

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

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم‌

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ ءَالِهِ الطَّیبینَ الطّاهِرینَ‌

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الْآنَ إلَى قیامِ یوْمِ الدّینِ‌

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلی الْعَظیم‌

 قال اللَهُ الحکیمُ فى کتابِه الکریم:

﴿بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‌

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

 (جمیع آیات سوره تکاثر: یک‌صد و دوّمین سوره از قرآن کریم)

 «افتخار و مباهات بر زیاده طلبى و کثرت بینى شما را (از دیدار جمال حقّ و وجود مطلق و وحدت لایزالى) به غفلت انداخت و منصرف کرد تا زمانى که در قبرها سرازیر شدید! ابداً چنین نیست (که آن کثرات اصالتى داشته باشد) و بزودى خواهید دانست! و سپس ابداً چنین نیست (که آن کثرات اصالتى داشته باشد) و بزودى خواهید دانست!

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

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

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

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

 بیان:

 توبیخى است شدید به مردمان، بر سرگرمى و غفلتشان به تکاثر اموال و اولاد و معاونان، از آنچه در پشت این امور است از عواقب خسران و عذاب؛ و تهدیدى است به آنان که بزودى خواهند دانست و آن را بالعیان خواهند دید، و از این نعمتهائى که خداوند بدیشان عنایت کرده است تا شکرش را بجاى آرند، و آنها خود را سرگرم به ملاهى نموده و نعمت را به کفران و غفلت مبدَّل کرده‌اند مورد بازخواست و پرسش قرار خواهند گرفت.

 قوْلُه تَعالَى: ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ\* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ﴾، در «مفردات» راغب آورده است که «لَهْو» عبارت است از چیزى که انسان را از مقصود و مرامش باز دارد و به چیز دگر مشغول سازد. و گفته مى‌شود: ألْهاهُ کذا، یعنى وى را از امر أهمّ نسبت به او بازداشت و شاغل او گشت؛ خداى تعالى مى‌گوید: ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ﴾ ـ تا اینجا بود گفتار راغب.

 و نیز راغب آورده است: مُکاثَرَة و تکاثُر، تَبارى در کثرت مال و عزّت است. و نیز آورده است: مِقْبرة با کسره میم و فتحه آن، موضع قبور است و جمعش‌ مَقابِر؛ خداوند تعالى مى‌فرماید: ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ﴾، کنایه مى‌باشد از مرگ ـ تا اینجا بود گفتار راغب.

 بناءً على هذا، معنى بنا بر آنچه سیاق آیه مى‌رساند این‌طور مى‌شود: کثرت طلبى در متاع حیات دنیا و زینتهاى آن و تسابق در تکثیر عِدّه و عُدّه، شما را بازداشت از آنچه داراى اهمّیت و منظور و مقصود بود براى شما، و آن عبارت‌

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

 و بعضى گفته‌اند: معنى اینست که تبارى و تباهى در کثرت رجال شما را غافل ساخت به آنکه این دسته مى‌گفتند: مردان ما زیادتر است و آن دسته مى‌گفتند: مردان ما زیادتر است، تا به جائى رسید که چون تعداد زندگان را استیعاب نمودید به سراغ مردگان رفتید و مردان خود را که مرده بودند برشمردید؛ و لهذا تکاثر و محاسبه کثرت نیز بر روى مردگانتان قرار گرفت.

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

 قَوْلُه تَعالَى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ‌﴾، این عبارت ردع و منع آنانست از اشتغالشان به چیزى که مهمّ نیست از چیزى که مهمّ است و منظور و مقصدشان مى‌باشد؛ و تخطئه ایشانست در روش و عملشان. و این کلام: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾‌ در مقام تهدید مى‌باشد، و معنیش این‌طور است ـ بنا بر آنچه مقام افاده مى‌دهد ـ به زودى خواهید دانست تبعات و عواقب این‌گونه اشتغالتان را از آن امر مهمّ. و چون از زندگى دنیوى منقطع گشتید، در آن وقت به معرفت و تنبّه آن مى‌گرائید.

 قَوْلُه تَعالَى‌: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾‌، تأکید است براى ردع و منع و تهدیدى که در سابق ذکر فرموده است. و بعضى گفته‌اند: مراد از اوّل علم در وقت مردن، و مراد از دوّم علم در وقت برانگیختگى در روز بازپسین مى‌باشد.

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

است از علمى که در آن شک و ریب و تردید داخل نمى‌گردد.

 و کلام خدا که مى‌فرماید: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ‌﴾، جواب ﴿لَوْ﴾ محذوف است. و تقدیر آن این‌طور مى‌باشد: اگر شما به علم الیقین بدانید، هرآینه آنچه را که مى‌دانید باز مى‌دارد شما را از تباهى و تفاخر به کثرت. و کلام خدا: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾‌ کلامى مستأنفه، و لام هم لام قسم است. و معنى این‌گونه است: من سوگند مى‌خورم که شما البتّه خواهید دید جحیم و آتشى را که پاداش این تَلَهّى و غفلت و اعراض است. این‌طور تفسیر کرده‌اند.[[1]](#footnote-1)

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

 گفته‌اند: جائز نیست که‌ ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ‌﴾ جواب لَو امتناعیه قرار گیرد، چرا که رؤیت جحیم امرى متحقّق الوقوع مى‌باشد و جواب لو امتناعیه این‌طور نیست‌

 و این تفسیر مبتنى است بر آنکه رؤیت جحیم و آتش در روز قیامت بوده باشد، همان‌طور که فرموده است: ﴿وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى‌﴾[[2]](#footnote-2)، و این امر مسلّمى نیست؛ بلکه ظاهر آنست که مراد، رؤیت جهنّم قبل از روز قیامت است. نه با رؤیت بصر بلکه با رؤیت بصیرت که رؤیت قلب باشد، و آن از آثار یقین است بنا بر آنچه را که اشاره دارد بر آن گفتار خداى تعالى:

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

الْمُوقِنِينَ﴾‌.[[3]](#footnote-3)

 و تفسیر ما پیرامون آن در سوره أنعام گذشت. و این، رؤیت قلبیه مى‌باشد قبل از روز قیامت و درباره آن دسته از سرگرمان به دنیا و غافلان از لقاء خدا غیر متحقّق است؛ بلکه راجع به آنها و در حقّ آنها ممتنع مى‌باشد بجهت آنکه یقین براى ایشان امتناع دارد.

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

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

 قَوْلُه تَعالَى: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ‌﴾، ظاهر سیاق آن مى‌باشد که این خطاب و همچنین خطابهاى متقدّمه بر آن در این سوره براى جمیع مردم است، از آن جهت که در میانشان کسانى وجود دارند که با استعمال نعمتهاى پروردگارشان، از ذکر خدا و از یاد خدا اشتغال به کثرات پیدا کرده و تکاثر و مباهات در کثرت‌جوئى و زیادت طلبى آنان را از ذکر خدا منصرف کرده است. و

تهدید و توبیخى که آمده است متوجّه است به سوى عامّه مردم در ظاهر خطاب، و متوجّه و واقع است به سوى طائفه مخصوصى از آنها در حقیقت و واقع الامر؛ و آنان کسانى مى‌باشند که‌ ﴿أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ﴾.

 و همچنین ظاهر سیاق آنست که مراد از نعیم، مطلق مى‌باشد؛ و آن عبارت است از هر چیزى که بر آن عنوان نعمت صادق مى‌باشد. لهذا انسان مورد بازخواست و مؤاخذه قرار مى‌گیرد از تمامى نعمتهائى که خداوند وى را بدانها نعمت بخشیده است.

 و این بدان سبب است که نعمت ـ که عبارت است از امرى که با شخص نعمت‌داده‌شده به او باید ملایمت داشته باشد و سازگار با وى باشد؛ و لهذا نعمت متضمّن نوعى از خیرات و منافع است ـ در صورتى نعمت است و بر آن این اسم صادق مى‌گردد که شخص نعمت‌داده‌شده به او از آن بهره‌بردارى خوب کند و کامیاب گردد و منتفع شود. و امّا اگر آن را در خلاف این منظور استعمال نماید نقمت خواهد شد نسبت به او؛ و اگرچه فى حدّ نفسه آن نعمت، نعمت است.

 خداوند تعالى انسان را آفریده است، و غایت و مقصد از خلقت او که سعادتش و منتهاى کمالش در آنست را تقرّب در مقام عبودیت به سوى خودش قرار داده است؛ همچنان‌که فرموده است: ﴿وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾‌[[4]](#footnote-4).

 و این همان معنى ولایت الهیه مى‌باشد براى بنده‌اش. و خداوند سبحانه براى بنده‌اش مهیا نموده است تمام چیزهائى را که وى به آنها سعید گردد، و در

سلوکش به سوى غایت و مقصدى که خداوند او را بر آن خلق کرده است از آن انتفاع برد. و اینها عبارت هستند از نعمتهاى الهیه؛ فَأسْبَغَ عَلَیهِ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً[[5]](#footnote-5)

 بنابراین، استعمال این نعمتها بر وجهى که خداوند آن را بپسندد و انسان را به سوى مقصد و غایت مطلوب او ایصال نماید، همان راه و طریق به سوى غایت است؛ و آن طریق عبارت است از اطاعت. و استعمال آن نعمتها بر وجه جمود و دلبستگى به خودشان و نسیان ماوراء آن عبارت است از غَىّ و ضلالت و گمراهى و انقطاع و بریدگى از غایت؛ که عبارت است از معصیت.

 و خداوند با حکم بَتّى و قضاء غیر قابل برگشت و تبدیل خود حکم فرموده است که انسان حتماً باید به سوى وى بازگشت نماید؛ و او از وى، از عملش سؤال کند و محاسبه نماید و طبق آن جزا دهد.

 عمل بنده عبارت مى‌باشد از استعمال نعمتهاى الهیه. خداى تعالى مى‌گوید:

 ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى‌\* وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى‌\* ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفى‌\* وَ أَنَّ إِلى‌ رَبِّكَ الْمُنْتَهى﴾‌[[6]](#footnote-6).

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

است، یا کفران نعمت نموده است؟

## شأن نزول سوره أَلْهَاکمُ التَّکاثُرُ

 «بحث روائى»:

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

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

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

 سپس با خود گفتند: مردگان را نیز به حساب در مى‌آوریم، تا جائى که به سوى قبرها رفتند و تعداد اموات را نیز بشمارش آوردند و گفتند: اینست قبر فلان! و اینست قبر فلان! لهذا بنو سَهم بر بنو عَبد مَناف غالب آمدند بعلّت آنکه تعدادشان در جاهلیت بیشتر بوده است. این روایت از مُقاتل و کلْبىّ نقل شده است.

 و در تفسیر «برهان» از بَرْقى از پدرش از ابن أبى عُمَیر از هِشام بن سالم از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در قول خداى تعالى: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾‌ روایت است که حضرت فرمودند: مراد از علم الیقین، بالعیان دانستن مى‌باشد.

 حضرت علّامه (قدّه) مى‌فرماید: این تفسیر تأیید گفتار ما را در این معنى مى‌نماید.

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

 تُسْأَلُ هَذِهِ الامَّةُ عَمَّا أَنْعَمَ اللَهُ عَلَیهَا بِرَسُولِهِ ثُمَّ بِأَهْلِ بَیتِهِ.

 «این امّت مورد بازخواست واقع مى‌شود از آن نعمتى که خداوند به توسّط پیامبرش و پس از وى به توسّط اهل بیتش، بدانها ارزانى داشته است.»

 و در کتاب «کافى» با اسنادش از أبو خالد کابلى روایت است که گفت:

 دَخَلْتُ عَلَى أَبِى جَعْفَرٍ عَلَیهِ السَّلَامُ‌ فَدَعَا بِالْغَذَاءِ، فَأَکلْتُ مَعَهُ طَعَاماً مَا أَکلْتُ طَعَاماً أَطْیبَ مِنْهُ قَطُّ وَ لَا أَلْطَفَ.

 فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الطَّعَامِ قَالَ: یا أَبَا خَالِدٍ! کیفَ رَأَیتَ طَعَامَک‌ أَوْ قَالَ: طَعَامَنَا ـ ؟!

 قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاک! مَا أَکلْتُ طَعَاماً أَطْیبَ مِنْهُ قَطُّ وَ لَا أَنْظَفَ، وَ لَکنْ ذَکرْتُ الآیةَ الَّتِى فِى کتَابِ اللَهِ عَزّ وَ جَلَ‌: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ‌﴾!

 فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَیهِ السَّلَامُ: إنّما یسْأَلُکمْ عَمَّا أَنْتُمْ عَلَیهِ مِنَ الْحَقِّ!

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

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

 عرض کردم: فدایت گردم! من طعامى گواراتر و پاکیزه‌تر از این طعام تا بحال نخورده‌ام و لیکن به یاد آوردم آیه‌اى را در کتاب اللَه عزّ و جلّ: ﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾!

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

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

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

 کنَّا عِنْدَ أَبِى عَبْدِ اللَهِ عَلَیهِ السَّلَامُ جَمَاعَةً، فَدَعَا بِطَعَامٍ مَا لَنَا عَهْدٌ بِمِثْلِهِ لَذَاذَةً وَ طِیباً، وَ أُتِینَا بِتَمْرٍ تَنْظُرُ فِیهِ أَوْجُهُنَا مِنْ صَفَائِهِ وَ حُسْنِهِ.

 فَقَالَ رَجُلٌ: لَتُسْأَلُنَّ عَنْ هَذَا النَّعِیمِ الَّذِى تَنَعَّمْتُمْ بِهِ عِنْدَ ابْنِ رَسُولِ اللَهِ!

 فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَهِ عَلَیهِ السَّلَامُ: إنَّ اللَهَ عَزّ وَ جَلَّ أَکرَمُ وَ أَجَلُّ أَنْ یطْعِمَ طَاماً فَیسَوِّغَکمُوهُ، ثُمَّ یسْأَلَکمْ عَنْهُ!

 إنَّمَا یسْأَلُکمْ عَمَّا أَنْعَمَ عَلَیکمْ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَءَالِهِ‌.

 «ما جماعتى بودیم که در حضور امام جعفر صادق علیه السّلام بودیم. حضرت طعامى طلبید که ما از جهت لذّت و گوارائى نظیر آن را نیافته بودیم، و خرمائى نیز به نزد ما آوردند که از لحاظ صفا و طراوت و حُسنش به‌طورى بود که چهره‌هاى ما بدان دوخته مى‌گشت.

 در این حال مردى گفت: شما از این نعمتى که در محضر پسر رسول صلّى اللَه علیه و آله متنعّم مى‌شوید، البتّه مورد سؤال واقع خواهید شد!

 حضرت امام صادق علیه السّلام فرمودند: خداوند عزّ و جلّ بزرگوارتر و جلیل‌تر مى‌باشد از آنکه طعامى را بخوراند، و شما را از آن متمتّع و بهره‌مند گرداند به‌طورى‌که براى همه شما گوارا شود؛ آنگاه از شما مؤاخذه و پرسش بعمل آورد!

 آنچه را که خداوند از شما سؤال مى‌نماید آن نعمتى مى‌باشد که بواسطه محمّد و آل محمّد صلّى اللَه علیه و آله بر شما عطا فرموده است!»

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

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

 بیان این حقیقت‌ آن مى‌باشد که اگر از چیزى از این‌گونه نعمتها سؤال شود، ازآن‌جهت که آنها مثلًا گوشت یا نان یا خرما یا آب خنک هستند، و یا گوش یا چشم یا دست یا پا مى‌باشند سؤال نمى‌شود؛ بلکه از آنها که سؤال مى‌گردد، فقط از ناحیه‌اى است که آنها نعمت هستند. خداوند آنها را خلق نموده است براى انسان، و آنها را در راه وصول به کمال و حصول بر تقرّب عبودیت وى نهاده است؛ همان‌طور که بدان اشاره شد. و خداوند خلائق را به استعمال آنها دعوت کرده است که بطور شکر نعمت استعمال نمایند نه بطور کفر نعمت.

 بنابراین آنچه مورد سؤال قرار مى‌گیرد نعمت مى‌باشد ازآن‌جهت که نعمت است. و واضح است که آنچه دلالت مى‌نماید بر نعیمیت نعیم و کیفیت استعمال آن بطور شکرانه نه کفرانه، و بیان‌کننده و روشن سازنده تمام این مسائل و مهمّات؛ تنها دینى است که پیغمبر اسلام صلّى اللَه علیه و آله آورده است، و براى بیان و طریق اعمالش ائمّه اهل بیت را نصب فرموده است.

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

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

جمیع حرکات و سکونها. و بدیهى است که سؤال از نعیمى که عبارت مى‌باشد از دین، سؤال است از پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله و ائمّه اهل بیت پس از وى که خداوند اطاعتشان را فرض و متابعتشان را در «سلوک إلى اللَه» که طریق و جادّه‌اش استعمال نعمتهاست واجب گردانید؛ همچنان‌که پیغمبر و ائمّه این راه و سلوک را مبین داشته‌اند.

 و دیدیم که در روایت أبو خالد کابلى که امام فرمود: إنَّمَا یسْأَلُکمْ عَمَّا أَنْتُمْ عَلَیهِ مِنَ الْحَقِ‌، از این واقعیت که مراد از سؤال از نعیم، سؤال از دین است پرده برداشت.

## مراد از نَعیم، ولایت است‌

 دیدیم که در دو روایت جَمیل و أبو حَمزه که امام فرمود: یسْأَلُ هَذِهِ الامَّةُ عَمَّا أَنْعَمَ اللَهُ عَلَیهَا بِرَسُولِهِ ثُمَّ بِأَهْلِ بَیتِه‌ ـ یا عبارتى که در ردیف افاده همین معنى بود ـ اشاره دارد به این واقعیت که مراد از سؤال از نعیم، سؤال از پیامبر و اهل بیت اوست.

 و در بعضى از روایات وارد است که:

 النَّعِیمُ هُوَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ؛ أَنْعَمَ اللَهُ بِهِ عَلَى أَهْلِ الْعَالَمِ فَاسْتَنْقَذَهُمْ مِنَ الضَّلَالَةِ.

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

 و در برخى از روایات است که: إنَّ النَّعِیمَ وَلَایتُنَا أَهْلَ الْبَیتِ‌ «تحقیقاً نعیم عبارت است از ولایت ما أهل البیت.»

 بازگشت و مرجع مضمون این روایات، چیز واحدى است. و از جمله ولایت اهل بیت است فریضه بودن پیروى از آنان و اطاعتشان در جمیع راههائى که در طریق عبودیت حضرت حقّ سیر مى‌کنند.

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

 النَّعیمُ الصِّحَّةُ وَ الْفَراغُ‌.

 «نعیم عبارت مى‌باشد از صحّت و فراغت.»

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

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

 حضرت علّامه (قدّه) فرموده‌اند: و از طریق اهل سنّت روایات دیگرى وارد است که نعیم عبارت است از خرما و آب خنک، و در بعضى از روایات غیر از این دو چیز نیز بیان شده است؛ سزاوار است این‌گونه روایات را حمل بر مثال نمود.

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

 ثَلَاثٌ لَا یسْأَلُ عَنْهَا الْعَبْدُ: خِرْقَةٌ یوَارِى بِهَا عَوْرَتَهُ، أَوْ کسْرَةٌ یسُدُّ بِهَا جُوعَتَهُ، أَوْ بَیتٌ یکنُّهُ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ ـ الحدیث.

 «از بنده در مورد سه چیز مؤاخذه نمى‌شود: تکه پارچه‌اى که بدان عورتش را بپوشاند، یا لقمه نانى که بدان گرسنگى‌اش را فرونشاند، یا اطاقى که وى را از گرما و سرما محفوظ بدارد ـ تا آخر حدیث.»

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

معیشت، و نفى مناقشه در آنها؛ وَ اللَهُ أعلَم.»[[7]](#footnote-7)

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

## علّامه: از سوره تکاثر صریح‌تر در وحدت وجود نداریم‌

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

 این آیات مى‌گوید: اى مردمان! شما در تمام عمرتان تا سرتان به سنگ گور و لَحْد بخورد، از دیدار و لقاى حضرت حقّ واحد معبود مسجود اعراض نموده‌اید، و وى را در شئون کثرات بطور مقید و متعین نگریسته‌اید؛ و اینست حقیقت جحیم و آتش گدازنده که حجاب بر روى چهره حقّ ساخته‌اید.

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

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

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

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

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

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

 و فرموده‌اند: «در بعضى از مراحل، قرآن از صراحت هم گذشته؛ امّا در عین حال، حالات قلبى ما طورى است که نمى‌پذیرد و طور دیگر تأویل مى‌کند.

 زیاده طلبى و زیاده بینى شما را از رؤیت جمال حقّ و وحدت مطلق به غفلت انداخت و منصرف کرد تا زمانى که در قبرها سرازیر شدید!»

 و فرموده‌اند: «معنیش چنین است: این کثرات، این کثرت‌طلبى‌ها و این کثرت‌بینى‌ها شما را به خود مشغول داشت، و از لقاء و رؤیت حقّ بازداشت تا وقت مردن. یعنى تا زنده هستید، در پیروى از کثرات مى‌روید؛ و پیوسته مى‌روید تا مى‌رسید به مردن! مى‌میرید!»[[8]](#footnote-8)

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

 و مراد از ﴿جَنَّةِ النَّعِيمِ‌﴾ که در قرآن وارد است نیز همین بهشت است. یعنى: «بهشت ولایت» که همان بهشت مخلَصین و مقرّبین از اولیاى خدا و واصلین به مقام توحید ذاتى و مندک‌شدگان در عوالم ربوبى و صفات جمال و جلال الهى است. بهشت آنان که شوائب وجودى خود را بطور کلّى به باد نسیان سپردند و همه را تسلیم حقّ کردند.

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

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

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

 ملاحظه کنید! بعد از اینکه بطور کلّى تکاثر را مُلهى دانست، و در صورت پیدایش علم الیقین و عین الیقین، آن را جحیم و آتش سوزنده شمرد؛ به قرینه مقابله، نعیم را که همان مقام توحید است ـ که در عبد تجلّى مى‌کند و از آن به عبودیت محضه تعبیر مى‌گردد ـ بزرگترین سرمایه قابل مؤاخذه و مورد پرسش قرار مى‌دهد؛ که باید دیدگان خود را از تکاثر یعنى زیاده و بسیار بینى درهم کشید و به نعیم که یگانه بینى و وحدت‌گرائى است بازگشت نمود.

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

الْيَقِينِ\* ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ‌﴾.

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

 یعنى افراد بشر بایستى در دنیا از تمام مواهبى که خداوند به آنها عنایت فرموده است، آن نعمت حقیقى و واقعى، آن ولایت که ربط بین عالم خلقت و ذات پروردگار است؛ ربط بین مخلوق و خالق است، ربط بین حادث و قدیم است، ربط بین ممکن الوجود و واجب الوجود است؛ آن را با کدّ و سعى جستجو نموده و آن را بدست آورند.

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

 همه مردم در دنیا زیست مى‌کنند، معاشرت مى‌نمایند، نکاح مى‌کنند، غذا مى‌خورند، استراحت مى‌کنند، مى‌خوابند، در مشاغل مانند هم باغبانى و زراعت و تجارت و صناعت مى‌کنند؛ ولى یک عدّه فقط نظر به ظاهر این امور دارند و از باطن اعراض دارند، اینها ﴿بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَهِ كُفْراً﴾[[9]](#footnote-9) هستند.

 یک عدّه در بین این امور متکاثره و کثیره، دنبال حقیقت واحده هستند، این مى‌شود نعیم.»[[10]](#footnote-10)

## کلام شیخ بهائى (ره) در «أربعین» در مراتب معرفت حقّ تعالى‌

 آیت الهى، حکیم، متکلّم، مفسّر، محدّث، فقیه، اصولى، شاعر بارز، جامع علوم ریاضیه و طبیعیه و هیئت و نجوم و علوم غریبه، که حقّاً از مفاخر اسلام است، علّامه شیخ بهاء الدّین محمّد عامِلىّ جُبَعىّ أعلى اللَهُ تَعالَى مَقامه‌ مطلبى را در این باب ذکر کرده است که از جهت جامعیت آن، نقل آن در این مقام شایسته مى‌باشد. وى مى‌گوید:

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

 و کافى است در اینجا گفتار سید البشر: مَا عَرَفْنَاک حَقَّ مَعْرِفَتِک‌!

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

 و در حدیث وارد است: إنَّ اللَهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ کمَا احْتَجَبَ عَنِ الأبْصَارِ. وَ إنَّ الْمَلَأ الاعْلَى یطْلُبُونَهُ کمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ!

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

 بنابراین توجّه و التفات مکن به کسى که مى‌پندارد او به کنْه حقیقت ذات مقدّسه او واصل گردیده است، بلکه در دهان چنین کسى خاک بپاش! زیرا بدون تردید گمراه شده، و راه غوایت پیموده، و دروغ و افتراء بسته است!

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

 دورترین چیزى که فکر عمیق بدان دست مى‌یابد، آن غایت و نهایت‌

دقّتى است که وى بکار برده است. و چه نیکو گفته است:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست‌ \*\*\* غایت فهم تست اللَه نیست‌[[11]](#footnote-11)

 بلکه از ذات بگذریم، صفاتى را که ما براى خداى سبحان اثبات مى‌کنیم، فقط بقدر گنجایش اندیشه‌ها و فهمها و به‌اندازه قواى وهمیه و تخیلات ماست.

 ما بر حسب عقول قاصره خودمان اعتقاد داریم که خداوند سبحانه متّصف است به اشرف از دو صفتى که در دو طرف نقیض با یکدگر قرار دارند[[12]](#footnote-12)، درحالى‌که خداى تعالى ارفع و اجلّ مى‌باشد از جمیع آنچه تو وى را بدانها توصیف مى‌کنى!

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

 کلُّ مَا مَیزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِکمْ فِى أَدَقِّ مَعَانِیهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُکمْ، مَرْدُودٌ إلَیکمْ! وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصِّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانَیینِ، فَإنَّ ذَلِک‌

کمَالُهَا، وَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا یتَّصِفُ بِهِمَا. وَ هَکذَا حَالُ الْعُقَلاءِ فِیمَا یصِفُونَ اللَهَ تَعَالَى بِهِ انْتَهَى کلامُهُ صَلَواتُ اللَهِ عَلَیهِ.

 «تمام چیزهائى را که شما با دقیق‌ترین معانى با افکار خودتان تشخیص و تمیز مى‌دهید و آن را خدا مى‌پندارید، آفریده‌ایست ساخته شما مانند خود شما، و بازگشتش به سوى شما مى‌باشد!

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

 بعضى از محقّقین‌[[13]](#footnote-13) گفته‌اند: این گفتارى است دقیق و داراى متانت و استحکام، و جالب و زیبا که از مصدر تحقیق و مورد تدقیق صادر شده است.

 و سرّ این مطلب آن مى‌باشد که: تکلیفى که به افراد بشر مى‌شود متوقّف است بر معرفت خداوند متعال بر حسب وسع و طاقت آنها. و آنچه را که بدان مکلّف مى‌باشند آنست که خدا را بشناسند با صفاتى که بدان انس و الفت گرفته‌اند و آن صفات را در وجود خودشان دیده و نگریسته‌اند، با سلب نقائصى که از انتساب آن صفات به انسان ناشى مى‌گردد.

 و از آنجا که انسان وجودش واجب بالغَیر است و عالم و قادر و مرید و حىّ و متکلّم و سمیع و بصیر مى‌باشد، مکلّف شده است که همین صفات را در حقّ خداوند متعال با سلب نقائص ناشى از انتسابشان به انسان، اعتقاد بنماید. به اینکه معتقد شود خداى تعالى واجب است لذاته نه بالغیر، عالم است به‌

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

 و به وى تکلیف نشده است که اعتقاد نماید به صفتى در خدا که در وى مثل آن یافت نمى‌شود، و به وجهى از وجوه مناسب آن صفات در او وجود ندارد. و اگر به چنین امرى مکلّف مى‌گشت، حقیقت تعقّل آن براى وى غیر ممکن مى‌بود. و این یکى از معانى قوله علیه السّلام است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ‌ ـ تمام شد کلام بعض المحقّقین.

## علم عادى، علم الیقین، عَین الیقین، حقّ الیقین‌

 بدان: آن معرفتى که افهام بشر امکان وصول بدان را دارد داراى مراتب متخالفه و درجات متفاوته‌اى است.

 محقّق طوسىّ طابَ ثَراه در برخى از مصنَّفاتش گفته است که:

 مراتب آن معرفت به مثابه مراتب آتش مى‌باشد[[14]](#footnote-14)

 زیرا کوچک‌ترین مرتبه از مراتب آن مانند کسى است که بشنود در عالم وجود، چیزى وجود دارد که تمام اشیائى را که با آن تلاقى کنند معدوم و نابود مى‌سازد، و در تمام اشیائى که در برابر و محاذات آن قرار گیرند اثر خود را ظاهر مى‌کند، و هر مقدار از آن گرفته و برداشته شود ابداً از آن چیزى کم و کاست نمى‌گردد؛ و آن موجود را آتش مى‌نامند. و نظیر این مرتبه در باب معرفت خداوند تعالى، معرفت مقلِّدین است که بدون وقوف بر برهان و حجّت الهیه، دین را تصدیق کرده‌اند.

 و از این معرفت برتر، معرفت کسى مى‌باشد که دود آتش به وى رسیده باشد و دانسته باشد که لا بدّ باید مؤثّرى باشد تا این دود اثر آن بوده باشد، و در این صورت حکم به وجود آتش کند. و نظیر این مرتبه در معرفت خداى تعالى معرفت اهل نظر و استدلال مى‌باشد که با براهین قاطعه حکم بر وجود صانع مى‌نمایند.

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

 و از این عالى‌تر مرتبه کسى است که با جمیع وجودش در آتش بسوزد و بگدازد و محترق گردد، و با تمام کلّیت و آثارش در آتش متلاشى شود. و نظیر این مرتبه در معرفت خداى تعالى معرفت اهل شهود و فناء فى اللَه است.

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

اعلى اللَه مقامُه.»[[15]](#footnote-15)

## کلامِ شِبْلىّ بغدادىّ پیرامون توحید

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

 «مَنْ أجابَ عَنِ التَّوْحیدِ بِعِبارَةٍ فَهُوَ مُلْحِدٌ، وَ مَنْ أشارَ إلَیهِ بِإشارَةٍ فَهُوَ زِنْدیقٌ، وَ مَنْ أوْمَى إلَیهِ فَهُوَ عابِدُ وَثَنٍ، وَ مَنْ نَطَقَ فیهِ فَهُوَ غافِلٌ، وَ مَنْ سَکتَ عَنْهُ فَهُوَ جاهِلٌ، وَ مَنْ وَهَمَ أنَّهُ (إلَیهِ) واصِلٌ فَلَیسَ لَهُ حاصِلٌ، وَ مَنْ ظَنَّ أنَّهُ (مِنْهُ) قَریبٌ فَهُوَ (عَنْهُ) بَعیدٌ، وَ مَنْ (بِهِ) تَواجَدَ[[16]](#footnote-16) فَهُوَ (لَهُ) فاقِدٌ.

 وَ کلُّ ما مَیزْتُموهُ بِأوْهامِکمْ وَ أدْرَکتُموهُ بِعُقولِکمْ فى أتَمِّ مَعانیکمْ، فَهُوَ مَصْروفٌ مَرْدودٌ إلَیکمْ؛ مُحْدَثٌ مَصْنوعٌ مِثْلُکمْ![[17]](#footnote-17)

 «کسى که درباره توحید، با عبارتى جواب از آن دهد مُلحِد است، و کسى که با اشارتى بسوى آن اشاره نماید زندیق است، و کسى که به‌سویش ایماء کند پرستنده بت است، و کسى که در آن لب بگشاید و سخن گوید غافل است،

و کسیکه از آن سکوت کند جاهل است، و کسى که پندارد به‌سویش واصل گشته است براى او حاصلى نمى‌باشد، و کسى که گمان نماید او به آن نزدیک است از آن دور است، و کسى که بنظر خود آن را وجدان کند فقدان آن را کرده است.

 و تمام چیزهائى را که شما با افکار و اندیشه‌هاى خودتان تشخیص مى‌دهید و با عقلهایتان در تمام‌ترین و کاملترین معانى که در نظرتان وجود دارد ادراک مى‌نمائید، آن چیز بازگشته و ردّشده به سوى خود شما مى‌باشد؛ آن چیز حادث و مصنوعى است همانند خود شما!»

## کلامِ خواجه عبد اللَه أنصارى پیرامون توحید

 و همچنین شیخ عارف خواجه عبد اللَه أنصارىّ قدَّس اللَهُ روحَه در شعر خود مى‌گوید:

ما وَحَّدَ الْواحِدَ مِنْ واحِدِ \*\*\* إذْ کلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جاحِدُ (١)

تَوْحیدُ مَنْ ینْطِقُ عَنْ نَعْتِهِ‌ \*\*\* عاریةٌ أبْطَلَها الْواحِدُ (٢)

تَوْحیدُهُ إیاهُ تَوْحیدُهُ‌ \*\*\* وَ نَعْتُ مَنْ ینْعَتُهُ لاحِدُ (٣)[[18]](#footnote-18)

 ١ ـ احدى از آدمیان حقّ توحید ذات واحد را ادا نکرده است، زیرا تمام کسانى که وصف توحید وى را مى‌کنند خودشان اهل جحود و انکار هستند.

 ٢ ـ وصف توحید وى براى آن کس که از صفت او سخن مى‌گوید، عاریتى است که خداوند آن را نمى‌پذیرد و ابطال مى‌نماید.

 ٣ ـ وصف توحید خداوند همان وصف توحیدى است که خودش براى خود مى‌کند، و توصیف دگرى که وى را توصیف مى‌کند همچون تیرى است که از نشانه عدول کرده است.

 و شیخ عارف فقیه صوفى کامل بالمعنَى الحقیقىّ فخر الإسلام و سند

الشّیعة و ذُخْر المِلّة عالم باللَه و بأمْر اللَه: سَید حَیدر آملى‌[[19]](#footnote-19) مى‌گوید

## کیفیت احوال و سلوک مرحوم سید حیدر آملى (قدهّ)

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

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

 کمیل چون در اوّل پرسشش از حضرت پرسید: مَا الْحَقِیقَةُ؟!

 قَالَ: مَا لَک وَ الْحَقِیقَةَ؟!

 قَالَ: أَ وَ لَسْتُ صَاحِبَ سِرِّک؟!

 قَالَ: بَلَى! وَ لَکنْ یرْشَحُ عَلَیک مَا یطْفَحُ مِنِّى!

 قَالَ: أَ وَ مِثْلُک یخَیبُ سَائِلًا؟!

 قَالَ: الْحَقِیقَةُ کشْفُ سُبُحَات‌[[20]](#footnote-20) الْجَلَالِ مِنْ غَیرِ إشَارَةٍ.

 قَالَ: زِدْنِى فِیهِ بَیاناً!

 قَالَ: مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ‌

 قَالَ: زِدْنِى فِیهِ بَیاناً!

 قَالَ: هَتْک السِّتْرِ لِغَلَبَةِ السِّرِّ.

 قَالَ: زِدْنِى فِیهِ بَیاناً!

 قَالَ: جَذْبُ الاحَدِیةِ بِصِفَةِ التَّوْحِیدِ.

 قَالَ: زِدْنِى فِیهِ بَیاناً!

 قَالَ: نُورٌ یشْرُقُ مِنْ صُبْحِ الازَلِ، فَتَلُوحُ عَلَى هَیاکل‌[[21]](#footnote-21) التَّوحِید آثَارُهُ.

 قَالَ: زِدْنِى فِیهِ بَیاناً!

 قَالَ: أَطْفِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ![[22]](#footnote-22)»

 «کمیل پرسید: آن حقیقت ثابته قدیمه کدامست؟!

 حضرت فرمود: تو را با آن حقیقت چه‌کار؟!

 عرض کرد: آیا من صاحب اسرار تو نمى‌باشم؟!

 فرمود: آرى! و لیکن بر تو مى‌تراود و ترشّح مى‌نماید آنچه از فوران وجود من لبریز مى‌گردد!

 عرض کرد: آیا امکان دارد مثل توئى پرسنده‌اى را ناامید و بى‌بهره گذارد؟!

 فرمود: آن حقیقت عبارت است از انکشاف و بروز انوار و تقدیسات دلائل عظمت جلال خداوند بدون هیچ‌گونه اشارتى.

 عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانى را براى من بیفزا!

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

 عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانى را براى من بیفزا!

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

حقیقیه ازلیه.

 عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانى را براى من بیفزا!

 فرمود: جذب نمودن مقام احدیتش با صفت یکى کردن و وحدت بخشیدن جمیع کائنات و ماسوى را به سوى خودش.

 عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانى را براى من بیفزا!

 فرمود: نورى است که از سپیده دم ازل و تجرّد، اشراق مى‌کند؛ و آثارش که توحید و یکى کردن است بر تمامى مظاهر وجود و شئؤونات وحدت ظاهر مى‌گردد.

 عرض کرد: دراین‌باره، توضیح و بیانى را براى من بیفزا!

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

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

 سید حَیدَر در شرح این فقرات آورده است:

 «این گفتار داراى معانى بسیار مى‌باشد که شارحین آن طىّ شروحشان ذکر کرده‌اند.

 و امّا شرح معنى آن بطور اجمال اینست که: حضرت اشاره مى‌نماید به ظهور خداى تعالى به صورت مظاهر، و به عدم مظاهر در عین ثبوت آنها. زیرا گفتارش: کشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَیرِ إشَارَةٍ، اشاره مى‌باشد به رفع کثرت اسمائیه پس از رفع کثرت خلقیه، که از آن دو تا به «مظاهر» تعبیر مى‌گردد.

 و نیز اشاره مى‌باشد به اثبات آنها و تحقّق آنها بدون اشاره‌اى، خواه اشاره عقلیه باشد خواه حسّیه. و این رمز نیکوئى است که اشاره دارد به احاطه و اطلاق حقّ تعالى؛ به سبب آنکه محیط مطلق اصلًا قابل اشاره نمى‌تواند بوده باشد. زیرا که آن اشاره امکان‌پذیر نمى‌باشد بلکه ممتنع و مستحیل است.

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

مخصوص به اسماء و صفات است و جمال اختصاص به ذات دارد؛ یا اختصاص جلال به صفات قهریه و جمال به صفات لُطفیه، همان‌طور که دانستى. و بر هر یک از دو تقدیر، سبحات جلال در تقدّم انسب مى‌باشد از سبحات جمال؛ زیرا کشف سبحات جمال ممکن نیست مگر بعد از کشف سبحات جلال. و این سیرى مى‌باشد از کثرت به سوى وحدت، و از خلق به سوى حقّ. و این سیر نزد اکثر علماى طریق و عرفاى باللَه بسیار پسندیده است.

 و گفتار امام: مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ‌، ایضاً اشاره است به رفع مظاهر و مشاهده کردن ظاهر را در آنها بطور حقیقت. زیرا هنگامى که سالک محو بودن موهومات را که عبارت هستند از «غیر» و نامیده مى‌شوند «مخلوقات» ـ که آنها چیزى نیستند مگر نقش خالى موهومى که به استیلاء قوّه واهمه و استیلاء شیطان بر او، در او استقرار یافته و رسوخ پیدا کرده است ـ و از میان برداشته شدن و ارتفاعشان را از وجود خویشتن بطور کلّى، بالعیان مشاهده نماید؛ معلوم وى که حقّ تعالى است از میان شکوک و شبهات وهمیه هویدا و واضح مى‌شود، و بکلّى از حجاب رهائى پیدا کرده خلاص مى‌گردد.

 یعنى آسمانِ قلب و روحش، از ابر و غَمام کثرات خَلقیه پاک و صاف مى‌شود همچنان‌که آسمان از ابر و غمام پاک و صاف مى‌گردد. و از میان آن ابرهاى کثرت، حقّ براى وى ظهور مى‌نماید. به مثابه ظهور خورشید پس از زائل شدن ابر از آسمان. و حقّ تعالى را مشاهده مى‌کند مانند مشاهده ماه در آسمان در شب بَدر (چهاردهم) بجهت فرموده رسول اکرم صلّى اللَه علیه و آله و سلّم:

 سَتَرَوْنَ رَبَّکم کمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیلَةَ الْبَدْرِ!

 «البتّه شما به زودى پروردگارتان را خواهید دید همچنان‌که ماه شب بدر را مى‌بینید!»

 و گفتار امام: هَتْک السِّتْرِ لِغَلَبَةِ السِّرِّ، داراى دو معنى مى‌باشد:

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

 و بدین امر حضرت اشاره فرمود که گفت: وَ لَکنْ یرْشَحُ عَلَیک مَا یطْفَحُ مِنِّى‌

 «و لیکن براى تو ترشّح مى‌کند و مى‌تراود آنچه از من بالا آمده و لبریز شده است.»

 معنى دوّم: چون بر انسان این سرّ غلبه پیدا کند، به پرده‌ها و حجابهائى که عبارتند از مظاهر، التفات و توجّه نمى‌کند، و مشاهده نمى‌نماید مگر ظاهر در آنها را.

 و بنابراین معنى، مفاد کلام این مى‌شود که از وجه محبوب پرده برداشته مى‌شود، و بطور کلّى حجاب هَتک مى‌شود و پاره مى‌گردد. یعنى بالکلّیه حجاب برداشته و مرتفع مى‌شود.

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

 و گفتار امام در دنبال این فقره: جَذْبُ الاحَدِیةِ بِصِفَةِ التَّوْحِید (جذب کردن مقام احدیت، انسان را با صفت یکى کردن موجودات) شاهد بر این معنى است. زیرا حضرت مى‌فرماید: پس از این مرحله مقام احدیت ذاتیه‌اى که قابل کثرت نیست، او را به سوى توحید صرف و وحدت محضه‌اى که عبارت است از حضرت جمع و مقام فناء محبّ در محبوب که بیانش خواهد آمد، جذب مى‌کند.

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

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

 یعنى حقّ که مسمّى مى‌باشد به حقیقت، نورى است که اشراق مى‌کند یعنى ظهور پیدا مى‌نماید از طرف صبح ازل که عبارت است از ذات مطلقه. فَیلُوحُ عَلَى هَیاکلِ التَّوْحِیدِ یعنى ظهور مى‌کند بر تمام مظاهر وجود به آثارش و افعالش و کمالاتش و خصوصیاتش.

## معنى «لَوْ کشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یقِیناً

 و این إخبار است از ظهور ذات در مظاهر اسماء و صفات در ازل و ابد، و مشاهده وحدت در صورتهاى کثرت، و مشاهده جمع در عین تفصیل، و وجود تفاصیل در عین جمع؛ که اینک ذکر آن گذشت. و این مرتبه‌اى است که مقامى ما فوق آن نیست و شهودى در ماوراء آن موجود نمى‌باشد، و همانست که حضرت تعبیر نموده است از آن به‌ لَوْ کشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یقِیناً[[23]](#footnote-23). «اگر پرده برداشته شود، بر یقین من چیزى افزوده نمى‌گردد.» و غیر حضرت‌

گفته‌اند: لَیسَ وَراءَ عُبّادانَ قَرْیة[[24]](#footnote-24). «در آن سوى عُبّادان قریه‌اى وجود ندارد.»

 و از همین جهت بود که چون کمیل طلب زیادتى بیان و شرح نمود حضرت فرمود: أَطْفِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ. یعنى چراغ عقل و سؤال با زبان فکرت را در وقت طلوع صبحِ مکاشفه و مشاهده وجه حقّ در آن کشف، خاموش کن!

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

 و اگر تو بگوئى: این کلام، گفتارى است غریب عجیب متناقض. ما معنى آن را نفهمیدیم و به سوى ادراک آن راهى را پیدا ننمودیم. بنابراین قدرى واضح‌تر از این سخن، پرده از رخساره‌اش برگیر! و یا در صورت مثالى که به ذهن ما نزدیک باشد شرح و بیانى بیاور به‌طورى‌که ما آن را بفهمیم و از آن به مقصود و مطلوبمان برسیم!

 زیرا ما از این جهان غیر از کثرات متباینه مختلفه‌اى که در معرض زوال و تغیر مى‌باشد چیزى را مشاهده نمى‌کنیم. و ما بدانها علم و شناسائى نداریم مگر آنکه آنها غیر از حقّ هستند و آنها مخلوق و آفریده شده مى‌باشند. و تو

مى‌گوئى آنها حقّ هستند و در عالم وجود غیر از حقّ تعالى چیزى وجود ندارد. و تمام موجودات مظاهر او هستند. و در میان حقّ و میان مظاهرش، در واقع و حقیقت امر، فرقى نیست!

 و این مطلبى است بس مشکل، و کلامى است بس دقیق که ما معنى آن را نمى‌فهمیم. و در میان این کثرات و میان حقّ تعالى فرقى نمى‌گذاریم مگر بر وجهى که ما گفتیم؛ و بین گفتار ما و گفتار شما بینونت و اختلاف شدیدى وجود دارد.

 من در پاسخت مى‌گویم: این مطلب امرى است سهل، و ادراکش در غایت سهولت و آسانى است، و معنیش در نهایت وضوح است. و مراراً و کراراً ذکرش به میان آمده است و لیکن تو در ظلمات طبیعت و درکات بشریت بلکه در أسفل السّافلین از درجات تقلیدى که آن از عظیم‌ترین حجابها مى‌باشد گرفتار شده‌اى!

 و در حقیقت نسبت تو با این گروه و طائفه‌اى که این معنى را مى‌فهمند، مانند جنین مقید در زندان مَشیمه است نسبت به طفل ممیز، یا مانند طفل ممیز نسبت به شخص عاقل، یا مانند شخص عاقل نسبت به مرد عالم، یا مانند مرد عالم نسبت به رجل عارف، یا مانند رجل عارف نسبت به ولىّ کامل، یا مانند ولىّ نسبت به پیغمبر! و میان این مراتب تفاوتى است بسیار.

 و لهذا خداى تعالى فرمود: إنَّ فى ذَلِک‌ ﴿لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ‌﴾[[25]](#footnote-25) تا آنکه‌

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

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

 و مع‌ذلک ما الآن شروع مى‌کنیم در بیان و تفسیر آن یک‌بار دگر بلکه بارهاى عدیده، با نیکوترین وجه و لطیف‌ترین أمثله؛ و در ایصال این معانى به ذهن تو کوشش مى‌نمائیم، و در آن ایصال بر خداى تعالى اتّکال مى‌کنیم.

 و بنابراین اساس مى‌گوئیم: بدانکه چون تو این مسئله را به تحقیق و برهان به اثبات رساندى که وجود واحد است، و آن مطلق است و مقید نمى‌باشد، و آنکه موجودات مقیده منسوب بدان وجود مطلق هستند؛ در این صورت دانستى که موجودات مقیده در حقیقت وجود ندارند. چرا که وجودشان اضافیه نسبیه است. زیرا عبارت مى‌باشند از اضافه و نسبت مطلق به مقیدى که این اضافه و نسبت تحقّقى در خارج ندارد.

 و همچنین دانستى که وجود مطلق همان مقید است بعینه و لیکن با وجهى دیگر. و دانستى که مقید همان مطلق است با قید اضافه. و دانستى که در خارج موجودى وجود ندارد مگر وجود مطلق. به سبب آنکه اگر تو اضافات و نِسَب را در جمیع موجودات اسقاط کنى، وجود را بر صرافت وحدت و مُحوضَتِ اطلاق خود خواهى یافت، و وجود مقید را موجود به وجود مطلق، و معدوم بدون آن خواهى یافت.

 و اینست معنى کلامشان: التَّوْحیدُ إسْقاطُ الإضافات‌[[26]](#footnote-26).

 و مثال این مطلب بعینه ـ یعنى مثال آن وجود مطلق با وجود مقید، و موجودیت مقید و معدومیت آن ـ مثال خورشید است با سایه‌هاى موجوده بواسطه آن هنگامى که سایه‌ها به وجود مى‌آیند و هنگامى که از میان مى‌روند. زیرا سایه‌ها موجودیتى ندارند مگر بواسطه خورشید. بجهت آنکه اگر خورشید نباشد براى سایه ابداً وجودى در میان نمى‌باشد. با وجود آنکه اگر خود

خورشید ظاهر گردد براى سایه‌ها وجودى نیست. پس وجود سایه‌ها به خورشید است و لیکن غیبت و انعدامشان از خورشید بواسطه جرم خورشید و اشعّه آن مى‌باشد.

 و این بدان جهت است که اگر خورشید با شکلش و شعاعش ظهور کند، ظِلال و سایه‌ها فانى مى‌شوند و از اصل وجود و هستیشان متلاشى مى‌گردند. و چون خورشید با ذات و جرمش از ظلال غایب شود و لیکن فقط از جهت اثر ظهورى براى آنها داشته باشد، آن ظلال بر اصل قرار وجودى خویش باقى مى‌مانند، و سایه‌اى مى‌شوند که متعین به وجود ظلّیه خود مى‌باشند.

 لهذا در حقیقت، وجود نیست مگر براى شمس و اثر شمس. براى ظلال چیزى نیست مگر اسم و اعتبار. و مى‌دانیم ما که اسم و اعتبار دو امر عدمى هستند و موجودیتى در خارج ندارند، بنابراین همگى وجود موجودات بالنّسبه به وجود حقّ این‌طور مى‌باشند.

 چون حقّ اگر با وجود خود ظهور کند، براى مخلوق وجودى باقى نمى‌ماند. زیرا وجود خلق ـ کما تقدّم ـ چیزى نمى‌باشد مگر اضافى اعتبارى. و اضافه و اعتبار در خارج موجود نیستند.

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

 بنابراین اصل، وجود حقیقى نمى‌باشد مگر از براى حقّ؛ و اینست معنى قول خدا: ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.[[27]](#footnote-27)

 یعنى تمام موجوداتى که اضافه و نسبت با حقّ دارند، در نفس الامر همگى هالک و نابودند مگر ذات او. ذات باقى است ابداً. ﴿لَهُ الْحُكْمُ‌﴾ یعنى بقاء حقیقى ابدى از براى اوست. ﴿وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ‌﴾ یعنى جمیع این موجودات‌

بعد از طرح نسبت و اسقاط اضافه شان بسوى خدا بازگشت مى‌کنند. و کلمه‌ «وَجه» به اتّفاق علماء، مراد از آن‌ «ذات» است. لهذا باید تقدیر را در آیه لفظ ذات گرفت. ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَهِ﴾.[[28]](#footnote-28)

 و بدین جهت است که خداى تعالى مى‌گوید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ\* وَ يَبْقى‌ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾.[[29]](#footnote-29)

 و اراده کرده است از کلمه‌ «عَلَیها» حقیقت وجود را که موجودات بدان قیام دارند و تفسیر این دو آیه مراراً گذشت. و حقّ آنست که این دو آیه پس از قول خدا: ﴿اللَهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‌﴾ ـ تا آخر آیه‌[[30]](#footnote-30)، و قول خدا: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ‌﴾[[31]](#footnote-31) ـ تا آخر آن؛ از عظیم‌ترین آیات قرآن و شریف‌ترین آنها در باب توحید و تحقیق آن هستند. ﴿وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ﴾.[[32]](#footnote-32)

 و اگر تو در صدد اشکال آمده بگوئى: این مثال مطابق مدّعاى تو نیست؛

بجهت آنکه تو گفتى: براى ظلال و سایه‌ها وجودى باقى نمى‌ماند مگر پس از غیبوبت شمس از آن. و ایضاً گفتى: وجود خلق باقى نمى‌ماند مگر به وجود حقّ. و از این بالاتر گفتى که: «خَلق، حقّ است به اعتبارى و خلق است به اعتبارى» درحالى‌که سایه‌ها و ظلال این‌طور نمى‌باشند.

 زیرا سایه به‌هیچ‌وجه من الوجوه خورشید نیست.

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

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

 و این کلام خداى تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ\* وَ يَبْقى‌ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ‌﴾ اشاره‌اى است بدین معنى. پس این مهمّ را بفهم زیرا که دقیق است؛ و با وجود دقّتش لطیف است!

 و این مثال خورشید و سایه (شمس و ظلّ) مثالى نیست که منحصر به من بوده باشد بلکه جمیع اندیشمندان و ارباب تحقیق بدین معنى روى آورده‌اند، و این مطلب بر اهلش پنهان نمى‌باشد و إن شاء اللَه تعالى در گفتارشان پس از این خواهى یافت.

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

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

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

الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا\* ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾.[[33]](#footnote-33)

 «آیا ندیده‌اى تو و نظر ندوخته‌اى بسوى پروردگارت که چگونه سایه را گسترش داد؟! و اگر مى‌خواست، آن را ساکن مى‌کرد. و سپس ما خورشید را راهنما براى او قرار دادیم. و پس از آن ما به آسانى آن سایه را بسوى خودمان جذب نمودیم.»

 مراد حقّ متعال از ظلّ و شمس در این آیه، لیل و نهار نمى‌تواند بوده باشد؛ همان‌طور که رأى ارباب تفسیر بر آن بوده است. زیرا در دنبالش مى‌فرماید: ﴿وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِباساً وَ النَّوْمَ سُباتاً﴾[[34]](#footnote-34). «اوست همان کس که شب را براى شما پوشش و لباس قرار داد، و خواب را آرامش.»[[35]](#footnote-35)

 بلکه مراد از شمس و ظلّ «وجود و عدم» مى‌باشد همان‌طور که ما در اصل سوّم و دوّم از این کتاب بدان اشاره کرده‌ایم. و تأویل این آیه طویل و تفسیرش عریض است که اینک جاى آن نمى‌باشد.

 و منظور ما اینست که مراد از ظلّ و تمدید آن، وجود اضافى اعتبارى است که بر جمیع موجودات ازلًا و ابداً کشیده شده است. و مراد از سکون آن اعدام و اهلاک آنست بر وجهى که اخیراً ذکر شد. و مراد به جعل شمس دلیل بر آن، شمس حقیقت است که وجود مطلق و مسمّى به نور مى‌باشد در قوله: ﴿اللَهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‌﴾. و مراد از قبض آن عدم اضافه و نسبت آنست بسوى وجود مطلق، و اسقاط آنست بالجمله. و مراد از تَیسیر آن، آسانى‌

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

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

 امّا گفتارشان در تعریف آنست که گفته‌اند: ظلّ عبارت است از وجود اضافى که با تعین اعیان ممکنات ظهور پیدا مى‌کند. و احکام ظلال که معدومات مى‌باشند، با اسم حقّ که «نور» است و وجود خارجى مى‌باشد که تعینات بدان نسبت مى‌یابند ـ ظهور مى‌یابند.

 بنابراین نورى که ظاهر است به صوَر اعیان ممکنه، تاریکى و ظلمتِ عدمیت آنها را مى‌راند و مى‌زداید. و لهذا اعیان ممکنه ظلّ مى‌شوند، بجهت آنکه ظهور ظلّ بواسطه نور است و عدمیت آن فى نفسه و بواسطه خود آنست.

 قالَ اللَهُ تعالَى: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ‌﴾، یعنى خداوند وجود اضافى را بر ممکنات گسترش داد. بنابراین ظلمتى که در مقابل این نور مى‌باشد عبارت است از عدم. و هر ظلمتى عبارت است از عدم النّور از چیزى که شأنیت نورانى شدن را داشته باشد. و به همین دلیل به کفر، ظلمت گویند بجهت عدم نور ایمان در دل که شأنیت نورانى شدن را دارد. خداى تعالى مى‌گوید:

 ﴿اللَهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾ ـ تا آخر آیه.[[36]](#footnote-36)

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

 امّا قرار دادنشان عقل اوّل را به ظلّ اوّل، بجهت این کلامشان است که گفته‌اند: ظلّ اوّل عبارت است از عقل اوّل زیرا اوّلین تعینى که به نور حقّ تعالى ظهور کرد و قبول صورت کثرت را ـ که از شئون وحدت ذاتیه است ـ به خود گرفت ظلّ اوّل بود.

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

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

 و همچنین است داستان نسبت به تسمیه آنان خلفاء اللَه را به ظلّ، در سخنشان که مى‌گویند: اولَئِک ظِلُّ اللَهِ فى الارْض‌. «آنها سایه خداوند هستند در روى زمین.»

 و ایضاً آنچه را که درباره سلاطین مجازى مى‌گویند: آنها سایه خدا هستند بر روى زمینها؛ و أمثال ذلک.

 و امّا قرار دادنشان جمیع عالم را به ظلّ ثانى، بواسطه گفتارشان است که مى‌گویند: عالم ظلّ ثانى مى‌باشد و غیر از وجود حقّ که ظاهر است به صور ممکنات جمیعاً، در عالم وجود چیزى نیست.

 بناءً على هذا بواسطه ظهور حقّ با تعینات ممکنات، وجود حقّ نامیده مى‌شود به اسم «سِوَى» و به اسم «غَیر» به اعتبار اضافه و نسبت حقّ به‌

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

 بنابراین، عالم صورت حقّ است. و حقّ هویت و روح عالم است. و این تعینات در وجود، احکام اسم «الظّاهر» حقّند که آن الظّاهر، مَجلاى اسم «الباطن» است؛ و اللَه أعلم بالصّوابِ و إلیه المرجعُ و المَآبُ.[[37]](#footnote-37)

## در توضیح پیرامون شرح سید حیدر حدیث کمیل را

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

 اوّل: در آیه‌﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ‌﴾ گفته است: وَ أرادَ بِ‌ ﴿عَلَيْها﴾ حَقیقَةَ الْوُجودِ الْقائِمَة بِها الْمَوْجوداتُ‌[[38]](#footnote-38). با آنکه روشن است از جهت لفظ قرآن و اراده معانى ظاهریه، مرجع ضمیر در ﴿عَلَيْها﴾ بایستى به‌ الارْض‌ (زمین) باشد نه حقیقت وجود.

 سپس در معنى تأویلى، اگر از آن بتوان آن معانى را استنتاج نمود اشکال ندارد. معانى باطنیه قرآن تنافى و ضدّیت با معانى ظاهریه آن ندارد، بلکه در طول یکدگر مى‌باشند. با حفظ معانى ظاهریه مى‌توان تمسّک به بواطن قرآن کرد؛ نه آنکه معنى باطنى آن، معنى ظاهرى را ابطال کند و از تمسّک و استظهار

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

 دوّم: در آیه ‌﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ ـ تا آخر فرموده است: وَ لَیسَ مُرادُهُ بِالظِّلِّ وَ الشَّمْسِ، اللَّیلَ وَ النَّهارَ کما هُوَ رَأْىُ أرْبابِ التَّفْسیرِ؛ لأنَّهُ قالَ عَقیبَهُ: وَ هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَکمُ اللَّیلَ لِبَاساً وَ النَّوْمَ سُبَاتاً. بَلِ الْمُرادُ بِهِما الْوُجودُ وَ الْعَدَمُ‌[[39]](#footnote-39).

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

 و علاوه بر این، استدلال و استشهاد ایشان بر مدّعاى خودشان به آیه بعدى: ﴿وَ هُوَ الَّذِي﴾ معلوم نگشت. چه اشکال و تهافتى میان این دو آیه است اگر شمس و ظلّ را به معنى ظاهرى خود بگیریم و در آیه بعدى نیز لیل و نوم را در معنى خود حفظ نمائیم؟!

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

 و امّا آنچه را که ذکر کرده‌اند که این آیات براى بعضى از ادلّه توحید به دنبال جهالت مُعرضین از آن و ضلالتشان ریخته شده است، سیاق آیات مساعد بر این دعوى نمى‌باشد. و ما اینک قدرى براى ایضاح آن، به سخن مى‌افزائیم پس کلام خدا: ﴿أَلَمْ تَرَ إلَى‌ رَبّك كيفَ مَدَّ الظِّلَّ و لو شَآءَ لَجَعَلَهُ‌و

## تفسیر حضرت استاد علامه آیه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ‌﴾

ساكِناً﴾، تنظیر است براى شمول جهالت و ضلالت آدمیان، و رفع کردن خداى تعالى آنها را با رسالت رسولان و دعوت حقّه همان گونه که مى‌خواهد. و لازمه این مهمّ آنست که مراد از امتداد ظلّ، آن ظلّ حادثى باشد که پس از زوال شمس عارض مى‌گردد و کم‌کم رو به زیادتى مى‌نهد از جانب مغرب به مشرق، برحسب و میزان نزدیک شدن خورشید به افق؛ به‌طورى‌که چون غروب کند، مقدار امتداد سایه به نهایت رسیده و شب داخل شده است.

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

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

 و اگر خورشید در میان نبود، اصلًا کسى متنبّه وجود سایه نمى‌گشت. زیرا سبب عامّ و علّت کلّى براى تمیز دادن انسان بعضى معانى را از بعضى دگر، تحوّل احوال مختلفه و دگرگونى حالات متفاوته‌اى است که براى وى عارض مى‌گردد، از فقدان آنها و وجدان آنها.

 انسان، چیزى را که یافته است اگر گم کند متنبّه وجودش مى‌شود؛ و اگر چیزى را که گم کرده است دریابد متوجّه عدم و نیستى آن مى‌گردد. و امّا امر ثابتى که در آن به‌هیچ‌وجه تحوّلى نیست و براى او دگرگونى صورتِ تحقّق ندارد، راهى براى تصوّر آن امکان‌پذیر نمى‌باشد.

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

 و در تعبیر خدا از ازاله و نسخ ظلّ به لفظ «قبض» و جذب ظلّ را بسوى خود، و توصیف قبض را به عبارت «یسیر»؛ همه و همه دلالت است بر کمال قدرت الهیه، و اینکه از براى وى کارى دشوار نیست، و اینکه فقدان اشیاء پس از وجودشان عبارت از بطلان و انعدامشان نمى‌باشد بلکه رجوع و بازگشت است بسوى خداى تعالى.

## تفسیر حقیر در کیفیت اطلاق آیه‌ ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾

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

 مانند گفتار بعضى که: مراد ظلّى است که ما بین طلوع صبح صادق تا طلوع آفتاب کشیده مى‌شود. و مانند گفتار بعضى که: مراد ظلّى است که ما بین غروب شمس تا طلوع آن است. و مانند گفتار بعضى که: مراد آن سایه‌اى است که از مقابله کوههاى مستحکم یا بناء یا درخت در برابر نور خورشید پس از طلوعش پدیدار مى‌گردد. و مانند گفتار بعضى که ـ و این سخیف‌ترین گفتار است ـ : مراد روزى است که خداوند آسمان را بیافرید و آن را به مثابه قُبّه‌اى قرار داد، پس از آن زمین را در زیر آسمان بگستراند، و آسمان سایه‌اش را بر زمین بیفکند.»[[40]](#footnote-40)

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

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

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

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

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

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

 سوّم سایه روز است از طلوع آفتاب تا زوال آن. به مجرّد طلوع خورشید سایه شب از میان مى‌رود و ابداً ذرّه و نقطه‌اى از آن تحقّق وجودى ندارد؛ امّا همین‌که خورشید طلوع کرد، در برابر شاخص یا بنا و درخت و جَبل و أمثالها سایه‌اى بر روى زمین به سمت مغرب مى‌افکند که در هنگام طلوع بلندترین سایه‌ها است، و کم‌کم هر چه خورشید بالاتر آید کم مى‌شود تا نزدیک زوال‌

یعنى یک آنِ به زوال مانده کوتاه‌ترین سایه مى‌باشد.

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

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

 از اوّل زوال که در تنظیر آیه به ظلّ تعبیر شده است، عناد آنان کم‌کم زیاد مى‌شود تا غروب آفتاب که ضلالت به حدّ نهایت مى‌رسد، و باز هم در حدّى متوقّف نمى‌شود بلکه تا نیمه شب که خورشید رسالت در دورترین مکان از آنها قرار گرفته است، ضلالت به حدّ اعلاء و اکمل رسیده است. و از این پس خداوند ضلالت را به خود جذب مى‌کند و سایه لیلیه رو به ضعف مى‌رود تا طلوع آفتاب که دیگر هیچ اثرى از آن باقى نمى‌ماند.

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

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

 بنابراین انسب آنست که از جهت ضلالت و هدایتى که در آیات قبلى وارد

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

 از زوال شمس تا نیمه شب که رفته رفته ظلّ گسترده مى‌شود و تاریکتر مى‌شود، حکم معاندینى را دارد که در اثر تابش خورشید رسالت، متابعت از آن نکرده و روز به روز بر ضلالت و جهالتشان افزوده مى‌گردد تا به حدّ نهائى خود مى‌رسد. و از نیمه شب تا زوال شمس حکم معاندین و گمراهانى را دارد که بواسطه شمس رسالت، رفته رفته عنادشان را از دست داده و پیوسته داراى صفا و ایمان مى‌شوند، تا زوال شمس که ذرّه‌اى از ظلمت در آنها وجود ندارد. ایشان موحّد صرف و انسان کامل گشته‌اند، و پاک و مطهّر و اهل یقین و عرفان شده‌اند. و سایه هستیشان را خداوند جذب نموده و ﴿قَبْضاً يَسِيراً﴾ درباره آنان صادق مى‌شود.

 بارى، در امکان عبور از مراحل نفسانى و منازل خویشتن و وصول به مقام فعلیت تامّه انسانى و حرم حضرت کبریائى، فخر الفلاسفة و الحکماء مرحوم حاج ملّا هادى سبزوارى قدَّس اللَهُ تربتَه‌[[41]](#footnote-41) غزلیات آبدارى به طالبان‌

کوى او و عاشقان روى او مرحمت کرده است؛ و ما فعلًا از او سه غزل نقل‌

مى‌کنیم:

## غزل‌هائى از حکیم سبزوارى در عظمت عرفانى مقام انسانى‌

 غزل اوّل:

سینه بشوى از علومِ زاده سینا \*\*\* نور و سَنائى طلب ز وادى سینا

یار عیان است بى‌نقاب در اعیان‌ \*\*\* لیک در اعین کجاست دیده بینا

ساغر مینا ز دست پیر مغان گیر \*\*\* چند خورى غم به زیر گنبد مینا

طعنه به وَیسِ قَرَنْ زنىّ و قرین است‌ \*\*\* دیو و ددت قرنها و ساءَ قَرینا

نیست روا ما قرین ظلمت دیجور \*\*\* روى تو عالم فروغْ ماه جبینا

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

یک نفس اى خاک راهِ دوست خدا را \*\*\* بر سر اسرارِ زارِ خاک‌نشین آ[[42]](#footnote-42)

 غزل دوّم:

ما ز میخانه عشقیم گدایانى چند \*\*\* باده‌نوشان و خموشان و خروشانى چند

اى که در حضرت او یافته‌اى بار ببر \*\*\* عَرضه بندگىِ بى‌سروسامانى چند

کاى شه کشور حُسن و مَلِک مُلک وجود \*\*\* منتظر بَر سر راهند غلامانى چند

عشق، صلح کل و باقى همه جنگ است و جدل‌ \*\*\* عاشقان جمع و فِرَق جمع پریشانى چند

سخن عشق یکى بود ولى آوردند \*\*\* این سخنها به میان زمره نادانى چند

آنکه جوید حرمش گو به سر کوى دل آى‌ \*\*\* نیست حاجت که کند قطع بیابانى چند

زاهد از باده‌فروشان بگذر دین مفروش‌ \*\*\* خرده‌بینهاست درین حلقه و رندانى چند

نه در اختر حرکت بود و نه در قطب، سکون‌ \*\*\* گر نبودى به زمین خاک‌نشینانى چند

اى که مغرور به جاه دو سه روزى بر ما \*\*\* کشش سلسله دهر بود آنى چند

هر در أسرار که بر روى دلت بربندند \*\*\* رو گشایش طلب از همّت مردانى چند[[43]](#footnote-43)

 غزل سوّم:

اختران، پرتو مشکوه دل انور ما \*\*\* دل ما مَظهر کل، کل همگى مظهر ما

نه همین اهل زمین را همه باب اللَهیم‌ \*\*\* نُه فلک در دورانند به دور سر ما

برِ ما پیر خرد طفل دبیرستان است‌ \*\*\* فلسفى مُقتبِسى از دل دانشور ما

گرچه ما خاک‌نشینان مرقّع‌پوشیم‌ \*\*\* صد چو جم خفته به دریوزه‌گرى بر در ما

چشمه خضر بود تشنه شراب ما را \*\*\* آتش طور شرارى بود از مَجمر ما

اى که اندیشه سر دارى و سر مى‌خواهى‌ \*\*\* به کدوئى است برابر سر و افسر برِ ما

گو به آن خواجه هستى طلب و زهدفروش‌ \*\*\* نبود طالب کالاى تو در کشور ما

بازى بازوى نصریم نه چون نسر به چرخ‌ \*\*\* دو جهان بیضه و فرخى است به زیر پر ما

ماه گر نور و ضیا کسب نمود از خورشید \*\*\* خود بود مکتسِب از شعشعه اختر ما

خسرو مُلک طریقت به حقیقت مائیم‌ \*\*\* کلَه از فقر به تارک ز فنا افسر ما

عالم و آدم اگرچه همگى اسرارند \*\*\* بود أسرار کمینى ز سگانِ در ما[[44]](#footnote-44)

 حکیم ادیب و فیلسوف نادر الوجود ما مرحوم حاج ملّا هادى سبزوارى رفَع اللَهُ مرتبتَه، اشعار عرفانى و حقائق عِلوى وى منحصر در قالب غزل نبوده است. او ترجیع‌بند و مثنویات و مقطَّعات و رباعیات و ساقى نامه‌اى دارد که هر یک مشحون از اسرار و لطائف مى‌باشد؛ بالاخصّ در ساقى نامه خود که حقّاً بیداد مى‌کند، و از بلندى مرتبه کنایات و تشبیهات معقول به محسوس، نظیر ساقى نامه‌ رَضِىُّ الدِّین آرْتِیمانى‌ ـ [[45]](#footnote-45) در سلاست مطلب و روان بودن ذوق در

## منتخبى از ساقى نامه توحیدى رضىّ الدین آریتمانى‌ (ت)

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

## ساقى نامه سراپا مى و شراب فنا، از مرحوم حکیم عالیمقام حاج ملّا هادى سبزوارى‌

 در ساقى نامه آبدار و جان‌فزا و روح‌انگیز خود گوید:

دگر بارم افتاد شورى به سر \*\*\* به جانم شده آتشى شعله‌ور

که دستارِ تقوى ز سر افکنم‌ \*\*\* ز پا کنده نام را بشکنم‌

ملولم از این خرقه و طَیلسان‌ \*\*\* که بتهاست در آستینم نهان‌

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

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

ز وحدت دلا تا کى اندر شکى‌ \*\*\* یکى گو، یکى دان، یکى بین، یکى‌

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

صباح است ساقى صبوحى بیار \*\*\* مِئى کاو نخواهد صراحى بیار

بلى کىْ صراحى بود رازْدار \*\*\* به بزمى که نبود خودى را شمار

نخستین که کردند تخمیرِ طین‌ \*\*\* گل ما نمودند با مى عجین‌

ندیمان وصیت کنم بشنوید \*\*\* که عمر گرامى به آخر رسید

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

بشد مُلْک تن بى‌سپهدار جان‌ \*\*\* به یغما ربودند نقد روان‌

خدا را دهیدم به مى شست‌وشوى‌ \*\*\* بپاشید سِدرم از آن خاک کوى‌

بجویید خشتم ز بهر لَحَد \*\*\* ز خشتى که بر تارُک خُم بود

بسازید تابوتم از چوب تاک‌ \*\*\* کنیدم مى‌آلوده در زیر خاک‌

چو از برگ رَز نیز کفْنم کنید \*\*\* به پاى خم باده دفنم کنید

بکوشید کاندر دَم احتضار \*\*\* همین بر زبانم بود نام یار

نه شمعم جز آن مَه به بالین نهید \*\*\* نه حرفم جز از عشق تلقین دهید

ز مرد و زن اندر شب وحشتم‌ \*\*\* نیاید کسى بر سر تربتم‌

بجز مطرب آید زند چنگ را \*\*\* مغنّى کشد سر خوش آهنگ را

به خونم نگارید لوح مزار \*\*\* که هست این شهید ره عشق یار

چهل تن ز رندان پیمانه زن‌ \*\*\* شهادت کنند این‌چنین بر کفن‌

که این را به خاک درش نسبت است‌ \*\*\* ز دُردى‌کشانِ مى وحدت است‌

که مى‌ساختى شیخ سجّاده کش‌ \*\*\* به یک دم زدن، عاشق باده‌کش‌

ز نظّاره گردىِّ اهل کنشت‌ \*\*\* همه پارسایانِ تقوى سرشت‌

نبودى بجز عاشقى دین او \*\*\* جز این شیوه پاک‌آئین او

همه کیش او خدمت مى‌فروش‌ \*\*\* ز جان حلقه بندگیش به گوش‌[[46]](#footnote-46)

الهى به خاصان درگاه تو \*\*\* به سرها که شد خاک در راه تو

به افتادگانِ سر کوى تو \*\*\* به حسرت‌کشان بلاجوى تو

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

به حقِّ سبوکش به مى‌خوارگان‌ \*\*\* که هستند از خویش آوارگان‌

به پیر مغان و مى و میکده‌ \*\*\* به رندان مست صبوحى زده‌

که فرمان دهى چون قضا را که هان‌ \*\*\* ز أسرار نقدِ روانش ستان‌

نخستین ز آلایشش پاک کن‌ \*\*\* پس آنگاه منزلگهش خاک کن‌[[47]](#footnote-47)

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

ثَنَویه‌ و پیروان آنان عملًا در اسلام، خواه حَشویون از اخباریون همچون شیخیه و میرزائیه و قشریونِ منجمد بر ظواهر و خواه جمیع افرادى که براى ماهیت اصلى و اصالتى قائلند در مقابل وجود، خواه لفظاً اقرار به وحدانیت حضرت حقّ سبحانه و تعالى بنمایند و خواه ننمایند؛ همگى در عمل و باطن عقیده گرفتار ثَنَویت و دوبینى و دوگانه‌پرستى مى‌باشند. و غیر از اهل توحید به‌

حقیقت معنى الکلمه و آنان که در عمل، خداوند را مؤثّر در جمیع عالم وجود مى‌دانند و براى غیر او ابداً استقلال و اصالتى را معتقد نمى‌باشند، و به واقعیت کلمه‌ لا إِلهَ إِلَّا اللَهُ‌ رسیده‌اند و حقیقت مُفاد لا إلَهَ إلّا هُو و لا هُوَ إلّا هُو بر جان و روحشان نشسته است؛ ایشان خداوند را با دیده احول و دوبین مى‌نگرند و آیات و روایات درباره آنان به شدّت حمله و تعقیب دارد.

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

 براى روشن شدن مطلب دراین‌باره، ما از دلیل عقل فقط به برهان و استدلال حکیم نامى حاج ملّا هادى سبزوارى قدّس اللَهُ تربتَه اکتفا مى‌نمائیم:

 او در فصل‌ «غُرَرٌ فى أصالَةِ الوُجود» گوید.

 «اعْلَمْ أنَّ کلَّ مُمْکنٍ زَوْجٌ تَرْکیبىٌّ لَهُ ماهیةٌ وَ وُجودٌ. وَ الْماهیةُ الَّتى یقالُ لَها الْکلّىُّ الطَّبیعىُّ، ما یقالُ فى جَوابِ ما هُوَ. وَ لَمْ یقُلْ أحَدٌ مِنَ الْحُکماءِ بِأصالَتِهِما مَعًا.

 إذْ لَوْ کانا أصیلَینِ لَزِمَ أنْ یکونَ کلُّ شَىْ‌ءٍ شَیئَینِ مُتَباینَینِ، وَ لَزِمَ التَّرْکیبُ الْحَقیقىُّ فى الصّادِرِ الاوَّلِ، وَ لَزِمَ أنْ لا یکونَ الْوُجودُ نَفْسَ تَحَقُّقِ الْماهیةِ وَ کوْنِها؛ وَ غَیرُ ذَلِک مِنَ التَّوالى الْفاسِدَةِ.»

 «بدان: جمیع افراد ممکنات، زوجى هستند ترکیبى که براى آنها دو چیز است: ماهیت و وجود. و ماهیت که بدان کلّى طبیعى نیز گفته مى‌شود، آن چیزى است که در پاسخ‌ ما هُوَ (چیست هویت آن) گفته مى‌شود. و یک نفر از حکماء قائل به اصالت هر دوى آنها (ماهیت و وجود) نگشته است.

 زیرا اگر هر دوى آنها داراى اصالت باشند (اوّلًا) لازمه‌اش آنست که هر چیزى عبارت از دو چیز متباین با هم باشد، و (ثانیاً) لازمه‌اش ترکیب حقیقى در اوّلین صادر است، و (ثالثاً) لازمه‌اش آنست که وجود، نفس تحقّق و ثبوت و کینونت ماهیت نباشد، و (رابعاً) غیر از این موارد اشکال، از اشکالها و توالى فاسده و نتائج باطله مترتّب بر آن عقیده بدست مى‌آید.»

 سپس در تعلیقه فرموده است:

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

 و در توضیح آنکه احدى از حکماء بدان قائل نشده است چنین آورده است: «و از کسانى که ما از هم عصران او هستیم از آنان که قواعد حکمت را معتبر ندانسته‌اند، کسى است که قائل به اصالت هر دوتاى آنهاست (هم وجود و هم ماهیت)؛ وى در بعضى از مؤلّفاتش مى‌گوید:

 إنَّ الْوُجودَ مَصْدَرُ الْحَسَنَةِ وَ الْخَیرِ، وَ الْماهیةُ مَصْدَرُ السَّیئَةِ وَ الشَّرِّ؛ وَ هَذِهِ الصَّوادِرُ امورٌ أصیلَةٌ؛ فَمَصْدَرُها أوْلَى بِالاصالَةِ.

 «تحقیقاً وجود مصدر خیرات و حسنات است و ماهیت مصدر شرور و سیئات؛ و اینها که صادرشده‌هائى هستند، امورى مى‌باشند اصیل و داراى واقعیت، پس مصدرشان (خیرات و شرور) اولى هستند که داراى اصالت باشند.»

 در اینجا مرحوم حاجى مى‌فرماید: «و تو مى‌دانى که شرور عبارتند از عدمهاى ملکه؛ و علّت عدم، عدم است؛ پس چگونه ماهیت اعتباریه کافى براى تحقّق آن نباشد؟!»

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

براى خود کوْنى و تحقّقى داشته باشد.»

 و در بیان غیر از اینها از توالى فاسده گوید: «مانند عدم انعقاد حمل در میان آن دو، و مانند لزوم‌ ثَنَویت خارجیه واقعیه‌. زیرا در این صورت وجود حقیقى نور است و ماهیت ظلمت است، و مفروض آنست که آن دو تا دو موجود اصیل هستند.»[[48]](#footnote-48)

## مراد سبزوارى از قائل به «أصالة الوجود و الماهیة» هم‌عصر خود شیخ احسائى است‌

 بالجمله باید دانست: مراد حکیم سبزوارى (قدّه) از یک نفر همعصران خویش که استناد و اعتماد به قواعد حکمت نمى‌نموده؛ و بدین جهت قائل به أصالة الوجود و الماهیة با هم شده است، شیخ أحمد احسائى مى‌باشد. و در این نسبت در میان علما و حکماى پس از عصر حکیم جاى شبهه و تردیدى نیست.

 جناب محترم آقاى مرتضى مدرّسى چهاردهى در شرح حال شیخ احسائى که به تصحیح عبّاس اقبال آشتیانى تدوین یافته است‌[[49]](#footnote-49) از جمله ذکر

کرده‌اند:

## شیخ احسائى بواسطه حائز نبودن علوم معقول، موجب مذهبهاى مبتدعه گردید

 «٨ ـ مذهب و پیروان شیخ:

 مرحوم حاج ملّا هادى سبزوارى حکیم معروف، در بحث أصالة الوجود در شرح منظومه خود حاشیه‌اى مرقوم داشته‌اند که تمام اساتید علم و حکمت، روى سخن محقّق سبزوارى را به شیخ أحمد احسائى مى‌دانند. ترجمه حاشیه «منظومه» اینست:

 «هیچیک از حکماء به اصالت وجود و اصالت ماهیت معتقد نبوده مگر یکى از معاصرین که این عقیده را قائل است و قواعد فلسفى را مورد اعتبار قرار نداده و در بعضى از مؤلَّفات خود گفته است:

 وجود منشأ کارهاى نیک است و ماهیت منشأ کارهاى زشت؛ و این امور اصلى هستند و اولویت براى اصلیت دارند.

 بدیهى است که مى‌دانید که شرّ عدمِ مَلکه است؛ و علّت عدم، عدم است و چگونه ماهیت اعتبارى را تولید مى‌کند.

 بدانکه براى هر ممکنى زوج ترکیبى ماهیت و وجودى است. و ماهیت را کلّى طبیعى نیز مى‌گویند که در جواب‌ ما هو گفته مى‌شود.

 و هیچیک از حکماء نگفته‌اند که ماهیت و وجود دو اصل هستند؛ چه این گفته لازمه‌اش اینست که هر چیزى دو چیز متباینى باشد.»[[50]](#footnote-50)

 حاج ملّا نصر اللَه دزفولى که از معاریف علماى دوره ناصرى است و «شرح نهج البلاغة ابن أبى الحدید» را حسب‌الامر ناصر الدّین شاه در شش جلد

بزرگ به فارسى ترجمه نموده است، در آخر ترجمه جلد ششم شرح مزبور، درباره شیخ أحمد احسائى و مذهب شیخیه با عباراتى که گوئى ترجمه تحت اللفظى از عربى و بکلّى از قواعد انشاء فارسى دور است چنین نوشته:

 «باید دانست همچنان‌که در میان مذهب امامیه در متأخّرین علماء ایشان نیز فى‌الجمله مناقشاتى و مخالفاتى حاصل شده است. و منشأ او چنگ زدن است به أخبار متشابه وارده در کتب اخبار، و تأویل نمودن قرآن است به اخبار غیر موثَّقٍ بها در شأن ائمّه خود و فى‌الجمله غلوّى درباره ایشان؛ پس حادث گردید مذهبى که او را مذهب شیخى مى‌گویند که مؤسّس او شیخ أحمد احسائى بود. و از براى اوست اصطلاحاتى در اداء مطالب خود.

 و از این جهت مرادات شیخ، ترقّى داد و رونق داد آن مسلک را به حدّى که نسبت داده مى‌شد آن مسلک به خودش و گفته مى‌شد: مذهب‌ سید کاظمى‌. و در میان تلامذه او بود مردمانى جاهل و بى‌سواد و طالبان اسم و آوازه؛ پس ادّعا مى‌کردند مطالبى را که نه شیخ أحمد و نه سید کاظم مدّعى آنها بودند، و بیرون آمد از ایشان‌ رکن رابع‌ و بابى‌ و قُرَّة العَین‌ که تفسیر حالات ایشان ظاهر و واضحند.

 و این مفاسد را علماء از مقدّمات ظهور مهدى و قائم آل محمّد صلّى اللَه علیه و آله‌ مى‌دانند.»

 ملّا محمّد إسماعیل بن سمیع اصفهانى که از حکماء معاصر شیخ احسائى است شرحى بر رساله‌ عرشیه ملّا صدراى شیرازى نوشته که قسمت اوّل آن در آخر کتاب‌ «أسرار الآیات» ملّا صدرا در طهران چاپ شده.

 در این شرح، ایراداتى بر شرح عرشیه شیخ احسائى گرفته و اعتراضات او را بر مشرب فلسفى حکماء جواب داده است.

 ترجمه تقریبى مقدّمه ملّا محمّد إسماعیل چنین است:

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

 براى آنکه مراد مصنّف را از الفاظ و عبارات ندانسته است و اطّلاعاتى بر اصطلاحات نداشته است.

 «عرشیه» کتاب عظیمى است ... بعضى از دوستان امر کردند که شرحى بر آن بنویسم و حجاب را بردارم.»[[51]](#footnote-51)

## حاجى محمّد کریمخان و میرزا على محمّد باب، دو پدیده شیخیه هستند

 مؤلّف «روضات الجنّات» در شرح حال شیخ أحمد تعریف زیادى از شیخ مى‌نماید؛ و در آخر شرح حال شیخ رجب بُرْسى، در باب ظهور سید على محمّد باب‌ شرح بسیار مفید و موجزى مى‌نویسد؛ و از تاریخ اوهام و خرافاتى که در مذهب شیعه اثناعشریه تولید شده بحث مى‌کند و آن بحث را به شیخ أحمد متّصل مى‌سازد، و درباره «مشرب شیخیت» چنین نوشته است:

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

 و علّت آن اینست که ایشان نماز جماعت را در پائین پاى حرم حسینى مى‌خوانند. به خلاف منکرین خود یعنى فقهاء آن بقعه مبارکه که در بالاى سر نماز مى‌خوانند و به‌ بالاسرى‌ مشهورند

 این طائفه به منزله نصارى هستند که درباره عیسى غُلوّ کرده به تثلیث قائل شده‌اند.

 شیخیه‌، نیابت خاصّه و بابیتِ حضرت حجّة عجّل اللَهُ تعالى فرجَه را براى خود قائل هستند.»[[52]](#footnote-52) مرحوم‌ ادْوارْد براوْن‌ در مقدّمه کتاب «نقطة الکاف» راجع به شیخیه و اصول مذهبى ایشان چنین نوشته است:

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

 شیخیه یعنى پیروان شیخ أحمد احسائى را در جزء این طریقه اخیره باید محسوب نمود.

 میرزا على محمّد باب و رقیب او حاجى محمّد کریمخان کرمانى که هنوز ریاست شیخیه در اعقاب اوست، هر دو از این فرقه یعنى شیخیه بودند.

 بنابراین، اصل و ریشه طریقه بابیه را در بین معتقدات و طریقه شیخیه باید جستجو نمود.

 اصول عقائد شیخیه از قرار ذیل است:

 ١ ـ ائمّه اثنى عشر یعنى علىّ با یازده فرزندش، مظاهر الهى و داراى نعوت و صفات الهى بوده‌اند.

 ٢ ـ از آنجا که امام دوازدهم در سنه ٢٦٠ از أنظار غائب گردید و فقط در آخر الزّمان ظهور خواهد کرد براى اینکه زمین را پر کند از قسط و عدل بعد از آنکه پر شده باشد از ظلم و جور، و از آنجا که مؤمنین دائماً به هدایت و دلالت‌

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

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

 ٣ ـ معاد جسمانى وجود ندارد؛ فقط چیزى که بعد از انحلال بدن عنصرى از انسان باقى مى‌ماند جسم لطیفى است که ایشان «جسم هور قلیائى» گویند.

## بحث حکیم سبزوارى در دفع شبهه ثنویین‌

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

## شیخیه، اعتقاد به رُکن رابع دارند

 بنابراین شیخیه فقط به چهار رکن از اصول دین معتقدند از این قرار: ١ ـ توحید، ٢ ـ نبوّت‌، ٣ ـ امامت‌، ٤ ـ اعتقاد به شیعه کامل‌؛ درصورتى‌که متشرّعه یا بالاسرى (یعنى شیعه متعارفى) به پنج اصل معتقدند از این قرار: ١ ـ توحید، ٢ ـ عدل‌، ٣ ـ نبوّت‌، ٤ ـ امامت‌، ٥ ـ معاد.

 شیخیه به اصل دوّم و پنجم اعتراض کنند و گویند: لغو است و غیرُ محتاج إلیه؛ چه اعتقاد به خدا و رسول مستلزم است ضرورةً اعتقاد به قرآن را با آنچه قرآن متضمّن است از صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند و اقرار به معاد و غیر آن. و اگر بنا باشد عدل که یکى از صفات ثبوتیه خداوند است از اصول دین باشد، چرا سائر صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت و حکمت و غیرها از اصول دین نباشد؟[[53]](#footnote-53)

 ولى خود شیخیه در عوض یک اصل دیگر که آن را «رُکن رابع» خوانند در باب اعتقاد به شیعه کامل که واسطه دائمى فیض بین امام و امّت است، بر اصول دین افزوده‌اند؛ و شکى نیست که شیخ احمد احسائى و بعد از او حاجى سید کاظم رشتى در نظر شیخیه شیعه کامل و واسطه فیض بوده‌اند.

 بعد از فوت حاجى سید کاظم رشتى در سنه ١٢٥٩ ابتدا معلوم نبود که جانشین وى یعنى شیعه کامل بعد از او که خواهد بود، ولى طولى نکشید که دو مدّعى براى این مقام پیدا شد؛ یکى حاجى محمّد کریمخان کرمانى که رئیس کلّ شیخیه متأخّرین گردید، دیگر میرزا على محمّد باب شیرازى که خود را به لقب «باب» یعنى «دَر» مى‌خواند.

 مفهوم و مقصود از این کلمه همان معنى بود که از شیعه کامل اراده مى‌شد.» ...

 با مراجعه به آثار شیخ مرحوم احسائى مسلّم مى‌شود که او مَذاق اخبارى داشته لیکن اخبار و احادیث را به مَشرب فلسفى خود توجیه و تشریح مى‌کرده، و با عرفان و عرفاء و فلسفه إشراق و مَشّاء مخالف بوده، و کتاب «شرح فوائد» او

بهترین دلیل این مدّعى است؛ چه او خود داراى اصطلاحات و بیانات خاصّى است، و در مقابل مشرب سائر فلاسفه و عرفا مذهبى مخصوص دارد و به همین جهت است که مورد انتقاد حکماى عصر خود قرار گرفته است.»[[54]](#footnote-54)

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

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

إنَّ الْوُجودَ عِنْدَنا أصیلُ‌ \*\*\* دَلیلُ مَنْ خالَفَنا عَلیلُ‌

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

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

 حکیم در شرح این بیت گفته است: «حکما بر دو قول اختلاف نموده‌اند: یکى آنکه اصل در تحقّق، وجود است و ماهیت امرى است اعتبارى، و مفهومى است که از او حکایت مى‌کند و با آن متّحد مى‌شود؛ و آنست گفتار محقّقین از مَشّائین و مختارِ ما. دوّم آنکه اصل در تحقّق، ماهیت است و وجود

امرى است اعتبارى؛ و آن گفتار شیخ الإشراق شهاب الدّین سُهرَوردى قُدّس سرُّه است.»[[55]](#footnote-55) البتّه این بحث در موجوداتى است که داراى دو عنوان وجود و ماهیت هستند. امّا ذات اقدس حقّ تعالى، ماهیتش عین وجود اوست. او ماهیتى غیر از عینیت و انّیتِ وجود و نفس تحقّق هستى چیزى دگر ندارد که بدان ماهیت او، در مقابل وجود او اطلاق کنند. همان‌طور که فرموده است:

وَ الْحَقُّ ماهیتُهُ إنّیتُه‌ \*\*\* إذْ مُقْتَضَى الْعُروضِ مَعْلولیتُهْ‌

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

 و در شرح این بیت از جمله گوید: «لَکنّا إذا قُلْنا إنَّهُ حَقٌّ فَلِانَّهُ الْواجِبُ الَّذى لا یخالِطُهُ بُطْلانٌ، وَ بِهِ یجِبُ وُجودُ کلِّ باطِلٍ؛ ألا کلُّ شَىْ‌ءٍ ما خَلا اللَهَ باطِلُ‌ ـ انتهَى [قَولُ المعلِّمِ الثّانى‌].

 «ماهیتُهُ» أی ما بِهِ هُوَ هُوَ «إنّیتُهُ» إضافَةُ الإنّیةِ إلَیهِ تَعالَى إشارَةٌ إلَى أنَّ الْمُرادَ عَینیةُ وُجودِهِ الْخاصِّ الَّذى بِهِ مَوْجودیتُهُ، لا الْوُجودُ الْمُطْلَقُ الْمُشْتَرَک فیهِ؛ لأنَّهُ زائِدٌ فى الْجَمیعِ عِنْدَ الْجَمیعِ.

 فَهُوَ صِرْفُ النّورِ وَ بَحْتُ الْوُجودِ الَّذى هُوَ عَینُ الْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ وَ الْهُویةِ الشَّخْصیةِ.»[[56]](#footnote-56)

 «از جمله فارابى گوید: ما که مى‌گوئیم او حقّ است؛ به جهت آنست که واجبى است که در آن بطلان راه ندارد، و وجود جمیع اشیاء بدان وجوب‌

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

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

 اشکال شُرور، مهم‌ترین اشکالى است که بر مسأله توحید حقّ تعالى وارد است، و گاهى آن را از جنبه صفت عدل و گاهى از جنبه حکمتِ وى مورد بحث و اشکال قرار مى‌دهند. و آنچه را که تاریخ نشان مى‌دهد قدیم‌ترین مللى که براى حلّ آن قائل به دو مبدأ در عالم خلقت و تکوین و در عالم صفت و نعت ذات قدیم ازلى شده‌اند، ایرانیان هستند که ثَنَویت در آفرینش را در این مسئله راهگشاى اشکالات و ایرادهاى وارده بر آن نموده‌اند[[57]](#footnote-57)

## ایرانیان قدیم بنابراین زرتشت قائل به دو مبدأ نیکى و بدى بوده اند.

## شیخ احسائى معتقد به ثنویت یزدان و أهریمن، در لباس وجود و ماهیت است‌

 و این همان بعینه مطلبى‌

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

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

 زردشت که پیامبر الهى بود و براى رفع مادّه ثنویت در تکوین قیام کرد، نتوانست کارى از پیش ببرد. و با آنکه دعوت به توحید نمود، و شرور را از مبدأ اهریمن که مخلوق خدا بود دانست، و در خلقت و در صفت یگانه مؤثّر را اهورامزدا معرّفى نمود؛ مع‌ذلک پس از وى دیرى نپائید که شریعت او دگرگون شد و عامّه مردم به همان ثنویت معتقَد بومى و ریشه دار و عمیق خود بازگشت نمودند، و آئین او را مبدَّل و مُحرَّف ساختند.

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

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

ارائه نمودیم که تمام این مصائب فرهنگى و عقیدتى که شیخ احسائى را در دامن ثنویت پوسیده از هم گسسته وارفته انداخته است فقط عدم عرفان او به مسائل حکمت و اصول مُتقَنه فلاسفه و ممشاى صحیح عرفاء باللَه و اولیاى خدا بوده است، که به اتّکاء به فکر خود وارد در مسائل معقول شد و نتوانست از آنجا جان سالم به در برد؛ سزاوار است براى مزید توضیح و بیان ریشه ثنویت قدرى از گفتار صدیق ارجمند مرحوم آیة اللَه حاج شیخ مرتضى مطهّرى أعلَى اللَه مقامَه را در اینجا به عنوان زنده داشتن نام او و ذکر او و کلام او بیاوریم.

 وى پس از آنکه چندین پرسش را از جانب مادّیون و کمونیستها و سائر افرادى که به مسائل توحیدى اطّلاع ندارند درباره شرور و مضرّات و آلام و مصائب و امراض و مرگها و میکربها و زلزله‌ها و سیل‌ها و افراد معلول بالاخصّ متولّدین از آنها مطرح مى‌کند، مطلب را مى‌رساند به اینجا که:

 «این‌ها انواع پرسشهائى است که در زمینه عدل و ظلم مطرح مى‌شود. البتّه عین همین پرسشها را با اندکى اختلاف تحت عناوین دیگرى که آنها نیز مانند عدل و ظلم از مسائل الهیات است مى‌توان طرح کرد، از قبیل غایات در علّت و معلول و مسأله عنایت الهیه در بحث صفات واجب ...

 عین همین مسائل با اندکى اختلاف تحت عنوان «خیر و شرّ» در مسأله توحید قابل طرح است. صورت اشکال اینست که: در هستى دوگانگى حکمفرماست، پس باید دو ریشه‌اى باشد.

 حکما مسأله خیر و شرّ را گاهى در باب توحید براى ردّ شبهه ثنویه، و گاهى در مسأله عنایت الهیه طرح مى‌کنند که مربوط به حکمت بالغه است.

 در اینجاست که گفته مى‌شود: عنایت الهى ایجاب مى‌کند که هر چه موجود مى‌شود خیر و کمال باشد، و نظام موجود نظام احسن باشد؛ پس شرور و نقصانات که ضربه به نظام احسن مى‌زنند نمى‌بایست موجود شوند و حال آنکه‌

موجود شده‌اند ...

 مسأله شُرور:

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

 مسأله شرور را مى‌توان تحت عنوان ظلم، ایراد بر عدل الهى بشمار آورد؛ و مى‌توان تحت عنوان پدیده‌هاى بى‌هدف، نقضى بر حکمت بالغه پروردگار تلقّى کرد. و ازاین‌روست که یکى از موجبات گرایش به مادّیگرى نیز محسوب مى‌گردد.

 مثلًا وقتى تجهیزات دفاعى و حفاظتى موجودات زنده در برابر خطرها را شاهدى بر نظم و حکمت الهى مى‌گیریم، فوراً این سؤال مطرح مى‌شود که اساساً چرا باید خطر وجود داشته باشد تا نیازى به سیستم‌هاى دفاعى و حفاظتى باشد؟

 چرا میکرب‌هاى آسیب رسان وجود داشته باشد تا بوسیله گلبولهاى سفید با آنها مبارزه شود؟

 چرا درنده تیزدندان آفریده مى‌شود تا احتیاجى به پاى دونده و یا به شاخ و دیگر وسائل دفاع باشد؟

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

 براى بشر این پرسش مطرح مى‌شود که چرا عوامل هجوم و تجاوز وجود دارد تا لازم شود تجهیزات دفاعى از روى شعور و حساب بوجود آید؟

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

دوگانه‌پرستى‌ است.

## ایرانیان: نژاد آریا، تا جائى که تاریخ نشان مى‌دهد قائل به ثنویت بوده‌اند

 ثَنویت:

 بشر و مخصوصاً نژاد آریا، از دیرباز پدیده‌هاى جهان را به دو دسته (خوب‌ها، بدها) تقسیم مى‌کرده. نور، باران، خورشید، زمین و بسیارى از چیزهاى دیگر را در ردیف خیرها و خوبها بشمار مى‌آورده است؛ و تاریکى، خشکسالى، سیل، زلزله، بیمارى، درندگان و گزندگان را در صفّ بدها و شرور جاى مى‌داده است. و البتّه در این دسته‌بندى، بشر خودش را مقیاس و محور تشخیص قرار مى‌داده است؛ یعنى هر چه را که براى خویش سودمند مى‌یافته خوب مى‌دانسته، و هر چه را که براى خویش زیانمند دیده بد مى‌نامیده است.

 آنگاه این اندیشه براى انسانهاى پیشین پیدا شده است که آیا بدها و شرها را همان کسى مى‌آفریند که خوب‌ها و خیرها را پدید آورده است، یا آنکه خوبها را یکى ایجاد مى‌کند و شرّها را شخصى دیگر؟ آیا خالق نیک و بد یکى است یا باید براى جهان دو مبدأ قائل شد؟

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

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

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

 بر حسب اظهار مورّخین، ایرانیان بدها را نمى‌پرستیدند؛ ولى مردمانى‌

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

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

## موحّد بودن زردشت، از آثار اسلامى است نه تحقیق مورّخین حتّى «گاتا» هاى اوستا

 بعدها زردشت ظهور کرد. از نظر تاریخ به روشنى معلوم نیست که آیا آئین زردشت در اصل آئین توحیدى بوده است یا آئین دوگانگى؟

 اوستاى موجود، این ابهام را رفع نمى‌کند؛ زیرا قسمت‌هاى مختلف این کتاب تفاوت فاحشى با یکدیگر دارد. بخش «وَنْدیداد» آن صراحت در ثنویت دارد، ولى از بخش «گاتا» ها چندان دوگانگى فهمیده نمى‌شود. بلکه بر حسب ادّعاى برخى از محقّقین، از این بخش یگانه‌پرستى استنباط مى‌گردد.

 به علّت همین تفاوت و اختلاف بزرگ است که اهل تحقیق معتقدند: اوستائى که در دست مى‌باشد اثر یک نفر نیست، بلکه هر بخش آن از یک شخصى است.

 تحقیقات تاریخى در اینجا نارساست، ولى ما بر حسب اعتقاد اسلامى‌اى که درباره مجوس داریم مى‌توانیم چنین استنباط کنیم که دین زردشت در اصل یک شریعت توحیدى بوده است. زیرا بر حسب عقیده اکثر علماى اسلام، زردشتیان از اهل کتاب محسوب مى‌گردند.

 محقّقین از مورّخین نیز همین عقیده را تأیید مى‌کنند و مى‌گویند نفوذ ثنویت در آئین زردشت از ناحیه سوابق عقیده دو خدائى در نژاد آریا قبل از زردشت بوده است.

 نکته‌اى که در اینجا لازم است یاد آورى شود اینست که ما تنها از طریق تعبّد یعنى از راه آثار اسلامى مى‌توانیم شریعت زردشت را یک شریعت توحیدى‌

بدانیم. از نظر تاریخى یعنى از نظر آثارى که به زردشت منسوب است هر چند بخواهیم فقط گاتاها را ملاک قرار دهیم نمى‌توانیم آئین زردشت را یک آئین توحیدى بدانیم. زیرا حدّ اکثر آنچه محقّقان در باب توحید زردشت به استناد گاتاها گفته‌اند اینست که زردشت طرفدار توحید ذاتى بوده است، یعنى تنها یک موجود را قائم به ذات مى‌دانسته است و آن اهورامزدا است؛ و همه موجودات دیگر را ـ حتّى اهریمن انگره‌مئنیو [انگْرَه مَئینْیوَه‌] ـ آفریده اهورامزدا مى‌دانسته است.

 و به عبارت دیگر براى درخت هستى بیش از یک ریشه قائل نبوده است، ولى از نظر توحید در خالقیت کاملًا ثنوى‌ بوده است. زیرا از این تعلیمات این‌چنین استفاده مى‌شود که قطب مخالف انگره‌مئنیو: خِرد خبیث، سپنت مئنیو: خرد مقدّس است. سپنت مئنیو منشأ اشیاء نیک یعنى همان اشیائى که خوب است و مى‌بایست بشود مى‌باشد.

 امّا انگره‌مئنیو یا اهریمن منشأ اشیاء بد است، یعنى منشأ اشیائى است که نمى‌بایست آفریده شوند: و خود اهورامزدا مسئول آفریدن آنها نیست بلکه انگره‌مئنیو مسئول آفریدن آنهاست.

 مطابق این فکر هر چند هستى دو ریشه‌اى نیست ولى دو شاخه‌اى است. یعنى هستى که از اهورامزدا آغاز مى‌گردد به دو شاخه منشعب مى‌گردد: شاخه نیک که عبارت است از سپنت مئنیو و آثار نیکش، و شاخه بد که عبارت است از انگره‌مئنیو و همه آفریده‌ها و آثار بدش.

 اگر گاتاها را که اصیل‌ترین و معتبرترین اثرى است که از زردشت باقى مانده است ملاک قرار دهیم، زردشت را در شش و پنج خیر و شرّ و اینکه نظام موجود نظام احسن نیست و با حکمت بالغه جور نمى‌آید، گرفتار مى‌بینیم. و همین جهت او را از همه پیامبران آسمانى جدا مى‌کند.

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

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

 زردشتیان دوره ساسانى و مانَویان و مَزدکیان که نوعى انشعاب از زردشتى‌گرى در ایران محسوب مى‌شوند، در حدّ اعلى ثنوى بودند.

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

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

 این یکى از مظاهر قدرت شگرف اسلام و تأثیر عمیق آن در روح ایرانیان است، که چگونه توانست مردمى را که ثنویت با گوشت و پوستشان آمیخته شده بود و آن‌چنان اسیر این خرافه بودند که دین خود را نیز تحت تأثیر آن تحریف مى‌کردند ـ تا آنجا که برخى از خاورشناسان (دومزیل) معتقدند که: ثنویت اساس تفکر ایرانى است ـ از این پندار گرفتارکننده نجات دهد.

## اسلام، ایرانیانى پرورید که مظاهر لطف و عشق توحید بوده‌اند

 آرى، اسلام بود که از ایرانیان دوگانه‌پرست، انسان‌هاى موحّد ساخت. که با فرا گرفتن این جمله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ﴾[[58]](#footnote-58)، و با اعتقاد به این معنى که‌: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقَهُ﴾،[[59]](#footnote-59) و با ایمان و درک این حقیقت که: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى‌ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلْقَهُ‌

ثُمَّ هَدى﴾‌؛[[60]](#footnote-60) آن‌چنان عشق به خدا و آفرینش و هستى و جهان، سراپاى وجودشان را فرا گرفت که در ستایش نظام هستى چنین سرودند:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست‌ \*\*\* عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست‌

به ارادت بخورم زهر که شاهد ساقى است‌ \*\*\* به جَلادت بکشم درد که درمان هم از اوست‌[[61]](#footnote-61)

 ایرانى پس از اسلام نه تنها براى شرور مبداى رقیب خدا قائل نیست، بلکه در یک دید عالى عرفانى بدیها از نظرش محو مى‌شود و مى‌گوید: اساساً بدى وجود ندارد با: بد آنست که نباشد.[[62]](#footnote-62)

 غزّالى مى‌گوید: لَیسَ فى الإمْکانِ أبْدَعُ مِمّا کانَ‌. یعنى زیباتر از نظام موجود نظامى امکان ندارد.

 این انسان دست‌پرورده اسلام است که فکرى این‌چنین لطیف و عالى پیدا کرده، درک مى‌کند که بلاها و رنجها و مصیبت‌ها که در یک دید زشت و نامطلوب است؛ در نظرى بالاتر و دیدى عمیق‌تر همه لطف و زیبائى است.

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

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

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

 منظورش اینست که در نظر بالاتر و در دید عالى پیر، همه خطاها محو مى‌شود و پوشیده مى‌گردد؛ در آنجا دیگر خطائى به چشم نمى‌آید.

 چشم پیر همه چیز را زیبا و عالى مى‌بیند. خطاها همه نسبى و قیاسى است، و در یک سطح پائین به چشم مى‌خورد.

 این طرز از فکر است که خصلت گرانبهاى رضا به قضاء و خشنودى به نظامات جهانى را در اخلاق اسلامى بوجود آورده است.

 مولوى مى‌گوید:

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد \*\*\* این عجب، من عاشق این هر دو ضد» [[63]](#footnote-63)

## حکیم سبزوارى در دفع شبهه ثنویینّ‌

 حکیم محققّ سبزوارى قدّس سرّه در بحث شبهه ثنویین (دوگانه ژرستان)

در کیفیت تأثیر موجودات خبیثه و مُضرّه که از آنها تعبیر به «شرور» مى‌شود، بحث کوتاه و جامعى دارد. او مى‌گوید:

 غُرَرٌ فى دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَویةِ، بِذِکرِ قَواعِدَ حِکمیةٍ:

ثُمَّ الْوُجودَ اعْلَمْ بِلا الْتِباسِ‌ \*\*\* خَیراً هُوَ النَّفْسىُّ وَ الْقیاسى (١)

وَ الْخَیرُ کالشَّرِّ احْتِمالًا حَویا \*\*\* الْمَحْضَ وَ الْکثیرَ وَ الْمُساویا (٢)

فَالْمَحْضُ کالْعُقولِ وَ الَّذى کثَرْ \*\*\* خَیراتُهُ مِثْلُ الْمَعالیلِ الاخَرْ (٣)

إذِ الْکثیرُ الْخَیرِ مَعْ شَرٍّ أَقَل‌ \*\*\* فى تَرْکهِ شَرٌّ کثیرٌ قَدْ حَصَلْ (٤)

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

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

وَ إنْ عَلَیک اعْتاصَ تَأْثیرُ الْعَدَمْ‌ \*\*\* مِزْ سَلْبَ قَرْنٍ مِنْک عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ (٧)

 ١ ـ پس بدون شک و تردید بدانکه وجود، خیر است. و این خیریت یا ذاتى است و یا نسبى.

 ٢ ـ و خیر مانند شرّ از جهت احتمال عقلى شامل مَحض، و کثیر، و مساوى مى‌باشد.

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

 ٤ ـ و علّت پیدایش معلولهاى دیگر آنست که اگر خیر کثیرى را که داراى شرّ کمترى باشد ترک کنند و نگذارند که بوجود آید، در ترک آن، شرّ کثیر حاصل مى‌شود.

 ٥ ـ محال بودن ترجیح مرجوح و ترجیح یکى از دو چیز همانند هم، پیدایش شرّ کثیر و شرّ مساوى را ابطال مى‌کند.

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

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

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

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

 «این بحث را در دفع شبهه ثنویه (دو اصل و قدیم‌پرستان) ذکر مى‌کنیم. زیرا گفتارشان آنست که: ما در عالم هستى خیرات و شرورى را مشاهده مى‌کنیم مثل قحطى و گرانى و وبا و امراض و فتنه‌ها و محنت‌ها و نحو ذلک، و عقل ما به ما اجازه نمى‌دهد که این شرّها را از مبداى که خیر محض، و داراى وصف سلامت و رحمت، و بى‌نیاز از عالمین است بدانیم؛ پس بنابراین حتماً باید از مبداى شریر که غیر از مبدأ خیرات است نشأت پذیرد. و آن را اهریمن نامند.

 دو مبدأ و دوگانه‌پرستان اعتقاد دارند که او قدیم است، و فاعلى است داراى استقلال براى ایجاد و تولید شرور. و بواسطه همین عقیده به قدمت و استقلال، ارباب شرایع و مِلَل الهیه، از مذهب آنان جدا شده‌اند. چرا که شیطان نه قدیم است و نه استقلال در عمل دارد، بلکه مخلوق خداوند است و فاعلیت استقلالى ندارد. زیرا بطور عموم و کلّیت، وجودهاى امکانیه مجعول و مخلوق خداى تعالى مى‌باشند.

 امّا وجود، فى ذاته و به نسبت به غیر؛ در هر دو ناحیه خیر است. وجود ذاتى وجودى است که فى حدّ نفسه ملاحظه گردد، و بدان وجودِ نفسى گویند. و وجود نسبى وجودى است که با اضافه و نسبت به غیر ملحوظ شود، و بدان وجود اضافى گویند.

 اینک باید دانست که وجود بطور اطلاق خیر است، خواه نفسى بوده باشد و خواه اضافى. در وجودِ نفسى شرّى متصوّر نمى‌باشد، و امّا در وجود اضافى آنهم زمانى که با موجودات هم طبقه و هم ردیف خود قیاس شود بعضاً شرِّ قلیلى در بعضى از اشیاء تکوین که فسادپذیرند پیدا مى‌شود.

 امّا اینکه گفتیم اگر با موجودات هم ردیف خود ملاحظه گردد، به سبب آنست که بعضى اوقات موجودات اضافى را با علل خود قیاس مى‌نمائیم، در این صورت نه تنها شرّى پیدا نمى‌گردد بلکه جمیع معلولات با علّتهاى خودشان که آنان را بوجود آورده‌اند کمال سازش و ملائمت را دارند.

 در موجودات اضافى و نسبىِ به موجودات هم طبقه است که احیاناً شرّى پدیدار مى‌شود. و اینک باید در صدد جواب بر آئیم و به اثبات رسانیم که آن شرور، خیر هستند و وجودشان فرض است و یا آنکه امر عدمى هستند و اصولًا در عالم هستى وجود ندارند.

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

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

 بدین بیان که: خیر و شرّ هر کدامیک از آنها از جهت احتمال عقلى مى‌توانند محض بوده باشند، و یا کثیر، و یا مساوى. زیرا شى‌ء خارجى یا خیر

محض است همچون عقول؛ زیرا آنها حالت منتظره‌اى ندارند و داراى استعداد نیستند بلکه فعلیت محضه و کلمات تامّه الهیه مى‌باشند که‌ لا تَنْفَدُ و لا تَبید؛ و نیز مانند فلکیات. بنابراین، این‌گونه موجودات به هر یک از دو معنى نفسى و نسبى، خیر محض‌اند و در خارج موجود، و منوط و مربوط و معلول به حقّ تعالى و تقدّس.

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

 یعنى در عدم وجود موجود کثیر الخیر یا شرّ قلیل، لازم مى‌آید وجود موجود قلیل الخیر و کثیر الشّرّ. و چون مى‌دانیم که چنین موجودى از جانب علّت اوّلیه یعنى حقّ تعالى بواسطه لزوم ترجیح مرجوح، محال است؛ بنابراین چنین موجودى محال، و نقیضش یعنى معلولات کثیر الخیر و قلیل الشّرّ لازم الوجود مى‌گردند. این برفرض آن بود که خیرشان کثیر و شرّشان قلیل باشد.

 و امّا اگر خیرشان و شرّشان هر دو مساوى و برابر باشند، آن نیز در خارج ممتنع التّحقّق مى‌شود، بعلّت محال بودن ترجیح بدون مُرجِّح. یعنى براى خلقت و ایجاد آنها چون خیر و شرّشان هر دو در دو کفّه متساوى الوزن و الاعتبار هستند، ایجادشان از ناحیه حقّ تعالى محال مى‌گردد.

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

فیاض داراى رحمت غیر ممکن بشناسیم، به طریق اولى ایجاد موجودى که شرّ محض باشد مستحیل خواهد گردید.

## شرّ، امرى است عدمى همچون عدمِ مَلکه‌

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

 مگر نمى‌بینى که اگر تو نوک یک‌دانه خار را بر سر مورچه‌اى بگذارى، فوراً آن مور به هم جمع مى‌شود و منقبض مى‌گردد؛ و از خوف مفارقت معشوقش که وجود آنست و مقوّم وجود و قیوم حقیقت اوست پاى به فرار مى‌نهد.

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

 زیرا شرّ یا عدم ذات است و یا عدم کمال ذات؛ مثل فقدان اصل بدن یا فقدان صحّت بدن، و مثل نبودن میوه یا نبودن رنگ و طعمى که از آن مترقّب مى‌باشد بواسطه عروض سرما و غیره. و لهذا در عالم عِلْوى که فساد راه ندارد، شرّ تحقّق ندارد.

 آرى نقص امکانى در جمیع ما سوى اللَه متحقّق است، امّا باید دانست که نقص غیر از شرّ مى‌باشد؛ مگر آنکه شرّ را در ناقصات مجازاً استعمال نمائیم.

 و سبب تقیید ما به اوقات قلیله آنست که مثلًا اگر متضرّر شدن زَید را بواسطه مجاورت آتش در بدنش یا در اموالش، قیاس نمائیم با انتفاعاتى که وى از آتش مى‌برد چه از ناحیه قوام اصلى وجودش و چه از ناحیه تکمیل آن؛ مى‌بینیم که نسبت آن با مقادیر ما لا یحصَى منافعى که از آن مى‌برد بسیار بسیار کم است، تا چه رسد به مقایسه متضرّر شدن وى به انتفاعات جمیع موجودات‌

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

 و امّا انحصار موجودات عالم به خیر محض و به کثیر الخیر، بجهت آنست که هر یک از دو عنوان خیر و شرّ در احتمال تجویز عقلى به چهار صورت منقسم مى‌گردد: محض، و اکثر نسبت به عنوان مقابل، و اقلّ نسبت به عنوان مقابل، و مساوى. و از این هشت صورت، صورت اکثریت هر یک نسبت به مقابل، مستلزم اقلیت هر یک نسبت بدان مى‌شود؛ و بنابراین دو صورت سقوط مى‌کنند. و عنوان مساوى هم که تکرارى است یکى مى‌شود، و باقیمانده فقط پنج صورت مى‌ماند. دو صورت خیر محض و کثیر الخیر در خارج موجود،[[64]](#footnote-64) و سه صورت شرّ محض و کثیر الشّرّ و مساوى ممتنع مى‌گردد.

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

 این‌گونه حلّ مسئله بر مشرب ارسطو مى‌باشد. و گویند که وى در این‌گونه‌

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

 افلاطون مى‌گوید: شرّ اصلًا وجود خارجى ندارد، بلکه عدم است. بدین معنى که آن شرور قلیله‌اى که در خارج واقع مى‌شوند، نیاز به علّتِ موجود ندارند. زیرا به عدم بر مى‌گردد، همان‌طور که وجود بازگشتش به وجود است.

## شرّ امرى است عدمى، و علّت آن عدمِ علّة الوجود است‌

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

 باید دانست که شرورى که در خارج پیدا مى‌شوند مانند سائر امور عدمیه نیستند که سلب ایجاب باشند بلکه عدم ملکه مى‌باشند، و در عدم ملکه حَظّى از وجود موجود است. بنابراین، تأثیر عدم در پیدایش شرّ، نباید فهمش براى انسان مشکل به نظر رسد.

 عدم ملکه یعنى عدم در موردى که قابلیت و استعداد وجود چیزى را در بر داشته باشد و آن چیز به وجود نیاید. مثل نابینائى و کورى که امرى است عدمى، ولى عدم بَصَر و عدم دیدار در موردى که همانند انسان قابل دیدن و چشم دار بودن بوده است.

 اگر کسى کور شود، شرّى حاصل شده است. زیرا وى انسانى است داراى قابلیت ملکه إبصار و چشم دار شدن. به این عدم که عدم وجود علّت إبصار است شرّ گویند، زیرا مرجعش عدم تحقّق علّت وجود إبصار است. و روشن است که عدم علّت ابصار موجب نابینائى شده است. پس علّت شرّ

امرى عدمى بوده است که عدم تحقّق علّت ابصار در خارج باشد.

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

 اگر درست تأمّل کنى مى‌بینى که خودت داراى شاخ نیستى! و این براى تو عیب و ضرر و شرّى نیست. براى آنکه انسان قابلیت شاخ در آوردن را ندارد، و آن استعداد در وجودش نهفته نگشته است تا فقدانش ایجاد منقصت و عیب و ضررى بنماید. بخلاف آنکه اگر در خودت گوشها را کر، و چشمان را کور، و زبان را لال بیابى! اینها شرّ و ضرر و عیبى است که بوجود آمده است، زیرا در موردى است که قابلیت و استعداد قوّه شنوائى و بینائى و گویائى نهفته شده است. لهذا روشن مى‌بینى که: علّت کرى، عدم وجود علّت شنوائى، و علّت کورى عدم وجود علّت بینائى، و علّت لالى عدم وجود علّت گویائى است فقط، نه چیز دیگر که امر وجودى باشد.

 بنابراین علّت جمیع اقسام عدمیات، عدم است؛ یعنى عدمِ علّت وجود. امّا در خصوص مسأله شرور، این عدم صِبغه خاصّى به خود مى‌گیرد و عدمِ ملکه مى‌گردد. چون فقط در موضوعى تحقّق یافته است که قابلیت وجود را داشته و فاقد آن شده است.

 و روى این زمینه چقدر گمراهند کسانى که براى عالم دو مبدأ یزدان و اهریمن را قائل گشته‌اند. خداوند سبحانه و تعالى خالقِ وجود است و بس، و أعدام علّتى جز عدم ندارند. در شخص نابینا خداوند علّت إبصار را خلق نفرموده است؛ پس علّت آن عدم ایجاد علّت وجود است، نه آنکه کورى علّتى جداگانه در برابر بینائى داشته باشد.

## عدمى بودن شرّ بدیهى است و نیاز به برهان ندارد

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

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

 و امّا مثالهائى را که در این باب ذکر کرده‌اند، یکى اینست که اگر قاتلى کسى را بکشد مسلّماً در مقتولیت شخص کشته شده ضرر و شرّى به میان آمده است. باید با بررسى و تحلیل، این قضیه را موشکافى کرد و پیدا کرد که علّت ضرر و شرّ در کجا بوده است؟

 آیا عیب و ضرر و شرّ در قدرت قاتل و حرکت دست او بوده است؟ و یا در حِدَّت و بُرندگى شمشیر وى؟ و یا در قبول عضو شخص مقتول و نرمى آن که پذیراى برش شده است؟ و یا در غیر اینها از امور وجودیه دیگر؟

 با کوچک‌ترین تأمّل و دقّت معلوم مى‌شود که اینها همه شان خیرات و خوبیها هستند؛ و هر یک داراى اثرى صحیح و زیبنده در عالم وجود بودى که اگر غیر آن بودى خراب و معیوب بودى.

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

 و مثال دیگر اینست: سرما که میوه‌ها را مى‌زند و فاسد مى‌نماید، از آنجا که کیفیتى است وجودیه و قوّه‌ایست فعلیه که در تنظیم عالم کون مدخلیتى عظیم دارد و واسطه جود و فیض وجود ربّانى است، خیر مى‌باشد. و قبول کردن میوه‌جات رنگ سیاهى را در این شرائط بر اساس فعل و انفعال و تأثیر و تأثّر در جهان، همگى خیر هستند.

 شرّ در اینجا عبارت است از عدم حلاوت ثمر در این موضوعى که قابلیت و استعداد آن را دارا مى‌باشد. و این عدم حلاوت شرّ است؛ یعنى عدم وجود علّت شیرینى در میوه‌جات.»[[65]](#footnote-65)

 گمان مى‌کنم بهترین مثالى را که حکماء براى این موضوع آورده‌اند مثال سایه و آفتاب است. اگر شاخصى را در زمین نصب کنیم جهت مخالف سمت خورشید تاریک مى‌شود. این تاریکى را سایه گویند. سایه عبارت است از عدم نور. و هر چه عدم بیشتر شود یعنى خورشید دورتر باشد سایه تاریکتر مى‌شود؛ تا مثل شب که چون کره زمین در سایه مخروطى شکل شمس واقع مى‌گردد ظلمت به حدّ اعلى درجه مى‌رسد. حقیقت سایه که آن را ظلّ مى‌گویند فقدان نور است، و براى جهان یک مبدأ وجودى براى نور و سایه بیشتر وجود ندارد و آن خورشید است. نقاط نورانى زمین از خورشید نور مى‌گیرند. و تشعشع آفتاب است که آنها را درخشان و نورانى مى‌کند. امّا سایه مبداى دیگر ندارد که از آنجا سایه تشعشع کند و به جمیع نقاط سایه دار خود را برساند؛ چون نور آفتاب با عدم مخلوط گردد (یعنى نور ضعیف) در اثر آن سایه کمرنگ پیدا مى‌شود؛ و اگر نور آفتاب یکباره از میان برخیزد و شب پدیدار گردد، در اثر آن‌

سایه پررنگ حاصل مى‌شود و ظلمت بَحت و تاریکى صِرف در جهان هویدا مى‌شود. پس مبدأ ظِلّ و سایه که امرى است عدمى، آن مبدأ هم امرى است عدمى؛ یعنى عدم وجود علّت نور.

## پاسخ سوّم از اشکال شرور، آثار نیک شرور، و تولّد خیرى از هر شرّى مى‌باشد

 بارى، این دو قسم از اقسام پاسخ اشکال وارد بر مسأله شرور بود که بیان داشتیم. پاسخ دیگرى هم در کتب حکماى اسلام از آن داده شده است، و آن عبارت است از بحث در فوائد و آثار نیک شرور، و اینکه هر شرّى مولِّد خیرى مى‌باشد.

 در قسمت دوّم که شرور امور عدمیه هستند، جواب ثنویه که براى هستى دو نوع مبدأ قائل شده‌اند داده مى‌شود؛ و با افزودن قسمت اوّل، جواب ماتریالیست‌ها که شرور را اشکالى بر حکمت الهى دانسته‌اند، و هم ایراد کسانى که با در میان کشیدن اشکال شرور، عدل الهى را مورد خرده گیرى قرار داده‌اند جواب داده مى‌شود.

 قسمت سوّم بحث، نظام زیبا و بدیع جهان هستى را جلوه‌گر مى‌سازد، و مى‌توان آن را پاسخى مستقلّ ولى اقناعى، یا مکمّلى مفید براى پاسخ اوّل دانست.[[66]](#footnote-66)

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

## فلاسفه اروپا در حلّ مُعضَلات مسائل شرور ناتوانند

 ما و فلاسفه غرب‌:

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

ثنویت‌، ما دّیگرى‌ و بدبینى‌ گردیده است. کمتر کسى است که به این مسئله توجّه نکرده باشد و درباره آن سخنى نگفته باشد.

 فلاسفه شرق و غرب به اشکال شرور توجّه کرده‌اند ولى تا آنجا که من مطالعه دارم، فلاسفه غرب پاسخى قاطع براى این اشکال ذکر نکرده‌اند.[[67]](#footnote-67)

 من در کاوش‌هاى خودم در فلسفه‌هاى اروپا به این نکته برخورده‌ام که اروپائیان، این شبهه را نتوانسته‌اند حلّ کنند. ولى فلاسفه و حکماء اسلام، اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و الحقّ باید اعتراف کرد که به خوبى از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمّى را گشوده‌اند.

 بیجا نیست در اینجا یک جمله درباره‌ حکمت الهى شرق‌ بگوئیم و از این گنجینه بزرگ معنوى قدردانى کنیم. حکمت الهى مشرق زمین، سرمایه‌

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

 مردمى مى‌پندارند: حکمت الهى اسلامى همان فلسفه قدیم یونان است و به ناروا داخل اسلام شده است. اینان دچار خطاى بزرگى شده، و نفهمیده یا فهمیده جنایت عظیمى نسبت به اسلام و معارف اسلامى مرتکب گردیده‌اند.

 ما معتقدیم که این پندار ریشه استعمارى دارد. میان حکمت اسلامى و فلسفه یونانى، تفاوتى به‌اندازه تفاوت فیزیک اینشتَین و فیزیک یونان وجود دارد.

 دلائلى هست که حتّى حکمت ابن سینا هم بطور کامل به اروپا نرفته است، و اروپائیان از این گنجینه ارزنده هنوز هم بى‌خبرند.

 همچنان‌که در پاورقى‌هاى جلد دوّم «اصول فلسفه و روش رئالیسم»[[68]](#footnote-68) تذکر داده‌ایم، سخن معروف دکارت: «من فکر مى‌کنم، پس وجود دارم.» که بعنوان فکرى نو و اندیشه‌اى پرارج در فلسفه اروپا تلقّى شده است، حرف پوچ و بى‌مغزى است که بو على آن را در نمط سوّم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح نقل کرده؛ و سپس با برهانى محکم باطل کرده است.

 اگر فلسفه ابن سینا براى اروپائیان درست ترجمه شده بود، سخن دکارت با برچسب «ابتکارى نو» و «فکرى تازه» مبناى فلسفه جدید قرار نمى‌گرفت.

 امّا چه باید کرد که فعلًا هر چیزى که مارک اروپائى دارد رونق دارد، اگرچه آن چیز سخن پوسیده‌اى باشد که سالهاست ما از آن گذشته‌ایم.»[[69]](#footnote-69)

 حکیم محقّق و فقیه مدقّق هم‌عصر که وجودش لطفى بود از ناحیه حضرت حقّ سبحان، و فقدانش ضایعه‌اى عظیم بر اسلام و تشیع و عالم بشریت و انسانیت: مرحوم آیة اللَه حاج شیخ أبو الحسن شعرانى‌ تَغمَّده اللَهُ فى بِحار رضوانِه و بحبُوحاتِ نعیمِه‌، دراین‌باره مطلب مختصرى دارد که شایان ذکر است:

 «ارزش کار صدر المتألّهین‌:

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

 در همان وقت که صنایع مادّى رو به ترقّى گذاشت، و مردم متوجّه علوم طبیعى شدند و اقوال خداپرستان و متدینان، نادرست قلمداد مى‌شد؛ خداوند این مرد بزرگ را مقارن همان عصر (قرن هفدهم میلادى) آفرید و الهام نمود تا قواعد الهى را با استدلال و بحث و فصاحت بى‌نظیر و تتبّع اخبار، مستحکم سازد، و قلوب جماعتى را چنان شیفته او کرد که بدون هیچ چشم داشت دنیوى و صرفاً براى کسب رضاى خداوند عمر خویش را صرف نشر اقوال او بنمایند، تا آنجا که امروز اکثر اندیشمندان پیرو آراء او بوده و با تکیه بر آراء او طرفدار شریعت مى‌باشند[[70]](#footnote-70)

## علم حکمت مستقلّ از علوم طبیعى و مبتنى بر براهین عقلیه است‌

 حاصل سخن محقّق شعرانى دراین‌باره اینست که فلسفه اولى و حکمت الهى، فنّ و دانش مستقلّ از علوم طبیعى مى‌باشد، و بر پایه اصول عقلىِ ثابت و خدشه‌ناپذیرى استوار است. و تطوّرات علوم طبیعى در سرنوشت مسائل‌

بنیادى آن تأثیر ندارد. و به گفته فیلسوف شهید مطهّرى: «مسائل عمده فلسفه که ستون فقرات آن به شمار مى‌رود، از نوع مسائل فلسفى خالص است. و فقط قسمتى از مسائل فرعى باب علّت و معلول، و قسمتى از مباحث قوّه و فعل و حرکت، و بعضى قسمتهاى فرعى دیگر است که متّکى به نظریه‌هاى علمى مى‌باشد. و در حقیقت مسائلى که مربوط به شناختن جهان هستى از جنبه کلّى و عمومى است مثل مسائل وجود و عدم، ضرورت و امکان، وحدت و کثرت، علّت و معلول، متناهى و نامتناهى و غیره، جنبه فلسفى خالصى دارد.»[[71]](#footnote-71)

 از اینجا مى‌توان به ناآزمودگى سخن کسانى که سرنوشت مسائل فلسفى را به دست آراء و فرضیه‌هاى علوم طبیعى داده و تطوّر معرفتهاى علمى را مایه تطوّر مسائل فلسفى مى‌دانند پى برد.

 اینان در حقیقت فلسفه اولى را به درستى نشناخته و آن را با فلسفه علمى درآمیخته‌اند. و ما دراین‌باره در جاى دیگر سخن گفته‌ایم.»[[72]](#footnote-72)

## ابیات حکیم کمپانى در خیریت مبدأ و عالم امر و شرّیت امور عدمیه‌

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

وَ الْمَبْدَأُ الْکامِلُ خَیرٌ مَحْضُ‌ \*\*\* وَ حُبُّ صِرْفِ الْخَیرِ حَتْمٌ فَرْضُ (١)

إلَى أنْ قالَ‌

وَ حَیثُ إنَّ الذّاتَ مَرْضىٌّ بِها \*\*\* فَفِعْلُها کذا لَدَى اولى النُّهَى (٢)

وَ هْوَ وُجودٌ مُطْلَقٌ کما وُصِفْ‌ \*\*\* وَ کوْنُهُ خَیراً بَدیهیاً عُرِفْ (٣)

وَ لا یکونُ الشَّرُّ إلّا عَدَما \*\*\* فَلَیسَ بِالذّاتِ مُرادًا فَاعْلَما (٤)

وَ عالَمُ الامْرِ هُوَ الْقَضاءُ \*\*\* لا بِدْعَ فى أنْ یجِبَ الرِّضاءُ (٥)

إذْ هُوَ نُورٌ لا تَشوبُهُ الظُّلَمْ‌ \*\*\* فَکلُّهُ خَیرٌ عَلَى الْوَجْهِ الاتَمْ (٦)

وَ عالَمُ الْخَلْقِ هُوَ الْمَقْضىُ‌ \*\*\* فَالْفَرْقُ ما بَینَهُما مَرْضىُّ (٧)

فَإنَّهُ تَصْحَبُهُ الشُّرورُ \*\*\* فَفى الرِّضا بِحَدِّهِ الْمَحذورُ (٨)[[73]](#footnote-73)

 ١ ـ و مبدأ کامل (حقّ ازلى ابدى) خیر محض است؛ و محبّت صرفِ خیر براى وى حتماً لازم است.

 تا اینکه مى‌گوید:

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

 ٣ ـ فعل ذات به‌طورى‌که توصیف نموده‌اند عبارت است از وجود مطلق. و بدیهى بودن خیریت او دانسته شده است. (و نزد احدى از حکیمان جاى اشکال نمى‌باشد.)

 ٤ ـ و شرور، حقائق خارجى ندارند مگر عدمیات. و آنها در اراده الهى مجعول بالعرض مى‌باشند نه مجعول بالذّات.

 ٥ ـ و عالم امر عبارت است از عالم قضاء و حکم الهى. بنابراین چیز تازه‌اى بنظر نمى‌رسد در آنکه ملازم با رضاى او باشد.

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

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

 ٧ ـ و عالم خلق عبارت است از عالم مَقضىّ (حکم شده و به قضاء عالم امر پدید آمده و محکوم به آن گردیده)، پس فرق گذاردن میان نحوه و چگونگى عمل این دو عالم، امرى است پسندیده.

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

 در این بیت اخیر که اشاره دارد به مصاحبت شرور در عالم خلق با انسان و اینکه رضایت بدان مستلزم محذور مى‌گردد، مراد مصاحبت شیطان است که اثر فعل وى فقط در عالم خلق است نه عالم امر. و در اثر پیروى و متابعت از اوست که انسان به درکات جحیم مى‌رسد، و از همه مقامات انسانیت سقوط مى‌نماید. و خلاصه امر متابعت نفس امّاره به سوء در اثر وساوس شیطان، انسان مختار در اراده و در عمل را به أسفل السّافلین از مراتب جهنّم در مى‌اندازد و به رو به دوزخ در مى‌افکند.

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

## ثنویه مى‌گویند: اهریمن قطب مستقلّى است در برابر اهورامزدا

 شیطان‌:

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

استعداد به فعلیت تامّه و کمال انسانیت بالغ مى‌گردد.

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

 در تعلیمات اوستائى از موجودى به نام‌ اهورامزدا نام برده مى‌شود که منشأ جمیع خیرات و برکات همچون حیات و سلامتى و رفاه و عافیت و نور و طراوت و أمثال ذلک است. و از موجودى دیگر به نام‌ انگره‌مئنیو نام برده مى‌شود که منشأ جمیع سیئات و آفات و شرور و ظلمات و مرگها و امراض و أمثالها مى‌باشد.

 از بعضى تعلیمات اوستائى (وَندیدادها) ظاهر مى‌شود که اهریمن مانند اهورامزدا خود یک موجود مستقلّ بالذّات ازلى ابدى است که آفریده‌شده اهورامزدا نیست و لیکن اهورامزدا او را کشف نموده است. و از بعضى تعلیمات دیگر اوستا (گاتاها) روشن مى‌شود که اهورامزدا دو موجود خلقت کرد: یکى خرد مقدّس (سپنت مئنیو) و دویمى خرد زشت و خبیث (انگره‌مئنیو).

 ولى در هر حال انگره‌مئنیو که موجود قبیح و زشت است، در عمل داراى استقلال مى‌باشد. و آنچه مورد عقیده زردشتیان بوده و اینک نیز چنین است آنست که: موجودات و مخلوقات جهان به دو گروه خیر و شرّ منقسم مى‌شوند: یکى خیرات که بایست بوده باشند و براى نظام کلّى عالم مفیدند و مردم همگى باید براى ازدیاد و بقاى آن کوشش کنند، و دوّمى شرور هستند که براى جهان مضرّند، آنها مخلوق اهورامزدا نیستند بلکه دست‌پرورده اهریمنند و بر مردم لازمست براى برانداختن آنها از جهان تشریک مساعى نمایند.

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

نبوده باشد.

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

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

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

 ﴿ذلِكَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ\* الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ‌﴾.[[74]](#footnote-74)

 «آنست خداوند داناى پنهان و آشکار که عزیز و رحیم است. آن کسى که نیکو کرد تمام چیزهائى را که آنها را آفریده است. و ابتداى آفرینش انسان را از خاک گل‌آلود قرار داد.»

 ﴿قالَ فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى‌\* قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى‌ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى‌﴾.[[75]](#footnote-75)

 «فرعون گفت: پس چه کسى مى‌باشد پروردگار شما دو نفر (موسى و

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

 ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى\* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى\* وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدى﴾.[[76]](#footnote-76)

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

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

## جنّیان و انسیان هر دو مورد تکلیف الهى واقعند

 طبق آیات کریمه قرآنیه، شیطان در عالم خلقت و تکوین اثرى ندارد؛ و در عالم امر و ملکوت نیز تصرّف ندارد. دائره احاطه و فعلیتش فقط در عالم خلق و جهان دنیاست، آنهم تنها در افکار جنّ و انس، آنهم نه به نحو اجبار و اضطرار بلکه به نحو اختیار و وسوسه؛ تا هر موجودى از جنّیان و یا از افراد بشر که بخواهند اغواى او را پذیرفته به وسوسه‌اش گوش فرا دارند و از منویات او پیروى کنند گمراه کند. و در حقیقت او یک مأمور الهى براى بازرسى و تشخیص خوب از بد، و نیک از زشت، و سعید از شقىّ، و بهشتى از جهنّمى است؛ تا انسان در این دنیا که عالم تکلیف است با اراده و اختیار خود یا راه سعادت را طىّ نماید و یا راه شقاوت را. و بدون وجود شیطان و وسوسه وى در

اندیشه‌هاى انسان و جنّیان این امر امکان‌پذیر نبود.

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

 ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾.[[77]](#footnote-77)

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

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

 ﴿وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾.[[78]](#footnote-78)

 «و زمانى که ما به ملائکه خودمان گفتیم: بر آدم سجده کنید، همگى سجده کردند مگر إبلیس که او از طائفه جنّ بود، لهذا از امر پروردگارش انحراف جست. آیا شما او را و ذرّیه او را ولىّ و صاحب امر و فرمان خود اتّخاذ نموده و مرا بر کنار گذاشته‌اید، درحالى‌که إبلیس و ذرّیه او دشمنان شما هستند. بَدْ بَدل و عِوضى است ابلیس براى ظالمان که او را بجاى من براى خودشان ولىّ و صاحب اختیار قرار داده‌اند.»

## شیطان دائره مأموریتش، هم براى جنّیان است و هم براى انسان‌

 چون روشن شد که شیطان از جنّ بوده است، و از طرفى چون مى‌دانیم:

خداوند جنّ را از باد سوزان آفریده است طبق آیه:

 ﴿وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ‌﴾.[[79]](#footnote-79)

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

 و طبق آیه:

 ﴿وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ﴾.[[80]](#footnote-80) «و خداوند جنّیان را از آتش متحرّک (گاز آتشین) آفرید.»

 و از طرفى دیگر مى‌دانیم که خلقت انسان از خاک است طبق آیه:

 ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾‌.[[81]](#footnote-81).

 «و هرآینه ما تحقیقاً انسان را از جوهره و عصاره‌اى از گِل آفریدیم.» بنابراین خلقت هر دوى آنها (جنّ و انس) از عالم طبیعت و کون و فساد و آلوده با شرور و نواقص خواهد گشت؛ و قابل تکلیف الهى و امر و نهى و اطاعت و مخالفت و بالاخره تحرّک بسوى مقصد و مطلوب اصلى.

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

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

أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ\* إِنَّ اللَهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾‌.[[82]](#footnote-82)

 «و من جنّ و انس را نیافریدم مگر براى آنکه مرا عبادت نمایند. من از ایشان نمى‌خواهم که روزى بدهند و من نمى‌خواهم که به من غذا بخورانند. حقّاً خداوند است که بسیار روزى‌دهنده است. داراى قوّت است. و رازقى مى‌باشد که استحکام و متانت دارد.»

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

 ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ﴾‌.[[83]](#footnote-83)

 «و هرآینه تحقیقاً ما خلق کردیم از براى جهنّم بسیارى از افراد جنّ و انس را که داراى دلهائى هستند که با آنها فهم نمى‌کنند، و براى آنان چشمهائى است که با آنها نمى‌بینند، و براى آنان گوشهائى است که با آنها نمى‌شنوند. ایشانند مانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند. ایشانند آنان که غافل مى‌باشند.»

 لهذا در روز بازپسین خطاب قهر حقّ تعالى بدیشان تعلّق مى‌گیرد که چرا از متابعت رسولان ما که شما را پند دادند و از چنین روز مَهیبى بر حذر داشتند سرپیچى نمودید؟!

 ﴿يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ أَ لَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي وَ يُنْذِرُونَكُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا قالُوا شَهِدْنا عَلى‌ أَنْفُسِنا وَ غَرَّتْهُمُ‌

الْحَياةُ الدُّنْيا وَ شَهِدُوا عَلى‌ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كانُوا كافِرِينَ﴾.[[84]](#footnote-84)

 «اى جماعت جنّ و انس! آیا نیامد بسوى شما رسولانى از شما که براى شما آیات مرا بخوانند و حکایت کنند، و از برخورد و لقاى چنین روزى که در پیش داشته‌اید شما را بترسانند و بر حذر دارند؟!

 آنها در جواب مى‌گویند: ما گواهى علیه خود مى‌دهیم که آرى این‌طور بوده است. و حیات دنیا (پست‌ترین زندگانى) ایشان را فریفت. و گواهى مى‌دهند علیه خودشان که ایشان در دنیا کافر بوده‌اند.»

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

 ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنَّهُمْ كانُوا خاسِرِينَ\* وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَ لِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾‌.[[85]](#footnote-85)

 «ایشانند آنان که گفتار شقاوت خداوندى بر آنها تثبیت شد در میان امّتهائى که پیش از آنان آمدند و گذشتند از دو گروه جنّیان و انسیان. تحقیقاً آنها از زمره خاسرشدگان و زیان‌آوران بوده‌اند.

 و از براى هر یک درجاتى است طبق رفتارى که داشته‌اند. و براى آنکه خداوند کردارشان را بتمامه و کماله رسیدگى کند و بسوى خود بکشد. و ایشان مورد تعدّى و ستم واقع نمى‌شوند.

## ادامه بحث شیطان‌

 شیطان پیوسته با کسانى که با او سر و کار دارند رفت و آمد دارد؛ آنان را اغواء مى‌کند. و پس از اتمام حجّت از جانب حقّ بواسطه رسولان و الهامات غیبیه، چون پاى خود را روى عقل خویش نهاده و از او پیروى مى‌کنند لهذا مورد هلاکت و عذاب خداوندى در دنیا و جحیم و نقمت سرمدى در آخرت قرار مى‌گیرند:

 ﴿وَ ما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَها مُنْذِرُونَ\* ذِكْرى‌ وَ ما كُنَّا ظالِمِينَ\* وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ\* وَ ما يَنْبَغِي لَهُمْ وَ ما يَسْتَطِيعُونَ\* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ‌﴾.[[86]](#footnote-86)

 «و ما هیچ دیارى را هلاک ننمودیم مگر آنکه براى آن دیار رسولانى را بجهت موعظه و پند براى انذار گسیل داشتیم؛ و ابداً عادت ما ستمگرى نبوده است. این قرآن را شیاطین فرود نیاورده‌اند، و سزاوار نیست براى آنها که قرآن را فرود آورند و چنان قدرتى هم ندارند، زیرا آنان از استماع آیات قرآن برکنارند.»

 ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى‌ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ\* تَنَزَّلُ عَلى‌ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ\* يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ‌﴾.[[87]](#footnote-87)

 «بگو ـ اى پیامبر ـ به کفّار که آیا مى‌خواهید من شما را آگاه کنم که بر چه کسانى شیاطین فرود مى‌آیند؟!

 فرود مى‌آیند بر هر مرد دروغ‌گوى دروغ‌پرداز گنهکار. گوش فرا مى‌دهند تا سخنان مؤمنین را بشنوند و با باطلشان درآمیزند. و اکثریت افراد آنان دروغگو مى‌باشند.»

 شیطان در میان افراد بشر با سخنان زشت: تهمت و غیبت و گفتار ناهنجار و قبیح، و تحریک و ترغیب به گناه معصیت، و تحریص و تحریض به‌

مفاسد و ناپسندیده‌ها وارد مى‌گردد:

 ﴿وَ قُلْ لِعِبادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطانَ يَنْزَغُ‌﴾[[88]](#footnote-88) بَینَهُمْ إِنَّ الشَّیطانَ کانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوًّا مُبِیناً[[89]](#footnote-89).

 «و بگو به بندگان من: بگویند کلمه و سخنى را که از همه گفتارها نیکوتر و پسندیده‌تر باشد! تحقیقاً شیطان است که در میانشان بواسطه گفتار زشت، فساد و دشمنى را وارد مى‌سازد. و تحقیقاً شیطان براى انسان دشمنى آشکار است.»

 ﴿الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَ اللَهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلًا وَ اللَهُ واسِعٌ عَلِيمٌ‌﴾.[[90]](#footnote-90)

 «شیطان است تنها موجودى که شما را از ترس فقر، از اعمال خیر باز مى‌دارد؛ و شما را امر به فَحشاء و زشتیها مى‌نماید. و خداوند است که به شما وعده غفران و فضل و رحمت از سوى خود مى‌دهد. و خداوند واسع و علیم است.»

 ﴿وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً\* يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

 أُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ لا يَجِدُونَ عَنْها مَحِيصاً﴾.[[91]](#footnote-91)

 «و کسى که شیطان را ولىّ خود اتّخاذ کند بجاى خداوند، تحقیقاً به زیان و خسران آشکارى گرفتار آمده است. به ایشان وعده دروغ مى‌دهد و به آرزوهاى باطله ترغیب مى‌کند و شیطان وعده نمى‌دهد به آنان مگر فریب و خدعه و غرور را.

 آنانند که جایگاهشان در جهنّم است و هیچ‌وقت از آن خلاصى نمى‌یابند.»

## تسلّط شیطان بر موالیان اوست؛ نه بر مؤمنین متوکل به خداوند

 با تمام این احوال، مکر و کید شیطان ضعیف است. و غلبه با قوّه رحمانیه و ایمانیه انسانیه مى‌باشد که اگر از آن فى‌الجمله وسوسه شیطان درگذرد، پیوسته مظفّر و پیروز خواهد بود.

 ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَهِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقاتِلُوا أَوْلِياءَ الشَّيْطانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً﴾.[[92]](#footnote-92)

 «کسانى که ایمان آورده‌اند، در راه خدا کارزار مى‌کنند؛ و کسانى که کافر شده‌اند در راه طاغوت کارزار مى‌کنند. پس شما مؤمنین کارزار کنید با مردمانى که دست ولایت خود را به شیطان داده‌اند! تحقیقاً کید و مکر شیطان ضعیف و ناتوان است.»

 شیطان به‌هیچ‌وجه من الوجوه تسلّطى بر مردمان مؤمن و متوکل به خدا ندارد. فقط تسلّط او نسبت به کسانى است که راه ولایت او را بر خود هموار نموده، و در برابر خداوند وى را شریک قرار داده، باب مراوده و آشنائى را با او مفتوح نموده، و خلاصه با ضعف نفس خود خویشتن را منفعل نموده و در برابر وساوس ضعیفه و القائات واهیه او سفره دل خود را گسترده، و آماده براى هر کثافاتى مى‌شوند که خودشان با دستشان و با پیروى از هواى نفوس خودشان با

کمک و معاونت و مساعدت آن خَبیثِ مُخبِث در آن بریزند.

 ﴿فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ\* إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلى‌ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ\* إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ‌﴾.[[93]](#footnote-93)

 «پس هنگامى که قرآن مى‌خوانى، پناه ببر به خداوند از شیطان رانده‌شده لعنت‌زده![[94]](#footnote-94) تحقیقاً او تسلّطى ندارد بر کسانى که ایمان آورده‌اند و بر پروردگارشان توکل نموده‌اند؛ فقط و فقط تسلّط وى بر کسانى است که او را ولىّ خود قرار داده و کسانى که او را در امر خدایشان شریک نموده‌اند.»

## در روز قیامت، متجاوزان باید خودشان را سرزنش کنند نه شیطان رجیم را

 در روز بازپسین، چون مستضعفان بر مستکبران اشکال وارد مى‌کنند که شما بودید که ما را تحمیل بر پیروى از خود و تعدّى و جنایت و خیانت و معصیت و گناه نمودید، و اینک لازم است که بارِ ما را شما بر دوشتان بکشید و رفع عذاب خداوندى را از ما بنمائید؛ و مستکبران در جواب مى‌گویند: ما خود نیز مثل شما گرفتار هستیم، و چون از خود اراده و اختیارى نداریم و رشته تدبیر امور بدست ما نمى‌باشد، کارى از ما ساخته نیست! در این حال که کار از کار گذشته و حکم الهى بر عقوبت جارى شده است شیطان با کمال صراحت بدیشان مى‌گوید:

 خداوند که به شما وعده حقّ داد و آن را با وجدانتان یافتید، و من به شما وعده به باطل دادم و خلف وعده‌ام را نیز نگریستید، و من که بر شما اقتدار و حکومت و تسلّطى نداشتم مگر به همین مقدار که شما را بسوى خود و بسوى‌

گناه فرا خواندم و شما با اراده و اختیار خودتان دعوت مرا لبّیک گفتید؛ ملامت از براى شماست که باید خودتان را به سرزنش و ملامت بگیرید، نه آنکه مرا دستخوش ملامت و توبیخ و سرزنشتان قرار دهید!!

 من و شما هر دو گرفتاریم. نه من مى‌توانم دردى را از دلتان بزدایم و راه خلاص و چاره‌اى را فرا راهتان قرار دهم، و نه شما مى‌توانید از من دستى بگیرید و مرا نجات بخشید!

 من از اوّلین وهله که شما را بسوى خود دعوت مى‌کردم و شما مرا مؤثّرى در برابر حضرت حقّ سبحانه و تعالى مى‌گماشتید، بدین شرک شما کافر بودم و این شرک را خودم نپذیرفته بودم، و خداوند واحد قهّار را تنها مؤثّر در جمیع عوالم وجود مى‌دانستم:

 ﴿وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعاً فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذابِ اللَهِ مِنْ شَيْ‌ءٍ قالُوا لَوْ هَدانَا اللَهُ لَهَدَيْناكُمْ سَواءٌ عَلَيْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحِيصٍ.

 وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ‌﴾.[[95]](#footnote-95)

 «در روز قیامت همگى خلائق در پیشگاه حقّ: خداوند، ظاهر و بارز مى‌گردند. پس ضعیفان به آنان که استکبار ورزیده‌اند مى‌گویند: ما در جهانِ تکلیف این‌گونه بودیم که تابع و پیرو شما بودیم، بنابراین حتّى به مقدار اندکى‌

هم شما قدرت دارید که ما را از عذاب خداوندى کفالت و کفایت کنید؟!

 مستکبرین در جواب مى‌گویند: اگر خداوند به ما ارائه طریق کرده بود، ما هم به شما ارائه طریق مى‌نمودیم. (امّا چون ما در عالم گمراهى و اعوجاج بوده‌ایم، شما هم در گمراهى و نکبت و عذاب او خواهید ماند.)

 براى ما هیچ تفاوتى ندارد که جزع و فزع سر دهیم، یا شکیبا و خویشتن‌دار بوده باشیم! براى ما ابداً مَفرّ و مَخْلَص و گریزگاهى تصوّر ندارد!

 و چون امر خدا به شقاوت و محکومیت و عذاب او فیصله یافت، شیطان به ضعیفان مى‌گوید: حقّاً و حقیقةً خداوند به شما وعده حقّ داد و من هم به شما وعده دادم امّا خلف وعده کردم! و من چنین توانى را نداشتم که شما را به زشتیها و پیروى از مستکبران اجبار نمایم مگر اینکه شما را فرا خواندم و شما اجابت مرا نمودید!

 بنابراین نباید شما مرا مورد مؤاخذه و ملامتتان قرار دهید! شما باید خودتان را سرزنش کنید. (که با وجود مشاهده وعده‌خلافیهاى من باز هم به دنبال بوق و کرناى من گرد آمدید!)

 مرا قدرت آن نمى‌باشد که بتوانم شما را نجات بخشم! و شما را نیز قدرت آن نیست که بتوانید مرا نجات بخشید! من به آن کفرى که در دنیا آورده بودید و مرا شریک با خدا در عمل و رفتار و پندار نموده بودید، کافر شده بودم. (و آن را نادرست مى‌دانستم و معتقد بر خلاف آن بودم.)

 تحقیقاً براى ستمکاران و متجاوزان عذاب دردناکى مقدّر است.»

## شیطان، مأمور مطیع خدا براى جدا کردن خبیث از طیب است‌

 از آنچه بیان شد، چند مطلب مهمّ و اصیل در معتقدات اسلامیه متّخذ از تعالیم قرآنیه بدست آمد:

 اوّلًا: معلوم شد شیطان نه در وجود و ذات، و نه در اثر و فعل، از خود استقلالى ندارد. هستى‌اش و فعلش با خدا و به امر خداست.

 ثانیاً: تصرّفش، در دو گروهِ مخلوقات جنّ و انس است، نه تنها افراد انسان.

 ثالثاً: تصرّفش قهرى و اضطرارى و اجبارى نیست که انسان را دربند بکشد و به گناه وادارد، بلکه فقط مجرّد وسوسه و صرف دعوت است؛ آنهم به نحو ضعیف.

 رابعاً: بشر با اراده و اختیار خود از وى پیروى مى‌کند، و بنابراین در عالم حقّ و حقیقت و در موقف الهى نمى‌تواند او را محکوم کند که تو بر من تحمیل نمودى و الآن باید جور مرا تحمّل نمائى!

 خامساً: اصل خلقت شیطان نیکوست. و براى امتحان و آزمایش بشر آفریده شده است تا در عالم تکلیف و امر و نهى الهى، انسان این راه مشکل و در عین حال جذّاب و دلنشین را با اختیار خود بپیماید.

 اگر شیطان نبود تمام قابلیتها و استعدادها در بوته اجمال و ابهام مختفى مى‌ماند. زیرا اگر یکسره در عالم دعوت به خیر بود ـ چه از ناحیه شیطان داخل و نفس امّاره و چه از ناحیه شیطان خارج و إبلیس لعین ـ دیگر حرکتى بسوى کمال نبود، جنبشى بسوى اعلى ذروه معرفت حاصل نبود. اگر شیطان نبود خوب و بد نبود، تکلیف و امر و نهى نبود، حرکت و عشق و مجاهده نبود. اگر شیطان نبود، شقاوت و سعادت و دوزخ و جنّت نبود. و بطور کلّى اگر شیطان نبود این جهان با این شگفتیها و بدایع خلقت و جمال دل‌آراى واقعى بشریت نبود؛ تمام عالم مبدّل بود به یک سلسله موجودات ثابت و غیر عاشق و غیر متحرّک، همچون عالَم فرشتگان.

 در این صورت عالم فرشتگان که بود داشت، دیگر مزیتى براى عالم خلقت بواسطه عالم مادّه و خلقت بشر و إبلیس و سجده ملائکه و تمرّد إبلیس و حرکت بشر از اوّلین نقطه استعداد تا اعلى درجه کمال و تمامیت خویشتن‌

بر فراز فرشتگان نبود.

 شاید سبب اکملیت و افضلیت و اشرفیت انسان از ملائکه مقرّب الهى نیز بدین جهت باشد که مثل شیطانى را خداوند خالق علیم و حکیم در این جهان کثرت و دار اعتبار و تکلیف گماشته است تا تمامیت خلقت بدان تحقّق پذیرد.

 شیطان از جانب حقّ متعال مأمور بازرسى و تفتیش است تا افراد آلوده به اختیار خود ـ که باز هم از اختیار خدا جدا نیست بلکه عین اختیار و نفس اختیار اوست ـ و آنان را که راه اعوجاج پیموده‌اند و از عفونت کثرات متعفّن شده و قابلیت دخول در حرم امن و حریم امان الهى را ندارند، از افراد خوب و پاک و پاکیزه و طیب جدا سازد و اجازه ندهد یک قدم فراتر نهاده به سوى عوالم قرب حقّ حرکت کنند. و کسانى را که در عالم خلوص پا نهاده و مقرّب گشته و عمرى را با عشق حقّ ازل و ابد به سر آورده‌اند یکباره راه دهد، تا به آسانى بتوانند در عوالم حضرات به پرواز در آمده و با بوى خوش توحید و عرفان و فناى در ذات حقّ که بدان معطّر گردیده‌اند و از تعفّن توجّه به کثرات و آلودگى‌هاى خسته‌کننده و گدازنده و مخرّب و مهلک انسانیت عبور کرده‌اند، بدون مانع و رادعى بدان حرم منیع وارد شده و لباس هستى و تعین و تقید خود را ریخته و به خلعت الهى مخلّع گشته، به آسایش منتهى شده و لوا دار پرچم حمد و لواى توحید در روز قیامت شوند.

 شیطان یک مأمور مطیع و فرمان‌بر خداست که وظیفه وى جدا کردن خبیث از طیب است؛ مانند زنبور عسل مخصوصِ گماشته بر دَرِ کندو، تا زنبورها را تفتیش کند و به آنان که از گیاه بدبو و عَفِن خورده‌اند راه ندهد و آنها را با نیش خود دو نیمه کند؛ و زنبورهاى شایسته را که به مأموریت خود خوب عمل کرده‌اند و از گیاهان معطّر و خوش‌بو خورده‌اند، به درون کندو راه بدهد.

## شیطان مى‌گوید: من به جمیع ذرّیه آدم مگر اندکى لگام مى‌زنم‌

 بسیار مُعجِب است که قرآن کریم خودش وظیفه اضلال و گمراهى شیطان‌

را که از جانب خداوند بدو عنایت شده است بیان مى‌کند، آنجا که مى‌فرماید:

 ﴿وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قالَ أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً.

 قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى‌ يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا.

 قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً. وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

 إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ وَ كَفى‌ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾.[[96]](#footnote-96)

 «و به یاد بیاور زمانى را که ما به فرشتگانمان گفتیم: سجده کنید براى آدم؛ پس سجده کردند مگر إبلیس. او گفت: آیا من سجده کنم براى آن‌کس که تو وى را از گل آفریده‌اى؟!

 إبلیس نیز گفت: به من خبر بده از این کسى که او را فضیلت دادى بر من و مکرّم داشتى، که اگر زمان عمر و درنگ مرا تا روز قیامت به تأخیر اندازى؛ من به جمیع ذرّیه او مگر افراد اندکى مهار زده، لگام بر آنها مى‌افکنم!

 خداوند خطاب کرد: برو و دور شو! بنابراین هر کدامیک از آنان که از تو پیروى کند، پس من جزاى تو و ایشان را جهنّم که جزاى کامل و وافرى است، قرار خواهم داد!

 و بلغزان با صداى خودت هر کدام از آنها را که مى‌توانى! و با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان تاخت‌وتاز کن و آنها را در پرّه بگیر! و در اموال و اولادشان شرکت کن! و به آنها وعده بده؛ درحالى‌که شیطان وعده نمى‌دهد مگر از روى‌

فریب و خدعه و غرور!

 تحقیقاً و بدون تردید، تو بر بندگان منسوب به من قدرت تصرّف و تسلّطى ندارى! (و اى پیغمبر ما) وکالت و کفالت و عهده‌دارى‌اى را که پروردگارت در آن صورت مى‌نماید، کافى و وافى (و بدون ذرّه‌اى نقصان) است.»

## مأموریت شیطان به اغواى انسان، در سوره أعراف‌

 و در سوره أعراف پس از آنکه قضایاى خلقت آدم و سجده ملائکه و اباى إبلیس را بیان مى‌کند، به او امر به نزول مى‌نماید؛ و شیطان مأموریتش به اغواى انسیان را بطور کامل شرح مى‌دهد:

 ﴿قالَ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.

 قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيها فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ\* قالَ أَنْظِرْنِي إِلى‌ يَوْمِ يُبْعَثُونَ.

 قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ.

 قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ\* ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ.

 قالَ اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً[[97]](#footnote-97) مَدْحُوراً لَمَنْ تَبِعَك مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكمْ أَجْمَعِينَ﴾.[[98]](#footnote-98)

 «خداوند گفت: در هنگامى که من تو را امر کردم، چه باز داشت تو را از

آنکه سجده کنى؟! إبلیس گفت: من نسبت به او مورد برگزیدگى و انتخاب و اختیار هستم! تو مرا از آتش خلق کردى و او را از گِل!

 خداوند گفت: پس از بهشت هبوط کن! چرا که براى تو چنان موقعیتى نیست که در آنجا تکبّر بورزى؟! پس بیرون شو از بهشت که تو از زمره اراذل و فرومایگانى! شیطان گفت: مرا مهلت بده تا روزى که ایشان براى موقف حساب و کتاب برانگیخته شوند!

 خداوند گفت: تو از مهلت‌داده‌شدگان مى‌باشى!

 إبلیس گفت: در مقابل اغوائى که تو از من نمودى؛ بر سر راه راست و صراط مستقیمت در برابر ایشان ـ به جهت اضلال و گمراهى و کج‌روى از آن صراط ـ خواهم نشست! سپس از روبرو و از پشت سر و از جانب راست و از جانب چپشان به‌سویشان مى‌آیم؛ و در آن صورت دیگر تو اکثریتشان را شاکر و سپاسگزار نخواهى یافت!

 خداوند گفت: خارج شو از بهشت درحالى‌که معیوب و مطرود و منفور هستى! هرآینه کسى که از تو پیروى کند؛ تحقیقاً من جهنّم را از شماها همگى مملوّ و پُر خواهم ساخت.»

## گفتار حضرت علامه در کیفیت إبلیس و عملکرد او

 حضرت علامه استادنا الطّباطبائى قدَّس اللَهُ سرَّه در تفسیرشان بحث مختصر و جالب و متین و اساسى راجع به إبلیس و حقیقت وجود و تکوین و سرِّ پیدایش بنى‌آدم و خلقت او و فرشتگان، در ضمن آیات مبارکات وارده در سوره أعراف بیان فرموده‌اند.[[99]](#footnote-99) سپس گفتارى درباره ابلیس و کیفیت عملکرد او در عالم انسانى دارند، و ما در اینجا آن را نقل مى‌نمائیم:

 «کلام در إبلیس و رفتار او:

 داستان موضوع إبلیس در نزد ما بصورت مبتذل و زیر پا افتاده و غیر قابل اهمّیتى درآمده و بازگشت نموده است که اعتنائى بدان نمى‌شود، غیر از آنکه گهگاهى آن را ذکر مى‌کنیم و بر او لعنت مى‌فرستیم، یا آنکه از وى به خدا پناه مى‌بریم، یا آنکه بعضى از افکارمان را بعنوان آنکه افکار شیطانیه و وساوس و فسادانگیزى اوست تقبیح مى‌نمائیم؛ بدون آنکه در این امر تدبّر و تفکرى کنیم تا آنچه را که قرآن کریم در حقیقت این موجود عجیب غائب از حواسّمان، و آن‌گونه تصرّفات شگفت آورى که با ولایت خود در عالم انسانى دارد، به ما عطا کرده است دستگیرمان گردد.

 و چگونه این‌طور نباشد درحالى‌که او مصاحب و همنشین عالم انسانى مى‌باشد با گسترش دائره کمربند عجیب خود، از زمانى که انسان در عالم وجود ظاهر گشت تا زمانى که مدّتش به سر آید و به انقراض بساط دنیا منقرض شود. و سپس ملازم انسان باشد پس از مرگ، و پس از آن قرین و همنشین او باشد تا هنگامى که او را در آتش جاودان مخلّد گرداند.

 و او با هر کدامیک از افراد ما همچنانست که با غیر او باشد، با اوست در آشکارش و در پنهانیش. با او همگام مى‌گردد هرجا که برود حتّى در پنهان‌ترین نقاط قوّه خیال او که چیزى را تخیل مى‌کند در زاویه‌اى از زوایاى ذهنش، یا فکرى که آن را در مطاوى سریره‌اش مختفى داشته است.

 هیچ‌گونه حاجبى نمى‌تواند حجاب او شود، و هیچ کار مشغول کننده‌اى نیست که او را از انسان غافل گرداند.

 و امّا افراد بَحّاث و محقّقین از ما، از وارد شدن در این بحث خوددارى کرده‌اند و آن را مهمل گذارده‌اند. و بناى خودشان را در بحث، همان بناى محقّقین و باحثین در صدر اوّل قرار داده‌اند؛ و همان رشته خطّى را که آنان برایشان ترسیم کرده‌اند، در طریق بحث از آن تجاوز ننموده‌اند.

## کلام علامه در جمیع اشکالاتى که در قصّه إبلیس ذکر کرده‌اند

 و آن عبارت است از نظریات ساده‌اى که در نخستین وهله بر افهام عامّیه‌اى که به کلام الهى برخورد کرده‌اند ظاهر مى‌شود؛ و پس از آن، تخاصم و نزاع علمى در میانشان در تضارب و تصادم برداشتهائى که هر گروه خاصّى از ایشان نموده است، و سنگرگیرى در آن افکار حاصله مختصّه به خودشان، و سپس دفاع از آن به انواع جدل، و اشتغال به إحصاء اشکالات وارده در قصّه، و تقریر سؤالها و جوابها بصورتى پس از صورت دیگر:

 به چه سبب خداوند إبلیس را آفرید، با وجودى که مى‌دانست او چه کسى است؟

 به چه سبب او را در میان فرشتگان وارد کرد، با وجودى که از ایشان نبوده است؟

 به چه سبب او را امر به سجده نمود، با وجودى که مى‌دانست او فرمانبردار نیست؟

 به چه سبب او را موفّق به سجده نکرد، و او را اغواء نمود؟

 به چه سبب او را هلاک ننمود در هنگامى که او سجده نکرد؟

 به چه سبب او را تا روز برانگیختگى مردم در نزد خداوند، یا تا روز معلوم مهلت داد؟

 به چه سبب به او چنان تمکنى داد تا بدان تمکن شگفت آورى که مانند جریان خون در بنى‌آدم جریان یافت، صاحب استقرار و تمکین گشت؟

 به چه سبب او را با سواره نظام و پیاده نظام خودش مؤید ساخت، و به جمیع آنچه در حیات انسانى مختصر مَساسى داشت مسلّط نمود؟

 به چه سبب او را بر حواسّ ظاهره انسانى آشکارا نکرد، تا از برخورد با وى احتراز جوید؟

 به چه سبب انسان را تأیید نکرد به مثل آنچه را که او را بدان تأیید کرد؟

 به چه سبب اسرار خلقتِ آدم و پسرانش را از إبلیس مکتوم نداشت، تا در اغواى آنان به طمع نیفتد؟

 به چه سبب گفتگوى شفاهى در میان او و میان خداى سبحانه جائز گردید درحالى‌که او بعیدترین مردم از خداوند بود، و مبغوض‌ترین مردم نسبت به او. و وى پیامبرى نبود و فرشته‌اى نبود تا گفته شود به معجزه بوده است، یا به ایجاد آثارى که دلالت بر مراد کند؛ درحالى‌که دلیلى بر هیچیک از این دو گفتار نیست.

 از آن که بگذریم، چگونه إبلیس داخل در بهشت شد؟ و چگونه وسوسه و کذب و معصیت در آنجا از او به وقوع پیوست درحالى‌که بهشت مکان طهارت و محلّ قدس است؟

 و چگونه آدم گفتار او را تصدیق نمود درحالى‌که گفتارش مخالف قول خداوند بود؟

 و چگونه آدم به طمع ملک و خلود در آنجا افتاد درحالى‌که این مطلب مخالف اعتقاد به معاد بود؟

 و چگونه از وى معصیت سر زد درحالى‌که او پیامبرى معصوم بود؟

 و چگونه توبه‌اش قبول گشت و به مقام اوّلش بازنگشت درحالى‌که توبه‌کننده از گناه، تو گوئى مانند کسى مى‌باشد که اصلًا گناه ننموده است؟!

 و چگونه ....؟ و چگونه ...؟

 و این مهمل گذاردن بحّاثان و محقّقان در بحث حقیقى، و عنان گسیختگى ایشان در جدال چه از ناحیه اشکال و چه از ناحیه جواب، به جائى رسیده است که بعضى از آنها بدین عقیده آمدند که مراد از این آدم، آدم نوعى مى‌باشد و این قصّه داستان تخیلیه محضه است. و بعضى دگر معتقد شدند که ابلیسى را که قرآن از آن گفتگو دارد، عبارت است از قوّه داعیه به شرّ که‌

در انسان وجود دارد و بس.

 و بعضى معتقد شدند که جائز است انتساب قبائح و شنایع را به خداى تعالى داد؛ و آنکه جمیع معاصى از کردار و فعل وى ریشه مى‌گیرد، و اوست خالق هر گونه شرّ و قبیح. و بنابراین خود خداوند است که به فساد مى‌کشد آنچه را که به صلاح در آورده است. و عمل نیکو آن عملى است که او بدان امر کرده است، و عمل زشت آن عملى است که او از آن نهى نموده است (بدون هیچ مصلحتى و یا حکم حُسن و قبح عقلى).

 و بعضى معتقد شدند که آدم اصولًا پیغمبر نبوده است.

 و بعضى معتقد شدند که پیغمبران جمیعاً معصوم نبوده‌اند.

 و بعضى معتقد شدند که پیغمبران غیر معصوم بوده‌اند پیش از بعثت، و داستان بهشت پیش از بعثت آدم بوده است.

 و بعضى معتقد شدند که این جریانات همگى بر اساس امتحان و اختبار است، و روشن نساخته‌اند که ملاک واقعى در این امتحان و آزمایشى که بواسطه آن بسیارى گمراه شده‌اند و اکثریت مردم به هلاکت رسیده‌اند چیست؟

 بنابراین اگر ملاکى بدست نیاید که حَسْم مادّه اشکال را بکند، تمام اشکالات بازگشت مى‌کند.

 و آن چیزى که باز داشته است ایشان را از پیروزى کوشش خود در این ابحاث، و بواسطه آن چیز بوده است که نتائج حاصله از آن مختلّ مانده است، آنست که ایشان در این مباحث در میان جهات حقیقیه و جهات اعتباریه آن فرقى نگذارده‌اند، و عالم تشریع را از جهان تکوین جدا نکرده‌اند. لهذا جهات بحث بدین سبب مختلّ مانده است. و بطور غالب در ناحیه تکوین، همان اصول وضعیه اعتباریه حاکمه بر تشریعیات و اجتماعیات را تحکیم نموده‌اند.

## پاسخ علامه در جمیع اشکالاتى که در قضیه إبلیس ذکر کرده‌اند

 و آنچه بر عهده شخص حُرّ و آزادمنش و بحث‌کننده از این حقائق دینیة

مرتبطه به جهات تکوینیه مى‌باشد که از آن تنقیح و تحریر بعمل آورد، باید در طىّ جهاتى درج گردد:

 جهت اوّل‌: وجود چیزى از اشیاء که خلقت و آفرینش و ایجاد فى نفسه بدان تعلّق مى‌گیرد یعنى وجود ذاتى و نفسى آن بدون اضافه و نسبت به غیر ـ نمى‌باشد مگر خیر، و تحقّق خارجى به خود نمى‌گیرد مگر زیبا و نیکو. بنابراین اگر بر فرض محال آفرینش تعلّق گیرد به آنچه در وجود نفسى آن شرّى فرض شده است، بازگشتش به امر موجودى مى‌باشد که داراى آثار وجودیه است. از خدا ابتدا کرده، و به روزى و رزق او مرتزق و روزى خوار گشته، و پس از آن بسوى خدا بازگشت مى‌نماید.

 در این صورت حال او حال سائر مخلوقات است که در آن اثرى از شرّ و قبح وجود ندارد مگر آنکه وجود آن به غیرش مرتبط گردد، و بنابراین ارتباط نظام عادل خود را در وجود، فاسد کند، و یا آنکه موجب حِرمان جمعى از موجودات گردد که خیرشان و سعادتشان به آنها نرسد. و اینست معنى اضافه و نسبتى که ذکر شده است.

 و بدین جهت لازم و واجب است در حکمت الهیه آنکه از این‌گونه موجوداتى که وجودشان مضرّ مى‌باشد، منفعتى حاصل گردد که از مضرّتشان افزون باشد و بر ضرر آنها غالب شود و چیره آید.

 و اینست قول خداى تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقَهُ‌﴾. (سوره سجده، آیه ٧)

 «خداوند آن کسى است که هر چیزى را که آفرید، نیکو آفرید.»

 و قول او: ﴿تَبارَكَ اللَهُ رَبُّ الْعالَمِينَ‌﴾. (سوره أعراف، آیه ٥٤)

 «پاک و منزّه و مقدّس است اللَه که پروردگار و آفریدگار عالمیان است.»

 و قول او: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ‌

تَسْبِيحَهُمْ‌﴾. (سوره أسرى، آیه ٤٤)

 «و هیچ چیزى نیست مگر آنکه با حمد وى تسبیح مى‌گوید؛ و لیکن شما تسبیحشان را نمى‌فهمید!»

 جهت دوّم‌: عالَم صُنع و ایجاد با وجود کثرت اجزایش و وسعت عرضش، بعضى از آن مرتبط است به بعضى دیگر، سر رشته آخرش به اوّلش برمى‌گردد. لهذا ایجاد بعضى از آن عبارت مى‌باشد از ایجاد جمیع آن. و اصلاح جزئى از آن منوط است به اصلاح کلّ آن.

 بناءً على هذا اختلافى که در بین اجزاى عالم در وجودشان موجود است ـ و آن همان چیزى است که عالَم را عالم کرده است ـ و به دنبال آن داستان ارتباط میان آنها، در حکمت الهیه به ضرورت استلزام، مستلزم آن شده است که در میانشان نسبتهاى مختلفى به تنافى و تضادّ، یا به کمال و نقص، یا به وِجدان و فقدان، و یا به نَیل و حرمان پدیدار گردد. و اگر این‌طور نمى‌بود، جمیع اشیاء به چیز واحدى که در آن هیچ‌گونه اختلاف و تمیزى نبود بازگشت مى‌کردند. و در آن صورت عالم وجود باطل مى‌شد.

 خداى تعالى مى‌گوید: و ﴿ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. (سوره قمر، آیه ٥٠)

 «و امر ما نیست مگر یکى مانند چشم بر هم نهادن.»

 بنابراین اگر شرّ و فساد و سختى و فقدان و نقص و ضعف و أمثالها در این عالم نبود، ما براى خیر و صحّت و راحتى و وِجدان و کمال و قوّه، مصداقى نمى‌یافتیم و ابداً قادر نبودیم از آنها حتّى یک معنى را تنها تعقّل کنیم؛ چرا که ما معانى را در خارج از مصادیقشان اتّخاذ مى‌نمائیم.

 اگر شقاوتى نبود سعادتى نبود، اگر معصیتى نبود طاعتى نبود، اگر قبح و مذمّتى نبود حُسن و مدحى نبود، اگر عقابى نبود ثوابى بدست نمى‌آمد، و اگر

دنیا نبود آخرتى تکوّن نمى‌یافت.

 بنابراین، مثلًا اطاعت عبارت است از امتثال امر مولوى؛ لهذا اگر عدم امتثال آن که عبارت است از معصیت نبود، در آن صورت فعل بصورت ضرورى و لازم موجود مى‌شد، و با ضرورت و لزوم فعل در انسان دیگر امر مولوى معنى نداشت؛ به سبب ممتنع بودن تحصیل امر حاصل. و اگر امر مولوى در میان نبود، نه مصداقى که طاعت بر آن صدق کند و نه مفهومى براى آن طاعت به‌طورى‌که دانستى، معنى نداشت!

 و با از میان برداشته شدن و بطلان اطاعت و معصیت، مدح و ذمّى که راجع به آن دو مى‌شد، و ثواب و عقاب، و وعده و وعید، و ترساندن و بشارت دادن باطل مى‌شدند، و به دنبال بطلان این امور، اصل دین و شریعت و دعوت، و به دنبال بطلان اینها اصل نبوّت و رسالت، و به دنبال بطلان این امور اصل اجتماع و مَدَنیت، و به دنبال بطلان آن اصل انسانیت، و به دنبال بطلان آن تمام چیزها باطل مى‌شد و از میان برداشته مى‌گشت؛ و بر همین قیاس جمیع امور متقابله در نظام انسانیت. این واقعیت را خوب ادراک کن!

## روشن ساختن علامه، قضیه ابلیس را واضح ترین وجه‌

 و از این بیانات واضح مى‌گردد براى تو که وجود شیطان دعوت‌کننده به شرّ و معصیت، از ارکان نظام عالم انسانیت است که آن نظام بر اساس سنّت اختیار جارى مى‌شود و مقصود از آن سعادت نوع بشر خواهد بود.

 و شیطان همانند حاشیه‌اى است که بر دو کناره صراط مستقیم انسان قرار دارد. آن صراط مستقیمى که در طبع این نوع سرشته شده است، تا با کدح و مشقّت آن را بپیماید تا به شرف لقاى پروردگارش نائل گردد.

 و معلوم است که هرجا راه و صراطى تحقّق پیدا نماید، تعین متن آن که صراط است فقط بواسطه حاشیه و کناره‌اى است که خارج از آن مى‌باشد و لیکن‌

آن را فرا گرفته است.

 اگر حاشیه و اطراف وجود نداشت، متن و میانه و وسط آن وجود نداشت. این واقعیت را بفهم و به یاد بیاور قول خداى تعالى را: (قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ‌. (سوره أعراف، آیه ١٦)

 «شیطان گفت: پس در ازاى اغوائى که از من کردى، من براى ربودن ایشان از طىّ صراط مستقیمت در کمین آنها مى‌نشینم.»

 و قول خداى تعالى را: [﴿قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ\* إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ.]

 قالَ هذا صِراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ\* إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ‌﴾. (سوره حجر، آیات ٣٩ تا ٤٢)

 «شیطان گفت: بار پروردگار من! در مقابل آنکه مرا اغوا کردى، من آنچه را که در زمین است برایشان زینت مى‌دهم؛ و من همگى آنان را اغواء خواهم نمود، مگر آن بندگانت را که از آنها به خلوص رسیده‌اند (مخلَص شده‌اند)!

 خداوند فرمود: این خلوص و پاکى سریرت، راه راست و صراط مستقیم براى رضا و وصول به من است! تحقیقاً از براى تو اقتدار و تسلّطى براى بندگان من نیست مگر آن مردم گمراهى که پیروى از تو کرده‌اند!»

 اگر تو در این دو جهتى که بیان نمودیم دقّت و تأمّلى بنمائى و پس از آن در آیات سجده تدبّر کنى، چنین خواهى یافت که آنها عبارتند از صورت خبردهنده و آگاه کننده‌اى از روابط واقعیه‌اى که میان نوع افراد بشر و فرشتگان و إبلیس تحقّق دارد، که از آنها تعبیر به امر و امتثال و استکبار و طَرْد و رَجْم و سؤال و جواب گردیده است. و اینکه جمیع اشکالهاى وارد شده در آن عبارت مى‌باشد از تفریط و قصور در تدبّر این داستان، و تا به جائى رسیده است که برخى‌

از کسانى که‌[[100]](#footnote-100) متنبّه وجه صواب شده‌اند که این آیات اشاره است به طبایعى که در انسان و مَلَک و شیطان موجود است، او چنین ذکر کرده است که امر و نهى (امر إبلیس به سجده و نهى آدم از أکل شجره) امر و نهى تکوینى است (نه تشریعى).

 بنابراین با این کلامش خراب و فاسد کرده است آنچه را که در صدد اصلاح آن بوده است، و غفلت نموده است از آنکه امر و نهى تکوینى قابل تخلّف و مخالفت نیست با وجودى که إبلیس مخالفت امر نمود و آدم مخالفت نهى را کرد.

## حلّ علامه (قدّه)، جمیع اشکالاتى را که به بهشت آدم و ابلیس شده است‌

 جهت سوّم‌: داستان قصّه بهشت آدم و إبلیس ـ که بیان تفصیلى آن در سوره بقره گذشت ـ ما حَصل از مدلولش خبر مى‌دهد که خداوند سبحانه بهشت برزخیه آسمانى آفرید، و قبل از آنکه زندگانى دنیوى زمینى بر آدم استقرار یابد او را در آن داخل نمود، و تکلیف مولوى خود را بدو متوجّه ساخت تا بدان طبیعتهاى انسانى را آزمایش کند. و بدان تفصیل روشن شد که انسان هیچ چاره‌اى ندارد مگر آنکه در روى زمین زیست کند، و در دامان امر و نهى تربیت شود، و در اثر اطاعت مستحقّ سعادت و بهشت گردد؛ و اگر غیر از این باشد غیر از این خواهد بود.

 و انسان هیچ توانائى و قدرتى ندارد که در موقف قرب الهى وقوف کند و در منزل سعادت فرود بیاید مگر با پیمودن این راه.

 و از اینجا ظاهر مى‌گردد که براى اشکالاتى که در قصّه بهشت آدم ایراد کرده‌اند ابداً محلّى باقى نمى‌ماند. چرا که نه آن بهشت، بهشت خُلْدى که در آن وارد نمى‌شوند مگر اولیاى خداى تعالى ـ دخولى که پس از آن هیچ‌وقت‌

خروجى نیست ـ بوده است؛ و نه آنکه خانه، خانه دنیویه بوده است که به نحو زندگانى و عیش دنیوى در آن زیست نمود ـ آن‌گونه زندگانى که مدارِ آن تشریع باشد، و حاکم در آن امر و نهى مولوى ـ بلکه منزلگاهى بوده است که در آن حکم سجایاى انسانى ظهور مى‌کرده است نه خصوص سجایاى آدم علیه السّلام ازآن‌جهت که شخص آدم بوده است؛ زیرا شیطان براى وى مأمور به سجده نشد، و او داخل در بهشت نشد مگر ازآن‌جهت که انسان بوده است به‌طورى‌که بیان آن سابقاً ذکر شد.

 باز گردیم به اوّل گفتار:

 خداوند سبحانه توصیف نکرده است از این آفریده شرّ آفرین که وى را إبلیس نام نهاده است، بجز مقدار اندکى که عبارت است از قوله تعالى: ﴿كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ‌﴾. (سوره کهف، آیه ٥٠)

 «إبلیس از جنّ بوده است، پس بنابراین از امر پروردگارش منحرف شده است.»

 و آنچه را که خداوند در کلام خودش از او حکایت کرده است که: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ﴾.

 «تو (اى خداوند) مرا از آتش خلق کردى!»

 بنابراین مبین نموده است که ابتداى خلقت او از آتش و از سنخ جنّ بوده است. و امّا آنچه را که مَآل امر او بوده است صریحاً ذکر نکرده است، همان‌طور که تفصیل خلقت او را همچنان‌که تفصیل خلقت انسان را ذکر نموده است، ذکر نکرده است.

## میدان فعّالیت إبلیس، ادراک و عواطف و احساسات انسان است‌

 آرى، در آنجا آیاتى وارد است که تعریف و توصیف کیفیت عمل و کار او را مى‌نماید که ممکن است از آنها استفاده مطالبى شود که در اینجا بکار مى‌آید. خداى تعالى بطور حکایت از زبان او مى‌گوید:

 ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ\* ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ‌﴾. (سوره أعراف، آیه ١٦ و ١٧)

 در اینجا خدا خبر داده است که شیطان از ناحیه عواطف نفسانیه، از خوف و رجاء و آرزو و آمال و شهوت و غضب در آنها تصرّف مى‌کند؛ پس از آن در افکارشان و در اراده و اختیارشان که از این امور سرچشمه مى‌گیرد.

 همان‌طور که هم ترازو و هم میزان است با آن آیه، این گفتار خداوند:

 ﴿قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ‌﴾. (سوره حجر، آیه ٣٩)

 یعنى من براى انسان زینت مى‌دهم امور باطله ردیه زشت و قبیح را با زخارف و زینتهاى مهیا شده، از تعلّق عواطفى که ایشان را بسوى متابعت آنها فرا مى‌خواند. و من بواسطه این امور مى‌باشد که آنان را اغواء مى‌کنم. مانند زنا مثلًا، که در نخستین وهله انسان تصوّرش را مى‌کند، و سپس شهوت آن را در نظرش زینت مى‌دهد، و بواسطه آن زینتِ نیرومند، محذورى که در ارتکاب آن در دل انسان خطور مى‌کند ضعیف مى‌گردد؛ آنگاه تصدیقش را مى‌نماید و دست به ارتکابش مى‌آلاید.

 و نظیر این، گفتار خداست:

 ﴿يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً﴾. (سوره نساء، آیه ١٢٠)

 «إبلیس به انسان وعده مى‌دهد، و به آرزوهاى باطله فرا مى‌خواند؛ درصورتى‌که إبلیس وعده نمى‌دهد مگر از روى مکر و غرور و فریب.»

 و گفتار خدا: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ‌﴾. (سوره نحل، آیه ٦٣)

 «پس زینت داد براى ایشان شیطان اعمالشان را.»

 تمام این مطالب ـ به‌طورى‌که مشاهده مى‌کنى ـ دلالت دارد بر آنکه میدان‌

فعّالیت و کار کرد او فقط ادراک انسان است؛ و وسیله عمل وى، عواطف و احساسات داخله انسان.

 إبلیس است که این‌گونه اوهام کاذبه و افکار باطله را در نفس انسانى القاء مى‌کند؛ به‌طورى‌که دلالت بر این مهمّ دارد قول خداى متعال:

 ﴿الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ\* الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ‌﴾. (سوره ناس، آیه ٤ و ٥)

 «شیطانِ وسوسه‌انگیز؛ آنکه در سینه مردمان اندیشه بد و وسوسه مى‌افکند.»

 و لیکن مع‌ذلک انسان شک نمى‌کند در آنکه این افکار و اوهامى که وساوس شیطانیه نامیده مى‌شوند افکار خود اوست. خودش آنها را در خود ایجاد مى‌نماید بدون آنکه مُشعر به آن باشد که کسى غیر از او آنها را به وى القاء کرده باشد، و یا آنکه براى آن افکار به چیزى بعنوان سبب و واسطه متوسّل گردد، مانند سائر افکار و آرائش که به عمل و غیر عمل تعلّق ندارد مثل گفتار ما: عدد یک نصف عدد دو مى‌باشد و عدد چهار عدد زوج است؛ و أمثال ذلک.

 بنابراین، انسان همان کسى است که این افکار و اوهام را براى خودش ایجاد مى‌کند همچنان‌که شیطان همان کسى است که آنها را بدو القاء مى‌کند و در دل او مى‌اندازد و خطور مى‌دهد؛ بدون آنکه تزاحمى در میان موجود باشد. و اگر بنا باشد سبب شدن شیطان در القاء این خواطر نظیر تَسبُّباتى بوده باشد که در میان ما دوران دارد راجع به کسى که خبرى و یا حکمى و یا مشابه آن را بسوى ما القاء مى‌کند؛ در آن صورت القاء او به ما با استقلال ما در تفکیر جمع نمى‌شود، و هرآینه انتساب فعل اختیارى که براى ماست منتفى مى‌شود. زیرا در آن فرض علم و ترجیح و اراده از آنِ او خواهد بود نه از آنِ ما، و دیگر بر ما لوم و سرزنش و مذمّت و غیرها مترتّب نخواهد شد.

 درصورتى‌که مى‌دانیم خود شیطان آن ملامت و مذمّت را به انسان نسبت مى‌دهد ـ که آنها از ناحیه تست نه از ناحیه من ـ در آنچه را که خداوند از کلام او در روز قیامت حکایت نموده است:

 ﴿وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ‌﴾. (سوره إبراهیم، آیه ٢٢)

## علامه: تصرّف شیطان در انسان، همان استقلال‌نگرى اوست‌

 در اینجا مشاهده مى‌کنیم که شیطان نسبت فعل و ظلم و ملامت را به انسان داده است و از خودش سلب کرده است. و از خودش هر گونه تسلّطى را نفى نموده است مگر سلطنت بر دعوت و فراخواندن و وعده کاذب را؛ همان‌طورى‌که خداى تعالى گفته است:

 ﴿إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ‌﴾. (سوره حجر، آیه ٤٢)

 در اینجا مى‌بینیم که خداوند سبحانه نفى سلطنت و قدرت او را از انسان ـ مگر در ظرف پیروى و متابعت از او ـ کرده است. و نظیر این آیه کلام خداوند متعال است:

 ﴿قالَ قَرِينُهُ رَبَّنا ما أَطْغَيْتُهُ وَ لكِنْ كانَ فِي ضَلالٍ بَعِيدٍ﴾. (سوره ق، آیه ٢٧)

 «و مى‌گوید قرین او شیطان: بار پروردگار ما! من بر او طغیان و تعدّى ننمودم و لیکن خود او در گمراهى عمیقى فرورفته بود!»

 و بالجمله تصرّف شیطان در ادراکات انسان تصرّفى است طولى که منافات با قیام آن به انسان و انتساب آن به او مانند انتساب فعل به فاعلش‌

ندارد؛ و تصرّف عرضى نیست که منافات داشته باشد.

 پس از براى شیطان است که تصرّف نماید در ادراکات انسانى به آنچه را که به حیات دنیا تعلّق دارد از جمیع جهات آن، بواسطه غرور و تزیین. لهذاست که شیطان باطل را بجاى حقّ مى‌گذارد و باطل را در صورت و کسوت حقّ جلوه مى‌دهد، و در نتیجه انسان مرتبط با چیزى نمى‌شود مگر از وجه باطل آن که وى را گول مى‌زند و از حقّ روى مى‌گرداند.

 و اینست همان معنى استقلالى که انسان در وهله نخستین براى خود مى‌بیند و سپس براى سائر اسبابى که مرتبط است بدانها در حیات خود. و این نگرش استقلال همانست که او را از حقّ محجوب مى‌گرداند و از حیات حقیقیه باز مى‌دارد، همان‌طور که از کلام حکایت‌شده از شیطان استفاده این مرام گذشت: ﴿فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ‌﴾. (سوره أعراف، آیه ١٦)

 و قولُه تعالَى: ﴿رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ‌﴾. (سوره حجر، آیه ٣٩)

 و این حالت، مى‌کشاند انسان را به غفلت از مقام حقّ. و آن اصل و اساسى است که در هنگام تحلیل، هر گونه گناهى بدان منتهى مى‌شود:

 ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ‌﴾. (سوره أعراف، آیه ١٧٩)

 و بر این اساس، استقلال‌نگرى انسان خودش را و غفلت وى از پروردگارش با جمیع آنچه را که متفرّع بر این مى‌شود از اعتقادات زشت و افکار و اوهام پست و ناهنجارى که تمام اقسام شرک و ظلم از آن پستان شیر مى‌آشامند؛ فقط و فقط از تصرّف شیطان است در عین آنکه انسان چنان تخیل مى‌نماید که خودش به وجودآورنده آنها و قیوم و قائم بدانهاست، چون از

خویشتن استقلال مى‌نگرد. شیطان نفس انسانى را به گونه‌اى رنگ مى‌زند که اعتقادى و عملى از براى وى سر نمى‌زند مگر آنکه آنها را بدان صبغه و رنگ، رنگ‌آمیزى نموده است.

 و اینست حقیقت دخول تحت ولایت شیطان و در زیر بار تدبیر و تصرّف او درآمدن، بدون آنکه به چیزى غیر از خودش مشعر باشد و یا متنبّه گردد. خداى تعالى مى‌فرماید:

 ﴿إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ‌﴾. (سوره أعراف، آیه ٢٧)

 «تحقیقاً او و قبیله او مى‌بینند شما را از آنجائى که شما آنها را نمى‌بینید! ما شیاطین را اولیاء و سرپرستان و رفقاى کسانى قرار داده‌ایم که ایمان نمى‌آورند.»

 لهذا ولایت شیطان بر انسان در معاصى و مظالم که بر این نهج مى‌باشد، نظیر ولایت ملائکه است بر او در طاعات و اعمال مقرِّب به خداوند سبحانه و تعالى. خداى تعالى مى‌فرماید:

 ﴿إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ\* نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا﴾. (سوره حم سجده، آیه ٣٠ و ٣١)

 «کسانى که مى‌گویند: پروردگارمان اللَه است و سپس بر این امر پایدارى مى‌کنند، فرشتگان بر ایشان فرود مى‌آیند که هراسى و غصّه‌اى نداشته باشید؛ و ما شما را بشارت مى‌دهیم به بهشتى که در دنیا به شما وعده داده شده بود. ما اولیاى شما هستیم در حیات دنیا!»

 و خداوند از همه اطراف ایشان، براى حفظ و نگهدارى، بدانها احاطه دارد. و خداوند یگانه ولىّ آنانست که ولیى غیر از خدا ندارند. خداوند تعالى‌

مى‌فرماید:

 ﴿ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ‌﴾. (سوره سجده، آیه ٤)

 «براى شما غیر از خدا، نه ولیى و نه شفیعى وجود ندارد.»

## علامه: «احتناک» به معنى لجام زدن است، یعنى مانند راکبِ لجام نهاده بر مرکوبش‌

 و اینست معنى‌ احتناک‌ (لجام زدن) که خداوند از قول إبلیس حکایت مى‌کند، آنجا که فرموده است:

 ﴿قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى‌ يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا\* قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً.

 وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً﴾. (سوره أسرى، آیات ٦٢ تا ٦٤)

 یعنى‌ لألجمنهم‌ (من به بنى‌آدم لگام مى‌زنم) و چنان بر آنها تسلّط پیدا مى‌کنم مانند تسلّط مرد سواره راکب بر مرکوب خود که بر آن افسار زده است. آنان مرا اطاعت مى‌کنند در آنچه را که من به آنها امر کرده‌ام، و بدان سوى روى مى‌آورند که من اشاره بدان‌سو کرده‌ام؛ بدون سرکشى و عصیان.

 و از آیات قرآن چنین ظاهر مى‌شود که او داراى جنود و سپاهیانى است که به او در آنچه را که امر مى‌کند مساعدت مى‌نمایند و بر آنچه را که او مى‌خواهد معاونت مى‌کنند، و آن عبارت است از همان قبیله او که در آیه سابقه ذکر شد: ﴿إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ‌﴾. و این دسته از معاونین إبلیس اگرچه از جهت کثرت عدد و از جهت گوناگونى اعمال به حدّ اعلاى از مرتبه رسیده‌اند ولى مع‌ذلک کارشان همان کار إبلیس است و وسوسه آنان همان وسوسه است، همان‌طور که آیه‌ ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ‌﴾ (سوره حجر، آیه ٣٩) بر آن دلالت دارد. و غیر از این آیه، آیاتى است که حکایت حال آنها را مى‌کند.

 نظیر آنچه را که اعوان ملائکه عظام، از افعال و اعمالى که انجام مى‌دهند نسبت داده مى‌شود به رئیسشان که ایشان را در آنچه را که خودش مى‌خواهد مورد عمل قرار داده بکار مى‌گیرد. خداوند راجع به ملک‌الموت مى‌گوید:

 ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ‌﴾. (سوره سجده، آیه ١١)

 «بگو اى پیغمبر! شما را قبض روح مى‌کند آن فرشته مرگى که بر شما گماشته شده است.» سپس مى‌فرماید: ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ‌﴾. (سوره أنعام، آیه ٦١)

 «تا زمانى که مرگ بسوى یکى از شما درآید، او را فرشتگان ما قبض روح مى‌کنند؛ و ابداً آنان در این امر کوتاهى نمى‌نمایند.»

 و آیه:

 ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ\* مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ‌﴾. (سوره ناس، آیه ٥ و ٦)

 «آن کسى که در سینه‌هاى مردم وسوسه مى‌کند، از طائفه جنّیان و از طائفه انسیان.»

 دلالت دارد بر آنکه در میان سپاهیان او اختلافى است از جهت آنکه بعضى از نوع جنّ مى‌باشند و بعضى از نوع انس.

 و آیه:

 ﴿أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾. (سوره کهف، آیه ٥٠)

 «آیا شما او را و ذرّیه او را براى خودتان اولیاء و صاحب اختیارانى اتّخاذ نموده‌اید و مرا بر کنار گذاشته‌اید، درحالى‌که ایشان دشمنان شما هستند؟!» دلالت دارد بر آنکه إبلیس داراى اولاد و ذرّیه‌اى است که از یاران و لشکریان او

هستند، و لیکن قرآن کیفیت نشو و نماى ذرّیه او را از او که به چه نحو صورت مى‌پذیرد بیان نکرده است.

## علامه: افعال إبلیس از جهت سرعت و بُطء و اجتماع و انفراد، مختلف است‌

 همچنان‌که در آنجا نوعى دیگر از اختلاف وجود دارد که دلالت بر آن دارد قول خدا:

 ﴿وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ‌﴾.

 «و آنان را در پرّه و حیطه خود بگیر، و بر آنان بتاز با سواره نظام و پیاده نظامت!» در آیه‌اى که ذکر آن اینک گذشت. و آن اختلاف، عبارت است از جهت شدّت و ضعف، و از جهت سرعت عمل و کندى آن. زیرا جهت فارق میان سواره نظام و پیاده نظام، عبارت است از سرعت در لحوق و رساندن خود را به طرف و عدم سرعت.

 و باز در آنجا نوعى دگر از اختلاف در عمل وجود دارد، و آن عبارت است از عملى که براى انجام دادن آن اجتماع مى‌کنند و یا بطور انفراد بجاى مى‌آورند؛ به‌طورى‌که قول خداى تعالى ایضاً بر آن دلالت دارد:

 ﴿وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ\* وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ‌﴾. (سوره مؤمنون، آیه ٩٧ و ٩٨)[[101]](#footnote-101)

 «و بگو: اى پروردگار من! من به تو پناه مى‌برم از خطورات شیاطین که بر قلبم وارد مى‌کنند، و پناه مى‌برم به تو از آنکه در نزد من حضور یابند!»

 و شاید کلام خداى تعالى:

 ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى‌ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ\* تَنَزَّلُ عَلى‌ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ\*

يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ‌﴾. (سوره شعراء، آیات ٢٢١ تا ٢٢٣)

 «آیا من شما را آگاه بکنم که شیاطین بر چه کسى نازل مى‌شوند؟! نازل مى‌شوند بر هر شخص دروغ‌پرداز گناهکار. آنها که گوشهاى خود را فرا مى‌دهند (تا سخنان شما را بگیرند، و لیکن با باطلشان در مى‌آمیزند؛ چرا که) اکثر آنان دروغ‌گویانند.»

 از همین باب بوده باشد.

 بنا بر آنچه تا به حال گفته شد، ملخَّص بحث آن شد که: إبلیس لعنه اللَه موجودى است مخلوق صاحب شعور و اراده که بسوى شرّ فرا مى‌خواند و به سمت معصیت مى‌کشاند. سابقاً در مرتبه مشترکى با ملائکه وجود داشت و از ایشان متمیز و جدا نبود مگر پس از خلقت انسان، و در آن هنگام جدا شد و در جانب شرّ و فساد افکنده گشت. و انحراف انسان از صراط مستقیم و میل او به جانب شقاوت و ضلال و وقوع وى در معصیت و باطل، به گونه‌اى از استناد بدو مستند مى‌گردد.

 همچنان‌که ملک موجودى است مخلوق داراى ادراک و اراده که اهتداء انسان به غایت سعادت و منزل کمال و قرب، به نوعى از استناد بسوى او مستند مى‌گردد.

 و دانسته شد که إبلیس داراى اعوانى است از جنّ و انس و ذرّیه که از جهت نوع داراى اختلاف هستند، و به امر او در هر چه را که او بخواهد جریان یافته، و تصرّف مى‌کنند در جمیع آنچه را که مرتبط است به انسان از دنیا و آنچه در دنیا وجود دارد؛ و تصرّف آنان به گونه نشان دادن باطل است در صورت حقّ، و زینت دادن قبیح است در صورت زیبا و نیکو.

 و تصرّف آنها عبارت است از تصرّف در دل و اندیشه و افکار انسان، و در بدن او و در سائر شئون حیات دنیوى او از اموال و فرزندان و غیر ذلک، با

تصرّفات گوناگون و مختلفه النّوع، چه از جهت اجتماع و انفراد، و چه از جهت تندى و کندى، چه از جهت بلا واسطه بودن یا با واسطه بودن؛ و واسطه هم چه بسا خیر است یا شرّ، طاعت است یا معصیت.

 و انسان در هیچ‌کدام از این تصرّفات مُشعر نمى‌باشد، نه به خود آنها و نه به اعمالشان؛ بلکه مشعر نیست مگر به خودش، چشمش دوخته نمى‌گردد مگر به کردار خودش.

 لهذا نه افعالشان مزاحمتى با افعال انسان دارد، و نه ذواتشان و حقائقشان در عرض وجود انسان موجودیتى دارد؛ مگر آنکه خداوند سبحانه ما را خبر داده است که إبلیس از جنّ بوده است و جنّیان مخلوق از آتش هستند. و گویا اوّل وجود او و آخرش مختلف بوده است.

## نقل علّامه اشکالات ستّه ابلیسیه را که شارح اناجیل مطرح کرده است‌

 بحث عقلى و قرآنى مختلط:

 در تفسیر «روح المعانى» گوید: شهرستانى نقل کرده است از شارح اناجیل اربعه صورت مناظره‌اى را که میان ملائکه و میان إبلیس پس از حادثه امر به سجده و تخلّف او بوقوع پیوست. و آن مناظره در تورات است و صورت مناظره این‌طور است:

 إبلیس لعین به ملائکه گفت: من قبول دارم که من داراى خدائى مى‌باشم که او آفریننده و به وجودآورنده من است؛ و لیکن من بر طریق اشکال، بر حکم وى چند سؤال دارم:

 اوّل‌: حکمت در آفرینش چه بود، بخصوص که خدا عالم بود که شخص کافر در وقت آفرینش او، مستوجب چیزى نیست مگر آتش؟!

 دوّم‌: فائده در تکلیف کردن او چه بوده است با وجود آنکه از آن نفعى و ضررى به او باز نمى‌گردد؛ و هر چیزى که به مکلَّفین عائد مى‌شود، او قادر است که آن را براى ایشان تحصیل کند بدون وساطت تکلیف!؟

 سوّم‌: فرض کن او مرا مکلّف به معرفت و طاعتش کرده است، به چه سبب مرا تکلیف بر سجده به آدم نمود؟!

 چهارم‌: هنگامى که من معصیت او را کردم در ترک سجده، چرا مرا لعنت کرد و عذاب مرا لازم دانست با وجودى که در این لعنت نه براى او و نه براى غیر او فائده‌اى نیست؛ امّا براى من در آن عظیم‌ترین ضرر است؟!

 پنجم‌: چون او این کار را کرد، به چه سبب مرا بر اولادش مسلّط گردانید و به من تمکن داد در اغواء و اضلال آنان؟!

 ششم‌: هنگامى که من از وى براى مدّتى طولانى مهلت طلبیدم، به چه سبب مرا مهلت بخشید؛ با آنکه معلوم است که جهان اگر از شرّ خالى بود بسى بهتر بود؟!

 شارح اناجیل گوید: خداى تعالى از سُرادق و حجابهاى عظمت و کبریائى خود، بدو وحى فرستاد:

 یا إبْلِیسُ! أَنْتَ مَا عَرَفْتَنِى؛ وَ لَوْ عَرَفْتَنِى لَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَا اعْتِرَاضَ عَلَىَّ فِى شَىْ‌ءٍ مِنْ أَفْعَالِى!

 فَإنِّى أَنَا اللَهُ لَا إلَهَ إلَّا أَنَا؛ لَا أُسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ‌ ـ انتهى.

 «اى إبلیس! تو مرا نشناخته‌اى؛ و اگر مرا شناخته بودى، دانسته بودى که اعتراضى بر هیچیک از کارهاى من نمى‌تواند باشد!

 زیرا حقّاً و حقیقةً من‌ اللَه‌ هستم که معبودى جز من وجود ندارد. و کسى را توانِ آن نمى‌باشد که مرا در کارهایم مورد بازپرسى و سؤال قرار دهد! ـ تمام شد داستان شارح انجیل.»

 در اینجا آلوسى مى‌گوید: امام رازى‌ گفته است: اگر جمیع مخلوقات خدا از اوّلین و آخرین اجتماع کنند و به حُسن و قبح عقلى معتقد باشند، گریزى و مَفرّى از این شبهات ندارند و همگى این شبهات، لازم و ثابت است.

 سپس آلوسى گوید: و بسیار براى من شگفت‌انگیز است آنچه را که حکایت شده است‌ که سَیف الدّولة بن حَمْدان‌ روزى بر اصحابش وارد شد و گفت: من یک بیت سروده‌ام و باور ندارم احدى را توان آن باشد که دوّمى آن را بسراید مگر أبو فِراس. و أبو فراس در آنجا نشسته بود. به سَیف الدّوله گفتند: آن بیت چیست؟! گفت این سخنم:

لَک جِسْمى تَعُلُّهُ‌ \*\*\* فَدَمى لا تَطُلُّهُ؟[[102]](#footnote-102)

 «جسم من از براى تست اى خداوند که پیوسته دم به دم بر آن کتک مى‌زنى؛ پس به چه علّت خون مرا هدر نکرده‌اى و آن را نریخته‌اى؟!»

 أبو فراس فوراً مبادرت نموده گفت:

قالَ إنْ کنْتُ مالِکاً \*\*\* فَلِىَ الامْرُ کلُّهُ‌

 «خدا جواب داد که: اگر من مالک تو مى‌باشم، تمام این امور (از ضرب متتابع جسم و ریختن خون تو) مِلک طِلق من است و من صاحب اختیار در همه آنها هستم!»

 ـ تمام شد قول آلوسى در تفسیر. حضرت استادنا العلّامه فرموده‌اند:

## جواب علامه: از اشکالات ستّه ابلیسیه با بلیغ‌ترین وجه‌

 من مى‌گویم: آن بیان و تفصیلى را که ما در نخستین کلام سابق خود ذکر کردیم، صلاحیت دارد براى دفع تمامى این شبهه‌هاى ششگانه. و به خوبى از عهده پاسخ آنها بر مى‌آید بدون آنکه نیازى باشد به گرد آمدن پیشینیان و پسینیان از خلائق، و آنگاه هم بر حسب مدّعاى امام رازى اجتماعشان بیهوده و بى‌فائده گردد. بنابراین، مطلب از آن قرار نیست که او پنداشته است؛ و براى توضیح آن مى‌گوئیم.»[[103]](#footnote-103)

 در اینجا حضرت علّامه شروع مى‌فرمایند به جواب تفصیلى از این شش شبهه و در صفحات عدیده‌اى که بالغ بر چهارده صفحه مى‌شود[[104]](#footnote-104) چنان مطالبِ رزین و وزین را افاده مى‌کنند که روح هر مطالعه کننده‌اى را شاد و در بحرى از عظمت و افقى از نور و بَهجت فرومى‌برند، و اگر خوف از اطاله سخن نبود، ما جمیع آن را در اینجا نقل مى‌نمودیم.

 این تعلیمات توراة است که خدا را مقهور و مغلوب منطق شیطان معرّفى مى‌کند؛ بدین‌طریق که چون شیطان با این شش شبهه وارد مسئله و اشکال به خدا مى‌شود، خدا پاسخى ندارد مگر چماق انانیت که بر سر شیطان بکوبد. امّا در منطق قرآن که ملاحظه نمودیم و حضرت علّامه با آن بیان فصیح و لسانِ مِنطیق و سخنور و مستدلّ و برهانى خود ذکر نمودند، چنان یافتیم که چقدر آنان از قافله دور هستند و دستگاه آفرینش و انسان و شیطان را بازیچه‌اى تصوّر نموده‌اند مانند صحنه خیمه شب بازیهائى که بعضى انجام مى‌دهند.

 شبهات ابلیسیه نه تنها شارح انجیل را گیج نموده، بلکه همان‌طور که دیدیم امام فخر رازى و آلوسى و سَیف بن حَمدان و شاعرش أبو فراس را به دنبال خود یدک کشیده و در بحر شبهه فروبرده است. و بطور کلّى هر کس از این شبهات خلاص نشود و گرفتار آنها یا بعضى از آنها باشد، به همان قدر در درون خود نیاز به هدایت دارد تا اسلام واقعى دور از هر گونه شبهه توحیدیه براى وى منکشف گردد.

## توراة در نهى از شجره، نسبت کذب به خدا مى‌دهد و نسبت صدق به شیطان‌

 توراة در قضیه إبلیس و گول زدن او آدم بو البشر را در بهشت، کاملًا برعکس قرآن بیان مى‌کند. توراة صریحاً اعتراف دارد که خوردن از شجره منهیه بر ضرر آدم نبود بلکه بر نفع او بود، و خداوند اراده کرده بود آدم را در هاله‌اى از

جهل نگهدارد؛ شیطان متوجّه شد و با ارائه طریق خود آدم را بیدار کرد و به علم و معرفت رسانید. و خداوند مخالف علم و معرفت آدم بود و شیطان موافق؛ و لهذا راه حیله و مکر خدا را ـ عیاذاً باللَه ـ شیطان فهمید و به آدم نشان داد. و آدم چون از شیطان اطاعت کرد و بر خلاف نهى خدا رفتار نمود، چشمان بصیرتش گشوده گشت. پس شیطان طرفدار علم و معرفت و بینائى است و خداوند طرفدار جهل و نادانى و کورى.

 جنایت توراة فعلى بر عالم بشریت:

 قرآن مجید مى‌گوید: شیطان که آدم را فریفت، به او گفته بود: اگر از این درخت تناول کنى، در بهشت جاودان و بطور مخلّد زیست خواهى نمود.

 توراة مى‌گوید: شیطان که آدم را فریفت به او گفته بود: اگر از این درخت تناول کنى به علم و معرفت خواهى رسید و دیدگان بصیرتت بینا مى‌شود.

 بنا به منطق قرآن، آدم که به فریب شیطان از شجره منهیه تناول کرد؛ وى را از بهشت بیرون کردند، و خوردن موجب عدم خلود گشت نه موجب خلود. پس کلام خدا درست و کلام شیطان کذب و خدعه و فریب از کار درآمد.

 بنا به منطق توراة، آدم که به فریب شیطان از شجره منهیه تناول کرد، داراى چشم بصیرت شد، علم و معرفت پیدا کرد و دید عریان است و لهذا از برگهاى درخت بهشت چید و بر روى عورت خود نهاد تا پنهان باشد. و خداوند با نهى از اکل شجره مى‌خواست آدم جاهل بماند و بر عورت خود مطّلع نگردد؛ و چون از شیطان پیروى نمود و مخالفت امر خدا نمود، از عورت خود اطّلاع حاصل نمود و به معرفت رسید. پس کلام خدا غلط و کلام شیطان درست و مطابق واقع از کار درآمد.

 امّا کلام توراة براى این غلط است که خداوند قبل از امر کردن شیطان را به سجده بر آدم به وى علم و معرفت داده بود. و آیه مبارکة:

 ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ‌﴾.[[105]](#footnote-105)

 «و خداوند به آدم تمامى اسماء را تعلیم فرمود، و سپس آنان را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: اگر شما راست مى‌گوئید، مرا از اسماء آنان آگاه کنید!» با صریح‌ترین وجه بر این مطلب دلالت دارد. زیرا مراد از اسماء، حقائق موجودات است که هر موجودى اسمى و علامتى براى ذات اقدس اوست؛ و این مسئله قبلًا براى آدم روشن شده و آدم به علم و معرفت نائل گردیده بود.

## قرآن، شجره را درخت بدى و شیطان را فریبنده آدم بیان مى‌کند

 بلکه طبق عقیده اسلامى، آن درخت شجره بدى بود مانند حسد و بخل و کینه؛ و آدم چون اطاعت از شیطان نمود و از آن درخت خورد، موجودى مادّى شد و حسد و بخل و کینه پیدا کرد و از بهشت که محلّ پاکان است رانده شد.

 ﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلى‌ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً.

 وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبى‌.

 فَقُلْنا يا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى‌.

 إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيها وَ لا تَعْرى‌\* وَ أَنَّكَ لا تَظْمَؤُا فِيها وَ لا تَضْحى‌.

 فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى‌ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى‌.

 فَأَكَلا مِنْها فَبَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصى‌ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى‌﴾.[[106]](#footnote-106)

 «و ما با آدم عهدى بستیم (که فریب شیطان را نخورد) پس فراموش کرد و ما او را ثابت قدم و استوار نیافتیم.

 و هنگامى که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید و سجده کردند مگر إبلیس که ابا و امتناع ورزید.

 و آنگاه گفتیم: اى آدم! این شیطان دشمن تو و دشمن جفتت مى‌باشد (متوجّه باش که شما را نفریبد و) از بهشت بیرونتان ننماید که در آن صورت دچار سختى و مشکلات خواهید شد!

 از براى تو در بهشت (همه چیز مهیاست) جائى است که گرسنه نمى‌شوى و برهنه نمى‌گردى! و حقّاً تو در آنجا تشنه نمى‌شوى، و آفتاب گرم بر تو اثرى نمى‌گذارد!

 با همه این سفارشها شیطان در آدم وسوسه کرد و گفت: اى آدم آیا (دوست دارى) ترا بر شجره خلود و درخت ابدیت که هیچ‌گاه کهنه و فرسوده نگردد دلالت نمایم؟!

 (آدم از شیطان پرسید: آن درخت کدام است؟ گفت: همان شجره‌اى که خدا تو را از آن منع کرد؛ از آن تناول کن تا عمر ابد بیابى!) پس آدم و جفتش از آن درخت (به فریب شیطان) خوردند و بدین جهت (لباسهاى بهشتى از تنشان دور شد و عیوب و قبائح و) عورتهاى آن دو پدیدار گشت. و شروع کردند تا از برگهاى بهشت چیده و بر روى عورتهاى خود ساترى بنهند. و آدم نافرمانى پروردگارش را نمود و گمراه شد.»

## توراة مى‌گوید: دین دعوت به جمود و رکود مى‌کند و دعوت به جهل و نابینائى‌

 قرآن، شجره را درخت خبیث مى‌داند؛ و شیطان را که شجره را درخت خُلد و جاودانى معرّفى مى‌کند دروغگو و دشمن آدم مى‌داند. امّا توراة برخلاف این مى‌گوید. توراة مى‌گوید: شجره درخت معرفت است. خدا مى‌خواست آدم در بهشت بماند بدون علم و اطّلاع، و شیطان آدم را به خوردن از شجره معرفت‌

دعوت کرد. و چون از آن تناول کرد، علم و معرفت به خود پیدا کرد و دید برهنه و عریان است.

 لهذا به کلام توراة شیطان، صادق و رفیق آدم بود و وى را به واقعیت و حقیقت راهنمائى کرد؛ و خدا مى‌خواست وى بدون معرفت بماند و لهذا او را از اکل شجره معرفت منع کرد.

 بر این پایه و اساس، توراة مى‌گوید: خدا و دین و مذهب، دعوت به جمود و رکود و عدم بصیرت و معرفت دارند، و انسان را مى‌خواهند همیشه در هاله‌اى از جهل و نادانى نگهدارند. و انسان براى آنکه از این هاله بیرون آید و معرفت پیدا کند، باید پا از دائره مقرّرات دین و مذهب کنار بزند؛ چون دستورات دین و مذهب جهل است و نابینائى و مقرّرات پوشش دار بر روى حقائق و واقعیات. و لذا مى‌توان گفت: این تعلیمات توراة بزرگترین جنایت بر بشریت است.

 مرحوم آیة اللَه محقّق مدقِّق‌ شیخ جواد نَجفى بَلاغى‌ رضوان اللَه علیه در اینجا تحقیقات نفیسى دارد[[107]](#footnote-107)

 بارى، در اینجا که مى‌خواهیم مسأله شرور را در داستان آدم و إبلیس پایان دهیم، سزاوار است از بحث در دو موضوع نیز دریغ نکنیم؛ اوّل: بدبینى‌هاى فلسفى‌، دوّم: اختلافات و تفاوت‌ها.

 امّا در مسأله نخست، فعلًا اکتفا مى‌کنیم به نوشته مرحوم صدیق ارجمند شهید فقید گرامى: آیة اللَه حاج شیخ مرتضى مطهّرى قُدّس سرُّه الشّریف. وى‌

مى‌گوید:

 «قرآن مسأله شیطان را به شکل حیرت‌انگیزى طرح کرده است که کوچک‌ترین خدشه‌اى بر توحید ذاتى و اصل‌ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‌ءٌ﴾،[[108]](#footnote-108) و همچنین بر اصل توحید در خالقیت، و اصل‌ ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾،[[109]](#footnote-109) ﴿قُلِ اللَهُ خالِقُ كلِّ شَي‌ءٍ﴾[[110]](#footnote-110)، ﴿لَمْ يَتَّخِذْ صاحبة و لا وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ‌﴾[[111]](#footnote-111) وارد نمى‌سازد.

## براى مادّیون و ماتریالیستها مسأله شرور حلّ نشده، و به جهان بدبین هستند

 بدبینى فلسفى‌:

 یکى دیگر از اثرات «مسأله شرور» پیدایش بدبینى فلسفى است. فلاسفه بدبین معمولًا از میان ماتریالیستها برمى‌خیزند. یک نوع رابطه و تلازم میان ماتریالیسم و بدبینى فلسفى وجود دارد که قابل انکار نیست. علّت اینکه ماتریالیستها دچار نوعى بدبینى مى‌شوند، عدم حلّ مسأله شرور است در این فلسفه.

 طبق بینش فلسفه الهى، وجود مساوى با خیر است و شرّ امر اضافى و نسبى است، و زیر هر پرده شرّ خیرى نهفته است؛ ولى بر طبق بینش مادّى‌

چنین چیزى وجود ندارد.

 بدبینى نسبت به جهان رنج‌آور است. بسیار دردناک است که آدمى جهان را فاقد احساس و ادراک و هدف بداند. انسانى که خود را بچّه کوچکى از جهان مى‌داند و براى خودش هدف قائل است، وقتى چنین بیندیشد که جهانى که مرا و فکر مرا بوجود آورده است و هدف داشتن را به من یاد داده است خودش هدف ندارد، سخت نگران مى‌شود.

 کسى که فکر مى‌کند در جهان عدالت نیست، در طبیعت تبعیض و ظلم وجود دارد؛ اگر همه نعمتهاى دنیا را به او بدهند بدبین و ناخشنود خواهد ماند.

 کوششهاى چنین کسى از براى سعادت خود و نیکبختى نوع بشر، با هیچ‌گونه دلگرمى و امیدى همراه نیست. وقتى پایه هستى بر ستمگرى باشد، دیگر از عدالت خواهى دم زدن بى‌معنى است.

 وقتى اصل جهان بى‌هدف است، هدف داشتن ما همچون نقش بر آب، چیزى احمقانه است.

 اینکه صاحبان ایمان داراى بهترین آرامش و آسایش روانى مى‌باشند ازآن‌جهت است که جهان را ابله نمى‌دانند. جهان را صاحب هدف و حکیم مى‌دانند. جهان را عادل، خردمند و دانا مى‌دانند. دین داران و یکتاپرستان در مورد بدیها و شرور، اعتقاد دارند که هیچ چیزش حساب نکرده نیست. بدى‌ها، یا کیفرى هستند عادلانه یا ابتلائى هستند هدفدار و پاداش‌آور.

 امّا اشخاص بى‌ایمان چه مى‌کنند؟ آنان به چه چیز دل خوش مى‌دارند؟ آنان به خودکشى متوسّل مى‌شوند و به گفته یکى از آنان مرگ را با شهامت در آغوش مى‌کشند.

 سازمان بهداشت جهانى آمارى منتشر کرده و اعلام کرده که آمار خودکشى مخصوصاً در میان روشنفکران بالا مى‌رود. بر حسب گزارش این‌

سازمان در هشت کشور اروپائى خودکشى خیلى زیاد شده است. یکى از آن هشت کشور سویس است که ما مى‌پنداریم غرق در خوشبختى است.

 در این گزارش آمده است که خودکشى سوّمین عالم مرگ‌ومیر است. یعنى بیش از سرطان تلفات مى‌دهد. و متأسّفانه در طبقه تحصیل کرده بیش از طبقه بى‌سواد انجام مى‌گیرد.

 نیز در همین گزارش آمده است که در کشورهاى در حال توسعه که در حال از دست دادن ایمان نیز مى‌باشند، خودکشى زیادتر است. در آلمان غربى هر سال ١٢٠٠٠ نفر بوسیله خودکشى مى‌میرند و ٦٠٠٠٠ نفر خودکشى مى‌کنند و نجات داده مى‌شوند. اینست فرق میان زندگى کسى که جهان را بى‌صاحب مى‌داند و کسى که معتقد است جهان خداى دانا و رب العالمین‌ دارد.

 تربیت‌شدگان اسلام، در هنگام رویدادها و مصیبتها به این حقیقت توجّه مى‌کنند که‌ ما مملوک خدائیم و بازگشت ما نیز بسوى اوست‌.»[[112]](#footnote-112)

## قضیه أبو طلحه و امّ سلیم و مرگ پسر، و دعا و حمد پیغمبر بر آنان‌

 در اینجا مرحوم مطهّرى ترجمه قضیه أبو طلحه و امّ سلیم و فوت پسرشان را که بسیار جالب است، نقل کرده است براى فهماندن تأثیر روح ایمان در مسلمان که با وجود مصائب شدیده و مشکلات کمرشکن نه تنها از جا در نمى‌روند بلکه مانند کوه استوار و ثابت قدم بوده و در عین حال شاکر نعمتهاى او هستند.

 چون روایت بسیار آموزنده است، سزاوار است ما اصل روایت را از مصدر آن حکایت نمائیم، سپس از نزد خود ترجمه دقیق‌ترى را بجهت اهمّیت‌

مقام بیاوریم:

 علّامه مجلسى رضوان اللَه علیه در «بحار الانوار» از کتاب «مُسکنُ الفُؤاد» شهید ثانى رفع اللَهُ درجتَه از کتاب «عُیونُ المَجالس» از معاویة بن قرّة روایت کرده است که او گفت: کانَ أَبُو طَلْحَةَ یحِبُّ ابْنَهُ حُبًّا شَدِیدا. فَمَرِضَ، فَخَافَتْ أُمُّ سُلَیمٍ عَلَى أَبِى طَلْحَةَ الْجَزَعَ حِینَ قَرُبَ مَوْتُ الْوَلَدِ، فَبَعَثَتْهُ إلَى النَّبِىِّ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ.

 فَلَمَّا خَرَجَ أَبُو طَلْحَةَ مِنْ دَارِهِ تُوُفِّىَ الْوَلَدُ. فَسَجَّتْهُ أُمُّ سُلَیمٍ بِثَوْبٍ وَ عَزَلَتْهُ فِى نَاحِیةٍ مِنَ الْبَیتِ. ثُمَّ تَقَدَّمَتْ إلَى أَهْلِ بَیتِهَا وَ قَالَتْ لَهُمْ: لَا تُخْبِرُوا أَبَا طَلْحَةَ بِشَىْ‌ءٍ. ثُمَّ إنَّهَا صَنَعَتْ طَعَاماً ثُمَّ مَسَّتْ شَیئاً مِنَ الطِّیبِ.

 فَجَاءَ أَبُو طَلْحَةَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ فَقَالَ: مَا فَعَلَ ابْنِى؟!

 فَقَالَتْ لَهُ: هَدَأَتْ نَفْسُهُ! ثُمَّ قَالَ: هَلْ لَنَا مَا نَأْکلُ؟!

 فَقَامَتْ فَقَرَّبَتْ إلَیهِ الطَّعَامَ. ثُمَّ تَعَرَّضَتْ لَهُ فَوَقَعَ عَلَیهَا. فَلَمَّا اطْمَأَنَّ قَالَتْ لَهُ: یا أَبَا طَلْحَةَ! أَ تَغْضَبُ مِنْ وَدِیعَةٍ کانَتْ عِنْدَنَا فَرَدَدْنَاهَا إلَى أَهْلِهَا؟!

 فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَهِ؛ لَا!

 فَقَالَتْ: ابْنُک کانَ عِنْدَنَا وَدِیعَةً فَقَبَضَهُ اللَهُ تَعَالَى!

 فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: فَأَنَا أَحَقُّ بِالصَّبْرِ مِنْک! ثُمَّ قَامَ مِنْ مَکانِهِ فَاغْتَسَلَ وَ صَلَّى رَکعَتَینِ، ثُمَّ انْطَلَقَ إلَى النَّبِىِّ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ فَأَخْبَرَهُ بِصَنِیعِهَا.

 فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ: فَبَارَک اللَهُ لَکمَا فِى وَقْعَتِکمَا!

 ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى جَعَلَ فِى‌

أُمَّتِى مِثْلَ صَابِرَةِ بَنِى إسْرَائِیلَ.[[113]](#footnote-113)

 «أبو طلحه به پسرش محبّت داشت محبّت شدیدى. پسر مریض شد، و امّ سُلَیم نگران شد که اگر مردن او نزدیک شود أبو طلحه جزع و فزع کرده نتواند خویشتن‌دارى کند، و او را به بهانه‌اى خدمت پیامبر صلّى اللَه علیه و آله فرستاد.

 همین‌که أبو طلحه از خانه‌اش بیرون شد پسر جان تسلیم کرد. امّ سلیم وى را در پارچه‌اى پیچید و در گوشه‌اى از اطاق بر کنار نهاد، و به نزد اهل خانه آمد و بدیشان گفت: ابداً از این موضوع به‌هیچ‌وجه به أبو طلحه خبر مدهید. در این حال غذائى مهیا کرد و مقدارى عطر به بدن خود مالید.

 در این وقت أبو طلحه از نزد رسول خدا صلّى اللَه علیه و آله آمد و گفت: پسرم چه شد؟!

 امّ سلیم گفت: بچّه آرام گرفته است! در این حال أبو طلحه گفت: آیا غذائى موجود است تا بخوریم؟!

 امّ سلیم برخاست و طعام را به نزد او گذاشت. و سپس خود را بر او عرضه داشت و أبو طلحه با امّ سلیم مواقعه نمود. و چون أبو طلحه آرام گرفته بود، امّ سلیم به وى گفت: اى أبو طلحه! اگر کسى نزد ما امانتى بگذارد و ما آن را به اهلش برگردانیم آیا تو خشمگین مى‌گردى؟!

 أبو طلحه گفت: سبحان اللَه؛ نه!

 امّ سلیم گفت: پسر تو در نزد ما امانتى بوده است و خداوند تعالى او را

بازپس گرفته است!

 أبو طلحه گفت: من سزاوارتر هستم از تو که در این واقعه شکیبا باشم. (چون مَردم و تو زن هستى، و صبر و تحمّل مردان بیشتر است.) در این حال برخاست و غسل انجام داد و دو رکعت نماز گزارد و به حضور پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله روان گشت، و داستان امّ سلیم را بیان کرد.

 پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله فرمودند: خداوند مبارک گرداند براى شما فرزندى را که از این مواقعه بوجود خواهد آمد!

 سپس پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله فرمودند: تمام مراتب حمد و سپاس اختصاص به خداوند دارد، آنکه در بین امّت من همانند آن زن شکیباى در بنى إسرائیل را قرار داد.»

 در اینجا در تتمّه روایت آمده است که:

 «به حضرت عرض شد: اى رسول خدا (صلّى اللَه علیه و آله) داستان آن زن صابره چیست؟!

 حضرت فرمود: در میان بنى اسرائیل زنى بود که شوهر داشت و از آن، دو پسر زائیده بود. مرد زن را گفت: غذائى آماده ساز که مى‌خواهم مردم را دعوت کنم! زن غذائى مهیا کرد و مردم در خانه او مجتمع شدند. و آن دو پسر مشغول بازى بودند که ناگهان در چاهى که در خانه بود فرود آمدند. زن ناپسند داشت که این ضیافت بر شوهرش مُنقَّص گردد. دو طفل را در اطاق آورده و بر رویشان لباس کشید.

 چون ضیافت خاتمه یافت مرد بر زن داخل شد و گفت: دو پسر کجا هستند؟!

 زن گفت: در اطاق مى‌باشند. و آن زن قدرى عطر استعمال کرده بود، و خود را بر شوهر عرضه داشت تا آمیزشى صورت گرفت.

 در این حال مرد گفت: بچّه‌هایم کجا هستند؟! زن گفت: در اطاق هستند!

 پدرشان آن دو را صدا زد. دو طفل از اطاق بیرون آمده و شروع کردند به دویدن.

 زن گفت: سُبحان اللَه‌! سوگند به خدا که این دو بچّه مرده بودند و لیکن در پاداش صبر من خداوند آنها را زنده کرد.»[[114]](#footnote-114)

## سبب اینکه عالم خیر محض و بدون شرور و اعدام نیست، چیست؟

 اختلافات و تفاوت‌ها:

 مسأله دوّم که وعده داده شد پیرامون آن قدرى بحث گردد، این مسئله بود که سبب اختلافها و تفاوتها در عالم وجود چیست؟! آیا سزاوار نبود همه افراد انسان یکسان خلق مى‌شدند؛ همه سالم و تندرست، همه زنده و جاوید، همه مُرفَّه و مَقضِىّ المرام، همه کامیاب و سعادتمند، همه با ایمان و تقوى، همه پاکیزه سرشت و خوش‌طینت، همه پویا و متحرّک بسوى کمال و جمال حضرت ربِّ موجود ازلى ابدى رحیم ودود عطوف؟!

 به عبارت دیگر: ما قبول داریم آفریننده خداوند است، و قبول داریم این آفرینش بر اساس مصلحت است؛ ولى آیا بهتر نبود آفرینش بهتر و عالى‌تر از این مى‌بود؟! آفرینشى که در آن ـ به قول حکماء ـ شرور و نقائص که عدمیات هستند نمى‌بود، بلکه یکسره خیرات محضه و زیبندگى‌هاى صرفه و تجلّیات جمالیه بدون سلطه جلال و قهر، بدون بارقه برق عزّت؛ همه و همه شادى و شادى آفرینى، و مسرّت و بهجت، و بدون اندکى رنج و تألّم دردها و مصائب و نفاق و دروغ و تهمت و حسد و کینه، همه و همه سعادت محضه و فعلیت تامّه مى‌بود؟!

 و به عبارت سوّم: آیا بهتر نبود از مرحله نخستین، خداوند بهشت برین را

مى‌آفرید و با جمیع خصوصیات و آثار و خواصّى که انبیاء عظام شرح داده‌اند، و پیامبر ما حضرت خاتم الانبیاء و المرسلین‌ محمّد بن عبد اللَه صلّى اللَه‌ علیه و على أولادِه الطّاهرینَ و لعنةُ اللَه على أعدائهم أجمعینَ به تفصیل بیان فرموده، و قرآن کریم عالى‌ترین معجزه الهى که هدایت‌کننده قویم‌ترین امّتهاست به صراط مستقیم‌[[115]](#footnote-115) بطور شرح و اجمال از آن یاد نموده است؛ خلق مى‌کرد و بنى نوع آدم را در آن مسکن مى‌داد؟! آیا این بهتر و پسندیده‌تر و مطلوب‌تر، و بدون دردسر و سرگیجه و بدون هزاران ابتلا و مصیبت نبود؟!

 در پاسخ فقط مى‌گوئیم: تفاوت اشیاء خارجیه و جمیع افراد بشر، ذاتى آنهاست؛ و طبق قانون علّیت و معلولیت، لازمه نظام احسن است‌.

 این پاسخ اجمالى ماست که در بر دارد جمیع براهین حِکمیه، و آیات الهیه، و شواهد ذوقیه شهودیه عرفانیه را. و امّا اگر طالب شرح و تفصیل بیشترى مى‌باشى، در استشهاد به مطالب عرفانیه فقط این غزل شیخ العرفاء و سند الواصلین: خواجه محمّد حافظ شیرازى زاد اللَه فى عُلُوّه و رُتبته ما را بس است:

صوفى ار باده به اندازه خورد نوشش باد \*\*\* ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

آنکه یک جرعه مى از دست تواند دادن‌ \*\*\* دست با شاهد مقصود در آغوشش باد

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

شاه ترکان سخن مدّعیان مى‌شنود \*\*\* شرمى از مَظلمه خون سیاوشش باد

گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت‌ \*\*\* جان فداى شکرین پسته خاموشش باد

چشمم از آینه‌دارانِ خط و خالش گشت‌ \*\*\* لبم از بوسه‌ربایانِ بَر و دوشش باد

نرگسِ مستِ نوازش‌کنِ مردم‌دارش‌ \*\*\* خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

به غلامىّ تو مشهور جهان شد حافظ \*\*\* حلقه بندگى زلف تو در گوشش باد[[116]](#footnote-116)

## تفاوت‌ها در عالم خلقت صحیح است؛ تبعیض وجود ندارد

 و امّا درباره براهین حِکمیه عرض مى‌کنیم:

 اوّلًا باید دانست آنچه را که در عالم، مشهود است تفاوت است نه تبعیض.

 تبعیض آنست که مثلًا در کاسه طعام دو نفر مستحقّ که کاسه آنها به قدر هم است و استحقاقشان نیز یک اندازه است، در یکى به مقدار خوراک او بریزیم و در دیگرى نصف آن مقدار. و امّا اگر به یک نفر مستحقّى که گرسنه است دو برابر مستحقّ دیگرى که نیم گرسنه است بدهیم، تبعیض نخواهد بود بلکه تفاوت است و صحیح. اگر عالِمى در وقت درس براى شاگرد کم‌هوش بیشتر بیان کند تا

وى خوب بفهمد، و براى شاگرد ذکىّ و زیرک کمتر، تفاوت است و درست نه تبعیض؛ به خلاف آنکه براى هر دو یکسان بیان کند که یکى خوب فرا گیرد و دیگرى فرا نگیرد، در اینجا عدم تفاوت است و نادرست.

 این مطلب که روشن شد، ثانیاً مى‌گوئیم: از بیانهاى متقدّم واضح شد که نقائص و شرور امور عدمیه هستند، یعنى مثلًا مردن زید امرى است عدمى و مرجعش به حیات او در این حدود مشخّص از زمان مى‌گردد. پس حیات او حیات محدودى است تا این مرز از زمان، و دنباله آن که وجود ندارد امرى است عدمى و آن شرّ است و نقص. و معنى علّیتِ امر عدمى براى شرور که اعدام هستند آن مى‌باشد که علّت وجود آن در اینجا نیامده است تا آن را وجود ببخشد.

## مَن گفتن زید، دلیل بر وجود و تمامیت اوست؛ و غیر از آن محال است‌

 زید که تا پنجاه سال عمر کرد و سپس بمرد، معنى آن اینست که علّت وجود حیات زید تا پنجاه سال علّیت داشته، و از این پس علّت زندگى او نیست، پس او نیست.

 مرجع تمام امور عدمیه به محدودیت امور وجودیه بازگشت مى‌کند. بنابراین در سلسله علّت و معلولِ تغییرناپذیر جهان آفرینش و نظام بدیع و احسن آن که مسبَّب از مسبِّب الاسباب است، وجود و حیات زید پنجاه سال بوده است؛ و این امرى است تخلّف‌ناپذیر و عین خیر و رحمت.

 سلسله علل امور عالم بدینجا منتهى شدند که زید را وجود بدهند و بدو حیات پنجاه‌ساله ببخشند. و حیات پنجاه ساله وى که امرى است وجودى، عین خیر و رحمت است. و عدم حیات او پس از این زمان که از آن به فقدان و شرّ و ضرر تعبیر مى‌کنیم امرى است عدمى. چیزى نیست، براى آنکه علّت وجودیه آن در خارج متحقّق نیست. و این حیات پنجاه‌ساله که امرى است وجودى عین خیر و رحمت و مصلحت و حکمت است. دیگر زید بیش از این چه توقّع دارد، و طلبش از دستگاه آفرینش چه مى‌باشد؟!

 در اینجا اگر وى بگوید: من چرا شصت‌ساله نشدم و ده سال بر سنّم افزوده نگشت؟

 در پاسخ مى‌گوئیم: اوّلًا اگر بالفرض ده سال افزوده مى‌گشت و شصت‌ساله مى‌شدى باز هم در وقت مرگت عین همین اشکال را ایراد مى‌نمودى و مى‌گفتى: من چرا هفتادساله نمى‌گردم و ده سال بر سنّم افزوده نمى‌شود؟! و همین‌طور بر همین قیاس مى‌رویم بالا و بالا تا آنکه اگر حقّاً و واقعاً زید هزار سال عمر کند باز هم در وقت مشاهده مرگ و فقدان، طالب عمر یک‌هزار و دهمین است. و هى به همین نهج مى‌رویم بالا تا مى‌رسیم به میلیونها و میلیاردها سال؛ باز هم مسلّماً زید حاضر به مرگ نیست، چون در آن حال هم مرگ امرى است عدمى و شرّ و نقص و فقدان و قطع حیات و زندگى. و «حُکمُ الامْثال فیما یجوزُ وَ فیما لا یجوزُ واحِدٌ» مصداقش اینجاست.

 و نتیجه آنکه زید طالب حیات ابدیت و خلود است.

 این نمونه راجع به حیات بود. راجع به جمیع نقائص و محدودیتهاى زید باز هم به همین گونه مطلب از این قرار مى‌باشد. زید که داراى ده درجه از علم است، شِکوه دارد که چرا داراى درجات بالاتر از علم نیستم؟ چرا یک‌صد درجه و هزار درجه ندارم؛ و هَلُمَّ جَرّاً.

 زید که داراى یک‌صد درجه از توان و قدرت است مثلًا قادر است وزنه یک‌صد کیلوگرمى را بردارد، شکایتش آنست که چرا یک‌صد و بیست کیلوگرمى و پانصد کیلوگرمى ... و همچنین به همین منوال مى‌رویم؛ و در هیچ مرحله زید را خالى از گله کمبود و طلب زیادتى نمى‌یابیم.

 بنابراین زید را در هیچ نقطه‌اى نمى‌توانیم متوقّف کنیم. یعنى زید طالب حیات ابدى و علم و قدرت ابدى و شئون و اختصاصات نامتناهى است؛ در این دنیاى محدود و مقید به هزاران حدود و قیود و نواقص. آیا از جهت قواى‌

تفکیریه ما این خواهش و درخواست زید امکان‌پذیر است، یا این طلب از خدا طلبى است گزافى و خودسرى و یاوه‌سرائى و پریشان‌گوئى؟!

 این پاسخ اوّل بود در این مورد.

## أمثال عبارت «من چرا شیخ طوسى نشدم؟» خود مُبطل خود است‌

 و امّا پاسخ دوّم اینست که ما به زید مى‌گوئیم: تو مى‌گوئى: من چرا او نشدم؟ من چرا سلطان نشدم؟ من چرا شیخ طوسى نشدم؟ من چرا أمیر المؤمنین علیه الصّلاة و السّلام نشدم؟

 ما در اینجا فقط یک درنگ و توقّف (ترمز) روى اوّلین سخنت مى‌زنیم؛ و ما را تا روز قیامت همین بس است. ما مى‌گوئیم: تو مگر نگفتى: «مَن»؟! من یعنى چه؟!

 یعنى زید که پدرش حسن آقا، و مادرش فاطمه است، و در شهر مشهد مقدّس متولّد شده است، در قرب حرم مطهّر، در ساعت طلوع صبح، از روز چهارشنبه از ماه ذوالحجّة از سنه یک‌هزار و سیصد و نود هجریه قمریه، در وقتى که بهار بود مثلًا و هوا معتدل، و قابله‌ات فلان مخدّره مکرّمه، و آن که نامت را زید نهاد پدر بزرگت بود، و در عقیقه‌ات ارحام و آشنایان شرکت کردند و و و هزاران خصوصیات دیگر.

 از اصل وجودت که بگذریم از ناحیه عوارض و مشخّصات زمان و مکان، و فعل و انفعال و کیف و کمّیت و علّت و معلول و غیرها که همگى در وجود تو و در تشخّصات تو مدخلیت داشته‌اند و مجموع آنها تو را ساخته‌اند و تو را زید کرده‌اند!

 حالا مى‌گوئى: من چرا شیخ طوسى نشدم؟ چرا علّامه حلّى نشدم؟ چرا سید بحر العلوم نشدم؟! شیخ طوسى نامش محمّد و پدرش حسن و تولّدش خراسان و زمانش یک‌هزار سال قبل بوده و سیل واردات او و افعال و خواصّش و و و ... با تو هزاران بلکه میلیونها امر مختلف و جهات فارقه و

جدائى دارد[[117]](#footnote-117).

 من چرا او نشدم، عبارتى است که خودش مُبطِل خودش است؛ من یعنى من. او یعنى او. بقدرى در ساختمان این «مَن» که تشخّص وجودى زید را تشکیل مى‌دهد، این آثار و خواصِّ مختصّه به خود او مؤثّر هستند که اگر از میان میلیاردها اثر وى مثلًا یک موى بدن او را جابجا کنیم، اصلًا وجود زید معدوم مى‌گردد و دیگر زید زید نمى‌باشد. بعینه مثل آنکه مثلًا بالفرض بگوئیم: پدر زید را که حسن است عمویش حسین فرض کنیم، چقدر اشتباه کرده‌ایم و غلط و بیراهه رفته‌ایم؛ همین‌طور در تنظیم سلسله علل و معلولات بقدرى عجیب و بُهت‌آور و منظّم و دقیق است که اگر بالفرض بخواهیم در یک موى بدن او مثلًا یک موى کنار لب او، آن را نادیده در جهان خلقت بپنداریم و معدوم الوجود و الخلقة قرار دهیم؛ به همان مقدار از راه دور شده و از عالم آفرینش و راز خلقت و سلسله مراتب و علل به گمى و گمراهى درافتاده‌ایم.

 حالا شما فرض کنید تمام نقائصى را که زید براى خود مى‌دانست اگر به فرض به او دادیم و وى را یک انسان لا یتناهى از وجود و علم و حیات و قدرت در دائره انسانیت گرفتیم باز زید مى‌گوید: چرا صفات و خصوصیات حیوانات و جمادات و نباتات در زمین در من وجود ندارد؟

 بدن من چرا بقدر فیل نیست؟ چرا همچون گوزن دو شاخ پیچیده ندارم؟ چرا قامتم مانند صنوبر و چنار نیست؟ چرا مانند ماه شب چهاردهم یا ستاره زهره نورانى نمى‌باشم؟

## «الذّاتىُّ لا یعَلَّل» یک قاعده فلسفى است؛ و تخلّف‌ناپذیر

 از اینجاست که حکما فرموده‌اند: الذّاتىُّ لا یعلَّل‌؛ امورى که از آثار و لوازم غیر منفکه ذاتِ چیزى هستند، براى وجودشان دنبال علّتى نباید رفت، و از چون و چراى آن نباید تفحّص نمود!

## بهشت آدم جنّت استعداد بود؛ و آن غیر از جنّت فعلیت بعدى است‌

 و امّا سبب آنکه چرا انسان را از بهشت بیرون کردند و اینک دوباره باید با مشقّت و رنج به بهشت مراجعت کند آن مى باشد که بهشت برد و گونه است:

بهشت استعداد و بهشت فعلیت. در بهشت نخست که آدم و بنى‌آدم در آنجا بودند بهشتى بود در مرحله نزول از عوالم مجرّده ملکوتیه نورانیه محضه که رسیده بود به عالم صورت و مادّه اوّلیه که از آن نیز تعبیر به‌ «عالَم ذرّ» مى‌گردد. در بهشتى که پس از طىّ عالم دنیا بدان واصل مى‌شوند عبارت است از بهشتى بتمام معنى الکلمه صاحب فعلیت و بروز و ظهور و تفصیل و انشراح.

 بهشت اوّل را که بهشت گویند ازآن‌جهت است که در آن تکلیف به مانند عالم طبیعت نیست، حرکت و جنبش نیست؛ پاکى و تنزّه است امّا پاکى در مرحله قابلیت و بس. در دنیا تمام مسائل تکلیف و امر و نهى، و طاعت و معصیت، و جهاد با نفس امّاره، و حرکت بسوى مبدأ اعلى وجود دارد؛ و سپس بالنّتیجه در بهشت دوّمین که در مرحله عروج و صعود است تمام قابلیتها تبدیل به فعلیت گشته، و بروز و ظهور محض و شرح و تفصیل بى‌حدّ و حصر وجود دارد. این کجا و آن کجا؟

میان ماه من با ماه گردون‌ \*\*\* تفاوت از زمین تا آسمان است.

دانه فلفل سیاه و خال مهرویان سیاه‌ \*\*\* هر دو جان سوزند امّا این کجا و آن کجا؟

 خروج آدم از بهشت براى کمال او بود، نه به جهت نقص او. اگر وى خارج نمى‌شد تا ابد در خانه استعداد و منزل قابلیت در جا زده و توقّف کرده بوده است؛ امّا با نزول به عالم طبیعت و تفصیل تکالیف، درجه به درجه با اراده و اختیار طىّ طریق نموده و جمیع مراتب استعداد بشریت و قواى انسانیت خود را به اعلى درجه از کمال و فعلیت مى‌رساند. و سپس در بهشت دوّمین که پس از دنیاست قدم مى‌زند و تمکن مى‌گزیند.

 بهشت پیش از دنیا همچون جنین مى‌باشد که گرچه انسان است ولى قابلیت محضه است؛ نه سرى و نه صدائى، نه حرکتى و نه عشقى، نه‌

مقصودى و نه مرادى؛ او حتماً باید از آن بهشت خارج شود و در دنیا نزول کند، و گرنه در همان‌جا متعفّن گشته، تمام مراتب استعدادهاى خود را هدر مى‌دهد.

 جنین چون در عالم طبیعت و کشاکش گیرودارها و قواى متضادّه ملکوتیه و ابلیسیه، و دعوت به حسنات و سیئات خود را مخیر مشاهده مى‌کند، و با پاى استوارِ اراده و قدم متین و محکمِ اختیار، با مجاهده با نفس امّاره کامیاب مى‌گردد؛ خود را در عالمى مى‌نگرد سراسر عظمت و ابّهت و جمال و جلال و آثار آن که بروز و ظهور استعدادات است از حور و قصور و جنّت و خُلد و رضوان و بالنّهایه محو شدن در ذات اقدس حضرت ربّ حىّ قدیر و به فعلیت تامّه درآمدن او در جمیع مراحل وجود. و آن بهشت براى انسان امکان ندارد مگر با گذشتن از روى پل شهوات و انانیت؛ و آن حاصل نمى‌گردد مگر با نزول از بهشت نخستین و قدم گذاردن در سراى تکلیف و کشمکش قواى امّاره شیطانیه و قواى ملکوتیه رحمانیه. و این بدون آن مستحیل است.

 بهشت اوّلین همچون یک دانه تخم درخت است، و بهشت دوّمین مانند یک درخت تامّ و تمام. گرچه این درخت با تمام محتویاتش از تنه و ریشه و شاخها و برگها و میوه‌ها و تخمهاى هر دانه از آن میوه‌ها که خود نیز درختى است مستقلّ با جمیع خصوصیات و آثار و خواصِّ آن درخت، در حقیقت همان یک‌دانه تخم مى‌باشد که بدین صورت و هیئت تبدیل گشته است؛ امّا تفاوت میان این و آن از زمین تا آسمان است. آن دانه و حبّه تخم، کوچک و بعضى اوقات از خردى و حقارت قابل تصوّر نیست که از آن چنان درختى بلند و قوىّ و سبز و خرّم برون آید؛ مانند تخم درخت کاج. و از جهت آثار و بهره وجودى ایضاً تفاوت میان حبّه و درخت قابل قیاس نیست. و اگر ما احیاناً آن دانه را نمى‌دیدیم و با دست خود نمى‌کاشتیم و چنان درخت تنومند و محکم و بزرگ و پربار را که همچون درخت توت دهها سال بهره و میوه مى‌دهد و جماعتى را

کامیاب مى‌کند، از بیرون آمدن و شکافتن همان یک‌دانه مشاهده نمى‌کردیم، محال مى‌نمود که باورمان بیاید که این درخت همان یک دانه تخم است.

 نطفه انسان که در حقیقت همان یک ذرّه‌اى است که دیدن آن با چشم غیر مسلّح مستحیل است، چطور اطوارى را در رَحِم مى‌گذراند و مراحلى را پشت سر مى‌نهد تا به شرف‌ ﴿فَتَبارَكَ اللَهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ‌﴾[[118]](#footnote-118) درباره او مشرّف مى‌شود، و سپس به این جهان قدم مى‌گذارد و انسانى عاقل و برومند و عالم مى‌گردد. همین‌طور انسان در مراحل کمال خود از این دنیا به سراى تجرّد و نور و اطلاق، به همین منوال است.

 آن انسان ملکوتى و جبروتى و لاهوتى در بدو امر همین انسان ناسوتى بوده است نه غیر آن، امّا در اثر ترقّى و تکاملى که براى وى رخ داده است، در اثر حُسنِ اختیار و اراده خود؛ در طىّ مدارج و معارج کمال و از دست دادن انانیت پوچ و اعتبارى خویشتن متحقّق به مرتبه عبودیت محضه خود مى‌شود که مساوق است با ربوبیت محضه خداى خویشتن.

## طىّ قوس صعود، انسان را به بهشت فعلیت و ظهور اعمال مى‌رساند

 بنابراین، آدم بواسطه خروج از بهشت نخستین پیش از دنیا و آمدنش در این دنیا ضررى نکرد، بلکه همه‌اش منفعت بود. منفعت در منفعت با ضریب بى‌نهایت اگر بالا رود، نتیجه منفعت لا یتناهى خواهد شد. و این نفع بیشمار وى را سوق مى‌دهد به بهشت دوّمین که بهشت فعلیت و بروز و ظهور اعمال و ملکات و عقائد و حقائق اوست.

 بیا و بنشین و تماشا کن که چه خبر است؟!

 در طىّ قوس نزولى، انسان همه‌اش مراحل استعداد و قابلیت را در خود مى‌گذراند و ذخیره مى‌نماید؛ امّا در طىّ قوس صعودى که رجعت او از این نقطه‌

حضیض مى‌باشد بسوى مبدأ نخستین و رَبّ حىِّ علیم ازلى و ابدى، همه‌اش فعلیت و ظهور مى‌باشد که در وجود خویشتن بالمعاینه مشاهده مى‌کند.

 روى این برهان که متّخذ است از مجموع کتب صدر المتألّهین شیرازى؛ افتخار ما و افتخار اسلام و مسلمین و افتخار بشریت تا روز قیامت، ملاحظه مى‌کنید که چقدر انسان داراى ترقّى و کمال بوده است! و کسانى که از فلسفه و حکمت وى دور هستند و در تکاپوى فهم آن عمر عزیزشان را سپرى نمى‌کنند چقدر در ظلمت و جهالت غوطه‌ورند![[119]](#footnote-119) آرى طبق کریمه قرآن:

 ﴿أُولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ﴾.[[120]](#footnote-120)

 «ایشان از راه دور و درازى صدا زده مى‌شوند.»

 به خلاف مؤمنین متوغِّل در علوم الهیه و حکمت متعالیه که‌ ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ\* أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾‌.[[121]](#footnote-121)

 «آنان که سبقت گرفتند در معرفت الهى، ایشان در حقیقت از مقرّبین درگاه او هستند.»

 این اجمال مطالبى بود که در برهان، از این مسئله معروض آمد.

## آیات قرآنیه دالّه بر اینکه موجودات اندازه گیرى شده هستند

 امّا آیات قرآنیه دالّه بر لزوم تفاوت در میان افراد بشر، با آنکه این بحث نیز اقتضاى تطویل را دارد ولى ما فقط به چند آیه مبارکه در اینجا اکتفا مى‌کنیم:

 ١ ـ ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ‌﴾.[[122]](#footnote-122)

 «و هیچ چیزى موجود نمى‌شود مگر آنکه خزینه‌ها و معدن‌هایش در نزد ماست؛ و ما آن چیز را (از آن خزینه و معدن‌ها) فرود نمى‌آوریم مگر به‌اندازه مشخّص و دانسته شده.»

 ٢ ـ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ\* وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.[[123]](#footnote-123)

 «تحقیقاً ما تمام چیزها را از روى اندازه آفریده‌ایم. و امر ما نیست مگر یکى، مانند مژه بر هم نهادن چشم!»

 ٣ ـ ﴿وَ لَوْ بَسَطَ اللَهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَ لكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ إِنَّهُ بِعِبادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾.[[124]](#footnote-124)

 «و اگر خداوند روزى دادن را براى بندگانش گسترش دهد تحقیقاً ایشان در روى زمین تجاوز و تعدّى و ستم مى‌نمایند، و لیکن به اندازه‌اى که خودش مى‌خواهد روزى را فرود مى‌آورد. تحقیقاً او به بندگانش خبیر بصیر است.»

 ٤ ـ ﴿ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَهُ لَهُ سُنَّةَ اللَهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ كانَ أَمْرُ اللَهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾.[[125]](#footnote-125)

 «براى این پیامبر درباره آنچه را که خداوند براى وى فرض و واجب‌

نموده است هیچ گرفتگى و حرج و تنگى نیست. آنست سنّت خداوند درباره پیامبرانى که پیش از او آمده‌اند؛ و امر خدا پیوسته به قدر معین و اندازه‌اى محدود بوده است.»

 ٥ ـ ﴿تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى‌ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً\* الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾.[[126]](#footnote-126)

 «پاک و تنزیه گردیده شده است آن کس که فرقان را بر بنده‌اش تدریجاً نازل کرد تا ترساننده باشد جهانیان را؛ آن کس که از براى اوست پادشاهى و صاحب اختیارى آسمانها و زمین، و براى خود فرزندى را اتّخاذ ننموده است، و براى وى شریکى در حکمرانى‌اش نیست، و تمام اشیاء را او آفریده است، پس آن اشیاء را به قدر محدود و اندازه معین اندازه‌بندى نموده است.»

 ٦ ـ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى\* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى\* وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدى‌﴾.[[127]](#footnote-127)

 «به پاکى و پاکیزگى یاد کن اسم پروردگارت را که عُلوّ و بلندى‌اش افزون است از همه؛ آن کس که موجودات را آفرید و تسویه فرمود آنها را؛ و آن کس که موجودات را اندازه‌بندى کرد، و پس از آن در راه کمالشان سیر داد و هدایت کرد».

## کلام راقى هِشام بن حَکم در ردّ ثَنَویه‌

 بالجمله، در اینجا که مى‌خواهیم این بحث را که در ردّ و ابطال مذهب دَهریون و مادّیون و کمونیستها و ثَنَویه و معتقدین به اصالة الوجود و الماهیة معاً همچون شیخ أحمد احسائى بود خاتمه دهیم، مناسب است گفتارى را از عالم‌

جلیل و متکلّم نبیل و حکیم فلسفه خوانده شیعه که از تلامذه حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام یعنى هِشام بن حَکم است، و در ابطال مذهب ثنویه مى‌توان از بهترین براهین و ادلّه آن را محسوب داشت؛ ذکر کنیم:

 دکتر أحمد أمین مصرى در ضمن بحث خود از احوال و آراء هِشام بن حَکم گوید:

 «وَ جاءَهُ رَجُلٌ مُلْحِدٌ فَقالَ لَهُ: أنَا أقولُ بِالاثْنَینِ، وَ قَدْ عَرَفْتُ إنْصافَک. فَلَسْتُ أخافُ مُشاغَبَتَک!

 فَقامَ هِشامٌ وَ هُوَ مَشْغولٌ بِثَوْبٍ ینْشُرُهُ وَ قالَ: حَفِظَک اللَهُ!

 هَلْ یقْدِرُ أحَدُهُما عَلَى أنْ یخْلُقَ شَیئاً لا یسْتَعینُ بِصاحِبِهِ عَلَیهِ؟!

 قالَ: نَعَمْ!

 قالَ هِشامٌ: فَما تَرْجو مِن اثْنَینِ؟! واحِدٌ خَلَقَ کلَّ شَىْ‌ءٍ أصَحُّ لَک!

 فَقالَ الرَّجُلُ: لَمْ یکلِّمْنى بِهَذا أحَدٌ قَبْلَک!»[[128]](#footnote-128)

 «مرد ملحد و زندیقى نزد او آمد و گفت: من معتقد به دو اصل قدیم ازلى هستم، و انصاف تو را دریافته‌ام. و از آنکه احیاناً بخواهى شرّى و فتنه‌اى انگیزى من ترسان نمى‌باشم.

 هشام درحالى‌که مشغول باز کردن پارچه‌اى بود از جاى خود برخاست و به او گفت:

 خداوند محفوظت بدارد!

 آیا یکى از آن دو تا اصل قدیم ازلى، توانائى آن را دارد که بدون آنکه از دیگرى کمک بگیرد بتواند چیزى را بیافریند؟!

 گفت: آرى!

 هشام گفت: بنابراین از دوتاى آنها چه انتظار دارى؟! یکى از آنها که تمام اشیاء را آفریده است، براى تو استوارتر است!

 آن مرد گفت: به مانند این سخن، احدى پیش از تو با من تکلّم ننموده است!»

 این برهان قویم هشام در صورت قدرت یکى از آن دو مى‌باشد که بدون کمک گرفتن از دیگرى در آفرینش چیزى، آن چیز را خلق کند؛ امّا اگر او جواب مى‌داد به عدم قدرت، در این صورت هشام مى‌گفت: پس مجموعه دو اصل قدیم که مجموعاً با هم بتوانند چیزى را خلق کنند، یک اصل محسوبند و اوست تنها خداوند ازلى و قدیمى!

# مبحث سى و یکم تا سى و دوم آنان که غیر از خدا اثرى قائلند، مبتلا به شرک خفىّ هستند

وتفسیر آیۀ :

﴿اللَهُ خَلقُ كلِّ شَىْ‌ءٍ وَ هُو عَلَى‌ كلِّ شَىْ‌ءٍ وَكيلٌ﴾

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم‌

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیبینَ الطّاهِرینَ‌

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلَى قیامِ یوْمِ الدّینِ‌

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلی الْعَظیم‌

 قال اللَهُ الحکیمُ فى کتابِه الکریم:

 ﴿اللَهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ وَ هُوَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ وَكِيلٌ﴾‌.[[129]](#footnote-129)

 (آیه شصت و دوّم، از سوره زُمر: سى و نهمین سوره از قرآن کریم)

 «خداوند است آفریننده تمام چیزها، و اوست که بر تمام چیزها حافظ و نگهبان است.»

 و پس از این آیه، آیات مبارکات ذیل وارد است:

 ﴿لَهُ مَقالِيدُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآياتِ اللَهِ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ. قُلْ أَ فَغَيْرَ اللَهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ. وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ‌

وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ. بَلِ اللَهَ فَاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَ ما قَدَرُوا اللَهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى‌ عَمَّا يُشْرِكُونَ‌﴾.

 «از اختصاصات اوست کلیدهاى خزائن آسمانها و زمین. و کسانى که کافر شده‌اند به آیات خداوند، تحقیقاً و واقعاً فقط ایشانند زیانکاران و خسارت‌زدگان.

 بگو (اى پیامبر): آیا شما مرا امر مى‌کنید که غیر خدا را بپرستم اى گروه سفیهان و نادانان؟!

 با وجود آنکه به سوى تو و به سوى پیغمبران پیشین از تو وحى شده است که هرآینه اگر غیر خدا را پرستش کنى عملت نابود مى‌گردد؛ و البتّه در آن صورت تو از زیانکاران خواهى بود.

 بلکه تنها خدا را عبادت کن و از سپاسگزاران باش!

 (افرادى که غیر خدا را مى‌پرستند و یا فى‌الجمله براى وى اثرى در جهان و عالم ایجاد معتقدند) قدر و قیمت خدا را آن‌طور که باید و شاید تقدیر نکرده‌اند، درحالى‌که تمامى زمین در روز بازپسین در یدِ قدرت اوست، و آسمانها در دست سلطنت و اقتدار او پیچیده شده است. پاک و منزّه و مقدّس است او، و بلند مرتبه و عالى‌درجه است از آنچه را که براى وى شریک قرار مى‌دهند. (یا به شرک جلىّ و یا به شرک خفىّ، همچون کسانى که براى اشیاء و افعال خارجیه اثرى را قائلند، و بدون حیطه خالقیت پروردگار آنها را مؤثّر در عالم وجود و قضا و قدر مى‌دانند»).

## حقّ سُبحانه و تعالى، عین وجود و حقیقت هستى است‌

 آیت ربّانى و حکیم متألّه صمدانى و عارف محقّق و فقیه مدقّق: ملّا محمّد محسن فیض کاشانى‌ قدّس اللَهُ تُربتَه فرموده است:

 «کلِمَةٌ بِها یتَبَینُ مَعْنَى الْوُجودِ وَ أنَّهُ عَینُ الْحَقِّ سُبْحانَهُ‌.

 «گفتارى که با آن روشن مى‌گردد معنى وجود و اینکه وجود عین حقّ سبحانه مى‌باشد.»

 شک نیست که هر چه غیر هستى است، در هست شدن و هست بودن محتاج است به هستى. و هستى به خود هست، نه هستى دیگر. و هر چه محتاج است، نه حقّ است.

 پس حقّ عین هستى باشد که به خود هست است و همه چیزها به او هستند. چون نور که بنفس خود روشن است نه به روشنائى دیگر؛ و روشنائى همه چیزها بدوست. پس همه چیزها به حقّ محتاجند و حقّ از همه چیز غنىّ؛ ﴿وَ اللَهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ﴾.[[130]](#footnote-130)

گویم سخن نغز که مغز سخن است‌ \*\*\* هستى است که هم هستى و هم هست‌کن است‌

 و از اینجا ظاهر مى‌شود سرّ معیت حقّ با اشیاء؛ چه هیچ چیز بى‌هستى نمى‌تواند بود. و از اینجا نیز ظاهر مى‌شود که هستى، واجب الوجود است و قائم به ذات خود و متعین به ذات خود؛ چه اگر ممکن بودى، یا قائم بغیر، یا متعین بغیر؛ محتاج بودى بغیر. و غیر هستى کائناً ما کان محتاج است به هستى. پس تقدّم شى‌ء بر نفس لازم آمدى. پس هر چه جز هستى است قائم است به هستى، و هستى قائم نیست به هیچ چیز.

 پس هستى که عین حقّ است دلیل است بر حقّ کما قال أمیر المؤمنین: دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ‌[[131]](#footnote-131).

چون دهان دلبران در هست و نیست‌ \*\*\* خود به بود خود گواهى مى‌دهد

 و از آنچه گفتیم معلوم شد که هستى بسیط است من جمیع الوجوه. چه اگر مرکب بودى محتاج بودى به اجزاء، و هر یک از اجزاء محتاج بودى به او. پس «تقدّم شى‌ء بر نفس» لازم آمدى. و نیز معلوم شد که هستى نه همین معنى مصدرى ذهنى است که از آن تعبیر به‌ کوْن‌ و حُصول‌ و تحقّق‌ کنند چرا که این امرى است اعتبارى که وجود ندارد الّا در ذهن و به اعتبار معتبِر. و هستى چنانکه گفتیم مُحقِّق حقایق و مُذوِّت ذوات و محتاجٌ إلیه اشیاء است. و این معنى ذهنى وجهى است از وجوه و عنوانى است از عنوانات او.

 و چون هستى متعین به ذات خود است، مفهوم کلّى نتواند بود که او را افراد متعدّده باشد؛ چه ممتنع است تعدّد و انقسام مر حقیقت شى‌ء را الّا به امرى خارج از آن حقیقت که موجب تعین افراد او شود؛ و مُمیز بعض از بعض باشد. و لذلک قیل:

 صِرْفُ الْوُجودِ الَّذى لا أتَمَّ مِنْهُ، کلَّما فَرَضْتَهُ ثانیا فَإذا نَظَرْتَ فَهُوَ هُوَ؛ شَهِدَ اللَهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.[[132]](#footnote-132)

هم توئى اى قدیم فرد اله‌ \*\*\* وحدت خویش را دلیل و گواه‌

شَهِدَ اللَهُ بشنو و تو بگو \*\*\* وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو»[[133]](#footnote-133)

## گفتار فیض کاشانى (قدّه) در جمع بین ظهور و خفاء خداوند

 و همچنین فرماید:

 «کلِمَةٌ بِها یجْمَعُ بَینَ ظُهورِهِ سُبْحانَهُ وَ خَفائِهِ‌.

 «گفتارى که بدان میان این دو صفت مختلف: ظهور خداى سبحان و پنهان بودنش مى‌توان جمع نمود.»

 هستى او پیداتر از هستى سایر اشیاء است؛ زیرا که هستى او به خود پیدا و هستى سایر اشیاء بدو هویداست. چنانکه مى‌فرماید: ﴿اللَهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‌﴾.[[134]](#footnote-134)

 چه نور، چیزى را گویند که به خود پیدا و پیداکننده سایر اشیاء باشد.

همه عالم به نور اوست پیدا \*\*\* کجا او گردد از عالم هویدا

زهى نادان که او خورشید تابان‌ \*\*\* به نور شمع جوید در بیابان‌

 اشیاء بى‌هستى، عدم محض‌اند و مبدأ ادراک همه هستى است؛ هم از جانب مُدرِک و هم از جانب مُدرَک. و هر چه را ادراک کنى اوّل هستى مدرَک مى‌شود و اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشى، و از غایت ظهور مخفى ماند. ادراک مُبْصَر بى‌واسطه نور دیگر چون شعاع، صورت نبندد؛ و با آنکه شعاع از غایت ظهور در آن حالت غیر مرئى مى‌نماید تا طائفه‌اى انکار آن مى‌کنند. نورى که واسطه ادراک شعاع بود بر آن قیاس باید کرد.

 ﴿نُورٌ عَلى‌ نُورٍ يَهْدِي اللَهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾.[[135]](#footnote-135)

## «یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نورِهِ، الظّاهِرُ الْباطِنُ فى ظُهورِهِ»

 قالَ بَعْضُ الْعُلَماءِ: لا تَتَعَجَّبْ مِن اخْتِفاءِ شَىْ‌ءٍ بِسَبَبِ ظُهورِهِ، فَإنَّ الأشْیاءَ إنَّما تُسْتَبانُ بِأضْدادها؛ وَ ما عَمَّ وُجودُهُ حَتَّى لا ضِدَّ لَهُ، عَسُرَ إدْراکهُ. فَلَوِ اخْتَلَفَ الأشْیاءُ فَدَلَّ بَعْضُها عَلَى اللَهِ دونَ بَعْضٍ، ادْرِکتِ التَّفْرِقَةُ عَلَى قُرْبٍ؛ وَ لَمّا اشْتَرَکتْ فى الدَّلالَةِ عَلَى نَسَقٍ واحِدٍ اشْکلَ‌

الامْرُ!

 وَ مِثالُهُ نورُ الشَّمْسِ الْمُشْرِقُ عَلَى الارْضِ. فَإنّا نَعْلَمُ أنَّهُ عَرَضٌ مِنَ الاعْراضِ یحْدُثُ فى الارْضِ وَ یزولُ عِنْدَ غَیبَةِ الشَّمْسِ. فَلَوْ کانَتِ الشَّمْسُ دائِمَةَ الإشْراقِ لا غُروبَ لَها لَکنّا نَظُنُّ أنْ لا هَیئَةَ فى الأجْسامِ إلّا ألْوانُها؛ وَ هىَ السَّوادُ وَ الْبَیاضُ‌.

 فَأمّا الضَّوْءُ فَلا نُدْرِکهُ وَحْدَهُ، لَکنْ لَمّا غابَتِ الشَّمْسُ وَ اظْلِمَتِ الْمَواضِعُ ادْرِکتْ تَفْرِقَةٌ بَینَ الْحالَتَینِ. فَعَلِمْنا أنَّ الأجْسامَ قَدِ اسْتَضاءَتْ بِضَوْءٍ، وَ اتَّصَفَتْ بِصِفَةٍ فارَقَتْها عِنْدَ الْغُروبِ؛ فَعَرَفْنا وُجودَ النّورِ بِعَدَمِهِ‌.

 وَ ما کنّا نَطَّلِعُ عَلَیهِ لَوْ لا عَدَمُهُ إلّا بِعُسْرٍ شَدیدٍ، وَ ذَلِک لِمُشاهَدَتِنا الأجْسامَ مُتَشابِهَةً غَیرَ مُخْتَلِفَةٍ فى الظَّلامِ وَ النّورِ.

 هَذا مَعَ أنَّ النّورَ أظْهَرُ الْمَحْسوساتِ، إذْ بِهِ یدْرَک سائِرُ الْمَحْسوساتِ. فَما هُوَ ظاهِرٌ بِنَفْسِهِ وَ هُوَ مُظْهِرٌ لِغَیرِهِ، انْظُرْ کیفَ تُصُوِّرَ اسْتِبْهامُ أمْرِهِ بِسَبَبِ ظُهورِهِ لَوْ لا طَرَیانُ ضِدِّهِ. فَإذَنِ الْحَقُّ سُبْحانَه هُوَ أظْهَرُ الامورِ وَ بِهِ ظَهَرَتِ الأشْیاءُ کلُّها. وَ لَوْ کانَ لَهُ عَدَمٌ أوْ غَیبَةٌ أوْ تَغَیرٌ لَانْهَدَمَتِ السَّمَاواتُ وَ الارْضُ وَ بَطَلَ الْمُلْک وَ الْمَلَکوتُ وَ لَادْرکتِ التَّفْرِقَةُ بَینَ الْحالَتَینِ!

 وَ لَوْ کانَ بَعْضُ الأشْیاءِ مَوْجوداً بِهِ وَ بَعْضُها مَوْجوداً بِغَیرِهِ لَادْرکتِ التَّفْرِقَةُ بَینَ الشَّیئَینِ فى الدَّلالَةِ، وَ لَکنْ دَلالَتُهُ عامَّةٌ فى الأشْیاءِ عَلَى نَسَقٍ واحِدٍ وَ وُجودُهُ دائِمٌ فى الاحْوالِ یسْتَحیلُ خِلافُهُ؛ فَلا جَرَمَ أوْرَثَ شِدَّةُ الظُّهورِ خَفاءً.[[136]](#footnote-136)

روحى است بى‌نشان و ما غرقه در نشانش‌ \*\*\* جانى است بى‌مکان و سر تا قدم مکانش‌

خواهى که بیابى یک لحظه‌اى مجویش‌ \*\*\* خواهى که تا بدانى یک لحظه‌اى مدانش‌

 \*\*\*\*

خَفىٌّ لإفْراطِ الظُّهورِ تَعَرَّضَتْ‌ \*\*\* لإدْراکهِ أبْصارُ قَوْمٍ أخافِشِ‌

وَ حَظُّ الْعُیونِ الزُّرْقِ مِنْ نورِ وَجْهِهِ‌ \*\*\* لِشِدَّتِهِ حَظُّ الْعُیونِ الْعَوامِشِ‌[[137]](#footnote-137)

 \*\*\*\*

اى تو مخفى در ظهور خویشتن‌ \*\*\* وى رُخت پنهان به نور خویشتن‌

لَقَدْ ظَهَرْتَ فَلا تَخْفَى عَلَى أحَدٍ \*\*\* إلّا عَلَى أکمَهٍ لا یعْرِفُ الْقَمَرا

لَکنْ بَطَنْتَ بِما أظْهَرْتَ مُحْتَجِبًا \*\*\* وَ کیفَ یعْرَفُ مَنْ بِالْعُرْفِ اسْتَتَرا[[138]](#footnote-138)

حجاب روى تو هم روى تست در همه حال‌ \*\*\* نهانى از همه عالم ز به سکه پیدائى‌

## أمیر المؤمنین علیه السّلام: ظَاهِرٌ فِى غَیبٍ، وَ غَائِبٌ فِى ظُهُورٍ

 قَالَ‌أَمیرَ الَمُؤمنینَ: لَمْ تُحِطْ به الاوْهَامُ، بَلْ تَجَلَّى لَهَا بهَا؛ وَ بهَا امْتَنَعَ منْها.[[139]](#footnote-139) وَ قَالَ: ظَاهِرٌ فِى غَیبِ؛ وَ غَائِبٌ فى ظُهُورٍ.[[140]](#footnote-140)

 وَ قَالَ: لَا یجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ؛ وَ لَا یقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُون. قَرُبَ فَنَأَى، وَ عَلَا فَدَنَا، وَ ظَهَرَ فَبَطَنَ، وَ بَطَنَ فَعَلَنَ، وَ دَانَ وَ لَمْ یدَنْ. أَىْ ظَهَرَ وَ غَلَبَ وَ لَمْ یغْلَبْ.[[141]](#footnote-141)

 وَ رَوَى الشَّیخُ الصَّدُوقُ فِى «مَعَانِى الاخْبَارِ» بِإسْنَادِهِ عَنْهُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: التَّوْحِیدُ ظَاهِرُهُ فِى بَاطِنِهِ؛ وَ بَاطِنُهُ فِى ظَاهِرِهِ. ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا یرَى؛ وَ بَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا یخْفَى‌.

 یطْلَبُ بِکلِّ مَکانٍ، وَ لَمْ یخْلُ مِنْهُ مَکانٌ طَرْفَةَ عَینٍ. حَاضِرٌ غَیرُ مَحْدُودٍ وَ غَائِبٌ غَیرُ مَفْقُودٍ.[[142]](#footnote-142)

 قالَ بَعْضُهُمْ: ما ظَهَرَ بِشَىْ‌ءٍ مِنَ الْمَظاهِرِ إلّا وَ قَدِ احْتَجَبَ بِهِ؛ وَ ما احْتَجَبَ بِشَىْ‌ءٍ إلّا وَ قَدْ ظَهَرَ فیهِ.»[[143]](#footnote-143)

 وَ قالَ آخَرُ: نشاید که غیرى او را حجاب آید؛ چه حجاب محدود را باشد و او را حدّ نیست.[[144]](#footnote-144)

 آیة اللَه محقّق مدقّق، العالِمُ الکلّ، الشّاعِرُ البحّاثُ المِنطیقُ، فقیه عالیمقام و حکیم ذو العزَّة و الإکرام، که از نوادر دهر و نوابغ عصر و جامع جمیع علوم مختلفه و دانشهاى متفاوته بوده است؛ و حقیر یکى دو سال در بدءُ ورودم به نجف اشرف از طلعتش بهره‌مند مى‌شدم بدون آنکه توفیق استفاده از فیض محضرش را پیدا کنم:[[145]](#footnote-145)

 الشَّیخ محمّد الحُسَین آل کاشفِ الغِطاءِ أعلَى اللَهُ تعالَى مقامَه‌

 کتابى نوشته است به نام «الفِردَوسُ الاعلَى» که جناب صدیق ارجمندمان مرحوم آیة اللَه شهید حاج سید محمّد على قاضى طباطبائى رضوانُ اللَه علیه بر

آن تعلیقه نوشته و کراراً به طبع رسیده است.

 در این کتاب علاوه بر مسائلى، از چهار مسألة مهمّ حکمت بحث شده است:

 ١ ـ الواحِدُ لا یصْدُرُ عنه إلّا الواحِدُ. ٢ ـ مَعنَى العُقولِ العَشَرَة. ٣ ـ وَحْدَةُ الوُجودِ و الموجُود. ٤ ـ المَعادُ الجِسْمانىّ.

 و انصافاً کتاب بسیار نفیس و زیبنده‌اى است؛ و مطالب آن در کمال اتقان و استحکام. چون حقیر درباره مسأله توحید حقّه صِرفه الهیه بحثى را از بحث سوّم آن که مطلب وحدت وجود و موجود باشد، در جائى بهتر و مختصرتر و شیواتر و برهانى‌تر و با عباراتى دلنشین‌تر و جالب‌تر نیافته‌ام، سزاوار است در اینجا براى مزید معرفت و فتح مطالب غامضه‌اى که براى بعضى حاصل مى‌شود، عین عبارات وى را ترجمه نموده و به اطّلاع شیفتگان عرفان حضرت سبحان و والهان و شوریدگان حکمت و برهان خداوند رحمن برسانم؛ شاید از آن بهره‌اى گیرند و مسأله توحید با این منطق متین و برهان راستین فقیه دانشمند و متضلِّع اهل بیت حلّ گردد؛ و پس از آن بحول اللَه و قوّته شبهه‌اى باقى نماند؛ وى مى‌فرماید:

## بحث گرانقدر آل کاشف الغطاء در وحدت وجود و موجود

 «وحدتِ وجود، یا وحدتِ موجود:

 این قضیه از امّهات یا از مهمّات قضایاى فلسفه الهیه مى‌باشد که اتّصال وثیقى به علم حکمت عالیه و الهیات بالمعنى الاعمّ دارد که در آن از امور عامّه مانند وجود و موجود، و مانند واجب و ممکن، و علّت و معلول، و وحدت و کثرت و أمثالها از آنچه را که تعلّق به موضوع خاصّى و یا حقیقت معینه‌اى از انواع، نه در ذهن و نه در خارج ندارد بحث مى‌شود. و براى تمهید و مقدّمه آن مى‌گوئیم:

 از جمله مسائل خلافیه میان حکماء اسلام و فلاسفه مسلمین، مسألۀ

اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. بدین معنى که آیا آنچه در متن خارج و اعیان موجودات تحقّق دارد عبارت است از وجود، و ماهیت امرى است اعتبارى که از وجود محدود مقید متعین به تعینى که آن را از غیرش ـ از جهت جنس یا نوع یا غیر این دو از سائر اعتبارات ـ جدا مى‌کند انتزاع مى‌گردد؛ و یا آنکه آنچه در ظرف عین خارجى و نفس الامر و واقع تحقّق دارد عبارت است از ماهیت، و وجود امرى است اعتبارى خارج از ماهیت و انتزاع‌شده از آن که به نحو «خارج مَحمول» بر آن حمل مى‌شود نه به نحو «محمولات به ضمیمه».

 مثلًا درباره آتش، وقتى‌که ماهیت آن متحقّق شود و آثار خاصّه آن از روشنائى بخشیدن و سوزاندن و حرارت بر آن مترتّب شود؛ در این صورت صحیح است که وجود را از آن انتزاع نمائیم و بر آن حمل کنیم و بگوئیم: آتش موجود است، و گرنه آتش معدوم است.

 و این عقیده، یعنى عقیده به أصالة الماهیة و اینکه وجود در جمیع موجودات حتّى واجب الوجود امرى است اعتبارى محض، ظاهراً همان عقیده‌اى است که میان حکماء تا اوائل قرن یازدهم مشهور بوده است. و بر همین اساس مبتنى مى‌باشد شبهه حکیم‌ ابن کمّونه‌[[146]](#footnote-146) که بدان بر توحید حقّ تعالى اشکال کرده است. بدین تقریب:

 «چه مانعى دارد که در ظرف تحقّق و نفس الامر و واقع، دو هویت مجهول الکنْه و الحقیقة، و بسیط و متباین با همدیگر در تمام ذات و شئون ذاتشان بوده باشد که از آن دو تا وجوب وجود انتزاع گردد. و آن وجود انتزاعى بر هر یک از آن دو حمل شود به نحو خارج محمول نه محمول به ضمیمه.

 زیرا بالفرض ذات هر یک از آن دو بسیط است و در آن ترکیب نیست، بعلّت آنکه ترکیب ملازم با امکان است؛ درحالى‌که ما وجوب هر یک از آن دو را مورد فرض خود قرار داده‌ایم.»

 و این شبهه در عصر وى بر اساطین و علماء حکمت مشکل آمد و اشکال آن چندین قرن استمرار یافت، تا به جائى رسید که همان‌طور که در جزء اوّل از «أسفار» آمده است به او لقب‌ افتخار الشّیاطین‌ داده شد.

 و ما از اساتیدمان در حکمت شنیدیم که: محقّق خونسارى‌[[147]](#footnote-147) صاحب کتاب «مَشارق الشُّموس» که ملقّب گشته است به «عقل حادى عشر» گفته است: «اگر حضرت حجّت عجّل اللَه فرجه ظهور کند، من از وى معجزه‌اى نمى‌طلبم مگر جواب از شبهه ابن کمّونه را.»

 و لیکن در قرن حادى عشر (١١ هجرى) که در آن اعاظمى از علم حکمت همچون‌ سید داماد[[148]](#footnote-148)، و شاگرد او ملّا صدرا[[149]](#footnote-149)، و دو شاگرد وى فیض‌[[150]](#footnote-150) و

لاهیجى‌[[151]](#footnote-151) (صاحب «شوارق» ملقّب به فیاض) نبوغ پیدا نمودند؛ مطلب به عکس شد و براهین ساطعه اقامه شد بر «أصالة الوجود» و اینکه ماهیات همگى اعتبارات صرفه‌اى هستند که آنها را ذهن از حدود وجود انتزاع مى‌کند. و امّا وجود غیر محدود مثل وجود واجب جلَّ شأنه اصلًا ماهیت ندارد بلکه ماهیت او إنّیت و تشخّص اوست. (ماهیتُهُ إنّیتُه).

## اثبات أصالة الوجود، و ابطال أصالة الماهیة

 حکیم سبزوارى رَحمهُ اللَه‌[[152]](#footnote-152) در منظومه خود براهین قاطعه‌اى بر اصالت وجود اقامه کرده است با آنکه «منظومه» از مختصرترین کتب حکمت است، تا چه رسد ترا به «أسفار» که چهار مجلّد از صفحات بزرگ است. و ما براى تو در اینجا فقط به یک برهان اکتفا مى‌کنیم و آن عبارت است از اختلاف بین دو نحوه وجود ذهنى و خارجى؛ به‌طورى‌که مى‌بینى تو آتش را مثلًا که با وجود ذهنى خودش بر آن هیچ اثرى از آثار «نار» مثل احراق و غیره مترتّب نمى‌شود بخلاف وجود خارجى آن. اگر ماهیت آتش اصیل بود لازم بود آثار آن در دو موطن ذهن و خارج بر آن مترتّب گردد. و بدین برهان اشاره کرده است در منظومه:

«وَ إنَّهُ مَنْبَعُ کلِّ شَرَفِ‌ \*\*\* وَ الْفَرْقُ بَینَ نَحْوَىِ الْکوْنِ یفى»

 «به علّت آنکه وجود منبع هر امر شریف و ذى اهمّیت است. و فرق میان‌

دوگانگى آثار در ذهن و در خارج براى اثبات این مدّعى وافى و کافى مى‌باشد.»

 و از آنجا که ابحاث وارده در فنّ حکمت، از این حقیقت جَلیه که عبارت باشد از أصالة الوجود در وجود خارجى غیر محدودى که از آن تعبیر به‌ واجب الوجود جلَّت عظمَتُه مى‌کنیم، نقاب و پرده بر گرفته است؛ بنابراین مستحیل است که براى وى فرض دوّمى گردد.

 لا ثانىَ لَهُ‌، زیرا هر حقیقت بسیطه‌اى که در آن ترکیب نباشد، مستحیل است که دو تا بشود و مکرّر گردد؛ نه در ذهن و نه در خارج و نه در خیال و وَهم و نه در فرض.

 و چه نیکو سروده است «مثنوى» در اشاره به این نظریه قطعیه؛ آنجا که درباره استادش شمس تبریزى گفته است:

شمس در خارج اگرچه هست فرد \*\*\* مى‌توان هم مثل او تصویر کرد

شمس تبریزى که نور مطلق است‌ \*\*\* آفتاب است و ز انوار حق است‌

شمس تبریزى که خارج از اثیر \*\*\* نبودش در ذهن و در خارج نظیر[[153]](#footnote-153)

## اشتراک لفظى در اطلاق لفظ وجود بر مراتب آن، مستلزم محذورات فاسده است‌

 و بعد از آنکه بطلان قول به أصالة الماهیه واضح گشت، و نور وجود با اصالتش درخشش نمود، اینک معتقدان به اصالة الوجود با هم اختلاف کرده‌اند میان دو گفتار:

 اوّل‌ آنکه تمام وجودها جمیعاً و بدون استثناء از واجب و ممکن، ذهنى و خارجى که بطور قطع و یقین در تشخُّصشان و تعینشان با یکدگر متباین‌

بوده‌اند؛ اطلاق وجود بر آنها از باب اشتراک لفظى است که عبارت باشد از اطلاق لفظ واحد بر معانى متکثّره و مفاهیم متباینه‌اى که در تحت حقیقت واحده‌اى مندرج نبوده و قدر مشترکى جامع میان آنها نمى‌باشد. همچون لفظ «عَین» که استعمال مى‌شود در قوّه باصِره، و در چشمه آب، و در طلا، تا آخر معانى کثیره متباینه‌اى که دارد؛ عکس لفظ مترادف (که در آن الفاظ بسیارى است براى معنى واحدى) و مشترک (که عبارت است از معانى کثیره‌اى که لفظ واحدى بر آنها اطلاق مى‌شود).

 این قول یعنى اشتراک لفظى در اطلاق لفظ وجود به مصادیق کثیره آن، نسبت داده شده است به جمیع مَشّائین یا به اکثرشان.

 دوّم‌ آنکه اطلاق لفظ وجود بر جمیع اقسام آن از باب اشتراک معنوى است. بنابراین وجود آتش و وجود آب در باب مفاهیم، و وجود زَید و وجود عَمْرو در باب مصادیق، چیز واحدى و حقیقت فاردى است؛ و فقط تباین میان آنها و تعدّدشان در ماهیات منتزعه از حدود وجود و تعینات قیود است. لهذا حقیقت وجود، از جهت آنکه وجود است واحد است بتمام معانى وحدت. و مابه‌الاشتراکشان عین مابه‌الامتیازشان مى‌باشد. در این جمله خوب تدبّر کن تا به معنى آن خوب نائل گردى!

## تَوْحِیدُهُ تَمْییزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُکمُ التَّمْییزِ بَینُونَةُ صِفَةٍ لا بَینُونَةُ عُزْلَةٍ

 و گفتار اوّل مستلزم محذورات قطعیة الفساد است؛ وَ ما یسْتَلْزِمُ الْفَسادَ فاسِدٌ قَطْعاً. (آنچه فساد را لازم آید قطعاً خودش فاسد است.) و از جمله بعضى از محاذیر آن، لزوم عُزلت و بَینونت میان وجود واجب و وجود ممکن، و لزوم عدم سنخیت میان علّت و معلول است که منتهى به بطلان مسأله توحید از اصل و اساس آن خواهد شد. و بدین مهمّ اشاره فرموده است‌ سید الموحّدین و إمام العُرَفاءِ الشّامخینَ أمیر المؤمنین‌ سلام اللَه علیه، آنجا که مى‌گوید:

 تَوْحِیدُهُ تَمْییزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُکمُ التَّمْییزِ بَینُونَةُ صِفَةٍ لَا بَینُونَةُ عُزْلَةٍ.

 «واحد دانستن حقّ عبارت است از جدا کردن و تمیز دادن او را از خلائقش؛ و معنى و حکم این جدائى و تمیز آنست که با صفت حاصل گردد نه موجب بینونت و جدائى به نحو عزلت گردد (که خود او و ذات اقدس او از مخلوقاتش بر کنار شوند).»

 و جزا و پاداش أمیر المؤمنین علیه السّلام در افاده این حکمت شامخه و کلمه باذخه باید خود خداوند بوده باشد که چقدر عالى و جلیل است و تا چه اندازه جمیع قواعد توحید، و تجرید، و تَنْزیه، و شکستن تشبیه را در بر دارد!

 و راست‌ترین گفتارى که بر آن غبارى نمى‌تواند بنشیند آنست که «حقیقت وجود مِن حَیثُ هىَ» یعنى چنانچه فقط نظر به خودش کنیم نه به چیزهاى منضمّه به آن، در آن نه تعدّدى وجود دارد و نه تکرارى. بلکه هر حقیقتى از حقائق و هر ماهیتى از ماهیات را چنانچه نظر به ذاتشان بنمائیم مجرّد از غیر ذاتشان مستحیل است تعدّدشان و تکرّرشان. و از جمله قواعد علم حکمت که همگى بر آن اتّفاق نموده‌اند آن مى‌باشد که:

 حَقیقَةُ الشَّىْ‌ءِ لا تَتَثَنَّى وَ لا تَتَکرَّرُ، و الْماهیاتُ إنَّما تَتَکثَّرُ وَ تَتَکرَّرُ بِالْوُجودِ؛ کما أنَّ الْوُجودَ إنَّما یتَکثَّرُ بِالْماهیاتِ وَ الْحُدودِ.

 «حقیقت هر چیزى دو تا نمى‌شود و تکرار نمى‌پذیرد، و فقط تکثّر و تکرّر ماهیات بواسطه وجود است؛ همچنان‌که تکثّر وجود بواسطه ماهیات و حدود وجود مى‌باشد.»

 یعنى مثلًا ماهیت انسان و حقیقت نوعیه آن، تکثّرش فقط به اعتبار افراد عینیه و مصادیق خارجیه آنست، و تعین آن از ناحیه وجود مى‌آید و بواسطه وجود است که ماهیت تکثّر و تکرّر حاصل مى‌کند. و اگر وجود

نبود ماهیت من حیث هىَ نبود مگر هىَ. یعنى خود معنى ماهیت بدون اندک شائبه تعین و عروض وجود یا عدم به آن. و در آن ابداً تعدّدى و تکثّرى حاصل نبود.

 و همان‌طور که تکثّر و تکرّر ماهیت با وجود پیدا مى‌شود همچنان است تکثّر و تکرّر وجود که با حدود و تعینات و تقیداتى که ماهیتها از آنها انتزاع مى‌گردند حاصل مى‌شود. بنابراین قضیه ما هم مُطَّرِد است و هم مُنْعَکس: تکثّر وجود به ماهیت؛ و تکثّر ماهیت به وجود.[[154]](#footnote-154)

 از این بحث أصالة الوجود و عدم امکان تکرّر نفس حقیقت شى‌ء که بگذریم، مى‌رسیم به تقسیم وجود که منقسم مى‌شود به دو نوع: ذهنى و خارجى.

 امّا وجود ذهنى، اعتبارى است محض و مفهومى است صرف همچون بقیه مفاهیم ذهنیه منتزعه از مصادیق آن، که به نحو حَمْل شایع صناعى از محمولات بالضَّمیمه بر آن حمل مى‌شود نه به نحو خارج محمول. بنابراین این گفتارت که زید موجود است، بعینه مانند این گفتار دیگرت است که زید کاتب است؛ و آن عبارت مى‌باشد از یک مفهوم کلّى واحد منطبق بر افرادش که شمارش ندارد و به اصطلاح حکیم آن را از «معقولاتِ ثانیه» نام گذارده‌اند.

 امّا وجود عینى خارجى که این مفهوم ذهنى از آن حکایت مى‌نماید و انتزاع مى‌شود، داراى چهار نوع مى‌باشد: ١ ـ ذاتى‌ و آن بشرطِ لا و بشرط شى‌ء (مقید) و لا بشرط است (مطلق). و در قسم بشرط شى‌ء مندرج است نوع دوّم یعنى:

 ٢ ـ وجود رابط که عبارت است از مُفاد کانَ ناقِصه.

 ٣ ـ رابطىّ‌ و آن عبارت است از وجودى که فى نفسه بودنش عین وجود آن براى غیرش مى‌باشد، مثل أعراض.

 ٤ ـ رَبطى‌ و آن عبارت است از وجودى که فى نفسه و لنفسه مى‌باشد و لیکن قائم است بغیر خودش، مثل جواهر. زیرا آنها وجودشان لنفسها و فى نفسها است و لیکن قائمند بغیر خودشان که علّت آنها بوده باشند.

## وجود واجبُ الوجود، فى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ مى‌باشد

 امّا واجب الوجود هر سه مراتب نفسیت در او مجتمع‌اند: فى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ‌.[[155]](#footnote-155)

 و همچنین وجود را به خودى خودش و با جمیع این انواعى که مذکور آمد اگر مدّ نظر بگیریم، خواهیم دید که وُحْدانى مى‌باشد، یعنى ذات واحدى است داراى مراتب متفاوته به قوّت و ضعف و اوّلیت و اولویت؛ به‌طورى‌که عالى‌ترین و نخستین و سزاوارترین آنها در اطلاق لفظ وجود به آنها عبارت است از وجود واجب الوجود که جامع کمالات جمیع مادون خود از مراتب وجود مى‌باشد به نحو بَساطت و وحدت که جامع جمیع کثَرات است و همگى کثرات از آن نشأت گرفته است و نیز همگى آنها به سوى وى بازگشت مى‌کند.

## «بَسیطُ الْحَقیقَةِ کلُّ الأشْیاءِ» مُفاد ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾ است‌

 ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾‌.[[156]](#footnote-156)

 «تحقیقاً ما همگى مِلک طلق خدا هستیم، و تحقیقاً ما همگى به سوى وى رجعت مى‌نمائیم.»

 و به این حقیقت و واقعیت اشاره کرده‌اند آنجا که گفته‌اند:

 بَسیطُ الْحقَیقَةِ کلُّ الأشْیاءِ وَ لَیسَ بِشَىْ‌ءٍ مِنَ الأشْیاءِ.

 «آن وجودى که حقیقتش بسیط است، عبارت است از جمیع اشیاء در حالتى که هیچیک از اشیاء نمى‌باشد.»

 و توحید کامل آن‌وقت است که کثرت را به وحدت، و وحدت را به کثرت برگردانیم. (رَدُّ الْکثْرَةِ إلَى الْوَحْدَةِ، وَ الْوَحْدَةِ إلَى الْکثْرَةِ)

 و این وجود خارجى از بالاترین مرتبه وجودیه آن تا پست‌ترین مرتبه امکانیه آن که عبارت است از «هیولَى» که داراى ضعیف‌ترین حظّ و بهره از مراتب وجود است (که قابلیت صرفه و قوّه قابله محضه براى هر گونه صورتى است، و شاید در این فقره از دعاى سمات: وَ انْزَجَرَ لَهَا الْعُمْقُ الاکبَرُ اشاره بدان بوده باشد.) جمیع مراتب آن از واجب و ممکن، و مادّى و مجرّد آن، یک حقیقت واحده‌اى مى‌باشد؛ گرچه در قوّت و ضعف، و وجوب و امکان، و علّیت و معلولیت با یکدگر مختلف باشند.

## اطلاق وجود بر مصادیقش، به نحو اشتراک معنوى است‌

 و لیکن مع‌ذلک این اختلاف عظیم، آن را از حقیقت واحده بودنش خارج نمى‌کند و آن را حقائق متباینه قرار نمى‌دهد. وجود گرچه با نظر به حدود و مراتبش متعدّد و متکثّر است و لیکن حقیقت آن چون به ذاتش نظر شود واحد است و در آن تعدّد و تکثّر نیست.

 آیا نظر نمى‌اندازى به آب که تمام انواع و اصنافش آب است، خواه کثیر باشد خواه قلیل!؟ بنابراین آب آسمان و آب دریا و آب نهر و آب چاه و هکذا بقیه آبها همگى آب است. و انواع آبها و تعدّد مصادیق آن گرچه کثرت را بپذیرد امّا حقیقت آب و طبیعت آن در جمیع آنها واحد مى‌باشد.

 و همچنین سائر ماهیات و طبایع بر همین منوال هستند. بنابراین «وحدت وجود» بدین معنى نزدیک است که از مسائل ضروریه محسوب گردد، آن‌گونه ضرورى‌اى که حقیقت مسأله توحید بدون آن استوار نشود و مراتب علّت و معلول، و حقّ و خلق بدون آن تنظیم پیدا نکند.

 لهذا وجود واحد است. بعضى از آن به بعضى دیگر مرتبط؛ از بالاترین مرتبه آن از وجود واجب گرفته پائین بیائید تا به پست‌ترین مرتبه و ضعیف‌ترین درجه آن برسید که عبارت باشد از هَیولَى که آن داراى هیچ‌گونه حَظّى از وجود نمى‌باشد مگر قوّه و استعداد؛ و سپس از آنجا بالا بروید تا برسید به مبدأ اعلى و علّت اولى، مبدأ از اوست و معاد به سوى اوست.

 از آن که بگذریم اوّلین صادر از وى و نزدیکترین موجود به سوى او، عقل کلّى و صادر اوّل است؛ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَهُ الْعَقْلُ‌ ـ تا آخر حدیث. و آن عبارت است از عقل کلّى خارجى عینى، نه کلّى ذهنى مفهومى. و اوست ظِلّ اللَه، و فَیض اقدس او، و ظِلُّ اللَه که کشیده شده است از آسمانِ جبروت که عالم سکون مطلق و مرکز ثبات است، به سوى عالم مُلک و ملکوت و ناسوت که موطن تغیر و حرکات است.

 ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً﴾.[[157]](#footnote-157)

 و این همان‌ «وَجْهُ اللَهِ الْکریمُ» است که فانى نمى‌شود و ابداً فانى‌

نخواهد گشت. و اوست‌ اسْمُ اللَهِ الْعَظیمُ الاعْظَم‌، و نور مُشرِق وى بر هیاکل ممکنات که در نزد حکماء از آن تعبیر مى‌شود به‌ نَفَسِ رَحْمانى‌ و در نزد عرفاء به‌ حَقِّ مَخْلوقٌ‌ بِه و در نزد شرع به‌ رَحْمَتُهُ الَّتى وَسِعَتْ کلَّ شَىْ‌ءٍ و به‌ حَقیقَة مُحمَّدیه‌ و به‌ صادر اوّل‌. (أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَهُ نُورِى.)

 و اوست جامع جمیع عوالم: عالم‌ جبروت‌ و ملکوت‌ و مُلک‌ و ناسوت‌، و همه عقول مفارقه و مجرّده و مادّیه، کلّیه و جزئیه، عرضیه و طولیه، و همچنین همه نفوس کلّیه و جزئیه، و ارواح و اجسام، و مُثُل عُلْیا، و ارباب انواع که در شرع از آن تعبیر به‌ مَلَئکه‌، و روح اعظم که سید مَلَئکه‌ و ربّ النّوع آنهاست مى‌شود.

 تمامى این عوالم، شرف صدور یافته است از آن وجود مطلق و مبدأ اعلى که فوق‌ ما لا یتَناهى‌ است‌ بِما لَا یتَناهى‌ از جهت قوّت و شدّت و عُدّت و مدّت.

 حقّ عزّ شأنه، آن صادر نخستین را که جامع جمیع کائنات و وجودهاى ممکنات است ایجاد فرمود. آن را به محض مشیت و اراده خود در أزلُ الآزال تا أبدُالآباد ایجاد نمود.

 ﴿وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.[[158]](#footnote-158)

 «و نیست امر ما مگر یکى، مانند یک چشم بر هم نهادن و یک مژه زدن.» و تشبیه به مژه زدن، از باب ضیق و تنگى کمربند الفاظ است؛ و گرنه حقیقت دقیق‌تر و رقیق‌تر از آنست.

 و اوست مَثَل اعلى که به وجهى از حکایت، حکایت مى‌کند از آن ذات مقدّس حقّ که محتجب است به سرادق عظمت و جبروت و غیب الغیوب.

 یا مَنْ لا یعْلَمُ ما هُوَ إلّا هُوَ

 و آن عقل کلّى یا صادر اوّل ـ هر چه مى‌خواهى بگو ـ یا حقیقت محمّدیه متّصل است به مبدأ خویش، بدون اندک انفصالى. لَا فَرْقَ بَینَک وَ بَینَهَا إلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُک وَ خَلْقُک، بَدْؤُهَا مِنْک وَ عَوْدُهَا إلَیک.[[159]](#footnote-159)

 أنَا أصْغَرُ مِنْ رَبّى بِسَنَتَینِ‌.[[160]](#footnote-160)

 و جمیع این موجودات، وجود واحدى هستند که گسترده و کشیده شده است بدون مدّت و بدون مادّه، از صبح ازل تا عشیه ابد (از چاشتگاه نخستین تا شامگاه آخرین) بدون حدّ و بدون عَدّ، و بدون بدایت و بدون نهایت.

 و از قبیل استعمال مجاز بعید و ضیق خناق الفاظ است که مى‌گوئیم:

 ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ‌﴾.[[161]](#footnote-161)

 وجود وى در ازل الآزال قبل از قبل بوده است؛ و بقاى او بدون طُروّ انتقال و عروض زوال تا بعد از بعد خواهد بود.

همه عالم صداى نغمه اوست‌ \*\*\* که شنید این‌چنین صداى دراز

 ﴿ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ﴾.[[162]](#footnote-162)

 و آن نفس رحمانى و عقل کلّى و صادر اوّل، همان عبارت است از «کتاب اللَه تکوینى» که نفاد و زوال و نیستى بر آن متصوّر نمى‌باشد.

 ﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾.[[163]](#footnote-163)

 و اگر ما مى‌خواستیم در این غوامض و اسرار و کشف رموز از این گنجهاى دُرربار و گهرافشان قدرى سخن را گسترش دهیم، حتماً مى‌بایست صندوقهاى محفظه کتاب را با این سخنان تفصیلى و داستانها، سرشار و مملوّ سازیم؛ و تازه از مقدار بسیارى نتوانسته بودیم بیاوریم مگر اندکى را. (مثنوى هفتاد من کاغذ شود).

## آل کاشف الغِطاء: وحدتِ وجود از مسائل ضروریه است‌

 و لیکن همین مقدارى را که ذکر نمودیم با نهایت ایجاز و اختصارش شاید براى اهل تدبّر در اثبات معنى صحیح از «وحدت وجود» کافى باشد. زیرا این مسئله افقش از انکار و جحود برتر است. بلکه آن از ضروریات اوّلیه محسوب مى‌شود. و ما در بعضى از مؤلَّفاتمان تعریف ضرورى را کرده‌ایم که آن چیزى است که نفس تصوّرش مستلزم حصول تصدیق به آن است و نیاز به اقامه دلیل ندارد و محتاج به برهان نیست؛ مثل اینکه مى‌گوئیم: واحد نصف اثنین است.

(یک نصف دو است).

## آل کاشف الغِطاء: وجود واحد است؛ موجود هم واحد است‌

 بنابراین، وحدت وجود به معنى‌اى که ما ذکر کردیم، در آن ابداً شکى و اشکالى موجود نمى‌باشد.

 مشکله و معضله در مسأله وحدتِ موجود است. بجهت آنکه آنچه در بادى نظر به نظر معقول مى‌آید آنست که وجود واحد است و امّا موجود که متحصّل است از حدود و قیود و تعینات، متعدّد مى‌باشد؛ و لیکن آنچه در کلمات عرفاء شامخین و مشایخ صوفیه سالکین و واصلین ترشّح کرده و فوران نموده است آنست که هم وجود و هم موجود واحد هستند.

 و این عقیده و کلمه‌اى است سنگین و پیچیده که اکابر عرفاء و اساطین در قرون نخستین بدان لب گشوده‌اند؛ أمثال‌ جُنَید[[164]](#footnote-164) و شِبْلِى‌[[165]](#footnote-165) و بایزید بَسْطامى‌[[166]](#footnote-166) و معروف کرْخى‌[[167]](#footnote-167) و أمثالهم، تا رسید به‌ حَلّاج‌ و اقران وى؛ تا در قرون وسطى‌ مُحْیى الدّین عَربى‌ و دو شاگردش: قونَوى‌[[168]](#footnote-168) و قَیصَرى‌[[169]](#footnote-169) طلوع کردند، و آن‌

مسئله را فنّى از فنون به شمارش آوردند و مؤلّفات کبیرى همچون «فتوحات مکیه» و متون مختصرى همچون «فُصوص» و «نُصوص» که آنها را صدر الدّین قونوى تنقیح و شرح کرده است به رشته تصنیف درکشیدند و منتشر گشت.

 و در نزد عرفاء قرون وسطى از عرب مثل‌ ابن فارض‌ و ابن عَفیف تِلِمْسانى‌[[170]](#footnote-170) و غیرهما، و از پارسیان بسیارى که به شمارش در نیایند مثل‌ عطّار[[171]](#footnote-171) و هاتف‌[[172]](#footnote-172) و جامى‌[[173]](#footnote-173) و أمثالهم شایع گردید.

 و بهترین و زیباترین کسى که آن را با شعر و نظم به رشته تحریر درآورده است و حقّاً کار بدیعى انجام داده است، عارف تبریزى شبسترى‌ در کتاب معروف خود «گلشن راز» است. و خلاصه این نظریه آنست که این طائفه خواستند برسند به اقصى مراتب توحید که از آن برتر و بالاتر متصوّر نیست، و اینکه براى‌

حقّ تعالى شریکى قرار ندهند نه در مرحله ربوبیت همان‌طور که نزد ارباب ادیان و شرایع معروف است. بلکه نفى کردند از او شریک را حتّى در مرحله وجود و گفتند: لا مَوْجودَ سِوَى الْحَقّ‌. «هیچ موجودى جز حقّ وجود ندارد.»

 و این کائنات از مجرّدات و مادّیات، از زمینها و آسمانها و آنچه در آنها وجود دارد از افلاک و انسان و حیوان و نبات، بلکه جمیع عوالم؛ همگى تطوّرات و ظهورات وى هستند، وَ لَیسَ فى الدّارِ غَیرُهُ دَیارٌ.

 و آنچه را که ما مى‌بینیم یا احساس مى‌کنیم یا به اندیشه و عقل مى‌آوریم ابداً وجودى ندارند، و «وجود و موجود» فقط حقّ است جلّ شأنه و بس. و ما عدم هستیم و وجود ما غیر از وجود او نیست.

ما عدم‌هائیم و هستیهانما \*\*\* تو وجود مطلق و هستىّ ما

 \*\*\*\*

که همه اوست و نیست جز او \*\*\* وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو

## امثله‌اى را که عرفاء براى وحدتِ موجود آورده‌اند بسیار است‌

 و این عرفاء در تقریب این نظریه به اذهان، به اطوار مختلف تفنّن نموده‌اند. و در دریائى طولانى در این مقال کشتى رانده و شنا کرده‌اند. و براى آن به امثله گوناگونى متشبِّث گردیده‌اند.

 گاهى او را تصویر به دریا کرده‌اند و این عوالم و کائنات را همچون امواج دریا شمرده‌اند. زیرا امواج بحر چیزى غیر از خود بحر و تطوّرات آن نمى‌باشد. موج آب چیزى غیر از خود آب نیست؛ چون دریا به حرکت آید امواج ظاهر مى‌گردند، و چون ساکن شود امواج نیست و نابود مى‌شوند. و اینست معنى فنا که در آیه مبارکه بدان اشاره شده است:

 ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ\* وَ يَبْقى‌ وَجْهُ رَبِّكَ﴾‌.[[174]](#footnote-174)

 وجه ممکن فانى مى‌شود، و وجه واجب باقى مى‌ماند.

چه ممکن گرد امکان بر فشاند \*\*\* بجز واجب دگر چیزى نماند

 آرى، مطلب از این قرار است که امواج عبارتند از تطوُّرات دریا. هیچ چیز وجود ندارد غیر از خود دریا.

چه دریاى است وحدت لیک پرخون‌ \*\*\* کز او خیزد هزاران موج مجنون‌

هزاران موج خیزد هر دم از وى‌ \*\*\* نگردد قطره‌اى هرگز کم از وى‌

 گفته‌اند: الْوَجْهُ واحِدٌ وَ الْمَرایا مُتَعَدِّدَةٌ. «صورت و سیما یکى است و آئینه‌هائى که این صورت و سیما در آن منعکس مى‌شود متعدّد است».

وَ مَا الْوَجْهُ إلّا واحِدٌ غَیرُ أنَّهُ‌ \*\*\* إذا أنْتَ عَدَّدْتَ الْمَرایا تَعَدَّدا

 «صورت و شکل و شمائل انسان یکى مى‌باشد، امّا اگر تو آئینه‌هاى عدیده‌اى در مقابل این صورت بگیرى، شکل و شمائل هم متعدّد خواهد شد.»

 و همچنین حقیقت عدد چیزى نیست مگر تکرار واحد تا جائى که براى آن نهایتى نیست.

وجود اندر کمال خویش سارى است‌ \*\*\* تعینها امور اعتبارى است‌

امور اعتبارى نیست موجود \*\*\* عدد بسیار و یک چیز است معدود

## چه واحد گشته در اعداد سارى‌

 و از این قبیل أمثله است تمثیل به‌ شعله جَوّاله‌ (آتش در آتشگردان) که از سرعت حرکت خود ترسیم دائره آتشین مى‌نماید و در حقیقت چیزى نیست مگر همان یک شعله کوچک‌

همه از وَهْم تو این صورتِ غیر \*\*\* چه نقطه دائره است از سرعت سیر

 بنابراین، وجود واحد است و موجود واحد است. و از براى آن موجود

واحد ظهورات و تطوُّراتى مى‌باشد که چنان مى‌نماید که کثرات هستند، درحالى‌که چیزى موجود نیست مگر ذات و مظاهر اسماء و صفات، و شئون جمال و جلال، و قهر و لطف.

 بسیارى از عارفان باللَه پرده اختفاء را از این اسرار برگشوده‌اند، حتّى اینکه‌ محیى الدّین عربى‌[[175]](#footnote-175) از تمامى این مطالب فقط به تغییر یک کلمه در بیت مشهور پرده برداشته است.[[176]](#footnote-176) شعر این است‌:

وَ فى کلِّ شَىْ‌ءٍ لَهُ آیةٌ \*\*\* تَدُلُّ عَلَى أنَّهُ واحِدُ

 محیى الدّین گوید:

وَ فى کلِّ شَىْ‌ءٍ لَهُ آیةٌ \*\*\* تَدُلُّ عَلَى أنَّهُ عَینُهُ‌

 و سپس از این صریح‌تر و عظیم‌تر سروده، و به مطلبى اعجب تحامل و تقحّم نموده است؛ آنجا که گفته است:

سُبْحانَ مَنْ حَجَّبَ ناسوتَهُ‌ \*\*\* نورُ سَنا لاهوتِهِ الثّاقِبِ‌

ثُمَّ بَدا فى خَلْقِهِ بارِزاً \*\*\* بِصورَةِ الآکلِ وَ الشّارِبِ‌

 و بسیارى از شعراى عرب و عرفاى آنها در قرون وسطى این راه سخت و کمرشکن را پیموده‌اند؛ آنان که لوا و رایت ایشان را ابن فارض‌[[177]](#footnote-177) در اکثر از اشعار خودش بخصوص در تائیه صغرى و تائیه کبرایش به دوش کشیده است. او مى‌گوید:

هُوَ الْواحِدُ الْفَرْدُ الْکثیرُ بِنَفْسِهِ‌ \*\*\* وَ لَیسَ سِواهُ إنْ نَظَرْتَ بِدِقَّةِ

بَدا ظاهِراً لِلْکلِّ فِى الْکلِّ بَینَنا \*\*\* نُشاهِدُهُ بِالْعَینِ فى کلِّ ذَرَّةِ

 بناءً على هذا جمیع موجودات مُشاهَد و محسوس از ذرّه حقیر تا کوه مرتفع، و از عرش بالا تا خاک پست؛ همه و همه اطوار او و انوار او و مظاهر او و تجلّیات او مى‌باشند.

 اوست وجود مطلق و چیزى جز او نیست. اگر به آنها بگوئى: پس اصنام و اوثان چه خواهند شد؟! پاسخت را عارف شبسترى مى‌دهد که:

مسلمان گر بدانستى که بت چیست‌ \*\*\* بدانستى که دین در بت‌پرستى است‌

 و اگر بگوئى: قاذورات و نجاسات چه مى‌شوند؟! مى‌گویند: نور خورشید چون بر نجاست بیفتد، آن همان نور و پاک و طاهر است و نجاست ابداً در آن اثرى نمى‌گذارد.

نور خورشید ار بیفتد بر حَدَث‌ \*\*\* نور همان نور است نَپْذیرد خَبَث‌

 عرفاء شامخین بدین تمثیلات و تقریبات اکتفا ننموده‌اند، بلکه با سلطان برهانِ ساطع این نظریه را که از عقول فرار مى‌کند، بر افکار و اندیشه‌ها جارى ساخته و آنها را در مقابل خود خاضع کرده‌اند.

## برهان وحدت موجود، و ردّ شبهات وارده بر آن‌

 بیان و کیفیت برهان بر وحدت موجود با تنقیح و توضیحى که ما مى‌دهیم، پس از ذکر دو مقدّمه کوتاه حاصل مى‌گردد:

 مقدّمه اوّل‌: وجود و عدم با یکدگر نقیض‌اند؛ و دو چیز نقیض، با همدگر جمع نمى‌شوند و یکى از آنها بالضّروره دیگرى را قبول نمى‌کند. پس وجود قبول عدم نمى‌نماید، و عدم قبول وجود نمى‌کند. یعنى محال است که موجود معدوم گردد و محال است که معدوم موجود شود. و گرنه لازم آید که چیزى ضدّش و نقیضش را قبول کند؛ و محال بودن این امر از بدیهیات است.

 مقدّمه دوّم‌: قلب کردن و برگرداندن حقائق محال است. لهذا حقیقت‌

انسان محال است که سنگ شود، و حقیقت سنگ محال است که انسان گردد. و این مسئله براى کسى که در آن تدبّر نماید از اوضحِ واضحات است. بنابراین عدم محال است که وجود شود، و وجود محال است که عدم گردد.

## در وحدتِ موجود، موجود حقّ ازلى است؛ و جمیع کائنات، اطوار و شئون او

 اینک بعد از بیان و وضوح این دو مقدّمه مى‌گوئیم: اگر براى این کائنات و اشیاء محسوسه، از ناحیه خودشان وجودى بود محال بود که قبول عدم را بنمایند؛ چرا که چون به طبیعت عدم بنگریم منافِر با وجود و ضدّ با وجود است، با وجودى که ما بالعیان مى‌بینیم که این اشیاء موجود و معدوم مى‌گردند و آشکارا و فانى مى‌شوند.

 بنابراین ابداً چاره‌اى نداریم از آنکه ملتزم شویم به آنکه آنها موجود نیستند و چیزى موجود نمى‌تواند باشد مگر وجود واجب ازلى حقّ؛ آن کسى که مستحیل است بر آن، اینکه بر طبیعت ذات مقدّسش عدم طارى شود. و جمیع آنچه را که مشاهده مى‌کنیم از این کائناتى که بر حسب قوّه وَهم و خیال آنها را موجود مى‌دانیم و مى‌پنداریم، همه آنها اطوار او و مظاهر او هستند که افاضه مى‌کند و به خود مى‌گیرد، باقى مى‌گذارد و فانى مى‌کند، مى‌گیرد و مى‌دهد؛ و اوست منع‌کننده عطا بخش، و جمع‌کننده گسترنده؛ ﴿وَ هُوَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ﴾.

 و ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ‌﴾.[[178]](#footnote-178)

 و همگى اشیاء عبارتند از تجلّیات او و ظهورات او و اشراقات او و انوار

او. و جمیع کائنات بدون استثناء منسوبند به او با اضافه اشراقیه نه اضافه مَقولیه. اضافه اشراقیه داراى دو جانب و دو طرف مى‌باشد نه سه جانب و سه طرف.

 و چه آنکه بگوئیم: این برهان برهانى است سخت همچون سنگ محکم و صمّاء، و کسى را یاراى ابطال آن نمى‌باشد، و ناخنهاى خدشه را قدرت مسِّ آن نیست؛ یا آنکه بگوئیم: براى مناقشه در آن مجالى وجود دارد؛ على کلِّ تقدیر و بر هر فرض و پندار، این برهان، برهانى است منطقى بر اصول حکمت و منطق.

 تازه این برهان و دلیل غیر از شهود و مکاشفه و عیانى است که عرفاء باللَه در این مقام ادّعا مى‌کنند. آرى! آن عیان و شهود از دلیل و برهان برتر و عالى‌رتبه‌تر است، چون معتقدند که دلیل، عصاى مرد نابیناست:

پاى استدلالیان چوبین بود \*\*\* پاى چوبین سخت بى‌تمکین بود

زهى احمق که او خورشید تابان‌ \*\*\* به نور شمع جوید در بیابان‌

در آنجائى‌که نور حقّ دلیل است‌ \*\*\* چه جاى گفتگوى جبرئیل است‌

 \*\*\*\*

 سُبْحانَک أ یکونُ لِغَیرِک مِنَ الظُّهورِ ما لَیسَ لَک حَتَّى یکونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَک؟!

 مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتاجَ إلَى دَلیلٍ یدُلُّ عَلَیک؟! وَ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَحْتاجَ إلَى ما یوصِلُنا إلَیک؟! عَمیتْ عَینٌ لا تَراک وَ لا تَزالُ عَلَیها رَقیباً![[179]](#footnote-179)

 و با وجود تمام این مطالبى را که در اینجا آوردیم مع‌ذلک علماء ظاهر و امناء شرع مى‌گویند: رونده و سالک این راه، کافر و زندیق است، و این طریقه یعنى وحدت وجود و موجود در نزد ایشان زندقه و الحاد است؛ با جمیع شرایع و ادیان تضادّ دارد گرچه به هر گونه‌اى دلیل و برهان براى اثبات آن اقامه شود. چرا که در آن صورت رَبّ و مربوب چه مى‌شوند؟ خالق و مخلوق کجا مى‌روند؟ معنى شرایع و تکالیف چه خواهد گشت؟ و ثواب و عقاب چه مفهومى خواهد داشت؟ بهشت و دوزخ چه خواهند شد؟ مؤمن و کافر چه محلّى پیدا مى‌کنند؟ شقىّ و سعید چه مفادى را حائز مى‌گردند؟ تا آخرِ آنچه را که در آن باب از محاذیر و لوازم فاسده ذکر کرده‌اند.

## کاشف الغطاء در ردّ فتواى «عُروة» گوید: اینها از انصاف و ورع و سداد نیست‌

 و احتمال مى‌رود علّت آنچه را که سید استادمان (قدّه) در «العروة الوثقى» بدان فتوى داده‌اند مدرکش همین فهم محاذیر باشد. نصّ عبارت استاد اینست:

 «الْقائِلونَ بِوَحْدَةِ الْوُجودِ مِنَ الصّوفیةِ، إذا الْتَزَموا بِأحْکامِ الإسلامِ فَالاقوَى عَدَمُ نَجاسَتِهِمْ.»

 و اگر تو خبرویت پیدا کنى و فکرت احاطه کند به آنچه را که ما ذکر

کردیم، مى‌فهمى که آنچه را که در این عبارت و در أمثال آن از کلمات فقهاء رضوان اللَه علیهم آمده است، تا چقدر از صواب دور و در آن جاى خلل و اشکال وجود دارد!

 و من شخصاً از عدل و انصاف نمى‌دانم و از وَرَع و سَداد نمى‌شمارم مبادرت به تکفیر کسى که مى‌خواهد مبالغه در توحید بنماید، و شریکى براى خداوند تعالى در هر کمالى قرار ندهد. درحالى‌که تمام کمال و وجود اختصاص به خداوند وحده لا شریک له دارد. الْکمالُ وَ الْوُجودُ کلُّهُ لِلَّهِ وَحْدَهُ لا شَریک لَهُ‌.

 و مع‌ذلک آنان ایمان به تمامى شرایع و نُبوّات و حساب و عقاب و ثواب و تکالیف بطور کامل و اجمع دارند بنا بر ظواهر آنها.

 لهذا حقیقت در نزد ایشان صحیح نمى‌باشد و منفعتى نمى‌بخشد اگر طریقت نباشد، و طریقت مثمر ثمرى نیست اگر شریعت نباشد؛ و شریعت فقط یگانه اساس کارشان است. و با شریعت است که کسى که ملازم عبادت باشد به اقصى منازل سعادت و عالى‌ترین درجات فوز و نجاح واصل مى‌شود.

 و در طىّ این مراحل در این مسائل در نزد آنها منازل و تحقیقات انیقه و تطبیقات رشیقه و معارج بلند مرتبه‌اى است که سالک بدانها به راقى‌ترین مناهج و دلپذیرترین مسالک صعود مى‌کند، و مؤلّفات مختصره و مطوّله‌اى است فوق حدّ احصاء چه از نظر نظم و نثر، و چه از نظر اذکار سِرّیه و جَهریه، و چه از نظر ریاضات و مجاهدات براى تهذیب نفس و تصفیه آن براى آنکه استعداد پیدا کند تا ملحق به ملا اعلى و مبدأ اوّل شود.

 و در آنجا است از بهجت و مَسَرّت و جمال و جلال و عظمتى که براى او حاصل است‌ مَا لَا عَینٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ‌

بَشَرٍ.[[180]](#footnote-180)

 و در اینجا اسرار عمیقه و مباحث دقیقه‌اى است که عبارت بدانها احاطه ننماید و اشارت بدانها نرسد، پس لازم است که آنها را براى اهلش واگذار کنیم و از خداى تعالى مسألت نمائیم تا بر ما از فضلش از آن اسرار افاضه فرماید.

## در هر طائفه از اهل عرفان، افرادى بى‌خُبرویت و معرفت، خود را جا زده‌اند

 آرى! چیزى که در آن رَیب و شکى وجود ندارد آنست که در تمام این طوائف، افرادى که اهلیت آن را ندارند از بى‌خبرگان و بى‌خبران و اهل هوا و هوس وارد شده و با دَسّ و خدعه خود را جا زده‌اند؛ تا به حدّى رسیده است که از جهت کثرت نزدیک است غلبه پیدا کنند بر ارباب عرفان راستین. در این صورت سزاوار نمى‌باشد همه را با یک چوب برانیم؛ یا بطور تساوى آنان را بگیریم و معتقد شویم، و یا رها نموده و طرد نمائیم!

 همان‌طور که بعضى از مبالغه‌کنندگان و متوغِّلین در عشق و غَرام و تحیر و هَیام و ذوق و شوق بدان مقام عالى و مرتبه راقى هم، شعله معرفت چنان در دلهایشان بالا زده و وجودشان آتش گرفته و فروزان گشته که نتوانسته‌اند از ضبط عقول و نگهدارى زبانهایشان خوددارى کنند. و از ایشان بروز و ظهور کرده است شطحیاتى که ابداً لائق به مقام عبودیت نیست. مثل سخن بعضى از آنان:

أنَا الْحَقُ؛‌ و ما فى جُبَّتى إلّا الْحَقُ‌.

 و اعظم از اینها در جرأت و غلط و پریشان‌گوئى سخن برخى دیگر است: سُبْحانى ما أعْظَمَ شَأْنى‌.[[181]](#footnote-181)

 و افرادى که در عرفان الهى قدمى استوار دارند این‌گونه سخنان را حمل مى‌کنند بر اینکه از آنها در حالت مَحْو سر زده است نه در حالت صَحْو، و در مقام فناء بوده است نه در مقام استقلال و ثبات. و اگر هرآینه در حال غیر فناء و محو از ایشان صادر گشته بود کفر مى‌بود.

 علاوه بر این، آنچه از حَلّاج‌[[182]](#footnote-182) نقل شده است آن مى‌باشد که به کسانى که بر کشتن او گرد آمده بودند گفت: اقْتُلونى! فَإنَّ دَمى لَکمْ مُباحٌ! لأنّى قَدْ تَجاوَزْتُ الْحُدودَ؛ وَ مَنْ تَجاوَزَ الْحُدودَ (اقیمَتْ عَلَیهِ الْحُدودُ).

 «بکشید مرا! به سبب آنکه خون من براى شما مباح است! زیرا که من از قاعده و قانون به در رفتم؛ و هر کس که از قاعده و قانون به در رود، حدود الهیه بر وى جارى مى‌شود!»

 و لیکن عارف شبسترى‌[[183]](#footnote-183) براى این‌گونه شَطَحات عذرى جسته است، و

آنها را بر بهترین وجه حمل نموده است؛ آنجا که گفته است:

أنَا الحَقّ کشفِ آن اسرار مطلق‌ \*\*\* بجز حقّ کیست تا گوید: أنا الحَقْ‌

روا باشد أنَا الحَق از درختى‌ \*\*\* چرا نبود روا از نیک بختى؟

 مى‌گوید: غیر از حقّ کدام کس قدرت دارد که بگوید: أنا الحَقّ‌؟! و هنگامى که صحیح و پسندیده باشد از درختى که بگوید: أنَا اللَهُ‌، پس چرا صحیح و پسندیده نیست از عارف و واصلى که داراى حَظّى جمیل بوده و بهره‌اى وافر داشته است!؟

## آل کاشف الغطاء، وحدت وجود و موجود را ملموس و برهانى کرده است‌

 و بطور مسلّم و تحقیق من مى‌گویم: کسى که فکرش را جَوَلان دهد و نظرش را عمیق گرداند در بسیارى از آیات قرآن عزیز و کلمات پیغمبر اکرم و ائمّه معصومین سلام اللَه علیهم و دعاهایشان و اورادى را که مى‌خوانده‌اند، تحقیقاً خواهد یافت که در بسیارى از آنها اشاره بدین نظریه عَبقریه مهمّه نادره دلنشین وجود دارد.

 و گفتار رسول خدا صلّى اللَه علیه و آله در تواریخ شیوع دارد که فرمود: أَصْدَقُ کلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ قَوْلُ لَبِیدٍ:[[184]](#footnote-184)

 «أَلَا کلُّ شَىْ‌ءٍ مَا خَلَا اللَهَ بَاطِل.»[[185]](#footnote-185)

 و این کلمه در ضمن و محتواى خود در بر دارد جمیع آنچه را که عرفاء شامخ القدر و المقام فرموده‌اند که: اشیاء خارجى عبارتند از أعدام، زیرا که باطل چیزى نیست مگر عدم، و حقّ چیزى نیست مگر وجود. بنابراین اشیاء همگى باطلند و اعدام‌اند؛ و نیست حىّ و موجود مگر واجب الوجود.

 و جمیع مطالب و مهمّاتى را که آن گروه اهل کشف و عرفان و حقیقت مى‌گویند و بدان معتقدند، خداوند سبحانه بواسطه همین یک کلمه بر زبان شاعر عربى که اکثر مدّت عمرش را در جاهلیت سپرى نموده و در اواخر حیاتش به شرف اسلام مشرّف گشته و اسلام آورده است جارى کرده است.

 و پیامبر اکرم که صادق امین است، آن جوهره ثمینه و گهر عالیقدر را که در کلام او جارى شده است گواهى و تصدیق فرموده است. و مثل آن گواهى و شهادت گفتار فرزندش صادق أهل البیت سلام اللَه علیه مى‌باشد که فرمود: الْعُبُودِیةُ جَوْهَرَةٌ کنْهُهَا الرُّبُوبِیةُ[[186]](#footnote-186).

 بلکه اگر إمعان نظر بنمائى در بسیارى از مفردات قرآن مجید، آنها را بطور واضح و آشکارا براى اثبات این غرض وافى و کافى خواهى یافت؛ مثل قول خداى تعالى‌: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ‌﴾[[187]](#footnote-187) و ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ‌﴾.[[188]](#footnote-188)

 زیرا که مى‌دانیم: مشتقّ، حقیقت است در مَن تَلبَّسَ بالمَبدَإ در زمان حال، بنابراین معنى آن این‌طور مى‌شود: تمام چیزها الآن فانى هستند و در این زمان هالک و نابود و نیست هستند؛ نه آنکه بعداً در زمان مستقبل نیست و نابود و فانى خواهند گشت.

 و من هر چه سعى و توان دارم و مى‌خواهم با آن، حقیقت را بطور وضوح ارائه دهم خود را چنان مى‌یابم که از فاصله میان خودم و خورشید دورتر شده‌ام، مگر آنکه حقیقت أجْلَى و اوضح و آشکارتر از خورشید مى‌باشد.

 و کجا این قلم کوتاه و این عقل نارسا جرأت دارد که جرعه‌اى از آن دریاى پرفوران بنوشد؟

 یا مَنْ بَعُدَ فى دُنُوِّهِ؛ وَ دَنَا فى عُلُوِّهِ‌.

 رَبَّنا عَلَیک تَوَکلْنا وَ إلَیک أنَبْنا وَ إلَیک الْمَصیرُ! سُبْحانَک لا احْصى ثَناءً عَلَیک؛ أنْتَ کما أثْنَیتَ عَلَى نَفْسِک وَ فَوْقَ ما یقولُ الْقائِلونَ.

 وَ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾.[[189]](#footnote-189)

## تعلیقه آیة اللَه حکیم بر فتواى مرحوم سید در «عروه»

 مرحوم آیة اللَه حاج سید محسن حکیم طباطبائى در تعلیقه خود بر این فتواى مرحوم سید محمّد کاظم یزدى (قدّه) مرقوم داشته‌اند:

 «امّا قائلین به وحدت وجود را از صوفیه، جماعتى ذکر نموده‌اند که از زمره آنانست سبزوارى در تعلیقه خود بر «أسفار»؛ او چنین توضیح داده است:

 قائلین به توحید (چهار دسته هستند) یا معتقدند به‌ «کثرت وجود و کثرت موجود» جمیعاً، با تکلّم به کلمه توحید بر زبانشان، و اعتقاد بدان اجمالًا. و بیشترین مردم در این مقام هستند.

 و یا معتقدند به‌ «وحدت وجود و وحدت موجود» هر دو تا؛ و این مذهب بعضى از صوفیه است.

 و یا معتقدند به‌ «وحدت وجود و کثرت موجود» و این قول منسوب است به أذْواقُ المتألِّهین. و عکس این باطل مى‌باشد.

 و یا معتقدند به‌ «وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن دو» و اینست مذهب مصنّف (ملّا صدراى شیرازى) و عرفاء شامخین.

 قسم اوّل توحید عوامّ است، و قسم دوّم توحید خواصّ، و قسم سوّم توحید خاصّ الخاصّ، و قسم چهارم توحید أخصّ الخواصّ ـ این بود گفتار سبزوارى در تعلیقه.»

 در اینجا مرحوم معلِّق: آیة اللَه حکیم فرموده‌اند: «حُسن ظنّ به معتقدین به توحید خاصّ که بعضى از صوفیه باشند، و حَمل بر صحّت که در شرع بدان امر شده‌ایم؛ این دو تا باعث مى‌شود که ما گفتار این جماعت را برخلاف‌

ظاهرش حمل نمائیم. و گرنه چگونه صحیح است بنابراین اقوال، وجود خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، و راحِم و مرحوم؟ ﴿وَ مَا تَوْفِيقِى إِلَّا بِاللَهِ عَلَيهِ تَوَكلْتُ وَ إِلَيهِ أُنِيبُ﴾.»[[190]](#footnote-190)

## وحدت حقیقیه وجود و موجود با کثرت اعتباریه آن دو، عالى‌ترین اقسام توحید است‌

 در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

 نکته اوّل:

 کلام سبزوارى (قدّه) که بهترین گفتار از اقوال اربعه را قول «وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو» شمرده است و آن را توحید أخصّ الخواصّ نامگذارى نموده است؛ در اینجا یک سؤال پیش مى‌آید. و آن اینست که کثرتى را که در اینجا ذکر مى‌کند آیا اعتبارى است یا حقیقى؟

 اگر پاسخ دهند: اعتبارى است، این همان قول دوّم یعنى توحید بعضى از صوفیه مى‌باشد که آن را توحید خاصّ نام گذاردند. تمام صوفیه‌اى که ایشان مدّ نظر دارند هَمّ و غمّشان اثبات همین کثرت اعتبارى است، نه انکار اصل کثرت گرچه به نحو اعتبار باشد. شما در میان جمیع فِرق یک نفر را نشان بدهید که حتّى کثرت اعتبارى وجود و موجود را نفى کند! و اگر کسى چنین تفوّه نماید او را از زمره عقلا خارج دانند و گفتارش را در ردیف دگران عنوان ننمایند.

 و اگر پاسخ دهند: کثرت حقیقى است همان‌طور که همین‌طور هم هست و خودشان تصریح دارند و در مکاتبات میان عَلَمَین آیتین: مرحوم آیة الحقّ و سَند التّوحید و العرفان حاج سید أحمد طهرانى کربلائى و محقّق مدقّق حکیم و فیلسوف مرحوم حاج شیخ محمّد حسین کمپانى اصفهانى قدّس اللَه أسرارهما به خوبى مشهود و بلکه نزاع بر سر همین است و بس، که آیة اللَه کمپانى اصرار بر اثبات وحدت و کثرت حقیقى دارد و آیة اللَه کربلائى پر و پاى آن را مى‌زند و

خاکسترش را به باد فنا مى‌دهد و روشن مى‌سازد که با وجود وحدت حقّه حقیقیه و وجود بالصّرافه اصلًا تعدّد حقیقى معنى ندارد و کثرت حقیقى را در بیغوله‌هاى جهنّم و زوایاى آتش شرک باید جست نه در بهشتِ توحید و معرفت که در آنجا شائبه‌اى از کثرت موجود نیست؛ بنابراین همان اشکال واضح و روشن فوراً در برابر ما جلوه مى‌کند که: عقلًا وحدت واقعیه با کثرت واقعیه نمى‌توانند جمع شوند. وحدت با کثرت، متضادّین یا متناقضین هستند. مفهوم وحدت با مفهوم کثرت ضدَّین یا نقیضَین هستند؛ آنگاه چگونه امکان دارد در جائى که وحدت را حقیقى فرض کرده‌ایم کثرت را نیز حقیقى بدانیم؟

 بر این اساس قول ذَوق المتألّهین که: وحدت وجود و کثرت موجود حقیقى است، با قول صدر المتألّهین که: وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو هر دو حقیقى هستند را باید کنار بگذاریم، و پس از غیر قابل قبول بودن قسم اوّل ناچاریم که آنچه را که از بعضى از صوفیه نقل کرده‌اند و آن را توحید خاصّ گرفته‌اند که: وحدت وجود و وحدت موجود حقیقیه با کثرت وجود و کثرت موجود اعتباریه مى‌باشند را عالى‌ترین اقسام توحید و میزان و شاخص قرار دهیم.

 نکته دوّم:

 وجود خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، و راحم و مرحوم در این صورت بسیار روشن است که ابداً جاى انکار و شکى در آن تصوّر نمى‌گردد.

 مثال روشن آن انسان است با قواى باطنیه و قواى ظاهریه آن. نفس ناطقه هر فرد از افراد بشر داراى حسِّ مشترک و قواى مفکره و واهمه و حافظه، و داراى حسّ باصره و سامعه و شامّه مى‌باشد. این قوا همگى از جهت وحدت، عین نفس ناطقه بوده و واحد هستند؛ و لیکن به اعتبار تعینات و ظهورات‌

بدین‌گونه متعین و ظاهر شده‌اند.

 حقّاً و تحقیقاً ما نمى‌توانیم وحدت و وحدانیت خودمان را انکار کنیم؛ و ایضاً در عین حال، این تعدّد و تعین و تکثّر قوا امرى است غیر قابل تردید.

 نفس وحدانى ما، به قواى باطنیه و آنگاه به قواى ظاهریه امر مى‌کند و از ما بدین واسطه کارهائى سر مى‌زند که داراى عنوان کثرات هستند؛ ولى در عین حال وحدت ما در این افعال و قوا به جاى خود باقى است. بنابراین قواى باطنیه ما، خود ماست در آن ظهورات؛ و قواى ظاهریه ما مثل دیدن و شنیدن ما نیز خود ماست در این ظهورات.

 تعدّد در قواى ما که موجب عُزلت گردد غلط است. وحدت است که در مظاهر و مجالى خود ظهور و تجلّى کرده است؛ همچنین است این امر راجع به حضرت سبحان: خود اوست نه غیر او که در این آیه‌ها و آئینه‌ها و مظاهر و مجالى ظهور نموده است. تعدّدى که مستلزم عزلت شود غلط است؛ وحدت است در کثرت، وحدت حقیقى در کثرت اعتبارى.

 حقّ سبحانه و تعالى، خالق است در مرتبه عالى و مخلوق است در مرتبه دانى. آمِر است در مقام بالا، مأمور است در مقام پائین. راحم است در افق مبین، مرحوم است در نشئه أسفل السّافلین.

## ابیات راقیه میرزا محمّد رضا قمشه‌اى در وحدت موجود

 چقدر خوب و عالى و دلنشین فرموده است عارف واصل ما:

آنِ خداى دان همه مقبول و ناقبول‌ \*\*\* مِنْ رَحْمَةٍ بَدا وَ إلَى رَحْمَةٍ یئولْ‌

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق‌ \*\*\* اینست سرّ عشق که حیران کند عقول‌

خَلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند \*\*\* این شرک عارضى بود و عارضى یزول‌

گوید خرد که سرِّ حقیقت نهفته دار \*\*\* با عشقِ پرده در چه کند عقل بو الفضول‌

یک نقطه دان حکایت ما کان و ما یکون‌ \*\*\* این نقطه گه صعود نماید گهى نزول‌

جز من کمر به عهد امانت نبست کس‌ \*\*\* گر خوانیم ظلوم، و گر خوانیم جهول‌[[191]](#footnote-191)

## فقیه نمایان، به نجاسات «وحدت وجودى» را افزوده‌اند تا خود را از مسئولیت برهانند

 نکته سوّم‌:

 این مطلب از سابق الایام براى بنده حقیر مشکل آمده بود که چرا برخى از فقیهان ما درباره مُجَسِّمه و مُعَطِّله و مُنَزِّهه و مُجَبِّره و مُفَوِّضه حکم به تکفیر نمى‌کنند و گفتار آنان را با قبول اصل توحید موجب کفر و نجاستشان نمى‌شمرند؛ و لیکن راجع به قائلین به وحدت وجود فوراً چماق تکفیر را بر سر مى‌کوبند، و در تسرُّع این امر از هیچ دریغ ندارند؟

 به چه علّت ایشان به انواع و اقسام نَجَس العَین از بول و غائط و غیرهما، یکى را به نام «وحدت وجودى» افزوده‌اند؟ افزوده شدن این شى‌ء نَجَس العین به نجاسات از چه و از کدام زمان شروع شد؟

 بالاخره پس از مطالعات و مشاهدات، بعد اللتَیا و الَّتى مطلب به این نکته منتهى گشت که بواسطه دقّت و رقّت و عظمت فهم و ادراک این نوع از توحید که توحید مُخلَصین و مقرَّبین بارگاه حضرت حقّ جلّ شأنه مى‌باشد از طرفى، و از طرف دیگر بواسطه صعوبت و مشاقّى که در این راه و در سبیل حصول این مرام براى سالک سبیل إلى اللَه پیش مى‌آید و طبعاً با مزاج مُتَتَرِّفین‌

سازش ندارد؛ قشریون و ظاهریون که از جهتى سطح فکرى شان، و از جهتى سطح علمیشان کوتاه و ضعیف است، براى زیر بار نرفتن این مسئله و عدم تقلید و تبعیت از مرد وارسته راه پیموده، خود را راحت کرده و با نداى کفر و خروج از اسلام، زیربناى این بنیان را خراب و تیشه بر بن این ریشه زده و با اتّهام به نجاست که اثر زندقه و الحاد است آنان را زندیق و ملحد دانسته‌اند.

 آرى! معروف است و تجربه هم تأیید مى‌کند که تکفیر و تفسیق چماق بى‌خردان است.

 و اینان با این تکفیر، تیشه بر اساس اسلام زده‌اند. مگر نه آنکه اسلام دین و آئین توحید است؟ توحید عین وحدت است. توحید از باب تفعیل و متعدّى، و وحدت از باب ثلاثى مجرّد و فعل لازم است.

 توحید اسلام یعنى یکى کردن جمیع کثَرات و منحصر گردانیدن اثر و قوّه و علم و حیات و قدرت و وجود و ذات را در حضرت حقّ سبحانه و تعالى. وحدت یعنى یکى شدن و یگانه بودن این افعال و اسماء و صفات و ذات در آن حضرت متعال.

 در این صورت «وحدت وجود» یعنى نتیجه و ما حصلِ به‌دست‌آمده از توحید، و ثمره این شجره مثمره. پس کجا توحید با وحدت ضدّیت دارد. توحید اسلام کمال ملایمت بلکه عینیت با آن را دارد. «وحدت وجود» شربت شیرین و خوشگوار «توحید حقّ» در مراحل کثرات است.

 امّا این بى‌انصافان که نمى‌توانسته‌اند و نتوانسته‌اند آنان را به «توحید در وجود» متّهم سازند، زیرا این کلام ملعبه و بازیچه براى دشمنان و دوستان مى‌شد که عجیب است! چه عیب دارد کسى که به دین اسلام گرویده است به نتائج غائى آن که توحید در ذات و در صفت است برسد و «توحید در وجودى» گردد؟ آمده‌اند لفظ «توحید» را با «وحدت» عوض کرده‌اند؛ و عوامّ النّاس‌

کالانعام هم که خبر از هیچ چیز ندارند، گرز وحدت وجودى را بر سر آنان مى‌کوبند. و ایشان به عنوان کافر مُلحد زندیق خارج از دین، صبغه نَجس العَین به آنان زده‌اند تا مردم از صدمترى دستشان به آنان نرسد.

 مخالفت با معتقدین به وحدت وجود، عبارةٌ اخراى مخالفت با اهل توحید است؛ یعنى با موحّدین‌.

 مشرکین عرب و بالاخصّ قریش که مخالفت با رسول اکرم صلّى اللَه علیه و آله مى‌کرده‌اند، بر اساس توحید و یگانه دانستن و یگانه شمردن مبدأ و معاد و جمیع امور ما بینهما بوده است.

 آنان مى‌گفته‌اند: این مرد زندیق و ملحد است، سحر مى‌کند، و به توحید فرا مى‌خواند؛ و این خروج از دین و آئین و سنّت ماست. او مردى است پلید! یا وى را بدین جرم و جریمه باید بکشیم، و یا از شهر و دیارمان بیرون کنیم، یا خانه را بر سرش آوار آوریم، یا در عزلت و انزوا تنها و تنها خودش و پیروانش را محصور کنیم!

 ﴿وَ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قالَ الْكافِرُونَ هذا ساحِرٌ كَذَّابٌ.

 أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْ‌ءٌ عُجابٌ.

 وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلى‌ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هذا لَشَيْ‌ءٌ يُرادُ.

 ما سَمِعْنا بِهذا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ.

 أَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذابِ﴾‌.[[192]](#footnote-192)

 «و کافران به شگفت درآمدند که یک نفر رسول بیم‌دهنده از جنس‌

خودشان به‌سویشان بیاید. و کافران گفتند: این مرد سحرکننده و بسیار دروغگو مى‌باشد (دروغ ساز است).

 آیا او خدایان کثیره و متعدّده ما را یک خدا کرده است؟ این مسئله از چیزهائى است که زیاده از حدّ موجب تعجّب مى‌باشد.[[193]](#footnote-193)

 و سران مستکبر قومشان بر این تصمیم و منهاج برآمدند که: باید طریقه و راه و روش خودتان را ادامه دهید و بر پرستش خدایان بسیارتان ثابت قدم و استوار باشید. (یا با قیام پیغمبر که شما را به توحید فرا مى‌خواند و بر خدایان بسیارتان خرده مى‌گیرد و این از وقایع و پیش‌آمدهاى زشت زمانه است، باید مقاومت نمائید!) این کارى است که مورد پسند و خواست و اراده جمیع ملّت ماست.

 ما حتّى در آخرین ملّتى که آمده است (ملّت مسیح و مذهب نصارى) نشنیده‌ایم که مردم را به وحدت خداوند بخوانند. بنابراین، دعوت محمّد جز بافتگى و دروغ اندازى از نزد خودش چیز دیگرى نمى‌تواند بوده باشد.

 آیا وحى و قرآن، از میان ما جمیع مردمان فقط به سوى وى نازل گشت؟! بلکه این مردم کافر از نزول قرآن که ذکر من است در ریب و شک و تردید بسر مى‌برند؛ بلکه هنوز طعم عذاب مرا نچشیده‌اند. (تا بدانند که نتائج قول به کثرت خدایان و تعدّد وجود و موجود و آلهه چه بلاى خانمانسوزى بر سرشان آورده است)!؟»

 این آیات و أمثال اینها که در قرآن مجید بسیار است، همه دلالت دارد که اشکال مشرکین و کافرین بر پیامبر و بر اسلام و قرآن، مسأله توحید بوده است و بس.

 آیا اشکال درس خوانده‌ها و عالمانى که به وحدت وجودى‌ها مى‌تازند و آنان را مورد اتّهام و سرزنش و مؤاخذه قرار مى‌دهند، به مثابه بلکه به عین اشکال مشرکان و کافران به موحّدان نمى‌باشد؟! آن بصورت اشکال بر توحید وجود و این بصورت اشکال بر وحدت وجود.

 آن با رَمْى به زندقه و خروج از دین؛ این هم با رمى به زندقه و خروج از دین.

 آن به عنوان انحراف مردم از آئین؛ و این هم به عنوان از دست رفتن عقیده عامیانه عامّه مردم.

 البتّه‌ اسرار پیوسته باید حفظ شود، و مطالب عالیه راقیه عرفانیه را به هر کس نتوان گفت، و تکلّم با مردم در حدّ عقول و استعدادشان همیشه مطلوب بلکه مأمورٌ به و فرض است؛ امّا گفتار ما با خواصّ است نه با عوامّ، با علماء است نه با جُهلاء، با اهل فهم و درایت و ادب و مطالعه است نه با مرد عامّى عارى از همه گونه این مسائل.

 ما مى‌گوئیم: اگر بنا بشود یک هزار و چهار صد سال از شریعت توحید محمّدى بگذرد و باز هم عقیده ما فقط توحید لسانى باشد، و از اسرار و مراتب عالیه توحید فکرى و عقلى و قلبى سر در نیاوریم، و به همان یقین اجمالى قانع باشیم، و عملًا هم بر اهل وحدت که موحّدان حقیقى و مسلمانان واقعى هستند هَجْمه و حَمله آوریم؛ پس فرق میان ما با مشرکین قریش که در جنگ بَدر و احد و أحزاب و حُنَین بر روى پیامبر و أمیر المؤمنین علیهما السّلام و بر روى جمیع موحّدان یعنى قائلان و معتقدان به وحدت الهى شمشیر کشیده‌اند چیست؟!

## رساله‌نویسان، تا صاحب ولایت الهیه نباشند، در روز قیامت موقف خطرناکى دارند

 ما که به عنوان مرجع و ولىّ فقیه رساله طبع مى‌کنیم، یعنى جان و مال و ناموس و عِرْض مردم مسلمان را بدست مى‌گیریم و در تحت پوشش اراده و قواى فکرى خود مسلّط مى‌پنداریم، نباید لا أقلّ در مسأله توحید هم قدمى زنیم؛ و خداى ناکرده این فتاوى موجب هتک نفوس و اموال و نوامیس و اعراض نگردد. ما لازم نیست خود را پاسدار و نگهبان جا بزنیم؛ لا أقلّ دشمنِ شمشیر بدست بر نفع خصم مشرک، و بر ضرر این فرد مسلم موحّد نبوده باشیم! «ما را به خیر تو امّید نیست؛ شرّ مرسان!»

## استدلال به آیات قرآن براى اثبات دوئیت حقیقى بین خالق و مخلوق، فاسد است‌

 نکته چهارم:

 پس از آنکه معلوم شد صحّت گفتار خالق و مخلوق، و آمر و مأمور، راحم و مرحوم؛ و وجه صحّت و علوّ این تعابیر بنا بر رأى پیشگامان فلسفه و عرفان اسلامى أمثال‌ محیى الدّین عربى‌ و تلامذه‌اش همچون‌ قونَوىّ‌ و قَیصرىّ‌، و مثل عالم فقیه نبیل و عارف بى‌بدیل غائب از انظار و افکار در مدّت هفت قرن: سید حیدر آملى‌، و مثل فقیه و حکیم خبیر و بصیر و دانشمند فرزانه الهى: ملّا صدراى‌ شیرازى‌ و أمثالهم که حقّاً و واقعاً حقّى عظیم بر اسلام و مسلمین و مؤمنین و پیروان أمیر المؤمنین علیه أفضل الصّلوات و أکمل تحیات المصلّین دارند که با کتب برهانیه و شهودیه خود به اسلام خشک شده در اثر غلبه افکار حشویه و ظاهریون و اخباریون تهى مغز و سبک درایت، جان نوینى بخشیدند و درخت توحید را از نو آبیارى کردند و خُطَب «نَهج البلاغة» را باز به خاطرها آوردند؛ اینک عرض مى‌کنیم:

 عبارتى را که مرحوم آیة اللَه حکیم قدّس سرّه در پایان تعلیقه و فتواى خود مرقوم داشته بودند که:

 ﴿وَ ما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ‌﴾

 «و نیست توفیق من مگر بواسطه خداوند. من بر او توکل کرده‌ام، و

بسوى او بازگشت مى‌نمایم.»

 داراى دو نکته و اشاره است: اوّل: همین معنى آن که درخواست این امور از خداوند است. دوّم: آنکه مى‌خواهند بفهمانند: آیه دلالت بر دوئیت آمر و مأمور و راحم و مرحوم دارد؛ زیرا براى خودش خودیتى و توفیقى را در مقابل خدا، و توکلى و انابه‌اى در برابر خدا بیان کرده است.

 آرى، مطلب از این قرار است ولى آیا خودیتى و توفیقى و توکلى حقیقى را بیان مى‌کند یا اعتبارى؟!

 اگر حقیقى باشد، درست نیست؛ زیرا در برابر ذات و صفت حقّ براى هیچ ذرّه‌اى از ذرّات استقلال نیست، چه در وجود و چه در صفت.

 و اگر اعتبارى باشد، این منافات با کلام صوفیه ندارد بلکه عین مطلب آنها مى‌باشد. چنانچه خود حضرت‌ شُعَیب‌ على نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام که بدین سخن لب گشوده است مرادش همین بوده است:

 ﴿قالَ يا قَوْمِ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلى‌ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ رَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقاً حَسَناً وَ ما أُرِيدُ أَنْ أُخالِفَكُمْ إِلى‌ ما أَنْهاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ ما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ‌﴾.[[194]](#footnote-194)

 «شعیب گفت: اى طائفه و خویشاوندان و اقوام من! شما مرا مطّلع سازید از آنکه اگر من از جانب پروردگارم داراى حجّت و برهانى بوده باشم، و آن پروردگار به من از نزد خودش روزىِ نیکو عطا مى‌کند (باز من پرستش و اطاعت او را نکنم؟!) و من اراده ندارم که خودم کارى را انجام دهم که شما را از آن نهى مى‌نمایم. من درخواستى و اراده و نیتى ندارم مگر اصلاح بقدرى که در خودم توان و قدرت مى‌یابم. و توفیق من نیست مگر بواسطه او؛ بر او توکل‌

کرده‌ام و به سوى او بازگشت مى‌نمایم‌

»! نه هر که چهره برافروخت دلبرى داند \*\*\* نه هر که آینه سازد سکندرى داند

نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست‌ \*\*\* کلاه دارى و آیین سرورى داند

تو بندگى چو گدایان به شرط مزد مکن‌ \*\*\* که دوست خود روش بنده‌پرورى داند

غلام همّت آن رند عافیت سوزم‌ \*\*\* که در گداصفتى کیمیاگرى داند

وفا و عهد نکو باشد ار بیاموزى‌ \*\*\* و گرنه هر که تو بینى ستمگرى داند

بباختم دل دیوانه و ندانستم‌ \*\*\* که آدمى بچه‌اى شیوه پرى داند

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست‌ \*\*\* نه هر که سر بتراشد قلندرى داند

مدار نقطه بینش ز خال تست مرا \*\*\* که قدر گوهر یک‌دانه جوهرى داند

به قدّ و چهره هر آن کس که شاه خوبان شد \*\*\* جهان بگیرد اگر دادگسترى داند

ز شعر دلکش حافظ کسى بود آگاه‌ \*\*\* که لطف طبع و سخن گفتنِ دَرى داند[[195]](#footnote-195)

# مبحث سى و سوم وسى و چهارم: حَشویه و شیخیه و قِشریه از خداوند نصیبى ندارند

 و تفسیر آیه کریمه‌ ﴿فَتَعالَى اللَهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ‌﴾

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم‌

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیبینَ الطّاهِرینَ‌

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلَى قیامِ یوْمِ الدّینِ‌

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلی الْعَظیم‌

 قال اللَهُ الحکیمُ فى کتابِه الکریم:

 ﴿فَتَعالَى اللَهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾.

 (یک‌صد و شانزدهمین آیه، از سوره مؤمنون: بیست و سوّمین سوره از قرآن کریم)

 «پس بلند مرتبه است خداوند سلطان و صاحب اختیارى که به حقّ است. هیچ معبودى بجز او نیست. وى داراى عرش پرخیروبرکت مى‌باشد.»

 و پس از این آیه، دو آیه ذیل وارد شده است:

 ﴿وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ\* وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾.

 «و هر کس بغیر از خداوند، معبود دیگرى را با او بخواند درحالى‌که براى خواندنش دلیل و برهانى نداشته باشد، پس اینست و جز این نیست که حساب او در نزد پروردگارش خواهد بود؛ البتّه این‌چنین است که کافران سعادتمند و مظفّر نمى‌گردند. و بگو اى پیامبر: بار پروردگار من! غفران خودت را شامل حال کن، و رحمت آور؛ و تو هستى که از میان رحمت‌آوران مورد انتخاب و اختیار

مى‌باشى»!

خسروا گوى فلک در خم چوگان تو باد \*\*\* ساحت کون و مکان عرصه میدان تو باد

زلف خاتون ظفر، شیفته پرچم تست‌ \*\*\* دیده فتح ابد عاشق جولان تو باد

همه آفاق گرفت و همه اطراف گشاد \*\*\* صیت خُلق تو که پیوسته نگهبان تو باد

اى که انشاى عطارد صفت شوکت تست‌ \*\*\* عقل کل چاکر طغراکش دیوان تو باد

طَیره جلوه طوبى قد چون سرو تو شد \*\*\* غیرت خلد برین ساحت بستان تو باد

نه به تنها حَیوانات و نباتات و جماد \*\*\* هر چه در عالم امر است به فرمان تو باد

حافظ خسته به اخلاص ثناخوان تو شد \*\*\* لطف عام تو شفابخش ثناخوان تو باد[[196]](#footnote-196)

## به قدرى که در خداوند اختلاف است، در هیچ مسأله‌اى نیست‌

 مسأله‌اى است بس مشکل و مُعضله‌اى است بس غامض که چرا وجود خداوند رحمن رحیم و حىّ علیم و قدیر که از هر چه بدیهى است بدیهى‌تر، و از هر چه واضح است واضح‌تر است، بلکه جمیع امور بدیهیه و واضحه به برکت بداهت و وضوح وى خلعت بداهت در تن کرده، و به لباس وضوح ملبّس گشته‌اند؛ این‌همه مورد اختلاف انظار و افکار و عقائد در امم و ملّتها شده است تا

به حدّى که شاید بتوان گفت: در هیچ مسئله و معضله‌اى همانند این مسئله، اختلاف انظار و آراء وجود نداشته است؛ تا جائى که برخى از ملل معظمه انکار اصل وجودش را نموده‌اند.

 حکیم قدّوسى و عارف قِدّیسى: مرحوم حاجى ملّا هادى سبزوارى أعلى اللَهُ رتبَته در عنوان «منظومه حکمت» خویش، سبب آن را شدّت ظهور او انگاشته است:

یا واهِبَ الْعَقْلِ لَک الْمَحامِدُ \*\*\* إلَى جَنابِک انْتَهَى الْمَقاصِدُ (١)

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نورِهْ‌ \*\*\* الظّاهِرُ الْباطِنُ فى ظُهورِهْ (٢)

بِنورِ وَجْهِهِ اسْتَنارَ کلُّ شَىْ‌ءْ \*\*\* وَ عِنْدَ نورِ وَجْهِهِ سِواهُ فَىْ‌ءْ (٣)

 ١ ـ اى توئى که عقل را بخشاینده‌اى، جمیع حمدها و ستایشها مختصّ به تست. به سوى جناب تست که مقاصد بازگشت مى‌نماید!

 ٢ ـ اى کسى که از زیادى نورت پنهان شده‌اى! ظاهر و آشکار هستى، و پنهان و مختفى در عین ظهور و آشکارائى.

 ٣ ـ جمیع موجودات به سبب نور وجه اقدس او روشن گشته‌اند؛ و در نزد طلوع نور وجه او سواى وى از مخلوقات و اشیاء، همگى حکم سایه را دارا هستند.

 در این صورت که خداوند علىّ اعلى، وجود و هستى محض است، و خودش به خودش ظاهر است، و بقیه موجودات هستى و وجودشان به هستى او ظاهر است؛ این شدّت ظهور و فرط نور چنان تابش گرفته است که خود موجب اختفاء خویشتن گردیده است. جماعتى اصلًا منکر خدا شدند و

گفته‌اند: در عالم خداى حىّ مُدرِک علیم قادر کبیر متعال نیست؛ طبیعتِ محض است. طبیعت و مادّه منهاى زندگى و حیات و دانائى و توانائى است. اینها مادّیون و طبیعیون هستند.

## شیخ أحمد احسائى، خدا را منشأ انتزاع صفات هم نمى‌داند

 از اینها که عبور کنیم، قائلین و معتقدین به خداوند هم که ایشان را الهیون‌ گویند، در کیفیت و صفت خداوند اختلاف کرده‌اند؛ در اسماء و صفات و افعال او، و در ربط موجودات به او، و کیفیت امکان ما و وجوب او اختلاف نموده‌اند.

 برخى گفته‌اند: خداوند به‌هیچ‌وجه من الوجوه با موجودات مناسبتى ندارد، مشابهتى ندارد، ربط وجودى در میانه نمى‌باشد، اصولًا علامتى نیست. موجود مخلوق کجا و خداى خالق کجا؟

 ذات اقدس وى منزّه است از هر چه در تصوّر و اندیشه انسان بگنجد و به او نسبت دهد. ذاتش پاک‌تر است از هر صفتى حتّى از صفت وجود. اصلًا آن وجودى که خداوند دارد، جنسش و حقیقتش غیر از وجودى است که مخلوقات و موجودات دگر دارند، حتّى از نظر مفهوم.

 ذات او مقدّس و منزّه است از هر چه به نظر بیاید، و صفات و اسماء و افعال او نیز منزّه است از هر چه به تصوّر درآید. پس ما هیچ رابطه‌اى را نمى‌توانیم با خدا برقرار نمائیم، به سبب آنکه ما موجودى ممکن الوجود و مخلوقى ضعیف و فقیر و به تمام معنى عاجز و جاهل؛ و او واجب الوجود خالق قوىّ غنىّ و به تمام معنى قادر و توانا و عالم و دانا.

 این دسته و جماعت را مى‌گویند اهل تَنزیه‌ (مُنَزِّهه). یعنى خدا را خیلى مى‌خواهند تنزیه کنند و منزَّه و مطهّر و مبارک به شمارش آورند. آنان به اندازه‌اى در این تنزیه و تقدیس بالا مى‌روند که ربط موجودات را با خدا مى‌بُرند و صریحاً مى‌گویند: هیچ راهى براى معرفت خدا نیست؛ نه به افعال خدا، نه به اسماء و صفات خدا، نه به ذات خدا.

 ما را به‌هیچ‌وجه راهى بدان مقام اعلى و ذِروه أسنى نیست، حتّى از نقطه نظر مفهوم نیز نمى‌توانیم بر خداوند، اطلاق کلمه وجود را بنمائیم. اینها یک دسته هستند، و در میان متأخّرین هم هستند. بعضى از جماعتى هم که قائل به این‌گونه تنزیه هستند گرچه شیعه هستند و خودشان را هم از علماى بزرگ و طراز اوّل محسوب مى‌دارند و لیکن علَناً مکتبشان این بوده است. من جمله اینها شیخ أحمد احسائى‌ است که از عباراتى که در شرح زیارت جامعه کبیره (شرح الزّیارة) نوشته است ظاهر مى‌شود که اصولًا عقیده و مکتبش بر این منهاج بوده است.

 در اوائل رساله «لقاء اللَه» مرحوم آیة اللَه حاج میرزا جواد آقا مَلِکىّ تبریزى قدّس اللَهُ تربتَه، آنجا که مى‌فرماید: «و خلاصه سخن آنکه مَذاق طائفه‌اى از متکلّمین علماى اعلام مذاق اوّل است. آنان به ظواهر بعضى از اخبار استدلال نموده‌اند، و آیات و اخبار و دعاهائى را که وارد است و بر خلاف مذاق آنان دلالت دارد تأویل مى‌کنند.» در اینجا به خطّ آن مرحوم حاشیه ذیل آمده است:

 «و این مذاق، صریح کلمات شیخ أحمد احسائى و تابعین اوست. لیکن آنها اخبار لقاء و معرفت را به وجه ثانى که خواهد آمد تأویل مى‌نمایند، و تمام اسماء و صفات را اثبات به مرتبه مخلوق اوّل مى‌نمایند. بلکه ذات اقدس را منشأ انتزاع صفات هم نمى‌دانند، و تنزیه صِرف مى‌نمایند ـ مِنْه عُفىَ عَنْه.»

 و برخى دیگر گفته‌اند: خداوند من جمیع الوجوه مشابهت به موجودات دارد؛ چه در ذاتش و چه در صفاتش و چه در افعالش. خداوند ربط با مخلوقات دارد و مخلوقات رابط با خدا دارند. و معنى ربط یک نوع یگانگى و مناسبت و مشابهتى است که بین ذات علّت با ذات معلول، و صفات علّت با صفات معلول، و افعال علّت با افعال معلول موجود مى‌باشد.

 تمام عالم مُلک و ملکوت مخلوق خدا هستند. بنابراین خداوند متعال در تمام جهات باید شباهت با آنها داشته باشد. این دسته را مى‌گویند اهل تشبیه‌ (مُشَبِّهه).

 یعنى خدا را در ذات و صفات، تشبیه به موجودات دیگر مى‌کنند. البتّه از شیعه کسى را سراغ نداریم، ولى از عامّه جماعتى بوده و هستند که اهل تشبیه‌اند.

 این مکتب هم غلط است. زیرا خداوند که موجودات را آفریده است لازمه‌اش آن نمى‌تواند بوده باشد که در تمام جهات شبیه آنها باشد. کدام دلیل ما را مى‌رساند به آنکه در این علّیت براى خلقت و عالم آفرینش باید تشابه من جمیع الجهات موجود بوده باشد؟!

 این جماعت حتّى قائل به جسمیت خدا هستند. زیرا موجودات مُلْکیه جسمند. و البتّه این نظریه و مکتب باطل است.

## اهل تَنزیه، حقّ را از حیات و علم و قدرت هم خالى مى‌دانند

 پس‌ مُنَزِّهه و مُشَبِّهه‌ هر دو گروه اشتباه مى‌گویند. درست است که ما خداوند را تنزیه مى‌کنیم؛ وى را تنزیه مى‌نمائیم از صفات نقص که لازمه امکان و حدوث است؛ از عیب و نقصان، از عجز و فقر و ناتوانى. مى‌گوئیم: خداوند عاجز نیست، مرده نیست، خواب نیست، جاهل نیست. اینها درست است. ولى خدا را تنزیه کنیم حتّى از صدق مفهوم وجود بر وى، که اصولًا به خداوند موجود نباید گفت، به خداوند حىّ و زنده نباید گفت، به خداوند قادر و توانا نباید گفت، به خداوند عالم و دانا نباید گفت؛ این غلط است.

 این‌ها مى‌گویند: ما ابداً راهى براى معرفت خداوند نداریم؛ نه اجمالًا و نه تفصیلًا، نه مفهوماً و نه مصداقاً، نه به ذات او، نه به صفت و اسم او، و نه به فعل او.

 این‌ها از شدّت تنزیه یک چشمشان به شدّت نابینا گشته است. یعنى فقط

با یک چشم خدا را مى‌نگرند؛ با دیده احوَل. چشم بینایشان آن مى‌باشد که خداوند را از جمیع صفات نقیصه و مقیده و محدِّده تنزیه مى‌کنند، و امّا یک چشم دیگرشان که نابیناست آنست که خدا را در جمیع عوالم وجود و کاخ آفرینش و جهان خلقت، دیگر مؤثّر و داراى هستى و وجود و قدرت و نیروى افاضه نمى‌نگرند؛ خدا را از صفات عُلیا و اسماء حسنى ساقط مى‌نمایند.

 خداوند را منحصر مى‌کنند در یک گوشه آسمان؛ یک خداى پاک و منزّهى که با عالم وجود و ایجاد سر و کارى ندارد. مشبّهه هم که مى‌گفتند: تمام خصوصیات پروردگار مانند موجودات است. ولى حقّ آنست که نه تنزیه صِرف درست است و نه تشبیه صرف.

 هر چه مى‌خواهید در تنزیه ذات اقدس او، از زشتیها و قبائح و شنایع که لازمه امکان است و موجب مقید کردن حقّ شود، او پاک است. امّا اگر بگوئیم: مفهوم علم، قدرت، حیات در اسماء و صفات او طورى باشد که نتوانیم بر او اطلاق کنیم و او را از منطبَقٌ علیه بودن این معانى راقیه و مفاهیم علیه باز هم منزّه کنیم، و از این نقطه نظر میان صفات و اسماء حقّ و میان مخلوقاتش بینونت و عزلت برقرار نمائیم؛ این غلط است.

 صفات علیا و اسماء حسناى وى پر کرده است عالم وجود را؛ این سر و صدائى که در عالم ملک و ملکوت، در عالم مادّه و ماوراء مادّه مى‌باشد، همه اسماء و صفات اوست.

 جبرائیل هم اسم خداست، پیغمبران هم اسماء خدا هستند، ملائکه هم اسماء خدا مى‌باشند، بشر هم اسم خداست، موجودات دیگر از حیوانات: پرندگان، بهائم، خزندگان، آبزیان؛ جمادات هم جمیعاً اسماء خدا هستند. منتهى الامر اسم بر دو گونه است:

 اسم کلّى که موجودات ملکوتیه و نوریه و مجرّده دارند، و اسم جزئى که‌

موجودات مُلکیه و مادّیه و ظلمانیه حائز مى‌باشند. جمیع اینها اسامى و صفات وى هستند که در این مجالى و مظاهر طلوع کرده است.

 عالم وجود سربسته و دربسته و یکپارچه، غیر از حقّ و شئوون وى که عبارت است از ظهورات او در شبکه‌هاى امکان، چیزى نمى‌تواند بوده باشد.

عکس روى تو چو در آینه جام افتاد \*\*\* صوفى از خنده مى در طمع خام افتاد

حسن روى تو به یک جلوه که در آینه کرد \*\*\* این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

این همه عکس مى و نقش و نگارى که نمود \*\*\* یک فروغ رخ ساقى است که در جام افتاد

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید \*\*\* کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

آن شد اى خواجه که در صومعه بازم بینى‌ \*\*\* کار ما با لب ساقىّ و لب جام افتاد

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم‌ \*\*\* اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

چه کند کز پى دوران نرود چون پرگار \*\*\* هر که در دایره گردش ایام افتاد

هر دمش با من دلسوخته لطفى دگرست‌ \*\*\* این گدا بین که چه شایسته إنعام افتاد

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت‌ \*\*\* کآنکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنخ‌ \*\*\* آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولى‌ \*\*\* زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد[[197]](#footnote-197)

## تنزیه، فاقد دلیل عقلى و شهودى و شرعى است‌

 ما اگر بگوئیم خداوند سبحانه و تعالى اصولًا اسم و صفتش از عالم خارج است، او یک عالمى ایجاد کرد و بین خود و اسم و صفت و فعلش یک حجابى موجود است؛ در این صورت این عالم با خداوند ربطى ندارد و خدا هم با این عالم ربطى ندارد؛ و این عالم مخلوق و معلول خدا نخواهد شد.

 و همچنین اگر بگوئیم ذات اقدس او به‌هیچ‌وجه من الوجوه داراى اسم و صفتى نیست، نه اجمالًا و نه تفصیلًا، و نه مصداقاً و نه مفهوماً، و جمیع اسماء و صفات خارج و جدا و مُجزَّى از او هستند؛ در این صورت آن خداى خشک و خالى و بى‌محتوى و فاقد حیات و علم و قدرت را چطور مى‌توان مبدأ و مُبدِع عالم آفرینش تصوّر کرد؟!

 بناءً على هذا جمیع انحاء و اقسام تنزیه صِرف حضرت حقّ متعال، فاقد برهان عقلى و شهود وجدانى و دلیل شرعى‌خواهد گشت.

 در اسم‌ أحد حضرت حقّ، وحدانیت و تجرّد او را از جمیع نسب و اضافات باید ملحوظ کنیم؛ و امّا در اسم‌ واحد او به عکس است، ذات اقدسش را با ملاحظه احتوایش به جمیع اسماء و صفات کلّیه و جزئیه باید در نظر بگیریم. وحدانیت او در اسم احد، تجرّد وى از جمیع شوائب تکثّر است حتّى مفاهیم منطبقه بر او؛ و امّا وحدانیت او در اسم واحد، استجماع جمیع‌

شئون و آثار و خصائص و لوازم را در بردارد و همگى عوالم ملکوت و ملک من حیث المجموع در تحت اسم واحد او مندرج مى‌باشند.

 ﴿فَتَعالَى اللَهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ‌﴾.

 معنى احدیت حقّ تعالى عبارت است از بساطت صرفه و محوضت محضه و تجرّد خالص او از هر مفهوم و چیزى که بخواهى به او نسبت دهى؛ او از همه اینها پاک و منزّه است.

 و معنى واحدیت حقّ تعالى عبارت است از ملاحظه ذات او با اعتبار اسماء و صفات او، و با ملاحظه نَشَآت و عوالم کثرت که از اسماء و صفات کلّیه وى ناشى شده و به لباس وجود مخلّع گشته‌اند. تمام پیکره عالم وجود از عالم ظاهر و باطن و عالم مادّه و تجرّد و نَشأه طبیعت و نَشأه مثال و نَشأه عقل، یعنى جمیع جهان دنیا و عالم برزخ و قیامت همه و همه در تحت اسم واحد حضرت او مندرج مى‌باشد.

 بنابراین حضرت حقّ به اعتبار واحد بودنش تمام ذرّات عالم وجود را پر کرده است. یعنى خدائى که لطیف است، خدائى که خبیر است، خدائى که بصیر است، خدائى که سمیع است؛ و هکذا إلى آخِرِ أسمائِه و صفاته.

 بَصر او بصر همه موجودات است، سَمْع او سمع همه موجودات است، علم او، حیات او، و همچنین تا برسى به هر ذرّه‌اى را که ببینى، خدا با اوست؛ معیت با او دارد. این است معنى واحدیتش تبارک و تَقدَّس.

## سید و سرور موحّدین، کسى است که خداوند را در عین تنزیه، تشبیه کند

فَإنْ قُلْتَ بِالتَّشْبیهِ کنْتَ مُحَدِّدا \*\*\* وَ إنْ قُلْتَ بِالتَّنْزیهِ کنْتَ مُقَیدا

وَ إنْ قُلْتَ بِالامْرَینِ کنْتَ مُسَدِّدا \*\*\* وَ کنْتَ إمامًا فى الْمَعارِفِ سَیدا[[198]](#footnote-198)

 «پس اگر تو معتقد به تشبیه بوده باشى، حقّ تعالى را محدود کرده‌اى! و اگر تو معتقد به تنزیه بوده باشى، پس حقّ تعالى را مقید نموده‌اى!

 و اگر هم معتقد به تنزیه و هم معتقد به تشبیه بوده باشى، یعنى در عین تنزیه او را تشبیه و در عین تشبیه او را تنزیه بنمائى، در این صورت راه سَداد را پیموده‌اى و در معارف الهیه حضرت حقّ تعالى پیشوا و سید و سالار جمیع موحّدان خواهى گشت!»

 در آیات کریمه قرآنیه و اخبار شریفه وارده از مصادر وحى بقدرى دلیل بر بطلان تنزیه صرف به این معنى که او را از اسماء و صفاتش هم تنزیه کنیم وارد شده است که از حدّ إحصاء خارج است. در مسأله تشبیه صرف به موجودات و مخلوقات هم مسئله چنین است.

 بناءً على هذا این دو مکتب معروف، باطل مى‌باشند[[199]](#footnote-199).

## مکتب حلول و اتّحاد باطل است‌

 یک مکتب داریم به اسم‌ مکتب حُلول‌. مى‌گویند: ذات خداوند حلول مى‌کند در داخل موجودات. اعمّ از آنکه کسى بمیرد و خداوند حلول کند در موجود دگرى، و یا آنکه ابتداءً در موجودى حلول نماید. این عقیده هم باطل است.

 چون ذات مقدّس وى محدود نیست که در یک نَفسى که ظرف براى او قرار گیرد وارد بشود. موجودات همگى مظاهر خداوند هستند؛ غیر او نیستند تا عنوان ظرف و مظروف و یا حالّ و محلّ صادق آید. جمیع فلاسفه و بزرگان عالم، پنبه این حرف را زده‌اند و از مسلّمیات مى‌دانند که حلول، گفتار نادرستى است.

 و لیکن نصارى قائل به این معنى هستند و معتقدند که خداوند حلول در سه‌ اقْنوم‌ نموده است: أبْ و ابن و روح القدس.

 أب را ذات، و ابن را علم، و روح القدس و جبرائیل را حیات مى‌دانند و مى‌گویند: سه خدا داریم به‌طورى‌که خدا در این سه تا حلول کرده است.

 فلاسفه نصاراى عالم در برابر این مشکله شرمنده و سربه‌زیرند، و معترفند که از نظر اندیشه و تفکیر عقلانى محال مى‌نماید، ولى تعبّداً چون در اناجیل آمده است باید پذیرفت.

 یک مکتب داریم به اسم‌ مکتب اتّحاد. مى‌گویند: خداوند با موجودى متّحد مى‌شود. در عین دوئیت و دوگانه بودن ذات وى با این موجود، با هم اتّحاد پیدا مى‌کنند.

 جبرئیل با خدا یکى مى‌شود. پیغمبران در بعضى از حالات با خدا یکى مى‌شوند. این هم غلط است. زیرا لازمه تصویر اتّحاد، تصویر اثبات دوئیت و اثنَینیت است که باید آن دو چیز با همدگر یکى گردند. در عالم وجود ما دو چیز نداریم، هر چه هست ذات پروردگار و اسماء و صفات اوست که واحد است. و تمام خلائق، از تطوّرات و شئونات و از ظهورات و مجالى اسماء و صفات اقدس وى مى‌باشند. عنوان دوئیت متصوّر نیست که با حضرتش متّحد گردند. پس مذهب اتّحاد نیز همانند مذهب گذشته باطل است.

## مکتب اعتزال، از جهاتى نادرست است‌

 از اینها که بگذریم مى‌رسیم به مذهب اشاعِره و مُعتزله:

 معتزله‌ از مکتب‌ واصل بن عَطاء تبعیت مى‌کنند و وى تلمیذ حسن بَصرى‌ است. اینها در بسیارى از چیزها داراى عقائد خاصّى هستند. معتزله مى‌گویند: راه لقاء خدا بکلّى براى غیر خدا مسدود است. یعنى هیچ موجودى قدرت لقاء خدا را به‌هیچ‌وجه من الوجوه ندارد نه در دنیا و نه در آخرت، نه با چشم بَصَر و نه با دیده بصیرت، نه ظاهراً و نه باطناً.

 مى‌گویند: جمیع آیات و روایاتى که دلالت بر لقاء خدا مى‌نماید باید تأویل کرد به یک گونه معارفى که مناسب با خداوند بوده باشد. مثل لقاء اسماء و نعمتها و صفات خدا و رضوان خدا و از این قبیل.

 و از دیگر عقائد معتزله اینست که مى‌گویند: خداوند خالق خیر است و انسان خالق شرور و بدیها و سیئات؛ بدیها به دست انسان خلق مى‌شود و خوبیها به دست خداوند. در عالم دو مبدأ خَلّاق داریم: یکى خدا که خالق خیرات است و یکى انسان که خالق شرور مى‌باشد.

 و از دیگر عقائدشان آنست که مى‌گویند: خداوند سبحانه و تعالى انسان را که خلق نموده است، او را در افعالش بتمام معنى مستقلّ قرار داد. عیناً به مثابه ساعت که آدمى آن را کوک مى‌کند، بعداً خود ساعت بکار مى‌افتد، چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها را به چرخش در مى‌آورد، و یا در وقت معین زنگ مى‌زند. انسان نیز بدست خداوند آفریده گشته است و لیکن خودش افعالى را مختاراً و مستقلّا انجام مى‌دهد. انسان فاعل افعال خودش مى‌باشد و بس. خداوند را در افعال انسان به‌هیچ‌وجه دخالتى نیست.

 این یک مکتب و مُعتقَد است. البتّه از شیعیان، کسى معتزلى نمى‌باشد؛ و آنچه را که بعضى توهّم کرده‌اند و شیعیان را با معتزله واحد شمرده‌اند یا معتزله را از شیعه دانسته‌اند اشتباه است.

 معتزلى از اهل تسنّن است همچون أشعرى، و هر دو صفّ در مقابل‌

شیعه مى‌باشند.

 بالجمله مذهب اعتزال نیز نادرست است.

 اوّلًا راه لقاء خدا بر همه باز است. آیات و روایات بیش از حدّ احصاء دلالت مى‌کند که راه ملاقات خدا براى بشر ممکن است. انسان مى‌تواند خدا را ببیند و زیارت نماید و به شرف لقایش مشرّف آید. غایة الامر با چشم سر نمى‌توان او را دید، چون جسم نیست؛ با چشم دل و حقیقت و بصیرت قلبى و ایمان باطنى مى‌توانند افراد بشر خداوند را ببینند و به شرف ملاقاتش نائل گردند. افراد بنى‌آدم در اثر تزکیه نفس امّاره به لقاى خداوند مى‌رسند. و پس از طىّ چهار مرتبه: تَجْلیه‌، تَخْلیه‌، تَحْلیه‌، فناء، به‌طورى‌که در کتب اخلاق مسطور و مذکور است، نه تنها به مقام لقایش مى‌رسند، بلکه در حرم امن و امانش آرمیده و آنى از شرف حضور و لقاء و زیارت و فناء و اندکاک در ذات اقدسش بى‌نصیب نمى‌باشند.

 روایات وارده، ادعیه حضرت سید الموحّدین أمیرالمؤمنین، مناجاتهاى حضرت امام زین العابدین، اخبار وارده از امام صادق آل محمّد، و امام أبو الحسن الرّضا علیهم آلاف التّحیة و السّلام و غایة الصَّلَوات و الإکرام؛ سندى است بس متین، و مستندى است بس مبین بر این مدّعى.

 ثانیاً اینکه گفته‌اند خداوند خالق خیر است و انسان خالق شرّ، این نیز غلط است. تصویر دو مبدأ در عالم آفرینش نادرست است. و در این نادرستى تفاوت ندارد چه انسان دو مبدأ به نام «اهورامزدا» و «أهریمن» بداند و بدین عنوان دو مبدأ را در عالم وجود معتقد گردد، و چه بگوید خداوند خالق خیرات است و انسان خالق شرور و سیئات؛ بالاخره دو مبدأ است. راه حلّ مسئله و معضله شرور همانست که ما بطور تفصیل از آن بحث نمودیم، و از سه راه که یکى از آنها عدمى بودن شرور بود پاسخ دادیم.

 ثالثاً اینکه گفته‌اند خداوند انسان را آفریده است و انسان افعالش را ایجاد نموده است، این هم غلط است. انسان خالق افعال خودش نمى‌باشد. انسان عنوان و حدّ مى‌زند به فعل، ولى اصل ایجاد فعل به دست خداوند است. اگر انسان مستقلّا فاعل است و افعالى را انجام مى‌دهد، این معنى تفویض است که خداوند انسان را خلق کرد و فعلش را بدو تفویض کرد. و در آن افعالى که انسان انجام مى‌دهد دیگر حیات خدا، علم خدا، قدرت خدا، حکمت خدا، بصیرت خدا، بالاخره ذات خدا هیچ‌کدام دخالتى ندارند. این یعنى چه؟

 این کلام، خداوند را به عزلت انداختن و در گوشه جهان آفرینش محبوس کردن است.

 این کلام، خلاف مذهب توحید است که مى‌گوید: در هیچ آنى از آنات، در هیچ مکانى از امکنه، هیچ ذرّه‌اى از ذرّات عالم وجود از خداوند جدا نمى‌باشد؛ نه در اصل آفرینشش و نه در بقاء و استدامه وجودیش؛ نه در ذات، نه در اسم و صفت، نه در فعل. هر کدام از موجودات هر فعلى که از آنها سر مى‌زند، در همان حالى که انجام مى‌دهد زیر سیطره و هیمنه و معیت وجودى و اسمى حضرت حقّ است تعالى و تقدّس. علم او، قدرت او، حیات او مندک در علم و قدرت و حیات خداوند است. هیچ ذرّه‌اى در جمیع عوالم وجود، در مُلک و ملکوت، و آسمان و زمین، و آسمانهاى هفتگانه و زمینهاى هفتگانه، جائى را اگر بخواهیم پیدا کنیم که از این قاعده کلّیه خارج باشد نخواهیم یافت.

 این بر خلاف مکتب توحید و آن عَلَمى است که حضرت إبراهیم علیه الصّلاة و السّلام برافراشت، و سائر انبیاء و بالاخصّ پیامبر اسلام حضرت محمّد بن عبد اللَه صلّى اللَه علیه و آله اساس دین و آئین خود را بر روى آن اساس پایه‌گذارى نمودند؛ که در عالم وجود و جهان آفرینش به غیر از ذات اقدس واحد احد صمد به‌هیچ‌وجه من الوجوه موجود دیگرى مؤثّر نیست.

 بنابراین معتزله هم مکتبشان باطل است.

 این جماعت به منزله افرادى هستند نابینا، دو چشم خود را بسته و با خود مى‌گویند: ما در روى زمین مى‌گردیم؛ خداوند به ما قدرتى و فعلى و اختیارى داده است، کار مى‌کنیم و با خدا هم کارى نداریم. خدا کجا و ما کجا؟ خوب توجّه کنید!

 ما این مکاتب را که بررسى مى‌نمائیم، نه خیال کنید که اینها مکاتبى است مرده، از میان رفته، شیرازه‌اش گسیخته گشته! بلکه اینها مکاتبى هستند که طرفدار دارند، و عملًا بدان سوى روان شده‌اند.

 تلاش حکماء و فیلسوفان عالیقدر اسلام براى ریشه کن کردن این عقائد شرکیه جاى بسى تقدیر است؛ ولى بسیارى از مردم بالاخصّ حشویه از علماء و آنان که با مطالب معقوله سر و کار ندارند و مى‌گویند: رجوع به عقل در هر امرى از امور غلط است و مردم فقط باید به ظواهر اخبار و آثار تعبّد کنند، در این دام مهلک، پاى و دست و گردن بسته گرفتارند. عملًا مردم را به دنبال همین گونه عقیده سوق مى‌دهند و مى‌گویند: این عقیده عوامّ است و ما بیش از این تکلیفى نداریم.

## بسیارى از دانشمندان ما که اهل حدیث‌اند، نه اهل حکمت؛ در دام معتزله گرفتارند

 بعضى از دانشمندان اهل حدیث و روایت، نه اهل حکمت و درایت، مى‌گویند: ما داراى قدرت هستیم، داراى علم هستیم، و از پیش خود کارهائى را انجام مى‌دهیم که همه بر عهده ماست بدون دخالت حضرت حقّ تعالى و تقدّس، ما این کارها را مى‌کنیم و راهى هم به سوى لقاى خداوند نداریم؛ این مکتب مکتب اعتزال است، گرچه بگویند: ما شیعه اثنى عشرى هستیم، ولى طبعاً و عملًا از عقائد معتزله پیروى مى‌کنند و از آن‌گونه افکار و آراء اشراب مى‌شوند.

 پس در مقام عمل بر ما لازم است از این مکتب بیرون آئیم، و به خروج‌

قولى اکتفا ننمائیم! بر ما فرض است که عملًا نه تنها قولًا و لساناً ـ به مکتب توحید بپیوندیم و از خطبه‌هاى مولى الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین و خطبه‌هاى امام صادق و کلمات حضرت امام رضا علیهما السّلام و مباحثاتى که درباره توحید داشته‌اند و در مجلس مأمون سربلند و سرافراز گشته‌اند تبعیت کنیم!

 منهاج ما در بحث باید منهاج فخر الفلاسفة متقدّمین و متأخّرین ملّا صدراى شیرازى در حوزه‌هاى علمیه و مکاتب تدریس بوده باشد، تا شرع را با عقل و شهود پیوند زنیم و با سه قوّه عالیه علم و وجدان و تعبّد پا در مرتبه کمال نهیم، و گرنه «این قافله ـ اى عزیز من! ـ تا به حشر لنگ است»؛ من خوف آن را دارم که بعد از حشر نیز لنگ باشد!

 باید در راه و روش و ادعیه و سلوک و منهاج و خطب و کلمات بزرگان دین و ائمّه معصومین حرکت کرد و دید اینها چگونه مذاهب باطله را از میان برداشته‌اند و در مقام عمل سعى و همّ خود را در بیرون آوردن امّت از جمیع مراتب شرک مبذول داشته‌اند، و خود را در ناحیه کردار به خدا سپرده‌اند، و هیچ آنى به حول و قوّه‌اى غیر از حول و قوّه خدا متّکى نبوده‌اند؛ ما هم آن‌چنان باشیم!

## اشاعره قائل به جبر در مبدأ و جبر در خلقت و جبر در انسان مى‌باشند

 اشاعره‌ مى‌گویند: خداوند سبحانه و تعالى عالم را که خلق کرد، هر کارى را که بخواهد مى‌کند. اوّلًا خودش در ذاتش، در کار کردن مقهور است، اختیار ندارد. اختیارى را هم که به انسان داده است صورت است، واقعیت ندارد. تمام افراد آدمیان که افعالى را انجام مى‌دهند، مجبور و مضطرّند. اختیارشان صورى و وهمى است. هم آدمیان در کارهایشان جبر دارند و هم خداوند در کارش مجبور مى‌باشد؛ در عمل خود راجع به این آفرینش و در کار کرد خود درباره عالم خلقت.

 اشاعره قائلند که جمیع کارهائى را که انسان بجاى مى‌آورد و از روى اختیار انجام مى‌دهد، از صلاة و صوم و حجّ و عمره و جهاد و کسب در جانب طاعات، و از زنا و شرب خمر و قمار و دزدى و تعدّى به نوامیس و قتل و غارت و دیگر جنایات و خیانات در جانب معاصى؛ همه و همه مستند به خداوند است و انسان در هیچ‌کدام از آنها مختار نبوده است. فعل، فعل حقّ است و آدمیان در اتیان آن مضطرّ و مجبور مى‌باشند. گرچه در هنگام فعل، خود را با اختیار مى‌بینند و لیکن این اختیار، پندارى بیش نیست. زیرا همه و همه در تحت قوّه قاهره و سیطره و هیمنه او، خواهى نخواهى باید به حرکت درآیند.

 و از طرفى خود خداوند هم در افعالش که از وى بروز مى‌کند اختیار ندارد. این افعال عبارت مى‌باشد از تراوشات ذات او که از لوازم لا تَنفک وجود اوست.

 لهذا باید گفت: هم خداوند در آفرینش آسمانها و زمین و ما بینهما و عالم ملک و ملکوت ـ چه در ابتداى خلقت و چه در بقا و استدامه آنها ـ مجبور و مضطرّ مى‌باشد، و هم جمیع خلائق از فرشتگان و جنّیان و انسیان و حیوانات و سائر موجوداتى که ما هم هنوز نتوانسته‌ایم به تصوّر آوریم؛ همگى در کارها و کردارشان مجبور و مضطرّند، همچون عقربه ساعت که در چرخش خود بدون اختیار است، و همچون سنگ آسیا که باد یا آب آن را به گردش در آورده، و یا همچون سائر ماشینهائى که در تکنیکها و کارخانجات خود به خود بدون اختیار مشغول عملکرد و انجام وظیفه مُحوَّله به آنها هستند.

 این یک جهت مهمّ و اصلى از عقیده اشاعره است که آنان را از امامیه جدا مى‌سازد.

 جهت دیگر از عقیده ایشان مسأله عدل است. آنها معتقدند که خداوند عادل نیست، و عدالت از صفات وى نمى‌تواند بوده باشد. آنها مى‌گویند: عدالت او منافات با «فَعّالٌ لِما یشاءُ وَ حاکمٌ لِما یریدُ» بودن او دارد؛ و آیه‌

کریمه قرآن مى‌فرماید: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ‌﴾[[200]](#footnote-200)

 «خداوند از کارى که مى‌کند مورد پرسش و مؤاخذه قرار نمى‌گیرد؛ و ایشانند که مورد پرسش و مؤاخذه واقع مى‌شوند.»

 اشاعره مى‌گویند: خداوند ذات است، و جمیع موجودات به ذات او بستگى دارند، و وى نیز به ذات خویشتن قائم است. هر کارى را که بخواهد بکند کسى نیست که جلو او را بگیرد، و عنوان عدل به او دادن صحیح نمى‌باشد. هر کارى را بکند درست است گرچه در نزد ما ظلم باشد.

 إتیان جمیع قبائح و شنایع از خداوند جائز است؛ چون از او سر زده است و در آن اشکال و گفتگوئى نیست.

 آیة اللَه علّامه حسن بن یوسف مطهَّر حلّى قدّس اللَه نفسه در کتاب ارزشمند و گرانقدر خود «نَهجُ الحقّ و کشفُ الصِّدق»[[201]](#footnote-201) از مذهب اشاعره بحثهاى وافى و کافى، و براى ابطال این‌گونه معتقدات سخیفه پاىِ مردى در میدان نهاده است. و ما قدرى از آن را در دوره دروس «امام‌شناسى»[[202]](#footnote-202) نقل نموده‌ایم، و خوانندگان گرامى را به «امام‌شناسى» و بالاخصّ بدین کتاب نفیس حضرت‌

علّامه سوق مى‌دهیم.

 و اینک بطور اجمال و اختصار، با یک مثال بدیهى زیر پا افتاده از این مطلب عبور مى‌نمائیم:

 فرق است میان انکار اختیار، و میان وجود اختیار و عدم فعل زشت و ناهنجار بر اساس مصلحت و بر پایه و اصل حکمت.

 فرض کنید: در مجلسى با شکوه همه ما نشسته‌ایم، با کمال ادب و نزاکت. آیا در آن میان هر یک از ما مى‌تواند برخیزد تمام لباسهایش را بیرون آورد حتّى پیراهن و زیرجامه را، آنگاه یک دور دور مجلس چرخ بزند و سپس یک سوت بکشد و پس از آن با همین حال به سرعت از میان آن جمع بیرون بدود؟! آیا هر فرد از افراد ما قادر بدین عمل هست یا نه؟!

 البتّه هست! امّا کسى این کار را نمى‌کند و نکرده است و نخواهد کرد. نه از جهت آنکه اختیار ندارد، قدرت ندارد، و اختیار و توانائى وى در عمل منحصر است به اینکه در کنار مجلس بنشیند و از او این فعل سر نزند؛ او مجبور به نشستن و عدم چرخ زدن و دویدن نمى‌باشد امّا محال است که این کار را بنماید، چون عاقل است و حکیم است و افعالش بر اساس عبث و لغو و بیهودگى نیست. اگر او را بکشند و قطعه قطعه نمایند باز هم حاضر نیست چنین عملى از وى تراوش کند.

## بجا نیاوردن خداوند بسیارى از کارها را، بخاطر این نیست که مسلوب الاراده مى‌باشد

 فرق است میان عدم اختیار و فقدان قدرت و توانائى بر اتیان عمل، و میان عدم اتیان آن فعل بر پایه مصلحت و تعقّل. شخص حکیم و عاقل از روى اختیار بسیارى از کارها را انجام نمى‌دهد. چون نیروى عقل و یا حسّ عاطفه و وجدان به وى اجازه نمى‌دهد، آنها را نمى‌کند.

 خداوند بسیارى از کارها را بجاى نمى‌آورد، ظلم و ستم و تعدّى نمى‌کند، خُلف وعده نمى‌نماید، دروغ نمى‌گوید، مردم را امر به فحشاء و منکرات‌

نمى‌کند. نه از جهت آنکه مسلوب الإرادة و الاختیار است، بلکه چون حکیم است، علیم است، قادر است، محتاج نیست، آز و کینه ندارد، حقّ است.

 خداوند اگر بخواهد جمیع فرشتگان سماوى و پیامبران زمینى و اولیاى خودش را یکسره به جهنّم گسیل دارد مى‌تواند و اختیار دارد، نه قدرت او محدود است نه اختیار از او سلب گشته است؛ امّا این کار را بر اساس اراده و اختیار خودش نمى‌کند. چون وجودش واسع است و گسترده، به جائى برخورد نمى‌کند و به بن بست منتهى نمى‌شود؛ لهذا خلف وعده نمى‌کند چون نیاز به خلف وعده ندارد.

 این عمل در برابر وعده‌هائى که به مؤمنین داده است ستم محسوب مى‌شود و خداوند ظلم و ستم نمى‌کند. لهذا از روى اختیار و اراده خود همه را به بهشت مى‌برد. نه آنکه در بهشت بردنِ بهشتیان و در جهنّم انداختن جهنّمیان مجبور باشد. جبر و اضطرار اساساً در آن مقام واسع علیم معنى ندارد.

 از اینها گذشته، چه کسى گفته است اختیار ما موهوم است؟ ما اختیار داریم اختیار حقیقى، به مثابه حقیقى بودن سائر امور اصیله غیر موهومه، و در ردیف بقیه حقائق عالم وجود.

 انکار اختیار از ما به منزله انکار امور ضروریه و حتمیه است، و باید به اشاعره که در این امر اصرار بر عدم واقعیت آن دارند نسبت غیر عقلائى بودن افراد و مکتبشان را داد

## کسى که رجوع به عقل را منکر شود، باید جزو بهائم محسوب گردد

 هر مکتبى که منافى شهود و وجدان، و یا تفکر و تعقّل، و یا علم و واقع باشد، از درجه اعتبار ساقط است. آن مکتب باطل است.

 خداوند سبحانه و تعالى شأنه وجود انسان را بر یک اصولى سرشته است که تمام علوم حقّه حقیقیه او متّکى به آن اصول است. اگر ما عقل را منکر

شویم، رجوع به عقل و مسائل عقلیه را باطل شماریم، امتناع اجتماع نقیضین و ضدَّین را منکر شویم، وجود را منکر شویم؛ دیگر در دستمان هیچ چیز باقى نخواهد ماند. نه علمى و نه مکتبى و نه دراستى! هیچ و هیچ و هیچ!

 در آن صورت جمیع علوممان رخت به سوى بطلان بر مى‌بندد. زیرا اساس همه علوم، عقل و استخدام قواى عاقله به عنوان آلت براى بهره‌بردارى از آنها مى‌باشد.

 ما اگر در عالم وجود، وجود و اختیار و عقل را انکار کنیم، انکار بدیهیات و ضروریات اوّلیه را نموده‌ایم، و تمام علوم اعمّ از تجربى و علمى و طبیعى و فلسفى و حتّى علوم تفسیر و حدیث و تاریخ و هیئت و نجوم و ... که بر روى پایه بدیهیات و یقینیات و اوّلیات و حدسیات و مشاهدات استوارند همگى باطل مى‌شوند. بنابراین دیگر هیچ سنگى بر روى سنگى نمى‌ماند، و هیچ علمى در جهان دانش تأسیس نمى‌گردد. هیچ گفتارى از کسى پذیرفته نمى‌شود، هیچ تعلیم و تعلّمى صورت نمى‌بندد.

 لازمه نفى اختیار از خودمان و از مبدأ متعال، هم جبر در موجودات و ممکنات و هم جبر در مبدأ واجب مى‌گردد. لهذا این هم باطل است.

 اشاعره و جمیع جبریون در عالم خدا را نشناخته‌اند. در خانه خودشان در تاریکى نشسته و خواسته‌اند براى خودشان و براى خداوندشان دو تا شناسنامه بنویسند؛ شناسنامه کوران. خودشان کورند و خدا را هم مثل خود دست بسته و کور و محبوس و بیچاره پنداشته‌اند و چنین شناسنامه‌اى براى وى نوشته‌اند. این شناسنامه در دائره سجلّات و ثبت احوال مردود است.

## سِجلّ احوال و شناسنامه خداوند، سوره توحید است‌

 شناسنامه حقّ تعالى سوره‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ است.

 آرى، خداوند سِجلّ احوال خود را به زبان پیغمبرش در قرآن کریم بدین صورت شرح داده است:

 ﴿بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‌

 قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ\* اللَهُ الصَّمَدُ\* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ\* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[[203]](#footnote-203)

 «به اسم خداوند که داراى صفت رحمانیت و رحیمیت است.

 بگو: داستان از این قرار است که خداوند داراى صفت احدیت است. خداوند صمد است. (مقصد و مقصود همه است، یا توپُر است و تو خالى نیست.) نمى‌زاید و زائیده نشده است. و هیچ‌کس براى او همتا و انبازى نمى‌تواند بوده باشد.»

 معنى صَمدیتِ خداوند مى‌رساند که وى داراى اختیار است؛ مجبور و مضطرّ نمى‌باشد.

 شیخ اقدم و مفسّر اعظم ما که از اکابر علماى قرن ششم است شیخ أبو علىّ فَضل بن حسن طَبْرِسىّ ملقّب به‌ أمین الإسلام‌، درباره این سوره آورده است:

 این سوره در مکه نازل شده است و بعضى گفته‌اند در مدینه. و سوره توحید نامیده شده است بجهت آنکه در آن غیر از توحید چیزى وجود ندارد؛ و کلمه توحید، کلمه اخلاص نامیده شده است.

 و گفته شده است: سبب تسمیه سوره بدین نام آنست که هر کس از روى اعتقاد و اقرار بدان تمسّک جوید مؤمن مخلِص است. و بعضى گفته‌اند: کسى که آن را از روى تعظیم بخواند خداوند او را از آتش نجات مى‌دهد. و بدان سوره صَمَد نیز گفته‌اند. و به فاتحه سوره‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ همچنین نامیده شده است‌

 و ایضاً به‌ نِسْبَةُ الرَّبّ‌ نامگذارى شده است. و در حدیث وارد است که:

 لِکلِّ شَىْ‌ءٍ نِسْبَةٌ، وَ نِسْبَةُ الرَّبِّ سُورَةُ الإخْلَاصِ‌.

 «از براى هر چیزى یک معرّفى‌نامه است که نسب و نسبت او را معین مى‌نماید، و نسب و نسبت خدا سوره إخلاص است.»

 و در حدیث ایضاً وارد است که رسول خدا صلّى اللَه علیه و آله مى‌فرمود: سوره‌ ﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ﴾‌ و ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾، «مُقَشْقِشَتان» هستند.

 این دو سوره را مُقَشقِشه نامیده‌اند، چون از شرک و نفاق آدمى را بَرىّ مى‌کند.

 یقالُ: تَقَشْقَشَ الْمَرِیضُ مِنْ عِلَّتِهِ، إذا أفاقَ وَ بَرِىَ. وَ قَشْقَشَهُ: أبْرَأَهُ کما یقَشْقِشُ الْهِناءُ[[204]](#footnote-204) الْجَرَبَ.

 «گفته مى‌شود: مریض تَقشقُش پیدا کرد از مرض و علّتش، هنگامى که افاقه پیدا کرده و صحّت یافته باشد. و قَشْقَشَهُ‌ یعنى او را خوب کرد همان‌طور که داروى هِناء (یعنى قَطِران که از درختى مى‌گیرند) مرض جَرَب (یعنى سودا و خشکى پوست) را خوب مى‌کند.»[[205]](#footnote-205)

 و قاضى بَیضاوى در تفسیر این سوره گفته است:

 «در ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ ضمیر هُو ضمیر شأن است همان‌طورى‌که مى‌گوئى: هُوَ زَیدٌ مُنْطَلِقٌ‌. و مرفوع بودن اعراب‌ هُوَ محلّا، بجهت مبتدا بودن آن، و

خبرش جمله‌ ﴿اللَهُ أَحَدٌ﴾ مى‌باشد. و نیازى به ضمیر عائد نداریم زیرا مفاد جمله همان معنى شأن و قصّه است.

 یا راجع به سؤال مشرکین از خداوند است، یعنى آنچه از او سؤال کردید او اللَه‌ است. زیرا قریش گفتند: یا مُحَمَّدُ! صِفْ لَنا رَبَّک الَّذى تَدْعونا إلَیهِ! فَنَزَلَتْ‌.

 «اى محمّد! براى ما توصیف کن پروردگارت را که ما را به او دعوت مى‌کنى! در این حال این سوره فرود آمد.»

 و کلمه‌ أَحَدٌ، یا بدل است از کلمه‌ اللَهُ‌ یا خبر دوّم است که دلالت دارد بر جمیع صفات جلال همان‌طور که‌ اللَه‌ دلالت دارد بر جمیع صفات کمال.

 به علّت آنکه واحد حقیقى آنست که ذاتش منزّه از جمیع انحاء ترکیب و تعدّد و آنچه لازمه این دو مى‌باشد ـ مانند جسمیت و تحیز و مشارکت در حقیقت و خواصّ حقیقت ـ بوده باشد. و خواصّ حقیقت خدا عبارت است از وجوب وجود، و قدرت ذاتیه و حکمت تامّه که مقتضى الوهیت است»[[206]](#footnote-206)

 بنابراین معنى أحد مى‌رساند تنزّه وى را از مشارکت هر چه داراى وجوب وجود و قدرت ذاتیه و حکمت تامّه باشد، با وى.

## تفسیر حضرت علّامه (قدّه) از سوره مبارکه توحید

 حضرت استادنا الاکرم علّامه طباطبائى قدّس اللَه سرّه در قسمت «بیان» از این سوره فرموده‌اند:

 «این سوره خداوند را توصیف مى‌نماید که او أحَدىُّ الذّات‌ است و جمیع ما سواى وى در جمیع حوائج وجودیه خودشان بدو بازگشت مى‌کنند، بدون آنکه چیزى با او مشارکت نماید، نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال.

 و این همان‌ توحید قرآنى‌ است که از اختصاصات قرآن کریم است و

همگى معارف اسلامیه بر آن مبتنى مى‌گردد.

 در فضیلت این سوره به قدرى أخبار تکاثر دارد و تا به حدّى منتهى شده است که از طریق فریقین وارد است که معادل یک ثلث از قرآن است.

 محتمل است این سوره مکیه باشد و مدنیه، امّا آنچه از بعض اسباب نزول آن دستگیر مى‌شود آن مى‌باشد که باید ظاهراً مکیه باشد.

 قَولُه تَعالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾، لفظ هُوَ ضمیر شأن و قصّه است که فائده‌اش اهتمام به مضمون جمله‌اى است که در پس آن در مى‌آید[[207]](#footnote-207) و سخن درست و حقِّ مسئله در لفظ جلاله آنست که در عربیت، عَلَم بِالغلبة شده است همچنان‌که خداوند در سائر لغات داراى اسم خاصّى است. و مقدارى از این گفتار و بیان و استدلال در تفسیر سوره فاتحه گذشت.

 و کلمه‌ أحد از وحدت‌ گرفته شده است مانند کلمه‌ واحد، با این تفاوت که أحد اطلاق مى‌شود بر آن چیزى که قبول کثرت نمى‌نماید نه در خارج و نه در ذهن، و بهمین جهت است که شمارش نمى‌پذیرد و در تحت عدد داخل نمى‌گردد؛ بخلاف کلمه واحد که براى آن دوّمى و سوّمى یا در خارج و یا در ذهن، به پندار و یا به فرض عقل وجود دارد و با انضمام به آن کثیر مى‌شود. و امّا أحد لفظى است که هر چه براى آن به عنوان موجود دوّمى فرض شود.

همانست که بوده است و این فرض، زیاده براى آن چیزى را نخواهد افزود.

 و این مطلب را ملاحظه کن با این گفتارت که مى‌گوئى: ما جاءَنی مِنَ الْقَوْمِ أحَدٌ. «احدى از قوم نزد من نیامد.» زیرا در این طرز سخن، همان‌طور که تو آمدن یک نفر را نفى کرده‌اى، آمدن دو نفر یا بیشتر را همچنین نفى نموده‌اى! بخلاف آنکه اگر بگوئى: ما جاءَنی واحِدٌ مِنْهُمْ‌. «واحدى از قوم نزد من نیامد.» در این صورت نفى آمدن یک نفر از ایشان را به تنهائى نموده‌اى ـ یک واحد عددى ـ و منافات ندارد که دو تن یا بیشتر از آنان آمده باشند.

 و به همین لحاظ است که لفظ أحد بطور کلّى در جمله ایجابیه استعمال نمى‌شود مگر در خداى تعالى. و از لطائف بیان در این باب، کلام‌ علىّ‌ علیه أفضل السّلام مى‌باشد در برخى از خطبه‌هایش که راجع به توحید خداوند متعال ایراد نموده است:

 کل مسمى بالوحدة غیره قلیل‌.

 «تمام موجوداتى که با وحدت نامبرده مى‌شوند، غیر از او کم هستند.»

 و ما مقدارى از سخنان او را راجع به توحید، در ذیل‌ الْبَحْثُ عَنْ تَوحیدِ الْقُرْآنِ‌ در جزء ششم از تفسیر آورده‌ایم.

 قَولُه تَعالَى: ﴿اللَهُ الصَّمَدُ﴾؛ اصل معنى صمد، قصد کردن است یا قصد کردن توأم با اعتماد نمودن. گفته مى‌شود: صَمَدَهُ یصْمدُهُ صَمْداً (از باب نَصَرَ) یعنى‌ قَصَدَهُ أوْ قَصَدَهُ مُعْتَمِداً عَلَیهِ‌. «او را قصد نمود یا قصد او را نمود درحالى‌که اعتماد بر وى نموده بود.»

 مفسّرین لفظ صمد را ـ که صفت است ـ بر معانى عدیده تفسیر کرده‌اند که مرجع اکثر آنها عبارت است از «سید و سالارى که در حوائج بسوى او متوجّه مى‌گردند».

 و از آنجا که در این آیه بطور اطلاق وارد شده و مقید به قیدى نگردیده‌

است، پس باید مراد آن کس بوده باشد که بطور اطلاق در حوائج به او رجوع مى‌کنند.

 و چون خداى تعالى به وجودآورنده ما سواى خود از موجودات است که همه نیازمند بدو هستند، و هر چیزى که بر آن کلمه «شى‌ء غیر او» صدق بنماید در ذاتش و صفاتش و آثارش قصد او را مى‌کند، بدلیل قَولِه تَعالَى: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾. (سوره أعراف، آیه ٥٤)

 «آگاه باش که عالم خلق و عالم امر اختصاص به او دارد!»

 و بدلیل گفتارش بطور اطلاق:

 ﴿وَ أَنَّ إِلى‌ رَبِّكَ الْمُنْتَهى‌﴾. (سوره نجم، آیه ٤٢)

 «و غایت و انتهاى هر چیز به سوى پروردگار تو مى‌باشد!»

 لهذا در کاخ وجود و عالم آفرینش تنها او صمد است در هر حاجتى؛ هیچ چیز قصد چیز دیگرى را نمى‌کند مگر آنکه قصدش به او منتهى مى‌شود، یا بواسطه او حاجتش برآورده گردد و مَقضىُّ المرام شود[[208]](#footnote-208)

 و از اینجا معلوم مى‌شود وجه دخول الف و لام در ﴿الصَّمَدُ﴾ چیست. دخول آن براى افاده حصر است، زیرا خداوند فقط صمد است على الإطلاق.

 و این بر خلاف لفظ أحد است در قوله تعالَى‌ ﴿اللَهُ أَحَدٌ﴾، زیرا احد با آن معنىِ وحدت خاصّى که مى‌دهد، در جمله اثبات بر غیر خداى تعالى اطلاق نمى‌شود؛ پس احتیاجى به عهد و یا حصر نداریم.

 و امّا ظاهر آوردن اسم جلاله در مرتبه دوّم که گفته شد: ﴿اللَهُ الصَّمَدُ﴾ و گفته نشد هُوَ الصَّمَدُ و نیز گفته نشد اللَهُ أحَدٌ صَمَدٌ، ظاهراً باید بجهت آن باشد که اشاره است به آنکه هر یک از دو جمله به تنهائى در معرّفى کردن خداى تعالى کافى بوده باشد. زیرا مقام، مقام معرّفى نمودن اوست به صفتى که اختصاص به او دارد؛ لهذا گفته شد: ﴿اللَهُ أَحَدٌ﴾، ﴿اللَهُ الصَّمَدُ﴾ بجهت اشاره به آنکه معرفت به خدا حاصل مى‌گردد، چه آنکه گفته شود چنین یا گفته شود چنان.

 و مع‌ذلک این دو آیه خداى تعالى را توصیف مى‌کنند به صفت ذات و صفت فعل هر دو. قَولُه تَعالَى: ﴿اللَهُ أَحَدٌ﴾ وى را به صفت احدیت توصیف مى‌کند که آن عین ذات است، و قَولُه‌ ﴿اللَهُ الصَّمَدُ ﴾وى را به انتهاء هر چیزى به سوى او توصیف مى‌نماید که آن از صفات فعل مى‌باشد.

 و گفته شده است: صمد به معنى مُصْمَت است یعنى چیزى که جوف ندارد، پس خداوند نمى‌خورد و نمى‌آشامد و نمى‌خوابد و نمى‌زاید و زائیده نشده است؛ و بنابراین گفتار او: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ تفسیر است براى کلمه‌ صمد.

 قَولُه تَعالَى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ\* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾؛ این دو آیه کریمه نفى مى‌کنند از خداى تعالى آنکه چیزى را بزاید، بدین‌طریق که چیزى از جنس او و نفس او از او مُجزَّى و منفصل گردد، به هر معنائى از معانى انفصال و اشتقاق که اراده شود؛ همان‌طور که نصارى راجع به مسیح علیه السّلام معتقدند که او ابْنُ اللَه‌ است، و همان‌طور که وَثَنیه و بت‌پرستان درباره برخى از خدایانشان معتقدند که آنها أبْناءُ اللَه‌ هستند.

 و همچنین نفى مى‌کنند از خداوند که وى متولّد از چیز دیگر و مشتقّ از او شده باشد، به هر معنائى که از اشتقاق اراده گردد؛ همان‌طور که وثنیه و بت‌پرستان درباره خدایانشان معتقدند که در آنها کسى است که خدا و پدر خداست، و کسى است که خداى زن است و مادر خدا، و کسى که خداست و پسر خدا.

 و همچنین نفى مى‌کنند که از براى وى کفْو و انباز و شریکى باشد؛ چه در ناحیه ذات او و چه در ناحیه فعل او (که منظور از فعل، ایجاد و تدبیر بوده باشد).

 و هیچیک از مِلّیون و غیر آنان معتقد به کفْؤ و شریک در ذات، به آنکه‌

بگویند واجب الوجود عزّ اسمه متعدّد است، نشده‌اند. و امّا کفْو و شریک در فعل او که عبارت باشد از تدبیر، بدان عقیده جماعتى معتقد گشته‌اند؛ مانند آلهه و خدایان بت‌پرستان و وَثَنیة از بشر مثل فرعَون و نَمْرود که ادّعاى الوهیت مى‌نموده‌اند.

 و ملاک کفو و شریک بودن در نزد ایشان عبارت بوده است از استقلال کسى که معتقد به الوهیت او بوده‌اند در تدبیر آنچه به وى سپرده و واگذار شده است؛ همچنان‌که خداى تعالى مستقلّ است در تدبیر امور کسى که تدبیر امورش را مى‌نماید. و ایشان ارباب و آلهه بوده‌اند و خداوند رَبُّ الارْباب و إلَهُ الآلِهَة.

 و در معنى کفو و شریک بودن این نوع از آلهه و خدایان است آنچه فرض مى‌شود از استقلال فعل در موجودى از ممکنات. زیرا آن عبارت است از کفو و شریک بودنى که مرجعش استغناء از خداوند متعال مى‌باشد، درحالى‌که آن ممکن محتاج است از هر جهت؛ و آیه بطور اطلاق نفى تمام اقسام کفو و شریک را مى‌نماید.

 و این صفات سه‌گانه (تولید، و تولّد، و داشتن کفو و همتا) اگرچه ممکن است نفى آنها متفرّع گردد ـ به وجهى از وجوه ـ بر صفت احدیت خداى تعالى، و لیکن آنچه به ذهن زودتر متبادر مى‌شود متفرّع بودن آنهاست بر صفت صمدیت وى.

 و امّا سبب آنکه او ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ است (از خود چیزى را تولّد نمى‌کند) آنست که ولادت که نوعى است از تَجزّى و تبعُّض، به هر معنى که تفسیر گردد، خالى از مرکب بودن در آن کس که تولّد مى‌کند نمى‌باشد. و احتیاج چیز ترکیب شده به اجزاى خودش از ضروریات است؛ و خداوند سبحانه‌ صَمَد است که بازگشت مى‌کند به سوى وى هر نیازمندى در رفع نیازش، و خودش نیازمند نمى‌باشد.

 و امّا سبب آنکه‌ ﴿لَمْ يُولَدْ﴾ است (از چیز دگرى تولّد نیافته است) آن‌

مى‌باشد که تولّد چیزى از چیز دگرى صورت نمى‌گیرد مگر بواسطه نیازى که موجود تولّد شده در اصل وجودش به موجودى که از آن تولّد شده است داشته باشد؛ و خداوند سبحانه‌ صَمَد است، حاجت ندارد.

 و امّا سبب آنکه‌ کفْو ندارد (شریک و همتا و انباز) چه آنکه شریک را براى او در ناحیه ذاتش فرض کنیم یا در ناحیه فعلش، آن مى‌باشد که کفو بودن در موجودى متحقّق نمى‌گردد مگر با استقلال و استغنایش از خداى تعالى در آنچه را که کفو بودن صادق است. و خداى سبحانه صمد است على الإطلاق، ما سواى او از تمام جهاتى که فرض شود نیازمند بدو هستند.

 و از آنچه بیان شد معلوم گشت که دو جهت نفیى که در این دو آیه وارد شده است، متفرّع است بر صمدیت خداى تعالى، و مرجع صمدیت او و آنچه بر آن متفرّع است بسوى توحید اوست در ذاتش و صفاتش و افعالش به معنى آنکه او واحد است، نه چیزى را توانِ آن مى‌باشد که نظیر وى گردد و نه شبیه وى.

 و بنابراین ذات خداى تعالى‌ «بِذاتِهِ لِذاتِهِ» مى‌باشد بدون آنکه استناد به غیرش داشته باشد و نیاز به ما سواى خود. و همچنین است این مهمّ راجع به صفات او و افعال او. و ذوات و صفات و افعال ما سواى او هر که باشد و هر چه باشد، به افاضه اوست به گونه‌اى که لایق ساحت کبریائیت و عظمتش باشد.

 لهذا محصَّل سوره توصیف خداى تعالى خواهد شد که او أحد واحد است.

 و از چیزهائى که گفته شده است در این آیه آنست که مراد به کفْو زوجه است، چون زوجه مرد کفو اوست؛ و بنابراین در ردیف معنى گفتار دیگر خدا قرار مى‌گیرد که: ﴿تَعالى‌ جَدُّ رَبِّنا مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً﴾[[209]](#footnote-209) و این گفتارى است سست‌

و بى‌بنیان.

## روایات وارده در تفسیر سوره إخلاص‌

 حضرت استاد (قدّه) در «بحث رِوائى» چنین آورده‌اند:

 «در کتاب «کافى» با إسناد خود از محمّد بن مُسلم از حضرت أبو عبد اللَه علیه السّلام روایت نموده است که: یهودیان از رسول اکرم صلّى اللَه علیه و آله پرسیدند و گفتند:

 انْسِبْ لَنَا رَبَّک! «نسب و وصف پروردگارت را براى ما بیان کن!»

 رسول خدا صلّى اللَه علیه و آله سه روز توقّف کرده و پاسخشان را نمى‌دادند، در این حال سوره‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ تا پایانش فرود آمد.

 علّامه مى‌فرمایند: و من مى‌گویم: در کتاب «احتجاج» از حضرت امام عسکرى علیه السّلام آمده است که پرسنده این قضیه عبد اللَه بن صورِیاى یهودى بوده است. و در بعضى روایات اهل سنّت است که سائل عبد اللَه بن سَلام بوده است، و این سؤال را از حضرت در مکه نمود و سپس ایمان آورد و ایمانش را مکتوم مى‌داشت. و در بعضى روایات آمده است که جماعتى از مردم یهود از حضرت این پرسش را نمودند. و در بسیارى از روایاتشان آمده است که مشرکین مکه از رسول اللَه این سؤال را کردند. و به هر حال مراد از نَسَب و نسبت عبارت است از وصف و نعت خداوند.

 و در کتاب «معانى الاخبار» با إسناد خود از اصبغ بن نباته از حضرت علىّ علیه السّلام در ضمن حدیثى نقل کرده است که:

 نِسْبَةُ اللَهِ عَزّ وَ جَلَ‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ‌﴾. «نسبت خداوند عزّ و جلّ سوره‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ﴾‌ است.»

 و در کتاب «علل الشّرائع» با إسناد خود از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در حدیث معراج روایت کرده است که:

 إنَّ اللَهَ قَالَ لَهُ أَىْ لِلنَّبِىِّ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ: وَ آلِهِ: اقْرَأْ قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ کمَا أُنْزِلَتْ، فَإنَّهَا نِسْبَتِى وَ نَعْتِى!

 «خداوند به پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله گفت: بخوان‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ را به همان گونه که نازل شده است، بعلّت آنکه این سوره نسبت من و نعت من است.»

 علّامه مى‌فرمایند: و ایضاً صدوق با إسناد خود همین معنى و مُفاد را از موسى بن جعفر علیه السّلام روایت کرده است.

## اسم أعظم: یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إلا هُوَ

 ... و در کتاب «توحید» صدوق از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت است که فرمود:

 رَأَیتُ الْخِضْرَ عَلَیهِ السَّلَامُ فِى الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرٍ بِلَیلَةٍ، فَقُلْتُ لَهُ: عَلِّمْنِى شَیئاً أُنْصَرُ بِهِ عَلَى الأعْدَاءِ!

 فَقَالَ: قُلْ: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ!

 فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ فَقَالَ لِى: یا عَلِىُّ! عُلِّمْتَ الاسْمَ الاعْظَمَ! فَکانَ عَلَى لِسَانِى یوْمَ بَدْرٍ.

 وَ إنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِی عَلَیهِ السَّلَامُ قَرَأ: قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ. فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ، اغْفِرْ لِى وَ انْصُرْنِى عَلَى الْقَوْمِ الْکافِرِینَ!

 «من حضرت خضر علیه السّلام را در خواب، یک شب مانده به غزوه بدر دیدم، و به او گفتم: چیزى به من تعلیم نما تا بدان چیز بر دشمنان ظفر یابم!

 خضر گفت: بگو: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ! (اى هُویت مطلقه عامّه! اى کسى که هویتى در عالمْ وجود ندارد بجز هویت او!)

 چون شب را به صبح آوردم آن رؤیا را بر رسول خدا صلّى اللَه علیه و آله‌

حکایت کردم. رسول خدا به من گفت: اى علىّ! این اسم اعظم حقّ است که به تو تعلیم شده است! و آن ذکر بر زبان من در روز معرکه بدر جارى بود.

 و أمیر المؤمنین علیه السّلام سوره‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ را قرائت کرد، و چون فارغ شد گفت: یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ! (اى هویت مطلقه عامّه! اى کسى که هویتى در عالم وجود ندارد بجز هویت او!) غفرانت را شامل حالم بفرما! و مرا بر گروه کافران پیروزى ده!»

 و در «نهج البلاغة» آمده است:

 الاحَدُ لَا بِتَأْوِیلِ عَدَدٍ!

 «او داراى صفت احدیت است؛ نه واحدیت و یگانگى که واحد عددى بوده باشد».

## روایات وارده در تفسیر معنى «صَمَد»

 و در «اصول کافى» با إسناد خود از داود بن قاسم جعفرى روایت است که گفت: من بحضرت امام محمّد تقى أبو جعفر ثانى علیه السّلام گفتم: صَمَد چیست!؟

 قَالَ عَلَیهِ السَّلَامُ: السَّیدُ الْمَصْمُودُ إلَیهِ فِى الْقَلِیلِ وَ الْکثِیرِ.

 «حضرت امام علیه السّلام فرمود: آن سید و سالارى که مردم در جمیع حوائجشان خواه کم باشد و خواه بسیار بدو رجوع مى‌کنند.»

 علّامه مى‌فرماید: و من مى‌گویم: در تفسیر لفظ صمد معانى دگرى نیز وجود دارد که از ایشان علیهم السّلام روایت شده است:

 فَعَنِ الْبَاقِرِ عَلَیهِ السَّلَامُ: الصَّمَدُ السَّیدُ الْمُطَاعُ الَّذِى لَیسَ فَوْقَهُ آمِرٌ وَ نَاهٍ.

 وَ عَنِ الْحُسَینِ عَلَیهِ السَّلَامُ: الصَّمَدُ الَّذى لَا جَوْفَ لَهُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِى لَا ینَامُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِى لَمْ یزَلْ وَ لَا یزَالُ.

 وَ عَنِ السَّجَّادِ عَلَیهِ السَّلَامُ: الصَّمَدُ الَّذِى إذَا أَرَادَ شَیئاً قَالَ لَهُ: کنْ‌

فَیکونُ. وَ الصَّمَدُ الَّذِى أَبْدَعَ الأشْیاءَ فَخَلَقَهَا أَضْدَاداً وَ أَشْکالًا وَ أَزْوَاجاً. وَ تَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بِلَا ضِدٍّ وَ لَا شَکلٍ وَ لَا مِثْلٍ وَ لَا نِدٍّ.

 «از حضرت امام باقر علیه السّلام روایت است که فرمود: معنى صمد عبارت است از سید و سالارى که مورد اطاعت است. آنکه بالا دست او هیچ امرکننده و نهى‌کننده‌اى وجود ندارد.

 و از حضرت امام حسین سید الشّهداء علیه السّلام روایت است که فرمود: معنى صمد آن چیزى است که جوف ندارد. و صمد آن کسى است که خواب نمى‌کند. و صمد آن کسى است که از ازل بوده است و تا ابد خواهد بود.

 و از حضرت امام سجّاد علیه السّلام روایت است که فرمود: صمد آن کس است که چون بخواهد چیزى هست بشود به آن مى‌گوید: بشو! و آن چیز مى‌شود. و صمد آن کس است که اشیاء را ابداع کرده است، و آن را بصورت أضداد و أشکال و أزواج آفریده است. و متفرّد به یگانگى و وحدت گشته است درحالى‌که نه ضدّى دارد و نه شکلى و نه مثلى و نه نِدّى.»

 و اصل در معنى‌ صَمَد همانست که ما آن را از حضرت امام محمّد تقى أبو جعفر ثانى علیه السّلام نقل نمودیم. زیرا در معنى لغوى و مادّه آن معنى قصد کردن لحاظ گردیده است. بنابراین، معانى مختلفه‌اى که از ائمّه علیهم السّلام روایت شده است عبارت است از تفسیر به لازم معنى، بجهت آنکه آن معانى مذکوره عبارت مى‌باشد از لوازم بودن خداى تعالى مقصد و مقصودى که تمام اشیاء در تمام نیازمندیهایشان به او رجوع مى‌نمایند. پس جمیع مخلوقات و موجودات بازگشتشان به سوى اوست بدون آنکه در خود او حاجتى وجود داشته باشد.

 و در کتاب «توحید» صدوق از وَهَب بن وَهَب قُرَشىّ از حضرت امام جعفر صادق از پدرانش علیهم السّلام روایت است که اهل بصره نامه‌اى‌

بحضرت امام حسین بن علىّ علیهما السّلام نوشته و از وى از معنى «صمد» سؤال کرده بودند؛ حضرت به آنان مکتوبى مرقوم داشتند:

 بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ.

 أَمَّا بَعْدُ فَلَا تَخُوضُوا فِى الْقُرْآنِ وَ لَا تُجَادِلُوا فِیهِ وَ لَا تَتَکلَّمُوا فِیهِ بِغَیرِ عِلْمٍ! فَقَدْ سَمِعْتُ جَدِّى رَسُولَ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ یقُولُ: مَنْ قَالَ فِى الْقُرْآنِ بِغَیرِ عِلْمٍ فَلْیتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَ إنَّ اللَهَ سُبْحَانَهُ فَسَّرَ الصَّمَدَ فَقَالَ: ﴿اللَهُ أَحَدٌ\* اللَهُ الصَّمَدُ﴾، ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ\* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

 «به اسم خداوند که داراى صفت رحمانیت و رحیمیت است.

 أمّا بَعدُ، شما در قرآن به خودى خود خوض نکرده عمیق نشوید، و در کلمات قرآن با یکدیگر به جدال برنخیزید، و در پیدایش معانى آن بدون علم و درایت سخن مگوئید. بجهت آنکه من از جدّم رسول اکرم صلّى اللَه علیه و آله شنیدم که مى‌گفت: کسى که در قرآن به غیر علم سخنى بگوید، پس فرض است که نشیمنگاه خود را از آتش اتّخاذ کند. و خداوند سبحانه خودش کلمه صمد را تفسیر نموده است، آنجا که گفته است: ﴿اللَهُ أَحَدٌ\* اللَهُ الصَّمَدُ﴾ و سپس صمد را تفسیر کرده و گفته است: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ\* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾. (نزائیده است و زائیده نشده است، و هیچ‌کس براى او شریک و همتا نیست.)»

 و أیضاً در «توحید» صدوق با إسناد خود به ابن أبى عُمیر از حضرت امام موسى بن جعفر علیهما السّلام روایت کرده است که او گفت:

 وَ اعْلَمْ أَنّ اللَهَ تَعَالَى وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ یلِدْ فَیورَثَ وَ لَمْ یولَدْ فَیشَارَک‌.

 «و بدان که خداى تعالى واحد است، احد است، صمد است، نزائیده‌

است تا وارثى برایش باشد، و زائیده نگشته است تا شریکى براى او بوده باشد!»

 و نیز در «توحید» صدوق وارد است که در خطبه دیگرى که از أمیر المؤمنین علىّ بن أبى طالب علیه السّلام نقل نموده است آن حضرت فرموده است:

 الَّذِى لَمْ یولَدْ فَیکونَ فِى الْعِزِّ مُشَارَکاً، وَ لَمْ یلِدْ فَیکونَ مَوْرُوثًا هَالِکاً.

 «آن کس است که از دیگرى متولّد نگشته است تا اینکه در عزّت مشارِک با غیرش بوده باشد، و تولّد نکرده است تا اینکه خودش موروثِ مرده (ارث برده‌شده از بین رفته) بوده باشد.»

 و نیز در «توحید» صدوق در خطبه‌اى از آن حضرت علیه السّلام آورده است که:

 تَعَالَى أَنْ یکونَ لَهُ کفْوٌ فَیشْبِهَ بِهِ.

 «بلند مقام و عالى‌درجه است از آنکه براى وى شریکى باشد تا آن شریک با او مشابهت داشته باشد.»

 علّامه (قدّه) مى‌فرماید: دراین‌باره از معانى متقدّمه روایات دیگرى نیز وارد شده است.[[210]](#footnote-210)

## غزل شیواى فیض کاشانى در «لا إلَه إلا اللَه»

 عالِم بى‌بدیل در میان عالم تشیع در جامعیت نسبت به جمیع علوم‌[[211]](#footnote-211) مرحوم ملّا محمّد محسن فیض کاشانى، غزلى بسیار آبدار و شیوا سروده است که به‌ ﴿لا إِلهَ إِلَّا اللَهُ‌﴾ ختم مى‌گردد. چون حاوى جمیع معانى تفسیریه‌ ﴿قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدٌ﴾ است و لیکن با رموز عارفانه مختصّ به اهل دل و ارباب عرفان، چه‌

نیکوست ما آن را بالمناسبه در اینجا بازگو نمائیم:

سکینه دل و جان لا إله إلّا اللَه‌ \*\*\* نتیجه دو جهان لا إله إلّا اللَه‌

زبان حال و مقام همه جهان گوید \*\*\* به آشکار و نهان لا إله إلّا اللَه‌

به گوش جان رسدم این سخن به هر لحظه‌ \*\*\* ز جزو جزو جهان لا إله إلّا اللَه‌

ز شوق دوست به بانگ بلند مى‌گوید \*\*\* همه زمین و زمان لا إله إلّا اللَه‌

تو گوش باش که تا بشنوى ز هر ذرّه‌ \*\*\* چو آفتابْ عِیان لا إله إلّا اللَه‌

همین نه مؤمن توحید مى‌کند بشنو \*\*\* ز سومنات مغان لا إله إلّا اللَه‌

نوشته‌اند به گرد عذار مغبچگان‌ \*\*\* به خطّ سبز عیان لا إله إلّا اللَه‌

جمال و زیب بتان، غمزه‌هاى معشوقان‌ \*\*\* به رمز کرد بیان لا إله إلّا اللَه‌

به گلستان گذرى کن به برگ گل بنگر \*\*\* ز رنگ و بوى بخوان لا إله إلّا اللَه‌

به باغ بنگر و آثار را تماشا کن‌ \*\*\* شنو ز سروِ روان لا إله إلّا اللَه‌

گذر به کوه بکن یا برو به دریا بار \*\*\* شنو ز گوهر و کان لا إله إلّا اللَه‌

به بَرُّ و بَحر گذر کن به خشک و تر بنگر \*\*\* شنو ز این و ز آن لا إله إلّا اللَه‌

به گوش و هوش تو آید به هر طرف که روى‌ \*\*\* اگر چنین و چنان لا إله إلّا اللَه‌

بِکن تو پنبه غفلت ز گوش و پس بشنو \*\*\* ز نطق خرد و کلان لا إله إلّا اللَه‌

به فکر «وَحدتِ هُو» رو به ناله بم و زیر \*\*\* برآر از ته جان لا إله إلّا اللَه‌

همین نه ورد زبان کن، ز جان و دل مى‌گوى‌ \*\*\* به ناله و به فغان لا إله إلّا اللَه‌

سرود اهل معاصى است نغمه دف و چنگ‌ \*\*\* سرود متّقیان لا إله إلّا اللَه‌

سحر ز هاتف غیبم ندا بگوش آمد \*\*\* که أیها الثَّقَلان لا إله إلّا اللَه‌

میان صوفى و پیر مغان سخن مى‌رفت‌ \*\*\* چه گفت پیر مغان؟ لا إله إلّا اللَه‌

ز پیر میکده کردم سؤالى از توحید \*\*\* به باده گفت بدان لا إله إلّا اللَه‌

به گفتن دل و جان فیض اقتصار مکن‌ \*\*\* بگو به نطق و زبان لا إله إلّا اللَه‌[[212]](#footnote-212)

 اینک که للّه الحمد و له المنّه به شناسنامه حضرت حقّ تعالى شأنه العزیز

با درایت مقدار مختصرى از سوره توحید آشنا شدیم، لازم است بحثى کوتاه در کیفیت شناسائى وى از راه عقل و اندیشه، و یا از راه شهود و وجدان بنمائیم تا مسیر هر یک از این دو طریق و مقدار کاربرد هر یک از آنها جداگانه مشخّص و معلوم گردد:

 راه خداشناسى، از برهان و طریق عقل و فلسفه:

 بعضى را عقیده بر آنست که باید انسان براى عرفان و شناسائى حضرت حقّ متعال، از طریق اندیشه و تفکر پیش برود. در موجودات فکر نماید، و بر اساس برهان مقدّماتى را بچیند و خدا را بیابد. این مکتب، مکتب ادراک است. مقدّمات معلومه ضروریه را انسان بر مى‌دارد و با هم ترکیب مى‌کند و نتیجه مى‌گیرد. آن نتیجه، شناسائى خداوند است از راه تفکیر و اندیشه و تعقّل.

 مثلًا مى‌گوئیم: این عالَم متغیر است، و چون متغیر است حادث است. زیرا هر موجودى که در ذات خود ثابت نباشد نمى‌تواند قِدمَت داشته باشد. بنابراین این عالم هم که یکى از افراد کبراى کلّى و قضیه کلّیه مى‌باشد، حتماً حادث خواهد بود.

 حادث، مُحْدِث مى‌خواهد. متغیر متحرّک نیاز به مُغیر مُحرِّک دارد؛ پس یک موجود قدیم ازلى مُغیر مُحرِّک باید وجود داشته باشد تا این سلسله موجودات متغیره متحرّکه حادثه ممکنه بدان بستگى و پیوند داشته باشند.

## مواجهه حضرت إبراهیم علیه السّلام با قومش از طریقه بحث عقلى‌

 همان‌طور که حضرت إبراهیم علیه السّلام بدین‌طریق مواجه با قومش شد:

 ﴿قَالَ أَ فَرَأَيتُمْ ما كنتُمْ تَعْبُدُونَ\* أَنتُمْ وَ آباؤُكمُ الاقْدَمُونَ\* فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِى إِلَّا رَبَّ الْعالَمِينَ.

 الَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يهْدِينِ\* وَ الَّذِى هُوَ يطْعِمُنِى وَ يسْقِينِ.

 وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يشْفِينِ\* وَ الَّذِى يمِيتُنِى ثُمَّ يحْيينِ.

 وَ الَّذِى أَطْمَعُ أَن يغْفِرَ لِى خَطِيئَتِى يوْمَ الدِّينِ.

 رَبِّ هَبْ لِى حُكماً وَ أَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ.

 وَ اجْعَل لِى لِسَانَ صِدْقٍ فِى الآخِرِينَ\* وَ اجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ\* وَ اغْفِرْ لأبِي إِنَّهُ و كانَ مِنَ الضَّالِّينَ.

 وَ لَا تُخْزِنِى يوْمَ يبْعَثُونَ\* يوْمَ لَا ينْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ\* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَهَ بِقَلْبٍ سَلِيم﴾‌[[213]](#footnote-213)

 «إبراهیم گفت: شما به من خبر دهید که آنچه را که عادتتان بر پرستش آنها بوده است: پرستش شما و پدران شما که از سابق الایام مقدّم بر شما بوده‌اند (آیا مى‌توانند به شما سخنى را بشنوایانند هنگامى که آنها را صدا مى‌زنید، یا منفعتى و یا مضرّتى به شما برسانند؟!).

 تحقیقاً آنها دشمنان من هستند مگر پروردگار عالمیان (که او دشمن من نیست).

 او آن کس است که بَدْواً مرا به لباس هستى خلعت بخشید، و پس از آن مرا در راه کمال و رشد و فعلیت هدایت کرد. و او آن کس است که مرا از خوراکیها و آشامیدنیها برخوردار مى‌کند.

 و او آن کس است که چون من مریض گردم، او مرا شفا عطا مى‌نماید. و او آن کس است که مرا مى‌میراند و سپس مرا زنده مى‌گرداند.

 و او آن کس است که من بدو امید بسته‌ام تا در روز پاداش و مکافات اعمال، از خَطیه و گناه من گذشت نماید.

 بار پروردگار من! از تو تقاضا دارم که به من حُکم مرحمت فرمائى، و مرا به صالحین درگاهت و آستانت ملحق بنمائى!

 و در میان گروه آخِرین (پسینیان) به من زبان راست و لسان صدق عنایت‌

کنى! و مرا از میراث برندگان بهشت نعیمت قرار بدهى! و غفرانت را شامل حال عمویم آزر بنمائى که او از زمره گمراهان مى‌باشد.

 و مرا در روزى که مردم (براى حساب و کتاب، و ثواب و عقاب، و بهشت و دوزخ) برانگیخته مى‌شوند مورد خِزْى و خِذلان و شرمندگى و سرافکندگى از مقامت قرار ندهى؛ در آن روزى که نه مالى به انسان سود مى‌رساند و نه پسرانى، مگر آن کس که در حضور خداوند با قلب سلیم وارد گردد.»

 این مواجهه حضرت إبراهیم علیه السّلام با قومش، مواجهه با دلیل و برهان است که اوّلًا مى‌گوید: خدایانى را که شما مى‌پرستید سزاوار الوهیت نمى‌باشند زیرا در وقت صدا زدن گفتارتان را نمى‌شنوند، و به شما منفعت و ضررى نمى‌رسانند.

 بنابراین پرستش آنها نه تنها فائده‌اى ندارد بلکه زیان‌بخش مى‌باشد، و در هاله دشمن که راه انسان را به خدا مسدود مى‌نماید جلوه‌گر مى‌شوند.

 و ثانیاً آن خدائى که با من دشمنى و عداوت نمى‌ورزد، ربّ العالَمین و پروردگار جهانیان است؛ زیرا تمام انواع و اقسام خدمتها و محبّتها و رحمتها و منّتها را بر من نموده است:

 او مرا خلق فرموده، و در راه کمال سیر داده است. و غذا و شراب من بدست اوست. و شفاى امراض من از ناحیه اوست. و میرانیدن و سپس زندگانى جاویدان بخشیدن به قدرت اوست. امید غفران و بخشش خطاهایم به سوى اوست.

 و ثالثاً دعاهاى مرا که مى‌کنم مى‌شنود و اجابت مى‌فرماید. من از او تقاضاى عطاى حُکم دارم، و درخواست لحوق به صالحین را مى‌نمایم. و از او مى‌خواهم تا به من لسان صدق و زبان راستین و کلمه حقّ در میان پاکان و مقرّبان و مخلَصان از بازپس‌ماندگان عنایت نماید. و مرا در جنّت ولایت که بهشت نعیم‌

است به عنوان بهره و میراث سکنى دهد. و رابعاً همچنین از او مى‌خواهم که از گناه عمویم درگذرد، چرا که وى از گمراهان است، و مغفرت با وجود آنچه را که به شمار آوردم فقط بدست اوست.

 تمام سخنان إبراهیم در این جملات منطوى بر صغرى و کبراى قضایاى برهانى است که هم خودش بدان معتقد است و هم طائفه و قومش را با این برهان دعوت به خداى تعالى مى‌کند.

 ما مى‌گوئیم: بر اساس حساب احتمالات، کوچک‌ترین ذرّه از ذرّات عالم نمى‌تواند خود به خود بوجود آمده باشد. آیا ما مى‌توانیم احتمال بدهیم و لو در یک میلیون احتمال، یک احتمال که صفحات این قرآن کریم را که در برابرمان مى‌گذاریم و تلاوت مى‌نمائیم خود به خود بدین طرز و کیفیت قرار گرفته باشد؟!

 بگذریم از اصل ورقهاى آن که از پنبه یا چوب یا الیاف دیگرى که بوجود آمده است خود به خود موجود نگشته است؛ بلکه از دانه‌هاى تخم پنبه، یا تخم درخت و یا تنیده آب دهان کرم ابریشم و غیرها بوده و سپس بصورت قُز پنبه و یا چوب تنه درخت و یا ابریشم بدست آمده از پیله کرم و أمثالها بوده؛ آنگاه خمیر شده و در کارگاه رفته و بصورت ورقهائى درآمده، و آنگاه بریده شده و براى طبع آماده گردیده است؛ که با دقّت براى هر یک از این اعمال خلائقى لا تُعَدُّ و لا تُحْصَى دست اندر کار بوده‌اند، و احتمال تصادف و اتّفاق در یک واحد از آنها درست نمى‌باشد تا چه رسد به این تعدادى که غیر از علّام الغیوب حَصر و عَدّشان براى احدى امکان‌پذیر نیست.

 از همه اینها اگر بگذریم، و از طبع آن و قرار گرفتن حروف هم که بگذریم که احتمال صدفه و بخت در آنها دیوانگى است، از همه اینها و أمثال اینها که بگذریم فقط نگاه به همین صحّافى آن کنیم که صفحات بطور منظّم و مرتّب روى هم چیده شده است، از صفحه اوّل تا صفحه آخر که مثلًا حدود ششصد

صفحه است، آیا احتمال مى‌دهیم که چون این قرآن از تحت طبع بیرون آمد و در کنار انبار آن مطبعه قرار گرفت، ناگهان خود به خود صفحه اوّل بطور عمودى نه افقى، و بطور صحیح نه غلط که مثلًا پشت و رو واقع شود، آمد و در جانب راست قرار گرفت. سپس باز بطور اتّفاق ورق دوّم به همین منوال پهلوى آن واقع شد. مدّتى گذشت تا بادى وزید و اتّفاقاً ورقه سوّم را درست در کنار ورقه دوّم نهاد.

 سپس بادهاى مختلف و متناوبى به وزش درآمدند و مقدار بسیارى از صفحات را مرتّباً در جنب آنها قرار دادند. بعد از آن بواسطه زلزله و زمین‌لرزه مقدارى دیگر از آن صفحات بطور منظّم ملحق به صفحات نخستین گشت. و به همین منهاج امور متفاوتى تحقّق پذیرفت تا صفحه آخرین قرآن به اوّلین آن، و لاحقین آن به سابقین آن متّصل گردید.

 و سپس جلدى هم خود به خود در این مسیر آمده، و نخ و سوزنى از لاى سقف انبار به زیر افتاده، و مشغول دوختن اوراق بدین ترتیب شدند تا قرآنى کامل بدین صورت در مرأى و مشهد ما قرار گرفت.

 فعلًا در صدد نیستیم تا به حساب احتمالات، بُعدِ این‌گونه اتّفاق را بیان کنیم؛ و گرنه مى‌دیدید که در بعضى از صورتها حساب یک میلیون یا یک میلیارد احتمال نیست که واقعه مفروضه ما یکى از آن اعداد بوده باشد، بلکه اگر یک عدد ١ (یک) بر روى کره زمین بگذارید و جلوى آن مرتّباً عدد ٠ (صفر) را بچینید تا به کره ماه برسد، احتمال وقوع حادثه‌اى از حوادث، عدد ١ از میان این عدد بزرگ خواهد بود.

 بارى، این یک طریقه استدلال و برهان بر عدم تصادفى بودن کائنات است که از معلول پى به وجود علّت مى‌بریم. و از مقدّمات معلومه پى به مجهولات.

 این برهان را «برهان إنّ» گویند.

 در استدلال بر واجب الوجود و لوازم و آثارش، باید این برهان به قدرى قوى باشد که به تمام صفات و اسماء و افعال حقّ تعالى برسد و کیفیت احاطه و سیطره و عدم تناهى آنها را نشان دهد.

 این طریق استدلال طریقى است صحیح و به نتیجه مى‌رساند، مگر آنکه یکى از مقدّمات برهان آن غلط باشد، در آن صورت نتیجه برهان غلط است. زیرا نتیجه تابع «أخَسّ مُقدَّمتَین» مى‌باشد و صحیح بودن یک مقدّمه آن را صحیح نمى‌کند. لهذا اگر مقدّمه دیگرش غلط باشد نتیجه برهان غلط خواهد شد.

 برهان عبارتست از چیدن مقدّمات و از آن استنتاج نتیجه نمودن. بعینه مانند علم ریاضى و حساب و هندسه مى‌ماند: ٤=٢\*٢. این، قاعده لا یتغیر و لا یتبدّل است.

 دو مثلّث که در دو ضلع و زاویه بینهما، و یا در دو زاویه و ضلع بینهما، و یا در سه ضلع با هم مساوى باشند، مساوى خواهند بود. کسى نمى‌تواند منکر آن گردد. اگر کسى بخواهد انکار کند مى‌گویند: بیا؛ این قلم و کاغذ!

 علوم ریاضى بر اساس عدد استوار است، و سیرى دارد که قابل انکار نیست. زیرا نتائج بَعدیه، نتیجه نتائج مسائل قبلیه است و بر آن سوار است. زنجیره‌اى شکل پیش مى‌رود.

 علوم فلسفى نیز همین‌طور است. یک مقدّمه براى ما مى‌چینند و یک مقدّمه نیز بر آن ضمیمه مى‌کنند و نتیجه مى‌گیرند. و راه تشخیص مقدّمه صحیحه را از غیر صحیحه نشان مى‌دهند.

 حالا اگر در یک مسئله، مقدّمه نادرستى را بنهیم و نتیجه باطل بدست آوریم گناه علم نیست؛ گناه ماست. و خود این علم جلوگیر ماست.

 بنا بر آنچه گفته شد، روشن است که اگر انسان در الهیات، با فلسفه و

حکمت پیش برود خوب ادراک مى‌کند که واقعاً در عالم وجود، خداست و بس. خدا بصیر است، سمیع است، علیم است، حىّ و قادر است. بصر و سمع و علم و حیات و قدرتش بى‌نهایت است. ذاتش بى‌نهایت است. احاطه بر جمیع موجودات دارد. عالم را خلقت نموده است. عالم با وى ربط دارد. او با عالم است. ذرّه‌اى از نظر خدا پنهان نمى‌باشد. به ثبوت مى‌رساند که:

 ﴿إِنَّ اللَهَ لا يَخْفى‌ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ﴾[[214]](#footnote-214)

 «تحقیقاً چیزى از نظر خداوند پنهان نمى‌باشد، نه در زمین و نه در آسمان.»

 و آنکه:

 ﴿وَ ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ وَ لا أَصْغَرَ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾‌[[215]](#footnote-215)

 «و مخفى نمى‌شود از پروردگار تو، به قدر سنگینى وزن یک ذرّه در زمین و نه در آسمان، و نه کوچکتر از ذرّه و نه بزرگتر از آن؛ مگر آنکه در کتاب مبین خداوند موجود است»!

## بزرگان علماى الهىّ با براهین فلسفى و حِکمى، در راه اثبات توحید مبارزه نموده‌اند

## زحمات حکماى اسلام براى تعلیم علوم معقول‌

 بزرگان از علماء الهیون، با روش فلسفى و براهین حِکمى که بر دعائم منطقیه استوار است استدلال و اثبات ذات غایة الغایات و مبدأ المبادى را کرده‌اند. خیلى زحمت کشیدند، رنج بردند، بیداریها و ریاضتها و مرارتها را متحمّل گشتند، عمرها را در این راه مصرف کردند.

 بزرگانى آمده‌اند و با مُلحدین و جاحدین و مادّیین و طبیعیین و شکاکین و سوفَسطائِیین در هر زمانى مبارزه‌ها نمودند تا با براهین فلسفى، توحید حقّ را به‌

عالم اثبات نمودند؛ و الّا شرک و بت‌پرستى دنیا را گرفته بود.

 أفلاطون، أرسطو، بُقراط، سُقراط، اینها همه از بزرگان علماى الهى هستند.

 بو على سینا، فارابى‌[[216]](#footnote-216)، خواجه نصیر الدّین طوسى، حکیم ملّا صدراى‌

شیرازى أعلى اللَه مقامهم خیلى زحمت کشیدند، بسیار تحمّل مصائب و مشکلات را نموده‌اند.

 مگر سیراکوس را در عصر قدیم حاکم پست و فرومایه‌اى به نام دیونیسوس نبود که امر نمود تا افلاطون حکیم را مانند غلامان در بازار بفروشند؟ تا اینکه یکى از صدیقانش فدیه و قیمت او را ردّ کرد تا به حرّیت خود بازگشت نمود. و سپس بعد از او پسرش دیونیوس صغیر که بجاى پدر نشست باز تصمیم بر آن گرفت که بلائى بر سر افلاطون آورد که موجب عبرت زمانه گردد یعنى این فیلسوف جلیل را تنکیل‌[[217]](#footnote-217) کند، فیلسوف براى بار دوّم نجات یافت. باز براى مرتبه سوّم اراده جدّى بر قتل او گرفت، در این بار هم با طریق شگفت آورى بواسطه یکى از شاگردان با اخلاصش نجات یافت.[[218]](#footnote-218)

 مگر بو على سینا را تکفیر نکردند، و او در پاسخ این رباعى را نسرود؟

کفر چو منى گزاف و آسان نبود \*\*\* محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود

در دهر چو من یکى و آنهم کافِر \*\*\* پس در همه دهر یک مسلمان نبود[[219]](#footnote-219)

 مگر استاد بشر و عقل حادى عشر خواجه نصیر الدّین طوسى نگفت:

نِظام بى‌نظام ار کافرم خواند \*\*\* چراغ کذب را نبود فروغى‌

مسلمان خوانمش زیرا که نبود \*\*\* مکافات دروغى جز دروغى‌[[220]](#footnote-220)

 مگر یگانه منجى دین و علم و حقیقت را از گرداب مهلک ضلالتهاى وارده در شریعت: ملّا صدرا را بارها تکفیر و تا آخر عمر در به در نکردند؟[[221]](#footnote-221)

 مگر یگانه عالم جامع و بارع و فقیه و عارف ارزشمند دوران ملّا محمّد محسن فیض کاشانى را تکفیر نکردند؛ و ملّا محمّد طاهر قمىّ براى توبه و اعتذار با پاى پیاده از قم به کاشان حرکت نکرد و دَرِ خانه او را یکسره نکوفت و به وى نگفت: یا مُحْسِنُ قَدْ أتاک الْمُسى‌ءُ؟![[222]](#footnote-222)

 مگر عالم فقیه و عارف وارف و حکیم مدرّس «أسفار» و «شفا» را در نجف اشرف یعنى مرحوم سید حسن اصفهانى که از اعلا درجه شاگردان دلسوخته و وارسته و مریدان سرسخت و دلباخته آیت حقّ و سند عرفان و ولایت حقّه الهیه مرحوم حاج میرزا على آقاى قاضى بوده است، مرجع تقلید مطلق وقت آیة اللَه عظمى آقا سید أبو الحسن اصفهانى فقط به جرم تدریس معقول و حوزه رسمى اخلاق و عرفان؛ از نجف به مَسقَط، غریباً وحیداً مُضطَهِداً بیرون نکرد؟ و تا امروز که امروز است نجف را فاقد علوم معقول و حوزه‌هاى رسمى معارف و اخلاق و حکمت و فلسفه ننمود؟ و آن نجف گرم و با طراوت را به حالت امروز که مشاهده مى‌کنید به خشکى و سردى و عدم رشد معقولات ننشانید؟!

 مگر یگانه حکیم و فقیه و مفسّر و اهل حدیث و خبر و درایت، استاد ارجمندمان آیت مطلق حقّ در عصر، و شاید تا مدّتى بعد در أعصار آینده: علّامه آیة اللَه حاج سید محمّد حسین طباطبائى أعلى اللَه مقامه الشّریف که به اعتراف مخالف و مؤالف، دوست و دشمن، داراى فکرى عمیق و مغزى بیدار، و حامى‌اى فرید براى اسلام و تشیع بود؛ فقط به جرم دعوت به خدا و به حقّ و إعراض از زخارف مادّیه و شهویه دنیاپرستان و کاسه لیسان، و برداشتن گامهاى راستین و استوار براى تربیت طلّاب و تفهیم و تعلیم علوم حقّه انسانیه با آن‌همه مشکلات روبرو نشد؟ تا جائى که باید بفرماید:

 «این مشروطیت و آزادى و غرب‌گرائى و بى‌دینى و لاابالى‌گرى که از

جانب کفّار براى ما سوقات آمده است، این ثمره را داشت که دیگر درویش‌کشى منسوخ شد، و گفتار عرفانى و توحیدى، آزادى نسبى یافته است. و گرنه شما مى‌دیدید امروز هم همان اتّهامات و قتل و غارتها و به دار آویختن‌ها براى سالکین راه خدا وجود داشت!»[[223]](#footnote-223)

 بالجمله حکماى اسلام بسیار رنج برده و متحمّل بارهاى سنگین و طاقت فرسا شده‌اند و خیلى راه را نزدیک نموده‌اند، و خصوصیات مکتب توحید را پایه‌گذارى کرده‌اند.

 این‌ها همه درست است و علم است. غیر از فرضیه است که انسان یک روز به عنوان مقدّمه در قیاس مى‌نهد و بر اساس آن مطلبى را به ثبوت مى‌رساند و فردا فرضیه عوض مى‌شود و نتیجه در قیاس خراب مى‌گردد. این گناه علم نیست. خرابى از باطل درآمدن فرضیه مى‌باشد. و الّا آنچه مربوط به فرضیه‌ها نیست و داخل علم فلسفه محسوب مى‌گردد، چه افلاطون و ارسطاطالیس آورده باشند و چه بو على و فارابى و بهمنیار و ابن رُشد و صدر الدّین شیرازى و خواجه طوسى، تا امروز ثابت است. و در تحت ابطال و در بوته گداختن و سوزانیدن انکار نمى‌باشد. این یک مکتب و مَمشَى و مَنهج بود.

## مکتب عرفان و شهود از همه مکتب‌ها بالاتر است‌

 این مکتب که بر اساس رؤیت قلبى و مشاهده وجدانى بنا شده است نمى‌گوید: مکتب حکمت و فلسفه باطل است، بلکه مى‌گوید: اینجا موطنى است دیگر و مقامى باارج‌تر که علوم و واردات آن، دل مى‌باشد.

 محلّ علوم حاصله از علم فلسفه و حکمت ذهن است، جایش مغز

است. و انسان خدا را با این مکتب مى‌شناسد از دور. روى زمین مى‌نشیند و مى‌خواهد به حقیقت خورشید مثلًا اطّلاع حاصل کند، امواجى را که در آنست ببیند. آرى، وى مى‌بیند امّا در عین غفلت و دورى؛ در عین اثر و خصیصه نه در عین واقع و حقیقت.

 مکتب فلسفه و حکمت، جایش مکتب محاسبه و معادله یعنى ذهن است که محلّ تفکر است.

 ﴿ادْعُ إِلى‌ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.[[224]](#footnote-224)

 (اى پیغمبر!) بخوان به سوى راه پروردگارت با حکمت، و موعظه حسنه. و با آنان با طریقه‌اى که از همه راهها و طریقه‌ها نیکوتر است به مباحثه و مجادله در گفتار قیام کن!

 تحقیقاً پروردگار تو داناتر است به کسى که از طىّ سبیل او بر کنار شده و به گمراهى درافتاده است؛ و او داناتر است به راه‌یافتگان»!

## بحثهاى پیغمبر و امامان با کفّار و مخالفان، همه بر اساس برهان فلسفى بوده است‌

 بحث و دعوت با حکمت، عبارت است از بحث بر اساس حقائق و واقعیات؛ و مجادله و مباحثه به طریق أحسن عبارت است از ترتیب قیاسهاى منطقى صحیح و استخدام برهان فلسفى، و دور انداختن اعتباریات و مغالطات و طریقه خطابه و أمثال ذلک. مکتب پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله و أمیر المؤمنین و بقیه ائمّه علیهم صلواتُ اللَه و سلامُه أجمعین یک مکتب برهانى قوىّ عقلى، و یک منهاج فلسفى عجیب و غریب بوده است. هر کس بدان رویه و طریقه آشنا شود مى‌فهمد که بحثهایشان با جمیع مخالفان بر اساس مقدّمات فلسفى بوده است. با استخدام قواى عقلیه و فکریه آنان را مُفحَم و منکوب و مغلوب‌

مى‌نموده‌اند.

 حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام صاحب مکتب و مذهب جعفرى، شاگردانى داشت که بر اصل و اساس منطق و استخدام صغرى و کبراى صحیح براى استعمال قیاس، در برابر کفّار و معاندین و مادّیین و حتّى مخالفین از عامّه آنها را تربیت مى‌فرمود.

 هِشام بن حَکم مکتب‌ها دیده و فلسفه خوانده بود. آنگاه در برابر حضرت چنان مطیع و منقاد مى‌شود؛ و حضرت وى را از همان راه برهان منطقى تشیید و تقویت مى‌کنند.

 حضرت امام رضا علیه السّلام مباحثاتشان در مبارزه با علماى خارج از اسلام و دانشمندان مسلمان عامّى مسلک، همه و همه روى پایه برهان و عقل بوده است؛ نه اینکه به آنها بگویند: قلبت حکایت مى‌کند که خداوند موجود است، دیگر چه مى‌گوئى؟!

 اگر چنین مى‌فرمود، آنان مى‌گفتند: قلب شما حکایت مى‌کند، براى شما مفید است؟ به ما چه مربوط؟!

 کجا دیده شده است که در وقتى، یک نفر از پیغمبران یا امامان در برخورد با مشرکین و متجاوزین و یا با علماى آنها، ایشان را به علم وجدانى و شهودى خود احاله دهند و بگویند: چون من ادراک مى‌کنم خدائى هست و من پیامبر او هستم تو هم حتماً باید آن را قبول کنى؟! این تحکیم است. و در هر مذهب و مکتب بلکه در میان انسانهاى وحشى، تحکیم مردود است. امّا از راه برهان و منطق، هر مطلبى مقبول است.

 سلسله درسهاى حضرت امام صادق علیه السّلام در دوره سى ساله نشر و درس و تعلیم و تربیت در مدینه رسول خدا در باغ شخصى خود، همه از روى براهین منطقى و ادلّه عقلى و مطلبهاى مسلّمه و مسائل محکمه توحیدیه بوده‌

است. تا مثل ابن أبى العَوْجاء آن مرد طبیعى مسلک مادّى مذهب مى‌گوید: من در مکتب این مرد خاضعم، خاشعم، نمى‌توانم لب از لب بگشایم، و قادر نیستم یک قدم جلو بروم. انسان اگر وجود داشته باشد انحصار در این مرد دارد؛ و بقیه همگى جزء بهائم محسوب مى‌شوند.

 البتّه این مکتب لازم است. همه علماى اسلام باید به برهان قوىّ و منطق راستین و به حکمت الهى و فلسفه متعالیه به حدّ اعلا مسلّط باشند تا بتوانند جواب شبهات منکرین و ضالّین و مادّیین و سوفسطائیین عصر ما را بدهند؛ و در برابر سائر فِرق نیز استوار و قائم باشند. امّا کلام در اینست که آیا این مکتب کافى است یا نه؟! آیا انسان مى‌تواند آن‌طور که باید و شاید دل خود را با انس خدا آرام کند و اسماء و صفاتش را بشناسد و لمس کند یا نه؟!

 آیا تنها آموختن فلسفه موجب آرامش دل مى‌گردد یا نه؟! آیا علوم عقلیه تفکیریه، بدون استمداد از فیوضات قلبیه ربّانیه موجب آرامش نفس و خضوع و خشوع وجدانى او در مقابل حقّ و حقّانیات و واقعیات و جهان هستى و کاخ عظیمِ اصالت مى‌گردد یا نه؟!

 اگر انسان در مقام عبودیت خدا نبود، عبادتى هم انجام نمى‌داد، شخصى بود که به فسوق و فجور مبتلا بود، شرب خمر و قمار هم مى‌کرد؛ امّا روى مکتب فلسفه و برهان اثبات خدا مى‌کرد باز هم کافى بود؟!

 ظاهراً بسیارى از دانشمندان انگلیس خداپرست بوده‌اند. داروین خداپرست بود و معتقد به مسیح على نبینا و آله و علیه السّلام بود. فَلاماریون دانشمند فرانسوى خداپرست بود و کتابى هم به نام «خدا در طبیعت» (دِیو دان لاناتُور) نوشته است، و با پنج دلیل از اصول مسلّمه علوم مادّى اثبات مى‌کند که خداوند وجود دارد؛ آیا این طریق اعتقاد و این‌گونه اثبات کفایت مى‌کند یا نه؟! آیا براى انسان خدا را به مرحله عینیت در مى‌آورد یا نه؟! حقّ تعالى شأنه را

آن‌طور که باید و شاید نشان مى‌دهد و ربط آدمى را با حضرتش برقرار مى‌سازد یا نه؟!

 فعلًا بحث ما در آنست که آیا این منهج و منهاج و این رویه و مکتب کافى است یا نه!؟

## راه عرفان خدا براى انبیاء و اولیاء و ائمّه، راه شهود و وجدان است‌

 آن مذهب و مکتبى که انبیاء و اولیاء و ائمّه علیهم السّلام پیموده‌اند مکتبى است از این مکتب عالى‌تر و راقى‌تر و دلنشین‌تر و آرامش‌بخش‌تر. آن مکتب، مکتب شهود است.

 آن‌گونه طریق سیر و ذهاب به سوى معرفت حقّ متعال مى‌گوید: بالاتر از ذهن ما و برتر از قواى مفکره هر انسان اندیشمندى، یک حسّ دیگرى وجود دارد. من نمى‌دانم اسمش را چه مى‌گذارید؛ حسّ ششم یا غیر آن؟! به هر حال حسّ دیگرى در آدمى وجود دارد که وِجدان است، آن را قلب و فُؤاد و یا دل و ضمیر مى‌گویند. هر چه بخواهید بگوئید. انسان مى‌بایست با آن حسّ خدا را ادراک کند.

 آن حسّ در جمیع افراد بشر موجود مى‌باشد و بسیار قوىّ و شدید الأثر است؛ و لیکن ابتلاء به مادّیات، آرزوهاى خسیسه و دَنیه و بهیمیه و شیطانیه، و خیالات و توجّه به أوهام عالم اعتبار و کثرات، حجابهائى گشته‌اند که کاملًا بر روى آن منطبق شده؛ آن را تاریک و ضعیف نموده و خفه کرده‌اند.

 از اینجاست که بشر نمى‌تواند از آن حسّ بهره‌بردارى کند. اگر در راه عبودیت حقّ باشد، طىّ این راه براى وى سهل و آسان مى‌شود.

 هر پیامبرى که آمده است گفته است: تقواى خدا را پیشه سازید، و از من اطاعت نمائید! ﴿فَاتَّقُوا اللَهَ وَ أَطِيعُونِ‌﴾. در سوره مبارکه شعراء در چند مورد از لسان چندین پیغمبر خداوند حکایت مى‌کند که به قوم خود گفتند: ﴿فَاتَّقُوا اللَهَ وَ أَطِيعُونِ‌﴾.

 یعنى هر کارى را که من به شما امر کردم باید انجام دهید، و از هر عملى که شما را بازداشتم باید آن را ترک کنید؛ تا مورد غفران و رحمت حضرت حقّ قرار بگیرید! نماز بخوانید! روزه بگیرید! صدقه بدهید! امر به معروف و نهى از منکر بنمائید! در مشکلات پافشارى کنید! حجِّ بیت اللَه الحرام بگزارید! جهاد کنید! چه کنید و چه کنید! در شبهاى سرد زمستان برخیزید و نمازهاى نافله بخوانید! در روزهاى گرم تابستان روزه مستحبّى بگیرید!

 راه اینست! راه مجاهده با نفس است! راه جلب رضاى حضرت پروردگار و مخالفت امر نفس بَهیمیه سَبُعیه ابلیسیه مى‌باشد؛ تا آن حجاب وجدان، آن پرده‌اى که روى آن حسّ را مختفى کرده است کم‌کم ضعیف شود. وقتى ضعیف گشت، آنچه را که خداوند در دل قرار داده است نورش ظاهر مى‌گردد. فروغ جان افروز آن چراغِ قلب و مصباح باطن هویدا مى‌شود.

 همان‌طور که ما مى‌بینیم بعضى از افراد بشر هستند که قواى ذهنشان کار نمى‌کند، بالا خانه آنها خراب شده، سیم‌هایشان با هم مخلوط شده است و مى‌خواهند ایشان را به روان‌شناس رجوع دهند، و یا در تیمارستان بسترى سازند؛ همچنین بعضى بلکه بسیارى بلکه اغلب افراد بشر هستند که با وجود وجدان، وجدانشان کار نمى‌کند. دلشان داراى چراغ است امّا بر روى آن پرده تاریکى نهاده‌اند. باید پرده را برداشت تا نور باطن ظهور کند. باید سر از افق پائین برآورد تا آفتاب احدیت طلوع نماید.

 خداوند به همه افراد بشر از این مصابیح فروزنده و چراغهاى تابنده عطا نموده است. حقّ سبحانه و تعالى همه افراد را با نور باطن و حقیقت معنى سرشته است. شما خَلیفَة اللَه مى‌باشید! یعنى شما انسانید! قابلیتى که به شما داده به هیچ موجودى نداده است. ربط و ارتباطى را که با خودش برقرار نموده به هیچ موجودى عنایت ننموده است.

## حضرت إبراهیم با بحث فلسفى، قوم خود را الزام به عرفان شهودى مى‌کند

 حضرت إبراهیم خلیل اللَه، و موسى کلیم اللَه، و عیسى روح اللَه، و محمّد حبیب اللَه علیهم الصّلاةُ و السّلام مگر بشر نبودند؟! از آن چراغ استفاده کردند، پرده‌ها را کنار زدند تا نور باطن برفروخت، و چنان درخشیدن گرفت که همه عوالم را تابناک نمود.

 حضرت إبراهیم علیه السّلام در سنّ حداثت و نوباوگى گفت:

 ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

 وَ حاجَّهُ قَوْمُهُ قالَ أَ تُحاجُّونِّي فِي اللَهِ وَ قَدْ هَدانِ وَ لا أَخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْ‌ءٍ عِلْماً أَ فَلا تَتَذَكَّرُونَ.

 وَ كَيْفَ أَخافُ ما أَشْرَكْتُمْ وَ لا تَخافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

 الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ.

 وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى‌ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.[[225]](#footnote-225)

 «من بطور حتم و مسلّم، وجهه قلب و روى دل خودم را به آن کس برگردانیده‌ام که او آسمانها و زمین را آفریده است. دل من به سوى حقّ گرائیده و از غیر او اعراض کرده است. و من چنان نیستم که از شریک‌آورندگان به خدایم بوده باشم!

 قوم إبراهیم با وى به بحث و مُحاجّه پرداختند. او گفت: چگونه شما با من به مباحثه و محاجّه و مجادله در گفتار درباره خدا برمى‌خیزید، درحالى‌که‌

خداوند است که مرا به خود رهبرى نموده است؟! و من از آن چیزهائى که شما آنها را در برابر خداوند مؤثّر مى‌دانید، ابداً ترس و هراسى ندارم. مگر آنکه پروردگارم درباره من چیزى را اراده کند (و خلاف ایمان را از من مقرّر فرماید که در آن صورت من با اراده قاهره او مواجه مى‌باشم). البتّه علم پروردگار من به هر چیزى گسترده است. (و از بواطن و عواقب امور به مشیت خودش مطّلع است که ما نمى‌دانیم!) آیا شما متذکر و متوجّه و متنبّه به این نکته نمى‌باشید؟!

 و من چگونه بترسم و هراسناک باشم از آنچه را که شما در مقابل خداوند مؤثّر دانسته‌اید؛ و شما ترسناک و هراسناک نباشید در مقابل خداوند از آنچه را که مؤثّر دانسته‌اید، مادامى‌که خداوند شما را مقهور قدرت و تسلّط آنها ننموده باشد؟! بنابراین اگر شما آن‌چنانید که اهل علم و درایتید، بگوئید تا ببینیم کدامیک از این دو طرف منازعه سزاوارتر است که مقرون به امن‌وامان (و دور از وحشت و اضطراب و هراس) بوده باشد؟!

 کسانى که ایمان آورده‌اند و ایمانشان را به ستم نیالوده‌اند؛ البتّه و البتّه منحصراً مقام امنیت و آرامش براى ایشان خواهد بود؛ و آنانند که راه‌یافتگانند.

 آن مطالبى که اینک ذکر شد، حجّتها و براهینى بود که ما آنها را به إبراهیم دادیم تا با قومش به محاجّه و مجادله برخیزد. ما هر کس را که بخواهیم با اعطاء درجات مخصوصى ترفیع مقام مى‌دهیم. تحقیقاً پروردگار تو حکیم و علیم است!»

 باید دانست که این مُحاجّه‌ها و منازعه‌ها با حضرت إبراهیم علیه السّلام و پاسخ منطقى او، پس از آن بوده است که با تقریب قیاس برهان و تعیین صغرى و کبراى فلسفى آنها را الزام کرده بوده است چنانکه قبل از این آیات وارد است:

 ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى‌ كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ.

 فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

 فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِي‌ءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾.[[226]](#footnote-226)

 «پس هنگام شب چون سیاهى آن همچون پوششى وى را فرا گرفت، یک ستاره در آسمان دید. گفت: اینست پروردگار من! پس هنگامى که آن ستاره غروب کرد گفت: من غروب‌کنندگان را دوست نمى‌دارم!

 پس چون ماه را درخشان دید گفت: اینست پروردگار من! پس هنگامى که غروب کرد گفت: اگر پروردگارم مرا رهبرى ننماید، من تحقیقاً از گروه گمراهان خواهم بود!

 پس چون خورشید را فروزان دید گفت: اینست پروردگار من! این بزرگتر است. پس هنگامى که غروب کرد گفت: اى قوم من! من تحقیقاً از آنچه را که شما در برابر خدا مؤثّر مى‌دانید بیزار هستم!»

 در این آیات به‌طورى‌که مى‌بینیم اوّلًا با قیاس صغروى و کبروى اثبات ربوبیت کوکب و قمر و شمس را نموده است بدین‌گونه: اینست کوکب درخشان، و هر کوکب درخشانى ربّ مى‌باشد؛ نتیجه مى‌دهد: این کوکب درخشان ربِّ من است!

 و اینست قمر روشن، و هر قمر روشن ربِّ من است؛ نتیجه مى‌دهد: این قمر روشن ربّ من است!

 و اینست شمس فروزان بجهت آنکه بزرگتر است، و هر شمس فروزان بزرگتر ربّ من است؛ نتیجه مى‌دهد: این شمس فروزان بزرگتر ربّ من است!

 و لیکن چون کبراى این مسائل یا از نظر بَدْوى وى بوده است و یا از نظر دیدگاه قوم؛ و آن عبارت بوده است از شایستگى فروزان بودن ستاره آسمان بطور اطلاق گرچه داراى افول و غروب باشد، و در این صورت واقعاً آنها سزاوار ربوبیت نبوده‌اند لهذا این تصحیح را ثانیاً کرد و فرمود: خداوند غروب‌کننده لایق ربوبیت نمى‌باشد!

 بدین ترتیب: این ستاره غروب کرد، و هر ستاره غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست؛ نتیجه مى‌دهد: این ستاره غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست.

 و این قمر تابان غروب کرد، و هر قمر تابان غروب‌کننده لایق ربوبیت نمى‌باشد؛ نتیجه مى‌دهد: این قمر تابان غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست!

 و این شمس فروزان بزرگتر غروب کرد، و هر شمس فروزان بزرگتر غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست؛ نتیجه مى‌دهد: این شمس فروزان بزرگتر غروب‌کننده لایق ربوبیت نیست!

 در اینجا بطور وضوح معلوم مى‌گردد که در استدلال دوّمین، اشاره به ابطال کلّیت کبرى در محاجّه نخستین مى‌کند. یعنى برهان اوّلین چون بر اصل کلّیت قابل ربوبیت بودن ستارگان سماوى است و این کبرى درست نمى‌باشد، لهذا نتیجه برهان غلط مى‌شود چون در آن کبراى نادرست بکار برده شده است.

 و در استدلال دوّمین اشاره به آنست که ربّ باید افول نکند. نورانى بودن تنها شرط ربوبیت نمى‌باشد؛ دوام و استمرار نورانى بودن لازم است. لهذا خدائى که یا شرقى بوده باشد یا غربى، یا شمالى باشد یا جنوبى به کار خدائى نمى‌آید. زیرا خودش نیازمند و محتاج است، و فقیر و ضعیف و شکسته و سرافکنده است.

 خداوند باید لم‌یزلى و لایزالى، و بلا مکان شرقى و غربى، بلا زمان قبلى و بعدى بوده باشد. و تمام این کبْرَیات در استدلال راستین قیاس منطقى برهانى او منطوى مى‌باشد.

 لهذا پس از این استدلال بدون درنگ ـ چنانکه خواندیم ـ به قوم خویشتن گفت:

 ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

 یعنى من خداوندى را ربِّ خودم قرار داده‌ام که داراى هیچ‌گونه بُعدى از ابعاد زمان و مکان و کیف و کمّ و حدّ و عَدّ و قید و حصر و اندازه نیست. و اوست که آفریننده جهات و ابعاد و نور و ظلمت و طلوع و افول است. و من از جمیع انحاء و اقسام گرایش به تحدید و تقیید او که موجب ضعف و فتور و سستى در حریم اقدسش بگردد دل خود را برگردانیده‌ام، و بدین ربِّ محیط و مجرّد و نورانى مطلق که نور آفرین است گرویده‌ام!

## استخدام حضرت إبراهیم قیاسات فلسفى را، پس از تابش نور عرفان در دلش بود

 نکته مهمّى که بسیار داراى قدر و ارزش مى‌باشد و از آیه قرآن کریم بدست مى‌آید آنست که: در ابتداى امر خداوند دل إبراهیم علیه السّلام را به نور یقینِ حاصل از مشاهده ملکوت آسمانها و زمین، محکم و مستحکم ساخت؛ سپس وى را براى مأموریت با قوم در ابراز و اداى ارائه راه توحید از طریق برهان فلسفى و قیاس منطقى گسیل داشت. زیرا نور یقین به‌دست‌آمده در قلب به مراتب قوى‌تر و شدیدتر و ارجمندتر از استخدام قواى تفکیریه و اندیشه و تعقّل فلسفى وارد در مغز و ذهن و فکر و خیال مى‌باشد. و إبراهیم تا زمانى که با آن سلاح و حربه الهى ملکوتى سبحانى مسلّح نگشت، مأموریت به نبرد با قومش را با استدلال و منطق بدست نیاورد.

 و این مهمّ، از آیه قبل از این آیات اخیره مستفاد مى‌گردد که فرمود:

 ﴿وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ‌﴾.[[227]](#footnote-227)

 «و هان اى پیغمبر! ما آن‌چنان (براى بحث و مؤاخذه إبراهیم از عمویش آزر درباره پرستش أصنام) به إبراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان مى‌دهیم؛ و به جهت آنکه از صاحبان یقین بوده باشد.»[[228]](#footnote-228)

 و محصَّل سخن آنکه باید انسان با عزمى راسخ و اراده‌اى متین و تصمیمى استوار، پاى مجاهده در راه نهد و از زرق و برق دنیاى عوام‌فریبانه و کودک فریب بگذرد. پشت پا به همه این تعینات و هواهاى مکارانه شیطانیه و مصلحت اندیشى‌هاى عمر ضایع‌کننده بزند؛ و از قول و گفتار، به عمل و کردار آید. و از «لِمَ» و «بِمَ» و «لَعَلَّ» عبور کند. و از دعاوى باطله و دور هم جمع‌شدنها به اسم مجلس عرفان و به نام ذکر حقّ بگذرد؛ و خود را به حقیقت عرفان و واقعیت‌.

اسم حقّ تعالى متحقّق گرداند. انسان باید قدم به قدم جلو برود. حجّ بجاى آورد، نماز بگزارد، بقیه اقسام عبادات را موبه‌مو انجام دهد. شب زنده دار و سحرخیز باشد. به حوائج مردم رسیدگى و در انجام آن حسب القدرة و التَّمکن ساعى باشد. براى مصلحت عامّه، خودش را فراموش نکند. و براى منفعت رسانیدن به اجتماع، خودش را در مهلکه و مضرّت نفسانى و معنوى نیفکند.

 اینست مکتب انبیاء! اینست راه و روش اولیاء! اینست منهج و ممشاى لقاء اللَه! اینست مکتب عرفان که مکتب برهان را ابطال نمى‌نماید؛ و مى‌گوید: آن مکتب براى حیات جاودانى آدمى تنها کفایت نمى‌کند.

 آن به جاى خود صحیح است و این به جاى خود صحیح و لازم است، و بدون آن انسان گرسنه و تشنه مى‌ماند. آب و طعام گواراى دل، نفحات ربّانى است که باید بر دل بوزد و بتراود و آن را اشباع و إشراب کند.

 مکتب فلسفه و برهان حربه‌اى است براى دشمن؛ امّا براى خودت چه؟! اگر بخواهى غذا بخورى و شربت گوارا بیاشامى، البتّه باید شمشیرى در دست داشته باشى تا اگر بخواهد دشمنى یا درّنده‌اى تو را پاره کند دفاع نمائى! امّا حربه تو را سیر و سیراب نمى‌کند!

 اگر کسى چاقو در دست داشته باشد که سیر نمى‌شود. این مرد باید سراغ اطعمه مطبوخه و اشربه مأنوسه برود و تناول نماید؛ و در عین حال حربه هم با وى همراه باشد که در صورت ضرورت بکار ببندد.

 اگر هزار سال انسان با مکتب برهان سر و کار داشته باشد و به خواندن کتب حکمت و فلسفه و مجرّد اطّلاع بر افکار الهیون عالم قناعت ورزد، کارش به جائى منتهى نخواهد گشت.

 انسان تا به لقاء خداوند نرسد قلبش آرام نمى‌شود. آرامش و سکینه خاطر، انحصار دارد در یاد خدا بودن و عدم غفلت از وى، و رؤیت جمال‌

سرمدى و نور احدى را با چشم دل حائز گشتن.

 ﴿أَلا بِذِكْرِ اللَهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ‌﴾.[[229]](#footnote-229)

 «هان! به یاد خداوند است که دلها آرامش مى‌پذیرد».

## ابیات راقیه فیض کاشانى در طریق سلوک إلى اللَه‌

 چقدر زیبا و عالى و جالب و دلنشین، آیت حقّ ما مرحوم ملّا محمّد محسن فیض کاشانى تَغمَّده اللَهُ فى بُحبوحات رِضوانه، راه و طریق این مسأله مهمّ را بطور روشن و هویدا بیان فرموده است:

ایستادن نَفَسى نزد مسیحا نَفَسى‌ \*\*\* به ز صد سال نماز است به پایان بردن‌

یک طواف سر کوى ولى حقّ کردن‌ \*\*\* به ز صد حجِّ قبول است به دیوان بردن‌

تا توانى ز کسى بار گرانى برهان‌ \*\*\* به ز صد ناقه حَمر است به قربان بردن‌

یک گرسنه به طعامى بنوازى روزى‌ \*\*\* به ز صوم رمضان است به شعبان بردن‌

یک جو از دوش مَدِین، دَین اگر بردارى‌ \*\*\* به ز صد خرمن طاعات به دَیان بردن‌

به ز آزادى صد بنده فرمان بردار \*\*\* حاجت مؤمن محتاج به احسان بردن‌

دست افتاده بگیرى ز زمین برخیزد \*\*\* به ز شب‌خیزى و شاباش ز یاران بردن‌

نَفسِ خود را شکنى تا که اسیر تو شود \*\*\* به ز اشکستن کفّار و اسیران بردن‌

خواهى ار جان به سلامت ببرى تن در ده‌ \*\*\* طاعتش را ندهى تن، نتوان جان بردن‌

سر تسلیم بنه، هر چه بگوید بشنو \*\*\* از خداوند اشارت ز تو فرمان بردن‌

 و همچنین فرموده است:

بهوش باش که حرف نگفتنى نجهد \*\*\* نه هر سخن که به خاطر رسد توان گفتن‌

یکى زبان و دو گوش است اهل معنى را \*\*\* اشارتى به یکى گفتن و دو بشنفتن‌

سخن چه سود ندارد نگفتنش اولى است‌ \*\*\* که بهتر است ز بیدارىِ عبث، خفتن‌[[230]](#footnote-230)

# مبحث سى و پنجم و سى و ششم: انحرافات شیخ أحمد احسائى و پیروان مکتب او در توحید

 و تفسیر آیه کریمه:

 ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾

أعوذُ بِاللَهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم‌

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

وَ صَلَّى اللَهُ عَلَى سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیبینَ الطّاهِرینَ‌

وَ لَعْنَةُ اللَهِ عَلَى أعْدائِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلَى قیامِ یوْمِ الدّینِ‌

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بِاللَهِ الْعَلی الْعَظیم‌

 قال اللَهُ الحکیمُ فى کتابِه الکریم:

 ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾.

 (صد و یازدهمین آیه، از سوره مبارکه إسراء: هفدهمین سوره از قرآن کریم)

 «و بگو: تمام مراتب حمد و سپاس اختصاص به خداوند دارد؛ آنکه براى خودش فرزندى اتّخاذ ننموده است. و از براى وى شریکى در سلطنت و فرمانفرمائى بر نفوس نمى‌باشد. و براى او ولیى وجود ندارد تا رفع مذلّت و انکسار از او کند. و او را به بزرگى یاد کن تا جائى که مفاد بزرگى اطلاق دارد (و شامل هر مفهوم و معنائى مى‌گردد».)

## تفسیر حضرت علامه آیه‌ ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ را

 حضرت استادنا الاعظم علّامه طباطبائى تَغمَّده اللَهُ فى بُحبوحاتِ فَیضه، در تفسیر این آیه آورده‌اند:

 این آیه عطف است بر آیه سابقه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‌ وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِكَ سَبِيلًا﴾.

 «بگو: خدا را بخوانید یا رحمن را بخوانید؛ هر چه را که مى‌خوانید پس اسماء حُسنى از اختصاصات اوست. و نمازت را با صداى بلند نخوان، و با صداى آهسته نخوان؛ و میان بلندى و آهستگى راهى میانه را بجوى!»

 و محصّل گفتار آنست که به این مشرکین بگو: آن موجوداتى را که با اسمهاى مشخّص مى‌خوانید و گمان مى‌دارید آنها آلهه‌اى مى‌باشند که غیر از خدا بوده و مورد پرستش قرار مى‌گیرند؛ آنها فقط اسمهاى خدا هستند، و تمامى آنان مملوک طِلق او بوده به‌طورى‌که از نزد خودشان نه خودشان را و نه از براى خودشان هیچ چیز را مالک نمى‌باشند. بنابراین خواندن و پرستش نمودن این معبودها که اسماء خدا هستند، دعا و خواندن و پرستش اوست. اوست معبود بر جمیع تقادیر.

 و پس از آن، حمد و ثناى وى را بجا آور بگونه‌اى که سزاوار اطلاق مُلک و قدرت و سلطنت اوست. بجهت آنکه حقّ تعالى موجودى است که هیچ چیز نمى‌تواند مماثل او باشد نه در ذات و نه در صفت. تا اینکه فرزند او واقع گردد اگر از او جدا شده و اشتقاق حاصل کند در ذات یا در صفت؛ چنانکه بت‌پرستها و اهل کتاب از یهود و نصارى و قدماء مجوسیان درباره فرشتگان یا درباره جنّیان یا درباره مسیح یا عُزَیر و یا أحبار و علماى خود مى‌گویند.

 و یا آنکه شریک او باشد اگر از او جدا نشده و اشتقاق از وى حاصل نکرده باشد و لیکن شریک او در مُلک و قدرت و سلطنت بوده باشد؛ چنانکه جمعى از بت‌پرستها و دوگانه‌پرستان (وَثَنیون و ثَنَویون) و غیر ایشان از آنان که شیطان را معبودشان قرار داده‌اند مى‌گویند.

 و یا آنکه ولىّ حقّ باشد اگر با او در مُلک و قدرت مشارکت نماید و بر خدا در تدبیر امور ملک و سلطنت فائق گردد، و آن مقدارى را که خداوند به تنهائى قادر بر اصلاحش نبوده باشد او با تصرّف خویش در امر ملک، آن مواضع و

مواقع را اصلاح کند.

 و به عبارت و وجه دیگرى، هیچ موجودى هم جنس با خداوند نیست تا اینکه فرزند او قرار گیرد درصورتى‌که آن موجود پست‌تر از مقام حقّ باشد.

 و یا شریک با او قرار گیرد درصورتى‌که آن موجود در مرتبه او و مساوى او در درجه باشد.

 و یا ولىّ و مددکار با او قرار گیرد درصورتى‌که در قدرت و سلطنت بر او فائق آید و بلندمرتبه‌تر و اعلا درجه نسبت به او باشد.

 و این آیه در حقیقت ثناى وى است، به سبب آنکه مُلک و قدرت و سلطنتى که از آنِ اوست و بر آن متفرّع مى‌گردد نَفى وَلَد و نفى شریک و نفى ولىّ، اطلاق دارد.

 و بدین جهت است که خداوند پیامبرش صلّى اللَه علیه و آله را امر کرده است که او را «تحمید» نماید نه «تسبیح»؛ با اینکه نفى ولد و نفى شریک و نفى ولىّ، صفات سلبیه حقّ مى‌باشند و آنچه مناسب با صفات سلبیه مى‌باشد تسبیح است نه تحمید. خوب این مهمّ را بفهم!

 و خداوند سبحانه در پایان آیه با کلام‌ ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾ آیه را خاتمه داد، و این تکبیر و به بزرگى یاد نمودن را بطور مطلق بیان فرمود بعد از توصیف و تنزیهى که در اینجا آورده بود؛ و لهذا معنایش این‌طور مى‌شود که او بزرگتر است از هر وصفى.

 و روى همین زمینه است که‌ اللَهُ أکبَرُ تفسیر شده است به آنکه: خداوند بزرگتر است از آنکه به توصیف درآید، بنا بر روایتى که از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام در تفسیر آن وارد شده است.

 و اگر معنى آن این‌طور بود که‌ اللَهُ أکبرُ مِن کلِّ شَىْ‌ءٍ (خداوند بزرگتر است از تمام چیزها) این جمله خالى از توهّم آن نبود که اشیاء با حقّ تعالى در مُفاد و

معنى‌ کبْر (بزرگى) شریک‌اند و وى از این چیزها بزرگتر است؛ درحالى‌که حقّ متعال ساحتش أعزّ و اکرم است از آنکه چیزى با او گرچه در امرى جزئى باشد شریک قرار گیرد.

 و از لطائف تعبیرات در این سوره (سوره أسْرَى) آنست که اوّلین آیه آن با «تسبیح» آمده است، و آخرین جمله آن با «تکبیر»؛ با وجود اوّلین کلمه از آخرین آیه که با لفظ «تحمید» وارد شده است.[[231]](#footnote-231)

## تفسیر «بیان السّعادة» در مُفاد و محتواى آیه‌ ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ...﴾

 و در تفسیر «بیان السّعادة» چنین آورده است که:

 خداوند پیغمبر را امر کرده است تا در کیفیت توصیف حقّ تعالى جمع میان تشبیه و تنزیه نماید، چه در گفتار و چه در اعتقاد و چه در مشاهده. بنابراین خداوند وى را امر کرد تا او را حمد نماید، یعنى ملاحظه ظهور حقّ تعالى را در هر شى‌ء و فى‌ء (در موجودات اصیل و ثابت، و در سایه‌ها و أظلال) بکند؛ با تنزیه پیامبر حقّ را از اصول نقائص که عبارت باشد از اعتقاد داشتن به موجود دوّمى در برابر خدا، چه آنکه آن موجود ثانى تحت قدرت او باشد یا در برابر او باشد و یا فراتر و برتر از او به‌طورى‌که در صورت اخیر حقّ محتاج به او باشد و بنابراین گرد و غبار عجز بر دامانش بنشیند.

 زیرا ذلّت و مسکنت از آن پدیدار مى‌گردد که نتوان براى دفع مضرّت و یا جلب منفعت کارى انجام داد. و چون این امر خدا به پیغمبر ایهام آن را مى‌نمود که مى‌توان وى را توصیف کرد و معرفت به او حاصل کرد، براى بار دوّم امر کرد

پیغمبر را به تکبیر از توصیف و معرفت و گفت: ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾، یعنى وى را بزرگتر بدان از هر چیزى که موهِم نقص او و یا توصیف او بوده باشد! و بدین جهت است که در پاسخ آن کس که این تکبیر را به‌ اللَهُ أکبرُ مِن کلِّ شَىْ‌ء تفسیر کرده بود، از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام روایت آمده است: وَ کانَ ثَمَّةَ شَىْ‌ءٌ فَیکونَ أَکبَرَ مِنْهُ؟! فَقِیلَ: وَ مَا هُوَ؟!

 قَالَ: أَکبَرُ مِنْ أَنْ یوصَفَ.

 «آیا در آن هنگام چیز دیگرى بوده است تا حقّ تعالى از آن بزرگتر باشد؟!

 گفته شد: بنابراین، معنى و تفسیر آن چیست؟!

 حضرت فرمود: خداوند بزرگتر است از آنکه به وصف درآید!»[[232]](#footnote-232)

 و براى مزید توضیح و تبیین این آیه مبارکه بطور اجمال و سربسته عرض مى‌شود:

## هر گونه حمدى از هر حامدى به هر محمودى، حمد خداوند است‌

## معنى الْحَمْدُ لِلَّهِ با بلیغ‌ترین وجهى دلالت بر وحدت وجود دارد

 ألف و لام در ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ‌﴾ براى افاده تعریف جنس است که در ذهن بیاید. یعنى جنس حمدى را که تصوّر مى‌کنى و بدان معرفت دارى بطور اطلاق که لازمه‌اش تعمیم است نسبت به هر گونه ستایش و حمد از هر گونه حامدى نسبت به هر گونه محمودى، اختصاص به خداوند دارد و مِلک طِلق و حقِّ سربسته و دربسته از آن اوست. لام بر سر «اللَه» که مى‌گوئیم «لِلَّه» لام اختصاص مى‌باشد. هر نوع حمد از اختصاصات خداست. هر حامدى از اختصاصات اوست. هر محمودى نیز از مختصّات اوست.

 اگر گلى را ستایش و تمجید و تحسین نمودید که به به، عجب گلى است! عجیب بوى عطر دل‌انگیزى دارد! عجیب مشام جان را معطّر مى‌سازد! عجیب ورقها و برگهاى خود گل بر روى هم انباشته شده است! شگفت از آن رنگهاى‌

گوناگون و سحرانگیز آن! شگفت از ساقه پرخار آن که براى پاسبانى و پاسدارى از ساحتش سر به پائین ـ نه سر به بالا ـ آماده دفاع از آفات و حشرات و دَواب زمینى هستند که مى‌خواهند از آن ساقه بالا بروند و به آن آسیب برسانند! شگفت از برگهاى سبزفام با طراوت با آن شیارهاى درونى بُهت‌آور که آب و موادّ غذائى را از داخل به اقصى نقاط برگ مى‌رسانند! شگفت از مادّه سبزینه آن برگها که چگونه از خورشید عالمتاب و شمس جهان‌افروز مادّه‌ کلُروفیل‌ را جلب مى‌کنند!

 شگفت و از همه شگفت‌انگیزتر آن تخم کوچک است که در دهانه گل مختفى، و خود یک بوته گل دگر بلکه یک گلستان بلکه گلستانهائى تا جائى که زمین و خورشید برقرار است در خود پنهان کرده؛ و یک عالَمى را از بُهت و تحیر و عظمت و ابّهت از دیدگاه بنى نوع آدمى مى‌گذراند و به صفحه بروز و ظهور در مى‌آورد!

 حمد و ستایشى را که تو از این یک دانه گل مى‌نمائى اختصاص به خدا دارد. یعنى حمد از آنِ خداست. گل جلوه‌اى از جَلَوات خداست. ظهورى از مظاهر خداست. تو اسم گل بر روى آن نهاده‌اى! در زیر حجاب این اسم، خدا را پنهان نموده‌اى! اسم را بردار! غیر خدا چیزى نیست!

 نه طراوتى، نه بوئى، نه شکل و شمائلى، نه رنگ و لون دل‌آرائى، نه دانه تخم شگفت‌انگیزى، هیچ و هیچ و هیچ. مگر نه این گل همان است که در فصل خزان پرپر مى‌شود، پژمرده و افسرده مى‌گردد؛ و به روى زمین باغ و راغ، و گلستان و بوستان خروارها از آن مى‌ریزند و پخش مى‌شوند، و تند باد پائیز هر برگى از آن را در گوشه‌اى مى‌برد و دفن مى‌کند؟

 اگر آن حسن و زیبائى و نیکوئى و طراوت و دل‌انگیزى و جان‌پرورى از آنِ خود گل بود، چرا به زودى و بدون ماجرا و بى‌سر و صدا و عارى از دغدغه و

غوغا از دست داد؟!

 پس مال گل نبود. از ذاتیات گل، و از لوازم لاینفکه ماهیت و إنّیت آن نبود. عَرَضى بود از عوارض؛ آمد و رفت. سیراب شد و تشنه، با طراوت شد و پلاسیده‌تر، تروتازه شد و خشک گردیده، زنده شد و اینک مرده، سرافراز شد و سر فروبرده، راست و داراى قد و قامت شد و اینک خمیده.

 این درباره محمود (چیز حمد شده و ستایش در برابر آن بعمل آمده)!

 و همچنین است درباره حامد (موجود حمدکننده و ستایش به عمل‌آورنده)! انسانى و فرشته‌اى و جنّیانى که حمد مى‌کنند چیزى را، خداوند است که حمد مى‌نماید؛ و آنان در این میان اسمهائى بیشتر نمى‌باشند که حجاب تعین آنها پرده بر روى جمال مطلق حقّ کشیده است، و از این دریچه خداوند فقط در میانه است که خود حمد خود را مى‌نماید و بس.

 و همچنین است درباره خود حمد (مصدر فعل و یا اسم مصدر آن) زیرا خود این معنى هم در خارج اصالتى غیر از خداوند ندارد و نفس این فعل به عنوان و مفهوم این فعل، غیر از تقیید و تحدید فعل حقّ تعالى چیزى نمى‌باشد. و اسم و عنوانى است بر روى فعل مطلق وى، و آیه و آئینه‌اى است براى ارائه فعل اطلاقى عامّ واحد مجرّد نورانى بسیط و لا یتناهى او.

 لهذا غیر از خداوند حمدى و حامدى و محمودى در بین وجود ندارد. خداوند موجود مى‌باشد و بس. حمدش خود اوست، حامد خود اوست، محمود خود اوست. تَعالَى وَ تَقَدَّسَ عَنِ التَّعَیناتِ وَ الإنّیاتِ وَ الْماهیاتِ وَ الاسامى، بِأىِّ وَجْهٍ تُصُوِّرَ فى الْمَقامِ.

 مثال یک گل بر سر یک شاخ گل بر فراز یک گلبن فقط از باب نمونه و تمثیل بود؛ و گرنه هر بلبلى که بر روى گل مى‌نشیند و نغمه‌سرائى مى‌نماید و شب را تا به صبح به حمد و ستایش و تمجید و تحسین از گل به پایان مى‌رساند

نیز اسمى بیش نیست، بلبلى و گلى و نداى فراق و یا شادى وصلى و شعرى و آهنگى و نغمه‌اى در میان نیست إلّا الحَقَّ تَعالَى و تقدَّس.

 و آن کس یعنى آدمى عاقلِ ذى شعور یا ملائکه یا جنّیانى که از این بلبل و نغمه تعریف و تحمید مى‌نمایند و پاسدار این واقعیت مى‌باشند، در حقیقت نیز اسمائى بیشتر نیستند که بر روى حقّ و جمال مطلق حقّ پوشیده شده، و آن را عنوان بخشیده، و اسم و حَدّ و رسم براى ذات و صفت و فعل مقدّسش بوجود آورده است.

 انسان و جنّ و فرشته، اسماء حقّ مى‌باشند نه حقّ. اسم را بردار که تو بر روى آن نهاده‌اى، غیر از حقّ چیزى در میانه نیست!

 اینست معنى‌ الْحَمْدُ لِلَّهِ‌ که در شبانه روز بارها و بارها در نمازها و غیر آن و در قرآن و غیر آن بر زبان جارى مى‌نمائیم. و ملاحظه فرمودید که ما مطلبى را از خارج، نه آیه‌اى و نه روایتى و نه شعرى و نه گفتار مرد عارف و زنده‌دلى را شاهد براى این مدّعى نیاوردیم! این معنى لطیف از خود متن اطلاقى حمد و از اختصاص آن به خداوند بدست آمد.

 حصر حمد در ذات اللَه تعالى، و حصر تسبیح، و حصر تکبیر و حصر تهلیل ما، و حصر علم و قدرت و حیات و سائر اسماء و صفات حقّ متعال از این قبیل است، که در قرآن کریم، به همین منوال در آیات مبارکات مُنزله از آسمان قرائت مى‌کنیم: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾؛ ﴿هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، ﴿هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ﴾، ﴿هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾، ﴿هُوَ الْقادِرُ﴾؛ و أمثال آن که سراسر این کتاب آسمانى و وحى مبین الهى را فرا گرفته است. شما را به خدا سوگند آنچه را که از اوّلین و آخرین اهل معرفت و مشتاقان و والهان و عاشقان و واصلان جمال و جلال حضرت احدیت گفته‌اند و مى‌گویند، آیا مى‌توان براى آن معنى و مفهوم و مراد و مفادى غیر از همین لفظ مبارک‌ الْحَمْدُ لِلَّهِ‌ تصوّر

نمود؟!

 امّا چه فائده؟! و چه نتیجه؟! اسف‌آور نیست که با وجود این آیه مبارکه در قرآن کریم:

 ﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ\* وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ‌﴾.[[233]](#footnote-233)

 «و چه بسیار آیات و نشانه‌هائى در آسمانها و زمین وجود دارند که ایشان پیوسته بر آن مرور مى‌کنند و مى‌گذرند درحالى‌که از آن نشانه‌ها و علامتهاى توحید حقّ اعراض دارند.

 و اکثریت مردمى که ایمان به خدا آورده‌اند، ایمان نیاورده‌اند مگر آنکه ایشان مشرک هستند.»

 باز هم بر انکارمان بیفزائیم؟! معنى وجود حقّ تعالى در موجودات چیست؟!

 یعنى این گل و سنبل، این بلبل و این طوطى، این کبوتر و این مرغابى، این بوته و این درخت، این نَجْم و این گیاه و شجر، این آب و این آبشار، این ابر و این باد و این باران، این سبزه و این چمن، این مَرْغ و این دشت بى‌پایان، این آدمى و این زاد و ولد، این خورشید و این آفتاب، این آسمان و این ستارگان درخشان و و و ... آن‌قدر که دلت مى‌خواهد از قبیل این‌گونه اینها بر سر هم کن که تا در صور، نفخ بدمد؛ همه اینها یک خدا بیش نیست، یکى است، وَحْدَهُ لا إلَهَ إلّا هُو.

 این‌ها همگى آیه‌ها و علامتها و آئینه‌ها براى ارائه ذات اقدس وى هستند، امّا صد حیف که با وجود آنکه از أمثال آنها و هزاران و هزاران أمثال آنها در برابرشان پدیدار مى‌گردد و به نصب العین مشاهده مى‌کنند، آنها را مستقلّا

نگریسته، عنوان علامت و نشانه حقّ را از آن مى‌سترند و خدا را نمى‌بینند؛ گل و سبزه و انسان و حیوان مى‌بینند و بس.

 این اسامى را از روى غفلت تعمّدى، و شهوت، و غضب، و حسّ استکبار طلبى، و خودمنشى، و خود فرمانروائى، و خودنگرى؛ چنان داراى قدرت و استحکام نموده‌اند که خدائى دیگر در میانه باقى نمانده است.

 چنان به این اسامى پوچ و بدون اعتبار که هستى آنها از خداوند است و بس، عنوان استقلال داده‌اند که خدا در میان اینها محجوب و پنهان گشته است؛ در حالتى که خداوند است در میانه و بس. این عناوین و اسامى، پرده‌هائى بر روى حقیقت مقدّس او هستند. پرده را کنار بزن و خدا را ببین، اوست حقیقت گل! اوست حقیقت بلبل! اوست واقعیت انسان و فرشته! اوست اصل و اعتبار جنّ و سائر موجوداتِ سرشته شده!

 بنابراین تا این حجاب استقلال‌نگرى باقى است شرک بر او باقى است. گرچه اکثریت مردم جهان اسلام آورده و ایمان به خدا داشته باشند، تا این پرده باقى است بدون شک و تردید، بدون تعارف و گزاف سرائى همه مشرک هستند.

 نگوئید: این شرک، شرک خفىّ است در مقابل شرک جَلىّ؛ و اسلام دعوتش و جهادش و آئینش براى برانداختن شرک جلىّ از پرستش أصنام و أوثان بوده است. بتها و بتخانه‌ها را ویران کرده است.

 پاسخ آنست که: اسلام براى برانداختن همه اقسام شرک آمده است نه خصوص بت‌پرستى خارجى و شرک جلىّ. آیات قرآن و این مکتب و آئین هر گونه شرک را مى‌زداید و منتفى مى‌نماید. غایة الامر چون جهاد و کشتار براى معتقدین به اوهام و استقلال نگران غیر قابل امکان مى‌باشد لهذا به جهاد بر شرک جلىّ اکتفا کرده است. و آن کس که بدان اکتفا کند، از ظواهر و مظاهر و

منافع و اجتماعیات اسلام بهره‌مند مى‌شود؛ امّا از بهشت حقیقى و مقام لقاء و رضوان و تکامل مراتب استعداد و قابلیت خود به نقطه انسانیت و فعلیت واقعیه بى‌بهره و نصیب است.

 بنابراین، شرک خفىّ هم بمانند شرک جلىّ داراى اهمّیت است؛ و انسان نباید خداى ناخواسته آن را کوچک و حقیر بشمارد و بدان با دیده بى‌اعتنائى نظر نماید تا ـ عیاذاً باللَه ـ عمرش سپرى شده و خداوند را در مظاهر و مجالى محبوس کرده باشد که در حقیقت خودش محبوس و زندانى گشته است، هر پرده حجابى براى وى یک زندان است.

## معنى الَّذِى لَمْ یتَّخِذْ وَلَداً با بلیغ‌ترین وجهى دلالت بر وحدت وجود دارد

 و امّا تفسیر و مفاد ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ (آن کس که براى خود فرزندى را برنداشته است) همان معنى ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ مى‌باشد که در سوره إخلاص وارد است.

 یعنى خداوند بچّه نزائیده است. و معلوم است که معنى لفظ «وَلَد» بنا بر جعل الفاظ براى معانى عامّه آنست که چیزى از چیز دگرى بیرون آید که مانند همان چیز داراى اصالت و واقعیت باشد، و پس از بیرون شدن نیز رابطه‌اش را با آن قطع نماید و جنبه استقلال در وجود براى خود بگیرد.

 اعمّ از آنکه در انسان این امر تحقّق پذیرد، یا در حیوان، یا در نبات، یا در جماد، یا در جنّ و یا در سائر موجوداتى که در آنها این امر امکان داشته باشد.

 این تولّد اختصاص به خصوص شکم داشتن خارجى و بیرون دادن در خارج به نحو معمول و متعارف در انسانى که بچّه مى‌زاید و یا حیوانى که تخم مى‌گذارد ندارد. زیرا اینها همگى از مختصّات مصادیق و موارد است، و ابداً در تحقّق معنى عامّ آن مدخلیت ندارند. بنابراین اگر فرض کنیم موجودى ملکوتى همچون فرشته یا بر بالاى جمیع موجودات مجرّده که خداوند تبارک و تعالى وجود دارد، اگر با مجرّدِ اراده و مشیت خود موجودات مستقلّه‌اى در وجود، و یا در صفات، و یا در افعال، و یا در ابتداء و یا در انتهاء، و یا در اصل تکوّن و یا

در ادامه و بقاء، که داراى هستى به خود و استقلال فى‌الجمله‌اى باشند بوجود بیاورد؛ این ایجاد داراى معنى و مفهوم تولّد خواهد بود، و از جانب همان مبدأ مجرّد و نورانى و بسیط، مشحون به عنوان «تولید» مى‌گردد.

 آیه مبارکه‌ ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾، و آیه‌ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، و سائر آیاتى که درباره عیسى بن مریم على نبینا و آله و علیه السّلام و درباره برخى از فرشتگان واسطه به رأى مشرکین وارد شده است و قرآن مجید آنها را ابطال مى‌نماید؛ همه راجع به این حقیقت است که آنها وجود استقلالى ندارند، و در ذات و صفات و افعال فقط مظهر و مجلاى ذات اقدس او مى‌باشند.

 بنابراین جمیع عوالم امکان که داراى اسامى مختلف و شئون متفاوتى هستند، همگى ظهورات آن ظاهر و مجالى تجلّیات آن مَجلَى مى‌باشند.

 و از آنجا که ظهور ظاهر، و مجلاى وجود، غیر از اصل وجود و ذات هستى چیزى نیست، و عناوین و اسماء عدیده موجب کثرت واقعیه خود نمى‌شوند؛ در عالم وجود و حاقّ خارج یک هستى بیشتر نمى‌تواند متصوَّر باشد، و جمیع این هستى تولّدشده از حقِّ اصیل و أصل الوجود نمى‌توانند بوده باشند. بنابراین، أصل الوجودِ این عوالم گسترده امکانیه، غیر از وجود اقدس واجب الوجود چیزى نیست؛ و اگر عنوان امکان و آیه و ظهور و تجلّى برداشته شود، غیر از حقّ تبارک اسمُه و تعالَى مجدُه، اصالتى و حقیقتى و وجودى نمى‌ماند. یعنى جمیع عوالم خود اوست و غیر از حقّ نیست.

 اینست معنى‌ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ و ﴿الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ که با صریح‌ترین بیان و بلیغ‌ترین برهان، وحدت وجود را اثبات مى‌کند.

## ابیات عارف شبسترى در معنى لَمْ یلِدْ

 و اینست معنى ابیات عارف بزرگوار ما شیخ محمود شبسترى أعلى اللَه درجته که در پاسخ سؤال:

چرا مخلوق را گویند واصل‌ \*\*\* سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟!

این‌طور سروده است:

وصال حقّ ز خَلقیت جدائى است‌ \*\*\* ز خود بیگانه گشتن آشنائى است‌

چو ممکن گَرد امکان بر فشاند \*\*\* بجز واجب دگر چیزى نماند

وجود هر دو عالم چون خیال است‌ \*\*\* که در وقت بقا عین زوال است‌

نه مخلوق است آن کو گشت واصل‌ \*\*\* نگوید این سخن را مرد کامل‌

عدم کى راه یابد اندرین باب‌ \*\*\* چه نسبت خاک را با ربّ أرباب‌

عدم چبود که با حقّ واصل آید \*\*\* وزو سیر و سلوکى حاصل آید

تو معدوم و عدم پیوسته ساکن‌ \*\*\* به واجب کى رسد معدوم ممکن‌

اگر جانت شود زین معنى آگاه‌ \*\*\* بگوئى در زمان أستغفِر اللَه‌

ندارد هیچ جوهر بى‌عَرَض عَین‌ \*\*\* عرض چبود و لَا یبْقَى زَمانَین‌

 تا مى‌رسد به اینجا که فرموده است:

نظر کن در حقیقت سوى امکان‌ \*\*\* که او بى‌هستى آمد عین نقصان‌

وجود اندر کمال خویش سارى است‌ \*\*\* تَعینها امور اعتبارى است‌

امور اعتبارى نیست موجود \*\*\* عدد بسیار یک چیز است معدود

جهان را نیست هستى جز مجازى‌ \*\*\* سراسر کار او لهو است و بازى‌[[234]](#footnote-234)

## ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ با بلیغ‌ترین وجه دلالت بر وحدت وجود دارد

 و امّا درباره تفسیر و مفاد ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ‌﴾. (در سلطنت و دائره فرمانروائى خویشتن شریکى ندارد.) باید گفت: چون وجود او اصیل و داراى وحدت بالصّرافه مى‌باشد، بنابراین فرض شریک براى وى محال است. و اینست ما حصل برهان صِدّیقین که بر وحدت وجود قائم، و بدان است که شبهه ابن کمونه مندفع مى‌گردد.

 وجود او لم‌یزلى و لایزالى است، و لا یتناهى است بما لا یتناهى. بنابراین‌

فرض وجود دیگرى در برابر او به هر عنوان و رسمى محال است. خواه شریک و معین او در ملکوت بوده باشد و یا در عالم ملک. هر وجود مستقلّى در مقابل او معدوم و ما لا یمکن است، و وجودهاى غیر مستقلّه که آیات و اسامى و عناوین او هستند به وى بازگشت مى‌کنند و چیزى غیر او نمى‌توانند بوده باشند.[[235]](#footnote-235)

 عنوان‌ ﴿شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾‌ اطلاق دارد؛ هر گونه صاحب اراده و اختیارى اگر در برابر وى فرض گردد، بر آن شریک در مُلک صدق نموده و آیه آن را ابطال مى‌کند.

 از جبرائیل و مقام روح که اعظم از جبرائیل است گرفته تا کوچک‌ترین موجود ذى شعور همچون مور و ملخ، اگر در آنها چه در اصل وجودشان و چه در افعال و آثارشان بقدر یک سر سوزن استقلال و خودیتى در اراده و کار کرد و اختیار و مشیتشان فرض نمائیم، منافات با اطلاق و عموم و عدم تناهى وجود حقّ تبارک اسمُه در مُلک و فرمانروائى دارد و آیه آن را ردّ مى‌نماید. پس تمام اختیارها و اراده‌ها مندک در اختیار و اراده اوست، و ظِلّى از آن نور و سایه‌اى از آن خورشید وجود عالمتاب مى‌باشد.

 چرا که اراده و اختیار استقلالىِ یک دانه مورچه، به اختیار و اراده حقّ‌

متعال حدّ مى‌زند، یعنى آن را محدود مى‌کند. فرض کنید اراده و اختیار حقّ را چنان گسترده و وسیع بدانیم که بر اراده و اختیار جمیع عوالم از مجرّدات و مادّیات غلبه و سیطره پیدا نموده، بر اراده حضرت روح و فرشتگان مقرَّب غالب آمده و در تمام عوالم نزولى تا اینجا همه جا و همه جا را فرا گرفته است، ولى فقط به این یک عدد مورچه ضعیف غیر قابل رؤیت که رسیده است متوقّف گشته، و بدو اراده و اختیارى مستقلّا یعنى مُنحاز و جداى از مشیت و اراده خویش عطا فرموده است؛ در اینجا مطلب ما باطل و کمیت ما لنگ مى‌شود.

 چرا؟! بجهت آنکه وجود یک ذرّه نامرئى و غیر قابل حساب هم موجب تحدید و تقیید آن سعه اراده و آن اطلاق مشیت و اختیار وى مى‌گردد. زیرا بالفرض شما به این یک دانه مور اراده مستقلّه‌اى داده‌اید و آن را مندک در اراده خدا ندانستید، بنابراین آن اراده و اختیار مفروض لا یتناهى به اینجا که مى‌رسد خود به خود حدّ مى‌خورد و تقید پیدا مى‌نماید، یعنى متناهى سر از آب در مى‌آورد؛ و این خُلف است که شما در گفتار وى را لا یتناهى اتّخاذ کردید، امّا در عمل صبغه تناهى به وى زدید!

 ﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَهُ إِنَّ اللَهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾.[[236]](#footnote-236)

 «و نمى‌خواهید شما مگر آنکه خدا بخواهد. تحقیقاً خداوند علیم و حکیم است.»

 ﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَهُ رَبُّ الْعالَمِينَ‌﴾.[[237]](#footnote-237)

 «و نمى‌خواهید شما مگر آنکه خدا بخواهد، که او پروردگار عالمیان است‌

 و در این باب نیز شیخ عارف شبسترى فرموده است:

کدامین اختیار اى مرد جاهل‌ \*\*\* کسى را کو بود بالذّات باطل‌

چو بودِ تست یکسر جمله نابود \*\*\* نگوئى کاختیارت از کجا بود

کسى کو را وجود از خود نباشد \*\*\* به ذات خویش نیک و بد نباشد

که را دیدى تو اندر جمله عالم‌ \*\*\* که یک دم شادمانى یافت بى‌غم‌

که را شد حاصل آخر جمله امّید \*\*\* که مانْد اندر کمالى تا به جاوید

مراتب باقى و اهل مراتب‌ \*\*\* به زیر امر حقّ؛ و اللَهُ غالِب‌[[238]](#footnote-238)

مؤثّر، حقّ‌شناس اندر همه جاى‌ \*\*\* ز حدّ خویشتن بیرون منه پاى‌

ز حال خویشتن پرس این قدر چیست‌ \*\*\* وزآنجا بازدان کاهل قدر کیست‌

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است‌ \*\*\* نبى فرمود کو مانند گبر است‌

چنان کآن گبر، یزدانْ و اهرمن گفت‌ \*\*\* همین نادان احمق ما و من گفت‌

به ما افعال را نسبت مجازى است‌ \*\*\* نسب چبود حقیقت لهو و بازى است‌[[239]](#footnote-239)

## «جبر» در گفتار شبسترى، به معنى عدم استقلال بنده در اختیار است‌

 بارى، در اینجا ذکر دو مطلب بسیار مهمّ، ضرورى به نظر مى‌رسد:

 نخست‌ آنکه مراد شیخ عارف ما از «جبر» مستعمل در بیت مذکور:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است‌ \*\*\* نبى فرمود کو مانند گبر است‌

 جبر مصطلح در کتب کلامیه که معتقَد اشاعره است نمى‌باشد، بلکه مراد وحدت حقّ تعالى به‌طورى‌که اختیار استقلالى را از انسان سلب کند خواه آن اختیار به نحو تفویض باشد و خواه به نحو اکتساب، مى‌باشد.

 و این همان معنى‌ الامْرُ بَینَ الامْرَین‌ است که با وجود اختیار، آن را عین‌

اختیار حضرت حقّ تعالى دانستن است. یعنى وحدت میان مفهوم و مصداق اختیار انسان و اختیار حقّ متعال؛ و دلالت بر معنى و مفاد ﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَهُ‌﴾.[[240]](#footnote-240)

 شاهد بر این دعوى، استشهاد اوست به کلام پیغمبر صلّى اللَه علیه و آله که فرموده است: الْقَدَرِیةُ مَجُوسُ هَذِهِ الامَّةِ[[241]](#footnote-241).

 «کسانى که تقدیرات را منوط به اختیار انسان مى‌دانند و وى را صاحب اختیارى از خود ـ گرچه فى‌الجمله باشد ـ در مقابل پروردگار اعتقاد مى‌کنند، مجوسیان این امّت هستند.»

 و حضرت با این گفتار در صدد آنند که کلام معتزله که قائل به تفویض مى‌باشند و کلام اشاعره که اختیار را مُکتَسب انسان مى‌دانند، هر دو را ابطال و نفى نمایند. زیرا مجوسیان قائل به دو مبدأ یزدان و أهریمن هستند براى افعال‌

خیر و افعال شرّ؛ اینان نیز قائل به مبدأ خیرات که خدا باشد و قائل به سیئات و قبائح که ناشى از اختیار استقلالى انسان است مى‌باشند.

 بنابراین هر دو دسته قائل به دو مبدأ اصیل (براى خوبیها و بدیها) هستند؛ و هر دو مشابه و مماثل یکدیگرند.

 در اینجا آیةاللَه‌زاده بهبهانى وحید: آقا محمّد على کرمانشاهى به اشتباه رفته، و مراد از کلمه «جبر» را همین معنى معروف ما پنداشته است؛ و لهذا به شبسترى و محیى الدّین در استعمال این لفظ خرده گرفته است.

 سید محمّد باقر خوانسارى گفتارى را از آقا محمّد على بهبهانى در کتاب «مَقامِعُ الفَضل» او در پاسخ کسى که از وى از ادلّه قائلین به وحدت وجود سؤال نموده است، نقل کرده تا مى‌رسد به اینجا که او مى‌گوید:

 «و نیز محیى الدّین مذهب جبر را به جمیع عرفا داده، و شبسترى در «گلشن راز» نیز گفته است:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است‌ \*\*\* نبى گفتا که او مانند گبر است‌[[242]](#footnote-242)

 و اینک دانستیم که نسبت جبر، چه به شبسترى و چه به محیى الدّین، ناشى از قصور دقّت در معانى راقیه کلمات آنان و قصر نظر بر خود لفظ بوده است.

## «اتّحاد» در گفتار اعاظم عرفاء، مقامى ارجمند است قبل از فناء

 دوّم‌ آنکه نظیر این امر اشتباهى است که براى ثقة المحدِّثین حاج میرزا حسین نورى در «مستدرک» رخ داده است در استعمال کلمه «اتّحاد» که عرفاى شامخین آن را در گفتارشان آورده‌اند؛ و از بالاترین مقامات در راه سیر و سلوک قبل از مقام «وحدت» و مقام «فناءِ فى اللَه» مى‌باشد. و مرحوم نورى آن را به اتّحاد باطل یعنى یکى شدن حقّ متعال با سالک إلى اللَه با وجود حفظ دوئیت‌

برداشت نموده است، و لهذا بر عرفاء شامخین همچون بایزید بَسْطامى و شَقیق بَلْخى و مَعْروف کرْخى أعلى اللَهُ تعالى درجاتِهم در استعمال این لفظ، حمله نموده است؛ و بر أبو الفُتوح رازى و علىّ بن طاوس و شهید ثانى رضوان اللَه تعالى علیهم ایرادى وارد ننموده است چون در کلامشان لفظ اتّحاد را استعمال نکرده‌اند؛ با وجود آنکه أمثال این دسته از علماء اعلام پیرو همان دسته از عرفاى شامخین بوده و در اعتقاد و عمل نیز به مقام اتّحاد معترف بوده‌اند.

 شاهد سخن ما در این موضوع، عبارت و انشاء خواجه نصیر الدّین طوسى است در کتاب نفیس «أوْصاف الاشْراف» که صریحاً «اتّحاد» را یک مقام و منزل دانسته است. و براى تبیین و تشریح این مطلب لازم است اوّلًا عبارت خواجه أعلى اللَه مقامه را نقل کنیم؛ و سپس به دنبال آن عبارت مرحوم حاجى را بیاوریم تا فرق میان این دو نسبت روشن گردد؛ و معلوم شود که أمثال بایزید بسطامى با آن علوّ رتبه و شاگردى امامان بالمباشره، در استعمال این کلمه راه جزاف نپیموده‌اند و نسبت غلط و کفر و ارتداد به آنان دادن، ناشى از تسریع قلم طغیان و عجله در محاکمات مى‌باشد:

 خواجه نصیر الدّین در فصل پنجم از آن کتاب با عنوان کلمه «اتّحاد» مطلب را گشوده است و بدنبال آن این‌طور آورده است:

 قالَ اللَهُ تعالى سبحانَه: ﴿لا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾.[[243]](#footnote-243)

 «توحید» یکى کردن است و «اتّحاد» یکى شدن. آنجا ﴿وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ﴾[[244]](#footnote-244)، و اینجا ﴿لَا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلَهاً آخَرَ﴾.

 چه در توحید شائبه تکلّفى هست که در اتّحاد نیست. پس هرگاه که یگانگى مطلق شود و در ضمیر راسخ شود تا به وجهى، به دوئى التفات ننماید، به اتّحاد رسیده باشد.

 و اتّحاد نه آنست که جماعتى قاصر نظران توهّم کنند که مراد از اتّحاد یکى شدن بنده با خداى تعالى باشد؛ «تعالى اللَه عن ذلک علوا کبیرا».[[245]](#footnote-245)

 بل آنست که همه او را ببینند بى‌تکلّف آنکه گوید: هر چه جز اوست از اوست، پس همه یکى است. بل چنانکه به نور تجلّى او تعالى شأنه بینا شود غیر او را نبیند. بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکى شود و دعاى منصور حلّاج که گفته است:

بَینى وَ بَینَک إنّیى ینازِعُنى‌ \*\*\* فارْفَعْ بِفَضْلِک إنّیى مِنَ الْبَینِ‌

 مستجاب شد، و إنّیت او از میان برخاست تا توانست گفت: «أنَا مَنْ أهْوَى وَ مَن أهْوَى أنا».

 و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: أنا الحَقّ‌ و آن کس که گفت: سُبحانى ما أعْظَمَ شَأْنى‌، نه دعوى الهیت کرده‌اند؛ بل دعوى نفى إنّیت خود و اثبات انّیت غیر کرده‌اند وَ هُوَ الْمَطْلوب‌.[[246]](#footnote-246)

## در جنبه دینى تصوّف هیچ عاملى به غیر از دین اسلام تأثیر نداشته است‌

 جناب مرحوم کیوان سمیعى در مقدّمه خود بر «شرح گلشن راز» از جمله گوید:

 «بارى، سخن ما در این بود که تصوّف داراى دو جنبه است: یکى جنبه‌

دینى و دیگرى جنبه علمى.

 درباره جنبه دینى آن گفتیم که هیچ عاملى جز دین اسلام و اعمال و اقوال پیغمبر و ائمّه دین در آن تأثیر نداشته است. اکنون براى تتمیم سخن مى‌گوئیم که: از زمانى که حکومت اسلامى را بنى امیه غصب کردند و به ظلم و تعدّى پرداختند و هر کس از اهل زهد و تقوى با آنها مخالفت کرد با حبس و شکنجه و کشته شدن مواجه گردید؛ عدّه‌اى به عُزلت و عبادت محض مشغول شدند. و این زهّاد و عبّاد، عنوانى از تصوّف دارا نبودند.

 تا اینکه بنى عبّاس زمام حکومت اسلامى را بدست گرفتند و بیش از پیش به ظلم و تعدّى نسبت به مسلمین پرداختند. و در نتیجه مظالم و تعدّیات آنها زهّاد و عبّاد عصر هم بیش از پیش از اصلاح امور مسلمین نومید گشته، زیادتر از آنان که در عصر بنى امیه بودند از مردم رمیده و به عبادت و گوشه‌گیرى مشغول شدند. و چون در رأس این عدّه ائمّه دین قرار گرفته بودند، این گروه به حکم همدردى، پروانه صفت گرد شمع وجودشان جمع گردیدند. و از آنجا که این‌گونه اشخاص بر اثر سالها عزلت و عبادت، با خدا و عوالم معنوى سر و کار پیدا کرده بودند، جز به معارف و حقائق مربوط به خداشناسى و معرفة النّفس به چیز دیگرى رغبت نداشتند که از آن منابع علم و تقوى و معارف فراگیرند.

## «بایزید» و «شَقیق» و «مَعْروف» سه شاگرد عالى‌رتبه سه امام بوده‌اند

 و ائمّه دین هم از افاضه حقائق به آنها مضایقتى نداشتند. بخصوص که سه نفر از آنان به سه امام، اختصاص بسیار نزدیک صورى و معنوى پیدا کردند:

 یکى از این سه نفر بایزید بَسْطامى‌ بود که به علّت تقیه از مخالفین، به نام سقّائى چندین سال ملازم‌ امام جعفر صادق‌ علیه السّلام شد و از حقائق و معارف آن حضرت اقتباس فیض کرد.[[247]](#footnote-247)

 دوّمى‌ شَقیق بَلخى‌ بود که بوسیله حضرت موسى بن جعفر علیهما السّلام از گناهان توبه کرد و اختصاص به آن جناب پیدا نمود.

 سوّمى‌ مَعروف کرْخى‌ بود که او هم بعلّت تقیه و ترس از مخالفین به اسم دربانى سالها ملازم حضرت رضا علیه السّلام شد.[[248]](#footnote-248)

 این سه نفر بعلّت حقائق و معارفى که از آن سه امام کسب کرده بودند و به دیگر زهّاد و عبّاد تعلیم دادند، زهد و عبادت را توأم با معارف مخصوصى نمودند که در عصر بنى امیه سابقه نداشت.

 و پرواضح است که معارف و حقائق ائمّه مذکور همانهائى بود که پیغمبر اکرم به علىّ علیه السّلام تعلیم داده، و از او به فرزندانش، و از فرزندانش به مستعدّین انتقال یافته است. و چون این ائمّه مذکور، معلّمى غیر از پدران خود

نداشته‌اند بنابراین منبع علم آنان فقط پیغمبر و علىّ علیهما صلوات اللَه بوده.

 و مهم‌ترین دلیلى که ما در دست داریم و ثابت مى‌کند که آن سه امام نسبت به این سه نفر از افاضه عالى‌ترین معارف دینى مضایقه نمى‌فرمودند، و نیز نشان مى‌دهد که آن معارف از چه مقوله معارفى مى‌باشد، کتاب «مِصباح الشّریعة» است که حاوى احادیثى در حقائق و معارف است که امام جعفر صادق بیان فرموده و در هنگامى که شقیق بلخى ملازم حضرت موسى بن جعفر علیهما السّلام بوده، به دستور آن حضرت یکى از خواصّ اهل علم که نسبت قرابت به آن جناب داشته و احادیث مذکور را ضبط کرده، به شقیق بلخى مى‌سپارد و شقیق آنها را براى خِصّیصین از اهل معرفت و تصوّف بیان مى‌کند.

 این کتاب که متضمّن اسرار و حقائق تصوّف است، در نزد اعاظم علماء شیعه موثوق بوده؛ و مرحوم حاج میرزا حسین نورى که خاتم محدّثین شیعه است به احادیث آن اعتماد کرده و آن را جزء مآخذ کتاب «مُستدرَک الوَسائل» قرار داده است.

 فُضَیل عیاض‌ نیز که از مشاهیر متصوّفه در قرن دوّم هجرى است، و نجاشى او را توثیق نموده و شیخ طوسى در «الفِهرِست» به زهد او را ستوده؛ بنا بر آنچه نجاشى در کتاب رجال خویش نوشته، کتابى داشته است که آن را از حضرت صادق روایت کرده. (به «خاتمه مستدرک» ج ٣، ص ٣٣٣ رجوع شود.)

 ولى گمان مى‌کنم این کتاب در زمان ما از میان رفته باشد؛ امّا کتاب «مِصباح الشّریعة» که داراى صد باب در حقائق است، امروزه موجود است و به چاپ هم رسیده است. و حاج میرزا حسین نورى را در «خاتمه مستدرک» به مناسبت ذکر این کتاب سخنى است که با مطالب ما تا حدّى ارتباط دارد، و لهذا خلاصه آن را ترجمه مى‌کنیم:

## محدّث نورى بیان مى‌کند که صوفیه دو مقصد دارند

 مرحوم حاجى نورى مى‌نویسد: صوفیه دو مقصد دارند که یکى از آنها

مقدّمه دیگرى محسوب مى‌شود.

 مقصد اوّل تهذیب نفس و تصفیه آن از کدورات و ظلمات و تخلیه از رذائل و صفات ناپسند، و تحلیه آن به اوصاف جمیله و کمالات معنویه است. و این امر احتیاج به معرفت نفس و قلب و شناسائى صفات خوب و بد دارد تا بدین‌وسیله بتوانند به تطهیر و تزکیه و تنویر و تحلیه نفس و قلب بپردازند. و این مقصد بزرگى است که در آن، اهل شرع و کافّه علماء با آنان شریک هستند. و چگونه در این امر با آنان شریک نباشند درصورتى‌که عبادت و آداب دینى براى همین کار وضع شده، و ارسال رُسل و انزال کتب براى آن بوده، و در قرآن مجید اهتمام به امر قلب و تهذیب آن زیاد شده.

 و صوفیه در این مقصد بزرگ کتب و مؤلَّفاتى دارند که در آنها مطالب سودمند بسیار است، امّا در ضمن آنها گفتگو از ریاضات محرّمه و بدعت و دروغ هم دیده مى‌شود.

 مقصد دوّم ادّعاهائى است که از نتیجه تهذیب نفس و ریاضات مى‌کنند؛ و دم از «وُصول» و «اتّحاد» و «فناء» و امور دیگرى از این قبیل مى‌زنند. در این مقصد اهل شرع و دین با آنان شریک نیستند.

 و چون در مقصد اوّل علماء بزرگ، مشارک آنانند لهذا کسانى را که زیاد دنبال آن مقصد رفته‌اند، کوته‌نظران طعن زده‌اند؛ و به همین جهت علماء جلیل القدرى مانند: أبو الفتوح رازى‌، علىّ بن طاوس‌، شهید ثانى‌ و أمثال آنان را به تصوّف نسبت داده‌اند. درصورتى‌که ملازمه‌اى بین دو مقصد مذکور نیست و اعتقاد به تهذیب نفس مستلزم این نمى‌باشد که به وصول و اتّحاد و ریاضات محرّمه هم اعتقاد پیدا کنند. (رجوع به «خاتمه مستدرک الوسائل» جلد ٣، ص ٣٣٠ کنید.)

 با اینکه تفصیلى را که مرحوم حاج میرزا حسین قائل گردیده حاکى از

دقّت نظر او مى‌باشد، امّا با این حال آنچه را درباره مقصد دوّم صوفیه ذکر کرده دلالت بر آن دارد که وى بر عقائد تفصیلى آنان اطّلاع کافى نداشته؛ زیرا این طائفه اهل اتّحاد و حلول نیستند و اگر سخنى از اتّحاد در کتب آنان هست معنیش آنست که خواجه طوسى در «أوصافُ الاشْراف» فرموده است:

 «اتّحاد نه آنست که جماعتى قاصر نظران توهّم کنند که مراد یکى شدن بنده با خداى تعالى باشد؛ تعالى اللَه عن ذلک علوا کبیرا.[[249]](#footnote-249)

 بل آنست که همه او را ببینند بى‌تکلّف.»

 راجع به وصول هم آنچه خواجه در دنبال همین کلمات نوشته، ناتمام بودن کلام محدّث نورى را آشکار مى‌سازد. زیرا فرموده است: «دعاى حسین منصور حلّاج که گفته:

بَینِى وَ بَینَک إنّیى ینازِعُنى‌ \*\*\* فَارْفَعْ بِلُطْفِک إنّیى مِنَ الْبَینِ‌[[250]](#footnote-250)

 مستجاب شد، و إنّیت از میان برخاست تا توانست گفت: «أنَا مَنْ أهْوَى وَ مَنْ أهْوَى أنا».

 و در این مقام معلوم مى‌شود آن کس که گفت: أَنا الحَقّ‌ و آن کس که گفت: سُبْحانى ما أعْظَمَ شَأْنى‌، نه دعوى الهیت کرده‌اند؛ بل نفى انّیت خود و اثبات انّیت غیر خود کرده‌اند و هُوَ المَطْلوب‌.»

 ریاضاتى هم که صوفیه حقیقى براى تزکیه نفس مى‌کشند همانهاست که خود آن مرحوم گفته است که اهل شرع و کافّه علماء با آن شریک هستند. و هر کس در کتب تراجم، حالات علماء زاهد و وارسته و با ورع را مطالعه کند مشاهده خواهد کرد که ریاضاتى را که آنان مى‌کشند از نوع همان ریاضات بوده که صوفیه حقّه کشیده‌اند.

 خلاصه، متصوِّفه از حیث اعمال دینى و عقائد مذهبى با سائر متشرّعین تفاوتى نداشته‌اند جز آنکه به فرائض بهتر و به مندوبات زیادتر عمل مى‌کرده‌اند، و مى‌توان گفت: عصاره معارف دینى و خلاصه حقائق اسلامى این جماعت هم همان چیزهائى است که به نحو اجمال و اشاره در کتاب «مِصباح الشّریعة» بیان شده است.

 امّا جنبه علمى آنان وضع دیگرى دارد، و غیر از دین مبین اسلام از منابع دیگر هم اکابر متصوّفه علومى را فرا گرفته‌اند که در نظر ارباب تحقیق قابل انکار نمى‌باشد.[[251]](#footnote-251)

## اشتباه محدّث نورى (ره) در تفکیک میان دو مقصد صوفیه‌

 حقیر فقیر گوید: آنچه را که محدّث نورى (ره) از تفکیک و عدم ملازمه میان دو مقصد صوفیه ذکر کرده است، نادرست به نظر مى‌رسد. زیرا ملازمه و عدم انفکاک قطعى بین آن دو مرام نه تنها از ضروریات مسلک آنان است، بلکه از ضروریات اهل شرع و پیروان سنّت نبوى و سیره علوى و بداهت مُفاد آیات‌

قرآنى و بقیه کتب سماوى است.

 در نزد مذهب و مکتب متشرّعین ذَوى المقدار، آنگاه عبادت و تزکیه نفس و تخلّق به اخلاق حمیده و تجنّب از صفات رذیله مثمر ثمر و مفید اثر واقع مى‌شود که منظور و مطلوب از آنها قربت حقّ تعالى باشد. عبادتى و عملى به هر گونه که فرض شود اگر با نیت تقرّب نباشد، باطل است و خراب.

 منظور از نزدیکى و تقرّب به حضرت حقّ متعال، نزدیکى زمانى یا مکانى یا کیفیتى یا کمّیتى و أمثالها نمى‌باشد؛ بلکه منظور رفع حجابهاى نفسانى است که با هر عملى یک حجاب برداشته مى‌شود، تا در نهایت امر همه حجب مرتفع مى‌گردد و میان بنده و حقّ حجابى باقى نمى‌ماند. یعنى نه تنها به «لقاى حقّ» واصل مى‌شود بلکه به «اتّحاد» و «وحدت» و «وصول» و مقام «فناء فى اللَه» و سپس مقام «بقاء باللَه» فائز مى‌شود.

 آیات قرآنیه: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾.[[252]](#footnote-252)

 مگر نه آنست که صراحت دارد بر آنکه عمل صالح چنانچه با نیت اخلاص ضمیمه شود انسان را به لقاى خداوند مى‌رساند؟!

 ﴿مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَهِ لَآتٍ‌﴾.[[253]](#footnote-253)

 مگر نه آنست که دلالت دارد بر مشرّف شدن به لقاى الهى به مجرّد امید در نیت و در عمل و در گفتار.

 تزکیه نفس و تخلّى و تجلّى و تحلّى با جمیع زحمات و رنجهاى متصوّره در این مقام، اگر به قصد تقرّب حقّ تعالى یعنى به قصد رفع حجاب و نزدیکى با وى در درجات و مراتب متفاوته از «وصول و اتّحاد و وحدت و فناء و بقاء» نبوده باشد به چه کار آید؟! و چه نتیجه‌اى را به دنبال خود مى‌کشد؟! غیر از اتیان اعمالى مشابه حرکت‌ حِمار طاحونَه‌ (خر آسیا) که پیوسته به دور خود مى‌چرخد، چه بهره و منفعتى را به بار مى‌آورد؟!

 مگر خدا نیازمند به اعمال بندگان بود که تکلیفهاى خشک و خالى بدانها بکند، و سپس به جهنّمى خشک و بهشتى خشک اندر اندازد؟!

 این کار شبیه کار خداوند موهومى، نیازمند، کینه‌توز، حریص، آزمند، بخیل بود؛ نه کار خداى حقیقى واقعى، غَنىّ علَى الإطْلاق، کریم، رحمن، رحیم.

 تمام تکالیف پیامبران به امّتهایشان فقط به جهت رفع حجب نفسانیه آنان است. چون حجاب برداشته شد؛ بهشت است، حقّ است، لقاء و وصول و فناء است.

 اگر حجاب برداشته نشد؛ دوزخ است، شیطان است، بطلان است، حرمان است، بُعد است، زمهریر است، آتش گدازان است، حسرت است و اندوه و ندامت؛ مگر داستان اعمال شاقّه و عبادات کثیره و بالاخره تهیدست ماندن «بَلْعَم باعورا» را در قرآن مجید نخوانده‌ایم؟!

 بنابراین تفکیکى را که میان این دو مقصد داده‌اند صحیح نیست. آنان که به مقصد اوّل عمل کردند و به مقصد دوّم رسیدند کامیاب و مظفّر و پیروزند.

 و آنان که به مقصد اوّل عمل کردند بدون در نظر داشتن علّت غائى آن و بدون امید لقاى حقّ و بدون رفع حجب ظلمانیه و نورانیه، ماندند و ماندند. یک قدم بر نداشتند و کورکورانه‌ کالْحِمارِ فِى الْوَحَل‌ (چون خر افتاده در گل) خود را

به این‌طرف و آن طرف زدند، و محروم إلى الأبد بماندند.

## جمیع علماى حقّه حقیقیه شیعه، با اصول اعاظم تصوّف و عرفان همگام بوده‌اند

## نادرستى‌هاى کلام محدّث نورى، در جدا کردن علماء راسخین را از عرفان‌

 باید به جناب مرحوم نورى گفت: با ایراد این کوته‌بینى‌ها، و این پائین‌نگریها، و این نسبت‌هاى صحیحه واقعیه وصول، اتّحاد، فناء به اولیاى خدا همچون تلامذه مشخَّصه و تربیت‌یافتگان مکتب امامان ما همچون بایزید و شقیق و معروف؛ با برچسب باطل و مُهر بدعت و لکه ننگین به مقاصد و منویات راقیه آنان نهادن، کار خاتمه پیدا نمى‌کند، و مطلب و محاکمه فیصله نمى‌یابد.

 شیخ أبو الفتوح رازى، شهید ثانى، سید ابن طاوس هم دنبال همین مقاصد عالیه بوده‌اند. فناء و وحدت و وصول به حضرت ربّ العزّة منتهى آمال و آرزویشان بوده است.

 داستان عرفان و شوریدگى و سلوک سبیل خداوندى به همین چند تن عالم جلیل و حبر نبیل اسلام تمام نمى‌شود. همه علماى حقّه حقیقیه أمثال ابن فَهْد حِلّى، ملّا صدرا شیرازى و فیض کاشانى و فیاض لاهیجانى دو شاگرد ارجمند وى، و حکیم سبزوارى و سید مهدى بحر العلوم و شهید اوّل و مجلسى اوّل، و دو عالم نبیل و وحید: پدر و پسر: حاج ملّا مهدىّ و حاج ملّا أحمد نراقیین، و استاد و وصىّ شیخ انصارى: آیت حقّ و سند عرفان سید علىّ شوشترى، و آخوند ملّا حسین‌قلى همدانى و شاگردان ذوى المجد و الاعتبارش: آقا سید أحمد طهرانى کربلائى و حاج شیخ محمّد بهارى و حاج میرزا جواد آقا ملکى تبریزى و آقا سید سعید حَبّوبى نجفى و أمثالهم، همه و همه از این زمره‌اند.

 همه سخن از وحدت وجود و وصول و فنا دارند. همه از بایزید و معروف تجلیل مى‌کنند. همه سخنشان و مرامشان واحد است. کجا مى‌توان با نسبتهاى نارواى خدا ناپسندانه دامان اینان را لکه‌دار نمود؟! کجا مى‌توان‌

حساب اینها را در عمل و عقیده با امامان به حقّ شیعه جدا کرد؟! کجا با نسبتهاى خلاف واقع به عرفاى راستین و حکماى متّقین أمثال محیى الدّین و ملّا صدراى شیرازى مى‌توان سرپوش بر روى عقول و افهام نهاد؟! کجا مى‌توان نام سید حیدر آملى را از دیوان پیروان این مکتب ذو القدر محو کرد؟ وى در تفسیر و تشریح گفتار محیى الدّین عربى، یگانه عالم راستین تشیع و فخر جهان و جهانیان تا روز بازپسین است.

 کتابهاى ارجمند و نفیس او را همچون «نَصُّ النُّصوص» و «نَقْدُ النُّقود» و تفسیر «المحیطُ الاعظمُ و البحرُ الخِضَمُّ فى تأویلِ کتابِ اللَه العزیزِ المحکم» را باید خارجیان پیدا نموده و به طبع برسانند، و اینک خواهى نخواهى در دسترس مطالعه و ارباب تحقیق اعمّ از خودى و اجنبى قرار گیرد؛ و خود ما شیعیان در مدّت هفتصد سال که از تصنیف آنها سپرى مى‌شود از مطالعه و فهم و ادراک و عمل بدان محروم بوده باشیم!!!

 حیرت‌انگیز است که محدّث نورى که فنّش و حرفه‌اش کتاب‌شناسى و احاطه بر نفائس کتب خطّیه و آثار قدما است، در اینجا چگونه نام کتاب «أوْصاف الاشْراف» و مطالب محتواى آن را از خاطر برده باشد!!!

 این کتاب مختصر و جامع و مفید که از مصنَّفات استاد البشر، و عقل حادى عشر، فخر الفلاسفة و الحکماء، و ذُخر الشّیعة و العلماء، و مَدار العلم و الدّرایة، و مَنار الفهم و الرِّوایة: خواجه نصیر الدّین طوسىّ رضوان اللَه تعالى علیه مى‌باشد، حاوى شش باب در سیر و سلوک به سوى خداوند است. هر باب آن به چند فصل، و باب پنجم آن به شش فصل: توکل‌، رضا، تسلیم‌، توحید، اتّحاد، و وحدت‌ منقسم شده است. و چون باب ششم در «فنا» است و آن داراى انقسامى نمى‌تواند باشد، لهذا فقط آن را بصورت باب واحدى بدون تفصیل فصول ذکر کرده است.

 در فصل پنجم از باب پنجم که در اتّحاد است و منتهى به وصول مى‌گردد، مطالب ارزنده‌اى را ایراد کرده است که ما همه‌اش را ذکر نمودیم.

## کلام خواجه در «أوصاف الاشراف» در منزل وحدت، و منزل فناء

 در فصل ششم از آن باب که با عنوان «در وحدت» آورده شده است گوید:

 «قالَ اللَهُ سُبحانَه: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ﴾.[[254]](#footnote-254)

 وحدت، یگانگى است، و این بالاى اتّحاد است؛ چه از اتّحاد که به معنى یکى شدن است بوى کثرت آید، و در وحدت آن شائبه نباشد. و آنجا سکون، و حرکت، و فکر، و ذکر، و سیر، و سلوک، و طلب، و طالب، و مطلوب، و نقصان، و کمال همه منعدم شود؛ که‌ إذَا بَلَغَ الْکلَامُ إلَى اللَهِ [تَعَالَى‌] فَأَمْسِکوا!» و در باب ششم که با عنوان «در فنا» آورده شده است گوید:

 «قالَ اللَهُ تعالَى: ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ‌﴾.[[255]](#footnote-255)

 در وحدت، سالک و سلوک و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد؛ ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ‌﴾.

 و اثبات این سخن و بیان هم نباشد، و نفى این سخن و بیان هم نباشد؛ و اثبات و نفى متقابلانند. و دوئى، مبدأ کثرت است. آنجا نفى و اثبات نباشد؛ و نفى نفى، و اثبات اثبات هم نباشد. و نفى اثبات و اثبات نفى هم نباشد.

 این را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد، همچنان‌که مبدأ ایشان از عدم‌

بود؛ ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾‌.[[256]](#footnote-256)

 و معنى فنا را حدّى با کثرت است؛ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ\* وَ يَبْقى‌ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ‌﴾.[[257]](#footnote-257)

 فنا به این معنى هم نباشد. هر چه در نطق آید و هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد، جمله منتفى گردد؛ ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ‌﴾.[[258]](#footnote-258)

 و از آنچه را که در اینجا نقل نمودیم چند مطلب روشن مى‌گردد:

 اوّل‌: آنچه را که مرحوم محدّث نورى در اینجا گفته است:

 «الثّانى: ما یدَّعونَ مِنْ نَتیجَةِ تَهذیبِ النَّفْسِ وَ ثَمَرَةِ الرّیاضاتِ؛ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَ فَوْقِها مِنَ الْوُصولِ وَ الاتِّحادِ وَ الْفَناءِ، وَ مَقَاماتٍ لَمْ یدَّعِها نَبىٌّ مِنَ الانْبیاءِ وَ وَصىٌّ مِنَ الاوْصیاءِ فَکیفَ بِأتْباعِهِمْ مِنْ أهْلِ الْعِلْمِ وَ التُّقَى. مَعَ ما فیها مِمّا لا یلیقُ نِسْبَتُهُ إلَى مُقَدَّسِ حَضْرَتِهِ جَلَّ وَ عَلا، وَ یجِبُ تَنزیهُهُ عَنْهُ؛ سُبْحانَهُ وَ تَعالَى عَمّا یقولُهُ الظّالِمونَ.»

 گفتارى است خالى از سَداد و صحّت و استقامت، و بر روى اساس مغالطه و سفسطه ریخته شده است؛ نه بر بنیان علم و برهان.

 دوّم‌: آنچه را که نیز گفته است:

 وَ أمّا الْمَقْصَدُ الثّانى، فَحاشَى أهْلَ الشَّرْعِ وَ الدّینِ فَضْلًا

عَنِ الْعُلَماءِ الرّاسِخینَ أنْ یمیلوا إلیهِ أوْ یأْملونَهُ أوْ یتَفَوَّهونَ بِهِ؛ وَ أغْلَبُ ما وَرَدَ فى ذَمِّ الْجَماعَةِ ناظِرٌ إلَى هَذِهِ الدَّعْوَى‌.

 همچنین بى‌پایه و اساس مى‌باشد؛ و جز بهتانى در عالم واقعیت، تحقّق و عینیتى را نمى‌تواند حیازت نماید.

 سوّم‌: آنچه را که ایضاً آورده است:

 وَ آلَ أمْرُهُمْ إلَى أنْ نَسَبوا مِثْلَ الشَّیخِ الْجَلیلِ تَرْجُمانِ الْمُفَسِّرینَ أَبو الْفُتوحِ الرّازىُّ، وَ صاحِبِ الْکراماتِ عَلىِّ بْنِ طاوُس، وَ شَیخِ الْفُقَهاءِ الشَّهیدِ الثّانى قَدَّسَ اللَهُ أرْواحَهُمْ؛ إلَى الْمَیلِ إلَى التَّصَوُّفِ کما رَأیناهُ. وَ هَذِهِ رَزیةٌ جَلیلَةٌ وَ مُصیبَةٌ عَظیمَةٌ لا بُدَّ مِنَ الاسْتِرْجاعِ عِنْدَها.

 نیز سخنى است سست و واهى، و سزاوار مى‌باشد که خودش از این سخن استرجاع کند؛ و دست تعدّى به دامان پاک آن اوتاد علم و دین، و أوطاد حکمت و یقین، و منارهاى فضیلت و عرفان، و قائلین به وحدت حضرت بارى ربّ العالمین دراز ننماید.

## حقیقت تشیع را مى‌توان در کتب عرفاى باللَه تعالى جست‌

 چهارم‌: آنچه را که به دنبال این مطالب افاده کرده است:

 «نَعَمْ یمْکنُ أنْ یقالَ لَهُمْ تَأَدُّباً لا إیراداً: أنَّ فیما وَرَد عَنْ أهْلِ بَیتِ الْعِصْمَةِ عَلَیهِمُ السَّلامُ غِنىً وَ مَنْدوحَةً عَنِ الرُّجوعِ إلَى زُبُرِهِمْ وَ مُلَفَّقاتِهِمْ وَ مَواعِظهِمْ».

 ایضاً کلامى است غیر استوار. آخر چه کسى أمثال گفتار بایزید بسطامى و شقیق بلخى و شیخ مُستجاب الدّعوة اهل بغداد: معروف کرخى را از زمره شاگردان اهل بیت عصمت علیهم السّلام اخراج کرده است و به زمره مخالفین پیوند داده است، جز همین أمثال شما محدّثین حَشْویین ظاهریین که به مجرّد ناپسند آمدن کلمات راقیه و مطالب عالیه ایشان فوراً با چماق تکفیر و تفسیق بر رؤوسشان آنها را جزو مخالفین و متمرّدین و متعدّین و منحرفین به شمار

آوردید؟!؟!؟!

 تصوّر کردید که آنگاه که قلم در دستتان بود، و قدرت داشتید چنین تهمت‌هائى را به أمثال اخصّ خواصّ و أحبّ محبّان امامان ما، همچون حضرت امام صادق و فرزند اکبرش حضرت موسى بن جعفر و فرزند ارشد وى حضرت علىّ بن موسى علیهم الصّلاة و السّلام بزنید؛ و با این کرّوفَرها، و خیز و جست‌ها، و بم و زیرها، آنها را منزوى کنید و در زندانِ عزلت و حبسِ دورى و کناره گیرى از عامّه مردم رها کنید؛ آنان شما را یله و رها باز مى‌گذارند!؟ به خداوند سوگند مى‌خورم که اینک دیده‌اید و خواهید دید در عَقَبات سخت و کریوه‌هاى مهیب و سهمگین وقت مرگ، و عالم قبر، و حشر، و نشر، و عرض، و سؤال، و حساب، و مواقف عظیمه عِند اللَه ربِّ العالَمین، فرد فرد این افراد ایستاده و از شما مؤاخذه مى‌کنند که به چه دلیل و مستند قطعى به ما چنین نسبتهائى را به رایگان روا داشتید؛ و در محافل و مجالس درس و بر روى منبر پیامبر و در لابلاى کتابهاى دینى و عقیدتى جمیع اهل جهان بر ما نثار کردید؟!؟!؟!

 چطور شد که آیه: ﴿وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾[[259]](#footnote-259) را در اینجا در زیر خاکهاى نسیان انباشته نمودید، و فقط در بحث عدم حجّیت ظنون مطلقه در کتاب اصول از آن دم زدید؟!

 چطور شد از بحث الف و لام در ﴿أَحَلَّ اللَهُ الْبَيْعَ‌﴾ آن‌همه استفاده‌هاى‌

عموم و اطلاق، و آن تفریع فروع کثیره را نمودید؛ امّا در بحث از الف و لام‌ ﴿السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ﴾ که شد در اینجا چشم بردوختید، و تأکید ﴿كُلُّ أُولئِكَ‌﴾ را نادیده گرفتید؛ و از افاده نکره در سیاق نفى در کلمه‌ عِلْم‌ استفاده استغراق ننمودید؟!؟!؟!

 شما اوّلًا این شاگردان بزرگ ائمّه علیهم السّلام را با اتّهام مخالف کنار زدید، و به دنبال آن به أمثال أبو الفتوح و سید ابن طاوس و شهید ثانى نسبت عدم پیروى از راه و روش آنان دادید براى آنکه اینان را از زمره خودتان حشویینِ منهاى عرفان الهى و قائلین به وحدت حقّ تعالى به حساب آورده، دکان علوم ظاهرى بدون معرفت و سلوک خداوندى و تهذیب نفس و ریاضات مشروعه را رونق بخشید، با آنکه در حقیقت اینان به آنان ملحق هستند؛ و سپس به علمائى بزرگوار نظیر ایشان همچون حکیم و فیلسوف اسلام و افتخار جهان ملّا صدراى شیرازى أعلى اللَه درجته به ملاحظه تعریف و تمجید از ابن عربى نسبت الحاد و انحراف دادید، و به ملّا محسن فیض، ملّا مسى‌ء و به محیى الدّین، مُمیت الدّین لقب دادید[[260]](#footnote-260)؛ و با عبارت‌پردازىِ طرفدارى از مکتب اهل عصمت و لفّاظىِ پیروى از اهل بیت طهارت و تشیع حقیقى خود را سرگرم نمودید، و با این‌گونه اعمال و رفتار از روح تشیع و حقیقت ولایت دور شدید؛ تا کار را به جائى رساندید که «فصلُ الخِطاب فى تحریفِ کتاب ربِّ الارباب» نوشته و سلمان فارسى را از حضرت أبا الفضل علیه صلوات اللَه الملک المَنّان، افضل و اعلى و صاحب مقامى والاتر شمردید!!!

 آخر چه کسى به شما اذن داده بود که در مقام اعتراض و خرده گیرى بر سید ابن طاوس و أمثال او، «تَأَدُّباً لا إیراداً» دستور داده و حکم صادر کنید که از

کتب عارفان عالیمقام اسلام و واصلان ذوى المجد و الإکرام که عرفان را از مصدر آن، و وحدت را از ماء مَعین و آبشخوار اصلى آن ـ که مسانید وحى و الهام و کشف بوده‌اند ـ اکتساب نموده‌اند استفاده نکنند؛ و أمثال کتابهاى مثلًا خواجه عبد اللَه انصارى و «فُصوص» و «نُصوص» را نخوانند و از منابع واقعى آن بهره‌مند نگردند!

## پاسخ از استدلال بر عدم جواز رجوع به کتب اهل عرفان‌

 پنجم‌:

 آنچه را که براى استشهاد، در تعقیب این گفتار براى استدلال بر عدم جواز رجوع به کتب اهل عرفان و کسانى که در کلمات و عباراتشان لفظ وصول، وحدت، بقاء، فناء، اتّصال و أمثالها مشاهده مى‌شود؛ بدین عبارت آورده‌اند که:

 «قالَ تِلْمیذُ الْمُفیدِ أبو یعْلَى الْجَعْفَرىُّ فى أوَّلِ کتابِ «النَّزْهَةِ»: إنَّ عَبْدَ الْمَلِک بْنَ مَرْوانَ کتَبَ إلَى الْحَجّاجِ: إذا سَمِعْتَ کلِمَةَ حِکمَةٍ فَاعْزُها إلَى أمیرِ الْمُؤْمِنینَ (یعْنى نَفْسَهُ) فَإنَّهُ أحَقُّ بِها وَ أوْلَى مِنْ قائِلها! ـ انتهى».

 وَ لَوْ لا خَوْفُ الإطالةِ لَذَکرْتُ شَطْرا مِنْ هَذا الْبابِ. بَلْ قَدْ وَرَدَ النَّهْىُ عَنِ الاسْتِعانَةِ بِهِمْ‌.

 فَرَوَى سِبْطُ الطَّبْرِسىِّ فى «مِشْکاةِ الانْوارِ» عَنِ الْبَاقِرِ عَلَیهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ لِجَابِرٍ: یا جَابِرُ! وَ لَا تَسْتَعِنْ بِعَدُوٍّ لَنَا حَاجَةً، وَ لَا تَسْتَطْعِمْهُ وَ لَا تَسْأَلْهُ شَرْبَةً!

 أَمَا إنَّهُ لَیخْلُدُ فِى النَّارِ فَیمُرُّ بِهِ الْمُؤْمِنُ فَیقُولُ: یا مُؤْمِنُ! أَ لَسْتُ فَعَلْتُ بِک کذَا وَ کذَا؟! فَیسْتَحْیى مِنْهُ فَیسْتَنْقِذُهُ مِنَ النَّارِ.

 الْحُجَّةُ: هَذا حالُ طَعامِ الاجْسادِ فَکیفَ بِقوتِ الارْواحِ؟![[261]](#footnote-261)

 «أبو یعْلى جعفرى که شاگرد شیخ مفید است در اوّل کتاب «نَزْهَت»[[262]](#footnote-262) آورده است که عبد الملک بن مروان به حجّاج بن یوسف ثَقَفىّ نوشت:

 چنانچه عبارت حکیمانه‌اى را شنیدى آن را به أمیر المؤمنین نسبت بده (مراد از أمیر المؤمنین خودش بوده است.) چرا که او لایق‌تر و سزاوارتر است که آن کلمه حکمت از آنِ او باشد نسبت به اصل گوینده‌اش که آن را گفته است ـ انتهى.

 و اگر از درازاى سخن دهشت نداشتم اینک مقدارى از این مرام را در این باب ذکر مى‌نمودم. بلکه نهى وارد شده است که انسان نباید از ایشان استمداد بجوید و کمک بطلبد.

 روایت نموده است نواده دخترى شیخ طَبْرِسىّ در کتاب «مشکاة الانوار» از حضرت امام محمّد باقر علیه السّلام که به جابر گفتند:

 اى جابر! از دشمن ما براى رفع نیازت کمک مَطَلب و از او خوراک مخواه و براى رفع تشنگى‌ات پرسش آب مکن!

 هان بدانکه او در آتش جاودان مُخلَّد مى‌ماند، و مؤمنى به او عبور مى‌کند و وى به مؤمن مى‌گوید: اى مؤمن! من همان کس نبودم که براى تو فلان کار و فلان کار را انجام دادم؟! در این حال مؤمن از او شرمگین مى‌شود و او را از آتش مى‌رهاند.

 شاهد و دلیل ما از این روایت آنست که اگر حال غذا خوردن پیکرها این‌طور باشد؛ حال غذاهاى روحیه چگونه خواهد بود؟»

 جواب ایشان از دو ناحیه مى‌باشد:

 ناحیه اوّل‌: همان‌طور که ذکر شد رجوع به کتب فلسفه و عرفانى که‌

بالاخره منتهى به گفتار أمثال بایزید و خواجه انصارى و أبو سعید أبو الخیر بشود، رجوع به کتب دشمن نیست؛ بلکه رجوع به کتب دوست مى‌باشد براى استفاده و بهره‌گیرى از معانى عالیه و مضامین آن که بالاخره منتهى به ائمّه معصومین صلوات اللَه و سلامه علیهم أجمعین و یا به رسول اکرم صلّى اللَه علیه و آله و سلّم خواهد شد، و یا به مکاشفات و مشاهدات عینیه غیبیه که از حضرت ربّ ودود بر ایشان الهام و انکشاف پذیرفته است. این کجا و آن کجا!؟

## لزوم فراگیرى علم و حکمت، گرچه از کافر و یا منافق باشد

 ناحیه دوّم‌: روایات کثیره‌اى داریم که ما را فرمان مى‌دهند که باید دنبال علم برویم گرچه در چین بوده باشد،[[263]](#footnote-263) و یا حکمت را اخذ کنیم گرچه از دست مخالف و منافق و شخص کافر باشد. در این صورت نباید خلاف و یا نفاق و یا کفر وى جلوگیرمان شود که دست از علم بشوئیم و در بوته جهل و نادانى خود را بمیرانیم.

 چقدر عالى و پرمحتواست این دستور و فرمانى که در شرائط گوناگون و وسعت در حالات به ما امر مى‌کند: اطْلُبوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِخَوْضِ اللُجَجِ وَ سَفْک الْمُهَجِ‌![[264]](#footnote-264)

 «دنبال علم بروید و آن را بطلبید گرچه مستلزم فرو رفتن در گردابهاى ژرف دریاها و یا ریختن خونها با شمشیر و أمثال آن بوده باشد!»

 و چقدر عالى است وسعت دائره تعلیم از جهت معلِّم آموزنده که مى‌فرماید:

 الْحِکمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ أَینَمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا[[265]](#footnote-265).

 «حکمت گمشده مؤمن است؛ هرجا که آن گم‌گشته را بیابد او سزاوارتر است که آن را در بر گیرد.»

 و در «مستدرک نهج البلاغة» آورده است: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِی عَلَیهِ السَّلَامُ:

 الْحِکمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ وَ السَّعِیدُ مَنْ وُعِظَ بِغَیرِهِ. (وَ الْمَروىُّ فى «النَّهْجِ»:) الْحِکمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَخُذِ الْحِکمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ‌![[266]](#footnote-266) وَ فى «تُحَفِ الْعُقولِ»:) فَلْیطْلُبْهَا وَ لَوْ فِى أَیدِى أَهْلِ الشَّرِّ![[267]](#footnote-267)

 «حکمت گمشده مؤمن است؛ و خوشبخت کسى است که از کردار دیگران و گفتار ایشان پند گیرد. (و در «نهج البلاغة» روایت است که:) حکمت گمشده مؤمن است؛ پس دریاب حکمت را اگرچه در دست اهل نفاق بوده باشد! (و در «تحف العقول» وارد است که:) پس لازم است مؤمن حکمت را فراگیرد اگرچه در دستهاى اهل شرّ بوده باشد!»

 و همچنین آن حضرت فرمودند:

 الْحِکمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَاطْلُبُوهَا وَ لَوْ عِنْدَ الْمُشْرِک، تَکونُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلَهَا![[268]](#footnote-268)

 «حکمت گمشده مؤمن است؛ پس آن را طلب کنید گرچه در نزد مشرکین بوده باشد، و در این صورت که با فرض فراگیرى از اهل شرک بدست شما رسید، شما بدان علم از مشرکین سزاوارتر هستید، و شما اهل حکمت مى‌باشید!»

 و نیز آن حضرت فرموده است:

 خُذِ الْحِکمَةَ أَنَّى کانَتْ! فَإنَّ الْحِکمَةَ فِى صَدْرِ الْمُنَافِقِ، فَتَلَجْلَجُ فِى صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْکنَ إلَى صَوَاحِبِهَا فِى صَدْرِ الْمُؤْمِنِ![[269]](#footnote-269)

 «حکمت را فرا بگیر هر کجا بوده باشد! بجهت آنکه حکمت چه بسا در سینه شخص منافق است، پس در سینه وى به حرکت و اضطراب مى‌افتد تا آنکه خارج شود و در سینه شخص مؤمن که لایق و سزاوار حکمت است بنشیند و آرام گیرد»!

## سفارش اکید لقمان و عیسى بن مریم راجع به لزوم اخذ حکمت و منع آن از جاهلان‌

 و علّامه مجلسى رضوان اللَه علیه در ضمن وصایاى لقمان به پسرش در تعلّم حکمت آورده است:

 یا بُنى! تَعَلَّمِ الْحِکمَةَ تَشَرَّفْ؛ فَإنَّ الْحِکمَةَ تَدُلُّ عَلَى الدّینِ، وَ تُشَرِّفُ الْعَبْدَ عَلَى الْحُرِّ، وَ تَرْفَعُ الْمِسْکینَ عَلَى الْغَنىِّ، وَ تُقَدِّمُ الصَّغیرَ عَلَى الْکبیرِ، وَ تُجْلِسُ الْمِسْکینَ مَجالِسَ الْمُلوک، وَ تَزیدُ الشَّریفَ شَرَفا، وَ السَّیدَ سؤدَدًا، وَ الْغَنىَّ مَجْدًا!

 وَ کیفَ یظُنُّ ابْنُ آدَمَ أنْ یتَهَیأَ لَهُ أمْرُ دینِهِ وَ مَعیشَتِهِ بِغَیرِ حِکمَةٍ؛ وَ لَنْ یهَیئ اللَهُ عَزّ وَ جَلَّ أمْرَ الدُّنْیا وَ الآخِرَةِ إلّا بِالْحِکمَةِ.

 وَ مَثَلُ الْحِکمَةِ بِغَیرِ طاعَةٍ، مَثَلُ الْجَسَدِ بِلا نَفْسٍ، أوْ مَثَلُ الصَّعیدِ بِلا ماءٍ.

 وَ لا صَلاحَ لِلْجَسَدِ بِغَیرِ نَفْسٍ، وَ لا لِلصَّعیدِ بِغَیرِ ماءٍ، وَ لا لِلْحِکمَةِ بِغَیرِ طاعَة[[270]](#footnote-270)

 «اى نور دیده پسرک من! حکمت بیاموز تا شریف گردى؛ زیرا که حکمت انسان را راهنمائى به دین مى‌کند، و برده و بنده را بر آقا و آزاد شرافت مى‌دهد، و مسکین و مستمند را بر غَنىّ و ثروتمند برتر مى‌گرداند، و کوچک را بر بزرگ مقدّم مى‌نماید، و فقیر و مسکین را بر جاى نشیمنگاه پادشاهان مى‌نشاند، و موجب فزونى شرافت مرد شریف مى‌گردد، و بر سیادت و سرورى مرد سید و سالار مى‌افزاید، و بر مَجد و عُلوِّ غنىّ و بى‌نیاز اضافه مى‌نماید!

 و چگونه آدمى مى‌پندارد که براى وى امر دین و امر زندگى و معیشت او بدون حکمت مهیا مى‌گردد با وجودى که خداوند عزّ و جلّ امر دنیا و امر آخرت‌

او را بدون حکمت مقدّر و مهیا نفرموده است؟!

 و مَثَل فراگیرى علم حکمت بدون اطاعت و فرمانبردارى از آن در مقام کردار و عمل، مثل پیکرى است که جان ندارد، یا مثل زمین هموارى است که در آن آب یافت نشود.

 و همان‌طور که صلاح امر پیکر آدمى به بودن جان و روح وى بستگى دارد، و صلاح زمین هموار بیابانِ بدون سقف به بودن آب وابسته است؛ همین‌طور صلاح وجود علم حکمت در انسان به اطاعت و فرمانبردارى در مقام عمل وابسته و نیازمند است.»

 مرحوم محدّث حاج شیخ عبّاس قمّى رحمة اللَه علیه پس از ذکر این وصیت لقمان از «بحار الانوار» در کتاب نفیس و گرانمایه خویش «سَفینةُ البحار» چنین گوید:

 در کتاب «نُزهةُ النّاظِر» که از مصنَّفات أبو یعلى جَعفرىّ جانشین شیخ مفید مى‌باشد آورده است:

 قَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: کلِمَةُ حِکمَةٍ یسْمَعُهَا الْمُؤْمِنُ فَیعْمَلُ بِهَا خَیرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ.

 «یک سخن حکمت که آن را مرد مؤمن بشنود و آن را بکار ببندد، از عبادت یک سال تمام بهتر است.»

 و در کتاب «مُنیة المُرید» از حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام روایت است که فرمود: قَامَ عِیسَى بْنُ مَرْیمَ عَلَیهِمَا السَّلَامُ خَطِیباً فِى بَنِى إسْرَائِیلَ فَقَالَ:

 یا بَنِى إسْرَائِیلَ! لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَّالَ بِالْحِکمَةِ فَتَظْلِمُوهَا؛ وَ لَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهُمْ!

 فَأقولُ عَلَى طِبْقِ ما قالَ عَلَیهِ السَّلامُ: إیاک وَ أنْ تَعْرِجَ مَعَ الْجاهِلِ‌

عَلَى بَثِّ الْحِکمَةِ، وَ أنْ تَذْکرَ لَهُ شَیئاً مِنَ الْحَقائِقِ ما لَمْ یتَحَقَّقْ أنَّ لَهُ قَلْباً طاهِراً لا تَعافُهُ الْحِکمَةُ؛ فَقَدْ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِین عَلَیهِ السَّلَامُ: لَا تُعَلِّقُوا الْجَوَاهِرَ فِى أَعْنَاقِ الْخَنَازِیرِ!

 «حضرت عیسى بن مریم على نبینا و آله و علیهما السّلام در میان جماعت بنى إسرائیل به خطبه برخاست و گفت: اى بنى إسرائیل! با مردمان جاهل سخنى از حکمت در میان نیاورید که به حکمت ستم نموده‌اید؛ و کلمه حکمت را از اهل آن دریغ مدارید که به ایشان ستم روا داشته‌اید!

 محدّث قمّى گوید: من هم بر طبق همان کلام عیسى علیه السّلام به شما مى‌گویم: مبادا در نشر حکمت با جاهلان هم‌قدم و همرنگ شوید، و مبادا براى آنها از حقائق مطلبى را بازگو نمائید مادامى‌که تحقیقاً معلوم نشده است که داراى قلبى پاک و مبرّى هستند به نحوى که حکمت از قرار گرفتن در آن اکراه نداشته باشد؛ بجهت آنکه أمیر المؤمنین علیه السّلام فرموده است: جواهر نفیسه را بر گردنهاى خوک آویزان منمائید!»

 وَ لَقَدْ أجادَ مَنْ قالَ: إنَّ لِکلِّ تُرْبَةٍ غَرْساً، وَ لِکلِّ بِناءٍ اسّاً. وَ ما کلُّ رَأْسٍ یسْتَحِقُّ التّیجانَ، وَ لا کلُّ طَبیعَةٍ تَسْتَحِقُّ إفادَةَ الْبَیانِ.

 «و چقدر راست و درست آورده است آن کس که گفته است: هر خاکى و زمینى مى‌تواند در خود یک نوع خاصّى از نبات را پرورش دهد. و هر بناء و ساختمانى نیاز به یک پایه و زیربناى مخصوص به خود دارد. و هر سرى سزاوار نیست که بر آن تاج گذارند. و هر طبیعت آدمى سزاوار نیست که مطالب غامضه و اسرار را بر وى روشن سازند».

 وَ قَالَ الْعَالِمُ عَلَیهِ السَّلَامُ: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِکةُ بَیتاً فِیهِ کلْبٌ. فَإنْ کانَ وَ لَا بُدَّ فَاقْتَصِرْ مَعَهُ عَلَى مِقْدَارٍ یبْلُغُهُ فَهْمُهُ وَ یسَعُهُ ذِهْنُهُ!

 فَقَدْ قِیلَ: کمَا أَنَّ لُبَّ الثِّمَارِ مُعَدٌّ لِلانَامِ فَالتِّبْنُ مُتَاحٌ لِلانْعَامِ، فَلُبُ‌

الْحِکمَةِ مُعَدٌّ لِذَوِى الالْبَابِ وَ قُشُورُهَا مَجْعُولَةٌ لِلاغْنَامِ.

 «و عالم علیه السّلام گفت: فرشتگان داخل نمى‌شوند در خانه‌اى که در آن سگ باشد. پس اگر چاره‌اى ندارى از آموختن حکمت به شخص نااهل، باید بر مقدارى که فهم او برسد و ذهن او گنجایشش را داشته باشد اقتصار نمائى!

 بعلّت آنکه بر این اصل و اساس است که گفته شده است: همچنان‌که مغز درون میوه‌ها براى آدمیان آماده مى‌گردد و کاه و پوست آن براى چهارپایان تهیه مى‌گردد، همین‌طور مغز و جوهره و لُبّ علم و حکمت براى اندیشمندان و صاحب‌خردان آماده مى‌شود و پوستها و اقشار آن براى بهائم و گوسپندان مهیا مى‌گردد.»[[271]](#footnote-271)

## لقمان حکیم شامى و فیلسوفان پنج‌گانه یونانى، همه صاحب عظمت و جلال بوده‌اند

 ششم‌:

 چون روشن شد که قرآن و اسلام دعوت به حکمت مى‌کنند از هر کجا باشد و از هر کس باشد، به سبب آنکه حکمت علم آدم سازى و تربیت بشرى است به واقعیتها و حقائق امور، چنانچه آیات قرآنیه راجع به لقمان حکیم بر آن صراحت دارد؛ در اینجا باید دانست که ارزش این علم و فراگیرى آن تا سرحدّى است که در روایات کثیره‌اى از لقمان حکیم تجلیل و تکریم بعمل آمده است، با آنکه وى ششصد سال قبل از میلاد حضرت مسیح بن مریم على نبینا و آله و علیه السّلام مى‌زیسته است. و همچنین از حکماى یونان تحمید و تحسین شده است با آنکه آخرین آنها که أرسطو مى‌باشد پانصد سال قبل از تولّد حضرت عیسى بوده است. امّا چون آنان فلاسفه الهى بوده و مکتبشان را بر اصل توحید

حضرت حقّ پایه‌گذارى نموده‌اند، لهذا در نزد صاحب عقل کلّ و هادى سبل پیامبر خاتم النَّبیین، مُعزَّز و محترم و در نزد اوصیاى وى داراى درجه و مرتبه‌اى بس ارجمند و عالى مى‌باشند.

 لقمان حکیم اهل شام بود و پیغمبر هم نبود، ولى در اثر قدرت روحیه و حیازت حکمت به درجه‌اى رسید که از استفاده‌هاى حضرت پیغمبر: داود که از بنى إسرائیل (على نبینا و آله و علیهما السّلام) بود، به مقامى رسید که یک سوره در قرآن کریم به اسم او وارد شده است.

 قاضى أبو القاسم ابن صاعِد اندلسى در کتاب «طبقات الامَم» آورده است:

 «فلاسفه‌ جمع فیلسوف است که لغتى یونانى و به معنى «دوستار حکمت» مى‌باشد. و فلاسفه یونان از بزرگان بشر و طبقات ممتازه علماء دنیا مى‌باشند که به فنون مختلفه حکمت و فلسفه و علوم از ریاضى و منطق و طبیعیات و الهیات و سیاست مُدُن و سیاست منزل توجّه کامل داشته‌اند.

 بزرگترین فلاسفه یونان نزد یونانیها پنج نفرند که از همه قدیم‌تر بندقلیس‌[[272]](#footnote-272) و بعد فیثاغورس‌ و بعد سُقراط و بعد أفلاطون‌ و بعد أرسطاطالیس‌ پسر نیقوماخوس (نیقوماخوش) مى‌باشد.

 ١ ـ بندقلیس‌ (انباذقلس) بنا بر آنچه علماء تاریخ مى‌نویسند معاصر داود پیغمبر بوده، و حکمت در شام از لقمان آموخته، و بعد به بلاد یونان مراجعت کرده است ...

 انباذقلس اوّل کسى است که جمع بین معانى صفات اللَه نموده؛ و تمام صفات خدا را از ذات واحدى دانسته که موسوم به «علم» و «جود» و «قدرت» است.

 و گفت که ذات بارى، واحد بالحقیقه است که به هیچ نحو تکثیر و تمایز در آن نیست؛ و معانى و صفات مختلفه از تجلّیات ذات است. وحدانیت وجود بارى بر خلاف سائر موجودات مى‌باشد که مَعرض تکثیر به اجزاء یا معانى یا نظائر مى‌باشند. و ذات خداوند از تمام اینها مُبرّا است.

 این مذهب را در صفات الهى، أبو الهُذَیل بن علّاف مصرى پیروى نموده است.

 ٢ ـ فیثاغورس‌ که بعد از انباذقلس است؛ و از شام به مصر رفت و حکمت را از اصحاب سلیمان بن داود آموخته، هندسه را از علماى مصر قبلًا فرا گرفت. پس از کسب علم به یونان بازگشت و علم هندسه و طبیعى و علم دین را به یونان آورد. و علم موسیقى و ألحان و تألیف نغمه‌ها را به هوش و ذکاء خود بیرون آورد. و الحان را در تحت نسب عددیه درآورد، و ادّعا کرد که از مشکوه نبوّت اقتراحات خود را گرفته است.

 و نیز فیثاغورس را در ترکیب و تکوین عالم بنا بر خواصِّ عدد و مراتب آن، رموز غریبه است.

 و همچنین وى را در معاد مذهبى است نزدیک به عقیده انباذقلس، و شرح مختصر آن اینست که:

 فوق عالم طبیعت، عالم روحانى نورانى دیگرى است که از جسمانیات و مادّه برى است؛ و عقل، درک حُسنِ آن نمى‌نماید، و نفوس زکیه هماره مشتاق بدان جهانند. و هرکسى که نفس خود را از صفات ذمیمه حیوانیه پاک و پاکیزه نماید و از بخل و عُجب و ریا و تکبّر بپرهیزد، مستحقّ اتّصال بدان عالم مى‌گردد و بر جواهر حکمت الهیه واقف مى‌شود و لذائذ نفسانى، مانند ألحان موسیقى که بگوش مى‌رسند، به انسان کامل مى‌رسند و براى انسان تکلّفى براى رسیدن به اشیاء لذّت‌آور نیست.

 و فیثاغورس را تألیفات نفیسه در «ارثماطیقى» و موسیقى و سائر علوم مى‌باشد.

## تحمّل مَشاقّ سقراط و أفلاطون و أرسطو در إعلاءِ کلمه توحید

 ٣ ـ سُقراط که از شاگردان فیثاغورس است که از فلسفه و علوم فقط به علم إلهى پرداخته و از لذّات دنیوى دورى جست، و إعراض از زخارف دنیوى کرد، و با عقائد مذهبى یونانیان که بت‌پرستى بود مخالفت نمود و با رؤساء آنان از در حُجّت و مباحثه در آمد. ازاین‌جهت مردم بر وى شوریدند و پادشاه خود را بر قتل سقراط وادار کردند.

 پس شاه سقراط را به حبس انداخت، و به او سَمّ تند و مؤثّرى نوشانید که درگذشت و از زجر آنان و محاضراتى که میان او و پادشاه یونان شد خلاصى یافت.

 و سقراط را وصایا و حِکم و نصایح معروفه است. مذهب وى در صفات الهى نزدیک به مذهب انبذقلس و فیثاغورس بوده است ...

 ٤ ـ أفلاطون‌ که با سقراط در اخذ حکمت از فیثاغورس شرکت کرده ولى تا زمان حیات سقراط، شهرت به حکمت پیدا نکرد.

 أفلاطون از خانواده علم و نجابت و اصالت یونان بوده که در جمیع فنون فلسفه دست داشته، و کتب متعدّده تصنیف نموده است.

 و عدّه زیادى از شاگردان وى معروف به «مَشّائین» شده‌اند؛ چه وقتى‌که راه مى‌رفته به آنان تعلیم حکمت کرده است. و در آخر عمر تدریس را به عالم‌ترین شاگردان خود واگذار نمود و از مردم کناره گیرى کرد و به عبادت پروردگار خود مشغول شده؛ و از مؤلَّفاتش کتاب «فادن» (فِدُن) در معرفت نفس، و کتاب «سیاست مَدَنیه» و کتاب «طیماوش‌[[273]](#footnote-273) (طیماووس که تیمه است)

روحانى» در تربیت عوالم ربُوبى و عالم عقل و عالم نفس است، و کتاب «طیماوش الطّبیعىّ» در ترکیب عالم طبیعت مى‌باشد که این دو کتاب اخیر را به نام طیماوس شاگرد خود نوشته است.

 ٥ ـ أرسطاطالیس‌ پسر نیقوماخوش جَهْراشى‌[[274]](#footnote-274) فیثاغورى مى‌باشد.

 نیقوماخوش به معنى قاهِرُ الخُصوم (غلبه‌کننده بر دشمنان) و ارسطاطالیس به معنى کسى است که داراى فضیلت تامّه مى‌باشد.

 أبو الحسن علىّ بن حسین بن علىّ مسعودىّ مى‌گوید که: نیقوماخوش پیرو فیثاغورث بوده و داراى تألیفات مشهوره در ارِثْماطیقى‌ است. و پسرش ارسطاطالیس شاگرد أفلاطون مى‌باشد که ٢٠ سال با وى بسر برده است.

 افلاطون، ارسطاطالیس را بر سائر شاگردان مقدّم مى‌داشت؛ و وى را عاقل مى‌خواند. و به ارسطاطالیس فلسفه یونان ختم شد؛ و او خاتم حکماء و بزرگ علماء آنان است.

 أرسطاطالیس اوّل کسى است که صناعت برهان را از سائر صناعات منطقیه بیرون آورد و به صور سه‌گانه ترتیب داد، و میزان علوم نظریه قرار داد؛ و از این رو ارسطاطالیس را واضع علم منطق خواندند.

 ارسطاطالیس را در جمیع علوم فلسفیه مؤلّفات مهمّه است که بعضى جزئى است که فقط یک علم را از آن کتاب مى‌توان آموخت، و برخى در کلّیات علوم است که تذکر و تمرین در چند شعبه مى‌باشد. و آنها ٧٠ کتاب است که براى «اوفارس» نوشته است ...»[[275]](#footnote-275)

## مجامع علمى روى فلسفه حساب مى‌کنند؛ فقه و اصول ما موضوعش اعتبارى است‌

 در تأیید اصالت گفتار ما در این زمینه که: علم فلسفه و حکمت داراى بنیان و واقعیتى است که از آن نمى‌توان صرف نظر نمود، و طلّاب علوم دینیه در حوزه‌هاى مقدّسه حتماً باید بدان مجهّز باشند، تا اوّلًا خود را ساخته و پرداخته و ثانیاً به جوامع ملل جهانى از آثار علمى و الهى خویشتن نور افشانى کنند؛ گفتار آیة اللَه حاج شیخ حسین‌على منتظرى است که به آیة اللَه بروجردى أعلى اللَه مقامه گفت: «فلسفه علمى است که دانشگاههاى دنیا روى آن حساب مى‌کنند؛ فقه و اصول ما امور اعتبارى است.»

 توضیح آنکه در مجلّه «حوزه» در مصاحبه خود با آیة اللَه منتظرى آورده است:

## دارج نمودن علّامه طباطبائى (ره) عرفان و حکمت را در حوزه علمیه قم‌

 «مشهور است: آیة اللَه بروجردى با حکمت و فلسفه مخالف بوده است، از این روى درس فلسفه علّامه طباطبائى را تعطیل کرده است. لطفاً در این زمینه توضیح بدهید!»

 و آیة اللَه منتظرى در جواب مى‌گویند:

 «علّامه طباطبائى «أسفار»، و من «منظومه» تدریس مى‌کردم. یک روز مرحوم حاج آقا محمّد قُدسى اصفهانى پیش من آمد و گفت: آقاى بروجردى فرمودند: «به آقاى منتظرى بگوئید «منظومه» را تعطیل کند و بیاید پیش من.»

 من رفتم بیت آیة اللَه بروجردى. آقاى حاج محمّد حسین گفت:

 آقا فرمودند: «به آقاى منتظرى بگو: اسامى شاگردان علّامه طباطبائى را بنویسد تا شهریه آنان قطع شود.»

 من تعجّب کردم و گفتم: این مطلب غیر ممکن است! این چه تصمیمى‌

است؟

 آقاى حاج محمّد حسین گفت: من هم به این نتیجه رسیده‌ام که این تصمیم غلط است.

 گفتم: پس برویم پیش آقا.

 رفتیم. با همان صراحت لهجه‌اى که داشتم گفتم:

 آقا این چه تصمیمى است؟! فلسفه علمى است که دانشگاههاى دنیا روى آن حساب مى‌کنند. فقه و اصول ما، موضوعش امور اعتبارى است.

 فرمودند «من هم قبول دارم. خودم فلسفه خوانده‌ام؛ ولى چه کنم؟! از یک طرف برخى از طلبه‌ها این حرفها را هضم نمى‌کنند، از این روى به انحراف کشانده مى‌شوند؛ من خودم در اصفهان کسى را دیدم که «أسفار» را زیربغلش گرفته بود، مى‌گفت: من خدا هستم!

 دیگر اینکه خیلى از آقایان اعتراض مى‌کنند و مرتّب فشار مى‌آورند.»

 گفتم: پس معلوم مى‌شود شما با فلسفه مخالف نیستید؛ بلکه با نشر و پخش این حرفهاى درویشى مخالفید!

 فرمودند: «بله. اگر بنشینند خوب درس بخوانند طورى نیست.»

 گفتم: من «إشارات» شروع مى‌کنم. علّامه طباطبائى را هم قانع مى‌کنم که «شفا» شروع کنند.

 ایشان فرمودند: «علّامه رضایت نمى‌دهد. حرف مرا قبول ندارد.»

 گفتم: آقا این چه حرفى است! ایشان نسبت به شما احترام مى‌گذارند. خودم «إشارات» شروع کردم. به منزل مرحوم علّامه طباطبائى رفتم، ایشان مریض بود. جریان را عرض کردم ایشان فرمودند: نه، من «أسفار» را ترک نمى‌کنم. با شاگردهایم از قم مى‌روم به کوشْک نُصْرَت.

 گفتم: آقا این چه سخنى است! طلبه‌ها شهریه مى‌خواهند و فقه و اصول‌

باید بخوانند: شما «شفا» را شروع کنید، به مناسبت نظریه‌هاى خود را نیز بگوئید.

 مرحوم علّامه پذیرفت. وقتى این خبر را به آیة اللَه بروجردى دادم خیلى خوشحال شدند.

 خلاصه آیة اللَه بروجردى فلسفه خوانده بودند و مخالف فلسفه نبودند؛ ولى شرائط زمانى و برخى مسائل دیگر، ایشان را بر این امر واداشت‌[[276]](#footnote-276)

## تفسیر ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾

 و امّا در تفسیر و مفاد: ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِ‌﴾.

 (یعنى در خداوند ذلّتى وجود ندارد تا وى را در مواضع ضعف و مواقع فقدان قدرت، کمک و مساعدت نماید.)

 مرحوم حاجى قدّس اللَه نفسه این‌طور تفسیر کرده است: أی لَم یتَّخِذْ وَلیاً یعاوِنُهُ لِمَذَلَّةٍ فیهِ تَعالَى عَنْ ذَلِک عُلُوّاً کبیراً.[[277]](#footnote-277)

 چون وجود حضرت حقّ اطلاق دارد و وحدت او بالصِّرافه مى‌باشد، لهذا چیزى خارج از ذات و إنّیت وى تحقّق ندارد تا وجود او بدان کامل و مکمّل گردد و رفع نیاز نماید.

 و نیز در تفسیر این فقره: یا مَنْ هُوَ عَزِیزٌ بِلَا ذُلٍّ، یا مَنْ هُوَ غَنِىٌّ بِلَا فَقْرٍ، یا مَنْ هُوَ مَلِک بِلَا عَزْلٍ!

 (اى کسى که عزیز هستى بدون ذلّت؛ اى کسى که بى‌نیاز هستى بدون نیازمندى! اى کسى که سلطانِ حکمران هستى بدون عزل و کناره روى!)

فرموده است:

 «بجهت آنکه هر عزیزى و هر بى‌نیازى و هر سلطان حکمرانى، عزّت و بى‌نیازى و حکمرانى را از وى به عاریت گرفته و در نزد خود به عنوان امانت نگهداشته‌اند. پیشانى‌هاى آنها در دست قدرت حضرت حقّ تعالى مسخّر است.

 یعز من یشاء، و یذل من یشاء، و یبسط الرزق لمن یشاء، و یقدر على من یشاء، و یؤتى الملک من یشاء، و ینزع الملک ممن یشاء.

 «عزّت مى‌دهد کسى را که بخواهد، و ذلّت مى‌دهد کسى را که بخواهد، و روزى را گسترش مى‌دهد بر کسى که بخواهد، و روزى را تنگ مى‌کند بر کسى که بخواهد، و حکمفرمائى و تسلّط بر نفوس مى‌دهد کسى را که بخواهد، و حکمفرمائى و تسلّط بر نفوس را مى‌گیرد از کسى که بخواهد.»

 و اوست خداوند قادر و قاهرى که بر فراز وى قدرتى و قهّاریتى وجود ندارد؛ بلکه این صفات در دارندگان آنها مشوب است به صفات متقابله آن از ذلّت و نیازمندى و بر کنارى از حکمرانى، بلکه این صفات عین صفات متقابله آن هستند.

 وَ هُوَ الْبَسِیطُ الصِّرْفُ وَ الْوَاحِدُ الْمَحْضُ الثّابِتُ لَهُ أشْرَفُ طَرَفَىِ الْمُقابِلاتِ‌.

 «و اوست موجودى که داراى بساطت صرفه و وحدت محضه مى‌باشد به‌طورى‌که شریف‌ترین دو طرف صفات متقابله براى وى هستند.»[[278]](#footnote-278)

 و نیز در تفسیر این فقره: یا مَنْ لَا شَرِیک لَهُ وَ لَا وَزِیرَ، یا مَنْ لَا شَبِیهَ لَهُ وَ لَا نَظِیرَ!

 «اى کسى که براى او شریکى و وزیرى نیست، اى کسى که براى او شبیهى‌

و نظیرى نیست!»

 فرموده است:

 «در علوم حقیقیه به ثبوت رسیده است که اتّحاد در جنس را «مُجانَست» نامند، و اتّحاد در نوع را «مُماثَلت»، و اتّحاد در کیفیت را «مُشابَهت»، و اتّحاد در کمّیت را «مساوات»، و اتّحاد در وضع را «مُطابَقت»، و اتّحاد در اضافه را «مُناسَبت».

 و حقّ متعال نه تنها شریک در وجوب ندارد، بلکه شریک در حقیقت وجود ندارد. چرا که موجود فى نَفْسِه لِنَفْسِه بِنَفْسِه‌ تصوّر ندارد مگر ذات او.

 امّا شریک در جنس ندارد، چون براى وى جنس نیست. و موجودِ مثل و نظیر براى او نیست چون براى وى نوع نیست. و شبیه ندارد چون کیفیت ندارد. و موجود مساوى براى او نیست چون کمّیت ندارد. و براى او وجود مطابق نیست چون وضع ندارد. و وجودِ هَم نسبت براى او نیست چون اضافه مقولیه ندارد.

 بنابراین نفى شریک در بر دارد جمیع این اقسام را. زیرا مشابه یا مساوى یا غیرهما شریک مى‌باشند در کیفیت و کمّیت یا نحوهما.[[279]](#footnote-279)

 ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾.

 یعنى: او را بزرگ و عظیم بشمار تا جائى که مى‌توانى و کلمه بزرگى و عظمت در تحت اختیار و استخدام تست!

 و نیز در تفسیر فقرة: یا مَنْ هُوَ الْکبِیرُ الْمُتَعَالِ.

 «اى کسى که اوست تنها موجود بزرگ و با عظمت که تعالى و برترى بر همه دارد.»

فرموده است:

 «کبیر در اینجا به معنى عظیم است از باب «کبُر» بالضّمّ یعنى عظیم، نه از باب «کبِر» بالکسر یعنى سنّش بالا رفت و پیر شد. وصف کبیر در این جمله انحصار بر «هو» دارد، یعنى اوست فقط و فقط موجود کبیر متعال. زیرا مُسند معرّف به لام، افاده حصر در مسندٌالیه را مى‌نماید همان‌طور که در علم معانى مقرّر گشته است.[[280]](#footnote-280)

 و بر اساس همین حصر معنى و مفهوم مسند است در مسندٌالیه، مناجاتى که أمیر المؤمنین علیه السّلام به بارگاه حضرت ربوبى عرضه داشته‌اند:

 مَوْلَاىَ یا مَوْلَاىَ! أَنْتَ الْعَزِیزُ وَ أَنَا الذَّلِیلَ وَ هَلْ یرْحَمُ الذَّلِیلَ إلَّا الْعَزِیزُ؟[[281]](#footnote-281)

 «اى مولى و آقا و سید و سالار من! اى مولى و آقا و سید و سالار من! عزّت انحصار به تو دارد و تنها تو هستى که عزیز مى‌باشى؛ و ذلّت انحصار به من دارد و تنها من هستم که ذلیل مى‌باشم! و آیا معقول است که بتواند ترحّمى بر ذلیلِ به تمامِ معانى ذلّت بیاورد، مگر عزیزى که به تمام معنى داراى عزّت بوده باشد»!؟

## شیخ أحمد احسائى، مبدأ دو فرقه شیخیه کریمخانیه، و بابیه بهائیه است‌

 شیخ أحمد احسائى، مبدأ و ریشه دو فرقه شیخیه کریمخانیه، و بابیه بهائیه؛ با تنزیه صِرف حقّ تعالى، در دام تفویضِ بحت گرفتار آمده است‌.

 شیخ أحمد احسائى صریحاً قائل است که صفات حقّ تعالى از علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و سائر صفات کمالیه وى همه حادث‌اند و مخلوق، و ابداً ربطى و ارتباطى با ذات اقدس او ندارند. و حقیقت آنها همان اسماء

حُسنى هستند که امامان دوازده‌گانه شیعه بوده، و جمیع عبادات و افعال و مقاصد مردم و سائر مخلوقات براى آنهاست و بدانها منتهى مى‌گردد. خداوندِ قدیم، با اسماء و صفات خود مربوط نمى‌باشد. ذات او بَحْت و بسیط، و اسماء و صفاتِ کمالیه او از ممکنات و حادثات هستند.

 عرفان انسان به خدا مستحیل است، و غایت عبادت خلائق در عبودیتشان همان اسماء و صفات عینیه هستند که آنها از حوادث بوده و قدیم نیستند. و غیر از خود ذات حقّ تعالى قدیمى وجود ندارد؛ و آن نیز بواسطه قدمت و عدم تناهى و تجرّد، از جمیع ما سوى که اهمّ آنها صفاتِ کمالیه و اسماءِ جمالیه و جلالیه اوست منعزل؛ و موجودات هم از وى منعزل مى‌باشند.

 بنابراین، اصلِ عالم غیر ذات بحت و بسیط که خشک و خالى از همه صفات و اسماء است ـ و در نتیجه و اثر فاقد جمیع آنها، و متّصف به نقیض آنها چون جهل و عجز و کرى و کورى و فقدان و نارسائى است ـ چیز دیگرى متصوّر نمى‌باشد.

 این گفتار شیخ در جمیع کلمات او، در شرح خود بر عرشیه ملّا صدراى حکیم، و نیز در شرح زیارت جامعه کبیره، و در کتاب «جوامع الکلم» که در پاسخ افراد بسیارى از سؤالاتشان تحریر یافته است، و در شرح، «رسالة علمیه» در ردّ ملّا محمّد محسن فیض کاشانى بطور وافر و کثیر، موجود و مشاهده مى‌گردد.

 آیة اللَه محقّق شیخ محمّد حسین آل کاشف الغطاء در کتاب «جَنّةُالمأوَى» چون به مناسبتى ذکر از نفس الهیه ملکوتیه به میان مى‌آورد که اعلا درجه آن روح القدس است که متّصل است به مبدأ اعلى، و عبارت است از ارواح انبیاء و ائمّه علیهم السّلام، و عبارت است از «عقل اوّل کلّى» و «اوّلُ ما خَلَق اللَه»، و همانست «حقیقت محمّدیه» که تحمّل رسالت عظمى و زعامت‌

کبراى پیامبران و سیادت و سالارى بر جمیع خلائق را مى‌نماید؛ در اینجا دوست دانشمند و برادر دیرین ما مرحوم آیة اللَه شهید حاج سید محمّد على قاضى طباطبائى أسکنَه اللَه بُحبوحةَ جَنّاتِه تعلیقه‌اى دارند که نقل آن در اینجا بى‌مناسبت نمى‌باشد. ایشان مى‌گویند:

## شیخ أحمد احسائى، از شدّت تنزیه حقّ، در دام تفویضِ بحت گرفتار آمده و شیخ أحمد احسائى ربط حق را با اشیاء بریده است‌

 «و به مناسبت ذکر شیخِ ما از حقیقت محمّدیه در اثناء گفتارش، براى ما مى‌سزد که قدرى از هَفَوات برخى از کسانى که از آنان آراء سخیفه‌اى صادر شده است بیان کنیم:

 وى مى‌گوید: هیچیک از اسماء خداوند تعالى و صفات علیاى وى را جائز نیست بر خداوند متعال اطلاق کنیم، نه بر سبیل حقیقت و نه بر سبیل مجاز؛ و جائز نمى‌باشد که اسمى و صفتى بر خدا واقع گردد.

 زیرا جمیع اسماء و صفات و همگى عبادات و اذکار و خطابات عبارتند از الفاظ، و مخلوق‌اند و حادث. و هیچیک از امور حادثه را توانِ آن نیست که به واجب تعالى مربوط باشد. و امکان ندارد که مرجع حادثات، واجب الوجود بوده باشد.

 و این بدان علّت است که تعلّق و بستگى امر حادث به ذات خداى تعالى و برقرارى ارتباط میان آن دو غیر معقول مى‌باشد. بنابراین چاره‌اى نیست مگر به ربط و ارتباط حادث به حادثى دگر همانند خود؛ و آن حادث غیر از فعل خدا چیز دیگرى نیست.

 و آن حادث، معنى و مقصود این الفاظى است که به اسماء حسنى و صفات علیاى وى در تکلّم مى‌آوریم. و جمیع این الفاظ مشحونه به الفاظ اسماء و صفات، دلالت بر آن حادث دارند، و آن حادث مدلول آنهاست.

 و آن مدلولِ حادث عبارت است از حقیقت محمّدیه و نورانیت محمّد و آل محمّد صلّى اللَه علیهم أجمعین.

 وى مى‌گوید: وَ حَیثُ لا یمْکنُ أنْ یدْعَى بِذاتِهِ لِعَدَمِ إمْکانِ ذَلِک، تَعَینَ أنْ یدْعَى بِالأسْماءِ الْحُسْنَى. فَانْحَصَرتِ الْعِبادَةُ الَّتى هىَ فِعْلُ ما یرْضَى وَ الْعُبودیةُ الَّتى هىَ رِضَى ما یفْعَلُ، فیهِمْ عَلَیهِمُ السَّلامُ وَ بِهِمْ. لأنَّ التَّقْدیسَ وَ التَّحْمیدَ وَ التَّکبیرَ وَ التَّهْلیلَ وَ الْخُضوعَ وَ الْخُشوعَ وَ الرُّکوعَ وَ السُّجودَ وَ جَمیعَ الطّاعاتِ وَ أنْواعَ الْعِباداتِ وَ کذَلِک الْعُبودیةَ، کلُّ ذَلِک أَسْماءٌ وَ مَعانیها تِلْک الذَّواتُ الْمُقَدَّسَةُ وَ الْحَقائِقُ الإلَهیةُ الَّتى خَلَقَها اللَهُ لِنَفْسِهِ وَ خَلَقَ خَلْقَهُ لَها.

 وَ هىَ أسْماؤُهُ الْحُسْنَى وَ أَمْثالُهُ الْعُلْیا وَ نِعَمُهُ الَّتى لا تُحْصَى. وَ هىَ الَّتى اخْتَصَّ بِها وَ أمَرَ عِبادَهُ أنْ یدْعوهُ بِها. قالَ تَعالَى‌: ﴿وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‌ فَادْعُوهُ بِها﴾.[[282]](#footnote-282)

 «و از آنجا که امکان ندارد ذات خداوند را بخوانند و پرستش نمایند، بجهت عدم امکان آن؛ در آن صورت متعین است که وى را با اسماء حسناى او بخوانند. بنابراین عبادت که عبارت است از کارى که پسندیده است، و عبودیت و بندگى که عبارت است از رضا و امضاء به آنچه صورت مى‌گیرد و انجام مى‌شود؛ انحصار پیدا مى‌کند در ائمّه علیهم السّلام و به ایشان.

 چرا که جمیع معانى تقدیس و تحمید (پاک داشتن و ستایش نمودن) و بزرگ شمردن و نفى معبودیت غیر نمودن و فروتنى جسد و تواضع دل و قلب و به رکوع و به سجده درافتادن و همگى انواع طاعتها و فرمان‌برداریها و اقسام عبادات و همچنین عبودیتها، جمیع این امور اسمهائى هستند که معانى آنها آن‌

ذوات مقدّسه و حقائق الهیه مى‌باشند که خداوند آنها را براى خودش و مخلوقاتش را براى آنها آفریده است.

 و آن مخلوقات مقدّسه اسماء حسنى و أمثال علیاى وى هستند، و عبارتند از نعمتهاى لَا تُحصاى الهیه؛ و همین امامان مى‌باشند که خداوند به خود اختصاص داده است و بندگانش را امر فرموده است که او را با آن اسماء بخوانند و پرستش کنند. خداوند تعالى مى‌گوید: از براى خداوند اسماء نیکوترین و نامهاى بهترین وجود دارد؛ پس او را با آن اسماء و نامهاى بهترین بخوانید!»

 و نظیر این‌گونه کلمات سخیفه در مطالب او بسیار است، و این مقدار که ذکر شد ملخّص مقصود اوست که به هلاکت عمیق و نابودى تاریک مى‌کشاند. و اساس این عقیده و أمثال آن از تعلیمات باطنیه گرفته شده است. و آن تعالیم مأخوذ از تعالیم اسلامى نیست.

 و از زشت‌ترین غلطهائى که در این عقیده باطله موجود است نسبت شرک و کفر ـ العیاذ باللَه ـ به خاتم انبیاء صلّى اللَه علیه و آله و سلّم و اوصیاى معصومین او علیهم السّلام مى‌باشد.

 زیرا لازمه این مسلک آنست که خطاب‌هاى رسول اکرم و همچنین ائمّه معصومین علیهم السّلام در نمازهایشان و دعاهایشان و جمیع عباداتشان راجع به نفوس مقدّسه خودشان باشد، و نیز کلام رسول خدا در نمازهایش که مى‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (تو را مى‌پرستیم) به کلام او إیای أعْبُدُ (خودم را مى‌پرستم) بازگشت کند.

 و أیضاً سائر اسماء و صفاتى که خداوند را بواسطه آنها مى‌خوانده‌اند و پرستش مى‌نموده‌اند، بازگشتش به نفوس شریفه خودشان باشد. و بر این اساس ـ عیاذاً باللَه ـ دأب و عادتشان این‌طور بوده است که مردم را به پرستش نفوس مقدّسه خویشتن فرا مى‌خوانده‌اند.

 ﴿ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَهُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِباداً لِي مِنْ دُونِ اللَهِ‌﴾.[[283]](#footnote-283)

 و ازآنجائى‌که صاحب این عقیده فاسده نتوانسته است به درستى مسأله کیفیت ربط حادث را به قدیم ادراک کند و قادر نبوده است با تحلیل علمىِ صحیح با بحث و برهان آن را دریابد، لهذا در این راههاى سخت به گِل فرومانده و در تاریکیها و ظلمات دهشت‌زا و مطالب مطروده دور افتاده، اندر افتاده است.

 و امّا معتقدات وى همان‌طور که ما اجمالًا ذکر نمودیم، از فاحش‌ترین اباطیل و أضالیل است، و غلطهاى او زیاده از آنست که بر شمرده گردد. و براى رسیدن به بطلان معتقدات او وجوه کثیره‌اى است که اینک مجال بیان آن را نداریم. و آیة اللَه مجتهد کبیر سید اسماعیل نورى طَبَرى رحمة اللَه علیه در کتاب خود «کفایة المُوحِّدین» در مجلّد اوّل از آن بطور تحقیق ذکر نموده است.

 و امّا آنچه را که از ائمّه اطهار علیهم السّلام در بعضى اخبار وارد شده است که ما اسماء حسنى هستیم، یا مراد از نماز در کتاب خدا ما مى‌باشیم، یا ما

وَجْه اللَه هستیم، و یا آنچه را که در بعضى از زیارتها وارد است که: السَّلَامُ عَلَى اسْمِ اللَهِ الرَّضِىِ‌ و نظائر این کلمات؛ یا از قبیل مَجازات و کنایات هستند؛ و یا اشاره مى‌باشد به معانى دیگر صحیحى که بلند مرتبه است. و مراد از آنها این خُزَعْبِلات و درهم‌بافتگى‌هاى سفیهانه نیست همان‌طور که در کتابهاى مفصَّله با شرح طولانى ذکر شده است.»[[284]](#footnote-284)

## شیخ أحمد احسائى، بدون استاد وارد در مسائل فلسفیه شد و گمراه شد

 بارى! شیخ احسائى مردى عالم و زاهد بود؛ ولى به نظر حقیر که از مجموعه مطالعات بدست آمده است، علّت انحراف عقیدتى او دو چیز بوده است:

 اوّل‌ آنکه وى حکمت نیاموخته بود و فلسفه ندیده بود، آنگاه با اتّکاء به فهم نقّاد و ذهن بُرنده خود در صدد برآمد خود به خود و بدون استاد، کتب حکمت و فلسفه را مطالعه کند و از جهان اسرار و رموز عالم ربوبى و فلسفه اولى و ماوراء مادّه مطّلع گردد.

 دوّم‌ آنکه براى وصول به اهداف عالیه عرفانیه و مکاشفات ربّانیه نیز بدون تربیت و تعلیم استاد، به ریاضتهاى شاقّى اشتغال پیدا نمود.

 این دو امر مهمّ موجب آن شد که هم در آراء و مسائل فلسفیه به خطا رود، و هم در مکاشفات خود از دستبرد مکاشفات شیطانیه مصون نبوده و نتوانسته باشد جمیع مدرَکات و مشاهداتش رحمانى شود؛ با آنکه هم در حکمت نظرى و هم در عرفان عملى، شرط اوّل و نخستین گام را استاد کامل و مربّى على الإطلاق به شمار آورده‌اند.

 لهذا فرمایش حضرت امام سجّاد زین العابدین علیه السّلام را از نظر دور

داشته است که فرمود: هَلَک مَنْ لَیسَ لَهُ حَکیمٌ یرْشِدُه‌[[285]](#footnote-285).

 «گمراه مى‌شود آن کس که براى وى حکیمى نبوده باشد تا او را ارشاد نماید.»

 و گویا وى این غزل خواجه لسان الغیب را نخوانده بود که:

مرا به رندى و عشق آن فَضول عیب کند \*\*\* که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

کمال سِرّ محبّت ببین نه نقص گناه‌ \*\*\* که هر که بى‌هنر افتد نظر به عیب کند

ز عِطر حور بهشت آن نفس برآید بوى‌ \*\*\* که خاک میکده ما عبیرِ جَیب کند

چنان بزد ره اسلام غمزه ساقى‌ \*\*\* که اجتناب ز صَهبا مگر صُهَیب کند

کلید گنج سعادت قبول اهل دل است‌ \*\*\* مباد کس که درین نکته شک و ریب کند

شبان وادى ایمن گهى رسد به مراد \*\*\* که چند سال به جان خدمت شُعیب کند

ز دیده خون بچکاند فسانه حافظ \*\*\* چو یاد وقت و زمان شباب و شَیب کند[[286]](#footnote-286)

و نیز این بیت او به نظرش نرسیده بود که:

گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهى‌ \*\*\* که در این مرحله بسیار بود گمراهى‌[[287]](#footnote-287)

 و نیز این بیت:

گر در سرت هواى وصال است حافظا \*\*\* باید که خاک درگه اهل هنر شوى‌[[288]](#footnote-288)

 و نیز این بیت:

قطع این مرحله بى‌همرهى خضر مکن‌ \*\*\* ظلمات است بترس از خطر گمراهى‌[[289]](#footnote-289)

 و نیز این بیت:

به کوى عشق منه بى‌دلیلِ راه قدم‌ \*\*\* که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد[[290]](#footnote-290)

 احسائى داراى ذهنى وقّاد و شعله‌ور و حافظه‌اى شگفت‌انگیز، و در زهد و بى‌اعتنائى نسبت به دنیا انگشت‌نما و ضرب المثل بوده است.

 در «ریحانة الادب» گوید: «شیخ أحمد بن زین الدّین بن شیخ إبراهیم احسائى بحرانى متوفّى در حدود ١٢٤٢ ه. وى در حکمت و فقه و حدیث و طبّ و نجوم و ریاضى و علم حروف و قرائت و اعداد و طلسمات ماهر و در

معرفت اصول دین وحید عصر خود بوده است.[[291]](#footnote-291)»

 و امّا با کورى چه مى‌توان کرد؟ آنهم کورى باطن! با این آیه قرآن چه مى‌توان نمود که: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.[[292]](#footnote-292)

 «و آن کس را که خدا براى او نورى قرار نداده باشد، او داراى نور نخواهد بود».

## «أسفار أربعه» و «عرشیه» در صدر کتب علمیه و فلسفیه ملا صدرا قرار دارند

 حکیم بزرگ اسلام و فخر فلاسفه عالم کتابى دارد بنام «أسفار أربعه» در چهار جلد مُطوّل مطبوع به طبع رحلى، که حقّاً از اسرار و رموز مبانى توحید با برهان و استدلال و ارائه حقائق و نفائس مطالب و رنج فراوان پرده برداشته است، و مى‌توان آن را در صدر کتب علمیه و فلسفیه به شمار آورد.

 وى کتاب دیگرى دارد به نام «عَرشیة» که بسیار مختصر است، و غیر از طبیعیات «أسفار» شامل جمیع مباحث «أسفار» بطور گلچین مى‌باشد؛ و مى‌توان گفت: این تصنیف مُنیف او از جهت کمال و شمول بر رموز و اسرار، آخرین کتاب وى بوده باشد.

 علّامه حکیم ملّا إسماعیل بن ملّا سَمیع اصفهانى که وى معروف به واحد العین و از اکابر علماى معقول در اواخر قرن سیزدهم هجرى و از تلامذه حکیم مُبرَّز ملّا علىّ نورى بوده است،[[293]](#footnote-293) عرشیه حکیم ملّا صدرا را شرح کرده‌

است. و در آنجا آورده است که:

 «چون شرحى بر آن نگاشته نشده بود تا مشکلات عبارت آن را سهل و آسان کند و از وجوه معانى آن نقاب اختفاء برگیرد، مرا بعضى از احباب بر آن داشتند که شرحى بر آن بنگارم تا حجاب از رخ معانى راقیه آن بردارد، و چهره محبوب را چنانکه باید بنمایاند؛ لهذا این شرح را به رشته تحریر برکشیدم.

 زیرا اگرچه شرحى که مولاى جلیل و فاضل نبیل بارع شامخ شیخ أحمد بن زین الدّین احسائى حرسه اللَه تعالى عن الآفات و حفظه عن العاهات نموده بود، شرحى بود مفصّل، لیکن همه‌اش در حکم دُمَل و آماس و جراحت بود. (فَشَرَحَها شَرْحاً کانَ کلُّهُ جَرْحًا.) زیرا وى مراد از الفاظ و عبارات را نفهمیده است، چون اطّلاع بر اصطلاحات نداشته است؛ با وجود آنکه وى عظیم الشّأن در فهم مطالب، و منیع المکان در نیل مآرب، و رفیع الرّتبه در تحقیق حقائق، و جلیل المرتبة در تحقیق دقائق بوده است.»

## ردود شیخ احسائى بر کتاب عرشیه ملا صدرا همگى معیوب است‌

 شرح عرشیه شیخ احسائى بسیار مطوّل، و در سیصد و پنجاه و دو صفحه رحلى، در بیش از یک قرن پیش طبع سنگى شده است. و ما در اینجا براى روشن نمودن طریقه بحث و موارد تزییف و عیوبى که در آن موجود است، فقط به ذکر یک بحث از بحثهاى نخستین او اکتفا مى‌کنیم و پس از آن به ذکر برخى از سائر گفتار او در ردّ آن حکیم متألّه با نقل عین عبارات او مى‌پردازیم.

 امّا آن یک بحث، اینست که مى‌گوید:

 «قالَ: الْمَشْرِقُ الاوَّلُ، فى الْعِلْمِ بِاللَهِ وَ صِفاتِهِ وَ أسْمائِهِ وَ آیاتِهِ؛ وَ فیهِ قَواعِدُ:

 قاعِدَةٌ لَدُنّیةٌ، فى تَقْسیمِ وَ إثْباتِ أوَّلِ الْوُجودِ:

 إنَّ الْمَوْجودَ إمّا حَقیقَةُ الْوُجودِ أوْ غَیرُها، وَ نَعْنى بِحَقیقَةِ الْوُجودِ ما لا یشوبُهُ شَىْ‌ءٌ غَیرُ الْوُجودِ مِنْ عُمومٍ أوْ خُصوصٍ أوْ حَدٍّ أوْ نِهایةٍ أوْ

ماهیةٍ أوْ نَقْصٍ أوْ عَدَمٍ؛ وَ هُوَ الْمُسَمَّى بِواجِبِ الْوُجودِ.

 فَنَقولُ: لَوْ لَمْ تَکنْ حَقیقَةُ الْوُجودِ مَوْجودَةً لَمْ یکنْ شَىْ‌ءٌ مِنَ الأشْیاءِ مَوْجوداً؛ لَکنَّ اللازِمَ باطِلٌ بَدیهَةً فَکذا الْمَلْزومُ.»

 «حکیم ملّا صدرا گفته است: مَشرقِ نخست بحث ما درباره علم به خدا و صفات او و اسماء او و آیات اوست؛ و در آن قواعدى مندرج است:

 قاعده لَدُنّیه، در تقسیم و اثبات نخستین وجود است:

 موجود یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود. و مقصود ما از حقیقت وجود آن‌گونه وجودى است که هیچ چیز غیر از خود وجود، از عموم، یا خصوص، یا حدّ و اندازه، یا پایان و نهایت، یا ماهیت و ظرفِ وجود، یا نقص و کوتاهى، یا عدم و نیستى، با آن مشوب و مخلوط نگردد؛ و آن همانست که «واجِبُ الوُجود» نامیده مى‌شود.

 و بنابراین مى‌گوئیم: اگر حقیقت وجود موجود نباشد، هیچیک از اشیاء موجود نبوده‌اند؛ و لیکن این لازم باطل است بدیهةً و همچنین ملزوم باطل است. (یعنى اشیاء وجود دارند؛ پس حقیقت وجود وجود دارد.)»

 «أقولُ» یعنى من در شرح و پاسخ از ملّا صدرا مى‌گویم.

 در اینجا پس از مقدارى شرح و بیان در تجزیه و ترکیب و جهات ادبى عبارت او تا بدینجا مى‌رسد که مى‌گوید:

## احسائى، اطلاق وجود را از خداوند نفى مى‌نماید

 یکونُ أوَّلُ الْوُجودِ عِنْدَهُ هُوَ مَحَلُّ التَّقْسیمِ، وَ لا إشْکالَ فیهِ عَلَى رَأْىِ الْمُصَنِّفِ. لأنَّ أوَّلَ الْوُجودِ هُوَ حَقیقَةُ الْوُجودِ، وَ حَقیقَةُ الْوُجودِ عِنْدَهُ فى نَفْسِ الامْرِ هىَ مَحَلُّ التَّقْسیمِ؛ بِأنْ یکونَ الْخالِصُ مِنْهُ واجِبَ الْوجودِ وَ الْمَشوبُ عَنْهُ بِالنَّقائِصِ مُمْکنَ الْوُجودِ لِما لَحِقَهُ مِنْ عَوارِضِ مَراتِبِهِ.

 وَ لِهَذا صَدَقَ إطْلاقُ الْوُجودِ عَلَى الْخالِصِ وَ الْمَشوبِ مِنْ بابِ‌

الاشْتِراک الْمَعْنَوىِّ، وَ یکونُ إطْلاقُ لَفْظِ الْوُجودِ عَلَى الْواجِبِ وَ الْمُمْکنِ کإطْلاقِ الْبَیاضِ عَلَى بَیاضِ الْقِرْطاسِ وَ بَیاضِ الثَّوبِ وَ التُّرابِ.

 وَ لَیسَ ذَلِک عِنْدَهُ إلّا أنَّهُ حَقیقَةٌ واحِدَةٌ بَعْضُ أفْرادِها واجِبُ الْوُجودِ وَ هُوَ خالِصُها قَبْلَ تَنَزُّلِهِ، وَ بَعْضُ أفْرادِها مُمکنُ الْوُجودِ إذْ بَعْدَ تَنَزُّلِها اخْتَلَطَ کلُّ فَرْدٍ مِنْها بِعَوارِضِ رُتْبَةِ تَنَزُّلِهِ.

 وَ هَذا وَ أمْثالُهُ هُوَ الْجَواهِرُ الزَّواهِرُ وَ الْعِلْمُ اللَّدُنّىُّ؛ فَالْحُکمُ لِلَّهِ الْعَلِىِّ الْکبِیرِ.[[294]](#footnote-294)»

 «در نزد ملّا صدرا محلّ تقسیم وجود به اقسام وجود، عبارت است از نخستین وجود.

 و در این مسئله اشکالى بنا بر رأى وى نیست، زیرا نخستین وجود همان حقیقت وجود است، و در نزد او حقیقت وجود در واقع و نفس الامر همان محلّ تقسیم مى‌باشد؛ بدین‌طریق که فرد خالص از وجود، واجب الوجود است و فرد مشوب و مخلوط از وجود به نقائص، ممکن الوجود است، به سبب طریان و سریان و لحوق نقائصى که از عوارض مراتب وجود بدان مى‌رسد.

 و بدین جهت است که اطلاق لفظ وجود به نحو اشتراک معنوى، هم بر وجود خالص و هم بر مشوب و مخلوط به یک گونه مى‌شود، و صدق آن بر هر دو قسم از وجود یکسان مى‌باشد؛ مانند اطلاق و صدق لفظ سپیدى بر سپیدى صفحه کاغذ و بر سپیدى جامه و بر سپیدى خاک.

 و تمام این امور در نزد ملّا صدرا بجهت آن مى‌باشد که وجود داراى حقیقت واحده‌اى است که بعضى از افرادش واجب الوجود است، و آن عبارت‌

است از آن حقیقت خالص پیش از تنزّل و فرود آمدن آن؛ و بعضى از افرادش ممکن الوجود است، زیرا بعد از تنزّل و پائین آمدن آن حقیقت، هر فردى از افراد آن حقیقت با عوارض و آثار موجوده در خصوص مرتبه تنزّلش مخلوط و مشوب مى‌گردد.

 و اینست مفاد و محتواى کلام وى در اینجا و نظائر اینجا که از آن به گوهرهاى تابناک و علمهاى لَدُنّیه غیبیه الهیه تعبیر مى‌کند؛ امّا حکم حاکمِ در این مسئله که حقّ با کیست، فقط اختصاص به خداوند بلند مرتبه بزرگ منزلت دارد».

## احسائى، اطلاق وجود را از حقّ نفى مى‌کند و جمیع عالم وجود را حادث مى‌داند

## افتراى احسائى بر امامان که محلّ تقسیم اصل وجود را ممکن الوجود مى‌دانند

 «وَ أمّا عَلَى رَأْینا الْمُسْتَفادِ مِنْ مَذْهَبِ سادَتِنا وَ مَوالینا عَلَیهِمُ السَّلامُ أنَّ مَحَلَّ التَّقْسیمِ هُوَ الْوُجودُ الْحادِثُ الَّذى أحْدَثَهُ بِفِعْلِهِ لا مِنْ شَىْ‌ءٍ؛ عِنْدَ مَنْ یقولُ بِقَوْلِنا وَ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ مَنْ یقولُ بِقَوْلِهِ.

 وَ أمّا عِنْدَنا فَظاهِرٌ، وَ أمّا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ أتْباعِهِ فَیلْزَمُ أنَّ مَحَلَّ التَّقْسیمِ لا یکونُ إلّا حادِثاً لأنَّهُ مُکتَنَهٌ وَ لَوْ إجْمالًا. فَإنَّ مَنْ أدْرَک فَرْداً مِنْ أفْرادِ الْحَقیقَةِ الْواحِدَةِ الصّادِقَةِ عَلَى کلِّ فَرْدٍ لِذاتِهِ مِنْ حَیثُ هُوَ، أی مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ عَوارِضِ التَّرَتُّبِ اللاحِقَةِ لَهُ؛ فَقَدْ أدْرَک صِرْفَ تِلْک الْحَقیقَةِ.

 وَ ما یشیرونَ إلَیهِ لَیسَ إلّا کالْخَشَبِ؛ فَإنَّ صِرْفَهُ هُوَ هَذا الْهَیولَى وَ الصّورَةُ النَّوْعیتانِ، وَ أمّا الافْرادُ الَّتى لَحِقَتْها الْعَوارِضُ الْغَیریةُ کالْبابِ وَ الصَّنَمِ وَ السَّریرِ، فَإنَّ حِصَصَها هىَ بِعَینِها تِلْک الْهَیولَى وَ الصّورَةُ النَّوْعیتانِ؛ وَ إنَّما لَحِقَتْها عَوارِضُ مَراتِبِ تَنَزُّلاتِها فَتَغایرَتْ بِالْمُشَخِّصاتِ.»

 «و امّا بنا بر رأى و عقیده ما که مستفاد از مذهب سادات و موالیان ما علیهم السّلام مى‌باشد، محلّ تقسیم عبارت است از وجود حادثى که او با فعل‌

خود بدون واسطه چیزى إحداث نموده است؛ و این امر در نزد کسى است که طبق کلام ما مشى مى‌کند، و همچنین طبق رأى مصنّف و رأى کسى است که طبق کلام مصنّف مشى مى‌کند.

 امّا بنا بر گفتار و رأى ما ظاهر است؛ و امّا بنا بر رأى و گفتار مصنّف و پیروان وى حتماً لازم است که محلّ تقسیم حادث باشد، زیرا وجود در نزد او از چیزهائى است که مى‌توان به کنْه و حقیقت آن واصل گشت گرچه بطور اجمال باشد.

 به علّت آنکه کسى که ادراک کند فردى از افراد حقیقت واحده‌اى را که صادق باشد بر یکایک از افرادش از جهت صدق ذاتى من حیث هو، یعنى با قطع نظر از عوارض لاحقه آن؛ تحقیقاً صرف آن حقیقت را به نحو صرافت و بساطت و محوضت ادراک نموده است.

 و آنچه را که ملّا صدرا و پیروانش بدان در مسأله لفظ وجود اشاره مى‌نمایند چیزى نیست مگر مثل اطلاق لفظ چوب فى المثال. زیرا وجود بالصّرافه چوب عبارت است از هیولاى نوعیه و صورت نوعیه چوب. و امّا افرادى از چوب که بدانها عوارض غیریه و خارجیه ملحق مى‌شود، مثل دَرِ چوبین و بت چوبین و تخت چوبین، تحقیقاً حِصّه‌ها و بخشهاى آن بعینه همان هیولى و صورت نوعیه چوب هستند که عوارضى در مراتب تنزّل بدانها الحاق گشته؛ و بدین جهت بواسطه عوارض مشخِّصه و معینه و محدِّده با یکدیگر تغایر حاصل کرده‌اند».

 «وَ الْعِبارَةُ الصَّریحَةُ عَنْ مَقاصِدِهِمْ أنَّ الْحَقَّ تَعالَى مادَّةُ کلِّ شَىْ‌ءٍ کما قُلْنا فى الْخَشَبِ، وَ الصّورَةُ الْمَوْهومَةُ هىَ الْعَبْدُ مِنْ حَیثُ نَفْسِهِ.

 وَ لِهَذا قالَ بَعْضُهُمْ: أنَا اللَهُ بِلا أنَا. یعنى أنَّ الانانیةَ هىَ الْعَبْدُ. وَ هىَ فى الْحَقیقَةِ حُدودٌ خارِجَةٌ عَنْ حَقیقَةِ الْحِصَّةِ الْمَحْدُودَةِ.»

 «و آن عبارت صریحى که از مقاصدشان پرده بر مى‌دارد آنست که حقّ تعالى مادّه جمیع اشیاء مى‌باشد، همان‌طور که در مثال چوب بیان نمودیم. و صورت موهومه عبارت است از بنده حقّ اگر او را از جهت نفسانیت و ذاتیت وى نظر کنیم.

 و بر این اساس بعضى گفته‌اند: ﴿هَدانَا اللَهُ‌﴾ (من خدا هستم) بدون لفظ ﴿هَدانَا﴾. یعنى أنانیت عبارت است از عَبْد (بنده) و این أنانیت در حقیقت، حدودى مى‌باشد خارج از حقیقت حصّه محدوده».

## ردّ قبیح احسائى بر مُحیى الدّین با عبارت «مُمیت الدّین» در تحقّق فناء مطلق عبد

 «وَ اسْمَعْ قَوْلَ إمامِهِمْ مُمیتِ الدّینِ فى «الْفُتوحاتِ الْمَکیةِ» نَقَلتُهُ مِن انْتِخاباتِها لِلشَّیخِ أبى حَیانِ الطَّبیبِ الشّیرازىِّ:

 قالَ فى الْبابِ الْمائتَینِ وَ إحْدَى وَ الثَّمانینَ فى مَعْرِفَةِ مَنْزِلِ الضَّمِّ وَ إقامَةِ الْواحِدِ مَقامَ الْجَماعَةِ مِنَ الْحَضْرَةِ الْمُحَمَّدیةِ صَلَّى اللَهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ:

صَلَاةُ الْعَصْرِ لَیسَ لَها نَظیرُ \*\*\* لِضَمِّ الشَّمْلِ فیها بِالحَبیبِ (١)

هىَ الْوُسْطَى لأمْرٍ فیهِ دَوْرٌ \*\*\* مُحَصِّلَةً عَلَى أمْرٍ عَجیبِ (٢)

وَ ما لِلدَّوْرِ مِنْ وَسَطٍ تَراهُ‌ \*\*\* وَ لا طَرَفَینِ فى عِلْمِ اللَّبیبِ (٣)

فَکیفَ الامْرُ فیهِ فَدَتْک نَفْسى‌ \*\*\* فَخُصَّ الْعَبْدُ بِالْعِلْمِ الْغَریبِ (٤)

 فَإنَّ الاسْماءَ فى حَقِّ الْکامِلِ تَتَمانَعُ، فَیؤَدّى ذَلِک التَّمانُعُ إلَى عَدَمِ تَأْثیرِها فیمَنْ هَذِهِ صِفَتُهُ. فَیبْقَى مُنَزَّهًا عَنِ التَّأْثیرِ مَعَ الذّاتِ الْمُطْلَقَةِ الَّتى لا تُقَیدُها الاسْماءُ وَ لا النُّعوتُ.

 فَیکونُ الْکامِلُ فى غایةِ الصَّحْوِ کالرُّسُلِ وَ هُمْ أکمَلُ الطَّوائِفِ؛ لأنَّ الْکامِلَ فى غایةِ الْقُرْبِ یظْهَرُ بِهِ فى کمالِ عُبودیتِهِ مُشاهِداً کمالَ ذاتِ موجِدِهِ.

 وَ إذا تَحقَّقْتَ ما قُلْناهُ عَلِمْتَ أینَ ذَوْقُک مِنْ ذَوْقِ الرِّجالِ الْکمَّلِ الَّذینَ اصْطَفاهُمُ اللَهُ فیهِ وَ اخْتارَهُمْ مِنْهُ وَ نَزَّهَهُمْ عَنْهُ. فَهُمْ وَ هُوَ، کهُوَ وَ

هُمْ.

 فَسَمّاهُ الْکامِلُ مِنْهُمُ الْعَصْرَ. لأنَّهُ ضَمُّ شَىْ‌ءٍ إلَى شَىْ‌ءٍ لِاسْتِخْراجِ مَطْلوبٍ. فَضُمَّتْ ذاتُ عَبْدٍ مُطْلَقٍ فى عُبودیتِهِ لا یشوبُها رُبوبیةٌ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجوهِ، إلَى ذاتِ حَقٍّ مُطْلَقٍ لا یشوبُها عُبودیةٌ أصْلًا بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجوهِ، مِن اسْمٍ إلَهی بِطَلَبِ الْکوْنِ.

 فَلَمّا تَقابَلَتِ الذّاتانِ بِمِثْلِ هَذِهِ الْمُقابَلَةِ، کانَ الْمُعْتَصَرُ عَینَ الْکمالِ لِلْحَقِّ وَ الْعَبْدِ. وَ هُوَ کانَ الْمَطْلوبُ الَّذى لَهُ وُجِدَ الْعَصْرُ.

 فَإنْ فَهِمْتَ ما أشَرْنا إلَیهِ فَقَدْ سَعَدْتَ، وَ ألْقَیتُک عَلَى مَدْرَجَةِ الْکمالِ فَارْقَ فیها. وَ لِهذا الْمَعْنَى الإشارَةُ فى نَظْمِنا فى أوَّلِ الْبابِ:

صَلَاةُ الْعَصْرِ لَیسَ لَها نَظیرُ \*\*\* لِضَمِّ الشَّمْلِ فیها بِالحَبیبِ‌[[295]](#footnote-295)»

 «و بشنو گفتار امامشان «ممیت الدّین» را در «فتوحات مکیه» که من از منتخبات شیخ أبو حیان طبیب شیرازى در اینجا نقل مى‌کنم.

 وى در باب دویست و هشتاد و یکم در معرفت منزل انضمام دو چیز با یکدگر و جایگزین شدن واحد بجاى جماعت در حضرت محمّدیه صلّى اللَه علیه و آله چنین گوید:

 ١ ـ از براى نماز عصر از جهت اهمّیت نظیر و همانندى نمى‌باشد؛ به سبب الفت و یگانگى دو امرى که با هم اجتماع کرده‌اند: اجتماع بنده خدا با حبیب و محبوب که ذات اقدس حقّ تعالى مى‌باشد.

 ٢ ـ نماز عصر عبارت است از نماز میانه و وُسطى، بجهت تحقّق امرى که‌

در آن دور و حرکت دورانى است؛ و آن گردش که بجاى اوّلین خود بازگشت مى‌نماید، موجب مى‌شود که نماز عصر، ما را بر حصول امر عجیب و شگفت آورى برساند.

 ٣ ـ و در نزد خردِ خردمندان معلوم است که هر حرکت دورانى نه وسط و میانه‌اى دارد که بتوانى آن را ببینى، و نه دو طرف و جهتى که در دو سمت آن باشند!

 ٤ ـ پس فدایت شوم! این امر به چه کیفیت خواهد بود تا اینکه بنده خدا به علم غریب و دانش پنهان و دور از دست، اختصاص داده شود.

## بیان محیى الدّین در عبودیت غیر مشوب به ربوبیت، با ربوبیت غیر مشوب با عبودیت‌

 ...[[296]](#footnote-296) بنابراین اسماء درباره مرد کامل، تمانع و تدافع دارند؛ و این‌گونه تمانع و تدافع موجب مى‌شود تا درباره کسى که صفاتش این‌چنین است، اثرشان‌

از بین برود. و در آن صورت آن انسان کامل بدون هیچ‌گونه تأثیرى با ذات مطلقه‌اى که نه اسماء و نه نعوت نمى‌توانند آن را تقیید کنند، باقى خواهد ماند.

 و لهذا آن انسان کامل در نهایت حالت صَحْو (هشیارى) خواهد بود، به مثابه پیامبران الهى؛ چرا که پیامبران کامل‌ترین طوائف هستند. به سبب آنکه مرد کامل چون در غایت قرب بوده باشد، بدو آشکارا مى‌شود در کمال عبودیتش؛ و کمال ذات ایجادکننده خود را مشاهده مى‌نماید.

 و چون به آنچه را که ما براى تو محقّق داشتیم رسیدى و ادراک نمودى، خواهى دانست که چشش و ذوق تو با چشش و ذوق مردان کاملى که خداوند ایشان را در اسم برگزیده و از اسم اختیار کرده و از اسم مبرّى و منزّه کرده است، در کدام موقعیت و کدام محلّ واقع مى‌باشد؟! پس ایشان و خدا، مِثل خدا و ایشان است.

 بنابراین حضرت پیامبر که او انسان کامل از آنان است، آن بنده مقرّب را عصر نامیده است. به علّت آنکه عصر (فشردن) در لغت به معنى ضمیمه کردن چیزى است به چیز دیگرى براى خاطر آنکه از آن ضمّ و فشار و برخورد، شى‌ء مورد نظر بدست آید. پس نفس و ذات بنده مطلقى که در عبودیت او شائبه‌اى از ربوبیت به وجهى از وجوه باقى نمانده است، منضمّ گردیده است به ذات حقّ مطلقى که شائبه‌اى از عبودیت به وجهى از وجوه در آن نیست؛ و این ضمّ از اسم الهى است در طلب کون و ایجاد.

 پس چون این دو ذات بدین‌گونه از مقابله با هم روبرو شده و مقابله نمودند، نتیجه فشرده‌شده بدست آمده از فشار و ضمیمه، عین کمال حقّ و عبد است؛ و همان عبارت مى‌باشد از مطلوبى که براى آن عصر و فشار پدید آمده است.

 حال اگر فهمیدى آنچه را که ما به آن اشاره نمودیم، پس کامیاب و

سعادتمند شدى؛ و من ترا بر نردبان کمال اندر انداختم، پس برو بالا! و از براى این معنى است اشاره در بیت منظوم در اوّل باب که:

 از براى نماز عصر از جهت اهمّیت نظیر و مشابهى نیست، به سبب الفت و اجتماعى که در آن بنده با حبیب خود نموده است».

## تمثیل جیلى در معنى «نُقْطَةُ الْوَحْدَةِ بَینَ قَوْسَىِ الاحَدیةِ وَ الْواحِدیة

 قالَ عَبْدُ الْکریمِ الْجیلانىُّ فى کتابِهِ «الإنسانِ الْکامِلِ» بعْدَ کلامٍ طَویلٍ فى اسْمِ اللَهِ:

 قالَ: فَاسْتِدارَةُ رَأْسِ الْهاءِ إشارَةٌ إلَى دَوَرانِ رَحَى الْوُجودِ الْحَقّىِّ وَ الْخَلْقىِّ عَلَى الإنسانِ. فَهُوَ فى عالَمِ الْمِثالِ کالدّائِرَةِ الَّتى أشارَ الْهاءُ إلَیها.

 فَقُلْ ما شِئْتَ! إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدّائِرَةُ حَقٌّ وَ جَوْفُها خَلْقٌ، وَ إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدّائِرَةُ خَلْقٌ وَ جَوْفُها حَقٌّ؛ فَهُوَ حَقٌّ وَ هُوَ خَلْقٌ، وَ إنْ شِئْتَ قُلْتَ: الامْرُ فیهِ بِالإلْهامِ.

 فَالامْرُ فى الإنْسانِ دَوْرىٌّ بَینَ أنَّهُ مَخْلوقٌ لَهُ ذُلُّ الْعُبودیةِ وَ الْعَجْزِ، وَ بَینَ أنَّهُ عَلَى صورَةِ الرَّحْمَنِ فَلَهُ الْکمالُ وَ الْعِزُّ.

 قالَ اللَهُ تَعالَى: ﴿فَاللَهُ هُوَ الْوَلِيُ‌﴾[[297]](#footnote-297) یعْنى‌ الإنْسانَ الْکامِلَ الَّذى قالَ فیهِ‌: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ‌﴾.[[298]](#footnote-298)

 لأنَّهُ یسْتَحیلُ الْخَوْفُ وَ الْحُزْنُ وَ أمْثالُ ذَلِک عَلَى اللَهِ؛ لأنَّ اللَهَ هُوَ الْوَلىُّ الْحَمیدُ[[299]](#footnote-299)، ﴿وَ هُوَ يُحْيِ الْمَوْتى‌ وَ هُوَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ﴾[[300]](#footnote-300)؛ أىِ الْوَلىُ‌.

 فَهُوَ حَقٌّ مُتَصَوَّرٌ فى صورَةٍ خَلْقیةٍ؛ أوْ خَلْقٌ مُتَحَقِّقٌ بِمَعانى الإلَهیةِ.

 فَعَلَى کلِّ حالٍ وَ تَقْدیرٍ، وَ فى کلِّ مَقالٍ وَ تَقْریرٍ؛ هُوَ الْجامِعُ لِوَصْفَىِ النَّقْصِ وَ الْکمالِ، وَ السّاطِعُ فى أرْضِ کوْنِهِ بِنورِ شَمْسِ الْمُتَعالِ.

 فَهُوَ السَّماءُ وَ الارْضُ، وَ هُوَ الطّولُ وَ الْعَرْضُ؛ وَ فى هَذا الْمَعْنَى قُلْتُ:

لىَ الْمُلْک فى الدّارَینِ لَمْ أرَ فیهِما \*\*\* سِواى فَأرْجو فَضْلَهُ أوْ فَأخْشاهُ‌

 إلَى أنْ قالَ مِنْ هَذِهِ الْقَصیدَةِ وَ هىَ طَویلَةٌ:

وَ إنّى رَبٌّ لِلانامِ وَ سَیدٌ \*\*\* جَمیعُ الْوَرَى اسْمٌ وَ ذاتى مُسَمّاهُ‌

لىَ الْمُلْک وَ الْمَلکوتُ نَسْجى وَ صَنْعَتى‌ \*\*\* لىَ الْغَیبُ وَ الْجَبروتُ مِنّى مَنشاهُ‌

 إلَى آخِرِ الْقَصیدَةِ وَ کلامِهِ.[[301]](#footnote-301)»

 «شیخ عبد الکریم گیلانى در کتاب «انسان کامل» خود پس از شرح و بیان طولانى درباره اسم‌ اللَه‌ مى‌گوید:

 دائره‌اى شکل بودن سَرِ هاء اللَه‌ اشاره مى‌باشد به گردش در آمدن آسیاى عالم وجود حقّى و وجود خلقى بر محور انسان. بنابراین در عالم مثال انسان همانند دائره‌اى است که استداره حرف هاء اشاره است به آن.

 پس تو در اینجا آنچه دلت مى‌خواهد بگو! اگر مى‌خواهى بگو: دائره حقّ است و جوفش خلق، و اگر مى‌خواهى بگو: دائره خلق است و جوفش حقّ؛ پس وى حقّ است و وى خلق است، و اگر مى‌خواهى بگو: امر در انسان منوط به الهام است.

 بنابراین امر در انسان دورى است؛ دائر است میان آنکه مخلوقى باشد که ذلّ عبودیت و عجز بر وى خورده باشد، و میان آنکه بر صورت خداى رحمن باشد تا بر وى کمال و عِزّ مُهر شده باشد.

 خداى تعالى مى‌گوید: و خداوند است فقط که اوست ولىّ. یعنى انسان کامل را توصیف مى‌نماید که راجع به او فرموده است: آگاه باش (اى پیامبر) که براى اولیاى خدا خوف و دهشتى نمى‌باشد، و أیضاً ایشان محزون و غمین نخواهند شد.

 و این بجهت آنست که خوف و حزن و أمثال اینها بر خداوند مستحیل است، چون خداوند تنها موجودى است که ولىّ و حمید است. (صاحب ولایت و مورد ستایش است.) و اوست تنها کسى که مردگان را زنده مى‌کند، و اوست که بر انجام هر چیزى توانا مى‌باشد یعنى ولىِّ خدا (که انسان کامل است) این‌چنین مى‌باشد.

 بر این اصل و اساس، انسان کامل حقّ است که در صورت خلقى متصوّر گشته است؛ یا خلق است که به معانى الهیه متحقّق شده است.

 بر هر حال و تقدیر، و در هر مقال و تقریر؛ انسان کامل است که جامع دو صفت نقص و کمال است. اوست که در زمینِ وجود و تحقّقش، به نور خورشید متعال ساطع گردیده است. بنابراین اوست آسمان و زمین. و اوست طول و عرض؛ و من راجع به این مطالب این‌طور سروده‌ام:

 پادشاهى و فرمانفرمائى در دو جهان اختصاص به من دارد. من در دو

عالم غیر از خودم را نمى‌بینم تا امید بخشایش او و یا ترس از گزند او را داشته باشم.

 تا مى‌رسد به اینجا که در همین قصیده طولانى مى‌گوید:

 و من هستم که ربّ و پروردگار همگان مى‌باشم، و من هستم که سید و سرور و سالارم. همگى ما سواى خدا اسمى بیش نمى‌باشند؛ و من هستم که مسمّاى آن اسم هستم.

 جمیع دو عالم مُلک و ملکوت بافته شده و ساخته و پرداخته من است. عالم غیب از براى من است؛ و منشأ و مبدأ عالم جَبَروت نیز از ناحیه من است. تا آخر قصیده و گفتارش.»[[302]](#footnote-302)

 فَقالَ أیضاً فى الْکتابِ الْمَذْکورِ:

وَ ما الْخَلْقُ فى التِّمْثالِ إلّا کثَلْجَةٍ \*\*\* وَ أنْتَ بِها الْماءُ الَّذى هُوَ نابِعُ (١)

وَ ما الثَّلْجُ فى تَحقیقِنا غَیرَ مائِهِ‌ \*\*\* وَ غَیرانِ فى حُکمٍ دَعَتْهُ الشَّرائِعُ (٢)

وَ لَکنْ یذوبُ الثَّلْجُ یرْفَعُ حُکمُهُ‌ \*\*\* وَ یوضَعُ حُکمُ الْماءِ وَ الامْرُ واقِعُ (٣)

تَجَمَّعَتِ الاضْدادُ فى واحِدِ الْبَها \*\*\* وَ فیهِ تَلاشَتْ وَ هْوَ عَنْهُنَّ ساطِع (٤)[[303]](#footnote-303)

 ١ ـ مردم فى المثل حکم تکه یخى را دارند که تو در میان آن یخ در حکم آبى مى‌باشى که روان است.

 ٢ ـ و در تحقیقات ما یخ غیر از آبِ آن، چیزى نیست؛ و در حکمى که شرایع بدان فرا خوانده‌اند چیزى است غیر از آب، و دو حکم متغایر دارند.

 ٣ ـ و لیکن چون یخ ذوب شود، حکمش برداشته مى‌شود و حکم آب بجاى آن قرار داده مى‌شود، و حقیقت امر به وقوع مى‌رسد.

 ٤ ـ همه أضداد در آن یگانه حسن و جمال تجمّع نموده و در او فانى گشته‌اند؛ و از همه آنها، نور او ساطع است.

 و این مرد (شیخ عبد الکریم جیلى) از بزرگان پیشوایان اهل عرفان است. و اگر تو در کتب مصنِّف (ملّا صدراى شیرازى) همانند این کتاب و غیره تتبّع بنمائى، خواهى یافت که گفتارش عین گفتار عرفاء است؛ با این تفاوت که عبارات و استدلالات او به طریق استدلالات حکماء مى‌باشد به خلاف عبارات اهل عرفان و تصوّف.

 و بدون هیچ‌گونه شک و تردیدى از آنها استفاده مى‌شود علم به ذات واجب و حقّ تعالى، به سبب آنکه وجود در نزد ایشان عبارت است از حقیقت واحده؛ با این فرق که دلالت عبارات صوفیه بر مطلوب و مرادشان بیشتر است از عبارت مصنّف. و لیکن وى در بسیارى از عبارات خود تصریح بدان دارد، مانند: کونُ الْخَلقِ مِنه بالسِّنْخ. (خلق عالم با واجب الوجود از جهت وجود، داراى سنخ واحدى است.) و مانند: الوجودُ حقیقةُ واحدةٌ صِرْفُها واجبُ الوجودِ وَ مَشوبُها المُمکن‌. (اصل وجود داراى حقیقت واحدى است که صرافت آن واجب الوجود است و مشوب آن ممکن الوجود.)

 و در «مشاعر» و غیر آن بیان نموده است که: نقصانى که در موجودات‌

مشوبه موجود است ذاتى آنها نیست، چرا که ذات آنها منزّه مى‌باشد از نقص؛ و فقط عروض نقصان بر آنها از ناحیه لحوق خصوص مراتب تنزّل است.

 (این‌ها همه بحث از معنى وجود بود بنا بر رأى و عقیده حکیم ملّا صدراى شیرازى.)

 و امّا بنا بر رأى راستین و عقیده حقّ که در نزد ماست؛ که اصل محلّ تقسیم تنها وجود ممکن الوجود است، باید گفت: اتّحاد حقیقت وجود، امرى درست و واقع نمى‌باشد.

## خطاى احسائى در معنى لغوى وجود

 وَ إنَّما هُوَ بِلِحاظِ صِدْقِ الاسْمِ مِنْ جَهَةِ الاصْطِلاحِ لا مِنْ جَهَةِ اللُّغَةِ. فَإنَّ لَفْظَ الْوُجودِ لَمْ یوضَعْ لِذاتٍ وَ إنَّما وُضِعَ لِصِفَةٍ، أعْنى الْمَعْنَى الْمَصْدَرىَّ، أىِ الْکوْنَ فى الاعْیانِ کما قالَهُ بَعْضُ الصّوفیةِ مِنْ أنَّ الْوُجودَ عِنْدَ الْعَوامِّ هُوَ الْکوْنُ فى الاعْیانِ وَ أمّا عِنْدَنا فَالْوُجودُ ما بِهِ الْکوْنُ فى الاعیانِ ـ انتَهى.

 «و بلکه فقط اطلاق لفظ وجود از جهت صدق اسم است از ناحیه اصطلاح نه از ناحیه لغت. به علّت آنکه لفظ وجود براى ذات وضع نشده است بلکه فقط براى صفت وضع شده است، یعنى معنى مصدرى، یعنى کون در أعیان خارجیه همان‌طور که بعضى از صوفیه گفته‌اند که: وجود در نزد عامّه مردم عبارت مى‌باشد از کون در اعیان، و امّا در نزد ما وجود عبارت است از آنچه را که کون در اعیان خارجیه بدان تحقّق مى‌یابد ـ انتهى».

 أقولُ: وَ کلامُ الْعَوامِّ حَقٌّ بِحَسَبِ وَضْعِ اللُّغَةِ؛ وَ أمّا ما بِهِ الْکوْنُ فى الاعْیانِ فَهُوَ الْمَوْجودُ، وَ هُو حَقیقَةُ مادَّةِ الشَّىْ‌ءِ. إذْ بِها مَعَ تَحَقُّقِها بِالْمُعَیناتِ الْجِنْسیةِ أوِ النَّوْعیةِ أوِ الشَّخْصیةِ یتَحَقَّقُ الْکوْنُ فى الاعْیانِ.

 وَ هَذا أظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ لِمَنْ فَتَحَ عَینَهُ وَ نَظَرَ فى نَفْسِ الامْرِ. وَ أمّا مَنْ غَمَضَ عَینَهُ وَ نَظَرَ إلَى مَنْ قالَ، فَإنَّهُ یرَى أنَّ الْوُجودَ شَىْ‌ءٌ هُوَ جَوْهَرٌ إلّا

أنَّهُ یتَصَوَّرُ شَیئاً غَیرَ الشَّىْ‌ءِ.

 لأنَّهُ لا یفْهَمُ ما یقولُ وَ لَکنْ تَبِعَ مَنْ یقولُ تَبَعاً لِغَیرِهِ کما قالَ أمیرُ الْمُؤْمِنینَ عَلَیهِ السَّلامُ‌: ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إلَى غَیرِنَا إلَى عُیونٍ کدِرَةٍ یفْرُغُ بَعْضُهَا فِى بَعْضٍ؛ وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إلَینَا إلَى عُیونٍ صَافِیةٍ تَجْرِى بِأَمْرِ اللَهِ لَا نَفَادَ لَهَا.

 «من مى‌گویم: کلام عامّه بحسب وضع لغت درست است؛ و امّا آنچه را که بواسطه آن، کون در أعیان خارجیه تحقّق پیدا مى‌نماید عبارت مى‌باشد از موجود، و موجود عبارت است از حقیقت مادّه اشیاء. زیرا بواسطه مادّه است که با تحقّق آن به مشخِّصات و معینات جنسیه یا نوعیه یا شخصیه، کون در اعیان متحقّق مى‌گردد.

 و این مطلب بقدرى وضوح دارد که از خورشید آشکارتر است براى کسى که چشمش را باز کند و حقیقت و واقع را بنگرد؛ و امّا کسى که چشمش را ببندد و بنگرد که چه شخصى این کلام را گفته است، پس او مى‌نگرد که وجود چیزى است که جوهر است بدین معنى که وى چیزى را غیر از آن چیز تصوّر مى‌نماید.

 بجهت آنکه او نمى‌فهمد که چه مى‌گوید و فقط پیروى مى‌کند از کسى که پیروى از غیر خود نموده است؛ همان‌طور که أمیر المؤمنین علیه السّلام گفته‌اند: آن کس که به سوى غیر ما رفته است، به سوى چشمه‌هاى کدِر رفته است. آن چشمه‌هاى کدر بعضى در بعضى ریخته مى‌شوند. و کسى که به سوى ما مى‌آید، به سوى چشمه‌هاى صاف مى‌آید که به امر خداوند در جریان مى‌باشد؛ و پیوسته است و انقطاع و نابودى ندارد.»

 احسائى در تتمیم مراد خود و در تضعیف منظور ملّا صدرا، به شرح و تفصیلى به همین منوال پرداخته است، و مطلب را ادامه داده تا مى‌رسد به اینجا

که گفته است:

 «و امّا آنچه را که مصنّف بر آن رفته است عبارت مى‌باشد از تصوّر حقیقت بسیطه، و تقسیم آن با وجود بساطت به صرف الوجود یعنى خالص از خلط و امتزاج، و آن را قرار داده است واجب تعالى؛ و به وجودات مشوبه به نقائص، و آنها را قرار داده است وجودات اشیاء.

 و در بیان جوهرهاى بسیط و نورانى (الجَواهِرُ الزَّواهِر) مبالغه نموده و مى‌گوید: این أعدام و نقائص به ذات این موجودات از جهت ذات آنها ملحق نمى‌گردند، زیرا که ذوات آنها از اینها منزّه مى‌باشند؛ بلکه لحوق اینها بدانها از جهت عوارض مراتب تنزّلات آنهاست.

 و از این لحاظ است که آن عوارض را مَثل مى‌زنند به قطعه یخ و خداى سبحانه را به آب. و چون شکستگى براى تکه یخ حاصل گردد براى آب حاصل نمى‌گردد. همچنین در نزد ایشان وجودات با قطع نظر از عوارض عبارتند از صِرْف الوجود. و چون عوارض بر آنان طارى شود، آن طریان و لحوق در مراتب تنزّل خواهد بود.

 در اینجا اگر بگوئى: منظور و مراد مصنِّف این مطلب نیست!

 در پاسخ مى‌گویم: من اگر فرضاً منظور و مراد مصنّف را نفهمیده باشم، آیا مى‌توان گفت دامادش ملّا محسن هم نفهمیده است، و بر آن مَمشى مَشْى ننموده است؟!

 نه! البتّه تو چنین مجال ندارى که انکار کلام وى را بنمائى!

## اشکالات احسائى بر کلام صحیح فیض کاشانى در «کلمات مکنونه»

 بنابراین من براى تو بیان مى‌کنم که داماد او ملّا محسن در «الکلِماتُ المَکنُونة» گفته است:

 همان‌طور که وجود ما بعینه وجود اوست سبحانه با این تفاوت که نسبت به ما حادث و نسبت به او سبحانه قدیم است، همچنین است صفات ما از حیات و قدرت و اراده و غیرها.

 زیرا این صفات بعینها صفات او هستند با این فرق که آنها نسبت به ما صفات مُحدَثه و نسبت به او صفات قدیمه مى‌باشند. چون این صفات نسبت به ما صفتى هستند براى ما و مُلحق مى‌باشند به ما؛ و حدوثى که لازمه ذات ماست لازمه صفات ماست. امّا نسبت به او قدیم هستند به سبب آنکه صفات او لازمه ذات اوست و ذات او قدیم مى‌باشد.

 و اگر درست مى‌خواهى این حقیقت را تعقّل بنمائى پس نظر کن به حیات خودت که چگونه مال تو و منسوب به تو و مقید است براى تو! چرا که در اینجا نمى‌یابى تو مگر یک روح را که اختصاص به تو دارد و آن روح، حادث است. و در هنگامى که نظرت را از آن بردارى که اختصاص به تو دارد، و با قلب خودت چشیدى از حیث شهود و وجدان که هر موجود زنده‌اى حیات و زندگى‌اش در حیات و زندگى حقّ است همان‌طور که حیات تو چنین بوده است و سریان و جریان آن حیات را در جمیع موجودات مشاهده نمودى؛ خواهى دانست که این حیات خودت بعینها همان حیاتى مى‌باشد که قیام دارد به موجود حَىّ و زنده‌اى که همه عالم بدو قیام دارند. و آن عبارت است از حیات الهیه.

 و همچنان است سائر صفات با این تفاوت که خلائق عالم از جهت تفاوت قابلیت‌هایشان در اتّصاف بدان صفات متفاوت هستند. همان‌طور که ما در بسیارى از جاها بدان آگاهى داده‌ایم. و اینست یکى از معانى قول أمیر المؤمنین علیه السّلام آنجائى که مى‌گوید:

 کلُّ شَىْ‌ءٍ خَاضِعٌ لَهُ، وَ کلُّ شَىْ‌ءٍ قَائِمٌ بِهِ. غِنَى کلِّ فَقِیرٍ، وَ عِزُّ کلِّ ذَلِیلٍ، وَ قُوَّةُ کلِّ ضَعِیفٍ، وَ مَفْزَعُ کلِّ مَلْهُوفٍ.[[304]](#footnote-304) ـ انتهى.

 جمیع اشیاء خاضع‌اند در برابر وى، و جمیع اشیاء قائم‌اند به ذات او. اوست بى‌نیازىِ هر نیازمند، و عزّت هر صاحب ذلّت، و قوّت هر ضعیف، و ملجأ و پناه هر آسیب دیده درمانده حسرت زده. ـ پایان گفتار فیض.

 بنا بر آنچه گفتیم و نقل نمودیم اگر این قول، قول به «وحدت وجود» نباشد که همگى علماء اجماع و اتّفاق نموده‌اند که مرد معتقد به آن کافر است؛ پس بنابراین، قول به وحدت وجود کدام است؟! بلکه این کلام، قول به «وحدت وجود و وحدت موجود» است هر دو تا.»

 احسائى در اینجا نیز مطلب را گسترش مى‌دهد تا مى‌رسد به پایان بحث و مى‌گوید:

 وَ لَکنْ لَوْ بَنَینا عَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ وَ أتْباعِهِ قُلْنا إفاضَةُ الْوُجودِ الْواحِدِ الْمُنْبَسِطِ عَلَى الْمُمْکناتِ هَلْ هُوَ کمالٌ فى حَقِّهِ تَعالَى أمْ نَقْصٌ؟!

 فَإنْ کانَ کمالًا کانَ فاقِدَ الْکمالِ قَبْلَ الإفاضَةِ؛ وَ إنْ کانَ مُفیضاً فى الازَلِ کانَتِ الْمَوْجوداتُ غَیبُها وَ شَهادَتُها، جَواهِرُها وَ أعْراضُها أزَلیةً.

 وَ إنْ کانَ نَقْصاً فى حَقِّهِ فَإنْ کانَتِ الإفاضَةُ فى الازَلِ شابَهُ نَقْصٌ لِذاتِهِ فَلَمْ یکنْ صِرْفَ الْوُجودِ، وَ إنْ کانَتْ بَعْدَ الازَلِ ساوَى الْوُجوداتِ الْمُمْکنَة، لأنَّها عِنْدَ الْمُصَنِّفِ وَ أتْباعِهِ لَمْ یلْحَقْها النَّقْصُ لِذاتِها وَ إنَّما لَحِقَها مِنْ عَوارِضِ مَراتِبِ تَنَزُّلاتِها؛ فَیکونُ الْواجِبُ کذَلِک فَلَمْ یکنْ لِتَقْسیمِهِ مُحَصَّلٌ وَ لا فائِدَةٌ.[[305]](#footnote-305)

 «و لیکن ما اگر بنا بر مذهب مصنّف و پیروان او بگذاریم، در این حال مى‌پرسیم:

 افاضه وجود منبسط بر ممکنات، آیا درباره حقّ تعالى موجب کمال مى‌شود یا موجب مَنقَصَت؟!

 اگر موجب کمال گردد، باید حقّ تعالى قبل از این افاضه فاقد کمال بوده باشد؛ و اگر بگوئید این افاضه در خود ازل است، باید جمیع موجودات چه غیبشان و چه شهادتشان، و چه جواهرشان و چه اعراضشان همگى ازلى بوده باشند.

 و اگر موجب نقص گردد، پس اگر افاضه در ازل باشد، ذات مشوب به نقصان خواهد بود. بنابراین حقّ تعالى صِرف الوجود نخواهد شد؛ و اگر افاضه پس از ازل باشد بنابراین حقّ تعالى با موجودات ممکنه مساوى خواهد شد، چرا که در نزد مصنّف و متابعانش نقصان آنها از جهت الحاق نقص به ذات آنها نمى‌باشد بلکه از جهت لحوق عوارض مراتب تنزّلاتِ ممکنات است؛ بنابراین واجب تعالى نیز همین‌طور مى‌شود، و لهذا این گونه تقسیم براى مصنّف (ملّا صدرا) که وجود را به صرف الوجود و ممکن الوجود قسمت کرده است داراى هیچ‌گونه فائده و مُحصَّلى نخواهد گشت.»

## احسائى فرق میان قدیم زمانى و قدیم رُتْبى، و واجب بالذّات و بالغیر را نمى‌داند

 همه مى‌دانند که در این اشکال اخیر شیخ احسائى به حکیم متألّه‌

صمدانى شیرازى، بقدرى وى از فهم اصطلاحات عرفاء و فلاسفه باللَه، عارى و تهى بوده است که مایه تعجّب و تأسّف و ننگ براى اسلام گشته که چگونه وى را که تهى مغز و پوچ‌گرا و حَشوىّ المذهب است، اسلام به خود راه داده؛ و با انتحال بدین آئین رفیع و قواعد حِکمیه مرصوصه، خود را در ردیف ملّا صدرا و شیخ إسماعیل خواجوئى اصفهانى و حکیم متألّه حاجى سبزوارى تغمَّدهم اللَهُ برضوانه قرار داده و جا زده است!!!

 آخر مگر طلبه‌هاى ابجدخوان مَصْطبه رفیع درس حکمت متعالیه نمى‌دانند که: فرق است بین قدیم زمانى و قدیم رُتْبى؛ و فرق است بین واجب بالذّات و واجب بالغیر.

 اگر این شیخ گمراه مستبدّ به رأى کور باطن چند لحظه در برابر مکتب حکمت متعالیه زانو به زمین مى‌زد و به ادب استماع مى‌نمود، فهمیده بود که: جمیع موجودات ممکنة الوجود حدوث ذاتى دارند، نه حدوث زمانى. زیرا خود زمان هم یکى از حادثات است؛ و چگونه معقول است که حادث زمانى باشد؟!

 و نیز فهمیده بود که: جمیع موجودات ممکنة الوجود که داراى امکان ذاتى هستند، واجب بالغیر مى‌باشند. و میان امکان بالذّات و وجوب بالغیر ابداً تهافتى تصوّر ندارد؛ بلکه کمال ملائمت است.

 در لغت و آنچه میان مردم رائج و دارج است لفظ وجود یک معنى بیشتر ندارد؛ و همان است که معنى هستى مى‌دهد در مقابل عدم و نیستى. ذات واجب الوجود و حقّ تعالى داراى وجود است به همان معنى و مفهومى که سائر موجودات داراى وجود هستند.

 ما هر چه فکر کنیم و به مغزمان فشار آوریم براى معنى وجود دو حقیقت یا چند حقیقت متباینه پیدا نمى‌نمائیم که یکى را وجود حقّ نام نهیم و بقیه را

وجود مخلوقات و اشیاء ممکنة الوجود. و آن مفهوم همین مفهوم ساده و بدیهى و اوّلین است که به نظر مى‌آید در برابر عدم؛ خواه در ذاتِ أزلى، خواه در صادر نخستین، و خواه در عقول عالیه مجرّده مفارقه، و خواه در نفوس و طبائع و أشیاء و هیولاى اوّلیه که آن را مادّة الموادّ نامند.

## ادراک وجود براى غیر عارفان محال است؛ و مفهوم آن براى همه کس قابل فهم‌

 در تمام اینها لفظ وجود با یک عنایت و یک جهت واحده‌اى بر آنها اطلاق مى‌گردد. این از لحاظ مفهوم بسیط آن، و امّا از لحاظ ادراک و غور در حقیقت وجود، آن مقامى است رفیع که دست هر کس بدان نرسد. آن، کنْه و واقعیت وجود است که در نهایت پنهانى و اختفاء مى‌باشد؛ و در آن جهت هم تفاوتى نیست میان ادراک و فهمیدن حقیقت و کنه وجود حقّ تعالى و حقیقت و کنه سائر وجودهاى ممکنات.

 ادراک کنْه وجود هرجا باشد از أصعب مَصاعب و أشکل مشکلات است. مفهوم وجود به نحو اشتراک معنوى براى جمیع موجودات قابل فهم است.

 حکیم والامقام حاجّ ملّا هادى سبزوارى تَغمَّده اللَهُ برضوانه مى‌فرماید:

مُعَرِّفُ الْوُجودِ شَرْحُ الاسْمِ‌ \*\*\* وَ لَیسَ بِالحَدِّ وَ لا بِالرَّسْمِ (١)

مَفْهومُهُ مِنْ أعْرَفِ الأشْیاءِ \*\*\* وَ کنْهُهُ فِى غایةِ الْخَفاءِ (٢)

 ١ ـ آنچه وجود را مى‌تواند تعریف و بیان کند، شرح اسم وجود است (که از اسمى به اسم دگر ما را نقل مى‌دهد) و آن مُعرِّف نمى‌تواند تعریف به حَدّ و یا تعریف به رَسْم بوده باشد.

 ٢ ـ مفهوم از وجود که به ذهن مى‌رسد، از شناخته‌شده‌ترین چیزها مى‌باشد؛ امّا بدست آوردن و فهمیدن کنه حقیقت وجود در نهایت پنهانى و استتار است.[[306]](#footnote-306)

1. از جمله كسانى كه اين‌طور تفسير كرده‌اند بيضاوى است در تفسيرش؛ وى مى‌گويد: «فحُذف الجوابُ للتّفخيم، و لا يَجوز أن يكونَ قولُه: لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ جواباً، لانَّه محقَّقُ الوقوع؛ بلْ هو جوابُ قَسمٍ محذوفٍ اكّد به الوعيدُ و اوضِح به ما أنذَرهم منه بعد إبهامِه تفخيماً.» [↑](#footnote-ref-1)
2. آيه ٣٦، از سوره ٧٩: النّازعات: «و بارز و ظاهر مى‌شود آتش جحيم براى كسى كه ببيند.» و چون اين سوره در احوال قيامت است، از ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ\* تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ استفاده قيامت مى‌شود، و همچنين از كلمه ﴿بُرِّزَتِ﴾؛ زيرا عالم قيامت عالم ظهور و بروز حقائق است نه اصل عالم حقائق. [↑](#footnote-ref-2)
3. آيه ٧٥، از سوره ٦: الانعام: «و اى پيغمبر! ما آن‌طور به إبراهيم ملكوت آسمانها و زمين را نشان مى‌دهيم تا آنكه از صاحبان يقين بوده باشد!» [↑](#footnote-ref-3)
4. آيه ٥٦، از سوره ٥١: الذّاريات: «و من جنّ و انس را نيافريدم مگر به سبب آنكه مرا عبادت كنند.» [↑](#footnote-ref-4)
5. اقتباس از آيه ٢٠، از سوره ٣١: لقمان: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾. «و خداوند نعمتهايش را براى شما گوارا نمود؛ چه نعمتهاى ظاهريّه و چه نعمتهاى باطنيّه.» [↑](#footnote-ref-5)
6. آيات ٣٩ تا ٤٢، از سوره ٥٣: النّجم: «و آنكه براى انسان نيست مگر آنچه را كه سعى مى‌كند. و تحقيقاً به زودى سعى خود را خواهد ديد؛ و سپس به وافى‌ترين جزاء، مورد جزا قرار خواهد گرفت. و تحقيقاً غايت و پايان امر او به سوى پروردگار تو خواهد بود!» [↑](#footnote-ref-6)
7. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٢٠، ص ٤٩٥ تا ص ٥٠٠ [↑](#footnote-ref-7)
8. دوره علوم و معارف اسلام ٤، «مهر تابان» يادنامه و مصاحبات تلميذ و علّامه عالم ربّانىّ علّامه سيّد محمّد حسين طباطبائى تبريزى أفاضَ اللَهُ علَينا من بركاتِ تُربته، بخش دوّم: مصاحبات، ابحاث فلسفى، از طبع اوّل ص ١٣٩ تا ص ١٤١ (بطور انتخاب، از شماره رديف) [↑](#footnote-ref-8)
9. آيه ٢٨، از سوره ١٤: إبراهيم: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ﴾. «آيا نظر نيفكنده‌اى بسوى كسانى كه نعمت خدا را تبديل به كفران نمودند، و قوم خودشان را به خانه هلاكت وارد ساختند؟!» [↑](#footnote-ref-9)
10. «مهر تابان» يادنامه علّامه، بخش دوّم: مصاحبات، ابحاث قرآنى، ص ١٠٢ تا ص ١٠٤ [↑](#footnote-ref-10)
11. اوّلش اينست:

هست در راه او به وقت دليل‌ \*\*\* نطق تشبيه، خامشى تعطيل‌

گر نگوئى ز دين تهى باشى‌ \*\*\* ور بگوئى مُشبِّهى باشى‌

 (تعليقه)

گفتم همه مُلك حُسن سرمايه تست‌ \*\*\* خورشيد فلك چو ذرّه در سايه تست‌

گفتا غلطى ز ما نشان نتوان يافت‌ \*\*\* از ما تو هر آنچه ديده‌اى پايه تست‌

 (تعليقه) [↑](#footnote-ref-11)
12. مِن باب مثال، در ما دو صفت متناقض وجود دارد: علم و جهل، و ما مى‌گوئيم اشرف از ميان اين دو تا علم است؛ پس خدا عالم است. و در ما دو صفت متناقض حيات و موت وجود دارد، و چون در نزد ما حيات شريف‌تر از موت است، مى‌گوئيم خدا حىّ است. [↑](#footnote-ref-12)
13. مراد محقّق دَوّانى است. [↑](#footnote-ref-13)
14. در «رَوضات الجنّات» از طبع بيروت، ج ٣، ص ١٨٤ آورده است كه: «من در تاريخ حمد اللَه مستوفى ديدم كه «بو على سينا» با «بو سعيد» در محلّى با هم ملاقات كردند. چون از همدگر جدا شدند، از هر يك از آنان از احوال ديگرى پرسيدند. شيخ أبو سعيد گفت ما أنا أراه هو يَعلم. يعنى «آنچه را كه من مى‌بينم او مى‌داند». و شيخ أبو على گفت: ما أعلَمه هو يراه. يعنى «آنچه را كه من مى‌دانم او مى‌بيند.»

صاحب «روضات» در اينجا مى‌گويد: «گفتار اين دو عالم اشاره مى‌باشد به درجات علم اليقين و عين اليقين و حقّ اليقين، و به عبارةٍ اخرى: يقين خبر و يقين دلالت و يقين مشاهده، و به تقرير سوّم: مكاشفه در خبر دادن و مكاشفه به اظهار قدرت و مكاشفه قلوب به حقائق ايمان. و هر يك از اين سه لفظ (علم و عين و حقّ) به معنى نفس يقين است، با اين تفاوت كه بنا بر اصطلاح آنان علم اليقين عبارت است از آنچه با شرط برهان حاصل مى‌گردد، و عين اليقين عبارت است از آنچه با شرط بيان حاصل مى‌شود، و حقّ اليقين عبارت است از آنچه با صفت عيان بدست مى‌آيد. و مثال آن را به اين زده‌اند كه حقيقت معنى آتش را با تعريف ديگران، و يا با چشمان خود، و يا بواسطه تأثير آن در وجود خودش بفهمد. پس علم اليقين براى عاقلان است، و عين اليقين براى عالمان، و حقّ اليقين براى عارفان.» [↑](#footnote-ref-14)
15. «أربعين» شيخ بهائى (ره) طبع ناصرى (سنه ١٢٧٤ هجريّه قمريّه) در ضمن شرح حديث دوّم، ص ١٦ تا ص ١٨ [↑](#footnote-ref-15)
16. در «أقرب الموارد» آورده است: تَواجَدَ فُلانٌ: أرَى مِن نَفْسِه الوَجْدَ.

و نيز آورده است: وَجَدَ المَطلوبَ (ض، ل) و وَجِدَه يَجِدُه و يَجُدهُ بضمّ الجيم لغةٌ عامريّةٌ لا نظيرَ لها فى المِثال ـ وَجْداً و جِدَةً و وُجْداً و وُجوداً و وِجْداناً و إجْدانًا بقَلب الواوِ همزةً: أدْرَكَه و أصابَه و ظفَرَ به بعد ذهابه؛ يُقال: وجدتُ الضّالّة. و تَأْتى وَجَدَ بمعنى عَلِمَ فتَكونُ من أفعال القُلوب فتَنصِبُ مفعولَين، و مصدرُها الوجود؛ نحو وَجَدتُ صِدقَك راجحاً [↑](#footnote-ref-16)
17. «جامع الاسرار و منبع الانوار» سيّد حيدر آملى، با تصحيح و مقدّمه هَنرى كُربِن، ص ٧٢، در قاعده ثانيه: فى تعريف التّوحيد [↑](#footnote-ref-17)
18. «جامع الاسرار و منبع الانوار» سيّد حيدر آملى، ص ٧٢ [↑](#footnote-ref-18)
19. در مقدّمه كتاب تفسير «المُحيطُ الاعظم و البحرُ الخِضمّ از أعلام:

علّامه حجّت مرعشى نجفى در پشت نسخه خطّيّه از تفسير «المحيط الاعظم» كه به خطّ مؤلّف سيّد حيدر آملى مى‌باشد و آن نسخه موجود و محفوظ است در مكتبه عامّه ايشان در بلده قم؛ در توصيف نسخه و مؤلّف آن مطالب ذيل را نگاشته‌اند:

كتاب‌ «المحيط الاعظم» در تفسير قرآن كريم كه از علّامه فقيه محدّث حكيم متألّه متكلّم عارف اديب‌ السّيّد أبى محمّد ركنِ الدّين حيدرِ بنِ تاجِ الدّين علىّ‌ پادشاه ... ابْن حمزه ابن عبيد الله أعْرجِ بن الحسين الاصغر ابن الإمام سيّد السّاجدين عليه السّلام‌ مى‌باشد. وى در آمل متولّد شد و از آنجا در بلاد خراسان و گرگان و اصفهان گردش نمود و ساليانى در اصفهان باقى ماند و از علماء آن استفاده برد. سپس به آمل برگشت و به فخر الدّولة ابن شاه كيخسرو پيوست و از خواصّ او گرديد. و اين فخر الدّوله از اولاد پادشاه أردشير بن حسن بن تاج الدّولة است كه وى ممدوح ظَهير الدّين فارْيابى شاعر مشهور مى‌باشد.

آنگاه سيّد حيدر داخل در سلسله عرفاء شد، و به اصفهان مراجعت نمود و با شيخ عارف نصير الدّين طهرانى (نزيل محلّه دردشت مشهور به باب شيراز از محلّات اصفهان) اجتماع كرد و با دست او «خرقه» پوشيد و از وى تلقّى «ذكر» نمود. سپس از آنجا به سوى عراق كوچ كرد و مشاهد ائمّه را زيارت نمود و در نجف اشرف سكنى گزيد. و از آنجا به حجّ رفت و پس از آن به نجف برگشت.

علوم رسميّه و مقدّماتيّه را از پدرش و از علماء آمل فرا گرفت، و عرفان را از شيخ عبد الرّحمن قدسى، و فقه را از فخر المحقّقين ابن علّامه اخذ نمود، و فخر المحقّقين او را به «زين العابدين ثانى» خطاب مى‌كرد. سيّد حيدر از او با اجازه روايت مى‌كند، و صورت آن اجازه در اين كتاب مذكور است. و شيخ او را با اين جملات در آن اجازه تعبير نموده ـ است: السّيّدُ الاعظم، الإمامُ المُعظّم، أفضلُ العلماءِ فى العالَم، أعلمُ فُضلاءِ بنى آدَم، مُرشدُ السّالكين، غِياثُ نفوسِ العارفين، مُحيى مَراسمِ أجدادِه الطّاهرين، الجامعُ بَين المعقولِ و المنقول، و الفروعِ و الاصول، ذو النّفسِ القُدسيّة، و الاخلاقِ النّبويّة، شَرفُ آلِ رسولِ ربِّ العالَمين، أفضلُ الحاجّ و المعتمِرين، المَخصوصُ بعنايةِ ربِّ العالمين، ركنُ الملّة و الدّين ـ إلخ. و اين اجازه بر پشت صفحه «جوامع الجامع طَبْرسىّ» نوشته شده است كه آن را سيّد در نزد فخر قرائت نموده است و تاريخ اجازه سنه ٧٦١ در حِلّه مى‌باشد.

و «فصوص» و «منازل السّائرين» را بر شيخ عبد الرّحمن بن أحمد قدسى قرائت كرده است و وى براى او اجازه داده است، و تاريخش ٧٣٥ مى‌باشد.

سيّد حيدر بيست و چهار كتاب تصنيف نموده است. از آن جمله است‌ «المحيط الاعظم» كه در چند مجلّد مى‌باشد و اين مجلّد از زمره آنهاست. و تمام اين نسخه به خطّ خود اوست. و اين نسخه در خزانه كتب حجّة الإسلام و المسلمين حاج آقا حسن حسينى قمّى مشهور به سيّدى، از جمله كتابهاى جدّ علّامه‌اش حاج ميرزا أبو طالب قمّى داماد محقّق صاحب «قوانين» بوده است. او بر ما منّت گذارد در ادخال اين نسخه وحيده در دنيا در مكتبه عامّه موقوفه‌اى كه من در شهر قم تأسيس نموده‌ام. و يك جلد ديگر آن به خطّ مصنّف در مكتبه الإمام علىّ عليه السّلام موجود است.

مصنّف ما كتابهاى دگرى دارد از جمله كتاب‌ «كَشكولٌ فيما جرَى علَى آلِ الرّسول» و كتابٌ فى العِرفان كه در طهران به اهتمام مستشرق فاضل «مسيو كربن» مدرّس الهيّات در دانشگاه پاريس طبع شده است. سيّد حيدر داراى آثار ديگرى نيز مى‌باشد در علوم مختلفه و فنون متفاوته. ترجمه مصنّف در معاجم تراجم همچون «أعيان الشّيعة» و «رياض العلماء» و «روضات» و «ريحانة الادب» و غيرها موجود است و بايد مراجعه گردد. سيّد حيدر داراى ذرّيّه‌اى است در مازندران. حرَّره الدّاعى الكَئيب شهاب الدّين الحسينىّ المرعشىّ النّجفىّ، ببلدةِ قم المشرَّفة حرمِ الائمّة عليهم السّلام، فى صَبيحةِ الخميس، ١١ مِن ذى القعدةِ سنةَ ١٣٩١ القمرىِّ، حامداً مصلِّياً مسلماً مستغفِراً؛ و الحمدُ للّه على نِعَمه و آلائه‌ ـ پايان نوشته آية اللَه مرعشى بر ظهر كتاب تفسير «المحيط الاعظم». ـ در اينجا تنبيه بر دو امر ضرورى است: اوّل آنكه حقير اين ترجمه سيّد حيدر را از مقدّمه تفسير «البحر الاعظم» انتخاب كردم، زيرا حاوى مطالب بسيار و در نهايت اختصار بود. براى خود كتاب «جامع الاسرار» كه با ضميمه رساله‌ «نَقد النّقود فى معرفة الوجود» به اهتمام هنرى كربن طبع شده است مقدّمه جامعى كه حاوى اين مطالب باشد نبود. امّا تفسير «المحيط الاعظم» كه بحمد اللَه اخيراً طبع شده است حاوى مقدّمه‌اى مفصّل و جالب است، لذا نقل از آن انسب مى‌نمود تنبيه دوّم: سيّد حيدر در خاتمه كتاب‌ «المقدّمات من كتاب نصّ النّصوص» كه در كيفيّت احوال و سلوك خود بيانى دارد، در ص ٥٣٥ مى‌گويد:

«چون خداوند مرا امر به ترك ما سواى خود فرمود و به توجّه به سوى خودش آن‌طور كه شايسته است ملتفت كرد، مرا الهام نمود تا جائى را براى خود طلب كنم كه در آنجا سكونت گزينم و به طاعت و عبادت او اشتغال ورزم بر حسب أمر و اشاره‌اى كه نموده بود. لهذا من متوجّه به سوى مكّه شرَّفها اللَه تعالى شدم؛ بعد از ترك وزارت و رياست و مال و جاه و پدر و مادر و جميع اقارب و برادران و همنشينان. و لباس كهنه ژنده‌اى كه افتاده و كسى بدان اعتنا نداشت و فاقد ارزش بود در تن پوشيدم، و از شهرم كه آمل بود و از ناحيه طبرستان از نواحى خراسان بود بيرون شدم. و من وزير پادشاهى كه در آن بلد بود بودم. و وى از عظيم‌ترين پادشاهان فارس بود، چرا كه او از عظيم‌ترين فرزندان كِسرَى بود و اسمش‌ الملِك السّعيد فخر الدّولة پسر شاه مرحوم شاه كيخسرو ـ طيّب اللهُ ثراهما و جَعل الجنَّةَ مثواهما ـ بود. و عمر من در آن هنگام سى سال بوده است ...»

و در ص ٥٣٦ و ٥٣٧ گويد: «تا رسيدم به مكّه و حجّ وجوبى خود را انجام دادم. و اين در سنه (٧٥١) بود ... پس از آن به نجف اشرف با سلامت بازگشتم و در آنجا ساكن شدم، و رياضت و خلوت و طاعت و عبادتى كه امكان ندارد از آن بهتر و بليغ‌تر بعمل آيد، و نه شديدتر و نه عظيم‌تر از آن تصوّر دارد، بجا آوردم. پس افاضه كرد بر قلب من ـ غير از آنچه را كه گفتم ـ از «تأويل القرآن» و «شرح الفصوص» از معانى و معارف و حقائق و دقائقى كه ممكن نيست به هيچ وجه من الوجوه آن را تفصيل داد. زيرا آنها از كلمات اللَه مى‌باشد كه ـ غير قابل حصر و عدّ و انتهاء و انقطاع است.

پس حضرت حقّ مرا امر فرمود تا بعضى از آن را براى بندگان خاصّ خودش اظهار كنم. پس شروع كردم در تصنيف كتابى در توحيد و اسرارش آن‌طور كه سزاوار است، و در كوتاه‌ترين مدّت آن را نوشتم و «جامع الاسرار و منبع الانوار» نام نهادم. سپس بعد از آن‌ «رسالة الوجود فى معرفة المعبود» و پس از آن‌ «رسالة المعاد فى رجوع العباد» و بعد از اين‌ها رساله‌ها و كتابهائى را نگاشتم، تا اينكه بالغ بر چهل رساله و كتاب عربى و عجمى شد. و سپس امر كرد مرا حقّ، به تأويل القرآن الكريم، و آن را پس از تمام آنچه را كه گفتم نوشتم و در هفت مجلّد بزرگ بالغ آمد، و آن را ناميدم به‌ «المحيط الاعظم و الطَّود الاشمّ، فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم». و آن در غايت حسن و كمال بيرون آمد، و در نهايت بلاغت و فصاحت به عنايت ملِك ذى العزّة و الجلال بظهور پيوست؛ به‌طورى‌كه احدى بر من از آن سبقت نجسته است نه از جهت ترتيب و نه تحقيق و نه تلفيق، و بيان آن در فهرست ايضاً گذشت.

و بعد از اين، حقّ مرا امر كرد به‌ «شرح فصوص الحكم» كه منسوب به رسول اللَه صلّى اللَه عليه و آله و سلّم است؛ كه آن را در عالم رؤيا به شيخ اعظم محيى الدّين بن العربىّ دادند و فرمودند: «أوْصِلْهُ إلَى عِبادِ اللهِ المُسْتَحِقّينَ المُسْتَعِدّينَ.» به‌طورى‌كه ما آن را نيز در فهرست آورده‌ايم. پس من شروع كردم در همين شرح به موجب تقريرى كه بيان آن گذشت و تحقيقى كه ذكر شد.

و ابتداى شروع من در تصنيف «شرح فصوص» در سنه هفتصد و هشتاد و يك (٧٨١) از هجرت مى‌باشد، و انتهاى آن در سنه هفتصد و هشتاد و دو (٧٨٢) يعنى اين شرح در يك سال فقط و يا كمتر از آن پايان يافت. و عمر من در اين حال شصت و سه سال (٦٣) مى‌باشد. رزَقَنا اللهُ الوصولَ و البلوغَ إلى الغاية، و هو ما قرَّره اللهُ فى اللوحِ المحفوظ، و وفَّقَنا لإتمامِ مثله كثيراً؛ بفضلِه و كرمِه، و ما ذلك علَى اللهِ بعزيزٍ.»

سيّد حيدر تمام اين جلد از كتاب را در مقدّمات كتاب‌ «نصّ النّصوص» در شرح «فصوص» قرار داده است، و از اين پس شروع مى‌كند در خود كتاب كه در مجلّداتى دگر ـ مى باشد.

بايد دانست آنچه را كه از ضميمه تواريخ فوق بدست مى آيد تولّد او در سنه هفتصد و بيست (٧٢٠) مى باشد، و در پيگفتار كتاب‌ «جامع الأسرار» بدين سال تصريح نموده است. [↑](#footnote-ref-19)
20. در «أقرب الموارد» آورده است: السُّبْحَة بالضّمّ: الدّعاء ... سُبْحَةُ الله: جَلالُه، و سُبُحاتُ وَجهِ الله: أنوارُه؛ تَقولُ: أسألُك بسُبُحاتِ وَجهِك الكَريم، أي بما تُسَبَّح به من دلائل عَظمتِك. و السُّبُحات أيضاً: مَواقعُ السّجود، ج: سُبَح و سُبُحات [↑](#footnote-ref-20)
21. در «أقرب الموارد» آورده است: الْهَيْكَل: النَّبتُ الّذى طالَ و عَظُم و بلَغ، و كذلك الشَّجر؛ الواحدة: هيكَلَة. و ـ : البناء المرتفع، و ـ : الضَّخْم مِن كلِّ الحيَوان، و ـ : مَوضعٌ فى صدرِ الكَنيسة يُقرَّبُ فيه القُربان، و ـ : بَيتُ الاصنام، و ـ : الصّورةُ و الشَّخصُ، كقوله: كَساه اللهُ هَيْكَلَ آدَميٍّ؛ ج: هَياكِل. [↑](#footnote-ref-21)
22. «جامع الاسرار» فى الاصل الاوّل، القاعدة الرّابعة، ص ١٧٠، تحت شماره ٣٢٧ [↑](#footnote-ref-22)
23. در «غُرر الحكم و دُرر الكلم» آمدى آورده است، و آقا جمال خونسارى در شرح مطبوع آن كه با تصحيح محدّث ارموى طبع شده است در ج ٥، ص ١٠٨، تحت شماره ٧٥٦٩ ذكر كرده است. و در شرح آن گفته است:

اگر بر خيزد پرده؛ زياد نشوم من به حسب يقين؛ يعنى يقين من زياد نشود. يعنى يقين من به احوال مبدأ و معاد به مرتبه كامل است، كه اگر پرده برخاسته شود و معاينه مشاهده كنم، يقين من زياد نمى‌شود زيرا كه زياده بر آن يقين كه دارم نمى‌باشد. و «لَوْ» در اينجا به معنى سوّم است كه در معانى آن مذكور شد؛ و مراد اينست كه اگر پرده هم برخاسته شود كه مظنّه اينست كه يقين در آن وقت زياد شود، يقين من زياد نمى‌شود به اعتبار اينكه در نهايت مرتبه كمال است و زياده بر آن متصوّر نيست.» [↑](#footnote-ref-23)
24. در «مجمع الامثال» ميدانى (طبع سنه ١٣٧٤ ه) با تحقيق محمّد محيى الدّين عبد الحميد، ج ٢، ص ٢٥٧؛ و «أمثال و حِكم دهخدا» ج ٣، ص ١٣٧٥؛ و اينطور معنى كرده است: از «آن سوتر از عبّادان ديهى نيست؛ تمثّل:

از كمال إسماعيل:

صدر عمّار و مجد عبّادان‌ \*\*\* قريةٌ مِن وراء عُبّادان‌

و از منوچهرى:

بر فراز همّت او نيست جاى‌ \*\*\* نيست آن‌سوتر ز عبّادان دهى‌ [↑](#footnote-ref-24)
25. آيه‌اى با اين عبارت در قرآن كريم موجود نيست. آياتى مشابه آن وجود دارد از جمله آيه ١٩٠، از سوره ٣: آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ﴾. و ذيل آيه ١٩، از سوره ١٣: الرّعد: ﴿إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾. و ذيل آيه ٢١، از سوره ٣٩: الزّمر: ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى‌ لِأُولِي الْأَلْبابِ﴾. [↑](#footnote-ref-25)
26. در «گلشن راز» از طبع عماد اردبيلى، ص ٧٧ در ضمن تعريف خرابات گويد:

خراباتى شدن از خود رهائى است‌ \*\*\* خودى كفر است اگر خود پارسائى است‌

نشانى داده‌اند اهل خرابات‌ \*\*\* كه التّوحيد إسقاط الإضافات‌

و شيخ محمّد لاهيجى كه از عرفاى قرن نهم است، در شرح آن، ص ٦٢٥ از طبع انتشارات محمودى آورده است:

چون خرابات مقام فناء كثرات است فرمود كه: متن:

نشانى داده‌اندت از خرابات‌ \*\*\* كه التّوحيد إسقاط الإضافات‌

يعنى ارباب عرفان و اهل ايقان نشانى با تو از خرابات داده‌اند و گفته‌اند كه: التّوحيد إسقاط الإضافات، يعنى توحيد اينست كه اسقاط اضافه صفت و وجود و هستى به غير حقّ نمايند. بدانكه ذات حقّ به اعتبار تجلّى و ظهور او در مظاهر، عين همه اشياء است؛ و تمامت اشياء به حقّ موجودند و بدون حقّ معدومند. و از آنكه ذات حقّ تجلّى و ظهور بصورت ايشان نموده است، اضافه وجود بر ايشان كرده مى‌شود. هرگاه كه اسقاط اين اضافه نمايند هرآينه اشياء فى حدّ ذاتها معدوم باشند و غير حقّ هيچ نباشد؛ و اينست معنى التّوحيد إسقاط الإضافات.»

و حاجى سبزوارى در بحث أصالة الوجود، در آنجا كه فرموده است:

لو لم يؤصَّل وحدةٌ ما حصلتْ‌ \*\*\* إذ غيره مَثارَ كثرةٍ أتت‌

ما وُحّد الحقُّ و لا كلْمتُه‌ \*\*\* إلّا بما الوحدةُ دارتْ معه‌

در شرحش آورده است: «بيانُه أنّه لو لم يكن الوجودُ أصيلًا لم يحصُل وحدة أصلًا، لانّ الماهيّةَ مَثارُ الكثرة و فِطرتُها الاختلافُ؛ فإنّ الماهيّاتِ بذواتها مختلِفاتٌ و متكثِّرات و تُثير غبارَ الكثرةِ فى الوجود.»

در اينجا در تعليقه گويد: «قولنا و تُثير غبار الكثرة فى الوجود؛ و لذا قال العرفاءُ الشّامخون: التّوحيدُ إسقاطُ الإضافات.» [↑](#footnote-ref-26)
27. ذيل آيه ٨٨، از سوره ٢٨: القصص؛ و صدر آيه اينست: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾ [↑](#footnote-ref-27)
28. ؛ آيه ١١٥، از سوره ٢: البقرة: ﴿وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَهِ إِنَّ اللَهَ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [↑](#footnote-ref-28)
29. آيه ٢٦ و ٢٧، از سوره ٥٥: الرّحمن [↑](#footnote-ref-29)
30. ما در همين دوره علوم و معارف اسلام در قسمت «اللَه‌شناسى» ج ١، در مبحث اوّل و دوّم، از ص ٢٥ تا ص ٧٦ از اين كريمه مباركه بحث نموده‌ايم. [↑](#footnote-ref-30)
31. و ايضاً در همين مصدر، در مبحث سوّم و چهارم، از ص ٧٩ تا ص ١٣٠ از اين آيه مباركه بحث نموده‌ايم. [↑](#footnote-ref-31)
32. آيه ٤٣، از سوره ٢٩: العنكبوت: «و اين مثالها را ما براى آدميان مى‌زنيم، و ليكن آنها را تعقّل نمى‌كنند مگر عالمان.» [↑](#footnote-ref-32)
33. آيه ٤٥ و ٤٦، از سوره ٢٥: الفرقان [↑](#footnote-ref-33)
34. صدر آيه ٤٧، از سوره ٢٥: الفرقان [↑](#footnote-ref-34)
35. در «أقرب الموارد» در مادّه سبت آورده است: السُّبات بالضّمّ: الدّهر، و ـ : الدّاهية من الرّجال، و ـ : النَّوم، و قيل خفّتُه، و قيل ابتداؤه فى الرَّأْس حتّى يبلُغَ القلبَ، قيل و أصلُه الرّاحَة؛ و منه فى القرآن: وَ جَعَلْنا نَوْمَكُمْ سُباتاً [↑](#footnote-ref-35)
36. صدر آيه ٢٥٧، از سوره ٢: البقره:" «خداوند است ولى كسانى كه ايمان آورده‌اند، بيرون مى‌كشاند آنان را از ظلمات بسوى نور.» [↑](#footnote-ref-36)
37. «جامع الاسرار و منبع الانوار» سيّد حيدر آملى، با مقدّمه و تصحيح هانرى كربن، در ضمن الاصل الاوّل، القاعدة الرّابعة، از ص ١٧٠ تا ص ١٨٠، تحت شماره‌هاى ٣٢٧ إلى ٣٤٣ [↑](#footnote-ref-37)
38. همان مصدر، ص ١٧٦ [↑](#footnote-ref-38)
39. «. جامع الاسرار» ص ١٧٧ و ١٧٨ [↑](#footnote-ref-39)
40. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ١٥، ص ٢٤٤ و ٢٤٥ [↑](#footnote-ref-40)
41. مرحوم دكتر قاسم غنىّ در مجلّه «يادگار» عبّاس اقبال آشتيانى، سال اوّل، شماره ٣ (ذوالقعده ١٣٦٣ قمريّه) از ص ٤٣ تا ص ٤٨ شرح ترجمه احوال حكيم سبزوارى قدَّس اللَهُ سرَّه را ذكر كرده است، و ما قدرى از آن را در اينجا ذكر مى‌نمائيم: حاج ملّا هادى بزرگترين حكيم قرن سيزدهم هجرى، و شايد بعد از آخوند ملّا صدرا معتبرترين مدرّسين فلسفه اشراق است. قبل از حمله مغول كه مَعاهد علمى و مدارس اسلامى دائر بود، دو مسلك مهمّ فلسفى يكى حكمت مشّاء بطريقى كه أبو على سينا آن را مدوّن ساخته بود و ديگرى عقيده وحدت وجودى محيى الدّين بن العربىّ كه مركّبى از حكمت اشراق و عرفان است، در ممالك اسلامى رائج بود. و مدرّسين حكمت اين دو فلسفه را تدريس مى‌كردند، و در هر عهد و عصرى به مقتضاى زمان و مكان شروح و ـ ايضاحات و تذييلات و تعليقات فراوان بر آن مسائل نوشته‌اند.

بعد از آنكه بر اثر تاخت‌وتاز مغول و ويرانى بلاد مدّتها چراغ فلسفه و دانائى خاموش بود، در دوره صفويّه صدر الدّين محمّد بن إبراهيم شيرازى مشهور به آخوند ملّا صدرا دوباره آن را روشن ساخت؛ چندانكه در دوره‌هاى بعد از مغول مى‌توان او را «مجدِّد فلسفه» شمرد.

ملّا صدرا موجِد و مؤسّس فلسفه تازه‌اى نيست بلكه كار بزرگ او احياء و ترميم فلسفه‌اى است كه مدّتها متروك مانده بود. به اين معنى كه مباحث حكمتى و فلسفى كه در ادوار قبل از مغول به همّت بزرگانى أمثال فارابى و أبو على سينا و ابن رُشد اندُلسى و محيى الدّين بن العربىّ در ممالك وسيعه اسلامى شايع شده و بر اثر هجوم مغول سالها متروك مانده بود، بار دگر به همّت ملّا صدرا رواج يافت. هنر بزرگ ملّا صدرا در اينست كه در عهد صفويّه كه از نظر فلسفه دوره انحطاط است و دوره‌اى است كه اساتيد به نامى در ميدان نبوده‌اند، و به علاوه ظاهربينان و كوتاه فكران، معارض فلسفه و حكمت بوده‌اند؛ او به‌طورى به فلسفه لباس شرع پوشانيد و مسائل دينى و فلسفى را مطابق مقتضيات زمان با يكديگر توفيق داد كه فلسفه اعتبار يافت و رائج گشت.

بنابراين اگر گفته مى‌شود كه آخوند ملّا صدرا موجِد فلسفه تازه‌اى نيست، اين نكته را هم بايد دانست كه معلّم معمولى و ساده‌اى هم نيست؛ بلكه استاد ماهرى است كه فلسفه مشّاء و حكمت محيى الدّين بن العربىّ و اصول شرع همه را در هم آميخته، روشنائى حكمت را در چراغ تازه‌اى برافروخته است.

بعد از آخوند ملّا صدرا اين چراغ خاموش نشد و در هر عهدى جماعتى سرگرم تعليم و تعلّم فلسفه بودند.

مرحوم حاج ملّا هادى سبزوارى زماناً متعلّق به نسل پنجم بعد از آخوند ملّا صدراست، و در اين فاصله سرآمد همه مشتغلين به فلسفه بوده است. و درحالى‌كه چهار طبقه مدرّسين و حكمائى كه بين او و ملّا صدرا فاصله بوده‌اند فقط به تدريس و شرح و توضيح «أسفار» ملّا صدرا اشتغال داشته‌اند، حاج ملّا هادى يك نوع تبرّز و تبحّرى داشته و تقريباً در ـ عرض ملّا صدرا محسوب است.

حاج ملّا هادى اضافه بر جنبه علمى و احاطه به مسائل فلسفى و عرفانى، در مكارم اخلاق و محاسن صفات و تقوى و پاكدامنى و صدق و صفا و مناعت و تشخّص ذاتى و سادگى و بى‌پيرايگى و خضوع و فروتنى مخصوص به خواصّ اهل علم و ملكات فاضله ديگر سقراط عصر خويش بوده، و همين شخصيّت ممتاز و اخلاق پسنديده او خدمت بزرگى به فلسفه انجام داده؛ يعنى فلسفه و حكمت را در مقابل ظاهرپرستان متظاهر به علم كه پيوسته متعرّض حكما بوده‌اند محترم ساخته است.

حاصل آنكه حاج ملّا هادى علاوه بر جنبه علمى و فلسفى كه فنّ مخصوص او بوده و كتب ذى قيمتى در فلسفه نوشته و جماعتى را تربيت كرده، از حيث تخلّق به اخلاق حكماء متألّهين و تصلّب او در پيروى كامل و شديد از سيره فلاسفه اقدمين و علماء عاملين، مقام حكمت را به اعلى درجه ممكنه بالا برده و مورد احترام خاصّ و عامّ قرار داده است. و علاوه بر اين دو جنبه مذكور علمى و اخلاقى، مرحوم حاج ملّا هادى داراى طبع موزون شاعرانه و صاحب ذوق بسيار لطيف اديبانه فاضلانه بوده و در شعر «أسرار» تخلّص مى‌نموده، و ديوان غزليّات او كه سراپا مشحون از حقائق عرفان و حكمت و شور و وجد و حال است و در نهايت فصاحت و ملاحت و لطافت است مكرّر به طبع رسيده، و ما در آخر اين مقاله محض نمونه چند غزلى از آن مرحوم بدست خواهيم داد.»

تا آنكه گويد: «به‌طورى‌كه اشاره شد، فضائل اخلاقى و احاطه علمى و حسن تقرير حاجى سبزوارى او را بسيار معروف و مشهور ساخته و پس از آنكه در سبزوار مستقرّ شده و به تدريس پرداخته است، طالبين علم نه فقط از غالب بلاد ايران بلكه از هندوستان و ممالك غربى و عثمانى نيز به حوزه درس او مى‌شتافته‌اند، و او سالهاى متمادى يعنى قريب چهل سال با دقّت و انضباط و وقت‌شناسى و صحّت عملى كه «كانْت» فيلسوف معروف آلمانى را به خاطر مى‌آورد، در وقت معيّن در مَدرس خويش به افاضه مشغول بوده است.»

در اينجا دكتر غنىّ قدرى از ترجمه احوال او را كه به قلم خود اوست، با چهار غزل از او نقل مى‌كند و مطلب را پايان مى‌دهد. [↑](#footnote-ref-41)
42. «ديوان حاج ملّا هادى سبزوارى» متخلّص به أسرار، انتشارات كتابفروشى ثقفى ـ \*\*\* اصفهان، ص ١٦؛ و ايضاً از دوره مجلّه «يادگار» عبّاس اقبال آشتيانى، سال اوّل، شماره ٣ (تاريخ ذيقعده ١٣٦٣ هجريّه قمريّه) ص ٤٧، به نقل از دكتر قاسم غنىّ [↑](#footnote-ref-42)
43. «ديوان سبزوارى» ص ٥٨ و ٥٩؛ و همين شماره مذكوره اخيره از مجلّه «يادگار» ص ٤٨، با اين تفاوت كه در مجلّه بيت آخر را نياورده است، بلكه نيم‌بيت دوّمش را نيم‌بيت دوّم از بيت نهم قرار داده است. [↑](#footnote-ref-43)
44. «ديوان أسرار» ص ١٧ و ١٨ [↑](#footnote-ref-44)
45. ساقى نامه آرتيمانى (كه از همعصران شاه عبّاس صفوى بوده است) از شاهكارهاى بدايع عرفان و وحدت وجود است، و داراى اشارات و كنايات و دقائق و حقائقى مى‌باشد كه بسيار جالب و جاى تأمّل و دقّت است. مجموعاً يك‌صد و بيست و دو (١٢٢) بيت است كه در اينجا به مقدارى از آن اكتفا مى‌گردد:

الهى به مستان ميخانه‌ات‌ \*\*\* به عقل‌آفرينان ديوانه‌ات‌

الهى به آنان كه در تو گُمند \*\*\* نهان از دل و ديده مردمند

به درياكش لُجّه كبريا \*\*\* كه آمد به شأنش فرود إنّما

به دُرّى كه عرش است او را صدف‌ \*\*\* به ساقىّ كوثر، به شاه نجف‌

به نور دل صبح‌خيزان عشق‌ \*\*\* ز شادى به اندُه گريزان عشق‌

به آن دل‌پرستان بى‌پاوسر \*\*\* به شادى‌فروشان بى‌شور و شر

به رندان سرمست آگاه دل‌ \*\*\* كه هرگز نرفتند جز راه دل‌

به مستان افتاده در پاى خُم‌ \*\*\* به مخمور با مرگ در اشتُلم‌

به شام غريبان به جام صبوح‌ \*\*\* كز ايشانْست شام سحر را فتوح‌

كز آن خوب‌رو چشم بد دور باد \*\*\* غلط دور گفتم كه خود كور باد

كه خاكم گِل از آب انگور كن‌ \*\*\* سراپاى من آتش طور كن‌

خدا را به جان خراباتيان‌ \*\*\* كزين تهمتِ هستيم وارهان‌

به ميخانه وحدتم راه ده‌ \*\*\* دل زنده و جان آگاه ده‌

كه از كثرت خلق تنگ آمدم‌ \*\*\* به هر سو شدم سر به سنگ آمدم‌

مِئى ده كه چون ريزيش در سبو \*\*\* برآرد سبو از دل آواز هو

از آن مى كه در دل چو منزل كند \*\*\* بدن را فروزان‌تر از دل كند

از آن مى كه چون عكسش افتد به باغ‌ \*\*\* كند غنچه را گوهر شب چراغ‌

از آن مى كه چون عكس بر لب زند \*\*\* لب شيشه تبخاله از تب زند

از آن مى كه گر شب ببيند به خواب‌ \*\*\* به شب سر زند از دلِ آفتاب‌

از آن مى كه گر عكسش افتد به جان‌ \*\*\* تواند در آن ديد حق را عيان‌

از آن مى كه چون ريزيش در سبو \*\*\* همه «قُل هو اللَه» آيد از او

از آن مى كه در خم چو گيرد قرار \*\*\* برآرد ز خود آتشى چون چنار

مئى صاف ز آلودگىِّ بشر \*\*\* مبدّل به خير اندر او جمله شر

مئى معنى افروز و صورت گداز \*\*\* مئى گشته معجون راز و نياز

مئى از منىّ و توئى گشته پاك‌ \*\*\* شود خون فتد قطره‌اى گر به خاك‌

به يك قطره آبم ز سر در گذشت‌ \*\*\* به يك آه بيمار ما درگذشت‌

چشى گر از آن باده كو كو زنى‌ \*\*\* شدى چون از آن مست هو هو زنى‌

دماغم ز ميخانه بوئى شنيد \*\*\* حذر كن كه ديوانه هوئى شنيد

بگيريد زنجيرم اى دوستان‌ \*\*\* كه پيلم كند ياد هندوستان‌

دماغم پريشان شد از بوى مى‌ \*\*\* فرونايدم سر به كاوس و كى‌

پريشان‌دماغيم ساقى كجاست‌ \*\*\* شراب ز شب مانده باقى كجاست‌

بزن هر قدر خواهيم پا به سر \*\*\* سرمست از پا ندارد خبر

مئى را كه باشد در او اين صفت‌ \*\*\* نباشد بغير از مى معرفت‌

تو در حلقه مى‌پرستان درآ \*\*\* كه چيزى نبينى بغير از خدا

كنى خاك ميخانه گر توتيا \*\*\* ببينى خدا را به چشم خدا

به ميخانه آ و صفا را ببين‌ \*\*\* ببين خويش را و خدا را ببين‌

بيا تا به ساقى كنيم اتّفاق‌ \*\*\* درونها مصفّى كنيم از نفاق‌

چو مستان به هم مهربانى كنيم‌ \*\*\* دمى بى‌ريا زندگانى كنيم‌

بگيريم يك دم چو باران به هم‌ \*\*\* كه اينك فتاديم ياران به هم‌

مغنّى سحر شد خروشى برآر \*\*\* ز خامانِ افسرده جوشى برآر

كه افسرده صحبت زاهدم‌ \*\*\* خراب مى و ساغر و شاهدم‌

بيا تا سرى در سر خم كنيم‌ \*\*\* من و تو، تو و من همه گم كنيم‌

سرم در سر مى‌پرستانِ مست‌ \*\*\* كه جز مى فراموششان هر چه هست‌

فزون از دو عالم تو در عالمى‌ \*\*\* بدين‌سان چرا كوتهىّ و كمى‌

چه افسرده‌اى رنگ رندان بگير \*\*\* چرا مرده‌اى آب حيوان بگير

از اين دين به دنيافروشان مباش‌ \*\*\* بجز بنده باده‌نوشان مباش‌

چه درمانده دلق و سجّاده‌اى‌ \*\*\* مكش بار محنت بكش باده‌اى‌

مكن قصّه زاهدان هيچ گوش‌ \*\*\* قدح تا توانى بنوشان و نوش‌

حديث فقيهان برِ ما مكن‌ \*\*\* ز قطره سخن پيش دريا مكن‌

كه نور يقين از دلم جوش زد \*\*\* جنون آمد و بر صف هوش زد

قلم بشكن و دور افكن سَبَق‌ \*\*\* بشويان كتاب و بسوزان ورق‌

كه گفته كه چندين ورق را ببين‌ \*\*\* ورق را بگردان و حقّ را ببين‌

تعالى اللَه از جلوه آفتاب‌ \*\*\* كه بر جملگى تافت چون آفتاب‌

بدين جلوه از جا نرفتى چه‌اى‌ \*\*\* تو سنگى كلوخى جمادى چه‌اى‌

صبوح است ساقى برو مى بيار \*\*\* فتوح است مطرب دف و نى بيار

نماز ار نه از روى مستى كنى‌ \*\*\* به مسجد درون بت‌پرستى كنى‌

رخ اى زاهد از مى‌پرستان متاب‌ \*\*\* تو در آتش افتاده‌اى ما در آب‌

ندوزى چو حيوان نظر بر گياه‌ \*\*\* بيابى اگر لذّت اشك و آه‌

همه مستى و شور و حاليم ما \*\*\* ز تو چون همه قيل‌وقاليم ما

دگر طعنه باده بر ما مزن‌ \*\*\* كه صد مار زن بهتر از طعنه زن‌

به مسجد رو و قتل و غارت ببين‌ \*\*\* به ميخانه آ و طهارت ببين‌

به ميخانه آ و حضورى بكن‌ \*\*\* سيه‌كاسه‌اى كسب نورى بكن‌

چو من گر از آن باده بى‌من شوى‌ \*\*\* به گلخن در آن رشگ گلشن شوى‌

چه آب است كآتش به جان افكند \*\*\* كه گر پير نوشد جوان افكند

سيّد ميرزا رضى آرتيمانى از سادات جليل القدر آرتيمان كه يكى از قُراء تويسركان است مى‌باشد. وى معاصر شاه عبّاس صفوى و از شعراى زنده دل نيمه اوّل قرن يازدهم است. و پدر آقا ميرزا إبراهيم ادهم است كه او نيز از شعراى معروف است.

 «ساقى نامه آرتيمانى» از ساقى نامه‌هاى كم‌نظيرى است كه در اين خصوص آمده است. ساقى نامه او را در ملحقات كتاب «تذكره ميخانه» از ص ٩٢٥ تا ص ٩٣٤ آورده است ولى مجموع آن را يك‌صد و شصت و يك (١٦١) بيت ذكر نموده است. و ما در اينجا از روى نوشته خطّى بعضى از احبّه كه در قديم الايّام براى خود نسخه‌اى برداشته‌ايم و بالغ بر ١٢٢ بيت است نقل نموديم.

«تذكره ميخانه» از ملّا عبد النّبى فخر الزّمانى قزوينى است كه در ١٠٢٨ هجرى اين تأليف را به پايان رسانيده است؛ و آقاى أحمد گلچين معانى، تصحيح و طبع نموده و ملحقاتى بدان افزوده است. [↑](#footnote-ref-45)
46. در تعليقه آورده است: در نسخه ديگر بعد از اين شعر، سه بيت ديگر به شرح زير است:

نديديم كارى از او سر زند \*\*\* بجز آنكه پيوسته ساغر زند

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

نباشد صُداعش، نيارد خمار \*\*\* كند يار، بينَش هم از چشم يار [↑](#footnote-ref-46)
47. «ديوان أسرار» ص ١١٧ و ١١٨ [↑](#footnote-ref-47)
48. شرح منظومه حكيم معظّم حاج ملّا هادى سبزوارى، طبع ناصرى، ص ٥ [↑](#footnote-ref-48)
49. عبّاس اقبال آشتيانى در مجلّه «يادگار» تحت عنوان احوال بزرگان آورده است:

«شيخ أحمد احسائى (١١٦٦ ـ ١٢٤١) به قلم آقاى مرتضى مدرّسى چهاردهى:

شرح ذيل يك قسمت از كتاب بسيار مفيدى است كه آقاى مرتضى مدرّسى چهاردهى مدّتهاست به هدايت و تشويق استاد علّامه بزرگوار آقاى محمّد قزوينى مُدّ ظلُّه در شرح حال مشاهير و بزرگان يك قرن و نيم اخير ايران در دست تأليف دارند. اين كتاب گرانبها كه اميدواريم بزودى كامل و به زيور طبع آراسته گردد، از آنجا كه مؤلّف محترم شب و روز خود را در كار تكميل آن و جمع آورى هر گونه اطّلاعات صرف مى‌كنند و همّتى ملال‌ناپذير و ذوقى مخصوص در راه آن به خرج مى‌دهند البتّه تأليفى نفيس خواهد بود. و آقاى مدرّسى با فراهم آوردن آن بار بزرگى را از گردن آيندگان كه جوينده نام و نشان بزرگان و مشاهير قريب به عهد ما هستند بر خواهند داشت.

ما اين نوشته را كه در معرّفى يكى از مشاهير قرن گذشته ايران، يعنى شيخ أحمد احسائى مؤسّس مذهب شيخيّه و محرّك چند نهضت مذهبى در اين كشور نگاشته شده، ـ با كمال تشكّر از نويسنده آن با پاره‌اى توضيحات و اضافه و نقصانهائى كه به اذن خود نويسنده بعمل آمده ذيلًا درج مى‌كنيم. مجلّه يادگار» [↑](#footnote-ref-49)
50. «شرح منظومه» حاج ملّا هادى سبزوارى، ص ٥، چاپ طهران ـ ١٢٩٨ (تعليقه) [↑](#footnote-ref-50)
51. چهار جلد از «ترجمه شرح نهج البلاغة» در كتابخانه دانشمند معظّم آقاى سيّد محمّد مشكات استاد دانشگاه موجود است كه جلد آخر آن در سنه ١٢٩٠ تأليف شده. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-51)
52. «روضات الجنّات» طبع طهران، ص ٢٨٥ ـ ص ٢٨٦ (تعليقه) [↑](#footnote-ref-52)
53. در كتاب «عدل الهى» ص ١٤ و ١٥ (از طبع سنه ١٣٩٠ هجريّه قمريّه) براى برشمردن عدل را از اصول دين چنين آورده است:

 «عدل از اصول دين: در سائر مسائل الهيّات اگر شبهات و اشكالاتى هست براى فلاسفه و اهل فنّ مطرح است. آن مطالب هر چند دشوار باشد ولى از قلمرو افكار عامّه مردم خارج است و اشكال و جواب آن هر دو در سطحى بالاتر از سطح درك توده قرار دارد؛ امّا ـ ايرادها و اشكالهاى مسأله «عدل الهى» در سطح پائين و وسيع عامّه جريان دارد. در اين مسئله دهاتى بى‌سواد هم تشكيك مى‌كند فيلسوف متفكّر هم مى‌انديشد؛ ازاين‌جهت مسأله عدالت داراى اهمّيّتى خاصّ و موقعيّتى بى‌نظير مى‌باشد، و شايد به همين سبب باشد كه در رديف ريشه‌هاى دين قرار گرفته و دوّمين اصل از اصول پنج‌گانه دين شناخته شده است، و گرنه عدل يكى از صفات خداست و اگر بنا باشد صفات خدا را جزء اصول دين بشمار آوريم لازم است علم و قدرت و اراده و ... را نيز در اين شمار بياوريم.

بحث عدل در اسلام سابقه طولانى و ممتدّى دارد، و طرح آن در ميان مسلمين از قرن دوّم هجرى شروع شده؛ و همين مسئله است كه موجب پيدايش دو فرقه عظيم اشاعره و مُعتزله كه عدليّه نيز ناميده مى‌شوند گرديده است.» [↑](#footnote-ref-53)
54. دوره مجلّه «يادگار» يادگار شادروان عبّاس اقبال آشتيانى، سال اوّل، شماره ٤ (ذى‌الحجّة ١٣٦٣) ص ٣٠ تا ص ٤٧ (انتشارات كتابفروشى خيّام) [↑](#footnote-ref-54)
55. «منظومه» ص ٥ و ٦ [↑](#footnote-ref-55)
56. همان مصدر، ص ١٦ [↑](#footnote-ref-56)
57. در «تاريخ ملل» طبع سنگى، در بخش دوّم كه تاريخ ايران زمين است از ص ٥١ تا ص ٥٤ راجع به دين ايرانيان قديم بحث نموده است. مشروح ذيل را ما از آنجا نقل مى‌كنيم:

«دين:

ايرانيان قديم چنانكه در ضمن تاريخ اقوام آريائى بيان كرديم، در آغاز امر از مظاهر و قواى طبيعت به دو دسته از وجودهاى نيكوكار و بدكار معتقد بودند، و اين دو دسته را دائماً با يكديگر در جنگ مى‌پنداشتند. نور و آتش و باد و باران و آسمان را كه منسوب به دسته اوّل بودند ستايش مى‌كردند، و براى اينكه از تاريكى و زمستان و قحطى و امراض و بلاهاى ديگر كه به گمان ايشان منسوب به دسته دوّم بود در امان باشند به خواندن دعا و ورد مى‌پرداختند. و چنانكه سابقاً هم گفته شد همين عقائد كم‌كم مايه ايجاد خرافات و رواج ـ سحر و جادو گرديد و زردشت بر ضدّ اين‌گونه عقائد برخاست.

زردشت يا زراتُشترا پسر پورشَسْب بود. درباره محلّ تولّد و تاريخ ظهور او اختلاف است؛ برخى او را از اورميّه آذربايجان و بعضى از رىّ و دسته‌اى از بلخ باختر (در شمال افغانستان كنونى) دانسته‌اند. زمان ظهور او را نيز به اختلاف از حدود شش هزار سال تا ششصد سال پيش از ميلاد نوشته‌اند. زردشت را در سى سالگى خداوند مأمور كرد كه مردم را به خداى يگانه دعوت كند، و او بدين كار همّت گماشت و به اصلاح آئين قديمى ايران پرداخت ولى جمعى از روحانيّون و جادوگران با او مخالفت كردند و به كشتن او كمر بستند.

زردشت ناگزير به مشرق ايران رفت و در حدود سيستان و افغانستان كنونى به تبليغ دين خويش پرداخت و چون در اين نواحى نيز به سبب مخالفت مغان كارش پيشرفتى نكرد، به دربار گُشْتاسْپ (ويشتاسپ) پادشاه بلخ رفت و او را به دين خويش در آورد و به يارى جاماسْب وزير او دين خود را رونقى داد. ولى عاقبت در جنگى با مردم توران كه ارجاسپ رئيس ايشان بود كشته شد.

اوستا:

كتاب مقدّس زردشتيان «اوِستا» نام دارد، و ظاهراً اين كتاب در زمان ماديها بصورت نوشته درآمده است. از كتاب اوستا در زمان شاهنشاهان هخامنشى دو نسخه رسمى وجود داشت كه يكى در تخت جمشيد بود، و چون اسكندر كاخهاى شاهى آنجا را آتش زد نسخه مزبور هم سوخت. نسخه ديگر هم بدست يونانيان افتاد و ايشان از آن نسخه آنچه را كه مربوط به علوم پزشكى و نجوم و أمثال آن بود به يونانى ترجمه كردند و پس از انجام اين كار آن را نيز سوزاندند.

چنانكه در تاريخ اشكانيان خواهيم گفت، بلاش اوّل پادشاه اشكانى فرمان داد تا اوستا را جمع آورى كنند. و اردشير بابكان سر سلسله ساسانيان هم يكى از روحانيان دانشمند ايران را مأمور كرد كه اوستا را مرتّب نمايد. پس از وى پسرش شاپور اوّل هم قسمتهائى را كه مردم يونان و هند و سائر كشورها در پزشكى و نجوم و فلسفه و أمثال آن از اوستا گرفته بودند گرد آورده بر آن افزود. در زمان ساسانيان تفسيرى هم بر اوستا به زبان پهلوى ـ نوشتند و آن را «زند» ناميدند. امروز از اوستاى كهن نزديك به يك چهارم باقى است و بقيّه از ميان رفته است.

زردشت مى‌گفت: عالم بر دو اصل نيكى و بدى يا روشنائى و تاريكى قرار دارد كه پيوسته با هم در جنگند. نيكى‌ها متعلّق به اهورامزدا و بدى‌ها مربوط به‌ انْگْرَه‌مَيْنوَ يا اهريمن است.

اهورامزدا (هرمزد) دنيا را به دستيارى شش فرشته بنام‌ أَمشاسْپَنْدان‌ (پاكان جاودان) اداره مى‌كند و آن شش فرشته بهمن، ارديبهشت، شهريور، اسفندارند، خرداد، امرداد نام دارند، هر يك از اين شش فرشته سرپرست قسمتى از موجودات است، و زير دست آنها نيز فرشتگان بسيار ديگر هستند.

اهريمن نيز شش ديو زير فرمان دارد كه در كارهاى بد دستيار او هستند و از بدى‌ها تقويت مى‌كنند.

زردشت مى‌گفت: اهورامزدا دنيا را به روشنائى و بهروزى و نيكى رهبرى مى‌كند؛ و براى اينكه نيكى در گيتى بر بدى چيره شود و اهريمن نابود گردد افراد بشر نيز بايد با لشكر اهريمن جنگ كنند و اهورامزدا را يارى بدهند. كشاورزى و پرورش جانوران اهلى مانند گوسفند و سگ و خروس و أمثال آنها كه مخلوق اهورامزدا هستند، و از ميان برداشتن جانوران موذى مانند مار و پروانه و حشرات و جانورانى كه به زراعت آسيب مى‌رسانند و مخلوق اهريمنند، بر هر كس واجب است. آب و آتش و خاك و باد را بايد از هر گونه آلايشى بر كنار داشت، و از آلودن آتش و آب به اجساد مردگان خوددارى بايد كرد. هر كس بايد بكوشد كه انديشه نيك و گفتار نيك و كردار نيك داشته باشد، از دروغ پرهيز كند و خود را به راستى و درستى خو دهد» [↑](#footnote-ref-57)
58. صدر آيه ١، از سوره ٦: الانعام: «سپاس به تمام مراتب آن، اختصاص به اللَه دارد كه آسمانها و زمين را خلق كرد، و تاريكيها و روشنى را بوجود آورد.» [↑](#footnote-ref-58)
59. صدر آيه ٧، از سوره ٣٢: السّجدة: «آن كس كه نيكو كرد هر يك از چيزهائى را كه آفريد.» [↑](#footnote-ref-59)
60. ذيل آيه ٥٠، از سوره ٢٠: طه: ﴿قالَ رَبُّنَا﴾ ـ الآية. «موسى گفت: پروردگار ما كسى است كه به هر موجودى، آن بهره از خلقت را كه شايستگى آن را داشت عطا كرد و سپس آن را در راهى كه بايد برود راهنمائى نمود.» [↑](#footnote-ref-60)
61. سعدى (تعليقه) [↑](#footnote-ref-61)
62. در «أمثال و حِكم دهخدا» ج ١، در كلمه ب د ا، ص ٣٩٩ پس از بيان اين مثال گفته است: «رجوع به الوجودُ خيرٌ و رجوع به ابلهى ديد ... شود.» و در ص ٢٨٠ گفته است: «الوجود خيرٌ: هستى نيكى باشد. نظير بد آنست كه نباشد. رجوع به ابلهى ديد ... شود.»

و در ص ٧٩ و ٨٠ گفته است:

«ابلهى ديد اشترى به چرا \*\*\* گفت نقشت همه كژ است چرا؟

گفت اشتر كه اندرين پيكار \*\*\* عيب نقّاش مى‌كنى هش دار

در كژيّم مكن به عيب نگاه‌ \*\*\* تو ز من، راه راست رفتن خواه‌

نظير: (سنائى)

هر چيز كه هست آن‌چنان مى‌بايد \*\*\* آن چيز كه آن‌چنان نمى‌بايد نيست‌

(خيّام)١

ليسَ فى الإمكانِ أبدعُ ممّا كان (غزّالى) ٢

هر چيز بجاى خويش نيكوست (شبسترى)

هر چيز كه هست آن‌چنان مى‌بايد \*\*\* ابروى تو گر راست بدى كج بودى‌

اندرين ملك چو طاوس به كار است مگس (سنائى)

لا مُعطَّلَ فى الوجود.

شاه را چون خزانه آرايد \*\*\* چيز بد هم چو نيك دربايد

(سنائى)

اژدها گرچه عمركاهان است‌ \*\*\* هم نگهبان گنج شاهان است‌

مار اگرچه به خاصيت نه نكوست‌ \*\*\* پاسبان درخت صندل اوست‌

مرگ هر چند بد نكوست ترا \*\*\* مال و ميراث جمله زوست ترا

مرگ، اين را هلاك و آن را برگ‌ \*\*\* زهر اين را غذا و آن را مرگ (سنائى)

مدان بد هر آن بدنمائى كه هست‌ \*\*\* كه آن نيز نيكوست جائى كه هست‌

سيه‌مار كز كفچه٣ شد زهر سنج‌ \*\*\* زر پخته هم بخشد از ديگ گنج‌

همان زهر كو دشمن جان بود \*\*\* بسى دردها را كه درمان بود

(امير خسرو)

اهل هنر گر بشمارى درند \*\*\* بى‌هنران نيز بكارى درند

نى كه تهى رويد از خاك رود \*\*\* گر بدمد باد سر آيد سرود

قهقهه زد كبك به رفتار زاغ‌ \*\*\* كز چه نهى پاى پريشان به باغ‌

زاغ بدو گفت كه پرواز كن‌ \*\*\* گر گرو از من ببرى ناز كن‌

هيچ‌كسى نيست ز زيبا و زشت‌ \*\*\* كش نه حكيم از پى كارى سرشت‌

(از زُهَر الرّياض‌

(١) اين رباعى را به خواجه طوسى نيز نسبت دهند. (تعليقه)

 (٢) (تعليقه)

Tout est au mieux dans le meilleur des mondes Possibles

 (٣) در «لغت‌نامه دهخدا» آورده است: «كفچه مار: در اصطلاح جانورشناسى ـ ـ يكى از اقسام ماران سمّى خطرناك كه داراى زهرى كشنده است و از گروه پروتروگليف مى‌باشد ... وجه تسميه اين دسته ماران از آن جهت است كه زوائد مهره‌هاى گردنى خود را به اختيار مى‌توانند پهن كنند، و در اين حال قسمت سر و گردن آنها بصورت كفچه يا قاشق پهنى در مى‌آيد.» [↑](#footnote-ref-62)
63. «عدل الهى» انتشارات حسينيّه ارشاد ـ \*\*\* ٦ (ذو الحجّة الحرام ١٣٩٠ هجرى قمرى) ص ١٣ تا ص ٢١ [↑](#footnote-ref-63)
64. و در صورت موجودى كه كثير الخير و قليل الشّرّ باشد سزاوار نيست كه خالق حكيم آن را مهمل گذارد و خلق نفرمايد. آتش نبايد وجودش در خارج به مجرّد شرّ قليلى را كه بدان اعتنا نمى‌گردد با وجود آن‌همه خيراتى كه لا تُعَدُّ وَ لَا تُحصَى از آن عائد مى‌شود مهمل گذارده شود و در دائره خلقت قدم ننهد.

علاوه بر اين ازآن‌جهت كه مؤدّى به شرور قليله است، مجعول بالعرَض است و ازآن‌جهت كه ملزوم خيرات متكاثره است مجعول بالذّات مى‌باشد. و از اينجاست كه گفته‌اند: إنّ الشّرَّ مجعولٌ فى القَضاءِ الإلهىّ بِالعرَض‌. بنابراين آتش براى انتفاعات معلومه كه از آن برخوردار مى‌شوند، بالذّات مجعول است نه از براى استضرار جزئى، مگر بالعرض. و همچنين خداوند قوّه واهمه را بالذّات براى ادراك محبّت جزئيّه دوست و عداوت جزئيّه دشمن قرار داده است نه از براى خوف از ميّت يا خوف عدم وصول رزق، مگر بالعرض. و بر همين مثالها مى‌توان باقى امثله شرور را قياس نمود. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-64)
65. «شرح منظومه حكمت» سبزوارى، طبع ناصرى، المقصد الثّالث: فى الإلهيّات بالمعنى الاخصّ، ص ١٤٨ تا ص ١٥٠ [↑](#footnote-ref-65)
66. «عدل الهى» طبع سنه ١٣٩٠، ص ٦٧ و ٦٨ [↑](#footnote-ref-66)
67. مرحوم حكيم عاليقدر آية اللَه محقّق شعرانى (قدّه) در كتاب «فلسفه اولى» بنا به نقل مجلّه «نور علم»، شماره دوّم و سوّم از دوره پنجم (با شماره رديف ٥٠ ـ ٥١) در ص ٦٨ و ٦٩ درباره ثنويّت اين‌طور مرقوم داشته‌اند:

ثنويّت:(Dua Lisme ) يعنى قائل بودن به دو اصل ازلى و قديم، چنانكه از مذهب مانى معروف است. بعضى اروپائيها به أفلاطون و أرسطو نسبت مى‌دهند كه هم خدا و هم مادّه را قديمى مى‌دانستند، يعنى مى‌گفتند: خداوند مادّه را از عدم ايجاد نكرده بلكه آن را از حالتى به حالتى نقل مى‌دهد.

امّا آنچه ما از مذهب ارسطو مى‌دانيم اينست كه اين حكيم مادّه را قديم مى‌دانسته، ولى قديم زمانى كه تنافى با مخلوق بودن آن ندارد. مثل اينكه اگر فرض كنيم خورشيد قديم و ازلى بوده، نور او هم قديم و ازلى؛ مع‌ذلك مخلوق و موجودشده بواسطه خورشيد است. و چون به عقيده او جسم مركّب است از مادّه و صورت و هر يك از اين دو محتاج به يكديگرند؛ هيچيك واجب الوجود نيستند، بلكه مخلوق خدا هستند از ازل. و چون مباحث علّيّت و معلوليّت نزد فلاسفه اروپا درست منقّح نيست، ممكن است ناقل از كلام ارسطو كه گفته: مادّه قديم است، غير مخلوق بودن آن را فهميده باشد.» [↑](#footnote-ref-67)
68. طبع سنه ١٣٣٣ شمسى (تعليقه) [↑](#footnote-ref-68)
69. «عدل الهى» ص ٣٥ و ٣٦ [↑](#footnote-ref-69)
70. تعاليق «أسرار الحِكم» ص ٢٧ (تعليقه) [↑](#footnote-ref-70)
71. «اصول فلسفه و روش رئاليسم» ج ٣، ص ١٤ (تعليقه) [↑](#footnote-ref-71)
72. مجلّه «نور علم» دوره سوّم، شماره ١١، مقاله «پيوند و تمايز فلسفه و علوم تجربى از ديدگاه شهيد مطهّرى»؛ و كتاب «إيضاح الحكمة» از همين قلم، ج ١، ص ٢١، تا ص ٢٣ (تعليقه) [↑](#footnote-ref-72)
73. «تُحفة الحكيم» طبع نجف اشرف، ص ٧٩ و ٨٠ [↑](#footnote-ref-73)
74. آيه ٦ و ٧، از سوره ٣٢: السّجدة [↑](#footnote-ref-74)
75. آيه ٤٩ و ٥٠، از سوره ٢٠: طه [↑](#footnote-ref-75)
76. آيات ١ تا ٣، از سوره ٨٧: الاعلى [↑](#footnote-ref-76)
77. : آيه ١١، از سوره ٧: الاعراف [↑](#footnote-ref-77)
78. آيه ٥٠، از سوره ١٨: الكهف [↑](#footnote-ref-78)
79. در «أقرب الموارد» آورده است: «السَّموم: الرّيح الحارّة، مؤنّثٌ. ج: سَمائِم. قال أبو عبيدة: السَّموم بالنّهار و قد تَكون بالليل؛ و الحَرور بالليل و قد تكونُ بالنّهار. و قيل السَّمومُ الحرُّ الشّديدُ النّافذُ فى المَسامّ.

سُمَّ يومُنا، مجهول: اشتدَّ حرُّه و كان فيه سَمومٌ اى ريحٌ حارَّةٌ. و ـ النّبات: أحرقتْهُ السَّمومُ فهو مَسْمُومٌ‌ [↑](#footnote-ref-79)
80. آيه ٢٧، از سوره ١٥: الحجر [↑](#footnote-ref-80)
81. آيه ١٥، از سوره ٥٥: الرّحمن [↑](#footnote-ref-81)
82. آيات ٥٦ تا ٥٨، از سوره ٥١: الذّاريات [↑](#footnote-ref-82)
83. آيه ١٧٩، از سوره ٧: الاعراف [↑](#footnote-ref-83)
84. آيه ١٣٠، از سوره ٦: الانعام [↑](#footnote-ref-84)
85. آيه ١٨ و ١٩، از سوره ٤٦: الاحقاف [↑](#footnote-ref-85)
86. به ترتيب آيات ٢٠٨ تا ٢١٢، و آيات ٢٢١ تا ٢٢٣، از سوره ٢٦: الشعراء [↑](#footnote-ref-86)
87. به ترتيب آيات ٢٠٨ تا ٢١٢، و آيات ٢٢١ تا ٢٢٣، از سوره ٢٦: الشعراء [↑](#footnote-ref-87)
88. در «أقرب الموارد» آورده است: نَزَغَه (ع) نَزْغً: طعَن فيه و اغْتابَه و ذَكَره بقَبيحٍ. و ـ بكلمة: نخَسهُ و طعَن فيه، مثل نَسغه و نَدغه. و ـ بينَ القومِ (ع، ض): أغرَى و أفسَد و حمَل بعضَهم على بعضٍ؛ و يُقال: «نَزَغ الشَّيطانُ بينَهم».

نَزَغه الشَّيطانُ إلى المعاصى: حَثَّه. «لم تَرْمِ الشُّكوكُ بنوازغِها عَزيمةَ أيْمانِهم»: أى بِمُفسِداتِها؛ جمعُ نازِغة، من النَّزْغ.» [↑](#footnote-ref-88)
89. آيه ٥٣، از سوره ١٧: الإسراء [↑](#footnote-ref-89)
90. آيه ٢٦٨، از سوره ٢: البقرة [↑](#footnote-ref-90)
91. ذيل آيه ١١٩ و آيه ١٢٠ و ١٢١ از سوره ٤: النّساء [↑](#footnote-ref-91)
92. آيه ٧٦، از سوره ٤: النّساء [↑](#footnote-ref-92)
93. آيات ٩٨ تا ١٠٠، از سوره ١٦: النّحل [↑](#footnote-ref-93)
94. در «أقرب الموارد» آمده است: «رَجَمَه (ن) رَجْماً: رَماه بالحجارةِ. و ـ : قتَله. و ـ : قذَفه. و ـ : لعَنه. و ـ : شتَمه. و ـ : هجَرهُ. و ـ طرَده. و ـ القبَر: علامه.» [↑](#footnote-ref-94)
95. آيه ٢١ و ٢٢، از سوره ١٤: إبراهيم [↑](#footnote-ref-95)
96. آيات ٦١ تا ٦٥، از سوره ١٧: الإسراء [↑](#footnote-ref-96)
97. در «أقرب الموارد» آورده است: «ذَأَمَه (ع) يَذأَمُهُ ذَأْماً: عابَه. و ـ : حَقَّره؛ كقولهِ: فَذَرْنى و أكرمْ مَن بَدا لك و اذْأَمِ. و ـ : ذَمَّه. و ـ : اذْأَمِ طرَده؛ و فى القرآن: اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً. و ـ : خَزاه فهُوَ مَذءُومٌ. الذَّأْم: العيبُ، و ترْكُ الهَمزِ أكثر؛ و فى المَثَل: و قد لا تَعدَمُ الحَسناءُ ذَأْما.» [↑](#footnote-ref-97)
98. آيات ١٢ تا ١٨، از سوره ٧: الاعراف [↑](#footnote-ref-98)
99. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٨، از آيه ١٠ تا ٢٥ سوره، ص ١٧ تا ص ٣٣ [↑](#footnote-ref-99)
100. صاحب تفسير «المنار» در مجلّد ٨ از تفسير، تحت عنوان: اشكالاتى كه در قصّه وارد است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-100)
101. در «أقرب الموارد» آورده است: الهَمَزَة، ج: هَمَزات؛ و هَمَزاتُ الشَّيْطان: خطَراتُه الّتى يَخطِرُ بها بقَلْبِ الإنسان [↑](#footnote-ref-101)
102. عَلَّ ـ \*\*\* ه ضَرباً: تتابَعَ عَلَيه الضَّرب. طَل طَلًّا و طُلولًا الدَّمَ: أهْدَرَه. [↑](#footnote-ref-102)
103. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٨، سوره أعراف، ص ٣٤ تا ص ٤٤ [↑](#footnote-ref-103)
104. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٨، ص ٤٤ تا ص ٥٨ [↑](#footnote-ref-104)
105. آيه ٣١، از سوره ٢: البقرة [↑](#footnote-ref-105)
106. آيات ١١٥ تا ١٢١، از سوره ٢٠: طه [↑](#footnote-ref-106)
107. «الرِّحلة المدرسيّة و المدرسة السّيّارة» طبع نجف اشرف (١٣٨٢ ه) ص ٧ تا ص ١١، تحت عنوان نهىُ آدم عن الشّجرةِ و الكذب، و الحَيَّة و الصِّدق؛ و عنوان هل عندَ اللهِ جلَّ شأنُه كذبٌ و غشٌّ؟! [↑](#footnote-ref-107)
108. قسمتى از آيه ١١، از سوره ٤٢: الشّورى: «مانند او چيزى نيست.» [↑](#footnote-ref-108)
109. قسمتى از آيه ٥٤، از سوره ٧: الاعراف: «آگاه باش كه عالم خلق و عالم امر اختصاص به او دارد.» [↑](#footnote-ref-109)
110. قسمتى از آيه ١٦، از سوره ١٣: الرّعد: «بگو: خداوند آفريننده تمام اشياء است!» [↑](#footnote-ref-110)
111. آيه‌اى بدين عبارت در قرآن نداريم. آيه آخر از سوره ١٧: الإسراء كه آيه ١١١ است در آن لفظ صاحبةً وجود ندارد و اين‌طور است: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾. «فرزندى براى خود اتّخاذ نكرده است و در سلطنت خود داراى شريكى نيست.»

و در آيه ٣، از سوره ٧٢: الجنّ وارد است: ﴿مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً وَ لا وَلَداً﴾. «پروردگار ما براى خود نه جفتى و نه فرزندى اتّخاذ ننموده است.» يعنى با ﴿ما﴾ نافيه آمده است نه با لَم‌. [↑](#footnote-ref-111)
112. آيه ١٥٦، از سوره ٢: البقرة: ﴿الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾. [↑](#footnote-ref-112)
113. «بحار الانوار» طبع كمپانى، ج ١٨، در آخر احكام أموات از كتاب الطهارة، باب ذكر صبر الصابرين و الصابرات ص ٢٢٧؛ و از طبع حروفى المطبعة الإسلامية، ج ٨٢، ص ١٥٠ و ١٥١ [↑](#footnote-ref-113)
114. «بحار الانوار» طبع كمپانى، ج ١٨، ص ٢٢٧؛ و از طبع حروفى اسلاميّه، ج ٨٢، ص ١٥١ [↑](#footnote-ref-114)
115. اشاره است به آيه ٩، از سوره ١٧: الإسراء: ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾ «تحقيقاً اين قرآن هدايت مى‌كند آن ملّت و طائفه و امّتى را كه از همه استوارتر و با ريشه‌دارتر هستند؛ و بشارت مى‌دهد به مؤمنينى كه اعمال صالحه انجام مى‌دهند كه از براى آنان اجر بزرگى است.» [↑](#footnote-ref-115)
116. «ديوان خواجه شمس الدّين محمّد حافظ شيرازى» طبع حسين پِژمان، غزل شماره ١٦٧، ص ٧٥ و ٧٦ [↑](#footnote-ref-116)
117. علّامه شيخ آغا بزرگ طهرانى قدّس سرّه در «طبقات أعلام الشّيعة» در مجلّد النّابس فى القرن الخامس، ص ١٦١ و ١٦٢، در اسم محمّد بن الحسن بن علىّ بن الحسن أبو جعفر الطّوسىّ ـ شيخ الطّائفة آورده است كه:

 «او در ماه رمضان سنه ٣٨٥ يعنى چهار سال پس از وفات صدوق (م ٣٨١) و در سال وفات هارون بن موسى تَلعُكبُرى در خراسان متولّد شد و در ٢٣ سالگى در سنه ٤٠٨ وارد عراق شد و پنج سال شاگرد شيخ مفيد (م ٤١٣) و سه سال شاگرد ابن غَضائرى (م ٤١١) بود. و أيضاً شاگرد ابن حاشِر بزّاز و ابن ابى جيد و ابن صَلت بود كه ايشان بعد از سنه ٤٠٨ وفات يافتند. و نجاشى (٣٧٢ ـ ٤٥٠) در بعضى از مشايخ وى با او شركت دارد.

... و ٢٨ سال معاصر سيّد مرتضى (م ٤٣٦) بود و ليكن سيّد رضى را ادراك ننموده است (م ٤٠٦). و او را خليفه عبّاسى القائم بأمر اللَه در بغداد بر كرسى علم كلام نصب كرد، علماء و طلّاب گرد او جمع آمدند و شاگردانش به ٣٠٠ نفر از علماء بالغ شد ... و به همين منصب زعامت باقى بود تا بغداد با دست تركان سلجوقى سقوط كرد.

در سنه ٤٤٧ طُغرُل وارد بغداد شد و به‌طورى‌كه ياقوت در «معجم البلدان» در مادّه ‌ بين السّورين‌ آورده است كتابخانه شاپور را كه در آن عصر از آن عظيم‌تر وجود نداشت آتش زد. و سلطنت طغرل از سنه ٤٢٩ تا ٤٥٥ بوده است. در اين حال فتنه در بين شيعه و سنّى در سنه ٤٤٨ واقع شد. ابن جوزى در حوادث اين سال گويد: و أبو جعفر طوسى فرار كرد و خانه‌اش را غارت كردند. و در حوادث سنه ٤٤٩ گويد: در شهر صفر از اين سال خانه أبو جعفر طوسى متكلّم شيعه در كرخ را با آوار خراب كرده و با خاك يكسان نمودند. و كتابها و دفاترى كه در آنجا يافت شد با منبرى كه بر آن هنگام تدريس مى‌نشست با سه عدد عَلم و كتلى كه سفيد بوده و هنگام عزادارى سيّد الشّهداء عليه السّلام آن پرچمها و لواءها را با خود به كربلا مى‌بردند همه را بيرون برده و در محلّى از كرخ آتش زدند. لهذا شيخ به نجف هجرت كرد و اساس حوزه نجف را پايه‌گذارى كرد، و بعضى گفته‌اند: حوزه نجف پيش از او بوده است ...

... شيخ در نجف اشرف مدّت دوازده سال باقى بود تا در شب دوشنبه ٢٢ محرّم سنه ٤٦٠ وفات يافت و متصدّى غسل و دفن او شدند شاگردان او: حسن بن مهدى ـ سَليقى، و حسن بن عبد الواحد العين زَربَى، و أبو الحسن لُؤلُئىّ. و در خانه‌اش او را دفن كردند. خانه تبديل به مسجد گشت، و آن مسجد امروز از مشهورترين مساجد نجف است. نزديك درِ شمالى صحن مطهّر كه معروف است ايضاً به درِ طوسى.

بارى، منظور ما از اين تاريخچه شيخ الطّائفه در اينجا علاوه بر اطّلاع از حالات و جريان امور اين راد مرد عظيم و اين فقيه متكلّم پاسدار شيعه، آن بود كه بدانيم: زيد كه مى‌گويد: چرا من شيخ طوسى نشدم، مرجعش آنست كه چرا تمام اين جريانات از ابتداى ميلاد تا رحلت شيخ كه براى او رخ داده است براى من رخ نداده است؟ و فقط منيّت زيد كه او اوست و غير او نيست جميع اين اگرها را ابطال مى‌كند.

در عبارت مرحوم علّامه طهرانى كه از النّابس‌ او نقل كرديم اين نكته قابل توجّه است كه فرموده است: و أُخذ ما وُجد من دَفاتِره و كرسىٍّ كان يَجلِس عليه لِلكلامِ، و اخرِج إلى الكرخِ، و اضيفَ إليه ثَلاثةُ سَناجيقَ بيضٍ فاحرِق الجميعُ‌. و در اصل عبارت ابن جوزى در «المنتظم فى تاريخ الامم و الملوك» (طبع سنه ١٤١٢ هجريّه) ج ١٦، ص ١٦ در حوادث سنه ٤٤٩ آورده است كه: و أُخذ ما وُجد من دَفاترِه و كرسىٍّ كانَ يَجلِس عليه لِلكلامِ و اخرِج ذلك إلى الْكرخِ و اضيفَ إليه ثَلاثةُ مَجانيقَ بيضٍ كان الزُّوّار من أهلِ الْكرخِ قديماً يَحمِلونها معَهم إذا قَصدوا زيارةَ الكوفةِ فاحرِق الجميعُ.

در اينجا بايد دانست كه در عبارت جلد مطبوع كتاب ابن جوزى، همانند بعضى از تواريخ ديگر كه «مناجيق بيض» آمده است، تحريف يا تصحيف شده است.

بلكه صحيح، عبارت مرحوم علّامه طهرانى «ثلاثة سناجيق بيض» مى‌باشد.

در «أقرب الموارد» گويد: السِّنْجَق: اللِّواءُ و الدّائِرةُ تحتَ لواءٍ واحدٍ، فارِسيّة، ج: سناجق.

و بنابراين «سناجق» درست است. و منظور پرچمها و علمهاى سپيدى بوده است كه در خانه شيخ بوده است براى آنكه هر وقت شيعيان كرخ به كوفه براى زيارت قبر أمير المؤمنين و حضرت سيّد الشّهداء عليهما السّلام مى‌رفتند در دسته‌هاى عزادارى با خودشان حمل مى‌نمودند [↑](#footnote-ref-117)
118. ذيل آيه ١٤، از سوره ٢٣: المؤمنون [↑](#footnote-ref-118)
119. خواجه شمس الدّين حافظ شيرازى قدّس سرّه اسرار عالم خلقت را ضمن چند بيت گرد آورده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّى دم زد \*\*\* عشق پيدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌اى كرد رخت ديد ملك عشق نداشت‌ \*\*\* عين آتش شد از اين غيرت و بر آدم زد

عقل مى‌خواست كزان شعله چراغ افروزد \*\*\* برق غيرت بدرخشيد و جهان بر هم زد

مدّعى خواست كه آيد به تماشاگه راز \*\*\* دست غيب آمد و بر سينه نامحرم زد

ديگران قرعه قسمت همه بر عيش زدند \*\*\* دل غم‌ديده ما بود كه هم بر غم زد

جان علوى هوس چاه زنخدان تو داشت‌ \*\*\* دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت‌ \*\*\* كه قلم بر سر اسباب دل خرّم زد

 («ديوان حافظ» از طبع محمّد قزوينى و دكتر قاسم غنىّ، ص ١٠٣ و ١٠٤) [↑](#footnote-ref-119)
120. ذيل آيه ٤٤، از سوره ٤١: فصّلت [↑](#footnote-ref-120)
121. آيه ١٠ و ١١، از سوره ٥٦: الواقعة [↑](#footnote-ref-121)
122. آيه ٢١، از سوره ١٥: الحجر [↑](#footnote-ref-122)
123. آيه ٤٩ و ٥٠، از سوره ٥٤: القمر [↑](#footnote-ref-123)
124. آيه ٢٧، از سوره ٤٢: الشورى [↑](#footnote-ref-124)
125. آيه ٣٨، از سوره ٣٣: الاحزاب [↑](#footnote-ref-125)
126. آيه ١ و ٢، از سوره ٢٥: الفرقان [↑](#footnote-ref-126)
127. آيات ١ تا ٣، از سوره ٨٧: الاعلى [↑](#footnote-ref-127)
128. «ضُحى الإسلام» ج ٣، ص ٢٦٩ [↑](#footnote-ref-128)
129. در «أقرب الموارد» آورده است: «الوكيل، فعيلٌ بمعنى مفعولٍ لانّه مَوكولٌ إليه، و قد يكونُ للجمعِ و الانثَى، و قد يكونُ بمعنى فاعل إذا كانَ بمعنى الحافظِ. و وُصفَ به اللهُ تَعالَى؛ و منه حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ، و قيلَ هو هُنا بمعنى الكافى الرّازِق. و: الجَرى‌ءُ، ج: وكلاء.» [↑](#footnote-ref-129)
130. قسمتى از آيه آخر، از سوره ٤٧: محمّد [↑](#footnote-ref-130)
131. فقره‌اى است از دعاى صباح. يعنى« (اى كسى كه) راهنما و دليل ـ خودش، خودش بوده است!» [↑](#footnote-ref-131)
132. صدر آيه ١٨، از سوره ٣: آل عمران [↑](#footnote-ref-132)
133. «كلماتٌ مكنونة من علوم أهل الحكمة و المعرفة» انتشارات فراهانى، ص ١٢ و ١٣؛ و از طبع مظفّرى، ص ١٦ و ١٧ [↑](#footnote-ref-133)
134. صدر آيه ٣٥، از سوره ٢٤: النّور [↑](#footnote-ref-134)
135. قسمتى از آيه ٣٥، از سوره ٢٤: النّور: «آن نور زجاجه نورى است بر نور كه بس عظيم و درخشنده است. خداوند براى نورش هدايت مى‌كند هر كه را كه بخواهد.» [↑](#footnote-ref-135)
136. «بعضى از علماء گفته‌اند: تعجّب مكن از پنهان بودن چيزى به سبب ظهور آن! زيرا كه اشياء بواسطه اضدادشان شناخته مى‌شوند. لهذا آن چيزى كه وجودش گسترده است ـ به‌طورى‌كه ضدّى ندارد، ادراك آن مشكل است. بنابراين اگر اشياء مختلف بودند و بعضى از آنها بر خداوند دلالت مى‌نمودند و بعضى دلالت نمى‌نمودند اين تفرقه بزودى ادراك شده و دلالت صورت مى‌گرفت؛ امّا از آنجا كه در دلالت بر خدا بر نَهج واحد مى‌باشند، لهذا امر دلالت سخت مى‌شود.

و مثال اين مطلب نور خورشيد است كه بر زمين مى‌تابد. زيرا ما مى‌دانيم: اين نور عَرَضى است از أعراض كه در زمين پيدا مى‌شود و بواسطه غائب شدن خورشيد زائل مى‌گردد. پس اگر خورشيد پيوسته مى‌تابيد و غروبى در پى نداشت تحقيقاً ما مى‌پنداشتيم كه هيئتى براى اجسام موجود نيست مگر رنگهاى آنها كه عبارت باشد از سياهى و سپيدى.

و امّا براى نور و درخشش راهى نداشتيم كه آن را به تنهائى ادراك نمائيم، و ليكن وقتى كه خورشيد غروب كرد و مواضع زمين تاريك شد ما فرق ميان دو حالت را مى‌فهميم و ادراك مى‌كنيم كه اشياء خارجيّه با نور، منوَّر و روشن گشته بودند و متّصف به صفتى شده بودند كه در هنگام غروب از آن صفت مفارقت نموده‌اند. پس وجود نور را به عدمش و پيدايشش را به پنهانيش مى‌فهميم.

و ابداً امكان نداشت ما اطّلاع بر نور حاصل كنيم اگر عدمى را در دنبال خود نداشت مگر با مشقّت شديد. و آن بدين جهت بود كه ما همه اجسام را متشابه با هم مشاهده كرده و در نور و ظلمت مختلف نمى‌ديديم؛ با آنكه نور از جميع محسوسات ظاهرتر است، چرا كه بواسطه آن است كه بقيّه محسوسات ادراك مى‌شوند.

بناءً على هذا آنچه را كه ظاهر است به خودى خود و ظاهركننده غير خود مى‌باشد، خوب بنگر كه چگونه بواسطه ظهورش اگر طَرَيان عدمش در ميان نمى‌بود، امرش مبهم مى‌گرديد. بنابراين بدان كه: حقّ سبحانه از همه امور ظاهرتر است به‌طورى‌كه اشياء بواسطه او ظاهرند، و اگر براى وى عدمى يا غيبتى يا تغيّرى مى‌بود آسمانها و زمين منهدم مى‌گشت و عالم ملك و ملكوت باطل مى‌شد و تحقيقاً تفرقه در ميان دو حالت وجود و عدم قابل ادراك مى‌بود!

و اگر بعضى از اشياء به او موجود بودند و بعضى به غير او باز تفرقه ميان آن ـ دو شى‌ء قابل ادراك مى‌بود در دلالت بر هستى خداوند؛ و ليكن چون دلالت او بر اشياء، بر نَهج و نَسق واحدى است و وجود او در جميع حالات دوام دارد به‌طورى‌كه خلاف آن مستحيل است بنابراين شدّت ظهور وى مورِث و موجِد خفاى او گشته است.» [↑](#footnote-ref-136)
137. «خداوند پنهان است بواسطه شدّت ظهور او. براى ديدار و ادراك او چشمهاى جماعتى كه ضعيف البصر بودند متعرّض گشتند. و بهره و نصيب چشمان كافران زاغ چشم از شدّت نور سيماى او، به قدر بهره و نصيب چشمان ضعيف و رَمَدآلوده‌اى است كه در اكثر اوقات آب از آن جارى است.» [↑](#footnote-ref-137)
138. «تحقيقاً هرآينه تو چنان ظاهر شدى كه بر هيچ‌كس پنهان نيستى مگر بر آن كور مادرزادى كه ماه تابان را نمى‌شناسد. و ليكن بواسطه خودِ ظهورت پنهان شدى؛ پس چگونه امكان دارد كه شناخته شود آن كس كه خود شناسائى علّت پنهانى او گرديده است؟» [↑](#footnote-ref-138)
139. «حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام فرمودند: انديشه‌ها و قواى متخيّله انسانى نمى‌تواند بر او احاطه نمايد، بلكه مطلب از اين قرار است كه خداوند بوسيله خودِ اين افكار بر آنها ظاهر شده است؛ و بوسيله خود اين افكار نيز از آنها پنهان گشته است.» [↑](#footnote-ref-139)
140. «و فرمود: آشكار است در عين پنهانى؛ و پنهان است در عين آشكارائى.» [↑](#footnote-ref-140)
141. «و فرمود: پنهانيش وى را از آشكارا بودن باز نمى‌دارد؛ و آشكارا بودنش او را از پنهانيش جدا نمى‌سازد. نزديك است در عين دورى، و بلند است در عين پستى، و آشكار است در عين پنهانى، و پنهان است در عين آشكارائى، و جزا مى‌دهد بدون آنكه كسى او را جزا دهد. يعنى آشكارا مى‌شود و غلبه پيدا مى‌كند بدون آنكه مغلوب گردد.» [↑](#footnote-ref-141)
142. «و شيخ صدوق در «معانى الاخبار» با سند خود از حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام روايت كرده است كه وى گفت: رسول خدا صلّى اللَه عليه و آله و سلّم گفت: توحيد، ظاهرش در باطنش مى‌باشد؛ و باطنش در ظاهرش مى‌باشد. ظاهرش به وصف مى‌آيد امّا ديده نمى‌شود؛ و باطنش وجود دارد امّا پنهان نمى‌باشد. در هر محلّ و مكانى وجود دارد؛ و هيچ محلّ و مكانى حتّى در يك بازگشت نور و شعاع چشم، از او فارغ و خالى نيست. حاضر است بدون اندازه و حدّ؛ و پنهان است بدون عدم و نيستى.» [↑](#footnote-ref-142)
143. «بعضى از عرفاء گفته‌اند: در هيچيك از مظاهر ظهور پيدا نمى‌كند مگر آنكه بواسطه خود آن مظهر پنهان مى‌شود؛ و پنهان نمى‌شود از چيزى مگر آنكه در خود آن چيز ظهور پيدا مى‌كند.» [↑](#footnote-ref-143)
144. «كلمات مكنونه» ص ٨ تا ص ١١؛ و از طبع مظفّرى ص ١٣ تا ص ١٥؛ و مرحوم فيض پس از اين مطالبى كه آورده شد به اشعار عارف صمدانى شيخ محمود شبسترى أعلى اللَهُ مقامَه استشهاد كرده است:

جهان جمله فروغ نور حقّ دان‌ \*\*\* حق اندر وى ز پيدائى است پنهان‌

تا مى‌رسد بدين بيت:

تو پندارى جهان خود هست دائم‌ \*\*\* به ذات خويشتن پيوسته قائم‌ [↑](#footnote-ref-144)
145. شرح حال مرحوم شيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (قدهّ)

ورود حقير به نجف اشرف هجدهم شهر صفر المظفّر سنه ١٣٧٠ بوده است، و رحلت آن مرحوم در ١٨ شهر ذوالقعده سنه ١٣٧٣. شرح حال مرحوم شيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (قدّه) بارى شرح احوال اين عالم جليل و فقيه نبيل در «أعلام الشّيعة» علّامه حاج شيخ آقا بزرگ طهرانى قدّس سرّه در قسمت «نُقباء البشر فى القرن الرّابع عشر» در جزء اوّل آن از ص ٦١٢ تا ص ٦١٩ به تفصيل آمده است.

«وى در نجف اشرف سنه ١٢٩٤ متولّد شد و با فكرى صائب و عزمى راستين به تحصيل و به درس و بحث و تأليف و تصنيف پرداخت. در زمان حيات استادش شرحى ـ بر عروة الوثقى‌ او نوشت. مؤلّفاتش به هشتاد عدد مى‌رسد، و از جمله آنها كتاب‌ «الدّين و الإسلام» يا «الدّعوة الإسلاميّة إلى مذهب الإماميّة» مى‌باشد و آن در حكمت و عقائد است. و در سنه ١٣٢٩ در بغداد جزء اوّل آن به طبع رسيد، و مشغول طبع جزء دوّم آن بود كه با اشاره مفتى شيخ سعيد زهاوى و به امر والى بغداد ناظم پاشا هجوم آوردند و مانع طبع آن شدند، لهذا وى عازم طبع آن در خارج عراق شد. و عازم حجّ بيت اللَه الحرام گرديد و در اين سفر سفرنامه بديعى نگاشت و آن را «نَزْهَة السَّمَر و نَهْزَة السَّفَر» نام گذاشت و در مراجعت به شام، در صيدا آن دو جزء كتاب «الدّين و الإسلام» را به طبع رسانيد.

و در اثر مباحثات و مذاكراتى كه با فيلسوف الفريكة أمين الرّيحانى داشت كتاب «المطالعات و المراجعات» يا «النّقود و الرّدود» را در ردّ او نوشت. و در جزء اوّل آن ردّى بر لغوى معروف «الاب انستاس كرملى» صاحب مجلّه «لغة العرب» نوشت و وى را به طريق وحشت آورى مورد ايراد و نقد قرار داد كه اگر شخص منصف كه جانب‌دار نباشد آن را مطالعه كند اهمّيّت علماء شيعه بالاخصّ كاشف الغطاء را مى‌فهمد. و من ترغيب و تحريض مى‌كنم كه هر مبتدى در علوم بلكه هر جوان مسلمانى اين كتاب را بخواند. و در جزء دوّم آن ردّى قوىّ بر جرجى زيدان در تأليف خود: «تاريخ آداب اللغة العربيّة» نوشته است.

و از جمله ديگر مؤلَّفات او «الآياتِ البيّنات» و «أصل الشّيعة و اصولُها» و «الفردوس الاعلى» و «الارض و التّربة الحسينيّة» و «العبقات العنبريّة» و «تحرير المجلّة» مى‌باشد و آن مهم‌ترين آثار او در تأليف است. و آخرين كتاب مؤلّف او« المثل العليا فى الإسلام لا فى بحمدون‌.» ـ است. انتهى مختصرى را كه ما از مطالب مرحوم علّامه طهرانى (قدّه) برگزيديم.

و أنا أقول: يكى از مؤلّفات ديگر او كه بسيار ارزشمند است كتاب «جَنّةالمَأوى» مى‌باشد كه با مباشرت و تعليقه دوست ارجمند و عزيز ديرين ما مرحوم شهيد حاج سيّد محمّد علىّ قاضى قدّس سرّه، همانند كتاب «الفردوس الاعلى» به طبع رسيده است. [↑](#footnote-ref-145)
146. معلِّق كتاب آورده‌اند:

عزّ الدّولة سعد بن منصور بن سعد بن حسن بن هبة اللَه بن كمّونه بغدادى مشهور به‌ ابن كمّونه‌ بوده است. وى داراى مؤلّفاتى است به خطّ خود كه در خزانه غرويّه در نجف اشرف موجود است. جدّ اعلاى او هبة اللَه بن كمّونة اسرائيلى از فلاسفه يهود در عصر شيخ الرّئيس ابن سينا بوده است. عزّ الدّولة بن كمّونه شرحى بر «اشارات» نوشته است كه به شمس الدّين جُوَينى صاحب «ديوان الممالك» اهداء نموده است.

وى در سنه ٦٩٠ ه. و يا ٦٨٣ ه. وفات يافته است. [↑](#footnote-ref-146)
147. حسين بن محمّد خونسارى، محقّق و علّامه زمان در علوم. او داراى تأليفاتى است نافع، ميلادش در سنه ١٠١٦ و وفاتش در سنه ١٠٩٨ بوده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-147)
148. مولانا محمّد باقر حسينى مشهور به داماد، سيّد الحكماء و من أعظم رؤساءِ الدّين. وى صاحب تأليفاتى است. وفاتش در سنه ١٠٤١ بوده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-148)
149. محمّد بن إبراهيم صدر الدّين شيرازى مشهور به ملّا صدرا و صدر المتألّهين، بزرگترين فيلسوف عارف متشرّع، عالم‌ترين حكماى اسلام و با فضيلت‌ترين آنها. هر كس پس از او آمده است او را امام در حكمت اخذ نموده و از او پيروى كرده است. وفاتش در ـ سنه ١٠٥٠ بوده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-149)
150. محمّد بن مرتضى مشهور به ملّا محسن كاشانى، فقيه عارف محقّق حكيم متألّه، صاحب تصنيفات كثيره مشهوره، وى در سنه ١٠٩١ وفات كرده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-150)
151. ملّا عبد الرّزّاق لاهيجى، عالم حكيم محقّق مدقّق، صاحب تصنيفات زيبنده. وفاتش در سنه ١٠٥١ بوده است (تعليقه) [↑](#footnote-ref-151)
152. حاج ملّا هادى بن مهدى سبزوارى، از بزرگترين حكماء اماميّه، فيلسوف فقيه عارف، داراى تصانيف جليله. وى در سنه ١٢١٢ متولّد شد و در سنه ١٢٨٩ وفات كرد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-152)
153. ملّا جلال الدّين محمّد مولوى بلخى رومى، از اشهر مشايخ عرفاء و پيشوايان و راهبر بزرگ ايشان است. «ديوان مثنوى» مشهور از آنِ اوست. وى در سنه ٦٠٤ متولّد و در سنه ٦٧٢ وفات يافته است. استادش شمس الدّين محمّد بن ملك داد تبريزى، از مشاهير عرفاء و صوفيّه و مشايخ اكابر آنها مى‌باشد. وفاتش در سنه ٦٤٥ بوده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-153)
154. عالى‌ترين غزلى كه خواجه حافظ شمس الدّين شيرازى قدّس اللَه سرّه در كيفيّت و علّت تكثّر وجود به ماهيّت و تكثّر ماهيّت به وجود، و سبب ربط قديم به حادث بيان مى‌فرمايد، ظاهراً بايد اين غزل بوده باشد:

پيش ازينت بيش ازين غمخوارى عُشّاق بود \*\*\* مِهرورزىّ تو با ما شُهره آفاق بود

ياد باد آن صحبت شبها كه در زلف توام‌ \*\*\* بحث سِرّ عشق و ذكر حلقه عشّاق بود

حسن مَهرويان مجلس گرچه دل مى‌برد و دين‌ \*\*\* عشق ما در لطف طبع و خوبى اخلاق بود

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد \*\*\* دوستىّ و مهر بر يك عهد و يك ميثاق بود

سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد \*\*\* ما به او محتاج بوديم او به ما مشتاق بود

پيش ازين كاين سقف سبز و طاق مينا بركشند \*\*\* منظر چشم مرا ابروى جانان طاق بود

رشته تسبيح اگر بگسست معذورم بدار \*\*\* دستم اندر ساعد ساقىّ سيمين ساق بود

بر در شاهم گدائى نكته‌اى در كار كرد \*\*\* گفت بر هر خوان كه بنشستم خدا رَزّاق بود

در شب قدر ار صبوحى كرده‌ام عيبم مكن‌ \*\*\* سرخوش آمد يار و جامى بر كنار طاق بود

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خُلد \*\*\* دفتر نسرين و گل را زينت اوراق بود

 («ديوان حافظ» طبع پژمان، ص ١١٠ و ١١١، غزل شماره ٢٥٠) [↑](#footnote-ref-154)
155. ما در كتاب «توحيد علمى و عينى در مكاتيب حكمى و عرفانى» از اقسام وجود خارجى با بيانى واضح و تقسيمى روشن سخن به ميان آورده‌ايم (ص ٢٩١ و ٢٩٢) و شكل زير را در تقسيمات ترسيمى آن نيز اضافه نموده‌ايم: [↑](#footnote-ref-155)
156. آيه ١٥٦، از سوره ٢: البقرة: ﴿الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾. [↑](#footnote-ref-156)
157. آيه ٤٥، از سوره ٢٥: الفرقان: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾.

«آيا نظر نينداختى به سوى پروردگارت كه چگونه سايه را گسترش داد؟ و اگر مى‌خواست آن را ساكن مى‌نمود. و سپس ما خورشيد را دليل و مشخِّص پيدايش آن قرار داديم.» [↑](#footnote-ref-157)
158. آيه ٥٠، از سوره ٥٤: القمر [↑](#footnote-ref-158)
159. «نيست تفاوتى ميان تو و فرشتگانت بجز اينكه آنان آفريده‌شدگان و بنده تو هستند، ابتدايشان از تست و بازگشتشان به سوى تست.»

اين دعا يكى از فقرات ادعيه وارده در شهر رجب است كه در كتب معتبره همچون مصباحين آمده است. و آية اللَه حاج ميرزا جواد آقا ملكى تبريزى همان‌طور كه در ص ٧٠ از ج ٢ «اللَه‌شناسى» ديديم بدان استشهاد نموده است. و ما رساله مستقلّه‌اى به عنوان «رسالة الحاقيّه» در پايان همان جلد از ص ٢٩٧ تا ص ٣١٤ ذكر نموديم و در آنجا شبهات مرحوم محدّث معاصر شوشترى (قدّه) را بطور تفصيل پاسخ گفته‌ايم. [↑](#footnote-ref-159)
160. «من دو سال از پروردگارم كوچكتر مى‌باشم.» و سيّد حيدر آملى در مقدّمات كتاب «نصّ النّصوص» ص ١٠ بدين عبارت آورده است: كقولهم: أنَا أقلُّ منْ رَبّى بِسنَتَينِ، و قولهم: لَيسَ بَيْنى وَ بينَ رَبّى فَرقٌ إلّا أنّى تَقدّمتُ بِالعُبوديَّة. [↑](#footnote-ref-160)
161. صدر آيه ٣، از سوره ٥٧: الحديد: «اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن.» [↑](#footnote-ref-161)
162. صدر آيه ٢٨، از سوره ٣١: لقمان: «نيست آفريده شدن شما و نه برانگيختگى شما مگر مانند يك تن از شما.» [↑](#footnote-ref-162)
163. آيه ١٠٩، از سوره ١٨: الكهف: «بگو اگر جميع درياها مركّب شوند براى احصاء كردن و نوشتن كلمات پروردگار من، هرآينه آن درياها تمام و نابود مى‌شوند پيش از آنكه كلمات پروردگار من نابود و تمام گردد؛ اگرچه ما براى كمك به اين امر يك درياى دگر بمانند آن بياوريم!» [↑](#footnote-ref-163)
164. سعيد بن محمّد بن جُنَيد قواريرى، زاهد مشهور، سلطان طائفه صوفيّه كه در سنه ٢٩٧ وفات يافت. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-164)
165. أبو بكر دُلف بن جَحدر شبلى خراسانى بغدادى از بزرگان مشايخ صوفيّه است. نقل شده است كه او در تعظيم شرع مطهّر مبالغه مى‌كرد. او در سنه ٣٣٤ ه. وفات كرد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-165)
166. أبو يزيد بسطامى طَيفور بن عيسى، صوفى زاهد مشهور كه در سنه ٢٦١ ه ـ . فوت كرده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-166)
167. معروف بن فيروز كرخى أبو محفوظ، يكى از أعلام زهّاد و عرفاء بوده است. وى از غلامان حضرت امام علىّ بن موسى الرّضا عليه السّلام بوده و در سنه ٢٠٠ ه ـ . در بغداد وفات كرده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-167)
168. أبو المعالى صدر الدّين محمّد بن إسحاق شافعى قونوى، صاحب تصانيف ـ است. وفاتش در سنه ٦٧٣ ه ـ . بوده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-168)
169. داود بن محمود رومى ساوى، مقيم مصر، صاحب «شرح فصوص الحكم قيصرى» است. وفاتش در سنه ٧٥١ ه. است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-169)
170. شمس الدّين محمّد بن سليمان بن علىّ معروف به «ابن العفيف التِّلِمْسانىّ» و به «الشّابّ الظّريف». (تعليقه) [↑](#footnote-ref-170)
171. فريد الدّين محمّد بن إبراهيم نيشابورى معروف به «الشّيخ العطّار» صاحب اشعار و مصنّفات راجع به توحيد و معارف، در سنه ٦٢٧ ه ـ . وفات كرد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-171)
172. هاتف سيّد أحمد اصفهانى، شاعر مشهور، در سال ١١٩٨ ه. وفات كرد. و هاتفى، ملّا عبد اللَه است كه خواهرزاده جامى بوده و در سال ٩٢٧ ه. وفات كرده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-172)
173. ملّا عبد الرّحمن جامى دشتى صوفى نحوى كه نسبش به محمّد بن حسن شيبانى منتهى مى‌گردد، وى صاحب كتاب «شرح كافيه» در نحو است. در سال ٨٩٨ ه. وفات كرد. و گاهى جامى اطلاق مى‌شود بر أبو نصر أحمد بن محمّد بجلى معروف به «ژنده پيل» كه يكى از مشايخ صوفيّه و در (٥٣٦) وفات كرد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-173)
174. آيه ٢٦ و صدر آيه ٢٧، از سوره ٥٥: الرّحمن: «و تمام كسانى كه بر روى زمين ـ هستند، فعلًا نيست و نابود و فانى مى‌باشند. و باقى مى‌ماند وجه پروردگار تو.» [↑](#footnote-ref-174)
175. : أبو عبد اللَه محمّد بن علىّ حاتمى طائى اندلسى مكّى شامى، صاحب كتاب «فتوحات مكّيّه» كه ميان عرفاء به شيخ اكبر معروف است، و وفاتش در سنه ٦٣٨ ه. است (تعليقه) [↑](#footnote-ref-175)
176. اين بيتى را كه شيخنا متَّعنا اللَه تعالى بطولِ بقائه به شهرت نسبت داده است، از أبو عَتاهيّه شاعر معروف است. او أبو إسحاق إسماعيل بن قاسم بن سويد بن كيسان عينى كه ولائش عنزى است مى‌باشد. و ولادتش در ١٣٠ ه. و وفاتش ٢١٠ يا ٢١١ يا ٢١٣ ه. و مدفنش در مقابل پل زيتون‌فروشان در قسمت مغرب بغداد بوده است. و از مقدّمين مولّدين محسوب است. وى در طبقه بَشّار و أبى نُواس و أمثالهما بوده است. در كوفه نشأت يافت و در بغداد ساكن شد. و از صَولى نقل است كه او به مذهب شيعه زيديّه تبريّه بوده است.

روايت است كه او روزى در دكّان صحّافى نشسته بود. كتابى را از وى گرفت و بالبداهه در پشت آن نوشت:

ألا إنَّنا كُلَّنا بائد \*\*\* و أىُّ بنى آدمَ خالدُ

و بَدؤُهُم كان مِن ربِّهم‌ \*\*\* و كلٌّ إلى ربِّه عائدُ

فيا عجباً كَيف يُعصَى الإلَـ \*\*\* ـهُ أم كيف يجحَده الجاحدُ

و للّه فى كلِّ تحريكةٍ \*\*\* و فى كلِّ تسكينةٍ شاهدُ

و فى كلِّ شَىْ‌ءٍ لهُ آيةٌ \*\*\* تدلُّ على أنّه الواحدُ

و در نسخه‌اى اين‌طور است: تدلُّ على أنّه واحد. ـ چون شاعر مشهور شيعى أبو نواس از آنجا عبور كرد و آن ابيات را ديد، پرسيد: از آنِ كيست؟ گفتند: از أبو العَتاهيّه. گفت: من دوست داشتم اين‌ها از من بوده باشد در مقابل جميع اشعارى را كه سروده‌ام.

و صاحب «اغانى» روايت كرده است كه أبو العتاهيّه را زنديق شمردند. روزى او نزد خليل بن أسد نوجشانى آمد و گفت: مردم معتقدند كه من زنديق هستم؛ قسم به خدا دين من غير از توحيد نيست. وى به او گفت: تو دراين‌باره چيزى بگو تا ما آن را از ناحيه تو براى مردم بازگو كنيم. او اين اشعار را بداهةً سرود.

أقول: بر شخص بحّاث خبير مختفى نيست كه رَمْى به زندقه و كفر يا غلوّ و ما أشبه ذلك در اغلب مردم ناشى از حقد و حسد است كه از ناحيه دشمنان و مغرضين و مخالفين در مذهب و عقيده بالاخصّ درباره شاعر شيعى يا عالم دينى يا عارف الهى صورت مى‌پذيرد. ـ إلخ. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-176)
177. : شرف الدّين أبو القاسم عمر بن علىّ حموى مصرى، عارف مشهور، صاحب قصيده تائيّه. وى در سنه ٦٣٢ ه ـ . در قاهره وفات كرده است. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-177)
178. آيه ٨٨، از سوره ٢٨: القصص: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. «و با خداوند خداى ديگرى را مخوان! هيچ معبودى نيست بجز او. تمام اشياء الآن نيست و نابودند مگر وجه او، اختصاص به او دارد حُكم. و بسوى اوست كه شما بازگشت مى‌كنيد!» [↑](#footnote-ref-178)
179. معلِّق محترم دانشمند معظّم در اينجا فرموده‌اند: ـ «اين كلمات درخشان با اندك تغييرى، از عبارات دعاى عرفه است كه سيّد الشّهداء سلام اللَه عليه بدان دعا نموده‌اند، و سيّد رضىّ الدّين بن طاوس (قدّه) آن را در كتاب خود «إقبال» نقل كرده است. القاضى الطّباطبائى».

حقير مفصّلًا پيرامون اين دعا در ج ١ «اللَه‌شناسى» از ص ٢٥١ تا ص ٢٧٣ بحث كرده‌ام؛ و روشن شده است كه از ادعيه ابن عطاء اسكندرى متوفّى در سنه ٧٠٩ مى‌باشد. و حاصل سخن آنست كه: اين دعا دعاى بسيار خوب با مضمون رشيق و عالى است و خواندن آن در هر وقت مساعدى كه حال اقتضا كند مغتنم و مفيد مى‌باشد، امّا إسناد آن به حضرت سيّد الشّهداء عليه السّلام جائز نيست؛ و الحمدُ للّهِ أوّلًا و آخِراً و ظاهرًا و باطناً. [↑](#footnote-ref-179)
180. حديث قدسى است: أعْدَدْتُ لِعِبادى الصّالِحينَ ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لا اذُنٌ سَمِعَتْ وَ لا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ. «من براى بندگان صالح خودم چيزهائى را مهيّا نموده‌ام كه آنها را نه چشمى ديده است، و نه گوشى شنيده است، و نه بر انديشه كسى خطور كرده است.»

در كتاب «كلمة اللَه» ص ١٣٤، طىّ شماره ١٤٠ بعد از ذكر اين حديث تتمّه آن را ذكر كرده است كه: فَلَهُ ما أطْلَعْتُكُمْ عَلَيْهِ، اقْرَءُوا إنْ شِئْتُمْ: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِىَ لَهُم مِن قُرَّةِ أَعْيُنٍ.

و در ص ٥٣٤ دو سند براى آن ذكر كرده است: أ ـ «تفسير صغير» فضل بن حسن طَبْرِسى، قال فى الحديثِ ... ب ـ «أسرار الصّلاة» شهيد ثانى علىّ بن أحمد بن محمّد [↑](#footnote-ref-180)
181. عبارت أنا الحقُّ از حلّاج است، و عبارت سُبْحانى ما أعظمَ شَأنى از بايزيد بسطامى، و عبارت ليس فى جُبَّتى سِوى اللَه از بعض كسانى كه به مقام شهود رسيده‌اند بنا بر نقل فرغانى در «مشارق الدّرارى». و ما راجع به أسناد اين كلمات در تعليقه ص ١٧٢ از ج ١ «اللَه‌شناسى» مختصر مطالبى را آورده‌ايم. [↑](#footnote-ref-181)
182. أبو معتب حسين بن منصور حلّاج، صوفى مشهور كه در سنه ٣٠٩ ه‍. در بغداد به قتل رسيد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-182)
183. سعد الدّين محمود بن أمين الدّين تبريزى شبسترى، از اكابر عرفاء و حكماء است. وى صاحب كتاب «گلشن راز» مى‌باشد كه شروحى كه بر آن نوشته شده است به يازده (١١) شرح رسيده است. وى در سنه ٧٢٠ ه. وفات يافته است، و عمرش از (٣٣) سال [↑](#footnote-ref-183)
184. لَبيد بن رَبيعة عامرى أنصارى از شعراء مُخَضرمين است. گفته مى‌شود كه وى در زمان معاويه در يك‌صد و پنجاه و هفت (١٥٧) سالگى فوت كرد. و در اسلام شعر نگفت مگر يك بيت:

الْحمدُ لِلّهِ إذ لم يَأْتِنى أجَلى‌ \*\*\* حتّى كَسانى من الإسْلامِ سِرْبالا

عمر به او گفت: از شعرهايت براى من بخوان! او سوره بقره را تلاوت كرد و گفت: ـ پس از آنكه خداوند به من سوره بقره را تعليم نموده است من شعرى نسروده‌ام. («الشّعر و الشّعراءِ» ابن قتيبه، ص ٥٠، طبع اوّل مصر، سنة ١٣٢٢ ه‍.) (تعليقه) [↑](#footnote-ref-184)
185. و مصرع دوّمش اينست: «و كُلُّ نَعيمٍ لا مَحالةَ زائلُ» و پس از آن اين بيت است:

سوَى جَنَّةِ الفِردوسِ إنَّ نَعيمَها \*\*\* يَدومُ وَ إنَّ الموتَ لا بُدَّ نازلُ‌

 (تعليقه [↑](#footnote-ref-185)
186. يك‌صدمين باب از كتاب «مصباح الشّريعة»، و عبارت زير از نسخه حضرت حجّة الإسلام و فخر العلماء الاعلام حاج شيخ حسن مصطفوى دام بقاؤه نقل مى‌شود (ص ٦٦):

قالَ الصّادِقُ عَلَيْهِ السَّلامُ: الْعُبوديَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهُها الرُّبوبيَّةُ؛ فَما فُقِدَ مِنَ الْعُبوديَّةِ وُجِدَ فى الرُّبوبيَّةِ، وَ ما خَفىَ عَنِ الرُّبوبيَّةِ اصيبَ فى الْعُبوديَّةِ. ـ قالَ اللهُ تَعالَى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ﴾. أي مَوْجودٌ فى غَيْبَتِكَ وَ فى حَضْرَتِكَ.

و معنى فقره اوّل اينست: «عبوديّت حقّ تعالى جوهره‌اى است كه حقيقت و ذاتش ربوبيّت است.» [↑](#footnote-ref-186)
187. آيه ٢٦، از سوره ٥٥: الرّحمن [↑](#footnote-ref-187)
188. قسمتى از آيه ٨٨، از سوره ٢٨: القصص [↑](#footnote-ref-188)
189. كتاب «الفردوس الاعلى» با تعليقه شهيد آية اللَه قاضى (ره) طبع ثانى، نشر مكتبه فيروزآبادى، ص ١٩٨ تا ص ٢٢١ [↑](#footnote-ref-189)
190. «مستمسك العروة الوثقى» طبع ثانى (سنه ١٣٧٦ ه) ج ١، ص ٣٢٩ [↑](#footnote-ref-190)
191. كتاب «عدل الهى» طبع اوّل، ص ٢٦٠؛ و گويد: گويا مرحوم آقا محمّد رضا قمشه‌اى باشد. [↑](#footnote-ref-191)
192. آيات ٤ تا ٨، از سوره ٣٨: ص [↑](#footnote-ref-192)
193. در «أقرب الموارد» آورده است: العُجاب بالضّم: ما جاوَز حَدَّ العَجَب. أمرٌ عَجَبٌ و عُجابٌ و عُجّابٌ، بِتَخفيف الجيمِ و تَشْديدِها للمبالغة: أى يُتَعجَّب منه. و عَجَبٌ عُجابٌ: مُبالغةٌ.

بنابراين معنى عُجاب عبارت است از چيزى كه بيش از اندازه انسان را شگفت‌انگيز مى‌كند. مثلًا در لسان عاميانه ما فارسى زبانان مى‌آيد: بقدرى عجيب بود كه نزديك بود من شاخ در بياورم! [↑](#footnote-ref-193)
194. آيه ٨٨، از سوره ١١: هود [↑](#footnote-ref-194)
195. «ديوان خواجه حافظ شيرازى» طبع محمّد قزوينى و دكتر قاسم غنىّ، ص ١٢٠ [↑](#footnote-ref-195)
196. «ديوان خواجه حافظ شيرازى» از طبع حسين پژمان بختيارى، ص ٧٤، غزل شماره ١٦٤ [↑](#footnote-ref-196)
197. «ديوان خواجه شمس الدّين محمّد حافظ شيرازى» أعلَى اللَه مقامَه، از طبع پژمان، ص ٧٩ و ٨٠، غزل شماره ١٧٧ [↑](#footnote-ref-197)
198. مرحوم حاجى حكيم سبزوارى قدَّس اللَهُ نفسَه در بحث نفس ناطقه بالمناسبه اين دو بيت را در تعليقه ذكر فرموده است. توضيح آنكه ايشان در «منظومه حكمت» در باب ـ \*\*\* غُرَرٌ فى النَّفس النّاطقة آورده‌اند:

النَّفسُ فى الحُدوثِ جسمانيَّهْ‌ \*\*\* و فى البَقا تكونُ روحانيّهْ (١(

فأعْور جسَّمها شبَّهها \*\*\* كما يَحدُّها الّذى نزَّهها (٢(

لم تَتجافِ الجسمَ إذْ تَروَّحتْ‌ \*\*\* و لم تَجافِ الرّوحَ إذ تجسَّدت (٣(

فَكلُّ حَدٍّ مَعَ حَدٍّ هُوَهُو \*\*\* و إنْ بوَجْهٍ صَحّ عنه سَلْبُه (٤(

(١) نفس ناطقه انسانى در ابتداى حدوثش جسم است و ليكن در بقايش روحانى مى‌باشد.

(٢) بنابراين كسى كه آن را هميشه جسم پنداشته است يك چشم او كور است كه آن را تشبيه به سائر اجسام نموده است؛ همچنان‌كه كسى كه آن را از جسميّت حتّى در بدو امر منزّه دانسته و در ابتدايش هم آن را روحانى انگاشته است، آن را محدود و مقيَّد نموده است.

(٣) علّت اين مهمّ آنست كه نفس ناطقه چون به مقام روح صعود كند، بازهم از جسم و تدبير آن فاصله نمى‌گيرد و جدا نمى‌شود. و چون به درجه و مرتبه جسم تنزّل نمايد باز هم از روح جدا نمى‌شود و فاصله نمى‌گيرد.

(٤) بنابراين هر حدّى و هر مرتبه‌اى را از نفس ناطقه با حدّ و مرتبه ديگرى در نظر بگيريم، همان نفس است كه در دو حدّ و مرتبه آمده است. و اگرچه به لحاظ و وجه ديگر، صحيح است آن حدّ را از آن سلب كنيم. زيرا خصوصيّات حدود در محدود نبايد ملاحظه شود.

مرحوم حاجى بعد از ذكر اشتباه كسى كه آن را به اجسام طبيعيّه ديگر تشبيه كرده است فرموده است:

كَمَنِ اجْترَأَ بنحو ذلك فى المَبْدإِ مِن المُشبِّهة. و در تعليقه اين عبارت، گويد:

مانند طبيعيّون كه طائر وهمشان از حضيض قوى و طبايع پرواز نكرده و به اوج مفارقات نفسيّه و عقليّه صعود ننموده است، تا چه رسد به اوج تجرّد از ماهيّت و ذروه لاهوت. و عارف مى‌گويد:

ان قلتَ بالتَّشبيه كنتَ مُحدِّدا \*\*\* و إن قلتَ بالتّنزيه كنتَ مُقيِّد

و ان قلتَ بالامرينِ كنتَ مسدِّدا \*\*\* و كنتَ إمامًا فى المعارف سيِّدا»

(«شرح منظومه حكمت» طبع ناصرى، ص ٢٩٨ و ٢٩٩) [↑](#footnote-ref-198)
199. خواجه نصير الدّين طوسى در خطبه كتاب «أوصاف الاشراف» مى‌فرمايد:

 «هر عبارت كه در نعت او ايراد كنند و هر بيان كه در وصف او بر زبان رانند، اگر ثبوتى باشد از شائبه تشبيه معرّا، در تصوّر نيايد؛ و اگر غير ثبوتى بود از غائله تعطيل مبرّا، در توهّم نيفتد. در اين جهت پيشواى اصفيا و مقتداى اوليا و خاتم انبيا محمّد مصطفى صلّى اللَه عليه و آله و سلّم گفت: لا احْصى ثَناءً عَلَيْكَ؛ أنْتَ كَما أثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ، وَ أنْتَ فَوْقَ ما يَقولُ الْقائِلونَ!» [↑](#footnote-ref-199)
200. اين آيه، آيه ٢٣، از سوره ٢١: الانبياء مى‌باشد، و آيه پيش از آن اينست: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

 «اگر بر فرض محال در آسمان و زمين خدايانى غير از خداوند بوده باشد هرآينه آن دو فاسد مى‌گشتند. پس منزّه و مقدّس و پاك است خداوند كه پروردگار عرش است از آنچه او را بدان وصف توصيف مى‌نمايند [↑](#footnote-ref-200)
201. ». طبع مؤسّسه دار الهجرة ايران ـ قم (سنه ١٤٠٧ هجريّه قمريّه) [↑](#footnote-ref-201)
202. دوره علوم و معارف اسلام قسمت (٢) «امام‌شناسى» ج ١٦ و ١٧، از ص ٥٤٥ تا ص ٥٧٥، ضمن درس ٢٤١ تا ٢٥٥ [↑](#footnote-ref-202)
203. سوره الإخلاص، يك‌صد و دوازدهمين سوره از قرآن كريم [↑](#footnote-ref-203)
204. در «أقرب الموارد» آورده است: الهِناءُ بالكسر: القَطران. و ـ : عِذْق النَّخلة، لغةٌ فى الإهان. و «يضَع الهِناءَ موضعَ النُّقْب» مَثلٌ يُضرَب لمن يضَع الشّى‌ءَ فى موضعِه و يُطبِق مفصلَ الصَّواب فى حُجَّته»

و نيز آورده است: القَطران‌ بالفتح و الكسر، و القَطِران‌ بفتح القافِ و كسر الطّاء: سَيّال دُهنىٌّ يؤخَذ من شجَرة الابْهَل و الارْز و نحوِهما [↑](#footnote-ref-204)
205. «مجمع البيان» طبع صيدا، مطبعة العرفان، ج ٥، ص ٥٦٠ [↑](#footnote-ref-205)
206. «تفسير بيضاوى» طبع مطبعه بولاق (سنه ١٢٨٥ هجريّه قمريّه) ص ٦٢٤ [↑](#footnote-ref-206)
207. ، در تفسير «بيان السّعادة» طبع رحلى سنگى، ص ٣٢٧ راجع به لفظ هُوَ گويد: «آن ضمير شأن است و يا ضميرى است كه با آن اشاره مى‌شود به مقام غيب، چون آن مقام در اذهان داراى تعيّن مى‌باشد و يا ادّعاى تعيّن آن شده است. و يا «هو» عَلم است و اسم است براى مقام غيب. و بنابراين دو احتمال اخير، لفظ الله يا بدل و يا عطف بيان است از آن و يا خبر است و يا مبتداى دوّم است كه لفظ أَحَدٌ خبر او بوده باشد و جمله، خبر هُوَ است. و عدم ذكر ضمير عائد بواسطه آنست كه مبتدا در معنى تكرار شده است. و لفظ أَحَدٌ يا خبر است و يا خبر بعد از خبر.» [↑](#footnote-ref-207)
208. در تفسير «بيان السّعادة» ص ٣٢٨ در ضمن بيان روايات وارده در معنى كلمه الصَّمَدُ گويد:

«از حضرت امام جعفر صادق عليه السّلام روايت است كه جماعتى از فلسطين بر حضرت امام محمّد باقر عليه السّلام وارد شدند و از مسائلى سؤال نمودند و حضرت جواب فرمود. پس از كلمه‌ صمد پرسيدند و حضرت بطور تفصيل جواب مشروح و مبيّنى را بيان كرد و در پايان آن فرمود:

لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمى الَّذى آتانىَ اللهُ عَزّ وَ جَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحيدَ وَ الإسْلامَ وَ الإيمانَ وَ الدّينَ وَ الشَّرائِعَ مِنَ الصَّمَدِ! وَ كَيْفَ لى بِذَلِكَ وَ لَمْ يَجِدْ جَدّى أميرُ الْمُؤْمِنينَ عَلَيْهِ السَّلامُ حَمَلَةً لِعِلْمِهِ، حَتَّى كانَ يَتَنَفَّسُ الصُّعَداءَ وَ يَقولُ عَلَى الْمِنْبَرِ: سَلونى قَبْلَ أنْ تَفْقِدونى، فَإنَّ بَيْنَ الْجَوانِحِ مِنّى عِلْماً جَمّاً! هاهِ هاهِ! ألا لا أجِدُ مَنْ يَحْمِلُهُ! ألا وَ إنّى عَلَيْكُمْ مِنَ اللهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ؛ فلا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَما يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحابِ الْقُبُورِ.

«اگر من مى‌يافتم براى علمى كه خداوند عزّ و جلّ به من عطا نموده است كسانى را كه بتوانند آن را فراگيرند، تحقيقاً من توحيد و اسلام و ايمان و دين و شرايع را فقط از كلمه‌ الصَّمَدُ منتشر مى‌نمودم! و امّا چگونه من اين كار را انجام دهم درحالى‌كه جدّم أمير المؤمنين عليه السّلام نيافت افرادى را كه بتوانند حاملين علم او باشند؛ و لهذا بر بالاى منبر ـ درحالى‌كه از اندوه و غصّه نفسى عميق مى‌كشيد ـ مى‌گفت: از من آنچه را كه مى‌خواهيد بپرسيد پيش از آنكه مرا نيابيد! بجهت آنكه در ميان اضلاع و دنده‌هاى سينه من بقدرى علم جمع شده و انباشته گشته است كه غير از خدا كسى نداند! آه! آه! آگاه باشيد كه من براى فراگيرى آن، حاملينى را پيدا نمى‌نمايم! آگاه باشيد كه من از جانب خدا بر شما حجّت بالغه هستم؛ بنابراين ولايت كسانى را كه خداوند بر آنان غضب كرده است اتّخاذ نكنيد! ايشان گروهى هستند كه مانند كافرانِ مرده و در ميان گورها گذارده شده، از آخرت و لقاى خداوند مأيوس مى‌باشند»! [↑](#footnote-ref-208)
209. آيه ٣، از سوره ٧٢: الجنّ: ﴿وَ أَنَّهُ تَعَالى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صحِبَةً وَ لَا وَلَداً﴾. ـ « (جماعتى از جنّيان گفتند:) و تحقيقاً بلند مرتبه است حَظّ و نصيب پروردگار ما. او براى خود نه زنى و نه فرزندى را نگزيده است.» [↑](#footnote-ref-209)
210. «الميزان فى تفسير القرءان» ج ٢٠، ص ٥٤٣ تا ص ٥٤٨، تفسير سوره إخلاص [↑](#footnote-ref-210)
211. اين گفتار از حضرت علّامه است كه آن را حقير در كتاب «مهر تابان» در ص ٢٦ از طبع أوّل، (و ص ٤٣ از طبع دوّم) نقل نموده‌ام. [↑](#footnote-ref-211)
212. «كلّيّات اشعار مولانا فيض كاشانى» با مقدّمه و مقابله محمّد پيمان، ص ٣٧٢ [↑](#footnote-ref-212)
213. آيات ٧٥ تا ٨٩، از سوره ٢٦: الشّعراء [↑](#footnote-ref-213)
214. آيه ٥، از سوره ٣: آل عمران [↑](#footnote-ref-214)
215. ذيل آيه ٦١، از سوره ١٠: يونس [↑](#footnote-ref-215)
216. تكفير كردن اهل معقول، ناشى از عدم فهم مقصود كلام ايشان است در «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة، ج ٧، ص ٣٢٤ تا ص ٣٢٦، در ضمن ترجمه احوال محمّد بن طَرخان أبو نصر فارابى، مطالبى را از محدّث نيشابورى در تكفير او، و سپس مطالبى را از قاضى نور اللَه شوشترى در عظمت مقام و جلالت او حكايت كرده است. و چون هر دو شايسته ملاحظه است لهذا ما در اينجا عين عبارات او را ذكر مى‌نمائيم:

«ثمّ إنّ فى كتاب «المنية» للمحدِّثِ النّيسابورىِّ نقلُ كلامٍ يناسِب درجَ هذا المقامِ عن الرّسالةِ الفارسيّة الّتى كتَبها مولانا محمّد طاهر القمّىّ فى بطلانِ طريقة الفلاسفةِ و الطّبيعيّة و خروجِهم عن المراسمِ الدّينيّة و الشّرائعِ الإسلاميّة، و كذلك البسطاميّة و الحلّاجيّة مِن الصّوفيّة الكشفيّة و الكَراميّة و هو فى ذلك الكتابِ بهذه الكيفيّةِ مِن السّؤالِ و الجواب:

باز بيان فرمايند كه مذاهب فاسده باطله فلاسفه در چه زمان و به چه سبب در ميان اهل اسلام شايع و متعارف شده؟! بيِّنوا تؤجَروا!

الجواب: هو المعين و الموفِّق. بدان رحمك اللَه كه فلسفه پيش از زمان مأمون رشيد در ميان اهل اسلام نبوده. در كتاب «رشف النّصائح» مذكور است كه أبو مُرّة كندى در شام كتابى از كتابهاى فلاسفه به دستش افتاد. به نزد عبد اللَه بن مسعود كه از صحابه بود آورد. عبد اللَه بن مسعود طشت و آب طلب كرد، چنان اجزاء كتاب را شست كه سواد مداد در بياض كتاب ظهور يافت.

و تا زمان مأمون اثرى از كتابهاى ايشان ظاهر نبود، تا آنكه مأمون أرسطو را به خواب ديد و از گفتگوى ارسطو محظوظ شد. ايلچى تعيين نمود به جانب فرنگ فرستاد و كتب فلاسفه را از پادشاه فرنگ طلب نمود. كتب را به بلاد اسلام نقل نمودند و فرمود كه زبان‌دانان كتب را به زبان عربى نقل نمايند. و چون درس خواندن و نوشتن آن كتب سبب قرب ـ خليفه بود بنابراين سُنّيان به طمع قرب و انعام خليفه اوقات بسيار صرف فلسفه و افاده و استفاده آن كردند خصوصاً سنّيان ماوراءالنّهرى كه بى‌توفيقى شعار ايشان است سعى بسيار در تحصيل فلسفه كردند.

دو كس ايشان كه فارابى و أبو على باشند، در ترويج كفرهاى فلاسفه سعى بليغ نمودند؛ و سنّيان فارابى را «معلّم ثانى» نام كردند و أبو على را «شيخ الرّئيس» ناميدند. بر اهل بصيرت پوشيده نيست كه اقوال سخيفه ضعيفه باطله فلاسفه و متفلسفه سبب خبط دماغ و سقم عقول و فساد افكار ايشان است.

مولانا نفيسى كه از اعاظم افاضل اطبّاست در كتاب «شرح اسباب» گفته كه فارابى مبتلى به مرض ماليخوليا بوده، و نقل كرده كه بسيارى از فلاسفه مثل أفلاطون و نُظَراى او به مرض ماليخوليا گرفتار بودند. و أبو على چنانكه اهل تاريخ نقل كرده‌اند معروف به شرب خمر بوده. و مريدان فارابى گفته‌اند كه او ساز را خوش مى‌نواخت؛ ساز را به عنوانى مى‌زد كه اهل مجلس به خواب مى‌رفتند و خودش به خواب نمى‌رفته. اين طرفه است كه اين فسق را مريدانش از كمال او شمرده‌اند ـ الى آخر ما نُقل عنه فى تسويةِ هذا المرامِ بتحريرِ الطّارفةِ من الكلام.

و قال صاحب «مجالس المؤمنين» بعد ايراد سمته بعنوانِ الحكيم الرّبّانىّ و المعلّم الثّانى: محمّد بن طَرخان الفارابى قدّس سرّه معلّم مقالات اهل يونان، متمّم كمالات نوع انسان، طائر بلند پرواز عالم نفوس و عقول، سائر منازل عروج و مراحل وصول، فيّاض معارف و علوم، مسلّم فارس و روم، مزيّن صحايف ليل و نهار، مباين حقايق هفت و چهار، منكر آثار تكلّف و تصلّف، مظهر انوار اشراق و تصوّف بود. اوّل حكيمى است از فلاسفه اسلام كه بر مسند ترجمانى نشسته، علم حكمت را از زبان يونانى به زبان عربى نقل نموده و ملقّب به معلّم ثانى شد. صاحب «تاريخ الحكماء» گفته كه پدر او صاحب خيل و حشم بود. در اصل از فارس است. ـ إلى أن قال:

و مخفى نماند كه علماء اهل سنّت و جماعت حتّى حجّة الإسلام غزّالى پيش از آنكه نقل به مذهب حقّ اماميّه نمايد أبو نصر را تكفير نموده‌اند. و ظاهر اين تكفير ناشى از ـ آنست كه در كتب او كه غالب آن ترجمان كلام حكماء يونانى است، ذكر قِدم عالَم و انكار معاد جسمانى و أمثال آن ديده‌اند. ندانسته‌اند كه در آن تصانيف مقصد او چه بوده، و گمان برده‌اند كه أمثال آن كلمات را از روى اعتقاد ذكر نموده؛ با آنكه رساله «فصوص» كه به او نسبت مى‌دهند ظاهر در خلاف آنست.

ثمّ إنّه رحِمَه الله استَدلّ علَى تشيّعِ الرَّجل بصلَاة السّلطانِ المَبرورِ المذكور على جنازتِه فى بِضعة من الفُضلاءِ الأجلّةِ، و قال: إنّه لم يُرد بذلك إلّا إيقاعَها على طريقةِ الشّيعة الإماميّة، و ما كان يُمكنُه بهذا الوجه إلّا فى مقامِ الخَلوة؛ و الظّاهر أنّه كان بمقتضَى وصيَّة لهم بذلك. و اللهُ أعلمُ بسرائرِ الامور ـ انتهَى كلامُ صاحب المجالس.» [↑](#footnote-ref-216)
217. در «أقرب الموارد» آورده است: نَكَّلَ به: أصابَه بنازلةٍ و صنَع به صَنيعاً يُحَذِّر غيرَهُ و يَجعَله عِبرةً لهُ. [↑](#footnote-ref-217)
218. «الإمام علىٌّ، صوتُ العدالة الإنسانيّة» جورج جرداق، قسمت علىٌّ و حقوق الإنسان، ص ١٧ و ١٨ [↑](#footnote-ref-218)
219. «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة ـ \*\*\* بيروت، ج ٣، ص ١٧٩؛ و گويد: اكثر فقهاى عامّه در زمان او حكم به تكفيرش نموده‌اند. [↑](#footnote-ref-219)
220. «ريحانة الادب» ج ٢، باب خ و ا، ص ١٧٩ [↑](#footnote-ref-220)
221. در «روضات الجنّات» طبع دار المعرفة، ج ٤، ص ١٢١ در ضمن شرح و ترجمه احوال ملّا صدرا آورده است: «و يوجَد فى غيرِ واجدٍ من مصنَّفاتِه المذكورة كلماتٌ لا يلائم ظواهرَ الشّريعة، و كأنّها مَبنيّةٌ على اصطلاحاته الخاصّة أو محمولةٌ على ما لا يوجِب الكفرَ و فسادَ اعتقادٍ له بوجهٍ من الوجوه؛ و إنْ أوجبَ ذلك سوءُ ظنِّ جماعةٍ من الفقهاءِ الاعلام به و بكُتبِه بل فتوى طائفةٍ بكفرِه. فمِنهم مَن ذكَر فى وصفِ شرحِه على «الاصول»: شروح «الكافى» كثيرةٌ جليلةٌ قدراً؛ و أوّل من شرحه بالكفر صدرا هذا.» [↑](#footnote-ref-221)
222. در «روضات» ج ٦، ص ٨١ در ضمن شرح و ترجمه احوال ملّا محمّد محسن فيض كاشانى گويد:

«و مِن جملة مَن كان ينكِر عليه أيضاً كثيراً، من علماءِ زمانه هو الفاضلُ المحدِّثُ المقدَّس المولى محمّد طاهر القمّىّ، و صاحبُ كتاب «حجّة الإسلام» و غيرِه. و إن قيل أنّه رجَع فى أواخرِ عمرِه من اعتقادِ السّوءِ فى حقِّه، فخرَج من قم المباركة الى بلدة كاشان ـ للاعترافِ عنده بالخلاف و الاعتذارِ لدَيه بحُسن الإنصاف ماشياً على قدمَيه تمامَ ما وقَع من البلدَين مِن المسافة إلى أن وصَل إلى بابِ داره و انافه، فنادَى: يا محسنُ قد أتاك المُسى‌ءُ! فخرَج إليه مولانا المحسنُ و جعَلا يَتصافحان و يَتعانقان و يَستحلُّ كلٌّ منهما مِن صاحِبه. ثمّ رجَع من فَوره إلى بلدِه، و قال: لم ارِدْ من هذه الحركةِ إلّا هضمَ النّفس و تدارُكَ الذّنب و طلبَ رضوانِ الله العزيزِ الوَهّاب.» [↑](#footnote-ref-222)
223. «روح مجرّد» يادنامه موحّد عظيم و عارف كبير حاج سيّد هاشم موسوى حدّاد، ص ٣٦٣ از طبع أوّل، (و ص ٣٨٤ از طبع چهارم) [↑](#footnote-ref-223)
224. آيه ١٢٥، از سوره ١٦: النّحل [↑](#footnote-ref-224)
225. آيات ٧٩ تا ٨٣، از سوره ٦: الانعام [↑](#footnote-ref-225)
226. ! آيات ٧٦ تا ٧٨، از سوره ٦: الانعام [↑](#footnote-ref-226)
227. آيه ٧٥، از سوره ٦: الانعام [↑](#footnote-ref-227)
228. آيه قبل از اين كه آيه ٧٤ است، اين آيه است: ﴿وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.

«و ياد بياور اى پيغمبر زمانى را كه إبراهيم به پدرش آزر گفت: آيا تو بتهائى را به عنوان معبودها و خدايان اتّخاذ نموده‌اى؟! من تحقيقاً تو را و قوم تو را در گمراهى آشكارى مشاهده مى‌كنم!»

حضرت استاد ما علّامه (قدّه) در «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٧، ص ١٧٦ فرموده‌اند: «لفظ ﴿وَ كَذلِكَ نُرِي‌﴾ اشاره است به آيه پيشين: ﴿وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ‌﴾. و معنى اين‌طور مى‌شود: ما به إبراهيم ملكوت آسمانها و زمين را نشان داديم، و آن ارائه وى را برانگيخت تا با پدرش (عمويش) آزر و قوم او راجع به أصنام بحث كند و ضلالتشان را به آنان بنماياند. و ما وى را بدين موهبت و عنايت كه عبارت باشد از ارائه ملكوت، پيوسته مدد مى‌نموديم تا آنكه شب فرا رسيد و ستاره‌اى بدرخشيد» [↑](#footnote-ref-228)
229. آيه ٢٨، از سوره ١٣: الرّعد: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَهِ أَلا بِذِكْرِ اللَهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. [↑](#footnote-ref-229)
230. «الكنى و الالقاب» مرحوم محدّث قمّى، مطبعه عرفان ـ \*\*\* صيدا، ج ٣، ص ٣٢ و ٣٣؛ نقلًا از «روضات الجنّات» [↑](#footnote-ref-230)
231. يعنى اوّلين كلمه از سوره لفظ ﴿سُبْحانَ الَّذِي﴾ و آخرين كلمه آن لفظ ﴿وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾ و لفظ اوّل از آيه آخر لفظ ﴿وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ است؛ كه اوّلين، تسبيح و آخرين، تكبير و ابتداى آخرين آيه تحميد مى‌باشد. [↑](#footnote-ref-231)
232. تفسير «بيان السّعادة» ص ٤٣٣ [↑](#footnote-ref-232)
233. آيه ١٠٥ و ١٠٦، از سوره ١٢: يوسف [↑](#footnote-ref-233)
234. «گلشن راز» با خطّ عماد اردبيلى، ص ٤٣ تا ص ٤٥ [↑](#footnote-ref-234)
235. مرحوم حكيم حاجى سبزوارى در «شرح الاسماء» أو شرح دعاءِ الجوشنِ الكبير، طبع انتشارات دانشگاه طهران، ص ٣٧٤ و ٣٧٥، در جواب شبهه ابن كمونه از صدر المتألّهين قدّس سرّه، بعد از بيان و گسترش مطلب نقل مى‌كند كه او فرموده است:

«و الحقُّ فى الجواب أنَّه إذا كان للشّي‌ءِ ثانٍ فى الوجود، لم يكن صِرفاً؛ و الواجبُ تعالَى لمّا كان بسيطَ الحقيقةِ وجَب أن يكونَ جامعاً لجميعِ الخَيراتِ و الكمالات، و إلّا كان مِصداقاً لحصولِ شَى‌ءٍ وَ فَقدِ شَى‌ءٍ؛ فيَلزَمُ التَّركيبُ فى ذاتِه من جهةٍ وجوبيّةٍ و اخرَى إمكانيَّةٍ أو امتناعيّةٍ، كما ذكره صدر المتألّهين (قُدّس سرُّه) فى السِّفر الاوّل من «الاسفار». [↑](#footnote-ref-235)
236. ». آيه ٣٠، از سوره ٧٦: الإنسان [↑](#footnote-ref-236)
237. آيه ٢٩، از سوره ٨١: التّكوير [↑](#footnote-ref-237)
238. آيه ٢١، از سوره ١٢: يوسف: ﴿وَ اللَهُ غالِبٌ عَلى‌ أَمْرِهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾. [↑](#footnote-ref-238)
239. «گلشن راز» ص ٤٩ و ٥٠ [↑](#footnote-ref-239)
240. مرحوم حاجى سبزوارى در «شرح الاسماء» طبع دانشگاه، ص ٣٣٣ و ٣٣٤، دراين‌باره فرموده است: «و ليس معنى الامرِ بَينَ الامرين أنّه مُركَّبٌ مِن الجَبر و التّفويضِ بأن يكونَ فيه شَوبٌ من هذا و شوبٌ مِن ذاك كالحرارةِ الفاتِرة؛ بل الفعلُ بسيطٌ محضٌ، بمعنَى أنّه تسخيرٌ محضٌ فى عينِ كونِه اختياراً محضاً؛ و اختيارٌ بحتٌ فى عَينِ كونِه تَسخيرا محضاً، كما قيل:

از صفاى مى و لطافت جام‌ \*\*\* در هم آميخت رنگ جام و مُدام‌

همه جام است و نيست گوئى مى‌ \*\*\* يا مدام است و نيست گوئى جام‌

و فى أشعار العارف الجامىّ قُدّس سرُّه السّامى:

باده نهان و جام نهان آمده پديد \*\*\* در جام عكس باده و در باده رنگ جام‌

رَقّ الزُّجاجُ ... [↑](#footnote-ref-240)
241. «... مفاتيح الإعجاز» در شرح «گلشن راز» طبع انتشارات محمودى، ص ٤٣٠؛ و نيز «روح الارواح فى شرح أسماءِ المَلِك الفتّاح» تصنيف شَهاب الدّين أبو القاسم أحمد بن أبو المظفّر سَمْعانى، ص ١٦٣ [↑](#footnote-ref-241)
242. «روضات الجنّات» طبع سنگى، ج ٢، در بين ص ١٩٣ تا ص ١٩٦ [↑](#footnote-ref-242)
243. صدر آيه ٨٨، از سوره ٢٨: القصص: «و با خداوند معبود دگرى را مخوان؛ معبودى نيست مگر او.» [↑](#footnote-ref-243)
244. قسمتى از آيه ٣٩، از سوره ١٧: الإسراء: «و قرار مده با خداوند معبود ديگرى را!» [↑](#footnote-ref-244)
245. اين عبارت اقتباس است از آيه ٤٣، از سوره ٧: الإسراء: ﴿وَ تَعالى‌ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيراً﴾. «و بلند مرتبه است خداوند از آنچه را كه مى‌گويند، به بلندى بزرگ و با عظمتى.» [↑](#footnote-ref-245)
246. «أوصاف الاشراف» ص ٦٦ و ٦٧، باب پنجم، فصل پنجم، با خطّ نستعليق عماد الكتّاب [↑](#footnote-ref-246)
247. عالم جامع كمالات شيخ بهاء الدّين عاملى معروف به شيخ بهائى در كتاب ـ «كشكول» طبع مصر در ج اوّل، ص ٨٦ راجع به بايزيد بسطامى مطالبى دارد و گويد:

«وى سقّاى حضرت امام جعفر صادق عليه السّلام بوده است بدون شكّ و اشكال. اين قضيّه را جماعتى از اصحاب تاريخ ذكر كرده‌اند، و امام فخر رازى در بسيارى از كتب كلاميّه‌اش آورده است، و سيّد جليل رضىّ الدّين علىّ بن طاوس در كتاب «طرائف» ذكر نموده است، و علّامه حلّى در شرح خود بر «تجريد الاعتقاد» خواجه طوسى آورده است. تا پايان كلام او در اين مسئله.

أقول‌: در كتاب «طبقات» شعرانى، ج ١، ص ٥ از بايزيد نقل كرده است كه او به علماء عصر خود فرموده است: أخذْتم عِلمَكم من علماءِ الرُّسوم ميِّتاً عن ميِّتٍ؛ و أخذْنا عِلمَنا من الحىِّ الّذى لا يموت! [↑](#footnote-ref-247)
248. در كتاب «طبقات الصّوفيَّة» تصنيف أبو عبد الرّحمن سُلَمى، ص ٨٥ گويد: «معروف كرخى به دست حضرت امام علىّ بن موسى الرّضا عليه السّلام اسلام آورد. و پس از مسلمان شدن، حاجب و دربان او گشت. روزى شيعيان بر در خانه حضرت امام علىّ بن موسى عليه السّلام ازدحام كردند و استخوان دنده سينه او را شكستند، بدين سبب رحلت نمود و در شهر بغداد مدفون شد.» [↑](#footnote-ref-248)
249. چنانكه گفتيم، اين عبارت، آيه نيست و اقتباس از آيه مى‌باشد. [↑](#footnote-ref-249)
250. در تعليقه آورده است: «اين بيت از يكى از قطعات صوفيانه حلّاج است كه تمام آن اينست:

أنا أنا أنتَ أم هذا إلَهينِ‌ \*\*\* حاشاىَ حاشاىَ مِن إثباتِ اثنَينِ‌

هُويَّتى لك فى لائيّتى أبداً \*\*\* كُلٌّ على الكلِّ تلبيسٌ بوَجهَينِ‌

فأين ذاتُك عنّى حيث كنتُ أرَى‌ \*\*\* فَقد تبيَّن ذاتى حيثُ لا أينى‌

و نورُ وجهِك معقودٌ بناصيَتى‌ \*\*\* فى ناظِر القلب أو فى ناظِر العَينِ‌

بينى و بينك إنّيّى يُنازعنى‌ \*\*\* فارفع بلطفك إنّيّى مِنَ البينِ‌

و أنا أقول متمثّلا:

گرفتم آنكه نگيرى مرا به هيچ گناهى‌ \*\*\* همين گناه مرا بس كه با وجود تو هستم‌ [↑](#footnote-ref-250)
251. «شرح گلشن راز» شيخ محمّد لاهيجى، مقدّمه آقاى كيوان سميعى، صفحه شصت و دو تا صفحه شصت و شش [↑](#footnote-ref-251)
252. ذيل آخرين آيه از سوره ١٨: الكهف: «پس كسى كه اميد لقاى پروردگارش را دارد بايد عملش را عمل صالح قرار دهد و در عبادت پروردگارش احدى را شريك ننمايد.» [↑](#footnote-ref-252)
253. صدر آيه ٥، از سوره ٢٩: العنكبوت: «كسى كه اميد لقاى خداوند را دارد، پس زمان ملاقات وى در خواهد رسيد.» [↑](#footnote-ref-253)
254. ذيل آيه ١٦، از سوره ٤٠: غافر: «سلطنت و حكمرانى امروز از آنِ چه كسى است؟ از آنِ خداوند واحد قهّار است.» [↑](#footnote-ref-254)
255. قسمتى از آيه ٨٨، از سوره ٢٨: القصص: «تمام چيزها فعلًا نابود و نيست مى‌باشند مگر وجه او.» [↑](#footnote-ref-255)
256. ذيل آيه ٢٩، از سوره ٧: الاعراف: «همان‌طور كه شما را ابتداءً آفريد، شما به سوى وى بازگشت مى‌نمائيد!» [↑](#footnote-ref-256)
257. آيه ٢٦ و ٢٧، از سوره ٥٥: الرّحمن: «تمام كسانى كه بر روى زمين هستند فعلًا فانى و نابودند؛ و وجه پروردگارت كه داراى صفت جلال و جمال است باقى مى‌ماند.» [↑](#footnote-ref-257)
258. قسمتى از آيه ١٢٣، از سوره ١١: هود: «بازگشت داده مى‌شوند جميع امور به سوى او.» [↑](#footnote-ref-258)
259. آيه ٣٦، از سوره ١٧: الإسراء: «و پيروى مكن از آنچه را كه بدان علم و يقين ندارى! زيرا تحقيقاً گوش و چشم و فكر، از آنچه را كه بدون يقين پيروى شده‌اند، مورد بازخواست و مؤاخذه قرار خواهند گرفت.» [↑](#footnote-ref-259)
260. صريح كلمات شيخ أحمد احسائى است. [↑](#footnote-ref-260)
261. «مستدرك الوسائل» ج ٣، كه خاتمه آنست، ص ٣٣٠ و ٣٣١ [↑](#footnote-ref-261)
262. يعنى كتاب «نَزهة النّاظِر». [↑](#footnote-ref-262)
263. «بحار الانوار» علّامه مجلسى (ره) طبع كمپانى، ج ١، ص ٥٧ و ٥٨، از كتاب «غوالى اللآلى» و از «روضة الواعظين» [↑](#footnote-ref-263)
264. اين عبارت متّخذ از روايتى است كه محمّد بن يعقوب كلينى در «اصول كافى» ج ١، ص ٣٥، روايت شماره ٥ از باب ثواب العالم و المتعلّم، با سند خود از أبو حمزه ثُمالى از حضرت امام سيّد السّاجدين علىّ بن الحسين عليهما السّلام روايت مى‌كند كه فرمود: لَوْ يَعْلَمُ النّاسُ ما فى طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبوهُ وَ لَوْ بِسَفْكِ الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللُجَجِ. إنَّ اللهَ تَبارَكَ وَ تَعالَى أوْحَى إلَى دانيالَ: إنَّ أمْقَتَ عَبيدى إلَىَّ الْجاهِلُ المُسْتَخِفُّ بِحَقِّ أهْلِ الْعِلْمِ، التّارِكُ لِلِاقْتِداءِ بِهِمْ؛ وَ إنَّ أحَبَّ عَبيدى إلَىَّ التَّقىُّ الطّالِبُ لِلثَّوابِ الْجَزيلِ، اللازِمُ لِلْعُلَماءِ، التّابِعُ لِلْحُلَماءِ، الْقابِلُ عَنِ الحُكَماءِ. [↑](#footnote-ref-264)
265. علّامه مجلسى رضوان اللَه عليه در «بحار الانوار» طبع حروفى، ج ٢، ص ٩٩ از «امالى» شيخ طوسى با سند متّصل خود از حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام از رسول اكرم صلّى اللَه عليه و آله و سلّم روايت كرده است كه فرمود: كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ فَحَيْثُ وَجَدَها فَهُوَ أحَقُّ بِها. و راغب اصفهانى در «محاضرات» ج ١، ص ٥٠ از رسول خدا صلّى اللَه عليه و آله روايت كرده است كه فرمود: الْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ أيْنَما وَجَدَها قَيَّدَها.

و نيز گفته شده است: خُذِ الْحِكمَةَ مِمَّن تَسمعُها منه؛ فَرُبَّ رِمْيَةٍ مِن غيرِ رامٍ، و حِكمَةٍ من غيرِ حكيمٍ‌. و نيز گفته شده است: لا يَمنَعكَ ضعةُ القائلِ عن الاستماعِ إليه؛ فرُبَّ فمٍ كريهٍ مَجَّ عِلماً ذكيّاً، و تِبْرٍ صافٍ فى صخرٍ جاسٍ.» [↑](#footnote-ref-265)
266. حكمت ٨٠ از «نهج البلاغة»؛ و از طبع شيخ محمّد عبده ـ مصر، ج ٢، ص ١٥٤ [↑](#footnote-ref-266)
267. «مستدرك نهج البلاغة» تأليف شيخ هادى كاشف الغطاء، ص ١٥٨ [↑](#footnote-ref-267)
268. «مستدرك نهج البلاغة» تأليف شيخ هادى كاشف الغطاء، ص ١٧٨ [↑](#footnote-ref-268)
269. حكمت ٧٩، از «نهج البلاغة»؛ و از طبع مصر با تعليقه عبده، ج ٢، ص ١٥٤ [↑](#footnote-ref-269)
270. «بحار الانوار» در دو موضع ذكر كرده است، اوّل: بابُ العلومِ الّتى امِر النّاسُ بتحصيلها و يَنفَعهم، و فيه تفسيرُ الحكمة، از طبع كمپانى، ج ١، ص ٦٨؛ و از طبع حروفى، ج ١ ص ٢١٩ و ٢٢٠ از «كنز الفوائد» كراجكى.

دوّم: در كتاب روضة، باب نَوادر المواعظِ و الحِكَم، از طبع كمپانى، ج ١٧، ص ٢٤٩؛ و از طبع حروفى، ج ٧٨، ص ٤٥٨ از كتاب «أعلام الدّين.» [↑](#footnote-ref-270)
271. «سفينة البحار و مدينة الحكم و الآثار» طبع دار الاسوة، ج ٢، باب الحاء بعده الكاف، ص ٣٠٠ [↑](#footnote-ref-271)
272. انباذقلس كه امپدكل باشد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-272)
273. Le Timee (تعليقه) [↑](#footnote-ref-273)
274. ممكن است جراسى و استاژيرى موطن أرسطو باشد. (تعليقه) [↑](#footnote-ref-274)
275. كتاب «طبقات الامم» تأليف قاضى أبو القاسم صاعِد بن أحمد بن صاعِد اندلسى متوفّى در سنه ٤٦٢ هجرى است. و ما در اينجا ترجمه آن را كه به قلم دانشمند محترم ـ فلكى خبير و رياضى دان عصر ما: مرحوم حاج سيّد جلال الدّين هرانى است، از ضميمه گاهنامه ١٣١٠ شمسى ايشان از ص ١٧٥ تا ص ١٧٩ نقل نموده‌ايم. [↑](#footnote-ref-275)
276. )! مجلّه «حوزه» شماره ٤٣ و ٤٤، فروردين و ارديبهشت و خرداد و تير ١٣٧٠، به مناسبت سى امين سال درگذشت آية اللَه العظمى بروجردى قدّس سرّه ص ٢٥٤ و ٢٥٥، در مصاحبه‌اى كه تحت عنوان «مبانى و سبك استنباط آية اللَه بروجردى» صورت پذيرفته است. [↑](#footnote-ref-276)
277. «شرح الاسماء» طبع دانشگاه، ص ٦٠٩، ضمن تفسير فصل ٦٢ (سب) از آن دعاى مبارك. [↑](#footnote-ref-277)
278. «شرح الاسماء» ص ٦٥٧، ضمن تفسير فقره ٧٤ (عد) از آن دعاى مبارك. [↑](#footnote-ref-278)
279. » همان مصدر، ص ٦٧٥ و ٦٧٦، ضمن تفسير فقره ٧٩ (عط) از آن دعاى مبارك. [↑](#footnote-ref-279)
280. «شرح الاسماء» ص ١٥١، ضمن تفسير فقره ٤ (د) از آن دعاى مبارك. [↑](#footnote-ref-280)
281. «البلد الامين» كفعمى (طبع سنگى ١٣٨٣) ص ٣١٩ [↑](#footnote-ref-281)
282. صدر آيه ١٨٠، از سوره ٧: الاعراف؛ و اين مطالب در كتاب «شرح الزّيارة الجامعة الكبيرة» شيخ أحمد احسائى (طبع سنگى ناصرى تبريز، خطّ محمّد علىّ بن ميرزا محمّد شفيع) ص ١٢٣، سطر سوّم تا ششم موجود است. [↑](#footnote-ref-282)
283. صدر آيه ٧٩، از سوره ٣: آل عمران، و بقيه آيه با آيه بعد از آن ازاين‌قرار است: ﴿وَ لكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِما كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتابَ وَ بِما كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ\* وَ لا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَ النَّبِيِّينَ أَرْباباً أَ يَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

«چنين حقّى براى هيچ بشرى نيست كه خداوند به او كتاب و حكم و نبوّت را داده باشد و سپس وى به مردم بگويد: شما بجاى خداوند، بندگان من باشيد! و ليكن شما عالمان تربيت‌كننده ـ و يا عالمان منسوب به حضرت ربّ العزّة ـ باشيد بواسطه اينكه شما تعليم كتاب خدا را مى‌دهيد و بواسطه آنكه به علم و دراست اشتغال داريد. و آن بشرى كه به او كتاب الهى داده شده است شما را امر نمى‌كند كه فرشتگان سماوى و پيامبران خداوندى را بجاى خدا ولىّ و صاحب اختيار و معبود خود بگيريد! آيا پس از آنكه شما اسلام را برگزيده‌ايد، او به شما چنين امرى به كفر مى‌نمايد!؟» [↑](#footnote-ref-283)
284. «جَنّةالمأوَى» طبع تبريز، مطبعه شركت چاپ؛ تعليقه آية اللَه قاضى (ره) ص ١١٥ تا ص ١١٧ [↑](#footnote-ref-284)
285. هَلَكَ مَنْ لَيْسَ لَهُ حَكيمٌ يُرشِدُهُ؛ وَ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ سَفيهٌ يَعْضُدُه. («كشف الغمّة فى معرفة الائمّة» علىّ بن عيسى إرْبِلى، از طبع رحلى سنگى سنه ١٢٩٤ قمرى، ص ٢٠٩؛ و از طبع وزيرى حروفى تبريز سنه ١٣٨١، ج ٢، ص ٣٢٥) [↑](#footnote-ref-285)
286. «ديوان حافظ شيرازى» از طبع حسين پژمان، ص ٥٧، غزل ١٢٥ [↑](#footnote-ref-286)
287. «ديوان حافظ» پژمان، ص ٢١٣ از غزل ٤٦٦ [↑](#footnote-ref-287)
288. «ديوان حافظ» پژمان، ص ٢٣٠ از غزل ٤٩٩ [↑](#footnote-ref-288)
289. «ديوان حافظ» ص ٣٤٧ با تصحيح محمّد قزوينى و دكتر قاسم غنىّ؛ و اين بيت در همان غزل مذكور با تصحيح پژمان است كه در آن علاوه بر بيت «گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهى ...» بيت «قطع اين مرحله بى‌همرهى خضر مكن ...» نيز آمده است ولى در طبع محمّد قزوينى فقط بدين بيت دوّم اكتفا شده است. [↑](#footnote-ref-289)
290. «حافظ» مصحَّح پژمان، ص ١٠٣ از غزل ٢٣٠ [↑](#footnote-ref-290)
291. «ريحانة الادب» ج ١، ص ٧٨ [↑](#footnote-ref-291)
292. ذيل آيه ٤٠، از سوره ٢٤: النّور [↑](#footnote-ref-292)
293. همان مصدر، ج ٦، ص ٢٨٥؛ و نيز آورده است كه: «وى حاشيه «مشاعر» ملّا صدرا، و حاشيه «أسفار» و حاشيه «شوارق» ملّا عبد الرّزّاق لاهيجى را به تحرير درآورده است. و وفاتش در سال ١٢٧٧ هجرى واقع گرديد.»

و همان‌طور كه از دعاى او «حَرسه اللَه عن الآفات» بدست مى‌آيد، شرح او در زمان شيخ أحمد احسائى بوده است. [↑](#footnote-ref-293)
294. ذيل آيه ١٢، از سوره ٤٠: غافر [↑](#footnote-ref-294)
295. چون عبارت احسائى در اينجا كه «شرح عرشيّه» بود درباره مطالب محيى الدّين، مغلوط و قدرى هم مختصر بود؛ لهذا ما اصل كلام محيى الدّين را با تفصيل بيشترى از «فتوحات مكّيّه» طبع دار الكتب العربيّة الكبرى، ج ٢، ص ٦١٤ و ٦١٥ نقل نموديم. [↑](#footnote-ref-295)
296. در اينجا محيى الدّين بحثى طويل فرموده است تا مى‌رسد به اينجا كه مى‌گويد:

«و سبب اهمّيّت نماز عصر آنست كه اوائل نمازهاى چهارگانه ديگر محدود است مگر عصر. زيرا وقت نماز مغرب محدود است به غروب شمس و آن امرى است محسوس و محقّق. و اوّل عشاء محدود است به غيبوبت شفق و آن امرى است محسوس و محقّق. و نماز فجر اوّلش محدود است به سپيدى كه عَرضاً بر روى افق پيدا مى‌شود بطور مستطير نه بطور مستطيل، و آن نيز امرى است محسوس و محقّق. و نماز ظهر محدود است به زوال شمس و به سايه شاخص و آن نيز امرى است محسوس و محقّق. و امّا اين حدود هيچيك از آنها در نماز عصر نيست، پس منزّه است از حدود محقّقه؛ و بنابراين پيغمبر صلّى اللَه عليه و آله وقت آن را بدين‌طور تعيين كرده است كه شمس با رنگ سپيد و پاك خود بر فراز آسمان بيايد. و چون اين حدّ وارد در نماز عصر مثل بقيّه حدود نمازها در ظهور نيست لهذا رسول اكرم صلّى اللَه عليه و آله بجهت مناسبت با نفى تحديد و تحقيق حدود، نماز عصر را معظّم داشته است.»

در اينجا نيز محيى الدّين شرحى بيان مى‌كند تا مى‌رسد به اينكه مى‌گويد: فإنّ الاسماءَ ـ إلخ. [↑](#footnote-ref-296)
297. قسمتى از آيه ٩، از سوره ٤٢: الشّورى: ﴿فَاللَهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾. [↑](#footnote-ref-297)
298. آيه ٦٢، از سوره ١٠: يونس [↑](#footnote-ref-298)
299. ذيل آيه ٢٨، از سوره ٤٢: الشّورى: ﴿وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾. [↑](#footnote-ref-299)
300. ذيل آيه ٩، از سوره ٤٢: الشّورى [↑](#footnote-ref-300)
301. چون نسخه شرح عرشيّه احسائى مغلوط بود، ما در اينجا مطالب عارف كبير شيخ عبد الكريم جيلى را از نسخه اصل «الإنسان الكامل» از طبع اوّل مطبعه ازهريّه مصريّه (سنه ١٣١٦ هجريّه) ص ١٩ و ٢٠؛ و از طبع مطبعه محمّد على صبيح و أولاده ـ مصر (سنه ١٣٨٣ هجريّه) ص ١٩، و ٢٠ نقل نموديم. [↑](#footnote-ref-301)
302. چون اين قصيده شيخ عبد الكريم گيلانى أعلى اللَه مقامه، در باب توحيد ذات حقّ تعالى از بدايع منظومه‌ها، همچون قصائد ابن فارض مصرى است؛ مناسب ديد در اينجا براى مزيد استفاده طالبان، جميع آن را بنگارد:

لىَ الْمُلْكُ فى الدّارَيْنِ لَمْ أرَ فيهِما \*\*\* سِواى فَأرْجو فَضْلَهُ أوْ فَأخْشاهُ‌

وَ لا قَبْلَ مِنْ قَبْلى فَألْحِقَ شَأنَهُ‌ \*\*\* وَ لا بَعْدَ مِنْ بَعْدى فَأسْبِقَ مَعْناهُ‌

وَ قَدْ حُزتُ أنْواعَ الْكَمالِ وَ إنَّنى‌ \*\*\* جَمالُ‌جَلالِ الْكُلِّ ما أنَا إلّا هو

فَمَهْما تَرَى مِنْ مَعْدِنٍ وَ نَباتِهِ‌ \*\*\* وَ حَيْوانِهِ مَعْ إنسِهِ وَ سَجاياهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ عُنْصُرٍ وَ طَبيعَةٍ \*\*\* وَ مِنْ هَبَإِ لِلاصْلِ طيبَ هَيولاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ أبْحُرٍ وَ قِفارَةٍ \*\*\* وَ مِنْ شَجَرٍ أو شاهِقٍ طالَ أعْلاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ صورَةٍ مَعْنَويَّةٍ \*\*\* وَ مِنْ مَشْهَدٍ لِلْعَيْنِ طابَ مُحَيّاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ فِكْرَةٍ وَ تَخَيُّلٍ‌ \*\*\* وَ عَقْلٍ وَ نَفْسٍ أوْ فَقَلْبٍ أوْ حِشاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ هَيْئَةٍ مَلَكيَّةٍ \*\*\* وَ مِنْ مَنْظَرٍ إبْليسُ قَدْ كانَ مَعْناهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ شَهْوَةٍ بَشَريَّةٍ \*\*\* لِطَبْعٍ وَ إيثارٍ لِحَقٍّ تَعاطاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سابِقٍ مُتَقَدِّمٍ‌ \*\*\* وَ مِنْ لاحِقٍ بِالْقَوْمِ لَفّاهُ ساقاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سَيّدٍ مُتَسَوِّدٍ \*\*\* وَ مِنْ عاشِقٍ صَبٍّ صَبا نَحْوَ لَيْلاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ عَرْشِهِ وَ مُحيطِهِ‌ \*\*\* وَ كُرْسيِّهِ أوْ رَفْرَفٍ عَزَّ مَجْلاهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ أنْجُمٍ زُهَريَّةٍ \*\*\* وَ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لَهُمْ طابَ مَثْواهُ‌

وَ مَهْما تَرَى مِنْ سِدْرَةٍ لِنِهايَةٍ \*\*\* وَ مِنْ جَرَسٍ قَدْ صَلْصَلا مِنْهُ طَرْفاهُ‌

فَإنّى ذاكَ الْكُلُّ وَ الْكُلُّ مَشْهَدى‌ \*\*\* أنا الْمُتَجَلّى فِى حَقيقَتِهِ لا هو

وَ إنّى رَبٌّ لِلانامِ وَ سَيِّدٌ \*\*\* جَميعُ الْوَرَى اسْمٌ وَ ذاتى مُسَمّاهُ‌

لىَ الْمُلْكُ وَ الْمَلكوتُ نَسْجى وَ صَنْعَتى‌ \*\*\* لىَ الْغَيْبُ وَ الْجَبروتُ مِنّى مَنْشاهُ‌

وَ ها أنَا فيما قَدْ ذَكَرْتُ جَميعُهُ‌ \*\*\* عَنِ الذّاتِ عَبْدٌ آئِبٌ نَحْوَ مَوْلاهُ‌

فَقيرٌ حَقيرٌ خاضِعٌ مُتَذَلِّلٌ‌ \*\*\* أسيرُ ذُنوبٍ قَيَّدَتْهُ خَطاياهُ‌

فَيا أيُّها الْعُرْبُ الْكِرامُ وَ مَنْ هُمو \*\*\* لِصَبِّهِمُ الْوَلْهانِ أفْخَرُ مَلْجاهُ‌

قَصَدْتُكُم أنْتُم قُصارَى ذَخيرَتى‌ \*\*\* وَ أنْتُمْ شَفيعى فى الَّذى أتَمَنّاهُ‌

وَ يا سَيّداً حازَ الْكَمالَ بِإثْرَةٍ \*\*\* فَأضْحَى لَهُ بِالسَّبْقِ شَأْوَ تَعالاهُ‌

لأسْتاذِ شَيْخِ الْعالَمينَ وَ شَيْخِهِم‌ \*\*\* وَ نورٌ حَواهُ الاكْمَلونَ وَ لَالاهُ‌

عَلَيْكُمْ سَلامى كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيلَةٍ \*\*\* تَزيدُ عَلى مَرِّ الزَّمانِ تَحاياهُ‌ [↑](#footnote-ref-302)
303. ما در اينجا جميع اشعار را كه در كتاب «الإنسان الكامل» بود نقل نموديم؛ از طبع سنه ١٣١٦، ص ٢٨، و از طبع سنه ١٣٨٣، ص ٢٨. [↑](#footnote-ref-303)
304. «الكلمات المكنونة» طبع سنگى، ص ٨٠ و ٨١؛ و طبع حروفى ص ٨٤ و ٨٥ [↑](#footnote-ref-304)
305. شرح شيخ أحمد بن زين الدّين بن إبراهيم بن صقر بن إبراهيم بن داغر مطيرفى احسائى بر كتاب عرشيّه حكيم ملّا صدراى شيرازى (طبع سنگى رحلى) كه شيخ أحمد در ساعت هفت و نيم از شب چهارشنبه بيست و هفتم شهر ربيع الاوّل سنه يك‌هزار و ـ دويست و سى و شش در بلده كرمانشاهان آن را به پايان رسانيده است، و پس از اندكى زمان در زمان ناصر الدّين شاه و صدارت عظماى ميرزا آقاى نورى و مساعدت حاج ملّا محمود نظام العلماءِ تبريزى در طهران به خطّ سيّد محمّد رضا پسر سيّد أبو الحسن طباطبائى به رشته تحرير و طبع در آمده است. اين كتاب صفحه شمار ندارد امّا با صفحه شمار خطّى بالغ سيصد و پنجاه و دو (٣٥٢) صفحه شده است. و ما در اينجا اين مطالب را از ص ١٢ إلى ص ١٦ ضمن بيان شرح مشرق اوّل نقل نموديم. [↑](#footnote-ref-305)
306. در اينجا خامه عنبرآميز او از فيضان مِشك و عبير باز ايستاد، و بنان جواهر اثرش از نشر لئالى و دُرَر تابناك معارف حقّه الهيّه فروماند. قلبى كه يك عمر براى اعتلاى كلمه توحيد و تبيين مقام ولايت كلّيّه الهيّه و دفاع از حريم تشيّع و مبانى اصيل فرهنگ اسلامى مى‌طپيد، قريب ٢ ساعت به ظهر روز شنبه ٩ صفر الخير سنه يك‌هزار و چهارصد و شانزده هجريّه قمريّه در عتبه مقدّسه حضرت ثامن الائمّه علىّ بن موسى الرّضا عليه آلافُ التّحيّة و الثّناء از حركت باز ايستاد.

نفس قدسى‌اش به نداى‌ ﴿ارْجِعِي‌﴾ لبّيك گفته، سرمست از باده‌ ﴿وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً﴾ شاهد وصل را در آغوش كشيد و به رياض قدس، ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ پرواز نمود.

رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ رَحْمَةً واسِعَةً. [↑](#footnote-ref-306)