

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

راز سر بسته شبهای طولانی

(۳)

دکتر سید علی اصغر امامی مرعشی*

در سومین مقاله که در معرفی محتوای کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه نگاشته می‌شود، به ادامه بحث مبدأ شناسی و همچنین اشاراتی دیگر به پاسخ سؤالی می‌پردازیم که در حقیقت از زیر مجموعه‌های همین بحث بوده و در مقاله قبل نیز بدان اشاره گردید تا شاید به لطف حق و مدد او به نتیجه‌ای در این باب برسیم. اصل سؤال که در تحکیم پاسخ آن، بار دیگر در

* عضو هیأت علمی دانشگاه شیخ بهایی بهارستان اصفهان.

اواسط همین مقاله بدان اشاره خواهیم نمود این بود که در مجموعه گفتار بزرگان و حتی در کلام الله مجید و همچنین در نهج البلاغه امیرمؤمنان، گاهی به جملاتی در مبدأشناسی برمی‌خوریم که به ظاهر با موارد دیگر در تضاد است! گاهی به صورت جدی از به کار انداختن تفکر و تعقل در معرفت ذات مبدأ نهی شده است و در مواردی نیز توصیه و سفارش مؤکد به این موضوع را مشاهده می‌نماییم.

حال درباره مطالب یادشده گفتاری از حضرت را می‌آوریم که از آن در بعضی موارد از جمله در همین جا، به لفظ کلام اشاره شده، هر چند در مواردی، صبحی صالح از مشابه آن به خطبه تعبیر می‌کند. پیداست که هرگاه سخن در جمع به معنای وسیع آن نباشد، چنین تعبیری به جای خطبه بجاست. اکنون در باب بیان و توضیح معرفت و شناخت مبدأ، این سخن حضرت را در اینجا یادآور می‌شویم:

الحمد لله الذی بطن خفیات الامور، و دلّت علیه اعلام الظهور، وامتنع
على عين البصير؛ فلا عين من لم يره تنكره، ولا قلب من أثبتته
يبصره، سبق في العلوّ فلا شئى أعلى منه، وقرب في الدنو؛ فلا شئى
أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شئى من خلقه، ولا قربه ساواهم في
المكان به.^۱

از باب مقدمه ورودی در این خطبه، شاید بتوان موضوعات مهم و سرفصلهای ارزشمند این خطبه را در چند مورد خلاصه کرد: ۱. حضور جناب حق در همه مراتب آشکار و پنهان هستی. ۲. محدود بودن حواس و عقل در درک پیدا و پنهان او. ۳. براهین عقلی بر اصل وجود او. ۴. تشبیه‌ناپذیری حق در مراتب وجودی ذات و صفات. ۵. امکان ادراک فطری حضرت حق.

حال در توضیح این قسمت از گفتار حضرت، از سخن ابن ابی‌الحدید که خلاصه‌ای از کلام حضرت در معرفی دانش حق است، یعنی به دانش الاهی اشاره دارد، بهره می‌گیریم. شارح مذکور علم الاهی را مطابق آن گفتار والا، در پنج مورد و ویژگی بیان می‌دارد. او می‌گوید که این فصل مشتمل بر تعدادی از مباحث پیرامون علم الاهی است: ۱. خدای متعال به امور

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، کلام ۴۹.

پنهان آگاه است. ۲. امور پیدا و ظاهر یعنی کار و آثار او بر وجود او دلالت دارد. ۳. حقیقت و ماهیت جناب حق برای انسان نامعلوم است. ۴. او به چیزی از آفریده‌هایش تشبیه نمی‌گردد. ۵. منکر او تنها به زبان انکار می‌کند، ولی به دل او را می‌پذیرد.^۱

حال به ترجمه و توضیحاتی دیگر در این باره می‌پردازیم. جنابش در آغاز می‌فرماید:

«ستایش ویژه خداوندی است که از امور پنهان آگاه است.»

این جمله با فراگیری و اطلاق خود، دربرگیرنده امور پنهان مربوط به زمان حال و همچنین امور پنهان مربوط به آینده می‌شود. البته بحث و درگیریهای علمی و مذهبی بین متکلمان از یک طرف و فلاسفه از سوی دیگر، همواره در این زمینه جریان داشته است. اما سبک و سیاق مقاله که تنها بنا دارد به اشاراتی به مجموعه محتوای نهج البلاغه بسنده کند، گنجایش آن را ندارد و تطویل آن، مطولات را می‌طلبد، ولی به صورت سربسته اقوالی مستند را در این زمینه یادآور شویم که در واقع استناد ما در اینجا به تلخیصی روشن از توضیحات ابن ابی‌الحدید است.

او در این زمینه به بیان این نظریات می‌پردازد و تمایل خود را به دیدگاه جمهور متکلمان که خود از جمله آنان است نشان می‌دهد و بحث و جدال علمی بیشتر را به نوشته‌های تخصصی ارجاع می‌دهد. اما بیان اقوال:

۱. متکلمان خداوند را عالم هر معلومی می‌دانند؛ گذشته، حال و آینده، پیدا و ظاهر، معلوم و پنهان و محسوس و غیر محسوس. آنان در اینجا به بخشی از این آیات، استناد می‌جویند:

«ولو تری إذ وقفوا علی النار، فقالوا یالیتنا نردُّ ولانکذب بآیات ربنا، و نکون من المؤمنین، بل بدا لهم ما کانوا یخفون من قبل، و لو ردو لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبون».^۲

۱. «و هذا الفصل یشتمل علی عدّة مباحث من العلم الالهی: اولها: کونه تعالی عالماً بالأمر الخفیة. والثانی: کونه تعالی مدلولاً علیه بالأمر الظاهرة. والثالث: أنّ هویته تعالی غیر معلومة للبشر. والرابع: نفی تشبیهه بشیء من مخلوقاته. والخامس: بیان أنّ الجاهد لإثباته مکابر بلسانه و عارف بقلبه.» ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، دار الکتب الاسلامیة، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲. «و اگر کافران را ببینی آن گاه که بر آتش واقف می‌گردند پس می‌گویند: ای کاش به دنیا بازگردانده

محل استشهاد، دانش خدا به حالات مختلف آنان در آینده است، و اینکه اگر بازگردند، دگر بار همان خواهند بود.

۲. بنا به نقل شارح مذکور، خداوند در دید برخی گویا به سایر ادراک کنندگان شبیه است و هر مدرکی آینده‌ای را که هنوز نیست ادراک نمی‌کند.

۳. برخی نیز او را قادر بر موجود نمی‌دانند و در نتیجه قادر بر حالات موجود نیز نمی‌دانند.

۴. کسانی بر این پندارند که او تنها از ذات خود ناآگاه است، ولی به جز این به همه چیز آگاهی دارد.

۵. به عقیده برخی او در ابتدا به چیزی دانش نداشت، سپس برای خود دانشی ایجاد کرد که به وسیله آن همه چیز را می‌داند.

۶. کسانی نیز دانش حضرت مبدأ را سربسته و اجمالی می‌دانند و معتقدند خداوند علم تفصیلی و جزئی ندارد.

۷. برخی گفته‌اند دانش خداوند تفصیلی و همگانی است، البته تا جایی که به محال منتهی نگردد، یعنی تنها او همه چیز را می‌داند. حال اگر بگوییم که او نیز می‌داند که می‌داند و همین طور ادامه دهیم، به بی‌نهایت و تسلسل می‌رسیم. اجتماع همه این علوم نامتناهی در وجود محال است، زیرا سنگ زیربنا ندارد.

۹. برخی می‌گویند جناب حق به تک تک جزئیات، علم جداگانه ندارد، زیرا علم به جزئی که تازه ایجاد می‌شود، سبب تغییر در ذات خداوند از ناحیه مخلوق می‌گردد، بلکه خداوند تنها کلیات را می‌داند که سبب چنین تغییراتی نگردد.

اما اقوال گذشته منسوب به متکلمان بود، ولی این نظر را به اکثر فلاسفه نظیر ارسطو و ابن سینا و همچنین باور بعدی را به قوم دیگری از پیشینیان فلاسفه نسبت می‌دهد.

۹. کسانی بر این باورند که حضرت حق هیچ چیز نمی‌داند؛ نه کلیات را و نه جزئیات را،

→ می‌شدیم و دیگر آیات و نشانه‌های پروردگاران را دروغ نمی‌پنداشتیم و از مؤمنان می‌شدیم. آری، احوال قیامت که از پیش بر آنان پوشیده بود حال آشکار گشت، ولی اگر بار دیگر هم به دنیا بازگردانده شوند، باز به همان بیراهه خواهند رفت، و آنان دروغگویان‌اند.» انعام، آیه ۲۷ - ۲۸. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۱۸ - ۲۲۱.

بلکه عالم را تنها به واسطه ویژگی ذاتی که در اوست، بدون آنکه خود بداند، پدید آورده است. همانند آهن ربا که بدون آگاهی، فلز را می رباید!

شارح سپس دلیل جمهور را بیان می دارد که زیر بنای آن حدوث و به وجود آمدن آفرینش است و بعد از حدوث عالم، مختار بودن اوست. در نهایت نتیجه می گیرد که احداث و خلق اختیاری با نبود علم و دانش آن سازش ندارد و این علم، اقتضای ذات اوست و نه چیز دیگر، حتی احداث علم از جانب خود او و آنچه سبب علم او به امری شود. همین نیز سبب دانشش به همه چیز می گردد. او جواب شبهات دیگر را به کتب کلامی ارجاع می دهد.^۱

حال در اینجا اشاره به دو نکته ضروری به نظر می رسد:

نکته اول: حکمای الهی قائل اند که حضرت حق، دانشش به جزئیات، بر روش و طریق کلی است. همین سبب اتهام به آنان شده که فلاسفه الهی، حضرت حق را عالم به جزئیات نمی دانند.^۲ در پاسخ، در توضیح و تنقیح و پاکسازی از تیرگی و در نتیجه تأیید سخن آنان، می گوئیم که آنان همچنان که روشن و در جای خود مبرهن است، معلول را مستقل نمی دانند، بلکه آن را از شئون علت می شمردند. حال چگونه می شود علم به علت از علم به شئون آن جدا باشد و سبب ایجاد حوادث، در ذات حق گردد، آن گونه که بعضی معتقدند؟

ابن سینا در این زمینه مثال علم به کسوف جزئی را مطرح می کند و تعقل آن را از باب تعقل اسباب آن می داند. شارح فاضل اشارات، در توضیح کلام ابن سینا، آن را به هر عاقلی از جهت تعقل نسبت می دهد، اما ادراک جزئی زمانی را به احساس و تخیل و نظایر آن از ابزار و آلات جسمانی مربوط می داند.^۳

نکته دوم: اهل معرفت می گویند حضرت حق، جناب هستی لا بشرط است. خداوند خود فرمود: به شما از رگ گردن نزدیک ترم. و فرمود: او با شماست، هر جا که باشید. اینجا نیز همین مستفاد از کلام مولا است. جالب توجه این است که جناب مصطفی که به امر حق در عالم ناسوت ظهور فرموده و «قال و مقال عالمی می کشد از برای او» و مشقت تماس و نظاره

۱. نک: همان.

۲. نک: فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، قم، نشر مصطفوی، دوم، ص ۲۴.

۳. نک: ابن سینا، طوسی و رازی، اشارات و شرح همراه با شرح شرح، دفتر نشر کتاب، دوم، ج ۳، ص ۳۰۷ - ۳۰۹.

پراکندگی و کثرت را تحمل می‌کند، کتاب حق در موردش می‌فرماید: «وتراهم ينظرون إلیک وهم لا یبصرون»^۱ و یا حضرتش فرمود: «من رأنی فقد رأى الله»^۲ چه بسیار بودند کسانی که او را دیدند و نیافتند، حال چه برسد به پیدای ناپیدا، و آن کس که در مورد خود فرمود: «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن».

در ادامه حضرت می‌فرماید: نشانه‌های ظهور و وضوح، بر او دلالت و رهنمایی دارد. در اینجا نیز شارح مذکور می‌گوید که این گفتار می‌تواند اشاره به دو وجه باشد: ۱. نفس وجود. ۲. موجود.

وجه اول که نظر فلاسفه مدقق است، این است که آنچه از آن به وجود تعبیر می‌گردد، مشترک بین حضرت حق و سایر موجودات است؛ با این فرق که در ممکنات، وجود زائد بر ماهیات است، ولی در مورد جناب حق این گونه نیست و به تعبیر مرحوم سبزواری:

والحقّ ماهیته إنّیته إذ مقتضی العروض معلولیته^۳

ماهیت جناب حق همان وجود اوست و وجود او زائد بر ماهیت نیست. مقتضای عارض شدن ماهیت بر او، معلول بودن اوست، و نیز ذاتی، معلول نیست، ولی عرضی دارای علت است:

ذاتی شیئی لم یکن معللاً وکان ما یسبقه تعقلاً^۴

ماهیت مورد نظر در ممکنات، حد است، و حضرت حق، «حدّه أنه لا حدّ له»، یعنی حدش بی‌حدی است، پس او بنا به تعبیری، صرف‌الوجود است و در اثباتش به جز تأمل در خود وجود به چیزی نیاز نیست. پس عبارت به این گونه معنا می‌شود که خود، نشانگر خود است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»، که در جای دیگر بدان اشاره فرمود. امام سجاده (ع) نیز در دعای ابوحمزه فرمود: «بک عرفتک، و أنت دللتنی علیک، و دعوتنی الیک، ولولا أنت لم أدر ما أنت»^۵

۱. «می‌بینی آنان را که تو را نظاره می‌کنند، ولی در حقیقت تو را نمی‌بینند.» اعراف، آیه ۱۹۸.

۲. «هر کس مرا دید خدا را دیده است.»

۳. سبزواری، شرح غررالفرائد، قم، نشر مصطفوی، ص ۲۱.

۴. «ذاتی اشیا علت نمی‌خواهد، و آن اولین چیزی است که از شیء به تصور عقلی درمی‌آید.» نک: سبزواری،

شرح اللالی المنتظمة، قم، نشر مصطفوی، ص ۲۹.

۵. «تو را به تو شناختم، و تو مرا به خود رهنمایی کردی، و به سوی خود فراخواندی، و اگر تو نبود من

نمی‌دانستم تو کیستی.»

وجه دوم استدلال بر حق به وسیله افعال حق است. این روش متکلمان است که گفته‌اند هر چیزی یا بدیهی و یا محسوس به حواس است. اگر چنین نباشد، می‌توان به واسطه آثار صادر شده از او اثباتش کرد. بنابراین، در اینجا به دو شیوه، استدلال مطرح می‌گردد: اول: جهان به وجود آمده، و هر چه چنین باشد، به وجود آورنده‌ای دارد. دوم: عالم ممکن است، و هر ممکنی نیازمند مؤثر و به وجودآورنده است.^۱

در ادامه، شارح مذکور به نقل از ابن سینا می‌گوید که روش اول برتر و شریف‌تر است، زیرا نیازمند واسطه شدن امر خارجی مانند حدوث و امکان و افعال نیست. او به آیه‌ای از قرآن شریف نیز استناد می‌کند: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق».^۲ در نهایت، او به تعریض ابن سینا به متکلمان اشاره دارد که آنان با تمسک به همین آیه و ادامه آن، از طریق افعال استدلال می‌کنند. پس از آن نیز کلام او را که این اشاره به برهان صدیقین است و استدلال در آن، به خود وجود است و نه افعال و واسطه، نقل نموده است.^۳

به نظر می‌رسد با توجه به مقدم داشتن استدلال به نفس وجود در کلام شارح مذکور، و نقل کلام ابن سینا و همچنین اشاره به تعریض او در پایان سخن، شارح همین نظر را ترجیح می‌دهد. ولی پندار نگارنده بر این است که نشانه‌های وجود، دست کم از جهت مفهوم، غیر از خود وجود است. از طرفی سطح درک مخاطبان حضرت در هر زمان اغلب به صورت متعارف یعنی عرف مردم است که حضرت سعی در بالا بردن سطح درک و فرهنگ توحیدی آنان از ابتدا دارد. بنابراین و با توجه به تصریحات حضرت در موارد دیگر بر استدلال مستقیم به نفس هستی و وجود، در اینجا دلیل متقنی بر این حمل وجود دارد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: بر دیده بینا دیدنش ممتنع است، و از همین رهگذر است که دیده کسی که او را ندید، انکارش نتواند کرد، و دلی که او را یافت، نتواند او را دید.

در توضیح می‌گوییم که در مرحله اول، دیده محدود است و او نامحدود. همچنین یافت دل غیر از بینایی بصری و همچنین مغایر با دانستن استدلالی و عقلی است. یافت شهودی

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳ ص ۲۲۱.

۲. فصلت، آیه ۵۳.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۲۲.

نیز به کنه ذات راه ندارد. حال در اینجا ابن ابی‌الحدید به نقل از جمهور متکلمان دو مطلب اعجاب برانگیز نقل می‌کند: اول: آنان چنین پنداشته‌اند که ما می‌توانیم حقیقت ذات حق را بشناسیم! دوم: او نیز از ذات خود چیزی غیر از آنچه ما می‌دانیم نمی‌داند!

شارح در اینجا به قول دیگری نیز اشاره می‌کند که ظهور کلام مولا در همان است و فلاسفه نیز بر این نظرند و از ابوحنیفه و اصحابش نیز همین نظر حکایت شده است. آری، ساختش را حقیقتی است که جز او را بر آن راهی نیست.^۱

در ادامه، امام می‌فرماید: در برتری، سبقت و پیشی دارد، پس چیزی از او برتر و بالاتر نیست. در قرب و نزدیک بودن در نهایت است، پس چیزی نزدیک‌تر از او نیست. بنابراین، برتری‌اش او را از آفرینشش دور کند، و نزدیک بودنش او را در رتبه و جایگاه آفریده‌اش قرار نمی‌دهد.

اینجاکسی است پنهان همچون خیال در دل اما فروغ رویش ارکان من گرفته
جادو و چشم‌بندی چشم کسش نبیند سوداگری است موزون میزان من گرفته
در چشم من نیاید خوبان جمله عالم بنگر خیال خوبش مژگان من گرفته
بشکن طلسم صورت بگشای چشم سیرت تا شرق و غرب بینی سلطان من گرفته
ساقی غیب بینی پیدا سلام کرده پیمانہ جام کرده پیمان من گرفته
همچو سگان تازی می‌کن شکار خامش نی چون سگان عوعو کهدان من گرفته^۲

در اینجا یادآوری می‌شود که از جملات گذشته می‌توان نفی هرگونه تجسم و هرگونه تشبیه در مورد حضرت حق تعالی را استفاده کرد.^۳ «الذی تشهد له أعلام الوجود، علی اقرار قلب ذی الجُحود، تعالی الله عمّا یقولہ المشبهون به، والجاهدون له علواً کبیراً»^۴

حضرت در ادامه می‌فرماید: پس او کسی است که نشانه‌های هستی بر وجودش شاهد و گواه است، تا زمینه پذیرش درونی اهل انکار فراهم آید. برتر از گفتار و پندار تشبیه‌کنندگان و

۱. نک: همان.

۲. مولوی، دیوان شمس تبریزی، نشر طلوع، غزل ۲۳۸۸، ص ۸۹۴.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۲۳.

۴. صبحی صالح، نهج البلاغه، کلام ۴۹.

منکران اوست، برتری‌ای والا و بزرگ.

حال چه رابطه‌ای بین گواهی نشانه‌های وجود و اقرار دل منکران وجود دارد؟ اینکه ما بدانیم که هر دگرگونی پذیری نیازمند دگرگون کننده است، از بدیهیات و واضحات است، پس نیازمند دلیل نیست. اما اینکه دگرگون شده همان دگرگون کننده نیست، در رتبه بعدی قرار دارد. یعنی اگر کسی در وضوح و بدهت آن تردید کند، نمی‌تواند منکر شود که این نیز به بدیهیات نزدیک است. همین اندازه کفایت می‌کند که منکر صانع، تنها منکر و ستیزه‌جوی زبانی باشد، ولی در درون خود نتواند منکر گردد، مگر اینکه مشکل عقلی داشته باشد و یا به هر دلیل لجاجت و یا سفسطه‌بازی کند.

حال در اینجا شارح اقوالی را در این باره نقل می‌کند:

اول: عالم به طبیعت و ذات خود موجود گشته و تدبیر او نیز به وسیله طبیعت اوست.

دوم: اجزا در خلأ برخورد کرده‌اند تا جایی که این عالم پدید آمده است.

سوم: اساس در ایجاد عالم، نور و ظلمت است.

چهارم: مبدأ عالم، اعداد صرف و مجردند.

پنجم: طرفداران هیولای اولی معتقدند که اصل عالم از آن حادث شده و از عشق نفس به هیولی، اجسام پدید آمده است. شارح معتقد است که همه این نظریات اصل وجود صانع را قبول دارند، و اختلاف فقط در حقیقت او و چگونگی کار اوست.

ششم: کسانی نیز عالم را به همین صورت ازلی و قدیم دانسته‌اند و پدید آورنده‌ای برای آن قائل نبوده‌اند. شارح این نظر را به جماعتی نسبت داده که از آنان به وراقین تعبیر کرده است که شاید مراد متکلمان مستضعف باشند.^۱

حال می‌دانیم که بارها جنابش تصریح فرموده است که خداوند عقل را بر شناخت صفات خود اشراف و آگاهی نداده است. ولی جالب توجه همان مطلبی است که در ابتدا اشاره گردید، یعنی نوعی دوگانگی و تضاد ظاهری، چرا که بلافاصله می‌فرماید: ولی از لزوم شناختش برای آن، مانع و حاجبی نگذاشته است.

بنابراین، می‌توان گفت که آن حضرت نه عقل را همه‌کاره دانسته که بتواند به کنه ذاتش

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

برسد و نه تعطیل کلی عقل را روا دانسته است که حتی در اصل اثباتش در مانده باشد. حضرت نه آنانی را تأیید می‌کند که به عقل می‌لافند و نه کسانی را که از عقل کناره می‌گیرند و به جهان فراعقل نیز توجهی ندارند، بلکه به عالم سفلائی فروعقل فرو می‌روند، یعنی همانان که مصداق آیه «ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون»^۱ هستند:

یکی از عقل می‌لافد یکی طامات می‌بافد بیا کاین داوریهها را به پیش داور اندازیم بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه که از پای خمت روزی به حوض کوثر اندازیم^۲ در اینجا به یک مطلب مهم که عمدتاً به فرهنگ جوامع اسلامی مربوط می‌شود اشاره می‌کنیم و در نقد آن توضیحاتی را بیان می‌داریم. یک معضل مهم فرهنگی در این زمینه این است که شناخت و ملاقات و دیدار حضرت حق را از دوران کودکی و نوجوانی برای انسان، غیر ممکن جلوه می‌دهند. هنگامی که فرد به رشد می‌رسد و طبیعتاً می‌خواهد بیندیشد تا جواب سؤالات فراوان خود را در مورد حضرت ربوبی بداند، به حدیث منع تفکر در ذات حق ارجاع داده می‌شود! جوان یا باید بدون اندیشه و تفکر و دلیل، بر همان باور موروثی و تقلیدی خود باقی بماند و یا به همه چیز پشت کند و یا کجدار و مریض به دینداری ظاهری خود بماند و پایبندی و دینداری او در نوسانات زندگی هر لحظه دچار تزلزلی تازه باشد.

همه اینها برای این است که دین و باورهای آن، تنها ابزاری در دست آنانی بماند که به او بگویند: تو از تفکر و فهم در معرفت جناب حق مطلقاً فاصله بگیر تا مبادا به دام کفر گرفتار آیی! و نفهم تا دیگران برای تو و به جای تو بفهمند! و آن را چنان که شرایط زمانی و مکانی ما ایجاب می‌کند بر تو تحمیل کنند! در حالی که منع تفکر روایی در مورد حضرت حق، تنها یک گزینه‌اش ممنوعیت مطلق است و آن هم تنها مربوط به منع مطلق دسترس به نقطه تاریک و غیب‌الغیب جناب حق است. ولی فقط همین برداشت و گزینه، ابزار دست متحجران و توقف‌خواهان در معرفت در طول تاریخ قرار گرفته است. در حالی که بر اهل آن معلوم است که آنچه از خورشید واضح‌تر است نیازمند فکر نیست. فکر در اینجا همانند بستن چشم و یافتن گمشده با استفاده از لامسه است که چه بسا سالها انسان را از گم شده‌اش دور سازد.

۱. انعام، آیه ۹۱.

۲. حافظ، دیوان، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۲۷، ص ۱۹۱.

مشابه آن نیز همان تحجر و توقف بر ادراک عقلی صرف و استدلال چوبین است:

بود در ذات حق اندیشه باطل	محال محض دان تحصیل حاصل
همه عالم ز نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور حق اندر مظاهر	که سبحات جلالش هست قاهر
چه نسبت خاک را با عالم پاک	که ادراک است عجز از درک ادراک
جهان، انسان شد و انسان جهانی	از این پاکیزه تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار	هم او بیننده، هم دیده است و دیدار ^۱

در گفتار دیگری از امام، در یکی از خطبه‌هایی که از جهت کمی و مقدار کوتاه، ولی از نظر کیفی و محتوا بسیار بلند است، به نکات دیگری در مبدأشناسی دست می‌یابیم:

الحمد لله الذی لم تسبق له حالٌ حالاً؛ فیکون اولاً قبل أن یکون آخراً،
و یکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً، کلّ مسمی بالوحدة غیره قلیل،
وکلّ عزیز غیره ذلیل، وکلّ قوی غیره ضعیف، وکلّ مالک غیره
مملوک، وکلّ عالم غیره متعلم، وکلّ قادر غیره یقدر وبعجز، وکلّ سمیع
غیره یصم عن لطیف الأصوات، وْبصمه کبیرها، ویدهب عنه ما بعد
منها وکلّ بصیر غیره یعمی عن خفی الألوان، و لطیف الأجسام.^۲

اشاراتی که در کلام مولا در این بخش بیشتر مورد توجه است، می‌تواند از این قرار باشد:

۱. نبود و پذیرا نبودن چگونگی، کیفیت و تغییر در ذات احدیت. ۲. پاکی از هر گونه وابستگی و محدودیت پذیری. ۳. احاطه و اطلاق دانش او، و محدودیت درک غیر او. ۴. وارستگی او از داشتن هرگونه رقیب، مثل، نظیر و دشمن سلطه‌گر. ۵. بی‌نیازی او از هرگونه کمک و استعانت از مخلوق در ایجاد و تدبیر. ۶. مالکیت فراگیر جناب حق. ۷. وحدت آفریدگاری و همچنین ربوبیت یا پروردگاری او. ۸. استحکام قضا و قدر او، و خالی بودنش از هرگونه تردید. ۹. نبود تضاد بین دانش الهی و قضا و قدر او. ۱۰. اهمیت نعمت و نعمت او که در یک دید دو روی یک سکه‌اند (ظلم او به کائناتش بی‌معناست).

۱. لاهیجی، شرح گلشن راز، نشر محمودی، ص ۷۲۹ - ۷۳۰.

۲. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۶۵.

در اینجا نیز مانند برخی موارد دیگر، سخن با ستایش آغاز می‌گردد: ستایش ویژه خداوندی است که حالت و صفتی از او بر صفتی دیگرش پیشی نگیرد؛ تا اول باشد قبل از آنکه آخر باشد. در توضیح این قسمت از کلام مولا به سه تفسیر اشاره شده است که به ذکر آن می‌پردازیم و در نهایت به یک نتیجه‌گیری می‌رسیم:

۱. موجود ازلی اوست؛ «کان الله ولم یکن معه شیء»، و عارفی گفت: «والآن کما کان»^۱ بنابراین، از آن جهت که موجودیت، ذاتی جناب حق است، هیچ موجودی در این امر با او شریک نیست، بلکه موجودیت سایر اشیا، اگر این عنوان بر آنان صدق کند، بالغیر است. پس با این تردید می‌توان گفت که اشیا اساساً موجودیت ندارند، بلکه صرف نیستی محض اند:

۲. مراد مولا چیزی است که هستی‌شناسان الهی که در مکتب او علم آموخته‌اند می‌گویند: واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات.^۲

ما واجبٌ وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته^۳
بنابراین، اگر اتصاف او را به صفات وجودی یا سلبی حادث و جدید بدانیم، عوارضی را بر او حمل کرده‌ایم:

الف. او را رو به روند تکاملی دانسته‌ایم بنابراین قائل شده‌ایم که او در ازل ناقص بوده است: «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً».^۴

ب. ذات او را محل حوادث و تغییرات دانسته‌ایم.

ج. با وجود این حوادث، طبق قاعده نیاز معلول به علت، باز او را نیازمند دانسته‌ایم.

۳. این مورد را به دلیلی در آخر آوردیم، ولی به فهم کوتاه نگارنده که از دیدگاه اهل معرفت نیز اصطیاد می‌شود، نه تنها موجود ازلی اوست، بلکه ذاتش وجود و هستی محض است، مگر اینکه مراد از موجود همان وجود صرف و یا صرف الوجود باشد که البته فرق این دو تعبیر معلوم است.

۱. «او بود در حالی که کسی با او نبود، و اکنون نیز چنین است.»

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

۳. «آنچه وجودش وجوب ذاتی دارد، پس از جمیع جهات وجودش واجب است.» نک: سبزواری، شرح غررالفرائد، ص ۱۶۱.

۴. إسرائ، آیه ۴۳.

ما عدم‌هاییم و هستیهای ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	آنکه ناپیداست از ما کم مباد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست ^۱

در اینجا یادآور می‌شوم که در جهان فیزیک و به طور کلی در مورد غیر حضرت حق، هر اولی و یا اولیتی غیر از آخر و یا هر حالت آخریتی است، گرچه به صورت نسبی ممکن است اولیت و آخریت در شیء واحد جمع گردد.

حال جنابش در ادامه می‌فرماید: آشکار است، قبل از آنکه پنهان باشد. خداوند همان‌گونه که ظاهر است، باطن است و همان‌گونه که باطن است، ظاهر است. شارح ظاهر و باطن را در اینجا با استناد به لغت دو گونه معنا می‌کند:

ظاهر دو معنا دارد: ۱. وضوح و آشکارا بودن. ۲. غلبه، پیروزی و چیرگی. در فرض اول، کلام حضرت به این معناست که دلایل وجود و نشانه‌های ثبوت و الوهیتش آشکار و واضح است. اما بر فرض اراده معنای دوم، مراد غلبه او بر غیر است.

باطن نیز دو معنا دارد: ۱. او به حواس ظاهری درک و فهم نمی‌شود، بلکه ادراکش به وسیله نیرویی باطنی است و آن همان است که به نیروی عقل تعبیر می‌گردد. ۲. باطن در اینجا به معنای کاشف سر است. مثلاً گفته می‌شود: «بطنت سر فلان؛ سر او را دانستم»^۲

حال بر فرض اراده معنای اول از ظاهر و باطن، مراد این است: چنین نیست که حضرت حق ابتدا آشکار باشد، یعنی اول دارای این ویژگی بوده باشد و سپس به ویژگی دوم یعنی پنهانی دست یافته باشد. بر فرض معنای دوم در هر دو لغت، معنا این خواهد بود: چنین نیست که خداوند ابتدا بر زیر دستش فائق و پیروز گشته و سپس بر اسرار پنهان آنان دست یافته است! بر فرض معنای مختلف از هر کدام در جمله، دو احتمال دیگر بیرون می‌آید: یکی اینکه چنین نیست که جناب حق اولاً آشکار شده و سپس بر اسرار دست یافته است. دیگر اینکه چنین نبوده که اول غلبه یافته و سپس پنهان شده است.

۱. مولوی، مثنوی، دفتر اول، تهران، سپهر، هشتم، ۱۳۶۱، ص ۳۰.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۵.

حضرتش در ادامه می‌فرماید: جز او هر چه واحد نامیده شود کم است. در اینجا چند تفسیر متصور است:

اول: کمترین عدد، عدد یک است. البته طبق قرارداد در ریاضی، صفر و اعداد منفی را هم عدد می‌دانند، ولی ملاک در هستی‌شناسی هیچ‌گاه قرارداد نیست. حتی آنجا که هستی‌شناسی مبنای خود را بر علوم تجربی قرار داده، بعد از ابطال آن اساساً در آن بخش دچار مشکل شده است. نسبت دادن واحدیت و یکی بودن، با بزرگی و عظمتش تضاد دارد، ولی منظور از این انتساب، همان گونه که در گفتار گذشته حضرت اشارت شد که او یکی است، ولی از نوع عددی آن نیست، می‌تواند بیانگر همان کلام شریف باشد که فرق است بین وحدت ریاضی و عددی که توان پذیرش دو و یا بیشتر را دارد و وحدتی که به حضرت حق نسبت داده می‌شود:

شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل او تصویر کرد^۱
دوم: آن چنان که گفته شده،^۲ منظور نفی دوم در الوهیت است.

سوم: مراد، محال بودن تقسیم‌پذیری در مورد جناب احدیت است. کلام نیز از نوع اقناعی و خطابی است، یعنی تفسیر واقعی منظور نیست، بلکه از آن جهت که کم را به سبب کمی ناچیز می‌دانند و عکس آن را در زیادی بسیار، اینجا گفتار در مقام نفی چنین برداشتی است. فکر عامیانه توجه نمی‌کند که بسیار نیز چیزی جز تکرار واحد نیست! گرچه گفته می‌شود که جناب زینب(س) در نزد استاد، یک را گفت، ولی دو و بالاتر از آن را نفرمود، زیرا او آموخته بدون آموزگار بود و این را می‌دانست که اعداد دیگر، چیزی جز تکرار واحد نیست.

حق شناسان از عددها فارغ‌اند غرقه در دریای بی‌چون‌اند و چند
گر یکی، صد بار بشمارای یکی است عارفان را کی در این معنا شکی است
واحد از تکرار کی گردد کثیر کی بگوید این سخن مرد خبیر^۳
اتحاد یار با یاران خوش است پای معنا گیر، صورت سرکش است

۱. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ص ۷.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

۳. مولوی، به نقل از لاهیجی، شرح گلشن راز، نشر محمودی، ص ۵۴۳.

صورت سرکش گذار از کف برنج تا ببینی زیر آن وحدت چو گنج^۱
 در ادامه حضرتش می‌گوید: و غیر او هر عزیزی ذلیل است. در توضیح می‌گوییم: عزت
 عزیزان نیز ذاتی نیست، بلکه عرضی و از ناحیه اوست. به قول شارح، هر پادشاه و قدرتمندی
 هر چند عزیز باشد، در قبضه قضا و قدر او ذیلی بیش نیست،^۲ و اگر او نخواهد و به او متصل
 نباشد، زوال پذیر است؛ «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً»،^۳ و اگر از او، و وصل بدو باشد، هر چه دیگران در
 خواری اش بکوشند و سعی در بیرون آوردن لباس عزتش کنند، نتوانند.

حضرت در ادامه سخن می‌گوید: و جز او هر صاحب قوت و قدرتی ضعیف و ناتوان است، و
 هر مالکی جز او در حقیقت مملوک است. برای اهل یقین در همین عالم، مسئله واضح و
 روشن است، ولی شاید ظهور آن برای همه در یوم الدین است، گرچه در مورد کسانی فرموده
 است: «كُلًّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ».^۴
 سپس می‌فرماید: و هر دانشمندی به جز او آموزنده است.

در توضیح مطلب، یادآور می‌گردیم که حقیقت دانش، ذاتی جناب اوست. اهل معرفت
 و همچنین جمهور فلاسفه معتقدند که همه ابزارهای سمعی و بصری برای تعلیم، حکم معدّ
 و وسیله را دارد و افاضه دانش تنها از جانب جناب حق است. گاهی می‌بینیم که تمامی
 ابزارهای آموختن فراهم است، ولی آموختن نیست، ولی گاهی نیز جریان به عکس است. به
 گفته جناب سبزواری:

وهل بتولید أو إعداد ثبت أو بالتوافی عادة الله جرت
 والحق أن فاض من القدسی الصور و إنما إعداده من الفکر^۵

۱. نک: همان، ص ۱۹۲.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۶.

۳. فاطر، آیه ۱۰.

۴. مطففین، آیه ۱۵.

۵. آیا نتیجه‌گیری دربرهان به وسیله تولید از ناحیه مقدمات آن است که معتزله می‌گویند، و یا عادت
 خداوندی در به وجود آمدن چنین شرایطی رسیدن به نتیجه است که اشاعره می‌گویند. ولی حق قول

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل را رو سوی بی سو ره کجاست
عقل جزئی عقل استدلال نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست^۱
تا بداند کان خیال ناریه در طریقت نیست الا عاریه^۲

حضرت در ادامه می‌فرماید: و هر قدر تمندی جز او گاهی توانمند و گاهی عاجز و ناتوان است، و هر شنوایی به جز او در شنیدن صداهای کوتاه ناشنواست، همچنان که در صداهای بسیار بلند و همچنین در صداهای دور نیز چنین است، و هر بینایی جز او در دیدن طیفهای ناپیدای رنگها و دیدن اجسام ریز، ناتوان است.

وکل ظاهر غیره باطن، وکل باطن غیره غیر ظاهر، لم یخلق ما خلقه
لتشديد سلطان، ولا تحؤف من عواقب زمان، ولا استعانة علی ندي
مثار، ولا شريك مكائر، ولا ضد منافر؛ ولكن خلائق مربوبون، وعباد
داخرون.^۳

حضرت در ادامه می‌فرماید: هر پیدایی به جز او پنهان است و هر پنهانی به غیر از او پیدا نیست. نسخه‌ها در اینجا اختلاف دارد و آنچه نگارنده در اینجا ذکر نمود، طبق روند قبلی از صبحی صالح است. معنا و تفسیر اجمالی و سربسته جمله اول این گونه است: هر چه غیر از جناب حق پیدا می‌نماید، در حقیقت پنهان است.
حال به نظر نگارنده در اینجا دو تفسیر وجود دارد:

۱. منظور از باطن و پنهان، معدوم است، همچنان که منظور از ظاهر، همان بروز و آشکارا بودن است. بنابراین، معنا چنین می‌شود: ظاهرهای غیر او، ظاهر نما یعنی موجودنماست، نه موجود واقعی و حقیقی: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف مهم را نه تو خوانی و نه من

→ حکماست که نتیجه و صور عقلی از عالم قدس بر نفوس مستعد افزایده می‌شود و تنها فکر، مهیاکننده و معدّ

است. نک: سبزواری، اللالی المنتظمة، ص ۷۳.

۱. مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، اشعار ۵۳۱۰ - ۵۳۱۱.

۲. نک: همان، دفتر پنجم.

۳. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۶۵.

هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی نه من^۱
 ۲. اجسام و پدیده‌ها در جهان، به خصوص جهان فیزیک، آن چنان که می‌نماید نیست. همه چیز در این عالم سرّ است و پنهان. مثلاً ما جسم را هم می‌بینیم و هم تعریف می‌کنیم. حال با توضیح نگارنده ثابت می‌شود که جسم در حقیقت نه محسوس حواس است و نه تعریف آن درست خواهد بود. جسم را با دو حس از حواس پنج‌گانه می‌توان به ظاهر شناسایی کرد:

۱. با حس بینایی یعنی چشم ظاهری. حال اگر دقت کنیم می‌بینیم که دو بُعد از جسم با چشم دیده می‌شود که هر دو از اعراض است، یعنی آنچه روی پای خود ایستایی ندارد. یکی رنگ است و دیگری اندازه ابعاد آن. حال آیا می‌توان گفت جسم عرض است با اینکه آن را در رده جواهر آورده‌اند و ایستایی آن را روی پای خود مشاهده می‌کنیم؟

۲. با حس ظاهری لامسه. با این حس چند عرض از جسم به دست می‌آید. یکی همان ابعاد که با بینایی ظاهری نیز محسوس بود. دوم زبری و نرمی که باز تحت مقوله کیف و از اعراض است و ایستایی مستقل ندارد. سوم گرمی و سردی که این نیز همان حکم را دارد. حال می‌فهمیم که ما به جز مجموعه اعراضی که ایستایی ظاهری ندارد، از جسم دریافت حسی درست نداریم که ما را به باطن و حقیقتش برساند. حال به تعریف جسم می‌رسیم که البته آن هم برگرفته از یافته‌های به ظاهر بدیهی حواس است. جسم چیزی یعنی موجودی است که ابعاد سه‌گانه یعنی عرض و طول و ارتفاع دارد. ابعاد نیز اعراض است. حال می‌توان گفت که جسم عرضی است، یعنی مثلاً سفید است. ولی آیا می‌توان گفت که عرض است؟ البته عرض با عرضی فرق دارد:

و عرضی الشیء غیر العرضی ذا کالبیاض ذاک مثل الأبیض^۲

بدین معنا که عرضی بودن اشیا غیر از عرض بودن است و این دو تعبیر با هم فرق دارد. سفیدی را عرض و سفید را عرضی گویند. حال هر چه جسمی همانند چوب یا تشکیل شده از چوب را کوچک کنیم تا در نهایت به سلولهای خشک و بعد از آن به اجزای تشکیل‌دهنده

۱. عمر خیام، رباعیات، تهران، نشر اقبال، ص ۴۴.

۲. سبزواری، شرح اللالی المنتظمة، ص ۲۹.

سلول و در نهایت به جزء غیر قابل تجزیه یا اتم برسیم، اینجا نیز می‌بینیم که سر و کار ما با حقیقت نیست، بلکه با فرضیه‌های مختلف نیوتنی و یا کوانتومی و یا غیره است. اینجا است که رسول خاتم دست به دعا برمی‌دارد و از حضرت حق می‌طلبد که خدایا، اشیای عالم را آن چنان که هست به من نشان ده! حال آیا حضرتش مثلاً به دنبال کشف فرمول آب و یا رسیدن به اجزای غیر قابل تجزیه بوده است؟ اگر این بود، حضرتش را به معراج و جهان فرافیزیک نمی‌بردند تا حقیقت را آنجا بدو نشان دهند!

درباره این جمله از گفتار حضرت، سه فرض دیگر در جایگاه ثبوت و فرض قابل تصور است. حال باید دید در مقام اثبات، صحت کدام یک قابل قبول است:

۱. منظور از ظهور می‌تواند معنای دوم یعنی غلبه و چیرگی باشد که قبلاً بدان اشاره گردید. باطن نیز در اینجا به معنای دوم یعنی دانستن سرّ و پنهان باشد. در این فرض معنا این گونه می‌شود: هر غالب و چیره‌ای به جز او، عالم بر خفیات و اسرار است.

۲. ظهور می‌تواند همان معنای اول، یعنی پیدایش باشد، ولی بطون به معنای دوم، یعنی عالم به اسرار فرض گردد. بنابراین فرض، معنا این گونه می‌شود: هر پیدا و آشکاری غیر از او عالم به خفیات است. در صورتی که می‌دانیم دیگران به جز معدودی از واصلان به حق، آن هم فی الجمله و محدود، این چنین نیستند.

۳. معنا می‌تواند عکس مورد قبل باشد، بدین معنا که هر غالب و چیره‌ای به جز او ناپیداست. حال آیا این مورد بهره‌ای از صحت دارد؟ شاید با توضیحی بتوان در مقام اثبات نیز به تأیید آن رسید. چیرگان و ظفریافتگان غیر او یا اساساً عدم‌اند و یا چیرگی در حقیقت از آنان نیست، و گرنه همیشه آن را حفظ می‌کردند و با خود می‌بردند.

تمام این توضیحات بر مبنای نسخه دکترا صبحی صالح بود، ولی بر مبنای آنچه ابن ابی‌الحدید آورده و یا دکترا شهیدی براساس همان و یا براساس نسخه عبده ذکر کرده، با اضافه کلمه «غیر» بر سر «باطن»: «کلّ ظاهر غیره غیر باطن» معنا فرق آشکاری پیدا می‌کند. بنابراین، چهار معنا در اینجا قابل ثبوت و فرض است:

۱. هر پیدا و آشکاری به جز او، غیر باطن است، یعنی در نهان نبوده و پیدا و آشکار است. توضیح می‌تواند این گونه باشد که نهان بودن و غیر آشکارا بودن، منحصر به غیب الغیب



حضرت حق است. از طرفی بیان مذکور منافات و تعارضی با این ندارد که ظهوری به جز او موجود نیست.

گاهی انسان می‌گوید: او کجاست؟ بر همین مبنا، در مراحل کودکی به دنبال جست‌وجوی حسی و پرسشهایی در این باره هستیم. بعد از رشد و بلوغ، اگر اهل پژوهش بمانیم و در غفلت فرو نرویم، تنها به دنبال اثبات او از طریق آثار هستیم. ولی اگر دست ما در دست ولیی از اولیای حق قرار گیرد، می‌گوییم: غیر او کجاست؟

بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
 تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد
 جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
 ولی تو تا لب معشوق و جام می‌خواهی طمع مدار که کار دگر توانی کرد
 دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی چو شمع خنده زنان ترک سر توانی کرد^۱

۲. هرچیره وغالبی به جز او، غیر باطن است، یعنی بر اسرار دیگران آگاهی ندارد، هرچند چیرگی ظاهری داشته باشد.

۳. هر پیدا و ظاهری به جز او، عالم بر خفیات و اسرار نیست.

۴. غلبه هر چیره و ظفر یافته‌ای، غیر باطن است.

حال اگر در اینجا، یعنی در فرض چهارم، مراد این باشد که غلبه غیر خداوند باطنی نیست، بلکه ظاهری است، معنا در جایگاه اثبات نیز درست می‌شود. اما شارح در اینجا تنها به دو فرض اشاره کرده است.

حضرت در ادامه می‌فرماید: و هر پنهانی غیر او غیر آشکار است. در توضیح باید گفت: پنهانها و پنهانیها همه نسبی است. اگر همه از هر دیده‌ای پنهان باشند، برای حضرت حق آشکارند. فقط نقطه سوداء و غیب الغیب جناب حق است که غیر را به آن راه نیست. حال در اینجا نیز فرضهایی قابل تصور است:

۱. همان معنایی که بدان اشاره گردید.

۲. هر عالم به اسرار به جز او، در حقیقت، عالم به اسرار نیست.

۳. هر پنهانی غیر او، چیره و غالب نتواند بود.
 ۴. هر عالم به خفیات و اسرار، غیر ظاهر و پنهان است. یعنی کسی را به حواس ظاهری آشکارا نمی‌یابیم که عالم به خفیات باشد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: آنچه آفرید، برای شدت و توان بخشیدن به سلطه و اقتدار خود و یا بیم از عواقب و اتفاقات زمان نبود، و نیز برای کمک‌گیری ابزاری در مقابل همتا و هموردی ستیزه‌گر، و یا در مقابل شریکی زیاده‌جو و یا مخالفی برتری‌جو نبود، بلکه آنچه آفرید، همگی آفریدگانی دست پرورده‌ او، و بندگان حقیق و در قبال او ضعیف و بی‌مقدار بودند. در علت و همچنین قدمت یا حدوث آفرینش، هر صاحب‌نظری در طول تاریخ با درک خود نظریاتی ارائه داده است که ابن ابی‌الحدید به پاره‌ای از آنها اشاراتی دارد. ما در اینجا به ملخصی از آن و احياناً اظهار نظر هرچند قاصر خود، بسنده می‌کنیم تا این بخش، فهرست‌گونه‌ای برای محققان در رجوع به مطولات گردد.

۱. زکریای رازی از حکیم ارسطو نقل می‌کند که او به نوعی به رابطه علی و معلولی قائل است. ایشان چنین می‌گوید که عالم از آن حق است، زیرا گوهر و ذات او، ذاتی است تسخیر کننده معدوم، تا آن را موجود کند.

۲. نظریه‌ای وجود دارد که به نوعی دیگر از رابطه علی و معلولی قائل است و وجود حضرت حق را علت وجود عالم می‌داند.

حال بر هر دو مبنا عالم، قدیم می‌نماید: بنابر قول ارسطو، جوهر ذات باری، قدیم و همیشگی است. پس اثر و معلول آن نیز باید قدمت داشته باشد. بنابر نقل دوم نیز از آن جهت که حضرت باری، موجودی ازلی است، زیرا وجود، ذاتی اوست، فیض و آثارش نیز باید این گونه باشد.

حال در اینجا مطلبی از اصحاب ارسطو ذکر می‌کنند که اشاره بدان را مفید می‌دانیم: آیا خلق عالم از جانب باری می‌تواند برای وصول و رسیدن به قصد و غرضی باشد؟ البته جواب منفی است، زیرا انجام هر کاری برای غرضی، به سبب نداشتن آن و نیاز بدان و در نتیجه نقصان است که امری خارج از ذات می‌تواند آن را جبران کند. اما چنین چیزی در ذات احدیت راه ندارد.

در پاسخ، دانش را در یک تقسیم دارای دو قسم دانسته‌اند:

اول: آنچه در آن، خود معلوم، سبب قرار گیرد. مثل اینکه به آنچه نمی‌بینیم ناآگاهیم، اما

پس از مشاهده آن آگاه می‌شویم.

دوم: دانش و علم، خود سبب و علت وجودی برای معلوم باشد. همانند نقشه‌ای که سازنده هر مصنوع در ابتدا تصور می‌کند، آن گاه آن را به مرحله خارج از وجود ذهنی می‌آورد. حال علم احدیت را از نوع دوم دانسته‌اند و از آن به تمثیل نظام در ذات واجب الوجود و یا فعلی بودن علم او، و نه انفعالی بودن آن، و یا به عنایت تعبیر کرده‌اند و آن را همان احاطه او به کل دانسته‌اند تا بهترین نظام از او ظاهر گردد. بنابراین، هیچ برانگیزنده خارجی در اینجا مطرح نیست، بلکه علت در ایجاد نظام احسن، از خود اوست و آن دانش او به چگونگی صحت ترتیب دادن کل برای افاضه وجود در کل است.^۱ حال هر چه به ظاهر، غیر آن دیده شود، با نظم کلی و حسن کلی در تضاد نیست:

ما لیس موزوناً لبعض من نعم ففی نظام الكل كل منتظم^۲

۳. برخی از فلاسفه قائل به پنج قدیم‌اند:

الف. ذات باری تعالی که حی و مبدأ علوم و منفعلات است و قیام علم و حکمت به اوست.
ب. نفس که آن را نیز حی می‌دانند، وذاتی است که مبدأ ارواح و نفوس است، و آن را نفس کلی می‌نامند.

ج. هیولا که آن را منفعلی غیر حی می‌دانند و معشوقه نفس.

د. آنچه از آن به دهر تعبیر می‌کنند.

ه. آنچه آن را قضا می‌دانند، ولی در مورد این دو نوع آخر ظهور کلام در این است که این دو غیر حی هستند.

حال از نظر اینان، علت اینکه حضرت باری عالم را آفرید، تنها برای آگاهی دادن به نفس است که آنچه از هیولا می‌طلبد غیر ممکن است. یعنی تا وقتی با هیولا در ترکیب است، گرچه اجسام و افلاک و به طور کلی جهان فیزیک به وجود می‌آید، این، آغاز زندانی شدن او در این محدوده است. برای اینکه نفس متوجه این مطلب شود، عقل را بدو افاضه فرمود تا سبب یادآوری او نسبت به عالم اول گردد، و اینکه تا زمانی که با هیولا در ترکیب است، از درد و رنج رهایی نخواهد یافت.

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

۲. سبزواری، شرح غرر الفرائد، ص ۱۲۸.

من تو را مشغول می‌کردم دلا فکر آن افسانه کردی عاقبت^۱

۴. نظریه‌ای نیز به پیروان زردشت نسبت داده شده است. بنابر نقل شارح، علت خلقت حضرت باری در این دیدگاه، حصن و حصار برای خالق از دشمن از یک سو، و دام و شبکه‌ای برای افتادن همان دشمن که از او به اهریمن تعبیر می‌شود از سوی دیگر بود. حال دسته‌ای از آنان این مخالف را قدیم و دسته‌ای حادث می‌دانند.

آنان که او را حادث می‌دانند، در بیان علت وجود او دو دسته شده‌اند: دسته‌ای گفته‌اند حضرت حق - نعوذ به - وحشت کرد و فکر بدی در او بروز کرد که همان سبب تولد شیطان گردید. برخی نیز معتقدند خداوند در تردید بدی افتاد و شیطان از این تردید بد تولد یافت. حال پیداست که این دو دسته به گونه‌ای خلق شیطان را به حضرت حق منتسب می‌دانند. برخی نیز معتقدند تولد او ربطی به جناب حق ندارد، بلکه او از نوعی چرک و پلیدی که خود قدمت داشت تولد یافت.

۵. نظریه منسوب به مانویه، خالق را باری تعالی می‌داند، ولی سبب خلقت را از جانب او جنگ و نبرد نور و تاریکی بیان می‌کند و هر دو را دارای سابقه قبل از خلقت عالم می‌داند. پندار آنان این است که نور دو جهت دارد: یکی جهت اعلی و بالا که از آن جهت حد و نهایی ندارد، و یکی جهت پایین که دارای محدودیت و نهایت است. آنان عکس این مطلب را در مورد ظلمت و تاریکی قائل‌اند و می‌گویند که بین این دو فاصله و شکافی قرار داشت. بعضی از اجزای نور برای دیدن ظلمت، این فاصله را کنار زد و این باعث شد که این بخش از نور، اسیر ظلمت گردد. پس نور زیاد، به پشتیبانی، حمله‌ور شد تا اسیر شدگان را نجات دهد. اما این نبرد، طولانی گشت و بسیاری از اجزای نور با اجزای ظلمت در آمیخت تا جایی که حضرت نور الانوار یعنی خداوند حکمتش اقتضا کرد تا از باقیمانده مقتولان، جهان را بیافریند. در نهایت نیز پس از برخی فعل و انفعالات، نور و ظلمت دوباره به جایگاه اصلی خود برمی‌گردند.^۲

نگارنده در اینجا دو نکته را یادآوری می‌کند:

اول: ذکر این اقوال اشارات بدان را در کلام مولا روشن می‌سازد.

۱. مولوی، دیوان شمس تبریزی، نشر طلوع، ص ۱۶۱.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۵۷ - ۱۶۲.

دوم: شاید اشاره امام به رد این گونه باورها، مردود دانستن آنچه از ظاهر اینها هویداست، باشد، وگرنه می‌توان در اینجا گزینه‌ای دیگر مطرح کرد: بعضی از این گفتارها حالت نمادین دارد که بواطن آن در جمیع شرایع حقّه الهیه تا جایی که دستخوش دخالت بشری نگردیده تفاوت چندانی ندارد. ما در قرآن اشاراتی نظیر شجره ممنوعه و یا امانت الاهی داریم که تا وقتی سخن در حد گفت‌وگو و حرف است، باز همان حرف است، مگر برای اهل شهود که بعضی از آنان گفته‌اند همه چیز در جلسه‌ای در یک شب برای ما حل گردید!

ساقی بیا که یار زرخ پرده برگرفت	کار چراغ خلوتیان باز درگرفت
آن شمع سرگرفته دگر چهره بر فروخت	وان پیر سالخورده جوانی ز سر گرفت
بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود	عیسی دمی خدا بفرستاد و بر گرفت
زین قصه هفت گنبد افلاک پر صداست	کوته‌نظر ببین که سخن مختصر گرفت
حافظ تو این دعا زکه آموختی که یار	تعویذ کرد شعر تو را و به زر گرفت ^۱

۵. نظریات متکلمان اسلامی نیز مجموعه‌ای دیگر است. مطابق نقل ابن ابی‌الحدید در این زمینه چهار نظر وجود دارد:

نظر اول: شارح این نظر را به جمهور اصحاب نسبت داده است. براساس این نظریه، علت خلقت عالم، نیکویی و احسان بدان و همچنین نعمت دادن به حیوان از طریق دادن حیات و زندگی است، زیرا خلق حیوان به صورت زنده، اعطای نعمتی به اوست. حقیقت نعمت در حیات موجود است و همه آن منفعت و سود است.

حال اگر این سؤال مطرح شود که جسمی را زنده آفریدن، چه منفعتی دارد، در پاسخ باید گفت: منفعت چیزی جز این چند نکته نیست: لذت و سرور و شادی بخشیدن؛ دفع و برطرف کردن ضررهای وحشت‌آور؛ آنچه نهایتاً به یکی از این دو منتهی می‌گردد. اگر کسی که در شرف پرت شدن از کوه و از دست دادن حیات خود باشد و کسی او را نجات دهد، این یک نمونه انعام به اوست. هر کس به دیگری سرور و لذتی برساند، بدو نعمت داده است. هر کس نیز به کسی مالی دهد که در سرور و یا برطرف کردن مشقت و رنج صرف شود، بدو نعمت داده است. شکر منعم نیز هر چند خود، واسطه و مخلوق باشد، در نظر شرع و عقل و عرف لازم

است. همه این موارد در سایه حیات و زنده بودن، میسر و نتیجه بخش است. پس نفس حیات خود نعمت می شود.

سؤال دیگری در اینجا مطرح می شود: چگونه احسان، فاعل و عامل است و منفعت، معمول و مفعول احسان؟ حاصل جواب این است: منفعت که مفعول احسان حق است، یا غرضی در بر ندارد و یا دارد. اولی را باطل می دانیم، زیرا احدیت حکیم، کار بیهوده انجام نمی دهد. پس غرضی دارد. حال این غرض و فایده یا به خود او برمی گردد تا او را منتفع سازد یا از او دفع ضرر کند، و یا مربوط به غیر اوست. پیداست که اولی را عقل و شرع نمی پذیرد، زیرا منتهی به کمبود و نقص می شود، و او باید ذاتاً غنی و بی نیاز باشد. پس فرض دوم صحیح است.

حال در اینجا نیز دو فرض قابل تصور است: فرض اول این است که اعطای حیات اساساً برای رساندن آسیب، بدون وجه و دلیل، بر دیگری باشد. این امر را نیز عقل و شرع، زشت و قبیح می دانند. فرض دوم این است که همه امور در جهت نفع حیوان است که البته انسان را نیز در برمی گیرد. خلق غیر حیوان همگی در جهت نفع حیوان است و گرنه به بیهودگی در خلقت غیر جانداران می انجامد.^۱ اگر همه چیز برای بهره‌وری و انتفاع حیوانات باشد، آنان نیز مطابق فرمایش قدسی، برای حیوان اشرف یعنی حیوان دارای شعور آفریده شده‌اند. خداوند فرمود: فرزند آدم، همه را برای تو، و تو را برای خود آفریدم. این تعبیر نیز به معنای کمک‌رسانی انسان به جناب احدیت نیست و گرنه باز مسئله نیاز مطرح می‌گردد، بلکه اشاره به دوران و چرخه هستی است که ابتدای آن از اوست و انتها نیز به بی‌نهایت که قرب اوست می‌رسد.

نکته‌ای که در اینجا قابل ذکر است، ارزش بهجت و لذت است. البته آنچه در این عالم از این مقوله درمی‌یابیم، واقعیت آن نزد حکما دفع الم، یعنی برطرف کردن درد و ناراحتی و به تعبیر نگارنده بازگشتن به جای اول است، مانند گرسنه‌ای که رنج گرسنگی را با خوردن غذا برطرف می‌کند و آن را لذت می‌داند. بنابراین، لذت عالم بالا قابل قیاس با این لذت نیست، بلکه از گفتار بزرگان چنین به نظر می‌رسد که هر لذتی از آن باید قدمی به جلو و تجربه‌ای جدید باشد و گرنه نفس بهشت و لذات آن تکراری و ملالت‌آور می‌گردد.

متکلم می‌کوشد به نظر خود، بیش از حد منصوص از کتاب و سنت، سخن نگوید و بهجت

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

بی‌نهایت حضرت باری به ذات خویش را از این جهت که مستند دینی ندارد، صحیح نمی‌داند.^۱ ولی ابن‌سینا در این زمینه تصریح دارد که برترین مبتهج، همان حضرت اول است که به ذات خویش در غایت و نهایت بی‌نهایت بهجت و سرور است.^۲

نظر دوم: شارح این نظریه را به اصحاب بغدادی نسبت می‌دهد. براساس این نظریه، خلقت و آفرینش برای این بود که بر اصحاب خرد و عقول چند چیز را آشکار گرداند: ویژگیها و اوصاف حمیده و پسندیده خویش، اقتدار و سلطه‌اش را بر همه عالم امکان و ممکنات و دانش فراگیر خود را بر همه معلومات، به آنان بنماید و نشان دهد که خود، شایسته هر حمد و ثنا و ستایشی است. در ادامه شارح به حدیث قدسی معروف اشاره می‌کند: «من گنجی پنهان بودم. پس دوست داشتم که شناخته شوم. پس آفریدم تا شناخته گردم.»

شارح این قول را در رتبه دوم نقل کرده، ولی می‌گوید که این نظریه در مورد خلقت عالم بعید نیست.^۳

حدیث کنت کنزاً را فرو خوان که تا پیدا بینی گنج پنهان^۴

بنای نگارنده بر نقض و ابرام نظریات نیست، اما این مورد از جمله موارد استثناست که به چند اشکال و حسن اشاره می‌نماییم: در این قول، علت یا سبب و یا غرض خلقت عالم عقول و ارباب آن، بی‌جواب می‌ماند. حدیث تأییدکننده، قدسی است، و اثبات صحت و سقم آن، مجال خاص خود را می‌طلبد، مگر اینکه این مسئله برای شارح در جای خود حل شده باشد. وجه حسن نیز انتقال مبنای کلامی به مبنای عرفانی است. در آنجا دیگر محتوای حدیث، صحت و یا سقم خود را بیان می‌دارد. این حدیث در نزد عرفا پذیرفته شده است. آنان زیربنای خلقت را بر مبنای همین حدیث، عشق یعنی همان حب مفرط می‌دانند:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۵

۱. نک: فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، قم، نشر مصطفوی، ص ۳۶ - ۳۷.

۲. نک: اشارات و شرح اشارات، ابن‌سینا، طوسی، رازی، دفتر نشر کتاب، دوم، ج ۳، ص ۳۵۹.

۳. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۶۳.

۴. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۷۳۰.

۵. حافظ، ص ۹۲.

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی^۱

نظر سوم: شارح این نظریه را به جبریون و اصحاب اشعری نسبت داده است: اراده حضرت حق، قدیم است. پس برای آفرینش نیاز به دواعی و غرض نیست. کل اجزا و حرکات و سکانات و اجسام و اعراض جهان نیز به همین گونه است و پدیدار شدنش به همان اراده قدیم است.

نظر چهارم: بعضی از متکلمان بر آن اند که غرض خلقت، لذت حضرت حق از این جهت است. ممکن است گفته شود: صرف اقتدار بر آن اند که برای التذاذ، قبل از خلقت درباره جناب احدیت متصور است. پس این غرض خلقت نخواهد بود. در پاسخ گفته اند: لذت نفس فعل، از لذت بر قدرت و توان بر آن فعل، بیشتر است. در آثار نبوی سرور به خداوند نسبت داده شده و فلاسفه نیز عقلاً آن را بر حضرتش مجاز و روا می‌دارند.^۲

لم يحلّل في الأشياء؛ فيقال: هو كائن، ولم ينأ عنها؛ فيقال: هو منها
بائن، لم يؤدّه خلق ما ابتداءً، ولا تدبير ما ذراً، ولا وقف به عجزاً عما خلق،
ولا ولجت عليه شبهة فيما قضى وقدر، بل قضاءً مُتقن، وعلمٌ محكم،
وأمرٌ مبرم، المأمول مع التّقم، المرهوب مع التّعم.^۳

حضرت در ادامه می‌فرماید: در اشیا حلول نکرده تا گفته شود آنجاست. و دور نیست تا گفته شود از آنان جداست. روشن است که درک این سخن درخور عقل نیست، بلکه ویژه اولیا و اهل شهود است. آنچه در دسترس ادراک و فهم خرد است این است که می‌توان گفت ابن ابی‌الحدید به کلید آن اشاره کرده، گرچه بسطی در این باره ندارد: مجرد، بالبداهه و ذاتاً از موضوع جداست و اثبات این مطلب نیازمند دلیل نیست. افزون بر این، اتفاق کلی مسلمانان بر نفی حلول است. شیخ شبستر می‌گوید: *انسانی و مطالعات فرهنگی*

وجود خلق و کثرت در نمود است

نه هر چه آن می‌نماید، عین بود است^۴

۱. نک: همان، ص ۲۵۱.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۶۳.

۳. صبحی صالح، نهج البلاغه، قم، موسسه دار الهجرة، خطبه ۶۵.

۴. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۷۴۵.

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست

خمار عشق تو دیشب در اندرونم بود

کجاست وقت عبادت چه جای وقت دعاست^۱

راجع به کسانی که در مورد منصور حلاج به همان حلولیت ظاهر شده در او معتقدند نیز باید گفت که این تنها یک گزینه از بین احتمالات متعدد است. به فرموده فقها هر گاه احتمال درآید، استدلال باطل می‌شود. یکی از گزینه‌ها در اینجا همان است که شیخ شبستر قائل است. از او این گونه سؤال شد:

کدامین نقطه را نطق است انا الحق

چه گویی هرزه‌ای بود آن مزبوق^۲

وی در جواب می‌گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق

به جز حق کیست تا گوید انا الحق

روا باشد انا الحق از درختی

چرا نبود روا از نیک‌بختی

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است

حلول و اتحاد از غیر خیزد

ولی وحدت همه از سیر خیزد^۳

نگارنده گزینه‌های برداشت شده در کلام مشتبه و احتمالات آن را صرفاً نقل می‌کند، بدون اینکه قضاوتی در این باب انجام دهد، و حسن انتخاب را به خواننده اهل ذوق و نظر واگذار می‌نماید:

یار بی‌پرده از در و دیوار

گر ز ظلمات خود رهی، بینی

چشم بگشا به گلستان و ببین

ز آب بی‌رنگ، صد هزاران رنگ

یا به راه طلب نه از ره عشق

در تجلی است یا اولی الابصار

همه عالم مشارق الانوار

جلوه آب صاف در گل و خار

لاله و گل نگر در آن گلزار

بهر این راه توشه‌ای بردار

۱. حافظ، دیوان، ص ۱۵.

۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۷۴۴.

۳. نک: همان.

شود آسان زعشق کاری چند که بود نزد عقل بس دشوار

این ره، آن زاد ره و آن منزل مرد راهی اگر، بیا و بیار^۱

حال بی‌مناسبت نیست که در اینجا به تنها دلیل شارح اشاره کنیم. او دلیل عدم حلول را بعد از دعوی بدهت، این گونه بیان می‌کند: حلول حضرت حق اگر مجاز عقلی باشد، هرگز نباید منفرد و ایستا تعقل گردد. مثال او بعضی عرصه‌ها همانند سیاهی و سفیدی است که غیر از حلول و قیام به موضوع، راهی برای تحقق آن وجود ندارد.

حال اگر ذات ابدی را چنین بدانیم، او را همانند اجسام، محتاج موضوع دانسته‌ایم. اجسام همگی محدود، متغیر و در نتیجه حادث‌اند، و او قدیم است^۲. به علاوه، این با بی‌نیازی خداوند که عقل و شرع به آن معترف‌اند، هیچ گونه سازشی ندارد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: آنچه به پدیدار کردنش آغاز فرمود، او را دچار ناتوانی نکرد، و از تدبیر و اداره‌اش باز نماند، و از خلقتش دچار درماندگی نگشت. همچنان که اشاره شد، وقتی واجب الوجود از تمام جهات واجب الوجود است، عقل می‌گوید او باید هر چه را برزنده اوست حتماً دارا باشد وگرنه واجب الوجود نیست. یکی از برزنده‌های وجودش قدرت است. از طرفی در جای خود پذیرفته شده که همه صفات او ذاتی اوست و او بی‌نهایت است. پس قدرت او نیز باید بی‌نهایت باشد. پس این سه جمله مبارک نتیجه عقلی این مقدمات می‌گردد.

ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلی صفاته^۳

حضرت در ادامه می‌فرماید: و در قضا و قدرش به تردید نیفتاد، بلکه حکمش محکم و پابرجاست و دانشش استوار و کارش بی‌زلزل. مخلوق هنگام سختی بدو امیدوارند و در هنگام وفور نعمت از او در بیم‌اند.

البته وقتی خداوند لایتناهی باشد، دانش او نیز به همین صورت است. تردید و دو دلی

۱. هاتف، به نقل از معصومی، عارفانه‌ها، تهران، نشر اشاره، هشتم، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.

۲. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۶۴.

۳. آنچه دانش از حیثیت تقییدی - همانند ماهیات امکانی - و از حیثیت تعلیلی - همانند موجودات امکانی - خالی است، همان است که شایسته حمل مفهوم موجود بوده و دارای صفات برتر است. سبزواری، شرح‌غرر

الفرائد، ص ۱۴۵.

ویژه جهان امکان و عقل محدود و گاه محاصره شده با احساسات است که این مقوله را در ساختش راه و روزنی نیست. حال مناسب است که کوتاه و مفید اشاره کنیم که قضا همان اتفاقی است که به وقوع می‌پیوندد و تقدیر اندازه و ظرف قضاست. نقل شده است که وقتی مولا از کنار دیوار شکسته‌ای فاصله گرفت و مورد این اعتراض واقع شد: آیا از قضای الاهی فرار می‌کنید؟ حضرتش فرمود: از قضای او به سوی قدرش می‌گریزم.

مطلب دیگر این است که قضای مرتفع شده، همانند تأخیر مرگ غیر حتمی، اگر با افعالی همانند صدقه و یا صلۀ رحم به تأخیر افتد، باید به حکم عقل در دانش خداوندی باشد و به هیچ وجه این مقوله زیر مجموعه تردید و یا عدم علم از جانب حق نیست. مطلب دیگر مربوط به آخرین جمله این خطبه، یعنی بیم از خداوند به هنگام وفور و زیادی نعمت، است. مبادا شخص از ناحیه غفلت به مکر ناگهانی او دچار گردد.

حال ذکر آیاتی چند در این زمینه که ابن ابی‌الحدید نیز به برخی از آن اشاره کرده است، در اینجا مناسب می‌نماید:

۱. أَفَأَمِنَ أَهْلَ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَ هُمْ نَائِمُونَ أَوْ أَمِنَ أَهْلَ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَ هُمْ يَلْعَبُونَ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يُأْمِنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ؛^۱
۲. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلَىٰ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ؛^۲
۳. فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؛^۳
۴. فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.^۴

۱. «و آیا اهل شهر و دیار از آن ایمن‌اند که شبانگاهان که در خواب‌اند عذاب ما آنان را فراگیرد. و آیا آنان از آن ایمن‌اند که به هنگام روز عذاب ما آنان را فراگیرد، در حالی که سرگرم بازی هستند. آیا از مکر خدا ایمن و در غفلت‌اند، پس از مکر خدا در ایمنی و غفلت نیستند مگر جماعت زیانکاران.» اعراف، آیه ۹۷ - ۹۹.
۲. «و کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند، آنان را از جایی که فهمشان نمی‌رسد به هلاکت می‌افکنیم، چند روزی بدانان مهلت می‌دهیم. به راستی که کید و مکر من محکم و استوار است.» اعراف، آیه ۱۸۲ - ۱۸۳.
۳. «پس البته با هر سختی آسانی است. به راستی که با هر سختی آسانی است.» شرح، آیه ۵ - ۶.
۴. «چه بسا چیزی که آن را نمی‌پسندید، در حالی که خداوند در آن خیر زیادی قرار داده است.» نساء، آیه ۱۹.

ذره خاکم و در کوی توام جای خوش است

ترسم ای دوست که بادی ببرد ناگاهم

بسته‌ام در خم گیسوی تو امید دراز

آن مبادا که کند دست طلب کوتاهم

بر سر شمع قدت شعله صفت می‌لرزم

گرچه دانم که هوای تو کشد ناگاهم^۱



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی