



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلان علی محمد صالح

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir



سید محمد رفیع

مجموعہ رسائل

مجموعہ رسائل، جلد دوم، سید محمد رفیع، دارالعلوم دیوبند، پاکستان

جلد دوم



پہ گوشتی
سید محمد رفیع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه رسائل

نویسنده:

محمد حسین طباطبایی

ناشر چاپی:

بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
مجموعه رسائل علامه طباطبائی جلد ۲	۹
مشخصات کتاب	۹
اشاره	۱۰
۷ رساله الولایه (ولایت نامه)	۲۱
اشاره	۲۱
ولایت نامه	۲۲
پیش گفتار مترجم	۲۲
اشاره	۲۲
سخن حضرت استاد حسن زاده آملی درباره رساله الولایه	۲۶
سخن حضرت استاد جوادی آملی - دام ظلّه - در توضیح مقام عرفانی علامه رحمه الله	۲۷
فصل اول در این که ظاهر دین را باطنی، و صورت حقّه آن را حقایقی است	۳۶
اشاره	۳۶
شواهدی از کتاب و سنت که بر مطلب مذکور دلالت دارند	۳۸
فصل دوم نظام عالم از دیدگاه عارفان	۴۶
در این که حال که نظام عالم، نظام اعتباری نیست، پس واقعیت آن از چه سنخی باید باشد؟	۴۶
دلالت کتاب و سنت بر مطالب یاد شده	۵۱
فصل سوم مقام ولایت	۵۷
در این که مقام ولایت، انحصاری نبوده و قابل وصول برای همان است	۵۷
دنباله بحث	۵۸
فصل چهارم راه وصول به ولایت	۶۸
در این که راه رسیدن به این کمال، بعد از اثبات امکان آن، کدام است؟	۶۸
فصل پنجم کمال نهایی آدمی	۱۱۰

۱۱۰	در آنچه که انسان به کمال خویش به آن می رسد
۱۳۶	۸ رساله ای در علم
۱۳۶	اشاره
۱۳۶	فصل اول در تقسیم علم
۱۴۱	فصل دوم در علم شیء مجرد به ذات خود
۱۴۴	فصل سوم در علم علت به معلولش
۱۴۵	فصل چهارم در علم معلول به علتش
۱۴۷	فصل پنجم در علم یکی از دو معلول علت به همتایش
۱۴۹	فصل ششم در علم حصول
۱۵۳	فصل هفتم در تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق
۱۵۶	فصل هشتم در تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری
۱۶۲	۹ رساله برهان
۱۶۲	اشاره
۱۶۲	پیش گفتار
۱۶۸	مقدمه دکتر سیدیحیی یشربی
۱۷۵	رساله برهان
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	سخن در هدف موضوع این کتاب
۱۷۹	مقاله اول: (پنج فصل)
۱۷۹	فصل اول: در هدف این مقاله
۱۸۲	فصل دوم: در کیفیت حصول علم برای ما و اختلاف علوم و کیفیت آن
۱۸۶	فصل سوم
۱۹۲	فصل چهارم
۲۰۱	فصل پنجم: در بعضی از احکام قضایای ضروری

مقاله دوم (هفت فصل).....	۲۰۴
فصل اول: در هدف این مقاله.....	۲۰۴
فصل دوم.....	۲۰۹
فصل سوم.....	۲۱۲
فصل چهارم.....	۲۱۳
فصل پنجم.....	۲۱۴
فصل ششم: در احکام برهان لم.....	۲۱۵
فصل هفتم: در احکام برهان ان.....	۲۱۷
مقاله سوم (سه فصل).....	۲۲۰
فصل اول: در هدف این مقاله.....	۲۲۰
فصل دوم: در حقیقت علوم برهانی و اجزای آنها و احکام آنها از این جهت که علوم برهانی هستند.....	۲۲۱
فصل سوم: در اختلاف علوم و مشارکت آنها و نقل برهان از علمی به علم دیگر.....	۲۲۷
مقاله چهارم (چهار فصل).....	۲۳۰
فصل اول: در هدف این مقاله.....	۲۳۰
فصل دوم: در معنای حد.....	۲۳۱
فصل سوم: تصور هم چون تصدیق به ضروری و نظری که به ضروری منتهی می شود، تقسیم می گردد.....	۲۳۳
فصل چهارم: در مناسبت حد و برهان و زیاد بودن حد بر محدود و اکتساب حد یا برهان.....	۲۳۴
۱۰ رساله علم امام.....	۲۳۸
اشاره.....	۲۳۸
علم امام ونهضت سیدالشهداء.....	۲۵۶
اشاره.....	۲۵۶
قسم اول از علم امام.....	۲۵۶
اشاره.....	۲۵۶
این علم تأثیری در عمل و ارتباط، با تکلیف ندارد.....	۲۵۷

قسم دوم از علم امام: علم عادی	۲۵۹
نهضت سیدالشهدا علیه السلام و هدف آن	۲۶۰
مرگ معاویه و خلافت یزید!	۲۶۲
امام علیه السلام و بیعت با یزید	۲۶۳
اثر امتناع از بیعت	۲۶۳
ترجیح مرگ بر زندگی	۲۶۴
اشاره های مختلف امام علیه السلام به وظیفه خود	۲۶۵
اختلاف روش امام علیه السلام در خلال مدت قیام خود	۲۶۶
نمایه	۲۷۰
اشاره	۲۷۰
اعلام	۲۷۰
کتاب ها	۲۷۵
مکان ها	۲۷۷
درباره مرکز	۲۷۸

مجموعه رسائل علامه طباطبائی جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان و نام پدید آور : مجموعه رسائل / محمد حسین طباطبائی ؛ به کوشش هادی خسروشاهی.

مشخصات نشر : قم : بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : بوستان کتاب؛ ۱۶۸۱. کلام استدلالی؛ ۵۱. کلام و عقاید؛ ۱۶۹.

کتاب های علامه طباطبائی؛ ۱۳.

شابک : ۴۶۰۰۰ ریال : ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۰۹-۰۰۶۵-۹ :

یادداشت : ص.ع. به انگلیسی: Muhammad-Husayn Tabatabai. Collected treatises.

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

مندرجات : ج. ۱. اثبات واجب الوجود، توحید، خلق جدید پایان ناپذیر، وحی، علی و فلسفه الهی، اعجاز و معجزه

موضوع : اسلام — مجموعه ها

موضوع : اسلام — مقاله ها و خطابه ها

موضوع : اسلام — مسائل متفرقه

شناسه افزوده : خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ - ، مصحح

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی. بوستان کتاب قم

رده بندی کنگره : BP۴/۶ ط ۳م ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۸

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۱۳۴۶۵

ص: ۱

اشاره

ص: ۱۲

۷ رساله الولایه (ولایت نامه)**اشاره**

ترجمه دکتر همایون همتی

باسمه تعالی

برادر دانشمند. عالم مجاهد

حضرت حجه الاسلام جناب آقای خسروشاهی - دامت توفیقاته -

با سلام و عرض ارادت.

پیرو مذاکره تلفنی. نسخه ای از رساله الولایه ترجمه این جانب را برایتان زیراکس نموده و به خدمت تقدیم می دارد. همان طور که ملاحظه می فرمایید این نسخه کتاب خانه شخصی بنده است که مدتی است برای تجدید چاپ روی آن کار می کنم و اکنون روی ارادتی که به جناب عالی دارم، بی هیچ توقعی آن را در خدمت شما قرار می دهم تا در مجموعه ای که فرمودید، به چاپ برسد. تقاضامندم فقط متن ترجمه را چاپ بفرمایید و از توضیحات و یادداشت های این جانب که هنوز خام است و نیاز به بازنگری و بازنویسی دارد استفاده نشود. نیز تقاضا دارم حتماً ویرایش بفرمایید و هر تصحیحی که مقتضی است اعمال فرمایید.

در صورت چاپ و انتشار، چند جلدی را برای اهدا به دوستان و به خصوص همکاران دانشگاهی، برای بنده ارسال فرمایید سپاس گزار خواهم بود.

از خدای بزرگ سلامت و دوام توفیقات جناب عالی را به دعا خواستارم.

با احترام - برادر شما

دکتر همایون همتی

ص: ۱۳

ولایت نامه

پیش گفتار مترجم

اشاره

ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا

حضرت پر رحمتست و پر کرم عاش او، هم وجود و هم عدم

کفر و ایمان، عاشق آن کبریاست مس و نقره، بنده آن کیمیاست

خلق با صد دیده اعمی زاین کرم دیده ای ده کاین کرم را بنگرم

بعد از این ما دیده خواهیم از تو، بس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

رساله ای که در پیش رو دارید ترجمه رساله الولایه تألیف حکیم ربانی و عارف صمدانی، حکیم الفقها و فقیه الحکما، مفسر والای قرآن و سرآمد اقران و همگنان، یعنی استاد اکبر، فیلسوف عظیم الشأن و عارف واصل، حضرت آیه الله، مرحوم علامه طباطبائی قدس سره است.

نگارنده که از دیرزمان با تألیفات و آثار گران قدر آن بزرگ، انس و الفتی به سزا داشتم و برخی آثار فلسفی ایشان را همچون بدایه الحکمه و نهایه الحکمه در محضر اساتید بزرگ فلسفه، به درس خوانده ام و از دوران نوجوانی و آن گاه که دانش آموزی خرد و کم سال بودم؛ آوازه آن حکیم نامور را شنیده و با تفسیر گران سنگ المیزان و سایر آثار ایشان در علوم قرآنی و حکمت ایمانی آشنا و دمساز بودم. همواره در پی

ص: ۱۴

معرفی و شناسانیدن تألیفات ارزشمند آن عزیز و ارج نهادن و گرامی داشتِ شخصیت والای ایشان می بودم، تا این که حضرت کردگار به این بنده، توفیق عنایت فرمود تا به بازگردان و ترجمه یکی از ارزشمندترین و گران قدرترین آثار قلمی و ترشحات فکری و روح آزاده و اندیشه والای آن عارف رازدان خداین، نایل آیم. و خدای بزرگ را به عدد ریگ های بیابان ها و قطرات آب دریاها و ذرات نور خورشید و نفوس نامتناهی مجردات، سپاس و شکر می گویم و از حضرت بی چونش، به دعا می خواهم که این مسکین را هیچ گاه از لطف و نوازش و فیض و توفیق خود، محروم نگرداند.

*** مسئله ولایت، از مباحث مهم عرفان نظری است که پایه های استوار فلسفی نیز دارد. در حقیقت مرتبه پایانی سیر عارفان است که خود در صحایف و مکتوبات و آثار خویش با عبارت های گوناگون از آن یاد کرده اند. همچون «فناى ذاتى» یا «مقام محو اسم و رسم و رفض تعینات» و یا «مقام توحید ذات» و «فناى در توحید».

البته بحث ولایت در علم شریف «فقه» و «علم کلام» نیز دامنه ای وسیع دارد و فقیهان و متکلمان از دیدگاه فقهی و کلامی به بررسی و کاوش پیرامون آن پرداخته اند، ولی بحث ولایت در عرفان، دیگر است و در آن دو علم، دیگر. گرفتاری عاقل، دیگر است و درد عاشق، دیگر، گرچه مراتب محفوظ است و تجافی ممنوع و «هر چیزی به جای خویش نیکوست!»

تنی چند از بزرگان عرفا به نگاشتن رساله در موضوع ولایت پرداخته اند که مرحوم محدث عالی قدر شیخ آغا بزرگ تهرانی قدس سره در جلد ۲۵ کتاب گران قدر ارزشمند خویش، به نام الذریعه الی تصانیف الشیعه از آنان یاد کرده است. وی در ذیل حرف «واو» از پاره ای کتب و رسالات نام می برد که به نام رساله ولایت و یا ولایت نامه در موضوع ولایت نگاشته شده اند، که البته برخی - و بیشتر آنها - در خصوص ولایت

ص: ۱۵

از دیدگاه فقهی و کلامی به بحث پرداخته اند. برخی نیز منظومه‌هایی شعری است که پیرامون ولایت سروده شده است و تنها شمار اندکی از آن رسالات، در خصوص مسئله مهم و شریف ولایت عرفانی که در عرفان نظری و «علم الهی مطلق» بحث می‌شود، تحریر یافته اند.

مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای رحمه الله که از عارفان بزرگ شیعی و هم طراز بزرگان عرفان، همچون صدر الدین قونوی و قیصری و جندی و کاشانی و فرغانی و دیگر ناموران عرصه عرفان است، رساله ای در ولایت، به سبک و شیوه اهل تشیع نگاشته است که ذیلی است بر فصّ شیخی کتاب فصوص الحکم عارف الهی «محمی الدین بن عربی» - قدس الله نفسه الزکیه - و همراه با رساله ای در موضوع خلافت کبری، از این عارف متأله قدوسی به طبع رسیده است.

مرحوم آیه الله میرزا احمد آشتیانی قدس سره که از حکیمان متأله و عارفان سترگ و دل آگاه و از مدرسان نامدار علوم عقلی و کشفی در تهران بوده است، نیز رساله ای در این مبحث مهم نگاشته است که رساله الولایه نام دارد و از سوی بعضی فضلا به چاپ هم رسیده است. بزرگانی چون داود قیصری معروف به «شیخ کبیر» که از شارحان نامی فصوص شیخ اکبر است در «رسائل» خویش و نیز مرحوم سید حیدر آملی که از عارفان نامدار شیعی و نیز صاحب شرح بر فصوص الحکم محمی الدین است، در کتب خویش به بحث پیرامون ولایت پرداخته اند. دیگر از شارحان فصوص، کسانی همچون بابارکنا (رکن الدین شیرازی)، در شرح خویش بر فصوص، موسوم به نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص که پس از انقلاب اسلامی امت هوشیار و بیدار و قهرمان ایران، به چاپ رسیده است، به مناسبت های مختلف در شروح خویش بحث از ولایت عرفانی به میان آورده اند که سعی جملگی آنان مشکور است.

حضرت امام خمینی - روحی فدا - هم رساله ای دارند به نام مصباح الهدایه إلی الخلافه و الولایه که به طبع نیز رسیده است و در آن جا عمیق ترین بحث ها و

ص: ۱۶

دقیق ترین تحلیل ها را درباره مسئله «وحدت وجود» و توحید به سبک عرفا و مسئله «اسماء و صفات» و «اعیان ثابت» و «عوالم وجود» و «خلافت و ولایت» مطرح فرموده اند که باید گفت: «حدّ، همین است سخندانی و زیبایی را!»

علامه بزرگوار، مرحوم حاج آقا محمد حسین طباطبائی تبریزی قدس سره نیز به بزرگان اهل یقین و اکابر عرفای الهی تأسی جسته و به شرح سیر معنوی و سلوک روحانی خویش از مقامات تبّتل تا فنا و از آن جا پایه پایه، تا ملاقات خدا پرداخته و اثری شگرف و حیرت آور و سودمند و قابل تحسین به بار آورده است.

این جانب از زمانی که با این رساله شریف مواجه شدم، این فکر برایم پیدا شد که ای کاش شخص دانای با بصیرتی به ترجمه این رساله، همت می گماشت و این آرزوی خویش را در آغاز یکی از تألیفاتم نیز که اتفاقاً در همین موضوع ولایت عرفانی نگاشته ام و ولایت تکوینی نام دارد و به زیور طبع نیز آراسته گشته است با خوانندگان اهل فن و راسخان در معرفت، در میان نهادم، تا دست تقدیر قرعه فال به نام من مسکین رقم زد و با همه فقر علمی و بی بضاعتی، جسارت کرده و به ترجمه این اثر عمیق و راه گشا دست یازیدم. امیدوارم که روح پرفتوح، بل ابوالفتوح علامه بزرگ ما قدس سره از این کار من خشنود و خرسند گشته باشد.

البته مدت ها دچار تردید و تأمل بودم که آیا به ترجمه این رساله بپردازم یا خیال انجام این کار را از سر به در کنم تا این که در جلساتی که خدمت برخی از بزرگان حکمت و عرفان و بعضی از تلامیذ بزرگ مرحوم علامه رحمه الله می رسیدم که توفیق شاگردی بعضی از آن دانایان و فرزنانگان را نیز داشتم این تصمیم خویش را با آن حکیمان و عارفان و خردمندان در میان نهادم که با استقبال و تشویق و تمجید و ستودن آن عزیزان و سروران روبه رو گشتم و خدا را بر این توفیق درود و سپاس می گویم و از حضرتش دوام توفیق و استمرار فیض و عنایت را طلب می کنم.

اینک برای آن که اهمیت رساله و موقع و جایگاه آن برای خوانندگان عزیز و

ص: ۱۷

علاقه مندان به بحث های عرفانی شناخته تر گردد، دم فرو کشیده و رشته سخن را به دست با کفایت دو تن از تلامیذ فرزانه آن بزرگ، که هر دو از استادان بزرگ فلسفه و از عارفان نامی این عصر به شمار می روند؛ می سپارم، تا هم قدر و منزلت رساله به خوبی دانسته گردد و هم روش سلوکی و شیوه عرفانی مرحوم علامه قدس سره از زبان تلامیذ شایسته و خردمندش آشکار و هویدا گردد. (۱)

سخن حضرت استاد حسن زاده آملی درباره رساله الولایه

حضرت استاد درباره این رساله شریف فرموده اند: یکی از آیات بزرگی که نشانه مقام شامخ عرفان آن جناب است «رساله ولایت» است. انسان آنچه را می گوید و می نویسد، تمام حالات انسان، معرف باطن اوست، حرف او معرف اوست، تمام حالات شئون زندگی انسان، عنوان باطن او هستند. به تعبیر شیرین امیر المؤمنین علیه السلام آدمی در زیر زبانش نهفته است. آدمی در زیر قلمش خفته است، آدمی در گفتار و کردارش معرف خود است.

کاسه چینی که صدا می کند خود صفت خویش ادا می کند

کتاب هر کس معرف ذات و سرّ و حقیقت اوست.

یکی از آیات و علامات مقام شامخ عرفانی آن جناب، «رساله ولایت» اوست. این رساله با این که به حسب حجم، قلیل الحجم است و رساله، لفظش کم است اما بسیار محتوایش بلند و فراوان است.

۱- البته استاد بزرگوار و حکیم گران قدر و عالم عامل و فقیه نحیر حضرت آیه الله محمدی گیلانی- دام ظلّه الوارف- که حقیر همواره مشمول عنایات و الطاف پدرانه آن سرور عزیز بوده ام، در کتاب یادنامه علامه طباطبائی تمامی مخطوطات علامه فقید و از آن میان، رساله حاضر را به اختصار معرفی فرموده اند که ما برای اجتناب از اطاله کلام سخنان راه گشا و درس آموز معظم له را درباره رساله شریف ولایت نیاوردیم، ولی به خوانندگان عزیز توصیه می کنیم که مطالعه مقاله حضرت استاد- دام ظلّه- را در یادنامه علامه که از سوی انتشارات شفق به چاپ رسیده است از دست نهند

ص: ۱۸

همان طور که خود جناب علامه طباطبائی کم حرف و پرمعنا بودند، به راستی این رساله هم کم حجم و پرمعناست. این رساله در یادنامه آن جناب به چاپ رسیده است.

ان شاء الله که این رساله را به فارسی ترجمه بفرمایند. در این رساله در چند فصل، درباره مقامات عرفانی انسان، حرف هایی دارد. تا سخن را می رساند به ادراک شهودی و ادراک فکری. ادراک فکری، از فلسفه، از صغری و کبری، قدمی هست، اما این که انسان سیری می کند، آن ادراک شهودی و آن یافتنی که به زبان نمی آید، آن چشیدنی را که نمی شود به دیگری بیان کرد، «قدر این باده، ندانی، به خدا تا نچشی».

در این رساله برای رسیدن به این مقام که غایت قصوای عارفان است، داد سخن داده است. (۱)

سخن حضرت استاد جوادی آملی - دام ظلّه - در توضیح مقام عرفانی علامه رحمه الله

استاد بزرگ ما در معارف و حکمت الهی حضرت آیه الله علامه جوادی - أدام الله ظلّه العالی - در خصوص روش سلوکی و شیوه عرفانی و مبانی آن بزرگ، در عرفان نظری سخنانی به اشارت دارند که اهل بشارت خود فروع را از این اصول استنباط کرده و مفصل را از این مجمل خواهند خواند. سخنان استاد - دام ظلّه - در این مورد چنین است:

«مرحوم علامه، هم در عرفان نظری متجلی بود و هم در عرفان عملی متخلق بود.

با توجه به این که عرفان غیر از فن اخلاق است، آنها که عرفان نظری نوشتند؛ علم عرفان را بالاتر و عالی تر از فلسفه تلقی کردند و گفتند تمایز علوم به تمایز موضوعات است. موضوع فلسفه «وجود بشرط لا» است، به شرط این که طبیعی و ریاضی نباشد. موضوع عرفان «وجود لا بشرط» است مانند «ابن ترکه» در شرح

۱- اطلاعات، ویژه نامه اولین سالگشت رحلت علامه طباطبائی، دوشنبه بیست و چهارم آبان ماه ۱۳۶۱

ص: ۱۹

تمهیدالقواعد. عرفان نظری را صاحبان معرفت، عالی تر از فلسفه می دانند که به نام «علم اعلی» و «علم کلی» معروف شده است، زیرا تمایز علوم به تمایز موضوعات است، این یک اصل است که هر علمی که موضوعش جزئی باشد، آن علم «جزئی» است و هر علمی که موضوعش کلی باشد، آن علم «کلی» است. لذا سایر علوم چون موضوعاتشان جزئی است، زیر پوشش فلسفه کلی اند. ولی چون فلسفه موضوعش وجود است به شرط این که اختصاص به طبیعی یا ریاضی پیدا نکند می شود «وجود بشرط لا».

ایشان سپس می افزایند: عرفان موضوعش وجود لابشرط است، چه وجود لابشرط وسیع تر از وجود بشرط لا است، بنابراین عرفان نظری از فلسفه الهی، اعم و اعلی است.

ولی علم اخلاق که حکمت عملی است و در ردیف نظریه ها قرار دارد، جزء علوم جزئی است و مادون حکمت نظری. بحث های علم اخلاق، کیفیت تهذیب نفس در آن مطرح است، باید اصل نفس و تجرد نفس در فلسفه الهی اثبات بشود، آن گاه در حکمت عملی در علم اخلاق درباره تعلیم و تربیت نفس سخن به میان بیاید.

«موضوع علم اخلاق که نفس و تجرد نفس و قوای نفس است، باید در فلسفه الهی اثبات بشود تا آن گاه علم اخلاق، مانند دیگر علوم جزئی بعد از دریافت موضوع از فلسفه کلی درباره «عوارض ذاتی» خود موضوع بحث بشود.

بنابراین اخلاق، علمی است مادون فلسفه الهی و عرفان، علمی است مافوق فلسفه الهی. اگر مرز فلسفه و عرفان و اخلاق از یکدیگر جدا شد، مقام عرفانی استاد علامه طباطبائی را در آن بینش شهودی باید جست وجو کرد. اگر او وجود لابشرط را واجب بداند و اگر تقابل واجب و ممکن را «تقابل سلب و ایجاب» بداند و اگر دیگران را سراب بدانند، آنچه در جهان است خداست؛ مظاهر خداست؛ آیات خداست؛ فیوضات خداست؛ تجلیات خداست و ظهورات خداست و نشانه های ذات اقدس

ص: ۲۰

اله است، چیزی در جهان مستقل نیست بلکه سراسر عالم آیات الهیه است. و این بینش شهودی را استاد در عرفان نظری تبیین می کند. در مقام عمل، آن بینش بلند، عقل عملی را هم به پرواز در می آورد و اگر عقل عملی به آن اوجش رسید. اخلاق هم که بعد از فلسفه نظری تبیین و تعیین می شود در یک هم چنین انسانی به طور کامل شکوفا خواهد شد. لذا مقام عرفانی ایشان آن چنان بود که غیر واجب را هر چه بود، آیت محض می دانستند و در این آیت بودن هم مستقل نخواهد بود و آن بینش شهودی بلند؛ گرایش های بلند را هم در بر خواهد داشت».

و اما در مورد این که آیا مرحوم علامه رحمه الله مبنا و روش خاصی در عرفان داشته اند یا خیر و هم چنین در مورد برخورد ایشان با آرای دیگر عارفان و مخصوصاً برخورد با حوزه ابن عربی و سبک تفکر محی الدینی در عرفان، حضرت استاد جوادی آملی- دام ظلّه العالی- چنین می فرمایند:

«معمولاً بعد از محی الدین نوع عرفا سخن ایشان را تأیید کردند، منتها در مسائل عرفانی دو نکته لازم است که این دو نکته را باید عمیقاً توجه داشت: یکی این که در کلمات عرفا تشابهاتی است که باید این تشابهات را به محکّمات برگرداند. ارجاع تشابهات به محکّمات از مستقلات عقل نظری است هر کس که به یک کتاب مراجعه کرد، به یک فن مراجعه کرد بایستی آن را مراعات کند، این چنین نیست که ارجاع تشابهات به محکّمات، مخصوص قرآن باشد؛ در روایات هم هست؛ نه تنها مخصوص قرآن و روایات است بلکه در قرون که از قرآن و روایات استفاده شده است و صاحبان علوم و شاگردان قرآن و عترت بودند، در نوشته های آنها هم هست، اگر یک کسی سخنان محکم و صریحی دارد و در بعضی از نوشته ها سخنان او خیلی روشن نیست بلکه متشابه است، عقل حکم می کند که تشابهات سخن های او را به محکّمات ببندند. این در بسیاری از علوم است.

در کتب عرفانی، گذشته از این که تشابهاتی است و باید این تشابهات را به

ص: ۲۱

محکّمات سخنان عرفا ارجاع داد، نکته دیگری هم هست و آن این که احياناً بعضی از عرفا در اثر دست دادن حالات گوناگون، آن قدرت کنترل را از دست می دهند. اینها که معصومین علیهم السلام نیستند که مظهر «لَا يَشْغُلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» باشند، آن قدر به کمال انسانی نرسیده اند که اگر حالی به آنها دست داد، فقط به مقتضای آن حال سخن نگویند و کل احوال را در نظر بگیرند.

تعبیر لطیفی مرحوم حکیم متألّه، سبزواری قدس سره در یکی از تعلیقاتشان در اسفار دارند که می فرمایند: عرفا دو قسم هستند آنهایی که بین عالم ملک و مافوق عالم ملک و ملکوت جمع کرده اند. بعضی به طور «جمع سالم»، جمع کرده اند و بعضی بین این عوالم، به طور «جمع مکسر»، جمع کرده اند. آنهایی که اگر انسی با عالم طبیعت بگیرند از معارف بلند و ماورای طبیعت می مانند و اگر سری به معارف بلند ماورای طبیعت زدند از احکام عالم طبیعت و ناسوت می مانند، اینها بین عالم طبیعت و ماورای طبیعت به عنوان جمع مکسر، جمع کرده اند، شکسته جمع کرده اند، آن توان را ندارند که نشأتین را درست بررسی کنند ولی اولیای الهی مانند معصومین علیهم السلام که احکام عالم طبیعت را با حکم و معارف ماورای طبیعت جمع کرده اند، جمع سالم هستند، یعنی وقتی به مقام ماورای طبیعت سری سپرده اند، از احکام عالم طبیعت دور نیستند، وقتی به عالم طبیعت می پردازند، از حکم ماورای طبیعت دور نیستند.

همان طور که امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه، خدای سبحان را این چنین می ستاید:

«عَالٍ فِي دُنُوهِ وَ دَانٍ فِي عُلُوهِ» اینها مظهر یک همچون اسمی اند. یعنی در عین حال که نزدیک است، دور است و در عین حال که دور است، نزدیک است. اینها مظهر یک هم چنین اسمی هستند. در عین حال که در عالم طبیعت هستند با ماورای طبیعت هستند و در حالی که در ماورای طبیعت هستند با طبیعت هستند. اینها جمع سالم دارند، لذا هیچ گاه سخنی از اینها صادر نمی شود که با محکّمات اصول اولیه سازگار نباشد. ولی احياناً عرفا شطحیاتی دارند که باید «شطحیات» را هم مانند متشابهات به

ص: ۲۲

محکمات سخن اینها ارجاع داد. اگر در علوم دیگر فقط یک کار لازم است و آن ارجاع متشابهات به محکمات است، در عرفان دو کار لازم است: هم ارجاع متشابهات به محکمات و هم ارجاع شطحیات به محکمات. لذا در خلال کلمات عرفا احياناً متشابهاتی است و کم و بیش ممکن است شطحیاتی هم باشد.

مرحوم علامه طباطبائی قدس سره از کسانی بودند که نه تنها شطحیاتی نداشت، بلکه می‌کوشید تا متشابهاتی هم نداشته باشد، زیرا در عصری زندگی می‌کرد و ما هم در عصری زندگی می‌کنیم که آن معارف بلند هنوز پیاده نشده است، اینها غذاهای روحانی انسانیت است که باید انسان، ادواری را طی کند، از دوران صباوت و بلوغ و شباب و کهولت تا به آن غذا برسد. هر معنایی برای هر ذائقه و هاضمه ای گوارا نیست.

نباید آن معنا را بدون تنزل نوشت یا گفت. گاهی که بحث معاد می‌شد که باید مسائل معاد را علنی تدریس کند- همان طوری که خصوصی تدریس می‌کردند می‌فرمودند:

هنوز نوبت بحث معاد فرا نرسیده است، هنوز جامعه به حدی نرسیده است که بتواند مسائل معاد را هضم کند. اکثریت مردم، قیامت را مانند دنیای دوم می‌دانند و خیال می‌کنند ما دو تا دنیا داریم، یکی همین دنیا و دوباره هم بر می‌گردیم به همین دنیا و غافل از این که قیامت پایان دنیاست و «دارالقرار» است و این نظام جهان به کلی عوض می‌شود و تبدیل می‌شود به یک آسمان و زمین دیگری؛ به یک جسم دیگری؛ به یک ابدان دیگری و به یک خصوصیت‌های دیگری. در عین حال که عین همین افراد آن جا می‌آیند و در عین حال که هم جسم می‌آید و هم جان، اما نظام آخرت، نظامی است که در دنیا آن نظام‌ها نیست. نظام دنیا در نظام آخرت نیست، نظام آخرت در نظام دنیا نیست.

هضم این دو نظام و تفاوت این دو نظام میسر همگان نیست، لذا می‌فرمودند:

هنوز نوبت بحث معاد فرا نرسیده است.

بسیاری از سخنانی را که محی الدین داشتند، مرحوم سید حیدر آملی که از جمله

ص: ۲۳

عرفایی است که سرسپرده به اهل بیت علیهم السلام است و عارفی به اندازه مرحوم سید حیدر آملی- قدس الله نفسه الزکیه- نه به عرفان این قدر دل بسته است و نه به مکتب اهل بیت این قدر سرسپرده است، گرچه دیگران هر کدامشان نوری هستند که به مقدار خود از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام استفاده کرده اند، زیرا سر سلسله همه اینها علی بن ابی طالب علیه السلام است و فخرشان هم این است که همه شاگردان بلاواسطه یا مع الواسطه امیر المؤمنین علیه السلام هستند، [مرحوم علامه] همان روش مرحوم سید حیدر را احیا می کردند، احیاناً نقدی هم بر ابن عربی داشتند، خصوصاً در مسئله خلود. آنچه را که ابن عربی در «مسئله خلود» اظهار نظر کرده است، مرحوم علامه طباطبائی قدس سره نمی پذیرفتند و نقدی داشتند و رد می کردند، ولی می فرمودند: فتوحات مکیه ابن عربی مانند کتاب های دیگر نیست که انسان باید یک صفحه را مطالعه کند، تا کمی مطلب بیابد، بلکه فتوحات، کتابی است که مطلب را دامن می زند و به انسان می دهد.

تعبیر مرحوم علامه درباره فتوحات مکیه ابن عربی این بود که این کتاب مطلب را دامن دامن به انسان می دهد. یک وقت انسان کنار یک مغازه میوه فروشی از جعبه میوه چند دانه میوه می گیرد. و یک وقت در یک باغ وسیعی از کنار خروارها میوه می گذرد، دامن دامن می گیرد، می فرمودند: فتوحات ابن عربی، مطالب را دامن دامن به اهلش می دهد.

علامه طباطبائی در عین حال اگر شطحی می دید رد می کرد و اگر متشابهی می دید به محکم ارجاع می کرد و عارفی بود صاحب نظر، متشرع، متعبد و از نمونه های کامل اولیای الهی در این عصر که در «خطبه همّام» آمده است: «و لو لا الأجل الّتی کتب الله علیهم لم تستقرّ أرواحهم فی أجسادهم طرفه عین».

وی این قدر مشتاق بود که عرفان و شهود و خلوص و حضور الهی در او آن چنان اثر گذاشت. شجاعت و دلیری و آزادگی و مردانگی علامه بزرگ قدس سره در نگارش این رساله شریف و گران قدر و مطرح ساختن مباحث پر ارج عرفانی در چنان محیطی

و

ص: ۲۴

زمانی که اهل خرد نیک می دانند و حدیث ناگفته می خوانند، قابل تقدیس و سپاس فراوان و در خور تقدیر و تحسین، بل، کاری بس شگرف و حیرت آور است.

مردی که علی رغم طعن طاعنان و تزویر و مکاری حاسدان و دشمنی و خصومت جاهلان و غافلان، مردانه به پا خاست و برای ترویج حکمت الهی و معارف ژرف و والای عرفانی که از باطن شریعت مطهر محمدی صلی الله علیه و آله می جوشد کمر همت به میان زد و از مشکلات راه نهرا سید و به پسند و ناپسند این و آن اعتنایی نکرد و دمی نیاسود و خواب و خور و راحت و غنودن را برخویش حرام کرد تا توانست باقیات صالحاتی این چنین برای اهل راه و سالکان کوی دوست بر جای نهد. آری، عاشق، به واسطه ملالت مستمع ترک سخن نگوید و به سبب انکار منکران، طریق خاموشی نیوید و چون در گفتن، مأمور من عَیْدَالله است جز رساندن، چاره ندارد؛ خواه کسی متابعت کند خواه نکند. «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»*

به هر تقدیر، در فرجام کلام، امید می برم که این کوشش ناچیز در بازگردان پارسی این نوشتار بلند مقدار مورد خشنودی حضرت کردگار و خرسندی اولیای مکرمش و امامان معصوم علیهم السلام و روح پرفتوح علامه بزرگ که رضوان و غفران و رحمت الهی بر او باد، قرار گیرد.

*** ... در ترجمه، نخواستیم ام که در مراعات نکات فنی و دستوری وسواس به خرج دهیم، بلکه سعی ام بر این بوده است تا کلمات گهربار آن بزرگ را به زبان فارسی قابل فهم برگردانم و در این مورد هیچ داعیه ای ندارم و همچون دیگر آثار و تألیفات خود، از بزرگان تمنای ارشاد و هدایت دارم و می دانم که عالمان ربانی چنان که سنت ایشان است از تذکر و ارشاد دریغ نخواهند کرد. (۱)

۱- گفتنی است در تمام وارد، در ترجمه آیات قرآن کریم- جز در مواردی اندک- از ترجمه مرحوم استاد الهی قمشه ای رحمه الله سود جسته ام

ص: ۲۵

و نیز تعمد داشته ام تا در ترجمه و بازگردان این رساله شریف همچون برخی نوگرایان و تجددزدگان از پارسی سره استفاده نکنم و در بهره گیری از کلمات رسای عربی که زبان وحی و قرآن است تعصب نابه جا و ستیز و لجاجی نداشته ام، بلکه بر عکس قصدم این بوده است که کلمات اصیل و جا افتاده عربی و مصطلحات عرفانی را به پارسی سره ترجمه نکنم، لذا از معادل سازی و نوآوری های نامناسب پرهیز کرده ام و کوشیده ام که زبان ترجمه، زبان عرفان و به شیوه سخن گفتن خود عارفان ربانی و عالمان الهی باشد. (۱)

در این جا بر من است تا از الطاف بی دریغ دوست پرمهر و فرزانه ام آقای حسن و کیلیان که از استادان ادب عرب هستند و با بردباری تمام رساله حاضر را از نظر گذرانیده و در برخی موارد اصلاحاتی در آن به عمل آورده اند صمیمانه سپاس گذاری کنم.

والحمد لله أولاً و آخراً.

تهران: أقلّ العباد- همایون همتی

بهمن ۱۳۶۴

۱- نام ترجمه را هم به پیشنهاد یکی دوستان دانشگاهی «ولایت نامه» گذاشتم که برخی دیگر از عارفان نامدار رساله ای به این نام نگاشته اند

فصل اول در این که ظاهر دین را باطنی، و صورت حقّه آن را حقایقی است

اشاره

می‌گوییم: موجودات به یک لحاظ به دو قسم تقسیم می‌شوند، زیرا هر معنایی را که ادراک می‌کنیم، یا چنین است که مطابقی در خارج دارد و فی نفسه موجود است - خواه ادراک کننده ای باشد یا نباشد - مانند جواهر خارجیّه از قبیل جماد و نبات و حیوان و امثال آنها و یا این که چنین نیست و معنای دریافت شده جز بر حسب تعقل و اعتبار ما، مطابقی و ما بازایی در خارج ندارد. همچون مالکیت، زیرا در مورد مالکیت، ما غیر از وجود مملوک که مثلاً زمین باشد و وجود مالک که مثلاً شخص انسان باشد، چیز دیگری که مالکیت نامیده می‌شود در خارج نمی‌یابیم، بلکه مالکیت معنایی است که قائم به تعقل است و اگر تعقل و اعتبار در بین نباشد نه ملکی در کار است و نه مالک و مملوکی، بلکه تنها انسانی هست و زمینی. قسم اول از ادراکات، «حقیقت» نامیده می‌شود و قسم دوم، «اعتبار».

ما در کتاب خویش به نام اعتبارات، برهان اقامه کرده ایم که هر اعتباری قائم به حقیقتی است که تحت آن است. سپس اگر ما تمامی معانی و اعتبارات مربوط به انسان و پیوندهایی را که بین خود این معانی و اعتبارات برقرار است - مثل مالکیت، ریاست، معاشرت ها، متعلقات، دارایی ها و سایر اختصاصات - مورد تتبع و تأمل قرار دهیم،

ص: ۲۸

می یابیم که این امور، اعتباری و وهمی هستند که انسان از ناچاری و برای رفع نیازهای اولیه خود در اجتماع و تمدن و نیز برای جلب خیر و سود و دفع شرّ و زیان به ساختن آنها می پردازد. پس همان گونه که گیاه در قلمرو وجود خود یک نظام طبیعی و یک سلسله عوارض منظم طبیعی دارد که از آن طریق ذات خود را به وسیله تغذی و نمو و تولید مثل حفظ می کند، همان گونه، انسان نیز دارای نظامی طبیعی و صفات و عوارضی است که ذات خود را بدان وسیله حفظ و نگهداری می کند. جز این که این نظام انسانی، از طریق معانی وهمی و امور اعتباری که ظاهر آن نظام اعتباری و در باطن و ماورای آن نظام طبیعی قرار دارد، حفظ می شود.

انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می کند، اما در حقیقت و به حسب باطن، در یک نظام طبیعی به سر می برد. پس این را بدان و آگاه باش! به طور خلاصه، این نظام اعتباری، در ظرف اجتماع و تمدن، موجود است و آن جا که اجتماعی نیست، اعتباری هم نیست، و نسبت این دو به شکل عکس نقیض است.

سپس باید دانست، آنچه از معارف و شناخت ها که متعلق به مبدأ و احکام و معارف مربوط به نشئه بعد از دنیا و سرای دیگر است و دین مبین عهده دار شرح و بیان آنهاست، همه به زبان اعتبار بیان گشته اند که تأمل صحیح بر آن گواهی می دهد.

و از آن جا که مسائل مربوط به جامعه و همزیستی و تعاون و همیاری، در جایی غیر از احکام، قابل طرح نیست، لذا این گونه مسائل به زبان اعتبار ادا شده اند، البته حقایق دیگری نیز وجود دارد که به همین زبان بیان شده است؛ این مرحله، مرحله احکام است.

به عبارت دیگر، نشأت و عوالم سابق بر وجود اجتماعی انسان، و نشأت بعد از مرگ- چون هیچ گونه اجتماع مدنی در آن تحقق ندارد- هیچ خبری هم از این معانی اعتباری در آنها نیست.

یعنی معارفی که در دین وارد شده، تمامی از حقایق دیگری به لسان اعتبار حکایت

ص: ۲۹

می کنند و این مرحله، مرحله احکام است. پس دین الهی، امور مربوط به نشئه دیگر را مترتب بر مرحله احکام و اعمال و حقیقت مربوط به منوط بدان ها می داند، و وجود ارتباط و پیوند حقیقی میان دو چیز، موجب اتحاد آن دو، در نوع وجود و سنخ آن می گردد و این مطلبی است که ما در جای خود برهانش را آورده ایم. و از آن جا که موجودات، اموری حقیقی و خارجی هستند، پس این پیوندها و نسبت ها، بین آنها و بین حقایقی که در ورای این امور اعتباری هستند، تحقق دارد نه در خود اشیاء. و بدین ترتیب ثابت می شود که ظاهر این دین، باطنی دارد و همین مطلوب ماست.

شواهدی از کتاب و سنت که بر مطلب مذکور دلالت دارند

می گوئیم، برای کسی که به کتاب و سنت، هر دو با هم مراجعه کند، از مسلمات خواهد بود که در آن دو، معارف و اسرار و علوم خفیه ای است که بر ما پوشیده است و جز خدا و هر کس که خدا بخواهد و بپسندد، کسی آنها را نمی داند. کتاب خدا مشحون و سرشار از این مطالب است و در این باره سخن خداوند سبحان کافی است که می فرماید:

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاءُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمْ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (۱)

مقصود خداوند از این سخن، این است که همانا حیات حقیقی و راستین، همان حیات آخرت است، زیرا خداوند در این آیه، دنیا را تنها وسیله بازی و سرگرمی خوانده است و زندگانی را تنها، در زندگانی آخرت خلاصه کرده است. که این بیان خداوند یا به طریق «قصر افراد» است و یا به طریق «قصر قلب».

۱- این زندگانی چند روزه دنیا فسوس و بازیچه بیش نیست و زندگانی، اگر مردم بدانند به حقیقت دار آخرت است

ص: ۳۰

چنان که این سخن خداوند، به مطلب یاد شده گواهی می دهد که می فرماید:

«يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (۱)

این آیه به خوبی به ما می فهماند که حیات دنیا غیر از جنبه ظاهری اش، چهره دیگری نیز دارد که همان آخرت است. این مطلب را که گفتیم، از نحوه کاربرد واژه «غفلت» در آیه شریفه استنباط می کنیم، چنانچه اگر شما به دوست خود بگویید که:

شما ظاهر سخن مرا گرفته اید و از چیز دیگرش غفلت کرده اید، این سخن شما می رساند که آن چیز دیگر که مورد غفلت واقع شده است همان باطن کلام شماست. و بر این مدعا، این سخن خدای سبحان دلالت می کند که می فرماید:

«فَأَعْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكُمْ مَّبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّٰ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن اهْتَدَىٰ» (۲)

از این آیه به دست می آید که ذکر خداوند سبحان همان راه یافتن به سوی اوست و اعراض از ذکر او، همان گمراه شدن از راه اوست. و ذکر خداوند سبحان جز با دوری و کناره گیری از حیات دنیا به دست نمی آید. و کسی که از ذکر خداوند اعراض کرده است علمش از حد حیات دنیا تجاوز نمی کند و به فراتر از آن، که تنها با ذکر خدا و یاد او به دست می آید، راه نمی برد.

پس، غیر از زندگانی دنیا، چیز دیگری وجود دارد که در طول آن است که بسا علم به آن می رسد و بسا فقط در حد حیات دنیا توقف می کند. بیان بیشتر درباره این مطلب، بایستی از آنچه که در اواخر این فصول خواهد آمد، پی گرفته شود.

البته در اخبار و روایات، در خصوص این مطلب، بیاناتی در کتاب بحارالانوار و

۱- اکثر به امور ظاهری زندگی دنیا آگاهند و از عالم آخرت به کلی بی خبرند

۲- توهم [ای رسول] از هر کس که از یاد ما رو گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن، منتها علم و فهم این مردم تا همین حد است و خدا به حال آن که از راه حق گمراه شد و آن که هدایت یافت کاملاً آگاه است

کتاب محاسن، رسیده است که از آن جمله این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود:

«إِنَّا معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» (۱).

می‌گوییم: چنان که آشکار و پیداست، این تعبیر هنگامی درست و نیکوست که اموری فوق فهم مردم وجود داشته باشد. و این که حضرت صلی الله علیه و آله در متن حدیث فرمودند: نكلم ... و فرمودند: بگوییم یا بیان کنیم و یا یادآوری کنیم و مانند اینها، خود نشان این است که معارفی را که انبیاء علیهم السلام تبیین کرده اند، همانا به فراخور خرد امت های خویش سخن گفته اند و در این راه، روش گراییدن از دشوار به آسان را پیشه کرده اند، نه این که پیامبران، تنها به همین مقدار از معارف و بیان مسائل به منظور همراهی و ارفاق به عقول ضعیف و خردهای خرد، بسنده کرده و از تمامی مردمان، تنها به برخی، عنایت کرده باشند، به عبارت دیگر، تعبیر فوق، ناظر به کیفیت است نه کمیت. و نشان می‌دهد که حقیقت این مطلب، و رای فهم عقل‌هایی است که در شناخت معارف، به وسیله برهان و جدل و خطابه سیر می‌کنند. و انبیاء علیهم السلام، این حقایق و معارف را به جمیع طرق و شیوه های عقلی. از برهان و جدل و وعظ، با بیانی رسا تبیین فرموده و در شرح و توضیح این مسائل، هر راهی را که امکان پذیر بوده است، پیش گرفته اند.

از این جا دانسته می‌شود که این حقایق و معارف دارای مرتبه ای فراتر از بیان لفظی هستند که اگر از آن مرتبه رفیع و والا به مرتبه بیان و لفظ تنزل کنند، عقول عادی، آنها را نمی‌پذیرند. یا بدین جهت که آنها را خلاف بدیهیات می‌دانند، و یا از این رو که این حقایق را با آنچه که عقل و خرد ایشان پذیرفته است، ناسازگار می‌یابند.

از این جا آشکار می‌شود که نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آن، غیر از نحوه ادراک عقلی و فکری است. (پس این را بدان!)

۱- ما گروه پیامبران، با مردم به اندازه خرد آنان سخن می‌گوییم

ص: ۳۲

دیگر از روایاتی که در این خصوص رسیده است این خبر مستفیض مشهور است که می فرماید:

إِنْ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مَقْرَبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ. (۱)

و روایت دیگری که در این زمینه بیش از حدیث پیشین، دلالت بر مقصود دارد، این روایت است که در کتاب بصائر به طور مسند از «ابی صامت» نقل شده است، که گفت: شنیدم اباعبدالله علیه السلام می فرماید:

إِنْ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، وَلَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ.

عرض کردم: فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ؟ قل: نحن نحتمله. (۲)

می گویم: روایات با همین بیان در این زمینه به حد استفاضه وجود دارد و در پاره ای از آنها این عبارت آمده است که راوی می گوید: عرض کردم: فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ؟ جعلتُ فداك. فرمودند: من شئتَا. (۳)

همچنین باز در کتاب بصائر از مفضل نقل شده است که ابوجعفر علیه السلام فرمود:

إِنْ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ، ذُكْوَانٌ، أَجْرَدٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، وَلَا عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ. أَمَّا الصَّعْبُ، فَهُوَ الَّذِي لَا يَرْكَبُ بَعْدَ، وَأَمَّا الْمُسْتَضْعَبُ، فَهُوَ الَّذِي يَهْرَبُ مِنْهُ إِذَا رَوَى، وَأَمَّا الذُّكْوَانُ، فَهُوَ ذُكَاءُ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَمَّا الْأَجْرَدُ، فَهُوَ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ». فَأَحْسَنُ الْحَدِيثِ حَدِيثُنَا لَا يَحْتَمِلُ

۱- حدیث ما دشوار و بسیار دشوار است کسی یارای حمل آن را ندارد مگر فرشته ای مقرب یا پیامبری مرسل و یا بنده مؤمنی که خداوند دل او را به ایمان آزموده است

۲- همانا پاره ای از حدیث ما را نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده با ایمان، هیچ کدام بر نمی دارند، عرض شد: پس که بر می دارد؟ فرمودند: ما خود آن را حمل می کنیم

۳- پس چه کسی آن را حمل می نماید، فدایتان گردم! فرمودند: هر کس که ما بخواهیم

أحد من الخلاق أمره بكماله حتى يُحَدِّه، لأنه من حَدِّ شَيْئاً فهو أكبر منه، و الحمد لله على التوفيق و الإنكار هو الكفر. (۱)

این سخن حضرت علیه السلام که فرمود: «لا یحتمل؛ تحمل نمی کند و بر نمی دارد»، تا آن جا که فرمود: «حتى یحدّه؛ به کمال و غایت آن نمی رسد»، با آنچه که در صدر روایت در خصوص نفی حمل حدیث ایشان گفته شد، روی هم دلالت می کند بر این که حدیث ایشان علیه السلام امری ذومراتب است که حمل کردن برخی از مراتب آن به طریق تحدید امکان پذیر است. شاهد این مطلب، تعبیری است که در حدیث قبلی - که ابی صامت از حضرت روایت کرده، آمده است - که حضرت فرمودند: من حدیثنا، یعنی از حدیث ما، که در این صورت، مورد این روایت با روایت نخستین، که فرمودند: «لا- یحتمله إلّا...» تا آخر روایت، مورد واحدی خواهد بود. و هر دو نشان می دهند که حدیث ایشان، امری مشکک و دارای درجات و مراتب است، و نیز سخن فوق حضرت، همچون تعمیمی برای حدیث نبوی سابق که فرمودند: «إنا معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» (۲) خواهد بود.

و تحدید و شناخت هر یک از خلائق نسبت به حدیث ایشان علیه السلام به لحاظ ظرف شناخت که همان ذات آنان باشد، محدود است، پس آنچه که به وسیله این ظرف

۱- حدیث ما توسن سرکش و رام نشدنی و تیزرو و برهنه و بی لجام است، هیچ کس یارای حمل آن را ندارد نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده ای که خداوند دلش را به ایمان آزموده است. اما سرکش است چون هیچ کس تاکنون بر او سوار نگشته است و اما رام نشدنی و تسلیم ناپذیر است، زیرا هنگامی که روایت می شود از آن می گریزند، و اما تیزرو و تندگام است، چون مایه تیزهوشی و هوشیاری مؤمنان است و اما برهنه و بی لجام است یعنی هیچ چیز و هیچ کس نمی تواند از پیش رو یا پشت بر او بنشیند، و این همان سخن خداوند است که فرمود: خداوند بهترین حدیث را فرود آورد. پس بهترین حدیث، حدیث ماست که هیچ یک از آفریدگان نمی تواند به تمام و کمال و به کنه آن پی ببرد، زیرا هر کس به کمال و کنه چیزی برسد خود از آن بزرگ تر است. و خدا را بر توفیقش سپاس، و انکار کردن، کفر است

۲- که پیش تر ترجمه آن گذشت

محدود حمل بشود، نیز محدود خواهد بود، و از همین روست که هیچ کس را یارای آن نیست که به کمال و غایت حدیث ایشان برسد، زیرا مقام الهی ایشان که همان مقام ولایت مطلقه است، امری نامحدود و بیرون از مرز امکان است و محدود به هیچ حدی نخواهد شد و ان شاء الله العزیز در این خصوص، در برخی از فصول پایانی این کتاب سخنی گسترده تر خواهد آمد.

دیگر از اخباری که مطلب فوق را تأیید می کنند، روایتی است که در کتاب بصائر رسیده است که «مرازم» به طور مسند از ابوعبدالله علیه السلام نقل می کند. که حضرت فرمودند:

إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ، وَ حَقُّ الْحَقِّ، وَ هُوَ الظَّاهِرُ، وَ بَاطِنُ الظَّاهِرِ، وَ بَاطِنُ الْبَاطِنِ، وَ هُوَ السِّرُّ، وَ سِرُّ السِّرِّ، وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ، وَ سِرُّ مُقَنَّعِ السِّرِّ. (۱)

و دیگر از روایاتی که مؤید مطالب گذشته است، این گونه روایاتی است که از معصومین علیهم السلام رسیده است:

قرآن ظاهری دارد و باطنی و باطن آن هم باطنی دارد تا هفت بطن.

و در خبر دیگر آمده است که: ظاهر قرآن، حکم است و باطن آن علم.

و از مؤیدات مطالب پیشین، روایاتی است که در خصوص «جبر و تفویض» وارد شده است مانند روایتی که در کتاب توحید به طور مسند از «مرازم» نقل شده است که می گوید: به حضرت عرض کردم: جبر و تفویض چیست؟ خداوند شما را تندرست بدارد! حضرت دو سه بار دست خود را تکان دادند و سپس فرمودند:

«فَقَلَّبَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ أَجَبْتُكَ لَكَفَرْتَ»؛ (۲) و در ابیاتی که منسوب به

۱- همانا امر ما حق است و حق حق است و ظاهر و آشکار است و ظاهرش پوشیده و پنهان است و باطنش نیز پوشیده و پنهان است و نهان است، و نهانش پیچیده در نهانی است و نهانی اش پوشیده و نهان است و نهانی نهانی اش پوشیده و پیچیده در نهانی است

۲- اگر پاسخ را بدهم همانا کافر می شوی

ص: ۳۵

حضرت سجاد علیه السلام است چنین آمده است:

و رُبَّ جَوْهَرٍ عَلِمَ لَوْ أَبْجَحَ بِهِ لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَثَنَ

و دیگر از روایات، اخباری است که مربوط به ظهور حضرت مهدی علیه السلام است و در آنها بیان می شود که آن حضرت، اسرار شریعت را هویدا و آشکار می سازند و قرآن نیز ایشان را تصدیق می کند.

و نیز حدیث مسندی در کتاب بصائر آمده است که حضرت صادق علیه السلام از پدرشان روایت می کنند که ایشان فرمودند: روزی در نزد علی بن حسین علیهما السلام بحث «تقیه» را به میان آوردم، پس ایشان فرمود:

وَاللَّهِ! لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَ قَدْ آخَى بَيْنَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله. (۱)

در روایت دیگری آمده است که امام صادق علیه السلام احادیثی را برای جابر نقل کرده و آنگاه به او فرمودند:

لَوْ أَذْغَتْهَا، فَعَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ. (۲)

و باز در کتاب بصائر روایتی آمده است که «مفضل» از «جابر» نقل می کند که خلاصه آن روایت چنین است، می گوید که او گفت که: من از تنگی سینه خویش به حضرت شکایت کردم و به ایشان عرض کردم: یارای کشیدن و نگهداری و توان نهمان ساختن این مطالب و اسرار را ندارم؟ و حضرت دستور دادند تا گودالی حفر کند و سر خود را در آن فرو برد و آن مطالب را باز گوید! و سپس خاک بر روی گودال ریخته و آن را بپوشاند.

و در کتاب بحارالانوار از کتاب اختصاص از کتاب بصائر، از «جابر» و او از حضرت باقر علیه السلام روایت می کند که حضرت فرمود:

۱- به خدا سوگند اگر ابوذر می دانست در دل سلمان چه می گذرد، همانا او را می کشت ولی رسول خدا صلی الله علیه و آله بین آن دو پیوند برادری پدید آورد

۲- اگر اینها را افشا و آشکار سازی پس لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم بر تو باد

ص: ۳۶

ما سَتَرْنَا عَنْكُمْ أَكْثَرَ مِمَّا أَظْهَرْنَا لَكُمْ. (۱)

می‌گوییم: روایاتی که در این خصوص وارد شده است بیش از حد شمارش است.

و برخی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و یاران ائمه علیهم السلام مانند: سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل بن زیاد نخعی، میثم تمار کوفی، رُشید هجری و جابر جعفی - که درود خداوند بلند مرتبه بر همگی ایشان باد - از «اصحاب اسرار» شمرده شده‌اند.

۱- ای جابر! آنچه از شما پنهان داشتیم بیش از آن چیزی است که برایتان آشکار ساختیم

فصل دوم نظام عالم از دیدگاه عارفان

در این که حال که نظام عالم، نظام اعتباری نیست، پس واقعیت آن از چه سنخی باید باشد؟

و به دیگر سخن، این اسرار و حقایقی که در باطن شریعت نهفته اند، از چه سنخی هستند؟

می‌گوییم: با براهین عقلی به اثبات رسیده است که رابطه علیت و معلولیت به نحو کمال و نقص است و هر معلولی نسبت به علت خود مانند سایه نسبت به صاحب سایه است. و هم چنین نقص‌ها و کاستی‌ها از لوازم مرتبه معلولیت است و این نشئه دنیا از نظر وجودی مسبوق به عوالم دیگری است که ارتباطش با آن عوالم به نحو علیت و معلولیت بوده تا این که سلسله موجودات به حق اول و خداوند سبحان، منتهی گردد.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که تمامی کمالات موجود در این نشئه به نحو اعلی و اشرف در مرتبه و نشئه مافوق، وجود دارد و نواقص و کمبودهایی که مختص به این نشئه ماده و طبیعت است، در عوالم بالاتر راه ندارد. و این سخن، بیانی فشرده و اجمالی است که شرح و تفصیل اش، آن گونه که سزاوار و درخور است، بسیار دشوار و یا ناممکن است.

مثالی که در این خصوص می‌توان آورد چنین است: کمالات موجود در این دنیا،

ص: ۳۸

مانند لذت خوردن غذای خوش مزه و نوشیدن آشامیدنی گوارا و دیدن چهره زیبا و مانند آن که بزرگ ترین و بیشترین لذت های این نشئه را تشکیل می دهند، نخستین نقصان و عیبی که در آنهاست کوتاهی زمان بهره گیری و همانا ناپایداری آنهاست، دیگر این که این لذات به هزاران آفت طبیعی و ناکامی و درگیری های اجتماعی آمیخته شده که اگر یکی از آن آفات در این لذات راه یابد، زیبایی و گیرایی خود را از دست می دهند.

پس لذت جویی، به وسیله این گونه لذت ها و خوشی های زودگذر و نیز خود لذت جویی و لذت جویان، همگی بین هزاران هزار عامل ضد لذت قرار گرفته اند که اگر یکی از آن عوامل تلخ سازنده لذات، در خوشی ها راه یابد، آنها را تباه می سازد و از میان می برد. با تأمل کافی، روشن می گردد که ریشه و خاستگاه تمامی این کاستی ها و دردها، همچون نواقص خلقت یا به طور مستقیم و یا غیر مستقیم، تنها ماده است و آن جا که ماده ای نیست، هیچ یک از این نواقص و مصائب و آلام مربوط به آن نیز در میان نیست.

پس این نواقص و کاستی ها مربوط به این نشئه دنیا است. و اما «عالم مثال» که فوق این نشئه است پاک و مبرا از این عیوب و نواقص است؛ زیرا موجودات عالم مثال، صورت های بدون ماده هستند و لذت های مثالی، هیچ گونه عامل منفی و ناسازگار در مقابل خود ندارند.

و مراد ما از ماده، همانا جوهری است که نامحسوس است و قبول انفعال و اثرپذیری می کند و صورتی است که ماده ندارد، نه این که مقصود ما از ماده، جسمیت باشد. (پس این را بدان!).

با تأمل و اندیشه بیشتر می فهمیم که در عالم مثال نیز پای حد و مرز و کاستی و نقص در میان است، زیرا هر محدودی در ذات خود دارای مرتبه ای خالی از حد است که خارج از ذات اوست چنان که در جای خود با برهان، ثابت گشته است. پس هستی،

ص: ۳۹

مرتبه دیگری دارد که عین همین لذت‌ها و کمالات به نحو خالص و بسیط و عاری از حدود، در آن یافت می‌شود؛ مثلاً لذت خوردن و آشامیدن و نکاح و دیدن و شنیدن در مرحله مثال نیز موجود است، ولی هر یک از این لذت‌ها نیز محدود بوده و دارای حد و مرز است و هر لذتی اختصاص به محلی معین دارد، یعنی مثلاً لذت آمیزش در شنیدن آهنگ خوش و دلنشین و یا در خوردن و آشامیدن نیست و بالعکس.

این نیست مگر از جهت حدود وجودی و نقص و محدودیتی که در ظرف وجود واقع است. ولی در نشئه‌ای که فوق نشئه مثال است و در آن جا دیگر حدودی در کار نیست و محدودیت‌های عالم مثال در آن جا منتفی است. جمیع این کمالات و لذت‌ها به نحو وحدت و جمعیت کلیت و ارسال موجود است، همه این مطالب از یک سلسله اصول برهانی که در جای خود ثابت گشته‌اند، به دست می‌آید.

آنچه که بیان شد نسبت به قبل از نشئه دنیا است. و اما نسبت به بعد از آن، عین همین سخن در آن جا نیز می‌آید، با این تفاوت که نشئه مثال، نسبت به ما در عود و بازگشت، قبل از نشئه عقل است به خلاف مرحله آغاز و ابتدا که نشئه عقل، قبل از مثال است.

بلی، بین ابتدا و بازگشت، تفاوت دیگری هم هست و آن این است که ماده صورت‌های مثالی، نفس است، که این صورت‌ها به اذن پروردگار برای او پیدا می‌شوند و از آن جا که پیدایش این صورت‌ها بستگی و تعلق به عالم ماده دارند، و این عالم، خود، سراپا وهم و اعتبار است، پس نفس در این عالم، ملکات و احوالی را کسب می‌کند که برخی از این ملکات و احوال با نشأت سابقه، سازگار و هم‌آهنگند و برخی ناسازگار و ناهم‌آهنگ. پس این عالم ماده، شاغل و حاجب و مایه پوشیدگی عوالم بالاتر است. پس چه بسا، ملکات کسب شده، خود حجاب‌هایی باشند که در اثر چسبیدن به زمین و دوستی دنیا و غفلت از حق پدید می‌آیند. و بسا نیز امر خلاف این بوده و موجب پدید آمدن ملکات، روی برتافتن از زخارف دنیوی و کالای بی‌بهای دنیا و دوری جستن از عوارض این عالم پست و فرودین و بریدن از دلبستگی و تعلق

ص: ۴۰

بدان، و التفات و توجه و خو گرفتن با ماورای آن است.

پس نفس به دنبال انقطاع و بریدن از عالم ماده، بر صورت های سازگار و خوش آیند ذات خویش از عالم انوارمثالی و روحی دست می یابد و با آنها دمخور و دمساز می گردد که البته گاهی نیز با برخی از این صورت ها در روزگار پیشین نیز همدم و همنشین بوده است. پس نفس در این حال از «روح و ریحان و جنت نعیم» با خبر می شود و صورت های کمالی و لذت های روحانی اش، نسبت به عالم مثال نزولی، افزایش می یابد.

عالم «تجرد تام» نیز ضرورتاً چنین است، زیرا معلوم های آن عالم نسبت به عالم ماده افزون تر است، پس در آن جا نورها و رازهایی مشاهده می شود و فرشتگان مثالی و روح های برزخی دیده می شوند و جمیع انواع لذت ها که متعلق به عوالم ماده بوده اند، همچون چشیدنی ها و آشامیدنی ها و جامه ها و زنان و آوازاها و منظره ها و مانند آنها به نیکوترین وجه و خوش آیندترین چهره در آن جا وجود دارد. البته تمامی این لذات و کمالات که گفته شد به طریق تمثیل، تمثیل یافتن مافوق در مرتبه مادون و نازله خویش است. در عالم تجرد، درد و رنج مادی و وهمی وجود ندارد و بیماری و خستگی را در آن جا راهی نیست. و این همه در مرتبه عالم مثال است، و هر گاه ملکاتی که نفس اکتساب کرده است، حاجب و پوشاننده کلیات نبوده باشد، نفس احیاناً بر انوار عالم تجرد و موجودات آن که در ارزش و منزلت و زیبایی و کمال، قابل اندازه گیری و مقایسه و سنجش با کمالات عالم مثال نیستند نیز اشراف می یابد. این احاطه و اشراف نفس، تکرار و استمرار می یابد تا نفس به مقام «تمکن» می رسد و در آن استقرار پیدا می کند و آن گاه مرحله به مرحله، ترقی کرده تا به «نشئه أسماء» می رسد که آن عالمی پاک و خالص و دور از هر قید و آلودگی است، آن عالم سراسر بهاء و ارزش است و نفس در آن جا، علم محض، قدرت محض، حیات محض، وجود و ثبوت، ارزش و نور، درخشندگی و زیبایی، شکوه و کمال، نیک بختی و سرور،

ص: ۴۱

سرافرازی و شادمانی محض را مشاهده می کند و تا آن جا پیش می رود که به اسماء و صفات می پیوندد، آن گاه در ذات والای خداوند فانی می شود^(۱) و سپس به تبع غیب حق، غایب می گردد، و به فنای ذاتش فانی شده و با بقای خداوند سبحان که از هر نقص و زشتی پاک است، باقی می گردد:

«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^(۲)

«إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ»^(۳)

این البته در صورتی است که ملکات و خوی های پاک نفس، سازگار با عالم قدس و پاکی باشد، اما اگر ملکاتی که نفس کسب کرده است، سازگار با عالم ماده باشد و با عالم قدس و پاکی ناهم آهنگ و ناسازگار باشد، امر برعکس می شود و هر چه که بخواهد از این وضع که با دست خویش برای خویش آماده ساخته است، خارج شود، به واسطه ملکات و ردائلی که در ذات خویش فراهم آورده است، باز به آن وضعیت برمی گردد و به او گفته می شود: درد و سوزش آتش را بچش!

مسئله چنین نیست که مردم عوام پنداشته اند که بهشت نیک بختان، تنها یک باغ سرسبزی است و جهنم و آتش شوربختان و اشیاء نیز تنها یک گودالی از آتش است، نه. بلکه بهشت و دوزخ، عوالمی وسیع و گسترده اند که به طور وصف ناپذیری گسترده تر و وسیع تر از این عالم ماده هستند. و از آنچه که پیش تر گفتیم، آشکار شد که بین آغاز و انجام موجودات و ابتدا و بازگشت (بدء و عود) از دو جهت تفاوت وجود دارد:

۱- از این عبارت به خوبی استفاده می شود که مرحوم علامه قدس سره فنای ذاتی را پذیرفته اند گرچه در میان محققان حکما و عرفا بر سر تفسیر و قبول «فناي ذاتی» اختلاف نظر وجود دارد. علامه رحمه الله در چند جای دیگر کتاب حاضر، به این مسئله اشاره و اعتراف کرده اند

۲- و کار خلق عالم به سوی خدایت منتهی می شود

۳- [انسان باید بداند که] بازگشت به سوی خداست

ص: ۴۲

یکی این که عود و بازگشت، وسیع تر و گسترده تر از آغاز و بدء است، زیرا نفس در عالم ماده از طریق کسب معلومات و آگاهی ها، وسعت و فراخی یافته است.

و دیگر این که در مرحله عود و بازگشت، به خلاف مرحله بدء و شروع، دو راه وجود دارد: یکی راه سعادت و لذت و جنت و دیگری راه شقاوت و آتش و محنت.

و این مطلب که گفته شد، البته با مسئله سبقت شقاوت اشیاء و رقم زده شدن سرنوشت آنان به وسیله قلم اعلیٰ، (۱) منافاتی ندارد. و شما خواننده عزیز آگاه باش که این مطالب، پاره ای از آنها بدیهی و بی نیاز از اثبات است و برخی نیز در جای خود با برهان به اثبات رسیده اند.

از بیاناتی که گذشت، وجه ارتباط اعمال و مجاهدت های شرعی با وعده هایی که خداوند سبحان از طریق پیامبرانش بیان فرموده است روشن و آشکار می گردد و ما به زودی توضیحات بیشتری در این زمینه خواهیم آورد.

دلالت کتاب و سنت بر مطالب یاد شده

می گوئیم هنگامی که ما در خصوصیات شریعت اسلامی، بلکه تمامی ادیان الهی، تدبر می کنیم، درمی یابیم که تنها هدف این شرایع آسمانی، همانا توجه دادن انسان به ماورای این عالم طبیعت است و این هدفی است که ادیان، با بصیرت و آگاهی، انسان ها را به آن دعوت و در جمیع جهات و تعالیم و آموزش های خود، مردمان را به این هدف فرا می خوانند و به هر راهی که ممکن باشد به آن می پردازند و همواره به دور این مقصود طواف و گردش می کنند. سپس باید دانست که مردم از نظر درجه «انقطاع» به سوی خدا و اعراض از این عالم مادی بر سه دسته اند:

۱- انسان باید بداند که بازگشت به سوی خداست

ص: ۴۳

دسته اول: انسان‌های تامّ الاستعدادی هستند که می‌توانند انقطاع قلبی از این نشئه بیابند و با یقین تمام به معارف الهی روی آورند و به خداوند سبحان توجه کنند و این چنین انسانی است که می‌تواند به مقام مشاهده ماورای عالم ماده و شهود انوار الهی، نائل شود: مانند پیامبران علیه السلام، و این طبقه گروه «مقربان» هستند.

دسته دوم: انسان‌های تامّ الایقانی هستند که کاملاً از عالم ماده و تعلّقات آن دل‌نبریده‌اند، زیرا آلودگی‌های مادی و برخی اندیشه‌های نادرست، ایشان را از اعتراف به این که امکان دل‌بردن از این جا و رهایی و رسیدن به عالم ماورای ماده وجود دارد، ناتوان و نومید ساخته است.

این دسته، خدا را آن گونه می‌پرستند که گویی او را می‌بینند، اینان خدا را از روی صدق و بدون بازی‌گری پرستش می‌کنند، ولی از ورای حجاب و تنها از روی ایمان به غیب خدا را می‌پرستند. اینان اهل «احسان» هستند و در عمل خویش محسند.

وقتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره «احسان» سؤال شد، فرمود: احسان، یعنی این که خدا را طوری پرستید که گویا او را می‌بینید، چه اگر شما او را نمی‌بینید، او شما را می‌بیند. و فرق بین این دسته با دسته اول، فرق بین: همانا و گویا «انّ و کأنّ» است.

دسته سوم: کسانی هستند که نه جزء طبقه اولند و نه از گروه دوم، و آنان، سایر مردم و عموم آنان هستند. و این دسته، به استثنای معاندان و منکران و نیرنگ‌بازان، گروهی هستند که می‌توانند عقاید درست و برحق، در خصوص مبدأ و معاد را دریابند و بدان باور آورند و فی الجمله - نه بالجمله - بر طبق آن عقاید عمل کنند.

علت این مطلب آن است که این دسته اخیر به زمین چسبیده و خاک‌نشین شده و به پیروی هوا و خواهش دل و دوستی دنیا پرداخته‌اند، زیرا دوستی دنیا و کالای آن مایه سرگرمی، بدان می‌شود و موجب می‌گردد که هدف همه حرکات و سکانات آدمی، فقط توجه به دنیا باشد و این نیز به نوبه خود موجب آن می‌شود که نفس تنها به دنیا و کالای آن بیندیشد و همه توان خود را صرف آن کند و از ماورای دنیا غفلت بورزد و از

آن احوال و اعمالی که در اثر اعتقادات درست پدید می‌آید غافل و بی‌نصیب گردد.

پس توجه به دنیا موجب رکود و ایستایی نفس می‌شود و عقاید درست را از تأثیر و فعلیت یافتن و به بار نشستن باز می‌دارد و موجب می‌شود که تنها به اعمال بدنی که به تن و پیکر کار دارند و به ژرفای جان نفوذ نکرده‌اند، بسنده شود. این مطلبی واضح و آشکار است که نیازی به توضیح ندارد.

مثال این مطالب چنین است که اگر مثلاً: ما در حضور یک مقام بالاتری قرار بگیریم، حال ما دگرگون می‌شود! و این تغییر حال، به اعمال بدنی ما سرایت کرده موجب پیدایش حالت خشوع و خضوع و حضور قلب در ما می‌گردد، حضور قلبی که البته هیچ‌گاه در نماز برای ما پیدا نمی‌شود! در حالی که در نماز، ما در حضور ملک الملوک و برترین مقام هستیم. یا اگر مثلاً پادشاهی! نزد ما بیاید یا ما را ببیند، حال ما عوض می‌شود. در حالی که در مورد خداوند، ما معتقدیم که خدای سبحان می‌بیند و می‌شنود و از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است، در عین حال به اسباب عادی، چنان اعتمادی داریم که ذره‌ای از آن اعتماد را نسبت به خداوند در خود سراغ نداریم و این در حالی است که اعتقادمان این است که تمامی امور به دست خدای سبحان است و او هر چه که بخواهد می‌کند و هر گونه بخواهد حکم می‌راند. ولی در عین حال، آن گونه به وعده انسان‌ها و خاصیت اسباب و بازار اعتماد می‌کنیم که یک هزارم آن اعتماد را به وعده‌های خداوند سبحان نداریم. اعتماد به وعده‌هایی که خداوند در مورد پس از مرگ و حشر و نشر داده است، نداریم. و مانند این گونه تناقضات در اعتقادات و اعمال ما فراوان است و ریشه همه اینها همانا اعتماد کردن به دنیا و گرایش داشتن به آن است، زیرا مسلم است که گرایش نفس به دنیا و اعتماد او به مقاصد و اهداف دنیوی، موجب حصول صورت دنیا دوستی و دنیا پرستی در نفس می‌گردد، چون دنیا بر نفس احاطه دارد، لذا نفس هم میل و گرایش بدان دارد، پس هر لحظه صورتی را از نفس می‌زداید و صورتی را جای‌گزین آن می‌سازد و صورت دیگری را بیرون

ص: ۴۵

می راند و دم به دم چنین است.

و این خود موجب ضعف صورت این حقایق و معارف حقیقی در نفس می شود و در این هنگام، تأثیر صورت های حقایق و معارف، از نظر پدید آوردن لوازم و آثار خود در نفس، رو به ضعف می گذارد، و این است که گفته شده دوستی دنیا اساس و سر تمامی گناهان است: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

و این گروه که گفته شد، نمی توانند به مقام انقطاع تام و کامل برسند و نمی توانند از اعتقادات حقیقی، آن هم تنها به نحو اجمالی، و از اعمال بدنی که گاهی توجهی نیز می آورد و موجب توجه به مبدأ و معاد در عبادات می گردد، بالاتر و فراتر روند.

پس، اگر ما در حال این سه دسته که گفته شد، تأمل و اندیشه کنیم خواهیم یافت که در اموری با یکدیگر اشتراک دارند و در اموری از هم فاصله می گیرند. پس آن گونه توجه و انقطاعی که در دسته سوم یافت می شود ممکن است در دسته اول و دوم نیز یافت شود، نه به عکس، و یا مثلاً آنچه در دسته دوم پدیدار می گردد در دسته اول نیز پدید آید، نه به عکس. از این جا آشکار می گردد که برنامه تربیت و پرورش هر یک از این سه دسته اشاره شده شباهت ها و تفاوت هایی دارد. و برای همین است که ما، در شریعت مقدس اسلام می بینیم که یک سلسله احکام نظری و عملی عمومی وجود دارد که شامل واجبات و محرمات است و اهمال و فروگذاری آن برای هیچ دسته و گروهی روا نیست. و در عین حال احکامی مخصوص ذوق و پسند دسته سوم نیز وجود دارد که متعلق به جمیع امور از جزئی و کلی بوده، شامل مستحب و مکروه و مباح است. این احکام با وعده و وعید در مورد بهشت و دوزخ در دل این گروه جای گرفته است و با خو گرفتن به امر به معروف و نهی از منکر و تکرار این عمل، باور قلبی ایشان گشته است و برجای می ماند، زیرا تکرار و عادت نزد عوام مردم، خود قوی ترین برهان است. و احکامی نیز مخصوص طبقه دوم هست که نسبت به دسته سوم دارای افزایش ها و فزونی هایی است. و عمده فرق بین دسته دوم و دسته سوم،

چنان که پیشتر دانستیم در قدرت و ضعف علمی و تأثیر آن نهفته است.

اما نسبت به دسته اول، احکام دقیق تری در شریعت اسلام به چشم می خورد، چه بسا امری که نسبت به دسته دوم و سوم مباح یا مستحب یا مکروه است اما همان امر برای دسته اول واجب یا حرام باشد، زیرا آنچه برای نیکان، نیکی و کمال شمرده می شود، نسبت به مقربان بدی و نقص به شمار می آید که: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ». و این البته تنها در مورد دسته اول اوست شامل غیر آنان نمی شود. و این دسته اول احکام و اموری مخصوص به خود دارند که در دسته دوم و سوم یافت نمی شود و غیر این دسته هرگز به آن امور که مختص به ایشان است پی نبرده و راهی به فراگیری آن نیز ندارند.

همه این تفاوت ها برای این است که ویژگی اصلی دسته اول و بنیاد کار ایشان بر محبت الهی و خدادوستی است نه نفس پرستی و نفس دوستی، و نیز تفاوت این دسته با دو دسته دیگر در نحوه علم و ادراک است نه قدرت یا ضعف علم و ادراک. و توای خواننده عزیز! هرگاه خواستی چیزی از این معنا را ادراک کنی، در اقسام اتحاد، تأملی نیک کن، زیرا برای هر یک از معاشرت و صداقت و خلّت (دوستی و رفاقت) احکامی است و برای محبت، عشق، وجد، وله، شیدایی و آنچه که «فنا» نامیده می شود، احکامی دیگر است که حکم هر یک نیز مخصوص و ویژه خود اوست و به غیر آن سرایت نمی کند.

فشرده کلام و چکیده سخن این که: شرایع الهی به ویژه شرع مقدس اسلام در جمیع احکام جزئی و کلی خود، به همان هدف اصلی و اساسی که عبارت از توجه انسان ها به خداوند و صرف همت آنان در راه خداست نظر دارند. و راه رسیدن به این هدف همان ایجاد ملکات و حالاتی است که با این هدف مقدس مناسبت دارند و طریق ایجاد ملکات و احوال نیز، دعوت به اعتقادات درست و اعمالی است که طهارت و پاکی نفس در انسان پدید می آورند. این معنا برای کسی که در کتاب و سنت

ص: ۴۷

به جست و جو و کاوش پردازد به نیکی و وضوح تمام آشکار می گردد. این نیز واضح است که معیار در تمامی اعمال و عقاید، همانا اطاعت و تمرّد از فرمان ها و دستورهای حق و قرب و بعد از خداوند سبحان است.

و باز از واضحات است که آنچه خداوند در شرع مقدس و در کتاب شریف خویش و به زبان پیامبرش صلی الله علیه و آله از مقامات و کرامات و غیر آن وعده فرموده است و مقامات و منزلتی که شریعت مقدس اسلام، در معارف مربوط به مبدأ و معاد تبیین کرده است، جملگی بر طبق همان ملکات و احوالی است که با نفس پیوند و ارتباط مشخص دارند. و پیش از این در دنباله بحث اول گفته شد که این معارف که در شرع بیان گشته اند، دارای حقایق و بواطنی هستند که فوق وصف و بیان و فراتر از علم و ادراک عوام مردم و فهم اندک آنان است. پس روشن و آشکار است که این امور، چگونه اموری هستند؟!

فصل سوم مقام ولایت

در این که مقام ولایت، انحصاری نبوده و قابل وصول برای همان است

نزد باوردارانِ ادیان آسمانی، هیچ تردیدی نیست که پیامبران، با اختلاف مراتبی که دارند، با ماورای این عالم اتصال و ارتباط داشته و از امور باطنی باخبر بودند. اما آیا این امر، تنها منحصر به آنان است و موهبتی الهی است که تنها نصیب آنان شده است؟

یا این که این امر، مختص و منحصر به ایشان نبوده و برای دیگران هم امکان پذیر است؟ به عبارت دیگر، آیا این مقام، اختصاصی است و مختص به آنان بوده و دیگران از آن محرومند و جز به دنبال مرگ راهی به آن ندارند، یا این که چنین نیست و این مقام، اکتسابی و قابل تحصیل است؟ به نظر ما نظریه دوم صحیح است.

در توضیح مطلب می‌گوییم: نسبت میان این عالم با عالم ماوراء، نسبت «علیت و معلولیت» و «کمال و نقص» است که ما آن را نسبت «ظاهر و باطن» می‌نامیم. و از آن جا که ظاهر عالم ضرورتاً مشهود ماست و شهود ظاهر، خالی از شهود باطن نیست، زیرا ظاهر از اطوار وجود باطن و عین ربط به آن است، پس هنگام شهود ظاهر، باطن نیز به طور بالفعل مشهود ما می‌شود. و از آن جا که ظاهر «حدّ و تعین» باطن است، هر گاه انسان با کوشش و مجاهدت از این حدّ درگذرد و از آن غفلت بورزد، ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد. و همین مطلوب ماست.

ص: ۴۹

توضیح مطلب این است که آنچه موجب می شود «نفس»، خود را همان بدن و عین آن بداند، همانا تعلق و اتحاد و پیوندی است که با بدن دارد و بدن هنگامی که از طریق حواس خود نفس را مشاهده می کند، خود را جدا و منفصل از او می بیند و رسیدن به این مرحله و مرتبه موجب می شود، نفس آن مرتبه عالی خود را که بالاتر از مرتبه جسمیت و مادّیت است و فراتر از آن را که مرتبه عقل است، فراموش کند. و با فراموشی هر مرتبه، خصوصیات آن مرتبه و موجودات آن عالم را نیز فراموش می کند، ولی در عین حال، «إثبات و حقیقت» خود را که از آن، به «من» تعبیر می شود مشاهده می کند، مشاهده ای ضروری که هرگز از او جدا نمی شود.

سپس با انقطاع از بدن، هیچ حاجب و مانعی باقی نمی ماند و اگر انسان با علم نافع و عمل صالح به خود بازگردد و به حقیقت خود، توجه کند ناگزیر حقیقت و باطن خود و مراتب و موجودات و اسرار آن عالم را مشاهده خواهد کرد.

پس روشن و آشکار شد که ممکن است انسان در همین عالم مادی، به مقامی برسد که بتواند حقایقی را که اکنون از او پوشیده و پنهان است و پس از مردن با آنها روبه رو خواهد شد، مشاهده کند.

دنباله بحث

عمده آیات و اخباری که ان شاء الله به زودی نقل خواهیم کرد، بر مطالبی که گفته شد گواهی می دهند. و عمده انکار منکرین این سعادت، متوجه به «مشاهده حق» است که پنداشته اند امری محال است. آنان چنین استدلال کرده اند که وجود خداوند سبحان، پاک و مبرا از اعراض و جهات و مکان است، پس رؤیت بصری و مشاهده حسی او محال است، زیرا لازمه رؤیت خداوند جسمیت اوست و نیز لازم می آید که خداوند دارای کیفیت و جهت و وضع خاص باشد. و محدثین آنان به اخباری که در

ص: ۵۰

نفی رؤیت رسیده است تمسک می جویند و تمام آیات و روایاتی که «رؤیت» را اثبات می کند، تأویل کرده و حمل بر مجاز کرده اند. و تونیک می دانی که دلیل آنان متوجه نفی رؤیت بصری و مشاهده حسی است که جز شماری اندک از متکلمین اهل سنت و اهل ظاهر- همان گونه که به آنان نسبت داده شده است- کسی ادعای چنین مطلبی نکرده است. و اخباری که در نفی رؤیت رسیده است در مقام رد این چنین کسانی است. این مطلبی است که با تتبع و مراجعه به مناظرات و احتجاج های معصومین علیهم السلام روشن و آشکار می شود.

پس منظور معتقدان به «رؤیت و شهود»، رؤیت بصری و مشاهده حسی نیست، بلکه آنان معتقد به نوع دیگری از شهودند که عبارت از این است که موجود امکانی، فقر و نیاز و عدم استقلال ذات خود را و غنای محض مبدع و پدید آورنده خویش را با تمام وجود امکانی خود، نه با چشم حسی و نه در مقام ذهن و فکر. مشاهده کند، و این مطلبی است که براهین عقلی آن را به خوبی ثابت کرده است و ظواهر کتاب و سنت نیز بر آن شهادت می دهند. بلکه مقتضای براهین عقلی، استحاله انفکاک موجود امکانی از چنین شهودی است و آنچه که مطلوب است البته همان علم به شهود و معرفت است، نه اصل شهود ضروری، که علم حضوری است.

خلاصه: چون عمده نفی مخالفان شهود، متوجه مسئله رؤیت است، ما، پاره ای از دلایل آنان را یادآور می شویم و بقیه را به آینده ارجاع می دهیم. آیاتی که مورد استناد قرار گرفته اند چنین است:

خداوند می فرماید:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۱)

«وَ أَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (۲)

۱- آن روز رخسار طایفه ای از شادی برافروخته و نورانی است و جمال حق را مشاهده می کنند

۲- و کار خلق عالم به سوی خدایت منتهی می شود

ص: ۵۱

«وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» (۱)

«وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ» (۲)

«وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» * (۳)

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (۴)

«وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» * (۵)

«وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ» (۶)

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَكَ لِقَاءَهُ» (۷)

این دو لفظ «لقاء» و «رجوع» بسیار فراوان در کتاب و سنت به کار رفته است.

و نیز خداوند سبحان می فرماید:

«سَيَرْجِعُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (۸)

و سیاق آیه نخستین که می فرماید: «سَيَرْجِعُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ»، تا آن جا که می فرماید: «حَتَّىٰ يَبَيِّنَ...» * نشان می دهد که مراد از «شهید» در این آیه، «مشهود»

۱- [و خلاق] همه به سوی او باز می گردند

۲- و بازگشت ما البته به سوی خدای ما خواهد بود

۳- و بازگشت همه به سوی اوست

۴- رجوع تمام عالم آفرینش به سوی اوست

۵- همه به سوی او برمی گردید

۶- و همانا به موسی کتاب تورات را اعطا کردیم و تو ای رسول در ملاقات او هیچ شک مدار

۷- هر کس که به لقاء، امیدوار و مشتاق است بداند که هنگام اجل و وعده معین خدا البته فرا رسد

۸- ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا با آنها ظاهر و آشکار شود که خدا بر حق است. آیا ای رسول همین حقیقت که خدا بر همه موجودات عالم گواه است کفایت از برهان نمی کند؟ الا ای اهل ایمان بدانید که کافران از لقای خدای خود در شک و انکارند و باز بدانید که خدا را بر همه موجودات عالم احاطه کامل است

ص: ۵۲

می باشد نه «شاهد».

و هم چنین است این بخش از آیه که می فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ...» که این قسمت آیه، همچون اعتراضی است به محجوبان، و قسمت دیگر آیه که می فرماید: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»، به منزله جواب است بر اعتراض مذکور.

و سیاق این آیه اخیر که می فرماید: أَلَا إِنَّهُمْ ... با آنچه که درباره «لقاء» گفته اند که مقصود از «لقاء»، همان موت و قیامت است به طور مجازی، زیرا آیات خداوند در آن هنگام بروز و ظهور می یابد به طوری که گویی حق تعالی مشهود و مرئی می گردد، منافات و ناسازگاری دارد. خداوند با آیه فوق در حقیقت به ردّ سخن این کسان، درباره «لقاء» پرداخته و فرموده است که او به هر چیز محیط و به همه چیز احاطه دارد.

و احاطه اش بر اشیاء، در دنیا و قیامت و بعد از مرگ، یک سان است، پس هیچ وجهی ندارد که «لقاء» را از جهت احاطه به «لقاء» پس از مرگ و به قیامت، تفسیر کنند. در این صورت دیگر این آیه با آیه سابق ربطی ندارد، بلکه معنای آیه- و البته خداوند داناتر است- این می شود که او خود در گواهی دادن بر حقیقت و ثبوت خویش کفایت می کند و او خود مشهود هر چیزی است ولیکن آیات و نشانه های خود را در آفاق و انفس به آنان می نمایاند تا شک و تردیدی که برای آنان نسبت به شهود و لقاء و دیدار پروردگار روی داده است- در حالی که این تردید برای ایشان به هیچ روی روا نیست- از ایشان زدوده گردد.

و چگونه شک و تردید در این مورد روا باشد، در حالی که خداوند بر همه اشیاء احاطه دارد و اول و آخر و ظاهر و باطن فقط اوست و به هر سو که رو بیاوری خدا را می یابی، و هیچ سه نفری نیستند که با هم نجوی کنند مگر این که خداوند چهارمین آنهاست و نه هیچ پنج نفری، مگر این که او ششم آنهاست، و او با شماست هر جا که باشید، و کسی که شأن او این باشد، کجا می شود که شهود و لقایش مورد تردید و شک

ص: ۵۳

قرار گیرد؟ اما شک و تردید در آیات و آثار و نشانه هایش رواست که آن هم به زودی حقیقتش ظهور کرده و ارباب و تردید را از میان خواهد برد. (پس این را بدان!)

مطلبی را که ذکر کردیم با آنچه که از حضرت علی علیه السلام در کتاب توحید روایت شده که آن حضرت فرمود: «مقصود از کلمه لقاء که در قرآن به کار رفته است، بعث و برانگیختن است»، منافات ندارد، زیرا سخن ما، چنان که پیداست، درباره «مستعمل» فیه، مفهوم است نه درباره «مصدق» آن، پس آشکار است که بعث و برانگیختن از مصادیق لقاء است، چنان که پاره ای از آیات و روایات در این زمینه خواهد آمد. و از سخن خداوند سبحان نیز این مطلب دریافت می شود، آن جا که می فرماید:

«يُنْذِرُوكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا»*(۱).

و نیز می فرماید:

«أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»*(۲).

و از روایات نیز در کتاب محاسن به طور مسند از «زراره»، از ابی عبدالله علیه السلام درباره این آیه شریفه که می فرماید:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ»*(۳).

این روایت نقل شده است که حضرت فرمود:

«كَانَ ذَلِكَ مَعَايِنَهُ اللَّهُ، فَأَنْسَاهُمْ الْمَعَايِنَةَ، وَ أُثْبِتَهُمُ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ رَازِقَهُ، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ

۱- شما را از مواجه شدن با این روز سخت بیم دهند

۲- کافران گویند که آیا پس از آن که ما در زمین نابود شدیم باز از نو زنده خواهیم شد، بلی البته زنده خواهند شد، لیکن آنها به شهود لقای خدایشان و به روز حساب اعمالشان، از جهل، کافرنند

۳- (ای رسول ما) به یاد آر (و خلق را متذکر ساز) هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آنها را برخود گواه ساخت

ص: ۵۴

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ»*(۱).

و نیز روایت دیگری در تفسیر قمی، به طور مسند از «ابن مسکان»، از ابی عبدالله علیه السلام درباره این آیه شریفه: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ»، تا آن جا که می فرماید: بلی، نقل شده است که می گوید از حضرت علیه السلام پرسیدم: آیا این به طریق معاینه و دیدن بود؟ حضرت در پاسخ فرمود:

نَعَمْ، فَتَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ، وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ، وَ سَيِّدُ كُرُونَهُ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ، لَمْ يَدْرَ أَحَدٌ مَنْ خَالَقُهُ وَ رَازِقُهُ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ، فَقَالَ اللَّهُ: «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ»*(۲).

و باز روایت دیگری است که در تفسیر عیاشی از زراره نقل شده که می گوید از اباجعفر علیه السلام درباره این آیه سؤال کردم که می فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ».

حضرت در جواب فرمود:

أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ نَفْسُهُ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ رَبَّهُ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ»*(۳).

۱- آن، با دیدن خداوند بود، پس خداوند آن دیدن را از یاد ایشان برد ولی آن اقرار و اعتراف را در ضمیر ایشان ثابت نگاه داشت و اگر چنین نبود هیچ کس آفریدگار و روزی دهنده خود را نمی شناخت و این همان سخن خداوند است که می فرماید: اگر از ایشان بررسی چه کسی آنان را آفریده است همانا خواهند گفت: خداوند

۲- بله، پس آن شناخت بر جای ماند اما دیدار فراموش گشت و به زودی آن را به یاد خواهند آورد، و اگر چنین نباشد هیچ کس نخواهد دانست چه کسی آفریدگار و روزی دهنده اوست، پس برخی از ایشان به زبان، اعتراف کردند ولی دلشان باور نیاورده است. پس خداوند فرمود: چون از پیش، (رسولان ما را) تکذیب کرده بودند به آنان ایمان نیاوردند

۳- خداوند از پشت آدم ذریه او را بیرون آورد تا روز قیامت، پس مانند مورچگان بیرون آمدند، و خود را به آنان شناسانید، و اگر چنین نبود هیچ کس پروردگارش را نمی شناخت، و این همان سخن خداوند است که می فرماید: اگر از ایشان بررسی آفریدگارشان کیست؟ همانا خواهند گفت: خداوند

ص: ۵۵

و نیز روایت دیگری در کتاب توحید به طور مسند از «ابی بصیر»، از ابی عبدالله علیه السلام نقل شده است که می گوید به حضرت عرض کردم: آیا مؤمنین در روز قیامت خدا را می بینند؟ فرمودند: بله؛ و همانا قبل از روز قیامت نیز او را دیده اند، عرض کردم کی و چه وقت؟ فرمودند: آن گاه که به آنان گفت: و همانا مؤمنین پیش از روز قیامت و در همین دنیا خدا را می بینند، آیا تو الآن او را نمی بینی؟ با بصیر می گوید به حضرت عرض کردم: فدایت شوم آیا اجازه دارم که این حدیث را برای دیگران نیز نقل کنم؟

حضرت فرمود: نه، زیرا هنگامی که این روایت را نقل کنی منکران و جاهلان که مقصود این سخن را در نمی یابند به انکار آن برمی خیزند و می پندارند که این مطلب، تشبیه و کفر است، در حالی که رؤیت قلبی همچون مشاهده با چشم نیست. خداوند پاک و منزّه است از آنچه که ملحدان و تشبیه گران او را بدان توصیف می کنند.

دیگر از روایات این باب، روایتی است که در کتاب توحید، از «هشام» در حدیث زندیق رسیده است، هنگامی که از حضرت صادق علیه السلام درباره نزول خداوند به آسمان دنیا پرسش کرد، حضرت در پاسخ فرمودند: نزول خداوند همچون نزول یک جسم از جسمی به جسمی دیگر نیست تا آن جا که فرمودند:

وَلَكِنَّهُ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِغَيْرِ مُعَانَاةٍ وَلَا حَرَكَةٍ، فَيَكُونُ هُوَ كَمَا فِي السَّمَاءِ السَّابِقَةِ عَلَى الْعَرْشِ، كَذَلِكَ فِي سَمَاءِ الدُّنْيَا، إِنَّمَا يَكْشِفُ عَنْ عَظَمَتِهِ، وَيُرى أَوْلِيَاءَهُ نَفْسُهُ حَيْثُ شَاءَ، وَيَكْشِفُ مَا شَاءَ مِنْ قُدْرَتِهِ، وَمَنْظَرُهُ بِالْقُرْبِ وَبِالْبُعْدِ سَوَاءٌ. (۱)

و باز روایت دیگری است در کتاب توحید که از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

۱- و اما بدون دگرگونی و حرکت به آسمان دنیا تنزل می یابد، و همان گونه که در عرش هفتم است، همان گونه در آسمان دنیاست، و از عظمت خود پرده برمی گیرد، و خود را آن گونه که بخواهد به اولیائش نشان می دهد، و قدرتش را هر گونه که بخواهد آشکار می سازد. و دیدنش از دور و نزدیک یک سان است

ص: ۵۶

و سَأَلَ مُوسَى وَ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ مِنْ حَمْدِ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - : «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» فَكَانَتْ مَسْأَلَتُهُ تِلْكَ أَمْرًا عَظِيمًا، وَ سَأَلَ أَمْرًا جَسِيمًا فَعُوقِبَ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «لَنْ تَرَانِي» فِي الدُّنْيَا حَتَّى تَمُوتَ فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ. (۱)

و نیز روایات فراوانی رسیده است که مضمون آنها این است که خداوند سبحان در بهشت برای اولیائش تجلی می کند و در آخر روایت می فرماید:

«وَلَكَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ زُورَةٌ». (۲)

و در جوامع روایی آمده است: «سَتَرُونَ رَبُّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ». (۳)

و همچنین روایاتی در خصوص حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام رسیده است که از آن جمله در کتاب توحید به طور مسند از محمد بن فضیل نقل شده است که می گوید: از ابا الحسن علیه السلام سوال کردم: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله خدا را دیده است؟

فرمودند:

نَعَمْ، بِقَلْبِهِ رَأَاهُ. أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى». لَمْ يَرَهُ بِالْبَصَرِ وَ لَكِنْ رَأَاهُ بِالْفُؤَادِ. (۴)

و نیز حدیثی در کتاب توحید از حضرت رضا علیه السلام نقل شده است که می فرماید:

کان - یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله - إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ جَعَلَهُ فِي نَوْرِ مِثْلِ نَوْرِ الْحُجُبِ

۱- و موسی در خواست دیدن نمود و بر زبانش حمد و ستایش خداوند عزوجل جاری گشت و گفت: خدایا خودت را به من نشان بده تا تو را بینم. و این درخواستی بزرگ و سنگین بود، و او امری عظیم را درخواست کرد، پس مجازات گشت و خداوند تعالی فرمود: هرگز مرا در دنیا نخواهی دید تا این که بمیری، پس آن گاه مرا در آخرت خواهی دید

۲- و برای تو در هر جمعه یک بار دیدار هست

۳- به زودی پروردگارتان را خواهید دید آن چنان که ماه شب چهارده را می بینید

۴- آری، او را با دلش دید. آیا این سخن خداوند را نشنیده ای که می فرماید: آنچه (در غیب عالم) دید دلش هم حقیقت یافت و کذب و خیال نپنداشت. او را با چشم ندید بلکه با دل یافت

ص: ۵۷

حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الْحُجُبِ (۱).

و در کتاب کامل الزیاره تألیف «ابن قولویه»، به طور مسند از «ابن ابی یعفور» از ابی عبدالله علیه السلام روایت شده است که فرمود:

بینما رسول الله صلی الله علیه و آله فی منزل فاطمه، و الحسین فی حجره، إذ بکی و خرَّ ساجداً ثم قال: یا فاطمه! یا بنت محمد صلی الله علیه و آله إنَّ العلیَّ الأعلى تراءى لی فی بیتک هذا فی ساعتی هذه فی أحسن صورهِ و أهیأ هیئتِهِ، و قال لی: یا محمد صلی الله علیه و آله! أتحبُّ الحسینَ علیه السلام؟ فقلتُ: نَعَمْ، فَرَّه عَیْنی، و رَیْحَانَتی، و ثمرهُ فُؤادی و جلدُهُ ما بَیْن عَیْنی، و قال لی: یا محمد- و وَضَعَ يَدَهُ عَلَی رَأْسِ الْحُسَینِ- بُورِكَ مِنْ مَوْلُودٍ عَلَیهِ بِرکَاتی و صَلَوَاتی و رَحْمَتی و رِضْوَانی. (۲)

و دیگر از روایات در خصوص مطلب یاد شده این سخن حضرت علی علیه السلام است که یک حدیث مستفیض است و می فرماید: «لَمْ اَعْبُدْ رَبًّا لَمْ اَرَهُ». (۳)

و نیز این سخن دیگر حضرت علیه السلام است که فرموده اند:

ما رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ. (۴)

و خلاصه سخن آن که: اخبار و روایات در این زمینه آن قدر فراوان است که به حد استفاضه یا تواتر رسیده اند. و مراد از رؤیت در این بحث که مطرح شد، آگاهی و

۱- رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگاه که خدا را با چشم دل می دید، او را در نوری مانند نور پرده قرار می داد تا این که آنچه در پشت پرده است برایش آشکار و هویدا گردد

۲- وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه فاطمه علیها السلام تشریف داشت و حضرت حسین علیه السلام در آغوشش بود که ناگاه حضرت گریست و به سجده افتاد، سپس گفت: ای فاطمه! ای دختر محمد صلی الله علیه و آله، همانا خداوند علیّی در همین ساعت و در همین خانه تو میوه دلم، در زیباترین صورت و گواراترین هیئت بر من تجلی کرد و فرمود: ای محمد صلی الله علیه و آله آیا حسین علیه السلام را دوست می داری؟ عرض کردم: بلی، او نور چشم و گلم و میوه دلم و میان دو چشمم است، و به من فرمود: ای محمد- و دست خود را روی سر حسین قرار داد- بر تو مبارک باد فرزندی که برکات من و درود و رحمت و خشنودی من بر اوست

۳- خدایی را که نبینم نمی پرستم

۴- هیچ چیزی را ندیدم مگر این که پیش از آن خدا را دیدم

ص: ۵۸

علمی که حاصل از دلیل و برهان باشد، نیست، زیرا آن علمی است که با فکر و اندیشه حاصل می گردد.

اخبار و روایات بی شمار دیگری، این گونه علم را نفی کرده و دلالت دارند که چنین علمی معرفت حقیقی به بار نمی آورد، تا چه رسد به این که خود عین رؤیت و شهود باشد.

بنابراین مطلوب ما ثابت می شود و خدا را سپاس می گزاریم.

فصل چهارم راه وصول به ولایت

در این که راه رسیدن به این کمال، بعد از اثبات امکان آن، کدام است؟

می‌گوییم: از آن جا که نسبت آنچه در سرای طبیعت و عالم ماده است به حقایق خود مانند نسبت ظاهر به باطن است و هر خصوصیت وجودی متعلق به ظاهر، در حقیقت متعلق به باطن است و بالعرض و بالتبع باطن، به ظاهر هم استناد دارد، پس ادراک ضروری ای که نفس، به خودش دارد، اولاً و بالحقیه متعلق به باطن اوست و به عرض و تبع آن، مربوط به خود نفس است.

پس حقیقتی که در باطن نفس است، از خود نفس، آشکارتر و بدیهی‌تر است و آنچه که در باطن این باطن است، از آن نیز روشن‌تر و بدیهی‌تر است، و همین طور پیش می‌رود تا می‌رسد به حقیقتی که هر حقیقتی به او ختم می‌گردد، و او خود آشکارترین معلوم‌ها و بدیهی‌ترین بدیهیات است.

و از آن جا که وجود او صَرف و پاک از آلودگی و اختلاط است، ثانی و دوم و نیز غیر و بیگانه برای او تصور نمی‌شود. و نسبت به ادراک او نیز دفع دفع کننده و منع و بازداري منع کننده، فرض ندارد. و این البته برهانی تام و غیر قابل ردّ است.

بنابراین می‌گوییم: هر حقیقتی که موجود است، اقتضای تمامیت خود و ذات و عوارض خود را دارد و این یک مقدمه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و استدلال است، جز

ص: ۶۰

این که نیاز به تصور کامل دارد. پس هنگامی که مأملاً «ا» را که دارای عوارضی مانند «ب» و «ج» و «د» می باشد در نظر آوریم، این حقیقت، در ذات خود، اقتضاء دارد که «ا» غیر ناقص باشد و ناقص از «ا» همان «ا» نخواهد بود و همانا ما «ا» را فرض کرده بودیم.

هم چنین این حقیقت مقتضی عوارضی همچون «ب»، «ج» و «د» را دارد درحالی که خودش، خودش است و ناقص از «ب»، «ج» و «د» همان «ب»، «ج» و «د» نخواهد بود و همانا ما «ب»، «ج» و «د» را فرض کرده بودیم نه غیر آنها را و این مطلبی واضح و آشکار است.

و هر آنچه را که هر حقیقتی در ذات خود و عوارضش، اقتضای آن را دارد، همان چیزی است که ما آن را کمال و سعادت می نامیم.

آن گاه باید دانست که حقیقت هر کمالی، همان چیزی است که در ذات خود مقید به «حدود عدمی» می شود، که این خود نقص است، پس هر کمالی در ذات خویش واجد ذات خویش است، و هیچ چیز از ذات خود را فاقد نخواهد بود مگر از این جهت که یک قید عدمی بالضروره همراه آن خواهد بود. پس حقیقت «ا» مثلاً دارای آنچه که برای «ا» مفروض است می باشد، وجدایی و انفصال یک شخص از «الف» باشخص دیگر «ا»، تنها از این روست که در هریک از دو شخص مقید به یک قید عدمی گشته اند و در اثر این قید، هر یک از این دو، فاقد خصوصیت شخص دیگر است، نه فاقد ذات و عوارض ذاتی آن، زیرا در این صورت «انقلاب» یا «خلف» پیش خواهد آمد.

پس حقیقت «ا» دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه ذاتش که فاقد چیزی از ذات خویش نیست، و دیگر مرتبه تشخص و تعین آن، یعنی مرتبه اش از نظر متشخص گشتن و به جامه و کسوتی معین در آمدن، که در این صورت برخی از کمالات را فاقد خواهد بود. این مطلب هیچ ربطی به مسئله تشکیک ندارد، زیرا هنگامی که ما مرتبه ای از مراتب «ا» را در نظر آوریم، آن مرتبه باز خود «ا» خواهد بود و ...، بلکه شخص نیز هر گاه، با حقیقت در نظر آورده شود، این شخص معین یا آن دیگر خواهد بود، اما اگر

ص: ۶۱

اصل حقیقت را در نظر نیاوریم چیزی جز قید عدمی بر جای نمی ماند، پس حقیقت با شخص است نه این که مادون آن باشد و شخص، در حقیقت، جز خود حقیقت چیز دیگری نیست و امری عدمی و پنداری و اعتباری است که حقیقتی از پیش خود ندارد.

این همان معنایی است که ما برای آن اصطلاح «ظهور» را به کار می بریم. (پس بدان!)

و از این بیان آشکار می گردد که حقیقت هر کمالی همان است که به صورت مطلق و مرسل و دائمی است و قرب هر کمال به اصل حقیقت، همان مقداری است که حقیقت در او «ظهور» یافته یا مقداری است که حقیقت مقید به قیود و همنشین با حدود گشته است. پس هر اندازه که قیود افزایش یابد، «ظهور» کاهش می یابد و برعکس. و از این جا آشکار می شود که خداوند سبحان، حقیقت نهایی هر کمال است، زیرا دارای هر کمال و جمال صَرَف و نیالوده ای است و نیز قرب و نزدیکی هر موجودی به او به اندازه قیود و حدود عدمی اوست.

و نیز آشکار می گردد که رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی، مستلزم فنای آن موجود است، چون رسیدن به کمال حقیقی مستلزم «فناء» و از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی به تنهایی است. عکس مطالب نیز صحیح است، یعنی «فناء» هر موجودی نیز مستلزم «بقاء» حقیقتش به تنهایی است، خداوند تعالی می فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ». (۱)

پس کمال حقیقی برای هر موجود امکانی، همان چیزی است که در او فانی می گردد. و کمال حقیقی برای انسان نیز همان است که انسان به طور «اطلاق» و «ارسال» و بی قیدی به سوی آن صیروت می یابد و در او فانی می شود و جز این البته برای انسان کمالی نیست.

البته در فصل سابق گذشت که شهود انسان به ذات خود، که عین ذات اوست،

۱- هر که روی زمین است دست خوش مرگ و فناست و زنده ابدی ذات خدای با جلال و عظمت است

ص: ۶۲

در عین حال شهود جمیع حقایق، و حقیقت اخیر خود او نیز هست و از آن جا که انسان در هنگام رسیدن به آن مقام والا به «فنا» می‌رسد، پس او در عین فانی بودن شاهد خویشتن نیز هست. و اگر خواستی بگو که حقیقت انسان، خود شاهد خویشتن است و خود انسان فانی است!

پس کمال حقیقی برای انسان، رسیدن او به کمال حقیقی خود، از نظر ذاتی و عوارض ذاتی است، یا وصول او به کمال پایانی خود، از نظر «ذات» و «وصف» و «فعل» است که مقصود همان «فناى ذاتی» و «وصفی» و «فعلى»^(۱)، در حق سبحان است که توحید ذاتی و اسمی و فعلی گفته می‌شود. و این مقام عبارت است از این که انسان با شهود خود می‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای خداوند سبحان آن هم به گونه‌ای که درخور و شایسته قدس حضرتش - جَلَّتْ عَظْمَتُهُ - باشد در میان نیست، بدون این که به «حلول و اتحاد» بینجامد، که خداوند، پاک و منزّه از این دو است.

این برهان از موهبت‌های خداوند سبحان است که اختصاص به این رساله دارد.

و خدا را سپاس.

آن گاه، حاصل برهانی که دراول فصل مذکور افتاد، این است که شهود و شناخت این حقایق پیچیده در شهود نفس و شناخت آن است.

پس نزدیک‌ترین راه‌ها برای رسیدن به مقصود، همانا روش معرفت نفس است.

و پیش از این گذشت که راه معرفت نفس نیز اعراض و دوری جستن از غیر خدا و توجه کامل به خداوند پاک است.

هنگامی که به بررسی و تتبع در کتاب و سنت می‌پردازیم و به نیکی، در این دو تأمل

۱- مرحوم علامه قدس سره در این جا به مسئله فنا و به ویژه قسم «فناى ذاتی» تصریح نموده‌اند. در فصل پنجم نیز چند جابه این موضوع تصریح می‌فرمایند

ص: ۶۳

واندیشه می کنیم، درمی یابیم که معیار پاداش و کیفر، همان اطاعت و فرمان برداری و یا سرکشی و ستیزه گری است. و این نیز مسلم و آشکار است که همه گناهان و حتی گناهان کبیره، هنگامی که از روی جهل و نادانی از کسی صادر شود موجب عقاب و کیفر گردد، هم چنین انجام عبادات و طاعات، هنگامی که بدون قصد تقرب و اطاعت از دستورهای خداوند به جای آورده شوند مایه پاداش و ثواب نمی شوند و تنها در صورتی موجب پاداش خواهند بود که از روی فرمان برداری و اطاعت انجام شده باشند، همچون پاره ای از فضیلت های شریف اخلاقی.

هم چنین انجام معصیت از سوی کسی که جاهل به معصیت است، هنگامی که آن را به قصد اطاعت به جای آورد، خالی از حسن نخواهد بود و نیز صدور طاعت به قصد ستیزه و بازی تهی از زشتی و قبح نخواهد بود. (۱)

۱- علامه کبیر قدس سره مطلب مهمی را در این جا یادآور شده اند و آن فرق گذاشتن بین معصیتی است که از سر جهل و به انگیزه طاعت صورت پذیرد، با طاعتی که به قصد بازی با خدا و ریاکاری با خلق او انجام می گیرد. این نکته بسی گران قدر و ارجمند است و عارفان بزرگ همواره پیرامون آن هشدار داده اند و گاهی به زبان شعر و زمانی به زبان نثر به بیان این مضمون پرداخته اند. مثلاً نشاط اصفهانی چنین می گوید: «\: طاعت» از دست نیاید» گنهی» باید کرد \در دل دوست به هر حيله رهی باید کرد \\ که ظاهر شعر شاید برای کسانی که با زبان عرفان و کلمات عارفان آشنایی کافی ندارند، بسیار اعتراض انگیز باشد و یا برخی از ملحدان و غافلان و جاهلان، معنای دل خواسته و هوس آلوده خود را بر این شعر تحمیل کنند و یا برخی مغرضان و مخالفان عرفان که از قبل تصمیم به مخالفت جدی و آشتی ناپذیر با عرفان و اشعار و کلمات عرفا گرفته اند، آن را خلاف موازین شرعی قلمداد کنند. اما بهتر آن است که پیش از هر گونه داوری به کلمات و بیانات امثال علامه طباطبائی قدس سره در کتاب حاضر و حضرت امام خمینی در تألیفات گران قدر و ارزنده و کم نظیرشان همچون شرح دعای سحر و مصباح الهدایه مراجعه کنند. و ضمناً نیز بدانند که ما دستور اکید شرعی داریم که مادامی که می توان محلل صحیحی برای سخنان اشخاص - مخصوصاً مؤمنین - یافت، نایستی به دنبال عیب جویی و پیدا کردن ضعف و زشتی در سخنان آنان رفت. اگر آن دستور اسلام است، این نیز دستور اسلام است. «حمل به صحت کردن» و محلل و وجه صحیحی برای سخنان دیگران جست و جو نمودن نیز از دستورهای مهم و سودمند اخلاقی اسلام است. اگر شخصی غرض نداشته باشد بایستی به تمامی دستورهای اسلام گردن نهد و در مقام عمل از آنها تبعیت و پیروی کند. خواجه عبدالله انصاری در مناجات نامه خویش می گوید: نیکا! آن معصیت که تو را به عذر آرد، شو ما! آن طاعت که تو را به عجب آورد. یا در جای دیگر می گوید: من آن طاعت نخواهم که «عجب» آورد، بنده آن گنهم که «عذر» آورد. یا در جای دیگر می گوید: من آن طاعت نخواهم که «عجب» آورد، بنده آن گنهم که «عذر» آورد. آری، طاعتی که عجب آورد - عجبی که شرک است - آن اطاعت، ارزش خواستن ندارد بلکه طاعتی، طاعت است که «قرب» بیاورد و زمینه ساز طاعت، دل شکسته داشتن و ذلت و فقر خود را دیدن است. انسانی که عجب به عمل خویش دارد هیچ گاه به درگاه خداوند، «عذر» نمی آورد و تا «عذر» نیاورد به «قرب» نمی رسد. فافهم و تأمل! پس بیان بلند علامه به معنای «جواز گناه» نیست. حاشا که آن بزرگ بخواهد گناه کردن را جایز و روا بشمارد بلکه در مقام تبیین و توضیح آثار اعمال و عبادات آدمی است. تیغ سزااست هر که را فهم سخن نمی کند! قریب به مضمون فوق پیرامون مطلبی که ذکر شد تقریباً در آثار اکثر عارفان بزرگ دیده می شود و عجبی هم نیست چه به قول حافظ \: در کوی ما شکسته دلی می خرنند و بس \ بازار خود فروشی از آن سوی دیگر است \ \ قصد از این توضیح صرفاً تنبه دادن و یادآوری به خوانندگان سخن سنج و نکته دان بود و بس. خوانندگان علاقه مند را دعوت می کنیم که برای توضیح بیشتر به کتاب مستمسک

العروه الوثقی تألیف مرجع فقید مرحوم آیها لله حکیم رحمه الله، ج ۱، ص ۳۹۱، مراجعه نمایند

ص: ۶۴

و این چنین مراتب طاعت و معصیت به حسب اختلاف فرمان بری و ستیزه گری صاحبان آن، تفاوت می کند.

در روایت آمده است که «برترین کارها دشوارترین آنهاست». و به طور متواتر در ابواب پراکنده ای راجع به طاعات و معاصی، اختلاف مراتب آنها از نظر والایی و پستی و پاداش و کیفر بیاناتی رسیده است.

و عقل سلیم نیز به همین مطلب حکم می کند. و بیشتر آیات قرآنی، مردم را به حکم عقل حواله می دهد و معیار عقل نیز همان فرمان بردن از خداوند و ترک ستیزه با اوست و نه جز آن. و این دو امر، آشکارا به حسب مراتبی که دارند تفاوت می یابند.

واز آن جا که مدار نیک بختی و نگون بختی (سعادت و شقاوت) نیز همین دو امر است، پس این دو امر به حسب مراتب فرمان بری و ستیزه گری، دارای پهنه

ص: ۶۵

گسترده ای است.

از این جا آشکار می گردد که سعادت مخصوص گرونده دین حق، همان «کمال» اوست و اما مطلق سعادت، مخصوص به گرونده به دین حق نبوده بلکه در دیگران نیز یافت می شود. البته به شرطی که روح انقیاد و فرمان بری داشته باشند و عناد و ستیزه جویی در آنان نباشد. و این همان چیزی است که عقل به آن حکم می کند و از شرع نیز آشکار می شود، زیرا شرع حدود احکام عقلی را تعیین می کند، چنان که در حدیث مشهور نبوی صلی الله علیه و آله رسیده است که فرمودند: «بَعَثْتُ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (۱).

و نیز در روایت در مورد «کسری» و «حاتم طائی» آمده است که این دو، به خاطر صفت عدل و جود و دادگری و بخشش، عذاب نخواهند شد.

و در کتاب خصال از امام صادق علیه السلام از پدرش، از نیایش از علی علیه السلام رسیده است که فرمود:

إِنَّ لِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ: بَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ النَّبِيُّونَ وَالصَّادِقُونَ، وَبَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ الشُّهَدَاءُ وَالصَّالِحُونَ. وَخَمْسَةٌ أَبْوَابٌ يَدْخُلُ مِنْهَا شِيعَتُنَا وَمُحِبُّونَا. فَلَا أَزَالُ وَاقِفًا عَلَى الصَّرَاطِ أَدْعُو وَأَقُولُ: رَبِّ سَلِّمْ شِيعَتِي وَمُحِبِّي وَأَنْصَارِي وَأَوْلِيَائِي وَمَنْ تَوَلَّانِي فِي دَارِ الدُّنْيَا، فَإِذَا الدُّنْيَا مِنْ بَطْنِ الْعَرْشِ قَدْ أَجَبَتْ دَعْوَتَكَ وَشَفَعْتُ فِي شِيعَتِكَ. وَيُشَفِّعُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْ شِيعَتِي وَمَنْ تَوَلَّانِي وَنَصْرَتِي وَحَارِبِي مِنْ حَارِبِي بِفِعْلٍ أَوْ قَوْلٍ فِي سَبْعِينَ مِنْ جِيرَانِهِ وَأَقْرَبَائِهِ. وَبَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ سَائِرُ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَمْ يَكُنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ بَغْضَانِ أَهْلِ الْبَيْتِ. (۲)

۱- من برای به اتمام رساندن مکارم اخلاقی برانگیخته شدم

۲- بهشت را هشت در است: از یک در آن پیامبران و صدیقان و از یک در آن شهیدان و صالحان وارد می شوند و از پنج در آن شیعیان و محبان ما داخل می گردند. پس من بر صراط می ایستم و کنار نمی روم، درخواست می کنم و می گویم: پروردگارا! شیعیان و محبان و یاری کنندگان و دوستان من و هر کس را که در سرای دنیا نسبت به من دوستی ابراز داشته است سالم نگه دار. پس در این از باطن عرش ندایم آید: همانا درخواست را پذیرفتم و شفاعت تو را نسبت به شیعیانت قبول کردم. و هر فرد از شیعیانم و هر کس که مرا دوست داشته و یاری رسانده است و با دشمنان من با سخن و عمل جنگیده است، هفتاد تن از خویشان و همسایگان خود را شفاعت می کند. و در دیگری است که سایر مسلمین که شهادت به وحدانیت خدا داده اند و در دلشان به اندازه ذره ای کینه خاندان من نباشد از آن وارد بهشت می شوند

ص: ۶۶

و در تفسیر قمی به طور مسند از «خرسی کناسی» از ابی جعفر علیه السلام روایت شده است که عرض کردم: فدایت کردم وضع موحدین که اقرار به نبوت محمد صلی الله علیه و آله دارند ولی اهل گناه هستند و امامی ندارند و ولایت شما را نمی شناسند، پس از مرگ چگونه است؟ فرمودند:

أَمَّا هَؤُلَاءِ، فَإِنَّهُمْ فِي حَفْرِهِمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا. فَمَنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ عِدَاوَةٌ، فَإِنَّهُ يَخُذُّ لَهُ خُذًّا إِلَى الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ بِالْمَغْرِبِ، فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الرُّوحُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ فَيَحَاسِبُهُ بِحَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ، فَإِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ، فَهَؤُلَاءِ الْمَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ. قَالَ: وَكَذَلِكَ يَفْعَلُ بِالْمُسْتَضْعِفِينَ وَالْبُلَهَ وَالْأَطْفَالَ وَأَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ، وَأَمَّا النَّصَابُ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ، فَإِنَّهُ يَخُذُّ لَهُمْ خُذًّا إِلَى النَّارِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَشْرِقِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمُ اللَّهُ الشَّرَّ وَالِدُخَانَ وَفُورَةَ الْحَمِيمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ مُصِيرُهُمْ إِلَى الْحَمِيمِ. (۱)

۱- پس چنین کسانی در قبرهای خویش اند و از آن بیرون نمی آیند. پس هر کدام اینان که کار نیکی کرده باشند و دشمنی و عداوتی نسبت به ما نداشته باشند، برایش راهی به سوی بهشت باز می شود که خداوند آن را در مغرب آفریده است و روحش وارد آن می شود تا روز قیامت. تا آن گاه که به دیدار خدا برسد و خداوند به بررسی اعمال خوب و بد او پردازد، در همان جا می ماند، و پس از حساب رسی، یا راهی بهشت و یا راهی جهنم می گردد، پس اینان امیدواران به بخشش خداوندند. فرمودند: و در مورد مستضعفان و نادانان و کودکان و فرزندان مسلمانان که به سن بلوغ نرسیده اند نیز چنین رفتار می شود. و برای کسانی از اهل قبله که (ناصبی) بدون دستور کار می کنند راهی به سوی آتش - که خدا آن را در سمت مشرق آفریده است - باز می گردد پس اسیر شعله های آتش و دود و فوران آب داغ می گردند تا روز قیامت که پایان کار ایشان به سوی آب سوزان است

ص: ۶۷

و در دعای کمیل که از حضرت علی علیه السلام روایت شده است چنین آمده است:

فباليقين أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك، وقضيت به من إخلاد معانديك، لجعلت النار كلّها برداً وسلاماً، وما كانت لأحد فيها مقرّاً ولا- مقاماً، لكنّك تقدّست أسماؤك، أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنّة والناس أجمعين، وأن تخلّد فيها المعاندين. (۱)

و اکثر آیات قرآنی وعده می دهد به کسانی که دلیل برایشان اقامه گشته و حجت برایشان تمام شده و کفر را به جحود و عناد مقید ساخته اند.

خداوند می فرماید:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ»*(۲)

و می فرماید:

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»*(۳)

و بالجمله تنها معیار در نیک بختی و ننگون بختی و پاداش و کیفر همانا سلامت قلب و صفای نفس است.

خداوند سبحان می فرماید:

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»*(۴)

۱- پس به یقین قطع دارم که اگر حکم تو در مورد عذاب کردن منکران و جاوید ساختن دشمنانت در آتش نبود، هر آینه آتش را بر تمام بندگان سرد و سلامت می ساختی و برای کسی در آتش خشم تو جایی نبود، اما توسوگند خورده ای که دوزخ را از کافران جنّی و انسی پر خواهی ساخت و معاندین را در آن جاودان نگاه خواهی داشت

۲- آنان که کافر شدند و آیات خدا را تکذیب کردند آنها اهل جهنم خواهند بود

۳- تا هر که هلاک شدنی است بعد از اتمام حجت هلاک شود و هر که لایق حیات ابدی است به اتمام حجت به حیات ابد رسد

۴- آن روزی که مال و فرزندان هیچ به حال انسان سود نبخشند و تنها آن کس سود برد که با دل با اخلاص پاک از شرک و ریب به درگاه خدا آید

ص: ۶۸

و می فرماید: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (۱).

و این روش تمامی ادیان الهی در تربیت مردم است. و این از روش های ادیان و آنچه که ادیان بدان فرا می خوانند مسلم می گردد و این همان چیزی است که حکیمان الهی از گذشتگان می بینند.

اما روش شریعت اسلام در این مورد آشکارتر و روشن تر است. غیر از آن که در اواخر فصل دوم گذشت که به هر سعادت ممکن دعوت می کند، ولی شناخت پروردگار از طریق نفس چون نزدیک ترین راه بوده و کامل ترین نتیجه را در بر دارد با تاکید بیشتر و قوی تری به آن می پردازد، لذا ملاحظه می شود که کتاب و سنت هر دو به این هدف دعوت کرده و با هر زبان ممکن به آن فرا می خوانند.

خدای سبحان می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ* وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (۲).

و این آیه همچون «عکس نقیض» است برای این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که حدیثی مشهور بین فریقین است:

من عرف نفسه عرف ربه - او - فقد عرف ربه (۳).

و می فرماید:

۱- روزی که اسرار باطن شخص آشکار شود

۲- الا ای اهل ایمان خدا ترس شوید و هر نفسی بنگرد تا چه عملی برای فردای قیامت خود پیش می فرستد و از خدا بترسید که او به همه کردارتان به خوبی آگاه است. و شما مؤمنان مانند آنان نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند و خدا هم حظ روحانی و ابدی نفوس آنها را از یادشان برد، آنان به حقیقت بدکاران عالمند

۳- هر کس خویش را شناخت، خدای خویش را شناخت - یا - : پس همانا خدای خویش را شناخت

ص: ۶۹

«عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (۱).

و «آمَدی» در کتاب غررالحکم و دُرر الکلم از کلمات قصار حضرت علی علیه السلام در حدود ۲۲ حدیث در معرفت نفس روایت کرده است که روایات زیر از آن جمله اند:

الکیس من عرف نفسه وأخلص أعماله؛

زیرک و هوشیار کسی است که خویشتن را شناخت و اعمالش را پاک ساخت.

المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين؛

شناخت خود، سودمندترین شناخت هاست.

العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزَّهاها عن كلِّ ما يبعدها؛

عارف کسی است که خویش را شناخت و از هر آنچه مایه دوری از خداست پاک و آزادش ساخت.

أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه؛

بزرگ ترین نادانی ها، نادانی به خویشتن است.

أعظم الحکمة معرفة الإنسان نفسه؛

برترین حکمت این است که انسان خود بشناسد.

أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربِّه؛

مردمی که شناخت بیشتری به نفس خود پیدا کرده اند کسانی هستند که خوف بیشتری از پروردگار خود دارند.

أفضل العقل معرفة الإنسان بنفسه، فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضلّ؛

برترین آگاهی این است که انسان خود را بشناسد، پس هر کس خود را شناخت آگاه شد و هر کس نشناخت گمراه گشت.

۱- ای اهل ایمان، شما ایمان خود را محکم نگاه دارید که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید زبانی از کفر آنها به شما نخواهد رسید

ص: ۷۰

عجبت لمن ینشد ضالّته وقد أضلّ نفسه فلا یطلبها؛

در شگفتم از کسی که گم‌شده‌اش را می‌جوید در حالی که خود را گم کرده ولی در جست‌وجوی آن نیست.

عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه؟؛

در شگفتم از کسی که خود را نشناخته، چگونه خدایش را می‌شناسد؟

غایه المعرفة أن یعرف المرء نفسه؛

نهایت معرفت آن ست که شخص خودش را بشناسد.

کیف یعرف غیره من یجهل نفسه؟؛

کسی که خود را نشناخته است، غیر خود را چگونه می‌شناسد؟

کفی بالمرء معرفه أن یعرف نفسه؛

در معرفت شخص همین بس که خود را می‌شناسد.

کفی بالمرء جهلاً أن یجهل نفسه؛

در جهالت شخص همین بس که به خویش جاهل است.

من عرف نفسه تجرّد؛

هرکس خود را شناخت، مجرد گشت.

من عرف نفسه جاهدا؛

هرکس خود را شناخت به مجاهدت با آن خواهد پرداخت.

من جهل نفسه أهملها؛

هرکس خود را نشناخت، به خود سستی می‌کند.

من عرف نفسه عرف ربّه؛

هرکس خود را شناخت، خدایش را شناخت.

من عرف نفسه حلّ أمره؛

هر کس خود را شناخت، مشکلش حل می شود.

ص: ۷۱

من جهل نفسه کان بغیره أجهل؛

هرکس به خود جاهل بود، به غیر خود جاهل تر است.

من عرف نفسه کان بغیره أعرف؛

هرکس خویشتن خویش را شناخت به غیر خود شناخت بیشتری می یابد.

من عرف نفسه فقد انتهى إلی غایه کل معرفه وعلم؛

هرکس خود را شناخت، به پایان هر شناخت و آگاهی رسیده است.

من لم یعرف نفسه بعد عن سبیل النجاه، حبط فی الضلال والجهالات؛

هرکس خود را نشناخته است، از راه رستگاری دورگشته و در جهالت و گمراهی افتاده است.

معرفه النفس أنفع المعارف؛

خویشتن شناسی سودمندترین دانش هاست.

قال: الفوز الأكبر من ظفر بمعرفه النفس؛

هرکس به شناخت خویش موفق شد، به بزرگ ترین پیروزی دست یافته است.

لا تجهل نفسك، فإنّ الجاهل معرفه نفسه جاهل کلّ شیء؛

به خویش جاهل مباش که هرکس خود را نشناخت، هیچ چیز را نشناخت.

می گویم: این احادیث که نقل شد، چنان که دیده می شود، تفسیر برخی از علما رحمه الله را که می گویند این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، محال بودن شناخت خداوند را تعلیق به محال بودن شناخت نفس کرده و شناخت نفس نیز مستحیل است، ردّ می کند. هم چنین ظاهر روایاتی که گذشت و نیز این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که می فرماید: «أعرفکم بنفسه أعرفکم برّبه» نیز قول آن بزرگان را ردّ می نماید.

با این که شناخت و معرفت خداوند سبحان اگر هم محال باشد، همانا شناخت و معرفت فکری و از راه اندیشه و نظر است نه شناخت شهودی و از طریق مشاهده، و تازه به فرض پذیرش این قول، مقصود از محال بودن شناخت خداوند، شناخت

ص: ۷۲

احاطی و کامل و معرفت به کُنه ذات او مراد است. اما معرفت و شناخت خداوند به فراخور توانایی و قدرت امکانی، محال نخواهد بود.

وبالجمله، این که معرفت نفس، برترین راه ها و نزدیک ترین راه به کمال است، چیزی است که هیچ تردیدی در آن نمی توان کرد و تنها سخن در مورد کیفیت سیر و پیمودن مسیر این راه باقی می ماند.

برخی کسان چنین پنداشته اند که چگونگی پیمودن این راه در شرع بیان نشده است و حتی برخی در تالیفات خود نوشته اند که این روش در اسلام همچون رهبانیت است که مسیحیان در دین مسیح، بدعت گذاشتند، بی آن که حکمی الهی در مورد آن نازل شده باشد و خدای سبحان آن را از ایشان پذیرفته باشد.

خدای سبحان می فرماید:

«وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (۱).

و گفتند که: طریق معرفت نفس در شریعت اسلامی وارد نشده است و شریعت، راهی برای رسیدن به کمال پسندیده است (پایان سخن مخالفان روش معرفت نفس).

واز همین روست که برخی از ریاضت ها و روش های مخصوص که در نزد این گروه یافت می شود، در کتاب و سنت یافت نمی شود و در سیره رسول خدا و خاندان پاک او علیه السلام مشاهده نشده است.

و این بنا بر آن چیزی که ذکر آن گذشت و مراد از این روش ها گذر کردن و رسیدن به هدف اصلی است به هر راه ممکن، و نیز روش هایی که از غیر مسلمانان از حکیمان متأله و اهل ریاضت نقل شده است همین گونه است، چنان که اگر به کتاب ها و آثار ایشان مراجعه شود آشکار می گردد.

۱- ولیکن رهبانیت و ترک دنیا را از پیش خود بدعت انگیزتند، ما بر آنها جز آن که رضا و خشنودی خدا را طلبند ننوشتیم. و باز آنها چنان که باید و شاید مراعات آن را نکردند

ص: ۷۳

اما آنچه که نزد اهل حق، حقیقت به شمار می آید و از کتاب و سنت نیز روشن می شود این است که شریعت اسلام به هیچ وجه توجه به غیر خدا و اعتماد و گرایش به غیر او را به سالکان راه اجازه نمی دهد، مگر این که خود به لزوم آن و انجام آن فرمان داده باشد. و البته شریعت اسلام هیچ چیزی از لوازم سیر به سوی خدا و اندکی از آنچه مربوط به سعادت و نیک بختی یا شقاوت و ننگون ساری شود خواه ریز یا درشت، فروگذار نکرده است بلکه آن را بیان و آشکار ساخته است، پس هرکسی در گرو عمل خویش و هم آهنگ با عملش پاداش و کیفر می یابد.

خداوند سبحان می فرماید:

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (۱).

«وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (۲).

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (۳).

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۴).

و آیاتی دیگر و نیز اخباری از طریق اهل بیت که مستفیض یا متواتر هستند رسیده است.

از آنچه گذشت آشکار می گردد که بهره هر کسی از کمال به مقدار متابعتی است که از شرع دارد. و تو پیش تر دانستی که این کمال «امری تشکیکی» و دارای مراتب است؛ و چه نیکوست این سخن بعضی از اهل کمال که گفته است: رها کردن ریاضات شرعی و گرایش به ریاضت های شاق و دشوار در حقیقت گریختن از دشوارتر به سوی

۱- و ما بر تو این قرآن عظیم را فرو فرستادیم تا حقیقت هر چیز را روشن کند (و راه دین حق را از راه های باطل بنماید)

۲- و ما در این قرآن عظیم برای هدایت مردم از هرگونه مثلی آوردیم (و حقایق را به مثال روشن کردیم)

۳- بگو ای پیغمبر صلی الله علیه و آله اگر خدا را دوست می دارید مرا پیروی کنید که خدا شما را دوست دارد

۴- البته شما را در اقتدای به رسول خدا صلی الله علیه و آله، چه صبر و مقاومت در برابر دشمن و چه دیگر از اوصاف و افعال نیکو خیر و سعادت بسیار است

ص: ۷۴

آسان تر است، زیرا پیروی از شرع برای قتل نفس و کشتن مستمر و دائمی آن است که مادام که نفس موجود است این ریاضت‌ها برقرار است، اما ریاضت‌های شاق و دشوار، قتل دفعی و آنی برای نفس هستند و از همین رو آسان ترند و نیاز به ایثار کمتری دارند.

وبالجمله شریعت، بیان کیفیت سیر و سلوک از طریق معرفت نفس را فروگذار نکرده است.

بیان مطلب چنین است که انجام عبادت سه گونه تصور می‌شود:

نخست: عبادت به طمع بهشت.

دوم: عبادت از بیم آتش دوزخ.

سوم: عبادت برای خدا. نه از روی بیم و نه از روی طمع.

و غیر از قسم سوم، از آن جا که هدف رسیدن به راحتی و آرامش یا رهایی از عذاب است پس غایت آن نیز دست یابی به خواش نفس خواهد بود. و توجه به خدا در این گونه عبادات، همانا برای دست یابی به خواش نفسانی است و خداوند سبحان واسطه رسیدن به خواش‌ها قرار می‌گیرد. و واسطه از آن رو که واسطه است مقصود بالذات نبوده و تنها بالتبع و بالعرض مقصود است. و چنین عبادتی در حقیقت چیزی جز پرستش شهوت نخواهد بود، تنها قسم سوم است که عبادت حقیقی به حساب می‌آید و از آن با بیان‌های مختلفی تعبیر شده است.

در کتاب کافی به طور مسند از «هارون»، از ابی‌عبدالله علیه السلام روایت شده است که فرمود:

العباد ثلاثة، قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً، فتلك عبادة العبيد، و قوم عبدوا الله تبارك و تعالی طلباً للثواب. فتلك عبادة الأجراء، و قوم عبدوا الله عز وجل حباً له، فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العباد. (۱)

۱- پرستندگان بر سه دسته‌اند: گروهی که خدا را از روی بیم و هراس می‌پرستند که این عبادت بردگان است. و گروهی که خدا را برای رسیدن به اجر و ثواب پرستش می‌کنند و این عبادت مزدوران است. و اما دسته‌ای هستند که خدا را از سر محبت پرستش می‌کنند و این عبادت آزادگان و برترین عبادت‌هاست

ص: ۷۵

و در نهج البلاغه چنین آمده است:

إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَغْبَةً، فَتَلَكَ عِبَادَهُ التَّجَارَ، وَأَنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَهْبَةً، فَتَلَكَ عِبَادَهُ الْعَبِيدَ، وَأَنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ شُكْرًا، فَتَلَكَ عِبَادَهُ الْأَحْرَارَ. (١)

و در کتاب علل و مجالس و خصال به طور مسند از «یونس» از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

إِنَّ النَّاسَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ، فَطَبَقَهُ يَعْبُدُونَهُ رَغْبَةً فِي ثَوَابِهِ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْحِرْصَاءِ وَهُوَ الطَّمَعُ، وَآخَرُونَ يَعْبُدُونَهُ خَوْفًا مِنَ النَّارِ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَهِيَ رَهْبُهُ، وَلَكِنِّي أَعْيِدُهُ حَبًّا لَهُ عَزَّوَجَلَّ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْكَرَامِ، لِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَهُمْ مِنْ فِرْعَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» وَلِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»، فَمَنْ أَحَبَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَحَبَّهُ اللَّهُ. (٢)

در کتاب مناقب روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله چندان می گریست که از خود بی خود می گشت و به او می گفتند آیا چنین نیست که خداوند تمامی گناهان شما را از گذشته و آینده بخشیده است؟ می فرمودند: آیا بنده ای سپاس گزار نباشم؟ «أفلا أكون عبداً شكوراً؟».

می گویم: بازگشت شکر و حبّ، به یک چیز است، زیرا شکر، یعنی ستایش جمیل

- ۱- گروهی خدا را از روی طمع می پرستند و این عبادت سوداگران است و گروهی خدا را از روی بیم و ترس می پرستند و این عبادت بردگان است و دسته ای خدا را از سر شکر و سپاس پرستش می کنند و این عبادت آزادگان است
- ۲- همانا مردم خدا را سه گونه می پرستند: دسته ای او را برای رسیدن به ثواب می پرستند، این عبادت آزمندان است و این طمع است و دیگر دسته ای هستند که خدا را از بیم آتش پرستش می کنند و این عبادت بردگان است و این ترس است، و اما من او را از سر دوستی می پرستم و این عبادت بزرگواران است چون خدا فرموده است: «و آنان از درد و فشار امروز در امان هستند». و باز فرموده است: «بگو اگر خدا را دوست دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد»، پس هر کس که خدا را دوست داشته باشد خدا نیز او را دوست خواهد داشت

ص: ۷۶

از آن حیث که جمیل است و عبادت، توجه و تذلل و خوار ساختن خویش برای خداوند سبحان است از آن جهت که جمیل بالذات است. پس خود خدای سبحان مقصود لنفسه است نه مقصود لغیره چنان که خود می فرماید:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (۱)

پس هدف نهایی آفرینش جن و انس و وجود و کمال وجود ایشان، همان عبادت خدای سبحان یعنی تنها توجه به اوست، و خود توجه نیز واسطه بوده. مقصود ذاتی نیست. پس خود خدای سبحان غایت و هدف وجود آنان است و از همین روست که در روایات، عبادت را در این جا به معرفت تفسیر کرده اند.

و خدای سبحان می فرماید:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (۲)

و می فرماید:

«هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (۳)

وهمین طور حب نیز انجذاب و کشش به سوی جمیل است از آن جهت که جمال است و جمال مطلق نزد خداست. و خدای سبحان می فرماید:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (۴)

و می فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا» (۵)

و روایت «دیلمی» در این باب به زودی خواهد آمد.

و در دعای کمیل آمده است:

۱- آدمی و پری را نیافریدم، مگر برای این که مرا پرستش کنند

۲- و خدای تو حکم فرموده که جز او هیچ کس را نپرستید

۳- او خدای زنده ابدی است [و] جز او هیچ خدایی نیست پس تنها او را بخوانید و به اخلاص بندگی کنید

۴- بگو ای پیغمبر صلی الله علیه و آله اگر خدا را دوست می دارید مرا پیروی کنید

۵- آنها که اهل ایمانند کمال محبت و دوستی را فقط به خدا مخصوص دارند

ص: ۷۷

واجعل قلبی بحبک متیماً. (۱)

و در مناجات حضرت علی علیه السلام چنین آمده است:

إلهی أقمنی فی أهل ولایتک مقام من رجا الزیاده من محبتک. (۲)

و داستان حب و دوستی در ادعیه، بسیار فراوان نقل شده است. چه عجب است سخن کسی که می گوید محبت، حقیقتاً به خداوند سبحان تعلق نمی گیرد و آنچه در شریعت در این خصوص وارد شده است مجاز! است و مراد امتثال و اطاعت از امر و نهی خداوند است. و این سخن خلاف بداهت بوده و انکار و ستیز بادیهی است.

و به جانم سوگند، چه تفاوت های زیادی بین سخن آن کس است که می گوید:

محبت، به خداوند سبحان تعلق نمی گیرد و این سخن که: محبت جز به خداوند سبحان تعلق نمی گیرد.

به اصل سخن خود باز می گردیم و می گوئیم: از آن جا که عبادت، توجه به خداوند است، بدون نوعی معرفت تحقق نمی یابد، گرچه خود عبادت مقدمه معرفت و مایه و موجب آن می گردد، اما انجام عبادت به صورت حقیقی و درست آن، نیاز به معرفت و شناخت دارد. اگرچه عبادت و معرفت، متلازم یکدیگرند چنان که در روایت «اسماعیل بن جابر» از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فرمودند:

العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل، و من عمل علم. (۳)

و به دیگر سخن، عبادت باید از روی معرفت باشد تا معرفت به بار آورد، چنان که در حدیث نبوی آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

من عمل بما علم، رزقه الله علم ما لم يعلم. (۴)

۱- و دلم را به دوستی ات بی قرار و شیدا ساز

۲- خدایا مرا در میان دوستان مقام کسی بخش که امید به افزونی محبت را دارد

۳- علم باعمل همنشین است، پس هرکس علم یافت عمل کرد و هر کس عمل کرد علم یافت

۴- هرکس بدانچه که می داند عمل کند خداوند علم به آنچه را که نمی داند روزی او می گرداند

ص: ۷۸

واین، همان معنای این سخن خداوند است که می فرماید:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (۱)

که تفاوت دو گونه پاداش در آیه شریفه به خوبی نمایان است.

هم چنین است این سخن خداوند که می فرماید:

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (۲)

و اعتبار عقلی نیز مؤید سخن ما درباره محبت است، زیرا محبت و اشتیاق نسبت به چیزی، مایه توجه والتفات به او می شود و توجه که همان عمل است آن محبت و اشتیاق و علم و توجه را تثبیت می کند و راسخ می گرداند و هرچقدر ثبوت چیزی بیشتر گردد، ظهور آثار آن و هر آنچه که بدان تعلق و ارتباط دارد تمام تر و کامل تر می گردد.

و فشرده سخن این که: این چنین معرفتی، که نیازمند به عمل است، تحصیل و دست یابی به آن ازدو راه قابل تصور است: سیر آفاقی و سیر انفسی.

راه اولی که سیر آفاقی باشد، عبارت است از تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات آفاقی، از مخلوقات و مصنوعات خداوند و نشانه های او در آسمان و زمین که همگی خارج از لوح نفس می باشند. تا این که این اندیشه و تدبر مایه و موجب پیدایش یقین نسبت به خدا و اسماء و افعال او گردد، زیرا این نشانه ها و مخلوقات، تمامی آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل، موجب علم و آگاهی به مدلول می گردد بالضروره.

وراه دوم که سیر انفسی باشد، عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت

- ۱- هر کس حاصل مزرعه آخرت را بخواهد ما برتخمی که کاشته می افزاییم و هر که تنها حاصل کشت دنیا را بخواهد او را هم از آن نصیب می کنیم ولی در آخرت (از نعمت ابدی آن) نصیبی نخواهد داشت
- ۲- کلمه نیکوی توحید به سوی خدا بالا رود و عمل نیک خالص، آن را بالا برد

ص: ۷۹

و معرفت خداوند، از طریق آن، زیرا نفس از نظری وجودی، هیچ گونه استقلالی از خود ندارد و شناخت موجودی که کاملاً وابسته و غیر مستقل است، از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگهدارنده اوست، جدا نیست و هر دو شناخت به یک اعتبار یکی است.

پس راه رسیدن به هدف، همین دو طریق است که گفته شد اما حقیقت این است که سیر آفاقی به تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی گردد، زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و آیات و نشانه های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع تعالی و صفات او می شود.

این چنین علم و شناختی به یک قضیه دارای موضوع و محمول ختم می شود که اجزای آن هر دو از سنخ مفاهیم اند. در حالی که برهان اقامه شده است که خداوند تعالی وجود محض و هستی صّرف است و هیچ گونه ماهیتی ندارد، پس دخول او در ذهن، امری محال است، زیرا هر چه که به ذهن بیاید باید دارای ماهیت باشد و هر ماهیتی در ذات خود تهی و عاری از وجود ذهنی یا خارجی است تا بتواند هم در ذهن و هم در خارج، موجود گردد و چنین امری در مورد خداوند مصداق ندارد.

پس هر چه را که ذهن، تصور می کند و آن را واجب می پندارد و نسبت به او حکم می کند و محمولاتی همچون اسماء و صفات، بر آن حمل می کند همگی غیر خدای سبحان خواهد بود.

در کتاب توحید صدوق در روایتی به طور مسند از «عبدالاعلی» نقل شده که حضرت صادق علیه السلام به همین مطلب اشاره کرده و می فرماید:

و من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرک، لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، إنّما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم أنّه عرفه بغيره؟ إنّما عرف الله من عرفه بالله. فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره. ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الأشياء لا من شيء يسّمى

ص: ۸۰

بأسمائه، فهو غير أسمائه، والأسماء غيره، والموصوف غير الواصف، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف، فهو ضالّ عن المعرفة. لا يدرك مخلوق شيئاً إلّا باللّه، واللّه خلو من خلقه، وخلقه خلو منه. (۱)

این سخن حضرت علیه السلام که فرمود: «وإنّما هو واحد موحد» مقصود این است که خداوند واحدی است که وحدت محض دارد و هیچ گونه کثرتی در او راه ندارد.

و در این سخن حضرت، اشاره ای است به این برهان که می گوید: «ممتنع است که معرفت غیر، مستلزم معرفت خداوند سبحان باشد» و توضیح برهان این است که گفته شود: علم، عین معلوم بالذات است چنان که در جای خود با برهان به ثبوت رسیده است، و ممتنع است که علم به چیزی، عین علم به چیز دیگری که مباین با آن است باشد، زیرا در این صورت لازم می آید که دو امر متباین، یک امر واحد بشوند و این «خلف» است.

پس این که علم به چیزی مستلزم علم به چیز دیگر باشد، موجب نوعی اتحاد بین آن دو چیز می گردد. و از آن جا که این دو، دو چیزند، پس دارای یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف هستند. پس هریک از این دو، مرکب از دو جهت خواهند بود، در حالی که خداوند سبحان دارای ذاتی واحد و بسیط بوده است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس ممتنع است که به غیر خود شناخته شود. و حضرت آن جا که فرمود:

ليس بين الخالق والمخلوق شيء - و-: فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو

۱- هر کس که بپندارد که خدا را از طریق صورت و مثل و نمونه شناخته است، مشرک است، زیرا صورت و مثل و نمونه همگی غیر از او هستند، و خدا واحد و یگانه است که غیری ندارد پس چگونه چیزی که یگانه و بدون غیر است با غیر خود شناخته می شود؟ همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد، پس هر کس که خدا را با خود شناخته باشد او را نشناخته است، بلکه غیر از او را شناخته است. بین خالق و مخلوق هیچ واسطه و حجابی در کار نیست، و خداوند اشیاء را بعد از این که نبودند آفریده است، به اسمائش نامیده می شود، در حالی که او خود غیر اسماء است و اسماء نیز غیر او هستند و موصوف غیر از صفت است. پس هر کس که بپندارد که بدانچه نمی شناسد ایمان دارد، او از معرفت و شناخت گمراه و منحرف گشته است. مخلوق هیچ چیز را درک نمی کند مگر با خدا، و خدا خالی از خلق و خلق نیز خالی از اوست

ص: ۸۱

ضالّ عن المعرفة

اشاره به همین مطلب دارند و این دو جمله همچون تفریعی بر سخن گذشته ایشان می باشد که فرمود: «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ...».

و این سخن حضرت که فرمودند: «لَا يَدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ» (۱).

به منزله برهانی است برای مطلب فوق به این که هر چیزی با خدا که نور آسمان ها و زمین است شناخته می شود، پس او خود چگونه با غیر خود شناخته می شود؟ زیرا قوام هر چیزی به اوست و ذات او غیر متقوم به چیزی است و علم به غیر مستقل بعد از علم به مستقلى است که «مقوم» اوست، زیرا وقوع علم مقتضى يك نوع استقلال در معلوم است بالضروره، پس علم به غیر مستقل همانا به تبع مستقلى است که با او «معیت» دارد.

واز آن جا که ممکن است این سخن موهم حلول یا اتحاد شود- خداوند بلند مرتبه و پاک است از چنین چیزی- حضرت علیه السلام به دنبال سخن خویش این بیان را اضافه کردند: «وَاللَّهُ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ...» (۲).

و این سخن که گفتیم که مخلوقات باری، هر چه را ادراک می کنند به وسیله خدا و و با او ادراک می کنند با صدر روایت که حضرت این معنا را که علم به چیزی مستلزم علم به غیر آن باشد را نفی فرمودند، منافاتی ندارد، زیرا علمی که در صدر روایت مقصود است «علم حصولی» است و علمی که در ذیل روایت منظور است «علم حضوری» است.

و در خصوص این که معرفت فکری معرفت حقیقی نیست، روایات بسیار زیادی وارد شده است. پس حاصل آمد که هیچ راهی غیر از راه معرفت نفس، موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی گردد.

۱- هیچ آفریده ای چیزی را بدون خداوند درک نمی کند

۲- خداوند خالی از خلق است و خلق نیز خالی از خداوند.

ص: ۸۲

اما راه معرفت نفس، راهی نتیجه بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می شود. و آن راه این است که انسان، روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد. و به خویش رجوع کند و به خود بپردازد تا آن که به مشاهده خویش خویش نائل آید آن خویشی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است. و هر که شأنش چنین باشد مشاهده آن، از مشاهده مقوم آن، جدا نخواهد بود. چنان که دانستی!

پس هنگامی که خداوند سبحان را مشاهده کرد، ضرورتاً او را با یک شناخت بدیهی خواهد شناخت. سپس خویش را حقیقتاً به او خواهد شناخت، زیرا ذاتش عین ربط و وابستگی به خدای سبحان است و سپس هر چیزی را با او و از طریق او خواهد شناخت.

و در کتاب تحف العقول در روایتی از امام صادق علیه السلام به همین مطلب اشاره شده است که حضرت می فرماید:

من زعم أنَّه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنَّه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن، لأنَّ الاسم محدث، ومن زعم أنَّه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنَّه يعبد بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنَّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر بالكبير؛ وما قدر والله حقَّ قدره. (۱)

به حضرت گفته شد پس راه توحید کدام است؟ فرمود:

۱- هر کس گمان کند که خدا را با توهم قلبی شناخته مشرک است، و هر کس گمان کند که خدا را با اسم بدون معنا شناخته پس بر خدا طعن زده است، زیرا اسم، حادث و نوپدید است، و هر کس بپندارد که اسم و معنا را با یکدیگر می پرستد، پس با خدا شریک قرار داده است، و هر کس بپندارد که، خدا را تنها با صفتش عبادت می کند و او را ادراک نمی شود کرد، پس به غایب، حواله کرده است، و هر کس گمان کند که موصوف را به صفت می افزاید، پس بزرگ را کوچک کرده است، و آن گونه که سزاوار و در خور اوست او را نشناختند

باب البحث ممکن، وطلب المخرج موجود، إن معرفه عين الشاهد قبل صفته، ومعرفه صفه الغائب قبل عینه. (۱)

گفته شد و چگونه ذات شاهد، پیش از صفت او شناخته می شود؟ فرمود:

تعرفه و تعلم علمه، تعرف نفسک به، ولا-تعرف نفسک بنفسک من نفسک، وتعلم أن ما فيه له وبه، كما قالوا ليوسف: «أ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي»، فعرّفوه به، ولم يعرفوه بغيره. ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب. (۲)

این سخن حضرت علیه السلام که فرمود: وتعلم علمه «علم» به فتح عین ولام به معنای علامت و نشانه یا خصوص اسم است. پس معنای سخن حضرت این می شود که او را می شناسی سپس علائم و اوصافش را و نفس و ذات خودت را به او می شناسی، نه به غیر او، اما اگر «علمه» را به کسر عین و سکون لام بخوانیم توجیه آن دشوار می گردد و تو پس از تأمل اندیشه در معنای این روایت شریف که از برجسته ترین روایات است و به خصوص دقت و تدبر در تمثیلی که حضرت به معرفت و شناخت برادران یوسف علیه السلام نسبت به او، بیان فرمودند خواهی توانست که جمیع اصول گذشته را که در فصل های سابق بیان گردید از این روایت استخراج کنی، پس ما بیان را طولانی نمی کنیم.

بالجمله، هنگامی که انسان خدای خویش را مشاهده کرد او را می شناسد و آن گاه خود را و غیر خود را با او می شناسد و در این هنگام است که آن توجه عبادی،

۱- بحث در این زمینه امکان پذیر است و باب بحث مفتوح است و محل خروج از این بحث نیز موجود است. شناخت ذاتی که شاهد و حاضر است قبل از صفت اوست، و شناخت صفت موجودی که غایب و پنهان است پیش از ذات اوست

۲- او را می شناسی، آن گاه علم او را می دانی و سپس خودت را با او می شناسی و تو از پیش خود و با خود، خودت را نمی شناسی، و سپس نیز علم پیدا می کنی که آنچه که در تو هست برای اوست، چنان که به یوسف گفتند: مگر تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم، و این برادر من است. پس او را با او شناختند، و با غیر او، او را نشناختند، و نیز از پیش خود و با گمان و پندار و تو هم قلبی نیز او را شناسایی نکردند

ص: ۸۴

موقعیت و مقام خاص خود را می‌یابد؛ چه بدون این مشاهده، ما هرگونه که به خدا توجه کنیم، تنها چیزی را در ذهن خود تصور کرده ایم. و این مفهوم تصور و صورت ذهنیه و هم چنین مصداق محدودی که برای آن توهم شده است غیر خداوند سبحان است، پس در این هنگام آن که معبود است و پرستیده می‌شود غیر از آن خدای حقیقی مورد نظر است. و این حال و وضع غیر عارفان و عالمان ربانی است و قبول این گونه عبادات با آن کیفیتی که دانستی همانا فقط و فقط از فضل و رحمت خداوند تبارک و تعالی است.

خدای سبحان می‌فرماید:

«وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَرَحْمَتُهُ مَا زَكِيَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا» (۱)

و این به خلاف عبادت عارفان الهی و بندگان مخلص خداوند است چه آنان در عبادات خود نه به مفهوم توجه می‌کنند نه به مصداق به مفهوم، بلکه به خدای خویش که عظمتش پرشکوه و سلطنتش پایدار باد! توجه می‌کنند.

خدای سبحان می‌فرماید:

«سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (۲)

از این جا روشن می‌شود که مراد از «مخلصین» کسانی هستند که برای خداوند خالص گشته اند؛ پس هیچ حجابی بین آنها و خداوند نیست؛ و گرنه توصیف آنان نسبت به خداوند مطابق واقع نخواهد بود. و از آن جا که حجاب همان خود خلق هستند چنان که سرور ما موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود: «لا حجاب بیننا و بین خلقه إِلَّا خلقه» (۳).

پس کسانی که خالص گشته اند، خلق را در میان نمی‌بینند و تنها خداوند را در برابر

۱- و اگر فضل و رحمت خدا شامل شما نبود احدی از شما [از گناه] پاک و پاکیزه نشدی

۲- خدا ذات پاکش از این اوصاف که به او نسبت می‌دهند منزّه است، جز بندگان پاک با اخلاص

۳- هیچ حجابی بین او و مخلوقش جز خود مخلوقات، در میان نیست

ص: ۸۵

دیده دارند. و در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام آمده است که محمد بن علی باقر علیهما السلام فرمود:

لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَابِدًا لِلَّهِ حَقَّ عِبَادَتِهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ عَنِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ إِلَيْهِ، فَحِينَئِذٍ يَقُولُ: هَذَا خَالِصٌ لِي، فَيَقْبَلُهُ بِكَرَمِهِ. (۱)

و حضرت صادق علیه السلام فرمود:

مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ أَجَلَ مَنْ أَنْ لَا يَكُونَ فِي قَلْبِهِ مَعَ اللَّهِ غَيْرُهُ. (۲)

و حضرت جواد علیه السلام فرمود: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ، الْإِخْلَاصُ». (۳)

واز آنچه که گذشت معنای این سخن خداوند که از زبان ابلیس حکایت می کند، روشن می گردد:

«قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ». (۴)

و این سخن دیگر خداوند نیز روشن می گردد که فرمود:

«فَأَنَّهُمْ لَمُخَضَّرُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ». (۵)

زیرا این کسان، مستغرق در خداوندند، ابلیس را نمی بینند و وسوسه ای برای آنان نیست و احضار و حسابی نخواهند داشت. و در حدیث قدسی که می فرماید: «أُولَئِكَ تَحْتَ قِبَائِي، أَوْ رِدَائِي». (۶) به همین مطلب اشاره شده است. و حدیث امن که پیش تر از

۱- هیچ بنده ای، تا به طور کامل از خلق دل نبرد به عبادت خدا، آن گونه که شایسته اوست نمی رسد، و چون بدین مقام رسید و عبادتش خالص گشت خداوند می گوید: این خالص از آن من است، پس عبادت او را با کرمش می پذیرد

۲- خداوند هیچ نعمتی بالاتر از این به بندگانش نداده است که در قلب بنده چیزی جز خدا نباشد

۳- برترین عبادت ها اخلاص است

۴- به عزت و جلال تو قسم که خلق را تمام گمراه خواهم کرد مگر خاصان از بندگانت را که دل از غیر بریدند (و برای تو خالص شدند)

۵- پس ایشان همگی احضار خواهند شد جز بندگان با اخلاص خدا

۶- اولیای من در زیر قبای من یا ردای منند

یونس بن عبدالرحمان نقل شد، نیز ناظر به همین مطلب است.

وچکیده سخن این که: تنها طریقی که به هدف می رساند، همان طریقه «معرفت النفس» است که نزدیک ترین راه ها نیز هست. واین راه همان راه انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به خداوند سبحان و مشغول گشتن به شناخت نفس است و از حدیث موسی علیه السلام نیز این مطلب به دست می آید که فرمود:

لیس بینہ و بین خلقه حجاب إلّا خلقه، فقد احتجب بغير حجاب محبوب، و استتر بغير ستر مستور. (۱)

واین حدیث شریف زیباترین بیان برای نیکوترین راه هاست. و کیفیت این راه چنین است که با مراعات دستوراتی که در شرع برای دست یابی به انقطاع رسیده است، همچون: توبه، انابه، محاسبه، مراقبه، صمت، جوع، خلوت بیداری، آغاز می شود و سالک با عمل به دستورات و انجام عبادات، به مجاهدت با نفس می پردازد و با اندیشیدن و پند اندوختن، عبادات و اعمال را مدد می رساند تا این که منجر به انقطاع کامل و غفلت از نفس و توجه تامّ به خداوند سبحان می گردد و طالعی از غیب، درخشیدن می گیرد و به دنبال آن نفحات الهی و جذبات رحمانی، پی در پی فرا می رسند و موجب محبت و گرایش بیشتر به معبود که همان ذکر و یاد خداست می شوند.

سپس، برقی می درخشد که هیچ گاه فروکش نمی کند و جذبه ای طالع می گردد و اشتیاقی دست می دهد تا این که سلطان محبت، در دل استقرار می یابد و ذکر، بر نفس مستولی و چیره می گردد و به مقام جمع می رسد و امر پایان می یابد و همانا پایان هر چیز به سوی پرودگار توست.

۱- بین او و آفریدگانش حجابی جز خود آفریدگانش در کار نیست، پس محبوب است بدون این که حجابی او را فرا گرفته باشد و پوشیده است بدون این که پوششی بر او افکنده باشند

ص: ۸۷

و بدان که مثل این سالک، مثل کسی است که راهی را می پیماید تا به مقصدی برسد، پس بر چنین کسی واجب است که هدف را فراموش نکند، به مقداری که نیاز است راه را بداند و به اندازه نیاز، توشه ای باخود همراه ببرد. پس اگر یک دم، مقصد را فراموش کند دچار سرگردانی و آوارگی می شود و به ضلالت و گمراهی می افتد.

و اگر خود راه و مشاهده آن و آنچه در آن است او را به خود سرگرم سازد، از رفتن و پیمودن باز می ماند و دچار ایستایی و سکون می شود. و اگر بیش از مقدار نیاز با خود توشه بردارد، کوشش و تلاشش دیر می انجامد و هدف از دست می رود. و خداوند سبحان یاری دهنده است.

پس اگر اشکال کنی و بگویی: گیرم که این بیان دراز، اثبات کند که نزدیک ترین راه ها برای رسیدن به پرودگار، راه معرفت نفس باشد، اما این که در شرع مبین نیز بیانی درمورد این راه رسیده باشد که کیفیت دخول و خروج به این راه را، و شئون سلوک و پیمودن این راه دقیق و باریک و خطرناک و پرهراس را، با آفات و مخاطراتی که در بردارد و ممکن است به نابودی کسی بینجامد مطرح و تبیین کرده باشد، با بیان شما اثبات نمی شود. پس بیان رسا و جامعی که تمامی خصوصیات و جزئیات را توضیح داده و منجیات و مهلکات را به خوبی متمایز و آشکار ساخته باشد، در کجا می توان یافت؟

در پاسخ این سؤال می گویم: در فصل دوم این رساله به این مطلب اشاره کردیم.

بیاناتی که در کتاب و سنت آمده، بیان واحدی است و همانا اختلاف در ناحیه اخذ و پذیرش و تفاوت و درجه ادراک مدرکین است. و سیر به سوی خداوند سبحان که خود نیز نتیجه فهم و علم است به تبع این دو، تفاوت می یابد و به شعبه هایی تقسیم می گردد. و به جانم سوگند که این مطلبی واضح و آشکار است. و در آن جا گفتیم که مردم دسته های گوناگون هستند و هر دسته به مقدار فهم و درک خود می فهمد و عمل می کند.

ص: ۸۸

پس هرگاه یکی از عامه مردم را تصور کنیم که میل و رغبت به دنیا و کارهای آن دارد و شب را در فکر تدبیر معاش خویش به روز می آورد و تمام اندیشه اش این است که چگونه داد و ستد و خرید و فروش کند و فردا کجا رود و باچه کسی دیدار کند؟ و روز را در حالی به سر آورد که تمام همت او متوجه تدبیر و اداره امور آن روزش و اصلاح وضع دنیوی اش باشد! چنین کسی هنگامی که ندای دعوت کننده ای به سوی خداوند را در حالی که بشارتگر و انذار کننده است بشنود، که به مغفرت و آمرزش خداوند و خشنودی او و بهشتی هایی که نعمت های پایدار در آن است بشارت می دهد و از آتشی که هیزم آن خود مردمند و دیگر چیزهایی که خداوند برای ستم کاران آماده کرده است بیم دهد؛ از آن جا که چنین کسی کم همت است و تمامی همت و توجه خود را به آنچه که او را از گرسنگی و تشنگی نجات می بخشد اختصاص داده است، هیچ مجال و فرصتی برای غور و بررسی و کاوش در آیات و کلمات خداوند پیدا نمی کند. و تنها به طور اجمال به آنچه می شنود باور و ایمان دارد. و از اعمال صالحه و کارهای نیک، آنچه را که مزاحم دنیای او نباشد انجام می دهد.

پس نزد چنین کسی دنیا اصل است و دین فرع آن. به همین جهت رفتار او با گفتارش و علم او با عملش تضاد دارد؛ مثلاً می بینی که می گوید همانا خداوند شنوا و داناست و در عین حال مرتکب هر گناه و منکری می شود و ترک واجب می کند. و نیز او را می بینی که ایمان دارد به این که خداوند تنها صاحب و سرپرست بندگان است و هر شیئی رو به سوی او دارد، ولی در عین حال همین شخص در برابر غیر خدا خاضع و تسلیم است و غیر او را معبود می گیرد. هنگامی که اندک چیزی از کالای بی ارزش دنیا در جایی ببیند، به هر شیطانی که او را به عذاب جهنم فرا می خواند شتابان و سراسیمه رو می آورد. و این قدر درک و فهم ندارد که آگاه شود و بداند اشیاء جز جسم و جسمانیات چیزی نیستند و فراتر از این اوهام بی ارزش، چیز دیگری وجود دارد.

ایمان دارد به این که خداوند دارای عرشی است که احکام مربوط به آفریدگان را از آن جا صادر می کند و کارگزاران او در آسمان وزمین که همان فرشتگانند آن احکام را اجرا می کنند و تمام هستی، ملک اوست و تمام مخلوقات بنده او و او بندگان خویش را که همین بدن های محسوس باشند در این سرای دنیا به تکالیفی مکلف کرده است.

سپس آنها را می میراند و از پس هستی آنان را رهسپار دیار نیستی می کند. آن گاه زمانی می آید که دنیا نابود می شود، و روزی فرا خواهد رسید که خداوند دوباره خلق را زنده می کند و آنان را در آن روز که روز گرد آمدن است، فراهم می آورد. نیکوکاران را به بهشتی که جز خواهش های نفسانی در آن نیست پاداش می دهد، و ستم کاران را نیز به آتشی که جز شعله و زبانه در آن نیست به کیفر می رساند. و همه اینها از نظر سیاست حکومت و سلطنت و ابهت و عزت و اجرای حکم مجازات رعیت، به شیوه ای است که پادشاهان انجام می دهند نه چیزی بیشتر و بالاتر از آن، پس اینان یک دسته از مردمند و آن هم مقام و عملشان است.

هنگامی که یکی از زاهدان و عابدان را تصور کنیم- و ایشان کسانی اند که فنا و ناپایداری و فریب دنیا و کالای آن و بقای آنچه را که نزد خداوند سبجان است، دیده و می دانند و مستعد برای زهد و ورزی و عبادت هستند- اگر یکی از ایشان ندای دعوت کننده ای را که به دل کنندن از فریفتگی ها و خواهش های دنیا و رو آوردن به عبادت خدا، برای دست یابی به نجات از عذاب دردناک، و رسیدن به نعمت زوال ناپذیر و ملک پایدار فرا می خواند، بشنود، ترس و بیم از خدا در دل او جای گزین شده و یاد مرگ در برابر دیده اش قرار می گیرد. پس محبت دنیا و اندوه معاش را از دل خویش بیرون می کند و همی جز زهد و کناره گیری از دنیا را ندارد و به طمع رسیدن به رضا و خوشنودی خداوند به انجام کارهای نیک و به تهذیب نفس خویش می پردازد، و نیت و عمل خویش را اصلاح می کند و در آنچه موجب خشم پروردگار می گردد تقوا و پروا را پیشه خود می سازد و همه اینها را از ترس آتش و عذاب سرمدی و به

ص: ۹۰

طمع بهشت و نعمت پایدار انجام می دهد.

در واقع اگر درحال چنین کسی و مجاهدات او نیکو تأمل کنی خواهی دید که او چیزی جز خواهش نفسانی را نمی خواهد. او خود را دوست دارد و از آن جا که شنیده است که خداوند او را برای بقا آفریده است نه برای فنا و نیستی، پس نفس خود را دوست دارد و خواسته های نفسش را نیز دوست دارد و چون می بیند که دنیا گذرا و زوال پذیر است از همین رو در دنیا زهد می ورزد. و اگر دنیا وفادار و پایدار می بود و نعمت ها و لذت هایش جاودانه بود و درد ورنج ها و بلاهایش از میان برداشته می شد چیزی از رغبت و تمایل این زاهد مجاهد کم نمی گشت. و از همین جا دانسته می شود که آنچه برای چنین کسی کمال به شمار می آید همان خواهش های نفسانی و خواسته های دنیایی و مادی است، ولی چون لذت های دنیای مادی را آمیخته به کمبودها و موانع می بیند لذا لذت هایی از همان نوع، اما خالی از تیرگی را طلب می کند.

پس سرای آخرت را همچون دنیا تصور می کند، و می پندارد که روز قیامت نیز همچون روزگار دنیاست.

پس در این مرحله و مرتبه جسمانی، دچار توقف و ایستایی شده و به خاطر یأس و نومیدی از مراحل و مراتب بالاتر و شریف تر، از ترقی به آن مراتب محروم می شود.

پس هیچ کمالی بالاتر از کمال جسمی نمی خواهد، زیرا به جز آن باور و اعتقاد ندارد، و در واقع چنین کسی پایین تر از مرتبه علم به خداوند قرار دارد و متوقف در مرتبه عمل است. و از نظر قول و عمل و حسن خلق چنان است که گویی پرده های غیب از برابر دیدگان او کنار رفته و پشت پرده برای او مکشوف و آشکار گشته است و از دید او پنهان نیست، در حالی که واقع امر چنین نیست. و او از مشاهده پشت پرده ناامید است و تنها پس از مرگ آن را مشاهده می کند، پس چنین کسی تنها دارای عمل صالح و ثواب و پاداش در خور است و بالاتر از این به او داده نمی شود:

«وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ

ص: ۹۱

إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (۱)

واینان نیز دسته ای دیگر از مردمند ورتبه و مقامشان در علم و عمل نیز همان است که گفته شد. این دسته با دسته نخست از نظر علم مشترکند و به لحاظ علم با آنها تفاوت دارند.

اما هنگامی که یکی از محبان و مشتاقان خداوند را در نظر آوریم- و چنین شخصی کسی است که بارقه محبت و جذبه شوق به لقاء الله وجود او را فرا گرفته است و تمامی ارکان هستی اش را عشق و محبت در بر گرفته، و اندرون جانش را پریشان و مضطرب ساخته و دلش را سوزان و گدازان از عشق و محبت کرده است و هوش را از سرش ربوده و دل از دنیا و زینت های آن بر گرفته است، و همت او هرگز مصروف سرای آخرت و نعمت های آن نمی گردد- خواهیم دید که محب دین خود را در محبوب می بیند و مطلوب خود را هم در مطلوب محبوب می جوید. چنین کسی، چون می شنود که خداوند سبحان به بندگانش می فرماید:

«فَلَا تَعْرَنُكُمُ الْحَيَاءُ الدُّنْيَا وَلَا يَعْزَنُكُمُ بِاللَّهِ الْعُرُوءُ»*(۲)

و یا می فرماید:

«إِنَّمَا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ»*(۳)

به مذمت و نکوهش دنیا و زینت های آن می پردازد و چون خدای سبحان دنیا و زیورهای آن را مذمت کرده است از زینت های دنیوی اعراض می کند و دوری می جوید و اگر خداوند، دنیا را مدح می فرمود همانا آن را برفنا و زوال و پستی اش می ستود.

۱- و اگر خدا روزی بندگان را وسیع و فروان کند، در روی زمین ظلم و طغیان بسیار کنند، لیکن روزی خلق را به اندازه ای که بخواهد نازل می کند که خدا به احوال بندگانش بصیر و آگاه است.

۲- پس زنده‌ها را زندگانی دنیا فریب ندهد و از عقاب خدا، شیطان به عفو و کرمش سخت مغرورتان نگرداند

۳- [و بدانید که] زندگانی دنیا جز بازیچه و هوسرانی نیست

ص: ۹۲

و نیز هنگامی که می شنود خداوند سبحان می فرماید:

«وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (۱)

به مدح و ستایش آخرت می پردازد، زیرا خدای سبحان آن رامی ستاید، و اگر او به مذمت آخرت می پرداخت آن را به بقا و شرافت آن مذمت می کرد. و چون می شنود که خداوند می فرماید:

«أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (۲)

«إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (۳)

«وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (۴)

«هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (۵)

دلش به هیچ چیز تعلق پیدانمی کند و از هر چیز دل می کند آن هم نه از روی بازی گری و برای هوسبازی، زیرا عاشق حیران و شیفته پریشان را باباز گیری چه کار؟

بلکه بدین جهت از همه چیز دل بر می گیرد که خدای سبحان را قائم بر هر چیز و ناظر بر همه چیز و نزدیک و همراه تمام موجودات و شاهد و محیط بر همه چیز می داند، پس تنها خداوند را مقصود سعی و تلاش خود قرار می دهد، و او را طلب می کند از طریق اشیاء نه به تنهایی!

و چون می شنود که خدای سبحان می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (۶)

۱- و زندگانی اگر مردم بدانند به حقیقت دار آخرت است

۲- آیا [ای رسول! همین حقیقت که] خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت از برهان نمی کند؟

۳- خدا را بر همه موجودات عالم احاطه کامل است

۴- و هر کجا باشید او با شماست

۵- نگهبان همه نفوس عالم با آثارشان اوست.

۶- ای اهل ایمان شما ایمان خود را محکم نگاه دارید که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید زیانی از کفر آنها به شما نخواهد رسید

ص: ۹۳

بیدار و متوجه می گردد که تعلق و پیوند او با خویشتن خویش همچون پیوندی که با دیگر اشیاء دارد، نیست و اهتدا و راهیابی او به سوی مقصودش، از طریق شناخت همین خویشتن خویش است. و خدای سبحان این چنین محب و عاشقی را سالک راه خویش قرار داده است، آن جا که می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (۱)

و چون می شنود که خدای سبحان می فرماید:

«وَمَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا» (۲)

و می فرماید:

«وَمَنْ يَعِشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ» (۳)

و یا این که می فرماید:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (۴)

و نسیان همان اعراض از ذکر خداست، می فهمد که نسیان، همان خود او و نفس او است و تعلق یافتن دل به اشیاء، نشانه فراموش کردن خداوند است.

و اگر چنین کسی، از ذکر و یاد خدا رو بگرداند و به دیگر چیزها دلبستگی پیدا کند، خداوند او را به عذابی سخت و دردناک دچار خواهد ساخت. و برای محبان هیچ عذابی سخت تر و دردناک تر از عذاب «بعد و هجران» از محبوب نیست، و نیز او را

۱- ای انسان البته با هر رنج و مشقت در راه طاعت و عبادت حق بکوشی عاقبت به حضور پروردگار خود می روی و به ملاقات او نائل می شوی

۲- و هر که از یاد خدای خود اعراض کند خدا به عذابی بسیار سخت کیفرش دهد

۳- و هر که از یاد خدا (و قرآن) رخ بتابد شیطان را برانگیزیم تا یاروهمنشین دائم وی باشد و آن شیاطین همیشه آن مردم از خدا غافل را از راه خدا بازدارند و به ضلالت افکنند و بپندارند که هدایت یافته اند

۴- و شما مؤمنان مانند آنان نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند و خداهم (حظ روحانی و ابدی) نفوس آنها را از یادشان برد

ص: ۹۴

با یک همنشینی، دمساز می گرداند که وی را از راه صواب منحرف سازد. و این جا آشکار می گردد که راه همان خود او و تعلق به خود برای سلوک به سوی خداست، زیرا خداوند پروردگار او وقائم و محیط بر اوست. پس در این هنگام، این سالک محب، از همه چیز دل برمی گیرد و بر نفس خود توجه کرده و به تهذیب و پاک سازی آن و آراستنش به فضائل اخلاقی و اعمال صالح و دوری از آنچه مایه هلاک و نابودی است و گریز از مهلکات می پردازد، زیرا خداوند سبحان به چنین کاری فرمان داده است و او این کارها را دوست می دارد و انجام می دهد، اما نه به طمع رفتن به بهشت و نه از بیم افتادن در آتش، بلکه تنها برای خدا و خشنودی او، و البته در انجام این کارها هیچ پاداشی و ستایشی هم انتظار ندارد.

پس چنین کسی برای رسیدن به لقاء الله و دیدار خداوند، تمامی همت و توجه خود را مصروف پرداختن به نفس خویش می کند و شب و روز در پی این امر است اما هیچ علاقه و گرایش مستقلی به خود نفس ندارد و به آن دلبستگی استقلالی ندارد و دور باد که چنین باشد!

و چگونه می شود که عاشق صادق، به دو معشوق دل ببندد؟ و دو مطلوب داشته باشد؟ بلکه محبوب، محبوب ذاتی است و ذاتاً محبوب است و هر چه جز او که محبوب قرار گیرد به خاطر او و برای او محبوب واقع می شود نه این که استقلالاً محبوب باشد، پس محبوب اصلی، هم «محبوب فی نفسه» است و در ذات خود محبوب است و هم «محبوب فی غیره» و در غیر ذات خود نیز در حقیقت همو محبوب است.

و تو، نیک می دانی که محب و دوستدار چیزی، جز محبوبش را نمی خواهد و از همه چیز دل برمی گیرد و به سوی او می گریزد و از هر چه که مانع و بازدارنده او از محبوبش باشد دور می شود و به محبوب می پیوندد. هیچ خواسته و آرزویی جز خلوت با محبوب و رسیدن به وصل او و از میان برداشتن حجاب و مانع دیدار

ص: ۹۵

محبوب، در نظر او نیست.

و هرگاه که وصف معشوق خویش را بشنود حالت وجد و شیدایی او شدت می یابد، و آتش شوقش شعله ور می شود. و چه بسا در چنین حالتی از خویشتن خویش غایب و غافل شود و به حال خود هم توجه نکند و فکر و اندیشه اش در معشوق فانی شود و تنها اشتغال به پروردگار و محبوب داشته باشد که در این حال چیزی جز وجه خداوند صاحب جلال و بزرگی باقی نمی ماند. و این گروه نیز دسته دیگری از مردمند که مقام علمی و عملی شان چنان است که گفته شد.

و همانا دانستی که تفاوت میان این سه دسته ای که گفته شد، در درجه فهم و ادراک ایشان نسبت به حقایق نهفته است، و به لحاظ همین اختلاف، در توان ادراک از یک مدلول واحد، دویا سه مدلول مختلف دریافت می کنند. پس بیان راه از شئون شریعت نیست و همانا راه های فهم است که مایه اختلاف می شود.

و من خود از برخی اساتید و مشایخم شنیدم هنگامی که از ایشان سوال شد: چرا طریق معرفت النفس، با این که نزدیک ترین راه ها برای رسیدن به خداوند است، در شرع مبین بیان و تبیین نگشته است؟ استاد در پاسخ فرمودند: کدام بیان و مطلب در شرع هست که به این مقصد بخواند و شرح و توضیح این راه نباشد؟ و از همین روست که برخی از این دسته، در تفسیر پاره ای از آیات و روایات، معانی و مطالبی را بیان می دارند که از فهم عادی بسیار بسیار دور است.

و آنچه در این جا شایسته دانستن است این است که روش و طریقه ای که گفته شد مرکب از فعل و ترک یعنی انجام دادن و ترک کردن است و این دو، همان کنار گذاشتن غیر خدا و توجه کامل به خداوند است که البته این هر دو به منزله متلازمان و یا خود متلازم یکدیگرند.

و پیش تر گذشت که شناخت خداوند یک شناخت بدیهی و از آشکارترین بدیهیات است و آنچه که مانع شناخت او می شود، جهل و نادانی نیست بلکه غفلت و بی توجهی

است، که این خود در اثر اشتغال و سرگرمی به کالای بی ارزش دنیا و دل بستن به این سرای عاریتی و گذرا پدید آمده است. پس خداوند برای هیچ کس دودل، قرار نداده است.

اشتغال به دنیا باعث محبت و دوستی به آن می شود و این سبب می شود که تمام همت آدمی صرف آن شود. و محبت دنیا تمام فضای دل را پر می کند و می پوشاند و دیگر آینه دل شفاف و صاف می ماند، تا جمال زیبایی خداوندی در آن بازتاب کند و معرفت حاصل شود. پس مسئله، مسئله دل است.

و اگر خواستی درستی گفته ما را بیازمایی، می توانی این کار را انجام دهی: در مکان خلوتی که هیچ مشغولی آور و بازدارنده ای همچون نور، صدا، اثاث و مانند آن نباشد، می نشینی، به طوری که به هیچ کاری مشغول نباشی و هیچ کاری از تو صورت نگیرد و چشم هایت را بسته نگه می داری. سپس صورتی را مثلاً صورت «ا» در خیال مجسم ساخته تمام توجهت را روی آن متمرکز می سازی، و می کوشی که هیچ صورت دیگری را به ذهنت وارد نسازی و تنها به همان صورت «ا» توجه داشته باشی. در آغاز امر می بینی که صورت های خیالی و وهمی دیگری مزاحم ذهنت شده آن را تاریک و مشوش می سازند، صورت هایی که بسیاری از آنها قابل تشخیص از یکدیگر نیستند، صورت هایی که مربوط به افکار روزانه و شبانه و خواسته ها و هدف های توست که مثلاً پس از یک ساعت دیگر، تو در فلان جا و با فلان شخص دیدار کرده و یا مشغول به انجام فلان کار خواهی بود. این در حالی است که تو در خیال خود تنها به صورت «ا» نظر داری و متوجه آن هستی، و این تشویش فکر و بی نظمی ذهنی تا مدتی دوام خواهد داشت و با تو خواهد بود.

سپس اگر چند روزی کوشش را در خالی ساختن ذهن از صورت های مزاحم و غیر مورد نظر ادامه بدهی، خواهی دید که پس از مدتی خواطر و اوهام رو به کاهش گذاشته و رفته رفته کم می شود، و قوه خیال، نورانیتی به دست می آورد؛ به طوری که

ص: ۹۷

هر چه را که به قلبت خطور می کند، چنان روشن و صاف است که گویی داری آن را با چشم حسی می بینی، سپس همین طور روز به روز این خواطر کاهش یافته و تا آن جا پیش می رود که متوجه می شوی هیچ صورت دیگری جز همان صورت «ا» در ذهنت پدیدار نمی گردد.

و از این جا به درستی سخن ما پی می بری که گفتیم اشتغال و سرگرمی به کارهای دنیوی موجب فراموش ساختن خود و غفلت از ماورای ماده می گردد، و رهایی و رفتن به سوی باطن، تنها با اعراض و دوری جستن از ظاهر و روی آوری به ماورای آن به دست می آید. پس اگر خواستی از همان راه که گفته شد نفست را نیز مشاهده کنی، خواطر و موانعی بیشتر و افزون تر که همان لذات و مقاصد دنیوی باشند، در میان خواهی دید و با آنها مواجه خواهی گشت. پس طریق روشن و قطعی برای دست یابی به معرفت، همین است که دلت را از دنیا و هر چه غیر خداست پاک سازی.

پس بنابراین دستورها و آموزش هایی که گفته اند، همچون: مراقبه، خلوت و مانند آنها، همگی وسیله ای برای تحصیل این حالت قلبی است که گفته شد، تا در اثر این دستورات به جایی برسی که دلت تنها متوجه خدای سبحان باشد و به وصل حضرتش - عزّ اسمه - برسی. و این همان ذکر خدا و رسیدن به او می باشد که در حقیقت کلید آخرین است. و خداوند هدایت گر است.

و بدان که «ذکر»، به این معنا که گفته شده در کتاب و سنت به فراوانی به کار رفته است:

خدای سبحان می فرماید:

«وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» (۱).

و می فرماید:

۱- و هرگز از کسانی که ما دل های آنان را از یاد خود غافل ساخته ایم پیروی مکن

ص: ۹۸

«فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا» (۱).

و آشکار است که ذکر لفظی را نمی توان موصوف به شدت کرد.

و می فرماید:

«وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» (۲).

۱- مانند پدران خود بلکه بیش از پدران، خدا را یاد کنید

۲- و متذکر این معنا نشود جز کسی که دائم رو به درگاه خدا آرد

فصل پنجم کمال نهایی آدمی

در آنچه که انسان به کمال خویش به آن می رسد

این فصل به مثابه توضیحی است برای مطالبی که در فصل دوم بیان شد.

می گوییم: چون دانستی که کمال آدمی، همان رسیدن به اقسام سه گانه «فنا» یا به عبارت دیگر رسیدن به مقام «توحید فعلی» و «اسمی» و «ذاتی» است، و نیز دانستی که قرب هر موجود به حق سبحان، همانا به مقدار حدود ذاتی اوست، پس وسائلی که بین نشئه بدنی انسان (نشئه مادی) و حق سبحان، واسطه قرار گرفته اند همانا به حسب حدود ذوات خویش دارای ترتب وجودی هستند.

پس انسان در سیر خویش به سوی حق سبحان ناگزیر از گذر از جمیع مراتب افعال و اسماء و ذوات است تا این که به «توحیدات ثلاث» برسد.

از آن جا که آدمی به کمال هیچ مرتبه ای نمی رسد، مگر به فنای از آن مرتبه و بقای آن کمال در همان محل، پس در هر مرتبه ای از کمال، بر جمیع انواع فیوضاتی که بر مراتب مادون آن مرتبه مترشح می گردد وقوف می یابد و بدان متحقق می گردد، تا این که به مقام «توحید ذات» می رسد پس در آن جا دیگر نه «اسمی» برجا می ماند و نه «رسمی» و الملک یومئذ لله؛ یعنی ملک و سلطنت در آن هنگام تنها از آن خداست.

و این برهان با تمامی فشرده گی خویش مشتمل بر تمامی مقامات اولیاء بوده و از

ص: ۱۰۰

شئون و مقامات آنان خبر می دهد و برای کسی که اهل فهم باشد، کافی و بسنده است.

و اما خصوصیات مقامات عارفان را کسی جز پروردگار ایشان - که نامش گرامی باد! - آگاه نیست.

دنباله:

احاطه بر مقامات اولیاء و اسرار و رازهایی که با خدا دارند، ممکن نیست، زیرا ولایت و سرپرستی امور ایشان با خدا بوده و اسماء و رسومشان هم در خدا فانی گشته است.

و خداوند سبحان خود فرموده است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ» (۱). و آنان را همین شرافت بس است که سرپرستی و ولایت امورشان با خداست و خدا خود مربی ایشان گشته است و بشارت دهنده آنان است. خدای سبحان فرموده است:

«أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (۲).

سپس به شناساندن و معرفی آنان پرداخته و می فرماید:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ»* (۳).

آن گاه آنان را پس از آن که به تقوا توصیف کرده، به ایمان وصف فرموده است. و آشکار است تقوا که همان پرهیز از آن چیزی است که باعث خشم خداوند می شود، پس از ایمان به خدا و رسول صلی الله علیه و آله تحقق می یابد.

بدین ترتیب دانستیم که ایمان یاد شده در آیه شریفه غیر از ایمانی است که مقدم بر تقواست و این ایمان، همان تأکید ایمان و تثبیت آن است؛ به گونه ای که مقتضی آن، از آن تخلف نکند.

۱- و خلق را هیچ به او احاطه نیست

۲- آگاه باشید که دوستان خدا هرگز هیچ ترسی [از حوادث آینده عالم] و هیچ اندوهی [از وقایع گذشته جهان] در دل آنها نیست

۳- آنها اهل ایمان و خدا ترسند

ص: ۱۰۱

زیرا اصل ایمان که همان اذعان و اعتراف اجمالی است، با شرک و سایر معاصی جمع نمی شود.

خداوند سبحان فرموده است:

«وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (۱)

اما ایمان کامل و تام از لوازم اصول دین و فروع آن جدایی نداشته و همواره همراه آنها است. پس معنای ایمان، در این صورت بازگشت می کند به تسلیم در مقابل هر آنچه که پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آورده است، چنان که خود خداوند فرموده است:

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (۲)

و تسلیم کسی شدن یعنی اراده خویش را در اراده او فانی ساختن و هر چه را که او می خواهد خواستن و هر چه را که او نمی خواهد، نخواستن و این همان تبعیت کامل و تام است. چنانچه خداوند فرموده است:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (۳)

و نیز فرموده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» (۴)

ایمان دوم را به رسول صلی الله علیه و آله نسبت داد و این ایمان همان یقین تام و کامل به خداوند سبحان و اسماء و صفات او و هم چنین یقین تام و کامل به آنچه فرود آورده است و

۱- و اکثر خلق به خدا ایمان نمی آورند مگر آن که مشرک شوند

۲- نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت، اهل ایمان نمی شوند مگر آن که در خصومت و نزاعشان، تنها تو را حاکم کنند و آن گاه به هر حکمی که (به سود و زیان آنها) کنی هیچ گونه اعتراضی در دل نداشته کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند

۳- بگو ای پیغمبر اگر خدا را دوست دارید مرا پیروی کنید که خدا شما را دوست دارد

۴- ای کسانی که به حق گرویدید اینک خدا ترس و متقی شوید و به رسولش نیز ایمان آرید تا خدا شما را از رحمتش دو بهره نصیب گرداند

ص: ۱۰۲

تبعیت و پیروی کامل از دستورهای اوست، پس افعال و کردار ایشان مطابق افعال و کردار پیامبر صلی الله علیه و آله و غایت و هدفشان مطابق با غایت و هدف او است. و پیامبر که هیچ هدفی جز خدا و رسیدن به خشنودی و رضای او و اعراض و دوری جستن کامل از دنیا ندارد، امام و پیشوای ایشان است. خداوند سبحان می فرماید:

«وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (۱)

سپس به ایشان چنین وعده می دهد:

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (۲)

و قدم صدق همان مکان ثابت و مقام مکین است که در عرف نیز کنایه از مرتبت و مقام اولیای خداست که در نزد خدا دارند.

در جای دیگر می فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (۳) که در این آیه خداوند سبحان خبر داده است که آنچه نزد اوست باقی و دائم بوده، فنا و نابودی در آن راه ندارد.

باز فرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۴). که در این آیه نیز خداوند خبر داده است به این که هر چه جز او و «وجه» اوست محکوم به نابودی است.

پس با این توضیحات آشکار گشت که آنچه نزد خداوند سبحان است «وجه»

۱- و همیشه خویش را با کمال شکیبایی به محبت آنان که صبح و شام خدا را می خوانند و رضای او را می طلبند وادار کن و یک لحظه از آن فقیران چشم مپوش که به زینت های دنیا مایل شوی و هرگز با آنان که ما، دل های آنها را از یاد تو غافل کرده ایم و تابع هوای نفس خود شدند و به تبهکاری پرداختند متابعت مکن (یعنی با اشراف و ثروتمندان ظالم هواپرست نپیوند)

۲- و مومنان را به رحمت خدا بشارت ده که به راستی مقامشان نزد خدا رفیع است

۳- آنچه نزد شما هست همه نابود خواهد شد و آنچه نزد خداست تا ابد باقی خواهد ماند

۴- هر چیزی جز ذات پاک الهی نابود است

ص: ۱۰۳

اوست و «وجه» هر چیز از او جدایی ناپذیر است و آن همان چیزی است که به واسطه آن با اشیاء مواجه می شود. پس این کسان، با گام صدق خویش بدان جا رسیده اند که در «سبحات وجه» حق تعالی متمکن گشته اند و در روشنی انوار ذات او مستهلک و فانی شده اند و از حیطه عمل و ردیف کارگزاران بیرون رفته اند و محدود و مخصوص به یک مکان خاص نیست. «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (۱).

و باز خدای سبحان فرموده است:

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۲).

قُرْآن گفته اند که بایستی در این آیه، «ذو» به حالت رفع خوانده شود و صفت منقطع نیست و این سخن خداوند شاهد گفته ماست که می فرماید:

«تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ» (۳)، و «سَبِّح اسْمَ رَبِّكَ» (۴).

پس «ذو» صفت وجه است.

و «ذو» صفت جلال و اکرام، جامع تمام صفات جلال و جمال خداوند است و هیچ صفتی از صفات برتر او و نیز هیچ اسمی از اسماء حسناء پروردگار از این دو صفت بیرون نیست.

پس این عارفان والا مقام که به مقام «تمکین» و «فنا» رسیده اند جز صفات و اسماء خداوند سبحان نه اسمی برای آنها می ماند و نه رسمی، پس حجاب برداشته می شود، زیرا چیزی از آنان و با آنان و غیر آنان و جز «وجه» خداوند صاحب جلال و اکرام، بر جا نمی ماند. (پس این را بدان!).

و از این جا معنای آنچه در حدیث وارد شده است که فرشتگان با کتاب از سوی

۱- پس به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده اید

۲- هر که روی زمین است دست خوش مرگ و فناست و زنده ابدی ذات خدای منعم با جلال و عظمت است

۳- بزرگوار و مبارک نام پروردگار است

۴- به نام خدای خود که برتر از همه موجودات است به تسبیح و ستایش مشغول باش

ص: ۱۰۴

خداوند به ولی او فرود می آیند در بهشت، در حالی که نامه ای به دست دارند که در آن است: «من الملك الحي القيوم، إلى الملك الحي القيوم» (۱). دانسته و آشکار می شود.

و همانا خداوند، ایشان را به قرب خویش وعده داده است و آنان را «مقربان» خوانده است و «مقربان» را در قرآن سبقت گیرندگان و پیشی جویندگان معرفی کرده است. و «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (۲) و کار و فعل ایشان را منحصر به خیر داشته است و فرموده است:

«ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (۳)

و باز خداوند سبحان چنین فرموده است:

«إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ» (۴)

خداوند رحمان در این آیه شریفه هر گونه شرک علمی و عملی را از آنان رفع فرموده است تا آن جا که می فرماید:

«أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ» (۵)

پس مؤمنانی راستین در واقع، هم ایشاند که با علم برای خدا و عمل برای خدا تکامل جسته و کمال یافته اند و سبقت گیرندگان و مقربان و اهل یقین هستند.

۱- از پادشاه زنده نگهدارنده به پادشاه زنده نگهدارنده

۲- و طایفه سوم آنان که در ایمان بر همه پیشی گرفتند، آنان به حقیقت مقربان درگاهند

۳- پس [از آن پیامبران کهف] ما آنان را که بندگان خود برگزیدیم (یعنی محمد و آل او علیهم السلام) و وارث علم قرآن گردانیدیم باز هم بعضی آنها (یعنی فرزندان یا امت او) به نفس خود ظلم کردند و بعضی راه عدل پیمودند و برخی به هر عمل خیر [با جان و دل] به دستور حق سبقت گیرند

۴- همانا آن مؤمنانی که از خوف خدا، ترسان و هراسانند و آنان که به آیات خدای خود ایمان می آورند. و آنان که هرگز به پروردگارشان مشرک نمی شوند

۵- چنین بندگان تعجیل در سعادت و خیرات می کنند و اینان هستند که به کارهای نیکو سبقت می جویند

ص: ۱۰۵

آن گاه خداوند سبحان بدیشان وعده داده است که حجاب و پرده را از دل آنان بردارد و فرموده است:

«كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنْ * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ». (۱)

و علیون همان عالم علوی است. و فرموده است:

«وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ». (۲)

و این غایت و هدفی که خداوند در این آیه بدان اشاره فرموده است، از قبیل غایتی است که در این سخن خود بیان می فرماید:

«وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ». (۳)

یا این سخن دیگرش که می فرماید:

«وَ لِيُعَلِّمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ». (۴)

و مانند غایتی که در این سخنش هست نمی باشد.

«لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ». (۵)

بنابراین معنای آیه فوق این می شود که، خداوند سبحان به بندگان اهل یقین خویش ملکوت آسمان و زمین را نشان می دهد. و خداوند در این سخن خویش که می فرماید:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ

- ۱- چنین نیست (که شما کافران پنداشتید) امروز نکوکاران عالم با نامه اعمالشان در بهشت علیین روند، و چگونه به حقیقت علیین آگاه توانی شد؟ کتابی است نوشته شده و مقربان در گاه حق به مشاهده آن مقام نائل شوند
- ۲- و همچنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان ها و زمین را ارائه دادیم تا به مقام اهل یقین رسد
- ۳- و ما این چنین یوسف را به تمکین و اقتدار رساندیم و برای آن که او را علم خواب ها بیاموزیم
- ۴- که مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود تا از شما مؤمنان هر که ثابت در دین است (مانند علی علیه السلام) گواه دیگران کند
- ۵- تا آن که پس از فرستادن این همه رسولان، مردم را بر خدا حجتی نباشد

ص: ۱۰۶

مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (۱)

معنای ملکوت را بیان فرموده است که مقصود از ملکوت همان عالم امر یا عالم علوی است.

و در حدیث آمده است:

لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُمُونَ حَوْلَ قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَرَأَوْا مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.... (۲)

و شاهد ما بر این که خداوند سبحان، یقین را نتیجه مشاهده ملکوت دانسته است این سخن خداوند است که می فرماید:

«كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (۳)

و این سخن دیگر او که می فرماید:

«كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (۴)

- ۱- فرمان نافذ خدا [در عالم] چون اراده خلقت چیزی را کند، به محض این که گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد، پس منزّه و پاک خدایی که ملک و ملکوت هر موجود به دست قدرت او و بازگشت شما همه خلائق به سوی اوست
- ۲- اگر رفت و آمد و چرخیدن شیاطین برگردد دل های آدمیان نبود، آنان ملکوت و باطن آسمان ها و زمین را می دیدند
- ۳- حَقّاً اگر به طور یقین می دانستید البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد، و سپس به چشم یقین می بینید
- ۴- چنین نیست، بلکه ظلمت ظلم و بد کاری هاشان بر دل های آنها غلبه کرده است. و از این آیه شریفه استفاده می شود که مشاهده آیات خداوند، که از دیدگان غیر اهل یقین که بر آنها پرده و حجاب کشیده شده است و محجوب گشته اند، پوشیده و پنهان است، با چشم دل است نه با چشم حس و دیده جسمانی. پس دل را چشمی است، هم چنان که دارای اعضای دیگری نیز هست. و در کتاب خدا آیات بسیاری در این خصوص وجود دارد مانند این سخن خداوند که می فرماید: «و از پیش و پس [راه خیر را] بر آنها سد کردیم و بر چشمشان هم پرده افکندیم که هیچ چیز را نبینند». و یا این سخن خداوند که می فرماید: «از شنیدن و گفتن و دیدن آیات حق کر و گنگ و کورند زیرا عقل خود را به کار نمی بندند». و این فرموده خداوند که می فرماید: «آیا این کافران در روی زمین به سیر نمی روند تا دل هاشان بینش و هوش یابد [و گوششان به حقیقت شنوا گردد] که این کافران را چشم سر گرچه کور نیست لیکن چشم باطن و دیده دل ها کور است». این آیه، مراد و مقصود از چشم و گوش و مانند آن را تفسیر می کند که مراد از تمامی اینها در خصوص هدایت و ضلالت، همانا اعضای قلبی و باطنی است نه جسم محسوس ظاهری. و سایر معانی مربوط به هدایت یافتگان و گمراه گشتگان نیز از همین باب است مانند این سخن خداوند که می فرماید: «خدا یار اهل ایمان است آنان را از تاریکی های جهان بیرون آورد و به عالم نور برد و آنان را که راه کفر گزیدند، یا ایشان شیطان و دیو رهنز است که آنها را از عالم نور به تاریکی های گمراهی درافکنده است. و آیات دیگری که در این خصوص وارد شده است. پس دل را عالمی است هم چنان که حس را عالمی است و دل دارای احکام و آثاری است که با عالم حس مشابّهت و همانندی دارند

ص: ۱۰۷

خدای سبحان در این سخنان خود بدین مطلب اشاره فرموده است که ارتکاب گناهان حکم یقین را زائل می کند و از بین می برد چنان که می فرماید:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (۱) و می فرماید:

«أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ» (۲)

بلکه همراه یقین بایستی عمل صالح و کار نیکو باشد تا نتیجه و ثمره دهد و به بار نشیند چنان که خداوند می فرماید:

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (۳)

به سر سخن باز می گردیم و می گوئیم: خدای سبحان ایشان را وعده فرموده است که حیات آنان را یعنی وجودشان را تبدیل می کند چنان که می فرماید:

«أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، كَمَنْ مَثَلُهُ فِي

۱- و با آن که پیش نفس خود به یقین دانستند [معجزه خداست] باز از کبر و نخوت و ستمگری انکار آن کردند

۲- [ای رسول] ما، می نگری آن را که هوای نفسش را خدای خود قرار داده و او را خدا دانسته، [پس از اتمام حجت] گمراه ساخته و مهر (قهر) بر گوش و دل او نهاده است. (جاثیه، آیه ۲۳)

۳- کلمه نیکوی توحید (و روح پاک آسمانی) به سوی خدا بالا رود و عمل خالص آن را بالا برد

ص: ۱۰۸

الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا». (۱)

پس آشکار گشت که حیات ایشان همراه نور است که با آن نور در میان مردم گردش و رفت و آمد می کنند و با آنان معاشرت دارند. و از آن جا که معاشرت از طریق قوا و حواس انجام می گیرد پس ایشان دارای حیات نورانی و حواس و قوای ربانی هستند.

باز خداوند سبحان فرموده است:

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا». (۲)

پس روشن می شود که این نور یک روحی است که دارای عقل و فهم بوده و از عالم امر است، چنان که می فرماید:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ». (۳)

سپس خداوند سبحان خبر داده است که ایشان را به نور خویش هدایت خواهد کرد و این «نور علی نور» است، یعنی نور بر روی نور، و نوری است که آسمان ها و زمین با آن روشن گشته است که خداوند فرموده است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (۴)

سپس به این نوری که آسمان ها و زمین را روشن کرده است مثل زده و فرموده

۱- آیا کسی که مرده [جهل و ضلالت بود] ما او را زنده کردیم و به او روشنی علم و دیانت دادیم که با آن روشنی میان مردم سرافراز رود مثل او مانند کسی است که در تاریکی ها فرو شده و از آن به در نتواند شد

۲- و همین گونه ما روح (فرشته بزرگ) خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم و از آن پیش که وحی رسد نه دانستی کتاب خدا چیست و به فهم کردی که راه ایمان و شرع کدام است ولیکن ما، آن کتاب و شرع را نور (وحی و معرفت) گردانیدیم که هر کس از بندگان خود را بخواهیم به آن نور هدایت می کنیم

۳- این مردم پایدارند که خدا بر دل هایشان نور ایمان نگاشته و به روح قدس الهی آنها را مؤید و منصور گردانیده است

۴- خدا نور (وجود بخش) آسمان ها و زمین است

ص: ۱۰۹

است:

«مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (۱)

پس برای نور خدا دو حجاب از نور است که با آن نور روشن می شوند و آسمان و زمین با آنها روشن می گردند یکی از آن دو، «مشکوه» (چراغدان) است که دارای روشنایی کمتری است و خود را از آنچه درون آن است و «زجاجه» نام دارد کسب نور می کند که خود زجاجه هم از «مصباح» نور می گیرد. پس مصباح قیم است به نور زجاجه و مشکوه، و زجاجه قیم است به نور مشکوه، و آن خود آخرین چیزی است که هم روشن است و هم روشنگر غیر خود است.

و شاید روشنایی و نور زمین از آن است و بالاتر آن زجاجه است و شاید نور آسمان از آن است چنان که خداوند سبحان می فرماید:

«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (۲)

و در این آیه شریفه، ذکری از آنچه ورای آسمان و زمین است به میان نیامده است.

هم چنین مطلبی پیرامون مصباح که در آیه یاد شده بیان نشده است، جز آنچه که از این سخن خداوند آشکار می گردد که می فرماید:

«يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ

۱- داستان نورش به مشکوتی ماند که در آن روشن چراغی باشد و آن چراغ در میان شیشه ای که تلالو آن گویی ستاره ای است درخشان و روشن، از درخت مبارک زیتون که با آن که شرقی و غربی نیست، شرق و غرب جهان بدان فروزان است و بی آن که آتشی زیت آن را برافروزد خود به خود جهانی را روشنی بخشد که پرتو آن نور حقیقت، بر روی نور معرفت قرار گرفته است و خدا هر که را خواهد به نورش هدایت کند

۲- او امر عالم را [به نحو احسن و اکمل] از آسمان تا زمین تدبیر می کند

ص: ۱۱۰

وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...» (۱).

سپس خداوند سبحان به توضیح بیشتر پیرامون تمثیلی که در قرآن ذکر فرموده است می پردازد و می فرماید:

«فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ» (۲).

بدین ترتیب خداوند سبحان عارفان را چنین معرفی فرموده است که: هیچ گاه از ذکر و یاد خدا و کردار نیک، غفلت نمی ورزند؛ پس ایشان کسانی هستند که هیچ حجابی آنان را از ذکر خدا باز نمی دارد؛ و به غیر خدا هیچ التفات و توجهی ندارند؛ پس اینان به حقیقت «مخلصین» هستند که یک سره پاک و خدایی گشته اند. و همانا در فصل سابق به هنگام بحث از آیاتی که در باب حالات مخلصین وارد شده است، پاره ای از حالات مخلصین گذشت. و خداوند در حق ایشان می فرماید:

«سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (۳).

و می فرماید:

«كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوْءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (۴).

«فَعِزَّتْكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ» (۵).

۱- درخشان و روشن از درخت مبارک زیتون که با آن که شرقی و غربی نیست شرق و غرب جهان بدان فروزان است و بی آن که آتشی زیت آن را برافروزد خودبه خود جهانی را روشنی بخشد

۲- در خانه هایی (مانند معابد و مساجد و منازل انبیاء و اولیاء) خدا رخصت داده که آن جا رفعت یابد و در آن ذکر نام خدا شود و صبح و شام تسبیح و تنزیه ذات پاک او کنند. پاک مردانی که هیچ کسب و تجارت، آنان را از یاد خدا غافل نگرداند و نماز به پا داشته و زکوة فقیران دهند

۳- خدا ذات پاکش از این اوصاف که (از جهل) به او نسبت می دهند منزّه است، جز بندگان پاک با اخلاص

۴- ولی ما میل او را از قصد به دو عمل زشت بگردانیدیم که همانا او از بندگان معصوم و پاکیزه ماست

۵- پس به عزت سوگند، تمامی آنان را گمراه خواهیم ساخت به جز بندگان پاک و خالص تو را

ص: ۱۱۱

«فَانَّهُمْ لَمُخَضَّرُونَ* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (۱).

«وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (۲).

پس روشن گشت که خداوند از هر ثنا و ستایشی جز ثنا و ستایش مخلصین، پاک و منزّه است و نیز روشن و آشکار گشت که خداوند مخلصین را از بدی و فحشا باز می‌دارد و وسوسه شیطان، هول و هراس قیامت، صعقه و بی‌هوشی درد، نفخ صور و احضار مردمان، و کتاب و نامه اعمال به دست آنان دادن و حساب کردن و توزین اعمال، هیچ یک شامل حال مخلصین نشده و آنان از همه اینها مستثنا هستند و همانا جزا، و پاداش آنان در مقابل عمل نخواهد بود، زیرا آنان کاری از خود نمی‌کنند و عملی برای خود ندارند. و اینها همه بخشی از مواهب و بخشش‌های خداوند سبحان در حق اولیای خود است.

و از تمامی این سخنان پدیدار گشت که از مواهب و عنایت‌های خداوند در حق آنان، فانی ساختن آنان از حیث افعالشان و اوصاف و ذواتشان است.

در واقع اولین چیزی که در مقام «فنا» به آن می‌رسند «فناي افعال» است و کمترین آن- طبق آنچه برخی از علما ذکر کرده‌اند- شش مورد است: موت، حیات، مرض، صحت، فقر و غنا.

پس آنان همه اینها را از خدا می‌بینند؛ همچون کسی که حرکتی را می‌بیند اما محرک این حرکت را نمی‌بیند ولی به او علم دارد، پس خداوند سبحان در مقام فعل، جانشین ایشان می‌گردد؛ به طوری که گویی فعل ایشان فعل خدای سبحان است، چنان که در کتاب کافی و کتاب توحید در حدیثی از حضرت صادق علیه السلام بدان اشاره شده است. آن جا که حضرت درباره این سخن خداوند که می‌فرماید: «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا

۱- برای انتقام و عذاب [به محشر] احضار می‌شوند. [و همه هلاک شوند] جز بندگان با اخلاص خدا

۲- و جز به کردارتان مجازات نمی‌شوید. [امروز همه مسئولند] جز بندگان پاک با اخلاص خدا

ص: ۱۱۲

مِنْهُمْ» (۱) چنین می گوید:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَأْسِفُ كَأْسَفَنَا، وَلَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ، يَأْسِفُونَ وَيرضون، وَهُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ. فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ، وَسَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ جَعَلَهُم الدَّعَاةَ إِلَيْهِ، وَالأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ وَلَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ، وَلَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ. (۲)

و نیز می فرماید:

مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارَبَةِ وَدَعَانِي إِلَيْهَا. (۳)

هم چنین می فرماید:

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». (۴)

و همچنین می فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ». (۵)

و کلّ هذا و شبهه علی ما ذکر کردیم که هکذا الرضا و الغضب و غیرهما من الأشياء ممّا یشاکل ذلك. (۶)

۱- ما را به خشم آوردند ما هم از آنان انتقام کشیدیم

۲- خداوند بلند مرتبه به خشم می آید، اما خشم او چون خشم ما نیست، و اما او دوستانی برای خویش آفریده است، که آنان آفریده و مخلوق و تربیت یافته او هستند و خشنودی و خشم آنان را خشنودی و خشم خویش قرار داده است و این بدین جهت است که خداوند ایشان را دعوت کننده و راهنمای به سوی خویش قرار داده است و از همین روست که بدین مقام رسیده اند، و چنین نیست که همان طور که خشم و انتقام به مخلوق نسبت داده می شود به خدا نیز نسبت داده شود. و معنای آن سخن خداوند نیز همین است

۳- هر کسی ولی ای از اولیای مرا اهانت کند همانا به من اعلام جنگ داده است و مرا به جنگ با خود فرا خوانده است

۴- و نیز فرموده است: هر کس پیامبر صلی الله علیه و آله را اطاعت کند مرا اطاعت کرده است

۵- و نیز فرموده است: کسانی که با تو بیعت می کنند همانا با خدا بیعت می کنند

۶- و تمامی اینها و امثال اینها چنان است که برایت گفتم. و مطلب در مورد رضا و غضب پروردگار و مانند آنها نیز همین طور است

ص: ۱۱۳

حضرت علیه السلام آن جا که فرمود «مما يشا كل...» اشاره به آیات فراوان و اخباری که درباره این مطلب وارد شده است می فرماید، مثلاً این سخن خداوند که می فرماید:

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۱)

و یا این سخن خداوند که می فرماید:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (۲)

که ضمیر در این آیه به نطق بر می گردد.

و یا این سخن خداوند که می فرماید: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (۳)

و نیز این سخن پیامبر در مورد مطلب یاد شده است که می فرماید:

فاطمه بضعه منی من آذاها فقد آذانی، و من آذانی فقد آذی الله (۴)

و روایت دیلمی بعداً خواهد آمد، ان شاء الله.

سپس خداوند، اوصاف و صفات ایشان را فانی می کند. اصول این اوصاف - چنان که از اخبار اهل بیت علیهم السلام آشکار می گردد - پنج است: حیات، علم، قدرت، سمع و بصر. خود خداوند در این پنج چیز جای آنان را می گیرد.

در کتاب کافی از ابی جعفر روایت شده است که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ جلاله - قال: ما تقرب إليَّ عبد من عبادي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضْتُ عليه، وإنَّه ليتقرب إليَّ بالنافله حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها. إن دعاني أجبتُه، و إن سألني أعطيتُه. (۵)

۱- ای رسول، چون تو تیر افکندی، نه تو، بلکه خدا افکند

۲- و هرگز به هوای نفس سخن نمی گوید. سخن او چیزی غیر وحی خدا نیست

۳- ای پیغمبر کار به دست تو نیست

۴- فاطمه پاره تن من است، هر کس او را بیازارد مرا آزرده است، و هر کس مرا بیازارد خدا را آزرده است

۵- خداوند فرمود: هیچ بنده ای نیست که با انجام نوافل به من تقرب یابد مگر این که او را دوست می دارم، پس چون دوستش دارم، گوش او می شوم که با آن می شنود، چشم او می شوم که با آن می بیند، زبان او می شوم که با آن سخن می گوید، دست او می شوم که با آن حمله می کند، پس اگر مرا بخواند پاسخش می گویم، و اگر خواسته ای داشته باشد بر می آورم

ص: ۱۱۴

و این از احادیثی است که رایج بین فریقین بوده و هر دو گروه شیعه و سنی آن را روایت کرده اند و کتاب خداوند نیز به صدق آن گواهی می دهد آن جا که می فرماید:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (۱)

و می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ» (۲)

آن چنان که از سیاق هر دو آیه پیداست در هر دو آیه دستور به پیروی از پیامبر و ایمان به او داده شده است و هر دو آیه محبت خداوند را به بنده اش بیان می کند که این محبت، خود رحمتی ویژه است که موجب می گردد نوری به بنده داده شود تا به وسیله آن بین مردم بگردد و با آنان به معاشرت پردازد و همانا پیش از این بنده، با قوای نفس و ابزار آن از سمع و بصر و دست و زبان در میان مردم می گشت، اما بر اثر محبت خداوند آن ابزار مبدل به نوری از جانب خدا می شود.

در کتاب اثبات الوصیه تألیف «مسعودی» از حضرت علی علیه السلام خطبه ای روایت شده است که در آن فرموده است:

سبحانک ای عین تقوم نصب بهاء نورک، و ترقی إلى نور ضیاء قدرتک؟ و ای فهم يفهم مادون ذلك إلا أبصار کشف عنها الأغطیة، و هتکت عنها الحجب

۱- بگو ای پیغمبر صلی الله علیه و آله اگر خدا را دوست می دارید مرا پیروی کنید که خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد

۲- ای کسانی که به حق گرویدید، اینک خدا ترس و متقی شوید و به رسولش محمد مصطفی صلی الله علیه و آله نیز ایمان آرید، تا خدا شما را از رحمتش دو بهره نصیب گرداند (یکی برایمان رسولان پیشین و یکی بر ایمان به دین رسول) و نوری از پرتو ایمان به قرآن، شما را عطا کند بدان نور راه (بهشت ابد) پیمایید و از گناه شما نیز درگذرد

ص: ۱۱۵

الْعَمِيَّة، فَرَقَتْ أرواحُها إلى أطراف اجنحه الأرواح فناجوك في أركانك و الحوَّابين أنوار بهائك، و نظروا من مرتقى التريه إلى مستوى كبريائك، فسمَّاهم أهل الملكوت زوَّاراً، و دعاهم أهل الجبروت عَمَّاراً- الخطبه-(۱)

و حدیث هشام قبلا در فصل سوم گذشت.

و مانند این معانی در ادعیه و مناجات ها فراوان نقل شده است؛ مثلاً در مناجات حضرت علی علیه السلام در ایام ماه شعبان می خوانیم:

إلهی و الهمنی ولهاً بذکرک إلی ذکرک، واجعل همّتی إلی روح نجاح أسمائك و محلّ قدسک.(۲)

تا آن جا که می گوید:

إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک، و انزْ أَبْصارَ قلوبنا بضیاء نظرها إلیک حتی تخرقْ أَبْصارُ القلوب حجبَ النور فتصلَ إلی معدن العظمه، و تصیر أرواحنا معلقه بعزّ قدسک، إلهی واجعلنی ممّن نادیته فأجابک، و لا حظّته فصعق لجلالک، فناجیته سرّاً و عمل لک جهراً.(۳)

۱- ای خداوندی که پاک و منزهی، کدام دیده را یارای آن هست که در برابر نور عظمت تو تاب آورد و به نور روشنایی قدرت بی پایان تو برسد، و کدام فهمی را راه به پی بردن ورای آن هست؟ جز دیدگانی که خود از آنها حجاب بر کشیده و پرده برگرفته ای و از بیماری کوری و نابینایی نجاتشان داده ای، پس جان های ایشان در عروج است و تو را در ارکان عرشت می خوانند؛ اینان در دریای انوار عظمت شناورند و از نردبان خاک، بالا آمده اند و به کبریایی تو نظر دوخته اند، پس ملکوتیان اینان را «زائران» نامیده و جبروتیان ایشان را «ساکنان» می خوانند

۲- البته عبارت متن با اصل متن مناجات شعبانیه اندک تفاوتی دارد ولی ترجمه اصل عبارت مناجات شعبانیه چنین است: خدایا شیدایی و شیفتگی ذکر خود را پیایی در دلم انداز و همتم در نشاط فیروز شدن اسمائت و محل قدست قرار ده

۳- خدایا! بریدن کاملی از خلق به سوی خود به من عنایت کن و دیده های دلمان را به نور توجه به سوی خود روشن گردان تا دیده های دل، پرده های نور تو را پاره کند و به مخزن اصلی بزرگی و عظمت برسد و ارواح ما آویخته به عزّت مقدّست گردد. خدایا! از کسانی قرارم ده که او را خواندی و پاسخت داد، و در معرض توجه قرارش دادی و او در برابر جلال تو مدهوش گشت و در پنهانی با او به رازگوئی پرداخته ولی او آشکارا برایت کار کرد

ص: ۱۱۶

تا آن جا که عرض می کند:

إلهی والحقنی بنور عزک الأبهج، فأکون لک عارفاً و عن سواک منحرفاً. (۱)

این ادعا مشتمل بر مقدمه و ذی المقدمه یعنی «سلوک» و «شهود» هر دو با هم است و در کتاب عده الداعی تألیف «ابن فهد» از «وهب بن منبه» روایت شده است که:

خداوند به داوود علیه السلام وحی کرد:

یا داوود! ذکرى للذاکرین، و جنتی للمطیعین، و حبی للمشتاقین، و أنا خاصه للمحبین. (۲)

سپس خداوند ذات آنان را نیز فانی ساخته و اسم و رسم آنان را محو می گرداند و خود در مقام آنان می نشیند و در آخر رساله توحید آمده است که این برتر از آن است که با لفظی بیان شود و یا اشاره ای بدان شود و حتی اطلاق مقام به آن نیز از روی مجاز است و این همان دری است از مقامات که خداوند بر روی پیامبرش محمد صلی الله علیه و آله و خاندان پاک او گشوده است. (۳)

و من می گویم که خداوند سبحان، اولیای امت محمد صلی الله علیه و آله را و شیعیان فرزندان او را نیز به این مقامات و درجات می رساند و روایات بی شماری بر این معنا دلالت دارند. (۴)

در روایت دیلمی که پس از این خواهد آمد چنین آمده است:

و ینقل من دارالفناء إلی دارالبقاء، و من دارالشیطان إلی دارالرحمن.

۱- خدایا مرا به نور درخشان عزت برسان تا عارف به ذات باشم و از غیر تو روگردان باشم

۲- ای داوود! یاد من از آن یادآوران است و بهشت من از آن مطیعان است و دوستی ام برای مشتاقان است و خود خصوص محبانم
۳- توصیه می شود که خواننده عزیز این قسمت را به دقت بخواند و در آن به اندیشه و تدبر پردازد، باشد که بابی، بل ابوابی از معرفت به روی دلش گشاده شود

۴- دقت شود که نکته ها چون تیغ پولادی است تیز! خواننده گرامی را به تدبر در بلندای مقام اولیای محمدیین و شاگردان مکتب اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و نیز اندیشه کردن در ژرفایی سخن علامه بزرگ- این دانای اسرار، و عارف بیدار و حکیم بلند مقدار- (قدس سره الشریف) دعوت می کنیم. (مترجم)

ص: ۱۱۷

و از سرای ناپایدار به سرای پایدار و از خانه شیطان به خانه رحم منتقل می شود.

از این بیان آشکار می گردد که آنچه از مقامات و کرامات خداوند سبحان در آخرت به امت ها وعده داده است، برای اولیای در دنیا حاصل است، و در آن مقامات به پیشوای خویش می پیوندند.

و این مقامی که گفته شد برتر از مقامی است که ائمه علیهم السلام در روایات مستفیضه ای که از ایشان در باب نفی صفات رسیده است، بدان اشاره کرده اند. پس اولیا به نحو وراثت از مقامات ائمه علیهم السلام برخوردار می شوند. (پس بدان این را!)

و از مواهب خداوند نسبت به اولیا، سیر ایشان است میان عوالمی که ما بین عالم دنیا و خداوند قرار دارد چنان که بحث آن قبلاً گذشت.

در کتاب بحارالانوار از کتاب ارشاد دیلمی این روایت با ذکر دو سند برای آن، نقل شده است:

قال الله تعالى: يا أحمد! هل تدري أي عيش أهني، و أي حياه أبقى؟ قال: اللهم لا. قال: أما العيش الهني، فهو الذي لا يفتر صاحبه عن ذكرى، ولا ينسى نعمتي، ولا يجهل حقّي، يطلب رضائي في ليله و نهاره. أمّا الحياه الباقية، فهي التي يعمل لنفسه حتى تهون عليه الدنيا، و تصغر في عينه، و تعظم الآخرة عنده، و يؤثر هوای علی هواه، و يبتغي مرضاتي، و يعظم حقّ نعمتي، و يذكر علمي به، و يراقبني بالليل و النهار عند كلّ سيئه أو معصيه. ينقي قلبه عن كلّ ما أكره، و يبغض الشيطان و وساوسه، ولا يجعل لأبليس على قلبه سلطاناً و سيلاً.

فإذا فعل ذلك أسكنت قلبه حباً حتى أجعل قلبه لي، و فراغه و اشتغاله و همّه و حديثه من النعمه التي أنعمت بها على أهل محبتي من خلقي، و أفتح عين قلبه و سمعه حتى يسمع بقلبه و ينظر بقلبه إلى جلالی و عظمتی، و أضيق عليه الدنيا، و أبغض إليه ما فيها من اللذات. و أحذره من الدنيا و ما فيها كما يحذر الراعي على غنمه مراتع الهلكه، فإذا كان هكذا يفرّ من الناس فراراً، و ينقل من

ص: ۱۱۸

دار الفناء إلى دارالبقاء، و من دارالشيطان إلى دارالرحمن.

یا احمد! ولأزینته بالهیبه و العظمه. فهذا هو العیش الهنیء، و الحیاه الباقیه، و هذا مقام الراضین.

فمن عمل برضائی، ألزمه ثلاث خصال: أعرفه شکرأ لا یخالطه الجهل، و ذکرأ لا یخالطه النسیان، و محبّه لا یؤثر علی محبّتی محبّه المخلوقین. فإذا أحببني أحببتہ، و أفتح عین قلبه إلى جلالی، ولا- أخفی علیہ خاصّه خلقی، و أناجیه فی ظلم اللیل و نور النهار حتی ینقطع حدیثه مع المخلوقین، و مجالسته معهم، و أسمعہ کلامی و کلام ملائکتی. و أعرفه السرّ الذی سترته عن خلقی، و ألبسه الحیاء حتی یتحیی منه الخلق کلّهم، و یمشی علی الأرض مغفوراً له، و أجعل قلبه و اعیاً و بصیراً، و لا أخفی علیہ شیاً من جنّه و لا نار، و أعرفه ما یمرّ علی الناس فی القیامه من الهول و الشدّه، و ما أحاسب به الأغنیاء و الفقراء، و الجهّال و العلماء، و أنومه فی قبره، و أنزل علیہ منکراً و نکیراً حتی یسألاه و لا یری غمّ الموت، و ظلّمه القبر واللحد، و هول المطلع.

ثم أنصب له میزانه، و أنشر دیوانه، ثم أضع کتابه فی یمینه، فیقرأ منشوراً، ثم لا أجعل بینی و بینہ ترجماناً، فهذه صفات المحیّین. یا احمد! اجعل همّیک همّاً واحداً، واجعل لسانک لساناً واحداً، واجعل بدنک حیاً لا یغفل أبداً، من یغفل عنی لا أبالی فی آیّ واد هلك. (۱)

۱- یا احمد! می دانی چه زندگی ای گوارا تر و چه زنده بودنی پایدار تر است؟ عرض کرد: بار خدایا نه، فرمود: اما زندگی گوارا آن است که در ذکر من سستی نکنند و نعمت مرا از خاطر نبرد و جاهل به حق من نباشد، رضا و خشنودی مرا شب و روز بجوید، و اما زنده بودن همیشگی آن است که آن چنان نفسش را تربیت کند که دنیا در نظرش پست و در چشمش کوچک، و آخرت در نظرش بزرگ گردد. و خواسته مرا بر خواسته های خودش مقدم دارد، و رضا و خشنودی مرا اختیار کند و حق مرا بزرگ شمرد، و دانش مرا نسبت به خودش به خاطر سپارد و مرا در شب و روز هنگام انجام دادن هر گناه و نافرمانی فراموش نکند، و دلش را از آنچه که من خوش ندارم دور کند. و شیطان و وسوسه او را دشمن دارد و برای شیطان بر دلش راهی قرار ندهد. اگر چنین کرد دوستی خود را در دلش جای گزین کنم تا این که دلش را در اختیار خود قرار دهم و از دنیا باز دارم و سرگرم آخرتش کنم و از نعمت های تازه ای که دوستانم را بهره مند کرده ام او را هم بهره مند کنم و چشم و گوش و دلش را باز کنم تا این که به وسیله دلش بشنود و نگاه کند به جلال و بزرگی من، و دنیا بر او تنگ و لذت های دنیا را دشمن دارد و او را از دنیا و هر چه که در اوست بترسانم همان طور که چوپان را از چراگاه های خطرناک و نابودکننده می ترسانم. هر گاه چنین شد، از مردم فرار می کند و از سرای فانی به سرای جاویدان منتقل می شود؛ از خانه شیطان قدم به خانه رحمن می گذارد. ای احمد! او را به هیبت خودم زینت بدهم، پس این است زندگانی گوارا، و حیات جاویدان و این است مقام آنان که از خدا راضی هستند. هر کسی رضای مرا به دست آورد او را ملازم سه خصلت گردانم: معرفتی که با آن نادانی آمیخته نباشد، به ذکر که با آن فراموشی آمیخته نباشد، دوستی ای که با آن دوستی، محبت آفریدگانم را اختیار نکند، پس هر گاه مرا دوست دارد من هم او را دوست دارم و چشم دلش را به جلال و بزرگی ام باز کنم و آفریدگان خاصم را از او پوشیده ندارم. و در تاریکی شب و روشنایی روز با او سخن گویم، به طوری که سخن گفتن او با آفریدگانم قطع شود و با آنان همنشینی نکند و سخنان خود و فرشتگانم را بشنود و او را به رازهایی که از مردم پنهان داشتم آگاه کنم و لباس شرم بر اندامش بپوشانم، تا این که تمام مردم از او شرم کنند و بر زمین راه رود و آمرزیده باشد. و

دل او را شنوا و بینا قرار دهم و چیزی بر او پوشیده نماند از بهشت و دوزخ. و او را از آنچه که بر مردم می گذرد روز قیامت از هول و شدت عذاب آگاه کنم. و او را بر حساب بینوایان و ثروتمندان و دانایان و نادانان با خبر کنم و گور او را روشن کنم، تا این که نکیر و منکر بر وی فرود آیند و از او پرسش کنند او غصه مرگ و تاریکی قبر و لحد و بیم روز قیامت را نبیند تا این که برایش میزان را نصب کنم و نامه عملش را بگشایم نامه او را به دست راستش بگذارم و نوشته اش را بخواند بعد بین خود و او ترجمه کننده ای قرار ندهم و بی واسطه با او سخن گویم. پس اینها که گفته شد نشانه های دوستان اوست. یا احمد! همت خود را یکی قرار ده و یک زبان داشته باش، بدن خود را زنده قرار ده که هیچ گاه غافل و بی خبر نباشی؛ هر کس از من غافل شد؛ باکی ندارد؛ به هر کجا که بخواهم او را نابود می کنم. (از ترجمه ارشاد القلوب دیلمی، ج ۱ (مترجم)، چاپ کتابفروشی اسلامیة استفاده شد.)

ص: ۱۱۹

و در کتاب بحارالانوار از کافی و معانی و نوادر راوندی با سندهای مختلف از حضرت صادق و حضرت کاظم علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایتی نقل شده است که ما در این جا روایت را با الفاظ و عباراتی که با آن الفاظ در کتاب کافی نقل شده است می آوریم. حضرت فرمودند:

ص: ۱۲۰

استقبل رسول الله صلى الله عليه و آله حارثه بن مالک بن النعمان الانصاری، فقال له: کیف أنت یا حارثه بن مالک النعمانی؟

فقال: یا رسول الله! مؤمن حقاً. فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: لكل شیء حقیقه، فما حقیقه قولک؟ فقال: یا رسول الله! عزفت نفسی عن الدنيا فأسهرت لیلی، و أظمأت هواجری. و کأنی أنظر إلى عرش ربی و قد وُضع للحساب، و کأنی أنظر إلى أهل الجنة یتزاورون فی الجنة، و کأنی أسمع عواء أهل النار فی النار. فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: عبد نور الله قلبه، أبصرت فأثبت- الحديث- (۱).

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه و آله با حارثه بن مالک بن نعمان انصاری روبه رو شد، حضرت فرمود: حارثه بن مالک! چگونه ای؟ عرض کرد: یا رسول الله! مؤمن حقیقی ام، رسول خدا صلى الله عليه و آله فرمود: هر چیزی را حقیقتی است. حقیقت گفتار تو چیست؟ گفت: یا رسول الله! به دنیا بی رغبت شده ام، شب را [برای عبادت] بیدارم و روزهای گرم را [در اثر روزه] تشنگی می کشم. گویا عرش پروردگارم را می نگرم که برای حساب گسترده شده است و گویا اهل بهشت را می بینم که در میان بهشت یکدیگر را ملاقات می کنند و گویا ناله اهل دوزخ را در میان دوزخ می شنوم. رسول خدا صلى الله عليه و آله فرمود: بنده ای است که خدا دلش را نورانی فرموده است، بصیرت یافتی، ثابت باش. مولانا- این عارف رازدان و خدا بین که غواص اقیانوس معانی و معارف و قدوه اصحاب معرفت است- حکایت دیدار حضرت رسول خدا صلى الله عليه و آله با زید را در کمال شیوایی و زیبایی که خاص چنین عارف سخن دان و گوهرشناس است به نظم کشیده است که ما آیات او را در این باره نقل می کنیم، باشد که مایه جلا و روشنی قلوب ارباب معرفت گردد\\: گفت پیغمبر صباحی زید را\\: کیف اصبحت ای رفیق با صفا\\ گفت: عبداً مؤمناً، باز اوش گفت\\: کو نشان از باغ ایمان گر شکفت\\ گفت: تشنه بوده ام من روزها\\ شب نخفستم ز عشق و سوزها\\ تا ز روز و شب جدا گشتم چنان\\ که ز اسپر بگذرد نوک سنان\\ که از آن سو جمله ملت یکی است\\ صد هزاران سال و یک ساعت یکی است\\ هست ازل را و ابد را اتحاد\\ عقل را ره نیست سوی افتقاد\\ گفت: از این ره کو ره آوردی، بیار\\ در خور فهم و عقول این دیار\\ گفت: خلقان چون ببینند آسمان\\ من بینم عرش را با عرشیان\\ هشت جنت هفت دوزخ پیش من\\ هست پیدا همچو بت پیش شمن\\ ایک به یک و می شناسم خلق را\\ همچو گندم، من زجو در آسیا\\ که بهشتی که و بیگانه کی است\\ پیش من پیدا چو مار و ماهی است\\ جمله را چون روز رستاخیز من\\ افش می بینم عیان از مرد و زن\\ هین بگویم یا فروبندم نفس\\ لب گزیدش مصطفی یعنی که بس\\ یا رسول الله بگویم سر حشر\\ در جهان پیدا کنم امروز نشر\\ اهل مرا تا پرده ها را بردرم\\ تا چو خورشیدی بتابد گوهرم\\ تا کسوف آید زمن خورشید را\\ تا نایم نخل را و بید را\\ وانمایم راز رستاخیز را\\ نقد را و نقد قلب آمیز را\\ دست ها بریده اصحاب شمال\\ وانمایم رنگ کفر و رنگ آل\\ واگشایم هفت سوراخ نفاق\\ در ضیاء ماه، بی خسف و محاق\\ وانمایم من پلاس اشقیاء\\ بشنوانم طبل و کوس انبیاء\\ دوزخ و جنات و برزخ در میان\\ پیش چشم کافران آرم عیان\\ وانمایم حوض کوثر را به جوش\\ اکاب بر روشان زند بانگش به گوش\\ او آن کسان که تشنه گردش می زیند\\ ایک به یک را وانمایم تا کیند\\ می بساید دوششان بر دوش من\\ نعره هاشان می رسد در گوش من\\ اهل جنت پیش چشمم ز اختیار\\ در کشیده یک به یک را در کنار\\ دست یکدیگر زیارت می کنند\\ وزلبان هم بوسه غارت می کنند\\ اگر شد این گوشم زبانیگ آه آه\\ از حنین و نعره واحسرتاه\\ این اشارت هاست گویم از نغول\\ لیک می ترسم ز آزار رسول\\ هم چنین می گفت سرمست و خراب\\ داد پیغمبر گریانش بتاب\\ گفت هین، درکش که اسبت گرم شد\\ عکس حق لایستحی زد شرم شد\\ آینه تو جست بیرون از غلاف\\ آینه و میزان کجا گوید خلاف\\ \\متنوی، دفتر اول ص ۱۷۴-۱۷۳، همایون همتی، تهران، بهمن ۱۳۶۴

ص: ۱۲۱

و تو اگر در این آیات و اخباری که ما نقل کردیم تدبر کنی - گر چه آنچه را که باقی گذاشتیم و نگفتیم بیش از آن چیزی است که گفته ایم - و اگر اشارات را از عبارات بگیری و دریابی از اخبار و حالات عارفان. شگفتی هایی بینی که دست عبارت و توصیف از دامن آنها کوتاه است.

ص: ۱۲۲

والله الهادی و المستعان؛

خداوند هدایتگر و یاری کننده است.

در این جا رشته سخن را کوتاه می کنیم و خدا را بر توفیق به پایان بردن کتاب، ستایش می نماییم و بر سرور خود محمد صلی الله علیه و آله و خاندانش علیهم السلام درود و تحیت می فرستیم.

محمد حسین طباطبائی

ص: ۱۲۳

۸ رساله ای در علم

اشاره

ترجمه آیه الله محمد محمدی گیلانی

فصل اول در تقسیم علم

علم در اصطلاح فلاسفه به علم حضوری و علم حصولی منقسم می شود، زیرا معلوم یا با وجود خارجی - یعنی وجودی که آثار مطلوب بر آن مترتب است - نزد عالم حضور می یابد، که آن را علم حضوری می گویند، و یا حضورش نزد عالم، با ماهیت و صورت است که می توان گفت وجود ذهنی است - یعنی وجودی که آثار مطلوب بر آن مترتب نیست - و این قسم علم را علم حصولی خوانند.

هر دو قسم علم موجود می باشند، اما علم حصولی وجودش، بالضروره روشن است، زیرا هر یک از ما بالضروره صور چیزهایی از قبیل دریا و صحرا و انسان و اشجار و نظایر اینها را در ذهن خود می یابیم که فاقد آثار وجود خارجی بوده، ولی کاشف و حکایت کننده آن چیزهایند. و اما تقریر علم حضوری به این طریق است که حقیقت علم - چنان که قبلاً در جای خود گذشت - عبارت است از حضور چیزی برای چیزی، یعنی حقیقت علم همانا حصول وجود مجرد از ماده است برای وجود مجردی که بیان آن گذشت و گفتیم که صرف حصول شیئی برای شیئی موجب علم نیست، زیرا شیء حاصل اگر همه اجزای وجودش مجتمع نبوده و بعضی از آنها از بعضی دیگر غایب باشد، مانند اجسام و همه اشیای مادی، در این صورت حضور که واقعیت علم است تحقق نمی یابد؛ چه آن که غیبت مفروض منافات با حضور دارد،

ص: ۱۲۶

علی هذا جواهر مادی و عوارض آنها با حفظ خاصیت مادیت ممتنع الحضور است.

پس علم به ناچار از خاصیت ماده مبرا و مجرد است و نظیر این بیان را در ظرف عالم می توان جاری ساخت. بدیهی است که حصول وجود چنانی برای وجود مجردی، مستوجب یک نحو اتحاد بین آنهاست، زیرا مقتضای وجود رابط چنان که در مبحث مخصوص به آن بیان گردید، اتحاد بین طرفین است، نهایت این که اتحاد بین دو وجود یا به عینیت است، در صورتی که کثرت و تعدد اعتباری باشد. مثل این که فرض شود چیزی غیر خود باشد، سپس حکم به حصولش برای نفس خود گردد، در صورتی که جوهر قائم بالذات باشد که در حقیقت چنین مفروضی وحدت است نه اتحاد؛ و یا به قیام یکی از آن دو به دیگری به نحو فقر و نیاز وجودی است، و به عبارت دیگر قیام، شعاعی و پرتوی است، چه آن که اگر هر یک مستقل از غیر و قائم بالذات ملحوظ گردد، در این صورت بدون ربط است که خلاف فرض است، و موجودیت دو شیء به نحوی که یکی از آن دو قائم به دیگری باشد معنای علّیت است که معلول با چنین بینشی از مراتب وجود علت بوده و بر آن حمل می شود- نه حمل متعارف و معهود- بلکه از قبیل حمل حقیقه و رقیقه است که مفاد آن همان پرتویت رقیقه و معلول برای حقیقه است، و هم چنین است موجودیت دو شیء که هر دو آنها قائم به شیء سوم باشد که مفاد معلولیت آنها برای سومی مفروض است و از مراتب وجود آن به شمار آمده و به نحو حمل حقیقه و رقیقه بر آن حمل می شوند.

به تعبیر اجمالی و اختصاری، وجود شیء قائم به ذات برای خود او حاصل است و وجود معلول برای علّتش حاصل است و بالعکس وجود علت برای معلولش حاصل است و وجود یکی از دو معلول در عرض هم برای معلول دیگر به نحوی حاصل است، زیرا با حصولش برای علت مشترک که به نحوی برای هر یک از دو معلول حضور دارد، برای آن دیگری نیز حاصل است.

با توجه به بیان مزبور، چنان چه در نشئت هستی، موجوداتی مجرد از ماده ثابت

ص: ۱۲۷

شود که قائم به ذوات خود بوده و بر طریقه علیت و معلولیت بر هم مترتب باشند و در بعضی از مراتب، معلولات مفروضه پس از یک معلول قرار داشته باشند، الزاماً هر یک از این مجردات، علم حضوری به خود دارد، و هر یک از علل در این سلسله مفروضه به معلولش علم حضوری خواهد داشت و بالعکس؛ و هر یک از معلول‌های در عرض هم نیز علم حضوری به معلول مقارن و ملازم خود دارد.

ولی برهان بر وجود مجردات چنانی قائم است، پس در این صورت مطلوب ما یعنی وجود علم حضوری ثابت است، و این بیان اجمالی را نزد خویش ضبط کن تا تفصیل آن را به خواست خداوند متعال در آینده نزدیک بیان کنیم.

فصل دوم در علم شیء مجرد به ذات خود

از بیان قبل دانسته شد که ذات هر موجود، جوهری مجرد از ماده، برای خود او معلوم است، زیرا ذاتش برای خود حاصل است، و چون فعلیت موجود مجرد به مرحله تمام رسیده است، حصولش برای ذاتش عین حضورش - یعنی حصول با تمام فعلیت ذاتش - برای خود می باشد و مراد ما از علم داشتن موجودی به موجودی جز حضورش برای آن چیز دیگری نیست، و لازم این تقریر این است که موجود مجرد، علم و عالم و معلوم باشد. اما علم است، زیرا وجودش عین حصولش برای ذات خویش به نحو فعلیت تام غیرمشوّب به قوه است، پس وجودش عین حضور بوده و همین است معنای علم؛ اما معلوم است، زیرا وجودش متعلق به ذات خود می باشد، و اما عالم است، زیرا وجود متعلق به ذاتش از برای نفس ذاتش حاصل است، و مراد ما از عالم، جز موجودی که برای آن علم حاصل گردیده، چیز دیگری نیست.

شیخ در مقاله هشتم از «الهیات» کتاب شفاء در بیان این که مبدأ تعالی عقل و عاقل و معقول است می فرماید:

«مانع از معقول بودن شیء موجود همانا وجود مادی آن و علائق و وابستگی های مادی است و همین جهت مانع از عقل بودن شیء موجود است. پس هر موجود بری و برهنه از ماده و وابستگی های آن، که متحقق به وجود تجردی است، خود برای ذات

ص: ۱۲۹

خویش معقول است و چون بذاته- یعنی بدون تجرید و تعریه- عقل است، پس خود ایضاً بذاته و بدون تجرید معقول است و ناگزیر معقول ذات خود می باشد. بنابراین، ذات او عقل و عاقل و معقول است، نه به آن معنا که در مورد مفروض چیزهای متکثری موجود باشد- بلکه موجود واحدی است با اعتبار متعدد به این بیان که چون مبدأ تعالی هویت مجرد است پس عقل است، و به اعتبار این که هویت مجرد برای ذات خود معتبر شده پس معقول است، و به اعتبار آن که برای ذاتش واجد بودن هویت مجرد معتبر می شود پس عاقل ذات خویش است؛ چه آن که معقول موجودی است که ماهیت مجرد اش برای چیزی حاصل شود و عاقل موجودی است که برایش ماهیت مجرد چیزی حاصل شده، و چیز مذکور مشروط به این نیست که عین خود و یا دیگری باشد، بلکه مراد از آن شیء مطلق است اعم از آن که عین خود و یا غیر خود باشد» پایان کلام شیخ قدس سره.

اشکال در عالم و معلوم بودن شیء واحد بعینه، به این بیان که چنین فرضی متوقف بر تحقق وجود رابط است و لازم آن، تحقق ارتباط بین شیء و ذات خود می باشد که امری است محال، زیرا لازم این لازم، مغایرت بین شیء و ذات خود و به تعبیر روشن و معروف، سلب شیء از نفس خود است که بطلان آن ضروری است، به این تقریر دفع می گردد که: در مبحث وجود لِنفسه و فی نفسه بیان کردیم که آن چه ممتنع است همانا مغایرت بین شیء و ذاتش به حسب نفس الامر است، و اما مغایرت به حسب فرض عقلی، امری است ممکن، و عقل ما بالضروره قضاوت می کند که وجود جواهر مجرد لذاتها (یعنی این که رابطی نیست) و فی ذاتها (یعنی این که رابط نیست) موجود است و معنای این تعبیر این است: اگر انفکاک این وجودات از خودشان جایز باشد، هرآینه رابط بین منفک و منفک عنه تحقق خواهد داشت که مقتضی نوعی اتحاد بین آنهاست؛ به این معنا که تمام هویت یکی از آن دو برای آن دیگر حاصل است و همین است معنای حضور علمی، پس هر ذات مجردی علم به ذات خود دارد.

ص: ۱۳۰

و اشکال بر این مطلوب، از طریق تضایف به این که گفته شود: بین عاقل و معقول، تقابل تضایف است و متضایفان در وجود واحدی قابل اجتماع نیستند، زیرا بین آنها تقابل است پس موجود واحد ممتنع است که عاقل ذات خود و معقول ذات خویش باشد، به این طریق رفع می شود که تضایف همانا بین دو مفهوم عاقل و معقول است که این دو مفهوم از جوهر مجرد که در ذات خویش واحد است با تکثر اعتبار و لحاظ عقل، انتزاع می گردند، به این بیان که در این لحاظ معقول است و گاهی آن را قائم به ذات خود لحاظ می کند که در این ملاحظه عاقل است. بنابراین تکثری که مستلزم تضایف است همانا در مرحله لحاظ عقلی است، نه در متن واقع و خارج که زیانی به وحدت وارد آورد.

ص: ۱۳۱

فصل سوم در علم علت به معلولش

قبلاً- در مباحث علت و معلول- دانسته شد که وجود معلول نسبت به علت خویش، رابط محض است و بدون علتش هیچ گونه استقلال ندارد، و وجودش از حیطه وجود علت بیرون نمی باشد؛ و معنای حضور همین است. پس تا این جا روشن می شود که معلول برای علت خود حاضر و برای آن معلول است و علتش عامل به آن می باشد.

فصل چهارم در علم معلول به علتش

چون وجود معلول نسبت به علتش وجودی است رابط محض و از حیثه علت خود خارج نیست، لزوماً علتش از آن محتجب و غایب نبوده و برای آن حضور دارد و معلومش می باشد. پس معلول، علم به علت خود دارد و این معنا با رابط صرف بودن معلول منافاتی ندارد؛ و نمی توان گفت چون وجود معلول عین ربط و غیر مستقل است، متعلق هیچ گونه حکمی نیست، زیرا معلول به واسطه علتش استقلال داشته و وجود علت برای نفس علت موجود است و از خود غایب نیست و برای ذات خویش حاضر است پس علت در عین حضورش برای ذات خود، برای معلولش حاضر است و از این بیان نتایج زیر به دست می آید:

۱. آن که حقیقت علم معلول به علتش همان علم علت است به ذات خود، از آن حیث که علت معلول مفروض است، ولی حیثیت ملحوظ مذکور علتش را به معلول مفروض و عدم آن مقید نمی کند.

۲. علم معلول به علت خویش همانا علمش به لطیفه موجود در علت است که عبارت است از وجودی که علت به نحو اعلا و اشرف واجد است و بنابراین معلول به قدر وسعت وجود خویش، علم به علت خود دارد نه به وسعت وجود ذات علت خود.

ص: ۱۳۳

۳. علم معلول به ذات خویش همانا علمش به همه سلسله علل طولیه اش است.

۴. علم معلول به علل خود اقدام از علمش به نفس خود است، همان طور که عللش بر آن، تقدم وجودی دارند.

با این تقریر و تحلیل، اشکالی که در این مقام ایراد کرده اند دفع می شود، مضمون اشکال این است که وجود علت از حیث مرتبه و رتبه، اقوی و اشد و عالی تر و شریف تر از وجود معلول است و بنابراین ممتنع است که وجودش برای معلولش حاصل و نزد آن حاضر و معلوم وی شود.

بیان اندفاع اشکال مذکور این است که مآل علم معلول به علت خود چنان که دانسته شد همانا حضور علت برای ذاتش بوده و همین حضور که عین وجود علت است مقوم معلول است؛ یعنی می توان گفت: حقیقت علم معلول به علت خود همانا علمش به لطیفه نفس خویش که موجود و قائم به علت است می باشد.

فصل پنجم در علم یکی از دو معلول علت به همتایش

چون علت مجرد از ماده و وابستگی های آن، عالم به معلول خویش بوده و معلول نزد آن حاضر و برایش معلوم است، پس اگر معلول دومی غیر معلول اول برای وی باشد. با حضورش نزد معلول دوم، ناگزیر معلول اول برای معلول دوم حضور خواهد داشت، زیرا موجودی که برای موجودی حضور دارد و این موجود نیز برای دیگری حاضر است، لزوماً موجود حاضر اول برای این دیگری نیز حضور خواهد داشت. پس یکی از دو معلول علت ثالثه علم و به معلولی که در ردیف و همتای اوست خواهد داشت.

در این جا اشکالی مطرح است، به این مضمون که فرض دو معلول در مرتبه وحدانی برای علت سومی، به تفصیلی که در فلسفه اعلا در قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» تبیین گردیده است، مستلزم تحقق کثرت حیثیات در ذات علت است و بنابراین، علم یکی از دو معلول هم ردیف، به علت همانا مستلزم حضور علت است به حیثیتی که ویژه آن معلول است، و حیثیت دیگرش ویژه معلول همتایش می باشد که مغایر با حیثیت نخستین است، نظیر تغایری که بعضی از اجزای کثرت با جزء دیگرش دارد. پس حضور علت نزدیکی از دو معلول هم ردیف، مستلزم حضور معلول دیگر نزد همتای خود نیست.

ص: ۱۳۵

این اشکال به این ترتیب دفع می شود که دو حیثیت مفروض در علت به هر گونه که تصور شده، به ناچار مجرد از ماده و علایق آن اند، زیرا فرض بر این است که علت و معلولین جملگی مفارق از علایق مادی اند- که مانع معقول بودن همین ماده و وابستگی های آن است چنان که در کلام شیخ گذشت- بنابراین، هر دو حیثیت، نزد علت حاضرند و با توجه به این معنا، حضور علت برای یکی از دو معلول با حیثیت ویژه آن معلول- به مقتضای تجرد و عدم حجاب- مستلزم حضور حیثیت دیگر است، چنان که مطلب ظاهر و روشن است. پس علم یکی از معلول به علتشان مستلزم علمش به معلول دیگر که هم ردیف و مکانی آن است می باشد.

ص: ۱۳۶

فصل ششم در علم حصول

قبلاً دانسته شد که قسمی از علم، عبارت از صورت و ماهیت معلوم که نزد عالم حاصل می شود، و عین وجود خارجی نزد عالم حاصل نمی گردد؛ و گفتیم وجود این قسم از علم بالضروره معلوم است.

مراد ما از این که صورت معلوم، حاصل می شود نه وجود خارجی آن، این است که موجود خارجی که آثار مطلوبه، در ظرف وجود خارج، بر آن مترتب است، حصولی نزد عالم می یابد که آن آثار بر آن مترتب نیست، یعنی با وجود ذهنی تحقق می یابد که در مبحث وجود ذهنی روشن شده است.

و آن امری که گاهی با وجود خارجی موجود می شود و آثارش بر آن مترتب است و گاهی با وجود ذهنی موجود می شود و آثارش بر آن مترتب نیست، همان ماهیت است که در جواب ما هو، حمل می شود، و ماهیت غیر از وجود است، ولی به تبع و طفیل وجود، نوعی تحقق و موجودیت برای آن پدید می آید.

توضیح مطلب به این تقریر است که صور علمیه خصوصاً صور کلیه مجرد از ماده است، و لازم چنین موجوداتی، قیام به ذوات خویش و ترتب آثارشان بر آنها در ظرف مذکور- که ظرف وجود خارجی آنهاست- می باشد؛ ولی نفس به واسطه اضافه و ارتباطش با خارجی که از طریق حواس بر آن مشرف است و می پندارد که صور

ص: ۱۳۷

مربوره عین صور جزئیۀ خارجیۀ مورد اشراف حواس است، در چنین حالی، آن صور قائمۀ بالذوات را عریان از خواص و آثار خارجیۀ اش می یابد و صور ادراک شدۀ چنانی را، ماهیات اشیایی می دانند که با وجودی موجود شدۀ اند که آثار مطلوب بر آنها مترتب نیست، و از این بیان نتایج زیر به دست می آید:

۱. معنای این که ماهیات، موجود بالعرض بوده و موجودیت آنها با وجودی است که آثار مطلوب بر آنها بار نمی شود، زیرا چنان که گفتیم، حقایق مجزده قائمہالذوات، قیاساً به خارج مرتبط با حواس، چنین معنایی را واجد می شوند.

۲. و آن که هر علم حصولی به علم حضوری باز می گردد و علم حضوری اساس علم حصولی است.

۳. متعلق علم حصولی همانا ماهیات است و هر چه متعلق علم حصولی نیست، ماهیت ندارد.

پس از توضیح فوق، می دانیم در تفصیل انتزاع ماهیات به بیان دیگری بگوییم:

علوم حصولیہ ما به دو قسمت کلی و جزئی منقسم می گردد علوم حصولیہ کلیہ، مانند علم به ماهیت انسان که عقل صدق آن را بر کثیرین تجویز می کند. علوم جزئیہ که عقل صدق آن را بر کثیرین تجویز نمی کند و این قسم یا صور خیالیہ هستند، مانند علم به شخص زید که غایب از نظر ماست، و یا صور حسیہ هستند، مانند علم به این گرما یا به این شیرینی مثلاً از طریق لمس و چشیدن.

قسم اول یعنی علم کلی، به علم جزئی منتهی می شود، زیرا اگر علم کلی از جزئی انتزاع نگردد و نفس در علمش به کلی، از جزئی استمداد نجوید، و به هیچ وجه ارتباط و اتصال با جزئی نداشته باشد، در این صورت نسبت صورت کلی که برای وی حاصل شد به همه جزئیات در خارج علی السواء است. بنابراین یا بر هیچ یک از جزئیات خارجیہ حمل نمی شود و یا بر همه آنها حمل می گردد؛ چه آن که وجهی برای تبعیض نیست، مانند انسان که معنا و معلوم کلی است، یا به هیچ چیز حمل

ص: ۱۳۸

نمی شود و یا بر همه جزئیات بدون تبعیض باید حمل گردد، ولی روشن است که فقط قابل حمل بر افراد و جزئیات خویش است و این اختصاص حمل بر افراد خویش کاشف از ارتباط و اتصال بین کلی مفروض و جزئیات آن است که خلاف فرض است.

بنابراین، این مطلب را که هر علم جزئی به حس و نظیر آن منتهی می شود، می توان تبیین و تقریر نمود و با همین تبیین، معنای جمله منسوب به علم اول: «ان من فقد حساً فقد علماً» نیز ظاهر می گردد.

با تحلیلی که از منبع معلومات به عمل آوردیم و گفتیم که علوم به حس و نظیر آن (خیال) منتهی می شود، علم به ماهیات حقیقه اعراض و جواهر، تتمیم می پذیرد. اما اعراض بدین طریق است که حواس در درجه اول طریق علم به کیفیات و سپس طریق علم به غیر آن می شود؛ مثلاً حس لامسه کیفیت ملموسه حرارت را در عضو لامس خویش تحصیل می نماید و این عرض قائم به عضو مفروض، نوعی اتحاد با نفس پیدا می کند، زیرا بدنی که کیفیت ملموسه به آن قائم است، با نفس اتحاد داشته و طبعاً کیفیت مذکوره نیز با نفس متحد می گردد و بدین وسیله استعداد نفس برای تصور حرارت خارجی نزد خود کامل می شود. و نظیر این بیان بقیه حواس نیز جاری است.

تحلیل فوق روشن نمود که ماهیات اعراض، نخست جزئیاتشان به وسیله حصول آنها در حواس درک می شود و نوعی اتحاد با نفس پیدا نموده، سپس با تمامیت استعداد نفس جهت تصویر، صورت آنها در خیال نقش می بندد و نفس با نوعی تجزیه، معانی کلیه را از آنها انتزاع می کند و همه بالاخره به حس منتهی می شود، و نیز روشن شد که هر علم حسی حصولی بر نوعی از حضور تکیه دارد.

و اما علم ما به جوهر به این طریق است که هر انسانی با علم حضوری، خویشتن را مشاهده می کند، و اعراض قائم به نفسش را که همان افعال و آثارش می باشد، با علم شهودی ادراک می کند و می باید که قیام اعراض مزبور بر وی از سنخ قیام ناعتی است و می بیند که نفسش قائم بالذات و آثار و افعالش بدو قائم است، سپس اعراض خارج

ص: ۱۳۹

از خویش را که از آنها متأثر می گردد، می باید که قائم به خود نبوده و از سنخ اعراض و آثار نفس خود می باشند که نیازمند به موضوع هستند و با چنین قیاسی برای اعراض خارج از ذات خویش اثبات موضوع می کند و همین است معنای جوهر.

سپس با ملاحظه افراد و جزئیات نوعش که مانند وی، واجد اعراضی هستند که بر نفوذشان قائم اند، برای آنها مبدأ نوعی جوهری را که همان انسانیت است اثبات می کند، پس با این بیان روشن می گردد که ما دارای حس جوهرشناس نبوده، بلکه ماهیت جوهر از طریق علم حضوری انتزاع می شود چنان که ماهیات اعراض از طریق حواس منتزع می گردد.

فصل هفتم در تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم می گردد؛ با این توضیح که وقتی ما علم پیدا می کنیم به این که آتش سوزاننده است، صورت آتش به تنهایی، و صورت سوزانندگی به تنهایی در ظرف ادراک ما موجود می شود؛ و یک امر سومی نیز در ادراک ماست که عبارت است از ثبوت سوزانندگی برای آتش. در این تحلیل هر یک از دو امر اول را تصور و امر سوم را تصدیق می نامیم و حقیقت تصدیق همانا حکم و اذعان نفس است به ثبوت محمول برای موضوع و به عبارتی دیگر، نفس، محمول را بر موضوع بار می کند که تبیین آن چنین است:

در آغازی که نفس انسان شروع به ادراک می نماید، صورتی را که از طریق حس مثلاً درک می کند و فرض کنیم که نخستین صورت ادراکی وی حرارت است، آن را تصور نموده، پس از آن در خزینه خیال خویش می سپارد، سپس که سفیدی را مثلاً تصور می کند، می یابد که سفیدی غیر حرارت است، سپس که بار دوم حرارت را تصور می کند، می یابد که این مدرک نو، بر صورت حرارت بایگانی شده در خزینه خیال منطبق می شود. پس فعالیتی انجام می دهد و صورت حرارت نو، ادراک را بر صورت مخزونه اش تطبیق نموده، و این نو را همان مخزون قرار می دهد، و بر همین منوال است فعالیت نفس، هنگامی که امور مرکب از ذات و اعراض را تصور می کند؛

ص: ۱۴۱

مانند فردی از انسان که ایستاده است، نفس آن را پس از تصور به همان صورت وجدانی در خزینه خیال می سپرد. سپس وقتی که فردی از انسان را که نشسته است تصور می نماید، صورت مخزونه وجدانی را به تحلیل درآورده و آن را به ذات و صفت ناعت تجزیه نموده و متنبه می شود که ذات و صفت مزبور، با وجودی واحد موجودند و این تجزیه و ترکیب را با وضع مخصوصی حکایت می کند. و این طریق که ذات را متمایز از صفت و صفت را متمایز از ذات قرار داده، سپس ذات موضوع را عین صفت محمول قرار می دهد، و محمول را برای موضوع اثبات می کند.

و این عمل چنان که می بینی، فعل نفس است، و مع ذلک از علم حصولی است که مسانخ با موضوع و محمول است و آن دو نیز معلوم به علم حصولی از برای نفس است و با توجه به آن چه ذکر نمودیم امور ذیل روشن می شود:

۱. آن که حکم در قضایا فعل نفس است، و مع ذلک از قبیل علم حصولی است و آن که تقسیم علم به تصور و تصدیق، معنایش، تقسیم صورت ادراکی در نفس است به امری که نوعی انفعال از نفس است. یعنی قبول وجودی که عبارت از تصور است، و امری که فعل و ایجاد نفس است و تصدیقش می نامیم که با حکم، وحدت دارد.

۲. آن که در قضیه سالبه هیچ گونه حکمی نیست، نه آن که در آن حکم عدمی باشد- چنان که بعضی گفته اند- بلی، از آن جایی که نفس در قضایای موجهه عادتاً حکم صادر می کند، وقتی که قضایای سالبه را تحت اختیار و آزمون قرار می دهد و هیچ گونه عملی و رای تصور موضوع و محمول از وی صادر نمی شود خطا نموده و این عدم فعل خویش را فعل عدمی می پندارد و گمان می کند که قضیه سالبه دارای حکم سلبی است چنان که قضیه موجهه دارای حکم ایجابی است.

۳. آن که قضیه موجهه دارای سه جزء: موضوع و محمول و حکم، و قضیه سالبه دارای دو جزء است، یعنی موضوع و محمول؛ ولی فاقد حکم است.

و اما نسبت حکمیه در قضایا که غیر موضوع و محمول و حکم است و معتقد به

ص: ۱۴۲

ثبوت آن شده اند، می توان گفت که قضایای نظریه نفس، نیازمند به چنین سنجشی یعنی عرضه داشتن محمول به موضوع است که پس از این ارزیابی، حکم به ثبوت محمول برای موضوع می کند، و اما قضایای اولیه و خصوصاً قضایایی که حمل در آنها حمل اولی است هیچ گونه نیازی به چنین سنجش و ارزیابی در آنها نیست تا از آن به نسبت حکمیه تعبیر شود.

و پوشیده نماند که تجزیه قضیه برای اجزای سه گانه یا بیشتر، همانا به ملاحظه وجود ذهنی آن است و اما به لحاظ مطابق خارجی آن، چنین نیست، زیرا قضایایی که حمل در آنها اولی است فقط جزء واحدی دارند که همان موضوع است و هم چنین در هلیات بسیطه که دارای یک جزءاند، زیرا تحقق رابط بین مفهوم و خود مفهوم و بین شیء و وجودش بی معناست.

فصل هشتم در تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علوم حصولیه به دو قسمت حقیقیه و اعتباریه تقسیم می شود، و مقصود ما از حقیقیه، آن صورت علمیه ای است که از خارج گرفته می شود. و مراد ما از اعتباریه خلاف آن است و برای توضیح این مطلب، ناگزیر از تمهید مقدمه ای هستیم و آن مقدمه این است که اعتباری و حقیقی بر چهار وجه اطلاق می شود:

۱. حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، مانند تحقق عینی وجود که اصیل است و اعتباری مقابل آن، معنایی است بر خلاف آن، مانند ماهیت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد، بلکه موجودیت آن عارض وجود است.

۲. حقیقی به معنای ماهیت موجوده با وجود مستقل و منحا، مانند ماهیات جوهریه که موجودیت مستقل و منحا دارند و اعتباری مقابلش به معنای ماهیتی که موجودیت مستقل و منحا ندارد، مثل مقوله اضافه که آن را اعتباری گویند. یعنی وجودش خارج از طرفین اضافه نیست.

۳. حقیقی، یعنی آن چه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می شود و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی گردد، مانند همه ماهیات حقیقیه، و اعتباری مقابلش یعنی آن چه از خارج مأخوذ نمی شود، ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند، و در قضایای تألیف شده از این گونه امور، و عقود

که مشتمل بر آن اند، صدق، یعنی مطابقت با خارج معتبر است مانند وجود و واحد و نظیر آن ها.

۴. حقیقی، یعنی آن چه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان نماید، مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خویش و نظیر آن، و در مقابل آن، اعتباری یعنی آن چه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می سازد، مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر اینها در سطح زندگی اجتماعی، که عقل نظری برای این گونه معانی هیچ گونه تحقق و اثری نمی بیند، ولی عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه برای آنها فرض وجود می نماید و بر این موجودات اعتباری آثار مربوطه ای را ترتیب می نماید.

پس از شناخت اطلاعات اعتباری و حقیقی، لازم است دانسته شود که مقصود ما در این مقام از حقیقی و اعتباری همان معنای سومی از معانی چهارگانه است که حقیقی آن عبارت است از آن که صور علمیه از خارج مأخوذ گردیده باشد و لازم چنین صور مأخوذ این است که در ظرف وجود خارجی آثار مرغوبه بر آن بار می گردد، و در ظرف وجود ذهنی، آثار مرغوبه بر آن مترتب نمی شود.

و اعتباری، آن صور علمیه ای است که از خارج اخذ نگردیده، ولی در ذهن موجود است، مانند مفهوم عدم که در خارج موجود نیست، زیرا در صورت تحقق خارجی دیگر عدم نبوده، بلکه وجود و موجود بوده است که خلاف فرض است.

و دو قسم مذکور هر دو موجودند بالضروره. و بحث و کلامی در اصل موجودیت این دو صورت علمی نیست، و همانا بحث و سخن در کیفیت تحصیل و ظهور آنها در موطن ادراک و ذهن است، ولی مفاهیم ماهوی که همان ماهیات حقیقیه اند، قبلاً کیفیت ظهور و تحقق آنها با وجود بالعرض بیان گردید.

و اما مفاهیم اعتباریه، از آن جا که انتزاع مفهوم وقتی صحیح است که تلّبس آن به هر یک از وجود خارجی که منشأ ترتّب آثار است و وجود ذهنی که فاقد آثار

ص: ۱۴۵

خارجی است، ممکن باشد، و چیزی که حیثیت ذاتش عین حیثیت ترتب آثار، و محض خارج و عین است مانند وجود، هیچ گاه راه ورود و دخول به ذهن نداشته، و راهی از برای انتزاع مفهومش از خارج و عین نیست. و چنین است آن چه حیثیت آن عین حیثیت بطلان است، مانند عدم. و هم چنین، آن چیزی که حیثیتش، حیثیت عدم ترتب آثار است، مانند مفاهیم ذهنی که از حیث ذهنی بودن، آثار بر آنها مترتب نمی گردد. مگر آن که فی نفس الامر مفروض الوجود مأخوذ شوند چنان که بیان خواهد شد.

فشرده و اجمال سخن آن که مفاهیمی را که از این اقسام تصور می کنیم، از خارج مأخوذ نگردیده اند پس طبعاً این گونه مفاهیم، اموری هستند که ریخته گر ذهن، آنها را ریخته گری نموده، ولی بدیهی است که اذهان ما ابتدائاً بدون استمداد و اخذ از مفاهیم دیگر، آنها را صیاغت نکرده و نساخته اند، بلکه صنعت و صیاغشان، از مفاهیم دیگر نشئت گرفته است، و گرنه برای آنها حکایت از ماورایشان ممکن نبوده، در صورتی که می بینیم که امثال مفهوم وجود و عدم و کلی از ماورای خویش حکایت می نمایند، و این جنبه حکایت، خلاف فرض است.

و اینک در توجیه مطلب یادشده می گوئیم: ممکن است ذهن ما به حکمی که بین موضوع و محمول ریخته گری نموده، توجه کند (وقلاً دانسته شد که حکم و تصدیق، وجود رابط و فعل نفس است و با خارجیت نفس دارای حیثیت وجود خارجی می شود. در عین آن که مسانخ مفهوم طرفین قضیه است) و از آن صورت رابط کلامی را که همان نسبت حکمی است اخذ کرده و بدون استقلال در مفهوم بودن، آن را نسبت موجود در غیر تصور نماید، و پس از این مرحله، لحاظ استقلالی بدان نموده و آن را به مفهوم مستقلی تبدیل می سازد که حکایت از وجود فی نفسه دارد- نه وجود رابط- و با این صیاغت مفهوم وجود ساخته می شود.

و نظیر این بیان را می توان در صیاغت مفهوم عدم، جاری ساخت، به این قرار که

ص: ۱۴۶

ذهن در قضایای سالبه چنان که گفتیم، عدم حکم را حکم سلبی و رابط عدمی می‌پندارد، و سپس با لحاظ استقلالی آن را تبدیل به عدم فی نفسه در غیر مورد قضیه مفروضه نموده و همان مفهوم عدم مطلق است.

سپس مفاهیم که عارض وجود عدم می‌شوند و از شئون لاحق به آنهاست اخذ می‌نمایند، مانند وحدت و کثرت، و تقدم و تأخر و حدوث و قدم و غیر اینها از معقولات ثانیه فلسفی که در مرتبه دوم از تعقل اند و ظرف عروضشان ذهن، و ظرف اتصافشان خارج است.

ایضاً ممکن است که ذهن به مفاهیمی که تلقی کرده توجیه نماید و آنها را امور ثابتی به حسب نفس الامر فرض کند که در این ظرف از ثبوت، آثار و خواصی برای آنها باشد که از مرز ذهن تجاوز نمی‌کند مانند مفاهیم کلیت و جزئیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و نوعیت و نظایر اینها از معقولات ثانیه منطقی که ظرف عروض و اتصاف به آنها هر دو ذهن است، و از بیان گذشته امور ذیل ظاهر می‌شوند:

۱. مفاهیم اعتباری که از آن بحث می‌کنیم و برای آنها خارجیت - از حیث اتصاف - است همانا مفاهیمی است که به وجود و عدم منحل می‌گردند، زیرا در خارج جز ماهیت یا وجود و یا عدم آن هم با عنایت چیزی دیگر نیست و چون مفاهیم مزبوره از سنخ ماهیات نیستند، زیرا فرض بر اعتباریت آنهاست، به ناچار باید به وجود یا عدم برگردند.

۲. مفاهیم نفس الامریه غیر خارجی همانا اعتباری هستند، زیرا اگر ماهیات حقیقه باشند باید در خارج موجود شوند و آن چه وجود خارجی برای آن نیست، ماهیت ندارد.

۳. اعتباریات مورد بحث از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌باشند، زیرا اگر در معقولات اولی می‌بودند و در ماورای ذهن ابتدائاً معقول می‌شدند؛ همانا از سنخ ماهیات حقیقه بوده اند، در صورتی که اعتباری بودن آنها مفروض است و مستلزم

ص: ۱۴۷

خلف است و این قضیه کلیه انعکاس کلی دارد؛ یعنی هر معقول ثانی ناگزیر اعتباری می باشد، زیرا اگر حقیقی می بود، در رتبه اول از تعقل واقع می شد که چنین پنداری موجب خلف است.

از این بیان معلوم می شود که تقسیم فلاسفه معقولات را به معقول اول و ثانی.

سپس معقول ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیمی است حاضر.

اما مفاهیم اعتباری اجتماعی از قبیل مفهوم ملک اجتماعی و مولویت و عبودیت و ریاست و مرئوسیت و نظایر اینها که در مستوای معیشت اجتماعی مطرح است، مفاهیمی هستند که عقل نظری آنها را نمی شناسد، و حقیقت این گونه مفاهیم عبارت است از اعطای حد چیزی به چیزی دیگر به موجب نیازمندی زندگی دسته جمعی به ترتیب دادن آثار چیز اول بر چیز دوم، مثلاً حد ملک حقیقی را- که قیام وجود شیء به شیء است- به شخص زید نسبت به اموالش اعطا می کنند تا بدون معارض تصرف در آن برای وجود جایز باشد، و حد شخص و کل به مجتمعی که برای مقصد خاصی منعقد شده اعطا می شود و حد رأس به رئیسشان و حد جزء و عضو به هر یک از افرادش داده می شود.

این گونه مفاهیم و امثالش از شعاع شناسایی عقل نظری به دور است، و بر خارج نفس الامری که اعتبار می نماید، صدق نمی کند، و هیچ گونه حد و برهانی که در حقایق جاری می گردد، در اینها جاری نمی شود و ظرف صدق اینها همان ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می کند.

ص: ۱۴۹

۹ رساله برهان

اشاره

ترجمه: دکتر مهدی قوام صفری

پیش گفتار

۱. درباره اهمیت برهان همین بس، که ارسطو در اول کتاب تحلیلات اولی - که کتاب قیاس نامیده می شود - هدف اصلی از بحث درباره حد و قیاس، که در واقع شامل تمام مباحث منطق است، را «برهان» و قیاس برهانی اعلام کرده است. عبارت ارسطو چنین است: *إنَّ أوَّلَ ما ینبغی أن نذكر هو الشیء الذی عنه فحصنا هاهنا، والغرض الذی إلیه قصدنا. فأما الشیء الذی عنه نفحص، فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهانی؛*

اولین چیزی که شایسته است در این جا ذکر کنیم عبارت از آن چیزی است که در این جابه تفحص آن مشغولیم و هدفی است که مقصود ماست؛ و آنچه به تفحص آن مشغولیم «برهان» است و هدف ما علم برهانی است.

درواقع «برهان» فلسفه علم است، یعنی معرفت شناسی است؛ و به این اعتبار معرفتی درجه دوم است که در طول دیگر معارف انسانی، قرار دارد - نه در عرض آنها.

وظیفه برهان عبارت است از کشف حجاب از چهره موضوعات، مسائل و مبادی علوم؛ و بررسی این که آیا کدام علم یقینی و کدام یک غیر یقینی است؛ و این که با چه روش هایی می توان به معارف یقینی دست یافت؛ و این که آیا «استقرای ناقص» تولید یقین می کند یا نه؟ و این که آیا می توان برهانی را از یک علم به علم دیگر منتقل کرد یا نه؟ اگر آری، با کدام شیوه؟ این که اشتراک علوم و اختلاف و وجه تمایز آنها از

ص: ۱۵۲

یک دیگر در چیست؟ و این که کدام یک از مبادی تصدیقه ما، خود به خود، ضروری و قطعی است؛ و این که اقسام ضروریاتی که در منطق پذیرفته شده اند چند است و آیا این ضروریات به همدیگر متکی هستند و در نهایت به کدام قسم از اقسام ضروری منتهی می شوند؟ و این که حس و محسوسات تا چه پایه در کسب معرفت برای ما ضروری هستند و این که چه منبعی مبدأ اول آغاز معرفت بشری محسوب می شود و این که اقسام برهان چند است و کدام قسم آن تولید یقین می کند و کدام قسم نه؟ و این که برهان باید از چه نوع مقدماتی تألیف شود تا تولید یقین کند؟ و این که اقسام معارف بشری چه رابطه ای می توانند، و باید، باهم داشته باشند؟ و مسائلی از این دست که تماماً در حوزه فلسفه علم جای می گیرند، نه در حوزه علوم.

۲. بنابراین آنچه که تحت عنوان «برهان» مورد بررسی قرار می گیرد، در واقع مبادی تصویری و مبادی تصدیقه علوم است؛ و از این جاست که منطقین اکثراً صنعت «برهان» را صنعت «حد و برهان» تلقی کرده اند. مبادی تصویری شامل «حد»، و مبادی تصدیقه شامل «برهان» می شود و در صنعت «برهان» هر دوی این مبادی مورد بررسی است.

۳. در تمام منابع اصلی منطق، مانند منطق ارسطو، شفا و اساس الاقتباس محقق طوسی، باب بسیار مفصلی راجع به صنعت «برهان» وجود دارد؛ و در این منابع تحقیقات بسیار عالی و ارزش مندی در مورد مسائلی که در بند ۱ به آنها اشارت رفت انجام گرفته است. اما با کمال تأسف، بعدها کسانی که به نوشتن آثار منطقی مبادرت کرده اند، رفته رفته مطالب این صنعت را آن چنان تلخیص کرده و از صورت تحقیقی درآورده و جامه تعلیمی بودن به اندام آن پوشانده اند که به جرئت می توان ادعا کرد که مایه اصلی بحث «برهان» از بین رفته است. امروزه در کتاب های رایج منطق قدیم آنچه وجود ندارد، جنبه های تحقیقی مسائل منطقی و تحقیقات مفصل قدما و پیشینیان درباره آنهاست.

ص: ۱۵۳

با این حال همواره انسان‌هایی پاک و از خود گذشته در معبد علم وجود داشته‌اند، که عمر گران‌مایه خویش را صرف تحقیق در مطالب علمی ناب کرده و در این رهگذر از هیچ نوع جانبازی دریغ نکرده‌اند؛ و برای ما مطالب گران‌قدری به یادگار گذاشته‌اند، تا باب تحقیق و فهم و تفهیم و نوآوری همواره مفتوح باشد.

مرحوم استاد علامه طباطبائی - قدس الله نفسه الذکيه - در کتاب حاضر با رعایت موازین علمی تلخیص، رساله جامعی در صناعت «برهان» عرضه داشته‌اند که تمام ابواب آن را شامل است. نگارنده با استمداد از الطاف الهی و برای گرمی داشت زحمات آن عالم عالی قدر، در صدد تصحیح و ترجمه این رساله گران قدر برآمد، تا از این طریق هدیه ای کوچک بر جامعه علمی اسلامی مان تقدیم کند. امید است دانشجویان فلسفه و دوست داران منطق را فایده بخشد و پسند آید.

۴. تصویر متن خطی رساله شریف «برهان» را استاد آیه الله صائنی زنجانی، از شاگردان استاد علامه رحمه الله، با همکاری استاد دکتر سید یحیی یثربی، با کمال همکاری و عطوفت در اختیار نگارنده قرار داده است. هم اکنون از این اساتید گرمی صمیمانه تشکر می‌کنم.

این نسخه خطی در سال ۱۳۴۱ شمسی به درخواست استاد آیه الله صائنی زنجانی از روی دست خط مبارک استاد مرحوم علامه رحمه الله استنساخ شده است. ما در پاورقی‌های متن عربی به این نسخه با حرف (خ) اشاره کرده ایم.

متأسفانه نسخه چاپی رساله «برهان»، که در کتاب: رسائل سبعة توسط بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب در مهرماه سال ۱۳۶۲ به چاپ رسیده است، سراسر مغلوط بوده و دارای افتادگی‌های فراوان است. برای مثال فصل دوم از مقاله دوم، چه در صدر آن و چه در ذیل آن دارای افتادگی‌های فراوان است و مطالب فصل چهارم کلاً تحت عنوان «فصل سوم» آمده است و مطالب فصل سوم تماماً از قلم افتاده است!

ص: ۱۵۴

جای تعجب فراوان است که علی رغم این که هنوز یک دهه از رحلت حضرت استاد رحمه الله نگذشته، کتاب ایشان با آن همه غلطهای چاپی و غیر چاپی و افتادگی ها منتشر می شود و ارزش علمی آثار منطقی ایشان این چنین پایمال می گردد! ما، در پاورقی های متن عربی این نسخه چاپی را باحرف «چ» نشان داده ایم.

۵. روش نگارنده در تصحیح و ترجمه این رساله شریف به این گونه بوده است که ابتدا متن خطی با متن چاپی مقابله شد و از این طریق، متن عربی یک دست مطابق دست خط مبارک حضرت استاد آماده گردید. سپس نگارنده به ترجمه متن عربی پرداخت و سعی شده عبارت های فارسی مطابق عبارت های عربی باشد و از نقل به معنای جداً خودداری شد، زیرا نگارنده اعتقاد دارد که ترجمه، ترجمه است نه تألیف و تصنیف. آن گاه طی ۳۳ مورد تعلیقه، مواضع مشکل ترجمه و متن را توضیح داد تا کار دانشجویان فلسفه، که این ترجمه برای آنان انجام شده است، آسان گردد.

علاوه بر این، منابع رساله- که فقط از تحلیلات ثانیه ارسطو و برهان شفا در آن استفاده شده است- را مشخص کردیم و دقیقاً آدرس مطالب نقل شده از تحلیلات ثانیه ارسطو و برهان شفا را نشان دادیم.

۶. در خاتمه از زحمات دانشجوی فاضل فلسفه، آقای حسن فتحی، که دراستنساخ متن عربی و بسیاری دیگر از کارهای این اثر نگارنده را مورد لطف و عنایت خویش قرار داده است، صمیمانه تشکر می کنم.

والله ولی التوفیق والیه التکلان

مهدی- قوام صفری

پاییز ۱۳۶۹- دانشگاه تبریز

ص: ۱۵۵

مقدمه دکتر سیدیمیی یثربی

معلومات انسان به دو بخش بدیهی و نظری تقسیم می شوند. معلومات بدیهی بسیار محدود و ناچیزند. چنان که دکارت با نقد و بررسی معلومات خود، از میان همه، تنها مورد غیر قابل تردید و به اصطلاح بدیهی، این مسئله را می داند که: «می اندیشم، پس هستم». در صورتی که غزالی با دقت و بررسی مشابهی در مورد معلومات خود، حتی یک قضیه غیر قابل تردید و بدیهی هم نمی یابد.

اندیشمندان بزرگی همچون فارابی و ابن سینا قضایای معدود وانگشت شماری را، به عنوان بدیهیات اولیه می پذیرند؛ از قبیل حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نفیضین، و این که کل از جزء خود بزرگ تر است.

بنابراین، انسان برای تحصیل قسمت عمده معلومات خود، نیازمند استدلال است. نقش استدلال در حیات مادی و معنوی انسان، بر کسی پنهان نیست.

اگر در ارزش استدلال هم تردید داشته باشیم، این تردید خود محصول استدلال خواهد بود.

استدلال چراغ راه و عصای دست انسان هاست. لذا هرچه در شناخت روش و اصول وقواعد آن بیشتر کوشیده، و بر رموز و دقایق مربوط به آن آگاه تر باشیم، در حرکت فکری خود به نتایج ارجمندتر و مطمئن تری دست خواهیم یافت.

محققان فن در اثر سال ها مذاقه و پژوهش، مطمئن ترین راه ها را شناخته و آن را به

ص: ۱۵۶

عنوان «برهان» یا روش برهانی، مشخص کرده اند.

از میان روش های مختلف استدلال، تنها برهان، مفید یقین است با این حساب قسمت عمده معلومات یقینی ما، تنها به وسیله برهان به دست می آیند.

توجه به همین نکته، در فهم اهمیت برهان و درک نقش اساسی، آن، در قلمرو معارف بشری، کافی است.

درمورد ارزش برهان و نقش بنیادی آن در معارف بشر، توجه به نکات زیر نیز لازم است:

۱. برهان در برابر شهود:

از دیرباز، شهود را رقیب و حریف نیرومند برهان می دانند، ما بی آن که در صدد قبول یا رد اصالت وعینیت آن بوده باشیم، تنها به ذکر نکاتی در رابطه با برتری برهان بر شهود کفایت می کنیم:

اولاً: علاوه بر این که برهان در قلمرو علم حصولی، شالوده قسمت عمده معلومات یقینی ماست، در قلمرو شهود نیز، یکی از مبانی و معیارهای سنجش و ارزیابی درستی و نادرستی یافته های شهودی است. عرفا و حکمای الهی بزرگ، هرگز اهل شهود را، از برهان بی نیاز نمی دانند. چه به اقرار همه عرفا، مشاهدات و مکاشفات عرفانی، از خطا و اشتباه، در امان نیستند. و در نتیجه تشخیص صحت و سقم آنها نیازمند معیار و میزان است. و یکی از میزان های مهم این تشخیص، معلومات نظری انسان است که این معلومات خود اکثراً محصول برهان اند.

ثانیاً: از آن جا که شهود نتیجه کمالات وجودی است، نتیجه آن نیز، تنها بر فردی که در آن درجه قرار دارد قابل درک است. طبق اصول عرفان، چون هر کسی دارای درجه خاصی از وجود است پس دارای وضع ویژه ای از شهود خواهد بود که این شهود نیز همانند آن درجه از وجود، مختص و منحصر به همان فرد است و لذا غیر عارفان کلاً، از حال عارفان بی خبر خواهند بود. حتی خود عرفا نیز، براساس اختلاف حال و مقام،

ص: ۱۵۷

کاملاً در وضع اختصاصی قرار می گیرند. بدین گونه اتکای شهود، بر وجود اگرچه از لحاظ عینیت آن، نقطه قوت به شمار می رود، اما از جهت دیگر نقطه ضعف آن است، زیرا این امر هر چه بیشتر، حقایق شهودی را به عنوان حقایق شخصی و فردی و غیر قابل تعمیم و انتقال مطرح می کند. آنچه گفتیم درمورد شهود عرفانی ناشی از تبدل وجودی است، اما اگر شهود را به معنای مشاهدات حسی، در نظر بگیریم، در آن صورت نیز، چنان که در جای خود ثابت شده است، مشاهدات ما، بی تکیه بر استدلال و برهان، نه ارزشی دارند، و نه مفید کلیت و قانون اند.

اما اگر منظور از شهود، قضایای واضح و غیر قابل تردید و بی نیاز از استدلال باشد در آن صورت تنها درمورد به اصطلاح «اولیات» قابل قبول است و بس، لذا شهودی که از طرف فلاسفه غرب به عنوان قضایا و احکام واضح برای این و آن فیلسوف مطرح می شود، اگر درحد اولیات نباشد، با مشکل دخالت سلیقه ها روبه رو خواهد شد. منظور من از «سلیقه» زمینه ذهنی خاص اشخاص است که محصول تمایل نهایی و موضع گیری همراه با خرسندی خاطرناشی از مجموع عوامل مؤثر فرهنگی و تربیتی و محیط زندگی است.

دخالت این زمینه ها و سلیقه ها را حتی در شهود عرفانی نیز نباید نادیده گرفت.

ثالثاً: به این دلیل که حقایق شهودی، شخصی و غیرقابل انتقال و به اصطلاح بیان ناپذیرند به آسانی برای دیگران قابل تفهیم نیستند در حالی که ضرورت امکان تفاهم برای انسان ها، غیر قابل تردید است. چه همان مبنایی که ما را به بحث و بررسی در کلی ترین و بنیادی ترین مسائل هستی ملزم می سازد، این ضرورت را به ما محدود و مخصوص نمی کند بلکه ضرورت همه انسان هاست. بنابراین هرکس احساس کند که می تواند گلیم خویش را از موج برون برد، نباید به همین اندازه اکتفا کرده، از گرفتن غریقان دیگر چشم پوشد. اساس همه بعثت ها و رسالت های دینی و عرفانی و اجتماعی و علمی همین است. همین نکته تأکید دیگری است بر اهمیت برهان، چه

ص: ۱۵۸

برهان محصول قوانین شناخته شده ذهن است و لذا ساده ترین راه تفاهم انسان هاست بر خلاف شهود قابل تفهیم و بیان نیست.

۲. برهان صراط مستقیم حقیقت:

سیر برهانی، به دلیل وضوح اصول و قوانین آن و برخورداری از انتظام خاص، اذهان را، از پراکندگی و انحراف ناشی از دخالت عوامل خارجی، از قبیل احساسات و تعصبات و سلیقه ها، باز می دارد.

ابن رشد بر غزالی خرده می گیرد که در ارائه معارف راه برهان را رها کرده، وبا بهره گیری از شیوه های غیر برهانی، اسباب گمراهی مردم و تحقیر و توهین به فلسفه را، فراهم آورده است. البته مبنای ابن رشد در این انتقاد، آن است که برهان در حد دست یابی نااهلان نبوده، تنها اهل فن از آن بهره می گیرند، لذا کمتر باعث گمراهی می گردد. اما روش های غیر برهانی از قبیل جدل و خطابه و شعر بر مبنای سهل الوصولی استوارند که اهل و نااهل امکان دسترسی دارند و طبعاً باعث گمراهی نااهلان می شوند.

این مبنای انتقاد ابن رشد است. اما به نظر می رسد که عامل اساسی تر در این موضوع آن است که اصولاً روش برهانی، از چنان وضوح و انتظام در اصول و قوانین خود برخوردار است که اغراض و امراض شخصی امکان دخالت نمی یابند و لذا راه، بایراهِ اشتباه نمی شود.

شاید یکی از علل اساسی تشتت و رکود در آراء فلسفی متفکران، انحراف از مبانی برهانی باشد که طبعاً راه را براعمال سلیقه باز می کند.

مثلاً دکارت در بحث از روش تفکر، ما را به شک راهنمایی می کند و این کاری است کاملاً جدی و طبیعی، او در این مرحله درست و دقیق پیش می رود چنان که غزالی نیز، در این مرحله پیش می رود. اما در مرحله عبور از شک، که دست یابی به یک تکیه گاه یقینی ضروری و اجتناب ناپذیر است، دکارت و غزالی هر دو از برهان فاصله

ص: ۱۵۹

می گیرند. غزالی ناگهان مدعی شفای الهی می شود که کاملاً جنبه شخصی داشته، نه تنها هیچ گونه مبنای برهانی ندارد بلکه کاملاً خلاف مبانی برهانی است چه در آن شک مطلق که حتی بر اولیات نیز ابقا نمی کند، خدا چه معنا خواهد داشت؟ اما دکارت در عین گسترش بی امان قلمرو شک خود، ناگهان در «می اندیشم، پس هستم» متوقف می شود، و این توقف را با عناوینی از قبیل «وضوح» توضیح می دهد.

در این جا جای این سؤال باقی است که آیا دکارت:

- هر دو قضیه «می اندیشم» و «هستم» را قضیه بدیهی یعنی از اولیات می داند؟

- یا تنها قضیه «می اندیشم» بدیهی است. و چنان که از طرز بیانش پیداست، «پس هستم» نتیجه قضیه قبلی است؟

- یا هر دو قضیه روی هم بدیهی و اولی اند.

آنچه مسلم است فرض اول مورد نظر دکارت نیست، چه این دو قضیه به طور مستقل. و در عرض یکدیگر مطرح نیستند.

فرض دوم هم یک فرض مطابق با عقل و منطق نیست ابن سینا قرن ها پیش از دکارت بطلان چنین استنتاجی را مطرح کرده است. او با بیان ساده و در عین حال استوار می گوید:

وجود نفس (من) را با فعل آن (اندیشه یا اراده یا هر فعل دیگر) نمی توان اثبات کرد. چه اگر منظور فعل مطلق باشد بر فاعل مطلق دلالت خواهد کرد، و اگر منظور فعل مقید به «من» باشد، وجود من پیش از فعل، ثابت و شناخته خواهد بود.

ناچار باید فرض سوم را پذیرفت که آن هم بی تردید، نمی تواند به عنوان یک قضیه اولیه همگانی مطرح گردد. چنان که این مبنا بعد از دکارت، مورد قبول و استفاده کسی قرار نگرفته است. بنابراین روش دکارت، نه در طرح کلی، بلکه در مصداق جزئی آن که دکارت تعیین می کند فقط با سلیقه دکارت تناسب داشته است، یعنی تنها اوست که مجموع «می اندیشم پس هستم» رایک امر اولی و نخستین

ص: ۱۶۰

هسته یقینات می داند.

آری، چنین حرکاتی نتیجه الزامی جدایی از اصول اساسی حرکت فکری، یعنی روش برهانی است؛ جدایی از صراط مستقیم برهان، از راه را بر اعمال اغراض و سلیقه ها هموار می کند، و ما این موضوع را در استدلال های مربوط به مسائل اساسی فلسفه، در فرهنگ غرب کاملاً مشاهده می کنیم.

جدایی از روش های برهان از طرفی و انس والفت اذهان با مبانی به اصطلاح «ایمانی» (درواقع ناسازگار با عقل) مسیحیت، از طرف دیگر، کار را به جایی کشیده که هرکسی تنها با سازی که خود می زند می رقصد.

دکارت می گوید: «می اندیشم، پس هستم»، سورن کی یرکگارد هم می گوید:

«می اندیشم پس خدا هست!»

با توجه به نکات یادشده، جای بسی تأسف است که بعد از ابن سینا، دقت های مربوط به منطق و بحث المعرفه-چنان که باید و شاید-ادامه نیافته، حتی متروک هم شده است. اصول و مبانی دقیق برهان، آن چنان که در شفای ابن سینا مطرح شده، با آن همه دقت و ریزه کاری درجوانب مختلف مسئله بعد از وی، تنها چیزی بر آن نیفزوده اند، بلکه رفته رفته، با حذف و تلخیص ها، آن مباحث دقیق و عالی را به دست فراموشی سپرده اند. به گونه ای که بحث برهان در کتب منطق بیش از چند صفحه را به خود اختصاص نمی دهد.

یکی از محسنات عمده استاد فقید، علامه بزرگوار مرحوم سید محمدحسین طباطبائی قدس سره آن است که همیشه برهان را ارج نهاده، با این که خود نمونه بارزی از تجسم دین و عرفان بود، هرگز مبانی کلامی یا راه و رسم عرفا را در کشف حقیقت مد نظر قرار نمی داد. او روش برهانی را، از همه روش ها برتر دانسته، حتی در فرصت های ممکن، بسیار صریح بر روش های دیگر تاخته است.

رساله گران قدر ایشان در برهان، نمونه ای است از علاقه و دقت ایشان در این باره؛

ص: ۱۶۱

جای بسی تأسف است که این اثر شریف، با وضع نامطلوبی چاپ شده بود، با این که از مرگ علامه هنوز بیش از هشت سال نگذشته است، وعلاوه بر نسخه خطی علامه، چندین نسخه مطمئن در دست شاگردان اوست، این نسخه چاپ شده سرپا غلط واشتباه است.

جای بسی خوش وقتی است که همکار فرزانه مان جناب آقای مهدی قوام صفری، که توجهش به ظرایف معارف ما، وعلاقه وشیفگی فوق العاده اش، به محصول تلاش اندیشمندان جهان اسلام، برای حقیر اعجاب انگیز است این اثر شریف را، علاوه بر تصحیح دقیق واستخراج منابع مورد استناد علامه وتطبیق ترجمه های عربی وانگلیسی آنها، به زبان فارسی ترجمه نموده، همراه با تعلیقات ارزنده ای که نتیجه ونشانه علاقه خاص ایشان به منطق ومخصوصاً به بحث برهان است آماده تقدیم به پژوهش گران واندیشمندان ساخته اند.

این جانب به نوبه خود، به عنوان یکی از کوچک ترین علاقه مندان وخوشه چینان خرمن معرفت استاد فقید علامه طباطبائی رحمه الله از زحمات ایشان قدردانی نموده توفیق ایشان را در راهی که در پیش گرفته اند یعنی راه تعلیم وتعلم وبحث وتحقیق وارائه آثار ارزنده در جهت خدمت به علم وفرهنگ جامعه اسلامی عزیزمان از درگاه خدای تعالی خواستارم.

سید یحیی یثربی

ص: ۱۶۲

رساله برهان

اشاره

بسمه تعالی

بنده خدا محمد حسین، فرزند محمد حسنی حسینی در حالی که حمد خدا بر زبان دارد می گوید: این کتاب برهان است، که بر حسب ترتیبی که معلم اول ارسطو طالیس مرتب کرده است فن چهارم از فنون منطق است وبا احتساب «ایساغوجی» که «فرفور یوس» صوری، شارح کلام ارسطو، بر منطق افزوده است فن پنجم محسوب می شود. این فن بر چهار مقاله مشتمل است. در این کتاب بنا را بر تلخیص کلمات نقل شده از ارسطو در این فن گذاشته ایم، مگر آنچه که خداوند سبحان بر ما افاضه فرموده که آن را به خود نسبت داده ایم، ودر همه این امور خداوند یاری دهنده است.

سخن در هدف موضوع این کتاب

ابتدا می گوئیم: هر تصدیق، با قوه ای قریب به فعل، مستلزم یکی از دو تصدیق زیر است: یا تصدیق امکان نقیض تصدیق اول، یا تصدیق امتناع نقیض تصدیق اول.

اما این که هر تصدیقی مستلزم تصدیقی دیگر است به خاطر این است که علم به نقیضین علمی واحد است، پس علم به یک نسبت علم به نقیض آن را ایجاب می کند.

واما این که یکی ازدو تصدیق (مذکور لازمه تصدیق اول است) به خاطر این است که، (انسان) بعد از تصور نقیض، یا امتناع آن را تصدیق می کند، یا امتناع آن را تصدیق

ص: ۱۶۳

نمی‌کند، یعنی نقیض آن را محتمل می‌داند این همان حکم به امکان است. بنابراین مطلوب ثابت است.

از این جا روشن می‌شود که تصدیق دو قسم است: اول، علم به این که «الف» «ب» است و ممکن نیست که «الف» «ب» نباشد، و این نوع تصدیق «یقین» نامیده می‌شود. (۱) و دوم، علم به این که «الف» «ب» است همراه با علم بالفعل، یا با قوه ای قریب به فعل، به این باشد که نقیض آن امکان دارد. (۲)

هم چنین روشن می‌شود که عقیده منطق دانان ظاهرنگر، که علم را به «اعتقاد مانع از نقیض» (۳) تعریف کرده و آن را به «جزم» و «تقلید» و «جهل مرکب» و «یقین» تقسیم کرده و حکم کرده اند که «ظن» غیر از جمیع این اقسام است، فاسد است. بلکه علم منحصر در «یقین» است، و (علم) غیر یقینی از اقسام «ظن» است، زیرا هیچ کدام از اقسام علم غیر یقینی تصدیق را منع نمی‌کند، مگر این که گاهی نقیض تصدیق پنهان است یا به خاطر ظهور تصدیق مورد توجه نیست، و از این جاست که گمان شده است که تصدیق در علمی است که مانع از نقیض است، در حالی که در حقیقت چنین نیست. و چه بسا نقیض تصدیق ظاهر می‌شود و در این حال گفته می‌شود که این علم از نوع «ظن» است، باین که عامه مردم بر هر تصدیقی که بر امکان نقیض آن توجه شود «ظن» نمی‌گویند، بلکه عامه آنچه را که ظهور نقیض آن امکان دارد از جمله «ظن» می‌شمارند.

از سوی دیگر، آنچه که تصدیق در نفس الامر با آن مطابقت دارد، هر چند انقلاب آن از حالتی که داراست محال است، باین حال چه بسا تصدیق آن، یک تصدیق یقینی

۱- منظور این است که مثلاً دانستن این که «الف موجود است»، برابر است با دانستن این که «الف معدوم نیست». درواقع وقتی به

چیزی علم پیدا می‌کنیم، هم زمان به نقیض آن نیز علم پیدا کرده ایم

۲- یعنی، نقیض تصدیق را منع نمی‌کند

۳- ارسطو، انولوطیقا الاواخر، ۷۱-ب، ۱۹

ص: ۱۶۴

و بنابراین همراه با علم به امتناع نقیض آن باشد، و چه بسا تصدیق آن، تصدیق شبه یقینی باشد و آن تصدیقی است که علم دوم نه بالفعل و نه بالقوه با آن همراه نیست.

این قسم (اخیر) یا باعدم توجه به علم دوم همراه است، هر چند خود به خود زوال آن جایز باشد، و یا با توجه و تصدیق امکان نقیض بالفعل همراه است، بنابراین قیاسی که تصدیق را تولید می کند به اقسام زیر تقسیم می شود:

بعضی از این قیاس تولید یقین می کند، و آن قیاس برهانی است، و معلم اول آن را قیاس مفید یقین دانسته است. (۱) و بعضی دیگر ظن شبهه به یقین تولید می کند ولی در واقع یقین نیست و این قسم خود بر دو نوع است: قیاس جدلی و قیاس مغالطی.

بعضی دیگر ظن ظاهر تولید می کند و آن قیاس خطابی است.

و اما قیاس شعری تولید تصدیق نمی کند بلکه تخیل را برای تمثیل امور زیبا و زشت بر می انگیزد.

سپس، حقیقت شیء که در نفس الامر شیء بر آن حال است، هر چند انقلاب شیء از آن حال ممتنع است لکن علم به آن حقیقت چه بسا علمی باشد که تمام آنچه را که شیء به خاطر آن چنان است که هست دربر گیرد، و چه بسا فقط شامل بعضی از ذات شیء باشد و چه بسا علمی باشد که خارج از حقیقت شیء است، که در این صورت یا مختص به آن شیء است یا بین آن شیء و چیز دیگر مشترک است.

علمی که غیر نوع اول باشد در حقیقت علم به شیء نیست، زیرا شامل تمام ذاتیات شیء نیست. و در صورت دوم و سوم صرفاً تمیز شیء از غیر آن را افاده می کند و در صورت چهارم فقط نوعی تمیز شیء (از اشیاء دیگر) را به دست می دهد.

نوع دوم حد ناقص، و نوع سوم اگر مشتمل بر جنس قریب باشد رسم تام نامیده می شود.

ص: ۱۶۵

نوع چهارم رسم ناقص نامیده می شود. اما صورت اول که تصور حقیقت شیء را تولید می کند حد تام نامیده می شود، و معلم اول آن را «سخن دال برماهیت» یعنی تمام حقیقت شیء نامیده است.

پس هدف از این کتاب شناسایی تصدیق حق و تصور حقیقی است، یعنی شناسایی کیفیت قیاس برهانی از حیث تولید یقین، و کیفیت حد تام از حیث تولید تصور کمال حقیقت شیء است. بنابراین این کتاب، کتاب «برهان وحد» است، هر چند فقط کتاب «برهان» نامیده شود.

ص: ۱۶۶

مقاله اول: (پنج فصل)**فصل اول: در هدف این مقاله**

قیاس برهانی از این حیث که تولید «یقین به نتیجه» می کند، ضرورتاً باید از مقدمات «یقینی» تألیف شود.

بر مقدمه یقینی از این حیث که یقینی است احکام تصدیق یقینی عارض می شود.

و تصدیق یقینی خود به خود چه بسا از نظر حصول، به تصدیقی دیگر احتیاج نداشته باشد و چه بسا چنین نیازی داشته باشد، و هر یک از این دو قسم دارای احکامی است.

هم چنین تصدیق از این حیث که در کدام مواضع و در کدام شرایط، یقینی، و در کدام شرایط یقینی نیست دارای احکامی است. نیز از این حیث که تصدیق یقینی واحد با وجود تمام این اوضاع و شرایط در کدام حالات، امکان پذیر، و در کدام حالات، امکان ناپذیر است دارای احکامی است.

این احکام سه گانه، احکام تصدیق یقینی، و قیاس برهانی است. و هدف در این مقاله، که مقاله اول است، بیان حکم اول است. در فصلی از این مقاله بیان می کنیم که، حس مبدأ اول حصول علم برای ماست. و این که کثرت حاصل در علوم، ناشی از توجه کردن به آن چیزی است که علوم را از همدیگر متمایز می کند، و این که کثرت در علوم کلی نیز با همین توجه حاصل می شود.

و بیان می کنیم که علوم گاهی متشکل از صورت های موجود در خارج، خواه

ص: ۱۶۷

محسوس و خواه غیر محسوس، هستند و گاهی متشکل از معانی ای هستند که غیر صورت ها می باشند؛^(۱) و این که حصول علم به کنه صورت ها، برخلاف معانی، محال است؛ و این که تصدیق در مورد معانی از تصدیق در مورد صورت ها اصدق است.

با توجه به این نکات روشن می شود که کثرت موجود در معانی و کلیات و امور اعتبار، بعد از کثرت موجود در علم جزئی حاصل می شود.

همچنین روشن می شود که جزئی از نظر شناسایی نزد خیال و کلی از نظر شناسایی نزد عقل اقدم است.

سپس در فصلی دیگر روشن می کنیم که تصدیق به ضروری و نظری تقسیم می شود و تصدیق نظری به تصدیق ضروری منتهی می شود.

با توجه به تمام این نکات روشن می شود که لازم است علم، به آنچه تصدیق نظری بر آن توقف دارد به وجهی علم به مطلوب باشد؛ نیز معلوم می گردد که ممکن است تصدیق نظری به یکی از تصوراتی که این تصدیق بر آن متوقف است منحل شده و مورد جهل واقع شود؛ و هم چنین معنای آنچه از معلم اول نقل شده مبنی بر این که، هر تعلیم و تعلم ذهنی مسبوق به یک علم است، آشکار می گردد.

هم چنین این مطلب آشکار می گردد که استنتاج فکری جز از طریق تحلیل توأم با ترکیب انجام نمی گیرد.

سپس در فصلی دیگر تبیین می کنیم که ضروریات چنانچه ذکر کرده اند شش قسم هستند،^(۲) و با یک بیان عام توضیح می دهیم که غیر اولیات بالذات، ضروری نیستند

۱- منظور از معانی غیر صورت ها، معقولات ثانیه است. معقولات ثانیه آن دسته از مفاهیم ذهنی هستند که ما بازای خارجی ندارند و بر اساس معقولات اولی، توسط ذهن، ساخته می شوند. دسته ای از این معقولات وصف اشیاء خارجی هستند. مانند: علیت، معلولیت، وجود، عدم، قوه و فعل؛ و دسته ای دیگر وصف اشیاء ذهنی هستند مانند کلیت، جزئیت، نوع بودن و جنس بودن. دسته اول را معقولات ثانیه فلسفی، و دسته دوم را معقولات ثانیه منطقی می نامند. معقولات ثانیه فلسفی را اعتبارات فلسفی هم نامیده اند

۲- ارسطو، انولوطیقا الاواخر، ۷۱ الف - ۱

ص: ۱۶۸

بلکه در نهایت به ضروریات بازگشت دارند؛ و این نکته را که هیچ یک از اقسام پنج گانه غیر اولی، یعنی فطریات، محسوسات، حدسیات، متواترات، و تجربیات بالذات ضروری نیستند، با بیانی خاص در مورد هر یک از آنها تبیین می کنیم.

از این جا معلوم می شود که قیاس خفی موجود در فطریات از مقدمات اولی تألیف می شود. (۱)

نیز روشن می شود که حس در اکتساب نظریات و در چیزی از آنها کفایت نمی کند.

نیز روشن می شود که در مورد حدس چاره ای جز تجربه یا استقرار یا تواتر نیست.

نیز روشن می شود که احکام مادی، یعنی احکام صورت های موجود در خارج، در مورد موضوعاتشان ناشی از حدس است.

و نیز روشن می شود همان طور که در مورد مقدمات یقینی حدس وجود دارد در غیر این مقدمات هم حدس وجود دارد.

سپس در فصلی دیگر بیان می کنیم که لازم است طرفین مقدمه اولی معلوم باشد، و این که قضایای ضروری محسوس ناچار باید به تجربه مستند باشند.

از این جا روشن می شود که محمول در مقدمه اولی از لوازم ذات موضوع است، و این که، مقدماتی که کنه دو طرف آنها تصور نشود نه اولی است و نه با تحلیل اقترانی قابل ارجاع به اولی است؛ و این که، امور مادی در حقیقت برهان ندارند و اقامه برهان بر آنها به یکی از دو وجه زیر است: برهان یا برمعانی مقارن آنها اقامه می شود، یا این که منظور از حمل در آن (برهان) این است که محمول نزد موضوع، موجود است نه این محمول برای موضوع موجود باشد، همان طور که در غیر این مورد منظور از حمل،

۱- فطریات قضایایی هستند که قیاس آنها در خودشان است. مانند این قضیه که: چهار زوج است؛ در این قضیه گویی قیاسی نهفته است و آن این که: چهار قابل تقسیم به دو است و هر آنچه بر دو قابل تقسیم باشد زوج است، پس چهار زوج است. به همین جهت این قیاس را قیاس خفی نامیده است

ص: ۱۶۹

معنای دوم است.

فصل دوم: در کیفیت حصول علم برای ما و اختلاف علوم و کیفیت آن

همان طور که، به جای خود، در منطق گفته اند، علم به تصور و تصدیق تقسیم می شود. علم به (مفهوم) «کلی» هرگز از طریق اختراع ذهن بدون توسل به عالم خارج به وجود نمی آید و گرنه نسبت (مفهوم) «کلی» به هر آنچه که در خارج است از نظر اطلاق و عدم اطلاق بر آنها یک سان می بود. و هر آنچه در خارج است جزئی بوده و با قیدهایی آمیخته است؛ و تمیز قیدها از اموری که با آن قیدها آمیخته است ضرورتاً بعد از حضور مجموع آنها (در ذهن) حاصل می شود. بنابراین علم به کلیات مسبوق به علم به جزئیات است؛ و علم جزئی فقط از این جهت جزئی است که با جزئی حقیقی خارج از نفس مطابقت دارد، زیرا اگر چنین نبود همواره امکان داشت که صورت علمی بر امور زیادی منطبق شود و در این صورت (علم جزئی) کلی می شد و این خلف است. و آنچه علم به عالم خارج، توسط آن حاصل می شود حس است، پس حس مبدأ اول حصول علم برای ماست. و از این جا معنای سخن نقل شده از معلم اول روشن می شود که: هر کس فاقد حسی باشد قطعاً فاقد علمی خواهد بود (۱)، یعنی فاقد آن عملی خواهد بود که همان حس مبدأ آن است.

همان طور که تذکر داده اند، کثرت حاصل در علوم ناشی از علم به مابه الاشتراک علوم و توجه به مابه الامتیاز آنهاست. دلیل این امر این است که روشن است که این کثرت امری تدریجی بوده و سه قسم است: اول، کثرت حواس؛ و دوم کثرت عددی؛ و این کثرت از طریق کثرت احساس حاصل می شود، مثل حصول صورت زید نزد حس به دفعات کثیر؛ و سوم کثرت ناشی از متعلق یک حس واحد و مانند آن. مثل کثرت محسوس درزید از نظر بینایی؛ زیرا زید دارای اعضای کثیر، احوالات، رنگ

ص: ۱۷۰

و مقدار و غیره است. این قسم (از کثرت) جز از طریق توجه به مابه الامتیاز حاصل نمی شود. اما این که این امر موجب تعدد و کثرت است، ضروری یا نزدیک به ضروری است. و این که کثرت ناشی از توجه به مابه الامتیاز است به این دلیل است که کثرت چیزی جز تمیز هر یک از آحاد از دیگری نیست، یعنی ناشی از این علم است که آن همان است و غیر خودش نیست؛ پس علم به آحاد از آن جهت که آحاد است به تعداد آحاد کثرت پیدا می کند. و ادراک و علم واحد، چیزی جز تمیز مدرک معلوم از غیر آن را ایجاب نمی کند، نه این که تمیز هر یک از آحاد معلوم را از غیر ایجاب کند. و از این جا معلوم می شود که کثرت در دو قسم دیگر نیز به همین ترتیب حاصل می شود، و این مطلوب ماست.

از آن جا که این کثرت بالذات است، برای آنچه از امور مابه الاشتراک با آن مقارنت دارد کثرت بالعرض تولید می کند، هر چند آن دارای کثرت عددی بالذات دیگری باشد، و از این جهت کلی باتکثر افرادش متکثر می شود.

این علوم، خواه کلی و خواه جزئی باشد، دو قسم اند: برخی از آنها با صورت عینی مانند صورت سطح و صورت جسم مطابق اند، و برخی دیگر صورت عینی ندارند و نفس آنها را با نوعی اعتبار و تشبیه انتزاع می کند، مانند تمام امور اعتباری، و هر دو قسم از نظر کثرت حاصل شده یک سان هستند، جز این که اعتباریات از آن جهت که در واقع حقیقت آنها به چیز دیگری وابسته است (۱)، چه بسا به نحوی از طریق این

۱- اعتباریات در حقیقت امور انتزاعی هستند، بنابراین منشأ انتزاع دارند. و انتزاع عبارت است از تبدیل وجود ربطی به وجود فی نفسه در ذهن. وقتی می گوییم: الف، علت ب است. در واقع در خارج جز الف و ب و تأثیر الف بر ب چیزی نداریم، اما از این سه چیز فقط الف و ب دارای ما بازای خارجی قابل اشاره حسی هستند و تأثیر الف بر ب. امری است که به الف و ب ارتباط دارد و وجود آن در حقیقت متعلق به وجود الف و ب است، یعنی وجود رابط. ذهن این وجود رابط را که قطعاً دو طرف می خواهد- با لحاظ استقلالی لحاظ می کند و به آن وجود فی نفسه می بخشد و این عمل ذهن، انتزاع نامیده می شود. مفهومی که از این طریق در ذهن حاصل می شود، مفهوم اعتباری است و جزء معقولات ثانی به شمار می رود. بنابراین حقیقت امور اعتباری به چیز دیگری وابسته است

ص: ۱۷۱

وابستگی تکثر یابند، بدون این که عکس این امر نیز صورت بگیرد، و چه بسا از طریق چیزهای دیگر تکثیر شوند، و چه بسا این معانی تسلسل یابند و معنایی از صورتی انتزاع شود، سپس معنای دیگری از معنای اول اخذ شود، و چه بسا این امر تا غایات بعید ادامه یابد.

از آنچه گفتیم معلوم می شود که کثرت حاصل در علم به معانی، و علم به (مفهوم) کلی، و همان طور علم به اعتباریات، بعد از کثرت ناشی از علم به جزئیات و امور خارجی حاصل می شود.

همه این امور در علم تصویری جریان دارد، و اما علم تصدیقی نیز در تمام احکام خود مثل علم تصویری است، زیرا تصدیق هر چه باشد عبارت است از اذعان به نسبت، و نسبت قوام نمی یابد مگر با دو طرف، بنابراین حکم نسبت همان حکم طرفین (قضیه) است. پس اولین تصدیقی که برای ما حاصل می شود تصدیق جزئی است، و بعد از آن تصدیق کلی حاصل می شود. سایر احکام تصور نیز چنین است. از آنچه گذشت روشن شد که امر محسوس از نظر شناسایی نزد ما اعراف است، همان طور که از نظر شناسایی به حسب قصد طبیعت اقدام است، و این در صورتی است که ما علم مطلق تصویری و تصدیقی را در نظر داشته باشیم. اما اگر علم کلی را لحاظ کنیم، در آن صورت آنچه اعم است، از نظر شناسایی از آنچه اخص است اقدام است، زیرا اعم، امری مشترک است و همان طور که گذشت امر مشترک از نظر شناسایی از امر اخص اقدام است، همان طور که بسیط از مرکب اقدام است، زیرا شناسایی جزء، از آن جهت که جزء است، از شناسایی کل از آن جهت که کل است اقدام است، هر چند چنانچه گذشت متأخر باشد، لکن در این صورت شناسایی در مورد «کل» واقع می شود، نه در مورد آنچه «کل و مرکب» است.

سپس می گوئیم: روشن است که حس شامل جمیع اشیاء و جمیع معلومات نیست، بلکه مقدار ناچیزی از معلومات بشر محسوس است. بنابراین صورت های جزئی

ص: ۱۷۲

دیگر، که احساس نشده اند اما معلوم هستند، قطعاً علم به آنها توسط حس حاصل نمی شود؛ زیرا در غیر این صورت باید از طریق حس معلوم شوند و این خلف است.

هم چنین این صورت ها از طریق امری خارجی حاصل نمی شوند و گرنه باید حسی باشند، و این نیز خلف است. پس این معانی از صور محسوس خارجی انتزاع می شوند، و با احکامی بر آنها توسط آنها حکم می شود که برای این معانی وجود اثبات می کند و تصویری به آنها نسبت داده می شود، لکن این تصور از آن جهت که از جنس این معانی است و بر حسب نحوه وجودش ماهیت تام نبوده و دارای حقیقتی نیست صرفاً نوعی معرفات و رسوم محسوب می شود و این برخلاف خود معانی محسوس است، زیرا اگر حقیقت محسوسات همان چیزی نباشد که نزد ماست، لازم می آید که ما نسبت به آنها جاهل باشیم و حال آن که آنها معلوم ما هستند و این خلف و حتی سلب شیء از خود است؛ با این حال ممکن است ما به تمام ممیزات ذاتی آنها توجه نداشته باشیم؛ اما در مورد معانی چنین نیست.

از تمام این ملاحظات روشن می شود که در مورد معانی انتزاعی، که به صورت های محسوس منتهی نمی شوند، ممکن است برخلاف امور محسوس و آنچه به محسوسات منتهی می شود، علم به تمام ذات آنها برای ما حاصل شود. و اگر هر معنای انتزاعی توسط چیزی برای ما معلوم می شد که خود آن چیز نیز با واسطه برای ما معلوم می بود و این جریان به چیزی که کنه آن برای ما معلوم است منتهی نمی شد هرگز نمی توانستیم به چیزی از این معانی علم حاصل کنیم، و این خلف می شد. و این سخن که کنه ماهیات حقیقی غیر معلوم است به خاطر این که هر مرکب به امری بسیط منتهی می شود، از یک وجه تمام نیست.

تصدیق در معانی، از تصدیق در صور، اصدق است؛ و این به این خاطر است که حس با تصدیق همراه نیست. ما این نکته را فعلاً به عنوان اصل موضوع می پذیریم تا این که در فصل چهارم از این مقاله اثبات شود.

ص: ۱۷۳

از آن جا که حس ضرورتاً امری تدریجی است بنابراین ممکن است بعضی از اموری که می توان حس کرد نادیده گرفته شده و حس نشود، یا آثاری که به وجود آنها از طریق وجود امور دیگری که موضوع این آثار است حکم می کنیم نادیده گرفته شود.

تصدیقی که در حقیقت و نفس الامر صادق است عبارت است از تصدیق با قضیه ای که محمول آن در حقیقت عارض موضوع آن باشد، یعنی: دارای حیثیتی باشد که اگر ارتفاع جمیع اشیائی که با موضوع همراه اند فرض شود حمل و عروض به حال خود باقی باشد. و اگر قیدی از قیود موضوع مرتفع شود قضیه تصدیق نگردد؛ و نظیر این حالت باید از جانب محمول نیز باشد. در قضایای محسوس این امکان هست که ارتفاع اشیاء محسوس همراه موضوع. و قیود معلوم موجود برای موضوع فرض شود؛ نیز ممکن است که حس جمیع مقارنات را شامل نباشد و جمیع قیود را تمیز ندهد. از این جا روشن می شود که ارتفاع جمیع قیود به طور کلی، یا ارتفاع قیدی از قیود سودمند نیست و همه یا اکثر امور محسوس. بر خلاف معانی. از این قبیل است. پس روشن شد که تصدیق در مورد معانی از نظر شمول بر جمیع مقارنات و قیود اصدق است، و این اصل شریفی است که در جاهای بسیاری سودمند است. (۱)

اما این که علم به قضایای محسوس و راجع به آنها چگونه حاصل می شود. به زودی- ان شاء الله-. به طور مفصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل سوم

تصدیق به ضروری و نظری تقسیم می شود، و تصدیق نظری به تصدیق ضروری

۱- این بحث مرحوم علامه طباطبائی ناظر است بر بحث ارسطو در فصول ۱۹، ۲۰، ۲۱، و ۲۲ از مقاله اول کتاب انولوطیقا الاواخر. اما مرحوم علامه طباطبائی که آن را از فصل ششم مقاله سوم «برهان» شفاء با تلخیص و تصرف نقل فرموده است

ص: ۱۷۴

منتهی می شود. تقسیم تصدیق به این دو قسم به این دلیل است که، قضیه یا در حصول علم یقینی به آن، محتاج تصدیق دیگر نیست و یا به تصدیق دیگری محتاج است؛ نوع اول ضروری و بدیهی و نوع دوم نظری نامیده می شود. و دلیل این که نظری به بدیهی منتهی می شود این است که: از آن جا که حصول تصدیق نظری بر تصدیق دیگری توقف دارد، به نحوی که اگر آن تصدیق حاصل نشود این هم حاصل نخواهد شد، اگر آن تصدیق نیز چنین باشد باید به تصدیق دیگری منتهی شود، و این سلسله در یک حد توقف نیابد آن گاه اصلاً نباید هیچ تصدیقی صورت گیرد و این خلف است و مستلزم حدود غیر متناهی بالفعل بین دو حد موضوع و محمول، یا مقدم و تالی، خواهد بود که این نیز خلف است.

(ارسطو) در تعلیم اول می گوید: بعد از روشن شدن این که این عدم تناهی چه بسا در محمولات یک موضوع معین. مانند محمول آن و محمول محمول آن و همین طور تا آخر صعود کند، و چه بسا در موضوعات یک محمول معین، مانند موضوع آن و موضوع موضوع آن و همین طور تا آخر نزول کند، و چه بسا در وسایط محصور بین موضوع و محمول قضیه جریان یابد می گوئیم وسایط بین دو حد ایجاب. مثلاً در این قضیه که: «هر ب الف است»، متناهی است. در این مثال وسایط بین «الف» و «ب» متناهی است، و این وسایط عبارت از اشیائی است که «الف» بر هر یک از آنها حمل می شود و هر یک از آنها بر «ب» حمل می شوند، و بعضی از آنها به ترتیب بر بعضی دیگر حمل می شود، و این امر بدین خاطر است که اگر این وسایط نامتناهی باشند.

باید هر گاه از طرف «ب» شروع کرده و به ترتیب بالا-رویم یا از طرف «الف» شروع کرده و به ترتیب پایین برویم هرگز به طرف دوم نرسیم؛ و در این جافرق نمی کند که بعضی از آنها را به ترتیب و بدون واسطه اخذ کنیم. یا بعضی را اخذ کرده و بعضی دیگر را که بین آنهاست کنار بگذاریم، یا همه وسایط را به طور متوالی و بدون واسطه بین آنها اخذ کنیم و یا همه آنها را بدون ترتیب اخذ کنیم؛ در هر حال تا بی نهایت

ص: ۱۷۵

واسطه خواهیم داشت و کلام در هر یک از این موارد یک سان است، زیرا هر گاه ما از حدی شروع کنیم به حد دیگر نمی‌رسیم. چون حدی وجود ندارد. و بین این که گفته شود این سلسله نامتناهی است و این که گفته شود حدی وجود ندارد فرقی نیست؛ همان طور گفتن این که سلسله دارای حد است با گفتن این که سلسله از نظر سیر متناهی است یک سان است.

سپس ارسطو بعد از چند سطر چنین ادامه می‌دهد (۱): چون بیان این مطلب به صورت یکی از اشکال سه گانه است، بنابراین یا به صورت شکل اول است همان طور

۱- همان طور که در پاورقی ص ۱۷۳ گفته شد. مرحوم علامه طباطبائی مطالب فوق را مستقیماً از ارسطو نقل نکرده است، بلکه از «برهان» شفاء نقل کرده است؛ علاوه بر این، متأسفانه ایشان بخشی از عبارت شفا را نقل نکرده، بنابراین معنای این پاراگراف ابهام دارد. ما در این جا بخش مذکور را از فصل ششم مقاله سوم «برهان» شفا نقل کرده و ترجمه می‌کنیم تا معنای پاراگراف مذکور روشن گردد: شیخ چنین نوشته است: «و كذلك الأمر السلب إذا قلنا: لا شيء من ج أ، و كان بينهما واسطه أعني شيئاً مثل ب يوجد ل «ج» و لا يوجد له أ، فليس يمكن أن تكون دائماً بواسطه بعد واسطه في المقدمتين جميعاً: الكبرى السالبة و الصغرى الموجبه: أما الموجبه، فقد فرغنا عنه. و أما السالبة، فلأنّ بيان ذلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة، ...». (ابن سینا، شفاء برهان، تصحيح: ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۹۵۶، مقاله سوم، فصل ششم، ص ۲۳۰). ترجمه: «و در مورد قضیه سالبه نیز چنین است؛ وقتی می‌گوییم: هیچ ج، الف نیست، و بین این دو واسطه ای باشد: یعنی چیزی مثل ب، که برای ج وجود دارد ولی الف برای آن (ب) وجود نداشته باشد، و در این جا ممکن نیست که به طور متوالی واسطه ای بعد از واسطه ای در دو مقدمه وجود داشته باشد و پیوسته کبری سالبه و صغری موجب باشد، اما از بیان موجب فارغ شدیم. و اما در مورد سالبه می‌گوییم، چون بیان این مطلب به صورت یکی از اشکال سه گانه است، ...». و ما بقی مطلب عیناً نقل شده است. مقصود این است که در پاراگراف قبلی ثابت شد که حد وسطهای موجود بین قضایای کبری و صغری موجب نمی‌توانند بی‌نهایت باشند؛ و اینک در این پاراگراف ثابت می‌شود که حتی وقتی یکی از دو مقدمه سالبه باشد، نیز امکان ندارد که حد وسطهای موجود بی‌نهایت باشند، اما این که هر دو مقدمه را سالبه فرض نکرده است، به خاطر این است که از دو مقدمه سالبه قیاس درست نمی‌شود. بنابراین یک مقدمه را موجب و مقدمه دیگر را سالبه فرض کرده است

ص: ۱۷۶

که در بالا مثال این شکل را مطرح کردیم، که در این صورت در هر حال واجب است اگر وسایطی که در کبریات سالبه حد وسط قرار می‌گیرند به بی نهایت میل کنند، موجبات غیر متناهی حاصل شود؛ به این طریق که از هر سالبه یک موجبه و یک سالبه با هم نتیجه شوند، سپس از هر موجبه قضایای موجبه نتیجه شود؛ و در مورد قضایای موجبه (قبلاً) بیان کردیم که آنها باید متناهی باشند.

پس وقتی که حدود موجبه برای آخرین (قضیه) صغری امکان ندارد که بین دو حد، غیر متناهی باشد روشن می‌شود که آنچه از نظر عددی از حدود (قضایای) کبری های عالی سالبه بر آن افزوده نمی‌شود، نیز متناهی است (۱).

اگر شکل قیاس، شکل دوم باشد باز مطلب از همین قرار است، زیرا هر چند در این شکل ضرورت ندارد که قضیه موجبه عیناً به عنوان صغری قرار گیرد، با این حال ناگزیر باید در هر قیاسی مقدمه موجبه وجود داشته باشد (۲).

۱- سخن در بیان توضیح این مطلب است که حد وسطهای موجود در قیاس سالبه نمی‌تواند بی نهایت باشد. در این جا ما شکل اول را در نظر می‌گیریم: الف، ب است، هیچ ب، ج نیست؛ بنابراین الف ج نیست. قبلاً ثابت شد که حد وسط در قضایای موجبه نمی‌تواند بی نهایت باشد؛ اما در قضایای سالبه هم چنین امکانی وجود ندارد؛ زیرا اگر وسایطی که در کبریات سالبه حد وسط قرار می‌گیرند به بی نهایت میل کنند در این صورت ناچار باید از هر قضیه سالبه یک قضیه موجبه و یک قضیه سالبه حاصل شود؛ زیرا از دو قضیه سالبه قیاس درست نمی‌شود و از طرفی ما شکل اول را فرض کرده ایم که موجبه بودن صغری در آن شرط شده است. از طرفی وقتی ثابت شد تعداد حد وسط در قضایای موجبه متناهی است، چون همین تعداد حد وسط در قضایای سالبه (کبری) به عنوان حد وسط تکرار می‌شود، پس تعداد حد وسط در قضایای سالبه نیز باید متناهی باشد. محقق طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی. (چاپ دوم؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۱۹۳

۲- زیرا همان طور که گفتیم، از دو مقدمه سالبه قیاس درست نمی‌شود! و این یکی از شرایط عمومی انتاج قیاس است. محقق طوسی در اساس الاقتباس شرایط عمومی انتاج قیاس را به شرح زیر آورده است: «در همه اشکال از دو سالبه و از دو جزوی و از قرینه که صغری او سالبه بود و کبری جزوی. قیاس نیاید». محقق طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی. (چاپ دوم؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۱۹۳

ص: ۱۷۷

اما در شکل سوم قضیه موجه در هر حال متعین است. پایان سخن ارسطو به نقل از شیخ.

شکل چهارم را ذکر نکرده است، زیرا آن را به عنوان یک شکل علی حده به حساب نیاورده است و به خاطر دور بودن این شکل از طبع به آن اعتنا نکرده است. و مطلب در این شکل به خاطر بازگشت آن به اشکال سه گانه فوق آسان است.

در قیاس های غیر حملی، مطلب با سنجش به دست می آید، زیرا قیاس غیر حملی یا شرطی اقترانی اتصالی است، که در این صورت حکم آن حکم قیاس حملی است، یا غیر آن است که باز در این صورت کیفیت این قیاس در تقدم بر مطلوب و توقف بر آن مثل کیفیت قیاس حملی است.

تصدیقی که تصدیق مطلوب بر آن توقف دارد باید به صورت قیاس تألیف شود، تا این که تصدیق مطلوب مربوط به آن را نتیجه دهد؛ زیرا آن تصدیق باید با تصدیق مطلوب مناسب باشد، چون از یک تصدیق لزوماً نمی توان تصدیق مباین آن را حاصل کرد. و ارتباط بین دو تصدیق یا در موضوع است یا در محمول و یا در هر دو، و در هر حال لازم است تصدیقی که تصدیق مطلوب بر آن توقف دارد بیش از یکی باشد؛ زیرا اگر فقط یکی باشد در این صورت تصدیق مطلوب از لوازم آن محسوب می شود به نحوی که علم به این دو، یک چیز خواهد بود؛ و چون آن تصدیق ضروری است مطلوب نیز ضروری خواهد بود و حال آن که این تصدیق یک تصدیق نظری فرض شده بود، و این خلف است.

هم چنین از آن جا که ارتباط و سبب تصدیق بودنش یا ناشی از لزوم و یا ناشی از عناد بین آن دو تصدیق است، پس هیئت تألیف آنها به صورت دو تصدیق خواهد بود:

یکی تصدیق به لزوم یا عناد، و دیگری تصدیق به وجود؛ و در این صورت قیاس، قیاس استثنایی خواهد بود. و یا این که ارتباط آنها به چیزی غیر لزوم و عناد است که در این صورت لازم است یک نوع ارتباط و اتحاد یا مثلاً با دو حد مطلوب یا با یک حد مطلوب وجود داشته باشد، و صرف اتحاد در یک حد واحد بین دو تصدیق ثبوت یکی از ثبوت دیگری را ایجاب نمی کند و گرنه این امر در هر جایی لازم می آمد و حال

ص: ۱۷۸

آن که چنین نیست. و اگر در جایی چنین چیزی دیده شود، از جهت دیگری خواهد بود که غیر از جهت تصدیق و هیئت قیاس است.

اتحاد در دو حد اگر همراه با وحدت تصدیقی باشد که تصدیق دیگر بر آن توقف دارد، یا وحدت دو قضیه را ایجاب می کند که در این صورت توقف یکی بر دیگری محال است، یا این که چنان گذشت اصلاً لازمه آن هیچ تصدیقی نخواهد بود؛ و اگر اتحاد در دو حد همراه باشد با این که آن تصدیق بیش از یکی باشد، در این صورت باید بین دو تصدیق در حد دیگرشان اشتراک وجود داشته باشد، زیرا همان طور که در کتاب قیاس گفته شده است تکرار حد وسط واجب است. پس روشن شد که برای حصول علم به هر مطلوب نظری به هیئت قیاس سابقی نیاز هست، و این مطلوب ماست.

از این جا روشن می شود که علم به آنچه که مطلوب بر آن توقف دارد باید به وجهی علم به مطلوب هم باشد، و اصل این مطلب از مطالب کتاب قیاس است که در کتاب برهان مطرح نمی شود، و ما آن را در این جا به عنوان اصل موضوع مطرح می کنیم تا نتیجه را اخذ کنیم. و جایز است که این مطلب را حذف کرده و نتیجه را به عنوان اصل موضوع اخذ کنیم. و از آنچه گفتیم روشن می شود که قضیه ضروریه امکان دارد به خاطر جهل و تصوراتی که این قضیه بر آنها توقف دارد. یا به خاطر جهل به یکی از این تصورات، مورد جهل واقع شود، زیرا بین ضروری بودن تصدیق و نظری بودن تصورات آن منافات نیست.

و نیز معنای قاعده نقل شده از معلم اول مبنی بر این که «هر تعلیم و تعلم ذهنی مسبوق به یک علم است» روشن شد، و مراد از «ذهنی» در این قاعده «فکری»^(۱) است،

۱- منظور از تعلیم و تعلم «ذهنی» و «فکری»، آن نوع تعلیم و تعلمی است که در مقابل تعلیم و تعلم «حسی» قرار دارد

ص: ۱۷۹

و آن عبارت است از تحصیل معلومات مناسب و حد وسط قرار دادن آن برای اخذ نتیجه مجهول.

هم چنین کیفیت تحصیل علم به مجهول نیز روشن شد. امر مجهول باید از جهاتی مجهول و از جهات دیگر معلوم باشد، زیرا امکان ندارد آنچه را که از هر جهت مجهول است طلب کرد، و هم چنین به خاطر امتناع تحصیل حاصل نمی توان آنچه را که از هر جهت معلوم است طلب کرد. پس مجهول باید از جهتی مجهول و از جهتی دیگر معلوم باشد، و توسط وجه معلوم وجه مجهول تحصیل شود.

از همه این بحث ها نتیجه می شود که استنتاج، که نتیجه فکر است، بدون همراهی تحلیل و ترکیب امکان ندارد، زیرا به هنگام بررسی یک وضع معلوم، ما جهات معلوم آن را که مناسبت دارد بررسی می کنیم و اگر این جهات فقط معلوم باشند باهم ترکیب شده و نتیجه می دهند، ولی اگر این جهات از جهاتی معلوم و از جهاتی مجهول باشند باز بررسی ما از جهاتی که معلوم است شروع می شود تا به جهاتی که تماماً معلوم هستند منتهی شود؛ و سخن در مورد ترکیب، برعکس سخن در مورد تحلیل است تا آن که وضع مطلوب را نتیجه دهد.

فصل چهارم

در این که تصدیق ضروری بنابر مشهور شش قسم است، و در این که همه این اقسام به اولیات بازگشت دارند و هم چنین هر تصدیق ضروری نیز، اگر غیر این اقسام تصدیق ضروری دیگری وجود داشته باشد، به اولیات بازگشت می کند.

اول: منطق دانان قضیه ضروریه را از طریق استقراء به شش قسم تقسیم کرده اند: (۱)

اول، اولیات و آن قضایایی است که در تصدیق آنها به چیزی غیر از تصور طرفین

۱- یعنی دلیل عقلی بر انحصار قضایای ضروری در شش مورد وجود ندارد و این اقسام شش گانه قضایای ضروری از طریق استقراء تحصیل شده است

ص: ۱۸۰

نیاز نیست. مانند: ایجاب و سلب نه باهم صدق می کنند و نه باهم تکذیب می شوند، مانند: هر کل بزرگ تر از جزء خود است.

دوم، فطریات، یعنی قضایایی که قیاساتشان باخودشان است، و آن قضایایی است که حد وسط خفی آنها به هنگام تصور طرفین آنها از ذهن غایب نیست، مانند: چهار زوج است. در این قضیه، حد وسط عبارت است از انقسام به دو قسم مساوی.

سوم، قضایای محسوس با حس ظاهر، مانند: عسل شیرین است، یا قضایای محسوس به حس باطن که وجدانیات نامیده می شود مانند: ما دارای اراده و علم و شوق هستیم.

چهارم، حدسیات، و آن قضایایی که با حدس تصدیق می شوند مانند: نور ماه از خورشید است.

پنجم، متواترات، و آن قضایایی است که با اخبار گروهی که عادتاً توافق آنها بر دروغ ممتنع است مورد تصدیق واقع می شوند مانند: مکه موجود است، و در غرب کشوری وجود دارد.

ششم، مجربات، و آن قضایایی است که با تجربه و تکرر بر حس مورد تصدیق واقع می شوند مانند: فلان شیء مشخص دارای فلان خاصیت است.

این است اقسام شش گانه ضروریات

دوم: هر قضیه ضروری غیر اولی به قضیه ضروری اولی منتهی می شود، دلیل این امر آن است که قضیه ای که در حقیقت ضروری است، یعنی به حیثیتی است که اگر ارتفاع هر تصدیق غیر آن را فرض کنیم آن تصدیق به حال خود باقی خواهد ماند؛ و این تصدیق دو حالت دارد: یا صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کفایت می کند، یا کفایت نمی کند، در صورت اول آن تصدیق تصدیق اولی است و در صورت دوم یا چیز دیگری از جنس تصدیق مورد نیاز است و یا چیز دیگری از غیر جنس تصدیق

ص: ۱۸۱

مورد نیاز است، که در صورت اول، بنابر آنچه در فصل گذشته گفتیم، لازم می آید که قضیه ضروری قضیه نظری باشد و این خلف است، و در صورت دوم یا وجود امر خارجی خود به خود موجب تصدیق می شود، خواه توسط آن امر معلوم شود یا نه، یا این که امر خارجی موجب تصدیق نمی شود مگر بعد از علم به آن امر یا حمل آن امر به موضوع تصدیق، صورت اول موجب خارج شدن قضیه از اولیت نمی باشد، زیرا هر قضیه اولی همراه با احتیاج به تصور طرفین به امور دیگر خارج از جنس تصدیق، مانند نفس تصدیق کننده و وجود در نفس الامر و غیره نیز نیازمند است، و به طور کلی به امور مشترک بین قضایا از آن جهت که قضایا هستند یا صنف خاصی از قضایا هستند، نیازمند است. از این جا بطلان شق سوم آشکار می شود. و در صورت دوم، علم مفروض، یا تصدیقی است یا تصویری است، که در صورت اول لازم می آید قضیه ضروری به قضیه نظری تبدیل شود که خلف است، و در صورت دوم محال لازم می آید، زیرا هیچ تصدیقی به تصورات بیشتر از تصور طرفین همراه با نسبت آنها نیاز ندارد و با این حال قضیه از اولی بودن خارج نمی شود؛ زیرا آنچه در تعریف اولیات اخذ شده این است که به تصدیق دیگری نیاز ندارند، اما نیاز به تصور طرفین لازمه قضیه حملیه است و هر قضیه اولی حملی نیست و بنابراین هر قضیه ای که در حقیقت ضروری باشد، اولی نیز هست، و آنچه اولی نیست ضروری بالذات نیست. این بود اجمال سخن در این باب.

اما تفصیل سخن چنین است: همان طور که گفته اند مقدمات فطری ضروری بالذات نیستند، زیرا اگر ارتفاع قیاس های موجود در آن را فرض کنیم، امکان تردید در آن به وجود می آید، بنابراین «فطریات» ضروری بالذات نیستند.

مقدمات این نوع قیاس ها یا به مقدمات غیر فطری منتهی می شود یا به چنین مقدماتی منتهی نمی شود، و بنابر شق دوم تسلسل لازم می آید که محال است و بنا بر شق اول، یا به مقدمات اولی منتهی می شوند و یا به مقدمات اولی منتهی نمی شوند، ولی

ص: ۱۸۲

چنان که گذشت به مقدمات اولی منتهی می شوند. هم چنین مؤید این مطلب این است که مقدمه غیر اولی یا محسوس است و یا غیر محسوس، اما محسوس بودن آن محال است، زیرا این امکان است که حس طرفین را واقع شود بدون این که چیز سومی را شامل گردد، و همین طور است متواتر، مجرب و حدسی، زیرا هر یک از اینها چنانچه خواهد آمد از قیاس هایی حاصل می شوند که فطرت از آنها غافل است، و از این جا آشکار می گردد که قیاس خفی موجود در مقدمه قضایای فطری از اولیات تألیف می شود.

همان طور گفته اند مقدمات محسوس ضروری بالذات نیستند، و من در بیان این مطلب می گویم: اگر این مقدمات بالذات ضروری بودند، شک در آنها یا تصدیق نقیض آنها ممتنع می بود. و حال آن که ما چه بسا در محسوسات اشتباه می کنیم، مانند این که ما چه بسیار دایره که آن رامستدیر و چه بسا دایره که آن را کج می بینیم، و دو خط موازی را در دور دست متقارب، و در نهایت متصل می یابیم، و مثلاً یک چیز معین را هر قدر به چشم ما نزدیک شود بزرگ می بینیم و هر قدر از چشم ما دور گردد کوچک می بینیم و اگر یک شعاع زیاد امتداد یابد سمت چپ را راست و سمت راست را چپ احساس می کنیم و پایین را بالا و بالا را پایین می یابیم و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن درک می کنیم و چیزهای بسیار دیگری از این قبیل که اقلیدس در کتاب مناظر بر آنها برهان اقامه کرده است و ابن هیثم در کتاب خود درباره مناظر مرایا تعداد زیادی از اشتباهات مبصرات مستقیم و منعکس را برشمرده است، هم چنین چشم نیز دارای اشتباهاتی دیگر است که از دو صنعت سیمیا و شعبده به دست می آید.

هم چنین اعتقاد داریم که صوت مسموع عیناً آن چیزی است که حادث می شود و در مورد صدا و هر صوت منعکس و در مورد امور زمانی و در بسیاری از چیزها به خاطر اختلاف مزاج در قوای بساوایی، چشایی و بویایی اشتباه می کنیم، و در مورد هر آنچه می یابیم اعتقاد داریم که در (عالم) خارج یافته ایم، در صورتی که در حس

ص: ۱۸۳

مشترک یافته ایم؛ یا در مورد چنین چیزهایی، اگر برهان وجود آنها را اثبات نکند، شک می‌کنیم، و چه بسا گرسنگی کاذب، تشنگی کاذب و درد کاذب را به غلط در خود می‌یابیم. و امثال این اشتباهات برای حس زیاد اتفاق می‌افتد. پس احکام محسوس، ضروری بالذات نیستند. با این حال به نحو ضروری علم داریم و این علم ما به شک آلوده نیست که آنچه را که مشاهده و حس می‌کنیم همان طور که مشاهده می‌کنیم در حس ما قرار دارد. (۱)

این در واقع تصور ضروری است نه تصدیق ضروری، زیرا تصدیق این امور خود به خود محسوس نیست، به خاطر این که محتوای این تصدیقات کلی است و محسوسات کلی نیستند و جزئیات این محسوسات، تصدیقات جزئی محسوس نیستند، زیرا حمل در آنها اولی است که در حقیقت به «تصور» بازگشت دارد، و این امور محسوس بر خلاف تصدیقات محسوس امور ضروری ای هستند که در چنان بودنشان شک و تردید نیست.

آنچه در حقیقت محسوس است یا چنانچه گفتیم به تصورات بالذات ضروری و تصدیقات بالذات غیر ضروری تقسیم می‌شود، یا فقط تصورات است. اما تصدیقات محسوس نیستند، و غیر این (سخن) باطل است. هم چنین شق اول نیز باطل است، زیرا در حسیات تصدیق وجود ندارد. بیان این مطلب چنین است که اگر در حسیات تصدیق وجود داشته باشد ضرورتاً این تصدیق شامل تصور هم خواهد بود و در این صورت امر محسوس، با لذات غیر ضروری خواهد بود، لکن تصورات با لذات

۱- در عمل احساس، شیء خارج محسوس با لذات نیست؛ بلکه آنچه که در نفس عامل شناسایی به وجود آمده است محسوس بالذات است و شیء خارجی محسوس بالعرض است. بنابراین در عمل احساس آنچه که ضرورتاً و کما هو حق درک می‌شود محسوس بالذات است که ای بسا با محسوس بالعرض - کما هو حق - مطابقت نداشته باشد. پس علم ما به محسوس بالعرض ضروری و قطعی نیست، اما به محسوس بالذات علم ضروری و قطعی پیدا می‌کنیم

ص: ۱۸۴

ضروری هستند؛ هم چنین در این صورت لازم می آید که نسبت هم، مانند طرفین دارای ماهیتی باشد که در وجود دو طرف محفوظ است و حال آن که در فلسفه اولی روشن شده است که چنین نیست. (۱) بنابراین حس تصدیق ندارد، پس شق اخیر تعیین پیدا می کند و روشن می شود که مقدمات محسوس ذاتاً غیر ضروری هستند، و این مطلوب ماست.

از آنچه گذشت روشن می شود که حس در چیزی از نظریات کفایت نمی کند، و از این جا بطلان این ادعا آشکار می شود که ماورای محسوسات شایستگی ندارد که در نظریات بر آنها اعتماد شود؛ هم چنین بطلان سخن کسی که مقدمات نزدیک به حس را به محسوسات اضافه می کند آشکار می شود، و این سخن از ادعای قبلی فاسدتر است؛ علاوه بر این ما دارای احکام کلی هستیم ولی حس کلی نیست، و دارای احکام اولیه ای هستیم که در هیچ یک از علوم از آنها بی نیاز نیستیم.

و چون ثابت شد که مقدمات محسوس، ذاتاً ضروری نیستند، و ثابت شد که مقدمات فطری نیز چنین اند، و متواترات، مناسب محسوسات نیستند، معلوم می شود که مقدمات ضروری یا از طریق مقدمه اولی و یا از طریق حدس و تجربه حاصل می شوند و در نهایت به اولیات بازگشت می کنند.

همان طور که گفته اند مقدمه حدسی، ذاتاً ضروری نیست. زیرا در هر موضعی از مواضع حدس، وجود یک تصدیق با تصدیقات دیگری لازم است، تا این که از طریق آن، مقدمه حدسی حدس زده شود، زیرا حدس عبارت از انتقال دفعی است، و انتقال همواره باید از شیئی به طرف شیئی باشد.

۱- هر «نسبتی» امری انتزاعی است؛ و منشأ انتزاع دارد. و تمام امور انتزاعی فاقد ماهیت هستند. به عبارت دیگر، هر «نسبتی» جزو معقولات ثانیه فلسفی است و معقولات ثانیه فلسفی فاقد ماهیت اند

ص: ۱۸۵

لازم است ترتیب این تصدیق همانند ترتیب قیاسی که با فطریات همراه است نباشد، در غیر این صورت مقدمه ما فطری خواهد بود نه حدسی، یا مقدمه حدسی قسمی از مقدمات فطری خواهد بود. نیز لازم است بین تصدیق معلوم و مقدمه حدسی مناسبت و ارتباطی باشد تا این که از آن تصدیق معلوم، تصدیقی دیگر حاصل شود. بنابراین از هر چیزی به هر چیزی نمی توان حدس زد. به همین خاطر حدس را، بر خلاف فکر، چنین تعریف کرده اند: که آن عبارت از حرکت دفعی نفس از مبادی به سوی مطالب است، در حالی که فکر عبارت از حرکت نفس از مطالب به سوی مبادی و از مبادی به سوی مطالب است، همان طور که قبلاً هم گفتیم که استنتاج از تحلیل توأم با ترکیب حاصل می شود.

اینک «الف»، «ب»، «ج» و «د» را به عنوان مبادی و «ه» «ز» را به عنوان مقدمه حدسی در نظر می گیریم: ما به هنگام حدس، «الف» «ب»، «ج» و «د» را ملاحظه کرده و حکم می کنیم که آنها «ه» و «ز» هستند. و این امر محال است مگر این که قبلاً بدانیم که استناد «الف»، «ب»، «ج» و «د» به «ه» و «ز» ممکن است، یا آنچه جاری مجرای استناد است امکان دارد، و استناد آنها به غیر «ه» و «ز» ممتنع است. هر گاه در یکی از این دو مقدمه خللی باشد «حدس» امکان نخواهد داشت، زیرا مقدمه حدسی یک مقدمه یقینی است، ولی این دو مقدمه، قضایای ممکنه و ضروریه هستند. پس یا باید هر دو مقدمه ضروری باشند و یا این که در نهایت به ضروریات منتهی شوند. به طور کلی لازم است که به ضروریات منتهی شوند، زیرا در غیر این صورت تسلسل لازم می آید و علم حاصل نمی شود، و این خلف است.

از آن جا که بدون این دو مقدمه حدس محال است، و این دو مقدمه در ثبوت حدس برای حصول حکم کافی هستند، بنابراین مانند قیاس استثنایی انفصالی مرتب می شوند که در آن نقیض تالی استثنا می شود، به این ترتیب که می گوییم: «الف»، «ب»، «ج» و «د» به «ه» و «ز»، یا به غیر آنها مستند است، اما تالی باطل است، پس مقدم حق

ص: ۱۸۶

است، پس مقدمه حدسی به قیاس استثنایی خفی و غیر معلوم به علم تفصیلی مستند است، و گرنه حدس اجمالاً معلوم نشده و علم حاصل نمی شود.

معلوم است که مقدمات مقدمه حدسی، تا بی نهایت به صورت حدسی ادامه نمی یابد، بلکه یا به مقدمه اولی، یا تجربی و یا تواتری و یا غیره منتهی می شود، و تمام این مقدمات در نهایت به مقدمه اولی منتهی می شود. و این بود مطلوب ما.

امتناع در قضیه ضروریه، یعنی این سخن ما که: استناد «الف»، «ب»، «ج» و «د» به غیر «ه» و «ز» ممتنع است، یا از جهت امکان موجود در قضیه ممکنه است، یعنی در این سخن که گفتیم: «ممکن است «الف»، «ب»، «ج»، و «د» به «ه» و «ز» مستند باشد» و یا از جهت امکان موجود در آن قضیه ممکنه نیست.

بنابر شق دوم، لازم می آید که هر نتیجه ای برای قیاس مقسم، مطلق باشد، یا هرگاه مقدمه حدسی پنهان باشد، از حدس نشئت بگیرد.

بنابر شق اول، که عبارت از امتناع از جهت امکان است، استناد حکم یا احکامی به یک سبب، خود به خود استناد آن به غیر سبب را ایجاب نمی کند؛ زیرا جایز است که آن (سبب) لازم اعم باشد، مگر از جهت خصوصیت موجود در آن (سبب) لازم بیاید که دو سبب در یک یا چند حکم به صورت دائم یا غالب یا کلی متفق باشند، که این امر ممتنع است و این حکم به خودی خود و نزد مردم ضرورت دارد؛ پس در این صورت است که حدس لازم می آید. و اگر کذب این قضیه یا عدم علم به آن فرض شود، حصول «حدس» برای ما ممتنع می گردد.

پس روشن شد که مقدمه ضروری در ضرورت خود بر مقدمه مذکور مستند است، و اما خود این مقدمه ممکنه (مذکور) یا به تجربه، یا به تواتر و یا به مقدمه اولی مستند است.

از آنچه گذشت روشن شد که در مورد حدس ناچار باید یا از تجربه، یا از استقراء و یا از تواتر استفاده کرد، و این امر به خاطر تولید دوام و کلیت است.

ص: ۱۸۷

هم چنین روشن شد که احکام مادی برای موضوعات خود با حدس حاصل می شوند، زیرا چنانچه گذشت، احکام مادی به حس منتهی می شوند، و حس بر آنچه که می یابد در آن حال حکم می کند، پس ناچار باید در حکم بر عدم وجود موضوع دیگری غیر از آن، از حدس استفاده شود.

هم چنین روشن شد همان طور که در مقدمات علمی حدس وجود دارد، در مقدمات «ظنی» نیز، هر گاه مقدمات ظنی باشد، حدس وجود دارد.

همان طور که گفته اند متواترات ذاتاً ضروری نیستند، زیرا مقدمه متواتر آن است که، علم به اخبار گروهی که عادتاً هم آهنگی آنها بر دروغ ممتنع است را ایجاب می کند. و افعال (انسان) بر حسب اختلاف انگیزه ها و اتفاق آنها متفق و مختلف است، و انگیزه ها به طبایع و عادات منتهی می شوند و عادات به طبایع منتهی می گردند، و هر قدر تعداد آدمیان بیشتر شود اختلاف در انگیزه ها و در افعال آنان بیشتر است، و تمام این مطالب از تجربه به دست می آید؛ هر چند عقل مجرد یا صرف نظر از تجربه، عدم اختلافات را انکار نکند. پس هر گاه اخبار، علی رغم اختلاف انگیزه ها، یک سان باشند، قطعاً از غیر انگیزه، که عبارت از حس صادق است صادر شده اند. از این جا معلوم می شود که مقدمه متواتر ذاتاً غیر ضروری است، و به تجربه منتهی می شود، و تجربه نیز به اولیات استناد دارد. این بود مطلوب ما. و تواتر در مقدمات محسوس جریان دارد.

همان طور که گفته اند، مقدمه تجربی نیز ذاتاً ضروری نیست، زیرا تجربه عبارت است از حکم بر یک موضوع به خاطر تکرر وجود آن موضوع نزد تجربه گر به صورت غالب یا دائم؛ حکمی که این نکته را ایجاب می کند که، علم به موضوع از طریق سبب است و اتفاقی نیست، زیرا آنچه اتفاقی است دائمی یا اکثری نیست. این حکم، از آن جا که ضرورتاً دائمی یا اکثری است، هر گاه ناشی از یک سبب باشد، این سبب باید شامل شیء و غیر آن نیز باشد تا حکم عام گردد، لکن این حکم به یک چیز

ص: ۱۸۸

اختصاص دارد؛ بنابراین از سببی ناشی می شود که به شیء اختصاص دارد، و تجربه جز با دفع یکی از این مقدمات عام حاصل نمی شود. پس مقدمه تجربی در ضرورت خود بر این قیاس متوقف است و ذاتاً ضروری نیست، و مطلوب ما همین است.

از تمام مطالب گذشته معلوم می شود که مقدمات ضروری غیر اولی به مقدمات اولی بازگشت دارند و به آن منتهی می شوند. و روشن شد که هر مقدمه نظری به مقدمات اولی بازگشت می کند.

فصل پنجم: در بعضی از احکام قضایای ضروری

لازم است کنه طرفین اولیات مورد تصور باشد، زیرا در قضیه اولی که واجب القبول است به چیزی بیش از تصور موضوع و محمول نیاز نیست، پس اگر این خاصیت را به عنوان یک خاصیت حقیقی، و نه خاصیت مجازی، در نظر بگیریم، لازم می آید که طرفین قضیه اولی با تمام حقیقت خود مورد تصور قرار گیرند، زیرا حکم، اولی است، و نفس توسط آن بین موضوع و محمول تصور شده حکم می کند.

قبلاً گفتیم که هر آنچه به طور معقول به تصور آمده باشد، در واقع تمام حقیقت نفس آن تصور شده است. در غیر این صورت خلف و سلب شیء از خود لازم می آید. پس قضیه اولی، حکمی است قائم به آن دو، خواه غیر آن دو وضع شوند یا مرتفع گردند. پس اگر موضوع، یا موضوع و محمول هر دو با هم از وجهی معلوم باشند، در این صورت حکم بر این وجه تصور شده قائم خواهد بود، اعم از آن که موضوع آن وجه وضع یا رفع شده باشد، و در این صورت اگر فرض کنیم که حکم اولی به موضوع وجه، به خاطر آن که چنان است که هست قائم است، و موضوع وجه از این جهت مجهول باشد، لازم می آید که حکم اولی به امری مجهول از جهت مجهول بودنش قائم باشد، و این محال است، زیرا حکم معلوم، مستلزم موضوع معلوم است.

ص: ۱۸۹

پس روشن شد که باید کنه طرفین هر مقدمه اولی با تمام حقیقت خود مورد تصور قرار گیرد، و این بیان عیناً در مورد هر قضیه برهانی جاری است.

نیز روشن شد که محمول در قضیه اولی از لوازم ماهیت موضوع است. یعنی مفهوم محمول. یک مفهوم ذاتی است، و گرنه توقف تصدیق بر تصدیق، در وجود لازم می آید.

نیز از طریق عکس نقیض، مطلب فوق معلوم می شود که، اموری که تصور حقیقت آنها امکان ندارد، در تحلیل اقترانی آنها چیزی که اولی باشد وجود ندارد. و بیان برهانی آنها فقط از طریق قیاس اقترانی تمام نمی شود.

هم چنین از بیان گذشته معلوم می شود که صورت ها، یعنی امور مادی، برهان ندارند، زیرا چنانچه قبلاً گفته شد، کنه این امور قابل تصور نیست. پس برهان یا از مقدمات اولی. و یا از مقدماتی که به اولیات منتهی می شوند قابل تألیف است.

از این جا روشن می شود که مقدمات یقینی موجود در مورد امور مادی به طور بالعرض برهان بردارند. و برهان فقط در مورد معانی مجردی که با این امور مقارنت دارند به طور بالذات اقامه می شود. و بیان این مطلب گذشت که تصور امور مادی با وساطت معانی انجام می گیرد، پس احکام یقینی مربوط به این امور در واقع ذاتاً احکام بعضی معانی ای هستند که موضوع این امور مادی اند. پس مراد از برهان هایی که در مقدمات آنها چیزی وجود دارد که از جنس آنچه که دارای صورت عینی است می باشد، مانند جمیع امور مادی، یا این است که در مقدمات آنها معانی مجردی است که با طرفین قضیه نوعی ملایمت دارند، و یا مراد از این نوع براهین این است که این اموری که از جنس صورت های عینی است، نزد این موضوع هستند، تا این که حکم حقیقی بوده و عرض، ذاتی باشد، که در حقیقت بر خود موضوع حمل شده باشد؛ و این در صورتی است که امکان داشته باشد که از طریق معنا، خود صورت عینی که عبارت از موضوع یا محمول مشارالیه است، مد نظر باشد. و در این صورت، هیئت

ص: ۱۹۰

حمل بر دو معنا: ثبوت شیء برای شیء و ثبوت شیء نزد شیء به نحو اشتراک اسمی واقع می شود.

مبدأ اول تصدیق، قضایای ضروری محسوسی است که موضوع یا هر دو طرف آنها از امور و صور عینی است. و باین قضایا تجربه صورت می گیرد، زیرا ضرورت جز با یقین حاصل نمی شود، و یقین جز با دوام نسبت برای موضوع، یقین محسوب نمی شود، برای این که اگر جایز باشد که این نسبت در زمانی زایل شود و در زمانی حاصل گردد، در این صورت موضوع خود به خود مقتضی محمول نخواهد بود. از سوی دیگر. از آن جهت که حس واحد جز حصول موضوع و حصول محمول همراه آن را در نفس ایجاب نمی کند، و این امر مستلزم این نیست که حکم، دائمی باشد، و نیز مستلزم این نیست که موضوع، همان موضوع مورد ادراک باشد که محمول نزد آن حاصل شده است. بلکه جایز است که موضوع این محمول حسی قرار نگیرد، پس لازم است که نسبت (بین آن دو) به نحوی به صورت مکرر بر حس عرضه شود که سببی بودن محمول، و دائمی بودن آن با موضوع را ایجاب کند. و سپس مساوات بین موضوع و محمول، به خاطر عدم استناد محمول به موضوع اعم یا اخص، را ایجاب کند، زیرا در غیر این صورت، مطلب و حال قضیه اختلاف پیدا می کند، و این جریان همان تجربه است.

ص: ۱۹۱

مقاله دوم (هفت فصل)**فصل اول: در هدف این مقاله**

دانستی که قیاس برهانی از حیث مقدمات یقینی آن دارای سه قسم احکام است.

قسم اول: احکام قیاس برهانی از حیث یقین موجود در آن است. که موضوع مقاله اول بود.

قسم دوم: احکامی است از این حیث که از کدامین مقدمات یقین حاصل می شود و از کدامین مقدمات یقین حاصل نمی شود؛ یعنی احکامی است از حیث شرایط یقینی بودن مقدمات، بیان این قسم از احکام موضوع مقاله دوم است.

در فصلی از این مقاله بیان می شود که واجب است محمول مقدمه برهان برای موضوع آن ذاتی باشد، و محمول یا عارض ذاتی و ذاتی، چند اصطلاح دارد.

اصطلاح اول این است که ذاتی آن محمولی است که در حمل یا عروض آن به هیچ واسطه ای نیاز نباشد؛ مثلاً خط عارض سطح است بدون این که عارض جسم باشد.

اصطلاح دیگر این است که ذاتی آن محمولی است که به اقتضای طبیعت نوعی موضوع، عارض موضوع می شود؛ مانند، خنده ناکی نسبت به طبیعت انسان؛ مقابل این نوع عارض، عارض غریب است، و آن عبارت از اموری غریبه از طبیعت (انسان) است، مانند، فلان مقدار برای انسان.

اصطلاح دیگر این است که «ذاتی» آن چیزی است که بر چیزی حمل می شود که

ص: ۱۹۲

شان آن چیز موضوع بودن. و شأن محمول. محمول بودن است. گاهی این قسم را حمل مستقیم می نامند مانند، عرض نسبت به جوهر. و وصف نسبت به ذات. مقابل این نوع حمل، حمل بالعرض و گاهی «حمل منحرف» نامیده می شود، مانند، حمل ذات به وصف، مثل حمل انسان بر ماشی.

اصطلاح دیگر «ذاتی» این است که ذاتی عبارت از آن چیزی است که در ماهیت شیء داخل است، و جنس یا فصل شیء است. گاهی این معنا بر «نوع» هم اطلاق می شود؛ مثلاً گفته می شود: انسان ذاتی زید و عمرو است، و مقابل این معنا، عارض غریب است. این معنا «ذاتی» همان معنایی است که در کتاب «کلیات خمس» مطرح است.

اصطلاح دیگر «ذاتی» این است که، «ذاتی» عبارت است از آنچه که در نفس الامر بر شیء حمل می گردد. این اصطلاح «ذاتی» چنین تعریف می شود که: «ذاتی» محمولی است که موضوع آن، یا موضوع موضوع آن، در حد آن، یا آن در حد موضوع اخذ شده باشد. و این معنا «ذاتی» همان معنایی است که در کتاب «برهان» از آن اراده می شود.

از آنچه گفته شد روشن می شود که عارض ذاتی لازم است که مساوی، و نه اعم یا اخص (از موضوع خود) باشد، و این که عارض ذاتی به اولی و غیر اولی تقسیم می شود، و نیز قانون تمیز این دو قسم روشن می شود.

سپس در فصلی دیگر بیان می کنیم که لازم است «ضرورت» و «ضروری» بر دو معنا اطلاق شود، اول: وجوب ثبوت محمول بر موضوع به نحوی که سلب آن از موضوع، یا وجوب سلب آن از موضوع. محال باشد. و این «ضرورت»، کیفیت نسبت است، و این همان معنا از «ضرورت» است که در کتاب «قضایا» مطرح است. دوم محال بودن انقلاب نسبت از حالتی که در آن حالت است. اعم از این که جهت قضیه ضرورت یا امکان باشد، و این قسم از «ضرورت»، همان معنایی از «ضرورت» است

ص: ۱۹۳

که در کتاب «برهان» مد نظر است.

سپس در فصل دیگری بیان می‌کنیم که لازم است مقدمه برهان «کلی» باشد. و «کلی» بر دو معنا اطلاق می‌شود:

اول آنچه که فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع نباشد. یا آنچه که حکم آن بر تمام افراد ثابت بوده. و سور قضیه نیز باشد. و این معنای «کلی» در کتاب «قضایا» است.

دوم: حکم برای موضوع در تمام زمان‌ها و بر تمام افراد ثابت باشد. اما سور قضیه نباشد، بلکه نسبت به هر دو مورد مانند جهت باشد، اعم از این که سور، کلی باشد یا جزئی، و اعم از این که کیفیت قضیه دوام باشد یا فعلیت. مانند آنچه که در مورد «ضرورت» گفته شد. پس اگر قضیه بالفعل موجهه باشد یا در بعضی از اوقات. بدون دوام، چنین باشد، مانند این قضیه که: انسان در زمانی تنفس می‌کند. لازم است این قضیه در تمام اوقات صادق باشد. هر چند موضوع آن غیر کلی است. و مانند این قضیه که: ماه ضرورتاً زمانی که زمین بین آن و خورشید قرار بگیرد خسوف می‌کند، که لازم است این حکم بر هر قمری که به عنوان قمر زمین فرض شود، صادق باشد.

این معنای «کلی»، همان معنایی است که در کتاب «برهان» مد نظر است. پس اگر قضیه فاقد چیزی از این معنا باشد. خارج از صناع «برهان» بوده. و در «برهان» مورد استفاده قرار نمی‌گیرد.

از این جا معلوم می‌شود که قضیه‌ای که در «برهان» مورد استفاده قرار می‌گیرد، قضیه عرفیه عامه است. نیز روشن می‌شود که قضایای اعتباری برهان ندارند. و نظیر این مطلب در مورد کیفیت برهان درباره جزئیات نیز صادق است.

سپس در فصلی دیگر روشن می‌کنیم که لازم است مقدمه برهان، در مورد آنچه که سبب دارد، از طریق سبب معلوم باشد.

و از این جا روشن می‌شود که برهان بر دو قسم است: برهان ان و برهان لم.

بدان که از فواید علم از طریق سبب، علم به کلیت تصدیق است، زیرا چه بسا یک

ص: ۱۹۴

حکم جزئی از طریق حس یا از طریق غیر حس معلوم شود، سپس هر گاه علم به سبب و مسبب از طریق سبب حاصل گردد، علم به کلیت مسبب حاصل می شود.

و از فواید علم به سبب، حصول تحلیل مسبب توسط سبب و تمیز ما بالعرض از ما بالذات در آن است.

مثال این مطلب این است که ما وقتی اختلاف مناظر را به سبب اختلاف اوضاع مشاهده و تجربه می کنیم، به طور یقین به اختلاف این چیزهایی که می بینیم علم پیدا می کنیم، سپس وقتی علت این امر را می شناسیم، که عبارت است خروج خطوط شعاعی مستقیم از چشم به سوی چیز مرئی(۱)، که مخروط شعاعی به وجود می آورند، در می یابیم که آنچه در حقیقت مرئی است عبارت است از رنگ و نور. اما ابعاد و

۱- در مورد ابصار و کیفیت آن چند قول است: یکی قول ریاضیون است که به خروج شعاع از چشم به سوی شیء مرئی قائل اند. برخی از ایشان این شعاع را به صورت مخروطی می دانند که رأس آن در مرکز چشم و قاعده آن بر سطح شیء مرئی است. استاد حسن حسن زاده آملی، در صفحه ۲۰۴ و ۲۰۵ کتاب نفیس اتحاد عاقل به معقول (انتشارات حکمت، چاپ اول، شعبان ۱۴۰۴ هجری قمری) در این مورد تعلیقه ای مفید بر نسخه ای از طبیعیات شفا را نقل فرموده اند که صدر آن عیناً، در این جا نقل می شود: «اعلم، أَنَّ الإِبْصَارَ بِخُرُوجِ الشَّعَاعِ؛ لَكِنْ لَا عَنِ الرَّائِي بَلْ عَنِ الْمُرْتَبِي. وَظَنِّي أَنَّ اعْتِقَادَ الْمُتَقَدِّمِينَ كَانُ كَذَلِكُ، وَلَكِنْ لَمَّا أَطْلَقُوا الْقَوْلَ وَقَالُوا: إِنَّ الإِبْصَارَ بِخُرُوجِ الشَّعَاعِ وَ لَمْ يَتَّقِيْدُوا الرَّائِي بِخُرُوجِهِ عَنِ الْمُرْتَبِي، تَوَهَّمُ أَنَّ مَرَادَهُمْ خُرُوجَ الشَّعَاعِ عَنِ الرَّائِي؛ وَ لَمَّا كَانُ كَذَلِكُ، فَالْإِعْتِرَاضَاتُ الَّتِي أُورِدَتْ عَلَى خُرُوجِ الشَّعَاعِ، كُلُّهَا مُنْذَفَعَةٌ». ترجمه: «بدان، که ابصار با خروج شعاع صورت می گیرد، اما نه از چشم بلکه از شیء مرئی. و به اعتقاد من، متقدمین چنین اعتقاد داشته اند، اما چون آن را به طور مطلق ادا کردند و گفتند: ابصار با خروج شعاع صورت می گیرد و آن سخن را مقید نکردند به این که، خروج شعاع از شیء مرئی، باعث ابصار است. بنابراین چنین توهم شد که منظور قدما خروج شعاع از چشم است. و چون چنین باشد، اعتراضات وارد بر نظریه خروج شعاع. یک جا دفع می شود.» با توجه به این تعلیقه مفید، معلوم می شود که احتمالاً نظریه «خروج شعاع» در طول تاریخ فلسفه اسلامی بد فهمیده شده است و اساساً کسی در مورد ابصار قائل به «خروج شعاع از چشم به سوی شیء مرئی» نبوده است. واللّٰه اعلم

ص: ۱۹۵

حرکت و زیبایی و زشتی و جسم، از آن جهت که جسم است. در حقیقت مرئی نیستند، بلکه باعروض نور و رنگ مرئی هستند. سپس احکام برهان لم را شروع می کنیم.

در فصل دیگری بیان می کنیم که لازم است برهان لم شامل سبب و علت وجود باشد. و لازم است که این علت، علت تامه باشد، نیز لازم است که این علت، علت وجود محمول برای موضوع باشد. نه علت وجود فی نفسه محمول. و بیان می کنیم که نتیجه برهان لم، هر گاه کبرای قیاس دیگری قرار داده شود، باز برهان لم حاصل می شود.

از این جا روشن می شود که در برهان لم سالبه، وضع علت ناقص کفایت می کند.

نیز روشن می شود که سبب در برهان لم باید حد وسط قرار گیرد.

نیز از این جا روشن می شود که اگر در برهان ان سببی وجود داشته باشد، این سبب حد اکبر خواهد بود.

سپس احکام برهان ان را شروع می کنیم.

و در فصلی از این مقاله بیان می کنیم همان طور که گفته اند، برهان ان به سه قسم تقسیم می شود: برهانی که مقدمات آن سبب ندارند، برهانی که حد اکبر آن علت حد اوسط آن است، و برهانی که حد اکبر و حد اوسط آن، هر دو، معلول علت سومی هستند. و بیان می کنیم که جز قسم اول، دو قسم دیگر در حقیقت برهان نیستند، و باز بیان می کنیم که برهان ان و برهان لم همان طور که در قیاس اقترانی جریان دارند در قیاس استثنایی نیز جریان دارند.

و با نظر به جمیع این مطالب روشن می شود که قیاس از یکی از دو چیز متلازم و متضاعف به دیگری، برهان نیست.

نیز روشن می شود که قیاسی که حد اکبر آن علت حد اوسط آن باشد، یا هر دو با هم معلول امر سومی باشند، البته برهان نیست. و بالاین مطلب مقاله را، ان شاء الله، تمام

ص: ۱۹۶

می کنیم (۱).

فصل دوم

لازم است محمول مقدمه برهان ذاتی موضوع آن باشد، و مقصود از «ذاتی»، آن چیزی است که حقیقتاً و نه مجازاً، بر چیزی عارض شود یا حمل گردد، لازمه این امر آن است که اگر ارتفاع تمام چیزهایی که ممکن است محمول موضوع واقع شوند فرض شود، حکم به حال خود باقی ماند؛ و اگر چیزی از قیدهای اعتبار شده در دو طرف حکم مرتفع گردد، حکم زایل شود.

همان طور که بیان کرده اند، می گوئیم: اگر محمول «ذاتی» نباشد و غریب باشد، در حقیقت حکم صورت نمی گیرد؛ و در این صورت مقدمه صادق نمی شود و نتیجه را ایجاب نمی کند.

هم چنین همان طور که بیان کرده اند می گوئیم: اگر (محمول) «ذاتی» نباشد، ضرورتاً باید عروض (محمول بر موضوع) به واسطه چیز دیگری صورت گیرد، و این واسطه یا اعم از موضوع است، یا مساوی موضوع، و یا اخص از آن است. اگر اعم از موضوع باشد، اخذ خصوصیتی در موضوع بیهوده بوده. و حکم همراه آن در نفس الامر کاذب خواهد بود؛ و اگر مساوی باشد. موضوع در نفس الامر عین آن (واسطه) خواهد بود؛ و اگر اخص باشد، اخذ خصوصیتی در (موضوع) لازم می آید و حکم بدون آن (خصوصیت)، کاذب خواهد بود.

از این جا روشن می شود که عارض ذاتی ممکن نیست که از موضوع خود اعم یا اخص باشد، زیرا هر گاه اعم باشد، با غیر نوع موضوع هم وجود خواهد داشت. و در این صورت خصوصیت موجود در موضوع بیهوده خواهد بود. و آنچه که ذاتی

ص: ۱۹۷

موضوع است فقط حصه ای از موضوع خواهد بود نه خود موضوع. و اگر اخص باشد، موضوع آن حصه ای از موضوع مفروض خواهد بود نه خود موضوع، پس واجب است که (عارض ذاتی) مساوی موضوع باشد.

از این جا روشن می شود که ممکن است حصه ای را از (موضوع) اعم به عنوان تساوی اخذ کرد، به شرطی که آن، موضوع یا محمول واقع شود، مانند تنفس حیوان، و سایه دار بودن جسم، و سیاهی کلاغ و سفیدی برف. پس در این جا حیوان به معنای موجود دارای ریه، و جسم به معنای امر کثیف، و سیاهی و سفیدی به منزله اموری ناشی از طبیعت کلاغ و برف اخذ می شوند. (۱)

هم چنین از این جا روشن می شود که عارض ذاتی بر دو قسم است:

۱- در نسخه چاپی به جای مطالبی که از آغاز این فصل تا این جا آوردیم. مطالب دیگری به شرح ذیل آمده است: لازم است محمول مقدمه برهانی ذاتی موضوع آن باشد. یعنی در حقیقت برای ذات موضوع و نفس آن، و نه برای امری غیر آن، ثابت باشد و ضرورت دارد که چنین محمولی یا نفس ذات موضوع و یا جزئی از اجزای حد موضوع باشد: مانند جنس و فصل و جنس جنس و فصل جنس، یا عرضی که در حد آن اخذ می شود، یا چیزی از مقومات آن عرض مانند جنس یا جنس جنس یا فصل آن باشد. این مطلب در حمل مستقیم جریان دارد که حمل عارض بر معروض است. اما در حمل منحرف که حمل معروض بر عارض است مانند ضاحک انسان است. لازم است که در آن، محمول در حد موضوع اخذ شود. اما اخذ شیء از مقومات آن، مانند جنس جایز نیست، زیرا این امر مستلزم آن است که موضوع از محمول اعم باشد، که در این صورت قضیه کاذب خواهد بود. از این جاست که عرض ذاتی را چنین تعریف کرده اند که آن محمولی است که موضوع یا مقوم موضوع در حد آن، یا آن در حد موضوع اخذ شود. پس محمولاتی که نه در حد موضوع اخذ می شوند. و نه موضوع یا مقوم آن در حد آنها اخذ می شود «ذاتی» نیستند بلکه «عرض غریب» هستند. مانند سیاهی نسبت به کلاغ. از آنچه گذشت معلوم می شود که عرض ذاتی نمی تواند از موضوع خود اخص باشد. اما می تواند اعم باشد. مانند انسان حیوان است، که در این مورد انسان و آنچه که در حقیقت عارض است حصه ای مساوی معروض است. نیز روشن می شود که در مقدمه برهانی. «عرض غریب» داخل نمی شود. شیخ می گوید: «اگر جایز باشد که مقدمات برهانی» غریب باشند، در آن صورت مبادی برهان علت نخواهند بود، و در نتیجه برهان علت نتیجه نخواهد بود»

ص: ۱۹۸

اول: آنچه به واسطه محمول ذاتی دیگر بر شیء حمل می شود و همین طور تا آخر، تا این که به محمول دیگری منتهی شود که اخذ آن در حد موضوع ممکن باشد.

دوم: آنچه بدون وساطت محمول دیگر بر شیء حمل می شود، و این قسم دوم «اولی» نامیده می شود، و چه بسا این قسم با محمولات دیگر اشتباه شود.

قانون شناسایی «اولی» این است که با فرض ارتفاع هر چیز دیگر، اخذ موضوع و محمول در حد یکدیگر ممکن باشد، و اگر در این حالت اتصاف موضوع به محمول امکان داشته باشد، محمول «اولی» خواهد بود.

و از این جا تمیز بین اولی و «غیر اولی» ممکن می گردد، همان طور که معلم اول نیز چنین گفته است که: «هر گاه حکم با معانی مختلفی مقارن باشد، و ارتفاع جمیع معانی مگر یکی از آنها فرض شود، سپس این معنای واحد تبدیل شود و آنچه که با ثبوت آن حکم ثابت شود و با ارتفاع آن حکم مرتفع گردد، آن «اولی» است.

مانند تساوی زوایای سه گانه مثلث با دو قائمه، که ذاتی مطلق مثلث است و به واسطه مطلق مثلث بر مثلث متساوی الساقین ثابت می شود. و مانند ثبوت حکم کلی بر جزئیات تحت کلی (که به واسطه ثبوت آن بر کلی انجام می پذیرد).^(۱)

همان طور که بیان کرده اند می گوئیم: از آن جا که چنان است که گفتیم، و حمل اعم بر شیء قبل از حمل اخص بر آن است، بنابراین برهانی که حد اوسط آن خود به خود از حد اصغر آن اعم باشد. ابتدا برهان مطلوب اعم از نتیجه خواهد بود و سپس برهان بر نتیجه خواهد بود. مانند برهان تساوی زوایای داخلی مثلث با دو قائمه، که ابتدا برهان مطلق مثلث است و سپس برهان مثلث متساوی الساقین است، مگر آن که حد اوسط و حد اکبر با آنچه که مساوی حد اصغر است مقید گردد.

سپس می گوئیم: از آن جا که اخذ معروض عرض (ذاتی) در حد آن واجب است و این اصل را فعلاً به عنوان مصادره می پذیریم تا در آخر فصول مقاله چهارم اثبات

۱- ارسطو، انولوطیقا الاواخر؛ ۷۳ ب- ۳۰ تا ۳۵

ص: ۱۹۹

شود. و همان طور که گذشت عارض حقیقی بر امر مساوی خود عارض است، و حمل گاهی حمل مستقیم است- که عبارت از حمل عارض با لذات بر معروض بالذات است- و گاهی حمل منحرف است- که عبارت است از حمل معروض بر عارض، زیرا در این صورت در حقیقت آن چیزی حمل می شود که متصف به عارض است، چون همان طور که در فلسفه اولی بیان شده است وجود عارض وجود لغیره است- پس با توجه به تمام این مطالب می توان عارض ذاتی را چنین تعریف کرد که: آن عبارت است از محمول ذاتی که موضوع یا مقوم موضوع در حد آن، یا آن در حد موضوع اخذ شود. و منظور از مقوم موضوع، موضوع موضوع است. همان طور که در فلسفه اولی بیان شده است این امر نیز به خاطر جواز قیام عرض به چیز دیگر است.

مثلاً جسم طبیعی، سطح و خط را به عنوان مثال در نظر می گیریم، اگر گفتیم این جسم دارای سطح است، موضوع که جسم است، در حد محمول اخذ می شود. و اگر گفتیم این سطح دارای خط است، مقوم موضوع، که جسم است. در حد محمول اخذ می شود. و اگر گفتیم این سطح دارای جسم است، محمول در حد موضوع اخذ می شود. و اگر گفتیم این خط دارای سطح است. باز محمول در حد موضوع اخذ می شود، و آن چنانچه گذشت در حقیقت چیزی است که دارای خط است نه این که خود خط باشد؛ و ممکن نیست مقوم محمول در حد موضوع اخذ شود، زیرا آنچه که در موضوع اخذ می شود مقوم خود است. (۱)

فصل سوم

لازم است مقدمه برهان «ضروری» باشد، همان طور که بیان کرده اند می گوئیم: اگر

۱- مقوم هر محمول. موضوع آن محمول است. بنابراین اگر مقوم محمول در حد موضوع اخذ شود، مثل این است که خود موضوع در حد موضوع اخذ شده باشد. به همین خاطر، مرحوم استاد فرمودند که امکان ندارد مقوم محمول در حد موضوع اخذ شود

ص: ۲۰۰

زوال محمول از موضوع جایز باشد، نقیض آن ممتنع نخواهد بود، و در این صورت نسبت به مقدمات یقین حاصل نخواهد شد؛ بنابراین نتیجه نیز یقینی نخواهد بود و این خلف است، پس مطلوب ثابت شد. (۱)

فصل چهارم

لازم است مقدمه برهان «کلی» باشد. همان طور که بیان کرده اند می‌گوییم (۲): اگر محمول کلی نباشد، زوال آن از موضوع در بعضی اوقات یا از بعضی از افراد جایز است، و در این صورت به مقدمه یقین حاصل نمی‌شود، بنابراین به نتیجه نیز علم یقینی حاصل نمی‌شود؛ و این خلف است. پس مطلوب ثابت شد.

از این دو فصل روشن می‌شود (۳) که مقدمه مورد استعمال در برهان، قضیه عرفیه عامه به اصطلاح کتاب «قضایا» است.

شیخ در فصل اول از مقاله دوم کتاب «برهان» می‌گوید: «وقتی در کتاب «قیاس» می‌گوییم: هر «ج» ضرورتاً «ب» است، مقصود ما این است که هر آن چه موصوف «ج» باشد، هر طور که به «ج» بودن وصف شود، خواه به طور دائم، یا با ضرورت، یا به طور موقت، و خواه به وجود غیر ضروری، آن چیز به طور دائم و در تمام اوقات موصوف «ب» است؛ هر چند حتی به «ج» بودن نیز متصف نباشد. اما در این کتاب (برهان) وقتی می‌گوییم: هر «ج» ضرورتاً «ب» است، مقصود ما این نیست که هر آنچه ضرورتاً موصوف «ج» است، پس متصف به «ب» است، بلکه معنایی اعم در نظر داریم، و آن

۱- نسخه چاپی فقط عنوان فصل سوم و جمله اول آن را دارد. بقیه این فصل از روی نسخه خطی ترجمه شده است

۲- نسخه چاپی عنوان فصل چهارم و جمله اول آن را فاقد است و تحت عنوان فصل سوم، متن فصل چهارم را آورده است

۳- منظور فصل سوم و فصل چهارم از مقاله دوم است

ص: ۲۰۱

این که: هر آنچه به «ج» وصف شود، تا زمانی که به «ج» متصف است به «ب» هم متصف است، هر چند وجود ذات آن چیز شرط نشده باشد، زیرا در این جا محمولات ضروری اجناس و فصول و عوارض ذاتی لازم است و لزوم اینها از این جهت ضرورت ندارد، زیرا هرگاه چیزی متصف به «نوع» باشد لازم نیست که به جنس یا فصل یا حد یا لازم آن نوع نیز دائماً متصف باشد، بلکه فقط تا زمانی که این امور متصف است که به نوع متصف است، و هرگاه «نوع» زایل شود، قطعاً حد آن و نیز اکثر فصول آن زایل خواهد شد. اما جنس، چه بسا که زایل شود؛ مثلاً وقتی سفیدی از بین رفت و بی رنگ شد، یا حلوا طعم خود را از دست داد، در این صورت نوع و جنس آن (که سفیدی و رنگ، و حلوا و طعم باشد) با هم از بین می روند، و چه بسا (جنس) از بین نرود، همان طور که وقتی سیاه از بین رفت و سفید شد، در این صورت حمل نوع باطل می شود اما حمل جنس باطل نمی شود» (۱).

از تمام این مطالب گذشته روشن می شود که قضایای اعتباری برهان ندارند، زیرا فاقد ضرورت و کلیت هستند.

و باید دانست، همان طور که معلم اول تذکر داده است (۲)، که ممکن است برهان از مقدماتی که اکثراً غیر دائمی است تألیف یابد، و نتیجه ای که اکثراً یقینی است حاصل آید، مگر این که این هم به وجهی به انگیزه بازگشت کند، مانند آنچه در مورد قضایای جزئی بحث شد.

فصل پنجم

لازم است مقدمه برهان مشتمل بر سبب باشد، یعنی اگر سببی در کار باشد علم به مقدمه، علمی باشد که از طریق آن سبب حاصل شده باشد.

۱- شفاء، برهان؛ فصل اول از مقاله دوم، ص ۱۲۲

۲- مقایسه کنید با: ارسطو، انولو طبقاً الاواخر ۴ ۱۷۳ الف: ۲۵-۴۰

ص: ۲۰۲

همان طور که بیان کرده اند می‌گوییم: اگر ثبوت محمول برای موضوع سبب نداشته باشد، این خارج از بحث ماست. وگرنه واجب است در مقدمه ای که یقینی است، ما به سبب علم داشته باشیم، در غیر این صورت وقتی به وجود سبب علم نداشته باشیم، ممکن است آن سبب در نفس الامر اصلاً وجود نداشته باشد و از مقدمه مرتفع باشد و در این صورت ارتفاع تصدیق جایز است، و حال آن که ما تصدیق را یقینی فرض کرده بودیم، و این خلف است. پس مطلوب ما ثابت شد.

و از این جا روشن شد مقدماتی که برهان از آنها تألیف می‌شود یا سبب نتیجه را اعطا می‌کنند، و یا سبب نتیجه را اعطا نمی‌کنند. برهان در صورت اول برهان «لم» و در صورت دوم برهان «ان» نامیده می‌شود. بنابراین برهان، به برهان «لم» و برهان «ان» تقسیم می‌شود. اینک احکام هر دو قسم برهان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فصل ششم: در احکام برهان لم

شکل اول را در نظر می‌گیریم، سپس همان طور که بیان کرده اند می‌گوییم: لازم است که علت موجود در برهان، فقط علت تصدیق نباشد، بلکه علت وجود نیز باشد، زیرا هر موضوعی علت ثبوت محمول خود برای نفس موضوع است، هر چند برای ثبوت محمول آن بر موضوع، علتی وجود نداشته باشد، بلکه علت همه آنها امر سومی باشد، زیرا محمول محمول شیء، محمول شیء است؛ اعم از این که علت محمول، خود نیز، محمول باشد؛ یا علت محمول چیز دیگری باشد. و هیچ برهان یا قیاسی از این معنا خالی نیست. پس برهان لم علت تصدیق و علت وجود را به دست می‌دهد، ولی برهان ان فقط علت تصدیق را اعطا می‌کند.

سپس همان طور که بیان کرده اند می‌گوییم: لازم است این علت، علت تامه باشد، زیرا اگر علت ناقص باشد، در این صورت از وجود آن وجود مطلوب حاصل نمی‌شود، و بنابراین یقین حاصل نمی‌گردد، و این خلف است.

ص: ۲۰۳

واز این جا روشن می شود که در برهان لم سالب، وضع علت ناقصه کفایت می کند، زیرا ارتفاع آن، یعنی ارتفاع مجموع علت ضرورتاً موجب ارتفاع مطلوب می شود. (۱)

سپس همان طور که ذکر کرده اند می گوئیم: واجب است این علت، علت وجود محمول برای موضوع باشد، نه علت وجود خود محمول، زیرا همان طور که در فلسفه اولی تبیین شده است، وجود فی نفسه و وجود لغیره دو معنای جدا از هم هستند، و همان طور که امکان دارد این دو معنا در ذات خود از هم جدا باشند ممکن است از حیث علت نیز جدا باشند. پس اگر موضوع علت وجود فی نفسه محمول باشد و علت وجود آن محمول برای موضوع دیگر نباشد، در این صورت ثبوت محمول برای موضوع موضوع، مانند ثبوت آن برای موضوع، ضروری نخواهد بود، و در نتیجه نسبت به مطلوب یقین حاصل نخواهد شد، و این خلف است.

مثال: آتش چوب را از طریق حرکت و تماس با آن می سوزاند، پس حرکت و تماس باچوب معلول آتش، و علت وجود آتش در چوب است، با این حال علت وجود فی نفسه آتش نیست بلکه علت آتشی است که در چوب است.

از آنچه گذشت معلوم شد که لازم است علت، در قیاس حد اوسط قرار گیرد، و نیز از این جا روشن شد که اگر در برهان ان علتی باشد، آن علت، همان حد اکبر خواهد بود.

سپس همان طور که بیان کرده اند می گوئیم: هرگاه نتیجه برهان لم، کبرای برهان دیگری قرار داده شود، آن برهان نیز برهان لم خواهد بود، زیرا علت وجود آن امر دیگر، خود از طریق و وساطت همان امر، علت تمام چیزهایی است که آن امر داراست. پس هرگاه در نتیجه حد اکبر موجود باشد، این علت، علت ثبوت اکبر برای حد اصغر دوم- که حد اصغر اول برای آن موجود است، می باشد، اما علیت آن به واسطه حد اصغر اول است.

۱- زیرا وقتی بخواهیم از یک برهان نتیجه سلبی اخذ کنیم، و در این برهان علت ناقصه را وضع کنیم- حد وسط قرار دهیم- با رفع علت ناقصه. علت تامه هم خود به خود رفع می شود و نتیجه سلبی اخذ می گردد

ص: ۲۰۴

فصل هفتم: در احکام برهان ان

شکل اول را در نظر می‌گیریم، و همان طور که بیان کرده‌اند می‌گوییم: برهان ان، بر حسب تقسیم، احتمال دارد از مقدماتی حاصل شود که سبب ندارند و یا از مقدماتی حاصل شود که سبب دارند. در صورت دوم یا حد اکبر علت حد اوسط است، و یا هر دو معلوم علت سومی هستند. قسم اول نزد جمهور منطقیون «دلیل» و قسم دوم «برهان ان مطلق» نامیده می‌شود.

سپس همان طور که بیان کرده‌اند می‌گوییم: «دلیل» خود به خود تولید یقین نمی‌کند. برای مثال فرض می‌کنیم که «ج»، «ب» است و «ب»، «الف» است و «الف» علت «ب» است. در این جا ضرورت «ج ب است» از ضرورت «ج الف است» متأخر است، و از طرف دیگر ضرورت «الف» بودن «ج»، که نتیجه است، از ضرورت «ب» بودن «ج» (صغری) متأخر است، بنابراین یقین به «الف» بودن «ج» از یقین به «ج» بودن «الف» متأخر است و این دور است. پس مطلوب ما ثابت است.

سپس همان طور که بیان کرده‌اند می‌گوییم: برهانی که حد اوسط و حد اکبر آن، هر دو، معلول امر سومی باشند خود به خود تولید یقین نمی‌کند. برای مثال فرض می‌کنیم که: «ج»، «ب» است و «ب»، «الف» است و «ب» و «الف»، هر دو، معلول امر سوم که «د» است می‌باشند. در این جا ضرورت «الف» بودن «ب» بر ضرورت «د» بودن «ب» متوقف است، و با ضرورت «د» بودن «ب» است که ضرورت «الف» بودن «ج» و «الف» بودن «ب» همزمان در مرتبه واحدی ثابت می‌شود، و همین طور یقین به این دو نیز به همین ترتیب حاصل می‌شود. ولی ما فرض کرده بودیم که یقین به «الف» بودن «ب» مقدم بر «الف» بودن «ج» است، و این خلف است.

از این جا روشن می‌شود که قیاس از یکی از دو متضایف، یا دو متلازم، و به طوری کلی از یکی از هر دو چیزی که علم به آنها یک سان است به دیگری تولید یقین نمی‌کند.

ص: ۲۰۵

نیز روشن شد که قیاسی که حد اکبر آن علت حد اوسط آن است، یا هر دو معلول امر سومی هستند، البته قیاس برهانی نیست، زیرا این نوع قیاس تولید یقین نمی کند.

پس واجب است که برهان ان از مقدماتی تألیف شود که دارای سبب نیستند.

شیخ در فصل هشتم از مقاله اول کتاب «برهان» می گوید:

«اگر ثبوت حد اکبر بر حد اصغر علتی نداشته باشد، بلکه ذاتاً حد اکبر بر حد اصغر ثابت باشد، اما این ثبوت بین الوجود نباشد، و ثبوت حد اوسط بر حد اصغر نیز علتی نداشته باشد، اما این ثبوت بین الوجود باشد، و ثبوت حد اکبر بر حد اوسط نیز بین الوجود باشد، در این صورت می توان برهان یقینی منعقد کرد و چنین برهانی، برهان ان خواهد بود نه برهان لم» (۱).

سپس می گویم: از آن جا که مطلق قیاس به قیاس اقترانی و قیاس استثنایی تقسیم می شود، و قضیه (شرطی) منفصله به وجهی به (شرطی) متصله منحل می گردد، و در (قیاسات) شرطی تمام اشکال مانند قیاسات حملی به شکل اول بازگشت دارند، بنابراین امکان دارد که در اقسام (قیاس) اقترانی برهان لم و برهان ان واقع شود.

اما قیاس استثنایی یا از متصله و یک استثنا تألیف می یابد، که در این صورت وضع علت، علت وضع معلول، و رفع علت، علت رفع معلول است. پس ممکن است در این نوع قیاس برهان لم واقع شود. و اگر در آن علتی باشد و برهان، برهان لم باشد، واجب است که آن علت هرگاه وضع استثنا شود مقدم باشد، و هرگاه رفع استثنا شود تالی باشد. برای مثال می گویم: هرگاه علت موجود باشد معلول موجود است، لکن علت موجود است، نتیجه می دهد که: بنابراین معلول موجود است. و مانند: هرگاه معلول موجود باشد علت نیز موجود است، لکن علت موجود نیست، که نتیجه می دهد: بنابراین معلول موجود نیست. یا این که قیاس استثنایی از منفصله و حملیه

ص: ۲۰۶

تألیف می یابد، که در این صورت چون قضیه منفصله به قضیه متصله منحل می گردد حکم آن روشن است. یعنی: هرگاه برای انتاج رفع، وضع استثنا شود، واجب است که وضع، علت باشد و رفع، نقیض معلول باشد. یا وضع نقیض باشد و رفع، معلول باشد.

و هرگاه برای انتاج وضع، رفع استثنا گردد، در این صورت اگر رفع، علت باشد وضع، نقیض معلول خواهد بود و اگر رفع، نقیض علت باشد وضع، معلول خواهد بود.

مثال از منفصله حقیقه: یا علت موجود است، یا معلول معدوم است؛ لکن علت موجود است پس معلول موجود است؛ و لکن علت موجود نیست پس معلول معدوم است. یا مثال دیگر: یا معلول موجود است یا علت معدوم است، لکن علت معدوم است، پس معلول موجود نیست؛ و لکن علت موجود است، پس معلول موجود است.

از تمام این بیانات روشن می شود که، برهان لم همان طور که در اقتراعی حملی و شرطی واقع می شود، در (قیاس) استثنایی نیز واقع می شود.

برهان ان، همان طور که در قیاس اقتراعی واقع می شود، در قیاس استثنایی نیز واقع می شود، بلکه در استثنایی «دلیل» موجب یقین است، اما در اقتراعی چنین نیست. مثال:

هرگاه معلول موجود باشد پس علت آن موجود است، لکن معلول موجود است.

وجهت این استدلال ظاهر است.

ص: ۲۰۷

مقاله سوم (سه فصل)**فصل اول: در هدف این مقاله**

در فصل اول از مقاله اول گفتیم که قیاس برهانی دارای سه قسم احکام است، و قسم سوم از احکام این است که قیاس برهانی در کدام حالات و در کدام مواضع تولید یقین می کند و در کدامین حالات تولید یقین نمی کند؛ یعنی شرایط برهان از حیث وقوع آن در مواضع و علوم مختلف. در این مقاله این حالات مورد بررسی قرار می گیرد.

ابتدا در فصلی از این مقاله حقیقت علم برهانی را از آن جهت که برهانی است معلوم می کنیم، زیرا این امر سزاوار بیان است. اما چنانچه در مقاله دوم دانستی، در علوم غیر برهانی برهان وجود ندارد؛ و باز دانستی که هر علمی دارای مبادی تصوری و مبادی تصدیقی خارج از آن علم است؛ و دانستی که مبادی به مبادی بین و مبادی غیر بین تقسیم می شود؛ نیز دانستی که موضوع مسئله یا مساوی موضوع علم است و یا از موضوع علم اخص است و یا نوعی از موضوع علم و یا جزئی از موضوع علم و یا غیره است؛ و دانستی که مطالب در مسائل سه قسم است: مطلب ما، مطلب هل و مطلب لم، و بین این مطالب ترتیبی است، و باز دانستی که بیان مبادی در خود علم محال است، بلکه مبادی در علم بدون بیان وضع می شوند؛ نیز دانستی که گاهی حد و وجود مبادی با هم وضع می شوند و گاهی فقط یکی از آنها وضع می شود.

ص: ۲۰۸

از تمام این مطالب روشن می شود که هر علمی دارای یک موضوع است، نیز محمولات علوم عوارض ذاتی موضوعاتشان هستند.

هم چنین علوم به علم اول منتهی می شوند. نیز روشن می شود که در بقیه علوم برهان های شرطی اقامه می شود. نیز روشن می شود که علوم دارای سه جزء هستند:

موضوعات، محمولات و مبادی، و هیچ برهانی جز باقیاس استثنایی تمام نمی شود؛ و هم چنین هرگاه موضوع مسئله از موضوع علم اخص باشد ناچار باید تقسیمی انجام شود.

نیز روشن می شود که علم الهی بر هیچ یک از علوم جزئی توقف ندارد، بلکه امر بر عکس است.

نیز روشن می شود که محال است علم جزئی لمیت علم کلی را روشن کند.

سپس در فصلی دیگر بیان می کنیم که علوم گاهی به عموم و خصوص اختلاف پیدا می کنند، و گاهی به تباین. وجه بسا علوم در بعضی از مسائل اشتراک داشته باشد. وحد اوسطهای استعمال شده در براهین علم یا مساوی موضوع علم اند یا به وجهی با موضوع علم مساوی در نظر گرفته می شوند. و این که برهان ها گاهی از علمی به علم دیگر منتقل می شوند، و کیفیت این انتقال را بیان می کنیم.

از این جا روشن می شود که مسائل عام در علم اعم حد اوسط برهان های علم اخص هستند، هرگاه به نحو مخصص اخذ شوند، و اینها خود به خود مسائل علم اخص هستند، و با این بیان مقاله را تمام می کنیم، ان شاء الله تعالی.

فصل دوم: در حقیقت علوم برهانی و اجزای آنها و احکام آنها از این جهت که علوم برهانی هستند

از آن جا که در قضیه برهانی محمول، عرض ذاتی موضوع است، و تصور عرض ذاتی از تصور موضوع آن بی نیاز نیست، یعنی موضوع عرض ذاتی یا مقوم موضوع

ص: ۲۰۹

عرض ذاتی، در حد عرض ذاتی مآخوذ است؛ یا عرض ذاتی در حد موضوع مآخوذ است، بنابراین آنچه عروض آن بر محمول به نحوی است که در تصور و عروض از موضوع بی نیاز نیست، آن هم عرض ذاتی موضوع است؛ و همین طور آنچه که بر محمول محمول، حمل می شود نیز چنین است و تا آخر. و در طرف موضوع نیز چنین است.

عرض ذاتی گاهی از موضوع خود اخص است، یعنی همان طور که دانستی بر حصه ای از موضوع حمل می شود، بنابراین، این محمول به همراه عوارض سایر حصص بر سیل تردد عرض ذاتی تمام موضوع است. (۱) پس در این جا قضایایی وجود دارد که موضوع بعضی از آنها، یا مجموع عده ای از آنها برای محمول دیگری عرض ذاتی است و این امر از بالا به قضیه ای منتهی می شود که محمول آن محمول نداشته باشد در صورتی که برای موضوع موضوع آن عرض ذاتی باشد، و از پایین به قضیه ای منتهی می شود که اگر عارض ذاتی موضوع آن باشد، محمول محمول آن وجود نداشته باشد. بیان این مطلب در فصل سوم از مقاله اول گذشت، و این همان چیزی است که «علم» نامیده می شود.

از این جا روشن می شود که هر عملی دارای موضوعی است که تمام محمولات علم از عوارض ذاتی آن موضوع هستند، و این همان چیزی است که معلم اول از آن چنین اراده کرده است که واجب است برهان یک مسئله از امور مناسب با علم منعقد شود، و اگر چنین نباشد یقین حاصل نمی شود. (۲)

چه بسا هنگام نبودن برهان از امور مناسب به این مطلب قناعت شود، و این امر در

۱- عده ای بر این عقیده اند که مثلاً، علیت و معلولیت، قوه و فعل، وجود و امکان و ... دو بدو از عوارض ذاتی «وجود بما هو وجود» هستند؛ اما مثلاً علیت، قوه و امکان عرض ذاتی حصه ای از «وجود بما هو وجود» و معلولیت، فعل و وجوب عرض ذاتی حصه ای دیگر از «وجود بما هو وجود» هستند

۲- ارسطو، انولوطیقا الاواخر، فصل ۲ از مقاله اول، ۷۱ ب: ۱۵-۳۰

ص: ۲۱۰

علوم متباین بسیار زیاد اتفاق می افتد، که در این حال قیاس تألیف شده خود به خود برهان باشد، اما برای این علم برهان نباشد.

از این جا روشن می شود محمولی که از موضوع خود اعم باشد و عارض غریب، هردو، از علم خارج هستند.

نیز روشن می شود که براهینی که در علمی مورد استعمال واقع می شوند واجب است عوارض ذاتی موضوع علم را ثابت کنند.

نیز روشن می شود که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، یعنی نسبت بین علوم با نسبت بین موضوعات آنها سنجیده می شود؛ و علم هرگاه اعم باشد کلی، عالی و اشرف نامیده می شود؛ و هرگاه اخص باشد جزئی، سافل و اخس نامیده می شود.

نیز روشن می شود که لازم است علوم به علم اعمی منتهی شوند که از اعم اشیاء بحث می کند، و آن علم الهی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است بحث می کند، و علوم دیگر تحت این علم واقع می شوند.

نیز روشن می شود که در تمام علوم جزئی در حقیقت براهین شرطی اقامه می شود، زیرا در این براهین وجود مبادی و صدق آنها فرض می شود. (۱)

سپس می گوئیم: از آن جا که هر مسئله علمی لازم نیست ضروری باشد، و همین طور ممکن نیست که هر مسئله نظری توسط قضیه ای که در خود علم است تبیین شود، بلکه چه بسا توسط قضیه دیگری که موضوع آن خارج از موضوع علم است بیان شود، و موضوع آن قضیه یا اعم از موضوع علم است یا مساوی با موضوع علم است، و سخن درباره حد نیز به همین منوال است، پس بعضی از علوم به تصورات و تصدیقات خارج از خود نیاز دارند که مبادی تصوری و مبادی تصدیقی

۱- وجود مبادی و صدق آنها در علوم جزئی به عنوان اصل موضوع، مسلم پذیرفته می شود؛ و اما این مبادی و صدق آنها در علم اعم، علم الهی، اثبات می شود؛ بنابراین براهین اقامه شده در علوم جزئی از براهین شرطی هستند، زیرا بنا بر فرض وجود مبادی و صدق آنها اقامه می شوند

ص: ۲۱۱

نامیده می شوند.

از این جا و از آنچه گذشت معنای این سخن روشن می شود که علوم دارای سه جزء هستند: موضوعات، مسائل - که محمولاتی هستند که اثبات می شوند- و مبادی.

مبادی یا خود به خود، بین هستند و یا نظری هستند؛ مبادی بین، «علوم متعارف» نامیده می شوند. و اقدم علوم متعارف این قضیه است که: سلب و ایجاب نه باهم صادق می آیند و نه باهم تکذیب می شوند، زیرا هر مطلب نظری و ضروری به این قضیه بازگشت دارد، و به همین دلیل، به این مطلب در برهان تصریح نمی شود، همان طور که جز هنگام مخاطبه با معاند به شکل قیاس تصریح نمی شود.

از این جا روشن می شود که هیچ برهانی جز از طریق استثنا تمام نمی شود و آن قیاس استثنایی است که بر اول اوایل مشتمل است. (۱)

اما مبادی نظری درجایی دیگر، یعنی در علمی دیگر، تبیین می شوند و در علمی که مبدأ آن هستند بر سیل تسلیم وضع می گردند، اگر چنین مبادی ای به هنگام استعمال با انکار متعلم مواجه باشند، «مصادرات» نامیده می شوند و گرنه، «اصول موضوعه» نامیده می شوند؛ اما این که چرا این طور است، به زودی پس از این مورد بحث قرار می دهیم. اینک به تفصیل اجزای علوم باز می گردیم و می گوئیم: همان طور که گفته اند موضوعات مسائل یا عین موضوع علم اند، یا عارض ذاتی موضوع علم اند، یا نوعی از موضوع علم و یا جزئی از موضوع علم هستند، که از آن جهت که جزء اند مساوی موضوع علم نیستند، و در این صورت هر چند خود به خود از

۱- هر مطلب نظری، ناگزیر به یک مطلب بدیهی بازگشت دارد، و تمام بدیهیات به این اصل امتناع تناقض، که بدیهی ترین بدیهیات است بازگشت می کنند. مفاد اصل امتناع تناقض، این است که: «سلب و ایجاب یک شیء واحد، در زمان واحد، از یک جهت واحد، محال است». به عبارت دیگر، تمام براهین بر این اصل اساسی استوار هستند؛ و از آن جا که طبق این اصل در برهان ها، یک طرف «سلب و ایجاب» وضع و طرف دیگر رفع می گردد. بنابراین تمام برهان ها از طریق استثنا اقامه می شوند

ص: ۲۱۲

موضوع علم اخص هستند اما عارض ذاتی حصه ای از موضوع علم محسوب می شوند، و از آن جا که تساوی (موضوعات مسائل باموضوع علم) واجب است تا (عوارض) ذاتی باشند، پس ناچار باید عوارض ذاتی حصص دیگر نیز موجود باشند تا بر روی هم به نحو تردید بین جمیع، ذاتی نفس موضوع باشند.

از این جاروشن می شود که در چنین موردی چاره ای جز تقسیم موضوع نیست، و در مورد عارض، نوع و جزء چاره ای جز این نیست که محمولی باید باشد که از نظر تصور موضوعش، از تصور موضوع اول بی نیاز نباشد.

سپس همان طور که بیان کرده اند می گوئیم: مسائل - که محمولاتی هستند که در علوم برای موضوعات خود اثبات می شوند، یا عبارت از قضایای یاد شده اند - از آن جا که در خود به خود بین بودنشان، یا در تبیین شدنشان از طریق برهان، به یقین نیاز دارند؛ پس از اموری هستند که از آنها سؤال می شود و مورد طلب واقع می شوند.

و یا از ماهیت مطالب و یا از وجود فی نفسه یا وجود لغیره آنها سؤال می شود. و تمام این مطالب و تفصیل این مطالب با کثرت انواع سؤال کثرت پیدا می کنند، مانند مطلب ما، مطلب هل، لم، ای، این، متی و من، لکن اصول مطالب سه مطلب است: مطلب ما، مطلب هل و مطلب لم، و هریک از مطالب سه گانه بر دو قسم است.

مطلب ما بر دو قسم است: اول «ما شارحه»، که با آن از معنای لفظ به حسب وضع سؤال می شود. و دوم، «ما حقیقه»، که با آن از ماهیت شیء سؤال می شود.

مطلب هل نیز دو قسم است: هل بسیط، که با آن از وجود شیء سؤال می شود، و هل مرکب، که با آن از وجود شیء برای شیء سؤال می شود.

مطلب لم نیز بر دو قسم است: لم ثبوت، که با آن از علت نفس الامری موجود سؤال می شود، و لم اثبات، که با آن از علت تصدیق سؤال می شود. و وجه رجوع به هر یک از این سه مطلب از بیانات گذشته روشن شد.

مطلب ما شارحه بر مطلب هل مقدم است، زیرا تا معنای لفظ معلوم نشود،

ص: ۲۱۳

از وجود آن سؤال نمی شود. و مطلب هل بسیط بر مطلب ماحقیقیه مقدم است، زیرا آنچه وجود ندارد ماهیت ندارد. این امر خود به خود روشن است و هم چنین بیان آن در فصل اول از مقاله چهارم خواهد آمد. پس حد قبل از اثبات وجود، شرح اسم است.

مطلب ما حقیقیه بر مطلب هل مرکب مقدم است، زیرا تا حقیقت چیزی معلوم نباشد، وجود چیزی برای آن واحکام آن مورد سؤال واقع نمی شود. اما مطلب لم مطلقاً به وجهی بر مطلق مطلب هل مقدم است، زیرا اگر علت تصدیق نباشد تصدیق وجود مطلوب حاصل نمی شود، و مطلب لم از جهت دیگری از مطلق مطلب هل متأخر است، زیرا طلب علت وجود چیزی بعد از وجود چیز مطرح می شود.

از این جا ظاهر می شود که «مطلب لم اثبات» بر «مطلب لم ثبوت» مقدم است، و چه بسا این دو مطلب با هم جمع شوند، همان طور که در برهان لم چنین است. و چه بسا این دو مطلب از هم جدا باشند، همان طور که وقتی حکمی با ضرورت حس، یا از طریق دیگر، معلوم می شود، سپس علت آن حکم مورد سؤال واقع می شود، برهانی که این علت را افاده کند فقط علت وجود را افاده می کند.

سپس، همان طور که ذکر کرده اند، می گوییم: از آن جا که تصدیق بر مبادی توقف دارد، بنابراین محال است اثبات خود مبادی در علم طلب شود، بلکه- همان طور که گفتیم- مبادی در علم وضع می شوند. و مبادی در علمي اخص از این علم موضوع واقع نمی شوند، مگر به صورت موقت؛ بلکه در علمی اعم از این علم موضوع واقع می شوند.

جایز است مبدأ، مبدأ بعضی از مسائل علم باشد. و هرگاه برای بعضی از مسائل مبدأ باشد، مسائل دیگر بر آن توقف نخواهند داشت، و در این صورت جایز است که این قسم از مبادی جزء مسائل علم باشد؛ در این صورت در خود علم بحث می شوند. و هلیت در مبادی وضع نمی شود، بلکه فقط ماهیت حقیقی آنها، مثل موضوعات سایر مبادی وضع می شود. اما قضایا از آن جهت که قضایا هستند ماهیت

ندارند، بلکه فقط وجود آنها وضع می شود.

پس روشن شد که حد و وجود بعضی از مبادی هم زمان در علم وضع می شود.

وبعضی از آنها فقط حدشان وضع می شود، و بعضی دیگر فقط وجودشان وضع می شود.

از آنچه گذشت روشن می شود که علم الهی بر هیچ یک از علوم سافل توقف ندارد، بلکه حدود تمام علوم و مقدمات براهین تمام علوم در علم الهی داده می شود.

آری، گاهی ممکن است از بعضی از علوم تحت علم الهی مبدئی برای بیان بعضی از مسائل علم الهی و برای اعطای تصدیق اخذ شود، همان طور که مقدماتی از علم هیئت - که بر حساب، هندسه و مناظر توقف دارد - برای بیان حال علویات اخذ می شود، و مقدمات طبیعی و هندسی در بحث هیولی و صورت و ابطال جزء لایتجزی اخذ می شود. لکن هرگاه عللی را که برهان لم در آنها دخالت دارد وضع کنیم و جمیع آنها را بر حسب آنچه که در نفس الامر هستند اخذ کنیم، لازم است که در این صورت علوم، بر حسب اعم فالاعم مرتب شوند، زیرا حمل عام از حمل خاص اقدم است، و لازم است که علت اعم، اعم باشد.

از این جا روشن می شود که محال است علم جزئی لمیت علم کلی را اعطا کند.

فصل سوم: در اختلاف علوم و مشارکت آنها و نقل برهان از علمی به علم دیگر

همان طور که بیان کرده اند می گوییم: دانستی که ممکن است علوم به عموم و خصوص و تباین اختلاف داشته باشند، و این امر از وجود اختلاف بین خود اشیاء ناشی می شود.

ممکن است شیء واحد به دو حیثیت لحاظ شود، و بنابر یک حیثیت محمول آن از عوارضی باشد که از خود آن اعم است، مانند انسان از این حیث که وجود عارض آن می شود، که هم انسان و هم محمول آن از عوارض موجود بما هو موجود هستند. و از

این حیث که انفعال مزاجی بر انسان عارض می شود، محمول انسان از عوارض موجود مطلق نیست.

هم چنین هر قضیه کلی، به قضایای جزئیة منحل می شود، قضایای جزئی که از جزئیات محمول حمل شده بر جزئیات موضوع حاصل می شود، همان طور که بحث آن در فصل دوم از مقاله دوم گذشت.

از این جا روشن می شود که مسائل عامه در علم اعم که در علم اخص حد اوسط قرار می گیرند، اگر به نحو جزئیة در نظر گرفته شوند مسائل علم اخص هستند.

از تمام این مطالب روشن می شود که ممکن است دو علم اعم و اخص در بعضی از مسائل مشترک باشند. مانند علم فلکیات و بسائط عنصری، که علم الهی در بحث از ترتیب وجود و علم طبیعی در بحث فن سماء طبیعی و عالم، و علم هیئت از آن بحث می کند.

سپس می گوئیم: حد اوسط مأخوذ در یک مسئله به هنگام اقامه برهان بر آن مسئله، فی نفسه یا مساوی موضوع علم - که در حقیقت حد اصغر است - می باشد، یا اعم از آن، و یا اخص از آن است. اگر مساوی باشد، به حد اوسط مساوی دیگری نیاز خواهد بود، و همین طور ادامه خواهد یافت تا این که به حد اوسط مساوی ای منتهی شود که ثبوت آن ضروری است، که در این صورت تمام مسائل این علم ضروری خواهد بود.

و اگر حد اوسطهای مساوی تسلسل نداشته باشند به حد اوسط اعم یا اخص منتهی می شوند، مانند دو قسم اخیر، که غالباً چنین است. و آنچه که از موضوع علم اعم باشد باید متخصص گردد تا این که ضرورتاً مساوی وذاتی گردد، مانند سیاهی برای کلاغ، که اعم است و با سیاهی ای که اقتضای طبیعت کلاغ است متخصص می شود. و آنچه که از موضوع علم اخص است باید مساوی موضوع مسئله باشد، به این ترتیب که همراه با غیر خود، به طریق تردید، مساوی موضوع علم باشد، و سخن درباره آن مانند سخن درباره مساوی است.

سپس می‌گوییم: همان طور که ذکر کرده‌اند، لازم است حد اوسط اعم بر موضوع اعم عارض شود تا مسئله علم اعم باشد، و به هنگام اقامه برهان بر مسئله، در علم اخص اخذ شود و متخصص گردد تا مساوی موضوع باشد، و در این صورت اگر بیان صغری یا کبری به علم اعم حواله شود، مقدمه اصل موضوع می‌گردد، و به این امر انتقال برهان علمی به علم دیگر می‌گویند.

و اگر با بیان تام تبیین شود، پس ناچار مقدمات آن، مقدمات مخصص از علم اعم است، به نحوی که اگر از مقدمات تخصص لغو گردد، برهان، برهان علم اعم می‌گردد درباره مسئله‌ای از آن علم اعم، زیرا چنانچه گذشت هر حکمی بر موضوعی کلی، به احکام جزئی بر جزئیات موضوع منحل می‌شود، به این امر هم نقل برهان از علمی به علم دیگر می‌گویند.

مثال: مقدمات مأخوذ از علم هندسه برای تبیین کیفیت زاویه دید، که اگر خصوصیت آن مقدمات زایل شود، برهان هندسی محض بر مسئله هندسی محض خواهد بود. و در هر حال لازم است که علمی که برهان به آن منتقل می‌شود تحت علمی باشد که برهان از آن منتقل می‌شود.

ص: ۲۱۷

مقاله چهارم (چهار فصل)

فصل اول: در هدف این مقاله

در اول کتاب گفتیم که قولی که موجب تصور مطلوب می شود، یعنی معرف، گاهی تصور مطلوب را با امور ذاتی آن، و گاهی با امور خارج از آن موجب می شود. و آنچه که با امور ذاتی موجب می شود، یا با تمام ذات و یا با بعضی از ذات موجب تصور مطلوب می شود؛ و آنچه که با تمام ذات موجب می شود حد تام نامیده می شود و ما بقی یا حد ناقص است، که تصور مطلوب را با بعضی از ذات ایجاب می کند، یا رسم تام است، اگر مرکب از ذاتی و عرض خارجی باشد، و یا رسم ناقص است اگر فقط شامل عرضیات باشد.

هدف از این مقاله بیان احوال عارض بر «حد تام» از حیث «تام» بودن آن است.

در فصلی از این مقاله روشن می کنیم که ماهیت دو معنا دارد: اول، مقول در جواب «ماهو»، که برای ماهیات حقیقی مطرح می شود. و دوم، «ما به الشیء هو هو»، و این برای هر چیزی، بر خلاف مورد اول، وجود دارد.

از این جا روشن می شود که آنچه وجود ندارد، ماهیت ندارد.

نیز روشن می شود که غیر ماهیات حقیقی حد ندارند.

نیز روشن می شود که حد قابل انعکاس بر محدود است، و این که شیء واحد فقط یک حد دارد.

ص: ۲۱۸

سپس در فصلی دیگر بیان می‌کنیم که تصور، مثل تصدیق، به ضروری و نظری تقسیم می‌شود و تصور نظری به تصور بدیهی منتهی می‌گردد.

و حد از لحاظ معنا و لفظ دارای شروطی است. و حد گاهی حد حقیقی و گاهی حد منطقی است. و از این جا معنای این سخن روشن می‌شود که، ماهیات بسیط، حد ندارند.

سپس در فصلی دیگر مناسبت حد و برهان را بیان می‌کنیم. و بیان می‌کنیم که گاهی حد زاید بر محدود است، و این که حد با برهان کسب نمی‌شود.

از این جا روشن می‌شود که اجزای حد با برهان کسب نمی‌شود.

نیز روشن می‌شود که آنچه کسب نمی‌شود حمل جزء است، نه جزئیت جزء، و چنین است در مورد حد.

نیز روشن می‌شود که ممکن است اجزای حدود منطقی با برهان کسب شود. و با این سخن مقاله را ختم می‌کنیم، ان شاء الله.

فصل دوم: در معنای حد

بر امور موجود در خارج احکام و آثار خاصی مترتب است، مانند انسان و نخل، که به خاطر آن آثار و احکام چنان هستند که هستند. مانند حیوانیت و نطق در انسان که اگر چیزی از این دو از انسان زایل شود خود انسان هم ضرورتاً زایل می‌شود. سپس ما ضرورتاً یا با برهان یقینی می‌دانیم. که این شیء به وجود می‌آید و معدوم می‌شود؛ و در خارج و در ذهن یافت می‌شود؛ و این شیء خودش خودش است؛ یعنی از خودش بر فرض وجودش سلب نمی‌شود و این حکم در نفس الامر ضروری است. نتیجه این نکات این که وجود و غیر آن از آنچه که شیء به خاطر آن چنان است که هست خارج هستند، یعنی از ذات شیء خارج هستند؛ و این امر برای هر یک از معانی و اشیاء صادق است.

ص: ۲۱۹

از آن جا که ضرورت و برهان یقینی مؤدی به این مطلب هستند که موجود در خارج، ماهیتی است که دارای آثار است. یا موجود در خارج نفس وجود است، و آنچه در ذات خودش دارای این وجود نباشد بالعرض موجود است، خواه در خارج ماهیت متحد با وجود باشد و خواه معنای دیگری از معانی ای باشد که عقل به واسطه ماهیات انتزاع می کند. بنابراین از این جا نتیجه می شود که ماهیات و معانی - که حکم آنها گذشت - ذات و احکام خود را بعد از این صفت (وجود) دارا می شوند، و با وجود است که چنان می شوند که هستند نه بدون وجود، زیرا غیر وجود نفسیت ندارد تا برای آن حکم ثابت شود. و این مطلب با حکم سابق مطابق با نفس الامر منافات ندارد.

و این معنا به وجهی در فلسفه اولی بیان می شود.

از این جا نتیجه می گیریم که ماهیت بین دو معنا با اشتراک لفظی استعمال می شود:

اول، ماهیتی که با وجود متحد می شود و بر آن آثار مترتب می گردد، و آن همان چیزی است که در جواب «چیست آن» گفته می شود. دوم، مطلق آن چیزی که شیء با آن چنان است که هست، که این معنا، موجود و سایر معانی غیر ماهیات حقیقی را شامل می شود. به این معنا وجود دارای ماهیت است. و آن چیزی است که با آن شیء چنان است که هست. و منظور ما از «حد» - که از معقولات ثانیه است - معنای اول است، که در جواب «چیست آن» گفته می شود.

از این جا روشن می شود که آنچه وجود ندارد ماهیت هم ندارد. بلکه حد، قبل از بیان وجود، شرح اسم است و بعد از بیان وجود حد می شود.

نیز روشن می شود که آنچه ماهیت حقیقی نیست، که دارای آثار باشد، مانند معانی اعتباری، حد ندارد.

نیز روشن شد که حد بر محدود خود منعکس می شود، یعنی همان طور که به نحو کلی حمل می شود، به نحو کلی نیز وضع می گردد.

نیز روشن می شود که ماهیت واحد بیش از حد واحد ندارد، و برعکس.

ص: ۲۲۰

فصل سوم: تصور هم چون تصدیق به ضروری و نظری که به ضروری منتهی می شود، تقسیم می گردد

انقسام تصور به نظری و بدیهی نزدیک به بداهت است، اما انتهای نظری به بدیهی، مثل همان استدلالی است که در فصل دوم از مقاله اول گذشت.

سپس، همان طور که ذکر کرده اند می گوییم: از آن جا که حد ماهیت محدود را بیان می کند، پس دارای دو جهت است: جهت لفظ و جهت معنا.

در حد، از جهت اول، تمام آنچه که تعریف و تعرف بر آن توقف دارد شرط می شود، مانند: اجلی بودن معرف، مساوی و اخفی نبودن آن، و منطبق بودن لفظ با صورت ذهنی بر محدود. پس حد نباید مباین، مجاز، کنایه و استعاره و غیره باشد.

از جهت دوم تمام آنچه در فلسفه اولی از احکام ذاتیات، برهانی شده است در آن (حد) شرط می شود و در آن جا این مطلب برهانی شده است که ذاتی بین الثبوت است.

حد در هر دو وجود، از نظر خارج و از نظر تصور مقدم است. و ماهیت گاهی بسیط، و گاهی مرکب است.

ماهیت مرکب از جنس و فصل ترکیب می شود، و ماهیت فقط از اجناس یا فقط از فصول ترکیب نمی شود. و بعضی از اجناس و فصول، قریب و بعضی دیگر بعید هستند، و جنس و فصل قریب تمامیت دارند.

جنس واحد با بیش از یک فصل تحصیل پیدا نمی کند، و فصل واحد بیش از یک جنس را تحصیل نمی بخشد.

ماهیت واحد از اجزای بی نهایت ترکیب نمی شود.

از این جا معنای این سخن روشن می شود که ماهیات بسیط حد ندارند، زیرا آنچه در حد آنها واقع می شود باید خودشان باشند که در این صورت از نظر معرفت

ص: ۲۲۱

مساوی محدود خواهند بود، و این خلف است.

سپس، همان طور که ذکر کرده اند، می گوییم: در فصل دوم از مقاله اول گذشت که کنه بسیاری از ماهیات برای ما قابل تصور نیست، بلکه به وجهی قابل تصور است. از این جا نتیجه می شود که ماهیاتی که چنین شأنی دارند وقتی که تحدید شوند. لازم است عرض خاص آن به جای ذاتی، و به ویژه به جای فصول، لحاظ شود؛ و به جای فعل، خاصه قریب وضع شود، که این را فصل منطقی گویند. و چه بسا دو خاصه از نظر قرب مساوی باشند. که در این صورت با هم وضع می شوند. همان طور که در تحدید حیوان به جسم نامی حساس متحرک با اراده چنین است، و فصول متعدد شده است.

فصل چهارم: در مناسبت حد و برهان و زیاد بودن حد بر محدود و اکتساب حد یا برهان

همان طور که ذکر کرده اند می گوییم: از آن جا که حد بر ماهیت شیء فی نفسه و کمال ذاتیات آن شامل است، پس اموری که علت وجود شیء هستند ضرورتاً از خود شیء خارجند، لکن هدف از تحدید اعطای تصور مطابق با وجود شیء در اعیان است، و وجود اکثر اشیاء به علت هایشان مربوط است، به نحوی که با وساطت آنها متخصص شده و دارای ذات متحصّل می گردند. بنابراین، معنای مشتمل بر علت های محصل آنها فایده فصل را افاده می کند و معلول، یعنی خود شیء، از آن پدید می آید.

سپس هر گاه شیء وضع شود، به منزله کمال حد و نتیجه آن خواهد بود.

مثال این مطلب این است که: ما کسوف را تحدید کرده و علت آن را ذکر می کنیم که، کسوف عبارت است از بودن زمین بین ماه و خورشید و اشتغال مخروط سایه بر ماه، بعد از این که خود معلول را- که محو شدن نور واقع است- ذکر می کنیم، می گوییم، کسوف محو شدن نور ماه است که از خورشید استفاده می کند، به واسطه بودن زمین بین ماه و خورشید و اشتغال مخروط سایه بر آن.

ص: ۲۲۲

و این مسلک همان است که در برهان، توسط دو قیاس، بر عکس ترتیب حد طی می کنیم. ابتدا علت را وضع می کنیم و از آن کمال مذکور معلول را نتیجه می گیریم و سپس وجود موضوع محدود را از آن استنتاج می کنیم و می گوئیم: زمین بین ماه و خورشید قرار گرفته است. و هر گاه چنین باشد نور محو می شود، پس نور ماه محو شده است، و هر گاه چنین باشد کسوف حاصل می شود، پس ماه کسوف کرده است.

پس (حد) در قیاس علت واقع می شود و سپس معلول و پس از آن موضوع بر عکس ترتیب حد قرار می گیرند. معنای مشتمل بر علت را مبدأ برهان می گویند، زیرا در برهان حد اوسط قرار می گیرد. و معنای معلول را نتیجه برهان می نامند، زیرا نتیجه قیاس اول قرار می گیرد. این است مشارکت بین حد و برهان.

همان طور که دانستی، برهان لم باید بر تمام علت، که معلول با آن ضرورت می یابد. مشتمل باشد، حد تام نیز همین طور است. علت تامه، مجموع علت های اربعه-فاعلی، غایی، مادی و صوری- در مرکبات خارجی و مانند آن است، و در بسائط فقط علت های فاعلی و غایی وجود دارد، و تفصیل این مطلب در فلسفه اولی مطرح است.

و در این صورت «حد» در «برهان لم» حد وسط قرار می گیرد.

سپس، همان طور که ذکر کرده اند، می گوئیم: از آن جا که صورت صحیح هر شیء آن چیزی است که با عین مطابقت دارد، و اعراض و جواهری که وجودشان لغیره است از محل قابل خود انفکاک پذیر نیستند، پس در تحدید این امور ناچار باید موضوع محلی که شیء جز با آن تمام نمی شود ذکر گردد. مثال این مطلب چنین است: تحدید «قوس» به این که، آن «قطعه ای از دایره است»، در این جا حد زاید بر محدود است. (۱)

۱- زیادت حد بر محدود، از بحث هایی است که در مورد «حد» صورت می گیرد. در بسیاری از حدود و تعریفات ماناچار چیزی را در تعریف اخذ می کنیم که در ماهیت محدود داخل نیست. که این امر را زیادت حد بر محدود می نامند. مانند: تعریف عرض، وقتی که می گوئیم: عرض موجودی است در موضوع؛ در این جا ما موضوع را در حد عرض اخذ می کنیم در حالی که موضوع خارج از ماهیت عرض است. یا مثلاً در تعریف بنا می گوئیم: بنا کسی است که بنا را می سازد؛ در این جا نیز بنا که در حد بنا اخذ می شود، از ماهیت بنا خارج است و یا وقتی در تعریف قوس می گوئیم: «قوس قطعه ای از دایره است»، در واقع «دایره» را که خارج از ماهیت «قوس» است در حد «قوس» اخذ می کنیم؛ و اینها همه از موارد زیادت حد بر محدود است

ص: ۲۲۳

حد وسط قرار دادن علت ها هم، چنانچه گذشت، از این قبیل است.

سپس، همان طور که ذکر کرده اند، می گوییم: حد با برهان کسب نمی شود، زیرا حد برای محدود اولی الثبوت است، و برهان «اولی» را نتیجه نمی دهد، زیرا «اولی» مطلوب نیست. هم چنین برهانی که حد را نتیجه دهد، حد اصغر آن «محدود» است و ضرورتاً حد اکبر آن «حد» است و حد اوسط آن یا «محدود» است یا «حد» است و یا غیر این دو. و بنابر شق اول مصادره بر مطلوب اول لازم می آید، و بنابر شق دوم یا مصادره بر مطلوب اول لازم می آید و یا این که لازم می آید که برای شیء واحد بیش از یک حد باشد و این، چنانچه در فصل دوم از این مقاله گذشته، ممتنع است. و بنابر شق سوم یا لازم می آید که حد، حد را بیان کند. مانند: انسان ضاحک است، و هر ضاحک محدود است به حیوان ناطق. و یا این که لازم می آید بر حمل اقتصار شود، مانند: هر انسان ضاحک است و هر ضاحک حیوان ناطق است. که اگر حد با حد بیان شود. کبری کاذب خواهد بود، زیرا- چنانچه گذشت- حد چیزی حد غیر آن نخواهد بود. و اگر حد با حد بیان نشود معلوم نمی شود که آن حد است.

پس روشن شد که حد با برهان کسب نمی شود.

و روشن شد که آنچه اکتساب نمی شود حمل حد یا حمل جزء حد است. اما حد بودن، یا جزء حد بودن نه خیر، زیرا مثلاً فرق است بین حیوان که محمول بر انسان است و بودن آن جنس قریب برای انسان، زیرا اولی بین است و دوم غیر بین.

از این جا روشن می شود که اجزای حد، مثل خود حد با برهان کسب نمی شود.

و از آن و از آنچه که گذشت روشن می شود که حدود منطقی و اجزای آن امکان

ص: ۲۲۴

دارد که با برهان کسب شوند.

این است آخر کلام در کتاب برهان.

از تحریر این کتاب در شب مبارک اضحی در کربلای مشرفه فراغت حاصل شد. و استنساخ آن روز یکشنبه ۲۱ ذی الحجه سال ۱۳۴۹ هجری قمری در عتبه مقدس تمام شد.

سپاس خداوند را برای تمام نعمت ها، و درود و سلام بر محمد صلی الله علیه و آله و خاندان او باد.

ص: ۲۲۵

۱۰ رساله علم امام

اشاره

مقدمه از آیه الله شهید:

سید محمد علی قاضی طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحيم (۱)

وله الحمد والكبرياء، والصلاه والسلام على رسوله خاتم الأنبياء وآله الطيبين المعصومين.

انسان دانا و بشر توانا باید معنای «دین» را فهمیده و به اصول دین علم و قطع برساند. دین عبارت از عقیده الهی است که از آن ناشی می شود نظام کل برای زندگانی فردی و اجتماعی بشر.

بعضی در تعریف دین گوید: که آن عبارت است: از علاقه فردی میان خدا و انسان.

و این تعریف خطاست و با دین مقدس اسلام مطابق نیست، زیرا اسلام فقط برای تنظیم علاقه میان خدا و انسان نیست، بلکه شامل تمامی ارتباطات و علائق فردی و اجتماعی میان خدا و انسان و میان انسان و تمامی آنچه در عالم و زندگانی بشری است.

تعریفی که نقل شد، با دین مقدس اسلام مطابق نیست، آن را از اروپا به شرق و عالم اسلام ارمغان فرستاده اند و در میان مسلمان ها به ویژه جوان ها شهرت داده اند تا بتوانند فکر شوم غربی را که تفکیک میان دین و اداره امور اجتماعی است وارد اذهان نموده و به منظور خودشان رسیده و از اسلام خلاصی یابند.

اسلام دینی است که خداوند آن را به وسیله انبیا و در آخر آنها به وسیله خاتم انبیا محمد بن عبدالله عربی قرشی هاشمی صلی الله علیه و آله برای تمامی بشر تا روز رستاخیز (معاد)

۱- این بحث مقدمه ای است که آیه الله شهید سید محمد علی قاضی طباطبائی بر رساله علامه طباطبائی درباره علم امام نگاشته که به طور مستقل در سال ۱۳۹۶ ه. ق در تبریز به چاپ رسیده است و ما برای تکمیل بحث، در این مجموعه نقل کردیم

ص: ۲۲۸

فرستاده و اسلام بر دو رکن اساسی گذاشته شده است و آن دو عبارت است از: عقیده و نظام.

۱. عقیده عبارت از ایمان یعنی تصدیق قلبی به خدا و پیغمبران و آنچه به آنها نازل شده و تصدیق به اوصیای آنها و به روز جزا (معاد) و عقد قلبی به عمل به آثار آنچه به آن عقیده نموده است.

۲. نظام عبارت از تشریع و دستورها و قوانین الهی است که برای تنظیم و اداره زندگانی تمامی بشر وضع شده است.

و اساس عقیده از چند ریشه اصلی تألیف شده است:

- توحید؛

- عدل؛

- نبوت؛

- امامت؛

- معاد.

عقیده توحید سه قسمت می شود به ترتیب زیر:

- ایمان به وجود خدا؛

- ایمان به یگانگی خدا؛

- ایمان به کمال خدا؛

خدا دارای هر کمال است و کمال او عین ذات اوست.

پس از ریشه های دین و اساس آن «امامت» است و نزد عموم شیعه امامیه اثنا عشریه امامت از اصول دین است.

امامت یعنی قائل شدن به امامت و خلافت و وصایت و ولایت علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین علیه السلام بدون این که احدی را بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله وصی آن حضرت دانسته و فاصله میان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام قرار داده شود و قائل شدن به امامت یازده فرزند معصوم امیرالمؤمنین علیهم السلام و آخر آنها زنده و حجت خدا در روی زمین

ص: ۲۲۹

است که خداوند با قدرت کامله خود او را از گزند حوادث روزگار نگاه داشته و آن قدر او را زنده نگاه خواهد داشت که مصلحت اقتضا کند و ظهور او به اندازه ای حتمی است که اگر دنیا تمام بشود و نماند فرضاً مگر یک روز خدا به آن روز آن قدر طول خواهد داد که آن بزرگوار ظهور نموده و دنیا را پر از عدل و داد نماید بعد از آن که با ظلم و ستم پر شده باشد و او عبارت از حجه بن الحسن العسکری المهدی القائم المنتظر - ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف - است.

موضوع امامت از ضروریات مذهب شیعه امامیه بوده و از مسلمات مذهب ماست. رسول الله صلی الله علیه و آله فرموده:

من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة؛

هر کس بمیرد و نشناسد امام زمان خود را مرده او مرده زمان جاهلیت است.

چون در زمان جاهلیت نوع افراد بشر از اعتقادات حقه چیزی نمی دانستند.

از این حدیث شریف که متواتر میان شیعه و سنی است برمی آید که باید در هر زمان امامی وجود داشته باشد و امام متعدد بوده و هر زمانی امامی دارد، زیرا کلمه امام اضافه بر زمان شخصی شده و آن اقتضا می کند که امام باید متعدد بوده و هر عصر و زمان اختصاص به امامی داشته باشد و ائمه به نحو تبادل و تناوب بوده و به نوبه در زمان ها باشند.

مراد از شناختن امام، شناختن وی از جهت شکل و شمایل و دیدن روی او و رنگ و قد و قامت او و اندازه گیری عرض و طول بدن او با متر و سانتی متر نیست، بلکه مراد، شناختن شخص امام با نسب او که مختص به اوست و شناختن اوصاف و کمالات انسانی اوست به صفت امامت و عصمت که از لوازم آن عموم علم اوست به احکام شرعیه و موضوعات خارجی و عالم بودن امام است، به تمامی علوم و فنون و اشیاء و موجودات و ماسوی الله تعالی و فعلیت علم اوست نه به نحو شأنیت، زیرا شأنیت، نسبت به تمامی موجودات یک سان است و اختصاص به امام ندارد.

چنانچه تمامی اوصاف و قوای ظاهری و باطنی تمامی انسان ها در مقام فعلیت

ص: ۲۳۰

است (۱) و تعجب است از کسانی که اوصاف و قوای خودشان را اگر از آنها سؤال شود در مقام فعلیت می دانند، چنانچه وجدان شاهد آن است، ولی نسبت به علم امام که می رسند از خودشان هم پایین تر خیال کرده و در علم او به شأنیت قائل می شوند.

درباره این گونه اشخاص کوه نظر باید گفته شود: استعداد فهم این مطلب را ندارند و از ادراکات علمی بی بهره اند.

پس از آنچه نگارش یافت معلوم گشت که باید انسان به اوصاف امام معرفت برساند و معرفت رسانیدن به اوصاف او نسبت به اشخاص بااستعداد و خواص از قبیل واجبات مطلقه است و ضرورت خاصه دارد و برای خواص از جهت حکم تکلیفی ضرورت داشته و واجب است که تحصیل اعتقاد تفصیلی در معرفت علم امام علیه السلام از حیث کمیت و کیفیت و از جهت حکم وضعی اعتقاد به کمیت و کیفیت علم امام علیه السلام مدخلیت در ایمان و عدالت داشته و ترک کردن تحصیل اعتقاد مذکور ترک مقدمه واجب مطلق است، زیرا کسی که از خواص به شمار است و استعداد فهم این مطلب را دارد معذور نیست و هم چنین اگر معتقد باشد اجمالاً نه تفصیلاً باز معذور نیست.

و باید دانست که اعتقادات بر دو نوع است:

قسمتی از قبیل واجبات مطلقه است که تحصیل علم به آنها از مقدمات آنهاست باید انسان تحصیل علم و قطع به آنها نماید.

و قسمتی از قبیل واجبات مشروطه به حصول علم است اگر علم بر مکلف حاصل شد باید معتقد باشد و اگر حاصل نگشت اعتقاد لازم نیست.

و اعتقاد به امامت و عصمت امیرالمؤمنین و ائمه طاهرین - سلام الله علیهم - از قبیل واجبات مطلقه می باشد و در ایمان مکلف مدخلیت داشته و بر هر مکلف واجب است که تحصیل علم به آن نماید و معتقد باشد والا ایمان نخواهد داشت.

۱- این مطلب را در رساله علم امام علیه السلام که به ضمیمه ترجمه علم امام مرحوم شیخ محمد حسین مظفر رحمه الله چاپ شده تفصیلاً نگارش داده و تحقیق کرده ام، به صفحه ۱۱۹ (ط تبریز) رجوع شود

ص: ۲۳۱

اما فروعات مسئله امامت آیا علم امام حضوری است یا حصولی اشائی؟

از قبیل واجبات مشروطه به حصول علم به مکلف است ولی چنانچه در محل خود تحقیق شده نسبت به تمامی افراد مکلفین مطلب این طور نیست بلکه ضرورت خاصه دارد و نسبت به اشخاص خواص و آنهایی که استعداد به دست آوردن این اعتقاد را دارند از قبیل واجبات مطلقه است و باید تحصیل علم به این اعتقاد نمایند والا نقصان و خللی در ایمان داشته و از عدالت ساقطاند.

و برای اثبات عموم علم امام علیه السلام ادله عقلیه و نقلیه زیاد است و از علمای اعلام به تألیف مستقلی در این باره پرداخته اند و سید علامه فقیه آقای حاج سید عبدالحسین موسوی شیرازی لاری (متوفی ۱۳۴۲ ق) - رحمه الله - رساله ای در این خصوص تألیف فرموده و آن را «معارف المسلمانی به مراتب الخلفاء الرحمانی» نامیده و با تحقیقات علمی به حل مطلب پرداخته و بسیار ارزنده است و در سال ۱۳۱۳ قمری در طهران چاپ سنگی شده است و مرحوم علامه جلیل فقید آقای شیخ محمد حسین مظفر نجفی (متوفی ۱۳۸۱ ق) رساله ای در این باب تألیف کرده که بسیار نفیس است و در سال ۱۳۸۵ ق در نجف اشرف به طبع رسیده و آن را فاضل صدیق آقای حاج میرزا محمد آصفی ترجمه به فارسی نموده و در سال ۱۳۹۰ ق در تبریز طبع شده است.

نگارنده نیز در این باره رساله ای تنظیم نموده و به ضمیمه ترجمه «علم امام» مرحوم مظفر رحمه الله مانند مقدمه بر آن در همان سال چاپ شده و در نظر بود ترجمه علم امام مرحوم مظفر رحمه الله با آنچه نگارش داده ام با اضافات و اصلاحات در عبارت اصل ترجمه تجدید چاپ شود، ولی به نظر رسید که قبلاً رساله مختصر و بسیار نفیسی که استاد علامه کبیر آقای طباطبائی - دام ظلّه - به عنوان «بحثی کوتاه درباره علم امام» نگارش داده اند طبع شده و در دسترس دانش پژوهان گرامی گذاشته شود.

چنانچه اشاره فرموده اند درباره عموم علم امام علیه السلام روایات متواتره در جوامع حدیث شیعه موجود است.

ص: ۲۳۲

و نگارنده می‌خواهد درباره آیه تطهیر در این جا آنچه به نظر می‌رسد بنگارد و به طور فشرده آنچه از آیه شریفه فهمیده می‌شود در دسترس ارباب فضل و دانش بگذارد و تقلید از گفته‌های پیشینیان را که درباره آیه شریفه گفته‌اند ننموده و تفکر کردن در مفاد آیه مبارکه را به کنار نگذارد و تدبر در آیه شریفه قرآن مطلب را درباره علم امام روشن تر سازد.

نزد ما شیعه امامیه جای شک و شبهه نبوده و ضروری است که آیه تطهیر در حق پنج بزرگوار آل عبا علیهم السلام نازل شده و روایات شیعه و سنی متواتراً بر آن دلالت دارد.

و آیه شریفه به تنهایی نازل گشته و منضمماً به آیات دیگر قبلی و بعدی در نزول شرکت نداشته و احدی از مسلمین در این مطلب شک ندارد.

و آیه شریفه دلالت بر دفع رجس می‌کند چون رسول الله صلی الله علیه و آله داخل مفاد آیه شریفه است، رفع رجس نیست که زوجات رسول الله صلی الله علیه و آله داخل مفاد آیه باشند؛ چنانچه از حضرت یوسف علیه السلام دفع سوء و فحشاء کرده: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» (۱).

و حسنین علیهما السلام داخل آیه اند بالاتفاق و در آن موقع آنها به حد بلوغ نرسیده بودند و این مطلب قرینه قطعی است و دلالت می‌کند که دفع رجس است، پس زوجات قطعاً داخل معنای آیه نیستند.

و اراده در آیه شریفه اراده تکوینی است، چون تعلق به فعل شخص مرید دارد نه به فعل غیر که تشریعی باشد پس اراده تکوینی ازلی خدا تعلق یافته که از اهل بیت علیهم السلام ارجاس را پاکیزه گرداند.

و لذا این پاکیزه گردانیدن را اختصاص به اهل بیت علیهم السلام داده و با کلمه «انما» حصر بر آنها کرده است.

و مراد از اراده در آیه شریفه اراده مستتبعه به فعل است و ممکن نیست صرف اراده محضه باشد که به فعلیت نرسیده باشد، زیرا اراده تکوینی خداوندی لازم گرفته

ص: ۲۳۳

که مراد در خارج تحقق پیدا نماید و تخلف اراده الهی از مراد محال است.

و استعمال مضارع در ماقع یعنی در آنچه واقع شده خصوص ماده «اراده» و لفظ «یرید»، بسیار است و در آیات قرآنی مانند استعمالش در قرآن در تکوینی و تشریعی زیاد است:

«وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ» (۱)، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ» (۲) و «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (۳).

و کلمه «اهل البیت». در آیه شریفه به نحو قضیه خارجی است که اشاره به آن پنج بزرگوار است که در تحت کساء در بیت ام سلمه (رض) جمع شده بودند. حتی خود ام سلمه به موجب روایات متواتره فریقین از بیت خارج بوده، و آیه به نحو قضیه حقیقه نیست که احتیاج به کاوشی در مفهوم آنچه موضوع در قضیه است داشته باشد و لذا نتوان تردید کرد که مورد حکم در آیه عبارت از آن پنج بزرگوار است و تجاوزی از آنها نمی کند. پس آنهایی که می خواهند به کلمه «اهل البیت» تعمیم بدهند و شامل زوجات هم بدانند یا از روی غرض مانند ناشیسی اموی حیا نکرده بلکه فقط از اهل بیت را زوجات بدانند از بحث و تدبر علمی در آیه شریفه فرسنگ ها دور و از واقع مهجورند؛ و به دستور خود رسول الله صلی الله علیه و آله تطهیر را در میان همان آیات گذاشته اند نظر به نکاتی که در جای خود محرز و مذکور است.

و الف و لام در کلمه «اهل البیت» برای عهد خارجی است؛ یعنی بیتی که آن پنج بزرگوار در آن جمع شده اند مانند کلمه «آل عباء» و «اصحاب کساء» انحصار به آن پنج ذوات مقدسه دارد، و جمع کردن در زیر کساء هم اشاره به انحصار است علاوه بر عمل رسول الله صلی الله علیه و آله تا چند ماه، اگرچه بر حسب اجماع و آیات دیگر و تصریح خود رسول الله صلی الله علیه و آله عنوان «اهل البیت» بر سایر ائمه علیهم السلام نیز صادق است.

پس از بیان این مقدمات اجمالی گفته می شود:

رجس به معنای پلیدی و چرکی و قذارت است خواه ظاهری باشد یا باطنی و در آیات

۱- نساء، آیه ۶۰

۲- بقره، آیه ۱۸۵

۳- نساء، آیه ۲۸

ص: ۲۳۴

قرآنی در قذارت معنوی در چند مورد استعمال شده «رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (۱).

و در آیه تطهیر بر حسب ظاهر اطلاق رجس اعم است ولی مصب و جریان آیه شریفه ارجاس باطنی است و الف و لام (الرجس) یا برای جنس است یا استغراق در هر صورت افاده عموم می کند، ولی آن بزرگواران قطعاً خودشان را از ارجاس ظاهری پاکیزه نگاه می داشتند و آنچه در اسلام «نجس» است بدون شک از آنها اجتناب می فرموده اند.

ارجاس باطنی که خداوند آنها را از آن پلیدی های معنوی پاکیزه گردانیده شامل تمامی پلیدی ها و قذارت های باطنی است و تمامی ارجاس معنویه از اوصاف رذیله و صفات مذمومه از گناه و عصیان و جهل و نادانی و حرص و طمع و حسد و بخالت و لثیمی و غباوت و سهو و نسیان و کینه دوزی و عداوت و بی بندوباری و هرچه از اوصاف مذمومه محسوب است از آن بزرگواران دفع شده است. و به عبارت دیگر: آیه شریفه دلالت بر کبرای کلیه دارد و آن عبارت از نفی کلیه ارجاس و پلیدی های معنوی از اهل بیت علیهم السلام است و هر یک از افراد ارجاس باطنیه از اهل بیت علیهم السلام دفع شده است و آن افراد از ارجاس از مصادیق و صغریات آن کبرای کلی است و منطبق بر آن شده و نتیجه صحیحه می دهد و لذا با عبارت عربی شریف که بهتر مطلب ادا می شود چنین باید گفت:

«الذنب أو الجهل أو الحسد أو ... رجس؛ و كل رجس فهو منفي عن أهل البيت عليهم السلام؛ فالجهل أو، ... منفي عنهم عليهم السلام».

آیا کدام رجس باطنی بالاتر از جهل و نادانی است؟ پس به موجب آیه شریفه امام باید به چیزی جاهل نباشد و الا با آیه شریفه تطهیر سازش ندارد و خلاف مدلول مطابقی آیه است، زیرا جاهل بودن با عموم اذهاب رجس و کبرای کلی منافات دارد.

کسانی که امام را فقط عالم به احکام شرعیه می دانند (۲) و جاهل به سایر موضوعات

۱- مائده، آیه ۹

۲- اگر از علمای قرون گذشته این حرف را قبل از چند قرن پیش گفته اند دلیلشان این است که ادعای این که امام حوادث آینده را می داند بی دلیل است. معلوم می شود گوینده این حرف از اخبار متواتره چشم پوشیده و تعمق در آیه شریفه تطهیر ننموده است که بهترین دلیل است و آنهایی که این حرف را گفته و رفته اند آیا ما هم می توانیم با وجود ادله بسیار قوی تقلید از آنها نماییم در صورتی که می بینیم آنان چندان تحقیق و غوررسی در این مطلب اعتقادی نکرده اند و تعجب از قول کسی است که گوید: این مسئله نتیجه عملی مهمی ندارد آیا مسئله اعتقادی که نتایج مهم اخروی دارد و موجب معرفت کامل به مقام شامخ الهی امام است به اندازه نتیجه عملی دنیوی نیست؟ آیا نتایج عملی دنیوی اهمیتش از نتایج اعتقادی اخروی بیشتر است؟ و حال آن که اعتقادات به مراتب از غیر اعتقادی و عملی اهمیت زیاد دارد. و گفته شد که این مسئله ضرورت خاصه دارد و بر اشخاص با استعداد و صاحبان علم و دانش از قبیل واجبات مطلقه است که باید علم و اعتقاد برسانند والا معرفت شان نسبت به امام که از اصول دین است ناقص است

ص: ۲۳۵

می دانند با مدلول آیه تطهیر مخالفت دارند و علت آن عدم تفکر و دقت در مدلول آیه است. شیخ صدوق قدس سره می فرماید:

و اعتقاد نافیهم آنهم معصومون موصوفون بالکمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم و أواخرها لایوصفون فی شیء من أحوالهم بنقص و لاعصیان و لاجهل؛(۱)

اعتقاد ما امامیه در حق ائمه علیهم السلام آن است که آنها معصوم هستند و موصوفند به کمال و تمام و علم از اوایل امورشان تا اواخر آنها و در چیزی از احوالشان با نقص و عصیان و جهالت و نادانی موصوف نمی شوند.

آیه شریفه دلالت بر عصمت آل عبا علیهم السلام دارد و عصمت واقعی است و لذا باید به همه چیز عالم باشند والا عصمت واقعی درست نمی شود.

در این جا تذکر چند مطلب لازم به نظر می رسد:

اول: مراد از امام در مورد بحث که می گوئیم علمش از جهت کمیت و کیفیت عمومیت را دارد و به همه چیز عالم است و با کوچک ترین توجه می داند آن معنا نیست که در کتب کلام و اصطلاح متکلمین است که عبارت از شخصی است که ریاست عامه الهیه به دین و دنیا به نص رسول الله صلی الله علیه و آله داشته باشد.

۱- اعتقادات امامیه، ص ۹۹ (ط تبریز) به خط شیخ عبدالرحیم خطاط مشهور رحمه الله

ص: ۲۳۶

و نیز مراد مطلق معصوم نیست که شامل ملائکه نیز باشد که خودشان اعتراف کردند: «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (۱).

بلکه مراد از امام در این مقام مطلق آن کسی است که ریاست الهیه عامه داشته باشد خواه توسط پیغمبر باشد مثل اوصیاء و ائمه یا بلاواسطه پیغمبر باشد مانند خود پیغمبر. پس مراد از امام در مورد بحث شامل پیغمبر نیز هست؛ چنانچه در آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» حضرت ابراهیم نبی بود و پس از مدت ها به مقام امامت نائل شد و آن مقام ولایت کلیه را دارا گشت مقام امامت بالاتر از مقام نبوت مطلقه است، چنانچه در محل خود تفصیلاً بیان شده است.

دوم: مراد از علم امام باطنی فطری لدنی موهوبی از جانب خداوند عالم است با الهام و وحی مع الواسطه یا بلاواسطه و یا با هر اسبابی که اختصاص به انبیاء و اوصیاء آنها دارد.

و مراد علم ظاهری کسبی آنها که حاصل از امارات و حواس ظاهریه و اکتسابیه است نیست، زیرا بدیهی است که علم ظاهری که برای امام حاصل می شود مانند علم ظاهری حاصل بر دیگران است که تابع اسباب و حواس ظاهری است در کمیت و کیفیت و در این باره خلافتی در میان علما وجود ندارد.

و اصل عدم علم امام که از قلم جمعی از بزرگان در فقه و در اصول فقه و یا در مقام های دیگر که تعبیر آورده اند: «امام نمی دانست و یا بر ظن وی غلبه کرد» نظایر آن عبارات جاری و صادر گشته نظر به این علم ظاهری است که امام مکلف است به آن عمل نماید و به این مطالب در اضافات بر کتاب انیس الموحدين نراقی رحمه الله اشارت رفته است و مورد کلام جمعی از بزرگان هم راجع به این علم ظاهری است (۲).

سوم: مراد از عموم علم امام و کیفیت حضوری بودن آن این نیست که علم امام احاطه بر تمامی معلومات دارد به نحو علیت و معلولیت، زیرا واضح است که علم به این معنا از

۱- بقره، آیه ۳۲

۲- و آنچه از سید علم الهدی و شیخ مفید و شیخ طوسی - رحمهم الله تعالی - درباره امیرالمؤمنین و سیدالشهدا علیهما السلام نقل شده و در تنزیه الانبیاء و تلخیص الشافی فرموده اند تماماً راجع به علم ظاهری امام است و اگر راجع به آن نباشد خلط بین علم ظاهری امام و علم باطنی اوست که کاملاً در زمان های آن اکابر تحقیق نشده بوده است

ص: ۲۳۷

خصایص ذات واجب الوجود است که احدی از ممکنات قطعاً در آن با او شرکت ندارد.

بلکه مراد از علم حضوری امام انکشاف معلومات است نزد او فعلاً در مقابل انکشاف شأنی بر او با قوه و اراده که از آن تعبیر آورده اند:

لو شاء أن يعلم لعلم؛ در صورتی که می خواهد و می داند و احتیاج ندارد که هر وقت خواست بداند می داند چنانچه با اندک تأمل روشن است.

«وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (۱)

علم خدا عین ذات اوست و به آن نتوان احاطه رسانید پس مورد احاطه به معلومات است و استثنا فرموده و هر مقداری که خودش بخواهد به برگزیدگانش از معلومات خود احاطه می دهد و استثنا قطعاً تحقق یافته است و خدا قادر است هر مقدار بخواهد به پیغمبر و امام به معلومات خود علم دهد و قادر است آنها را به همه چیز عالم نماید جلو قدرت غیر متناهی خدا را نتوان گرفت.

و به جهت رفع اشتباه از بعضی اذهان ساده و سطحی، فرق میان علم خداوند تعالی و علم امام و فعلیت آن در این جا مشروحاً بیان می شود:

۱. علم خدا قدیم، علم امام حادث و موهوبی از جانب خداست.
۲. علم خدا به نحو علیت و معلولیت است، علم امام به نحو انکشاف است.
۳. علم خدا عین ذات اوست، علم امام زاید بر ذات اوست.
۴. علم خدا ازلی است، علم امام در ازل نبود مسبوق به عدم است.
۵. علم خدا محتاج به توجه نیست، علم امام محتاج به توجه است.
۶. علم خدا لایتناهی و غیر محدود است، علم امام متناهی و محدود است (۲).

۱- بقره، آیه ۲۵۵

۲- پس از تأمل در آنچه بیان شد و نیز تأمل در فروق مذکوره، سطحی بودن آنچه ابن شهر آشوب در کتاب منسوب به وی به نام متشابهات القرآن گفته روشن می شود- رجوع شود به کتاب متشابهات، ص ۲۱۱ که مطالب صحیحه را با سقیمه خلط کرده و مطلب حق و صحیح را واضح نکرده است و عظمت آن بزرگوار و تقلید از وی نباید اذهان را بگیرد: «الحق أحق أن يتبع»

ص: ۲۳۸

بی نسبت به علم سایر بشر اگر از علم امام لایتناهی تعبیر شود مانع ندارد و ممکن است فرق های دیگری نیز وجود داشته باشد، ولی پس از دقت تمامی آنها به فروقی که ذکر شد برمی گردد.

با در نظر گرفتن آنچه از فرق میان علم خدا و امام نگارش یافت شرک و غلوی در بین تصور کردن ناشی از عدم فهم مطلب و بی علمی و از نقطه نظر به واقع نرسیدن است.

و در این جا شبهه ساده و سطحی که اغلب اذهان را بعد از آن که گفته شد:

امام به همه چیز عالم است، فرا گرفته و فوری زبان به اعتراض گشوده و گویند:

حالا- که امام عالم به علم فعلی حضوری است و می دانست که فلان کار چنان خواهد شد پس چرا اقدام کرد؟ و چرا جلو آن را نگرفت؟ و چرا به فلان محل رفت تا فلان حادثه واقع شود؟ پس اگر عالم بود جلو آن حوادث ناگوار را می گرفت.

این شبهه بسیار سطحی است و به فرمایش محقق طوسی قدس سره:

شبهه گاه هست که بسیار ساده و آسان، رسوخ در اذهان می کند، ولی جواب آن، دقیق و علمی و محتاج به فهمیدن واقع مطلب است و شبهه که به آسانی وارد اذهان شده آن را با دشواری باید از اذهان خارج نمود.

این گونه اشخاص خیال می کنند که عالم بودن امام، جلو حوادث را که از روی اسباب و مسببات و علل و معلولات عالم پیش می آید می تواند بگیرد ولی آن طور نیست بلکه جلوگیری نتواند کرد علاوه این که امام مکلف به عمل به علم واقعی نیست گرچه اختیار دارد بعضی اوقات اگر مصلحت تقاضا کند که به آن علم عمل نماید می کند ولی عالم بودن امام لازم نگرفته که جلو اسباب و مسببات عالم کون و طبیعت را بگیرد مگر از روی اعجاز آن هم اگر صلاح باشد.

عبدالله بن رافع از حضرت امیرالمؤمنین علیهما السلام نقل می کند:

وقد وجه أبا موسى الأشعري فقال له:

أحكم بكتاب الله ولا تتجاوز، فلما أدبر قال عليه السلام: وكأني به وقد خدع. قلت:

ص: ۲۳۹

یا امیرالمؤمنین! فلم تُوجِّهْهُ و أنت تعلم أنه مخدوع؟ فقال علیه السلام:

یا بنی لو عمل الله فی خلقه بعلمه ما احتج علیهم بالرسل.

یعنی وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام ابوموسی اشعری را می فرستاد (در داستان جنگ صفین و حکم قرار دادن ابوموسی پس از اصرار مشایخ نهروان)، می فرماید:

می بینم ابوموسی فریب خورده و عمروعاص به او حيله زده و علیه من رأی خواهد داد. عبدالله گوید: عرض کردم یا امیرالمؤمنین! حالا که علم دارید ابوموسی فریب خواهد خورد چرا او را می فرستید؟ امام علیه السلام فرمود:

فرزندم، اگر خدا به علم خود درباره خلقش عمل می فرمود با فرستادن انبیاء و رسل به مردم احتجاج نمی فرمود یعنی به علم خود عمل نمی کند باید انبیاء را بفرستد گرچه عالم است که کدام کس ایمان خواهد آورد و کدام نه. من هم نمی توانم بر حسب علم خود عمل کنم باید اسباب و مسببات عالم طبیعت از روی مصالح و مفاسد و افعال بشر با اختیار بشر فراهم آید.

این بحث را علامه کبیر و یگانه استاد اکبر آقای طباطبائی - دام ظلّه - در رساله نفیسه خود «بحثی کوتاه درباره علم امام» به نحو بسیار لطیف و خوبی حل فرموده و از این جهت لازم دانستم که پس از استجازه از محضر شریفشان به چاپ آن رساله اقدام شود و نظر بر این که در صفحات آذربایجان - با این که آن رساله دو مرتبه در قم چاپ شده - نسخه آن بسیار نادر و نایاب بود به نشر آن اقدام و در دسترس عموم دانش پژوهان ارجمند که علاقه مند به معارف دینی و مسائل اصول دین و اوصاف امام و معرفت کامل به حجت خداوندی هستند قرار داده شود و برخلاف آنچه کوه نظران خیال می کنند آن رساله شریفه درباره علم امام انتشار یافته و به دست عاشقان علم و فضیلت برسد.

و به این مناسبت شبی تلفن را برداشته و با خود آیهالله طباطبائی - دام ظلّه - از تبریز به قم تماس گرفته و اجازه تجدید طبع را صادر و نسخه ای نیز به وسیله پست از چاپ های بعدی ارسال فرمودند.

با کمال خرسندی به مجرد صدور اجازه، مقدمات طبع فراهم شد.

ص: ۲۴۰

بدیهی است در این گونه مباحث باید به نظریات متخصصین در فن و شخصیت های علمی بارزی رجوع شود که انتظار آنها ارزش کامل داشته و مورد اعتنا و اعتبار در میان افراد جامعه و دانشمندان عصر و علمای اعلام واقع است.

و آیه‌الله علامه طباطبائی - دام ظلّه - از شخصیت های بزرگ علمی و دینی عصر حاضر و قلم و بیان من از تقریر مقامات علمیه ایشان قاصر است، زیرا جامعیت معظم له در فقه و کلام و تفسیر و حکمت و فلسفه و اصول فقه و حدیث و ریاضیات از هندسه و حساب و شعر و ادب (حتی در اوایل جوانی استاد ماهر در نقاشی بود و بعداً نظر به جهاتی ترک فرمودند) چون آفتاب عالم‌تاب روشن است و جامع ترین علمای امامیه در علوم نامبرده در این عصر می باشند (۱) و از افتخارات شیعه و به ویژه از مفاخر خاندان (سادات عبدالوهابیه) حسنین طباطبائین است که عموم افراد خاندان با وجود مقدسشان مباهات نموده و دعا گویند.

و نظر بر این که نگارنده از ایام کودکی بر حالات و جدیت و تحمل مشقات آن استاد اعظم و آیت عظمای خداوندی آشنایی داشته و نیز نظر بر نسبت نسبی و سببی از چند جهت قدیم و حدیثاً أباً عن جدّ آگاهی کامل و اطلاع وافر دارم و لذا تفصیل شرح حال و ترجمه احوال آن جوهره فضل و کمال و ستاره درخشان در آسمان علم و فضیلت را در کتاب (خاندان عبدالوهاب) مشروحاً نگارش داده ام و از درگاه خداوند قادر متعال از صمیم قلب عمر طولانی و صحت کامل و توفیقات بیشتری را در حق آن علامه اکبر در نشر علوم و معارف دینی مسئلت می نمایم. بحقّ النبی و آلّه الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین.

۱۸ شوال ۱۳۹۶ هـ. ق تبریز

سید محمدعلی قاضی طباطبائی

۱- شاید به نظر برسد چرا آیه‌الله علامه طباطبائی - دام ظلّه - با آن جامعیت و احراز مرتبه اعلای فقاہت و اجتهاد رساله عملیه نشر نمی فرماید. علت آن، نظر به رویه بزرگان علما و فقها این خاندان است و وصیت شان بر اولاد و اعقاب خودشان می باشد که هر قدر بتوانند از فتوا و نشر رساله گرچه با احتمال جنبه اعلمیت در حق دیگران باشد خودداری نمایند چنانچه رویه اغلب افراد بارز علمی خاندان جلیل تا حال بر این است

ص: ۲۴۳

علم امام و نهضت سیدالشهداء

اشاره

محمد حسین طباطبائی

علم امام و نهضت سیدالشهداء

سؤال: آیا حضرت سیدالشهداء علیه السلام در مسافرتی که از مکه به سوی کوفه می کرد می دانست که شهید خواهد شد یا نه؟ و به عبارت دیگر، آیا آن حضرت به قصد شهادت رهسپار عراق شد یا به قصد تشکیل یک حکومت عادلانه صد در صد اسلامی؟

جواب: سیدالشهداء علیه السلام - به عقیده شیعه امامیه - امام مفترض الطاعه و سومین جانشین از جانشینان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و صاحب ولایت کلیه می باشد و علم امام علیه السلام به اعیان خارجی و حوادث و وقایع طبق آنچه از ادله نقلیه و براهین عقلیه درمی آید به دو قسم و از دو راه است.

قسم اول از علم امام

اشاره

امام علیه السلام به حقایق جهان هستی، در هر گونه شرایطی وجود داشته باشند، به اذن خدا واقف است؛ اعم از آنها که تحت حس قرار دارند و آنها که بیرون از دایره حس می باشند، مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و وقایع آینده. دلیل این مطلب:

راه اثبات علم از راه نقل روایات متواتره ای است که در جوامع حدیث شیعه، مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و کتاب بحار الأنوار و غیر آنها ضبط شده.

به موجب این روایات که به حد و حصر نمی آید، امام علیه السلام از راه موهبت الهی و نه از

ص: ۲۴۴

راه اکتساب، به همه چیز واقف و از همه چیز آگاه است و هر چه را بخواهد به اذن خدا، به ادنی توجهی می‌داند.

البته در قرآن کریم آیاتی داریم که علم غیب را مخصوص ذات خدای متعال و منحصر در ساحت مقدس او قرار می‌دهد، ولی استثنایی که در آیه کریمه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»^(۱) وجود دارد نشان می‌دهد که اختصاص علم غیب به خدای متعال به این معناست که غیب را مستقلاً و از پیش خود (بالذات) کسی جز خدای نداند، ولی ممکن است پیغمبران پسندیده به تعلیم خدایی بدانند و ممکن است پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمبران آن را بدانند، چنان که در بسیاری از این روایات وارد است که پیغمبر و نیز هر امامی در آخرین لحظات زندگی خود علم امامت را به امام پس از خود می‌سپارد.

و از راه عقل براهینی است که به موجب آنها امام علیه السلام به حسب مقام نورانیت خود کامل ترین انسان عهد خود و مظهر تام اسما و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعه شخصی‌اشناست و به حسب وجود عنصری خود به هر سوی توجه کند، برای وی حقایق روشن می‌شود. (ما تقریر این براهین را نظر به این که به یک سلسله مسائل عقلی پیچیده متوقف و سطح آنها از سطح این مقاله بالاتر است، به محل مخصوص آنها احاله می‌دهیم).

این علم تأثیری در عمل و ارتباط، با تکلیف ندارد

نکته ای که باید به سوی آن عطف توجه کرد این است که این گونه علم موهبتی به موجب ادله عقلی و نقلی که آن را اثبات می‌کند قابل هیچ گونه تخلف نیست و تغیر نمی‌پذیرد و سرمویی به خطا نمی‌رود و به اصطلاح علم است به آنچه در لوح محفوظ

ص: ۲۴۵

ثبت شده است.

و آگاهی است از آنچه قضای حتمی خداوندی به آن تعلق گرفته و لازمه این مطلب این است که هیچ گونه تکلیفی به متعلق این گونه علم (از آن جهت که متعلق این گونه علم است و حتمی الوقوع می باشد) تعلق نمی گیرد و هم چنین قصد و طلبی از انسان با او ارتباط پیدا نمی کند، زیرا تکلیف همواره از راه امکان به فعل تعلق می گیرد و از راه این که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلف اند، فعل یا ترک خواسته می شود و اما از جهت ضروری الوقوع و متعلق قضای حتمی بودن آن محال است مورد تکلیف قرار گیرد.

مثلاً صحیح است خدا به بنده خود بفرماید: فلان کاری که فعل و ترک آن برای تو ممکن است و در اختیار توست بکن، ولی محال است بفرماید: فلان کاری را که به موجب مشیت تکوینی و قضای حتمی من، البته تحقق خواهد یافت و برو برگرد ندارد بکن یا مکن، زیرا چنین امر و نهی لغو و بی اثر می باشد.

هم چنین انسان می تواند امری را که امکان شدن و نشدن دارد اراده کرده، برای خود مقصد و هدف قرارداده، برای تحقق دادن آن به تلاش و کوشش پردازد، ولی هرگز نمی تواند امری را که به طور یقین (بی تغیر و تخلف) و به طور قضای حتمی شدنی است، اراده کند و آن را مقصد خود قرارداده، تعقیب کند، زیرا اراده و عدم اراده و قصد و عدم قصد انسان کمترین تأثیری در امری که به هر حال شدنی است و از آن جهت که شدنی است، ندارد (دقت شود).

و از این بیان روشن می شود که:

۱. این علم موهبتی امام علیه السلام اثری در اعمال او و ارتباطی با تکالیف خاصه او ندارد.

و اصولاً هر امر مفروض از آن جهت که متعلق قضای حتمی و حتمی الوقوع است متعلق امر یا نهی یا اراده و قصد انسانی نمی شود.

آری متعلق قضای حتمی و مشیت قاطعه حق متعال مورد رضا به قضاست؛ چنان

ص: ۲۴۶

که سیدالشهدا علیه السلام در آخرین ساعت زندگی در میان خاک و خون می گفت: «رضاً بقضاءک و تسليماً لامرک لا معبود سواک» و هم چنین در خطبه ای که هنگام بیرون آمدن از مکه خواند، فرمود: «رضاً لله رضا نا أهل البيت».

۲. حتمی بودن فعل انسان از نظر تعلق قضای الهی منافات با اختیاری بودن آن از نظر فعالیت اختیاری انسان ندارد، زیرا قضای آسمانی به فعل با همه چگونگی های آن تعلق گرفته است نه به مطلق فعل، مثلاً خداوند خواسته است که انسان فلان فعل اختیاری را، به اختیار خود انجام دهد و در این صورت تحقق خارجی این فعل اختیاری از آن جهت که متعلق خواست خداست حتمی و غیرقابل اجتناب است و در عین حال اختیاری و نسبت به انسان صفت امکان دارد (دقت شود).

۳. این که ظواهر اعمال امام علیه السلام را که قابل تطبیق به علل و اسباب ظاهری است نباید دلیل نداشتن این علم موهبتی و شاهد جهل به واقع گرفت مانند این که گفته شود: اگر سیدالشهدا علیه السلام علم به واقع داشت چرا مسلم را به نمایندگی خود به کوفه فرستاد؟ چرا توسط صیداوی نامه به اهل کوفه نوشت؟ چرا خود از مکه رهسپار کوفه شد؟ چرا خود را به هلاکت انداخت و حال آن که خدا می فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) چرا؟ و چرا؟

پاسخ همه این پرسش ها از نکته ای که تذکر دادیم روشن است، و نیازی به تکرار نیست.

قسم دوم از علم امام: علم عادی

پیغمبر صلی الله علیه و آله به نص قرآن کریم و هم چنین امام علیه السلام (از عترت پاک او) بشری است همانند سایر افراد بشر و اعمالی که در مسیر زندگی انجام می دهد مانند اعمال سایر

ص: ۲۴۷

افراد بشر در مجرای اختیار و بر اساس علم عادی قرار دارد. امام علیه السلام نیز مانند دیگران خیر و شرّ و نفع و ضرر کارها را از روی علم عادی تشخیص داده و آنچه را شایسته اقدام می بیند اراده کرده، در انجام آن به تلاش و کوشش می پردازد. در جایی که علل و عوامل و اوضاع و احوال خارجی موافق می باشد، به هدف اصابت می کند و در جایی که اسباب و شرایط مساعدت نکنند از پیش نمی رود. (و این که امام علیه السلام به اذن خدا به جزئیات همه حوادث چنان که شده و خواهد شد واقف است، تأثیری در این اعمال اختیاریه وی ندارد، چنان که گذشت).

امام علیه السلام مانند سایر افراد انسانی بنده خدا و به تکالیف و مقررات دینی مکلف و موظف می باشد و طبق سرپرستی و پیشوایی که از جانب خدا دارد با موازین عادی انسانی باید انجام دهد و آخرین تلاش و کوشش را در احیای کلمه حق و سرپا نگه داشتن دین و آیین بنماید.

نهضت سیدالشهدا علیه السلام و هدف آن

با یک سیر اجمالی در وضع عمومی آن روز می توان نسبت به تصمیم و اقدام سیدالشهدا علیه السلام روشن شد.

تیره ترین و تاریک ترین روزگاری که در جریان تاریخ اسلام به خانواده رسالت و شیعیانشان گذشته، دوره حکومت بیست ساله معاویه بود.

معاویه پس از آن که خلافت اسلامی را با هر نیرنگ بود به دست آورد و فرمانروای بی قید و شرط کشور پهناور اسلامی شد، همه نیروی شگرف خود را صرف تحکیم و تقویت فرمانروایی خود و نابود ساختن اهل بیت رسالت می نمود، نه تنها در این که آنان را نابود کند، بلکه می خواست نام آنان را از زبان مردم و نشان آنان را از یاد مردم محو کند.

جماعتی از صحابه پیغمبر صلی الله علیه و آله را که مورد احترام و اعتماد مردم بودند از هر راه بود

ص: ۲۴۸

با خود همراه و با ساختن احادیث به نفع صحابه و ضرر اهل بیت به کار انداخت. و به دستور او در منابع اسلامی در سرتاسر بلاد اسلامی به امیرالمؤمنین علیه السلام (مانند یک فریضه دینی) سب و لعن می شد.

به وسیله ایادی خود مانند زیادبن ابیه و سمره بن جندب و بسر بن ارطاه و امثال ایشان هرجا از دوستان اهل بیت سراغ می کرد به زندگی اش خاتمه می داد و در این راه ها از زر، از زور، از تطمیع، از ترغیب و از تهدید، تا آخرین حد توانایی استفاده می کرد.

در چنین محیطی طبعاً کار به این جا می کشد که عامه مردم از بردن نام علی و آل علی نفرت کنند و کسانی که از دوستی اهل بیت رگی در دل دارند از ترس جان و مال و عرض خود هرگونه رابطه خود را با اهل بیت قطع کنند.

واقع امر را از این جا می توان به دست آورد که امامت سیدالشهدا علیه السلام تقریباً ده سال طول کشید که در همه این مدت (جز چند ماه اخیر) معاصر معاویه بود. در طول این مدت از آن حضرت که امام وقت و مبین معارف و احکام دین بود در تمام فقه اسلامی حتی یک حدیث نقل نشده است (منظور روایتی است که مردم از آن حضرت کرده باشند که شاهد مراجعه و اقبال مردم است نه روایتی که از داخل خاندان آن حضرت مانند ائمه بعدی رسیده باشد).

و از این جا معلوم می شود که آن روز، در خانه اهل بیت علیهما السلام به کلی بسته شده و اقبال مردم به حد صفر رسیده بوده است.

اختناق و فشار روزافزون که محیط اسلامی را فراگرفته بود به حضرت امام حسن علیه السلام اجازه ادامه جنگ یا قیام علیه معاویه را نداد و کمترین فایده ای هم نداشت، زیرا:

اولاً: معاویه از وی بیعت گرفته بود و با وجود بیعت کسی با وی همراهی نمی کرد.

ثانیاً: معاویه خود را یکی از صحابه کبار پیغمبر صلی الله علیه و آله و کاتب وحی و مورد اعتماد و

ص: ۲۴۹

دست راست سه نفر از خلفای راشدین به مردم شناسانیده بود و نام «خال المؤمنین» را به عنوان لقبی مقدس بر خود گذاشته بود.

ثالثاً: با نیرنگ مخصوص به خودش به آسانی می توانست حضرت امام حسن علیه السلام را به دست کسان خودش بکشد و بعد به خون خواهی وی برخیزد و از قاتلین وی انتقام بگیرد و مجلس عزا نیز برایش برپا کند و عزادار شود!

معاویه وضع زندگی امام حسن علیه السلام را به جایی کشانیده بود که کمترین امنیتی حتی در داخل خانه شخصی خودش نداشت و بالا-خره نیز وقتی که می خواست برای یزید از مردم بیعت گیرد، آن حضرت را به دست همسر خودش مسموم کرده، شهید ساخت.

همان سیدالشهدا علیه السلام که پس از درگذشت معاویه بی درنگ علیه یزید قیام کرد و خود و کسان خود، حتی بچه شیرخواره خود را در این راه فدا کرد، در همه مدت امامت خود که معاصر معاویه بود به این فداکاری نیز قادر نشد، زیرا در برابر نیرنگ های صورتاً حق به جانب معاویه و بیعتی که از وی گرفته شده بود، قیام و شهادت او کمترین اثری نداشت.

این بود خلاصه وضع ناگواری که معاویه در محیط اسلامی به وجود آورد و در خانه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به کلی بسته، اهل بیت را از هرگونه اثر و خاصیت انداخت.

مرگ معاویه و خلافت یزید!

آخرین ضربت کاری ای که معاویه به پیکر اسلام و مسلمین وارد ساخت این بود که خلافت اسلامی را به سلطنت استبدادی موروثنی تبدیل نمود و پسر خود یزید را به جای خود نشانید، در حالی که یزید هیچ گونه شخصیت دینی (حتی به طور تزویر و تظاهر) نداشت و همه وقت خود را علناً با ساز و نواز و باده گساری و شاه‌دبازی و میمون رقصانی می گذرانید و احترامی به مقررات دینی نمی گذاشت و گذشته از همه

ص: ۲۵۰

اینها اعتقادی به دین و آیین نداشت؛ چنان که وقتی که اسیران اهل بیت و سرهای شهدای کربلا را وارد دمشق می کردند و به تماشای آنها بیرون آمده بود، بانگ کلاغی به گوشش رسید، گفت:

نعب الغراب فقلت قل أو لا تقل فقد اقتضيت من الرسول دیونی

هم چنین هنگامی که اسیران اهل بیت و سرمقدس سیدالشهدا را به حضورش آوردند، ایاتی سرود که یکی از آنها این بیت بود.

لعبت هاشم بالملك فلاخبر جاء ولا وحی نزل

زامداری یزید که توأم با ادامه سیاست معاویه بود، تکلیف اسلام و مسلمین را روشن می کرد و من جمله وضع رابطه اهل بیت رسالت را با مسلمانان و شیعیان نشان (که می بایست به دست فراموشی مطلق سپرده شود و بس) معلوم می ساخت.

در چنین شرایطی، یگانه وسیله و مؤثرترین عامل برای قطعیت یافتن سقوط اهل بیت و در هم ریختن بنیان حق و حقیقت این بود که سیدالشهدا با یزید بیعت کند و او را خلیفه و جانشین مفترض الطاعه پیغمبر بشناسد.

امام علیه السلام و بیعت با یزید

سیدالشهدا علیه السلام نظر به پیشوایی و رهبری واقعی که داشت نمی توانست با یزید بیعت کند و چنین قدم مؤثری در پایمال ساختن دین و آیین بردارد و تکلیفی جز امتناع از بیعت نداشت و خدا نیز جز این از وی نمی خواست.

اثر امتناع از بیعت

از آن طرف امتناع از بیعت اثری تلخ و ناگوار داشت، زیرا قدرت هولناک و مقاومت ناپذیر وقت، با تمام هستی خود بیعت می خواست (بیعت می خواست یا سر)

ص: ۲۵۱

و به هیچ چیز دیگر قانع نبود و از این روی کشته شدن امام علیه السلام در صورت امتناع در بیعت قطعی و لازم لاینفک امتناع بود.

سیدالشهدا علیه السلام نظر به رعایت مصلحت اسلام و مسلمین تصمیم قطعی بر امتناع از بیعت و کشته شدن گرفت و بی محابا مرگ را بر زندگی ترجیح داد و تکلیف خدایی وی نیز امتناع از بیعت و کشته شدن بود. (و این است معنای آنچه در برخی از روایات وارد است که رسول خدا در خواب به او فرمود: خدا می خواهد تو را کشته ببیند و نیز آن حضرت به بعضی از کسانی که از نهضت منعی می کردند فرمود: خدا می خواهد مرا کشته ببیند و به هر حال مراد مشیت تشریعی است نه مشیت تکوینی، زیرا چنان که سابقاً بیان کردیم، مشیت تکوینی خدا تأثیری در اراده و فعل ندارد).

ترجیح مرگ بر زندگی

آری، سیدالشهدا علیه السلام تصمیم بر امتناع از بیعت و در نتیجه کشته شدن گرفت و مرگ را بر زندگی ترجیح داد و جریان حوادث نیز اصابت نظر آن حضرت را به ثبوت رسانید، زیرا شهادت وی با آن وضع دلخراش مظلومیت و حقانیت اهل بیت را مسجل ساخت و پس از شهادت تا دوازده سال نهضت ها و خونریزی ها ادامه یافت و پس از آن همان خانه ای که در زمان حیات آن حضرت کسی درب آن را نمی شناخت، با مختصر آرامشی که در زمان امام پنجم به وجود آمد، شیعه از اطراف و اکناف مانند سیل به در همان خانه شتافت. حقانیت و نورانیتشان در هر گوشه و کنار جهان به تابش و تلالؤ پرداخت و پایه استوار آن، حقانیت توأم با مظلومیت اهل بیت می باشد و پیش از این میدان سیدالشهدا علیه السلام بود. حالا مقایسه وضع خاندان رسالت و اقبال مردم به آنان در زمان حیات آن حضرت با وضعی که پس از شهادت وی در مدت چهارده قرن پیش آمده و سال به سال تازه تر و عمیق تر می شود اصابت نظر آن حضرت را

ص: ۲۵۲

آفتابی می کند و بیتی که آن حضرت (بنا به بعضی از روایات) انشاد فرموده، اشاره به همین معناست:

و ما إن طبنا جبن ولكن منایانا و دوله آخرینا

و به همین نظر بود که معاویه به یزید اکیداً وصیت کرده بود که اگر حسین بن علی از بیعت با وی خودداری کند او را به حال خود رها کند و هیچ گونه متعرض وی نشود.

معاویه نه از راه اخلاص و محبت این وصیت را می کرد، بلکه می دانست که حسین بن علی بیعت کننده نیست و اگر به دست یزید کشته شود، اهل بیت نشان مظلومیت به خود می گیرند و این برای سلطنت اموی خطرناک و برای اهل بیت بهترین وسیله تبلیغ و پیشرفت است.

اشاره های مختلف امام علیه السلام به وظیفه خود

سیدالشهدا علیه السلام به وظیفه خدایی خود که امتناع از بیعت بود آشنا بود و بهتر از همه به قدرت بیکران و مقاومت ناپذیر بنی امیه و روحیه یزید پی برده بود و می دانست که لازم لاینفک خودداری از بیعت، کشته شدن اوست و انجام وظیفه خدایی شهادت را در بردارد. و از این معنا در مقامات مختلف با تعبیرات گوناگون کشف می فرمود.

در مجلس حاکم مدینه که از وی بیعت می خواست، فرمود: مثل من با مثل یزید بیعت نمی کند.

هنگامی که شبانه از مدینه بیرون می رفت، از جدش رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل فرمود که در خواب به وی فرموده: خدا خواسته (یعنی به عنوان تکلیف) که کشته شوی.

در خطبه ای که هنگام حرکت از مکه خواند و در پاسخ کسانی که می خواستند آن حضرت را از حرکت به سوی عراق منصرف سازند، همان مطلب را تکرار فرمود.

در پاسخ یکی از شخصیت های اعراب که در راه اصرار داشت که آن حضرت از رفتن به کوفه منصرف شود و گرنه قطعاً کشته خواهد شد، فرمود: این رأی بر من

ص: ۲۵۳

پوشیده نیست ولی اینان از من دست بردار نیستند و هر جا بروم و هر جا باشم مرا خواهند کشت. (برخی از این روایات اگرچه معارض دارد یا از جهت سند خالی از ضعف نیست، ولی ملاحظه اوضاع و احوال روز و تجزیه و تحلیل قضایا آنها را کاملاً تأیید می‌کند).

اختلاف روش امام علیه السلام در خلال مدت قیام خود

البته مراد از این که می‌گوییم مقصد امام علیه السلام از قیام خود شهادت بود و خدا شهادت او را خواسته بود این نیست که خدا از وی خواسته بود که از بیعت یزید خودداری نماید، آن گاه دست روی دست گذاشته، به کسان یزید اطلاع دهد که بیاید مرا بکشید و بدین طریق خنده دار وظیفه خود را انجام دهد و نام قیام روی آن بگذارد، بلکه وظیفه امام علیه السلام این بود که علیه خلافت شوم یزید قیام کرده، از بیعت با او امتناع ورزد و امتناع خود را که به شهادت منتهی خواهد شد، از هر راه ممکن به پایان رساند.

از این جاست که می‌بینیم روش امام علیه السلام در خلال مدت قیام به حسب اختلاف اوضاع و احوال مختلف بوده. در آغاز کار که تحت فشار حاکم مدینه قرار گرفت، شبانه از مدینه حرکت کرده، به مکه که حرم خدا و مأمن دینی بود پناهنده شد و چند ماهی در مکه در حال پناهندگی گذرانید. در مکه تحت مراقبت سزای مأمورین آگاهی خلافت بود تا تصمیم گرفته شد توسط گروهی اعزامی در موسم حج کشته شود یا گرفته شده، به شام فرستاده شود و از طرف دیگر سیل نامه از جانب عراق به سوی آن حضرت باز شده، در صدها و هزارها نامه وعده یاری و نصرت داده، او را به عراق دعوت کردند و در آخرین نامه که صریحاً به عنوان اتمام حجت (چنان که بعضی از مورّخین نوشته اند) از اهل کوفه رسید، آن حضرت تصمیم به حرکت و قیام خونین گرفت. اول به عنوان اتمام حجت مسلم بن عقیل را به عنوان نماینده خود فرستاد و پس از چندی نامه مسلم مبنی بر مساعد بودن اوضاع نسبت به قیام به آن حضرت

ص: ۲۵۴

رسید.

امام علیه السلام به ملاحظه دو عامل که گفته شد، یعنی ورود مأمورین سرّی شام به منظور کشتن یا گرفتن وی و حفظ حرمت خانه خدا و مهیا بودن عراق برای قیام به سوی کوفه رهسپار شد. سپس در اثنای راه که خبر قتل فجیع مسلم و هانی رسید، روش قیام و جنگ تهاجمی را به قیام دفاعی تبدیل فرموده، به تصفیه جماعت خود پرداخت و تنها کسانی را که تا آخرین قطره خون خود از یاری وی دست بردار نبودند نگه داشته، رهسپار مصرع خود شد. (۱)

محمدحسین طباطبائی

قم- ربیع الاول ۱۳۹۱ هـ

۱- بحثی را که مطالعه کردید، چندین سال پیش توسط مرحوم استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی در پاسخ سؤال گروهی از علاقه مندان، نوشته شده است و چنان که ملاحظه نمودید، در این بحث ضمن حفظ اتقان و استحکام، اختصار و ایجاز نیز مراعات شده که تفصیل و تقریر براهین مربوطه، نیازمند مطرح ساختن یک سلسله مسائل عقلی و فلسفی در سطح عالی است. این بحث برای نخستین بار در تاریخ ربیع الثانی ۱۳۹۱ هجری به شکل رساله کوچکی در ۳۲ صفحه، از طرف ما منتشر و به طور رایگان توزیع گردید و اینک برای استفاده بیشتر، متن آن در این مجموعه نیز درج می شود. در پیش اشاره شد که رساله منتشر شده از طرف ما، در تبریز نیز توسط شهید آیه الله قاضی طباطبائی، با مقدمه ای مشروح تجدید چاپ شد که در این مجموعه، برای استفاده علاقمندان آن مقدمه نیز نقل گردید. خسروشاهی

ص: ۲۵۷

نمایه

اشاره

اعلام

کتاب ها

مکان ها

اعلام

ابلیس، ۸۵

ابن ابی یعفور، ۵۷

ابن فهد، ۱۱۶

ابن قولویه، ۵۷

ابن مسکان، ۵۴

ابی بصیر، ۵۵

ارسطو، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶

استاد آیت الله صائنی زنجانی، ۱۵۳

اسماعیل بن جابر، ۷۷

الهیات، ۱۲۸

امام حسن علیه السلام، ۲۴۸، ۲۴۹

امام حسن عسکری علیه السلام، ۸۵

امام صادق علیه السلام، ۳۵، ۶۵، ۷۵، ۷۷، ۸۲

امیرالمؤمنین علیه السلام، ۲۴۸

اویس قرنی، ۳۶

ایساغوجی، ۱۶۲

ابی صامت، ۳۲، ۳۳

ابی عبدالله علیه السلام، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۷۴

بابارکنا (رکن الدین شیرازی)، ۱۵

بسرین ارطاه، ۲۴۸

بنی امیه، ۲۵۲

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله / رسول خدا صلی الله علیه و آله، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۴۳، ۵۶، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۹،

۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶-۲۵۲

جابر جعفی، ۳۵، ۳۶

حاتم طائی، ۶۵

حسین بن علی علیه السلام، ۲۵۲

امام جواد علیه السلام، ۸۵

حضرت کاظم، ۱۱۹

ص: ۲۵۸

داود قیصری، ۱۵

داوود علیه السلام، ۱۱۶

دکتر سید یحیی یثربی، ۱۵۳

رُشید هجری، ۳۶

زیاد بن ابیه، ۲۴۸

سبزواری، ۲۱

سلمان فارسی، ۳۶

سمره بن جندب، ۲۴۸

سیدالشهدا علیه السلام، ۲۴۳، ۲۴۶-۲۵۲

سید حیدر آملی، ۲۲، ۲۳

شیخ آغا بزرگ تهرانی، ۱، ۱۴

شیخ کبیر، ۱۵

ضرسی کناسی، ۶۶

عبدالاعلی، ۷۹

علی علیه السلام، ۲۴۸

فروریوس، ۱۶۲

قیاس خفی، ۱۶۸، ۱۸۲

قیصر، ۱۵

کسری، ۶۵

کمیل بن زیاد نخعی، ۳۶

محمد، ۱۲۲، ۲۲۴

محمد بن فضیل، ۵۶

محمد حسنی حسینی، ۱۶۲

محمی الدین بن عربی، ۱۵

آقا محمد رضا قمشه ای، ۱۵

مسعودی، ۱۱۴

مسلم بن عقیل، ۲۵۳، ۲۵۴

معاویه، ۲۴۷-۲۵۰، ۲۵۲

مفضل، ۳۵

موسی، ۸۴، ۸۶

میثم تمار کوفی، ۳۶

میرزا احمد آشتیانی، ۱۵

نصاری، ۱۲۰

وهب بن منبه، ۱۱۶

هارون، ۷۴

هانی، ۲۵۴

یزید، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳

یوسف علیه السلام، ۸۳

یونس، ۷۵

یونس بن عبدالرحمان، ۸۵

صدوق، ۲۴۳

ص: ۲۵۹

کتاب ها

اثبات الوصیه، ۱۱۴

اسفار، ۲۱

اصول موضوعه، ۲۱۱

الذریعه الى تصانیف الشّیعه، ۱۴

المیزان، ۱۳

بحار الانوار، ۳۰، ۳۵، ۱۱۷، ۱۱۹

برهان وحد، ۱۶۵

بصائر، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۲۴۳

تحف العقول، ۸۲

تفسیر قمی، ۵۴، ۶۶

توحید صدوق، ۷۹

رسائل سبعة، ۱۵۳

رساله شریف برهان، ۱۵۳

رساله الولایه، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷

شفاء، ۱۲۸

صحیفه سجادیه، ۲۱

عده الداعی، ۱۱۶

قیاس، ۱۵۱، ۱۷۸

کافی، ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۲۴۳

کامل الزیاره، ۵۷

کلیات خمس، ۱۹۲

محاسن، ۵۳

مصادرات، ۲۱۱

مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ۱۵

مناقب، ۷۵

نهج البلاغه، ۷۵

ص: ۲۶۰

مکان‌ها

ایران، ۱۵

تبریز، ۱۶، ۱۵۴

تهران، ۱۵

دمشق، ۲۵۰

شام، ۲۵۳، ۲۵۴

عراق، ۲۴۳، ۲۵۲-۲۵۴

کربلا، ۲۵۰

کوفه، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۲-۲۵۴

مدینه، ۲۵۲، ۲۵۳

مکه، ۱۸۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۳

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



اصفهان

گام‌ها



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹