستی زید
و هستی خدا. زید فانی در خدا شد یعنی زید
نیست نیست شد و خداوند هست و هست.

برای فنای ذاتی و بقاء عین ثابت، بدین شعر

تمثّل جستن درست نمی باشد که:

چراغ آنجا که خورشید منیر است *** میان بود و

نابودی اسیر است

این مثل مع الفارق است. زیرا نور چراغ غیر از نور خورشید است، و این اسارت میان بود و نابود، متحقق؛ ولی وجودات متعیّنه ممکنات - بأسرها و جمیعها - غیر از وجود بحت و بسیط، و خورشید لم یزلی ذات خداوند نمی باشد.

بنابر أصالة الوجود و وحدة الوجود و تشخیص الوجود یک وجود قدیم است و بس، که مستقلّ و ذی اثر است؛ موجودات ممکنه، موجودات ظلالیه و تبعیه و غیر مستقلّه و تعینیه می باشند. پس نوری - گرچه فی الجمله باشد - از خود ندارند؛ نور خداست که در این محدود، بدین مقدار تجلّی کرده است.

موجودات، غیر از مظاهر و مجالی چیز دگری نیستند: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^۱؛ اینها اسم‌هائی هستند که شما بر روی آنها می گذارید، اسم‌ها را بردارید غیر از خدا چیزی نیست.

باری، در أمثال این مقام اگر بر شعر عراقی متمثّل شویم شاید بهتر باشد:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته ***

^۱ - سوره النجم (۵۳) صدر آیه ۲۳.

*** پس به رنگ هر یکی، تابی عیان انداخته

جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف ***

*** اختلافی در میان این و آن انداخته^۱

و اگر بخواهیم درست تمثیل کنیم، فرض

کنید: در نقاط مختلف جهان ایستگاه‌هایی

(استسیون) قرار دهند تا نور خورشید را گرفته،

و همان نور را در چراغ‌های متفاوت بروز داده

باشد. در اینجا اگر خورشید از زیر افق سربرآرد

و طلوع کند، دیگر این ایستگاه‌ها کار نمی‌کنند؛

و این نور چراغ‌ها همانند سایر أنوار

^۱ - لمعات عراقی، لمعه ۱۱.

متشعشعۀ از شمس بر روی زمین، خودی از
خود و وجودی ندارند، مگر همان یک شعاع
و حدانی آفتاب عالم تاب. این چراغ‌ها اسیر میان
بود و نبود نمی‌باشند؛ بلکه در این صورت نابود
صرف هستند^۱،^۲.

۳

۱ - جنگ ۳۰، ص ۱۴ الی ۲۲.

۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به الله شناسی، ج ۲، مبحث ۲۱
الی ۲۴ مراجعه شود. (محقق)]

۳ بنا بر این می‌توان اشکال فلاسفه را در بقاء عین ثابت در حال فناء مبتنی بر
تعین و تشخیص مظاهر انسانی پس از تعلق جعل به تکوّن ماهیّات دانست،
که این ظهور علت پیدایش مظهر، و این افاضه اشراقی سبب تحقق عکس
مظهر در مظهر است؛ و طبیعتاً تفاوت در تشخیص و تعین موجب اختلاف
در مرتبه صرافت و تقید در وجود بالصرافه و وجود مقید و محدود خواهد
شد.

طبیعی است که فرض اختلاف رتبه در وجود واجبی و وجود خلقی مانع
تحقق فناء ذاتی ممکنات در ذات حیّ واجب که حقیقت او حقیقت صرافت
و بساطت و اطلاق و لاحدی است، خواهد شد. که بر این فرض و نتیجه،
مبانی مباحثات مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی - رضوان
الله علیه - پی‌ریزی شده است که محصول و غایت آن ثبوت مراتب تشکیک
در وجود و حفظ هر مرتبه از وجود در همان رتبه و عدم تخطی از آن به
ورود و دخول در مرتبه علیا و علت‌العلل است.

ولی چنانچه طرح مبحث تحقق عین ثابت را (که پیوسته از مرتبه خلقی و
معلولی بدان توجه می‌شود) از نقطه ایجاد و ایجاب بنگریم، و تغیرات و
تحوّلات وجود بالصرافه را در ذات خویش (نه خارج از حیطة ذات، که
وجودی و واقعیّتی ماوراء نفس ذات وجود در عالم خارج تحقق ندارد)
موجب تکوّن و پیدایش مظاهر مقیده و محدوده و تحقق ماهیّات در عالم
خارج بشماریم، آنگاه مسأله به طور کلی ماهیت خود را تغیر خواهد داد و
مشکل از اساس حل خواهد شد.

لبّ کلام در این است که: آیا وجود اطلاقی حضرت حق که ثانی برای خود
نمی‌پذیرد با تقید به ماهیّات امکانیه، صرافت و اطلاق خود را از دست

می‌دهد و تبدیل به وجودی محدود به حدود مخلوقات خواهد شد که بالتبیینه موجب نقصان در ذات و ترکیب در وجود و افتقار و نیاز به علت دیگر خواهد شد؟ یا اینکه با فرض ظهور و بروز موجودات امکانیه باز بر بساطت و صرافت خویش پای خواهد فشرد و از آن مرتبه منیع اطلاقی ذره‌ای تنازل نخواهد کرد؟

اگر وجود حضرت حق را وجود اطلاقی و بالصرفه بدانیم چگونه می‌توان تصور صدور تعینات از ذات واجب را مانع فناء آنها در ذات واجب دانست؟ این فرض جمع بین متناقضین خواهد بود.

زیرا صدور اشیاء از ذات واجب موجب خروج آنها از مرتبه ذات به خارج از حیطة استیلاء وجود نخواهد شد. پس این مطلب که: «ورود اعیان ثابته در مرتبه ذات اگر باعث بقاء اعیان شود ترکیب ذات لازم می‌آید و اگر باعث فناء اعیان شود پس دیگر هویتی به نام زید باقی نمی‌ماند تا به او اشاره گردد در حالی که ما او را می‌بینیم و به او اشاره می‌کنیم»، از اساس باطل خواهد شد. زیرا ورود اعیان ثابته در مرتبه ذات مگر با صدور اعیان ثابته از مرتبه ذات تفاوت دارد که در صورت

۱ ثابته حکم به صرافت وجود و بقاء ذات در مرتبه اطلاقی خود کنیم، اما در فرض اول باعث ترکیب ذات واجب و محو ماهیت اطلاق واجب شود؟ چه فرقی است در نظام واقع و حاق حقیقت وجود در بدو خلقت و نهایت امر؟ و چگونه است تفسیر آیه شریفه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (سوره البقره (۲) ذیل آیه ۱۵۶) و یا آیات مشابه، نظیر: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ أَلْأَمْرُ كُلُّهُ﴾؟ (سوره هود (۱۱) قسمتی از آیه ۱۲۳) و چگونه می‌توان حدیث شریف: کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان* را توجیه و تفسیر نمود؟

مگر حقیقت امکانی هویت خارجیه، حقیقت فانیه در ذات واجب نمی‌باشد؟ و اگر نیست پس این استقلال و استغناء، در وجود را از کجا آورده‌اند؟ و اگر هست پس چرا حکم فناء ذاتی را به فناء ذات و نفس عارف در ذات باری تسری نمی‌دهیم؟

اگر فناء ذات عارف در ذات ربوبی موجب از دست دادن اسم و اشاره حسیه است، و بقاء عارف پس از گذراندن مرحله فناء ذاتی خلق جدیدی را ایجاب می‌کند که با خلق اول منافات خواهد داشت - چنانچه مرحوم علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - بدان ملتزم بودند - پس چرا این مرتبه فناء را برای همه موجودات فعلاً در ذات باری می‌پذیریم؟

با توجه به مطالب فوق دیدگاه‌های مرحوم والد و علامه طباطبائی - قدس الله سرهما - در بقاء و فناء اعیان ثابته روشن می‌شود. اشکال مرحوم علامه

طباطبائی - قدس سره - چنانچه مرحوم والد - اعلی الله مقامه - در کتاب مهرتابان متذکر شده‌اند التزام به خلق جدید در صورت فناء ذاتی اعیان ثابته در ذات حق متعال است، و این التزام علاوه بر تأبّی فطرت سلیم از پذیرش آن موجب توالی فاسده خواهد شد چنانچه در کتاب مشروحاً توضیح داده شده است.

و اما پاسخ مرحوم علامه والد به استاد گرانقدر در این قسمت از اشکال به نظر مجمل و ناکافی می‌نماید، و ایشان محوریت پاسخ و رفع ایراد را بر ترتّب کمال به نحو اتم در فناء ذاتی می‌شمرند (همچون فناء پروانه در آتش شمع که با سوختن و سوزاندن خویش به منتهی و غایت کمالات وجودی خویش نایل می‌شود)، و با اشعار و تمثیلات سعی در تقریب و تثبیت نظریه خویش را دارند؛ و اما نظریه خلق جدید که محور اشکالات علامه طباطبائی است همچنان به معضلی نشکفته پابرجا خواهد ماند.

در این میان نفس مدعای مرحوم والد - قدس سره - گرچه با موازین مراتب کمال و معرفت موافق، ولی شکل جمع میان این مدعی و لزوم خلق جدید و محو اسمیت و رسمیت که مرحوم علامه طباطبائی بر آن اصرار می‌ورزند همچنان باقی می‌ماند. زیرا به هر تقدیر هنگام فناء ذاتی

^۱ تمامی مراتب سابقه و مترتبه بر عین ثابت به همراه عین ثابت محو و نابود خواهد شد، و دیگر اسم و رسمی باقی نمی‌ماند تا انسان به آن حقیقت متشخصه اشاره بنماید و موجود باقی را همان موجود سابق به حساب آورد، و تمام موازین و تبعات عرفیه و شرعیه دستخوش تغییر و تحول قرار خواهد گرفت؛ و این همان چیزی است که پذیرش آن مشکل خواهد بود.

به نظر می‌رسد اگر مرحوم والد - قدس سره - در پاسخ به علامه طباطبائی همان کیفیت فناء ذاتی تمامی موجودات را در ذات احدیت قبل و پس از خلق، توضیح و تبیین می‌نمودند دیگر اشکال علامه طباطبائی از بن و اساس مرتفع می‌گردید، و جایی برای طرح توالی فاسده از قبیل التزام به خلق جدید و امثال آن باقی نمی‌ماند.

بر اساس مبنائی که عرض شد مقتضای صرافت وجود در تمامی احوال - چه قبل از خلقت اشیاء و چه پس از خلقت اشیاء - شمول آنها در ذات واجب است با حفظ تشخص و تعین و صرافت وجود واجبی؛ نه اینکه در ذات واجب نفس تشخص و تعین است و خارج از ذات در مراتب اسماء و صفات تحقق تشخص و تعین. زیرا التزام به این مطلب عملاً التزام به نفی اطلاق در صرافت وجود واجبی است و هذا خلف.

بر اساس برهان اصالت وجود و تشخص وجود، در عالم واقع فقط و فقط یک وجود، حقیقت و واقعیت دارد و باقی ماهیات منتسبه و متدلّیه به آن

وجود بحت و بسیط است. بنابراین فناء ذاتی تمام موجودات در ذات ازلی - چه معتقد به فناء ذات عارف در ذات إله بشویم یا نشویم - یک امر بدیهی و ضروری در مکتب اهل حکمت و عرفان بشمار می‌رود؛ و این همان چیزی است که مرحوم عارف کامل و سالک واصل آیه الله العظمی حاج سید احمد کربلائی با مرحوم اصفهانی به بحث و فحص گذارده بودند. بر این لحاظ بقاء عین ثابت در ذات ازلی نه موجب ترکب ذات و نفی اطلاقیت ذات، و نه فناء عین ثابت در ذات واجبی موجب رفع اسمیت و رسمیت و خلق جدید خواهد بود. زیرا با وجود فناء اعیان ثابتة در ذات واجبی در همان لحظه بقاء آنها با اسم و رسم به قوت خود باقی است؛ و این مرتبه را وحدت در کثرت و جمع بین اطلاق و تقید و احدیت و واحدیت و ... گویند. و این مرتبه تفسیر همان حدیث معروف: «کان الله و لم یکن معه شیء، و الآن کما کان» می‌باشد.

بلی، اشکالی که در اینجا می‌توان مطرح نمود این است که: بنابر مطالب مذکوره، تمامی اشیاء در عین بقاء اعیان ثابتة خویش فانی در ذات واجب‌الوجود و وجود بالصرافه خواهند بود؛ چنانچه مرحوم حدّاد - رضوان الله علیه - فرمودند: اگر اسم این مَهر را از او بگیری حق می‌ماند و بس. در این صورت دیگر چرا باید مسأله فناء ذاتی سالک الی الله و عارف کامل را به صورت مسأله‌ای جداگانه و مجزی از بحث فلسفی اندکاک تمامی تعینات در تعین واجب‌الوجود بر شمرد و برای آن حسابی جداگانه فرض نمود؟ زیرا خود به خود ذات و نفس عارف فانی در ذات واجب‌الوجود و وجود بالصرافه خواهد بود و بحث از فناء و عدم آن بیهوده می‌باشد.

پاسخی که به این اشکال باید داد و در مباحث بین علمین جای آن خالی است این است که: مسأله فناء عارف در ذات واجب نه به حقیقت تکوینیّه و عین ثابت او بر می‌گردد، که به مراتب علم و شهود او در عین بقاء عین ثابت او باز می‌گردد.

در طی طریق الی الله و سلوک به مرتبه تجرّد، سالک با مجاهده و کفّ نفس و ریاضات شرعیّه، با تغییر و تحوّل در نفس و تعلّقات، حجاب‌های جهل و ابهام را یکی پس از دیگری به کناری زده به سمت علم مطلق و حیات مطلق صعود خواهد نمود؛ و در این تغییر و تحوّل ذاتی، میزان ادراک و شعور و معرفت او نیز به عالم وجود و ذات باری تعالی متحوّل خواهد گردید. و این تحوّل ذاتی و تغییر درونی به همین نحو ادامه پیدا می‌کند تا به مرتبه عبور از خود و انانیت و اسم و رسم خویش برسد که از آن به فناء صفات و اسماء تعبیر می‌نمایند. و در این مرتبه است که شهود او بر یک ذات واحده و حقیقت متفرّده مستقر خواهد شد، و تمام عالم وجود را در یک تشخّص و

تعیّن ارزیابی می‌نماید. ولی این مرحله آخر کار نیست و نهایت حرکت و طلب نمی‌باشد.

در اینجا نقطه دیگری وجود دارد که آن محو نفس ذات سالک و شعور به تعین و تشخّص و عین ثابت است، که با نفی و محو آن فناء ذاتی تکمیل می‌گردد؛ و ذات واجب‌الوجود خود را می‌نگرد و رائی و مرئی یک چیز بیشتر نخواهد بود. و این همان مرتبه‌ای است که مرحوم والد - قدّس سرّه - در کتاب مه‌رتابان و نیز در دو کتاب توحید علمی و عینی و الله شناسی بر آن تأکید دارند.

بنابراین از مطالب مذکوره چنین استفاد گردید که فناء عارف و به طور کلی حقیقت عرفان چیزی جز کشف مراتب علمیه در ذات سالک به واسطه حرکت نفس به سوی تجرّد و رفض تعینات عالم دنیا نخواهد بود؛ نه اینکه سالک در عالم فناء اسم خود را از دست می‌دهد و وجود جدیدی پیدا می‌کند و پس از آن خلق جدیدی برایش حاصل می‌گردد. عرفان یعنی شهود، و عارف یعنی شاهد.

بدین لحاظ در مرتبه فناء نه عین ثابتی از بین می‌رود - چنانچه مرحوم والد به این مطلب اصرار می‌ورزند - و نه منافاتی با صرافت ذات واجب پیش خواهد آمد؛ هیچ‌کدام. و اشکال مرحوم علامه طباطبائی نیز از اساس منتفی خواهد گردید. والله عالم بحقائق الامور.

^۱ تذکر این نکته بجاست: پس از طی مباحث توحیدی بین علمین: علامه طباطبائی و مرحوم علامه والد - قدّس سرّه‌ما - و اصرار علامه طباطبائی بر محال بودن فناء اعیان ثابته و عدم پذیرش فناء ذاتی برای اولیاء الهی و عرفاء کمّین، بالأخره مرحوم والد با ذکر شواهد و قرائن و توضیح مجملات، مرحوم علامه طباطبائی را ملزم به پذیرش فناء اعیان ثابته نمودند؛ که با ذکر اعتقاد و التزام به تشخّص خارجی وجود و نفی تشکیک در مراتب وجود این پذیرش را ابراز نمودند. و در همان مجلس اخیر که این بنده راقم سطور نیز شرف حضور داشتم با اعتراف به حقیقت فناء ذاتی برای اولیای الهی، مرحوم والد را موجب هدایت و بصیرت خویش نسبت به مراتب کشف و تجرّد دانسته و فرمودند: «خداوند شما را وسیله‌ای برای هدایت و راهنمایی ما قرار داد.»

و اکنون که این حقیر به ذکر و توضیح این مسأله پرداخته‌ام، مصادف با روز یکشنبه سی‌ام شهر رمضان المبارک سنه یک هزار و چهارصد و سی هجری قمری می‌باشد، بعد از ظهر خواب مختصری نمودم و در عالم رؤیا مشاهده کردم که: در منزل مسکونی خویش واقع در عتبه مقدّسه کریمه اهل بیت

حضرت فاطمه معصومه سلام الله عليها می‌باشم، و گویا مرحوم والد - رضوان الله عليه - از این پله‌های زیاد به طبقه بالا رفت و آمد داشته‌اند. در این وقت مرحوم علامه طباطبائی در حالی که بدون عبا در وسط پله‌ها ایستاده بودند مرتب دستان خود را بر جای پا و قدم‌های علامه والد می‌کشیدند و آن را بر سر و صورت و سینه خود می‌مالیدند.

من بسیار متعجبانه به این همه عظمت و تواضع و خلوص می‌نگریستم، و در دل ایشان را تحسین می‌کردم، و به حال ایشان غبطه می‌خوردم، و برای ابراز این مطلب من نیز دست‌های خود را به جای پا و قدم‌های استاد علامه طباطبائی می‌کشیدم و بر سر و بدن خود می‌مالیدم که یک مرتبه ایشان مرا از استمرار آن بر حذر داشته و مانع گشتند و از خواب بیدار شدم. رحمة الله علیهما رحمة واسعة. ﴿لَمِثْلَ لِهَذَا فَلْيَعْمَلْ أَلْغَمِلُونَ﴾ (سوره الصافات (۳۷) آیه ۶۱)، ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مَحْسِنُونَ﴾ (سوره النحل (۱۶) آیه ۱۲۸). (معلق)]

*- روح مجرد، ص ۱۹۲، تعلیقه:

«مرحوم صدوق در کتاب توحید باب نفی المكان و الزمان و الحركة عنه تعالی ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ و مرحوم ملا محسن فیض در کتاب وافی، ج ۱، از طبع حروفی اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علیه السلام، در ابواب معرفة الله، باب إحاطته بكل شیء، ص ۴۰۳؛ و مرحوم مجلسی در کتاب بحار الأنوار، طبع حروفی، ج ۳، در کتاب توحید، باب ۱۴: نفی الزمان و المكان و الحركة و الانتقال عنه تعالی، ص ۳۲۷، حدیث ۲۷؛ و این دو نفر از توحید صدوق، و صدوق از علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، از محمد بن ابی عبدالله کوفی، از محمد بن اسماعیل برمکی، از علی بن عباس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر

^۱ جعفری، از ابی ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السلام روایت می‌کند که:

”أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلَا

زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ، وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ؛ لَا يَخْلُو مِنْهُ

مَكَانٌ، وَ لَا يَشْغَلُ (در وافی و بحار: لَا يَشْتَغَلُ) بِهِ

مَكَانٌ، وَ لَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ۚ وَ لَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ۚ وَ لَا

أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَكَأَنَّ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ۗ أَيُّنَ مَا كَانُوا ﴿٦﴾؛ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ؛ اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ؛ وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ؛ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.

حضرت استاذنا العلامة آية الله طباطبائی - قدس

الله نفسه الشریفه - در کتاب توحید نسخه خطی حقیر، ص ۶ آورده‌اند که: "کَمَا فِي حَدِيثِ مُوسَىٰ بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ؛ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ."

و در جامع الاسرار مرحوم سیّد حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است که: "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَالْآنَ كَمَا كَانَ":

اول: در ص ۵۶، شماره ۱۱۲، در اصل اول قاعده اولی: "و بِالنَّظَرِ إِلَىٰ هَذَا الْمَقَامِ قَالَ أَرْبَابُ الْكَشْفِ وَ الشُّهُودِ: التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ؛ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. وَقَالَ الْعَارِفُ: (وَ هُوَ) الْآنَ كَمَا كَانَ؛ لِأَنَّ الْإِضَافَاتِ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ كَمَا مَرَّ. وَ أَيْضًا "كَانَ" فِي كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِمَعْنَى الْحَالِ، لَا بِمَعْنَى الْمَاضِي؛ مِثْلُ ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سوره النساء (۴) آیه ۹۶].

دوم: در اصل سوم، ص ۶۹۶، شماره ۱۸۱: "لَأَنَّهُ تَعَالَىٰ دَائِمًا (هُوَ) عَلَىٰ تَنْزِهِهِ الذَّاتِيَّ وَ تَقَدُّسِهِ الْاَزَلِيَّ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ لِقَوْلِ (بَعْضِ) عَارِفِي أُمَّتِهِ: وَ الْآنَ كَمَا كَانَ." و مراد از "بعض عارفي امته" حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام می‌باشند.

در کلمات مکنونه فیض، طبع حروفی، در ضمن: کلمه فیها اشاره به لَمِيَّةِ الْاِیْجَادِ وَ أَنَّهُ أَمْرٌ اِیْتِبَارِي، ص ۳۳ وارد است که: "وَ چُون تَعَيَّنَ اَمْرِي اِیْتِبَارِي اِسْتِ، ظَهَرَ اَنْ بَه وَاِسْطَةُ نُورِي اِسْتِ كَه دَر مَرَاتِبِ سَارِي اِسْتِ. جَنِيْدَ كَه حَدِيْثِ كَانَ اَللّٰهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ شَنِیْدَ، كَفْتِ: اَلْاِنَ كَمَا كَانَ. وَ هَمَانَا اِنِیْنِ ضَمِيْمَه دَر حَدِيْثِ مَنْدَرَجِ اِسْتِ؛ وَ كَانَ اَللّٰهُ دَر اَنْ، اَز قَبِيْلِ: ﴿وَكَانَ اَللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا﴾ [سوره النساء (۴) ذیل آیه ۱۷].

و چون در بحار الأنوار، طبع حروفی حیدری، ج ۴ (کتاب توحید، باب ۴ از

اشعار کمپانی دالہ بر امکان فناء ذاتی

مرحوم آیة الله کمپانی حاج شیخ
محمد حسین اصفهانی - قدس الله نفسه - چنانچه
از مکاتباتشان با مرحوم آیة الله حاج سید احمد
طهرانی کربلایی پیدا است شدیداً مخالف با امکان
فناء در ذات اقدس حق تعالی بوده اند. و اما از
آنچه از اشعارشان در تحفة الحکیم برمی آید، از
این مطلب عدول فرموده اند و مطالب توحید
عرفا را قبول نموده اند. ایشان در صفحه ۴۰ و ۴۱
از تحفة الحکیم درباره «الاتحاد و الهو هُوِيَّة»
می فرمایند:

۱. صِرورةُ الذاتين ذاتًا واحدة *** خُلفٌ مُحالٌ و

العقولُ شاهدة

۲. و ليس الاتصال بالمفارق *** من المُحال بل

بمعنى لائق

أبواب أسمائه تعالی)، حدیث ۳۴، ص ۳۰۵، مرحوم مجلسی ۸ بیت از
أمیرالمؤمنین علیه السلام را از توحید صدوق در پاسخ ذعلب نقل می کند که
در پایان خطبه ای بیان فرموده اند و اول آنها این است:

وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفًا *** وَلَمْ

يَزَلْ سَيِّدِي بِالْجُودِ مَوْصُوفًا

حضرت استاذنا العلامة در تعلیقه فرموده اند: «الأشعارُ من أحسن الدليل على
أنَّ الخِلقَةَ غيرُ مُنْقَطِعَةٍ مِنْ حَيْثُ أَوْلَها، كما أنَّها كذلك مِنْ حَيْثُ آخِرَها.» -
انتهی مطالب منقوله از روح مجرد، ص ۱۹۲.

۳. كذلك الفناء في المبدأ لا *** يُعنى به المحال

عند العقلا

۴. إذ المحال وحدة الإثنين *** لا رفع إنَّيته في البين

۵. و الصّدق في مرحلة الدلالة *** في المزج و

الوصل و الاستحالة

۶. فالحمل إذ كان بمعنى هو هو *** ذو وحدة و

كثرة فانتبهوا^۱

شاهد ما در بیت چهارم می باشد که دلیل بر
بیت سوّم که دلالت بر امکان فناء دارد آورده شده
است. و این عین مطلب عرفاست، و مرحوم
حاج سیّد احمد کربلائی غیر از این چیزی
نمی گوید. رحمة الله عليهما رحمة واسعة شاملة.

۱- [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ۲، ص ۲۸۲ این چنین آمده است:
«۱. چنانچه دو ذات مختلف ذات واحد شوند، این امر محال است؛ و عقول
شاهد بر این محالیت است.

۲. اما اتصال پیدا نمودن نفوس و ارواح به مفارقات و مجردات عقلیّه، محال
نمی باشد؛ بلکه دارای معنی مناسب و سزاوار به آن اتصال و کیفیت هو
هویت آنهاست.

۳. همچنین فنای نفوس انسانی در مبدأ و اصل قدیم خداوندی نیز در نزد
صاحبان عقل، محال به نظر نمی رسد.

۴. به سبب آنکه محال، عبارت است از یکی شدن دو چیز؛ نه از میان برداشته
شدن انیّت و هستی نفس انسانی از میانه.

۵. و نیز گواه ما بر عدم محالیت آن، صادق آمدن عنوان وحدت و یگانگی
است در مرحله دلالت، ***

و اتمام انشاء منظومه، دقیقاً ۱۸ سال و ۵ ماه و ۲۲ روز پس از ارتحال حاج سید احمد بوده است؛ و این به خوبی حاکی از آن می‌باشد که مرحوم شیخ در این مدت تغییر رأی داده و به عقیده عرفاء بالله معتقد گردیده‌اند.^۱

ابیات حسین بن منصور حلاج

در تعلیقه مقدمه صفحه شصت و پنج بر شرح

گلشن راز شیخ محمد لاهیجی

^۱ در مورد ترکیب مزجی؛ همچون آب و سرکه که این دو ماده با آنکه دو تا هستند و درهم آمیخته و ممزوج گشته‌اند، مع ذلک عنوان وحدت و نام واحدی بر آنها جاری می‌شود، و در ترکیب سرکه و عسل بدان انگبین گویند.

و همچنین در مورد اتصال دو چیز یا چند چیز با یکدیگر؛ مثل قطعات چوب که از اتصالشان، با وجود دوئیت و بینونت مع ذلک نام واحد سریر بدان گفته می‌شود.

و همچنین در مورد استحاله که چیزی به صورت چیز دگر مبدل شود؛ همچون آب که بخار می‌شود، در این صورت می‌گویند: این بخار، همان آب است نه چیز دیگر، در حالی که آب و بخار دو چیز هستند.

۶. و در باب قضایا، قضیه حمل شایع صنایع چون زید قائم است، که زید و قائم دو چیز می‌باشند؛ و اما در مورد حمل هو هو یعنی حمل اولی ذاتی، که حمل مفاهیم است بر همدگر همچون حمل حیوان ناطق بر انسان، که در این صورت با وجود وحدت مفهومی که نتیجه حمل و هو هویت است، مع ذلک کثرت مفهوم انسان با حیوان ناطق سبب صحّت حمل شده است؛ و گرنه معنی نداشت که یک چیز به تمام معنی بر خودش حمل شود؛ مثل الإنسان انسان. و لهذا در حمل اولی که حمل هو هوست با وجود کثرت مفهومی از جهتی، اتحاد در حمل واقع شده است؛ پس بر این مطالب توجه داشته باشید.) (محقق)

- جنگ ۱۳، ص ۹۹ الی ۱۰۱.

آقای کیوان سمیعی گفته‌اند: این قطعه از
حلاج می‌باشد:

۱. أنا أنا أنت أم هذا إلهين؟! *** حاشای حاشای

مِنْ إِثْبَاتِ إِثْنَيْنِ

۲. هُوَيْتِي لَكَ فِي لَائِيَّتِي أَبَدًا *** كُلُّ عَلَى الْكُلِّ

تَلْبِيسٌ بَوَجْهَيْنِ

۳. فَأَيْنَ ذَاتُكَ عَنِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى *** فَقَدْ تَبَيَّنَ

ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْنِي

۴. وَ نَوْرٌ وَجْهَكَ مَعْقُودٌ بِنَاصِيَّتِي *** فِي نَاطِرِ الْقَلْبِ

أَوْ فِي نَاطِرِ الْعَيْنِ

۵. بَيْنِي وَ بَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي *** فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ إِنِّي

مِنْ الْبَيْنِ^۱

۱- [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ۲، ص ۲۷۳ این چنین آمده است:
«۱. من ذاتم و حقیقتم تو هستی، یا آنکه من من، و تو تو هستی، و بنابراین
دو تا إله و معبود است؟! نه، دور است از من، دور است از من، که دو تا
اصل و حقیقت و إله و معبود را اثبات کنم!
۲. هویت و ائیت من از آن تو می‌باشد، که در عدم صرف و نیستی محض
من همیشه درآمده است. تمام حقیقت وجود و ثبات و اصالت تو، در تمام
واقعیت نیستی و عدم محض من برآمده است؛ و لهذا از دو وجه اشتباه
حاصل شده است: وجهه اصل و حقیقت وجود تو، و وجهه مجاز و واقعیت
عدم و فنا و نیستی من!

۳. پس هر کجا که می‌نگرم، ذات تو را در وجود خودم چگونه و کجا
می‌توانم متحقق بدانم، در حالی که واضح و هویدا گشته است که ذات من

۱. وَاللَّهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ *** إِلَّا ذَكَرَكَ

مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي

۲. وَلَا جَلَسْتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدْتُهُمْ *** إِلَّا وَأَنْتَ

حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي

آنجا است که اصلاً مکانی و محلی و قراری برای من موجود نیست.
۴. آری، نور سیما و وجه تو می باشد که بر پیشانی من گره خورده و استوار شده است؛ در چشم دل و بصیرت من، و یا در چشم بصر و دیدگان حسّی من.

۵. انّیت و هستی من است که میان من و میان تو منازعه درافکنده است؛ پس تقاضا دارم تا با لطف خودت انّیت و هستی مرا از میانه برداری! «(محقق)»

۳. وَ لَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ *** إِلَّا رَأَيْتُ

خَيَالًا مِنْكَ فِي كَأْسِي^۱ وَ

فصل سوّم: رساله سرّ الفتوح ناظر بر

پرواز روح

۱ - [ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۶۲ این ابیات را از حسین بن منصور حلاج نقل نموده است که حضرت علامه طهرانی در روح مجرد، ص ۶۰۳، این چنین ترجمه فرموده‌اند:

«۱. سوگند به خدا که خورشید نه طلوع کرد و نه غروب، مگر آنکه یاد تو و ذکر تو با نفس زدن‌های من قرین بود!

۲. و من ننشستم هیچ‌گاه با گروهی که با آنان سخن گویم، مگر آنکه در میان همنشینانم تو بودی گفتار من!

۳. و من هیچ‌وقت نشد که از شدت عطش، اراده خوردن آب بنمایم، مگر آنکه خیال صورت تو را در کاسه‌ام می‌دیدم.» (محقق)

۲ - جنگ ۱۳، ص ۱۳۰.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و صَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ الطّٰهَرِیْنَ

و لعنة الله على أعدائهم أجمعين

و بعد آنکه: کتاب شریف پرواز روح را

مطالعه کردم؛^۱ و چون از مدتی قبل

۲

^۱ - [مقاله سرالفتوح ناظر بر کتاب پرواز روح که از خامه حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی تراوش یافته، تبیین انظار و آراء متعالی مکتب عرفان و توحید در نهایت سیر تکاملی بشر است.

بشر به واسطه استعداد و قابلیت خلعت خلیفه‌اللهی (که ناشی از نزول مقام ذات به شهادت کریمه شریفه: ﴿وَنَفَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾* است) جامعیت صفات و اسماء کلیه الهیه را به مقدار سعه و جودی خویش دارد. و از آنجا که خود اسماء و صفات به منشأ و اصل خود (که همان ذات پروردگار است) قائم‌اند، پس وصول به این مرحله به نحو اطلاق، وصول به مرتبه ذات و فناء در آن را در پی خواهد داشت.

نکته‌ای که از قدیم الایام اذهان بسیاری از اهل تحقیق را به خود مشغول می‌داشت این است که: چگونه ممکن است نفوس محدوده و مقیده بشری با آن سعه و ظرفیت محدود خود بتوانند به ذات لایتناهی و غیر محدود حضرت حق برسند و معرفت شهودی نسبت به آن حاصل نمایند؟ و لذا بسیاری اصلاً معرفت حق را درباره افراد بشر انکار نمودند، و برخی آن را منحصر به بعضی از اشخاص چون معصومین علیهم السلام دانسته‌اند و نهایت سیر انسان را معرفت به این دسته از مظاهر حق پنداشته‌اند.

^۲ مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - در این مقاله به خوبی روشن می‌سازند که معرفت شهودی ذات حق نه تنها امری محال و ممتنع نیست، بلکه برای تمامی افراد بشر با رعایت تربیت سلوکی و تهذیب نفسانی ممکن است. البته ناگفته نماند که اصل این مطالب در دو کتاب ارزشمند ایشان: توحید علمی و عینی و الله شناسی موجود می‌باشد؛ و نیز بحث درباره فناء در ذات و اثبات آن با مرحوم علامه طباطبایی در کتاب مه‌رتابان آمده است. و لذا مناسب است خوانندگان محترم برای توضیح بیشتر به آن کتب مراجعه کنند.

درباره محتویات آن کراراً سؤالاتی می‌شد و از این حقیر درباره آن نظریه می‌خواستند، و به واسطه عدم اطلاع بر آن مضامین قادر بر پاسخ آنها نبوده‌ام و فقط به ذکر صدق و امانت مؤلف محترم آن (که از سابق الاّیام روابط فی‌الجمله دوستی و آشنائی برقرار بود) اکتفا می‌نمودم. اینک یکی از برادران ایمانی و أخلاء روحانی یک جلد برای من هدیه آورده و تقاضای مطالعه و نظریه نمودند؛ لذا برای اجابت التماس دعوت مؤمن یک دوره از آن را مرور، و نظریات خود را در موارد لازم در هامش همان کتاب ثبت کردم تا موجب تذکره برای حقیر و تبصره برای دوستان عزیز و طالبان ارجمند بوده باشد.

و اینک خلاصه نظریه را که در آن هامش مضبوط شده است، برای افرادی که بدون مطالعه

مرحوم علامه طهرانی در این مقاله به خوبی روشن می‌سازند که تمامی هدف انبیاء و اولیاء الهی رساندن بشر به مقام معرفت ذات باری و مشاهده آن به واسطه فناء در ذات حقّ است؛ و آنان که این مرتبه را برای انسان عادی ناممکن می‌پندارند نه از توحید خبری دارند و نه از ولایت، و ادراک هیچ یک از آن دو را نکرده‌اند، و مردم را به گمراهی می‌کشانند و از به فعلیت رساندن این کیمیا و اکسیر که قابلیت وصول به مقام ذات است جلوگیری می‌نمایند.

از خداوند متعال توفیق وصول به مراتب معرفت را برای جمیع ره‌پویان طریق معرفتش خواستاریم. (معلق)

*- سوره الحجر (۱۵) قسمتی از آیه ۲۹.

کتاب می‌خواهند از آن مطلع گردند در اینجا می‌نگارم؛

بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ

الْعَظِيمِ.

این کتاب (که مشهود است از روی صدق و اخلاص نگارش یافته است، برای بیدار کردن حسّهای خاموش و افکار جامده بسیار مفید، و در آن عملاً و شهوداً روابط این عالم طبیعت را با عالم صورت و مثال ولایت اعظم حضرت حجّة ابن الحسن ارواحنا فداه روشن می‌سازد)، جالب و حاوی سبکی بدیع می‌باشد.

آخر تا کی مردم، این جهان و عالم طبع و خیال را مرده پندارند، و برای آن روحی و جانی نبینند؟! روحی و جانی که همچون روح و جان ما بر جسم ما، بر تمام این جهان حاکم، و هر موجودی را در تحت حیطة عینیّه و علمیّه خود قرار داده است!

وقتی از منظر ادلّه فلسفیّه و از نظر منقولات محکمه شرعیّه ثابت شد که ولایت کلیّه الهیّه بر این عالم حکومت دارد، چرا آن را ننویسند و بازگو نکنند؟ و شهود و اثر را برای اطلاع پژوهندگان حقیقت در دسترس آنها قرار ندهند؟ و بالأخره مردم با امامشان پیوند و رابطه پیدا نکنند؟ و در سرّاء و ضرّاء همان‌طور که برای اداره امور بدن و عالم طبیعت خود، از افکار و اراده و نیروی علم خود نیرو می‌گیرند، از آن منبع علم و حیات و قدرت برای اداره امور جهان تشریح و سیر تکاملی امّت‌ها به مراحل کمالی

خود، نیرو نگیرند و استمداد ننمایند؟

[ضرورت ارتباط با ولایت که روح کلی این

عالم است برای تکامل بشر]

زیرا ما معتقدیم که ارتباط با ولایت که روح کلی

این عالم است، برای تکامل بشر از نان شب ضروری تر

است؛ و روایت شریفه^۱ وارده از رسول اکرم صلی الله

علیه و آله و سلم: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ

مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۱ از روایات مسلمه و دارای اسناد عدیده

از طریق شیعه و عامه است.

فَلِلَّهِ تَعَالَى دَرٌّ مُؤَلَّفِهِ، وَ جَزَاهُ عَنِ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ

أَحْسَنَ الْجَزَاءِ، وَ شَكَرَ سَعِيَهُ وَأَجَزَلَ ثَوَابَهُ.

در بیان سه امر لازم الذکر

اما نظریات حقیر درباره بحث و نظریاتی که

در آن به کار رفته است، در سه مورد شایان توجه

است:

اول: درباره عدم نیاز به استاد و مربی کامل

در سیر و سلوک برای تکمیل نفوس بشریه؛

^۱ - روضه کافی، ص ۱۳۶.

دوم: درباره انتقاد از خواندن علم فلسفه؛

سوم: درباره نهایت سیر که به شناخت ولیّ

مطلق حضرت حجّت صلوات الله علیه منتهی می‌گردد.

[مطلب اوّل: در بیان عدم لزوم استاد کامل و

نقد این نظریّه]

اما در مطلب اوّل: آنچه از مطاوی این کتاب دستگیر می‌شود آن است که انسان نیازی به استاد در راهنمایی راه خدا و تزکیه باطن و تطهیر نفس ندارد؛ و توسّلات به ائمه معصومین و حضرت بقیّه الله ارواحنا فداه کافی است، و خود نشان دهنده راه و هموار کننده طریق و زداینده موانع و آفات است. و به طور کلی نفس ارتباط با باطن می‌تواند دلیل و رهبر انسان در ظاهر بوده، و اعمال و وظائف را مشخص و معین کند.

ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین همیشه زنده‌اند، موت ندارند، حیات و رحلتشان یکسان است؛ و بنابراین برای راهنمایی و دلالت انسان نیازی به غیر نیست. و بالأخصّ حضرت بقیّه الله که فعلاً حیّ و زنده بوده و به لباس مادیّ ظاهری بدن ملبّس و بدین خلعت مخلّعون، و وظیفه آن حضرت رسیدگی به درد

دردمندان و قضاء حاجت نیازمندان است؛ و
بنابراین چرا استمداد از باطن آن حضرت کافی
نباشد؟

پذیرش استاد و پیروی از دستورات و تعالیم
او، در حکم حاجب و دربانی است که بین انسان
و بین امامش جدائی و فاصله می‌اندازد.
أمیرالمؤمنین علیه السّلام در زمان حیاتشان
حاجب نداشتند؛ پس از موت که تجرّدشان بیشتر
می‌شود، و به علّت خلع لباس مادّه و کثرت،
توانائی ایشان از نقطه نظر سعه اطلاق بیشتر
است، به طریق اولی حاجب ندارند. پس چرا
برای استفاده از فوائد روحیه آن حضرت و
استفاضه از منابع فیض کمالیه و ملکوتیه ایشان،
محتاج به حاجب باشیم؟ و دست نیاز به دامن
استاد در این راه دراز کنیم؟ و در کلاس تعلیم و
تربیت او مقیم گردیم؟ و خود را محتاج به بشری
همانند خود، نیازمند بینیم؟ و در سیر و سلوک
و کیفیّت حرکت پیرو و تابع او باشیم؟

[در لزوم تبعیّت از استاد آگاه در سیر و سلوک

راه خدا]

در پاسخ باید گفت: آری، درست است که
آنان به فعلیّت محضه رسیده و به تکامل مطلق
واصل شده‌اند، و بنابراین تجرّدشان تامّ و احاطه

آنان تمام است؛ و بنابراین در تدبیر امور تکوینیّه مستقل، و بدون نیازی به قدرت و موجودیّت ماهیّات امکانیّه، خود آنان از طرف ذات مقدّس ربّ العزّة مفیض وجود و معطی حیات می باشند، ولی آیا در امور تشریحیّه هم مطلب همین طور است؟ کلاً و حاشا!

در این امور، بشرِ مختار، مکلف به تکلیف است و باید خود به دنبال صلاح خود برود، و در اثر مجاهده و پیروی و اطاعت و مخالفت نفس امّاره به سوء، از مراحل و منازل نفس و از مکائد شیطان بگذرد؛ و این بدون مربّی و استادی که انسان بتواند با او تماس حاصل کند و پیوسته با او بوده باشد، و راه خیر و شرّ و نفع و ضرر را نشان بدهد، حاصل نمی شود.^۱

و بر این اصل است که خداوند پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده است که آنان با بشر تماس گیرند و راه خیر و سعادت را بنمایانند، با بشر تکلم کنند و با سیره و سنّت و منهاج خود آئین خداپرستی و راه ترقّی و کمال را نشان دهند؛ و گرنه چه نیازی به پیامبران بود؟ خداوند زنده و موجود علی الاطلاق پیوسته دانا و خبیر

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر بر ادلّه مخالفین لزوم تبعیت از استاد کامل و پاسخ های آن به روح مجرد، ص ۴۱ الی ۵۴ مراجعه شود. (محقّق)]

و بصیر و علیم بود، و مردم بدون وساطت پیغمبران از او راه تکامل را می یافتند، و از راه اتّصال به باطن رفع مشکلات و موانع می نمودند، و از سعادت و شقاوت می پرسیدند و خداوند علیم و خبیر هم آنان را دلالت می کرد.

و هیچ شکی نیست که علم خدا و احاطه او بیشتر از امامان است؛ زیرا علم خدا ذاتی است و علم و احاطه ائمه از ناحیه خداست و عرضی است و تبعی است. چطور خداوند با علم ذاتی و احاطه اصلی خود، مردم را در راه هدایت به واسطه اتّصال باطنی رها ننمود، و پیامبران و وسائط فرستاد که با بشر تماس گیرند، ولی پس از ارتحال پیامبران و امامان مردم را رها ساخت تا خود با نیروی باطن از ارواح آنان استمداد کنند؟ این محال و غلط است.

و به عبارت دیگر: در امور تشریحیه فاعلیّت امامان از ناحیه فاعل تامّ و تمام است، ولی قابلیّت مردم از ناحیه قابلیّت آنان ناقص است؛ چون مردم باید با حواسّ ظاهریّه به خارج متّصل شوند، و بدین راه تقویت اراده و نیّت و اصلاح افکار و آراء و اخلاص در عمل بجای آورند، و این امر بدون وجود پیامبران و امامان زنده و رهبران حیّ صورت نخواهد گرفت.

ولیکن البتّه نسبت به خود پیغمبران و امامان

که در تهذیب باطن و تزکیه نیروی انسانی به
مقامی رسیده‌اند که می‌توانند بدون حاجب از
ذات اقدس حضرت ربوبیت أخذ مسائل تکاملیه
و اخذ الهام و وحی کنند، این امر متحقق است.

[ضرورت پیروی از امام زنده، اساسی‌ترین

اصل مکتب تشیع است]

و بر همین اساس است که در آئین تشیع که
راست‌ترین آئین در کیفیت تربیت و استوارترین
مکتب الهی است، وجود امام زنده از
اساسی‌ترین مسائل، بلکه

یگانه مسأله اصلی است که تمام مسائل بر آن

محور دور می‌زند.

اگر رهبر زنده و استاد و مربیّ حیّ لازم نبود، و

مردم می‌توانستند با نیروی اتّصال به باطن در سیر

تکاملی خود مدد گیرند، چرا پیامبری بعد از پیامبر دیگر

لازم بود؟ و چرا مسأله هدایت به نبوّت حضرت خاتم

النّبیین ختم نشد و مردم نیازمند به رهبری امام بعد از

او: حضرت علیّ بن ابی طالب بودند؟ و در این صورت

و در این فرض آیا گفتار: كَفَانَا كِتَابُ اللَّهِ کافی نبود؟!

و پس از انقضاء دوره حیات حضرت

أمیرالمؤمنین علیه السّلام چه نیازی به حیات

حضرت امام حسن علیه السّلام داشتیم؟ و به چه

دلیل عقلاً می‌توانستیم اثبات امامت آن حضرت

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر از مصادری که به نقل داستان اعتراض خلیفه ثانی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم پرداخته‌اند به کتب ذیل مراجعه فرمائید:

الشیعة فی الإسلام، ص ۱۷۲ به نقل از البداية و النهایة، ج ۵، ص ۲۲۷ و شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳ و الكامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷ و تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۴۳۶؛ طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۲۴۴؛ المذهب، ج ۱، ص ۱۲؛ عمدة القاری، ج ۱۷، ص ۶۳؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۶؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۳۸ و ج ۷، ص ۹؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۲۵؛ فتح الباری، ج ۸، ص ۱۰۲؛ المصنف، ج ۵، ص ۴۳۸؛ السنن الكبرى، ج ۳، ص ۴۳۳؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۲؛ المراجعات، ص ۳۵۳؛ اضواء علی السنة المحمّدیة، ص ۵۲. (محقّق)]

را بنمائیم؟ و پس از آن حضرت چه نیازی به حضرت سیدالشهداء علیه السلام داشتیم؟ و همچنین یکایک از ائمه اطهار علیهم السلام تا برسد به حضرت قائم آل محمد: حجة بن الحسن العسكري عجل الله تعالی فرجه الشریف. پس دانسته شد که: انکار رهبر زنده و استاد و مربی کامل، در مآل مرجعش به کفانا کتاب الله خواهد بود؛ و موجب خروج از آئین تشیع و ورود در سلك عامه که به افکار و آراء خود دچارند، خواهد شد.

[وحدت مناط در لزوم تبعیت از استاد خبیر در

سیر و سلوک و سایر امور اجتماعی]

و ثانیاً: قضیه سیر و سلوک و پیمودن راههای

باطنی و سیر در مراحل نفس و

تهذیب و تزکیهٔ اخلاق و عرفان به معارف الهیه، مگر از سایر امور از نقطه نظر حکم جداست؟

چرا در قضیهٔ امراض جسمانی از روح ولایت امامان بدون حاجب مدد نمی‌گیریم و نزد طبیب می‌رویم؟ و چرا در مسائل فرعیّه شرعیّه از روح آنان مدد نمی‌گیریم و به فقیه مراجعه می‌کنیم؟ و چرا در مسائل تفسیریّه از روح أميرالمؤمنین استمداد نمی‌کنیم، و برای حلّ معضلات مسائل حکمیّه و فلسفیّه از جان ولایت نیرو نمی‌طلبیم؟ و چرا در یکایک مسائل از حقیقت آنان و از روح ولایت کلیّه مدد نمی‌جوئیم، و تشکیل حوزه‌های علمیّه و مدارس و مجامع تعلیمی و تربیتی می‌دهیم، و به رفتن در بیغوله‌ها و در خلوت‌ها برای استمداد باطن از جان ولایت درباره حلّ این مسائل پناه نمی‌بریم؟

آیا آن مسائل اهمّیتش زیاده‌تر از مسأله عرفان الهی است که حتماً باید در پی‌جوئی آن کوشا باشیم؟! و یا مسأله عرفان کم اهمّیت است، و به مختصر توجه به باطن حلّ می‌گردد؛ و لذا نیازمند به پی‌جوئی‌های دقیق و عمیق نیستیم؟!!

و شما برای ما بیان کنید: به کدام دلیل و حجّت، موضوع تزکیه و اخلاق و تربیت نفس که از اهمّ مسائل است، از سایر موضوعات جدا شد

و حکم خاصّ پیدا نمود که برای حصول آن
نفسِ توجّه به باطن کفایت کرد، و اما در سائر
موضوعات، نیاز به استاد و مربّی و رهبر و
راهنمای خبیر و بصیر و زنده پیدا شد؟!!

نه، چنین نیست! بلکه حقّ مسأله این است
که: ما به واسطهٔ عدم اعتنا به مسائل اخلاق و
تطهیر نفس و تزکیه سرّ، برای آنکه یک باره شانه
خالی کنیم، همه را یک سره انکار کردیم. و از نظر
آنکه ظاهراً نمی توانستیم انکار کنیم و برهان
علمیّه و شرعیّه و عقلیّه بر علیه ما قائم می شد،
لذا لفظاً قبول نموده و معنا را رها کردیم، و آن را
به خدا و رسول و امام سپردیم؛ و خود از زیر بار
تحمل مشاقّ مجاهده یک باره بیرون جستیم.

اتّکاء به انوار باطنیّه امامان و حضرت حجّة
بن الحسن علیهم السّلام، و رفع ید از مسئولیت
تکلیف تعلیم و تعلّم در مدرس مجاهده و تربیت
نزد استاد کامل و مربّی مرشد تامّ، در حکم انکار
این مسأله و رها نمودن نفس است.

این گفتار بی شباهت به گفتار بنی اسرائیل به
حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السّلام
نیست؛ در آن وقتی که آن پیامبر بزرگوار، آنان را
از زیر یوغ فراعنه و قبطی های ظالم نجات داده و
از نیل عبور داد، و با خون دل و هزاران مرارت
آئین خداپرستی را به آنان آموخت، و آنان را تا
دروازه فلسطین (مقرّ و مأوای خودشان) آورد، و
فرمان حمله به شهر را (که خانه و وطن اصلی
آنان بود، و به طور آوارگی از آن رانده و بیرون
ریخته شده بودند) صادر کرد، همگی هم دست و
هم داستان شده و آواز برآوردند:

﴿قَالُوا يُمُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا
حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا
دُخِلُونَ﴾^۱؛ گفتند: ای موسی! در این ارض
مقدّس و این شهر گروه ستمکاران هستند، و ما
هرگز در آن داخل نخواهیم شد تا زمانی که آنان
از آن خارج شوند؛ پس اگر آنان خارج شوند، در

^۱ - سوره المائدة (۵) آیه ۲۲.

این صورت ما از داخل شدگانیم.

﴿قَالُوا يُمُوسَىٰ إِنَّ لَنَا نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا
فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾^۱؛

گفتند: ای موسی! تا مادامی که ایشان در این شهر
هستند، ما ابداً داخل آن نمی‌شویم! تو با
پروردگارت بروید و نبرد کنید (و شهر را تسخیر
کرده و سپس ما در شهر فتح شده وارد
می‌شویم)؛ ما در اینجا از نشستگانیم.

[آیات و روایات ما را امر به لزوم پیروی از اهل

خبره و دانش می‌کند]

و ثالثاً: بر یک سیاق و بر یک میزان، آیات

قرآن و روایات وارده، ما را امر به

^۱ - سوره المائدة (۵) آیه ۲۴.

لزوم پیروی اهل خبره و دانش می‌کند؛ و به طور اطلاق این مهم را گوشزد می‌سازد. و مادر تمام آیات و روایات، یک آیه و یا یک روایت نیافتیم که امور اخلاقیه و عرفانیه را تخصیص زند و آنان را موکول به عالم غیب کند و ما را از نیاز به استاد و مربی معذور بدارد.

مانند آیه ۴۳ از سوره النحل (۱۶) و آیه ۷ از سوره الانبیاء (۲۱):

﴿فَسَطُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ اگر

چنین هستید که نمی‌دانید، از اهل ذکر پرسید!
و مانند فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۹۶ از نهج البلاغه:

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ؛ ثُمَّ تَلَا:

﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^۱؛^۲ به درستی که نزدیک‌ترین

و مقرب‌ترین مردم به پیامبران، داناترین آنان هستند به آنچه پیامبران آورده‌اند. و پس از این جمله، این آیه را تلاوت فرمود: به درستی که نزدیک‌ترین و مقرب‌ترین مردم به ابراهیم، هر آینه کسانی هستند که از او پیروی می‌کنند؛ و این پیغمبر است و کسانی هستند که ایان آورده‌اند.

^۱ - سوره آل عمران (۳) صدر آیه ۶۸.

^۲ - نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۵۷.

و مانند گفتار حضرت زین العابدین
علیه السلام در صفحه ۲۰۹ از کشف الغمّة،
(طبع سنگی):

هَلَكَ مَنْ لَيْسَ لَهُ حَكِيمٌ يُرْشِدُهُ؛ وَ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ
سَفِيهُ يَعُضُدُهُ؛^۱ به هلاکت می افتد هر کس که مرد
دانشمند و حکیمی نداشته باشد که او را راهنمایی
و ارشاد کند؛ و به زبونی و پستی می رسد هر کس
که مرد نادان و سفیهی را نداشته باشد که کمک کار
و معین او باشد.

و دیگر بسیاری از ادلّه وارده در باب اجتهاد
و تقلید، که بر وجوب تقلید دلالت دارند، و آن
ادلّه اختصاص به باب افتاء و قضاء ندارند؛ زیرا
بسیاری از آنان اطلاق دارند و بر اساس وجوب
رجوع عامی به شخص عالم، لزوم رجوع هر
شخص جاهل به هر شخص عالم در هر
موضوعی را می رساند.

بلکه ادلّه فطریّه و عقلیّه بر لزوم رجوع عامی
به عالم، در اینجا نیز ساری و جاری است.

هیچ کس از پیش خود چیزی نشد *** هیچ آهن

خنجر تیزی نشد

^۱ - کشف الغمّة، ج ۲، ص ۱۱۳؛ الفصول المهمة فی المعرفة الائمه، ج ۲، ص
۸۵۹؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۱۵۹.

هیچ حلوانی نشد استاد کار *** تا که شاگرد

شکرریزی نشد

[کلام رایج در بین دسته‌ای از عامیان متلبس به

لباس اهل علم]

و ما چون از علّت این کلام رایج در بین دسته‌ای از عامیان متلبس به لباس اهل علم (که: در امور اخلاقیّه نیازی به استاد نیست و از توسّل به حضرات معصومان، و از استمداد حضرت صاحب الزّمان، معضلات راه سیر و سلوک حلّ می‌گردد) تفحص به عمل آوردیم، معلوم شد که جان و روح این مطلب از دو امر خارج نیست: یا به جهت آن است که: امور اخلاقیّه و عرفانیّه و مسائل توحیدیّه را بسیار سرسری می‌گیرند و بدان وقعی نمی‌نهند، و برای آن ارزش و اعتبار معتنا بهی قائل نیستند؛ فلذا در بین گفتارشان زیاد دیده می‌شود که: این مسأله از مسائل اخلاقی است نه از مسائل فقهی، و این راجع به اخلاق است نه علم.

و یا به جهت آن است که: چون خود را

تهی دست می‌یابند، و برای مراجعه عوام نمی‌خواهند

اظهار عجز و نادانی کنند، لذا در مسائل فقهیّه فوراً

جواب می‌دهند؛ و امّا در مسائل توحیدیّه و عرفانیّه

چون جواب ندارند، می‌گویند: با توسّل به حضرت
بقیّة الله ارواحنا فداه این مسائل حلّ می‌گردد. فَضَلُّوا
وَأَضَلُّوا عَنِ سَوَاءِ الطَّرِيقِ.^۱

[جاری بودن ادلّه فطریّه و عقلیّه بر لزوم رجوع

عامی به عالم در همه امور]

^۱ - [این عبارت شریف لفظاً و معنأ در بسیاری از مجامع روائی آمده است
از جمله:

الکافی، ج ۸، ص ۱۱۹، ذیل حدیث آدم و شجره این گونه وارد است که:

«... و مَنْ وَضَعَ وُلاةَ أَمْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ و أَهْلَ
 اسْتِنْباطِ عِلْمِهِ فِي غَيْرِ الصَّفْوَةِ مِنْ بُيُوتَاتِ الْأَنْبِيَاءِ
 عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَقَدْ خَالَفَ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، و جَعَلَ
 الْجُهَّالَ وُلاةَ أَمْرِ اللَّهِ و الْمُتَكَلِّفِينَ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ
 عَزَّوَجَلَّ، و زَعَمُوا أَنَّهم أَهْلُ اسْتِنْباطِ عِلْمِ اللَّهِ. فَقَدْ
 كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ و رَسُولِهِ، و رَغَبُوا عَنِ وَصِيَّهِ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ و طَاعَتِهِ، و لَمْ يَضَعُوا فَضْلَ اللَّهِ حَيْثُ وَضَعَهُ
 اللَّهُ تَبَارَكَ و تَعَالَى؛ فَضَلُّوا و أَضَلُّوا أَتْبَاعَهُمْ، و لَمْ يَكُنْ
 لَهُمْ حُجَّةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»

و همچنین در تفسیر الإمام العسکری علیه السلام، ص ۵۲:

۲۵- «ثمَّ قال الرِّضا عليه السلام: لقد ذكرتني بما
 حَكَيْتُهُ [عن] قولِ رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آلِهِ و
 سَلَّمَ و قولِ أميرِ المؤمنين عليه السلام و قولِ زين
 العابدين عليه السلام:

أَمَّا قولُ رسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آلِهِ و سَلَّمَ فما
 حَدَّثَنِيه أَبِي، عن جَدِّي، عن أَبِيهِ، [عن جَدِّهِ]، عن
 رسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آلِهِ و سَلَّمَ: "أَنَّ اللَّهَ لَا
 يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، و لَكِنْ [يَقْبِضُهُ]

آری، برای افرادی به طور بسیار بسیار نادر دیده می‌شود که بدون سلوک، در ابتداء جذبۀ آنان را می‌گیرد و آنان مجذوب انوار جمالیه الهیه می‌گردند؛ و سپس در پرتو همان جذبۀ خود خداوند ایشان را حرکت می‌دهد تا به سر منزل مقصود با تلاش و سلوک برسند. ایشان را «مجدوب سالک» خوانند؛ چون پس از جذبۀ

قدم

بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ. فَإِذَا لَمْ يَنْزِلْ عَالِمٌ إِلَى عَالِمٍ يَصْرِفُ عَنْهُ طَلَّابُ حُطَامِ الدُّنْيَا وَحَرَامِهَا، وَيَمْنَعُونَ الْحَقَّ أَهْلَهُ، وَيَجْعَلُونَهُ لِغَيْرِ أَهْلِهِ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.“

۲۶- و أمّا قولُ أميرِ المؤمنين عليه السَّلام فهو قوله: ”يا معشرَ شيعتينا و المتَّحِلين [مَوَدَّتِنَا]! إيَّاكم و أصحابِ الرَّأْيِ؛ فإنَّهم أعداءُ السُّنَنِ. تَفَلَّتَتْ مِنْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا وَ أَعَيْتَهُمُ السُّنَّةُ أَنْ يَعُوهَا. فَاتَّخَذُوا عِبَادَةَ اللَّهِ خَوَلًا، وَ مَالَهُ دَوْلًا؛ فَذَلَّتْ لَهُمُ الرِّقَابُ وَ أَطَاعَهُمُ الْخَلْقُ أَشْبَاهُ الْكِلَابِ. وَ نَازَعُوا الْحَقَّ أَهْلَهُ، وَ تَمَثَّلُوا بِالْأُئِمَّةِ الصَّادِقِينَ وَ هُمْ مِنَ الْجُهَّالِ وَ الْكُفَّارِ وَ الْمَلَاعِينِ؛ فَسُئِلُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ، فَأَنْفُوا أَنْ يَعْتَرِفُوا بِأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، فَعَارَضُوا الدِّينَ [بِأَرَائِهِمْ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا. أَمَا لَوْ كَانَ الدِّينُ] بِالْقِيَاسِ لَكَانَ بَاطِنُ الرَّجُلِينَ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا.“ (محقق)

در سلوک می‌نهند. به خلاف سایر افراد که آنان را «سالک مجذوب» گویند؛ چون بعد از مجاهده و سلوک، جذبۀ آنان را می‌گیرد. ولی دسته اوّل هم در عین حال بعد از جذبۀ، برای سلوک نیاز به استاد دارند.

[مَجذوب سالک و اویسی مشرب‌ها در پرتو

جذبۀ الهی طی طریق می‌کنند]

و برای افرادی بسیار نادر از این دسته، چنان جذبات الهیّه پشت سر هم آمده، و راه را پیوسته بدانها نشان می‌دهد! و در هر کسی طریقی برای وصول است، خود خداوند از عالم غیب می‌فهماند؛ آنان بدون استاد ظاهری راه را طی می‌کنند و به مقصد می‌رسند. این افراد را «اویسی» خوانند؛ زیرا همانند اویس قرنی می‌باشند که بدون دیدار و ملاقات رسول الله راه را طی کرد، و در اثر جذبات الهیّه به مقصد رسید. رضوان الله علیه.

غالب انبیاء از این قبیل بوده‌اند، به غیر آنان که بین آنان و پیامبری دیگر فاصله زمانی بوده و ملاقات حاصل نشده است، و امامان علیهم السّلام از این قبیل بوده‌اند؛ صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین.

ولی هیچ‌گاه انسان نباید این خیال را در سر

خود پیروراند که: من از زمره «مجنوب سالک»
و از خصوص «اویسی‌ها» خواهم بود، و بدون
مراجعه به استاد و در تحت تعلیم و تربیت و نظر
او قرار گرفتن، در اثر ورود جذبات و واردات
الهیّه راه را طیّ کرده و به مقصود می‌رسم. این
پنداری است باطل؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد
این امر به دست سالک نیست، به دست خدا و به
امر خداست که بسیار بسیار به ندرت صورت
می‌گیرد. و گرنه سلوکی است که سالک به خیال
حصولِ جذبه می‌کند، و این سلوکِ بدون استاد
است که دارای خطرات فراوان: از ورود امراض
گوناگون، و مالیخولیا و جنون و ضعف و نقاهت،
و کوتاه شدن عمر، و دوری از مجتمع، و رها
کردن کسب و کار و زن و فرزند، و بالأخره در
دام أبالسّه انسیّ و جنّی گرفتار شدن، و بر اریکه
انانیّت و فرعونیت تکیه زدن، و غیر ذلک از آفات
این طریق است.

هزار دام به هر گام این بیابان است *** که از هزار

هزاران یکی از آنان نرهند^۱

[مطلب دوّم: در انتقاد از فلسفه و نقد این

[نظریّه

و اما درباره مطلب دوّم (که انتقاد از علم فلسفه است) باید بگوئیم: این نیز خطائی است بس بزرگ و غلطی بسیار سترگ! زیرا یکی از جهازهای وجودی ما قوه عاقله است که تمام احکام و مسائل و جمیع امور خود را بر آن اساس پایه‌گذاری می‌کنیم، و به وسیله آن در ترتیب قیاس‌های منطقیّه برای حلّ مجهولات لا تُعَدّ و لا تُحصی استمداد می‌جوئیم؛ و در این صورت چگونه ممکن است علم منطق را که راه ترتیب قیاسات است ناصحیح شمرد؟! و چگونه ممکن است که فلسفه را که بر اساس برهان روی قواعد و مسائل منطقیّه قرار می‌گیرد باطل دانست؟!

مسائل فلسفیّه همچون مسائل ریاضی است که بر مقدمات و ترتیب قیاساتی است که به بدیهیات منتهی می‌شود؛ و در این صورت انکار

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون «لزوم تبعیّت از استاد کامل خبیر و آگاه در سیر و سلوک» به رساله سیر و سلوک منسوب به سید بحر العلوم، ص ۱۹۶؛ رساله لب اللباب، ص ۱۳۳؛ روح مجرد، ص ۴۰؛ حریم قدس، ص ۹۶؛ مراجعه شود. (محقق)]

آن در حکم انکار ضروریات و بدیهیات است. مسائل فلسفیّه، مسأله را از مقدمات خطابیّه و شعریّه و مغالطه و مجادله جدا می‌کند، و آن را بر اساس برهان که مبنی بر وجدانیات و اولیات و ضروریات و بدیهیات و غیره است، قرار می‌دهد.

[دعوت آیات قرآن به تعقل و ترتیب قیاسات]

در آیات کریمه قرآنیّه ما را به تعقل دعوت می‌کند؛ آیا تعقل غیر از ترتیب قیاسات است؟ علم حکمت ما را به حقائق اشیاء و سرّ آفرینش، و عرفان به حضرت باری تعالی شأنه العزیز، و اسماء حسنی و صفات علیای او، و مسأله معاد و نظام تکوین

و ولایت، و ربط بین ازل و ابد، و هزاران
مسأله بدیع و زنده جهان هستی و کاخ آفرینش
آشنا می سازد که:

﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۱؛ «و به

آن کسی که حکمت داده شود، خیر بسیاری به او
داده شده است.»

و درباره حضرت لقمان می فرماید:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^۲؛ «و به تحقیق که ما

به لقمان، حکمت آموختیم.»

و در بسیاری از آیات قرآن وارد شده است که
رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، امت خود
را تعلیم حکمت می دهد؛ از جمله در دو آیه ۱۶۴
از سوره آل عمران (۳) و آیه ۲ از سوره الجمعة
(۶۲) وارد است که:

﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

وَالْحِكْمَةَ﴾؛ «آیات خدا را بر مردم تلاوت

می کند، و ایشان را تزکیه می نماید، و آنها را تعلیم

کتاب و آموزش حکمت می دهد.»

[بسیاری از روایات ما مشحون به دقیق ترین

مسائل عقلی است]

و نیز بسیاری از روایات ما مشحون به

^۱ - سوره البقرة (۲) قسمتی از آیه ۲۶۹.

^۲ - سوره لقمان (۳۱) صدر آیه ۱۲.

دقیق‌ترین مسائل عقلی است؛ و چگونه با عدم
آشنائی به مسائل عقلیه می‌توان در این بحر
بی‌کران وارد شد، و حاقّ معانی وارده در آنها را
در ابواب مختلفه توحید، و فطرت، و قضاء و
قدر، و أمر بین الأمرین، و مبدأ و معاد، و حقیقت
ولایت، و کیفیّت ربط مخلوق به خالق و غیرها
را بدست آورد؟

راویان احادیث ائمه طاهرین سلام الله علیهم
اجمعین، همه یکسان نبوده، بلکه هر یک در
مرتبه‌ای خاصّ و درجه‌ای مخصوص بوده‌اند. و
روایاتی که از هشام بن حکم و مؤمن الطّاق و
نظائرهما نقل شده است، بسیار دقیق است؛ و به
خوبی می‌رساند که آنان در علوم عقلیه متضلع،
و به فنون استنباط احکام و قیاسات

عقلیه و جدل و خطابه و برهان واقف بوده‌اند، و حضرات معصومین با آنها با لسان دیگری بسیار دقیق و عمیق حقائق را بیان می‌فرموده‌اند. فهمیدن این دسته از روایات بدون خواندن فلسفه و آشنائی با علوم عقلیه محال است.

در مباحث حضرت امام رضا علیه السّلام با صاحبان مذاهب و ادیان، مطالب دقیق عقلی است که بدون علوم عقلیه، فقط به مجرد فهمیدن معانی سطحیه و ظاهریه‌ای از آن اکتفا می‌شود و جان و روح مطلب ملموس نمی‌گردد. روایات وارده از ائمه معصومین، غیر از روایات وارده از عامه و یا اخبار و روایات وارده در سایر ادیان است، که همگی بسیط و قابل فهم عامه می‌باشد. و بر این اصل، تقویت فکر و تصحیح قیاس، و به طور کلی آشنائی با منطق و فلسفه لازم است؛ و قبل از رجوع به این علوم نمی‌توان از خزائن علمیه حضرات معصومین که راهنمای وحید مسائل توحیدیّه هستند، طرفی بست.

و چقدر نارسا و نازیباست که بگوئیم:

«ادله نقلیه ما را کافی است، و روایات وارده ما را مستغنی می‌نماید، و چه نیازی به علوم عقلیه

داریم.»^۱

آخر مگر حجیت روایات به واسطه برهان عقلی نیست؟ و رجوع به روایات و اسقاط ادله عقلیه جز تناقض و خلف خواهد بود؟! و به عبارت دیگر: روایات وارده از معصومین قبل از رجوع به عقل و ترتیب قیاس حجیتی ندارد، و بعد از رجوع به عقل، دیگر فرقی و اختلافی بین این قیاس عقلی و سایر ادله عقلیه نیست؛ و در این صورت ملتزم شدن به مفاد روایات و احادیث وارده، و انکار ادله عقلیه، موجب تناقض و ابطال مقدمه‌ای است که با

^۱ - [جهت اطلاع از برخی ادله لزوم تمسک به عقل در فهم مبانی شرع مقدس، به مه‌رتابان، ص ۴۷ الی ص ۶۰ ذیل ذکر مواردی از تعلیقات حضرت علامه طباطبائی بر بحارالأنوار مراجعه شود. (محقق)]

نتیجۀ حاصله از خود آن مقدمه به دست آمده

است؛ و هَذَا مِنْ أَفْطَعِ الشَّنَائِعِ.

[تناقض گوئی صریح مخالفان علوم عقلیه]

و عجیب اینجاست که: از طرفی این مخالفان علوم عقلیه ادعا دارند که در اصول دین تقلید کافی نیست و راه تعبّد و تمسّک به اخبار بسته است (بلکه باید هر کس از روی یقین و علم، اعتقاد بدان مبانی داشته باشد، و علامه حلّی - رحمة الله علیه - در این مسأله نقل اجماع فرموده است)، و از طرفی می‌گویند: ورود در علوم عقلیه و حکمت متعالیه لازم نیست، زیرا آنچه در بحار بی‌کران معارف معصومان آمده است، ما را بی‌نیاز می‌دارد؛ این گفتار عین تناقض صریح است.

تمسّک به برهان عقلیّ در مسائل اصولیه، و سپس عزل کردن عقل را در اخبار آحادی که در معارف عقلیه وارد شده است، و عمل نکردن به آن، عیناً از قبیل باطل کردن مقدمه است به سبب نتیجه‌ای که از همان مقدمه استنتاج می‌شود؛ و این عین خلف و تناقض است.

اجتهاد در مذهب شیعه، موجب حفظ دین از کهنگی و اندراس، و عدم تعبّد به آرائی می‌شود که در یک زمان در نزد بعضی، از اصول مسلمّه

شمرده می‌شود و در زمان دیگر بطلانش از بدیهیات محسوب می‌گردد.

تعبد به غیر گفتار خدا و رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السّلام در احکام فرعیه، موجب سدّ باب اجتهاد و وقوع در مهالک و لغزشگاه‌هایی است که عامه بدان دچار شده‌اند؛ و اما در احکام اصولیه تعبد و تقلید به طور کلی معنی ندارد و عقل و نقل، حاکم به لزوم رجوع به ادلّه عقلیه هستند.

بنابر آنچه گفته شد رجوع فلاسفه بر ادلّه عقلیه، زیاده‌روی و غلط نیست؛ زیرا آنها اولاً: اثبات کرده‌اند که حجّیت ظواهر دینیّه متوقّف است بر برهانی که عقل اقامه می‌کند؛ و عقل نیز از اعتماد و اتّکانش به مقدّمات برهانیّه، فرقی بین مقدّمه‌ای و مقدّمه دیگری نمی‌گذارد. بنابراین اگر برهان بر امری اقامه شد، عقل حتماً و اضطراراً باید آن را قبول کند.

و ثانیاً: ظواهر دینیّه متوقّف است به ظهوری که در لفظ بوده باشد، و این ظهور دلیل ظنّ است، و ظنّ نمی تواند با یقین و علمی که از اقامه برهان بر چیزی بدست می آید، مقاومت کند؛ پس اگر این ظواهر بخواهند حکم عقل را ابطال کنند، مفاد حکم خود را که حجّیتشان مستند به حکم عقل است ابطال کرده اند.

[علل مخالفت با تعمّق طلاب علوم دینیّه در

حکمت و فلسفه]

باری، عیب و علّت اینکه طلاب علوم دینیّه را از تعمّق در حکمت و فلسفه باز می دارند دو چیز است:

اوّل: سوء ظنّ به بحث کنندگان در معارف

عقلیه از راه استدلال عقلیه و برهان فلسفیّ.

دوّم: آن راهی را که خودشان در طریق فهم

معانی اخبار پیش گرفته اند و پیموده اند و بر آن

اصرار دارند؛ و آن این است که: جمیع روایات و

احادیث را از طریق بیان در مرتبه واحدی دانسته اند،

و آن همان مرتبه ای است که افهام عامّه بدان

دسترسی دارند، به این ادّعا که: این مرتبه، همان

منزله ای است که معظم اخباری که جواب سؤال های

مردم را که از ائمه علیهم السّلام کرده‌اند مشخص
می‌سازد.

و به عبارت دیگر: اختلاف اخبار و روایات
در مسائل عمیقهِ اصولیّه، و دقائق لطیفه عرفانیّه،
و ظرائف و لطائف ابحاث توحیدیّه، فقط ناشی
از اختلاف عبارات و سبک اسلوب مسائل ادبیّه
از بیان و بدیع و فنون ادبی است، نه راجع به
اختلاف دقائق آن حقائق.

و بنابراین: زحمت ما برای حلّ اخبار، همه
برای شکستن قفل‌های ادبی و کلامی راجع
می‌شود، و امّا در حاقّ معنی همه در سطح
واحدی هستند که مورد وصول افکار عامّه
می‌باشد؛ و لذا باید سعی نمود با شرح و تفسیر
ادبی آنها را در دسترس عامّه قرار داد. و امّا
اختلاف دقائق معانی که از سطح افکار عامّه
بیرون باشد و نیاز به ابحاث پیچیده و عمیق
فلسفیّه داشته باشد، نداریم؛ و بنابراین نیازی به
علوم حکمیّه و عقلیّه نداریم.

و محصلّ آنکه: قبل از وصول به این اخبار،
شخص محدّث خود را واصل به این معانی
می‌داند، و مستغنی از بحث و کنکاش در حلّ آن
می‌یابد؛ و بنابراین فقط در جمع‌آوری این
احادیث و بیان لغات و شرح تفصیلی آن در

حدود همان افکار عامّه می پردازد.

و این خطائی است بسیار بزرگ! زیرا می دانیم در اخبار، مطالب عالیّه و نفیسه‌ای است که به حقائق اشاره دارد که بدان‌ها غیر از افهام عالیّه و عقول خالصه کسی دسترسی ندارد. و آن حقائق برای کسانی است که یا دارای عقول عالیّه باشند و یا با مجاهده و دراست در مکاتب تعلیم و تعلّم بتوانند خود را بدانجا برسانند، و با تجسّس و تفحص و بحث و گفتگو - از نقطه نظر توسعه ذهنی - از روی حجاب آن پرده بردارند. زیرا غایت دین توحید است؛ و توحید صرف و خالص امری است بس عظیم، که بدون سال‌ها مجاهده و تعبّد به نوامیس دینی و عبادت خالصانه حضرت حق، و شهود وجدانی، و تقویت قوای ذهنی و تفکیری حاصل نمی‌شود. و ائمّه ما علیهم السّلام بالأخصّ حضرت امیرالمؤمنین علیه السّلام در بعضی از خطب نهج البلاغه، و صادقین و حضرت رضا علیهم السّلام در توحید صدوق و در عیون از آن مسائل دقیق و عمیق بیاناتی دارند که فقط با حرکت در مراحل فکریّه و وجدانیّه می‌توان بدان رسید؛ یعنی به کمال یقین دست پیدا کرد. و گرنه تمام عبادات و مجاهدات برای وصول به یقین و معارف حقّه حقیقیّه الهیه عبث و بیهوده بود.

پس چون همه مردم به معارف الهیّه
نرسیده‌اند، و باید در راه وصول باشند، و امامان
ما علیهم السّلام از آن حقائقِ معارفِ مشروحاً
سخن به میان آورده‌اند، بنابراین برای وصول به
حقائق کلام آنها نمی‌توانیم خود را از کنکاش در
علوم عقلیّه مستغنی ببینیم؛ و گرنه در جهل مرگب
غوطه خورده‌ایم.

و از همه مضرّتر آنکه: یک سطح قرار دادن
روایات، موجب می‌شود که معارف عالی‌های که
از ائمّه اطهار علیهم السّلام افاضه شده است،
اختلاط پذیرد؛ و

[**خطاء بزرگ محدثان در مواجهه با روایات**]

بیانات عالیّه به علّت تنزّل آنها به منزله‌ای که منزله آنها نیست فاسد گردد، و بیانات ساده نیز به علّت عدم تعین و تمیّز، ارزش خود را از دست بدهد. إلغاء کردن و نادیده گرفتن مراتب، موجب از بین رفتن و ضایع شدن معارف حقیقیّه می‌گردد.

[عامه مردم در معارف به همان مرحله تقلید

اکتفا کرده‌اند]

و جای بسی تأسّف است که معارف دینی ما آن‌طور که باید در [میان] توده عامه مردم بحث و تحلیل نشده است؛ و عامّه مردم در معارف به همان مرحله تقلید اکتفا کرده‌اند. و با آنکه در مسائل بسیطه فرعیّه عملیّه چون حیض و نفاس، و بیع و شراء، و طهارت و نجاست، تقلید میّت را جائز نمی‌دانند - گرچه آن مجتهد فقیه میّت چون شیخ طوسی و علامه حلّی از محققان فقهاء بوده باشند - و می‌گویند حتماً باید به مجتهد زنده رجوع کرد، امّا در مسائل اصول اعتقاد که مبنای حیات اخروی و زندگی ابدی انسان است، به تقلید میّت اکتفا کرده و آنچه را که بعضی از محدّثین در کتاب دعا و یا در جوامع خود بیان کرده‌اند، به عنوان اصل مسلم پذیرفته و مبنای اعتقاد خود قرار داده‌اند.

و بزرگان ما نیز به مسائل اعتقادیّه بذل توجه ندارند، و آن را بی اهمّیت تلقّی می کنند، و امروزه بیشتر به مسائل فقهیه و به خصوص به مسائل اصول فقه عنایت دارند؛ و اگر هم ذکری از فلسفه و حکمت به میان آید می گویند: به مقداری که انسان را در اصول فقه اعانت کند، لازم است؛ زیرا بسیاری از مسائل اصول فقه مشحون از مسائل فلسفی است. و این رویّه خسرانی است بزرگ، که انسان فلسفه را به خاطر اصول فقه بخواند.

[اشکال به اینکه قرآن و احادیث ما را مستغنی

از علوم عقلیه می کند]

بعضی از مخالفین فلسفه، اشکال به آن را چنین عنوان می کنند که:

آنچه از حقائق و معارف اصیله می باشد، همه در روایات وارده از معصومین علیهم السّلام وارد شده است؛ زیرا که حقّاً احادیث شیعه دائرة المعارف است، که در آن از هرگونه مسائل اعتقادیّه و حقیقیّه از سرّ توحید و رموز عالم آفرینش، و وحدت و کثرت، و قضاء و قدر، و لوح و قلم، و عرش و کرسی، و ارواح مجرّده و

ملائکه، و جنّ و انس، و حیوان و نبات و جماد، و غیرها، همه و همه به طور مستوفی بیان شده است. و ائمه علیهم السّلام تا سنه ۳۲۹ هجریّه قمریّه که غیبت کبری واقع شد، به تدریج بیان کرده‌اند، و قرآن ما که یگانه کتاب هدایت است و در آن آیه: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۱ می‌باشد، یگانه کتاب هادی و راهنمای ماست؛ در این صورت چه نیازی به علوم عقلیّه و ادلّه فلسفیّه داریم؟

پاسخ آن است که: علوم عقلیّه راه‌گشا و راهنمای ما بدین معارف هستند، علوم عقلیّه راه صواب را از خطا نشان می‌دهد، و بنابراین با این علوم می‌توانیم به حقائق آن معارف برسیم؛ وگرنه تا روز قیامت در جهل فرو مانده‌ایم، و چنین می‌پنداریم که اخبار و روایات را فهمیده‌ایم.

نه، چنین نیست؛ همان‌طور که علم منطق راه صواب را از خطا از نظر هیئت جدا می‌کند، و نشان می‌دهد که تشکیل صغری و کبری در قیاس اقترانی باید به کیفیّت مخصوص در اشکال اربعه صورت گیرد تا منتج نتیجه باشد وگرنه نتیجه غلط به دست می‌آید، و این علم منافاتی با

^۱ - سوره الأنعام (۶) قسمتی از آیه ۵۹.

علوم شرعیّه و روایات ندارد بلکه راه گشا و رهنما برای تشکیل قیاس در استنتاج مسائل فرعیّه و احکام و سایر مسائل است، همین طور علم فلسفه راه صواب را از خطا از نظر ماده و متن جدا می‌کند، و نشان می‌دهد که مسائل برهانیّه جدا از مسائل شعری و خطابی و جدلی و مغالطه است، و فقط باید به براهین تمسک جست و از سایر مواد احتراز جست. بنابراین علم عقائد متّخذ از شرع که از منبع حقیقت و متن واقع سرچشمه می‌گیرد، نمی‌تواند منافات با نتایج متّخذ از براهین قطعیه فلسفیّه داشته باشد، و مسائل فلسفیّه نمی‌تواند منافات با حقائق شرعیّه داشته باشد.

[اشکال به اینکه فلسفه از زمره بدعت‌هاست]

و بعضی دیگر از مخالفین فلسفه، اشکال را بدین طرز عنوان می‌کنند که:

چون تعلّم این علوم در شرع انور نیامده است، بنابراین از زمره بدعت‌ها و اُحدوثه‌هایی است که باید از آن دوری گزید.

پاسخ آن است که: [اولاً:] دعوت به عقل و تعقل و فکر و تفکر، آیات قرآن ما را و سراسر احادیث ما را فرا گرفته است؛ پس چگونه می‌توان گفت که: به علوم عقلیه ترغیب نشده است؟

احادیث متضافره بلکه متواتره در دعوت به علم و تعلّم و استفاده از محضر عالم چنانچه در امور اعتقادیّه و مسائل اصولیه باشد، مگر غیر از دعوت به علوم عقلیه است؟

و نیز چون می‌دانیم که: غایت خلقت بشر کمال اوست از نقطه نظر عقل علمی و عملی، و وصول به درجات توحید و معرفت ذات باری، و این امر در مرحله قوای تفکیریّه بدون دراست علوم عقلیه امکان پذیر نیست، بنابراین از باب وجوب مقدمه واجب عقلاً، علوم عقلیه نیز واجب و درست آنها لازم است.

ما چگونه می‌توانیم جلوی علوم عقلیه را بگیریم؟ و به طور کلی مردم را از خواندن حکمت منع کنیم، در حالی که در وهله اول، اولین حجّت الهیه ما عقل ماست؟! ما نبوت پیغمبر و حجج الهیه و کتب آسمانی را به عقل

خود می‌شناسیم، و دعوی نبیّ را از ادّعی تنبّی با عقل خود تمیز می‌دهیم، و قرآن ما و روایات ما مملوّ از دعوت به تعقل است؛ و چون اساس دین اسلام بر پایه توحید و واقعیت است و هیچ‌گاه احکام عقلیه نمی‌تواند مخالفت با متن واقع داشته باشد، بنابراین منع کردن از خواندن فلسفه عبث و خبط است.

آری علمای نصاری مردم را از خواندن فلسفه منع می‌کنند؛ زیرا براهین عقلیه فلسفیّه انسان را به توحید دعوت می‌کند و آنان برای سرپوش گذاردن بر عقیده باطل تثلیث، خواندن فلسفه را حرام کرده‌اند؛ و این هَذَا مِنْ ذَاكَ؟

و ثانیاً: بر فرض عدم دعوت به علوم عقلیه، مگر مجرد فرا گرفتن آن را می‌توان از بدعت شمرد؟! بدعت چیزی است که در دین تغییری دهد، چیز ثابتی را نفی، و چیز

منفی را اثبات کند؛ ولیکن چیزی که ابدأ در

این مسیر نیست، چگونه بدعت است؟!

در شرع انور تحریض و ترغیب به علم منطق

و علم طبّ و جراحی و زمین‌شناسی و طبیعیّات

و علم مکانیک و صنعت نفت و غیرها نشده

است، آیا می‌توان گفت این علوم همگی ممنوع

و حرام هستند؟!

پیدایش مدارس و تشکیل حوزه‌های علمیّه

بدین طریق فعلی از شرع انور وارد نشده است و

در زمان امامان هیچ‌گونه از این نمونه‌ها نبوده

است، آیا می‌توان گفت: ساختن مدارس و

حجرات و جمع کردن طلاب برای دراست دین،

بدعت است و حرام است؟!

نه، چنین نیست. اگر مراد از اُحدوْثه و

بدعت، هر چیز تازه‌ای باشد، هر بدعت حرام

نیست؛ و اگر مراد از آن هر چیز مخالف شرع

باشد، این‌گونه علوم و این‌گونه امور مخالف

شرع نیستند.

[عَلَّتْ اعْرَاضُ اَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ از تَصَوُّفٍ و

فلسفه در بعضی از روایات]

و اگر در بعضی از روایات دیدیم که ائمه

علیهم‌السّلام از تصوّف و فلسفه اعراض

کرده‌اند، مراد ترتیب مکتب‌ها و احزاب بر

خلاف خط مشی آنان است؛ نه مراد از گرایش به باطن بر طریق احسن، و تقویت قوای فکریّه بر راه صواب.

در آن زمان - که همانند بعضی از متصوّفه زمان ما - عدّه‌ای بر خلاف راه شرع، از خود راهی برای وصول به واقع معین کرده و به اعمال و کردار غیر مشروع عامل بوده‌اند، البتّه چون این طریق سیر، مُمضای آن بزرگواران نبوده است منع کرده‌اند؛ نه آنکه هر کس که در صدد تهذیب اخلاق و تزکیه نفس برآید، و از راه عبادات و دستورات شرعیّه بخواهد به مقام یقین برسد، و به معرفت الهی فائز گردد، و با نور باطن و چشم دل ادراک حقائق را بنماید، او را صوفی بدانیم و زیر تازیانه و شلاق ملامت و سرزنش قرار دهیم! این گناهی نابخشودنی است، که ناشی از جهل است.

و در آن زمان که بعضی از متکلمین عامّه - چه از اشاعره و چه از معتزله - برای

جدائی از مکتب اهل بیت علوم فلسفیّه و اصول موضوعه آن عصر را که از میراث یونان و مصر و ایران به ارمغان آورده شده بود، دستاویز کرده و برای خود مکتب و مذهبی تشکیل داده بودند، البته این طریق مشی مورد امضای آن سروران نبوده است.

ولی این چه مناسبت دارد به علوم فلسفیّه و حکمت متعالیه فلاسفه اسلام، و علوم عقلیه خورشیدهای درخشانی چون: بوعلی سینا، و فارابی، و خواجه نصیرالدین طوسی، و میرداماد، و میرفندرسکی، و صدرالمتألهین شیرازی، و حاجی سبزواری، و بسیاری از بزرگان عصر ما چون: مرحوم آخوند ملاعلی نوری، و زنوزی، و میرزا مهدی آشتیانی، و میرزا ابوالحسن رفیعی، و آقای حاج آقا روح الله خمینی، و استاد بزرگوار و فقید ما: علامه سیّد محمد حسین طباطبائی؛ که هر یک تا امر وسیعی از شعاع وجودی خود، دریای ظلمانی اوهام و شکوک را زدوده و به نور عرفان منور کرده‌اند.

اینان پاسداران قرآن و اسلام و مکتب تشیّع می‌باشند، اینان حافظان شرع و شریعت هستند، ایشان پشتوانه‌های علم و ایقان و محورهای ثبات دین از انحراف و اندراس و کهنگی و پوسیدگی می‌باشند.

شکّر الله مساعیهم الجمیلة، و ضاعف درجاتهم،

و أعلى مقامهم عنده.

اسفار اربعه ملاصدرا از مفاخر جهان اسلام است. او که یک عمری کوشید تا بین مشاهدات قلبیه ملکوتیه و براهین فلسفیه و روایات شرعیّه وفق دهد، و بدین مهمّ نائل آمد، حقّاً خود او و کتاب‌های او از مفاخر است؛ و دریغ کردن از مطالعه و ممارست بر این آثار، موجب حسرت و ندامت.

البته هیچ جای شبهه نیست که طلاب علوم دینیّه باید در حکمت متعالیه نیز مجتهد باشند، و بدون دلیل مطلبی را نپذیرند، و براهین ملاصدرا را تقلیداً قبول نکنند (بلکه در نفی و اثبات، و ردّ و ایراد آن با استقلال فکری خود، قدم در این مضمار نهند؛ زیرا که نتیجه تابع أحسنّ مقدّمین است)، و تا وقتی که مسائل فلسفی را برهاناً قبول نکنند، نپذیرند؛ زیرا که این امر ارزش فلسفه را ساقط می‌کند.

و بعضی دیگر از مخالفین فلسفه، اشکال را بدین قسم مطرح می‌کنند که: بهترین دلیل بر بطلان فلسفه، اختلاف آراء و تفاوت انظار آنهاست؛ زیرا در هر یک از آن مسائل می‌بینیم که با هم اختلاف دارند، و چون حقائق پیوسته ثابت

و قابل تغییر نیستند بنابراین از این اختلاف پی به بطلان انظار و آراء آنها می‌بریم.

پاسخ این اشکال واضح است: زیرا این اختلاف، انحصار به فلسفه ندارد؛ در هر یک از شعب علوم (از علوم طبیعیّه و طبّ و هیئت، و علوم شرعیّه چون تفسیر و فقه)، این اختلاف به نحو شگفت‌آوری وجود دارد.

و اختلاف بین دو قول، دلیل بر بطلان هر دو قول نیست؛ زیرا اِلَهیّون با طبیعیّون هم در وجود خدا و عدم وجود خدا، و در معاد و عدم معاد، و در تجرّد و عدم تجرّد، و بسیاری از مسائل اختلاف دارند.

و از مجرد اختلاف نمی‌توان آن علم را به کلی کنار زد؛ بلکه باید با بحث و تنقید و جرح و تحلیل، حقّ را از باطل متمایز ساخت. البتّه فلسفه هم مانند سایر علوم حرکت تکاملی دارد، و در اثر بحث‌ها رو به کمال می‌رود؛ کما اینکه در سایر علوم نیز مطلب از این قرار است.

اگر روزی دیدیم: فیروزه‌ای با سنگ آبی‌رنگی مشتبه شده و در تاریکی افتاده است، نمی‌توان از هر دو صرف‌نظر کرد؛ بلکه باید با کنجکاوی هرچه تمام‌تر فیروزه را شناخت و از آن برای زینت بهره برد. و اگر روزی دیدیم که دانه‌های گندم با گاه و شن مخلوط شده است،

نمی‌توان از آن به کلی رفع ید نمود، و گرنه در
گرسنگی باید بمانیم و هلاک شویم؛ بلکه باید
گندم را از شن جدا نمود و تنقیح کرد. این است
طریقهٔ عقلاء.^۱

[اشکال به اینکه اختلاف آراء فلاسفه دلیل بر

بطلان فلسفه است]

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون «لزوم فراگیری علم فلسفه و عرفان» به نور
ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۳۶؛ نگرشی بر مقالهٔ بسط و قبض تئوریک
شریعت، ص ۴۸؛ روح مجرد، ص ۱۰۶، تعلیقه؛ حریم قدس، ص ۵۰
مراجعه شود. (محقق)]

[مطلب سوّم: در نهایت سیر انسان را به

شناخت حضرت ولیّ عصر دانستن، و نقد این

نظریّه]

و امّا در مطلب سوّم (که نهایت سیر به شناخت ولیّ مطلق: حضرت حجت صلوات الله علیه منتهی می گردد) باید گفت که: این نیز خبط و اشتباه بزرگی است؛ زیرا وجود حضرت ولیّ عصر وجود استقلالی نیست، و صفات و اسماء آن حضرت نیز استقلالی نیست، و گرنه در این گفتار لزوم شرک بسیار واضح است.^۱

بلکه وجود آن حضرت ظلّی و تبعی است. هرچه هست از آن خداست، و صفات و اسماء حقّ متعال در آن حضرت تجلّی کرده است؛ پس آن حضرت تجلّی گاه حقّ است، و آئینه و مرآت حقّ است، آئینه تمام‌نمای ذات و جمال و جلال حقّ است.

و این مطلب از مسلّمات و ضروریّات اسلام است که دین توحید است. و برای هیچ موجودی جزئی و یا کلّی، کوچک و یا بزرگ، وجود استقلالی را قائل نیست؛ بلکه همه موجودات،

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به امام شناسی، ج ۵، ص ۱۷۷؛ روح مجرد، ص ۵۴۶ مراجعه شود. (محقّق)]

مظاهر و مَجالی ذات اقدس واجب الوجودند و هر کدام به حسب ضیق و سعه ماهیّات و هوئیّات خود، نشان دهنده حقّ می باشند.

قرآن کریم تمام موجودات مُلکی و ملکوتی را آیه خدا می داند؛ یعنی نشان دهنده خدا، یعنی خدا نما. شب و روز و اختلاف آنها، و باد و ابر و باران، و دریا و کشتی، و سرسبز شدن درختان و گیاهان، و عیسی و مادرش مریم، و ناقه صالح، و جبرئیل و سایر موجودات را که نام می برد یکایک آنها را آیه می شمرد.

روایات نیز مقامی برای امامان به عنوان استقلال نمی پذیرد و آن را تفویض و غلط می داند؛ بلکه هر کمال و مقامی که دارند از خداست و با خداست و مالِ خداست.

آنان نماینده و ظهور دهنده هستند و بس، آنان راه و صراط و پل هدایت برای وصول به مقام عزّ شامخ حضرت حقّ اند جلّ و عزّ. مقصد و مقصود خداست. ذات اقدس او، و أسماء و صفات او هستند؛ و امامان واسطه فیض در دو قوس نزول و صعود می‌باشند.

و بنابراین وجود حضرت بقیّة الله ارواحنا فداه، مرآتیت و آیتیت دارد برای وجود اقدس حضرت حقّ تعالی؛ و بنابراین شناخت و معرفت به آن حضرت نیز باید به عنوان آیتیت و مرآتیت شناخت حضرت حقّ تعالی بوده باشد.

[معنای وجود مرآتی حضرت بقیّة الله]

و به لسان علمی: وجود آن حضرت نسبت به وجود حضرت حقّ متعال معنای حرفی است نسبت به معنای اسمی. و علی‌هذا راه و جاده و طریق سیر به سوی خداوند متعال، آن حضرت است؛ ولی مقصد و مقصود خود خداوند است جلّ و عزّ. و معلوم است که اگر ما طریق را مقصد بینداریم، چقدر اشتباه کرده‌ایم.

باید به سوی خدا رفت، و لقای خدا و وصول به خدا و عرفان به خدا و فناء و اندکاک در ذات خدا را مقصد و مطلوب قرار داد؛ غایة الأمر چون این مقصد بدون این راه طیّ نمی‌شود و این

مطلوب بدون این طریق بدست نمی آید، برای
وصول به مقصد و مطلوب باید پا در این طریق
نهاد. چون نمی توانیم خورشید را بدون آئینه و
مرآت نگاه کنیم باید جمال آن را در آب و یا آئینه
بینیم.

آئینه و مرآت نسبت به خورشید معنای حرفی
دارد؛ خودنما نیست، بلکه خورشید نماست. نه
می توانیم از نظر به خورشید و انوار و حرارت و
لمعات او دست برداریم، زیرا که حیات بخش
است، و نه می توانیم در آئینه به نحو استقلال
بنگریم زیرا که در این صورت نماینده خورشید
نیست و چهره آن را در خود منعکس نمی کند؛
آئینه در این حال خودنماست، شیشه است،
صیقل است، و در حقیقت عنوان آئینه بودن را
ندارد. اما اگر در آئینه و آب به نحو مرآتی و
نمایندگی نظر کردیم، دیگر آن را نمی بینیم؛ بلکه
خورشید را در آن می بینیم.

پس باید حتماً در آئینه بنگریم تا خورشید را
بینیم؛ راهی غیر از این نداریم. و به عبارت علمی: آئینه
ما به يُنظر است نه ما فيه يُنظر.

وجود مقدس حضرت بقیة الله عجل الله
تعالی فرجه آئینه تمام نمای حق است، و باید در
آن آئینه، حق را دید نه خود آن را؛ چون خودی
ندارد. و نمی‌توان بدون آن حق را دید، چون
بدون آن حق قابل دیدن نیست. و بنابراین حتماً
باید حق را از راه و از طریق و از آئینه و مرآت
آن ولی اعظم جست، و به سوی او در تکاپو بود.
در دعاها و مناجات‌ها مخاطب خداست از راه
آن حضرت، و از سبیل و صراط آن حضرت. و بنابراین
اگر به خود آن حضرت هم عرض حاجت کنیم و او را
مخاطب قرار دهیم، باید متوجه باشیم که عنوان
استقلال به خود نگیرد و جامه استقلال به خود نپوشد؛
بلکه عنوان وساطت و مرآتیت و آیتیت پیوسته در ذهن
و در مد نظر باشد. و در حقیقت باز هم خداوند را
مخاطب قرار داده‌ایم؛ چون آئینه و مرآت بها هو مرآت
قابل نظر استقلالی نیست، بلکه نظر تبعی است؛ و نظر
استقلالی به همان صورت منعکس در آن بازگشت

این مسأله از مهمترین مسائل باب عرفان و توحید است که: کثرات این عالم تنافی با وحدت ذات حق ندارند؛ زیرا وحدت، اصلی و کثرات، تبعی و ظلّی و تعینی و مرآتیی است.

و [بر این اساس] مسأله ولایت به خوبی روشن می‌شود که: حقیقت ولایت همان حقیقت توحید است، و قدرت و عظمت و علم و احاطه امام، عین قدرت و عظمت و علم و احاطه حق است تبارک و تعالی؛ دوئیّتی در بین نیست، و اثنیّتی وجود ندارد. بلکه خواستن از خدا بدون عنوان وساطت و مرآتیت امام معنی ندارد؛ و خواستن از امام مستقلاً بدون عنوان وساطت و مرآتیت برای ذات اقدس حق نیز معنی ندارد، و در حقیقت خواستن از امام و خواستن از خدا یک چیز است. نه تنها

یک چیز در لفظ و عبارت و از لحاظ ادبیت و بیان، بلکه از لحاظ حقیقت و متن واقع؛ چون غیر از خدا چیزی نیست. ﴿تَبْرَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلْلِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۱.

[ضلالت و گمراهی دو طائفه وهابیه و شیخیه]

و در اینجا دو طائفه به ضلالت و گمراهی رفته‌اند: اول طائفه وهابیه، دوم طائفه شیخیه. اما طائفه وهابیه،^۲ قدرت و عظمت و علم و احاطه را از ذات اقدس حقّ می‌دانند؛ ولی عنوان وساطت را از وسائط، و مرآتیت را از آئینه‌های حقّ الغاء می‌کنند. و بنابراین در اشکال و محذوری واقع می‌گردند که ابداً تا روز قیامت هم اگر فکر کنند، خلاصی از آن ندارند؛ و آن اشکال این است که:

ما بالوجدان و الشّهود، کثراتی را در این عالم مشاهده می‌کنیم، و آنان را دارای قدرت و عظمت و علم و حیات می‌بینیم. اگر قدرت را در ذات ازلی حقّ بدون این کثرات و این آئینه‌ها بدانیم، این کلام وجداناً غلط است؛ زیرا قدرت در موجودات وجداناً مشهود است. و اگر این

^۱ - سوره الرّحمن (۵۵) آیه ۷۸.

^۲ - [جهت اطلاع بیشتر بر مبانی وهابیت و ایرادهای وارد بر آنها پیرامون حقیقت ولایت و عدم انفکاک آن از توحید، به امام شناسی، ج ۵، ص ۱۴۲ الی ص ۱۷۷ مراجعه شود. (محقق)]

موجودات را دارای قدرت مستقل گرچه به اعطاء حقّ باشد بدانیم، این هم موجب شرک و ثنویّت و تعدّد آلهه و هزاران اشکال لا ینحلّ دیگر می‌گردد؛ زیرا لازمه این کلام تولّد موجودات از ذات حقّ می‌شود، و این کلام عین تفویض است، و می‌دانیم که خداوند ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۱ است.

بنابراین هیچ چاره علمی و فلسفی نداریم مگر آنکه کثرات را مظاهر و مجالی ذات اقدس حقّ بدانیم؛ بدین گونه که قدرت و عظمت و علم و سایر اسماء و صفات حضرت احدیّت، در این موجودات هر یک به حسب سعه و ضیق ماهیّت و هویّت آنها ظهور و بروز کرده است. و بنابراین در ارواح مجرّده، و نفوس قدسیّه انبیاء و ائمّه علیهم السّلام، و حضرت مهدی ارواحنا فداه، که سعه وجودی آنها بیشتر است طبعاً بیشتر ظهور و بروز کرده است؛ و علی هذا قدرت و علم در عین آنکه اختصاص به ذات حق دارد، ظهورش در این مرآئی و آئینه‌ها شهوداً غیر قابل انکار و عقلاً لازم و ثابت است.

ظهور و ظاهر، و حضور و حاضر یک چیز

^۱ - سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۳ و ۴.

است؛ معنای حرفی مندک در معنای اسمی است و اثبات دو چیز نمی‌کند. حاجت خواستن از پیامبر اکرم و امامان معصوم، عین حاجت خواستن از خداست و این مسأله عین توحید است.

در فلسفه متعالیه و حکمت اسلامی، وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت ذات حق، به اثبات رسیده است. و خداوند همان‌طور که دارای اسم احدیت است که مبرّی از جمیع اسماء و تعینات و منزّه از هر اسم و رسم می‌باشد، همین‌طور دارای اسم واحدیت است که به ملاحظه ظهور و طلوع او در عالم اسماء و صفات کلیّه و جزئیّه، و پیدایش عوالم چه از ملک و چه از ملکوت، ملاحظه شده است.

و اما طائفه شیخیّه،^۱ آنان نهایت سیر انسان را به ذات اقدس حقّ نمی‌دانند؛ و وصول او را به مقام عزّ شامخ حضرت احدیت، و فناء و اندکاک هستی او را در ذات او جلّ و عزّ، صریحاً انکار می‌کنند.

فبناءً علی هذا امکان عرفان الهی و معرفت

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر بر مبانی شیخیّه و ایرادهای وارد بر آنها پیرامون حقیقت ولایت و عدم انفکاک آن از توحید، به امام شناسی، ج ۵، ص ۱۷۷ الی ص ۱۹۳ مراجعه شود. (محقق)]

ذات حق را درباره انسان منکرند و می گویند: نهایت سیر عرفانی و کمالی انسان به سوی ولیّ اعظم است که حجاب اقرب و واسطه فیض است. و روی همین اصل است که با فلسفه و عرفان که راه گشای توحید است سخت مخالفند. آنان می گویند: ذات اقدس حقّ از هر اسم و رسمی بری، و از هر صفتی مبرّی است؛ و بنابراین اسماء و صفات حقّ عین ذات او نیستند و در مرحله پائین تر قرار دارند، و بالتّیجه ذات حقّ فاقد هر صفت و اسمی است.

حضرت امام زمان اسم خداست و در رتبه پائین تر از ذات است؛ و چون سیر به سوی ذات (که خارج از هر اسم و رسمی است، و ازلی و ابدی است، و ما لا نهایة له می باشد) محال است، لذا غایت سیر انسان به سوی اسم اعظم حقّ است که همان ولیّ اعظم است که فاصله و واسطه بین خدا و خلق است.

[اشکالات وارده بر عقیده شیخیّه]

اشکالات وارده بر این نوع عقیده بسیار است: اول آنکه: اگر صفات و اسماء حقّ را از او جدا بدانیم، و ذات را بدون هیچ گونه اسم و رسمی بشناسیم، مرجع این گفتار به آن است که ذات حضرت حقّ فاقد حیات و علم و قدرت است؛ بنابراین يك

ذات خشك و مرده و جاهل است، و تعالى الله عن ذلك.

دوم آنکه: آیات قرآن و روایات جمیعاً ما را دعوت به ذات حق می‌کنند، در سیر و در معرفت؛ و نهایت سیر و وصول و عرفان را عرفان و وصول به ذات حق می‌دانند، نه وصول و عرفان به ولی اعظم او.

سوم آنکه: چرا خود امام و ولی اعظم، امکان عرفان و وصول به ذات اقدس حق را دارد و سایر افراد بشر ندارند؟ اگر برای او ممکن است برای همه ممکن، و اگر برای غیر او محال است چگونه برای او ممکن شد؟

شیخیه می گویند: ولیّ اعظم نه ممکن است و نه واجب؛ مرتبه‌ای است بین امکان و وجوب. پاسخ آنکه: ما مرتبه‌ای بین امکان و وجوب را تعقل نمی‌کنیم؛ همه مردم ممکن‌اند، و غایت سیر آنها اندکاک و فناء در ذات حضرت حقّ متعال.

چهارم آنکه: ولیّ اعظم باید وجود استقلالی داشته باشد نه تبعی و ظلّی و مرآتی؛ و گرنه باید مقصد ذات حقّ باشد، و در این فرض لازمه‌اش شرك و ثنویّت و تفویض و تولّد است و تعالی الله عن ذلك. الی غیر ذلک از اشکالات و ایراداتی که باید مفصلاً در جای خود ایراد گردد.

[تبیین خطاهای وهابیه و شیخیه]

این دو طایفه هر دو به خطا رفته‌اند؛ زیرا اگر از ممکنات - چه مادی و چه مجرد - عنوان مرآتیت را برداریم و چه به آنها عنوان استقلال بدهیم، هر دو غلط است. و صحیح آن است که نه این است و نه آن؛ بلکه موجودات دارای اثر حقّ هستند، و دارای صفات حقّ هستند، و مظاهر و مجالی ذات و اسماء حسنی و صفات علیای او هستند.

مذهب وهابیه به جبر، و مذهب شیخیه گرایش

به تفویض دارد. و هر دو غلط است؛ بل امرٌ بین
الأمّین^۱ و منزلةٌ بین المنزلتین^۲، و آن طلوع نور ذات
أقدس حقّ است در کثرات مادیّه و مجردّه.

مذهب وهابیه، انکار قدرت و علم حق را در
موجودات می‌کند، و مذهب

^۱ - الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۱.

^۲ - بحار الأنوار، ج ۵، ص ۷۰.

شیخیّه انکار قدرت و علم حقّ را در ذات خود حقّ؛ پس هر کدام از این دو مذهب به تعطیل گرویده‌اند و این هر دو غلط است.

وجود حضرت حجة بن الحسن ارواحنا فداه، ظهور اتمّ حقّ و مجلای اکمل ذات حضرت ذوالجلال است؛ مقصد خداست و آن حضرت آیه و آئینه و رهبر و راهنماست. و ما اگر در توسّلاتمان به آن حضرت مستقلاًّ نظر کنیم و لقاء و دیدار او را مستقلاًّ بخواهیم، نه به فیض او نائل می‌شویم و نه به لقاء خدا و زیارت حضرت محبوب.

اما به فیض او نمی‌رسیم چون وجودش استقلالی نیست، و ما به دنبال وجود استقلالی رفته‌ایم؛ و اما به لقاء خدا نمی‌رسیم، چون به دنبال خدا نرفته‌ایم و در آن حضرت خدا را ندیده‌ایم.

لذا اکثر افرادی که در عشق حضرت ولی عصر می‌سوزند، و اگر هم موفق به زیارت شوند باز هم از مقاصد دنیّ و جزئی و حوائج مادّی و معنوی تجاوز نمی‌کنند، روی این اصل است که آن حضرت را مرآت و آیه حقّ نگرفته‌اند. و الاّ به مجرد دیدن باید خدا را ببینند و از وصال آن حضرت به وصال حق نائل آیند؛ نه آنکه باز خود آن حضرت حجابی بین آنان و بین حقّ شود و از

آن حضرت تقاضای حاجات دنیویّه و آموزش
گناه و اصلاح امور را بخواهند.

چه بسیاری از افراد که به محضرش مشرف

شده‌اند و آن حضرت را هم شناخته‌اند، ولی از عرض

این‌گونه حاجات احتراز نکرده‌اند و همین چیزها را

خواستار شده‌اند؛ پس در حقیقت شناخته‌اند. زیرا

معرفت به او معرفت به خداست؛ مَنْ عَرَفَكُمْ فَقَدْ عَرَفَ

اللَّهَ^۱.

هر کس بخواهد خدمت او برسد باید تزکیه

نفس کند، و به تطهیر سرّ و

^۱ - الکافی، ج ۴، ص ۵۷۸: «مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ».

اندرون خود اشتغال ورزد. در این صورت به
لقای خدا می‌رسد که لازمه‌اش لقاء آن حضرت
است، و به لقاء آن حضرت می‌رسد که بالملازمه
لقاء خدا را پیدا کرده است؛ گرچه در عالم خارج
و طبیعت مشرّف به شرف حضور بدن عنصری
آن حضرت نشده باشد.

پس عمده کار، معرفت به حقیقت آن
حضرت است؛ در تشرّف به حضور بدن مادی و
طبیعی. از تشرّف به حضور بدن مادی و طبیعی
فقط به همین مقدار بهره می‌گیرد ولی از تشرّف
به حضور حقیقت و ولایت آن حضرت سرّش
پاک می‌شود و به لقاء حضرت محبوب (خداوند
متعال) فائز می‌گردد. ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ
الْعَمَلُونَ﴾^۱.

[حق بین نظری باید تا روی تو را بیند]

علاّمه بحرالعلوم - قدّس الله نفسه - عمری را
در مجاهده با نفس امّاره و تزکیه سرّ و تطهیر
نفس برای عرفان الهی و وصول به مقام معرفت
و فناء و اندکاک در ذات حضرت حقّ بسر آورد؛
و از رساله سیر و سلوک او مقام او در مراحل و
منازل عرفان مشهود است. او که به خدمتش
مشرّف می‌گشت، با این دیده بود (با دیده حقّ

^۱ - سوره الصّافات (۳۷) آیه ۶۱.

بین، نه با دیده خودبین):

حقّ بین نظری باید تا روی تو را بیند ***

*** چشمی که بود خودبین کی روی تو را بیند؟

از آن مرحوم حکایت کرده‌اند که: روزی
چون اذن دخول برای تشرّف به حرم مبارک
حضرت سیّدالشّهداء علیه السّلام را خوانده بود،
همین که خواست داخل شود، ایستاد و خیره به
گوشه حرم مطهّر می‌نگریست و مدّتی به همین
منوال

بود و با خود این بیت را زمزمه می کرد:

چه خوش است صوت قرآن ز تو دلربا شنیدن

*** به رخت نظاره کردن سخن خدا شنیدن

بعداً از علّت توقّفش پرسیدند، در پاسخ

گفت: حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه در

زاویه حرم مطهر نشسته بودند و مشغول تلاوت

قرآن بودند.

این است معنای وصول و این است حقیقت

آیتت و مراتبت.

شیخیه می گویند: چون امام زمان فقط

می تواند به وصال خدا نائل آید و ما نیز بدون

واسطه نمی توانیم به وصال امام زمان نائل آئیم،

باید واسطه و ربطی در بین باشد که ما را به آن

حضرت ربط دهد و آن شیخ و استاد است که آن

را رکن رابع گویند. پس غایت سیر ما فنای در

شیخ، و غایت سیر شیخ فنای در امام، و غایت

سیر امام فنای در حقّ است؛ و این چهار رکن

لازم است.

و از آنچه گفته شد، فساد این گونه عقیده

روشن شد.

و ما باید - بحمد الله و حسن توفیقه - خوب

متوجه باشیم که ناخودآگاه از آراء و افکار آنان تبعیت

نکنیم؛ زیرا مخالفت با سیر به سوی خدا و دشمنی با عرفان و نظر کردن به امام زمان به نحوه استقلالی، از مختصات شیخیه است، و اگر چنین دأب و دیدنی داشته باشیم و بدین منهای حرکت کنیم، مِنْ حَيْثُ لَا نَشْعُرُ آن عقیده را اتخاذ نموده‌ایم.

[توسّل به حقیقت و ولایت امام زمان، برای کشف حجاب‌های طریق، از افضل اعمال است]

مجالس و محافل توسّل به حضرت ولیّ عصر بسیار خوب است، ولی توسّلی که مطلوب و منظور از آن حقّ باشد، وصول به حقّ باشد، رفع حجب ظلمانی و نورانی باشد، کشف حقیقت ولایت و توحید باشد، حصول عرفان الهی و

فناء در ذات اقدس او باشد؛ این مطلوب است و پسندیده. و لذا انتظار فرج که حتی در زمان خود ائمه علیهم السّلام از بزرگترین و با فضیلت‌ترین اعمال محسوب می‌شده است، همین بوده است.

توسّل به حقیقت و ولایت آن حضرت برای کشف حجاب‌های طریق، از افضل اعمال است؛ زیرا توحید حضرت حقّ از افضل اعمال است. و انتظار ظهور خارجی آن حضرت نیز به واسطه مقدّمیت بر ظهور باطنی و کشف ولایت آن حضرت نیز مفید است؛ و انتظار ظهور خارجی بر این اصل محبوب و پسندیده است.

و اما چنانچه فقط دنبال ظهور خارجی باشیم، بدون [توجه به] منظور و محتوای از آن حقیقت، در این صورت آن حضرت را به ثمن بخشی فروخته‌ایم و در نتیجه خود ضرر بسیاری برده‌ایم؛ زیرا مراد و مقصود، تشرّف به حضور طبیعی نیست، و گرنه بسیاری از افراد مردم در زمان حضور امامان به حضورشان می‌رسیده‌اند و با آنها تکلم و گفتگو داشته‌اند، ولی از حقیقتشان بی‌بهره بوده‌اند.

اگر ما در مجالس توسّل و یا در خلوت، به اشتیاق لقای آن حضرت بوده باشیم و خداوند ما را هم نصیب فرماید، اگر در دلمان منظور و

مقصود لقای خدا و حقیقت ولایت نباشد، در این صورت به همان نحوی به خدمتش مشرف می‌گردیم که مردم در زمان حضور امامان به خدمتشان مشرف می‌شده‌اند؛ و این غبنی و ضرری است بزرگ (که با جدّ و جهد و با کدّ و سعی ما به محضرش شرف‌یاب شویم و مقصدی بالاتر و بالاتر از دیدار ظاهری را نداشته باشیم، یا آن حضرت را برای حوائج مادیّه و یا رفع گرفتاری‌های شخصی و یا عمومی استخدام کنیم)، این امری است که بدون زحمت توسّل برای همه افراد زمان حضور امامان علیهم السّلام حاصل بوده است.

ولی آنچه حقّاً ذی‌قیمت است، تشرّف به حقیقت و وصول به واقعیت آن حضرت است؛ اشتیاق به دیدار و لقای آن حضرت است از جهت آیتت و مرآتت

حضرت حق سبحانه و تعالی؛ این مهم است و

این از افضل اعمال است. چنین انتظار فرجی زنده

کننده دل‌ها و راحت بخشنده روان‌هاست. رزقنا الله

إن شاء الله بمحمد و آله.

دانستن زمان ظهور خارجی برای ما چه

قیمتی دارد؟ و لذا در اخبار از تفحص و تجسس

در این گونه امور هم نهی شده است.

شما فرض کنید ما با علم جفر و رمل صحیح

بدست آوردیم که ظهور آن حضرت در یک سال

و دو ماه و سه روز دیگر خواهد بود؛ در این

صورت چه کنیم؟ وظیفه ما چیست؟

وظیفه ما تهذیب و تزکیه و آماده کردن نفس

اماره است برای قبول و فداکاری و ایثار. ما

همیشه مأمور بدین امور هستیم و پیوسته باید در

صدد تهذیب و تطهیر نفس برآئیم؛ چه ظهور آن

حضرت در فلان وقت مشخص باشد و یا نباشد.

و اگر در صدد برآمدیم موفق به لقای حقیقی او

خواهیم شد، و اگر در صدد نبودیم لقای بدن

عنصری و مادی آن حضرت برای ما اثر بسیاری

نخواهد داشت و از این لقاء هم طرفی نخواهیم

بست.

و لذا می‌بینیم بسیاری از افرادی که اربعین‌ها

در مسجد سهله و یا در مسجد کوفه و یا بعضی

از اماکن متبرکۀ دیگر، برای زیارت آن حضرت
مقیم بوده و به زیارت هم نائل شده‌اند، چیز
مهمی از آن زیارت عائدشان نشده است.

[ظهور خارجی امام زمان علیه السلام غیر

واقع، ولی ظهور شخصی و باطنی ممکن

است]

و آنچه از همه ذکرش لازم‌تر است آن است
که: ظهور خارجی و عمومی آن حضرت هنوز
واقع نشده است، و منوط و مربوط به اسبابی و
علائمی است که باید متحقق گردد؛ ولی ظهور
شخصی و باطنی برای افراد ممکن است. و به
عبارت

دیگر راه وصول و تشرّف به خدمتش برای همه باز است، غایة الأمر نیاز به تهذیب اخلاق و تزکیه نفس دارد.

هرکس امروز در صدد لقای خدا باشد و در راه مقصود به مجاهده پردازد، بدون شک ظهور شخصی و باطنی آن حضرت برای او خواهد شد؛ زیرا لقای حضرت حقّ بدون لقای آیتی و مرآتی آن حضرت صورت نپذیرد.

[در هر حالی راه تشرّف به حقیقت ولایت امام

زمان علیه السّلام باز است]

و محصل کلام آنکه: امروزه راه تشرّف به حقیقت ولایت آن حضرت باز است، و مهم هم همین است؛ ولی نیاز به مجاهده با نفس امّاره و تزکیه اخلاق دارد، و نیاز به سیر و سلوک در راه عرفان حضرت احدیّت سبحانه و تعالی دارد، خواه ظهور خارجی و عمومی آن حضرت به زودی واقع گردد و یا واقع نگردد. زیرا خداوند ظالم نیست، و راه وصول را برای افرادی که مشتاقند نبسته است؛ این در پیوسته باز است، و دعوت محبّان و مشتاقان و عاشقان را لبیک می گوید.

بنابراین بر عاشقان جمال الهی و مشتاقان لقای

حضرت او جلّ و علا لازم است که با قدم های متین و

استوار در راه سیر و سلوکِ عرفان حضرتش بکوشند،
و با تهذیب و تزکیه و مراقبه شدید و اهتمام در وظائف
الهیّه و تکالیف رحمانیّه، خود را به سر منزل مقصود
نزدیک کنند؛ که خواهی نخواهی در این صورت از
طلعت منیر امام زمان و قطب دائرهٔ امکان - که وسیلهٔ
فیض و واسطهٔ رحمت است - بهر مند و کامیاب
می گردند، و از هرگونه راههای استفاده برای تکمیل
نفوس خود متمتع می شوند، و از جمیع قابلیت های
خدادادی خود برای به فعلیت درآوردن آنها برای
سرمنزل کمال بهره می گیرند. وَفَقْنَا اللَّهَ تَعَالَى بِمُحَمَّدٍ وَ
آله؛ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آله.

این مختصر نوشته در عصر روز هجدهم شهر

شعبان المعظم یک هزار و

چهار صد و سه هجریه قمریه در مشهد
مقدس پایان یافت، و نام آن: سرّ الفتوح ناظر بر
پرواز روح گذارده شد.

و أنا الرّاجی عفو ربّه:

السید محمّد الحسین الحسینی الطهرانی

[نقد و ایرادهای مرحوم علامه طهرانی بر کتاب

پرواز روح]

صفحه ۱۰ از کتاب پرواز روح:

روزی همچنان که در مقابل ضریح نشسته بودم
و از تماشای حرم و ضریح مقدّس لذّت می بردم،
چرتم برد؛ شاید هم به خواب و یا به حالت
بی خودی فرو رفته بودم. دیدم در ضریح باز شد،
علیّ بن موسی الرضا علیه السّلام بیرون آمدند،
به من دستور استغفار خاصی را دادند. پس از آن
قلبم روشن تر شد، سبک شدم؛ از آن پس آمادگی
پذیرش حقایق را بیشتر داشتم.

به همین منوال چند سال گذشت، هر روز خوابی
می دیدم. یک روز دیدم در حرم نشسته ام و
پیرمردی در مقابل علیّ بن موسی الرضا
علیه السّلام - که دستها را از آستین عبا کشیده
و قیافه جذّابی دارد - ایستاده و من تا آن روز او
را ندیده بودم؛ حضرت به من فرمود: با این
پیرمرد رفیق باش!

از خواب بیدار شدم، ترسیدم خوابم شیطانی باشد؛ زیرا من از صراط مستقیم می رفتم، چرا مرا به امر دیگری حواله می دادند؟!^۱ گفتم: کاری ندارم، من که او را نمی شناسم، آدرس او را هم ندارم، بهتر این است که درباره اش فکر نکنم.

چند روز بعد، در یکشنبه سوّم ربیع الاول که با دوستم آقای شیخ ج - ح در گوشهٔ مدرسهٔ نوّاب مشهد نشسته بودم و عُرْوَة الوَثْقَى را با ایشان مباحثه

^۱ - این حواله دادن عین معنای معرفّی استاد است که جناب مؤلّف و آن مرحوم، سخت از آن وحشت داشتند. (مرحوم علامه، قدّس الله نفسه الزّکیّه)

می کردم؛ دیدم پیرمردی وارد مدرسه شد و به طرف ما آمد و چند لحظه عمیق به من نگاه کرد. من ابتداءً او را نشناختم؛ زیرا چند روز از آن رؤیا می گذشت...

صفحه ۱۲ تا ۱۷ از کتاب پرواز روح:

... هستم، زائر امام رضایم، به دیدنم در فلان مسافرخانه بیایید!

من گفتم: چشم! و چون اسم او را شنیده بودم و ضمناً آقای ج - ح هم انتظارم را می کشید، حرکت کردم و از او جدا شدم. و روز بعد با تصمیم به اینکه سؤالی از او نکنم، به دیدنش در مسافرخانه نور رضا - که آن موقع درب صحن نو قرار داشت - با چند نفر از دوستان رفتیم.

او ما را موعظه می کرد، از اهمّیت توسّل به اهل بیت عصمت علیهم السّلام سخن می گفت، توسّل و ولایت خاندان عصمت را بزرگترین راز موفقّیت می دانست، مضمون این شعر را:

اگر خواهی به کف آری دامن او ***

*** برو دامن از هرچه جز اوست برچین^۱

مکرر توضیح می داد و سفارش می کرد و می گفت: از هر گونه بت پرستی و قطب پرستی و

^۱ - فاتحة الشّباب نور الدّین عبدالرحمن جامی، در قسمت مثنوی، فی منقبت الإمام علی بن موسی الرضا.

عقب مرشدهایی که از جانب خود به آن سمت
رسیده‌اند دوری کنید! ائمه معصومین
علیهم السّلام ما زنده‌اند، خودشان واسطه بین
خدا و خلق‌اند،^۱ آنها دیگر واسطه نمی‌خواهند؛
زیرا هر قطب و مرشدی را که

شما تصوّر کنید از خطا و اشتباه دور نیست، ولی
ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین، اشتباه و
خطا ندارند. آنها واسطه وحی‌اند، آنها واسطه
فیض‌اند.

یکی از همراهان کلامش را قطع کرد و گفت:
اگر این چنین است پس جمله "هَلَاکَ مَنْ لَيْسَ لَهُ
حَکِیْمٌ یُرْشِدُهُ"^۲ هلاک است کسی که برای او،

^۱ - نیاز مردم به امام زنده: حضرت حجّة بن الحسن عجل الله تعالی فرجه
الشریف است و توسّل به هر یک از امامان به آن حضرت بر می‌گردد؛ و طبق
آیات و روایات مرّبی زنده و استاد کامل در سلوک لازم است و بدون آن،
خطرات از هر جهت روی‌آور است.

و کلام آن مرحوم در اینجا سفسطه‌ای بیش نیست. چگونه در فقه و اعمال
باید به فقیه و عالم مراجعه کرد و زنده بودن امامان رفع تکلیف نمی‌کند،
همین‌طور به موجب آیه ۴۳ از سوره ۱۶ النحل:

^۲ ﴿فَسَوْفَ يَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ لَوِ اَنَّ هٰذَا اِلٰهٌ اِلَّا هُوَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلَّذِیْ رَزَقَنَا مِنْ غَدِیْرِ اٰیٰتٍ وَّآیٰتٍ وَّآیٰتٍ
روایات بی‌شمار دیگری باید در امر اخلاقی و تزکیه نفس و سیر در مراحل
معرفت و توحید به استاد کامل راه رفته و خبیر بصیر مراجعه کرد.

زنده بودن امام با وجود نقصان مکلف، و عدم امکان ارتباط با ولی اعظم، و
وجود خاطرات شیطانیّه، موجب استقامت سیر در راه توحید نخواهد بود؛
و بالأخره از جنون و پریشانی و انحراف سر در خواهد آورد. (مرحوم علامه،
قدّس الله نفسه الزکیّه)

- [الفصول المهمّة فی المعرفة الائمه، ج ۲، ص ۸۵۹؛ کشف الغمّة، ج ۲، ص

حکیمی، مرد دانشمندی نباشد که او را ارشاد کند“ چیست؟

ایشان در پاسخ فرمودند:

”اگر حدیث صحیح باشد و از امام رسیده باشد منظور، خود امام بوده است.^۱ زیرا در آن زمانها مردم با بی اطلاعی کامل خودسرانه به برنامه‌های اسلامی عمل می‌کردند؛ حتی در آن زمان هم مرجع تقلید نداشتند، چون خود ائمه علیهم السّلام بودند. شاید هم در این روایت راهنمایی‌های معمولی منظور باشد؛ که البته در این صورت چنان‌که من الآن با شما صحبت می‌کنم برای هر فردی مذکور و رفیقی در راه لازم است. اما اگر من گفتم: فلان عمل را با تأثیر نفس من انجام دهید که مؤثر خواهد بود، غلط است! بیایید خود را به من بسپارید و با من بیعت کنید و من بر شما با آنکه معصوم نیستم و یا نائب معصوم نیستم، ولایت داشته باشم، غلط است!“

دیگری از همراهان گفت:

”شنیده‌ام که وقتی ملائی رومی با شمس تبریزی

۱۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۱۵۹. (محقق)

^۱ - این فرمایش کلام حضرت سجّاد علیه السّلام اطلاق دارد؛ براساس این اطلاق بدون آمدن قیدی، دلالت بر لزوم حکیم مرشد در امور اخلاقی و عرفانی دارد. (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزّکیّه)

در بیابانی می رفتند، به شطّ آبی رسیدند؛ شمس گفت: یا علی! و از آب گذشت، ولی ملاّی رومی در آب فرو رفت.

شمس از او سؤال کرد که مگر تو چه گفتی؟
گفت: همان که تو گفتی.

شمس گفت: تو هنوز به آن مقام نرسیده‌ای که علی دستت را بگیرد؛ تو باید بگویی: یا شمس!
و من باید بگویم: یا علی!
ایشان از نقل این قصّه ناراحت شد و به دوست ما گفت:

من برای شما حدیث و روایت می‌خوانم، شما برای من قصّه می‌گویید!^۱ ”از خصوصیات علیّ علیه السّلام این بود، در زمان حیات دنیائیش که

^۱ - قصّه نیست، واقعیّت و عینیّت خارجی است؛ و شما هم روایت و حدیثی نخوانده‌اید!

خود امیرالمؤمنین علیه السّلام و سائر ائمّه اطهار علیهم السّلام در زمان حیات خود مردم را ارجاع به علماء بالله و فقهاء می‌داده‌اند. حاجب در زمان امیرالمؤمنین نقصان نفوس است که نمی‌توانند بدون راهنما و رهبر زنده و گویا حرکت کنند.

و این کلام مجرد مغالطه است و الاّ باید گفت: امیرالمؤمنین علیه السّلام پس از رحلت، در همهّ امور دستش باز است؛ پس چرا شما آن را منحصر به سیر و تزکیه نفس می‌دانید؟ و در سایر امور - بدون استثناء - از مراجعه به طبیب و متخصص و مهندس و فقیه و غیرهم، ارتباط معنوی با آن حضرت را کافی نمی‌دانید؟!

و اگر کافی بدانید شرع و دین دیگری پیدا می‌شود، نه این دینی را که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم آورده و این منهاجی که امامان راستین ما پیموده‌اند. (مرحوم علامّه، قدس الله نفسه الزّکیّه)

امام همه بود، دربان و حاجب نداشت حالا که از
دنیا رفته دستش بهتر باز است، واسطه لازم
دارد؟!!

آنها نه این را بگویند و نه در کلماتشان تصریح
کنند که: انسان به مقامی می رسد که مستقلاً از
جلال و جمال الهی استفاده می کند و به وساطت
انبیاء و ائمه کاری ندارد؛ خود در عرض پیامبر
واقع می شود و آنچنان که

پیامبر و امام در احکام و شریعت و طریقت و حقیقت و فیوضات ظاهری و معنوی از خدا استفاده می‌کنند، او هم استفاده می‌کند.^۱

و خلاصه، در این مسأله و بطلان آن مطلب مقداری بحث شد؛ ولی ضمناً معنویّت مجلس از بین رفت. ایشان هم ساکت شدند. ما اجازه مرخصی گرفتیم و از مسافرخانه بیرون آمدیم.

آن روز، روز دوشنبه بود، تا روز جمعه آن مرحوم را ندیدیم؛ قبل از ظهر جمعه همان هفته، من در صحن نو ایشان را دیدم. او وارد حرم می‌شد و من از حرم خارج می‌شدم؛ به من با لهجه ترکی شیرینی که ترکان فارسی گو، بخشندگان عمرند گفت:

“ها! چرا دیگر پیش ما نیامدی؟”

من هم اشاره به قبر مقدّس علی بن موسی الرضا علیه السّلام کردم و گفتم: “اولاً می‌دانستم باید کجا بروم، و بعد هم شما آن روز همین را اصرار داشتید که به کسی جز اهل بیت عصمت علیهم السّلام متوسّل نشویم.”

^۱ - هیچ‌گاه انسان مستغنی از هدایت پیامبران و امامان نیست و نمی‌تواند مستقلاً از جمال و جلال الهی بهره‌مند شود (یعنی آنها واسطه در فیض هستند و آیتیّت و مرآتیت دارند)، ولی این اصل نمی‌رساند که انسان احتیاج به استاد زنده و مربی کامل در امور تربیتی ندارد. آن مسأله چه ربطی به این مسأله دارد؟! اگر خود امام فرمود: از استاد و مربی زنده پیروی کن، معنایش سلب وساطت خود امام نیست. (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزکیّه)

گفت: ”ها، قربانت! من نمی گویم بیا مرشد تو باشم و تو مرید من باش، من می گویم: بیا سوته دلان گرد هم آئیم!“^۱

این فرد شعر بابا طاهر را در خواندن کشید، و آن چنان با سوز و گداز و اشک و آه ادا کرد که مرا منقلب نمود و گفت:

”عزیزم می گویم: بیا باهم رفیق^۲ باشیم، بیا باهم بنشینیم و در فراق امام

زمانمان گریه کنیم. آنها که آن روز با تو بودند، رفیق تو نبودند؛ لذا این پیشنهاد را در آن روز به تو نکردم.“

مقداری با هم صحبت کردیم که یکی از سؤالاتم این بود که: چرا امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را نمی بینیم؟

ایشان فرمودند: ”هنوز سنّ تو کم است.“
گفتم: ”اگر به لیاقت ما باشد، هیچ کس حتی سلمان هم لیاقت تشرّف به خدمت آن حضرت را ندارد؛ و اگر به لطف او باشد حتی می تواند به سنگی این ارزش را عنایت بفرماید.“

^۱ - دیوان باباطاهر عریان.

^۲ - اساتید هم غیر از همین گونه از رفاقت چیزی نمی گویند؛ اگر عنوان دستگیری و هدایت لازم نباشد، چرا «سوته دلان گرد هم آئیم»؟! خود امام پس از رحلت با مای سوته دل همراهی می کند.

از این جمله من خیلی خوشش آمد و گفت:
”درست است! شما فردا شب در حرم مطهر
حضرت رضا علیه السّلام موقع مغرب^۱ آماده
باش، فرجی برایت خواهد شد.“

من آن شب را در حرم حال خوشی داشتم، ولی
چون گمان می‌کردم که شاید خدمت امام زمان
عجل الله تعالی فرجه الشریف برسم و موفق
نشدم متأثر بودم. تا آنکه برای شام به منزل
می‌رفتم، در بین راه از کوچه تاریکی می‌گذشتم،
سیدی که در آن تاریکی تمام مشخصات لباس و
حتی سبزی عمامه‌اش ظاهر بود را از دور
می‌دیدم که می‌آید؛ وقتی نزدیک من آمد او ابتداءً
به من سلام کرد. من جواب دادم و از این
برخورد فوق‌العاده در فکر فرو رفتم که این آقا با
این خصوصیات که بود؟!!

با همین شک و تردید به مسافرخانه برگشتم، به
مجرّدی که ایشان چشمش

^۱ و بالأخره عملاً در مطاوی این کتاب می‌بینیم که آن مرحوم نقش مرشدی
و استادی و جناب مؤلف نقش شاگردی داشته است. استاد بودن غیر از
پیروی او و تبعیت در سفر و حضر و کردار و گفتار چیزی نیست؛ و آن هم
به نحو اکمل انجام یافته و خود مؤلف محترم در موارد عدیده تصریح به
استادی او می‌کند. و در این صورت برداشتن اسم استاد و مرشد و رهبر، و
عملاً ملتزم به حقیقت آن بودن غیر از لقلقه لسان چیزی نیست. (مرحوم
علامه، قدس الله نفسه الزکیّه)

– آیا تصدیق به درستی این مطلب و سپس امر به آماده بودن در وقت مغرب،
غیر از حرفه استادی است؟ (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزکیّه)

به من افتاد و من هنوز ننشسته بودم و سخنی

نگفته بودم، دیدم این اشعار را می خواند:

گوهر مخزن اسرار همان است که بود ***

*** حقه مهر بدان مهر و نشان است که بود

عاشقان زمره ارباب امانت باشند ***

*** لاجرم چشم گهربار همان است که بود

از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح

*** بوی زلف تو همان مونس جان است

که بود

طالب لعل و گهر نیست و گرنه خورشید ***

*** همچنان در عمل معدن و کان است که

بود

کشته غمزه خود را به زیارت دریاب ***

*** زان که بیچاره همان دل نگران است که

بود

رنگ خون دل ما را که نهان می داری ***

*** همچنان در لب لعل تو عیان است که

بود

زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزند ***

*** سالها رفت و بدان سیرت و سان است

که بود

حافظا باز نما قصه خونابه چشم ***

*** که بر این چشمه همان آب روان است

که بود^۱

حالم متغیر شد و دانستم که این مرد بزرگ علاوه بر آنکه از حال و نیتم اطلاع دارد، ارتباط خاصی هم با خاندان عصمت دارد؛^۲ لذا به عنوان رفاقت

و یا به عنوان استاد، ایشان را انتخاب کردم و چهار سال با او بودم. خود را از نظر روحی تحت نظر و حمایت ایشان می دیدم.^۳

در همان اوائلی که با ایشان آشنا بودم، در عالم رؤیا می دیدم که: سر کوه تیزی که دو طرف آن پرتگاه است ولی راه مستقیمی است، به طرف خورشید می روم؛ و گاهی می خواهد پایم بلغزد و به ته دره پرت شوم ولی می بینم حاج ملا آقا جان از پشت سرم می آید نمی گذارد بیافتم، مرا

^۱ - دیوان حافظ .

^۲ - این مکاشفات فقط مکاشفات صوریه است و چه بسا در اولین وهله برای سالک پیدا می شود و در آن صحیح و سقیم بسیار است؛ و ابداً دلالت بر ربط با خاندان عصمت ندارد و از اینجا تا سر منزل مقصود، راه بی پایان است. (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزکیه)

^۳ - فتأمل که چگونه مؤلف محترم او را به استادی انتخاب، و چهار سال تمام از نظر روحی خود را تحت نظر و حمایت او درآورده بود؟! (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزکیه)

می‌گیرد و باز در صراط مستقیم قرار می‌دهد.^۱
یکی از علماء در همان موقع می‌گفت: در خواب
می‌دیدم که من و تو در خیمه‌ای نشسته‌ایم و
مردم دور خیمه اجتماع کردند و می‌گویند: امام
زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در این خیمه
است. تو از خیمه خارج شدی و به مردم گفتی
من امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف
نیستم، بلکه اخیراً با یکی از دوستان امام زمان
عجل الله تعالی فرجه الشریف رفیق شده‌ام که
منظور حاج ملا آقا جان باشد.

تا اینجا که طبعاً مجبور بودم یک مقدار از شرح
حال خودم را هم ضمیمه کنم به علت این بود که
سبب آشنایی و ارادتم را به ایشان شرح داده باشم
- و شاید گاهی باز هم در ضمن کتاب لازم شود
این‌گونه مطالب را بازگو کنم - ولی مقصد و
هدف، همان حکایات آموزنده‌ای است که از
ایشان به

^۱ - در اینجا مؤلف محترم اقرار می‌کند که حاج ملا آقا جان می‌آید و او را به
صراط مستقیم قرار می‌دهد. باید به ایشان گفت: بنا به گفته استادان چرا
خود حضرات معصومین و یا حضرت صاحب‌الأمر نیامدند و در صراط
مستقیم قرار ندادند؟

استاد ایشان که قضیه ملائی رومی و شمس تبریزی را در توسل به شمس -
نه به امیرالمؤمنین علیه السلام - به دیده بطلان نگریست و مؤلف هم بر این
بطلان صحه گذاردند، چرا در اینجا نجات دهنده خود را از پرتگاه مرحوم
حاج ملا آقا جان می‌داند؟ آیا این عین تناقض گویی نیست؟! (مرحوم علامه،
قدس الله نفسه الزکیه)

یاد دارم و می خواهم بنویسم و لذا از اینجا شروع می کنم.

ذوق و سلیقه او (حاج ملا آقا جان):

سلیقه ملا آقا جان این بود که تنها وسیله ای که انسان را سریعتر به مقاصد معنوی و ترقیقات روحی می رساند، توسل به خاندان عصمت و تکمیل محبت و ولایت آنها در دل است.

او می گفت: بعد از واجبات از هر چیز بهتر زیارت امام ها...

صفحه ۲۶ از کتاب پرواز روح:

... به هیچ وجه زندگی ندارد.

دوستی داشتیم که معتقد بود حضور ارواح هر یک از ائمه علیهم السلام را از عطرشان تشخیص می دهد.

اجمالاً این مقدار مسلم است که گاهی آنچنان شامه انسان تحت تأثیر احساسات روحی و معنوی قرار می گیرد که کاملاً شامه، عطرهای معنوی را احساس می کند.

روزی با جمعی از دوستان آن مرحوم در محفلی نشسته بودیم و او مشغول بیان بعضی از فضائل خاندان عصمت علیهم السلام بود که همه دوستان عطری را که نمونه اش در عطرهای دنیایی یافت نمی شد، استشمام کردند؛ و چون همه متوجه شدند، از طرف معظم له اجازه داده

شد که نقل شود.^۱

اکثر شب‌هایی که در مشهد مقدّس مشرّف بود، عادت داشت در ایوان طلا (صحن نو) بنشیند و دوستانش اطرافش جمع می‌شدند. مکرراً اتفاق می‌افتاد که عطری توأم با نسیم لطیفی حرکت می‌کرد و معظّم له معتقد بود که یا ارواح و یا ملائکه به طرف حرم می‌روند.

حاج ملاّ آقا جان وقتی مجلس توسّلی ترتیب می‌داد، تا تمام اطاق از عطری که خودش معتقد بود معنوی است، پر نمی‌شد، دست بر نمی‌داشت؛ و

^۱ - در فرض عدم پیروی از غیر معصوم، این اجازه چه محملی دارد؟
(مرحوم علامّه، قدّس الله نفسه الزّکیّه)

گاهی پس از آنکه عطر، مجلس را معطر کرده بود، با آه و گریه عاشقانه‌ای می‌خواند: ...

صفحه ۲۸ و ۲۹ از کتاب پرواز روح:

من گفتم: چرا به من می‌گویی برو نزد امام جماعت؟! به او بگو تا او هم به جمعیت بگوید همه باهم برای یاری سید حسنی به مشهد بروند! گفت: آن کسی که به من گفته سید حسنی می‌خواهد خروج کند فرموده است که فقط با تو تماس بگیرم.^۱

من به او گفتم: اگر مرا به تو معرفی کرده‌اند، من می‌گویم: هنوز زود است، سید حسنی خروج نمی‌کند؛ و او رفت.

بعد از فوت مرحوم حاج ملا آقا جان آن مرد را دیدم، از او پرسیدم: بعد از آنکه از مرحوم حاج ملا آقا جان جدا شدی چه کردی؟

گفت: من به طرف مشهد حرکت کردم، وقتی به مشهد رسیدم، یکسره به مسجد گوهرشاد رفتم و خیلی می‌خواستم بفهمم که سید حسنی کیست و کجاست؟

خلاصه با توسلات پی‌درپی متوجه شدم که سید حسنی الآن در ایوان مسجد گوهرشاد نماز

^۱ - این قضیه شاهد مکاشفات غلط است. (مرحوم علامه، قدس الله نفسه الزکیه)

می خواند. به آنجا رفتم، دیدم سیدی مشغول نماز است. صبر کردم تا نمازش تمام شد؛ سپس رو به من کرد و همانگونه که حاج ملاّ آقا جان با دست اشاره کرد و گفت: هنوز زود است، آن سید هم همانگونه با دست اشاره کرد و گفت: هنوز زود است.

من در همان زمان وقتی این قضیه را از مرحوم حاج ملاّ آقا جان شنیدم از ایشان سؤال کردم: آیا سید حسنی از علائم حتمیه ظهور است؟ فرمود: نه، از علائم احتمالی است.

سرگذشت

در اوقاتی که در زنجان بودم، یک روز صبح جوانی که از شاگردان و

تربیت شدگان^۱ معظّم له بود و برنامه زیارت عاشورای او ترک نمی شد، سراسیمه خدمت حاج ملاّ آقا جان آمد و گفت:

”من وقتی در اطاق نشسته بودم و زیارتم را تمام کردم، ناگهان عطر عجیبی تمام فضای اطاق را پر کرد و سپس مانند آنکه صدها زنبور در اطاق به حرکت در بیایند، صدایی این چنین شنیدم!“ ایشان فرمودند: ”فردا هم همین حالت برایت پیش می آید، خوب گوش بده بین چه می گویند.“

فردای آن روز جوان آمد و گفت: ”گمان کردم که ذکر لا إلهَ إِلاَّ اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ^۲ را تکرار می کنند.“

معظّم له فرمودند: ”بعد از آنها این ذکر را بگو تا حجاب بیشتری از تو بر طرف شود.“

آن جوان پس از دو روز آمد و گفت: ”حدود دو ساعت با آنها کلمه لا إلهَ إِلاَّ اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ را تکرار کردم، يك مرتبه چشم هایم به اشك افتاد و انواری مثل جرقه آتش ولی سفید را می دیدم که تمام فضای خانه را پر کرد، ترسیدم و...“

^۱ - شاگرد بودن و تربیت شدن غیر از معنای ارادت و تحت تبعیت شخص راهبر درآمدن است؟! (مرحوم علامه، قدّس الله نفسه الزکّیه)

^۲ - [ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۷. (محقق)]

صفحه ۳۱ از کتاب پرواز روح:

دیدار با یک مرد الهی

در همان روزهایی که تازه با حاج ملاّ آقا جان

آشنا شده بودم، یک روز در مشهد به من گفتم:

”در صحن نو مردی است، اشتباهی دارد؛ بیا

برویم و رفع اشتباه او را بکنیم!“

وقتی نزدیک یکی از حجرات فوقانی صحن

رسیدم، دیدم به طرف اطاق

یکی از علمایی که من او را می‌شناختم، رفت؛

گفتم: "این آقا از علماء بزرگ است!"

گفت: "اگر نبود که ما مأموریت برای رفع اشتباه

او نمی‌داشتیم."^۱

من گمان می‌کردم که حاج ملاّ آقا جان با او سابقه

دارد و یکدیگر را می‌شناسند، دیدم وقتی به اطاق

رسید، مرا وادار کرد که بر او مقدم شوم زیرا

هیچگاه بر سادات مقدّم نمی‌شد. متنگرا وارد

اطاق شد و آن عالم هم به خاطر آنکه حاج ملاّ

آقا جان لباس خوبی نداشت و اساساً ظاهر جالبی

از نظر لباس به خود نمی‌گرفت، زیاد او را مورد

توجّه قرار نداد و فقط به احوال‌پرسی از من اکتفا

کرد [و] با یکی از علماء معروف مشهد که قبل

از ما در اطاق نشسته بود، گرم صحبت شد.

حاج ملاّ آقا جان سرش را بلند کرد و گفت: "مثل

اینکه شما دربارهّ فلان حدیث که در علائم ظهور

وارد شده تردید دارید و حال آنکه معنی حدیث

^۱ - خود جناب مؤلف محترم برای حقیر نقل می‌کردند که: صاحب آن حجره

که مرحوم ملاّ آقا جان به دیدار و رفع اشتباه او رفته بود، جناب مستطاب

شریعتمدار ثقة‌المحدثین: آقای حاج سیّد محمد حسن میرجهانی اصفهانی

جرقویه‌ای بوده‌اند؛ که در آن زمان به لباس سیادت ملبّس نبوده‌اند ولیکن

چون سیادت ایشان محرز و ثابت بود، با شواهد و ادلّه متینی که اقامه نمودند،

به دست حضرت آیه‌الله العظمی مرحوم بروجردی - رحمة الله علیه - ملبّس

به لباس سیادت شدند. این حقیر جناب محترم ایشان را می‌شناسم و سوابق

آشنایی و مودّت برقرار است؛ مرد راست و صادق و بزرگواری است، طول

الله عمره و ادام ایّام برکاته. (مرحوم علامّه، قدّس الله نفسه الزّکیّه)

این است و شرح آن این چنین است.“ و مفصل
مطالب را برای آن عالم شرح داد.

صفحه ۴۰ و ۴۱ از کتاب پرواز روح:

... و هم دستور خاندان عصمت را انجام داده‌ایم،
و هم اگر دل آگاهی باشد، به خاطر لزوم پیروی
از آنها به وظائف اسلامی خود یک فرد مسلمان
اطّلاع پیدا می‌کند.

در دوّمین سال

او مدّت چهار ماه از من جدا شد و به زنجان رفت. دومین سال بود که از لذّت رفاقت با او برخوردار بودم، نمی‌توانستم در فراق او بیشتر صبر کنم، و ضمناً در این مدت برای تحصیل به قم رفته بودم.

در یکی از حجرات مدرسه حجتیه به دستور مرحوم آیت الله حجّت به عنوان موقت زندگی می‌کردم، دوستان خوبی در آن حجره داشتم، اهل نماز شب و عبادت بودند، توسّلاتشان هم بد نبود، ولی آنها آن قدر قوی نبودند که مرا آرام کنند و یا رفاقت معنوی با من داشته باشند امّا حاج ملاّ آقا جان لا اقل در هفته یک نامه برای من می‌فرستاد و این تا حدّی سبب آرامش روح من بود.

لذا روز اوّل ماه رجب ۱۳۳۱ برای دیدار استاد^۱ به زنجان رفتم و از ملاقاتشان فوق‌العاده خرسند بودم. سیزده روز در منزل محقری که در آن زندگی می‌کرد، هر روز بدون صرف وقت از کمالاتش استفاده می‌کردم؛ صبح روز سیزده رجب که سالروز تولّد مولای متّقیان علیّ بن

^۱ - در اینجا، به عنوان «استاد» نام برده شده است. (مرحوم علامه، قدّس الله نفسه الزّکیّه)

أبي طالب عليه السّلام است، پس از نماز صبح رو به من کرد و گفت: ”امروز عید است، بیا مصافحه کنیم!“

من وقتی با او مصافحه می کردم، تقاضای عیدی نمودم و گفتم: ”شما وسیله شوید که علی بن أبي طالب^۱ علیه السّلام به ما عیدی بدهد.“

گفت: ”تو فرزند او هستی، عیدی را تو باید برای من بگیری!“

وقتی دیدم می خواهد به تعارف بگذرد، گفتم: ”آیا من فرزند علی بن أبي طالب علیه السّلام هستم یا نه؟“

گفت: ”بله قربان!“

گفتم: ”تو چه کاره ای؟“

گفت: ”من نوکر شما!“

گفتم: ”به تو امر^۲ می کنم که عیدی مرا بگیری و

^۱ - اگر علی بن أبي طالب علیه السّلام بنابر فرض خود ایشان زنده است و پس از مردن تجرّدش بیشتر شده و حاجب نمی خواهد، پس چرا ایشان از جناب مؤلف تقاضای وساطت و سببیت کرده اند؟ آیا این خود تناقض نیست؟!

و اگر بگویند این وساطت به نحو استقلال نیست و منافاتی با کسب فیض از جانب مولی ندارد، همین طور درباره استاد عام می گوئیم: که حتماً لازم است و عنوان وساطت دارد و منافاتی با کسب فیض از جانب حضرات معصومان ندارد. (مرحوم علامه، قدّس الله نفسه الزکیّه)

^۲ - این نحو تخاطب منافات با ادب رفاقت دارد؛ ولی گویا چون مؤلف محترم در قول و کردار او وجداناً تناقض لمس می کرده است، لذا بدین گونه از تحکم او را ملزم و مفخم نموده است. (مرحوم علامه، قدّس الله نفسه

به من بدهی!

گفت: "چشم قربان!"

سپس رو به قبله نشست و زیارت امین الله را خواند. من به او نگاه می‌کردم، ناگهان دیدم رنگش پرید، مثل آنکه با علی بن ابی طالب سخن می‌گوید، من صدایی نمی‌شنیدم اما مثل آنکه علی علیه السلام به او چیزی می‌گفت که او مرتب در پاسخ می‌گفت: "بله، چشم، عرض می‌کنم، از لطفتان متشکرم."

پس از چند دقیقه سکوت، وقتی حالش به جا آمد، رو به من کرد و...^۱

فصل چهارم: رساله‌ای در اثبات تجرّد قوّه

حافظه

(الزّکیّه)

^۱ - [به زودی این رساله همراه تعلیقات و تحقیقات حضرت آیه الله حاج سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - به طور مستقل به زیور طبع آراسته خواهد شد. (محقّق)]

علاوه بر آنکه نفس انسان مجرّد است، قوای باطنیّه انسان چون قوّه حافظه و واهمه و متخیله مجرّدند. و ما اینک با بیانی بسیار ساده و آسان اثبات قوّه حافظه را می‌نمائیم و سپس قوّه واهمه و متخیله را؛ و این محتاج به ذکر جهاتی است:

جهت اوّل: آنکه مراد از تجرّد، تجرّد از ماده است؛ یعنی آثار و خواصّ ماده در آن نیست گرچه خود آنها نیز نسبت به بعضی از موجودات مجرّده مطلقه، از موجودات مقیّده محدوده بوده باشند.

جهت دوّم: آنکه هر موجود مادی دارای تعین زمانی و تعین مکانی است؛ یعنی زمان‌مند و متحیّز در مکان است، به طوری که اصل تحقّق زمان در پیدایش آن موجود دخیل بوده و زمان، از مشخصّات آن می‌باشد، و با فرض انعدام زمان، آن موجود معدوم می‌گردد.

جهت سوّم: آنکه قوّه حافظه تنها اختصاص به حفظ بعضی از امور ندارد بلکه اگر قوّه حافظه نباشد ابداً کاری از انسان صورت نخواهد گرفت. انسان در انجام تمام امور حتی کارهای بدوی احتیاج به حافظه دارد؛ حرکت دادن دست برای خاراندن سر، و بلند کردن دست را برای خوردن غذا

به واسطهٔ قوهٔ حافظه است. اگر در حافظه صورت
قبلِ نیازِ خاراندن سر به حرکت دادن دست نبود، و
اگر در

حافظه صورت قبلی بلند کردن دست را برای خوردن غذا نبود، هیچ‌گاه انسان برای خاراندن سر و خوردن غذا دست خود را حرکت نمی‌داد.

جهت چهارم: آنکه هیچ موجودی از موجودات مادیّه بعد از آنکه در خارج به تحقق پیوست و واقع شد قابل تکرار نیست؛ یعنی محال است عین آن موجود دوباره در زمان دیگری پدید آید. چون از جمله مشخصات آن زمانی است که موجود در آن تحقق یافته و زمان گذشته قابل تکرار نیست؛ پس موجود تحقق یافته قابل تکرار نیست. و اگر موجودی به مثابه آن تحقق یابد، مشابه و مثل آن می‌باشد نه عین آن؛ مثلاً آتش سوزی که در ماه قبل در منزلی واقع شده باشد اگر در ماه بعد نیز با همان خصوصیات و مشخصات در آن منزل واقع شود، عین آن آتش سوزی نیست و تکرار نشده است، بلکه آتش سوزی دیگری است و مثل و مشابه اوست. و اگر در زبان عامّه لفظ تکرار استعمال شود منظور وقوع مشابه آن است که در زمان دیگری واقع شده است.

چون این جهات معلوم شد حال می‌گوئیم:

حکم به اینکه این آتش سوزی تکرار آتش سوزی سابق است منوط به قوه حافظه است که صورت آتش سوزی سابق را با مشخصات

زمانی خود محفوظ داشته و اینک که این آتش‌سوزی در زمان لاحق اتفاق افتاده است حکم به تکرار می‌کند (یعنی باید دو آتش‌سوزی را با دو مشخصات زمانی خود در نظر بگیرد و حکم به تکرار لاحق نسبت به سابق کند)، و با آنکه می‌دانیم زمان از محققات و مشخصات آتش‌سوزی است پس دو زمان مختلف را در آن واحد در نظر آورده است؛ و این معنای تجرّد است.

زیرا اگر قوه حافظه مادی بود لازمه‌اش این بود که صورت آتش‌سوزی واقع را با همان خصوصیت زمان سابق که خودش نیز در زمان سابق بوده در خود بگیرد، و صورت آتش‌سوزی لاحق را نیز با همان خصوصیت زمان لاحق در خود بگیرد، و این دو حادثه جدا از هم بودند و هیچ‌گاه دیگر نمی‌توانست حکم به تکرار کند؛

بلکه همان‌طور که اوّلی یک حادثه تازه بوده است دوّمی نیز یک حادثه تازه بوده، و بدون امکان حکم به تکرار در حافظه صورت بسته و منتقش گردیده است. پس حکم به تکرار مستند به قوّه‌ای است که بر هر دو زمان مسیطر و مسلّط بوده و هر دو را با هم جمع کرده است؛ و این است حقیقت تجرّد. چون دانستیم که زمان قابل تکرار نیست، پس این دو زمان که با هم در حافظه موجودند و مقایسه می‌شوند و بر اساس این مقایسه حکم به تکرار می‌شود، دلیل بر تجرّد حافظه و امکان جمع بین موجودات متضاده است.

و اگر کسی بگوید: حافظه هم مانند صدائی است که در صندوق ضبط صوت وارد می‌شود و سپس یک بار و دو بار و بیشتر همان صدا را پس می‌دهد؛ پس همان‌طوری که پس دادن صدا در مراتب بعدی تکرار، پس دادن صدا در مرتبه اوّل است - با آنکه دستگاه ضبط صوت و نوار آن از اشیاء مادیّه هستند - همین‌طور قوّه حافظه که مطلبی را با مشخصات زمانی خود در خود می‌گیرد و سپس حکم به تکرار می‌کند از همین قبیل امور مادیّه است.

در جواب می‌گوئیم: اگر ضبط صوت صد بار هم صدا را پس دهد باز تا قوّه حافظه انسان نباشد

حکم به تکرار نمی‌کند؛ بلکه هر صدائی در هر مرتبه از بازگو کردن سخن جدیدی است. حافظه است که چون بازگو کردن ضبط‌صوت را در مراتب بعدی با بازگو کردن آن در مراتب قبلی قیاس می‌کند و می‌سنجد، حکم به تکرار می‌نماید.

و محصل آنکه: ضبط‌صوت و نوار آن هرچه کار کنند مرتباً یک سلسله سخنانی را که از امور مادیّه هستند به ترتیب بیرون می‌ریزند، و هر کدام از آنها منطبق بر زمان خاصی است بدون هیچ حکمی به تکرار؛ اما چون به انسان عرضه شود، چون انسان دارای قوه حافظه است و سخنان ضبط را در مراتب بعدی با مراتب قبلی قیاس می‌کند می‌گوید تکرار است.

و این ناشی از هیمنه و سیطره حافظه بر دو زمان لاحق و سابق است. بدون آنکه خودش زمانی باشد - وگرنه چنین زمان سابق و لاحق را نمی توانست با هم جمع کند - حکم به تکرار کرده است.

این راجع به قوه حافظه.

[راجع به قوه واهمه]

و اما راجع به قوه واهمه؛ پس می گوئیم:

اگر دایره‌ای را در خارج داشته باشیم و سپس آن را به دو نیمه کنیم، قوه حافظه ما حکم می کند که همان دایره به دو نیمه شده است، نه آنکه ابتدائاً دو نیم دایره به وجود آمده است.

ولیکن اگر این دایره را به واسطه قوه واهمه در ذهن تصوّر کنیم و سپس بخواهیم آن را به دو نیمه کنیم نمی توانیم؛ بلکه دائماً هرچه دو نیم دایره تصوّر کنیم دو نیم دایره جدید بوده و در پهلوی و محاذات آن دایره تمام قرار می گیرد. و می دانیم که از آثار موجودات مادیّه قابلیت انقسام در خارج است و این دایره ذهنیه چون در ذهن منقسم نمی گردد، بنابراین مادی نیست.

و به همین ترتیب تمام صور و اشکالی که در ذهن

منقش می گردند مادی نیستند؛ و معانی جزئیّه و کلیّه

مادی نیستند؛ و قوه متخیله و متفکره مادی نیستند؛ و

تمام قوای باطنیه و نفس انسان که فی وحدته کلّ القوی

می‌باشد مادّی نیستند.^۱

[ادراک کلیات، دلیلی بر تجرّد نفس]

بسیاری از فلاسفه بالخصوص أبوعلی سینا

یکی از دلائلی را که برای تجرّد نفس می‌آورند

آن است که:

^۱ - جنگ ۷، ص ۴۰۲ الی ۴۰۶.

چون انسان می‌تواند کلیّات را ادراک کند از این جهت مجرد است. به علّت آنکه ما کلیّی مادّی در خارج نداریم و بنابراین آنچه که بتواند این کلیّی را - که حسب الفرض مجرد است - ادراک کند، باید کلیّی باشد؛ چون مجرد می‌تواند ادراک مجرد را کند، و مادّی و طبیعی محال است ادراک مجرد را بنماید.

مرحوم صدرالمتألّهین پس از نقل این مطلب از شیخ گوید:

این مسأله کاملاً صحیح است، ولی ادراک کلیّات کار همه کس نیست. مردم معمولی از ادراک کلیّات عاجزند؛ چون کلیّات را در قوالب صور خیالیّه ادراک می‌کنند. مثلاً اگر بخواهند انسان کلیّی را ادراک کنند، در ابتداء هیکل و بدن و دست و پا و چشم و گوش به نظر می‌آید، و این صور را به طور کلیّی ادراک می‌کنند؛ پس این ادراک حقیقت انسان کلیّی نیست، بلکه ادراک صور مثالیّه کلیّیه انسان است.

و سپس اضافه می‌کند که:

ادراک کلیّات به طوری که از صور کلیّیه مثالیّه عالی‌تر باشد فقط کار انسان‌های عالی‌رتبه است که به مرتبه تجرّد کامل رسیده باشند (یعنی تجرّدشان عقلی شده باشد، نه تنها تجرّد مثالی)؛ بقیّه افراد مردم تجرّدشان مثالی است و به

حقیقت نفس خود که قابل ادراک کلیّات عقلی

است نرسیده‌اند، و معرفت آن را پیدا نکرده‌اند.^۱

^۱ - همان مصدر، ص ۵۷۷ و ۵۷۸.

^۲ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۸، ص ۲۶۸.

فصل پنجم: نقد و بررسی ادله منکرین
حجیت عقل و برهان صدیقین

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

در کتاب هشام بن الحکم، تألیف آقا سیّد احمد صفائی، در صفحات ۱۳۳ و ۱۳۴، در ضمن اثبات حجّیت وحی در صدد آن برآمده است که حجّیت عقل را انکار کند؛ و سپس مطالبی را از مرحوم حاج آقا رضا همدانی نقل می‌کند که شایان تعجّب است. می‌گوید:

بر فرض اینکه راه فلسفه و کشف، انسان را به معارف الهی و حقیقت برساند، و سالک آن بتواند خود را از پیچ و خم‌های دور و تسلسل و پرتگاه‌های ضلالت و گمراهی (از قبیل: وحدت اطلاق و وجود، انکار معاد جسمانی، انکار خلود، انکار حدوث زمانی جهان، انکار علم خدا به جزئیات، انکار علم قبل از ایجاد) برهاند، راهی نیست که عموم مردم بتوانند از این راه به مقصد برسند؛ بلکه اختصاصی به یک عدّه قلیلی از دانشمندان از قبیل: فارابی، بوعلی سینا، محیی‌الدین و صدرالمتألّهین دارد. بقیّه مردم یا باید کورکورانه از آنان تقلید کنند، یا در اثر اختلافات افلاطون و ارسطو و بوعلی سینا و تناقضات ارباب کشف و شهود در وادی حیرت سرگردان بمانند.

شاهد این گفتار بیان حاج آقا رضا همدانی^۱ -

قدس سرّه - است که در

کتاب مفتاح النبوة می گوید:

”در اغلب مسائل که تحقیق آنها لازم و تصدیق آنها واجب است، سرگردان و مانند مقلدین عوام حیرانند؛ سهل است که پاره‌ای عقاید فاسده را معتقد گشته‌اند.

از آن جمله مسأله توحید که اهمّ مسائل و اعظم مقاصد اهل اسلام است، غالب علماء مانند: محمد خضری، و سیّد شریف، و شیخ اشراق، و شیخ حسین تنکابنی، و ملا محمد قاسم اصفهانی، و مولانا احمد اردبیلی، و ملا قطب شیرازی، و ملا قطب رازی، و ملا عبدالرزاق لاهیجی، و ملا صدرای شیرازی، و ملا محسن کاشانی، و ملا جلال دوانی، و غیر ذلک از علماء کبار و فضلاء روزگار که داعی کتب و رسائل ایشان را دیده‌ام، در دفع شبهه‌ای که ابن کمونه در دلیل توحید وارد نموده است متمسک به وحدت وجود که از مسلّمات ارباب کشف و

^۱ - این کلام از حاج آقا رضای همدانی، فقیه معروف، صاحب کتاب مصباح الفقیه نیست، بلکه از حاج مولی محمد رضا کوثر بن محمد امین همدانی است که در سنه ۱۲۴۷ وفات نموده است، و

شهود است گردیده‌اند؛ با آنکه اغلب ایشان از اهل کشف و عیان نبوده‌اند و قول به وحدت را باطل می‌دانند.

معلوم است که تمسک ایشان به مسألة مزبور از باب عجز از جواب بوده؛ چنان‌که مولانا آقا حسین خونساری (ره) از متأخرین بعد از [آن] همه قیل و قال، طریق انصاف پیموده، در شرح شفا اقرار و اعتراف نموده که مرا در مسألة توحید دلیل عقلی نیست. پس خود ایراد کرده که پس به چه دلیل باید قائل به توحید خداوند مجید گردید؟ جواب داده که به دلیل نقل، مانند: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۱.

ثانیاً: ایراد نموده که علمای ما از جمله علامه حلّی (ره) در باب حادی عشر که در اصول عقائد نوشته ادّعی اجماع نموده‌اند که علمای اسلام کافّة برآنند که واجب است اصول عقاید را به دلیل عقلی ثابت نمود، دلیل

^۱ کتاب مفتاح النبوة از ایشان است. شرح حال او را در الذریعة، ج ۱۱، ص ۳۵۲، و در الکرام البررة، ص ۵۴۹ ذکر نموده است. - سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۱.

نقلی کافی نیست، خلاف‌کننده در نار مخلّد است. جواب داده که اجماع و حجّیت آن را قبول ندارم؛ دلیل به جهت افاده یقین است؛ مرا از همین دلیل نقلی یقینی حاصل است که از دلیل عقلی مستفاد می‌گردد؛ دیگر چه ضرورت به دلیل عقلی است؟^۱

تا اینجا تمام شد کلام همدانی بنا به نقل آقای صفائی.

اقول: این حقیر هرچه در این کلام بیشتر دقت کردم بیشتر موجب تعجب و حیرت شد که فقیهی چنین عالی‌رتبه چطور بدین سخن لب می‌گشاید! بلکه آقا حسین خونساری چگونه برهان صدیقین را انکار می‌کند، و خوف از ورود در مرحله اعتقاد به وحدت وجود او را در چنین مهلکه‌ای ساقط می‌نماید؟!]

[اشکال مرحوم علامه طهرانی به حاج آقا رضا

همدانی رضوان الله علیهما]

و حقّاً باید گفت که فقهای که درس فلسفه

نخوانده‌اند و از مبانی فلسفه آگاه نیستند و از مسائل آن

^۱ - مفتاح النبوة، ص ۱۲.

اطّلاع ندارند، حق ورود در چنین مسائلی را ندارند. آنها اگر به همان دلیل عقلی عجائز که: «علیکم بدین العجایز» اکتفا می نمودند و از نظیر مسائلی مشابه با گردش چرخه نخریسی اثبات واجب الوجود یا وحدت او را می نمودند، بهتر از تمسک به دلیل نقلی برای اصول عقاید و وحدت ذات مقدّس باری تعالی شأنه بود؛ و بهتر از انکار برهان صدیقین که از اهمّ براهین توحید است می بود. آنها نمی دانند التزام به انکار این برهان مستلزم انکار بسیاری از مسائل توحیدی است که خداوند را از مرحله وجوب و قدّم و غنی ساقط نموده و در منزل امکان و حدوث و فقر می اندازد؛ و یا حبّذا بحثی که چنین نتیجه اش باشد!

ابن کمونه می گوید: «اگر دو ذات واجب الوجود فرض کنیم که در تمام اَسْمَاء و صفات، و ازلی و ابدی بودن، و در تمام مظاهر و افعال، مثل یکدیگر بوده باشند چه اشکالی را مستلزم است؟»

جواب این است که: این فرض از اصل محال است؛ زیرا که لازمه تصوّر

معنای واجب الوجود، و اطلاق و سعه وجودی
او که همان معنای لایتناهی بودن اوست ازلاً و ابداً و
سرمداً و حداً و مُدَّةً و شِدَّةً و حِیَاةً و وجوداً و علماً و
قدرتاً و ... [آن است که] دیگر با این سعه از تصوّر،
حدی را نمی‌یابیم که ذات مقدّس او محدود باشد تا آنکه
بتوانیم آن را مبدأ ذات واجب الوجود دیگری قرار
دهیم.

وحدت ذات مقدّس او وحدت بالصرّافه است،
یعنی مُحَوِّضَتِ وجود؛ و در این صورت کُلِّها فرضتّه ثانیاً
عاداً و اُولاً. در این حال آن واجب الوجود دیگر خود همین
واجب الوجود اوّل بوده و نفس او است، و تعقل و
تصوّر عنوان دیگری معنی ندارد.

پس تصوّر این معنی که همان مُحَوِّضَتِ ذات
باشد احتیاج به هیچ مؤونه زائده‌ای ندارد؛ لازمه
تصوّر واجب الوجود تصوّر مُحَوِّضَتِ و صرافت
او است. و این مسأله در فطرت قبل از حکم عقل
موجود است.

اما در مرحله عقل، می‌گوییم: اگر ذات
مقدّس او دارای صرافت و محوَضت وجود نباشد،

لابد محدود به حدی خواهد بود ماهیه یا وجوداً و کلاً
 در مظاهر و مرایا. اگر آنها را فانی و مندک در ذات،
 و پرتو در ذات نگیریم خواهی نخواهی ذات مقدس،
 محدود به حد وجودی یا ماهوی آنها شده است، و
 تقدست أسمائه عن أن یكون محدوداً؛ و ذات مقدس
 باری تعالی محدود به هیچ حد وجودی یا عدمی یا
 ماهوی نیست، و ماهیت او عین وجود او است.

و الحقُّ ماهیتهُ اِنِّیتهُ *** اِذْ مُقْتَضَى العُرُوضِ

مَعْلُولِیتهُ

و لازمۀ محدودیتش، حدوث و امکان و فقر و
 انواع ظلمت‌ها و بوارهایی است که از امکان ناشی
 می‌شود؛ جَلَّ جنابه عن أن یكون ممکناً أو حادثاً أو
 فقیراً، ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.^۱

اما در مرحله شرع، پس [می‌گوییم]: ﴿قُلْ هُوَ

اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۲ و آیات مبارکات اول سوره حدید و آخر

سوره حشر (به طور کلی تمام آیات قرآن که حیات و علم

و قدرت را انحصاراً به او [نسبت] می‌دهد؛ مثل: ﴿هُوَ

^۱ - سوره فاطر (۳۵) قسمتی از آیه ۱۵.

^۲ - سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۱.

اَلْحَيُّ ﴿١﴾، و ﴿هُوَ الْعَلِيمُ﴾ ﴿٢﴾، و هو القدير ﴿٣﴾ اینها همه بیان

حقیقتِ امر و متنِ واقع است که به کشف و عیان
توسط جبرائیل امین بر رسول الله مشهود گشته، و عقل
نیز روی مبانی فلسفیّه، با برهان اثبات آن را می نماید.

وحدت ذاتِ مقدّس واجب الوجود از ابد
بدیهیات است، و افرادی که انکار می کنند خوف
از لوازمی دارند که آن لوازم ابداً لوازم وحدت او
نخواهد بود.

معنای وحدتِ وجود را نفهمیده اند چون فلسفه
نخوانده اند، چون در مسائل علمیّه عقلیّه حکمیّه
مزاوت و ممارست نمودند؛ لذا تا این لفظ به میان آید
فوراً سرنیزه می کنند، فریاد و فغان می نمایند و چماق
تکفیر را می کشند. افرادی که می گویند قبول برهان
صدیقین، قبول وحدت وجود است و بدین مناسبت
فراراً عن هذا اللازم، برهان صدیقین را قبول نمی کنند،
ملتزم به جمیع لوازمی می شوند که براساس انکار برهان

۱ - سوره غافر (۴۰) صدر آیه ۶۵.

۲ - سوره یوسف (۱۲) قسمتی از آیه ۸۳.

۳ - سوره الروم (۳۰) ذیل آیه ۵۴: ﴿وَهُوَ الْغَلِيْمُ الْقَدِيْرُ﴾.

مترتب می شود؛ من حیث هم لا يشعرون.

وحدت ذات واجب الوجوداً أسّ و مخّ دین مبین

است؛ و تمام اعتقادات دیگر و معارف و اخلاق و سنن

و احکام بر محور توحید دور می زند. اگر بنا شود مسأله

وحدت به نقل منتهی شود فعلى الإسلام السّلام؛ چون

نتیجه تابع احسّ مقدمات است. اگر منتهی إليه همّه این

مسائل، نقل باشد، همه نقلی و تعبّدی بوده و ما در

این صورت در اسلام يك حکم یا يك مسأله غیر

تعبّدی نمی یابیم.

این انسان که اشرف مخلوقات است سرپایش تقلید محض و تعبد صرف شده، و با وجود و وجدان و شهود خود، نمی‌تواند ادنی [مطلبی] را در دین حنیف ادراک نماید؛ چون بنا به فرض همه احکام و مسائل اسلامیه از متفرعات توحید است و توحید ائمه نقلی است. مراد علامه [حلی] - رحمة الله علیه - که می‌فرماید این مسأله اجماعی است، نه آن است که دلیل این حقیقت، اجماع که یک حکم نقلی است می‌باشد؛ بلکه مراد آن است که این مسأله به اندازه‌ای واضح و روشن است که احدی از علماء اسلام در آن خلاف نکرده‌اند، و همه متفقند بر آنکه باید وحدت ذات واجب را بالعیان و الشهود و الکشف یا بالعقل المستقل ادراک نمود.

معنای اینکه در وحدت واجب الوجود دلیل عقلی نداریم این است که به طور کلی عقل را بدین مسأله راهی نیست، یعنی این واقعیت و نفس الامریت را عقل نمی‌تواند ادراک نماید؛ در این صورت می‌پرسیم چرا نمی‌تواند؟ چرا در سایر صفات الهیه راه دارد ولی در توحید که از همه مهمتر است کُمیتش لنگ است؟! قرآن می‌فرماید: انسان به وحدت ذات مقدّسش گواهی می‌دهد:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو
الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^۱.

آیا این شهادت اولوا العلم بعد از ثبوت نقل
است؟! آیا پس از تعبّد است؟! آیا شهادت خود
رسول الله و أميرالمؤمنين هم بر اساس نقل بوده،
و اگر فرضاً چنین آیه‌ای وارد نمی‌شد آنها در
مسأله توحید دچار شکّ و تردید بودند؟! آیا
شهادت ملائکه هم پس از نقل بوده؟! یا نه،
شهادت ذات مقدّس پروردگار و ملائکه و
اولوا العلم همه از یک سنخ بوده، و آن هم
شهادت وجدانی و شهودی و تعقلی است، نه
تعبّدی.

^۱ - سوره آل عمران (۳) آیه ۱۸.

آیات و روایاتی که در این باره وارد است از حدّ تواتر گذشته است. روایاتی که در اصول کافی و غیره بر اساس تعقل و شهود، آدمی را امر به ادراک مسأله و حدت می کند به اندازه ای است که احصاء آن متعسر بلکه متعذر است؛ و همین است مدرک اجماعی که علامه بیان می فرماید.

قرآن مجید امر می کند که ما مسأله وحدت را

بدانیم؛ یعنی بالشُّهود و العیان و التعقل و البرهان:

﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۱؛ ﴿وَلْيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَحِدٌ وَلْيَذَكَّرْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^۲.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تمام انبیاء مسأله توحید را بالعیان و الشُّهود ادراک و لمس و مس نمودند، و امت های خود را به همان ادراک و لمس و مس دعوت نموده اند؛ چون آنان ائمه هستند و امم مأمومان، آنان راعیانند و امم رُعایا. و اگر این شهود اختصاص به آنها داشت هیچگاه نمی توانستند داعیان به سوی توحید باشند، و هدف را ارائه دهند، و الگو قرار گیرند، و اُسوه حسنه واقع شوند.

^۱ - سوره هود (۱۱) ذیل آیه ۱۴.

^۲ - سوره ابراهیم (۱۴) ذیل آیه ۵۲.

راجع به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

وارد است که: ﴿قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ

وَأِلَيْهِ مَتَابٍ﴾^۱.

درباره حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه

الصلاة و السلام وارد است که: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ

قَوْمِهِ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ إِنِّي

أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^۲.

درباره حضرت هود علی نبینا و آله و علیه

الصلاة و السلام وارد است که: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ

هُودًا قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ إِنِّي أَنْتُمْ

إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾^۳.

درباره حضرت صالح علی نبینا و آله و علیه

الصلاة و السلام وارد است که: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ

صَالِحًا قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ

أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ

تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾^۴.

۱ - سوره الرعد (۱۳) ذیل آیه ۳۰.

۲ - سوره الأعراف (۷) آیه ۵۹.

۳ - سوره هود (۱۱) آیه ۵۰.

۴ - سوره هود (۱۱) آیه ۶۱.

درباره حضرت شعیب علی نبینا و آله و علیه

الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ وَارْدَ اسْتِ كِه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ

شُعَيْبًا قَالَ يُقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا
تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَبُّكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ
عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾^۱.

درباره حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه

الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ وَارْدَ اسْتِ كِه به قوم خود گفت:

﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ
عِلْمًا﴾^۲.

درباره پیامبری که بعد از نوح آمده و امتش را

دعوت به توحید نموده و به علت مخالفت به صیحه

آسمانی هلاک شدند، وارد است: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ

قَرْنًا آخَرِينَ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ
مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^۳.

در بعضی از آیات که وارد است قضیه توحید

واجب الوجود، وحیی است که به پیامبران مرسل

آمده است؛ مانند آیه ۲۵ از سوره انبیاء [۲۱] که

می فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا

^۱ - سوره هود (۱۱) آیه ۸۴.

^۲ - سوره طه (۲۰) آیه ۹۸.

^۳ - سوره المؤمنون (۲۳) آیه ۳۲ و ۳۳.

نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢١٦﴾ . مراد از

وحی الهی، القاء امر توحید در دل آنها است که

كَالشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ مشهود آنان بوده باشد.

علاوه بر تمام اینها می‌دانیم که خود قرآن

کریم در بسیاری از موارد به برهان عقلی،

استدلال بر وحدت ذات خدا نموده است:

چون: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ

مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۱؛

و چون: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^۲؛

و چون: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا

لَا بُتَّغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^۳.

تمام این آیات متشکل از صغری و کبری و

قیاس منطقی است که نتیجه‌اش وحدت وجود

واجب است.

از همه اینها گذشته قرآن چنان که می‌دانیم برای

دعوت به وجود خدا نیامده است، بلکه وجود خدا را

مفروغ‌عنه می‌داند که کسی حتی مشرکین و بت‌پرستان

^۱ - سوره المؤمنون (۲۳) قسمتی از آیه ۹۱.

^۲ - سوره الأنبياء (۲۱) آیه ۲۲.

^۳ - سوره الإسراء (۱۷) آیه ۴۲.

در آن خلاف نکرده‌اند: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ﴾^۱ ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾^۲؛ بلکه دعوت قرآن به توحید است و
بس! و لذا

در آیاتی که در آن وارد است نفی تثلیث و
ثنویّت و وثنیّت می‌کند، و میزان ارزش مؤمن را
به درجه ایمان او به مسأله توحید می‌داند، و امت
را بر حسب اختلاف درجات توحیدی آنها به
درجات مختلف از یقین و ایمان درجه‌بندی
می‌نماید.

اگر قضیه توحید قابل ادراک نبود، و قابل عیان
و شهود نبود، بلکه صرف نقل و تعبّد بود، در
این صورت این اختلاف از کجا ناشی بود؟! و این
عظمت قرآن و نزول آیات توحید فقط در یک مسأله
نقلیه خلاصه می‌شد. فهل یا تری إلا إستخفافاً بهذا

الكتاب الكريم الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا
مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^۳.

^۱ - سوره ابراهيم (۱۴) قسمتی از آیه ۱۰.

^۲ - سوره لقمان (۳۱) صدر آیه ۲۵؛ سوره الزمر (۳۹) صدر آیه ۳۸.

^۳ - سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۲.

اگر قضیّه وحدتِ خدای تعالی تعبّدی و نقلی بود، طرفین مخاصمه (یعنی قائلین به وحدت و قائلین به غیر وحدت) هیچ کدام بُرهانی نداشتند، و فقط برهانِ قائلین به وحدت سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۱ بود، که معلوم است ایرادِ آن را برای خصم بی فائده و مصادره به مطلوب دانند؛ در حالی که قرآن کریم فقدان بُرهان را مختصّ به منکرین می‌داند: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^۲.

و طرفه آنکه: مرحوم آقا حسین خوانساری و حاج آقا رضا همدانی - رحمة الله علیهما - نه چنین است که به دلیل عقلی (یعنی برهان صدیقین) برخورد نکرده‌اند، یا آنکه توانسته‌اند در صغری و کبری آن خدش‌های وارد نموده و آن را از درجه برهان ساقط کنند؛ بلکه فقط به علت آنکه آن برهان بر اساس وحدت وجود پایه‌گذاری شده است و این اساس بر حسب تخیل آقایان مخالف ظواهر شرع انور

^۱ - سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۱.

^۲ - سوره المؤمنون (۲۳) آیه ۱۱۷.

است، از تقبّل آن برهان سرباز زده و مکبّاً علی
ظاهر الشّرع از تمسّک به دلیل عقلی اعراض نموده، بلکه
دلیل عقلی را بعد از انتاج نتیجه، مطرود و مردود
دانسته‌اند و بالتّیجه از عقل و حجّیت عقل امتناع
ورزیده‌اند.

در اینجا باید گفت: شما فقط در این مسأله
حکم عقلی را قبول ندارید یا در تمام مسائل؟ اگر
در خصوص این مسأله قبول ندارید مضافاً به
آنکه در احکام عقلیه قائل به تخصیص شده‌اید،
و احکام عقلیه قابل تخصیص نیستند و استثناء
بر نمی‌دارند، التزام شما به عدم قبول این حکم
عقلی خود یک حکم عقلی است، و به کدام
حکم عقلی از این حکم عقلی رفع ید می‌کنید؟!
و اگر در تمام مسائل قبول ندارید، باز این عدم
تقبّل یک حکم عقلی می‌باشد که نفس عدم
حجّیت احکام عقلیه را اثبات می‌نماید.

و الحاصل آنکه: شما با وجود رسیدن به
حکم عقلی و تمامیت مقدمات برهان و قیاس
استدلالی، از وحدت وجود سرباز زده‌اید، و این
در حقیقت عدم وصول به حکم عقلی نیست؛
بلکه انکار حکم عقلی بعد از وصول به آن است،
و مشمول این آیه خواهد شد: ﴿وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ
ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانِ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا أَأَنْتُوا

بَابًا نَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾

در اینجا باید با کمال قدرت علمی وارد مسأله شد و وحدت وجود را معلوم کرد و تنقیح نمود، و بحث‌های دقیق و لطیف و عمیق نمود تا آنکه حقیقت روشن شود و معلوم گردد که: علاوه بر آنکه منافات با ظاهر شرع مقدس ندارد بلکه تمام ملائمت و کمال یگانگی را متحمل است، و بسیاری از غوامض مسائل بلکه بسیاری از مسائل لا ینحلّ در پرتو ظهور و بروز و ثبوت این اصل حلّ خواهد شد.

نه آنکه انسان چون مردمان ترسو سر در بوته

جهل فرو برده و در بیغوله

^۱ - سوره الجاثیه (۴۵) آیه ۲۵.

نادانی خزیده، و پای احتیاط را که باید در بعضی از مسائل فرعیّه عنوان شود در چنین مسألهٔ اساسی به میان آورده، و با تمسّک به دلیل نقلی و تعبّدی عقل خود را عاطل، و حجّیت باطن را ضایع و مهمل، بلکه منکوب و مخدول قرار دهد. و مانند شیخ احمد احسائی که چون از شبهات قائلین به اصالة الوجود و قائلین به اصالة الهامیه فرو ماند، قائل به اصالة الوجود و الهامیه معاً شد خروجاً من خلاف من خالفه، و گمان کرد که جمع بین این دو نظر و وصول به حقیقت امر است؛ فَضَّلَ وَ أَضَلَّ عَنْ سِوَاءِ السَّبِيلِ.^۱

[ترجمه شیخ احمد احسائی]

در کتاب روضات الجنّات^۳ در ترجمهٔ شیخ احمد احسائی از او تعریف فراوانی نموده و او را از نوابغ دهر شمرده و راجع به فضائل و محامد او داد سخن داده است، ولیکن در ترجمهٔ شیخ بُرسی تحت عنوان «رَجَبِ بُرسی» (صفحه ۲۸۵) از او تنقید را به سرحدی رسانیده که نظیر علوج

۱- اقتباس از سوره المائدة (۵) آیه ۷۷.

۲- جنگ ۷، ص ۳۶۰ الی ۳۷۱.

۳- روضات الجنّات، طبع حروفی، ج ۳، ص ۳۳۷؛ و طبع سنگی، ج ۱، ص ۲۸۵.

ثلاثة که مغیر شریعت حضرت مسیح بوده‌اند او را مغیر شریعت خاتم المرسلین شمرده است. و نیز به مناسبت، از علماء راسخین مانند: سیّد بن طاووس، و صفّار، و علماء قمیّین، تنقید کرده؛ و از مفضّل بن عمر و جابر بن یزید جُعفیّین نیز تنقید کرده و اخبار آنها را در فضائل اهل بیت حمل بر غلو نموده است؛ و از تفسیر منسوب به امام حسن عسگری و تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی مذمت نموده است.

و اما از شیخ رجب برسی دایره تنقید را بسیار وسیع قرار داده، و کلمات او را در مدائح اهل بیت حمل بر غلوّ می‌نماید و او را از غالین می‌داند، و بالأخره بعد اللّتی

و اللّتی که می خواهد حمل بر صحت کند، او را به جنون و انسلاب عقل دربارهٔ امیرالمؤمنین نسبت می دهد.

و سیّد محسن جبل عاملی نیز می گوید (علی ما نقل عنه الأینی):

«و فی طبعه شذوذٌ، و فی مؤلفاته خبطٌ و خلطٌ من المغالاة لا موجب له ولا داعیَ إلیه، و فیهِ شیءٌ من الضّرر و إن أمکن أن یكون له محلٌ صحیح^۱.»^۲

أقول: مرحوم امینی در الغدیر،^۳ جلد ۷، صفحه ۳۳، شعر حافظ رجب را نقل نموده و در صفحه ۳۶ از او تجلیل و تحسین می کند و می گوید: کلمات او مادون فضائل مولی امیرالمؤمنین است؛ و کلمات سیّد محسن امین را ردّ می کند.^۴

ردّ صاحب روضات شیخ احمد احسائی را به

۱- اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۴۶۶.

۲- [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به روح مجرد، ص ۴۱۵ مراجعه شود. ضمناً ترجمه عبارت فوق در همین مصدر این گونه آمده است: «در طبع حافظ رجب بررسی شذوذ است، و در مؤلفاتش خبط و خلط است، و مقداری از غلو دیده می شود که موجب و داعی ای نبوده است آنها را بیاورد، و در آن مقداری از ضرر است؛ گرچه ممکن است برای آن نوع گفتار، محمل صحیحی فرض نمود.» (محقق)]

۳- الغدیر، ج ۷، ص ۴۶.

۴- جنگ ۵، ص ۱۳۹ و ۱۴۹.

أَبْلَغُ وَجْهِ بَعْدَ مَا مَدَّحَهُ وَ مَجَّدَهُ فِي نَفْسِ

تَرْجُمَتِهِ

[روضات الجنّات طبع حروفى، جلد ٣،
صفحة ٣٤٢؛ و طبع سنگى، جلد ١] صفحه
:٢٨٦

«و لا يذهبُ عليكِ غِبٌّ^١ ما ذكرتهُ لكِ كلّه أنّ

منزلةُ ذلكِ الشيخِ المقدّمِ من هذه

المقلّدةِ الغاويةِ المُغويةِ إنّما هى منزلةُ العلوجِ

الثلاثةِ الذين ادّعوا النصرانيّةَ و أفسدوها بإظهارهمُ

البدعِ الثلاثِ من بعد أن عُرجَ بِنبيّهم المسيحِ

عيسى بن مريم عليه السّلام.

كيف لا و قد ارتفع بهذه المقلّدةِ المتمرّدة - و

اللهِ - الأمانُ فى هذه الأزمانِ، و وهنت بقوّتهم أركانُ

الشريعةِ و الإيمانِ. بل حدّاهم خذلانُ اللهِ و ضعفُ

سلسلةِ العلماءِ إلى أن ادّعوا الباطنيّةَ و النيابةَ الخاصّةَ عن

مولانا الحجّةِ صاحبِ العصرِ و الزّمانِ عجل الله تعالى

^١ - [لسان العرب: غِبُّ: كلُّ شىءٍ عاقبته. (محقّق)]

فرجه الشريف، و ظهر فيهم من أظهر التحدي فيما أتى به
من الكلمات الملحونة على أهل البيان، و سَمَ أقاويله
الكاذبة و مزخرفاته الباطلة - و العياذ بالله تبارك و تعالى -
بوسمة الصحيفة و القرآن؛ بل لم يكتف بكل ذلك حتى
أنه طالب المجتهدين الأجلة بأن يتعرضوا لمثل هذا
الإتيان، و يظهروا من نظائر ذلك التبيان، [و يبارزوا معه
ميدان المبارزة لدى جماعة الأجمرة و النسوان].

مع أن على كل ما انتحلّه من الباطل، أم أولعه من
الفاسد العاقل، و صمة من وصات الملعنة و الخروج
عن الإسلام إلى دين جديد. مضافاً إلى ما انكشف من
تعممه و سفهه عن الحق ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى
السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^١، و ما انحسر عنه من أكاذيبه
الواضحة فيما أخبر به من ظهور نور الحق في ما سلف
عنا من قرب هذا الزمان. ثم اعتذر عنه لما أن ظهر كذبه
الصريح بإمكان وقوع البداء فيما أوحى إليه من جهة
الشيطان^٢.^٣

١ - سورة ق (٥٠) آية ٣٧.

٢ - جنگ ٢٣، صفحہ ٣٢٠.

٣ - [ترجمه متن در روح مجرد، ص ٤٠٥ این گونه آمده است:

ردّ آية الله ملكی تبریزی بر شیخ احمد أحسائی

بسم الله الرحمن الرحيم

«و با وجود آنکه من از شیخ احمد أحسائی آن تحسین ها و تحمیدها را برای تو کردم، مبادا از خاطرت برود که: منزله و نسبت این شیخ با پیروان گمراه و گمراه کننده اش، همان منزله و نسبت

^۱ سه مرد کافری است که پس از آنکه خداوند پیغمبرشان مسیح عیسی بن مریم علیه السّلام را عروج داد؛ آنان ادّعیای نصرانیت کردند، و شریعت مسیح را با بدعت های سه گانه ای که از خود گذاردند به فساد و تباهی کشیدند.

چگونه این طور نباشد با وجودی که به واسطه همین گروه پیروان أحسائی، سوگند به خدا که در این زمان های اخیر، امان از روی زمین برداشته شد، و با قوت آنان ارکان ایمان و شریعت سست گردید؛ تا جائی که خذلان الهی و ضعف سلسله علماء، آنها را به ادّعیای بابت و نیابت خاصّه از مولانا الحجّة صاحب العصر و الزّمان علیه السّلام کشانید، و در میانشان کسی ظهور کرد که با کلمات غلط و اشتباهی که آورده بود اظهار تحدی و معجزه کرد در برابر اهل بیان، و عیاذاً بالله تعالی اقاویل کاذبه و مزخرفات باطله اش را به علامت صحیفه و قرآن نشان زد.

و به همین اندازه هم اکتفا ننموده از مجتهدین با جلال و عظمت خواست تا اگر می توانند مثل آن را بیاورند و همانند آن تبیان را ارائه دهند، و خود را برای مبارزه و همتائی با او نزد جماعت أجامرّه و زنان آماده کنند.

با اینکه تمام مدّعاهای باطل او و أحكام فاسد و عاطل او روشن بود که لگّه ننگ خروج از اسلام به سوی دین جدیدی بر آن زده شده است، و خروج از حقّ به باطل در یکایکشان مشهود بود.

مضافاً به انکشاف آنکه او مردی نفهم و سفیه العقل و الحقّ بود برای آن کس که دارای قلب و ادراک بود، یا آن کس که گوش خود را فرامی داشت و شاهد منظره و جریان امور بود. و مضافاً به مَهر بطلان خوردن بر اکاذیب واضحه او در آنکه خبر داد: در فلان زمان نور حقّ ظاهر می شود، و آن زمان آمد و سپری شد و نور حقّ ظهوری ننمود. و چون دروغ صریح و کذب واضحش برملا شد، ادّعا کرد که ممکن است در وحی هائی که به وی از جهت شیطان می شود بدا حاصل شده باشد. «(محقّق)»

در أوائل رساله لقاء الله مرحوم آية الله حاجّ
میرزا جواد آقا ملکی تبریزی - قدس الله تربته -
آنجا که می فرماید: «و خلاصه سخن آنکه: مذاق
طائفه‌ای از متکلمین علمای اعلام مذاق اوّل
است. آنان به ظواهر بعضی از اخبار استدلال
نموده‌اند و آیات و اخبار و دعاهائی را که وارد
است و برخلاف مذاق آنان دلالت

دارد، تأویل می‌کنند.» در اینجا در بعضی از نسخ مطبوعه آمده است که: اینجا به خط مصنف این حاشیه است:

«و این مذاق صریح کلمات شیخ احمد أحسائی و تابعین اوست؛ لیکن آنها اخبار لقاء و معرفت را به وجه ثانی که خواهد آمد تأویل می‌نمایند، و تمام أسماء و صفات را إثبات به مرتبه مخلوق اول می‌نمایند، بلکه ذات اقدس را منشأ انتزاع صفات هم نمی‌دانند، و تنزیه صرف می‌نمایند (منه عفی عنه).»^۱

[اعتراف شیخ احمد أحسائی به خطای خود]

و در صفحه ۵۲، قصص العلماء، میرزا محمد تنکابنی گوید که:

«در آن اوان که من به درس سید کاظم رشتی

می‌رفتم، سید روزی وصایای استادش شیخ احمد

أحسائی را نقل می‌نمود، گفت که به من نوشته بود به

این عبارات: "فَأَمَّا الإِعْصَارُ الَّتِي تَرَاهَا فِي بَعْدِي

فَمَهِيْجُهَا أَنَا"؛ پس خود تفسیر این عبارت بدین نحو

کرد که: اعصار، (دودی را گویند که از کنده بر

^۱ - جنگ ۳۱، ص ۷.

می خیزد) یعنی آن دودهایی را که می بینید که بعد از من
در میان آسمان و زمین پیچیده که عالم را تاریک کرده،
پس برانگیزاننده آن دودها منم.^۱

در تشابه آراء آقا میرزا مهدی اصفهانی و آقا

شیخ احمد احسائی

حقیر تازه که در مشهد مقدّس مشرف شده و
به عنوان هجرت قصد توطن نموده بودم، روزی
یکی از علماء معروف و مشهور مشهد که از
شاگردان مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی بود و
با این حقیر نیز فی الجمله سابقهٔ آشنائی داشت،
به دیدن حقیر در منزل آمد؛ و گویا برای ارشاد و
هدایت این حقیر بود که دست از حکمت

^۱ - جنگ ۱۴، ص ۴۰.

بردارم و نسبت به فلسفه به طور کلی بی علاقه
گردم.

پس از چند دقیقه توقّف و پذیرائی گفت: معنای

این فقره از زیارت چیست: «إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ

أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصْدُرُ مِنْ بُيُوتِكُمْ»؟^۱

این جانب قریب یک ربع ساعت در اطراف
این معنی، و کیفیت نزول اراده و نور مشیّت از
ذات اقدس حقّ تعالی بر نفوس قدسیّه ائمه
طاهرین صلوات الله علیهم أجمعین، و سپس
صدور آن از نفوس به ماهیّات امکانیه، مطالبی را
بیان کردم؛ ایشان با کمال بی اعتنائی گفتند: اینکه
کلام ملاصدرا است.

من گفتم: کلام ملاصدرا باشد، مگر چطور
است؟

دیگر در اینجا سخن و گفتگو به درازا کشید،
و ردّ و ایراد بسیار شدید شد، و ایشان سخت گیر
افتادند، و پیوسته از این شاخه به آن شاخه
می پریدند.

و چون سخن منتهی به أصالة الوجود شد، آن
را انکار کردند؛ چون برایشان ثابت کردم گفتند:
نه، أصالة الوجود صحیح نیست بلکه أصالة

^۱ - الکافی، ج ۴، ص ۵۷۷؛ کامل الزیارات، ص ۲۰۰.

الماهية صحيح است. چون برایشان ثابت کردم که این کلام صحیح نیست گفتند: اصولاً ما نه أصالة الوجود می‌گوییم و نه أصالة الماهية، بلکه اصالة الواقعية یعنی در خارج یک واقعیت و حقیقتی است که قابل انکار نیست.

من گفتم: شک نیست که در خارج واقعیت است، لیکن سخن در این است که اصالت آن واقعیت با کدام جنبه آن است؟ ما در خارج می‌بینیم که انسان هست و درخت هم هست، پس در یک چیز مشترکند و آن هستی است؛ و از طرفی می‌بینیم که انسان غیر از درخت است و آن ماهیت است. اگر آن چیز مشترک اصالت داشته باشد قائل به اصالة الوجود شده‌ایم؛ و اگر این جنبه افتراق اصالت داشته باشد، قائل به اصالة الماهية شده‌ایم.

ایشان گفتند: اصالة الواقیّه که مجموعه‌ای است از هر دو.

گفتم: اینکه عین کلام مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی است که پس از شیخ احمد احسائی که قائل به اصالة الوجود و الماهیّه بوده است، نغمهٔ اُخرائی در طنبور افتاد، و این حرف غلط است؛ زیرا خلاف وجدان است. ما زید را یک چیز می‌بینیم نه دو چیز؛ یکی وجود و یکی ماهیّت. و هر چیزی را یکی می‌بینیم؛ بلکه الاغ هم علف را که می‌خورد آن علف را یک چیز می‌بیند، نه دو چیز: وجود علف و ماهیّت علف.

و در ضمن سخن، سخت به فلسفه و به عرفان حمله می‌کردند و اینها را از مبتدعات می‌شمردند، و نهایت سیر و معرفت را معرفت امام می‌دانستند، و وجودات مجردّه را از ملائکه منکر بودند، و نفس را هم مادّی می‌دانستند، و لقاء خدا و شهود و عرفان و فناء و اندکاک را به کلی انکار می‌کردند. و فقطً دلیلشان ظواهری از اخبار بود که آن هم صراحت بر قولشان نداشت، و می‌گفتند: اخبار مُثوِّله و متشابهه داریم و آنها را باید به این اصول برگردانید؛ و آنچه ملاّصدرا و اشباهش از آیات و روایات دلیل بر تجرّد نفس و فرشتگان آورده‌اند از اخبار متشابهه است و باید به این اصول برگردانید.

و خلاصه: همه مطالب ایشان به مطالب
اخباریین اُشبه بود تا به اصولیین؛ بلکه یک
اخباری بحث و بسیط.

آن مجلس منقض شد؛ و یکی دو روز دیگر
نیز در منزل آمدند، و ظاهراً در زیر عبا
استخاره‌ای نمودند و سپس گفتند: اجازه
می‌دهید آن مطالب را دنبال کنیم؟!

من گفتم: این‌گونه بحث‌ها که بر اساسی
متکی نیست، و پیوسته پرش از فرعی به فرعی و
از شاخه به شاخه‌ای است، هیچ فائده ندارد، و
برای من جز اتلاف وقت و دردسر چیز دیگری
نیست. اجازه بفرمائید ضبط صوت را بیاورم تا
یکایک از گفت و شنودها مضبوط شود، و سپس
یکایک از ردّ و بدل‌ها - تا به هر جا که

انجامد و تا به هر چند روز که طول بکشد -
از نوار پیاده شود و در کتابی در دسترس عموم
قرار گیرد تا اگر احیاناً ما در طرفداری از علم
حکمت متعالیه و عرفان حضرت ربّ العزّه به
خطا رفته‌ایم، این فرمایشات شما که در دسترس
عموم قرار می‌گیرد به کلی ریشه این علوم را
می‌زند، و نه تنها بنده بلکه همه را متنبّه و متوجّه
می‌سازد؛ و اگر هم احیاناً شما به خطا رفته‌اید
لااقلّ دیگر نظیر این مباحث تکرار نمی‌شود.

ایشان راضی نشدند و گفتند: من از بحث
شفاهی، آن هم به شرط عدم ضبط صوت تجاوز
نمی‌کنم! فلهدا بحث قطع شد؛ و الحمد لله.

شاگردان تربیت یافته مرحوم آقا میرزا مهدی،
همگی روش خاصی داشته و دارند؛ با عرفان و
حکمت سخت مخالفند و می‌گویند:

غیر از ظواهر اخبار مرویّه از اهل بیت
هیچ گونه دلیل عقلی حجّیتی ندارد، و راه وصول
به معارف الهی از مبدأ و معاد برای عقل بسته
است، و از تعبّد صرف نمی‌توان قدمی فراتر نهاد.
غایت سیر انسان معرفت امام است، و راه
معرفت خدا به روی انسان به کلی مسدود است؛
انسان خاکی را چه نسبت با ربّ الأرباب!؟

به خداوند وجود نمی‌توان گفت؛ چگونه به
یک چوب کبریت می‌توان گفت موجود و به خدا

هم می‌توان گفت موجود؟!!

غیر از خداوند همهٔ موجودات را غیر مجرد
و مادی می‌دانند؛ و برای مادهٔ معنای وسیعی
قائلند با حفظ مادیّت.

برای موجودات اصالتی نظیر تولّد قائلند؛ و
در واقع قائل به اصالة الوجود و الماهیة هستند
که فساد این‌گونه آراء أظهر من الشمس است. و
بین خداوند و بین مخلوقات جدائی و بینونت
صِرْف و عُزْلت محض قائلند، و خدا را از هر
گونه احاطهٔ وجودی و علم وجودی در
موجودات منزّه می‌دانند، و از هرگونه
منطبق^۲ علیه

واقع شدن مفهوم وجود و موجود، مبرّی و مقدّس می‌شمرند، و در حقیقت گرایش به تعطیل دارند.

آقا میرزا مهدی اصفهانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمّد حسین نائینی است در فقه و اصول، و کمی نزد آقا سیّد احمد طهرانی کربلائی به سیر و سلوک مشغول بوده، و نیز نزد مرحوم آقا سیّد جمال الدّین گلپایگانی تردّد داشته است؛ ولی در صحّت این راه دچار شکّ و تردید سختی می‌شود، و در روزی در وادی السّلام مکاشفه‌ای - که نتیجه اینگونه شکّ و تردید است - برای او حاصل می‌شود و آن را دلیل بر بطلان معرفت می‌گیرد. و از آنجا به بعد سخت با عرفان و حکمت به ضدّیّت برمی‌خیزد، و به مشهد مقدّس می‌آید و اینجا را محل تدریس قرار می‌دهد، و بر این اساس مکتبی نوین ایجاد می‌کند.

[عهد بستن آقا سیّد جمال الدّین با حضرت

موسی بن جعفر علیه السّلام در ترک

دستگیری از افراد]

مرحوم آقا سیّد جمال الدّین برای حقیر نقل کردند که:

چند نفر از شاگردان ما دچار خطا و اشتباه شدند، و چون ظرفیّت سلوک را نداشتند ما به هر گونه

بود آنها را روانه ایران نمودیم؛ از جمله آقا میرزا مهدی اصفهانی بود که مدتی با اصرار از ما دستور می گرفت، و از جمله دستورها این بود که نوافل خود را به نحو نماز جعفر طیار بخواند. او در وقتی، چنین حالی پیدا کرد که به هر جا نگاه می کرد سید جمال می دید. و ما هر چه خواستیم به او بفهمانیم این معنای حقیقت وجود نیست، بلکه ظهوری است در یکی از مجالی امکانیه و چیز مهمی نیست، نشد؛ و این رؤیت را دلیل بر آن می گرفت که در عالم وجود حجّت خدا، سید جمال است. و پس از خارج شدن از این حال، برای او شکّ و تردید پیدا شد که آیا این سیر و سلوک حقّ است و یا باطل؟

و روزی که در وادی السّلام رفته بوده است، در مکاشفه‌ای می‌بیند که حضرت بقیّة الله ارواحنا فداه کاغذی به او دادند و در پشت آن کاغذ به خط سبز نوشته است: «أنا الحُجَّةُ ابنُ الحَسَن!» خودش این مکاشفه را تعبیر به بطلان سیر و سلوک خود نموده، و از آنجا از عرفان و پیمودن راه خدا زده می‌شود.

و آقا سیّد جمال‌الدین می‌فرمودند: ما أسباب حرکت او را به ایران فراهم کردیم؛ زیرا در دماغ او خشکی پیدا شده بود، و هوای گرم نجف با ریاضت‌هایی که انجام داده بود، برای او خطرناک بود.

و از جمله یک نفر سیّد قزوینی که با ما رفت و آمد داشت، حالی پیدا کرده بود که ما را ولیّ مطلق حقّ می‌دید؛ و می‌آمد در منزل و صدا می‌زد: السّلام علیک یا ولیّ الله! و هرچه ما خواستیم او را متوجّه حقیقت امر کنیم نشد، و هرچه فرزندان به او گفتند: این کار را نکن مؤثر نیفتاد؛ حتّی آقا سیّد احمد (فرزند سوّم ایشان)^۱ بدون اذن من آن مسکین را زد.

و حتّی من به او گفتم: من غلط می‌کنم حجّت مطلق خدا بوده باشم؛ من می‌خواهم و تو بیا و پا

^۱ - [مراد فرزند سوّم آقا سیّد جمال‌الدین گلپایگانی است. (محقّق)]

روی صورت من بگذار! او قبول نکرد و حتی گفته بود: این حرف‌ها خود نیز دلیل بر حُجَّت بودن ایشان است. بالأخره ما ناچار شدیم وجهی تهیه نموده و به ایشان دادیم و او را روانه ایران کردیم.

مرحوم آقا سیّد جمال می فرمود: به واسطه این قضایائی که رخ داد من با حضرت موسی بن جعفر علیه السّلام عهد کردم که به عنوان استاد دستوری ندهم و از کسی دستگیری نکنم.

ایشان [آقا میرزا مهدی اصفهانی] قائل به اصالة الوجود و الماهیة و به قول همین شاگرد معروفشان: اصالة الواقعیّه بوده‌اند، و از کلمه عرفان و معرفت سخت تحاشی داشته‌اند؛ و نظیر افرادی که از سیر و سلوک زده می شوند، بر علیه اساتید خود در آراء و افکار قیام می کنند.

مرحوم آقا سیّد احمد طهرانی از مبرزین

عرفاء و حکمای عالیقدر اسلام

است؛ و ایشان از مبرّزین شاگردان آخوند ملا حسینقلی همدانی است که حکمت را نزد مرحوم حاج ملاّ هادی سبزواری فرا گرفته و عرفان را نزد آقا سیّد علی شوشتری آموخته است. و در حقیقت این سردی و وازدگی از سیر و سلوک موجب بدبینی به اصل عرفان و حکمت گردیده است.

نظیر شیخ احمد أحسائی که پس از مدّتی مراقبه و سیر و سلوک به واسطهّ همین وازدگی و سردی، حسّ بدبینی شدیدی نسبت به عرفاء و فلاسفه پیدا کرد؛ و در کتب خود آنان را به باد انتقاد گرفت، و در سبّ و لعن به آنها از خود اختیار نداشت.

او هم قائل به أصالة الوجود و الماهیة شد؛ او هم راه معرفت را به کلیّ مسدود کرد؛ و در عدم تجاوز از ظواهر روایات، یک اخباری صرف بود؛ او هم مکتب نوینی به نام شیخیّه - که بالأخره موجب پیدایش بهائیّه و بابیّه گردید - بنا نهاد.

اینها همه نتیجهّ واکنش و عکس‌العملی است که نفس در اثر وازدگی به خرج می‌دهد؛ و به واسطهّ عدم تحمّل و عدم وصول، از سرِ کین بر می‌خیزد؛ و مبادی و مبانی مسلم را انکار می‌کند. شیخ احمد أحسائی مدّتی در تربیت استاد

عرفان: سیّد محمد حسینی نیریزی شیرازی بود؛
و به دستور ایشان سفرهائی به ایران کرد، و نقاط
مختلفی را برای ارشاد و سیاحت انتخاب و در
آنجا مدّتی توطن کرد.^۱

[شاگردی شیخ احمد أحسانی نزد قطب الدّین

[محمد

و همچنین در [طرائق الحقائق، جلد ۳]
صفحه ۳۳۹ از میرزا جلال الدّین مجدالاشراف
ذهبی در دیباچه‌ای که به نام «تامّ الحکمة» بر
کتاب شرائط الطریقة و قوام الانوار مرحوم
پدرش، میرزابابای شریفی، نوشته است، عین
عبارت زیر را آورده است:

۱- جنگ ۱۵، ص ۷۸ إلى ۸۲.

«دوره منتهی به جناب سیّدی قطب‌الدین
محمد - قدّس سرّه العزیز - گردید، و جمعی
کثیر در خدمت ذی‌موهبت اکسیر خاصیت تربیت
شده، عموماً؛ و از خواصّ حاضرین حوزه
مبارکه، چند نفری از رجال به نهایت رتبه علم و
عمل و حال فائز آمده به نحوی که صاحب
یرلیغ ولایت و اجازه معنویّه گردیده، هر یک نفر
را به سمّتی مأمور فرموده، وصیت نموده به آنها
که حکمت مبتدعه فلاسفه یونانیّه از ازمئه سابقه
در میان خلق بی‌خبر از حقیقت باقی مانده، و با
قواعد این دین مبین تطبیق ندارد.

جناب شامخ الألقاب آخوند ملاّ محراب
گیلانی - قدّس سرّه العزیز - را به اصفهان و
عراق عجم مأمور فرموده، و جنابان مستطابان
مولانا: آقا سیّد مهدی بحر العلوم و مولانا شیخ
جعفر نجفی فقیه - قدّس سرّهما - در سمّت
عتبات عالیات - علی مشرفها السلام و التّحیّات
- و عراق عرب مقرر فرموده، و جناب شامخ
الفضائل و الاوصاف شیخ الشیوخ شیخ احمد
أحسائی - قدّس سرّه العزیز - را به اطراف ایران
مأمور کرد که در حرکت باشند، و جناب
مستطاب کرّوبی انتساب آقای آقا محمد هاشم
- قدّس سرّه العزیز - داماد خود و جدّ فقیر را به
سمت فارس امر فرموده.

و به طور انصاف هر یک از این بزرگواران
کمال بذل جهد و اجتهاد خود را فرموده، و به
حول الله تعالی و عنایاته حکمت معصومیّه الهیه
را در ایران بل توران رواج دادند.» - انتهى.

[در کیفیت موت شیخ احمد أحسائی]

و شاید بر همین اساس باشد که در أعلام
الشیعة، جلد ۲ از الکرام البررة، صفحه ۸۹ و ۹۰
آورده است که:

«چون از نجف به زیارت حضرت امام رضا
علیه السّلام آمد، به یزد رفت و سپس به طهران
و سپس به یزد و سپس به اصفهان و سپس به
کرمانشاه رفت؛ و حجّ را در سنه ۱۲۳۲ بجای
آورد.

و سپس به نجف و کربلا و کاظمین و سامرا آمد، و پس از آن به کرمانشاه آمد، و پس از آن به قزوین، و پس از آن به طهران و شاه عبدالعظیم، و پس از آن به خراسان، و پس از آن به طَبَس، و سپس به اصفهان، و سپس به کرمانشاه، و پس از آن عازم مجاورت مشاهد مشرفه به عراق شد و قصد کربلا نمود.

و پس از مدّت قلیلی عازم حجّ برای بار دوّم شد، و چون به دمشق رسید، مریض شد و پیوسته مرضش سنگین شد؛ تا قبل از رسیدن به مدینه در منزل هدیه که سه مرحله به مدینه مانده بود، در یکشنبه ۲ ذی قعدة ۱۲۴۱ وفات کرد، و جنازه او را به مدینه حمل و در بقیع در مقابل بیت الأحران دفن کردند.»

از این بیان پیداست که شیخ احمد أحسائی در سیر و سلوک بوده و غایة الأمر به مقصد نرسیده و تحمّل آن را نداشته است، و لذا بر سر خصومت با عرفان بپاخاسته است.

مرحوم آقا سیّد جمال الدین گلپایگانی - رضوان الله علیه - به حقیر می فرمود: ^۱ من چون دستوراتی برای سیر و سلوک به بعضی داده‌ام و نتیجه به عکس حاصل شده و موجب خرابی آنان

^۱ - [تفصیل این مطلب در صفحه ۱۵۲ از همین مجلد آمده است. (محقق)]

گردیده است، لذا با موسی بن جعفر علیه السّلام

عهد کرده‌ام که دیگر دستور به کسی ندهم!

[تاریخچه مخالفت با فلسفه در مشهد مقدّس

به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی برمی‌گردد]

در مجلّه کیهان اندیشه، شماره ۱، مرداد و

شهریور ۱۳۶۴، در صفحه ۲۴ و صفحه ۲۵ در

ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند مکرمّ آقای حاج

سیّد جلال‌الدین آشتیانی نقل می‌کند که:

۱- جنگ ۱۵، ص ۱۸/۱؛ و ص ۸۲ و ۸۳.

«این مخالفت با فلسفه در مشهد، تاریخچه‌ای دارد و آن برمی‌گردد به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی که شاگرد میرزا حسین نائینی بوده است. او در ابتدا می‌رود و همان طریقهٔ آخوند ملا حسینقلی همدانی و آقا شیخ محمد بهاری و آقا سید مرتضی کشمیری را انتخاب می‌کند. روزه زیاد می‌گیرد، نماز زیاد می‌خواند، اذکار وارد شده از ائمه [علیهم‌السلام] را انجام می‌دهد؛ مدتی این کار را می‌کند.

آقای خوئی برای من نقل کرد، از آقای میلانی هم شنیدم که: مرحوم آقا شیخ ابوالقاسم اصفهانی (که استاد آقای بروجردی - رحمة الله علیه - بود) می‌گفت: مرحوم آقا میرزا حسین نائینی پنجاه دینار به من داد و گفت: ایشان را ببر ایران و معالجه‌اش کن! ما آمدیم شمیران جایی گرفتیم. پس از مدتی حالش بهتر و سرانجام خوب شد.

بعد می‌رود نزد مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی که شاگرد نائینی بود و با وی دوست بود و مهمان او می‌شود. بعدها آقا میرزا احمد می‌گفت: شواهد الربوبیه را پیش من می‌خواند؛ اما فهم مطالب فلسفی برایش از أصعب امور بود. در ابتداء چنین عقایدی را نداشت؛ اما پس از آنکه به اصفهان رفت کار به جایی رسید که از

عرفان [و فلسفه سر خورده شد] و به جان فلسفه افتاد. « - انتهى .

باری، این کسالت را که مرحوم نائینی پنجاه دینار می دهد تا به ایران بیایند و معالجه کنند، همان خشکی دماغ در اثر ریاضت های زیاد در هوای گرم نجف بود؛ که شرح آن را برای ما مرحوم آقا سید جمال گلپایگانی بیان کردند و ایشان گفتند: ما وسائل حرکت او را به ایران فراهم کردیم.^۱ زیرا مرحوم آقا سید جمال از مبرّزترین و مقرب ترین شاگردان مرحوم نائینی بوده است.^۲

راجع به بکار بستن عقل و لزوم درایت

در جلد اوّل الغدیر، در پاورقی صفحه ۴، گوید:

« فی کتاب زید الزّراد عن أبی عبدالله الصّادق علیه السّلام، قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: "یا بُنّیَّ اعْرِفْ مَنْزِلَ شِیعَةِ عَلِیٍّ عَلَیْ قَدْرِ رِوایَتِهِمْ وَ مَعْرِفَتِهِمْ؛ فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِیَ الدَّرَایَةُ لِلرِّوَایَةِ، وَ بِالذَّرَایَاتِ لِلرِّوَایَاتِ یَعْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَةِ الْإِیْمَانِ.

^۱ - [تفصیل این مطلب در ص ۱۵۲ از همین مجلّد آمده است. (محقق)]

^۲ - جنگ ۱۵، ص ۸۲ الی ۸۳/۱.

إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ [لَعَلِّي] عَلَيْهِ السَّلَامُ،
فَوَجَدْتُ فِيهِ: إِنَّ زِنَةَ كُلِّ امْرِئٍ وَ قَدْرَهُ، مَعْرِفَتُهُ؛
إِنَّ اللَّهَ يُحَاسِبُ الْعِبَادَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ
العقول.^١

و في غيبة النعماني، صفحة ٧٠، في حديثٍ
عن الإمام الصادق عليه السلام:

«خَيْرٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ عَشْرِ تَرْوِيهِ؛ إِنَّ لِكُلِّ
حَقٍّ حَقِيقَةً وَ لِكُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا.»^٢

و في كشف الغمّة للشّعراي، مجلد ١، صفحة

:٤٠

^١ - [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ٥، ص ١٨٦ چنین آمده است:
«ای نور دیده من! مقدار مراتب و درجات شیعیان علی را بر اساس مقدار
روایت آنها و مقدار درایت و فهم آنها بشناس! چون معرفت، مجرد روایت
خواندن نیست؛ بلکه معرفت، فهمیدن و ادراک کردن روایت است. و به
واسطه فهمیدن و پی به معانی واقعی روایات بردن، مؤمن به بلندترین قلّه از
درجات ایمان صعود می کند.»

من در کتاب أميرالمؤمنين علی بن أبي طالب نظر کردم، و در آن چنین یافتم
که: میزان و اندازه هر مردی به اندازه معرفت اوست؛ خداوند، بندگان خود
را بر میزان همان مقدار از عقل هائی که به آنان داده است محاسبه می نماید.»
[محقق]]

^٢ - [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ٥، ص ١٨٦ چنین آمده است:
«یک چیزی را که تو بفهمی و به معنای حقیقی آن بررسی و درایت کنی، بهتر
است از ده چیزی که روایت کنی! به درستی که از برای هر مطلب حقی،
حقیقت و واقعیتی است؛ و از برای هر چیز راست و استواری نوری است.»
[محقق]]

كان عليُّ بن أبيطالب رضي الله عنه يقول: «كونوا

للعلم وُعاةً، ولا تكونوا له رُواةً.»^۱ و^۲

[معارضه سخت کشیشان مسیحی و اخباریون

با حجّیت عقل و مدرکات عقلی]

در [کتاب انسان کامل شهید مطهری] صفحه

۱۲۲ و ۱۲۳ شرحی راجع به حجّیت عقل آورده

است که اسلام آن را حجّت می داند و اصول دین

باید از عقل گرفته شود، و نصاری با حجّیت عقل

سخت معارضند و کار کشیشان مسیحی حفظ

دین مسیح از دستبرد مدرکات عقلیه است، آنان

پاسدار این حریم هستند که منطقه ممنوعه‌ای که

عقل است در دین مسیح راه نیابد.

اقول: این نظریه همان نظریه اخباریون

خشک و تهی مغزی می باشد که می گویند در

دین خدا ابداً عقل راه ندارد؛ فلماذا آن معارف

حقّه و حقیقیّه اسلامیّه را تا سرحدّ جمود و رکود

تنزل داده و به الفاظی قناعت کرده‌اند.^۳

۱- جنگ ۱۵، ص ۷۴.

۲- [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ۵، ص ۱۸۷ چنین آمده است: «حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، علیه افضل السّلام و الصّلاة، عادتشان این بود که می فرمودند: شما پیوسته گنجینه‌های دانش و در بردارنده علم باشید؛ و فقط روایت کننده و تحویل دهنده علم را به دیگران نباشید.» (محقق)]

۳- جنگ ۱۷، ص ۴۶.

فصل ششم: برگزیده کتب

الف: دو فیلسوف شرق و غرب

[بحثی در ماده نخستین و مبدأ عالم]

مرحوم دانشمند محترم آقای حاج شیخ حسینعلی راشد در کتاب دو فیلسوف شرق و غرب مطالبی دارند که بعضی از نکات مختصر آن را در اینجا یادداشت می‌کنیم (از چاپ چهارم کتاب که طبع جیبی است):

در فصل ۱ در صفحه ۹ و ۱۰:

«برای ما آدمیان هیچ داستانی شیرین‌تر و دلپذیرتر از این نیست که از حقیقت عالم آگاه شویم، یعنی بدانیم که:

۱. آیا همهٔ این عالم با وسعت بی‌انتهای و مخلوقات بی‌شمار که هر کدام در یک جا و دارای یک نوع قوه و انرژی است، تحت یک اراده و یک قدرت برپا است؟ آیا یک مشیت سراسر این گیتی بی‌پایان را به یکدیگر مربوط و پیوسته ساخته؟ آن قدرت و مشیت عظیم و لایتناهی چیست؟

۲. آیا وسعت عالم چقدر و طول و عرضش چه اندازه است؟ و آیا اصلاً عالم حدّ و نهایتی دارد، یا اینکه بی‌حدّ و انتها است؟

۳. عالم از کی پیدا شده و تا کی خواهد بود؟ و آیا همیشه به همین صورت

خواهد بود، یا این صورت به هم می خورد و

باز به صورت دیگر در می آید؟

۴. عالم از چه پیدا شده و چگونه به این

صورت‌های گوناگون درآمده است؟ آیا مایه و

ماده همه مخلوقات مختلف در اصل یک چیز

است، یا هر کدام از یک نوع ماده به ظهور

آمده‌اند؟ اگر ماده همه یکی است، پس این

اختلاف از کجا پیدا گشته، و چرا هر یک از

موجودات گیتی دارای یک ماهیت و یک اثر

مخالف با ماهیت و اثر دیگر شده است؟

مسائل بالا موضوع فلسفه قدیم و جدید، و

شرق و غرب را تشکیل می دهد.»

در صفحه ۲۰:

«بعضی مبدأ تمام اجسام مرکب و مفرد را

جسم طبیعی می دانند؛ جسم طبیعی یعنی

جوهری که دارای طول و عرض و ارتفاع و به

عبارت دیگر دارای امتدادهای سه گانه (سه بُعد)

است

جسم طبیعی در ذات خود امر واحد متصل

است. بعضی (اشراقیین) جسم طبیعی را بسیط

می دانند و بنابر قول آنها ماده نخستین، خود

جسم طبیعی است؛ و بعضی دیگر (مشائین)

جسم طبیعی را مرکب از دو جزء می دانند: یکی

ماده که آن را هیولی نیز گویند، و دیگری صورت

که همان موضوع امتدادهای سه‌گانه باشد.»

در صفحه ۲۱:

«جمعی دیگر مبدأ عالم را ذرات کوچک بی‌شماری می‌دانند که فضا از آنها پر است. برخی از این فلاسفه معتقدند که: ذرات مزبور خیلی کوچک و سخت می‌باشد به طوری که نمی‌شود آنها را با آلات و اسباب شکست یا تجزیه کرد، اما در ذهن می‌شود برای هر ذره‌ای دو جزء یا دو طرف فرض کرد. صاحبان این عقیده که دیمقراطیس و پیروانش باشند ذرات را به نام «اجسام کوچک محکم» می‌نامند.»

در صفحه ۲۲:

«دسته‌ای دیگر از این فلاسفه عقیده دارند که ذرات مزبور نه در خارج قابل

تجزیه‌اند و نه در ذهن؛ یعنی همان‌طور که با آلات و اسباب نمی‌توان آنها را تجزیه کرد، در ذهن نیز نمی‌شود برای هر ذره‌ای دو جزء و دو طرف فرض نمود. این دسته ذرات را به نام "جزء لا یتجزی" یا "جوهر فرد" خوانند.

و دسته‌ای گویند: ماده نخستین عالم همان جوهر است که دارای هیچ نام و نشانی نیست جز آنکه سه خاصیت عمومی از آن ظاهر است: جاذبه، حرارت و حرکت.

جوهر نخستین (که می‌شود نام آن را اتر گذاشت) به سبب حرکت به شکل ذره‌های بی‌شمار درمی‌آید، و ذره‌ها به واسطه جاذبه به یکدیگر پیوسته می‌شوند و اجسام مفرده (عناصر) را به وجود می‌آورند؛ و از ترکیب اجسام مفرده، انواع بی‌شمار اجسام مرکبه پیدا می‌شوند.

و انبأقلس مبدأ موجودات را محبت و عداوت دانسته، و فیثاغورس اصل عالم را عدد می‌داند. و ممکن است مقصود انبأقلس از محبت و عداوت، جاذبه و دافعه باشد و مراد فیثاغورس نسبت‌های ریاضی باشد.

در فصل ۴، صفحه ۲۴:

«بعضی مبدأ عالم را حرکت دانسته‌اند؛ و امروزه نظریه "نسبت عامه اینشتین" روی همین

اصل قرار دارد که مبدأ عالم حرکت است.»

صفحه ۲۷:

«جسم اگر در ثانیه کمتر از ۱۶ بار تکان بخورد برای انسان محسوس نمی‌گردد و اگر ارتعاش جسم در ثانیه از بیست هزار تجاوز کند باز گوش نمی‌تواند آن را بشنود، ولی گوش بعضی حیوان‌ها شاید تا هفتاد، هشتاد هزار یا بیشتر از آن را ادراک کند؛ پس درجات ما بین شانزده موج تا بیست هزار موج در ثانیه است که به صورت آوازهای بم یا زیر در گوش انسان معمولاً محسوس می‌گردد.

اولین درجه نور که به چشم می‌خورد و دیده

می‌شود نور سرخ است. نور سرخ

در ثانیه در حدود مابین سیصد و چهارصد
تریلیون موج دارد؛ و نور بنفش که آخرین
درجات نور است که به چشم می‌بینیم در حدود
هفتصد تریلیون بار در ثانیه در اهتزاز است.
امواج پائین‌تر از نور سرخ و بالاتر از صوت را،
حسی نداریم که ادراک نمائیم؛ بلی امواج بالاتر
از نور بنفش نیز به چشم ادراک نمی‌گردد ولی در
شیشهٔ عکاسی اثر می‌کند، تا آنکه تموجات به
حدی شدید و سریع می‌شود که اشعهٔ رونتگن به
وجود می‌آید که در داخل اجسام نفوذ کرده و به
وسیلهٔ آن از اندرون بدن عکس برمی‌دارند.

پس معلوم شد: صوت که به گوش شنیده
می‌شود، و نور که به چشم دیده می‌شود، هر دو
حرکت و اهتزاز هستند که اولی در هوا و دومی
در مادهٔ پدید می‌آید؛^۱ فقط در سرعت، و زیاد و
کمی امواج با یکدیگر مختلف‌اند.

و ضمناً دانسته شد که قابلیت ارتجاع و اهتزاز
اجسام، مختلف است؛ بعضی اجسام در ثانیه
بیش از ۱۵ تا ۳۰ هزار بار تکان نمی‌خورد ولی
بعضی مواد قابل است که ۲۸۸ کاتریلیون بار یا
بیشتر در ثانیه تکان بخورد

از اینجا باید دانست که هوا و آب و فلزات و

^۱ - در نور نظریهٔ دیگری نیز هست که آن را عبارت از ذراتی می‌دانند که از
جرم نورانی متشعشع می‌شود.

هر جسم دیگری از قبیل گیاه و حیوان و غیره، همگی عبارت از حرکت و امواجی هستند که در سرعت با یکدیگر اختلاف دارند؛ بعضی از امواج مزبور را ما ادراک می‌کنیم و بسیاری از آنها را حسّی نداریم که دریابیم.

مبدأ و اصل تمام این موجودات حرکت است: حرکت به درجهٔ مخصوصی رسیده و در گوش ما به صورت آواز محسوس گردیده است، به درجهٔ دیگری که رسیده، در چشم ما به صورت نور و رنگ جلوه‌گر شده است، همان حرکت شدیدتر شده و برای ما به صورت گاز ظاهر گشته، باز شدیدتر شده و در نظر ما صورت

مایع

به خود گرفته است؛ و همچنین هر اندازه بر سرعت و شدتتش افزوده شده، برای ما به صورت‌های جمادات و فلزات و گیاه‌ها و حیوان‌ها و غیره هویدا گردیده است.»

در فصل ۵ از صفحه ۳۰ تا ۳۴ مثال شیرینی زده‌اند و ثابت کرده‌اند که علم می‌گوید: اصل عالم حرکت است، و با کمک فلسفه اثبات می‌شود که آن حرکت، عبارت از دانه‌های نوری بر روی مرکبی سوار است که آن را اتر گویند.

علم نسبت به وجود و عدم این جوهر ساکت است و نفی و اثباتی ندارد، و فقط اثبات امواج نوری را می‌کند که از آن امواج به طور نوسان‌های مختلف، اشیاء مختلف پدیدار شده است؛ ولی فلسفه به دو دلیل می‌گوید نمی‌شود این امواج نوری بدون ماده بوده باشد:

۱. به دلیل لزوم خلاء؛

۲. امواج نوری که از آفتاب به زمین می‌رسد در صورت عدم اتر و جوهر لطیف حامل، باید در عدم و نیستی حرکت کند؛ و این محال است. در فصل ۶ در صفحه ۳۹ گفته‌اند:

«جسم تعلیمی، کم متصلی است که در سه جهت امتداد داشته باشد که صفت جسم طبیعی است؛ و جسم طبیعی جوهری است دارای سه امتداد یا سه بُعد که آن سه بعد را جسم تعلیمی

گویند که اندازه و مقدار و حجم جسم طبیعی
باشد.^۱

[بحثی در حقیقت و ماهیت حرکت]

در فصل ۷، در صفحه ۴۲:

«قدم^۲ می‌گفتند: حرکت عبارت است از

تغییر تدریجی که در چیزی پیدا

می‌شود؛ قدماء حرکت را نسبت به تمام عالم

و گیتی عمومیت نمی‌دادند و چنین می‌پنداشتند

که در جوهر به هیچ‌وجه حرکت نیست.

و در پنج مقوله عرض که مقوله‌های له و متی

و فعل و انفعال و اضافه باشد نیز حرکت راه

نمی‌یابد، و فقط در چهار مقوله عرض که

مقوله‌های کم و کیف و وضع و این باشد حرکت

واقع می‌شود.

عالم و آنچه در عالم وجود دارد بنابر قول

قدماء از ده مقوله بیرون نیست که یک مقوله

جوهر است (که آن خود دارای پنج نوع است:

عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم؛ چون اگر

مجرد از ماده و زمان و مکان باشد و در فعل خود

نیاز به آلت نداشته باشد آن را عقل گویند، و اگر

^۱ - جنگ ۷، ص ۵۱۸.

^۲ - الشفاء (الطبیعیات) ج ۱، ص ۹۸.

مجرد از ماده باشد و در فعل خود نیاز به آلت داشته باشد آن را نفس خوانند، و اگر جوهر مادی باشد یا محل است - یعنی قوه و استعداد فقط و خودش چیز مشخصی نیست بلکه قابل است که هر صورتی بر آن وارد گردد و چیز مشخصی شود - آن را هیولی گویند، و اگر موجب تشخص هیولی است و بر آن وارد می شود آن را صورت گویند، و اگر جوهر مادی مرکب از هیولی و صورت باشد آن جسم است) و نه مقوله دیگر که اعراض باشند.

بنابراین در پنج نوع جوهر و در پنج مقوله از مقولات عرض که نام بردیم حرکت نیست و هر حرکتی در عالم واقع شود در یکی از چهار مقوله کم و کیف و این و وضع می باشد.»
در صفحه ۴۵:

«قدمای گفتند: در حرکت چهار چیز لازم است: مبدأ، منتهی، مسافت، موضوع. و بنابراین در جوهر حرکت را محال می دانستند؛ زیرا اگر جوهر چیزی حرکت کند و تدریجاً تغییر کند موضوعی باقی نمی ماند که در همه احوال ثابت باشد. و لازم می آید حقیقت آن چیزی که در حرکت است در هر آنی غیر از آن پیش باشد. مثلاً جسم طبیعی جوهر است و اگر در جسم طبیعی حرکت و تغییر

باشد معنایش این است که خود جسمیت
تغییر کند و محصلش این می‌شود که جسم از
جسمیت بیرون رود و چیز دیگر شود غیر از
جسم.^۱

در فصل ۸، صفحه ۴۸:

«صدرالمتألهین در سیصد سال پیش، آری در
سیصد سال پیش، همان موقعی که دکارت^۲ راه
جدیدی در علم به روی دنیا باز می‌کرد، همان
زمانی که نهصد سال بود فلاسفه اسلام فلسفه
ارسطو را مانند وحی آسمانی می‌دانستند، همان
هنگامی که بنیان فلسفه مشاء که روی استدلالات
عقلی قرار داشت هنوز مانند کوه پولادین پابرجا
و استوار بود، در همان موقع صدرالمتألهین
شیرازی یعنی فیلسوف بلندفکر روشن نظر ایران
در قرون اخیر، نظریه‌ای اظهار داشت که عالم
فلسفه اسلام را تکان داد.

این حکیم شجاع که دلش با نور عرفان روشن
بود و قریحه سرشار و بلندپروازش از سرچشمه
حقیقت آب می‌خورد، با کمال شهامت در مقابل
طلسم‌هایی که متجاوز از هزار سال دست و پای
فکر بشر را بسته بود ایستادگی کرد و برخلاف
ارسطو و فارابی و بوعلی قیام نمود.

۱- الشفاء (الطبیعیات) ج ۱، ص ۹۹.

برخلاف ارسطو! این کلمه امروز به آسانی گفته و شنیده می‌شود، اما آن روز نام ارسطو به حدی عظمت داشت که کسی جرأت نمی‌کرد اندیشهٔ خلاف سخنان ارسطو را در دماغ بگذراند.

صدرالمتألهین فلسفهٔ مشاء یعنی فلسفهٔ ارسطو و ابن‌سینا را کاملاً فرا گرفت، و در فلسفهٔ اشراق بصیرت کامل به دست آورد، مطالب را روی هم ریخت، با مشاهدات و افکار خویش سنجید، در حقیقت هستی دقیق شد، تا توانست خود را به معنای عالم نزدیک ساخت، اصطلاحات علمی و قیود الفاظ را به دور ریخت، و در همه یک معنی و یک مقصود جست، آنگاه آنچه را با نور جان و ذوق عرفان دریافته و با سلاح دلیل و برهان آراسته بود اظهار داشت و گفت:

جوهر عالم طبیعت دائماً در حرکت و تغییر
و تجدّد است، و این حرکت لازمه ذات جوهر
این عالم است و هرگز از آن منفک نمی گردد.»
در صفحه ۵۰:

«صدرالمتألهین می گوید: اگر در جوهر عالم
حرکت نمی بود، ممکن نبود در عوارض اجسام
حرکت و تغییر راه یابد. مثلاً حرکت در کمیّت و
کیفیّت اجسام را همه قبول دارند و قابل انکار
نیست، لکن هرگاه در کمّ و کیف جسم حرکت
و تغییر باشد لامحاله در جوهر جسم تغییر و
حرکت خواهد بود؛ زیرا وجود عرض و وجود
جوهر در خارج یکی است و حرکت تجدّد
وجود است، پس حرکت در عرض از لوازم
حرکت در جوهر است.»^۱

و در صفحه ۵۲:

«و ممکن است از وجود واحد به چندین
اعتبار چند ماهیّت فرض شود، و از آن طرف
حرکت و تغییر در ماهیّت نیست بلکه حرکت -
چنان که صدرالمتألهین مکرّر در کتاب اسفار
تأکید می کند - تجدّد وجود است؛ پس نتیجه این
می شود که وقوع حرکت در عوارض جسم دلیل
است بر وقوع حرکت در جوهر جسم، و اگر در

۱ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۳، ص ۱۰۴ و ص ۱۰۸.

جوهر جسم حرکت نبود در عوارض اجسام نیز
حرکت نمی‌بود؛ زیرا حرکت، تجدد و اشتداد و
استکمال وجود است و وجود عرض و جوهر در
خارج یکی است اگرچه ماهیت آنها در ذهن
دو تا است.»

[خلاصه سخن ملاصدرا (ره) در مقدمات

حرکت جوهریّه]

در صفحه ۵۵:

«خلاصه سخن صدرالمتألهین در مقدمات

حرکت جوهریّه آن است که:

۱. اصل و حقیقت هر چیز وجود او است؛ و ماهیت امری است عرضی و اعتباری.

۲. برای هر چیز در خارج از تصوّر ما، یک وجود است؛ اگرچه در تصوّر، ماهیّات متعدّد از آن وجود انتزاع می‌شوند.

۳. حرکت، تجدّد وجود است؛ و حرکت عرض، لازمه حرکت جوهر است.

۴. وجود عالم طبیعت، وجود سیّال تدریجی است؛ و در عین حال امر واحد مشخص است.

۵. وجود تمام کائنات دارای دو جنبه است: یکی سیّال و متجدّد که وجود مادّی آنها است؛ و دیگری قارّ و ثابت که وجود ملکوتی و مُثُل افلاطونی و جنبه ربط موجودات به حقّ اوّل است، که در جناب او حرکت و تغییری نیست. و حافظ وجود متغیّر عالم طبیعت، وجود ثابت ملکوتی است که نسبت آن به عالم طبیعت مانند روح است به بدن.»

[نتایج حرکت در جوهر]

در صفحه ۵۶:

«نتایج حرکت جوهر:

صدرالمتألّهین از حرکت در جوهر چند نتیجه گرفت:

۱. حدوث عالم: عالم طبیعت دائماً در حدوث و تجدّد است. اساساً حدوث و تجدّد و

تغییر و حرکت، لازمهٔ جوهر این عالم است.

۲. حدوث جسمانی روح: النَّفس جسمانیّة

الحدوث، روحانیّة البقاء.

۳. معاد جسمانی: فلاسفه چون بقاء نفس را

ثابت می‌کردند قائل به معاد روحانی بودند، امّا

نتوانستند معاد جسمانی را با دلیل ثابت نمایند؛

ولی صدرالمتألّهین از حرکت در جوهر استفاده

معاد جسمانی را نمود.

۴. ربط متغیّر به ثابت: فلاسفه الهیّین از قدماء ناچار به فرضیهٔ فلک و نفس فلکیّه می‌شدند که موجودات متغیّره عالم طبع را به مبدأً اعلیٰ ربط دهد، ولی صدرالمتألّهین می‌گوید:

هر موجودی که در عالم طبیعت است دارای حقیقت ثابتی است که در عالم ملکوت است و دارای یک چهرهٔ متغیّر است که از عالم طبع است؛ پس واسطهٔ ربط متغیّر به ثابت، خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیّر و از یک جهت ثابت است. و مرتبهٔ ثابت (که درجه شدید وجود است) از مبدأ الهی صادر شده و مرتبهٔ متغیّر (که درجهٔ ضعیف مرتبهٔ ثابت است) مبدأ کلّیهٔ حرکات و تغییرات مادّی گردیده است.^۱

۵. زمان: صدرالمتألّهین زمان را مقدار حرکت جوهر عالم طبیعت می‌داند.»
در صفحه ۵۶:

«هر چند صدرالمتألّهین - در سفر اوّل از کتاب اسفار (امور عامّه) در مبحث قوه و فعل در فصول حرکت؛^۲ و در سفر دوّم از کتاب اسفار (جواهر و اعراض) در مبحث حدوث عالم^۳ - اقوال جمعی از حکماء و فلاسفه یونان را نقل می‌کند

^۱ - همان مصدر، ص ۶۸ و ص ۱۲۸.

^۲ - همان مصدر، ص ۱۹.

^۳ - همان مصدر، ج ۵، ص ۲۰۵.

و مدّعی است که عقیده به حرکت جوهر در
اقوال سابقین بوده، ولی تحقیق این موضوع
اخیراً به نام صدرالمتألهین انتشار یافت.»

[بحثی راجع به زمان و مکان]

در فصل ۱۰ و در صفحه ۶۲ بحثی راجع به
زمان و مکان نموده است که حاصل و مختصر آن
این است:

«در جهان دو کشش و امتداد است، یا دو بُعد و وسعت: یکی بعد مکانی و دیگری بعد زمانی.^۱ جهان عبارت است از اجسام مختلف و به هم پیوسته از کرات آسمانی و زمین و گازها و مواد ما بین آنها؛ و هیچ نقطه‌ای از فضا خالی نیست. این اجسام با وجود آنکه دارای ماهیّات مختلف هستند و دارای اندازه‌های متفاوت، ولی در عین حال همه آنها در یک چیز اشتراک دارند و آن قابلیت ابعاد سه‌گانه: طول، عرض و ارتفاع است. جوهری که تمام فضا را پر کرده و حجم و اندازه‌های مختلف را به خود گرفته است و موضوع برای کمیّت و ابعاد سه‌گانه است و در همه جا واحد است جسم طبیعی، و اندازه و کیفیّتی که اجسام دارند و بدان جهت یکی از دیگری بزرگتر است و دارای ابعاد مختلفه می‌گردند جسم تعلیمی گویند.

جسم طبیعی، امتداد جوهری است که فضا را اشغال کرده و به صورت گاز، مایع، جامد، شبه فلز، و یا ملح درآمده است و اندازه‌های مختلف به خود گرفته است؛ و جسم تعلیمی، کمیّت یا حجم یا سه بعدی است که در اجسام مختلف متفاوت است و در حکم نقشی است که بر روی

^۱ - همان مصدر، ج ۳، ص ۱۴۰.

در و دیوار عالم واقع شده و جسم طبیعی در حکم تخته‌ای است که این نقش در آن کشیده شده است.

جسم تعلیمی کمیّتی است که از سه سوی در جسم طبیعی سریان داشته و آن را قابلیت سنجش داده و در تحت مساحت درآورده است؛ جسم تعلیمی ابعاد جسم طبیعی است.^۱

[نزاع فلاسفه در حقیقت جسم طبیعی است]

نزاع^۳ مشهور فلاسفه در حقیقت جسم، در جسم طبیعی است که بعضی می‌گویند: جسم طبیعی در ذات خود امر واحد متّصلی است که از ترکیب مادّه و صورت پدید آمده است؛ و بعضی دیگر می‌گویند: جسم طبیعی از اجزاء صغاری پیدا شده است که آنها را نه در خارج و نه در ذهن نمی‌توان تقسیم کرد، و آن قدر کوچک هستند که دارای ابعاد سه‌گانه نیستند؛ و بنابراین جسم طبیعی در ذات خود متّصل نیست، بلکه اجزاء پراکنده و جدا از هم، به دور هم جمع شده و جسم طبیعی را که در نظر متّصل می‌نماید

۱- همان مصدر، ج ۵، ص ۱۶ الی ص ۲۴.

۲- [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مبحث به معاد شناسی، ج ۸، ص ۲۴۹ الی ص ۲۸۵ مراجعه شود. (محقق)]

۳- الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۵، ص ۱۶.

تشکیل داده‌اند.

آنان که جسم طبیعی را فراهم آمده از اجزاء می‌دانند جسم تعلیمی را نیز فراهم آمده از نقاط، و زمان را فراهم آمده از آنات می‌دانند؛ و در نزد آنان هیچ چیز متّصل در عالم وجود ندارد، نه جوهر و نه عرض.

و آنان که جسم طبیعی را امر واحد متّصلی می‌دانند، جسم تعلیمی و زمان را نیز دو کمیّت متّصل می‌دانند و وجود نقطه و آن را انکار می‌کنند.

نظریّه صدرالمتألّهین (حرکت جوهریّه) مربوط به جسم طبیعی است که جوهر عالم است و نظریّه اینشتین (نسبیّت عامّه) مربوط به جسم تعلیمی است.

مکان از وجود جسم طبیعی و ابعاد آن (که جسم تعلیمی است) فرض می‌شود؛ زیرا اگرچه فعلاً جائی نیست که خالی باشد و ظرف برای موجودات مادی گرفته شود، لیکن عقل چنین جائی را تعقل و فرض می‌کند (مثلاً میزی که در وسط اطاق قرار دارد جز یک امتداد جسمانی که تخته باشد چیزی نیست، اما عقل برای آن جائی را فرض می‌کند که میز آنجا را پر کرده است و اگر میز نباشد از هوا و یا جسم دیگری پر می‌شود؛ آن جایگاه را مکان نامند)، و اگر جسم

هم فرض نمی‌شد؛ پس مکان عبارت است از یک امتداد ثابت.

زمان عبارت است از یک امتداد تدریجی در طول هم و مقدّم و مؤخّر از یکدیگر؛ و چون زمان کمیّت متّصل تدریجی است، لامحاله باید منشأ انتزاع زمان نیز یک حرکت دائم متّصل باشد.

قدما فلک را متحرّک علی الدوام می‌دانستند و می‌گفتند: زمان از گردش فلک بر دور زمین انتزاع می‌گردد؛ و در این صورت سؤالی پیش می‌آید که: اگر فلک فرضاً از حرکت باز ایستد، آیا در آن صورت بین موجودات تقدّم و تأخّر نخواهد بود؟

مثلاً فرض می‌کنیم که یک نفر در حال راه رفتن و یا مشغول غذا خوردن و یا نوشتن است، در این حال اگر فلک بایستد آیا قدم‌هایی که آن شخص برمی‌دارد و لقمه‌هایی که می‌خورد و کلماتی که می‌نویسد همه باهم یک‌دفعه در یک آن صورت می‌گیرد، یا یکی پس از دیگری واقع می‌شود؟ احتمال اوّل قطعاً غلط است، و بنابر احتمال دوّم همان امتداد طولی که باعث بر تقدّم و تأخّر قدم‌ها و لقمه‌ها و کلمات است زمان است، در حالی که فلک ایستاده و حرکتی ندارد. قدما از این اشکال جواب می‌دادند که: هرچه در این جهان است معلول حرکت فلک است، و

توقّف آن به منزله توقّف شریان قلب از حرکت
و سکتۀ بدن طبیعت است و بنابراین تمام عالم
فلج و راکد می شود و هر چیزی در جای خود
توقّف می کند و حتی عقربه ساعت نیز می ایستد.
قدما در اینکه روح عالم را یک حرکت مستمرّ
و دائم می دانستند راهی درست پیموده بودند و
اگر این حرکت یک لحظه باز ایستد عالم سکتہ
می کند و می میرد، کلامی استوار گفته اند، ولی در
اینکه علّت این حرکت، گردش فلک به دور
زمین است اشتباه کرده اند.

صدرالمتألّهین از راه تحقیق در جوهر عالم
طبیعت و عوارض آن اثبات کرد

که: حرکت در جوهر عالم است و تمام تغییرات و حرکت در اعراض متحرکه تابع حرکت در جوهر آنها است، و یک امر واحد مستمرّ سیّال در عالم وجود دارد و زمان از این حرکت جوهریّه انتزاع می‌شود؛ زمان مقدار و کمیّت حرکت در جوهر است.^۱

[اینشتین: اصل عالم جز حرکت چیزی نیست]

اینشتین به کمک قواعد ریاضی می‌گوید: اصل عالم جز حرکت چیزی نیست، و تنوّع حرکت موجب پیدایش اجسام متنوّع است، و امتداد زمانی از امتداد مکانی انفکاک ندارد، و حجم عالم طبیعت از چهار بعد پدیدار شده است: سه بعد معروف و بعد چهارم زمان است. و اگر ما دارای مشاعر و قوای دیگر بودیم شاید علاوه بر این چهار بعد، ابعاد دیگر را نیز می‌یافتیم.»

[مقایسه مبانی برخی اندیشمندان با ملاصدرا]

[در بحث حرکت]

در فصل ۱۱ و در صفحه ۷۰ گوید:

«ملاصدرا شاگرد میرداماد و شیخ بهائی بود و در سفر هفتمین خود که پیاده به مکه می‌رفت در

۱- همان مصدر، ج ۳، فصل ۲۰ الی فصل ۲۶.

بصره در سنه ۱۰۵۰ فوت کرد.

فلسفه او شبیه به فلسفه اخوان الصفا بود که کتب فلسفی و آسمانی و کتاب طبیعت و مکاشفات نفسانیّه را به هم درآمیخته و از مجموع آنها فلسفه خاصی به وجود آورد؛ و از جمله اثبات حرکت در جوهر است که اصل و جوهره عالم طبیعت را متحرک می‌داند و در ذات و کینونت خود پویا توصیف می‌کند.

در همان مواقع در غرب، مردی دگر به نام دیکارت ثابت کرد که مبدأ همه موجودات حرکت است.

دِکارت مبانی فلسفه قدما را مورد مطالعه قرار داد، و رشتهٔ تقلید را برداشت و استدلال‌ها و قیاس‌های عقلی را به چیزی نگرفت، و ذهن خود را به تمام معنی خالی کرد و سپس از نو به عالم با چشم دگری نگاه کرد، و در همه چیزها به دیدهٔ شکّ و تردید و نادانی نگریست، و بالأخره از یک نقطهٔ یقینی که وجود خودش بود شروع کرد و قدم به قدم پیش رفت و کتابی جدید در کیفیت تعقل صحیح نگاشت.

صدرالمتألهین بر اساس طرز تفکر قدماء که می‌خواستند حقائق اشیاء را دریابند، موجودات را به جوهر و عرض و جسم طبیعی و جسم تعلیمی تقسیم کرد و جسم تعلیمی را عرض برای جسم طبیعی دانست، و اثبات کرد که حرکت در عرض بدون حرکت در جوهر محال است و در نتیجه گفت: جوهر عالم مادهٔ پیوسته در حرکت است.

[دکارت: عالم از امتداد حرکت ساخته شده

است]

ولیکن دکارت از نظر حسّ و تجربه به عالم نگریست و قیاسات عقلی را ناچیز گرفت و فقط قواعد طبیعی و ریاضی را معتبر دانست و گفت: عالم از امتداد حرکت ساخته شده است. عالم عبارت است از یک سلسله موجودات مختلف

که هر کدام دارای رنگ و شکل و اثر مخصوصی هستند و این اختلافات فقط بر اثر اختلاف حرکت است، و اگر همه آثار و خواص را برداریم باز یک چیز باقی می ماند که در همه مشترک است و همان بُعد و امتداد است؛ پس عالم عبارت است از یک شیء مشترک که آن امتداد است و از یک آثار و خواص مخصوصی که اشیا را از هم جدا کرده است و آن حرکت است. پس اصل جسمیت همان بُعد و کشش است، و خصوصیات اجسام، اختلاف حرکت در آن بُعد و کشش است. صورت طلا و آهن و حیوان و گیاه و غیرها، مظاهر حرکات متفاوتی است که در روی آن بعد پدید آمده و این اشیاء متفاوته را به وجود آورده است. و چون این حرکات بر اساس تناسب هندسی و ریاضی است، لذا برای فهمیدن موجودات باید از راه قواعد ریاضی پیش رفت.

این گفتار دکارت شباهت به گفتار فیثاغورث دارد که می گوید: اصل عالم عدد است، و موجودات مختلف مظاهر و مراتب مختلف عدد هستند که به نسبت مخصوص ترکیب شده اند. بنابر قول فیثاغورث چیزی که بر یک منوال باشد قابل ادراک نیست (همین که قطعه قطعه شد و

قطعات مختلف با یکدیگر ترکیب شدند به ادراک انسان در می آیند؛ مثلاً یک آواز یکنواخت که اوّل و آخر نداشته باشد، شنیده نخواهد شد، و اصل عالم که عدد است واحد است و ادراک نمی شود؛ اما وقتی که موجودات از تقطیع و ترکیب عدد واحد پیدا شده اند، قابل ادراک می گردند.

باری، فیثاغورث و دکارت و علماء بعد از دکارت تا امروز جهان را فقط از نظر فیزیکی و ریاضی می نگرند و فقط جسم تعلیمی را که موضوع قضایای هندسی است مطالعه می کنند و در تحقیقات پیرامون آن کشف آثار فیزیکی و شیمیائی نموده اند، ولی صدرالمتألهین و فلاسفه قدیم نظر به حاقّ طبیعت و جسم طبیعی نیز می نمایند.

و علم امروزی هر جا از تجربه علمی باز ایستاد، فلسفه به کمک آن برمی خیزد تا آنکه قواعد علمی بسیار که بعضی از آنها به دستیاری فلسفه بود، در کار آمد و یکی پس از دیگر مکشوف شد. از جمله چند قاعده است که مبنای نظریه نسبت اینشتین واقع شده و اساس آن قواعد - که بعضی از آنها هنوز فرضی است و ثبوت علمی ندارد - قرار گرفته است؛ مانند: عمومیت حرکت، قانون جاذبیت عمومی اجسام،

ثبات سرعت نور، کوتاه شدن اجسام در جهت حرکت، و غیرها.

[انسان توانائی این را دارد که حقیقت

موجودات را دریابد]

از زمان قدیم بسیاری از فلاسفه معتقد بوده‌اند که انسان چنین توانائی را دارد که بتواند حقیقت موجودات را دریابد، ولی بعضی مدّعی بوده‌اند که عقل و ادراک

[فیثاغورث: اصل عالم عدد است و موجودات

مظاهر و مراتب عدد هستند]

بشر از ادراک حقائق موجودات عاجز است؛ عقل ما محدود نسبت به محیطی است که در آن زیست می‌نمائیم و احاطهٔ کلیه بر غیر آن ندارد. پروتاگورث که از معتبرترین حکمای سوفسطائی یونان است می‌گفت: میزان همه چیز انسان است. این قول مستلزم قول به نسبیت است؛ زیرا آنچه را که بشر از عالم ادراک می‌کند به میزان قوای خویش سنجیده و ادراک می‌کند.

[پوانکاره صریحاً معتقد به نسبیت بود]

پوانکاره صریحاً معتقد به نسبیت بود؛ و بسیاری دیگر از دانشمندان نیز عقیدهٔ نسبیت را اظهار داشتند تا آنکه منکوسکی (دانشمند آلمانی که اینشتین عقیدهٔ نسبیت را از او اتخاذ کرده است) در سال ۱۹۰۸ در مجمع علمی شهر کولونیا اظهار داشت:

ما باید از این هنگام چنین بدانیم که: فضا به تنهایی و زمان به تنهایی، سایهٔ حقیقتی هستند که آن حقیقت عبارت است از: اتحاد زمان با مکان، که در نتیجهٔ اتحاد زمان و مکان عالمی موجود می‌شود که حوادث در آن پدید می‌آیند. ما حوادث مزبور را به نام موجودات می‌خوانیم و آنها را حقایق می‌پنداریم، در حالی که آنها سایه حقائق هستند.

پس از منکوسکی، اینشتین نسبیت عامه را با

براهین ریاضی به اثبات رسانید.»

[نزدیک بودن نظریه نسبت با نظریه ملاصدرا،

در عین اختلاف مبنا]

در فصل ۱۲ و در صفحه ۷۷ گوید:

«نظریه اینشتین مربوط به ریاضیات عالیه و

هندسه فضائی، و تفاوت مابین فضاء ریمانی و

فضاء اقلیدوسی می‌باشد. و ما خلاصه نظریه را

در اینجا با حذف

فرمول‌های ریاضی فقط از جنبه فلسفی آن در اینجا می‌آوریم؛ و فرمول‌های ریاضی که حذف شد درباره: کسب سرعت، ثبات سرعت نور، کوتاه شدن اجسام در جهت حرکت، جاذبیت و فضا، زمان و تواتر، و غیرها بود.

علت نوشتن کتاب، موضوع نسبیت بود - که با طرز تفکر مؤلف سازگار بود - و نزدیک بودن نظریه نسبیت بر عمومیت حرکت و پیدایش جمیع موجودات از حرکتی که در جهان پدید می‌آید، با نظریه صدرالمتألهین که گفته است جوهر اصلی عالم همیشه در حرکت است.

اگرچه این دو سخن به هم ربطی ندارد؛ گفته صدرالمتألهین مربوط به جوهر جسم طبیعی و مقولاتی است که در آنها حرکت واقع می‌شود، و سخن علماء طبیعی جدید مربوط به خواص فیزیکی و نسبت‌های ریاضی اجسام است. و چنانکه سابقاً گفتیم فلاسفه قدیم با فلاسفه جدید از دو نظر به عالم نگاه می‌کنند و هر کدام طوری موجودات را تقسیم و نامگذاری می‌نمایند.

بهترین شارح نظریه اینشتین کتابی است انگلیسی به نام: طبیعت عالم مادی (ذی نیچر آف

ذی فیزیکیال ورلد) تألیف ادینگتن .»

بحثی پیرامون نظریه نسبیت اینشتین

در فصل ۱۳ و در صفحه ۸۱ به بعد که در

موضوع نسبیت است گوید:

«کلیه احکام و قضاوت‌هایی که ما می‌نمائیم -

خواه با حسّ ادراک کنیم و خواه قضایائی که با

استدلال علمی و برهان ریاضی به اثبات رسانیم

- همه نسبی است؛ یعنی نسبت به ما و نسبت به

حسّ و عقلی که داریم و نسبت به محیطی که در

آن هستیم و نسبت به حال حرکتی که دارا

هستیم، می‌باشد.

۱ - [The nature of the physical world] (محقق)

چشم ما چیزی می بیند و نام آن را نور می گذاریم و چیزی را می شنود و نام آن را صوت می گذاریم؛ این نور و این صوت فقط نسبت به چشم و گوش ما و در این محیط ما و در این حالتی که داریم می باشد، و گرنه هرگاه سازمان چشم شخص دیگری مثلاً طور دیگر باشد و گوشش طور دیگر باشد، او چنین نوری را نمی بیند و چنین صوتی را نمی شنود؛ بلکه چیز دیگری می بیند و می شنود، و طور دیگری قضاوت می کند. یا آنکه اگر محیط ما را عوض کنند و مثلاً ما را در منظومه های شمسی دیگر ببرند، معلوم نیست که در آنجا با همین چشم و همین گوش چنین نوری را ببینیم و بشنویم؛ بلکه مسلماً طور دیگر خواهیم دید و نحوه دیگر خواهیم شنید. و یا اگر حالت حرکت و محیط ما تغییر کند یا اندازه حرکت نور و صوت تغییر کند مسلماً نور و صوت را بدین کیفیت ادراک نخواهیم کرد.

علماء فیزیک ثابت کرده اند که نور و صوت و کلیه اجسام (از گاز و مایع و جامد) جز حرکت و موج چیزی نیست. حرکت و ارتعاش اگر به اندازه معین باشد گوش آن را می شنود و نام آن را صوت می گذاریم، و اگر به اندازه معین دیگر باشد چشم آن را می بیند و نام آن را رنگ و یا نور

می‌گذاریم، و باز اگر به حدّ معین دیگر برسد قوّه
شامّه آن را درمی‌یابد و نام آن را بو می‌گذاریم، و
در درجهٔ دیگر قوّه ذائقه آن را می‌چشد و نام آن
را طعم و مزه می‌گذاریم؛ پس رنگ و بو و طعم
و شمّ و لمس و سمع همگی از یک ماهیّت و یک
جنس‌اند و به اختلاف مراتب و درجات
ارتعاش‌ها بدین کیفیّات مختلفه در آمده‌اند.

و همچنین ارتعاش‌ها در درجهٔ دیگر به
صورت گاز، و در درجهٔ دیگر به صورت مایع،
و در درجهٔ دیگر به صورت جامد است.
جمادات همه اختلافشان در اثر اختلاف امواج و
ارتعاش است. زغال سنگ و الماس یک چیزند؛
حرکت به حدّ مخصوصی که رسید آن را الماس
گویند و اگر به آن حدّ نرسید، زغال سنگ است.
درجات و اندازه‌های بی‌شماری از حرکت نیز
هست که ما حسّ نداریم که

آنها را دریابیم؛ چنان‌که درجات ارتعاش مابین صوت و نور را ادراک نمی‌کنیم و درجات بالاتر از نور بنفش و پائین‌تر از نور قرمز را با چشم نمی‌بینیم، ولی با وسایل دیگری وجود آنها به اثبات رسیده است.

بنابراین اگر ما میلیون‌ها حسّ دیگر می‌داشتیم، میلیون‌ها اشیاء دیگری را که غیر از مدرکات به حواسّ خمسّه بودند ادراک می‌نمودیم؛ و اگر هم همین پنج حسّ ما طور دیگر ساخته شده بود، همین مدرکات را هم به نحوهّ دیگری ادراک می‌کردیم. پس آنچه ما ادراک داریم اختصاص به خودمان دارد و نمی‌توانیم حکم کنیم که طبیعت مطلقاً و در هر جا و در هر حال و برای هر کس، همین‌طور است که ما یافته‌ایم. (در اینجا دو مثال می‌زند که شایان تأمل است.)

و نیز راجع به رسیدن نور مرئیخ به زمین یک حساب مختصر و ساده ریاضی را نشان داده است. و نیز بیان کرده است که برای رصد کردن ستارگان آسمانی باید علاوه بر محاسبه مسافت نوری، مقدار زمان بعد و قرب فعلی آنها را نیز در وقت رصد کردن در نظر گرفت؛ و لهذا باید زمان را در حساب مکان، و مکان را در حساب زمان آورد، و برای سنجیدن موقع حقیقی هر چیزی

علاوه بر سه بُعد معروف باید زمان را هم به عنوان بُعد چهارم در نظر گرفت.»

[بحثی پیرامون زمان و مکان]

در فصل ۱۴ و در صفحه ۸۹ به بعد که راجع

به زمان و مکان است گوید:

«زمان - مکان:

مکان در نزد قدماء به سه معنی گفته می شد:

۱. نقطه اتکاء: مثلاً می گوئیم: مکان آدمی زاده

سطح زمین است و علتش - طبق کشف نیوتن

که قانون جاذبه عمومی را کشف کرد - جاذبه ای

است در جسم بزرگتر، که جسم کوچکتر را به

سوی خود می کشاند.

۲. سطح اندرون جسم محیط برای جسم محاط: مانند سطح اندرون سفیده تخم مرغ که بر سطح کروی شکل زرده تخم مرغ محیط است، و مانند سطح اندرون کره هوا که بر سطح زمین محیط است.

طبق این دو معنی که برای مکان گفته شد، مجموع عالم دارای مکان نیست؛ زیرا تمام عالم من حیث المجموع دارای نقطه اتکاء نیست؛ و در اندرون جسم دیگری نیز قرار ندارد، ولی هر یک از اجسام به تنهایی دارای مکان به هر یک از دو معنی هستند.

۳. جایگاهی که جسم، آن جایگاه را پر کرده است: مانند حجم ستون عمارت که برای آن، جایگاه خالی فرض می شود؛ مکان بدین معنی را حیّز و فضا گویند. و به این معنی کلیّه، عالم جسم دارای مکان است؛ زیرا خلاء و فضائی به اندازه حجم جسم تمام عالم من حیث المجموع فرض می شود.

در حقیقت فضا و حیّز، اختلاف است: اشراقیون فضا را موجود حقیقی مجرد و قائم به ذات می دانند که تمام اجزاء جسم با آن تداخل کرده است و آن موجود مجرد بر تمام اجزاء جسم احاطه دارد، بعضی دیگر از فلاسفه فضا را امری موهوم می دانند که از وجود جسم فرض

می‌شود و اگر جسمی نبود هرگز چنین فرضی هم نمی‌شد.

فضا از نقطه نظر علمی وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد جسم است و بس، و فضا فقط از نظر ریاضی فرض می‌شود. فضا فقط از نظر ریاضی - مانند سایر مسائل و موضوعات ریاضی - وجود ذهنی دارد که منشأ فرض آنها اشیاء خارجی است. مثلاً موضوع علم حساب عدد است، عدد در خارج نیست؛ آنچه هست معدود است، ستاره است، آدم است. فضا نیز مانند عدد، صفتی است که در ذهن برای موجودات خارجی فرض می‌شود؛ زیرا از امتدادهای سه‌گانه جسم، یک نوع وسعت و جایگاه و کمیّت متّصلی در ذهن فرض می‌کنیم که نام آن را مکان می‌گذاریم و احکام هندسی را در آن جاری می‌کنیم.

زمان: امتدادی که در عالم است و دارای ثبات و قرار نیست و پیوسته در گذر است و موجب قبلیت و بعدیت اشیاء می شود زمان است.

[اقوال مختلف فلاسفه در حقیقت زمان]

شیخ‌الرئیس در طبیعیات شفا، اقوال مختلفی

از فلاسفه در حقیقت زمان نقل کرده است:^۱

۱- بعضی زمان را مجرد فرض می‌دانند که از

حرکت حوادث فرض می‌شود.

۲- بعضی برای زمان وجود حقیقی قائلند؛ و

آنها دارای نظریات مختلفی هستند:

۱. جمعی زمان را مبدأ واجب عالم

دانسته‌اند.

۲. گروهی زمان را جوهری جسمانی

پنداشته‌اند.

۳. افلاطون زمان را جوهری مستقل و جدا از

جسم می‌داند.

۴. ارسطو زمان را مقدار حرکت می‌داند.

۵. جمعی حرکت دوری سالیانه و روزانه را

که در این جهان دیده می‌شود، زمان نامیده‌اند.

۶. برخی زمان را امری نسبی انگاشته و آن را

نسبتی دانسته‌اند که از سنجیدن دو چیز باهم به

دست می‌آید؛ و بنابراین نسبت به اشیائی که باهم

^۱ - الشفاء (الطبیعیات) ج ۱، ص ۱۱۴.

سنجیده می شوند مختلف می گردد.

۷. ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود

می خواند؛ و زمان هر چیز مقدار وجود آن چیز

است.^۱

۸. طائفه‌ای از حکماء از فهمیدن حقیقت

زمان اظهار عجز کرده‌اند.

^۱ - [آنچه که از ابوالبرکات در کتب مختلفه نقل شده است، این عبارت است: «ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر، و ما لا يكون في الزمان و يكون باقيًا لا بدّ و أن يكون لبقائه مقدار من الزمان، فالزمان مقدار الوجود.» وليكن این عبارت در المعبر وجود ندارد. (محقق)]

۹. صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت

جوهر موجودات می‌داند.^۱

[مبدأ فرض زمان، حرکت است]

چون اصل حقیقت زمان از وجود و عدم است، مبدأ آن نیز باید همین خاصیت را داشته باشد؛ و چیزی که دارای این خاصیت (یعنی وجود تدریجی) است، حرکت است؛ پس مبدأ فرض زمان حرکت است.

آیا آن حرکت دائم که زمان را از آن انتزاع می‌کنیم کدام است؟ آیا حرکت دوری است که موجب پیدایش شب و روز و ماه و سال است؟ نه، زیرا محققین معلوم داشته‌اند که حرکت دوری شبانه‌روزی و سالیانه - چون چرخیدن عقربه ساعت - وسیله تقسیم زمان است، نه مبدأ فرض اصل زمان.

لذا صدرالمتألهین پس از ابطال این نظریه گفته است: مبدأ فرض زمان حرکت جوهر اجسام است. به عقیده او حرکت جوهر، ذاتی جسم است و قابل انفکاک نیست؛ پس امتداد زمانی و امتداد مکانی، دو صفت جسم هستند.

نظریه اینشتین آن است که زمان و مکان را دو ظرف برای اجسام نمی‌داند، بلکه دو صفت آنها

^۱ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۳، ص ۱۱۵.

هستند که از دو حالت جسم انتزاع می‌شود؛ اگر جسم نباشد نه زمان است و نه مکان.

در نتیجه حرکت، در اجسام دو حالت پدیدار می‌گردد: اوّل حالت انتشار که در نتیجه، اجسام جدا جدا از یکدیگر پیدا می‌شوند؛ و دوّم: خاصیت استمرار و تدریج است که در نتیجه فاصله‌هایی نیز در میان آنها به وجود می‌آید.

حالت انتشاری حوادث را مکان، و حالت استمراری آنها را زمان می‌گوئیم. ما باید زمان و مکان را که به عنوان دو ظرف برای موجودات می‌پنداریم از ذهن

خود بیرون کنیم و چنین بدانیم که آنها دو صفت انتشار و استمرار برای حوادثند و دو کمیت هستند که پیوسته ملازم یکدیگر می‌باشند.^۱

[بحثی در نسبی بودن زمان و مکان]

نسبی بودن زمان و مکان:

چون همهٔ حوادث دائماً در حرکت هستند لهذا فاصله زمانی و مکانی آنها همیشه در تغییر است، به هر مقدار از فاصله زمانی کم شود بر فاصلهٔ مکانی افزوده می‌شود و بالعکس، و بدین جهت هیچ‌گاه فاصله‌های مکانی و فاصله‌های زمانی، ثابت و مطلق نیستند بلکه نسبی می‌باشند؛ ولی "زمان - مکان" یک امر مطلق ثابت است؛ یعنی "زمان - مکان" روی هم رفته یک امر ثابت است و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و آن حقیقت ثابت عالم است.

پس عالم یعنی "زمان - مکان" و بهترین اسمی که می‌توانیم برای عالم بگذاریم و نمایندهٔ وجهه ثابت حوادث قرار دهیم، کلمهٔ مرکب "زمان - مکان" است؛ و یکی از دانشمندان می‌گفت: بهترین کلمه برای این معنی در فارسی کلمهٔ "جایگاه" است.

و از این جهت عالم عبارت است از چهار

^۱ - الشفاء (الطبیعیات) ج ۱، ص ۱۴۸ الی ص ۱۵۲.

بعد: طول، عرض، ارتفاع، زمان؛ و برای
سنجیدن هر چیزی و تعیین موضوع آن چیز،
علاوه بر سه بُعد مکانی باید بُعد زمانی را هم
داخل کرد.»

[زمان بُعد چهارم برای تعیین موضوع مکانی]

[اشیاء]

در فصل ۱۵ در صفحه ۹۹ به بعد، راجع به
بُعد چهارم گوید:

«فضای اقلیدسی دارای سه بُعد بود؛ یعنی
علماء قبل از ظهور عقیدهٔ نسبیّت، فقط با فرض
”خطوط ثلاثه متقاطعهٔ به زاویهٔ قائمه“ محل و
مکان چیزی را معین

می کردند، و این امر نسبی بود (یعنی مکان هر چیزی نسبت به اختلاف محل کسی که می خواست تعیین نماید مختلف می شد و شمالاً و جنوباً و شرقاً و غرباً تفاوت می کرد، و نیز نسبت به دوری و نزدیکی آن چیز نسبت به آن کس تفاوت می نمود، ولی زمان امری مستقل محسوب می شد و ارتباطی با مکان نداشت و نسبت به اشخاص مختلف، مختلف نمی شد؛ یعنی علماء قبل از عقیده نسبت، زمان را در مکان دور، عین زمان در مکان نزدیک می دانستند، و مدت زمان در نظر دو نفر محاسب که محلشان مختلف بود، یکی بود)؛ لیکن عقیده نسبت با براهین ریاضی ثابت کرد که:

أولاً: برای تعیین موضوع مکانی هر چیز،

علاوه بر سه بُعد مزبور، باید زمان را هم مانند بُعد چهارمی دخالت دهیم، و به وسیله چهار امتداد، موضع قطعی آن چیز را تعیین نمائیم.

و ثانیاً: زمان هم مانند مکان نسبی است و

نسبت به اشخاص و امکنه مختلف می شود. زمان نسبت به کسی که از مکان دور حساب می کند بلندتر و در نظر کسی که از مکان نزدیک حساب می کند کوتاه تر است؛ به عکس مسافت که نسبت به محاسب نزدیک، بلندتر و نسبت به محاسب دور،

کوتاه‌تر به نظر می‌آید.

[اساس نظریه نسبیت بر حرکت است]

اساس نسبیت بر حرکت است و نسبت به فضا و ماده ساکن نیست، بلکه مربوط به حرکت است و اگر حرکت نبود نظریه نسبیت موردی نداشت. اما در نظر علماء نسبیت، فضا وجود ندارد، و آنچه وجود دارد ماده و افعال ماده است (از قبیل تشعشع و جوّ جاذبی و جوّ الکترومغناطیس و غیره) و ابداً ماده ساکن نیست، بلکه اساس و بنیان عالم ماده حرکت است؛ اگر حرکت نباشد عالم نیست.

هر حادثه‌ای عبارت از حرکتی است که در ماده پدید می‌آید، و حرکت، مسافتی را اشغال می‌کند و زمانی را فرا می‌گیرد؛ لهذا برای تعیین موضع هر چیزی

باید مسافت و زمان هر دو را به حساب آورد.
موضع هر چیز را که بخواهیم رصد کنیم و به
دست آوریم، البته به واسطه نور است که در هر
ثانیه سیصد هزار کیلومتر مسافت را می پیماید. و
امواج نور و رادیو در یک ثانیه هفت مرتبه و
کسری دور زمین را طی می کند.

[مثال زیبای مرحوم علامه طهرانی (ره) در

اعجاب از کهکشان (ت)]

و البته در فاصله های کوتاه محاسبه آن ارزشی
ندارد، ولی در تعیین اجرام سماوی (که دو - سه
سال نوری طول می کشد تا نور از نزدیکترین آنها
به ما برسد، و یکصد و هشتاد و چهار هزار سال
نوری طول می کشد تا نور از یک طرف کهکشان
به طرف دیگر برسد) بدیهی است که محاسبه
مدت رسیدن نور چه تفاوت عملی در تعیین
موضع و شناختن ابعاد آنها ایجاد می کند.^۱

^۱ - اقول: و بنابراین چون هشت دقیقه و سیزده ثانیه ("۱۳ و ۸") طول می کشد
تا نور خورشید به زمین برسد، پس ما منظره طلوع آن را پس از این مدت
که طلوع کرده و به این مقدار زمان از افق بالا آمده است می بینیم، و منظره
غروب آن را نیز پس از این مدت که غروب کرده و در زیر افق پنهان شده
است می بینیم. و چون نور ماه یک ثانیه و یک پنجم ثانیه "۱ طول می کشد تا
به زمین برسد، طلوع آن را این مقدار پس از طلوع، و غروب آن را نیز به این
مقدار بعد از غروب آن مشاهده می نمائیم.

و بنابراین نور ستارگان دیگری که بعضی آنها ۲۴ ساعت نوری طول می کشد
تا به زمین برسد، بعد از یک دور گردش زمین می بینیم، و بعضی آنها که یک
سال نوری طول می کشد، بعد از ۳۶۵ دور گردش زمین به دور خود مشاهده

و چون همهٔ اشیاء در حرکت‌اند و حرکت عبارت است از مسافت و زمان - که از تقسیم مسافت به زمان، سرعت به دست می‌آید - پس پیوسته زمان در مکان مندرج است و هیچگاه ما از تعیین محل و موقع چیزی بدون در نظر گرفتن زمان بی‌نیاز نیستیم.

و علاوه بر این زمان نیز نسبی است، و نسبت به محاسبین مختلف تفاوت دارد. اگر اتومبیلی با سرعت دویست کیلومتر در ساعت در مدت پنج ساعت حرکت کند و در رأس هزار کیلومتری با موج الکترومنیتیک خبر وصول خود را به نقطهٔ "ج" بدهد، تا این خبر به مبدأ حرکت برسد، اتومبیل از نقطهٔ "ج" قدری گذشته و به نقطهٔ "د" رسیده است؛ پس در نظر کسی که در مبدأ است مسافت کوتاه شده (چون نقطهٔ "د" به اندازهٔ نقطه

می‌کنیم.

چه بسیار از ستارگانی که مبدأ طلوعشان روز بوده و چون نور آنها به زمین برسد شب است، و چه بسیار از ستارگانی که مبدأ طلوعشان شب بوده و چون نورشان به زمین می‌رسد روز است.

و قس عمًا مثلنا و بیّنًا امثالًا تعرف عجبًا فی نظام العالم، و لن تخرج من عجبک الی یوم القیامة؛ فسبحان الله ما انشأها ونورها ﴿فَارْجِعِ اِلَیَّ بِبَصَرٍ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ * ثُمَّ اَرْجِعِ اِلَیَّ بِبَصَرٍ کَرَّتِیْ نَّزِنُ یَنْقَلِبُ اِلَیَّ کَ اِلَیَّ بِبَصَرٍ خَاسِیٍّ ۗ وَهُوَ حَسِیْرٌ ﴿﴾ *.

سید محمد حسین الحسینی الطهرانی

*- سوره الملك (۶۷) ذیل آیه ۳ و آیه ۴.

”ج“ جلوه کرده است) و زمان طولانی شده (چون در نظر او اتومبیل در پنج ساعت و زیاده به نقطه ”ج“ رسیده) در حالی که در نظر شوfer، زمان کوتاه و مسافت طولانی است.

اما زمان کوتاه است چون در پنج ساعت تمام به نقطه ”ج“ رسیده، و اما مسافت طولانی است زیرا اتومبیل در جهت حرکت کوتاه شده و به همان نسبت، مسافت طولانی تر جلوه کرده است. (قانونی است که هر جسمی در جهت حرکت به نسبت مخصوصی میان سرعت آن جسم و سرعت نور، جمع و کوتاه می شود.)»

[در معنای تواق]

در فصل ۱۶ در صفحه ۱۰۷ به بعد، راجع به تواق گوید:

«تواق یعنی وقوع دو امر، با هم و در یک زمان؛ تواق یکی از مثال‌هایی است که نسبی بودن زمان را روشن می کند.

تواق یک حکم ثابت نیست؛ هرگاه دو نفر در یک مکان باشند و ساکن باشند دو حادث را یک طور می بینند، ولی اگر هر کدام در مکانی دور از هم و دارای حرکت‌های مخالف باشند دو حادث را مختلف می بینند.

و جهت آن این است که: مردم یا از راه گوش و یا از راه چشم خبر وقوع حوادث را دریافت می‌کنند (از راه گوش مثل امواج صوت، یا امواج الکترومغناطیک^۱ چون بی‌سیم و رادیو)، و سرعت آن همانند نور سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است و امواج صوت ۳۳۱ متر در ثانیه است (یعنی سرعت نور ۳۰۰ میلیون^۲ بار بیشتر از سرعت صوت است)، و چون زمان، مقدار حرکت است در مسافت، پس بر حسب اختلاف مکان مردم، خبر حوادث مختلف به آنها می‌رسد.»

[سرعت نور در مسافت‌های دور بسیار

محسوس است]

و بعد از ذکر مثالی دربارهٔ دو نفر که صدای توپ را می‌شنوند و این مثال به طور واضح، نسبی بودن تواتر و زمان را روشن می‌کند، گوید:

«چون سرعت نور در یک ثانیه، هفت بار و

^۱ - امواج الکترومغناطیک امواجی هستند که دارای خاصیت الکتریکی و جاذبه، هر دو هستند.

^۲ - [نسبت دو سرعت، از تقسیم آن دو حاصل می‌شود؛ یعنی سرعت نور تقسیم بر سرعت صوت، که برابر است با یک میلیون متر بر ثانیه:

$$300000000 = 1000 \times 300000$$

$$\text{برابر } 1000000 \square 331 \div 300000000$$

ظاهراً در نسخهٔ موجود نزد حضرت علامه، اشتباهی صورت گرفته است. (محقق)

کسری دور زمین را می‌پیماید، لذا در مسافت‌های کوتاه تفاوت آن محسوس نمی‌گردد، ولی در مسافت‌های دور بسیار محسوس است.

مثال زیر [را] در مجلّة المقتطف از کتاب نسبیّت به زبان ساده (تألیف تیرینگ نمساوی) ذکر کرده است:

در ۲۱ فوریه ۱۹۰۱ اخترشناسان به علّت نامعلومی ستاره تازه‌ای را در مجموعه کوكبۀ پرساوس یافتند و نام آن را نوپرسای (یعنی پرساوس تازه) نهادند؛ چون حساب کردند دیدند سی سال نوری گذشته است تا نور آن به زمین رسیده است (یعنی مسافت آن تا زمین $28/839/816/800/000/000$ کیلومتر که

مساوی

سرعت نور ثانیه‌های سال است می‌باشد) و بنابراین طلوع این کوکب مطابق با ۲۱ فوریه ۱۸۷۱ بوده است.

یعنی طلوع ستاره و ۲۱ فوریه ۱۸۷۱ دو حادثی هستند که تواقّت داشته‌اند - و البتّه این حساب در صورتی است که منظومه شمسی ما با آن کوکب و مسافت بین آن دو، ثابت باشد - امّا علماء نسبت می‌گویند: هیچ کدام ثابت نیستند و هر کدام دارای حرکتی است خلاف دیگری، هم در سرعت و هم در جهت. بنابراین نمی‌دانم از وقتی که شعاع ستاره از ستاره جدا شده و به زمین رسیده است سی سال بوده یا کمتر و یا بیشتر؛ زیرا اگر در این مدت، زمین و ستاره به هم نزدیک شده باشند کمتر، و اگر دور شده باشند بیشتر است.

لذا اگر ملکی در موقع اوّلین شعاع جدا شده از کوکب به زمین بیاید و دارای ساعتی مانند ساعت‌های ما باشد، اگر از او پرسیم در چه مدت رسیدی؟ خواهد گفت: سی سال، و به حساب نور می‌فهمیم که ۲۹ بلیون بلیون میل^۱ را پیموده است؛ ولی اگر پرسیم: آیا مسافت میان زمین و ستاره همین قدر است؟ می‌گوید:

^۱ - [ظاهراً ۲۹ میلیون بلیون صحیح باشد. (محقّق)]

نمی‌دانم، چون وقتی من از ستاره جدا شدم
نمی‌دانستم زمین کجا بوده و الآن نمی‌دانم ستاره
کجاست، آیا به زمین در این مدت سی سال
نزدیک شده است و یا دور شده است؟ چون هیچ
جرمی در فضا ساکن نیست.

اخترشناسان بدست آورده‌اند که منظومه
شمسی ما به سرعت ۲۰۰ تا ۴۰۰ میل در ثانیه به
سمت مرکز کهکشان در حرکت است و خود
کهکشان نیز در حرکت است، بلکه این کهکشان
با کهکشان‌های دیگر همه به سرعت‌های مختلف
در حرکت هستند؛ لهذا محال است بفهمیم چند
سال گذشته است تا نور ستاره نوپرساوس به
زمین رسیده است. پس حکم کردن به تعیین روز
طلوع ستاره و

حکم به تواقّت طلوع آن با ۲۱ فوریه ۱۸۷۱
نسبی است؛ یعنی نسبت به اهالی زمین است و
مطلقاً ثابت نیست.

از اینجا بدست می‌آید که هر جسمی و هر
شخصی که حادثی نسبت به آن سنجیده می‌شود،
دارای زمانی است مختصّ به خود و مخالف با
زمان جسم دیگر و شخص دیگر.

و هرگاه جسمی و یا شخصی که حادث را
نسبت به او می‌دهیم نباشد، گفتن اینکه فلان
حادث در فلان زمان واقع شد غلط است؛ باید
بگوئیم: نسبت به که و کجا؟ و اگر جسمی و
شخصی نباشد اصلاً زمانی وجود ندارد؛ پس
تمام احکام نسبت به تعیین مکان و یا زمان
کائنات نسبی است.»

[مبادی نظریه نسبیت اینشتین]

در فصل ۱۷ [گوید]:

«در مبادی نسبیت، قبل از اینشتین،
منکوسکی و لورنتز و پوانکاره و غیره عقیده
نسبیت را ابراز داشته‌اند؛ ولی اوّلین کسی که بر
اساس قواعد ریاضی آن را به اثبات رسانید
اینشتین بود. او نخست نسبیت را در حرکت‌های
مستقیم ثابت کرد (نسبیت خاصّ) و سپس در
کلیّه فضا، چه حرکت‌های مستقیم و چه

حرکت‌های دوری (نسبیت عام).

نظریهٔ اینشتین^۱ بر چند مبادی قرار گرفته

است:

۱- عمومیت حرکت؛

^۱ - اقول: اینکه می‌گویند: نظریهٔ اینشتین را غیر از چهارده نفر در دنیا نفهمیده‌اند مربوط به محاسبات و ریاضیات عالیه است، وگرنه اصل فرضیهٔ نسبیت بدون قواعد ریاضی و فرمول‌های او که در خصوص محاسباتش به کار برده است مشکل نیست و قابل فهم برای افرادی است که مختصر آشنائی به علوم داشته باشند.

۲- عمومیت قوه جاذبه.

قوه جاذبه را نیوتن کشف کرد، ولیکن علماء طبیعی بعد از نیوتن بر این عقیده شدند که جسم نمی تواند از دور در جسم دیگر اثر کند، خواه جذب باشد یا اثر دیگر.

فرادای گفت: هر جسمی در محیط خود امواجی ایجاد می کند که ابتداء دایره آن امواج به قدر محیط جسم است و هرچه دورتر می شود وسیعتر می گردد و آن امواج را مجموعاً جو^۱ جاذبی نامند. این امواج مانند سایر امواج نور یا الکتریسیته و غیره پس از پیدا شدن مستقل و جدا از جسم است، و اگر جسم معدوم شود یا به جای دیگر منتقل گردد، جو^۱ جاذبی منتقل نشده و تا زمان کوتاهی باقی می ماند.

جو^۱ جاذبی طبق گفتار نیوتن حاصل ضرب دو جرم، تقسیم بر مجذور مسافت بین آن می باشد؛ یعنی اگر جرم جسم^۱ دو برابر شود، قوه جاذبه چهار برابر کمتر خواهد شد.

اینستین جو^۱ جاذبی را بر اساس گفتار فرادای تحت قاعده نسبت درآورد و نیز نتیجه گرفت که هرگاه جرمی در فضا حرکت کند، به خط منحنی که قوسی از دایره هست حرکت می کند

^۱ - [ظاهراً مراد «مسافت بین دو جسم» است. (محقق)]

(مثلاً شعاع نور ستارگان در خط منحنی به زمین می‌رسد)، و روی این اصل نظریه معروف دیگر خود را اظهار داشت که: کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه فضا، خط منحنی است؛ و به عبارت دیگر خط مستقیم، وجود خارجی ندارد، بلکه فقط وجود ذهنی دارد.»

[دو خاصیت نور: سرعت بالا و ثبات بالا]

در فصل ۱۸ [گوید]:

«[۳]- کسب سرعت: جسم متحرک سرعت

خود را به اجسامی که بر آن تکیه دارند یا متعلق به آن هستند می‌دهد و تمام اجسام به تبع جسم دیگر که بدان تکیه دارند همان سرعت را کسب می‌کنند، مگر نور که سرعت آن ثابت و تابع هیچ چیزی نیست؛ خواه نور در خلأ حرکت کند و خواه در جسم، خواه در سطح جسم متحرک حرکت کند و خواه در سطح جسم ساکن.

نور دارای دو خاصیت است:

۱. آنکه سرعتش بالاترین سرعت‌ها است، و

هیچ جسمی نمی‌تواند بدین سرعت حرکت کند

و گرنه حجمش صفر می‌شود؛

۲. آنکه سرعتش ثابت است.

ثابت بودن سرعت نور یکی از اصول نسبیت

است.»

[نظریه کوتاه شدن اجسام یکی دیگر از اصول

و مبادی نظریه نسبیت]

در فصل ۱۹ [گوید]:

«[۴]- کوتاه شدن جسم در حال حرکت طبق

سرعت‌های مختلف در جهت حرکت: این نیز

یکی از اصول نسبیت است؛ اوّل کانت و بعد از

اولاپلاس این عقیده را پیدا کرد.

میکلسن آمریکائی کشف کرد که چون سرعت نور ثابت است: ۳۰۰ هزار کیلومتر در ثانیه، و سرعت حرکت زمین ۳۰ کیلومتر در ثانیه است، بنابراین زمین از سمت مشرق با چنین سرعتی رو به شعاعی که از خورشید می‌آید نزدیک می‌شود و به همین اندازه از شعاعی که از طرف مغرب می‌آید دور می‌شود، و در جانب شمال و جنوب تفاوت ندارد؛ پس در نقاط شرقی زمین، نور خورشید باید زودتر از سایر نقاط به زمین برسد. و چون برای تجربه این اکتشاف، آلتی ساخت و نور را به مشرق و شمال فرستاد و نور برگشت، و در یک وقت برگشت، دچار حیرت شد و

علماء نیز متحیر شدند. فتزگرالد ایرلندی
برای حلّ مطلب، نظریّه کوتاه شدن اجسام را
اظهار داشت و گفت:

زمین و تمام اجسامی که بر آن قرار دارد حتی
اسبابی که میکلسن ساخته همه در جهت حرکت
زمین کوتاه می‌شوند. و نسبت کوتاه شدن زمین
مساوی است با نسبت تفاوت میان سرعت
حرکت زمین و سرعت نور؛ یعنی به همان اندازه
که زمین در ثانیه رو به نوری که از خورشید
می‌آید حرکت می‌کند (۳۰ کیلومتر) به همان
اندازه حجم زمین در همان امتداد که حرکت
کرده کوتاه می‌شود و در نتیجه شعاع‌های نور از
همه سمت باهم به زمین می‌رسند.

[علّت کوتاه شدن جسم در جهت حرکت]

علّت کوتاه شدن جسم در جهت حرکت، آن
است که: هر موجی پس از پیدایش از مصدر
خودش مستقلّ است. حالا اگر فرض کنیم
جسمی که ایجاد موج می‌نماید رو به یک سمتی
در حرکت باشد، بدیهی است دائرهٔ اوّلی را که
موج ایجاد می‌کند، دیگر جسم در مرکز آن دایره
باقی نمی‌ماند؛ بلکه تا موقع ایجاد دائرهٔ دوّم
یک‌قدری به طرف جلو پیش می‌رود. و
بدین جهت قوس‌های دایره‌های موجی که در

جلو جسم است به هم نزدیک، و قوس‌های عقب از هم دور می‌شوند؛ و برعکس قطر دایره در جهت عمود بر خط حرکت زیادتر می‌شود. و بنابراین در اثناء حرکت ذره و اتم، محیط جوئی که پروتون ایجاد نموده مستدیر نیست، بلکه قطر آن از جلو به عقب، کوتاه‌تر از قطر عمود بر آن است. لهذا جوّ مذکور در خط حرکت، کوتاه و در خط عمود بر آن طویل می‌گردد؛ پس در نتیجه تمام جسم کوتاه می‌شود.

اینستین کوتاه شدن جسم را قاعده طبیعی دانست و آن را مبدأ نظریه نسبیت خود قرار داد؛ زیرا هر اندازه جسم کوتاه شود، مسافت بین آن و جسم دیگر طولانی

می‌گردد، و هر اندازه مسافت طولانی شود،
زمان (که مقدار حرکت جسم است) در مسافت،
طولانی می‌شود. هرچه اندازه جسم بیشتر کوتاه
شود زمان درازتر، و هر اندازه جسم کمتر کوتاه
شود زمان کوتاه‌تر می‌شود.^۱

^۱ - جنگ ۷، ص ۵۲۲ الی ۵۴۷.

ب: منهاج البراعة

كلام افلاطون: إِنَّ شَاهِقَ الْمَعْرِفَةِ أَشْمَخُ مِنْ أَنْ
يَطِيرَ إِلَيْهِ كُلُّ طَائِرٍ

در جلد ۱۹ از شرح نهج البلاغه خوئی، در
رساله لقاء الله آقای حسن زاده آملی، در صفحه
۱۹۱، فرماید:

«قال أفلاطون الإلهي: "إنَّ شَاهِقَ الْمَعْرِفَةِ أَشْمَخُ

مِنْ أَنْ يَطِيرَ إِلَيْهِ كُلُّ طَائِرٍ، وَ سُرَادِقَ الْبَصِيرَةِ أَحْجَبُ مِنْ
أَنْ يَحُومَ حَوْلَهُ كُلُّ سَائِرٍ."»^۱ (الفصل الرابع من شرح

رسالة زينون الكبير اليوناني، تلميذ

^۱ - [ترجمه و توضیح عبارات فوق در نرم افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی»، ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: ﴿اللَّهُ نُورٌ أَلْسَمَوَاتٍ وَآلٍ أَرْضٍ﴾، ص ۴۹۱، این گونه آمده است:

«شاخه معرفت خدا خیلی بالاست؛ بالاتر است از آنکه هر پرنده ای که بخواهد، بتواند طیران کند به سوی آن شاخه. این طور نیست؛ به سوی آن شاخه های بلند هر پرنده ای نمی تواند حرکت کند! (مگس می تواند برود بالای چنار بنشیند؟ می تواند؟! نه، جای این در یک محدوده خاصی است از روی زمین. گنجشک تا یک قدری می تواند، کبوتر تا یک قدری می تواند؛ باز و عقاب یک جاهای دیگر می روند.) شاخه معرفت بالاتر است از آنکه هر پرنده ای که بخواهد، بتواند خود را به آن شاخه نزدیک کند.

و سراپرده بصیرت و بینائی به معارف الهی، محجوب تر و مخفی تر است از اینکه هر سیر کننده ای بخواهد اطراف آن چادر بگردد و از خصوصیات آن اطلاع پیدا کند؛ نه! مخفی است؛ هر سائری نمی تواند خودش را به آنجا برساند.» (محقق)

أرسطاطاليس، للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، صفحة ٨
من طبع حيدرآباد دكن).

و قال الشيخُ الرئيسُ أبوعلی سینا فی آخر
النمطِ التاسعِ مِنَ الإشاراتِ فی مقاماتِ العارفينِ:
”جَلَّ جَنابُ الحَقِّ عن أن یكونَ شریعةً لكلِّ وارِدٍ
أو یَطَّلِعَ علیه إلَّا واحدٌ بعدَ واحدٍ.“

و قال أبوالفتحِ یحیی بن حبش بن امیرك، الملقب

شهاب الدین السهروردي، الحکیم المقتول: ”الفکر فی

صورةٍ قدسیّةٍ یتلطّف بها طالبُ الأُرُیجیّةِ،^١ و نواحی

القدس دارٌ لا یطأها القومُ الجاهلون، و حرامٌ علی

الأجساد المظلمة أن تلجَ ملکوتَ السموات. فَوَحِّدِ اللهَ

و أنت بتعظیمه مَلَأَنَّ، و اذکُرْه و أنت مِن ملبس

الأکوان عُریان! و لو کان فی الوجود شمسان،

لانطَمَسَتِ الأركان؛ و أبی النظام أن یكون غیرَ ما کان.“

(نقلنا کلامه من تاریخ ابن خلّکان)^{٢.٣}

^١ - أقرب الموارد: «راحٌ للامر رواحًا و راحًا و راحةً و أُرُیجیّةٌ و رُؤوَحًا و ریاحةً: اشرف له و فرح به. و قال أيضًا: الأُرُیجیّة: خصلةٌ یُرتاح بها إلى الندی؛ یقال: أخذته الأُرُیجیّة، أي الهشاشه لابتدال العطايا.»

^٢ - تاریخ ابن خلّکان، ج ٣، ص ٢٨٥.

^٣ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطالب به توحید علمی و عینی، ص

و قال العارفُ السنائی :

بار توحید هر کسی نکشد *** طعم توحید هر

خسی نچشد^۱

و قال العارفُ الرومی :

یاد او اندر خور هر هوش نیست *** حلقه او

سخره هر گوش نیست^۲ و^۳

آیات لقاء الله و ابتغاء وجهه تعالی

در جلد ۱۹ از شرح نهج البلاغه خوئی، آقای

[حسنزاده] آملی از صفحه ۱۹۴ الی ۱۹۷،

بیست و هشت آیه آورده است که بیست و یک

آیه آن درباره لقاء الله، و هفت آیه آن درباره ابتغاء

وجه الله است.

[روایتی در باب رؤیت حضرت پروردگار]

و در صفحه ۱۹۷ گوید:

«قال أمير المؤمنين عليُّ عليه السلام في

جواب حبرٍ قال له: يا أمير المؤمنين هل رأيتَ

۳۳۲؛ و نرم افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی»،
ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: الله نور السموات و الأرض، ص ۴۹۳، مراجعه
شود. (محقق)

۱ - حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، فصل تنزیه قدم، بیت ۱۳.

۲ - مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

۳ - منهاج البراعة، ج ۱۹، ص ۱۹۱، به نقل از رساله لقاء الله (حسنزاده
آملی).

رَبِّكَ حِينَ عِبَدْتَهُ؟

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أُعْبُدُ رَبًّا لَمْ

أُرَهُ."

قال: و كيف رأيتَه؟

قال: "وَيْلَكَ! لَا تُدْرِكُهُ الْعْيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ

الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيْمَانِ."^١

و قال علمُ الهدى فى الغرر و الدرر (صفحة

١٥٠، مجلّد ١): "أتى أعرابىُّ أبا جعفرٍ محمّدَ بن

علىّ عليه السّلام فقال له: هل رأيتَ ربّك حينَ

عبدته؟ نحو الخبر

^١ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف به الله شناسی، ج ٢، ص ١٢١؛ و امام شناسی، ج ١٢، ص ٣٢٦ و ٣٤٢، مراجعه شود. (محقق)]

المذكور إلى آخره. «^۱

أقول: این خبر را در کتاب توحید مرحوم

کلینی آورده است؛ کافی، جلد ۱، صفحه ۹۸.

[إِنَّ الْمَعْلُولَ لَا يَرَىٰ عِلَّتَهُ إِلَّا بِمِقْدَارِ سَعَةِ

وَجُودِهِ]

و در صفحه ۱۹۸ گوید:

«و لَذَا قَالُوا إِنَّ الْعِلْمَ بِالْعِلَّةِ مِنَ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ

عِلْمٌ بِهَا مِنْ وَجْهِ؛ يَعْنِي أَنَّهُ عِلْمٌ نَاقِصٌ بِالْعِلَّةِ بِقَدْرِ ظَرْفِ

الْمَعْلُولِ سَعَةً وَ ضَيْقًا، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا *

وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.^۲

و قد أفاد في ذلك فيلسوفُ العرب يعقوب بن

إسحاق الكندي - رحمة الله عليه - بقوله: إذا كانت العلة^۳

الأولى متصلةً بنا مفيضةً [لفيضة] علينا و كنا غير

متصلين به إلا من جهته، فقد يُمكن فينا ملاحظته على

قدر ما يُمكن للمفاض عليه أن يُلاحظ المفيض. فيجب

أن لا يُنسب قدرُ إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنَّها

^۱ - منهاج البراعة، ج ۱۹، ص ۱۹۷، به نقل از رساله لقاء الله (حسن زاده
آملی).

^۲ - سوره طه (۲۰) ذیل آیه ۱۱۰ و صدر آیه ۱۱۱.

أغزُرُ و أوفُرُ و أشدُّ استغراقًا.» (اسفار، طبع سنگی،

جلد ۱، صفحه ۲۶؛ و طبع حروفی، جلد ۱، صفحه

(۱۱۴)

و در صفحه ۱۹۸ فرماید:

«و ما أجاد قولَ المحقّق العارف أفضل الدین

الکاشی فی المقام:

گفتم همه ملک حسن سرمایه تست *** خورشید

فلک چو ذره در سایه تست

گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت *** از ما تو هر

آنچه دیده‌ای پایه تست»^۱

[منتخبی از احادیث حضرات معصومین

علیهم السّلام در معرفة الله]

[۱]- اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۹۷، در

کتاب توحید با اسناد خود از عبدالله بن سنان از

پدرش روایت می‌کند:

«قال: حَضَرْتُ أَبَاجَعْفَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَخَلَ

عَلَيْهِ رَجُلٌ مِّنَ الْخَوَارِجِ فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَاجَعْفَرَ! أَيَّ

^۱ - منهاج البراعة، ج ۱۹، ص ۱۹۸، به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی).

شیءٍ تَعْبُدُ؟

قال: "اللهَ تَعَالَى."

قال: رَأَيْتَهُ؟

قال: "بل لم تره العيونُ بمشاهدةِ الأبصارِ

ولكن رَأَتْهُ القلوبُ بحقائقِ الإيمانِ. لا يُعْرَفُ

بالقياسِ و لا يُدْرِكُ بالحواسِّ و لا يُشَبَّهُ بالناسِ،

موصوفٌ بالآياتِ، معروفٌ بالعلاماتِ، لا يَجُورُ

في حُكْمِهِ، ذلك اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ."

قال: فخرَجَ الرجلُ و هو يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ

حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.^١

[٢]- در جلد اوّل وافى، صفحه ٤٢، از كافی

با اسناد خود از جمیل بن درّاج از حضرت صادق

علیه السلام روایت می کند که قال علیه السلام:

«لو يَعْلَمُ الناسُ ما فى فضلِ معرفةِ الله تعالى،

ما مَدَّوا أَعْيُنَهُمْ إلى ما مَتَّعَ به الأعداءُ مِنْ زَهْرَةِ

الحياةِ الدُّنْيا و نَعِيمِها؛ و كانت دُنْياهم أَقلَّ عندهم

مِمَّا يَطَّوْنَهُ بأَرْجُلِهِمْ، و لَنَعَّمُوا بمعرفةِ الله تعالى،

و تَلَذَّذُوا بها تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فى رَوْضاتِ الجَنانِ

مع أولياء الله.

إنَّ معرفةَ الله أنسٌ [آنسٌ] مِنْ كلِّ وحشةٍ، و

صاحبٌ مِنْ كلِّ وحدةٍ، و نورٌ مِنْ كلِّ ظُلْمَةٍ، و قوَّةٌ

مِنْ كلِّ ضعفٍ، و شفاءٌ مِنْ كلِّ سُقْمٍ.

^١ - سورة الأنعام (٦) قسمتی از آیه ١٢٤.

ثُمَّ قَالَ: قَدْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَوْمٌ يُقْتَلُونَ، وَ يُحْرَقُونَ، وَ

يُنْشَرُونَ بِالْمَنَاشِيرِ، وَ تُضَيَّقُ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بُرْحُبَهَا، فَمَا

يُرَدِّهِمْ عَمَّا هُمْ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِّمَّا هُمْ فِيهِ؛ مِنْ غَيْرِ تِرَّةٍ وَ تَرَا

مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِهِمْ، وَ لَا أَذَى مِمَّا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا

بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ. فَسَلُوا [فَاسْأَلُوا] رَبَّكُمْ دَرَجَاتِهِمْ وَ

اصْبِرُوا عَلَى نَوَائِبِ دَهْرِكُمْ تُدْرِكُوا سَعِيَهُمْ! ^۱

۱ - ترجمه این روایت در نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۱۴، این گونه آمده است:

«فرمود: ”اگر مردم می دانستند که چه فضیلتی را در معرفت خداوند تعالی حائز می گردند، چشمان خود را به آنچه دشمنان از آن متمتع هستند - از بهجت و نصارت و تری و تازگی حیات دنیا و نعمت هایش نمی دوختند؛ و دنیای ایشان در نزد اینان از آنچه را که در زیر پاهای خود لگد می کنند کمتر بود، و تحقیقاً در نعمت معرفت خدا متنعم بودند، و چنان در مسرت و لذت معرفتش متلذذ بودند که گوئی پیوسته و به طور جاودان در باغ های بهشتی با اولیای خدا در لذت بسر می برند.

معرفت خدا انیسی است که نمی گذارد هیچ وحشتی به انسان برسد، و رفیقی است که هیچ تنهائی با او اثری ندارد، و نوری است که با او هیچ تاریکی و ظلمتی جمع نمی شود، و قدرتی است که هیچ ناتوانی با او مجتمع نمی گردد، و شفائی است که با وی هیچ مرضی تاب مقاومت نمی آورد.

و پس از این فرمود: ”پیش از شما طوائفی بودند که کشته می شدند و آتش زده می شدند و با ارّه استخوان هایشان بریده می شد، و دنیای بدین وسعت و فراخی بر ایشان تنگ می شد، و با این حال هیچ عاملی نمی توانست ایشان را از آنچه با آنها از معرفت خدا بود، برگرداند و منصرف کند؛ بدون آنکه کسانی که با اینها این اعمال را انجام می دادند نسبت به آنها حقدی داشته باشند، و نه خونی از آنها ریخته باشند، و نه اذیتی از ناحیه ایشان به آنها رسیده باشد تا در اثر تلافی و انتقام دست به چنین مجازاتی گشوده باشند. هیچ جرم و گناهی نداشتند مگر آنکه به خداوند عزیز و حمید ایمان آورده بودند.

بنابراین، شما از خدایتان بخواهید تا درجات و مقاماتشان را به شما عنایت

بیان:

الزّهرة: البهجة و النّضارة.

کند! و بر مصائب و مشکلات روزگارتان صبر کنید و شکبیا باشید تا به سعی و همّت و جدیّت آنها برسید!“ (محقق)

و الرُّحْبُ: الاتِّسَاع.

و التِّرَة: الحقد بما نقموا منهم، بما أنكروا منهم.^۱

[۳]- در جلد ۱ اصول کافی، صفحه ۸۵ [و ۸۶]

در باب «أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» فرماید با اسناد خود از

فضل بن سکن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا اللهَ بالله،

و الرّسولَ بالرّسالة، و أولى الأمرِ بالأمر بالمعروف و

العدلِ و الإحسانِ.»

[۴]- و نیز با اسناد خود از علی بن عقیبة بن قیس

بن سمعان بن ابي ربيحه (مولى رسول الله صلى الله عليه

و آله و سلم) روایت کرده، قال:

«سئل أمير المؤمنين عليه السلام: بِمَ عَرَفْتَ

رَبِّكَ؟ قال: «بِمَا عَرَّفَنِي نَفْسَهُ.» قيل: و كيف عَرَّفَكَ

نَفْسَهُ؟ قال: «لَا يُشَبِّهُهُ صُورَةٌ و لَا يُحْسُّ بِالْحَوَاسِّ و لَا

يُقَاسُ بِالنَّاسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ

شَيْءٍ و لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ و لَا يُقَالُ لَهُ

أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، خَارِجٌ

۱- الوافی، ج ۱، ص ۱۶۰؛ الکافی، ج ۸، ص ۲۴۷.

من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحانه مَنْ هو
هكذا- ولا هكذا غيره- ولكل شيء مُبتدأ.^١»

[٥]- و نیز با اسناد خود از منصور بن حازم

روایت کرده است، قال:

«قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي ناظرتُ قومًا

فقلتُ لهم: إنَّ اللهَ جَلَّ جلالُهُ أَجَلٌ و أعزُّ و أكرمُ مِن أن

يُعرَفَ بخلقه، بل العبادُ يُعرفون بالله؛ فقال: ”رَحِمَكَ

اللهُ!“^١»

[٦]- در جلد ١٩ از منهاج البراعة (شرح نهج

البلاغه خوئی) در رساله لقاء الله، در صفحه ٢١٠

فرماید:

^١ - الكافي، ج ١، ص ٨٦.

«قال علمُ الهدى الشريف المرتضى - رضوان

الله عليه - فى المجلس التاسع عشر من أماليه:

غرر الفرائد و درر القلائد (٢٧٤، مجلد ١):

”رُوى أنّ بعض أزواج النبى صلى الله عليه و آله

و سلم سألته متى يعرف الانسانُ ربّه؟ فقال: إذا عرف

نفسه.“»

[٧]- و فى [غرر الفرائد و درر القلائد] صفحة

٣٢٩، مجلد ٢ منه: ”رُوى عن النبى صلى الله عليه

و آله و سلم أنّه قال: أعلمكم بنفسه أعلمكم

بربّه.“

قال العارف الرومى:

سايه يزدان بود بنده خدا *** مرده اين عالم و

زنده خدا

[دامن او گير زودتر بى گمان *** تا رهي در دامن

آخر زمان]

كيف مدّ الظلّ نقش اولياست *** كو دليل نور

خورشيد خداست^١

[٨]- و نیز در صفحه ٢١٣ فرماید:

^١ - مثنوى معنوى، دفتر اول.

^٢ - منهاج البراعة، ج ١٩، ص ٢١٠، به نقل از رساله لقاء الله (حسن زاده آملی).

«قال جعفرُ الصادقُ عليه السّلام:

”واللهِ لقد تجلّى اللهُ عزّوجلّ لخلقه في كلامه

ولكن لا يُصرون!“

رواه عنه عليه السّلام العارفُ الربّاني مولانا

عبدالرزاق القاساني في تأويلاته؛ كما في آخر كشكول

العلامة البهائي (صفحة ٦٢٥، من طبع نجم الدّوله)؛ و

كذا الشيخ الأكبر محيي الدين في مقدّمة تفسيره (صفحة

٤، مجلّد ١). و كذا رواه عنه عليه السّلام أبو طالب محمّد

بن عليّ الحارثي المكيّ في قوت القلوب، (صفحة ١٠٠،

مجلّد ١، من طبع مصر ١٣٨١ هـ)، و قد روى قريباً منه

ثقةُ الاسلام الكليني في روضة

الكافي (٢٧١ من طبع الرحلى) عن مولانا

أميرالمؤمنين علىّ عليهالسّلام فى خطبةٍ خَطَبَ بها فى
ذى قار حيثُ قال عليهالسّلام:

”فَتَجَلَّى لَهُمْ سَبْحَانَهُ فى كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا

رَأَوْهُ“

و أتى بها الفيض المقدّس فى الوافى (صفحة ٢٢،

مجلد ١٤)، و قد نقلناها فى شرح المختار (٢٢٩ من

الخطب)، فراجعُ إلى صفحة ١٩ من مجلّد ١٥. ١«

[كلمات حكماء در مراتب نفس]

و در [شرح نهج البلاغة خوئى، در رساله لقاء

الله آقاى حسن زاده آملی] صفحه ٢٠٨ فرماید:

«قال المتألّه السبزواری فى بعض تعاليقه على

كتابه غرر الفرائد:

و الحقّ أنّ وجودَ النفسِ ذو مراتبٍ، و أنّها الأصلُ المحفوظُ فيها، و أنّ كلّ فعلٍ - لأيةِ قوّةٍ
تُنسَبُ - فى الحقيقةِ فعلُها بلا مجازٍ وجدائى؛ و هذا مقتضى ذوقِ أربابِ العرفان.

قال الشيخ العربىّ فى فتوحاته:

”النفسُ الناطقةُ هى العاقلةُ و المفكّرةُ و المتخيّلةُ و الحافظةُ و المصوّرةُ و المُعدّيةُ و المُنميةُ
و الجاذبةُ و الدافعةُ و الهاضمةُ و الماسكةُ و السّامعةُ و الباصرةُ و الطّاعمةُ و المستنشقةُ و
اللامسةُ و المدركةُ لهذه الأمور؛ فاختلافُ [و اختلاف] هذه القوى و اختلافُ الأسماءِ
[عليها، و] ليست بشيءٍ زائدٍ عليها بل هى عينُ كلّ صورةٍ.“^٢ هذا كلامه.

فأنوارُ المراتبِ المسماةِ بالقوى كلّها فانيةٌ فى نورِ النفسِ النّاطقةِ. و التنزيهُ الذى

^١ - همان مصدر، ص ٢١٣، به نقل از رساله لقاء الله (حسن زاده آملی).

^٢ - الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٤٥٩.

يُراعيه الحكماء إنّها هو لثلاً يَقِفَ الأذهانُ في مراتبِ جسمِها و جسامِنيّتها، كأذهانِ الطّباعيّة و العوام؛ و هو يرجعُ إلى تنزيه مرتبةٍ منها هي أعلى مراتبِها - و هي المسمّاة بذاتها - و البواقى إشراقاتها المتفاضلة. - انتهى كلامه، قدّس سرّه.^١

قال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - في الأسفار:

إنّ النّفس الإنسانيّة ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهويّة، و لا لها درجةٌ معيّنةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطّبيعيّة و النّفسيّة و العقليّة التي كلّ له مقامٌ معلومٌ؛ بل النّفس الإنسانيّة ذاتُ مقاماتٍ و درجاتٍ متفاوتةٍ، و لها نشئاتٌ سابقةٌ و لاحقةٌ، و لها في كلّ مقامٍ عالمٌ و صورةٌ أُخرى.^٢

و بيانٌ هذا القولِ المنيع الشّريف يُطلب من

كتابه في المبدأ و المعاد حيثُ قال فيه (صفحة

: (٢٨٢):

الوحدة الشّخصيّة في كلّ شيءٍ ليست على وتيرةٍ واحدةٍ و درجةٍ واحدةٍ؛ فإنّ الوحدة الشّخصيّة في الجواهر المجرّدة حكمها غيرُ الوحدة الشّخصيّة في الجواهر الهاديّة. فإنّ في الجسم الواحد الشّخصيّ يستحيل أن يجتمع أوصافٌ متضادّة و أعراضٌ متقابلة، من السّواد و البياض و السّعادة و الشّقاوة و اللّذة و الألم و العلوّ و السّفلى و الدّنيا و الآخرة. و ذلك لضيقِ حوصلةٍ ذاته و قصرِ ردائه الوجوديّ عن الجمع بين الأمور المتخالفة. بخلاف وجودِ الجوهر النطقيّ من الإنسان؛ فإنّها مع وحدتها الشّخصيّة جامعةٌ للتجسّم و التجرّد، و حاصرةٌ للسّعادة و الشّقاوة، فإنّها قد يكونُ في وقتٍ واحدٍ في أعلى عليين و ذلك عند تصوّر أمرٍ قدسيّ و قد يكون في أسفل

^١ - شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٨٢.

^٢ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٤٣.

^٣ - [جهت اطلاع پيرامون اين مطلب به الله شناسی، ج ١، ص ١٥٢، مراجعه شود. (محقّق)]

سافلين و ذلك عند تصوّر أمر شهوي، و قد يكون ملكاً مقرّباً باعتبار و شيطاناً مريداً باعتبار. و ذلك لأن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك؛ بل بالاتحاد معه.

كما رأه طائفة من العرفاء و أكثر المشائين و المحققون. و صرح به الشيخ أبو نصر في مواضع من كتبه؛ و الشيخ اعترف به في كتابه المسمّى بالمبدأ و المعاد و في موضع من الشفاء، حيث قال في الفصل السادس من المقالة التاسعة من الإلهيات بهذه العبارة:

”... ثم كذلك حتى يستوفي في النفس هيئة الوجود كله؛ فينقلب عالماً معقولاً مقبولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لها هو الحسّن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق، و متحدةً به، و مُنتقشةً بمثاله و هيئاته، مُنخرطةً في سلكه و سائرةً من جوهره.

و ممّا يؤيد ذلك: أنّ المدرك بجميع الإدراكات و الفاعل بجميع الأفعال الواقعة من الإنسان، هو نفسه الناطقة النازلة إلى مرتبة الحواس و الآلات و الأعضاء، و الصاعدة إلى مرتبة العقل المُستفاد و العقل الفعّال في آن واحد. و ذلك لسعة وجودها و بسط جوهريتها و انتشار نورها في الأكناف و الأطراف؛ بل يتطوّر ذاتها بالشؤون و الأطوار، و تجليها على الأعضاء و الأرواح، و تجليها بجليّة الأجسام و الأشباح، [مع كونها] من سنخ الأنوار و معدن الأسرار.

و من هذا الأصل تبيّن و تحقّق ما ادّعيناه من كون شيء واحد تارةً مُحتاجاً في وجوده إلى عوارض ماديّة و لواحق جسميّة و ذلك لضعف وجوده و نقص تجوّهه، و تارةً ينفرد بذاته و يتخلّص بوجوده و ذلك لاستكمال ذاته و تقوى إتيته.^١

^١ - [تبيين و ترجمه اين متن در نرم افزار كيميای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی»،

^٢ ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ص ٥٠٨ این گونه آمده است:

«مرحوم حکیم سبزواری در بعضی از تعلیقاتی که در همان اشعار منظومه خود دارد، می فرماید که: حقّ این است که این نفس انسان دارای مراتبی است، تمام قوائی که در انسان هست اینها متّحدند با نفس، و نفس عین قواست، و هر فعلی که از انسان سر می زند این ناشی از قواست، و قوا هم که متّحد با نفس است؛ پس این فعل را انسان می تواند نسبت به نفس بدهد، بگوید: نفس انسان این کار را کرد، آن کار را کرد؛ بلا مجاز.

با اینکه فعل، فعل خارجی است، ولی فعل نفس است و آن نفس اتحاد با این فعل دارد؛ یعنی یکی است با این فعل. و این اتّسع و قدرت نفس را می فهماند. بعد می فرماید که: این ذوق ارباب عرفان است.

بعد مطلبی را از شیخ محیی الدین عربی نقل می کند؛ محیی الدین در فتوحات می گوید:

النَّفْسُ النَّاطِقَةُ: همان نفسی است که عاقله است، مفکره است، متخیله است، حافظه است، مصوره است، مغذیه است، مُنمیه است، جاذبه است، دافعه

است، هاضمه است، ماسکه است، سامعه است، باصره است، طاعمه است، مُسْتَشِقّه است، لامسه است، و آن نفسی است که درک امور را می‌کند؛ تمام این قوایی که در انسان هست، عین نفس است.

بعد می‌گوید که: اختلافی که بین این قوا هست، و اختلافِ اسمائی که این قوا دارند و این اسماء با همدیگر مختلف است، این [اختلاف] موجب این نمی‌شود که حقیقتِ اینها را از نفس خارج کند (اینها را شیء زائدی بر نفس نمی‌کند)؛ بلکه عین نفس است که با این قوا متحد شده و به این صور درآمده. پس تمام این قوا اتحاد با نفس دارد.

این کلام کیست؟ کلام محیی‌الدین است.

آن وقت حاجی دومرتبه می‌گوید: پس بنابر این، این قوایی که در انسان است و اینها نورهای مختلفی هستند، تمام اینها فانی هستند در نورِ نفس: نفسِ ناطقه.

آن وقت حکماء را ما می‌بینیم که می‌گویند که: نفس مجرد است، و هیچ مادی نیست، و ابداً شائبه‌ای از تقید و تعین در نفس نمی‌آید، این عبارت را بیان کرده‌اند تا اینکه اذهان نگویند که: نفس انسان جسم است، یا جسمانی است.

مانند بعضی از عوام و اهل طباع که اگر انسان به آنها بگوید: نفس متحد با قواست، خیال می‌کنند نفس انسان جسم است (چون قوا هم که فعل انجام می‌دهد، افعال خارجی را انجام می‌دهد، می‌گویند: نفس، جسم است).

^۱ نه! اینکه گفته‌اند مجرد است مرتبه‌ای از نفس را خواسته‌اند آنها اراده کنند، و آن ذات نفس است که از آن ذاتِ نفسِ اشراقات می‌شود به قوای آن [و فعل] انسان پیدا می‌شود؛ پس نفس انسان اتحاد با همه آنها دارد. - این [بیان و ترجمه] عبارت حاجی بود.

اما صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید که:

نفس ناطقه انسان مقام و درجه معلوم ندارد، و در وجود یک حدّ خاصی ندارد؛ به خلاف سایر موجودات. سایر موجودات: یا موجودات طبیعی هستند، یا موجودات نفسی هستند، یا موجودات عقلی (موجودات عالم ماده، موجودات عالم برزخ، موجودات عالم وهم، عالم عقل)؛ هر کدام از آنها یک مقام معلوم و یک درجه مشخصی دارند. اما نفس انسان این طور نیست، دارای مقامات و درجات متفاوتی است؛ نشأتی را طی می‌کند سابق بر این عالم، و نشأتی را لاحق بر این عالم؛ و از برای نفس انسان در هر

مقامی، یک عالم خاصی است و یک صورت خاصی است. یعنی نفس انسان یکجا می‌تواند برود به اعلیٰ علیین مثلاً، یکجا می‌تواند برود به اسفل السّافلین. عالم عقل است، عالم نفس است، عالم طبع است، تمام اینجاها را طی می‌کند و حدّی ندارد که ما برای نفس معین کنیم.

خیلی عبارت عجیبی می‌گوید مرحوم ملاصدرا! این اصل عبارت ملاصدرا است، در کجا؟ در اسفار.

اما در کتاب مبدأ و معاد که ملاصدرا نوشته، در اصل چهارم از اصولی را که بیان می‌کند، در مقاله ثانیه که در معاد جسمانی است، بیان می‌فرماید؛ اصل چهارم را این‌طور برای ما بیان می‌کند - و این بیان خوب توضیح همین مطلبی را می‌دهد که در اسفار است - می‌گوید:

آقا جان! وحدت شخصیّه (وحدت شخصیّه، که ما به یک موجود می‌گوئیم واحد شخصی) این وحدت شخصیّه، در هر شیئی بر وتیره و سیاق واحد نیست، و در درجه واحد نیست. وحدت شخصیّه در موجودات جواهر مجرد یک حکمی دارد و وحدت شخصیّه در جواهر مادیّه یک حکم دیگر دارد. جسم واحد شخصی (جسم‌های خارجی) این محال است که اوصاف متعدّدی در او جمع بشود و أعراض متعدّد و متقابل بر او عارض بشود؛ مثلاً یک جسم خارجی هم سیاه باشد در عین اینکه سیاه است، سفید هم باشد، هم سعید باشد و هم شقی، هم لذت ببرد و هم دردش بیاید، هم بالا باشد هم پائین باشد، هم دنیا باشد هم آخرت باشد. اجسام خارجی نمی‌شود دارای این صفات متضاد باشد، چرا؟ می‌فرماید:

”و ذلک لِضیقِ حَوصِلَةِ ذَاتِهِ وَ قَصْرِ رِدَائِهِ الْوُجُودِیِّ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُمُورِ الْمُتِخَالَفَةِ؛ چون اصلاً

^۱ ذاتش کوتاه است، وجودش کوتاه است این اجسام خارجی، تا بتواند بین صفات متضاده و أعراض متضاده متقابل جمع کند؛ نمی‌تواند!“

اما به خلاف وجود جواهر نطقی از انسان؛ این جواهر ناطقه انسان این عجیب است! این خلقت نفس انسان این عجیب است! با اینکه انسان واحد است (وحدت شخصی دارد؛ آقای ... چند تا آدم است؟ یکی؛ وحدت شخصی دارد ها! نه وحدت نوعی و وحدت جنسی؛ یکی است)، اما این، با اینکه یکی است، جامعه للتجسم والتجرّد: هم جسم است و هم مجرد، هم سعید است هم شقی است.

در وقت واحد در اعلیٰ علیین است، همین‌که تصوّر یک امر قدسی و روحانی می‌کند روح می‌رود بالا؛ و در همان آن می‌آید در اسفل السّافلین، وقتی تصوّر یک امر شهوی می‌کند. گاهی اوقات می‌شود ملک مقرب، گاهی

اوقات می شود شیطان مرید. از عرش گرفته تا برود أسفل السّافلین، یک موجود و یک واحد است. عجیب نیست این انسان؟!

آن وقت مرحوم ملاصدرا دلیل می آورد، می فرماید:

برای اینکه: إدراک کُلِّ شَیْءٍ هُوَ بَأْنُ یُنَالِ حَقِیْقَةَ ذَٰلِكَ الشَّیْءِ الْمُدْرِكُ بِمَا هُوَ مُدْرِكٌ؛ بَلْ بِالِاتِّحَادِ مَعَهُ. کسی که چیزی را درک می کند باید نائل بشود به آن چیز؛ بنابراین انسانی که ملک را درک می کند، شیطان را درک می کند، اعلیٰ علیین را درک می کند، أسفل السّافلین را [درک می کند]، باید از آن چیز، یک چیزی را نائل بشود دیگر (نائل بشود یعنی باید سعه وجودی داشته باشد تا بتواند درک کند، و الا انسان نمی تواند درک کند آن چیزی را که مبهم است؛ [و این است معنی] مُدْرِكٌ).؛ بلکه، نه اینکه تنها نائل بشود، باید متّحد بشود.

نفس چیزی را که درک می کند و معرفت به آن چیز پیدا می کند، نفس باید با آن چیز متّحد بشود. پس نفس که ملک را درک می کند، باید با ملک متّحد بشود؛ شیطان را درک می کند، با شیطان باید متّحد باشد؛ موجودات عالمِ علوی را درک می کند، متّحد می شود؛ موجودات عالمِ سفلی را درک می کند، متّحد می شود. که این قول طائفه ای از عرفا و اکثر مشائین و محققون است. آن وقت می گوید: صَرَّحَ بِذَٰلِكَ الشَّیْخُ أَبُو نَصْرٍ فِی مَوَاضِعَ مِنْ کِتَابِهِ؛ مَلَاصِدْرَا می گوید: ابونصر فارابی در مواضعی از کتبش به این معنی تصریح کرده. و ابوعلی سینا، اِعْتَرَفَ بِهِ فِی کِتَابِهِ الْمُسَمَّی بِالْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ؛ در کتاب مبدأ و معادش ابوعلی سینا به این تصریح کرده. و در یک جایی از شفاء هم ابوعلی سینا به این معنا تصریح کرده: در فصل ششم از مقاله نهم، در الهیات، ابوعلی سینا می گوید:

۱ نفس دائماً ترقّی می کند، ترقّی می کند، تا اینکه در نفس، هیئت وجود (تمام هیئت وجود) منعکس می شود. نفس: یَنْقَلِبُ عَالِماً مَعْقُولاً مَقْبُولاً مُوَازِئاً لِلْعَالَمِ الْمَوْجُودِ کُلِّهِ؛ نفس می شود یک عالم معقول! (تمام عوالم! عوالم معقول ها! که مشابه و موازی است با عالم محسوس)، نفس انسان به این صورت در می آید؛ یک همچون جامعیتی پیدا می کند.

مُشَاهِدًا لَهَا هُوَ الْحُسْنُ الْمَطْلُوقُ وَالْحَیْرُ الْمَطْلُوقُ وَالْجَمَالُ الْحَقُّ، وَ مَتَّحِدَةً بِهِ، وَ مُنْتَقِشَةً بِمِثَالِهِ وَ هِیَئَاتِهِ، وَ مُنْخَرِطَةً فِی سِلْکِهِ، وَ سَائِرَةً مِنْ جَوْهَرِهِ.

نفس مشاهده می کند حُسن مطلق را (آن موجودی که دارای حسن مطلق است؛ کدام موجود دارای حسن مطلق است؟ هان؟ ذات مقدّس پروردگار!) نفس دائماً مشاهده می کند ذات پروردگار را، بما اینکه او دارای حسن مطلق است. یعنی آن حُسنی که بر تمام عوالم سایه افکنده و پرتو زده، و تمام

موجودات را به حسن او آفریده، و جمال همه موجودات را به جمال او زینت داده؛ نفس مُشاهدِ آن ذاتی می شود که دارای چنین حسن است. و مُشاهدِ خیر مطلق و جمال حقّ است، و متحد می شود با آن، و منتقش می شود به مثالش (یعنی مثال او در نفسِ انسان منتقش می شود) و هیئات او، و انسان مُنخرط می شود (یعنی وارد می شود در آن سلک).

این دارائی قوه نفس است. عجیب بیان می کند این سعه نفس را ها! این کلام کی بود؟ کلام بوعلی سینا.

و بعد بوعلی سینا می گوید: از آن مطالبی که تأیید این دلیل ما را می کند، این است که:

... أن المُدرکَ بجمیع الإدراکات؛ انسان که به تمام ادراکات مطلبی را درک می کند، درک کننده جمیع ادراکات، و فاعل به جمیع أفاعیلی که واقع است از انسان (تمام فعل هائی که انسان انجام می دهد، و درک همه ادراکات می کند) کی انجام می دهد؟ [چه امری مدرک همه ادراکات و فاعل همه فعل های انسان است؟] همان نفس ناطقه انسان، که نازل می شود بعضی اوقات در مرتبه حواس و به واسطه آلات و اعضاء کارهائی را انجام می دهد، و بعضی اوقات صعود می کند و می رود متصل می شود به عقل مستفاد و عقلِ فعّال، در آن واحد.

یک وقتی انسان نشسته، می آید پائین، کاغذ بر می دارد، با قلم چیزی می نویسد، با اعضاء و آلات مشغول کار می شود؛ یک وقت همان وقت خودش را می کشد بالا، می رود در عالم تجرّد و متصل به عقلِ فعّال می شود، و به یک اراده هزار تا مرده زنده می کند و هزار تا مریض شفا می دهد. در آن واحد ها! در آن واحد مشغول نوشتن می شود و استخدام آلت می کند، و در آن واحد کار عقل

^۱ فعّال را می کند و به عقلِ مستفاد متصل می شود؛ این چرا؟! بوعلی می گوید:

لِسَعَةِ وَجُودِهَا، وَبَسْطِ جَوْهَرِيَّتِهَا، وَإِنْتِشَارِ نُورِهَا فِي الْأَكْنَافِ وَالْأَطْرَافِ؛ بَلْ يَتَطَوَّرُ ذَاتُهَا بِالشُّؤُونِ وَالْأَطْوَارِ، وَتَجَلِّيْهَا عَلَى الْأَعْضَاءِ وَالْأَرْوَاحِ، وَتَحْلِيْهَا بِحِلْيَةِ الْأَجْسَامِ وَالْأَشْبَاحِ مِنْ سِنَخِ الْأَنْوَارِ وَمَعْدِنِ الْأَسْرَارِ.

برای اینکه: جوهر این نفس، خیلی منبسط است، خیلی باز است، نور این نفس خیلی منتشر است، اطراف و اکناف و جوانب را گرفته؛ بلکه این ذات انسان و نفس انسان به شؤون مختلف و اطوار مختلف تجلی می کند، بر

و ما اشتهر بين متقدمي المشائين أنّ شيئاً واحداً لا يكون له إلاّ أحد نحوَي الوجود الرّابطي
و الاستقلالي، غير مُبرهن عليه؛ بل الحقّ خلافه. نعم لو أُريدَ منه أنّ الوجود الواحد من جهة
واحدة لا يكون ناعتيّاً و غير ناعتيّاً، لكان صحيحاً.^۱

- إنتهى كلامه، قدس سرّه. - إنتهى ما أردنا

إيراده.^۲

اعضای انسان تجلی می کند، بر ارواح تجلی می کند، و متحلی می شود به
حلیه اجسام (اصلاً خود نفس می آید جسم می شود، می آید توی بدن با بدن
کار می کند)، و الأشباح: می آید توی ذهن؛ و این صورّ ذهنی که ما پیدا
می کنیم به واسطه همان نفس است.

پس همان جوهر مجرد می آید ذهن می شود، می آید خارج می شود، می آید
بدن می شود، می آید کار می کند.

بعد مرحوم ملاصدرا (که این عبارت را از ابوعلی نقل می کند) می گوید که:

و من هذا الأصلُ تَبَيَّنَ وَتَحَقَّقَ ما ادَّعِيناهُ مِنْ كَوْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ تَارَةً مُحْتاجًا فِي
وُجُودِهِ إِلَى عَوَارِضِ مَادِّيَّةٍ وَ لَوَاحِقِ جِسْمِيَّةٍ وَ ذَلِكَ لِضَعْفِ وَجُودِهِ وَ نَقْصِ
جَوْهَرِهِ، وَ تَارَةً يَنْفَرِدُ بِذَاتِهِ وَ يَتَخَلَّصُ بِوُجُودِهِ وَ ذَلِكَ لِإِسْتِكْمَالِ ذَاتِهِ وَ تَقْوَى
إِيَّتِيهِ.

از این مطلبی که ما گفتیم ثابت می شود، همان مطلبی را که ما ادعا کردیم
ثابت می شود، که: شیء واحد که نفس است، تارة در وجود خودش، که
می خواهد موجود بشود به لباس مادی، احتیاج پیدا می کند به یک عوارض
ماده و یک لواحق جسمیه؛ چون ماده ضعیف است و این نفس می خواهد
الآن در لباس ماده در بیاید و تجوهر ماده ضعیف است، نفس هم خودش را
می آورد در این مقام ضعیف، لباس ماده می پوشد.

و بعضی اوقات می رود در عوالم بالا؛ چون موجودات عالم بالا قوی هستند،
در آنجا احتیاجی به ماده ندارند، و استکمال ذاتش در آنجاست، و علیت و
حقیقتش در آنجا خیلی تقوی دارد و خیلی قوت دارد، می رود در آنجا بدون
ماده.

و همین نفس واحد در آن واحد، هم اینجاست هم آنجاست، هم جسم است
هم ماده است، هم مجرد است هم در عالم طبع است، هم در عالم اشباح
است هم در عالم عقول است؛ این مال سعه وجود نفس است. «(محقق)»

۱ - المبدأ و المعاد، الاصل الرابع، ص ۳۸۶ الی ۳۸۸، به نقل از الشفاء
(الهیات)، الفصل السابع فی المعاد، ص ۴۲۶.

۲ - جنگ ۶، ص ۱۱۳ الی ۱۲۰.

فصل هفتم: مطالب متنوع فلسفی

[راجع به کیفیتِ أسفارِ أربعه]

قال المولى صدرُ الدّين الشيرازى (قدّه) فى أوّل

أسفاره، مجلّد ۱، صفحه ۱۳:

«و اعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولياء أسفارًا

أربعة:

أحدها: السّفَرُ من الخلقِ إلى الحقّ.

و ثانيها: السّفَرُ بالحقّ فى الحقّ.

و السفرُ الثّالثُ: يُقابلُ الأوّلَ؛ لأنّه من الحقّ

إلى الخلقِ بالحقّ.

و الرّابعُ: يُقابلُ الثّانىَ من وجهٍ؛ لأنّه بالحقّ فى

الخلقِ.»^۱

أقول: چون عشق و مستی در سلوک فقط در

سفر اول است و در بقیه أسفار، طمأنینه و سکینه و

قرار است، بنابراین شعر خواجه حافظ:

«نگویمت که همه ساله می پرستی کن ***

*** سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش»^۲

^۱ - [معاد شناسی، ج ۸، ص ۶۴: «و بدان که از برای سالکین راه خدا از عرفاء بالله و اولیای خدا چهار سفر است: اوّل: سفر از خلق به سوی حقّ؛ دوّم: سفر در حقّ با حقّ؛ سوّم: که مقابل سفر اوّل است، سفر از حقّ به سوی خلق است؛ و چهارم: که از جهتی در مقابل سفر دوّم است، سفر در خلق است با حقّ.» (محقّق)]

^۲ - دیوان حافظ.

راجع به نسبت سفر اوّل، نسبت به سه سفر دیگر است.

[کیفیت اسفار اربعه به نقل از مرحوم محمد

رضا قمشهای]

در حاشیة اسفار^۱ (طبع سُرَبی، صفحه ۱۳ به بعد) مرحوم محمد رضا قمشهای راجع به کیفیت اسفار اربعه مطالبی بیان فرموده است و محصل آن، آن است که:

«سفر اوّل (که از خلق به سوی حقّ است) به رفع حُجُبِ ظلمانیّه و نورانیّه است. و حجب ظلمانیّه متعلّق به نفس، و حجب نورانیّه متعلّق به قلب و روح است که باید سالک از انوار قلبیّه و اضواء روحیّه بگذرد، و از مقام نفس به قلب و از قلب به روح و از روح به مقصد اقصی حرکت کند. پس عوالم میان سالک و حقیقت او سه عالم است و تمام حجبی که در اخبار بیان شده یا در لسان بزرگان آمده، همه راجع به این سه حجاب است.

وقتی این سه حجاب برداشته شد و این سه عالم (یعنی: نفس و قلب و روح) طیّ شد، سالک

^۱ - [قابل ذکر است که: عبارات ذیل ترجمه‌ای سلیس و روان است که مرحوم علامه - رضوان الله تعالی علیه - از حاشیه آقا محمد رضا قمشهای بر اسفار اربعه آخوند ملاصدرا نموده‌اند. (محقق)]

به مقام معرفت جمال حقّ می‌رسد و ذات خود را در حقّ فانی می‌کند، و لذا اینجا را مقام فناء در ذات گویند؛ و در اینجا سه مقام است: مقام سرّ، و خفیّ، و أخفیّ، که در سفر دوّم می‌باشد.

و گاهی در مقام روح به عقل تعبیر کرده‌اند، و نظراً الی تفصیل شهود المعقولات، مقام عقل را غیر از روح گرفته‌اند؛ و بنابراین مجموع مقامات در سفر اوّل و دوّم هفت مقام است: مقام نفس، مقام قلب، مقام عقل، مقام روح، مقام سرّ، مقام خفیّ، مقام أخفیّ. و این هفت مقام مراتب ولاء و بلاد عشق است که مولوی رومی فرموده:

هفت شهر عشق را عطار گشت *** ما هنوز اندر

خم یک کوچه ایم

و چون سالک از مقام روح بگذرد و جمال حق

بر او متجلی گردد و خود را در ذات حق فانی کند، سفر

اول او به پایان رسیده و وجود او حقانی می گردد و محو

بر او عارض می شود و به مقام ولایت می رسد، و از

موقف ذات که مقام سر است شروع می کند در سفر

دوم و یک یک در کمالات سیر می کند تا آنکه جمیع

کمالات حق را مشاهده و خود را در تمام اسماء و صفات

فانی می بیند؛ فَبِهِ يَسْمَعُ وَبِهِ يَبْصُرُ وَبِهِ يَمْشِي وَبِهِ يَبْطِشُ.

و سر: مقام فناء در ذات، و خفی که عالی تر

است: مقام فناء در صفات و اسماء و افعال است، و

مقام أخفی: مقام فناء از دو فناء ذات و صفت است که

آخرین مرحله سفر ثانی است.^۱ (و إن شئت قلت:

^۱ - حکیم سبزواری در حاشیه اسفار طبع سربی، ص ۲۱ فرموده است: «و أمّا الفناءُ فله مراتبُ: المحوُّ و الطمسُ و المحقُّ؛ فالمحوُّ: فناءُ أفعال العبد فی فعل الحقِّ تعالی، و الطمسُ: فناءُ صفاته فی صِفَتِهِ، و المحقُّ: فناءُ وجوده فی وجوده.» - انتهى. و بنابراین مراتب فنا را به عکس مرحوم قمشه‌ای دانسته است.

السُّرُّ: فَنَاءُ ذَاتِهِ وَهُوَ مُنْتَهَى السَّفَرِ الْأَوَّلِ وَ مَبْدَأُ السَّفَرِ
الثَّانِي، وَ الْحَفَاءُ: هُوَ الْفَنَاءُ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ، وَ الْإِخْفَاءُ: هُوَ
الْفَنَاءُ عَنِ الْفَنَائَيْنِ؛ فَيَتِمُّ دَائِرَةُ الْوَلَايَةِ وَ يَنْتَهَى السَّفَرُ
الثَّانِي وَ يَنْقَطِعُ فَنَائُهُ وَ يَأْخُذُ فِي السَّفَرِ الثَّلَاثِ.)

پس: سفر اوّل عبور از عالم ناسوت و ملکوت
و جبروت، و سفر دوّم عبور از عالم لاهوت
است. اما سفر سوّم و سفر از حقّ به سوی خلق
بالحقّ عالی تر از سفر دوّم است؛ یعنی سکر و
محو از بین می رود و با وجود فناء در حق و فناء
در صفات حقّ و فناء از فناء، سالک در مقام افعال
سلوک می کند و با صحو تامّ باقی به بقاء حق
می گردد، و تمام عوالم جبروت و ملکوت و
ناسوت را به اعیانها و لوازمها

مشاهده می کند و از معارف ذات و صفات و

افعال خبر می دهد.^۱

[کیفیت اسفار اربعه به نقل از علامه میرزا

محمدحسن نوری]

و حکیم علامه میرزا محمدحسن نوری
(فرزند حکیم الهی مولی علی نوری) در صفحه
۱۶ و صفحه ۱۷ از [جلد اول] اسفار طبع سربی،
در حاشیه، راجع به کیفیت اسفار اربعه مطالبی
دارد که محصلش این است:^۲

«انسان تا وقتی که در سلوک علمی و نظری قدم

نگذارده است، دائماً مشاهده کثرت را می کند و از

مشاهده وحدت غافل است، و کثرت در این حال

حاجب از وحدت است. و چون شروع در سلوک

علمی می کند و از آثار به دنبال مؤثر و از موجودات به

دنبال صانع می رود، کثرات شیئاً فشیئاً مضمحل شده

و تبدیل به وحدت صرفه حقه حقیقه می گردد، به

طوری که ابداً کثرت را نمی بیند و نظر به اعیان

^۱ - [انتهی ترجمه تعلیقه مرحوم قمشه‌ای بر اسفار. (محقق)]

^۲ - [قابل ذکر است: که عبارات ذیل ترجمه‌ای سلیس و روان است که
مرحوم علامه - رضوان الله تعالی علیه - از حاشیه مرحوم میرزا محمدحسن
نوری بر اسفار اربعه آخوند ملاصدرا نموده‌اند. (محقق)]

موجودات نمی‌کند و غیر از وحدت چیزی مشاهده نمی‌کند؛ و در این حال وحدت حاجب کثرت است، و یَسْتَعْرِقُ فِي مَشَاهِدَتِهَا عَنْ مَشَاهِدَتِهَا. و منزله این منزل در سلوک حالی، منزله سفر اول است برای سالک عارفی که ملاً صدرا در کتاب بیان فرموده، و آن سفر از خلق است به سوی حق؛ أَيُّ مِنَ الْكَثْرَةِ إِلَى الْوَحْدَةِ.

و زمانی که به عالم وحدت رسید و از مشاهده کثرت محتجب شد، با سلوک علمی از ذات حق استدلال می‌کند در اوصاف حق و اسمائه و افعاله مرتبه بعد مرتبه؛ و این مرتبه به منزله سفر دوم است در سلوکِ حالی که سفر فی الحق است بالحق.

أَمَّا فِي الْحَقِّ فَلِكُونِ هَذَا السَّفَرِ فِي صِفَاتِ الْحَقِّ وَ
أَسْمَائِهِ وَخَوَاصِّهِ. وَأَمَّا كَوْنُهُ بِالْحَقِّ فَلَأَنَّ السَّالِكَ حِينَئِذٍ
مُتَحَقِّقٌ بِحَقِيقَةِ الْحَقِّ، وَخَارِجٌ عَنِ إِنِّيَّتِهِ وَإِنِّيَّةِ جَمِيعِ
الكَثَرَاتِ وَالْأَعْيَانِ، فَإِنَّ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ.^١

و در اینجا چه بسا صدر سالک منشرح گردد،
و عقده از زبانش گشوده شود، و ملاحظه
وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت بنماید
و هیچ یک از این دو حاجب دیگری نباشند، و
جامع هر دو نشأتین گردد و برزخ بین مقامین
شود، و قابلیت تعلیم ناقصین را پیدا کند و مرشد
ضعفاء العقول و النفوس گردد؛ و منزله این مرتبه
از سلوکِ حالی و عملی منزله سفر سوّم است که
از حق است به سوی خلق بالحق.

و از این مرحله یک مرحله بالاتر دیگری نیز
هست و بسیار أدقّ و أتقن و اکمل است از این
مرحله، و آن استدلال از وجود حقّ و وجود غیر
حقّ به حقّ است به طوری که در برهان واسطه
برای وجود او و وجود غیر او نباشد؛ و این را به

^١ - [ترجمه عبارت فوق از معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٧: «أما در حقّ است، به جهت آنکه این سفر در صفات حقّ و اسماء و خواصّ حقّ است. و اما به حقّ است، به جهت آنکه سالک در این حال متحقّق به حقیقت حقّ است و از اینّت و هستی تمام کثرات عالم و اعیان خارجیّه بیرون آمده و خارج شده است.» (محقق)]

برهان لِمَّ و طریقه صدیقین تسمیه نموده‌اند و این
مرتبه به منزله سفر چهارم است که فی الخلق
است بالحقّ.^۱

[کیفیت أسفار أربعه به نقل از حکیم سبزواری

و مولی عبدالرزاق کاشی]

و مرحوم سبزواری در [جلد ۱] صفحه ۱۸ از
اسفار در حاشیه راجع به این اسفار اربعه فرماید
ما محصله:

^۱ - [انتهی ترجمه متن حکیم میرزا محمدحسن نوری رضوان الله علیه.
(محقق)]

«قال الشيخ المحقق كمال الدين عبدالرزاق الكاشي [قدس سره]: السَّفَرُ هو تَوَجُّهُ الْقَلْبِ إِلَى الْحَقِّ تَعَالَى؛ وَ الْأَسْفَارُ أَرْبَعَةٌ:

الأوَّل: هو السَّيْرُ إِلَى اللَّهِ مِنْ مَنَازِلِ النَّفْسِ إِلَى الْوُصُولِ إِلَى الْأُفُقِ الْمُبِينِ؛ وَ هُوَ نِهَآيَةُ مَقَامِ الْقَلْبِ وَ مَبْدَأُ التَّجَلِّيَّاتِ الْأَسْمَائِيَّةِ.

الثَّانِي: هو السَّيْرُ فِي اللَّهِ بِالِاتِّصَافِ بِصِفَاتِهِ وَ التَّحَقُّقِ بِأَسْمَائِهِ إِلَى الْأُفُقِ الْأَعْلَى وَ نِهَآيَةِ الْحَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ.

الثَّالِثُ: هو التَّرَقِّيُّ إِلَى عَيْنِ الْجَمْعِ وَ الْحَضْرَةِ

الْأَحَدِيَّةِ؛ وَ هُوَ مَقَامُ ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾^١ مَا بَقِيََتِ الْإِثْنَيْنِيَّةُ،

فَإِذَا ارْتَفَعَ فَهُوَ مَقَامُ ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ وَ هُوَ نِهَآيَةُ الْوَلَايَةِ.

الرَّابِعُ: السَّيْرُ بِاللَّهِ عَنِ اللَّهِ لِلتَّكْمِيلِ؛ وَ هُوَ مَقَامُ

الْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ وَ الْفَرَقِ بَعْدَ الْجَمْعِ . - انتهى .»

و سپس مرحوم سبزواری برای مرتبه احدیت

و واحدیت، و معنای قلب و روح، و معنای عوالم

سبعه در نزد عرفا (که به تفسیر او: طبع و نفس و

قلب و روح و سرّ و خفیّ و اخفیّ است)

توضیحاتی داده است؛ رحمة الله علیه.^٢

[مطالبی پیرامون برهان صدیقین]

^١ - سورة النّجم (٥٣) ذیل آیه ٩.

^٢ - جنگ ٦، ص ٢٨ الی ٣٢.

مرحوم شهید شیخ مرتضی مطهری در تعلیقه
صفحه ۷۴ تا ۷۶ از جلد پنجم اصول فلسفه و
روش رئالیسم، برهان صدیقین مرحوم صدر
المتألّهین را با تقریری نیکو بیان کرده است.^۱



^۱ - جنگ ۱۳، ص ۵۵.

مرحوم حاجی سبزواری، اثبات واجب

الوجود را بر اساس برهان صدیقین ضمن یک

بیت آورده است (شرح منظومه، صفحه ۱۴۶):

«إذا الوجود كان واجباً فهو *** و مع الإمكان قد

استلزمه»^۱

یعنی اثبات هستی خدا بر اصل خود هستی

(اگر وجود، واجب باشد که مطلوب ماست؛ و

اگر ممکن باشد حتماً مستلزم وجود واجب

خواهد بود).^۲

[استدلالی متین درباره توحید افعالی]

مرحوم حاجی سبزواری درباره توحید افعالی

استدلال متینی را آورده است:

«و كيف فعلنا إلینا فوضاً *** و إنَّ ذا تفویض ذاتنا

اقتضى

لكن كما الوجود منسوبٌ لنا *** فالفعل فعلُ الله و

هو فعلنا»^۳

(شرح منظومه (حکمت) صفحه ۱۷۹ تا

۱- شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۰۱؛ الله شناسی ج ۲ ص ۲۸۶.

۲- جنگ ۱۳، ص ۱۱۸.

۳- شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۱۷؛ معاد شناسی ج ۶ ص ۲۲؛ توحید علمی و عینی ص ۱۳۷.



و از لمعات عراقی، لمعه ۱۵ وارد است که:

*** آفتابی در هزاران آبگینه، تافته ***

*** پس به رنگ هر یکی، تابی عیان انداخته

*** جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف ***

*** اختلافی در میان این و آن انداخته^۲

در حقیقت، این معنی همان شعر صاحب بن

عبّاد را می‌رساند که:

۱- جنگ ۱۳، ص ۱۱۹.

۲- لمعات عراقی، لمعه ۱۱.

رَقُّ الزَّجَاجِ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ، - الخ^١.

الفيضُ الأقدسُ و الفيضُ المُقدَّسُ

قال الأملی فی حاشيته علی شرح المنظومة
للسبزواری فی مبحثِ «الوجود الذّهني» عند
قوله: «فكما أن فيضَ الله المقدَّس... و كذا فيضُه
الأقدس^٢»^٣ ما هذا لفظه:

«إنَّ حقيقةَ الوجودِ الغيرِ المُنزَلِ إلى المَراتبِ
الإمكانيةِ لها ظهوراتٌ:

(١) فأولُ ظهورِها هو تجلّي ذاتِها لذاتها و
ظهورِها على ذاتِها مع قطعِ النظرِ عن التّعیناتِ
الصِّفاتيّةِ و الأسمائيّةِ؛ و يُعبّرُ عن هذه المرتبةِ:
بالْحَضْرَةِ الأَحْدِيّةِ، و الهويّةِ الصِّرفيّةِ، و مقامِ غيبِ
الغيوبِ، و الكنزِ المخفيِّ، و الغيبِ المَصُونِ، و
مُنقطعِ الإشاراتِ، و مقامِ لا اسمَ له و لا رسمَ له.

(٢) ثمَّ لها ظهورٌ على تَعْيِنَاتِ الصِّفاتِ و
الأسماءِ و لَوَازِمِهَا المُسمّاةِ بالأعيانِ الثَّابِتَةِ؛ و هي
المَهَيَّاتُ الكليّةُ اللَّازِمَةُ لهذا التَّجَلّيِ الأسمائيِّ الغيرِ
المنفَكَةِ عنه، نظيرَ عدمِ انفكاكِ لَوَازِمِ المَهَيَّةِ عن
المَهَيَّةِ. و إن شئتَ فعَبِّرُ عن ذلكِ باللَّوَازِمِ الغيرِ

^١ - اعيان الشيعة، ج ٤، ص ٥١٦، با قدری اختلاف؛ الله شناسی ج ٢ ص ٢٨٨.

^٢ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون شعر مذکور و مسانید آن به الله شناسی، ج ٢، ص ٢٢٨ مراجعه شود. (محقق)]

^٣ - جنگ ١٣، ص ١٢٠ و ١٢١.

المتأخِّرة عن وجود ملزومها؛ و لازم ذلك
موجوديَّتها بعين وجود الملزوم. و لذا لا تكون
موجودةً (أى بوجوداتها الخاصَّة) و إن كانت
موجودةً بوجود الحقِّ تطفلاً؛ و عن ذلك يُعبَّرون
بأنَّها موجودةٌ بوجوده تعالى، لا بإيجاده.

و هذا معنى ما قالوا: "الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود." و هذا أعنى ظهورها على الأعيان الثابتة هو الظهور الأول على الأعيان؛ و بهذا الاعتبار يُسمى ذلك الوجود: بالحضرة الواحديّة، و عالم الأسماء، و برزخ البرازخ، و مقام الجمع، و التجلّي الأسمائيّ، و الفيض الأقدس، و الصبح الأزل، و مقام العماء، و النشأة العلميّة.

(۳) ثمّ لها ظهورٌ ثالثٌ؛ و هو ظهورها الثانی على الأعيان الإمكانية، و تجلّ ثانٍ عليها؛ و هو تجلّ واحدٌ و ظهورٌ فاردٌ في كلِّ بحسبه. و هذه المرتبة تُسمى: بالفيض المقدّس، و النفس الرّحمانیّ، و الحقّ المخلوق به، و المشیّة، و الرّحمة الواسعة، و الحقيقة المحمّديّة، و الوجود المنبسط. و هذا الوجود المنبسط مع وحدته و بساطته، له مراتبٌ تحصلُ العوالم من مراتبها من أوّل العوالم؛ و هو عالم الجبروت إلى آخرها الذي هو الناسوت. «- انتهى^۱».

راجع به وجود نفسی و وجود رابطی و وجود

رابط

مرحوم آملی در حاشیه منظومه سبزواری در

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن به توحید علمی و عینی، ص ۲۲۲، مراجعه شود. (محقق)]
^۲ - جنگ ۶، ص ۵۲ و ۵۳.

مبحث «جعل» فرمايد:

«الوجود الرّابط: ما لا نفسيّة له أصلًا، و يكون مفادَ كانِ الناقصةِ (أعني ثبوتَ الشّيءِ للشّيءِ)؛ و الوجودُ النَّفسيّ: ما يقابله، و هو ما يكونُ مفادَ كانِ التامةِ (أعني ثبوتَ الشّيءِ) و يُعبّرُ عنه بالوجودِ المَحموليِّ.»

و هو على ثلاثة أقسامٍ؛ لأنّه: إمّا يكونُ بنفسه في

نفسه عن نفسه، و هو واجبٌ

الوجود تعالیٰ؛ و إمّا یكونُ بنفسِه فی نفسِه عن

غیره، و هو وجودُ الجوهرِ؛ و إمّا یكونُ بنفسِه فی غیره

عن غیره، و هو وجودُ العَرَضِ المُسمّی بالوجود

الرّابطی.^۱»

ولیکن در غرر بعدی (که در «وجوب و

امکان» است) این مطلب را به شرح مبسوطی

ذکر کرده است، و ما در صفحه ۶۰ از همین

دفترچه [متن ذیل] آن را نقل می‌کنیم.^۲

[جنگ ۶، صفحه ۶۰ به نقل از درر الفوائد

(تعلیقۀ مرحوم شیخ محمدتقی آملی بر شرح

منظومه سبزواری) جلد ۱، صفحه ۱۹۵]:

راجع به «وجود رابط و رابطی» آنچه را که

مرحوم آملی در شرح غرر «وجوب و امکان»

آورده است:

«إنّ الوجود: إمّا یكونُ فی نفسِه، و هو الوجودُ

المحمولیّ و مُفادُ کان التامّةِ و يُعبّرُ عنه بثبوت

الشّیء و بالوجود النّفسی؛ أو لایكونُ فی نفسِه، و

هو مفادُ کان الناقصّةِ و يُعبّرُ عنه بثبوت الشّیء

للشّیء و بالوجود الرّابط.

^۱ - درر الفوائد (محمدتقی آملی) ج ۱، ص ۱۸۶.

^۲ - جنگ ۶، ص ۵۵.

و ما يكونُ في نفسه: إمّا يكون لنفسه؛ أو
يكون لغيره. و الأخيرُ كوجودِ

العَرَضُ، و كوجود الصُّورِ الحَالَّةِ فِي محلِّهَا، و
كالنَّفوسِ المنطَبَعَةِ، و يُعَبَّرُ عَنْه بِالوجودِ الرَّابِطِيِّ
[بإضافة الياء؛ فرقاً بينه و بين وجود الرابطة].

و مَا يَكُونُ لِنَفْسِهِ: إمَّا يَكُونُ بِنَفْسِهِ، و هُوَ
و جودُ الواجب؛ أَوْ يَكُونُ بغيره كالجوهر.

ففي الواجب نَفْسِيَّاتٌ ثَلَاثٌ؛ أَي: و جودُهُ فِي
نَفْسِهِ لَا فِي غيرِهِ، لِنَفْسِهِ لَا لغيرِهِ، بِنَفْسِهِ لَا بغيرِهِ.
و فِي الجوهر نَفْسِيَّتَانِ؛ أَي: و جودُهُ فِي نَفْسِهِ
لِنَفْسِهِ، لَكِنَّهُ لَا يَكُونُ بِنَفْسِهِ بَلْ بغيرِهِ الَّذِي هُوَ
عَلَّتُهُ.

و فِي العَرَضِ نَفْسِيَّةٌ وَاحِدَةٌ؛ أَي: و جودُهُ فِي
نَفْسِهِ لَكِنَّهُ لَيْسَ لِنَفْسِهِ بَلْ لغيرِهِ، بِمَعْنَى أَنَّ و جودَهُ
فِي نَفْسِهِ نَعْتٌ لغيرِهِ - و لذَا يُعَبَّرُ عَنْه بِالوجودِ
النَّاعْتِيِّ - و لَا يَكُونُ بِنَفْسِهِ بَلْ بغيرِهِ الَّذِي هُوَ
عَلَّتُهُ.

و فِي الوجودِ الرَّابِطِ النَفْسِيَّاتُ الثَّلَاثَةُ كُلُّهَا
مَسْلُوبَةٌ؛ و هُوَ أضعفُ مَرَاتِبِ الوجودِ.»^١

و قال السَّبْزَوَارِيُّ فِي الحَاشِيَةِ:

«و هُوَ أضعفُ مَرَاتِبِ الوجودِ، كالمعنى
الحرفيِّ غيرُ ملحوظٍ بالذَّاتِ؛ و كما يَتَحَقَّقُ فِي

^١ - دررالفوائد، ج ١، ص ١٩٥.

الموجودات بالوجود النفسى يتحقق فى العدمى
مثل: زيدٌ أعمى و أمى، بل فى الممتنعات مثل:
شريكُ البارى محالٌ، و اجتماعُ النقيضين مغايرٌ
لا اجتماعُ الضدين. [منه]»^١

[كيفية تقوّم معلول به علت]

مرحوم سبزواری در حاشیه [بر شرح منظومه
خود، در] صفحه ٦٦ از طبع ناصری، راجع به
کيفيت تقوّم معلول به علت گوید:
«و هو متقوّم بالعلّة؛ أى ليست العلة خارجة عنه،

بحيث؛ لا مرتبة له خالية عنها. و لا ظهور له خالياً عن
ظهورها، بل الظهور لها أولاً و له ثانياً؛ كما قال
عليه السلام:

”ما رأيتُ شيئاً إلا و رأيتُ الله قبله.“

و قال: ”داخلٌ فى الأشياء لا بالمُهازجة، خارجٌ

عن الأشياء لا بالمُزايلة.“

و أيضاً: ”ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها

بخارج.“

و أيضاً: ”مع كلِّ شيءٍ لا بمُقارنّةٍ و غيرُ كلِّ شيءٍ

^١ - شرح منظومه سبزواری (حاشیه)، طبع سنگى، ص ٥٦.

لا بمُزايَلةً.“

و أيضًا: ”داخلٌ في الأشياء لا كدُخولِ شيءٍ في

شيءٍ، خارجٌ عن الأشياء لا كخروجِ شيءٍ عن شيءٍ.“

و أيضًا: ”توحيدُه تمييزُه عن خلقه، و حكمُ التمييزِ

بينونةٌ صفةٌ لا بينونةٌ عُزلةٌ.“

و بالجملة هذا متواترٌ بالمعنى. «- انتهى^١.^٢

[كلام مرحوم هيدجى راجع به اقسام علّت]

راجع به اقسام علّت، مرحوم هيدجى در

حاشيه منظومه، صفحه ٢٢٠ و صفحه ٢٢١،

فرمايد:

^١ - [جهت اطلاع بیشتر پيرامون اين مطلب به معاد شناسى، ج ٥، ص ٣٠؛
توحيد علمى و عينى، ص ٢١٠، مراجعه شود. (محقق)]

^٢ - جنگ ٦، ص ٦٠ الى ٦٢.

«إِنَّ لَفْظَ الْعِلَّةِ تُسْتَعْمَلُ بِالِاشْتِرَاكِ الصَّنَاعِيِّ»
فِي مَعْنَيَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَجِبُ مِنْ وَجُودِهِ وَجُودُ
الشَّيْءِ وَ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُهُ، وَ ثَانِيَهُمَا: مَا يَتَوَقَّفُ
عَلَيْهِ وَجُودُ الشَّيْءِ؛ وَ الْمَعْنَى الثَّانِي يَنْقَسِمُ إِلَى
قَسْمَيْنِ: تَامَّةٍ وَ نَاقِصَةٍ.

وَ التَّامَّةُ: هِيَ الَّتِي لَا عِلَّةَ خَارِجَةً عَنْهَا.

وَ النَّاقِصَةُ: إِذَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ عَدَمًا فَهُوَ
الْمَانِعُ، أَوْ وَجُودًا وَ عَدَمًا فَهُوَ الْمُعِدُّ، أَوْ وَجُودًا
فَقَطَّ فَهُوَ إِذَا دَاخَلَ فِي قِوَامِ مَا هِيَ الْمَعْلُولُ أَوْ
خَارِجًا.

وَ الدَّاخِلُ: إِذَا بِهِ الْمَعْلُولُ بِالْقُوَّةِ فَهُوَ الْعِلَّةُ
الْمَادِيَّةُ، أَوْ بِهِ الْمَعْلُولُ بِالْفِعْلِ فَهُوَ الْعِلَّةُ الصُّورِيَّةُ.
وَ الْخَارِجُ: إِذَا يَصْدُرُ عَنْهُ الْمَعْلُولُ فَهُوَ الْعِلَّةُ
الْفَاعِلِيَّةُ، أَوْ يَصْدُرُ لِأَجْلِهِ الْمَعْلُولُ فَهُوَ الْغَائِيَّةُ، أَوْ
لَا هَذَا وَ لَا ذَاكَ فَهُوَ الشَّرْطُ.^١

[إِنَّ الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ فَاعِلُ الْفَاعِلِ بِمَا هُوَ فَاعِلٌ]

وَ قَالَ (قَدَّه) فِي صَفْحَةِ ١٨١:

«كَمَا قَالُوا: أَنَّ الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ فَاعِلُ الْفَاعِلِ بِمَا هُوَ

فَاعِلٌ.^٢»^٣

[كَيْفِيَّتِ عِلْمِ حَضْرَتِ حَقِّ بِهِ مَعْلُولِ أَوَّلِ وَ سَائِرِ]

^١ - هَمَانِ مَصْدَرٍ، ص ٩٤.

^٢ - شَرْحِ الْمَنْظُومَةِ، ج ٣، ص ٦٥٥.

^٣ - جَنْگِ ٦، ص ١٠٠.

مرحوم حاجی سبزواری (ره) در شرح

منظومه فرماید:

«علم حقّ تعالی نسبت به معلول اوّل تفصیلی

است و نسبت به سایر معاليل

اجمالی است. و چون بعضی حقیقت این

کلام را درک نکرده‌اند اشکال نموده‌اند.^۱

[کلامی از صدرالمتألهین (ره) در کیفیت علم

[باری تعالی]

قال الهیدجی فی حاشيته علی المنظومه،

صفحه ۲۶۳ و صفحه ۲۶۴، نقلاً عن الأسفار،^۲ فی

کیفیه علمه تعالی بما سواه:

«شیخ الحکماء و المتألهین مولانا صدرالدین

الشیرازی - عظم الله قدره و بهج مرقدہ - قال فی

الأسفار:

”[الفصل ۱۲] فی أنّ واجب الوجود تمام الأشياء و کل الموجودات و إليه یرجع الأمر کلها هذا من الغوامض الإلهية التي یستصعب إدراکه إلا من آتاه الله من لدنه علماً و حکمة؛ لكن البرهان قائم علی أنّ کل بسیط الحقیقة کل الأشياء الوجودية، إلا ما یتعلق بالنواقص و الأعدام. و الواجب تعالی بسیط الحقیقة، واحد من جمیع الوجوه، فهو کل الوجود، كما أنّ کلّه الوجود.

أمّا بیان الكبرى: فهو أنّ الهویة البسيطة الإلهية لو لم یکن کل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء، و لا كون شيء آخر، فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار العقل و تحلیله من حیثین مختلفین؛ و قد فرض و ثبت أنه بسیط الحقیقة. هف.^۴

فالمفروض أنه بسیط إذا كان شيئاً دون شيء [آخر]، كأن یكون «آ» دون «ب». فحیثه كونه «آ» لیست بعینها حیثه كونه «لیس ب»، و إلا لكان مفهوم «آ» و مفهوم «لیس ب» [شيئاً] واحداً؛ و اللازم باطل، لإستحالة كون الوجود و العدم أمراً واحداً فالملزوم مثله؛ فثبت أنّ البسيط کل الأشياء.“

ثمّ قال بعد التفصیل و التمثیل:

”فإن قلت: أليس للواجب [تعالی] صفات سلبية ككونه: ليس بجسم، و لا جوهر، و لا

^۱ - شرح المنظومة، المقصد الثالث، الفريدة الثانية: «غرر فی ذکر الأقوال فی العلم و وجه الضبط لها» ج ۳، ص ۵۸۳.

^۲ - جنگ ۶، ص ۱۴۶.

^۳ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۶، ص ۱۱۰؛ توحید علمی و عینی، ص ۲۴۶.

^۴ - [یعنی: هذا خلف. (محقق)]

بِعَرَضٍ، وَلَا يَكْمٌ، وَلَا يَكَيْفٌ؟

قلنا: كُلُّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ الْأَعْدَامِ وَالتَّقَائِصِ؛ وَ سَلْبِ السَّلْبِ وَجُودٌ، وَ سَلْبِ التَّقْصَانِ كَمَا ل [وجود].^١

ثُمَّ قَالَ فِي فِصْلِ آخِرٍ فِي عِلْمِهِ السَّابِقِ عَلَى الْأَشْيَاءِ مَا مَلَخَّصَهُ:

”إِنَّ البَسيطَ الحَقِيقِي مِنَ الوجودِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَلَّ الْأَشْيَاءِ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ تَعَالَى مَعَ بَسَاطَتِهِ وَ أَحَدِيَّتِهِ كَلَّ الْأَشْيَاءِ.

فَإِذَنْ لَمَّا كَانَ وَجُودُهُ تَعَالَى وَجُودَ كَلَّ الْأَشْيَاءِ، فَمَنْ عَقَلَ ذَلِكَ الوجودَ عَقَلَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ. فَوَاجِبُ الوجودِ عَاقِلٌ لذَاتِهِ بَذَاتِهِ. فَعَقَلُهُ لذَاتِهِ عَقَلَ لَجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ مَا سِوَاهُ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ بَذَاتِهِ قَبْلَ وَجُودِ مَا عَدَاهُ.

فَهَذَا هُوَ العِلْمُ الكَمَالِيُّ التَّفْصِيلِيُّ بوجهِ، وَ الإِجْمَالِيُّ بوجهِ؛ لِأَنَّ المَعْلُومَاتِ عَلَى كَثَرَتِهَا وَ تَفْصِيلِهَا بِحَسَبِ المَعْنَى، مَوْجُودَةٌ بوجُودٍ وَاحِدٍ بَسيطٍ.

فَفِي هَذَا المَشْهَدِ الإِلَهِيِّ وَ المَجْلَى الْأَرْثِيِّ، يَنكَشِفُ وَ يَنجَلِي الكُلُّ مِنْ حَيْثُ لَا كَثْرَةٌ فِيهَا فَهُوَ الكُلُّ فِي وَحْدَةٍ.^٢ - انْتَهَى.^٣

[استناد مرحوم آشتيانی به قاعدة «لا يَعْرِفُ شَيْءٌ

شَيْئًا»]

مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی (قدّه) در

صفحه ۵۱۸ از حاشیة خود بر منظومۀ سبزواری

در ضمن بحث خود گوید:

«... إِلَى قَاعِدَةٍ: لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئًا إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ

منه.»

[راجع به صفات جلال و جمال]

^١ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به توحید علمی و عینی، ص ۲۴۶، مراجعه شود. (محقق)]

^٢ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۲۶۹؛ توحید علمی و عینی، ص ۳۳۸.

^٣ - جنگ ۶، ص ۹۷.

مرحوم هیدجی در حاشیه خود بر منظومه
سبزواری، صفحه ۲۴۶، راجع به صفات جلال و
جمال گوید:

«فی الأسفار: "الصفةُ إمَّا إيجابيةٌ ثبوتيةٌ و إمَّا سلبيةٌ»

تقدیسیه؛ و قد عَبَّرَ الكتابُ عن هاتین بقوله: ﴿تَبَرَّكَ
أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۱.

فصفةُ الجلال: ما جَلَّتْ ذاته عن مُشابهة الغير؛ و

صفةُ الإكرام: ما تَكَرَّمَتْ ذاته بها و تَجَمَّلَتْ.

و الأولى: سلوبٌ عن النقائصِ و الأعدام، و

جميعُها يَرْجِعُ إلى سلبٍ واحدٍ هو سلبُ الإمكان عنه
تعالى.

و الثانيةُ: تنقسم إلى حقيقة كالعلم و الحياة، و

إضافية كخالقية و الرازقية و التقدم و العلية. و جميعُ

الحقیقیات يَرْجِعُ إلى وجوبِ الوجود، أعنى الوجودَ

المتأكد؛ و جميعُ الإضافيات يَرْجِعُ إلى إضافةٍ واحدة هي

إضافةُ القيومية.

هكذا حُقِّقَ المقام، و إلا فيؤدِّي إلى انشلام

۱ - سورة الرحمن (۵۵) آیه ۷۸.

الوحدة و تطرُق الكثرة إلى ذاته

الأحاديّة؛ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. «^۱»^۲

۱ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، طبع سنگی، ج ۳، ص ۲۴؛ طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۱۸.

۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن به توحید علمی و عینی، ص ۵۲، مراجعه شود؛ و همچنین در تبیین و توضیح و سپس نقد این متن در نرم افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی» ذیل جلسه دهم از تفسیر آیه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ص ۵۶۴ این گونه آمده است:

«مرحوم ملاصدرا می گوید که: «صفات پروردگار دو قسم است: یک صفات سلبی است و آن را صفات تقدیسی و تنزیهی هم می گوئیم، و یک صفات ثبوتی است. قرآن مجید تعبیر از صفات، و صفات سلبی و ثبوتیه می کند به این آیه شریفه: ﴿تَبْرَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي آلِ جَلَلٍ وَالْإِكْرَامِ﴾*».

آن وقت می گوید: «صفات جلال آن صفاتی است که خدا بزرگتر است از مشابهت غیر؛ و صفات جمال آن صفاتی است که خدا به او تکرّم و تجمّل کرده.»

بنابراین مرحوم ملاصدرا صفات جلال را صفات سلبیّه گرفته و استدلال کرده به: ﴿تَبْرَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي آلِ جَلَلٍ وَالْإِكْرَامِ﴾؛ و گفته: چون جلال به معنی عظمت است و جَلَّتْ عَنْ مُشَابَهَةِ الْغَيْرِ، بنابراین صفات سلبیّه را ما باید صفات جلال بگیریم.

بعد می آید صفات جمال را که وجودی اند (تمام صفات جمال را که وجودی اند) دو قسمت می کند، می گوید:

«یک صفات حقیقی اند برای خدا (که بدون مناسبت با غیر در ذات پروردگار هستند)، مثل: علم و حیات؛ و یک صفاتی است که به مناسبت غیر است، و به اضافه و نسبت با غیر است، مثل: خالقیت و رازقیت. تمام آن صفات حقیقی پروردگار راجع اند به وجوب وجود خدا، و تمام صفات اضافی راجع اند به قیومیت.»

می فرماید: «این طور باید بحث کرد؛ و الا اگر این طور بحث نکنیم، در ذات دوئیّت و اثنیّت و شکاف وارد می شود.»

در جواب ایشان باید گفت: که آقا ﴿ذِي آلِ جَلَلٍ وَالْإِكْرَامِ﴾ که قرآن مجید می فرماید و شما آمدید او را به صفات سلبی و ثبوتی تعبیر فرمودید برای اینکه اینلام در ذات پیدا نشود و شکافی پیدا نشود، این برهان تمام نیست. برای اینکه اگر ما صفات سلبی را صفات واقعی می دانستیم و واقعاً

و مرحوم سبزواری در حاشیه، صفحه ۱۷۷،
 راجع به معنی جلال و جمال بحث فرموده و در
 آخر فرموده که: ما در زمان گذشته در جواب
 اشکال و توضیح معنای این شعر معروف:

جمالک فی کلّ الحقائق سائرٌ *** و لیس له إلا جلالک

سائرٌ

گفته‌ایم:

و کیف جلالُ الله سائرٌ جماله *** و لم یک سلبٌ

السلب قطّ یُحاصرُ

[کلام حکیم سبزواری راجع به استناد افعال

انسان به خداوند متعال]

۱ آنها را در ذات می دانستیم، وارد بود؛ ولی صفات سلبی همان سلبِ سلب است، و صفات انتزاعی است، و آنها در ذات نیستند.

اما صفات جلال و جمال هر دو ثبوتی هستند و دو مبدأ مستقلّ در ذات ندارند؛ همان صفت حیات و علم و قدرت است که سریان پیدا می کند. ما در موجوداتی که وجود آنها قابلیت درک و ظرفیت آن صفت را دارد، در آنجا تعبیر به جمال می کنیم؛ در آنجائی که بالاتر است، نور شدیدتر است، تعبیر به جلال می کنیم.

پس صفات جلالیه پروردگار را نباید سلبی گفت و بگوئیم تمام این صفات جلال پروردگار (مثل قهاریت، و مثل عظمت، و مثل استکبار، و مثل جبروتیت، و مثل کبریائیت، و مثل عزّ، و مثل جلال و اینها) همه اش امر انتزاعی است و سلبِ سلب است. چطور می شود این حرفها را زد؟! (محقق)

*- سوره الرّحمن (۵۵) آیه ۷۸.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه [طبع

سنگی] صفحه ۱۷۴ راجع به استناد افعال انسان به

خداوند متعال در مبحث «عموم قدرته تعالی لكل شیء»

فرماید:

۱. «و الشیء لم یوجد متی لم یوجد جدا*** و باختیار

اختیار ما بدا

۲. و کیف فعلنا إلینا فوضا*** و إنَّ ذا تفویض ذاتنا

اقتضی

۳. إِذْ خُرَّتْ طِينُنَا بِالْمَلَكَةِ *** و تَلِكْ فِينَا حُصِّلَتْ

بالحرکة

۴. لَكِنْ كَمَا الْوَجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا *** فَالْفِعْلُ فَعْلُ اللَّهِ

وَهُوَ فَعْلُنَا^۱ و^۲

[کلام حکیم سبزواری راجع به استکمال

انسان]

و [مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه،

طبع سنگی] در حاشیه صفحه ۱۷۵ راجع به

۱ - شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۱۷.

۲ - [معاد شناسی، ج ۶، ص ۲۲:

«۱. اشیاء تا وقتی که موجود نشوند، نمی توانند اثری یا فعلی را از خود ایجاد نمایند (پس در هنگامی که اصل وجود انسان و سائر موجودات، غیري است و اختصاص و بستگی به ذات حقّ تعالی دارد، چگونه ممکن است اثر و فعل آنها غیري نباشد و تعلق به ذات حضرت قیوم نداشته باشد؟) و اختیار ما دیگر نمی تواند مستند به اختیار دیگر بوده باشد.

۲. و چگونه افعال ما به ما واگذار شده است؟ و مگر نه اینست که این واگذاری، اقتضای واگذاری و تفویض ذات ما را می نماید (و بطلان آن مسلم است).

۳. چون سرشت ما با ملکات ما تخمیر شده است، و معلوم است که ملکات ما به واسطه تکرّر حرکات و سکانات در ما پدید می آید (بنابراین اگر حرکات به ما واگذار شده بود، بالطبع و بالملازمه ملکات نیز که نتیجه افعال است به ما واگذار شده، و بنابراین طینت و سرشت ما نیز واگذاری و تفویضی بود؛ و این غلط است).

۴. (لیکن کسی گمان نبرد که این امر اقتضای جبر می کند؛ زیرا ما در مقام نقض تفویض هستیم و برای روشن شدن مطلب و بیان حقیقت امر می گوئیم که:) همان طور که وجود در عین آنکه به ما نسبت دارد به خدای تعالی نسبت دارد، فعل نیز در عین آنکه فعل ماست فعل حضرت حیّ قیوم است. «(محقق)

استكمال انسان كه بعضى در حدّ انسان گفته‌اند:

«حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ» فرمايد:

«قولنا: ”حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ“ أى موتاً اضطرارياً؛

إذ التخميرُ و إن كَمُلَ بالموت الإختيارى إن تيسر، إلاّ

أنّه لم يَتِمَّ و لم يكمل فى الغاية إلاّ بالمشفوعيّة بالموت

الإضطراریّ. و نِعَم ما قال العارفُ الجامی:

تا بود باقی بقایای وجود *** کی شود صاف از

کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای *** کی شود مقصود

کلّ برقع گشای

تا بود قالب غبار چشم جان *** کی توان دیدن

رخ جانان عیان^۱

[کلام ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد راجع به

تجرّد نفس]

مرحوم صدرالمتألّهین در مقدمه کتاب مبدأ و

معاد راجع به تجرّد نفس فرماید:

«فإنّ معرفة النفس و أحوالها أمّ الحکمة و

أصل السعادة؛ و لا یصلُ إلى درجة أحدٍ من

الحکماء من لا یدرک تجرّدها و بقائها علی

الیقین، کإخوان جالینوس و إنّ ظنّهم الجاهلون

حکیمًا. و کیف صار الرّجلُ موثوقًا به فی معرفة

شیءٍ من الأشياء بعد ما جهل بنفسه؟! كما قال

أرسطاطاليس: "أنّ من عجز عن معرفة نفسه

فأخلقُ بأن یعجز عن معرفة خالقه."

^۱ - جنگ ۶، ص ۹۷.

فإن معرفتها ذاتاً و صفةً و أفعالاً مِرْقَاةٌ إلى
معرفةِ باريها ذاتاً و صفةً و أفعالاً، لأنها خلقت على
مِثَالِهِ؛ فَمَنْ لَا يَعْرِفُ عِلْمَ نَفْسِهِ لَا يَعْرِفُ عِلْمَ
بَارِيهِ. و فِي النِّظْمِ الْفَرَسِ:

ای شده در نهاد خود، عاجز *** کی شناسی

خدای را، هرگز

تو که در علم خود، زبون باشی *** عارف

کردگار، چون باشی

و فِي الْحَدِيثِ الْمَرْوِيِّ عَنْ سَيِّدِ الْأَوْلِيَاءِ "مَنْ

عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" إِيْبَاءٌ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى؛ يَعْنِي:

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ لَمْ يَعْرِفْ رَبَّهُ.

و قوله تعالى في ذكرِ الأشقياءِ البُعداءِ عن رحمته:

﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾^١، بمنزلة عكس نقيضِ

لتلك القضية؛ إذ تعليقه -جلّ و تعالى- نسيانَ النفسِ

بنسيانِ رَبِّهَا تنبيهٌ للمُستبصرِ الزكّيِّ عن تعلقِ تذكّره

بتذكّرها و معرفته بمعرفتها.

و قيل كان مكتوباً على بعض الهياكل المُشيّدة في

قديم الزّمان: "ما نزل كتابٌ من السماءِ إلّا و فيه: يا

إنسانُ إعرف نفسك تعرف ربّك."

و قريبٌ من هذا ما نقله الشيخ الرئيس في بعض

رسائله: "من أنّ الأوائلَ كانوا مكلّفين بالخوض في

معرفة النفسِ لِوحيِ هَبَطَ عليهم ببعض الهياكلِ يقول:

يا إنسانُ إعرف نفسك تعرف ربّك."

و في الحكمة العتيقة: "مَنْ عَرَفَ ذَاتَهُ تَأَلَّه." أي

صار عالماً ربّانياً، فانياً عن ذاته، مُستغْرِقاً في شُهودِ الجمالِ

الأوّلِ و جلاله.

و بالجُملة في معرفة النفسِ تيسّر الظفّرُ

^١ - سورة الحشر (٥٩) قسمتي از آيه ١٩.

بالمقصود، و الوصول إلى المعبود، و الارتقاء من هبوطِ
 الأشباحِ إلى شَرَفِ الأرواح، و الصعودُ من حضيضِ
 السّافلينِ إلى أوجِ العالين، و مُعَايَنَةُ جمالِ الأَحَدِيِّ، و
 الفوزُ بالشّهودِ السّرمدِيّ، ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ
 خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^١.^٢ - الخ.^٣

٤

١ - سوره الشمس (٩١) آیه ٩ و ١٠.

٢ - المبدأ و المعاد، ص ٦ و ٧.

٣ - [تبيين و ترجمه این متن در نرم افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی» ذیل جلسه هفتم از تفسیر آیه: ﴿اللَّهُ نُورٌ أَلْمَمَاتٍ وَ أَلَّارِضِ﴾، ص ٥٢٩ این گونه آمده است: «معرفت نفس و احوال نفس ام حکمت و اصل سعادت است. و به درجه احدی از حکماء

٤ نمی رسد آن کسی که تجرّد نفس را درک نکرده باشد و بقاء این نفس را درک نکرده باشد و به این معنا یقین پیدا نکرده باشد؛ مثل برادران [و] إخوان جالینوس (چون جالینوس حکیم در تجرّدِ نفس شک داشت، و لذا می گوید: جالینوس را اصلاً از حکماء نباید شمرد)، و اگر چه جاهلون آنها را حکیم می دانند!

چگونه ممکن است مردی موثوق به باشد در معرفت شیئی از اشیاء، اما بعد از اینکه به نفس خودش جاهل باشد؟! کما اینکه ارسطو می گوید: «آن کسی که از معرفتِ نفس خود عاجز است، سزاوارتر است به اینکه عاجز باشد از معرفت خالقش.»

چرا؟ چون معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و أفعالاً، این نردبان است برای معرفت خدا و باری تعالی ذاتاً و صفتاً و افعالاً؛ چون خَلق شده است نفس بر مثال خدا. پس آن کسی که معرفت نفس نداشته باشد، معرفت باری خود و خدای خود و ربّ خود را ندارد.

بعد می فرماید: در حدیثی که از سیّد الأولیاء أميرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، آن اشاره است به سوی این معنی: یعنی کسی که خودش را شناسد، خدا را شناخته.

و پروردگار که درباره اشقیاء می فرماید: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَتْهُمْ﴾، این عکس نقیض است برای همین قضیه؛ چون خداوند علیّ اعلیّ مُعلّق کرده است نسیانِ نفس را به نسیانِ ربّ.

و این تنبیه است برای شخص بیدار و بینا و با فطانت بر اینکه: معلّق شده است ذکر خدا به ذکر نفس، یاد خدا به یاد نفس، و معرفت خدا به معرفت نفس.

ملاّصدرا می فرماید که: گفته شده که در بعضی از همان عمارت‌های خیلی خیلی مشیّدی که در سابق می ساختند، نوشته شده بود که: "هیچ کتابی از آسمان فرود نیامده، مگر اینکه در آن کتاب، خطاب به انسان کرده‌اند که: ای انسان! خود را بشناس تا خدای خود را بشناسی."

نظیر این، قریب این مضمون، آنچه راست که شیخ الرئیس در بعضی از رساله‌های خود نقل کرده که: "آن انسان‌های اوّلی، اینها مکلف بودند به اینکه در معرفت نفس خوض کنند؛ برای اینکه وحی شده بود بر بعضی از افرادِ انسان و پیغمبرانِ آنها که به مردم بگویند: یا انسان! اِعْرِفْ نَفْسَكَ تَعْرِفْ رَبَّكَ."

و در آن حکمت‌های عتیق آمده است که: "کسی که خود را بشناسد، متألّه می شود." یعنی خدا شناس می شود، یعنی یک عالم ربّانی می شود، و فانی می شود در ذات خدا و مستغرق می شود، غرق می شود در شهود جمال پروردگار و جلال او.

^۱ بعد می فرماید: بالجمله، در معرفت نفس، آسان شدنِ ظفر است به رسیدن به مقصود، و واصل شدن است به سوی حضرت معبود، و بالا رفتن از این عالم اُشبّاح که شبّاح است به آن اوجِ ارواح، و بالا رفتن و صعود کردن از این حَضِیضِ مردمانِ سافل و عالمِ سافل است به سوی اوجِ آن افرادی که در آن عالم‌های بالا، آنجا می روند و در آن عالم‌های بالا و در عالم تجرّد سکونت دارند؛ مانند ملائکه و ارواح انبیاء.

و در معرفتِ نفس معاینه جمال خدای اُحدی است، و فائز شدن به شهودِ سرمدی است؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ آیه قرآن می گوید: فناء مال کسی است که تزکیه نفس کند، و بیچارگی و خزیّ و خسران، مال آن کسی است که نفشش از دستش برود و با نفس خود

کلام مرحوم مجلسی در حقیقت نفس

مرحوم مجلسی (ره) در جلد رابع عشر از بحار، در فصل حقیقت نفس، صفحه ۴۱۵ فرماید:

«قوله عليه السلام: "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" قال بعض العلماء: "الرُّوحُ: لطيفةٌ لاهوتيةٌ في صفةٍ ناسوتيةٍ، دالةٌ من عشرة أوجهٍ على وحدانيةٍ ربّانيةٍ:"

۱. لَمَّا حَرَّكَتْ هَيْكَلًا وَدَبَّرْتَهُ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْعَالَمِ مِنْ مَحْرَكٍ وَ مَدْبُرٍ.
۲. دَلَّتْ وَحَدُّثَهَا عَلَيَّ وَحَدِّثَهُ.
۳. دَلَّ تَحْرِيكُهَا لِلْجَسَدِ عَلَيَّ قَدْرَتَهُ.
۴. دَلَّ اِطْلَاعُهَا عَلَيَّ مَا فِي الْجَسَدِ عَلَيَّ عِلْمَهُ.
۵. دَلَّ اسْتَوَائُهَا إِلَى الْأَعْضَاءِ عَلَيَّ اسْتَوَائِهِ إِلَى خَلْقِهِ.
۶. دَلَّ تَقَدُّمُهَا عَلَيْهِ وَ بَقَائُهَا بَعْدَهُ عَلَيَّ أَزَلَّهُ وَ أَبَدِهِ.
۷. دَلَّ عَدَمُ الْعِلْمِ بِكَيْفِيَّتِهَا عَلَيَّ عَدَمَ الْإِحَاطَةِ بِهِ.
۸. دَلَّ عَدَمُ الْعِلْمِ بِمَحَلِّهَا مِنَ الْجَسَدِ عَلَيَّ عَدَمَ إِثْبَتِهِ.

۹. دلّ عدم مَسَّهَا عَلَى امتناعِ مَسِّهِ.

۱۰. دلّ عدمُ إِبْصَارِهَا عَلَى استحالةِ رُؤْيَيْتِهِ. «^۱»^۲

[کلام حکیم سبزواری راجع به أعظم کلمات

الهی بودن رسول خدا]

و [مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه،

طبع سنگی] در حاشیة صفحه ۱۷۸ راجع به آنکه

حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم

اعظم کلمات الهی است، فرماید:

«قولنا: "و المرادُ به نبينا صَلَّى الله عليه و آله و

سلّم": و كما أُوتى جوامعُ الكَلِمِ التَّدْوِينِيَّ كَذَلِكَ

أُوتى لوجوده الذى هو رحمةٌ للعالمين جوامعُ

الكَلِمِ التَّكْوِينِيَّ.

کیف لا:

آنکه اول شد پدید از جیب غیب *** بود نور پاک

او بی هیچ ریب

بعد از آن، آن نور مطلق زد علم *** گشت عرش

و کرسی و لوح و قلم

یک علم از نور پاکش عالم است *** یک علم

۱- بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۹۹ و ۱۰۰.

۲- جنگ ۶، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

ذریّت است و آدم است^۱»^۲

[در موجودات مجردّه، حجاب ماده و آثار ماده

نیست]

مرحوم سبزواری در منظومه، صفحه ۱۹۱ در

اشعار خود فرماید (للمادّة و لواحقها):

«إذ لا حجابَ في المفارقات *** و إنّها اختصّ

المقارنات

فكان في كلّ جميعِ الصُّورِ *** كلّ من الكلِّ كمجلى

الآخر»^۳

و در شرح آن فرماید:

«فهي كالمرائي المتعاكسات. هذا إشارةٌ إلى ما

قال أرسطاطاليس:

^۱ - منطق الطير.

^۲ - جنگ ۶، ص ۹۷.

^۳ - شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۸۲.

”و الأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء؛ لأنها

في الضوء الأعلى. و لذلك كان كل واحد منها يرى

الأشياء كلها في ذات صاحبه؛ فصار لذلك كلها في كلها

و الكل في الواحد، و الواحد منها هو الكل. و النور

الذي يسنح عليها لا نهاية له.“ - هذا كلامه.»^١

و در حاشيه فرمايد:

«قولنا: ”كلها في كلها - الخ“: و هذا الذي ذكر في

العقول التي هي فواتح كتاب التكوين يتحقق في العقول

التي هي خواتمه كعقول إخوان الحقيقة و الصفا. فإنها

حيث كانت وحدانية الوجهة و العقيدة، متفقة الأخلاق

الحميدة، و الأعمال الحسنة، كان كلها في كلها، و الكل في

الواحد منها هو الكلي.

شعر: متحد بوديم و يك جوهر همه

متحد بوديم و يك جوهر همه *** بي سر و بي پا

بُديم آن سر همه

يك گهر بوديم، همچون آفتاب *** بي گره بوديم

و صافی، همچو آب

١ - همان مصدر، ص ٦٨٦.

چون به صورت آمد آن نور سره *** شد عدد

چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق *** تا رود فرق از

میان این فریق^۱

– منه، قدس سره.^۲

عبارتی از اسفار ملاصدرا راجع به عینیت اراده

فعلیه با ذات مقدس الهی

در پاورقی مقدمه کتاب المسائل القدسیه

ملاصدرا، که سید جمال‌الدین آشتیانی نوشته‌اند،

در صفحه ۲۲ و ۲۳ عبارتی را از اسفار^۳ راجع به

^۱ – [این ابیات در مثنوی معنوی، طبع میرخانی، دفتر اول آمده است با این تفاوت که مصرع اول را: «منبسط بودیم و یک گوهر همه» ضبط نموده است. (محقق)]

^۲ – جنگ ۶، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

^۳ مجرّده) نیست، و بلکه حجاب اختصاص دارد به موجودات عالم سفلی که آنها را مقارنات گویند (همچون عالم ماده و طبع که از استعداد ماده و هیولای اولیّه برخوردار است).

و بنابراین در عالم مفارقات و موجودات علویّه ملکوتیه جمیع صورت‌ها منعکس است، و هر کدام از آنها نسبت به دیگری مانند تجلی‌گاه دیگری نسبت به همین است (هر یک در دیگری ظهور و تجلی دارند، و هر کدام مظهر و مجلای انوار قدسیّه دیگری هستند).

و سبزواری در شرح این اشعار گوید:

پس موجودات عالم علوی مانند آینه‌های متعکسه هستند که در مقابل هم قرار داده شده و در این صورت هر کدام در دیگری منعکس، و صورت‌های انعکاسیه آنها نیز هر کدام در دیگری منعکس، و همین طور صورت‌های لا تُعدّ و لا تُحصی در این آینه‌ها مشهود می‌گردد؛ و این جمله: آینه‌های

فعلیه با ذات مقدّس الهی بیان می کند که:

«قال المحقّق الدّاماد فی توجیه روایاتِ وَرَدَتْ

فی زیادة الإرادة و حملها علی الإرادة الفعلیّة:

”فالعلمُ بمعنی العالمیّة عینُ ذاتِه و هو قدیمٌ، و

بمعنی المعلومیّة عینُ هذه الممكناتِ و هو حادثٌ؛

فكذلك لإرادته سبحانه مراتبٌ و أخیرةُ المراتبِ هی

بعینها ذواتُ الموجوداتِ المتقرّرة بالفعل. و إنّما هی

متعاکسه، اشاره است به آنچه را که ارسطاطالیس در این موضوع بیان کرده است و آن اینست:

”موجوداتی که در عالم بالا هستند همه آنها درخشان و نورانی هستند؛ چون در مقابل تابش بزرگترین نور و درخشش قرار دارند. و به همین جهت است که هر یک از آنها تمام اشیاء را در نفس دیگری و در حقیقت وجود دیگری می بیند؛ و بدین سبب تمام اشیاء عالم علوی در تمام اشیاء عالم علوی قرار می گیرد، و تمام موجودات در موجود واحد است، و یک واحد از آن موجودات، تمام موجودات است. و آن نوری که بر آن موجودات می تابد نهایت ندارد“ - این بود کلام ارسطو. و پس از بیان این مطلب در شرح، سبزواری در حاشیه گوید:

”و عین این مطالبی را که ارسطو درباره موجودات عالم علوی و عقولی که مبدأ و فاتحه کتاب تکوین هستند بیان کرده است، درباره نفوس و عقولی که خاتمه کتاب تکوین می باشند - مانند برادران حقیقت و صفا - متحقّق است. چون آنها و جهة باطنشان در راه سیر آسمان معرفت متحد است؛ و در عقیده واحد، و نیز در اخلاق حمیده متفقند؛ و در أعمال حسنه اتفاق و اتحاد دارند. لذا همه در همه هستند، و جملگی در واحد می باشند، و واحد از آنها جملگی آنهاست.“ (محقّق)

- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۳۵۳.

عين الإرادة بمعنى مراديتها له تعالى، لا بمعنى مُريديتها
إياها؛ وما به فعلية الإرادة والرّضا و مبدئية التّخصيص
هو عين ذاته الحقّة. وهذا أقوى في الاختيار ممّا أن يكون
انبعاث الإرادة والرّضا بالفعل عن أمر زيد [زائد] عن
[على] نفس ذاتِ الفاعلِ“

قال صدر الحكماء:

”و أقول: و ههنا سرّ عظيم من الأسرار الإلهية
نشير إشارةً ما، و هو: أنّه يُمكن للعارف البصير أن يحكم
بأنّ وجود هذه الأشياء الخارجيّة، من مراتب علمه و
إرادته؛ بمعنى عالميته و مُريدته، لا بمعنى معلوميته و
مُراديته فقط. و هذا ممّا يُمكن تحصيله للواقف بالأصول
السّالفة ذكره... .“ (اسفار، إلهيات خاصّه، ط.ق،
١٢٨٢ ه.ق، صفحة ٧٨).^١

كلام ملاصدرا راجع به فقهای عوام فريب

و [سيّد جمال الدين آشتياني] در صفحه ٧٠
از مقدمه [كتاب المسائل القدسيه] از آخوند
ملاصدرا نقل کرده که او راجع به فقهای

^١ - سه رسائل فلسفی، ص ٣٤، تعليقه ١؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية
الاربعة، ج ٦، ص ٣٥٣.

عوام فریب گفته است:

«و العجب أنه مع البلاء كله و الداءِ جُلّه، تمنى

نفسه العثورَ و تدلّيه بحبل الغرور: أن فيما يفعله مريدٌ

وجه الله، و مُذيعُ شرعِ رسول الله، و ناشرُ علمِ دين الله،

و القائمُ بكفاية طلابِ العلم من عبادالله. و لو لم يكن

ضُحكةً للشيطان و سُخرةً لأعوان السلطان لَعَلِمَ بأدنى

تأملٍ أن فسادَ الزمان لا سببَ له إلا كثرةُ أمثال أولئك

الفقهاءِ المُحدّثين [المُحدّثين] في هذه الأوان! الذين

يأكلون ما يجدون من الحلال و الحرام، و يفسدون عقائدَ

العوامِ باستجرائهم على المعاصي اقتداءً بهم و اقتفاءً

لآثارهم. فنعوذُ بالله من الغرورِ و العمى؛ فإنّه الداءُ

الذى ليس له دواءٌ.^١»^٢ و^٣

١ - سه رسائل فلسفی، ص ٧٤.

٢ - جنگ ٦، ص ١٣٦ الی ١٣٨.

٣ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به نور ملکوت قرآن، ج ٢، ص ٣٢٣؛ و نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ١٣٨ مراجعه شود. ضمناً ترجمه این متن در (تعلیقه) این گونه آمده است:

«و عجیب آن است که: با این بلای عامی که به او رسیده، و این مرض همگانی که سراپای وی را فرا گرفته است، نفسش تمنای لغزش دارد، و با ریسمان غرور او را می کشاند به آنکه: در آنچه را که بجا می آورد، فقط منظورش تقرب به خدا بوده است؛ و مقصودش: اشاعه شریعت رسول الله، و نشر دهنده علوم دین خدا، و بر پاخته برای اداره امور و کفایت طلاب علم از بندگان خدا، بوده است.

و اگر مورد خنده شیطان نبود، و اگر مسخره کمک کاران سلطان نبود (که از

[مذمت حکمت یونانیان در منطق الطیر توسط

شیخ عطار]

کی شناسی دولت روحانیان *** در میان حکمت

یونانیان

تا از آن حکمت نگردي فرد تو *** کی شوی در

حکمت دین مرد تو

هر که نام آن برد در راه عشق *** نیست در دیوان

دین آگاه عشق

کاف کفر اینجا بحق المعرفة *** دوست تر دارم ز

فای فلسفه

زانکه گر پرده شود زین کفر باز *** تو توانی کرد

از کفر احتراز

لیک آن علم جدل چون ره زند *** بیشتر بر مردم

آگه زند

آنها مقرر می گیرد و صرف طلاب می نماید) با مختصر تأملی درمی یافت که سبب فساد زمانه چیزی نیست مگر کثرت امثال این گونه فقیهان و محدثانی که در این اوان تازه پیدا شده اند؛ که آنچه را که از حلال و حرام بدست آورند، می خورند و به واسطه تجرّی و بی باکیشان بر معاصی، عقیده عوام از مردم را تباه می کنند؛ زیرا عوام از آنها پیروی می نمایند، و از عمل آنها تأسی و متابعت دارند. بنابراین، ما به خدا پناه می بریم از غرور و نابینائی؛ زیرا این مرضی است که قابل درمان نیست. «(محقق)

گر از آن حکمت دلی افروختی *** کی چنان

فاروق بر هم سوختی

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت *** شمع

دین زان علم بر نتوان فروخت

حکمت یثرب بست ای مرد دین *** خاک بر

یونان فشان از راه این و^۲

راجع به آنکه احکام شرعیّه تبعّدی است

راجع به آنکه احکام شرعیّه تبعّدی است، و

بی چون و چرا و بدون فهمیدن فلسفه و جهت

آن باید آنها را پذیرفت، مرحوم صدر المتألهین در

مقدمهٔ اسفار (طبع سنگی، صفحه ۴؛ و طبع

سُربی، جلد ۱، صفحه ۱۱) مطلب جالبی

فرموده:

«و إني لأستغفرُ اللهَ كثيراً مما ضيَّعتُ شطراً من

عُمري في [تبع] آراءِ المتفلسفة و المجادلين من

أهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلّمِ جُرُبُزَتهم في

القول و تفنُّنهم في البحث، حتّى تبينَ لي آخرَ

الأمر بنور الإيمان و تأييدِ الله المنان: أنّ قياسهم

عقيمٌ، و صراطهم غيرٌ مستقيمٌ؛ فألقينا زمامَ أمرنا

^۱ - منطق الطير، پند ارسطاطاليس بر اسکندر هنگام مردن او.

^۲ - جنگ ۳، ص ۷۳.

إليه و إلى رسوله النذيرِ المُنذِرِ. فكلّ ما بلغنا

منه آمناً به و صدقناه، و لم نحتل أن نخيل له وجهًا

عقليًا و مسلکًا بحثيًا؛ بل اقتدینا بهداه، و انتهینا بنهیه،

امثالاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْنَاكَمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَيْنَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۱، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح،

فأفلح بركة متابعته و أنجح.^۲

عَلَّتْ تَسْمِيَةُ عَالَمِ أَمْرٍ

راجع به علّت تسمیه «عالم امر» حاجی

سبزواری در تعلیقه صفحه ۲۰ از جلد اول اسفار

(طبع حروفی) فرماید:

۱- سوره الحشر (۵۹) قسمتی از آیه ۷.

۲- [جهت اطلاع بیشتر به معاد شناسی، ج ۲، ص ۱۲؛ لب اللباب، ص ۱۵؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۳۲۰؛ حریم قدس، ص ۶۴، مراجعه شود. ضمناً ترجمه این متن در مصدر اول این گونه آمده است:

«همانا من از خداوند طلب آمرزش و عفو بسیار دارم از برای آنکه پاره‌ای از عمر خویش را به بررسی آراء متفلسفین و جدال‌های اهل کلام و نازک‌بینی‌های آنان، و آموختن سخنان و شیوه‌های بحثی آنان گذراندم؛ تا اینکه سرانجام در پرتو فروغ ایمان و تأیید خداوند منان دریافتم که واقعاً قیاسات آنها بی‌نتیجه و صراط آنها غیر مستقیم است.

پس از آن زمام کار خویش را به خداوند و به فرستادهٔ بیم‌دهندهٔ بیم داده شدهٔ او سپردم، و به آنچه به رسول الله رسیده بود تماماً ایمان آورده و تأیید نمودم. و در صدد جستجوی توجیه عقلی و روشی علمی برای فرمایشات رسول بر نیامدم؛ بلکه پیروی از هدایت و اجتناب از نواهی او را پیشه خود ساختم همچنان که حقّ تعالی فرموده:

”آنچه از دستوراتی که پیامبر برای شما آورده است بگیریید و پیروی کنید؛ و آنچه را که نهی فرموده دوری کنید!“

تا آنکه خداوند گشایش قرار داد بر قلب ما آنچه را که گشایش فرمود؛ و رستگار شد به برکت این دنباله‌روی از رسول، و نجات یافت.» (محقق)

«أى منسوبة إلى عالم الأمر و هو: عالم العقول و

عالم الأرواح؛ و هذا

الاصطلاح مأخوذٌ مِنْ قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ

الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^۱، و قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ

رَبِّي﴾^۲.

و انما سُمِّيَتْ به لِأَنَّهَا وُجِدَتْ بِأَمْرِ الْحَقِّ تَعَالَى

بِلا واسطَةٍ مَادَّةٍ و مَدَّةٍ؛ اذ يكفِيها مَجْرَدُ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي فِي

قَبُولِ فَيْضِ الْوُجُودِ بِلا حَاجَةٍ إِلَى الْاِسْتِعْدَادِيِّ. و اَيْضًا

لَمَّا كَانَتْ مُنْذَكَّةَ الْإِنِّيَّاتِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مُؤْتَمِّرٌ بَلْ كَانَتْ

مَجْرَدَ أَوْامِرِ اللَّهِ جَلَّ سُلْطَانُهُ. - انتهى^۳.

[راجع به کلمه هورقلیا و جابلقا و جابرصا]

راجع به کلمه «هورقلیا» در صفحه ۲۲۹۱ از

پاورقی برهان قاطع (طبع دکتر معین) گوید:

این کلمه را هُورَقْلِیا و هُورَقْلِیا و هُورَقْلِیا

خوانده‌اند، و أَصَحُّ أَنْ هُورَقْلِیا است و کلمه

یونانی است؛ به معنی تشعشع بخار است.

نخستین کسی که در اسلام این کلمه را به کار

برده است شیخ اشراق در حکمت اشراق است؛

وی گوید:

”وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان فيلتصقون ببعض السادة العلوية؛ وهذه أحكام الإقليم

^۱ - سوره الأعراف (۷) قسمتی از آیه ۵۴.

^۲ - سوره الإسراء (۱۷) قسمتی از آیه ۸۵.

^۳ - جنگ ۶، ص ۱۵۶.

شیخ احمد احساسی در مؤلفات خود این کلمه را بسیار استعمال کرده است، و سید کاظم رشتی و حاج محمد کریم خان و حاج ملا هادی سبزواری در مصنّفات خود به کار برده‌اند. در تنزیه الأولیاء، صفحه ۷۰۲، گوید:

مراد از آن عالم اجمالاً عالم مثال است یعنی عالم صور. اگرچه در مقام تفصیل، سماوات آن عالم را هورقلیا و ارض آن عالم را جابلقا و جابرصا می گوئیم، ولی در کلام حکماء کلّ آن عالم را با جمیع مراتب، عالم هورقلیا می گویند؛ و گاه اقلیم هشتم می گویند.^۳

[راجع به معنی کلمه «استطردی»]

در حاشیه هیدجی [بر شرح منظومه سبزواری] صفحه ۲۳۸، راجع به معنی کلمه «استطردی» فرماید:

«فاستطردی و هو فی اللّغة: مصدرُ استطردَ

الفارسُ من قُربه، إذا نفرَ من بین یدیه یُوهمه انهزامهُ عنه،

۱ - حکمة الاشراف، ص ۲۵۴.

۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به الله شناسی، ج ۱، ص ۱۶۳ الی ص ۱۸۱ مراجعه شود. (محقق)]

۳ - جنگ ۱۴، ص ۴۲ و ۴۳.

ثُمَّ عَطَفَ عَلَيْهِ عَلَى غُرَّةٍ؛ وَهُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْمَكِيدَةِ. وَفِي
الاصطلاح: الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به،
لم يقصد بذكر الأول التوصل إلى الثاني.»^١

مؤلف كتاب أثولوجيا

أثولوجيا به معنى القول على الربوبية می باشد، و
همه حکماء اسلام آن را از ارسطو می دانند.
فرفوریوس از بزرگترین شاگردان ارسطو
است.^٢

[شعری راجع به جوهر و عرض]

در حاشیه کتابی راجع به جوهر و عرض این
شعر را خطی نوشته بود:
گل به بستان، دوش در خوش تر لباسی خفته بود

*** یک نسیم از کوی جانان خاست خرم

برشکفت

گل: جوهر*بستان: این*دوش: متی

خوش تر: اضافه*لباسی: جده*خفته: وضع

١- جنگ ٦، ص ٩٥.

٢- جنگ ١٤، ص ٣٨.

یک نسیم: کم*خاست: فعل*خرم: کیف

شکفت: انفعال^۱ **

[فرق‌های بین کلّ و کلّی]

و مرحوم سیّد محمد کاظم یزدی در حاشیه

[بر تبصره علامه حلّی، صفحه ۱۵۳] گوید:

«علی الأحوطِ الفرقِ بینِ الكلِّ و الكلّیِّ بوجوه:

”منها أنّ الكلَّ متقومٌ بأجزائه و الكلّیُّ متقومٌ

بجزئیّاته.

و منها أنّ الكلَّ فی الخارج و الكلّیُّ فی الذّهن.

و منها أنّ أجزاءَ الكلِّ متناهیهٌ و جزئیّاتِ الكلّیِّ

غیر متناهیه.

و منها أنّ الكلَّ لا یحملُ علی أجزاءه و الكلّیُّ

یحملُ علی جزئیّاته.“ - انتهى ما فی مجمع

البحرین.

”بیانُ التّسمیةِ بالکلّیِّ و الجزئیِّ: أنّ کلّیُّ جزءٌ

الجزئیُّ غالبًا - كالإنسان فإنه جزءٌ لزید، و

كالحيوان فإنه جزءٌ للإنسان، و كالجسم فإنه جزءٌ

للحيوان - فیکونُ

^۱ - جنگ ۶، ص ۵۰.

الجزئىُّ كلاً [و الكلىّ جزء له] و كلىّة الشىء أنّها

يكون بالنسبة إلى الجزئىّ، فيكون ذلك الشىء منسوباً إلى الكلىّ، و المنسوبُ إلى الكلىّ كلىّ؛ و كذلك جزئية الشىء إنّها يكون بالنسبة إلى الكلىّ، فيكون منسوباً إلى الجزء، و

المنسوب إلى الجزء جزئىّ. «- شمسيّة^١.»^٢

^١ - [مراد كتاب شمسيّة نجم الدين على الكاتبي القزوينى است، كه مرحوم آقا سيّد محمد كاظم يزدى از تحرير القواعد المنطقيّه فى شرح الرّسالة الشمسيّة، قطب الدين رازى، ص ١٢٨، اين متن را آورده اند. (محقق)]
^٢ - جنگ ٦، ص ٧٨.

فصل هشتم: مطالب متنوع عرفانی

توضیح و شرحی درباره وحدت وجود، و

معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

قال فی تفسیر بیان السَّعادة، صفحة ٣٦٧، فی

تفسیر قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ

بِنَاصِيَتِهَا﴾^١:

«كناية عن تسخيره تعالى وقهره لكل دابة.

اعلم: إنَّ الاصلَ في التحقُّق، هو الوجود؛ كما

سبق في أوَّل البقرة و عليه مُعظمُ الحكماء

المشائين و الإِشراقِيِّين، و قرَّره جميعُ أهلِ الذَّوق

من العرفاء و الصوفيَّة الصافية الطويَّة رضوان الله

عليهم.

وإنَّه حقيقةٌ واحدةٌ وسبعةٌ ذاتُ مراتبَ عديدةٍ

و بحسب تنزلاتِها و كثرةِ مراتبِها يطرأها الحدودُ

الكثيرة، و باعتبار الحدودِ يتنزع منها مهياتُ

عديدةٌ متباينة و متشاركة، و بكثرة الحدود و

المهيات لا يتثلمُ وحدتها. اذ وحدتها ليست

اعتباريَّة حتَّى تتثلمَ باعتبار الكثرة، و لا جنسيَّة

حتَّى تتثلمَ بانضمام الفصول، و لا نوعيَّة و لا

^١ - سورة هود (١١) آية ٥٦.

صنفيّة حتّى تتلّم بالمصنّفات و المشخصّات،
و لا عدديّة حتّى يتصوّر لها ثانٍ، و لا تركيبية و لا
اتّصاليّة حتّى تتلّم بالتحليل و التقسيم؛ بل لا
تركيبَ فيها من جنسٍ و فصلٍ و لا نوعَ و
مشخصّ و لا مهية و وجودَ و لا وجودَ و حدّ
وجودٍ. و لذا كانت لا اسمَ لها و لا رسمَ و كانت
غيبًا مطلقًا لا خبرَ عنها و لا أثرَ، و الأسماءُ و الرسومُ
و الكثرات المُتراءاة فيها إنّما هي في مقامِ
ظهورها؛ فحقيقة الوجود هي الظاهرة في كلِّ
المظاهر و هي الغائبة عن الكلِّ.

و من قال: "سبحان من أظهر الأشياء و هو

عينها"^١ نظرَ إلى تلك الحقيقة؛ فإنّها باعتبار مقامِ
الغيب و مرتبة الوجود خالقُ الكلِّ و مُظهِرُها، و
باعتبار مقامِ الظهور عينُ الكلِّ و حقايقُها. فإنّه
ليس في تلك العبارة إشعارٌ بوحدة الوجود
المؤدّية إلى الإباحة و الإلحاد؛ فإنّه نزّهه سبحانه
أولًا عن الاختلاط بالكثرات ثمّ أسندَ الإظهارَ إليه
و أثبتَ الأشياءَ، فأشارَ إلى الكثرات و إلى تنزّهه
تعالى عن الكلِّ و علوّه على الكلِّ ثمّ قال: إنّهُ
باعتبارِ حقيقة الوجودِ عينُ الكلِّ و الكلُّ متحقّقٌ
به؛ لا باعتبارِ مرتبة الوجودِ و إلّا لزم التناقض في

^١ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این کلام محیی الدین به روح مجرد، ص
٣٦٥ و ٣٨٦ مراجعه شود. (محقق)]

كلامه و هو أجلُّ شأنًا [مِن] أَنْ يَأْتِيَ بِالتَّنَاقُضِ فِي
كلامٍ واحدٍ.

و إلى هذا المعنى أُشير في الكلام الإلهي بقوله
تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ
وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛^١ أي الله باعتبار حقيقة
الوجود لا باعتبار مقام الوجود.

و ما ورد في أمثال هذا في كلمات الكبار من
الصوفيّة فهو ناظرٌ إلى تلك الحقيقة، لا إلى مقام
الوجود حتّى يردّ عليهم ما أوردوه؛ مثل قولهم:

^١ - سورة الحديد (٥٧) آية ٣.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت *** زان سبب

عین جمله اشیاء شد^۱

که یکی هست و هیچ نیست جز او *** وحده لا

إله إلا هو^۲

جنبشی کرد بحر قلزم عشق *** صد هزاران

حباب پیدا شد

لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرَهُ دِيَّارٌ

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد *** دل برد و

نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد *** گه پیر و

جوان شد^۳

إلى آخر ما قاله المولوى من هذا القبيل.

^۱ - [دیوان فخرالدین عراقی، ترجیع بند شماره ۲.]

غیرتش غیر در جهان نگذاشت *** لاجرم عین

جمله اشیاء شد (محقق)

^۲ - دیوان هاتف اصفهانی، ترجیع بند.

^۳ - کلیات شمس تبریزی.

فإنَّ الكلَّ أثبتوا الكثراتِ ثمَّ ذكروا تحقُّقها
بحقيقة الوجود، لا بمقام الوجوب و إلَّا لزمَ
التناقضُ في كلامهم. و تلك الحقيقةُ - من حيث
هي - منزَّهةٌ عن جملة الكثراتِ و تمام القيودِ و
الاعتباراتِ (حتَّى اعتبارِ الإطلاقِ و قيدِ
اللابشريَّةِ) و لذا صارت مَقْسَمًا لجملة المقيِّداتِ
و المطلقاتِ (لا كمقسمةِ المفاهيمِ العامَّةِ، و لا
كمقسمةِ الأجناسِ و الأنواعِ، بل مقسمةً فوقَ ما
نُدركه مجهولةَ الكنه كنفسِ تلك الحقيقةِ)؛ فاذا
اعتُبرتْ بشرطِ لا كانت مقامَ الوجوبِ، و إذا
اعتُبرتْ مطلقةً مقيِّدةً بالإطلاقِ كانت مقامَ الفعلِ
و مرتبةَ المشيَّةِ و الصراطِ المستقيمِ بين الخلقِ و
الحقِّ، و

إذا أُخِذَتْ بشرط شيء كانت ممكنة و مخلوقة بمراتبها المتكثرة؛ فالحقيقة فى الواجب وجودٌ و فى مقام الفعل وجودٌ و فى مقام الممكن وجودٌ.

و لا يلزم من ذلك تشبيه و لا تشريك؛ لأنَّ المخلوقية فى الحقيقة راجعة إلى المهيئات التى ما شمت رائحة الوجودِ أبداً، و وجودُ المخلوق هو خالقيته تعالى و فعله الذى هو إضافته إلى الأشياء و لا حكم له على حياله، بل هو باعتبار المهيئات محكومٌ عليه بالمخلوقية و باعتبار الفاعل بالوجوب. فهو فى الخارجيات كالمعنى الحرفى فى الذهنيات؛ و هو ليس إياه و ليس غيره، بل هو هو بوجه و غيره بوجه.

فمن نظر إلى وجودِ الممكنات من حيث تحدُّدها و تعيُنُها بالمهيئات فهو ناظرٌ إلى المصنوع مردودٌ ملعونٌ من [عن] الله؛ و من نظر من حيث أنه فعلُ الربِّ و صنعه فهو مرحومٌ مُكْرَمٌ:

عاشق صنع خدا با فرُّ بود *** عاشق مصنوع او

كافر بود

ناظرٌ إلى ما ذكرنا. و الإشكالُ بأنَّ الرضا بالقضاء واجبٌ و الرضا بالكفر كفرٌ مع أنَّ الكفرَ مع القضاء مشهودٌ، مدفوعٌ بما ذكر.

إذا تقرَّرَ هذا فاعلم [فَعَلِمَ]: أنَّ ناصية كلِّ شيءٍ ما به أوَّلُ ظهوره و ما به توجُّههُ إلى ما يتوجه إليه؛

و هي في كلِّ الممكنات جَهَةٌ وجودها التي بها
ظهورها و تَحَقُّقُها، و بها توجُّهُها إلى أصلها الذي
هو حقيقة الوجود. و الوجودات الإمكانية أظلالُ
الوجودِ المطلقِ الذي هو ظلُّ الحقِّ تعالى، و
الأظلالُ الوجوديةُ كلها مُحاطَةٌ مقهورةٌ مُسخرَةٌ
تحتَ الوجودِ المطلقِ، و الحقُّ الأوَّلُ - تعالى شأنه
- مُحيطٌ بفعله آخذٌ له قاهرٌ عليه؛ و الوجودُ
المطلقُ هو الصِّراطُ المستقيمُ.

فقوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ إشارةٌ إلى جملةِ
الممكناتِ بذكرِ أشرفِها؛ ﴿إِلَّا هُوَ﴾ إشارةٌ إلى
مقامِ الوجودِ؛ ﴿ءَاخِذُ﴾ إشارةٌ إلى الوجودِ
المطلقِ؛ ﴿بِنَاصِيَتِهَا﴾ إشارةٌ إلى الوجوداتِ

الإمكانية؛ و لذا عَلَّه بقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^١ لأنه محيطٌ بالوجود المطلق

الذي هو محيطٌ بالوجوداتِ الإمكانية. و باعتبارِ

كثرةِ العوالمِ في العالمِ الكبيرِ و العالمِ الصَّغيرِ،

تَكَثَّرَ مصاديقُ الآيةِ الشَّرِيفَةِ و مَظَاهِرُ مصادِقِهَا

الحقيقيِّ. ٢ - انتهى. ٣.

استدلال لطيف حاج ميرزا جواد آقا بر وحدت

وجود

در رساله لقاء الله، صفحه ١٧٧ برای اثبات

«وحدت وجود» آمده است:

«و يَتَّضِحُ لَكَ [ذَلِكَ] بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ

الوجودِ يَمْتَنَعُ عَلَيْهَا العَدَمُ (و إِلَّا لَأَتَّصَفَ الشَّيْءُ

بِنَقِيضِهِ أَوْ بِمَا يُسَاوِقُ نَقِيضَهُ وَ هُوَ بِدِيهِئِ البَطْلَانِ،

ضُرُورِيُّ الفَسَادِ.)، وَ كَلَّمَا امْتَنَعَ عَدَمُهُ ثَبَتَ قَدَمُهُ

بِالضَّرُورَةِ، فَحَقِيقَةُ الوجودِ ثَبَتَ قَدَمُهَا.

فَلَا يُمَكِّنُ القَوْلُ بِأَنَّ لِلأَشْيَاءِ وَجُودًا حَقِيقِيًّا.

فَتَأَمَّلْ وَ اغْتَنِمْ! فَإِنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ بَرَهَانُ الصِّدِّيقِينَ فِي

إثبات وجوده تعالى. ٤»

١ - سورة هود (١١) ذيل آيه ٥٦.

٢ - تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة، ج ٢، ص ٣٣٠.

٣ - جنگ ١٥، ص ٢٥٤.

٤ - جنگ ١٣، ص ١١٩.

[تجلی حضرت حق در هر صورت و سیمائی]

و قال العارف المشهور الشيخ إبراهيم

الدسوقي:

تَجَلَّى لِي الْمَحْبُوبُ فِي كُلِّ وَجْهٍ *** فشاهدته في كلِّ

معنى و صورة^۱

- إلى آخر أبياته. و ذكرنا بعضها في هذه

المجموعة صفحة ٣٨ نقلاً عن كتاب طبقات

الأخيار^٢.

[يا مَنْ هو للقلوب مغناطيس]

مرحوم سبزواری در صفحه ١٨٣ از منظومه

فرماید استشهاداً به کلمات بعض الأكابر:

«الْكُلُّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ الْمَعْنَى *** يَا مَنْ هُوَ لِلْقُلُوبِ

^۱ وجود خداوند متعال. «(محقق)

- [جهت اطلاع پیرامون ترجمه این بیت و سایر ابیات آن به مهرتابان، ص ٢٨٤؛ معاد شناسی، ج ٤، ص ٢٨٦ مراجعه شود. ترجمه این بیت در مصدر اول این گونه آمده است:

«محبوب من برای من ظاهر شد در هر وجهه‌ای، پس من او را در تمام معنی‌ها و در تمام صورت‌ها مشاهده کردم.» (محقق)

^۲ - طبقات الأخيار، ج ١، ص ١٨٢.

^۳ - جنگ ٦، ص ٩٩.

[راجع به ذکر: لا هُوَ إِلَّا هُوَ]

راجع به ذکر «لا هُوَ إِلَّا هُوَ» مطلبی را در منظومه

از محقق داماد نقل می کند

^۱ - شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۶۳.

^۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به لب اللباب، ص ۱۰ مراجعه شود. (محقق)]

^۳ - جنگ ۶، ص ۹۵.

که شایسته ملاحظه است؛ قال فی صفحه

:۱۶۷

«و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة، و أن الوجودَ البسيطَ كلُّ الوجوداتِ بنحوِ أعلى؛ كما قال أرسطاطاليس، و أحياء و برهنَ عليه صدرُ الحكماء المتألهين، قدس سره. و قال السيد الدّاماد - قدس سره - في التّقدیسات:

”و هو كلُّ الوجود، و كلُّه الوجود؛ و كلُّ البهائم و الكمال، و كلُّه البهائم و الكمال. و ما سِواه على الإطلاق لَمَعاتُ نورِه، و رَشَحاتُ وجودِه، و ظلالُ ذاتِه.

و إذ كلُّ هويّةٍ من نورِ هويّته، فهو الهو الحقُّ

المطلق؛ و لا هو على الإطلاق إلا هو.“^۱ - انتهى كلامُ

الدّاماد، قدس سره.^۲

راجع به خضر پیغمبر، و ذکر مبارک: لا هُوَ إِلَّا

هُوَ

در تفسیر مجمع البیان در تفسیر سوره

«الإخلاص» وارد است که:

«و حَدَّثَنِي (أَي قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَبِي

^۱ - شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۹۹.

^۲ - مصنفات میرداماد، ص ۱۵۸.

عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، أنه قال:

رَأَيْتُ الْخِضْرَ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ بَلِيلَةٍ فَقُلْتُ

له: عَلَّمَنِي شَيْئًا أَنْتَصِرُ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ، فَقَالَ:

قُلْ: "يَا هُوَ، يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ." فَلَمَّا أَصْبَحْتُ

قَصَّصْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ

سَلَّمَ فَقَالَ: "يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ." وَ

كَانَ عَلِيٌّ لِسَانِي يَوْمَ بَدْرِ.

قال: و قرأ عليه السلام يوم بدر: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ﴾^١، فلما فرغ قال: "يا هو، يا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ، اغْفِرْ

لي و انصُرني على القوم الكافرين."

و كان يقول ذلك يوم صفين و هو يطارد، فقال

له عمَّارُ بنُ ياسرٍ: يا أمير المؤمنين! ما هذه الكنايات؟

قال: "اسمُ الله الأعظم و عمادُ التوحيدِ لله: لا إله إلا

هو." ثم قرأ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ

وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾^٢ و آخر الحشر، ثم نزل فصلي أربع ركعات قبل

الزوال.^٣

١ - سورة الإخلاص (١١٢) آية ١.

٢ - سورة آل عمران (٣) آية ١٨.

٣ - مجمع البيان، ج ١٠، ص ٨٦٠.

أقول: علامه طباطبائی - مدّ ظلّه - که این روایت

را از ظهرالغیب بیان کردند آن کلمات را این طور ادا کردند: «یا هُو، یا مَنْ هُو هُو، یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُو». و شاید کاملش چنین باشد: «یا هُو، یا مَنْ هُو، یا مَنْ هُو هُو، یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُو».

و اصل این روایت در توحید صدوق^۱ است

(در باب تفسیر: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ﴾، صفحه ۸۹) با سند متصل خود روایت

می کند از ابی البختری وهب بن وهب، از حضرت

صادق، از حضرت باقر علیهما السلام؛ و در ضمن

تفسیر، حضرت باقر استشهاد به این روایت می نمایند که

از پدرشان و او از پدرش از امیرالمؤمنین علیه السلام،

روایت کرده است.^۲

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به و مهرتابان، ص ۳۱۵؛ و توحید علمی و عینی، ص ۲۴۳ مراجعه شود. (محقق)]

^۲ چیزی به من تعلیم نما تا بدان چیز بر دشمنان ظفر یابم!
خضر گفت: بگو: یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ! (ای هُویت مطلقه عامه! ای کسی که هویتی در عالم وجود ندارد بجز هویت او!)
چون شب را به صبح آوردم آن رؤیا را بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکایت کردم. رسول خدا به من گفت: ای علی! این اسم اعظم حق است که به تو تعلیم شده است! و آن ذکر بر زبان من در روز معرکه بدر جاری بود.

و امیرالمؤمنین علیه السلام سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را قرائت کرد، و

[تحقیقی پیرامون ابتهاج و عشق از حاجی

[سبزواری]

مرحوم سبزواری در منظومه، صفحه ۱۸۰

فرماید:

«فإذا كان الابتهاجُ (أو العشقُ أو الرضا أو ما
شئتَ فسَمَّه) بالمؤثر ابتهاجًا بالأثر بما هو أثر تبعًا،
فكان رضاًؤه بالذات المتعالية بالفعل رضاً.»^۱

و در حاشیه فرماید:

«قولنا: "أو ما شئتَ فسَمَّه": كالمحبّة و المشيئة
و نحوهما؛ و إن لم نُطلق بعضها عليه تسميةً
بحسب التوقيف الشرعيّ لكن يجوز إسنادًا كما
هو مشروحٌ في علم الكلام.»

چون فارغ شد گفت:

«يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ! (ای هویت مطلقه عامه! ای کسی که هویتی در
عالم وجود ندارد به جز هویت او!) غفرانت را شامل حالم بفرما! و مرا بر
گروه کافران پیروزی ده!» (محقق)

- جنگ ۶، ص ۱۸۷.

^۱ - شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۵۱.

وَأَمَّا لَفْظُ الْعَشْقِ فَهُوَ كَلْفِظِ الْمَحَبَّةِ فِي الْمَعْنَى:

نیست فرقی در میان حبّ و عشق *** شام در

معنی نباشد جز دمشق

و فِي كُتُبِ الْحُكَمَاءِ وَ الْعُرَفَاءِ مُتَدَاوِلٌ. وَ فِي

الْقُدْسِيِّ: «مَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ» - الْحَدِيثُ؛ إِلَّا أَنَّ النَّبِيَّ بِمَا

هُوَ نَبِيٌّ آتٍ بِالْآدَابِ لَمْ يُدَاوِلْهُ حِرَاسَةٌ لِلنِّظَامِ. مِنْهُ قَدَسٌ

سَرَّهُ. «- انتهى^۱»

[کلام علامه طباطبائی (ره) راجع به عشق بنده

با خدا]

در تفسیر المیزان، جلد ۱، صفحه ۳۷۹ راجع

به عشق بنده با خدا و تفانی او در ذات خدا

فرماید:

«رَوَتْ لِي أَحَادِيثَ الْغَرَامِ صَبَابَةً ***

*** بِإِسْنَادِهَا عَنْ جِيْرَةِ الْعَلَمِ الْفَرْدِ

وَ حَدَّثَنِي مَرُّ النَّسِيمِ عَنِ الصَّبَا ***

*** عَنِ الدَّوْحِ، عَنِ وَادِي الْغَضَا، عَنِ رَبِّ نَجْدِ

عَنِ الدَّمْعِ، عَنِ عَيْنِي الْقَرِيحِ، عَنِ الْجَوِي ***

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به معاد شناسی، ج ۳، ص ۲۰۸ مراجعه شود. (محقق)]

^۲ - جنگ ۶، ص ۹۹ و ۱۰۰.

*** عَنِ الْحُزْنِ، عَنِ قَلْبِي الْحَزِينِ^۱، عَنِ الْوَجْدِ

بَأَنَّ غَرَامِي وَ الْهُوَى قَدْ تَحَالَفَا ***

*** عَلَى تَلْفَى حَتَّى أُوسِدَ فِي لِحْدِي^۲ ***

از حضرت علامه طباطبائی سؤال کردم: این

اشعار از کیست؟

فرمودند: «معروف است که از مجنون است،

ولی ظاهراً از غیر اوست.»

الغرام: الحبُّ المعذبُ للقلب.

الصَّبَابَة: الشوق و رِقَّةُ الْهُوَى و الْوَلَعُ الشَّدِيدُ.

الدَّوْحَة: الشَّجَرَة الْعَظِيمَة الْمَتَّسِعَة، الْمِظَلَّةُ

العظيمة؛ ج: الدَّوْح.

الغضا: شجر من الأثل، خشبه من أصلب

الخُشْبُ و جَمْرُهُ يَبْقَى زَمَنًا طَوِيلًا لَا يَنْطَفِئُ؛

الواحدة: الغضاة.

أهل الغضا: سَكَّانُ النَّجْدِ.

الرَّبْوَة و الْمَرْبُوءَة: مَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ؛ ج: رُبِّي

و رُبِّي^۳.

^۱ - خ ل: الجريح.

^۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این اشعار به مهردادان، ص ۹۰، (تعلیقه)؛ و همچنین نرم افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی های علامه طهرانی» ذیل جلسه هفتم از تفسیر آیه: ﴿اللَّهُ نُورٌ أَلْسَمَاتِ

^۳ و آلَ أَرْضٍ، ص ۵۲۱ مراجعه شود. ضمناً ترجمه این ابیات در مصدر

[کلام بوعلی سینا در بیان حالات عارف]

مرحوم سبزواری در شرح منظومه خود در بحث اخلاق، در باب رضا، صفحه ۳۵۲، از شیخ رئیس ابوعلی سینا نقل کرده است که او فرموده است:

«قال الشيخ في الإشارات: "العارف هش هش بش»

بسّام؛ يُبجّل الصغير من تواضعه

اوّل این گونه آمده است:

«این اشعار را، نیز در المیزان ج ۱، ص ۳۷۹ آورده‌اند. و معنای اشعار این است: "داستان‌های عشق سوزان را، محبت آتشین، برای من از همسایگان و مجاوران کوه فرد روایت کرد، با سند متصل خود. و با سند دیگر حدیث کرد برای من مرور نسیم، از باد صبا، از سایبان‌های وسیع و گسترده وادی غضبی (که از درختان محکم و استوار است) از بلندی‌های سرزمین نجد، از اشک‌ریزان من، از چشم قرحه‌دار من، از شدت عشق و وکّه من، از غصّه و اندوه من، از دل زخم‌دار من، از بی‌تابی محبت و اشتیاق من؛ به اینکه عشق سوزان من، با میل و هوای من دست بهم داده، و سوگند یاد کرده‌اند که مرا تلف کنند؛ و تا زمانی که من سر در بالش گور نهم دست برندارند.»

(محقق)

- جنگ ۶، ص ۱۲۱.

كما يبجل الكبير، و ينسط من الخاملِ مثل ما
 ينسط من النبيه. و كيف لا يهش و هو فرحان بالحق و
 بكل شيء؛ فإنه يرى فيه الحق. و كيف لا يسوى
 [يستوى] و الجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا
 بالباطل. «^١» - انتهى. ^٢ و^٣

[کلمات ابی یزید بسطامی به نقل از حلیه

[الأولياء]

کلمات ابی یزید بسطامی که در حلیه الأولیاء،
 جلد ۱۰، صفحه ۳۴ نقل شده است:

۱. ليس العَجَبُ مِنْ حُبِّي لَكَ و أنا عبدٌ فقيرٌ،
 إنما العَجَبُ مِنْ حُبِّكَ لِي و أنت مَلِكٌ قديرٌ!
۲. غَلِطْتُ فِي إِبْتِدَائِي فِي أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ:

^١ - الإشارات و التنبیها، ص ۱۴۷.

^٢ - جنگ ۶، ص ۱۴۲.

^٣ - [ترجمه این متن در معاد شناسی، ج ۲، ص ۵۷ این گونه آمده است:
 «عارف، گشاده رو و سهل‌الاریکه و ملایم و خوش صورت و بشاش و متبسم
 است؛ از شدت تواضع و فروتنی که به همه خلق خدا دارد، افراد صغیر و
 کوچک را محترم و بزرگ می‌شمارد و تعظیم و تکریم می‌کند به همان قسم
 که افراد کبیر و بزرگ را احترام می‌گذارد، و از شخص کم‌هوش و کودن
 چنان باز و گشوده می‌شود که از شخص زیرک و باهوش انبساط پیدا
 می‌کند.

و چگونه ملایم و نرم نباشد در حالی که او به حقّ تعالی خوشحال است و به
 هر چیز خوشحال است؛ چون در همه چیز خدا را می‌بیند. و چگونه بین
 موجودات فرق گذارد، در حالی که همه در نزد او مساویند، و همه اهل
 رحمتند که در این دنیا به باطل اشتغال پیدا نموده‌اند.» (محقق)]

تَوَهَّمْتُ أَنِّي أذْكُرُهُ، وَ أَعْرِفُهُ، وَ أَحِبُّهُ، وَ أَطْلُبُهُ؛
فَلَمَّا انْتَهَيْتُ رَأَيْتُ: ذَكَرَهُ سَبَقَ ذِكْرِي، وَ مَعْرِفَتَهُ
سَبَقَتْ مَعْرِفَتِي، وَ مَحَبَّتَهُ أَقْدَمَ مِنْ مَحَبَّتِي، وَ طَلَبَهُ
لِي أَوَّلًا حَتَّى طَلَبْتَهُ.

٣. اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ هَذَا الْخَلْقَ بغيرِ عِلْمِهِمْ
وَ قَلَّدْتَهُمْ أَمَانَةً مِنْ غَيْرِ إِرَادَتِهِمْ،

فَإِنْ لَمْ تُعِينِهِمْ فَمَنْ يُعِينُهُمْ.

٤. إِنَّ لِلَّهِ خَوَاصًّا مِنْ عِبَادِهِ لَوْ حَجَّبَهُمْ فِي الْجَنَّةِ عَنْ رُؤْيَيْهِ لَأَسْتَغَاثُوا بِالْخُرُوجِ مِنَ الْجَنَّةِ كَمَا يَسْتَغِيثُ أَهْلُ النَّارِ بِالْخُرُوجِ مِنَ النَّارِ.

٥. جَلَسَ قَوْمٌ إِلَى أَبِي يَزِيدٍ فَأَطْرَقَ مَلِيًّا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: "مَنْذُ أَجْلَسْتُمْ إِلَيَّ هُوَ ذَا، أَجِيلٌ فِكْرِي أَلْتَمَسُ حَبَّةَ عَفْنَةٍ أَخْرَجْتُهَا إِلَيْكُمْ تَطِيقُونَ حَمَلَهَا فَلَمْ أَجِدْ."

وَقَالَ أَبُو يَزِيدٍ: "غَبْتُ عَنْ اللَّهِ ثَلَاثِينَ سَنَةً، فَكَانَتْ [غَيْبَتِي] عَنْهُ ذِكْرِي إِيَّاهُ، فَلَمَّا خَنَسْتُ عَنْهُ وَجَدْتُهُ فِي كُلِّ حَالٍ."

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: مَا لَكَ لَا تُسَافِرُ؟

قَالَ: "لَأَنَّ صَاحِبِي لَا يُسَافِرُ وَأَنَا مَعَهُ مَقِيمٌ." فَعَارَضَهُ السَّائِلُ بِمَثَلٍ فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ الْقَائِمَ قَدْ كُرِهَ الْوُضُوءُ مِنْهُ.

[قَالَ أَبُو يَزِيدٍ:] "لَمْ يَرَوْا بِمَاءِ الْبَحْرِ بِأَسَاءً، هُوَ الطَّهْرُ مَائُوهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ." ثُمَّ قَالَ: "قَدْ تَرَى الْأَنْهَارَ تَجْرِي لَهَا رَوِيٌّ [دُؤْيٌ] وَخَرِيرٌ حَتَّى إِذَا دَنَّتْ مِنَ الْبَحْرِ وَامْتَزَجَتْ بِهِ سَكَنَ خَرِيرُهَا وَحَدَّتْهَا، وَ لَمْ يَحْسُ بِهَا مَاءُ الْبَحْرِ، وَ لَا ظَهَرَ فِيهِ زِيَادَةٌ، وَ لَا إِنْ خَرَجَتْ مِنْهُ اسْتَبَانَ فِيهِ نَقْصٌ."

٦. لَمْ أَزَلْ ثَلَاثِينَ سَنَةً كُلَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أَذْكَرَ اللَّهَ، أَتَمَّضَمُّضٌ وَ أَغْسِلُ لِسَانِي؛ إِجْلَالًا لِلَّهِ أَنْ أَذْكَرَهُ.

٧. لَمْ أَزَلْ أَجُولُ فِي مَيْدَانِ التَّوْحِيدِ حَتَّى

خرجتُ إلى دار التفريد، ثمّ لم أزل أجولُ في دار
التفريد حتى خرجتُ إلى الدَّيموميَّة، فشربتُ
بكأسه شربةً لا أظمأنَّ من ذكره بعدها أبداً.

٨. غِبتُ عن الله ثلاثين سنةً، و كانت غيبتى

عنه ذكري إياه، فلما خنستُ عنه وجدته في كلِّ
حالٍ حتى كأنّه أنا.

٩. جاء رجلٌ إلى أبي يزيد فقال: بلغني أنك

تَمُرُّ في الهواء! قال: و أيُّ أعجوبةٍ في هذه؟! طيرٌ
يأكل الميتةَ يَمُرُّ في الهواء و المؤمن أشرف من
الطَّير.

و وَجَّهَ إليه أحمدُ بن حرب حصيراً، و كتب
معه إليه: ”صَلِّ عليه بالليل“؛ فكتب أبو يزيد إليه:
”إِنِّي جَمَعْتُ عِبَادَاتِ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ
السَّبْعِ، فَجَعَلْتُهَا فِي مِخْدَةٍ وَ وَضَعْتُهَا تَحْتَ
خَدِّي.“

١٠. إِنَّ فِي الطَّاعَاتِ مِنَ الْآفَاتِ مَا لَا تَحْتَاجُونَ
إِلَى أَنْ تَطْلُبُوا الْمَعَاصِيَ.

١١. الْجَنَّةُ لَا خَطَرَ لَهَا عِنْدَ الْمُحِبِّينَ وَ أَهْلُ
الْمَحَبَّةِ مُحْجُوبُونَ بِمَحَبَّتِهِمْ.

١٢. أَشَدُّ الْمُحْجُوبِينَ عَنِ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ بِثَلَاثَةٍ:
فَأَوْلُهُمُ الزَّاهِدُ بِزُهْدِهِ، وَ الثَّانِي الْعَابِدُ بِعِبَادَتِهِ، وَ
الثَّالِثُ الْعَالِمُ بِعِلْمِهِ.

ثمَّ قال: مسكينُ الزَّاهِدِ؛ قد أَلْبَسَ زُهْدَهُ وَ
جَرَى بِهِ فِي مَيْدَانِ الزُّهَادِ، وَ لَوْ عَلِمَ الْمَسْكِينُ أَنَّ
الدُّنْيَا كُلَّهَا سَمَّاها اللهُ قَلِيلاً فَكَمْ مَلَكَ مِنَ الْقَلِيلِ وَ
فِي كَمْ زَهْدٍ مِمَّا مَلَكَ!؟

ثمَّ قال: إِنَّ الزَّاهِدَ هُوَ الَّذِي يَلْحَظُّ إِلَيْهِ بِلَحْظَةٍ
فِيَبْقَى عِنْدَهُ ثُمَّ لَا تَرْجِعُ نَظْرَتُهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ لَا إِلَى
نَفْسِهِ؛ وَ أَمَّا الْعَابِدُ فَهُوَ الَّذِي يَرَى مِنَّةَ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي
الْعِبَادَةِ أَكْثَرَ مِنَ الْعِبَادَةِ حَتَّى تُعَرَفَ عِبَادَتُهُ فِي

المنّة؛ و أمّا العالم فلو عِلِمَ أنّ جميع ما أبدى الله
من العلم سطرٌ واحدٌ من اللّوح المحفوظ، فكم
عِلِمَ هذا العالمُ من ذلك السطرِ و كم عَمِلَ فيما
عِلِمَ!؟

١٣. المعرفة في ذات الحقّ جهلٌ؛ و العلم في
حقيقة المعرفة جنائية؛ و الإشارة من المُشير شريكٌ
في الإشارة.

و قال: العارفُ همُّه ما يأمله، و الزاهدُ همُّه ما
يأكله.

و قال: طوبى لمن كان همُّه همًّا واحدًا، و لم
يشغل قلبه بما رأت عيناه و سمعت أذناه؛ و من
عرّف الله فإنّه يزهد في كلّ شيءٍ يشغله عنه.
١٤. من تكلم في الأزل يحتاج أن يكون معه
سراجُ الأزل.

ما وَجَدَ الواجدون شيئاً من الحضور إلا كانوا غائبين في حضورهم؛ و كنتُ أنا المُخبرَ عنهم في حضورهم.

١٥. ما ذكروه إلا بالغفلة، و لا خدَموه إلا بالفترة.

لا تقطعني بك عنك.

أكثرُ الناس إشارةً أبعدهم منه.

و سأله رجلٌ: من أ صاحب؟ فقال: "من لا يحتاج أن تكتمه شيئاً ممَّا يعلمه الله منك."
أقربهم من الله أو سَعَهُم على خلقه.

لا يُحْمَل عطاياه إلا مطاياهُ المُذَلَّة المروضة.

و سأله رجلٌ: من أ صاحب؟ فقال: "من إذا مرَّضتَ عادك، و إذا أذنتَ تاب عليك."
كُفِرُ أهلُ الهمة أسلم من إيمان أهل المنة.

١٦. قال رجلٌ لأبي يزيد: علَّمنى اسمَ الله

الأعظم! قال: "ليس له حدٌّ محدودٌ إنما هو فراغُ قلبك لوحدانيته؛ فإذا كنتَ كذلك فارفعْ إلى أيِّ اسمٍ شئتَ، فإنك تصير به إلى المشرق و المغرب، ثمَّ تُجَبى^١ و تصيف."
الحدودُ

١٧. الجوعُ سحابٌ؛ فإذا جاع العبدُ مَطَرَ القلبُ

الحكمة.

١٨. لو نظرتُم إلى رجلٍ أُعطيَ من الكرامات

^١ - خ ل: تجىء.

حَتَّى يُرْفَعَ فِي الْهَوَاءِ، فَلَا تَغْتَرُّوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا
كَيْفَ تَجِدُونَهُ عِنْدَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَحِفْظِ الْحُدُودِ
وَأَدَاءِ الشَّرِيعَةِ.

١٩. قِيلَ لِأَبِي يَزِيدَ: أَيْصِلُ الْعَبْدُ إِلَيْهِ فِي سَاعَةٍ

وَاحِدَةٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَكِنْ يُرَدُّ

بِالْفَائِدَةِ وَالرَّبِّحِ عَلَى قَدْرِ السَّفْرِ.^۱

در اینکه حقیقت قوا نور است

شیخ محیی الدین در فتوحات، جلد ۳، باب

۳۶۰، وصل اوّل، در صفحه ۲۷۶ و ۲۷۷ آورده

است که:

«و أعلم - أيدك الله - أن الأمر يُعطى أنه لولا

النور ما أدرك شيء، لا معلومٌ ولا محسوسٌ ولا

متخيّلٌ أصلاً. و تختلفُ على النور الأسماءُ

الموضوعة للقوى. فهي عند العامة أسماءٌ للقوى

و عند العارفين أسماءٌ للنور المدرك به.

فإذا أدركت المسموعات سميت ذلك النورَ

سمعاً، و إذا أدركت المَبصرات سميت ذلك النورَ

بَصراً، و إذا أدركت الملموسات سميت ذلك

المدرك به لَمَساً؛ و هكذا المتخيّلات.

فهو القوّة اللامسة ليس غيره، و الشّامة و الذّائقة

و المتخيّلة و الحافظة و العاقلة و المفكرة و المصوّرة.

و كل ما يقع به إدراكٌ فليس إلاّ النور.» - إلى آخر

مأفاده.^۲

۱ - جنگ ۸، ص ۱۱ الی ۱۴.

۲ - جنگ ۱۳، ص ۳۱.

در بقاء ممکنات و تبدل آنها در هر لحظه

شیخ محمود شبستری در گلشن راز بنا به

شرح لاهیجی در صفحه ۵۱۲ تا ۵۱۴ گفته است:

جهان کل است در هر طرفه العین *** عدم گردد

و لا یبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی *** بهر لحظه زمین و

آسمانی

بهر ساعت جوان و کهنه پیر است *** بهر دم اندر

او حشر و نشیر است

در او چیزی دو ساعت می نیاید *** در آن لحظه

که می میرد، بزاید

همیشه خلق در خلق جدید است *** و گر چه

مدت عمرش مدید است

همیشه فیض و فضل حق تعالی *** بود از شأن

خود اندر تجلی

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل *** و ز این جانب

شود هر لحظه تبدیل^۱

^۱ لمس می گوئی؛ و همچنین است امر در متخیلات.

بناءً علی هذا همان نور است که قوه لامسه است نه غیر آن، و قوه شامه و ذائقه و متخیله و حافظه و عاقله و مفکره و مصوره است نه غیر آن. پس هر چیزی که ادراک انسان بدان انجام گیرد غیر از نور چیزی نمی تواند بوده

مفاد آنکه خلقت آسمان و زمین به جهت

رسول الله است

محبی الدین عربی در فتوحات، جلد ۳،

صفحه ۷۰، سطر ۱۰ از آخر گوید:

فإن الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ عَلَى صُورَةِ نَبِيِّ أَصْلًا.

و در جلد ۱، صفحه ۱۳۷ گوید:

للحديث المروى: "إن الله يقول: لولاك يا محمد ما خلقتُ سماءً ولا أرضاً ولا جنَّةً ولا ناراً" وذكرَ خَلَقَ كُلَّ ما سوى الله.

و در جلد ۱، صفحه ۱۴۴ گوید:

باشد.» (محقق)

– همان مصدر، ص ۱۲۱.

فقد عَلِمَت هذه الأُمَّةُ عِلْمَ مَنْ تَقَدَّمَ، و اختَصَّتْ بعلوم لم تكن للمتقدِّمين؛ و لهذا أشار صَلَّى اللهُ عليه [و آله] و سلَّم بقوله:

”فعلمتُ علم الأولين“ و هم الذين تقدّموه، ثم قال: ”و الآخرين“ و هو [علمٌ] ما لم يكن عند المتقدِّمين؛ و هو ما تعلّمه أمّته من بعده إلى يوم القيامة. فقد أخبر: أنّ عندنا علوماً لم تكن قبل. فهذه شهادة من النبي صَلَّى اللهُ عليه [و آله] و سلَّم، لنا و هو الصادق بذلك.

فقد ثبت [ثبت] له صَلَّى اللهُ عليه [و آله] و سلَّم، السيادةُ في العلم في الدنيا و ثبتت له أيضا السيادةُ في الحكم، حيث قال:

”لو كان موسى حياً ما وسَّعه إلا أن يتبعني“

و يُبيِّن ذلك عند نزولِ عيسى عليه السَّلام و حكمه فينا بالقرآن، فصَحَّتْ له السيادةُ في الدنيا بكل وجهٍ و معنى. ثم أثبتَّ السيادةَ له على سائر الناس يوم القيامة بفتح باب الشفاعة؛ و لا يكون ذلك لنبيٍّ يوم القيامة إلا له صَلَّى اللهُ عليه [و آله] و سلَّم.

أقول: در باره مفاد اينكه: «اگر محمد صلى الله

عليه و آله و سلّم نبود، خداوند بهشت و جهنم و

آسمان و زمين و ساير موجودات را ايجاد نمي كرد»

رواياتي را علامه أميني (ره) در الغدير، جلد ۷،

صفحه ۳۸، ضمن ترجمه احوال «حافظ رجب

بُرسی» بيان می کند.

[كرم و حماسه و وفاء انسانها، ریشه در عالم

امر الهی دارد]

در فتوحات مكّيه، جلد ۱، صفحه ۱۴۵ گوید:

«و لا خفاءَ عندَ كلِّ أحدٍ بفضلِ العربِ على

العجمِ بالكرمِ و الحماسةِ و الوفاءِ. و إن كان في

العجمِ كُرماءٌ و شجعانٌ ولكن آحادٌ، كما أنّ في

العربِ جُبّناءً و بخلاءً ولكن آحادٌ؛ و إنما الكلامُ

في الغالب لا في النادر، و هذا ممّا لا ينكره أحدٌ.

فهذا مما أوحى الله في هذه السماء. فهذا كله من "الأمر" الذي "يتنزل بين السماء و الأرض" لمن فهم. و لو ذكرنا على التفصيل ما في كل سماء من الأمر الذي أوحى الله سبحانه فيها، لأبرزنا من ذلك عجائب؛ ربّما كان ينكرها بعض من ينظر في ذلك العلم من طريق الرصد و التسيير من أهل التعاليم، و يحار المنصف منهم فيه إذا سمعه.

نيابت [حضرت] على از رسول اكرم دلالت بر

قطبيت او دارد

در [فتوحات مكّيه، جلد ۱] صفحه ۱۴۷

گويد:

«فكان له صلى الله عليه [و آله] و سلم، الكشفُ

الأتّم فيرى ما لا نرى. و لقد نبّه عليه السلام على أمر

عمل عليه أهل الله فوجدوه صحيحًا قوله [صلى الله

عليه و آله و سلم]: "لولا تزييدٌ في حديثكم و تمريجٌ في

قلوبكم لرأيتم ما أرى و لسمعتم ما أسمع."»

و در جلد ۴، صفحه ۷۸ گويد:

«الحادى عشر سورة طه. و هذا القطب هو نائبُ

الحقّ تعالى كما كان على بن أبى طالب نائبَ محمد صلى الله

عليه و آله و سلم في تلاوة سورة براءة على أهل مكّة.

و قد كان بعث بها أبابكر ثم رجع عن ذلك، فقال

[صلى الله عليه وآله وسلم]: لا يبلغ [عني] القرآن إلا

رجلٌ من أهل بيتي. فدعا بعليٍّ فأمره فليحق أبابكر؛ فلما

وصل إلى مكة حجَّ أبوبكر بالناس وبلغ عليٌّ إلى الناس

سورة براءة، و تلاها عليهم نيابةً عن رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم.

و هذا مما يدلُّك على صحة خلافة أبي بكر الصديق

و منزلة عليٍّ رضي الله عنهما. - انتهى.

أقول: لم يحجُّ أبوبكر بالناس فاستدلَّ له على

الخلافة غير صحيح.^١

عدم جواز مخالفت با حکم قطب وقت از

محيي الدين عربي

در فتوحات مكيه، جلد ٤، صفحه ٧٩ گوید:

«و من انتمى إلى قول إمامٍ لا يُوافقها في الحكم

هذا القطب^٢ و هو الخليفة [خليفة] في الظاهر، فإذا حَكَمَ

^١ - [ترجمه این متن در روح مجرد، ص ٤٩١ این گونه آمده است.

^٢ «و سوره طه اختصاص به یازدهمین قطب دارد. و این قطب همان کسی است که نائب از حق تعالی است، همچنان که علی بن ابی طالب نائب محمد صلی الله علیه و آله و سلم بود در تلاوت سوره براءة بر اهل مکه.

بخلاف ما يقتضيه أدلّة هؤلاء الأئمّة قال أتباعهم
بتخطئته في حكمه ذلك، و أثموا عند الله بلا شكّ و هم
لا يشعرون.

فإنه ليس لهم أن يخطئوا مجتهداً؛ لأنّ
المصيب عندهم واحدٌ لا بعينه. و من هذه حاله
فلا يقدّم على تخطئة عالمٍ من علماء المسلمين؛

چون که پیامبر آن سوره را قبلاً با ابوبکر فرستاده بود، اما از این نظریه برگشت
و گفت: نباید قرآن را تبلیغ کند از طرف من مگر مردی که از اهل بیت من
باشد.

بنابراین، علیّ را فرا خواند و به او امر کرد تا به ابوبکر ملحق شود. و چون
علیّ به مکه رسید ابوبکر با مردم حجّ کرد، و علیّ سوره برائت را برایشان
خواند و تبلیغ آن را نمود به عنوان نیابت از رسول خدا صلّی الله علیه و آله
و سلّم.

أقول: حجّ ابوبکر با مردم در این سال طبق روایات عامّه است، ولی روایات
خاصّه دارد که: ابوبکر به مدینه بازگشت و علیّ علیه السّلام، هم تبلیغ سوره
برائت نمود و هم با مردم حجّ گزارد. «(محقق)»

- [توضیح این عبارت در روح مجرد، ص ۴۹۳ (تعلیق) این گونه آمده است:
«این عبارت دارای تعقید لاینحلّ می باشد. زیرا یا باید ضمیر مؤنث در "لا
یوافقها" را حذف کنیم؛ در این صورت رابطه لفظ "إمام" با جمله صفتیه اش
برقرار می باشد، و لفظ "هذا القطب" مفعول "لا یوافقها" می گردد، همان طور
که ما در ترجمه آورده ایم.

و یا باید ضمیر مؤنث را به ائمه اربعه عامّه که در عبارت قبل آمده است
برگردانیم (و ربّما یقعُ فیهِ مَنْ خالفَ حکمهُ مِنْ أَهْلِ الْمَذَاهِبِ مِثْلَ الشَّافِعِيَّةِ
و الْمَالِكِيَّةِ و الْحَنَفِيَّةِ و الْحَنَابِلَةَ)، در این صورت باید لفظ هذا القطب را فاعل
لا یوافقها بگیریم؛ یعنی: قول پیشوائی که این قطب در حکم خود موافقت
با اقوال ائمه مذاهب اربعه ندارد. در این صورت رابطه صفت و موصوف در
جمله "إمام لا یوافقها" از بین می رود چرا که ضمیر رابطی در میانه نیست.»
(محقق)

كما تكلم من تكلم فى إمارة أسامة و أبيه زيد بن حارثة، حتى قال فى ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ما قال .

فإذا طعنَ فيمنَ قدّمه رسولُ الله صلى الله عليه و آله و سلم و أمره، و رجّحوا نظرهم على نظر رسولِ الله صلى الله عليه و آله و سلم، فما ظنُّك بأحوالهم مع القطب؟! و أين الشهرة من الشهرة؟! هيهات! فزنا و خسِرَ [يخسرُ] المُبطلونَ .

فو الله لا يكون داعيًا إلى الله إلّا من دعا على بصيرةٍ، لا من دعا على ظنٍّ و حكم به .

لا جرم أن من هذه حاله، حَجَرَ على أمة محمد صلى الله عليه و آله و سلم ما وسَّع الله به عليهم . فضيَّقَ الله عليهم أمرهم فى الآخرة، و شدَّدَ الله عليهم يوم القيامة المُطالبةَ و المُحاسبةَ؛ لكونهم شدَّدوا على عباد الله أن لا ينتقلوا من مذهب إلى مذهب فى نازلةٍ طلبًا لرفع الحرج، و اعتقدوا أنّ ذلك تلاعبٌ بالدين . و ما عرفوا أنّهم بهذا القول قد مرّقوا من الدين، بل شرّعَ الله أوسعُ و حكمه أجمعُ و أنفع، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ * بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ﴾^١. هذا حال هؤلاء يوم القيامة ف

١ - سورة الصافات (٣٧) آيات ٢٤ الى ٢٦ .

۱ - سوره المرسلات (۷۷) آیه ۳۶.

۲ - جنگ ۱۳، ص ۸۶ الی ۸۹.

۳ حکم کند بر خلاف آنچه را که أدله آن جماعت پیشوایان بدان اقتضا دارد، پیروان آن پیشوایان او را تخطئه می کنند و در این حکمی که نموده است به خطا و غلط نسبت می دهند؛ اما بدون شک و تردید - با آنکه خودشان مطلب را نفهمند - در پیشگاه خداوند گناه کارند.

به علت آنکه چنین حقی را ندارند تا مجتهدی را تخطئه نمایند؛ زیرا که مجتهد مصیب در نزد ایشان یکی است لا بعینه در میان تمام مجتهدین، و کسی که حالش این طور باشد نباید اقدام بر تخطئه عالمی از علماء مسلمین بنماید. همان طور که در امارت اسامه و پدرش زید بن حارثه اشکال کردند و اظهار نظر نمودند تا به جایی رسید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در آن قضیه گفت آنچه را که گفت.

پس در صورتی که در امر رسول خدا و در آن کس که وی مقدم داشته است طعن زنند و ایراد کنند و نظریه و فکر خود را بر نظریه و فکر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ترجیح دهند، در این فرض گمان و پندار تو در احوالشان با قطب چیست؟! آن شهرت کجا و این شهرت کجا؟! هیئات! بسیار دورند آنها! ما هستیم که با این نظریه و متابعت فائز شدیم؛ و ابطال کنندگان حق و متمرّدان از امر رسول الله و از امر قطب، دچار خسران و زیانی عظیم گردیده اند.

سوگند به خدا که داعی به سوی خدا نمی تواند بوده باشد مگر کسی که از روی بصیرت دعوت نماید؛ نه کسی که از روی ظن و پندار دعوت کند، و بدان حکم کند.

بناءً علی هذا کسی که حالش این چنین باشد، او در امور دین و شریعت بر امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم سخت گرفته است، و آنان را در ضیق و ممنوعیت و محرومیت افکنده است در آن مواردی که خداوند برای ایشان گشایش و فراخی و سعه قائل گردیده است.

بنابراین خداوند هم در روز بازپسین بر ایشان تنگ خواهد گرفت، و در آخرت با شدت و سختی از ایشان مطالبه و محاسبه خواهد نمود؛ برای آنکه ایشان بر بندگان خدا سخت گرفتند و با شدت عمل کردند که در امری از امور و حادثی از حوادث که برایشان پیدا می شود، برای رفع حرج نمی توانند از مذهبی به مذهبی عدول کنند و حکم آن را که موجب گشایششان هست

[حدیث شریف: ما ثنی الله شیئاً إلا و قد ثلثه]

علاءالدوله سمنانی (احمد بن محمد بن

احمد بیابانکی) در کتاب خود العروة لأهل

الخلوة و الجلوة، صفحه ۳۸۱، گوید:

«ثم تَذَكَّرْتُ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (و آله) و

سَلَّمَ:

«مَا ثَنَى اللَّهُ شَيْئًا إِلَّا وَ قَدْ ثَلَّثَهُ.»^۱

ساقی نامه از رضی الدین آرتیمانی [که] معاصر

شاه عباس صفوی است

الهی به مستان میخانهات *** به عقل آفرینان

دیوانهات

اخذ نمایند، و معتقد شدند که این گونه طرز عمل با دین خدا بازی کردن است.

اما ندانستند که خودشان به واسطه این گفتار و این تعلیل، از دین بیرون رانده شده و به خارج از دین پرتاب گردیده‌اند؛ بلکه شریعت خدا واسع تر است و حکم خدا جامع تر و نافع تر است. اینجا خطاب خداست که بدانها می‌رسد در موقف عرصات قیامت که:

“آنان را نگه دارید تا نتوانند عبور کنند! چرا که باید مورد بازپرسی و سؤال قرار گیرند. چرا شما یکدیگر را در تأیید دین خدا و شریعت حقّه الهیه یاری نکردید و پشتیبان و مددکار همدیگر

^۱ نبودید؟! بلکه ایشان امروز با نهایت سرافکنده‌گی و ذلت به عذاب نکبت‌زا و شدید پروردگار، تسلیم می‌شوند.“

اینست حال آنان در روز قیامت؛ پس به آنان اجازه داده نمی‌شود که عذر خواهی کنند.» (محقق)

- جنگ ۱۳، ص ۱۲۱.

الهی به آنان که در تو گمند *** نهان از دل و دیده

مردمند

به دریا کش لُجّه کبریا *** که آمد به شأنش فرود

إنما

به دُرّی که عرش است او را صدف *** به ساقی

کوثر، به شاه نجف

به نورِ دل صبح خیزانِ عشق *** ز شادی بانده

گریزانِ عشق

به آن دل پرستان بی پا و سر *** به شادی فروشان

بی شور و شر

به رندانِ سرمستِ آگاهِ دل *** که هرگز نرفتند

جز راهِ دل

به مستانِ افتاده در پایِ خم *** به مخمورِ با مرگ

در اشتلم

به شامِ غریبانِ به جامِ صبح *** کز ایشانست

شامِ سحر را فتوح

کزانِ خوبرو چشمِ بد دور باد *** غلط دور گفتم

که خود کور باد

که خاکم گِل از آبِ انگور کن *** سراپایِ من

آتش طور کن

خدا را به جان خراباتیان *** کزین تهمت هستیم

وارهان

به میخانه و حدتم راه ده *** دل زنده و جان آگاه

ده

که از کثرتِ خلق تنگ آمدم *** به هر سو شدم

سر به سنگ آمدم

مئی ده که چون ریزیش در سبو *** برآرد سبو از

دل آواز هُو

از آن می که در دل چو منزل کند *** بدن را

فروزان تر 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 دل آفتاب

از آن می که گر عکسش اُفتد به جان *** تواند در

آن دید حق را عیان

از آن می که چون ریزیش در سبو *** همه ﴿قُلْ﴾

هُوَ اللَّهُ ﴿﴾ آید از او

از آن می که در خم چو گیرد قرار *** برآرد ز

خود آتشِ چون چنار

مئی صاف زآلودگیِ بشر *** مبدل به خیر اندر او

جمله شر

مئی معنی افروز و صورت گداز *** مئی گشته

معجونِ راز و نیاز

مئی از منی و توئی گشته پاک *** شود خون فتد

قطره‌ای گر به خاک

به یک قطره آبم ز سر در گذشت *** به یک آه

بیمارِ ما، در گذشت

چشی گر از آن باده کو کوزنی *** شدی چون از

آن مست هو هو زنی

دماغم ز میخانه بوئی شنید *** حذر کن که

دیوانه هوئی شنید

بگیرید زنجیرم ای دوستان

*** که پیلیم کند یاد هندوستان

دماغم پریشان شد از بوی می *** فرو نایدم سر

به کاوس و کی

پریشان دماغیم، ساقی کجاست *** شرابِ ز شب

مانده باقی کجاست

بزن هر قدر خواهیم پا به سر *** سر مست از پا

ندارد خبر

بیا ساقیا می به گردش در آر *** که دلگیرم از

گردش روزگار

مئی بس فروزانترا از شمع نور *** مئی ساقی و

کاسه و جام نور

مئی صاف زآلایش ما سیوای *** از او یک نفس تا

به عرش خدا

مئی کو مرا وارہاند ز من *** ز آئین کیفیت ما و

من

از آن می حلالست در پیشِ ما *** که هستی

وبالست در پیش ما

از آن می حرامست بر غیر ما *** که خارج

مقامست از سیرِ ما

مئی را کہ باشد در او این صفت *** نباشد به غیر

از می معرفت

تو در حلقهٔ می پرستان درآ *** کہ چیزی نبینی به

غیر از خدا

کنی خاک میخانه گر توتیا *** بینی خدا را به

چشم خدا

به میخانه آ و صفا را بین *** بین خویش را و

خدا را بین

بگویم کہ از خود فنا چون شوی *** به یک قطره

از بادہ بی چون شوی

به شوریدگان گر شبی سر کنی *** وز آن می کہ

مستند لب تر کنی

جمال محالی که حاشا کنی *** ببندی دو چشم و

تماشا کنی

قمر دُردنوشی است از جام ما *** سحر

خوشه چینی است از شام ما

مُغنی نوای دگر ساز کن *** مُعربدکنان مطرب

آواز کن

بس آلوده‌ام آتش می کجاست *** پر آسوده‌ام ناله

نی کجاست

به میخانه پاک از پلیدم کنید *** همه دانش و دین

و دیدم کنید

چه پیمانه از باده خالی شود *** مرا حالت مرگ

حالی شود

سحر چون نَبُردی به میخانه راه *** چراغی به

مسجد ببر صبحگاه

نداری تو چون تاب دیدار او *** ز دیدار رو کن

به دیوار او

نَبُرده است گویا به میخانه راه *** که مسجد بنا

کرده و خانقاه

خرابات را گر زیارت کنی *** تجلی به خروار

غارت کنی

توانی اگر دل به دریا کنی

*** که آن درّ یکتای پیدا کنی

تو شادی بدین اندکی، عار کو *** گشودند گیرم

درت، بار کو

بیا تا به ساقی کنیم اتّفاق *** درون‌ها مصفّی کنیم

از نفاق

چو مستان به هم مهربانی کنیم *** دمی بی‌ریا

زندگانی کنیم

بگیریم یک‌دم چو باران به هم *** که اینک فتادیم

یاران به هم

مُغنی سحر شد خروشی برآر *** ز خامانِ افسرده

جوشی برآر

که افسرده صحبت زاهدم *** خرابِ می و ساغر

و شاهدم

بیا تا سری در سرِ خُم کنیم *** من و تو، تو و من

همه گم کنیم

سرم در سرِ می پرستانِ مست *** که جز می

فراموششان هرچه هست

بزن ناخن ناله‌ای بر دلم *** دمارِ کدورت برآر از

گِلم

بده ساقی آن آب آتش خواص *** کزین هستیم

زود سازد خلاص

مگو تلخ و شور آب انگور را *** که روشن کند

دیده کور را

به من عشوهای چشمِ ساقی فروخت *** که دین

و دل و عقل را جمله سوخت

مرا چشم ساقی چو از هوش بُرد *** چه کارم به

صاف و چه کارم به دُرد

کدورت کِشی از کفِ کوفیان *** صفا خواهی

اینک صفِ صوفیان

چو گرم سماعت هر یوسفی *** حریفان

صوفی، ندیمان کفی

تکلف بود مستی از میّ شدن *** خوشابی خود

از ناله نیّ شدن

خراباتی سوی مسجد مشو *** بهشتی، به دوزخ

برابر مشو

فزون از دو عالم تو در عالمی *** بدینسان چرا

کوتهی و کمی

چه افسرده‌ای؟ رنگِ رندان بگیر *** چرا

مرده‌ای؟ آب حیوان بگیر

ازین دین به دنیا فروشان مباش *** به جز بنده

باده‌نوشان مباش

چه درمانده دلّ و سجاده‌ای *** مکش بارِ محنت

بکش باده‌ای

مکن قصّه زاهدان هیچ گوش *** قدح تا توانی

بنوشان و نوش

حدیث فقیهان بر ما مکن *** ز قطره سخن پیش

دریا مکن

که نور یقین از دلم جوش زد *** جنون آمد و بر

صفِ هوش زد

قلم بشکن و دور افکن سبق *** بشویان کتاب و

بسوزان ورق

که گفته که چندین ورق را بین *** ورق را

بگردان و حق را بین

تعالی الله از جلوه آفتاب *** که بر جملگی تافت

چون آفتاب

بدین جلوه از جا نرفتی چه ای *** تو سنگی،

کلوخی، جمادی، چه ای

صبوحست ساقی برو می بیار *** فتوحست

مطرب دَف و نی بیار

نماز آر نه از روی مستی کنی *** به مسجد درون

بت پرستی کنی

همی صاحب تخت و تاجم کنید *** پریشان

دماغم، علاجم کنید

فرورفته اشگ و فرارفته آه *** که باشید بر

دَعْوِی ما گواه

به می هستی خود فنا کرده ایم *** نکرده کسی

آنچه ما کرده ایم

جَسَدِ دادم و جان گرفتم ز می *** چه

می خواستم آن گرفتم ز می

به می گرم کن جان افسرده را *** که جان، زنده

دارد تن مرده را

چه می خواهد از مسجد و خانقاه *** هر آن کو به

میخانه برده است راه

درون پاک سازیم از آبِ تاک *** که آلوده کفر و

دین است پاک

درون خرابات ما شاهد است *** که بد نام ازو

هر کجا زاهد است

جهان منزل راحت اندیش نیست *** ازل تا ابد

یک نفس بیش نیست

سراسر جهان گیرم از تست بس *** چه اندوزی

آخر در این یک نفس

فلک بین که با ما چه ها می کند *** چه ها کرده

است و چه ها می کند

برآورده از خاک ما گرد و دود *** چه می خواهد

از ما سپهر کبود

نمی گردد این آسیا جز به خون *** الهی که

برگردد این سرنگون

من آن بینوایم که تا بوده ام *** نیاسودم از یک دم

آسوده ام

در این عالم تنگتر از قفس *** به آسودگی کس

نزدیک نفس

نه در مسجدم ره نه در خانقاه *** از این هر دو

در هر دوأم روسیاه

نمانده است در هیچ کس مردمی *** گریزان شده

آدم از آدمی

همه متفق با هم اندر نفاق *** به بد خوئی اندر

جهان جمله طاق

خروشان به هم همچو شیر و پلنگ *** روش،

آشتی‌های برتر ز جنگ

گروهی همه مکر و زرق و حیل *** همه مهربان

بهر جنگ و جدل

همه گرگ سان و همه میش پوست *** همه

دشمنی کرده در راه دوست

شب آسودگی، روز شرمندگی *** معاذ الله از

این چنین بندگی

برون‌ها سفید و درون‌ها سیاه *** فغان از چنین

زندگی آه آه

همه سر برون کرده از جیبِ هم *** هنرمند

گردیده در عیبِ هم

بفرمای گور و بیاور کفن *** که افتاده‌ام از دل

مرد و زن

نه سودای کفر و نه پروای دین *** نه ذوقی از آن

و نه شوقی بدین

رُخ ای زاهد از می پرستان متاب *** تو در آتش

افتاده‌ای ما در آب

ز ما دست ای شیخ مسجد بدار *** خراباتیان را

به مسجد چکار

اگر مرد دینی، ز دانش مگو *** که او را نداند

کسی غیر او

برو کفر و دین را وداعی بکن *** برقص اندر آ و

سیماعی بکن

ندوزی چو حیوان نظر بر گیاه *** بیابی اگر لذت

اشگ و آه

همه مستی و شور و حالیم ما *** ز تو چون همه

قیل و قالیم ما

دگر طعنه باده بر ما مزن *** که صد مارزن بهتر از

طعنه زن

به مسجد رو و قتل و غارت بین *** به میخانه آ

و طهارت بین

به میخانه آ و حُضوری بکن *** سیه کاسه کسب

نوری بکن

چو من گر از آن باده بی من شوی *** به گلخن

در آن رشگ گلشن شوی

چه آبست کاتش به جان افکند *** که گر پیر

[خلاصه‌ای از تذکره سید میرزا رضی

[آرتیمانی]

سید میرزا رضی آرتیمانی از سادات جلیل‌القدر آرتیمان که یکی از قراء تویسرکان است می‌باشد. او معاصر شاه عباس صفوی و از شعرای زنده دل نیمهٔ اوّل قرن یازدهم است؛ و پدر آقا میرزا ابراهیم ادهم است که او نیز از شعرای معروف است.

ساقی‌نامهٔ آرتیمانی از ساقی‌نامه‌های نغز و آبدار و کم‌نظیری است که در این خصوص آمده است. ساقی‌نامهٔ آرتیمانی را در ملحقات کتاب تذکرهٔ میخانه از صفحه ۹۲۵ تا ۹۳۴ آورده است ولی مجموع ابیات آن را یکصد و چهل و دو آورده است، و ما در اینجا از روی نوشتهٔ خطّی بعضی از دوستان که آورده‌ایم بالغ بر یکصد و بیست و دو شده است.

تذکرهٔ میخانه از ملاّ عبدالنبی فخرالزمانی

^۱ - [قابل ذکر است نسخه خطّی حضرت علامه طهرانی - رضوان الله علیه - با نسخه موجود در اختیار مجمع تحقیق و همچنین با متن الله شناسی، ج ۳، ص ۵۹ الی ۶۲ مقداری اختلاف داشت که به جهت حفظ امانت، آن‌گونه که در مکتوبات خطّی مرقوم فرموده بودند، آورده شد؛ (محقّق)]

قزوینی است که در ۱۰۲۸ هجری رحلت کرده است و تذکره او را آقای احمد گلچین معانی، تصحیح و طبع نموده و ملحقاتی را به آن افزوده است.^۱

راجع به حافظ شیرازی (ره)

در جلد ۱۸ الذریعة، صفحه ۳۱۷ تا ۳۲۰، درباره کتاب لطیفه غیبی و یا لطائف غیبیه (تألیف مولی محمد بن محمد دارابی مقیم شیراز، که از تألیف آن، که در زمان شاه عباس بوده و در سنه ۱۰۳۸ فارغ شده است؛ و آن در زمان امامقلی خان پسر اللهوردی خان افشار حاکم شیراز بوده است)، می نویسد که:

«این کتاب تماماً در احوال خواجه حافظ شیرازی است، و در آن عنوان کتاب خود را به حدیث نبویّ که دو بار در حضور سلمان [فارسی] فرموده اند که:

۱- جنگ ۱۰، ص ۳۹ الی ۴۶.

”لو كان العلم في الثريا لناوله رجال الفارس“^۱

افتتاح می کند و می گوید:

”مراد از فارس خصوص شیراز است و نواحی آن، نه فارسی که در مقابل عرب است؛ وگرنه لازم می آید که عرب از تمام سائر انواع مردم پست تر باشد، با آنکه عرب از اکثر مردم قطعاً افضل است.“

سپس به ترجمه احوال حافظ پرداخته است، و گوید که:

”اصل او از تویسرکان بوده است ولیکن در شیراز تولد یافته است، و در آنجا کسب کمالات نموده و قرآن را حفظ کرده است، تا اینکه در سن ۴۶ سالگی در سنه ۷۹۲ وفات نموده است.“

سپس از دیوان او یاد کرده و بسیار مدح و تحسین کرده است؛ و سپس گوید:

”بعض از معاصرین او شعر حافظ را تنقید می کرده اند و مرجع اعتراضات آنها سه امر بوده است:

اول آنکه: جمله اشعار او در غایت غموض است، بلکه از معماهاست.

دوم آنکه: اکثر اشعار او در شراب و عشق و

^۱ - الذريعة، ج ۱۸، ص ۳۱۸؛ کنز العمال، ج ۱۲، ص ۹۱.

آمد و غیرهاست.

سوّم آنکه: در بسیاری از اشعار طبق اصول

اشاعره قائل به جبر شده است.

و سپس به مقتضای قول رسول الله: "إِذَا ظَهَرَ

الْبِدْعُ فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ"^۱ خود را ملزم به جواب دیده

و این کتاب را در جواب این اعتراضات نگاشته و آن

را بر سه قسمت تقسیم نموده است.

و پس از آن خاتمه‌ای را ذکر کرده است که

در آن جمله‌ای از تفعّلهائی که به حافظ زده شده

است و کاملاً با مراد مطابقت داشته است آورده

است؛ از جمله آنکه: چون شاه عبّاس عزم

تسخیر آذربایجان و بغداد را بعد از تسخیر عراق

و

^۱ - الذّریعة، ج ۱۸، ص ۳۱۸.

فارس داشته است، این جواب آمد:

عراق و فارس گرفتی به شعر خود حافظ ***

*** بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است

و از جمله آنکه: در زمان او جوان شریف و

ظریف: فتحعلی سلطان (پسر امامقلی خان، که

پدر حاکم شیراز بوده است) در نهایت حسن،

لباس سبزرنگ مذهبی به صورت قبا در برداشته،

و متبخترأً برای زیارت قبر حافظ می آید، و در

سر قبر او برای حال خودش از دیوان حافظ تفأل

می زند؛ و این بیت می آید:

سر مست در قبای زر افشان چه بگذری ***

*** یک بوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن

فتحعلی می گوید: ”یک بوسه چه؟ دو بوسه

نذر کردم؛ و چون بعد از یک هفته برای زیارت

قبر او آمده و به عهد خود وفا ننموده است، چون

فال گرفت این بیت آمد:

وعده کردی که شوم مست و دو بوست بدهم ***

*** وعده از حدّ بشد و ما نه دو دیدیم و نه یک

و از جمله آنکه: برای خود در اوائل عمرش

اتفاق افتاد که در داراب درس می خواند، و به

شیراز رفت و آمد بسیار داشت، و بعد از مدّتی

خواست تا در شیراز اقامت کند، و در مدرسه

شیراز اشتغال ورزد و دیگر به داراب برنگردد؛

چون از دیوان خواجه فال گرفت، این ابیات آمد:

دلا رفیقِ سفر، بخت نیک خواهی بس *** نسیم

روضه شیراز، خضر راهت بس

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش *** که سیر

معنوی و کنج خانقاهت بس

و از جمله آنکه: شاه طهماسب انگشتی از

دستش افتاد و گم شد، به دیوان خواجه تفأل زد،

این بیت آمد:

دلی که غیب نمایست و جام جم دارد ***

زخاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

از شدت تعجب، دست خود را بر روی رانش زد، انگشتی که در جوف قبایش پنهان شده بود، در مقابلش افتاد.

و از جمله آنکه: شاه اسماعیل چون خواست ببیند آیا حافظ شیعه است و یا سنی است؟ در اعتراض "مولی مکس" که او گفته بود: سنی است و باید قبرش خراب شود، این بیت آمد:

جوza سحر نهاد حمایل برابرم *** یعنی غلام

شاهم و سوگند می خورم

و چون خواست از حقیقت حال "مولی مکس" در اعتراضاتش از حافظ جوابی بشنود این بیت آمد:

ای مگس عرصه سیمرخ نه جولان گه توست ***

*** عرض خود می بری و زحمت ما می داری! ^۱۲

عقیده و مذهب شیخ سعدی

و در [گلستان سعدی] صفحه ۹۱ گوید:

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد *** فدای یک

تن بیگانه کاشنا باشد ^۳

^۱ - پایان ترجمه سلیس و روان مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - از الذریعة، ج ۱۸، ص ۳۱۷ الی ۳۲۰.

^۲ - جنگ ۱۸، ص ۷ الی ۹.

^۳ - کلیات سعدی، گلستان.

راجع به مذهب سعدی، میرزا عبدالعظیم
گرگانی در مقدمه گلستان، در صفحه مج،
می‌نویسد:

«بعضی از اهل تحقیق، شیخ را از اهل سنت
و جماعت می‌دانند، و ظاهر عبارات و اشعارش
- مخصوصاً قصیده‌ای را که در رثاء مستعصم
سروده و وی را امیرالمؤمنین خطاب کرده - :

آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین ***

*** بر زوال ملک مستعصم أمير المؤمنين^۱

که بر این معنی دلالت دارد، تأیید و دلیل می‌گیرند.

بعضی از دانشمندان وی را شیعه دانسته و آن اشعار و عبارات وی را دربارهٔ خلفا حمل بر تقیّه نموده‌اند. اشعاری را که در دیباجهٔ بوستان آورده، دلیل بر شیعه بودن او گرفته‌اند:

خدایا به حقّ بنی فاطمه *** که بر قول ایمان کنم

خاتمه

اگر دعوتم رد کنی یا قبول *** من و دست دامان

آل رسول^۲

قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین در این باب می‌نویسد:

”از جمله شیخ بزرگوار که دلالت بر صحّت عقیده او دارد، این دو بیت است که مؤلف در یکی از دیوان‌های کهنهٔ او دیده:

غیر از علی که لایق پیغمبری بدی ***

*** گر خواجهٔ رسل نبدی ختم انبیاء

^۱ - همان مصدر، مواعظ، در زوال خلافت بنی عباس.

^۲ - کلیات سعدی، بوستان، فی نعت سید المرسلین علیه الصلاة و السلام.

فردا که هر کسی به شفیع زند دست ***

*** دست من است و دامن معصوم مرتضی

قطعه

چو هر ساعت از تو بجائی رود دل *** به تنهائی

اندر صفائی نبینی

وگر مال و جاهست و زرع و تجارت *** چو دل

با خدايست خلوت نشینی^۱

و نیز از اشعار محبت او، اشعار اوست:

^۱ - همان مصدر، گلستان، حکایت ۲۵.

سعدیا شرمی بدار آخر چه می ترسی بگو ***

*** نیست بعد از مصطفی مولای ما الا علیّ“

قاضی نورالله اشعار دیگری را شاهد آورده است که ما از خوف اطاله و إطناب از ذکر آن صرف نظر می کنیم. آنگاه عبدالعظیم گرگانی گفته است:

”به هر حال اظهار عقیده صریح درین باب نمی توان نمود و شیخ بزرگوار که صوفی صافی مشرب و اهل صفا و حقیقت است، بر فرض آنکه از اهل سنت باشد، مانند دیگران متعصب و جاهل نیست؛ و اگر حضرت علیّ را وصیّ بلافصل نداند، ولیّ می داند و می گوید:

ببخشای کانان که مرد حقند *** خریدار دگان بی

رونقند

جوانمرد اگر راست خواهی ولی است ***

کرم پیشه شاه مردان علی است^۱“

در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولیّ

[بستان السیاحه] از صفحه ۵۲۵ تا ۵۲۹ در

ترجمه احوال شاه نعمت الله ولیّ بیان کرده است

^۱ - همان مصدر، بوستان.

^۲ - جنگ ۱۸، ص ۱۸ و ۱۹.

و اجمالاً آنکه:

او در قریه کوه‌نبان که از قراء کرمان است متولد شده است، و نود و هفت سال عمر کرده است. تولدش در ۷۳۷ و ارتحالش در ۸۳۴ در ماهان که از شهرهای کرمان و محل اقامتش بود، واقع شد. صاحب بستان السیاحة گوید که: او از اولاد حضرت امام محمد باقر علیه السلام است و این غلطی محض است.^۱ او از اولاد حضرت اسماعیل بن

جعفر بن محمد الباقر علیهما السلام است^۲

^۱ - این حقیر در این نسبت با بعضی مذاکره کردم، گفتند: صاحب بستان السیاحة شاه نعمت الله ولی را از اولاد حضرت امام صادق علیه السلام می‌داند، فلهدا در سلسله نسبش گوید: ... ابن سیّد محمد ثالث بن سیّد اسماعیل بن سیّد ابی عبدالله بن الإمام محمد الباقر. - الخ؛ ولی چون صوفیان حضرت صادق علیه السلام را به قطبیت و ارشاد قبول ندارند - بر خلاف حضرت باقر علیه السلام - فلهدا در شمارش سلسله نسب، او را به حضرت باقر که شخصیت ارشاد در نزد آنان دارند منتهی نموده است. خذلهم الله إن شاء الله.

^۲ - طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱:

«اما اتصال جسمانی تا خاتم انبیاء و سرور اولیاء [صلوات الله علیهما] بر این نهج است:

هو شاه نورالدین سیّد نعمت الله بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن کمال الدین یحیی بن هاشم بن موسی بن جعفر بن صالح بن محمد بن جعفر بن الحسن بن محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعیل بن ابی عبدالله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زین العابدین بن الحسین سبط الرسول و ابن علی زوج البتول [علیهم صلوات الله].»

- چنان که خود در اشعاری که سروده است بیان کرده است^۱ - اما چون در اشعار نام جعفر را به

^۱ - طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱، به نقل از دیوان شاه نعمت‌الله ولی:

نعمت‌اللهیم و ز آل رسول

**

محرم عارفان ربانی

قرّة‌العین میر عبدالله

**

مرشد وقت و پیر نورانی

پدر او محمد آن سید

** که

نبودش به هیچ رو ثانی

باز سلطان اولیاء جهان

** میر

عبدالله است تا دانی

پیر کامل کمال دین یحیی

**

سید مسند مسلمانی

پدرش هاشم است و جد موسی

**

مادرش شاهزاده سامانی

دیگر آن جعفر خجسته لقا

**

روح محض و لطیف روحانی

سید صالح است و احمد نام

**

جمع می بود از پریشانی

پس محمد بود که نزد همّت او **

مختصر بود عالم فانی

باز جعفر که بود عالی قدر ** کان

احسان و بحر عرفانی

پس حسن پس محمد آن سید **

روح بخشد گه سخن رانی

پادشاه ممالک دانش **

جعفر اکبر است خاقانی

میر محمد که بندگان درش ** در

جهان یافتند سلطانی

شاه سادات سید اسماعیل **

آفتاب سپهر سلطانی

ابی عبدالله آنکه روح امین **

گفت او را که جمله را جانی

باز امام محمد باقر **

مخرب کفر و دین را بانی

أبي عبدالله بن الإمام محمد الباقر را به کار برده
است، صاحب بستان السّياحه گمان کرده است
از اولاد اسماعیل نامی از أبو عبدالله نامی بوده
است که او از اولاد امام باقر بوده است؛ با اینکه
در اشعارش به خوبی پیدا است که منظور از
أبي عبدالله حضرت صادق و منظور از اسماعیل
همان شخصیت بارز و عظیم است.

شاه نعمت‌الله ولیّ (که اسمش سیّد نورالدین
است) پس از مدّتی مسافرت در ایران و توران و

پدر او علی ابن حسین **

آنکه زین العباد می خوانی

باز امام به حق حسین شهید ** نور

چشم علی عمرانی

آن وصی رسول و یار خدا **

والی ملکت سلیمانی

آنکه باشد در مدینه علم **

کوری خارجی و مروانی

بیستم جدّ من رسول خداست **

آشکارست و نیست پنهانی

دیار عرب، و زیارت و خدمت مشایخ در حرمین شریفین، به خدمت شیخ عبدالله یافعی یَمَنی رسیده و اربعینیات بجای آورده، و پس از حصول کمال، با اجازه شیخ به وطن مألوف مراجعت کرده است.

و مدّتی در شهر یزد اقامت کرد؛ بالأخره اهل یزد با او مخالفت نموده و او را بیرون کردند. و چون به شیراز وارد شد میرسید شریف به قلات (که مرقد شیخ سعدی است) برای استقبال او بیرون رفت؛ و حافظ شیرازی در آن زمان از شاگردان میرسید شریف بود.

حاکم شیراز در آن زمان اسکندر بن عمّ شیخ بن امیر تیمور بود، و دستور داد که روز جمعه او و آن سید بزرگوار و میرسید شریف با هم در قفصه مسجد عتیق شیراز به نماز مجتمع گردند. و چون خواجه حافظ سجّاده استاد خود (میرسید شریف) را در سمت راست امام جمعه (اسکندر) انداخت، میرسید شریف آن را برداشت و در سمت چپ پهن کرد، و به

حافظ گفت: تو مقام اولیا را نمی دانی!

شاهرخ بن امیر تیمور (که حاکم دارالملک هرات بود) از عظمت و شکوه و توجه مردم به شاه نعمت‌الله بترسید و او را به هرات احضار کرد. اکثر اُمراء هرات به شاه نعمت‌الله به نظر تعظیم می‌نگریستند، ولی سید نعمت‌الله نسبت به شاهرخ میرزا به نظر استغنا می‌نگریست، و به همین جهت شاهرخ میرزا در دلش غباری از آن سید جلیل بود و اجازه مراجعت به وطن نمی‌داد؛ تا بالآخره بعد از واقع شدن داستان شیرینی که اتفاق افتاد اجازه مراجعت داد. شاه نعمت‌الله به ماهان کرمان آمد و در آنجا اقامت کرد تا از دنیای فانی رحلت نمود.^۱

از جمله جواب شیخ عبدالرزاق به علاءالدوله

سمنانی به عبارات عروء او

در مقدمه کتاب العروء لأهل الخلوة و الجلوة
تصنیف احمد بن محمد بن احمد بیابانکی
(معروف به علاءالدوله سمنانی، متوفی ۷۳۶
هجری) و به تحقیق نجیب مایل هرّوی، طبع
انتشارات مولی ۱۴۰۴ هجریه قمریه، جناب
محقق مقدمه‌ای برای آن ذکر نموده است. و از

^۱ - بستان السیاحة، ص ۵۲۵ الی ۵۲۹.

^۲ - جنگ ۱۷، ص ۵۴.

جمله: نامهٔ اعتراض آمیز شیخ عبدالرزاق کاشانی
را به وی نگاشته است؛ و از جمله آن نامه (که در
مقدمه در صفحه ۴۰ تا ۴۵ آمده است) مطالب
زیر را به طور انتخاب در اینجا ذکر می‌نمائیم:

۱. «وَاللَّهُ أَكْبَرُ أَنْ يُقَيِّدَهُ الْحِجَبِي

*** بِتَعْيِينِ فَيَكُونُ أَوَّلَ آخِرِ

۲. هو واحدٌ لا غيرَ ثانيهٍ و لا *** موجودَ ثَمَّةٍ غيرُ

مُكَائِرِ

۳. هو أَوَّلٌ هو آخِرٌ هو ظاهِرٌ *** هو باطنٌ كُلٌّ و لم

يَتَكَائِرُ^۱

پس هر که را این مرتبه باشد، حقّ تعالی او را
از مراتب تعینات مجرد گرداند و از قید عقول
برهاند و به کشف و شهود به آن إحاطت رسد؛
و إلا در حُجُب جلال بماند.

و در سخن ساقی کوثر، امیرالمؤمنین علی -

رضی الله تعالی عنه - آمده است:

^۱ - [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ۲، ص ۲۵۸ این گونه آمده است:
۱. «و خداوند بزرگ‌تر است از آنکه قوهٔ عاقله او را با تعین، تقیید و تحدید
نماید؛ پس اوست اوّلِ آخر.

”الحقیقَةُ كَشَفُ سُبْحَاتِ الْجَلالِ مِنْ غَیرِ

إِشارةً.“^۱

چه اگر اشارت حسی یا عقلی در وقت تجلی جمال

مطلق بماند، عین تعین پیدا شود، و جمال عین جلال

گردد، و شهود نفس احتجاب؛ سُبْحانَ مَنْ لا یَعْرِفُهُ إِلاَّ

هو وحده.

... و بعد از آن به صحبت مولانا شمس الدین

کیشی، رسیدم؛ چون از مولانا نورالدین شنیده

بودم که در این عصر مثل او در طریق معرفت

کسی نیست. و این رباعی سخن اوست:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست ***

*** آن صورت آن کس است کان نقش آراست

دریای کهن چو بر زند موجی نو ***

*** موجش خوانند و در حقیقت دریاست

... و نیز سخن شیخ عبدالله أنصاری - قدس

سرّه - همه این است. و آخر جمع مقامات در

^۱ ۲۱. اوست اوّل حدّ و ثانی برای او نیست، و موجودی دگر در آنجا نیست؛ پس او تکثیر پذیرفتنی نمی باشد.

۳. اوست اوّل، اوست آخر، اوست ظاهر، اوست باطن، اوست جمیع موجودات در حالی که تکاثر و زیادی هم ندارد (و وحدت خود را لا یزال حفظ می کند). «(محقق)»
- جامع الأسرار، ص ۱۷۰.

دوره سوّم به توحید صرف رسانیده، و در باب
این سخن شیخ شهاب الدّین سهروردی چند
موضع تصریح فرموده است.

چنان‌که در شرح سخن امام مُحَقِّق جعفر
صادق - رضی الله تعالی عنه - آمده

است که: "إِنِّي أُكْرِرُ آيَةً حَتَّى أَسْمَعَ مِنْ قَائِلِهَا"^۱؛

فرموده که زبان خویش در این معنی چون شجره موسی یافت که ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾^۲ از او شنید؛ و اگر متعین بودی،

در دو صورت چگونه ظهور یافتی؟ و در قرآن مجید، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۳ چگونه

صادق بودی؟ و در حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم: "لَوْ دَلَّى أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ هَبَطَ عَلَى اللَّهِ"^۴ کی راست

آمدی؟ و با هر که در عالم است ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۵ کی بودی؟

آخر در این معنی نظر باید کرد که به نص قرآن ﴿ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ کفر است؛ که: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^۶ و رابعُ ثلاثةٍ صرف ایمان است و توحید؛ که: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ

^۱ - بحار الأنوار، ج ۴۷، ص ۱۰۸؛ فلاح السائل، ص ۳۷۲، با قدری اختلاف در مصادر موجود.

^۲ - سوره القصص (۲۸) قسمتی از آیه ۳۰.

^۳ - سوره الزخرف (۴۳) صدر آیه ۸۴.

^۴ - جامع البيان، ج ۲۷، ص ۲۸۱؛ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج ۶، ص ۱۴۱، با قدری اختلاف در مصادر موجود.

^۵ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف به الله شناسی، ج ۲، ص ۳۱، ص ۱۷۳، ص ۲۶۲؛ توحید علمی و عینی، ص ۳۲۸ مراجعه شود. (محقق)]

^۶ - سوره ق (۵۰) ذیل آیه ۱۶.

نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ^۱.

چه اگر ثالث ثلاثه بودی، متعیّن بودی به یکی از ایشان. اما رابع ثلاثه آن است که به وجود حقّانی خویش که به حکم: ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾^۲

ثانی واحد است، و ثالث اثنین، و رابع ثلاثه، و خامس اربعه، و سادس خمسة است.

یعنی محقق حقایق این اعداد، و با همه بی مقارنت

و غیر همه بی مزایلت. چنان که امیرالمؤمنین علیّ - کرم

الله وجهه - فرموده است که: «هُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ

لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»^۳ ...^۴

از جمله جواب علاءالدوله سمنانی به شیخ

عبدالرزاق کاشانی

«... ای عزیز! در بدایت و وسط مقام توحید

خاصّه در خلال سیماع أمثال این رباعی ها بسیار

بر قوَال داده باشم، و در آن ذوق مدّت ها بمانده؛

^۱ - سورة المائدة (۵) صدر آیه ۷۳.

^۲ - سورة المجادلة (۵۸) قسمتی از آیه ۷.

^۳ - نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۶.

^۴ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون اعتراض علاءالدوله سمنانی به جناب محیی الدین عربی و پاسخ متین عبدالرزاق کاشانی به علاءالدوله سمنانی، به الله شناسی، ج ۲، ص ۲۵۱ الی ص ۲۶۳ مراجعه شود. (محقق)]

یکی این است:

این من نه منم، اگر منی هست توئی توئی

*** و در بر من پیره‌نی هست توئی

در راه غمت نه تن به من مانده نه جان جان ***

ور زانکه مرا جان و تنی هست توئی توئی

و در آن مقام که حلول کفر می نمود و اتحاد

توحید، گفته بودم:

۱. انا من أهوی، و من أهوی انا *** لیس فی

المِراتِ شیء غیرنا

۲. قد سهی المنشدُ إذا أنشده *** نحن روحان

حللنا بدنا

۳. أثبت الشُّرکةَ شُرکًا واضحًا *** کلُّ من فرَّق

فرقًا بیننا

۴. لا أنادیه و لا أذکره *** إنَّ ذکری و ندائی یا

أنا^۱ و^۲

۱- جنگ ۳۰، ص ۲۰ الی ۲۲.

۲- [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ۲، ص ۲۷۰، تعلیقه ۱، این گونه آمده است:

۱. من همان کسی هستم که عاشق اویم؛ و کسی که عاشق اویم من هستم. در آئینه چیزی بجز ما موجود نیست. ***

[چهار نوع از پویندگان راه عرفان]

سالک مجذوب و مجذوب سالک و سالک محض و مجذوب محض، چهار نوع از پویندگان راه عرفان هستند که با پیمودن به مقصد می‌رسند.^۱

[رابطه برهان و حدس و منطق با جذب و]

[سلوک در عرفان]

فرق برهان و حدس در حکمت، همان فرق جذب و سلوک است در عرفان.

[کتب صدرالدین قونوی]

مرحوم صدرالدین قونوی کتاب‌هایی دارد از جمله: مفتاح غیب الجمع و الوجود، النصوص، و تفسیری به نام: اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن.^۲

درباره مؤلف تفسیر بیان السّعادة فی مقامات

۱ ۲. تحقیقاً گوینده غزل خطا کرد هنگامی که من به او غزل می‌دادم که: ما دو تا جان می‌باشیم که در یک بدن داخل شده است.
۳. شرکت میان من و او را که شرک روشنی است، به وجود آورده است هر کس که میان من و او بنخواهد فرق گذارد.
۴. من او را از دور صدا نمی‌زنم، و از نزدیک در خاطر نمی‌آورم؛ تحقیقاً یاد من و ندای من او را، ندای من به خود من می‌باشد. (محقق) - [جهت اطلاع بر مقصود عرفاء از این اصطلاحات به همین مجلد ص ۸۲ مراجعه شود. (محقق)]
۲ - جنگ ۱۴، ص ۴۶ و ۴۷.

العبادة يا تفسير مُنير

در الذريعة، جلد ٣، صفحہ ١٨١ و ١٨٢،

گوید ما ملخصه:

«إنّ هذا التفسير طُبِعَ بطهران في مجلّد كبيرٍ

(سنة ١٣١٤) على نفقة أصحاب العارف

المعاصر: المولى سلطان محمد بن حيدر محمد

الگنابادی (الجنابدی) الخراسانی

(المتوفى حدود سنة ١٣٢٠) مُعتقدين أنه
تصنيفُ شيخهم المذكورِ و هو نفسه ذَكَرَ فيه أنه
فرَغَ مِن تَأليفه سنة ١٣١١.

ولكن نَبَّهني العالمُ البارِعُ المعاصرُ السيّدُ
حسين القزويني الحائري: بانتحالٍ وَقَعَ في هذا
التفسيرِ يَكشِفُ عن كونه لِغيره و لو في الجملة؛
فإنَّ ما أوردَه في أوَّلِه - مِن تَشقيقِ وجوهِ إعرابِ
فَوَاحِ السُّورِ مِن الحروفِ المَقطَّعاتِ و أنهاءِ تلكِ
الشُّقوقِ إلى ما يَبْهَرُ منه العقلُ - توجَدُ بتمامِ
تفاصيلها و عينِ عباراتها في رسالةِ الشيخِ عليِّ بنِ
أحمدِ المَهائميِّ الكوكبيِّ النَّوائيِّ (المولود سنة
٧٧٦ و المتوفى سنة ٨٣٥) المشهورِ بـ "مخدومِ
عليِّ المَهائميِّ".

و قد ذَكَرَ أَلْفاظَ الرِّسالةِ السيِّدِ غلامِ عليِّ آزادُ
البلكراميِّ في كتابه: سَبْحَةُ المَرَّجانِ (المؤلَّفِ سنة
١١٧٧ و المطبوعِ سنة ١٣٠٣) و ذَكَرَ:

أنَّ "المَهائِمَ" بَنَدْرٌ في كوكنِ مِن نواحي دَكَن، و

"نَوائِت" كَثوَابَتِ قَوْمٍ مِن قُرَيْشٍ نَزَلُوا إلى بِلادِ دَكَنِ في

زَمَنِ الحَجَّاجِ؛ - إلى أن قال: - و بِالجملةِ: المَقْدارُ

المذكَورُ مِن رِسالَةِ المَهائِمِيِّ في هذا التفسيرِ ليس جِملَةً

و جِملَتينِ أو سَطْرًا و سَطْرَينِ حَتَّى يُجْتَمَلَ فيه تِوَارِدُ

الخاطرين و توافق النظرين؛ فهذا الانتحال ثبّطنا عن الإذعان بصدق النسبة إلى من اشتهر بأنه له - والله العالم - . - انتهى .

أقول: هر کس در مطاوی کتاب بیان السعادة مرور کند، می بیند که اصطلاحات فلسفی و عبارات حکماء متأخرین همچون ملاصدراى شیرازی در آن زیاد به کار رفته، و چنین تفسیری نمی تواند زمان تألیفش قبل از زمان ملاصدرا بوده باشد؛ و در تفسیری که مجموع صفحاتش قریب هشتصد صفحه است، وارد کردن قریب چهار

^۱ - [اقرب الموارد: «ثَبَّطَهُ عَنِ الْأَمْرِ وَ ثَبَّطَهُ: عَوَّقَهُ وَ بَطَّأَ بِهِ عَنْهُ؛ وَ فَسَّرَهُ الْجَوْهَرِيُّ: بِشَغْلِهِ عَنْهُ وَ مِنْهُ.» (محقق)]

صفحه از کتاب دیگر - گرچه به عین عبارت
آن باشد - مجموع تفسیر را مُتَّجِل به غیر
نمی‌کند. فُلِّتَأْمَلِ جَدًّا.^۱

[آزار و اذیت‌های وارده بر افلاطون]

جورج جرداق در مقدمه کتاب علی و حقوق
البشر که جلد اول از الصوت العدالة الإنسانیة
می‌باشد، بنا به ترجمه عطاءالله محمد سردارنیا،
در صفحه ۱۸ و ۱۹ گوید:

«تاریخ ما از آن نقطه نظر که فصلی از تاریخ
عمومی است، کم و بیش از این مظالم را درک
کرده است. برای نمونه دیونوس حاکم
سیراکوس که دیکتاتوری پست و فرومایه بود،
فرمان داد تا افلاطون حکیم را چون بردگان در
بازار بفروشند؛ تا اینکه یکی از دوستان، افلاطون
حکیم را باز خرید و آزاد کرد.

دیونوس صغیر چون به جای پدر نشست در
مقام آزار او برآمد، ولی حکیم نجات یافت. بار
دیگر در مقام کشتنش برآمد که با وضعی
شگفت‌انگیز به دستیاری یکی از شاگردانش از
مهلکه جان به در برد.^۲

[رفع اشکالات و اتهاماتی از ملاصدرا]

۱- جنگ ۱۶، ص ۱۱۶.

۲- جنگ ۱۴، ص ۱۱۴.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جناب محترم آقای ... زید توفیقه

بعد از سلام و اِکرام؛ نامه‌ای به نشانی و نام
سرکار رسید که در آن مرقوم داشته‌اید که شخص
معمّمی که از فرقه شیخیّه بوده است، گفته است
که: «ملاّصدرا در جلد هفتم از چاپ جدید اسفار
در فصلی بنام عشق مجازی به طرفداری از لواط
با بیچگان مطالبی نگاشته و در آنجا از این امر دفاع
کرده است.» و از حقیر واقعیت

این اخبار را خواسته بودید؛ عرض می‌شود:
این خبر دروغ محض است، و افتراء و اتهامی
است که قابل آمرزش نیست، و در موقف
عرصات باید جواب دهند.

فخر فلاسفه اسلام مرحوم صدرالمتألهین (که
اصولاً مبنای فلسفه خود را با مشاهدات عرفانی
و وجدانی، و تطبیق کامل با شرع و شریعت
حضرت محمدی پایه‌ریزی کرده است، و خود
در سیر و سلوک خود همین راه را طی کرده و
هفت بار پیاده به مکه معظمه مشرف شده و در
سفر آخر در راه رحلت کرده است، و در
اقامت گاه خود در قهستان [کهک] قم هر وقت
به مطلب دشواری دچار می‌شده است برای حلّ
علمی آن به قم می‌آمده و در کنار قبر حضرت
معصومه سلام الله علیها متوسّل می‌شده است تا
در همانجا برای او آن مشکله علمی حلّ
می‌گردیده است) را به جهت فرار از فلسفه عمیق
و حکمت متعالیه او (که زنده‌کننده جان‌ها و
رشددهنده افکار به مبانی حقیقت و آبشخوار
شریعت است) به چنین افتراهایی متّهم نمودن
گناه غیر قابل غفران است.

ملاصدرا - رضوان الله علیه - در فصل

شانزده^۱ به اثبات رسانیده است که جمیع موجودات عاشق خداوند متعال هستند، و همگی مشتاق لقای او بوده و در وصول به دار کرامت او رهسپارند.

و در فصل هفده^۲ با بیانی دیگر معنای سریان عشق را در تمام اشیاء مدلل ساخته است.

و در فصل هجده^۳ به اثبات رسانیده است که گرچه معشوق حقیقی برای جمیع موجودات همان خیر مطلق و جمال اکمل یعنی ذات حضرت واجب الوجود است، الا آنکه هر یک از اصناف موجودات معشوق خاصی دارد که به واسطه

تعشق با او، راه به سوی عشق ذات ذوالجلال پیدا می کند؛ و جمیع معشوقان عالم حجاب و پرده، برای لقاء و وصول خدا هستند.

و در فصل نوزده^۴ مدلل ساخته است که در عالم وجود، هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه مافوق عشق می ورزد، و برای وصول به آن مرتبه به واسطه قوه شوقی که دارد، در حرکت آمده و

۱- الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۷، ص ۱۴۸.

۲- همان مصدر، ص ۱۵۸.

۳- همان مصدر، ص ۱۶۰.

۴- همان مصدر، ص ۱۶۹.

سیر تکاملی خود را انجام می دهد.

و در فصل بیست^۱ بحثی در عشق کسانی که دارای روح لطیف و نفس آرام و ظرافت طبع و دقت در امور لطیفه و دقیقه دارند می نماید و به اثبات می رساند که: جمال در عالم وجود یک اسمی از أسماء خداوند است، و بر اساس «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^۲ گرایش به جمال و حسان الوجوه، جزء غریزه فطری برای پیمودن سیر تکاملی و وصول به منبع الجمال و الكمال است.

و بر همین اساس از رسول اکرم صلی الله علیه و

آله و سلم وارد شده است که: «اطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حِسَانِ

الْوُجُوهِ»^۳ و نیز از رسول اکرم وارد شده است که مقرر

داشته بودند کسانی که از قِبَل طوائف و اقوام به عنوان

نمایندگی و پیغام به حضورش مشرف می شوند، دارای

دو خاصه باشند: یکی نامشان خوب باشد، و دیگر آنکه

زیباچهره و نیکوروی باشند.

ملاصدرا پس از بحث طویل اثبات می کند

۱- همان مصدر، ص ۱۷۱.

۲- الکافی، ج ۶، ص ۴۳۸ به نقل از امیر مؤمنان علیه السلام.

۳- أمالی طوسی، ص ۳۹۴؛ بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۹.

که: عشق که همان تجاذب ارواح و نفوس باشد
یک امر معنوی و روحانی است، و عشقی که مبدأ
آن قوای بهیمیّه و شهوت باشد عشق نیست؛ آن
عشق معنوی است که سالک را از مراحل مجاز
عبور می‌دهد.

و حتّیّ مثال می‌زند که مجنون چنان غرق در
واقعیت و حقیقت و خالق و

مدبر لیلی شده بود که چون لیلی به سراغ او آمد

و گفت من لیلی هستم، مجنون گفت: مرا با تو کاری

نیست: «دَعِيَ نَفْسِكَ عَنِّي فَإِنَّ عِشْقَكَ شَغَلَنِي عَنْكَ»^۱

دست از من بردار! من اینک چنان مستغرق در حقیقت

شده‌ام که دیگر نیازی به تو ندارم.»

این محصلّ مطلب و خلاصه‌ای بود که عرض

شد؛ آنگاه دشمنان حکمت اسلام تحریف و

تصحیف نموده، و با آن عباراتی که نمونه آن را

آوردید ذکر می‌کنند. این است کتاب اسفار

صدرالمتألّهین که در همه مکاتب و مدارس

موجود، و علماء و فضلاء پیوسته با آن سر و کار

دارند.

این حقیر وقت برای پاسخگوئی به سؤالات

را ندارم چون فعلاً تمام اوقات شبانه‌روزی من

صرف نوشتن دوره علوم و معارف اسلام

می‌شود. و إن شاء الله تعالی با انتشار آن دوره

بتمامه و کماله تمام این‌گونه اشکالات رفع

می‌گردد. و چون این اتهامی به حکیم عظیم‌القدر

اسلام بود، لذا به جواب آن مبادرت شد.

و السّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

^۱ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۷، ص ۱۷۸؛ الله شناسی،

سید محمد حسین الحسینی الطهرانی

مشهد مقدّس، ۱۰ شوال ۱۴۰۵

گفتاری از مرحوم حاج میرزا زین العابدین

شیروانی در بُستان السّیّاحة

در بستان السّیّاحة، صفحه ۳۲۸ در ضمن احوال حاج میرزا زین العابدین - که لقبش رحمت علی شاه است - از جمله گفتار او را آورده است که:

«سالک در بدو حال باید کتب مشایخ را نخواند و مقالات عرفاء را نشنود؛ زیرا که چون سالک قبل از سیر و مشاهده اگر کتب این فرقه را بخواند بر آن کس فایده نبخشد، بلکه در خیالات پریشان افتد و از روی اندیشه و خیال سلوک نماید و صاحب

احوال و مقامات نگردد. و اما اگر سالک به
طریقی که شیخ فرماید سلوک نماید و در تخلیه
و تصفیه کوشد و قطع مراحل و طیّ منازل کند و
آنچه فرموده‌اند به رأی العین مشاهده نماید،
آنگاه بر کتب ایشان نظر اندازد و با سیر و سلوک
خویش مطابق سازد، هر آینه فایده‌ها بیند و مزید
صفاء سرّ و اطمینان خاطر شود. این بدان ماند که
سیّاحان بلادی که دیده‌اند با یکدیگر بیان کنند و
از آن تقریرات محظوظ و مسرور شوند.

و دیگر فرموده که: سخنان اهل صورت مانند
طبخ بازار است که رنگ و رو دارد و طعم و لذّت
ندارد.» - انتهی.

و در صفحه ۸۸ گوید:

«آقا محمدعلی ابن آقا محمدباقر بهبهانی
(مشهور به کرمانشاهی) بر قتل فرزند حیدر و
سیّد پاک به قوّت حاجی ابراهیم خان شیرازی
(وزیر آقا محمد خان) جسارت نمود.» - انتهی.

و نیز در صفحه ۴۶۲ در ضمن بیان کرمانشاه

گوید:

«و اکنون کسی که قابل نوشتن باشد مشاهده
نشد مگر جناب آقا محمدعلی بهبهانی مجتهد آن
دیار؛ راقم آن را دیده بود و جناب سیّد

معصوم علی شاه را وی شهید نمود.» - انتهى^۱،^۲

قال الرسول صَلَّى الله عليه و آله و سلم:

أرسطاطاليسُ لو عاشَ حتى عَرَفَ ما جئتُ به

لا تَبَعْنِي على ديني

بشارة الشيعة، [الفيض الكاشاني] صفحة

:١٤١

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به روح مجرد، ص ۳۸۲؛ و مطلع انوار، ج ۲، ص ۳۰۰، ذیل عنوان «کشتن آقا محمد علی بهبهانی اولیاء خدا را در کرمانشاه» مراجعه شود. (محقق)]

^۲ - جنگ ۱۷، ص ۵۴.

«رُوى أَنَّهُ ذُكِرَ فِي مَجْلِسِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَأَلِهِ وَسَلَّمَ أَرْسَطَ طَالِيسٌ، فَقَالَ: «لَوْ عَاشَ حَتَّى
عَرَفَ مَا جِئْتُ بِهِ لَاتَّبَعَنِي عَلَى دِينِي.»

وَرُوى أَنَّ أَنَسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَتَوْا رَسُولَ اللهِ
بَكُتْفٍ كُتِبَ فِيهَا بَعْضُ مَا يَقُولُهُ الْيَهُودُ، فَقَالَ:

«كُفَى بِهَا ضَلَالَةَ قَوْمٍ أَنْ يَرِغَبُوا عَمَّا جَاءَ بِهِ نَبِيُّهُمْ

إِلَى مَا جَاءَ بِهِ غَيْرُ نَبِيِّهِمْ» فَنَزَلَتْ: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ

أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^١.

وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا
وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي.»^٣

ثُمَّ الْعَجَبُ مِنْ هَؤُلَاءِ أَنَّهُمْ يَكْتَفُونَ بِالْمَنْقُولِ
عَنِ الْفَلَسَفَةِ، بَلْ يَتَصَرَّفُونَ فِيهِ بِأَرَائِهِمُ الْمُتَبَايِنَةَ وَ
يَجْتَهِدُونَ فِيهِ بِأَفْكَارِهِمُ الْمُتَضَادَّةَ اجْتِهَادَ الْفُقَهَاءِ
فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَكُلُّ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ فِكْرُ
أَحَدِهِمْ زَعَمَهُ نَهَايَةَ الْمَعْرِفَةِ، فَيَتَحَجَّجُ بِهِ الْحُجَجَ
مَنْ بَلَغَ النَّهَايَةَ وَظَفِرَ بِالْوَلَايَةِ، مَعَ اخْتِلَافِهِمْ فِي

١- سورة العنكبوت (٢٩) آية ٥١.

٢- فتح الباري، ج ٩، ص ٦٠؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٥٤٣ الى ٥٤٥.

٣- معاني الأخبار، ص ٢٨٢؛ الدَّعَوَاتُ، ص ١٧٠.

٤- [در جنگ ٢٣، ص ٣٥٢، سطر ١٢ همان گونه است که در متن آمده،
وليکن در نسخه حروفی موجود در نرم افزار فیض کاشانی «فَيَتَحَجَّجُ بِهِ تَحَجُّجًا»
و در برخی نسخ خطی بشارة الشيعة «فَيَتَحَجَّجُ بِهِ تَحَجُّجًا» آمده است. که
بنابراین ماده اصلی کلمه یا از باب «احتجَّ يَحْتَجُّ احتجاجًا» یعنی فَيَحْتَجُّ بِهِ
حُجَجًا، و یا از باب «ابتَهَجَّ يَبْتَهَجُّ ابتهاجًا» یعنی فَيَبْتَهَجُّ بِهِ ابْتِهَاجًا أو بَهَجَةً، می
باشد. (محقق)]

نتائج الأفكار و طُرُقِ الاعتبار.

و منهم مَنْ يَحْمِلُهُمْ عَلَىٰ مَطَالَعَةِ كَلِمَاتِ
الصُّوفِيَّةِ.

و الصُّوفِيَّةُ أَصْنَافٌ:

و طَائِفَةٌ مِنْهُمْ سَلَكَوا مَسْلَكَ الْحَقِّ و الْهُدَىٰ
حَتَّىٰ وَصَلُوا إِلَىٰ مَا وَصَلُوا بِمَا سَبَقَتْ

لهم من الله الحُسنى؛ وهم الَّذِينَ اهْتَدَوْا بِأُمَّةِ
الهُدَى - إِمَّا فِي الْبَدَايَةِ أَوْ فِي أَثْنَاءِ السَّلْوَكِ - وَهُمْ
الْأَقْلُونَ مِنْهُمْ. وَ يُشْتَرَطُ فِي الْبُلُوغِ إِلَى مَقَاصِدِهِمْ
مَا أَسْلَفْنَاهُ مِنَ الشَّرَايِطِ.

وَ طَائِفَةٌ سَلَكَوا مَسَلَكَ أَهْلِ الضَّلَالِ لِعَدَمِ
مَعْرِفَتِهِمْ بِالْإِمَامِ؛ وَ هُمُ الْأَكْثَرُونَ مِنْهُمْ. وَ هَؤُلَاءِ إِمَّا
خَوَاصٌّ يُنْسَبُونَ إِلَى الْعِلْمِ، وَ إِمَّا عَوَامٌّ لَا عِلْمَ لَهُمْ
وَ لَا مَعْرِفَةَ.

ثُمَّ إِنَّ طَائِفَةً مِنْ هَؤُلَاءِ الْخَوَاصِّ وَ الْعَوَامِّ
يَجْعَلُونَ الطَّرِيقَ إِلَى الْمَعْرِفَةِ التَّجْرِيدَ الْمَطْلُوقَ وَ
تَرَكَ الْمَالَ وَ الْجَاهَ جَمِيعًا إِلَّا قَدَرَ السَّاتِرَ وَ سَدَّ
الرَّمَقَ، ثُمَّ تَرَكَ التَّعَصُّبَ لِمَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ وَ
رَفَعَهُ مِنَ الْبَيْنِ سِوَى التَّصْدِيقِ بِالشَّهَادَتَيْنِ، ثُمَّ
هَجَرَانَ الْمَعَاصِيَ وَ الْمَآثِمَ وَ الْخُرُوجَ عَنِ الْمِظَالِمِ
مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْمَعْصِيَةِ وَ الطَّاعَةِ وَ الْبِدْعَةِ
وَ السُّنَّةِ، ثُمَّ ضَبَطَ الْحَوَاسَّ إِلَّا قَدَرَ الضَّرُورَةَ
بِمَلَاذِمَةِ الْخَلْوَةِ وَ الصَّمْتِ وَ الْجُوعِ وَ السَّهْرِ فِي
كُلِّ مَكَانٍ مُظْلِمٍ مُقْتَصِرًا عَلَى الْفِرَائِضِ.»^١

يکایک از بدعت‌های صوفیه مردود می‌باشد به

صریح شریعت مطهره

[بشارة الشيعة للفيض الكاشاني] صفحه

:١٤٢

١- جنگ ٢٣، ص ٣٥٤.

«و فى الحديث المتفق عليه بين الخاصة و

العامة: "لا رهبانية فى الإسلام^١ وإن من رهبانية

أمّتى الصيام^٢."

و فى حديث آخر: " [إن] رهبانية أمّتى

الجلوس فى المساجد. "^٣ - إلى غير ذلك ممّا

يبائن طريقة هؤلاء و يأتى ذكر بعضه فى فضل

الزهد إن شاء الله.

و أمّا رسم صورة شيخه فى خياله فمن عجيب

ما ارتكبه، و هل هو إلّا التشبّه بعبدة الأصنام؟!

نعوذ بالله من أمثال هذه الأوهام!

فهؤلاء المتكلفون المبتدعون جمّعوا بين

الجهل و سوء الأدب مع الله و رسوله؛ أمّا الجهل

فلكونهم ما عرفوا وجوه الحكمة فيما كلف الله به

^١ - دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٩٣؛ كشف الخفاء، ج ٢، ص ٣٧٧؛ نهاية فى غريب الحديث، ج ٢، ص ٢٨٠.

^٢ - [در مجامع روايى موجود اين حديث شريف با كلمه «الصيام» يافت نگرديد، بلکه تعابير ديگرى از قبيل «الجهاد» وارد است؛ و در مصادر ديگر از جمله مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٠٤؛ تفسير الثعلبى، ج ٩ با اين بيان آمده است:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله: "يا بن ام عبد [ابن مسعود] أندرى ما رهبانية امتى؟" قلت:

^٣ الله و رسوله أعلم. قال: "الهجرة و الجهاد و الصلاة و الصوم و الحج و العمرة." (محقق)

- الاعتصام للشاطبى، ج ١، ص ٢٦٥؛ بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ٣٨١.

عبادَه من الأوامرِ و النَّواهي على حَسَبِ ما يليقُ
بهم و بما هو أَوْفق لأفهامهم و أمزجتهم، و أمَّا
سوءُ أدبهم فمعارضتُهُم له سبحانه و لِرَسُولِهِ بما
وَضَعُوهُ من عند أَنفُسِهِم ممَّا زَعَمُوهُ طَرِيقًا إلى
معرفةِ الله و هم الَّذِينَ رَوَوْا عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ
عليه و آله و سلَّم أَنَّهُ قال: **”من أحدث في ديننا ما
ليس فيه فهو ردٌّ.“**^١

و في حديثٍ آخر: **”مَنْ غَشَّ أُمَّتِي فعليه لعنةُ
الله و الملائكةِ و النَّاسِ أجمعين.“** قيل: يا
رسولَ الله و ما غَشَّ أُمَّتِكَ؟

قال: **”أن يبتدع بدعةً يَحْمِلُ النَّاسَ عليها.“**^٢
و في آخر: **”إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا يُنادي كلَّ يومٍ من
خالفَ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آله و
سلَّم لَمْ تَنَلْهُ شَفَاعَتُهُ.“**^٣

و هم الَّذِينَ قالوا: مِثالُ الجاني على الدِّينِ -
بإبداعِ ما يُخالفُ السُّنَّةَ بالنِّسبةِ إلى مَنْ يُذنبُ ذنبًا
- مِثالُ مَنْ عَصَى المَلِكَ في قلبِ دولتِهِ بالنِّسبةِ
إلى مَنْ خالفَ أمرَهُ في خدمةٍ معيَّنةٍ؛ و ذلك قد
يُغفرُ فأما قلبُ الدَّولةِ فلا. ثمَّ ما يقولونه لا يتمُّ إلَّا

١- شرح السنة، ج ١، ص ٢١١.

٢- احياء علوم الدين، ج ١، ص ١٥٧.

٣- همان مصدر، ص ٨١.

بِرَفَعِ الْخَوَاطِرِ وَ هَذَا شَيْءٌ لَيْسَ فِي وَسْعِ عَامَّةِ
الْبَشَرِ وَ لَا سِيَّمَا الْعَوَامِّ مِنْهُمْ .

تمام أعمال متصوفه كه من درآوردی است و

تأیید و ضامنی از شرع ندارد، مردود است

قيل لمولانا الصادق عليه السلام: إن لي أهل
بيتٍ قدريةً يقولون نستطيعُ أن نعملَ كذا و كذا و
نستطيعُ أن لا نعملَ . فقال عليه السلام: "قل له:
هل تستطيعُ أن لا تذكرَ ما تكرهُ و أن لا تنسى ما
تُحِبُّ؟ فإن قال: لا، فقد ترك قوله، و إن قال:

نعم، فلا تكلمه أبداً فقد ادعى الربوبية".^١

و لا يتمُّ أيضاً بمُتَابَعَةِ شَيْخٍ لا يخالِفُهُ فِي شَيْءٍ
مِمَّا يَأْتِي بِهِ وَ يَذَرُ كَمَا قَالُوهُ، وَ الشَّيْخُ جَائِزُ الْخَطَاءِ
باعتِرافِهِمْ؛ فَإِنَّهُمْ لا يَشْتَرِطُونَ الْعِصْمَةَ فِيهِ . وَ عَلَى
هَذَا فيجوزُ أن يُكَلِّفَ المريدَ بما فيه هلاكُهُ فِي
دينه أو دنياه - كما اعترفوا به أيضاً - وَ نحن قد
رأينا ذلك: فمنهم مَنْ ماتَ مِنْ رِياضتِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ
فَسَدَ دينُهُ . وَ لهذا قال مولانا الصادقُ عليه السلام:
"إِيَّاكَ أَنْ تَنْصِبَ رَجُلًا دُونَ الْحُجَّةِ فَتُصَدِّقَهُ فِي

كُلِّ مَا قَالَ."^٢

و هذا أحدُ معاني صدرِ هذه الآيةِ الكريمةِ التي

^١ - توحيد صدوق، ص ٣٥٢.

^٢ - الكافي، ج ٢، ص ٢٩٨.

نحن بصدد بيانها و هو قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ

أَجْتَنَّبُوا الطَّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾^١؛ فَإِنَّ مَتَابِعَةَ

هذا الشيخ المبتدع - الذي لا يقول عن الله و جاز

عليه الخطأ - عبادة للطاغوت، كما مرّ بيانه في

مقدمة الكتاب.

على أَنَّا نرى أَكْثَرَ مشايخهم - الَّذِينَ سَلَكَوا

هذه الطَّرِيقَةَ الشَّنْعَاءَ وَ حَمَلُوا النَّاسَ

^١ - سورة الزّمر (٣٩) صدر آيه ١٧.

عليها - كانوا في حَيْرَةٍ و عَمَى مِنْ مَعْرِفَةِ الإِمَامِ
 مع أَنِّ بِنَاءَ مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الدِّينِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَ قَدْ
 قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ فِي الْحَدِيثِ
 الْمَتَّفَقِ عَلَيْهِ بَيْنَ الْعَامَّةِ وَ الْخَاصَّةِ: "مَنْ مَاتَ وَ لَمْ
 يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"؛ ﴿وَمَنْ
 أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ
 اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^{١، ٢}

بسیاری از اعمال صوفیه که بر اساس

حالاتشان به حساب می‌آورند، شیطانی

می‌باشد

[بشارة الشيعة للفيض الكاشاني] صفحه

:١٤٤

«ثُمَّ اسْتَمِعْ إِلَى آخِرِينَ - وَ هُمْ طَائِفَةٌ مِنْ
 الصُّوفِيَّةِ وَ فِيهِمُ الْعَوَامُّ وَ مَنْ لَا يَصْلَحُ لِلْمُخَاطَبَةِ وَ
 الْكَلَامِ - يَدْعُونَ الدَّعَاوِيَ الطَّوِيلَةَ الْعَرِيضَةَ فِي
 الْعَشْقِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى، وَ الْوِصَالِ وَ ارْتِفَاعِ الْحِجَابِ
 وَ الْمُشَاهَدَةِ بِالرُّؤْيَا وَ الْمَشَافَهَةِ بِالْخَطَابِ
 فَيَقُولُونَ: قِيلَ لَنَا كَذَا وَ قُلْنَا كَذَا، حَتَّى تَرَكَ جَمَاعَةٌ
 مِنْ أَهْلِ الصَّنَاعَةِ [الصَّنَائِعِ] صَنَائِعَهُمْ وَ أَظْهَرُوا
 مِثْلَ هَذِهِ الدَّعَاوِي.

^١ - سورة القصص (٢٨) ذيل آيه ٥٠.

^٢ - [جهت اطلاع بیشتر بر اسناد اين روايت و دلالت آن، به امام شناسی، ج ٣، ص ١٣ الى ٣٩ مراجعه شود. (محقق)]

فإنَّ مثلَ هذا الكلامِ يَسْتَلِدُّهُ الطَّبَاعُ؛ إذ فيه
البطالةُ عن الأعمالِ مع تزكيةِ النَّفسِ يُدركُ
المقالاتُ و الأحوالُ، فلا تَعَجِزُ الأَغْنِيَاءُ [الأغنياء]
عن دعوى ذلك لأنفسهم بِمُجَرَّدِ القولِ و لا عن
تَلَقُّفِ كَلِمَاتٍ مُخْبِطَةٍ مُزَخْرَفَةٍ ذاتِ هولٍ. و مهما
أُنكِرَ ذلكَ عليهم لم يَعْجِزُوا أَنْ يَقُولُوا: هذا إنكارٌ
مصدرُهُ العلمُ و الجَدَلُ؛ و العلمُ حجابٌ و الجَدَلُ
عملُ النَّفسِ، و هذا الحديثُ لا يلوحُ إلَّا مِنَ الباطنِ
بمُكَاشَفَةِ نورِ الحقِّ.

فهذا ممّا استطار فى بعض البلاد شرره و عظمُ
 ضرره؛ و لیتهم قنعوا بمجرّد الدّعوى و لم یأتوا
 بالبدع الشّنعاء: من رفّعهم الأصوات بكلمة
 التّوحید، و إظهارهم المواجداً، و التّغنى بالأشعار
 فى أثناء الأذکار، و التّواجد بالسماع، و استمالة
 الأبصار و الأسماع، و الإتيان بالشّهيق و النّهيق و
 الرّقص و التّصفيق و الهبوط و السّقوط، فیصرعُ
 أحدهم فى وقته [رقته] و رقصه مفتوناً و یرمى
 بنفسه بین القوم مجنوناً، یصنعُ [یصنع] هذا
 بيمينه و یلطم هذا بشماله، و یکسر أنفَ هذا
 بكتفه، و یدقُّ ضلعَ هذا بجُملةِ جسده، و یبصقُ
 على وجهِ هذا فیتبرکُ بريقه، و یعانق الغلامَ
 بروائه و بريقه.

و ربّما یدعی أحدُهم من الإخبار بالغيب و
 الكراماتِ ما لا یدعیه نبیٌّ مقربٌ - مع جهله بما
 یجبُ علیه من أحكامِ الشرع - و الأدبُ یزدحمُ
 علیه و یلقون إليه السّمع. و ربّما یخرّون له
 سجوداً كأنّهم اتّخذوه معبوداً، یقبّلون یدیه و
 یتهافتون على قدمیه لیحملنَّ أوزارهمُ كاملةً یومَ
 القيامةِ و من أوزارِ الذّین یضلُّونهمُ بغيرِ علمٍ ألا

١ - [المواجد جمع الماجد. (محقّق)]

سَاءَ مَا يَزْرُونَ^١.

الرّواية الواردة في حديقة الشّيعَة عن الإمام العسكريّ و فيها ذمّ الفلسفة و التّصوّف

[مستدرک الوسائل، طبع سنگی، جلد ٢]

صفحة ٣٢٢:

«العلامة الأردبيلي في حديقة الشّيعَة، نقلًا عن
السّيد المرتضى بن الدّاعي الحسينيّ الرّازيّ،
بإسناده عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد
بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمّد بن الحسن،
عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله، عن
محمّد بن

^١ - اقتباس ازسوره النحل (١٦) ذيل آيه ٢٥.

^٢ - جنگ ٢٣، ص ٣٥٢.

عبدالجبار، عن الإمام الحسن العسكريّ
عليه السلام، إنه قال لأبي هاشم الجعفرى:

”يا أباهاشم! سيأتى زمانٌ على الناس
وُجوههم ضاحكةٌ مُستبشرة، و قلوبهم مُظلمةٌ
مُتكدّرة، السُّنة فيهم بدعة، و البدعة فيهم سُنّة،
المؤمنُ بينهم مُحقر، و الفاسقُ بينهم موقّر،
أمرؤهم جاهلون جائرون، و علماؤهم فى أبواب
الظُّلمة [سائرون]، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء،
و أصاغِرهم يتقدّمون على الكُبراء، و كلُّ جاهلٍ
عندهم خيرٌ، و كلُّ مُحيلٍ عندهم فقيرٌ، لا يُميّزون
بين المُخلص و المُرتاب، لا يعرفون الضَّانَ من
الدُّناب، علماؤهم شرارٌ خلق الله على وجه
الأرض لأنّهم يميلون إلى الفلسفة و التّصوّف.

و أيمُّ الله إنهم من أهل العُدول و التّحرّف،
يُبالغون فى حُبِّ مُخالفينا و يُضِلُّون شيعتنا و
مَوالينا، إن نالوا منصبًا لم يشبَعوا عن الرِّشاء، و إن
خُدلوا عبَدوا الله على الرِّياء. ألا إنهم قُطّاعُ طريقِ
المؤمنين، و الدُّعاةُ إلى نَحلة المُلحدين، فمن
أدرَكهم فليحذرهم و ليصن دينه و إيمانه!

ثمّ قال: ”يا أباهاشم هذا ما حدّثنى أبى، عن
آبائه جعفر بن محمّد عليهم السلام، و هو من

أَسْرَارِنَا، فَكُنْتُمْ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ.»^۱ و^۲

[مطالبی راجع به لقاء الله از حکمت متعالیه

ملاصدرا]

در اسفار، جلد ۱، صفحه ۲۵ و ۲۶ از طبع

سنگی؛ و جلد ۱، صفحه ۱۱۳ و ۱۱۶ از طبع

سربی در تحت عنوان: «لمعة اشراقیة» مطالبی

راجع به لقاء الله تعالی مستدلاً وارد است.^۳

بخش دوّم: ابحاث هیئت و نجوم، علوم

غریبه و جداول

۱- مستدرک الوسائل، طبع حروفی، ج ۱۱، ص ۳۸۰.

۲- جنگ ۲۴، ص ۱۷۹.

۳- جنگ ۶، ص ۱۱۱.

فصل اوّل: علم هیئت و نجوم

أسماء شهور رومیّه و أسماء بروج و توقّف

شمس یا قمر در هر یک از آنها

[معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ۲،

صفحه ۵۳۱] (۲۰) جدول أسماء الشهور الرومیّة

و عدد أيامها و أسماء البروج الإثنی عشر و اليوم

الذی تنتقل فيه الشمس إلى كلّ برج منها و مدّة

بقائها فی ذلك البرج و معرفة أنّ القمر فی أيّ برج

منها:

الأشهر الرومیّة

*عدد أيامها

*البروج

*وقت وجود الشمس فی كلّ برج منها

آذار

* ۳۰

*حمل

*من ۱۳ آذر

*إلى ۱۴ نیسان

نیسان

* ۳۰

*ثور

* ۱۵ نیسان

* ١٤ أيار

أيار

* ٣٠* جوزآء

* ١٥ أيار

* ١٢ حزيران

حزيران

* ٣٠* سرطان

* ١٣ حزيران

* ١٢ تموز

تموز

* ٣١* أسد

* ١٣ تموز

* ١٦ آب

آب

* ٣١* سنبله

* ١٧ ءآب

* ١٤ أيلول

إيلول

* ٣٠* ميزان

* ١٥ أيلول

* ١٤ تشرين الأوّل

تشرين الأوّل

* ٣١* عقرب

* ١٥ تشرين الأوّل

* ١٤ الثاني

تشرين الثاني

* ٣٠ قوس *

* ١٥ الثاني

* ١٢ كانون الأوّل

كانون الأوّل

* ٣١ جدي *

* ١٣ كانون الأوّل

* ١٢ الثاني

كانون الثاني

* ٣١ دكو *

* ١٣ الثاني

* ١٢ شبّاط

شبّاط

* ٢٨ حوت *

* ١٣ شبّاط

* ١٢ آذار

كيفية پیدا کردن قمر را در هر یک از بروج

دوازده گانه

فإذا أردت أن تعرف القمر في أيُّ برج من هذه
الأثني عشر فانظر إلى ما مضى من أيام الشهر
العربيِّ كم هي و زد عليها بقدرها ثم زد على
المجموع خمسة و الذي يجتمع قسّمه على
البروج خمسة، خمسة و ابدأ بالبرج الذي تكون
الشمس فيه فالقمر في البرج الذي لا يبقى له
خمسة فإن بقي أقلّ من خمسة فالقمر في ذلك
البرج الذي بقي له أقلّ من خمسة. مثلاً إذا كنتَ
في صفر و قد مضى منه عشرون يوماً فزد عليه
مثلاً تصير أربعين ثم زد عليها خمسة تصير
خمسة و أربعين فإذا كنتَ في الخامس عشر من
تموز مثلاً فالشمس في برج الأسد فابدأ به و اقسّم
الخمس و الأربعين عليه و على ما بعده خمسة
خمسة فيتمّ من البروج تسعة آخرها الحمل
فيكون القمر في برج الثور و إذا كان قد مضى من
صفر مثلاً سبعة عشر يوماً فأضف عليها مثلاً
تصير أربعة و ثلاثين ثم زد عليها خمسة تصير
تسعة و ثلاثين فاقسمها على الأبراج خمسة
خمسة مبتدئاً ببرج الأسد الذي فيه الشمس حتى
تنتهي إلى الدلو فيتمّ خمسة و ثلاثون و يبقى

أربعة فالقمر في برج الحوت^١.

[توضیح برخی اصطلاحات علم هیئت]

منطقه: دایره عظیمه‌ای است که از گردش

یک نقطه موضوع روی کره، به فاصله مساوی از قطبین بدست آید.

مدار: دایره صغیره‌ای است که از گردش یک

نقطه موضوع روی کره، به فاصله مختلف از قطبین بدست آید.

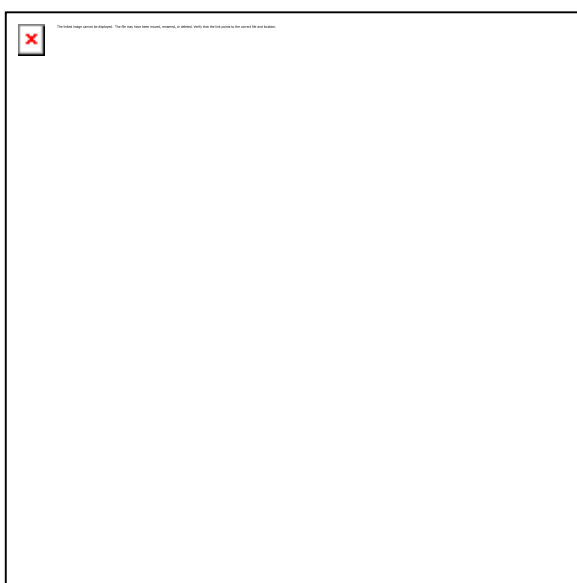
منطقه فلک اعظم: و آن را «معدّل النهار» و

«دایره استواء و اعتدال» گویند؛

^١ - جنگ ٢٠، ص ٢٥٠.

قطب شمال آن، طرفِ «بنات النّعش» و قطب جنوبش طرف مقابل آن است.

منطقه فلک هشتم (یا منطقه البروج، یا فلک البروج): و آن دایرهٔ مسیر حرکت شمس است، و اغلب با معدّل النهار تقاطع می کند. دایره مارّه به اقطاب اربعه: و آن دایره‌ای است که بر دو قطب استواء و دو قطب دایرهٔ «منطقه فلک اعظم» تقاطع کند.



میل کلی: مقدار قوسی که بین دو قطب دو دایره استواء و منطقه فلک اعظم رسم گردد؛ و مقدار آن: $۱۷^{\circ} ۳۰' ۲۳^{\circ}$ [می باشد].

دایره افق: دایره‌ای است که یک قطب آن «سمت الرأس» و قطب دیگر آن «سمت القدم» باشد؛ و این دایره کره را به دو قسمت کند: نیمی مرئی و نیمی غیر مرئی.

دایره نصف النهار: عظیمه‌ای است که به دو

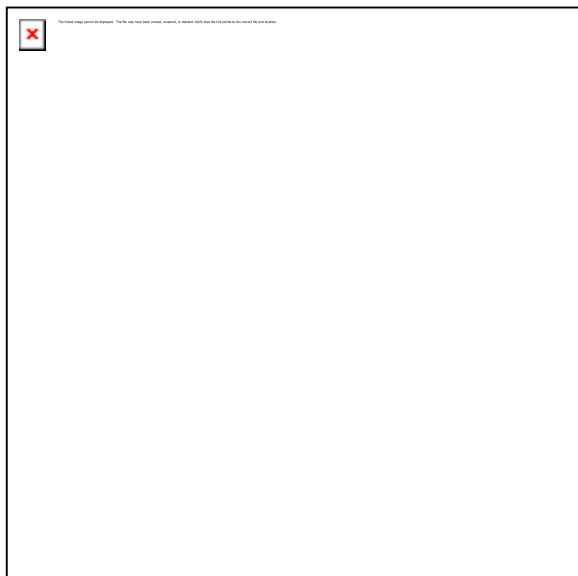
قطب افق و دو قطب معدّل النهار گذرد.

مقیاس ظلّ مستوی: عمودی است که موازی

افق نصب شود.

مقیاس ظلّ معکوس: عمودی است که قائم

بر افق نصب شود.



هر بلد نسبت به استواء سه حالت دارد:

۱- عرض آن به مقدار «میل کلی» است: در

این صورت سالی یک مرتبه آفتاب به سمت الرأس می‌رسد، و در آن هنگام ظلّ معدوم می‌گردد؛ و در بقیّه ایّام اگر بلاد در شمال استواء باشد ظلّ شمالی، و اگر در جنوب باشد ظلّ جنوبی خواهد بود.

۲- عرض آن کمتر از «میل کلی» است: در

این صورت آفتاب در سالی دو مرتبه از سمت الرأس می‌گذرد و ظلّ معدوم تشکیل می‌دهد؛ و در بقیّه ایّام ظلّ یا شمالی یا جنوبی خواهد بود. و این بلاد را «ذوظلّین» نامند.

۳- عرض آن بیش از «میل کلی» است: و در

این صورت بلد اگر در شمال استواء باشد، در تمام ایّام سال ظلّی شمالی ایجاد خواهد نمود، و

اگر در جنوب استواء باشد ظلّ جنوبی ایجاد خواهد کرد.^۱

پیدایش و محاسبه تاریخ و ساعت قمری
در گاهنامه سیّد جلال الدین طهرانی، ۱۳۰۹،
در قسمت دوّم آن (که گاهنامه سنه ۱۳۰۸ تجلید
شده است) در صفحه ۷۳ به بعد گوید:

^۱ - جنگ ۱، ص ۸ الی ۱۰.

هجری قمری: در زمان خلافت عمر به پیشنهاد حضرت علی علیه السّلام تاریخی برای مسلمین وضع شد که مبدأ آن محرّم سالی است که در آن سال پیغمبر اکرم از مکه به مدینه هجرت فرمود (در سال ۶۲۲ مسیحی). و اوّل محرّم آن سال مطابق ۱۶ ژوئیه ۶۲۲ موافق تعدیل ژوئن، و ۱۹ ژوئیه به تعدیل فعلی گرگواری بوده.

سال‌های این تاریخ قمری است؛ یعنی ۳۵۴ روز و در کبائس ۳۵۵ روز می‌باشد، و مشتمل بر دوازده ماه بیست نه یا سی روزه است. ماه‌های آن محرّم و صفر - الخ، می‌باشد. اوّل هر ماه قمری از رؤیت هلال ماه می‌باشد، ولی برای آنکه ثابت بماند منجمین از محرّم به ترتیب یک ماه ۳۰ و ماه دیگر ۲۹ روز حساب کرده‌اند، و در سال‌های کبائس ذی‌حجه را نیز ۳۰ روز گرفته‌اند.

کبائس آن در هر دور سی سال، یازده سال می‌باشد، که آن سال‌های

۲-۵-۷-۱۰-۱۳-۱۶-۱۸-۲۱-۲۴-۲۶-۲۹

[می‌باشد]. و اوّل امسال ۱۳۰۸ مطابق ۹ شوال ۱۳۴۷ قمری می‌باشد.

این تاریخ مذهبی معمول به عمل مسلمان است، چه اعیاد و ایّام متبرّکهٔ اسلام به شهر آن ابتناء دارد. - انتهی.

اقول: بنابراین، هر ماه قمری دقیقاً عبارت

است از: $29/5 = 12 \div 354$ یعنی: ۱۲ ساعت و ۲۹

روز و چون کسر آن در هر سی سال، ۱۱ روز اضافه

می‌شود، بنابراین:

۸

بنابراین هر سال قمری ۳۵۴ روز و ۸ ساعت

و ۴۸ دقیقه خواهد بود.

و چون: خواهد بود، بنابراین هر ماه قمری

عبارت است از:

دقیقه و ۱۲ ساعت و ۲۹ روز؛ یعنی: ۴۴

دقیقه و ۱۲ ساعت و ۲۹ روز.^۱

[معنای برخی اصطلاحات نجومی]

در گاهنامه سنه ۱۳۱۲ از صفحه ۴۹ به بعد

تمام اصطلاحات احکام نجوم را مانند: تربیع و

تسدیس و مقارنه و مقابله و اتفاق و اتصال و

احتراق و استقبال و غیر ذلک را مفصلاً ذکر کرده

است. و در صفحه ۵۹ گوید:

^۱ - [بنابر توضیحات مرحوم علامه - قدس الله نفسه - مکشوف می‌گردد که

در گاهنامه برای محاسبه سال قمری، طبق نظر منجمین باید هر ماه دقیقاً

۲۹ روز و ۱۲ ساعت باشد تا محاسبه سال قمری صحیح شود، حال آنکه با

دقت مشخص شد هر ماه دقیقاً ۲۹ روز و ۱۲ ساعت و ۴۴ دقیقه است و

بنابراین هر ماه ۴۴ دقیقه بیشتر است. (محقق)]

تحت الشعاع: چون میان کوکب و آفتاب به قدر نصف جرمین فاصله باشد، گویند: کوکب در تحت الشعاع آفتاب است.

در صفحه ۷۱ گوید: «محاق همان اجتماع

نیرین است.»

در کتاب هیأت (تألیف محمدتقی سجّادیان،

که با کتب حساب و مثلثات در یک مجموعه به نام کتاب دستی یامانوئل طبع شده است) در صفحه ۵۷ گوید:

موقعی که ماه در حال مقارنه است و دوره ظاهری و دایره روشنائی بر یکدیگر منطبقند و نیم‌کره تاریک متوجه زمین است و ماه دیده نمی‌شود، این حالت را محاق می‌گویند.

علامه طباطبائی مدظله: محاق بر دو قسم است

حضرت آقای طباطبائی - مدظله - فرمودند:

محاق بر دو قسم است:

۱. در وقت کسوف؛ و آن وقتی است که ماه

و خورشید هر دو در یک برج و در یک درجه قرار گیرند.

۲. در وقتی که ماه و خورشید در یک برج

ولکن تا پنج درجه باهم فاصله داشته باشند.

چون ماه نسبت به خورشید گاهی اوقات در مدار

خود تا پنج درجه شمالی و گاهی اوقات تا پنج

درجه جنوبی میل می‌کند، در این حال نیز محاق

است؛

و از این حال چنانچه خارج گردد تا ۸ درجه قابل رؤیت نیست، این را تحت الشعاع گویند. و چون ماه در هر شبانه روز (۲۴ ساعت) قریب به ۱۳ درجه طی می کند، بنابراین در هر ساعت قریب به نیم درجه طی می کند، و هر درجه را قریب به ۲ ساعت، و باید قریب ۱۶ ساعت ($۸ \times ۲ = ۱۶$) از محاق بگذرد تا قمر از تحت الشعاع خارج گردد و قابل رؤیت شود.

در تبیین ماه هلالی و ماه نجومی

در صفحه ۶۰ از کتاب هیئت (محمدتقی سجّادیان، که ضمن مجموعه کتاب دستی یامانویل تجلید شده است) گوید:

ماه نجومی و ماه هلالی:

هر ماه نجومی زمانی است که ماه یک دور خود را طی می کند و تقریباً مساوی ۲۷ روز و ۸ ساعت است.

ماه هلالی فاصله زمانی دو مقارنه و یا دو مقابله متوالی ماه و خورشید است، و یا فاصله زمانی که ماه و خورشید در روی یک نصف النهار قرار گیرند، و مقدارش ۲۹ روز و ۱۳ ساعت است.

علّت اختلاف ماه نجومی و ماه هلالی را می توان چنین بیان کرد: زمانی که ماه یک دور به دور زمین می گردد، زمین نیز قوس مقابل زاویه $TST = 'L'T'L'$ را روی مدار خود طی می کند، و

برای اینکه ماه و خورشید مجدداً در روی یک
نصف‌النهار قرار گیرند، ماه قوس "L'L" را بایستی
پیماید.

ماه هلالی را می‌توان به سهولت پیدا کرد؛
بدین ترتیب که: فاصلهٔ زمانی بین دو خسوف را
که (حالت مقارنه است) بر عدّهٔ ماه‌های هلالی که
رؤیت

شده تقسیم می کنند؛ و هرچه این فاصله زیادتر

باشد به مقدار حقیقی نزدیکتر است.

برای محاسبه، ماه نجومی را S و ماه هلالی را Q

و حرکت ماه را متشابه، و مدار ماه و زمین را روی

هم منطبق فرض می کنیم؛ بنابراین:

$$(1) =$$

اگر t را سال نجومی زمین فرض کنیم:

==

با در نظر گرفتن رابطه (۱) با مختصر تصرفی

نتیجه می شود:

==

[سبب خفاء القمر یومین او ثلاثة ایام]

در تفسیر الجواهر، جلد ۱۷، صفحه ۱۹۹

گوید:

«و سبب عدم رؤیته^۱ أن وضعه مجاورٌ جدًّا فی

الظاهر للمحلّ الذی تشغله الشمسُ فی ثلاثة ایام السَّماء،

فیوجّه نحو الأرض نصفُ کُرَّتِهِ الْمُظْلَمِ المحجوبِ عن

الأشعة الشمسیّة. و یمکثُ خفاءً القمر یومین او ثلاثة

ایامٍ، لكن لحظة الاقترانِ المضبوطةُ التّی یُستدلُّ علیها

^۱ - ای رؤیة القمر.

من السنواتِ الفلكيةِ تُحْصَلُ متى كان للشمسِ و القمرِ
طولٌ واحدٌ.»

و در پاورقی همین صفحه گوید:

«هيفيلوس يقول: إنه لم يُرِ القمرُ إلا بعدَ ٤٠

ساعةً من الاقتران و ٢٧ ساعةً قبله، بحيثُ أنَّ النهايةَ

العظمى لمدةِ خفائه تكونُ ٦٧ ساعةً. و هذه المدةُ

تختلفُ على حَسَبِ الأقاليمِ و على حسبِ عَرْضِ القمرِ.»

فرمول جلال برای تطبیق ماه‌های قمری بر

شمسی و میلادی

در گاهنامه سنه ۱۳۱۱، صفحه ۹۱ برای تطبیق تاریخ هجری قمری به هجری شمسی و مسیحی گوید:

«من فرمولی وضع کردم و آن را "فرمول جلال" نام گذاردم و آن فرمول این است:

$$Q \ F - Q + m = F \ E + O = N =$$

مقادیر مشخصه این حروف در کتاب جلال که مقدار دو ثلث آن به طبع رسیده محفوظ است، و شرح مفصل آن به زودی در آن کتاب از نظر قارئین گرام می‌گذرد که چگونه هر روز ماه قمری از سال‌های قمری را می‌توانیم با تواریخ دیگر بسنجیم. و عمل آن ساده و سهل است که احتیاج به جدول ندارد و هماره شخص می‌تواند بدان عمل کند و از فرمول فوق، دو فرمول دیگر برای تکمیل حاصل می‌شود.»

[اغلب ملل قدیمه سنوات قمری را معمول

می‌داشتند]

و در گاهنامه ۱۳۰۷ در صفحه ۸۱ (که در مجموعه ۱۳۰۹ مجلد شده است) گوید:

«چینیان مقدم بر تمام ملل بر این علم (هیئت)

واقف گشتند، و در ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد

مسیح علم نجوم در چین به صورت ضبط درآمد تا به جائی که استخراج تقاویم کواکب، محاسبه کسوفات، برای علماء چین میسر شد.

عبور ۲۸ ستاره را به نصف‌النهار تعیین نمودند، و دوره حرکت سالیانه شمس را ۳۶۵ روز و ربعی بدست آوردند، و محیط دایره را به ۳۶۵ درجه و ربع قسمت کردند؛ و از این رو مقدار حرکت یومیّه آفتاب از مغرب به مشرق، ۱ درجه چینی یا ۵۹ دقیقه و ۵۸ ثانیه و کسری، یافتند و به فصول اربعه در فواصل نقاط اعتدال و انقلاب، معتقد گشتند.

سال‌های عمومی چین، سال‌های قمری بوده که با سال‌های شمسی تطبیق می‌نمودند. و از همین‌جا است که ملل قدیمه اغلب سنوات قمری را معمول می‌داشتند.»

دوره مِتن یا دوره طلائی

در گاهنامه ۱۳۰۷ در صفحه ۸۸ گوید:

«مِتن (Meton) منجم معروف یونان که در پنج قرن قبل از مسیح می‌زیسته، در سال ۴۳۲ قبل از مسیح کشف کرد که ۱۹ سال شمسی شامل ۲۳۵ مرتبه رؤیت هلال است، و از آن پس اهلهٔ قمر به ترتیب عود می‌کنند؛ زیرا که ماه و آفتاب به وضع اوّل نسبت به زمین قرار گرفته‌اند و اگر حساب کنید خوب واضح می‌گردد. این دورهٔ ۱۹ سالی را دورهٔ مِتن یا دوره طلائی نامند؛ چه یونانیان به حروف طلا آن را نوشتند و در امکنهٔ مقدسهٔ خود ضبط کردند.

ابتدای این دایره از اوّل ژانویه سال قبل از مسیح شروع می‌شود؛ پس اگر بر سال مسیحی واحدی اضافه کنیم و حاصل آن را تقسیم بر ۱۹ نمائیم، خارج قسمت عدد، دورهٔ قمری است که گذشته، و باقیمانده رتبهٔ سال مطلوب است. مثلاً در ۱۹۲۸، ۱۰۱ دورهٔ قمری گذشته و دهمین رتبه شروع می‌شود.»

[تاریخ میلاد حضرت ختمی مرتبت و حضرت

موسی علی نبینا و آله و علیه السّلام]

در گاهنامه ۱۳۰۸، صفحه ۸، گوید:

«حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و

آله و سلّم در سال ۵۷۱ مسیحی در مکه متولّد

گردید.»

در صفحه ۹ گوید:

«حضرت موسی ۱۵۷۱ قبل از میلاد مسیح

متولّد گردید.»

[اطلاع وافی اعراب جاهلیت از علم نجوم]

و در گاهنامه ۱۳۰۷، صفحه ۱۰۶ گوید:

«اعراب در جاهلیت اطلاع وافی در علم نجوم داشتند و تعیین منازل بیست و هشت گانه قمر از موضوعات آنان محسوب می شود.»

زیج در اصطلاح علماء هیئت و نجوم

و در صفحه ۱۳۰ از گاهنامه [۱۳۰۷] گوید:

«زیج در اصطلاح علماء هیئت و نجوم عبارت از جداولی است که کمیّت حرکات سیّارات در آنها ضبط شده، بنابر آنکه سیارات به گرد شمس، مدارات مستدیره تامّه بپیمایند؛ چه بدین فرض مقدار حرکت هر سیّاره را در هر لحظه می توان تعیین نمود.»

و برای آنکه مواقع محسوبه سیارات مطابق با مرصود شود، اصلاحات در جداول قائل شده‌اند، و برای آن اصلاحات، جداولی نیز وضع نموده‌اند موسوم به تعدیلات. (اصلاح: حرکت مابین مدار دایره و بیضی است، که امروز کشف شده)

خلاصه، زیج کتابی است که حاوی جداول راجع به حرکات سیّارات و تعدیلات باشد که بتوان در هر وقت موضع حقیقی هر سیّاره را از روی آن جداول تعیین نمود.

قدیمی ترین زیجات معروفه: زیج بطلمیوس (که

در کتاب مجسطی ضبط نموده) و زیج الفونس
(الفنس ۱۰ پادشاه اسپانی) و زیج کپرنیک (که در
کتاب خودش ۱۵۴۳ منتشر نموده) و زیج کپلر
(که در ۱۶۲۷ منتشر شده) ...»

بعد از این تمام زیج‌های مشهوره را یکایک
نام می‌برد، از جمله:

زیج ابوحنیفه دینوری، متوفی ۲۸۲ هـ.

زیج اُلغَبِیک، که به مساعدت موسی

قاضی زاده رومی و غیاث‌الدین جمشید

و ملاعلی قوشچی تدوین شده. تاریخ زیج:

۸۴۱ هـ.

زیج ایلخانی، که فارسی است و نصیرالدین

طوسی متوفی ۶۷۲ هـ از ارسادی که در مراغه

نموده بود، تألیف کرده و شروع بدین کار در

۶۵۷ نمود.

تا آنکه در صفحه ۱۳۹ گوید:

فلامستید (Flamsteed) منجم معروف

انگلیسی، رئیس رصدخانه گرنویچ

(Greenwich) است که تألیفات مهمه و

نقشه‌های علمی از خود به یادگار گذارده.

در جداول نجومی ثوابت تدقیقاتی نمود و در

طول و عرض آنها مطالعات بی‌شماری کرده

است، و طرق نافع برای ارساد کواکب بدست

آورده، و در قرن ۱۸ پایه ارجمندی در مملکت

انگلیس داشته است.

[تجزیه نور و تقسیم آن به هفت رنگ اصلی

توسط نیوتن]

در [گاهنامه ۱۳۰۷] صفحه ۱۴۱ گوید:

«نیوتن (Newton) نور را تجزیه کرد و نور

را به هفت رنگ اصلی تقسیم نمود و رنگ سفید

را مرکب از هفت رنگ دانست.»

فرض لاپلاس در علم آسمان

و در [گاهنامه ۱۳۰۷] صفحه ۱۴۸ گوید:

«لاپلاس، فرضی در علم آسمان ایجاد نمود که معروف به فرض لاپلاس گردیده. فرض لاپلاس این است که: تشابه حرکت وضعی و انتقالی اعضاء منظومه شمسی با یکدیگر و خروج از مرکز سیارات، امری اتّفاقی نیست، بلکه علّت اولیّه باید ایجاد این اختلافات را کرده باشد.

و بیان فرض خود را به قرار ذیل می‌نماید که:
منظومه شمسی در اوّل، ستاره سحابی بزرگی بوده که تا مدار نپتون انبساط داشته، و بعد رفته‌رفته حرارت

فوق‌العاده خود را از دست داده، به واسطه فشار و تراکم، در ابعاد مختلفه کراتی به وجود پیوسته، و مرکز واقعی که آفتاب است و خود جزء منظومه بوده نیز، کره علی‌حده باقیمانده است.»

[شرح حال ابن‌ندیم و کتاب الفهرست او]

در گاهنامه ۱۳۱۰، صفحه ۹۹، راجع به شرح حال ابن‌ندیم گوید:

«ابوالفرج محمد بن اسحاق بن یعقوب ندیم وراق بغدادی، معروف به ابن‌الندیم الوراق، یکی از بزرگان مورّخین و مطلعین به تاریخ آداب لغت در عصر سوّم عبّاسی است.

ابن‌ندیم را می‌توان اوّل کسی دانست که اخبار زیادی از آداب لغت را در الفهرست ضبط کرده، و اگر کتاب الفهرست وی منظم نشده بود اخبار زیادی از آداب لغت عرب از بین می‌رفت و امروز برای ما حال بزرگان چندی از علماء و مؤلفات آنان مجهول بود.

کتاب ابن‌ندیم معروف به الفهرست می‌باشد که موجب شهرت ابن‌ندیم گشته. این کتاب به فصول مختلفه تقسیم شده و هر فصلی راجع به طبقه‌ای از علماء و تألیفات ایشان است.

فلوگل (Flügel) مستشرق، کتاب الفهرست را در لندن طبع نموده، و آن یک خزینه نفیس

تاریخ علماء در قرون اولیّه است.

وفات ابن ندیم در سال ۳۸۵ هجری واقع گردید.

کتاب الفهرست: این کتاب به طوری که اشاره شد تألیف ابوالفرج محمد بن اسحاق الوراق البغدادی، معروف به ابی یعقوب النّدیم است که نویسندگان اسلامی با شهرت ابن ندیم شرح حال وی را ندیده بوده‌اند، و آنچه ما در فوق آوردیم، مختصری است که مستشرق فلوگل به دست آورده.

کتاب الفهرست ۳۷۷ هجری تألیف شده و پس ملحقات چندی بر آن نوشته و در ۶ موضع کتاب الفهرست اشاره به [سنه] ۳۷۷ گردیده؛ ولی از آنکه وفات اَبی عبدالله محمد بن عمران المرزبانی را در سنه ۳۷۸، و وفات ابواسحاق ابراهیم بن هلال الصّابی را قبل از ۳۸۰، و وفات ابن جنّی را در ۳۹۲، و وفات کاغذی را در ۳۹۹، و وفات اَبی نصر بن نباته تمیمی را بعد از ۴۰۰ نوشته است، معلوم می شود که پس از ۳۷۷ بر آن اضافاتی کرده.»

[شرح حال حاجی خلیفه و کتاب کشف

الظنون او]

و در [گاهنامه ۱۳۱۰] صفحه ۱۰۲ گوید:

«حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی (معروف به حاجی خلیفه) در اناطولی جزء دفتریان قشون عثمانی بوده، و رفته رفته منصبش بالا رفت تا آنکه از رؤسای دفتریان گردید و به بغداد رفت، و در سال ۱۰۳۸ به اسلامبول (مولدش) برگشت، و باز به بغداد و همدان آمد و به مصاحبت صدراعظم عثمانی (محمد پاشا) به حلب رفت.

حاجی خلیفه در قرن یازدهم هجری از مورّخین و علماء و ادباء بشمار می رود که هم خود را مصروف تألیف داشته. معروفترین

مؤلفاتش کتاب کشف الظنون عن أسماء الکتب و الفنون است که آن حاوی اسم ۱۴۵۰۱ جلد کتاب می باشد، که با نام مؤلف ضبط نموده و از نفایس کتب قرون اخیر محسوب می شود

به عقیده نویسنده، مانند کشف الظنون هنوز کتابی تألیف نشده که معجم کتب باشد. بایستی اذعان نمود که مؤلف بی نهایت مطلع بر کتب بوده و آنچه را که خود دیده و آنچه را که شنیده یا در کتابی خوانده است خوب جمع آوری کرده. و اگر سهو و اشتباهی دیده می شود نقص و خللی بر قدر کتاب وارد نمی سازد؛ زیرا که تألیف چنین کتابی در مدت ۲۸۰ سال قبل کار آسانی نبوده.»

و سپس شرحی مفصّل راجع به کتاب کشف
الظنون بیان می‌کند و در آخر می‌گوید: «تولد
حاجی خلیفه به سال ۱۰۱۰ در اسلامبول، و
وفاتش به سال ۱۰۶۸ واقع گشت.»

[لُولِ مَوْفِقْ بَه كَشْفِ سِيَّارَه‌اَيِ دَرِ مَاوراءِ مَدَارِ

[نِطونِ شَد]

و در [گاهنامه ۱۳۱۰] صفحه ۱۱۶ گوید:

مدت سی سال بود که علماء نجوم حدس
وجود سیاره‌ای را در ماوراء مدار نبطون می‌زدند
تا اینکه در ۱۳ مارس ۱۹۳۰ لُولِ (Lovel) منجم
بزرگ آمریکا موفق به کشف آن گردید و یک
سیاره بر خانواده شمسی اضافه شد.

این سیاره نسبت به آفتاب از نبطون دورتر
است، و نورش تا زمین در مدت ۶ ساعت و ۷
دقیقه می‌رسد، و بُعدش تا آفتاب ۴۵ برابر فاصله
زمین تا شمس می‌باشد، و موضعش در آسمان
نزدیک کوکب دلتای صورت جوزاست، و مقدم
بر شعرای یمانی است، و در ماه مهر ۱۳۱۰ با
مشتری نزدیک خواهد بود.

[مِيزانِ اِطْلاعِ اِعرابِ جاهلیِ از صُورِ فلکیِ]

و در گاهنامه ۱۳۱۱، صفحه ۶۲ گوید:

اعراب جاهلین مطلع به بعضی از صور فلکی
بودند... منازل بیست و هشت گانه قمر و آنچه

راجع به حساب انواء است (از طلوع و سقوط منازل) کاملاً در دست علماء عرب بوده؛ به طوری که در تاریخ علم نجوم، این قسمت از خصایص عرب در جاهلیت شناخته شده و در این مختصر مجال شرح بیشتری در موضوع تاریخ صور نیست

قارئین گرام اگر بخواهند بیش از این در تاریخ وضع صور اطلاعی حاصل کنند باید به کتب: صور (عبدالرحمن صوفی) و انواء (ابوحنیفه دینوری) و مجسطی

(بطلمیوس) و روضة المنجمین (حکیم
شهمردان رازی) از کتب قدما، و به تاریخ علم
نجوم فلینو و سدیو، از کتب متأخرین مراجعه
فرمایند.

[اختراعات و اختصاصات اعراب زمان جاهلی]

[در امور فلکیه]

و در گاهنامه ۱۳۱۳، صفحه ۶ گوید:

«اعراب قبل از اسلام بعضی صور فلکیه را
می شناختند و معتقد به افسانه‌هایی درباره آنان
بودند و نام منازل بیست و هشت گانه قمر از
مخترعات آنان است.

و نیز در حساب انواء (که تغییرات جوّیه
باشد) ید طولائی پیدا کردند، و از وقت طلوع و
سقوط منازل، استدلال به اختلاف أهویه
می نمودند؛ به حدّی که در تاریخ علم نجوم این
قسمت از خصایص عرب در زمان جاهلیت
شناخته شده است.

اعراب تمیّز کواکب متحرّره را از ثوابت
می دادند، به طوری که در اشعار شعرای زمان
جاهلیت نام زهره و عطارد دیده می شود؛ و زحل
و مشتری و مریخ را نیز در مسطورات مسلمین
قبل از نقل علوم از یونان می بینیم.

مثلاً در اشعار کمیت (که در سال ۶۰ هجری

متولد شده و در ۱۲۶۶ وفات یافته است) نام زحل و
مریخ ضبط شده. کمیت در شعری که وصف گاو
وحشی را می‌کند این موضوع را آورده که: "کأنه
کوکبُ المریخِ أو زحلٍ". و در کتاب نثارُ الأزهارِ فی
اللیل و النهار تألیف جمال الدین محمد الإفريقي ملقب به
ابن منظور، در صفحه ۱۸۳، (منطبعة اسلامبول در
سال ۱۲۹۸ هجری) ضبط است.

و چون اشتقاق اسامی خمسۀ متحیرۀ مجهول
است و از طرفی هم نام زحل و مشتری و مریخ
با اسامی آنها در لغات سامی و فارسی شباهتی
ندارد، معلوم می‌شود که از ازمئه قدیمه نام آنها
نزد اعراب معلوم بوده است.

و می‌گویند که: عطارد را اعراب تمیم عبادت
می‌کردند، و از مسطورات

مؤلفین سریانی و یونانی قرن پنجم و ششم
مسیحی بدست می‌آید که: بعضی از اعراب
مجاور شام و عراق زهره را در زمان ظهور
صباحی پرستش می‌نمودند.»

[سه کتاب نفیس از تاوذوسیوس مهندس نامی

[یونانی]

در صفحه ۱۰۰ از گاهنامهٔ ۷ گوید:

«تاوذوسیوس، مهندس نامی یونان است که
در قرن اوّل مسیحی می‌زیسته؛ در هندسه ید
طولائی داشت و کتاب نفیسی در مثلثات کروی
به اسم أُکْر^۱ از او باقی مانده است - که در ترتیب
ریاضی قدیم ما بین کتاب اقلیدس و مجسطی
تدریس می‌شده - و نیز کتاب المساکن و کتاب
ایّام و لیالی که هر سه، ترجمه به ألسنةٔ مختلفه
شده است.

فیلسوفی نیز به این اسم بوده و اغلب اشتباه
میان این دو نفر می‌کنند.»

[احوال بطلمیوس و نظرات او]

در صفحه ۱۰۱ از گاهنامهٔ ۷ گوید:

«بطلمیوس یا بطلمیوس منجم یونانی است
که به واسطهٔ توقّف پدر و خودش در مصر به مصری

^۱ - [اقرب الموارد: أُکْر: جمع «أُکْرَة» می‌باشد که لغتی در «الکُرَة» است.
(محقّق)]

معروف گشته، و در ۱۳۰ مسیحی حیات داشته. بطلمیوس از تحصیل کرده‌های مدرسه اسکندریه بوده، و ادارهٔ مخصوص برای طول و عرض بلاد تأسیس نمود و خلاصه زحمات ابرخس (هیپارک) را جمع‌آوری نموده و در کتابی که به نام مجسطی معروف است ضبط کرده.

بطلمیوس معتقد به سکون زمین و مرکز بودنش نسبت به تمام عالم بود. شمس و سیارات را دور مرکز زمین به شکل دایرهٔ سایر می‌پنداشت و چون اختلافی در حرکت سیارات دیده بود که موافقت با فرض دایره بودن افلاک نمی‌کرد، ناچار

افلاک مختلفه دیگری قائل شد و ۱۲۲۲ ستاره رصد نموده، طول و عرض فلکی هر یک را در مجسطی نوشت.

زمان رصد^۱ در ۱۳۹ مسیحی موافق ۴۵۱ اسکندری بوده که تا حال ۱۷۸۹ سال می‌شود. هیئت بطلمیوس تا ۴۰۰ سال قبل طرف قبول عموم حکماء بود تا آنکه کپرنیک رسید. (شرحش خواهد آمد).

خلاصه، بطلمیوس مقام ارجمندی در ریاضی و نجوم و جغرافیا دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. از بطلمیوس کتابی در هندسه و کتابی در نجوم (مجسطی) و کتابی در جغرافیا باقیمانده که به أغلب ألسنه ترجمه شده است، و تدقیق علماء قرون اخیره تمام از روی مجسطی بوده.

بطلمیوس چند دلیل برای کرویت زمین اقامه کرد که یکی مخفی شدن کشتی است به تدریج از نظر ساکنین ساحل؛ چه اگر زمین کروی نمی‌بود باید یک مرتبه مخفی یا ظاهر شود.

و دیگر: شرح دلیل ارسطو راجع به مسافرت به سمت جنوب و شمال، که هرچه به سمت

^۱ - در تحریر مجسطی بدین عبارت می‌نویسد که: «أقول: هی سَنَة خمس و ثمانین و ثمان مائة لُبخت نُصَّر، و سَنَة إحدی و خمسین و أربع مائة لِمَمَات اسکندر.» ۱۲۹۸ مسیحی که شروع می‌شود سال ۲۶۷۵ تاریخ بُخت نُصَّر و ۲۲۳۹ اسکندری است؛ در اغلب مجسطی‌ها احدی و ستین و أربع مائة نوشته و در نسخ صحیحه ۴۵۱.

شمال پیش می‌رویم کواکب جنوبی مخفی، و هرچه به جنوب آئیم صور شمالی غیر مرئی می‌شوند؛ و نیز از طرف مشرق و مغرب.

و دیگر از ادله بطلمیوس طلوع و غروب آفتاب است که اگر زمین کروی نمی‌بود، در تمام امکنه باید یک‌وقت آفتاب طلوع و یک‌وقت غروب نماید و حال آنکه متفاوت است.»

[احوال یعقوب بن اسحاق کندی]

در صفحه ۱۱۲ از گاهنامه ۷ گوید:

«کندی: یعقوب بن اسحاق کندی فیلسوف و

ریاضی‌دان و طبیب مشهور عرب که از خانواده

نجیب و دودمان اصیل به شمار می‌رود.

در اغلب علوم براعت فوق‌العاده داشته و او

را مطلعین در ردیف ارسطو و ابوعلی سینا

می‌دانند. در منطق و طب و ریاضی و فلسفه و

موسیقی و نجوم متجاوز از ۲۰۰ کتاب دارد.

تاریخ وفاتش مجهول است، ولی مسلماً ما

بین ۱۹۸ هـ (۸۱۳ م) و ۲۴۷ هـ (۸۶۱ م) حیات

داشته است. وفات کندی را فلوگل (Flügel)

مستشرق آلمان می‌نویسد که بعد از سال ۸۶۱

مسیحی بوده.» - الخ.

[احوال خواجه نصیرالدین طوسی (ره)]

در صفحه ۱۲۴ از گاهنامه ۷ گوید:

«نصیرالدین طوسی ریاضی‌دان بزرگ ایران

(محمد بن فخرالدین محمد) از اعظم حکماء

اسلام و فلاسفه مشهور شرق است که در جمیع

فنون ید طولائی داشته. در ۵۹۷ هـ (۱۲۰۰ م) در

طوس خراسان متولد شده و در ۶۵۴ هـ (۱۲۵۶ م)

با هلاکوخان مصاحب شده و در قضیه خراب

[کردن] بغداد در سال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) حضور

داشته است و سمت مستشاری هلاکو را دارا

بوده. رصدخانه در مراغه آذربایجان بنا نمود، و زیج ایلاخانی را مدوّن کرد. تألیفات رشیده دارد که ذکر می شود:

تحریر مجسطی بطلمیوس، تحریر العقائد، اوصاف الأشراف، اخلاق ناصری، کتاب المتوسّطات بین الهندسه و الهیئة، مقدّمه در هیئت، تذکرة الهیئة، جامع الحساب در کره و اسطرلاب، معطیات و مناظرات، جبر و مقابله، معرفة التقویم، تحریر کتاب

أُقَلِيدِس، تَحْرِيرُ أَكْرَ مَانَالَاوَس، تَحْرِيرُ أَكْرَ

ثَاوَدُوسِيُوس، شَرْحُ إِشَارَاتِ ابْنِ سِينَا.

وَفَاتَشُ دَرِ سَالِ ٦٧٢ هـ (١٢٧٣ م.)»

[احوال چغمینی و کتاب معروفش در هیئت]

در صفحه ۱۲۵ از گاهنامه ۷ گوید:

«چغمینی^۱ محمود بن محمد بن عمر متوفی

۷۴۵ هـ (۱۳۴۵ م) یکی از هیئت‌دانان متأخرین

محسوب می‌شود. کتاب معروفش در هیئت

قدیم به چغمینی مشهور می‌باشد.

این کتاب را قاضی زاده رومی^۲ شرح نموده

است.»

[احوال کپرنیک مؤسس هیئت جدید و نظرات

[او]

در صفحه ۱۳۳ از گاهنامه ۷ گوید:

«کپرنیک^۳ منجم بزرگ لهستانی (۱۴۷۳ -

۱۵۴۳) مسیحی است که در تعقیب نظریه

بطلمیوس و دقت زیادی که در مجسطی نموده

بود، پس از تصور افلاک متعدده عاجز شد و به

حرکت زمین به گرد آفتاب قائل گردید و اصول

هیئت قدیم را برهم زد.

^۱ - چغمین قریه‌ای است از بلاد خوارزم در قسمت شرقی بحر خزر.

^۲ - متوفی در اواسط قرن نهم هجرت.

^۳ - Nicolas Copernic.

کپرنیک اوّلین کسی است که در قرون اخیره
معتقد به حرکت زمین گردیده؛ او را مؤسس هیئت
جدید می‌دانند.

و راه توجّه کپرنیک به حرکت زمین به واسطه
رصد حرکات متضاده بوده؛ چه او مطابق اصول
هیئت بطلمیوس برای هر حرکتی که از سیّارات
مشاهده می‌نمود فرض فلکی می‌کرد، تا به جائی
که ضبط حرکات و افلاک برای وی سخت

شد و در آن اوان که شبانه‌روز عمر شریفش به حلّ مسائل آسمانی می‌گذشت مراجعه به نظریهٔ فیثاغورس در حرکت وضعیهٔ زمین نیز می‌نمود، و رفته‌رفته پی آن گرفت که ممکن است زمین حرکت کند و سایر سیارات نیز مانند زمین به دور خورشید حرکت نمایند و مدارات مستدیره بپمایند.

کپرنیک با وجود اینکه معتقد به حرکت زمین شد باز معضلات آسمانی حل نگردید؛ چه محسوب و مرصود یکی نمی‌شد؛ زیرا که حرکات را مستدیره پنداشته بود و مانند قدماء مدارات را دایره می‌دانست.»

[احوال تیکو براهه و نظریه بیضوی بودن

[مدارات

ص ۱۳۴ از گاهنامه ۷ گوید:

«تیکو براهه Tycho Brahé ۱۶۰۱ - ۱۵۴۹

مسیحی

تیکو براهه منجم دانمارکی پس از کپرنیک به تحقیق پرداخت و خطای کپرنیک را اصلاح کرد و معتقد گردید که مدارات سیارات، دایره نیستند و شبیه به بیضی می‌باشند؛ از این رو قدری مرصود و محسوب نزدیکتر شد. ولی تیکو براهه خود اشتباه دیگری نمود که زمین را مانند

بطلمیوس ساکن می‌دانست؛ بلکه او طریق
مخصوصی وضع کرد که نه مانند اصول
بطلمیوس بود و نه مانند کپرنیک.

اصول هیئت عالم به عقیده بطلمیوس از این
قرار بوده که: زمین مرکز عالم است، سپس ماه و
عطارد و زهره و آفتاب و مریخ و مشتری و زحل
به ترتیب افلاکی مستدیر به دور زمین می‌پیمایند؛
اما کپرنیک معتقد شد که آفتاب مرکز عالم است
و عطارد و زهره و زمین و مریخ و مشتری و زحل
به ترتیب مداراتی مستدیر به دور خورشید
می‌پیمایند. ولی تیکو براهه معتقد گردید که
زمین مرکز عالم است و ماه به گرد آن می‌گردد،
و عطارد و زهره به گرد آفتاب گردیده و آفتاب
به دور زمین و مریخ و مشتری، زحل به دور
تمامی آنها.

با وجود زحماتی که در ارضاد تیکو براهه
متحمّل شده بود، باز آنچه حساب می‌شد در
آسمان بدان وضع رؤیت نمی‌گردید و مسائل
آسمانی کاملاً مکشوف نگشت.»

[احوال ژان کپلر مکتشف مسائل غامضه

آسمانی و نظرات او]

در صفحه ۱۳۶ از گاهنامه ۷ گوید:

«کپلر Jean Kepler ۱۵۷۱-۱۶۳۰»

ژان کپلر، منجم معروف آلمانی، شاگرد تیکو
براهه است که در تعقیب زحمات استاد خود،
تدقیقات فوق‌العاده نمود و چون می‌دید که
محسوب و مرصود مکان سیارات یکی نمی‌شود،
مابین نظریه کپرنیک و تیکو براهه ایجاد مبحثی
علی‌حده نمود؛ یعنی از طرفی معتقد به حرکت
زمین و مرکز بودن آفتاب نسبت به عالم شمس
گردیده و از طرفی مدار سیارات را موافق عقیده
تیکو براهه بیضی دانست.

کپلر در رصد ستاره مریخ تدقیق می‌نمود و ۸
دقیقه اختلاف حساب را در رصد یافت. چون به
رصد خود اطمینانی به تمام داشت و محاسبه را
هم صحیح می‌دانست در این فکر فرو رفت که
علّت اختلاف چیست، و علّت اختلاف را این
دانست که مدارات را مستدیره می‌دانسته و اگر
بیضی باشد رفع اختلاف می‌شود؛ از این رو پس

از پنجاه سال، سه قانون بزرگ به یادگار در دیوان
عالم نهاد:

۱. آنکه مدار سیّارات بر گِرد آفتاب شبیه به
بیضی است که شمس در یکی از دو کانون آن
واقع است.

۲. آنکه شعاع حامل سیارات در ازمنه
متساویه، قوسی متساویه می پیمایند.

۳. آنکه نسبت مجذور مدّت دوران به مکعب
فاصله وسطی مقدار ثابتی است.

کپلر کسی است که افتخار کشف مسائل
غامضهٔ آسمانی را دارد و اصول هیئت وی عیناً
هیئت کپرنیک با فرض سه قانون فوق است.»

[احوال گالیله و برخی اختراعات وی]

در صفحه ۱۳۷ از گاهنامهٔ ۷ گوید:

«گالیله Galilée ۱۵۶۴ - ۱۶۴۲»

گالیله ریاضی‌دان و منجم و فیزیک‌دان مشهور ایتالیا است که پس از کپلر معتقد به قانون وی شد و از راه علم مناظر پی ساختن دوربین فلکی (تلسکوپ) [را] گرفت، و پس از اختراع دوربین آسمانی از راه مشاهدات به حلّ ارساد موفق گشت. اولین تلسکوپ در ۱۶۰۹ در ونیز به امر او ساخته شد.

گالیله را واضع ثقل اجسام و مخترع میزان الحرارة و ترازوی آبی مخصوصی می‌دانند. گالیله زحمات بی‌شماری در جرّ اُتقال سماوی کشید و در ابعاد اجرام زحماتی بی‌شمار متحمّل گشته و بالأخره در اثر مطالعه زیاد کور گشت.

[احوال نیوتن و نظرات وی]

در صفحه ۱۴۰ از گاهنامهٔ ۷ گوید:

«نیوتن Isaac Newton ۱۶۴۲ - ۱۷۲۷»

اسحاق نیوتن منجم و فیلسوف و فیزیک‌دان بزرگ انگلیسی است که از راه قوهٔ جاذبه حرکت وضعیه و انتقالیه زمین را ثابت نموده و قانون معروف جاذبهٔ عمومی از موضوعات اوست.

نیوتن در تحقیق قوانین کپلر موفق به کشف

قانون ذیل گردید که: هر ذرهٔ مادی به نسبت جرم و عکس مجذور فاصله یکدیگر را جذب می‌کنند، و نیز دو کرهٔ متشابه الأجزاء به نسبت خط‌المركزین مجذوب یکدیگرند.

وجود قوهٔ جاذبه را کپرنیک و کپلر حدس زده بودند و از متقدمین آناکزاگور^۱

و اپیکور متوجه گشته بودند ولی کشف آن برای نیوتن ماند.

نیوتن نور را تجزیه کرد و نور را به هفت رنگ اصلی تقسیم نمود و رنگ سفید را مرکب از هفت رنگ دانست.

نیوتن مقدار جذب زمین را نسبت به ماه حساب نمود که کرهٔ زمین ماه را در هر ثانیه چه مقدار به سمت خود می‌کشد و آن را با قانون سقوط تطبیق نمود و نتیجه یکی نشد، بی‌نهایت تعجب کرد و مدّت ۲۰ سال در تعقیب این موضوع عمر گذرانید تا اینکه معلوم گردید محاسبهٔ وی صحیح بوده لکن در حساب چون محیط زمین به تخمین رفته بود عدم تطبیق پیش می‌آمد. و در آن ایّام مجمع علمی فرانسه مساحت صحیحی از نصف‌النهار کره زمین

^۱ Ana xagore

نمودند، نیوتن حساب خود را با مساحت قوس یک درجه - که جدیداً بدست آمده بود - تطبیق کرد، دانست که قانون وی صحیح است و بی نهایت مسرور شد.

معروف است که روزی نیوتن در باغی نشسته بود و در علت ثابت نشدن اجرام فلکی تفکر می نمود که ناگهان سیبی از درخت به زیر افتاد نیوتن از سقوط این سیب به فکر فرو رفت که به چه علت باید به زمین افتد و پس از مدتی پی به علت سقوط اجسام یعنی حقیقت قوه جاذبه برد و آن را بر کرات سماوی تطبیق کرد.»

[احوال لاپلاس و نظرات وی]

در صفحه ۱۴۷ از گاهنامه ۷ گوید:

«لاپلاس Pierre Simon Laplace

۱۸۲۷ - ۱۷۴۹ مسیحی

پیر سیمون لاپلاس منجم و مهندس فرانسه است که پسر مرد زارعی بوده. چون پدرش او را به تحصیل گماشت میل به ریاضی کرد و در این فن به سر حد کمال رسید، و در فیزیک نیز ماهر شد به طوری که در مقیاس میزان هوا و

محاسبات راجعه به سیر الکتريسيته و سرعت صوت و قواعد مختصّه به گازها مشروحاتی نوشت.

این عالم فرانسوی مستخرجات هاله و کلمرو و نیوتن و دالمبر و ادلر را جمع کرد و مسأله حرکت مشتری و بَطءِ سیرِ زحل و سرعت حرکت قمر زمین را که لاینحل بود، کشف نمود. و در سال ۱۷۹۵ کتابی به نام نمایش منظومه عالم منتشر کرد.»

[روش محاسبه شبانه‌روز نجومی و تشخیص

ساعت و ظهر]

در صفحه ۱۴ از گاهنامه ۱۱ گوید:

«ساعت - شبانه‌روزها: از گذشتن مرکز ستاره‌ای به نصف‌النهار تا مراجعتش یک شبانه‌روز نجومی است، (۲۳ ساعت و ۵۶ دقیقه که در واقع یک مرتبه حرکت زمین به دور محورش باشد) و این شبانه‌روز را چون بر ۲۴ تقسیم کنند، هر قسمت یک ساعت نجومی می‌شود. و از گذشتن مرکز آفتاب به نصف‌النهار تا مراجعتش یک شبانه‌روز شمسی است (که در واقع یک مرتبه حرکت زمین به دور محورش با مقداری که در این مدت از مدار سالیانه پیموده باشد) و این شبانه‌روز را چون بر ۲۴ تقسیم کنند،

هر قسمت یک ساعت شمسی می شود.

شبانه روز نجومی همواره ثابت است و کم و زیاد نمی شود، اما شبانه روز شمسی به واسطه دایره تامه نبودن مدار زمین گاهی کم و گاهی زیاد می شود. به عبارت دیگر در حرکت ظاهری، آفتاب گاهی تند و گاهی کندرو است؛ پس آن که یک ساعت شمسی است آن هم گاهی کم و گاهی زیاد می شود.

اما ظهر کدامست؟ ظهر حقیقی وقتی است که مرکز آفتاب، عبورِ علیا به نصف النهار بلد نماید، که در آن وقت همیشه ظلّ شاخص روی خط نصف النهار است و از ظهر حقیقی تا ظهر حقیقی دیگر هم - مطابق شرح فوق - مساوی نیست. زیرا اگر مبدأ شبانه روز را عبورِ علیای شمس به نصف النهار قرار دهیم، یک

شبانه‌روز شمسی هماره مساوی نیست؛ پس از ظهر حقیقی به ظهر حقیقی دیگر نیز این خاصیت را دارد.

اما ساعت‌ها تمام بر حسب طیّ یک دوره ۲۴ ساعت ساخته شده که آن نمی‌تواند همیشه تطبیق با حرکت آفتاب کند؛ چه ساعت، صحیح و منظم پیش می‌رود و گاهی کند و گاهی تند نمی‌رود. از این رو هر قدر ساعت خوب باشد اختلاف را بهتر ظاهر می‌سازد؛ یعنی اگر مثلاً روزی در ظهر حقیقی، شما ساعتان را سر دسته قرار دهید فردا نباید منتظر باشید که در ظهر حقیقی سر دسته باشد؛ چه گاه آفتاب تند و گاه کند حرکت می‌کند که ممکن است در آن شبانه‌روز ۲۴ ساعت زیادتر رفته باشد یا کمتر از ۲۴.

برای رفع این خلل آمدند و شبانه‌روز دیگری وضع کردند؛ یعنی گفتند: آفتابی مجازی توهم می‌کنیم که هماره منظم رود (یعنی حدّ وسط تند رفتن و کند رفتن، شمس حقیقی باشد) که ما بتوانیم در روز معین، زمان رسیدن شمس مجازی را به نصف‌النهار مبدأ قرار داده و هماره هر ۲۴ ساعت، آن شمس به نصف‌النهار مبدأ روز عبور کرده تا با ساعت دقیق صحیح درست درآید.

این شبانه‌روز را شبانه‌روز وسطی نامند، و آن

را ساعت وسطی گفتند که گاهی کمتر و گاهی
زیادتر از ساعت شمس حقیقی می‌شود.
مثلاً در رسیدن مرکز شمس مجازی به
نصف النهار بلد، وقت ظهر وسطی معین می‌شود؛
و اگر ظهر حقیقی را بخواهند، به جدول ذیل (که
برای ساعت وسطی و در ظهر حقیقی ترتیب داده
شده) رجوع نمایند، تا هر روز سال چون آن
مقدار از ساعت شما از دسته گذشته یا به دسته
مانده باشد ظهر حقیقی رخ می‌دهد.

در فرنگستان مبدأ شبانه‌روز را از عبور سفلی
شمس مجازی به نصف النهار دانسته؛ یعنی از
نیمه شب تا ۲۴ ساعت پی‌درپی به ساعت وسطی
می‌شمارند و ساعت ۱۲ ظهر عمومی است.

۱*فروردین*۷ دقیقه بعد دسته* ۱

*مهر*۸ دقیقه قبل دسته

۱۵*فروردین*۳ دقیقه بعد دسته*

۱۵*مهر*۱۲ دقیقه قبل دسته

۱*اردیبهشت*۲ دقیقه قبل از دسته*

۱*آبان*۱۶ دقیقه قبل دسته

۱۵*اردیبهشت*۳ دقیقه قبل از دسته*

۱۵*آبان*۱۶ دقیقه قبل دسته

۱*خرداد*۴ دقیقه قبل از دسته*

۱*آذر*۱۴ دقیقه قبل دسته

۱۵*خرداد*۳ دقیقه قبل از دسته*

۱۵*آذر*۹ دقیقه قبل دسته

۱*تیر*۲ دقیقه بعد دسته* ۱*دی*۱

دقیقه قبل دسته

۱۵*تیر*۴ دقیقه بعد دسته* ۱۵*دی*۶

دقیقه قبل دسته

۱*مرداد*۶ دقیقه بعد دسته*

۱*بهمن*۱۲ دقیقه بعد دسته

۱۵*مرداد*۵ دقیقه بعد دسته*

۱۵*بهمن*۱۴ دقیقه بعد دسته

۱*شهریور*۲ دقیقه بعد دسته*

۱*اسفند*۱۴ دقیقه بعد دسته

۱۵*شهریور*۲ دقیقه قبل از دسته*

۱۵*اسفند*۱۲ دقیقه بعد دسته

علم احکام نجوم یا استرلوژی

در صفحه ۴۹ از گاهنامه ۱۱ گوید:

«آنچه در علم هیئت و نجوم به علم ریاضی

(از قبیل حساب و هندسه و جبر و مثلثات و جرّ

أثقال سماوی) راجع می‌شود علم نجوم تعلیمی

یا استرنومی (Astronomic) نامند، و در آن

خلاف و تردید نسبت به آنچه مبرهن شده

نیست؛ مانند محاسبه مقارنات و خسوف و

کسوف و طلوع و غروب کواکب و ظهور ذوذنّب

و تعیین مشخصات سیارات و غیره.

و آنچه به غیب‌گوئی و پیش‌بینی راجع

می‌شود علم احکام نجوم یا استرلوژی

(Astrologic) نامند و بی‌نهایت محل بحث

است؛ چه بدین مقدمات و علوم نمی‌توان به

ماوراء الطبیعة و غیب اطلاع حاصل کرد. و این

علم بر خلاف

شعبهٔ اولی در عصر تمدن شوکت خود را از دست داد و تقریباً از بین رفت و حال آنکه استرنومی هر روز بر عظمت خود می‌افزاید و در ممالک متمدنه پول‌های گزاف به مصرف رصدخانه‌ها می‌رسانند و علماء نجوم، ممالک خود را تشویق نموده تا بر کشفیات علمیّه موفق آیند.

در اینجا نویسنده می‌خواهد دو موضوع را از نظر قارئین گرام بگذراند: یکی آنکه علم احکام نجوم چگونه تدوین شد، و دیگر آنکه به چه دلیل از دنیای متمدن رخت بر بست و از چه راه این علم مخدوش است.» (پس مفصلاً دربارهٔ این دو موضوع شرح می‌دهد، من أراد فلیرجع.)

عرض جغرافیائی طهران

از صفحه ۷۶ الی صفحه ۷۹ از گاهنامه ۱۱ راجع به یافتن عرض جغرافیائی بلاد، طرق مختلفی را بیان می‌کند و برای طهران عرض‌هایی را که قدماء ذکر کرده‌اند یاد می‌کند و سپس می‌گوید:

«این جانب میل داشتم که تدقیقی در عرض طهران بنمایم؛ این بود که روز جمعه ۳۰ آبان ۱۳۰۹ (مطابق با ۲۹ جمادی الثانی ۱۳۴۹ و ۲۱ نوامبر ۱۹۳۰) برای ظهر حقیقی میل آفتاب را از

جداول لورید - که در جلد چهارم اطلاعات
سالیانه رصدخانه پاریس (منطبعه پاریس ۱۸۵۸)
است - استخراج نموده آن را برای طهران ۱۹
درجه و ۴۷ دقیقه و ۳۱ ثانیه جنوبی یافتیم.
سپس در ظهر حقیقی - که به وسیله ساعت
آفتابی دقیق معین شده بود - درجه ارتفاعی
آفتاب را در سه مرتبه رصد نموده، غایت ارتفاع
در ظهر حقیقی ۳۴ درجه و ۳۱ دقیقه و ۵۳ ثانیه
به دست آمد (ارتفاع مرئی). خلاصه معلوم شد
که عرض بدین رصد، به حساب ژبرنوفایکو
بیشتر نزدیک است و آن ۳۵ درجه و ۴۱ دقیقه و
۵۹ ثانیه است.

و به طوری که آقایان مطلعین می دانند، در میل جنوبی غایت ارتفاع آفتاب حاصل می شود (از فضل تمام عرض بلد بر میل جنوبی و به عکس)، غایت ارتفاع که در دست باشد با میل جنوبی جمع گردد، حاصل تمام عرض بلد است؛ بدین صورت که:

*ثانیه *دقیقه *درجه

ارتفاع حقیقی *۳۰*۳۰*۳۴

میل آفتاب *۳۱*۴۷*۱۹ +

تمام عرض طهران *۱*۱۸*۵۴

پس معلوم شد که عرض طهران بدین رصد، با تشخیص قدماء ۴۱ دقیقه و ۵۹ ثانیه فرق دارد، و با محاسبه فرایزر یک دقیقه و ۵۹ ثانیه، و با حساب ژبر ۹ ثانیه اختلاف بیش نیست.» - الی آخر کلامه.

راجع به بُعد سوی و بُعد معدل سر

در هفت ورق به آخر مانده از کتاب هیئت شرح چغمینی گوید:

«فَعِنْدَ الْجَمَاعِ وَ حَوَالِيهِ - وَ هُوَ كَوْنُ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ مِنْ فَلَكَ الْبُرُوجِ - يَكُونُ الْقَمَرُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الشَّمْسِ، فَيَكُونُ نَصْفُهُ الْمُظْلَمُ مُوَاجِهًا لَنَا فَلَا نَرَى شَيْئًا مِنْ ضَوْئِهِ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْمُحَاقُّ؛ وَ إِذَا بَعُدَ عَنِ الشَّمْسِ مَقْدَارًا قَرِيبًا - مِنْ

إثنى عشر جزءاً و أقلّ منه بقليلٍ أو أكثرَ - كذلك
على اختلاف أوضاع المساكن .

فإنّ المسكن^١ إذا كان مدار القمر فيه أقرب إلى

الانتصاب يكون رؤية الهلال فيه

٢

أسرع، بل الرؤية يختلف في مسكنٍ واحدٍ
أيضاً بسبب قرب القمر و بُعده و اختلاف عروضه
و كونه في اجزاء مختلفة من فلك البروج و غير
ذلك؛ و لذلك تعرّض ضبطها بحيثُ أعرض عنه
المتقدمون و أطب فيه المتأخرون و هي غيرُ
مضبوطةٍ بعدُ.

و أمّا اختلاف الهواء صفاتاً و كدورة، و البصرِ
حدّةً و كلاً، و إن كان له دخلٌ في ذلك فقد قيل
إنّه لا عبرة؛ لتعدّر ضبطه مال نصفه المضيء إلينا

١ - المذكور في الكتب المشهورة أنّه ينبغي أن يكون البعد عن تقويمى النيرين
أكثر من عشرة أجزاء، و قيل ينبغي أن يكون ما بينها عشرة أجزاء أو أكثر حتى
يكون القمر فوق الأرض بعد غروب الشمس

٢ مقدار ثلثي الساعة أو أكثر، و المشهور في هذا الزمان بين أهل العمل أنّه
ينبغي أن يتحقّق الشرطان معاً حتى يمكن الرؤية و يسمون البعد الأول بعد
السوى و البعد الثاني البعد المعتدل.

و ذكر بعضهم أنّه ينبغي أن يكون الارتفاع المرئى عند غروب الشمس ثمان
درجات أو أكثر ليتمكن الرؤية، و قيل أنّ انحطاط الشمس عند غروب القمر
ينبغي أن يكون ثمان درجات أو أكثر.

میلاً صالحاً فیری طرفاً منه و هو الهلال.» - الخ.

[اختلاف ساعت ایران با لندن]

در صفحه ۱۷۰ از کتاب حل المسائل نجوم،

دکتر عباس ریاضی کرمانی گوید:

«ساعت قانونی ایران با ساعت لندن سه

ساعت و سی دقیقه اختلاف دارد.»

در صفحه ۲۸ گوید:

راجع به طول و عرض جغرافیائی

«طول و عرض جغرافیائی طهران و مکه به

ترتیب عبارتند از:

$$LT = 51^{\circ} * 25' * 58'' \text{ طول تهران}$$

$$PT = 35^{\circ} * 41' * 38'' \text{ عرض تهران}$$

$$LM = 39^{\circ} * 50' * 0'' \text{ طول مکه}$$

$$PM = 21^{\circ} * 25' * 0'' \text{ عرض مکه}$$

و در صفحه ۳۰ گوید:

نام شهرستان*طول جغرافیائی*عرض

جغرافیائی*زاویه انحراف قبله

اراک**

۳۶°*۳۹'*۲۴"*۳۴°*۶'*۲۰"*۴۹°*۳۷'

اردبیل** ۴۸°*۱۷'*۳۰"

۲۵°*۴۷'*۴۳"*۳۸°*۱۵'

اصفهان** ۵۱°*۴۱'*۳۰"

۴۶°*۳'*۲۸"*۳۲°*۴۰'

اهواز**

۴۰°** ۵°*۳۱°*۲۸'*۳۰"*۴۸°*۴۲'

بروجرد**

۳۴°*۱۱'*۳۰"*۳۳°*۵۵'*۳۰"*۴۸°*۴۰'

تبریز* ۳۰°*۱۶'*۳۰"*۴۶°*۱۶'*۳۰"*۴°*۳۸°*۱۶'

۲۰°*۱۵'

تهران* ۳۵°*۳۵°*۴۱'*۳۸°*۵۱°*۲۵°*۵۸°*۳۵°*

۳۸°*۲۸°*

خرم آباد**

۳۴°*۲'*۱۸°*۳۳°*۳۱°*۳۰°*۴۸°*۳۱°*

خوی** ۴۴°*۵۷°*۵۰°*

۱۵°*۵۴°*۴۸°*۳۸°*۳۲°*

دامغان** ۵۴°*۲۳°**

۴۴°*۳۸'*۸"*۳۶°*۱۰'

** دزفول

۳۶°*۵۵'*۴۸"*۳۲°*۲۲'*۳۰"*۴۸°*۲۳'

** رشت ۴۹°*۳۵'*۳۰"

۳۰°*۴۱'*۴۴"*۳۷°*۱۷'

** رضائیه

۱۷°*۵۵'*۱۲"*۳۷°*۳۲'*۳۰"*۴۵°*۴'

** زاهدان ۶۰°*۵۰'

۷۱°*۴۶'*۵۷"*۲۹°*۲۹'

** زنجان ۴۸°*۲۸'

۲۸°*۳۵'*۱۲"*۳۶°*۳۹'

** ساری ۵۳°*۵'

۴۰°*۵۲'*۱۳"*۳۶°*۳۴'

** ساوه

۳۶°*۳۵'*۲۳"*۳۵°*۲'*۳۰"*۵۰°*۱۵'

** سمنان ۵۳°*۲۳'*۳۰"

۴۳°*۳۶'*۳۹"*۳۵°*۳۳'

سنندج ۷"*۳۵°*۱۵'*۳۰"*۴۶°*۵۹'*۳۰"

۲۶°*۱۶'*

** شاهرود ۴۵°*۴۲'*۴۲"

۵۵°*۲' ** ۳۶°*۲۵'

** شیراز

۵۷°*۲۲'*۵۱"*۲۹°*۳۶'*۲۰"*۵۲°*۳۲'

قزوین **

۳۴° ** ۵۵" * ۳۶° * ۱۵' * ۵۰" * ۵۰° *

قم **

۳۹° * ۱۰' * ۳۴" * ۳۴° * ۳۸' * ۳۰" * ۵۰° * ۵۳'

کرمان **

* ۱۸' * ۱۴" * ۳۰° * ۱۶' * ۲۰" * ۵۷° * ۵'

کرمانشاهان * ۲۰' * ۱' * ۴۷° **

۳۴° * ۱۸' ** ۲۸° * ۴۳'

گرگان **

۲۸' * ۵۴° * ۲۰" * ۵۰' * ۳۶° * ۵" * ۳۰' * ۴۳°

مراغه * ۳۰" * ۱۳' * ۴۶° * ۳۰" * ۲۳' * ۳۷° * ۱۷"

* ۲۱° * ۳۵'

مشهد * ۳۰" * ۳۷' * ۵۹° * ۳۰" * ۱۷' * ۳۶° * ۱۰"

* ۵۴° * ۳۰'

نهاوند **

۱۶' * ۴۸° * ۴۰" * ۱۰' * ۳۴° * ۵۱" * ۱۹' * ۳۱°

همدان ** ۴۸° * ۲۱' **

۴۷' * ۳۴° * ۴۱" * ۲۷' * ۳۱°

یزد * ۳۰" * ۲۳' * ۵۴° **

۵۲' * ۳۱° * ۵۴" * ۴۲' * ۵۴°

[اسامی ماه‌های شمسی، رومی است]

دو تشرین و دو کانون و پس آنگاه *** شباط و

آذر و نیسان ایار است

حزیران و تموز و آب و ایلول *** نگه‌دارش که

از من یادگار است

۱- جنگ ۱۲، ص ۸ الی ۳۶.

اسامی ماه‌های شمسی، رومی است.^۱

اسامی ماه‌های رومی به ترتیب:

تشرین اوّل تشرین آخر کانون اوّل کانون آخر

شباط آذار نیشان آیار حزیران تموز آب ایلول.^۲

ماه‌های رومی عبارتند از: ۱. کانون الثانی

(دوم زمستان) ۲. شباط ۳. آذار - مارت ۴. نیشان

۵. آیار - مایس ۶. حزیران ۷. تموز ۸. آب ۹.

ایلول ۱۰. تشرین الاول

۱- جنگ ۱۴، ص ۴۷.

۲- جنگ ۳، ص ۴۵.

۱۱. تشرین الثانی ۱۲. کانون الاوّل (اول

زمستان).^۱

[مجموعه ماه‌های رومی شمسی ۳۶۵ روز

می‌شود]

*** ۳۱ *** ۳۱ *** ۳۲ *** ۳۱ *** ۳۱

۳۱

لا و لا لب لا و لا لا شش مه است *** ۳۰ ۳۰

*** ۲۹ *** ۲۹ *** ۳۰ *** ۳۰

لل کط و کط لل شهر کوتاه است

مجموعه اندازه ماه‌های رومی شمسی که

مجموعاً سیصد و شصت و پنج روز می‌شود.^۲

[عدم تأثیر نجوم در مقدرات مردم]

در کتاب قضاء أمير المؤمنين عليه السلام

(تألیف آقای حاج شیخ محمدتقی تستری) در

صفحه ۱۳۷ تا ۱۴۲، راجع به عدم تأثیر نجوم در

مقدرات مردم و عدم جواز تعلّم نجوم، مگر برای

راه‌یابی در صحاری و براری و بحار مطالبی

است.^۳

^۱ - جنگ ۵، ص ۱۵۹.

^۲ - جنگ ۱۴، ص ۴۷.

^۳ - همان مصدر، ص ۷۲.

فصل دوّم: علوم غریبه و جداول

جدول ۱۵ در ۱۵ در کشکول شیخ بهائی

خواصّش مسطور است

و این جدول جدول عجیبی است:

۱*۱۲۹*۱۱۳*۹۷*۸۱*۶۵*۴۹*۳۳*۱۷*۱

۲۲۵*۲۰۹*۱۹۳*۱۷۷*۱۶۱*۴۵

*۵۰*۸۲*۶۶*۲*۳۴*۱۸*۲۱۱*۲۱۰*۱۹۴

۱۷۸*۱۶۲*۱۴۶*۹۸*۱۳۰*۱۱۴

۳*۳*۱۹*۱۹۶*۲۱۲*۱۹۵*۱۶۳*۱۴۷*۱۷۹

۱۳۱*۹۹*۱۱۵*۸۳*۵۱*۶۷*۵

۱۹*۱۸۱*۱۶۴*۱۸۰*۱۴۸*۱۳۲*۱۰۰*۱۱۶

۶۸*۸۴*۵۲*۳۶*۴*۲۰*۲۱۳*۷

۱*۱۴۹*۱۶۶*۱۳۳*۱۱۷*۱۰۱*۸۵*۶۹*۵۳

۵*۳۷*۲۱*۲۱۴*۱۸۲*۱۹۸*۶۵

*۱۰۲*۱۳۴*۱۱۸*۵۴*۸۶*۷۰*۶*۳۸*۲۲

۱۸۳*۲۱۵*۱۹۹*۱۵۱*۱۵۰*۱۶۷

*71*55*87*23*7*39*184*216*200

152*136*178*119*103*135

*24*40*217*185*201*169*153*137

104*120*121*56*72*88*8

21*202*170*138*154*105*106*122

89*57*73*9*25*41*187*8

17*155*139*91*123*107*58*90*74

26*100*42*187*203*219*1

*108*92*124*75*59*76*27*11*43

204*188*220*140*172*156

77*71*60*44*28*12*205*189*221

141*173*157*125*109*93*

45*13*179*206*222*142*174*158

110*126*94*62*78*46*29*

191*223*143*159*175*111*127*95

47*63*79*30*31*14*207*

۱۴*۱۷۶*۱۶۰*۱۱۲*۹۶*۱۲۸*۶۴*۴۸*۸۰

۳۲*۱۶*۱۵*۲۰*۸*۲۲۴*۱۹۲*۴

قاعدة: برای صحت جدول باید سطور جدول
و اضلاع و اقطارش باهم مساوی باشند، و مجموع
سطور این جدول منفرداً هر کدام ۱۶۹۵ است و کذا
اضلاع و اقطارش؛ هذا مُجْمَلُهُ و أمّا تفصیله فلا بدّ من
مزید بیان^۱.

راجع به موضوع سحر

مرحوم شیخ انصاری - رحمة الله علیه - در
مکاسب محرّمه از مرحوم مجلسی حکایت نموده است
که او سحر را بر هشت قسم تقسیم نموده و نیمه را
نیز از جزء اقسام شمرده است، ولیکن از ایضاح نقل
کرده است که او چهار قسم را مسلماً از سحر می داند و
فتوا به حرمت آن داده و مستحلّ آن را کافر شمرده
است حیث قال:

«و قال فی الإیضاح: "انه استحداثُ الخوارق، إمّا

بمجرّد التأثيرات النفسانیّة و هو السّحر، أو بالاستعانة

^۱ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب و جداولی که از حضرات آقای
حاج سیّد هاشم حداد و آقای آیه الله حاج شیخ محمدجواد انصاری همدانی
- رضوان الله علیهما - بدست رسیده است به جلد دوّم مطلع انوار، ص ۱۶۰
الی ۱۶۳ و ص ۳۸۴ مراجعه شود. (محقّق)]
^۲ - جنگ ۶، ص ۲۲۴.

بِالْفَلَکِیَّاتِ فَقَطَّ وَ هُوَ دَعْوَةُ الْکَوَاکِبِ، أَوْ بِتَمْرِیجٍ
[بِتَمْرِیجٍ] الْقُوَى السَّمَاوِیَّةِ بِالْقُوَّةِ الْأَرْضِیَّةِ وَ هِیَ
الطَّلِیَّاتُ، أَوْ عَلٰی سَبِیْلِ الْإِسْتِعَانَةِ بِالْأَرْوَاحِ السَّادِجَةِ وَ
هِيَ الْعَزَائِمُ وَ یَدْخُلُ فِیهِ النِّیْرِنَجَاتُ.

وَ الْکَلِّ حَرَامٌ فِی شَرِیْعَةِ الْإِسْلَامِ، وَ مُسْتَحِلُّهُ

کَافِرٌ. - انْتَهَى کَلَامُ الْإِیضَاحِ. ^۱و^۲

رَاجِعْ بَهِ عِلْمِ شِیْمِی وَ صَنَعَتِ کِیْمِیَا

آقای کیوان سمیعی در کتاب زندگانی سردار

کابلی از صفحه ۱۲۳ به بعد

^۱ - المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۰.

^۲ - جنگ ۷، ص ۲۲۴.

بحثی درباره علم کیمیا نموده‌اند، و در صفحه

۱۲۷ گوید:

«ابن جلجل در طبقات الأطباء و الحكماء

نوشته است که: محمد بن زکریای رازی در

صنعت کیمیا تحقیقاتی کرد و چهارده مقاله در

علم کیمیا تألیف نمود. و در فهرست تألیفات

رازی نام سه کتاب دیده می‌شود که در آنها عقیده

یعقوب بن اسحاق کندی را مبنی بر بطلان

صنعت رد کرده است.

بسیاری از بزرگان تصوف نیز به این کار

اشتغال داشته‌اند. نام‌های جابر بن حیان معروف

به صوفی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی،

محبی‌الدین بن عربی، شمس تبریزی،

جلال‌الدین رومی، سید نعمت الله ولی، و نور

علیشاه در این باب زیاد برده می‌شود.»

و در صفحه ۱۲۹ گوید:

«کشف مواد شیمیائی سنگ جهنم (نیترات دو

ارژان)، سولفات دوفر، سوبلیمه اکال، پتاس،

املاح آمونیاک، جوهر شوره، شوره، قلیا

(کربنات دوسود)، انتیمون، و دهها مواد دیگر به

وسیله آنان و با همان قرع و انبیق‌ها و دم‌س و

کلس‌ها انجام گرفته، و بر اثر موفقیت در کشف

همین مواد بوده که ساختن نقره و طلا را

امکان‌پذیر می‌دانستند.»

محمد بن زکریای رازی کتابی نوشته است
به نام کتابُ فی أنَّ صِنَاعَةَ الْکیمیَا إِلَى الْوَجُوبِ
أَقْرَبُ مِنْهَا إِلَى الْإِمْتِنَاعِ؛ و مرحوم دکتر محمود
نجم آبادی در کتابی که در شرح حال و مقام این
طیب نامی جهان تألیف کرده می نویسد:

«قدماء فلزات را قابل زندگانی، تولید مثل، و
مرگ می دانستند. روی همین اصل [و] همین
فکر هم در صدد برآمدند فلزات را به یکدیگر به
خصوص به طلا تبدیل کنند. و این فکر نه تنها
نزد مسلمین بوده، بلکه از قدیم از زمان افلاطون
به یادگار گذارده شده است.

نتیجه‌ای که از این نظر گرفته شده آنکه
محققین و شیمیست‌ها در صراط

تحقیق برآمده، و در پیرامون این تجسس‌ات،
اختراعات و اکتشافات زیادی به عمل آوردند. و
در این علم بزرگانی مانند جابر بن حیان، رازی،
ذوالنون و غیره به وجود آمدند.

رازی الکل را از تقطیر مواد قندی و نشاسته،
و جوهر گوگرد^۱ را از تجزیه زاج سبز (سولفات
دو فر) پیدا نمود؛ که اوّلی فصل جدیدی در
دواسازی و طبّ گشود، و دوّمی مادر صنایع
گردید و بنام زیت الزّاج (أمّ الصّنايع) نامیده شد.
(شرح حال و مقام محمّد زکریای رازی پزشک
نامی ایران، صفحه ۵۵ و ۵۷، تألیف دکتر محمود
نجم آبادی).^۲

بخش سوّم: ادبیات عرب

^۱ - جوهر گوگرد اسید سولفوریک است.

^۲ - جنگ ۱۷، ص ۷۶.

الف: لغات و ضرب المثلها

۱- شرح و معنی برخی لغات

[راجع به ذات أشاجع و محرّمات گوسفند]

در لغت‌نامهٔ دهخدا در مادهٔ «ذات» آورده

است که: ذات أشاجع در نصاب الصبیان (چاپ

برلین) در قطعهٔ ذیل (که محرّمات گوسفند را

گرد آورده) آمده است و در جای دیگر نیافتیم:

«غُدَد ذات أشاجع حَدَق و فَرَج و قَضِيب ***

*** اُنْثِیان و دَم و عِلْبا و نُخاع است و طَحال

پس مَثانَه است و مَراره است و مَشِیمه خَرزَه ***

*** یاد گیر این که تو را باز رهاند ز وِبال»

و در مادهٔ «أشجع» از منتهی الإرب آورده

است که:

«پیوند انگشتان متصل به پی پشت دست و پا،

یا پی پشت دست از بند دست تا بن انگشتان، یا

استخوان زیر پی پشت دست ملتصق به بند

دست؛ ج: أشجاع؛ و إِشْجَع هم مرادف أشجع

است.»

و در جواهر الکلام در کتاب أطعمه و أشربه

آورده است که:

«نَعَمْ لَمْ أَقِفْ عَلَى مَا تَضَمَّنَ ذَاتُ الْأَشَاجِعِ

[منها]؛ فَيَتَّجِهَ الْحَكْمُ بِحِلِّهَا؛ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ

الْحَكْمُ فِيهَا بَعْدَ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ.

عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهَا غَيْرُ مَعْلُومٍ؛ فَإِنَّ الْأَشَاجِعَ

كَمَا عَنِ الْجَوْهَرِيِّ أُصُولُ الْأَصَابِعِ الَّتِي يَتَّصِلُ

بِعَصَبِ [ظَاهِرِ] الْكَفِّ، وَ الْوَاحِدِ: أَشْجَعُ بِفَتْحِ

الْهَمْزَةِ وَ حِينَئِذٍ ذَاتُ الْأَشَاجِعِ مَجْمَعٌ تِلْكَ

الْأُصُولِ.

و فِي مَجْمَعِ الْبِرْهَانِ: «الظَّاهِرُ أَنَّ الْأَشَاجِعَ وَ

ذَاتَ الْأَشَاجِعِ وَاحِدٌ، وَلَكِنْ لَا تَوْجَدُ بِالْمَعْنَى

الْمَذْكُورِ فِي كُلِّ مِنَ الْبَهَائِمِ الْمُحَلَّلَةِ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ

يُقَالَ: هِيَ أُصُولُ الْأَصَابِعِ وَ الظِّلْفِ وَ غَيْرِهِ، فَتَوْجَدُ

فِي الْغَنَمِ وَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ. وَ يُمْكِنُ وَجُودُهَا

بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ فِي الطَّيُورِ وَ يُشْكَلُ تَمَيِّزُهَا.»

قلت: وَيُسَهِّلُ الْخَطْبُ^١ مَا عَرَفْتَ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ

عَلَى حُرْمَتِهَا^٢.^٣

[فِي مَا لَحِقَتْهُ أَلْفُ التَّائِيثِ بَعْدَ أَلْفِ]

١ - [أقرب الموارد: «الخطب: الشأن و الأمر، صغر أو عظم؛ و منه: هذا خطبٌ يسير و خطبٌ جديد.» (محقق)]

٢ - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ٣٦، ص ٣٤٨.

٣ - جنگ ١٦، ص ٩٧.

سیبویه در کتاب، جلد ۲، صفحه ۹ و صفحه

۱۰ گوید:

«هذا بابٌ ما لَحِقَّتْهُ أَلْفُ التَّأْنِيثِ بعدِ أَلْفٍ؛

فَمَنَعَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِنْصِرَافِ فِي النُّكْرَةِ وَ الْمَعْرِفَةِ وَ

ذَلِكَ نَحْوُ: حَمْرَاءَ، وَ صَفْرَاءَ، وَ خَضْرَاءَ، وَ

صَحْرَاءَ، وَ طَرْفَاءَ، وَ نُفْسَاءَ، وَ عُشْرَاءَ، وَ قُوبَاءَ، وَ

فُقَهَاءَ، وَ سَابِيَاءَ، وَ حَاوِيَاءَ، وَ كِبْرِيَاءَ.

و منه عاشوراء، و منه أيضاً أصدقاء و أصفياء،
و منه زمكاء، و بروكاء، و براكاء، و دبوقاء، و
خنفساء، و عنطباء، و عقرباء، و زكرياء.

فقد جاءت هذه الأبنية كلها للتأنيث. و الألف
إذا كانت بعد ألف، مثلها إذا كانت وحدها، إلا
أنك همزت الآخرة للتحرك؛ لأنه لا ينجزم
حرفان، فصارت الهمزة التي هي بدل من الألف
بمنزلة الألف لو لم تبدل، و جرى عليها ما كان
يجري عليها إذا كانت ثابتة، كما صارت الهاء في
هراق بمنزلة الألف.

و اعلم أن الألفين لا تُزادان أبداً إلا للتأنيث. -

الخ.^١

راجع به شهر محرم كه نامش صفر بوده، و

راجع به معنای تراویح

در المنجد در ماده «صفر» وارد است:

«الصَّفْران شهران من السَّنة العربيَّة؛ يُسمَّى

أحدهما في الإسلام بمُحرَّم، و بقی الآخر على اسمه.»

و در ماده «روح» وارد است:

«التَّروايحُ جمعُ تَرْويحةٍ؛ و هي في الأصل اسمٌ

للجلسة مطلقاً، ثم سُميت بها الجلسة التي بعد أربع

^١ - همان مصدر، ص ١٧١.

رکعاتِ فی لیلِی رَمَضانَ لِاستِراحةِ النَّاسِ بِها، ثُمَّ سُمِّیَ
کُلُّ أَرْبَعِ رُکْعَاتِ تَرْوِیْحَةٍ؛ وَهِيَ أَيْضًا اسْمٌ لِعِشْرِينَ رُکْعَةً
فِی اللَّیْلِ نَفْسِهَا.^۱

[معنای لغوی کلمه معاویة]

در المنجد در مادّه عَوَى یَعْوِی آورده است که:

^۱ - همان مصدر، ص ۱۷۲.

«المُعَاوِيَةُ: الكلبة وجرؤ الثعلب.»^٢

[لا يوجد فيعل (بكسر العين) في الصحيح]

در مصباح المنير مادة «جاء» وارد است كه:

«لا يوجد فيعل (بكسر العين) في الصحيح إلا

صَيْقُلُ اسْمُ امْرَأَةٍ.»^٣

[معنای لغوی المَضَارَة و المَضِيرَة]

المَضَارَة: آب ماست را گویند.

المَضِيرَة: طعامٌ يطبخ باللبن المَضِر و اللبن

المَضِر هو اللبن الحامض.^٥

[انواع چهارگانه بادها و تفاوت معنوی شمال

و شمال]

در أقرب الموارد در ماده «روح» گوید:

«الرياح أربع: منها الجنوب و هي القبليّة، و

الشّمال و هي الشّماليّة، و الصّبّا و هي الشّرقيّة، و

الدّبور و هي الغربيّة.» - [انتهی]

[أقول]: إعلم أنّ الشّمال بالفتح هو ریح

^١ - [المنجد: الجرؤ بثلاث الجيم، ج جِراء و أجر و جج أجريّة: صغير كل شيء حتى الرّمان و البطيخ و غلب على ولد الكلب و الأسد. (محقّق)]

^٢ - جنگ ٦، ص ٦.

^٣ - همان مصدر، ص ٣٨.

^٤ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون کلمه مضیره و علت انتساب ابوهریره به این لقب به امام شناسی، ج ١٨، ص ٣٤١ مراجعه شود. (محقّق)]

^٥ - جنگ ٦، ص ٥٤.

الشُّمَال، و بالكسر ضدّ اليمين مؤنّثة. و

قد يكون لغةً في الشَّمال بالفتح و هو الرِّيح، و أمَّا

الشُّمال بالضمّ فغلطٌ لا يستعمله عربيّ البتّة.^١

اسامی طعم‌های بسیط نه گانه

١. حَلَاوَت: شیرینی و وصف آن حُلُوْ آید.

٢. مَرَارَت: تلخی و وصف آن مُرّ آید.

٣. مَلَاَحَت: شوری و وصف آن مالِح و مَلِح

آید.

٤. حُمُوضَت: ترشی و وصف آن حَامِض

آید.

٥. قُبُوضَت: گسی و وصف آن قَابِض آید.

٦. حَرَاَفَت: سوزندگی (طعمٌ یلذع اللسان

بحرارته)^٢.

(الحُرْفَة: الخردل)

٧. عَفُوضَت: تندی و تلخی توأم با قبوضت

و وصف آن عَفِص آید.

٨. دُسُومَت: مزهٔ روغن و پیه و وصف آن

دَسِیم آید.

٩. تَفَه: بی مزگی^٣.

[معنای لغوی طیره]

١- همان مصدر، ص ٨٧.

٢- [و وصف آن حرّیف آید. (محقّق)]

٣- [و وصف آن تَفَه و تافه آید. (محقّق)]

٤- جنگ ٦، ص ٨٧.

در أقرب الموارد، جلد اوّل، صفحه ۷۲۶ در

مادّه «طیر» گفته است:

«الطَّيْرَةُ كَعِنَبَةٍ [وَيَسْكُنُ]: مَا يَتَشَاءُ بِهِ مِنَ الْفَالِ

الردىء، - إلى أن قال: و رَبِّمَا اسْتَعْمَلَتْ الطَّيْرَةُ جِنْسًا
للفأل كما في القرآن "أصدق الطيرة الفأل".»

و این کلام غلط است، چون چنین عباراتی
در قرآن نیست.^۱

[توضیحاتی پیرامون بُخْتِ نَصْرٍ]

در شرح قاموس در ماده «بخت» آورده است:

«و بُخْتِ نَصْرٍ (بضمّ اوّل و فتح نون و شدّ صاد

مهمله) اسم پادشاه معروفِ جابر است.»

و در سفینه البحار، جلد ۱، صفحه ۶۰ آورده

است:

«إِنَّهُ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ رَضِعَ لَبَنَ كَلْبَةٍ وَ كَانَ اسْمُ

الكلبِ بُخْتًا وَ اسْمُ صاحبه نَصْرًا وَ كَانَ مجوسياً أغلفاً؛

أغار على بيت المقدس و دخله في ستِّ مائة ألفٍ.» -

الخ.

و در مجمع البحرین گوید:

«و بُخْتُ النَّصْرِ بالتشديد أصله بوخت، و معناه

ابن، و نَصْرٌ كَبَقْمٌ. لأنه كان وُجِدَ ملتقى عند صنمٍ و اسم

ذلك الصنم نَصْرٌ، فُنُسِبَ إليه لِأَنَّهُ لم يُعرف له أبٌ. قاله

^۱ - همان مصدر، ص ۱۰.

[معناى لغوى كلمه راح و أَرِيحِيَّة]

و فى أقرب الموارد: «راح للأمر رَوَاحًا و راحًا و

راحةً و أَرِيحِيَّةً و رُءوْحًا و

^۱ - همان مصدر، ص ۱۱۳.

^۲ - [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن و ترجمه آن به معاد شناسی، ج ۴، ص ۷۹ (تعلیقہ) مراجعه شود. (محقق)]

رياحه: أشرف له و فرح به.»

و قال أيضاً: «الأريحية: خصلة يُرتاح بها إلى

الندى، يقال: أخذته الأريحية أى الهشاشة لابتدال

العطايا.»^٢

[معناى لغوى برخى مشتقات ماده «وهم»]

وَهَمَ يَهْمُ وَهَمًا فِي الشَّيْءِ: ذَهَبَ إِلَيْهِ وَهَمُهُ وَ

هُوَ يَرِيدُ غَيْرَهُ.

وَهَمَ يَهْمُ وَهَمًا الشَّيْءَ: تَمَثَّلَهُ فِي وَهْمِهِ وَ

تَصَوَّرَهُ.

وَهِمَ يَوْهَمُ وَهَمًا فِي الْأَمْرِ: غَلَطَ فِيهِ وَ سَهَا.

أَوْهَمَ إِيهَامًا: وَقَعَ فِي الْوَهْمِ. - ه: أَوْقَعَهُ فِي الْوَهْمِ،

أَدْخَلَ عَلَيْهِ التُّهْمَةَ وَ ظَنَّ بِهِ^٣.

[مطالبی پیرامون صِدَاق و صدقه]

در ماده «صدق» در مجمع البحرین گوید:

«و صِدَاقُ النِّسَاءِ بِالْكَسْرِ أَفْصَحُ مِنَ الْفَتْحِ.»

و در المنجد گوید: «الصَّدَقَةُ وَ الصُّدُقَةُ وَ

^١ - [عبارت «و قال أيضاً» از مرحوم علامه طهرانی - قدس سره - می باشد؛
یعنی: (قال صاحب أقرب الموارد أيضاً. (محقق)]

^٢ - جنگ ٦، ص ١١٤.

^٣ - [این عبارات در ترجمه ماده «وهم» در غالب لغت نامه ها با قدری اختلاف
موجود است. (محقق)]

^٤ - جنگ ٦، ص ١٤٨.

الصَّدُقَّةُ و الصُّدُقَّةُ و أَيضًا الصِّدَاقُ و الصِّدَاقُ، ج

أَصْدِيقَةٌ و صُدُقٌ: مهر المرأة.»

و در مجمع البحرین گوید:

«قوله: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾^۱ أى

مُهورهنّ، واحداً صَدُقَةٌ. و فيه لغاتٌ: أكثرها فتح
الصّاد؛ و الثانية كسرهما و الجمع صُدُق بضمّتين؛ و
الثالثة لغة الحجاز و الجمع صَدُقَات على لفظها و قد
جاءت في التنزيل؛ و الرابعة لغة بنى تميم صَدُقَةٌ كعُرْفَةٌ و
الجمع صُدُقَات كعُرْفَات. قال في المصباح: و صَدُقَةٌ لغة
خامسة و جمعها صُدُق مثل قَرْيَةٍ و قُرَى.» - إنتهى.

در مجمع البحرین گوید:

«الصَّدَقَةُ مَا أُعْطِيَ الْغَيْرُ [به] تَبَرُّعًا بقصد القربة
غير هديّة، فتدخلُ فيها الزّكَاةُ و المنذوراتُ و
الكفّارةُ و أمثالها. و عرفها بعضُ الفقهاء بالعطيّة
المُتبرّعِ بها من غيرِ نصابٍ للقربة.» - انتهى.

و عين عبارت فوق را در معنى صدقه مرحوم
شيخ بهاءالدين در أربعين ضمن حديث الخامس
و العشرون آورده است و دعوى اجماع بلاريب
نموده است كه صدقات مستحبى بر سادات
حلال است.^۲

[ما تُكْنَى الْعَرَبُ عَنِ الْمَرْأَةِ]

در تاج العروس در مادّه «عَتَبَ» آورده است

^۱ - سوره النساء (۴) صدر آیه ۴.

^۲ - جنگ ۶، ص ۱۴۹.

«و العرب تُكْنِي عن المرأة بالعتبة، و النعل، و

القارورة، و البيت، و الدُّمِيَّة، و الغُلّ، و القيد، و الرِّجَانِيَّة،

و القوصرة، و الشاة، و النعجة. و منه حديث إبراهيم

الخليل عليه السلام: «غَيْرَ عَتَبَةَ بَابِكَ.»^١

[معناى خط القعر يا تالوگ]

مرز تعیین شده بین دو کشور را كه آب فاصله

باشد به خط القعر و به لغت لاتین به Talweg

(تال وگ) تعبیر کنند.^٢

تحقیقى درباره طلا و پلاتین

در دائرة المعارف محمد فريد وجدى، جلد

٤، صفحه ١٣٤ گوید:

«الذَّهَبُ: هذا المعدنُ معروفٌ من القدم، و

أكثر وجوده منفردًا إمَّا فى عُروق و إمَّا فى رمال.

و عادةً يكون على هيئة صفائح، أو حبوب صغيرة

منتشرة فى الرمال الراسية، أو فى صخور من

الكوارس. و صفائح الذهب تأتي بها تيارات

الأنهار و ترسب فى الأماكن بعيدة جدًا عن أماكن

^١ - همان مصدر، ص ١٨٥.

^٢ - همان مصدر، ص ٢١١.

هذه الصّخور الّتي جاءت منها.

و قد يوجد الذهبُ متّحدًا مع الفضة و الرّصاص و الحديد، و يُستخرج الذهبُ من الرّمال، بغسل تلك الرّمال فيجذبُ الماءُ أخفَّ الأجزاء من الذهب و يسقطُ الذهبُ في قيعان الأواني، و إذا كانت قطعُ الذهبِ صغيرةً جدًّا لم يتأتَّ فصله فيرجُّ مع الزُّبُق فيذوبُ الذهبُ فيه. و لاستخراج الذهب من الصّخور الكوارسيّة تُسحق الصّخور أولًا ثم تغسل.

الذهب الطّبيعي دائمًا مخلوطًا بالفضة و لأجل فصله عنها يُسلط على المخلوط حمضُ الأزوتيك أو الكبريتيك، فيتكوّنُ أزوتات الفضة أو كبريتات الفضة فيذوب في الماء الساخن و يبقى الذهب مسحوقًا.

الذهب جسم لِمَاع، رَخْوٌ، لونه أصفرٌ، و إذا كان على هيئة صفائح كان شفّيرًا

منه ضوءٌ أخضرٌ، كثافتهُ ١٩/٥ أى أكثف من

الماء أكثر من ١٩ مرّةً، و هو أكثر المواد قبولاً لأن

يُسحَبَ و يُطْرَقُ، يَسِيلُ على درجة ١٢٠٠، و على درجة

حرارة مرتفعة يتصاعد منه بخارٌ أخضرٌ، و هو لا يتغيّر

في الهواء أبداً، و لا يتأثر بأى حمضٍ غيرِ الماءِ المسلكى و

هو مخلوطٌ من حمضِ الأزوتيك و حمضِ الكلوريدريك.»

- انتهى^١.

[در معنای مُدْهَامَتَانِ]

در أقرب الموارد در ماده «دَهَمَ» گوید:

«حَدِيقَةُ مُدْهَامَةٍ: أَيْ دَهْمَاءُ؛ وَ فِي الْقُرْآنِ: ﴿وَمِنْ

دُونِهِمَا جَنَّتَانِ * ... * مُدْهَامَتَانِ﴾^٢ أَيْ خَضْرَاوَانِ

تَضْرِبَانِ إِلَى السَّوَادِ مِنْ شِدَّةِ الْخُضْرِ وَالرَّيِّ. دَهَّمَتِ النَّارُ

الْقِدْرَ: سَوَّدَتَهَا. إِدْهَمَّ الْفَرَسُ إِدْهِمَامًا: صَارَ أَدْهَمًا. اِدْهَامٌ

الشَّيْءُ اِدْهِيمًا: اسْوَدَّ.» - [انتهی.]

فعلى هذا «مُدْهَامَةٌ» اسم فاعل از باب ادھیام

است، و ادھیام بر وزن احمیرار از أوزان ثلاثی مزیدفیه

^١ - جنگ ٨، ص ٦١ و ٦٢.

^٢ - سوره الرّحمن (٥٥) آیه ٦٢ و ٦٤.

است که در آن سه حرف زائد است «اَذْهَامٌ يَذْهَامُ
ادهيماً» بر وزن «احمَارٌ يَحْمَارُ احميراراً»، و اسم فاعل آن
مُذْهَمٌ بر وزن مُحْمَرٌ است، و مؤنث آن «مُذْهَمَةٌ» و تشنیه
آن «مُذْهَمَتَانِ» است؛ یعنی دو بهشتی که برگ‌های آن
از شدت طراوت و سبزی رنگش به سیاهی مایل شده
است.^۱

کلمه سِبْطٌ، و حَفِيدٌ، و نَجْلٌ

السبب: وَلَدُ الْوَالِدِ، وَيُغَلَّبُ عَلَى وَلَدِ الْبِنْتِ مِقَابِلُ

الْحَفِيدِ الَّذِي هُوَ وَلَدُ الْإِبْنِ.

^۱ - جنگ ۱۳، ص ۳۷.

النَّجْلُ: الولد أو النَّسْلُ - الوالد؛^۱ ج: أنجال.^۲

معنی تراست در لغت

«تراست: در اصطلاح مالی و اقتصادی، هر نوع سازمانی را گویند که سیاست بازرگانی چندین مؤسسه مستقل را تحت نظارت خود درآورد؛ و مخصوصاً بهای کالاهائی را که مؤسسات مذکور تولید می‌کنند، در بازارهای مختلف یکنواخت کرده، رقابت را از بین بردارد. لازمه پیشرفت و توسعه رژیم سرمایه‌داری این است که تولید کالا به مقادیر زیاد و به وسیله باصرفه‌ترین ماشین‌ها و به ارزانه‌ترین قیمت انجام گیرد تا سود سرمایه‌داران افزایش یابد.

تراست یکی از مظاهر رژیم سرمایه‌داری است که به وسیله آن سرمایه‌داران کوچک از بین برده می‌شود و واحدهای کوچک صنعتی تحلیل می‌روند، و صرفه‌جوئی‌های زیادی در هزینه تولید به عمل می‌آید.

در تراست تمرکز فنی و اقتصادی به طور کامل ایجاد می‌گردد، و اصل تقسیم کار و روش‌های علمی تولید، قابل اجرا می‌شود. در

^۱ - [منظور اینکه: کلمه «النجل» هم در معنای «ولد» به کار می‌رود و هم در معنای «والد». (محقق)]

^۲ - جنگ ۱۳، ص ۸۰.

نتیجه اجرای اصول علمی، و تعطیل واحدهای زاید، و به کاربردن وسائل جدید، تولید افزایش می‌یابد و سیر تکاملی رژیم سرمایه‌داری تأمین می‌گردد.

ایجادکنندگان تراست به وسائل مختلف مشروع و غیرمشروع متوسل می‌شوند تا واحدهای تولید ضعیف‌تر را از بین ببرند و آنها را در سازمان خود مستهلک سازند، این‌گونه وسائل عبارتند از:

اعمال نفوذ در دستگاه‌های بزرگ مانند بانک‌ها، فروش موقتی کالا به ضرر برای ورشکست کردن واحدهای کوچک صنعتی، بند و بست با بنگاه‌های حمل و نقل و تحصیل نرخ‌های مناسب‌تر برای حمل کالا، بدست آوردن اطلاعات از طرز کار و سیاست رقبای خود و غیره.

تردیدی نیست که ایجاد تراست از لحاظ تولید سودمند می‌باشد، ولی نظر به آنکه علت اصلی پیدایش تراست بدست آوردن انحصار و نظارت در بازار فروش است و همین‌که این منظور حاصل شد قیمت‌ها بالا می‌رود و سود بسیاری عاید تراست‌ها می‌گردد، تراست به زیان مصرف‌کننده است.»

(نقل از کتاب واژه‌نامه اجتماعی سیاسی

اسلامی، تألیف حسین رهجو، صفحه ۷۸)^۱

[در معنای مجمع‌البحرین و حقب]

مراد از **مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ**^۲ که حضرت

موسی و قتی به سوی آن می‌رفتند، ممکن است ملتقای بحر و جوب و امکان باشد.

^۱ - جنگ ۲۰، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

^۲ - سوره الکهف (۱۸) قسمتی از آیه ۶۰.

﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾^۱:

الحُقْبُ و الحُقْبُ: ثانون سنَّةً أو أكثر. الدهر:

السَّنَّة أو السَّنُون. جمع حُقْب، حِقَاب است؛ و جمع حُقْب، أَحْقَاب و أَحْقَب است.

و در ظاهر ممکن است مراد از ﴿مَجْمَع

الْبَحْرَيْنِ﴾ بحر روم و فارس باشد، و یا دریای

علم و رحمت.

^۱ - سوره الکهف (۱۸) ذیل آیه ۶۰.

«الْفُلْكِ الْجَارِيَةِ فِي اللَّجَجِ الْغَامِرَةِ، يَأْمَنُ مَنْ

رَكِبَهَا وَيَغْرُقُ مَنْ تَرَكَهَا.»^١

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجِيَ

وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ.»^٢

«إِنَّ الْحُسَيْنَ مَصْبَاحَ الْهُدَى وَ سَفِينَةَ النَّجَاةِ.»^٣

[مَعْنَى طُفَيْلِيٍّ]

[مَعَادِنُ الْجَوَاهِرِ عَامِلِيٍّ، جُلْدُ ٢] صَفْحَةُ ٧١:

«(الطُّفَيْلِيُّ) هُوَ الَّذِي يَأْتِي إِلَى وَلِيمَةٍ لَمْ يُدْعَ إِلَيْهَا،

(وَالَّذِي) يَدْخُلُ عَلَى الْقَوْمِ فِي شَرَابِهِمْ وَ لَمْ يُدْعَ إِلَيْهِ

يَسْمَى الْوَاعِلَ. (وَالطُّفَيْلِيُّ) قِيلَ مَاخُودٌ مِنَ الطِّفْلِ وَ هُوَ

إِقْبَالُ اللَّيْلِ عَلَى النَّهَارِ بِظُلْمَتِهِ؛ وَ قِيلَ مَنْسُوبٌ إِلَى

(طُفَيْلٍ) رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنْ غَطَفَانَ، كَانَ يَأْتِي

الْوَلَاءِمَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُدْعَى إِلَيْهَا فَقِيلَ لَهُ: طُفَيْلُ الْأَعْرَاسِ

وَ الْعَرَائِسِ.

(وَ قِيلَ) مَنْسُوبٌ إِلَى طُفَيْلِ بْنِ زَلَالٍ رَجُلٍ مِنْ

^١ - مصباح المتهجد، ص ٤٥ و ٣٦١؛ فلاح السائل، ص ١٤٢؛ فقراتي از ادعيه مشترکه ماه رجب در بحار الأنوار، ج ٨٤، ص ٦٦.

^٢ - ارشاد القلوب، ج ٢، ص ٢٣٣.

^٣ - مدينة المعاجز، ج ٤، ص ٥٢.

^٤ - جنگ ١٤، ص ١٨.

بنى هلال، كان ينزل حُفَرَ أَبِي موسى و هو منزل
من منازل العرب، حَفَرَ فِيهِ أَبُو موسى الأشعريّ
ركايا على جادّة البصرة إلى مكّة، فكان إذا سَمِعَ
بقوم عندهم دعوةً أتاهم، و هو أوّل من طَفَّلَ و
أبوه أوّل من زلّ أى حَمَلَ الطَّعامَ مِنَ الولائم و
نحوها، فسُمِّيَ التطفيلُ به و الزلُّ بأبيه. (و الذّي)
يجيئ مع الضيف و لم يُدعَ يسميُّ (الضيفن).
(و التطفيل) حرامٌ ما لم يُعلمَ برضا صاحب
المنزل، و كيف كان فهو دناءةٌ. و

جاء في عدّة أحاديثٍ من طريق الجمهور:
”مَنْ دُعِيَ فَلْيُجِبْ وَ مَنْ لَمْ يُجِبْ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَ
رسولَه، وَ مَنْ دَخَلَ مِنْ غَيْرِ دَعْوَةٍ دَخَلَ سَارِقًا وَ
خَرَجَ مُغِيرًا“ . - انتهى .

و تسمية عدم إجابة الدّعوة معصيةً، محمولٌ
على شدّة الكراهة. و الضيف إذا أطال المقام عند
مُضيفه حتّى يُخرجه و يشقّ عليه كان بمنزلة
الطُّفيلي. ^١

بعضی از لغات اهل سوریه که ریشه آنها

فارسی است

[معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١]

صفحه ٥٣٠:

«الألفاظ الفارسية في لسان أهل سورية من عهد

قديم، و لا يبعد أن تكون جملة منها من عهد «دارا» حينما

ملك سوريا، إذ لا يعلم مبدأ دخولها في لغتهم، و أكثرهم

لا يعرف أن أصلها فارسي. بخلاف الألفاظ الفارسية

التي تدور على لسان أهل العراق التي هي بسبب

اختلاطهم الكثير بالفرس في الأزمنة الأخيرة؛ و بخلاف

الألفاظ التركيّة التي في لسان أهل سورية و العراق التي

١ - جنگ ٢٠، ص ١٨٢ و ١٨٣.

حدثت من بعد حكم الأتراك هذه البلاد.

و هذه جملة من الألفاظ الفارسيّة في لسان أهل

سوريّة:

١. ازندرخت: شجرٌ مخصوصٌ، معرّبٌ «زن

درخت»، أى شجرة النساء؛ ولعلّ تسميته بذلك لأنّ له

ثمرًا تُداوى به النساءُ شعورهنّ.

٢. كمر: للهَمِيان أصله «كمر بند»، أى حِزام

الصّلب.

٣. كُشتبان: للذّي يَضَعُه الخِيَّاطُ في إصْبَعِه،

معرّبٌ «انكشتبان»، أى ما يوضَع في رأس الإصبع.

٤. طربوش: معرّب «سربوش»، أى لباس

الرّأس.

٥. سرمايه: للُخْفُ، معرّب «سربايّ»، أى ما

يلبس فى رأس الرّجل.

٦. بابوج: لنوع من الخفّ، معرّب «باى بوش»،

أى لباس الرّجل.

٧. مَصْطَبَة: للدّكّة، معرّب «مهتابه»، أى محلّ

ضوء القمر، لأنّه يُجلَس عليها فى اللّيالى المُقْمِرة.

٨. يرش: لتكاثر الشىء من كلام أو رصاص أو

نحوها.

٩. بَشْكِير: لمنديل مسح اليد، معرّب «بيش

كير».

١٠. غَلِيون: معرّب «قليان».

١١. بَرِيش: معرّب «نى بيش»، أى القَصَبَة

المتقدّمة إلى الأمام.

١٢. فِشْكِ: لروث الدّوابّ، معرّب «فِشْكِل».

١٣. بُرداية: للستّارة، معرّب «بردة».

١٤. نيشان: العلامة.

١٥. بَخْشيش: العطاء، معرّب «بخشيدن».

١٦. دندانة: معرّب «دان دان»، أى قطعة قطعة.

۱۷. یغمه: للنَّهْبِ و الغارة.

۱۸. سِيَّبة: معرب «سه بایه»، أى ذات الثلاث

الأرجل.

۱۹. سراى: لدار الحكومة.

۲۰. هِنْدَاذَة: معرَّب «أندازه»، للمقياس.

۲۱. أَجْكَرُه: معرب «أشكار».

و قد يطلِّع المتتبع على أكثر من ذلك.^۱

۲- تلفظ صحیح برخی لغات

[اعراب گذاری کلمه مغیره در نهج البلاغة]

در اعراب گذاری نهج البلاغة مغیره را بر وزن

مُصِيبُه اعراب گذارده است.^۲

بعضی از لغات با تلفظ صحیح

ضبط لغات ذیل بدین گونه که حرکت گذاری

شده است صحیح می باشد:

عبدالله بن سِنَان ** عثمان بن عَفَّان

ابن شُبْرُمة ** حُمران بن أَعین

^۱ - همان مصدر، ص ۲۴۸.

^۲ - جنگ ۶، ص ۸۳.

فإذا فيها ** الطَّرابلس

صِحاح اللُّغة ** أبو العِلاى مَعَرِّى

دُرُست بن ** أبو السَّفَاج

قاسم بن سَلام ** عَرُوبَة

نَهَج به معنى راه است و نَهَج به معنى نَفَس

زَدَن

مَعْنِيَّة، شيخ محمد جواد.

[تلفظ صحيح مَعْنِيَّة و جاىگاه مرحوم شيخ

محمد رضا مظفر نزد علامه مَعْنِيَّة]

در مقدمه شهيد آية الله سيّد محمد على قاضى

طباطبائى، صفحه ۱۰۲ بر كتاب علم امام، تأليف

علامه آية الله شيخ محمد حسين مظفر نجفى

(ترجمه محمد آصفى، طبع ۱۳۴۹ هجرىه

شمسيه، تبريز) آورده است:

«بیاد دارم علامه کبیر معاصر آقا شیخ محمد جواد مغنیه^۱ نزیل بیروت - دام بقاء - روزی در رابطه علمیه^۲ در نجف اشرف (در میان جمعی انبوه از فضلاء و فقهاء و ادباء که از آن جمله بود صدیقنا الاعظم علامه اکبر و مجتهد نابغه آیه الله آقای سید محمدباقر صدر - دام ظلّه - که آقای مغنیه به ایشان مهمان وارد شده بود) سخنرانی می فرمود. در اثنای بیانات خود اسمی از آقا شیخ محمدرضا^۳ به مناسبتی به میان آورد و آه بسیار عمیق و سردی از ته دل کشید و او را با خیر و دلسوزی به عالم اسلام و شیعه یاد فرمود، که عموم حاضرین متأثر شدند و هنوز آن خاطره تأثرآمیز در ذهن من جاگیر و در قلبم باقی بوده

^۱ - پاورقی از مرحوم سید محمد علی قاضی طباطبائی است که: «مغنیه با فتح میم و سکون غین معجمه و کسر نون است، و اسم محلی است در الجزائر. و از خود علامه مغنیه در سر سفره ناهار در منزل یکی از آیه اللهزاده‌ها در نجف اشرف شنیدم بعد از آنکه از وی سؤال شد ضبط آن کلمه را چنانچه نگارش یافت بیان فرمود، و نیز فرمودند اسم جائی است در الجزائر که اصل ایشان از آن محل است.»

^۲ - [ظاهراً مراد علمیت یا حوزه علمیه می باشد. (محقق)]

^۳ - این پاورقی از جناب صدیق ارجمند حقیر حجة الاسلام و المسلمین آقای شیخ قاسم باباخانی - دامت برکاته - است که: «مقصود از شیخ محمدرضا مظفر صاحب اصول الفقه است که در صفحات قبل از وی نام می برد. ضمناً شیخ محمدجواد مغنیه بر روی میم مغنیه در اکثر کتاب‌های مطبوعه خود فتحه می گذارند و بر روی نون آن کسره، و در کتاب فقه الامام جعفر الصادق، طبع بیروت که نزد حقیر است به همین شکل عمل شده است.»

و فراموش نمی‌شود.^۱

۳- اغلاط مشهوره

[تعبیر «فوق‌الذکر» غلطی فاحش و مشهور]

آقا میرزا محمدخان قزوینی در نامه‌ای که
برای شخصی در طهران می‌نویسند،

^۱ - جنگ ۱۴، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

می‌گویند: تعبیر «فوق‌الذکر» به جای «سابق‌الذکر» یا «مذکور در فوق» غلط است؛ و غلط فاحشی است که اخیراً بسیار مشهور شده است.

(ذیل صفحه ۵ از فهرست اسماء الرجال از کتاب تدوین که به استخراج آقای محدث ارموی تهیه شده است)^۱

طریق تلفظ بعضی از لغات مشهوره که به غلط

تلفظ می‌شود

مَصْعَب: مُصْعَب ** صَوْحَان: صُوحَان

رَئَاسِيّ: رُؤَاسِيّ ** تَيْهَان: تَيّْهَان

سَدِيّ: سُدِيّ ** صِفِين: صِفِين

مَهْرَاق: مَهْرَاق یا مَهْرَاق ** الإِمْعَة:

الإِمْعَة^۲

الأغلاط اللغويّة المشهورة

محمد قزوینی در جلد ۱، صفحه ۸۱ از

یادداشت‌های خود گوید:

«اغلاط فاحشه مضحکه: دستکافی را در

۱- جنگ ۶، ص ۱۳۶.

۲- جنگ ۱۴، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

معجم الادباء، جلد ، صفحه ،^۱ طابع استیکان
خوانده و در حاشیه نوشته که استیکان در لغة
الفرس به معنی قدح است.

اغلاط مشهوره: ترجمه (ترجمه)، شجاعت
(شجاعت)، حوالی (حوالی)، شُعبده (شعبده).^۲

* * *

^۱ - [کتاب یادداشت‌های قزوینی این مطلب را از معجم الادباء به همین
صورت نقل نموده است. (محقق)]
^۲ - جنگ ۶، ص ۱۳۹.

معادن الجواهر و نزهة الخواطر [سيّد محسن

امين عاملی] جلد ١، صفحہ ٣٣٢:

«و فيه فوائدُ:

١. عن كتاب تقويم اللسان لابن الجوزي:

”جوابٌ لا يُجمع، و قولُ العامة: أجوبةٌ كَتَبِي و

جوابات كَتَبِي، غلطٌ؛ و الصحيح جواب كَتَبِي.

٢. و عنه: حاجات و حاجٍ، جمع حاجة، و

حوائج غلط.

٣. و عنه: يقال: حميتُ المريض، لا أحميته.

٤. و عنه: يقال للقاءم اقعُدْ و للنائم اجلسْ، و

العكس غلط.

٥. و عنه: يقال الحمد لله كان كذا، لا الذي كان

كذا.

٦. و عنه: العروس يُقال للرجل و المرأة، لا

للمرأة فقط.

٧. و عنه: لا يُقال كَثُرَتْ عَيْلَتُهُ إنما يُقال كَثُرَتْ

عِيالُهُ، و العيلةُ الفقرُ.

٨. و عنه: المَصْطَكِي بفتح الميم، و الضَّمُّ

غلط.

٩. في القاموس: التشويش و المشوش و

التشوش كلها لحنٌ و وهم الجوهري، و الصواب

التهويش و المهوش و التهوش.

١٠. و فيه في باب القاف مع اللام: القِلْقِل

كزبرج نبتٌ له حَبٌّ أسودٌ حسنٌ الشمِّ محرَّكٌ

للباه، لاسيما مدقوقا بسيمسم معجوناً بعسل، و
عرقُ هذا الشجر المغاثُ، و منه المثل: ”دُقُّك
بالمنخار حبَّ القليل“، و العامّة تقوله بالفاء غلطاً.
١١. و فيه: البقرة بالتحريك للمذكر و
المؤنث.

١٢. و فيه: الجفن بالفتح غطاء العين من أعلى
و أسفل، جمعُه أجفن و أجفان و جفون، و غمد
السيف و يكسر.

١٣. مصدر «فعل» تفعال بفتح التاء، كتجوال و
تطواف و تكرار، عكس الاسم فإنه بكسر التاء
كتمساح.

١٤. قيل ممّا يَغْلَطُ فيه الخاصّة لفظ «سائر»

فإنّهم يستعملونه بمعنى الجميع و ليس كذلك بل هو بمعنى الباقي، و منه السُّور للبقية و الفُضلة.

(و فى القاموس:) السائر: الباقي، لا الجميع

كما توّهم جماعاتٌ. و قد يستعمل له كقول الأحوص:

فَجَلَّتْهَا لَنَا لُبَابَةٌ لَمَّا *** وَقَدَ النَّوْمُ سَائِرَ حُرَّاسِ

- انتهى. و إذا كان بمعنى الباقي فيراد به جميع

الباقي.

١٥. الكاغد بفتح الغين كما فى القاموس و

المصباح، و فى المصباح: ربما قيل بالذال

المعجمة و هو معرّب. (- انتهى.) و العامّة تَغْلَطُ

فيه فتقوله بكسر الغين.

١٦. الرّهط: اسمٌ للجماعة دون العشرة من

الرّجال لا يكون فيهم امرأةٌ و ليس له واحد من

لفظه.

١٧. عن الثّعالبى: كلٌّ ظَهَرَ يَكْتُبُ بِالظَّاءِ إِلَّا

ضَهَرَ الْجِبَلَ فَإِنَّهُ بِالضَّادِ؛ وَ كَلٌّ غَلَطٍ بِالطَّاءِ إِلَّا

غَلَّتَ الْحِسَابَ فَإِنَّهُ بِالتَّاءِ؛ وَ كَلٌّ بِيضٍ بِالضَّادِ إِلَّا

بِيضَ النَّمْلِ فَإِنَّهُ بِالظَّاءِ.

١٨. ديوان: أصله دوان، لأنه من التدوين،

قُلِبَتِ الْوَاوُ الْأُولَى يَاءً؛ وَ لِهَذَا لَمْ تُقَلَّبِ الثَّانِيَةُ، مَعَ

أَنَّ الْوَاوُ وَ الْيَاءُ إِذَا اجْتَمَعَتَا فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ وَ

الْأُولَى مِنْهُمَا سَاكِنَةٌ قُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً وَ أُدْغِمَتِ الْيَاءُ

فى الیاء؁ لأن هذا مخصوصٌ بما إذا لم تكن الیاءُ
مقلوبةً عن غیرها.

کلام ابن جوزى در حرمت صلوات بدون عطف آل

۱۹. أصل آل أهل؁ قلبت الهاء ألفاً بدلیل
تصغیرها على أهیل؁ لأن الهاء و الألف یقلب کلُّ
منهما إلى الآخر؁ كما فى حکایة بعضهم: آل
فعلت؟ أصله: هل فعلت؟
و كما فى قول الشاعر:

هِنَّكَ سَمَحٌ ذَا يَسَارٍ وَ مُعَدِمًا *** كَمَا قَدْ أَلْفَتَ الْحَلْمَ

مَرْضَىٰ وَ مُغْضَبًا

أصله: لأنك سمحٌ.

و كما فى ماء أصله ماه بدليل جمعِهِ على مياه.

و حيثُ كان أصلُ آل «أهل» فيكونان متَّحدَيْنِ

معنىً.

(قال فى القاموس:) أهلُ الرجل: عشيرتُهُ و

ذوو قُرباه و أقرباه. ثمَّ قال: آل الله و رسوله:

أولياؤُهُ.

(و فى المصباح:) الآلُ أهلُ الشَّخص و هم

ذووا قُرباته و قد أُطلق على أهل بيته و على

الأتباع. (- انتهى.)

فإطلاقه على غير القُربة مجازٌ، و بذلك اعتذر

عن تركِ ذكر الصَّحابة فى الصَّلَاة على النِّبى صَلَّى

الله عليه و آله و سلَّم. و قيل إنَّما تركوا اقتداءً

بالنِّبى صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم حيثُ قال فى

تعليمِ الصَّلَاة عليه: "قولوا اللهمَّ صلِّ على محمَّد

و آل محمَّد"، و هو الَّذى جَرَى عليه أئمةُ أهل

البيت عليهم السَّلَام و شيعتُهُم خلفاً عن سلفٍ، و

الَّذى أوجبهُ الشَّرْعُ فى الصَّلواتِ المَفروضة و

المَسنونة، و قد نهى صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم

عن الصَّلَاة البتراءِ و هى إفراده بالصَّلَاة عن الآل.

و ينبغى عدمُ تركِ التَّسليم مع الصَّلَاة للأمر به فى

الآية و إن لم يُذكرْ فى هذه الرواية.

ابن حجر عسقلانی در کتاب‌هایش آل را عطف

کرده است

و من العَجیب مع هذا کله ما جرى علیه
جمهور علماء أهل السنّة من عدم ذکرهم الآل
معه صلّى الله علیه و آله و سلّم عند الصلّاة علیه،
فإن ذکرهم ذکرُوا معهم أصحابه. اللهمّ إلیّ نفرّاً
قلیلاً منهم الحافظُ بنُ حجرِ العسقلانی فی کُتبه
کُلّها کالإصابة و غیره و لا نجدُ لهم فی ذلك عذراً
کاعتذارهم عن تسنیم القبور مع ورود السنّة
بالتسطیح، و اعتذارهم عن ترک التّحنُّک مع ورود
النّهی عن العمامة القعطاء، و صرف آية التّطهير و
غیرها إلی غیرهم مع ورود الروایات فی
صحاحهم بأنّها نُزلت فیهم؛ و غیر ذلك.

أما قوله تعالى ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا

تَسْلِيمًا﴾^١ فلا يقتضى ذلك، فإنه أمر بالصلاة

عليه و لم يُبيّن كيفيتها و بينها هو عليه السلام

بقوله: **”قولوا اللهم صلّ على محمد و آل محمد“**،

و لا شك أنّ اللّازم اتّباع المأثور عنه صلّى الله عليه

و آله و سلّم فى كيفية التّصلية.

نعم، لا بأس بإضافة أصحابه المنتجبين إلى

الآل بل هو أكمل. و لا يُنافيه الإقتصار على الآل

فى الحديث المذكور؛ فإنه لبيان التّصلية المأمور

فى الآية الشريفة و أنّ المطلوب فيها هذا المقدارُ

لا بشرط عدم الزيادة، و الصلاة من الله تعالى

المغفرة و الرحمة و رفع الدرّجة فتصحُّ بالنسبة

إلى كلِّ أحدٍ من المؤمنين فضلًا عن الصحابة

المنتجبين، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي

عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾^٢، ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ

صَلَوَاتِكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^٣، ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ

صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾^٤، و قال عليه السلام: **”اللهم**

صلّ على آل فلان“.^٥

^١ - سورة الأحزاب (٣٣) ذيل آيه ٥٦.

^٢ - سورة الأحزاب (٣٣) صدر آيه ٤٣.

^٣ - سورة التّوبة (٩) قسمتى از آيه ١٠٣.

^٤ - سورة البقرة (٢) صدر آيه ١٥٧.

^٥ - [عوالى اللئالى، ج ٢، ص ٣٩؛ و ليكن در مستدرک الوسائل، ج ٧، ص

١٣٦ اين حديث شريف را از پيامبر اكرم - صلّى الله عليه و آله و سلّم - نقل

كرده‌اند. (محقّق)]

(قال) ابن أبي الحديد في شرح النهج [البلاغة]: "إلا أنها صارت مخصوصة في العرف بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا تطلق على غيره إلا معه، فلا يقال في العرف: اللهم صل على فلان، إلا أمير المؤمنين عليه السلام فإنهم يقولون صلوات الله عليه."^١ - انتهى.

و في الأدعية الماثورة عن الأئمة أهل البيت عليهم السلام - و كفى بهم قدوة - الصلاة على جميع الأئمة عليهم السلام، و على الزهراء عليها السلام، و ابني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و ابنته رقية؛ و ذلك يفوت حد الإحصاء.

ثم إن في ذكرهم معه حين تعليمه الصلاة عليه و عدم ذكر أصحابه، إشارة إلى أنهم منه و هو منهم، و أن الصلاة عليهم من جملة الصلاة عليه؛ فإن نورهم واحد و طينتهم واحدة، كما أفصح عنه قوله تعالى في آية المباهلة: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾^٢، و قوله عليه السلام يوم أحد في حق علي عليه السلام: "إنه مني و أنا منه"^٣، و

^١ - شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ١٤٥.

^٢ - سورة آل عمران (٣) قسمتي از آيه ٦١.

^٣ - الكافي، ج ٨، ص ١١٠.

مؤاخاته له، و قوله: "عليّ منّي بمنزلة الرّوح من

الجسد"،^١ "عليّ منّي بمنزلة الذراع من العُضد"،^٢

"عليّ منّي بمنزلة الصّنو من الصّنو"،^٣ "حسينّ

منّي و أنا من حسينّ"،^٤ "فاطمة بضعة منّي".^٥ -

إلى غير ذلك.

و لله درّ القائل:

يا أهل بيت رسول الله حُبِّكم *** فرض من الله في

القرآن أنزله

يكفيكم من قديم الفخر أنكم *** من لا يصلّي

عليكم لا صلاة له^٦

و عن الكسائي منع إضافة آل إلى المضمّر، و

لم يُوافقه غيره؛ إذ لا قياس يعضده و لا سماع

يؤيّده.

٢٠. إعراب هلمّ جرّاً:

هلمّ: اسم فعلٍ بمعنى ائت، و جرّاً: مفعولٌ

١ - مشارق انوار اليقين، ص ٢٥٦.

٢ - اعيان الشيعة، ج ١، ص ٣٧.

٣ - همان مصدر، ص ١٩٠.

٤ - كشف الغمّة، ج ٢، ص ١٠.

٥ - امالي للصّدوق، ص ٤٨٦.

٦ - اين شعر از شافعی در مصادر متعدّد با اختلاف در مصراع سوّم آمده است. إعانة الطالبين، ج ١، ص ٢٠٠؛ المراجعات، ص ٨٥.

مطلقاً لحالٍ محذوفٍ؛ تقديره: هَلُمَّ جاراً للحكم
إلى غير هذا المذكور جرّاً.

در بعضی از لغات عربیّة شاذّة

٢١. ليس للعرب شَهْلٌ بالمُعْجَمَةِ إِلَّا شَهْلُ بنِ
شيبانٍ أحدِ شعراءِ الحماسة؛ (و ليس لهم) شُمْسُ
بضمّ الشينِ إِلَّا شُمْسُ بنِ مالكِ الذي يقول فيه
الشّاعر:

و إني لَمُهَدٍ من ثنائي فقاصد *** به لابن عمي

الصدقِ شُمسِ بنِ مالكِ

(و ليس) سُلْمَى بضمّ السّينِ إِلَّا التي يُنسب
إليها زهيرُ بنِ أبي سُلْمَى، والدُّ كعبِ صاحبِ بَانتِ
سُعَادُ؛ نصٌّ عليه الدّماميني.

(و ليس لهم) زَبِيرٌ بفتح الزايِ إِلَّا والدُّ
عبدالله بنِ الزّبِيرِ الأَسدي الشّاعر، أحدُ شعراءِ
الحماسة؛ و هو غيرُ عبدالله بنِ الزّبِيرِ الصّحّابيِّ
المشهورِ.

(و ليس لهم) عَدَسٌ بضمّ الدّالِ غيرِ عَدَسِ بنِ
زيدِ بنِ عبدالله بنِ دارِمِ، و الباقي عَدَسٌ بالفتح؛
نصٌّ عليه أبوزكريا يحيى بنُ عليّ الخطيبِ
التّبريزيِّ في شرح ديوان الحماسة.

و في حواشي أمالي المرتضى: "كلُّ عُدَسٍ في
العربِ بضمّ العينِ و فتح الدّالِ إِلَّا عُدَسُ بنِ زيدِ
فإنّه مضموم العينِ و الدّالِ." - انتهى. و هو الذي

يقول فيه مسكينُ الدَّارمِيُّ من قصيدةٍ أوردتها

السَّيِّدُ المَرْتَضَى في أماليه:

وإنَّما بَنَى قومي بنو عُدُسُ *** وهم الملوک و خالی

البشر^۱

و عن الشَّيْخِ يوسف البحرانيّ في لؤلؤة

البحرين عن بعض حواشي الخلاصة: أن كلَّ مَيْثَمَ

بكسر الميم إلّا مَيْثَمَ البحرانيّ فإنّه بفتحها.

و ليس للعرب حَصِينٌ بالضاد المعجمة إلّا

حَصِينٌ بنُ المنذرِ بن الحارث بن وعله الرقاشي؛

نصّ عليه ابن أبي الحديد في شرح النهج،^۲ و قولُ

بعضهم فيه حَصِينٌ بالضاد المهملة غلطٌ.^۳

۴- ضرب المثلها و حکم

[ضرب المثل: أَتَّكَ بِحَائِنٍ رِجْلَاهُ]

أَتَّكَ بِحَائِنٍ رِجْلَاهُ: حائِنٌ با حاء حطّى به

معنای احمق است، و این مثالی است که در عرب

زده می شود؛ یعنی شخص احمق و نادانی که

نسبت به تو بدی کرده است با پای خودش نزد

تو آمد.

در مجمع الأمثال میدانی، جلد ۱، صفحه ۲۱،

^۱ - [الأمالی للمرتضى، ج ۲، ص ۱۲۲: «واعابني قومي بنو عدس». (محقق)]

^۲ - شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، ج ۱۸، ص ۱۵۲.

^۳ - جنگ ۲۰، ص ۱۶۱.

گوید: اولین کسی که این جمله را استعمال کرد، حارث بن جبَلَه غَسَّانِی بود که به حارث بن عیف عبدی گفته است؛ چون حارث بن عیف او را هجو می کرده است. و در وقتی که در جنگ حارث بن عیف اسیر شد و او را به نزد حارث بن جبَلَه آوردند، او این جمله را به او گفت و آنگاه به سیّافش دُلامص دستور داد او را تازیانه زد تا کتفش شکست و سپس خوب شد. و در حارث بن عیف خَبَل بود؛ یعنی سبک مغزی و کم فکری.^۱

دربارهٔ مثل معروف: **إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا**

جَارَةٌ

در مجمع الأمثال میدانی، جلد ۱، صفحه ۴۹

و صفحه ۵۰ در تحت شمارهٔ ۱۸۷ وارد است:

«إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةٌ: أَوَّلُ مَنْ قَالَ

ذَلِكَ سَهْلُ بْنُ مَالِكِ الْفَزَارِيِّ؛ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ خَرَجَ

يُرِيدُ النُّعْمَانَ، فَمَرَّ بِبَعْضِ أَحْيَاءِ طَيْءٍ فَسَأَلَ عَنِ

سَيِّدِ الْحَيِّ، فَقِيلَ لَهُ: حَارِثَةُ بْنُ لَأْمٍ، فَأَمَّ رَحْلَهُ فَلَمْ

يُصِيبَهُ شَاهِدًا، فَقَالَتْ لَهُ أُخْتُهُ: انزِلِ فِي الرَّحْبِ وَ

السَّعَةِ! فَنَزَلَ فَأَكْرَمْتَهُ وَ لَطَفْتَهُ.

^۱ - جنگ ۱۶، ص ۱۳۱.

ثُمَّ خَرَجَتْ مِنْ خِبَائِهَا فَرَأَى أَجْمَلَ أَهْلِ دَهْرِهَا
وَأَكْمَلَهُمْ، وَكَانَتْ عَقِيلَةً قَوْمِهَا وَسَيِّدَةً نِسَائِهَا.
فَوَقَعَ فِي نَفْسِهِ مِنْهَا شَيْءٌ، فَجَعَلَ لَا يَدْرِي كَيْفَ
يُرْسَلُ إِلَيْهَا وَ لَا مَا يُوَافِقُهَا مِنْ ذَلِكَ فَجَلَسَ بِفَنَاءِ
الْخِبَاءِ يَوْمًا وَ هِيَ تَسْمَعُ كَلَامَهُ، فَجَعَلَ يَنْشُدُ وَ
يَقُولُ:

يَا أُخْتَ خَيْرِ الْبَدْوِ وَالْحَضَارَةِ *** كَيْفَ تَرِينَ فِي فَتَى

فَزَارَةَ^١

أَصْبَحَ يَهْوِي حُرَّةً مِعْطَارَةَ^٢ *** إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمَعِي

يَا جَارَةَ

فَلَمَّا سَمِعَتْ قَوْلَهُ عَرَفَتْ أَنَّهُ إِيَّاهَا يَعْنِي،

فَقَالَتْ:

مَا يَقُولُ [مَاذَا يَقُولُ] ذِي عَقْلٍ أَرِيْبٍ، وَ لَا رَأْيٍ
مُصِيبٍ وَ لَا أَنْفٍ نَجِيبٍ، فَأَقِمِ مَا أَقَمْتَ [قُمْتَ]
مُكْرَمًا ثُمَّ ارْتَحِلْ مَتَى شِئْتَ مُسْلِمًا. وَ يُقَالُ: أَجَابْتَهُ
نَظْمًا فَقَالَتْ:

إِنِّي أَقُولُ: يَا فَتَى فَزَارَةَ *** لَا أَبْتَغِي الزَّوْجَ وَ لَا

الدَّعَارَةَ^٣

١ - الفزارة: أنثى النمر من غير لفظه. و در این بیت مراد از «فتی فزارة» جوان از بنو فزارة است؛ چون شاعر شعر: سهل بن مالک فزاری بوده است.

٢ - المِعْطَارُ: كثير التعطّر.

٣ - الدَّعْرَةُ وَ الدَّعْرَةُ وَ الدَّعَارَةُ وَ الدَّعَارَةُ: النخبث و الفسق و الفساد. الدَّعَارَةُ أَيْضًا وَ الدَّعَارَةُ: سوء الخلق.

و لا فِرَاقَ أَهْلِ هَذِي الْجَارَةِ *** فَارْحَلْ إِلَى أَهْلِكَ

بِاسْتِخَارَةٍ

فَاسْتَحْيَى الْفَتَى وَ قَالَ: مَا أَرَدْتُ مِنْكَرًا، وَ

سَوَّأَتَاهُ!

قَالَتْ: صَدَقْتَ! فَكَأَنَّهَا اسْتَحْيَتْ مِنْ تَسْرُّعِهَا إِلَى

تَهْمَتِهِ.

فَارْتَحَلَ، فَأَتَى النِّعْمَانَ فَحَبَاهُ وَ أَكْرَمَهُ. فَلَمَّا رَجَعَ

نَزَلَ عَلَى أُخِيهَا، فَبَيْنَا هُوَ مُقِيمٌ عِنْدَهُمْ تَطَلَّعَتْ إِلَيْهِ نَفْسُهَا

وَ كَانَ جَمِيلًا. فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ أَنْ اخْطُبْنِي إِنْ كَانَ لَكَ إِلَيَّ

حَاجَةٌ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ [فَإِنِّي سَرِيعَةٌ إِلَى مَا تُرِيدُ]، فَخَطَبَهَا

وَ تَزَوَّجَهَا وَ سَارَبَهَا إِلَى قَوْمِهِ.

يُضْرَبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ وَ يَرِيدُ بِهِ شَيْئًا غَيْرَهُ. «^۱

[معنای مثل معروف: رَجَعَ بِخُفْيِ حُنَيْنٍ]

راجع به مثل معروف: «رَجَعَ بِخُفْيِ حُنَيْنٍ» که در

عرب مشهور و ضربالمثل است برای افراد خاسر و

زیانکاری که رنج زیاد تحمل نموده و چیزی عائد آنها

^۱ - جنگ ۱۶، ص ۱۸۲.

نگشته است، در کتاب تاج العروس در ماده «خف»

فرماید:

«و قولهم: رجع بخفي حنين. قال أبو عبيد: أصله

”ساوم أعرابي حنيناً الإسكاف“ و كان من أهل الحيرة،

”بخفين حتى أغضبه،“ فأراد غيظ الأعرابي، ”فلما ارتحل

الأعرابي أخذ حنيناً أحد خفيه، فطرحه في الطريق، ثم

ألقى الآخر في موضع آخر. فلما مر الأعرابي بأحدهما

قال: ما أشبه هذا بخف حنين، و لو كان معه الآخر

لأخذته، و مضى. فلما انتهى إلى الآخر ندم على تركه

الأول. و قد كمن له حنين. فلما مضى الأعرابي في طلب

الأول عمداً حنين إلى راحلته و ما عليها، فذهب بها، و

أقبل الأعرابي و ليس معه إلا خفان. فقيل “أى قال له

قومه: ”ماذا جئت به من سفرك؟“

فقال: قد جئتم بخفي حنين. فذهب“ و فى

العُباب فذهبت ”مثلاً يُضرب عند اليأس مع

الحاجة و الرجوع بالخيبة.“

و قال ”ابن السكيت: حنين، رجلٌ شديدٌ، ادعى

١ - [أقرب الموارد: «عمد إليه: قصد.»] (محقق)

إلى أسدبن هاشم بن عبدمناف، فأتى عبدالمطلب - و
 عليه خفان أحمران - فقال: يا عم! أنا ابن أسدبن
 هاشم بن عبد مناف. فقال عبدالمطلب: لا و ثياب^۱
 أبي هاشم! ما أعرف شئاً من هاشم فيك، فارجع! فرجع.
 فقليل: رجع حينئذ بخفيه.

هكذا أورد الوجهين الصاغاني في العباب، و
 الزمخشري في المستقصى، و الميداني في مجمع الأمثال، و
 شراح المقامات، و اقتصر غالبهم على ما قاله أبو عبيد.
 - انتهى.^۲

[معناى مثل معروف: لا يعرف الهر من البر]

در لغت نامه دهخدا در ماده «هر» (جلد هاء،

صفحه ۱۶۹) گوید:

«هر» [ه ر ر] (ع مص) راندن گوسپند را
 (منتهى الإرب).

خواندن گوسپند را به سوی آب. منه المثل: لا

يعرف الهر من البر؛ يعنى او نمى شناسد رنج رسان را از

^۱ - [در لسان العرب: «العرب تكنى بالثياب عن النفس»؛ بنابراین معنی «لا و
 ثياب أبي هاشم» این چنین می شود: به نفس و جان أبي هاشم قسم که این گونه
 نیست. (محقق)]

^۲ - جنگ ۶، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

راحت‌رسان، یا فرق نمی‌کند خواندن گوسپند را از
راندن (منتهی الإرب).

معنی مثل این است که: کارِ آن را که بر وی
هجوم می‌آورد از آن که بدو نیکوئی می‌کند فرق
نمی‌گذارد (أقرب الموارد).

و در امثال و حکم دهخدا گوید (در مادّه هرّ
صفحه ۱۹۲۹ که در مجلّد چهارم است):

«هر را از برّ تمیز نمی دهد، مأخوذ از مثل عربی:

”ما يعرف هِرًّا من برّ“. هرّ آواز خواندن گوسفند، و برّ

صوت زجر آن است. و نیز گفته اند: هرّ گربه و برّ

کلاکموش باشد.

تمثال:

خوشا آنان که هرّ از برّ ندانند *** نه حرفی در

نویسند و نه خوانند

(باباطاهر)

چو او لایعرف الهرّ است از برّ *** چگونه پاک

گرداند تو را سرّ

(شبستری)»^۱

كَمَا تَدِينُ تُدَانُ

در ارشاد القلوب دیلمی، طبع اعلمی بیروت،

جلد ۱، صفحه ۱۴۱، در ضمن سؤال ابی ذرّ از

رسول الله صلی الله علیه و آله آورده است:

«و عن ابی ذرّ (ره) أنه قال: يا باغِيَ الْعِلْمِ، قَدِّمْ

لِمَنَامِكَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ [تعالی] فَإِنَّكَ مُرْتَهَنٌ بِعَمَلِكَ! كَمَا

تَدِينُ تُدَانُ.»

^۱ - جنگ ۷، ص ۳۷۳ الی ۳۷۴.

در المنجد گوید:

«دانه یدینه دیناً: أعطاه مالاً إلى أجلٍ و أقرضه فهو

دائنٌ و ذاك مدينٌ و مديونٌ؛ - الرجلُ: استقرض و صار

عليه دينٌ فهو دائنٌ؛ - فلاناً: جازاه.

دانه - دیناً: مَلِكُهُ. استعبده حَمَلُهُ عَلِيٌّ ما يكره.^۱»^۲

[در جود طاهر ذواليمينين]

در لغت نامه دهخدا در کلمه «طاهر» درباره

طاهر ذواليمينين آورده است که:

«روزی در میدان چوگان بازی، مردی فقیر و

مستمند با لطائف الحیلی خود را به او رسانیده و

این دو بیت را برای او خواند:

أصْبَحْتُ بَيْنَ خِصَاصَةٍ وَ تَجَمَّلْتُ *** وَ الْحُرِّ بَيْنَهُمَا

يَمُوتُ هَزِيلاً

فَامُدُّ إِلَيَّ يَدًا تَعَوَّدَ بطنَهَا *** بَدَلَ النِّوَالِ، وَ ظَهَرَهَا

التقبيلاً

و طاهر ده هزار درهم برای او و ده هزار درهم

۱ - [مرحوم علامه طهرانی - قدس سره - از سه استعمال «دان یدین» به نحو
گزینشی مواردی را آورده اند، ولی در المنجد هر سه استعمال آمده است.

(محقق)]

۲ - جنگ ۱۳، ص ۸۰ و ۸۲.

برای عیالش عطا نمود.»

تَعَوَّدَ الشَّيْءَ: جعله عادة لنفسه؛ و تعوَّد بطنها

یعنی: آن دست، بطن خود را عادت بر بذل و عطا

نموده و ظهر خود را عادت بر بوسیدن مردم داده

است.^۱

^۱ - جنگ ۱۴، ص ۴۲.

ب: صرف

راجع به تفاعل، و کتابت لفظ رضا

نکته: جمع أسامی چهار حرفی مَبْدُوّ به تاء زائده بر

وزن تفاعل آید؛ مثل: تجارب که به غلط تجارب گویند.

نکتهٔ آخری: اسم ناقص واوی با ألف نوشته

می شود؛ مثل «ربا» که به معنای فضل و فائده و ربح

است، و أصل آن «رَبَا یَرْبُو رَبَاءً وَ رُبُوءًا» می باشد.

و اگر اسم ناقص یائی باشد با یاء نوشته

می شود؛ مثل «صدی» که به معنای عطش شدید است،

و أصل آن «صَدَى یَصْدَى صَدَى» می باشد؛ و مثل

«رمی» که به معنای صدای سنگ است چون انداخته

شود، و أصل آن «رَمَى یَرْمَى رَمِیًا وَ رِمَیَةً» است.

و لفظ رضا چون ناقص واوی است، باید با ألف

شود؛ زیرا که «رَضَى، یَرْضَى» در أصل «رَضَوَ» بوده

است، و مصدر آن «رَضَى وَ رَضِی وَ رَضُوا نًا وَ رُضُوا نًا

وَ مَرَضَاةً» می آید. و علی هذا نام مقدّس حضرت علی بن

موسی الرضا علیه السّلام باید بدین گونه در کتابت ثبت

[کفیت صرف کلمه وُورِی در سوره الأعراف]

قال فی نثر المرجان فی سورة الأعراف: «**وُورِی**»

وُورِی بضم الواو و کسر الراء و فتح الیاء، علی الماضي

المبنی للمفعول من باب الإفعال، (و فی الهامش: "و

أظنّ أنه زلة قلمه رحمه الله و أراد المفاعلة") و بحذف

إحدى الواوین کراهة اجتماع صورتین متحدّین، و

برسم الواو الحمراء موقع المحذوف لتدلّ علی المدّة،

و لم تُقلّب الواو همزة عند الجمهور لکون الثانية مدّة. و

قرء عبدالله: أُورِی بقلب الواو الأولى همزة و لا یحتمله

الرسم. «- انتهى»^۳.

[در مذکر و مؤنث بودن الفاظ اعضاء بدن]

علامه مجلسی - ن او ضره یلء لله ال لوقعلا آر مرد -

فی ورح عبط زا، بدج ۱۰، صفحہ ۳۹۶ و ۳۹۷،

ناسنا ندبى بضعات ینأت و یر کذتہ رابردى بلأجب لطم

۱ - جنگ ۱۶، ص ۱۸۵.

۲ - سوره الأعراف (۷) قسمتی از آیه ۲۰.

۳ - جنگ ۶، ص ۱۴۸.

ی مرکذ کند که چون شایان توجه می اجنیا رد آمد شایان

ار ن آ حکایت می می و ا بهیما ن فرماید :

«فائدة: قال في المصباح المنير^۱: الأعضاء ثلاثة

أقسام: الأول يُذكر ولا يُؤنَّث، والثاني يُؤنَّث ولا يذكر،

و الثالث جواز الأمرين.

فَعَدَّ مِنَ الْأُولِ: الرُّوحَ عَلَى الْأَشْهَرِ، وَ الْوَجْهَ،

وَ الرَّأْسَ، وَ الْحَلْقَ، وَ الشَّعْرَ وَ قُصَاصَهُ، وَ الْفَمَ، وَ

الْحَاجِبَ، وَ الصُّدْغَ، وَ الصِّدْرَ، وَ الْيَافُوخَ، وَ

اللِّحْيَ، وَ الذَّقْنَ، وَ الْبَطْنَ، وَ الْقَلْبَ، وَ الطَّحَالَ، وَ

الْخَصْرَ، وَ الْحَشَى، وَ الظُّهْرَ، وَ الْمَرْفِقَ، وَ الزَّنْدَ، وَ

الظُّفْرَ،

^۱ - [مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول مطالب فیومی در مصباح المنیر را تقطیع نموده و بعضی از مطالب را به دلخواه آورده اند. (محقق)]

و الثَّدْيَ، و العُصْعُصَ، و كل اسم للفرج من
الذَّكَرِ و الأُنْثَى، و الكَوْعَ، و الكُرْسُوعَ، و شُفْرَ
العَيْنِ، و الجَفْنَ، و الهُدْبَ، و الحِجَاجَ، و المَاقَ،
و النُّخَاعَ، و المَصِيرَ، و النَّابَ، و الضَّرْسَ، و
النَّاجِذَ، و الضَّاحِكَ، و العَارِضَ، و اللِّسَانَ، و ربَّما
أُنْثِ.

و عَدَّ من الثَّانِي: العَيْنَ، و أَوَّلَ ما وَقَعَ فِيهِ التَّذْكَيرَ

فِي الاسْتِعْمَالَاتِ بِوَجْهِهِ، و الأُذْنَ، و الكَبِدَ، و الإِصْبَعَ، و
العَقَبَ، و السَّاقَ، و الفَخِذَ، و اليَدَ، و الرَّجْلَ، و القَدَمَ،
و الكَفَّ، و الضِّلْعَ، و الذَّرَاعَ، و السِّنَّ. و كذلك السِّنَّ
من الكِبَرِ و الوَرِكِ و الأنْمَلَةَ و اليَمِينَ و الشِّمَالِ و
الكَرِشِ.

و عَدَّ من الثَّالِثِ: العُنُقَ و العَاتِقَ و المِعْيَ، و

التَّذْكَيرَ أَكْثَرَ. و الإِبْطَ و العَضْدَ و العَجْزَ و النَّفْسَ إِنْ
أُرِيدَ بِهَا الرُّوحُ، و إِنْ أُرِيدَ بِهَا الإِنْسَانُ نَفْسُهُ فمذَّكَّرٌ.

و طِبَاعُ الإِنْسَانِ التَّأْنِيثُ فِيهِ أَكْثَرُ، و رَحِمُ المَرَأَةِ

مذَّكَّرٌ، و حُكْيَ فِيهِ التَّأْنِيثُ و رَحِمُ القَرَابَةِ أُنْثَى و قَد

يُذَكِّرُ، وَالدَّرَاعُ أُنْثَى وَ قَدْ تُذَكَّرُ. ١»^٢

ضبط کلمه رُوينا

در مقدمه دعائم الإسلام، صفحه ۱۹ و ۲۰،
محقق آن (آصف بن علی اصغر فیضی) بحثی را
آورده است که:

«این عبارت را چگونه باید قرائت نمود؟ اگر

رَوِينَا به صیغه معلوم باشد، میان مُصَنَّفِ دَعَائِمِ تَا
امام صادق علیه السلام دو قرن فاصله است، بنابراین
صحیح نیست؛ و اگر رُوينا به صیغه مجهول باشد، از
جهت معنی غلط است، زیرا معنی آن می شود که: ما
خودمان روایت گردیده شده ایم.

١ - مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۰، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

٢ - جنگ ۱۳، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

و بنابراین طبق نظریه استاد شیخ احمد محمد شاکر باید با تشدید واو و به صیغه مجهول خوانده شود، چراکه «رَوَى» از باب تفعیل دو مفعول می گیرد؛ يقال: رَوَى زیدٌ بکراً الحدیث. و اما نظریه محمد فؤاد عبدالباقی برخلاف آن می باشد که این معنی معهود نیست و روینا صحیح است.»

و عقیده حقیر اینست که: هم رَوینا صحیح است - غایة الامر با اسقاط و سائط کالمرسلات - و هم رَوینا صحیح است بنابر حذف خافض؛ یعنی رُوِيَ لَنَا. و اما از صیغه تفعیل مجهولاً - طبق گفتار عبدالباقی - معهود نمی باشد.^۱

[درباره اصل کلمه اللهم]

[معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ۱] صفحه ۳۴۵:

«۳۱. قيل: أصل اللهم: يا الله أمنا بالخير، فُخِفَّ بحذف الهمزة و النون لكثرة الاستعمال، فصار اللهم بعد حذفِ يا النداء و كلمة بالخير، و لذلك جاز عند أهل هذا القول الجمعُ بين الميم و

^۱ - جنگ ۱۴، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

یا لغير ضرورة؛ و هو منقول عن الفراء.

و الأكثر علی أن أصله: یا الله فحذف حرف

النداء و عوّض عنه بالمیم المشدّدة، و لذلك

لا یجمع بينهما إلّا فیما ندر من قوله:

إنی إذا ما حدث ألّمًا *** أقول یا اللهم یا اللهم!

[سه کتاب مهم لغت، و وجوه اعرابی یاء متکلم

وحده در آخر کلمه]

حجة الاسلام آقای حاج سیّد محمد علم

الهدی - دام عزّه - از مرحوم آیه الله

بروجردی - رحمة الله عليه - نقل کردند که:

در نزد آن مرحوم سه کتاب در لغت بسیار حائز اهمیت بود: لسان العرب و صحاح اللّغة و مصباح المنیر؛ و گفتند که آن مرحوم به لسان العرب فوق العاده اعتنا داشتند.

و نیز از ادیب نیشابوری نقل کردند که: چنانچه یاء متکلم وحده در آخر کلمه واقع شود، چنانچه ما قبل آن ساکن باشد حتماً باید آن را مفتوح خواند مثل: ﴿وَمَحْيَايَ﴾^۱؛ و اگر ما قبل آن متحرک باشد دو وجه جایز است: سکون مثل: ﴿صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾^۲ فتحه مثل: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾^۳ و ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعُكْفِينَ﴾^{۴، ۵}.

[حروف استعلاء]

حروف استعلاء هفت است: «ق، ظ، خص، ض،

ضغط». و برای آن استعلاء گویند که لبها به بالا داده شده، و زبان میل به بلندی نموده، به تفخیم ادا می شود.

^۱ و ۲- سوره الأنعام (۶) قسمتی از آیه ۱۶۲.

^۲ - سوره الأنعام (۶) قسمتی از آیه ۷۹.

^۳ - سوره البقرة (۲) قسمتی از آیه ۱۲۵.

^۴ - جنگ ۶، ص ۲۰۳.

^۵ - جنگ ۱، ص ۷.

ج: نحو

[مطالبی دربارهٔ ابن هشام و کتب وی]

در جلد ۱ از الکنی و الالقاب، صفحه ۴۳۶ از

طبع صیدا، فرماید:

«ابن هشام» يُطَلَقُ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَامَّةِ،

منهم: جمال الدین عبدالله بن یوسف المصریّ الحنبلیّ

النحویّ، المتوفی سنة ۷۶۱.

و هو صاحب کتاب مغنی اللیب، و کتاب

التحصیل و التوضیح علی الألفیّة سّمَاهُ أَوْضَحُ الْمَسَالِكِ

إِلَى الْأَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ، و شذورالذهب فی معرفة کلام

العرب، و قطر الندی، و شرح التسهیل، و غیر ذلك.

و کان کثیرَ الْمُخَالَفَةِ لِأَبِي حَيَّانٍ، شَدِيدَ

الإنحرافِ عنه و عن ابن خلدون، أَنَّهُ قَالَ: "مَا زِلْنَا نَحْنُ

بِالْمَغْرِبِ نَسْمَعُ أَنَّهُ ظَهَرَ بِمِصْرَ عَالِمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ يُقَالُ لَهُ

ابن هشام أَنَحَى مِنْ سَبِيوِيَهَ." - انتهى. و مِنْ شَعْرِهِ:

و مَنْ يَصْطَبِرَ لِلْعِلْمِ فَيَظْفَرُ بِنَيْلِهِ *** و مَنْ يَخْطُبُ

الْحَسَنَاءَ يَصْبِرُ عَلَى الْبَدْلِ

و مَنْ لَمْ يَذَلِّ النَّفْسَ فِي طَلَبِ الْعُلَى *** يَسِيرًا يَعِشُ

دَهْرًا طَوِيلًا أَخَا ذُلِّ

وإلى هذا المعنى الطريف يُشير ما عن بعض

الحكماء:

”مَنْ جَلَسَ فِي صِغَرِهِ حَيْثُ يُحِبُّ، يَجْلِسُ فِي كِبَرِهِ حَيْثُ يَكْرَهُ.“

و له كلام فى قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^١ يظهر منه أنّ الابتداء فى غسل اليد من المرفق و يُبطل ما ذهب إليه العامة من غسل اليد إلى المرفق. فراجع كتاب الطهارة من البحار صفحة ٥٧.

[در تفسیر آیه ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾]

قال فى البحار (فى كتاب الطهارة، صفحة ٥٧) عنه تفسیر قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ - إلى أن قال:

و نحن إنّما عرفنا وجوب الابتداء بالمرفق من فعل أئمتنا عليهم السلام. على أن ابن هشام ذكر فى طى ما ذكر من أغلاط المعريين:

”الحادى عشر، قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فإنّ المتبادر تعلق «إلى» بـ ﴿أَغْسِلُوا﴾، و قدره بعضهم بأنّ ما قبل الغاية لا بدّ أن يتكرّر قبل الوصول إليها، تقول: «ضربته إلى أن مات» و يمتنع «قتلته إلى أن مات»، و غسل اليد لا يتكرّر قبل الوصول إلى المرفق، لأنّ اليد شاملة لرؤس الأنامل و المناكب و ما بينهما. قال: و الصواب تعلق «إلى» بـ «اسقطوا» محذوفاً، و يُستفاد من ذلك دخول المرفق فى الغسل، لأنّ الإسقاط قام الإجماع على أنّه ليس من الأنامل بل من المناكب و قد انتهى إلى المرفق، و الغالب أنّ ما بعد إلى يكون غير داخل بخلاف حتّى و إذا لم يدخل فى الإسقاط بقى داخلًا فى المأمور بغسله.“ - انتهى.^٢

و الحمد لله الذى أظهر الحقّ على لسان أعدائه، ألا ترى كيف اعترف هذا الفاضل الذى هو من أفاخم علماء العربيّة و أجلة أفاضل أهل الضلالة بما يستلزم الحقّ المبين، و الحمد لله ربّ العالمين.^٣ - انتهى كلام العلامة المجلسى، رحمة الله عليه.

^١ - سورة المائدة (٥) قسمتى از آیه ٦.

^٢ - مغنى اللبيب، ج ٢، ص ٥٣٣.

^٣ - بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٢٤٢.

أقول: إِنَّ ما حَكَى ابنُ هشام بقوله: «و قد ردّه بعضهم» لَمَّا أتى به فى مقام إثبات الحقّ يستفاد منه أنّهُ هو القولُ المرضيُّ عنده.

و هذا الكلامُ منه فى الباب الخامس من معنى اللبيب، صفحة ٢٧٦ (من طبع عبدالرحيم)، ثمّ قال:

و قال بعضهم: الأيدى فى عرف الشّرع اسمٌ للأكفّ فقط، بدليل آية السرقة، و أنّه قد صحّ الخبرُ باقتضاره عليه السّلام فى التّيّم على مسح الكفين، فكان ذلك تفسيرًا للمراد بالأيدى فى آية التّيّم؛ قال: و على هذا ف «إلى» غايةٌ للغسل، لا للإسقاط. قلتُ: و هذا إن سلّم فلا بدّ من تقدير محذوفٍ أيضًا، أى: و مدّوا الغسل إلى المرافق، اذ لا يكون غسلُ ما وراء الكفّ غايةً للغسل [لغسل الكف].^١ انتهى.^٢

سيبويه و غيره، حديث رابه جهت نقل به معنى،

در عربيت و نحو و إثبات لغت شاهد

نمی گیرند

[اضواء على السنة المحمّدية، صفحه ٩١]:

«قال ابن دقيق العيد: ”هذه لفظة واحدة فى قصّة

واحدة و اختلف فيها مع اتّحاد

^١ - معنى اللبيب، ج ٢، ص ٥٣٤.

^٢ - جنگ ٦، ص ٨٨ الى ٩٢.

مخرج الحديث.“ و قال العلاءي: ”من المعلوم أنّ

النبيّ لم يقل هذه الألفاظ كلّها تلك الساعة، فلم يبق إلاّ

أن يكون قال لفظةً منها، و عبّر عنه بقيّة الرواة بالمعنى.

فمن قال بأنّ النكاح ينعقد بلفظ التملك ثمّ احتجّ

بمجيئه في هذا الحديث، إذا عورض بقيّة الألفاظ لم

ينتهض احتجاجه. فإن جزم بأنّه هو الذي تلفظ به النبيّ

و من قال غيره ذكره بالمعنى، قلبه عليه مخالفه و ادعى

ضدّ دعواه، فلم يبق إلاّ التّرجيحُ بأمرٍ خارجيٍّ.“

و هذا الحديث و مثله كان ممّا دعا سيبويه و غيره

إلى عدم جعلهم الحديث من شواهدهم في إثبات اللغة و

النحو، كما ستراه في محله من هذا الكتاب.»^١

ابن مالك و الرّضى ذهبا إلى جواز الاستدلال

في اللّغة و الإعراب و النّحو بالأحاديث المرويّة

[كتاب السنة قبل التدوين] صفحه ١٤١:

«و أرى أن نستكمل بحثنا هذا بما ذهب إليه أئمّة

اللّغة العربيّة، الذين أجازوا الاستشهاد بالحديث النبويّ

لإثبات قواعد النّحو.

١ - جنك ٢٤، ص ٢٣.

قال عبدالقادر البغداديّ صاحب خزانة الأدب:

و أمّا الاستدلال بحديث النّبىّ صلّى الله عليه (و آله) و سلّم فقد جوزّه ابن مالك و تبعه الشّارح المحقّق (الرّضى) في ذلك، و زاد عليه بالاحتجاج بكلام أهل البيت رضى الله عنهم.

ابن الضائع و أبوحيان ذهاباً إلى عدم جواز

الاستدلال فى اللّغة و النّحو بالأحاديث المرويّة

و قد منعه ابن الضائع و أبوحيان، و سندهما أمران:

أحدهما: أنّ الأحاديث لم تُنقل كما سُمعت من النّبىّ صلّى الله عليه (و آله) و سلّم، و إنّما رُويت بالمعنى.

و ثانيها: أن أئمة النحو المتقدمين من المصريين لم يحتجوا بشيء منها.

و ردّ الأول - على تقدير تسليمه - بأن النقل بالمعنى إنّما كان في الصدر الأوّل قبل تدوينه في الكتب و قبل فساد اللّغة، و غايته تبديل لفظٍ بلفظٍ يصحّ الاحتجاج به، فلا فرق. على أنّ اليقين غير مشروط، بل الظنُّ كافٍ.

و ردّ الثاني: بأنّه لا يلزم من عدم استدلالهم بالحديث عدم صحّة الاستدلال به.

و الصواب جواز الاحتجاج بالحديث للنحويّ في ضبط ألفاظه، و يلحق به ما روي عن الصحابة و أهل البيت، كما صنع الشارح المحقّق.^١

ثم قال نقلًا عن الدماميني في الردّ على من

لا يحتجّ بالحديث في اللّغة:

و قد ردّ هذا المذهب الذي ذهبوا إليه البدر

الدماميني في شرح التسهيل - و لله درّه - فإنّه قد

أجاد في الردّ، قال:

”قد أكثر المصنّف من الاستدلال بالأحاديث النبويّة؛ و شنع أبوحيان عليه و قال: إنّ ما استند إليه من ذلك لا يتمُّ له، لتطرّق احتمال الرواية بالمعنى، فلا يوثق بأنّ ذلك المحتجّ به لفظه صلى الله عليه (و آله) و سلّم، حتّى تقوم به الحجّة. و قد أجزيت ذلك لبعض مشايخنا، فصوّب رأى ابن مالك فيما فعله؛ بناءً على أنّ اليقين ليس بمطلوب في هذا الباب، و إنّما المطلوب غلبة الظنّ الذي هو مناط الأحكام الشرعيّة، و كذا ما يتوقّف عليه من نقل مفردات الألفاظ و قوانين الإعراب، فالظنّ في ذلك كلف كافٍ. و لا يخفى أنّه يغلب على الظنّ أنّ ذلك المنقول المحتجّ به لم يُبدّل، لأنّ الأصل عدم التبديل، و لاسيّما أنّ التّشديد في الضبط و التّحرّي^٢ في نقل الأحاديث شائع بين النّقلة و المحدثين.“^٣

[راجع به رفع و نصب فعل مضارع بعد از

حتى]

در مغنى اللبيب گوید:

«و لا يتصبُّ الفعلُ بعدَ حتىّ إلاّ إذا كان

^١ - خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب (عبدالادب بن عمر البغدادي) ج ١، ص ٣٢.

^٢ - [التحرّي و التوخّي: القصد و الاجتهاد في الطلب. (محقّق)]

^٣ - خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب (عبدالادب بن عمر البغدادي) ج ١، ص ٣٦.

مستقبلاً. ثمَّ إن كان استقباله بالنظر إلى زمن التَّكَلِّمِ
فالنَّصْبُ واجبٌ، نحو ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عُكْفَيْنَ
حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾^١؛ وإن كان بالنسبة إلى ما قبلها
خاصة فالوجهان، نحو ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾^٢
- الآية، فإنَّ قولهم إنّما هو مستقبلٌ بالنظر إلى الزلزال، لا
بالنظر إلى زمنٍ قُصِّ ذلك علينا.

و كذلك لا يرتفعُ الفعلُ بعد حَتَّىٰ إلَّا إذا كان
حالاً. ثمَّ إن كانت حاليتها بالنسبة إلى زمن التَّكَلِّمِ
فالرَّفْعُ واجبٌ، كقولك: "سِرْتُ حَتَّىٰ أَدْخَلَهَا"، إذا
قلتَ ذلكَ و أنتَ في حالة الدُّخُولِ؛ و إن كانت
حاليتها ليست حقيقيَّة - بل كانت محكيَّة - رُفِعَ، و
جاز نصبه إذا لم تُقدِّر الحكاية، نحو ﴿وَزُلْزِلُوا
حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ في قراءة نافع بالرَّفْعِ،
بتقدير: حَتَّىٰ حالتهم حينئذٍ أنّ الرسول و الذين
آمنوا معه يقولون كذا و كذا.

و اعلم أنَّه لا يرتفع الفعل بعد حَتَّىٰ إلَّا بثلاثة
شروط:

أحدها: أن يكون حالاً أو مؤوَّلاً بالحال كما مثَّلنا.

^١ - سورة طه (٢٠) ذيل آية ٩١.

^٢ - سورة البقرة (٢) قسمتي از آية ٢١٤.

و الثاني: أن يكون مُسَبَّبًا عَمَّا قَبْلَهَا، فلا يجوز:

”سِرْتُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ“ و لا ”مَا سِرْتُ حَتَّى

أَدْخُلُهَا“ و ”هَلْ سِرْتُ حَتَّى تَدْخُلُهَا“.

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ طُلُوعَ الشَّمْسِ لَا يَتَسَبَّبُ عَنِ

السَّيْرِ، و أَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ الدَّخُولَ لَا يَتَسَبَّبُ عَنِ عَدَمِ

السَّيْرِ، و أَمَّا الثَّلَاثُ فَلِأَنَّ السَّبَبَ لَمْ يَتَحَقَّقْ وَجُودُهُ.

و يجوز: "أَيْهِمْ سَارَ حَتَّى يَدْخُلُهَا" و "مَتَى سِرَتْ

حَتَّى تَدْخُلُهَا" لِأَنَّ السَّيْرَ مُحَقَّقٌ، وَ إِنَّمَا الشَّكُّ فِي عَيْنِ

الفاعل و في عين الزَّمان. «-إلى أن قال:

«و الثالث: أن يكون فَضْلَةً، فلا يَصِحُّ في نحو

"سَيْرِي حَتَّى أَدْخُلُهَا" لِئَلَّا يَبْقَى الْمَبْتَدَأُ بِلا خَيْرٍ؛ وَ لا

في نحو "كَانَ سَيْرِي حَتَّى أَدْخُلُهَا" إِنْ قَدَّرْتَ كَانَ

ناقصةً، فَإِنْ قَدَّرْتَهَا تَامَّةً أَوْ قَلْتَ: "سَيْرِي أَمْسِ حَتَّى

أَدْخُلُهَا" جاز الرَّفْعُ، إِلَّا أَنْ عَلَّقْتَ أَمْسِ بِنَفْسِ السَّيْرِ، لا

بِاسْتِقْرَارٍ مُحذوفٍ.^١»^٢

[ذُكَاءٌ، غَيْرُ مَنْصَرَفٍ وَ بِهِ مَعْنَى خَوْرَشِيدٍ اسْت]

[معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١]

صفحة ٣٤١:

«٢٢. ذُكَاءٌ بِالضَّمِّ وَ الْمَدِّ: الشَّمْسُ. وَ نَصٌّ

الصَّلَاحُ الصَّفْدِيُّ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعَجْمِ عَلَى مَنْعِ

دُخُولِ «ال» عَلَيْهِ؛ وَ فِي الْقَامُوسِ: إِنَّهُ غَيْرُ

مَنْصَرَفٍ، وَ الْعِلَّةُ فِيهَا كَوْنُهُ عَلَمًا فَلَا تَدْخُلُهُ «ال»

لِأَنَّهُ وَضِعَ بِدُونِهَا، وَ لا يَصِحُّ صَرْفُهُ لِلْعَلَمِيَّةِ وَ

التَّأْنِيثِ الْمَعْنَوِيِّ. وَ لَيْسَتْ الْأَلْفُ فِيهِ لِلتَّأْنِيثِ؛ لِأَنَّهُ

١- مغنى اللبيب، ج ١، ص ١٢٦.

٢- جنگ ١٦، ص ١٨٥.

ليس من أوزانِ ألفِ التَّأنيثِ الممدودة، و أيضاً لو
كانت الألفُ للتَّأنيثِ لكان الاسمُ على حرفين مع
أنه مُعَرَّبٌ، فالهمزة الثانية فيها أصليَّةٌ و وزنها
فُعالٌ.»^١

[زيادت «إن» و «ما» در دو صورت]

[معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١]

صفحه ٣٤٦:

^١ - جنگ ٢٠، ص ١٦٦.

«۳۳. إذا تقدّمت «إن» على «ما» فإن شرطية و

«ما» زائدة، و إن تأخرت عنها فما نافية و «إن»

زائدة.^۱

د: بلاغت

مطالبی راجع به کتاب مطوّل تفتازانی

در کشف الظنون، جلد دوّم، صفحه ۱۷۶۲

راجع به ترجمه کتاب مفتاح العلوم گوید (البته

مطالبی را که ذکر فرموده چون بسیار مفصل است

لذا ما ملخص آن را که برای توضیح و اطلاع از

احوال کتاب مطوّل باشد می آوریم):

«مفتاح العلوم للعلامة سراج الدين أبي يعقوب

يوسف بن أبي بكر بن محمد علي السكاكي،

المتوفى ۶۲۶.

این کتاب مشتمل است بر علوم دوازده گانه

عربیّت غیر از علم لغت؛ و علوم دوازده گانه

عبارتند از: لغت، صرف، نحو، اشتقاق، معانی،

بیان، حدود، استدلال، نظم، نثر، عروض، قوافی.

سکاکی کتاب خود را تقسیم بندی نموده،

قسمت اوّل را راجع به علم صرف و قسمت دوّم

را راجع به علم نحو و قسمت سوّم را راجع به

علم بیان (که شامل معانی و بیان و بدیع است)

قرار داده است، و قسمت های بعدی را راجع به

^۱ - همان مصدر، ص ۱۶۷.

بقیہ علوم عربیّت تقسیم‌بندی کرده است.

بسیاری از بزرگان تمام مفتاح العلوم را شرح

کرده‌اند و بهترین آنها شرح

مولی حسام الدین المؤذنی الخوارزمی
[است] که در اواسط محرّم ۷۴۲ بجرجانیّه
خوارزم تألیف کرده است.

اما شروح قسم ثالث از مفتاح العلوم که همان
علم بیان باشد بسیار زیاد است، و بهترین شروح
آن سه شرح است:

۱. شرح العلامة قطب الدین محمود بن مسعود بن

مصلح الشیرازی (المتوفی ۷۱۰) و سمّاه مفتاح
المفتاح.

۲. شرح العلامة سعد الدین مسعود بن عمر

التفتازاتی (المتوفی ۷۹۱).

۳. شرح السید الشریف علی بن محمّد الجرجانی

(المتوفی ۸۱۶) الموسوم بالمصباح.

ثمّ ذکر شروحه الكثيرةً واحداً بعد واحد، ثمّ

قال:

«و لَخَّصَ الْقِسْمَ الثَّلَاثَ شَمْسُ الدِّينِ

(جلال الدین) محمّد بن عبدالرحمن بن عمر

القزوينی الشافعی المعروف بخطیب دمشق

(المتوفی ۷۳۹)، و سمّاه تلخیص المفتاح كما مرّ

فی التاء مع شروحه و حواشيه.

و قال فی باب التاء صفحة ۴۷۳:

«تلخیص المفتاح فی المعانی و البیان - إلى أن

قال: و هو متنٌ مشهور، ذكر أن القسم الثالث من
مفتاح العلوم أعظم ما صنّف في علم البلاغة نفعًا
ولكن كان غير مصونٍ عن الحشو و التطويل،
فصنّف هذا التلخيص متضمّنًا ما فيه من القواعد،
ورتب ترتيبًا أقرب تناولًا من ترتيبه، وأضاف إلى
ذلك فوائد من عنده، و هو على مقدّمة و ثلاثة
فنون:

الفنُّ الأوّل: علم المعانى و فيه ثمانية أبواب:
الأول: أحوال الإسناد، الثّانى: أحوال المسند إليه،
الثالث: أحوال المسند، الرابع: أحوال متعلّقات
الفعل، الخامس: القصر،

السادس: الإنشاء، السابع: الفصل و الوصل،
الثامن: الإيجاز و الإطناب و المساواة.
و الثانى: علم البيان و فيه أقسام التشبيه و
الاستعارة و الكناية.

و الثالث: علم البديع.

ثم صَنَّفَ كتابًا آخرَ سمَّاه الإيضاح، و جعله
كالشَّرح عليه. - إلى أن قال:

«و لما كان هذا المتن (اى تلخيص المفتاح)
مما يُتلقَى بحُسن التلقَى و القبول أَقبلَ عليه معشرُ
الأفاضل و الفحول، و اكبَّ على درسيه و حفظه
اولوا المعقول و المنقول، فصار كأصله مَحطًّا
رحالِ تحريرات الرجال و مهبطَ أنوار الأفكار و
مُزْدَحَمَ آراءِ البال، فكتبوا له شروحًا. - إلى أن
قال:

«و شرح العلامة سعدالدين مسعود بن عمر
التفتازانى (المتوفى ٧٩٢) شرحًا عظيمًا ممزوجًا،
و فرغ من تأليفه فى صفر سنة ٧٤٨؛ ثم شرح
شرحًا ثانيًا ممزوجًا مختصرًا من الأوّل زاد فيه و
نَقَصَ و فرغ منه بغجدوان سنة ٧٥٦، و قد اشتهر
الشرحُ الأوّلُ بالمطوّل و الشرحُ الثانى بالمُختصر،
و هما أشهرُ شروحه و أكثرها تداولًا، لما فيها من
حُسن السَّبك و لطف التعبير، فإنّها تحريرٌ نحريٌّ
أىٍ نحريٌّ.

و على المطوّل حواشٍ كثيرةٌ منها:

حاشية العلامة السيّد الشريف عليّ بن محمّد
الجرجاني (المتوفى ٨١٦) ... - إلى أن قال: و
فيها اعتراضاتٌ على الشارح و تحقيقاتٌ لطيفة
ترتاحُ إليها آذانُ الأذهانِ.

و حاشية المولى المحقّق حسن بن محمّد شاه
الفنارى (المتوفى ٨٨٦) ...

و حاشية المولى الفاضل محمّد بن فرامرز،
الشهير بملاّخسرو (المتوفى سنة ٨٨٥).»

ثمّ أطال الكلامَ فى ذكر الحواشى إلى أن قال:
«و على المختصر أيضاً حواشٍ عديدةٌ منها:

حاشية مولانا نظام الدين عثمان

الخطايى المذكور آنفًا ... و حاشية الفاضل
عبدالله بن شهاب الدين اليزدى. « - إلى آخر ما
قال و أطنب.

[تمثل أمير المؤمنين عليه السلام به شعر: فى أىّ

يومىّ من الموت أفرّ]

در جامع الشواهد، باب الفاء بعده الياء، راجع

به بيت:

فى أىّ يومىّ من الموت أفرّ *** * * * * *
أيوم لم يُقدّر أم يوم

قُدِّر

گوید: «هو أوّل قصيدة لحارث بن المنذر الجرمىّ

و كان على بن أبى طالب عليه السلام يتمثل به و نسبه إليه

سهو. « - الخ. ١