

اشاره

نهج البلاغه مجموعه سخنان و نامه‌های داناترین مردم پس از رسول خدا از آغاز تاکنون است. سخنان مردی است که مسلمان و غیر مسلمان در برابر عظمت او سر فرود آورده‌اند و در ستایش و تبیین حقیقت و صلابت او دل به مجاز بسته‌اند. علی حقیقتی است که کلمات در بیان وصف او خاموشند و بی‌معنا، ظهور و حضور او تمام زیبایی عالم هستی است. این کتاب، کلامی است فروتر از کلام خدا و فراتر از کلام بشری که تبیین آن کاری است بس دشوار؛ فصلنامه میثاق امین از باب ادای احترام به این بزرگ مرد عالم هستی و سهولت استفاده مسلمانان از این کتاب، موضوعات مختلفی را انتخاب و در قالب سلسله مقالات عرضه خواهد کرد. اولین موضوع انتخاب شده، مبدأ و معادشناسی در نهج البلاغه است که احتمال دارد تبیین این موضوع ولو مختصر چندین مقاله را به خود اختصاص دهد. امیدواریم توانسته باشیم در حدّ توان حق مطلب را ادا کنیم. ان شاء الله.

کلام علی کلام علی تجلی انوار نامتناهی (۴)

دکتر سید علی اصغرامامی مرعشی*

در ادامه اشارات گذشته به محتوای کلمات نقطه بی‌انتهای - که سید بزرگوار رضی از آن به نهج البلاغه تعبیر نموده است - به جایگاهی دیگر در دریای سخن مولا درباره وحدت جناب مبدأ می‌رویم و در حد توان، به مدد حق از آن بحر کفی برمی‌گیریم:

الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته، خلق الخلق
من غیر روئے، إذ كانت الرّویات لا تلیق إلا بذوی الضّمائر، ولیس بذی

* عضو هیأت علمی دانشگاه شیخ بهایی بهارستان اصفهان.

ضمیر فی نفسه، خرق علمه باطن غیب السُّرّات، وأحاط بغموض
عقائد السِّریرات.^۱

«ستایش ویژه خدایی است که بر آفرینشش به وسیله آن نمایان گردید.» از نکات دقیق در این بخش از گفتار، اشاره به این مطلب است که از نظر عقلی و استدلالی، معلول، خود، دلیل برای علت خویش باشد. یعنی در اینجا، سومی فرض نشده که معلولات را دلیل بر علت گیرد. البته ممکن است مراد جنابش از خلق اول انسان و از خلق دوم، سایر پدیده‌ها باشد که در این فرض برداشت اول منتفی می‌شود. البته در عبارت بعدی قرینه و نشانه‌ای بر برداشت دوم وجود دارد.

چون ابروی لاله و گل فیض حُسن توست

ای ابر لطف بر من خاکی ببار هم

چون کائنات جمله به بوی تو زنده‌اند

ای آفتاب سایه ز ما بر ندار هم^۲

ز در درآ و شـبستان ما منور کن

دماغ مجلس روحانیان معطر کن

از آن شمایل و الطاف و حسن خوش که توراست

میان بزم حریفان چو شمع سر بر کن

چو شاهدان چمن زیر دست حسن تواند

کرشمه بر سمن و جلوه بر صنوبر کن

فضول نفس حکایت بسی کند ساقی

تو کار خود مده از دست و می به ساغر کن^۳

«و ستایش خدایی راست که بر دل‌های آنان با دلیل و برهانش ظهور کرد.» برداشت ابن

ابی‌الحدید این است: اینکه مولا نفرمود: «لعیونهم»، یعنی بر چشم‌های آنان، بلکه فرمود:

«لقلوبهم»، یعنی بر دل‌های آنان، از این جهت است که حضرت حق غیر مرئی است، بلکه تنها

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، قم، دار الهجرة، خطبة ۱۰۸.

۲. حافظ، دیوان، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۲۷، ص ۲۱۸.

۳. همان، ص ۲۲۴.

به وسیله ادله دلالت کننده بر او بر دل‌های آنان ظاهر می‌گردد.^۱

اما شاید اینجا که جنابش برهان را به حضرت حق و نیز به ظهور بر قلوب نسبت داده، مراد استدلال آئی و لمّی عقلی نباشد، بلکه آنجا که سخن از دل است، ظهور از نوع شهود است.

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است

راهرو گر صد هنر دارد تحمل بایدش

نازها زان نرگس مستانه می‌باید کشید

این دل شوریده تا آن جعد و کاکل بایدش^۲

در ادامه می‌فرماید: آفرینش را پدید آورد بدون اینکه نیازمند اندیشه، بازیابی و تفکر باشد، چرا که اندیشه ویژه کسانی است که دارای اجزایی مانند ضمائر و درون باشند، اما ذات او از چنین نیازهایی مبرا است. دانش او اندرون پنهان پرده‌ها را دریده است و به عقاید پیچیده و پوشیده احاطه دارد.

کی بروید سبزه ذوق وصال	کی بجوشد چشمها ز آب زلال
کی گلستان راز گوید با چمن	کی بنفشه عهد بندد با سمن
کی چناری کف گشاید در دعا	کی درختی سر فشاند در هوا
کی شکوفه آستین پرنثار	برفشاندن گیرد ایام بهار
از کجا آورده‌اند آن حله‌ها	مین کریمین رحیم کله‌ها ^۳

در جایگاه دیگری در توصیف جناب حق چنین می‌فرماید:

کلّ شیئی خاشع له، وکلّ شیئی قائم به، غنی کلّ فقیر، وعزّ کلّ ذلیل،
 وقوّة کلّ ضعیف، ومفزع کلّ ملهوف، من تکلم سمع نطقه، ومن سکت
 علم سرّه، ومن عاش فعلیه رزقه، ومن مات فالیه منقلبه.^۴

«همه چیز در برابر او فروتن است.» توضیح اینکه فروتنی در مقابل حق به سه‌گونه

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ج ۷، ص ۱۰۷.

۲. حافظ، دیوان، ص ۱۶۲.

۳. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر ۲، ص ۲۷۸، تهران، سپهر، هشتم، ۱۳۶۱.

۴. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹.

متصور است: ۱. فروتنی پیدا و آشکار که محسوس حواس همگان قرار گیرد. ۲. فروتنی پنهان و مستتر که از حس ظاهری پوشیده است. ۳. فروتنی مطلق، یعنی فراگیر پیدا و پنهان. حال اگر مراد اول باشد، بدین معناست که همه اشیا هر گاه فروتنی به کار گیرند، نهایت و بازگشت آن هر چند در مقابل دیگری باشد در دیدگاه توحیدی به خداوند است که «الی الله ترجع الامور».^۱ اگر منظور فروتنی پوشیده باشد، می‌تواند مراد فروتنی خاص موجودات در مقابل حق باشد، چه خود متوجه باشند و چه نباشند. این می‌تواند به گونه‌ای به ایمان تکوینی همه اشیا نیز اشاره داشته باشد: «فسبحان الّذی بیده ملکوت کلّ شیء،^۲ ما من دابة الاّ هو آخذ بناصيتها».^۳ اگر معنای اعم مراد باشد که ظهور کلام نیز همین است، این شامل هر دو می‌گردد. البته قابل توجه و یادآوری است که بعضی از فروض ذکر شده در صورتی صحیح است که مراد و منظور از شیء نیز معنایی فراگیر باشد که اشخاص یعنی ذوی العقول را نیز در بر گیرد و مشابه کلام در نطق و تسبیح غیر ذوی العقول و همچنین ایمان تکوینی آنان است که اشاره گردید. حضرت حق فرمود: «سبح لله ما فی السموات وما فی الارض وهو العزیز الحکیم»؛^۴ «و ان من شیء الاّ یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم»؛^۵ «کلّ قد علم صلاته و تسبیحه».^۶ غیرت عشق زبان همه خاصان ببرد از کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد^۷ حضرت در ادامه می‌فرماید: «و همه اشیا ایستا و قائم به اوست.» توضیح اینکه به طور کلی در رابطه حضرت حق با ممکنات دو نظر وجود دارد: یکی نظر فلاسفه الهی است که هستی دو طرف دارد؛ یک سمت بی‌نهایت است و یک سمت نهایت محدودیت است؛ و نظر دیگر دیدگاه عرفاست که غیر او بود و وجود نیست، بلکه نمود است. حال هر کدام که باشد، با ظاهر کلام امام سازگار می‌نماید.

۱. حدید، آیه ۵.

۲. یس، آیه ۸۳.

۳. هود، آیه ۵۶.

۴. صف، آیه ۱.

۵. اسراء، آیه ۴۴.

۶. نور، آیه ۴۱.

۷. حافظ، دیوان، ص ۱۱۷.

پاک الهی که عدم برهم زند
 ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی
 ما چو ناییم و نوا در ما ز توست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان
 تا که ما باشیم با تو در میان^۲

مر عدم را بر عدم عاشق کند^۱
 زاری از مانی تو زاری می کنی
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
 برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
 تا که ما باشیم با تو در میان^۲

در ادامه می فرماید: «او بی نیازی هر نیازمند است.» توضیح اینکه اگر مصدر یعنی لفظ «غنی» در اینجا معنای اسم فاعل داشته باشد، جمله به معنای بی نیاز کننده هر نیازمند است، همچنان که مترجمان معنا کرده اند. ولی در ترجمه ای که در اینجا شد، معنای مصدری رعایت گردید. پس او خود بی نیازی برای نیازمندان است. همانند روایت روزه که ظهور در این است که خود او پاداش روزه دار است نه پاداش دهنده. انسان عین فقر و نیاز است نه فقیر به معنای ذات نیازمند. حضرت حق نیز خود عین بی نیازی است، هر چند در کتاب الله به انسان عظمت داده و نام فقیر بر او نهاده است: «یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّمُوا الْفَقْرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۳.

حضرت در ادامه می فرماید: «و عزت هر ذلیل و خوار است.» توضیحی که در مورد مصدری یا غیر مصدری معنا کردن لفظ «غنی» مطرح گردید، در مورد لفظ «عزت» نیز جای طرح دارد. پس جناب حق خود عزت هر عزیز است. ابن ابی الحدید حدیثی بدین مضمون نقل کرده است: «من اعتزَّ بغير الله ذلٌّ ومن تكثَّر بغير الله قلٌّ»^۴.

امام در ادامه می فرماید: «او نیروی هر ناتوان است.» در روال ادراک توحیدی هر قوی و قوتی از آن اوست، حتی در مورد یا مواردی که این قدرت برخلاف شریعت حق به کار رود. درک و شهود قلبی این مطلب جایگاه و مقام ذکر «لا حول ولا قوة إلا بالله» است. امام در ادامه می فرماید: «و او پناه هر مصیبت دیده و شدت زده است.» ابن ابی الحدید می گوید: عالمان دینی بر ثبوت صانع به فحوا و محتوای غیر مستقیم کلام امام استناد کرده اند، با این توضیح که نفس انسانی در برخورد با شدايد و به ویژه آنجا که دستش از همه چیز و همه جا

۱. مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، ص ۸۸۱.

۲. همان، دفتر اول، ص ۳۰.

۳. فاطر، آیه ۱۵.

۴. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۵.

کوتاه می‌شود، بدون اختیار به نیرویی مافوق متوجه و متوسل می‌شود. وی مثال متلاطم شدن امواج را در مورد سفینه مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم به وجود صانع در نفس انسانی متمرکز است و در نهایت به این آیه اشاره می‌کند: «وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَا تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ»^۱

حضرت در ادامه می‌فرماید: «هر کس سخن گوید، او سخنش را می‌شنود.» جالب توجه این‌که مستفاد از بعض روایات و گفتار بزرگان این است که حضرت حق برخی از لغزشهای گفتاری و غیر گفتاری را به لطفش از فرشتگان که از آنان به کرام الکاتبین تعبیر شده است نیز پنهان می‌دارد، در حالی که خود شنوا و بینای همه چیز است.

امام در ادامه می‌فرماید: «و هر کس سکوت کند، او اسرار درون او را می‌داند.» قبلاً اشاره گردید که از تعبیراتی که خود و مشابه آن در آیات و روایات مطرح است این است که خداوند عالم السرّ والخفیات است.

سپس جنابش چنین بیان می‌دارد: «هر کس زندگی کند رزق او بر خداوند است.» سوآلی که معمولاً در اینجا مطرح می‌شود تضاد بین تلاش و تقدیر روزی است. ولی مستفاد از روایات این است که تلاش برای رسیدن به روزی مقدر است و اگر تلاش نباشد، به روزی مقدر هم نمی‌توان رسید. روزی نیز اعم از مادی و معنوی است و اهل معرفت در جست‌وجوی روزی معنوی‌اند و حتی بیش از نعیم آخرت شکرگزار آن‌اند.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «و هر کس بمیرد باز گشتش به سوی اوست.» در چرخه هستی که به شکل دایره تصور می‌شود، نقطه آغاز اوست و نقطه بازگشت هم اوست.

آنچه از دریا به دریا می‌رود از همانجا کامد آنجا می‌رود^۲
 هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش^۳
 از این قسمت به بعد حضرت حق را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید:

لم ترک العیون فتخیر عنک، بل کنت قبل الواصفین من خلقک، لم
 تخلق الخلق لوحشیة، ولا استعملتهم لمنفعة، ولا یسبقک من طلبت،

۱. اِسْرَاءُ، آیه ۶۷ نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۵.

۲. همان، دفتر اول، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۵.

ولا يُفْلُثُكَ مِنْ أَخَذْتَ، وَلَا يَنْقُصُ سُلْطَانَكَ مِنْ عَصَاكَ، وَلَا يَزِيدُ فِي
 مَلِكِكَ مِنْ أَطَاعِكَ، وَلَا يَزِدُّ أَمْرَكَ مِنْ سَخِطِ قَضَائِكَ، وَلَا يَسْتَعْنِي
 عَنْكَ مِنْ تَوَلَّى عَنْ أَمْرِكَ، كُلٌّ سَرَّعَنْدَكَ عِلَانِيَةً، وَكُلٌّ غَيْبٌ عِنْدَكَ
 شَهَادَةً، أَنْتَ الْأَبَدُ فَلَا أَمَدَ لَكَ، وَأَنْتَ الْمُنْتَهَى فَلَا مَحِيصَ عِنْدَكَ، وَأَنْتَ
 الْمَوْعِدُ فَلَا مَنْجَى مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، بِيَدِكَ نَاصِيَةُ كُلِّ دَابَّةٍ، وَإِلَيْكَ مَصِيرُ
 كُلِّ نَسَمَةٍ، سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ شَأْنَكَ، سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ مَا نَرَى مِنْ
 خَلْقِكَ، وَمَا أَصْغَرَ كُلِّ عَظِيمَةٍ فِي جَنْبِ قُدْرَتِكَ، وَمَا أَهْوَلَ مَا نَرَى مِنْ
 مَلَكُوتِكَ، وَمَا أَحْقَرَ ذَلِكَ فِيمَا غَابَ عَنَّا مِنْ سُلْطَانِكَ، وَمَا أَصْبَغَ نَعْمَكَ
 فِي الدُّنْيَا وَمَا أَصْغَرَهَا فِي نَعْمِ الْآخِرَةِ.^۱

ترجمه سخن امام بدين مضمون است: «چشمها تو را ندیده تا از تو خبری به دست دهد، بلکه تو پیش از همه توصیف‌گران بوده‌ای.» ابن ابی‌الحدید در این جایگاه فصلی بیانی در التفات و انتقال از تکلم و به سمت خطاب و حضور و عکس آن دارد و آن را باب بزرگی از ابواب دانش بیان می‌داند و ادامه می‌دهد: بیشترین مواردی که چنین التفاتی صورت می‌گیرد، زمانی است که عنایت و توجه گوینده به معنای دوم که کلام را به سمت آن سوق داده است شدت یابد، او رفتن از غیاب به خطاب را در سوره حمد مثال می‌زند که آغاز ستایش به صورت غیابی است و بعد از سه آیه به سمت خطاب می‌رود: تنها تورا بندگی می‌کنم و تنها از تو کمک می‌جویم. از آن جهت که رتبه حمد از بندگی و پرستش پایین‌تر است، زیرا حمد دیگران نیز صورت می‌پذیرد، ولی پرستش و بندگی ویژه ذات حق است.

او در مورد عکس آن، از جمله به انتقال در این آیه استناد می‌کند: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا، لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا».^۲ این انتقال برای بزرگ شناختن مطلب انجام می‌شود، چنان که این مطلب را بر مخاطبان ناپسند می‌داند.^۳

حال در مورد سوره حمد نیز می‌توان مطابق تفسیر اهل معرفت، اختصاص آن را نیز به حضرت حق دانست. هر نوع حمد و ستایشی هر چند به صورت ظاهر بر دیگری صورت

۱. همان.

۲. مریم، آیه ۸۸ - ۸۹.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۶.

پذیرد، در حقیقت حمد و ستایش اوست، زیرا غیر او یا چیزی ندارد که در قبالش ستایش گردد و یا اگر دارد همه از اوست.

لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را
منگر اندر ما مکن در ما نظر
اندر اکرام و سخای خود نگر^۱

شاید بدین جهت است که شارح در این مورد تعبیر به «گفته‌اند» کرده است.

بعد از این توضیح، رابطه بین دو جمله مذکور در کلام حضرت مطرح است. شارح مذکور در این باب می‌گوید: قدمت حق با جسمیت و عرضیت در تضاد است و آنچه چشم می‌بیند جسم است، آن هم نه حقیقت جسم که چشم از اجسام فیزیکی تنها ابعاد و رنگ می‌بیند که هر دو از اعراض‌اند. شاید شارح به همین نکته توجه داشته که نفی عرضیت را در کنار نفی جسمیت آورده است.^۲

حضرت در ادامه می‌فرماید: «آفرینش را برای ترس از تنهایی و یا رسیدن به منفعت و سود نیافریدی.» با این فرمایش نیز نظریاتی نفی می‌شوند که به این امر معتقد نیستند و با توحید حضرت حق تنافی تام دارند.

امام در ادامه می‌فرماید: «هر که را تو بطلبی از تو پیشی نگیرد، و هر کس را تو بگیری از قدرت نتواند گریخت.» در مورد جمله اول، دو معنا به ذهن می‌رسد. یکی اینکه کسی را که تو در حیطة طلب و خواستن - که ظاهر آن در دام انداختن است - قرار دهی، در توجه و فرار یا پنهان شدن راهی نیست. دوم نگاه به جمله با برداشت مثبت است، بدین معنا که هر که تو را بطلبد، از تو پیشی نگرفته است، چرا که اول تو طلب کردی تا او طالب گشت:

چون خدا خواهد که مان یاری کند
میل ما را جانب زاری کند^۳

حضرت در ادامه می‌فرماید: «هر کس از فرمانت سرپیچی کند، از عظمت و سلطه تو نکاهد، و هر کس فرمانت برد، به قدرت و پادشاهی تو نیفزاید.» روشن است که آن سرپیچی که به اختیار بنده صورت می‌گیرد، تنها دور کننده فرد از حقیقت و بی‌نهایت است و گرنه «بر دامن کبریا نشیند گرد». هر کس هم فرمانبرداری کند، خود را به بی‌نهایتش نزدیک کرده

۱. مولوی، مثنوی، تهران، سپهر، دفتر اول، ص ۳۰.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۷.

۳. مولوی، مثنوی، نشر روزنه، دفتر اول، ص ۳۹.

است و نه اینکه به او سودی رساند. همه طاعات و عبادات بدین جهت است که انسان از خودی محدود و ظلمانی فاصله گیرد و به منبع بی‌نهایت نور که زادگاه اصلی است برگردد و در فرمانبرداری حق از این طریق به عجز و واماندگی خویشتن واصل گردد، وگرنه نماز، نیاز حق نیست که نیاز انسان است. سایر فرایض و مستحبات نیز چنین‌اند. در نزد اهل معرفت، مستحب طلب حب است و طلب حب نیز واجب می‌نماید!

چون نیست نماز من میخواره نیازی	در میکده زان کم نشود سوز و گدازم
در مسجد و میخانه خیالت اگر آید	محراب کمانخانه ابروی تو سازم ^۱
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو	به یکبار از میان بیرون روی تو
تو به کلیه رهایی یابی از خویش	غنی گردی به حق ای مرد درویش ^۲

حضرت در ادامه می‌فرماید: «و هر کس از قضایی که تقدیرش کرده‌ای به خشم و سخط درآید، نمی‌تواند فرمانت را مانع شود و برگرداند.» تنها اهل شهود و وصال اند که خشم و سخط جناب حق را ادراک می‌کنند و سنجش آن را با خشم و غضب انسانها قیاس مع الفارق می‌دانند و خشم معمولی در این موارد برای ایشان بی‌معناست. آنها نیز البته همگی یکسان نیستند و دارای مراتب‌اند:

به تیغم گر زند دستش نگیرم	وگر تیرم زند منت پذیرم ^۳
ای جفای تو ز دولت خوب‌تر	و انتقام تو زجان محبوب‌تر
نار تو این است نورت چون بود	ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حالوتها که دارد جور تو	وز لطافت کس نیابد غور تو
نال و ترسم که او باور کند	وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد	بلعجب من عاشق این هر دو ضد
عاشق کل است و خود کل است او	عاشق خویش است و عشق خویش جو ^۴
عشق از اول چرا خونی بود؟	تاگریزد آنکه بیرونی بود ^۵

۱. حافظ، دیوان، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، نشر محمودی، ص ۷۵۰.

۳. حافظ، دیوان، ص ۱۸۹.

۴. مولوی، مثنوی، نشر روزنه، دفتر اول، ص ۷۰.

۵. همان، دفتر سوم، ص ۵۰۷.

امام در ادامه می‌فرماید: «و هر کس به فرمانت پشت کند از تو بی‌نیاز نگردد.» نیاز همهٔ نیازمندان از منبع فیض او برآورده می‌شود. برخی به خیال خود نیازشان را از غیر می‌گیرند، ولی در دیدگاه توحیدی مطلب غیر از این است. فیاض مطلق اوست و هر گیرنده‌ای از هر جا بگیرد از او گیرد. تنها فرق بین اهل حق و دیگران، غفلتی است که بی‌خبران را فراگرفته است، تا زمانی که پیشگاه حقیقت آشکار شود و مالک یوم دین، وسعت بی‌نهایت ملکش را به نمایش گذارد:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمندۀ رهروی که نظر بر مجاز کرد^۱
 جمیله‌ای است عروس جهان ولی هشدار که این مخدره در عقد کس نمی‌آید^۲
 حضرت در ادامه می‌فرماید: «هر سزای در نزد تو هویداست و هر پنهانی نزد تو آشکاراست.» نه اینکه او محیط به پیدا و پنهان است، بلکه در دیدگاه اهل توحید پیدا اوست و پنهان نیز هموست.

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم^۳
 کشف این معنا اگر خواهی بیا تیغ لا زن بر سر غیر خدا
 از میان برخیزد این ما و منی پس گدا گردد به حق شاه و غنی
 عالم توحید رو بنماید هر چه گفتم جمله باور آیدت
 قول عارف نیست از تقلید وطن محض تحقیق و یقین است این سخن^۴
 امام در ادامه می‌فرماید: «تو همیشگی هستی، پس پایانی برای تو نیست.» ابن ابی‌الحدید می‌گوید: این سخنی والا و شریف است و آن را فقط استواران در دانش می‌فهمند و در آن نشانه و علامتی از کلام پیامبر است که فرمود: «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللّٰهُ»^۵
 حال به نظر می‌رسد شکوه‌های ظاهری در کلام برخی از راه یافتگان، توجه دادن به مردم به ویژه کسانی است که تازه در مسیر حقیقت به راه افتاده‌اند. در این زمینه به مواردی اشاره

۱. حافظ، دیوان، ص ۱۱۴.

۲. همان، نشر جواهری، ص ۱۶۴.

۳. همان، ص ۲۶۱.

۴. لاهیجی، شرح گلشن راز، نشر محمودی، ص ۳۴۸.

۵. روزگار را ملامت نکنید، زیرا که روزگار خود اوست. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۸.

می‌کنیم که در پاره‌ای از سروده‌های آنان مشاهده می‌شود، و صریح‌ترین سخن را شاید جناب لسان الغیب در جای دیگری گفته باشد:

ای که از کوچه معشوقه ما می‌گذری باخبر باش که سر می‌شکند دیوارش^۱
 پس بی‌مورد نیست که گوته آلمانی پس از ترجمه دیوان حافظ در سال ۱۸۱۲ میلادی
 توسط پورگشتال محقق و مترجم اتریشی به زبان آلمانی، در ۷۵ سالگی تصمیم گرفت که
 زبان فارسی را بیاموزد. گوته حافظ را استاد معنوی خود می‌داند.^۲

سپس شارح مذکور به نکته‌ای ادبی در کلام امام اشاره می‌کند. حضرت فرموده است:
 «أنت الأبد». در اینجا یا حذف مضاف صورت گرفته، به معنای اینکه تو صاحب همیشگی
 هستی، و یا این نسبت و اسناد از باب مبالغه است،^۳ مانند اینکه گفته شود فلانی عدل است
 که به معنای دارای عدالت یعنی عادل است، و یا از باب مبالغه است، بدین معنا که از بس
 عادل است، گویا خود عدالت است. ولی اگر از دیدگاه توحیدی اهل حق نظاره گردد، شاید
 نیازی به هیچ کدام از این تأویلات نباشد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «و تو پایان همه چیز و همه کس هستی. پس فراری از تو
 نیست، و تو میعاد همه‌ای. پس راه نجاتی از تو جز به سوی تو نیست.» قبلاً در موردی مشابه
 اشاره گردید که اهل ایمان در برخورد با این گونه جملات دو گونه‌اند: دسته‌ای برخورد می‌لرزند
 و عده‌ای به وجد می‌آیند که راه فراری از جهت و سمت و سوی او بهتر و وعده‌گاهی از نزد او
 والاتر نیست، که او نه ستمگر است و نه خودخواه، بی‌نهایت بهترین و برترین او و جوار اوست
 و همواره رحمت انتهای او بر غضبش پیشی می‌گیرد که باطن خشمش نیز عطوفت است.
 گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم که نهانش نظری با من دل سوخته بود^۴
 امام در ادامه می‌فرماید: «هر جنبنده‌ای زمامش به دست توست، و هر مخلوقی بازگشتش
 به سوی توست.» جمله اول می‌تواند اشاره به ایمان تکوینی باشد که همه آفرینش را فرا
 گرفته است. در بخش بعدی «نَسَمَه» به معنای خلق و مردم، و درکل، اشاره به حشر است.

۱. همان، ص ۱۶۹.

۲. نک: سایت بدرقه.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۷، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

۴. حافظ، دیوان، ص ۹۳.

در ادامه حضرتش بعد از منزه دانستن جناب حق و بزرگی قدر و شأن او به چند مقایسه زیبا می‌پردازد. اولاً بزرگ نگرد، آنچه از خلقتش به نظاره در می‌آید. سپس در مقایسه با بزرگی توان و قدرت حق، هر بزرگی را کوچک انگارد و احاطه ملکوت حق را هولناک و عظیم می‌بیند و در سنجش و قیاس آن با ناپیداهای آن، آنچه را پیداست حقیر و کوچک می‌شمارد و نعمتش در دنیا را بزرگ و فراگیر می‌داند، ولی در قبال نعمت آخرت همه را کوچک به حساب می‌آورد. بخش دیگری در باب شناخت مبدأ در خطبه‌ای دیگر هست که در اینجا بدان می‌پردازیم:

أمره قضاءً وحکمةً، ورضاه أمانٌ ورحمةً، یقضی بعلمٍ ویعفو بحلم.

در این خطبه سخن را بدین گونه آغاز می‌فرماید: «امر و فرمانش شدنی و حتمی و دارای حکمت است.» ابن ابی‌الحدید در مورد کلمه امر در اینجا دو احتمال می‌دهد:

احتمال اول اینکه مراد حضرت، امر فعلی باشد. وی به دو آیه در این مورد استشهاد کرده است: یکی آیه «وما أمرنا إلاً واحداً کلمح بالبصر»^۱ و دیگری آیه «و ما أمر الساعه إلاً کلمح البصر أو هو أقرب»^۲. حال مطابق این احتمال معنا چنین می‌شود که فعل و کار او حتمی و حکمت یا دارای حکمت است. البته بنابر دو احتمال ادبی در مورد حکمت که به موارد مشابه آن برخورد کرده‌ایم. احتمال دوم این است که امر قولی باشد.^۳ پس معنا این گونه می‌شود که اقوال امر گونه‌ای حتمی و حکمت است و یا الزامی است از آن جهت که دارای حکمت است. حضرت در ادامه می‌فرماید: «و رضایتش امنیت بخش و رحمت است.» توضیح اینکه گفته می‌شود تا رضایت از جانب بنده نسبت به پروردگار حاصل نگردد، رضایت او حاصل نمی‌شود. لذا در آیه شریفه معروف، اول صفت «راضیه» آورده شده و پس از آن «مرضیه» آمده است. اما در دیدگاه توحیدی صرف، راضی بودن عبد نیز از جانب جناب حق است:

تا که از جانب معشوق نباشد کششی
کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد
ای دعا ناگفته از تو مستجاب
داده دل را هر دمی صد فتح باب^۴

امام در ادامه می‌فرماید: «حکم و قضای او از روی دانش است، و بخشش او از روی

۱. قمر، آیه ۵۰.

۲. نحل، آیه ۵۵. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۲۳.

۳. همان.

۴. مولوی، مثنوی، نشر روزنه، دفتر پنجم، ص ۶۸۰.

بردباری و حلیم بودن است.» اگر انسان از طریق یقین بدانجا رسد که جناب حق در حکم و قضای خود به همه جوانب آن از مبدأ تا منتهی احاطه دارد، به آرامش می‌رسد. حضرت سجاد می‌فرماید: «پروردگارا، خلوت و شیرینی آنچه را از آن به تو شکوه و از تو درخواست می‌کنم، به من عطا فرما.»^۱ اگر درک بنده بدانجا رسد که اوکیست و در مقابل چه کسی نافرمانی می‌کند، درمی‌یابد که جز حلم بی‌نهایت قادر به بخشش او نتواند بود.

آن گاه حضرتش بعد از حمد و ستایش احدیت چنین می‌فرماید:

فلسنا نعلم كنه عظمتك ، إلا أنا نعلم أنك حي قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظرٌ ، ولم يدركك بصرٌ ، أدركت الأبصار و أحصيت الأعمال، و أخذت با لتواصي و الأقدام.

وما ألدی نری من خلقک، و نعجب له من قدرتک، و نصیفه من عظیم سلطانک و ما تغیب عنا منه، و قصرت أبصارنا عنه، و انتهت عقولنا دونه، و حالت سُورُ الغیوب بیننا و بینته أعظم.

فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبَهُ، وَأَعْمَلَ فِكْرَهُ، لِيَعْلَمَ كَيْفَ أَقَمْتَ عَرْشَكَ، وَكَيْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَكَ، وَكَيْفَ عَلَّقْتَ فِي الْهَوَاءِ سَمَاوَاتِكَ، وَكَيْفَ مَدَدْتَ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ، رَجَعَ طَرْفُهُ حَسِيرًا، وَعَقْلُهُ مَبْهُورًا، وَسَمْعُهُ وَالْهَاءُ، وَفِكْرُهُ حَائِرًا.^۲

ادامه سخن حضرت بدین صورت است:

«خداوند، با این همه ما به حقیقت و نهان بزرگی‌ات پی نمی‌بریم به جز اینکه می‌دانیم که تو زنده پابرجایی که چرت و خواب تو را نمی‌رباید، اندیشه‌ها به تو راه نیابد و دیده‌ها تو را ننگرد. ولی تو دیده‌ها را می‌نگری و کارهای آدمیان را شماره می‌کنی و قدمهای انسانها و پیشانی و زمام آنان را به دست داری.» ابن ابی‌الحدید می‌گوید از اینجا آغاز سخن در قصور عقلها در ادراک حضرت احدیت است و اینکه تنها آنچه عقل در این باره می‌فهمد صفات سلبی است که در اینجا به چند مورد آن اشاره شده است:

اول: او حی است. شارح این صفت را چنین تفسیر کرده است که بر ذات او محال نیست که بداند و تقدیر کند.

۱. «وَأَدَقْنِي حَلَاوَةَ الصَّنْعِ فِيمَا سَأَلْتُ.» قمی، مفاتیح الجنان، ص ۲۴۰.

۲. همان، خطبه ۱۶۰.

دوم: او قیوم است، بدین معنا که بر ذات او عدم و نیستی روا نیست. بنابراین، ایستایی و نگاهداری همه اشیا به اوست. پس او محتاج به کسی که بر او تکیه کند و بدو استوار باشد نیست. در نتیجه عدم بر او روا نیست، زیرا ما اشیا را موجود می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم. سوم: او را خواب کوتاه و طولانی فرا نمی‌گیرد، زیرا این همه از خواص و اوصاف جسم است و آنچه بر او عدم روا نیست جسم نیست و به ویژگیهای اجسام و لوازم آن موصوف نمی‌گردد. چهارم: نظر و اندیشه بدو منتهی نمی‌گردد، زیرا لازمه در معرض فکر و اندیشه قرار گرفتن، در مقابل بودن و در جهت بودن و در نتیجه محدودیت است. اما او در جهت خاص قرار نمی‌گیرد و گرنه نیستی و عدم بر او محال نشاید بود.

پنجم: ادراک بصری در موردش ممکن نیست، زیرا دیدن اشیا به انطباع مثل و مانند آن در رطوبت پوست و شبکه چشم است، همانند انطباع اشباح در آینه. اما حضرتش نه به تمثیل درآید و نه تشبیح، و گرنه قیوم نیست.

ششم: او دیده‌ها را ادراک می‌کند، یا از آن جهت که او ذاتاً عالم است یا از آن جهت که او ایستای تواناست که آفتی برای او فرض نمی‌گردد.

هفتم: حساب و شمارش و احصای کارها به دست اوست، زیرا او عالم بذاته و بالاستقلال است و به حال و گذشته و آینده احاطه دارد.

هشتم: قدمها و همچنین زمامها به دست اوست، زیرا او دارای قدرت ذاتی است.^۱ حضرت در ادامه می‌فرماید: «و چه بزرگ است آنچه را از آفرینش مشاهده می‌کنیم و از قدرت که از آن به شگفت می‌آییم و از بزرگی سلطه و پادشاهی‌ات که به توصیف در می‌آوریم. در حالی که آنچه از آن از دید ما پنهان بوده و چشمان ما از شهودش قاصر است و عقل و فکر ما نسبت بدان نارساست و پرده‌های غیبی بین ما و آن حایل است، بسی بزرگ‌تر است.» برای انسان معمولی هر چه از عظمت الهی در دسترس شهود ظاهری است به تدریج به صورت عادی و متعارف درآمده و از اعجاز بودن آن غافل گشته است. لذا همواره برای اثبات و جود حق به دنبال خارق عادت است. در حالی که با تأمل و دقت معلوم می‌گردد که همه چیز معجزه و خارق عادت است و کشف مکتشفان و اختراع مخترعان نیز چیزی جز اندکی پرده‌برداری از پنهانها، آن هم تنها و تنها در یک بعد آفرینش، یعنی همان بعد فیزیکی،

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹ ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

نیست. لذا اگر دانشمندان جمع شوند تا اتمی را از جهان هستی به دیار نیستی محض فرستند و یا عنصری با ویژگیهای اتمی خاصی را به جهان فیزیک اضافه کنند نتوانند. این همه مربوط به پیداهای جهان پیداست که بنا بر تفسیری، همگی رسولان الاهی‌اند و انسانها غالباً همه را تکذیب می‌کنند، آن چنان که فرمود: «یا حسرتاً علی العباد ما آتیهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون».^۱ اما ناپیداها و آسمانهای جهان غیب - که حضرت مولا فرمود من بدان از آسمان شهود داناتم - البته جای خود دارد.

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای	شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای
تیغ حلمت جان ما را چاک کرد	آب علمت خاک ما را پاک کرد
باز گو دانم که این اسرار هوست	زانکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست
چشم تو ادراک غیب آموخته	چشمهای حاضران بردوخته
راز بگشا ای علی مرتضی	ای پس سوء القضا حسن القضا ^۲

امام چنین ادامه می‌دهد: «پس آن کس که دل را فارغ سازد و فکر را به کار گیرد تا بداند که چگونه عرش خویش را برپا داشته‌ای و آفرینشت را چگونه پدیدار کرده‌ای و چگونه آسمانهایت را در هوا و فضا معلق ساخته‌ای و چگونه خشکی زمین را بر گستره آب افکنده‌ای، نظرش حسرت زده باز می‌گردد و عقلش مغلوب می‌گردد و شنوایی‌اش سرگردان و تفکرش حیران و درمانده می‌گردد.»

بار دیگر امام در اینجا به درماندگی قوه عاقله انسانی و درماندگی تفکر او اشاره می‌فرماید. این عجز و درماندگی تنها راجع به عرش حضرت حق نیست که عقل حتی تصویری از آن ندارد، بلکه عقل در کشف حقیقت پیداهای نیز عاجز است. ابن ابی‌الحدید نیز در اینجا بر عقل‌گراها و فلاسفه تعریضی دارد: هر کس در کتب عقلی ما و در اعتراض ما بر فلاسفه که برای این امور علت آورده‌اند و پنداشته‌اند که برای آن اسباب عقلی استنباط کرده‌اند و ادعای دستیابی و وقوف بر کنه حقایق آن کرده‌اند، تأمل کند، به درستی پی می‌برد که هر کس بخواهد اندازه ملک الاهی و عظمت مخلوقات او را به میزان عقلی دریابد، به گمراهی آشکار رسیده است.^۳

۱. یس، آیه ۳۰.

۲. مولوی، مثنوی، نشر روزنه، دفتر اول، ص ۱۵۸.

۳. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۲۵.

عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند ولی

عشق داند که در این دایره سرگردانند

مگرم چشم سیاه تو بیاموزد کار

ورنه مستوری و مستی همه کس نتوانند^۱

جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد^۲

حضرت در جایگاه دیگری جناب حق را این گونه معرفی می‌نماید:

الحمد لله خالق العباد، و ساطح المههاد، و مُسِيل الوهاد، و مُخَصِب النّجاد، لیس لأوْلَیَّتِه ابتداء، ولا لأزْلِیَّتِه انقضاء، هوالأوّل ولم یزل، والباقی بلا أجل، خزّت له الجباه، و وحّدته الشّفاة، حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانةٌ له من شَبّهها، لا تُقدّره الأوهامُ بالحدودِ والحركات، ولا بالجوارح والأدوات.

لا یقال له: متی، ولا یضربُ له أمدٌ بحتی، الظاهرُ لا یقال ممّ؟ والباطنُ لا یقال فیمّ؟ لا شبّحُ فیتَقصّی، ولا محجوبٌ فیحوّی، لم یقرّب من الأشياء بالتصاق، ولم یبعُد عنها بافتراق، ولا یخفی علیه من عباده شخوص لحظة، ولا کُرورُ لفظة و لا ازدلافُ ربوة، ولا انبساطُ خُطوة فی لیلِ داج، ولا غَسقِ ساج، یتفبّأُ علیه القمر المنیر، وتَعقُبُه الشّمس ذاتُ التورفی الأفول والکُرور، وتقلّبُ الأزمنة والذهور؛ من إقبال لیلِ مُقبِل، وإدبارنهارِ مُدبر، قبل کلّ غایةٍ ومدّة، وکلّ إحصاءٍ وعدّة، تعالی عمّا ینحلهُ المحدّدون من صفات الأقدار، ونهايات الأقطار، وتأثّل المساکن، وتمکن الأماکن، فالحدّ لخلقِهِ مضروب، وإلی غیره منسوب، لم یخلق الأشياء من أصولٍ أزلیّة، ولا من أوائلٍ أبدیّة، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصور ما صور فأحسن صورته، لیس لشیءٍ منه امتناع، ولا له بطاعة شیئی انتفاع، علمه بالأموات الماضین کعلمه بالأحیاء الباقین،

۱. حافظ، دیوان، ص ۸۸.

۲. حافظ، دیوان، ص ۱۳۷.

وعلمه بما فی السَّمَاوَاتِ الْعُلَى كَعَلْمِهِ بِمَا فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى.^۱

امام در آغاز باستایش ذات حق این گونه سخن می‌گوید: «حمد و ستایش خدایی راست که آفرینندهٔ بندگان و گسترانندهٔ زمین و جریان دهندهٔ سیل در جاهای پست و مطمئن و رویانندهٔ گیاه در تپه‌ها و مناطق مرتفع است.»

حضرت در شروع سخن به چهار فعل ظاهری از افعال حق که ملموس حواس مادی و فیزیکی انسانهاست اشاره می‌فرماید. ولی در ادامهٔ سخن به روال عقلی کلامی پیش می‌رود که حواس را بدان راه نیست، گرچه فهم و درک حسی و ظاهری نیز در رسیدن به حقیقت درخور همگان نیست:

زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم ناز بنیاد مکن تا نکنی بنیادم

رخ برافروز که فارغ کنی از برگ گلم قد برافروز که از سرو کنی آزادم^۲

ای که با سلسلهٔ زلف دراز آمده‌ای فرصت باد که بیگانه نواز آمده‌ای^۳

یادآور می‌شوم که ابن ابی‌الحدید «ساطح» را «باسط»، و «مهّاد» را در اصل به معنای «فراش» و در اینجا به معنای زمین و «وهّاد» را جمع «وهّده» به معنای مکان مطمئن و «نِجَاد» را مکان مرتفع از زمین معنا کرده است.^۴

حضرت در ادامه می‌فرماید: «اولش را آغازی و ازلیتیش را انقضا و پایانی نیست. او خود اولی است که اول ندارد و باقی و ماندنی است که مدت و انتهایی ندارد.»

شارح مذکور در اینجا مباحث کلامی نسبتاً مفصّلی دارد که هر چند به موارد مشابه آن قبلاً اشاره گردید، تلخیص آن در این زمینه مناسب به نظر می‌آید. او می‌گوید حضرت در این خطبه بخشهایی از دانش توحید را به زبان آورده است و همهٔ آن را مبتنی بر سه اصل می‌داند:

اصل اول: خدای تعالی ذاتاً واجب الوجود است. بر این اصل فروعی متفرع است:

فرع اول: برای اولیت او آغازی نیست، زیرا اگر چنین باشد، البته حادث خواهد بود. اما هیچ شیء حادثی واجب الوجود نیست، زیرا معنای واجب الوجود عبارت از این است که ذاتش

۱. همان، خطبهٔ ۱۶۳.

۲. حافظ، دیوان، ص ۲۰۲.

۳. همان، نشر طایفه، ص ۴۴۱.

۴. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۵۳.

نیستی و عدم نمی‌پذیرد. بنابراین، تناقض خواهد بود که بگوییم ذاتی حادث است، یعنی از پیش معدوم و نیست بوده است، در حالی که حقیقتش نیستی‌پذیر نیست.

فرع دوم: برای ازلیت و همیشگی او انقضا و پایانی نیست، زیرا اگر نیستی برایش فرض شود سبب می‌خواهد. پس وجودش متوقف بر شیء دیگری است و آن، منتفی شدن سبب نیستی است و آنچه بر غیر، متوقف است ممکن الذات است و البته واجب الوجود نتواند بود.

فرع سوم: او مشابه اشیا نیست، زیرا آنچه غیر اوست سه گونه است: اول جسم که زیر مجموعه جواهر است. دوم عرض که قائم به جواهر بوده و قسیم آن است. سوم عالم مجردات. حال اگر شبیه جسم یا اعراض باشد، البته جسم یا عرض خواهد بود، زیرا روشن است که دو شبیه و دو مثل در حقیقت خود مساوی خواهند بود. اما ذات او متعالی و برتر از این گونه ویژگیهای امکانی است. اگر هم شبیه سایر مجردات باشد، با اینکه غیر او همه مجردات امکانی هستند، او نیز همانند مشابهین مجردش، ممکن خواهد بود.

اصل دوم: خدای تعالی ذاتاً عالم است، پس هر معلومی را می‌داند.

اصل سوم: خدای متعال دارای قدرت ذاتی است. پس بر همه ممکنات و جهان امکان، قدرت و احاطه دارد.

شارح مذکور چهار جمله اول را که بدان اشاره گردید - یعنی اولیت او آغاز و هموارگی‌اش انقضا ندارد، او اول همیشگی است و باقی بدون انتهاست - تأکید بر فرع اول و دوم از اصل اول می‌داند.^۱

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است

عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما

بس بکوشی و بیه آخر از کلال طاعات فریبگی

هم تو گویی خویش که العقل عقل

حضرتش چنین ادامه می‌دهد: «پیشانیها همه برای او به خاک و سجده می‌افتد و لبها همگی به یکتایی و یگانگی او گواهی می‌دهد.» می‌دانیم که هر پیشانی و سجده‌گاهی آگاهانه و با درک در مقابل حق به خاک در نمی‌افتد و هر لبی شایستگی گواهی به یکتایی‌اش را ندارد. ولی در دیدگاه توحیدی هر سجده و تعظیمی هر چند بر غیر او، برای اوست و هر شهادت بر

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۵۳ - ۲۵۶.

یکتایی در هر موردی در نهایت بازگشتش به سوی اوست. شارح نیز این قسمت را داخل در اصل سوم می‌داند، از آن جهت که ذاتی که قدرت ذاتی دارد همو مستحق پرستش است، زیرا ریشه‌های نعمت همانند حیات و قدرت و شهوت را آفریده است.

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود این همه قول و غزل تعبیه در منقارش اگر از وسوسهٔ نفس و هوا دور شوی بی‌شکی ره ببری در حرم دیدارش^۱ حضرت در ادامه می‌فرماید: «در هنگام آفریدن اشیا، محدودیت و اندازه‌ای برای آن مقرر فرمود تا بین او و اشیا، تباین و جدایی باشد، وهم و گمان نتواند که او را با حدود و حرکات، و نه با اندام و ابزار اندازه گیرد.»

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: این مطالب امام با فرع سوم از اصل اول در تناسب است که او شبیه اشیا نتواند بود، به دلایلی که ذکر گردید. جنابش حدی ندارد، بلکه بی‌حد و بی‌نهایت است و غیر او هر چه باشد، محدود و دارای انتهاست.^۲

حضرت در ادامه می‌فرماید: «در موردش گفته نمی‌شود که از چه زمانی بوده و یا آنکه تا چه زمانی خواهد بود.» شارح مذکور این جملات را با فرع دوم از اصل اول متناسب می‌داند، زیرا کلمهٔ «متی» در لغت عرب برای زمان است و برای واجب الوجود زمان مطرح نیست و در زمان نمی‌گنجد. او خود خالق زمان است. کلمهٔ «حتی» نیز در لغت برای نهایت و پایان است و واجب الوجود را پایانی نیست.

جنابش در ادامه می‌گوید: «او پیدایی است که نمی‌توان در موردش گفت از چیست، و پنهانی است که در موردش سؤال نمی‌شود که در کجاست. نه شیخ و یا جسمی است که دارای حد و محدودیت خاصی باشد و نه پنهان و پوشیده‌ای است که چیزی او را در بر گرفته باشد. قرب و نزدیک بودن او به اشیا آن چنان نیست که بدان چسبیده باشد. و دوری او از اشیا بدان گونه نیست که از آن جدا باشد.»

این سخنان نیز به فرع سوم از اصل اول در کلام شارح بر می‌گردد که او شبیه سایر اشیا نیست که گفته شود از چه چیزی ظهور کرده است و یا در چه چیزی پنهان گشته است. شارح «شیخ» را به شخص معنا کرده است. قرب از نوع چسبندگی و دوری از جنس جدایی، همگی

۱. حافظ، دیوان، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

۲. نک: شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۵۴.

از ویژگیهای اجسام است.

آفتی نبود بتر از ناشناخت
تو بر یار و ندانی عشق باخت
یار را اغیار پنداری همی
شادی را نام بنهادی غمی^۱

حضرت در ادامه مواردی را از آنچه بر حضرت احدیت پنهان نیست برمی‌شمارد: «خیرگی نظارهٔ بندگان، تکرار سخن، نزدیک شدن به بلندی و تپه، گام برداشتن در شب تاریک یا در مهتاب که ماه بر او می‌تابد و به دنبال آن خورشید دارای نور که غروب و طلوع می‌کند و گذران زمانها و روزگاران از آمدن شب روی آورنده و رفتن شب پشت کننده قبل از هر پایان و مدتی، و هر احصا و شمارشی بر او پوشیده نیست.»

این بخش از مطالب امام را شارح مذکور به اصل دومی که خود ذکر نمود ارجاع می‌دهد. جناب احدیت ذاتاً عالم است. پس هر معلومی تحت دانش بی‌نهایت اوست. واژه «داج» نیز به معنای ظلمانی و تاریک، و «ساج» به معنای ساکن است. پس «غسِقِ ساج» یعنی تاریکی فراگیری که ساکن است.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «او برتر و بالاتر است از ویژگیهای صاحبان مقدار و اندازهٔ قطرها و جایگاههای ساخته شده و ثبوت و استقرار مکانها که محدود کنندگان، او را بدین گونه تحلیل می‌کنند. پس حد، ویژهٔ مخلوق است و به غیر او مربوط است.»

این بخش از سخنان امام را شارح مذکور به فرع سوم از اصل اول برمی‌گرداند. او شباهتی به اشیا ندارد و از هرگونه سخنی که مشبیه و مجسمه در موردش روادانسته‌اند منزه و رهاست.

ابلهان گفتند مجنون را زجهل	حسن لیلی نیست چندان، هست سهل
بہتر از وی صد هزاران دلربا	هست همچون ماه اندر شهر ما
گفت صورت کوزه است و حسن می	می‌خدایم می‌دهد از نقش وی
مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش	تا نباشد عشق اوتان گوش کش
از یکی کوزه دهد زهر و غسل	هر یکی را دست حق عزوجل
صورت یوسف چو جامی بود خوب	زآن پدر می‌خورد صد بادهٔ طروب
باز از وی مر زلیخا را شکر	می‌کشید از عشق افیونی دگر
باده از غیب است و کوزه زین جهان	کوزه پیدا باده در وی بس نهران

۱. مثنوی، مولوی، تهران، سپهر، دفتر سوم، ص ۵۷۰.

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بفرق من و تمثیل من^۱
 امام در ادامه می‌فرماید: «حضرت حق اشیا را از ریشه‌ها و مواد ازلی و آغازگرهای ابدی
 نیافرید، بلکه به وجود آورد آنچه را آفرید، آن گاه برای هر یک حد و نهایی قرار داد. و
 صورتگری کرد آنچه را صورت بخشید پس صورت آن را نیکو کرد. نه هیچ یک از او نافرمانی
 کنند و نه او از اطاعت آنان سودی برد.»

شرح این قسمت را به قول خود رد بر اصحاب و طرفداران هیولای قدیم می‌داند و
 مجموعه این بخش را زیر مجموعه اصل سومی که بیان کرد می‌شمارد. حضرت حق توان ذاتی
 دارد، پس بر جمیع ممکنات قدرت دارد و هرگاه که ایجاد چیزی را اراده فرماید، ایجاد می‌گردد.
 در اینجا ابن ابی‌الحدید در مورد امام سخنی دارد که ذکر آن در این مقام مناسب می‌نماید
 و آن اشاره به استحقاق امام در تقدم و فضل بر جمیع عرب در زمان خود است. همین سبب
 جدایی او از آنان گشته است. به گفته او حضرت به فن کلام آراسته است. تنها فرق انسان با
 بهائم همین قوه ناطقه یعنی نیروی خرد و دانش است. پس هر چه بهره انسان از آن زیادت
 باشد، انسانیت او تمام‌تر است. و معلوم است که این بزرگوار در این فن منفرد است. این فن
 اشرف دانشهاست، زیرا معلوم آن اشرف معلومات است. اذهان غیر او بدین جا نرسیده و
 نمی‌رسد. پس او از همه اکمل و در انسانیت برتر است.^۲
 در این خطبه حضرت انسان را طرف کلام قرار می‌دهد و چگونگی خلقت و نشو و نمای او
 را یادآور می‌گردد و سپس ادامه می‌دهد:

هیئات، إنّ من یعجز عن صفات ذی الهیة والأدوات فهو عن صفات
 خالقه أعجز، ومن تناوله بحدود المخلوقین أبعده؛ چه اندازه دور و بعید
 است! به راستی کسی که از وصف و بیان ویژگیهای موجودات و
 پدیده‌های دارای شکل ظاهری، درمانده و عاجز است، البته از درک
 ویژگیهای پدید آورنده‌اش درمانده‌تر، و از دستیابی به خالق از راه حدود
 مخلوق، دورتر است.

حضرت در خطبه‌ای دیگر در این باب چنین می‌فرماید:

۱. مثنوی، مولوی، تهران، سپهر، دفتر پنجم، ص ۹۹۱ - ۹۹۲.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

لايشغله شأن، ولا يغيره زمان، ولا يحويه مكان، ولا يصفه لسان،
ولا يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء، ولا سوافى الريح فى
الهواء، ولا ذيب التمل على الصفا، ولا مقيل الذرّ فى الليلة الظلماء،
يعلم مساقط الأوراق، وخفيّ طرف الأحداق.^۱

امام می‌فرماید: «هیچ موردی و فعلی او را از مورد و فعل دیگر باز نمی‌دارد و زمان او را دگرگون نمی‌کند و جا و مکان او را در بر نمی‌گیرد و زبان نمی‌تواند او را به وصف آورد.»
او حی لایموت است و عالم به غیب، بلکه خود، غیب است و شهود، و همه شئونات و افعال، مبدأ و مرجعش جناب اوست. بنابراین، اینکه شأنی جنابش را از شأنی باز دارد بی‌معناست. چنین وجودی دگرگونی زمانی نیز در او راه نخواهد داشت، چرا که زمان، خود از شئونات جهان فیزیک است و مخلوق جناب او. مکان نیز از دو جهت حاوی و محیط به او نتواند بود. یکی اینکه او جسم نیست و مکان ویژه اجسام فیزیکی است و دیگر اینکه مکان نیز مخلوق اوست. زبان نیز در بالاترین و برترین موقعیت خود، از ادراکات عقلی بروز می‌دهد و حقیقت جنابش در دسترس ادراک نیست.

حضرتش این چنین ادامه می‌دهد: «از او پنهان نیست تعداد قطره‌های آب، و نه ستارگان آسمان، و نه ذرات موجود باد در هوا، و نه حرکت مورچه بر سنگهای صاف، و نه جایگاه آنان در شب تاریک. از محل افتادن برگهای درختان و به هم خوردن پنهان چشمها آگاه است.»
امام در کلامی دیگر در معرفت حضرت مبدأ می‌فرماید:

لا تدرکه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الايمان،
قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مباین، متكلم لا بروية،
مرید لا بهمة، صانع لا بجارحة، لطيف لا يوصف بالخفاء، كبير
لا يوصف بالجفاء، بصير لا يوصف بالحاسة، رحيم لا يوصف بالزفة، تنو
الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته.^۲

این سخن معروف از جنابش در پاسخ شخص پرسشگری به نام ذعلب یمانی است که از حضرت سؤال کرد: ای امیر مؤمنان، آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ امام در پاسخ فرمود: آیا

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبة ۱۷۸.

۲. همان، خطبة ۱۷۹.

پرستش کنم آن را که نبینم؟ شخص مذکور ادامه داد: چگونه او را می‌بینی؟! ابن ابی‌الحدید راجع به جمله «أفأعبد ما لا أرى» می‌گوید: این سخن خود جایگاه والایی دارد که غیر او کسی شایستگی گفتش را ندارد!^۱

حال امام در جواب می‌فرماید: «چشمها را نشاید که او را به شهود عینی ببیند، ولی دلها او را به وسیله ایمان حقیقی و درست درمی‌یابند.»

در اینجا امام ماهیت و چگونگی این رؤیت و دیدن را ذکر می‌نماید. این رؤیت بصیرت و بینایی باطنی است نه رؤیت بصر و بینایی ظاهری که شارح نیز بدان اشاره کرده است. اظهار نظرهای ابن‌سینای فیلسوف و ابوسعید عارف درباره یکدیگر معروف است. شیخ‌الرئیس، اندیشه‌گرایی منصف، گفت: آنچه ما دانیم او می‌بیند. ابوسعید نیز گفت: آنچه ما می‌بینیم او می‌داند.^۲ جناب ابن‌سینا خود در اواخر به حقانیت عالم شهود اعتراف کرد و در اشارات خود نمطی بدان اختصاص داد. سروده‌ای که از وی مشهور است، می‌تواند بیانگر چنین اعترافی باشد:

دل گرچه در این وادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت^۳

حضرت این چنین ادامه می‌دهد: «جناب حق به اشیا نزدیک است، ولی بدان چسبیده نیست. از همه چیز دور است، ولی جدا نیست.» این جملات که بر غیر اولیای حق در نهایت پوشیدگی و پنهانی است، بارها مورد التفات امام بوده و تاکنون تعابیر مختلفی با واژه‌ها و ترکیبات املائی و انشایی مختلف، اما از جهت محتوا و مضمون نزدیک به هم، در موارد متعددی بیان گردیده است.

آشنایان ره عشق در این بحر عمیق غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده^۴

در اینجا نسخه ابن ابی‌الحدید به جای «ملابس» واژه «ملامس» را به کار برده که در این جایگاه فرق چندانی بین «لمس» و «لبس» از نظر محتوا به نظر نمی‌رسد، هر چند در دقت لغوی نوعی مغایرت بین این دو وجود داشته باشد. همچنین او دلیل غیر ملامس بودن را

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۱۸۰.

۲. محمد ابن منور، اسرار التوحید، تهران، نشر سپهر، ص ۲۱۰.

۳. سایت ویکی‌پدیا.

۴. حافظ، دیوان، ص ۲۴۰.

جسم نبودن دانسته که بجاست. شارح قرب و نزدیک بودن جناب حق به موجودات را علم و دانش او به آنها می‌داند و به این آیه نیز استناد می‌کند: «ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم».^۱ در مورد جمله دوم، یعنی دوری غیر مابین حضرت حق، نیز به دلایلی اشاره دارد. دلیل اول همان بینونت و تغایر جسمی است. دلیل دوم اینکه معنای بعد و دوری عبارت است از نفی اجتماع او با اشیا، زیرا همچنان که دوری بر بعید به وضع و فاصله مسافتی صدق می‌کند، بر بعد و دوری ذاتی که وضع و مکان در موردش صحیح نیست صدق برتر و روشن‌تری دارد.^۲

ولی آنچه در اینجا با استفاده از مشرب اهل معرفت به نظر می‌رسد این است که مطلب، ظریف‌تر و دقیق‌تر از این باشد که شارح محترم بیان کرده است، به ویژه با توجه به ظهور بلکه نص آیه «وهو معکم اینما کنتم»^۳ و آیه «ونحن أقرب إلیه من حبل الوريد»^۴ در قرب و بعدی که اهل شهود بر آن باورند.

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت
یار را اغیار پنداری همی شادایی را نام بنهادی غمی^۵

حضرت در ادامه می‌فرماید: «جناب حق گوینده است ولی نه با فکر و اندیشه.» در مورد افراد معمولی از مقوله انسان، فرض سخن گفتن سه گونه است: اول گوینده‌ای که بدون استفاده از تفکری که ریشه عقلی و منطقی دارد، احساسی سخن می‌گوید که این البته مورد تأیید عقلا نیست. دوم اینکه در پشت کلام او به تعبیر برخی روایات قلب و تفکر او قرار دارد و هر گاه متوجه شود که غفلتاً احساس او خود را به جای خردش جا زده، حرف خود را با کمال تواضع پس می‌گیرد یا اصلاح می‌کند. گونه سوم مربوط به اهل شهود است که حقیقت از زبان آنان سخن می‌گوید:

این همه آوازه‌ها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

۱. مجادله، آیه ۷.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۶۵.

۳. حدید، آیه ۴.

۴. ق، آیه ۱۶.

۵. مولوی، مثنوی، نشر سپهر، دفتر سوم، ص ۵۷۰.

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر^۱
 حضرت چنین ادامه می‌دهد: «اراده کننده است ولی نه با اراده و عزمی که بر فعل و کار او
 مقدم باشد.» در موارد معمول و متعارف، ابتدا تصور فعل می‌شود و سپس جوانب و عواقب آن
 کار سنجیده و به تعبیر متعارف سبک و سنگین می‌گردد. آن گاه ممکن است علاقه به انجام
 آن محقق شود و پس از شدت یافتن علاقه، شخص، مرید فعل می‌گردد. اما در مورد جناب
 حق، طی چنین مراحل بی‌معنا و بی‌مورد است، زیرا دانش حق ذاتی است و او ذاتاً عالم به
 امور است.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «او سازنده است ولی نه به وسیلهٔ اعضاء و جوارح.» به چند
 دلیل روشن، حضرت حق فعلش به جوارح نیست. یکی اینکه لازمهٔ چنین چیزی مرگب بودن
 است و مرگب نیازمند اجزای خود است، اما او چنین نیست. دیگر اینکه لازمهٔ آن مطلق نیاز
 است، اما او نیازمند نیست. سوم اینکه همهٔ اینها از خواص اجسام است، اما او جسم نیست.
 امام چنین ادامه می‌دهد: «لطیف است ولی به پنهانی و پوشیدگی وصف نمی‌گردد.» عرب
 هر گاه بگوید چیزی لطیف است، یعنی حجم آن کوچک است. ولی ضخامت و لطافت از
 ویژگیهای اجسام است. بنابراین، اطلاق لطافت بر جناب باری تعالی بدین مضمون نیست.
 حمل این واژه بر خداوند به چند معنا امکان‌پذیر است:

اول: او دیده نمی‌شود، زیرا دیدن ذاتش ممکن نیست. ولی از آن جهت که اجسام لطیف
 قابل شهود نیستند، این واژه بر حضرت حق اطلاق گردیده است. این اطلاق از نظر ادبی از
 باب اطلاق لفظ سبب یعنی علت ناپیدایی بر مسبب یعنی پنهان و ناپیداست.

دوم: او نسبت به بندگانش لطیف است و این نیز به دو معنا حمل‌پذیر است: یکی اینکه
 نسبت بدانان چنان می‌کند که به وسیلهٔ فرمانبرداری‌اش بدو نزدیک گردند و از زشتی و بدی
 دور شوند. دیگر اینکه به آنان رحم و ارفاق می‌نماید، آن چنان که شارح اشاره کرده است.^۲
 خوانندهٔ محترم توجه دارد که تنها فرض اول با سبک و سیاق عبارت امام مناسبت دارد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «بزرگ است ولی به ستمگری توصیف نپذیرد.» روشن است
 که تعبیر به بزرگی در مورد حضرت حق غیر از چیزی است که در مورد اجسام به کار می‌رود. در

۱. مولوی، مثنوی، نشر روزنه، دفتر اول، ص ۱۰.

۲. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۶۵ - ۶۶.

اینجا مراد از بزرگی، شوکت، احاطه و سلطه است. از آن جهت که در آدمیان نوعی تلازم بین قدرت و ستمگری وجود دارد، به جز اولیای حق و کسانی که مؤید از جانب او باشند، در اینجا حضرت اشاره فرمود که این تلازم حقیقی نیست و بنابراین در مورد حق معنا ندارد.

امام در ادامه می‌فرماید: «بینایی است که با حس ظاهر نبیند.» ادراک حضرت حق از نوع ادراک بشری و نیازمندانه نیست که ادراکات محدودش تنها دریچه‌هایی به سمت پاره‌ای از ابعاد مادی و فیزیکی هستی باشد، که با نبود یکی به گفته ابن سینا دانشی مفقود گردد، بلکه او داناست و دانایی او نیز ذاتی است و فراگیر جمیع ابعاد آفرینش است.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «او مهربانی است که به سوخته دلی و رقت قلب توصیف نمی‌گردد.» مهربانی و رقت انسانی، نوعی دلسوزی بر دیگران است و با همه ارزشی که در مقابل سنگدلی و قساوت دارد، در مواردی فریب دهنده صاحب خود است. شخص ممکن است اشباع رقت خود را نادانسته به حساب کار خدایی و وسیله قرب قرار دهد. بنابراین، ممکن است شخص به نوعی زیر مجموعه آیه شریفه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ»^۱ قرار گیرد، و الله اعلم. اما در مورد جناب حق چنین مضامینی معنا ندارد و شاید در معنا ننگجد، بلکه کار رحمت او نیز رسیدنی و شهودی برای اولیای اوست.

ور دو چشم حق شناس آمد تو را	دوست پر بین عرصه هر دو سرا
چشم از این آب از حول حر می‌شود	عکس می‌بیند سبب پر می‌شود
پس به معنا باغ باشد این نه آب	پس مشو عریان چو بلقیس از سراب ^۲

حضرتش چنین ادامه می‌دهد: «صورتها در مقابل بزرگی او سر فرود آورد و دلها از خوف و هراس او در اضطراب و هراس‌اند.» در اینجا به کلام باری تعالی استشهد می‌شود که فرمود: «وَعَنْتَ الْوَجْوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»^۳. واژه «تجب» به «تخفق» یعنی پرواز و حرکت معنا می‌شود. گرچه شارح بعد از اشاره به مطالب یاد شده، اصل لغت «تجب» را از «وجب الحائط» به معنای سقوط دیوار می‌داند، همچنان که به «توجل» به جای «تجب» در بعضی نسخ اشاره می‌نماید.^۴

۱. جاثیه، آیه ۲۳.

۲. مولوی، مثنوی، نشر سپهر، دفتر ششم، ص ۱۲۰۰.

۳. طه، آیه ۱۱۱.

۴. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۶۶.

حضرت در جای دیگر، در خطبه‌ای در ستایش مبدأ که شناخت نیز از آن استفاده می‌شود، می‌فرماید:

الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق، و عواقب الأمر، نحمده على عظيم إحسانه، و نیر برهانه، و نوامی فضله و امتنانه.^۱

نقل است که این خطبه در کوفه ایراد گردید، در حالی که امام روی سنگی قرار گرفته بود و پیراهنی از پشم بر تن داشت و حمایل شمشیری از لیف خرما بر او آویزان و برپاهایش نیز کفشی از لیف خرما بود. پیشانی او نیز از زیادی سجود پینه بسته بود.^۲ حضرت در ابتدا می‌فرماید: «ستایش ویژه‌ی خدایی است که بازگشتگاههای آفرینش و پایان و نهایت امور به سوی اوست. او را بر احسان و نیکویی بزرگش و بر دلیل و برهان رسا و آشکارش و بسیاری فضل و بخشش و آنچه بدان ما را منت‌دار خود کرده است می‌ستاییم.»

حضرت در ادامه پس از مبالغه در حمد و ستایش و طلب استعانت از او و ایمان به ساختش، در مورد معرفت و شناساندن او فرماید:

لم یولد - سبحانه - فیکون فی العزّ مشارکاً، ولم یلد فیکون موروثاً هالکاً، ولم یتقدّمه وقتٌ ولا زمان، ولم یتعاوره زیادةٌ ولا نقصان، بل ظهر للعقول بما أَرانا من علامات التّدبیر المتقن، والقضاء المبرم.

«از کسی تولد نیافته است تا در عزت، کسی شریک او باشد و فرزندی به عالم نیاورده است تا ارث گذارد و از بین برود. زمان از او پیشی و سبقت نگرفت و کمی و زیادتی بر وی عارض و هموار نگردد، بلکه بانسانه‌های تدبیر محکم و مقدرات مستحکم که به ما نشان داد، خود را در مقابل خرده‌های ما آشکار ساخت.»

آنچه شارح در اینجا بیان کرده است، اشاره به فرق آشکار جناب حق و آفرینش اوست. شارح این قسمت را از باب خطابه دانسته است که معمولاً در مورد عوام به کار می‌رود، برخلاف برهان که ویژه‌ی مواجهه و رودر رویی با اهل فضل و دانش است.^۳

سپس امام از حضرت حق، نفی زمان می‌کند، چرا که او محیط به زمان است و نه عکس

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، خ ۱۸۲.

۲. نک: همان.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۸۲.

آن. در دنبالهٔ مطلب نیز از او نفی زیاده و کمی می‌نماید، یعنی ازدیاد و نقصان با جمیع مراتبش در او راه ندارد. حضرت سپس به اثبات عقلی می‌پردازد. چنین می‌نماید که مراد این باشد که همهٔ این علامات و نشانه‌ها مربوط به عقل سلیم عقلای عالم است و نه عقلی که از جانب احساسات بنیان کن سامری صفت خرد، در حصر و زندان قرار گرفته باشد.

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست و هم ضعیف رأی فضولی چرا کند^۱ در اینجا عقل ممکن است در مقابل شهود، سامری صفتی کند. گاه کسانی را می‌بینیم که مشاهدهٔ نشانه‌ها، رهنمود خرد و عقلشان نمی‌گردد و یا کسانی که اسیر خرد می‌شوند و فراخرد را انکار می‌کنند.

کرشمه‌ای کن و بازار ساحری بشکن به غمزه رونق و ناموس سامری بشکن
به باد ده سر و دستار عالمی یعنی کلاه‌گوشه به آیین سروری بشکن



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. حافظ، دیوان، نشر جواهری، ص ۱۳۲.