هو العلیم

دلیل پنجم و ششم اشتراک معنوی وجود

شرح منظومه جلسه بیست و یکم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی إشتراک الوجود)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

اشتراک معنوی وجود لازمهٔ معرفت پروردگار

مطلب پنجم برای اشتراک معنوی وجود ـ که عرض کردیم که مکمّل مطلب و دلیل چهارم است ـ این است که اگر قرار بر این باشد که اشتراک معنوی وجود را نپذیریم؛ بنابراین تصویر ما از افعال‌الله و صفات‌الله و اسماءالله چگونه می‌شود؟

چون بدیهی است که معلول نمی‌تواند به حاقِّ ذات علّت و به خصوصیّات صفات علّت پی ببرد، و ضعف سعهٔ وجودی معلول اقتضاء نمی‌کند که احاطهٔ بر ذات علّت پیدا بکند. و علم، ملزوم اتّحاد عالِم با معلول در رتبهٔ معلوم است؛ و با ضعف معلول به مقام علّت هیچ‌گاه این اتّحاد پیدا نمی‌شود، مگر اینکه عالِم که معلول است، مندکّ و فانی در ذات علّت بشود.

با توجه به این مقدّمات ـ که از هر کدام از اینها به نحو مجمل صحبت شد و بحث مفصّل هر کدام از آنها در موطِن خودش است ـ می‌دانیم که پروردگار متعال دارای یک اسماء و اوصاف و صفاتی است که ما این اسماء و اوصاف را ادراک می‌کنیم، و به اجمال هم می‌دانیم که مرتبهٔ این اسماء و صفات الهی مرتبهٔ بالاتری است از آنچه که ما أدراک می‌کنیم.

و خصوصیّتی که در اینجا هست که آن خصوصیّت بین اتّصاف ما به آن اسماء و صفات و بین اتّصاف مبدأ أولیٰ به آن اسماء و صفات امتیاز می‌دهد، آن اشتداد و قوّتی است که در آن مرتبه هست و در این مرتبه نیست.

نقد کلام متکلّمین درباره معرفت پروردگار

و این اشتداد و قوّت و قدرت باعث نمی‌شود که این اسماء و صفات از مرحلهٔ اشتراک معنوی پا بیرون بگذارند و به اشتراک لفظی در بیایند؛ چون متکلّمین می‌گویند که به‌طورکلی آنچه را که ما ادراک می‌کنیم با آنچه که در مقام ذات پروردگار راه دارد تفاوت ماهوی و ذاتی دارد و اختلاف در اینجا اختلاف ذاتی است؛ یعنی علمی که ما آن علم را ادراک می‌کنیم و به پروردگار نسبت می‌دهیم، در ما به یک نحوه است و آن علم در پروردگار به نحوهٔ دیگری است. و این افراد الآن هم هستند و خیلی از آقایانی که منکر و مخالف فلسفه هستند، الآن هم همین‌طور می‌گویند.

اینها می‌گویند که مطالبی را که ما می‌گوییم همه لقلقهٔ لسان است![1] علمی را که ما أدراک می‌کنیم در تصویر و ذهن ما یک‌جور است و آن علم در پروردگار جور دیگری است. قدرتی را که ما احساس می‌کنیم و در وجود خود مشاهده می‌کنیم در ما به یک نحوه است که عبارت است از سریان انرژی در عضلات، اما پروردگار که عضله و بازویی ندارد پس مثل حرف یهود ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾[2] است! و در آنجا قدرت به نحو دیگری است.

بنابراین برداشت ما، صرفاً یک برداشت سطحی و لفظی است، ولی حاقّ مطلب این‌طور نیست و هیچ مابه‌الاشتراکی بین این دو وجود ندارد.

اشکال اول: صحّت جایگزینی صفات مختلف به‌جای یکدیگر

اولین اشکالی که به این افراد ـ قبل از مسئلهٔ تعطیل ـ وارد می‌شود این است که چرا شما به جای قدرت، علم را به پروردگار نسبت نمی‌دهید؟! شما می‌گویید که ما قادر هستیم و پروردگار هم قادر است؛ لاجرم یک مفهومی از این قدرت در ذهن ما می‌آید که بر اساس آن مفهوم یک مشتقّی را که قادر است، انتزاع می‌کنیم و آن قادر را به پروردگار نسبت می‌دهیم و همین قادر را به خود هم نسبت می‌دهیم.

وقتی که علم در ذهن ما می‌آید؛ بدیهی است که یک مفهومی در ذهن ما آمده است که آن مفهوم عبارت است از انکشافِ شیء لَدی العالِم. قدرت هم عبارت است از امکانِ قادر بر اتیانِ فعل که این یک مفهوم ذهنی است؛ و وقتی که این مفهوم در ذهن آمد، ما از این مفهوم یک مشتقّی به نام قادر را بیرون می‌آوریم و بر اساس این مفهوم آن قادر را هم به خدا و هم به خود و هم به سایر اشیاء نسبت می‌دهیم.

آقایان می‌گویند که به‌طورکلی آنچه را که ما ادراک می‌کنیم با آنچه که در مورد پروردگار است تفاوت ذاتی دارد. پس بنابراین فرقی نمی‌کند بین اینکه شما این محمول را بر این موضوع حمل کنید و یا محمول دیگری را حمل کنید! چرا شما به جای این محمول، محمول دیگری را حمل نمی‌کنید؟!

اگر من‌باب‌مثال بگوییم «زیدٌ قائمٌ»؛ انتساب قیام به زید است و بین قیام و غذا خوردن و أکل اختلاف ذاتی است و اصلاً ربطی به هم ندارند و هیچ مابه‌الإشتراکی بین ماهیّت قیام و ماهیّت أکل وجود ندارد؛ اصلاً أکل در یک مقوله است و قیام در یک مقولهٔ دیگری است.

اگر این زید دارد می‌خورد و برایش فرقی نمی‌کند که چه محمولی را بر او حمل بکنیم؛ یعنی هم نسبتِ قیام به زید اشتباه است و هم نسبتِ أکل به زید اشتباه است؛ پس چرا شما «زیدٌ قائمٌ» می‌گویید؟! به جای آن بگویید «زیدٌ آکلٌ»!

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب تفسیر آیهٔ نور، ص ۷۴، و کتاب سیرهٔ صالحان، ص ۳۶۲.

[2] سوره مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.

در این‌صورت هم حملِ عالم بر پروردگار اشتباه است و هم حملِ قادر بر پروردگار اشتباه است، هم حمل حیّ بر پروردگار خطا است و هم حمل رحیم و رئوف بر پروردگار خطا است. همهٔ اینها اشتباه هستند؛ چون آن وصفی را که ما به پروردگار نسبت می‌دهیم، آن وصف را ادراک نکرده‌ایم، و وقتی که ادراک نکرده‌ایم پس چرا این را نسبت می‌دهیم؟! بیاییم و یک وصف دیگر را نسبت بدهیم.

تلمیذ: درست است که ما دقیقاً اوصاف پروردگار را ادراک نمی‌کنیم چون ادراکات ما یک ادراکات محدودی است؛ ولی آنها را به نحو اجمال و شَبَحاً ادراک می‌کنیم.

استاد: حمل در پروردگار اشتباه است؛ شما می‌توانید اینها را بر خودتان حمل بکنید و به خودتان قادر و عالم بگویید، ولی وقتی که شما می‌گویید ما عالمیّت و قادریّت پروردگار را نمی‌فهمیم؛ چرا اینها را بر پروردگار حمل می‌کنید؟ چرا پای خدا را جلو می‌کشید؟

آیا ممکن است شما قبل از اینکه یک موجودی را واقعاً بشناسید عوارضی را بر این موجود بار بکنید؟ من‌باب‌مثال یک عنقایی به گوش شما می‌رسد؛ قبل از اینکه بدانید این عنقا پر دارد، دم دارد، چشم دارد، اصلاً این را ادراک نکرده‌اید و به هیچ وجهی هم خصوصیّات آن را هم نمی‌دانید، آیا می‌توانید بگویید که العنقاءُ یَطیر؟ آیا می‌توانید بگویید که العنقاء فی ناحیة قاف عنقاء در کوهی به نام قاف است؟ نمی‌توانید این را بگویید؛ چون هیچ اطلاعی از آن ندارید. پس لازمهٔ حملِ یک وصف بر ذات، اطلاع از آن ذات است.

لغویّت کلمات توحیدی ائمه، لازمهٔ قول متکلّمین

تلمیذ: بنده هم همین را می‌خواهم بگویم، اینکه ما از آن ذات اطلاع نداریم کلّی نیست؛ عدم اطلاع ما از آن ذات، یک وقت عدم محض است در این‌صورت مطلب شما صحیح است ولی یک وقت ما علم تفصیلی نداریم ولی یک علم اجمالی دربارهٔ آن ذات داریم!

یعنی می‌خواهم بگویم که اشکال آنها به این نحوه نیست که واقعاً آنها بگویند که ما از قادر هیچ ادراکی نداریم، چون ما می‌بینیم که بالوجدان نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنیم.

استاد: نه، این آقایان همین‌طور می‌گویند؛ می‌گویند که چون ما هیچ اطلاعی بر ذات باری نداریم، پس تمام این اوصافی را که بر او حمل می‌کنیم فقط یک لقلقهٔ لسان است. می‌گویند که خطب نهج البلاغه حجّیت ندارند.[1] می‌گوییم اگر آنها حجّیت ندارند، آیا خطبات توحید صدوق هم حجّیت ندارند؟! می‌گویند ما علم نداریم ولی تعبّد می‌کنیم، چون معصوم گفته «خدا»، ما هم می‌گوییم!

بنده با یکی از همین آقایان (آقای فلسفی) در مشهد صحبت می‌کردم؛ می‌گفتم که شما در مورد همین

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب سیره صالحان، ص ۳۴۸.

خطبهٔ امیرالمؤمنین علیه السّلام در اول نهج البلاغه چه می‌گویید؟ می‌گفت که ما نمی‌دانیم.

بله، شما نمی‌دانید! چطور است که خطبهٔ مالک اشتر و خطبات قاصعه و شقشقیة و... را می‌توانید بگویید؟! اما می‌گویید که این خطبه را نمی‌دانیم! بگو من نمی‌فهمم و بسپار به کسی که می‌فهمد! نگو این مطالب نیست، نگو حرف‌هایی که شما می‌زنید اشتباه است!

امیرالمؤمنین علیه السّلام این خطبه را برای چه افرادی گفته است؟ اگر بنده و شما که در این زمان هستیم نفهمیم و آن اعراب جاهلی هم که خطبه در زمان آنها آمده است آن را نمی‌فهمیدند، پس باید بگوییم که امیرالمؤمنین علیه السّلام یک لقلقهٔ لسانی کرده‌اند؛ چون افرادی که در آن زمان پای منبرشان بودند این خطبه را نفهمیده‌اند و همین‌طور آنهایی که بعداً آمده‌اند هم آن را نفهمیده‌اند! پس چه کسی آن را فهمیده است؟!

پس حضرت این را برای چه کسانی گفته‌اند؟! آیا برای ائمه علیهم السّلام گفته‌اند؟! برای آنها که گفتن نداشت چون آنها خودشان می‌دانستند.

صحبت در این است که این افراد می‌گویند که اصلاً اینها لقلقهٔ لسان است. ما می‌گوییم که اگر لقلقهٔ لسان است پس شما به جای عالم، قادر بگویید! در اینجا دیگر هیچ حرف و جوابی ندارند و این اشکالی است که بر اینها وارد می‌شود.

اشکال دوم قول متکلّمین: تعطیل ذهن از تمام معارف

اشکال دوم اینکه شما خودتان معترف هستید به اینکه عارف به مذهب هستید، عارف به معارف هستید و خودتان را سائق و قائد مذهب می‌دانید؛ حال اگر بگویید که هیچ‌یک از صفات باری را نمی‌دانید، معارف مبدأ و معاد را نمی‌دانید، کون و نحوهٔ عالم وجود را نمی‌دانید؛ بنابراین آمده‌اید ذهن خودتان را از تمام معارف تعطیل کرده‌اید و فقط به یک مشت مسائل عادی و بدیهیِ طهارت و نجاست و حیض و نفاس و تیمّم و وضو و... پرداخته‌اید! این را «تعطیل» می‌گویند.

«تعطیل» یعنی اینکه انسان ذهن خود را از همهٔ معارف خالی بکند و بگوید که اصلاً هیچ دریچه و روزنه‌ای برای معارف وجود ندارد؛ ما نه می‌دانیم که خدا عالم است، نه قادر است و نه....

کیفیت معرفت به پروردگار و پاسخ به متکلّمین

حلّ مسئله چگونه است؟ حلِّ مسئله به این است که به‌طورکلّی ما هم قبول داریم که هیچ‌وقت معلول به مقام علّت نمی‌رسد، ولی صحبت در این است که بالأخره معلول ـ به‌خاطر سنخیّت بین علّت و معلول ـ می‌تواند ذات علّت را به نحوِ اجمال ادراک بکند یا نه؟ آیا ما علم داریم یا نه؟

علم یعنی انکشاف اشیاء لدی العالم، این را علم می‌گویند؛ علم دو جور است: علم حضوری و علم حصولی. این مطلب را در علم حصولی قبول نداریم؛ چون پروردگار علم حصولی ندارد. اما علم حضوری که

به معنای انکشاف همهٔ اشیاء در ذات پروردگار است را به چه دلیل خدا ندارد؟! چرا همهٔ اشیاء در نزد پروردگار ظاهر نیست؟!

پروردگار متعال در نفس و ذات خود همهٔ اشیاء را به نحو اجمال مُدرِک است؛ خود را می‌بیند و همه را می‌بیند، همه را می‌بیند و خود را می‌بیند. همان‌طوری‌که شما با علم حضوری خود را احساس می‌کنید، پروردگار متعال همهٔ ممکنات را در خود این‌طور احساس می‌کند، نه‌اینکه اشرافی بر یک امر خارج از خود بیندازد و آن خارج را به نحوِ حصول در ذهن و نفسِ خود جای بدهد.

همین مسئلهٔ اشتراک معنوی بین این دو شیء است که مسئله را حل می‌کند. بله، ما می‌گوییم که علم یعنی انکشاف؛ منتها انکشاف در ما به یک نحوه است و انکشاف در پروردگار به نحوهٔ دیگری است. در هر دو انکشاف است و در هر دو کشف می‌شود؛ یعنی انکشاف، انکشاف است. منتها یک‌وقت به‌وسیلهٔ چشم یک مسئله‌ای برایتان انکشاف پیدا می‌کند، و یک وقت همین قضیّه به‌واسطهٔ گوش انکشاف پیدا می‌کند.

طریق و وسیلهٔ انکشاف به خارج برای آن شخصی که اعماء است و خارج را نمی‌بیند، گوش و لمس است. شخصی که قوّهٔ لامسه ندارد و گوشش هم نمی‌شنود اما بینایی دارد، وسیله و طریقهٔ انکشافش به خارج، چشم است. تعدّد وسایلِ انکشاف ضرری به اصل انکشاف نمی‌زند.

همهٔ این افراد در ذهنشان یک چیزی می‌آید و احساس می‌کنند که یک چیزی در خارج هست؛ یکی بهتر و یکی بدتر ادراک می‌کند. اما در اینکه بالأخره یک چیزی در ذهن می‌آید و یک وجودی را در مقابل خودشان احساس می‌کنند که شکّی نیست. اگر چیزی را احساس نکنند که آن کور از لا به لای جمعیّت رد نمی‌شود. بالأخره دارد یک چیزی را احساس می‌کند! بله، آن قِسمی که او احساس می‌کند با آن قِسمی که ما احساس می‌کنیم فرق می‌کند!

همین‌طور در مورد پروردگار، انکشافِ اشیاء لدی المبداء الاولیٰ با انکشاف اشیاء که به نحو حصولی نزد ما ظاهر می‌شود تفاوت می‌کند. بنابراین در اصلِ انکشاف که ما به‌الإشتراک به اشتراک معنوی است شکّ و بحثی نیست. لذا تمام اوصاف از اوصاف ثبوتیّه که ما به پروردگار نسبت می‌دهیم، به نحو أعلیٰ و اَلطَف و اَدَقّ و اَحَقّ وجود دارند. پس در این‌صورت تعطیل و اشکالی لازم نمی‌آید.

مکالمات ائمه با مردم، به میزان ادراک اشخاص

اصلاً تمام باب مکالمات ائمه علیهم السّلام با مردم همین‌طور است و همین ائمه علیهم السّلام وقتی که با یک فرد عامی صحبت می‌کنند و آن شخص می‌گوید که آیا خدا مانند ما عالِم است؟ خدا قادر است؟ می‌گویند: بله!

اگر از ائمه علیهم السّلام سؤال کنید که آیا این علمی که شما به خدا نسبت می‌دهید و آن ادراکی که شما

می‌کنید با ادراکی که آن شخص عامی می‌کند، یکی است؟ حضرت می‌فرمایند: ابداً! من یک چیزی از عالمیّت خدا می‌فهمم و این آقایی که جلوی من است یک چیز دیگری می‌فهمد. همین‌طور به‌حسب مراتب، افرادی که مراتب بالاتری دارند ادراکات حقیقی‌تر و بهتری از این صفات در آنها پیدا می‌شود.

و این مسئله منافات ندارد با اینکه آن چیزی که الآن این شخص ادراک می‌کند اشتباه مطلق است، بعد یک مرحله به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، یعنی این شخص همین‌طور نزدیک‌تر می‌شود تا وقتی که به آن حقیقت مطلق برسد.

همان بچه کوچکی که هفت‌ساله و هشت‌ساله است هم می‌فهمد که خدا عالِم است، خدا قادر است و...، منتها مسئله‌ای که هست این است که آن بچه‌ای که در شعر می‌گوید: بِنا که بنّا دارد، پس این عالَم هم خدا دارد؛ او هم می‌فهمد که این عالَم را خدا درست کرده است، منتها او می‌گوید که خدا این عالم را با دست درست کرده است و خاک‌ها را برداشته و با هم جمع کرده است، ولی ما می‌گوییم که نه، خدا دست و پا ندارد!

بالأخره او هم اینکه خدا در اینجا یک إعمال رویّه‌ای برای خلقت عالَم کرده است را می‌فهمد، منتها او به حدّ خودش می‌فهمد و ما هم در حدّ خودمان می‌فهمیم و آنهایی که بالاتر از ما هستند هم در حدّ خودشان می‌فهمند و همین‌طور کسی که معرفت کامل پیدا بکند. و این مسلک، دیگر مسلکِ تعطیل نیست، بلکه مسلکِ معرفت است و هر کس به اندازهٔ خودش معرفت پیدا می‌کند. این هم مطلب پنجم مرحوم حاجی.

کیفیت حضور اشیاء در مقام ذات پروردگار

تلمیذ: آیا در مقام ذات پروردگار تمام اشیاء تحقّق و حضور دارند؟

استاد: در مقام ذات، تمام اشیاء به نحو اجمال هستند و در مقام تفصیل، همین عالَمِ بسط و انشاء و اراده و... است. من‌باب‌مثال آیا وجوداتی که هنوز خلق نشده‌اند و تحقّق پیدا نکرده‌اند، در علم باری هستند یا نیستند؟ معلوم است که آنها در این‌صورت به‌نحو تفصیل نیستند بلکه به‌نحو اجمال هستند؛ یعنی همان صورت حقیقی آنها در ذات پروردگار به‌نحو اجمال و به نحو علم حضوری هست. وقتی به نحو تفصیل است که آنها به‌صورت تدریجی از آن عالم ملکوت به عالم طبع و ناسوت نازل شوند.

دلیل ششم، مؤیّد اشتراک معنوی وجود

مطلب ششم مرحوم حاجی ـ که البتّه آن را از باب تأیید و ختامُهُ مسک و شیرینی مطلب و (روضه و زعفران و پیاز داغ...) آورده‌اند و خودش یک دلیل مستقلی نمی‌باشد ـ این است که اگر شما یک شعری بگویید و آخر همهٔ ابیاتش «وجود» بیاورید خوب نیست و عیب است چون این اشتراک معنوی است و تکرار یک لفظ می‌باشد. درحالی‌که خوب نیست در شعر، لفظ تکرار شود مگر اینکه اشتراک لفظی باشد که هر لفظ دلالت بر یک معنا بکند، که در این‌صورت از باب جناس است و لطف پیدا می‌کند.

این دلیل می‌شود بر اینکه وجود، مشترک معنوی است زیرا عیب دانستن آوردن لفظ وجود در آخر ابیات، بنا بر اشتراک معنوی است و اگر وجود را مشترک لفظی می‌دانستند دیگر در اینجا اشکال تکرار وارد نمی‌شد. فخر رازی این مطلب را در شرح اشارات فرموده است.[1]

مطلبی پیرامون تشیع برخی از علمای اهل تسنن

فخر رازی و سیوطی

من در یک‌جا دیدم که فخر رازی هم شیعه شده بود. نمی‌دانم کجا دیدم؛ که فخر رازی در آخر عمر شیعه شد!

چند وقت قبل آقا[2] مطلبی را نقل می‌کردند؛ می‌فرمودند که این مطلب را در هدیّة الأحباب مرحوم آقا شیخ عباس قمی ـ رحمة الله علیه ـ دیده‌اند، ولی من چون این کتاب را نداشتم ندیدم. می‌فرمودند که ایشان گفته‌اند که من در کتاب مجالس‌المؤمنین یا در کدام کتاب قاضی نورالله شوشتری دیدم که قاضی نورالله گفته است که من به کتابی از ملاّجلال‌الدّین سیوطی برخوردم که در آنجا تصریح به خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین علیه السّلام کرده است و رسماً از تمام آنچه که در کتاب‌های دیگر نوشته است توبه کرده و شیعه شده است.[3]

---

[1] شرح الإشارات، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی، ج ۱، ص ۲۰۰.

[2] حضرت علامه آیةالله حاج سید محمّدحسین حسینی طهرانی ـ قدّس‌سرّه ـ.

[3] روح مجرّد، ص ۴۳۷، پاورقی:

«مرحوم محدّث قمّی در کتاب هدیَّةُ الأحباب ص ۱۵۷ و ۱۵۸ گوید:

از میر بهاءالدّین مختاری نقل شده که ایشان از سید علیخان شیرازی نقل کرده‌اند که: "سیوطی از مذهب شافعیّه به مذهب امامیّه منتقل شده. و فرموده: من دیدم کتابی از سیوطی که ذکر کرده بود در آن، رجوع خود را به‌سوی حقّ و استدلال کرده بود بر خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السّلام بلا فصل."

و در کتاب الکنَی و الالقاب، ج ۲، ص ۳۰۹ و ۳۱۰ به وجه مبسوط‌تری ذکر کرده است. وی گوید:

ابوالفضل جلال‌الدّین عبدالرّحمن بن أبی‌بکر بن ناصرالدّین محمد سیوطی شافعی، فاضل معروف، صاحب مصنّفات مشهوره در فنون مختلفه که گفته شده است: از پانصد تصنیف متجاوز می‌باشد. تا آنکه گوید: "و اما دین و مذهبش ظاهراً آن است که در اصول، سنّی أشعری است و در فروع بر نحله شافعی مُطَّلبی می‌باشد؛ مگر اینکه آنچه که از سید فقیه عالم محدّث امیر بهاءالدّین محمد الحسینیّ المختاری در حاشیه‌اش بر کتاب أشباه و نظائر سیوطی نقل گردیده است، آن می‌باشد که وی گفت: «شنیدم از سید سند فاضل کامل عالم عامل امام علامه السیّد علیخان المَدَنیّ أطالَ الله بقائه در سنه ۱۱۱۶ در اصفهان که سیوطی مصنّف این کتاب شافعیّ بوده است، ولیکن از تسنّن عدول نموده است و مستبصر گردیده و قائل به امامت ائمه اثناعشر علیهم‌السّلام شده است و شیعی امامی گردیده است، و خداوند خاتمت امر او را به خیر مختوم فرمود.» سید که خداوند عمرش را طولانی گرداند فرمود: «من خودم از مصنّفات سیوطی کتابی را دیدم که در آن، رجوع خویشتن را به مذهب حقّ ذکر نموده بود و بر امامت بلا فصل علیّ بن ابی‌طالب علیه‌السّلام پس از رسول خدا استدلال نموده بود» رَزَقنی اللهُ الفوزَ به." تمام شد کلام ناقل و منقول عنه. و بعید نیست که تألیف کتاب وی در مناقب اولی‌القُربَی مشعر به صحّت این نسبت جلیله به او باشد؛ علاوه بر آنچه را که ما از گفتار متین او در تقویت حدیث ردّ شمس برای امیرالمؤمنین علیه‌السّلام ذکر نمودیم.

تمام شد آنچه را که ما از روضاتُ الجنّات نقل نمودیم. (چون مرحوم محدّث قمّی تمام این مطالب وارده در الکُنی را از کتاب «روضات» نقل کرده است. و صاحب روضات گوید: «از جمله کتاب‌هایاو کتاب ذَخآئر العُقبَی فی مناقبِ اولی القُربَی می‌باشد.»

اگر کتاب هدیّة الأحباب را داشته باشید در آنجا عنایتی بکنید پیدا می‌کنید.[1] در آنجا دارد که در کتاب قاضی نورالله آمده است که من به یک کتابی از سیوطی برخورد کردم که او شیعه شده است. سیوطی آدم منصفی بوده است و به نظر من عالمی در اهل‌تسنّن مثل سیوطی نیامده است که این‌قدر متضلّع بوده باشد.

نزدیکی ابن‌أبی‌الحدید به مذهب تشیّع

آدم خیلی تعجّب می‌کند که اینها با این همه علم چگونه سنگ این خلفاء را به سینه می‌زنند؟! بعضی‌ها می‌گویند که همین ابن‌أبی‌الحدید شیعه است، ولی به نظر من شیعه نیست و ایشان خلاصه در بعضی جاها اهل‌تسنّن بودن خود را ابراز می‌کند. خیلی نسبت به امیرالمؤمنین علیه السّلام با آن اشعار و علویّات سبع و... ابراز محبّت می‌کند.

تلمیذ: سنّی‌ها دنبال چنین افرادی هستند که بگویند شیعه هستند و کتاب‌هایشان را از اعتبار بیندازند، معلوم است که اینها شیعه بوده‌اند.

استاد: نه! بالأخره مطالبشان را چه‌کار بکنیم؟ مثلاً همین ابن‌أبی‌الحدید جلد یازدهم شرح نهج البلاغه را در فضائل عمر نوشته است. شما جلد یازدهم ابن‌أبی‌الحدید را نگاه بکنید، هر چیزی را برای فضائل عمر آورده است. البتّه بعضی از آنها خراب‌کاری‌های عمر است و نمی‌دانم آیا عمداً اینها را آورده است تا مقام عمر را نشان بدهد؟! ولی به هر حال مطالبش شیعه بودن ایشان را نمی‌رساند.

تلمیذ: مرحوم عطار هم در ستایش ابوبکر به یک نحوه‌ای بیان می‌کنند که گویا دارند مذمّت می‌کنند.

استاد: اشعار جناب عطار ـ رضوان الله علیه ـ نشان می‌دهد که ایشان شیعه است:

ز مغرب تابه مشرق گر امام است *** علی و آل او ما را تمام است[2]

یک سنّی که چنین حرفی نمی‌زند!

تلمیذ: ابن‌أبی‌الحدید هم در مدح امیرالمؤمنین علیه السّلام عبارات عجیبی دارند!

استاد: البتّه بنده که با آقا صحبت می‌کردم صریحاً به من نفرمودند، ولی گفتند که ایشان یا شیعه بوده است یا خیلی نزدیک بوده است. اما من در مطالب او که نگاه می‌کردم می‌دیدم که بعضی جاها خیلی زور می‌زند تا فضیلتی را برای عمر بیاورد، درحالی‌که آن فضیلت اصلاً به عمر نمی‌چسبد. آخر آدم از ابن‌أبی‌الحدید با این سواد که عالم خیلی متضلّعی بوده است تعجّب می‌کند!

---

[1] هدیّة الاحباب، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.

[2] این بیت در نقش سکّهٔ شاه اسماعیل دوم صفوی حک شده است و بیت مرحوم عطار ـ رضوان الله علیه ـ این است:
ز مشرق تا به مغرب گر امامست *** امیرالمؤمنین حیدر تمامست

توجیهات علمای اهل سنت برای مدح خلفای غاصب

یا مثلاً این فخر رازی را نگاه کنید؛ فخر رازی کم آدمی بوده است؟! در تسنّن او کسی شک ندارد. در تفسیرش در ﴿إِذۡ هُمَا فِی ٱلۡغَارِ﴾ و در ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾؛[1] بروید نگاه کنید و ببینید راجع به ابی‌بکر چه گفته است![2]

از هر دلیلی که می‌توانسته بالا و پایین... استفاده کرده است که بگوید این ابوبکر در دنیا و آخرت با پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم است! تمام فوت و فن تشکیک خودش را با آن مغز مشککیّتش که بوده است را به کار برده تا از آیهٔ ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ استفاده کرده است که ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ که در این آیه هست یا ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ تشریعی است و یا ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ تکوینی است؛ اگر ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ تشریعی باشد فلان اشکال لازم می‌آید پس باید ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ تکوینی باشد. ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ تکوینی که در این دنیا معنا ندارد، پس ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ باید در آخرت باشد و ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ در آخرت، مقام عصمت است و....

در آنجا یک چیزهایی گفته است و خلاصه ابوبکر را چنان چسبانده به پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم، که اصلاً انگار پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم از ابوبکر جدا نمی‌شود! آخر تو خجالت نمی‌کشی این مطالب را در مورد کسی می‌گویی که علم دین نداشته است و آمده است جای امیرالمؤمنین علیه السّلام نشسته است!

کسی که یهودی آمده است و می‌گوید خلیفهٔ بعد از پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم را به من نشان بدهید. گفتند که خلیفه بالای منبر است، آیا نمی‌بینی؟ گفت که خدا در عرش است یا در فرش؟ ابوبکر گفت که خدا در عرش است. یهودی گفت پس فرش خدا ندارد؟ گفت که بزنید این مردک بی‌دین را بیرون کنید![3]

این که جواب سؤال نیست، جواب سؤال را بده! بزنید بیرون کنید که جواب نمی‌شود! این‌قدر اینها احمق هستند که دنبال چنین فردی حرکت می‌کنند!

یا مثلاً در زمان عمر یک زن دیوانه زنا کرده است، گفت که بروید رجمش کنید.[4] شخص، دیوانه بوده است و دیوانه اصلاً تکلیف ندارد. بچهٔ هفت ساله به این حکم می‌خندد! یا همین عمر از دیوار مردم بالا می‌رود و داخل خانهٔ همسایه را نگاه می‌کند که ببیند چه خبر است؟![5]

آدم تعجّب می‌کند که این‌طور افراد می‌آیند و از خلفاء تعریف می‌کنند، واقعاً بی‌وجدانی است و خودشان

---

[1] سوره توبه (۹)، آیهٔ ۴۰.

[2] مفاتیح الغیب، ج ۱۶، ص ۵۰.

[3] الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۹؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۹.

[4] الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۱، ص ۲۰۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۳.

[5] الدرّ المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص ۹۳.

هم می‌فهمند. یکی می‌گفت که در یک کتابی دیده است که فخر رازی در آخر عمر، شیعه شده بود و رسماً اعتراف و توبه کرده بود و از چرت و پرت‌هایی که در زمان گذشته به هم می‌بافت و این‌قدر مردم را گمراه می‌کرد توبه کرده است.

داستان انتقام‌گرفتن اسماعیلیّه از فخر رازی

اما اسماعیلیّه خوب حسابش را رسیدند! یکی را در آن زمان فرستادند و آمد پای درس فخر رازی نشست و فخر رازی هم مرتّب به شیعه بد می‌گفت ـ باطنیّه هم ظاهراً شیعه بودند، منتها شش امامی بودند ـ. فخر رازی هر روز یک لعنی به شیعه می‌گفت و بعد درسش را شروع می‌کرد! یک روز دید یک جوانی آمده است خیلی خوش‌فهم و...، یک مدّتی نشست و بعد شروع به اشکال کردن کرد. فخر رازی از این جوانِ تازه آمده خیلی خوشش آمد و با هم خیلی رفیق و صمیمی‌شدند و کم‌کم جوان با او ارتباط پیدا کرد و به خانهٔ فخر رازی می‌رفت. فخر رازی پرسید اهل کجا هستی؟ گفت اهل نیشابور هستم و به ری آمده‌ام تا کسب‌وکار کنم.

یک روز که فخر رازی نهار دعوتش کرده بود و پیش فخر رازی رفته بود، سر سفره نشستند و فخر رازی رفت که غذا بیاورد و...، وقتی غذا آورد فوراً جوان چفت و قفل درب را انداخت و فخر رازی را روی زمین خواباند و خنجر را کشید بالای سرش و گفت که نانجیب! به شیعه فحش می‌دهی؟ الآن حسابت را می‌رسم! خنجر را پایین آورد و فشار داد و فخر رازی هم به دست و پا افتاد.

جوان گفت: آن کسی که من را به اینجا فرستاده است، دستور قتل تو را نداده است و الاّ خنجر که تا اینجا آمد، یک خُرده پایین‌تر هم می‌رفت! این دفعه اگر به شیعه بد گفتی سر و کارت با این است! و خداحافظی کرد و رفت.

فردا که فخر رازی به درس آمد دیدند شروع کرد به تمجید کردن از شیعه: بله اینها چه هستند و اینها...! گفتند که آقا قضیّه چه است؟ گفت که شیعه برهان قاطع دارد، لذا نمی‌شود با اینها در افتاد.[1]

متن دلیل سوم مرحوم حاجی

(وَ) الثّالث: (أَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ) أی اعتقاد الوجود(ارْتَفَع * إذَا) دلیل سوم این است که: اعتقاد به وجود مرتفع نیست أی حین (الْتَّعيُّنُ) در زمانی که اعتقاد به تعیّنِ وجود ممتنع باشد. کالجوهریّة أو العرضیّة تعیّن مثل جوهریّت یا عرضیّت؛ و هو کلفظ «الخصوصیّة» فی قول صاحب حکمة العین:تعیّن در اینجا مانند لفظ خصوصیّت در قول صاحب حکمة العین می‌ماند،

زیرا اگر ما تعیّن را به معنای خصوصیّت نگیریم و آن را به معنای هویّت خارجی بگیریم، وقتی که هویّت

---

[1] جامع التّواریخ (رشید الدّین فضل الله)، ص ۱۷۰.

خارجی از بین می‌رود وجود هم به تبعِ آن از بین می‌رود؛ چون هویّت خارجی همان تعیّن است.

تعیّن یعنی همین چیزی که در خارج هست، پس وقتی که او برود وجود هم با او می‌رود. یعنی تعیّن چیزی غیر از وجود نیست و اصلاً تعیّن همان وجود است و غیر از او چیزی نیست. لذا ما در اینجا تعیّن را به معنای خصوصیّت می‌گیریم، خصوصیّت یعنی عوارض، مشخّصات، آن چیزهایی که به او حمل می‌شود؛ مثل جوهریّت، عرضیّت. یعنی با صرف نظر از وجود، آن مشخّصات دیگر را خصوصیّت می‌گوییم.

و إلّا لزالَ اعتقادُ الوجود بزوال اعتقاد الخصوصیّة.[1] و الاّ اگر ما تعیّن را به معنای خصوصیّت نگیریم، اعتقادِ وجود با زوال اعتقادِ خصوصیّت ازبین می‌رود. پس وقتی که اعتقاد به تعیّن ممتنع باشد، اعتقاد به‌وجود مرتفع نمی‌شود. (اعْتِقَادُهُ) مبتدء خبره (امْتَنَع)، و الجملة خبرٌ للتعیُّن.جملهٔ «اعتقاده امتنع» خبر برای تعیّن است.

تقریره: أنّا إذا أقَمنا الدّلیل علی «أنّ العالَم لابدّ له من مُؤَثِّرٍ موجودٍ»، تقریر مطلب: زمانی‌که ما دلیل اقامه کردیم بر اینکه عالم باید یک مؤثّر موجودی داشته باشد اعتقدنا و ایقنّا بوجود المُؤَثِّرِ؛ پس اعتقاد و یقین به وجود مؤثّر داریم؛ ثمّ لو حصل لنا التردّد فی أنّه واجبٌ أو جوهرٌ أو عرضٌ سپس اگر ما مردّد شویم در اینکه آیا این موثّر، واجب است یا جوهر یا عرض؟ لم یقدح ذالک التردُّد فی الاعتقاد المذکور. این تردّد به اعتقادِ مذکور خدشه‌ای نمی‌زند.

فإذا اعتقدنا «أنّه واجبٌ» پس اگر ما اعتقاد پیدا کردیم به اینکه او واجب است ثمَّ بُدِّلَ ذالک الاعتقادُ باعتقادِ «أنَّه ممکنٌ»، و بعد این اعتقاد ما تبدیل شد به اینکه او ممکن است، ارتفع الاعتقادُ بأنّهُ واجبٌ در این‌صورت اعتقادِ به واجبیّت از بین می‌رود و لا یرتفع الاعتقادُ بأنَّه موجودٌ. ولی اعتقادِ موجودیّت سر جای خودش هست.

فلولا اشتراکُه لارتفع الاعتقادُ بکونه موجودًا اگر اشتراک معنوی وجود نبود؛ اعتقاد به اینکه او موجود است بارتفاع اعتقاد أنَّه واجبٌ؛ با ارتفاعِ اعتقاد به واجبیّت ازبین می‌رفت و التّالی باطلٌ فالمقدَّمُ مثله؛[2] و تالی باطل است پس مقدّم هم (که وجود، مشترک معنوی نباشد) باطل است.

متن دلیل چهارم مرحوم حاجی

(وَ) الرّابع: دلیل چهارم این است که (أنّ کُلًّا) من الموجودات الآفاقیَّة و الانفسیَّة تمام موجودات آفاقی که در عالم تکوین هستند و تمام موجودات انفسیّه که در نفس انسان هستند

از جمیع مراتب ملکوت و لاهوت و ناسوت که در نفوس هستند ـ ولیکن انفسیّه را یک معنای دیگری

---

[1] ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد، علامه حلّی، ص ۵.

[2] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۱.

کرده‌اند ولی همین معنای موجودات انفسیّه که در عالم نفس هستند صحیح است

(آیَةُ الْجَلِیلِ) جلّ جلاله و علامته،آیهٔ پروردگار و علامت او هستند.

کما قال فی کتابه المجیدِ: ﴿سَنُرِیهِمْ ءَایَتِنَا فِی ٱلْـَٔافَاقِ وَفِیٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾.[1] کما اینکه پروردگار در کتاب مجیدش می‌فرماید: ﴿ما آیات خودمان را در آفاق و در انفس و ذات خودشان به آنها نشان می‌دهیم تا اینکه حقیقت و حقّیّتِ پروردگار روشن بشود؛ که پروردگار حقّ است و تمام این مرآت‌ها و آینه‌ها سراب هستند و فقط یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.﴾

و علامةُ الشّیء لا تباینه من جمیع الوجوه، و علامت شیء از همهٔ وجوه با آن شیء مباینت ندارد ـ در بعضی از وجوه مباینت دارد و در بعضی از وجوه اشتراک دارد ـ بل یکون کالفَیء من الشّیء.بلکه مثل سایه‌ای از یک شیء می‌باشد. و هل یکون الظّلمة آیة النّور و الظلّ آیة الحرور؟ و آیا می‌شود که ظلمت، آیه و نشانهٔ نور باشد و سرما نشانهٔ گرما باشد؟ فلو لم یکن الوجود مشترکًا بین الموجودات و اگر وجود مشترک بین موجودات نباشد لما کانت آیاته تعالی؛ دیگر این موجودات آیات خداوند تعالی نیستند.

و الحال أنّ الموجودات بما هی موجوداتٌ و حال این است که این موجودات، موجوداتی هستند ـ آیاتٌ له تعالیٰ مسطورةٌ فی کتابه التکوینی الآفاقیِّ و کتابه التکوینیِّ الأنفسیِّ ـ که آیات پروردگار هستند و مسطور هستند در کتاب تکوینی آفاقی که عالم خَلق باشد و کتاب تکوینی انفسی که عالم تکوینِ انسان باشد، کما ذکر فی مواضع من کتابه التدوینی کما اینکه این مطلب در مواضعی از کتاب تدوینی پروردگار که قرآن است ذکر شده است، الموافق لهما؛ که این کتاب موافق با کتاب آفاقی و انفسی است موافقة الوجود الکتبیّ و اللّفظیّ للوجود الذهنیّ و العینیّ؛[2] به‌نحو موافقت وجود کتبی و لفظی با وجود ذهنی و عینی؛

یعنی همان‌طوری‌که وجود کتبی و لفظی با وجود عینی موافقت دارند این کتاب تدوینی قرآن هم با هر دو عالَم موافقت دارد؛ یعنی تمام آنچه که در عالم تکوین است در قرآن مجید موجود است.

متن دلیل پنجم مرحوم حاجی

(وَ)الخامس: دلیل پنجم این است أنّ (خَصْمُنَا) کأبی الحسن الأشعری و أبی الحسین البصری و کثیرٍ من معاصرینا که خصم ما مثل أبی‌الحسن الأشعری و أبی‌الحسین البصری و همین الآن بسیاری از معاصرین ما من غیر أهل النّظر، ـ النّافین للاشتراک المعنویِّ از کسانی که اهل دقّت و نظر نیستند که اشتراک معنوی وجود را نفی می‌کنند حذرًا من المشابهة و السّنخیَّة بین العلَّة و المعلول، به‌خاطر ترس از اینکه خدا شبیه مخلوقات شود،

[1] سوره فصّلت (۴۱)، آیهٔ ۵۳.

[2] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۲.

و الحال أنّ السّنخيّة كسنخيَّة الشيء و الفيء من شرائط العليَّة و المعلوليَّة، و حال اينكه سنخيّت مثل سنخيّت شيء و فيء از شرايط عليّت و معلوليّت است، (قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ) قائل به تعطيل هستند.

(اينها اين‌قدر خدا را دوست دارند كه اصلاً مى‌خواهند دست كسى به خدا نرسد، چنان‌كه اگر انسان يک چيز قيمتى داشته باشد در هفت صندوق آن را پنهان و قايم مى‌كند.

آقا در كتاب روح مجرّد مى‌فرمايند:

آقاى حدّاد خدا را مى‌آورد پايين و در اختيار همه مى‌گذاشت. اينها با تعجّب مى‌گفتند كه اين سيد هاشم عجب كارى مى‌كند! خدا را كه نمى‌شود پايين آورد! خدا منزّه است، خدا بالا است، اين سيد هاشم لخت و عريانش مى‌كند و او را در بغل همه مى‌گذارد، اينكه نمى‌شود![1]

---

[1] روح مجرّد، ص ۵۸:

اباء از پذيرفتن ولايت آقاى حداد، سرّ اظهارات اشكال كنندگان

«بارى، سرّ واقعى اظهارات آن مرد و تأييد اين، آن بود كه نمى‌خواستند زير بار ولايت و هيمنه استاد سيد هاشم حدّاد بروند؛ با آنكه همگى به‌خوبى وى را مى‌شناختند و نسبت به مقامات روحانى و كمالات معنوى او اعتراف داشتند. او يگانه مرد ميدان آسمان توحيد و ولايت بود، و در ميان تلامذه مرحوم انصارى كسى كه همه بدو بگروند موجود نبود، لهذا اين تشتّت پيش آمد. اما از بدون استادى طرْفى نبستند؛ و از استاد حدّاد هم بهره‌اى نگرفتند؛ وَ النّاسُ حَيارَى، لا مُسْلِمونَ وَ لا نَصارَى؛ نعوذ بالله.

آن دسته و جمع بالاخصّ آن مرد محرّک، جرئت نمى‌كردند در حضور حقير از حضرت آقاى حدّاد انتقادى به‌عمل آورند، ولى گاه و بيگاه شنيده مى‌شد كه بسيار محترمانه و مؤدّبانه تنقيد مى‌كردند. يكبار حقير در مجلس گفتم: الحَدّادُ وَ ما أدْراكَ ما الْحَدّادُ؟! چهره برخى تغيير كرد و سرخ شد، و شنيدم كه بعداً به‌بعضى گفته بود: اين چه توصيفى است كه او از يک مرد ساده معمولى مى‌كند؟!

يک شب كه باز سخن از حضرت حدّاد به‌ميان آمد همان شخص محرّک رو به من نموده گفت: "حدّاد خدا را لُخت و عريان معرّفى مى‌كند. آخر خدا كه عريان نمى‌شود!"

حقير ابداً لب به سخن نگشودم. همان شب در عالم رؤيا ديدم: او در مقابل من ايستاده است؛ و دهان خود را باز كرده بود به‌طورى‌كه دندانهايش پيدا بود. من مشت دست راست خود را گره كردم و به او گفتم: "ديگر اگر درباره توحيد حضرت حقّ تعالى اشكالى كنى، چنان بر دهانت مى‌كوبم كه لبها و دندانهايت با حلقومت يكى شوند!"

آرى، اين گناه حدّاد است كه خداوند را بدون زر و زيور و بدون آرايش، پاک و منزّه بيان مى‌كند و حقيقت مُفاد و معنى «لا إلهَ إلّا اللهُ» و «اللهُ لا إلهَ إلّا هو» را مشخّص و مبيّن مى‌دارد؛ ولى چه فائده كه گوش‌ها كر است و چشم‌ها كور!

﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾

«و در موقعى‌كه خداوند به وحدانيّت ياد شود، دل‌هاى آنانكه به آخرت ايمان ندارند مشمئزّ و ناراحت مى‌گردد؛ و زمانيكه سخن از غير وحدت ذات اقدس او به ميان آيد، ايشان خوشحال و مسرور مى‌شوند.»

﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۖ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾

«و ما بر روى دل‌هايشان غلافهائى و پوشش‌هائى قرار داده‌ايم تا نفهمند و ادراک ننمايند، و در گوش‌هايشان سنگينى گذارده‌ايم.

خب آن خدایی که پنهان و قایم باشد چه فایده‌ای دارد؟! خدا باید پیش همه باشد؛ هم پیش بنده باشد، هم پیش سرکار باشد، پیش همه باید باشد.

(قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِیلِ) أی عن معرفة ذاته تعالی و صفاته؛ اینها قائل به تعطیلِ از معرفت ذات پروردگار تعالی و صفاتش هستند؛ لأنَّا إذا قلنا: «إنّه موجودٌ» به‌خاطر اینکه اگر ما بگوییم که خدا موجود است و فَهِمْنا منه ذلک المفهوم البدیهیُّ الواحد فی جمیع المصادیق و از این موجود یک مفهوم بدیهی واحدی را بفهمیم که در همهٔ مصادیق هست

یعنی هم در زید هست و هم در پروردگار، هم در غنم هست و هم در بقر، و إن کان بعض مصادیقه فوق ما لایتناهی بما لایتناهی اگرچه بعضی از مصادیقش بالاتر است از آنچه که غیرمتناهی است یعنی در تصوّر ما نمی‌گنجد، بمالایتناهی یعنی به جهتی که آن جهت، جهت غیرمتناهی است ـ عدّةً و مدّةً و شدّةً، و غیره از نظر اندازه، کشش، شدّت، أوّلیّت، اولویّت.

کان محدودًا به‌هرحال غیر او که محدود هستند و فی عین محدودیّته ظِلًّا و فَیْئًا، و در عین محدودیّت ظلّ و فیء آن مقام منیع پروردگار هستند لا أصلًا و شیئاً نه‌اینکه اصل و شیء باشند که خودشان استقلال داشته باشند؛ فقد جاء الاشتراک؛

در این‌صورت خواهی یا نخواهی این اشتراک پیدا می‌شود و هؤلاء یفرُّون منه و من لوازمه، و این افراد از این مطلب و لوازمش فرار می‌کنند، فرارَ المَزکومِ من رائحة المِسک.آن‌طوری‌که شخصی که زکام دارد از بوی مشک فرار می‌کند.

و إن لم نحمل علی ذالک المفهوم و اگر ما این وجود را به این مفهوم بدیهی واحد حمل نکنیم، بل علی أنَّه مصداقٌ لِمقابل تلک الطّبیعة و نقیضها، بلکه آن را حمل کنیم بر یک چیزی که مصداقِ مقابل این طبیعت و نقیض او است که آن عدم است؛ و نقیض الوجود هو العدم، لزم تعطیلُ العالَم عن المبداء الموجود؛ چون نقیض وجود، عدم است. پس لازمهٔ این حرف این است که خدا موجود نیست بلکه خدا معدوم است، نعوذُ بالله منه نعوذ بالله منه.

و زمانی‌که تو پروردگارت را در قرآن به وحدانیّت یاد کنی، پشت نموده و با نفرت و انزجار دور می‌شوند.»
﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُۥ كَفَرۡتُمۡ وَإِن يُشۡرَكۡ بِهِۦ تُؤۡمِنُواْ فَٱلۡحُكۡمُ لِلَّهِ ٱلۡعَلِيِّ ٱلۡكَبِيرِ﴾***
"ای مردم! این بدان علّت است که چون خداوند به وحدانیّت یاد شود، شما کافر می‌شوید؛ و اگر با خدا شریکی قرار داده شود ایمان می‌آورید. پس حکم و فرمان مختصّ خداوند بالا مرتبه و بزرگ صفت است!"»

* سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۵.

** سوره إسراء (۱۷)، آیه ۴۶.

*** سوره غافر (۴۰)، آیه ۱۲.

و إن لم نفهم شيئًا و اگر بگوییم که ما اصلاً چیزی از وجود و موجود نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم آن را به خدا نسبت بدهیم و اصلاً نمی‌دانیم که پروردگار چه است؟ فقد عطَّلنا عقلَنا عن المعرفة. در این‌صورت ما عقلمان را از معرفت تعطیل کرده‌ایم.

و کذا إذا قلنا: «أنّه ذاتٌ مُذوّت الذّوات و إنَّه شیء مشیِّء الأشیاء»؛ و هم‌چنین اگر بگوییم که خدا ذاتی است که مذوّتِ ذوات است، یعنی صفت مذوّتیّت را برای ذات پروردگار بیاوریم: او ذوات را ذات می‌بخشد، او یک شیئی است که اشیاء را به شیء و به‌خواست درمی‌آورد، او به آنها قالب می‌بخشد؛ فإمَّا أن نفهم «الّلاذات» و «الّلاشیء» ـ تعالی عمَّا یقول الظّالمون علوًّا کبیرًا ـ ، و إمَّا أن نعطِّل. در این‌صورت یا لاذات و لاشیء را می‌فهمیم که همان معنای عدمی است، تعالی عمّا یقول الظّالمونَ علوًّا کبیرا، و یا اینکه قائل به تعطیل می‌شویم.

و مثله القول فی الصّفات و مثل همین قول دربارهٔ ذات، قول دربارهٔ صفات است؛ فإنَّا إذا قُلنا: «انّه عالِمٌ» أو «یا عالِم»، بعنوان إجراء أسمائه الحُسنیٰ فی الأدعیّة و الأوراد پس ما زمانی که می‌گوییم که او عالم است یا می‌گوییم که «یا عالم» به عنوان اجرای اسماء حسنای پروردگار در ادعیه و اوراد، مثلاً «یا عالم»، «یا قادر»، «یا حکیم» می‌گوییم؛ إمّا أن یُعنی مَن ینکشف لدیه الشّیء؛ ـ فقد جاء الاشتراک و لوازمه ـ ، یا از این عالم قصد می‌شود کسی که شیء پیش او منکشف است که در این‌صورت اشتراک است و لوازمش هم در ما و هم در او می‌آیند. أو لا؛ فقد جاء المحذورات الأُخَر.یا اینکه نه، این‌طور قصد نمی‌شود، که در این‌صورت محذورات دیگری لازم می‌آید.

فعطَّلوا العقول عن المعارف و الأذکار پس این آقایان آمده‌اند و عقول را از معارف و اذکار تعطیل کرده‌اند إلَّا عن مجرَّد لقلقة اللّسان.و فقط آمده‌اند و به صرف تعبّد بر اینکه گذشتگان یک‌هم‌چنین اذکاری را می‌گفته‌اند پس ما هم می‌گوییم ولی هیچ چیزی از آنها نمی‌فهمیم، بسنده کرده‌اند.

و بالجملة جمیعُ ما سمعنا عن کثیرٍ من المُعاصرین مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق؛[1] و بالجمله تمام آنچه که ما از بسیاری از معاصرین شنیدیم مغالطهٔ از باب اشتباه مفهوم با مصداق است؛

اینها خیال کرده‌اند که وقتی ما موجود می‌گوییم واقعاً همین مصداق موجود را که به خود نسبت می‌دهیم به خدا هم در همین محدوده نسبت می‌دهیم.

وجود، یک مفهومی دارد که ما این مفهوم را به خودمان نسبت می‌دهیم نه مصداق را! مفهوم وجود یک مصداق دارد که ما به خودمان نسبت می‌دهیم ولی همین مفهوم وجود یک مصداقی دارد أعلیٰ و اشرف از اینکه ما به خودمان نسبت می‌دهیم. پس این‌طور نیست که ما همان مصداق موجود را که به خودمان نسبت می‌دهیم،

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۳.

همان مصداق را به خدا نسبت بدهیم.

وقتی که ما مصداقی از موجود را به خودمان نسبت می‌دهیم؛ در این‌صورت ما یک مصداق خیلی محدودی هستیم ولی مصداق پروردگار لا یتناهی است و اینها از باب اشتباهِ مفهوم به مصداق آمده‌اند مصداق موجود را بر پروردگار حمل کرده‌اند نه مفهوم را.

متن دلیل ششم مرحوم حاجی

و السّادس: دلیل ششم ما اُشیرَ إلیه بقولنا: این است که می‌فرمایند: (ممَّا بِهِ اُیِّدَ الْادِّعَاءُ) أی دعوی الاشتراک المعنوی، از آنچه که ادّعای ما که ادّعای اشتراک معنوی است را تقویت می‌کند، ما نقله الفخر الرّازی فی شرحه للاشارات عن القوم،آن چیزی است که فخر رازی در شرح اشارات خود از قوم نقل کرده است و هو (أنْ) ـ مخفّفة عن المثقّلة أنْ مخففه است از مثقله (جَعْلُهُ) أی جعل الوجود (قَافِيَةً) لأبياتٍ (إيطَاءٌ)؛ و آن این است که جعلِ وجود به‌عنوان قافیهٔ برای ابیات ایطاء است؛ و هو تکرارُ القافية، المعيبُ عند البلغاء.ایطاء تکرار قافیه است که این نزدِ بلغاء خوب نیست.

فدلَّ پس دلالت می‌شود علی أنَّ له معنیً واحدًا، بر اینکه برای وجود معنی واحدی است، و لو کان مشترکًا لفظیًّا درحالی‌که اگر وجود مشترک لفظی بود، لم یلزم من الجعل المذکور ایطاءٌ، از این جعلِ مذکور ایطاء لازم نمی‌آمد، کما لو جعل لفظ «العین» قوافی الأبیات؛ کما اینکه اگر لفظ عین قافیهٔ ابیات قرار داده بشود. بل ینبغی أن یحکم بالتّحسین، لأنَّه یصیِّرها من باب تجنیس القافیة بلکه اگر قافیهٔ ابیات از باب مشترک لفظی قرار داده بشوند، خیلی هم خوب است المعدود من المحسّنات البدیعیَّة؛[1]به‌خاطر اینکه این دیگر از باب تجنیس قافیه است که از محسّنات بدیعه شمرده شده است.»

یعنی از محسّنات بدیعه که خیلی خوب است یکی این است که انسان یک لفظی را چند بار تکرار کند که از هر تکرارش یک معنایی به‌دست می‌آید؛ در این زمینه یک شعری یادم است که می‌گوید:

مرجان لبِ لعل تو مَر جان مرا قوت *** یاقوت نَهَم نام لبِ لعل تو یا قوت
قربان وفاتم به وفاتم گذری کن *** تا بوت مگر بشنوم از رخنهٔ تابوت[2]

این هم در باب جناس و اشتراک لفظی.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۶.

[2] رباعی منسوب به شاطر عباس صبوحی قمی.