مطلع انوار (٥)

فلسفه و عرفان، هیئت و نجوم، ادبیات

 مؤلّف: علاّمه سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی

 ناشر: مکتب وحی / طهران

 نوبت چاپ: اوّل / ١٤٣٢ ه‍ . ق ، ١٣٨٩ ه‍ . ش

 چاپ: مبینا

 قیمت: ٧٠٠٠ تومان

 تعداد: ٣٠٠٠

 شابک ج ٥: ٦ ـ ٧ ـ ٩٠٨٩٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨

حق چاپ محفوظ است

تلفن: ٤ـ ٢٨٥٤٢٦٣ـ ٠٢٥١ـ ٩٨+

[www.maktabevahy.org](http://www.maktabevahy.org)

info@maktabevahy.org

 عَن أَبِی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام قالَ:

إنَّ مَعرِفَةَ اللهِ أُنسٌ مِن کُلِّ وَحشَةٍ، و صَاحِبٌ مِن کُلِّ وَحدَةٍ،

و نُورٌ مِن کُلِّ ظُلمَةٍ، و قُوَّةٌ مِن کُلِّ ضَعفٍ،

و شِفَآءٌ مِن کُلِّ سُقمٍ.

 از حضرت صادق علیه الصّلاة و السّلام روایت شده است‌:

«معرفت خدا انیس انسان است از هر دهشتى، و همنشین اوست از هر تنهائى و وحدتى،

و نور است از هر ظلمتى، و قوّت است از هر ضعفى،

و شفا است از هر دردى.»

 روضه کافى، ص ٢٤٧، حدیث ٣٤٧

تصویر علاّمه طهرانی ـ رضوان الله علیه ـ چند سال قبل از ارتحال در منزل مسکونی مشهد مقدّس

تصویر مرحوم علاّمه طهرانی ـ قدّس الله سرّه ـ در کتابخانه منزل در مشهد مقدّس

|

#  بخش اوّل: ابحاث فلسفی و عرفانی

فصل اوّل: رساله حکماء اسلام

﴿بِسۡمِ ٱللَهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

 در ترجمه احوال علاّمه حلّی

  در روضات طبع سنگی، جلد ١، صفحه ١٧٥ (در اواسط صفحه) ضمن ترجمه احوال علاّمۀ حلّی آمده است:

و من جمیل ما حَکَتْه الثّقاتُ: أنّه رُئِیَ من بَعدِ وفاتِه فی بعض مناماتِ الصّالحین و کأنّه ولدُه النّبیل الکامل فخر المحقّقین فسُئل عمّا عومِلَ به فی تلک النشأةِ؛ فقال: ”لولا کتابُ الألفین و زیارة الحسین لَأَهلکَتنی الفتاوی.[[1]](#footnote-1)“

  در روضات الجنّات طبع سنگی، جلد ١، صفحه ١٧١؛ و طبع حروفی، جلد ٢، صفحه ٢٦٩، دربارۀ شهر حلّه گفته است که:

آن را امیر سیف‌الدّوله صدقة بن منصور مزیدی اسدی که از امراء دولت دیالمه بوده است، در ماه محرّم سنۀ ٤٩٥ بنا کرده است و به همین جهت آن را حلّۀ مزیدیّه و حلّۀ سیفیّه گویند؛ و برای اهمیّت آن همین بس که علاّمۀ مجلسی در مجلّد السّماء و العالم از بحار، از خط مرحوم شیخ شهید نقل کرده است که او گفته است: من یافته‌ام به خط جمال‌الدّین بن المطهّر، و او از خط پدرش یافته است که او گفته است: من رقعه‌ای را به خط قدیمی بدین مضمون یافته‌ام:

بسم الله الرّحمن الرّحیم

هذا ما أَخبرَنا به الشیخُ الأَجلُّ العالمُ، عزُّ‌الدین أبوالمکارم حمزةُ بن علی بن زهرةَ الحسینی الحلبی، إملاءً من لفظه عند نُزولِه بالحلّة السیفیّة؛ و قد وَرَدَها حاجًّا سنةَ أربعٍ و سَبعینَ و خمسَ‌مِائةٍ ٥٧٤ و رأَیتُه یلتفتُ یَمنَةً و یَسرَةً، فسأَلتُه عن سبب ذلک، قال: إِنّنی لأَعلمُ أنّ لِمدینتکم هذه فضلًا جزیلًا!

قلتُ: و ما هو؟

قال: أَخبرَنی أَبی، عن أَبیه، عن جعفر بن محمّد بن قولَوَیه، عن الکلینی، قال: حدَّثَنی علیّ بن إبراهیم، عن أَبیه، عن ابن أَبی‌عُمَیر، عن أبی‌حمزةَ الثّمالی، عن الأَصبغ بن نُباتةَ، قال: صَحِبْتُ مولای أمیرَالمؤمنین علیه السّلام عند وروده إلی صِفّینَ و قد وَقَفَ علی تَلٍّ غَزیرٍ [عریرٍ] ثُمّ أَومأَ إلی أَجَمَةٍ ما بینَ بابلَ و التلِّ، و قال: ”مدینةٌ و أیُّ مدینةٍ!“

فقلتُ: یا مولای! أَراک تَذکُرُ مدینةً، أَ کان هاهنا مدینةٌ و انمَحَت آثارُها؟!

فقال: ”لا، ولکن ستکون مدینةٌ یُقالُ لها: الحلّةُ السیفیّة، یُمَدِّنها رجلٌ من بنی‌أَسدٍ، یَظهَر بها قومٌ أَخیارٌ لو أَقسَمَ أَحدُهم علی الله لَأَبرّ قَسَمَه.“ ـ انتهی.[[2]](#footnote-2)

## [کتب علاّمه حلّی]

 در روضات، جلد ١، صفحه ١٧٢، و از طبع حروفی، جلد ٢، صفحه ٢٧٢ راجع به کتب علاّمه حلّی از جملۀ کتاب‌های او را کتاب‌هائی در فنّ فلسفه و حکمت و فنّ کلام ذکر کرده است؛ از جمله:

 «کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، کتاب أنوار الملکوت فی شرح فصّ الیاقوت فی الکلام، کتاب نهایة المرام فی علم الکلام، کتاب القواعد و المقاصد فی المنطق و الطبیعیّ و الإلهٰیّ، کتاب الأسرار الخفیّة [الأسرار الحقّیة] فی العلوم العقلیة، کتاب الدُّر المکنون فی علم القانون فی المنطق، کتاب المباحثات السَنیّة و المعارضات النصیریّة، کتاب المقاومات باحثنا فیه الحکماءَ السّابقین و هو یتمُّ مع تمام عمرنا؛ کتاب حلّ المشکلات من کتاب التلویحات، کتاب إیضاح التّلبیس فی کلام الرّئیس باحثنا فیه الشیخَ أباعلیّ بن سینا، کتاب القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشّمسیّة، کتاب الجوهر النّضید فی شرح التّجرید فی المنطق، کتاب إیضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، کتاب نهج العرفان فی علم المیزان، کتاب کشف الخفاء من کتاب الشّفاء فی الحکمة، کتاب تسلیک النفس إلی حظیرة القدس فی الکلام، کتاب مراصد التّدقیق و مقاصد التّحقیق فی المنطق و الطّبیعیّ و الإلهٰیّ، کتاب المحاکمات بین شُرّاح الإِشارات، کتاب منهاج الهدایة و معراج الدّرایة فی علم الکلام، کتاب استقصاء النّظر فی القضاء و القدر.»

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

 «کتابُ استقصاءِ الاعتبار فی تَحریر مَعانی الأخبار؛ ذَکرنا فیه کلَّ حدیثٍ وَصل إلینا، و بَحَثْنا فی کلّ حدیثٍ علی صحّة السند و إبطالِه؛ و کونِ مَتنِه مُحکَمًا أو متشابهًا، و

 ما اشْتَمل علیه المتنُ مِن المباحِثِ الأُصولیّة و الأدبیّة، و ما یُستَنبَطُ مِنَ المتن مِن الأحکام الشَرعیّة و غیرها؛ و هو کتابٌ لم یُعمَلْ مثلُه.»[[3]](#footnote-3)

[در احوال میرداماد]

 در روضات الجنّات، [طبع سنگی، جلد ١] صفحه ١١٦ در ضمن ترجمه میرداماد فرموده است:

و قال فی حقّ ابن خالته السیّد أحمدَ المتقدّم ذِکْرُه و هو من جملة عباراته الفائقةِ المتعالیة المفخَّمةِ المخصوصةِ بنفسه: ”قد قَرَأَ عَلَیّ انولوطیقا الثانیةَ و هی فنّ البرهان من حکمة المیزان من کتاب الشِّفا لسَهیمِنا السّالفِ و شریکنا الدّارجِ الشیخ الرئیس أبی‌علیّ الحسینِ بن عبدالله بن سینا ـ رَفَعَ اللهُ درجتَه و أَعلَی منزلتَه ـ قراءةَ بحثٍ و فحصٍ و تحقیقٍ و تدقیق.“ انتهی.

و نیز از اشعار میرداماد است:

تجهیل من ای عزیز آسان نبود، بی از شبهات \*\*\*

 \*\*\* محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود، بعد از حضرات

مجموع علوم ابن سینا دانم، با فقه و حدیث \*\*\*

 \*\*\* وینها همه ظاهر است و پنهان نبود، جز بر جهلات[[4]](#footnote-4)

## [در احوال سیّد مهدی بحرالعلوم]

 در روضات الجنات، جلد ٢، صفحه ١٣٨ دربارۀ مرحوم بحرالعلوم نجفیّ بروجردی: سیّد مهدی بن سیّد مرتضی، از کتاب منتهی المقال چنین ذکر کرده است

 که: اگر در بحث معقول زبان بگشاید، تو گوئی این شیخ الرئیس است، این سقراط و ارسطو و افلاطون است.[[5]](#footnote-5)

## [کلام مجلسی اوّل در کیفیّت نماز جمعه]

 جناب آقای حاج سیّد عزّالدین زنجانی امام، فرمودند:

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

 ”خوب است خطیب قدری از اشعار مثنوی ملاّی رومی را بخواند تا مردم را به سوی خداوند اقبال دهد.“»[[6]](#footnote-6)

 و نیز گفتند:

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

## [علماء و فقهاء معاصری که فلسفه و عرفان را آموخته‌اند]

 أقول: و در این زمان ما، از فقهائی‌که علم حکمت را خوب آموخته‌اند مرحوم حاج شیخ محمّد حسن آشتیانی و فرزندش مرحوم حاج میرزا احمد آشتیانی است؛ و دیگر مرحوم حاج میرزا مهدی آشتیانی که تعلیقات نفیسی نیز بر منظومه و اسفار و غیرهما دارند، و مرحوم حاج میرزا محمود آشتیانی، و عالم بزرگوار آقای حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی که حقّاً در حکمة الإشراق استاد بود، و مرحوم حاج شیخ محمّد حسین کمپانی اصفهانی که منظومه‌ای نیز در فلسفه سروده‌اند، و استاد ایشان در فقه و اصول مرحوم آخوند ملاّ محمّد کاظم خراسانی نیز در فلسفه متضلّع بود.[[7]](#footnote-7)

 و مرحوم آقای حاج میرزا محمّد حسین نائینی فلسفه را خوب می‌‌دانسته است. مرحوم آیة الله حاج آقا حسین بروجردی اسفار را نزد جهانگیرخان در اصفهان تتلمذ نموده‌اند. و آیة الله آقای حاج آقا روح الله خمینی سال‌های سال در قم خفیة‌ً درس منظومه و اسفار می‌‌داده‌اند، و ایشان از استادشان مرحوم آقای حاج میرزا محمّد علی شاه‌آبادی آموخته‌اند و گویا خدمت ایشان شرح فصوص الحکم قیصری را نیز آموخته‌اند.

 مرحوم آیة الحق حاج میرزا علی‌آقا قاضی به شاگردان خود توصیه می‌‌کرده است که حکمت را بیاموزند و منظومه و اسفار را درس بگیرند و مدرّسین به شاگردان درس دهند. مرحوم آقای سیّد حسن مسقطی که از تلامیذ دورۀ اوّل ایشان است، درس اسفار علنی در نجف اشرف داشت، و بسیاری از طالبان را به معارف الهیّه رهبری می‌‌نمود. و استاد مرحوم قاضی: مرحوم آقا سیّد احمد کربلائی طهرانی نیز در حکمت متضلّع بود؛ و از مکاتباتی که بین ایشان و مرحوم حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی ردّ و بدل شده است می‌‌توان وسعت اطّلاع ایشان را در مبانی فلسفیّه بدست آورد. و استاد ایشان نیز آیة الحق و الیقین سیّد الفقهاء الاعلام مرحوم آخوند ملاّ حسینقلی درجزینی همدانی، فلسفه را نزد مرحوم استاد حاج میرزا هادی سبزواری ـ قدّس سرّه ـ فرا گرفته است و برای این منظور به سبزوار طیّ رحال نموده و در آنجا مدّتی متوطّن گردیده است.

 استاد ما در فلسفه: مرحوم آیة الحق و الیقین سیّد الفقهاء و المجتهدین آقای حاج سیّد محمّد حسین طباطبائی تبریزی ـ اسکنه الله بحبوحات جنانه ـ فلسفه را نزد مرحوم آقا سیّد حسین بادکوبه‌ای (فیلسوف شهیر نجف اشرف) تتلمذ نموده‌اند؛ و همچنین اخوی ایشان مرحوم حاج سیّد محمّد حسن الهی تبریزی نزد آن مرحوم فرا گرفته‌اند.

 مرحوم حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی کمپانی (صاحب حاشیه بر مکاسب و بر کفایه) خود فیلسوفی عظیم الشأن بود و منظومه‌ای در حکمت سروده است؛ و تضلّع ایشان در فنّ حکمت از مکاتبات ایشان با آقای سیّد احمد کربلائی طهرانی معلوم می‌‌شود.

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

 آقای حاج سیّد احمد خوانساری فلسفه خوانده‌اند و دوره‌هائی از اشارات را تدریس نموده‌اند. در طرائق الحقائق، طبع حروفی، جلد ٣، صفحه ٢١٧ از مرحوم حاج میرزا ابوالقاسم شیرازی شریفی (معروف به میرزا بابا) که خود را در زمرۀ مشایخ ذهبیّه شمرده، در آخر کتاب مسمّی به شرائط الطریقة فرماید که:

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

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

و المتفَقِّهةُ: الطَّلِبةُ فی الابتداء أو التَوَسُّط أو الإِنتهاء ماداموا مُشتغِلین بالتّحصیل.

و الصّوفیةُ: المُشتغِلون بالعبادة، المعرِضونَ عن الدّنیا؛ و الأَقربُ اشتراطُ الفقرِ و العَدالة فیهم لِتَحقُّق المَعنَی المُقتَضی للفضیلة، و أَولی منه اشتراطُ أَنْ لا یَخرُجوا عن الشریعة الحقَّة.

و فی اشتراط تَرک الحِرفَة [الخرقة] تردّدٌ؛ و یُحتمل استثناءُ التوریقِ و الخیاطَةِ و ما یُمکِنُ فعلُها فی الرِّباط؛ و لا یَشترطُ سُکنَی الرِّباط[[8]](#footnote-8) و لا لُبسُ الخِرقَةِ مِن شیخٍ و لا زیٌّ مخصوصٌ.[[9]](#footnote-9)

 و مجلسی ملاّ محمّد باقر ـ رضوان الله علیه ـ در دیباچه زاد المعاد، صفحه ٣ فرماید:

و خروش صوفیان صفوت‌نشان به زمزمۀ دعای خلود دولت اَبد توأمان، با عندلیبان اغصان سدرة المنتهی هم‌داستان.

 در کتاب طرائق الحقائق طبع حروفی، جلد ١، صفحه ٢٨٠ تا ٢٨٤، نامه‌ای را مفصّل از علاّمه مجلسی ـ رحمة الله علیه ـ نقل کرده و در آن مفصّلاً مجلسی، أصل تصوّف صحیح را ارائه می‌دهد و می‌‌پذیرد، و از آن به‌طور صریح و روشن دفاع می‌‌کند؛ و حتّی در قریب به آخر آن می‌فرماید:

و باید دانست که آنها که تصوّف را عموماً نفی می‌کنند، از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیۀ حقّه شیعه و صوفیۀ اهل سُنَّت.

 و از جمله بزرگان از مدرّسین فلسفه و حکمت در حوزۀ علمیه نجف مرحوم آیة الله حاج شیخ محمّدحسین کاشف الغطاء است؛ محمّدحسین بن رضا بن علیّ بن موسی بن جعفر کاشف الغطاء که میلادش ١٢٩٤ هجریّه قمریّه و رحلتش ١٣٧٢ بوده است. وی دوره‌هائی را از اسفار و مشاعر و عرشیه و شرح هدایه در نجف تدریس کرده است. و چنانچه از بحث‌های او در کتاب الفردوس الأعلی (الواحد لا یَصدُرُ منه إلاّ الواحد، وحدت وجود و وحدت موجود، معاد جسمانی، و عقول عشره) استفاده می‌‌شود، در فن فلسفه و حکمت متضلّع بوده است. و چنانچه از تعلیقۀ او در الدِّین و الإسلام (جلد ١، صفحه ٣٣) بر می‌‌آید، شاگرد آقا میرزا محمّد باقر اصطهباناتی بوده است که او از اعاظم مدرّسین فلسفۀ ملاّصدرا در اوائل قرن چهاردهم هجری در نجف اشرف بوده است.

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

و کانت الحریّةُ التامَّةُ فی دراسةِ العلوم من معقولها و منقولها، و التّوسعُ فی اقتنائها، و تحصیلِها علی أنواعها، سائدةً علی تلک الجامعة (یعنی النّجفَ

الأشرفَ)؛ و فَتحتْ طُرقاتٍ سهلةً فی التّحلیل و التّحرّی العلمی و تنویرِ الأفکار فی البحث و التقنیب النّظری؛ و اجتمع فیها أیضًا جمعٌ من أکابرِ الحکماء المتشرّعین و العرفاءِ الشّامخین و المربّینَ للنّفوس بالحکمة العملیّة و الدِّراسة العلمیّة؛ و بتخلّقهم بأخلاق الله و بِخَشیَتهم فی جنب الله و الطّریقةِ المُثلیٰ و الشِّرعَة الوُسطَی فی بحوثهم القَیِّمة و دروسهِم العالیة، و تجنّبِهم عن الجمود و الوقوف عن تحصیل العلوم و الرّجوع إلی القَهقَرَی.

 و پس از آنکه مفصّلاً از آقای شیخ محمّد باقر اصطهباناتی و مهارت ایشان در تدریس حکمت متعالیه ذکر می‌کند، می‌گوید:

و أیضًا کان مِن مَشاهیر المدرّسین للحکمة العالیة فی ذلک الوقت الشّیخُ العلّامةُ الجامع لأنواع العلوم الحاجّ میرزا فتح الله الشهیر ب‍ «الشّیخ الشّریعة الإصفهانی» (المتوفّی سنة ١٣٣٩ ه‍) الّذی تقلّد الزَّعامةَ العامّةَ و المرجعیّةَ فی التّقلید و الفتوی مدّةً یسیرةً فی أواخرِ عمرِه الشّریفِ؛ فإنّه عند قدومه من إیران إلی العراق مجازًا من علماء إصفهان سنةَ ١٢٩٥ ه‍ کان مدرّسًا کبیرًا فی الحکمة و الکلام و الفلسفة العالیة و المعارفِ الدینیّة.

 تا آنکه گوید:

و أیضًا کان من الجَهابِذة فی الحکمة و الفلسفة و من المدرّسین فی هذه الجامعة الشّیخُ العلّامةُ الحکیمُ الشّیخُ أحمدُ الشّیرازی (المتوفّی ١٣٣٢ ه‍‌) الجامعُ بینَ المعقول و المنقول؛ و هو أیضًا من أساتِذَةِ سَماحةِ شَیخِنا العلّامة (یعنی الشّیخ محمّد الحسین کاشف الغطاء) أدامَ اللهُ أیّامَه.

 تا آنکه گوید:

فلو أردنا إحصاءَ المدرّسین و الأساتِذَة الکُبَراء فی المعقول و الأخلاق و العِرفان و الحدیث و الرِّجال و علوم القرآن فی أوائل هذا القرن لَطال بِنا الکلامُ. ـ الخ.

 و سپس گوید:

در هر زمان جامعۀ نجف مرکز بحث و تحقیقات علمی و فلسفی و ذبّ از حریم مقدّس اسلام بوده است، ولیکن برادران ما بالقطع و الیقین بدانند که از مکائد دشمنان دین از اُمم اجنبی این است که این جامعه را بر‌اندازند و این مرکز اسلام و تشیّع را نابود کنند؛ و به این امر موفّق شدند تا کم‌کم مردم را در امر تقلید به غیر نجف سوق می‌دهند، و بعد از اوائل این قرن بسیاری از علوم در نجف ضعیف شد. و فی إثر ذلک تَوقّف جمعٌ من الأساتِذَة فی هذه الجامعة عن دِراسة بعض العلوم؛ و صار هذا الأمرُ من الجِنایات الّتی لا یَسُدُّها شیءٌ إلّا التیقّظُ و سدُّ هذه الثُلْمَة بالحُریّة التّامّة فی تحصیل العلوم بشتّی أنواعِها.

 و مرحوم کاشف الغطاء در صفحه ٤٢ گوید:

و الظّاهر بل الیقینُ أنّ أقوی المساعداتِ و أعدَّ الأسباب و الموجِباتِ للوصول إلی مقاصدِ أُمناءِ الوحی و کلماتِ الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السّلام إنّما هو فهمُ کلماتِ الحکماء المتشرّعین.

 در کتاب زندگانی و شخصیّت شیخ انصاری [قدّس سرّه] در صفحۀ ١٦٥ آورده است که: مولی مهدی نراقی در اصفهان سی سال نزد ملاّ اسماعیل خواجوئی تتلمذ کرده است. (ملاّ اسماعیل خواجوئی از اعاظم حکماء و محقّقین بوده و در ١١٧٣ رحلت کرده است.)

## [حقیقت تصوّف و تشیّع یک چیز است]

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

 نام می‌برد خواجه نصیرالدّین طوسی، و ورّام کندی، و سیّد رضی‌الدّین علی بن طاووس، و سیّد محمود آملی (صاحب کتاب نفائس الفنون)، و سیّد حیدر آملی (صاحب تفسیر بحرالأبحار)، و ابن فهد حلّی، و شیخ ابن ابی‌جمهور أحسائی، و شیخ شهید مکّی، و شیخ بهاءالدّین عاملی، و قاضی نورالله شوشتری که از سلسله علیّۀ نوربخشیّه است. و در کتاب مجالس المؤمنین به دلایل قویّه اثبات می‌کند که جمیع مشایخ مشهور شیعه بوده‌اند.

  و علاّمه حلّی در کتاب امامت از شرح تجرید گوید:

به تواتر منقول است که حضرت أمیرالمؤمنین علیه السّلام سیّد و سرور أبدال بوده‌اند، از همه اطراف عالم به خدمت آن حضرت علیه السّلام می‌‌آمدند به جهت آموختن آداب سلوک و ریاضات و طریق زهد و ترتیب احوال و ذکر مقامات عارفین.

و شیخ ابویزید بسطامی فخر می‌‌کرد به آنکه سقّا بود در خانۀ حضرت صادق علیه السّلام، و شیخ معروف کرخی ـ‌ قدّس سرّه العزیز ـ شیعۀ خالص و دربان حضرت رضا علیه السّلام بود تا از دنیا رحلت کرد.[[10]](#footnote-10)

  و هم علاّمۀ حلّی در کتاب منهاج الکرامة در جائی‌که مفاخرت حضرت أمیر را می‌‌شمارد می‌‌گوید که:

علم طریقت منسوب است به حضرت أمیرالمؤمنین علیه السّلام، و صوفیّه کلّهم نسبت فرقۀ [خرقۀ] خود را به آن حضرت می‌دهند.[[11]](#footnote-11)

## [اصل تصوّف صافی نمودن باطن است از زنگ ما سوی]

 و حاصل سخن آنکه اصل تصوّف صافی نمودن باطن است از زنگ ما سوی، و متخلّق شدن به اخلاق الله، و تحصیل کمالات روحانی، و رسیدن به مقام قرب و معرفت عیانی، و متابعت تامّه از شریعت مصطفوی و طریقت مرتضوی علیهما السّلام؛ چنان‌که از مشایخ این طائفه کسانی بوده‌اند که از علوم ظاهری نیز هر یک سرآمد زمان خود بودند، چنان‌که از تصانیف ایشان معلوم است، مثل: مولانای رومی، و شیخ علاء الدّوله سمنانی، و شیخ شهاب‌الدّین سهروردی صاحب حکمت اشراق، و شیخ محیی‌الدّین عربی صاحب فتوحات، و شیخ عبدالرّزاق کاشی صاحب تأویلات، و شیخ أبو‌حامد غزالی، و شیخ روزبهان صاحب تفسیر عرائس، و شیخ عطّار و غیرهم.

  آیة الله آقا سیّد شهاب‌الدّین مرعشی نجفی در مقدّمه‌ای که بر کتاب عوالی اللئالی نوشته‌اند، در صفحه ١٠ و ١١ گفته‌اند:

و أمّا نسبةُ الفلسفة إلیه فغیرُ ضائر أیضًا؛ إذ الفلسفةُ علمٌ عقلیّ بَرَع فیه عدّةٌ من علماء الإسلام، کشیخنا المفید، و الشّریف المرتضی، و المحقّق الطّوسی، و العلّامة الحلّی، و السیّد الدّاماد، و الفاضل السبزواری، و المولی علیّ النوری، و المولی محمّد اسماعیل الخواجوی الإصفهانی، و شیخنا البهائی، و السیّد محمّد السبزواری (الشهیر بـ «میر لوحی»، جدّ الشّاب المجاهد الشّهید السّیّد مجتبی الشهیر بالنوّاب الصّفوی)، و القاضی سعید القمّی، و المتألّه السّبزواری، و صدرالمتألّهین الشّیرازی، و المحدّث الکاشانی و غیرهم، الذین جمعوا بین العلوم النّقلیّة و العقلیّة و هم فی أصحابنا مِئاتٌ و أُلوفٌ.[[12]](#footnote-12)

  در مجلّۀ کیهان اندیشۀ (شماره ١، مرداد و شهریور ١٣٦٤) در صفحه ١٩، در ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند معظم آقای سیّد جلال‌الدّین آشتیانی نقل کرده است که: مرحوم حاج میرزا احمد کفائی خراسانی می‌گفت:

من شرح اصول کافی از ملاّی قزوینی را دیدم. پدرم یک روز گفت: احمد بیا یک چیزی به تو بگویم: اگر مقدّمات فلسفه را نخوانی، از این روایات هیچ نمی‌فهمی!

  در تاریخ یعقوبی، جلد ٢، صفحه ١٠٠ در ضمن خطبه‌ای از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم آورده است که:

طوبَی لِمَن شَغَله عیبُه عن عیوب الناس، و أنفَقَ مِن مالٍ قد اکتَسَبَه من غیرِ معصیةٍ، و رَحِمَ و صاحَبَ أهلَ الذُّلِّ و المَسکَنةِ، و خالَطَ أهلَ الفقه و الحکمة.

 و ما تمام خطبه را در جلد ١، مجلس ٢ از معاد شناسی[[13]](#footnote-13)، در تعلیقه ٤٩ از نسخه خطّی آورده‌ایم.

## [تشابه کلام افرادی که می‌گویند به فلسفه نیاز نداریم با کلام و منطق عُمَر]

 أقول: مطلب کسانی که می‌‌گویند ما به علوم عقلیّه و حکمت نیاز نداریم (زیرا آنچه از علوم عقلیّه که در اخبار ائمّه علیهم السّلام وارد شده است که ما از اخبار استفاده می‌کنیم، و آنچه که وارد نشده است ما به آن نیازی نداریم)، عیناً مانند گفتار عمر است که به عمرو عاص ـ حاکم از جانب خود در مصر ـ نوشت که:

و أمّا الکُتُبُ الّتی ذکرتَها فإنْ کان فیها ما وافَقَ کتابَ الله، ففی کتابِ الله عنه غِنًی؛ و إن کان فیها ما یُخالف کتابَ الله، فلا حاجةَ إلیه؛ فتقدَّم بإعدامها.

فشَرَعَ عَمرُو بن العاص فی تفریقها علی حمّامات الإسکندریة و إحراقها فی

مواقِدها.[[14]](#footnote-14) (الغدیر، جلد ٦، صفحه ٢٩٨ و صفحه ٣٠٠)

 این گفتار سدّ باب تحقیق و تدقیق و نشر علوم و فرهنگ دنیا و آخرت است و عیناً همان گفتار آخِر عُمَر است که: حَسْبُنا کتابُ الله.[[15]](#footnote-15)

 در قرآن اگر مفسّری و پاسداری چون عترت نباشد دستاویز هر شخص جنایتکار می‌‌شود و با آیات قرآن نیز استفاده برای حکومت جائره خود می‌‌کند؛ و در اخبار هم اگر علوم عقلیّه نباشد نتیجه‌اش جمود بر ظواهر، نظیر تشبیه و تعطیل و تجسیم و جبر و تفویض و غیرها می‌‌شود. فلا تغفل.

 و دیگر کلام مخالفین علوم عقلیّه و حکمت عیناً مانند کلام دیگر عمر است که به سعد بن أبی‌وقّاص فاتح ایران نوشت که:

أنِ اطرَحوها فی الماء؛ فإنْ یکن ما فیها هدًی، فقد هدانا اللهُ تعالی بأهدی منه؛ و إن یکن ضَلالًا، فقد کفانا اللهُ تعالی.

فطَرَحوها فی الماء ما وَجَدوا مِن الکُتب فی فتوحاتِ البلاد.

 (الغدیر، جلد ٦، صفحه ٣٠١؛ و مرحوم امینی در صفحه ٣٠١ و صفحه ٣٠٢ بیان خوبی دارد.)

## [تعبیر قرآن از علم فلسفه به علم حکمت]

 علم فلسفه در قرآن مجید آمده و تعبیر از آن به علم حکمت شده است. هرجا در این کتاب کریم نامی از حکمت برده می‌‌شود، منظور علوم عقلیّه و پیدا نمودن سرّ آفرینش و توحید حقّ متعال و وصول به اسرار عالم ملک و ملکوت است. در اینجا باید یکایک از این آیات بررسی شود، و مورد مطالعه و تفسیر قرار گیرد.

## [مدح اسلام از حکماء و فلاسفۀ الهی یونان]

 اسلام از حکما و فلاسفه یونان که الهی بوده‌اند، مدح کرده است. در روایات ایشان را به نظر تجلیل و تکریم می‌نگرد. در قرآن کریم سوره‌ای است به نام لقمان حکیم (سورۀ ٣١) و در آنجا ذکر می‌کند که:

 ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِ وَمَن يَشۡكُرۡ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَهَ غَنِيٌّ حَمِيدٞ﴾

  (آیه ١٢)، آنگاه شرح مفصّلی از نصایح و مواعظ لقمان را به پسرش در آیات بعدی بازگو می‌‌فرماید.

 ملاّ سیّد صالح خلخالی در مقدّمۀ کتاب شرح مناقب محیی‌الدّین عربی، از صفحه ٦٤ تا ٨١، مطالب نفیسی در معنای فلسفه و عرفان، و در سرّ لزوم تحصیل علوم عقلیّه، و عدم منافات فلسفه با علوم شرعیّه، و در اینکه علماء اسلام مخالف با فلسفه اشاعره بوده‌اند که حسن و قبح عقلی را انکار می‌‌کرده‌اند، ذکر کرده ‌است؛ و

 حقّاً مطالب پخته و حساب شده‌ای را آورده است.

 و بر اساس بحث ایشان، مخالفان فلسفه منحصر می‌‌شوند بر أخباریّین که بحث از ادلّۀ عقلیّه را انکار می‌کنند، نه اصولیّون که قوام بحثشان بر عقل است. معروف است که چون از شیخ مرتضی انصاری دربارۀ مسأله‌ای از مسائل توحید سؤال شد، در پاسخ گفت: «من مرد این میدان نیستم، بروید سبزوار و از حکیم ملاّ هادی بپرسید!»[[16]](#footnote-16)

## [مخالفت اشاعره با فلسفه و فروماندگی آنان در ابحاث عقلیّه]

 از مفسّرین و محدّ‌ثین اهل تسنّن، آنها که اشعری مذهب‌اند با فلسفه مخالفند، و معتزله موافق؛ و این به علّت آن است که: اشاعره در ابحاث عقلیّه فرو می‌مانند، و امّا معتزله و شیعه باکی از ابحاث عقلیّه ندارند.

 سیّد محمود آلوسی چون سنّی اشعری مذهب است و صریحاً در عبارات خود به شیخ ابوالحسن اشعری استناد می‌جوید و جدّ مادری وی شیخ عبدالقادر گیلانی است و به او نیز تمسّک دارد، در تفسیر روح المعانی (جلد اوّل از طبع بولاق، صفحه ٤٩١، در ضمن تفسیر آیۀ: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾[[17]](#footnote-17)) با آنکه روایاتی را در فضیلت حکمت ذکر می‌کند، مع‌ذلک از حکمت و فلسفه تنقید می‌کند؛ و ما عین عبارت او را می‌‌آوریم:

أخرج الطبرانی عن أبی‌أمامة، قال: قال رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: ”إنَّ لُقمانَ قال لابنه: یا بُنیَّ! علیک بمجالَسة العلماء و اسمَع کلامَ الحُکماء؛ فإِنَّ اللهَ تعالی یُحیی القلبَ المیّتَ بنور الحِکمةِ کما یُحیی الأرضَ المَیتةَ بِوابِلِ المَطَر.“

و أخرج البخاری و مسلم عن ابن مسعود ـ رضی الله تعالی عنه ـ قال: قال رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: ”لا حَسَدَ إلّا فی اثنتین: رجلٍ آتاه اللهُ تعالی مالًا فَسَلَّطَهُ علی هَلَکَتِه فی الحقِّ؛ و رجلٍ آتاه الله تعالی الحکمةَ فهو یَقْضی بها و یُعلِّمُها.“

و أخرج الطبرانی عن أَبی‌موسی، قال: قال رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: ”یبعثُ الله تعالی العبادَ یومَ القیامة، ثمّ یُمیّز العلماءَ فیقول: یا معشرَ العلماء! إِنّی لم أَضَعْ فیکم عِلمی لأُعذّبَکم؛ اذهبوا فقد غَفَرتُ لکم.“

و فی روایةٍ عن ثعلبة بن الحکم أنّه سبحانَه یقول: ”إنّی لم أجعلْ علمی و حُکمی فیکم إلّا و أنا أُریدُ أن أغْفِرَ لکم علَی ما کان منکم، و لا أُبالی.“

و هذا بالنِّسبة إلی حَمَلة العلم الشّرعی الَّذی جاء به حکیمُ الأنبیاء و نبیّ الحکماء حضرةُ خاتمِ الرِّسالة و محدِّدُ جَهاتِ العَدالة و البَسالة صلّی الله علیه (و آله) و سلّم، لا ما ذَهَب إلیه جالینوسُ و ذی‌مقراطیس و أفلاطون و أرسطالیس و من مشَی علَی آثارهم و اعتکف فی رَواق أفکارهم؛ فإنّ الجهلَ أَولی بکثیرٍ ممّا ذهبوا إلیه و أسلمُ بمراتبَ ممّا عَوَّلوا علیه، حتّی إنّ کثیرًا من العلماء نَهَوا عن النَّظر فی کتبهم، و استدلّوا علَی ذلک بما أخرجَه الإمام أَحمدُ و أَبویَعلی مِن حدیث جابر:

إِنَّ عُمَرَ استأذنَ رسولَ الله فی جوامعَ کَتَبَها من التَّوراة لِیَقرأَها و یزدادَ بها عِلمًا إلی علمه؛ فغَضِب و لم یأذَنْ له و قال: ”لو کان موسی حیًّا لَما وَسِعَه إلّا اتّباعی؛ و فی روایةٍ: یَکفیکُم کتابُ الله تعالی.“

و وجهُ الاستدلال: أَنّه صلّی الله تعالی علیه (و آله) و سلّم لم یُبِحْ استعمالَ الکتابِ الّذی جاء به موسی هدًی و نورًا فی وقتٍ کانت فیه أَنوارُ النّبوةِ ساطعةً و سحائبُ الشُّبَه و الشّکوک بالرّجوع إلیه مُنقَشِعَةً، فکیف یُباحُ الاشتغالُ بما وَضَعَه المتخبِّطون مِن فلاسفة الیونان إِفکًا و زورًا فی وقتٍ

کَثُرتْ فیه الظّنون و عظُمتْ فیه الأَوهامُ و عاد الإسلام فیه غریبًا؟! و فی کتاب الله تعالی غنًی عمّا سواه، کما لا یَخفَی علی مَن میّز القِشرَ من اللّباب و الخطاءَ من الصواب.[[18]](#footnote-18) ـ انتهی.

## [پاسخ علاّمه طباطبائی به استناد اخباری‌ها بر برخی روایات در عدم حجیّت عقل]

 مجلسی در بحارالأنوار، جلد ٢ از طبع حروفی، صفحه ٣١٤ (در باب ٣٤ از کتاب العلم که باب البدع و الرأی و المقاییس است، در ذیل حدیث ٧٦ که نامه‌ای از حضرت صادق علیه السّلام است به اصحاب رأی و قیاس که در آن از استغنا پیشه کردن و به تدبیر خود غرّه شدن را نهی فرموده است و رسولان خدا را باب و صراط عقائد صحیحه معرّفی نموده است) می‌گوید:

و لا یخفی علیک بعدَ التدبّرِ فی هذا الخبر و أضرابِه أنَّهم سدّوا بابَ العقل بعدَ معرفة الإمام.

 و علاّمۀ طباطبائی در پاورقی [همان صفحه] می‌گویند:

هذا ما یراه الأخباریّون و کثیرٌ من غیرهم؛ و هو من أعجب الخطاء! و لو أُبطِل حکمُ العقل بعد معرفة الإمام، کان فیه إبطالُ التوحید و النّبوّة و الإِمامة و سائرِ المعارف الدّینیّة؛ و کیف یمکن أَنْ یُنتِجَ [من] العقلُ نتیجةً ثم یُبطَل بها حکمُه و تصدق النتیجةُ بعینها؟!

و لو أُریدَ بذلک أَنَّ حکمَ العقل صادقٌ حتّی ینتجَ ذلک ثمّ یُسَدّ بابُه، کان معناه تبعیّةَ العقل فی حکمه للنّقل؛ و هو أَفحشُ فسادًا!

فالحقّ أَنَّ المرادَ مِن جمیع هذه الأَخبار النّهیُ عن اتّباع العقلیّات فیما لا یقدر

الباحثُ علی تمیّز المقدّمات الحقّة مِن المُمَوَّهة الباطلة.[[19]](#footnote-19) ـ‌ انتهی.

## [پاسخ سیّد جمال بر نطق ارنست رنان مبنی بر مخالفت اسلام با علم و فلسفه]

 اِرنست رِنان در وقتی که سیّد جمال‌الدّین اسدآبادی در فرانسه بود، نطقی در دانشگاه سوربون در مخالفت اسلام با علم و فلسفه نمود و در روزنامه انتشار داد و سیّد جمال جوابی در ردّ او داد. مطالب رنان و سیّد جمال در کتاب سیری در اندیشه سیاسی عرب، تألیف سیّد حمید عنایت، از صفحه ١٠٤ تا ١١٢ آمده است. و اجمال این قضیّه را در جُنگ شمارۀ ٧، صفحه ٨٢، [مطلع انوار، جلد ٣، صفحه ٢٦٠] آورده‌ایم، بدان‌جا و بدین‌جا مراجعه شود.

## [ذکر مصادری درباره حکمت و فلسفه و کلام و برخی شخصیّت‌ها]

 در صفحه ٧١ و ٧٢ از جنگ شمارۀ ١٨ [مطلع انوار، جلد ١١، ذیل اشارات و نکته‌ها، تحت عنوان: «دربارۀ کتاب حدیقة الشّیعة»] مطالبی از آیة الله شعرانی دربارۀ بطلان انتساب کتاب حدیقة الشّیعة به ملاّ احمد اردبیلی ذکر کرده‌ام.

 در صفحه ٢٧٠ از تأسیس الشّیعة مطالبی دربارۀ حکمت، علاّمه حلّی آورده است.

 در صفحه ٣٦٢ تا ٣٧٢ از تأسیس الشّیعة مطالب مهمّی دربارۀ حکمت و کلام

 و خدمت آل نوبخت به تشیّع و اسلام آورده است. و در صفحه ٣٨٣ تا ٣٨٦ دربارۀ ابونصر فارابی، و ابن مسکویه، و ابوالفتح کراجکی، و حکمت آنان بحث شده است. و در صفحه ٣٩٣ و ٣٩٤ درباره شیخ سدیدالدّین، و در صفحه ٣٩٥ دربارۀ شیخ علی‌ بن سلیمان، و در صفحه ٣٩٥ تا ٣٩٧ دربارۀ خواجه نصیرالدین طوسی، و در صفحه ٣٩٨ دربارۀ علاّمۀ حلّی، و در صفحه ٤٠٠ دربارۀ شارح شمسیّه قطب الدّین رازی بحث نموده است.

 در نقد کتاب الشّیعة و فنون الاسلام، صفحه ١٢، دربارۀ علم کلام و حکمت آیة الله سیّد حسن صدر، و اساتید او بحث کرده است؛ و در الشّیعة و فنون الاسلام، صفحه ٩٤ راجع به مصنّفات علاّمه حلّی در حکمت و کلام.

## [مطالب نفیس شیخ محمود أبورَیَّة در ردّ حشویّه و اخباری‌ها]

 شیخ محمود أبورَیَّة در کتاب الأضواء علی السّنّة المحمّدیّة، طبع دوّم، صفحه ٣٨٠ تا ٣٨٥، مطالبی نفیس و ارزشمند در ردّ حشویّه و اخباری مذهب‌ها که در روایات رجوع به عقل و مدارک صحیح علمی ندارند و به مجرّد ورود خبری اخذ به ظاهر نموده و بدون تطبیق با موازین دقیق و عمیق علم بدان عمل می‌کنند، ذکر نموده است.

## [بزرگترین دشمنان اسلام ملاّنمایان هستند]

 در أضواء، صفحه ٣٩٠ و صفحه ٣٩١ گوید:

و من الکاذبین قومٌ ظنّوا: أنّ التزیّدَ فی الأخبار و الإکثار من القول، یَرفَعُ مِن شأن الدّین؛ فهَذَروا بما شاﺅوا، یبتغون بذلک الأجرَ و الثوابَ، و لن ینالَهم إلّا الوزرَ و العقابَ. و هم الذین قال فیهم مسلمٌ فی صحیحه: ”ما رأیتُ الصّالحین فی شیءٍ أَکذبَ منهم فی الحدیث.“

و یرید ب‍ ”الصالحین“ أولئک الّذین یُطیلون سِبالَهم، و یُوَسِّعون سِربالَهم، و یُطأطِئون رﺅوسَهم، و یَخفُتون من أصواتهم، و یَغدون و یروحون إلی المساجد بأَشباحِهم و هم أبعدُ النّاس عنها بأَرواحهم، یُحرِّکون بالذّکر شفاهَهم و یلحقون بها فی الحرکة سُبَحَهم[[20]](#footnote-20) ... ولکنّهم کما قال أمیرُالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب:

”جعلوا الدّینَ مِن أقفال البصیرة و مغالیقِ العقل، فهم أَغرارٌ[[21]](#footnote-21) مرحومون. یُسیئون و یَحسبون أنّهم یُحسنون ... فهولاء قد یُخیَّل لهم الظّلمُ عدلًا، و الغَدَرُ فضلًا. فیَرون أَنّ نسبةَ ما یظنّون إلی أَصحاب النّبی ممّا یزید فی فضلهم، و یُعِلی فی النّفوس منزلتَهم؛ فیصحّ فیهم ما قیل: عدّوٌ عاقلٌ خیرٌ مِن محبٍّ جاهلٍ.“[[22]](#footnote-22) ـ ا ه‍ ببعض اختصار.[[23]](#footnote-23)

[[24]](#footnote-24)

 مطالب فوق را أبورَیَّة از شیخ محمّد عبده پس [از] مطلبی نسبتا‌ً مفصّل در کذب روایات در عهد امویین و علّت روایات مکذوبه آورده است.

## [احادیثی در لزوم کتمان حکمت از اغیار]

 در المحجّة البیضاء، جلد ١، صفحه ٩١ آورده است:

و قال النبی صلّی الله علیه و آله: ”کلّموا الناسَ بما یعرفون و دَعَوا ما یُنکرون؛ أَ تُریدون أَنْ یُکذَّبَ اللهُ و رسولُه؟!“...

و قال عیسی علیه السّلام: ”لا تضَعوا الحکمةَ عند غیر أَهلها فتظلموها، و لا

تمنعوها أَهلَها فتظلموهم؛ کونوا کالطّبیبِ الرّفیقِ یَضَعُ الدّواءَ فی موضعِ الدّاء.“

و فی لفظ آخر: ”مَن وَضَع الحکمةَ فی غیر أَهلها جَهِل و مَن مَنَعها أَهلَها ظَلَم؛ إِنّ للحکمة حقًّا و إنّ لها أهلًا فأعطِ کلَّ ذی حقٍّ حقَّه. “[[25]](#footnote-25)

# فصل دوم: رساله‌ای در حقیقت فناء فی الله

﴿بِسۡمِ ٱللَهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

 جناب محترم آقای دکتر سیّد یحیی یثربی، استاد فلسفه در دانشگاه تبریز، در کتاب شریف خود: فلسفۀ عرفان، تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان (در طبع دوّم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم) از صفحه ٤١٧ تا ٤٨٢ بخشی را تحت عنوان «فناء فی الله و بقاء بالله» شروع کرده‌اند و پایان داده‌اند.

 و چون از صفحه ٤٤٥ تا ٤٨٠ را تقریباً پیرامون مصاحبات و مباحثات حقیر با استاد عالی‌قدرمان، علاّمۀ زمان و حکیم دوران و عالم بالله و بأمر الله و عارف کامل، جامع معقول و منقول: آیة الله العظمی علاّمه حاجّ سیّد محمّد حسین طباطبائی تبریزی ـ أرواحنا لتراب مرقده الفِداء ـ اختصاص داده بودند، برای مزید توضیح و رفع شبهات متوهّمه از نظریّۀ حقیر لازم دید قدری در اینجا موارد لزوم بحث را بنگارد. بحول الله و قوّته و لا حول و لا قوّة إلا بالله العلیّ العظیم.

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

## آیا در فناء ذاتی، عین ثابت باقی می‌ماند

 حضرت علاّمه اصرار می‌فرمودند بر بقاء، و حقیر بر عدم آن. همان‌طور که

 مؤلف محترم در صفحه ٤٤٥ تا ٤٤٨ ذکر نموده‌اند؛ و در پایان بحث در صفحه ٤٧٩ و ٤٨٠ نظریّۀ حقیر را مردود دانسته‌‌اند.

 و در صفحات قبل از آن در شرح و تفصیل معنی فناء و أقسام آن، مطالبی را بیان، و از جمله در صفحه ٤٥٧ و ٤٥٨ برای اثبات عدم امکان فنای حقیقت، مطلبی را از جامی بدین‌گونه بازگو کرده‌اند:

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

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

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

چراغ آنجا که خورشید منیر است \*\*\* میان بود و نابودی اسیر است“

و سپس می‌افزاید که: ”اضمحلال آثار إمکان در لطیفه أنائیّت عارف باشد در هوش و إدراک او، نه در جسم و روح بشریّت او.“[[26]](#footnote-26)

این اضمحلال آثار إمکان و فنای صفات بشریّ، به این معنی خواهد بود که عارف به نوعی از آنها برکنار ماند؛ همانند برکنار ماندن پیر از جوانی. و این

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

 أقول: محلّ نزاع و بحث در توحید ذاتی است نه توحید صفاتی. و این سخنان جامی همه به توحید صفاتی بازگشت می‌کند و از مبحث خارج می‌باشد.

 فناء ذاتی یعنی فناء زید مثلاً در ذات الله جلّ و عزّ. معنی فناء تامّ آن می‌باشد که: زید از همۀ رسوم عبور کرده باشد، و هیچ اسمی و رسمی أبداً باقی نمانده باشد؛ این است معنی تامّ. و معنی ذات الله جلّ جلاله، وجود بحت أزلی أبدی سرمدیّ لامتناهی است که از هر صفت و اسم منزّه و از هرگونه شائبۀ تعیّن مبرّی است.

 در این صورت اگر بگوئیم: عین ثابت در زید باقی می‌ماند، یکی از دو محال لازم می‌آید: یا فناء را فنای تامّ و تمام فرض ننموده‌ایم و از وجود و إنیّت زید که وی را از غیر تمایز دهد، قدری در آن بجای نهاده‌ایم، و این خُلف است؛ زیرا معنی فنای تامّ این نیست. و این زید با معیّت عین ثابتش نمی‌تواند در ذات وارد شود؛ زیرا ذات، بسیط من جمیع الجهات است و ورود وی در ذات مستلزم شکستن و محدودیّت و ترکیب ذات می‌گردد، که محال است.

 پس نه ذات از بساطت رفع ید می‌کند، و نه زید بما أنَّهُ زیدٌ می‌تواند وارد در ذات گردد. عین ثابت عبارةٌ أخری از أنانیّت و ماهیّت و مابه‌الامتیاز زید است؛ و چگونه حقّ ورود در ذات را دارد در‌ حالی‌که ذاتْ بسیط من جمیع الجهات می‌باشد.

 بنابراین، یا باید وصول به مقام فناءِ ذاتی را بالمرّه إنکار کنیم، و یا فناء را که

 حقیقةً نیستی و اندکاک می‌باشد دیگر چیزی بدان نیافزائیم و عین ثابت را با او همراه ننمائیم.

 التزام به عین ثابت در ذات، یا مستلزم محدودیّت و ترکیب ذات می‌باشد، یا از اوّل فنا را فنا فرض ننمودن و صبغۀ نیستی تامّ و تمام به او نبخشودن است؛ یعنی فنای در صفات. ما می‌گوئیم: تعیّن یعنی زید، و اطلاق یعنی ذات.

 بنابر وحدت وجود حقّۀ حقیقیّه (که اثبات آن مستلزم قول به تشخّص وجود می‌باشد) یک ذات بحت و بسیط و لایتناهی نمی‌تواند در وجود زید محدود گردد؛ و إلاّ از وحدت و تشخّص می‌افتد و صبغۀ تناهی و ترکیب و بالأخره حدوث به خود می‌گیرد؛ و این خلاف برهان است.

 شما اگر به این ذات بسیط که وجود است و تجرّد و بساطت دارد، به نظر همان بساطت نگریستید، خداست، ذات است، قدیم است، إلی آخر از أسمای حُسنای او؛ و اگر به نظر تعیّن که محدود و مقیّد است نظر کردید، زید است و حادث و مرکّب.

 فقط و فقط نظر به دو اعتبار می‌باشد. پس زید یعنی تعیّن، یعنی عین ثابت؛ و اگر تعیّن را برداشتید و گفتید: فنای از تعیّن، آنجا ذات است و بس. زید فانی شد، مرجعش به انداختن تعیّن است. موجود بدون تعیّن، بحت است و بسیط است و لایتناهی است، آن ذات است، آن الله است.

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

 برای فنای ذاتی و بقاء عین ثابت، بدین شعر تمثّل جستن درست نمی‌باشد که:

چراغ آنجا که خورشید منیر است \*\*\* میان بود و نابودی اسیر است

 این مثل مع‌الفارق است. زیرا نور چراغ غیر از نور خورشید است، و این إسارت میان بود و نابود، متحقّق؛ ولی وجودات متعیّنه ممکنات ـ بأسرها و جمیعها ـ غیر از وجود بحت و بسیط، و خورشید لم یزلی ذات خداوند نمی‌باشد.

 بنابر أصالة الوجود و وحدة الوجود و تشخّص الوجود یک وجود قدیم است و بس، که مستقلّ و ذی أثر است؛ موجودات ممکنه، موجودات ظلالیّه و تَبَعیّه و غیر مستقلّه و تعیّنیّه می‌باشند. پس نوری ـ گرچه فی‌الجمله باشد ـ از خود ندارند؛ نور خداست که در این محدود، بدین مقدار تجلّی کرده است.

 موجودات، غیر از مظاهر و مجالی چیز دگری نیستند: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾؛[[27]](#footnote-27) اینها اسم‌هائی هستند که شما بر روی آنها می‌گذارید، اسم‌ها را بردارید غیر از خدا چیزی نیست.

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

آفتابی در هزاران آبگینه تافته \*\*\*

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

جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف \*\*\*

 \*\*\* اختلافی در میان این و آن انداخته[[28]](#footnote-28)

 و اگر بخواهیم درست تمثیل کنیم، فرض کنید: در نقاط مختلف جهان ایستگاه‌هائی (استسیون) قرار دهند تا نور خورشید را گرفته، و همان نور را در چراغ‌های متفاوت بروز داده باشد. در اینجا اگر خورشید از زیر افق سربرآرد و طلوع کند، دیگر این ایستگاه‌ها کار نمی‌کنند؛ و این نور چراغ‌ها همانند سایر أنوار

 متشعشعۀ از شمس بر روی زمین، خودی از خود و وجودی ندارند، مگر همان یک شعاع وحدانیّ آفتاب عالم‌تاب. این چراغ‌ها أسیر میان بود و نبود نمی‌باشند؛ بلکه در این صورت نابود صرف هستند[[29]](#footnote-29).[[30]](#footnote-30)

[[31]](#footnote-31)

[[32]](#footnote-32)

[[33]](#footnote-33)

[[34]](#footnote-34)

[[35]](#footnote-35)

[[36]](#footnote-36)

## اشعار کمپانی دالّه بر امکان فناء ذاتی

 مرحوم آیة الله کمپانی حاج شیخ محمّدحسین اصفهانی ـ‌ قدّس الله نفسه ـ چنانچه از مکاتباتشان با مرحوم آیة الله حاج سیّد احمد طهرانی کربلایی پیداست شدیداً مخالف با امکان فناء در ذات اقدس حق تعالی بوده‌اند. و امّا از آنچه از اشعارشان در تحفة الحکیم برمی‌آید، از این مطلب عدول فرموده‌اند و مطالب توحید عرفا را قبول نموده‌اند. ایشان در صفحه ٤٠ و ٤١ از تحفة الحکیم درباره «الاتحاد و الهُو هُوِیّة» می‌فرمایند:

١. صیرورةُ الذاتین ذاتًا واحدة \*\*\* خُلفٌ مُحالٌ و العقولُ شاهدة

٢. و لیس الاتصال بالمُفارق \*\*\* مِن المُحال بل بمعنًی لائِقِ

٣. کذلک الفَناءُ فی المبدإ لا \*\*\* یُعْنَی به المُحالُ عند العقلا

٤. إذ المُحالُ وحدةُ الإثنین \*\*\* لا رفعُ إنّیَّتِه ِفی البَیْن

٥. و الصِّدقُ فی مرحلة الدّلالة \*\*\* فی المَزج و الوصل و الاستحالة

٦. فالحملُ إذ کان بمعنی هُوَ هُو \*\*\* ذو وحدةٍ و کثرةٍ فانتَبِهوا[[37]](#footnote-37)

 شاهد ما در بیت چهارم می‌باشد که دلیل بر بیت سوّم که دلالت بر امکان فناء دارد آورده شده است. و این عین مطلب عرفاست، و مرحوم حاج سیّد احمد کربلائی غیر از این چیزی نمی‌گوید. رحمة الله علیهما رحمة واسعة شاملةً.

 و اتمام انشاء منظومه، دقیقاً ١٨ سال و ٥ ماه و ٢٢ روز پس از ارتحال حاج سیّد احمد بوده است؛ و این به خوبی حاکی از آن می‌باشد که مرحوم شیخ در این مدت تغییر رأی داده و به عقیدۀ عرفاء بالله معتقد گردیده‌اند.[[38]](#footnote-38)

## ابیات حسین بن منصور حلاّج

 در تعلیقۀ مقدمۀ صفحه شصت و پنج بر شرح گلشن راز شیخ محمّد لاهیجی

 آقای کیوان سمیعی گفته‌اند: این قطعه از حلاّج می‌باشد:

١. أنا أنَا أنت أم هذا إلهین؟! \*\*\* حاشای حاشای مِن إثباتِ إثنَینِ

٢. هویّتی لَکَ فی لائِیَّتی أبَدًا \*\*\* کلٌّ عَلی الکُلِّ تَلبیسٌ بِوَجهَینِ

٣. فَأینَ ذاتُکَ عَنّی حَیثُ کُنتُ أرَی \*\*\* فَقَد تَبَیَّنَ ذاتی حَیثُ لا أینی

٤. و نورُ وجهک معقودٌ بناصیتی \*\*\* فی ناظر القلب أو فی ناظر العینِ

٥. بَینی وَ بَینَکَ إنّیّی یُنازِعُنی \*\*\* فَارفَع بِلُطفِکَ إنّیّی مِنَ البَینِ[[39]](#footnote-39)

\* \* \*

١. واللهِ ما طَلَعَتْ شَمسٌ وَ لا غَرُبَتْ \*\*\* إلّا ذکرُکَ مَقرونٌ بِأنفاسی

٢. وَ لا جَلستُ إلی قَومٍ اُحَدِّثُهُم \*\*\* إلّا وَ أنتَ حَدیثی بَینَ جُلّاسی

٣. وَ لا هَمَمتُ بِشُربِ الماءِ مِن عَطَشٍ \*\*\* إلّا رَأیتُ خَیالًا مِنکَ فی کَأسی[[40]](#footnote-40)و[[41]](#footnote-41)

# فصل سوّم: رسالۀ سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح

بسم الله الرّحمن الرّحیم

و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین

و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین

 و بعد آنکه: کتاب شریف پرواز روح را مطالعه کردم؛[[42]](#footnote-42) و چون از مدّتی قبل

[[43]](#footnote-43)

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

 و اینک خلاصه نظریّه را که در آن هامش مضبوط شده است، برای افرادی که بدون مطالعه کتاب می‌خواهند از آن مطّلع گردند در اینجا می‌نگارم؛ بحول الله و قوّته و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله العلیّ العظیم.

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

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

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

## [ضرورت ارتباط با ولایت که روح کلّی این عالم است برای تکامل بشر]

 زیرا ما معتقدیم که ارتباط با ولایت که روح کلّی این عالم است، برای تکامل بشر از نان شب ضروری‌تر است؛ و روایت شریفۀ وارده از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم: «مَن ماتَ وَ لَم یَعرِف إِمامَ زَمانِه مات میتَةً جاهِلِیَّةً»[[44]](#footnote-44) از روایات مسلّمه و دارای اسناد عدیده از طریق شیعه و عامّه است.

 فَلِلّه تعالی دَرُّ مؤلِّفِهِ، و جَزاهُ عَن العِلمِ و العَمَلِ أحسَنَ الجَزاء، و شَکَّرَ سَعیَه و أجزَلَ ثَوابَه.

## در بیان سه امر لازم الذِّکر

 امّا نظریّات حقیر دربارۀ بحث و نظریّاتی که در آن به کار رفته است، در سه مورد شایان توجّه است:

 اوّل: دربارۀ عدم نیاز به استاد و مربّی کامل در سیر و سلوک برای تکمیل نفوس بشریّه؛

 دوّم: دربارۀ انتقاد از خواندن علم فلسفه؛

 سوّم: دربارۀ نهایت سیر که به شناخت ولیّ مطلق حضرت حجّت صلوات الله علیه منتهی می‌گردد.

## [مطلب اوّل: در بیان عدم لزوم استاد کامل و نقد این نظریّه]

 امّا در مطلب اوّل: آنچه از مطاوی این کتاب دستگیر می‌شود آن است که انسان نیازی به استاد در راهنمائی راه خدا و تزکیۀ باطن و تطهیر نفس ندارد؛ و توسّلات به ائمّۀ معصومین و حضرت بقیّة الله ارواحنا فداه کافی است، و خود نشان دهندۀ راه و هموار کنندۀ طریق و زدایندۀ موانع و آفات است. و به طور کلی نفس ارتباط با باطن می‌تواند دلیل و رهبر انسان در ظاهر بوده، و اعمال و وظائف را مشخّص و معیّن کند.

 ائمّه معصومین سلام الله علیهم اجمعین همیشه زنده‌اند، موت ندارند، حیات و رحلتشان یکسان است؛ و بنابراین برای راهنمائی و دلالت انسان نیازی به غیر نیست. و بالأخصّ حضرت بقیّة الله که فعلاً حیّ و زنده بوده و به لباس مادّی ظاهری بدن ملبّس و بدین خلعت مخلّعند، و وظیفۀ آن حضرت رسیدگی به درد

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

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

## [در لزوم تبعیّت از استاد آگاه در سیر و سلوک راه خدا]

 در پاسخ باید گفت: آری، درست است که آنان به فعلیّت محضه رسیده و به تکامل مطلق واصل شده‌اند، و بنابراین تجردشان تامّ و احاطۀ آنان تمام است؛ و بنابراین در تدبیر امور تکوینیّه مستقل، و بدون نیازی به قدرت و موجودیّت ماهیّات امکانیّه، خود آنان از طرف ذات مقدّس ربّ العزّة مفیض وجود و معطی حیات می‌باشند، ولی آیا در امور تشریعیّه هم مطلب همین‌طور است؟ کلاّ و حاشا!

 در این امور، بشرِ مختار، مکلّف به تکلیف است و باید خود به دنبال صلاح خود برود، و در اثر مجاهده و پیروی و اطاعت و مخالفت نفس امّارۀ به سوء، از مراحل و منازل نفس و از مکائد شیطان بگذرد؛ و این بدون مربّی و استادی که انسان بتواند با او تماس حاصل کند و پیوسته با او بوده باشد، و راه خیر و شرّ و نفع و ضرر را نشان بدهد، حاصل نمی‌شود.[[45]](#footnote-45)

 و بر این اصل است که خداوند پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده است که آنان با بشر تماس گیرند و راه خیر و سعادت را بنمایانند، با بشر تکلّم کنند و با سیره و سنّت و منهاج خود آئین خداپرستی و راه ترقّی و کمال را نشان دهند؛ وگرنه چه نیازی به پیامبران بود؟ خداوندِ زنده و موجود علی الاطلاق پیوسته دانا و خبیر و بصیر و علیم بود، و مردم بدون وساطت پیغمبران از او راه تکامل را می‌یافتند، و از راه اتّصال به باطن رفع مشکلات و موانع می‌نمودند، و از سعادت و شقاوت می‌پرسیدند و خداوند علیم و خبیر هم آنان را دلالت می‌کرد.

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

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

 ولیکن البتّه نسبت به خود پیغمبران و امامان که در تهذیب باطن و تزکیۀ نیروی انسانی به مقامی رسیده‌اند که می‌توانند بدون حاجب از ذات اقدس حضرت ربوبیّت أخذ مسائل تکاملیّه و اخذ الهام و وحی کنند، این امر متحقّق است.

## [ضرورت پیروی از امام زنده، اساسی‌ترین اصل مکتب تشیّع است]

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

 یگانه مسأله اصلی است که تمام مسائل بر آن محور دور می‌زند.

 اگر رهبر زنده و استاد و مربّی حیّ لازم نبود، و مردم می‌توانستند با نیروی اتّصال به باطن در سیر تکاملی خود مدد گیرند، چرا پیامبری بعد از پیامبر دیگر لازم بود؟ و چرا مسألۀ هدایت به نبوّت حضرت خاتم النّبیّین ختم نشد و مردم نیازمند به رهبری امام بعد از او: حضرت علیّ بن أبی‌طالب بودند؟ و در این صورت و در این فرض آیا گفتار: کَفانا کِتابُ الله[[46]](#footnote-46) کافی نبود؟!

 و پس از انقضاء دورۀ حیات حضرت أمیرالمؤمنین علیه السّلام چه نیازی به حیات حضرت امام حسن علیه السّلام داشتیم؟ و به چه دلیل عقلاً می‌توانستیم اثبات امامت آن حضرت را بنمائیم؟ و پس از آن حضرت چه نیازی به حضرت سیّدالشّهداء علیه السّلام داشتیم؟ و همچنین یکایک از أئمّۀ اطهار علیهم السّلام تا برسد به حضرت قائم آل محمّد: حجّة بن الحسن العسکری عجّل الله تعالی فرجه الشّریف.

 پس دانسته شد که: انکار رهبر زنده و استاد و مربّی کامل، در مآل مرجعش به کَفانا کِتابُ الله خواهد بود؛ و موجب خروج از آئین تشیّع و ورود در سلک عامّه که به افکار و آراء خود دچارند، خواهد شد.

## [وحدت مناط در لزوم تبعیّت از استاد خبیر در سیر و سلوک و سایر امور اجتماعی]

 و ثانیاً: قضیّه سیر و سلوک و پیمودن راه‌های باطنی و سیر در مراحل نفس و

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

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

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

 و شما برای ما بیان کنید: به کدام دلیل و حجّت، موضوع تزکیه و اخلاق و تربیت نفس که از اهمّ مسائل است، از سایر موضوعات جدا شد و حکم خاصّ پیدا نمود که برای حصول آن نفسِ توجّه به باطن کفایت کرد، و امّا در سائر موضوعات، نیاز به استاد و مربّی و رهبر و راهنمای خبیر و بصیر و زنده پیدا شد؟!

 نه، چنین نیست! بلکه حقّ مسأله این است که: ما به واسطۀ عدم اعتنا به مسائل اخلاق و تطهیر نفس و تزکیه سِرّ، برای آنکه یک‌باره شانه خالی کنیم، همه را یک‌سره انکار کردیم. و از نظر آنکه ظاهراً نمی‌توانستیم انکار کنیم و برهان علمیّه و شرعیّه و عقلیّه بر علیه ما قائم می‌شد، لذا لفظاً قبول نموده و معنا را رها کردیم، و آن را به خدا و رسول و امام سپردیم؛ و خود از زیر بار تحمّل مشاقِّ مجاهده یک‌باره بیرون جستیم.

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

 این گفتار بی‌شباهت به گفتار بنی‌اسرائیل به حضرت موسی علی نبیّنا و آله و علیه السّلام نیست؛ در آن وقتی که آن پیامبر بزرگوار، آنان را از زیر یوغ فراعنه و قبطی‌های ظالم نجات داده و از نیل عبور داد، و با خون‌دل و هزاران مرارت آئین خداپرستی را به آنان آموخت، و آنان را تا دروازه فلسطین (مقرّ و مأوای خودشان) آورد، و فرمان حمله به شهر را (که خانه و وطن اصلی آنان بود، و به طور آوارگی از آن رانده و بیرون ریخته شده بودند) صادر کرد، همگی هم‌دست و هم‌داستان شده و آواز برآوردند:

﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوۡمٗا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَا حَتَّىٰ يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ﴾؛[[47]](#footnote-47) گفتند: ای موسی! در این أرض مقدّس و این شهر گروه ستمکاران هستند، و ما هرگز در آن داخل نخواهیم شد تا زمانی که آنان از آن خارج شوند؛ پس اگر آنان خارج شوند، در این صورت ما از داخل شدگانیم.

﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَآ أَبَدٗا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾؛[[48]](#footnote-48) گفتند: ای موسی! تا مادامی که ایشان در این شهر هستند، ما ابداً داخل آن نمی‌شویم! تو با پروردگارت بروید و نبرد کنید (و شهر را تسخیر کرده و سپس ما در شهر فتح شده وارد می‌شویم)؛ ما در اینجا از نشستگانیم.

## [آیات و روایات ما را امر به لزوم پیروی از اهل خبره و دانش می‌کند]

 و ثالثاً: بر یک سیاق و بر یک میزان، آیات قرآن و روایات وارده، ما را امر به

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

 مانند آیه ٤٣ از سوره النحل (١٦) و آیه ٧ از سوره الانبیاء (٢١):

﴿فَسۡ‍َٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾؛ اگر چنین هستید که نمی‌دانید، از اهل ذکر بپرسید!

 و مانند فرمایش حضرت أمیرالمؤمنین علیه السّلام در حکمت ٩٦ از نهج البلاغه:

إنَّ أولَی النّاسِ بِالأنبِیاءِ أعلَمُهُم بِما جاءُوا به؛ ثُمَّ تَلا: ﴿إِنَّ أَوۡلَى ٱلنَّاسِ بِإِبۡرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[[49]](#footnote-49)؛[[50]](#footnote-50) به درستی که نزدیک‌ترین و مقرّب‌ترین مردم به پیامبران، داناترین آنان هستند به آنچه پیامبران آورده‌اند. و پس از این جمله، این آیه را تلاوت فرمود: به درستی که نزدیک‌ترین و مقرّب‌ترین مردم به ابراهیم، هر آینه کسانی هستند که از او پیروی می‌کنند؛ و این پیغمبر است و کسانی هستند که ایمان آورده‌اند.

 و مانند گفتار حضرت زین العابدین علیه السّلام در صفحه ٢٠٩ از کشف الغمّة، (طبع سنگی):

هَلَکَ مَن لَیسَ لَهُ حَکیمٌ یُرشِدُه؛ و ذَلَّ مَن لَیسَ لَه سَفیهٌ یَعضُدُه؛[[51]](#footnote-51) به هلاکت می‌افتد هر کس که مرد دانشمند و حکیمی نداشته باشد که او را راهنمائی و ارشاد کند؛ و به زبونی و پستی می‌رسد هر کس که مرد نادان و سفیهی را نداشته باشد که کمک کار و معین او باشد.

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

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

هیچ‌‌کس از پیش خود چیزی نشد \*\*\* هیچ آهن خنجر تیزی نشد

هیچ حلوائی نشد استاد کار \*\*\* تا که شاگرد شکر‌ریزی نشد

## [کلام رایج در بین دسته‌ای از عامیان متلبّس به لباس اهل علم]

 و ما چون از علّت این کلام رایج در بین دسته‌ای از عامیان متلبّس به لباس اهل علم (که: در امور اخلاقیّه نیازی به استاد نیست و از توسّل به حضرات معصومان، و از استمداد حضرت صاحب الزّمان، معضلات راه سیر و سلوک حلّ می‌گردد) تفحّص به عمل آوردیم، معلوم شد که جان و روح این مطلب از دو امر خارج نیست:

 یا به جهت آن است که: امور اخلاقیّه و عرفانیّه و مسائل توحیدیّه را بسیار سَرسری می‌گیرند و بدان وَقعی نمی‌نهند، و برای آن ارزش و اعتبار معتنابهی قائل نیستند؛ فلهذا در بین گفتارشان زیاد دیده می‌شود که: این مسأله از مسائل اخلاقی است نه از مسائل فقهی، و این راجع به اخلاق است نه علم.

 و یا به جهت آن است که: چون خود را تهی‌دست می‌یابند، و برای مراجعه عوام نمی‌خواهند اظهار عجز و نادانی کنند، لذا در مسائل فقهیّه فوراً جواب می‌دهند؛ و امّا در مسائل توحیدیّه و عرفانیّه چون جواب ندارند، می‌گویند: با توسّل به حضرت بقیّة الله ارواحنا فداه این مسائل حلّ می‌گردد. فَضَلّوا و أضَلّوا عَن سَواء الطَّریقِ.[[52]](#footnote-52)

## [جاری بودن ادلّه فطریّه و عقلیّه بر لزوم رجوع عامی به عالم در همه امور]

[[53]](#footnote-53)

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

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

## [مجذوب سالک و اویسی مشرب‌ها در پرتو جذبۀ الهی طی طریق می‌کنند]

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

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

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

هزار دام به هر گام این بیابان است \*\*\* که از هزار هزاران یکی از آنان نرهند[[54]](#footnote-54)

## [مطلب دوّم: در انتقاد از فلسفه و نقد این نظریّه]

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

 مسائل فلسفیّه همچون مسائل ریاضی است که بر مقدّمات و ترتیب قیاساتی است که به بدیهیّات منتهی می‌شود؛ و در این صورت انکار آن در حکم انکار ضروریّات و بدیهیّات است. مسائل فلسفیّه، مسأله را از مقدّمات خطابیّه و شعریّه و مغالطه و مجادله جدا می‌کند، و آن را بر اساس برهان که مبنی بر وجدانیّات و اوّلیّات و ضروریّات و بدیهیّات و غیره است، قرار می‌دهد.

## [دعوت آیات قرآن به تعقّل و ترتیب قیاسات]

 در آیات کریمه قرآنیّه ما را به تعقّل دعوت می‌کند؛ آیا تعقّل غیر از ترتیب قیاسات است؟

 علم حکمت ما را به حقائق اشیاء و سرّ آفرینش، و عرفان به حضرت باری تعالی شأنه العزیز، و اسماء حسنی و صفات علیای او، و مسألۀ معاد و نظام تکوین

 و ولایت، و ربط بین ازل و ابد، و هزاران مسألۀ بدیع و زندۀ جهان هستی و کاخ آفرینش آشنا می‌سازد که:

﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾؛[[55]](#footnote-55) «و به آن کسی که حکمت داده شود، خیر بسیاری به او داده شده است.»

 و دربارۀ حضرت لقمان می‌فرماید:

﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ﴾؛[[56]](#footnote-56) «و به تحقیق که ما به لقمان، حکمت آموختیم.»

 و در بسیاری از آیات قرآن وارد شده است که رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم، امّت خود را تعلیم حکمت می‌دهد؛ از جمله در دو آیۀ ١٦٤ از سورۀ آل عمران (٣) و آیۀ ٢ از سورۀ الجمعة (٦٢) وارد است که:

﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾؛ «آیات خدا را بر مردم تلاوت می‌کند، و ایشان را تزکیه می‌نماید، و آنها را تعلیم کتاب و آموزش حکمت می‌دهد.»

## [بسیاری از روایات ما مشحون به دقیق‌ترین مسائل عقلی است]

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

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

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

 در مباحث حضرت امام رضا علیه السّلام با صاحبان مذاهب و ادیان، مطالب دقیق عقلی است که بدون علوم عقلیّه، فقط به مجرّد فهمیدن معانی سطحیّه و ظاهریّه‌ای از آن اکتفا می‌شود و جان و روح مطلب ملموس نمی‌گردد. روایات وارده از ائمّه معصومین، غیر از روایات وارده از عامّه و یا اخبار و روایات وارده در سایر ادیان است، که همگی بسیط و قابل فهم عامّه می‌باشد.

 و بر این اصل، تقویت فکر و تصحیح قیاس، و به طور کلی آشنائی با منطق و فلسفه لازم است؛ و قبل از رجوع به این علوم نمی‌توان از خزائن علمیّه حضرات معصومین که راهنمای وحید مسائل توحیدیّه هستند، طرفی بست.

 و چقدر نارسا و نازیباست که بگوئیم:

 «ادلّه نقلیّه ما را کافی است، و روایات وارده ما را مستغنی می‌نماید، و چه نیازی به علوم عقلیّه داریم.»[[57]](#footnote-57)

 آخر مگر حجیّت روایات به واسطه برهان عقلی نیست؟ و رجوع به روایات و اسقاط ادلّۀ عقلیّه جز تناقض و خلف خواهد بود؟!

 و به عبارت دیگر: روایات وارده از معصومین قبل از رجوع به عقل و ترتیب قیاس حجیّتی ندارد، و بعد از رجوع به عقل، دیگر فرقی و اختلافی بین این قیاس عقلی و سایر ادلّۀ عقلیّه نیست؛ و در این صورت ملتزم شدن به مفاد روایات و احادیث وارده، و انکار ادلّۀ عقلیّه، موجب تناقض و ابطال مقدّمه‌ای است که با

 نتیجۀ حاصله از خود آن مقدمه به دست آمده است؛ و هَذا مِن أفظَعِ الشَّنائِعِ.

## [تناقض‌گوئی صریح مخالفان علوم عقلیّه]

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

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

 اجتهاد در مذهب شیعه، موجب حفظ دین از کهنگی و إندراس، و عدم تعبّد به آرائی می‌شود که در یک زمان در نزد بعضی، از اصول مسلّمه شمرده می‌شود و در زمان دیگر بطلانش از بدیهیّات محسوب می‌گردد.

 تعبّد به غیر گفتار خدا و رسول خدا و ائمّه اطهار علیهم السّلام در احکام فرعیه، موجب سدّ باب اجتهاد و وقوع در مهالک و لغزشگاه‌هائی است که عامه بدان دچار شده‌اند؛ و امّا در احکام اصولیّه تعبّد و تقلید به طور کلی معنی ندارد و عقل و نقل، حاکم به لزوم رجوع به ادلّۀ عقلیّه هستند.

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

 و ثانیاً: ظواهر دینیّه متوقّف است به ظهوری که در لفظ بوده باشد، و این ظهور دلیل ظنّ است، و ظنّ نمی‌تواند با یقین و علمی که از اقامه برهان بر چیزی بدست می‌آید، مقاومت کند؛ پس اگر این ظواهر بخواهند حکم عقل را ابطال کنند، مفاد حکم خود را که حجّیّتشان مستند به حکم عقل است ابطال کرده‌اند.

## [علل مخالفت با تعمّق طلاّب علوم دینیّه در حکمت و فلسفه]

 باری، عیب و علّت اینکه طلاّب علوم دینیّه را از تعمّق در حکمت و فلسفه باز می‌دارند دو چیز است:

 اوّل: سوء ظنّ به بحث‌کنندگان در معارف عقلیّه از راه استدلال عقلیّه و برهان فلسفیّ.

 دوّم: آن راهی را که خودشان در طریق فهم معانی اخبار پیش گرفته‌اند و پیموده‌اند و بر آن اصرار دارند؛ و آن این است که: جمیع روایات و احادیث را از طریق بیان در مرتبه واحدی دانسته‌اند، و آن همان مرتبه‌ای است که افهام عامّه بدان دسترسی دارند، به این ادّعا که: این مرتبه، همان منزله‌ای است که معظم اخباری‌ که جواب سؤال‌های مردم را که از ائمّه علیهم السّلام کرده‌اند مشخّص می‌سازد.

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

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

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

 و این خطائی است بسیار بزرگ! زیرا می‌دانیم در اخبار، مطالب عالیه و نفیسه‌ای است که به حقائقی اشاره دارد که بدان‌ها غیر از افهام عالیه و عقول خالصه کسی دسترسی ندارد. و آن حقائق برای کسانی است که یا دارای عقول عالیه باشند و یا با مجاهده و دراست در مکاتب تعلیم و تعلّم بتوانند خود را بدانجا برسانند، و با تجسّس و تفحّص و بحث و گفتگو ـ از نقطه نظر توسعۀ ذهنی ـ از روی حجاب آن پرده بردارند.

 زیرا غایت دین توحید است؛ و توحید صرف و خالص امری است بس عظیم، که بدون سال‌ها مجاهده و تعبّد به نوامیس دینی و عبادت خالصانه حضرت حق، و شهود وجدانی، و تقویت قوای ذهنی و تفکیری حاصل نمی‌شود.

 و ائمّه ما علیهم السّلام بالأخصّ حضرت أمیرالمؤمنین علیه السّلام در بعضی از خطب نهج البلاغه، و صادقین و حضرت رضا علیهم السّلام در توحید صدوق و در عیون از آن مسائل دقیق و عمیق بیاناتی دارند که فقط با حرکت در مراحل فکریه و وجدانیّه می‌توان بدان رسید؛ یعنی به کمال یقین دست پیدا کرد. وگرنه تمام عبادات و مجاهدات برای وصول به یقین و معارف حقّه حقیقیّه الهیّه عبث و بیهوده بود.

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

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

## [خطاء بزرگ محدّثان در مواجهه با روایات]

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

## [عامۀ مردم در معارف به همان مرحلۀ تقلید اکتفا کرده‌اند]

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

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

## [اشکال به اینکه قرآن و احادیث ما را مستغنی از علوم عقلیّه می‌کند]

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

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

 ملائکه، و جنّ و انس، و حیوان و نبات و جماد، و غیرها، همه و همه به طور مستوفی بیان شده است. و ائمّه علیهم السّلام تا سنه ٣٢٩ هجریّۀ قمریّه که غیبت کبری واقع شد، به تدریج بیان کرده‌اند، و قرآن ما که یگانه کتاب هدایت است و در آن آیه: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[[58]](#footnote-58) می‌باشد، یگانه کتاب هادی و راهنمای ماست؛ در این صورت چه نیازی به علوم عقلیّه و ادلّۀ فلسفیّه داریم؟

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

 نه، چنین نیست؛ همان‌طور که علم منطق راه صواب را از خطا از نظر هیئت جدا می‌کند، و نشان می‌دهد که تشکیل صغری و کبری در قیاس اقترانی باید به کیفیّت مخصوص در اشکال اربعه صورت گیرد تا منتج نتیجه باشد وگرنه نتیجه غلط به دست می‌آید، و این علم منافاتی با علوم شرعیّه و روایات ندارد بلکه راه گشا و رهنما برای تشکیل قیاس در استنتاج مسائل فرعیّه و احکام و سایر مسائل است، همین‌طور علم فلسفه راه صواب را از خطا از نظر مادّه و متن جدا می‌کند، و نشان می‌دهد که مسائل برهانیّه جدا از مسائل شعری و خطابی و جدلی و مغالطه است، و فقط باید به براهین تمسّک جست و از سایر مواد احتراز جست. بنابراین علم عقائد متّخذه از شرع که از منبع حقیقت و متن واقع سرچشمه می‌گیرد، نمی‌تواند منافات با نتایج متّخذه از براهین قطعیّه فلسفیّه داشته باشد، و مسائل فلسفیّه نمی‌تواند منافات با حقائق شرعیّه داشته باشد.

## [اشکال به اینکه فلسفه از زمرۀ بدعت‌هاست]

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

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

 پاسخ آن است که: [اوّلاً:] دعوت به عقل و تعقّل و فکر و تفکّر، آیات قرآنِ ما را و سراسر احادیث ما را فرا گرفته است؛ پس چگونه می‌توان گفت که: به علوم عقلیّه ترغیب نشده است؟

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

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

 ما چگونه می‌توانیم جلوی علوم عقلیّه را بگیریم؟ و به طور کلی مردم را از خواندن حکمت منع کنیم، در حالی‌که در وهلۀ اوّل، اوّلین حجّت الهیّه ما عقل ماست؟! ما نبوّت پیغمبر و حجج الهیّه و کتب آسمانی را به عقل خود می‌شناسیم، و دعوای نبیّ را از ادّعای تنبّی با عقل خود تمییز می‌دهیم، و قرآن ما و روایات ما مملوّ از دعوت به تعقّل است؛ و چون اساس دین اسلام بر پایۀ توحید و واقعیّت است و هیچ‌گاه احکام عقلیّه نمی‌تواند مخالفت با متن واقع داشته باشد، بنابراین منع کردن از خواندن فلسفه عبث و خبط است.

 آری علمای نصاری مردم را از خواندن فلسفه منع می‌کنند؛ زیرا براهین عقلیّه فلسفیّه انسان را به توحید دعوت می‌کند و آنان برای سرپوش گذاردن بر عقیدۀ باطل تثلیث، خواندن فلسفه را حرام کرده‌اند؛ و أین هذا مِن ذاکَ؟

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

 منفی را اثبات کند؛ ولیکن چیزی که ابداً در این مسیر نیست، چگونه بدعت است؟!

 در شرع انور تحریض و ترغیب به علم منطق و علم طبّ و جرّاحی و زمین‌شناسی و طبیعیّات و علم مکانیک و صنعت نفت و غیرها نشده است، آیا می‌توان گفت این علوم همگی ممنوع و حرام هستند؟!

 پیدایش مدارس و تشکیل حوزه‌های علمیّه بدین‌طریق فعلی از شرع انور وارد نشده است و در زمان امامان هیچ‌گونه از این نمونه‌ها نبوده است، آیا می‌توان گفت: ساختن مدارس و حجرات و جمع کردن طلاّب برای دراست دین، بدعت است و حرام است؟!

 نه، چنین نیست. اگر مراد از اُحدوثه و بدعت، هر چیز تازه‌ای باشد، هر بدعت حرام نیست؛ و اگر مراد از آن هر چیز مخالف شرع باشد، این‌گونه علوم و این‌گونه امور مخالف شرع نیستند.

## [علّت اعراض ائمّه علیهم السّلام از تصوّف و فلسفه در بعضی از روایات]

 و اگر در بعضی از روایات دیدیم که ائمّه علیهم السّلام از تصوّف و فلسفه اعراض کرده‌اند، مراد ترتیب مکتب‌ها و احزاب بر خلاف خط مشی آنان است؛ نه مراد از گرایش به باطن بر طریق احسن، و تقویت قوای فکریّه بر راه صواب.

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

 این گناهی نابخشودنی است، که ناشی از جهل است.

 و در آن زمان که بعضی از متکلّمین عامّه ـ چه از اشاعره و چه از معتزله ـ برای

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

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

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

 شکّر اللهُ مساعیَهم الجمیلةَ، و ضاعف درجاتِهم، و أعلی مقامَهم عنده.

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

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

 و بعضی دیگر از مخالفین فلسفه، اشکال را بدین قسم مطرح می‌کنند که: بهترین دلیل بر بطلان فلسفه، اختلاف آراء و تفاوت انظار آنهاست؛ زیرا در هر یک از آن مسائل می‌بینیم که با هم اختلاف دارند، و چون حقائق پیوسته ثابت و قابل تغییر نیستند بنابراین از این اختلاف پی به بطلان انظار و آراء آنها می‌بریم.

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

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

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

 اگر روزی دیدیم: فیروزه‌ای با سنگ آبی‌رنگی مشتبه شده و در تاریکی افتاده است، نمی‌توان از هر دو صرف‌نظر کرد؛ بلکه باید با کنجکاوی هرچه تمام‌تر فیروزه را شناخت و از آن برای زینت بهره برد. و اگر روزی دیدیم که دانه‌های گندم با کاه و شن مخلوط شده است، نمی‌توان از آن به کلّی رفع ید نمود، وگرنه در گرسنگی باید بمانیم و هلاک شویم؛ بلکه باید گندم را از شن جدا نمود و تنقیح کرد. این است طریقۀ عقلاء.[[59]](#footnote-59)

## [اشکال به اینکه اختلاف آراء فلاسفه دلیل بر بطلان فلسفه است]

## [مطلب سوّم: در نهایت سیر انسان را به شناخت حضرت ولیّ‌عصر دانستن، و نقد این نظریّه]

 و امّا در مطلب سوّم (که نهایت سیر به شناخت ولی مطلق: حضرت حجت صلوات الله علیه منتهی می‌گردد) باید گفت که: این نیز خبط و اشتباه بزرگی است؛ زیرا وجود حضرت ولی عصر وجود استقلالی نیست، و صفات و اسماء آن حضرت نیز استقلالی نیست، وگرنه در این گفتار لزوم شرک بسیار واضح است.[[60]](#footnote-60)

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

 و این مطلب از مسلّمات و ضروریّات اسلام است که دین توحید است. و برای هیچ موجودی جزئی و یا کلّی، کوچک و یا بزرگ، وجود استقلالی را قائل نیست؛ بلکه همه موجودات، مظاهر و مَجالی ذات أقدس واجب الوجودند و هر کدام به حسب ضیق و سعۀ ماهیّات و هویّات خود، نشان دهنده حقّ می‌باشند.

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

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

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

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

## [معنای وجود مرآتی حضرت بقیّة الله]

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

 باید به سوی خدا رفت، و لقای خدا و وصول به خدا و عرفان به خدا و فناء و اندکاک در ذات خدا را مقصد و مطلوب قرار داد؛ غایة الأمر چون این مقصد بدون این راه طیّ نمی‌شود و این مطلوب بدون این طریق بدست نمی‌آید، برای وصول به مقصد و مطلوب باید پا در این طریق نهاد. چون نمی‌توانیم خورشید را بدون آئینه و مرآت نگاه کنیم باید جمال آن را در آب و یا آئینه ببینیم.

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

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

 وجود مقدس حضرت بقیّة الله عجّل الله تعالی فرجه آئینه تمام نمای حقّ است، و باید در آن آئینه، حقّ را دید نه خود آن را؛ چون خودی ندارد. و نمی‌توان بدون آن حق را دید، چون بدون آن حقّ قابل دیدن نیست. و بنابراین حتماً باید حقّ را از راه و از طریق و از آئینه و مرآت آن ولیّ اعظم جست، و به سوی او در تکاپو بود.

 در دعاها و مناجات‌ها مخاطب خداست از راه آن حضرت، و از سبیل و صراط آن حضرت. و بنابراین اگر به خود آن حضرت هم عرض حاجت کنیم و او را مخاطب قرار دهیم، باید متوجه باشیم که عنوان استقلال به خود نگیرد و جامۀ استقلال به خود نپوشد؛ بلکه عنوان وساطت و مرآتیّت و آیتیّت پیوسته در ذهن و در مدّ نظر باشد. و در حقیقت باز هم خداوند را مخاطب قرار داده‌ایم؛ چون آئینه و مرآت بِما هُوَ مِرآتٌ قابل نظر استقلالی نیست، بلکه نظر تبعی است؛ و نظر استقلالی به همان صورت منعکس در آن بازگشت می‌کند.

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

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

 یک چیز در لفظ و عبارت و از لحاظ ادبیّت و بیان، بلکه از لحاظ حقیقت و متن واقع؛ چون غیر از خدا چیزی نیست. ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾.[[61]](#footnote-61)

## [ضلالت و گمراهی دو طائفۀ وهّابیّه و شیخیّه]

 و در اینجا دو طائفه به ضلالت و گمراهی رفته‌اند: اوّل طائفه وهّابیّه، دوّم طائفه شیخیّه.

 امّا طائفه وهّابیّه،[[62]](#footnote-62) قدرت و عظمت و علم و احاطه را از ذات اقدس حقّ می‌دانند؛ ولی عنوان وساطت را از وسائط، و مرآتیّت را از آئینه‌های حقّ الغاء می‌کنند. و بنابراین در اشکال و محذوری واقع می‌گردند که ابداً تا روز قیامت هم اگر فکر کنند، خلاصی از آن ندارند؛ و آن اشکال این است که:

 ما بالوجدان و الشّهود، کثراتی را در این عالم مشاهده می‌کنیم، و آنان را دارای قدرت و عظمت و علم و حیات می‌بینیم. اگر قدرت را در ذات ازلی حقّ بدون این کثرات و این آئینه‌ها بدانیم، این کلام وجداناً غلط است؛ زیرا قدرت در موجودات وجداناً مشهود است. و اگر این موجودات را دارای قدرت مستقل گرچه به اعطاء حقّ باشد بدانیم، این هم موجب شرک و ثنویّت و تعدّد آلهه و هزاران اشکال لا ینحلّ دیگر می‌گردد؛ زیرا لازمه این کلام تولّد موجودات از ذات حقّ می‌شود، و این کلام عین تفویض است، و می‌دانیم که خداوند ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ \* وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾[[63]](#footnote-63) است.

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

 ظهور و ظاهر، و حضور و حاضر یک چیز است؛ معنای حرفی مندکّ در معنای اسمی است و اثبات دو چیز نمی‌کند. حاجت خواستن از پیامبر اکرم و امامان معصوم، عین حاجت خواستن از خداست و این مسأله عین توحید است.

 در فلسفۀ متعالیه و حکمت اسلامی، وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت ذات حقّ، به اثبات رسیده است. و خداوند همان‌طور که دارای اسم احدیّت است که مبرّی از جمیع اسماء و تعیّنات و منزّه از هر اسم و رسم می‌باشد، همین‌طور دارای اسم واحدیّت است که به ملاحظه ظهور و طلوع او در عالم اسماء و صفات کلّیّه و جزئیّه، و پیدایش عوالم چه از مُلک و چه از ملکوت، ملاحظه شده است.

 و امّا طائفه شیخیّه،[[64]](#footnote-64) آنان نهایت سیر انسان را به ذات اقدس حقّ نمی‌دانند؛ و وصول او را به مقام عزّ شامخ حضرت احدیّت، و فناء و اندکاک هستی او را در ذات او جلّ و عزّ، صریحاً انکار می‌کنند. فبناءً علی‌هذا امکان عرفان الهی و معرفت

 ذات حق را درباره انسان منکرند و می‌گویند: نهایت سیر عرفانی و کمالی انسان به سوی ولیّ اعظم است که حجاب اقرب و واسطه فیض است. و روی همین اصل است که با فلسفه و عرفان که راه‌گشای توحید است سخت مخالفند.

 آنان می‌گویند: ذات اقدس حقّ از هر اسم و رسمی بَری، و از هر صفتی مبرّی است؛ و بنابراین اسماء و صفات حقّ عین ذات او نیستند و در مرحلۀ پائین‌تر قرار دارند، و بالنّتیجه ذات حقّ فاقد هر صفت و اسمی است.

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

## [اشکالات وارده بر عقیدۀ شیخیّه]

 اشکالات وارده بر این نوع عقیده بسیار است:

 اوّل آنکه: اگر صفات و اسماء حقّ را از او جدا بدانیم، و ذات را بدون هیچ‌گونه اسم و رسمی بشناسیم، مرجع این گفتار به آن است که ذات حضرت حقّ فاقد حیات و علم و قدرت است؛ بنابراین یک ذات خشک و مرده و جاهل است، و تعالی الله عن ذلک.

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

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

 شیخیّه می‌گویند: ولیّ اعظم نه ممکن است و نه واجب؛ مرتبه‌ای است بین امکان و وجوب.

 پاسخ آنکه: ما مرتبه‌ای بین امکان و وجوب را تعقّل نمی‌کنیم؛ همه مردم ممکن‌اند، و غایت سیر آنها اندکاک و فناء در ذات حضرت حقّ متعال.

 چهارم آنکه: ولیّ اعظم باید وجود استقلالی داشته باشد نه تبعی و ظلّی و مرآتی؛ وگرنه باید مقصد ذات حقّ باشد، و در این فرض لازمه‌اش شرک و ثنویّت و تفویض و تولّد است و تعالی الله عن ذلک.

 إلی غیر ذلک از اشکالات و ایراداتی که باید مفصّلاً در جای خود ایراد گردد.

## [تبیین خطاهای وهابیّه و شیخیّه]

 این دو طایفه هر دو به خطا رفته‌اند؛ زیرا اگر از ممکنات ـ چه مادّی و چه مجرّد ـ عنوان مرآتیّت را برداریم و چه به آنها عنوان استقلال بدهیم، هر دو غلط است. و صحیح آن است که نه این است و نه آن؛ بلکه موجودات دارای اثر حقّ هستند، و دارای صفات حقّ هستند، و مَظاهر و مَجالی ذات و اسماء حسنی و صفات علیای او هستند.

 مذهب وهّابیّه به جبر، و مذهب شیخیّه گرایش به تفویض دارد. و هر دو غلط است؛ بل أمرٌ بَین الأمرین[[65]](#footnote-65) و منزلةٌ بَین المَنزلَتَین،[[66]](#footnote-66) و آن طلوع نور ذات أقدس حقّ است در کثرات مادیّه و مجرّده.

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

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

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

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

 لذا اکثر افرادی که در عشق حضرت ولی عصر می‌سوزند، و اگر هم موفّق به زیارت شوند باز هم از مقاصد دَنیّ و جزئی و حوائج مادّی و معنوی تجاوز نمی‌کنند، روی این اصل است که آن حضرت را مرآت و آیۀ حقّ نگرفته‌اند. و الاّ به مجرّد دیدن باید خدا را ببینند و از وصال آن حضرت به وصال حق نائل آیند؛ نه آنکه باز خود آن حضرت حجابی بین آنان و بین حقّ شود و از آن حضرت تقاضای حاجات دنیویّه و آمرزش گناه و اصلاح امور را بخواهند.

 چه بسیاری از افراد که به محضرش مشرّف شده‌اند و آن حضرت را هم شناخته‌اند، ولی از عرض این‌گونه حاجات احتراز نکرده‌اند و همین چیزها را خواستار شده‌اند؛ پس در حقیقت نشناخته‌اند. زیرا معرفت به او معرفت به خداست؛ مَن عَرَفَکُم فَقَد عَرَفَ اللهَ.[[67]](#footnote-67)

 هر کس بخواهد خدمت او برسد باید تزکیه نفس کند، و به تطهیر سرّ و

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

 پس عمده کار، معرفت به حقیقت آن حضرت است؛ در تشرّف به حضور بدن مادّی و طبیعی. از تشرّف به حضور بدن مادّی و طبیعی فقط به همین مقدار بهره می‌گیرد ولی از تشرّف به حضور حقیقت و ولایت آن حضرت سرّش پاک می‌شود و به لقاء حضرت محبوب (خداوند متعال) فائز می‌گردد. ﴿لِمِثۡلِ هَٰذَا فَلۡيَعۡمَلِ ٱلۡعَٰمِلُونَ﴾.[[68]](#footnote-68)

## [حق بین نظری باید تا روی تو را بیند]

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

حقّ‌بین نظری باید تا روی تو را بیند \*\*\*

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

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

 بود و با خود این بیت را زمزمه می‌کرد:

چه خوش است صوت قرآن ز تو دلربا شنیدن \*\*\*

 \*\*\* به رخت نظاره کردن سخن خدا شنیدن

 بعداً از علّت توقّفش پرسیدند، در پاسخ گفت: حضرت مهدی عجّل الله تعالی فرجه در زاویۀ حرم مطهّر نشسته بودند و مشغول تلاوت قرآن بودند.

 این است معنای وصول و این است حقیقت آیتیّت و مرآتیّت.

 شیخیّه می‌گویند: چون امام زمان فقط می‌تواند به وصال خدا نائل آید و ما نیز بدون واسطه نمی‌توانیم به وصال امام زمان نائل آئیم، باید واسطه و ربطی در بین باشد که ما را به آن حضرت ربط دهد و آن شیخ و استاد است که آن را رکن رابع گویند. پس غایت سیر ما فنای در شیخ، و غایت سیر شیخ فنای در امام، و غایت سیر امام فنای در حقّ است؛ و این چهار رکن لازم است.

 و از آنچه گفته شد، فساد این‌گونه عقیده روشن شد.

 و ما باید ـ بحمد الله و حسن توفیقه ـ خوب متوجّه باشیم که ناخودآگاه از آراء و افکار آنان تبعیت نکنیم؛ زیرا مخالفت با سیر به سوی خدا و دشمنی با عرفان و نظر کردن به امام زمان به نحوۀ استقلالی، از مختصّات شیخیّه است، و اگر چنین دأب و دیدنی داشته باشیم و بدین منهاج حرکت کنیم، مِن حَیثُ لا نَشعُر آن عقیده را اتّخاذ نموده‌ایم.

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

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

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

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

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

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

 ولی آنچه حقّاً ذی‌قیمت است، تشرّف به حقیقت و وصول به واقعیّت آن حضرت است؛ اشتیاق به دیدار و لقای آن حضرت است از جهت آیتیّت و مرآتیّت

 حضرت حقّ سبحانه و تعالی؛ این مهم است و این از افضل اعمال است. چنین انتظار فرجی زنده کنندۀ دل‌ها و راحت بخشندۀ روان‌هاست. رزقنا الله إن شاء الله بمحمّد و آله.

 دانستن زمان ظهور خارجی برای ما چه قیمتی دارد؟ و لذا در اخبار از تفحّص و تجسّس در این‌گونه امور هم نهی شده است.

 شما فرض کنید ما با علم جفر و رمل صحیح بدست آوردیم که ظهور آن حضرت در یک سال و دو ماه و سه روز دیگر خواهد بود؛ در این صورت چه کنیم؟ وظیفه ما چیست؟

 وظیفه ما تهذیب و تزکیه و آماده کردن نفس اماره است برای قبول و فداکاری و ایثار. ما همیشه مأمور بدین امور هستیم و پیوسته باید در صدد تهذیب و تطهیر نفس برآئیم؛ چه ظهور آن حضرت در فلان وقت مشخّص باشد و یا نباشد. و اگر در صدد بر‌آمدیم موفّق به لقای حقیقی او خواهیم شد، و اگر در صدد نبودیم لقای بدن عنصری و مادّی آن حضرت برای ما اثر بسیاری نخواهد داشت و از این لقاء هم طرفی نخواهیم بست.

 و لذا می‌بینیم بسیاری از افرادی که اربعین‌ها در مسجد سهله و یا در مسجد کوفه و یا بعضی از اماکن متبرّکۀ دیگر، برای زیارت آن حضرت مقیم بوده و به زیارت هم نائل شده‌اند، چیز مهمی از آن زیارت عائدشان نشده است.

## [ظهور خارجی امام زمان علیه السّلام غیر واقع، ولی ظهور شخصی و باطنی ممکن است]

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

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

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

## [در هر حالی راه تشرّف به حقیقتِ ولایتِ امام زمان علیه السّلام باز است]

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

 بنابر‌این بر عاشقان جمال الهی و مشتاقان لقای حضرت او جلّ و علا لازم است که با قدم‌های متین و استوار در راه سیر و سلوکِ عرفان حضرتش بکوشند، و با تهذیب و تزکیه و مراقبه شدید و اهتمام در وظائف الهیّه و تکالیف رحمانیّه، خود را به سر منزل مقصود نزدیک کنند؛ که خواهی نخواهی در این صورت از طلعت منیر امام زمان و قطب دائرۀ امکان ـ که وسیلۀ فیض و واسطۀ رحمت است‌ ـ بهرمند و کامیاب می‌گردند، و از هرگونه راه‌های استفاده برای تکمیل نفوس خود متمتّع می‌شوند، و از جمیع قابلیّت‌های خدادادی خود برای به فعلیّت در‌آوردن آنها برای سرمنزل کمال بهره می‌گیرند. وفّقنا الله تعالی بمحمّد و آله؛ و صلّی الله علی محمّد و آله.

 این مختصر نوشته در عصر روز هجدهم شهر شعبان المعظّم یک‌هزار و

 چهار صد و سه هجریّه قمریّه در مشهد مقدّس پایان یافت، و نام آن: سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح گذارده شد.

 و أنا الرّاجی عفو ربّه:

 السیّد محمّد الحسین الحسینی الطهرانی

## [نقد و ایرادهای مرحوم علاّمه طهرانی بر کتاب پرواز روح]

 صفحه١٠ از کتاب پرواز روح:

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

به همین منوال چند سال گذشت، هر روز خوابی می‌دیدم. یک‌روز دیدم در حرم نشسته‌ام و پیرمردی در مقابل علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام ـ که دست‌ها را از آستین عبا کشیده و قیافۀ جذّابی دارد ـ ایستاده و من تا آن روز او را ندیده بودم؛ حضرت به من فرمود: با این پیرمرد رفیق باش!

از خواب بیدار شدم، ترسیدم خوابم شیطانی باشد؛ زیرا من از صراط مستقیم می‌‌رفتم، چرا مرا به امر دیگری حواله می‌‌دادند؟![[69]](#footnote-69) گفتم: کاری ندارم، من که او را نمی‌‌شناسم، آدرس او را هم ندارم، بهتر این است که درباره‌اش فکر نکنم.

چند روز بعد، در یکشنبه سوّم ربیع الاوّل که با دوستم آقای شیخ ج ـ ح در گوشۀ مدرسۀ نوّاب مشهد نشسته بودم و عُروَة الوُثقی را با ایشان مباحثه

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

 صفحه١٢ تا ١٧ از کتاب پرواز روح:

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

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

او ما را موعظه می‌‌کرد، از اهمّیّت توسّل به اهل بیت عصمت علیهم السّلام سخن می‌‌گفت، توسّل و ولایت خاندان عصمت را بزرگترین راز موفّقیّت می‌‌دانست، مضمون این شعر را:

اگر خواهی به کف آری دامن او \*\*\*

 \*\*\* برو دامن از هرچه جز اوست برچین[[70]](#footnote-70)

مکرر توضیح می‌‌داد و سفارش می‌‌کرد و می‌‌گفت: از هر گونه بت‌پرستی و قطب‌پرستی و عقب مرشد‌هایی که از جانب خود به آن سمت رسیده‌اند دوری کنید! أئمۀ معصومین علیهم السّلام ما زنده‌اند، خودشان واسطه بین خدا و خلق‌اند،[[71]](#footnote-71) آنها دیگر واسطه نمی‌‌خواهند؛ زیرا هر قطب و مرشدی را که

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

یکی از همراهان کلامش را قطع کرد و گفت:

اگر این چنین است پس جملۀ ”هَلَکَ مَن لَیْسَ لَهُ حَکیمٌ یُرشِدُه؛[[72]](#footnote-72) هلاک است کسی که برای او، حکیمی، مرد دانشمندی نباشد که او را ارشاد کند“ چیست؟

ایشان در پاسخ فرمودند:

”اگر حدیث صحیح باشد و از امام رسیده باشد منظور، خود امام بوده است.[[73]](#footnote-73) زیرا در آن زمان‌ها مردم با بی‌اطلاعی کامل خود‌سرانه به برنامه‌های اسلامی‌‌ عمل می‌‌کردند؛ حتّی در آن زمان هم مرجع تقلید نداشتند، چون خود ائمّه علیهم السّلام بودند. شاید هم در این روایت راهنمایی‌های معمولی منظور باشد؛ که البته در این صورت چنان‌که من الآن با شما صحبت می‌کنم برای هر فردی مذکِّر و رفیقی در راه لازم است. امّا اگر من گفتم: فلان عمل را با تأثیر نفس من انجام دهید که مؤثّر خواهد بود، غلط است! بیائید خود را به من بسپارید و با من بیعت کنید و من بر شما با آنکه معصوم نیستم و یا نائب معصوم نیستم، ولایت داشته باشم، غلط است!“

دیگری از همراهان گفت:

”شنیده‌ام که وقتی ملاّی رومی با شمس تبریزی در بیابانی می‌‌رفتند، به شطّ آبی رسیدند؛ شمس گفت: یا علی! و از آب گذشت، ولی ملاّی رومی در آب فرو رفت.

شمس از او سؤال کرد که مگر تو چه گفتی؟

گفت: همان‌که تو گفتی.

شمس گفت: تو هنوز به آن مقام نرسیده‌ای که علی دستت را بگیرد؛ تو باید بگویی: یا شمس! و من باید بگویم: یا علی!“

ایشان از نقل این قصّه ناراحت شد و به دوست ما گفت:

من برای شما حدیث و روایت می‌خوانم، شما برای من قصّه می‌گویید![[74]](#footnote-74) ”از خصوصیّات علیّ علیه السّلام این بود، در زمان حیات دنیائیش که امام همه بود، دربان و حاجب نداشت حالا که از دنیا رفته دستش بهتر باز است، واسطه لازم دارد؟!

آنها نه این را بگویند و نه در کلماتشان تصریح کنند که: انسان به مقامی می‌رسد که مستقلاًّ از جلال و جمال الهی استفاده می‌کند و به وساطت انبیاء و ائمّه کاری ندارد؛ خود در عرض پیامبر واقع می‌شود و آنچنان که

پیامبر و امام در احکام و شریعت و طریقت و حقیقت و فیوضات ظاهری و معنوی از خدا استفاده می‌کنند، او هم استفاده می‌کند.“[[75]](#footnote-75)

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

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

”ها! چرا دیگر پیش ما نیامدی؟“

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

گفت: ”ها، قربانت! من نمی‌گویم بیا مرشد تو باشم و تو مرید من باش، من می‌گویم: بیا سوته‌دلان گرد هم آئیم!“[[76]](#footnote-76)

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

”عزیزم می‌گویم: بیا باهم رفیق[[77]](#footnote-77) باشیم، بیا باهم بنشینیم و در فراق امام

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

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

ایشان فرمودند: ”هنوز سنّ تو کم است.“

گفتم: ”اگر به لیاقت ما باشد، هیچ‌کس حتّی سلمان هم لیاقت تشرّف به خدمت آن حضرت را ندارد؛ و اگر به لطف او باشد حتّی می‌تواند به سنگی این ارزش را عنایت بفرماید.“

از این جملۀ من خیلی خوشش آمد و گفت: ”درست است! شما فردا شب در حرم مطهّر حضرت رضا علیه السّلام موقع مغرب[[78]](#footnote-78) آماده باش، فرجی برایت خواهد شد.“

من آن شب را در حرم حال خوشی داشتم، ولی چون گمان می‌کردم که شاید خدمت امام زمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف برسم و موفّق نشدم متأثّر بودم. تا آنکه برای شام به منزل می‌رفتم، در بین راه از کوچۀ تاریکی می‌گذشتم، سیّدی که در آن تاریکی تمام مشخّصات لباس و حتّی سبزی عمامه‌اش ظاهر بود را از دور می‌دیدم که می‌آید؛ وقتی نزدیک من آمد او ابتداءً به من سلام کرد. من جواب دادم و از این برخورد فوق‌العاده در فکر فرو رفتم که این آقا با این خصوصیّات که بود؟!

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

به من افتاد و من هنوز ننشسته بودم و سخنی نگفته بودم، دیدم این اشعار را می خواند:

گوهر مخزن اسرار همان است که بود \*\*\*

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

عاشقان زمره ارباب امانت باشند \*\*\*

 \*\*\* لاجرم چشم گهربار همان است که بود

از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح \*\*\*

 \*\*\* بوی زلف تو همان مونس جان است که بود

طالب لعل و گهر نیست وگرنه خورشید \*\*\*

 \*\*\* همچنان در عمل معدن و کان است که بود

کشته غمزه خود را به زیارت دریاب \*\*\*

 \*\*\* زان که بیچاره همان دل‌نگران است که بود

رنگ خون دل ما را که نهان می‌داری \*\*\*

 \*\*\* همچنان در لب لعل تو عیان است که بود

زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزند \*\*\*

 \*\*\* سال‌ها رفت و بدان سیرت و سان است که بود

حافظا باز نما قصّه خونابه چشم \*\*\*

 \*\*\* که بر این چشمه همان آب روان است که بود[[79]](#footnote-79)

حالم متغیّر شد و دانستم که این مرد بزرگ علاوه بر آنکه از حال و نیّتم اطّلاع دارد، ارتباط خاصّی هم با خاندان عصمت دارد؛[[80]](#footnote-80) لذا به عنوان رفاقت

و یا به عنوان استاد، ایشان را انتخاب کردم و چهار سال با او بودم. خود را از نظر روحی تحت نظر و حمایت ایشان می‌دیدم.[[81]](#footnote-81)

در همان اوائلی که با ایشان آشنا بودم، در عالم رؤیا می‌دیدم که: سر کوه تیزی که دو طرف آن پرتگاه است ولی راه مستقیمی است، به طرف خورشید می‌روم؛ و گاهی می‌خواهد پایم بلغزد و به ته درّه پرت شوم ولی می‌بینم حاج ملاّ آقاجان از پشت سرم می‌آید نمی‌گذارد بیافتم، مرا می‌گیرد و باز در صراط مستقیم قرار می‌دهد.[[82]](#footnote-82)

یکی از علماء در همان موقع می‌گفت: در خواب می‌دیدم که من و تو در خیمه‌ای نشسته‌ایم و مردم دور خیمه اجتماع کردند و می‌گویند: امام زمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف در این خیمه است. تو از خیمه خارج شدی و به مردم گفتی من امام زمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف نیستم، بلکه اخیراً با یکی از دوستان امام زمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف رفیق شده‌ام که منظور حاج ملاّ آقاجان باشد.

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

یاد دارم و می‌خواهم بنویسم و لذا از اینجا شروع می‌کنم.

ذوق و سلیقۀ او(حاج ملاّ آقاجان):

سلیقۀ ملاّ آقاجان این بود که تنها وسیله‌ای که انسان را سریعتر به مقاصد معنوی و ترقیقات روحی می‌رساند، توسّل به خاندان عصمت و تکمیل محبّت و ولایت آنها در دل است.

او می‌گفت: بعد از واجبات از هر چیز بهتر زیارت امام‌ها...

 صفحه ٢٦ از کتاب پرواز روح:

... به هیچ وجه زنندگی ندارد.

دوستی داشتیم که معتقد بود حضور ارواح هر یک از ائمّه علیهم السّلام را از عطرشان تشخیص می‌دهد.

اجمالاً این مقدار مسلّم است که گاهی آنچنان شامّۀ انسان تحت تأثیر احساسات روحی و معنوی قرار می‌گیرد که کاملاً شامّه، عطرهای معنوی را احساس می‌کند.

روزی با جمعی از دوستان آن مرحوم در محفلی نشسته بودیم و او مشغول بیان بعضی از فضائل خاندان عصمت علیهم السّلام بود که همۀ دوستان عطری را که نمونه‌اش در عطرهای دنیایی یافت نمی‌شد، استشمام کردند؛ و چون همه متوجّه شدند، از طرف معظّم له اجازه داده شد که نقل شود.[[83]](#footnote-83)

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

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

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

 صفحه ٢٨ و ٢٩ از کتاب پرواز روح:

من گفتم: چرا به من می‌گویی برو نزد امام جماعت؟! به او بگو تا او هم به جمعیّت بگوید همه باهم برای یاری سیّد حسنی به مشهد بروند!

گفت: آن کسی که به من گفته سیّد حسنی می‌خواهد خروج کند فرموده است که فقط با تو تماس بگیرم.[[84]](#footnote-84)

من به او گفتم: اگر مرا به تو معرّفی کرده‌اند، من می‌گویم: هنوز زود است، سیّد حسنی خروج نمی کند؛ و او رفت.

بعد از فوت مرحوم حاج ملاّ آقاجان آن مرد را دیدم، از او پرسیدم: بعد از آنکه از مرحوم حاج ملاّ آقاجان جدا شدی چه کردی؟

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

خلاصه با توسّلات پی‌در‌پی متوجه شدم که سیّد حسنی الآن در ایوان مسجد گوهرشاد نماز می‌خواند. به آنجا رفتم، دیدم سیّدی مشغول نماز است. صبر کردم تا نمازش تمام شد؛ سپس رو به من کرد و همانگونه که حاج ملاّ آقاجان با دست اشاره کرد و گفت: هنوز زود است، آن سیّد هم همانگونه با دست اشاره کرد و گفت: هنوز زود است.

من در همان زمان وقتی این قضیّه را از مرحوم حاج ملاّ آقاجان شنیدم از ایشان سؤال کردم: آیا سیّد حسنی از علائم حتمیّۀ ظهور است؟ فرمود: نه، از علائم احتمالی است.

سرگذشت

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

تربیت شدگان[[85]](#footnote-85) معظّم له بود و برنامۀ زیارت عاشورای او ترک نمی‌شد، سراسیمه خدمت حاج ملاّ آقاجان آمد و گفت:

”من وقتی در اطاق نشسته بودم و زیارتم را تمام کردم، ناگهان عطر عجیبی تمام فضای اطاق را پر کرد و سپس مانند آنکه صدها زنبور در اطاق به حرکت در بیایند، صدایی این چنین شنیدم!“

ایشان فرمودند: ”فردا هم همین حالت برایت پیش می‌آید، خوب گوش بده ببین چه می‌گویند.“

فردای آن روز جوان آمد و گفت: ”گمان کردم که ذکر لا إلَهَ إلّا اللهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ الْمُبین[[86]](#footnote-86) را تکرار می‌کنند.“

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

آن جوان پس از دو روز آمد و گفت: ”حدود دو ساعت با آنها کلمۀ لا إلَهَ إلّا اللهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ الْمُبین را تکرار کردم، یک‌مرتبه چشم‌هایم به اشک افتاد و انواری مثل جرقۀ آتش ولی سفید را می‌دیدم که تمام فضای خانه را پر کرد، ترسیدم و...“

 صفحه ٣١ از کتاب پرواز روح:

دیدار با یک مرد الهی

در همان روزهایی که تازه با حاج ملاّ آقاجان آشنا شده بودم، یک روز در مشهد به من گفت: ”در صحن نو مردی است، اشتباهی دارد؛ بیا برویم و رفع اشتباه او را بکنیم!“

وقتی نزدیک یکی از حجرات فوقانی صحن رسیدم، دیدم به طرف اطاق

یکی از علمایی که من او را می‌شناختم، رفت؛ گفتم: ”این آقا از علماء بزرگ است!“

گفت: ”اگر نبود که ما مأموریّت برای رفع اشتباه او نمی‌داشتیم.“[[87]](#footnote-87)

من گمان می‌کردم که حاج ملاّ آقاجان با او سابقه دارد و یکدیگر را می‌شناسند، دیدم وقتی به اطاق رسید، مرا وادار کرد که بر او مقدم شوم زیرا هیچگاه بر سادات مقدّم نمی‌شد. متنکّرا وارد اطاق شد و آن عالم هم به خاطر آنکه حاج ملاّ آقاجان لباس خوبی نداشت و اساساً ظاهر جالبی از نظر لباس به خود نمی‌گرفت، زیاد او را مورد توجّه قرار نداد و فقط به احوال‌پرسی از من اکتفا کرد [و] با یکی از علماء معروف مشهد که قبل از ما در اطاق نشسته بود، گرم صحبت شد.

حاج ملاّ آقاجان سرش را بلند کرد و گفت: ”مثل اینکه شما دربارۀ فلان حدیث که در علائم ظهور وارد شده تردید دارید و حال آنکه معنی حدیث این است و شرح آن این چنین است.“ و مفصل مطالب را برای آن عالم شرح داد.

 صفحه ٤٠ و ٤١ از کتاب پرواز روح:

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

در دوّمین سال

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

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

لذا روز اوّل ماه رجب ١٣٣١ برای دیدار استاد[[88]](#footnote-88) به زنجان رفتم و از ملاقاتشان فوق‌العاده خرسند بودم. سیزده روز در منزل محقّری که در آن زندگی می‌کرد، هر روز بدون صرف وقت از کمالاتش استفاده می‌کردم؛ صبح روز سیزده رجب که سالروز تولّد مولای متّقیان علیّ بن أبی‌طالب علیه السّلام است، پس از نماز صبح رو به من کرد و گفت: ”امروز عید است، بیا مصافحه کنیم!“

من وقتی با او مصافحه می‌کردم، تقاضای عیدی نمودم و گفتم: ”شما وسیله شوید که علیّ بن أبی‌طالب[[89]](#footnote-89) علیه السّلام به ما عیدی بدهد.“

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

وقتی دیدم می‌خواهد به تعارف بگذرد، گفتم: ”آیا من فرزند علیّ بن أبی‌طالب علیه السّلام هستم یا نه؟“

گفت: ”بله قربان!“

گفتم: ”تو چه کاره‌ای؟“

گفت: ”من نوکر شما!“

گفتم: ”به تو امر[[90]](#footnote-90) می‌کنم که عیدی مرا بگیری و به من بدهی!“

گفت: ”چشم قربان!“

سپس رو به قبله نشست و زیارت امین الله را خواند. من به او نگاه می‌کردم، ناگهان دیدم رنگش پرید، مثل آنکه با علیّ بن أبی‌طالب سخن می‌گوید، من صدایی نمی‌شنیدم امّا مثل آنکه علی علیه السّلام به او چیزی می‌گفت که او مرتّب در پاسخ می‌گفت: ”بله، چشم، عرض می‌کنم، از لطفتان متشکرم.“

پس از چند دقیقه سکوت، وقتی حالش به جا آمد، رو به من کرد و...[[91]](#footnote-91)

# فصل چهارم: رساله‌ای در اثبات تجرّد قوّۀ حافظه

## در تجرّد قوّۀ حافظه

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

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

 جهت دوّم: آنکه هر موجود مادّی دارای تعیّن زمانی و تعیّن مکانی است؛ یعنی زمان‌مَند و متحیّز در مکان است، به طوری‌که اصل تحقّق زمان در پیدایش آن موجود دخیل بوده و زمان، از مشخّصات آن می‌‌باشد، و با فرض انعدام زمان، آن موجود معدوم می‌‌گردد.

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

 حافظه صورت قبلیِ بلند کردنِ دست را برای خوردن غذا نبود، هیچ‌گاه انسان برای خاراندن سَر و خوردن غذا دست خود را حرکت نمی‌داد.

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

 چون این جهات معلوم شد حال می‌‌گوئیم:

 حکم به اینکه این آتش‌سوزی تکرار آتش‌سوزی سابق است منوط به قوّۀ حافظه است که صورت آتش‌سوزی سابق را با مشخّصات زمانی خود محفوظ داشته و اینک که این آتش‌سوزی در زمان لاحق اتّفاق افتاده است حکم به تکرار می‌کند (یعنی باید دو آتش‌سوزی را با دو مشخّصات زمانی خود در نظر بگیرد و حکم به تکرار لاحق نسبت به سابق کند)، و با آنکه می‌‌دانیم زمان از محقّقات و مشخّصات آتش‌سوزی است پس دو زمان مختلف را در آنِ واحد در نظر آورده است؛ و این معنای تجرّد است.

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

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

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

 در جواب می‌گوئیم: اگر ضبط‌صوت صد بار هم صدا را پس دهد باز تا قوّۀ حافظۀ انسان نباشد حکم به تکرار نمی‌کند؛ بلکه هر صدائی در هر مرتبه از بازگو کردن سخن جدیدی است. حافظه است که چون بازگو کردن ضبط‌صوت را در مراتب بعدی با بازگوکردن آن در مراتب قبلی قیاس می‌کند و می‌‌سنجد، حکم به تکرار می‌نماید.

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

 و این ناشی از هیمنه و سیطرۀ حافظه بر دو زمان لاحق و سابق است. بدون آنکه خودش زمانی باشد ـ وگرنه چنین زمان سابق و لاحقی را نمی‌توانست با هم جمع کند ـ حکم به تکرار کرده است.

 این راجع به قوّۀ حافظه.

## [راجع به قوّه واهمه]

 و امّا راجع به قوّه واهمه؛ پس می‌‌گوئیم:

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

 ولیکن اگر این دایره را به واسطه قوّۀ واهمه در ذهن تصوّر کنیم و سپس بخواهیم آن را به دو نیمه کنیم نمی‌توانیم؛ بلکه دائماً هرچه دو نیم‌دایره تصوّر کنیم دو نیم‌دائرۀ جدید بوده و در پهلو و محاذات آن دائرۀ تمام قرار می‌‌گیرد. و می‌‌دانیم که از آثار موجودات مادیّه قابلیّت انقسام در خارج است و این دائرۀ ذهنیّه چون در ذهن منقسم نمی‌گردد، بنابراین مادّی نیست.

 و به همین ترتیب تمام صور و اشکالی که در ذهن منقّش می‌گردند مادّی نیستند؛ و معانی جزئیّه و کلیّه مادّی نیستند؛ و قوّه متخیّله و متفکّره مادّی نیستند؛ و تمام قوای باطنیّه و نفس انسان که فی وحدته کلّ القوی می‌‌باشد مادّی نیستند.[[92]](#footnote-92)

## [ادراک کلیات، دلیلی بر تجرّد نفس]

 بسیاری از فلاسفه بالخصوص أبوعلی سینا یکی از دلائلی را که برای تجرّد نفس می‌‌آورند آن است که:

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

 مرحوم صدرالمتألّهین پس از نقل این مطلب از شیخ گوید:

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

 و سپس اضافه می‌‌کند که:

 ادراک کلّیّات به طوری که از صور کلّیّۀ مثالیّه عالی‌تر باشد فقط کار انسان‌های عالی‌رتبه است که به مرتبۀ تجرّد کامل رسیده باشند (یعنی تجرّدشان عقلی شده باشد، نه تنها تجرّد مثالی)؛ بقیّۀ افراد مردم تجرّدشان مثالی است و به حقیقت نفس خود که قابل ادراک کلّیّات عقلی است نرسیده‌اند، و معرفت آن را پیدا نکرده‌اند[[93]](#footnote-93).[[94]](#footnote-94)

# فصل پنجم: نقد و بررسی ادلّه منکرین حجّیت عقل و برهان صدّیقین

﴿بِسۡمِ ٱللَهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

 در کتاب هشام بن الحکم، تألیف آقا سیّد احمد صفائی، در صفحات ١٣٣ و ١٣٤، در ضمن اثبات حجّیّت وحی در صدد آن برآمده است که حجیّت عقل را انکار کند؛ و سپس مطالبی را از مرحوم حاج آقا رضا همدانی نقل می‌کند که شایان تعجّب است. می‌گوید:

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

شاهد این گفتار بیان حاج آقا رضا همدانی[[95]](#footnote-95) ـ قدّس سرّه ـ است که در

کتاب مفتاح النبوّة می‌گوید:

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

از آن‌جمله مسألۀ توحید که اهمّ مسائل و اعظم مقاصد اهل اسلام است، غالب علماء مانند: محمّد خضری، و سیّد شریف، و شیخ اشراق، و شیخ حسین تنکابنی، و ملاّ محمّد قاسم اصفهانی، و مولانا احمد اردبیلی، و ملاّ قطب شیرازی، و ملاّ قطب رازی، و ملاّ عبدالرّزاق لاهیجی، و ملاّصدرای شیرازی، و ملاّ محسن کاشانی، و ملاّ جلال دوانی، و غیر ذلک از علماء کبار و فضلاء روزگار که داعی کتب و رسائل ایشان را دیده‌ام، در دفع شبهه‌ای که ابن کمونه در دلیل توحید وارد نموده است متمسّک به وحدت وجود که از مسلّمات ارباب کشف و شهود است گردیده‌اند؛ با آنکه اغلب ایشان از اهل کشف و عیان نبوده‌اند و قول به وحدت را باطل می‌دانند.

معلوم است که تمسّک ایشان به مسألۀ مزبور از باب عجز از جواب بوده؛ چنان‌که مولانا آقا حسین خونساری (ره) از متأخّرین بعد از [آن] همه قیل و قال، طریق انصاف پیموده، در شرح شفا اقرار و اعتراف نموده که مرا در مسألۀ توحید دلیل عقلی نیست. پس خود ایراد کرده که پس به چه دلیل باید قائل به توحید خداوند مجید گردید؟ جواب داده که به دلیل نقل، مانند: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾.[[96]](#footnote-96)

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

نقلی کافی نیست، خلاف‌کننده در نار مخلّد است. جواب داده که اجماع و حجّیّت آن را قبول ندارم؛ دلیل به جهت افادۀ یقین است؛ مرا از همین دلیل نقلی یقینی حاصل است که از دلیل عقلی مستفاد می‌‌گردد؛ دیگر چه ضرورت به دلیل عقلی است؟“[[97]](#footnote-97)

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

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

## [اشکال مرحوم علاّمه طهرانی به حاج آقا رضا همدانی رضوان الله علیهما]

 و حقّاً باید گفت که فقهائی که درس فلسفه نخوانده‌اند و از مبانی فلسفه آگاه نیستند و از مسائل آن اطّلاع ندارند، حق ورود در چنین مسائلی را ندارند. آنها اگر به همان دلیل عقلی عجائز که: «علیکم بدین العجایز» اکتفا می‌نمودند و از نظیر مسائلی مشابه با گردش چرخه نخ‌ریسی اثبات واجب الوجود یا وحدت او را می‌نمودند، بهتر از تمسّک به دلیل نقلی برای اصول عقاید و وحدت ذات مقدّس باری تعالی شأنه بود؛ و بهتر از انکار برهان صدّیقین که از اهمّ براهین توحید است می‌‌بود. آنها نمی‌دانند التزام به انکار این برهان مستلزم انکار بسیاری از مسائل توحیدی است که خداوند را از مرحله وجوب و قِدَم و غِنَی ساقط نموده و در منزل امکان و حدوث و فقر می‌اندازد؛ و یا حبّذا بحثی ‌که چنین نتیجه‌اش باشد!

 ابن کمونه می‌گوید: «اگر دو ذات واجب الوجود فرض کنیم که در تمام أسماء و صفات، و أزلی و أبدی بودن، و در تمام مظاهر و أفعال، مثل یکدیگر بوده باشند چه اشکالی را مستلزم است؟»

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

 معنای واجب الوجود، و اطلاق و سعۀ وجودی او که همان معنای لایتناهی بودن اوست أزلًا و أبدًا و سَرمدًا و حَدًّا و مُدَّةً و شدَّةً و حیاةً و وجودًا و علمًا و قدرةً و ... [آن است که] دیگر با این سعۀ از تصوّر، حدّی را نمی‌یابیم که ذات مقدّس او محدود باشد تا آنکه بتوانیم آن را مبدأ ذات واجب الوجود دیگری قرار دهیم.

 وحدتِ ذاتِ مقدّس او وحدت بالصَّرافه است، یعنی مُحوضَتِ وجود؛ و در این‌صورت کُلَّما فرضتَه ثانیًا عادَ أوَلًا. در این‌حال آن واجب الوجود دیگر خودِ همین واجب الوجود اوّل بوده و نفس او است، و تعقّل و تصوّر عنوانِ دیگری معنی ندارد.

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

 امّا در مرحلۀ عقل، می‌‌گوییم: اگر ذات مقدّس او دارای صِرافت و محوضت وجود نباشد، لابدّ محدود به حدّی خواهد بود ماهیة‌ً یا وجوداً وَلَوْ در مظاهر و مرایا. اگر آنها را فانی و مندکّ در ذات، و پرتو در ذات نگیریم خواهی نخواهی ذات مقدّس، محدود به حدّ وجودی یا ماهوی آنها شده است، و تقدّست أسمائُه عن أن یکونَ محدودًا؛ و ذات مقدّس باری تعالی محدود به هیچ حدِّ وجودی یا عدمی یا ماهوی نیست، و ماهیت او عین وجود او است.

و الحَقُّ ماهیّتُهُ إنّیته \*\*\* إذْ مُقْتَضَـی العُروضِ مَعْلولیّتُهُ

 و لازمۀ محدودیّتش، حدوث و امکان و فقر و انواع ظلمت‌ها و بوارهائی است که از امکان ناشی می‌‌شود؛ جَلَّ جنابه عن أن یکون ممکنًا أو حادثًا أو فقیرًا، ﴿وَٱللَهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾.[[98]](#footnote-98)

 امّا در مرحلۀ شرع، پس [می‌گوییم]: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾[[99]](#footnote-99) و آیات مبارکات اوّل سورۀ حدید و آخر سورۀ حشر (به طور کلّی تمام آیات قرآن که حیات و علم و قدرت را انحصاراً به او [نسبت] می‌دهد؛ مثل: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ﴾،[[100]](#footnote-100) و ﴿هُوَ ٱلۡعَلِيمُ﴾،[[101]](#footnote-101) و هو القدیر[[102]](#footnote-102)) اینها همه بیان حقیقتِ أمر و متنِ واقع است که به کشف و عیان توسّط جبرائیل أمین بر رسول الله مشهود گشته، و عقل نیز روی مبانی فلسفیّه، با برهان اثبات آن را می‌‌نماید.

 وحدت ذاتِ مقدّس واجب الوجود از أبده بدیهیّات است، و افرادی که انکار می‌کنند خوف از لوازمی دارند که آن لوازم ابداً لوازم وحدت او نخواهد بود.

 معنای وحدتِ وجود را نفهمیده‌اند چون فلسفه نخوانده‌اند، چون در مسائل علمیّۀ عقلیّۀ حکمیّه مزاولت و ممارست ننمودند؛ لذا تا این لفظ به میان آید فوراً سَرِ نیزه می‌کنند، فریاد و فغان می‌‌نمایند و چماق تکفیر را می‌کشند. افرادی که می‌‌گویند قبول برهان صدّیقین، قبول وحدت وجود است و بدین مناسبت فراراً عن هذا اللاّزم، برهان صدّیقین را قبول نمی‌کنند، ملتزم به جمیع لوازمی می‌‌شوند که بر اساس انکارِ برهان مترتّب می‌‌شود؛ من حیث هم لا یشعرون.

 وحدت ذات واجب الوجود, اُسّ و مخِّ دین مبین است؛ و تمام اعتقادات دیگر و معارف و اخلاق و سنن و احکام بر محور توحید دور می‌زند. اگر بنا شود مسألۀ وحدت به نقل منتهی شود فعلی الإسلام السّلام؛ چون نتیجه تابع اخسّ مقدّمات است. اگر منتهی‌إلیه همۀ این مسائل، نقل باشد، همه نَقلی و تعبّدی بوده و ما در این‌صورت در اسلام یک حکم یا یک مسألۀ غیر تعبّدی نمی‌یابیم.

 این انسان که اشرف مخلوقات است سراپایش تقلید محض و تعبّد صرف شده، و با وجود و وجدان و شهود خود، نمی‌تواند أدنی [مطلبی] را در دین حنیف ادراک نماید؛ چون بنا به فرض همۀ احکام و مسائل اسلامیه از متفرّعات توحید است و توحید ائمّه نقلی است.

 مراد علاّمه [حلّی] ـ رحمة الله علیه ـ که می‌‌فرماید این مسأله اجماعی است، نه آن است که دلیل این حقیقت، اجماع که یک حکم نقلی است می‌‌باشد؛ بلکه مراد آن است که این مسأله به اندازه‌ای واضح و روشن است که أحدی از علماء اسلام در آن خلاف نکرده‌اند، و همه متّفقند بر آنکه باید وحدتِ ذاتِ واجب را بالعیان و الشّهود و الکشف یا بالعقلِ المستقلّ ادراک نمود.

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

 ﴿شَهِدَ ٱللَهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾.[[103]](#footnote-103)

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

 آیات و روایاتی که در این‌باره وارد است از حدّ تواتر گذشته است. روایاتی که در اصول کافی و غیره بر اساس تعقّل و شهود، آدمی را امر به ادراک مسأله وحدت می‌کند به اندازه‌ای است که احصاء آن متعسّر بلکه متعذّر است؛ و همین است مدرک اجماعی که علاّمه بیان می‌فرماید.

 قرآن مجید امر می‌کند که ما مسأله وحدت را بدانیم؛ یعنی بالشُّهود و العیان و التعقّل و البرهان: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾؛[[104]](#footnote-104) ﴿وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾.[[105]](#footnote-105)

 رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم و تمام انبیاء مسألۀ توحید را بالعیان و الشّهود ادراک و لمس و مسّ نمودند، و امّت‌های خود را به همان ادراک و لمس و مسّ دعوت نموده‌اند؛ چون آنان ائمّه هستند و امم مأمومان، آنان راعِیانند و اُمم رُعایا. و اگر این شهود اختصاص به آنها داشت هیچگاه نمی‌توانستند داعیانِ به سوی توحید باشند، و هدف را ارائه دهند، و الگو قرار گیرند، و اُسوۀ حسنه واقع شوند.

 راجع به رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم وارد است که: ﴿قُلۡ هُوَ رَبِّي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ مَتَابِ﴾.[[106]](#footnote-106)

 درباره حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام وارد است که: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾.[[107]](#footnote-107)

 درباره حضرت هود علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام وارد است که: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗا قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا مُفۡتَرُونَ﴾.[[108]](#footnote-108)

 درباره حضرت صالح علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام وارد است که: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗا قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ﴾.[[109]](#footnote-109)

 دربارۀ حضرت شعیب علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام وارد است که: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗا قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ وَلَا تَنقُصُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ إِنِّيٓ أَرَىٰكُم بِخَيۡرٖ وَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ مُّحِيطٖ﴾.[[110]](#footnote-110)

 دربارۀ حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه الصّلاة و السّلام وارد است که به قوم خود گفت: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا﴾.[[111]](#footnote-111)

 دربارۀ پیامبری که بعد از نوح آمده و امّتش را دعوت به توحید نموده و به علّت مخالفت به صیحۀ آسمانی هلاک شدند، وارد است: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِمۡ قَرۡنًا ءَاخَرِينَ فَأَرۡسَلۡنَا فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾.[[112]](#footnote-112)

 در بعضی از آیات که وارد است قضیۀ توحید واجب الوجود، وحیی است که به پیامبران مرسل آمده است؛ مانند آیه ٢٥ از سورۀ انبیاء [٢١] که می‌فرماید: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾. مراد از

 وحی الهی، القاء امر توحید در دل آنها است که کالشّمس فی رابعة النّهار مشهود آنان بوده باشد.

 علاوه بر تمام اینها می‌‌دانیم که خود قرآن کریم در بسیاری از موارد به برهان عقلی، استدلال بر وحدت ذات خدا نموده است:

 چون: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾؛[[113]](#footnote-113)

 و چون: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَهُ لَفَسَدَتَا فَسُبۡحَٰنَ ٱللَهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛[[114]](#footnote-114)

 و چون: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا﴾.[[115]](#footnote-115)

 تمام این آیات متشکّل از صغری و کبری و قیاس منطقی است که نتیجه‌اش وحدت وجود واجب است.

 از همۀ اینها گذشته قرآن چنان‌که می‌دانیم برای دعوت به وجود خدا نیامده است، بلکه وجود خدا را مفروغ عنه می‌داند که کسی حتّی مشرکین و بُت‌پرستان در آن خلاف نکرده‌اند: ﴿أَفِي ٱللَهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[[116]](#footnote-116) ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَهُ﴾؛[[117]](#footnote-117) بلکه دعوت قرآن به توحید است و بس! و لذا

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

 اگر قضیّۀ توحید قابل ادراک نبود، و قابل عیان و شهود نبود، بلکه صِرف نقل و تعبّد بود، در این‌صورت این اختلاف از کجا ناشی بود؟! و این عظمت قرآن و نزول آیات توحید فقط در یک مسأله نقلیه خلاصه می‌‌شد. فهل یا تری إلّا إستخفافًا بهذا الکتاب الکریم الّذی ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾.[[118]](#footnote-118)

 اگر قضیّۀ وحدتِ خدای تعالی تعبّدی و نقلی بود، طرفین مخاصمه (یعنی قائلین به وحدت و قائلین به غیر وحدت) هیچ کدام بُرهانی نداشتند، و فقط برهانِ قائلین به وحدت سورۀ ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾[[119]](#footnote-119) بود، که معلوم است ایرادِ آن را برای خصم بی‌فائده و مصادرۀ به مطلوب دانند؛ در حالی‌که قرآن کریم فقدان بُرهان را مختصّ به منکرین می‌داند: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾.[[120]](#footnote-120)

 و طرفه آنکه: مرحوم آقا حسین خوانساری و حاج آقا رضا همدانی ـ‌‌ رحمة الله علیهما ـ نه چنین است که به دلیل عقلی (یعنی برهان صدّیقین) برخورد نکرده‌اند، یا آنکه توانسته‌اند در صغری و کبرایِ آن خدشه‌ای وارد نموده و آن را از درجۀ برهان ساقط کنند؛ بلکه فقط به علّت آنکه آن برهان بر اساس وحدتِ وجود پایه‌گذاری شده است و این اساس بر حسب تخیّل آقایان مخالف ظواهر شرع انور

 است، از تقبّل آن برهان سرباز زده و مکبًّا علی ظاهر الشَّرع از تمسّک به دلیل عقلی اعراض نموده، بلکه دلیل عقلی را بعد از انتاج نتیجه، مطرود و مردود دانسته‌اند و بالنّتیجه از عقل و حجیّت عقل امتناع ورزیده‌اند.

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

 و الحاصل آنکه: شما با وجود رسیدن به حکم عقلی و تمامیّت مقدّماتِ برهان و قیاسِ استدلالی، از وحدتِ وجود سر باز زده‌اید، و این در حقیقت عدم وصول به حکم عقلی نیست؛ بلکه انکار حکم عقلی بعد از وصول به آن است، و مشمول این آیه خواهد شد: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٖ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ ٱئۡتُواْ بِ‍َٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾.[[121]](#footnote-121)

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

 نه آنکه انسان چون مردمان ترسو سر در بوتۀ جهل فرو برده و در بیغولۀ

 نادانی خزیده، و پای احتیاط را که باید در بعضی از مسائل فرعیّه عنوان شود در چنین مسألۀ اساسی به میان آورده، و با تمسّک به دلیل نقلی و تعبّدی عقلِ خود را عاطل، و حجّیّت باطن را ضایع و مهمل، بلکه منکوب و مخذول قرار دهد. و مانند شیخ احمد أحسائی که چون از شبهات قائلین به اصالة الوجود و قائلین به اصالة الماهیة فرو ماند، قائل به اصالة الوجود و الماهیّة معاً شد خروجاً مِن خلاف مَن خالَفَه، و گمان کرد که جمع بین این دو نظر وصول به حقیقت امر است؛ فَضَلَّ وَ أضَلَّ عَنْ سَواءِ السَّبیل[[122]](#footnote-122).[[123]](#footnote-123)

## [ترجمه شیخ احمد أحسائی]

 در کتاب روضات الجنّات[[124]](#footnote-124) در ترجمۀ شیخ احمد أحسائی از او تعریف فراوانی نموده و او را از نوابغ دهر شمرده و راجع به فضائل و محامد او داد سخن داده است، ولیکن در ترجمۀ شیخ بُرسی تحت عنوان «رَجَب برسی» (صفحه ٢٨٥) از او تنقید را به سرحدی رسانیده که نظیر علوج ثلاثه که مغیّر شریعت حضرت مسیح بوده‌اند او را مغیّر شریعت خاتم المرسلین شمرده است.

 و نیز به مناسبت، از علماء راسخین مانند: سیّد بن طاووس، و صفّار، و علماء قمیّین، تنقید کرده؛ و از مفضّل بن عمر و جابر بن یزید جُعفیَّین نیز تنقید کرده و اخبار آنها را در فضائل اهل بیت حمل بر غلو نموده است؛ و از تفسیر منسوب به امام حسن عسگری و تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی مذمّت نموده است.

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

 و اللّتی که می‌خواهد حمل بر صحت کند، او را به جنون و انسلاب عقل دربارۀ أمیرالمؤمنین نسبت می‌دهد.

 و سیّد محسن جبل عاملی نیز می‌گوید (علی ما نَقَل عنه الأمینی):

 «و فی طبعه شذوذٌ، و فی مؤلفاته خبطٌ و خلطٌ من المغالاة لا موجبَ له ولا داعیَ إلیه، و فیه شیءٌ من الضّرر و إن أمکن أن یکونَ له محلٌ صحیح[[125]](#footnote-125).[[126]](#footnote-126)»

 أقول: مرحوم امینی در الغدیر،[[127]](#footnote-127) جلد ٧، صفحه ٣٣، شعر حافظ‌رجب را نقل نموده و در صفحه ٣٦ از او تجلیل و تحسین می‌کند و می‌گوید: کلمات او مادون فضائل مولی أمیرالمؤمنین است؛ و کلمات سیّد محسن امین را ردّ می‌کند.[[128]](#footnote-128)

## ردّ صاحب روضات شیخ احمد أحسائی را به أبلغ وجهٍ بعد ما مَدَحَه و مَجَّدَه فی نفس ترجُمَته

 [روضات الجنّات طبع حروفی، جلد ٣، صفحه ٣٤٢؛ و طبع سنگی، جلد ١] صفحه ٢٨٦:

 «و لایذهَبْ علیک غِبَّ[[129]](#footnote-129) ما ذکرتُه لک کلَّه أنّ منزلةَ ذلک الشیخِ المقدَّم من هذه

 المقلِّدةِ الغاویةِ المُغویةِ إنّما هی منزلةُ العُلوجِ الثلاثةِ الّذین ادّعَوا النّصرانیَّة و أفسَدوها بإظهارهِمُ البِدَعَ الثلاثَ من بعد أن عُرِجَ بِنَبیّهِم المسیحِ عیسَی بن مریم علیه السّلام.

 کیف لا و قد ارتفع بهذه المقلِّدَةِ المتمرِّدة‌ ـ و اللهِ ـ الأمانُ فی هذه الأزمان، و وَهَنت بقوّتهم أرکانُ الشریعة و الإیمان. بل حَداهم خِذلانُ اللهِ و ضَعفُ سلسلةِ العلماء إلی أن ادّعوا البابیّةَ و النیابةَ الخاصّة عن مولانا الحجّةِ صاحبِ العصر و الزّمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف، و ظهر فیهم مَن أظهَرَ التحدّیَ فیما أتی به مِن الکلمات الملحونة علی أهل البیان، و وَسَمَ أقاویلَه الکاذبةَ و مزخرفاتِه الباطلةَ ـ و العیاذ باللهِ تبارک و تعالی ـ بوَسْمَةِ الصحیفة و القرآن؛ بل لم یَکْتَفِ بکلّ ذلک حتّی أنّه طالَبَ المجتهدین الأجلَّةَ بأن یتعرّضوا لمثل هذا الإتیان، و یَظهروا من نظایر ذلک التّبیان، [و یُبارِزوا مَعَهُ مَیدانَ المبارزةِ لَدَی جماعةِ الأجامرةِ و النِّسوانِ].

 مع أنّ علی کل ما انتحلَه من الباطل، أم أولَعه من الفاسد العاطل، وَصْمَة من وَصَماتِ المَلعَنةِ و الخروجِ عن الإسلام إلی دینٍ جدیدٍ. مضافًا إلی ما انکشف مِن تَعوُّمِه و سَفَهه عن الحق ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾،[[130]](#footnote-130) و ما انحَسَرَ عنه مِن أکاذیبِه الواضحة فیما أخبرَ به من ظهورِ نورِ الحق فی ما سلف عنّا مِن قُربِ هذا الزّمان. ثم اعتذر عنه لمّا أن ظَهَر کِذبُه الصریحُ بإمکان وقوع البداء فیما أُوحِیَ إلیه من جهة الشَّیطان[[131]](#footnote-131).[[132]](#footnote-132)»

[[133]](#footnote-133)

## ردّ آیة ‌الله ملکی تبریزی بر شیخ احمد أحسائی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

 در أوائل رسالۀ لقاء ‌الله مرحوم آیة الله حاجّ میرزا جوادآقا ملکی تبریزی ـ قدّس الله تربته ـ آنجا که می‌فرماید: «و خلاصۀ سخن آنکه: مذاق طائفه‌ای از متکلّمین علمای أعلام مذاق اوّل است. آنان به ظواهر بعضی از اخبار استدلال نموده‌اند و آیات و أخبار و دعاهائی را که وارد است و برخلاف مذاق آنان دلالت

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

 «و این مذاق صریح کلمات شیخ احمد أحسائی و تابعین اوست؛ لیکن آنها اخبار لقاء و معرفت را به وجه ثانی که خواهد آمد تأویل می‌نمایند، و تمام أسماء و صفات را إثبات به مرتبۀ مخلوق اوّل می‌نمایند، بلکه ذات أقدس را منشأ انتزاع صفات هم نمی‌دانند، و تنزیه صرف می‌نمایند (منه عفی عنه).»[[134]](#footnote-134)

## [اعتراف شیخ احمد أحسائی به خطای خود]

 و در صفحه ٥٢، قصص العلماء، میرزا محمّد تنکابنی گوید که:

 «در آن اوان که من به درس سیّد کاظم رشتی می‌رفتم، سیّد روزی وصایای استادش شیخ احمد أحسائی را نقل می‌نمود، گفت که به من نوشته بود به این عبارات: ”فأمّا الإعصارُ الّتی تراها فی بعدی فمهیِّجُها أنا“؛ پس خود تفسیر این عبارت بدین نحو کرد که: اعصار، (دودی را گویند که از کنده بر می‌خیزد) یعنی آن دودهایی را که می‌بینید که بعد از من در میان آسمان و زمین پیچیده که عالم را تاریک کرده، پس برانگیزانندۀ آن دودها منم.»[[135]](#footnote-135)

## در تشابه آراءِ آقا میرزا مهدی اصفهانی و آقا شیخ احمد أحسائی

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

 بردارم و نسبت به فلسفه به طور کلّی بی‌علاقه گردم.

 پس از چند دقیقه توقّف و پذیرائی گفت: معنای این فقره از زیارت چیست: «إرادَةُ الرَّبِّ فی مَقادیرِ اُمورِهِ تَهبِطُ إلَیکُم و تَصدُرُ مِن بُیوتِکُم»؟[[136]](#footnote-136)

 این‌جانب قریب یک ربع ساعت در اطراف این معنی، و کیفیّت نزول اراده و نور مشیّت از ذات اقدس حقّ تعالی بر نفوس قدسیّۀ أئمّۀ طاهرین صلوات الله علیهم أجمعین، و سپس صدور آن از نفوس به ما‌هیّات امکانیّه، مطالبی را بیان کردم؛ ایشان با کمال بی‌اعتنائی گفتند: اینکه کلام ملاّصدرا است.

 من گفتم: کلام ملاّصدرا باشد، مگر چطور است؟

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

 و چون سخن منتهی به أصالة الوجود شد، آن را انکار کردند؛ چون برایشان ثابت کردم گفتند: نه، اصالة الوجود صحیح نیست بلکه اصالة الماهیّة صحیح است. چون برایشان ثابت کردم که این کلام صحیح نیست گفتند: اصولاً ما نه أصالة الوجود می‌گوییم و نه أصالة الماهیّة، بلکه اصالة الواقعیّة یعنی در خارج یک واقعیّت و حقیقتی است که قابل انکار نیست.

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

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

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

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

 و خلاصه: همه مطالب ایشان به مطالب اخباریّین أشبه بود تا به اصولیّین؛ بلکه یک اخباری بحت و بسیط.

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

 من گفتم: این‌گونه بحث‌ها که بر اساسی متّکی نیست، و پیوسته پرش از فرعی به فرعی و از شاخه به شاخه‌ای است، هیچ فائده ندارد، و برای من جز اِتلاف وقت و دردسر چیز دیگری نیست. اجازه بفرمائید ضبط‌صوت را بیاورم تا یکایک از گفت و شنود‌ها مضبوط شود، و سپس یکایک از ردّ و بدل‌ها ـ تا به هرجا که

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

 ایشان راضی نشدند و گفتند: من از بحث شفاهی، آن هم به شرط عدم ضبط‌صوت تجاوز نمی‌کنم! فلهذا بحث قطع شد؛ و الحمد للّه.

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

  غیر از ظواهر اخبار مرویّه از اهل بیت هیچ‌گونه دلیل عقلی حجّیتی ندارد، و راه وصول به معارف الهی از مبدأ و معاد برای عقل بسته است، و از تعبّد صرف نمی‌توان قدمی فراتر نهاد.

  غایت سیر انسان معرفت امام است، و راه معرفت خدا به روی انسان به کلّی مسدود است؛ انسان خاکی را چه نسبت با ربّ‌ الأرباب؟!

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

  غیر از خداوند همۀ موجودات را غیر مجرّد و مادّی می‌دانند؛ و برای مادّه معنای وسیعی قائلند با حفظ مادّیّت.

  برای موجودات أصالتی نظیر تولّد قائلند؛ و در واقع قائل به اصالة الوجود و الماهیّه هستند که فساد این‌گونه آراء أظهر من الشّمس است. و بین خداوند و بین مخلوقات جدائی و بینونت صِرْف و عُزلت محض قائلند، و خدا را از هر گونه احاطۀ وجودی و علم وجودی در موجودات منزَّه می‌دانند، و از هرگونه منطبقٌ علیه

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

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

## [عهد بستن آقا سیّد جمال‌الدّین با حضرت موسی بن جعفر علیه السّلام در ترک دستگیری از افراد]

 مرحوم آقا سیّد جمال‌الدّین برای حقیر نقل کردند که:

چند نفر از شاگردان ما دچار خطا و اشتباه شدند، و چون ظرفیّت سلوک را نداشتند ما به هر گونه بود آنها را روانۀ ایران نمودیم؛ از جمله آقا میرزا مهدی اصفهانی بود که مدّتی با اصرار از ما دستور می‌گرفت، و از جملۀ دستور‌ها این بود که نوافل خود را به نحو نماز جعفر طیّار بخواند.

او در وقتی، چنین حالی پیدا کرد که به هرجا نگاه می‌کرد سیّد جمال می‌دید. و ما هرچه خواستیم به او بفهمانیم این معنای حقیقت وجود نیست، بلکه ظهوری است در یکی از مَجالی إمکانیّه و چیز مهمّی نیست، نشد؛ و این رؤیت را دلیل بر آن می‌گرفت که در عالم وجود حجّت خدا، سیّد جمال است. و پس از خارج شدن از این حال، برای او شکّ و تردید پیدا شد که آیا این سیر و سلوک حقّ است و یا باطل؟

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

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

و از جمله یک نفر سیّد قزوینی که با ما رفت و آمد داشت، حالی پیدا کرده بود که ما را ولیّ مطلق حقّ می‌دید؛ و می‌آمد در منزل و صدا می‌زد: السَّلام علیک یا ولیّ الله! و هرچه ما خواستیم او را متوجّه حقیقت امر کنیم نشد، و هرچه فرزندان به او گفتند: این کار را نکن مؤثّر نیفتاد؛ حتّی آقا سیّد احمد (فرزند سوّم ایشان)[[137]](#footnote-137) بدون اذن من آن مسکین را زد.

و حتّی من به او گفتم: من غلط می‌کنم حجّت مطلق خدا بوده باشم؛ من می‌خوابم و تو بیا و پا روی صورت من بگذار! او قبول نکرد و حتّی گفته بود: این حَرف‌ها خود نیز دلیل بر حُجَّت بودن ایشان است. بالأخره ما ناچار شدیم وجهی تهیّه نموده و به ایشان دادیم و او را روانۀ ایران کردیم.

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

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

 مرحوم آقا سیّد احمد طهرانی از مبرّزین عرفاء و حکمای عالیقدر اسلام

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

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

 او هم قائل به أصالة الوجود و الماهیّة شد؛ او هم راه معرفت را به کلّی مسدود کرد؛ و در عدم تجاوز از ظواهر روایات، یک أخباری صِرف بود؛ او هم مکتب نوینی به نام شیخیّه ـ که بالأخره موجب پیدایش بهائیّه و بابیّه گردید ـ بنا نهاد.

 اینها همه نتیجۀ واکنش و عکس‌العملی است که نفس در اثر وازدگی به خرج می‌دهد؛ و به واسطۀ عدم تحمّل و عدم وصول، از سرِ کین بر می‌خیزد؛ و مبادی و مبانی مسلّم را انکار می‌کند.

 شیخ احمد أحسائی مدّتی در تربیت استاد عرفان: سیّد محمّد حسینی نیریزی شیرازی بود؛ و به دستور ایشان سفر‌هائی به ایران کرد، و نقاط مختلفی را برای ارشاد و سیاحت انتخاب و در آنجا مدّتی توطّن کرد.[[138]](#footnote-138)

## [شاگردی شیخ احمد أحسائی نزد قطب‌الدّین محمّد]

 و همچنین در [طرائق الحقائق، جلد ٣] صفحه ٣٣٩ از میرزا جلال‌الدّین مجدالاشراف ذهبی در دیباچه‌ای که به نام «تامّ الحکمة» بر کتاب شرائط الطریقة و قوام الانوار مرحوم پدرش، میرزابابای شریفی، نوشته است، عین عبارت زیر را آورده است:

 «دوره منتهی به جناب سیّدی قطب‌الدّین محمّد ـ قدّس سرّه العزیز ـ گردید، و جمعی کثیر در خدمت ذی‌موهبت اکسیرخاصیّت تربیت شده، عموماً؛ و از خواصّ حاضرین حوزۀ مبارکه، چند نفری از رجال به نهایت رتبۀ علم و عمل و حال فائض آمده به نحوی که صاحب یرلیغ ولایت و اجازۀ معنویّه گردیده، هر یک نفر را به سَمْتی مأمور فرموده، وصیّت نموده به آنها که حکمت مبتدعه فلاسفۀ یونانیّه از ازمنۀ سابقه در میان خلق بی‌خبر از حقیقت باقی مانده، و با قواعد این دین مبین تطبیق ندارد.

 جناب شامخ الألقاب آخوند ملاّ محراب گیلانی ـ قدّس سرّه العزیز ـ را به اصفهان و عراق عجم مأمور فرموده، و جنابان مستطابان مولانا: آقا سیّد مهدی بحرالعلوم و مولانا شیخ جعفر نجفی فقیه ـ قُدِّس سرُّهما ـ در سَمت عتبات عالیات ـ علی مُشرّفها السّلام و التحیّات ـ و عراق عرب مقرّر فرموده، و جناب شامخ الفضائل و الاوصاف شیخ الشیوخ شیخ احمد أحسائی ـ قُدّس سرّه العزیز ـ را به اطراف ایران مأمور کرد که در حرکت باشند، و جناب مستطاب کرّوبی انتساب آقای آقا محمّد هاشم ـ قدّس سرّه العزیز ـ داماد خود و جدّ فقیر را به سمت فارس امر فرموده.

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

## [در کیفیّت موت شیخ احمد أحسائی]

 و شاید بر همین اساس باشد که در أعلام الشّیعة، جلد ٢ از الکرام البررة، صفحه ٨٩ و٩٠ آورده است که:

 «چون از نجف به زیارت حضرت امام رضا علیه السّلام آمد، به یزد رفت و سپس به طهران و سپس به یزد و سپس به اصفهان و سپس به کرمانشاه رفت؛ و حجّ را در سنۀ ١٢٣٢ بجای آورد.

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

 و پس از مدّت قلیلی عازم حجّ برای بار دوّم شد، و چون به دمشق رسید، مریض شد و پیوسته مرضش سنگین شد؛ تا قبل از رسیدن به مدینه در منزل هدیة که سه مرحله به مدینه مانده بود، در یکشنبه ٢ ذی‌قعده ١٢٤١ وفات کرد، و جنازۀ او را به مدینه حمل و در بقیع در مقابل بیت‌الأحزان دفن کردند.»

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

 مرحوم آقا سیّد جمال‌الدین گلپایگانی ـ رضوان الله علیه ـ به حقیر می‌فرمود:[[139]](#footnote-139) من چون دستوراتی برای سیر و سلوک به بعضی داده‌ام و نتیجه به عکس حاصل ‌شده و موجب خرابی آنان گردیده است، لذا با موسی بن جعفر علیه السّلام عهد کرده‌ام که دیگر دستور به کسی ندهم![[140]](#footnote-140)

## [تاریخچه مخالفت با فلسفه در مشهد مقدّس به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی برمی‌گردد]

 در مجلّۀ کیهان اندیشه، شماره ١، مرداد و شهریور ١٣٦٤، در صفحه ٢٤ و صفحه ٢٥ در ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند مکرّم آقای حاج سیّد جلال‌الدّین آشتیانی نقل می‌کند که:

 «این مخالفت با فلسفه در مشهد، تاریخچه‌ای دارد و‌آن برمی‌گردد به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی که شاگرد میرزا حسین نائینی بوده است. او در ابتدا می‌رود و همان طریقۀ آخوند ملاّ حسینقلی همدانی و آقا شیخ محمّد بهاری و آقا سیّد مرتضی کشمیری را انتخاب می‌کند. روزه زیاد می‌گیرد، نماز زیاد می‌خواند، اذکار وارد شده از ائمّه [علیهم السّلام] را انجام می‌دهد؛ مدّتی این کار را می‌کند.

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

 بعد می‌رود نزد مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی که شاگرد نائینی بود و با وی دوست بود و مهمان او می‌شود. بعد‌ها آقا میرزا احمد می‌گفت: شواهد الرّبوبیّه را پیش من می‌خواند؛ امّا فهم مطالب فلسفی برایش از أصعب اُمور بود. در ابتداء چنین عقایدی را نداشت؛ امّا پس از آنکه به اصفهان رفت کار به جائی رسید که از عرفان [و فلسفه سر خورده شد] و به جان فلسفه افتاد.» ـ انتهی.

 باری، این کسالت را که مرحوم نائینی پنجاه دینار می‌دهد تا به ایران بیایند و معالجه کنند، همان خشکی دماغ در أثر ریاضت‌های زیاد در هوای گرم نجف بود؛ که شرح آن را برای ما مرحوم آقا سیّد جمال گلپایگانی بیان کردند و ایشان گفتند: ما وسائل حرکت او را به ایران فراهم کردیم.[[141]](#footnote-141) زیرا مرحوم آقا سیّد جمال از مبرّزترین و مقرّب‌ترین شاگردان مرحوم نائینی بوده است.[[142]](#footnote-142)

## راجع به بکار بستن عقل و لزوم درایت

 در جلد اوّل الغدیر، در پاورقی صفحه ٤، گوید:

 « فی کتاب زید الزّراد عن أبی‌عبدالله الصّادق علیه السّلام، قال: قال أبو‌جعفر علیه السّلام:

 ”یا بُنیَّ اعرِفْ منازلَ شیعةِ عَلِیٍّ عَلیٰ قدرِ روایتهم و معرفتِهم؛ فإِنَّ المعرفةَ هی الدِّرایةُ للرِّوایةِ، و بالدِّرایات للرِّوایات یَعْلُو المُؤمنُ إِلی أقصی دَرَجَةِ الإِیمان.

 إِنّی نظرتُ فی کتاب علیٍّ [لعلیّ] علیه السّلام، فوجدتُ فیه: إِنَّ زِنَةَ کلِّ امْرئٍ وَ قَدْرَه، معرفتُه؛ إِنَّ اللهَ یُحاسبُ العبادَ علی قدرِ ما آتاهم مِن العقول.[[143]](#footnote-143)“

  و فی غیبة النّعمانی، صفحة ٧٠، فی حدیثٍ عن الإمام الصّادق علیه السّلام:

 ”خَبَرٌ تَدْریهِ خَیْرٌ مِنْ عَشَرٍ تَرْوِیهِ؛ إِنَّ لِکُلِّ حَقٍّ حَقیقَةً و لکلِّ صوابٍ نورًا.[[144]](#footnote-144)“

  و فی کشف الغمَّة للشَّعرانی، مجلّد ١، صفحة ٤٠:

 کان علیُّ بن أبیطالب رضی الله عنه یقول: ”کونوا للعلم وُعاةً، و لا تکونوا له رُواةً.“»[[145]](#footnote-145)و[[146]](#footnote-146)

## [معارضۀ سخت کشیشان مسیحی و اخباریون با حجّیّت عقل و مدرکات عقلی]

 در [کتاب انسان کامل شهید مطهری] صفحۀ ١٢٢ و ١٢٣ شرحی راجع به حجیّت عقل آورده است که اسلام آن را حجّت می‌داند و اصول دین باید از عقل گرفته شود، و نصاری با حجیّت عقل سخت معارضند و کار کشیشان مسیحی حفظ دین مسیح از دستبرد مدرکات عقلیّه است، آنان پاسدار این حریم هستند که منطقۀ ممنوعه‌ای که عقل است در دین مسیح راه نیابد.

 اقول: این نظریّه همان نظریّه اخباریون خشک و تهی مغزی می‌باشد که می‌گویند در دین خدا ابداً عقل راه ندارد؛ فلهذا آن معارف حقّه و حقیقیّه اسلامیّه را تا سرحدّ جمود و رکود تنزّل داده و به الفاظی قناعت کرده‌اند.[[147]](#footnote-147)

# فصل ششم: برگزیده کتب

## الف: دو فیلسوف شرق و غرب

## [بحثی در مادۀ نخستین و مبدأ عالم]

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

  در فصل ١ در صفحه ٩ و١٠:

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

 ١. آیا همۀ این عالم با وسعت بی‌انتها و مخلوقات بی‌شمار که هر کدام در یک‌جا و دارای یک نوع قوّه و انرژی است، تحت یک اراده و یک قدرت برپا است؟ آیا یک مشیّت سراسر این گیتی بی‌پایان را به یکدیگر مربوط و پیوسته ساخته؟ آن قدرت و مشیّت عظیم و لایتناهی چیست؟

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

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

 خواهد بود، یا این صورت به هم می‌‌خورد و باز به صورت دیگر در می‌‌آید؟

 ٤. عالم از چه پیدا شده و چگونه به این صورت‌های گوناگون درآمده است؟ آیا مایه و مادّۀ همۀ مخلوقات مختلف در اصل یک چیز است، یا هر کدام از یک نوع مادّه به ظهور آمده‌اند؟ اگر مادّۀ همه یکی است، پس این اختلاف از کجا پیدا گشته، و چرا هر یک از موجودات گیتی دارای یک ماهیّت و یک اثر مخالف با ماهیّت و اثر دیگر شده است؟

 مسائل بالا موضوع فلسفه قدیم و جدید، و شرق و غرب را تشکیل می‌‌دهد.»

  در صفحه ٢٠:

 «بعضی مبدأ تمام اجسام مرکّبه و مفرده را جسم طبیعی می‌دانند؛ جسم طبیعی یعنی جوهری که دارای طول و عرض و ارتفاع و به عبارت دیگر دارای امتدادهای سه گانه (سه بُعد) است ... .

 جسم طبیعی در ذات خود امر واحد متّصل است. بعضی (اشراقیّین) جسم طبیعی را بسیط می‌دانند و بنابر قول آنها مادّۀ نخستین، خود جسم طبیعی است؛ و بعضی دیگر (مشّائین) جسم طبیعی را مرکّب از دو جزء می‌دانند: یکی مادّه که آن را هیولی نیز گویند، و دیگری صورت که همان موضوع امتدادهای سه‌گانه باشد.»

  در صفحه ٢١:

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

  در صفحه ٢٢:

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

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

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

 جوهر نخستین (که می‌‌شود نام آن را ا‌ِت‍ِر گذاشت) به سبب حرکت به شکل ذرّه‌های بی‌شمار درمی‌‌آید، و ذرّه‌ها به واسطۀ جاذبه به یکدیگر پیوسته می‌‌شوند و اجسام مفرده (عناصر) را به وجود می‌‌آورند؛ و از ترکیب اجسام مفرده، انواع بی‌شمار اجسام مرکّبه پیدا می‌‌شوند.

 و انباذقلس مبدأ موجودات را محبّت و عداوت دانسته، و فیثاغورس اصل عالم را عَدَد می‌‌داند. و ممکن است مقصود انباذقلس از محبّت و عداوت، جاذبه و دافعه باشد و مراد فیثاغورس نسبت‌های ریاضی باشد.»

  در فصل ٤، صفحه ٢٤:

 «بعضی مبدأ عالم را حرکت دانسته‌اند؛ و امروزه نظریّه ”نسبیّت عامّه اینشتین“ روی همین اصل قرار دارد که مبدأ عالم حرکت است.»

  صفحه ٢٧:

 «جسم اگر در ثانیه کمتر از ١٦ بار تکان بخورد برای انسان محسوس نمی‌گردد و اگر ارتعاش جسم در ثانیه از بیست هزار تجاوز کند باز گوش نمی‌تواند آن را بشنود، ولی گوش بعضی حیوان‌ها شاید تا هفتاد، هشتاد هزار یا بیشتر از آن را ادراک کند؛ پس درجات ما بین شانزده موج تا بیست ‌هزار موج در ثانیه است که به صورت آوازهای بم یا زیر در گوش انسان معمولاً محسوس می‌‌گردد.

 اوّلین درجه نور که به چشم می‌‌خورد و دیده می‌‌شود نور سرخ است. نور سرخ

 در ثانیه در حدود مابِین سیصد و چهارصد تریلیون موج دارد؛ و نور بنفش که آخرین درجات نور است که به چشم می‌‌بینیم در حدود هفتصد تریلیون بار در ثانیه در اهتزاز است. امواج پائین‌تر از نور سرخ و بالاتر از صوت را، حسّی نداریم که ادراک نمائیم؛ بلی امواج بالاتر از نور بنفش نیز به چشم ادراک نمی‌گردد ولی در شیشۀ عکّاسی اثر می‌کند، تا آنکه تموّجات به حدّی شدید و سریع می‌‌شود که اشعۀ رونتگن به وجود می‌‌آید که در داخل اجسام نفوذ کرده و به وسیلۀ آن از اندرون بدن عکس برمی‌‌دارند.

 پس معلوم شد: صوت که به گوش شنیده می‌‌شود، و نور که به چشم دیده می‌‌شود، هر دو حرکت و اهتزازی هستند که اوّلی در هوا و دوّمی در مادّه پدید می‌‌آید؛[[148]](#footnote-148) فقط در سرعت، و زیاد و کمی امواج با یکدیگر مختلف‌اند.

 و ضمناً دانسته شد که قابلیّت ارتجاع و اهتزاز اجسام، مختلف است؛ بعضی اجسام در ثانیه بیش از ١٥ تا ٣٠ هزار بار تکان نمی‌خورد ولی بعضی موادّ قابل است که ٢٨٨ کاتریلیون بار یا بیشتر در ثانیه تکان بخورد ... .

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

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

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

  در فصل ٥ از صفحه ٣٠ تا ٣٤ مثال شیرینی زده‌اند و ثابت کرده‌اند که علم می‌‌گوید: اصل عالم حرکت است، و با کمک فلسفه اثبات می‌‌شود که آن حرکت، عبارت از دانه‌های نوری بر روی مرکبی سوار است که آن را ا‌ِت‍ِر گویند.

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

 ١. به دلیل لزوم خلاء؛

 ٢. امواج نوری که از آفتاب به زمین می‌‌رسد در صورت عدم ا‌ِت‍ِر و جوهر لطیف حامل، باید در عدم و نیستی حرکت کند؛ و این محال است.

  در فصل ٦ در صفحه ٣٩ گفته‌اند:

 «جسم تعلیمی، کمّ متّصلی است که در سه جهت امتداد داشته باشد که صفت جسم طبیعی است؛ و جسم طبیعی جوهری است دارای سه امتداد یا سه بُعد که آن سه بعد را جسم تعلیمی گویند که اندازه و مقدار و حجم جسم طبیعی باشد.»[[149]](#footnote-149)

## [بحثی در حقیقت و ماهیّت حرکت]

 در فصل ٧، در صفحه ٤٢:

 «قدما[[150]](#footnote-150) می‌گفتند: حرکت عبارت است از تغییر تدریجی که در چیزی پیدا

 می‌‌شود؛ قدماء حرکت را نسبت به تمام عالم و گیتی عمومیّت نمی‌دادند و چنین می‌‌پنداشتند که در جوهر به هیچ‌وجه حرکت نیست.

 و در پنج مقوله عرض که مقوله‌های لَه و متی و فعل و انفعال و اضافه باشد نیز حرکت راه نمی‌یابد، و فقط در چهار مقولۀ عرض که مقوله‌های کمّ و کیف و وَضع و أیْن باشد حرکت واقع می‌‌شود.

 عالم و آنچه در عالم وجود دارد بنابر قول قدما از ده مقوله بیرون نیست که یک مقولۀ جوهر است (که آن خود دارای پنج نوع است: عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم؛ چون اگر مجرّد از مادّه و زمان و مکان باشد و در فعل خود نیاز به آلت نداشته باشد آن را عقل گویند، و اگر مجرّد از مادّه باشد و در فعل خود نیاز به آلت داشته باشد آن را نفس خوانند، و اگر جوهر مادّی باشد یا محل است ـ یعنی قوّه و استعداد فقط و خودش چیز مشخّصی نیست بلکه قابل است که هر صورتی بر آن وارد گردد و چیز مشخّصی شود ـ آن را هیولی گویند، و اگر موجب تشخّص هیولی است و بر آن وارد می‌‌شود آن را صورت گویند، و اگر جوهر مادّی مرکب از هیولی و صورت باشد آن جِسْم است) و نُه مقولۀ دیگر که اعراض باشند.

 بنابراین در پنج نوع جوهر و در پنج مقوله از مقولات عرض که نام بردیم حرکت نیست و هر حرکتی در عالم واقع شود در یکی از چهار مقولۀ کمّ و کیف و أین و وَضع می‌‌باشد.»

  در صفحه ٤٥:

 «قدما می‌گفتند: در حرکت چهار چیز لازم است: مبدأ، منتهی، مسافت، موضوع. و بنابراین در جوهر حرکت را محال می‌دانستند؛ زیرا اگر جوهر چیزی حرکت کند و تدریجاً تغییر کند موضوعی باقی نمی‌ماند که در همه احوال ثابت باشد. و لازم می‌‌آید حقیقت آن چیزی که در حرکت است در هر آنی غیر از آن پیش باشد. مثلاً جسم طبیعی جوهر است و اگر در جسم طبیعی حرکت و تغییر

 باشد معنایش این است که خود جسمیّت تغییر کند و محصّلش این می‌‌شود که جسم از جسمیّت بیرون رود و چیز دیگر شود غیر از جسم.»[[151]](#footnote-151)

  در فصل ٨، صفحه ٤٨:

 «صدرالمتألّهین در سیصد سال پیش، آری در سیصد سال پیش، همان موقعی که دِکارْتْ راه جدیدی در علم به روی دنیا باز می‌‌کرد، همان زمانی که نهصد سال بود فلاسفۀ اسلام فلسفۀ ارسطو را مانند وحی آسمانی می‌‌دانستند، همان هنگامی که بنیان فلسفۀ مشّاء که روی استدلالات عقلی قرار داشت هنوز مانند کوه پولادین پابرجا و استوار بود، در همان موقع صدرالمتألّهین شیرازی یعنی فیلسوف بلندفکر روشن‌نظر ایران در قرون اخیره، نظریّه‌ای اظهار داشت که عالم فلسفۀ اسلام را تکان داد.

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

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

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

 جوهر عالم طبیعت دائماً در حرکت و تغییر و تجدّد است، و این حرکت لازمۀ ذات جوهر این عالم است و هرگز از آن منفکّ نمی‌گردد.»

  در صفحه ٥٠:

 «صدرالمتألّهین می‌گوید: اگر در جوهر عالم حرکت نمی‌بود، ممکن نبود در عوارض اجسام حرکت و تغییر راه یابد. مثلاً حرکت در کمیّت و کیفیّت اجسام را همه قبول دارند و قابل انکار نیست، لکن هرگاه در کمّ و کیف جسم حرکت و تغییر باشد لامحاله در جوهر جسم تغییر و حرکت خواهد بود؛ زیرا وجود عرض و وجود جوهر در خارج یکی است و حرکت تجدّد وجود است، پس حرکت در عرض از لوازم حرکت در جوهر است.»[[152]](#footnote-152)

  و در صفحه ٥٢:

 «و ممکن است از وجود واحد به چندین اعتبار چند ماهیّت فرض شود، و از آن طرف حرکت و تغییر در ماهیّت نیست بلکه حرکت ـ چنان‌که صدرالمتألّهین مکرّر در کتاب اسفار تأکید می‌‌کند ـ تجدّد وجود است؛ پس نتیجه این می‌‌شود که وقوع حرکت در عوارض جسم دلیل است بر وقوع حرکت در جوهر جسم، و اگر در جوهر جسم حرکت نبود در عوارض اجسام نیز حرکت نمی‌بود؛ زیرا حرکت، تجدّد و اشتداد و استکمال وجود است و وجود عرض و جوهر در خارج یکی است اگرچه ماهیّت آنها در ذهن دو تا است.»

## [خلاصه سخن ملاّصدرا (ره) در مقدمات حرکت جوهریّه]

 در صفحه ٥٥:

 «خلاصۀ سخن صدرالمتألّهین در مقدّمات حرکت جوهریّه آن است که:

 ١. اصل و حقیقت هر چیز وجود او است؛ و ماهیّت امری است عرضی و اعتباری.

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

 ٣. حرکت، تجدّد وجود است؛ و حرکت عرض، لازمۀ حرکت جوهر است.

 ٤. وجود عالم طبیعت، وجود سیّال تدریجی است؛ و در عین حال امر واحد مشخّص است.

 ٥. وجود تمام کائنات دارای دو جنبه است: یکی سیّال و متجدّد که وجود مادّی آنها است؛ و دیگری قارّ و ثابت که وجود ملکوتی و مُثُل افلاطونی و جنبۀ ربط موجودات به حقّ اوّل است، که در جناب او حرکت و تغییری نیست. و حافظ وجود متغیّر عالم طبیعت، وجود ثابت ملکوتی است که نسبت آن به عالم طبیعت مانند روح است به بدن.»

## [نتائج حرکت در جوهر]

  در صفحه ٥٦:

 «نتائج حرکت جوهر:

 صدرالمتألّهین از حرکت در جوهر چند نتیجه گرفت:

 ١. حدوث عالم: عالم طبیعت دائماً در حدوث و تجدّد است. اساساً حدوث و تجدّد و تغییر و حرکت، لازمۀ جوهر این عالم است.

 ٢. حدوث جسمانی روح: النَّفس جسمانیّة الحدوث، روحانیّة البقاء.

 ٣. معاد جسمانی: فلاسفه چون بقاء نفس را ثابت می‌کردند قائل به معاد روحانی بودند، امّا نتوانستند معاد جسمانی را با دلیل ثابت نمایند؛ ولی صدرالمتألّهین از حرکت در جوهر استفادۀ معاد جسمانی را نمود.

 ٤. ربط متغیّر به ثابت: فلاسفۀ الهیّین از قدماء ناچار به فرضیۀ فلک و نفس فلکیّه می‌‌شدند که موجودات متغیّره عالم طبع را به مبدأ أعلی ربط دهد، ولی صدرالمتألّهین می‌گوید:

 هر موجودی که در عالم طبیعت است دارای حقیقت ثابتی است که در عالم ملکوت است و دارای یک چهرۀ متغیّر است که از عالم طبع است؛ پس واسطۀ ربط متغیّر به ثابت، خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیّر و از یک جهت ثابت است. و مرتبۀ ثابت (که درجه شدید وجود است) از مبدأ الهی صادر شده و مرتبۀ متغیّر (که درجۀ ضعیف مرتبۀ ثابت است) مبدأ کلّیّۀ حرکات و تغییرات مادّی گردیده است.[[153]](#footnote-153)

 ٥. زمان: صدرالمتألّهین زمان را مقدار حرکت جوهر عالم طبیعت می‌داند.»

  در صفحه ٥٦:

 «هرچند صدرالمتألّهین ـ در سفر اوّل از کتاب اسفار (امور عامّه) در مبحث قوّه و فعل در فصول حرکت؛[[154]](#footnote-154) و در سفر دوّم از کتاب اسفار (جواهر و اعراض) در مبحث حدوث عالم[[155]](#footnote-155) ـ اقوال جمعی از حکماء و فلاسفۀ یونان را نقل می‌کند و مدّعی است که عقیدۀ به حرکت جوهر در اقوال سابقین بوده، ولی تحقیق این موضوع اخیراً به نام صدرالمتألّهین انتشار یافت.»

## [بحثی راجع به زمان و مکان]

 در فصل ١٠ و در صفحه ٦٢ بحثی راجع به زمان و مکان نموده است که حاصل و مختصر آن این است:

 «در جهان دو کشش و امتداد است، یا دو بُعد و وسعت: یکی بعد مکانی و دیگری بعد زمانی.[[156]](#footnote-156)

 جهان عبارت است از اجسام مختلف و به‌هم پیوسته از کرات آسمانی و زمین و گازها و موادّ ما بین آنها؛ و هیچ نقطه‌ای از فضا خالی نیست. این اجسام با وجود آنکه دارای ماهیّات مختلف هستند و دارای اندازه‌های متفاوت، ولی در عین‌حال همۀ آنها در یک چیز اشتراک دارند و آن قابلیّت ابعاد سه‌گانه: طول، عرض و ارتفاع است. جوهری که تمام فضا را پر کرده و حجم و اندازه‌های مختلف را به خود گرفته است و موضوع برای کمیّت و اَبعاد سه‌گانه است و در همه‌جا واحد است جسم طبیعی، و اندازه و کیفیّتی که اجسام دارند و بدان جهت یکی از دیگری بزرگتر است و دارای ابعاد مختلفه می‌گردند جسم تعلیمی گویند.

 جسم طبیعی، امتداد جوهری است که فضا را اشغال کرده و به صورت گاز، مایع، جامد، شبه فلز، و یا مِلح درآمده است و اندازه‌های مختلف به خود گرفته است؛ و جسم تعلیمی، کمیّت یا حجم یا سه بعدی است که در اجسام مختلف متفاوت است و در حکم نقشی است که بر روی در و دیوار عالم واقع شده و جسم طبیعی در حکم تخته‌ای است که این نقش در آن کشیده شده است.

 جسم تعلیمی کمیّتی است که از سه سوی در جسم طبیعی سریان داشته و آن را قابلیّت سنجش داده و در تحت مساحت درآورده است؛ جسم تعلیمی ابعاد جسم طبیعی است[[157]](#footnote-157).[[158]](#footnote-158)

## [نزاع فلاسفه در حقیقت جسم طبیعی است]

 نزاع[[159]](#footnote-159) مشهور فلاسفه در حقیقت جسم، در جسم طبیعی است که بعضی می‌‌گویند: جسم طبیعی در ذات خود امر واحد متّصلی است که از ترکیب مادّه و صورت پدید آمده است؛ و بعضی دیگر می‌‌گویند: جسم طبیعی از اجزاء صغاری پیدا شده است که آنها را نه در خارج و نه در ذهن نمی‌توان تقسیم کرد، و آن‌قدر کوچک هستند که دارای ابعاد سه‌گانه نیستند؛ و بنابراین جسم طبیعی در ذات خود متّصل نیست، بلکه اجزاء پراکنده و جدا از هم، به دور هم جمع شده و جسم طبیعی را که در نظر متّصل می‌نماید تشکیل داده‌اند.

 آنان که جسم طبیعی را فراهم آمده از اجزاء می‌دانند جسم تعلیمی را نیز فراهم آمده از نقاط، و زمان را فراهم آمده از آنات می‌دانند؛ و در نزد آنان هیچ چیز متّصل در عالم وجود ندارد، نه جوهر و نه عرض.

 و آنان که جسم طبیعی را امر واحد متّصلی می‌دانند، جسم تعلیمی و زمان را نیز دو کمیّت متّصل می‌دانند و وجود نقطه و آنْ را انکار می‌کنند.

 نظریّۀ صدرالمتألّهین (حرکت جوهریّه) مربوط به جسم طبیعی است که جوهر عالم است و نظریّۀ اینشتین (نسبیّت عامّه) مربوط به جسم تعلیمی است.

 مکان از وجود جسم طبیعی و ابعاد آن (که جسم تعلیمی است) فرض می‌‌شود؛ زیرا اگرچه فعلاً جائی نیست که خالی باشد و ظرف برای موجودات مادّی گرفته شود، لیکن عقل چنین جائی را تعقّل و فرض می‌کند (مثلاً میزی که در وسط اطاق قرار دارد جز یک امتداد جسمانی که تخته باشد چیزی نیست، امّا عقل برای آن جائی را فرض می‌کند که میز آنجا را پر کرده است و اگر میز نباشد از هوا و یا جسم دیگری پر می‌‌شود؛ آن جایگاه را مکان نامند)، و اگر جسم نبود مکان و فضا

 هم فرض نمی‌شد؛ پس مکان عبارت است از یک امتداد ثابت.

 زمان عبارت است از یک امتداد تدریجی در طول هم و مقدّم و مؤخّر از یکدگر؛ و چون زمان کمیّت متّصل تدریجی است، لامحاله باید منشأ انتزاع زمان نیز یک حرکت دائم متّصل باشد.

 قدما فلک را متحرّک علی‌الدّوام می‌دانستند و می‌گفتند: زمان از گردش فلک بر دور زمین انتزاع می‌گردد؛ و در این‌صورت سؤالی پیش می‌‌آید که: اگر فلک فرضاً از حرکت باز ایستد، آیا در آن‌صورت بین موجودات تقدّم و تأخّر نخواهد بود؟

 مثلاً فرض می‌کنیم که یک نفر در حال راه رفتن و یا مشغول غذا خوردن و یا نوشتن است، در این حال اگر فلک بایستد آیا قدم‌هائی که آن شخص برمی‌‌دارد و لقمه‌هائی که می‌خورد و کلماتی که می‌‌نویسد همه با‌هم یک‌دفعه در یک آنْ صورت می‌‌گیرد، یا یکی پس از دیگری واقع می‌‌شود؟ احتمال اوّل قطعاً غلط است، و بنابر احتمال دوّم همان امتداد طولی که باعث بر تقدّم و تأخّر قدم‌ها و لقمه‌ها و کلمات است زمان است، در حالی‌که فلک ایستاده و حرکتی ندارد.

 قدما از این اشکال جواب می‌دادند که: هرچه در این جهان است معلول حرکت فلک است، و توقّف آن به منزلۀ توقّف شریان قلب از حرکت و سکتۀ بدن طبیعت است و بنابراین تمام عالم فلج و راکد می‌‌شود و هر چیزی در جای خود توقّف می‌کند و حتّی عقربۀ ساعت نیز می‌‌ایستد.

 قدما در اینکه روح عالم را یک حرکت مستمرّ و دائم می‌دانستند راهی درست پیموده بودند و اگر این حرکت یک لحظه باز ایستد عالم سکته می‌‌کند و می‌‌میرد، کلامی استوار گفته‌اند، ولی در اینکه علّت این حرکت، گردش فلک به دور زمین است اشتباه کرده‌اند.

 صدرالمتألّهین از راه تحقیق در جوهر عالم طبیعت و عوارض آن اثبات کرد

 که: حرکت در جوهر عالم است و تمام تغییرات و حرکت در اعراض متحرّکه تابع حرکت در جوهر آنها است، و یک امر واحد مستمرّ سیّال در عالم وجود دارد و زمان از این حرکت جوهریّه انتزاع می‌‌شود؛ زمان مقدار و کمیّت حرکت در جوهر است.[[160]](#footnote-160)

## [اینشتین: اصل عالم جز حرکت چیزی نیست]

 اینشتین به کمک قواعد ریاضی می‌گوید: اصل عالم جز حرکت چیزی نیست، و تنوّع حرکت موجب پیدایش اجسام متنوّع است، و امتداد زمانی از امتداد مکانی انفکاک ندارد، و حجم عالم طبیعت از چهار بعد پدیدار شده است: سه بعد معروف و بعد چهارم زمان است. و اگر ما دارای مشاعر و قوای دیگر بودیم شاید علاوه بر این چهار بعد، ابعاد دیگر را نیز می‌‌یافتیم.»

## [مقایسۀ مبانی برخی اندیشمندان با ملاّصدرا در بحث حرکت]

 در فصل ١١ و در صفحه ٧٠ گوید:

 «ملاّصدرا شاگرد میرداماد و شیخ بهائی بود و در سفر هفتمین خود که پیاده به مکّه می‌رفت در بصره در سنه ١٠٥٠ فوت کرد.

 فلسفۀ او شبیه به فلسفۀ اخوان‌الصّفا بود که کتب فلسفی و آسمانی و کتاب طبیعت و مکاشفات نفسانیّه را به هم درآمیخته و از مجموع آنها فلسفۀ خاصّی به وجود آورد؛ و از جمله اثبات حرکت در جوهر است که اصل و جوهرۀ عالم طبیعت را متحرّک می‌داند و در ذات و کینونت خود پویا توصیف می‌کند.

 در همان مواقع در غرب، مردی دگر به نام دِکارت ثابت کرد که مبدأ همۀ موجودات حرکت است.

 دِکارت مبانی فلسفه قدما را مورد مطالعه قرار داد، و رشتۀ تقلید را برداشت و استدلال‌ها و قیاس‌های عقلی را به چیزی نگرفت، و ذهن خود را به تمام معنی خالی کرد و سپس از نو به عالم با چشم دگری نگاه کرد، و در همه چیزها به دیدۀ شکّ و تردید و نادانی نگریست، و بالأخره از یک نقطۀ یقینی که وجود خودش بود شروع کرد و قدم به قدم پیش رفت و کتابی جدید در کیفیّت تعقّل صحیح نگاشت.

 صدرالمتألّهین بر اساس طرز تفکّر قدماء که می‌خواستند حقائق اشیاء را دریابند، موجودات را به جوهر و عرض و جسم طبیعی و جسم تعلیمی تقسیم کرد و جسم تعلیمی را عَرَض برای جسم طبیعی دانست، و اثبات کرد که حرکت در عرض بدون حرکت در جوهر محال است و در نتیجه گفت: جوهر عالم مادّه پیوسته در حرکت است.

## [دکارت: عالم از امتداد حرکت ساخته شده است]

 ولیکن دکارت از نظر حسّ و تجربه به عالم نگریست و قیاسات عقلی را ناچیز گرفت و فقط قواعد طبیعی و ریاضی را معتبر دانست و گفت:

 عالم از امتداد حرکت ساخته شده است. عالم عبارت است از یک سلسله موجودات مختلف که هر کدام دارای رنگ و شکل و اثر مخصوصی هستند و این اختلافات فقط بر اثر اختلاف حرکت است، و اگر همه آثار و خواصّ را برداریم باز یک چیز باقی ‌‌می‌ماند که در همه مشترک است و همان بُعد و امتداد است؛ پس عالم عبارت است از یک شیء مشترک که آن امتداد است و از یک آثار و خواصّ مخصوصی که اشیا را از هم جدا کرده است و آن حرکت است. پس اصل جسمیّت همان بُعد و کشش است، و خصوصیّات اجسام، اختلاف حرکت در آن بُعد و کشش است. صورت طلا و آهن و حیوان و گیاه و غیرها، مظاهر حرکات متفاوتی است که در روی آن بعد پدید آمده و این اشیاء متفاوته را به وجود آورده است. و چون این حرکات بر اساس تناسب هندسی و ریاضی است، لذا برای فهمیدن موجودات باید از راه قواعد ریاضی پیش رفت.

 این گفتار دکارت شباهت به گفتار فیثاغورث دارد که می‌‌گوید: اصل عالم عدد است، و موجودات مختلف مظاهر و مراتب مختلف عدد هستند که به نسبت مخصوص ترکیب شده‌اند. بنابر قول فیثاغورث چیزی که بر یک منوال باشد قابل ادراک نیست (همین‌که قطعه قطعه شد و قطعات مختلف با یکدیگر ترکیب شدند به ادراک انسان در می‌‌آیند؛ مثلاً یک آواز یکنواخت که اوّل و آخر نداشته باشد، شنیده نخواهد شد)، و اصل عالم که عدد است واحد است و ادراک نمی‌شود؛ امّا وقتی که موجودات از تقطیع و ترکیب عدد واحد پیدا شده‌اند، قابل ادراک می‌گردند.

 باری، فیثاغورث و دکارت و علماء بعد از دکارت تا امروز جهان را فقط از نظر فیزیکی و ریاضی می‌‌نگرند و فقط جسم تعلیمی را که موضوع قضایای هندسی است مطالعه می‌کنند و در تحقیقات پیرامون آن کشف آثار فیزیکی و شیمیائی نموده‌اند، ولی صدرالمتألّهین و فلاسفه قدیم نظر به حاقّ طبیعت و جسم طبیعی نیز می‌‌نمایند.

 و علم امروزی هرجا از تجربه ‌علمی باز ایستاد، فلسفه به کمک آن برمی‌‌خیزد تا آنکه قواعد علمی بسیار که بعضی از آنها به دستیاری فلسفه بود، در کار آمد و یکی پس از دیگر مکشوف شد. از جمله چند قاعده است که مبنای نظریّه نسبیّت اینشتین واقع شده و اساس آن قواعد ـ که بعضی از آنها هنوز فرضی است و ثبوت علمی ندارد ـ قرار گرفته است؛ مانند: عمومیّت حرکت، قانون جاذبیّت عمومی اجسام، ثبات سرعت نور، کوتاه شدن أجسام در جهت حرکت، و غیرها.

## [انسان توانائی این را دارد که حقیقت موجودات را دریابد]

 از زمان قدیم بسیاری از فلاسفه معتقد بوده‌اند که انسان چنین توانائی را دارد که بتواند حقیقت موجودات را دریابد، ولی بعضی مدّعی بوده‌اند که عقل و ادراک

## [فیثاغورث: اصل عالم عدد است و موجودات مظاهر و مراتب عدد هستند]

 بشر از ادراک حقائق موجودات عاجز است؛ عقل ما محدود نسبت به محیطی است که در آن زیست می‌‌نمائیم و احاطۀ کلّیّه بر غیر آن ندارد.

 پروتاغورث که از معتبرترین حکمای سوفسطائی یونان است می‌‌گفت: میزان همه چیز انسان است. این قول مستلزم قول به نسبیّت است؛ زیرا آنچه را که بشر از عالم ادراک می‌‌کند به میزان قوای خویش سنجیده و ادراک می‌‌کند.

## [پوانکاره صریحاً معتقد به نسبیّت بود]

 پوانکاره صریحاً معتقد به نسبیّت بود؛ و بسیاری دیگر از دانشمندان نیز عقیدۀ نسبیّت را اظهار داشتند تا آنکه منکوسکی (دانشمند آلمانی که اینشتین عقیدۀ نسبیّت را از او اتخاذ کرده است) در سال ١٩٠٨ در مجمع علمی شهر کولونیا اظهار داشت:

 ما باید از این هنگام چنین بدانیم که: فضا به تنهائی و زمان به تنهائی، سایۀ حقیقتی هستند که آن حقیقت عبارت است از: اتّحاد زمان با مکان، که در نتیجۀ اتّحاد زمان و مکان عالمی موجود می‌‌شود که حوادث در آن پدید می‌‌آیند. ما حوادث مزبور را به نام موجودات می‌‌خوانیم و آنها را حقایق می‌‌پنداریم، در حالتی‌که آنها سایه حقائق هستند.

 پس از منکوسکی، اینشتین نسبیّت عامّه را با براهین ریاضی به اثبات رسانید.»

## [نزدیک بودن نظریّه نسبیّت با نظریّه ملاّصدرا، در عین اختلاف مبنا]

 در فصل ١٢و در صفحه ٧٧ گوید:

 «نظریّۀ اینشتین مربوط به ریاضیّات عالیه و هندسه فضائی، و تفاوت مابینِ فضاء ریمانی و فضاء اقلیدوسی می‌‌باشد. و ما خلاصۀ نظریّه را در اینجا با حذف

 فرمول‌های ریاضی فقط از جنبۀ فلسفی آن در اینجا می‌‌آوریم؛ و فرمول‌های ریاضی که حذف شد دربارۀ: کسب سرعت، ثبات سرعت نور، کوتاه شدن اجسام در جهت حرکت، جاذبیّت و فضا، زمان و تواقت، و غیرها بود.

 علّت نوشتن کتاب، موضوع نسبیّت بود ـ که با طرز تفکّر مؤلّف سازگار بود ـ و نزدیک بودن نظریّۀ نسبیّت بر عمومیّت حرکت و پیدایش جمیع موجودات از حرکاتی که در جهان پدید می‌‌آید، با نظریّۀ صدرالمتألّهین که گفته است جوهر اصلی عالم همیشه در حرکت است.

 اگرچه این دو سخن به هم ربطی ندارد؛ گفتۀ صدرالمتألّهین مربوط به جوهر جسم طبیعی و مقولاتی است که در آنها حرکت واقع می‌‌شود، و سخن علماء طبیعی جدید مربوط به خواصّ فیزیکی و نسبت‌های ریاضی اجسام است. و چنانکه سابقاً گفتیم فلاسفه قدیم با فلاسفه جدید از دو نظر به عالم نگاه می‌‌کنند و هر کدام طوری موجودات را تقسیم و نامگذاری می‌‌نمایند.

 بهترین شارح نظریّۀ اینشتین کتابی است انگلیسی به نام: طبیعت عالم مادّی (ذی نیچر آف ذی فیزیکال ورلد)[[161]](#footnote-161) تألیف ادینگتن.»

## بحثی پیرامون نظریّه نسبیّت اینشتین

 در فصل ١٣ و در صفحه ٨١ به بعد که در موضوع نسبیّت است گوید:

 «کلّیّه احکام و قضاوت‌هائی که ما می‌‌نمائیم ـ خواه با حسّ ادراک کنیم و خواه قضایائی که با استدلال علمی و برهان ریاضی به اثبات رسانیم ـ همه نسبی است؛ یعنی نسبت به ما و نسبت به حسّ و عقلی که داریم و نسبت به محیطی که در آن هستیم و نسبت به حال حرکتی که دارا هستیم، می‌‌باشد.

 چشم ما چیزی می‌‌بیند و نام آن را نور می‌‌گذاریم و چیزی را می‌‌شنود و نام آن را صوت می‌‌گذاریم؛ این نور و این صوت فقط نسبت به چشم و گوش ما و در این محیط ما و در این حالتی که داریم می‌‌باشد، وگرنه هرگاه سازمان چشم شخص دیگری مثلاً طور دیگر باشد و گوشش طور دیگر باشد، او چنین نوری را نمی‌بیند و چنین صوتی را نمی‌شنود؛ بلکه چیز دیگری می‌‌بیند و می‌‌شنود، و طور دیگری قضاوت می‌کند. یا آنکه اگر محیط ما را عوض کنند و مثلاً ما را در منظومه‌های شمسی دیگر ببرند، معلوم نیست که در آنجا با همین چشم و همین گوش چنین نوری را ببینیم و بشنویم؛ بلکه مسلّماً طور دیگر خواهیم دید و نحوۀ دیگر خواهیم شنید. و یا اگر حالت حرکت و محیط ما تغییر کند یا اندازۀ حرکت نور و صوت تغییر کند مسلّماً نور و صوت را بدین کیفیّت ادراک نخواهیم کرد.

 علماء فیزیک ثابت کرده‌اند که نور و صوت و کلّیّۀ اجسام (از گاز و مایع و جامد) جز حرکت و موج چیزی نیست. حرکت و ارتعاش اگر به اندازۀ معیّن باشد گوش آن را می‌‌شنود و نام آن را صوت می‌گذاریم، و اگر به اندازه معیّن دیگر باشد چشم آن را می‌‌بیند و نام آن را رنگ و یا نور می‌‌گذاریم، و باز اگر به حدّ معیّن دیگر برسد قوّۀ شامّه آن را درمی‌‌یابد و نام آن را بو می‌‌گذاریم، و در درجۀ دیگر قوّه ذائقه آن را می‌چشد و نام آن را طعم و مزه می‌گذاریم؛ پس رنگ و بو و طعم و شمّ و لمس و سمع همگی از یک ماهیّت و یک جنس‌اند و به اختلاف مراتب و درجات ارتعاش‌ها بدین کیفیّات مختلفه در آمده‌اند.

 و همچنین ارتعاش‌ها در درجۀ دیگر به صورت گاز، و در درجۀ دیگر به صورت مایع، و در درجۀ دیگر به صورت جامد است. جمادات همه اختلافشان در اثر اختلاف امواج و ارتعاش است. زغال سنگ و الماس یک چیزند؛ حرکت به حدّ مخصوصی که رسید آن را الماس گویند و اگر به آن حدّ نرسید، زغال سنگ است.

 درجات و اندازه‌های بی‌شماری از حرکت نیز هست که ما حسّ نداریم که

 آنها را دریابیم؛ چنان‌که درجات ارتعاش مابینِ صوت و نور را ادراک نمی‌کنیم و درجات بالاتر از نور بنفش و پائین‌تر از نور قرمز را با چشم نمی‌بینیم، ولی با وسائل دیگری وجود آنها به اثبات رسیده است.

 بنابراین اگر ما میلیون‌ها حسّ دیگر می‌‌داشتیم، میلیون‌ها اشیاء دیگری را که غیر از مدرکات به حواسّ خمسه بودند ادراک می‌‌نمودیم؛ و اگر هم همین پنج حسّ ما طور دیگر ساخته شده بود، همین مدرکات را هم به نحوۀ دیگری ادراک می‌‌کردیم. پس آنچه ما ادراک داریم اختصاص به خودمان دارد و نمی‌توانیم حکم کنیم که طبیعت مطلقاً و در هرجا و در هر حال و برای هرکس، همین‌طور است که ما یافته‌ایم. (در اینجا دو مثال می‌‌زند که شایان تأمّل است.)

 و نیز راجع به رسیدن نور مرّیخ به زمین یک حساب مختصر و سادۀ ریاضی را نشان داده است. و نیز بیان کرده است که برای رصد کردن ستارگان آسمانی باید علاوه بر محاسبۀ مسافت نوری، مقدار زمان بعد و قرب فعلی آنها را نیز در وقت رصد کردن در نظر گرفت؛ و لهذا باید زمان را در حساب مکان، و مکان را در حساب زمان آورد، و برای سنجیدن موقع حقیقی هر چیزی علاوه بر سه بُعد معروف باید زمان را هم به عنوان بُعد چهارم در نظر گرفت.»

## [بحثی پیرامون زمان و مکان]

 در فصل ١٤ و در صفحۀ ٨٩ به بعد که راجع به زمان و مکان است گوید:

 «زمان ـ مکان:

 مکان در نزد قدماء به سه معنی گفته می‌‌شد:

 ١. نقطۀ اتّکاء: مثلاً می‌‌گوئیم: مکان آدمی‌زاده سطح زمین است و علّتش ـ طبق کشف نیوتن که قانون جاذبۀ عمومی را کشف کرد ـ جاذبه‌ای است در جسم بزرگتر، که جسم کوچکتر را به سوی خود می‌کشاند.

 ٢. سطح اندرون جسمِ محیط برای جسم محاط: مانند سطح اندرون سفیدۀ تخم‌مرغ که بر سطح کروی‌شکل زردۀ تخم‌مرغ محیط است، و مانند سطح اندرون کرۀ هوا که بر سطح زمین محیط است.

 طبق این دو معنی که برای مکان گفته شد، مجموع عالم دارای مکان نیست؛ زیرا تمام عالم من حیث المجموع دارای نقطۀ اتّکاء نیست؛ و در اندرون جسم دیگری نیز قرار ندارد، ولی هر یک از اجسام به تنهائی دارای مکان به هر یک از دو معنی هستند.

 ٣. جایگاهی که جسم، آن جایگاه را پر کرده است: مانند حجم ستون عمارت که برای آن، جایگاه خالی فرض می‌‌شود؛ مکان بدین معنی را حیّز و فضا گویند. و به این معنی کلّیّه، عالم جسم دارای مکان است؛ زیرا خلاء و فضائی به اندازۀ حجم جسم تمام عالم من حیث المجموع فرض می‌‌شود.

 در حقیقتِ فضا و حیّز، اختلاف است: اشراقیّون فضا را موجود حقیقی مجرّد و قائم به ذات می‌دانند که تمام اجزاء جسم با آن تداخل کرده است و آن موجود مجرّد بر تمام اجزاء جسم احاطه دارد، بعضی دیگر از فلاسفه فضا را امری موهوم می‌دانند که از وجود جسم فرض می‌‌شود و اگر جسمی نبود هرگز چنین فرضی هم نمی‌شد.

 فضا از نقطۀ نظر علمی وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد جسم است و بس، و فضا فقط از نظر ریاضی فرض می‌‌شود. فضا فقط از نظر ریاضی ـ مانند سایر مسائل و موضوعات ریاضی ـ وجود ذهنی دارد که منشأ فرض آنها اشیاء خارجی است. مثلاً موضوع علم حساب عدد است، عدد در خارج نیست؛ آنچه هست معدود است، ستاره است، آدم است. فضا نیز مانند عدد، صفتی است که در ذهن برای موجودات خارجی فرض می‌‌شود؛ زیرا از امتدادهای سه‌گانۀ جسم، یک نوع وسعت و جایگاه و کمیّت متّصلی در ذهن فرض می‌کنیم که نام آن را مکان می‌گذاریم و احکام هندسی را در آن جاری می‌‌کنیم.

 زمان: امتدادی که در عالم است و دارای ثبات و قرار نیست و پیوسته در گذر است و موجب قبلیّت و بعدیّت اشیاء می‌‌شود زمان است.

## [اقوال مختلف فلاسفه در حقیقت زمان]

 شیخ‌الرئیس در طبیعیّات شفا، اقوال مختلفی از فلاسفه در حقیقت زمان نقل کرده است:[[162]](#footnote-162)

 ١ـ بعضی زمان را مجرّد فرض می‌دانند که از حرکت حوادث فرض می‌‌شود.

 ٢ـ بعضی برای زمان وجود حقیقی قائلند؛ و آنها دارای نظریّات مختلفی هستند:

 ١. جمعی زمان را مبدأ واجب عالم دانسته‌اند.

 ٢. گروهی زمان را جوهری جسمانی پنداشته‌اند.

 ٣. افلاطون زمان را جوهری مستقلّ و جدا از جسم می‌‌داند.

 ٤. ارسطو زمان را مقدار حرکت می‌‌داند.

 ٥. جمعی حرکت دوری سالیانه و روزانه را که در این جهان دیده می‌‌شود، زمان نامیده‌اند.

 ٦. برخی زمان را امری نسبی انگاشته و آن را نسبتی دانسته‌اند که از سنجیدن دو چیز باهم به دست می‌‌آید؛ و بنابراین نسبت به أشیائی که باهم سنجیده می‌‌شوند مختلف می‌گردد.

 ٧. ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌خواند؛ و زمان هر چیز مقدار وجود آن چیز است.[[163]](#footnote-163)

 ٨. طائفه‌ای از حکماء از فهمیدن حقیقت زمان اظهار عجز کرده‌اند.

 ٩. صدرالمتألّهین زمان را مقدار حرکت جوهر موجودات می‌‌داند.[[164]](#footnote-164)

## [مبدأ فرض زمان، حرکت است]

 چون اصل حقیقت زمان از وجود و عدم است، مبدأ آن نیز باید همین خاصیّت را داشته باشد؛ و چیزی که دارای این خاصیّت (یعنی وجود تدریجی) است، حرکت است؛ پس مبدأ فرض زمان حرکت است.

 آیا آن حرکت دائم که زمان را از آن انتزاع می‌کنیم کدام است؟ آیا حرکت دوری است که موجب پیدایش شب و روز و ماه و سال است؟ نَه، زیرا محقّقین معلوم داشته‌اند که حرکت دوری شبانه‌روزی و سالیانه ـ چون چرخیدن عقربۀ ساعت ـ وسیلۀ تقسیم زمان است، نه مبدأ فرض اصل زمان.

 لذا صدرالمتألّهین پس از ابطال این نظریّه گفته است: مبدأ فرض زمان حرکت جوهر اجسام است. به عقیدۀ او حرکت جوهر، ذاتی جسم است و قابل انفکاک نیست؛ پس امتداد زمانی و امتداد مکانی، دو صفت جسم هستند.

 نظریّۀ اینشتین آن است که زمان و مکان را دو ظرف برای اجسام نمی‌داند، بلکه دو صفت آنها هستند که از دو حالت جسم انتزاع می‌‌شود؛ اگر جسم نباشد نه زمان است و نه مکان.

 در نتیجۀ حرکت، در اجسام دو حالت پدیدار می‌‌گردد: اوّل حالت انتشار که در نتیجه، اجسام جدا‌جدا از یکدیگر پیدا می‌‌شوند؛ و دوّم: خاصیّت استمرار و تدریج است که در نتیجه فاصله‌هائی نیز در میان آنها به وجود می‌‌آید.

 حالت انتشاری حوادث را مکان، و حالت استمراری آنها را زمان می‌‌گوئیم. ما باید زمان و مکان را که به عنوان دو ظرف برای موجودات می‌‌پنداریم از ذهن

 خود بیرون کنیم و چنین بدانیم که آنها دو صفت انتشار و استمرار برای حوادثند و دو کمیّت هستند که پیوسته ملازم یکدگر می‌‌باشند.[[165]](#footnote-165)

## [بحثی در نسبی بودن زمان و مکان]

 نسبی بودن زمان و مکان:

 چون همۀ حوادث دائماً در حرکت هستند لهذا فاصله زمانی و مکانی آنها همیشه در تغییر است، به هر مقدار از فاصله زمانی کم شود بر فاصلۀ مکانی افزوده می‌‌شود و بالعکس، و بدین جهت هیچ‌گاه فاصله‌های مکانی و فاصله‌های زمانی، ثابت و مطلق نیستند بلکه نسبی می‌‌باشند؛ ولی ”زمان ـ مکان“ یک امر مطلق ثابت است؛ یعنی ”زمان ـ مکان“ روی‌هم‌رفته یک امر ثابت است و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و آن حقیقت ثابت عالم است.

 پس عالم یعنی ”زمان ـ مکان“ و بهترین اسمی که می‌‌توانیم برای عالم بگذاریم و نمایندۀ وجهه ثابت حوادث قرار دهیم، کلمۀ مرکّب ”زمان ـ مکان“ است؛ و یکی از دانشمندان می‌‌گفت: بهترین کلمه برای این معنی در فارسی کلمۀ ”جایگاه“ است.

 و از این جهت عالم عبارت است از چهار بعد: طول، عرض، ارتفاع، زمان؛ و برای سنجیدن هر چیزی و تعیین موضوع آن چیز، علاوه بر سه بُعد مکانی باید بُعد زمانی را هم داخل کرد.»

## [زمان بُعد چهارم برای تعیین موضوع مکانی اشیاء]

 در فصل ١٥ در صفحه ٩٩ به بعد، راجع به بُعد چهارم گوید:

 «فضای اقلیدسی دارای سه بُعد بود؛ یعنی علماء قبل از ظهور عقیدۀ نسبیّت، فقط با فرض ”خطوط ثلاثه متقاطعۀ به زاویۀ قائمه“ محل و مکان چیزی را معیّن

 می‌کردند، و این امر نسبی بود (یعنی مکان هر چیزی نسبت به اختلاف محل کسی که می‌‌خواست تعیین نماید مختلف می‌‌شد و شمالاً و جنوباً و شرقاً و غرباً تفاوت می‌‌کرد، و نیز نسبت به دوری و نزدیکی آن چیز نسبت به آن کس تفاوت می‌‌نمود، ولی زمان امری مستقلّ محسوب می‌‌شد و ارتباطی با مکان نداشت و نسبت به اشخاص مختلف، مختلف نمی‌شد؛ یعنی علماء قبل از عقیدۀ نسبیّت، زمان را در مکان دور، عین زمان در مکان نزدیک می‌دانستند، و مدّت زمان در نظر دو نفر محاسب که محلشان مختلف بود، یکی بود)؛ لیکن عقیدۀ نسبیّت با براهین ریاضی ثابت کرد که:

 أوّلاً: برای تعیین موضوع مکانی هر چیز، علاوه بر سه بُعد مزبور، باید زمان را هم مانند بُعد چهارمی دخالت دهیم، و به وسیلۀ چهار امتداد، موضع قطعی آن چیز را تعیین نمائیم.

 و ثانیاً: زمان هم مانند مکان نسبی است و نسبت به اشخاص و امکنه مختلف می‌‌شود. زمان نسبت به کسی که از مکانِ دور حساب می‌کند بلندتر و در نظر کسی که از مکانِ نزدیک حساب می‌کند کوتاه‌تر است؛ به عکسِ مسافت که نسبت به محاسبِ نزدیک، بلند‌تر و نسبت به محاسبِ دور، کوتاه‌تر به نظر می‌‌آید.

## [اساس نظریّه نسبیّت بر حرکت است]

 اساس نسبیّت بر حرکت است و نسبت به فضا و مادّۀ ساکن نیست، بلکه مربوط به حرکت است و اگر حرکت نبود نظریّه نسبیّت موردی نداشت. امّا در نظر علماء نسبیّت، فضا وجود ندارد، و آنچه وجود دارد مادّه و افعال مادّه است (از قبیل تشعشع و جوّ جاذبی و جوّ الکترومنیتیک و غیره) و ابداً مادّه ساکن نیست، بلکه اساس و بنیان عالم مادّه حرکت است؛ اگر حرکت نباشد عالم نیست.

 هر حادثه‌ای عبارت از حرکتی است که در مادّه پدید می‌‌آید، و حرکت، مسافتی را اشغال می‌کند و زمانی را فرا می‌گیرد؛ لهذا برای تعیین موضع هر چیزی

 باید مسافت و زمان هر دو را به حساب آورد.

 موضع هر چیز را که بخواهیم رصد کنیم و به دست آوریم، البتّه به واسطۀ نور است که در هر ثانیه سیصد هزار کیلومتر مسافت را می‌‌پیماید. و امواج نور و رادیو در یک ثانیه هفت مرتبه و کسری دور زمین را طی می‌‌کند.

## [مثال زیبای مرحوم علاّمه طهرانی (ره) در اعجاب از کهکشان (ت)]

 و البتّه در فاصله‌های کوتاه محاسبۀ آن ارزشی ندارد، ولی در تعیین اجرام سماوی (که دو ـ سه سال نوری طول می‌‌کشد تا نور از نزدیکترین آنها به ما برسد، و یکصد و هشتاد و چهار هزار سال نوری طول می‌‌کشد تا نور از یک طرف کهکشان به طرف دیگر برسد) بدیهی است که محاسبۀ مدّت رسیدن نور چه تفاوت عملی در تعیین موضع و شناختن ابعاد آنها ایجاد می‌کند.[[166]](#footnote-166)

 و چون همۀ اشیاء در حرکت‌اند و حرکت عبارت است از مسافت و زمان ـ که از تقسیم مسافت به زمان، سرعت به دست می‌‌آید ـ پس پیوسته زمان در مکان مندرج است و هیچگاه ما از تعیین محل و موقع چیزی بدون در نظر گرفتن زمان بی‌نیاز نیستیم.

 و علاوه بر این زمان نیز نسبی است، و نسبت به محاسبین مختلف تفاوت دارد. اگر اتومبیلی با سرعت دویست کیلومتر در ساعت در مدت پنج ساعت حرکت کند و در رأس هزار کیلومتری با موج الکترومنیتیک خبر وصول خود را به نقطۀ ”ج“ بدهد، تا این خبر به مبدأ حرکت برسد، اتومبیل از نقطۀ ”ج“ قدری گذشته و به نقطۀ ”د“ رسیده است؛ پس در نظر کسی که در مبدأ است مسافت کوتاه شده (چون نقطۀ ”د“ به اندازۀ نقطه ”ج“ جلوه کرده است) و زمان طولانی شده (چون در نظر او اتومبیل در پنج ساعت و زیاده به نقطۀ ”ج“ رسیده) در حالی‌که در نظر شوفر، زمان کوتاه و مسافت طولانی است.

 امّا زمان کوتاه است چون در پنج ساعت تمام به نقطۀ ”ج“ رسیده، و امّا مسافت طولانی است زیرا اتومبیل در جهت حرکت کوتاه شده و به همان نسبت، مسافت طولانی‌تر جلوه کرده است. (قانونی است که هر جسمی در جهت حرکت به نسبت مخصوصی میان سرعت آن جسم و سرعت نور، جمع و کوتاه می‌‌شود.)»

## [در معنای تواقت]

 در فصل ١٦ در صفحه ١٠٧ به بعد، راجع به تواقت گوید:

 «تواقت یعنی وقوع دو امر، با هم و در یک زمان؛ تواقت یکی از مثال‌هائی است که نسبی بودن زمان را روشن می‌‌کند.

 تواقت یک حکم ثابت نیست؛ هرگاه دو نفر در یک مکان باشند و ساکن باشند دو حادث را یک طور می‌‌بینند، ولی اگر هر کدام در مکانی دور از هم و دارای حرکت‌های مخالف باشند دو حادث را مختلف می‌‌بینند.

 و جهت آن این است که: مردم یا از راه گوش و یا از راه چشم خبر وقوع حوادث را دریافت می‌کنند (از راه گوش مثل امواج صوت، یا امواج الکترومَنیتیک[[167]](#footnote-167) چون بی‌سیم و رادیو)، و سرعت آن همانند نور سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است و امواج صوت ٣٣١ متر در ثانیه است (یعنی سرعت نور ٣٠٠ میلیون[[168]](#footnote-168) بار بیشتر از سرعت صوت است)، و چون زمان، مقدار حرکت است در مسافت، پس بر حسب اختلاف مکانِ مردم، خبر حوادثْ مختلف به آنها می‌‌رسد.»

## [سرعت نور در مسافت‌های دور بسیار محسوس است]

 و بعد از ذکر مثالی دربارۀ دو نفر که صدای توپ را می‌‌شنوند و این مثال به طور واضح، نسبی بودن تواقت و زمان را روشن می‌‌کند، گوید:

 «چون سرعت نور در یک ثانیه، هفت بار و کسری دور زمین را می‌‌پیماید، لذا در مسافت‌های کوتاه تفاوت آن محسوس نمی‌گردد، ولی در مسافت‌های دور بسیار محسوس است.

 مثال زیر [را] در مجلّۀ المقتطف از کتاب نسبیّت به زبان ساده (تألیف تیرینگ نمساوی) ذکر کرده است:

 در ٢١ فوریه ١٩٠١ اخترشناسان به علّت نامعلومی ستارۀ تازه‌ای را در مجموعۀ کوکبۀ پرساوس یافتند و نام آن را نواپرسای (یعنی پرساوس تازه) نهادند؛ چون حساب کردند دیدند سی سال نوری گذشته است تا نور آن به زمین رسیده است (یعنی مسافت آن تا زمین ٠٠٠/٠٠٠/٨٠٠/٨١٦/٨٣٩/٢٨ کیلومتر که مساوی

 سرعت نور ثانیه‌های سال است می‌‌باشد) و بنابراین طلوع این کوکب مطابق با ٢١ فوریه ١٨٧١ بوده است.

 یعنی طلوع ستاره و ٢١ فوریه ١٨٧١ دو حادثی هستند که تواقت داشته‌اند ـ و البتّه این حساب در صورتی است که منظومۀ شمسی ما با آن کوکب و مسافت بین آن دو، ثابت باشد ـ امّا علماء نسبیّت می‌گویند: هیچ‌کدام ثابت نیستند و هر کدام دارای حرکتی است خلاف دیگری، هم در سرعت و هم در جهت. بنابراین نمی‌دانم از وقتی که شعاع ستاره از ستاره جدا شده و به زمین رسیده است سی‌سال بوده یا کمتر و یا بیشتر؛ زیرا اگر در این مدت، زمین و ستاره به هم نزدیک شده باشند کمتر، و اگر دور شده باشند بیشتر است.

 لهذا اگر مَلَکی در موقع اوّلین شعاع جداشدۀ از کوکب به زمین بیاید و دارای ساعتی مانند ساعت‌های ما باشد، اگر از او بپرسیم در چه مدت رسیدی؟ خواهد گفت: سی سال، و به حساب نور می‌‌فهمیم که ٢٩ بلیون بلیون میل[[169]](#footnote-169) را پیموده است؛ ولی اگر بپرسیم: آیا مسافت میان زمین و ستاره همین‌قدر است؟ می‌گوید: نمی‌دانم، چون وقتی من از ستاره جدا شدم نمی‌دانستم زمین کجا بوده و الآن نمی‌دانم ستاره کجاست، آیا به زمین در این مدّت سی‌سال نزدیک شده است و یا دور شده است؟ چون هیچ جرمی در فضا ساکن نیست.

 اخترشناسان بدست آورده‌اند که منظومۀ شمسی ما به سرعت ٢٠٠ تا ٤٠٠ میل در ثانیه به سمت مرکز کهکشان در حرکت است و خود کهکشان نیز در حرکت است، بلکه این کهکشان با کهکشان‌های دیگر همه به سرعت‌های مختلف در حرکت هستند؛ لهذا محال است بفهمیم چند سال گذشته است تا نور ستارۀ نواپرساوس به زمین رسیده است. پس حکم کردن به تعیین روز طلوع ستاره و

 حکم به تواقت طلوع آن با ٢١ فوریه ١٨٧١ نسبی است؛ یعنی نسبت به اهالی زمین است و مطلقاً ثابت نیست.

 از اینجا بدست می‌‌آید که هر جسمی و هر شخصی که حادثی نسبت به آن سنجیده می‌‌شود، دارای زمانی است مختصّ به خود و مخالف با زمان جسم دیگر و شخص دیگر.

 و هرگاه جسمی و یا شخصی که حادث را نسبت به او می‌‌دهیم نباشد، گفتن اینکه فلان حادث در فلان زمان واقع شد غلط است؛ باید بگوئیم: نسبت به که و کجا؟ و اگر جسمی و شخصی نباشد اصلاً زمانی وجود ندارد؛ پس تمام احکام نسبت به تعیین مکان و یا زمان کائنات نسبی است.»

## [مبادی نظریّه نسبیّت اینشتین]

 در فصل ١٧ [گوید]:

 «در مبادی نسبیّت، قبل از اینشتین، منکوسکی و لورنتز و پوانکاره و غیره عقیدۀ نسبیّت را ابراز داشته‌اند؛ ولی اوّلین کسی که بر اساس قواعد ریاضی آن را به اثبات رسانید اینشتین بود. او نخست نسبیّت را در حرکت‌های مستقیم ثابت کرد (نسبیّت خاصّ) و سپس در کلّیّۀ فضا، چه حرکت‌های مستقیم و چه حرکت‌های دوری (نسبیّت عامّ).

 نظریّۀ اینشتین[[170]](#footnote-170) بر چند مبادی قرار گرفته است:

 ١ـ عمومیّت حرکت؛

 ٢ـ عمومیّت قوّۀ جاذبه.

 قوّۀ جاذبه را نیوتن کشف کرد، ولیکن علماء طبیعی بعد از نیوتن بر این عقیده شدند که جسم نمی‌تواند از دور در جسم دیگر اثر کند، خواه جذب باشد یا اثر دیگر.

 فرادای گفت: هر جسمی در محیط خود امواجی ایجاد می‌کند که ابتداء دائرۀ آن امواج به قدر محیط جسم است و هرچه دورتر می‌شود وسیعتر می‌گردد و آن امواج را مجموعاً جوّ جاذبی نامند. این امواج مانند سایر امواج نور یا الکتریسیته و غیره پس از پیدا شدن مستقلّ و جدا از جسم است، و اگر جسم معدوم شود یا به جای دیگر منتقل گردد، جوّ جاذبی منتقل نشده و تا زمان کوتاهی باقی می‌ماند.

 جوّ جاذبی طبق گفتار نیوتن حاصل ضرب دو جرم، تقسیم بر مجذور مسافت بین آن می‌باشد؛ یعنی اگر جرم جسم[[171]](#footnote-171) دو برابر شود، قوّۀ جاذبه چهار برابر کمتر خواهد شد.

 اینشتین جوّ جاذبی را بر اساس گفتار فرادای تحت قاعدۀ نسبیّت درآورد و نیز نتیجه گرفت که هرگاه جرمی در فضا حرکت کند، به خط منحنی که قوسی از دایره هست حرکت می‌کند (مثلاً شعاع نور ستارگان در خط منحنی به زمین می‌‌رسد)، و روی این اصل نظریّۀ معروف دیگر خود را اظهار داشت که: کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه فضا، خط منحنی است؛ و به عبارت دیگر خط مستقیم، وجود خارجی ندارد، بلکه فقط وجود ذهنی دارد.»

## [دو خاصیّت نور: سرعت بالا و ثبات بالا]

 در فصل ١٨ [گوید]:

 «[٣]ـ کسب سرعت: جسم متحرّک سرعت خود را به اجسامی که بر آن تکیه دارند یا متعلّق به آن هستند می‌دهد و تمام اجسام به تبع جسم دیگر که بدان تکیه دارند همان سرعت را کسب می‌کنند، مگر نور که سرعت آن ثابت و تابع هیچ چیزی نیست؛ خواه نور در خلأ حرکت کند و خواه در جسم، خواه در سطح جسم متحرّک حرکت کند و خواه در سطح جسم ساکن.

 نور دارای دو خاصیّت است:

 ١. آنکه سرعتش بالاترین سرعت‌ها است، و هیچ جسمی نمی‌تواند بدین سرعت حرکت کند وگرنه حجمش صفر می‌‌شود؛

 ٢. آنکه سرعتش ثابت است.

 ثابت بودن سرعت نور یکی از اصول نسبیّت است.»

## [نظریّۀ کوتاه شدن اجسام یکی دیگر از اصول و مبادی نظریّه نسبیّت]

 در فصل ١٩ [گوید]:

 «[٤]ـ کوتاه شدن جسم در حال حرکت طبق سرعت‌های مختلف در جهت حرکت: این نیز یکی از اصول نسبیّت است؛ اوّل کانت و بعد از او لاپلاس این عقیده را پیدا کرد.

 میکلسن آمریکائی کشف کرد که چون سرعت نور ثابت است: ٣٠٠ هزار کیلومتر در ثانیه، و سرعت حرکت زمین ٣٠ کیلومتر در ثانیه است، بنابراین زمین از سمت مشرق با چنین سرعتی رو به شعاعی که از خورشید می‌‌آید نزدیک می‌‌شود و به همین اندازه از شعاعی که از طرف مغرب می‌‌آید دور می‌‌شود، و در جانب شمال و جنوب تفاوت ندارد؛ پس در نقاط شرقی زمین، نور خورشید باید زودتر از سایر نقاط به زمین برسد. و چون برای تجربۀ این اکتشاف، آلتی ساخت و نور را به مشرق و شمال فرستاد و نور برگشت، و در یک‌وقت برگشت، دچار حیرت شد و

 علماء نیز متحیّر شدند. فتزتگرالد ایرلندی برای حلّ مطلب، نظریّۀ کوتاه شدن اجسام را اظهار داشت و گفت:

 زمین و تمام اجسامی که بر آن قرار دارد حتّی اسبابی که میکلسن ساخته همه در جهت حرکت زمین کوتاه می‌‌شوند. و نسبت کوتاه شدن زمین مساوی است با نسبت تفاوت میان سرعت حرکت زمین و سرعت نور؛ یعنی به همان اندازه که زمین در ثانیه رو به نوری که از خورشید می‌‌آید حرکت می‌کند (٣٠ کیلومتر) به همان اندازه حجم زمین در همان امتداد که حرکت کرده کوتاه می‌‌شود و در نتیجه شعاع‌های نور از همه سمت باهم به زمین می‌رسند.

## [علّت کوتاه شدن جسم در جهت حرکت]

 علّت کوتاه شدن جسم در جهت حرکت، آن است که: هر موجی پس از پیدایش از مصدر خودش مستقلّ است. حالا اگر فرض کنیم جسمی که ایجاد موج می‌‌نماید رو به یک سمتی در حرکت باشد، بدیهی است دائرۀ اوّلی را که موج ایجاد می‌کند، دیگر جسم در مرکز آن دایره باقی نمی‌ماند؛ بلکه تا موقع ایجاد دائرۀ دوّم یک‌قدری به طرف جلو پیش می‌‌رود. و بدین‌‌جهت قوس‌های دایره‌های موجی که در جلو جسم است به هم نزدیک، و قوس‌های عقب از هم دور می‌‌شوند؛ و برعکس قطر دایره در جهت عمود بر خط حرکت زیادتر می‌‌شود. و بنابراین در اثناء حرکت ذرّه و اتم، محیط جوّی که پروتون ایجاد نموده مستدیر نیست، بلکه قطر آن از جلو به عقب، کوتاه‌تر از قطر عمود بر آن است. لهذا جوّ مذکور در خط حرکت، کوتاه و در خط عمود بر آن طویل می‌گردد؛ پس در نتیجه تمام جسم کوتاه می‌شود.

 اینشتین کوتاه شدن جسم را قاعدۀ طبیعی دانست و آن را مبدأ نظریّه نسبیّت خود قرار داد؛ زیرا هر اندازه جسم کوتاه شود، مسافت بین آن و جسم دیگر طولانی

 می‌‌گردد، و هر اندازه مسافت طولانی شود، زمان (که مقدار حرکت جسم است) در مسافت، طولانی می‌‌شود. هرچه اندازۀ جسم بیشتر کوتاه شود زمان درازتر، و هر اندازه جسم کمتر کوتاه شود زمان کوتاه‌تر می‌‌شود.»[[172]](#footnote-172)

## ب: منهاج البراعة

## کلام افلاطون: إنّ شاهقَ المعرفة أشمخُ مِن أن یَطیر إلیه کلُّ طائرٍ

 در جلد ١٩ از شرح نهج البلاغۀ خوئی، در رساله لقاء الله آقای حسن‌زاده آملی، در صفحه ١٩١، فرماید:

 «قال أفلاطون الإلهیّ: ”إنّ شاهقَ المعرفة أشمخُ مِن أن یَطیر إلیه کلُّ طائرٍ، و سُرادِقَ البصیرة أحجبُ مِن أن یحوم حولَه کلُّ سائرٍ.“[[173]](#footnote-173) (الفصلُ الرابعُ مِن شرح

 رسالةِ زینونِ الکبیرِ الیونانی، تلمیذ أرسطاطالیس، للمعلّم الثانی أبی‌نصر الفارابی، صفحة ٨ من طبع حیدرآباد دکن).

 و قال الشیخُ الرئیسُ أبوعلی سینا فی آخِر النمطِ التاسعِ مِن الإشارات فی مقامات العارفین: ”جَلّ جَنابُ الحقّ عن أن یکونَ شریعةً لکلّ واردٍ أو یَطّلع علیه إلّا واحدٌ بعد واحدٍ.“

 و قال أبوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک، الملقّب شهاب الدین السهروردی، الحکیم المقتول: ”الفکرُ فی صورةٍ قدسیّةٍ یتلطّف بها طالبُ الأرْیَحِیَّة،[[174]](#footnote-174) و نواحی القدس دارٌ لایطأها القومُ الجاهلون، و حرامٌ علی الأجساد المظلمة أن تلجَ ملکوتَ السموات. فَوَحِّدِ اللهَ و أنت بتعظیمه مَلآنٌ، و اذکُرْه و أنت مِن ملابس الأکوان عُریانٌ! و لو کان فی الوجود شمسان، لانْطَمَستِ الأرکان؛ و أَبیٰ النظامُ أن یکون غیرَ ما کان.“ (نقلنا کلامه من تاریخ ابن خلّکان)[[175]](#footnote-175).[[176]](#footnote-176)

 و قال العارفُ السنائی:

بار توحید هر کسی نکشد \*\*\* طعم توحید هر خسی نچشد[[177]](#footnote-177)

 و قال العارفُ الرّومی:

یاد او اندر خور هر هوش نیست \*\*\* حلقۀ او سخرۀ هر گوش نیست»[[178]](#footnote-178)و[[179]](#footnote-179)

## آیات لقاء الله و ابتغاء وجهه تعالی

 در جلد ١٩ از شرح نهج البلاغۀ خوئی، آقای [حسن‌زاده] آملی از صفحه ١٩٤ الی ١٩٧، بیست و هشت آیه آورده است که بیست و یک آیۀ آن دربارۀ لقاء الله، و هفت آیۀ آن دربارۀ ابتغاء وجه الله است.

## [روایتی در باب رؤیت حضرت پروردگار]

 و در صفحه ١٩٧ گوید:

 «قال أمیرُالمؤمنین علیٌّ علیه السّلام فی جواب حِبرٍ قال له: یا أمیرَالمؤمنین هل رأیتَ ربَّک حین عبدتَه؟

 فقال علیه السّلام: ”ویلَک ما کنتُ أعبُد ربًّا لم أرَه.“

 قال: و کیف رأیتَه؟

 قال: ”ویلَک! لا تُدرکُه العیونُ فی مُشاهَدة الأبصار ولکن رَأَتْه القلوبُ بحَقائِق الإیمان.“[[180]](#footnote-180)

 و قال علمُ الهدی فی الغرر و الدرر (صفحة ١٥٠، مجلّد ١): ”أتی أعرابیٌّ أباجعفر محمّدَ بن علیّ علیه السّلام فقال له: هل رأیتَ ربَّک حینَ عبدتَه؟ نحو الخبر

 المذکور إلی آخِره.“»[[181]](#footnote-181)

 أقول: این خبر را در کتاب توحید مرحوم کلینی آورده است؛ کافی، جلد ١، صفحه ٩٨.

## [إنّ المعلول لا یری علته إلّا بمقدار سعة وجوده]

  و در صفحه ١٩٨ گوید:

 «و لذا قالوا إنّ العلمَ بالعلّة مِن العلم بالمعلول علمٌ بها مِن وجهٍ؛ یعنی أنّه علمٌ ناقصٌ بالعلّة بقدر ظرفِ المعلول سعةً و ضیقًا، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا \* وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِ﴾.[[182]](#footnote-182)

 و قد أفاد فی ذلک فیلسوفُ العرب یعقوب بن إسحاق الکندی ـ رحمة الله علیه ـ بقوله: إذا کانت العلّةُ الأولی متّصلةً بنا مفیضةً [لفیضة] علینا و کنّا غیرَ متّصلین به إلّا مِن جهته، فقد یُمکن فینا ملاحظتُه علی قدر ما یُمکن للمفاض علیه أن یُلاحِظ المفیضَ. فیجب أن لا یُنسَب قَدْرُ إحاطته بنا إلی قدر ملاحظتنا له؛ لأنّها أغزرُ و أوفرُ و أشدُّ استغراقًا.» (اسفار، طبع سنگی، جلد ١، صفحه ٢٦؛ و طبع حروفی، جلد ١، صفحه ١١٤)

  و در صفحه ١٩٨ فرماید:

 «و ما أجاد قولَ المحقّق العارف أفضل‌الدین الکاشی فی المقام:

گفتم همه ملک حسن سرمایۀ تست \*\*\* خورشید فلک چو ذرّه در سایۀ تست

گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت \*\*\* از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایۀ تست»[[183]](#footnote-183)

## [منتخبی از احادیث حضرات معصومین علیهم السّلام در معرفة الله]

 [١]ـ اصول کافی، جلد ١، صفحه ٩٧، در کتاب توحید با اسناد خود از عبدالله بن سنان از پدرش روایت می‌کند:

 «قال: حَضَرْتُ أباجعفر علیه السّلام فدَخل علیه رجلٌ مِن الخوارج فقال له: یا أباجعفر! أیَّ شیءٍ تَعبُد؟

 قال: ”اللهَ تعالی.“

 قال: رَأیتَه؟

 قال: ”بل لم تَرَه العیونُ بمشاهدة الأبصار ولکن رأَتْهُ القلوبُ بحقائق الإیمان. لا یُعرَف بالقیاس و لا یُدرَک بالحواسّ و لایُشَبَّه بالناس، موصوفٌ بالآیات، معروفٌ بالعلامات، لا یَجور فی حُکمِه، ذلک اللهُ لا إلهَ إلّا هُو.“

 قال: فخَرَج الرجلُ و هو یقول: ﴿ٱللَهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.»[[184]](#footnote-184)

 [٢]ـ در جلد اوّل وافی، صفحه ٤٢، از کافی با اسناد خود از جمیل بن درّاج از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند که قال علیه السّلام:

 «لو یَعلم الناسُ ما فی فضل معرفةِ الله تعالی، ما مَدّوا أعینَهم إلی ما مَتَّع به الأعداءُ مِن زَهْرَة الحیاة الدّنیا و نَعیمِها؛ و کانَت دنیاهم أقلَّ عندهم ممّا یَطَؤونَهُ بأرجُلهم، و لَنُعِّموا بمعرفة الله تعالی، و تَلذَّذوا بها تلذُّذَ مَن لم یَزَل فی رَوضات الجِنان مع أولیاء الله.

 إنّ معرفة الله اُنسٌ [آنسٌ] مِن کلّ وحشةٍ، و صاحبٌ مِن کلّ وحدةٍ، و نورٌ مِن کلّ ظُلمةٍ، و قوّةٌ مِن کلّ ضعفٍ، و شفاءٌ مِن کلّ سُقمٍ.

 ثُمّ قال: قد کان قبلَکم قومٌ یُقتَلون، و یُحرقَون، و یُنشَرون بالمناشیر، و تَضیق علیهم الأرض برُحْبها، فما یَرُدّهم عمّا هم علیه شیءٌ ممّا هم فیه؛ مِن غیر تِرَةٍ وَتَروا مَنْ فَعَلَ ذلک بهم، و لا أذیً ممّا نَقَموا منهم إلّا أن یُؤمنوا بالله العزیز الحمید. فَسَلوا [فاسألوا] ربَّکم درجاتِهم و اصْبروا علی نَوائب دهرِکم تُدرِکوا سَعْیَهم!»[[185]](#footnote-185)

 بیانٌ:

 الزّهرَة: البهجة و النّضارة.

 و الرُّحْبُ: الاتّساع.

 و التِرَة: الحقد بما نقموا منهم، بما أنکروا منهم.[[186]](#footnote-186)

 [٣]ـ در جلد ١ اصول کافی، صفحه ٨٥ [و ٨٦] در باب «أنّه لا یُعرَف إلّا به» فرماید با اسناد خود از فضل بن سکن، عن أبی‌عبدالله علیه السّلام، قال:

 «قال أمیرُالمؤمنین علیه السّلام: اعرفوا اللهَ بالله، و الرّسولَ بالرّسالة، و أُولی الأمرِ بالأمر بالمعروف و العدلِ و الإحسانِ.»

 [٤]ـ و نیز با اسناد خود از علیّ بن عُقبة بن قیس بن سمعان بن أبی‌ربیحه (مولی رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم) روایت کرده، قال:

 «سُئِل أمیرُالمؤمنین علیه السّلام: بِمَ عرفتَ ربَّک؟ قال: ”بما عَرّفنی نفسَه.“ قیل: و کیف عَرَّفک نفسَه؟ قال: ”لا یُشبِهه صورةٌ و لا یُحَسُّ بالحواسّ و لا یُقاس بالنّاس، قَریبٌ فی بُعده، بعیدٌ فی قُربه، فوقَ کلّ شیء و لا یُقال شیء فوقَه، أمامَ کلّ شیء و لا یُقال له أمامٌ، داخلٌ فی الأشیاء لا کشیءٍ داخلٍ فی شیء، خارجٌ من الأشیاء لا کشیءٍ خارجٍ من شیءٍ، سُبحانَ مَن هو هکذا ـ و لا هکذا غیرُه ـ و لکل شیءٍ مُبتدأٌ.“»

 [٥]ـ و نیز با اسناد خود از منصور بن حازم روایت کرده است، قال:

 «قلتُ لأبی‌عبدالله علیه السّلام: إنّی ناظرتُ قومًا فقلتُ لهم: إنّ اللهَ جَلَّ جلالُه أجلُّ و أعزُّ و أکرمُ مِن أن یُعرَفَ بخلقِه، بل العبادُ یُعرَفون بالله؛ فقال: ”رَحِمَک اللهُ!“»[[187]](#footnote-187)

 [٦]ـ در جلد ١٩ از منهاج البراعة (شرح نهج البلاغه خوئی) در رسالۀ لقاء الله، در صفحه ٢١٠ فرماید:

 «قال علمُ الهدی الشریف المرتضی ـ رضوان الله علیه ـ فی المجلس التاسعِ عشر مِن أمالیه: غرر الفرائد و درر القلائد (٢٧٤، مجلّد ١):

 ”رُوی أنّ بعضَ أزواج النبّی صلّی الله علیه و آله و سلّم سأَلَتْه متی یَعرف الانسانُ ربَّه؟ فقال: إذا عَرف نفسَه.“»

 [٧]ـ و فی [غررالفرائد و دررالقلائد] صفحة ٣٢٩، مجلّد ٢ منه: ”رُوی عن النبّی صلّی الله علیه و آله و سلّم أنّه قال: أعلمُکم بنفسه أعلمُکم بربّه.“

 قال العارف الرّومی:

سایۀ یزدان بود بندۀ خدا \*\*\* مردۀ این عالم و زندۀ خدا

[دامن او گیر زودتر بی‌گمان \*\*\* تا رهی در دامن آخرزمان]

کیف مدّ الظلّ نقش اولیاست \*\*\* کو دلیل نور خورشید خداست[[188]](#footnote-188)»[[189]](#footnote-189)

 [٨]ـ و نیز در صفحه ٢١٣ فرماید:

 «قال جعفرٌ الصادق علیه السّلام:

 ”واللهِ لقد تَجلّی اللهُ عزّوجلّ لخَلقِه فی کلامه ولکن لا یُبصرون!“

 رواه عنه علیه السّلام العارفُ الربّانی مولانا عبدالرّزاق القاسانی فی تأویلاته؛ کما فی آخر کشکول العلّامة البهائی (صفحة ٦٢٥، من طبع نجم الدّوله)؛ و کذا الشیخ الأکبر محیی الدین فی مقدّمةِ تفسیرِه (صفحة ٤، مجلّد ١). و کذا رواه عنه علیه السّلام أبوطالب محمّد بن علیّ الحارثی المکّی فی قوت القلوب، (صفحة ١٠٠، مجلّد ١، من طبع مصر ١٣٨١. ﻫ)، و قد رَوی قریبًا منه ثقةُ الاسلام الکلینی فی روضة

 الکافی (٢٧١ من طبع الرحلی) عن مولانا أمیرالمؤمنین علیّ علیه السّلام فی خطبةٍ خَطَب بها فی ذی‌قار حیثُ قال علیه السّلام:

 ”فتَجلّی لهم سبحانَه فی کتابه مِن غیر أن یکونوا رَأَوه“

 و أتی بها الفیض المقدّس فی الوافی (صفحة ٢٢، مجلّد ١٤)، و قد نقلناها فی شرح المختار (٢٢٩ من الخطب)، فراجعْ إلی صفحة ١٩ من مجلّد ١٥.»[[190]](#footnote-190)

## [کلمات حکماء در مراتب نفس]

 و در [شرح نهج البلاغة خوئی، در رساله لقاء الله آقای حسن‌زاده آملی] صفحه ٢٠٨ فرماید:

 «قال المتألّه السبزواری فی بعض تعالیقه علی کتابه غرر الفرائد:

و الحقّ أنّ وجودَ النفس ذو مراتبَ، و أنّها الأصل المحفوظ فیها، و أنّ کلَّ فعلٍ ـ لأیّةِ قوّةٍ تُنسَبُ ـ فی الحقیقةِ فعلُها بلا مَجازٍ وجدانیٍّ؛ و هذا مقتضی ذوقُ أربابِ العرفان.

قال الشیخ العربیّ فی فتوحاته:

”النفسُ الناطقةُ هی العاقلةُ و المفکّرة و المتخیِّلة و الحافظة و المصوِّرة و المُغذّیة و المُنمیة و الجاذبةُ و الدافعة و الهاضمة و الماسکةُ و السّامعة و الباصرةُ و الطّاعمة و المستنشِقة و اللّامسة و المدرکِةُ لهذه الاُمور؛ فاختلافُ [و اختلاف] هذه القُویٰ و اختلافُ الأسماء [علیها، و] لیست بشیءٍ زائدٍ علیها بل هی عینُ کلِّ صورةٍ.“[[191]](#footnote-191) هذا کلامه.

فأنوارُ المراتبِ المسمّاة بالقوی کلُّها فانیةٌ فی نور النّفسِ النّاطقة. و التّنزیهُ الّذی

یُراعیه الحُکماء اِنّما هو لئَلّا یَقِفَ الأذهانُ فی مراتب جسمِها و جسمانیّتِها، کأذهان الطّباعیّةِ و العوامِ؛ و هو یَرجِعُ إلی تنزیهِ مرتبةٍ منها هی أعلی مراتبِها ـ و هی المسمّاة بذاتِها ـ و البَواقی إشراقاتُها المتفاضلة. ـ انتهی کلامه، قدّس سرّه.[[192]](#footnote-192)

 قال صدرُالمتألّهین ـ قُدِّس سرّه ـ فی الأسفار:

إنَّ النّفسَ الإنسانیّةَ لیس لها مقامٌ معلومٌ فی الهُویَّةِ، و لا لها درجةٌ معیّنةٌ فی الوجود کسائر الموجوداتِ الطبیعیّة و النّفسیّة و العقلیّة الّتی کلٌّ له مقامٌ معلومٌ؛ بل النّفسُ الإنسانیّة ذاتُ مقاماتٍ و درجاتٍ متفاوتةٍ، و لها نشئاتٌ سابقةٌ و لاحقةٌ، و لها فی کلّ مقام عالَمٌ و صورةٌ أُخری[[193]](#footnote-193).[[194]](#footnote-194)

 و بیانُ هذا القولِ المنیع الشّریف یُطلَب من کتابه فی المبدأ و المعاد حیثُ قال فیه (صفحة ٢٨٢):

الوحدة الشّخصیّةُ فی کلِّ شیءٍ لیستْ علی وَتیرةٍ واحدةٍ و درجةٍ واحدةٍ؛ فإنّ الوحدةَ الشّخصیةَ فی الجواهر المجردّةِ حکمُها غیرُ الوَحدة الشّخصیة فی الجواهر المادیّة. فإنَّ فی الجسم الواحد الشّخصیّ یَستحیل أن یجتمعَ أوصافٌ متضادّة و أعراضٌ متقابَلة، من السَّواد و البیاض و السَّعادة و الشَّقاوة و اللَّذَة و الألَم و العِلْو و السِّفْل و الدّنیا و الآخرة. و ذلک لِضیقِ حوصلةِ ذاتهِ و قَصرِ رِدائهِ الوجودیِّ عن الجمع بین الأُمور المتخالَفةِ.

بخلاف وجودِ الجوهرِ النطقیّ من الإنسان؛ فإِنَّها مع وحدتِها الشّخصیّة جامعةٌ للتجسُّم و التجرّد، و حاصرةٌ للسّعادة و الشّقاوة، فإنّها قد یکونُ فی وقتٍ واحدٍ فی أعلی علیّینَ و ذلک عند تصوُّرِ أمرٍ قدسیٍّ و قد یکون فی أسفلِ

سافلینَ و ذلک عند تصوُّرِ أمرٍ شَهَویٍّ، و قد یکون مَلَکًا مقرَّبًا باعتبارٍ وَ شیطانًا مَریدًا باعتبارٍ. و ذلک لأنّ إدراکَ کلِّ شیءٍ هو بأَنْ ینالَ حقیقةُ ذلک الشیءِ المدرَک بما هو مدرَک؛ بل بالاتّحاد معه.

کما رآه طائفةٌ مِن العرفاء و أکثرُ المشّائین و المحقّقون. و صرّح به الشّیخُ أبونصر فی مواضعَ من کُتُبِه؛ و الشّیخُ اعترف به فی کتابهِ المسمّیٰ بالمبدأ و المعاد و فی موضعٍ من الشفاء، حیثُ قال فی الفصل السّادس من المقالة التّاسعة من الإلـٰهیّات بهذه العبارة:

”... ثمّ کذلک حتّی یَستوفیٰ فی النّفس هیئةُ الوجود کلِّه؛ فینقلبُ عالَمًا معقولًا مقبولًا موازیًا للعالَم الموجودِ کُلِّه، مشاهِدًا لما هو الحُسْنُ المطلَقُ و الخیرُ المطلق و الجمالُ الحقِّ، و متّحدةً به، و مُنتقِشةً بمثاله و هیئآتِه، مُنخرطةً فی سِلْکه و سائرةً مِن جوهره.

و ممّا یؤیّد ذلک: أنّ المدرِکَ بجمیع الإدراکات و الفاعلَ بجمیع الأفاعیلِ الواقعةِ من الإنسان، هو نفسُه النّاطقة النّازلة إلی مرتبة الحواسّ و الآلات و الأعضاء، و الصّاعدةُ إلی مرتبة العقل المُستفاد و العقل الفعّال فی آنٍ واحد. و ذلک لسعةِ وجودِها وَ بَسْط جوهریَّتها و انتشارِ نورِها فی الأَکناف و الأَطراف؛ بل یتطوَّرُ ذاتُها بالشُّئون و الأَطوار، و تجلّیها علی الأعضاء و الأرواح، و تحلّیها بِحِلْیَةِ الأجسامِ و الأشباحِ، [مع کونها] من سنخ الأنوار و معدِن الأسرار.

و من هذا الأصل تبیّنَ و تحقّق ما ادّعیناه مِن کون شیءٍ واحدٍ تارةً مُحتاجًا فی وجوده إلی عوارضَ مادیّةٍ و لواحقَ جسمیّة و ذلک لِضَعف وجودِهِ و نقص تَجَوهُرِه، و تارةً ینفرد بذاته و یتخلّصُ بوجوده و ذلک لاستکمال ذاته و تَقَوّی إنّیَّتِه.[[195]](#footnote-195)

[[196]](#footnote-196)

[[197]](#footnote-197)

[[198]](#footnote-198)

[[199]](#footnote-199)

[[200]](#footnote-200)

و ما اشتَهر بین متقدِّمی المشّائین أنّ شیئًا واحدًا لا یکون له إلّا أحدُ نحوَیِ الوجود الرّابطی و الاستقلالی، غیرُ مُبرهَنٍ علیه؛ بل الحقّ خِلافُه. نعم لو أُریدَ منه أنّ الوجودَ الواحد من جهةٍ واحدة لایکون ناعتیًّا و غیرَ ناعتیٍّ، لکان صحیحًا.“[[201]](#footnote-201)

 ـ اِنتهی کلامه، قدّس سرّه.» ـ اِنتهی ما أردنا إیراده.[[202]](#footnote-202)

# فصل هفتم: مطالب متنوّع فلسفی

## [راجع به کیفیّت أسفار أربعه]

 قال المولی صدرُ الدّین الشیرازی (قدّه) فی أوّل أسفاره، مجلّد ١، صفحة ١٣:

 «و اعلمْ أنّ للسُّلّاک من العرفاء و الأولیاء أسفارًا أربعة:

 أحدُها: السَّفَرُ من الخلقِ إلی الحقّ.

 و ثانیها: السّفرُ بالحقّ فی الحقّ.

 و السفرُ الثّالثُ: یُقابلُ الأوّلَ؛ لأنّه مِن الحقّ إلی الخلق بالحقّ.

 و الرّابعُ: یُقابلُ الثّانیَ من وجهٍ؛ لإنّه بالحقّ فی الخلق.»[[203]](#footnote-203)

 أقول: چون عشق و مستی در سلوک فقط در سفر اوّل است و در بقیّۀ أسفار، طمأنینه و سَکینه و قرار است، بنابراین شعر خواجه حافظ:

«نگویمت که همه ساله می ‌پرستی کن \*\*\*

 \*\*\* سه ماه می ‌خور و نه ماه پارسا می‌باش»[[204]](#footnote-204)

 راجع به نسبت سفر اوّل، نسبت به سه سفر دیگر است.

## [کیفیّت أسفار أربعه به نقل از مرحوم محمّد رضا قمشه‌ای]

 در حاشیۀ اسفار[[205]](#footnote-205) (طبع سُربی، صفحه ١٣ به بعد) مرحوم محمّدرضا قمشه‌ای راجع به کیفیّت اسفار اربعه مطالبی بیان فرموده است و محصّل آن، آن است که:

 «سفر اوّل (که از خلق به سوی حقّ است) به رفع حُجُب ظلمانیّه و نورانیّه است. و حجب ظلمانیّه متعلّق به نفس، و حجب نورانیّه متعلّق به قلب و روح است که باید سالک از انوار قلبیّه و اضواء روحیّه بگذرد، و از مقام نفس به قلب و از قلب به روح و از روح به مقصد اقصی حرکت کند. پس عوالم میان سالک و حقیقت او سه عالم است و تمام حجبی که در اخبار بیان شده یا در لسان بزرگان آمده، همه راجع به این سه حجاب است.

 وقتی این سه حجاب برداشته شد و این سه عالم (یعنی: نفس و قلب و روح) طیّ شد، سالک به مقام معرفت جمال حقّ می‌رسد و ذات خود را در حقّ فانی می‌کند، و لذا اینجا را مقام فناء در ذات گویند؛ و در اینجا سه مقام است: مقام سرّ، و خفیّ، و أخفی، که در سفر دوّم می‌باشد.

 و گاهی در مقام روح به عقل تعبیر کرده‌اند، و نظراً الی تفصیل شهود المعقولات، مقام عقل را غیر از روح گرفته‌اند؛ و بنابراین مجموع مقامات در سفر اوّل و دوّم هفت مقام است: مقام نفس، مقام قلب، مقام عقل، مقام روح، مقام سرّ، مقام خفیّ، مقام اخفی. و این هفت مقام مراتب وِلاء و بلاد عشق است که مولوی رومی فرموده:

هفت شهر عشق را عطّار گشت \*\*\* ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

 و چون سالک از مقام روح بگذرد و جمال حقّ بر او متجلّی گردد و خود را در ذات حقّ فانی کند، سفر اوّل او به پایان رسیده و وجود او حقّانی می‌گردد و مَحو بر او عارض می‌شود و به مقام ولایت می‌رسد، و از موقف ذات که مقام سرّ است شروع می‌کند در سفر دوّم و یک یک در کمالات سیر می‌کند تا آنکه جمیع کمالات حق را مشاهده و خود را در تمام اسماء و صفات فانی می‌بیند؛ فبِهِ یَسْمَع و بِهِ یَبْصُر و بِهِ یَمْشی و بِهِ یَبْطُش.

 و سرّ: مقام فناء در ذات، و خفیّ که عالی‌تر است: مقام فناء در صفات و أسماء و افعال است، و مقام أخفی: مقام فناء از دو فناء ذات و صفت است که آخرین مرحلۀ سفر ثانی است.[[206]](#footnote-206) (و إن شئتَ قلتَ: السّرُّ: فَناءُ ذاتِه و هو مُنتهی السّفَرِ الأوّلِ و مبدءُ السّفَرِ الثّانی، و الخَفاءُ: هو الفَناءُ فی الأُلوهیّة، و الإخفاءُ: هو الفناءُ عن الفنائَین؛ فیَتِمُّ دائرةُ الوَلایةِ و ینتهی السّفرُ الثّانی و ینقطع فنائُه و یَأخذُ فی السّفر الثالث.)

 پس: سفر اوّل عبور از عالم ناسوت و ملکوت و جبروت، و سفر دوّم عبور از عالم لاهوت است. امّا سفر سوّم و سفر از حقّ به سوی خلق بالحقّ عالی‌تر از سفر دوّم است؛ یعنی سکر و محو از بین می‌رود و با وجود فناء در حق و فناء در صفات حقّ و فناء از فناء، سالک در مقام افعال سلوک می‌کند و با صَحو تامّ باقی به بقاء حق می‌گردد، و تمام عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را به أعیانها و لوازمها

 مشاهده می‌کند و از معارف ذات و صفات و افعال خبر می‌دهد.»[[207]](#footnote-207)

## [کیفیّت أسفار أربعه به نقل از علاّمه میرزا محمّدحسن نوری]

 و حکیم علاّمه میرزا محمّدحسن نوری (فرزند حکیم الهی مولی علی نوری) در صفحه ١٦ و صفحه ١٧ از [جلد اوّل] اسفار طبع سربی، در حاشیه، راجع به کیفیّت اسفار اربعه مطالبی دارد که محصّلش این است:[[208]](#footnote-208)

 «انسان تا وقتی که در سلوک علمی و نظری قدم نگذارده است، دائماً مشاهدۀ کثرت را می‌کند و از مشاهدۀ وحدت غافل است، و کثرت در این حال حاجب از وحدت است. و چون شروع در سلوک علمی می‌کند و از آثار به دنبال مؤثّر و از موجودات به دنبال صانع می‌رود، کثرات شیئاً فشیئاً مضمحل شده و تبدیل به وحدت صرفۀ حقّه حقیقیّه می‌گردد، به طوری‌که ابداً کثرت را نمی‌بیند و نظر به اعیان موجودات نمی‌کند و غیر از وحدت چیزی مشاهده نمی‌کند؛ و در این حال وحدت حاجب کثرت است، و یَستَغرِقُ فی مشاهَدَتِها عن مشاهَدَتِها. و منزلۀ این منزل در سلوک حالی، منزلۀ سفر اوّل است برای سالک عارفی که ملاّصدرا در کتاب بیان فرموده، و آن سفر از خلق است به سوی حقّ؛ أیْ مِن الکَثرةِ إلی الوَحْدة.

 و زمانی که به عالم وحدت رسید و از مشاهدۀ کثرت محتجب شد، با سلوک علمی از ذات حقّ استدلال می‌کند در اوصاف حقّ و اسمائه و افعاله مرتبةً بعد مرتبةٍ؛ و این مرتبه به منزلۀ سفر دوّم است در سلوکِ حالی که سفر فی الحقّ است بالحقّ.

 أمّا فی الحقّ فلِکَونِ هذا السَّفَرِ فی صِفات الحقِّ و أسمائِه و خَواصِّه. و أمّا کونُه بِالحقّ فلأنّ السالکَ حینئذٍ متحقِّقٌ بحقیقةِ الحقّ، و خارجٌ عن إنّیّتِه و إنّیّةِ جمیعِ الکَثَرات و الأعیان، فانٍ فی ذاته و صِفاته و أسمائه.[[209]](#footnote-209)

 و در اینجا چه‌بسا صَدر سالک منشرح گردد، و عقده از زبانش گشوده شود، و ملاحظه وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت بنماید و هیچ یک از این دو حاجب دیگری نباشند، و جامع هر دو نشأتین گردد و برزخ بین مقامین شود، و قابلیّت تعلیم ناقصین را پیدا کند و مرشد ضعفاء العقول و النفوس گردد؛ و منزلۀ این مرتبه از سلوکِ حالی و عملی منزلۀ سفر سوّم است که از حق است به سوی خلق بالحق.

 و از این مرحله یک مرحلۀ بالاتر دیگری نیز هست و بسیار أدقّ و أتقَن و اکمل است از این مرحله، و آن استدلال از وجود حقّ و وجود غیر حقّ به حقّ است به طوری‌که در برهان واسطه برای وجود او و وجود غیر او نباشد؛ و این را به برهان لِمّ و طریقۀ صدّیقین تسمیه نموده‌اند و این مرتبه به منزلۀ سفر چهارم است که فی الخلق است بالحقّ.»[[210]](#footnote-210)

## [کیفیّت أسفار أربعه به نقل از حکیم سبزواری و مولی عبدالرزّاق کاشی]

 و مرحوم سبزواری در [جلد ١] صفحه ١٨ از اسفار در حاشیه راجع به این اسفار اربعه فرماید ما محصّله:

 «قال الشیخُ المحقِّق کمالُ الدّین عبدُالرزّاق الکاشی [قدّس سرّه]: السَّفَرُ هو تَوجُّهُ القَلب إلی الحقّ تعالَی؛ و الأسفارُ أربعةٌ:

 الأوّل: هو السّیرُ إلی الله مِن مَنازلِ النَّفس إلی الوُصول إلی الأُفقِ المُبین؛ و هو نِهایةُ مَقام القَلب و مبدءُ‌ التّجلّیات الأسمائیّة.

 الثّانی: هو السّیر فی الله بالاتّصاف بِصِفاته و التّحقُّقِ بأسمائه إلی الأُفق الأعلی و نِهایةِ الحَضرةِ الواحدیّة.

 الثّالثُ: هو التّرقّی إلی عَین الجَمع و الحَضرةِ الأحدیّةِ؛ و هو مَقامُ ﴿قَابَ قَوۡسَيۡنِ﴾[[211]](#footnote-211) ما بَقِیَتِ الإثنَینیّةُ، فإذا ارتَفَع فهو مقامُ ﴿أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾ و هو نِهایةُ الوَلایة.

 الرّابعُ: السّیرُ بالله عَن الله للتّکمیلِ؛ و هو مقامُ البَقاءِ بعدَ الفَناء و الفَرقِ بعدَ الجَمع. ـ انتهی.»

 و سپس مرحوم سبزواری برای مرتبه احدیّت و واحدیّت، و معنای قلب و روح، و معنای عوالم سبعه در نزد عرفا (که به تفسیر او: طبع و نفس و قلب و روح و سرّ و خفیّ و اخفی است) توضیحاتی داده است؛ رحمة الله علیه.[[212]](#footnote-212)

## [مطالبی پیرامون برهان صدّیقین]

 مرحوم شهید شیخ مرتضی مطهری در تعلیقه صفحه ٧٤ تا ٧٦ از جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، برهان صدّیقین مرحوم صدر المتألّهین را با تقریری نیکو بیان کرده است.[[213]](#footnote-213)

\* \* \*

 مرحوم حاجی سبزواری، اثبات واجب الوجود را بر اساس برهان صِدّیقین ضمن یک بیت آورده است (شرح منظومه، صفحه ١٤٦):

«إذا الوجود کان واجبًا فَهُو \*\*\* و مع الإمکان قد استَلْزَمَه»[[214]](#footnote-214)

 یعنی اثبات هستی خدا بر اصل خود هستی (اگر وجود، واجب باشد که مطلوب ماست؛ و اگر ممکن باشد حتماً مستلزم وجود واجب خواهد بود).[[215]](#footnote-215)

## [استدلالی متین دربارۀ توحید افعالی]

 مرحوم حاجی سبزواری درباره توحید افعالی استدلال متینی را آورده است:

«و کیف فعلُنا إلینا فُوِّضا \*\*\* و إنّ ذا تفویضَ ذاتِنا اقتَـضَی

لکن کما الوجودُ منسوبٌ لنا \*\*\* فالفعلُ فعلُ الله و هو فعلُنا»[[216]](#footnote-216)

 (شرح منظومه (حکمت) صفحه ١٧٩ تا ١٨١)[[217]](#footnote-217)

\* \* \*

 و از لمعات عراقی، لمعه ١٥ وارد است که:

آفتابی در هزاران آبگینه، تافته \*\*\*

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

جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف \*\*\*

 \*\*\* اختلافی در میانِ این و آن انداخته[[218]](#footnote-218)

 در حقیقت، این معنی همان شعر صاحب بن عبّاد را می‌رساند که:

 رقَّ الزجاجُ وَ رَقَّت الخمرُ، ـ الخ[[219]](#footnote-219).[[220]](#footnote-220)

## الفیضُ الأقدَس و الفیض المُقَدَّس

 قال الآملی فی حاشیته علی شرح المنظومة للسّبزواری فی مبحثِ «الوجود الذِّهنی» عند قوله: «فکَما أنّ فیضَ اللهِ المقدَّسَ... و کذا فَیضُه الأقدسُ»[[221]](#footnote-221) ما هذا لفظُه:

 «إنّ حقیقةَ ‌الوجود الغیرَ المُنزَل إلی المَراتب الإمکانیّة لها ظهوراتٌ:

 (١) فأوّلُ ظهورِها هو تَجَلّی ذاتِها لِذاتها و ظهورُها علَی ذاتها مع قطع النّظرِ عَن التّعیّناتِ الصّفاتیّةِ و الأسمائیّة؛ و یُعبَّر عن هذه المرتبةِ: بِالحَضرةِ الأحدیَّة، و الهویّةِ الصِّرفةِ، ‌و مقامِ غیب الغیوب، و الکَنزِ المخفیّ، و الغیبِ المَصونِ، و مُنقطعِ الإشاراتِ، و مقامِ لا اسمَ له و لا رسمَ له.

 (٢) ثُمّ لها ظهورٌ علی تَعیُّناتِ الصّفاتِ و الأسماءِ و لَوازمِها المُسمّاةِ بالأعیان الثّابتةِ؛ و هی المَهیّاتُ الکلیّةُ اللّازمةُ لهَذا التّجلّی الأسمائیّ الغیرُ المنفَکَّةِ عنه، نظیرَ عدم انفکاکِ لَوازمِ المَهیّةِ عن المَهیّة. و إن شئتَ فعبِّر عن ذلک باللّوازمِ الغیرِ المتأخِّرةِ‌ عن وجود مَلزومها؛ و لازمُ ذَلک موجودیّتُها بعَین وجودِ الملزوم. و لذا لا تکونُ موجودةً (أی بوجوداتها الخاصّةِ) و إن کانَت موجودةً بوجود الحقِّ تطفُّلًا؛ و عن ذلک یُعبِّرون بأنّها موجودةٌ بوجودهِ تعالیٰ، لا بإیجاده.

 و هذا معنی ما قالوا: ”الأعیان الثّابتةُ ما شمَّت رائحةَ الوجود.“ و هذا أعنی ظهورَها علی الأعیان الثّابتة هو الظّهورُ الأوّل علی الأعیان؛ و بِهذا الاعتبار یُسمَّی ذلک الوجودُ: بالحَضرة الواحدیّة، و عالَمِ الأسماء، و برزخِ البرازِخ، و مقامِ الجَمع، و التّجلّی الأسمائیّ، و الفیضِ الأقدس، و الصّبحِ الأزل، و مقام العِماء، و النَّشأةِ العِلمیّة.

 (٣) ثمّ لها ظهورٌ ثالثٌ؛‌ و هو ظهورها الثّانی علی الأعیان الإمکانیّة، و تجلٍّ ثانٍ علیها؛ و هو تجلٍّ واحدٌ و ظهورٌ فارِدٌ فی کلٍّ بِحَسبه. و هذه المرتبةُ تُسمَّی: بالفَیض المُقدّس، و النَّفَسِ الرّحمانیّ، و الحقِّ المخلوقِ به، و المشیّةِ، و الرَّحمة الواسعةِ، و الحقیقةِ المحمّدیّةِ، و الوجودِ المُنبسطِ. و هذا الوجودُ المنبسطُ مع وَحدته و بِساطَتِه، له مراتبُ تَحصُلُ العوالمُ من مَراتبها مِن أوّل العَوالم؛ و هو عالمُ الجَبَروت إلی آخِرها الّذی هو النّاسوت.» ـ ‌انتهی[[222]](#footnote-222).[[223]](#footnote-223)

## راجع به وجود نفسی و وجود رابطی و وجود رابط

 مرحوم آملی در حاشیه منظومه سبزواری در مبحث «جَعل» فرماید:

 «الوُجود الرّابط: ما لا نفسیّةَ له أصلًا، و یکونُ مفادَ کانَ النّاقصةِ (أعنی ثبوتَ الشّیءِ للشّیءِ)؛ و الوجودُ النّفسی: ما یقابلُه، و هو ما یکونُ مُفادَ کان التامّةِ (أعنی ثبوتَ الشّیء) و یُعبَّر عنه بالوجود المَحمولیّ.

 و هو علیٰ ثلاثةِ أقسامٍ؛ لأنّه: إمّا یکونُ بنفسه فی نفسه عن نفسه، و هو واجبُ

 الوجود تعالیٰ؛ و إمّا یکونُ بنفسِه فی نفسِه عن غیره، و هو وجودُ الجوهرِ؛ و إمّا یکونُ بنفسه فی غیره عن غیره، و هو وجودُ العَرَض المُسمَّی بالوجود الرّابطی.»[[224]](#footnote-224)

 ولیکن در غرر بعدی (که در «وجوب و امکان» است) این مطلب را به شرح مبسوطی ذکر کرده است، و ما در صفحه ٦٠ از همین دفترچه [متن ذیل] آن را نقل می‌کنیم.[[225]](#footnote-225)

\* \* \*

 [جنگ ٦، صفحه ٦٠ به نقل از درر الفوائد (تعلیقۀ مرحوم شیخ محمّدتقی آملی بر شرح منظومه سبزواری) جلد ١، صفحه ١٩٥]:

 راجع به «وجود رابط و رابطی» آنچه را که مرحوم آملی در شرح غرر «وجوب و امکان» آورده است:

 «إنّ الوجود: إمّا یکون فی نفسِه، و هو الوجودُ المحمولیّ و مُفادُ کان التامّةِ و یُعبَّر عنه بثبوت الشیء و بالوجود النّفسی؛ أو لایکونُ فی نفسه، و هو مفادُ کان الناقصةِ و یُعبَّر عنه بثبوت الشّیء للشّیء و بالوجود الرّابط.

 و ما یکونُ فی نفسه: إمّا یکون لنفسه؛ أو یکون لغَیره. و الأخیرُ کوجودِ

 العَرَض، و کوجود الصُّوَرِ الحالّة فی محلِّها، و کالنّفوسِ المنطَبعةِ، و یُعبَّر عنه بالوجود الرّابطیّ [بإضافة الیاء؛ فرقاً بینه و بین وجود الرابط].

 و ما یکونُ لنفسه: إمّا یکون بنفسِه، و هو وجودُ الواجب؛ أو یکونُ بغیره کالجوهر.

 ففی الواجب نَفسیّاتٌ ثلاثٌ؛ أی: وجودُه فی نفسِه لا فی غیره، لنفسه لا لغیره، بنفسه لا بغیره.

 و فی الجوهر نفسیّتان؛ أی: وجودُه فی نفسه لنفسه، لکنَّه لا یکونُ بنفسه بل بغیرِه الّذی هو علّتُه.

 و فی العَرَض نفسیّةٌ واحدةٌ؛ ‌أی: وجودُه فی نفسِهِ لکنَّه لیسَ لنفسه بل لغیره، بمعنی أنّ وجودَه فی نفسه نعتٌ لغیره ـ و لذا یُعبَّر عنه بالوجود النّاعتیّ ـ و لا یکون بنفسه بل بغیره الّذی هو علّتُه.

 و فی الوجود الرّابط النفسیّاتُ الثَلاثةُ کلُّها مسلوبةٌ؛ و هو أضعفُ مراتبِ الوجود.»[[226]](#footnote-226)

\* \* \*

 و قال السّبزواری فی الحاشیه:

 «و هو أضعفُ مراتبِ الوجود، کالمعنَی الحرفیّ غیرُ ملحوظٍ بالذّات؛ و کما یتحقّق فی الموجودات بالوجود النّفسی یتحقَّق فی العَدَمیّ مثل: زیدٌ أعمی و أُمّیّ، بل فی المُمتَنعات مثلُ: شریکُ الباری مَحالٌ، و اجتماعُ النقیضین مغایِرٌ لاجتماع الضِّدّین. [منه]»[[227]](#footnote-227)

## [کیفیّت تقوّم معلول به علّت]

 مرحوم سبزواری در حاشیه [بر شرح منظومۀ خود، در] صفحه ٦٦ از طبع ناصری، راجع به کیفیّت تقوّم معلول به علّت گوید:

 «و هو متقوِّمٌ بالعلّة؛ أی لیست العلّةُ خارجةً ‌عنه، بحیثُ؛ لا مرتبةَ له خالیةً عنها. و لا ظهورَ له خالیًا عن ظهورها، بل الظّهورُ لها أوّلًا و له ثانیًا؛ کما قال علیه السّلام:

 ”ما رأیتُ شیئًا إلّا و رأیتُ اللهَ قبلَه.“

 و قال: ”داخلٌ فی الأشیاء لا بالمُمازَجَةِ، خارجٌ عَن الأشیاءِ لا بالمُزایَلَة.“

 و أیضًا: ”لیس فی الأشیاء بوالجٍ و لا عنها بخارجٍ.“

 و أیضًا: ”مع کلِّ شیءٍ لا بمُقارَنَةٍ و غیرُ کلِّ شیءٍ لا بمُزایَلَة.“

 و أیضًا: ”داخلٌ فی الأشیاء‌ لا کدُخولِ شیءٍ فی شیءٍ، خارجٌ عَن الأشیاء لا کخروجِ شیءٍ عن شیءٍ.“

 و أیضًا: ”توحیدُه تمییزُه عن خَلقه، و حکمُ التمیّز بَینونةُ صفةٍ لا بینونةُ عُزلةٍ.“

 و بالجملة هذا متواترٌ بالمعنی.»‌ ـ انتهی[[228]](#footnote-228).[[229]](#footnote-229)

## [کلام مرحوم هیدجی راجع به اقسام علّت]

 راجع به اقسام علّت، مرحوم هیدجی در حاشیه منظومه، صفحه ٢٢٠ و صفحه ٢٢١، فرماید:

 «إنّ لفظَ العِلَّة تُستعمَل بالاشتراکِ الصِّناعیّ فی معنیَیْن: أحدِهما: ما یجبُ من وجودِه وجودُ الشیء و من عدمِه عدمُه، و ثانیهما: ما یتوقّفُ علیه وجودُ الشیء؛ و المَعنَی الثّانی ینقسمُ إلی قسمَین: تامّةٍ و ناقصةٍ.

 و التامّةُ: هی الّتی لا علّةَ خارجةٌ عنها.

 و النّاقصةُ: إمّا یتوقّفُ علیه الشیء عدمًا فهو المانعُ، أو وجودًا و عدمًا فهو المُعِدُّ، أو وجودًا فَقَطّ فهو إمّا داخلٌ فی قِوام ماهیّةِ المعلول أو خارجٌ.

 و الدّاخلُ: إمّا به المعلولُ بالقُوّة فهو العِلّةُ المادیّةُ، أو به المعلولُ بالفعل فهو العلّةُ الصّوریّةُ.

 و الخارجُ: إمّا یَصدُرُ عنه المعلولُ فهو العلّةُ الفاعلیّةُ، أو یَصدُرُ لأجله المعلولُ فهو الغائیّةُ، أو لا هذا و لا ذاک فهو الشرطُ.»[[230]](#footnote-230)

## [إنّ العلةَ الغائیّة فاعلُ الفاعل بما هو فاعل]

 و قال (قدّه) فی صفحة ١٨١:

 «کما قالوا: أنّ العلّةَ الغائیّة فاعلُ الفاعل بما هو فاعلٌ.[[231]](#footnote-231)»[[232]](#footnote-232)

## [کیفیّت علم حضرت حق به معلول اول و سایر معالیل]

 مرحوم حاجی سبزواری (ره) در شرح منظومه فرماید:

 «علم حقّ تعالی نسبت به معلول اوّل تفصیلی است و نسبت به سایر معالیل

 اجمالی است. و چون بعضی حقیقت این کلام را درک نکرده‌اند اشکال نموده‌اند.[[233]](#footnote-233)»[[234]](#footnote-234)

## [کلامی از صدرالمتألّهین (ره) در کیفیّت علم باری تعالی]

 قال الهیدجیّ فی حاشیته علی المنظومه، صفحه ٢٦٣ و صفحه ٢٦٤، نقلاً عن الأسفار،[[235]](#footnote-235) فی کیفیّة عِلمه تعالی بما سواه:

 «شیخُ الحکماء و المتألّهین مولانا صدرُالدّین الشیرازی ـ عظّم اللهُ قدرَه و بهَّج مرقدَه ـ قال فی الأسفار:

”[الفصل ١٢] فی أنّ واجبَ الوجود تمامُ الأشیاء و کلُّ الموجودات و إلیه یَرجِع الأمرُ کلُّها

هذا مِن الغوامض الإلهیّة الّتی یَستصعب إدراکَه إلّا مَن آتاه اللهُ مِن لدنه علمًا و حکمةً؛ ‌لکنّ البرهانَ قائمٌ علی أنّ کلَّ بسیط الحقیقة کلُّ الأشیاء الوجودیّة، إلّا ما یتعلّق بالنواقص و الأعدام. و الواجبُ تعالی بسیطُ الحقیقة، واحدٌ مِن جمیع الوجوه، فهو کلُّ الوجود، کما أنّ کلَّه الوجودُ.

أمّا بیانُ الکبری: فهو أنّ الهویّةَ البسیطةَ الإلهیّةَ لو لم یکن کلَّ الأشیاء لکانت ذاتُه متحصّلةَ القَوام مِن کونِ شیء، و لا کونَ شیء آخَر، فیَترکّبَ ذاتُه و لو بحسب اعتبارِ العقل و تحلیلِه مِن حیثیّتَین مختلفتَین؛ و قد فُرِض و ثَبَت أنّه بسیطُ الحقیقة. هف.[[236]](#footnote-236)

فالمفروضُ أنّه بسیطٌ إذا کان شیئًا دونَ شیء [آخر]، کأن یکون «آ» دون «ب». فحیثیّةُ کونه «آ» لیسَت بعینها حیثیّةَ کونه «لیس ب»، و إلّا لکان مفهوم «آ» و مفهوم «لیس ب» [شیئًا] واحدًا؛ و اللازمُ باطلٌ، لِاستحالة کون الوجود و العدم أمرًا واحدًا فالملزومُ مثلُه؛ فثبت أنّ البسیطَ کلُّ الأشیاء.“

 ثُمّ قال بعدَ التفصیل و التمثیل:

”فإن قلت: ألیس للواجب [تعالی] صفاتٌ سلبیّةٌ ککونه: لیس بجسمٍ، و لا جوهرٍ، و لا بعَرَضٍ، و لا بِکَمٍّ، و لا بِکیفٍ؟

قلنا: کلُّ ذلک یَرجِع إلی سلب الأعدام و النقائص؛ و سلبُ السّلب وجودٌ، و سلبُ النُّقصان کمال [وجود].“[[237]](#footnote-237)

 ثُمّ قال فی فصلٍ آخَر فی علمه السابق علی الأشیاء ما ملخّصُه:

”إنّ البسیط الحقیقی مِن الوجود یَجب أن یکون کلَّ الأشیاء؛ فیَجب أن یکون ذاتُه تعالی مع بساطته و أحدیّته کلَّ الأشیاء.

فإذَن لمّا کان وجودُه تعالی وجودَ کلّ الأشیاء، فمَن عَقَلَ ذلک الوجودَ عَقَلَ جمیعَ الأشیاء. فواجبُ الوجود عاقلٌ لذاته بذاته. فعقلُه لذاته عقلٌ لجمیع الأشیاءِ ما سِواه فی مرتبة ذاته بذاته قبلَ وجود ما عداه.

فهذا هو العلمُ الکمالیّ التفصیلیّ بوجهٍ، و الإجمالیّ بوجهٍ؛ لأنّ المعلومات علی کثرتها و تفصیلها بحسب المعنی، موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بسیطٍ.

ففی هذا المشهد الإلهیّ و المجلیٰ الأزلیّ، یَنکشف و یَنجلی الکلُّ مِن حیث لا کثرةَ فیها فهو الکلُّ فی وحدة.“[[238]](#footnote-238) ـ انتهی.»[[239]](#footnote-239)

## [استناد مرحوم آشتیانی به قاعدۀ «لا یَعرِفُ شیءٌ شیئًا»]

 مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی (قدّه) در صفحه ٥١٨ از حاشیۀ خود بر منظومۀ سبزواری در ضمن بحث خود گوید:

 «... إلی قاعدة: لا یَعرِفُ شیءٌ شیئًا إلّا بما هو فیه منه.»

## [راجع به صفات جلال و جمال]

 مرحوم هیدجی در حاشیه خود بر منظومه سبزواری، صفحه ٢٤٦، راجع به صفات جلال و جمال گوید:

 «فی الأسفارِ: ”الصفةُ إمّا إیجابیّةٌ ثبوتیّةٌ و إمّا سَلبیّةٌ تقدیسیّةٌ؛ و قد عَبَّرَ الکتابُ عن هاتین بقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾.[[240]](#footnote-240)

 فصفةُ الجَلال: ما جَلَّت ذاتَه عن مُشابهة الغَیر؛ و صِفةُ الإکرام: ما تَکرَّمَت ذاتُه بها و تَجمَّلَت.

 و الأُولی: سلوبٌ عن النقائِصِ و الأعدام، و جمیعُها یَرجِع إلی سلبٍ واحدٍ هو سلبُ الإمکان عنه تعالَیٰ.

 و الثّانیةُ: تَنقسِم إلی حقیقیّةٍ کالعِلم و الحیاةِ، و إضافیّةٍ کالخالقیّةِ و الرّازقیّةِ و التقدُّمِ و العلّیّةِ. ‌و جمیعُ الحقیقیّات یَرجِعُ إلی وجوبِ الوجود، أعنی الوجودَ المتأکِّد؛ و جمیعُ الإضافیّات یرجع إلی إضافةٍ واحدة هی إضافةُ القیّومیّةِ.

 هکذا حُقِّق المقامُ، و إلّا فیؤدّی إلی انثلام الوحدة و تطرُّقِ الکثرةِ إلی ذاته

 الأحدیّة؛ تعالی عن ذلک علوًّا کبیرًا.[[241]](#footnote-241)“»[[242]](#footnote-242)

[[243]](#footnote-243)

 و مرحوم سبزواری در حاشیه، صفحه ١٧٧، راجع به معنی جلال و جمال بحث فرموده و در آخر فرموده که: ما در زمان گذشته در جواب اشکال و توضیح معنای این شعر معروف:

جمالُک فی کلّ الحقائق سائرُ \*\*\* و لیس له إلّا جلالَک ساترُ

 گفته‌ایم:

و کیف جلالُ الله سَتْرُ جَماله \*\*\* و لم یک سلبُ السّلب قطّ یُحاصِرُ

## [کلام حکیم سبزواری راجع به استناد افعال انسان به خداوند متعال]

 مرحوم حاجی سبزواری در منظومه [طبع سنگی] صفحه ١٧٤ راجع به استناد افعال انسان به خداوند متعال در مبحث «عموم قدرته تعالی لکلّ شیء» فرماید:

١. «و الشـیء لم یوجِد متی لم یوجَدا \*\*\* و باختیارٍ اختیارٌ ما بَدا

٢. و کیف فعلُنا إلینا فُوِّضا \*\*\* و إنّ ذا تفویضَ ذاتِنا اقْتـضَی

٣. إذ خُمِّرَتْ طینتُنا بالملکة \*\*\* و تلک فینا حُصِّلتْ بالحرکة

٤. لکنْ کما الوجودُ منسوبٌ لنا \*\*\* فالفعلُ فعلُ الله وَ هْوَ فعلُنا»[[244]](#footnote-244)و[[245]](#footnote-245)

## [کلام حکیم سبزواری راجع به استکمال انسان]

 و [مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه، طبع سنگی] در حاشیۀ صفحه ١٧٥ راجع به استکمال انسان که بعضی در حدّ انسان گفته‌اند: «حیوانٌ ناطقٌ مائتٌ» فرماید:

 «قولُنا: ”حیوانٌ ناطقٌ مائتٌ“ أی موتًا إضطراریًّا؛ إذ التخمیرُ و إن کَمُل بالموت الإختیاریّ إن تَیسّر، إلّا أنّه لم یَتِمّ و لم یکمل فی الغایة إلّا بالمشفوعیّة بالموت

 الإضطراریّ. و نِعم ما قال العارفُ الجامی:

تا بود باقی بقایای وجود \*\*\* کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای \*\*\* کی شود مقصود کلّ برقع گشای

تا بود قالب غبار چشم جان \*\*\* کی توان دیدن رخ جانان عیان»[[246]](#footnote-246)

## [کلام ملاّصدرا در کتاب مبدأ و معاد راجع به تجرّد نفس]

 مرحوم صدرالمتألّهین در مقدّمه کتاب مبدأ و معاد راجع به تجرّد نفس فرماید:

 «فإنّ معرفةَ النّفس و أحوالَها اُمُّ الحکمة و أصلُ السّعادة؛ و لا یصِلُ إلی درجة أحَدٍ مِن الحکماء مَن لا یُدرِک تجرُّدَها و بقائَها علی الیقین، کإخوان جالینوس و إنْ ظَنَّهم الجاهلون حکیمًا. و کیف صار الرّجلُ موثوقًا به فی معرفة شیءٍ من الأشیاء بعد ما جَهِل بنفسه؟! کما قال أرسطاطالیس: ”أنّ مَن عَجَز عن معرفة نفسه فَأخلقُ بأن یعجزَ عن معرفة خالقه.“

 فإنّ معرفتَها ذاتًا و صفةً و أفعالًا مِرقاةٌ إلی معرفةِ بارِئِها ذاتًا و صفةً ‌و أفعالًا، لأنّها خُلقت علی مِثاله؛ فمَن لا یعرفْ عِلمَ نفسه لا یعرفْ علمَ بارئِه. و فی النّظم الفُرس:

ای شده در نهاد خود، عاجز \*\*\* کی شناسی خدای را، هرگز

تو که در علم خود، زبون باشی \*\*\* عارف کردگار، چون باشی

 و فی الحدیث المروّی عن سیّد الأولیاء ”مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه“ إیماءٌ إلی هذا المعنی؛ یعنی: مَن لم یعرف نفسَه لم یعرف ربَّه.

 و قولُه تعالی فی ذِکرِ الأشقیاء البُعَداءِ عن رحمته: ﴿نَسُواْ ٱللَهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾،[[247]](#footnote-247) بمنزلة عکس نقیضٍ لتلک القضیّة؛ إذ تعلیقُهُ ـ جلّ و تعالی ـ نسیانَ النّفسِ بنسیان رَبّها تنبیهٌ للمُستبصِر الزّکیِّ عن تعلُّق تذکّرهِ بتذکّرها و معرفته بمعرفتها.

 و قیل کان مکتوبًا علی بعض الهَیاکل المُشَیَّدة فی قدیم الزّمان: ”ما نزل کتابٌ من السّماء إلّا و فیه: یا إنسانُ إعرفْ نفسک تعرفْ ربّک.“

 و قریبٌ من هذا ما نقله الشّیخ الرّئیس فی بعض رسائله: ”من أنّ الأوائلَ کانوا مکلَّفین بالخَوضِ فی معرفة النّفس لِوَحیٍ هَبَطَ علیهم ببعض الهیاکلِ یقول: یا إنسانُ إعرف نفسَک تعرفْ ربَّک.“

 و فی الحکمة العتیقةِ: ”مَن عرف ذاتَهُ تَأَلَّه.“ أَی صار عالِمًا رَبّانیًّا، فانیًا عن ذاتهِ، مُستغرِقًا فی شُهود الجمال الأوّلِ و جَلاله.

 و بالجُمله فی معرفة النّفس تیسَّر الظَّفَرُ بالمقصود، و الوصولُ إلی المعبود، و الارتقاءُ من هُبوطِ الأشباحِ إلی شَرَفِ الأرواح، و الصعودُ مِن حضیض السّافلین إلی أَوج العالینَ، و مُعایَنةُ جمالِ الأَحَدیِّ، و الفوزُ بالشّهود السّرمدیّ، ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا \* وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾.[[248]](#footnote-248)»[[249]](#footnote-249) ـ الخ.[[250]](#footnote-250)

[[251]](#footnote-251)

[[252]](#footnote-252)

## کلام مرحوم مجلسی در حقیقت نفس

 مرحوم مجلسی (ره) در جلد رابع عشر از بحار، در فصل حقیقت نفس، صفحه ٤١٥ فرماید:

 «قوله علیه السّلام: ”مَن عَرَفَ نَفسَه فقد عَرَفَ رَبَّه“ قال بعض العلماء: ”الرّوح: لطیفةٌ لاهوتیّةٌ فی صفةٍ ناسوتیّةٍ، دالّةٌ مِن عَشَرة أَوجهٍ علی وَحدانیّةٍ رَبّانیّةٍ:

 ١. لمّا حرَّکَتْ الهَیکلَ و دَبَّرَته، عَلِمنا أنّه لابُدَّ للعالم مِن محرِّکٍ و مدبِّرٍ.

 ٢. دَلَّت وَحدتُها علی وَحدتِه.

 ٣. دلَّ تحریکُها للجسد علی قدرته.

 ٤. دلَّ اطّلاعُها علی ما فی الجَسَدِ علی علمه.

 ٥. دلّ استوائُها إلی الأعضاء علی استوائِه إلی خَلقهِ.

 ٦. دلّ تقدُّمها علیه و بقائُها بَعده علی أَزَلِه و أَبَدِه.

 ٧. دلّ عدمُ العلم بکیفیَّتِها علی عَدَم الإِحاطةِ به.

 ٨. دلّ عدمُ العلم بمحلّها من الجسد علی عدم إنِّیَّته.

 ٩. دلّ عدمُ مَسِّها علی امتناعِ مسّه.

 ١٠. دلّ عدمُ إبصارِها عَلیٰ استحالة رؤیتِه.“[[253]](#footnote-253)»[[254]](#footnote-254)

## [کلام حکیم سبزواری راجع به أعظمِ کلمات الهی بودن رسول خدا]

 و [مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه، طبع سنگی] در حاشیۀ صفحه ١٧٨ راجع به آنکه حضرت رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم اعظم کلمات الهی است، فرماید:

 «قولُنا: ”و المرادُ به نبیُّنا صلّی الله علیه و آله و سلّم“: و کما أُوتی جوامعُ الکَلِم التدوینیّ کذلک أُوتی لوجوده الذی هو رحمةٌ للعالَمین جوامعُ الکَلِم التکوینیّ.

 کیف لا:

آنکه اوّل شد پدید از جیب غیب \*\*\* بود نور پاک او بی‌هیچ ریب

بعد از آن، آن نور مطلق زد علم \*\*\* گشت عرش و کرسی و لوح و قلم

یک علم از نور پاکش عالم است \*\*\* یک علم ذرّیّت است و آدم است[[255]](#footnote-255)»[[256]](#footnote-256)

## [در موجودات مجرّده، حجاب ماده و آثار ماده نیست]

 مرحوم سبزواری در منظومه، صفحه ١٩١ در اشعار خود فرماید (للمادّة و لواحقها):

«إذ لا حجابَ فی المفارقات \*\*\* و إنّما اخْتَصَّ المقارنات

فکان فی کلٍّ جمیعُ الصُّوَر \*\*\* کُلٌّ من الکلّ کمَجلی الآخر»[[257]](#footnote-257)

 و در شرح آن فرماید:

 «فهی کالمَرائی المتعاکِسات. هذا إشارةٌ إلی ما قال أرسطاطالیس:

 ”و الأشیاءُ التی فی العالَم الأعلی کلُّها ضیاءٌ؛ لأنّها فی الضوء الأعلی. و لذلک کان کلُّ واحد منها یری الأشیاءَ کلَّها فی ذات صاحبه؛ فصار لذلک کلُّها فی کلّها و الکلُّ فی الواحد، و الواحدُ منها هو الکلُّ. و النّورُ الذی یَسنَح علیها لا نهایةَ له.“ ـ هذا کلامُه.»[[258]](#footnote-258)

 و در حاشیه فرماید:

 «قولُنا: ”کلُّها فی کلِّها ـ الخ“: و هذا الذی ذَکَر فی العقول الّتی هی فواتحُ کتاب التکوین یتحقّق فی العقول الّتی هی خوات‍مُه کعقول إخوان الحقیقةِ و الصّفا. فإنّها حیثُ کانَت وحدانیّةَ الوِجْهةِ و العقیدةِ، متّفقةَ الأخلاقِ الحمیدةِ، و الأعمالِ الحسنة، کان کلُّها فی کلِّها، و الکلُّ فی الواحدِ منها هو الکلّی.

## شعر: متّحد بودیم و یک جوهر همه

متّحد بودیم و یک جوهر همه \*\*\* بی سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه

یک گهر بودیم، همچون آفتاب \*\*\* بی گِرِه بودیم و صافی، همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سَرِه \*\*\* شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق \*\*\* تا رود فرق از میان این فریق[[259]](#footnote-259)

 ـ منه، قدّس سرّه.»[[260]](#footnote-260)

## عبارتی از اسفار ملاّصدرا راجع به عینیّت ارادۀ فعلیّه با ذات مقدّس الهی

 در پاورقی مقدّمۀ کتاب المسائل القدسیّۀ ملاّصدرا، که سیّد جمال‌الدّین آشتیانی نوشته‌اند، در صفحه ٢٢ و ٢٣ عبارتی را از اسفار[[261]](#footnote-261) راجع به عینیّت ارادۀ

 فعلیّه با ذات مقدّس الهی بیان می‌کند که:

 «قال المحقّقُ الدّاماد فی توجیهِ روایاتٍ وَرَدَت فی زیادةِ الإرادة و حملِها علی الإرادةِ الفعلیّةِ:

 ”فالعلمُ بمعنی العالِمیّةِ عینُ ذاتِه و هو قدیمٌ، و بمعنی المعلومیَّةِ عینُ هذه الممکناتِ و هو حادثٌ؛ فکذلک لإرادته سبحانَه مراتبُ و أخیرةُ المراتبِ هی بعینها ذواتُ الموجودات المتقرِّر بالفعل. و إنّما هی عین الإرادة بمعنی مرادیَّتِها له تعالی، لا بمعنی مُریدِیَّتهِ إیّاها؛ و ما بِهِ فعلیّةُ الإرادةِ و الرِّضا و مبدِئیّةُ التَّخصیصِ هو عینُ ذاته الحقَّةِ. و هذا أقویٰ فی الاختیارِ ممّا أن یکونَ انبعاثُ الإرادةِ و الرّضا بالفعل عن أَمرٍ زیدَ [زائد] عن [علی] نفسِ ذاتِ الفاعلِ ... .“

 قال صدر الحکماء:

 ”و أقول: و هٰهنا سِرّ عظیمٌ مِن الأسرارِ الإلهیّةِ نُشیرُ إشارةً مّا، و هو: أَنَّه یُمکنُ للعارفِ البصیر أن یحکُمَ بأنَّ وجودَ هذه الأشیاءِ الخارجیّةِ، مِن مراتبِ علمهِ و إرادتِه؛ بمعنیٰ عالِمیّتِه و مُریدیَّته، لا بمعنی معلومیَّته و مُرادیّته فقط. و هذا ممّا یمکنُ تحصیلُه للواقف بالأُصولِ السّالفةِ ذِکرُه... .“ (اسفار، إلهیات خاصّه، ط‍.‌ق، ١٢٨٢ ه‍.ق، صفحة ٧٨).[[262]](#footnote-262)

## کلام ملاّصدرا راجع به فقهای عوام‌فریب

 و [سیّد جمال‌الدّین آشتیانی] در صفحه ٧٠ از مقدّمه [کتاب المسائل القدسیه] از آخوند ملاّصدرا نقل کرده که او راجع به فُقهای عوام‌فریب گفته است:

 «و العجب أنّه مع البلاء کلِّه و الدّاءِ جُلِّه، تمنّی نفسُه العَثورَ و تدلّیه بحبل الغرور: أنّ فیما یفعله مریدُ وجهِ الله، و مُذیعُ شرعِ رسول الله، و ناشرُ علمِ دین الله، و القائمُ بکفایة طلّابِ العلم من عبادالله. و لو لم یکن ضُحْکةً للشیطان و سُخْرةً‌ لأعوان السلطان لَعَلِمَ بأدنی تأمّلٍ أنّ فسادَ الزّمان لا سببَ له إلّا کثرةُ أمثال أولئک الفقهاءِ المُحَدِّثین [المُحدَثین] فی هذه الأوان! الّذین یأکلون ما یجدون من الحلال و الحرام، و یفسدون عقائدَ العوام بِاستجرائِهم علی المعاصی اقتداءً بهم و اقتفاءً لآثارهم. فنَعوذُ بالله من الغرورِ و العَمی؛ فإنّه الدّاءُ‌ الذی لیس له دواءٌ.[[263]](#footnote-263)»[[264]](#footnote-264)و[[265]](#footnote-265)

## [مذمّت حکمت یونانیان در منطق الطّیر توسط شیخ عطّار]

کی شناسی دولت روحانیان \*\*\* در میان حکمت یونانیان

تا از آن حکمت نگردی فرد تو \*\*\* کی شوی در حکمت دین مرد تو

هر که نام آن برد در راه عشق \*\*\* نیست در دیوان دین آگاه عشق

کاف کفر اینجا بحق المعرفة \*\*\* دوست‌تر دارم ز فای فلسفه

زانکه گر پرده شود زین کفر باز \*\*\* تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم جدل چون ره زند \*\*\* بیشتر بر مردم آگه زند

گر از آن حکمت دلی افروختی \*\*\* کی چنان فاروق بر هم سوختی

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت \*\*\* شمع دین زان علم بر نتوان فروخت

حکمت یثرب بَسَت ای مرد دین \*\*\* خاک بر یونان فشان از راه این[[266]](#footnote-266)و[[267]](#footnote-267)

## راجع به آنکه احکام شرعیّه تعبّدی است

 راجع به آنکه احکام شرعیّه تعبّدی است، و بی‌چون‌ و ‌چرا و بدون فهمیدن فلسفه و جهت آن باید آنها را پذیرفت، مرحوم صدرالمتألّهین در مقدّمۀ اسفار (طبع سنگی، صفحه ٤؛ و طبع سُربی، جلد ١، صفحه ١١) مطلب جالبی فرموده:

 «و إنّی لَأستغفرُ اللهَ کثیرًا مِمّا ضَیَّعتُ شطرًا من عُمری فی [تتبع] آراءِ المتفلسفة و المجادلین مِن أهل الکلام و تدقیقاتِهم و تعلّمِ جُربُزتِهم فی القول و تفنُّنِهم فی البحث، حتّی تبیّنَ لی آخِرَ الأمر بنور الإیمان و تأییدِ الله المنّان: أنّ قیاسَهم عقیمٌ، و صراطَهم غیرُ مستقیمٍ؛ فألقینا زمامَ أمرِنا إلیه و إلی رسوله النذیرِ المُنذِر. فکلّ ما بلغنا

 منه آمنّا به و صدَّقْناه، و لم نحتلْ أن نخیِّلَ له وجهًا عقلیًّا و مسلکًا بحثیًّا؛ بل اقتدینا بهُداه، و انتهینا بنَهْیِه، امتثالًا لقوله تعالی: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾،[[268]](#footnote-268) حتّی فتَحَ اللهُ علی قلبنا ما فَتَح، فأَفلحَ ببرکةِ متابعته و أَنجحَ.»[[269]](#footnote-269)

## علّت تسمیۀ عالم أمْر

 راجع به علّت تسمیۀ «عالم أمْر» حاجی سبزواری در تعلیقه صفحه ٢٠ از جلد اوّل اسفار (طبع حروفی) فرماید:

 «أی منسوبة إلی عالَمِ الأمر و هو: عالَمُ العقول و عالم الأرواح؛ و هذا

 الاصطلاحُ مأخوذٌ مِن قوله تعالی: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾،[[270]](#footnote-270) و قوله تعالی: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾.[[271]](#footnote-271)

 و انّما سُمیّت به لأنّها وُجدت بأمرِ الحق تعالی بلاواسطةِ مادّةٍ و مدّةٍ؛ اذ یکفیها مجرّدُ الإمکان الذّاتی فی قبول فیضِ الوجود بلاحاجةٍ إلی الاستعدادیّ. و ایضًا لمّا کانت مُندکَّةَ الإنیّات لم یکن هناک مؤتمرٌ بل کانت مجرّدَ أوامرِ الله جَلّ سلطانُه.» ـ انتهی.[[272]](#footnote-272)

## [راجع به کلمه هورقلیا و جابلقا و جابَرصا]

 راجع به کلمه «هورقلیا» در صفحه ٢٢٩١ از پاورقی برهان قاطع (طبع دکتر معین) گوید:

این کلمه را هُوْرْقَلیا و هُوْرْقِلیا و هُوَرْقِلیا خوانده‌اند، و أصَحّ آن هُوَرْقَلْیا است و کلمه یونانی است؛ به معنی تشعشع بخار است.

نخستین کسی که در اسلام این کلمه را به کار برده است شیخ اشراق در حکمت اشراق است؛ وی گوید:

”و قد یصعَدون إلی السماء مع أبدان فیلتَصِقونَ ببعض السادة العَلَویّة؛ و هذه أحکامُ الإقلیم الثامن الذی فیه جابَلق و جابَرص و هورقلیا ذاتُ العجائب[[273]](#footnote-273).“[[274]](#footnote-274)

شیخ احمد أحسائی در مؤلّفات خود این کلمه را بسیار استعمال کرده است، و سیّد کاظم رشتی و حاج محمّد کریم خان و حاج ملا هادی سبزواری در مصنّفات خود به کار برده‌اند.

 در تَنزیهُ الأولیاء، صفحه ٧٠٢، گوید:

مراد از آن عالم اجمالاً عالم مثال است یعنی عالم صُوَر. اگرچه در مقام تفصیل، سماوات آن عالم را هورقلیا و أرض آن عالم را جابَلقا و جابَرصا می‌گوئیم، ولی در کلام حکماء کلّ آن عالم را با جمیع مراتب، عالم هورقلیا می‌گویند؛ و گاه اقلیم هشتم می‌گویند.[[275]](#footnote-275)

## [راجع به معنی کلمۀ «استطرادی»]

 در حاشیه هیدجی [بر شرح منظومۀ سبزواری] صفحه ٢٣٨، راجع به معنی کلمۀ «استطرادی» فرماید:

 «فاستِطرادیّ و هو فی اللّغة: مصدرُ استَطرَدَ الفارِسُ من قُربِه، إذا نَفَرَ مِن بَین یَدَیه یُوهِمه انهزامَهُ عنه، ثمّ عَطَف علیه علَی غُرّةٍ؛ و هو ضربٌ من المَکیدة. و فی الاصطِلاحِ: الانتقالُ مِن معنیً إلی معنیً آخَرَ متّصلٍ به، لَم یُقصَد بذکر الأوّل التّوصّلُ إلی الثّانی.»[[276]](#footnote-276)

## مؤلّف کتاب اُثولوجیا

 اُثولوجیا به معنی القول علی الرّبوبیَّة می‌باشد، و همه حکماء اسلام آن را از ارسطو می‌دانند.

 فرفوریوس از بزرگترین شاگردان ارسطو است.[[277]](#footnote-277)

## [شعری راجع به جوهر و عرض]

 در حاشیۀ کتابی راجع به جوهر و عرض این شعر را خطّی نوشته بود:

گل به بستان، دوش در خوش‌تر لباسی خفته بود \*\*\*

 \*\*\* یک نسیم از کوی جانان خاست خرّم بر‌شکُفت

 گل: جوهر\*بستان: أین\*دوش: متی

 خوش‌تر: اضافه\*لباسی: جده\*خفته: وضع

 یک نسیم: کَم\*خاست: فعل\*خرّم: کیف

 شکُفت: انفعال[[278]](#footnote-278) \*\*

## [فرق‌های بین کلّ و کلّی]

 و مرحوم سیّد محمّد کاظم یزدی در حاشیه [بر تبصرۀ علاّمه حلّی، صفحه ١٥٣] گوید:

 «علی الأحوطِ الفرق بین الکلّ و الکلّیّ بوجوهٍ:

 ”منها أَنَّ الکلَّ متقوّمٌ بأجزائِه و الکلّیّ متقوّمٌ بجزئیّاتِه.

 و منها أَنَّ الکلَّ فی الخارج و الکلّیّ فی الذّهن.

 و منها أَنَّ أجزاءَ الکلِّ متناهیةٌ و جزئیّات الکلّیّ غیرُ متناهیة.

 و منها أَنَّ الکلَّ لا یُحمَل علی أجزائه و الکلّی یُحمَل علی جزئیّاتِه.“ ـ انتهی ما فی مجمع البحرین.

 ”بیانُ التّسمیةِ بالکلیّ و الجزئی: أنَّ الکلّیَّ جزءُ الجزئیّ غالبًا ـ ‌کالإنسان فإنَّه جزءٌ لزیدٍ، و کالحیوان فإنَّه جزءٌ للإنسان، و کالجسم فإنّه جزءٌ للحیوان ـ فیکونُ

 الجزئیُّ کُلًّا [و الکلّیّ جزء له] و کلّیةُ الشیء انّما یکون بالنّسبة إلی الجزئیّ، فیکون ذلک الشیء منسوبًا إلی الکلّ، و المنسوبُ إلی الکلّ کلیٌّ؛ و کذلک جزئیّةُ الشیء إِنّما یکون بالنّسبة إلی الکلّی، فیکون منسوبًا إلی الجزء، و المنسوب إلی الجزء جزئیُّ.“ ـ شمسیّة[[279]](#footnote-279).»[[280]](#footnote-280)

# فصل هشتم: مطالب متنوّع عرفانی

## توضیح و شرحی دربارۀ وحدت وجود، و معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

 قال فی تفسیر بیان السّعادة، صفحة ٣٦٧، فی تفسیر قوله تعالی: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[[281]](#footnote-281):

 «کنایةٌ عن تسخیره تعالی و قَهْرِه لکلّ دابّةٍ.

 اعلم: إِنّ الاصلَ فی التحقّق، هو الوجود؛ کما سبق فی أَوّل البقرة و علیه مُعظمُ الحکماء المشّائین و الإشراقیّین، و قرّره جمیعُ أهلِ الذّوق من العرفاء و الصوفیّة الصافیة الطویّة رضوان الله علیهم.

 و إِنّه حقیقةٌ واحدةٌ وسیعةٌ ذاتُ مراتبَ عدیدةٍ ‌و بحسب تنزّلاتِها و کثرةِ مراتِبها یطرأها الحدودُ الکثیرة، و باعتبار الحدودِ ینتزع منها مهیّاتٌ عدیدةٌ متباینة و متشارکة، و بکثرة ‌الحدود و المهیّات لا ینثلِمُ وحدتها. اذ وحدتها لیست اعتباریّةً حتّی تنثلمَ باعتبار الکثرة، و لا جنسیّةً حتّی تنثلمَ بانضمام الفصول، و لا نوعیةً ‌و لا

 صنفیّةً حتّی تنثلمَ بالمصنِّفات و المشخِّصات، و لا عددیّةً حتّی یتصوَّر لها ثانٍ، و لا ترکیبیّةً و لا اتّصالیّةً حتّی تنثلمَ بالتّحلیل و التّقسیم؛ بل لا ترکیبَ فیها من جنسٍ و فصلٍ و لا نوعَ و مشخِّصَ و لا مهیّةَ و وجودَ و لا وجودَ و حدَّ وجودٍ. و لذا کانت لا اسمَ لها و لا رسمَ و کانت غیبًا مطلقًا لاخَبَر عنها و لا أثرَ، و الأَسماءُ و الرسومُ و الکثرات المُتَراءاةُ فیها إِنّما هی فی مقامِ ظهورها؛ فحقیقةُ الوجوب هی الظاهرةُ فی کلّ المظاهر و هی الغائبةُ عن الکلّ.

 و مَن قال: ”سبحان مَن أَظهرَ الأَشیاءَ و هو عینُها“[[282]](#footnote-282) نَظَرَ إلی تلک الحقیقةِ؛ فإِنّها باعتبار مقامِ الغیب و مرتبةِ الوجوب خالِقُ الکلِّ و مُظْهِرُها، و باعتبار مقام الظّهور عینُ الکلِّ و حقایقُها. فإِنّه لیس فی تلک العبارة إشعارٌ بوحدة الوجود المؤدّیةِ إِلی الإِباحة و الإِلحاد؛ فإنّه نَزَّهه سبحانه أوَّلًا عن الاختلاط بالکثرات ثمّ أسنَدَ الإِظهارَ إِلیه و أثبتَ الأشیاءَ، فأَشار إِلی الکثرات و إِلی تَنزُّهِهِ تعالی عن الکلِّ و علوِّه عَلیٰ الکلِّ ثمّ قال: إِنّه باعتبارِ حقیقةِ ‌الوجودِ عینُ الکلِّ و الکلَّ متحقّقٌ بِه؛ لا باعتبارِ مرتبة الوجوبِ و إلّا لزم التناقض فی کلامه و هو أَجلُّ شأنًا [مِن] أَنْ یأتیَ بالتناقض فی کلامٍ واحدٍ.

 و إِلی هذا المعنی أُشیر فی الکلام الإلهی بقوله تعالی: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾؛[[283]](#footnote-283) ای اللهُ باعتبارِ حقیقةِ الوجودِ لا باعتبارِ مقامِ الوجوب.

 و ما ورد فی أمثال هذا فی کلمات الکِبار من الصوفیّة فهو ناظرٌ إِلی تلک الحقیقة، لا إِلی مقام الوجوب حتّی یردَ علیهم ما أَورَدوه؛ مثل قولهم:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت \*\*\* زان سبب عین جمله اشیاء شد[[284]](#footnote-284)

\* \* \*

که یکی هست و هیچ نیست جز او \*\*\* وحده لا إله إلاّ هو[[285]](#footnote-285)

\* \* \*

جنبشی کرد بحر قلزم عشق \*\*\* صد هزاران حباب پیدا شد

لیْسَ فی الدّارِ غیرَه دیّارٌ

\* \* \*

هر لحظه به شکلی بت عیّار برآمد \*\*\* دل بردُ و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد \*\*\* گه پیر و جوان شد[[286]](#footnote-286)

 إلی آخر ما قاله المولویُّ من هذا القبیلِ.

 فإِنّ الکلَّ أثبتوا الکثراتِ ثمّ ذکروا تحقّقَها بحقیقة الوجود، لا بمقام الوجوب و إلّا لزِمَ التناقضُ فی کلامهم. و تلک الحقیقةُ ـ من حیث هی ـ منزّهةٌ عن جملة الکثرات و تمامِ القیودِ و الاعتباراتِ (حتّی اعتبارِ الإطلاق و قیدِ اللّابشرطیّة) و لذا صارت مَقْسمًا لجملة المقیَّدات و المطلقات (لا کمقسمیّةِ المفاهیم العامّة، و لا کمقسمیّة الأَجناس و الأَنواع، بل مقسمیّةً فوقَ ما نُدرکه مجهولةَ الکُنه کنفس تلک الحقیقة)؛ فاذا اعْتُبِرَتْ بشرطِ لا کانت مقامَ الوجوب، و إِذا اعتبرت مطلقةً مقیّدةً بالإطلاق کانت مقامَ الفعل و مرتبةَ المشیّة و الصراط المستقیم بین الخلق و الحقّ، و

 إذا أُخِذَتْ بشرط شیء کانت ممکنةً و مخلوقةً بمراتبها المتکثرّةِ؛ فالحقیقة فی الواجب وجودٌ و فی مقام الفعل وجودٌ و فی مقام الممکن وجودٌ.

 و لا یلزم مِن ذلک تشبیهٌ و لا تشریکٌ؛ لأَنَّ المخلوقیّةَ فی الحقیقة راجعةٌ إلی المهیّات الّتی ما شَمَّتْ رائحةَ‌ الوجودِ أبدًا، و وجودُ المخلوق هو خالقیّتُه تعالی و فِعلُه الّذی هو إِضافتُه إِلی الأشیاء و لا حکمَ له علی حیالِه، بل هو باعتبار المهیّات محکومٌ علیه بالمخلوقیةِ و باعتبار الفاعِل بالوجوبِ. فهو فی الخارجیّاتِ کالمعنی الحرفیِّ فی الذّهنیّاتِ؛ و هو لیس إیّاه و لیس غیرَه، بل هو هو بوجهٍ و غیرَه بوجهٍ.

 فمَن نَظر إلی وجودِ الممکنات مِن حیثُ تحدُّدِها و تعیُّنِها بالمَهیّات فهو ناظرٌ إلی المصنوع مردودٌ ملعونٌ مِن [عن] الله؛ و مَن نَظر مِن حیثُ أنّه فِعلُ الربّ و صُنعُه فهو مرحومٌ مُکرَّمٌ:

عاشق صنع خدا با فرّ بود \*\*\* عاشق مصنوع او کافر بود

 ناظرٌ إلی ما ذَکرنا. و الإشکالُ بأنّ الرّضا بالقضاء واجبٌ و الرّضا بالکفر کفرٌ مع أنّ الکفرَ مع القضاء مشهودٌ، مدفوعٌ بما ذُکِر.

 إذا تقرَّرَ هذا فاعلم [فَعُلِمَ]: أنّ ناصیةَ کلِّ ‌شیءٍ ما به أوّلُ ظهورِه و ما به تَوَجُّهُه إلی ما یَتوجّه إلیه؛ و هی فی کلِّ ‌الممکنات جَهةُ وجودها الّتی بها ظهورُها و تَحقُّقُها، و بها توجُّهُها إلی أصلها الّذی هو حقیقةُ الوجود. و الوجوداتُ الإمکانیّةُ أظلالُ الوجودِ المطلَقِ الّذی هو ظِلُّ ‌الحقِّ تعالی، و الأظلالُ الوجودیّةُ‌ کلُّها مُحاطَةٌ مقهورةٌ مُسخَّرةٌ تحتَ الوجودِ المطلقِ، و الحقُّ الأوّلُ ـ تعالی شأنه ـ مُحیطٌ بفعله آخذٌ له قاهرٌ علیه؛ و الوجودُ المطلقُ هو الصّراطُ المستقیمُ.

 فقولُه: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ﴾ إشارةٌ إلی جملةِ الممکناتِ بِذکر أشرفِها؛ ﴿إِلَّا هُوَ﴾ إشارةٌ إلی مقام الوجوب؛ ﴿ءَاخِذُۢ﴾ إشارةٌ إلی الوجود المطلق؛ ﴿بِنَاصِيَتِهَآ﴾ إشارةٌ إلی الوجودات

 الإمکانیّةِ؛ و لذا عَلَّله بقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[[287]](#footnote-287) لأنّه محیطٌ بالوجود المطلق الّذی هو محیطٌ بالوجوداتِ الإمکانیّةِ. و باعتبارِ کَثرةِ العوالم فی العالمِ الکبیرِ و العالمِ الصّغیرِ، تَتَکثّرُ مصادیقُ الآیةِ الشّـریفةِ و مَظاهرُ مصداقِها الحقیقِیّ.»[[288]](#footnote-288) ـ انتهی.[[289]](#footnote-289)

## استدلال لطیف حاج میرزا جواد آقا بر وحدت وجود

 در رساله لقاء الله، صفحه ١٧٧ برای اثبات «وحدت وجود» آمده است:

 «و یَتَّضحُ لک [ذلک] بأدنی تأمّلٍ؛ لأنّ حقیقةَ الوجود یَمتَنعُ علیها العدمُ (و إلّا لَاتَّصفَ الشیءُ بنقیضه أو بما یُساوِق نقیضَه و هو بدیهیُّ البطلان، ضروریُّ الفساد.)، و کلّما امتنعَ عدمُه ثَبَت قِدَمُه بالضرورة، فحقیقةُ الوجود ثبت قِدَمُها.

 فلا یُمکِن القولُ بأنّ للاشیاء وجودًا حقیقیًا. فتأمَّلْ وَ اغتنِم! فإنّ ما ذکرناه برهانُ الصِّدّیقین فی إثبات وجوده تعالی.»[[290]](#footnote-290)

## [تجلّی حضرت حقّ در هر صورت و سیمائی]

 و قال العارفُ المشهورُ الشیخ إبراهیم الدَّسوقیّ:

تَجلّی لِیَ المحبوبُ فی کلِّ وِجهةٍ \*\*\* فشاهدتُه فی کلّ معنًی و صورةٍ[[291]](#footnote-291)

 ـ إلی آخِر أبیاته. و ذَکرنا بعضَها فی هذه المجموعة صفحة ٣٨ نقلًا عن کتاب طبقات الأخیار[[292]](#footnote-292).[[293]](#footnote-293)

## [یا مَن هو للقلوب مِغناطیس]

 مرحوم سبزواری در صفحه ١٨٣ از منظومه فرماید استشهاداً به کلمات بعض الأکابر:

«الکُلُّ عِبارةٌ و أنت المَعنَی \*\*\* یا مَن هُو لِلقلوبِ مِغناطیسُ»[[294]](#footnote-294)و[[295]](#footnote-295)و[[296]](#footnote-296)

## [راجع به ذکر: لا هُوَ إلاّ هُو]

 راجع به ذکر «لا هو إلّا هو» مطلبی را در منظومه از محقّق داماد نقل می‌کند

 که شایسته ملاحظه است؛ قال فی صفحه ١٦٧:

 «و هذا إشارةٌ إلی مسألةِ الکثرة فی الوحدة، و أنّ الوجودَ البسیط کلُّ الوجودات بنحوٍ أعلی؛ کما قال أرسطاطالیس، و أحیاه و بَرهَنَ علیه صدرُ الحکماء المتألّهین، قدّس سرّه. و قال السیّد الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فی التّقدیسات:

 ”و هو کلُّ الوجود، و کلُّه الوجودُ؛ و کلُّ البهاءِ و الکمالِ، و کلُّه البهاءُ و الکمالُ. و ما سِواه علی الإطلاق لَمَعاتُ نورِه، و رَشَحاتُ وجودِه، و ظلالُ ذاتِه.

 و إذ کلُّ هویّةٍ مِن نورِ هویّتِه، فهُو الهو الحقُّ المطلقُ؛ و لا هو علی الإطلاق إلّا هو.“»[[297]](#footnote-297) ـ انتهی کلامُ الدّاماد، قدّس سرّه.[[298]](#footnote-298)

## راجع به خضر پیغمبر، و ذکر مبارک: لا هُوَ إلاّ هُو

 در تفسیر مجمع البیان در تفسیر سوره «الإخلاص» وارد است که:

 «و حَدّثنی (أی قال أبوجعفر علیه السّلام) أبی عن أبیه، عن أمیرالمؤمنین علیهم السّلام، أنّه قال:

 رأیتُ الخِضرَ فی المَنام قبلَ بَدرٍ بلَیلةٍ فقلتُ له: عَلِّمْنی شیئًا أنتصِرُ به عَلیٰ الأعداءِ، فقال: قُل: ”یا هُوَ، یا مَن لا هُوَ إلّا هُو.“ فلمّا أصبَحتُ قَصَصتُ علی رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم فقال: ”یا عَلیُّ! عُلِّمتَ الاسمَ الأعظم.“ و کان عَلیٰ لسانی یومَ بدرٍ.

 قال: و قَرأَ علیه السّلام یومَ بدر: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾،[[299]](#footnote-299) فلمّا فَرِغ قال: ”یا هو، یا مَن لا هُوَ إلّا هُو، اغفِرْ لی و انْصُرنی عَلیَ القَومِ الکافرین.“

 و کان یَقول ذلک یومَ صِفّین و هو یُطارِد، فقال له عمّارُ بنُ یاسر: یا أمیرَالمؤمنین! ما هذه الکنایات؟ قال: ”اسمُ الله الأعظَمِ و عمادُ التّوحیدِ للَّه: لا إلهَ إلّا هُو.“ ثمَّ قَرَأَ: ﴿شَهِدَ ٱللَهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[[300]](#footnote-300) و آخِرَ الحشرِ، ثمّ نَزل فصلّی أربعَ رکعاتٍ قبلَ الزّوال.»[[301]](#footnote-301)

 أقول: علاّمه طباطبائی ـ مدَّ ظلّه ـ که این روایت را از ظهرالغیب بیان کردند آن کلمات را این‌طور اَدا کردند: «یا هُو، یا مَن هُوَ هُو، یا مَن لا هُوَ إلّا هُو». و شاید کاملش چنین باشد: «یا هُو، یا من هُو، یا من هُوَ هُو، یا من لا هُو إلّا هُو».

 و اصل این روایت در توحید صدوق[[302]](#footnote-302) است (در باب تفسیر: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ

أَحَدٌ﴾، صفحه ٨٩) با سند متّصل خود روایت می‌کند از أبی‌البختریّ وهب بن وهب، از حضرت صادق، از حضرت باقر علیهما السّلام؛ و در ضمن تفسیر، حضرت باقر استشهاد به این روایت می‌نمایند که از پدرشان و او از پدرش از أمیرالمؤمنین علیه السّلام، روایت کرده است.[[303]](#footnote-303)

## [تحقیقی پیرامون ابتهاج و عشق از حاجی سبزواری]

 مرحوم سبزواری در منظومه، صفحه ١٨٠ فرماید:

 «فإذا کان الابتهاجُ (أو العشقُ أو الرضا أو ما شئتَ فسَمِّه) بالمؤثّر ابتهاجًا بالأثر بما هو أثر تبعًا، فکان رضاؤُه بالذات المتعالیة بالفعل رضًا.»[[304]](#footnote-304)

 و در حاشیه فرماید:

 «قولُنا: ”أو ما شئتَ فسَمِّه“: کالمحبّة و المشیّة و نحوهما؛ و إن لم نُطلِق بعضَها علیه تسمیةً بحسب التوقیف الشرعیّ لکن یَجوز إسنادًا کما هو مشروحٌ فی علم الکلام.

 و أمّا لفظُ العشق فهو کلفظ المحبّة فی المعنی:

نیست فرقی در میان حبّ و عشق \*\*\* شام در معنی نباشد جز دمشق

 و فی کُتب الحکماء و العرفاء متداولٌ. و فی القُدسیّ: ”مَن عَشَقَنی عَشقتُه“ ـ ‌الحدیث؛ إلّا أنّ النبیَّ بما هو نبیٌّ آتٍ بالآداب لم یُداولْه حراسةً للنظام. منه قدس سرّه.»‌ ـ انتهی[[305]](#footnote-305).[[306]](#footnote-306)

## [کلام علاّمه طباطبائی (ره) راجع به عشق بنده با خدا]

 در تفسیر المیزان، جلد ١، صفحه ٣٧٩ راجع به عشق بنده با خدا و تفانی او در ذات خدا فرماید:

«رَوَت لی أحادیثَ الغَرام صَبابةٌ \*\*\*

 \*\*\* بإسنادها عن جیرَة العَلَم الفَردِ

وَ حَدَّثَنی مَرُّ النَسیم عَنِ الصَّبا \*\*\*

 \*\*\* عَنِ الدَّوحِ، عَن وادی الغَضا، عن رُبیٰ نَجدِ

عَنِ الدَّمعِ، عَن عَیْنی القَریحِ، عَنِ الجَوی \*\*\*

 \*\*\* عَنِ الحُزْنِ، عَنْ قَلبی الحَزین[[307]](#footnote-307)، عَن الوَجد

بأنَّ غَرامی وَ الهَوی قَد تَحالَفا \*\*\*

 \*\*\* عَلی تَلَفی حَتَّی أُوَسَّدَ فی لَحدی»[[308]](#footnote-308)

 از حضرت علاّمه طباطبائی سؤال کردم: این اشعار از کیست؟

 فرمودند: «معروف است که از مجنون است، ولی ظاهراً از غیر اوست.»

  الغرام: الحبُّ المعذِّبُ للقلب.

  الصّبابة: الشوق و رِقّة الهوی و الوَلَعُ الشّدید.

  الدَّوحة: الشّجرة العظیمة المتّسعة، المظلّة العظیمة؛ ج: الدَّوح.

  الغضا: شجر من الأثل، خشبه من أصلب الخُشُب و جَمرُه یبقی زمنًا طویلًا لاینطفی؛ الواحدة: الغضاة.

  أهل الغضا: سکّان النّجد.

  الرّبوَة و المَربُوَّة: ما ارتفع من الأرض؛ ج: رُبًی و رُبیّ.[[309]](#footnote-309)

## [کلام بوعلی سینا در بیان حالات عارف]

 مرحوم سبزواری در شرح منظومه خود در بحث اخلاق، در باب رضا، صفحه ٣٥٢، از شیخ الرئیس ابوعلی سینا نقل کرده است که او فرموده است:

 «قال الشّیخ فی الإشارات: ”العارفُ هشٌّ بشٌّ بسّامٌ؛ یُبجِّل الصغیرَ من تواضعه

 کما یبجّل الکبیرَ، و ینبسط من الخاملِ مثلَ ما ینبسط من النَّبیهِ. و کیف لاَ یهُشّ و هو فَرحانٌ بالحقّ و بکلّ شیء؛ فإنّه یری فیه الحقَّ. و کیف لا یُسوِّی [یُستوی] و الجمیعُ عنده سواسیةٌ أهلُ الرّحمةِ قد شغلوا بالباطلِ.“[[310]](#footnote-310)» ـ انتهی.[[311]](#footnote-311)و[[312]](#footnote-312)

## [کلمات أبی‌یزید بسطامی به نقل از حلیة الأولیاء]

 کلمات أبی‌یزید بسطامی که در حلیة الأولیاء، جلد ١٠، صفحه ٣٤ نقل شده است:

 ١. لیس العَجَبُ مِن حُبّی لک و أنا عبدٌ فقیرٌ، إنّما العَجَبُ مِن حُبّک لی و أنت مَلِکٌ قدیرٌ!

 ٢. غَلِطْتُ فی إبتدائی فی أربعة أشیاءَ: توهّمتُ أنّی أذکُرُه، و أعرِفُه، و اُحِبُّه، و أطلُبُه؛ فلمّا انتَهَیتُ رأیتُ: ذکرَه سَبَقَ ذکری، و مَعرفَتَه سَبَقَت معرفتی، و محبّتَه أقدمَ من محبّتی، و طلبَه لی أوّلًا حتّی طَلَبتُه.

 ٣. اللهمّ إنّک خلقتَ هذا الخلقَ بغیر عِلمهم و قَلَّدتَهم أمانةً مِن غیر إرادتهم،

 فإن لم تُعِنهم فمَن یُعینُهُم.

 ٤. إنّ للّه خواصَّ مِن عباده لو حَجَبَهم فی الجنّة عن رؤیته لَاسْتغاثوا بالخروج من الجنّة کما یَستغیثُ أهلُ النار بالخروج من النّار.

 ٥. جلس قومٌ إلی أبی‌یزید فأطرَق مَلیًّا، ثمّ رفع رأسَه إلیهم فقال: ”منذُ أجلَستُم إلیّ هو ذا، أُجیلُ فِکری ألتمسُ حَبةً عَفِنَةً أخرُجُها إلیکم تُطیقون حَملَها فلم أجِد.“

 و قال أبویزید: ”غِبتُ عن الله ثلاثین سنةً، فکانت [غیبتی] عنه ذکری إیّاه، فلمّا خَنَستُ عنه وَجَدتُه فی کلّ حال.“

 فقال له رجلٌ: ما لک لا تُسافر؟

 قال: ”لأنّ صاحبی لا یُسافر و أنا معه مقیمٌ.“

 فعارَضَه السائلُ بمَثَلٍ فقال: إنّ الماءَ القائمَ قد کُرِهَ الوضوءُ منه.

 [قال أبویزید:] ”لم یَرَوْا بماءِ البحر بأسًا، هو الطّهورُ ماؤُه، الحِلُّ میتَتُه.“ ثمّ قال: ”قد تَری الأَنهارَ تجری لها رَوِیٌّ [دُوِیٌّ] و خَریرٌ حتّی اذا دَنَت من البحر و امتزَجَت به سَکَنَ خَریرُها و حِدَّتُها، و لم یَحُسُّ بها ماءُ البحر، و لا ظَهَرَ فیه زیادةٌ، و لا إن خَرَجَت منه استبانَ فیه نقصٌ.

 ٦. لم أزَل ثلاثین سنة کلّما أرَدتُ أن أذکُرَ الله، أتَمَضمَضُ و أغسِلُ لسانی؛ إجلالًا للّه أن أذکرَه.

 ٧. لم أزَل أجولُ فی مَیدان التوحید حتّی خرجتُ إلی دار التفرید، ثمّ لم أزَل أجولُ فی دار التفرید حتّی خرجتُ إلی الدَّیمومِیَّة، فشربتُ بکأسه شَربةً لا أظمأَنَّ مِن ذکره بعدها أبدًا.

 ٨. غِبتُ عن الله ثلاثین سنةً، و کانت غَیبتی عنه ذکرِی إیّاه، فلمّا خَنَستُ عنه وجدتُه فی کلّ حالٍ حتّی کأنّه أنا.

 ٩. جاء رجلٌ إلی أبی‌یزید فقال: بَلَغنی أنّک تَ‍مُرُّ فی الهواء! قال: و أیُّ أعجوبةٍ فی هذه؟! طیرٌ یأکُل المیتةَ یَمُرُّ فی الهواء و المؤمن أشرف من الطَّیر.

 و وَجَّهَ إلیه أحمدُ بن خرب حصیرًا، و کتب معه إلیه: ”صَلِّ علیه باللّیل“؛ فکتب أبویزید إلیه: ”إنّی جَمَعتُ عباداتِ أهل السماوات و الأرضین السبع، فجَعَلتُها فی مِخَدَّةٍ و وَضَعتُها تحت خَدّی.“

 ١٠. إنّ فی الطّاعات من الآفات ما لا تَحتاجون إلی أن تطلُبوا المعاصِیَ.

 ١١. الجنّةُ لا خَطَرَ لها عند المحبّین و أهلُ المَحبّة محجوبون بمَحبّتِهم.

 ١٢. أشدُّ المحجوبین عن الله ثلاثةٌ بثلاثةٍ: فأوّلهم الزّاهدُ بزُهده، و الثانی العابدُ بعبادته، و الثالث العالمُ بعِلمه.

 ثمّ قال: مسکینٌ الزّاهدُ؛ قد أَلبس زهدَه و جَرَی به فی مَیدان الزُّهاد، و لو علم المسکین أنّ الدّنیا کلَّها سمّاها اللهُ قلیلًا فکم مَلَکَ من القلیل و فی کَم زَهِدَ ممّا مَلَک؟!

 ثمّ قال: إنّ الزّاهد هو الّذی یَلْحَظُ إلیه بِلَحظةٍ فیبقَی عندَه ثمّ لا ترجِع نَظرَتُه إلی غیره و لا إلی نفسه؛ و أمّا العابدُ فهو الّذی یَری مِنّةَ الله علیه فی العبادة أکثَرَ من العبادة حتّی تُعرَف عبادتُه فی المنّة؛ و أمّا العالم فلو عَلِم أنّ جمیع ما أبدَی الله من العلم سطرٌ واحدٌ من اللّوح المحفوظ، فکم عَلِم هذا العالمُ من ذلک السطرِ و کم عَمِلَ فیما عَلِم؟!

 ١٣. المعرفةُ فی ذات الحقّ جهلٌ؛ و العلمُ فی حقیقة المعرفة جِنایةٌ؛ و الإشارةُ مِن المُشیر شِرکٌ فی الإشارة.

 و قالَ: العارفُ همُّه ما یَأمُلُه، و الزّاهدُ همُّه ما یأکله.

 و قال: طوبَی لِمن کان همُّه همًّا واحدًا، و لم یَشغَلْ قلبَه بما رَأَت عیناه و سَمِعَت اُذُناه؛ و مَن عَرَف اللهَ فإنّه یَزهَد فی کلّ شیءٍ یَشغَلُه عنه.

 ١٤. مَن تَکلَّمَ فی الأزَل یَحتاج أن یکونَ معه سراجُ الأزل.

 ما وَجَدَ الواجدون شیئًا مِن الحضور إلّا کانوا غائبین فی حضورهم؛ و کنتُ أنا المُخبِرَ عنهم فی حضورهم.

 ١٥. ما ذَکروه إلّا بالغفلة، و لا خَدَموه إلّا بالفَترَةِ.

 لا تَقطَعنی بک عنک.

 أکثرُ النّاس إشارةً أبعَدُهم منه.

 و سأله رجلٌ: من أُصاحِب؟ فقال: ”مَن لا یحتاج أن تکتُمَه شیئًا ممّا یعلَمُه اللهُ منک.“

 أقرَبُهم من الله أوسَعُهم علی خَلقه.

 لا یُحمَل عطایاه إلّا مطایاه المُذَلَّلةُ المروّضةُ.

 و سأله رجلٌ: مَن أُصاحِب؟ فقال: ”مَن إذا مَرِضتَ عادَک، و إذا أذنَبتَ تاب علیک.“

 کُفرُ أهل الهمّة أسلَمُ مِن إیمان أهل المِنّة.

 ١٦. قال رجلٌ لأبی‌یزید: عَلِّمْنی اسمَ اللهِ الأعظمَ! قال: ”لیس له حدٌّ محدودٌ إنّما هو فِراغُ قلبِک لوحدانیّته؛ فإذا کُنتَ کذلک فارفعْ إلی أیِّ اسمٍ شِئتَ، فإنّک تصیر به إلی المشرق و المغرب، ثمّ تُجبَی[[313]](#footnote-313) و تَصِف.“

 ١٧. الجوعُ سحابٌ؛ فإذا جاع العبدُ مَطَرَ القلبُ الحکمةَ.

 ١٨. لو نَظرتُم إلی رجلٍ أُعطیَ مِن الکرامات حتّی یُرفَعَ فی الهواء، فلا تَغترّوا به حتّی تَنظروا کیف تَجِدونه عندَ الأمر و النهی و حفظِ الحدود و أداءِ الشّریعةِ.

 ١٩. قیل لأبی‌یزید: أ یَصِلُ العبدُ إلیه فی ساعة واحدة؟ قال: نعم، ولکن یُرَدُّ

 بالفائدة و الرِّبحِ علی قدرِ السّفرِ.[[314]](#footnote-314)

## در اینکه حقیقت قوا نور است

 شیخ محیی‌الدّین در فتوحات، جلد ٣، باب ٣٦٠، وصل اوّل، در صفحه ٢٧٦ و ٢٧٧ آورده است که:

 «و أعلم ـ أیّدک الله ـ أنّ الأمر یُعطی أنّه لولا النّور ما أُدرِکَ شیءٌ، لا معلومٌ و لا محسوسٌ و لا متخیّلٌ أصلًا. و تَختلفُ علی النّور الأسماءُ الموضوعة للقُویٰ. فهی عند العامة أسماءٌ للقُویٰ و عند العارفین أسماء للنّور المدرَک به.

 فإذا أدرکتَ المسموعاتِ سَمَّیتَ ذلک النورَ سمعًا، و إذا أدرکتَ المُبصَرات سمّیتَ ذلک النورَ بَصَرًا، و إذا أدرکتَ الملموساتِ سمّیتَ ذلک المدرَک به لَمسًا؛ و هکذا المتخیّلات.

 فهو القوّةُ اللّامسة لیس غیره، و الشّامّة و الذّائقة و المتخیّلة و الحافظة و العاقلة و المفکّرة و المصوّرة. و کل ما یقع به إدراکٌ فلیس إلّا النّورَ.» ـ إلی آخر ما أفاده.[[315]](#footnote-315)

## در بقاء ممکنات و تبدّل آنها در هر لحظه

 شیخ محمود شبستری در گلشن راز بنا به شرح لاهیجی در صفحه ٥١٢ تا ٥١٤ گفته است:

جهان کل است در هر طرفةالعین \*\*\* عدم گردد و لا یبقی زمانین

دگرباره شود پیدا جهانی \*\*\* بهر لحظه زمین و آسمانی

بهر ساعت جوان و کهنه پیر است \*\*\* بهر دم اندر او حشر و نشیر است

در او چیزی دو ساعت می‌نپاید \*\*\* در آن لحظه که می‌میرد، بزاید

همیشه خلق در خلق جدید است \*\*\* وگر چه مدت عمرش مدید است

همیشه فیض و فضل حق تعالی \*\*\* بود از شأن خود اندر تجلّی

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل \*\*\* و‌ز این جانب شود هر لحظه تبدیل[[316]](#footnote-316)

## مفاد آنکه خلقت آسمان و زمین به جهت رسول ‌الله است

 محیی‎الدّین عربی در فتوحات، جلد ٣، صفحه ٧٠، سطر ١٠ از آخر گوید:

فإنّ الشّیطان لا یَتَمثّلُ علی صورة نبیٍّ أصلًا.

 و در جلد ١، صفحه ١٣٧ گوید:

للحدیث المروی: ”إن الله یقول: لولاک یا محمّدُ ما خلقتُ سَماءً و لا أرضًا و لا جَنّةً و لا نارًا“ و ذَکَرَ خَلْقَ کُلِّ ما سوی الله.

 و در جلد ١، صفحه ١٤٤ گوید:

فقد عَلِمَت هذه الأمةُ عِلمَ مَن تقدَّمَ، و اختصَّت بعلوم لم تکن للمتقدّمین؛ و لهذا أشار صلّی الله علیه [و آله] و سلّم بقوله:

”فعلمتُ علم الأولین“ و هم الذین تقدّموه، ثم قال: ”و الآخِرینَ‌“ و هو [علمُ] ما لم یکن عند المتقدّمین؛ و هو ما تعلَمه أمّتُه من بعده إلی یوم القیامة.

فقد أخبر: أنّ عندنا علومًا لم تکن قبلُ. فهذه شهادةٌ من النبی صلّی الله علیه [و آله] و سلّم، لنا و هو الصّادق بذلک.

فقد ثبت [ثبتت] له صلّی الله علیه [و آله] و سلّم، السیادةُ فی العلم فی الدنیا و ثبتت له أیضا السیادةُ فی الحکم، حیث‌ قال:

”لو کان موسی حیًّا ما وَسِعَه إلّا أن یتّبِعَنی“‌

و یُبَیَّنُ ذلک عند نزولِ عیسی علیه السّلام و حکمِه فینا بالقرآن، فصَحَّت له السیادةُ فی الدنیا بکل وجهٍ و معنیً. ثم أَثبَتَ السیادةَ له علی سائر الناس یوم القیامة بفتحه بابَ الشفاعة؛ و لا یکون ذلک لنبیٍّ یوم القیامة إلّا له صلّی الله علیه [و آله] و سلّم.

 أقول: درباره مفاد اینکه: «اگر محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم نبود، خداوند بهشت و جهنّم و آسمان و زمین و سایر موجودات را ایجاد نمی‌کرد» روایاتی را علاّمه أمینی (ره) در الغدیر، جلد ٧، صفحه ٣٨، ضمن ترجمه احوال «حافظ رجب بُرسیّ» بیان می‎کند.

## [کرَم و حماسه و وفاء انسان‌ها، ریشه در عالم امر الهی دارد]

 در فتوحات مکّیه، جلد ١، صفحه ١٤٥ گوید:

 «و لا خفاءَ عندَ کلّ أحدٍ بفضل العرب علی العجم بالکرم و الحماسة و الوفاء. و إن کان فی العجم کُرَماءُ و شجعان ولکن آحادٌ، کما أنّ فی العرب جُبَناءَ و بخلاءَ ولکن آحادٌ؛ و إنما الکلامُ فی الغالب لا فی النادر، و هذا ممّا لا ینکرُه أحدٌ.

 فهذا مما أوحَی اللهُ فی هذه السماء. فهذا کلّه من ”الأمر“ الذی ”یتنزَّلُ بین السماء و الأرض“ لِمَن فَهِمَ. و لو ذَکَرنا علی التّفصیل ما فی کلّ سماءٍ من الأمر الّذی أوحی اللهُ سبحانه فیها، لأبرَزْنا من ذلک عجائبَ؛ رُبّما کان ینکرُها بعضُ مَن ینظرُ فی ذلک العلم من طریق الرَصَد و التسییر من أهل التعالیم، و یَحارُ المنصفُ منهم فیه إذا سمعَه.»

## نیابت [حضرت] علی از رسول اکرم دلالت بر قطبیت او دارد

 در [فتوحات مکّیه، جلد ١] صفحه ١٤٧ گوید:

 «فکان له صلّی الله علیه [و آله] و سلّم، الکشفُ الأتمّ فیرَی ما لا نَری. و لقد نَبَّهَ علیه السّلام علی أمرٍ عَمِلَ علیه أهلُ الله فوجَدوه صحیحًا قولُه [صلّی الله علیه و آله و سلّم]: ”لولا تَزییدٌ فی حَدیثِکم و تَمریجٌ فی قُلوبِکم لرَأَیتُم ما أَری و لسَمِعتم ما أسمَعُ.“»

 و در جلد ٤، صفحه ٧٨ گوید:

 «الحادی عشر سورة طه. و هذا القُطب هو نائبُ الحقّ تعالی کما کان علیّ بن أبی‌طالب نائبَ محمّد صلّی الله علیه وآله و سلّم فی تلاوة سورة براءة علی أهل مکّة.

 و قد کان بعث بها أبابکر ثم رجع عن ذلک، فقال [صلّی الله علیه و آله و سلّم]: لا یبلّغُ [عنّی] القرآنَ إلّا رجلٌ من أهل بیتی. فدَعا بعلیٍّ فأمره فلَحِقَ أبابکر؛ فلمّا وَصَلَ إلی مکّة حَجَّ أبوبکر بالناس و بَلَّغ علیٌّ إلی الناس سورةَ براءة، و تلاها علیهم نیابةً عن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم.

 و هذا مما یدُلُّک علی صحّة خلافةِ أبی‌بکر الصّدیق و منزلةِ علیٍّ رضی الله عنهما.» ـ إنتهی.

 أقول: لم یحُجُّ‎ ابوبکر بالناس فاستدلالُه علی الخلافة غیرُ صحیح.[[317]](#footnote-317)

## عدم جواز مخالفت با حکم قطب وقت از محیی‌الدّین عربی

 در فتوحات مکّیه، جلد ٤، صفحه ٧٩ گوید:

 «و مَن انتمَی إلی قول إمامٍ لا یُوافِقها فی الحکم هذا القطبَ[[318]](#footnote-318) و هو الخلیفة [خلیفة] فی الظاهر، فإذا حَکَمَ بخلاف ما یقتضیه أدلّةُ هؤلاء الأئمّةِ قال أتباعُهم بتَخطِئَتِه فی حکمِه ذلک، و أثِموا عند الله بلا شکٍّ و هُمْ لا یَشعُرونَ.

 فإنه لیس لهم أن یَخطَئوا مجتهدًا؛ لأنَّ المصیبَ عندهم واحدٌ لا بعینه. و مَن هذه حالُه فلا یَقدَم علی تَخطِئة عالمٍ مِن علماء المسلمین؛ کما تکلَّمَ مَن تکلَّم فی إمارة أسامة و أبیه زید بن حارثة، حتّی قال فی ذلک رسولُ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم ما قال.

 فإذا طُعِنَ فیمَن قَدَّمه رسولُ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و أَمْرِه، و رَجَّحوا نظرَهم علی نظر رسولِ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم، فما ظنُّک بأحوالهم مع القطب؟! و أین الشهرةُ من الشهرة؟! هیهات! فُزنا و خَسِرَ [یَخسَرُ] المُبطِلونَ.

 فو الله لا یکون داعیًا إلی الله إلّا مَن دعا علی بصیرةٍ، لا مَن دعا علی ظنٍّ و حَکَم به.

 لا جَرَم أنَّ مَن هذه حالُه، حَجَرَ علی اُمّة محمّد صلّی الله علیه وآله و سلّم ما وسَّع الله به علیهم. فضَیَّقَ الله علیهم أمرَهم فی الآخرة، و شَدَّدَ الله علیهم یوم القیامة المُطالَبةَ و المُحاسبةَ؛ لکونهم شَدَّدوا علی عباد الله أن لا ینتقِلوا مِن مذهب إلی مذهب فی نازلةٍ طلبًا لِرَفع الحَرَج، و اعتقدوا أنَّ ذلک تلاعُبٌ بالدِّین. و ما عَرَفوا أنّهم بهذا القول قد مَرَقوا من الدِّین، بل شَرْعُ الله أوسعُ و حکمُه أجمعُ و أنفع، ﴿وَقِفُوهُمۡ إِنَّهُم مَّسۡ‍ُٔولُونَ \* مَا لَكُمۡ لَا تَنَاصَرُونَ \* بَلۡ هُمُ ٱلۡيَوۡمَ مُسۡتَسۡلِمُونَ﴾.[[319]](#footnote-319) هذا حال هؤلاء یوم القیامة ف‍ ﴿وَلَا يُؤۡذَنُ لَهُمۡ فَيَعۡتَذِرُونَ﴾.[[320]](#footnote-320)» ـ إنتهی.[[321]](#footnote-321)

[[322]](#footnote-322)

## [حدیث شریف: ما ثَنَّی اللهُ شیئًا إلّا و قد ثَلَّثَه]

 علاءالدوله سمنانی (احمد بن محمّد بن احمد بیابانکی) در کتاب خود العُروةُ لأهل الخلوةِ و الجلوة، صفحه ٣٨١، گوید:

 «ثم تَذَکَّرتُ قولَ النّبی صلّی الله علیه (و آله) و سلّم:

 ”ما ثَنَّی اللهُ شیئًا إلّا وَ قَدْ ثَلَّثَهُ.“»[[323]](#footnote-323)

## ساقی‌نامه از رضی‌الدین آرتیمانی [که] معاصر شاه عبّاس صفوی است

الهی به مستانِ میخانه‌ات \*\*\* به عقل‌آفرینانِ دیوانه‌ات

الهی به آنان که در تو گُمند \*\*\* نهان از دل و دیدۀ مردمند

به دریا کِشِ لُجّۀِ کبریا \*\*\* که آمد به شأنش فرود إنّما

به دُرّی که عرش است او را صدف \*\*\* به ساقیّ کوثر، به شاهِ نجف

به نورِ دل صبح‌خیزانِ عشق \*\*\* ز شادی بِاَندُه گریزان عشق

به آن دل‌پرستان بی‌پا و سر \*\*\* به شادی‌فروشان بی شور و شر

به رندانِ سرمستِ آگاه‌‌دل \*\*\* که هرگز نرفتند جز راه دل

به مستانِ افتاده در پایِ خم \*\*\* به مخمورِ با مرگ در اُشْتُلُم

به شام غریبانْ به جامِ صبوح \*\*\* کز ایشانستْ شامِ سحر را فتوح

کزان خوبرو چشمِ بد دور باد \*\*\* غلط دور گفتم که خود کور باد

که خاکم گِلْ از آبِ انگور کن \*\*\* سراپایِ من آتش طور کن

خدا را به جان خراباتیان \*\*\* کزین تهمت هستیَم وارهان

به میخانۀ وحدتم راه ده \*\*\* دلِ زنده و جانِ آگاه ده

که از کثرتِ خلق تنگ آمدم \*\*\* به هر سو شدم سرْ به سنگ آمدم

مئی ده که چون ریزیش در سبو \*\*\* برآرد سبو از دلْ آوازِ هُو

از آن مِیْ که در دل چو منزل کند \*\*\* بَدَن را فروزان‌تر از دل کند

از آن می که چون عکسش افتد به باغ \*\*\* کند غنچه را گوهر شب‌چراغ

از آن می که چون عکس بر لب زند \*\*\* لبِ شیشه تبخاله از تب زند

از آن می که گر شب ببیند به خواب \*\*\* به شب سر زند از دلِ آفتاب

از آن می که گر عکسش اُفتد به جان \*\*\* تواند در آن دید حق را عیان

از آن می که چون ریزیش در سبو \*\*\* همه ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ﴾ آید از او

از آن می که در خم چو گیرد قرار \*\*\* برآرد ز خود آتشِ چون چنار

مئی صاف زآلودگیِّ بشر \*\*\* مبدّل به خیر اندر او جمله شر

مئی معنی افروز و صورت گداز \*\*\* مئی گشته معجونِ راز و نیاز

مئی از منیّ ‌و توئی گشته پاک \*\*\* شود خون فتد قطره‌ای گر به خاک

به یک قطره آبم ز سَر در گذشت \*\*\* به یک آه بیمارِ ما، در گذشت

چشی گر از آن باده کو کو زنی \*\*\* شدی چون از آن مست هو هو زنی

دماغم ز میخانه بوئی شنید \*\*\* حَذَر کن که دیوانه هوئی شنید

بگیرید زنجیرم ای دوستان

 \*\*\* که پیلم کند یاد هندوستان

دماغم پریشان شد از بویِ می \*\*\* فرو نایدم سر به کاوس و کِی

پریشان دماغیم، ساقی کجاست \*\*\* شرابِ ز شب مانده باقی کجاست

بزن هر قدَر خواهیَم پا به سر \*\*\* سرِ مست از پا ندارد خبر

بیا ساقیا می به گردش در آر \*\*\* که دلگیرم از گردشِ روزگار

مئی بس فروزانتر از شمعِ نور \*\*\* مئی ساقی و کاسه و جامِ نور

مئی صاف زآلایش ما سِوای \*\*\* از او یک نفس تا به عرش خدا

مئی کو مرا وارَهاند ز من \*\*\* ز آئین کیفیّت ما و من

از آن می حلالست در پیشِ ما \*\*\* که هستی وبالست در پیش ما

از آن می حرامست بر غیر ما \*\*\* که خارج مقامست از سیرِ ما

مئی را که باشد در او این صفت \*\*\* نباشد به غیر از میِ معرفت

تو در حلقۀ مِی‌پرستان درآ \*\*\* که چیزی نبینی به غیر از خدا

کنی خاک میخانه گر توتیا \*\*\* ببینی خدا را به چشم خدا

به میخانه آ و صفا را ببین \*\*\* ببین خویش را و خدا را ببین

بگویم که از خود فنا چون شوی \*\*\* به یک قطره از باده بی چون شوی

به شوریدگان گر شبی سر کنی \*\*\* وزآن می که مستند لب تر کنی

جمال مَحالی که حاشا کنی \*\*\* ببندی دو چشم و تماشا کنی

قَمَر دُردنوشی است از جام ما \*\*\* سحر خوشه‌چینی است از شام ما

مُغَنّی نوایِ دگر ساز کن \*\*\* مُعَرْبَدکنان مطرب آواز کن

بس آلوده‌ام آتش می کجاست \*\*\* پر آسوده‌ام نالۀ نِی کجاست

به میخانه پاک از پلیدم کنید \*\*\* همه دانش و دین و دیدم کنید

چه پیمانه از باده خالی شود \*\*\* مرا حالت مرگ حالی شود

سَحر چون نَبُردی به میخانه راه \*\*\* چراغی به مسجد بِبر صبحگاه

نداری تو چون تاب دیدار او \*\*\* ز دیدارْ رو کن به دیوار او

نَبُرده است گویا به میخانه راه \*\*\* که مسجد بنا کرده و خانقاه

خرابات را گر زیارت کنی \*\*\* تجلّی به خروار غارت کنی

توانی اگر دل به دریا کنی

 \*\*\* که آن درّ یکتای پیدا کنی

تو شادی بدین اندکی، عار کو \*\*\* گشودند گیرم درت، بار کو

بیا تا به ساقی کنیم اتّفاق \*\*\* درون‌ها مصفّی کنیم از نفاق

چو مستان به هم مهربانی کنیم \*\*\* دَمی بی‌ریا زندگانی کنیم

بگیریم یک‌دم چو باران به هم \*\*\* که اینک فتادیم یاران به هم

مُغنّی سحر شد خروشی برآر \*\*\* ز خامانِ افسرده جوشی برآر

که افسردۀ صحبت زاهدم \*\*\* خرابِ می و ساغر و شاهدم

بیا تا سری در سرِ خُم کنیم \*\*\* من و تو، تو و من همه گم کنیم

سرم در سرِ می‌پرستانِ مست \*\*\* که جز می فراموششان هرچه هست

بزن ناخن ناله‌ای بر دلم \*\*\* دمارِ کدورت برآر از گِلم

بده ساقی آن آب آتش خواص \*\*\* کزین هستیَم زود سازد خلاص

مگو تلخ و شور آب انگور را \*\*\* که روشن کند دیدۀ کور را

به من عشوه‌ای چشمِ ساقی فروخت \*\*\* که دین و دل و عقل را جمله سوخت

مرا چشم ساقی چو از هوش بُرد \*\*\* چه کارم به صاف و چه کارم به دُرد

کدورت کِشی از کفِ کوفیان \*\*\* صفا خواهی اینک صفِ صوفیان

چو گرم سماعست هر یوسفی \*\*\* حریفانِ صوفی، ندیمان کفی

تکلّف بود مستی از مِیْ شدن \*\*\* خوشا بی‌خود از نالۀ نِیْ شدن

خراباتئی سویِ مسجد مشو \*\*\* بهشتی، به دوزخ برابر مشو

فزون از دو عالم تو در عالمی \*\*\* بدینسان چرا کوتهیّ و کمی

چه افسرده‌‌ای؟ رنگِ رندان بگیر \*\*\* چرا مرده‌ای؟ آب حیوان بگیر

ازین دین به دنیافروشان مباش \*\*\* به جز بندۀ‌ باده‌نوشان مباش

چه درمانده دلق و سجاده‌ای \*\*\* مکش بارِ محنت بِکش باده‌ای

مکن قصّۀ زاهدان هیچ گوش \*\*\* قدَح تا توانی بنوشان و نوش

حدیث فقیهان برِ ما مکن \*\*\* ز قطره سخن پیش دریا مکن

که نور یقین از دلم جوش زد \*\*\* جنون آمد و بر صفِ هوش زد

قلم بشکن و دور افکن سَبَق \*\*\* بشویان کتاب و بسوزان ورق

که گفته که چندین ورق را ببین \*\*\* ورق را بگردان و حق را ببین

تعالَی اللهْ از جلوۀ آفتاب \*\*\* که بر جملگی تافت چون آفتاب

بدین جلوه از جا نرفتی چه‌ای \*\*\* تو سنگی، کلوخی، جمادی، چه‌ای

صبوحست ساقی برو می بیار \*\*\* فتوحست مطرب دَف و نِی بیار

نماز اَر نه از رویِ مستی کنی \*\*\* به مسجد درونْ بت‌پرستی کنی

همی صاحب تخت و تاجم کنید \*\*\* پریشان دماغم، علاجم کنید

فرورفته اشگ و فرا رفته آه \*\*\* که باشید بر دَعْوِی ما گواه

به می هستی خود فنا کرده‌ایم \*\*\* نکرده کسی آنچه ما کرده‌ایم

جَسَد دادم و جان گرفتم ز مِیْ \*\*\* چه می‌خواستم آن گرفتم ز می

به می گرم کن جان افسرده را \*\*\* که جان، زنده دارد تن مرده را

چه می‌خواهد از مسجد و خانقاه \*\*\* هر آن کو به میخانه برده است راه

درونْ پاک سازیم از آبِ تاک \*\*\* که آلودۀ کفر و دین است پاک

درونِ خرابات ما شاهد است \*\*\* که بَد نام ازو هر کجا زاهد است

جهان منزل راحت‌اندیش نیست \*\*\* اَزَلْ تا ابد یک نفس بیش نیست

سراسر جهان گیرم از تُست بس \*\*\* چه اندوزی آخر در این یِک نفس

فلک بین که با ما چه‌ها می‌کند \*\*\* چه‌‌ها کرده است و چه‌ها می‌کند

برآورده از خاک ما گرد و دود \*\*\* چه می‌خواهد از ما سپهر کبود

نمی‌گردد این آسیا جز به خون \*\*\* الهی که برگردد این سرنگون

من آن بینوایم که تا بوده‌ام \*\*\* نیاسودم از یک دم آسوده‌ام

در این عالمِ تنگتر از قفس \*\*\* به آسودگی کس نزد یک نفس

نه در مسجدم ره نه در خانقاه \*\*\* از این هر دو در هر دوأم روسیاه

نمانده است در هیچ‌کس مَردمی \*\*\* گریزان شده آدم از آدمی

همه متّفق با هم اندر نفاق \*\*\* به بد خوئی اندر جهان جمله طاق

خُروشان به هم همچو شیر و پلنگ \*\*\* رَوِش، آشتی‌های برتر ز جنگ

گروهی همه مکر و زَرْق و حیَل \*\*\* همه مهربان بهر جنگ و جَدَل

همه گرگ سان و همه میش پوست \*\*\* همه دشمنی کرده در راه دوست

شب آسودگی، روز شرمندگی \*\*\* معاذَ اللهَ از این‌چنین بندگی

برون‌ها سفید و درون‌ها سیاه \*\*\* فغان از چنین زندگی آه آه

همه سر برون کرده از جیبِ هم \*\*\* هنرمند گردیده در عیبِ هم

بفرمای گور و بیاور کفن \*\*\* که افتاده‌ام از دلِ مرد و زن

نه سودای کفر و نه پَروای دین \*\*\* نه ذوقی از آن و نه شوقی بدین

رُخ ای زاهدْ از مِی‌پرستان متاب \*\*\* تو در آتش افتاده‌ای ما در آب

ز ما دستْ ای شیخِ مسجد بدار \*\*\* خراباتیان را به مسجد چکار

اگر مرد دینی، ز دانش مگو \*\*\* که او را نداند کسی غیر او

برو کفر و دین را وداعی بکن \*\*\* برقص اندر آ و سِماعی بکن

نَدوزی چو حیوان نظر بر گیاه \*\*\* بیابی اگر لذّت اشگ و آه

همه مستی و شور و حالیم ما \*\*\* ز تو چون همه قیل و قالیم ما

دگر طعنۀ باده بر ما مزن \*\*\* که صد مارزن بهتر از طعنه زن

به مسجد رو و قتل و غارت ببین \*\*\* به میخانه آ و طهارت ببین

به میخانه آ و حُضوری بکن \*\*\* سیَه‌کاسۀ کسب نوری بکن

چو من گر از آن باده بی من شوی \*\*\* به گلخن در آن رشگ گلشن شوی

چه آبست کاتش به جان افکند \*\*\* که گر پیر نوشد جوان افکند[[324]](#footnote-324)

## [خلاصه‌ای از تذکره سیّد میرزا رضی آرتیمانی]

 سیّد میرزا رضی آرتیمانی از سادات جلیل‌القدر آرتیمان که یکی از قراء تویسرکان است می‌باشد. او معاصر شاه عباس صفوی و از شعرای زنده دل نیمۀ اوّل قرن یازدهم است؛ و پدرِ آقا میرزا ابراهیم أدهم است که او نیز از شعرای معروف است.

 ساقی‌نامۀ آرتیمانی از ساقی‌نامه‌های نغز و آبدار و کم‌نظیری است که در این خصوص آمده است. ساقی‌نامۀ آرتیمانی را در ملحقات کتاب تذکرۀ میخانه از صفحه ٩٢٥ تا ٩٣٤ آورده است ولی مجموع ابیات آن را یکصد و چهل و دو آورده است، و ما در اینجا از روی نوشتۀ خطّی بعضی از دوستان که آورده‌ایم بالغ بر یکصد و بیست و دو شده است.

 تذکرۀ میخانه از ملاّ عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی است که در ١٠٢٨ هجری رحلت کرده است و تذکرۀ‌ او را آقای احمد گلچین معانی، تصحیح و طبع نموده و ملحقاتی را به آن افزوده است.[[325]](#footnote-325)

## راجع به حافظ شیرازی (ره)

 در جلد ١٨ الذّریعة، صفحه ٣١٧ تا ٣٢٠، دربارۀ کتاب لطیفۀ غیبی و یا لطآئف غیبیّه (تألیف مولی محمّد بن محمّد دارابی مقیم شیراز، که از تألیف آن، که در زمان شاه‌عبّاس بوده و در سنۀ ١٠٣٨ فارغ شده است؛ و آن در زمان إمامقلی‌خان پسر الله‌وردی‌خان أفشار حاکم شیراز بوده است)، می‌نویسد که:

 «این کتاب تماماً در أحوال خواجه حافظ شیرازی است، و در آن عنوان کتاب خود را به حدیث نبویّ که دو بار در حضور سلمان [فارسی] فرموده‌اند که:

 ”لَو کانَ العِلمُ فی الثُّرَیّا لَناوَلَه رجالُ الْفارس“[[326]](#footnote-326) افتتاح می‌کند و می‌گوید:

 ”مراد از فارس خصوص شیراز است و نواحی آن، نه فارسی که در مقابل عرب است؛ وگرنه لازم می‌آید که عرب از تمام سائر أنواع مردم پست‌تر باشد، با آنکه عرب از أکثر مردم قطعاً أفضل است.“

 سپس به ترجمۀ أحوال حافظ پرداخته است، و گوید که:

 ”أصل او از تویسرکان بوده است ولیکن در شیراز تولّد یافته است، و در آنجا کسب کمالات نموده و قرآن را حفظ کرده است، تا اینکه در سنّ ٤٦ سالگی در سنۀ ٧٩٢ وفات نموده است.“

 سپس از دیوان او یاد کرده و بسیار مدح و تحسین کرده است؛ و سپس گوید:

 ”بعض از معاصرین او شعر حافظ را تنقید می‌کرده‌اند و مرجع اعتراضات آنها سه امر بوده است:

 أوّل آنکه: جملۀ أشعار او در غایت غموض است، بلکه از معمّاهاست.

 دوّم آنکه: أکثر أشعار او در شراب و عشق و اَمرد و غیرهاست.

 سوّم آنکه: در بسیاری از أشعار طبق اُصول اشاعره قائل به جبر شده است.“

 و سپس به مقتضای قول رسول الله: ”إذا ظَهَرَ البِدَعُ فَلْیُظهِرِ العالِمُ عِلمَه“[[327]](#footnote-327) خود را ملزم به جواب دیده و این کتاب را در جواب این اعتراضات نگاشته و آن را بر سه قسمت تقسیم نموده است.

 و پس از آن خاتمه‌ای را ذکر کرده است که در آن جمله‌ای از تفأل‌هائی که به حافظ زده شده است و کاملاً با مراد مطابقت داشته است آورده است؛ از جمله آنکه: چون شاه عبّاس عزم تسخیر آذربایجان و بغداد را بعد از تسخیر عراق و

 فارس داشته است، این جواب آمد:

عراق و فارس گرفتی به شعر خود حافظ \*\*\*

 \*\*\* بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است

 و از جمله آنکه: در زمان او جوان شریف و ظریف: فتحعلی سلطان (پسر امامقلی‌خان، که پدر حاکم شیراز بوده است) در نهایت حسن، لباس سبزرنگ مذهبی به صورت قبا در برداشته، و متبختراً برای زیارت قبر حافظ می‌آید، و در سر قبر او برای حال خودش از دیوان حافظ تفأل می‌زند؛ و این بیت می‌آید:

سر مست در قبای زر افشان چه بگذری \*\*\*

 \*\*\* یک بوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن

 فتحعلی می‌گوید: ”یک بوسه چه؟ دو بوسه نذر کردم؛ و چون بعد از یک هفته برای زیارت قبر او آمده و به عهد خود وفا ننموده است، چون فال گرفت این بیت آمد:

وعده کردی که شوم مست و دو بوست بدهم \*\*\*

 \*\*\* وعده از حدّ بشد و ما نه دو دیدیم و نه یک

 و از جمله آنکه: برای خود در أوائل عمرش اتّفاق افتاد که در داراب درس می‌خواند، و به شیراز رفت و آمد بسیار داشت، و بعد از مدّتی خواست تا در شیراز اقامت کند، و در مدرسه شیراز اشتغال ورزد و دیگر به داراب برنگردد؛ چون از دیوان خواجه فال گرفت، این أبیات آمد:

دلا رفیقِ سفر، بخت نیک‌خواهت بس \*\*\* نسیم روضۀ شیراز، خضر راهت بس

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش \*\*\* که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس

 و از جمله آنکه: شاه طهماسب انگشتری از دستش افتاد و گم شد، به دیوان خواجه تفأل زد، این بیت آمد:

دلی که غیب نمایست و جام جم دارد \*\*\* زخاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

 از شدّت تعجّب، دست خود را بر روی رانش زد، انگشتری که در جوف قبایش پنهان شده بود، در مقابلش افتاد.

 و از جمله آنکه: شاه اسماعیل چون خواست ببیند آیا حافظ شیعه است و یا سنّی است؟ در اعتراض ”مولی‌مکس“ که او گفته بود: سنّی است و باید قبرش خراب شود، این بیت آمد:

جوزا سَحَر نهاد حمایل برابرم \*\*\* یعنی غلام شاهم و سوگند می‌خورم

 و چون خواست از حقیقت حال ”مولی‌مکس“ در اعتراضاتش از حافظ جوابی بشنود این بیت آمد:

ای مگس عرصۀ سیمرغ نه جولان‌گه توست \*\*\*

 \*\*\* عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری![[328]](#footnote-328)»[[329]](#footnote-329)

## عقیده و مذهب شیخ سعدی

 و در [گلستان سعدی] صفحه ٩١ گوید:

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد \*\*\* فدای یک تن بیگانه کاشنا باشد[[330]](#footnote-330)

 راجع به مذهب سعدی، میرزا عبدالعظیم گرگانی در مقدمۀ گلستان، در صفحه مج، می‌نویسد:

 «بعضی از اهل تحقیق، شیخ را از اهل سنّت و جماعت می‌دانند، و ظاهر عبارات و اشعارش ـ مخصوصاً قصیده‌ای را که در رثاء مستعصم سروده و وی را أمیرالمؤمنین خطاب کرده ـ :

آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین \*\*\*

 \*\*\* بر زوال ملک مستعصم أمیرالمؤمنین[[331]](#footnote-331)

 که بر این معنی دلالت دارد، تأیید و دلیل می‌گیرند.

 بعضی از دانشمندان وی را شیعه دانسته و آن اشعار و عبارات وی را دربارۀ خلفا حمل بر تقیّه نموده‌اند. اشعاری را که در دیباچۀ بوستان آورده، دلیل بر شیعه بودن او گرفته‌اند:

خدایا به حقّ بنی فاطمه \*\*\* که بر قول ایمان کنم خاتمه

اگر دعوتم رد کنی یا قبول \*\*\* من و دست دامان آل رسول[[332]](#footnote-332)

 قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین در این باب می‌نویسد:

 ”از جمله شیخ بزرگوار که دلالت بر صحّت عقیده او دارد، این دو بیت است که مؤلّف در یکی از دیوان‌های کهنۀ او دیده:

غیر از علی که لایق پیغمبری بدی \*\*\*

 \*\*\* گر خواجۀ رسل نبدی ختم انبیاء

فردا که هر کسی به شفیعی زند دست \*\*\*

 \*\*\* دست من است و دامن معصوم مرتضی

قطعه

چو هر ساعت از تو بجائی رود دل \*\*\* به تنهائی اندر صفائی نبینی

وگر مال و جاهست و زرع و تجارت \*\*\* چو دل با خدایست خلوت نشینی[[333]](#footnote-333)

 و نیز از اشعار محبّت او، اشعار اوست:

سعدیا شرمی ‌بدار آخر چه می‌ترسی بگو \*\*\*

 \*\*\* نیست بعد از مصطفی مولای ما الاّ علیّ“

 قاضی نورالله اشعار دیگری را شاهد آورده است که ما از خوف اطاله و إطناب از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم. آنگاه عبدالعظیم گرگانی گفته است:

 ”به هرحال اظهار عقیدۀ صریح درین باب نمی‌توان نمود و شیخ بزرگوار که صوفی صافی مشرب و اهل صفا و حقیقت است، بر فرض آنکه از اهل سنّت باشد، مانند دیگران متعصّب و جاهل نیست؛ و اگر حضرت علیّ را وصیّ بلافصل نداند، ولیّ می‌داند و می‌گوید:

ببخشای کانان ‌که مرد حقند \*\*\* خریدار دکّان بی رونقند

جوانمرد اگر راست خواهی ولی است \*\*\* کرم‌پیشۀ شاه مردان علی است[[334]](#footnote-334)“»[[335]](#footnote-335)

## در ترجمۀ احوال شاه نعمت‌الله وَلیّ

 [بستان السیاحه] از صفحه ٥٢٥ تا ٥٢٩ در ترجمۀ احوال شاه نعمت‌‌الله ولیّ بیان کرده است و اجمالاً آنکه:

او در قریۀ کوه‌نبان که از قراء کرمان است متولّد شده است، و نود و هفت سال عمر کرده است. تولّدش در ٧٣٧ و ارتحالش در ٨٣٤ در ماهان که از شهرهای کرمان و محل اقامتش بود، واقع شد.

 صاحب بستان السیاحة گوید که: او از اولاد حضرت امام محمّد باقر علیه السّلام است و این غلطی محض است.[[336]](#footnote-336) او از اولاد حضرت اسماعیل بن

  جعفر بن محمّد الباقر علیهما السّلام است[[337]](#footnote-337) ـ چنان‌که خود در اشعاری که سروده است بیان کرده است[[338]](#footnote-338) ـ امّا چون در اشعار نام جعفر را به کار نبرده است و لفظ

[[339]](#footnote-339)

 أبی‌عبد‌الله بن الإمام محمّد الباقر را به کار برده است، صاحب بستان السّیاحه گمان کرده است از اولاد اسماعیل نامی از أبوعبدالله نامی بوده است که او از اولاد امام باقر بوده است؛ با اینکه در اشعارش به خوبی پیداست که منظور از أبی‌عبد‌الله حضرت صادق و منظور از اسماعیل همان شخصیّت بارز و عظیم است.

شاه نعمت‌الله ولیّ (که اسمش سیّد نورالدّین است) پس از مدّتی مسافرت در ایران و توران و دیار عرب، و زیارت و خدمت مشایخ در حرمین شریفین، به خدمت شیخ عبدالله یافعی یَمَنی رسیده و اربعینیّات بجای آورده، و پس از حصول کمال، با اجازۀ شیخ به وطن مألوف مراجعت کرده است.

و مدّتی در شهر یزد اقامت کرد؛ بالأخره اهل یزد با او مخالفت نموده و او را بیرون کردند. و چون به شیراز وارد شد میرسیّد شریف به قَلات (که مرقد شیخ سعدی است) برای استقبال او بیرون رفت؛ و حافظ شیرازی در آن زمان از شاگردان میرسیّد شریف بود.

حاکم شیراز در آن زمان اسکندر بن عمّ شیخ بن أمیرتیمور بود، و دستور داد که روز جمعه او و آن سیّد بزرگوار و میرسیّد شریف با هم در قفصۀ مسجد عتیق شیراز به نماز مجتمع گردند. و چون خواجه حافظ سجّادۀ‌ استاد خود (میر سیّد شریف) را در سمت راست امام جمعه (اسکندر) انداخت، میرسیّد شریف آن را برداشت و در سمت چپ پهن کرد، و به

حافظ گفت: تو مقام أولیا را نمی‌دانی!

شاهرخ بن امیرتیمور (که حاکم دارالملک هرات بود) از عظمت و شکوه و توجّه مردم به شاه نعمت‌الله بترسید و او را به هرات احضار کرد. اکثر اُمراء هرات به شاه نعمت‌الله به نظر تعظیم می‌نگریستند، ولی سیّد نعمت‌الله نسبت به شاهرخ‌میرزا به نظر استغنا می‌نگریست، و به همین جهت شاهرخ‌میرزا در دلش غباری از آن سیّد جلیل بود و اجازۀ مراجعت به وطن نمی‌داد؛ تا بالأخره بعد از واقع شدن داستان شیرینی که اتّفاق افتاد اجازه مراجعت داد. شاه نعمت‌الله به ماهان کرمان آمد و در آنجا اقامت کرد تا از دنیای فانی رحلت نمود[[340]](#footnote-340).[[341]](#footnote-341)

## از جملۀ جواب شیخ عبدالرّزاق به علاء‌الدَّولۀ سمنانی به عبارات عروۀ او

 در مقدمۀ کتاب العروة لأهل الخَلوة و الجَلوة تصنیف احمد بن محمّد بن احمد بیابانکی (معروف به علاء ‌الدَّولۀ سمنانی، متوفّی ٧٣٦ هجری) و به تحقیق نجیب مایل هَرَوی، طبع انتشارات مولی ١٤٠٤ هجریّه قمریّه، جناب محقّق مقدمه‌ای برای آن ذکر نموده است. و از جمله: نامۀ اعتراض‌آمیز شیخ عبدالرّزاق کاشانی را به وی نگاشته است؛ و از جمله آن نامه (که در مقدمه در صفحه ٤٠ تا ٤٥ آمده است) مطالب زیر را به طور انتخاب در اینجا ذکر می‌نمائیم:

١. «وَاللهُ أکبر أن یُقیِّدَه الحِجَی

 \*\*\* بِتَعیُّنٍ فیکونَ أوّلَ آخِرِ

٢. هو واحدٌ لا غیرَ ثانیةٍ و لا \*\*\* موجودَ ثَمَّةَ غیرُ مُکاثرِ

٣. هو أَوَّلٌ هو آخرٌ هو ظاهرٌ \*\*\* هو باطنٌ کُلٌّ و لم یتکاثَرِ[[342]](#footnote-342)

 پس هر که را این مرتبه باشد، حقّ تعالی او را از مراتب تعیّنات مجرّد گرداند و از قید عقول برهاند و به کشف و شهود به آن إحاطت رسد؛ و إلاّ در حجُب جلال بماند.

 و در سخن ساقی کوثر، أمیرالمؤمنین علی ـ رضی الله تعالی عنه ـ آمده است:

 ”الحقیقةُ کَشفُ سُبحاتِ الجلال من غیر إشارةٍ.[[343]](#footnote-343)“

 چه اگر اشارت حسّی یا عقلی در وقت تجلّی جمال مطلق بماند، عین تعیّن پیدا شود، و جمال عین جلال گردد، و شهود نفس احتجاب؛ سُبحان مَن لا یعرفُه إلّا هو وحده.

 ... و بعد از آن به صحبت مولانا شمس الدّین کیشی، رسیدم؛ چون از مولانا نورالدّین شنیده بودم که در این عصر مثل او در طریق معرفت کسی نیست. و این رباعی سخن اوست:

هر نقش که بر تختۀ هستی پیداست \*\*\*

 \*\*\* آن صورت آن کس است کان نقش آراست

دریای کهن چو بر زند موجی نو \*\*\*

 \*\*\* موجش خوانند و در حقیقت دریاست

 ... و نیز سخن شیخ عبدالله أنصاری ـ قدّس سرّه ـ همه این است. و آخر جمع مقامات در دوره سوّم به توحید صرف رسانیده، و در باب این سخن شیخ شهاب ‌الدّین سهروردی چند موضع تصریح فرموده است.

 چنان‌که در شرح سخن امام مُحَقِّق جعفر صادق ـ رضی الله تعالی عنه ـ آمده

 است که: ”إنی أُکَرِّرُ آیَةً حَتّی أسمعَ مِن قائِلِها[[344]](#footnote-344)“؛ فرموده که زبان خویش در این معنی چون شجرۀ موسی یافت که ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَهُ﴾[[345]](#footnote-345) از او شنید؛ و اگر متعیّن بودی، در دو صورت چگونه ظهور یافتی؟ و در قرآن مجید، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞ﴾[[346]](#footnote-346) چگونه صادق بودی؟ و در حدیث پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم: ”لَو دَلَّی أحدُکم حَبلَه لَهَبَط علی الله“[[347]](#footnote-347) کی راست آمدی؟ و با هر که در عالم است ﴿أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[[348]](#footnote-348) کی بودی؟

 آخر در این معنی نظر باید کرد که به نصِّ قرآن ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ کفر است؛ که: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾.[[349]](#footnote-349) و رابعُ ثلاثةٍ صرف ایمان است و توحید؛ که: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ﴾.[[350]](#footnote-350)

 چه اگر ثالث ثلاثه بودی، متعیّن بودی به یکی از ایشان. امّا رابع ثلاثه آن است که به وجود حقّانی خویش که به حکم: ﴿وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ﴾[[351]](#footnote-351)

 ثانی واحد است، و ثالث اثنین، و رابع ثلاثه، و خامس اربعه، و سادس خمسه است.

 یعنی محقِّق حقایق این أعداد، و با همه بی‌مقارنت و غیر همه بی‌مزایلت. چنان‌که أمیرالمؤمنین علیّ ـ کرّم الله وجهه ـ فرموده است که: ”هُوَ مَعَ کُلِّ شیءٍ لا بمُقارَنةٍ و غیرُ کلِّ شیءٍ لا بمُزایَلةٍ.[[352]](#footnote-352)“... »[[353]](#footnote-353)

## از جملۀ جواب علاءالدّولۀ سمنانی به شیخ عبدالرّزاق کاشانی

 «... ای عزیز! در بدایت و وسط مقام توحید خاصّه در خلال سِماع أمثال این رباعی‌ها بسیار بر قوّال داده باشم، و در آن ذوق مدّت‌ها بمانده؛ یکی این است:

این من نه منم، اگر منی هست توئی توئی

 \*\*\* ور در بر من پیرهنی هست توئی

در راه غمت نه تن به من مانده نه جان جان \*\*\* ور زانکه مرا جان و تنی هست توئی توئی

 و در آن مقام که حلول کفر می‌نمود و اتّحاد توحید، گفته بودم:

١. أنا مَن أهوَی، و مَن أهوَی أنا \*\*\* لیس فی المِرآتِ شیء غیرُنا

٢. قد سَهَی المُنشِدُ إذا أُنشِدُه \*\*\* نحن روحان حَلَلنا بَدَنا

٣. أثـبَـتَ الشِّرکَةَ شِرْکًا واضحًا \*\*\* کلُّ مَن فَرَّقَ فَرقًا بیننا

٤. لا أُنادیه و لا أذکُرُه \*\*\* إنَّ ذکری و ندائی یا أنا»[[354]](#footnote-354)و[[355]](#footnote-355)

## [چهار نوع از پویندگان راه عرفان]

 سالک مجذوب و مجذوب سالک و سالک محض و مجذوب محض، چهار نوع از پویندگان راه عرفان هستند که با پیمودن به مقصد می‌رسند.[[356]](#footnote-356)

## [رابطه برهان و حدس و منطق با جذبه و سلوک در عرفان]

 فرق برهان و حدس در حکمت، همان فرق جذبه و سلوک است در عرفان.

## [کتب صدرالدّین قونوی]

 مرحوم صدرالدّین قونوی کتاب‌هائی دارد از جمله: مفتاح غیب الجمع و الوجود، النصوص، و تفسیری به نام: اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن.[[357]](#footnote-357)

## دربارۀ مؤلِّف تفسیر بیان السَّعادة فی مقامات العبادة یا تَفسیر مُنیر

 در الذّریعة، جلد ٣، صفحه ١٨١ و ١٨٢، گوید ما ملخَّصُه:

 «إنّ هذا التفسیرَ طُبِع بطهرانَ فی مجلّدٍ کبیرٍ (سنةَ ١٣١٤) علی نَفَقةِ أصحاب العارف المعاصر: المولی سلطان محمّدِ بنِ حَیدر محمّدٍ الگنابادی (الجنابذی) الخراسانی

 (المتوفّی حدودَ سنةِ ١٣٢٠) مُعتقدین أنّه تصنیفُ شیخِهم المذکورِ و هو نفسُه ذَکَر فیه أنّه فَرَغ مِن تألیفه سنةَ ١٣١١.

 ولکن نَبَّهنی العالمُ البارعُ المعاصرُ السیّدُ حسین القزوینی الحائری: بانتحالٍ وَقَع فی هذا التفسیرِ یَکشِف عن کونه لِغیره و لو فی الجملة؛ فإنَّ ما أوردَه فی أوّله ـ مِن تَشقیق وجوهِ إعرابِ فَواتحِ السُوَرِ مِن الحروفِ المقطّعاتِ و أنهاءِ ‌تلک الشّقوقِ إلی ما یَبْهَرُ منه العقلُ ـ توجَدُ بتمام تفاصیلِها و عینِ عباراتِها فی رسالةِ الشّیخ علیِّ بن أحمدَ المَهائمیّ الکَوکَنیّ النَّوائتیّ (المولود سنةَ ٧٧٦ و المتوفّی سنةَ ٨٣٥) المشهور ب‍ ”مَخدوم علیّ المَهائِمیّ“.

 و قد ذَکَر ألفاظَ الرّسالةِ السیّد غلام‌علیّ آزادُ البلکرامیّ فی کتابه: سَبْحَة المَرجان (المؤلَّفِ سنةَ ١١٧٧ و المطبوعِ سنة ١٣٠٣) ‌وَ ذَکَر:

 أنّ ”‌المَهائمَ“ بَنْدرٌ فی کوکن من نواحی دَکَن، و ”نَوائِت“ کثوابت قومٌ مِن قُریش نَزلوا إلی بِلاد د‌َکَنْ فی زَمن الحَجّاج؛ ـ إلی أن قال: ـ و بالجملة: المقدارُ المذکورُ مِن رسالة المَهائمیّ فی هذا التفسیر لیس جملةً و جملتین أو سَطْرًا و سَطرَین حتّی یُحتمَلَ فیه تواردُ الخاطرَین و توافقُ النَّظرَین؛ فهذا الانتحال ثَبّطَنا[[358]](#footnote-358) عن الإذعان بصِدق النِّسبة إلی مَن اشتَهَر بأنَّه له ـ و اللهُ العالم ـ .» ـ انتهی.

 أقول: هر کس در مطاوی کتاب بیان السّعادة مرور کند، می‌بیند که اصطلاحات فلسفی و عبارات حکماء متأخّرین همچون ملاّصدرای شیرازی در آن زیاد به کار رفته، و چنین تفسیری نمی‌تواند زمان تألیفش قبل از زمان ملاّصدرا بوده باشد؛ و در تفسیری که مجموع صفحاتش قریب هشتصد صفحه است، وارد کردن قریب چهار

 صفحه از کتاب دیگر ـ گرچه به عین عبارت آن باشد ـ مجموع تفسیر را مُنْتَحِل به غیر نمی‌کند. فلْیُتَأَمّل جدًّا.[[359]](#footnote-359)

## [آزار و اذیّت‌های وارده بر افلاطون]

 جورج جرداق در مقدمه کتاب علیٌّ و حقوق البشر که جلد اوّل از الصوت العدالة الإنسانیّة می‌باشد، بنا به ترجمه عطاءالله محمّد سردارنیا، در صفحه ١٨ و ١٩ گوید:

 «تاریخ ما از آن نقطه نظر که فصلی از تاریخ عمومی است، کم و بیش از این مظالم را درک کرده است. برای نمونه دیونوس حاکم سیراکوس که دیکتاتوری پست و فرومایه بود، فرمان داد تا افلاطون حکیم را چون بردگان در بازار بفروشند؛ تا اینکه یکی از دوستان، افلاطون حکیم را باز خرید و آزاد کرد.

 دیونوس صغیر چون به جای پدر نشست در مقام آزار او برآمد، ولی حکیم نجات یافت. بار دیگر در مقام کشتنش برآمد که با وضعی شگفت‌انگیز به دستیاری یکی از شاگردانش از مهلکه جان به در برد.»[[360]](#footnote-360)

## [رفع اشکالات و اتّهاماتی از ملاّصدرا]

بسم الله الرّحمن الرّحیم

 جناب محترم آقای ... زید توفیقه

 بعد از سلام و إکرام؛ نامه‌ای به نشانی و نام سرکار رسید که در آن مرقوم داشته‌اید که شخص معمّمی که از فرقۀ شیخیّه بوده است، گفته است که: «ملاّصدرا در جلد هفتم از چاپ جدید اسفار در فصلی بنام عشق مجازی به طرفداری از لواط با بچگان مطالبی نگاشته و در آنجا از این امر دفاع کرده است.» و از حقیر واقعیّت

 این اخبار را خواسته بودید؛ عرض می‌شود: این خبر دروغ محض است، و افتراء و اتّهامی است که قابل آمرزش نیست، و در موقف عرصات باید جواب دهند.

 فخر فلاسفه اسلام مرحوم صدرالمتألّهین (که اصولاً مبنای فلسفه خود را با مشاهدات عرفانی و وجدانی، و تطبیق کامل با شرع و شریعت حضرت محمّدی پایه‌ریزی کرده است، و خود در سیر و سلوک خود همین راه را طیّ کرده و هفت بار پیاده به مکّه معظّمه مشرّف شده و در سفر آخر در راه رحلت کرده است، و در اقامت‌گاه خود در قهستان [کهک] قم هر وقت به مطلب دشواری دچار می‌شده است برای حلّ علمی آن به قم می‌آمده و در کنار قبر حضرت معصومه سلام الله علیها متوسّل می‌شده است تا در همانجا برای او آن مشکله علمی حلّ می‌گردیده است) را به جهت فرار از فلسفۀ عمیق و حکمت متعالیه او (که زنده‌کنندۀ جان‌ها و رشددهندۀ افکار به مبانی حقیقت و آبشخوار شریعت است) به چنین افتراهائی متّهم نمودن گناه غیر قابل غفران است.

 ملاّصدرا ـ رضوان الله علیه ـ در فصل شانزده[[361]](#footnote-361) به اثبات رسانیده است که جمیع موجودات عاشق خداوند متعال هستند، و همگی مشتاق لقای او بوده و در وصول به دار کرامت او رهسپارند.

 و در فصل هفده[[362]](#footnote-362) با بیانی دیگر معنای سریان عشق را در تمام اشیاء مدلّل ساخته است.

 و در فصل هجده[[363]](#footnote-363) به إثبات رسانیده است که گرچه معشوق حقیقی برای جمیع موجودات همان خیر مطلق و جمال أکمل یعنی ذات حضرت واجب الوجود است، الاّ آنکه هر یک از أصناف موجودات معشوق خاصّی دارد که به واسطۀ

 تعشّق با او، راه به سوی عشق ذات ذوالجلال پیدا می‌کند؛ و جمیع معشوقان عالم حجاب و پرده، برای لقاء و وصول خدا هستند.

 و در فصل نوزده[[364]](#footnote-364) مدلّل ساخته است که در عالم وجود، هر مرتبۀ مادون نسبت به مرتبۀ مافوق عشق می‌ورزد، و برای وصول به آن مرتبه به واسطه قوّۀ شوقی که دارد، در حرکت آمده و سیر تکاملی خود را انجام می‌دهد.

 و در فصل بیست[[365]](#footnote-365) بحثی در عشق کسانی که دارای روح لطیف و نفس آرام و ظرافت طبع و دقت در اُمور لطیفه و دقیقه دارند می‌نماید و به اثبات می‌رساند که: جمال در عالم وجود یک اسمی از أسماء خداوند است، و بر اساس «إنِّ الله جَمیلٌ و یُحبُّ الجَمالَ»[[366]](#footnote-366) گرایش به جمال و حِسان الوجوه، جزء غریزۀ فطری برای پیمودن سیر تکاملی و وصول به منبع الجمال و الکمال است.

 و بر همین اساس از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم وارد شده است که: «اطْلُبوا الْخَیرَ عند حِسان الْوُجوهِ.»[[367]](#footnote-367) و نیز از رسول اکرم وارد شده است که مقرّر داشته بودند کسانی که از قِبَل طوائف و أقوام به عنوان نمایندگی و پیغام به حضورش مشرّف می‌شوند، دارای دو خاصّه باشند: یکی نامشان خوب باشد، و دیگر آنکه زیبا‌چهره و نیکوروی باشند.

 ملاّصدرا پس از بحث طویل اثبات می‌کند که: عشق که همان تجاذب أرواح و نفوس باشد یک امر معنوی و روحانی است، و عشقی که مبدأ آن قوای بهیمیّه و شهوت باشد عشق نیست؛ آن عشق معنوی است که سالک را از مراحل مجاز عبور می‌دهد.

 و حتّی مثال می‌زند که مجنون چنان غرق در واقعیّت و حقیقت و خالق و

 مدبّر لیلی شده بود که چون لیلی به سراغ او آمد و گفت من لیلی هستم، مجنون گفت: مرا با تو کاری نیست: «دَعِی نَفْسَکِ عَنِّی فَإنَّ عِشْقَکِ شَغَلَنی عَنْکِ؛[[368]](#footnote-368) دست از من بردار! من اینک چنان مستغرق در حقیقت شده‌ام که دیگر نیازی به تو ندارم.»

 این محصّل مطلب و خلاصه‌ای بود که عرض شد؛ آنگاه دشمنان حکمت اسلام تحریف و تصحیف نموده، و با آن عباراتی که نمونۀ آن را آوردید ذکر می‌کنند. این است کتاب اسفار صدرالمتألِّهین که در همه مکاتب و مدارس موجود، و علماء و فضلاء پیوسته با آن سر و کار دارند.

 این حقیر وقت برای پاسخگوئی به سؤالات را ندارم چون فعلاً تمام اوقات شبانه‌روزی من صرف نوشتن دورۀ علوم و معارف اسلام می‌شود. و إن شاء الله تعالی با انتشار آن دوره بتمامه و کماله تمام این‌گونه اشکالات رفع می‌گردد. و چون این اتّهامی به حکیم عظیم‌القدر اسلام بود، لذا به جواب آن مبادرت شد.

 و السّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

 سیّد محمّد حسین الحسینی الطهرانی

 مشهد مقدّس، ١٠ شوّال ١٤٠٥

## گفتاری از مرحوم حاج میرزا زین‌العابدین شیروانی در بُستان السّیاحة

 در بستان السیاحة، صفحه ٣٢٨ در ضمن احوال حاج میرزا زین‌العابدین ـ که لقبش رحمت‌علی‌شاه است ـ از جمله گفتار او را آورده است که:

 «سالک در بدو حال باید کتب مشایخ را نخواند و مقالات عرفاء را نشنود؛ زیرا که چون سالک قبل از سیر و مشاهده اگر کتب این فرقه را بخواند بر آن کس فایده نبخشد، بلکه در خیالات پریشان افتد و از روی اندیشه و خیال سلوک نماید و صاحب

 احوال و مقامات نگردد. و امّا اگر سالک به طریقی‌که شیخ فرماید سلوک نماید و در تخلیه و تصفیه کوشد و قطع مراحل و طیّ‌ منازل کند و آنچه فرموده‌اند به رأی العین مشاهده نماید، آنگاه بر کتب ایشان نظر اندازد و با سیر و سلوک خویش مطابق سازد، هر آینه فایده‌ها بیند و مزید صفاء سرّ و اطمینان خاطر شود. این بدان ماند که سیّاحان بلادی که دیده‌اند با یکدیگر بیان کنند و از آن تقریرات محظوظ و مسرور شوند.

 و دیگر فرموده که: سخنان اهل صورت مانند طبخ بازار است که رنگ و رو دارد و طعم و لذّت ندارد.» ـ انتهی.

 و در صفحه ٨٨ گوید:

 «آقا محمّدعلی ابن آقا محمّدباقر بهبهانی (مشهور به کرمانشاهی) بر قتل فرزند حیدر و سیّد پاک به قوّت حاجی ابراهیم خان شیرازی (وزیر آقا محمّد خان) جسارت نمود.» ـ انتهی.

 و نیز در صفحه ٤٦٢ در ضمن بیان کرمانشاه گوید:

 «و اکنون کسی که قابل نوشتن باشد مشاهده نشد مگر جناب آقا محمّدعلی بهبهانی مجتهد آن دیار؛ راقم آن را دیده بود و جناب سیّد معصوم‌علی‌شاه را وی شهید نمود.» ـ انتهی[[369]](#footnote-369).[[370]](#footnote-370)

## قال الرّسول صلّی الله علیه و آله و سلّم: أرَسْطاطالیسُ لو عاشَ حتّی عَرَفَ ما جئتُ به لاتَّبَعنی علی دینی

 بشارة الشیعة، [للفیض الکاشانی] صفحه ١٤١:

 «رُوی أنّه ذُکِر فی مجلس نبیّنا صلّی الله علیه و آله و سلّم أرسطاطالیسُ، فقال: ”لو عاشَ حتّی عَرَفَ ما جئتُ به لاتَّبعَنی علیٰ دینی.“

 و رُوی أنّ أُناسًا من المسلمین أتَوا رسولَ الله بکتف کُتِب فیها بعضُ ما یقولُه الیهودُ، فقال: ”کفی بها ضلالةَ قومٍ أن یَرغَبوا عمّا جاء به نبیُّهم إلی ما جاء به غیرُ نبیّهِم“ فنَزَلَت: ﴿أَوَ لَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[[371]](#footnote-371).[[372]](#footnote-372)

 و فی حدیث آخَر: ”لو کان موسی حیًّا ما وَسِعَه إلّا اتّباعی.“[[373]](#footnote-373)

 ثمَّ العَجَبُ مِن هؤلاء أنّهم یَکتَفون بالمَنقول عن الفلاسفة، بل یَتَصرَّفون فیه بآرائهم المُتباینة و یَجتَهدون فیه بأفکارهم المتضادَّةِ اجتهادَ الفقهاء فی المسائل الشَّرعیّةِ؛ فکلُّ ما انتهی إلیه فکرُ أحدِهم زَعَمَه نهایةَ المعرفة، فیَتَحجَّج به الحُجَجَ[[374]](#footnote-374) مَن بَلَغ النَّهایةَ و ظَفِر بالوَلایة، مع اختلافِهِم فی نتائج الأفکار و طُرُقِ الاعتبار.

 و منهم مَن یَحمِلُهم علیٰ مطالَعةِ کلمات الصّوفیّة.

 و الصّوفیّةُ أصنافٌ:

 و طائفةٌ منهم سَلَکوا مَسلکَ الحقّ و الهُدیٰ حتّی وَصَلوا إلی ما وَصَلوا بما سبقت

 لهم مِن الله الحُسنیٰ؛ و هم الَّذین اهتَدَوا بأئمّة الهُدیٰ ـ إمّا فی البدایة أو فی أثناء السّلوک ـ و هم الأقلّون منهم. و یُشتَرط فی البلوغ إلی مقاصدِهم ما أسلفناه مِن الشّرایط.

 و طائفةٌ سَلَکوا مَسلکَ أهلِ الضَّلال لعدم معرفتِهم بالإمام؛ و هم الأکثرون منهم. و هؤلاء إمّا خواصٌ یُنسَبون إلی العلم، و إمّا عوامٌ لا علمَ لهم و لا معرفةَ.

 ثمّ إنَّ طائفةً من هؤلاء الخواصّ و العوامُّ یَجعَلون الطَّریقَ إلی المعرفة التّجریدَ المطلق و ترکَ المال و الجاهِ جمیعًا إلّا قدرَ السّاتر و سدَّ الرَّمَق، ثمّ ترکَ التّعصّبِ لمذهبٍ من المذاهب و رفعَهُ من البَین سِوَی التّصدیق بالشَّهادتین، ثمَّ هجرانَ المعاصی و المآثمِ و الخروجَ عن المظالم مع أنَّهم لایُمَیِّزون بین المعصیة و الطّاعةِ و البدعةِ و السّنّةِ، ثمَّ ضَبطَ الحواس إلّا قدر الضّرورة بملازمة الخَلوَة و الصَّمتِ و الجوعِ و السَّهَرِ فی کلِّ مکانٍ مُظلِم مقتصرًا علی الفرائض.»[[375]](#footnote-375)

## یکایک از بدعت‌های صوفیّه مردود می‌باشد به صریح شریعت مطهّره

 [بشارة الشیعة للفیض الکاشانی] صفحه ١٤٢:

 «و فی الحدیث المتَّفقِ علیه بَین الخاصّةِ و العامّةِ: ”لارُهبانیَّةَ فی الإسلام[[376]](#footnote-376) و إِنَّ مِن رُهبانیّةِ أُمَّتی الصِّیامَ.[[377]](#footnote-377)“

 و فی حدیثٍ آخرَ: ”[إِنّ] رُهبانیّةَ أُمّتی الجلوسُ فی المساجد.“[[378]](#footnote-378) ـ إلی غیرِ ذلک ممّا یبائِنُ طریقةَ ‌هؤلاء و یأتی ذکرُ بَعضِه فی فضل الزّهد إن شاء الله.

 و أمّا رَسمُ صورةِ شیخه فی خیاله فمِن عجیبِ ما ارتکبوه، و هل هو إلّا التّشبُّهُ بعَبَدَةِ الأصنام؟! نعوذُ بِالله من أمثالِ هذه الأَوهام!

 فهؤلاء المتکلِّفون المبتدِعون جَمَعوا بین الجهلِ و سوءِ الأدب مع اللهِ و رسولهِ؛ أَمّا الجهلُ فلِکونِهم ما عَرَفوا وجوهَ الحکمة فیما کَلَّفَ اللهُ به عبادَه من الأوامرِ و النّواهی علی حَسَبِ ما یلیقُ بهم و بما هو أَوفق لأفهامِهم و أَمْزِجَتِهم، و امّا سوءُ أدبِهم فمعارَضتُهُم له سبحانَه و لِرسولِه بما وَضَعوه من عند أنفسهِم ممّا زَعموه طریقًا إلی معرفةِ ‌الله و هم الَّذین رَوَوا عن النّبی صلّی الله علیه و‌آله و سلّم أَنَّه قال: ”من أَحدَثَ فی دیننا ما لیس فیه فهو رَدٌّ.“[[379]](#footnote-379)

 و فی حدیث آخَر: ”مَن غشَّ أُمّتی فعَلیه لعنةُ الله و الملائکةِ و النّاسِ أجمعین.“ قیل: یا رسولَ الله و ما غَشُّ أُمّتِک؟

 قال: ”أَن یبتدعَ بدعةً یَحْمِلُ النّاسَ علیها.“[[380]](#footnote-380)

 و فی آخَر: ”إِنَّ لِله مَلَکًا یُنادی کلَّ یومٍ مَن خالفَ سُنّةَ رَسولِ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم لَم تَنَلْه شَفاعَتُه.“[[381]](#footnote-381)

 و هُم الّذین قالوا: مِثالُ الجانی علَی الدّینِ ـ بإبداعِ ما یُخالِفُ السّنّةَ بالنِّسبة إِلی مَن یُذنِب ذنبًا ـ مِثالُ مَن عَصَی المَلِکَ فی قَلب دولتِهِ بالنّسبة إِلی مَن خالَفَ أَمرَهُ فی خدمةٍ معیّنةٍ؛ و ذلک قد یُغفَر فأَمّا قَلب الدّولة فلا. ثُمَّ ما یقولونه لایتمُّ إِلّا بِرَفع الخَواطِر و هذا شیءٌ لیس فی وُسع عامّةِ البَشَر و لا سیّما العوامّ منهم.

## تمام أعمال متصوّفه که من‌درآوردی است و تأیید و ضامنی از شرع ندارد، مردود است

 قیل لمولانا الصّادقِ علیه السّلام: إِنَّ لی أهلَ بیتٍ قَدَریّةً یقولون نَستطیعُ أن نعملَ کذا و کذا و نَستطیعُ أَنْ لا نعملَ. فقال علیه السّلام: ”قل له: هَل تَستَطیعُ أن لا تذکُرَ ما تَکرَهُ و أن لا تَنسیٰ ما تُحِبُّ؟ فإِنْ قالَ: لا، فقد تَرک قولَه، و إنْ قال: نَعَم، فلا تُکلِّمْه أبدًا فَقَد ادّعَی الرّبوبیّةَ.“[[382]](#footnote-382)

 و لایَتمُّ أیضًا بمُتابعةِ شیخٍ لایخالِفُه فی شیءٍ ممّا یأتی به و یَذَرُ کما قالوه، و الشّیخُ جائزُ الخطاء باعترافهم؛ فإنَّهم لایشترطون العصمةَ فیه. و علی هذا فیجوز أن یُکلِّفَ المریدَ بما فیه هلاکُهُ فی دینه أو دنیاه ـ کما اعترفوا به أیضًا ـ و نحن قد رأَینا ذلک: فمنهم مَن ماتَ مِن ریاضتِه و منهم مَن فَسَد دینُه. و لهذا قال مولانا الصّادقُ علیه السّلام: ”إیّاک أنْ تنصِبَ رجُلًا دونَ الحُجّةِ فتُصَدِّقَه فی کلّ ما قال.“[[383]](#footnote-383)

 و هذا أحدُ معانی صدرِ هذهِ الأیةِ الکریمةِ الّتی نحن بصدد بیانِها و هو قولُه سبحانَه: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّـٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا﴾؛[[384]](#footnote-384) فاِنَّ متابعةَ هذا الشّیخ المبتَدِعِ ـ الّذی لایقولُ عن الله و جاز علیه الخطاءُ ـ عبادةٌ للطّاغوت، کما مرّ بیانُه فی مقدّمَة الکتاب.

 علی أَنّا نَری أَکثرَ مشایخِهم ـ الَّذین سَلَکوا هذه الطَّریقةَ الشَّنعاءَ و حمَلوا الناسَ

 علیها ـ کانوا فی حَیْرةٍ و عِمًی مِن مَعرفة الإمام مع أَنّ بِناءَ معرفةِ أحکامِ الدّین علی معرفتِه، و قد قال النّبی صلّی الله علیه و‌آله و سلّم فی الحدیث المتّفَقِ علیه بین العامّةِ و الخاصَّةِ: ”مَنْ ماتَ و لم یَعرِفْ إمامَ زمانِه مات میتةً جاهلیّةً“؛ ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَهِ إِنَّ ٱللَهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[[385]](#footnote-385).[[386]](#footnote-386)

## بسیاری از اعمال صوفیّه که بر اساس حالاتشان به حساب می‌آورند، شیطانی می‌باشد

 [بشارة الشیعة للفیض الکاشانی] صفحه ١٤٤:

 «ثُمّ استَمِعْ إلی آخَرین ـ و هم طائفةٌ من الصّوفیّة و فیهم العوامُّ و مَنْ لا یَصْلَحُ للمُخاطبة و الکلام ـ یَدّعون الدَّعاوی الطَّویلةَ العریضةَ فی العشقِ مع الله تعالَی، و الوِصالِ و ارتفاعِ الحجابِ و المُشاهَدَة بالرُؤیة و المشافَهَة بالخطاب فیقولون: قیل لنا کذا و قلنا کذا، حتّی تَرک جماعةٌ من أهل الصّناعةِ [الصنایع] صنایِعَهم و أَظهروا مثلَ هذه الدّعاوی.

 فإِنَّ مثلَ هذا الکلامِ یَستَلِذُّه الطِّباعُ؛ إذ فیه البِطالَةُ عن الأعمالِ مع تزکیةِ النَّفسِ یُدرَکُ المقالاتُ و الأحوالُ، فلا تَعجِزُ الأغنیاءُ [الأغبیاء] عن دعوَی ذلک لأنفسهم بِمُجرَّد القولِ و لا عن تَلَقُّفِ کلماتٍ مُخبِطَةٍ مُزَخْرَفَةٍ ذاتِ هولٍ. و مهما أُنکرَ ذلک علیهم لم یَعجِزوا أَنْ یقولوا: هذا إنکارٌ مصدرُهُ العلمُ و الجَدَلُ؛ و العلمُ حجابٌ و الجَدَلُ عملُ النَّفس، و هذا الحدیثُ لایَلوح إِلّا مِن الباطن بمُکاشَفَةِ نورِ الحقّ.

 فهذا ممّا استَطار فی بعض البِلاد شررُه و عِظَمُ ضَرَرِه؛ و لَیْتَهُم قَنَعوا بمجرّد الدَّعویٰ و لم یأتوا بالبِدَع الشَّنعاء: مِن رَفعِهم الأصواتَ بِکلمة التّوحیدِ، و إظهارِهم المَواجِدَ[[387]](#footnote-387)، و التَّغنی بالأشعار فی أثناءِ الأذکار، و التواجُدِ بالسَّماع، و استمالةِ الأبصار و الأسماع، و الإتیان بالشَّهیق و النَّهیق و الرَّقص و التَّصفیق و الهبوط و السّقوط، فیُصرَعُ أحدُهم فی وقته [رقّته] و رقصِه مفتونًا و یَرمی بِنفسه بینَ القوم مجنونًا، یَصنعُ [یصفع] هذا بیمینِه و یَلطِم هذا بِشِماله، و یَکسِر أنفَ هذا بکَتِفه، و یدُقُّ ضلعَ هذا بجُملةِ جَسَدِه، و یَبصُقُ علی وجهِ هذا فَیُتَبَرَّکُ بریقه، و یُعانق الغلامَ بِرَوائه و بریقه.

 و ربّما یَدّعی أحدُهم من الإخبارِ بالغیب و الکراماتِ ما لایَدّعیه نبیٌّ مقرّب ـ مع جَهله بِما یجبُ علیه من أحکامِ الشَّرع ـ و الأدب یُزدَحمُ علیه و یُلقون إلیه السَّمع. و ربَّما یخِرّون له سجودًا کأنَّهم اتَّخذوه معبودًا، یُقبِّلون یَدیه و یَتهافَتون علی قَدَمَیه لِیَحمِلَنَّ أَوْزارَهُمْ کامِلَةً یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ مِنْ أَوْزارِ الَّذینَ یُضِلُّونَهُمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ أَلا ساءَ ما یَزِرُون‌[[388]](#footnote-388).[[389]](#footnote-389)

## الرِّوایة الواردة فی حدیقة الشّیعة عن الإمام العسکریّ و فیها ذمّ الفلسفة و التّصوّف

 [مستدرک الوسائل، طبع سنگی، جلد ٢] صفحة ٣٢٢:

 «العلامة الأرْدبیلی فی حدیقة الشّیعة، نقلًا عن السّید المرتضی بن الدّاعی الحسینیّ الرّازیّ، بإسناده عن الشیخ المفید، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الولید، عن أبیه محمّد بن الحسن، عن سَعد بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله، عن محمّد بن

 عبدالجبّار، عن الإمام الحَسَن العَسْکَریّ علیه السّلام، إنّه قال لأبی‌هاشم الجعفری:

 ”یا أباهاشم! سیَأتی زمانٌ علی النّاس وُجوهُهم ضاحِکةٌ مُستبشِرةٌ، و قُلوبُهم مُظلِمةٌ مُتَکدِّرةٌ، السُّنَّة فیهم بِدعةٌ، و البِدعةُ فیهم سُنَّةٌ، المُؤمنُ بینهم مُحَقَّر، و الفاسقُ بینهم مُوَقَّر، أُمَراؤُهم جاهِلون جائِرون، و علماؤُهم فی أبواب الظُّلمَةِ [سائرون]، أغنیاؤُهم یَسرِقون زادَ الفقراء، و أَصاغِرُهم یَتَقَدَّمون علی الکُبَراء، و کلُّ جاهلٍ عندهم خبیرٌ، و کلُّ مُحیلٍ عندهم فقیرٌ، لا یُمَیِّزون بین المُخْلِص و المُرتابِ، لا یَعرِفون الضَّأنَ مِن الذِّئاب، عُلماؤُهم شِرارُ خلقِ الله علی وجهِ الأرض لأنّهم یَمیِلون إلی الفَلسَفَةِ و التَّصَوُّف.

 و أَیمُ اللهِ إنّهم مِن أهل العُدول و التَّحرُّف، یُبالِغون فی حُبِّ مُخالفینا و یُضِلّون شیعتَنا و مَوالِیَنا، إن نالوا مَنْصبًا لم یشبَعوا عن الرِّشاء، و إن خُذِلوا عَبَدوا اللهَ علی الرِّیاء. ألا إنّهم قُطّاعُ طریقِ المُؤمنیِن، و الدُّعاةُ إلی نِحْلَة المُلحِدین، فمَن أدرَکَهم فَلْیَحذَرْهم و لْیَصُن دِینَه و إیمانَه!“

 ثمّ قال: ”یا أباهاشم هذا ما حَدَّثنی أبی، عن آبائِه جَعفَرِ بن محمَّد علیهم السّلام، و هو مِن أسرارِنا، فاکْتُمْه إلّا عن أهلِه.“»[[390]](#footnote-390)و[[391]](#footnote-391)

## [مطالبی راجع به لقاء الله از حکمت متعالیه ملاّصدرا]

 در اسفار، جلد ١، صفحه ٢٥ و ٢٦ از طبع سنگی؛ و جلد ١، صفحه ١١٣ و ١١٦ از طبع سربی در تحت عنوان: «لمعةٌ اشراقیّة» مطالبی راجع به لقاء الله تعالی مستدلاً وارد است.[[392]](#footnote-392)

# بخش دوّم: ابحاث هیئت و نجوم، علوم غریبه و جداول

# فصل اوّل: علم هیئت و نجوم

## أسماء شهور رومیّه و أسماء بروج و توقّف شمس یا قمر در هر یک از آنها

 [معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ٢، صفحه ٥٣١] (٢٠) جدول أسمآء الشّهور الرّومیّة و عدد أیّامها و أسمآء البُروج الإثنی عشر و الیوم الّذی تنتقل فیه الشَّمس إلی کلّ برج منها و مدّة بقآئها فی ذلک البرج و معرفة أنّ القمَر فی أیّ برج منها:

 الأشهر الرّومیة

\*عدد أیّامها

 \*البروج

 \*وقت وجود الشَّمس فی کلّ برج منها

 آذار

\*٣٠

 \*حمل

 \*من ١٣ آذر

 \*إلی ١٤نیسان

 نیسان

\*٣٠

 \*ثور

 \* ١٥ نیسان

 \* ١٤ أیار

 أیار

 \*٣٠\*جوزآء

 \* ١٥ أیار

 \* ١٢ حزیران

 حزیران

 \*٣٠\*سرطان

 \* ١٣ حزیران

 \* ١٢ تموز

 تموز

 \*٣١\*أسد

 \* ١٣ تموز

 \* ١٦ آب

 آب

 \*٣١\*سنبله

 \* ١٧ ءآب

 \* ١٤ أیلول

 إیلول

 \*٣٠\*میزان

 \* ١٥ أیلول

 \* ١٤ تشرین الأوّل

 تشرین الأوّل

 \*٣١\*عقرب

 \* ١٥ تشرین الأوّل

 \* ١٤ الثّانی

 تشرین الثانی

 \*٣٠\*قوس

 \* ١٥ الثانی

 \* ١٢ کانون الأوّل

 کانون الأوّل

 \*٣١\*جدی

 \* ١٣ کانون الأوّل

 \* ١٢ الثانی

 کانون الثّانی

 \*٣١\*دَلو

 \* ١٣ الثانی

 \* ١٢ شُبّاط

 شبّاط

 \*٢٨\*حوت

 \* ١٣شُبّاط

 \* ١٢ آذار

## کیفیّت پیدا کردن قمر را در هر یک از بروج دوازده‌گانه

 فإذا أردَت أن تعرف القمر فی أیِّ برج من هذه الأثنی عشر فانظر إلی ما مضی من أیّام الشّهر العربیّ کم هی و زد علیها بقدرها ثمّ زد علی المجموع خمسة و الذّی یجتمع قَسِّمْه علی البروج خمسة، خمسة و ابدأ بالبرج الذّی تکون الشّمس فیه فالقمر فی البرج الّذی لا یبقی له خمسة فإن بقی أقلّ من خمسة فالقمر فی ذلک البرج الّذی بقی له أقلّ من خمسة. مثلاً إذا کنتَ فی صفر و قد مضی منه عشرون یوماً فزد علیه مثلها تصیر أربعین ثمّ زِدْ علیها خمسة تصیر خمسة و أربعین فإذا کنتَ فی الخامس عشر من تموز مثلاً فالشّمس فی برج الأسد فابدأ به و اقسم الخمسة و الأربعین علیه و علی ما بعده خمسة خمسة فیتمّ من البروج تسعة آخرها الحَمَل فیکون القمر فی برج الثَّور و إذا کان قد مضی من صفر مثلاً سبعة عشر یوماً فأضف علیها مثلها تصیر أربعة و ثلاثین ثمّ زد علیها خمسة تصیر تسعة و ثلاثین فاقسمها علی الأبراج خمسة خمسة مبتدئاً ببرج الأسد الذی فیه الشّمس حتّی تنتهی إلی الدَّلْو فیتّم خمسة و ثلاثون و یبقی أربعة فالقمر فی برج الحُوت.[[393]](#footnote-393)

## [توضیح برخی اصطلاحات علم هیئت]

 منطقه: دایره عظیمه‌ای است که از گردش یک نقطۀ موضوع روی کره، به فاصله مساوی از قطبین بدست آید.

 مدار: دایره صغیره‌ای است که از گردش یک نقطۀ موضوع روی کره، به فاصله مختلف از قطبین بدست آید.

 منطقه فلک اعظم: و آن را «معدّل‌النّهار» و «دایره استواء و اعتدال» گویند؛

 قطب شمال آن، طرفِ «بنات‌النّعش» و قطب جنوبش طرف مقابل آن است.

 منطقه فلک هشتم (یا منطقة‌البروج، یا فلک‌البروج): و آن دایرۀ مسیر حرکت شمس است، و اغلب با معدّل‌النّهار تقاطع می‌کند.

 دایره مارّه به اقطاب أربعه: و آن دایره‌ای است که بر دو قطب استواء و دو قطب دایرۀ «منطقه فلک اعظم» تقاطع کند.

 میل کلّی: مقدار قوسی که بین دو قطب دو دایره استواء و منطقه فلک اعظم رسم گردد؛ و مقدار آن: "١٧ ´٣٠ °٢٣ [می‌باشد].

 دایره افق: دایره‌ای است که یک قطب آن «سمت‌الرأس» و قطب دیگر آن «سمت‌القدم» باشد؛ و این دایره کره را به دو قسمت کند: نیمی مرئی و نیمی غیر مرئی.

 دایره نصف النّهار: عظیمه‌ای است که به دو قطب افق و دو قطب معدّل‌النّهار گذرد.

 مقیاس ظلّ مستوی: عمودی است که موازی افق نصب ‌شود.

 مقیاس ظلّ معکوس: عمودی است که قائم بر افق نصب شود.

 هر بَلَد نسبت به استواء سه حالت دارد:

 ١ـ عرض آن به مقدار «میل کلّی» است: در این‌صورت سالی یک مرتبه آفتاب به سمت‌الرأس می‌رسد، و در آن هنگام ظلّ معدوم می‌گردد؛ و در بقیّه ایّام اگر بلاد در شمال استواء باشد ظلّ شمالی، و اگر در جنوب باشد ظلّ جنوبی خواهد بود.

 ٢ـ عرض آن کمتر از «میل کلّی» است: در این‌صورت آفتاب در سالی دو مرتبه از سمت‌الرأس می‌گذرد و ظلّ معدوم تشکیل می‌دهد؛ و در بقیّه ایّام ظل یا شمالی یا جنوبی خواهد بود. و این بلاد را «ذوظلّین» نامند.

 ٣ـ عرض آن بیش از «میل کلّی» است: و در این‌صورت بلد اگر در شمال استواء باشد، در تمام ایّام سال ظلّی شمالی ایجاد خواهد نمود، و اگر در جنوب استواء باشد ظلّ جنوبی ایجاد خواهد کرد.[[394]](#footnote-394)

 پیدایش و محاسبه تاریخ و ساعت قمری

 در گاهنامه سیّد جلال‌الدّین طهرانی، ١٣٠٩، در قسمت دوّم آن (که گاهنامۀ سنۀ ١٣٠٨ تجلید شده است) در صفحه ٧٣ به بعد گوید:

هجری قمری: در زمان خلافت عمر به پیشنهاد حضرت علی علیه السّلام تاریخی برای مسلمین وضع شد که مبدأ آن محرّم سالی است که در آن سال پیغمبر اکرم از مکه به مدینه هجرت فرمود (در سال ٦٢٢ مسیحی). و اوّل محرّم آن سال مطابق ١٦ ژوئیه ٦٢٢ موافق تعدیل ژوئن، و ١٩ ژوئیه به تعدیل فعلی گرگواری بوده.

سال‌های این تاریخ قمری است؛ یعنی ٣٥٤ روز و در کبائس ٣٥٥ روز می‌باشد، و مشتمل بر دوازده ماهِ بیست نه یا سی روزه است. ماه‌های آن محرم و صفر ـ الخ، می‌باشد. اوّل هر ماه قمری از رؤیت هلال ماه می‌باشد، ولی برای آنکه ثابت بماند منجّمین از محرّم به ترتیب یک ماه ٣٠ و ماه دیگر ٢٩ روز حساب کرده‌اند، و در سال‌های کبائس ذی‌حجّه را نیز ٣٠ روز گرفته‌اند.

کبائس آن در هر دور سی سال، یازده سال می‌باشد، که آن سال‌های ٢ـ٥ـ٧ـ١٠ـ١٣ـ١٦ـ١٨ـ٢١ـ٢٤ـ٢٦ـ٢٩ [می‌باشد]. و اوّل امسال ١٣٠٨ مطابق ٩ شوال ١٣٤٧ قمری می‌باشد.

این تاریخ مذهبی معمول به عمل مسلمان است، چه اعیاد و ایّام متبرّکۀ اسلام به شهور آن ابتناء دارد. ـ انتهی.

 اقول: بنابر‌این، هر ماه قمری دقیقاً عبارت است از: ٥/٢٩ = ١٢ ÷ ٣٥٤ یعنی: ١٢ ساعت و ٢٩ روز و چون کسر آن در هر سی سال، ١١ روز اضافه می‌شود، بنابر‌این:

 ٨

 بنابر‌این هر سال قمری ٣٥٤ روز و ٨ ساعت و ٤٨ دقیقه خواهد بود.

 و چون: خواهد بود، بنابر‌این هر ماه قمری عبارت است از:

  دقیقه و ١٢ ساعت و ٢٩ روز؛ یعنی: ٤٤ دقیقه و ١٢ ساعت و ٢٩ روز.[[395]](#footnote-395)

## [معنای برخی اصطلاحات نجومی]

  در گاهنامه سنۀ ١٣١٢ از صفحه ٤٩ به بعد تمام اصطلاحات احکام نجوم را مانند: تربیع و تسدیس و مقارنه و مقابله و اتّفاق و اتّصال و احتراق و استقبال و غیر ذلک را مفصّلاً ذکر کرده است. و در صفحه ٥٩ گوید:

تحت‌‌الشعاع: چون میان کوکب و آفتاب به قدر نصفِ جرمین فاصله باشد، گویند: کوکب در تحت‌الشعاع آفتاب است.

  در صفحه ٧١ گوید: «محاق همان اجتماع نیّرین است.»

  در کتاب هیأت (تألیف محمّد‌تقی سجّادیان، که با کتب حساب و مثلّثات در یک مجموعه به نام کتاب دستی یامانوئل طبع شده است) در صفحه ٥٧ گوید:

موقعی که ماه در حال مقارنه است و دورۀ ظاهری و دایره روشنائی بر یکدیگر منطبقند و نیم‌کرۀ تاریک متوجّه زمین است و ماه دیده نمی‌شود، این حالت را مَحاق می‌گویند.

## علاّمه طباطبائی مدظلّه: محاق بر دو قسم است

 حضرت آقای طباطبائی ـ مدظلّه ـ فرمودند: محاق بر دو قسم است:

 ١. در وقت کسوف؛ و آن وقتی است که ماه و خورشید هر دو در یک برج و در یک درجه قرار گیرند.

 ٢. در وقتی که ماه و خورشید در یک برج ولکن تا پنج درجه باهم فاصله داشته باشند. چون ماه نسبت به خورشید گاهی اوقات در مدار خود تا پنج درجه شمالی و گاهی اوقات تا پنج درجه جنوبی میل می‌کند، در این‌حال نیز محاق است؛

 و از این‌حال چنانچه خارج گردد تا ٨ درجه قابل رؤیت نیست، این را تحت‌الشعاع گویند.

 و چون ماه در هر شبانه‌روز (٢٤ ساعت) قریب به ١٣ درجه طی می‌کند، بنابر‌این در هر ساعت قریب به نیم درجه طیّ می‌کند، و هر درجه را قریب به ٢ ساعت، و باید قریب ١٦ ساعت (١٦=٢×٨) از محاق بگذرد تا قمر از تحت‌الشعاع خارج گردد و قابل رؤ‌یت شود.

## در تبیین ماه هلالی و ماه نجومی

 در صفحه ٦٠ از کتاب هیئت (محمّد‌تقّی سجّادیان، که ضمن مجموعه کتاب دستی یامانوئل تجلید شده است) گوید:

ماه نجومی و ماه هلالی:

هر ماه نجومی زمانی است که ماه یک دور خود را طیّ می‌کند و تقریباً مساوی ٢٧ روز و ٨ ساعت است.

ماه هلالی فاصلۀ زمانی دو مقارنه و یا دو مقابله متوالی ماه و خورشید است، و یا فاصلۀ زمانی‌که ماه و خورشید در روی یک نصف‌النّهار ‌قرار گیرند، و مقدارش ٢٩ روز و ١٣ ساعت است.

علّت اختلاف ماه نجومی و ماه هلالی را می‌توان چنین بیان کرد: زمانی که ماه یک دور به دور زمین می‌گردد، زمین نیز قوس مقابل زاویۀ L'T'L'' TST' = را روی مدار خود طی می‌کند، و برای اینکه ماه و خورشید مجدداً در روی یک نصف‌النهار قرار گیرند، ماه قوس L'L'' را بایستی بپیماید.

ماه هلالی را می‌توان به سهولت پیدا کرد؛ بدین‌ترتیب که: فاصلۀ زمانی بین دو خسوف را که (حالت مقارنه است) بر عدّۀ ماه‌های هلالی که رؤیت

شده تقسیم می‌کنند؛ و هرچه این فاصله زیادتر باشد به مقدار حقیقی نزدیکتر است.

برای محاسبه، ماه نجومی را S و ماه هلالی را Q و حرکت ماه را متشابه، و مدار ماه و زمین را روی هم منطبق فرض می‌کنیم؛ بنابراین:

 = (١)

اگر t را سال نجومی زمین فرض کنیم:

 = =

با در نظر گرفتن رابطه (١) با مختصر تصرفی نتیجه می‌شود:

 = =

## [سبب خِفاءُ القمر یومین او ثلاثةَ ایّامٍ]

 در تفسیر الجواهر، جلد ١٧، صفحه ١٩٩ گوید:

 «و سببُ عدم رؤیته[[396]](#footnote-396) أنّ وضعَه مجاوِرٌ جدًّا فی الظاهر للمحلّ الذی تشغَله الشمسُ فی ثلاثة ایّامٍ السّماءَ، فیوجِّه نحوَ الأرض نصفُ کُرَتِهِ المُظلَمِ المحجوبِ عن الأشعّة الشمسیّة. و یمکُث خِفاءُ القمر یومین او ثلاثةَ ایّامٍ، لکن لحظةُ الاقترانِ المضبوطةُ التّی یُستدلّ علیها من السنواتِ الفلکیّة تَحصُلُ متی کان للشمس و القمرِ طولٌ واحدٌ.»

 و در پاورقی همین صفحه گوید:

 «هیفیلوس یقول: إنّه لم یُرَ القمرُ إلّا بعدَ ٤٠ ساعةً من الاقتران و ٢٧ ساعةً قبلَه، بحیثُ أنّ النهایةَ العظمی لمدّة خِفائه تکونُ ٦٧ ساعةً. و هذه المدةُ تختلفُ علی حَسَبِ الأقالیمِ و علی حسب عَرضِ القمر.»

## فرمول جلال برای تطبیق ماه‌های قمری بر شمسی و میلادی

 در گاهنامۀ سنۀ ١٣١١، صفحه ٩١ برای تطبیق تاریخ هجری قمری به هجری شمسی و مسیحی گوید:

 «من فرمولی وضع کردم و آن را ”فرمول جلال“ نام گذاردم وآن فرمول این است:

= Q F - Q + m = F E + O = N

 مقادیر مشخّصۀ این حروف در کتاب جلال که مقدار دو ثلث آن به طبع رسیده محفوظ است، و شرح مفصّل آن به زودی در آن کتاب از نظر قارئین گرام می‌گذرد که چگونه هر روز ماه قمری از سال‌های قمری را می‌توانیم با تواریخ دیگر بسنجیم. و عمل آن ساده و سهل است که احتیاج به جدول ندارد و هماره شخص می‌تواند بدان عمل کند و از فرمول فوق، دو فرمول دیگر برای تکمیل حاصل می‌شود.»

## [اغلب مِلَل قدیمه سنوات قمری را معمول می‌داشتند]

 و در گاهنامه ١٣٠٧ در صفحه ٨١ (که در مجموعه ١٣٠٩ مجلّد شده است) گوید:

 «چینیان مقدّم بر تمام ملل بر این علم (هیئت) واقف گشتند، و در ٢٠٠٠ سال قبل از میلاد مسیح علم نجوم در چین به صورت ضبط در‌آمد تا به جائی که استخراج تقاویم کواکب، محاسبه کسوفات، برای علماء چین میسّر شد.

 عبور ٢٨ ستاره را به نصف‌النهار تعیین نمودند، و دورۀ حرکت سالیانه شمس را ٣٦٥ روز و ربعی بدست آوردند، و محیط دایره را به ٣٦٥ درجه و ربع قسمت کردند؛ و از این‌رو مقدار حرکت یومیّه آفتاب از مغرب به مشرق، ١ درجه چینی یا ٥٩ دقیقه و ٥٨ ثانیه و کسری، یافتند و به فصول اربعه در فواصل نقاطِ اعتدال و انقلاب، معتقد گشتند.

 سال‌های عمومی چین، سال‌های قمری بوده که با سال‌های شمسی تطبیق می‌نمودند. و از همین‌جا است که ملل قدیمه اغلب سنوات قمری را معمول می‌داشتند.»

## دوره مِتُن یا دوره طلائی

 در گاهنامه ١٣٠٧ در صفحه ٨٨ گوید:

 «مِتُن (Meton) منجم معروف یونان که در پنج قرن قبل از مسیح می‌زیسته، در سال ٤٣٢ قبل از مسیح کشف کرد که ١٩ سال شمسی شامل ٢٣٥ مرتبه رؤیت هلال است، و از آن پس اهلّۀ قمر به ترتیب عود می‌کنند؛ زیرا که ماه و آفتاب به وضع اوّل نسبت به زمین قرار گرفته‌اند و اگر حساب کنید خوب واضح می‌گردد.

 این دورۀ ١٩ سالی را دورۀ مِتُن یا دوره طلائی نامند؛ چه یونانیان به حروف طلا آن را نوشتند و در امکنۀ مقدّسۀ خود ضبط کردند.

 ابتدای این دایره از اوّل ژانویه سال قبل از مسیح شروع می‌شود؛ پس اگر بر سال مسیحی واحدی اضافه کنیم و حاصل آن را تقسیم بر ١٩ نمائیم، خارج قسمت عدد، دورۀ قمری است که گذشته، و باقیمانده رتبۀ سال مطلوب است. مثلاً در ١٩٢٨، ١٠١ دورۀ قمری گذشته و دَهُمین رتبه شروع می‌شود.»

## [تاریخ میلاد حضرت ختمی مرتبت و حضرت موسی علی نبیّنا و آله و علیه السّلام]

  در گاهنامۀ ١٣٠٨، صفحه ٨، گوید:

 «حضرت محمّد بن عبدالله صلّی الله علیه و آله و سلّم در سال ٥٧١ مسیحی در مکه متولّد گردید.»

  در صفحه ٩ گوید:

 «حضرت موسی ١٥٧١ قبل از میلاد مسیح متولّد گردید.»

## [اطلاع وافیِ اعراب جاهلیت از علم نجوم]

 و در گاهنامه ١٣٠٧، صفحه ١٠٦ گوید:

 «اعراب در جاهلیت اطّلاع وافی در علم نجوم داشتند و تعیین منازل بیست و هشت‌گانۀ قمر از موضوعات آنان محسوب می‌شود.»

## زیج در اصطلاح علماء هیئت و نجوم

 و در صفحه ١٣٠ از گاهنامه [١٣٠٧] گوید:

«زیج در اصطلاح علماء هیئت و نجوم عبارت از جداولی است که کمیّت حرکات سیّارات در آنها ضبط شده، بنابر ‌آنکه سیارات به گرد شمس، مدارات مستدیرۀ تامّه بپیمایند؛ چه بدین فرض مقدار حرکت هر سیّاره را در هر لحظه می‌توان تعیین نمود.

و برای آنکه مواقع محسوبۀ سیارات مطابق با مرصود شود، اصلاحات در جداول قائل شده‌اند، و برای آن اصلاحات، جداولی نیز وضع نموده‌اند موسوم به تعدیلات. (اصلاح: حرکت مابین مدار دایره و بیضی است، که امروز کشف شده)

خلاصه، زیج کتابی است که حاوی جداول راجع به حرکات سیّارات و تعدیلات باشد که بتوان در هر وقت موضع حقیقی هر سیّاره را از روی آن جداول تعیین نمود.

قدیمی‌ترین زیجات معروفه: زیج بطلمیوس (که در کتاب مجسطی ضبط نموده) و زیج الفونس (الفنس ١٠ پادشاه اسپانی) و زیج کپرنیک (که در کتاب خودش ١٥٤٣ منتشرنموده) و زیج کپلر (که در ١٦٢٧ منتشر شده) ... .»

 بعد از این تمام زیج‌های مشهوره را یکایک نام می‌برد، از جمله:

 زیج ابوحنیفۀ دینوری، متوفّی ٢٨٢ ه‍.

 زیج ألُغ‌بیک، که به مساعدت موسی قاضی‌زاده رومی و غیاث‌الدّین جمشید

 و ملا‌علی قوشچی تدوین شده. تاریخ زیج: ٨٤١ ه‍.

 زیج ایلخانی، که فارسی است و نصیرالدّین طوسی متوفّی ٦٧٢ ه‍ از ارصادی که در مراغه نموده بود، تألیف کرده و شروع بدین کار در ٦٥٧ نمود.

 تا آنکه در صفحه ١٣٩ گوید:

فلامستید (Flamsteed) منجم معروف انگلیسی، رئیس رصدخانۀ گرنویچ (Greenwich) است که تألیفات مهمّه و نقشه‌های علمی از خود به یادگار گذارده.

در جداول نجومیِ ثوابت تدقیقاتی نمود و در طول و عرض آنها مطالعات بی‌شماری کرده است، و طرق نافعه برای ارصاد کواکب بدست آورده، و در قرن ١٨ پایه ارجمندی در مملکت انگلیس داشته است.

## [تجزیه نور و تقسیم آن به هفت رنگ اصلی توسط نیوتن]

 در [گاهنامه ١٣٠٧] صفحه ١٤١ گوید:

 «نیوتن (Newton) نور را تجزیه کرد و نور را به هفت رنگ اصلی تقسیم نمود و رنگ سفید را مرکب از هفت رنگ دانست.»

## فرض لاپلاس در علم آسمان

 و در [گاهنامه ١٣٠٧] صفحه ١٤٨ گوید:

 «لاپلاس، فرضی در علم آسمان ایجاد نمود که معروف به فرض لاپلاس گردیده. فرض لاپلاس این است که: تشابه حرکت وضعی و انتقالی اعضاء منظومه شمسی با یکدیگر و خروج از مرکز سیّارات، امری اتّفاقی نیست، بلکه علّت اولیّه باید ایجاد این اختلافات را کرده باشد.

 و بیان فرض خود را به قرار ذیل می‌نماید که: منظومۀ شمسی در اوّل، ستارۀ سحابی بزرگی بوده که تا مدار نپتون انبساط داشته، و بعد رفته‌رفته حرارت

 فوق‌العادۀ خود را از دست داده، به واسطه فشار و تراکم، در ابعاد مختلفۀ کُراتی به وجود پیوسته، و مرکز واقعی که آفتاب است و خود جزء منظومه بوده نیز، کرۀ علی‌حده باقیمانده است.»

## [شرح حال ابن‌ندیم و کتاب الفهرست او]

 در گاهنامۀ ١٣١٠، صفحه ٩٩، راجع به شرح حال ابن‌ندیم گوید:

 «ابوالفرج محمّد بن اسحاق بن یعقوب ندیم ورّاق بغدادی، معروف به ابن‌النّدیم الورّاق، یکی از بزرگان مورّخین و مطّلعین به تاریخ آداب لغت در عصر سوّم عبّاسی است.

 ابن‌ندیم را می‌توان اوّل کسی دانست که اخبار زیادی از آداب لغت را در الفهرست ضبط کرده، و اگر کتاب الفهرست وی منظّم نشده بود اخبار زیادی از آداب لغت عرب از بین می‌رفت و امروز برای ما حال بزرگان چندی از علماء و مؤلّفات آنان مجهول بود.

 کتاب ابن‌ندیم معروف به الفهرست می‌باشد که موجب شهرت ابن‌ندیم گشته. این کتاب به فصول مختلفه تقسیم شده و هر فصلی راجع به طبقه‌ای از علماء و تألیفات ایشان است.

 فلوگل (Flügel) مستشرق، کتاب الفهرست را در لندن طبع نموده، و آن یک خزینه نفیس تاریخ علماء در قرون اولیّه است.

 وفات ابن ندیم در سال ٣٨٥ هجری واقع گردید.

 کتاب الفهرست: این کتاب به طوری‌که اشاره شد تألیف ابوالفرج محمّد بن اسحاق الورّاق البغدادی، معروف به ابی‌یعقوب النّدیم است که نویسندگانِ اسلامی با شهرت ابن‌ندیم شرح حال وی را ندیده بوده‌اند، و آنچه ما در فوق آوردیم، مختصری است که مستشرق فلوگل به دست آورده.

 کتاب الفهرست ٣٧٧ هجری تألیف شده و پس ملحقات چندی بر آن نوشته و در ٦ موضع کتاب الفهرست اشاره به [سنۀ] ٣٧٧ گردیده؛ ولی از آنکه وفات أبی‌عبدالله محمّد بن عمران المرزبانی را در سنه ٣٧٨، و وفات ابواسحاق ابراهیم بن هلال الصّابی را قبل از ٣٨٠، و وفات ابن جنّی را در ٣٩٢، و وفات کاغذی را در ٣٩٩، و وفات أبی‌نصر بن نباتۀ تمیمی را بعد از ٤٠٠ نوشته است، معلوم می‌شود که پس از ٣٧٧ بر‌آن اضافاتی کرده.»

## [شرح حال حاجی‌خلیفه و کتاب کشف ‌الظنون او]

 و در [گاهنامه ١٣١٠] صفحه ١٠٢ گوید:

 «حاجی‌خلیفه، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی (معروف به حاجی‌خلیفه) در اناطولی جزء دفتریان قشون عثمانی بوده، و رفته رفته منصبش بالا رفت تا آنکه از رؤسای دفتریان گردید و به بغداد رفت، و در سال ١٠٣٨ به اسلامبول (مولدش) برگشت، و باز به بغداد و همدان آمد و به مصاحبت صدراعظم عثمانی (محمّد‌پاشا) به حلب رفت.

 حاجی‌خلیفه در قرن یازدهم هجری از مورّخین و علماء ‌و ادباء بشمار می‌رود که همّ خود را مصروفِ تألیف داشته. معروفترین مؤلّفاتش کتاب کشف الظنون عن أسماء الکتب و الفنون است که آن حاوی اسم ١٤٥٠١ جلد کتاب می‌باشد، که با نام مؤلّف ضبط نموده و از نفایس کتب قرون اخیره محسوب می‌شود ... .

 به عقیده نویسنده، مانند کشف الظنون هنوز کتابی تألیف نشده که معجم کتب باشد. بایستی اذعان نمود که مؤلّف بی‌نهایت مطّلع بر کتب بوده و آنچه را که خود دیده و آنچه را که شنیده یا در کتابی خوانده است خوب جمع‌آوری کرده. و اگر سهو و اشتباهی دیده می‌شود نقص و خللی بر قدر کتاب وارد نمی‌سازد؛ زیرا که تألیف چنین کتابی در مدت ٢٨٠ سال قبل کار آسانی نبوده.»

 و سپس شرحی مفصّل راجع به کتاب کشف الظنون بیان می‌کند و در آخر می‌گوید: «تولّد حاجی‌خلیفه به سال ١٠١٠ در اسلامبول، و وفاتش به سال ١٠٦٨ واقع گشت.»

## [لُوِل موفّق به کشف سیّاره‌ای در ماوراء مدار نبطون شد]

 و در [گاهنامه ١٣١٠] صفحه ١١٦ گوید:

 مدت سی سال بود که علماء نجوم حدس وجود سیّاره‌ای را در ماوراء مدار نبطون می‌زدند تا اینکه در ١٣ مارس ١٩٣٠ لُوِل (Lovel) منجّم بزرگ آمریکا موفّق به کشف آن گردید و یک سیّاره بر خانواده شمسی اضافه شد.

 این سیّاره نسبت به آفتاب از نبطون دورتر است، و نورش تا زمین در مدّت ٦ ساعت و ٧ دقیقه می‌رسد، و بُعدش تا آفتاب ٤٥ برابر فاصلۀ زمین تا شمس می‌باشد، و موضعش در آسمان نزدیک کوکب دلتای صورت جوزاست، و مقدّم بر شعرای یمانی است، و در ماه مهر ١٣١٠ با مشتری نزدیک خواهد بود.

## [میزان اطلاع اعراب جاهلی از صُور فلکی]

 و در گاهنامه ١٣١١، صفحه ٦٢ گوید:

 اعراب جاهلین مطّلع به بعضی از صور فلکی بودند... منازل بیست و هشت گانه قمر و آنچه راجع به حساب انواء است (از طلوع و سقوط منازل) کاملاً در دست علماء عرب بوده؛ به طوری‌که در تاریخ علم نجوم، این قسمت از خصایص عرب در جاهلیت شناخته شده و در این مختصر مجال شرح بیشتری در موضوع تاریخ صور نیست ... .

 قارئین گرام اگر بخواهند بیش از این در تاریخ وضع صور اطّلاعی حاصل کنند باید به کتب: صور (عبدالرحمن صوفی) و انواء (ابوحنیفه دینوری) و مجسطی

 (بطلمیوس) و روضة المنجّمین (حکیم شهمردان رازی) از کتب قدماء، و به تاریخ علم نجوم فلینو و سدیو، از کتب متأخرین مراجعه فرمایند.

## [اختراعات و اختصاصات اعراب زمان جاهلی در امور فلکیّه]

 و در گاهنامه ١٣١٣، صفحه ٦ گوید:

 «اعراب قبل از اسلام بعضی صور فلکیّه را می‌شناختند و معتقد به افسانه‌هائی دربارۀ آنان بودند و نام منازل بیست و هشت گانه قمر از مخترعات آنان است.

 و نیز در حساب أنواء (که تغییرات جوّیه باشد) ید طولائی پیدا کردند، و از وقت طلوع و سقوط منازل، استدلال به اختلاف أهویه می‌نمودند؛ به حدّی که در تاریخ علم نجوم این قسمت از خصایص عرب در زمان جاهلیّت شناخته شده است.

 اعراب تمیّز کواکب متحیّره را از ثوابت می‌دادند، به طوری‌‌که در اشعار شعرای زمان جاهلیّت نام زهره و عطارد دیده می‌شود؛ و زحل و مشتری و مرّیخ را نیز در مسطورات مسلمین قبل از نقل علوم از یونان می‌بینیم.

 مثلاً در اشعار کمیت (که در سال ٦٠ هجری متولد شده و در ١٢٦ وفات یافته است) نام زحل و مرّیخ ضبط شده. کمیت در شعری که وصف گاو وحشی را می‌کند این موضوع را آورده که: ”کأنّه کوکبُ المرّیخِ أو زُحَلِ“. و در کتاب نثارُ الأزهارِ فی الّلیل و النهار تألیف جمال‌الدّین محمّد الإفریقی ملقّب به ابن منظور، در صفحه ١٨٣، (منطبعه اسلامبول در سال ١٢٩٨ هجری) ضبط است.

 و چون اشتقاق اسامی خمسۀ متحیّره مجهول است و از طرفی هم نام زُحَل و مشتری و مرّیخ با اسامی آنها در لغات سامی و فارسی شباهتی ندارد، معلوم می‌شود که از ازمنۀ قدیمه نام آنها نزد اعراب معلوم بوده است.

 و می‌گویند که: عطارد را اعراب تمیم عبادت می‌کردند، و از مسطورات

 مؤلّفین سریانی و یونانی قرن پنجم و ششم مسیحی بدست می‌آید که: بعضی از اعراب مجاور شام و عراق زهره را در زمان ظهور صَباحی پرستش می‌نمودند.»

## [سه کتاب نفیس از تاوذوسیوس مهندس نامی یونانی]

 در صفحه ١٠٠ از گاهنامۀ ٧ گوید:

 «تاوذوسیوس، مهندس نامی یونان است که در قرن اوّل مسیحی می‌زیسته؛ در هندسه ید طولائی داشت و کتاب نفیسی در مثلثات کروی به اسم أُکَرْ[[397]](#footnote-397) از او باقی مانده است ـ که در ترتیب ریاضی قدیم ما بین کتاب اقلیدس و مجسطی تدریس می‌شده ـ و نیز کتاب المساکن و کتاب ایّام و لیالی که هر سه، ترجمه به ألسنۀ مختلفه شده است.

 فیلسوفی نیز به این اسم بوده و اغلب اشتباه میان این دو نفر می‌کنند.»

## [احوال بطلمیوس و نظرات او]

 در صفحه ١٠١ از گاهنامۀ ٧ گوید:

 «بطلیموس یا بطلمیوس منجّم یونانی است که به واسطۀ توقّف پدر و خودش در مصر به مصری معروف گشته، و در ١٣٠ مسیحی حیات داشته. بطلمیوس از تحصیل‌کرده‌های مدرسه اسکندریه بوده، و ادارۀ مخصوص برای طول و عرض بلاد تأسیس نمود و خلاصه زحمات ابرخس (هیپارک) را جمع‌آوری نموده و در کتابی که به نام مجسطی معروف است ضبط کرده.

 بطلمیوس معتقد به سکون زمین و مرکز بودنش نسبت به تمام عالم بود. شمس و سیّارات را دور مرکز زمین به شکل دائرۀ سایر می‌پنداشت و چون اختلافی در حرکت سیارات دیده بود که موافقت با فرض دایره بودن افلاک نمی‌کرد، ناچار

 افلاک مختلفه دیگری قائل شد و ١٢٢٢ ستاره رصد نموده، طول و عرض فلکی هر یک را در مجسطی نوشت.

 زمان رصد[[398]](#footnote-398) در ١٣٩ مسیحی موافق ٤٥١ اسکندری بوده که تا حال ١٧٨٩ سال می‌شود.

 هیئت بطلمیوس تا ٤٠٠ سال قبل طرف قبول عموم حکماء بود تا آنکه کپرنیک رسید. (شرحش خواهد آمد).

 خلاصه، بطلمیوس مقام ارجمندی در ریاضی و نجوم و جغرافیا دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. از بطلمیوس کتابی در هندسه و کتابی در نجوم (مجسطی) و کتابی در جغرافیا باقیمانده که به أغلب ألسنه ترجمه شده است، و تدقیق علماء قرون اخیره تمام از روی مجسطی بوده.

 بطلمیوس چند دلیل برای کرویّت زمین اقامه کرد که یکی مخفی شدن کشتی است به تدریج از نظر ساکنین ساحل؛ چه اگر زمین کروی نمی‌بود باید یک‌مرتبه مخفی یا ظاهر شود.

 و دیگر: شرح دلیل ارسطو راجع به مسافرت به سمت جنوب و شمال، که هرچه به سمت شمال پیش می‌رویم کواکب جنوبی مخفی، و هرچه به جنوب آئیم صور شمالی غیر مرئی می‌شوند؛ و نیز از طرف مشرق و مغرب.

 و دیگر از ادلّۀ بطلمیوس طلوع و غروب آفتاب است که اگر زمین کروی نمی‌بود، در تمام امکنه باید یک‌وقت آفتاب طلوع و یک‌وقت غروب نماید و حال آنکه متفاوت است.»

## [احوال یعقوب بن اسحاق کِندی]

 در صفحه ١١٢ از گاهنامه ٧ گوید:

||«کِندی: یعقوب بن اسحاق کندی فیلسوف و ریاضی‌دان و طبیب مشهور عرب که از خانوادۀ نجیب و دودمان اصیل به شمار می‌رود.

 در اغلب علوم براعت فوق‌العاده داشته و او را مطّلعین در ردیف ارسطو و ابوعلی سینا می‌دانند. در منطق و طب و ریاضی و فلسفه و موسیقی و نجوم متجاوز از ٢٠٠ کتاب دارد.

 تاریخ وفاتش مجهول است، ولی مسلّماً ما بین ١٩٨ ه‍ (٨١٣ م) و ٢٤٧ ه‍ (٨٦١ م) حیات داشته است. وفات کندی را فلوگل (Flügel) مستشرق آلمان می‌نویسد که بعد از سال ٨٦١ مسیحی بوده.» ـ الخ.

## [احوال خواجه نصیرالدّین طوسی (ره)]

 در صفحه ١٢٤ از گاهنامه ٧ گوید:

 «نصیرالدّین طوسی ریاضی‌دان بزرگ ایران (محمّد بن فخرالدّین محمّد) از اعاظم حکماء اسلام و فلاسفه مشهور شرق است که در جمیع فنون ید طولائی داشته. در ٥٩٧ ه‍ (١٢٠٠م) در طوس خراسان متولّد شده و در ٦٥٤ ه‍ (١٢٥٦م) با هلاکوخان مصاحب شده و در قضیۀ خراب [کردن] بغداد در سال ٦٥٦ ه‍ (١٢٥٨م) حضور داشته است و سمت مستشاری هلاکو را دارا بوده. رصدخانه در مراغه آذربایجان بنا نمود، و زیج ایلاخانی را مدوّن کرد. تألیفات رشیقه دارد که ذکر می‌شود:

 تحریر مجسطی بطلمیوس، تحریر العقائد، اوصاف الأشراف، اخلاق ناصری، کتاب المتوسّطات بین الهندسه و الهیئة، مقدّمه در هیئت، تذکرة الهیئة، جامع الحساب در کره و اسطرلاب، معطیات و مناظرات، جبر و مقابله، معرفة التقویم، تحریر کتاب

 أُقلیدس، تحریر اُکَر مانالاوس، تحریر اُکَر ثاوذوسیوس، شرح إشارات ابن سینا.

 وفاتش در سال ٦٧٢ ه‍ (١٢٧٣ م).»

## [احوال چغمینی و کتاب معروفش در هیئت]

 در صفحه ١٢٥ از گاهنامه ٧ گوید:

 «چغمینی[[399]](#footnote-399) محمود بن محمّد بن عمر متوفّی ٧٤٥ ه‍ (١٣٤٥ م) یکی از هیئت‌دانان متأخّرین محسوب می‌شود. کتاب معروفش در هیئت قدیم به چغمینی مشهور می‌باشد.

 این کتاب را قاضی‌زادۀ رومی[[400]](#footnote-400) شرح نموده است.»

## [احوال کپرنیک مؤسس هیئت جدید و نظرات او]

 در صفحه ١٣٣ از گاهنامه ٧ گوید:

 «کپرنیک[[401]](#footnote-401) منجّم بزرگ لهستانی (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) مسیحی است که در تعقیب نظریّه بطلمیوس و دقّت زیادی که در مجسطی نموده بود، پس از تصوّر افلاک متعدّده عاجز شد و به حرکت زمین به گرد آفتاب قائل گردید و اصول هیئت قدیم را برهم زد.

 کپرنیک اوّلین کسی است که در قرون اخیره معتقد به حرکت زمین گردیده؛ او را مؤسّس هیئت جدید می‌دانند.

 و راه توجّه کپرنیک به حرکت زمین به واسطۀ رصد حرکات متضادّه بوده؛ چه او مطابق اصول هیئت بطلمیوس برای هر حرکتی که از سیّارات مشاهده می‌نمود فرض فلکی می‌کرد، تا به جائی که ضبط حرکات و افلاک برای وی سخت

 شد و در آن اوان که شبانه‌روز عمر شریفش به حلّ مسائل آسمانی می‌گذشت مراجعه به نظریۀ فیثاغورس در حرکت وضعیّه زمین نیز می‌نمود، و رفته‌رفته پی آن گرفت که ممکن است زمین حرکت کند و سایر سیارات نیز مانند زمین به دور خورشید حرکت نمایند و مدارات مستدیره بپیمایند.

 کپرنیک با وجود اینکه معتقد به حرکت زمین شد باز معضلات آسمانی حل نگردید؛ چه محسوب و مرصود یکی نمی‌شد؛ زیرا که حرکات را مستدیره پنداشته بود و مانند قدماء مدارات را دایره می‌دانست.»

## [احوال تیکو براهه و نظریّه بیضوی بودن مدارات]

 ص١٣٤ از گاهنامه ٧ گوید:

 «تیکو براهه Tycho Brahé ١٦٠١ ـ ١٥٤٩ مسیحی

 تیکو براهه منجِّم دانمارکی پس از کپرنیک به تحقیق پرداخت و خطای کپرنیک را اصلاح کرد و معتقد گردید که مدارات سیّارات، دایره نیستند و شبیه به بیضی می‌باشند؛ از این‌رو قدری مرصود و محسوب نزدیکتر شد. ولی تیکو براهه خود اشتباه دیگری نمود که زمین را مانند بطلمیوس ساکن می‌دانست؛ بلکه او طریق مخصوصی وضع کرد که نه مانند اصول بطلمیوس بود و نه مانند کپرنیک.

 اصول هیئت عالم به عقیده بطلمیوس از این قرار بوده که: زمین مرکز عالم است، سپس ماه و عطارد و زهره و‌ آفتاب و مرّیخ و مشتری و زحل به ترتیب افلاکی مستدیر به دور زمین می‌پیمایند؛ امّا کپرنیک معتقد شد که آفتاب مرکز عالم است و عطارد و زهره و زمین و مرّیخ و مشتری و زحل به ترتیب مداراتی مستدیر به دور خورشید می‌پیمایند. ولی تیکو براهه معتقد گردید که زمین مرکز عالم است و ماه به گرد آن می‌گردد، و عطارد و زهره به گرد آفتاب گردیده و آفتاب به دور زمین و مریخ و مشتری، زحل به دور تمامی آنها.

 با وجود زحماتی که در ارصاد تیکو براهه متحمّل شده بود، باز آنچه حساب می‌شد در آسمان بدان وضع رؤیت نمی‌گردید و مسائل آسمانی کاملاً مکشوف نگشت.»

## [احوال ژان کپلر مکتشف مسائل غامضه آسمانی و نظرات او]

 در صفحه ١٣٦ از گاهنامه ٧ گوید:

 «کپلر Jean Kepler ١٥٧١ ـ١٦٣٠

 ژان کپلر، منجّم معروف آلمانی، شاگرد تیکو براهه است که در تعقیب زحمات استاد خود، تدقیقات فوق‌العاده نمود و چون می‌دید که محسوب و مرصود مکان سیّارات یکی نمی‌شود، مابین نظریّه کپرنیک و تیکو براهه ایجاد مبحثی علی‌حده نمود؛ یعنی از طرفی معتقد به حرکت زمین و مرکز بودن آفتاب نسبت به عالم شمس گردیده و از طرفی مدار سیّارات را موافق عقیدۀ تیکو براهه بیضی دانست.

 کپلر در رصد ستارۀ‌ مریخ تدقیق می‌نمود و ٨ دقیقه اختلاف حساب را در رصد یافت. چون به رصد خود اطمینانی به تمام داشت و محاسبه را هم صحیح می‌دانست در این فکر فرو رفت که علّت اختلاف چیست، و علّت اختلاف را این دانست که مدارات را مستدیره می‌دانسته و اگر بیضی باشد رفع اختلاف می‌شود؛ از این‌رو پس از پنجاه سال، سه قانون بزرگ به یادگار در دیوان عالم نهاد:

 ١. آنکه مدار سیّارات بر گِرد آفتاب شبیه به بیضی است که شمس در یکی از دو کانون آن واقع است.

 ٢. آنکه شعاع حامل سیارات در ازمنۀ متساویه، قوسی متساویه می‌پیمایند.

 ٣. آنکه نسبت مجذور مدّت دوران به مکعّب فاصله وسطی مقدار ثابتی است.

 کپلر کسی است که افتخار کشف مسائل غامضۀ آسمانی را دارد و اصول هیئت وی عیناً هیئت کپرنیک با فرض سه قانون فوق است.»

## [احوال گالیله و برخی اختراعات وی]

 در صفحه ١٣٧ از گاهنامۀ ٧ گوید:

 «گالیله Galiléé ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢

 گالیله ریاضی‌دان و منجّم و فیزیک‌دان مشهور ایطالیا است که پس از کپلر معتقد به قانون وی شد و از راه علم مناظر پی ساختن دوربین فلکی (تلسکوب) [را] گرفت، و پس از اختراع دوربین آسمانی از راه مشاهدات به حلّ ارصاد موفّق گشت. اولیّن تلسکوب در ١٦٠٩ در وِنیز به امر او ساخته شد.

 گالیله را واضع ثقل اجسام و مخترع میزان الحرارة و ترازوی آبی مخصوصی می‌دانند. گالیله زحمات بی‌شماری در جرِّ أثقال سماوی کشید و در ابعاد اجرام زحماتی بی‌شمار متحمّل گشته و بالأخره در اثر مطالعه زیاد کور گشت.»

## [احوال نیوتن و نظرات وی]

 در صفحه ١٤٠ از گاهنامۀ ٧ گوید:

 «نیوتن Isaac Newton ١٦٤٢ ـ ١٧٢٧

 اسحاق نیوتن منجّم و فیلسوف و فیزیک‌دان بزرگ انگلیسی است که از راه قوۀ جاذبه حرکت وضعیّه و انتقالیّه زمین را ثابت نموده و قانون معروف جاذبۀ عمومی از موضوعات اوست.

 نیوتن در تحقیق قوانین کپلر موفّق به کشف قانون ذیل گردید که: هر ذرّۀ مادّی به نسبت جرم و عکس مجذور فاصله یکدیگر را جذب می‌کنند، و نیز دو کرۀ متشابه الأجزاء به نسبت خط المرکزین مجذوب یکدیگرند.

 وجود قوۀ جاذبه را کپرنیک و کپلر حدس زده بودند و از متقدّمین آناکزاگور[[402]](#footnote-402)

 و اپیکور متوجّه گشته بودند ولی کشف آن برای نیوتن ماند.

 نیوتن نور را تجزیه کرد و نور را به هفت رنگ اصلی تقسیم نمود و رنگ سفید را مرکب از هفت رنگ دانست.

 نیوتن مقدار جذب زمین را نسبت به ماه حساب نمود که کرۀ زمین ماه را در هر ثانیه چه مقدار به سمت خود می‌کشد و آن را با قانون سقوط تطبیق نمود و نتیجه یکی نشد، بی‌نهایت تعجّب کرد و مدّت ٢٠ سال در تعقیب این موضوع عمر گذرانید تا اینکه معلوم گردید محاسبۀ وی صحیح بوده لکن در حساب چون محیط زمین به تخمین رفته بود عدم تطبیق پیش می‌آمد. و در آن ایّام مجمع علمی فرانسه مساحت صحیحی از نصف‌النّهار کره زمین نمودند، نیوتن حساب خود را با مساحت قوس یک‌درجه ـ که جدیداً بدست‌ آمده بود ـ تطبیق کرد، دانست که قانون وی صحیح است و بی‌نهایت مسرور شد.

 معروف است که روزی نیوتن در باغی نشسته بود و در علّت ثابت نشدن اجرام فلکی تفکّر می‌نمود که ناگهان سیبی از درخت به زیر افتاد نیوتن از سقوط این سیب به فکر فرو رفت که به چه علّت باید به زمین افتد و پس از مدّتی پی به علت سقوط اجسام یعنی حقیقت قوۀ جاذبه برد و آن را بر کرات سماوی تطبیق کرد.»

## [احوال لاپلاس و نظرات وی]

 در صفحه ١٤٧ از گاهنامه ٧ گوید:

 «لاپلاسpierre Simon Laplace ١٨٢٧ ـ ١٧٤٩ مسیحی

 پیِر سیمون لاپلاس منجّم و مهندس فرانسه است که پسر مرد زارعی بوده. چون پدرش او را به تحصیل گماشت میل به ریاضی کرد و در این فن به سر حدّ کمال رسید، و در فیزیک نیز ماهر شد به طوری‌که در مقیاس میزان الهوا و

 محاسبات راجعه به سیر الکتریسیته و سرعت صوت و قواعد مختصّه به گازها مشروحاتی نوشت.

 این عالم فرانسوی مستخرجات هاله و کلمرو و نیوتن و دالمبر و ادلر را جمع کرد و مسأله حرکت مشتری و بُطءِ سیرِ زحل و سرعت حرکت قمر زمین را که لاینحل بود، کشف نمود. و در سال١٧٩٥ کتابی به نام نمایش منظومه عالم منتشر کرد.»

## [روش محاسبه شبانه‌روز نجومی و تشخیص ساعت و ظهر]

 در صفحه ١٤ از گاهنامه ١١ گوید:

 «ساعت ـ شبانه‌روزها: از گذشتن مرکز ستاره‌ای به نصف‌النهار تا مراجعتش یک شبانه‌روز نجومی است، (٢٣ ساعت و ٥٦ دقیقه که در واقع یک مرتبه حرکت زمین به دور محورش باشد) و این شبانه‌روز را چون بر ٢٤ تقسیم کنند، هر قسمت یک ساعت نجومی می‌شود. و از گذشتن مرکز آفتاب به نصف‌النهار تا مراجعتش یک شبانه‌روز شمسی است (که در واقع یک مرتبه حرکت زمین به دور محورش با مقداری که در این مدت از مدار سالیانه پیموده باشد) و این شبانه‌روز را چون بر ٢٤ تقسیم کنند، هر قسمت یک ساعت شمسی می‌شود.

 شبانه‌روز نجومی هماره ثابت است و کم و زیاد نمی‌شود، امّا شبانه‌روز شمسی به ‌واسطۀ دایرۀ تامّۀ نبودن مدار زمین گاهی کم و گاهی زیاد می‌شود. به عبارت دیگر در حرکت ظاهری، آفتاب گاهی تند و گاهی کندرو است؛ پس آن که یک ساعت شمسی است آن هم گاهی کم و گاهی زیاد می‌شود.

 امّا ظهر کدامست؟ ظهر حقیقی وقتی است که مرکز آفتاب، عبورِ علیا به نصف‌النّهار بَلَد نماید، که در آن‌وقت همیشه ظلّ شاخص روی خط نصف‌النّهار است و از ظهر حقیقی تا ظهر حقیقی دیگر هم ـ مطابق شرح فوق ـ مساوی نیست. زیرا اگر مبدأ شبانه‌روز را عبورِ علیای شمس به نصف‌النّهار قرار دهیم، یک

 شبانه‌روز شمسی هماره مساوی نیست؛ پس از ظهر حقیقی به ظهر حقیقی دیگر نیز این خاصیّت را دارد.

 اما ساعت‌ها تمام بر حسب طیّ یک دوره ٢٤ ساعت ساخته شده که آن نمی‌تواند همیشه تطبیق با حرکت آفتاب کند؛ چه ساعت، صحیح و منظّم پیش می‌رود و گاهی کند و گاهی تند نمی‌رود. از این‌رو هر قدر ساعت خوب باشد اختلاف را بهتر ظاهر می‌سازد؛ یعنی اگر مثلاً روزی در ظهر حقیقی، شما ساعتتان را سر دسته قرار دهید فردا نباید منتظر باشید که در ظهر حقیقی سر دسته باشد؛ چه گاه آفتاب تند و گاه کند حرکت می‌کند که ممکن است در آن شبانه‌روز ٢٤ ساعت زیادتر رفته باشد یا کمتر از ٢٤.

 برای رفع این خلل آمدند و شبانه‌روز دیگری وضع کردند؛ یعنی گفتند: آفتابی مجازی توهّم می‌کنیم که هماره منظّم رود (یعنی حدّ وسط تند رفتن و کند رفتن، شمس حقیقی باشد) که ما بتوانیم در روز معیّن، زمان رسیدن شمس مجازی را به نصف‌النّهار مبدأ قرار داده و هماره هر ٢٤ ساعت، آن شمس به نصف‌النّهار مبدأ روز عبور کرده تا با ساعت دقیق صحیح درست درآید.

 این شبانه‌روز را شبانه‌روز وسطی نامند، و آن را ساعت وسطی گفتند که گاهی کمتر و گاهی زیادتر از ساعت شمس حقیقی می‌شود.

 مثلاً در رسیدن مرکز شمس مجازی به نصف‌النّهار بَلَد، وقت ظهر وسطی معیّن می‌شود؛ و اگر ظهر حقیقی را بخواهند، به جدول ذیل (که برای ساعت وسطی و در ظهر حقیقی ترتیب داده شده) رجوع نمایند، تا هر روز سال چون آن مقدار از ساعت شما از دسته گذشته یا به دسته مانده باشد ظهر حقیقی رخ می‌دهد.

 در فرنگستان مبدأ شبانه‌روز را از عبور سفلی شمس مجازی به نصف‌النّهار دانسته؛ یعنی از نیمه شب تا ٢٤ ساعت پی‌در‌پی به ساعت وسطی می‌شمارند و ساعت ١٢ ظهر عمومی است.

  ١\*فروردین\*٧ دقیقه بعد دسته\* ١ \*مهر\*٨ دقیقه قبل دسته

  ١٥\*فروردین\*٣ دقیقه بعد دسته\* ١٥\*مهر\*١٢ دقیقه قبل دسته

  ١\*اردیبهشت\*٢ دقیقه قبل از دسته\* ١\*آبان\*١٦ دقیقه قبل دسته

  ١٥\*اردیبهشت\*٣ دقیقه قبل از دسته\* ١٥\*آبان\*١٦ دقیقه قبل دسته

  ١\*خرداد\*٤ دقیقه قبل از دسته\* ١\*آذر\*١٤ دقیقه قبل دسته

  ١٥\*خرداد\*٣ دقیقه قبل از دسته\* ١٥\*آذر\*٩ دقیقه قبل دسته

  ١\*تیر\*٢ دقیقه بعد دسته\* ١\*دی\*١ دقیقه قبل دسته

  ١٥\*تیر\*٤ دقیقه بعد دسته\* ١٥\*دی\*٦ دقیقه قبل دسته

  ١\*مرداد\*٦ دقیقه بعد دسته\* ١\*بهمن\*١٢ دقیقه بعد دسته

  ١٥\*مرداد\*٥ دقیقه بعد دسته\* ١٥\*بهمن\*١٤ دقیقه بعد دسته

  ١\*شهریور\*٢ دقیقه بعد دسته\* ١\*اسفند\*١٤ دقیقه بعد دسته

  ١٥\*شهریور\*٢ دقیقه قبل از دسته\* ١٥\*اسفند\*١٢ دقیقه بعد دسته

 علم احکام نجوم یا استرلوژی

 در صفحه ٤٩ از گاهنامه ١١ گوید:

 «آنچه در علم هیئت و نجوم به علم ریاضی (از قبیل حساب و هندسه و جبر و مثلثات و جرّ أثقال سماوی) راجع می‌شود علم نجوم تعلیمی یا استرنومی (Astronomic) نامند، و در آن خلاف و تردید نسبت به آنچه مبرهن شده نیست؛ مانند محاسبۀ مقارنات و خسوف و کسوف و طلوع و غروب کواکب و ظهور ذوذنب و تعیین مشخّصات سیّارات و غیره.

 و آنچه به غیب‌گوئی و پیش‌بینی راجع می‌شود علم احکام نجوم یا استرلوژی (Astrologic) نامند و بی‌نهایت محل بحث است؛ چه بدین مقدمات و علوم نمی‌توان به ماوراء الطبیعة و غیب اطلاع حاصل کرد. و این علم بر خلاف

 شعبۀ اولی در عصر تمدّن شوکت خود را از دست داد و تقریباً از بین رفت و حال آنکه استرنومی هر روز بر عظمت خود می‌افزاید و در ممالک متمدّنه پول‌های گزاف به مصرف رصدخانه‌ها می‌رسانند و علماء نجوم، ممالک خود را تشویق نموده تا بر کشفیّات علمیّه موفّق آیند.

 در اینجا نویسنده می‌خواهد دو موضوع را از نظر قارئین گرام بگذراند: یکی آنکه علم احکام نجوم چگونه تدوین شد، و دیگر آنکه به چه دلیل از دنیای متمدّن رخت بر بست و از چه راه این علم مخدوش است.» (پس مفصلاً دربارۀ این دو موضوع شرح می‌دهد، من أراد فلیرجع.)

## عرض جغرافیائی طهران

 از صفحه ٧٦ الی صفحه ٧٩ از گاهنامه ١١ راجع به یافتن عرض جغرافیائی بلاد، طرق مختلفی را بیان می‌کند و برای طهران عرض‌هائی را که قدماء ذکر کرده‌اند یاد می‌کند و سپس می‌گوید:

 «این‌جانب میل داشتم که تدقیقی در عرض طهران بنمایم؛ این بود که روز جمعه ٣٠ آبان ١٣٠٩ (مطابق با ٢٩ جمادی الثانی ١٣٤٩ و ٢١ نوامبر ١٩٣٠) برای ظهر حقیقی میل آفتاب را از جداول لورید ـ که در جلد چهارم اطلاعات سالیانۀ رصدخانه پاریس (منطبعه پاریس ١٨٥٨) است ـ استخراج نموده آن را برای طهران ١٩ درجه و ٤٧ دقیقه و ٣١ ثانیه جنوبی یافتم.

 سپس در ظهر حقیقی ـ که به وسیلۀ ساعت آفتابی دقیقی معیّن شده بود ـ درجۀ ارتفاعی آفتاب را در سه مرتبه رصد نموده، غایت ارتفاع در ظهر حقیقی ٣٤ درجه و ٣١ دقیقه و ٥٣ ثانیه به دست آمد (ارتفاع مرئی). خلاصه معلوم شد که عرض بدین رصد، به حساب ژبرنوفایکو بیشتر نزدیک است و آن ٣٥ درجه و ٤١ دقیقه و ٥٩ ثانیه است.

 و به طوری‌که آقایان مطّلعین می‌دانند، در میل جنوبی غایت ارتفاع آفتاب حاصل می‌شود (از فضل تمام عرض بلد بر میل جنوبی و به عکس)، غایت ارتفاع که در دست باشد با میل جنوبی جمع گردد، حاصل تمام عرض بلد است؛ بدین صورت که:

 \*ثانیه\*دقیقه\*درجه

 ارتفاع حقیقی\*٣٠\*٣٠\*٣٤

 میل آفتاب\*٣١\*٤٧\* ١٩ +

 تمام عرض طهران\*١\*١٨\*٥٤

 پس معلوم شد که عرض طهران بدین رصد، با تشخیص قدماء ٤١ دقیقه و ٥٩ ثانیه فرق دارد، و با محاسبه فرایزر یک دقیقه و ٥٩ ثانیه، و با حساب ژبر ٩ ثانیه اختلاف بیش نیست.» ـ الی آخر کلامه.

## راجع به بُعد سوی و بُعد معدل سر

 در هفت ورق به آخر مانده از کتاب هیئت شرح چغمینی گوید:

 «فعند الاجتماع و حوالیه ـ و هو کونُ الشمس و القمر فی موضعٍ واحدٍ مِن فلکِ البروج ـ یکونُ القمرُ بیننا و بین الشمس، فیکونُ نصفُه المُظلَمُ مواجهًا لنا فلا نَرَی شیئًا مِن ضوئه، و ذلک هو المُحاق؛ و إذا بَعُد عن الشمس مقدارًا قریبًا ـ من إثنی عشَر جزءًا و أقلَّ منه بقلیلٍ أو أکثرَ ـ کذلک علی اختلاف أوضاع المساکن.

 فإنّ المسکن[[403]](#footnote-403) إذا کان مدارُ القمرِ فیه أقربَ إلی الانتصاب یکون رؤیةُ الهلال فیه

[[404]](#footnote-404)

 أسرعَ، بل الرؤیةُ یَختلف فی مسکنٍ واحدٍ أیضًا بسبب قُرب القمر و بُعدِه و اختلافِ عروضِه و کونِه فی اجزاءٍ مختلفةٍ من فلک البروج و غیرِ ذلک؛ و لذلک تَعسّر ضبطُها بحیثُ أعرض عنه المتقدّمون و أطنب فیه المتأخرون و هی غیرُ مضبوطةٍ بعدُ.

 و أمّا اختلافُ الهواء صفاتًا و کدورةً، و البَصَرِ حِدّةً و کَلالًا، و إن کان له دخلٌ فی ذلک فَقَد قیل إنّه لا عبرةَ؛ لتعذّر ضبطِه مالَ نصفُه المضیءُ إلینا میلًا صالحًا فیری طرفًا منه و هو الهلال.» ـ الخ.

## [اختلاف ساعت ایران با لندن]

 در صفحه ١٧٠ از کتاب حل المسائل نجوم، دکتر عباس ریاضی کرمانی گوید:

 «ساعت قانونی ایران با ساعت لندن سه ساعت و سی دقیقه اختلاف دارد.»

  در صفحه ٢٨ گوید:

## راجع به طول و عرض جغرافیائی

 «طول و عرض جغرافیائی طهران و مکّه به ترتیب عبارتند از:

 "٥٨\*´٢٥\*°٥١ = LT\*طول تهران

 "٣٨\*´٤١\*°٣٥ = PT\*عرض تهران

 "٠\*´٥٠\*°٣٩ = LM\*طول مکّه

 "٠\*´٢٥\*°٢١ = PM\*عرض مکّه»

  و در صفحه ٣٠ گوید:

 نام شهرستان\*طول جغرافیائی\*عرض جغرافیائی\*زاویۀ انحراف قبله

 اراک \*\* ´٣٧\*°٤٩\*"٢٠\*´٦\*°٣٤\*"٢٤\*´٣٩\*°٣٦

 اردبیل\*"٣٠\*´١٧\*°٤٨ \*\* ´١٥\*°٣٨\*"٤٣\*´٤٧\*°٢٥

 اصفهان\*"٣٠\*´٤١\*°٥١ \*\* ´٤٠\*°٣٢\*"٢٨\*´٣\*°٤٦

 اهواز \*\* ´٤٢\*°٤٨\*"٣٠\*´٢٨\*°٣١\*"٥ \*\* °٤٠

 بروجرد \*\* ´٤٠\*°٤٨\*"٣٠\*´٥٥\*°٣٣\*"٣٠\*´١١\*°٣٤

 تبریز\*"٣٠\*´١٦\*°٤٦\*"٣٠\*´٤\*°٣٨\*"١٦\*´١٥\*°٢٠

 تهران\*"٥٨\*´٢٥\*°٥١\*"٣٨\*´٤١\*°٣٥\*"٣٥\*´٢٨\*°٣٨

 خرّم آباد \*\* ´٣١\*°٤٨\*"٣٠\*´٣١\*°٣٣\*"١٨\*´٢\*°٣٤

 خوی\*"٥٠\*´٥٧\*°٤٤ \*\* ´٣٢\*°٣٨\*"٤٨\*´٥٤\*°١٥

 دامغان \*\* ´٢٣\*°٥٤ \*\* ´١٠\*°٣٦\*"٨\*´٣٨\*°٤٤

 دزفول \*\* ´٢٣\*°٤٨\*"٣٠\*´٢٢\*°٣٢\*"٤٨\*´٥٥\*°٣٦

 رشت\*"٣٠\*´٣٥\*°٤٩ \*\* ´١٧\*°٣٧\*"٤٤\*´٤١\*°٣٠

 رضائیه \*\* ´٤\*°٤٥\*"٣٠\*´٣٢\*°٣٧\*"١٢\*´٥٥\*°١٧

 زاهدان \*\* ´٥٠\*°٦٠ \*\* ´٢٩\*°٢٩\*"٥٧\*´٤٦\*°٧١

 زنجان \*\* ´٢٨\*°٤٨ \*\* ´٣٩\*°٣٦\*"١٢\*´٣٥\*°٢٨

 ساری \*\* ´٥\*°٥٣ \*\* ´٣٤\*°٣٦\*"١٣\*´٥٢\*°٤٠

 ساوه \*\* ´١٥\*°٥٠\*"٣٠\*´٢\*°٣٥\*"٢٣\*´٣٥\*°٣٦

 سمنان\*"٣٠\*´٢٣\*°٥٣ \*\* ´٣٣\*°٣٥\*"٣٩\*´٣٦\*°٤٣

 سنندج\*"٣٠\*´٥٩\*°٤٦\*"٣٠\*´١٥\*°٣٥\*"٧\*´١٦\*°٢٦

 شاهرود\*"٤٢\*´٤٢\*°٤٥ \*\* ´٢٥\*°٣٦ \*\* ´٢\*°٥٥

 شیراز \*\* ´٣٢\*°٥٢\*"٢٠\*´٣٦\*°٢٩\*"٥١\*´٢٢\*°٥٧

 قزوین \*\* \*°٥٠\*"٥٠\*´١٥\*°٣٦\*"٥٥ \*\* °٣٤

 قم \*\* ´٥٣\*°٥٠\*"٣٠\*´٣٨\*°٣٤\*"٣٤\*´١٠\*°٣٩

 کرمان \*\* ´٥\*°٥٧\*"٢٠\*´١٦\*°٣٠\*"١٤\*´١٨\*

 کرمانشاهان\*"٢٠\*´١\*°٤٧ \*\* ´١٨\*°٣٤ \*\* ´٤٣\*°٢٨

 گرگان \*\* ´٢٨\*°٥٤\*"٢٠\*´٥٠\*°٣٦\*٥"\*´٣٠\*°٤٣

 مراغه\*"٣٠\*´١٣\*°٤٦\*"٣٠\*´٢٣\*°٣٧\*"١٧\*´٣٥\*°٢١

 مشهد\*"٣٠\*´٣٧\*°٥٩\*"٣٠\*´١٧\*°٣٦\*"١٠\*´٣٠\*°٥٤

 نهاوند \*\* ´١٦\*°٤٨\*"٤٠\*´١٠\*°٣٤\*"٥١\*´١٩\*°٣١

 همدان \*\* ´٢١\*°٤٨ \*\* ´٤٧\*°٣٤\*"٤١\*´٢٧\*°٣١

 یزد\*"٣٠\*´٢٣\*°٥٤ \*\* ´٥٢\*°٣١\*"٥٤\*´٤٢\*°٥٤[[405]](#footnote-405)

## [اسامی ماه‌های شمسی، رومی است]

دو تشرین و دو کانون و پس آنگاه \*\*\* شباط و آذر و نیسان أیار است

حزیران و تموز و آب و إیلول \*\*\* نگه‌دارش که از من یادگار است

 اسامی ماه‌های شمسی، رومی است.[[406]](#footnote-406)

\* \* \*

 اسامي ماههاي رومي به ترتيب:

 تشرين اوّل تشرين آخر كانون اوّل كانون آخر شباط آذار نيسان أيار حزيران تموز آب ايلول.[[407]](#footnote-407)

\* \* \*

 ماه‌های رومی عبارتند از: ١. کانون الثانی (دوم زمستان) ٢. شُباط ٣.آذار ـ مارت ٤. نیسان ٥. أیّار ـ مایس ٦. حزیران ٧. تموز ٨. آب ٩. ایلول ١٠. تشرین الاول

 ١١. تشرین الثانی ١٢. کانون الاوّل (اول زمستان).[[408]](#footnote-408)

## [مجموعۀ ماه‌های رومی شمسی ٣٦٥ روز می‌شود]

٣١ \*\*\* ٣١ \*\*\* ٣٢ \*\*\* ٣١ \*\*\* ٣١ \*\*\* ٣١

لا و لا لب لا و لا لا شش مه است \*\*\* ٣٠ ٣٠ \*\*\* ٢٩ \*\*\* ٢٩ \*\*\* ٣٠ \*\*\* ٣٠

 لـل کط وکط لــل شهور کوته است

 مجموعه اندازه ماه‌های رومی شمسی که مجموعاً سیصد و شصت و پنج روز می‌شود.[[409]](#footnote-409)

## [عدم تأثیر نجوم در مقدّرات مردم]

 در کتاب قضاء أمیرالمؤمنین علیه السّلام (تألیف آقای حاج شیخ محمّدتقی تستری) در صفحه ١٣٧ تا ١٤٢، راجع به عدم تأثیر نجوم در مقدّرات مردم و عدم جواز تعلّم نجوم، مگر برای راه‌یابی در صَحاری و بَراری و بِحار مطالبی است.[[410]](#footnote-410)

# فصل دوّم: علوم غریبه و جداول

## جدول ١٥ در ١٥ در کشکول شیخ بهائی خواصّش مسطور است

 و این جدول جدول عجیبی است:

 ١\*١٧\*٣٣\*٤٩\*٦٥\*٨١\*٩٧\*١١٣\*١٢٩\*١٤٥\*١٦١\*١٧٧\*١٩٣\*٢٠٩\*٢٢٥

 ١٩٤\*٢١٠\*٢١١\*١٨\*٣٤\*٢\*٦٦\*٨٢\*٥٠\*١١٤\*١٣٠\*٩٨\*١٤٦\*١٦٢\*١٧٨

 ١٧٩\*١٤٧\*١٦٣\*١٩٥\*٢١٢\*١٩٦\*١٩\*٣\*٣٥\*٦٧\*٥١\*٨٣\*١١٥\*٩٩\*١٣١

 ١١٦\*١٠٠\*١٣٢\*١٤٨\*١٨٠\*١٦٤\*١٨١\*١٩٧\*٢١٣\*٢٠\*٤\*٣٦\*٥٢\*٨٤\*٦٨

 ٥٣\*٦٩\*٨٥\*١٠١\*١١٧\*١٣٣\*١٦٦\*١٤٩\*١٦٥\*١٩٨\*١٨٢\*٢١٤\*٢١\*٣٧\*٥

 ٢٢\*٣٨\*٦\*٧٠\*٨٦\*٥٤\*١١٨\*١٣٤\*١٠٢\*١٦٧\*١٥٠\*١٥١\*١٩٩\*٢١٥\*١٨٣

 ٢٠٠\*٢١٦\*١٨٤\*٣٩\*٧\*٢٣\*٨٧\*٥٥\*٧١\*١٣٥\*١٠٣\*١١٩\*١٦٨\*١٣٦\*١٥٢

 ١٣٧\*١٥٣\*١٦٩\*٢٠١\*١٨٥\*٢١٧\*٤٠\*٢٤\*٨\*٨٨\*٧٢\*٥٦\*١٢١\*١٢٠\*١٠٤

 ١٢٢\*١٠٦\*١٠٥\*١٥٤\*١٣٨\*١٧٠\*٢٠٢\*٢١٨\*١٨٦\*٤١\*٢٥\*٩\*٧٣\*٥٧\*٨٩

 ٧٤\*٩٠\*٥٨\*١٠٧\*١٢٣\*٩١\*١٣٩\*١٥٥\*١٧١\*٢١٩\*٢٠٣\*١٨٧\*٤٢\*١٠\*٢٦

 ٤٣\*١١\*٢٧\*٧٦\*٥٩\*٧٥\*١٢٤\*٩٢\*١٠٨\*١٥٦\*١٧٢\*١٤٠\*٢٢٠\*١٨٨\*٢٠٤

 ٢٢١\*١٨٩\*٢٠٥\*١٢\*٢٨\*٤٤\*٦٠\*٦١\*٧٧\*٩٣\*١٠٩\*١٢٥\*١٥٧\*١٧٣\*١٤١

 ١٥٨\*١٧٤\*١٤٢\*٢٢٢\*٢٠٦\*١٧٩٠\*١٣\*٤٥\*٢٩\*٤٦\*٧٨\*٦٢\*٩٤\*١٢٦\*١١٠

 ٩٥\*١٢٧\*١١١\*١٧٥\*١٥٩\*١٤٣\*٢٢٣\*١٩١\*٢٠٧\*١٤\*٣١\*٣٠\*٧٩\*٦٣\*٤٧

 ٨٠\*٤٨\*٦٤\*١٢٨\*٩٦\*١١٢\*١٦٠\*١٧٦\*١٤٤\*١٩٢\*٢٢٤\*٢٠٨\*١٥\*١٦\*٣٢

 قاعدة: برای صحّت جدول باید سطور جدول و اضلاع و اقطارش باهم مساوی باشند، و مجموع سطور این جدول منفردا هر کدام ١٦٩٥ است و کذا اضلاع و اقطارش؛ هذا مُجمَلُه و أمّا تفصیلُه فلابدَّ من مزیدِ بیانٍ[[411]](#footnote-411).[[412]](#footnote-412)

## راجع به موضوع سِحر

 مرحوم شیخ انصاری ـ رحمة الله علیه ـ در مکاسب محرّمه از مرحوم مجلسی حکایت نموده است که او سحر را بر هشت قسم تقسیم نموده و نمیمه را نیز از جزء اقسام شمرده است، ولیکن از ایضاح نقل کرده است که او چهار قسم را مسلّماً از سحر می‌داند و فتوا به حرمت آن داده و مستحلّ آن را کافر شمرده است حیث قال:

 «و قال فی الإیضاح: ”انّه استحداثُ الخوارقِ، إمّا بمجرّدِ التأثیراتِ النفسانیّة و هو السّحر، أو بالاستعانة بالفلکیّات فقطّ و هو دعوةُ الکواکب، أو بِتَمریج [بِتَمزیج] القُوَی السماویّة بالقوّة الأرضیّة و هی الطِّلِسمات، أو علی سبیل الإستعانة بالأرواح الساذجة و هی العزائمُ و یدخُلُ فیه النیرنجات.

 و الکلّ حرامٌ فی شریعة ‌الإسلام، و مستحِلُّه کافرٌ.“ ـ انتهی کلام الإیضاح.»[[413]](#footnote-413)و[[414]](#footnote-414)

## راجع به علم شیمی و صنعت کیمیا

  آقای کیوان سمیعی در کتاب زندگانی سردار کابلی از صفحه ١٢٣ به بعد

 بحثی دربارۀ علم کیمیا نموده‌اند، و در صفحه ١٢٧ گوید:

 «ابن‌جلجل در طبقات الأطبّاء ‌و الحکماء نوشته است که: محمّد بن زکریّای رازی در صنعت کیمیا تحقیقاتی کرد و چهارده مقاله در علم کیمیا تألیف نمود. و در فهرست تألیفات رازی نام سه کتاب دیده می‌شود که در آنها عقیدۀ یعقوب بن اسحاق کندی را مبنی بر بطلان صنعت ردّ کرده است.

 بسیاری از بزرگان تصوّف نیز به این کار اشتغال داشته‌اند. نام‌های جابر بن حیّان معروف به صوفی، ذوالنّون مصری، جنید بغدادی، محیی‌الدّین بن عربی، شمس تبریزی، جلال‌الدّین رومی، سیّد نعمت ‌الله ولی، و نور علیشاه در این باب زیاد برده می‌شود.»

  و در صفحه ١٢٩ گوید:

 «کشف موادّ شیمیائی سنگ جهنّم (نیترات دو ارژان)، سولفات دوفر، سوبلیمه اکال، پطاس، املاح آمونیاک، جوهر شوره، شوره، قلیا (کربنات دوسود)، انتیمون، و دهها موادّ دیگر به وسیلۀ آنان و با همان قرع و انبیق‌ها و دمس و کلس‌ها انجام گرفته، و بر اثر موفّقیّت در کشف همین مواد بوده که ساختن نقره و طلا را امکان‌پذیر می‌دانستند.»

  محمّد بن زکریّای رازی کتابی نوشته است به نام کتابٌ فی أنَّ صَناعةَ الکیمیا إلی الوجوب أقربُ منها إلی الامتناع؛ و مرحوم دکتر محمود نجم‌آبادی در کتابی که در شرح حال و مقام این طبیب نامی جهان تألیف کرده می‌نویسد:

 «قدماء فلزّات را قابل زندگانی، تولید مثل، و مرگ می‌دانستند. روی همین اصل [و] همین فکر هم در صدد برآمدند فلزّات را به یکدیگر به خصوص به طلا تبدیل کنند. و این فکر نه تنها نزد مسلمین بوده، بلکه از قدیم از زمان افلاطون به یادگار گذارده شده است.

 نتیجه‌ای که از این نظر گرفته شده آنکه محقّقین و شیمیست‌ها در صراط

 تحقیق برآمده، و در پیرامون این تجسّسات، اختراعات و اکتشافات زیادی به عمل آوردند. و در این علم بزرگانی مانند جابر بن حیّان، رازی، ذوالنّون و غیره به وجود آمدند.

 رازی الکل را از تقطیر موادّ قندی و نشاسته، و جوهر گوگرد[[415]](#footnote-415) را از تجزیۀ زاج سبز (سولفات دو فر) پیدا نمود؛ که اوّلی فصل جدیدی در دواسازی و طبّ گشود، و دوّمی مادر صنایع گردید و بنام زیت الزّاج (أمّ الصّنایع) نامیده شد.» (شرح حال و مقام محمّد زکریّای رازی پزشک نامی ایران، صفحه ٥٥ و ٥٧، تألیف دکتر محمود نجم آبادی).[[416]](#footnote-416)

# بخش سوّم: ادبیات عرب

# الف: لغات و ضرب المثل‌ها

## ١ـ شرح و معنی برخی لغات

## [راجع به ذات أشاجع و محرّمات گوسفند]

 در لغت‌نامۀ دهخدا در مادّۀ «ذات» آورده است که: ذات أشاجع در نصاب الصبیان (چاپ برلین) در قطعۀ ذیل (که محرّمات گوسفند را گرد آورده) آمده است و در جای دیگر نیافتیم:

«غُدَد ذات أشاجِع حَدَق و ‌فَرْج و قَضیب \*\*\*

 \*\*\* اُنْثَیانِ و دَمْ و عِلبا و نُخاع است و طَحال

پس مَثانه است و مَراره است و مَشیِمه خَرْزَه \*\*\*

 \*\*\* یاد گیر این که تو را باز رهاند زِ وَبال»

 و در مادّۀ «أشجع» از منتهی الإرب آورده است که:

 «پیوند انگشتان متّصل به پِیِ پشت دست و پا، یا پِیِ پشت دست از بند دست تا بن انگشتان، یا استخوان زیر پِیِ پشت دست ملتصق به بند دست؛ ج: أشاجع؛ و إشْجع هم مرادف أشجع است.»

 و در جواهر الکلام در کتاب أطعمه و أشربه آورده است که:

 «نَعَم لم أَقِفْ علی ما تضمّنَ ذاتُ الأشاجعِ [منها]؛ فیتّجهَ الحکمُ بحِلّها؛ اللهمّ إلّا أن یَتِمَّ الحکمُ فیها بعدم القول بالفصل.

 علَی أنّ المرادَ بها غیرُ معلوم؛ فإنّ الأشاجع کما عن الجوهریّ أُصولُ الأصابعِ الّتی یتّصل بعَصَبِ [ظاهر] الکفّ، و الواحد: أَشجَع بفتح الهمزة و حینئذٍ فذاتُ الأشاجعِ مَجمَعُ تلک الأُصول.

 و فی مجمع البرهان: ”الظاهرُ أنّ الأشاجع و ذاتَ الأشاجعِ واحدٌ، ولکن لا توجَدُ بالمعنی المذکور فی کلٍّ من البهائم المُحلَّلة؛ اللهمّ إلّا أن یقال: هی أصولُ الأصابع و الظِلْفِ و غیرِه، فتوجَدُ فی الغنم و الإبل و البقر. و یمکن وجودُها بالمعنی الأوّل فی الطّیور و یُشکِلُ تمیّزُها.“

 قلت: و یُسهِّل الخَطْبَ[[417]](#footnote-417) ما عرفتَ مِن عدم الدلیل علی حُرمتها[[418]](#footnote-418).»[[419]](#footnote-419)

## [فی ما لَحِقَتْهُ ألِفُ التأنیث بعد ألِفٍ]

 سیبوبه در الکتاب، جلد ٢، صفحه ٩ و صفحه ١٠ گوید:

 «هذا بابُ ما لَحِقَتْه أَلِفُ التَّأنیثِ بعد ألِفٍ؛ فمنعه ذلک من الإنصرافِ فی النّکرة و المعرفة و ذلک نحو: حَمْراءَ، و صَفْراءَ، و خَضْراءَ، ‌وَ صَحْراءَ، و طَرْفاءَ، و نُفَساءَ، و عُشَراءَ، و قُوَباءَ، و فُقَهاءَ، و سابِیاءَ،‌و حاوِیاءَ، و کِبْرِیاءَ.

 و منه عاشوُراءَ، و منه أیضًا أصْدِقاء و أصْفِیاءُ، و مِنه زِمِکّاءُ، و بَروُکاءُ، و بَراکاءُ، و دَبوقاءُ، و خُنْفَساءُ، وَ عُنْطُباءُ، و عَقْرَباءُ، و زَکریّاءُ.

 فقد جاءت هذه الأبنیةُ کلُّها للتَّأنیث. و الألفُ إذا کانت بعد ألِفٍ، مثلُها إذا کانتْ وحدَها، إلّا أنَّک هَمَزتَ الآخِرةَ للتّحرّک؛ لأنّه لا یَنجزِمُ حرفان، فصارت الهمزةُ التی هی بدلٌ من الألف بمنزلة الألفِ لو لم تُبْدَلْ، و جَرَی علیها ما کان یَجرِی علیها إذا کانت ثابتةً، کما صارت الهاءُ فی هَراق بمنزلة الألف.

 و اعلم أنَّ الألفین لا تُزادان أبدًا إلّا لِلتَّأنیث.» ـ الخ.[[420]](#footnote-420)

## راجع به شهر محرّم که نامش صَفَر بوده، و راجع به معنای تراویح

 در المنجد در مادّۀ «صَفَرَ» وارد است:

 «الصَّفَران شهران من السَّنة العربیّة؛ یُسَمَّی أحدُهما فی الإسلام بمُحَرَّم، و بَقِیَ الآخَرُ علی اسمه.»

 و در مادّۀ «رَوَحَ» وارد است:

 «التَّروایحُ جمعُ تَرْوِیحة؛ و هی فی الأصل اسمٌ للجِلسَة مطلقًا، ثمّ سُمّیت بها الجلسةُ التی بعدَ أربعِ رکعاتٍ فی لَیالی رَمَضانَ لاستراحة النّاسِ بها،‌ ثمَّ سُمّی کُلُّ أربعِ رکعاتٍ تَرْوِیحَةً؛ و هی أیضًا اسمٌ لعشرینَ رکعةً فی اللَّیالی نَفْسِها.»[[421]](#footnote-421)

## [معنای لغوی کلمه معاویة]

 در المنجد در مادّۀ عَوَی یَعْوِی آورده است که:

 «المُعاویَةُ: الکلبة و جَروُ[[422]](#footnote-422) الثَّعلب.»[[423]](#footnote-423)

## [لا یوجد فیعِل (بکسر العین) فی الصّحیح]

 در مصباح المنیر مادّۀ «جادَ» وارد است که:

 «لا یوجد فَیْعِل (بکسر العین) فی الصّحیح إلّا صَیْقِلُ اسمُ امرَأةٍ.»[[424]](#footnote-424)

## [معنای لغوی المُضارة و المضیرَة]

 المُضارة: آب ماست را گویند.

 المَضیرَة[[425]](#footnote-425): طعامٌ یطبخ باللبن المَضِر و اللبن المَضر هو اللبن الحامض.[[426]](#footnote-426)

## [انواع چهارگانه بادها و تفاوت معنوی شَمال و شِمال]

 در أقرب الموارد در مادّۀ «روح» گوید:

 «الرّیاح أربعٌ: منها الجَنوب و هی القِبلیّة، و الشَّمال و هی الشِّمالیّة، و الصّبا و هی الشَّرقیّة، ‌و الدَّبور و هی الغربیّة.» ـ [انتهی]

 [أقول]: إعلم أنّ الشَّمال بالفتح هو ریح الشّمال، و بالکسر ضدّ الیمین مؤنّثةٌ. و

 قد یکون لغةً فی الشَّمال بالفتح و هو الرّیح، و أمّا الشُّمال بالضمّ فغلطٌ لا یستعمله عربیّ البتّة.[[427]](#footnote-427)

## اسامی طعم‌های بسیط نه‌گانه

 ١. حَلاوَت: شیرینی و وصف آن حُلْوْ آید.

 ٢. مَرارَت: تلخی و وصف آن مُرّ آید.

 ٣. مَلاحَت: شوری و وصف آن مالح و مَلِح آید.

 ٤. حُموضَت: ترشی و وصف آن حامِض آید.

 ٥. قُبوضَت: گَسی و وصف آن قابِض آید.

 ٦. حَرافَت: سوزندگی (طعمٌ یلذع اللسانَ بحرارته)[[428]](#footnote-428).

 (الحُرفة: الخَردل)

 ٧. عُفوصَت: تندی و تلخی توأم با قبوضت و وصف آن عَفِص آید.

 ٨. دُسومَت: مزۀ روغن و پیه و وصف آن دَسِم آید.

 ٩. تَفَهْ: بی‌مزگی[[429]](#footnote-429).[[430]](#footnote-430)

## [معنای لغوی طِیَرَة]

 در أقرب الموارد، جلد اوّل، صفحه ٧٢٦ در مادّۀ «طیر» گفته است:

 «الطِّیَرَة ‌کعِنَبَة [و یسکّن]: ما یتشاءَم به من الفألِ الردیء، ـ إلی أن قال: و ربّما استَعمَلَت الطیرةُ جنسًا للفأل کما فی القرآن ”أصدق الطیرة الفأل“.»

 و این کلام غلط است، چون چنین عباراتی در قرآن نیست.[[431]](#footnote-431)

## [توضیحاتی پیرامون بُختُ‌نَصّر]

 در شرح قاموس در مادّۀ «بخت» آورده است:

 «و بُخت‌نَصَّر (بضمّ اوّل و فتح نون و شدّ صاد مهمله) اسم پادشاه معروفِ جابر است.»

 و در سفینة البحار، جلد ١، صفحه ٦٠ آورده است:

 «إنّه سُمّیَ بذلک لانّه رَضَع لبنَ کَلْبَةٍ و کان اسمُ الکلب بُختَ و اسمُ صاحبه نَصَّرَ و کان مجوسیًا أغلفَ؛ أغار علی بیت المقدس و دخله فی ستِّ مِائةِ ألفٍ.» ـ الخ.

 و در مجمع البحرین گوید:

 «و بُختُ النَّصَّر بالتشدید أصله بوخت، و معناه ابن، و نَصَّر کَبَقَّم. لأنه کان وُجِد ملتقًی عند صنمٍ و اسم ذلک الصنم نَصَّر، فنُسِب إلیه لأنّه لم یُعرفْ له أبٌ. قاله فی القاموس.» ـ انتهی[[432]](#footnote-432).[[433]](#footnote-433)

## [معنای لغوی کلمه راح و أَرْیَحیَّة]

 و فی أقرب الموارد: «راحَ للأمر رَواحًا و راحًا و راحةً و أرْیَحیَّةً و رُءوحًا و

 ریاحةً: أشرف له و فرح به.»

 و قال أیضا[[434]](#footnote-434): «الأریَحیَّة: خَصلَة یُرتاح بها إلی النَّدَی، یقال: أخذتهُ الأریَحیَّة أی الهَشاشَةَ لابتذال العطایا.»[[435]](#footnote-435)

## [معنای لغوی برخی مشتقات مادّۀ «وهم»]

 وَهَمَ یَهِمُ وَهمًا فی الشیء: ذهب إلیه وَهْمُه و هو یرید غیرَه.

 وَهَمَ یَهِمُ وَهْمًا الشیءَ: تمثَّلَهُ فی وهمه و تَصَوَّرَهُ.

 وَهِمَ یَوْهَمُ وَهَمًا فی الأمر: غَلَطَ فیه و سَها.

 أوْهَمَ إیهامًا: وقع فی الوهم. ـ ه: أوقعه فی الوهم، أدخل علیه التُّهمة و ظنَّهُ به[[436]](#footnote-436).[[437]](#footnote-437)

## [مطالبی پیرامون صِداق و صدقه]

 در مادّۀ «صدق» در مجمع البحرین گوید:

 «و صِداق النّساء بالکسر أفصح من الفتح.»

 و در المنجد گوید: «الصَدْقَة و الصُدْقَة و الصَدُقَة و الصُدُقَة و أیضًا الصَّداق و الصِّداق، ج أصْدِقَة و صُدُق: مهر المرأة.»

 و در مجمع البحرین گوید:

 «قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾[[438]](#footnote-438) أی مُهورهنّ، واحدتها صَدُقَة. و فیه لغاتٌ: أکثرها فتح الصّاد؛ و الثانیة کسرها و الجمع صُدُق بضمّتین؛ و الثالثة لغة الحجاز و الجمع صَدُقات علی لفظها و قد جائت فی التنزیل؛ و الرابعة لغة بنی تمیم صُدْقَة کغُرْفَة و الجمع صُدُقات کغُرُفات. قال فی المصباح: و صَدْقَة لغة‌ خامسة و جمعها صُدَق مثل قَرْیَة و قُری.» ـ إنتهی.

 در مجمع البحرین گوید:

 «الصَّدَقَةُ ما اُعِطیَ الغیرُ [به] تبرُّعًا بقصد القربة غیرُ هدیّة، فتدخلُ فیها الزّکاةُ و المنذوراتُ و الکفّارةُ و أمثالُها. و عرّفها بعضُ الفقهاء بالعطیّة المُتبرَّعِ بها من غیر نِصاب للقُرْبة.» ـ انتهی.

 و عین عبارت فوق را در معنی صدقه مرحوم شیخ بهاءالدّین در أربعین ضمن حدیث الخامس و العشرون آورده است و دعوی اجماع بلاریب نموده است که صدقات مستحبّی بر سادات حلال است.[[439]](#footnote-439)

## [ما تُکنّی العرب عن المرأة]

 در تاج العروس در مادّه «عَتَب» آورده است که:

 «و العرب تُکنّی عن المرأة بالعَتَبَة، و النّعلِ، و القارورَةِ، و البیتِ، و الدُّمْیَة، و الغُلّ، و القَیدِ، و الرَیْحانةِ، و القَوصَرَّة، و الشّاة، و النَّعجَة. و منه حدیث إبراهیمَ الخلیل علیه السّلام: ”غَیِّر عَتَبَةَ بابک“.»[[440]](#footnote-440)

## [معنای خط‌القعر یا تالوِگ]

 مرز تعیین شده بین دو کشور را که آب فاصله باشد به خط‌القعر و به لغت لاتین به Talweg (تال‌وگ) تعبیر کنند.[[441]](#footnote-441)

## تحقیقی دربارۀ طلا و پلاتین

 در دائرة المعارف محمّد فرید وجدی، جلد ٤، صفحه ١٣٤ گوید:

 «الذَّهَب: هذا المعدنُ معروفٌ من القِدْم، و أکثر وجوده منفردًا إمّا فی عُروق و إمّا فی رِمال. و عادةً یکون علی هیئةِ صفائحَ، أو حبوبٍ صغیرةٍ منتشرةٍ فی الرّمال الرّاسیة، أو فی صخورٍ من الکَوارس. و صفائحَ الذّهب تأتی بها تیّاراتُ الأنهارُ و تَرسُب فی الأماکن بعیدةً جدًّا عن أماکنِ هذه الصّخور الّتی جائت منها.

 و قد یوجَد الذّهبُ متّحدًا مع الفضّة و الرَّصاص و الحدید، و یُستخرج الذّهبُ من الرّمال، بِغَسل تلک الرّمال فیَجذُبُ الماءُ أخفَّ الأجزاء مِن الذّهب و یسقُطُ الذهبُ فی قیعان الأوانی، و إذا کانت قِطَعُ الذّهَب صغیرةً جدًّا لم یتأتّ فصلُه فیُرَجُّ مع الزِّئبَق فیذوبُ الذّهب فیه. و لاستخراج الذّهب من الصّخور الکَوارِسیّة تُسحَق الصّخور أوّلًا ثم تُغسل.

 الذّهب الطّبیعی دائمًا مخلوطًا بالفضّة و لأجل فَصله عنها یُسلَّط علی المخلوط حَمضُ الأزوتیک أو الکبریتیک، فیتکوّنُ أزوتات الفضّة أو کبریتات الفضّة فیذوب فی الماء الساخن و یَبقَی الذّهب مسحوقًا.

 الذّهب جسم لمّاع، رَخْوٌ، لونُه أصفرُ، و إذا کان علی هیئة صفائحَ کان شَفایِرُ

 منه ضوءً أخضَرَ، کثافتُهُ ٥/١٩ أی أکثف من الماء أکثُر من ١٩ مرّةً، و هو أکثر المواد قبولًا لأن یُسحَبَ و یُطرَقَ، یَسیلُ علی درجة ١٢٠٠، و علی درجة حرارة مرتفعة یتصاعد منه بخارٌ أخضرُ، و هو لا یتغیّر فی الهواء أبدًا، و لا یتأثر بأیّ حمضٍ غیرِ الماء المسلکی و هو مخلوطٌ من حمض الأزوتیک و حمض الکلوریدریک.» ـ انتهی.[[442]](#footnote-442)

## [در معنای مُدهامّتان]

 در أقرب الموارد در ماده «دَهَمَ» گوید:

 «حدیقةٌ مُدْهامَّةٌ:‌أی دَهماءُ؛ و فی القرآن: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ \* ... \* مُدۡهَآمَّتَانِ﴾[[443]](#footnote-443) أی خَضراوان تَضربان إلی السَّواد من شدّة الخُضر والرِّیّ. دَهَّمَت النارُ القِدرَ:‌ سَوَّدَتها. إدْهَمَّ الفرسُ إدهِمامًا: صار أدهَمَ. ادْهامَّ الشّیءُ ادهیمامًا: اسوَدَّ.» ـ [انتهی.]

 فعلی‌هذا «مُدْهامَّةٌ» اسم فاعل از باب ادهیمام است، و ادهیمام بر وزن احمیرار از أوزان ثلاثی مزیدفیه است که در آن سه حرف زائد است «ادْهامَّ یَدْهامُّ ادهیمامًا» بر وزن «احمارّ یحمارُّ‌ احمیرارًا»، و اسم فاعل آن مُدهامّ بر وزن مُحمارّ است، و مؤنّث آن «مُدْهامَّة» و تثنیۀ آن «مُدهامّتان» است؛ یعنی دو بهشتی که برگ‌های آن از شدت طراوت و سبزی رنگش به سیاهی مایل شده است.[[444]](#footnote-444)

## کلمه سِبْط، و حفید، و نَجْل

 السبط: ولدُ الولد، و یُغلَب علی ولد البنت مقابلُ الحفید الذی هو ولد الابن.

 النَّجل: الولد أو النَّسل ـ الوالد؛[[445]](#footnote-445) ج: أنجال.[[446]](#footnote-446)

## معنی تِراسْتْ در لغت

 «تراست: در اصطلاح مالی و اقتصادی، هر نوع سازمانی را گویند که سیاست بازرگانی چندین مؤسّسه مستقل را تحت نظارت خود درآورد؛ و مخصوصاً بهای کالاهائی را که مؤسّسات مذکور تولید می‌کنند، در بازارهای مختلف یکنواخت کرده، رقابت را از بین بردارد.

 لازمۀ پیشرفت و توسعۀ رژیم سرمایه‌داری این است که تولید کالا به مقادیر زیاد و به وسیلۀ باصرفه‌ترین ماشین‌ها و به ارزانترین قیمت انجام گیرد تا سود سرمایه‌داران افزایش یابد.

 تراست یکی از مظاهر رژیم سرمایه‌داری است که به وسیله آن سرمایه‌داران کوچک از بین برده می‌شود و واحدهای کوچک صنعتی تحلیل می‌روند، و صرفه‌جوئی‌های زیادی در هزینۀ تولید به عمل می‌آید.

 در تراست تمرکز فنّی و اقتصادی به طور کامل ایجاد می‌گردد، و اصل تقسیم کار و روش‌های علمی تولید، قابل اجرا می‌شود. در نتیجۀ اجرای اصول علمی، و تعطیل واحدهای زاید، و به کاربردن وسائل جدید، تولید افزایش می‌یابد و سیر تکاملی رژیم سرمایه‌داری تأمین می‌گردد.

 ایجادکنندگان تراست به وسائل مختلف مشروع و غیرمشروع متوسّل می‌شوند تا واحدهای تولید ضعیف‌تر را از بین ببرند و آنها را در سازمان خود مستهلک سازند، این‌گونه وسائل عبارتند از:

 اعمال نفوذ در دستگاه‌های بزرگ مانند بانک‌ها، فروش موقتی کالا به ضرر برای ورشکست کردن واحدهای کوچک صنعتی، بند و بست با بنگاه‌های حمل و نقل و تحصیل نرخ‌های مناسب‌تر برای حمل کالا، بدست آوردن اطلاعات از طرز کار و سیاست رقبای خود و غیره.

 تردیدی نیست که ایجاد تراست از لحاظ تولید سودمند می‌باشد، ولی نظر به آنکه علت اصلی پیدایش تراست بدست آوردن انحصار و نظارت در بازار فروش است و همین‌که این منظور حاصل شد قیمت‌ها بالا می‌رود و سود بسیاری عاید تراست‌ها می‌گردد، تراست به زیان مصرف کننده است.»

 (نقل از کتاب واژه‌نامه اجتماعی سیاسی اسلامی، تألیف حسین رهجو، صفحه ٧٨)[[447]](#footnote-447)

## [در معنای مجمع‌البحرین و حقب]

 مراد از ﴿مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾[[448]](#footnote-448) که حضرت موسی و فَتَی به سوی آن می‌رفتند، ممکن ا‌ست ملتقای بحر وجوب و امکان باشد.

 ﴿أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا﴾[[449]](#footnote-449):

 الحُقْب و الحُقُب: ثمانون سنةً أو أکثرُ. الدّهر: السّنة أو السّنون. جمع حُقْب، حِقاب است؛ و جمع حُقُب، أحقاب و أحقُب است.

 و در ظاهر ممکن‌ است مراد از ﴿مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾ بحر روم و فارس باشد، و یا دریای علم و رحمت.

 «الفُلکِ الجارِیَة فی اللُّجَجِ الغامِرَةِ، یَأمَنُ مَن رَکِبَها و یَغرَقُ مَن تَرَکَها.[[450]](#footnote-450)»

 «مثلُ اهل بیتی کمثل سفینة نوح، من رکبها نجی و من تخلّفَ عنها غَرِقَ.[[451]](#footnote-451)»

 «إنَّ الحسین مصباح الهُدی و سَفینَة النَّجاة[[452]](#footnote-452).»[[453]](#footnote-453)

## [معنی طُفَیْلیّ]

 [معادن الجواهر عاملی، جلد ٢] صفحه ٧١:

 «(الطُّفَیْلیّ) هو الذّی یأتی إلی ولیمة لم یُدْعَ إلیها، (و الذّی) یدخل علی القوم فی شرابهم و لم یُدعَ إلیه یسمّی الواغِلَ. (و الطُّفَیْلیّ) قیل مأخوذٌ من الطَّفَل و هو إقبال اللّیل علی النّهار بظُلمته؛ و قیل منسوب إلی (طفیل) رجل من أهل الکوفة من غَطْفان، کان یأتی الولآئمَ مِن غیر أن یُدْعَی إلیها فقیل له: طفیل الأعراس و العرائس.

 (و قیل) منسوبٌ إلی طُفَیْل بن زلال رجلٌ من بنی هِلال، کان ینزل حُفَرَ أبی‌موسی و هو منزل من منازل العرب، حَفَر فیه أبوموسی الأشعریّ رکایا علی جادّة البصرة إلی مکّةَ، فکان إذا سَمِع بقوم عندَهم دعوةً أتاهم، و هو أوّل من طَفَّل و أبوه أوّل من زلّ أی حَمَل الطّعامَ مِن الولآئم و نحوِها، فسُمِّیَ التطفیلُ به و الزّلُ بأبیه. (و الذّی) یجیئ مع الضّیف و لم یُدعَ یسمیُّ (الضیفنَ).

 (و التطفیل) حرامٌ ما لم ‌یُعلمْ بِرِضا صاحب المنزل، و کیف کان فهو دَناءةٌ. و

 جاء فی عدّةِ أحادیثَ مِن طریق الجمهور: ”مَن دُعِیَ فَلیُجِبْ و مَن لَم یُجِبْ فقد عَصَی اللهَ و رسولَه، و مَن دخل مِن غیر دعوةٍ دخل سارقًا و خَرَجَ مُغیرًا“. ـ انتهی.

 و تسمیةُ عدمِ إجابة الدّعوة معصیةً، محمولٌ علی شدّةِ الکَراهة. و الضّیف إذا أطال المَقام عند مُضیفه حتّی یُخرِجَه و یَشُقَّ علیه کان بمنزلة الطُّفَیلی.»[[454]](#footnote-454)

## بعضی از لغات اهل سوریه که ریشۀ آنها فارسی است

 [معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١] صفحه ٥٣٠:

 «الألفاظ الفارسیة فی لسان أهل سوریّةَ من عهدٍ قدیمٍ، و لایبعد أنْ تکونَ جملةٌ منها من عهد «دارا» حینما مَلِک سوریا، إذ لایُعلَم مبدأُ دخولها فی لُغتهم، و أکثرُهم لا یَعرفُ أنّ أصلَها فارسیٌّ. بخلاف الألفاظِ الفارسیة التّی تدورُ علَی لسانِ أهلِ العِراق الّتی هی بِسَبب اختلاطِهم الکثیرِ بالفُرسِ فی الأزمنة الأخیرة؛ و بخلاف الألفاظ التّرکیّةِ الّتی فی لسان أهل سوریّة و العراق الّتی حَدثت من بعد حُکم الأتراک هذه البلادَ.

 و هذه جملةٌ من الألفاظ الفارسیّة فی لسان أهل سوریّة:

 ١. ازنذرخت: شجرٌ مخصوصٌ، معرّبُ «زن درخت»، أی شجرة النّساء؛ و لعلّ تسمیتَه بذلک لأنّ له ثمرًا تُداوی به النّساءُ شُعورَهنّ.

 ٢. کَمَر: للهَمیان أصلُه «کمربند»، أی حِزام الصّلب.

 ٣. کُشْتبان: للذّی یَضَعُه الخیّاطُ فی إصبَعِه، معرّبُ «انکشتبان»، أی ما یوضَع فی رأس الإصبع.

 ٤. طَربوش: معرّب «سربوش»، أی لباس الرّأس.

 ٥. سرمایه: للخُفّ، معرّب «سربایّ»، أی ما یلبس فی رأس الرّجل.

 ٦. بابوج: لنوعٍ من الخفّ، معرّب «بای بوش»، أی لباس الرّجل.

 ٧. مَصْطَبَة: للدّکَة، معرّب «مهتابه»، أی محلّ ضَوء القمر، لأنّه یُجلَس علیها فی اللّیالی المُقمِرة.

 ٨. یرش: لتکاثر الشیء من کلام أو رَصاص أو نحوها.

 ٩. بَشکیر: لمندیلِ مسحِ الید، معرّب «بیش کیر».

 ١٠. غَلیون: معرّب «قلیان».

 ١١. بَربیش: معرّب «نی بیش»، أی القَصَبة المتقدّمة إلی الأمام.

 ١٢. فِشْک: لرَوْث الدّوابّ، معرّب «فِشْکِل».

 ١٣. بُردایة: للستّارة، معرّب «بردة».

 ١٤. نیشان: العلامة.

 ١٥. بَخشیش: العطاء، معرّب «بخشیدن».

 ١٦. دندانة: معرّب «دان‌دان»، أی قطعة قطعة.

 ١٧. یغمه: للنَّهب و الغارة.

 ١٨. سِیبَة: معرب «سه بایَه»، أی ذات الثّلاث الأرجُل.

 ١٩. سرای: لدار الحکومة.

 ٢٠. هِندازَة: معرّب «أندازه»، للمقیاس.

 ٢١. أجکره: معرب «آشکار».

 و قد یطّلع المتتّبع علی أکثرَ من ذلک.»[[455]](#footnote-455)

## ٢ـ تلفظ صحیح برخی لغات

## [اعراب‌گذاری کلمه مغیرة در نهج البلاغة]

 در اعراب‌گذاری نهج البلاغة مغیره را بر وزن مُصیبه اعراب گذارده است.[[456]](#footnote-456)

## بعضی از لغات با تلفظ صحیح

 ضبط لغات ذیل بدین‌گونه که حرکت‌گذاری شده است صحیح می‌باشد:

 عبدالله بن سِنان \*\* عثمان بن عَفّان

 ابن شُبرُمة \*\* حُمران بن أعیَن

 فإذا فیها \*\* الطَّرابلس

 صِحاح اللُّغة \*\* أبوالعلای مَعَرِّی

 دُرُست بن \*\* أبوالسَّفاتج

 قاسم بن سَلّام \*\* عَرُوبة

 نَهج به معنی راه است و نَهَج به معنی نَفَس زدن

 مَغنِیَّة، شیخ محمّد جواد.

## [تلفّظ صحیح مَغنِیَّة و جایگاه مرحوم شیخ محمّد رضا مظفّر نزد علاّمه مَغنِیَّة]

 در مقدمه شهید آیة الله سیّد محمّد علی قاضی طباطبائی، صفحه ١٠٢ بر کتاب علم امام، تألیف علاّمه آیة الله شیخ محمّد حسین مظفر نجفی (ترجمه محمّد آصفی، طبع ١٣٤٩ هجریه شمسیه، تبریز) آورده است:

 «بیاد دارم علاّمه کبیر معاصر آقا شیخ محمّد جواد مَغنِیّه[[457]](#footnote-457) نزیل بیروت ـ دام بقاه ـ روزی در رابطۀ علمیّه[[458]](#footnote-458) در نجف اشرف (در میان جمعی انبوه از فضلاء و فقهاء و ادباء که از آن ‌جمله بود صدیقنا الاعظم علاّمه اکبر و مجتهد نابغه آیة الله آقای سیّد محمّدباقر صدر ـ دام ظلّه ـ که آقای مَغنِیّه به ایشان مهمان وارد شده بود) سخنرانی می‌فرمود. در اثنای بیانات خود اسمی از آقا شیخ محمّدرضا[[459]](#footnote-459) به مناسبتی به میان آورد و آه بسیار عمیق و سردی از ته دل کشید و او را با خیر و دلسوزی به عالم اسلام و شیعه یاد فرمود، که عموم حاضرین متأثر شدند و هنوز آن خاطره تأثرآمیز در ذهن من جاگیر و در قلبم باقی بوده و فراموش نمی‌شود.»[[460]](#footnote-460)

## ٣ـ اغلاط مشهوره

## [تعبیر «فوق‌الذکر» غلطی فاحش و مشهور]

 آقا میرزا محمّدخان قزوینی در نامه‌ای که برای شخصی در طهران می‌نویسند،

 می‌گویند: تعبیر «فوق‌الذکر» به جای «سابق‌الذکر» یا «مذکور در فوق» غلط است؛ و غلط فاحشی است که اخیراً بسیار مشهور شده است.

 (ذیل صفحه ٥ از فهرست اسماء الرجال از کتاب تدوین که به استخراج آقای محدّث ارموی تهیّه شده است)[[461]](#footnote-461)

## طریق تلفظ بعضی از لغات مشهوره که به غلط تلفظ می‌شود

  مَصْعب: مُصْعب \*\*  صَوْحان: صُوحان

  رَئاسیّ: رُؤاسیّ \*\*  تَیْهان: تَیِّهان

  سَدِیّ: سُدِّی \*\*  صِفّینِ: صِفّینَ

  مِهْراق: مُهَراق یا مُهْراق \*\*  الإمِّعة: الإمَّعة[[462]](#footnote-462)

## الأغلاط اللغویّة المشهورة

 محمّد قزوینی در جلد ١، صفحه ٨١ از یادداشت‌های خود گوید:

 «اغلاط فاحشه مضحکه: دستکانی را در معجم الادباء، جلد ، صفحه ،[[463]](#footnote-463) طابعْ استیکان خوانده و در حاشیه نوشته که استیکان در لغة الفرس به معنی قدح است.

 اغلاط مشهوره: ترجُمه‌ (ترجَمه)، شُجاعت (شَجاعت)، حوالِی (حوالَی)، شُعبده (شَعبده).»[[464]](#footnote-464)

\* \* \*

 معادن الجواهر و نزهة الخواطر [ سیّد محسن امین عاملی] جلد ١، صفحه ٣٣٢:

 «و فیه فوائدُ:

 ١. عن کتاب تقویم اللسان لابن الجوزی: ”جوابٌ لا یُجمَع، و قولُ العامة: أجوبةُ کَتْبی و جوابات کَتْبی، غلطٌ؛ و الصحیح جواب کَتْبی.

 ٢. و عنه: حاجات و حاجّ، جمع حاجة، و حوائج غلط.

 ٣. و عنه: یقال: حمیتُ المریض، لا أحمیتُه.

 ٤. و عنه: یقال للقائم اقعُدْ و للنّائم اجلِسْ، و العکس غلط.

 ٥. و عنه: یقال الحمدلله کان کذا، لا الذی کان کذا.

 ٦. و عنه: العروس یُقال للرجل و المرأة، لا للمرأة فقط.

 ٧. و عنه: لا یُقال کَثُرَتْ عیلَتُه إنما یُقال کَثُرت عیاله، و العیلةُ الفقرُ.

 ٨. و عنه: المَصْطکی بفتح المیمِ، و الضّمُ غلط.

 ٩. فی القاموس: التشویش و المشوّش و التشوّش کلّها لحنٌ و وهم الجوهری، و الصوّاب التهویش و المهوّش و التهوّش.

 ١٠. و فیه فی باب القاف مع اللام: القِلقِل کزبرج نَبتٌ له حَبٌّ أسودُ حَسنُ الشمِّ محرِّکٌ للباه، لاسیّما مدقوقًا بسِمسِم معجونًا بعسلٍ، و عِرْقُ هذا الشّجر المغاثُ، و منه المثل: ”دقُّک بالمنخار حبَّ القِلقِل“، و العامّة تقوله بالفاء غلطًا.

 ١١. و فیه: البَقَرة بالتّحریک للمذکّر و المؤنّث.

 ١٢. و فیه: الجَفن بالفتح غِطاء العین من أعلی و أسفل، جمعُه أجفن و أجفان و جفون، و غِمد السّیف و یکسر.

 ١٣. مصدر «فعّل» تفعال بفتح التّاء، کَتجوال و تَطواف و تَکرار، عکس الاسم فإنّه بکسر التّاء کتِمساح.

 ١٤. قیل ممّا یَغلَطُ فیه الخاصّة لفظ «سائر» فإنّهم یستعملونه بمعنی الجمیع و لیس کذلک بل هو بمعنی الباقی، و منه السُّؤر للبقیّة و الفُضلة.

 (و فی القاموس:) السّائر: الباقی، لا الجمیع کما توّهم جماعاتٌ. و قد یستعمل له کقول الأحوص:

فَجَلَتها لنا لُبابَةُ لمّا \*\*\* وَ قَذَ النّومُ سائرَ حُرّاس

 ـ انتهی. و إذا کان بمعنی الباقی فیراد به جمیع الباقی.

 ١٥. الکاغد بفتح الغین کما فی القاموس و المصباح، و فی المصباح: ربما قیل بالذال المعجمة و هو معرّب. (ـ انتهی.) و العامّة تَغلَط فیه فتقوله بکسر الغین.

 ١٦. الرّهط: اسمٌ للجماعة دون العشرة من الرّجال لا یکون فیهم امرأةٌ و لیس له واحد من لفظه.

 ١٧. عن الثّعالبی: کلّ ظَهَرٍ یکتب بالظّاء إلا ضَهرَ الجبل فإنّه بالضّاد؛ و کلّ غَلَطٍ بالطاء إلا غَلَتَ الحساب فإنّه بالتاء؛ و کلّ بیضٍ بالضّاد إلّا بیظَ النّمل فإنه بالظاء.

 ١٨. دیوان: أصله دوّان، لأنه من التّدوین، قُلبت الواو الأُولی یاءًا؛ و لهذا لم تُقلَب الثّانیة، مع أن الواو و الیاء إذا اجتمعتا فی کلمة واحدة و الأُولی منهما ساکنةٌ قُلبت الواوُ یاءًا و اُدغمت الیاءُ فی الیاء، لأن هذا مخصوصٌ بما إذا لم تکن الیاءُ مقلوبةً عن غیرها.

## کلام ابن جوزی در حرمت صَلَوات بدون عطف آل

 ١٩. أصل آل أهل، قلبت الهاءُ ألفًا بدلیل تصغیرها علی أُهیل، لأن الهاء و الألف یُقلَب کلٌّ منهما إلی الآخر، کما فی حکایة بعضهم: أل فعلتَ؟ أصله: هل فعلتَ؟

 و کما فی قول الشاعر:

لِهَنّک سمحٌ ذا یَسارٍ و مُعدِما \*\*\* کما قد ألِفْتَ الحلمَ مَرضیٰ و مُغضبًا

 أصله: لأنّک سمحٌ.

 و کما فی ماء أصله ماه بدلیل جمعِهِ علی میاه.

 و حیثُ کان أصلُ آل «أهل» فیکونان متّحدَین معنیً.

 (قال فی القاموس:) أهلُ الرجل: عشیرتُه و ذَوو قُرباه و أقرِباه. ثُمَّ قال: آل الله و رسولِهِ: أولیاؤُه.

 (و فی المصباح:) الآل أهلُ الشّخص و هم ذَووا قَرابته و قد أُطلِق علی أهل بیته و علی الأتباع. (ـ انتهی.)

 فإطلاقه علیٰ غیر القَرابة مجازٌ، و بذلک اعتذر عن ترکِ ذکر الصّحابة فی الصّلاة علی النبی صلّی الله علیه و آله و سلّم. و قیل إنّما ترکوا اقتداءً بالنّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم حیثُ قال فی تعلیمِ الصّلاة علیه: ”قولوا اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد“، و هو الّذی جَرَی علیه أئمةُ أهل البیت علیهم السّلام و شیعتُهُم خلفًا عن سلفٍ، و الّذی أوجبه الشّرعُ فی الصّلوات المَفروضة‌ و المَسنونة، و قد نَهَی صلّی الله علیه و آله و سلّم عن الصّلاة البَتْراءِ و هی إفرادُه بالصّلاة عن الآل. و یَنبغی عدمُ ترک التّسلیم مع الصّلاة للأمر به فی الآیة و إن لم یُذکَرْ فی هذه الرّوایة.

## ابن حجر عسقلانی در کتاب‌هایش آل را عطف کرده است

 و من العَجیب مع هذا کلِه ما جری علیه جمهورُ علماء أهل السّنة من عدم ذکرهم الآلَ معه صلّی الله علیه و آله و سلّم عند الصّلاة علیه، فإن ذَکروهم ذَکروا معهم أصحابَه. اللهمّ إلّا نفرًا قلیلًا منهم الحافظُ بنُ حجرِ العَسقَلانی فی کُتبه کُلِّها کالإصابة و غیرِه و لا نجدُ لهم فی ذلک عذرًا کاعتذارهِم عن تسنیمِ القبور مع ورود السّنة بالتسطیح، و اعتذارِهم عن ترکِ التَّحنُّک مع ورودِ النّهی عن العمامةِ القَعطاءِ، و صرفِ آیة التّطهیر و غیرِها إلی غیرِهم مع ورودِ الرّوایات فی صِحاحهم بأنّها نُزلت فیهم؛ و غیرِ ذلک.

 أمّا قوله تعالی ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[[465]](#footnote-465) فلا یَقتضی ذلک، فإنّه أمر بالصلاة علیه و لم یُبیِّن کیفیَّتَها و بیَّنها هو علیه السّلام بقوله: ”قولوا اللهمّ صلِّ علَی محمّدٍ و آلِ محمّدٍ“، و لا شکَّ أنَّ اللّازمَ اتّباعُ المأثورِ عنه صلّی الله علیه و آله و سلّم فی کیفیّة التّصلیة.

 نعم، لا بأسَ بإضافة أصحابِه المنتَجَبین إلی الآل بل هو أکمل. و لا یُنافیه الإقتصار علَی الآل فی الحدیث المذکور؛ فإنه لِبیان التّصلیةِ المأمورِ فی الآیة الشّریفة و أنَّ المَطلوبَ فیها هذا المقدارُ لا بِشَرط عدمِ الزّیادة، و الصّلاةُ مِن اللهِ تعالَی المغفرةُ و الرّحمةُ و رفعُ الدّرجة فَتَصحُّ بالنّسبة إلی کلِ أحدٍ من المؤمنین فضلًا عن الصّحابة المُنتَجَبین، کما قال تعالی: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَـٰٓئِكَتُهُۥ﴾،[[466]](#footnote-466) ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡ﴾،[[467]](#footnote-467) ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ﴾[[468]](#footnote-468)، و قال علیه السّلام: ”اللهمّ صلّ علی آل فلان“.[[469]](#footnote-469)

 (قال) ابن أبی‌الحدید فی شرح النّهج [البلاغة]: ”إلا أنها صارت مخصوصةً فی العُرف بالنّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم، و لا تُطلَقُ علَی غیره إلّا معه، فلا یُقال فی العُرف: اللهمّ صلِّ علی فلان، إلا أمیرَالمؤمنین علیه السّلام فإنَّهم یقولون صلواتُ الله علیه.“[[470]](#footnote-470) ـ انتهی.

 و فی الأدعیة المأثورة عن الأئمة أهل البیت علیهم السّلام ـ و کفی بهم قدوةً ـ الصّلاةُ علَی جمیع الأئمّة علیهم السّلام، و علَی الزّهراء علیها السّلام، و ابنَیْ رسولِ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم، و ابنَتِه رُقَیّةَ؛ و ذلک یفوت حدَّ الإحصاء.

 ثم إنّ فی ذِکرهم معه حینَ تعلیمه الصّلاةَ علیه و عدمِ ذکر أصحابِه، إشارةً إلی أنّهم منه و هو منهم، و أنّ الصّلاةَ علیهم من جُملة الصّلاة علیه؛ فإنَّ نورَهم واحدٌ و طینَتَهُم واحدةٌ، کما أفصَحَ عنه قولُه تعالی فی آیة المباهلة: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ﴾،[[471]](#footnote-471) و قولُه علیه السّلام یومَ أُحدٍ فی حقّ علیّ علیه السّلام: ”إنّه منّی و أنا منه“،[[472]](#footnote-472) و مؤاخاتُه له، و قولُه: ”علیٌّ منّی بمَنزِلَةِ الرّوحِ من الجسد“،[[473]](#footnote-473) ”علیّ منّی بمنزلة الذِّراع من العَضُد“،[[474]](#footnote-474) ”علیّ منّی بمنزلة الصِّنو من الصِّنو“،[[475]](#footnote-475) ”حسینٌ منّی و أنا من حسین“،[[476]](#footnote-476) ”فاطمةُ بَضعةٌ منّی.“[[477]](#footnote-477) ـ إلی غیر ذلک.

 و للّه دَرُّ القائل:

یا أهل بیت رسول الله حُبُّکم \*\*\* فرضٌ من الله فی القرآن أنزلَه

یَکفیکُم من قدیم الفَخر أنّکم \*\*\* من لا یصلّی علیکم لا صلاةَ له[[478]](#footnote-478)

 و عن الکسائی منعُ إضافة آل إلی المُضمَر، و لم یُوافقْه غیرُه؛ إذ لا قیاسَ یَعضُدُه و لا سماعَ یؤیِّدُه.

 ٢٠. إعراب هَلمَّ جرًّا:

 هلمَّ: اسمُ فعلٍ بمعنَی ائتِ، و جرًّا: مفعولٌ مطلقٌ لِحالٍ محذوفٍ؛ تقدیرُه: هَلُمَّ جارًا الحکمَ إلی غیر هذا المذکور جرًّا.

## در بعضی از لغات عربیّة شاذّة

 ٢١. لیس للعرب شَهلٌ بالمُعجَمَة إلّا شَهلُ بن شیبان أحدُ شعراءِ الحماسة؛ (و لیس لهم) شُمسُ بضمّ الشین إلا شُمسُ بنُ مالک الّذی یقول فیه الشّاعر:

و إنّی لَمُهدٍ من ثنائی فقاصد \*\*\* به لابن عمّی الصدقِ شُمسِ بن مالک

 (و لیس) سُلمی بضمّ السّین إلا الّتی یُنسب إلیها زُهیرُ بن أبی‌سُلمی، والدُ کعبٍ صاحبُ بانَتْ سُعَادٌ؛ نصّ علیه الدّمامینی.

 (و لیس لهم) زَبیر بفتح الزای إلّا والدُ عبدِالله بن الزَّبیر الأسدی الشّاعر، أحدُ شعراء الحماسة؛ و هو غیرُ عبدالله بن الزُّبَیر الصّحابیُّ المشهورُ.

 (و لیس لهم) عَدُس بضمّ الدّال غیر عَدُسِ بن زیدِ بن عبدالله بن دارِم، و الباقی عَدَس بالفتح؛ نصّ علیه أبوزکریا یحیی بنُ علیٍ الخطیب التّبریزی فی شرح دیوان الحماسة.

 و فی حواشی أمالی المرتضی: ”کلُّ عُدَس فی العرب بضمّ العین و فتح الدّال إلّا عُدُس بن زید فإنّه مضموم العین و الدّال.“ـ انتهی. و هو الذّی یقول فیه مسکینُ الدّارمیُّ من قصیدةٍ أوردها السیّدُ المرتضی فی أمالیه:

و إنّما بَنی قومی بنو عُدُس \*\*\* و هم الملوک و خالی البـشر[[479]](#footnote-479)

 و عن الشّیخ یوسف البحرانیّ فی لؤلؤة البحرین عن بعض حواشی الخلاصةِ: أنّ کلَّ مِیْثمَ بکسر المیم إلّا مَیْثمَ البحرانیّ فإنّه بفتحها.

 و لیس للعرب حَضینٌ بالضّاد المعجمة إلّا حَضینُ بنُ المنذِرِ بن الحارث بن وعلة الرّقاشی؛ نصّ علیه ابن أبی الحدید فی شرح النَّهج،[[480]](#footnote-480) و قولُ بعضِهم فیه حَصین بالصّاد المهملة غلطٌ.»[[481]](#footnote-481)

## ٤ـ ضرب المثلها و حِکَم

## [ضرب المثل: أتَتْکَ بحَائنٍ رِجْلاه]

 أتَتْکَ بحَائنٍ رِجْلاه: حائن با حآء حطّی به معنای احمق است، و این مثالی است که در عرب زده می‌شود؛ یعنی شخص احمق و نادانی که نسبت به تو بدی کرده است با پای خودش نزد تو آمد.

 در مجمع الأمثال میدانی، جلد ١، صفحه ٢١، گوید: اوّلین کسی که این جمله را استعمال کرد، حارث بن جَبَلَه غسَّانی بود که به حارث بن عیف عبدی گفته است؛ چون حارث بن عیف او را هجو می‌کرده است. و در وقتی که در جنگ حارث بن عیف اسیر شد و او را به نزد حارث بن جَبَله آوردند، او این جمله را به او گفت و آنگاه به سیّافش دُلامص دستور داد او را تازیانه زد تا کتفش شکست و سپس خوب شد. و در حارث بن عیف خَبَل بود؛ یعنی سبک مغزی و کم فکری.[[482]](#footnote-482)

## دربارۀ مثل معروف: إیّاکِ أعنِی وَ اسْمَعِی یا جارَة

 در مجمع الأمثال میدانی، جلد ١، صفحه ٤٩ و صفحه ٥٠ در تحت شمارۀ ١٨٧ وارد است:

 «إیّاکِ أعنِی وَ اسْمَعِی یا جارَة: أوّلُ مَن قال ذلک سهلُ بن مالک الفَزاریّ؛ و ذلک أنّه خرج یرید النُّعمانَ، فمرّ ببعضِ أحیاءِ طَیْء فسَأل عن سَیّد الحیّ، فقیل له: حارثةُ بنُ لَأْمٍ، فأمَّ رَحلَه فلم یُصِبه شاهدًا، فقالت له أُختُه: انزِل فی الرَّحب و السَّعة! فنزل فأکرَمتْه و لاطفَتْه.

 ثمّ خَرجَت من خِبائها فرَأَی أجمَلَ أهلِ دَهرِها و أکملَهم، و کانت عَقیلَةَ قومِها وَ سَیِّدةَ نسائها. فوقع فی نفسه منها شیءٌ، فجعل لا یَدْری کیف یُرسلُ إلیها و لا ما یوافقها من ذلک فجلس بِفناء ‌الخِباء یومًا و هی تسمع کلامه، فجعل یَنْشُدُ و یقول:

یا أُختَ خَیرِ الْبَدوِ وَ الْحَضارَةْ \*\*\* کَیف تَرَینَ فی فَتَی فَزارَةْ[[483]](#footnote-483)

أصبَحَ یَهوِی حُرَّةً مِعْطارَةْ[[484]](#footnote-484) \*\*\* إیّاکِ أعنِی وَ اسمَعی یا جارَةْ

 فلمّا سَمِعَت قولَه عَرَفَت أنَّه إیّاها یعنی، فقالت:

 ما بقولِ [ماذا یقول] ذی‌عقلٍ أریبٍ، و لا رَأیٍ مُصیبٍ و لا أنفٍ نَجیبٍ، فأقِم ما أقَمْتَ [قُمتَ] مُکَرَّمًا ثُمَّ ارتَحِلْ مَتَی شِئتَ مُسلمًا. و یُقال: أجابَتْه نظمًا فقالت:

إنّی أقول: یا فَتَی فَزارَةْ \*\*\* لَا أبتغی الزَّوجَ ولَا الدَّعّارَةْ[[485]](#footnote-485)

و لا فِراقَ أهلِ هذی الجارَةْ \*\*\* فارْحَلْ إلیَ أهْلِکَ بِاستِخارَةْ

 فاستحیَی الفَتی و قال: ما أَردتُ منکَرًا، وا سَوْأَتاه!

 قالتْ: صدقتَ! فکأنَّها استَحیَتْ من تَسَرُّعها إلی تُهمَتِه.

 فارْتَحَلَ، فأتی النعمانُ فَحَباه و أکرمه. فلمّا رَجَع نزل علی أخیها، فبینا هو مقیمٌ عندَهم تَطَلَّعت إلیه نفسُها و کان جمیلًا. فأَرسَلَت إِلیه أَن اخْطُبنی إن کان لک إلَیَّ حاجةٌ یومًا من الدَّهر [فإنّی سریعة إلی ما ترید]، فخَطَبَها و تزوَّجها و سارَ بِها إلَی قومِه.

 یُضرَب لمن یتکلّمُ بکلامٍ و یریدُ به شیئًا غیرَه.»[[486]](#footnote-486)

## [معنای مَثل معروف: رَجَعَ بِخُفَّی حُنَینٍ]

 راجع به مثل معروف: «رَجَعَ بِخُفَّی حُنَین» که در عرب مشهور و ضربالمثل است برای افراد خاسر و زیانکاری که رنج زیاد تحمّل نموده و چیزی عائد آنها نگشته است، در کتاب تاج العروس در مادّۀ «خفَّ» فرماید:

 «و قولهم: رجع بِخُفَّی حُنَینٍ. قال أبوعُبَید: أصله ”ساوَمَ أعرابیٌّ حُنینًا الإسکاف“ و کان من أهل الحیرة، ”بخفّین حتّی أغْضَبَه،“ فأراد غیظَ الأعرابیّ، ”فلمّا ارتحل الأعرابیُّ أخذ حُنَینٌ أحَدَ خفیّه، فطرحَه فی الطّریق، ثمّ ألقی الآخَرَ فی موضعٍ آخرَ. فلمّا مرّ الأعرابی بأحدهما قال: ما أشبه هذا بخفّ حنینٍ، و لو کان معه الآخَرُ لأخذتُه، و مضَی. فلمّا انتهی إلی الآخَر ندِم علی ترکه الأوّلَ ـ و قد کَمَن له حنینٌ ـ فلمّا مضَی الأعرابی فی طلب الأوّل عَمَدَ[[487]](#footnote-487) حنین إلی راحلته و ما علیها، فذهب بها، و أقبل الأعرابی و لیس معه إلّا خُفّان. فقیل“ أی قال له قومه: ”ماذا جئتَ به من سفرک؟

 فقال: قد جئتُکم بخُفّی حنینٍ. فذهب“ و فی العُباب فذَهَبَت ”مثلًا یُضرَب عند الیأس مع الحاجة و الرّجوع بالخَیبة.“

 و قال ”ابن السّکّیت: حنینٌ، رجلٌ شدیدٌ، ادّعَی إلی أسَد بن هاشم بن عبدمناف، فأتی عبدَالمطّلبِ ـ و علیه خفّان أحمران ـ فقال: یا عمّ! أنا ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف. فقال عبدُالمطّلب: لا و ثیابِ[[488]](#footnote-488) أبی‌هاشم! ما أعرِفُ شمائلَ هاشمٍ فیک، فارْجع! فرجَعَ. فقیل: رجع حنینٌ بخفّیه.“

 هکذا أورد الوجهین الصّاغانیُّ فی العُباب، و الزمخشریُّ فی المستقصَی، و المیدانیُّ فی مجمع الأمثال، و شرّاحُ المقامات، و اقتصر غالبُهم علی ما قاله أبوعبید.» ـ انتهی.[[489]](#footnote-489)

## [معنای مثل معروف: لا یعرف الهِرَّ من البِرِّ]

  در لغت‌نامۀ دهخدا در مادّۀ «هرّ» (جلد هاء، صفحه ١٦٩) گوید:

 «هرّ. [ه‍ِ رر] (ع مص) راندن گوسپند را (منتهی الإرب).

 خواندن گوسپند را به سوی آب. منه المثل: لا یَعرف الهرَّ من البرّ؛ یعنی او نمی‌‌شناسد رنج‌رسان را از راحت‌رسان، یا فرق نمی‌کند خواندن گوسپند را از راندن (منتهی الإرب).

 معنی مثل این است که: کارِ آن را که بر وی هجوم می‌‌آورد از آن که بدو نیکوئی می‌کند فرق نمی‌گذارد (أقرب الموارد).»

  و در امثال و حکم دهخدا گوید (در مادّه هرّ صفحه ١٩٢٩ که در مجلّد چهارم است):

 «هرّ را از برّ تمیز نمی‌دهد، مأخوذ از مثل عربی: ”ما یعرف هِرًّا من بِرٍّ“. هرّ آواز خواندن گوسفند، و بِرّ صوت زجر آن است. و نیز گفته‌اند: هرّ گربه و برّ کلاکموش باشد.

 تمثال:

خوشا آنان که هرّ از برّ ندانند \*\*\* نه حرفی در نویسند و نه خوانند

 (باباطاهر)

چو او لایعرف الهرّ است از برّ \*\*\* چگونه پاک گرداند تو را سرّ

 (شبستری)»[[490]](#footnote-490)

## کَما تَدینُ تُدانُ

 در ارشاد القلوب دیلمی، طبع اعلمی بیروت، جلد ١، صفحه ١٤١، در ضمن سؤال أبی‎ذرّ از رسول الله صلّی الله علیه و آله آورده است:

 «و عن أبی‌ذرّ (ره) أنه قال: یا باغِیَ العِلمِ، قَدِّمْ لِمَنامِکَ بَینَ یَدَیِ اللهِ [تعالی] فَإنَّکَ مُرتَهَنٌ بِعَمَلِکَ! کَما تَدِینُ تُدانُ.»

 در المنجد گوید:

 «دانَه یَدِینه دَینًا: أعطاه مالًا إلی أجَلٍ و أقرضه فهو دائنٌ و ذاک مَدِینٌ و مَدْیونٌ؛ ـ الرّجلُ: استقرض و صار علیه دَیْنٌ فهو دائن؛ ـ فلانًا: جازاه.

 دانه ـِ دِیْنًا: مَلِکه. استعبده حَمَلهُ علی ما یکره.[[491]](#footnote-491)»[[492]](#footnote-492)

## [در جود طاهر ذو‌الیمینین]

 در لغت‌نامه دهخدا در کلمۀ «طاهر» درباره طاهر ذو‌الیمینین آورده است که:

 «روزی در میدان چوگان‌بازی، مردی فقیر و مستمند با لطائف‌الحیلی خود را به او رسانیده و این دو بیت را برای او خواند:

أصبحتُ بین خَصاصَةٍ و تجملّ \*\*\* و الحُرُّ بینهما یموتُ هَزیلا

فامْدُد إلَیَّ یدًا تَعَوَّدَ بطنَها \*\*\* بذْلَ النَّوال، و ظهرَها التقبیلا

 و طاهر ده‌هزار درهم برای او و ده‌هزار درهم برای عیالش عطا نمود.»

 تَعَوَّدَ الشیء: جعله عادة لنفسه؛ و تعوّد بطنها یعنی: آن دست، بطن خود را عادت بر بذل و عطا نموده و ظهر خود را عادت بر بوسیدن مردم داده است.[[493]](#footnote-493)

# ب: صرف

## راجع به تفاعِل، و کتابت لفظ رضا

 نکتةٌ: جمع أسامی چهارحرفی مَبْدوّ به تاء زائده بر وزن تفاعِل آید؛ مثل: تجارِب که به غلط تجارُب گویند.

 نکتة‌ٌ اُخری: اسم ناقص واوی با ألف نوشته می‌شود؛ مثل «رِبا» که به معنای فضل و فائده و ربح است، و أصل آن «رَبا یَرْبو رِباءً و رُبُوًّا» می‌باشد.

 و اگر اسم ناقص یائی باشد با یاء نوشته می‌شود؛ مثل «صَدَی» که به معنای عطش شدید است، و أصل آن «صَدَی یَصْدی صَدًی» می‌باشد؛ و مثل «رِمَی» که به معنای صدای سنگ است چون انداخته شود، و أصل آن «رَمَی یَرْمی رَمْیًا و رِمایةً» است.

 و لفظ رِضا چون ناقص واوی است، باید با ألف شود؛ زیرا که «رَضِیَ، یَرْضَی» در أصل «رَضِوَ» بوده است، و مصدر آن «رُضًی و رِضًی و رِضْوانًا و رُضْوانًا و مَرْضاةً» می‌آید. و علی‌هذا نام مقدّس حضرت علیّ بن موسی الرضا علیه السّلام باید بدین‌گونه در کتابت ثبت شود: رِضا.[[494]](#footnote-494)

## [کیفیّت صرفِ کلمه وُورِیَ در سوره الأعراف]

 قال فی نثر المرجان فی سورة الأعراف: «﴿مَا وُۥرِيَ﴾[[495]](#footnote-495) بضمّ الواو و کسر الراء و فتح الیاء، علی الماضی المبنیّ للمفعول من باب الإفعال، (و فی الهامش: ”و أظنّ أنّه زلّة قلمه رحمه الله و أراد المفاعلة“) و بحذف إحدی الواوین کراهةَ اجتماعِ صورتین متحدّین، و برسم الواو الحمراء موقعَ المحذوف لتدُلَّ علی المَدَّة، و لم تُقلَبْ الواوُ همزةً عند الجمهور لکون الثانیةِ مَدَّةً. و قَرَءَ عبدالله: أُورِیَ بقلب الواو الأولی همزةً و لا یحتمله الرسمُ.» ـ انتهی.[[496]](#footnote-496)

## [در مذکر و مؤنث بودن الفاظ اعضاء بدن]

 علاّمه مجلسی ـ رضوان ‎الله علیه ـ در مرآة العقول از طبع حروفی، جلد ١٠، صفحه ٣٩٦ و ٣٩٧، مطلب جالبی درباره تذکیر و تأنیث اعضای بدن انسان ذکر می‎کند که چون شایان توجّه می‎باشد ما در اینجا آن را حکایت می‎نماییم؛ او می‎فرماید:

 «فائدة: قال فی المصباح المنیر[[497]](#footnote-497): الأعضاء ثلاثةُ أقسامٍ: الأول یُذکَّر و لا یُؤنَّث، و الثّانی یؤنّث و لا یذکّر، و الثّالث جواز الأمرین.

 فعَدَّ من الأول: الرُّوحَ علی الأشهر، و الوجهَ، و الرأسَ، و الحَلقَ، و الشَّعَر و قُصاصَهُ، و الفمَ، و الحاجب، و الصُّدغَ، و الصّدرَ، و الیافوخَ، و اللَّحی، و الذَّقَنَ، و البطنَ، و القلبَ، و الطّحالَ، و الخَصْرَ، و الحَشَی، و الظَّهرَ، و المَرفِقَ، و الزَّندَ، و الظُّفرَ،

 و الثَّدیَ، و العُصْعُصَ، و کل اسم للفرج من الذّکر و الأُنثی، و الکوعَ، و الکُرسوعَ، و شُفْرَ العَیْنِ، و الجَفْنَ، و الهُدْبَ، و الحِجاجَ، و المَأْقَ، و النُّخاعَ، و المَصیرَ، و النّابَ، و الضِّرْسَ،‌ و النّاجِذَ، و الضّاحِکَ، و العارِضَ، و اللّسانَ، و ربّما اُنِّثَ.

 و عَدَّ من الثّانی: العینَ، و أوَّلَ ما وقع فیه التذکیر فی الاستعمالات بوجوه، و الاُذنَ، و الکبدَ، و الإصبعَ، و العَقِبَ، و السّاقَ، و الفَخِذَ، و الیدَ، و الرِّجلَ، و القَدَمَ، و الکفَّ، و الضِّلعَ، و الذِّراعَ، و السِّنَّ.و کذلک السّنّ من الکِبَر و الوَرِک و الأنمُلة و الیمین و الشِّمال و الکَرِشِ.

 و عدَّ من الثالث: العُنُقَ و العاتقَ و المِعیٰ، و التذکیر أکثرُ. و الإبطَ و العَضُدَ و العَجُزَ و النّفسَ إن أرید بها الرُّوحُ، و إن أرید بها الإنسانُ نفسُه فمذّکرٌ.

 و طِباعُ الإنسان التأنیثُ فیه أکثرُ، و رَحِمُ المرأةِ مذّکرٌ، و حُکی فیه التأنیث و رَحِم القرابة أُنثیٰ و قد یُذکّر، و الذّراع أُنثی و قد تُذکّر.[[498]](#footnote-498)»[[499]](#footnote-499)

## ضبط کلمه رُوینا

 در مقدمه دعائم الإسلام، صفحه ١٩ و ٢٠، محقِّق آن (آصف بن علی‌اصغر فیضی) بحثی را آورده است که:

 «این عبارت را چگونه باید قرائت نمود؟ اگر رَوَینا به صیغه معلوم باشد، میان مُصنّف دعائم تا امام صادق علیه السّلام دو قرن فاصله است، بنابراین صحیح نیست؛ و اگر رُوینا به صیغه مجهول باشد، از جهت معنی غلط است، زیرا معنیش آن می‌شود که: ما خودمان روایت گردیده شده‌ایم.

 و بنابراین طبق نظریّه استاد شیخ احمد محمّد شاکر باید با تشدید واو و به صیغه مجهول خوانده شود، چراکه «رَوَّی» از باب تفعیل دو مفعول می‌گیرد؛ یقال: رَوَّی زیدٌ بکرًا الحدیثَ. و امّا نظریّه محمّد فؤاد عبدالباقی برخلاف آن می‌باشد که این معنی معهود نیست و روَینا صحیح است.»

 و عقیده حقیر اینست که: هم رَوَینا صحیح است ـ غایة الامر با اسقاط وسائط کالمرسلات ـ و هم رُوِینا صحیح است بنابر حذف خافض؛ یعنی رُوِیَ لَنا. و امّا از صیغه تفعیل مجهولاً ـ طبق گفتار عبدالباقی ـ معهود نمی‌باشد.[[500]](#footnote-500)

## [دربارۀ اصل کلمۀ اللهم]

 [معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١] صفحه ٣٤٥:

 «٣١. قیل: أصل اللهمّ: یا الله أُمَّنا بالخیر، فخُفِّف بحذف الهمزة و النّون لکثرة الاستعمال، فصار اللهمّ بعدَ حذفِ یا النّداء و کلمةِ بالخیر، و لذلک جاز عند أهل هذا القول الجمعُ بینَ المیمِ و یا لغیر ضرورةٍ؛ و هو منقول عن الفرّاءِ.

 و الأکثرُ علیٰ أنّ أصلَه: یا الله فحُذف حرفُ النّداء و عُوِّض عنه بالمیم المشدَّدَة، و لذلک لایُجمَع بینهما إلّا فیما نَدَر من قوله:

إنّی إذا ما حدَثَ ألمّا \*\*\* أقول یا اللهمّ یا اللهمّا[[501]](#footnote-501)

## [سه کتاب مهم لغت، و وجوه اعرابی یاء متکلّم وحده در آخر کلمه]

 حجّة الاسلام آقای حاج سیّد محمّد علم الهدی ـ دام عزّه ـ از مرحوم آیة الله

 بروجردی ـ رحمة الله علیه ـ نقل کردند که: در نزد آن مرحوم سه کتاب در لغت بسیار حائز اهمیّت بود: لسان العرب و صحاح اللّغة و مصباح المنیر؛ و گفتند که آن مرحوم به لسان العرب فوق‌العاده اعتنا داشتند.

 و نیز از ادیب نیشابوری نقل کردند که: چنانچه یاء متکلّم وحده در آخر کلمه واقع شود، چنانچه ما قبل آن ساکن باشد حتماً باید آن را مفتوح خواند مثل: ﴿وَمَحۡيَايَ﴾؛[[502]](#footnote-502) و اگر ما قبل آن متحرّک باشد دو وجه جایز است: سکون مثل: ﴿صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾؛[[503]](#footnote-503) فتحه مثل: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ﴾[[504]](#footnote-504) و ﴿أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ﴾[[505]](#footnote-505).[[506]](#footnote-506)

## [حروف استعلاء]

 حروف استعلاء هفت است: «ق، ظ، خصُّ، ضغط». و برای آن استعلاء گویند که لب‌ها به بالا داده شده، و زبان میل به بلندی نموده، به تفخیم ادا می‌شود.

# ج: نحو

## [مطالبی دربارۀ ابن‌هشام و کتب وی]

 در جلد ١ از الکُنی و الالقاب، صفحه ٤٣٦ از طبع صیدا، فرماید:

 «”ابن‌هشامٍ“ یُطلَق علی جماعة من علماء العامّة، منهم: جمال‌الدّین عبدالله بنُ یوسفِ المصریّ الحنبلیّ النَحویّ، المتوفّی سنة ٧٦١.

 و هو صاحب کتاب مغنی اللبیب، و کتاب التحصیل و التوضیح علی الألفیّة سمّاه أوضحُ المسالک إلی الألفیّة ابن‌مالک، و شذورالذهب فی معرفة کلام العرب، و قَطرُ النَّدیَ، و شرح التسهیل، و غیرُ ذلک.

 و کان کثیرَ المُخالَفة لأبی‌حَیّان، شدیدَ الإنحرافِ عنه و عن ابن خَلدون، أنّه قال: ”ما زِلنا نحن بالمغرب نسمع أنّه ظهر بمصرَ عالِمٌ بالعربیّة یقال له ابن‌هشام أنحَی من سیبوَیهَ.“ ـ انتهی. و مِن شعره:

و مَن یَصطَبِر للعلم فَیَظفَر بِنَیلِهِ \*\*\* و من یخطُبِ الحَسناءَ یصبر علی البَذلِ

و من لم یذلّ النفسَ فی طَلَب العُلیَ \*\*\* یسیرًا یعش دَهرًا طویلًا أخا ذُلِّ

 و إلی هذا المعنی الطریف یُشیر ما عن بعض الحکماء:

 ”مَن جَلسَ فی صِغَرِهِ حیثُ یُحِبّ، یجلس فی کِبَرِهِ حیثُ یکرَه.“

 و له کلام فی قوله تعالی: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[[507]](#footnote-507) یظهر منه أنّ الابتداء فی غَسل الیدِ من المِرفَق و یُبطِلُ ما ذهب إلیه العامّةُ من غَسل الید إلی المِرفق. فراجع کتابَ الطهارة من البحار صفحة ٥٧.»

## [در تفسیر آیه ﴿فَاغسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أیدِیَکُم إلَی المَرافِقِ﴾]

 قال فی البحار (فی کتاب الطهارة، صفحة ٥٧) عنه تفسیر قوله تعالی: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ـ إلی أن قال:

و نحن إنّما عرفنا وجوبَ الابتداء بالمِرفَق مِن فعل أئمّتنا علیهم السّلام. علی أنّ ابن‌هشّام ذکَرَ فی طیّ ما ذَکَر من أغلاط المُعربین:

”الحادی عشر، قوله تعالی: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾، فإنّ المتبادر تعلّق «إلی» ب‍ ﴿ٱغۡسِلُواْ﴾، و قد ردّه بعضهم بأنّ ما قبل الغایة لابدّ أن یتکرّر قبل الوصول إلیها، تقول: «ضربتُه إلی أن مات» و یمتنع «قَتَلْتُه إلی أن مات»، و غَسل الیدِ لا یتکرّر قبلَ الوصول إلی المرفق، لأنّ الید شاملة لرؤسِ الأنامل و المناکب و ما بینهما. قال: و الصوابُ تعلُّقُ «إلی» ب‍ «اسقطوا» محذوفًا، و یُستفاد من ذلک دخولُ المرفق فی الغسل، لأنّ الإسقاطَ قام الإجماع علی أنّه لیس مِن الأنامل بل مِن المناکب و قد انتهی إلی المرافق، و الغالبُ أنّ ما بعدَ إلیٰ یکون غیرَ داخلٍ بخلاف حتّی و إذا لم یدخُل فی الإسقاط بَقِیَ داخلًا فی المأمور بغسله.“ ـ انتهی.[[508]](#footnote-508)

و الحمد للّه الذی أظهَر الحقَّ علی لسان أعدائه، أ لاتَریٰ کیف اعترف هذا الفاضلُ الّذی هو من أفاخم علماءِ العربیّة و أجلّةِ أفاضلِ أهل الضلالة بما یستلزم الحقَّ المبین، و الحمد للّه ربّ العالمین.[[509]](#footnote-509) ـ انتهی کلامُ العلّامة المجلسی، رحمة الله علیه.

 أقول: إنَّ ما حکَی ابنُ هشام بقوله: «و قد ردَّه بعضُهم» لمّا أتیٰ به فی مقام إثبات الحقّ یستفاد منه أنّه هو القولُ المرضیُّ عنده.

 و هذا الکلامُ منه فی الباب الخامس من مغنی اللبیب، صفحة ٢٧٦ (من طبع عبدالرّحیم)، ثمّ قال:

و قال بعضهم: الأیدی فی عرف الشّرع اسمٌ للأکفّ فقط، بدلیل آیة السّرقة، و أنّه قد صَحَّ الخبرُ باقتصاره علیه السّلام فی التّیمّم علی مسح الکفّین، فکان ذلک تفسیرًا للمراد بالأیدی فی آیة التّیمّم؛ قال: و علیٰ هذا ف «إلی» غایةٌ للغَسل، لا للإسقاط.

قلتُ: و هذا إن سلّم فلابدّ من تقدیر محذوفٍ أیضًا، أی: و مدّوا الغسلَ إلی المرافق، اذ لا یکون غسلُ ما وراء الکفّ غایةً للغسل [لغسل الکف].[[510]](#footnote-510) ـ انتهی.[[511]](#footnote-511)

## سیبویه و غیره، حدیث را به جهت نقل به معنی، در عربیّت و نحو و إثباتِ لغت شاهد نمی‌گیرند

 [اضواء علی السنة المحمّدیة، صفحه ٩١]:

 «قال ابن دقیق العِید: ”هذه لفظة‌ واحدة‌ فی قصّة‌ واحدة‌ و اختُلِف فیها مع اتّحاد

 مخرج الحدیث.“ و قال العلائیّ: ”من المعلوم أنّ النّبیّ لم یقُل هذه الألفاظَ کلَّها تلک السّاعة،‌ فلم یبق إلّا أن یکون قال لفظةً‌ منها، و عبَّر عنه بقیّةُ‌ الرّواة‌ بالمعنی. فمن قال بأنّ النّکاح ینعقد بلفظ التّملک ثمّ احتجّ بمجیئه فی هذا الحدیث، إذا عورض ببقیّة‌ الألفاظ لم یَنتهِضْ احتجاجُه. فإن جزم بأنّه هو الّذی تلّفظ به النّبیّ و من قال غیره ذکره بالمعنی، قَلَّبَهُ علیه مخالفُه و ادّعی ضدّ دعواه، فلم یبق إلّا التّرجیحُ بأمرٍ خارجیٍّ.“

 و هذا الحدیث و مثله کان ممّا دعا سیبویهُ و غیرُه إلی عدم جعلهم الحدیثَ من شواهدهم فی إثبات اللغة‌ و النحو، کما ستراه فی محلّه من هذا الکتاب.»[[512]](#footnote-512)

## ابن مالک و الرَّضی ذهبا إلی جواز الاستدلال فی اللّغة و الإعراب و النّحو بالأحادیث المرویّة

 [کتاب السنة قبل التدوین] صفحه ١٤١:

 «و أری أن نَستکملَ بحثنا هذا بما ذهب إلیه أئمّةُ اللّغة العربیّة، الّذین أجازوا الاستشهاد بالحدیث النّبویّ لإثبات قواعد النّحو.

 قال عبدالقادر البغدادیّ صاحب خزانة الأدب:

و أمّا الاستدلال بحدیث النّبیّ صلّی الله علیه (و آله) و سلّم فقد جوّزه ابن‌مالک و تَبِعه الشّارح المحقّق (الرّضیّ) فی ذلک، و زاد علیه بالاحتجاج بکلام أهل البیت رَضِی الله عنهم.

## ابن الضائع و أبوحیّان ذهبا إلی عدم جواز الاستدلال فی اللّغة و النّحو بالأحادیث المرویّة

و قد منعه ابن‌الضائع و أبوحیّان، و سندهما أمران:

أحدهما: أنّ الأحادیث لم تُنقَل کما سُمعت من النّبی صلّی الله علیه (و آله) و سلّم، و إنّما رُویتْ بالمعنی.

و ثانیهما: أنَّ أئمّة النّحوِ المتقدّمین من المصرییّن لم یحتجّوا بشیءٍ منها.

و رُدَّ الأول ـ علی تقدیر تسلیمه ـ بأنَّ النقل بالمعنی إنّما کان فی الصدر الأوّل قبل تدوینه فی الکتب و قبل فَساد اللُّغَة، و غایته تبدیل لفظٍ بلفظٍ یصحُّ الاحتجاج به، فلا فرق. علی أنّ الیقین غیر مشروط، بل الظَّنُّ کافٍ.

و رُدّ الثانی: بأنّه لایلزم من عدمِ استدلالهم بالحدیث عدمُ صحّة الاستدلال به.

و الصّواب جواز الاحتجاج بالحدیث للنّحْویّ فی ضبط ألفاظه، و یُلحَق به ما رُوِیَ عن الصَّحابة و أهل البیت، کما صنع الشارح المحقّق.[[513]](#footnote-513)

 ثم قال نقلًا عن الدّمامینی فی الرّدِّ علی من لایحتجّ بالحدیث فی اللُغة:

 و قد ردّ هذا المذهب الذی ذهبوا إلیه البدرُ الدَّمامینی فی شرح التّسهیل ـ و لله درُّه ـ فإنّه قد أجاد فی الرّدِّ، قال:

”قد أکثر المصنّفُ من الاستدلال بالأحادیث النّبویّة؛ و شَنَّع أبوحیّان علیه و قال: إنّ ما استَنَد إلیه من ذلک لایتِمُّ له، لتطَرُّق احتمال الرّوایة بالمعنی، فلایوثَق بأنّ ذلک المحتجَّ به لفظُه صلّی الله علیه (و آله) و سلّم، حتّی تقومَ به الحجّة. و قد أَجریتُ ذلک لبعض مشایخنا، فصوّب رأیَ ابن مالک فیما فعله؛ بناءً علی أنَّ الیقین لیس بمطلوب فی هذا الباب، و إنّما المطلوب غلبةُ الظنّ الّذی هو مناط الأحکام الشّرعیّة، و کذا ما یَتوقّف علیه من نقل مفردات الألفاظ و قوانین الإعراب، فالظّنُّ فی ذلک کلّه کافٍ. و لایَخفیٰ أنّه یغلِبُ علی الظّنّ أنّ ذلک المنقول المحتَجَّ به لم یُبَدَّل، لأنَّ الأصل عدمُ التّبدیل، و لاسیّما أنَّ التّشدید فی الضّبط و التَّحرّی[[514]](#footnote-514) فی نقل الأحادیث شائعٌ بین النَّقَلة و المحدِّثین.“»[[515]](#footnote-515)

## [راجع به رفع و نصب فعل مضارع بعد از حتّی]

 در مغنی اللّبیب گوید:

 «و لا ینتصبُ الفعلُ بعدَ حتّی إلّا إذا کان مستقبلًا. ثمّ إن کان استقبالُه بالنّظر إلی زَمن التَّکلم فالنَّصب واجبٌ، نحو ﴿قَالُواْ لَن نَّبۡرَحَ عَلَيۡهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرۡجِعَ إِلَيۡنَا مُوسَىٰ﴾؛[[516]](#footnote-516) و إن کان بالنِّسبة إلی ما قبلها خاصَّة فالوجهان، نحو ﴿وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾[[517]](#footnote-517) ـ الآیة، فإنّ قولهم إنّما هو مستقبلٌ بالنَّظر إلی الزِّلزال، لا بالنَّظر إلی زمنٍ قُصَّ ذلک علینا.

 و کذلک لا یرتفعُ الفعلُ بعد حتَّی إلّا إذا کان حالًا. ثمّ إن کانت حالیَّتُهُ بالنِّسبة إلی زمن التکلَّم فالرّفعُ واجبٌ، کقولک: ”سِرتُ حتّی أدخُلُها“، إذا قلتَ ذلک و أنتَ فی حالة الدُّخول؛ و إن کانت حالیَّتُهُ لیست حقیقیّةً ـ بل کانت محکیّةً ـ رُفِعُ، و جاز نصبُه إذا لم تُقَدِّر الحکایة، نحو ﴿وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ فی قراءَة نافع بالرَّفع، بتقدیر: حتَّی حالتهم حینئذٍ أنَّ الرَّسول و الَّذین آمنوا معه یقولون کذا و کذا.

 و اعلم أنَّه لا یرتفع الفعل بعد حتَّی إلّا بثلاثة شروط:

 أحدها: أن یکون حالًا أو مؤوَّلًا بالحال کما مَثَّلنا.

 و الثّانی: أن یکون مُسَبَبًّا عمّا قبلها، فلا یجوز: ”سِرْتُ حتّی تَطْلُعُ الشَّمْسُ“ و لا ”ما سِرتُ حتَّی أدْخُلُها“و ”هَلْ سِرْتَ حَتَّی تَدْخُلُها“.

 أمّا الأوّل فِلأنَّ طلوعَ الشَّمس لا یتسبّب عن السَّیر، و أمّا الثّانی فلأنَّ الدّخول لا یتسبّب عن عدم السَّیر، و أمّا الثالث فلأنَّ السّبب لم یتحقّق وجودُه.

 و یجوز: ”أیُّهُم سارَ حَتَّی یدخُلُها“ و ”مَتَی سِرتَ حَتَّی تَدْخُلُها“ لأنَّ السَّیر محقّقٌ، و إنَّما الشَّکُ فی عَینِ الفاعل و فی عین الزَّمان.» ـ إلی أن قال:

 «و الثّالث: أن یکون فَضلةً، فلا یَصِحُّ فی نحو ”سَیرِی حَتّی أدخُلُها“ لِئلّاَ یبقی المبتداءُ بِلا خبرٍ؛ و لا فی نحو ”کانَ سَیرِی حَتَّی أدخُلُها“ إن قَدَّرتَ کانَ ناقصةً، فإن قَدَّرتَها تامَّةً أو قلتَ: ”سَیرِی أمسِ حَتَّی أدْخُلُها“ جاز الرَّفع، إلّا أن عَلَّقتَ أمسِ بنفس السَّیر، لا باستقرارٍ محذوفٍ.[[518]](#footnote-518)»[[519]](#footnote-519)

## [ذُکاء، غیر منصرف و به معنی خورشید است]

 [معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١] صفحه ٣٤١:

 «٢٢. ذُکاءُ بالضّم و المدّ: الشّمس. و نصّ الصّلاحُ الصَّفدیّ فی شرحِ لامیّة العجم علَی منع دخولِ «ال» علیه؛ و فی القاموس: إنّه غیرُ منصرِفٍ، و العلّة فیها کونُه عَلَمًا فلا تدخله «ال» لأنّه وُضِع بدونها، و لا یصحّ صرفه للعَلمیّة و التأنیث المعنویّ. و لیست الألفُ فیه للتّأنیث؛ لأنّه لیس من أوزانِ ألفِ التّأنیث الممدودة، و أیضًا لو کانت الألفُ للتّأنیث لکان الاسمُ علیٰ حرفین مع أنّه مُعرَبٌ، فالهمزة الثّانیة فیها أصلیَّةٌ و وزنها فُعال.»[[520]](#footnote-520)

## [زیادت «إن» و «ما» در دو صورت]

 [معادن الجواهر و نزهة الخواطر، جلد ١] صفحه ٣٤٦:

 «٣٣. إذا تقدّمت «إن» علی «ما» فإن شرطیّةٌ و «ما» زائدةٌ، و إن تأخرّت عنها فما نافیة و «إن» زائدةٌ.[[521]](#footnote-521)

# د: بلاغت

## مطالبی راجع به کتاب مطوّل تفتازانی

 در کشف الظنون، جلد دوّم، صفحه ١٧٦٢ راجع به ترجمه کتاب مفتاح العلوم گوید (البته مطالبی را که ذکر فرموده چون بسیار مفصّل است لذا ما ملخّص آن را که برای توضیح و اطّلاع از احوال کتاب مطوّل باشد می‌آوریم):

 «مفتاح العلوم للعلاّمه سراج‌الدّین أبی‌یعقوب یوسف بن أبی‌بکر بن محمّد علیّ السّکاکّی، المتوفّی ٦٢٦.

 این کتاب مشتمل است بر علوم دوازده‌گانۀ عربیّت غیر از علم لغت؛ و علوم دوازده‌گانه عبارتند از: لغت، صرف، نحو، اشتقاق، معانی، بیان، حدود، استدلال، نظم، نثر، عروض، قوافی.

 سکّاکی کتاب خود را تقسیم‌بندی نموده، قسمت اوّل را راجع به علم صرف و قسمت دوّم را راجع به علم نحو و قسمت سوّم را راجع به علم بیان (که شامل معانی و بیان و بدیع است) قرار داده است، و قسمت‌های بعدی را راجع به بقیّۀ علوم عربیّت تقسیم‌بندی کرده است.

 بسیاری از بزرگان تمام مفتاح العلوم را شرح کرده‌اند و بهترین آنها شرح

 مولی حسام‌الدّین المؤذنی الخوارزمی [است] که در اواسط محرّم ٧٤٢ بجرجانیّه خوارزم تألیف کرده است.

 امّا شروح قسم ثالث از مفتاح العلوم که همان علم بیان باشد بسیار زیاد است، و بهترین شروح آن سه شرح است:

 ١. شرح العلّامه قطب‌الدّین محمود بن مسعود بن مصلح الشیرازی (المتوفّی ٧١٠) و سمّاه مفتاح المفتاح.

 ٢. شرح العلّامة سعدالدّین مسعود بن عمر التفتازاتی (المتوفی ٧٩١).

 ٣. شرح السیّد الشّریف علی بن محمّد الجرجانی (المتوفی ٨١٦) الموسوم بالمصباح.»

 ثمّ ذکر شروحَه الکثیرةَ واحدًا بعد واحد، ثمّ قال:

 «و لَخَّصَ القسمَ الثّالثَ شمسُ‌الدّین (جلال‌الدین) محمّدُ بن عبدالرّحمن بن عمر القزوینیّ الشافعیّ المعروف بخطیب دمشق (المتوفّی ٧٣٩)، و سمّاه تلخیص المفتاح کما مرّ فی التاء مع شروحه و حواشیه.»

 و قال فی باب التاء صفحة ٤٧٣:

 «تلخیصُ المفتاح فی المعانی و البیان ـ إلی أن قال: و هو متنٌ مشهور، ذکر أنّ القسم الثّالث من مفتاح العلوم أعظمُ ما صُنِّف فی علم البلاغة نفعًا ولکن کان غیرَ مصونٍ عنِ الحشو و التطویل، فصنّف هذا التلخیصَ متضمّنًا ما فیه مِن القواعد، و رتّب ترتیبًا أقرب تناولًا مِن ترتیبه، و أضاف إلی ذلک فوائدَ مِن عنده، و هو علی مقدّمةٍ و ثلاثةِ فنونٍ:

 الفنُّ الأوّل: علم المعانی و فیه ثمانیة أبوابٍ: الأول: أحوال الإسناد، الثّانی: أحوال المسند إلیه، الثالث: أحوال المسند، الرابع: أحوال متعلّقات الفعل، الخامس: القصر،

 السادس: الإنشاء، السابع: الفصل و الوصل، الثامن: الإیجاز و الإطناب و المساواة.

 و الثانی: علم البیان و فیه أقسام التشبیه و الاستعارة و الکنایة.

 و الثالث: علم البدیع.

 ثمّ صنّف کتابًا آخَر سمّاه الإیضاح، و جعله کالشّرح علیه.» ـ إلی أن قال:

 «و لمّا کان هذا المتن (ای تلخیص المفتاح) ممّا یُتلقَّی بحُسن التلقِّی و القبول اَقْبَلَ علیه معشرُ الأفاضل و الفحول، و اکبَّ علی درسِه و حفظِه اولوا المعقول و المنقول، فصار کأصْله مَحطَّ رحالِ تحریرات الرجال و مهبطَ أنوار الأفکار و مُزدَحَمَ آراءِ البال، فکتبوا له شروحًا.» ـ إلی أن قال:

 «و شرح العلّامة سعدالدّین مسعود بن عمرَ التفتازانی (المتوفّی ٧٩٢) شرحًا عظیمًا ممزوجًا، و فرغ من تألیفه فی صفر سنة ٧٤٨؛ ثمّ شرح شرحًا ثانیًا ممزوجًا مختصرًا من الأوّل زاد فیه و نَقَص و فرغ منه بغجدوان سنة ٧٥٦، و قد اشتهر الشرحُ الأوّل بالمُطَوَّل و الشرحُ الثّانی بالمُخْتَصَر، و هما أشهرُ شروحه و أکثرها تداوُلًا، لما فیها مِن حُسن السَّبک و لطف التعبیرِ، فإنّها تحریرُ نِحریرٍ أیِّ نحریرٍ.

 و علی المطوّل حواشٍ کثیرةٌ منها:

 حاشیةُ العلّامة السیّد الشریف علیّ بن محمّد الجُرجانی (المتوفّی ٨١٦) ... ـ إلی أن قال: و فیها اعتراضاتٌ علی الشارح و تحقیقاتٌ لطیفة تَرتاحُ إلیها آذانُ الأذهانِ.

 و حاشیة المولی المحقّق حسن بن محمّدشاه الفِناری (المتوفّی ٨٨٦) ...

 و حاشیة المولی الفاضل محمّد بن فرامرزِ، الشهیر بملّاخسرو (المتوفی سنة ٨٨٥).»

 ثمّ أطال الکلامَ فی ذکر الحواشی إلی أن قال:

 «و علی المختصر أیضًا حواشٍ عدیدةٌ منها: حاشیة مولانا نظام‌الدّین عثمانِ

 الخطایی المذکور آنِفًا ... و حاشیة الفاضل عبدالله بن شهاب‌الدّین الیزدی.» ـ إلی آخر ما قال و أطنَبَ.

## [تمثل أمیرالمؤمنین علیه السّلام به شعر: فی أیّ یومیّ من الموت أفرّ]

 در جامع الشواهد، باب الفاء بعده الیاء، راجع به بیت:

فی أیِّ یَومَیِّ مِنَ المَوتِ أفِرُّ \*\*\* أ یومَ لم یُقدَّر أم یومَ قُدِّر

 گوید: «هو أوّلُ قصیدةٍ لحارث بن المنذر الجِرمیّ و کان علیّ بن أبی‌طالبٍ علیه السّلام یتمثّل به و نسبته إلیه سهوٌ.» ـ الخ.[[522]](#footnote-522)

1. ـ [ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ٣، ص ٨: «علاّمۀ حِلّی ـ رحمة الله علیه ـ را بعد از فوت، خواب دیدند و از کیفیّت احوالش استفسار نمودند، جواب گفت: ”لَو لا زِیارَةُ الحُسَینِ وَ تَصنِیفُ الالفَینِ لَهَلَکَتنِی الفَتاوَی! اگر زیارت امام حسین علیه السّلام نکرده بودم، و تصنیف الفَین که دو هزار دلیل است بر اثبات امامت بلافصل مرتضی علیّ علیه السّلام نکرده بودم، هر آینه هلاک می‌کرد مرا فتواهائی که داده بودم.“» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-1)
2. ـ بحارالأنوار، ج ٥٧، ص ٢٢٢. [↑](#footnote-ref-2)
3. ـ روضات الجنّات، طبع حروفی، ج ٢، ص ٢٧١. [↑](#footnote-ref-3)
4. ـ همان مصدر، ص ٦٧. [↑](#footnote-ref-4)
5. ـ همان مصدر، ج ٧، ص ٢٠٣. [↑](#footnote-ref-5)
6. ـ و ما در اینجا عین عبارت مجلسی اوّل را می‌‌آوریم؛ در طبع سنگی، ج ١، ص ٣٦١ [طبع حروفی، ج ٤، ص ٥٦٦] کتاب لوامع صاحب قرانی (شرح فارسی من لا یحضره الفقیه که بعد از روضة المتّقین که شرح عربی آن است نوشته شده است) در باب وجوب صلاة جمعة در ضمن کیفیّت بیان خطبه خطیب گوید:

«و مشهور است استحباب بلاغت خطیب به آنکه سخنان فصیح را مناسب احوال حاضران به ایشان رساند، و آیات و اخبار وعد آن‌قدر نگوید که خوف ایشان زائل شود، و از وعید آن مقدار ذکر نکند که ایشان از رحمت الهی ناامید شوند؛ ولیکن چون غالب احوال مردمان غفلت عظیم است، مناسبِ حالِ اکثر وعید است، چنان‌که از خطب حضرت أمیرالمؤمنین صلوات الله علیه ظاهر است. و اگر مناسب داند سخنان حکیمانه تازه که تأثیرش بیشتر باشد ذکر کند؛ چنان‌که در [روایت] حسن کالصحیح از حضرت أمیرالمؤمنین صلوات الله علیه منقول است که فرمودند که: ”ترویح کنید نفوس خود را به حکمت‌های تازه! به درستی که نفوس را کلال و ماندگی دست می‌دهد چنان‌که بدن را دست می‌دهد.“ و از این جمله است اشعار محقّقان مثل حکیم غزنوی و حکیم رومی و عطّار و غیر ایشان.» [↑](#footnote-ref-6)
7. ـ مجلسی در آخر باب نار از کتاب معاد (بحارالأنوار، طبع حروفی، ج ٨، از صفحه ٣٢٦ تا صفحه ٣٢٩) به طعن و کنایه و تصریح، مطالبی را بر ردّ حکماء و فلاسفه گفته است، و چون بسیاری از آنها عاری از حقیقت است مفصّلاً بحث شود و جواب گفته شود. [↑](#footnote-ref-7)
8. ـ رباط: جمع آن رباطات؛ و هی: المَعاهِدُ المبنیّةُ و الموقوفةُ للفقراء. [↑](#footnote-ref-8)
9. ـ الدّروس الشّرعیّة، ج ٢، ص ٢٧٥. [↑](#footnote-ref-9)
10. ـ تشویق السّالکین، ص١٥؛ و اصل مطلب در: کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، از طبع صیدا، ص ٢٤٩ در باب شرائط امام [و طبع مؤسّسة نشر الإسلامی، المسألة السابعة، ص ٣٩٦، سطر ٢٠] است و ما در ص ٩٦ و ٩٧ از جنگ شمارۀ ١٤ [مطلع انوار، ج ٣، ص ١٣٦ و ١٣٧] آورده‌ایم. [↑](#footnote-ref-10)
11. ـ [منهاج الکرامة، ص ١٦٣: «و أمّا علم الطریقة فإلیه منسوبٌ؛ فإنّ الصوفیةَ کلّهم یُسنِدونَ الخِرقَةَ إلیه.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-11)
12. ـ عوالی اللئالی، ج ١، ص ٤٣ (قسمتی از مقدّمه مرحوم آیة الله مرعشی نجفی). [↑](#footnote-ref-12)
13. ـ معاد شناسی، ج ١، ص ٩٢، تعلیقه ١. [↑](#footnote-ref-13)
14. ـ [نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ٤٥: «”و امّا کتاب‌هائی را که نام بردی، پس اگر در میان آنها چیزی هست که با کتاب خدا موافق باشد، بنابراین به واسطه داشتن کتاب خدا از آنها مستغنی هستیم؛ و اگر در میان آنها چیزی هست که با کتاب خدا مخالف باشد پس نیازی به آن نیست؛ بنابراین در نابود کردن آنها اقدام کن!“ فَشَرَعَ عَمرُو بنُ عاصٍ فی تَفریقِها عَلَی حَمّاماتِ الإسکَندَرِیَّةِ وَ إحراقِها فی مَواقِدِها؛ ”بنابر این دستور، عمرو بن عاص، آن کتابها را در حمّام‌های اسکندریّه پخش کرد، و همه را در تون‌های آنها آتش زد.“» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-14)
15. ـ [جهت اطلاع بیشتر دربارۀ مصادری که این جمله را از خلیفۀ ثانی نقل کرده‌اند، به کتب ذیل مراجعه فرمائید:

مطلع أنوار، ج ٨، ذیل مباحث مربوط به خلیفۀ ثانی به نقل از یوم الإسلام، ص ٤١؛ الشّیعه فی الإسلام، ص ١٧٢، به نقل از البدایة و النّهایة، ج ٥، ص ٢٢٧ و شرح ابن أبی‌الحدید، ج ١، ص ١٣٣ و الکامل فی التاریخ، ج ٢، ص ٢١٧ و تاریخ الرّسل و الملوک، ج ٢، ص ٤٣٦؛ المهذب، ج ١، ص ١٢؛ المراجعات، ص ٣٥٣؛ مسند احمد، ج ١، ص ٣٢٥؛ عمدة القاری، ج ١٧، ص ٦٣؛ صحیح البخاری، ج ٥، ص ١٣٨ و ج ٧، ص ٩؛ صحیح مسلم، ج ٥، ص ٧٦؛ فتح الباری، ج ٨، ص ١٠٢؛ المصنف، ج ٥، ص ٤٣٨؛ السنن الکبری، ج ٣، ص ٤٣٣؛ الملل و النِحَل، ج ١، ص ٢٢؛ أضواء علی سنّة المحمّدیّة، ص ٥٢. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-15)
16. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به صفحۀ ٣٢ همین مجلّد مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-16)
17. ـ سوره البقرة (٢) صدر آیه ٢٦٩. [↑](#footnote-ref-17)
18. ـ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ٢، ص ٤١. [↑](#footnote-ref-18)
19. ـ [این عبارات از جمله حواشی حضرت علاّمه طباطبائی ـ رضوان الله علیه ـ بر بحارالأنوار است که تصمیم داشتند آن را تا آخر بحارالأنوار ادامه دهند، ولیکن مع‌الأسف مورد اعتراض عدّه‌ای قرار گرفته و به جهت فضای اختناق و خوف از تبعات و آثار سوء آن، از ادامه تعلیقات استنکاف نمودند و جامعۀ علم و دانش را در حسرت و اندوهی بس عمیق و خسارتی جبران ناپذیر قرار دادند. جهت اطلاع بیشتر در این زمینه به اجماع از منظر نقد و نظر، ص ٢١١ تألیف: آیة الله حاج سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-19)
20. ـ [امام شناسی، ج ١٨، ص ٢٩٠، تعلیقه ٢:

«چقدر خوب و لطیف شاعر درباره ایشان سروده است:

زاهد چه بلائی تو که صد دانه تسبیح \*\* از دست تو سوراخ به سوراخ گریزد

خلق از پی تو زار دویدن عجبی نیست \*\* یک برّه ندیدم که ز سلاّخ گریزد» [↑](#footnote-ref-20)
21. ـ همان مصدر، تعلیقه ٣: «الغِرّ: جوانی که تجربه و خبرویّت ندارد. و مؤنّث آن را غِرّ و غِرَّة گویند و جمع آن أغْرار می‌باشد.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-21)
22. ـ تاریخ الاسناد للامام، ج ٢، ص ٣٤٧ الی ٣٤٩. [↑](#footnote-ref-22)
23. ـ [ترجمه این متن در امام شناسی، ج ١٨، ص ٢٩٠:

چنین آمده است: «و از جمله دروغ سازان حدیث، گروهی می‌باشند که می‌پندارند زیادتی در اخبار و إکثار در گفتار، شأن دین را بالا می‌برد؛ بنابراین تا حدّی که دلشان خواسته است شروع کرده‌اند به بافته‌ها و هذیان‌ها، و منظورشان از این روایاتِ پرداخته به دروغ، أجر و ثواب بوده است در حالی‌که به آنان نخواهد رسید مگر وزر و عقاب.

ایشانند آنان که مسلم در صحیحش گفته است: ”ما رَأیتُ الصّالِحِینَ فی شَی‌ءٍ أکذَبَ مِنهُم فی الحَدِیثِ.“ و مراد و منظورش از صالحین آن کسانی می‌باشند که سبیل‌هایشان را دراز می‌کنند، و [↑](#footnote-ref-23)
24. لباس‌های گشاد می‌پوشند، و سرهایشان را به پائین تکان‌تکان می‌دهند، و صدایشان را زیر و نازک و آهسته می‌کنند، و در مساجد چاشتگاهان و شبانگاهان با هیکل‌هایشان می‌روند امَّا دورترین مردم هستند از مساجد با ارواحشان. لبانشان را با ذکر تکان می‌دهند و به دنبال آن دانه‌های تسبیح را به حرکت می‌آورند، ولیکن ایشان همان‌طور که علی بن أبی‌طالب فرموده است: ”جَعَلُوا الدِّینَ مِن أقفالِ البَصِیرَةِ و مَغالِیقِ العَقلِ، فَهُم أغرارٌ مَرحومونَ، یُسِیئُونَ و یَحسَبونَ أنَّهُم یُحسِنُونَ ... فَهَؤُلاءِ قَد یُخَیَّلُ لَهُمُ الظُّلمُ عَدلًا، و الغَدرُ فَضلًا، فَیَرَونَ أنَّ نِسبَةَ ما یَظُنُّونَ إلَی أصحَابِ النَّبِیِّ مِمَّا یَزِیدُ فی فَضلِهِم، و یُعلِی فی النُّفُوسِ مَنزِلَتَهُم، فَیَصِحُّ فِیهِم ما قِیلَ: عَدُوٌّ عاقِلٌ خَیرٌ مِن مُحِبٍّ جَاهِلٍ.“\* تا آخر با قدری اختصار.

”دین را قفلهای بسته بر روی بصیرت قرار داده‌اند، و کُلُونهای بسته بر روی عقل، بنابراین ایشان أحمقانی هستند تهی‌دست. کار بد می‌کنند و چنین گمان دارند که کار خوب می‌کنند ... پس گاهی برای این جماعت، ستم به صورت داد و عدل تخیّل می‌شود، و مَکر و غدرْ به صورت شرف و فضیلت. ایشان معتقدند که آنچه را که خودشان می‌پندارند به اصحاب پیامبر نسبت دادن موجب زیادتی فضل و شرف آنها می‌باشد، و موجب اعلاء منزلت و موقعیّتشان در نفوس مردمان. بنابراین صحیح است درباره آنان آنچه گفته شده است که: دشمن دانا بِهْ از نادان دوست.“‌» (محقّق)]

\*ـ أضواءٌ علی السّنّة المحمّدیة، طبع سوم، ص ٣٨٩ تا ص ٣٩١. و این مطالب را از شیخ محمّد عبده از کتاب وی: تاریخ الإسناد، ج ٢، ص ٣٤٧ تا ص ٣٤٩ نقل نموده است. [↑](#footnote-ref-24)
25. ـ ‌جنگ ٧، ص ٤٩٨ الی ٥١٦. [↑](#footnote-ref-25)
26. ـ نقد النُّصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ١٥١ (تعلیقه). [↑](#footnote-ref-26)
27. ـ سوره النّجم (٥٣) صدر آیه ٢٣. [↑](#footnote-ref-27)
28. ـ لمعات عراقی، لمعه ١١. [↑](#footnote-ref-28)
29. ـ جنگ ٣٠، ص ١٤ الی ٢٢. [↑](#footnote-ref-29)
30. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به الله شناسی، ج ٢، مبحث ٢١ الی ٢٤ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-30)
31. بنابراین می‌توان اشکال فلاسفه را در بقاء عین ثابت در حال فناء مبتنی بر تعیّن و تشخّص مظاهر انسانی پس از تعلّق جعل به تکوّن ماهیّات دانست، که این ظهور علّت پیدایش مَظهر، و این افاضه اشراقی سبب تحقّق عکس مُظهِر در مظهَر است؛ و طبیعتاً تفاوت در تشخّص و تعیّن موجب اختلاف در مرتبۀ صرافت و تقیّد در وجود بالصّرافه و وجود مقیّد و محدود خواهد شد.

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

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

لبّ کلام در این است که: آیا وجود اطلاقی حضرت حق که ثانی برای خود نمی‌پذیرد با تقیّد به ماهیّات امکانیّه، صرافت و اطلاق خود را از دست می‌دهد و تبدیل به وجودی محدود به حدود مخلوقات خواهد شد که بالنتیجه موجب نقصان در ذات و ترکیب در وجود و افتقار و نیاز به علّت دیگر خواهد شد؟ یا اینکه با فرض ظهور و بروز موجودات امکانیه باز بر بساطت و صرافت خویش پای خواهد فشرد و از آن مرتبۀ منیع اطلاقی ذرّه‌ای تنازل نخواهد کرد؟

اگر وجود حضرت حق را وجود اطلاقی و بالصّرافه بدانیم چگونه می‌توان تصوّر صدور تعیّنات از ذات واجبی را مانع فناء آنها در ذات واجبی دانست؟ این فرض جمع بین متناقضین خواهد بود.

زیرا صدور اشیاء از ذات واجب موجب خروج آنها از مرتبه ذات به خارج از حیطۀ استیلاء وجود نخواهد شد. پس این مطلب که: «ورود اعیان ثابته در مرتبه ذات اگر باعث بقاء اعیان شود ترکیب ذات لازم می‌آید و اگر باعث فناء اعیان شود پس دیگر هویّتی به نام زید باقی نمی‌ماند تا به او اشاره گردد در حالی‌که ما او را می‌بینیم و به او اشاره می‌کنیم»، از اساس باطل خواهد شد. زیرا ورود اعیان ثابته در مرتبه ذات مگر با صدور اعیان ثابته از مرتبه ذات تفاوت دارد که در صورت [↑](#footnote-ref-31)
32. ثانیه حکم به صرافت وجود و بقاء ذات در مرتبه اطلاقی خود کنیم، اما در فرض اوّل باعث ترکّب ذات واجبی و محو ماهیّت اطلاق واجب شود؟

چه فرقی است در نظام واقع و حاقّ حقیقت وجود در بدو خلقت و نهایت امر؟ و چگونه است تفسیر آیه شریفه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ (سوره البقرة (٢) ذیل آیه ١٥٦) و یا آیات مشابه، نظیر: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾؟ (سوره هود (١١) قسمتی از آیه ١٢٣) و چگونه می‌توان حدیث شریف: کان اللهُ و لم یَکن معه شیءٌ و الآنَ کما کان\* را توجیه و تفسیر نمود؟

مگر حقیقت امکانیِ هویّاتِ خارجیّه، حقیقت فانیه در ذات واجبی نمی‌باشد؟ و اگر نیست پس این استقلال و استغناء، در وجود را از کجا آورده‌اند؟ و اگر هست پس چرا حکم فناء ذاتی را به فناء ذات و نفس عارف در ذات باری تسرّی نمی‌دهیم؟

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

با توجّه به مطالب فوق دیدگاه‌های مرحوم والد و علاّمه طباطبائی ـ قدّس الله سرّهما ـ در بقاء و فناء اعیان ثابته روشن می‌شود. اشکال مرحوم علاّمه طباطبائی ـ قدّس سرّه ـ چنانچه مرحوم والد ـ‌ أعلی الله مقامه ـ‌ در کتاب مهرتابان متذکّر شده‌اند التزام به خلق جدید در صورت فناء ذاتی اعیان ثابته در ذات حقّ متعال است، و این التزام علاوه بر تأبّی فطرت سلیم از پذیرش آن موجب توالی فاسده خواهد شد چنانچه در کتاب مشروحاً توضیح داده شده است.

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

در این میان نفسِ مدعای مرحوم والد ـ قدّس سرّه ـ گرچه با موازین مراتب کمال و معرفت موافق، ولی شکل جمع میان این مدعی و لزوم خلق جدید و محو اسمیّت و رسمیّت که مرحوم علاّمه طباطبائی بر آن اصرار می‌ورزند همچنان باقی می‌ماند. زیرا به هر تقدیر هنگام فناء ذاتی [↑](#footnote-ref-32)
33. تمامی مراتب سابقه و مترتّبه بر عین ثابت به همراه عین ثابت محو و نابود خواهد شد، و دیگر اسم و رسمی باقی نمی‌ماند تا انسان به آن حقیقت متشخّصه اشاره بنماید و موجود باقی را همان موجود سابق به حساب آورد، و تمام موازین و تبعات عرفیه و شرعیه دستخوش تغییر و تحول قرار خواهد گرفت؛ و این همان چیزی است که پذیرش آن مشکل خواهد بود.

به نظر می‌رسد اگر مرحوم والد ـ قدّس سرّه ـ در پاسخ به علاّمه طباطبائی همان کیفیّت فناء ذاتی تمامی موجودات را در ذات احدیّت قبل و پس از خلق، توضیح و تبیین می‌نمودند دیگر اشکال علاّمه طباطبائی از بُن و اساس مرتفع می‌گردید، و جائی برای طرح توالی فاسده از قبیل التزام به خلق جدید و امثال آن باقی نمی‌ماند.

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

بر اساس برهان اصالت وجود و تشخّص وجود، در عالم واقع فقط و فقط یک وجود، حقیقت و واقعیّت دارد و باقی ماهیّات منتسبه و متدلّیه به آن وجود بحت و بسیط است. بنابراین فناء ذاتی تمام موجودات در ذات ازلی ـ چه معتقد به فناء ذات عارف در ذات إله بشویم یا نشویم ـ یک امر بدیهی و ضروری در مکتب اهل حکمت و عرفان بشمار می‌رود؛ و این همان چیزی است که مرحوم عارف کامل و سالک واصل آیة الله العظمی حاج سیّد احمد کربلائی با مرحوم اصفهانی به بحث و فحص گذارده بودند. بر این لحاظ بقاء عین ثابت در ذات ازلی نه موجب ترکّب ذات و نفی اطلاقیّت ذات، و نه فناء عین ثابت در ذات واجبی موجب رفع اسمیّت و رسمیّت و خلق جدید خواهد بود. زیرا با وجود فناء اعیان ثابته در ذات واجبی در همان لحظه بقاء آنها با اسم و رسم به قوّت خود باقی است؛ و این مرتبه را وحدت در کثرت و جمع بین اطلاق و تقیّد و أحدیّت و واحدیّت و ... گویند. و این مرتبه تفسیر همان حدیث معروف: «کان اللهُ و لم یکن معه شیءٌ، و الآنَ کما کان» می‌باشد.

بلی، اشکالی که در اینجا می‌توان مطرح نمود این است که: بنابر مطالب مذکوره، تمامی اشیاء در عین بقاء اعیان ثابتۀ خویش فانی در ذات واجب‌الوجود و وجود بالصّرافه خواهند بود؛ چنانچه مرحوم حدّاد ـ رضوان الله علیه ـ فرمودند: اگر اسم این مُهر را از او بگیرید حق می‌ماند و بس. در [↑](#footnote-ref-33)
34. این‌صورت دیگر چرا باید مسأله فناء ذاتی سالک الی الله و عارف کامل را به صورت مسأله‌ای جداگانه و مجزّی از بحث فلسفی اندکاک تمامی تعیّنات در تعیّن واجب‌الوجود بر شمرد و برای آن حسابی جداگانه فرض نمود؟ زیرا خود به خود ذات و نفس عارف فانی در ذات واجب‌الوجود و وجود بالصّرافه خواهد بود و بحث از فناء و عدم آن بیهوده می‌باشد.

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

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

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

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

بدین لحاظ در مرتبه فناء نه عین ثابتی از بین می‌رود ـ چنانچه مرحوم والد به این مطلب اصرار می‌ورزند ـ و نه منافاتی با صرافت ذات واجب پیش خواهد آمد؛ هیچ‌کدام. و اشکال مرحوم علاّمه طباطبائی نیز از اساس منتفی خواهد گردید. والله عالم بحقائق الامور. [↑](#footnote-ref-34)
35. تذکّر این نکته بجاست: پس از طی مباحث توحیدی بین علمین: علاّمه طباطبائی و مرحوم علاّمه والد ـ قدّس سرّهما ـ و اصرار علاّمه طباطبائی بر محال بودن فناء اعیان ثابته و عدم پذیرش فناء ذاتی برای اولیاء الهی و عرفاء کمّلین، بالأخره مرحوم والد با ذکر شواهد و قرائن و توضیح مجملات، مرحوم علاّمه طباطبائی را ملزم به پذیرش فناء اعیان ثابته نمودند؛ که با ذکر اعتقاد و التزام به تشخّص خارجی وجود و نفی تشکیک در مراتب وجود این پذیرش را ابراز نمودند. و در همان مجلس اخیر که این بنده راقم سطور نیز شرف حضور داشتم با اعتراف به حقیقت فناء ذاتی برای اولیای الهی، مرحوم والد را موجب هدایت و بصیرت خویش نسبت به مراتب کشف و تجرّد دانسته و فرمودند: «خداوند شما را وسیله‌ای برای هدایت و راهنمائی ما قرار داد.»

و اکنون که این حقیر به ذکر و توضیح این مسأله پرداخته‌ام، مصادف با روز یکشنبه سی‌ام شهر رمضان المبارک سنه یک هزار و چهارصد و سی هجری قمری می‌باشد، بعد از ظهر خواب مختصری نمودم و در عالم رؤیا مشاهده کردم که: در منزل مسکونی خویش واقع در عتبۀ مقدّسه کریمه اهل بیت حضرت فاطمه معصومه سلام الله علیها می‌باشم، و گویا مرحوم والد ـ رضوان الله علیه ـ از این پله‌های زیاد به طبقه بالا رفت و آمد داشته‌اند. در این وقت مرحوم علاّمه طباطبائی در حالی‌که بدون عبا در وسط پله‌ها ایستاده بودند مرتّب دستان خود را بر جای پا و قدم‌های علاّمه والد می‌کشیدند و آن را بر سر و صورت و سینه خود می‌مالیدند.

من بسیار متعجّبانه به این همه عظمت و تواضع و خلوص می‌نگریستم، و در دل ایشان را تحسین می‌کردم، و به حال ایشان غبطه می‌خوردم، و برای ابراز این مطلب من نیز دست‌های خود را به جای پا و قدم‌های استاد علاّمه طباطبائی می‌کشیدم و بر سر و بدن خود می‌مالیدم که یک مرتبه ایشان مرا از استمرار آن برحذر داشته و مانع گشتند و از خواب بیدار شدم. رحمة‌ الله علیهما رحمة واسعة. ﴿لِمِثۡلِ هَٰذَا فَلۡيَعۡمَلِ ٱلۡعَٰمِلُونَ﴾ (سوره الصّافّات (٣٧) آیه ٦١)، ﴿إِنَّ ٱللَهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ (سوره النّحل (١٦) آیه ١٢٨). (معلّق)]

\*ـ روح مجرّد، ص ١٩٢، تعلیقه:

«مرحوم صدوق در کتاب توحید باب نفی المکان و الزّمان و الحرکة عنه تعالی ص ١٧٨ و ١٧٩؛ و مرحوم ملاّ محسن فیض در کتاب وافی، ج ١، از طبع حروفی اصفهان، مکتبۀ الإمام أمیرالمؤمنین علیه السّلام، در ابواب معرفة الله، بابُ إحاطتِه بکلِّ شی‌ء، ص ٤٠٣؛ و مرحوم مجلسی در کتاب بحارالأنوار، طبع حروفی، ج ٣، در کتاب توحید، باب ١٤: نفی الزّمان و المکان و الحرکة و الانتقال عنه تعالی، ص ٣٢٧، حدیث ٢٧؛ و این دو نفر از توحید صدوق، و صدوق از علی بن احمد بن محمّد بن عمران دَقّاق، از محمّد بن أبی‌عبدالله کوفی، از محمّد بن إسماعیل برمکی، از علی بن عبّاس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر [↑](#footnote-ref-35)
36. جعفری، از أبی‌ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السّلام روایت می‌کند که:

”أنَّهُ قالَ: إنَّ اللهَ تَبارَکَ وَ تَعالَی کانَ لَم یَزَلْ بِلا زَمانٍ وَ لا مَکانٍ، و هُوَ الآنَ کَما کانَ؛ لا یَخلو مِنهُ مَکانٌ، و لا یَشغَلُ (در وافی و بحار: لا یَشتَغِلُ) بِه مَکانٌ، و لا یَحِلُّ فی مَکانٍ. مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْ﴾؛ لَیسَ بَینَهُ و بَینَ خَلقِهِ حِجابٌ غیرُ خَلقِه؛ احْتَجَبَ بِغَیر حِجابٍ مَحجوبٍ؛ وَ استَتَرَ بِغَیرِ سِترٍ مَستورٍ؛ لا إلَهَ إلّا هُوَ الکَبیرُ المُتَعالِ.“

حضرت استاذنا العلاّمة آیة الله طباطبائی ـ قدَّس الله نفسه الشّریفه ـ در کتاب توحید نسخۀ خطّی حقیر، ص ٦ آورده‌اند که: ”کَما فی حَدیثِ موسَی بنِ جَعفَرٍ علیهما السّلام: کانَ اللهُ وَ لا شَی‌ءَ مَعَهُ؛ و هُوَ الانَ کَما کانَ.“

و در جامع الاسرار مرحوم سیّد حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است که: ”کانَ اللهُ وَ لَم یَکُن مَعَهُ شَی‌ءٌ وَ الانَ کَما کانَ“:

اوّل: در ص ٥٦، شمارۀ ١١٢، در اصل اوّل قاعدۀ اولی: ”و بالنَّظر إلی هَذا المَقامِ قالَ أربابُ الکَشف و الشُّهودِ: التَّوحیدُ إسقاطُ الإضافاتِ؛ و قالَ النَّبی صلّی الله علیه و آلِهِ و سلَّم: کانَ اللهُ وَ لَم یَکُن مَعَهُ شَی‌ءٌ. و قالَ العارفُ: (و هُوَ) الانَ کما کانَ؛ لأنَّ الإضافاتِ غَیرُ مَوجودةٍ کَما مَرَّ. و أیضًا ”کانَ“ فی کَلامِ النَّبی صلّی الله علیه و آلِه و سلّم بِمَعنی الحالِ، لا بِمَعنَی الماضی؛ مِثلُ ﴿وَكَانَ ٱللَهُ غَفُورٗا رَّحِيمًا﴾ “ [سوره النّساء (٤) آیه ٩٦].

دوّم: در اصل سوّم، ص ٦٩٦، شمارۀ ١٨١: ”لأنَّه تعالَی دائِمًا (هُوَ) عَلی تَنَزُّهِه الذّاتیّ و تَقدُّسِه الازَلیّ؛ لِقوله علیه السّلام: کانَ اللهُ و لَم یَکُن مَعَهُ شَی‌ءٌ، و لِقول (بَعضِ) عارِفی أُمَّتِه: و الآنَ کَما کان.“ و مراد از ”بعض عارِفی امّتِه“ حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام می‌باشند.

در کلمات مکنونۀ فیض، طبع حروفی، در ضمن: کلمةٌ فیها اشارةٌ إلی لِمّیّةِ الإیجاد و أنّه أمرٌ إعتباری، ص ٣٣ وارد است که: ”و چون تعیّن امری اعتباری است، ظهور آن به واسطۀ نوری است که در مراتب ساری است. جُنَید که حدیث کانَ اللهُ وَ لَم یَکُن مَعَهُ شَی‌ءٌ شنید، گفت: الانَ کَما کانَ. و همانا این ضمیمه در حدیث مندرج است؛ و کانَ اللهُ در آن، از قبیل: ﴿وَكَانَ ٱللَهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ “ [سوره النّساء (٤) ذیل آیه ١٧].

و چون در بحارالأنوار، طبع حروفی حیدری، ج ٤ (کتاب توحید، باب ٤ از أبواب أسمائه تعالی)، حدیث ٣٤، ص ٣٠٥، مرحوم مجلسی ٨ بیت از أمیرالمؤمنین علیه السّلام را از توحید صدوق در پاسخ ذعلب نقل می‌کند که در پایان خطبه‌ای بیان فرموده‌اند و اوّل آنها این است:

وَ لَم یَزَل سَیّدی بِالحَمدِ مَعروفًا \*\* وَ لَم یَزَل سَیّدی بِالجودِ مَوصوفًا

حضرت استاذنا العلاّمه در تعلیقه فرموده‌اند: ”الأشعارُ مِن أحسنِ الدَّلیل علَی أنَّ الخِلقَةَ غَیرُ مُنقطِعَةٍ مِن حَیثُ أوّلِها، کَما أنّها کَذلکَ مِن حیثُ آخِرها.“» ـ انتهی مطالب منقوله از روح مجرد، ص ١٩٢. [↑](#footnote-ref-36)
37. ـ [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ٢، ص ٢٨٢ این‌چنین آمده است:

«١. چنانچه دو ذات مختلف ذات واحد شوند، این امر محال است؛ و عقول شاهد بر این محالیّت است.

٢. امّا اتّصال پیدا نمودن نفوس و ارواح به مفارقات و مجرّدات عقلیّه، محال نمی‌باشد؛ بلکه دارای معنی مناسب و سزاوار به آن اتّصال و کیفیّت هو هویّت آنهاست.

٣. همچنین فنای نفوس انسانی در مبدأ و اصل قدیم خداوندی نیز در نزد صاحبان عقل، محال به نظر نمی‌رسد.

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

٥. و نیز گواه ما بر عدم محالیّت آن، صادق آمدن عنوان وحدت و یگانگی است در مرحله دلالت، \*\*\* [↑](#footnote-ref-37)
38. در مورد ترکیب مزجی؛ همچون آب و سرکه که این دو مادّه با آنکه دو تا هستند و درهم آمیخته و ممزوج گشته‌اند، مع‌ذلک‌ عنوان وحدت و نام واحدی بر آنها جاری می‌شود، و در ترکیب سرکه و عسل بدان انگبین گویند.

و همچنین در مورد اتّصال دو چیز یا چند چیز با یکدگر؛ مثل قطعات چوب که از اتّصالشان، با وجود دوئیّت و بینونت مع‌ذلک نام واحد سریر بدان گفته می‌شود.

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

٦. و در باب قضایا، قضیّه حمل شایع صناعی چون زید قائم است، که زید و قائم دو چیز می‌باشند؛ و امّا در مورد حمل هو هو یعنی حمل اوّلی ذاتی، که حمل مفاهیم است بر همدگر همچون حمل حیوان ناطق بر انسان، که در این صورت با وجود وحدت مفهومی که نتیجه حمل و هو هویّت است، مع‌ذلک کثرت مفهوم انسان با حیوان ناطق سبب صحّت حمل شده است؛ و گرنه معنی نداشت که یک چیز به تمام معنی برخودش حمل شود؛ مثل الإنسانُ إنسانٌ. و لهذا در حمل اوّلی که حمل هو هوست با وجود کثرت مفهومی از جهتی، اتّحاد در حمل واقع شده است؛ پس بر این مطالب توجّه داشته باشید.» (محقّق)]

ـ‌ جنگ ١٣، ص ٩٩ الی ١٠١. [↑](#footnote-ref-38)
39. ـ [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ٢، ص٢٧٣ این‌چنین آمده است:

«١. من ذاتم و حقیقتم تو هستی، یا آنکه من من، و تو تو هستی، و بنابراین دو تا إله و معبود است؟! نه، دور است از من، دور است از من، که دو تا اصل و حقیقت و إله و معبود را اثبات کنم!

٢. هویّت و انّیّت من از آن تو می‌باشد، که در عدم صرف و نیستی محض من همیشه درآمده است. تمام حقیقت وجود و ثبات و اصالت تو، در تمام واقعیّت نیستی و عدم محض من برآمده است؛ و لهذا از دو وجهه اشتباه حاصل شده است: وجهۀ اصل و حقیقت وجود تو، و وجهۀ مجاز و واقعیّت عدم و فنا و نیستی من!

٣. پس هر کجا که می‌نگرم، ذات تو را در وجود خودم چگونه و کجا می‌توانم متحقّق بدانم، در حالی‌که واضح و هویدا گشته است که ذات من آنجا است که اصلاً مکانی و محلّی و قراری برای من موجود نیست.

٤. آری، نور سیما و وجه تو می‌باشد که بر پیشانی من گره خورده و استوار شده است؛ در چشم دل و بصیرت من، و یا در چشم بصر و دیدگان حسّی من.

٥. انّیّت و هستی من است که میان من و میان تو منازعه درافکنده است؛ پس تقاضا دارم تا با لطف خودت انّیّت و هستی مرا از میانه برداری!» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-39)
40. ـ [ریحانة الأدب، ج ٢، ص ٦٢ این ابیات را از حسین بن منصور حلاّج نقل نموده است که حضرت علاّمه طهرانی در روح مجرّد، ص ٦٠٣، این‌چنین ترجمه فرموده‌اند:

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

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

٣. و من هیچ‌وقت نشد که از شدّت عطش، اراده خوردن آب بنمایم، مگر آنکه خیال صورت تو را در کاسه‌ام می‌دیدم‌.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-40)
41. ـ ‌جنگ ١٣، ص ١٣٠. [↑](#footnote-ref-41)
42. ـ [مقالۀ سر ّالفتوح ناظر بر کتاب پرواز روح که از خامۀ حضرت علاّمه آیة الله حاج سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی تراوش یافته، تبیین أنظار و آراء متعالی مکتب عرفان و توحید در نهایت سیر تکاملی بشر است.

بشر به واسطه استعداد و قابلیت خلعت خلیفة‌اللهی (که ناشی از نزول مقام ذات به شهادت کریمۀ شریفه: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾\* است) جامعیّت صفات و اسماء کلیّه الهیّه را به مقدار سعۀ وجودی خویش دارد. و از آنجا که خود اسماء و صفات به منشأ و اصل خود (که همان ذاتِ پروردگار است) قائم‌اند، پس وصول به این مرحله به نحو اطلاق، وصول به مرتبه ذات و فناء در آن را در پی خواهد داشت.

نکته‌ای که از قدیم الایّام اذهان بسیاری از اهل تحقیق را به خود مشغول می‌داشت این است که: چگونه ممکن است نفوس محدوده و مقیّده بشری با آن سعه و ظرفیّتِ محدود خود بتوانند به ذات لا‌یتناهی و غیر محدود حضرت حقّ برسند و معرفت شهودی نسبت به آن حاصل نمایند؟ و لذا بسیاری اصلاً معرفت حقّ را دربارۀ افراد بشر انکار نمودند، و برخی آن را منحصر به بعضی از اشخاص چون معصومین علیهم السّلام دانسته‌اند و نهایت سیر انسان را معرفت به این دسته از مظاهر حقّ پنداشته‌اند. [↑](#footnote-ref-42)
43. مرحوم علاّمه طهرانی ـ رضوان الله علیه ـ در این مقاله به خوبی روشن می‌سازند که معرفت شهودی ذات حقّ نه تنها امری محال و ممتنع نیست، بلکه برای تمامی افراد بشر با رعایت تربیت سلوکی و تهذیب نفسانی ممکن است. البته ناگفته نماند که اصل این مطالب در دو کتاب ارزشمند ایشان: توحید علمی و عینی و الله شناسی موجود می‌باشد؛ و نیز بحث دربارۀ فناء در ذات و اثبات آن با مرحوم علاّمه طباطبایی در کتاب مهرتابان آمده است. و لذا مناسب است خوانندگان محترم برای توضیح بیشتر به آن کتب مراجعه کنند.

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

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

\*ـ سوره الحجر (١٥) قسمتی از آیه ٢٩. [↑](#footnote-ref-43)
44. ـ روضه کافی، ص ١٣٦. [↑](#footnote-ref-44)
45. ـ [جهت اطلاع بیشتر بر ادلّه مخالفین لزوم تبعیت از استاد کامل و پاسخ‌های آن به روح مجرّد، ص ٤١ الی ٥٤ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-45)
46. ـ [جهت اطلاع بیشتر از مصادری که به نقل داستان اعتراض خلیفه ثانی به پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم پرداخته‌اند به کتب ذیل مراجعه فرمائید:

الشیعة فی الإسلام، ص ١٧٢ به نقل از البدایة و النهایة، ج ٥، ص ٢٢٧ و شرح ابن أبی‌الحدید، ج ١، ص ١٣٣ و الکامل فی التاریخ، ج ٢، ص ٢١٧ و تاریخ الرسل و الملوک، ج ٢، ص ٤٣٦؛ طبقات ابن سعد، ج ١، ص ٢٤٤؛ المهذب، ج ١، ص ١٢؛ عمدة القاری، ج ١٧، ص ٦٣؛ صحیح مسلم، ج ٥، ص ٧٦؛ صحیح البخاری، ج ٥، ص ١٣٨ و ج ٧، ص ٩؛ مسند احمد، ج ١، ص ٣٢٥؛ فتح الباری، ج ٨، ص ١٠٢؛ المصنف، ج ٥، ص ٤٣٨؛ السنن الکبری، ج ٣، ص ٤٣٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢٢؛ المراجعات، ص ٣٥٣؛ اضواء علی السنة المحمّدیة، ص ٥٢. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-46)
47. ـ سوره المآئدة (٥) آیه ٢٢. [↑](#footnote-ref-47)
48. ـ سوره المآئدة (٥) آیه ٢٤. [↑](#footnote-ref-48)
49. ـ سوره آل عمران (٣) صدر آیه ٦٨. [↑](#footnote-ref-49)
50. ـ نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٥٧. [↑](#footnote-ref-50)
51. ـ کشف الغمّة، ج ٢، ص ١١٣؛ الفصول المهمة فی المعرفة الائمة، ج٢، ص ٨٥٩؛ بحارالأنوار، ج ٧٥، ص ١٥٩. [↑](#footnote-ref-51)
52. ـ [این عبارت شریف لفظاً و معناً در بسیاری از مجامع روائی آمده است از جمله:

الکافی، ج ٨، ص ١١٩، ذیل حدیث آدم و شجره این‌گونه وارد است که: [↑](#footnote-ref-52)
53. «... و مَن وَضَعَ وُلاةَ أَمرِ اللهِ عَزَّوجَلَّ و أَهلَ استِنباطِ عِلمِه فی غیرِ الصَّفوَةِ مِن بُیوتاتِ الْأَنبیاءِ علیهم السّلام فَقَد خالَفَ أَمرَ اللهِ عَزَّوجَلَّ، و جَعَلَ الجُهّالَ وُلاةَ أَمرِ اللهِ و المُتَکَلِّفِینَ بغَیرِ هُدًی مِنَ اللهِ عَزَّوجَلَّ، و زَعَمُوا أَنَّهم أَهلُ استِنباطِ عِلمِ اللهِ. فَقَد کَذَبُوا عَلَی اللهِ و رَسُولِه، و رَغِبُوا عَن وَصِیِّهِ علیه السّلام و طاعَتِه، و لَم یَضَعُوا فَضلَ اللهِ حَیثُ وَضَعَه اللهُ تَبارَکَ و تَعالَی؛ فَضَلُّوا و أَضَلُّوا أَتباعَهم، و لَم یَکُن لهم حُجَّةٌ یَومَ القِیامَة ... .»

و همچنین در تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام، ص ٥٢:

٢٥ـ «ثمّ قال الرّضا علیه السّلام: لقد ذکرتَنی بما حَکَیتُه [عن‌] قَولِ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و قولِ أمیرالمؤمنین علیه السّلام و قولِ زین العابدین علیه السّلام:

أمّا قَولُ رسولِ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم فما حَدَّثَنیه أبی، عن جدّی، عن أبیه، [عن جدّه‌]، عن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: ”أنّ اللهَ لا یَقبِضُ العِلمَ انتِزاعًا یَنتَزِعُه من النّاسِ، و لکن [یَقبِضُه] بِقَبضِ العُلماء. فإذا لم یَنزِل عالِمٌ إلی عالِمٍ یَصرِفُ عنه طُلّابُ حُطامِ الدُّنیا و حَرامِها، و یَمنَعونَ الحقَّ أهلَه، و یَجعَلونَه لِغَیرِ أهلِه، اتَّخَذَ النّاسُ رُؤَساءَ جُهّالًا، فَسُئِلوا فَأَفتَوا بِغَیرِ عِلمٍ فَضَلّوا و أضَلّوا.“

٢٦ـ و أمّا قولُ أمیرِالمُؤمنین علیه السّلام فهو قولُه: ”یا معشرَ شیعتِنا و المُنتَحِلین [مَوَدَّتَنا]! إیّاکم و أصحابَ الرَّأیِ؛ فإنّهم أعداءُ السُّنَنِ. تَفَلَّتَت منهم الأحادیثُ أن یَحفَظوها و أعیَتهم السُّنَّةُ أن یَعُوها. فَاتَّخَذوا عِبادَ اللهِ خَوَلًا، و مالَه دُوَلًا؛ فَذَلَّت لهم الرِّقابُ و أطاعَهم الخَلقُ أشباهُ الکِلابِ. و نازَعوا الحَقَّ أهلَه، و تَمَثَّلوا بالأئمَّةِ الصّادِقینَ و هم مِن الجُهّالِ و الکُفّارِ و المَلاعینَ؛ فَسُئِلوا عَمّا لا یَعلَمون، فَأنِفُوا أن یَعتَرِفوا بِأنَّهم لا یَعلَمونَ، فَعارَضوا الدّینَ [بِآرائِهِم فَضَلّوا و أضَلّوا. أمَا لو کانَ الدّینُ‌] بِالقیاسِ لَکان باطِنُ الرِّجلَینِ أولَی بِالمَسحِ من ظاهِرِهما.“» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-53)
54. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون «لزوم تبعیّت از استاد کامل خبیر و آگاه در سیر و سلوک» به رساله سیر و سلوک منسوب به سیّد بحرالعلوم، ص ١٩٦؛ رساله لب اللباب، ص ١٣٣؛ روح مجرّد، ص ٤٠؛ حریم قدس، ص ٩٦؛ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-54)
55. ـ سوره البقرة (٢) قسمتی از آیه ٢٦٩. [↑](#footnote-ref-55)
56. ـ سوره لقمان (٣١) صدر آیه ١٢. [↑](#footnote-ref-56)
57. ـ [جهت اطلاع از برخی ادلّه لزوم تمسک به عقل در فهم مبانی شرع مقدس، به مهرتابان، ص ٤٧ الی ص ٦٠ ذیل ذکر مواردی از تعلیقات حضرت علاّمه طباطبائی بر بحار‌الأنوار مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-57)
58. ـ سوره الأنعام (٦) قسمتی از آیه ٥٩. [↑](#footnote-ref-58)
59. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون «لزوم فراگیری علم فلسفه و عرفان» به نور ملکوت قرآن، ج ٢، ص ٢٣٦؛ نگرشی بر مقالۀ بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ٤٨؛ روح مجرّد، ص ١٠٦، تعلیقه؛ حریم قدس، ص ٥٠ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-59)
60. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به امام شناسی، ج ٥، ص ١٧٧؛ روح مجرّد، ص ٥٤٦ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-60)
61. ـ سوره الرّحمن (٥٥) آیه ٧٨. [↑](#footnote-ref-61)
62. ـ [جهت اطلاع بیشتر بر مبانی وهّابیّت و ایرادهای وارد بر آنها پیرامون حقیقت ولایت و عدم انفکاک آن از توحید، به امام شناسی، ج ٥، ص ١٤٢ الی ص ١٧٧ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-62)
63. ـ سوره الإخلاص (١١٢) آیه ٣ و ٤. [↑](#footnote-ref-63)
64. ـ [جهت اطلاع بیشتر بر مبانی شیخیّه و ایرادهای وارد بر آنها پیرامون حقیقت ولایت و عدم انفکاک آن از توحید، به امام شناسی، ج ٥، ص ١٧٧ الی ص ١٩٣ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-64)
65. ـ الإحتجاج، ج ٢، ص ٤٥١. [↑](#footnote-ref-65)
66. ـ بحارالأنوار، ج ٥، ص ٧٠. [↑](#footnote-ref-66)
67. ـ الکافی، ج ٤، ص ٥٧٨: «مَن عَرَفَهُم فقد عَرَفَ الله». [↑](#footnote-ref-67)
68. ـ سوره الصّافّات (٣٧) آیه ٦١. [↑](#footnote-ref-68)
69. ـ این حواله‌دادن عین معنای معرّفی استاد است که جناب مؤلّف و آن مرحوم، سخت از آن وحشت داشتند. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-69)
70. ـ فاتحة الشّباب نور الدّین عبدالرّحمن جامی، در قسمت مثنوی، فی منقبت الإمام علیّ بن موسی الرّضا. [↑](#footnote-ref-70)
71. ـ نیاز مردم به امام زنده: حضرت حجّة بن الحسن عجّل الله تعالی فرجه الشّریف است و توسّل به هر یک از امامان به آن حضرت بر می‌گردد؛ و طبق آیات و روایات مربّی زنده و استاد کامل در سلوک لازم است و بدون آن، خطرات از هر جهت روی‌آور است.

و کلام آن مرحوم در اینجا سفسطه‌ای بیش نیست. چگونه در فقه و اعمال باید به فقیه و عالم مراجعه کرد و زنده بودن امامان رفع تکلیف نمی‌کند، همین‌طور به موجب آیۀ ٤٣ از سورۀ ١٦ النّحل: [↑](#footnote-ref-71)
72. ﴿فَسۡ‍َٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ و آیات و روایات بی‌شمار دیگری باید در امر اخلاقی و تزکیۀ نفس و سیر در مراحل معرفت و توحید به استاد کامل راه رفته و خبیر بصیر مراجعه کرد.

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

ـ [الفصول المهمّة فی المعرفة الائمّة، ج ٢، ص ٨٥٩؛ کشف الغمّة، ج ٢، ص ١١٣؛ بحارالأنوار، ج ٧٥، ص ١٥٩. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-72)
73. ـ این فرمایش کلام حضرت سجّاد علیه السّلام اطلاق دارد؛ براساس این اطلاق بدون آمدن قیدی، دلالت بر لزوم حکیم مرشد در امور اخلاقی و عرفانی دارد. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-73)
74. ـ قصّه نیست، واقعیّت و عینیّت خارجی است؛ و شما هم روایت و حدیثی نخوانده‌اید!

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

و این کلام مجرّد مغالطه است و الاّ باید گفت: أمیرالمؤمنین علیه السّلام پس از رحلت، در همۀ امور دستش باز است؛ پس چرا شما آن را منحصر به سیر و تزکیۀ نفس می‌دانید؟ و در سایر امور ـ بدون استثناء ـ از مراجعه به طبیب و متخصّص و مهندس و فقیه و غیرهم، ارتباط معنوی با آن حضرت را کافی نمی‌دانید؟!

و اگر کافی بدانید شرع و دین دیگری پیدا می‌شود، نه این دینی را که رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم آورده و این منهاجی که امامان راستین ما پیموده‌اند. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-74)
75. ـ هیچ‌گاه انسان مستغنی از هدایت پیامبران و امامان نیست و نمی‌تواند مستقلاًّ از جمال و جلال الهی بهره‌مند شود (یعنی آنها واسطه در فیض هستند و آیتیّت و مرآتیّت دارند)، ولی این اصل نمی‌رساند که انسان احتیاج به استاد زنده و مربی کامل در امور تربیتی ندارد. آن مسأله چه ربطی به این مسأله دارد؟! اگر خود امام فرمود: از استاد و مربّی زنده پیروی کن، معنایش سلب وساطت خود امام نیست. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-75)
76. ـ دیوان باباطاهر عریان. [↑](#footnote-ref-76)
77. ـ اساتید هم غیر از همین‌گونه از رفاقت چیزی نمی‌گویند؛ اگر عنوان دستگیری و هدایت لازم نباشد، چرا «سوته‌دلان گرد هم آئیم»؟! خود امام پس از رحلت با مای سوته‌دل همراهی می‌کند. [↑](#footnote-ref-77)
78. و بالأخره عملاً در مطاوی این کتاب می‌بینیم که آن مرحوم نقش مرشدی و استادی و جناب مؤلّف نقش شاگردی داشته است. استاد بودن غیر از پیروی او و تبعیّت در سفر و حضر و کردار و گفتار چیزی نیست؛ و آن هم به نحو اکمل انجام یافته و خود مؤلّف محترم در موارد عدیده تصریح به استادی او می‌کند. و در این صورت برداشتن اسم استاد و مرشد و رهبر، و عملاً ملتزم به حقیقت آن بودن غیر از لقلقۀ لسان چیزی نیست. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه)

ـ آیا تصدیق به درستی این مطلب و سپس امر به آماده بودن در وقت مغرب، غیر از حرفۀ استادی است؟ (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-78)
79. ـ دیوان حافظ. [↑](#footnote-ref-79)
80. ـ این مکاشفات فقطّ مکاشفات صوریّه است و چه بسا در اوّلین وهله برای سالک پیدا می‌شود و در آن صحیح و سقیم بسیار است؛ و ابداً دلالت بر ربط با خاندان عصمت ندارد و از اینجا تا سرمنزل مقصود، راه بی‌پایان است. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-80)
81. ـ فتأمّل که چگونه مؤلّف محترم او را به استادی انتخاب، و چهار سال تمام از نظر روحی خود را تحت نظر و حمایت او درآورده بود؟! (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-81)
82. ـ در اینجا مؤلّف محترم اقرار می‌کند که حاج ملاّ آقاجان می‌آید و او را به صراط مستقیم قرار می‌دهد. باید به ایشان گفت: بنا به گفتۀ استادتان چرا خود حضرات معصومین و یا حضرت صاحب‌الأمر نیامدند و در صراط مستقیم قرار ندادند؟

استاد ایشان که قضیّۀ ملاّی رومی و شمس تبریزی را در توسّل به شمس ـ نه به أمیرالمؤمنین علیه السّلام ـ به دیدۀ بطلان نگریست و مؤلّف هم بر این بطلان صحّه گذاردند، چرا در اینجا نجات دهندۀ خود را از پرتگاه مرحوم حاج ملاّ آقاجان می‌داند؟ آیا این عین تناقض‌گویی نیست؟! (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-82)
83. ـ در فرض عدم پیروی از غیر معصوم، این اجازه چه محملی دارد؟ (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-83)
84. ـ این قضیّه شاهد مکاشفات غلط است. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-84)
85. ـ شاگرد بودن و تربیت شدن غیر از معنای ارادت و تحت تبعیّت شخص راهبر درآمدن است؟! (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-85)
86. ـ [ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ٧. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-86)
87. ـ خود جناب مؤلّف محترم برای حقیر نقل می‌کردند که: صاحب آن حجره که مرحوم ملاّ آقاجان به دیدار و رفع اشتباه او رفته بود، ‌‌‌‌جناب مستطاب شریعتمدار ثقة المحدّثین: آقای حاج سیّد محمّد حسن میرجهانی اصفهانی جرقویه‌ای بوده‌اند؛ که در آن زمان به لباس سیادت ملبّس نبوده‌اند ولیکن چون سیادت ایشان محرز و ثابت بود، با شواهد و ادلّۀ متینی که اقامه نمودند، به دست حضرت آیة الله العظمی مرحوم بروجردی ـ رحمة الله علیه ـ ملبّس به لباس سیادت شدند. این حقیر جناب محترم ایشان را می‌شناسم و سوابق آشنایی و مودّت برقرار است؛ مرد راست و صادق و بزرگواری است، طوّل الله عمره و ادام ایّام برکاته. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-87)
88. ـ در اینجا، به عنوان «استاد» نام برده شده است. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-88)
89. ـ اگر علیّ بن أبی‌طالب علیه السّلام بنابر فرض خود ایشان زنده است و پس از مردن تجرّدش بیشتر شده و حاجب نمی‌خواهد،‌ پس چرا ایشان از جناب مؤلّف تقاضای وساطت و سببیّت کرده‌اند؟ آیا این خود تناقض نیست؟!

و اگر بگویند این وساطت به نحو استقلال نیست و منافاتی با کسب فیض از جانب مولی ندارد، ‌همین‌طور دربارۀ استاد عام می‌گوییم: که حتماً لازم است و عنوان وساطت دارد و منافاتی با کسب فیض از جانب حضرات معصومان ندارد. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-89)
90. ـ این نحو تخاطب منافات با ادب رفاقت دارد؛ ولی گویا چون مؤلّف محترم در قول و کردار او وجداناً تناقض لمس می‌کرده است، لذا بدین‌گونه از تحکّم او را ملزم و مفخم نموده است. (مرحوم علاّمه، قدّس الله نفسه الزّکیّه) [↑](#footnote-ref-90)
91. ـ [به زودی این رساله همراه تعلیقات و تحقیقات حضرت آیة الله حاج سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی ـ حفظه الله ـ به طور مستقل به زیور طبع آراسته خواهد شد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-91)
92. ـ ‌جنگ ٧، ص ٤٠٢ الی ٤٠٦. [↑](#footnote-ref-92)
93. ـ‌ همان مصدر، ص ٥٧٧ و ٥٧٨. [↑](#footnote-ref-93)
94. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٨، ص ٢٦٨. [↑](#footnote-ref-94)
95. ـ این کلام از حاج آقا رضای همدانی، فقیه معروف، صاحب کتاب مصباح الفقیه نیست، بلکه از حاج مولی محمّدرضا کوثر بن محمّدأمین همدانی است که در سنۀ ١٢٤٧ وفات نموده است، و [↑](#footnote-ref-95)
96. کتاب مفتاح النبوّة از ایشان است. شرح حال او را در الذّریعة، ج ١١، ص ٣٥٢، و در الکرام البررة، ص ٥٤٩ ذکر نموده است.

ـ سوره الإخلاص (١١٢) آیه ١. [↑](#footnote-ref-96)
97. ـ مفتاح النبوّة، ص ١٢. [↑](#footnote-ref-97)
98. ـ سوره فاطر (٣٥) قسمتی از آیه ١٥. [↑](#footnote-ref-98)
99. ـ سوره الإخلاص (١١٢) آیه ١. [↑](#footnote-ref-99)
100. ـ سوره غافر (٤٠) صدر آیه ٦٥. [↑](#footnote-ref-100)
101. ـ سوره یوسف (١٢) قسمتی از آیه ٨٣. [↑](#footnote-ref-101)
102. ـ سوره الرّوم (٣٠) ذیل آیه ٥٤: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ﴾. [↑](#footnote-ref-102)
103. ـ سوره آل عمران (٣) آیه ١٨. [↑](#footnote-ref-103)
104. ـ سوره هود (١١) ذیل آیه ١٤. [↑](#footnote-ref-104)
105. ـ سوره إبراهیم (١٤) ذیل آیه ٥٢. [↑](#footnote-ref-105)
106. ـ سوره الرّعد (١٣) ذیل آیه ٣٠. [↑](#footnote-ref-106)
107. ـ سوره الأعراف (٧) آیه ٥٩. [↑](#footnote-ref-107)
108. ـ سوره هود (١١) آیه ٥٠. [↑](#footnote-ref-108)
109. ـ سوره هود (١١) آیه ٦١. [↑](#footnote-ref-109)
110. ـ سوره هود (١١) آیه ٨٤. [↑](#footnote-ref-110)
111. ـ سوره طه (٢٠) آیه ٩٨. [↑](#footnote-ref-111)
112. ـ سوره المؤمنون (٢٣) آیه ٣٢ و ٣٣. [↑](#footnote-ref-112)
113. ـ سوره المؤمنون (٢٣) قسمتی از آیه ٩١. [↑](#footnote-ref-113)
114. ـ سوره الأنبیاء (٢١) آیه ٢٢. [↑](#footnote-ref-114)
115. ـ سوره الإسراء (١٧) آیه ٤٢. [↑](#footnote-ref-115)
116. ـ سوره إبراهیم (١٤) قسمتی از آیه ١٠. [↑](#footnote-ref-116)
117. ـ سوره لقمان (٣١) صدر آیه ٢٥؛ سوره الزّمر (٣٩) صدر آیه ٣٨. [↑](#footnote-ref-117)
118. ـ سوره فصّلت (٤١) آیه ٤٢. [↑](#footnote-ref-118)
119. ـ سوره الإخلاص (١١٢) آیه ١. [↑](#footnote-ref-119)
120. ـ سوره المؤمنون (٢٣) آیه ١١٧. [↑](#footnote-ref-120)
121. ـ سوره الجاثیة (٤٥) آیه ٢٥. [↑](#footnote-ref-121)
122. ـ اقتباس از سوره المائدة (٥) آیه ٧٧. [↑](#footnote-ref-122)
123. ـ‌ جنگ ٧، ص ٣٦٠ الی ٣٧١. [↑](#footnote-ref-123)
124. ـ روضات الجنات، طبع حروفی، ج ٣، ص ٣٣٧؛ و طبع سنگی، ج ١، ص ٢٨٥. [↑](#footnote-ref-124)
125. ـ اعیان الشّیعة، ج ٦، ص ٤٦٦. [↑](#footnote-ref-125)
126. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به روح مجرّد، ص ٤١٥ مراجعه شود. ضمناً ترجمه عبارت فوق در همین مصدر این‌گونه آمده است:

«در طبع حافظ رجب برسی شذوذ است، و در مؤلَّفاتش خبط و خلط است، و مقداری از غلوّ دیده می‌شود که موجب و داعی‌ای نبوده است آنها را بیاورد، و در آن مقداری از ضرر است؛ گرچه ممکن است برای آن نوع گفتار، محمل صحیحی فرض نمود.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-126)
127. ـ الغدیر، ج ٧، ص ٤٦. [↑](#footnote-ref-127)
128. ـ جنگ ٥، ص ١٣٩ و ١٤٩. [↑](#footnote-ref-128)
129. ـ [لسان العرب: غِبُّ‌: کل شیء عاقبته. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-129)
130. ـ سوره ق (٥٠) آیه ٣٧. [↑](#footnote-ref-130)
131. ـ جنگ ٢٣، صفحه ٣٢٠. [↑](#footnote-ref-131)
132. ـ [ترجمۀ متن در روح مجرّد، ص ٤٠٥ این‌گونه آمده است:

«و با وجود آنکه من از شیخ احمد أحسائی آن تحسین‌ها و تحمیدها را برای تو کردم، مبادا از خاطرت برود که: منزله و نسبت این شیخ با پیروان گمراه و گمراه کننده‌اش، همان منزله و نسبت [↑](#footnote-ref-132)
133. سه مرد کافری است که پس از آنکه خداوند پیغمبرشان مسیح عیسی بن مریم علیه السّلام را عروج داد؛ آنان ادّعای نصرانیّت کردند، و شریعت مسیح را با بدعت‌های سه‌گانه‌ای که از خود گذاردند به فساد و تباهی کشیدند.

چگونه این‌طور نباشد با وجودی که به واسطه همین گروه پیروان أحسائی، سوگند به خدا که در این زمان‌های أخیره، امان از روی زمین برداشته شد، و با قوّتِ آنان ارکان ایمان و شریعت سست گردید؛ تا جائی که خِذلان الهی و ضعف سلسله علماء، آنها را به ادّعای بابیّت و نیابت خاصّه از مولانا الحجّة صاحب العصر و الزّمان علیه السّلام کشانید، و در میانشان کسی ظهور کرد که با کلمات غلط و اشتباهی که آورده بود إظهار تحدّی و معجزه کرد در برابر أهل‌ بیان، و عیاذاً بالله تعالی اقاویل کاذبه و مزخرفات باطله‌اش را به علامت صحیفه و قرآن نشان زد.

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

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

مضافاً به انکشاف آنکه او مردی نفهم و سفیه العقل و الحقّ بود برای آن کس که دارای قلب و ادراک بود، یا آن کس که گوش خود را فرامی‌داشت و شاهد منظره و جریان امور بود. و مضافاً به مُهر بطلان خوردن بر أکاذیب واضحه او در آنکه خبر داد: در فلان زمان نور حقّ ظاهر می‌شود، و آن زمان آمد و سپری شد و نور حقّ ظهوری ننمود. و چون دروغ صریح و کذب واضحش برمَلا شد، ادّعا کرد که ممکن است در وحی‌هائی که به وی از جهت شیطان می‌شود بَدا حاصل شده باشد.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-133)
134. ـ جنگ ٣١، ص ٧. [↑](#footnote-ref-134)
135. ـ جنگ ١٤، ص ٤٠. [↑](#footnote-ref-135)
136. ـ الکافی، ج ٤، ص ٥٧٧؛ کامل الزیارات، ص ٢٠٠. [↑](#footnote-ref-136)
137. ـ [مراد فرزند سوم آقا سیّد جمال‌الدّین گلپایگانی است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-137)
138. ـ جنگ ١٥، ص ٧٨ إلی ٨٢. [↑](#footnote-ref-138)
139. ـ [تفصیل این مطلب در صفحه ١٥٢ از همین مجلد آمده است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-139)
140. ـ جنگ ١٥، ص١/١٨؛ و ص ٨٢ و ٨٣. [↑](#footnote-ref-140)
141. ـ [تفصیل این مطلب در ص ١٥٢ از همین مجلّد آمده است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-141)
142. ـ جنگ ١٥، ص ٨٢ الی ١/٨٣. [↑](#footnote-ref-142)
143. ـ [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ٥، ص ١٨٦ چنین آمده است:

«ای نور دیده من! مقدار مراتب و درجات شیعیان علیّ را بر اساس مقدار روایت آنها و مقدار درایت و فهم آنها بشناس! چون معرفت، مجرّد روایت خواندن نیست؛ بلکه معرفت، فهمیدن و ادراک کردنِ روایت است. و به واسطه فهمیدن و پی به معانی واقعی روایات بردن، مؤمن به بلندترین قُلّه از درجات ایمان صعود می‌کند.

من در کتاب أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب نظر کردم، و در آن چنین یافتم که: میزان و اندازه هر مردی به اندازه معرفت اوست؛ خداوند، بندگان خود را بر میزان همان مقدار از عقل‌هائی که به آنان داده است محاسبه می‌نماید.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-143)
144. ـ [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ٥، ص ١٨٦ چنین آمده است:

«یک چیزی را که تو بفهمی و به معنای حقیقی آن برسی و درایت کنی، بهتر است از ده چیزی که روایت کنی! به درستی که از برای هر مطلب حقّی، حقیقت و واقعیّتی است؛ و از برای هر چیز راست و استواری نوری است.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-144)
145. ـ جنگ ١٥، ص ٧٤. [↑](#footnote-ref-145)
146. ـ [ترجمه روایت فوق در امام شناسی، ج ٥، ص ١٨٧ چنین آمده است: «حضرت أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب، علیه افضل السّلام و الصّلاة، عادتشان این بود که می‌فرمودند: شما پیوسته گنجینه‌های دانش و در بردارنده علم باشید؛ و فقط روایت کننده و تحویل دهنده علم را به دیگران نباشید.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-146)
147. ـ جنگ ١٧، ص ٤٦. [↑](#footnote-ref-147)
148. ـ در نور نظریۀ دیگری نیز هست که آن را عبارت از ذرّاتی می‌دانند که از جرم نورانی متشعشع می‌شود. [↑](#footnote-ref-148)
149. ـ جنگ ٧، ص ٥١٨. [↑](#footnote-ref-149)
150. ـ الشفاء (الطبیعیات) ج ١، ص ٩٨. [↑](#footnote-ref-150)
151. ـ الشفاء (الطبیعیات) ج ١، ص ٩٩. [↑](#footnote-ref-151)
152. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٣، ص ١٠٤ و ص ١٠٨. [↑](#footnote-ref-152)
153. ـ همان مصدر، ص ٦٨ و ص ١٢٨. [↑](#footnote-ref-153)
154. ـ همان مصدر، ص ١٩. [↑](#footnote-ref-154)
155. ـ همان مصدر، ج ٥، ص ٢٠٥. [↑](#footnote-ref-155)
156. ـ همان مصدر، ج ٣، ص ١٤٠. [↑](#footnote-ref-156)
157. ـ همان مصدر، ج ٥، ص ١٦ الی ص ٢٤. [↑](#footnote-ref-157)
158. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مبحث به معاد شناسی، ج ٨، ص ٢٤٩ الی ص ٢٨٥ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-158)
159. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٥، ص ١٦. [↑](#footnote-ref-159)
160. ـ همان مصدر، ج ٣، فصل٢٠ الی فصل ٢٦. [↑](#footnote-ref-160)
161. ـ [The nature of the physical world (محقّق)] [↑](#footnote-ref-161)
162. ـ الشفاء (الطبیعیات) ج ١، ص ١١٤. [↑](#footnote-ref-162)
163. ـ [آنچه که از ابوالبرکات در کتب مختلفه نقل شده است، این عبارت است: «ان الباقی لا یتصور بقاؤه الا فی زمان مستمرّ، و ما لا یکون فی الزمان و یکون باقیًا لابدّ و أن یکون لبقائه مقدار من الزمان، فالزمان مقدار الوجود.» ولیکن این عبارت در المعتبر وجود ندارد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-163)
164. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٣، ص ١١٥. [↑](#footnote-ref-164)
165. ـ الشفاء (الطبیعیات) ج ١، ص ١٤٨ الی ص ١٥٢. [↑](#footnote-ref-165)
166. ـ اقول: و بنابراین چون هشت دقیقه و سیزده ثانیه ("١٣و´٨) طول می‌‌کشد تا نور خورشید به زمین برسد، پس ما منظرۀ طلوع آن را پس از این مدّت که طلوع کرده و به این مقدار زمان از افق بالا آمده است می‌‌بینیم، و منظرۀ غروب آن را نیز پس از این مدت که غروب کرده و در زیر افق پنهان شده است می‌‌بینیم. و چون نور ماه یک ثانیه و یک‌پنجم ثانیه "١ طول می‌کشد تا به زمین برسد، طلوع آن را این مقدار پس از طلوع، و غروب آن را نیز به این مقدار بعد از غروب آن مشاهده می‌‌نمائیم.

و بنابراین نور ستارگان دیگری که بعض آنها ٢٤ ساعت نوری طول می‌‌کشد تا به زمین برسد، بعد از یک دور گردش زمین می‌‌بینیم، و بعض آنها که یک سال نوری طول می‌‌کشد، بعد از ٣٦٥ دور گردش زمین به دور خود مشاهده می‌‌کنیم.

چه بسیار از ستارگانی که مبدأ طلوعشان روز بوده و چون نور آنها به زمین برسد شب است، و چه بسیار از ستارگانی که مبدأ طلوعشان شب بوده و چون نورشان به زمین می‌‌رسد روز است.

و قس عمّا مثّلنا و بیّنّا امثالًا تعرف عجبًا فی نظام العالم، و لن تخرج من عجبک إلی یوم القیامة؛ فسبحان الله ما انشأها ونوّرها ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ \* ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾.\*

سیّد محمّد حسین الحسینی الطهرانی

\*ـ سوره الملک (٦٧) ذیل آیه ٣ و آیه ٤. [↑](#footnote-ref-166)
167. ـ امواج الکترومنیتیک امواجی هستند که دارای خاصیّت الکتریکی وجاذبه، هر دو هستند. [↑](#footnote-ref-167)
168. ـ [نسبت دو سرعت، از تقسیم آن دو حاصل می‌شود؛ یعنی سرعت نور تقسیم بر سرعت صوت، که برابر است با یک میلیون متر بر ثانیه:

 ٣٠٠٠٠٠٠٠٠ = ١٠٠٠ × ٣٠٠٠٠٠ (سرعت نور: کیلومتر بر ثانیه)

برابر ١٠٠٠٠٠٠ ≃ ٣٣١ ÷ ٣٠٠٠٠٠٠٠٠

ظاهراً در نسخۀ موجود نزد حضرت علاّمه، اشتباهی صورت گرفته است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-168)
169. ـ [ظاهراً ٢٩ میلیون بیلیون صحیح باشد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-169)
170. ـ اقول: اینکه می‌گویند: نظریۀ اینشتین را غیر از چهارده نفر در دنیا نفهمیده‌اند مربوط به محاسبات و ریاضیّات عالیه است، وگرنه اصل فرضیّۀ نسبیّت بدون قواعد ریاضی و فرمول‌های او که در خصوص محاسباتش به کار برده است مشکل نیست و قابل فهم برای افرادی است که مختصر آشنائی به علوم داشته باشند. [↑](#footnote-ref-170)
171. ـ [ظاهراً مراد «مسافت بین دو جسم» است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-171)
172. ـ‌ جنگ ٧، ص ٥٢٢ الی ٥٤٧. [↑](#footnote-ref-172)
173. ـ [ترجمه و توضیح عبارات فوق در نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی»، ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: ﴿ٱللَهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ص ٤٩١، این‌گونه آمده است:

«شاخه معرفت خدا خیلی بالاست؛ بالاتر است از آنکه هر پرنده‌ای که بخواهد، بتواند طیران کند به سوی آن شاخه. این‌طور نیست؛ به سوی آن شاخه‌های بلند هر پرنده‌ای نمی‌تواند حرکت کند! (مگس می‌تواند برود بالای چنار بنشیند؟ می‌تواند؟! نه، جای این در یک محدوده خاصّی است از روی زمین. گنجشک تا یک قدری می‌تواند، کبوتر تا یک قدری می‌تواند؛ باز و عقاب یک جاهای دیگر می‌روند.) شاخه معرفت بالاتر است از آنکه هر پرنده‌ای که بخواهد، بتواند خود را به آن شاخه نزدیک کند.

و سراپرده بصیرت و بینائی به معارف إلهی، محجوب‌تر و مخفی‌تر است از اینکه هر سیر کننده‌ای بخواهد اطراف آن چادر بگردد و از خصوصیّات آن اطّلاع پیدا کند؛ نه! مخفی است؛ هر سائری نمی‌تواند خودش را به آنجا برساند.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-173)
174. ـ أقرب الموارد: «راحَ للامر رواحًا و راحًا و راحةً و أرْیَحیَّة و رُؤوحًا و ریاحةً: اشرف له و فرح به. و قال أیضًا: الأرْیحیَّة: خصلةٌ یُرتاح بها إلی الندی؛ یقال: أخذتهُ الأرْیَحیَّة، أی الهشاشه لابتذال العطایا.» [↑](#footnote-ref-174)
175. ـ تاریخ ابن خلّکان، ج ٣، ص ٢٨٥. [↑](#footnote-ref-175)
176. ـ [جهت اطّلاع بیشتر پیرامون این مطالب به توحید علمی و عینی، ص ٣٣٢؛ و نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی»، ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: الله نور السّموات و الأرض، ص ٤٩٣، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-176)
177. ـ حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، فصل تنزیه قدم، بیت ١٣. [↑](#footnote-ref-177)
178. ـ مثنوی معنوی، دفتر پنجم. [↑](#footnote-ref-178)
179. ـ منهاج البراعة، ج ١٩، ص ١٩١، به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی). [↑](#footnote-ref-179)
180. ـ [جهت اطّلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف به الله شناسی، ج ٢، ص ١٢١؛ و امام شناسی، ج ١٢، ص ٣٢٦ و ٣٤٢، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-180)
181. ـ منهاج البراعة، ج ١٩، ص ١٩٧، به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی). [↑](#footnote-ref-181)
182. ـ سوره طه (٢٠) ذیل آیه ١١٠ و صدر آیه ١١١. [↑](#footnote-ref-182)
183. ـ منهاج البراعة، ج ١٩، ص ١٩٨، به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی). [↑](#footnote-ref-183)
184. ـ سوره الأنعام (٦) قسمتی از آیه ١٢٤. [↑](#footnote-ref-184)
185. ـ تر جمه این روایت در نور ملکوت قرآن، ج ‌٢، ص ٣١٤، این‌گونه آمده است:

«فرمود: ”اگر مردم می‌دانستند که چه فضیلتى را در معرفت خداوند تعالى حائز می‌گردند، چشمان خود را به آنچه دشمنان از آن متمتّع هستند ـ از بهجت و نضارت و ترى و تازگى حیات دنیا و نعمت‌هایش نمی‌دوختند؛ و دنیاى ایشان‌ در نزد اینان از آنچه را که در زیر پاهاى خود لگد می‌کنند کمتر بود، و تحقیقاً در نعمت معرفت خدا متنعّم بودند، و چنان در مسرّت و لذّت معرفتش متلذّذ بودند که گوئى پیوسته و به طور جاودان در باغ‌هاى بهشتى با اولیاى خدا در لذّت بسر می‌برند.

معرفت خدا انیسى است که نمی‌گذارد هیچ وحشتى به انسان برسد، و رفیقى است که هیچ تنهائى با او اثرى ندارد، و نورى است که با او هیچ تاریکى و ظلمتى جمع نمی‌شود، و قدرتى است که هیچ ناتوانى با او مجتمع نمی‌گردد، و شفائى است که با وى هیچ مرضى تاب مقاومت نمى‌آورد.“

و پس از این فرمود: ”پیش از شما طوائفى بودند که کشته می‌شدند و آتش زده می‌شدند و با ارّه استخوان‌هایشان بریده می‌شد، و دنیاى بدین وسعت و فراخى بر ایشان تنگ می‌شد، و با این‌حال هیچ عاملى نمی‌توانست ایشان را از آنچه با آنها از معرفت خدا بود، برگرداند و منصرف کند؛ بدون آنکه کسانى که با اینها این اعمال را انجام می‌دادند نسبت به آنها حِقْدى داشته باشند، و نه خونى از آنها ریخته باشند، و نه اذیّتى از ناحیه ایشان به آنها رسیده باشد تا در اثر تلافى و انتقام دست به چنین مجازاتى گشوده باشند. هیچ جرم و گناهى نداشتند مگر آنکه به خداوند عزیز و حمید ایمان آورده بودند.

بنابراین، شما از خدایتان بخواهید تا درجات و مقاماتشان را به شما عنایت کند! و بر مصائب و مشکلات روزگارتان صبر کنید و شکیبا باشید تا به سعى و همّت و جدیّت آنها برسید!“» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-185)
186. ـ الوافی، ج ١، ص ١٦٠؛ الکافی، ج ٨، ص ٢٤٧. [↑](#footnote-ref-186)
187. ـ الکافی، ج ١، ص ٨٦. [↑](#footnote-ref-187)
188. ـ مثنوی معنوی، دفتر اول. [↑](#footnote-ref-188)
189. ـ منهاج البراعة، ج ١٩، ص ٢١٠, به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی). [↑](#footnote-ref-189)
190. ـ همان مصدر، ص ٢١٣, به نقل از رساله لقاء الله (حسن‌زاده آملی). [↑](#footnote-ref-190)
191. ـ الفتوحات المکیّة، ج ٢، ص ٤٥٩. [↑](#footnote-ref-191)
192. ـ شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٨٢. [↑](#footnote-ref-192)
193. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ٨، ص ٣٤٣. [↑](#footnote-ref-193)
194. ـ [جهت اطلاع پیرامون این مطلب به الله شناسی، ج ١، ص ١٥٢، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-194)
195. ـ [تبیین و ترجمه این متن در نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی»، [↑](#footnote-ref-195)
196. ذیل جلسه ششم از تفسیر آیه: ﴿ٱللَهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ص ٥٠٨ این‌گونه آمده است:

«مرحوم حکیم سبزواری در بعضی از تعلیقاتی که در همان اشعار منظومۀ خود دارد، می‌فرماید که: حقّ این است که این نفسِ انسان دارای مراتبی است، تمام قُوائی که در انسان هست اینها متّحدند با نفس، و نفس عین قُواست، و هر فعلی که از انسان سر می‌زند این ناشی از قواست، و قوا هم که متّحد با نفس است؛ پس این فعل را انسان می‌تواند نسبت‌ به نفس بدهد، بگوید: نفس انسان این کار را کرد، آن کار را کرد؛ بلا مجازٍ.

با اینکه فعل، فعلِ خارجی است، ولی فعلِ نفس است و آن نفس اتّحاد با این فعل دارد؛ یعنی یکی است با این فعل. و این اتّساع و قدرت نفس را می‌فهماند. بعد می‌فرماید که: این ذوقِ اربابِ عرفان است.

بعد مطلبی را از شیخ محیی‌الدّین عربی نقل می‌کند؛ محیی‌الدّین در فتوحات می‌گوید:

النَّفْسُ النَّاطِقَة: همان نفسی است که عاقله است، مفکّره است، متخیّله است، حافظه است، مصوّره است، مُغذیه است، مُنمیه است، جاذبه است، دافعه است، هاضمه است، ماسکه است، سامعه است، باصره است، طاعمه است، مُستَنشِقه است، لامسه است، و آن نفسی است که درک امور را می‌کند؛ تمام این قوائی که در انسان هست، عین نفس است.

بعد می‌گوید که: اختلافی که بین این قوا هست، و اختلافِ اسمائی که این قوا دارند و این اسماء با همدیگر مختلف است، این [اختلاف] موجب این نمی‌شود که حقیقتِ اینها را از نفس خارج کند (اینها را شی‌ء زائدی بر نفس نمی‌کند)؛ بلکه عین نفس است که با این قُوا متّحد شده و به این صُوَر درآمده. پس تمام این قوا اتّحاد با نفس دارد.

این کلام کیست؟ کلام محیی‌الدّین است.

آن‌وقت حاجی دومرتبه می‌گوید: پس بنابر این، این قوائی که در انسان است و اینها نورهای مختلفی هستند، تمام اینها فانی هستند در نورِ نفس: نفسِ ناطقه.

آن‌وقت حکماء را ما می‌بینیم که می‌گویند که: نفسْ مجرّدِ صرف است، و هیچ مادّی نیست، و ابداً شائبه‌ای از تقیّد و تعیّن در نفس نمی‌آید، این عبارت را بیان کرده‌اند تا اینکه اذهان نگویند که: نفس انسان جسم است، یا جسمانی است.

مانند بعضی از عوام و اهلِ طِباع که اگر انسان به آنها بگوید: نفس متّحد با قواست، خیال می‌کنند نفس انسان جسم است (چون قوا هم که فعل انجام می‌دهد، افعال خارجی را انجام می‌دهد، می‌گویند: نفس، جسم است). [↑](#footnote-ref-196)
197. نه! اینکه گفته‌اند مجرّد است مرتبه أعلای از نفس را خواسته‌اند آنها اراده کنند، و آن ذات نفس است که از آن ذاتِ نفسْ إشراقات می‌شود به قوای آن [و فِعل] انسان پیدا می‌شود؛ پس نفس انسان اتّحاد با همه آنها دارد. ـ این [بیان و ترجمه] عبارت حاجی بود.

امّا صدرالمتألّهین در اسفار می‌گوید که:

نفس ناطقۀ انسان مقام و درجه معلوم ندارد، و در وجود یک حدّ خاصّی ندارد؛ به خلاف سایر موجودات. سایر موجودات: یا موجودات طبیعی هستند، یا موجودات نفسی هستند، یا موجودات عقلی (موجودات عالم مادّه، موجودات عالم برزخ، موجودات عالم وهم، عالم عقل)؛ هر کدام از آنها یک مقام معلوم و یک درجۀ مشخّصی دارند. امّا نفس انسان این‌طور نیست، دارای مقامات و درجات متفاوتی است؛ نشئاتی را طیّ می‌کند سابق بر این عالم، و نشئاتی را لاحق بر این عالم؛ و از برای نفس انسان در هر مقامی، یک عالَم خاصّی است و یک صورتِ خاصّی است. یعنی نفس انسان یکجا می‌تواند برود به أعلی علییّن مثلاً، یکجا می‌تواند برود به أسفل السّافلین. عالم عقل است، عالم نفس است، عالم طبع است، تمام اینجاها را طیّ می‌کند و حَدّی ندارد که ما برای نفس معیّن کنیم.

خیلی عبارت عجیبی می‌گوید مرحوم ملاّصدرا! این اصل عبارت ملاّصدرا است، در کجا؟ در اسفار.

امّا در کتاب مبدأ و معاد که ملاّصدرا نوشته، در اصل چهارم از اصولی را که بیان می‌کند، در مقاله ثانیّه که در معادِ جسمانی است، بیان می‌فرماید؛ اصل چهارم را این‌طور برای ما بیان می‌کند ـ و این بیان خوب توضیح همین مطلبی را می‌دهد که در أسفار است ـ می‌گوید:

آقاجان! وحدت شخصیّه (وحدت شخصیّه، که ما به یک موجود می‌گوئیم واحد شخصی) این وحدت شخصیّه، در هر شیئی ‌بر وُتیرِه و سیاقِ واحد نیست، و در درجه واحد نیست. وحدت شخصیّه در موجوداتِ جواهرِ مجرّده یک حکمی دارد و وحدت شخصیّه در جواهر مادّیه یک حکم دیگر دارد. جسمِ واحد شخصی (جسم‌های خارجی) این محال است که اوصاف متعدّدی در او جمع بشود و أعراض متعدّد و متقابلی بر او عارض بشود؛ مثلاً یک جسم خارجی هم سیاه باشد در عین اینکه سیاه است، سفید هم باشد، هم سعید باشد و هم شقیّ، هم لذّت ببرد و هم دردش بیاید، هم بالا باشد هم پائین باشد، هم دنیا باشد هم آخرت باشد. اجسام خارجی نمی‌شود دارای این صفات متضاد باشد، چرا؟ می‌فرماید:

”و ذَلِکَ لِضیقِ حَوصِلَة ذاتِهِ و قَصْرِ رِدائِهِ الوُجودِیّ عن الجَمعِ بَینَ الأُمورِ المُتِخالِفَة؛ چون اصلاً [↑](#footnote-ref-197)
198. ذاتش کوتاه است، وجودش کوتاه است این اجسام خارجی، تا بتواند بین صفات متضادّه و أعراض متضادّۀ متقابله جمع کند؛ نمی‌تواند!“

امّا به خلاف وجودِ جوهرِ نطقی از انسان؛ این جوهرِ ناطقۀ انسان این عجیب است! این خلقت نفس انسان این عجیب است! با اینکه انسان واحد است (وحدت شخصی دارد؛ آقای ... چند تا آدم است؟ یکی؛ وحدت شخصی دارد ها! نه وحدت نوعی و وحدت جنسی؛ یکی است)، امّا این، با اینکه یکی است، جامعةٌ للتَّجَسُّمِ وَ التَّجَرُّد: هم جسم است و هم مجرّد، هم سعید است هم شقی است.

در وقت واحد در أعلی علّیّین است، همین‌که تصوّر یک امر قدسی و روحانی می‌کند روح می‌رود بالا؛ و در همان آن می‌آید در أسفل السّافلین، وقتی تصوّر یک امر شهوی می‌کند. گاهی اوقات می‌شود مَلک مقرّب، گاهی اوقات می‌شود شیطان مَرید. از عرش گرفته تا برود أسفل السّافلین، یک موجود و یک واحد است. عجیب نیست این انسان؟!

آن‌وقت مرحوم ملاّصدرا دلیل می‌آورد، می‌فرماید:

برای اینکه: إدراکَ کُلِّ شَی‌ءٍ هو بِأن یُنالَ حَقیقة ذَلکَ الشَّی‌ءِ المُدرَکُ بِما هُو مُدرَکٌ؛ بَل بالإتّحادِ مَعَهُ. کسی که چیزی را درک می‌کند باید نائل بشود به آن چیز؛ بنابراین انسانی که ملَک را درک می‌کند، شیطان را درک می‌کند، أعلی علّیّین را درک می‌کند، أسفل السّافلین را [درک می‌کند]، باید از آن چیز، یک چیزی را نائل بشود دیگر (نائل بشود یعنی باید سعه وجودی داشته باشد تا بتواند درک کند، و الاّ انسان نمی‌تواند درک کند آن چیزی را که مبهم است؛ [و این است معنی] مُدرَک.)؛ بلکه، نه اینکه تنها نائل بشود، باید متّحد بشود.

نفس چیزی را که درک می‌کند و معرفتِ به آن چیز پیدا می‌کند، نفس باید با آن چیز متّحد بشود. پس نفس که مَلک را درک می‌کند، باید با ملک متّحد بشود؛ شیطان را درک می‌کند، با شیطان باید متّحد باشد؛ موجودات عالم عِلوِی را درک می‌کند، متّحد می‌شود؛ موجودات عالم سفلی را درک می‌کند، متّحد می‌شود. که این قول طائفه‌ای از عرفا و اکثر مشّائین و محقّقون است.

آن‌وقت می‌گوید: صَرَّحَ بِذلکَ الشّیخُ أبونَصر فِی مواضِعَ مِن کتبِه؛ ملاّصدرا می‌گوید: ابونصر فارابی در مواضعی از کُتبش به این معنی تصریح کرده.

و ابوعلی سینا، إعتَرَفَ بِهِ فی کِتابهِ المُسَمّی بالمَبدأ و المعاد؛ در کتاب مبدأ و معادش ابوعلی سینا به این تصریح کرده. و در یک‌جائی از شفاء هم ابوعلی سینا به این معنا تصریح کرده: در فصل ششم از مقاله نهم، در الهیّات، ابوعلی سینا می‌گوید: [↑](#footnote-ref-198)
199. نفس دائماً ترقّی می‌کند، ترقّی می‌کند، تا اینکه در نفس، هیئتِ وجود (تمام هیئتِ وجود) منعکس می‌شود. نفس: یَنقلِبُ عالَماً مَعقولًا مَقبولًا مُوازیًا لِلعالَمِ‌ المَوجودِ کُلِّهِ؛ نفس می‌شود یک عالَمِ معقول! (تمام عوالم! عوالمِ معقول ها! که مشابه و موازی است با عالم محسوس)، نفس انسان به این‌صورت در می‌آید؛ یک همچون جامعیتّی پیدا می‌کند.

مُشاهِداً لِما هُوَ الحُسنُ المطلَقُ و الخَیرُ المطلَقُ و الجمالُ الحقّ، و متَّحِدَةً به، و مُنتَقِشَةً بمثالِه و هَیَئآتِه، و مُنخَرِطَةً فی سِلکِه، وَ سائرةً مِن جَوهرِه‌.

نفس مشاهده می‌کند حُسن مطلق را (آن موجودی که دارای حسن مطلق است؛ کدام موجود دارای حسن مطلق است؟ هان؟ ذاتِ مقدّس پروردگار!) نفس دائماً مشاهده می‌کند ذات پروردگار را، بما اینکه او دارای حسنِ مطلق است. یعنی آن حُسنی که بر تمام عوالم سایه افکنده و پرتو زده، و تمام موجودات را به حسن او آفریده، و جمال همۀ موجودات را به جمال او زینت داده؛ نفس مُشاهِدِ آن ذاتی می‌شود که دارای چنین حسن است.

و مُشاهِدِ خیر مطلق و جمال حقّ است، و متّحد می‌شود با آن، و منتقش می‌شود به مثالش (یعنی مثال او در نفسِ انسان منتقش می‌شود) و هیئآت او، و انسان مُنخَرِط می‌شود (یعنی وارد می‌شود در آن سلک).

این دارائی قوّۀ نفس است. عجیب بیان می‌کند این سعه نفس را ها! این کلام کی بود؟ کلام بوعلی سینا.

و بعد بوعلی سینا می‌گوید: از آن مطالبی که تأیید این دلیل ما را می‌کند، این است که:

... أنَّ المُدرِکَ بجمیعِ الإدراکات؛ انسان که به تمام ادراکات مطلبی را درک می‌کند، درک کنندۀ جمیع ادراکات، و فاعل به جمیع أفاعیلی که واقع است از انسان (تمام فعل‌هائی که انسان انجام می‌دهد، و درکِ همه ادراکات می‌کند) کی انجام می‌دهد؟ [چه أمری مدرِک همۀ ادراکات و فاعل همۀ فعل‌های انسان است؟] همان نفس ناطقه انسان، که نازل می‌شود بعضی اوقات در مرتبه حواسّ و به واسطه آلات و اعضاء کارهائی را انجام می‌دهد، و بعضی اوقات صعود می‌کند و می‌رود متّصل می‌شود به عقلِ مستفاد و عقلِ فعّال، در آنِ واحد.

یک‌وقتی انسان نشسته، می‌آید پائین، کاغذ بر می‌دارد، با قلم چیزی می‌نویسد، با اعضاء و آلات مشغول کار می‌شود؛ یک‌وقت همان‌وقت خودش را می‌کِشد بالا، می‌رود در عالم تجرّد و متّصل به عقلِ فعّال می‌شود، و به یک إراده هزار تا مرده زنده می‌کند و هزار تا مریض شفا می‌دهد. در آنِ واحد ها! در آنِ واحد مشغول نوشتن می‌شود و استخدامِ آلت می‌کند، و در آنِ واحد کار عقل [↑](#footnote-ref-199)
200. فعّال را می‌کند و به عقلِ مستفاد متّصل می‌شود؛ این چرا؟! بوعلی می‌گوید:

لِسَعَة وجودِها، و بَسطِ جَوهَریَّتِها، و إنتشارِ نورِها فی الأکنافِ و الأطرافِ؛ بل یَتَطوَّرُ ذاتُها بِالشّؤُونِ و الأطوارِ، و تَجَلّیها علی الأعضاءِ و الأرواحِ، و تَحَلّیها بِحِلیَةِ الأجسامِ و الأشباحِ مِن سِنخِ الأنوارِ و مَعدِنِ الأسرارِ.

برای اینکه: جوهرِ این نفس، خیلی منبسط است، خیلی باز است، نور این نفس خیلی منتشر است، أطراف و أکناف و جوانب را گرفته؛ بلکه این ذاتِ انسان و نفس انسان به شؤون مختلف و أطوار مختلف تجلّی می‌کند، بر اعضای انسان تجلّی می‌کند، بر ارواح تجلّی می‌کند، و متحلّی می‌شود به حِلیۀ أجسام (اصلاً خود نفس می‌آید جسم می‌شود، می‌آید توی بدن با بدن کار می‌کند)، وَ الأشباح: می‌آید توی ذهن؛ و این صُوَر ذهنی که ما پیدا می‌کنیم به واسطه همان نفس است.

پس همان جوهرِ مجرّد می‌آید ذهن می‌شود، می‌آید خارج می‌شود، می‌آید بدن می‌شود، می‌آید کار می‌کند.

بعد مرحوم ملاّصدرا (که این عبارت را از ابوعلی نقل می‌کند) می‌گوید که:

و مِن هذا الأصلُ تَبَیَّنَ وتَحَقَّقَ ما ادَّعَیناهُ مِن کونِ شَی‌ءٍ واحدٍ تارَةً مُحتاجًا فی وُجُودِهِ إلی عَوارِضَ مادِّیة و لواحِقَ جِسمِیَّة و ذلِکَ لِضَعفِ وجودِهِ و نَقصِ تَجَوهِرِهِ، و تارَةً یَنفَرِدُ بِذاتِهِ و یَتَخَلَّصُ بِوجودِهِ و ذلِکَ لِإستِکمالِ ذاتِهِ و تَقَوِّی إنَّیَّتِهِ.

از این مطلبی که ما گفتیم ثابت می‌شود، همان مطلبی را که ما ادّعا کردیم ثابت می‌شود، که: شی‌ء واحد که نفس است، تارةً در وجودِ خودش، که می‌خواهد موجود بشود به لباس مادّی، احتیاج پیدا می‌کند به یک عوارض مادّه و یک لواحق جسمیّه؛ چون مادّه ضعیف است و این نفس می‌خواهد الآن در لباسِ مادّه در بیاید و تَجَوْهُرِ مادّه ضعیف است، نفس هم خودش را می‌آورد در این مقامِ ضعف، لباس مادّه می‌پوشد.

و بعضی اوقات می‌رود در عوالم بالا؛ چون موجوداتِ عالم بالا قویّ هستند، در آنجا احتیاجی به مادّه ندارند، و استکمال ذاتش در آنجاست، و علّیت و حقیقتش در آنجا خیلی تَقَوِّی دارد و خیلی قوّت دارد، می‌رود در آنجا بدون مادّه.

و همین نفسِ واحد در آنِ واحد، هم اینجاست هم آنجاست، هم جسم است هم مادّه است، هم مجرّد است هم در عالم طبع است، هم در عالم أشباح است هم در عالم عقول است؛ این مال سعه وجود نفس است.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-200)
201. ـ المبدأ و المعاد، الاصل الرابع, ص ٣٨٦ الی ٣٨٨، به نقل از الشفاء (الهیات)، الفصل السابع فی المعاد, ص ٤٢٦. [↑](#footnote-ref-201)
202. ـ جنگ ٦، ص ١١٣ الی ١٢٠. [↑](#footnote-ref-202)
203. ـ [معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٤: «و بدان که از برای سالکین راه خدا از عرفاء بالله و اولیای خدا چهار سفر است: اوّل: سفر از خلق به سوی حقّ؛ دوّم: سفر در حقّ با حقّ؛ سوّم: که مقابل سفر اوّل است، سفر از حقّ به سوی خلق است؛ و چهارم:‌ که از جهتی در مقابل سفر دوّم است، سفر در خلق است با حقّ.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-203)
204. ـ دیوان حافظ. [↑](#footnote-ref-204)
205. ـ [قابل ذکر است که: عبارات ذیل ترجمه‌ای سلیس و روان است که مرحوم علاّمه ـ رضوان الله تعالی علیه ـ از حاشیه آقا محمّد رضا قمشه‌ای بر اسفار اربعه آخوند ملاّصدرا نموده‌اند. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-205)
206. ـ حکیم سبزواری در حاشیۀ اسفار طبع سربی، ص ٢١ فرموده است: «و أمّا الفَناءُ فله مراتبُ: المَحوُ و الطَّمْس و المَحْق؛ فالمَحوُ: فَناء أفعال العبد فی فعل الحقّ تعالی، و الطَمْسُ: فَناءُ صِفاته فی صِفتِه، و المَحْقُ: فَناءُ وجودِه فی وجوده.» ـ انتهی. و بنابراین مراتب فنا را به عکس مرحوم قمشه‌ای دانسته است. [↑](#footnote-ref-206)
207. ـ [انتهی ترجمه تعلیقه مرحوم قمشه‌ای بر اسفار. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-207)
208. ـ [قابل ذکر است: که عبارات ذیل ترجمه‌ای سلیس و روان است که مرحوم علاّمه ـ رضوان الله تعالی علیه ـ از حاشیه مرحوم میرزا محمّدحسن نوری بر اسفار اربعه آخوند ملاّصدرا نموده‌اند. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-208)
209. ـ [ترجمه عبارت فوق از معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٧: «امّا در حقّ است، به جهت آنکه این سفر در صفات حقّ و اسماء و خواصّ حقّ است. و امّا به حقّ است، به جهت آنکه سالک در این‌حال متحقّق به حقیقت حقّ است و از انّیّت و هستی تمام کثرات عالم و اعیان خارجیّه بیرون آمده و خارج شده است.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-209)
210. ـ [انتهی ترجمه متن حکیم میرزا محمّدحسن نوری رضوان الله علیه. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-210)
211. ـ سوره النّجم (٥٣) ذیل آیه ٩. [↑](#footnote-ref-211)
212. ـ جنگ ٦، ص ٢٨ الی ٣٢. [↑](#footnote-ref-212)
213. ـ‌ جنگ ١٣، ص ٥٥. [↑](#footnote-ref-213)
214. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠١؛ الله شناسی ج ٢ ص ٢٨٦. [↑](#footnote-ref-214)
215. ـ ‌جنگ ١٣، ص ١١٨. [↑](#footnote-ref-215)
216. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦١٧؛ معاد شناسی ج ٦ ص ٢٢؛ توحید علمی و عینی ص ١٣٧. [↑](#footnote-ref-216)
217. ـ ‌جنگ ١٣، ص ١١٩. [↑](#footnote-ref-217)
218. ـ لمعات عراقی، لمعه ١١. [↑](#footnote-ref-218)
219. ـ اعیان الشّیعة، ج ٤، ص ٥١٦، با قدری اختلاف؛ الله شناسی ج ٢ ص ٢٨٨. [↑](#footnote-ref-219)
220. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون شعر مذکور و مسانید آن به الله شناسی، ج ٢، ص ٢٢٨ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-220)
221. ـ ‌جنگ ١٣، ص ١٢٠ و ١٢١. [↑](#footnote-ref-221)
222. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن به توحید علمی و عینی، ص ٢٢٢، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-222)
223. ـ جنگ ٦، ص ٥٢ و ٥٣. [↑](#footnote-ref-223)
224. ـ درر الفوائد (محمّدتقی آملی) ج ١، ص ١٨٦. [↑](#footnote-ref-224)
225. ـ جنگ ٦، ص ٥٥. [↑](#footnote-ref-225)
226. ـ دررالفوائد، ج ١، ص ١٩٥. [↑](#footnote-ref-226)
227. ـ شرح منظومه سبزواری (حاشیه)، طبع سنگی، ص ٥٦. [↑](#footnote-ref-227)
228. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به معاد شناسی، ج ٥، ص ٣٠؛ توحید علمی و عینی، ص ٢١٠، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-228)
229. ـ جنگ ٦، ص ٦٠ الی ٦٢. [↑](#footnote-ref-229)
230. ـ همان مصدر، ص ٩٤. [↑](#footnote-ref-230)
231. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٥٥. [↑](#footnote-ref-231)
232. ـ‌ جنگ ٦، ص ١٠٠. [↑](#footnote-ref-232)
233. ـ شرح المنظومة، المقصد الثالث، الفریدة الثانیة: «غرر فی ذکر الأقوال فی العلم و وجه الضبط لها» ج ٣، ص ٥٨٣. [↑](#footnote-ref-233)
234. ـ جنگ ٦، ص ١٤٦. [↑](#footnote-ref-234)
235. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ٦، ص ١١٠؛ توحید علمی و عینی، ص ٢٤٦. [↑](#footnote-ref-235)
236. ـ [یعنی: هذا خلف. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-236)
237. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به توحید علمی و عینی، ص ٢٤٦، مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-237)
238. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ٦، ص٢٦٩؛ توحید علمی و عینی، ص ٣٣٨. [↑](#footnote-ref-238)
239. ـ جنگ ٦، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-239)
240. ـ سوره الرّحمن (٥٥) آیه ٧٨. [↑](#footnote-ref-240)
241. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیّة، طبع سنگی، ج ٣، ص ٢٤؛ طبع حروفی، ج ٦، ص ١١٨. [↑](#footnote-ref-241)
242. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن به توحید علمی و عینی، ص ٥٢، مراجعه شود؛ و همچنین در تبیین و توضیح و سپس نقد این متن در نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی» ذیل جلسۀ دهم از تفسیر آیه: ﴿ٱللَهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ص ٥٦٤ این‌گونه آمده است:

«مرحوم ملاّصدرا می‌گوید که: ”صفات پروردگار دو قسم است: یک صفات‌ سلبی است و آن را صفات تقدیسی و تنزیهی هم می‌گوئیم، و یک صفات ثبوتی است. قرآن مجید تعبیر از صفات، و صفات سلبی و ثبوتیّه می‌کند به این آیه شریفه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾\*.“

آن‌وقت می‌گوید: ”صفات جلال آن صفاتی است که خدا بزرگتر است از مشابهت غیر؛ و صفات جمال آن صفاتی است که خدا به او تکرّم و تجمّل کرده.“

بنابراین مرحوم ملاّصدرا صفات جلال را صفات سلبیّه گرفته و استدلال کرده به: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾؛ و گفته: چون جلال به معنی عظمت است وَ جَلَّت عَن مُشابهَة الغَیر، بنابراین صفات سلبیّه را ما باید صفات جلال بگیریم.

بعد می‌آید صفات جمال را که وجودی‌اند (تمام صفات جمال را که وجودی‌اند) دو قسمت می‌کند، می‌گوید:

”یک صفات حقیقی‌اند برای خدا (که بدون مناسبت با غیر در ذات پروردگار هستند)، مثل: علم و حیات؛ و یک صفاتی است که به مناسبت غیر است، و به اضافه و نسبتِ با غیر است، مثل: خالقیّت و رازقیّت. تمام آن صفاتِ حقیقیِ پروردگار راجع‌اند به وجوبِ وجودِ خدا، و تمام صفات إضافی راجع‌اند به قیومیّت.“

می‌فرماید: ”این‌طور باید بحث کرد؛ و الاّ اگر این‌طور بحث نکنیم، در ذات دوئیّت و اثنینیّت و شکاف وارد می‌شود.“

در جواب ایشان باید گفت: که آقا ﴿ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ که قرآن مجید می‌فرماید و شما آمدید او را به صفات سلبی و ثبوتی تعبیر فرمودید برای اینکه إنثلام در ذات پیدا نشود و شکافی پیدا نشود، این برهان تمام نیست. برای اینکه اگر ما صفات سلبی را صفات واقعی می‌دانستیم و واقعاً [↑](#footnote-ref-242)
243. آنها را در ذات می‌دانستیم، وارد بود؛ ولی صفات سلبی همان سلبِ سلب است، و صفاتِ انتزاعی‌ است، و آنها در ذات نیستند.

امّا صفات جلال و جمال هر دو ثبوتی هستند و دو مبدأ مستقلّ در ذات ندارند؛ همان صفتِ حیات و علم و قدرت است که سریان پیدا می‌کند.

ما در موجوداتی که وجودِ آنها قابلیّتِ درک و ظرفیّت آن صفت را دارد، در آنجا تعبیر به جمال می‌کنیم؛ در آنجائی که بالاتر است، نور شدیدتر است، تعبیر به جلال می‌کنیم.

پس صفاتِ جلالیّه پروردگار را نباید سلبی گفت و بگوئیم تمام این صفات جلال پروردگار (مثل قهاریّت، و مثل عظمت، و مثل استکبار، و مثل جبروتیّت، و مثل کبریائیّت، و مثل عزّ، و مثل جلال و اینها) همه‌اش أمر انتزاعی است و سلبِ سلب است. چطور می‌شود این حرف‌ها را زد؟! (محقّق)]

\*ـ سوره الرّحمن (٥٥) آیه ٧٨. [↑](#footnote-ref-243)
244. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦١٧. [↑](#footnote-ref-244)
245. ـ [معاد شناسی، ج ‌٦، ص ٢٢:

«١. اشیاء تا وقتی که موجود نشوند، نمی‌توانند اثری یا فعلی را از خود ایجاد نمایند (پس در هنگامی که اصل وجود انسان و سائر موجودات، غیری است و اختصاص و بستگی به ذات حقّ تعالی دارد، چگونه ممکن است اثر و فعل آنها غیری نباشد و تعلّق به ذات حضرت قیّوم نداشته باشد؟) و اختیار ما دیگر نمی‌تواند مستند به اختیار دیگر بوده باشد.

٢. و چگونه افعال ما به ما واگذار شده است؟ و مگر نه اینست‌که این واگذاری، اقتضای واگذاری و تفویض ذات ما را می‌نماید (و بطلان آن مسلّم است).

٣. چون سرشت ما با ملکات ما تخمیر شده است، و معلوم است که ملکات ما به واسطه تکرّر حرکات و سکنات در ما پدید می‌آید (بنابراین اگر حرکات به ما واگذار شده بود، بالطّبع و بالملازمه ملکات نیز که نتیجه افعال است به ما واگذار شده، و بنابراین طینت و سرشت ما نیز واگذاری و تفویضی بود؛ و این غلط است).

٤. (لیکن کسی گمان نبرد که این امر اقتضای جبر می‌کند؛ زیرا ما در مقام نقض تفویض هستیم و برای روشن شدن مطلب و بیان‌ حقیقت امر می‌گوئیم که:) همان‌طور که وجود در عین آنکه به ما نسبت دارد به خدای تعالی نسبت دارد، فعل نیز در عین آنکه فعل ماست فعل حضرت حیّ قیّوم است.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-245)
246. ـ جنگ ٦، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-246)
247. ـ سوره الحشر (٥٩) قسمتی از آیه ١٩. [↑](#footnote-ref-247)
248. ـ سوره الشّمس (٩١) آیه ٩ و ١٠. [↑](#footnote-ref-248)
249. ـ المبدأ و المعاد، ص ٦ و ٧. [↑](#footnote-ref-249)
250. ـ [تبیین و ترجمه این متن در نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی» ذیل جلسه هفتم از تفسیر آیه: ﴿ٱللَهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ص ٥٢٩ این‌گونه آمده است:

«معرفت نفس و أحوال نفس امّ حکمت و اصل سعادت است. و به درجه أحدی از حکماء [↑](#footnote-ref-250)
251. نمی‌رسد آن کسی که تجرّد نفس را درک نکرده باشد و بقاء این نفس را درک نکرده باشد و به این معنا یقین پیدا نکرده باشد؛ مثل برادران [و] إخوان جالینوس (چون جالینوسِ حکیم در تجرّدِ نفس شک داشت، و لذا می‌گوید: جالینوس را اصلاً از حکماء نباید شمرد)، و اگر چه جاهلون آنها را حکیم می‌دانند!

چگونه ممکن است مردی موثوقٌ بِه باشد در معرفتِ شیئی از أشیاء، امّا بعد از اینکه به نفس خودش جاهل باشد؟! کما اینکه ارسطو می‌گوید:

”آن کسی که از معرفتِ نفس خود عاجز است، سزاوارتر است به اینکه عاجز باشد از معرفت خالقش.“

چرا؟ چون معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و أفعالاً، این نردبان است برای معرفت خدا و باری تعالی ذاتاً و صفتاً و افعالاً؛ چون خَلق شده است نفس بر مثال خدا. پس آن کسی که معرفت نفس نداشته باشد، معرفت بارئِ خود و خدای خود و ربّ خود را ندارد.

بعد می‌فرماید: در حدیثی که از سیّد الأولیاء أمیرالمؤمنین علیه السّلام روایت شده است که: مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّه، آن اشاره است به سوی این معنی: یعنی کسی که خودش را نشناسد، خدا را نشناخته.

و پروردگار که درباره اشقیاء می‌فرماید: ﴿نَسُواْ ٱللَهَ فَأَنسَىٰهُمۡ﴾، این عکس نقیض است برای همین قضیّه؛ چون خداوند علیّ أعلی مُعلّق کرده است نسیانِ نفس را به نسیان ربّ.

و این تنبیه است برای شخص بیدار و بینا و با فِطانت بر اینکه: معلّق شده‌ است ذکر خدا به ذکر نفس، یاد خدا به یاد نفس، و معرفت خدا به معرفت نفس.

ملاّصدرا می‌فرماید که: گفته شده که در بعضی از همان عمارت‌های خیلی‌خیلی مشیّدی که در سابق می‌ساختند، نوشته شده بود که: ”هیچ کتابی از آسمان فرود نیامده، مگر اینکه در آن کتاب، خطاب به انسان کرده‌اند که: ای انسان! خود را بشناس تا خدای خود را بشناسی.“

نظیر این، قریب این مضمون، آنچه راست که شیخ الرّئیس در بعضی از رساله‌های خود نقل کرده که: ”آن انسان‌های اوّلی، اینها مکلّف بودند به اینکه در معرفت نفس خوض کنند؛ برای اینکه وحی شده بود بر بعضی از افرادِ انسان و پیغمبرانِ آنها که به مردم بگویند: یا إِنسان! إِعرِفْ نفسَکَ تَعرِفْ رَبَّکَ.“

و در آن حکمت‌های عتیق آمده است که: ”کسی که خود را بشناسد، متألّه می‌شود.“ یعنی خدا شناس می‌شود، یعنی یک عالِم ربّانی می‌شود، و فانی می‌شود در ذات خدا و مستغرق می‌شود، غرق می‌شود در شهود جمال پروردگار و جلال او. [↑](#footnote-ref-251)
252. بعد می‌فرماید: بالجمله، در معرفت نفس، آسان شدنِ ظفر است به رسیدن به مقصود، و واصل شدن است به سوی حضرت معبود، و بالا رفتن از این عالَم أشباح که شبح است به آن اوجِ أرواح، و بالا رفتن و صعود کردن از این حضیضِ مردمانِ سافل و عالَم سافل است به سوی اوجِ آن افرادی که در آن عالم‌های بالا، آنجا می‌روند و در آن عالم‌های بالا و در عالم تجرّد سکونت دارند؛ مانند ملائکه و أرواحِ انبیاء.

و در معرفتِ نفس معاینه جمالِ خدایِ أحدی است، و فائز شدن به شُهود سرمدی است؛ ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا \* وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ آیه قرآن می‌گوید: فناء مال کسی است که تزکیه نفس کند، و بیچارگی و خزیّ و خسران، مال آن کسی است که نفسش از دستش برود و با نفس خود دسیسه کند.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-252)
253. ـ بحارالأنوار، ج ٥٨، ص ٩٩ و ١٠٠. [↑](#footnote-ref-253)
254. ـ جنگ ٦، ص ١٢٢ و ١٢٣. [↑](#footnote-ref-254)
255. ـ منطق الطیر. [↑](#footnote-ref-255)
256. ـ جنگ ٦، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-256)
257. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٨٢. [↑](#footnote-ref-257)
258. ـ همان مصدر، ص ٦٨٦. [↑](#footnote-ref-258)
259. ـ [این ابیات در مثنوی معنوی، طبع میرخانی، دفتر اوّل آمده است با این تفاوت که مصرع اوّل را: «منبسط بودیم و یک گوهر همه» ضبط نموده است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-259)
260. ـ جنگ ٦، ص ١٠٢ و ١٠٣. [↑](#footnote-ref-260)
261. مجرّده) نیست، و بلکه حجاب اختصاص دارد به موجودات عالم سِفلی که آنها را مقارنات گویند (همچون عالم مادّه و طبع که از استعداد مادّه و هیولای اوّلیّه برخوردار است).

و بنابراین در عالم مفارقات و موجودات عِلویّه ملکوتیّه جمیع صورت‌ها منعکس است، و هر کدام از آنها نسبت به دیگری مانند تجلّی‌گاه دیگری نسبت به همین است (هر یک در دیگری ظهور و تجلّی دارند، و هر کدام مظهر و مجلای انوار قدسیّه دیگری هستند).“

و سبزواری در شرح این اشعار گوید:

پس موجودات عالم عِلوی مانند آینه‌های متعاکسه هستند که در مقابل هم قرار داده شده و در این‌صورت هر کدام در دیگری منعکس، و صورت‌های انعکاسیّه آنها نیز هر کدام در دیگری منعکس، و همین‌طور صورت‌های لا تُعَدُّ و لا تُحصَی در این آینه‌ها مشهود می‌گردد؛ و این جملۀ: آینه‌های متعاکسه، اشاره است‌ به آنچه را که ارسطاطالیس در این موضوع بیان کرده است و آن اینست:

”موجوداتی که در عالم بالا هستند همه آنها درخشان و نورانی هستند؛ چون در مقابل تابش بزرگترین نور و درخشش قرار دارند. و به همین جهت است که هر یک از آنها تمام اشیاء را در نفس دیگری و در حقیقت وجود دیگری می‌بیند؛ و بدین سبب تمام اشیاء عالم علوی در تمام اشیاء عالم علوی قرار می‌گیرد، و تمام موجودات در موجود واحد است، و یک واحد از آن موجودات، تمام موجودات است. و آن نوری که بر آن موجودات می‌تابد نهایت ندارد“ ـ این بود کلام ارسطو. و پس از بیان این مطلب در شرح، سبزواری در حاشیه گوید:

”و عین این مطالبی را که ارسطو درباره موجودات عالم علوی و عقولی که مبدأ و فاتحه کتاب تکوین هستند بیان کرده است، درباره نفوس و عقولی که خاتمه کتاب تکوین می‌باشند ـ مانند برادران حقیقت و صفا ـ متحقّق است. چون آنها وجهه باطنشان در راه سیر آسمان معرفت متّحد است؛ و در عقیده واحد، و نیز در اخلاق حمیده متّفقند؛ و در أعمال حسنه اتّفاق و اتّحاد دارند. لذا همه در همه هستند، و جملگی در واحد می‌باشند، و واحد از آنها جملگی آنهاست‌.“» (محقّق)]

ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ٦، ص ٣٥٣. [↑](#footnote-ref-261)
262. ـ سه رسائل فلسفی، ص ٣٤، تعلیقه ١؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ج ٦، ص ٣٥٣. [↑](#footnote-ref-262)
263. ـ سه رسائل فلسفی، ص ٧٤. [↑](#footnote-ref-263)
264. ـ جنگ ٦، ص ١٣٦ الی ١٣٨. [↑](#footnote-ref-264)
265. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به نور ملکوت قرآن، ج ٢، ص ٣٢٣؛ و نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ١٣٨ مراجعه شود. ضمناً ترجمۀ این متن در (تعلیقه) این‌گونه آمده است:

«و عجیب آن است که: با این بلای عامّی که به او رسیده، و این مرض همگانی که سراپای وی را فرا گرفته است، نفسش تمنّای لغزش دارد، و با ریسمان غرور او را می‌کشاند به آنکه: در آنچه را که بجا می‌آورد، فقط منظورش تقرّب به خدا بوده است؛ و مقصودش: اشاعه شریعت رسول الله، و نشر دهنده علوم دین خدا، و بر پاخاسته برای اداره امور و کفایت طلاّب علم از بندگان خدا، بوده است.

و اگر مورد خنده شیطان نبود، و اگر مسخره کمک‌کاران سلطان نبود (که از آنها مقرّری می‌گیرد و صرف طلاّب می‌نماید) با مختصر تأمّلی درمی‌یافت که سبب فساد زمانه چیزی نیست مگر کثرت أمثال این‌گونه فقیهان و محدّثانی که در این أوان تازه پیدا شده‌اند؛ که آنچه را که از حلال و حرام بدست آورند، می‌خورند و به واسطه تجرّی و بی‌باکیشان بر معاصی، عقیده عوامّ از مردم را تباه می‌کنند؛ زیرا عوامّ از آنها پیروی می‌نمایند، و از عمل آنها تأسّی و متابعت دارند. بنابراین، ما به خدا پناه می‌بریم از غرور و نابینائی؛ زیرا این مرضی است که قابل درمان نیست.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-265)
266. ـ منطق الطّیر، پند ارسطاطالیس بر اسکندر هنگام مردن او. [↑](#footnote-ref-266)
267. ـ جنگ ٣، ص ٧٣. [↑](#footnote-ref-267)
268. ـ سوره الحشر (٥٩) قسمتی از آیه ٧. [↑](#footnote-ref-268)
269. ـ [جهت اطلاع بیشتر به معاد شناسی، ج ٢، ص ١٢؛ لب اللباب، ص ١٥؛ اسرار ملکوت، ج ١، ص ٣٢٠؛ حریم قدس، ص ٦٤، مراجعه شود. ضمناً ترجمه این متن در مصدر اوّل این‌گونه آمده است:

«همانا من از خداوند طلب آمرزش و عفو بسیار دارم از برای آنکه پاره‌ای از عمر خویش را به بررسی آراء متفلسفین و جدال‌های اهل کلام و نازک‌بینی‌های آنان، و آموختن سخنان و شیوه‌های بحثی آنان گذراندم؛ تا اینکه سرانجام در پرتو فروغ ایمان و تأیید خداوند منّان دریافتم که واقعاً قیاسات آنها بی‌نتیجه و صراط آنها غیر مستقیم است.

پس از آن زمام کار خویش را به خداوند و به فرستادۀ بیم‌دهندۀ بیم داده شدۀ او سپردم، و به آنچه به رسول الله رسیده بود تماماً ایمان آورده و تأیید نمودم. و در صدد جستجوی توجیه عقلی و روشی علمی برای فرمایشات رسول بر نیامدم؛ بلکه پیروی از هدایت و اجتناب از نواهی او را پیشه خود ساختم همچنان که حقّ تعالی فرموده:

”آنچه از دستوراتی که پیامبر برای شما آورده است بگیرید و پیروی کنید؛ و آنچه را که نهی فرموده دوری کنید!“

تا آنکه خداوند گشایش قرار داد بر قلب ما آنچه را که گشایش فرمود؛ و رستگار شد به برکت این دنباله‌روی از رسول، و نجات یافت‌.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-269)
270. ـ سوره الأعراف (٧) قسمتی از آیه ٥٤. [↑](#footnote-ref-270)
271. ـ سوره الإسراء (١٧) قسمتی از آیه ٨٥. [↑](#footnote-ref-271)
272. ـ جنگ ٦، ص ١٥٦. [↑](#footnote-ref-272)
273. ـ حکمة الاشراق، ص ٢٥٤. [↑](#footnote-ref-273)
274. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به الله شناسی، ج ١، ص ١٦٣ الی ص ١٨١ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-274)
275. ـ جنگ ١٤، ص ٤٢ و ٤٣. [↑](#footnote-ref-275)
276. ـ جنگ ٦، ص ٩٥. [↑](#footnote-ref-276)
277. ـ جنگ ١٤، ص ٣٨. [↑](#footnote-ref-277)
278. ـ جنگ ٦، ص ٥٠. [↑](#footnote-ref-278)
279. ـ [مراد کتاب شمسیّۀ نجم‌الدّین علی الکاتبی القزوینی است، که مرحوم آقا سیّد محمّد کاظم یزدی از تحریر القواعد المنطقیّه فی شرح الرّسالة الشّمسیّة، قطب‌الدّین رازی، ص ١٢٨، این متن را آورده‌اند. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-279)
280. ـ جنگ ٦، ص ٧٨. [↑](#footnote-ref-280)
281. ـ سوره هود (١١) آیه ٥٦. [↑](#footnote-ref-281)
282. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این کلام محیی‌الدّین به روح مجرّد, ص ٣٦٥ و ٣٨٦ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-282)
283. ـ سوره الحدید (٥٧) آیه ٣. [↑](#footnote-ref-283)
284. ـ [دیوان فخرالدّین عراقی، ترجیع بند شماره ٢.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت \*\*\* لاجرم عین جمله اشیاء شد (محقّق)] [↑](#footnote-ref-284)
285. ـ دیوان هاتف اصفهانی، ترجیع بند. [↑](#footnote-ref-285)
286. ـ کلّیات شمس تبریزی. [↑](#footnote-ref-286)
287. ـ سوره هود (١١) ذیل آیه ٥٦. [↑](#footnote-ref-287)
288. ـ تفسیر بیان السّعادة فی مقامات العبادة، ج ٢، ص ٣٣٠. [↑](#footnote-ref-288)
289. ـ جنگ ١٥، ص ٢٥٤. [↑](#footnote-ref-289)
290. ـ جنگ ١٣، ص ١١٩. [↑](#footnote-ref-290)
291. وجود خداوند متعال.» (محقّق)]

ـ [جهت اطلاع پیرامون ترجمۀ این بیت و سایر ابیات آن به مهرتابان، ص ٢٨٤؛ معاد شناسی، ج ٤، ص ٢٨٦ مراجعه شود. ترجمه این بیت در مصدر اوّل این‌گونه آمده است:

«محبوب من برای من ظاهر شد در هر وجهه‌ای، پس من او را در تمام معنی‌ها و در تمام صورت‌ها مشاهده کردم.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-291)
292. ـ طبقات الأخیار، ج ١، ص ١٨٢. [↑](#footnote-ref-292)
293. ـ جنگ ٦، ص ٩٩. [↑](#footnote-ref-293)
294. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٦٣. [↑](#footnote-ref-294)
295. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به لب اللباب، ص ١٠ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-295)
296. ـ جنگ ٦، ص ٩٥. [↑](#footnote-ref-296)
297. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٩٩. [↑](#footnote-ref-297)
298. ـ مصنفات میرداماد، ص ١٥٨. [↑](#footnote-ref-298)
299. ـ سوره الإخلاص (١١٢) آیه ١. [↑](#footnote-ref-299)
300. ـ سوره آل عمران (٣) آیه ١٨. [↑](#footnote-ref-300)
301. ـ مجمع البیان، ج ١٠، ص٨٦٠. [↑](#footnote-ref-301)
302. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به و مهرتابان، ص ٣١٥؛ و توحید علمی و عینی، ص ٢٤٣ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-302)
303. چیزی به من تعلیم نما تا بدان چیز بر دشمنان ظفر یابم!

خضر گفت: بگو: یَا هُوَ یَا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ! (ای هُویّت مطلقۀ عامّه! ای کسی که هویّتی در عالمْ وجود ندارد بجز هویّت او!)

چون شب را به صبح آوردم آن رؤیا را بر رسول خدا صلّی الله علیه و آله‌ و سلّم حکایت کردم. رسول خدا به من گفت: ای علیّ! این اسم اعظم حقّ است که به تو تعلیم شده است! و آن ذکر بر زبان من در روز معرکه بدر جاری بود.“

و أمیرالمؤمنین علیه السّلام سورۀ ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾ را قرائت کرد، و چون فارغ شد گفت:

”یَا هُوَ یَا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ! (ای هویّت مطلقۀ عامّه! ای کسی که هویّتی در عالمْ وجود ندارد به جز هویّت او!) غفرانت را شامل حالم بفرما! و مرا بر گروه کافران پیروزی ده!“» (محقّق)]

ـ ‌جنگ ٦، ص ١٨٧. [↑](#footnote-ref-303)
304. ـ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٥١. [↑](#footnote-ref-304)
305. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به معاد شناسی، ج ٣، ص ٢٠٨ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-305)
306. ـ‌ جنگ ٦، ص ٩٩ و ١٠٠. [↑](#footnote-ref-306)
307. ـ خ ل: الجریح. [↑](#footnote-ref-307)
308. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این اشعار به مهرتابان، ص ٩٠، (تعلیقه)؛ و همچنین نرم‌افزار کیمیای سعادت، بخش «متن سخنرانی‌های علاّمه طهرانی» ذیل جلسه هفتم از تفسیر آیه: ﴿ٱللَهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ [↑](#footnote-ref-308)
309. وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ص ٥٢١ مراجعه شود. ضمناً ترجمه این ابیات در مصدر اوّل این‌گونه آمده است:

«این اشعار را، نیز در المیزان ج ١، ص ٣٧٩ آورده‌اند. و معنای اشعار این است: ”داستان‌های عشق سوزان را، محبّت آتشین، برای من از همسایگان و مجاوران کوه فرد روایت کرد، با سند متّصل خود. و با سند دیگر حدیث کرد برای من مرور نسیم، از باد صبا، از سایبان‌های وسیع و گسترده وادی غضی (که از درختان محکم و استوار است) از بلندی‌های سرزمین نجد، از اشک‌ریزان من، از چشم قرحه‌دار من، از شدّت عشق و وَلَه من، از غصّه و اندوه من، از دل زخم‌دار من، از بی‌تابی محبّت و اشتیاق من؛ به اینکه عشق سوزان من، با میل و هوای من دست بهم داده، و سوگند یاد کرده‌اند که مرا تلف کنند؛ و تا زمانی که من سر در بالش گور ننهم دست برندارند.» (محقّق)]

ـ جنگ ٦، ص ١٢١. [↑](#footnote-ref-309)
310. ـ الإشارات و التنبیهات، ص ١٤٧. [↑](#footnote-ref-310)
311. ـ جنگ ٦، ص ١٤٢. [↑](#footnote-ref-311)
312. ـ [ترجمۀ این متن در معاد شناسی، ج ٢، ص ٥٧ این‌گونه آمده است:

«عارف، گشاده‌رو و سهلُ‌الاریکه و ملایم و خوش‌صورت و بشّاش و متبسّم است؛ از شدّت تواضع و فروتنی که به همه خلق خدا دارد، افراد صغیر و کوچک را محترم و بزرگ می‌شمارد و تعظیم و تکریم می‌کند به همان قسم که افراد کبیر و بزرگ را احترام می‌گذارد، و از شخص کم‌هوش و کودن چنان باز و گشوده می‌شود که از شخص زیرک و باهوش انبساط پیدا می‌کند.

و چگونه ملائم و نرم نباشد در حالی‌که او به حقّ تعالی خوشحال است و به هر چیز خوشحال است؛ چون در همه چیز خدا را می‌بیند. و چگونه بین موجودات فرق گذارد، در حالی‌که همه در نزد او مساویند، و همه اهل رحمتند که در این دنیا به باطل اشتغال پیدا نموده‌اند.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-312)
313. ـ خ ل: تجیء. [↑](#footnote-ref-313)
314. ـ جنگ ٨، ص ١١ الی ١٤. [↑](#footnote-ref-314)
315. ـ‌ جنگ ١٣، ص ٣١. [↑](#footnote-ref-315)
316. لمس می‌گوئی؛ و همچنین است امر در متخیّلات.

بناءً علی‌هذا همان نور است که قوّه لامسه است نه غیر آن، و قوّه شامّه و ذائقه و متخیّله و حافظه و عاقله و مفکّره و مصوّره است نه غیر آن. پس هر چیزی که ادراک انسان بدان انجام گیرد غیر از نور چیزی نمی‌تواند بوده باشد.» (محقّق)]

ـ همان مصدر، ص ١٢١. [↑](#footnote-ref-316)
317. ـ [ترجمه این متن در روح مجرّد، ص ٤٩١ این‌گونه آمده است. [↑](#footnote-ref-317)
318. «”و سوره طه‌ اختصاص به یازدهمین قطب دارد. و این قطب همان کسی است که نائب از حقّ تعالی است، همچنان‌که علیّ بن أبی‌طالب نائب محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم بود در تلاوت سوره برائت بر اهل مکّه.

چون‌که پیامبر آن سوره را قبلاً با أبوبکر فرستاده بود، امّا از این نظریّه برگشت و گفت: نباید قرآن را تبلیغ کند از طرف من مگر مردی که از اهل بیت من باشد.

بنابراین، علیّ را فرا خواند و به او أمر کرد تا به أبوبکر ملحق شود. و چون علیّ به مکّه رسید أبوبکر با مردم حجّ کرد، و علیّ سوره برائت را برایشان خواند و تبلیغ آن را نمود به عنوان نیابت از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم.“

أقول: حجّ أبوبکر با مردم در این سال طبق روایات عامّه است، ولی روایات خاصّه دارد که: أبوبکر به مدینه بازگشت و علیّ علیه السّلام، هم تبلیغ سوره برائت نمود و هم با مردم حجّ گزارد.» (محقّق)]

ـ [توضیح این عبارت در روح مجرّد، ص ٤٩٣ (تعلیقه) این‌گونه آمده است:

«این عبارت دارای تعقید لاینحلّ می‌باشد. زیرا یا باید ضمیر مؤنّث در ”لا یُوافِقها“ را حذف کنیم؛ در این‌صورت رابطه لفظ ”إمام“ با جمله صفتیّه‌اش برقرار می‌باشد، و لفظ ”هذَا القطبَ“ مفعول ”لا یُوافِقها“ می‌گردد، همان‌طور که ما در ترجمه آورده‌ایم.

و یا باید ضمیر مؤنّث را به أئمّه أربعه عامّه که در عبارت قبل آمده است برگردانیم (و ربَّما یَقَعُ فیه مَن خالفَ حکمُه مِن أهلِ المَذاهبِ مثلَ الشّافِعیَّةِ و المالِکیَّةِ و الحنَفیَّةِ و الحَنابلَة)، در این‌صورت باید لفظ هذا القطب را فاعل لا یوافِقها بگیریم؛ یعنی: قول پیشوائی که این قطب در حکم خود موافقت با اقوال أئمّه مذاهب اربعه ندارد. در این‌صورت رابطه صفت و موصوف در جمله ”إمامٍ لا یُوافِقها“ از بین می‌رود چرا که ضمیر رابطی در میانه نیست.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-318)
319. ـ سوره الصّافّات (٣٧) آیات ٢٤ الی ٢٦. [↑](#footnote-ref-319)
320. ـ سوره المرسلات (٧٧) آیه ٣٦. [↑](#footnote-ref-320)
321. ـ ‌جنگ ١٣، ص ٨٦ الی ٨٩. [↑](#footnote-ref-321)
322. حکم کند بر خلاف آنچه را که أدلّه آن جماعت پیشوایان بدان اقتضا دارد، پیروان آن پیشوایان او را تخطئه می‌کنند و در این حکمی که نموده است به خطا و غلط نسبت می‌دهند؛ امّا بدون شکّ و تردید ـ با آنکه خودشان مطلب را نفهمند ـ در پیشگاه خداوند گنه‌کارند.

به علّت آنکه چنین حقّی را ندارند تا مجتهدی را تخطئه نمایند؛ زیرا که مجتهد مصیب در نزد ایشان یکی است لا بعینه در میان تمام مجتهدین، و کسی که حالش این‌طور باشد نباید إقدام بر تخطئه عالمی از علماءِ مسلمین بنماید. همان‌طور که در إمارت اسامَه و پدرش زید بن حارثه اشکال کردند و اظهار نظر نمودند تا به جائی رسید که رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم در آن قضیّه گفت آنچه را که گفت.

پس در صورتی که در امر رسول خدا و در آن کس که وی مقدّم داشته است‌ طعن زنند و ایراد کنند و نظریّه و فکر خود را بر نظریّه و فکر رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم ترجیح دهند، در این فرض گمان و پندار تو در احوالشان با قطب چیست؟! آن شهرت کجا و این شهرت کجا؟! هیهات! بسیار دورند آنها! ما هستیم که با این نظریّه و متابعت فائز شدیم؛ و إبطال کنندگانِ حقّ و متمرّدان از امر رسول الله و از امر قطب، دچار خسران و زیانی عظیم گردیده‌اند.

سوگند به خدا که داعی به سوی خدا نمی‌تواند بوده باشد مگر کسی که از روی بصیرت دعوت نماید؛ نه کسی که از روی ظنّ و پندار دعوت کند، و بدان حکم کند.

بناءً علی‌هذا کسی که حالش این‌چنین باشد، او در امور دین و شریعت بر امّت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم سخت گرفته است، و آنان را در ضیق و ممنوعیّت و محرومیّت افکنده است در آن مواردی که خداوند برای ایشان گشایش و فراخی و سعه قائل گردیده است.

بنابراین خداوند هم در روز بازپسین بر ایشان تنگ خواهد گرفت، و در آخرت با شدّت و سختی از ایشان مطالبه و محاسبه خواهد نمود؛ برای آنکه ایشان بر بندگان خدا سخت گرفتند و با شدّت عمل کردند که در امری از امور و حادثی از حوادث که برایشان پیدا می‌شود، برای رفع حرج نمی‌توانند از مذهبی به مذهبی عدول کنند و حکم آن را که موجب گشایششان هست اخذ نمایند، و معتقد شدند که این‌گونه طرز عمل با دین خدا بازی کردن است.

امّا ندانستند که خودشان به واسطه این گفتار و این تعلیل، از دین بیرون رانده شده و به خارج از دین پرتاب گردیده‌اند؛ بلکه شریعت خدا واسع‌تر است و حکم خدا جامع‌تر و نافع‌تر است. اینجا خطاب خداست که بدانها می‌رسد در موقف عرصات قیامت که:

”آنان را نگه دارید تا نتوانند عبور کنند! چرا که باید مورد بازپرسی و سؤال قرار گیرند. چرا شما یکدیگر را در تأیید دین خدا و شریعت حقّه إلهیّه یاری نکردید و پشتیبان و مددکار همدیگر [↑](#footnote-ref-322)
323. نبودید؟! بلکه ایشان امروز با نهایت سرافکندگی و ذلّت به عذاب نکبت‌زا و شدید پروردگار، تسلیم می‌شوند.“

اینست حال آنان در روز قیامت؛ پس به آنان اجازه داده نمی‌شود که عذر خواهی کنند.» (محقّق)]

ـ جنگ ١٣، ص ١٢١. [↑](#footnote-ref-323)
324. ـ [قابل ذکر است نسخه خطی حضرت علاّمه طهرانی ـ رضوان الله علیه ـ با نسخه موجود در اختیار مجمع تحقیق و همچنین با متن الله شناسی، ج ٣، ص ٥٩ الی ٦٢ مقداری اختلاف داشت که به جهت حفظ امانت، آن‌گونه که در مکتوبات خطی مرقوم فرموده بودند، آورده شد؛ (محقّق)] [↑](#footnote-ref-324)
325. ـ جنگ ١٠، ص ٣٩ الی ٤٦. [↑](#footnote-ref-325)
326. ـ الذّریعة، ج ١٨، ص ٣١٨؛ کنزل العمال، ج ١٢، ص ٩١. [↑](#footnote-ref-326)
327. ـ الذّریعة، ج ١٨، ص ٣١٨. [↑](#footnote-ref-327)
328. ـ پایان ترجمه سلیس و روان مرحوم علاّمه طهرانی ـ رضوان الله علیه ـ از الذّریعة، ج ١٨، ص ٣١٧ الی ٣٢٠. [↑](#footnote-ref-328)
329. ـ جنگ ١٨، ص ٧ الی ٩. [↑](#footnote-ref-329)
330. ـ کلیات سعدی، گلستان. [↑](#footnote-ref-330)
331. ـ همان مصدر، مواعظ، در زوال خلافت بنی عباس. [↑](#footnote-ref-331)
332. ـ کلیات سعدی، بوستان، فی نعت سید المرسلین علیه الصلاة و السّلام. [↑](#footnote-ref-332)
333. ـ همان مصدر، گلستان، حکایت ٢٥. [↑](#footnote-ref-333)
334. ـ همان مصدر، بوستان. [↑](#footnote-ref-334)
335. ـ جنگ ١٨، ص ١٨ و ١٩. [↑](#footnote-ref-335)
336. ـ این حقیر در این نسبت با بعضی مذاکره کردم، گفتند: صاحب بستان السیاحة شاه نعمت ‌الله ولی را از اولاد حضرت امام صادق علیه السّلام می‌داند، فلهذا در سلسلۀ نسبش گوید: ... ابن سیّد محمّد ثالث بن سیّد اسماعیل بن سیّد أبی‌عبدالله بن الإمام محمّد الباقر. ـ الخ؛ ولی چون صوفیان حضرت صادق علیه السّلام را به قطبیّت و ارشاد قبول ندارند ـ بر خلاف حضرت باقر علیه السّلام ـ فلهذا در شمارش سلسله نسب، او را به حضرت باقر که شخصیّت ارشاد در نزد آنان دارند منتهی نموده است. خذلهم الله إن شاء الله. [↑](#footnote-ref-336)
337. ـ طرائق الحقائق، ج ٣، ص ١:

«اما اتصال جسمانی تا خاتم انبیاء و سرور اولیاء [صلوات الله علیهما] بر این نهج است:

هو شاه نورالدّین سیّد نعمت‌الله بن عبدالله بن محمّد بن عبدالله بن کمال‌الدّین یحیی بن هاشم بن موسی بن جعفر بن صالح بن محمّد بن جعفر بن الحسن بن محمّد بن جعفر بن محمّد بن اسماعیل بن أبی‌عبدالله جعفر الصادق بن محمّد الباقر بن زین العابدین بن الحسین سبط الرسول و ابن علی زوج البتول [علیهم صلوات الله].» [↑](#footnote-ref-337)
338. ـ طرائق الحقائق، ج ٣، ص ١، به نقل از دیوان شاه نعمت‌الله ولی:

نعمت‌اللهیَم و ز آل رسول \*\* محرم عارفان ربانی

قرةالعین میر عبدالله \*\* مرشد وقت و پیر نورانی

پدر او محمّد آن سیّد \*\* که نبودش به هیچ رو ثانی

باز سلطان اولیاء جهان \*\* میر عبدالله است تا دانی

پیر کامل کمال دین یحیی \*\* سید مسند مسلمانی

پدرش هاشم است و جد موسی \*\* مادرش شاهزاده سامانی

دیگر آن جعفر خجسته لقا \*\* روح محض و لطیف روحانی

سید صالح است و احمد نام \*\* جمع می‌بود از پریشانی

پس محمّد بود که نزد همّت او \*\* مختصر بود عالم فانی

باز جعفر که بود عالی‌قدر \*\* کان احسان و بحر عرفانی

پس حسن پس محمّد آن سید \*\* روح بخشد گه سخن رانی

پادشاه ممالک دانش \*\* جعفر اکبر است خاقانی

میر محمّد که بندگان درش \*\* در جهان یافتند سلطانی [↑](#footnote-ref-338)
339. شاه سادات سید اسماعیل \*\* آفتاب سپهر سلطانی

أبی‌عبدالله آنکه روح‌ امین \*\* گفت او را که جمله را جانی

باز امام محمّد باقر \*\* مخرب کفر و دین را بانی

پدر او علی ابن حسین \*\* آنکه زین العباد می‌خوانی

باز امام به حق حسین شهید \*\* نور چشم علی عمرانی

آن وصی رسول و یار خدا \*\* والی ملکت سلیمانی

آنکه باشد در مدینۀ علم \*\* کوری خارجی و مروانی

بیستم جدّ من رسول خداست \*\* آشکارست و نیست پنهانی [↑](#footnote-ref-339)
340. ـ بستان السیاحة، ص ٥٢٥ الی ٥٢٩. [↑](#footnote-ref-340)
341. ـ‌ جنگ ١٧، ص ٥٤. [↑](#footnote-ref-341)
342. ـ [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ٢، ص ٢٥٨ این‌گونه آمده است:

١. «و خداوند بزرگ‌تر است از آنکه قوّه عاقله او را با تعیّن، تقیید و تحدید نماید؛ پس اوست اوّلِ آخر.

 \*\*\* [↑](#footnote-ref-342)
343. 1 ٢. اوست اوّل حدّ و ثانى براى او نیست، و موجودى دگر در آنجا نیست؛ پس او تکثیر پذیرفتنى نمى‌باشد.

٣. اوست اوّل، اوست آخر، اوست ظاهر، اوست باطن، اوست جمیع موجودات در حالی‌که تکاثر و زیادى هم ندارد (و وحدت خود را لا یزال حفظ مى‌کند).» (محقّق)]

ـ جامع الأسرار، ص ١٧٠. [↑](#footnote-ref-343)
344. ـ بحارالأنوار، ج ٤٧، ص ١٠٨؛ فلاح السائل، ص ٣٧٢، با قدری اختلاف در مصادر موجود. [↑](#footnote-ref-344)
345. ـ سوره القصص (٢٨) قسمتی از آیه ٣٠. [↑](#footnote-ref-345)
346. ـ سوره الزّخرف (٤٣)‌ صدر آیه ٨٤. [↑](#footnote-ref-346)
347. ـ جامع البیان، ج ٢٧، ص ٢٨١؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٦، ص ١٤١، با قدری اختلاف در مصادر موجود. [↑](#footnote-ref-347)
348. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف به الله شناسی، ج ٢، ص ٣١، ص ١٧٣، ص ٢٦٢؛ توحید علمی و عینی، ص ٣٢٨ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-348)
349. ـ سوره ق (٥٠) ذیل آیه ١٦. [↑](#footnote-ref-349)
350. ـ سوره المائدة (٥) صدر آیه ٧٣. [↑](#footnote-ref-350)
351. ـ سوره المجادلة (٥٨) قسمتی از آیه ٧. [↑](#footnote-ref-351)
352. ـ نهج البلاغة،‌ ج ١، ص ١٦. [↑](#footnote-ref-352)
353. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون اعتراض علاءالدّوله سمنانی به جناب محیی‌الدّین عربی و پاسخ متین عبدالرزّاق کاشانی به علاء الدّوله سمنانی، به الله شناسی، ج ٢، ص٢٥١ الی ص٢٦٣ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-353)
354. ـ جنگ ٣٠، ص ٢٠ الی ٢٢. [↑](#footnote-ref-354)
355. ـ [ترجمه این ابیات در الله شناسی، ج ‌٢، ص ٢٧٠، تعلیقه ١، این‌گونه آمده است:

١. من همان کسی هستم که عاشق اویم؛ و کسی که عاشق اویم من هستم. در آئینه چیزی بجز ما موجود نیست. \*\*\* [↑](#footnote-ref-355)
356. 1 ٢. تحقیقاً گوینده غزل خطا کرد هنگامی که من به او غزل می‌دادم که: ما دو تا جان می‌باشیم که در یک بدن داخل شده است.

٣. شرکت میان من و او را که شرک روشنی است، به وجود آورده است هر کس که میان من و او بخواهد فرق گذارد.

٤. من او را از دور صدا نمی‌زنم، و از نزدیک در خاطرم نمی‌آورم؛ تحقیقاً یاد من و ندای من او را، ندای من به خود من می‌باشد. (محقّق)]ـ [جهت اطّلاع بر مقصود عرفاء از این اصطلاحات به همین مجلّد ص ٨٢ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-356)
357. ـ جنگ ١٤، ص ٤٦ و ٤٧. [↑](#footnote-ref-357)
358. ـ [اقرب الموارد: «ثَبَطَه عن الأمر و ثبَّطَه: عَوَّقه و بَطَأَ به عنه؛ و فَسَّره الجوهریّ: بِشَغَلَه عنه و منه.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-358)
359. ـ جنگ ١٦، ص ١١٦. [↑](#footnote-ref-359)
360. ـ جنگ ١٤، ص ١١٤. [↑](#footnote-ref-360)
361. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیّة، ج ٧، ص ١٤٨. [↑](#footnote-ref-361)
362. ـ همان مصدر، ص ١٥٨. [↑](#footnote-ref-362)
363. ـ همان مصدر، ص ١٦٠. [↑](#footnote-ref-363)
364. ـ همان مصدر، ص ١٦٩. [↑](#footnote-ref-364)
365. ـ همان مصدر، ص ١٧١. [↑](#footnote-ref-365)
366. ـ الکافی، ج ٦، ص ٤٣٨ ‌به نقل از أمیر مؤمنان علیه السّلام. [↑](#footnote-ref-366)
367. ـ أمالی طوسی، ص ٣٩٤؛ بحارالأنوار، ج ٦٧، ص ٩. [↑](#footnote-ref-367)
368. ـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ٧، ص ١٧٨؛ الله شناسی، ج ١، ص ١٤٧. [↑](#footnote-ref-368)
369. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب به روح مجرّد، ص ٣٨٢؛ و مطلع انوار، ج ٢، ص ٣٠٠، ذیل عنوان «کشتن آقا محمّدعلی بهبهانی اولیاء خدا را در کرمانشاه» مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-369)
370. ـ جنگ ١٧، ص ٥٤. [↑](#footnote-ref-370)
371. ـ سوره العنکبوت (٢٩) آیه ٥١. [↑](#footnote-ref-371)
372. ـ فتح الباری، ج ٩، ص ٦٠؛ مکاتیب الرسول، ج ١، ص ٥٤٣ الی ٥٤٥. [↑](#footnote-ref-372)
373. ـ معانی الأخبار، ص ٢٨٢؛ الدّعوات، ص ١٧٠. [↑](#footnote-ref-373)
374. ـ [در جنگ ٢٣، ص ٣٥٢، سطر ١٢ همان‌گونه است که در متن آمده، ولیکن در نسخه حروفی موجود در نرم‌افزار فیض کاشانی «فَیَتَبَحَّجُ بِه تَبَحُّجَ» و در برخی نسخ خطّی بشارة الشیعة «فَیَتَحَجَّجُ بِه تَحَجُّجَ» آمده است. که بنابراین مادّه أصلی کلمه یا از باب «احتَجَّ یَحتَجُّ احتجاجًا» یعنی فَیَحتَجُّ بِه حُجَجَ، و یا از باب «ابتَهَجَ یَبتَهِجُ ابتهاجًا» یعنی فَیَبتَهِجُ بِه ابتِهاجَ أو بَهجَةَ، می باشد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-374)
375. ـ جنگ ٢٣، ص ٣٥٤. [↑](#footnote-ref-375)
376. ـ دعائم الاسلام، ج ٢، ص ١٩٣؛ کشف الخفاء، ج ٢، ص ٣٧٧؛ نهایة فی غریب الحدیث، ج ٢، ص ٢٨٠. [↑](#footnote-ref-376)
377. ـ [در مجامع روایی موجود این حدیث شریف با کلمۀ «الصیام» یافت نگردید، بلکه تعابیر دیگری از قبیل «الجهاد» وارد است؛ و در مصادر دیگر از جمله مجمع البیان، ج ٩، ص ٤٠٤؛ تفسیر الثعلبی، ج ٩ با این بیان آمده است:

«قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: ”یا بن ام عبد [ابن مسعود] أ ندری ما رهبانیة امتی؟“ قلت: [↑](#footnote-ref-377)
378. الله و رسوله أعلم. قال: ”الهجرة و الجهاد و الصلاة و الصوم و الحج و العمرة.“» (محقّق)]

ـ الاعتصام للشاطبی، ج ١، ص ٢٦٥؛ بحارالأنوار، ج ٨٠، ص ٣٨١. [↑](#footnote-ref-378)
379. ـ شرح‌ السنة، ج ١، ص ٢١١. [↑](#footnote-ref-379)
380. ـ احیاء علوم الدین، ج ١، ص ١٥٧. [↑](#footnote-ref-380)
381. ـ همان مصدر، ص ٨١. [↑](#footnote-ref-381)
382. ـ توحید صدوق، ص ٣٥٢. [↑](#footnote-ref-382)
383. ـ الکافی، ج ٢، ص ٢٩٨. [↑](#footnote-ref-383)
384. ـ سوره الزّمر (٣٩) صدر آیه ١٧. [↑](#footnote-ref-384)
385. ـ سوره القصص (٢٨) ذیل آیه ٥٠. [↑](#footnote-ref-385)
386. ـ [جهت اطلاع بیشتر بر اسناد این روایت و دلالت آن، به امام شناسی، ج ٣، ص ١٣ الی ٣٩ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-386)
387. ـ [المواجد جمع الماجد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-387)
388. ـ اقتباس ازسوره النّحل (١٦) ذیل آیه ٢٥. [↑](#footnote-ref-388)
389. ـ جنگ ٢٣، ص ٣٥٢. [↑](#footnote-ref-389)
390. ـ مستدرک الوسائل، طبع حروفی، ج ١١، ص٣٨٠. [↑](#footnote-ref-390)
391. ـ جنگ ٢٤، ص ١٧٩. [↑](#footnote-ref-391)
392. ـ‌ جنگ ٦، ص ١١١. [↑](#footnote-ref-392)
393. ـ جنگ ٢٠، ص ٢٥٠. [↑](#footnote-ref-393)
394. ـ جنگ ١، ص ٨ الی ١٠. [↑](#footnote-ref-394)
395. ـ [ بنابر توضیحات مرحوم علاّمه ـ قدّس الله نفسه ـ مکشوف می‌گردد که در گاهنامه برای محاسبۀ سال قمری، طبق نظر منجّمین باید هر ماه دقیقاً ٢٩ روز و ١٢ ساعت باشد تا محاسبۀ سال قمری صحیح شود، حال آنکه با دقّت مشخّص شد هر ماه دقیقاً ٢٩ روز و ١٢ ساعت و ٤٤ دقیقه است و بنابراین هر ماه ٤٤ دقیقه بیشتر است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-395)
396. ـ ای رؤیة القمر. [↑](#footnote-ref-396)
397. ـ [اقرب الموارد: أُکَر: جمعِ «أُکْرَة» می‌باشد که لغتی در «الکُرَة» است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-397)
398. ـ در تحریر مجسطی بدین عبارت می‌نویسد که: «أقول: هی سَنةُ خمسٍ و ثمانین و ثَمانِ‌مِائةٍ لِبُختُ‌نَّصَّر، و سَنةُ إحدَی و خَمسین و أربع‌مائةٍ لِمَمات اسکندر.» ١٢٩٨ مسیحی که شروع می‌شود سالِ ٢٦٧٥ تاریخ بُختُ نَّصَّر و ٢٢٣٩ اسکندری است؛ در اغلب مجسطی‌ها احدی و ستین و أربع‌مِائة نوشته و در نسخ صحیحه ٤٥١. [↑](#footnote-ref-398)
399. ـ چغمین قریه‌ای است از بلاد خوارزم در قسمت شرقی بحر خزر. [↑](#footnote-ref-399)
400. ـ متوفّی در اواسط قرن نهم هجرت. [↑](#footnote-ref-400)
401. ـ Nicolas Copernic. [↑](#footnote-ref-401)
402. ـ Ana xagore. [↑](#footnote-ref-402)
403. ـ المذکورُ فی الکتب المشهورةِ أنّه یَنبَغی أن یَکونَ البُعْدُ عَن تقویمَی النیّرین أکثرَ من عشرة أجزاءٍ، و قیل یَنبَغی أن یکونَ ما بینها عشرةُ أجزاءٍ أو أکثرُ حتّی یکونَ القمرُ فوقَ الأرضِ بعدَ غروب الشمس [↑](#footnote-ref-403)
404. مقدارَ ثُلُثَیِ الساعةِ أو أکثرَ، و المشهورُ فی هذا الزّمانِ بین أهل العمل أنّه ینبغی أن یتحقّقَ الشرطان مَعًا حتّی یمکنَ الرؤیةُ و یَسُمّون البُعدَ الأولَ بُعدَ السُوَی و البُعدَ الثانیَ البُعدَ المعتدلَ.

و ذَکَرَ بعضُهم أنّه یَنبغی أن یَکونَ الارتفاعُ المَرئیُّ عندَ غروبِ الشَّمس ثَمانَ درجاتٍ أو أکثرَ لِیُمکنَ الرؤیةُ، و قیل أنّ انحطاط الشَّمسِ عندَ غروب القَمرِ یَنبغی أن یکونَ ثَمانَ درجاتٍ أو أکثرَ. [↑](#footnote-ref-404)
405. ـ جنگ ١٢، ص ٨ الی ٣٦. [↑](#footnote-ref-405)
406. ـ جنگ ١٤، ص ٤٧. [↑](#footnote-ref-406)
407. ـ جنگ ٣، ص ٤٥. [↑](#footnote-ref-407)
408. ـ جنگ ٥، ص ١٥٩. [↑](#footnote-ref-408)
409. ـ جنگ ١٤، ص ٤٧. [↑](#footnote-ref-409)
410. ـ همان مصدر، ص ٧٢. [↑](#footnote-ref-410)
411. ـ [جهت اطّلاع بیشتر پیرامون این مطلب و جداولی که از حضرات آقای حاج سیّد هاشم حداد و آقای آیة الله حاج شیخ محمّدجواد انصاری همدانی ـ رضوان الله علیهما ـ بدست رسیده است به جلد دوّم مطلع انوار، ص ١٦٠ الی ١٦٣ و ص ٣٨٤ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-411)
412. ـ جنگ ٦، ص ٢٢٤. [↑](#footnote-ref-412)
413. ـ المکاسب، ج ١، ص ٢٦٠. [↑](#footnote-ref-413)
414. ـ ‌جنگ ٧، ص ٢٢٤. [↑](#footnote-ref-414)
415. ـ جوهر گوگرد اسید سولفوریک است. [↑](#footnote-ref-415)
416. ـ جنگ ١٧، ص ٧٦. [↑](#footnote-ref-416)
417. ـ [أقرب الموارد: «الخَطْب: الشأن و‌ الأمر، صغر أو عظم؛ و منه: هذا خَطْبٌ یسیر و خَطْبٌ جدید.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-417)
418. ـ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ٣٦، ص ٣٤٨. [↑](#footnote-ref-418)
419. ـ جنگ ١٦، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-419)
420. ـ همان مصدر، ص ١٧١. [↑](#footnote-ref-420)
421. ـ همان مصدر، ص ١٧٢. [↑](#footnote-ref-421)
422. ـ[المنجد: الجِرْو بتثلیث الجیم، ج جِراءً و أجْرٍ و جج أجریة: صغیر کل شیء حتّی الرّمان و البطیخ و غلب علی ولد الکلب و الأسد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-422)
423. ـ جنگ ٦، ص ٦. [↑](#footnote-ref-423)
424. ـ همان مصدر، ص ٣٨. [↑](#footnote-ref-424)
425. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون کلمه مضیرة و علت انتساب ابوهریرة به این لقب به امام شناسی، ج ١٨، ص ٣٤١ مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-425)
426. ـ‌ جنگ ٦، ص ٥٤. [↑](#footnote-ref-426)
427. ـ همان مصدر، ص ٨٧. [↑](#footnote-ref-427)
428. ـ [و وصف آن حرّیف آید. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-428)
429. ـ‌ [و وصف آن تَفِه و تافِه آید. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-429)
430. ـ جنگ ٦، ص ٨٧. [↑](#footnote-ref-430)
431. ـ همان مصدر، ص ١٠. [↑](#footnote-ref-431)
432. ـ‌ همان مصدر، ص ١١٣. [↑](#footnote-ref-432)
433. ـ [جهت اطلاع بیشتر پیرامون این متن و ترجمه آن به معاد شناسی، ج ٤، ص ٧٩ (تعلیقه) مراجعه شود. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-433)
434. ـ [عبارت «و قال أیضاً» از مرحوم علاّمه طهرانی ـ قدّس سرّه ـ می‌باشد؛ یعنی: (قال صاحب أقرب الموارد أیضاً. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-434)
435. ـ جنگ ٦، ص ١١٤. [↑](#footnote-ref-435)
436. ـ [این عبارات در ترجمه ماده «وهم» در غالب لغت‌نامه‌ها با قدری اختلاف موجود است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-436)
437. ـ جنگ ٦، ص ١٤٨. [↑](#footnote-ref-437)
438. ـ سوره النّساء (٤) صدر آیه ٤. [↑](#footnote-ref-438)
439. ـ جنگ ٦، ص ١٤٩. [↑](#footnote-ref-439)
440. ـ همان مصدر، ص ١٨٥. [↑](#footnote-ref-440)
441. ـ همان مصدر، ص٢١١. [↑](#footnote-ref-441)
442. ـ جنگ ٨، ص ٦١ و ٦٢. [↑](#footnote-ref-442)
443. ـ سوره الرّحمن (٥٥) آیه ٦٢ و ٦٤. [↑](#footnote-ref-443)
444. ـ‌ جنگ ١٣، ص ٣٧. [↑](#footnote-ref-444)
445. ـ [منظور اینکه: کلمۀ «النجل» هم در معنای «ولد» به کار می‌رود و هم در معنای «والد». (محقّق)] [↑](#footnote-ref-445)
446. ـ جنگ ١٣، ص ٨٠. [↑](#footnote-ref-446)
447. ـ جنگ ٢٠، ص ١٥١ و ١٥٢. [↑](#footnote-ref-447)
448. ـ سوره الکهف (١٨) قسمتی از آیه ٦٠. [↑](#footnote-ref-448)
449. ـ سوره الکهف (١٨) ذیل آیه ٦٠. [↑](#footnote-ref-449)
450. ـ مصباح المتهجّد، ص ٤٥ و٣٦١؛ فلاح السائل، ص ١٤٢؛ فقراتی از ادعیه مشترکه ماه رجب در بحارالأنوار، ج ٨٤، ص ٦٦. [↑](#footnote-ref-450)
451. ـ ارشاد القلوب، ج ٢، ص ٢٣٣. [↑](#footnote-ref-451)
452. ـ مدینة المعاجز، ج ٤، ص ٥٢. [↑](#footnote-ref-452)
453. ـ جنگ ١٤، ص ١٨. [↑](#footnote-ref-453)
454. ـ جنگ ٢٠، ص ١٨٢ و ١٨٣. [↑](#footnote-ref-454)
455. ـ همان مصدر، ص ٢٤٨. [↑](#footnote-ref-455)
456. ـ جنگ ٦، ص ٨٣. [↑](#footnote-ref-456)
457. ـ پاورقی از مرحوم سیّد محمّد علی قاضی طباطبائی است که: «مغنیه با فتح میم و سکون غین معجمه و کسر نون است، و اسم محلّی است در الجزائر. و از خود علاّمه مغنیه در سر سفره ناهار در منزل یکی از آیة الله‌زاده‌ها در نجف اشرف شنیدم بعد از آنکه از وی سؤال شد ضبط آن کلمه را چنانچه نگارش یافت بیان فرمود، و نیز فرمودند اسم جائی است در الجزائر که اصل ایشان از آن محل است.» [↑](#footnote-ref-457)
458. ـ [ظاهراً مراد علمیّت یا حوزۀ علمیّه می‌باشد. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-458)
459. ـ این پاورقی از جناب صدیقِ ارجمند حقیر حجة الاسلام و المسلمین آقای شیخ قاسم باباخانی ـ دامت برکاته ـ است که: «مقصود از شیخ محمّدرضا مظفر صاحب اصول الفقه است که در صفحات قبل از وی نام می‌برد. ضمناً شیخ محمّدجواد مغنیه بر روی میم مغنیه در اکثر کتاب‌های مطبوعه خود فتحه می‌گذارند و بر روی نون آن کسره، و در کتاب فقه الامام جعفر الصادق، طبع بیروت که نزد حقیر است به همین شکل عمل شده است.» [↑](#footnote-ref-459)
460. ـ جنگ ١٤، ص ١٣٨ و ١٣٩. [↑](#footnote-ref-460)
461. ـ جنگ ٦، ص ١٣٦. [↑](#footnote-ref-461)
462. ـ جنگ ١٤، ص ١٠٨ و ١٠٩. [↑](#footnote-ref-462)
463. ـ [کتاب یاداشت‌های قزوینی این مطلب را از معجم الادباء به همین صورت نقل نموده است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-463)
464. ـ‌ جنگ ٦، ص ١٣٩. [↑](#footnote-ref-464)
465. ـ سوره الأحزاب (٣٣) ذیل آیه ٥٦. [↑](#footnote-ref-465)
466. ـ سوره الأحزاب (٣٣) صدر آیه ٤٣. [↑](#footnote-ref-466)
467. ـ سوره التّوبة (٩) قسمتی از آیه ١٠٣. [↑](#footnote-ref-467)
468. ـ سوره البقرة (٢) صدر آیه ١٥٧. [↑](#footnote-ref-468)
469. ـ [عوالی اللئالی، ج ٢، ص ٣٩؛ و لیکن در مستدرک الوسائل، ج ٧، ص ١٣٦ این حدیث شریف را از پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ نقل کرده‌اند. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-469)
470. ـ شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ١٤٥. [↑](#footnote-ref-470)
471. ـ سوره آل عمران (٣) قسمتی از آیه ٦١. [↑](#footnote-ref-471)
472. ـ الکافی، ج ٨، ص ١١٠. [↑](#footnote-ref-472)
473. ـ مشارق انوارالیقین، ص ٢٥٦. [↑](#footnote-ref-473)
474. ـ اعیان الشیعة، ج ١، ص ٣٧. [↑](#footnote-ref-474)
475. ـ همان مصدر، ص ١٩٠. [↑](#footnote-ref-475)
476. ـ کشف الغمّة، ج ٢، ص ١٠. [↑](#footnote-ref-476)
477. ـ امالی للصّدوق، ص ٤٨٦. [↑](#footnote-ref-477)
478. ـ این شعر از شافعی در مصادر متعدّد با اختلاف در مصراع سوّم آمده است. إعانة الطالبین، ج ١، ص ٢٠٠؛ المراجعات، ص ٨٥. [↑](#footnote-ref-478)
479. ـ [الأمالی للمرتضی، ج ٢، ص ١٢٢: «و اعابنی قومی بنو عدس». (محقّق)] [↑](#footnote-ref-479)
480. ـ شرح نهج البلاغة ابن‌ ابی‌الحدید، ج ١٨، ص ١٥٢. [↑](#footnote-ref-480)
481. ـ جنگ ٢٠، ص ١٦١. [↑](#footnote-ref-481)
482. ـ جنگ ١٦، ص ١٣١. [↑](#footnote-ref-482)
483. ـ الفزارة: اُنثی النَّمِر من غیر لفظه. و در این بیت مراد از «فَتَی فزارة» جوان از بنو فزارة است؛ چون شاعر شعر: سهل بن مالک فزاری بوده است. [↑](#footnote-ref-483)
484. ـ المِعْطار: کثیر التعطّر. [↑](#footnote-ref-484)
485. ـ الدَّعَرْ و الدَّعَرة و الدَّعارة و الدِّعارة: الخبث و الفسق و الفساد.

الدَّعارة أیضًا و الدَّعّارة: سوءُ الخلق. [↑](#footnote-ref-485)
486. ـ جنگ ١٦، ص ١٨٢. [↑](#footnote-ref-486)
487. ـ [أقرب الموارد: «عَمَدَ إلیه: قَصَد.» (محقّق)] [↑](#footnote-ref-487)
488. ـ [در لسان العرب: «العرب تَکنی بالثیاب عن النّفس»؛ بنابراین معنی «لا و ثیابِ أبی‌هاشم» این‌چنین می‌شود: به نفس و جان أبی‌هاشم قسم که این‌گونه نیست. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-488)
489. ـ جنگ ٦، ص ١٥٤ و ١٥٥. [↑](#footnote-ref-489)
490. ـ‌ جنگ ٧، ص ٣٧٣ الی ٣٧٤. [↑](#footnote-ref-490)
491. ـ [مرحوم علاّمه طهرانی ـ قدّس سرّه ـ از سه استعمال «دان یدین» به نحو گزینشی مواردی را آورده‌اند، ولی در المنجد هر سه استعمال آمده است. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-491)
492. ـ جنگ ١٣، ص ٨٠ و ٨٢. [↑](#footnote-ref-492)
493. ـ جنگ ١٤، ص ٤٢. [↑](#footnote-ref-493)
494. ـ جنگ ١٦، ص ١٨٥. [↑](#footnote-ref-494)
495. ـ سوره الأعراف (٧) قسمتی از آیه ٢٠. [↑](#footnote-ref-495)
496. ـ جنگ ٦، ص ١٤٨. [↑](#footnote-ref-496)
497. ـ [مرحوم علاّمه مجلسی در مرآة العقول مطالب فیّومی در مصباح المنیر را تقطیع نموده و بعضی از مطالب را به دلخواه آورده‌اند. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-497)
498. ـ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج‌١٠، ص ٣٩٦ و ٣٩٧. [↑](#footnote-ref-498)
499. ـ ‌جنگ ١٣، ص ١٣٢ و ١٣٣. [↑](#footnote-ref-499)
500. ـ جنگ ١٤، ص ١١٥ و ١١٦. [↑](#footnote-ref-500)
501. ـ جنگ ٢٠، ص ١٦٦. [↑](#footnote-ref-501)
502. و٢ـ سوره الأنعام (٦) قسمتی از آیه ١٦٢. [↑](#footnote-ref-502)
503. ـ سوره الأنعام (٦) قسمتی از آیه ٧٩. [↑](#footnote-ref-503)
504. ـ سوره البقرة (٢) قسمتی از آیه ١٢٥. [↑](#footnote-ref-504)
505. ـ جنگ ٦، ص ٢٠٣. [↑](#footnote-ref-505)
506. ـ جنگ ١، ص ٧. [↑](#footnote-ref-506)
507. ـ سوره المآئدة (٥) قسمتی از آیه ٦. [↑](#footnote-ref-507)
508. ـ مغنی اللبیب، ج ٢، ص٥٣٣. [↑](#footnote-ref-508)
509. ـ بحارالأنوار، ج ٧٧، ص ٢٤٢. [↑](#footnote-ref-509)
510. ـ مغنی اللّبیب، ج ٢، ص ٥٣٤. [↑](#footnote-ref-510)
511. ـ‌‌ جنگ ٦، ص ٨٨ الی ٩٢. [↑](#footnote-ref-511)
512. ـ جنگ ٢٤، ص ٢٣. [↑](#footnote-ref-512)
513. ـ خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب (عبدالادب بن عمر البغدادی) ج ١، ص ٣٢. [↑](#footnote-ref-513)
514. ـ [التحرّی و التوخّی: القصد و الاجتهاد فی الطلب. (محقّق)] [↑](#footnote-ref-514)
515. ـ خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب (عبدالادب بن عمر البغدادی) ج ١، ص ٣٦. [↑](#footnote-ref-515)
516. ـ سوره طه (٢٠) ذیل آیه ٩١. [↑](#footnote-ref-516)
517. ـ سوره البقرة (٢) قسمتی از آیه ٢١٤. [↑](#footnote-ref-517)
518. ـ مغنی اللّبیب، ج ١، ص ١٢٦. [↑](#footnote-ref-518)
519. ـ جنگ ١٦، ص ١٨٥. [↑](#footnote-ref-519)
520. ـ جنگ ٢٠، ص ١٦٦. [↑](#footnote-ref-520)
521. ـ همان مصدر، ص ١٦٧. [↑](#footnote-ref-521)
522. ـ‌‌ جنگ ٦، ص ٨٨. [↑](#footnote-ref-522)