

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# تُحْفَةُ الْفَنَى فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ هَلَاكِ الْآتِي

تأليف

غياث الدين منصور دشتکی شیرازی

( ۱۱۶۶ - ۹۴۹ هـ )

تقديم و تحقيق

پروين بهارزاده

دشتکی، منصورین محمد، ۸۶۶ - ۹۴۸ ق.  
تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل آتی / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ مصحح پروین بهارزاده -  
تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۱.  
نود و چهار، ۱۸۲ ص: مصور - (میراث مکتوب: ۱۰۸، علوم و معارف اسلامی: ۲۲)  
ISBN 964-6781-74-8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.  
کتابنامه: ص. ۱۷۱ - ۱۸۲؛ همچنین به صورت زیر نویس.  
نمایه.

۱. تفاسیر شیعه - قرن ۱۰ ق. الف. بهارزاده، پروین، ۱۳۳۹ - ، مصحح. ب. سازمان  
اوقاف و امور خیریه. ج. مرکز نشر میراث مکتوب. د. عنوان.

۲۹۷/۱۷۲۶

BP ۹۶ / ۵ / ۵ ت ۲

۸۱ - ۳۶۰۱۸ م

کتابخانه ملی ایران



سازمان اوقاف و امور خیریه



### تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل آتی

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

مصحح: پروین بهارزاده

ناشر: میراث مکتوب

صفحه آرا: رضا علی محمدی

حروف به کار رفته در متن: لوتوس، زر، بدر، تایمز، یاس

چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۸ - ۷۴ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴

لیتوگرافی: نقره آبی؛ چاپ: بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

http://www. MirasMaktoob.com

«این اثر با همکاری و مساعدت سازمان اوقاف و امور خیریه منتشر شده است.»



دریابی از فرهنگ پر مایه اسلام و ایران در نسخه های خطی موج می زند. این نسخه ها، حقیقت، کارنامه دانشمندان و نوابغ بزرگ هویت نامه ما ایرانیان است. بر عهده هر نسلی است که این میراث پرج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به جیاد بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همه کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و جمع در آنها انجام گرفته و صد ها کتاب رساله ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب رساله خطی موجود در کتابخانه های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگر چه بارها به طبع رسیده منطبق بر روش علمی نیست و تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد. اینها و سایر کتابها و رساله های خطی و طبعی است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی. مرکز نشر میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه مندان به دانش و فرهنگ سببی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعه فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

مرکز نشر میراث مکتوب



## فهرست مطالب

مقدمه مصحح.....	یازده - نود و یک
مروری بر تاریخچه خاندان دشتکی.....	سی
صدرالدین محمد دشتکی.....	سی و چهار
ولادت و وفات.....	سی و چهار
روش علمی.....	سی و پنج
تحصیلات و مشایخ علمی.....	سی و شش
برخی آراء فلسفی.....	چهل و یک
آثار و تألیفات.....	چهل و شش
غیاب الدین منصور دشتکی.....	پنجاه و یک
ولادت و وفات.....	پنجاه و یک
چهره علمی و ویژگیهای فردی.....	پنجاه و دو
برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت.....	پنجاه و چهار
انزوای سیاسی و انتقال آثار.....	پنجاه و هشت
شاگردان غیاب الدین منصور.....	شصت و دو
طبقه بندی آثار و تألیفات.....	شصت و هفت
برخی آراء فلسفی - کلامی.....	هشتاد و دو
مقدمه مؤلف.....	۱
فاتحه.....	۱
المشرق الأول: [تفسیر الآية الاولى، الأنسان حادث أبدي].	۲

- ٦ ..... [المشرقُ الثانى: تفسير الآية الثانية، كيفية خلق الانسان]
- ١٩ ..... [المشرقُ الثالثُ: تفسير الآية الثالثة و الرابعة، بيان أقوال المفسرين فى معاني الهداية و الشكر و الكفر و كيفية الوعد الإلهي - درجات الشقاوة و السعادة]
- ٢٧ ..... [المشرقُ الرابع: تفسير الآية الخامسة، أوصاف الابرار]
- ٣١ ..... [المشرقُ الخامس: تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة]
- ٣٥ ..... [المشرقُ السادس: تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة]
- ٣٦ ..... [المشرقُ السابع: تفسير الآية الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟]
- ٣٩ ..... [المشرقُ الثامن: تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء]
- ٤١ ..... [المشرقُ التاسع: تفسير الآية الحادية عشر، جزاء الاخلاص]
- ٤٢ ..... [المشرقُ العاشر: تفسير الآية الثانية عشر، جزاء الاخلاص]
- ٤٣ ..... [المشرقُ الحادى عشر: تفسير الآية الثالثة عشر، وصف الجنة]
- ٤٤ ..... [المشرقُ الثانى عشر: تفسير الآية الرابعة عشر، احوال أهل الجنة]
- ٤٦ ..... [المشرقُ الثالث عشر: تفسير الآية الخامسة عشر و السادسة عشر، احوال أهل الجنة]
- ٤٩ ..... [المشرقُ الرابع عشر: تفسير الآية السابعة عشر، وصف شراب الجنة]
- ٥٠ ..... [المشرقُ الخامس عشر: تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهية]
- ٥١ ..... [المشرقُ السادس عشر: تفسير الآية التاسعة عشر، شباب أهل الجنة]
- ٥٢ ..... [المشرقُ السابع عشر: تفسير الآية العشرون، النعمة الدائمة]
- ٥٣ ..... [المشرقُ الثامن عشر: تفسير الآية الواحدة و العشرون، ملابس و حلى الجنة]
- ..... [المشرقُ التاسع عشر: تفسير الآية الثانية و العشرون، الجنة نتيجة الجهد فى الحصول عليها]
- ٥٤ ..... [المشرقُ العشرون: تفسير الآية الثالثة و العشرون، الوحي و نزول القرآن]
- ..... [المشرقُ الحادى و العشرون: تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي على الصبر و ذكر الله و صلاة الليل]
- ٥٦ ..... [المشرقُ الثانى و العشرون: تفسير الآية السابعة و العشرون، الارواح المغضوب عليها فى أيدي الشياطين]
- ٥٨ ..... [المشرقُ الثالث و العشرون: تفسير الآية الثامنة و العشرون، قدرة الله الأبدية]
- ٥٩ ..... [المشرقُ الرابع و العشرون: تفسير الآية التاسعة و العشرون، اللوح المحفوظ]
- ٥٩ ..... [المشرقُ الخامس و العشرون: تفسير الآية الثلاثون، مشيئة الله و علمه الواسع]

– المشرق السادس و العشرون: [تفسير الآية الواحدة و الثلاثون، السعادة الحقيقية هي الوصول الى الكمال الحقيقي].	٦٠
پی نوشت ها .....	٦٣ - ١٠٨
ترجمه ای فشرده .....	١٠٩ - ١٥٤
– مشرق اول: [تفسير آیه اول - انسان حادثی است ابدی].	١١٢
– مشرق دوّم: [تفسير آیه دوّم - کیفیت خلقت انسان].	١١٥
– مشرق سوم: [تفسير آیات سوم و چهارم - تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر، چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت].	١٢٤
– مشرق چهارم: [تفسير آیه پنجم - اوصاف و مرتب ابرار].	١٢٩
– مشرق پنجم: [تفسير آیه ششم - اوصاف شراب بهشتی].	١٣١
– مشرق ششم: [تفسير آیه هفتم - وفای به نذر بالاترین نوع طاعت].	١٣٤
– مشرق هفتم: [تفسير آیه هشتم و نهم - مراتب انفاق و منفق].	١٣٥
– مشرق هشتم: [تفسير آیه دهم - اوصاف المخلصین و سعاداء].	١٣٨
– مشرق نهم: [تفسير آیه یازدهم - پاداش اخلاص].	١٣٩
– مشرق دهم: [تفسير آیه دوازدهم - پاداش اخلاص].	١٤٠
– مشرق یازدهم: [تفسير آیه سیزدهم - اوصاف بهشت].	١٤١
– مشرق دوازدهم: [تفسير آیه چهاردهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی].	١٤١
– مشرق سیزدهم: [تفسير آیه پانزدهم و شانزدهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی].	١٤٣
– مشرق چهاردهم: [تفسير آیه هفدهم - اوصاف شراب بهشتی].	١٤٥
– مشرق پانزدهم: [تفسير آیه هیجدهم - چشمه فیض الهی].	١٤٦
– مشرق شانزدهم: [تفسير آیه نوزدهم - جوانان مخلّد بهشت].	١٤٦
– مشرق هفدهم: [تفسير آیه بیستم - نعمت همیشگی].	١٤٧
– مشرق هجدهم: [تفسير آیه بیست و یکم - لباس و زیور بهشتی].	١٤٨
– مشرق نوزدهم: [تفسير آیه بیست و دوّم - بهشت حاصل سعی در تحصیل آن].	١٤٨
– مشرق بیستم: [تفسير آیه بیست و سوم - کیفیت وحی و نزول قرآن].	١٤٩
– مشرق بیست و یکم: [تفسير آیات بیست و چهار و بیست و پنجم و بیست و ششم - تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب].	١٥٠
– مشرق بیست و دوّم: [تفسير آیه بیست و هفتم - مقهورین شیاطین].	١٥١

- مشرق بيست و يكم: [تفسير آية بيست و هشتم - قدرت لايزال الهى] ..... ١٥٢
- مشرق بيست و چهارم: [تفسير آية بيست و نهم - قلم تقدير] ..... ١٥٢
- مشرق بيست و پنجم: [تفسير آية سى ام - مشيت حق و علم بى کران الهى] ..... ١٥٣
- مشرق بيست و ششم: [تفسير آية سى و يكم - سعادت حقيقى وصول به كمال حقيقى  
است] ..... ١٥٤
- فهارس ..... ١٥٧ - ١٦٩
- فهرس الآيات ..... ١٥٩
- فهرس الأحاديث ..... ١٦٣
- فهرس الكتب ..... ١٦٤
- فهرس الأشعار ..... ١٦٩
- فهرست منابع ..... ١٧١ - ١٨٠

## مقدمه مصحح

نبوغ فکری ایرانیان در بارور ساختن و گسترش معارف بشری، بسیار شایان توجه است. ایشان هر چند از فلسفه یونان بهره‌ها گرفتند ولی تنها به آن اکتفا نکردند، بلکه خود در تمام زمینه‌های دانش بشری، پژوهشگرانی عمیق و صاحب نظرانی دقیق بودند. از این رو هر کجا دانش دانش‌پژوهان یونان را نارسا و یا آراء ایشان را باطل یافتند، خود به تحقیق و بررسی‌های علمی پرداختند و آثاری بس گرانبها به گنجینه‌های معرفت بشری افزودند. کتاب الشکوک تألیف محمد بن زکریای رازی در ردّ بعضی از عقاید جالینوس در درمان بیماران یکی از مصادیق این جهد بی‌پایان است. در تاریخ ۱۴ قرن فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران با نام بیشماری از بزرگان و نام‌آوران برمی‌خوریم که هر یک به گونه‌ای در تاریخ فرهنگ این کشور کهنسال نقشی بسزا ایفا کرده‌اند. بیشتر دانشمندان اسلامی چه در علوم دینی و چه در علوم حقلی جز چند تن، همه غیر عرب بودند. بزرگان و نوابغی همچون: ابوالحسن علی بن حسن طبری، ابونصر فارابی، ابوریحان بیرونی؛ محمد بن موسی خوارزمی، ابوعلی سینا و ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیّامی معروف به خیّام و ابوحاتم اسفرائینی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب بن محمود بن مسعود شیرازی و قطب الدین محمد بن محمد رازی و فیلسوف بزرگ و مجدد فلسفه شرق ملاصدرا شیرازی و صدها فیلسوف و دانشمند دیگر که در این سرزمین دانش‌پرور می‌زیستند، با آثاری ارزنده که به جهانیان عرضه داشتند، تمدن شرق را پرمایه ساختند. اکثر مورخان و محققان غیر ایرانی اعم از اروپائی و یا شرقی درباره سیر حکمت

اسلام بر این نظرند که فلسفه از یعقوب کندی آغاز شد<sup>۱</sup> و به دست فارابی و شیخ الرئیس تکمیل گشت و سپس از سوی امام غزالی مورد انتقاد قرار گرفت و بدین ترتیب فلسفه رو به زوال گذاشته و بعد از قرن ششم از میان رفت.

اما همان قرنی که به نظر بسیاری از نویسندگان، پایان فلسفه اسلامی است در واقع آغاز نهضتی است در حکمت که از شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی آغاز شده و بالاخره به مکتب آخوند ملاصدرا منجر می‌گردد. از قرن ششم به بعد حیات معنوی و فکری اسلام تحت نفوذ افکار حکمای اشراقی و عرفانی که مروج مکتب عرفان نظری بودند قرار گرفت و به تدریج فلسفه مشائی، از یک سو با حکمت اشراقی و از سوی دیگر با عرفان نظری مکتب شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی حاتمی در محیط فکری و معنوی عالم تشیع امتزاج یافت. شیخ اکبر مهمترین پایه گذار عرفان نظری به صورت علمی است که در طی قرون گذشته افکار متصوفین را در سراسر عالم تحت سلطه معنوی خود قرار داده است.

بین قرون ششم و نهم، حکمائی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد او، علامه حلّی و قطب الدین شیرازی و غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی و جلال الدین دوانی بعضی از اصول حکمت اشراقی و مشائی را با هم آمیختند و مشعل حکمت و فلسفه را همچنان افروخته نگاه داشتند. این سلسله حکماء که متأسفانه برخی، کم و بیش گمنام مانده و از صفحات تاریخ حکمت اسلامی حذف گردیده‌اند، حائز اهمیت فوق العاده‌ای می‌باشند. زیرا آنان در واقع زمینه را برای ظهور میرداماد و ملاصدرا فراهم نموده و شالوده و پایه حکمت متعالیه صدرالمتألهین را استوار ساختند.<sup>۲</sup>

در طول قرن هشتم، نهم و دهم، شیراز کانون اصلی حکمت اسلامی قبل از ملاصدرا بوده است. تحقیق درباره این دوران، هم چگونگی شکل‌گیری عناصر حکمت متعالیه ملاصدرا را نشان می‌دهد و هم تاریخ تفکر اسلامی در هند را روشن می‌سازد، چرا که در همین هنگام بود که مایه‌های اولیه فلسفه اسلامی ایران در هند ظهور یافت و آنچنان رشد کرد و شکوفا شد که آثار آن تا به امروز در قاره هند و پاکستان تجلی دارد.<sup>۳</sup>

۱. تاریخ حکماء اسلام، ابوالحسن بیهقی، ۴۷ و سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ۸۳.

۲. رساله سه اصل، ملاصدرا، تصحیح و تحقیق حسین نصر، ۲۱-۲۰.

۳. معارف اسلامی در جهان معاصر، دکتر سید حسین نصر، ۴۰.

مهمترین جریان فکری فلسفی این دوران حرکتی است که در حوزه شیراز شروع شده و به اوج رسیده است، این جریان به تعبیر شهید مطهری از فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی شروع می‌شود و سپس به دست نیمه فیلسوفان و نیمه متکلمانی چون قاضی عضدالدین ایجی و میرسید شریف می‌افتد و بعد دوباره در دست فیلسوفانی چون محقق دوانی، صدرالدین دشتکی و پسرش غیاث‌الدین منصور قرار می‌گیرد و سرانجام از دست اینان به دوره اصفهان و میرداماد و ملاصدرا می‌رسد.<sup>۱</sup> به همت و کوشش امیر صدرالدین دشتکی و پسرش در قرن نهم مدرسه‌ای در شیراز بنیاد یافت که گروه بیشماری از دانش پژوهان را به خود جذب کرد و به مقامات عالی حکمت، فقهت، ادب و دانش رساند و این همان مدرسه‌ای است که تاکنون به نام مدرسه منصوریه پایدار و مشهور مانده است.

### جستاری در سبب نزول سوره دهر

قرآن پژوهان شناخت مکی یا مدنی بودن آیات و سوره‌ها را از دو طریق ممکن شناخته‌اند. سیوطی می‌نویسد: قال الجعبری: لمعرفة المکی و المدنی، طریقان: سماعی و قیاسی.<sup>۲</sup> طریق اول به دلیل وجود موانعی همچون کمبود نصوص و گاه تناقض آنها، نتوانست برای طالبین علوم و معارف قرآنی سنجش و شناختی دقیق و صحیح را در پی داشته باشد. از این رو طریق دوم را کارآمدتر تشخیص داده و سیاق آیات و محتوای مضمونی سوره‌ها را از پیش مورد توجه قرار گرفت. برای آیات مکی معیارهایی همچون: کوتاهی آیات؛ آهنگین بودن عبارات؛ طرح اصول بنیادی اعتقادی و مقابله شدید با اندیشه‌های شرک‌آلود؛ یادآوری قصص انبیاء و اقوام پیشین و... مطرح گشت. و در مقابل، آیات و سوره مدنی می‌بایست دارای خصائصی همچون: بلندی آیات؛ روانی و تفصیل مطالب؛ تشریح احکام یا بیان ویژگیها و اوصاف منافقین و... باشند.<sup>۳</sup>

با این وجود و علی‌رغم همه تلاش علماء و کاوشگران علوم قرآنی، مکی یا مدنی بودن بسیاری از سوره‌ها و آیات همچنان در پرده ابهام و اختلاف باقی ماند. اگر چه در این

۱. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۱/۲۷۶.

۲. الاتقان، ۱/۱۸ و البرهان فی علوم القرآن، ۱/۲۴۲.

۳. الاتقان، ۱/۲۰-۱۸.

زمینه، انگیزه‌های فرقه‌ای، اعتقادی و سیاسی را نیز نباید از نظر دور داشت. و سورة انسان از جمله سوری است که آراء متناقضی را برتافته است.

### آراء و اندیشه‌ها

سیوطی می‌نویسد: سورة الانسان قیل مدنیة و قیل مکیة الا آیه واحدة ﴿و لا تطع منهم اثمًا او کفوراً﴾<sup>۱</sup>.

اقوال و آراء مفسرین بزرگ فریقین، درباره مکی یا مدنی بودن این سوره را می‌توان در چهار قسم سامان داد:

(۱) مدنی بودن تمام سوره و نزول آن (به‌تمامی) در شأن علی علیه السلام و اهل بیت گرامی ایشان در پی رخدادی خاص.

(۲) مکی بودن تمام سوره و نفی سبب خاص و نفی انحصار آیات در سبب.

(۳) مدنی بودن آیات ابتدائی سوره (۲۲-۱) و مکی بودن آیات انتهائی آن.

(۴) مکی بودن تمام سوره ضمن پذیرش انحصار و اختصاص آیات ۲۲ - ۵ در شأن علی علیه السلام و اهل بیت ایشان.

اینک به تقریر هر یک از این آراء می‌پردازیم:

**قول نخست:** مدنی بودن تمام سوره و نزول آن در شأن علی علیه السلام در پی رخدادی خاص. بسیاری از مفسرین شیعه و سنی بر این باورند که سورة انسان در شأن علی علیه السلام، فاطمه زهرا علیها السلام و حسنین علیهم السلام نازل شده است. از آنجا که ولادت این دو امام بزرگوار در سالهای سوم و چهارم هجرت، در مدینه بوده است لذا سورة دهر مدنی است. این رأی مستند بر روایات متعددی است که نزول این سوره را پس از رویداد بیماری حسنین علیهم السلام و نذر روزه داری سه روزه از سوی والدین گرامی ایشان و ایثار طعام افطار از سوی خانواده به یتیم، مسکین و اسیر می‌داند.

ابوالقاسم، عبیدالله حسکانی<sup>۲</sup>، مؤلف تفسیر شواهد التنزیل، در وجه تسمیه و انگیزه نگارش کتاب خویش می‌نویسد:

۱. الاتقان، ۱۴/۱

۲. عبیدالله حسکانی (م. بعد از ۴۷۰ هـ)، به تصریح سیدبن طاوس در کتاب اقبال، از علمای اهل تسنن است.

فردی از بزرگان اهل سنت که دارای مقام ریاضت نیز بود، در یکی از مجالس خویش به جرات منکر نزول سوره دهر در شأن علی علیه السلام شد و ادعا کرد که هیچیک از مفسرین به نزول این سوره و یا هیچ آیه‌ای دیگر از قرآن در شأن علی علیه السلام اقرار نداشته‌اند. این انکار بسیار بر من ناپسند آمد، لیک منتظر ماندم تا یکی از علمای حاضر به پاسخگویی برخیزد. ولی هیچکس جز ابوالعلاء صاعد بن محمد چنین نکرد. پس از آن بود که تصمیم گرفتم برای رفع شبهه، همه احادیث و روایات و بیانات مفسرین را در این باره، در کتابی فراهم آورم و آن را شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل نام نهادم. البته متعرض نقد اسانید احادیث نشده‌ام.

سپس به ذکر یک یک اینگونه روایات می‌پردازد. از آن جمله به یک روایت اشاره می‌کنیم:

۱۰۴۲ - روایة امیر المؤمنین علیه السلام فیہ: أخبرنا أحمد بن الولید بن احمد بقراءتی علیہ من اصلہ قال، اخبرنی ابی ابوالعباس الواعظ، حدثنا ابو عبدالله محمد بن الفضل النحوی ببغداد فی جانب الرصافة أملاً سنة احدى و ثلاثین و ثلاثمائه، حدثنا الحسن بن علی بن زکریا البصری، حدثنا المیثم بن عبدالله الکرمانی، قال: حدثنی علی بن موسی الرضا، حدثنی ابی موسی عن ابيه جعفر بن محمد، عن ابيه محمد، عن ابيه علی عن ابيه الحسن، عن ابيه علی بن ابيطالب قال: لَمَا مرض الحسن علیه السلام و الحسین علیه السلام فعادهما رسول الله صلی الله علیه و آله فقال لی: یا ابا الحسن! لو نذرت علی و لَدیک لله نذراً أرجو أن ینفعهما الله به...<sup>۱</sup>

حدیث به صورت مفصل بیانگر رخدادهایی است که در پی بیماری حسنین علیه السلام به وقوع پیوسته است. اجمالاً به فهرست این رویدادها اشاره می‌کنیم:

- نذر روزه داری سه روزه همه اعضای خانواده.
- استقراض علی علیه السلام از همسایه یهودی خود به منظور تأمین طعام.
- ایثار طعام به یتیم، مسکین و اسیر در سه شب متوالی و افطار اعضای خانواده با آب.
- اشعار منسوب به علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام.
- دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله در روز چهارم و مشاهده ضعف ناشی از گرسنگی در چهره و اندام اهل بیت.

- هبوط جبرئیل و نزول سوره دهر.

آنگاه طرق دیگری را در نقل این روایت به شرح زیر بیان داشته است:

۱۰۴۳ - رواه الحسن بن مهران عن مسلمة بن جابر عن جعفر الصادق علیه السلام و له طرق عن

مسلمة

۱۰۴۴ - رواه روح بن عبدالله عن جعفر الصادق عليه السلام ...

۱۰۴۵ - رواه معاوية بن عمار عن جعفر الصادق عليه السلام ...

۱۰۴۶ - فرات بن ابراهيم الكوفي قال: حدّثنا محمد بن ابراهيم بن زكريا الغطفاني قال: حدّثني ابوالحسن هاشم بن احمد بن معاوية بمصر عن محمد بن بحر عن روح بن عبدالله قال: حدّثني جعفر بن محمد عن ابيه عن جده قال: مرض الحسن والحسين مرضاً شديداً. فعادهما محمد عليه السلام و ابوبكر وعمر. فقال عمر لعليّ لو نذرت لله نذراً واجباً... الى قوله - فقال جبرئيل يا محمد! اقرأ (انّ الابرار يشربون من كأس...) - الى آخر الآيات...

نقل این روایات تا رقم ۱۰۶۱ (مجموعاً ۱۶ روایت) ادامه می‌یابد و سپس می‌افزاید: بعضی از ناصبها به این قصه اعتراض کرده و به اجماع اهل تفسیر بر مکی بودن سوره و ولادت حسنین عليهما السلام در مدینه استناد کرده‌اند. در پاسخ ایشان باید گفت، چگونه می‌توان دعوی اجماعی چنین را پذیرفت، در حالیکه قول اکثر مفسرین بر مدنی بودن سوره است.

آنگاه در طی ارقام ۱۰۶۲ الی ۱۰۷۰، اخبار و روایاتی را آورده است که بیانگر ترتیب نزول سور قرآنی است. و در غالب آنها نزول سوره هل أتى، در مدینه و بعد از سوره الرحمن عنوان شده است.<sup>۱</sup>

ابن شهر آشوب نیز از اشخاص و منابعی یاد می‌کند که به نزول سوره دهر در شأن علی عليه السلام و اهل بیت ایشان تصریح کرده‌اند. می‌نویسد:

ابو صالح، مجاهد، ضحاک، حسن بصری، عطاء، قتاده، مقاتل، لیث، ابن عباس، ابن مسعود، ابن جبیر، عمرو بن شعیب، حسن بن مهران، نقاش، قشیری، تغلبی و واحدی در تفاسیرشان و صاحب اسباب النزول و خطیب مکی در الاربعین و ابوبکر شیرازی در نزول القرآن فی امیرالمؤمنین عليه السلام و آشنهی در اعتقاد السنة و ابوبکر محمد بن احمد بن فضل نحوی در العروس فی الزهد و نیز اهل بیت عليهم السلام از اصبح بن نباته و دیگران از امام باقر عليه السلام روایت نموده‌اند: زمانی که حسنین عليهما السلام بیمار بودند، رسول خدا صلی الله علیه و آله در معیت اصحابش به عیادت آندو رفت و به علی عليه السلام فرمود: اگر درباره دو پسر خود نذر کنی خدا آنها را عافیت می‌بخشد. علی عليه السلام عرض کرد: سه روز، روزه می‌گیریم و بدین سان فاطمه (س) و حسنین عليهما السلام و کنیز ایشان فضّه نیز گفتند: ما هم سه روز، روزه می‌گیریم.<sup>۲</sup>

نظام الدین قمی نیشابوری نیز می‌نویسد:

واحدی در البسيط، زمخشری در الکشاف و همچنین امامیه این حدیث را یاد کرده‌اند و بالاتفاق معتقدند که سوره هل أتى در مورد اهل بیت عليهم السلام نازل شده است...<sup>۳</sup>

۱. شواهد التنزیل، ۲/۴۱۴-۳۹۳.

۲. مناقب آل ابیطالب، ۳/۳۷۵-۳۷۳ (نقل از اسباب النزول، حجتی، ۳۵)

۳. تفسیر طبری، ۱۱۲/۲۹ (حاشیه).

آنگاه حدیث اطعام را یاد کرده و در پایان می‌افزاید:  
روایت است که سائل در آن سه شب جبرئیل بوده است که خدا خواست بدین وسیله ایشان را امتحان کند.

جلال‌الدین سیوطی نیز از ابن مردویه به نقل از ابن عباس آورده است که این آیات درباره‌ی علی بن ابیطالب علیه السلام و فاطمه علیها السلام بنت رسول الله صلی الله علیه و آله نازل شده است.<sup>۱</sup> ابن اثیر جزری نیز در بیان شرح حال فضة النوبیة به حدیث مذکور از طریق مجاهد از ابن عباس اشاره می‌کند، بدون آنکه آن را مورد نقد و اعتراض قرار دهد. تمام داستان در ضمن حدیث بیان می‌شود با این تفاوت که سخنی از روزه گرفتن حسنین علیهم السلام به میان نیامده است. اما به استقراض علی علیه السلام از شمعون خیبری و تهیه نان جهت افطار و آنگاه ایثار تمامی آن در سه شب متوالی اشاره دارد.<sup>۲</sup>

محمدباقر خوانساری نیز در ضمن شرح حال «محد بن ادریس شافعی» اشعاری را از وی نقل می‌کند که حاکی از اعتقاد شافعی به نزول سوره دهر در شأن علی بن ابیطالب علیه السلام می‌باشد.<sup>۳</sup>

از دیگر تفاسیر و کتب امامیه و غیر امامیه (تا قرن دهم) که این شأن نزول را بیان داشته‌اند، می‌توان به کتب زیر اشاره کرد:

- مواهب علیه، کاشفی، ۳۷۲/۴؛ - منهج الصادقین، ملافتح الله کاشانی، ۹۷/۱۰؛
- التبیان، محمد بن الحسن الطوسی، ۲۱۱/۱۰ - مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، ۴۰۴/۵ - الأملی، صدوق، ۱۵۵ (مجلس ۴۴) - بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ۲۴۵/۳۵ - مجمع البحرين، طریحی، ۴۴۶/۱ - كشف الغمّة فی معرفة الأئمة، علی بن عیسی الإربلی، ۳۰۳/۱ - ۳۰۴ - تفسیر القمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، ۲ / ۳۹۸ - تفسیر الجبری، حسین بن الحکم الکوفی ۱ / ۳۲۶ روح الجنان و رُوح الجنان، ابوالفتوح رازی، ۱۱ / ۳۵۰ - ۳۴۶ - الوسیط، واحدی، ۴ / ۴۰۱ و ۴۰۲ - ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲۲۲/۲، ۲۲۴ - معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۸ - لباب التأویل فی معانی التنزیل، الخازن، ۴ / ۲۷۸ - انوار التنزیل، بیضاوی، ۳ / ۵۲۶ - مدارک التنزیل و حقائق التأویل، النسفی، ۴ / ۴۶۶ - النکت والعیون، الماوردی،

۲. اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ۲۳۶/۷.

۱. الدر المنثور، ۲۹۹/۶.

۳. روضات الجنات، ۲۶۱/۷.

۳۹۶/۴، الاختصاص، شیخ مفید، ۱۶۹ - الغدير، امینی، ۱۰۶/۳ ای ۱۱۱ و ۱۶۹.

**قول دوم:** مکی بودن تمام سوره و نفی سبب نزول خاص.

برخی از دانشمندان و مفسران عامه از قبیل: ابن الجوزی؛ قرطبی؛ فخر رازی؛ سید قطب و دیگران، مکی بودن سوره دهر را قول ارجح دانسته‌اند و معتقدند احتمال اینکه این سوره مدنی باشد، احتمالی بسیار ضعیف و غیر قابل اعتبار است.<sup>۲</sup>

سیوطی نیز به نقل از جعبری، در قصیده تقریب المأمول، آورده است:

مکیة ستّ ثمانون اعتلت      نظمْتُ علی وفق النزول لمن تلا  
اقرأ و نون مزلّم مدثر      والحمد، تبّت، کورت، الاعلی علا

...

و محمّد و الرعد و الرحمن الانسان      الطلاق و لم یکن، حشر ملا

و به نقل از فضائل القرآن ابو عبیده نیز سوره‌های رعد، الرحمن و انسان را مکی

می‌شمارد.<sup>۳</sup>

در غالب کتبی که سخن از ترتیب نزول سور قرآنی به میان آمده است نیز نزول سوره انسان، بعد از سوره‌های الرعد و الرحمن ثبت شده است.<sup>۴</sup> لیکن مکی یا مدنی بودن این دو سوره نیز مورد اختلاف است. قرطبی می‌نویسد:

سورة الرعد مکیة فی قول الحسن و عکرمة و عطاء و جابر و مدنیة فی قول الکلبی و مقاتل و قال ابن عباس و قتادة مدنیة الا آیتین منها نزلت بمکة و هما قوله تعالی (ولو انّ قرآناً سیّرت به الجبال...) <sup>۵</sup>.

فخر رازی نیز سوره رعد را مکی دانسته و آیه ﴿ولایزال الذین کفروا...﴾ را استثناء کرده است. اما به نقل از الاصم می‌نویسد: هی مدنیة بالإجماع سوی قوله تعالی ﴿ولو أنّ قرآناً سیّرت به الجبال...﴾ <sup>۶</sup>

۱. کتاب الاختصاص متنی است بسیار کهن که انتساب آن به شیخ مفید مشکوک است. جناب آقای جواد شبیری در دو مقاله مفصل عدم انتساب اختصاص به شیخ مفید را به اثبات رسانده و این نظریه را با توجه به اسناد کتاب و سنجش آراء عرضه شده در متن کتاب با آراء شیخ مفید، مدلل کرده است. بنگرید به: مجله نور علم، شماره ۴۰، ص ۶۰ و شماره ۴۲ ص ۱۵۰.

۲. فی ظلال القرآن، سید قطب، ۳۹۱/۸ و التفسیر الکبیر، فخر رازی، ۳۰-۲۹/۲۴۳.

۳. الاتقان، ۱۱/۱ و ۲۶.

۴. شواهد التنزیل، ۴۱۴/۲.

۵. الجامع لأحكام القرآن، ۲۷۸/۹ و ۳۳۶-الاتقان، ۱۲/۱ و ۱۵.

۶. التفسیر الکبیر، ۲۳۰/۱۸.

سید قطب نیز سوره رعد و الرحمن را مکی می‌شمارد و می‌نویسد: این سوره (الرحمن) با سیاقی خاص، اعلانی عمومی است در میدان وسیع هستی و نشان دهنده آلاء پرشکوه و روشن الهی در تمام جهات وجود...<sup>۱</sup>

و نیز می‌نویسد:

و اما موضوع سوره رعد نیز مانند دیگر سور مکی، اعتقاد و احکام آن است شامل: الوهیت، توحید ربوبیت، توحید دین نزد خدا و ... لذا بر خلاف آنچه در مصحف امیری و یا بعضی مصاحف دیگر آمده است، مکی بودن این سوره از لحاظ طبیعت موضوع آن یا روش بیان آن و یا ساختار عامش واضحتر و قابل قبول تر است.<sup>۲</sup>

نویسنده معاصر، عزت دروزه نیز معتقد است سوره الرحمن که در ساختار نظم‌گونه‌اش بی‌نظیر است همانند سوره‌هایی همچون اعلی، شمس، لیل، قارعه و مرسلات در نخستین سالها نازل شده و متعرض دعوت عمومی است. لذا می‌توان گفت مکی بودن این سوره بروزی فزون‌تر دارد.<sup>۳</sup>

همه مفسرینی که بر مکی بودن سوره انسان تأکید دارند، به دو دلیل عمده استناد

جسته‌اند:

## ۱ - سیاق آیات و ساختار عبارات

عمده‌ترین استدلال در این دیدگاه آن است که سیاق آیات و عبارات در این سوره به‌وضوح حاکی از نزول آن در مکه و در اوائل بعثت است. چنانکه خدای متعال در طی آیات این سوره انواع نعمتهای حسی را به گونه‌ای مفصل به تصویر می‌کشد. و هم عذاب عظیم الهی را یادآور می‌گردد. علاوه بر آن رسول خویش را فرمان می‌دهد که در برابر حکم پروردگار صابر باشد و از تبعیت و اطاعت آنان که دامن خویش را به گناه آلوده ساخته‌اند و بر نعمتهای الهی دیدگان معرفت را فرو بسته‌اند، بپرهیزد. و این از خصائص سور مکی است که خداوند در ضمن آنها، رسولش را از مداهنه با مشرکین باز می‌دارد. همانطور که این امر در سوره‌های قلم، مدثر و مزمل بروزی آشکار دارد. مکی بودن سوره دهر در آیات هفتگانه انتهائی آن، نمودی روشنتر می‌یابد. آنجا که

۱. فی ظلال القرآن، ۶۷/۷.

۲. همان، ۶۳/۵.

۳. التفسیر الحدیث، ۸۹/۶.

سخن از نزول قرآن دارد و پیامبرش را بر صبر، ذکر حق و نماز در شامگاهان و صبحگاهان و تسبیح او در نیمه‌های شب تشویق می‌کند و او را دلداری می‌دهد که اگر این مشرکین، راه عناد در پیش گرفته‌اند، به آن دلیل است که چشمهای ناتوانشان تنها قادر به دیدن دنیای پیش روست و از هنگامه سخت و دشوار مرگ و سنگینی روز واپسین غافلند.<sup>۱</sup>

## ۲- ضعف روایاتی که بر نزول این سوره پس از ماجرای اطعام دلالت دارد.

ابن الجوزی به نقل از ابو عبدالله سمرقندی از محمد بن کثیر کوفی، از اصبع بن نباته آورده است:

مرض الحسن والحسین، فعادهما رسول الله ﷺ و ابوبکر و عمر. فقال عمر لعلي (رض): يا ابا الحسن انذر ان عافا الله و لديك ان تحدث له شكراً. فقال علي و ان عافا الله و لذي صمته لله ثلاثة ايام شكراً له... (الخ).

آنگاه تمام قصه را نقل می‌کند و به موضوعاتی همچون: استقراض علی رضی الله عنه از همسایه یهودی مسلکش موسوم به جابر بن شمر و نیز به برخی اشعار منسوب به علی رضی الله عنه و فاطمه رضی الله عنها اشاره کرده و در پایان می‌نویسد:

شکی نیست که این حدیث موضوع است و افعال و اشعاری را به ایشان نسبت داده است که ساحت این بزرگواران از آن پیراسته است. (یتزّه عنها اولئك السادة). علاوه بر آن یحیی بن معین، اصبع بن نباته را معتبر شناخته است و نیز احمد بن حنبل می‌گوید: ما احادیث محمد بن کثیر را سوزاندم و ابو عبدالله سمرقندی نیز قابل اعتماد نیست.<sup>۲</sup>

قرطبی نیز در تفسیر خود این آیات را عام دانسته و می‌نویسد:

صحيح این است که این آیات درباره همه ابرار و نیکوکاران نازل شده است. اما ثعلبی، قشیری، نقاش و دیگران حدیثی را درباره قصه علی و فاطمه و کنیز ایشان نقل می‌کنند که ضعیف و غیر قابل اعتناست.

آنگاه روایت ابن عباس را به طور کامل ذکر کرده و در جرح آن روایت بسیار قلم فرسائی می‌کند. و سرانجام به نقل از ترمذی و ابن الجوزی، این حدیث را ساختگی (مزوق و مزیف) داشته و به استناد آیه و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (بقره: ۲۱۹)، مرتکب چنان افعالی را مذموم قلمداد نموده است.<sup>۳</sup>

۱. فی ظلال القرآن، ۳۹۳/۸-۳۹۱-التفسیر الکبیر، ۲۴۳/۳.

۲. الموضوعات، ۳۹۰/۱- زاد المسیر ۴۳۲/۸. ۳. الجامع الأحکام القرآن، ۱۳۰/۱۹.

فخر رازی نیز همان قصه را به نقل از کشاف و روایت ابن عباس نقل کرده و متذکر می شود که:

دیگر بزرگان معتزلی مثل: ابوبکر الأصم؛ ابوعلی جبائی؛ ابوالقاسم کلبی؛ ابومسلم اصفهانی و قاضی عبدالجبار بن احمد در تفاسیر خود سخنی از این شأن نزول به میان نیاورده اند.

و آنگاه می افزاید:

سیاق (انّ الأبرار یشریون) جمع است و همه شاکران و ابرار را شامل است و نمی توان آن را به یک شخص اختصاص داد. چنین اختصاصی به نظم سوره آسیب می رساند. پس باید گفت آیه در صدد بیان حال مطیعین است. البته منکر آن نیستیم که علی رضی الله عنه یکی از ایشان باشد ولی تخصیص معنا ندارد.<sup>۱</sup>

**قول سوم:** مکی بودن بخشی از سوره و مدنی بودن بخش دیگر.

علامه طباطبائی ذیل تفسیر این سوره، بخش نسبتاً مفصلی را در زمینه روایات موجود در شأن نزول سوره مطرح کرده و در پایان چنین نتیجه گیری می کند:

قسمت انتهائی سوره مشتمل بر صبر و عدم اطاعت از آثم و کفور و پرهیز از مدهانه با ایشان است. همانطور که متذکر نزول قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله شده است. احتمال جدی وجود دارد که این بخش با سیاق تام و مستقلاً که دارد، در مکه نازل شده باشد. اما آنچه روایات فراوان مثبت و مؤید آند، نزول قسمت ابتدائی سوره در مدینه می باشد. لذا باید گفت، آغاز سوره مدنی و پایان آن مکی است.<sup>۲</sup>

**قول چهارم:** مکی بودن تمام سوره ضمن پذیرش کلیت شأن نزول. این رأی، جمعی است میان دو دیدگاه نخست. این قول بر این اساس مبتنی است که گوئی سوره هل ائی، ناظر به آینده اسلام است و در صدد بیان رخدادی است که در آینده به وقوع می پیوندد. همه دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که اخبار به غیب، یکی از مهمترین وجوه اعجاز قرآن است و اگر نگوئیم تمام معنی اعجاز در آن نهفته است.

الإخبار بالمغیبات در شماره ۳۵ وجهی است که سیوطی در وجوه اعجاز قرآن بر شمرده است.<sup>۳</sup> باقلانی نیز با اینکه همه وجوه اعجاز را در ۳ وجه خلاصه کرده است، اولین و مهمترین آنها را الإخبار عن المغیبات دانسته است.<sup>۴</sup>

۱. التفسیر الکبیر، ۲۴۳/۳۰.

۲. المیزان، ۲۲۶/۲۰.

۳. معرک الأقرآن، ۱۸۰/۱.

۴. اعجاز القرآن، ۵۰ و ۶۶.

بی تردید آیات بی شماری از قرآن کریم شرح اخباری از گذشته و یا مبین رخدادهایی از آینده‌اند. همه آیات و سوری که قصه انبیاء گذشته همچون: نوح؛ عیسی؛ موسی؛ ابراهیم و... را بیان می‌کنند، درصدد شرح اخبار پیشینیانند. و نیز بسیاری آیاتی که سخن از حوادث و وقایع آینده دارد. چه آینده نزدیک برای مسلمین صدر اسلام و چه ترسیم آینده مسلمانان جهان. آیاتی همچون موارد زیر:

﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام...﴾ (فتح: ۲۷) [پیش از فتح مکه]

﴿الم غلبت الروم في ادنى الارض...﴾ (روم: ۴-۱) [ماهها پیش از آنکه روم به تصرف جیوش مسلمین درآید]

﴿و هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله﴾. (توبه: ۳۳) و همه آیاتی که ترسیم‌گر واقعه روز قیامت و حشر و معاد جسمانی است.

آیاتی از قبیل آیات فوق کم نیست و به اعتراف باقلانی «جميع الآيات التي يتضمَّنها القرآن من الاخبار عن الغيوب يكثر جداً.»<sup>۱</sup>

آیات ۲۲-۵ سورة هل ائی نیز از این نمونه است. این سوره با سیاقی که در فصل اول و سوم داراست به صراحت فریاد می‌زند که در مکه نازل شده است. اما فصل دوم آن (آیات ۲۲-۵) نوید می‌دهد که در آینده نزدیک مکتب قرآن به ثمر نشیند و خاندانی با نام و نشان ابرار، پا به عرصه حیات می‌گذارند که در همه احوال فقط جویای حق باشند و تا آن حد مشتاق رضای اویند که موجودی افطار خود را به مسکین و یتیم و اسیر ایثار کنند و شعارشان این باشد: ﴿انما نطعمكم لوجه الله، لانريد منكم جزاءً ولا شكوراً﴾.

سورة انسان با ترسیم نمائی از آینده، پیامبر ﷺ را دلدار می‌دهد تا از ظلم ستمکاران و آزارهای فراوانشان رنجیده خاطر نگردد و به آینده مکتب اسلام و گروندگان به حق آن امیدوار بماند. آیات ۲۲-۵ منحصرأً بیان شأن و ویژگی موجود در خاندان اهل بیت یعنی علی عليه السلام، فاطمه عليها السلام و حسنین عليهم السلام می‌باشد. از آن رو که این نمونه اخلاص در مورد سایر اصحاب نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد و تنها می‌توان در مورد خاندان امیرالمؤمنین عليه السلام مدعی آن بود. خصوصاً با این وعده قطعی ﴿فوقاهم الله شرّاً

ذلک الیوم و لقاہم نضرۃ و سروراً و جزاہم بما صبروا جنۃً و حریراً ﴿۱﴾.  
 نمونه دیگری از این گونه آینده خوانی را می توان در سورۃ مزمل مشاهده کرد. آیه ۲۰  
 این سورۃ از پیشرفت اسلام و اقتدار مسلمین در آیندہ نزدیک خبر می دهد. آن ہم در  
 زمانی کہ مسلمین در اقلیت و ضعف مطلق بوده اند. (نزول سورۃ مزمل در سال اول بعثت  
 بوده است) در این آیه می فرماید: ﴿علم أن سیکون منکم مرضی و آخرون یضربون فی  
 الارض یتبعون من فضل اللہ و آخرون یقاتلون فی سبیل اللہ، فاقراءوا ما تیسرمنہ﴾. این آیه  
 بیان تخفیفی در ادای نماز شب است کہ ناظر بہ آیندہ مسلمین می باشد. در عبارت  
 پیشین تخفیفی را بہ موجب مسائل طبیعت (یعنی کوتاهی شبهای زمستان) در قرائت  
 قرآن در نماز شب مقرر فرمود. ﴿واللہ یقدر اللیل و النهار علم أن لن تُحصوه فتاب علیکم  
 فاقراءوا ما تیسر من القرآن﴾. اینک می فرماید: خدا دانست کہ بزودی در میان شما  
 بیماری پیدا می شوند کہ تاب و توان کمتری دارند و قرائت چند سورۃ ہم برای آنان  
 سنگین و ملال آور است. خدا دانست کہ بزودی در میان شما کسانی پیدا می شوند کہ  
 راهی سفر خواهند شد - یا برای تجارت و یا برای پیکار در راه خدا - و طبیعی است کہ  
 در اثر رنج سفر و یا تکاپوی قتال نتوانند بہ موقع از خواب برخیزند و در نافله شب  
 سورۃ های متعدد تلاوت نمایند. لذا از ہم اینک بہ شما تخفیف می دهد و اجازه صادر  
 می کند کہ نافله شب را با هر تعداد سورۃ کہ میسر و مقدورتان باشد، ادا نمائید.<sup>۱</sup>

### داوری و نقد دیدگاهها

باید توجه داشت کہ در متن مجموع روایات، تفاوت های قابل ملاحظه و بعضاً  
 تناقضاتی مشاهده می شود کہ پذیرش صحت برخی جزئیات واقعه را دشوار می سازد.  
 این گونه تفاوتها بیانگر آن است کہ روایات نقل بہ معنا شده و در برخی از آنها با  
 انگیزه های متفاوت، از جمله علاقه وافر بہ اهل بیت (علیهم السلام)، سخنانی نیز بدانها افزوده گشته  
 است. در برخی از این روایات سخنی از روزہ گرفتن سه روزہ حسنین (علیهم السلام) - دو کودک  
 خردسال ۵ و ۶ سالہ کہ تازه از بیماری برخاسته و دورہ نقاہت را سپری می کرده اند و یا  
 هنوز بیمار بوده اند - بہ میان نیامده است.<sup>۲</sup> همچنین در مورد فرد پیشنهاد دهنده بہ

۱. معارف قرآنی، محمد باقر بهبودی، ۵۳-۵۴.

۲. بنگرید بہ: مناقب علی بن ابیطالب، ابن المغازلی، ۲۷۲ - اسد الغابۃ، ۲۳۶/۷.

حضرت علی علیه السلام نیز میان متون توافق دیده نمی شود. در برخی روایات او را عمر معرفی کرده اند.<sup>۱</sup> و در برخی دیگر پیشنهاد کننده یکی از عیادت کنندگان است بدون تصریح نام (تحت عنوان عامه العرب). و تعداد قابل ملاحظه ای نیز حکایت از این دارند که علی علیه السلام به پیشنهاد و ارشاد شخص رسول الله صلی الله علیه و آله جهت سلامتی کودکان خویش نذر کرد. به طور کلی می توان گفت در روایات مزبور، حداقل ۲ مسأله به طور جدی مورد تردید قرار دارد:

اول: روزه داری دو کودک ۵ و ۶ ساله بیمار به مدت سه روز و بدون افطار.

دوم: استقراض علی علیه السلام از همسایه یهودی اش.

تردید در صحت مسأله اول، یک تردید عقلانی است. علاوه بر اینکه بر اساس نص صریح قرآن شخص بیمار (بالغ) مکلف به گرفتن روزه ماه مبارک رمضان نیست، چه رسد به بیمار غیربالغ و روزه غیر ماه مبارک.

اما در مورد استقراض باید گفت که علاوه بر عقل، شواهد تاریخی نیز تردید در صحت آن را قوت می بخشد. اگر سوره دهر در مدینه نازل شده باشد و آن هم زمانی که در همسایگی علی علیه السلام فردی یهودی و متمول به آسودگی زندگی می کرده است، باید زمان نزول را بعد از سال هفتم هجری تخمین زد.

در سال هفتم هجرت، فدک از طرف یهودیان خبیر و تیما به پیامبر صلی الله علیه و آله تقدیم شد و پس از آن تاریخ، پیامبر صلی الله علیه و آله فدک را به فاطمه علیها السلام هدیه کرد. پس در زمان نزول این سوره، فدک جزء اموال علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام بوده است.

حلبی مورخ معروف در سیره خود می نویسد:

ابوبکر مایل بود که فدک در دست دختر پیامبر باقی بماند و حتی مالکیت فاطمه را در ورقه ای تصدیق کرد. اما عمر از دادن ورقه به فاطمه مانع شد و رو به ابوبکر کرد و گفت: فردا به درآمد فدک نیاز شدیدی پیدا خواهی کرد. زیرا اگر مشرکان عرب بر ضد مسلمانان قیام کنند، از کجا هزینه جنگی را تأمین می کنی؟<sup>۲</sup>

این جمله بیانگر آن است که درآمد فدک به مقداری بوده است که می توانسته بخشی از هزینه جهاد با دشمن را تأمین کند.

۱. بنگرید به: فضائل الخمسه، فیروز آبادی، ۲۵۶/۱ - نورالابصار، شبلنجی، ۱۰۲.

۲. سیره حلبی، ۴۰۰/۳ (نقل از فروغ ولایت، جعفر سبحانی، ۱۹۸)

قطب راوندی می نویسد:

پیامبر ﷺ سرزمین فدک را به مبلغ بیست و چهار هزار دینار اجاره داد. در برخی از احادیث، هفتاد هزار دینار نیز نقل شده است. و این اختلاف به حسب درآمد سالانه آن بوده است... هنگامی که معاویه به خلافت رسید، فدک را میان سه نفر تقسیم کرد: یک سوم آن را به مروان بن حکم، یک سوم دیگر را به عمرو بن عثمان و ثلث آخر را به فرزند خود یزید داد. و چون مروان به خلافت رسید، همه سهام را جزو تیول خود قرار داد.<sup>۱</sup>

معاویه آن را میان سه نفر، که هر یک نماینده فامیل بزرگی بود، تقسیم کرد.<sup>۲</sup>

هنگامی که فاطمه علیها السلام با ابوبکر درباره فدک سخن گفت و گواهان خود را برای اثبات مدعای خود نزد او برد، وی در پاسخ دختر پیامبر صلی الله علیه و آله گفت:

فدک ملک شخصی پیامبر نبود بلکه از اموال مسلمانان بود که از درآمد آن سپاهی را مجهز می کرد و برای نبرد با دشمنان می فرستاد و در راه خدا نیز انفاق می کرد.<sup>۳</sup>

در اسلام، سرزمینی که بدون هجوم نظامی و نبرد، در اختیار مسلمانان قرار گیرد، فیء محسوب شده و به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام پس از او مربوط است تا به طوری که در قوانین اسلام معین شده است، در موارد خاصی به کار رود. یکی از آن موارد این است که پیامبر و امام نیازمندیهای مشروع نزدیکان خود را به وجه آبرومندی برطرف سازند.

یکی از محققین معاصر نیز معتقد است:

روایاتی که حاکی از فقر خانواده رسول اکرم صلی الله علیه و آله خصوصاً فقر مالی حضرت علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیها السلام است، همگی ساختگی و پرداخته قصه سرایان است. زیرا با وجود اموالی که از خدیجه در دست پیامبر باقی مانده بود و غنائمی که خصوصاً در جنگ بدر به دست آمد و هبه ها و بخششهایی که قبائل عرب به پیامبر صلی الله علیه و آله داشتند، از جمله فدک که سرزمینی عظیم با درآمدی سرشار بوده، این امر بسیار بعید است.

البته لازم به ذکر است که سیره خاندان پیامبر و خود ایشان این بوده که از مال دنیا به کمترین مقدار آن برای خویش بسنده کرده و از لذائذ چشم می پوشیدند.<sup>۴</sup>

علاوه بر آن، در متن برخی روایات سخنی از استقراض به میان نیامده است. تنها به این اشاره دارد که علی علیه السلام در ازای اجرت آبیاری درختان نخل، مقداری جو دریافت کرد و آن را آسیاب نمود و طعامی فراهم ساخت. و این طعام بود که در سه شب متوالی (و در برخی روایات در یک شب) ایثار شد.<sup>۵</sup>

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۱۶/۱۶. ۲. فروغ ولایت، جعفر سبحانی، ۲۰۰.

۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۲۱۴/۱۶.

۴. سیره الأئمة الاثني عشر، هاشم معروف الحسینی، ۷۰-۷۳/۱.

۵. بنگرید به: فضائل الخمسة، ۲۵۵/۱ - اسباب النزول، واحدی، ۳۳۱.

در روایاتی نیز که به استقراض اشاره دارد، عدم توافق در مورد نام قرض دهنده، دیده می شود. در برخی روایات از فردی یهودی به نام شمعون بن حارا نام برده اند، برخی دیگر او را فنحاص بن حارا خوانده اند و تعدادی دیگر از شخصی به نام جابرین شمر یهودی نام برده اند.

اما آنچه همه روایات (در کل) مثبت و مؤید آنند، تطبیق مطالب مذکور در آیات سورة دهر با شأنیت و ویژگیهای علی عَلِيٍّ و اهل بیت گرامی اوست. به عبارت دیگر غالب قریب به اتفاق روایات از این سخن می گویند که آیات این سوره در مورد علی عَلِيٍّ و خانواده ایشان نازل شده است.

برخی از دانشمندان علوم قرآنی همچون سیوطی، زرکشی و دیگران معتقدند: عادت صحابه و تابعین این بوده که وقتی می گفتند: نزلت هذه الآية فی كذا، مرادشان آن بوده که آیه متضمن حکم آن مورد است، نه اینکه حتماً و قطعاً سبب نزول آن آیه باشد. (فهو من جنس الاستدلال علی الحكم بالآية لامن جنس النقل لما وقع). سیوطی در توضیح این مطلب می نویسد. مثلاً وقتی گفته می شود سورة فیل در مورد هجوم سپاه ابرهه به مکه معظمه نازل شده است به این معنا نیست که این سوره بلافاصله بعد از وقوع این واقعه نازل شده باشد. بلکه بدان معناست که سورة فیل بیانگر و تمثیل کننده واقعه هجوم آن سپاه سیاه به خانه خداست.

اگر چه پذیرش این سخن به معنای نفی مطلق اسباب نزول خاص نیست. چنانکه آیاتی همچون آیات ظهار (مجادله: ۴-۱) و آیات لعان (نور: ۹-۶) در پی رخداد واقعه مربوطه نازل شده اند و دارای سبب خاص می باشند.

نتیجه آنکه دیدگاه چهارم از آن جهت که متضمن دو اصل مهم است، نمی تواند از جانب علمای فریقین به طور خاص مورد اعتراض قرار گیرد. اول از آن جهت که سورة دهر را با توجه به نظم، سبک و اسلوب خاصش که با اسلوب و ساختار سوره مکی تطابق دارد، مکی شمرده است. و دوم از آن حیث که بر نزول آیات ۲۲-۵ این سوره در شأن علی عَلِيٍّ و اهل بیت وی، از باب اخبار به غیب و دلداری و تقویت روحی پیامبر مهر تأیید می زند.

### گذری بر تک نگاره‌های تفسیری بر سوره انسان

سوره انسان به دلیل اهمیت خاصش تک نگاره‌های تفسیری متعددی را برتافته است که برخی تمام سوره و برخی آیاتی چند از آن را شامل می‌گردد. اندک تفحصی در کتب فهرست، بالخصوص کتاب پیر ارج الذریعه وجود نگاشته‌هایی را باز می‌نماید همچون:

- ۱- زین الفتی فی تفسیر هل آتی، اثر احمد بن محمد العاصمی (قرن چهارم).<sup>۱</sup>
- ۲- تحفة الفتی فی تفسیر هل آتی، اثر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی (قرن دهم) [نسخه حاضر]<sup>۲</sup>
- ۳- کشف الغطاء فی تفسیر هل آتی، سید رجب علی خان جگروانی (از نواحی پنجاب هند) (م ۱۲۸۶۰)
- ۴- تفسیر سوره هل آتی علی الانسان، تألیف شیخ احمد الأحسانی، (م. ۱۲۴۱) که در ضمن تفسیر جوامع الکلم به چاپ رسیده است.<sup>۳</sup>
- ۵- تفسیر آیات ان الابرار یشربون من كأس ... الی ... نضرة و سروراً، اثر میرزا محمد حسن شیروانی اصفهانی، معروف به مدقق شیروانی (م. ۱۰۹۸). تفسیری است مختصر که به زبان فارسی نگاشته شده است.<sup>۴</sup>
- ۶- تفسیر سوره هل آتی، اثر سید حسین بن السید دلدار علی نقوی کهنوی (م. ۱۲۷۳)<sup>۵</sup>
- ۷- تفسیر سوره هل آتی، اثر شیخ علی الحزین<sup>۶</sup>
- ۸- تفسیر سوره هل آتی، اثر مولی شمس الدین گیلانی (م. ۱۰۹۸)  
این تفسیر در واقع همان تفسیر تحفة الفتی است که به غلط به مولا شمس الدین گیلانی منسوب شده است.
- ۹- تفسیر سوره هل آتی، سید امیر معزالدین محمد حسینی اردستانی، مشهور به میرمیران<sup>۷</sup> این نگاشته نیز فارسی بوده و مؤلف در رجب سال ۱۰۴۴ در حیدرآباد دکن نگارش آن را به پایان رسانده است.
- ۱۰- حسناء غالیة المهر یا تفسیر سوره الدهر، تألیف امیرمحمد عباس<sup>۸</sup> (م. ۱۳۰۶) فرزند

---

۱. الذریعة، ۹۰۰/۱۲.  
۲. همان، ۳۴۳/۴.  
۳. همان، ۳۲۴/۴.  
۴. همان، ۱۴/۷ و اعیان الشیعه، ۴۱۳/۷ - ۴۱۱.  
۵. الذریعة، ۳۴۳/۴.  
۶. همان، ۳۳۳/۲۲.  
۷. همان، ۳۱۰/۴؛ ۱۶۵/۱۲؛ ۴۶/۱۸.  
۸. همان، ۳۴۳/۴.

محمد جعفر تستری از اولاد شیخ نعمت الله جزائری. وی کتب و تألیفات متعددی را به رشته تحریر درآورده است. سید محسن امین ۱۰۱ تألیف وی را نام برده است.

۱۱- وارق الدهر یا رساله فی تفسیر سورة الدهر، تألیف مولی حبیب الله بن مولی علی مدد کاشانی ساوجی، (م. ۱۳۴۰).<sup>۱</sup>

۱۲- خصائص الزهراء علیها السلام، نگاشته شیخ محمد علی بن مولی حسن علی همدانی، شامل ۴۰ حدیث است و در هر حدیث تأویل آیه‌ای از آیات قرآن را در شأن فاطمه زهرا علیها السلام متذکر می‌شود. از جمله آیات سورة هل أتی.<sup>۲</sup>

### معرفی تفسیر تحفة الفتی

رساله تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، تفسیری است فشرده و سرشار از اشارات فلسفی و عرفانی، توأم با تحقیقاتی لطیف و مباحثی شریف،<sup>۳</sup> تألیف غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، یکی از فیلسوفان بزرگ قرن دهم از حوزه شیراز.

مؤلف کوشیده است تا ضمن تفسیر آیات سورة انسان، علاوه بر ذکر آراء دیگر مفسرین، مطالب بکر و کشفیات خویش را، که غالباً رنگ و بوی فلسفی - عرفانی دارد، در قالب جملائی کوتاه و اشارت گونه ارائه دهد. در موارد متعدد تفصیل مطالب را به رساله‌های دیگر خویش احاله کرده و درک عمیق آنها را مشروط به داشتن ذوقی سلیم و فهمی مستقیم دانسته است. و بدین ترتیب، نگارش تفسیری خویش را این گونه سامان بخشیده است: با ذکر مقدمه‌ای کوتاه در بیان اهمیت نفس (انسان شناسی) آغاز می‌کند و متذکر می‌شود که در پرتو آیات این سوره در صدد تبیین برخی حالات روحانی (آلام و لذات معنوی) است، علی‌رغم اینکه منکر ظهور این آیات در جسمانیات نیز نمی‌باشد. آنچنان که دأب کتب عرفانی است، مطالب را ذیل عناوین المشرق نظام داده و تمامی رساله را مشتمل بر ۲۶ مشرق نموده است. در هر مشرق پس از ذکر یک یا چند آیه، ابتدا به شرح مفردات آن می‌پردازد، آنگاه متعرض آراء دیگر مفسرین شده و ضمن انتقاد بر برخی آراء، نظر خویش را به اجمال و گاه به تفصیل مطرح می‌سازد، اگر در خلال بیانات و

۲. همان، ۱۶۸/۷.

۱. الذریعة، ۱۵۲/۱۱ و ۲۷۱/۷.

۳. الذریعة، ۳۴۴/۴.

به اقتضای مقام، متذکر روایات و اخباری گردد، به شیوه‌ای کارشناسانه و آن‌گونه که دأب محدثین است، به بررسی صحت و سقم آنها نپرداخته، بلکه پس از طرح یک یا چند اصل فلسفی و حتی گاه ادبی، به صورتی ضمنی پذیرش یا عدم پذیرش خویش از مفاد روایت را تبیین می‌کند و در مواردی نیز به تأویل آن می‌پردازد.

به‌عنوان مثال: در شرح معنا و بیان مصداق الانسان در آیات اول و دوم و علت تکرار این واژه، ابتدا به روایت ابن عباس اشاره نموده که در ضمن آن انسان را در آیه اول آدم عليه السلام و در آیه دوم جنس بشر تلقی کرده است. آنگاه به منظور اثبات خطا بودن چنین برداشتی، به یک قاعده ادبی استناد می‌کند که انّ المعرفة المعادة عين الأول. و پس از تبیین این قاعده و ذکر موارد مشابه از جمله آیات ۴ و ۵ سوره انشراح، عینیت الانسان را در آیه اول و دوم استنتاج می‌کند. و بدین ترتیب فرض آدم بودن انسان را منتفی می‌شمارد.

در تمام طول رساله، آنچه به وضوح قابل مشاهده است، استدلالها و استنتاجهای او از آیات براساس مبانی و اصول فلسفی و اشارات عرفانی است. به‌عنوان مثال وی پس از تفسیر آیات اول و دوم، متذکر می‌شود که فلاسفه، مبادی حوادث را عبارت از پنج علت: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده شمرده‌اند. انسان نیز مانند هر حادث دیگر مرکب از این مبادی پنجگانه است که همگی در آیات اول و دوم بدین ترتیب ملحوظ می‌باشند: اصل عدم در آیه اول و در عبارت ﴿لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ لحاظ شده است و اصل فاعل و ماده در آیه دوم و عبارت ﴿انا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ نهفته است. و اما عبارت ﴿نبئیه﴾ مبتنی اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمیعاً بصیراً﴾ بیانگر اصل صورت می‌باشد.

عمده تفاسیری که مورد استناد مؤلف بوده و یا از آنها تأثیر پذیرفته است، عبارتند از: التفسیر الکبیر امام فخر رازی؛ الکشاف زمخشری؛ انوار التنزیل بیضاوی و غرائب القرآن نیشابوری. در این میان سه تفسیر نخست را صراحتاً نام می‌برد، لیکن علی‌رغم برداشت عباراتی مفصل از تفسیر غرائب القرآن، به نام آن اشاره نمی‌کند.

## مروری بر تاریخچه خاندان دشتکی

### گستره دانش

سادات دشتکی<sup>۱</sup> از خاندانهایی هستند که از قرن پنجم به شیراز آمده‌اند و فرزندان آنان در طی قرون بعدی خانواده معروفی را تشکیل می‌دادند. نسب ایشان به زیدبن علی بن الحسین علیه السلام می‌رسد.<sup>۲</sup>

افراد این خاندان غالباً اهل دانش، تألیف و تدریس و در زمان خویش در علم و عرفان شاخص بوده‌اند.<sup>۳</sup> بزرگترین فرد این سلسله، دانشمند و ادیب نامدار سیدعلیخان مدنی دشتکی شیرازی واسطه در اجازات حدیث است و مؤلف کتابهای *سلافة العصر و الحدائق الندیة* فی شرح فوائد الصمدیه و ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین علیه السلام.<sup>۴</sup> بر اساس نوشته سیدعلیخان حسینی مدنی شیرازی در کتاب *سلوة الغریب*، اولین فرد از سادات دشتکی که به شیراز رفته است، علی ابوسعید نصیبی است. وی در حدود سال ۴۰۰ هـ در محله دشتک شیراز توطن اختیار کرد.<sup>۵</sup>

از دیگر افراد این خاندان، سیدضیاءالدین عربشاه (م. ۶۷۵) بود که در فارس به قضاوت رسید. سپس در اواخر عمر، اعتکاف گزیده و به عبادت مشغول شد. پسرش امیرعزالدین اسحق نیز مانند اجداد و اسلاف خود از سادات جلیل‌القدر و نیکوکارانی بود که تکلف را رها کرده و دائماً با تلاوت قرآن دمساز بود و برای مردم موعظه می‌نمود. در تصوف کتابی نگاشت به نام *مصباح الدُّجی*. وی در سال ۷۲۷ هـ درگذشت و در مقبره خانوادگی [در منصوریه] مدفون گشت. پسرش امیر روح‌الدین نام داشت که مفسری دانا و جامع بود و به نشر حدیث علاقه وافر داشت. کتابی در توسل نگاشته و در سال ۷۳۴ هـ وفات یافته است. مزار او نیز در مقبره خانوادگی است. برادر وی به امیرصدرالدین محمد موسوم بود. از بزرگان شیراز و از فضلاء بنام، که تواضع و شفقت و مهربانی و

۱. دشتک نام یکی از قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین محله‌های شیراز است که در نزدیکی حرم مطهر شاه‌چراغ قرار دارد و هم اکنون مدرسه منصوریه در آن محله واقع است. امروزه بیشتر به نام محله لب آب شهرت دارد.

۲. فارسنامه ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۱۰۳۸/۲ و ۱۱۴۲.

۳. کشف الحقائق المحمدیه، غیاث‌الدین منصور دشتکی، ص ۱۹۶. لم یوجد بینہ (صدرالدین محمد) و بین مدینة العلم و بابه علیهما السلام أب لم یتیمز عن أبناء الزمان بمزید علم و عرفان.

۴. فارسنامه ناصری، ۱۰۳۸/۲. ۵. بزرگان نامی پارس، دکتر محمد تقی میر، ۱/۵۵۴.

بزرگواری او مورد تأیید همگان بود، سفری به عراق و آذربایجان کرد و با مشایخ عصر خویش ملاقات نمود و در سال ۷۵۴ هـ و یا ۷۶۷ هـ درگذشت. پسر وی ابراهیم ملقب به شرف‌الدین یا شرف‌المله است. صاحب جاه، دانشمند، خوش بیان و عالی مرتبه بود و در تصوف نیز مقامی والا داشت. با پدرش به عراق و آذربایجان رفت و از محضر مشایخ آن دیار بهره‌مند شده و پنجاه سال در مدرسه رضویه و مسجد جامع عتیق وعظ کرد. وی در سال ۷۸۸ هـ درگذشت و در مقبره خانوادگی به خاک سپرده شد.<sup>۱</sup> فرزند وی صدرالدین محمد و نوه‌اش غیاث‌الدین منصور و نبیره‌اش نیز صدرالدین محمد (م. ۹۰۳ هـ) نام داشت و اوست که از سوی فیلسوف شهیر متأخر، ملاصدرای شیرازی به سیدالمدققین و السید السند ملقب گشته است.<sup>۲</sup> سیدسند، صدرالدین محمد دو پسر داشت؛ یکی غیاث‌الدین منصور (م. ۹۴۸ هـ) و دیگری عمادالدین مسعود (م. ۹۵۱ یا ۹۵۵ هـ).

نامداران این خاندان پس از این دو برادر، در پنج خطه می‌زیسته‌اند:<sup>۳</sup>

(۱) گروهی در شیراز متوطن بوده و یا پس از مدتی به شیراز بازگشته‌اند. مانند سیدعلی خان کبیر که پس از حدود ۴۸ سال اقامت در مکه و هند به شیراز آمده و به تدریس در مدرسه منصوریه پرداخت.

(۲) گروهی در مکه مسکن گزیدند. همانند میرزا محمد معصوم دشتکی شیرازی، وی در مسجد الحرام کتابهای فقه مذاهب پنجگانه را علاوه بر کتب تفسیر و کلام درس می‌گفت، همچنین نقش عمده‌ای در تقریب مذاهب داشته و خصومت شیعه و سنی را تخفیف داد. وفاتش در سال ۱۰۳۲ هـ ضبط شده است.

(۳) جماعتی همچون نظام‌الدین احمد مکی، فرزند میرزا معصوم دشتکی که به حیدرآباد دکن رفتند و هنوز بازماندگان آنها در آنجا اقامت دارند. وی در سال ۱۰۸۵ هـ در سن شصت و سه سالگی درگذشت.

(۴) عده‌ای از اولاد سیدعلی خان کبیر فرزند نظام‌الدین احمد نیز به فسا رفتند همچون میرزا حسن حسینی فسائی، صاحب فارسنامه ناصری (م. ۱۲۳۷).

۱. طرائق الحقائق، حاج معصومعلی شاه، نعمة‌اللهی، ۲۲۶/۳.

۲. الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ۵۹/۱؛ ۹۵/۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲؛ ۳۲۰/۳.

۳. فارسنامه ناصری، حسینی فسائی، ۱۳/۱؛ ۱۳۸/۲-۱۰۴۳ و بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهرزاد، ۳۱۱.

(۵) جمعی نیز چون امیر جمال الدین دشتکی راهی هرات شده و در آنجا ماندند. امیر جمال الدین، عطاء الله بن امیر فضل الله شیرازی ملقب به جمال الحسینی عموزاده غیاث الدین منصور بود که پس از کسب معلومات اولیه همراه با عمویش امیر اصیل الدین به هرات رفت و در مدرسه سلطانیه به تدریس مشغول شد. به خواهش امیر علی شیرنوائی، کتاب جامع حدیثی به نام روضة الاحباب فی سیرة النبی و الآل و الاصحاب در سه جلد و به فارسی نگاشته و در سال ۹۲۶ هـ وفات یافت. عموی وی امیر اصیل الدین عبدالله نیز در مدرسه گوهرشاد به موعظه می پرداخت و در سال ۸۸۳ هـ وفات یافته است. امیر نسیم الدین ملقب به میرکشاه پسر جمال الدین عطاء الله نیز تا آخر عمر در هرات بود. هانری گربن از سلسله فیلسوفان خاندان دشتکی تحت عنوان مکتب شیراز یاد کرده است.<sup>۱</sup>

و بدین ترتیب این سلسله جلیله از سادات، طول درازی از تاریخ و عرض وسیعی از جغرافیا را در پرتو برکات علمی خویش منور ساختند.

## سلسله آباء بیت دشتکی<sup>۱</sup>

امام علی بن ابیطالب علیه السلام

امیران → ... → محمد بن زید → زید الشہید → علی بن الحسین علیه السلام → حسین بن علی علیه السلام

عربشاه (م. ۶۷۵)

↓  
علی (م. ۶۸۵)

↓  
اسحاق (م. ۷۱۷)

↓  
صدرالدین محمد (م. ۷۶۷)

↓  
ابراہیم (م. ۷۸۸)

↓  
صدرالدین محمد (م. ۸۲۸)

↓  
غیاث الدین منصور اول (م. ۸۷۰)

↓  
اسحاق

↓  
صدرالدین محمد (م. ۹۰۳)  
(سید سند)

↓  
نظام الدین احمد دشتکی

↓  
غیاث الدین منصور (م. ۹۴۸)

↓  
عمادالدین مسعود (م. ۹۵۵)

↓  
امیر سلام اللہ

↓  
امیر شرف الدین

↓  
صدرالدین محمد

↓  
امیر ابراہیم (م. ۹۷۵)

↓  
امیر نظام الدین احمد دشتکی (م. ۱۰۱۵)

↓  
امیر محمد معصوم (م. ۱۰۳۲)

↓  
امیر نظام الدین احمد (م. ۱۰۸۵)

↓  
میرزا حسن فسائی → سید علی خان کبیر (م. ۱۱۲۰)

### صدرالدین محمد دشتکی (سید سند)

محمد بن منصور بن محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی مکنی به ابوالمعالی و ملقب به صدرالدین، معروف به صدرالدین کبیر می‌باشد. از دیگر القاب او سیدالحکماء و صدرالعلماء، صدرالحکماء و صدرالحقیقه است.<sup>۱</sup>

و در کتب متأخرین از او با عنوان سید المدققین، السید السند و یا السید السناد یاد می‌شود.<sup>۲</sup>

از آن رو که نسبش به سیدالشهداء، حسین بن علی علیه السلام می‌رسد، در نوشته‌هایش خود را حسینی معرفی نموده است.

### ولادت و وفات

سید صدرالدین آنچنان که فرزندش میرغیاث‌الدین منصور دشتکی، در شرح رساله اثبات الواجب وی نگاشته است، در روز سه‌شنبه دهم شعبان سال ۸۲۸ هـ در محله دشتک

۱. در بررسی شرح حال صدرالدین محمد از کتب زیر سود برده‌ایم و برای سهولت کار از ارجاع تک تک مواد خودداری شده است:

- ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکینة و اللقب، محمدعلی مدرس، ۲/ ۴۶۴.

- آثار العجم، میرزا فرصت شیرازی، ۴۵۸.

- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۳.

- فارسنامه ناصری، میرزا محمد حسن فسانی، ۱/ ۲۳ و ۲/ ۱۰۴۰-۱۱۴۳.

- روضات الجنات، محمدباقر خوانساری، ۵، ۱۸۹ - ۱۸۵.

- رساله کشف الحقائق المحمدیه، نسخه خطی به شماره (۲۶۰۵۱) متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی، میرغیاث‌الدین منصور دشتکی، فصل هفتم.

۲. الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ۱/ ۵۹؛ ۵/ ۹۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲؛ ۳/ ۳۲۰.

شیراز متولد و در روز جمعه دوازدهم رمضان سال ۹۰۳ هـ، در سن هفتاد و پنج سالگی، به دست طائفه ترکمان بایندریه به شهادت رسید.

### روش علمی

میرصدرالدین کبیر علی‌رغم اینکه از افکار فلاسفه پیشین بهره گرفته و تحت تأثیر افکار شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و معلم ثانی ابونصر فارابی بوده، لیکن اندیشه‌هایی نو و افکاری تازه و بکر ارائه کرده که در کتب پیشین سابقه نداشته است. در واقع باید او را فیلسوفی دانست که دارای سیستم فلسفی خاصی است و البته در بعضی موارد اندیشه‌هایش ترکیبی از عقاید متکلمین و فیلسوفان آزاداندیش بوده است. وی درباره اندیشه‌های نو و افکار تازه خود در ابتدای حاشیه خویش بر شرح تجرید می‌نویسد:

أما بعد ... فمنها ما أخذته من كُتُب القوم سِيما الشُّفَاء. و نسبتُ ذلك الي مأخذه إلا قليلاً و منها ما خَلْتُ عنه كُتُب القوم و لم أَجِدْ في كلام غيري اليه سيلاً و التَّمَسُّ منك أن لا تبادرَ إلي إنكار إِبكاره قِبَل التَّأَمُّل. والاستكشاف عن احواله، بل عليك أن تَبَدَّل جُهْدَكَ في الإِسْتِكْشَافِ، ثُمَّ عَلَيْكَ الانْكَارُ أَوْ الاعْتِرَافُ.<sup>۱</sup>

[من این شرح را برای روشن شدن معضلاتی که فضلا در آن در مانده و مشکلاتی که علماء در آن متحیر شده‌اند، نگاشته‌ام]. بعضی از این نکات را از کتب قوم و بخصوص شفا اخذ کرده‌ام و آنها را به مأخذ اصلی خود نسبت داده‌ام مگر در مواردی معدود. بعضی دیگر از این نکات، در کتب قوم وجود نداشته و در کلام دیگران نشانی از آن نیافته‌ام. از تو می‌خواهم که قبل از تأمل و بررسی، به انکار نکات تازه و بکر آن مبادرت نوری، بلکه کوششت را در کشف و فهم مطالب بکاربری، آنگاه به انکار یا اذعان آن پردازی.

### غیاث‌الدین منصور نیز درباره روش علمی پدرش می‌گوید:

عادت و روش نیکویش این بود که در کتابهایش چیزی را جز آنچه نظر مختص خودش بود، بیان نکند. آنچه را دیگران بیان داشته بودند در کتب خویش نمی‌آورد مگر آنکه اولاً آن را به صاحبش نسبت دهد و سپس نظر خود را در آن باب بیان کند. به همین دلیل اکثر تألیفاتش را تعلیقه و شرح تشکیل می‌داد، زیرا در این شیوه، آنچه دیگران در متون و شروح خود آورده‌اند، نمی‌آید. به هر حال، هر چند کتب او کم تعدادتر و کم حجم‌تر از کتب دیگر علما و حکمای بزرگ بود، لیکن نکات بکر و منحصر به فرد این کتابها از افادات غیر او بیشتر و

۱. حاشیه قدیم میر صدرالدین بر شرح تجرید، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۵۵.

مهمتر است. چنانکه این امر بر کسی که اهل تتبع و انصاف باشد پوشیده نیست.<sup>۱</sup> لازم به تذکر است که شیوه شرح و تعلیقه نویسی از ویژگیهای سنت فلسفی شرق و بخصوص فلسفه اسلامی است که آرای نو و بکر خویش را در قالب شرح یا تعلیقه بر بعضی از متون اصلی فلسفی و حتی در قالب شرح بر شرحی قدیمتر ارائه می دادند. گاه نیز به شرح شرح برمی خوریم. حتی نویسندگانی ممکن است اثر خود را شرح کند. و به هر حال این امر به هیچ وجه مغایر با نوآوری و دلیل بر تقلید و عدم ابتکار نیست. چنانکه ما با دیدگاههای فلسفی خواجه نصیر در شرح استادانه اش بر اشارات ابن سینا مواجه می شویم. ملاصدرا نیز آرای خویش را در ضمن شرح بر شفاء و شرح بر حکمة الاشراق ارائه می دهد.

قاضی نورالله شوشتری نیز در ترسیم چهره علمی صدرالدین کبیر چنین نگاشته است:

به واسطه خوابی که یکی از پدران او در بطلان کتب حدیث اهل سنت دیده بود، رغبت ایشان در درس کتب مذکوره که از روی تقیه استمرار یافته بود، فتور یافت و اول کسی که از ایشان از مطالعه کتب حدیث اهل سنت واسوخت و متوجه علوم کلیه رسمیه گردیده و به مرتبه اعظم حکما رسیده، حضرت میر بود.<sup>۲</sup>

### تحصیلات و مشایخ علمی

سید سند دروس حدیث و شرعیات را نزد پدرش غیاث الدین منصور و پسر عموی وی سید نظام الدین احمد دشتکی و ادبیات عرب و فقه را نزد پسر عموی خویش سید حبیب الله دشتکی فراگرفت و منطق و حکمت را زیر نظر مولی قوام الدین محمد کلباری یا کربالی تلمذ نمود.<sup>۳</sup>

قوام الدین کربالی از شاگردان میر سید شریف جرجانی است که در شیراز به تدریس علوم عقلی اشتغال داشته و محقق دوانی، صفی الدین ایجی، شرف الدین علی شیفتگی و سید ضیاء الدین نورالله مرعشی شوشتری، جد قاضی نورالله شوشتری از شاگردان او

۱. رساله کشف الحقائق المحمديه، غیاث الدین منصور، ۱۹۶.

۲. مجالس المؤمنین، نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۲.

و روضات الجنات، محمدباقر خوانساری، ۷/ ۱۷۷، به نقل از حبیب السیر.

۳. حبیب السیر، خواند میر، ۳/ ۶۰۵.

محسوب می‌شوند. اما بین صدرالدین محمد و قوام‌الدین کربالی به هیچ وجه رابطه استاد و شاگردی وجود نداشته، بلکه برعکس، بین آن دو مباحثات و مناظرات فراوان درگرفته است.

برخی نیز معتقدند وی حکمت و کلام را از سیدفاضل مسلم فارسی و جمعی دیگر اقتباس نموده که سلسله تلمذ بعضی از ایشان تا رئیس الحکماء ابوعلی سینا منتظم می‌شود و به افرادی چون قطب‌الدین علامه شیرازی و سلطان‌المحققین خواجه نصیرالدین طوسی منتهی می‌گردد.<sup>۱</sup>

سلسله بعضی دیگر به متکلمینی همچون حجة الاسلام غزالی و فخرالدین رازی و شیخ علامه جمال‌الدین حسین بن مطهر حلّی منتهی می‌گردد.<sup>۲</sup> شخصیت فردی صدرالدین محمد، از سوی فرزندش غیاث‌الدین منصور این‌گونه ترسیم شده است:

او از مکاسب، بهترین آنها، یعنی کشاورزی و احیای زمینهای موات را برگزید و به احداث قنات و بازسازی قریه‌ها همت گماشت. وی، بین مباحثه و تدریس و عمارت و زراعت و نظم امور دنیوی و مصالح اخروی و بهبود کار رعایا و اصلاح مصالح مردم جمع کرده بود. در جمع بین مصالح دنیا و آخرت قادر و متمکن بود و زمام امور در هر دو جهت را در دست داشت (دارای ریاست دینی و دنیوی بود). بر شریعت پیامبر ﷺ تحقیقاً و نه تقلیداً ملتزم بود (مجتهد بود). شطرنج را خوب بازی می‌کرد و ابتدای امر به حلّیت آن فتوا می‌داد ولی بعداً نظرش به حرمت آن تعلق گرفت و آن را ترک کرد. صدقه و مبرات زیادی از او مشاهده می‌شد. کثیرالصلوة بود و به حج و زیارت ائمه اطهار همت وافر داشت. در فنون عملیه مثل زراعت، احداث قنات، ساختمان‌سازی و عمارت، داناترین اهل زمانش بود و اساتید هر کدام از این فنون و صنایع بر او وارد می‌شدند، در برابرش خضوع کرده و به دانش‌اندوزی می‌پرداختند. بین علوم حقیقی و معارف الهی و مباحث نقلی از یک طرف و مکارم پسندیده و اخلاق نیکوی محمدی و کمالات گرانقدر نفسانی و صفات شایسته و متناسب بدنی از طرف دیگر، جمع کرده بود. شاگردان بسیاری از محضرش استفاده می‌کردند.<sup>۳</sup>

### میرصدرالدین و ملاجلال‌الدین دوانی

ملاجلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷) از علمائی است که تألیفاتش در بین اهل فضل شهرت

۱. خردنامه صدر، شماره ۳، فروردین ۱۳۷۵، مقاله آشنائی با مکتب شیراز، قاسم کاکائی، ۸۳.

۲. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۲.

۳. رساله کشف الحقائق المحمّديه، ۱۹۷.

دارد. مردی متکلم، حکیم، فاضل، محقق و ادیب بود.<sup>۱</sup> مهارت جلال‌الدین در علوم مختلف و نبوغ و موج فکری وی و مخصوصاً دقت نظر و حسن ابتکار و ذوق سلیمی که در شرح و بیان و تدریس و تصنیف علوم گوناگون خصوصاً فلسفه و کلام داشت، او را به مقام والائی رسانید و شهرت فوق‌العاده‌ای برایش حاصل کرد. تنها کسی که در شیراز می‌توانست با او برابری کند، حکیم مشهور سید صدرالدین دشتکی بود که پیش از آمدن جلال‌الدین نیز حوزه درس و بحث و شاگردان بسیار داشت. ولی با روی کارآمدن جلال‌الدین به میزان قابل توجهی از رونق حوزه تدریس و موقعیت سید کاسته شد. و شاید همین امر نیز از نظر علمی، رقابتی طولانی میان آن دو فیلسوف بزرگ پدید آورد و خود موجب بروز استعداد و شخصیت علمی هر دو و تألیف و تصنیف کتب سودمندی گردید.<sup>۱</sup>

ابوالقاسم نصرالبیان کازرونی درباره رابطه میان سید سند و دوانی می‌گوید:  
در دقایق مباحث حکمیه میانه ایشان (جلال‌الدین) و حضرت امیر صدرالدین محمد اتفاق مناظرات و مباحثات طویل الذیل، در حضور و غیبت، افتاده و به این تقریب از جانبین استقصای نظر در مطالب حکمت و کلام کرده‌اند. خصوصاً مباحث امور عامه شرح جدید تجرید که مولانا علی قوشچی تألیف نموده ... (و دوانی بر آن شرح نگاشته است) ... در اکثر آن مباحث روی سخن مولوی (دوانی) با حضرت امیر صدرالدین محمد است. و هر جا که در مؤلفات خود اسم میر برده‌اند از روی ادب و تعظیم ذکر نموده‌اند.

همچنین می‌نویسد:

نسبت میان آنها مانند نسبت میان فارابی و شیخ‌الرئیس و یا افلاطون و ارسطو است. زیرا مدار افادات دوانی بر استکشاف و تفصیل بود، اما صدرالدین غالب اعتمادش بر حدسیات بوده و به اشارات موجز و عبارات لطیفه اکتفا می‌کرد.<sup>۲</sup>

و نیز گفته‌اند:

هرکس والی شیراز می‌شد، جهت تحقیق وقایع طبع ایشان، مجالس ساخته و مستفید و بهره‌ور می‌گردیدند.<sup>۳</sup>

اما جلال‌الدین دوانی غالباً در بحث و مناظره شفاهی، خود را حریف صدرالدین نمی‌دید و بیشتر در آثار کتبی خود در صدد پاسخگوئی برمی‌آمد. چنانچه در مسجد

۱. مفاخر اسلام، علی دوانی، ۴/۴۱۴.

۲. سلم السموات، ابوالقاسم الکازرونی الشیرازی، تصحیح یحیی قریب، مرقوم پنجم، ۱۲۶ و ۱۲۷.

۳. حیب السیر، خواند میر، ۳/۶۰۵.

جامع عتیق شیراز پس از مناظره‌ای نسبتاً طولانی در حضور فضلالی فارس، خطاب به حضار می‌گوید:

حضرت میر پرواز می‌کنند و مرا به عصا راه باید رفت، همراهی مسیر نیست.<sup>۱</sup>

گرچه این مناظرات از نظر برخی مجادلاتی از سر عصیبت و یا معارضه‌ای میان یکی از اولاد علی - سید سند - و یکی از نوادگان ابوبکر - دوانی - بوده است، لیکن نباید از نظر دور داشت که بسیاری از مباحث منطقی، فلسفی و کلامی در بین همین مناظرات، مورد حلاجیهایی دقیق قرار گرفت و بعدها رهگشای فلاسفه‌ای چون ملاصدرا گشته است. به عنوان نمونه مناظرات این دو بزرگوار است در مغالطه جذر اَصم، یا پارادوکس دروغگو، که یکی از پارادوکسهای مهم در منطق و معرفت‌شناسی محسوب می‌شود و در بحث صدق از اهمیت خاصی برخوردار است. و نیز مباحثات ایشان در باب حمل و مسایل مربوط به آن که در معرفت‌شناسی امروز اهمیت شایان توجهی دارد و بعدها در فلسفه ملاصدرا اهمیت خاصی پیدا کرد.

دامنه مجادلات بین این حکیم پس از مرگ آنها نیز ادامه داشت و امیر غیاث‌الدین که در زمان حیات ایشان و در سنین جوانی خود به مباحثه و مناظره با علامه دوانی می‌پرداخت، در رساله‌های متعدد خود نیز به مقایسه گفتار این دو فیلسوف پرداخته و غالباً به نفع پدر، سخنان علامه دوانی را ردّ و جواب گفته است.

صاحب فارسنامه ناصری، به یکی از مناظرات امیر غیاث‌الدین با علامه دوانی در حضور امیر صدرالدین چنین اشاره کرده است:

در مجلسی که مشحون بود از علماء و اکابر، امیر غیاث‌الدین منصور که در سن ۱۸ سالگی بسر می‌برد، جناب محقق دوانی را مخاطب ساخته و مطالب علمی را به عنوان مشاجرت سؤال نمود و جناب دوانی از پاسخ اعراض کرد. در این هنگام رنگ چهره امیر صدرالدین، پدر بزرگوار آن جناب، از این اعراض متغیر گشته و به جناب دوانی فرمود: بنده زاده با شما چنین می‌گوید! علامه دوانی در پاسخ گفت: شما خود بفمائید تا ببینم چه پاسخ می‌گوئید؟!<sup>۲</sup>

### امیر صدرالدین و ملاصدرای شیرازی

فیلسوف شهیر ملاصدرا در جای جای کتاب پر ارزش خویش، اسفار، به طرح

۱. سلم السموات، ۱۲۷. و فارسنامه ناصری، ۱/ ۹۳۸.

۲. فارسنامه ناصری، حسینی فسائی، ۱/ ۱۱۴۲.

دیدگاهها و آراء امیر صدرالدین می‌پردازد و گاه در ضمن طرح اعتراضات محقق دوانی بر وی، میان اندیشه‌های این دو عالم جلیل به داوری می‌نشیند و در غالب موارد، جانب سید را گرفته و اعتراضات دوانی را رد می‌کند.<sup>۱</sup> در عین حال مواردی نیز وجود دارد که سخنان و نظرات میرصدرالدین و ادله او را بدون تغییر و یا با تغییری اندک در سیاق عبارات سخنان خود نقل می‌کند. به عنوان مثال آنچه صدرالمتهلین درباره اتحاد نفس و بدن، آورده توضیح گفتار میرصدرالدین دشتکی است. وی پس از آنکه به سئوالاتی درباره اتحادی بودن نفس و بدن پاسخ می‌گوید، اشکالاتی چند را در صورت انضمامی بودن نفس و بدن ذکر می‌کند که در واقع عین عبارات میرصدرالدین دشتکی است.<sup>۲</sup>

صدرالدین مانند بسیاری از حکمای دیگر، نفس انسانی را جسمانیة الحدوث و ترکیب آن دو را از نوع اتحادی می‌داند. [وی ترکیب را به دو گونه قابل انفکاک دانسته است: ۱- ترکیب اتحادی یعنی چیزی عین چیز دیگر باشد و متحد با آن ۲- ترکیب انضمامی یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر] و معتقد است اگر نفس جزء ترکیبی انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد.<sup>۳</sup>

صدرالمتهلین از این عقیده سید دفاع کرده و اعتراضات دوانی را پاسخ می‌گوید.<sup>۴</sup> بنابراین هر دو فیلسوف نفس را صورت نوعیة بدن و تحقق نوع جسمانی را از دو امر که یکی بالفعل مجرد و دیگری امری عادی باشد محال می‌دانند. با این تفاوت که ملاصدرا تجرّد کامل نفس را وابسته به انصراف کامل آن از طبیعت می‌داند و برای این انصراف، مرگ را لازم نمی‌شمرد. ولی میرصدرالدین برای رسیدن نفس به تجرّد، مرگ را ضروری می‌داند، زیرا به عقیده او در زمان حیات، نفس انسانی صورت نوعیة بدن اوست و در چنین حالتی فعلیت تجرّد آن امکان‌پذیر نیست.

در بحث اصالت وجود، عقیده صدرالدین محمّد درباره وجود ذهنی مورد توجه و تأیید صدرالمتهلین قرار گرفته است (و آن را بر مبنای اصالت وجود توجیه کرده و به همه ایرادهای دوانی بر سید پاسخ داده)، و عقیده وی را درباره تقدم وجود بر ماهیت پذیرفته است.<sup>۵</sup>

۱. الاسفار الاربعه، ۶/ ۸۱-۸۲؛ ۱/ ۳۱۸ و ۴۱۵؛ ۵/ ۲۹۴؛ ۶/ ۳۳ و ۳۵ و ۸۲.

۲. مقایسه حاشیة جدید دوانی بر شرح تجرید در نقل گفتار میرصدرالدین، ۶۳۳ و الاسفار الاربعه، ۲/ ۲۸۵ و ۲۸۶.

۳. کشف الحقائق المحمّدیة، ۱۸۲ و ۱۸۷-۱۸۵. ۴. الاسفار الاربعه، ۵/ ۲۸۹-۲۸۶؛ ۸/ ۳۹۲-۳۹۳.

۵. الاسفار الاربعه، ۱/ ۵۹. و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب الیه بعض اهل التدقیق.

عقیده صدرالدین مبنی بر تقدّم وجود بر ماهیت مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. و نیز وجود را موجب تعین ماهیت می‌داند. از این رو صدرالمتألهین مانند صدرالدین دشتکی، ماهیات ذهنی را از مقوله کیف به شمار می‌آورد.<sup>۱</sup> در بحث توحید و برهان صدیقین، عبارات سید را نقل کرده و نظر او را با قول خود که قول حق است یکی می‌داند و ضمن پاسخگویی به اعتراضات دوانی هیچ‌یک را بر سید وارد نمی‌داند.<sup>۲</sup>

### برخی آراء فلسفی

سید سند آراء و اندیشه‌های فلسفی خود را در مسأله حق تعالی در رساله‌های مختلف خویش، از جمله در رساله مستغنی با عنوان اثبات الواجب، به رشته تحریر درآورده است. این رساله توسط فرزندش غیاث‌الدین منصور با عنوان کشف الحقائق المحمّدیة شرح شده است.

\* **اثبات واجب تعالی:** متکلمین پیش از سید، در مقام اثبات صانع به حدوث عالم متوسل می‌شدند و معتقد بودند که چون عالم حادث است، از این رو محتاج به محدث و مؤثری است قدیم. طبیعیون نیز با توجه به نظام کلی عالم و اینکه هر متحرکی ناگزیر احتیاج به محرکی غیرمتحرک دارد، به اثبات صانع و مبدأ اول می‌پرداختند. این برهان، برهان ارسطو یا برهان علل فاعلی نام گرفته است. فارابی با عدول از شیوه این دو گروه موجود را با نظر در اصل وجود، به ممکن و واجب تقسیم کرد و بیان داشت که ممکن، خواه قدیم زمانی باشد و خواه حادث، نیازمند به علت و مرجحی خواهد بود و چون

→

و ۳۱۵/۱: و سلك بعض الاماجد مسلماً، دقیقاً قریباً من التحقيق لا بأس بذكره و ما یرد علیه تشحیذاً للأفهام و توضیحاً للمقام.  
و ۳۲۱/۱: تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية و هو الذى ساق عندنا اليه البرهان.  
۱. الاسفار الاربعه، ۲/ ۱۸۹ و ۲۸۸؛ ۱/ ۳۲۰-۳۲۳.  
۲. همان، ۶/ ۸۱ و ۸۲، و لعمرى انه قریب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود او الواجب بحقیقه و الموجود بما هو موجود.  
علاقه مندان می‌توانند به منظور آشنائی بیشتر با افکار فلسفی صدرالدین محمد مراجعه کنند به بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدین دشتکی، عبدالله شکبیا، رساله دکتری به راهنمائی جواد مصلح، دانشکده الهیات و معارف اسلامی - بی تا، ۲۷۰-۳۵.

دور و تسلسل باطل است، ناگزیر موجودات منتهی به علّتی می شوند که خود معلول نباشد.

سید سند نیز از نحوه استدلال فارابی تبعیت کرده و پس از تقسیم وجود به ممکن و واجب با اذعان به اینکه ممکن فی حد ذاته نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه نیازمند علّت و مرجّحی می باشد، و با تأیید برهان وسط و طرف که از سوی برخی حکما برای تباهی و ابطال تسلسل علل مطرح شده، نتیجه می گیرد که سلسله علل باید به یک واجب الوجود ختم شود، زیرا مبدأ باید علّت مطلقه ای باشد که خود معلول نباشد. فان لم یکن فی الموجود ما هو الواجب الوجود بذاته لم یکن موجوداً اصلاً و التالی ظاهراً البطلان<sup>۱</sup>.

آراء سید سند در مسأله واجب الوجود به اختصار از این قرار است:

- ۱- واجب الوجود موجود بالذات است.
- ۲- وجود واجب مجرد از ماهیت است.
- ۳- واجب الوجود قابل تقسیم به اجزاء نیست که از این معنی به "احدیّت" تعبیر می شود. و قابل حمل بر کثیر نمی باشد که از آن به "واحدیّت" تعبیر می گردد.
- ۴- تعدد واجب بالذات جایز نیست؛ زیرا اگر متعدد شود یا به مجرد ذاتش متعدد خواهد بود که در این صورت مستلزم تحقق کثرت بدون وحدت است و محال. و اگر تعدّدش به واسطه غیر باشد، واجب بالذات نخواهد بود بلکه ممکن است، با استناد به آیه ﴿لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ (انبیاء، ۲۲) که در آن مراد از فساد، نیستی است.
- ۵- صفات حقیقیه عین ذات حق است.

\* **صفات حق تعالی:** وی در تعریف صفت می گوید: صفت به امری گفته می شود که برای شیء دیگر تعقل می شود و بدون آن قابل تعقل نیست، همچنانکه عرض به امری گفته می شود که در موضوعی یافت شود و وجود آن بدون موضوع امکان پذیر نباشد. وی صفات حق را به سه گونه قابل تقسیم می داند:

- ۱- صفت حقیقیه مانند حیات. می گوید: عقل هنگامی که قدرت و علم را برای حق تعالی ثابت می کند، حیات را نیز برای او تعقل می کند.

۲- صفت اضافیه مانند خالق بودن و ربّ بودن که تعقل آنها برای ذات حق به نسبت مخلوق و مربوب است.

۳- صفت سلبيه مانند جوهر نبودن و عرض نبودن که تعقل آن با مقایسه با جوهر و عرض است.

آنگاه با طرح اصل عنوان شده از سوی خواجه طوسی مبنی بر اینکه: در تعقل امری برای چیزی لازم نیست آن امر در واقع و نفس الامر وجود داشته باشد، همچنانکه در تعریف مضاف می‌گویند، مضاف امری است که تعقل آن با مقایسه با غیر است. می‌نویسد:

با توجه به اصل مزبور، اقسام سه‌گانه صفت در عقل هنگام مقایسه غیر با حق تعالی برای او ثابت است و اتصاف حق تعالی به آنها مستلزم ترکیب و تکثر در ذات واجب نیست. زیرا هنگامی که ماعدای حق از حق نفی شود، هیچ‌گونه صفتی، نه صفت حقیقی و نه صفت اضافی و نه صفت سلبيه ثابت نیست و این نفی صفات همان توحید است.<sup>۱</sup>

همچنین درباره نحوه ارتباط صفات و ذات حق، قول مشهور حکما را که صفات حق مبین ذات اوست چنین تقریر می‌کند:

صفت گاه اطلاق می‌شود بر امری که در نفس امر، بدان شیء قائم است، مانند علم و حرکت نسبت به زید. و گاه اطلاق می‌شود بر امری عرضی که قائم به آن نیست، مانند عالم و متحرک نسبت به زید.

آنگاه می‌نویسد:

صفت در معنای اول مغایر باموصوف است ولی در معنی دوم با آن مغایر نیست. منظور حکما نیز صفات قسم دوم است یعنی حی و عالم و قادر، نه حیات و علم و قدرت.

\* **علم باری تعالی:** در فصل پنجم از کتاب اثبات باری، علم حق تعالی را در دو «مقدمه» و هفت «مطلب» شرح می‌دهد.

مقدمه: قوه مدرکه هرگاه با پوششهای مادی مثل حواس همراه باشد، قادر به تعقل نیست، ولی هرگاه از آن مجرد شود مانند قوه عاقله، قادر به تعقل خواهد بود.... از این رو حکما معتقدند هر موجود مجردی، بالضروره عاقل خویش است.

مطلب اول: علم حق تعالی به ذات خویش.

مطلب دوم: علم حق تعالی به سایر موجودات. چون واجب تعالی علت موجوده همه

موجودات است و علم به علت از آن جهت که موجب معلول است، علم به معلول خواهد بود.

مطلب سوّم: علم حق تعالی به موجوداتی که با ذاتش مغایرت دارند، بعد از مرتبه علم او به ذات خویش می باشد و تابع آن، لذا موجب تکثر در ذاتش نخواهد بود. مطلب چهارم: احاطه علم حق تعالی به اموری که متغیر و زوال پذیرند. زیرا علم حق به احوال عالم به واسطه علمش به ذات خود می باشد که سبب و مقتضی آن احوال است و چنین علمی با تبدل عالم تغییر نمی یابد. در صورتی علم حق به حوادث و رویدادهای جهان تغییرپذیر می بود که ناشی از پیدایش حوادث و تابع امور زمانی باشد. مطلب پنجم: علم واجب به امور غیرمتناهی.

در این مطلب با استناد به گفته فارابی در فصوص الحکم مبنی بر اینکه غیرمتناهی در عالم امر ممتنع نیست بلکه در عالم خلق محال است، می گوید: همین طور است جواز تسلسل در عالم علم، و نیز جایز است به علم واحد، علم به امور کثیره حاصل شود. مطلب ششم: علم حق تعالی به امور جزئی به نحو کلی است، یعنی عالم به همه خصوصیات امور جزئی است.

مطلب هفتم: علم حق با وجود کثرت معلوماتش واحد است، زیرا علم او از نوع علم فعلی است نه انفعالی.

\* **سمیع و بصیر بودن حق:** ابن سینا معتقد بود که سمیع بودن حق تعالی علم او به مسموعات و بصیر بودنش علم او به مبصرات است. بنابراین، علم واحد است و اختلاف اسامی آن به واسطه اختلاف متعلقات آن است. میرصدرالدین، این قول را به ابوالحسن اشعری نیز نسبت داده و پس از بیان نظر متکلمین دیگر که سمیع بودن و بصیر بودن را دو صفت زاید بر علم می دانند، قول اوّل را تأیید و چنین تقریر کرده است:

بدون شک سماع و ابصار دو نحوه مخصوص از علم به معنی اعم است. انکشاف شیء از طریق ابصار، دیدن و از طریق سماع، شنیدن خوانده می شود و هر موجودی که این دو نحوه از علم برایش حاصل باشد، سمیع و بصیر می باشد... و چون ثابت شد که حق تعالی عالم به جمیع اشیاء است از جمیع جهات، لامحاله سمیع و بصیر است و تعدد قدما نیز لازم نمی آید، زیرا سمیع بودن و بصیر بودن مانند علم حق تعالی عین ذات اوست.<sup>۱</sup>

۱. اثبات الواجب، میرصدرالدین دشتکی، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۸۳۴، ۴۱-۴۲ به نقل از رساله بررسی آثار و افکار فلسفی میر صدرالدین دشتکی، عبدالله شکیبا، ۱۶۱.

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید: و حاصل تحقیق این است که مفهوم سمع و بصر غیر از مفهوم علم است و این دو، دو نحوه خاص از علم هستند و زاید بر مطلق علم.<sup>۱</sup>

\* **حیات حق تعالی:** در فصل هشتم از کتاب اثبات الواجب، پس از تعریف حیات حیوانی و مغایرت آن باقوه و حس و حرکت، گفتار خواجه طوسی را در باب حیات حق تعالی نقل کرده، در تأیید آن می‌گوید: آیه ﴿فسبحان رب العرش عما یصفون﴾ (انبیاء، ۲۲) مؤید همین حقیقت است. بیان خواجه طوسی چنین است:

عقلا حق را به طرف اشرف از دو طرف نقیض توصیف می‌کنند و چون خداوند را به علم و قدرت توصیف کردند و چنین دیدند که موجود فاقد حیات محال است به علم و قدرت توصیف شود، حق تعالی را به حیات نیز توصیف کردند، خصوصاً از آن جهت که حیات اشرف از موت است.

و این در حالی است که ملاصدرا مستند خواجه را برای اثبات حیات در نهایت ضعف قلمداد کرده و می‌گوید در همه موارد اثبات آنچه از دو طرف نقیض اشرف است برای حق تعالی جایز نمی‌باشد. وی معتقد است حیات مانند علم و قدرت از کمالات موجود بماهو موجود است و وابسته به ماده و لواحق آن نمی‌باشد و هر کمالی که برای موجود بماهو موجود ثابت است، برای حق تعالی که اتم الوجود است، ثابت می‌باشد.<sup>۲</sup>

\* **کلام حق تعالی:** وی حروف را هیأت‌هایی می‌داند که برصوت عارض می‌شود و صوت را تموج و حرکت هوا تعریف می‌کند. بر این اساس چون کلام مرکب از حروف است، پس کلام قائم به هوا خواهد بود نه متکلم. و لذا می‌گوید:

متکلم تنها حروف و کلمات و ترکیب آن را به وضع مخصوصی متعین می‌سازد. این تمیز و تعین حروف و کلمات همچنانکه بواسطه مخارج دهان است به کتابت نیز می‌باشد.... به همین دلیل در هر دو مورد گفته می‌شود قال فلان کذا. تکلم خداوند قرآن را، نوشتن آن در لوح محفوظ است و صحیح است که قرآن را قول حق و کلام او بدانیم. و اگر کسی بگوید این نوشته بر لوح محفوظ قدیم یا حادث است؟ می‌گوئیم قدیم است و تعدد قدما لازم نمی‌آید زیرا بازگشت آن به علم حق است به تعین حروف و کلمات و ترکیب بعضی با بعض دیگر، بدانگونه که در عالم وجود تحقق دارد.

و سرانجام در فصل دوازدهم از کتاب اثبات الواجب، دیگر صفات خداوند را متذکر شده، هر یک را تبیین می‌کند؛ صفاتی همچون حکمت، جود، عنایت، لطف، هدایت،

ازلیت، وحدانیت، ملکیت، حق بودن، خیر بودن، قهر و جهر، تمامیت و قیومیت.

\* **مسأله ماهیت و وجود ذهنی:** سید سند در حاشیه قدیم خود بر شرح تجرید (صفحات ۲۶-۲۷) ابتدا دو گونه وجود را برای ماهیت عنوان کرده است:  
۱- وجود خارجی که ماهیت به اعتبار آن تحت مقوله‌ای از مقولات است.  
۲- وجود ذهنی که به اعتبار آن کیفیت نفسانی است.

وی پس از استناد به سخن ابن سینا در الهیات الشفاء می‌گوید:  
ماهیت واحد در خارج نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد و ما آن را محال می‌شمردیم ولی اشکالی ندارد که معقول این ماهیت که در خارج، جوهر است، در ذهن عرض و کیفیتی نفسانی باشد.

و سرانجام متذکر می‌شود که:

به هر حال صادق بودن تعریف کیف بر جمع ماهیات به حساب وجود ذهنی، ما را بر آن داشت که صور همه مقولات را در ذهن از مقوله کیف بدانیم.<sup>۱</sup>

ملاهادی سبزواری بر این عقیده سید انتقاد کرده، می‌گوید: عقیده او برای دفع اشکال صدق جوهریت و عرضیت کافی است، ولی اشکال جزئی بودن و کلی بودن امر واحد را برطرف نمی‌سازد.<sup>۲</sup>

لیکن این عقیده مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. وی تقدّم وجود بر ماهیت را پذیرفته و نیز وجود را موجب تعیین ماهیت می‌داند. از این رو صدرالمتألهین مانند صدرالدین به‌طور کلی ماهیات ذهنی را از مقوله کیف به‌شمار می‌آورد، ولی وجود ذهنی ماهیات را مانند وجود خارجی آنها از مقولات دهگانه جوهر و عرض خارج می‌داند<sup>۳</sup> و در دفاع از عقیده سید، ضمن ایراد همه اعتراضات دوانی بر صدرالدین، هیچ‌یک را وارد ندانسته، به تک‌تک آنها پاسخ می‌دهد.<sup>۴</sup>

### آثار و تألیفات میر صدرالدین

کتب تراجم و فهارس، از ۱۶ اثر که قطعاً از تألیف سید سند می‌باشد، نام برده‌اند. لازم به ذکر است که همه آثار این فیلسوف بزرگ به صورت نسخه‌های خطی در

۱. بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدین، عبدالله شکیبا، ۲۶۷.

۲. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۱۳۳/۲ - ۱۳۴.

۳. الاسفار الاربعه، ۱۸۹/۲ و ۲۸۸. همان، ۳۲۳-۳۲۰/۱.

کتابخانه‌های ایران خاک غربت خورده‌اند و تاکنون کمتر مورد توجه و مرجع محققین و فلاسفه بعد از ملاصدرا قرار داشته است. اینک به ذکر فهرست و کتابشناسی اجمالی این آثار می‌پردازیم.

۱- اثبات الواجب تعالی<sup>۱</sup> یا الحقائق المحمدية

این رساله مشتمل بر ۱۲ فصل است که توسط فرزندش غیاث‌الدین منصور شرح شده و خود ۷ فصل به آن افزوده است. از آنجا که این رساله از سوی شارح، کشف‌الحقائق المحمدية نامگذاری شده است. روشن می‌گردد که رساله اثبات الواجب سید سند، الحقائق المحمدية نام داشته است.

ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود از دو کتاب اثبات الواجب و شرح‌التجريد سید سند، نقل قول فراوان دارد.

۲- تعلیقات علی تیسیرالفقہ<sup>۲</sup>

حاشیه‌ای است بر تیسیرالوصول الی جامع‌الاصول در فقه شافعی که در واقع مختصر کتاب جامع‌الاصول، ابن اثیر الجزری شافعی (م. ۶۰۶ هـ) می‌باشد.

۳- الجذر الاصم<sup>۳</sup>

رساله‌ای است در علم منطق و معرفت‌شناسی و در تحقیق مغالطه معروف به جذر اصم<sup>۴</sup>.

۴- حاشیه علی حاشیه لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار<sup>۵</sup>

این رساله در حقیقت همان حاشیه دوم وی است بر شرح مطالع (شماره ۹) که آنرا

۱. الذریعه، ۱۰۸/۱. ۲. همان، ۵۵/۶، شماره ۲۷۹.

۳. همان، ۹۲/۵، شماره ۳۸۴.

۴. معمای جذر اصم یا پارادوکس دروغگو (Lair Paradox)، یکی از شبهات کلامی و فلسفی است که دانشمندان متأخر آن را به این کمونه (م. حدود ۶۲۳ تا ۶۸۵ هـ ق) نسبت داده‌اند. این شبهه در میان پارادوکسهای منطقی اهمیت و جایگاه خاصی داشته و بیش از دیگر معماهای منطقی مورد تأمل دانشمندان مسلمان قرار گرفته است. منطق دانان، فیلسوفان، متکلمان و اصولیان با روی آوردهای گوناگون و براساس مبانی مختلف، به تحلیل صدق یا کذب مسأله کُل کلامی کاذب پرداخته‌اند.

برای تبیین بیشتر مطلب علاقه‌مندان را به منابع زیر ارجاع می‌دهیم:  
مجله خردنامه صدرا، شماره‌های ۴؛ ۶ و ۵؛ ۹ و ۸؛ ۱۱ مقالات مربوط به معمای جذر اصم، به قلم احد فرامرز قراملکی.  
۵. همان، ۷۷/۶.

در پاسخ و رد اعتراضات جلال‌الدین دوانی بر حاشیه اول وی نگاشته است.

۵- حاشیه علی شرح التجرید جدید<sup>۱</sup> یا الحاشیه الصدریه

حاشیه‌ای است بر شرح تجرید علی قوشچی و قبل از شرح دوانی نگاشته شده است.<sup>۲</sup> تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام تألیف خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ هـ) و یکی از باارزش‌ترین کتب در عقاید شیعه امامیه می‌باشد. نام حقیقی این کتاب تحریرالعقاید است لیکن به التجرید شهرت یافته است. فاضل قوشچی یکی از علمای اهل سنت، بر این کتاب شرحی نگاشته است که به الشرح جدید موسوم می‌باشد.<sup>۳</sup>

۶- الحاشیه علی الحاشیه الشریفیه علی الشرح القديم للتجرید<sup>۴</sup>

شرح قدیم بر التجرید تألیف شمس‌الدین محمود اصفهانی (م. ۷۴۶) است. این شرح توسط سید شریف جرجانی (م. ۸۱۶ هـ) مورد تحشیه قرار گرفته و به نام حاشیه التجرید یا الحاشیه علی الشرح القديم للتجرید موسوم است.<sup>۵</sup>

۷- الحاشیه علی شرح القطبی للرسالة الشمسیة<sup>۶</sup>

حاشیه‌ای است بر شرح قطب‌الدین رازی (م. ۷۶۶ هـ) - یکی از شاگردان علامه حلّی و شهید اول - بر کتاب شمسیة المنطق تألیف نجم‌الدین ابوالحسین علی بن عمر قزوینی مؤلف حکمة العین. نجم‌الدین قزوینی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی بوده و

۱. همان، ۶/۶۹.

۲. شرح جدید قوشچی و نیز شرح‌المطالع رازی از سوی جلال‌الدین دوانی و صدرالدین محمد دشتکی بارها مورد تحشیه قرار گرفته و در ضمن حواشی خود، به رد نظرات و اعتراضات یکدیگر پرداخته‌اند. این حواشی به الطبقات الجلالیه و الطبقات الصدریه موسوم گشته است. نویسنده فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی بیان می‌دارد که: اکنون سندی در دست داریم که نخستین نویسنده طبقات جلالیه صدر دشتکی است و لذا نخستین حاشیه بر شرح تجرید از صدر دشتکی است و صدر (برخلاف معروف) بر شرح تجرید ۳ حاشیه نگاشته است.

(فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، عبدالحسین حائری، تهران، ۱۴۳۵، ۴۹۳)

علاوه بر مطالب فوق، تعریفی که حاجی خلیفه ذیل عنوان الطبقات الجلالیه ذکر کرده است حاکی از این است که اولین حاشیه بر شرح التجرید و نیز شرح‌المطالع از سوی میرصدرالدین دشتکی نگارش یافته و محمدبن اسعد دوانی حواشی خود را یکی بعد از دیگری در رد نظرات میرصدرالدین و در پاسخ وی به رشته تحریر در آورده است.

(کشف‌الظنون، حاجی خلیفه، ۲/۱۰۹۶)

بیانات فوق سخن صاحب‌الذریعة را نقض می‌کند آنجا که می‌گوید: إنّ المحقق المولی جلال‌الدین محمد الدوانی کتب علی الشرح جدید حواشی ثلاثاً و سید صدرالحکماء کتب حاشیتین (الذریعة، ۳/۳۵۴)

۳. الذریعة، ۱۳/۱۳۸.

۴. همان، ۶/۷۰، شماره ۳۶۴.

۵. کشف‌الظنون، ۱/۲۵۰.

۶. الذریعة، ۶/۳۷.

به دبیران شهرت دارد و شرح قطب‌الدین رازی به نام تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه موسوم است.<sup>۱</sup>

۸- الحاشیه علی شرح مختصر الاصول<sup>۲</sup>

اصل کتاب منتهی السؤال و الأمل فی علمي الاصول و الجدل تألیف ابن حاجب مالکی (م. ۶۴۶هـ) می‌باشد. مؤلف به دلیل حجم وسیع کتاب، بخشی از اصول الفقه آن را برگزیده و همین است که به مختصر الاصول شهرت دارد.

یکی از شرح‌های معروف بر این کتاب اخیر، شرح قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) است که حواشی متعددی را به خود اختصاص داد، از جمله حاشیه صدرالدین محمد دشتکی.<sup>۳</sup>

۹- حاشیه علی شرح المطالع<sup>۴</sup> (۲ حاشیه)

شرح المطالع که با نام لوامع الاسرار موسوم است، نیز تألیف قطب‌الدین محمد رازی است و در واقع شرح کتاب مطالع الانوار تألیف سراج‌الدین محمود الأزمووی (م. ۶۸۹) در علم منطق می‌باشد.<sup>۵</sup>

مطالع الانوار مترتب بر دو بخش است: بخش اول در علم منطق و بخش دوم شامل چهار قسمت:

۱- امور عامه ۲- جواهر ۳- اعراض ۴- الهی.

سید سند دو حاشیه بر شرح المطالع نگاشته است. اولی با نام الحاشیه‌القدیمة الصدریه و دومی با عنوان الحاشیه‌الجدیة الصدریه موسوم است. وی حاشیه دوم را در ردّ اعتراضات جلال‌الدین دوانی بر حاشیه قدیم خود به‌رشته تحریر درآورد. این حواشی بخشی از الطبقات الصدریه و الطبقات الجلالیه را تشکیل می‌دهد.<sup>۶</sup>

۱۰- الحاشیه علی الکشاف للزمخشری<sup>۷</sup>

۱۱- الحاشیه علی المطول<sup>۸</sup>

اصل کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج‌الدین ابویعقوب سکاکی (م. ۶۲۶) بوده و شامل

۱. الذریعة، ۱۳/۳۳۷؛ ۶/۳۴؛ ۳/۳۸۸.

۲. همان، ۶/۱۲۸ و ۱۲۹.

۳. همان / ۱۳۲.

۴. همان، ۶/۷۳ - شماره ۲۲۴.

۵. همان، ۶/۷۳ - شماره ۳۷۲.

۶. همان، ۶/۱۳۲، شماره ۷۱۱.

۷. همان، ۶/۱۳۵، شماره ۷۲۷.

۸. ۶ - پاورقی ص ۶۴

سه بخش می باشد:

۱- صرف ۲- نحو ۳- معانی و بیان.

بخش سوم این کتاب توسط جلال‌الدین محمد معروف به خطیب دمشقی (م. ۷۳۹هـ) تلخیص شده و با عنوان المختصر شهرت می یابد. این تلخیص از سوی سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۲هـ) مورد شرح قرار گرفته و با نام المطول شناخته می شود.<sup>۱</sup>

۱۲- رساله فی الفیاض<sup>۲</sup>

این رساله شرحی است بر کلمه فیاض در آغاز کتاب لوامع الاسرار (مذکور در شماره ۹) که با این عبارت آغاز شده است. الحمد لله فیاض ذوارف العوارف . . . .

۱۳- رساله فی الکلام<sup>۳</sup>

۱۴- رساله فی خواص الجواهر<sup>۴</sup>

رساله ای است به زبان فارسی در شناخت انواع جواهر و خواص و قیمت آنها. رساله ای به همین نام نیز به صدرالدین محمد ثانی منسوب است.<sup>۵</sup>

۱۵- رساله ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه<sup>۶</sup>

این رساله نیز به زبان فارسی نگاشته شده و از چگونگی پیدایش رنگین کمان بحث می کند. آغاز این رساله چنین است: بعد از تیمن و تبرک به نام مُبدعی که به محض خود ذرات کائنات را از کتم عدم به شهرستان وجود فرستاد. . . .

۱۶- رساله فی الوجود الذهنی<sup>۷</sup>

آراء خاص میرصدرالدین در مورد وجود ذهنی که در این رساله نگاشته شده بعدها مورد استفاده فلاسفه بزرگی همچون ملاصدرا قرار گرفته است.

۱. همان، ۲۰۲/۶ و ۷۰.

۲. همان، ۱۳۵، شماره ۷۲۹.

۳. همان، ۱۰۸/۱۸، شماره ۹۱۷.

۴. همان، ۱۸۲/۱۱، شماره ۱۱۳۲.

۵. در رساله کشف الحقائق المحمّديه، غیث‌الدین منصور، کتاب رساله فی الجواهر را به پدرش نسبت داده است. صاحب ریحانه الادب نیز همین عنوان را به صدرالدین کبیر منسوب دانسته است (۳/۴۲۶) لیکن هاتری گربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (ص. ۴۷۴) کتابی را به زبان فارسی به نام جواهرنامه به صدرالدین محمد ثانی منسوب کرده است. پس یا هر دو صدرالدین کتاب جواهرنامه داشته‌اند و یا تشابه نام میان جد و نبیره سبب اشتباه در تشخیص مؤلف گشته است. لازم به توضیح است که بیانات آقابزرگ طهرانی، ظاهراً انتساب جواهرنامه را به صدرالدین ثانی نیز تأیید می کند (الذریعه، ۵/۲۸۳)

۶. الذریعه، ۲۰۷/۱۷، شماره ۱۱۰۹. ۷. ه. م.، ۳۷/۲۵، شماره ۱۸۷.

## غیاث‌الدین منصور دشتکی

منصور بن صدرالدین محمد ملقب به غیاث‌الدین، استاد بشر، عقل‌حادی عشر، خاتم‌الحکماء و غوث‌العلماء یکی از بزرگان دانش و فلسفه در قرن دهم می‌باشد. وی فرزند بزرگ سید سند صدرالدین محمد کبیر و نیز وارث منصب علمی و کرسی درس او در شیراز بوده است.

محمد علی مدرس شخصیت این بزرگمرد را بدین سان گزارش کرده است. غیاث‌الدین منصور بن صدرالحکماء و صدر الحقیقة، امیر صدرالدین محمد بن ابراهیم<sup>۱</sup> بن محمد بن اسحق بن علی بن عربشاه، حسنی حسینی دشتکی، از اعظام علما و فحول حکمای نامی اسلامی، امامی، جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل دقت و نظر، در کلمات اجلای ارباب تراجم و سیر به خاتم‌الحکماء، استاد بشر و عقل‌حادی عشر موصوف، به غیاث‌الحکماء و امیر غیاث‌الدین معروف و مشهور، نقش خاتم او ناصرالشریعه منصور، در فنون کلام و حکمت و احاطه شرایع اسلام وحید ایام و جلالت علمی او مسلم یگانه و بیگانه می‌باشد.<sup>۲</sup>

## ولادت و وفات

امیر غیاث‌الدین منصور در سال ۸۶۶ ه. ق. (۱۴۱۶ م. / ۸۴۰ ه. ش.) در شیراز متولد شد و درباره سال وفات وی اتفاق نظر وجود ندارد. صاحب ریحانة الادب در بیان تاریخ وفات غیاث‌الدین منصور بین سالهای ۹۴۰، ۹۴۸ و ۹۴۹ ه. متردد است. و دیگران

---

۱. ظاهراً مؤلف در ذکر سلسله آباء وی دچار لغزش قلم گشته و یا تلخیص نموده است. زیرا امیر صدرالدین محمد، پدر غیاث‌الدین منصور، فرزند ابراهیم نبوده است بلکه خود فرزند غیاث‌الدین منصور بوده و جدش نیز صدرالدین محمد نام داشته و پدر اوست که شرف الملة، ابراهیم نام دارد.

۲. سلسله آباء و نسب بیت دشتکی. ریحانة الادب، محمد علی مدرس، ۲۵۸/۴.

تاریخ‌های ۹۴۸ و ۹۴۹ هـ را ثبت کرده‌اند. آرامگاه وی در زیر محل گنبد مدرسه منصوریه<sup>۱</sup> و در صُفه (ایوان) شمالی مسجد شبستانه واقع است و تاکنون مزار او و نیز پدر بزرگوارش زیارتگاه مسلمانان شیراز بوده است.<sup>۲</sup>

### چهره علمی و ویژگیهای فردی

از مهمترین ویژگیهای شخصی غیاث‌الدین منصور می‌توان به جامعیت او در علوم مختلف اشاره کرد. در کتب شرح حال و تراجم او را با این عناوین ستوده‌اند: جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل نظر، استاد بشر عقل حادی عشر، ثالث معلمین، اعجوبه روزگار و وحید ایام.<sup>۳</sup>

وی در ادبیات، منطق، کلام، فلسفه، تفسیر، فقه، اصول، طب، ریاضیات، طبیعیات، هیئت، نجوم، عرفان، اخلاق، داروشناسی و حتی در علوم غریبه صاحب نظر بوده و در همه این زمینه‌ها تألیفات عمیق دارد.

و نیز در وصف او گفته‌اند:

که افلاطون و ارسطو بلکه حکمای دهر و قرون اگر در زمان آن قبله اهل ایمان بودندی مفاخرت و مباهات به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان مجلس عالیش نمودندی.<sup>۴</sup>

عقل حادی عشر، کنایه‌ای است برگرفته از نظریه فارابی درباره جامعه و شهر. تصویری که وی ارائه می‌دهد همانند مخروطی است که از عالم به اعلم صعود داشته تا به رأس مدینه فاضله می‌رسد که اعلم مردم و امام و پیشوای ایشان بر این رأس قرار می‌گیرد. آنگاه نوعی ارتباط فرضی میان این امام و عقل فعال یا عقل دهم<sup>۵</sup> برقرار

۱. «صدرالدین محمد کبیر» در سال ۸۸۳ در محله دشتک شیراز که اکنون جزو محله سر دزدک و محله لب آب گشته است، این مدرسه را بنا نموده و به مناسبت نام فرزند ارشدش، آن را مدرسه منصوریه نام نهاده است. این مدرسه در سال ۱۳۰۷ توسط میرزا حسن فسائی بازسازی و تعمیر شده است. فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۲۲۱ (همان، ۳۱۶/۱).

۲. طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن العاشر، شیخ آقابزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۳. فوائد الرضویه فی اصول علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸. و فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۰۴۲.

۴. حکمای الهی قدیم و بالآخر مشائیان، نظریه هیئت بطلموسی را در مورد افلاک نه‌گانه مبنای مباحث فلسفی خود ساخته و براین اعتقادند که اول صادر از حق باید موجودی باشد که اولاً بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود و ثانیاً مفارق و مجرد از ماده باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد، مستقل بالذات و بالفعل و جسم و جسمانی نیست تا مرکب باشد و دارای جنس و فصل. اول ما خلق الله العقل آنگاه می‌گویند. پس اول صادر، عقل اول است که

می‌سازد که انسان کامل رئیس و امام و همانند عقل یازدهم مفروض می‌شود. اولین کسی که به این معنا، رئیس خوانده شد، ابن سینا بود. و اول کسی که به عقل حادیعشر ملقب گشت خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۹۷۲) بوده است. در پی او غیاث‌الدین منصور به این لقب شهرت یافت و او خود در اجازه‌ای که به فرزندش صدرالدین محمد دشتکی داده است، این لقب را به او اعطا کرده است.<sup>۱</sup>

در علم کلام و فلسفه آنچنان مهارت داشت که وی را امام الحکمه و سلطان الحکماء لقب داده‌اند. همچنانکه تبحر او در هیئت و نجوم نیز چندان زبانزد شده که از سوی شاه اسماعیل دوم برای تعمیر و تکمیل رصدخانه و زیج ایلخانی که یادگار خواجه نصیرالدین و در شرف انهدام بود، به مراغه خوانده شد. در علم پزشکی نیز تحقیقاتی ارزنده داشته و طبای دارالعلم شیراز تا مدت‌ها کتابهای طبی او مانند معالم الشفاء و الشافی را به عنوان کتب درسی تدریس می‌کرده‌اند. قاضی نورالله شوشتری نیز می‌گوید:

فقیر در مبادی تحصیل علم طب، کتاب شافی [تألیف غیاث‌الدین منصور] را نزد حکیم فاضل حاذق مولانا عمادالدین محمود شیرازی خوانده است.<sup>۲</sup>

در خلاصه التواریخ آمده است:

جناب میرغیاث‌الدین را از روی جامعیت علوم، ثالث معلمین می‌نوشتند کمالات و تبحر حضرت میر در علوم، زیادت از آن بود که در این مختصرات بیان توان نمود. در فضیلت آن جناب همین کافی است که در زمان خاقان صاحبقران، پادشاه جلیل، حضرت شاه اسماعیل (أنازلله برهانه) آن جناب را برای اتمام و تعمیر رصدی که سلطان العلماء المحققین، خواجه نصیرالملله و الدین محمد طوسی رحمتهما در مراغه آذربایجان بسته بود و به کل خراب گشته، از شیراز به آذربایجان طلبید و بعضی از موانع و سوانح دولتی که اتفاق افتاد موجب تأخیر و عدم

→

عنصر اعظم و اشرف است و همان لوح و قلم. عقل اول دارای دو جهت است: یکی امکان ذاتی، و دیگری وجوب غیری. عقل دوم از جهت وجوب و کمال غیری عقل اول صادر می‌گردد و بالاخره عقل دوم نیز منشأ صدور عقل سوم است تا برسد به عقل دهم که آن را عقل فعال گویند. (فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سید جعفر سجادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶، ۱۲۷۳/۲)

لیکن صحت این تقسیم از سوی حکمای جدید، تأیید نشده است، به‌عنوان مثال، علامه طباطبائی در بدایة الحکمة (مرحله ۱۲، فصل ۱۱) پس از بحث درباره عقول طولیه می‌نویسد: فتبین أن هناک عقولاً طویلة کثیرة و إن لم یکن طریقاً إلى احصاء عددها . . .

۱. طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن العاشر، شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۲. مجالس المؤمنین، ۲ / ۲۳۱.

### تعمیر گردید.<sup>۱</sup>

و نیز میرزا حسن حسینی فسائی در کتاب فارسنامه ناصری با خامه مدح، چهره این بزرگمرد را چنین به تصویر آورده است:

حضرت مغفرت مآب، جنت ایاب، استاد بشر، عقل حادی عشر، امیر غیاث الدین منصور، خلف صدق المستغرق فی بحار رحمة الله الاحد الصمد، سید امیر صدرالدین محمد دشتکی شیرازی نورالله مضجعه جد اعلاى نگارنده فارسنامه ناصری است.<sup>۲</sup>

### برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت

با توجه به وضعیت سیاسی - اجتماعی ایران در قرون نهم و دهم درمی یابیم که غیاث الدین منصور در عصری زندگی می کرد که از لحاظ سیاسی یکی از بحرانی ترین دوره های تاریخی ایران بوده است. در زمان خود، حکومت تیموریان سنی مذهب را دیده بود و به همین سبب، عنصر تقیه در آثار دوره جوانی او ظهوری واضح دارد. لیکن روی کار آمدن دولت شیعی مذهب صفویان، در بدو امر برای غیاث الدین منصور که شیعه ای معتقد بود، بستری مناسب را فراهم ساخت تا به نشر معارف الهی شیعه پردازد. از همین رو در آثار متأخر وی تقیه رنگ باخته و جای خود را به بیانی روشن از تعالیم خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام داده است.

### ورود به دربار صفوی

اولین و مهمترین استراتژی هر حکومتی پس از تشکیل آن، ایجاد نوعی وحدت فکری در میان مردم و همسو کردن افکار عمومی با خواسته های دولت خویش است. دولت صفوی نیز از این قاعده مستثنی نبود، لذا پس از آنکه از سوی شاه اسماعیل اول مذهب شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد، لازم بود که دولت به سرعت به اشاعه عقاید شیعی پردازد و برای تقویت وجهه مذهبی خود ناچار بود که دست نیاز به سوی علمای بزرگ و صاحب نظر دراز کند. به این منظور مقام صدارت را که در دوران تیموری وجود داشت به شکلی نو مبدل کرده و متصدی این مقام را

۱. خلاصه التواریخ، میرقاضی احمد قمی حسینی، ۱/ ۲۹۶.

۲. فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۱۴۱.

صدرالشریعة خواندند. بدین ترتیب که صدر برگزیده سیاسی شاه بود و شاهان صفوی از این مقام برای نظارت بر طبقات روحانی استفاده می‌کردند. از آنجا که از دیدگاه دولت صفوی باور به مذهب رسمی، معادل بود با وفاداری به دولت، ریشه کنی عقاید مخالف نیز ضروری به نظر می‌رسید و این امر نیز قسمتی از وظایف صدر بود.<sup>۱</sup>

به هر حال صدر در دستگاه صفوی از قدرت زیادی برخوردار بوده و به‌عنوان قاضی القضاة مملکت ریاست همه امور، نهادها و سازمانهای مذهبی، اطلاع بر تعمیر بقاع و خیرات، توجه به زراعت و رسیدگی به موقوفات از جمله وظایف دارنده این منصب به‌شمار می‌رفت و از جانب او در شهرها نماینده‌هایی با عنوان شیخ الاسلام برای حلّ و فصل امور شرعی و مراقبت در حسن اجرای احکام شرعی گماشته می‌شد.<sup>۲</sup>

اولین برگزیده سیاسی شاه اسماعیل که مقام صدارت به او اعطا شد، میرجلال الدین استرآبادی بود. میان او که با نوشتن شرحی بر تهذیب الاصول علامه حلّی شهرتی کسب کرده بود و غیاث الدین منصور که حکیمی عمیق بود، بحثهایی درگرفت. شاه اسماعیل، به تشویق وزیرش میرزا شاه حسین که مردی دانش دوست بود، کوشید تا غیاث الدین را در صدارت با جلال الدین شریک گرداند لکن بر این امر موفق نشد.<sup>۳</sup>

پس از فوت شاه در سال ۹۳۰ هـ، فرزند ده‌ساله‌اش بهادر خان، شاه طهماسب بر کرسی سلطنت نشست و مجدداً غیاث الدین منصور به منظور مشارکت در مقام صدارت به دربار تبریز دعوت شد. وی ابتدا دعوت را پذیرفت، ولی پس از آنکه از نزدیک با میرجلال الدین استرآبادی برخورد کرد، نتوانست دیدگاههای وی را تحمل کند و به شیراز بازگشت. یکی از شعرای مدعو دربار صفوی موسوم به خلیل منجم در آن هنگام، خطاب به غیاث الدین منصور چنین سروده است.

ای میر به القاب مقید رفتی      ننوشته تو را خلیفه أبجد رفتی

تعظیم تو آخر نه چو اول کردند      افسوس که نیک آمدی و بد رفتی<sup>۴</sup>

اما از آنجا که دولت صفوی در پی اجرای سیاست خود و کسب وجهه مذهبی، خود را ناگزیر به دعوت علما به دربار می‌دید، دارالعلم شیراز و در رأس حوزه علمیه آن،

۱. ایران عصر صفوی، راجر سیوری، ۲۷.

۲. تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ۱۷۲/۵.

۳. روضات الجنات، ۲/۲۱۲.

۴. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا، ۳۴/۵. و خلاصة التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

غیاث الدین منصور بسیار مورد توجه شاه بود و وی در این زمان پس از پدرش سید سند و جلال الدین دوانی که هر دو از دنیا رفته بودند، استاد مطلق این حوزه محسوب می شد، لذا شاه در دعوت او به دربار اصرار فراوان داشت.

سرانجام در سال ۹۳۶ هـ مجدداً از سوی شاه طهماسب که تقریباً شانزده ساله شده بود به دربار دعوت شد تا این بار مستقلاً مقام صدارت را عهده دار باشد. غیاث الدین منصور نیز این سمت را پذیرفت و تا سال ۹۳۸ هـ به مدت ۲ سال متصدی این مقام بود.<sup>۱</sup> پس از گذشت چند سال، این تجربه موفق دولت و نیز مسائل و مقاصد سیاسی دیگر سبب شد که علمای شیعه عرب زبان در مناطق شیعه نشین مانند: لبنان و جبل عامل نیز مورد توجه قرار گیرند. حوزه های لبنان و نجف سالها مرکز تشیع بوده و فرهنگ شیعی در آنجا غنای کاملی یافته بود.

به گزارش احسن التواریخ:

در آن اوان از مسایل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ائمه اثنی عشری اطلاعی نداشتند زیرا که از کتب فقه امامیه چیزی در میان نبود و تنها جلد اول از کتاب قواعد الاسلام، از جمله تصانیف سلطان العلماء المتبحرین حلّی، در دست بود که شریعت پناه، قاضی نصرالله زیتونی داشت و از روی آن تعلیم و تعلم مسایل دینی می نمودند ...<sup>۲</sup>

به لحاظ اینکه، دولت صفوی، تقویت فقه و فقاہت شیعی را یکی از اهداف خود برمی شمرد و این امر با ظاهر سازی و ظاهرگرایی شاهان صفوی و قشون قزلباش نیز تطبیق کامل داشت، فقهای شیعه جبل عامل و نجف نیز در شمار مدعوین دربار قرار گرفتند.

شاه طهماسب، با ارسال صله برای مجتهدین بزرگی چون شیخ علی کرکی (محقق کرکی) و شیخ ابراهیم قطیفی ایشان را به ایران دعوت کرد، شیخ ابراهیم بنا بر وظیفه ای که تشخیص داده بود، صله را رد کرد و گفت: حاجتی به آن ندارم. اما شیخ علی کرکی ضمن قبول صله، در اعتراض به شیخ ابراهیم گفت:

خطا کردی زیرا به ترک تاسی امام، یا حرام مرتکب شده ای یا مکروه. امام حسن علیه السلام جوایز معاویه را قبول کرد، نه تو بالاتر از امام علیه السلام هستی و نه این سلطان بدتر از معاویه.<sup>۳</sup>

در هر حال، در سال ۹۳۸ هـ، شیخ علی بن عبدالعال کرکی عاملی از عراق به تبریز

۱. یزدگان شیراز، رحمت الله مهراز، ۱۷.

۲. احسن التواریخ، حسن بیک روملو، ۶۱.

۳. روضات الجنات، محمدباقر موسوی خوانساری، ۱/ ۲۵.

رفت و مورد توجه شاه قرار گرفت و مقامی بلند یافت، به طوری که اعلام شد در فرمانها، اوامر و نواهی، فرمان شیخ بر فرمان شاه مقدم است.

در اعلامیه‌ای که شاه طهماسب در این مورد صادر کرد با تمسک به حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است:

لا یج و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نائب الائمة المعصومین، لازال کاسمه العلی علیاً عالیاً، کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون و مردود و از این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.

کتابه طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی، الموسوی.<sup>۱</sup>

و در حکم دیگری در مورد محقق کرکی آمده است:

علمای رفیع المکان اقطار و امصار، روی عجز بر آستانه علومش نهاده به استفاده علوم از مقتبسات انوار مشکوة فیض آثارش سرافرازند ... مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان قدسی صفات، مؤمی الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده، آنچه امر نماید، بدان مأمور، و آنچه نهی نماید، بدان منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عسکر منصوره عزل نماید، معزول و هر که را نصب نماید، منصوب داشته، خود را در عزل و نصب مزبورین به سند دیگری محتاج ندانند.<sup>۲</sup>

با توجه به اینکه محقق کرکی، ایرانی الاصل نبوده و با وضعیت سیاسی و اجتماعی داخل ایران چندان آشنائی نداشت، طبیعی بود که فرصت طلبان به عنوان مشاور اطراف ایشان را بگیرند و با استفاده از قدرت سپاه قزلباش و نیز قدرت ظاهری فوق العاده‌ای که از جانب شاه به وی تفویض شده بود، دست به اعمالی بزنند که قبلاً حکم اباحه آن را گرفته بودند و هر مخالفتی را مساوی با شرک دانسته، با لعن و طعن به تسویه حسابهای شخصی مبادرت ورزند.

از جمله اولین فرمانهای شیخ علی کرکی این بود که در هر شهر و قریه‌ای امامی را بگمارند تا با مردم نماز بگذارد و شرایع دین را به آنان بیاموزد. و در پی آن علمای

۱. روضات الجنات، محمدباقر موسوی خوانساری، ۳/ ۳۶۳.

۲. همان، ۴/ ۳۶۴.

مخالف از شهرها اخراج شدند.<sup>۱</sup> و بدین ترتیب بازار تهمت بی دینی، تسنن، مخالف بودن و پایبند شریعت نبودن متوجه بسیاری از علما و فضلا شد و حتی افرادی همچون مولی حسین اردبیلی الهی که اولین کسی بود که در بیان احکام و دیدگاههای شیعه به زبان فارسی قلم زده و در مناقب اهل بیت و ائمه اثنی عشریه صاحب رساله بوده و علاوه بر آن شرحی مبسوط بر نهج البلاغه دارد، به تهمت تسنن متهم گشت<sup>۲</sup> کار شایعه و تهمت چندان رواج یافت که در مواردی منجر به قتل علمای مخالف گشت. چنانکه در هرات عالمان و دانشمندانی چون احمد بن یحیی بن سعدالدین تفتازانی (فرزند مسعود بن عمر تفتازانی، امیر نظام الدین عبدالقادر سهندی، سید غیاث الدین محمد بن یوسف رازی، قاضی صدرالدین محمد امامی و دیگران کشته شدند و حتی امیر جمال الدین محدث دشتکی با وجودی که مردم را به متابعت اهل بیت ترغیب می کرد در معرض قتل قرار گرفت.<sup>۳</sup>

گرچه این اوضاع آشفته تنها منحصر به زمان صدارت محقق کرکی نبود بلکه پیش از او نیز سابقه داشت.

### انزوای سیاسی و انتحال آثار

سرانجام شعله آتش افروخته حسادت و سعایت، دامنگیر صاحبان منصب صدارت نیز گشت و علی رغم اینکه محقق کرکی در بدو امر، به منظور مشارکت با غیاث الدین در مقام صدارت به دربار خوانده شد، لیکن با اعطای فرمان شاه به وی: که هر که را او نصب کند، منصوب است و هر که را عزل کند معزول است و در این عزل و نصب به سندی دیگر احتیاج نیست. طبیعتاً از قدرت اجرائی بیش از قدرت غیاث الدین بهره مند شد. اما این امر در ابتدا نتوانست بر دامن حکیمی فرزانه چون غیاث الدین منصور و فقیهی وارسته چون محقق کرکی گرد کدورت بنشانند و در ابتدا بین این دو عالم جلیل القدر روابط خوبی برقرار بود و قرار گذاشتند از محضر یکدیگر استفاده کنند، یک هفته محقق کرکی شرح تجرید قوشچی را نزد غیاث الدین بخواند و هفته دیگر، غیاث الدین،

۱. روایات الجنات، محمدباقر موسوی خوانساری، ص ۳۶۱.

۲. همان، ۳۱۹/۲ و ۳۲۰.

۳. همان، ۳۴۲/۱.

کتاب قواعد علامه حلّی را نزد محقق کرکی بیاموزد.<sup>۱</sup> این روابط سنجیده می‌توانست از طریق پیوند دو فرهنگ شیعی داخل و خارج ایران و قرابت عقل و نقل در تبیین اصول و فروع مذهب شیعه، ثمرات با ارزشی را پدید آورد، چنانکه این پیوند و ثمرات حاصل آن، یک نسل بعد، در وجود دیگر مفاخر شیعه همچون شیخ بهائی و میرداماد تبلور یافت.

اما افسوس که تنها مدتی بر این منوال گذشت و سرانجام مفسدان سخن‌چینی کردند و ما بین این دو بزرگوار را به هم زدند.<sup>۲</sup> و در نزد شیخ سعایت وی کردند که به مذهب فلاسفه رغبت تام دارد و مقید به احکام و عبادات شرعی نیست.

قاضی نورالله شوشتری در این مورد می‌گوید:

حکایاتی که در باب عدم تقید حضرت میر به احکام شرع اقدس مذکور می‌شد، وسیله نقار خاطر شریف جناب شیخ بزرگوار شد و بعضی از مفسدان در مقام افساد درآمد، مبنای نزاع استحکام تمام یافت.<sup>۳</sup>

سرانجام این اختلاف در یک مورد با پیدا شدن بهانه‌ای بروز تام یافت. یکی از فرمانهایی که محقق کرکی به سراسر مملکت ابلاغ کرد، تغییر قبله مساجد و محرابها از جنوب غربی به جنوب بود. البته مسأله تعیین قبله امری است کاملاً موضوعی و کارشناسانه و به‌طور مستقیم ربطی به شناخت احکام شرعی که تخصص محقق کرکی بود، نداشت، از طرف دیگر، مساجد قدیمی ایران که توسط معماران متخصص بنا شده بود همه مبتنی بر مبانی علمی و ریاضی و نجومی بوده که فرمان فوق مستلزم خرابی بسیاری از آنها می‌گشت. روزی در مجلس شاه بحث تغییر قبله مطرح شد، غیاث‌الدین که خود در منصب صدارت دینی بود و خود را مسئول می‌دانست گفت:

تغییر مساجد بر وجه صحت، بی‌رسم دایره هندسی و دانستن بعضی از مسائل هیئت و هندسه صورت نیند و شیخ را بر آن اطلاعی نیست.

شیخ عصبانی شد و کار اختلاف بالا گرفت. در مجلسی دیگر، شیخ متعرض نظر غیاث‌الدین شد و این آیه را تلاوت کرد:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ﴾.<sup>۴</sup>

۱. فارسنامه ناصری، فسانی، ۳۹۰/۱، حوادث سال ۹۳۸.

۲. همان. و نیز فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۱.

۴. بقره: آیه ۱۴۲ (به زودی مردمان بی‌خرد خواهند گفت که چه چیز آنها را از قبله‌ای که بر آن بودند برگردانید).

و در ضمن آن، با کنایه غیاث الدین منصور را به جهل و سفاهت موصوف ساخت. این خبر به غیاث الدین رسید و در جواب شیخ این آیه را نوشت:

﴿وَلَيْنُ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنُ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>۱</sup>

در این اختلاف، شاه نیز به حمایت از محقق کرکی برآمد و در نتیجه غیاث الدین منصور در سال ۹۳۸ هـ، در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا داد و با آزرده‌گی تمام تبریز را ترک و به شیراز بازگشت و تا پایان عمر تنها به تألیف و تدریس و تربیت شاگرد در مدرسه منصوریه شیراز پرداخت.<sup>۲</sup>

تداوم اختلاف غیاث الدین با دستگاه حکومت و جریان فکری حاکم باعث انزوای هر چه بیشتر وی شد. و حتی بعد از اوگریبان حوزه عقلی و فلسفی شیراز را گرفت. خود نیز دیگر تمایل و گرایش به دستگاه صفویه نشان نداد و حتی از دو فرزندش، صدرالدین محمد را که فهیم‌تر بود و به علوم عقلی گرایش داشت، می‌نواخت. ولی شرف الدین علی را به علت نزدیکی به دستگاه مورد انتقاد قرار می‌داد. و در وصف او چنین می‌گفت:

هر کجا بی‌هنری هست بدو می‌بخشند بیشتر ز آنچه ز ایام تمنا دارد<sup>۳</sup>  
کناره‌گیری غیاث الدین از سیاست و دربار، خشم شاه را برانگیخت و این خشم متوجه فرزندش صدرالدین محمد ثانی نیز گشت تا جایی که تصمیم به قتل او گرفت و سبب شد تا وی در سال ۹۶۱ هـ. مدرسه منصوریه شیراز را ترک کرده و به گیلان بگریزد و به خان احمد گیلانی پناه آورد. اکثر دانشمندان خاندان دشتکی نیز جلای وطن کرده به حجاز و هند رفتند. بسیاری از شاگردان غیاث الدین نیز مورد بی‌مهری و تهمت تسنن و مخالفت با محقق کرکی قرار گرفتند.

اختلافی که بین غیاث الدین و دولت صفوی ایجاد شده بود، باعث شد که حتی کتاب نیز کمتر به نسخه‌برداری از آثار وی همّت گمارند. زیرا نه از لحاظ سیاسی صلاح بود و

۱. بقره: ۱۴۵ (اگر همه نشانه‌ها را برای اهل کتاب بیاوری از قبله تو تبعیت نخواهند کرد و تو نیز تابع قبله آنان نیستی و بعضی از آنان نیز تابع قبله بعض دیگر نخواهند بود و اگر بعد از آنچه از علم به تو رسیده، از هوای ایشان تبعیت کنی، همانا از ستمکاران خواهی بود.)

۲. فارسنامه ناصری، حوادث سال ۹۳۸، ۳۹۱/۱. همان، ۱۱۴۱/۲.

نه از نظر اقتصادی مقرون به صرفه! بدین سان آثار غیاث الدین کمیاب و گاه منحصر به فرد ماند. این امر به حدی بود که یک نسل پس از غیاث الدین کسانی بتوانند به سرقت آثار او بپردازند و آنها را به خود نسبت دهند. برخی نیز چون ابوالحسن ثانی و ملا میرزا جان شیرازی در کل، منکر تألیفات وی شده‌اند. و قطعاً به همین دلیل است که قاضی نورالله شوشتری پس از برشمردن آثار غیاث الدین و اعلام اینکه اکثر آنها را خود دیده و مطالعه کرده است می‌گوید:

غرض از تفصیل تصانیف میر و اظهار تشرف به مطالعه اکثر آن، رد بر کلام بعضی از افاضل عصر است مثل ابوالحسن کاشی و ملا میرزا جان شیرازی<sup>۱</sup> که مصنفات حضرت میر را - که اکثر به واسطه نفاس متداول نشده است و به دست هر که می‌افتد به آن ضمت می‌کند - به دست آورده، سخنان خوب را از آنجا می‌دزدند و جهت پی‌غلط کردن می‌گویند که از تصنیفات میر غیاث الدین منصور غیر نامی نیست و بعضی کتب که در مصنفات متداوله خود نام آن را مذکور ساخته است، وجود خارجی نیافته‌اند. و اگر احیاناً یکی از آن کتب به دست طالب علمی افتد و از دزدی ایشان مطلع شود، دعوی توارد می‌کنند. از حضرت استاد محقق عبدالواحد بن علی شوشتری (روح الله روحه) شنیده شد که می‌فرمودند که ملا ابوالحسن شش دلیل از جمله ادله‌ای را که در رساله اثبات واجب ذکر کرده و آنها را از جمله خواص فکر خود شمرده، از شرح هیاکل حضرت میر انتحال نموده است و در ایامی که به التماس بعضی از اعزه، ردی بر رساله او می‌نوشتم و اظهار سرقت و انتحال او کردم، آن رساله را متروک ساخته، رساله دیگری تألیف نمود، اگر چه آن نیز خالی از سرقت و انتحال نیست.<sup>۲</sup>

گمنام ماندن این حکیم فرزانه در میان صفحات تاریخ و فرسودگی آثار گرانقدر و ارزشمندش که در واقع دستمایه حکمت متعالیه صدرالمتألهین را فراهم ساخت، ظلمی بود که شرایط سیاسی حکومت شیعه نام صفوی بر شیعه‌ای بحق از آل علی علیه السلام روا داشت. و این در حالی است که صدرالمتألهین از او چنین یاد می‌کند:

الذی هو سرُّ ابیه المقدس، غیاثُ اعظام السادات و العلماء، المنصورُ المؤیدُ من عالم الملکوت.<sup>۳</sup>

چنین احترامی از ملا صدرا جز درباره استادانی چون شیخ بهائی و میرداماد سابقه نداشته است. و این ناشی از شناخت او از غیاث الدین منصور و شناخت بی‌مهری‌ها و

۱. ملا حبیب‌الله باغثوی معروف به میرزا جان شیرازی (م. ۹۹۵) از شاگردان معروف جمال الدین محمود شیرازی و همدرس با مقدس اردبیلی بوده است. وی آثار متعددی در منطق، اصول، کلام، حکمت و طب از خود برجا گذاشته است.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۲.

۳. الاسفار الاربعه، ۶/ ۸۶.

جهالت‌هایی بود که روح این حکیم فرزانه را می‌آزرد و صدرالمتألهین نیز خود این بی‌مهری‌ها را تجربه کرده بود.

صاحب حبیب السیر درباره او می‌گوید:

او حالا [قبل از حوادث سال ۹۳۰] به وفور علم و دانش در اطراف و اکناف عالم به‌غایت مشهور است و مهارتش در فنون حکمی و ریاضی ضرب‌المثل علمای نزدیک و دور، و در مدرسه پدر بزرگوار خویش به افادت مشغول است.<sup>۱</sup>

این ظلم تنها به گمنام ساختن او و اندراس آثارش ختم نشد بلکه ظلم بزرگتر را برخی تاریخ‌نگاران بر این حکیم فقید روا داشتند. یک جا او و پدرش را مشکوک الاعتقاد به مراسم مذهب جعفری معرفی کرده‌اند،<sup>۲</sup> و جای دیگر با کمال وقاحت، به لوث کردن جریان انزوای سیاسی او می‌پردازند. صاحب خلاصة التواریخ در گزارش اواخر عمر غیاث‌الدین با لحنی آمیخته با تمسخر و استهزاء از وسواس و ترس این حکیم از بیماری سفلیس سخن می‌گوید و این وسواس را عامل انزوای او معرفی می‌کند. میر از مرض آتشک به‌غایت محترز بوده چنانچه از جمیع مردم محترز و متنفر می‌شد و دست به دست هیچ فردی از افراد انسانی نمی‌رسانید به ملاحظه آنکه مبدا آتشک داشته باشد.

و در وصف او چنین سروده‌اند:

آن میر که پوشیده ز وسواس لباس      وز آتشکش مدام بیم است و هراس  
وسواس نداشت دست از دامن او      هر چند که او بشست دست از وسواس<sup>۳</sup>

### شاگردان غیاث‌الدین منصور

پیش از این بیان شد که غیاث‌الدین منصور پس از آنکه در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا نمود، به شیراز بازگشت و تا پایان عمر به تألیف، تدریس و تربیت شاگرد در مدرسه منصوریه پرداخت. لیکن اختلاف وی با دستگاه حکومت سبب انزوای روزافزون وی، جلای وطن و هجرت دانشمندان خاندان دشتکی و مورد اتهام قرار گرفتن شاگردان وی گشت.

۱. حبیب السیر، خواندمیر، ۴/۶۰۲.

۲. روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۷. استفاد من بعض التواریخ المعتمدة أن صاحب العنوان (غیاث‌الدین منصور دشتکی) کان من جملة وزراء السلطان حسین میرزا بایقیری التیموری و من بعضها الآخر انه مشکوک الاعتقاد علی مراسم المذهب الجعفری مثل والده الامیر صدرالکبیر ....

۳. خلاصة التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

اینک از میان شاگردان وی، به ذکر نام تعدادی که از همه مشهورتر بودند بسنده می‌کنیم:

۱. شرف‌الدین علی فرزند ارشد غیاث‌الدین منصور. گرچه وی به اندازه برادرش صدرالدین محمد به علوم عقلی و نقلی گرایش چندانی نداشت و هیچ اثر علمی نیز از خود بر جای نگذاشت، لیکن به‌عنوان فرزند ارشد تحت تعلیم پدر بود و غیاث‌الدین کتاب مقالات العارفین و کتابی در تصوف و اخلاق را به اسم وی نگاشته است.<sup>۱</sup>

۲. امیر صدرالدین محمد (صدرالدین ثانی) فرزند دوم غیاث‌الدین منصور. وی که با جدّ بزرگوارش همنام بود همانند او به علوم عقلی گرایش داشت و از همین رو بسیار مورد توجه پدر قرار گرفت.

۳. مولانا مصلح‌الدین لاری. وی که سرآمد شاگردان امیر غیاث‌الدین می‌باشد، در شیراز به تکمیل معلومات و کسب فضایل پرداخت و سپس به هندوستان عزیمت کرد و به خدمت پادشاه آن سرزمین درآمده و از طرف پادشاه ملقب به صدر گردید. آنگاه به حجاز و عراق و ترکیه رفت و از سوی سلیمان خان، قیصر روم، مورد احترام فراوان قرار گرفت و به تدریس در آن سرزمین تشویق شد. سپس از اسلامبول به بغداد رفت و در آنجا مصاحب اسکندر پاشا، بیگلربیگی عراق بود و در همین ایام تاریخ آل عثمان را به رشته تحریر درآورد و در پی آن به تألیف کتب دیگری همچون: حاشیه بر حاشیه علامه دوانی؛ حاشیه بر شرح جامی؛ شرح فارسی هیئت قوشچی؛ حاشیه بر انوار التزیل و... (مجموعاً ۱۲ تألیف) پرداخت. وی در سال ۹۸۱ هـ (یا ۹۷۹ هـ) در بغداد درگذشت.<sup>۲</sup>

۴. جمال‌الدین محمود شیرازی. یکی دیگر از چهره‌های بارز در میان شاگردان غیاث‌الدین منصور که به‌طور قطع در حدود سال (۹۶۰ تا ۹۶۵) ریاست حوزه فلسفی شیراز را برعهده داشته است. عده‌ای او را شاگرد علامه دوانی می‌دانند در این صورت وی در زمان مرگ دوانی (سال ۹۰۸ هـ) بسیار جوان بود و لذا بیشتر تلمذ او نزد غیاث‌الدین منصور بوده است. وی در طول سالهای ۹۴۸ تا ۹۶۰ هـ در تبریز اقامت داشته و سپس به شیراز باز می‌گردد. در این بازگشت عده‌ای در دروازه اصفهان به او و

۱. طریق الحقایق، معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، ۱۲۲/۳.

۲. بزرگان شیراز، ۳۳۵.

خانواده‌اش حمله کرده، داماد او را کشتند و اموال او را همراه با کتب و یادداشت‌هایش، غارت کردند.<sup>۱</sup> شاید به همین دلیل است که آثار زیادی از او باقی نمانده است. از جمله آثار او می‌توان به شرح بر اثبات الواجب دوانی؛ قدم و حدوث اجسام؛ حاشیه بر شرح قدیم دوانی اشاره کرد.

۵. تقی الدین ابوالخیر محمد بن محمد الفارسی.<sup>۲</sup> وی که در زمره شاگردان بنام غیاث الدین منصور می‌باشد، احتمالاً از تدریس صدرالدین کبیر نیز بهره جسته است. زیرا در کتاب صحیفه النور خود از صدرالدین کبیر با لقب الاستاذ یاد می‌کند. تألیفات وی عبارتند از: صحیفه النور، کتابی حجیم در انواع حکمت؛ تهذیب الاصول در علم ریاضیات و تحلیل اصول هندسی اقلیدس؛ بستان الادب در انواع علوم ادبی؛ طلیعة العلوم که مختصر کتاب صحیفه النور می‌باشد؛ الموضوعات؛ مفتاح السعادة؛ حل التقویم که در سال ۹۳۸ ه. به تألیف درآمده و مؤلف آن را به استادش غیاث الدین تقدیم کرده و صاحب کشف الظنون نیز از این کتاب، بسیار اقتباس نموده است؛ رساله‌ای در علم اسطرلاب؛ اسامی العلوم و اصطلاحاتها. کتاب اخیر بعد از وفات علامه خفّری در سال ۹۵۷ به تحریر درآمده است، زیرا مؤلف در آغاز متذکر شرح حال علامه خفّری شده است. فهرست اجمالی عناوین و مباحث این کتاب حجیم و پرارزش از این قرار است: فضیلت علم و حکمت و فوائد آن؛ آداب تعلیم و تعلم؛ شمه‌ای درباره اخلاق کریمه؛ تهجدهای فردی و معارف الهی. سپس به بیان اسامی علوم و فروع هر یک و انواع و اقسام آنها پرداخته و مصطلحات هر علم اعم از فلسفه؛ کلام؛ اصول؛ ریاضیات (شامل: حساب، هیئت، هندسه)؛ نجوم؛ جغرافیا؛ معانی و بیان و بدیع را جداگانه شرح می‌دهد. پس از ذکر فروع علم فلسفه و انواع آن یعنی فلسفه نظری، فلسفه عملی، فلسفه الهی و فلسفه طبیعی شرح کامل آن را به صحیفه النور ارجاع داده است و پس از آنکه از علوم قرآن و انواع آن مانند ناسخ و منسوخ، تأویل و تنزیل و غیره یاد می‌کند، متذکر می‌شود که اولین کسی که درباره این علوم سخن راند، کلام الله الناطق، امیرالمؤمنین، علی علیه السلام بودند.

۶. وجیه الدین سلیمان القاری الفارسی. وی ناسخ یکی از نسخه‌های تفسیر تحفة الفتی فی تفسیر هل آتی و یکی از اساتید ابوالقاسم بن ابی حامد بن نصرالبیان کازرونی مؤلف

۲. الذریعه، ۲/ ۱۱-۹؛ ۱۵/ ۲۵؛ ۶۷/ ۷.

۱. فردوس، علاءالملک شوشتری، ۵۶.

کتاب مشهور سُلَّم السموات می باشد که در سالهای ۹۷۰ الی ۹۹۰ هـ از مراجع دیار عراق عجم و خراسان بوده است.<sup>۱</sup>

۷. شیخ شهاب الدین علی دانیالی فسوی البرازی الجهرمی. وی شاگرد محقق دوانی و امیر غیاث الدین بوده است. جدش رکن الدین دانیال از مشایخ صوفیه می باشد. و خود نیز شاعری صوفی مشرب است. وی در شهرستان جهرم متوطن بوده و کتابی به رشته تحریر درمی آورد موسوم به جواهر الادراج و زواهر الابراج، مشتمل بر ۴۷ حدیث صحیح از ائمه طاهرين عليهم السلام و این احادیث را با حدیث محبت آل نبی پایان داده و سپس به شرح فارسی احادیث پرداخته است.<sup>۲</sup>

۸. امیر ابوالفتح شریفی. شرحی بر آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) دارد و در این شرح از حاشیه استادش غیاث الدین بر این کتاب مطالبی را نقل می کند.<sup>۳</sup>

۹. فخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی. وی تألیفات متعددی در علوم عقلی داشته که بر اکثر نسخ آنها با عنوان سَمَا کی امضاء نموده است. لازم به ذکر است که وی معاصر با شهید ثانی بوده و غیر از فخرالدین احمد سَمَا کی، معاصر محقق داماد (م. ۱۰۴۰ هـ) می باشد. از تألیفات وی می توان به رساله اثبات الله اشاره کرد که حاشیه اوست بر بخش الهیات شرح جدید قوشچی بر التجرید که در سال ۹۴۱ هـ. نگاشته شده است. و نیز آداب المناظره و الأسئلة السماکیة. کتاب اخیر شامل سه مسأله فقهی و فروع آن است و این مسائل را برای شیخ زین الدین (شهید ثانی (م. ۹۶۶ هـ) ارسال داشته و شیخ به این سؤالات پاسخ داده است. این پاسخها به نام جوابات المسائل الفخریة موسوم می باشد.<sup>۴</sup> همان طور که حواشی او بر تجرید به حواشی فخریه معروف است.

۱۰. کمال الدین حسین بن شرف الدین عبدالحق اردبیلی، متخلص به الهی و متوفای ۹۵۰ هـ می باشد. از شاگردان علامه دوانی و غیاث الدین منصور بوده و صاحب دیوان الهی اردبیلی؛ منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغه و تاج المناقب، ائمه اثنی عشر و ۱۲ اثر دیگر. در جوانی از اصحاب سلطان حیدر صفوی، نبیره شیخ صفی الدین اردبیلی بوده و از جانب وی مأمور به ارشاد در شیراز شده است.<sup>۵</sup> در علوم عقلی و نقلی متبحر بود و تشیع خود

۱. الذریعة، ۱۲ / ۲۲۱.

۲. همان، ۵ / ۲۶۰.

۳. همان، ۶ / ۹. م. ه. ۱ / ۳۱ و ۹۹ / ۲ / ۸۶.

۴. همان، ۹ / ۹۲.

۵.

را در زمان شاه اسماعیل ظاهر کرد.

۱۱. شیخ احمد جمال الدین خلخالی. شاعر و صاحب دیوان فنائی خلخالی. در شیراز از کلاس درس غیاث الدین منصور بهره گرفته آنگاه پس از انجام حج خانه خدا به قزوین عزیمت کرده و در آن شهر ساکن و به تدریس اشتغال یافت و در سال ۹۸۵ هـ بدرود حیات گفته است.<sup>۱</sup>

۱۲. میرقوام الدین شیرازی. شاعر و صاحب دیوان قوامی شیرازی. علاوه بر آن رساله‌ای به زبان فارسی نگاشته است در صنعت سکوک و قباله‌جات و تاریخ قضاة فارس.<sup>۲</sup>

۱۳. مقصود کاشانی. شاعر و صاحب دیوان، وی طلبه‌ای از اهل کاشان بوده در پیشه خرده‌فروشی و صاحب طبعی نیک. با محتشم کاشانی نیز مهاجرات داشته است و در سال ۹۸۷ هـ در شهرستان یزد به طرز مشکوکی به قتل می‌رسد.<sup>۳</sup>

۱۴. شیخ نصرالبیان انصاری. نیای ابوالقاسم کازرونی مؤلف شلم السموات.<sup>۴</sup>

۱۵. مولی محمد نصرالله معمائی.<sup>۵</sup>

۱۶. میرزا شرف جهان قزوینی (۹۱۲-۹۶۱). وی فرزند قاضی جهان و از سادات جلیل‌القدر شیراز بود که در خدمت غیاث الدین منصور درس خوانده و پس از مدت ۱۲ سال، شاگرد جمال الدین محمود بود و در سفر و حضر او را همراهی کرده است. وی نیز با آنکه پدرش مدتی مقام وزارت داشت، مورد بی‌مهری شاه و تهمت تسنن واقع شد.<sup>۶</sup>

۱۷. امیر فتح‌الله شیرازی، مشهور به شاه فتح‌الله کبیر جد فتح‌الله قاضی شیرازی. وی از سادات شیراز و از شاگردان سرشناس غیاث الدین منصور است و بعد از او، از محضر جمال الدین محمود شیرازی استفاده کرده و در همه فنون حکمت، هیئت، ریاضی، طب و علوم غریبه و دانش‌های ادبی، یگانه روزگار گردید. وی در سال ۹۲۲ هـ. به امر اکبر شاه، براساس زیج گورکانی به تغییر تاریخ قمری ناقص به شمسی کامل مبادرت ورزید و آن را تاریخ الهی نامید. وی در سال ۹۹۷ هـ. در کشمیر درگذشت.<sup>۷</sup>

۱. الذریعة، ۲۰۳/۹ و ۸۴۸.

۲. همان، ۸۹۱/۹.

۳. همان، ۱۰۹۰/۹.

۴. مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره ۲، مقاله اخلاق منصور، تصحیح عبدالله نورانی، ۹۷.

۵. همان.

۶. الذریعة، ۹/۵۱۵.

۷. همان، ۷۶/۲۴.

۱۸. میرزا قاسم گنابادی. شاعر و متخلص به قاسمی در دوران شاه طهماسب صفوی (سالهای ۹۳۰ تا ۹۴۸ هـ) و صاحب چندین مجموعه شعری است: شاهنامه (در دو کتاب)؛ شاهرخ نامه (۵۰۰۰ بیت)؛ لیلی و مجنون (در ۲۵۴۰ بیت)؛ خسرو و شیرین (۳۰۰۰ بیت).<sup>۱</sup> وی علوم و ریاضیات را از محضر غیاث الدین منصور بهره گرفت.
۱۹. کمال الدین حسین ضمیری اصفهانی. شاعر و معاصر شاه طهماسب بوده و در دوران سلطان محمد به سال ۹۷۳ هـ فوت کرده است. در علوم ریاضی شاگرد غیاث الدین منصور بوده است.<sup>۲</sup>

### طبقه بندی آثار و تألیفات

کتاب، تصانیف و تألیفات متعدد امیر غیاث الدین که بالغ بر ۶۰ اثر می باشد در اثبات تبخر و تفنن وی برهانی است قاطع و حجتی واضح. پیش از این متذکر شدیم که مهمترین ویژگی شخصیتی وی، جامعیت در علوم شناخته شده است، لذا این انتظار کاملاً طبیعی می نماید که در هر شاخه از شاخه های علوم، تألیفی از وی به یادگار مانده باشد. نگارنده برآن شده است که با دسته بندی آثار این مؤلف در چند شاخه مهم علمی، خواننده را در درک ویژگی شاخص وی یاری رساند. لازم به ذکر است تمامی این آثار به صورت نسخه های خطی و گاه منحصر به فرد در کتابخانه های ایران و دیگر جاها، بر زیر غباری از غربت و گمنامی مکنون مانده اند.<sup>۳</sup>

۱. الذریعة، ۷/ ۲۶۲؛ ۹/ ۸۶۶.

۲. تذکرة تحفة سامی، تصحیح رکن الدین همانفرخ، انتشارات علمی، ۱۳۰.

۳. در استخراج اسامی و عناوین کتب و نوشته های این فیلسوف حکیم، کتب تراجم و فهرس متعددی مرجع رجوع بوده که برخی از آنها در ذیل نام برده شده اند. لیکن به منظور اجتناب از اطناب، از ارجاع تک تک موارد خودداری شده و در پاورقی هر صفحه تنها به ذکر نام یک یا دو منبع اکتفا شده است.

- الذریعة الی تصانیف الشیعه، شیخ آقابزرگ تهرانی، جلد های متعدد

- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲ / ۲۳۱-۲۳۲.

- فوائد الرضونه، عباس قمی، ۶۶۸.

- ریحانة الادب، علی مدرس، ۴ / ۲۵۸.

- اعیان الشیعه، سید محسن الامین، ۱۰ / ۱۴۱.

- الکنی و الألقاب، عباس قمی، ۲ / ۴۶۱.

- فارسنامه ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۲ / ۱۱۴۱-۱۱۴۲.

- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمدباقر خوانساری، ۷ / ۱۷۶-۱۷۹.

## الف - آداب و اخلاق

۱. آداب البحث و المناظرة.<sup>۱</sup> این کتاب شرح آداب البحث تألیف قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) می باشد.

۲. اخلاق منصورى.<sup>۲</sup> این رساله، رساله اولی از وجه ثالث جام جهان‌نمای اوست. و مشتمل بر مباحث اخلاقی، به زبان فارسی.

در مباحث اخلاقی و به زبان فارسی کتب فراوانی نگاشته شده است که مشهورترین آنها عبارتند از: کیمیای سعادت، ترجمه احیاء علوم الدین؛ نصائح الملوک و مکاتب غزالی، اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، اوصاف الاشراف خواجه نصیرالدین طوسی. این کتب دستمایه دیگر مؤلفین قرار گرفت، چنانکه ملاجلال الدین دوانی کتاب لوامع الاشراف خود را معروف به اخلاق جلالی با الهام و بهره‌گیری از این کتابها نوشته است.

محتوای اخلاق منصورى مشتمل بر دو بخش است. بخش اول درباره ماهیت و مقام انسان و طریق نیل او به سعادت در دنیا سخن می‌گوید و در بخش دوم در تهذیب اخلاق شخصی و سلوک انسان با خلائق، به همان سبک معمول اخلاق ناصری.

میر غیاث الدین در این رساله خویش، با توجه به قصیده عینیة ابن سینا درباره شناخت فضایل اصلی مانند حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بحثهای لطیفی نیز آورده است. علاوه بر آن، در اثناء بیانات خود متعرض سخنان محقق معاصر خویش ملاجلال الدین دوانی در دو کتاب شرح هیاکل النور و اخلاق جلالی نیز شده است چنانچه در تمامی تصانیف خود نیز همین دأب را حفظ کرده است.<sup>۳</sup>

مطلع و آغاز این کتاب به این عبارات مزین گشته است:

حمد بی حد ز ازل تا به ابد      احدی را که جز او نیست احد  
منشأ هر حرف که از مبدأ انشاء به واسطه قلم اعلی بر سر لوح نمایش هستی آمده رقم اسمی  
است از اسماء حسناى او.

→

- معجم مؤلفی الشیعه، علی الفاضل القانتی

۱. الذریعة، ۱/ ۱۴.

- و منابع دیگر.

۲. همان، ص ۳۷۹.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر ← مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره ۲، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، مقاله اخلاق منصورى، تصحیح عبدالله نورانی، صص ۱۶۰ - ۹۷.

۳. التصوف و الأخلاق.<sup>۱</sup> این کتاب غیر از کتاب، اخلاق منصور است و بنا به اظهار نظر صاحبانِ روضات الجنات و مجالس المؤمنین، مؤلف این کتاب را به نام فرزندش میرشرف الدین علی نگاشته است و در آن درباره بزرگواری پدران و مقام شرافت ایشان سخن گفته است.

۴. الحاشیة علی شرح آداب البحث<sup>۲</sup> کتاب آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی، توسط امیرابوالفتح بن امیر مخدوم از نوادگان سید شریف جرجانی مورد شرح قرار گرفته است. حاشیة غیاث الدین بر این شرح مزبور نگاشته است. صاحب الذریعة اظهار می دارد که امیر ابوالفتح شریفی، شاگرد غیاث الدین منصور نیز در شرح خود بر آداب البحث، از این حاشیة نقل قول کرده است.

۵. الحکمة العملية. رساله ای است به زبان عربی، مختصر و مشتمل بر سه بخش: تهذیب، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن که فهرست وار نظریات فلاسفه و آراء خویش را عرضه کرده است.<sup>۳</sup>

## ب - عرفان

۱. رسالة فی السیر و السلوک.<sup>۴</sup> بنا بر نقل صاحب الذریعة نسخه ای از این رساله به خط حاج محمود نیریزی (از شاگردان بنام غیاث الدین منصور) در سامراء موجود است که در تاریخ دوازدهم ربیع الثانی ۹۳۳ هـ نگارش یافته است.

۲. مقالات العارفين.<sup>۵</sup> مؤلف این رساله را نیز به همراه کتاب الاخلاق و التصوف به نام فرزند ارشدش میرشرف الدین علی نگاشته است.

## ج - قرائت و تفسیر قرآن و ادعیه

۱. آداب قراءة القرآن.<sup>۶</sup>

۱. الذریعة، ۱۹۹/۴.  
۲. همان، ۵۴/۱۳؛ ۹/۶.  
۳. مجلة مقالات و برسیها، شماره (۵۸-۵۷)، ۱۳۰-۱۰۴، مقاله الحکمة العملية، تصحیح عبدالله نورانی.  
۴. الذریعة، ۵۴/۱۳؛ ۹/۶.  
۵. همان، ۳۹۱/۲۱.  
۶. فهرست موضوعی نسخ خطی کتابخانه های جمهوری اسلامی ایران، بخش اول: قرائت و تجوید، دکتر سید محمّدباقر حجتی، ۲۰۷.

۲. تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى.<sup>۱</sup> این تفسیر براساس اظهارات علماء، علی رغم اختصارش سرشار از تحقیقات لطیفه و مباحث شریفه می باشد و اینکه به حول و قوه الهی در دست تصحیح و تحقیق می باشد. خوانساری در ذیل ترجمه احوال غیاث الدین از این تفسیر با عنوان تفسیر سورة الانسان یاد می کند.

۳. تفسیر آیه سبحان الذی أسرى.<sup>۲</sup> این نوشتار مشتمل بر یک مقدمه در تفسیر آیه اول سورة اسراء و چهار باب، بدین شرح نگارش یافته است:

مقدمه در دو فصل:

#### ۱- تفسیر الآیه

۲- روایة حکایة المعراج و نقل احادیث الرؤیة فی هذا الباب.

ابواب: ۱- فی بیان الامکان ۲- رد شبهة المنکرین و ازالة استبعاد المستبعدین ۳- تقریر الوقوع و أنّ النبی عرج و تصعد الی فوق السموات السبع بجسمه الظاهر و بدنه الطاهر ۴- فی أنه ﷺ رأى بالرؤیا الظاهرة و ادرك ما ادرك من الحقائق العقلية بالرؤیة الباطنه.

۴. التهليلة.<sup>۳</sup> این رساله در تفسیر کلمه توحید (لااله الا الله) تحریر شده است.

۵. الحاشیة علی اوائل تفسیر الکشاف.<sup>۴</sup> کتاب الکشاف عن حقائق التنزیل و غوامض التأویل تألیف جارالله زمخشری (م. ۵۲۸) توسط غیاث الدین و نیز پدرش صدرالدین محمد حاشیه نویسی شده است. حاشیه غیاث الدین به نقل صاحب الذریعة با این عبارت آغاز شده است.

کلام الله شاف الكروب و كشاف كلامه الكريم ليس الا تعليم علام الغيوب. . . .

۶. مطلع العرفان.<sup>۵</sup> ظاهراً مجموعه رسائل قرآنی اوست. چنانکه در آغاز رساله کوتاه

۱. كشف الفهارس، بخش دوم: تفسیر (۳)، سیدمحمدباقر حجتی، ۱۲۷ و الذریعة، ۴/۳۴۴.

۲. كشف الفهارس، ۱۵۱ و ۱۵۲.

← رساله هفتم از مجموعه رسائل خطی متعلق به بخش هیات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۷۵۸ د. الذریعة، ۴/۵۱۶.

۴. ه. م، ۴۶/۶ و تفصیل وسائل الشیعه، حرّ عاملی، ۴/۳۵۲.

۵. الذریعة، ۲۱/۱۵۶.

۶. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه غرب همدان (آخوند) در ضمن مجموعه‌ای به شماره ۶۹۷ نگهداری می شود.

خویش در تفسیر آیه معراج (آیه ۱ سورة إسرائ) چنین تحریر کرده است:  
«إنّ هذه رسالة من رسائل مطلع العرفان الذي نظمها و رصفها تفسيرا لآيات من القرآن  
الكریم و الفرقان العظيم على ما أرى» . . . . ۱

و نیز در آغاز رساله تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى آورده است:

و هذا ايها الإخوان، تفسير سورة الإنسان من مطلع العرفان . . .

نسخه ناقصی با همین نام در مجموعه نسخ خطی کتابخانه مجلس به شماره ۵۱۰۳ وجود دارد. لیکن این رساله در باره کلمات مقطعه اوائل سور قرآن تحریر شده و مؤلف در طی آن بیست هفت نظریه را در بیان معانی حرف مقطعه نقل کرده و سرانجام هیچ یک را کافی نپنداشته و نظریه خویش را صائب دانسته است. اما آن قسمت از نسخه که متضمن نظریه او و تتمه رساله می باشد سقط شده است.

۷. شرح الصحيفة الكاملة<sup>۲</sup>

#### د - ریاضیات (حساب و هندسه)

۱. الأساس<sup>۳</sup> در علم هندسه.

۲. التبصرة في المناظر<sup>۴</sup>. احتمالاً تبصرة اوست بر کتاب تحریر المناظر محقق طوسی که در اصول هندسی اقلیدس تألیف شده است.

۳. تکلّمه المَجسطی<sup>۵</sup>. کتاب تحریر المجسطی در علم ریاضیات و اصول هندسه، متعلق به بطليموس، منجم و ریاضی دان یونانی است و شرح مجسطی به ابونصر فارابی منسوب می باشد. احتمالاً کتاب فوق الذکر مشتمل بر بیاناتی است در تکمیل و شرح مطالب و اصول کتاب شرح مجسطی.

۴. شرح أشكال التأسيس. اصل کتاب اشکال التأسيس توسط شمس الدین سمرقندی و در علم هندسه به رشته تحریر درآمده و در ضمن آن ۳۵ شکل هندسی طرح شده است.<sup>۶</sup>

۵. كفاية الطلاب في علم الحساب. این کتاب در ۴ فن مرتب شده است که به ترتیب عبارتند از: مفتوحات؛ مساحت؛ سبر و مقابله و خطائین؛ قواعد و فوایدی چند که در

۱. رساله هشتم از مجموعه رسائل خطی به شماره ۷۵۸ د.

۲. أعيان الشيعة، سيد محسن أمين، ۱۴۱/۱۰، ۳. الذريعة، ۴/۲.

۴. مجلة مقالات و برسيها، دفتر (۵۸-۵۷)، مقاله الحكمة العملية، تصحيح عبدالله نوراني، ۱۰۴.

۵. الذريعة، ۴/۴۱۶. ۶. همان، ۱۳/۹۲.

اصول و فروع سودمند است.<sup>۱</sup>  
۶. ضوابط الحساب. این کتاب که بعد از تألیف کفایة الطلاب نگاشته شده است شامل ۶ باب می‌باشد و در هر باب، ضوابطی از علم حساب را تشریح کرده است.<sup>۲</sup>

#### ه- هیئت و نجوم

۱. تحفة شاهی.<sup>۳</sup> این کتاب را به موازات کتاب اللوامع و المعارج در سن ۱۸ سالگی به رشته تحریر درآورده است.<sup>۴</sup> مؤلف در مقصد پانزدهم رساله جام جهان‌نما اثبات فلک پنجم عطارد را به این کتاب ارجاع داده است.<sup>۵</sup>  
۲. الجهات.<sup>۶</sup> کتابی است در بیان جهات ششگانه در علم هیئت.  
۳. الحاشیة علی شرح الملخص (یا الحاشیة علی شرح الچغمینی).<sup>۷</sup> اصل کتاب الملخص در علم هیئت و تألیف محمود بن محمد چغمینی خوارزمی، منجم و طبیب ایرانی است. این کتاب بار اول توسط قاضی زاده رومی، موسی بن محمود (م. ۸۱۵) مورد شرح قرار گرفته و به شرح چغمینی شهرت یافت. این شرح مکرر در ایران به چاپ رسیده و از کتب تعلیمی معروف هیئت قدیم بوده است.<sup>۸</sup>  
۴. رساله فی صنعة تسطیح الاسطرلاب. این رساله به زبان فارسی و مشتمل بر ۱۰ فصل و یک خاتمه است.<sup>۹</sup>  
۵. سفیر الغبراء و الخضراء (یا السفیر). مشتمل بر چهار باب و هر یک در چهار فصل مجموعاً در ۱۶ برگ.<sup>۱۰</sup>  
۶. اللوامع و المعارج.<sup>۱۱</sup>  
۷. معرفة القبلة (القبلة).<sup>۱۲</sup> مؤلف در دیباچه اظهار می‌دارد که این رساله را براساس

۱. همان، ۹۴/۸.

۲. اعیان الشیعة، ۱۴۱/۱۰ و الذریعة، ۱۱۹/۱۵.

۳. الذریعة، ۴۴۳/۳.

۴. فوائد الرضویة فی احوال علماء مذهب الجعفریة، ۶۶۸.

۵. الذریعة، ۲۹۵/۵؛ ۱۳۹/۱۱.

۶. همان، ۱۳۶/۶.

۷. نام‌آوران فرهنگ ایرانی، ۱۶۴.

۸. الذریعة، ۹۱/۱۵.

۹. همان، ۱۹۲/۱۲؛ ۲۵۷/۲۵. و فهرست نسخه‌های خطی اهدائی سید محمد مشکوة، ۲۲۷۳/۶.

۱۰. همان، ۹۴/۱۸.

۱۱. الذریعة، ۴۲/۱۷، فهرست کتابخانه اهدایی سید محمد مشکوة، ۲۲۷۳/۶.

۱۲. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۱۹ موجود می‌باشد.

مقاصد و مقالاتی چند مرتب ساخته است:  
مقصد اول: در شناخت قبله، شامل سه مقاله  
مقصد دوم: در کیفیت ساخت ابزار و ادواتی که جهات بدانها شناخته می‌شود. شامل  
دو مقاله.  
مقصد سوم: در مورد شناخت اوقات نماز، حاوی دو مقاله.  
مقصد چهارم: خاتمه و مشتمل بر دو مقاله.

### و - پزشکی

۱. رسالۃ فی علم کتف الغنم.<sup>۱</sup>  
۲. الشافیہ.<sup>۲</sup> این کتاب تلخیص معالم الشفای اوست که در علم طب نگاشته است. قاضی  
شوشتری نقل کرده که وی در آغاز تحصیل خود، این کتاب را نزد شیخ فاضل عمادالدین  
محمود بن مسعود شیرازی قرائت کرده است.<sup>۳</sup>  
۳- معالم الشفاء<sup>۴</sup>  
این کتاب در بردارنده قواعد و اصول نظری و عملی تغذیه‌ای و داروئی است.

### ز - منطق

۱. تعدیل المیزان.<sup>۵</sup>  
مؤلف این کتاب را در زمان حیات پدر خویش تألیف کرده و از وی بسیار نقل می‌کند.  
ضمن اینکه متعرض ردیه‌های ایشان بر شبهات فخر رازی نیز شده است. به کتاب شیفای  
ابن سینا، سخنان لوکری، بهمنیار، فخر رازی، خواجه طوسی، سهروردی، ابهری، کاتبی  
و سمرقندی (نگارنده قسطاس) و شهرزوری (شارح تلویحات) و پدر خود نظر داشته و  
برخی را با رمز نشان داده است. این کتاب را خود در دیباچه، تعدیل المیزان نام نهاده و  
شامل چند نمط و یک مشرع و دو منهج، هر یک دارای چند مطلب، می‌باشد. مؤلف در  
این کتاب درصدد بوده تا آنچه را این دانشمندان در منطق گفته‌اند، بیاورد، بررسی‌های

۲. همان، ۱۲/۱۳.

۴. الذریعة، ۲۱/۲۰۰.

۱. الذریعة، ۱۷/۲۸۲.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/۲۳۲.

۵. همان، ۴/۲۱۱.

خود را به آن بیافزاید و روش ارسطو را نیز نگاه دارد.<sup>۱</sup>

۲. الحاشیة علی تهذیب المنطق الدوانیة.<sup>۲</sup> اصل کتاب تهذیب المنطق و الکلام تألیف سعدالدین بن مسعود بن عمر تفتازانی (م. ۷۹۵ هـ) است مشتمل بر دو بخش منطق و کلام. جلال الدین دوانی حاشیه ای بر کتاب مزبور نگاشت موسوم به العجالة. این حاشیه توسط میرغیاث الدین منصور مورد نقد قرار گرفته است.

۳. الحاشیه علی الحاشیة الدوانیة علی شرح الشمسیة.<sup>۳</sup> کتاب الشمسیة در منطق، تألیف عمر بن علی قزوینی، شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی است و شارح آن قطب الدین محمد بن محمد رازی می باشد. این شرح توسط دوانی مورد تحشیه و تعلیق قرار گرفت<sup>۴</sup> و میرغیاث الدین بر این حاشیه مجدداً حاشیه ای دیگر نگاشت.

۴. الحاشیة علی شرح الاشارات.<sup>۵</sup> قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین اذعان داشته که این حاشیه را دیده است.

اصل کتاب الاشارات و التنبیها، کتابی است در منطق و فلسفه از تألیفات شیخ الرئيس ابوعلی سینا (م. ۴۲۷ هـ). این کتاب علی رغم حجم اندکش، مشتمل است بر مسائل منطق در ۱۰ منهج و مسائل حکمت و فلسفه در ۱۰ نمط. به دلیل اهمیت فوق العاده این کتاب، بارها توسط علما و حکما مورد شرح و تحشیه و تعلیق قرار گرفت. از جمله شروح معروف، شرح امام فخر رازی (م. ۶۰۶ هـ) است که به دلیل اعتراضات فراوان وی بر این کتاب، شرح وی را جرح نامیدند.

و نیز شرح خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ هـ) که به مقابله و دفع اعتراضات رازی پرداخته و لذا آن را حل مشکلات الاشارات نامید. این کتاب نیز به نوبه خود توسط فضلا و حکمای نامداری همچون علامه حلی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی؛ نجم الدین احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی (شارح کلیات القانون)، مورد شرح و تحشیه قرار گرفت. حاشیه غیاث الدین منصور دشتکی بر این کتاب نیز یکی از آن حواشی

۱. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.

۲. الذریعة، ۱۰/ ۱۹۳. همان، ۶/ ۷۳؛ ۱۰/ ۱۹۳.

۳. سید شریف جرجانی نیز حاشیه ای بر الشرح الشمسیة نگاشته است، موسوم به تحریر القواعد المنطقیة یا الحاشیة الشریفیة علی الشرح الشمسیة. این حاشیه با عنوان حاشیه کوچک معروف است. (کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/ ۹۶.

۴. الذریعة، ۶/ ۱۱۲.

می‌باشد.<sup>۱</sup>

۵. معیار الأفكار (یا معیار العرفان).<sup>۲</sup> این کتاب در حقیقت مختصر تعدیل المیزان است، در یک فاتحه و نه فن، درست به روش فارابی و ابن سینا. به هر یک از فنون همان نامهای یونانی بخشهای ارغنون ارسطو را داده است و گویا پس از خواجه طوسی در اساس الاقتباس و منطق تجرید، کسی جز دشتکی کتابی به این خوبی و رسائی، آن هم به روش پیشینیان ننوشته است. وی پس از ذکر انواع برهان در فنون ششم تا نهم، مغالطه، شعر و سپس خطابه و جدل را آورده است ولی نه به روش پیشینیان.<sup>۳</sup>

### ح - فلسفه، کلام و عقاید

۱. الاشارات و التلویحات<sup>۴</sup> (یا التجرید). مؤلف در این رساله با عباراتی مختصر، بدون ذکر دلیل، متعرض همه مباحث الهیات و طبیعیات گشته است. عبارات آغازین این رساله چنین است:

یا نور الارض و السماء، یا عالم السر و أخفی ... انی جردت فی هذا الكتاب بالتماس بعض الأحباب مسائل الحکمة عن البرهان، تسهلاً علی الأذهان، ... و شحنتها بإشارات الی الحقائق و تلویحات الی الدقائق ... و رتبته علی قسمین: الطبیعی و الالهی.

برخی به دلیل همین عبارات فوق الذکر، این کتاب را الاشارات و التلویحات نامیده‌اند لیکن به تصریح قاضی نورالله شوشتری، این کتاب به نام التجرید معروف است و البته غیر از تجرید الغواشی اوست.<sup>۵</sup>

۲. اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور<sup>۶</sup> اصل کتاب هیاکل النور در حکمت اشراق بوده و تألیف شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷ هـ). این کتاب که شامل هفت هیكل: جسم؛ روان؛ جهان؛ خدا؛ نامتناهی بودن حوادث؛ جاوید بودن روان و پیامبری است، به دلیل اهمیت فوق العاده‌اش، بارها از سوی علماء و فضلاء مورد شرح قرار گرفت. شرحی که جلال الدین دوانی بر این کتاب نوشته است، به نام شواکل الحور موسوم می‌باشد.<sup>۷</sup>

۱. همان، ۲/ ۹۶ و ۹۷.

۲. الذریعه، ۲۱/ ۲۷۸.

۳. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.

۴. الذریعه، ۳/ ۳۵۰.

۵. همان، ۳۵۲.

۶. همان، ۲/ ۱۱۰.

۷. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۳/ ۱۴۴.

امیرغیاث الدین نیز مبادرت به شرح هیاکل نموده و در ضمن آن نظرات و بیانات دوانی را مردود می شناسد و رساله خویش را اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور می نامد. از این نام روشن می شود که وی شرح دوانی را شواکل الغرور نام نهاده است.

۳. أمالی. این کتاب در نوع خود که فلسفه است مانند ندارد و آراء دشتکی به خوبی از آن دریافت می شود.<sup>۲۱</sup>

۴. تجرید الغواشی. مؤلف این کتاب را پس از وفات پدر و در ردّ نظرات محقق دوانی در حاشیه آجدّ وی تألیف کرده است.

یکی از بهترین کتابهایی که در عقاید امامیه تحریر یافته است، کتاب تجرید الکلام خواجه نصیرالدین طوسی است.<sup>۳</sup> وی خود این کتاب را تحریر العقاید نام نهاده است ولی بیش از آن به نام التجرید شهرت دارد. فاضل قوشچی از علمای عامه بر این کتاب شرحی نگاشته موسوم به الشرح الجدید و در ضمن آن کتاب التجرید را بسیار ستوده و پر از عجایب و مقبول ائمه عظام توصیف نموده است. جلال الدین دوانی سه حاشیه بر الشرح الجدید نگاشته است که عبارتند از: ۱- الحاشیه القديمة الدوانیه علی الشرح الجدید للتجرید، ۲- الحاشیه الجدیدة الدوانیه علی الشرح الجدید للتجرید، ۳- الحاشیه الدوانیه الأخریه (یا الحاشیه الأجدّ).<sup>۴</sup>

۵. الحاشیه علی اثبات الواجب الدوانیه.<sup>۵</sup> محقق دوانی دو کتاب در اثبات واجب تألیف نموده است. اولی را در ابتدای جوانی اش نگاشته و آن را اثبات الواجب القديم نام نهاده است و دومی را اثبات الواجب الجدید نامیده که مترتب بر ۱۴ فصل می باشد و در واقع مختصر همان کتاب قدیم اوست.<sup>۶</sup>

۶. حُجّة الکلام لِإيضاح محجّة الاسلام<sup>۷</sup> رساله ای است مبسوط در مبحث معاد که در ضمن آن متعرض آراء غزالی شده و بروی خرده ها گرفته است.<sup>۸</sup>

۱. فهرست کتابخانه اهدائی سیدمحمد مشکوة، ۲۶۱۷/۷.

۲. نسخه ای از آن به شماره ۱۲۴۹ در بخش نسخ خطی کتابخانه مرکزی موجود است. تاریخ برخی از بندهای آن سالهای ۹۲۰، ۹۲۶، ۹۲۹ و ۹۳۶ می باشد و تاریخ روز و ماه نیز دارد.

۳. الذریعة، ۳/۳۵۲.

۴. همان، ۶/۶۷.

۵. همان، ۱۱/۶.

۶. همان، ۶/۲۶۲.

۷. این رساله در ضمن مجموعه رسائل خطی به شماره ۷۵۸ د. (رساله پنجم) در بخش نسخ خطی کتابخانه

مرکزی دانشگاه تهران موجود می باشد.

۷. الردّ علی رسالۃ الزوراء.<sup>۱</sup> رسالۃ الزوراء، تألیف جلال الدین دوانی است که در تحقیق مسائل علم معقول بر طریقۃ اشراقیین تدوین شده است.<sup>۲</sup>

الزوراء به معنی دجله است و مؤلف هنگام اقامتش در نجف، در رؤیا می بیند که از جانب امیرالمؤمنین علی علیه السلام مورد لطف و مرحمت قرار گرفته است. در پی این رؤیا، مبادرت به تألیف رسالۃ الزوراء می کند. زرکلی از این کتاب با نام زوراء الحقّ نام برده است.<sup>۳</sup>

۸. الرسالة الروحیة. رساله ای است به زبان فارسی که در تحقیق معنای روح نگاشته شده است.<sup>۴</sup>

۹. رسالۃ فی النفس و الهیولی.<sup>۵</sup>

۱۰. ریاض الرضوان.<sup>۶</sup>

۱۱. شرح الطوالع.<sup>۷</sup> اصل کتاب طوالع الانوار فی علم الکلام تألیف قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی (م. ۶۸۵ هـ) می باشد.<sup>۸</sup>

۱۲. شفاء القلوب<sup>۹</sup> (الحاشیة علی الشفاء). کتاب الشفاء در باب فلسفه نظری، تألیف شیخ رئیس ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۷ هـ) است و در دو بخش الهیات و طبیعیات بارها در ایران به چاپ رسیده است. قاضی نورالله شوشتری اظهار می دارد که این حاشیه را دیده و مطابق بیان خود مؤلف، آنرا پس از تألیف ریاض الرضوان نگاشته است.<sup>۱۰</sup>

۱۳. ضیاء العین یا (الحاشیة علی شرح حکمة العین).<sup>۱۱</sup> اصل کتاب حکمة العین در فلسفه الهیه و طبیعیه است، تألیف ابوالحسن علی بن عمر مشهور به دبیران کاتبی قزوینی (م. ۶۷۵ هـ) می باشد. وی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی است و این کتاب را به جهت اینکه بعد از کتاب عین القواعد در منطق تألیف کرده به نام حکمة العین نامیده است. مشهورترین شرحی که به این کتاب نوشته شده، شرح شمس الدین محمد بن مبارکشاه مشهور به میرک بخاری جنگی است. این شرح، حواشی و تعلیقات بسیاری از

۱. الذریعة، ۱۹۸/۱۰.  
۲. همان، ۴/۴۴۳.  
۳. الاعلام، زرکلی، ۲۴۴/۸.  
۴. الذریعة، ۱۹۶/۱۱.  
۵. همان، ۲۴/۲۶۶.  
۶. همان، ۱۴/۲۰۶؛ ۱۱/۳۲۵.  
۷. همان، ۱۳/۳۶۵.  
۸. همان، ۶/۱۴۳؛ ۱۴/۲۰۶؛ ۱۱/۳۲۵.  
۹. همان، ۶/۱۴۳؛ ۱۴/۲۰۶؛ ۱۱/۳۲۵.  
۱۰. مجالس المؤمنین، ۲/۲۳۱.  
۱۱. الذریعة، ۶/۱۲۲؛ ۱۳/۲۱۳؛ ۱۵/۱۲۵ و فهرست نسخ خطی کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۳/۲۹۶؛ ۷/۲۷۵۴.

علما را به خود اختصاص داد. از جمله: حاشیة میرغیاث الدین دشتکی. بنابر اظهار نظر صاحب الذریعة این حواشی به صورت متفرق در هوامش نسخه خوانساری بر این شرح موجود است و به صورت مدوّن در ضمن کتب حفیدالیزدی موجود می‌باشد و با این عبارت آغاز شده است:

اللهم أرنا بعین حکمتک حکمة العین و أرنا نوراً من فیض عین هو للکونین عین، غیاث الوری، علم الهدی، لزال ناشر شرعه منصوراً.

همچنین اذعان می‌دارد که نسخه‌ای از این رساله را در کتابخانه سیّدعبدالحسین حجت در کربلا دیده است که به خط مولی علی رضا بن محمّد المطلبی البیابانکی در سال ۱۰۴۷ هـ نگارش یافته است.

۱۴. کشف الحقائق المحمّديه. <sup>۱</sup> این کتاب شرح کتاب اثبات الواجب پدر وی صدرالدین محمّد موسوم به الحقائق المحمّديه می‌باشد. مؤلف پس از شرح کامل این کتاب که مشتمل بر ۱۲ فصل می‌باشد، اصول دیگری را که پیش از آن وعده داده بود در ۷ فصل بدان الحاق می‌کند و در هر فصل برخی اعتقادات پدر از جمله تجرّد نفس و معاد جسمانی و غیره را بیان می‌دارد. و در فصل هفتم متذکر عقاید وی در اخلاق شده و نیز به بعضی ویژگیهای شخصی او از قبیل ولادت، شهادت، مشایخ و تصانیف وی اشاره دارد و شرح خود را با این عبارت پایان داده است. <sup>۲</sup>

و اثبات الواجب الذی سمّیاه بالحقائق المحمّديه و شرحناه . . . .

۱۵. المحاکمات بین الحواشی القديمة و الجديدة. <sup>۳</sup> این عنوان در واقع به سه اثر تألیفی غیاث الدین منصور اطلاق شده است که در ضمن آنها به بررسی، مقایسه و نقد آراء پدر بزرگوار خود صدرالدین محمّد و نظرات ملاجلال الدین دوانی پرداخته است. کتاب اول: مقایسه‌ای است بین حواشی آن دو بزرگوار بر شرح مطلع که با نام لوامع الاسرار موسوم است.

کتاب دوم: مقایسه‌ای است بین حواشی و تعلیقات ایشان بر شرح عضدی بر مختصر الاصول ابن حاجب.

۱. الذریعة، ۳۵/۷؛ ۶۰/۱۳؛ ۳۱/۱۸ و ۳۲.

۲. نسخه‌ای از این رساله با شماره ۲۶۰۵۱ متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی می‌باشد.

۳. الذریعة، ۷۷/۶ و ۱۳۵؛ ۴۷۲/۴ و ۲۲۷؛ ۱۳۲/۲۰.

کتاب منتهی السئوال و الأمل فی علمی الأصول و الجدل تألیف ابو عمرو عثمان بن عمر بن حاجب مالکی (م. ۶۴۶) می‌باشد. مؤلف خود به دلیل حجیم بودن کتاب، مختصری از آن را در اصول فقه گزینش کرده و این گزیده به مختصرالاصول شهرت یافت. شروح متعددی نیز بر این کتاب نگاشته شد که از جمله شرح سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ هـ) و معروفترین آنها شرح قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی (م. ۷۵۶ هـ) می‌باشد. این شرح مجدداً از سوی برخی فلاسفه و علماء مورد تعلیق قرار گرفت از جمله حواشی نگاشته شده بر این شرح، حاشیه ملاجلال الدین دوانی است که پس از نگارش، از سوی امیر صدرالدین محمد کبیر مورد اعتراض و رد قرار گرفت. دوانی در دومین حاشیه خود بر این شرح کوشید تا اعتراضات صدرالدین محمد را پاسخ گوید اما گویا، پاسخها و توجیهاات وی مورد قبول صدرالدین محمد واقع نشد، زیرا وی مجدداً حاشیه جدید خود را بر شرح مزبور در رد توجیهاات دوانی به رشته تحریر درآورد.

کتاب سوّم: مقایسه‌ای است بین حواشی این دو بزرگ بر شرح تجرید<sup>۱</sup> (شرح فاضل قوشچی بر تجرید الکلام خواجه طوسی)

بر این شرح که با عنوان شرح جدید نیز معروفیت دارد حواشی و شروحن غیرقابل شمارش نگارش یافته که کشف المراد علامه حلی یکی از آنهاست.

#### ۱۶. مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

غیاث الدین منصور این رساله را برای غیاث الدین ابوالمظفر بهادر خان در ۷ مجلی (مبادی فلسفه؛ مسائل طبیعی؛ مسائل فلکی؛ امور عامه؛ مقولات؛ خدا و آفرینش؛ رستاخیز) نگاشته است. وی در آغاز از خود به نام غیاث مشهور به منصور یاد کرده و می‌گوید که در سی مسأله فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند، آنگاه آنها را می‌شمارد.

مطالب را عنوانهای (ظل غربی، نور مشرقی، نور قمری، اشراقات شمسی) داده و پیداست که ملاصدرای شیرازی، هم در مسائل و هم در عنوانها از او پیروی نموده است. در پایان می‌گوید: که این اشراقات در خواب شگفتی که دیدم به جهان نور رفته‌ام به من رسید. سپس این رساله را نوشتم. آنگاه عنوانهای مرموزی را که در کتاب آورده بود

روشن می سازد و می گوید: این کتاب بر پایه کشف و شهود نهاده شده نه برهان. و در جای دیگر نیز از جهان هورقلیا یاد می کند که در آن بوده و کشفها برای او روشن شده است.<sup>۱</sup>

آغاز این رساله چنین است:

بسمله، یا غیاث المستغیثین، نورنا بأنوارک و کلمنا بمعرفة أسرارک و اجعل لنا جناحاً نظیرُ به الی جوارک.

۱۷. المشارق فی اثبات الواجب<sup>۲</sup>

### ط - معانی و بیان

۱. الحاشیة علی مفتاح العلوم.<sup>۳</sup> کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج الدین ابویعقوب یوسف بن محمد السکاکی (م. ۶۲۶) می باشد و شامل سه بخش: صرف و نحو؛ معانی؛ بیان.  
۲. خلاصة التلخیص.<sup>۴</sup> خطیب قزوینی، دو بخش اخیر (= معانی و بیان) کتاب مفتاح العلوم سکاکی را تلخیص نموده و در سه فن: معانی، بیان و بدیع مرتب ساخته و آن را تلخیص المفتاح نام نهاده است و این کتاب خلاصه تلخیص اوست.

### ی - رساله های چند دانشی

۱. جام جهان نما (جام گیتی نما).<sup>۵</sup> محقق ارجمند جناب آقای عبدالله نورانی درباره این رساله چنین بیان داشته اند:

یکی از رساله های جامع و چند دانشی به زبان فارسی است. هدف غیاث الدین منصور در تألیف این اثر، ارائه دوره مباحث ریاضی، طبیعی و حکمت عملی و ادبی در مجموعه ای واحد به زبان فارسی بوده است. آنچه تاکنون درباره این رساله اطلاع یافته ایم مربوط به بخشهای حساب و هیئت و احکام نجوم و اندکی از طبیعیات در نبات و حیوان و نیز آثار علوی و تهذیب اخلاق است. در کتاب شرح اشعار انوری از وجود بخش ادبی قافیه و عروض و شعر آن نیز با خبر شده ایم و امیدواریم که از طریق فهرس نسخ خطی به بخشهای دیگر آن نیز

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سید محمدباقر حجتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه های خطی کتابخانه اهدائی سید محمد

مشکو، ۳/۳۵۴.

۲. الذریعة، ۲۱/۳۲.

۳. همان، ۶/۲۱۴.

۴. همان، ۵/۲۴.

۵. همان، پ ۷/۲۲۲؛ ۴/۴۳۱.

بی‌بیریم.<sup>۱</sup>

بخشی از این رساله به ضمیمه تأویل الآیات عبدالرزاق کاشانی، در سال ۱۱۴۵ از سوی نادرشاه به خزانه رضویه وقف شده است. این بخش از ابتدای رساله اولی از وجه ثالث از جام جهان‌نماست که این‌گونه آغاز شده است:

حمد بی‌حد ز ازل تا به ابد احدی را که جز او نیست احد  
در معرفت کنه او متحیر و پریشانند ....

ظواهر امر حکایت از این دارد که غیاث‌الدین این رساله را به نام شاهزاده سراج‌الدین قاسم نوشته است، که در سالهای ۹۰۰ تا ۹۰۶ والی شیراز بود. و در رباعی خود به این نام اشاره کرده است.

سراجٌ لأنوار الهدایة مشرقٌ  
وقاسمٌ فیض الحق بین الخلائقِ  
له ذوقٌ توحیدٍ و فطرَةٌ حکمة  
ومشربٌ تحقیقٍ و کشفُ الحقائقِ

در بعضی نسخ، این کتاب به خواجه نصیرالدین طوسی منسوب شده است. مؤلف ارجمند الذریعة این انتساب را خطای قطعی دانسته و چنین استدلال می‌کند:  
این انتساب به‌طور قطع اشتباه است، زیرا مؤلف در مقصد شانزدهم این کتاب مقدار ادوار افلاک و فلک ثوابت را از نظر بطلمیوس، ۳۶۰۰۰ دوره می‌شمارد و حال آنکه خواجه نصیرالدین طوسی این مقدار را ۲۵۲۰۰ دوره شمارش کرده است. علاوه بر آن در مقصد پانزدهم، اثبات فلک پنجم عطارد را به کتاب تحفة شاهی احاله می‌دهد و در پایان می‌نویسد: طریق اسلم آن است که طالب طریق حق، قرآن و حدیث را میزان سازد و بر این اساس عقاید خود را تصحیح کند و بعد از استحکام عقاید و تنبه، در کلمات متکلمین و صوفیه و حکماء نظر کند تا آن عقاید راسخ شده و به درجه یقین رسد.<sup>۲</sup>

۲. الردُّ علی أنموذج العلوم الدوانیة<sup>۳</sup>

کتاب أنموذج العلوم دوانی کتابی است در شرح شاخه‌های علوم که به مسائل برخی از علوم در ده شاخه پرداخته است که عبارتند از: الحدیث و اصول‌الفقہ؛ الفقہ؛ بعض الخلاقیات؛ الطب؛ الکلام؛ التفسیر؛ الهندسة؛ الهیئة؛ المنطق، الأرثماطیقی.<sup>۴</sup> (دانش اعداد)

۱. مجله معارف، شماره (۲)، دوره سیزدهم، مقاله اخلاق منصورى عبدالله نورانى، ۹۷.

۲. الذریعة، ۲۵ و ۲۶ / ۵. همان، ۱۸۶ / ۱۰.

۳. همان، ۴۰۷ / ۲.

### برخی آراء فلسفی - کلامی

پیش از این نیز بیان شد که غیاث الدین منصور را به سبب تبخّر وی در علم کلام و فلسفه، امام الحکمة و سلطان الحکماء لقب داده‌اند. اندک توجهی به شمار نگارشهای وی در علوم متعدد، به این نتیجه می‌انجامد که تألیفات وی در علم فلسفه و کلام بیش از سایر علوم دیگر است. و این خود دلالت بر توجه و تخصص ویژه وی در این علم دارد. وی در رساله اخلاق منصوری (۳۱ پ) در تعریف علم کلام آورده است:

چون کلام را از برای بیان ایمان و تبیین و تعیین اعتقادهای دانستی تدوین کرده‌اند، مقصود از آن معرفت ذات و صفات حق است به قدر طاعت بشری و دانستن کیفیت صدور کائنات و حوادث ممکنات است از او (عزّت آسماؤه و تعالی کبریائیه).

همچنین در تعریف فلسفه، قول قدمای حکما را پذیرفته و آن را به معنی التشبّه بالآله بقدر الامکان تقریر کرده و مجرد علم به احوال موجودات را حکمت نمی‌داند. زیرا معتقد است در صورت اخیر، نفس عمل، خارج از حکمت فرض شده است و این معنا مغایر احادیث نبوی است. چنانکه پیامبر عظیم الشان ﷺ از علم بی عمل به خدا پناه برده می‌فرماید: اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع.

لیکن در برخی مسائل فلسفی با نظر قدمای فلاسفه مخالفت کرده است چنانکه در آغاز رساله مرآة الحقائق و مجلّی الدقائق می‌نویسد:

در سی مسأله فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند . . . . از جمله اینکه:

- جهان مثال است و یادآوری بخششی است از خدای، نه نگهداشت صورت در نیروی جرمی به گفته مشائیان و نه انتقاش آن در سطح آسمان به گفته اشراقیان.
- صورتهای عقلی هستی جدائی دارند چنانکه در معارف منصوری روشن ساختم و آتش اهلجی است و شهابهای دخانی نیستند.
- هر نفس مجرد است.
- جنبشهای آسمان جبری می‌باشد.

- مقوله‌ها نه چنانند که مشائیان ده و اشراقیان پنج (جوهر، کم، کیف، حرکت، نسبت) و دسته‌ای چهار (جوهر، کم، کیف، و نسبت) دانسته‌اند. بلکه برخی ماهیت و انیت آنها پیدا است. برخی انیت روشنی دارند (اجناس اجزاء جسم) و برخی ماهیت آشکاری دارند (دیگر مقولات).

- مجرد و مادی، هیولی و صورت ذاتی مشترک ندارند و گوهر ذاتی فردهای خود نیست و هر مجردی قدیم و ازلی است.

- هر جنبنده‌ای عرضی میل دارد.<sup>۱</sup>

### \* مسأله انسان

وی در تجلیهٔ رابعه از مجلهٔ اولی در رسالهٔ اخلاق منصور می‌نویسد:  
به شهادت عقل و شرع، ثابت است که انسان هر چند ازلی نیست، ابدی است و با آنکه داغ  
حدوث برجین وجود دارد، فروغ چهرهٔ بقاءش سرمدی است.  
غیاث‌الدین همانند والد خویش - صدرالدین محمد - جسم را مرکب از هیولی و  
صورت و ترکیب بدن و نفس را از نوع اتحادی و نفس را صورت نوعیهٔ بدن می‌داند.<sup>۲</sup>  
معتقد است انسان حادث است و مانند هر حادث دیگری مرکب از ۵ علت پیش‌نیاز:  
عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده. وی در تفسیر سورهٔ انسان موسوم به تحفة‌الفتی فی  
تفسیر هل آتی می‌نویسد.

این پنج علت در آیهٔ اول و دوم سورهٔ انسان ملحوظ شده است: اصل عدم در آیهٔ اول،  
یعنی ﴿هل آتی علی الانسان حیث من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾. و چهار علت و اصل دیگر  
در آیهٔ دوم، با این تقریر: عبارت ﴿انّا خلقنا الانسان﴾ به اصل فاعل و لفظ خلق به اصل ماده  
اشاره دارد و عبارت من نطفةً لُمشاج نوع خاص ماده را لحاظ کرده است. اما عبارت ﴿نبئیه﴾  
اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمیعاً بصیراً﴾ اصل صورت را می‌رساند.

و در ادامه اذعان می‌دارد که آیات فوق اجمالاً مثبت سه مطلب کلی است:

- ۱- حدوث انسان و نفی ازلیت
- ۲- تقدّم مادهٔ انسان بر او
- ۳- بطلان تناسخ یعنی وجود شخصی دیگر (به نام انسان) قبل از وجود کنونی او.<sup>۳</sup> دربارهٔ مراتب نفس یا عقل معتقد است: نفس ناطقه یا همان روح الهی، عامل تصرف در قوای بدنی است و به همین اعتبار قوای انسانی به عملیه یا عامله و عاقله، گاه عامله و نظریهٔ قابل انفکاک است.

وی در باب عقل نظری همان سبر و تقسیمی را می‌پذیرد که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در کتاب‌الاشارات بیان داشته است. لذا آن را به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سید محمدباقر حجّتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۳/۳۵۴، و مرآة‌الحقائق و مجلی‌الدقائق، رسالهٔ چهارم از مجموعهٔ رسائل خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د، غیاث‌الدین منصور دشتکی.  
۲. کشف‌الحقائق المحمّديه، ۱۸۳-۱۸۲.

۳. مجموعهٔ رسائل به شمارهٔ ۷۵۸ د، رسالهٔ هفتم، تحفة‌الفتی، ۲۰ ر

و عقل مستفاد تقسیم می‌کند.<sup>۱</sup>

درباره ترجیح انسان بر ملک، در تجلیه سوّم از مجله اولی رساله اخلاق منصوری (۱۲ پ) می‌نویسد:

از حضرت مرتضوی که مدینه علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب (رضی الله عنه و کرم الله وجهه) این معنی منقول است که الله تعالی ملک را عقل داد بی شهوت و غضب، و حیوان را شهوت و غضب داد بی عقل، و انسان را هر دو داد.<sup>۲</sup> پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی رسد، رتبه او از ملک اعلی باشد . . . و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبه بهایم فروتر اندازد.

و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد:

. . . . . شرف غیر کمال است . . . . . اگر چه ملک بنا بر قلت و سابط و غلبه احکام تجرّد، اشرف از انسان باشد، انسان به جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد.

#### \* معاد

در مبحث معاد، رساله مفصلی در تبیین معاد جسمانی و روحانی تحریر کرده و در ضمن آن به تشنیع آراء غزالی، (بالأخص تقسیم وجود به، حقیقی؛ حسی؛ خیالی؛ عقلی؛ شبهی) پرداخته است. پس از طرح معتقد خویش، شبهات منکرین معاد، به خصوص شبهه آکل و مأکول، امتناع اعاده معدوم و استلزام تناسخ را مطرح و به یک یک آنها پاسخ گفته است. و اعتقاد خویش را چنین تحریر می‌کند:

إِنَّ الْمَعَادَ فِي الْمَعَادِ، بَدَنَ الْإِنْسَانِ بِأَجْزَاءِ لَهُ كَانِ، لَا بَدْنَ مَا بَأَى جِزءَ كَيْفِ كَانِ، بِلِ الْمَعَادِ هُوَ بِالْأَجْزَاءِ الَّتِي كَانِ لَهُ فِي النِّشْأَةِ الْاُولَى مَعَ رُوْحِهِ، لَا رُوْحُهُ فَقَطْ<sup>۳</sup>

اما در این مورد که اثبات معاد جسمانی برهانی است یا شرعی، بر خلاف ابن سینا که معتقد است تنها معاد روحانی قابل اثبات از طریق عقل و قیاس است و معاد جسمانی تنها از طریق شرع ثابت می‌شود.<sup>۴</sup> معتقد است هر دو نوع معاد به هر دو طریق قابل اثبات می‌باشد.

أَنَا أَرَى أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا (مَعَادَيْنِ) يُعْرَفُ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا (طَرِيقَى الْحِكْمَةِ وَالشَّرْعِ)<sup>۵</sup>

۱. تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، ۸ پ  
۲. بحار الانوار، مجلسی، ۶۰ / ۲۲۹  
۳. مجموعه رسائل خطی، به شماره ۷۵۸ د، رساله ششم، حجة الکلام لا یضاح محجة الاسلام.  
۴. الهیات الشفاء، فصل هفتم، ۴۲۳  
۵. مجموعه رسائل خطی، رساله هفتم، تحفة الفتی، ۱ پ.

در پایان بی‌مناسبت نیست که سخنی نیز از تبخّر پزشکی وی به میان آوریم. بیانات غیاث‌الدین در تفسیر سوره انسان، علاوه بر رساله‌های پزشکی او که سالها در دارالعلم شیراز تدریس می‌شده، حکایت از مهارت علمی و عملی وی در امر طبابت و جراحی دارد. به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا، جراح و کالبد شکاف بوده است. به‌عنوان نمونه در تفسیر مزبور (تحفة‌الفتی) پس از شمارش تعداد استخوانهای بدن انسان در اجزاء مختلف آن (= سر مرکب از ۵۵ استخوان: ۶ قطعه در جمجمه؛ ۱۴ قطعه در فک بالا؛ ۲ قطعه در فک پائین و ۳۳ قطعه در دندانها - گردن حاوی ۷ مهره - کمر متشکل از ۲۴ مهره در سه بخش)، تعداد کل آنها را ۲۴۸ استخوان برمی‌شمارد و اضافه می‌کند این تعداد بدون احتساب استخوانهای ریز و کنج‌دی شکلی است که فاصله مفاصل را پر کرده‌اند. همچنین در شمارش عضلات بدن که ابزار حرکت استخوانها می‌باشند، رقم ۵۲۰ عضله را برآورد کرده است.<sup>۱</sup>

### نسخ موجود و روش تصحیح

(۱) نسخه الف، متعلق به کتابخانه‌الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به شماره (۷۵۸ د.) [شماره میکرو فیلم، ۷۰۱۰].

این نسخه مجموعه رسائلی در ۲۸۰ برگ (۱۷/۵×۱۰) با کاغذ اصفهانی، جلد تیماج مشکی مقوایی و مشتمل بر ۸ رساله می‌باشد. رساله پنجم موسوم به مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رساله ششم با عنوان حجة‌الکلام لایضاح محجة الاسلام، رساله هفتم با نام تحفة‌الفتی فی تفسیر هل أتى و رساله هشتم در تفسیر آیه معراج، از آثار غیاث‌الدین منصور دشتکی است. رساله هفتم که همان رساله مورد نظر می‌باشد، براساس ترقیمه آن، توسط نجم‌الدین محمود بن قاسم علی در روز دوشنبه، نهم ربیع الآخر سال ۹۹۰ هـ به خط نسخ در ۳۵ برگ ۱۴ سطری (۱۱/۵×۵/۵) با عنوانها و آیات سنگرف نگارش یافته است،<sup>۲</sup>

(۲) نسخه د، متعلق به کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره

۱. مجموعه رسائل خطی، رساله هفتم، تحفة‌الفتی، ۶.  
۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌الهیات، ۳۸۷/۱.

۷۲۲۴، [شماره میکرو فیلم: ۷۵۵۴] می باشد. این نسخه با کاغذ فرنگی کبود، جلد نو، خشتی ربعی، مجموعه رسائلی است در ۲۰۴ برگ مشتمل بر ۵ رساله، که رساله دوم آن تفسیر سورة انسان، موسوم به تحفة الفتی فی تفسیر هل آتی، اثر غیاث الدین منصور دشتکی است. این رساله در ۲۰ برگ (۱۷×۲۳)، ۱۷ سطری (۱۵/۱۰) با خطی آمیخته از نسخ، نستعلیق و نستعلیق شکسته توسط اسماعیل بن حاجی ملا خداداد در ششم محرم سال ۱۲۲۶ هـ. ق تحریر یافته است.<sup>۱</sup>

(۳) نسخه ت، مجموعه رسائلی است متعلق به کتابخانه ملی تبریز به شماره ۳۵۷۵ (دفتر ۱۲۳۹)<sup>۲</sup>

رساله دوم این مجموعه با عنوان رساله ای در تفسیر سورة هل آتی موسوم به تحفة الفتی اثر غیاث الدین منصور دشتکی، ناقص و فاقد صفحات اول، نهم و دهم می باشد: این رساله در ۲۶ برگ (۱۴×۱۰)، ۱۹ سطری با عنوانها و آیات شنگرف، توسط ابو محمد، سلیمان بن محمد القاری، به خط نستعلیق نگارش یافته است. تاریخ تحریر مشخص نیست.<sup>۳</sup>

(۴) نسخه ش، متعلق به کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره ۸۰ [شماره میکرو فیلم ۷۲۲۲] می باشد. این نسخه نیز ناقص بوده و از آغاز تا اواخر مشرق سوم را فاقد است. برگ کاغذ نوعی ترمه، بدون جلد بوده که توسط کتابخانه تجلید شده است، تیماج سبز با مقوای خوب.

جناب آقای منزوی که گردآوری فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران را بر عهده داشته اند، ضمن معرفی این نسخه، مؤلف آن را، احتمالاً ملا شمس گیلانی دانسته و می نویسد: این رساله را محمد بن حسین بن شمس الدین نگارش کرده است که شاید نواده مؤلف باشد.<sup>۴</sup> فهرست نگارهای دیگر نیز بالتبع دچار همین خطا شده اند. مهمترین علت چنین انتسابی نقصان صفحات ابتدایی این نسخه است که امکان تعیین مؤلف را مخدوش ساخته است.

این نسخه در ۳۱ برگ (۱۷×۱۱)، ۱۵ سطری (۱۰×۵/۵) نگارش یافته و فاقد تاریخ تألیف می باشد.

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی، ۴۹۳/۱۶.

۲. فهرست کتابخانه ملی تبریز، ۱۲۳۸/۲.

۳. فهرست کتابخانه ملی تبریز، نجوانی / ۱۲۳۸/۲.

۴. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۵۳/۱.

دو نسخهٔ اخیر (با رموز ش و ت) علاوه بر متن، از نظر حواشی نیز یکسان می‌باشند. این حواشی همه جا با علامت (ه) امضا شده و با خطی مشابه متن نگارش یافته‌اند. این مطلب می‌تواند حاکی از این باشد که یک نسخه به طور کامل از روی نسخهٔ دیگر استنساخ شده است.

۵- نگارنده پس از جستجو در فهرس نسخ خطی به نسخهٔ دیگری دست یافت (متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۰۳۵) که آن نیز فاقد نام نویسنده و مؤلف می‌باشد. فهرست نگار در این باره می‌نویسد: عبارتهای این تفسیر و مطالب عرفانی آن با اندکی تفاوت همان تفسیر سورهٔ انسان، نگارش ملا شمس‌گیلانی می‌باشد و گویا دزدی در تألیف رخ داده، لیکن نگارندهٔ این رساله شناخته نیست تا او را سارق بدانیم. و شاید خود ملا شمس‌ترتیب آن را گردانیده باشد. این رساله مرتب برسی و یک قسمت، به شمارهٔ آیات این سوره می‌باشد، بر خلاف ترتیب رسالهٔ دیگر او که بر بیست و شش مشرق مرتب است<sup>۱</sup>

این نسخه در مجموعه‌ای جنگ مانند (از صفحات ۱۲۶ تا ۱۴۰) به خط نسخ نگارش یافته و تاریخ نوشتن خصوص این رساله معلوم نیست. ولی در طول مجموعه چندین جا سالهای ۱۰۹۷ تا ۱۱۰۹ ثبت شده است. نام نویسنده نیز در بیشتر جاها بهاء‌الدین علی الحسنی الحسینی نوشته شده است. این مجموعه را با خطی گوناگون نسخ، نستعلیق و شکسته نوشته‌اند. عنوانها با شنگرف و تمام صفحات دارای جدول طلا و مرکب سیاه است. با کاغذ فرنگی، جلد تیماج مشکی ضربی طلاکوب، در اندازه (۲۵×۱۵/۵) و (۲۰×۱۱/۴)، سطرها چلیپا (کج، منحنی)<sup>۲</sup>

در یک مقایسهٔ کلی درمی‌یابیم که نسخهٔ فوق از نظر عبارات در بسیاری از فقرات با نسخهٔ تفسیری تحفة الفتی مطابقت کامل دارد. اگر چه تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد از جمله: تفاوت در محتوای مقدمه؛ تفاوت در تقسیم فقرات (چنانکه نسخهٔ (ش) مشتمل بر ۲۶ مشرق و نسخهٔ اخیر شامل ۳۱ قسمت می‌باشد و بدون عناوین مشرق)؛ وجود عبارات اضافی در برخی فقرات. لیکن به نظر می‌رسد مشابهت میان مطالب و محتوای اصلی این نسخه با نسخ قبلی به مراتب بیش از تفاوت آنهاست. گویا کاتب (ناشناس)

۱. فهرست کتابخانهٔ سیدمحمد مشکوة، ۵۴/۱. همان. ۲.

ابتدا حاشیه‌ای بر تفسیر مزبور نگاشته است، آنگاه حاشیه را با متن درآمیخته و حاصل را با حذف عناوین مشرق، در ۳۱ قسمت سامانی مجدد بخشیده است. و این مطلب احتمال سرقت علمی را قوت می‌بخشید.

سعی وافر نگارنده پیوسته معطوف آن بوده که مقابلهٔ نسخ و تصحیح آن با کمال دقت و حفظ امانت به انجام رسد. مقابله بر اساس چهار نسخهٔ اول صورت پذیرفت و نسخهٔ پنجم به علت وجود اضافات متعدد و عباراتی که احتمالاً نگاشته‌های مؤلف نیست، تنها در مواردی چند، مورد مراجعه قرار گرفت. نسخهٔ (الف) به سبب آنکه اقدم و اکمل و اضبط نسخ بود، اصل قرار گرفته و با سه نسخهٔ دیگر مطابقت شد. متأسفانه هیچ‌یک از نسخه‌ها را عاری از غلط نیافتیم، هر چند نسخهٔ (الف) سالم‌تر از دیگر نسخه‌ها تشخیص داده شد. لیکن هر چهار نسخه کاستی‌های یکدیگر را جبران کردند. از اختلاف نسخ، به همهٔ مواردی اشاره شده است که یا در تغییر معنی دخیل بوده و یا برآمده از سهو القلم کاتبان بوده است و در متن آنچه نزدیکتر به واقع و صحیح‌تر به نظر آمد، گزین شده است. در مواردی نیز که کتابت لفظ در هر چهار نسخه یکسان بوده ولی غلط یا غیر معمول تشخیص داده شده است، همان کتابت در متن حفظ شده، لیکن در پاورقی با علامت [ظ] مشخص و به نگارش معمول و امروزی آن نیز اشاره شده است.

ارقام صفحات بر اساس برگهای نسخهٔ اصل، در خلال متن با علامت [ ] تنظیم شده‌اند. با این توضیح که پس از ذکر رقم برگ، روی برگ با علامت اختصاری (ر) و پشت برگ با علامت اختصاری (پ) تعریف شده است. به عنوان مثال [۱ پ] به معنای (پشت برگ اول) و [۳۶ ر] به معنای (روی برگ سی و ششم) نسخه می‌باشد. نگارنده کوشیده است تا متن آیات در آغاز هر مشرق و نیز آیات مورد استناد مفسر در ضمن متن طبق رسم عثمانی (خط عثمان طه) نگارش یابد.

### شرح علائم و ارقام مربوط به پاورقی‌ها و پی‌نوشت

علائم و ارقام موجود در متن در چند دسته قابل تفکیک می‌باشند:  
دسته اول: ارقام و حروفی است که در داخل [ ] و در خلال متن آمده‌اند. این‌گونه ارقام و حروف مربوط به تعیین شمارهٔ برگ نسخه (پشت یا روی برگ) است.

دسته دَوَم: ارقام فارسی که در بالای کلمات ضبط شده‌اند، به ذکر اختلاف نسخ مربوط می‌باشد که در هر صفحه ترتیبی مستقل داشته و در پاورقی همان صفحه مذکور است.

دسته سَوَم: ارقام لاتین که همانند دسته دَوَم، در بالای کلمات ضبط شده‌اند و به توضیحاتی شامل: شرح مطالب، استخراج منابع روایات و یا مراجع سخن مؤلف مربوط است که به دلیل طولانی بودن در انتهای رساله و در بخشی تحت عنوان «پی نوشت» سامان یافته‌اند. این دسته ارقام به صورت مسلسل می‌باشد.

تذکر: در متن نسخه خطی، برای هیچ‌یک از مشرقها عنوانی نگاشته نشده است. عناوین اضافات مصحح می‌باشد که به منظور تقریب اذهان به محتوای هر مشرق افزوده شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعص

احمد الله على جميل سلطانه واكثر على جميل احسانه واصلي على جميع انبيائه  
وعلمائه سيما محمد وآله واخوانه فان العبد الاتس عولاه الايس  
عن سواه المستغنى بالله الغفور غيات المشهور بمصروفه على هذا  
ايها الاخران تفسر سورة الانسان من مطلع القرآن الذي جرد ان  
بمهلنا الزمان لا تمامه ويساعدنا الامان في اخذته هذبت فيه تمام كلام  
المفسرين الناظرين في الكلام ثم بعد من وايد من قواي على ما يقتضيه الحال  
والتمام مورد اما اردنا ايراده في مشارف <sup>الانسان</sup> ~~الانسان~~ <sup>الانسان</sup> ان معروف حال  
في المشا من المعارف القاعد له في الشا تين وله في الشاة اناته  
الام و لذات جسمانه و روحانية تجدها في المعادين الذين قررها و قربا  
اهل النطق من الكلام والنكح الا انهم عن آخرهم المطوقا على ان الجسم <sup>لا يعرف</sup>  
شبهتا واحوالا الا من الشريعة والروحاني لان الحكمة وانا اري ان كلامها  
يعرف من كل نبال اعرجه شقى اشرفنا اليها في رسالنا وكعبنا والآن فصا

لحيوة حيا ويا مالک الرقاب رقابيا بک عبد نطق علی ککک حاء  
لقبول توبته قصدا الى عفول طلبا لخطيئة فلا ترجعه  
من روحك ببصفر بعد اوبته ولا تدخله في زمرة الظالمين بسببته  
وهب لمن اذنت رحمة وحي له من امر رسدا قد تم  
كتابة تفسير سورة الانسان في يوم الاثنين  
التاسع من شهر ربيع الاخر سنة تسعين  
وتسعاية الهجرية



[ ١ ب ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>١</sup>

أحمدُ اللهَ على جميل<sup>٢</sup> سلطانِه وأشكُرُه على جَزِيلِ إحسانِه وأصَلِّي على جميعِ أنبيائه و  
خُلانِه<sup>٣</sup> سببِما محمَّدٍ وإخوانِه.

و بعدُ؛ فإنَّ العبدَ الآنَسَ بمولاه، الآيسَ عمَّن<sup>٤</sup> سواه، المستغيثَ باللهِ الغفور، غياثَ المشهورِ  
بمنصورٍ يقول: إنَّ هذا أئبها الإخوانُ تفسيرُ سورةِ الإنسانِ من مَطَّلَعِ العرفانِ<sup>٥</sup> الذي نَرْجُو أنْ يَمَهِّلَنَا  
الزَّمانُ لِإتمامِه ويُساعدنا الأمانُ<sup>٥</sup> في إختتامِه. هدَّبتُ فيه تمامَ كلامِ المُفسِّرينَ<sup>٦</sup> الناظرينَ في  
الكلامِ. ثمَّ أتبعُه بزوائدٍ من فوائدٍ على ما يقتضيه الحالُّ والمقامُ مورداً ما أردنا إيرادَه في مَشارِقِ  
فاتحةِ فايحةٍ<sup>٧</sup>.

فاتحةٌ: إنَّ معرفةَ حالِ الإنسانِ في النَّشأتينِ من المعارفِ النَّافعةِ له في النَّشأتينِ. و له في  
النَّشأةِ الثَّانيةِ آلامٌ ولذاتٌ جسمانيةٌ وروحانيةٌ، تجدهما<sup>٨</sup> في المعادينِ اللذنينِ

١. از آغاز تفسیر تا اوائل المشرق الأول. از نسخه ت و تا اواسط المشرق الثاني از نسخه ش، مفقود است.

٢. د: + نعمة.

٣. خلان: جمع خليل. العين، فراهیدی، ١٤١/٤.

الخلَّة: الحاجة و الفقر و الخليل: المحتاج؛ الخلَّة: الصداقة و المحبة و الخليل كالجل: الصديق المخلص قال  
ابن دريد:

الذي سمعتُ فيه أنَّ معنى الخليل الذي أصفى المودَّة وأصحَّها.... و الجمعُ أخلَاء و خُلان. لسان العرب،

ابن منظور، ٢١٨/١١. ٤. د: عمَّا. ٥. د: الأمانى.

٦. د: + و. ٧. الفَيْحُ و الفَيْحُ: السعة و الإنتشار. لسان العرب، ٥٥١/١.

٨. ظ: تجدها.

قرَّهما و أقرَّ بهما أهلُ التَّحْقِيقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ الْحُكَمَاءِ، إِلَّا أَنَّهُمْ عَنِ آخِرِهِمْ<sup>١</sup> أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ الْجِسْمَانِيَّ لَا يَعْرِفُ ثُبُوتًا وَ أَحْوَالًا، إِلَّا مِنَ الشَّرِيعَةِ وَ الرُّوحَانِيَّ إِلَّا مِنَ الْحِكْمَةِ وَ أَنَا أَرَى أَنَّ كَلًّا مِنْهُمَا يُعْرِفُ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا<sup>٣</sup>، كُلُّ بوجوهٍ شَتَّى أَشْرْنَا إِلَيْهَا فِي رِسَائِلِنَا<sup>٢</sup> وَ كُتِبْنَا. وَ الْآنَ قَصَدْنَا [٢] ر [ بيانَ شَيْءٍ مِنَ الْحَالَاتِ الرُّوحَانِيَّاتِ وَ تَبْيِينِهَا مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِ فِي سُورَةِ الْإِنْسَانِ. فَإِنَّهَا مَعَ ظُهُورِهَا فِي الْجِسْمَانِيَّاتِ يُعْرِفُ مِنْهَا الرُّوحَانِيَّاتُ أَيْضًا.

### المشرق الأول<sup>٣</sup>

#### تفسير الآية الأولى، الانسان حادث أبدي

قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكَورًا ﴾<sup>٤</sup>.

اتَّفَقَ الْمَفْسَّرُونَ عَلَى أَنَّ هَلْ هُنَا وَ فِي الْغَاشِيَةِ<sup>٥</sup> بِمَعْنَى: قَدْ، وَ يَفِيدُ مَعَ التَّقْرِيرِ التَّقْرِيبَ<sup>٤</sup>. فَحَاصِلُ التَّفْسِيرِ أَنَّهُ: قَدْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ قَبْلَ زَمَانٍ قَرِيبٍ: حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ. وَ الْحِينُ طَائِفَةٌ مِنَ الدَّهْرِ غَيْرٌ مَحْدُودٍ. وَ قَبْلُ مَحْدُودٌ.<sup>٧</sup> عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ الْإِنْسَانَ هُنَا، آدَمُ، وَ الْحِينُ مَحْدُودٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ مَكَثَ أَرْبَعِينَ سَنَةً طِينًا<sup>٨</sup> إِلَى أَنْ نُفِخَ فِيهِ الرُّوحَ فَصَارَ شَيْئًا مَذْكَورًا بَعْدَ أَنْ كَانَ كَالْمَنْسِيِّ. وَ فِي رِوَايَةٍ: أَنَّهُ بَقِيَ طِينًا أَرْبَعِينَ سَنَةً وَ أَرْبَعِينَ مِنْ صَلْصَالٍ<sup>٩</sup> وَ أَرْبَعِينَ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ<sup>١٠</sup> فَتَمَّ خَلْقُهُ فِي مَائَةٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً<sup>٥</sup>، فَهُوَ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكَورًا. وَ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْإِنْسَانِ عَلَيْهِ قَبْلَ نُفْخِ الرُّوحِ، مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ الْخَمْرِ عَلَى الْعَصِيرِ بِاعْتِبَارِ مَا يُؤَلُّ<sup>١١</sup> إِلَيْهِ.

١. عن آخرهم: من أولهم الى آخرهم.

ابن تعبیر در دیگر رساله های مؤلف نیز به چشم می خورد. مثلاً در رساله حجة الكلام لايضاح محجة الاسلام آورده است: ثم لا يخفى أن متكلمين عن آخرهم قرروا أن مقتضى الذي مضى إنما هو البعث مطلقاً و لا يلزم من هذا أن يكون جسمانياً<sup>٢</sup>. د: رسالتنا. ٣. د: - المشرق الأول.

٤. ت: - المشرق الأول... الى مذكوراً.

٥. غاشية: ١ ﴿ هل أتىك حديث الغاشية ﴾. ٦. ت: من الزمان.

٧. ت، د: + و. ٨. ت: من الزمان.

٩. ت: در حاشیه + الطين الأسود الذى مزج بالماء و ترك زماناً.

١٠. ت: در حاشیه + الطين اليابس و الفخار: الطين المطبوخ و هو الخرف.

١١. ظ. يؤل. ١١.

قال الامام الزاوي: الذين<sup>١</sup> يقولون: الإنسان<sup>٢</sup> هو النفس الناطقة و أنها<sup>٣</sup> موجودة قبل وجود الأبدان، فالإشكال عنهم ساقط<sup>٤</sup>. هذا تمام كلام الأعلام في المرام<sup>٥</sup>. فأقول إنه بعد غير تمام [٢ ب] و جواب الإمام تكلف ظاهر على أنه لو كان الإنسان هو النفس، لاحتاج قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْمَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ إلى تأويل أو صرف<sup>٦</sup>. ثم لو جعل الإنسان عبارة عن النفس و كانت قديمة على ما هو رأي القائلين بوجودها قبل البدن<sup>٧</sup> لكان جوابه محل بحث بعد.

ثم أقول<sup>٨</sup>: الأولى على هذا التقدير أن يُفسر الحين بالمعنى الأول، أعني الزمان غير المحدود، ليوافق القول بالعدم. و أمّا الحدوث و القدم فليس من المذاهب المقررة<sup>٩</sup>. فإن قلت دلّ الخبر عليه، فإنه يروى: أن الأرواح خلقت قبل الأجساد<sup>١٠</sup> بألفي عام، قلت الدلالة ممنوعة، فإنه لا دلالة على أن المراد بالأرواح النفوس الإنسانيّة و بالأجساد الأبدان البشريّة و لم لا يجوز أن يكون المراد الأرواح الملكيّة و الأجساد<sup>١١</sup> العنصريّة أو أرواح العالم على ما ذهب إليه الغزالي<sup>١٢</sup>. و الأرواح البشريّة بالقياس إلى أرواح العالم قليل و المتبادر هو الكثير لا القليل<sup>١٣</sup>. و قد يقال في دفع ما تقدّم من الإشكال، إنه قد أتى على الإنسان الموجود في هذا الزمان، زمان لم يكن شيئاً مذكوراً و الحاصل أنه قد أتى على هذا الذي هو الآن الإنسان<sup>١٤</sup> بالفعل زمان لم يكن هو فيه إنساناً إلا بالقوة<sup>١٥</sup>.

و أقول: تحرير السؤال و تقرير الإشكال أن الظاهر من الآية الكريمة [٣ ر] أنه ورد على الإنسان حين من الدهر لم يكن الإنسان فيه شيئاً مذكوراً. و المفسرون حيث اعتبروا الإنسان في جميع أحيان وجوده شيئاً مذكوراً أشكل عليهم الأمر و اعتمدوا في الجواب عن هذا السؤال على أمرين:

أحدهما: أن الذي لم يكن شيئاً مذكوراً، هو مادة الإنسان، و تسميته بالإنسان مجاز كسمية

١. د: ساقط است. ٢. د: + في هذه. ٣. د: فإنها

٤. تفسير الكبير، فخر رازي، ٢٣٦/٣٠.

٥. ت: در حاشيه افزوده اللهم إلا أن يصرف النفس إلى القيد و التخصيص المذكور.

٦. د: الأجسام. ٧. الف: + و. ٨. ت: فإن.

٩. د، ت: لا القليل. ١٠. الف: الإنسان.

١١. نيشابوري: يجوز أن يراد قد أتى على هذا الذي هو الآن إنساناً بالفعل زمان لم يكن هو فيه إنساناً إلا بالقوة و هذا صادق على آدم كما قلنا. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١٠ / ٦.

العصير و العنبِ خَلًّا<sup>١</sup> و هو الذى أُشِيرُ إليه أَوْلًا<sup>٢</sup>.  
و ثانيهما؛ هو الذى أَشَرْنَا إليه ثانياً و حاصله أن الذى هو الآن إنسان<sup>٣</sup> كان مادةً و لا يلزم  
اجتماع وصفى العنوان و المحمول. فالموصوف بأنه إنسان لم يكن فى بعض الأحيان شيئاً  
مذكوراً فلا مجاز.

و أقول فيه بحث. ولو صحَّ هذا، لصحَّ أن يُحكَم على الإنسان بأنه جمادٍ بلا تجويز. و اختلاف  
وَقْتِي الوَصْفَيْنِ غيرُ مُخِلٍّ فى صورة بقاء الذات لا فى كُلِّ مادة. فعلى تقريرهم و تفسيرهم  
ارتكابُ المَجَازِ لازمٌ<sup>12</sup>.

ثم أقول: إن القواعد العربية و الأصول الأدبية تُفيد<sup>٤</sup> أن الإنسان المذكور أَوْلًا هو بعينه  
الإنسان المذكور ثانياً لما قرروه من أن المعرفة المُعادة عينُ الأَوَّلِ<sup>13</sup> و من هذا قال قائلهم:  
إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكَّرْ فى أَلَمِ نَشْرَحِ

فَعُسِّرُ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحِ<sup>14</sup>

و على هذا يظهُرُ فى كلامِ الامامِ<sup>15</sup> إشكالٌ على أن فى كَوْنِ العُسْرِ بَيْنَ اليُسْرَيْنِ مُناقِشَةٌ  
ظاهرة. ليستْ هى أن اليُسْرَ أيضاً بَيْنَ العُسْرَيْنِ، لما مرَّ. بل هى أنه إذا كان المعرفة المُعادة عينَ  
الأوَّلِ، كان العسرُ الثانى عينَ الأَوَّلِ فلم يكن العسرُ بَيْنَ يُسْرَيْنِ بل كان مُقدِّماً. اللهم إلا أن يقال  
إن<sup>٥</sup> الأَوَّلِ فى حُكْمِ المطروح، لكنّه خلافُ ظاهرِ كلامِ الأعلام.

ثم أقول: إن الذى أَظنُّه أن الدهرَ هو الزمانُ المُعيَّنُ و هو زمانٌ وجود العالم من أوَّلِهِ إلى  
آخِرِهِ. و الحينُ هو البعضُ مِنْهُ<sup>16</sup> و حينُ الشئ<sup>٧</sup> زمانٌ وجوده و لا يَبْعُدُ أن يُرادَ بالحينِ الآتى  
على الشئ، الزمانُ الذى السابقُ المُقدِّمُ الواردُ عليه حُدوثاً و فى إتيانِ على، إشعاراً ما الى هذا.  
و لو كان المرادُ الحُكْمَ بَعْدَ المذكوريةِ على الإنسان فى حينٍ من الدهرِ<sup>17</sup>، لم تَرِدْ<sup>٨</sup> الآيةُ  
بهذه العبارة، بل يُشبهه أن يكونَ الغرضُ بيانَ حالِ الانسان من أوَّلِهِ إلى آخِرِهِ و كَيْفِيَّةِ حُدوثِهِ و  
وُجودِهِ. و بيانَ ما خُلِقَ مِنْهُ و كَيْفِيَّةِ تَطَوُّرِهِ فى أطوارِهِ حَتَّى انْتَهَى إلى كمالِ الإنسانيَّةِ. بل بيانَ  
مبادئ الإنسان و قد عُدَّ العدمُ من مبادئ الحوادث. و حيثُ أُشيرُ فى السُّورةِ إلى مبادئ

١. ت: حمراً.

٢. ت: أشرنا.

٣. ت: + فى بعض الأحيان لم يكن شيئاً مذكوراً و الذى هو الآن إنساناً.

٤. الف، د: يفيد.

٥. ت، د: - إن.

٦. د: الظاهر فى.

٧. د: لم يُرد.

٨. د: + هو.

الانسان<sup>۱</sup>، لا یبَعُدُ أَنْ تُفَسِّرَ الْآیَةَ الْأُولَى<sup>۲</sup> بِمَا نَفَسَّرَهُ فَأَقُولُ: إِنَّهُ تَقَدَّمَ عَلَى وُجُودِ الْإِنْسَانِ زَمَانٌ لَمْ یَكُنِ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ فِیهِ شَیْئاً مَذْکُوراً فِی الْأَبَابِ، بَلِ الْخَالِقُ [۴ ر] تَعَالَى خَلَقَ بِقَدْرَتِهِ فِی ذَلِكَ الْحَیْنِ أَجْزَاءً غَیْرَ مَذْکُورَةٍ ثُمَّ جَمَعَهَا بِإِرَادَتِهِ وَخَلَقَ فِیْهَا نُطْفَةً مُنْطَوِّرَةً فِی أَطْوَارِهَا حَتَّى صَارَ إِنْسَاناً كَامِلاً.

ثُمَّ إِنَّ جَمْهُورَ<sup>۳</sup> الْمَفْسِّرِينَ حَمَلُوا النُّطْفَةَ عَلَى مَاءِ الرَّجُلِ وَ مَاءِ الْمَرْأَةِ وَ حَيْثُ أَشْكَلَ عَلَيْهِمُ الْآیَةَ فِی آدَمَ وَ حَوَاءَ، اعْتَدَرُوا بِالتَّغْلِیبِ. وَ أَقُولُ: لَوْ حُمِلَتْ<sup>۴</sup> النُّطْفَةُ عَلَى الْمَاءِ الصَّافِي<sup>۵</sup>، لَكَانَ أَضْفَى وَ أَوْلَى.

ثُمَّ إِنَّهُمْ عَلَى مَا تَقَلْنَا عَنْهُمْ قَرَّرُوا فِی التَّفْسِيرِ أَنَّ الْمَرَادَ: أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي بِالْفِعْلِ، أَتَى عَلَيْهِ حَیْنٌ، لَمْ یَكُنْ فِیهِ إِنْسَاناً إِلَّا بِالْقُوَّةِ<sup>۶</sup>. وَ أَقُولُ: صَحَّةُ هَذَا الْحُكْمِ عَلَى مَا تَخَكَّمُ بِهِ الْفِطْرَةُ الصَّحِيحَةُ، تَسْتَلْزِمُ<sup>۷</sup> حُدُوثَ الْإِنْسَانِ وَ تَقَدَّمَ مَادَّتَهُ عَلَيْهِ وَ يُطْلَانُ التَّنَاسُخَ بِمَعْنَى وَجُودِ شَخْصٍ مَرَّةً أُخْرَى قَبْلَ وَجُودِهِ<sup>۸</sup> الْآنَ.

أَمَّا الْأَوْلَانُ فَظَاهِرَانِ، لَا حَاجَةَ لَهُمَا إِلَى بَيَانٍ. وَ أَمَّا الثَّلَاثُ فَلِأَنَّهُ لَوْ وُجِدَ إِنْسَانٌ قَبْلَ وَجُودِهِ الْآنَ لَمْ یَصْدُقْ أَنَّهُ أَتَى عَلَيْهِ، أَى سَبَقَ عَلَى وُجُودِهِ وَ مَضَى عَلَى مَا هُوَ إِنْسَانٌ بِالْقُوَّةِ زَمَانٌ غَیْرُ مَحْدُودٍ، أَى غَیْرُ مَعْلُومِ الطَّرْفِ، لَمْ یَكُنْ فِیهِ شَیْئاً مَذْکُوراً ضَرْوَرَةً. إِنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْجُوداً مَرَّةً أُخْرَى لَكَانَ شَیْئاً مَذْکُوراً حَیْناً. فَأَعْرِفْ هَذَا! فَإِنَّهُ مَعَ وُضُوحِهِ لَا یُخْلُو عَنْ دَقِّقَةٍ<sup>۹</sup> وَ تَأَمَّلِ فِی كَلَامِ الْعَلِیمِ الْحَكِیمِ، كَيْفَ یُبْعِدُ مَعَ وَجَازَتِهِ وَ بِلَاغَتِهِ أَصُولاً مُهْمَةً نَافِعَةً. فَإِنَّ الْحُكْمَ بِأَنَّهُ قَدْ أَتَى [۴ پ] عَلَى الْإِنْسَانِ حَیْنَ مِنَ الدَّهْرِ وَ زَمَانٌ غَیْرُ مُعَيَّنٍ لَمْ یَكُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً، فِطْرَتُهُ صَحِيحٌ یَقْبِلُهُ كُلُّ ذِي طَبِیحٍ سَلِیمٍ وَ فِهْمٌ مُسْتَقِیمٌ. ثُمَّ إِسْتَلْزَمُ صَحَّةَ هَذَا الْحُكْمِ لَمَّا مَهَّدْنَا مِنَ الْأَحْكَامِ مِمَّا لَا یُخْفَى عَلَى دَوَى

۱. د: عبارات مبادی الانسان ... الى ... تُصرفه من حال الى حال تا انتهای [۵ ر] ساقط است.

۲. الف: الآتی. ۳. الف: الجمهور. ۴. ت، الف: حمل.

۵. النطفة: الماء الصافي، قَلْ أَوْكُنْزِرْ. وَ الْجَمِيعُ النُّطْفُ وَ النُّطَافُ الْعِینِ، ۴۳۶/۷ وَ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ۱۲۵/۵.

اللحياني: النطفة، الماء القليل يبقى في الدلو. وَ الْجَمْعُ نُطْفٌ وَ نِطَافٌ  
ولى جوهرى بين ابن دو جمع، تفاوت قائل شده است. نُطْفٌ رَا جَمْعُ نُطْفَةٍ بِه مَعْنَى آبِ مُرْدِ مِی دَانْدِ وَ نِطَافٌ  
رَا جَمْعُ نُطْفَةٍ بِه مَعْنَى آبِ زَلَالِ، دَانِسْتَه اسْت. لِسَانِ الْعَرَبِ، ۳۳۵/۹. شَيْخِ طَوْسِي نِيْزِ دَرِ تَفْسِيرِ خُودِ، نُطْفَهُ رَا آبِ  
اَنْدَكِ مَعْنَى كَرْدَه اسْت، چِه دَرِ ظَرْفِ بَاشَدِ يَا غَیْرِ اَنْ. التَّبْيَانِ، ۲۰۶/۱۰ وَ نِيْزِ شَرْحِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، اِبْنِ اَبِي الْحَدِيدِ،  
۱۵۷/۱۵.

۶. نیشابوری: يجوز أن يُراد قد أتى على هذا الذي هو الآن، انساناً بالفعل، زماناً لم يكن هو فيه انساناً إلا بالقوة.

غرب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶۰. ۷. الف: يستلزم.

۸. الف: وجود. ۹. ت: دَقِّقَةٌ مَا.

الأفهام. ثم استلزام بطلان التناسخ لامتناع قدم النفوس مما بين فى موضعه، بما حاصله أن النفوس مُتَّحِدَةٌ نوعاً فلا تتكثَّرُ<sup>١</sup> شخصاً إلا بعوارض بدنيَّةٍ، فهى بدون الأبدان غير متميِّزة<sup>١٨</sup>، فليست بمتكثِّرةٍ و على هذا يمتنع وجود واحدٍ منها أزلاً<sup>٢</sup>. و توضيح الكلام فى المرام: أن الشىء إنما يكون مذكوراً إذا عُلِمَ بخصوصه و بما عُلِمَ منه خصوصه. فإذا كانت النفس مخصَّصةً للبدن و الشخص، فإن كانت قبل البدن موجودةً و عُلِمَتْ، فكان الشخص مذكوراً. فحيث لم يكن الإنسان فى حين من الأحيان - و هو الحين المتصل بوجوده، أى قَدَرٍ كان، و إن كان قليلاً كساعةٍ أو عشر ساعةٍ، أو الحين الذى قبل وجوده إلى أوَّل الخلق - مذكوراً، لم يكن موجوداً، إذ كلُّ موجودٍ يُعَلَمُ و يُذَكَّرُ. و بذلك يُعَلَمُ بطلان التناسخ<sup>١٩</sup> و الأزليَّة كما لا يخفى على من له فطرة ذكيَّة. فهذا وجه سنح لى.

و عندى احتمال آخر<sup>٣</sup> هو أن فى الكلام حذفاً و ايضالاً و حينئذ يكون مؤدَى التفسير قد أتى مقدماً على الإنسان حين من الدهر. و على هذا لا يخفى وجه اعتبار شىء مما اعتبرناه [٥ ر] آنفاً و يؤيده أنه أتى<sup>٤</sup> فى هل أتى الغاشية<sup>٥</sup> غير متعدِّ بعلى.

## المشرق الثانى:

### تفسير الآية الثانية، كيفية خلق الانسان

قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾<sup>٦</sup>. قال طائفة من أقل اللغاة: الأمشاج جمع مشج و مشيج<sup>٧</sup>، كخَلَطٍ و خَلِطٍ، لفظاً و معناً، و الجمع أخلاط<sup>٢٠</sup>. و قال الأكترون: هو مفرد كالمشيج، فيوصف به المفرد كالأكناس<sup>٨</sup>. فيقال:

١. الف: يتكثَّر.

٢. مؤلف در رساله اخلاق منصورى نيز درباره ازلى و ابدى بودن انسان مى نويسد: به شهادت عقل و شرع ثابت است كه انسان هر چند ازلى نيست، ابدى است و با آنكه داغ حدوث بر جبين وجود دارد، فروغ چهره بقاءش سرمدى است مجله معارف، مقاله اخلاق منصورى، عبدالله نورانى، شماره ٢، دوره سيزدهم، ص

٢٣٧

٣. ت: + و.

٤. ت: + أتى.

٥. ت: - آيه

٦. الغاشية: ١ ﴿هل أتيتك حديث الغاشية﴾.

٧. ت: در حاشيه +: قوله أمشاج، أى اخلاط؛ جمع مشيج أو مشج. من مشجت الشىء، إذا خلطته. و هو جمع و وصفت النطفة به لأن المراد بها مجموع منى الرجل و المرأة و كل منهما مختلف الأجزاء، فى الرقة و القوام و الخواص. و لذلك يصير كل جزء منها مادة عضو. و قيل: هو كالأكناس و امثاله. و قيل: ألوان. فإن ماء الرجل أبيض و ماء المرأة أصفر فاذا اختلطا أخضرا.

٨. ظ: اكباش.

تَوْبٌ<sup>١</sup> أَكْنَأْسُ<sup>٢</sup> و فِي الْمَثَلِ؛ عَلَيْكَ بِالتَّوْبِ الْأَكْنَأْسِ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ الْأَكْبَاسِ<sup>٢١</sup>.  
و تَفْسِيرُ الْآيَةِ: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نَطْفَةٍ قَدْ امْتَزَجَ فِيهَا الْمَاءَانُ<sup>٣</sup>: مَاءُ الرَّجُلِ وَ هُوَ أَبْيَضٌ غَلِيظٌ وَ  
مَاءُ الْمَرْأَةِ وَ هُوَ أَصْفَرٌ رَقِيقٌ. وَ الْأَوَّلُ يَخْرُجُ مِنَ الصُّلْبِ وَ الثَّانِي مِنَ التَّرَائِبِ<sup>٤</sup>. فَمَا كَانَ مِنْ عَظْمٍ وَ  
عَصَبٍ وَ قُوَّةٍ<sup>٥</sup>، فَمِنْ نَطْفَةِ الرَّجُلِ وَ مَا كَانَ مِنْ لَحْمٍ وَ دَمٍ، فَمِنْ مَاءِ الْمَرْأَةِ<sup>٦</sup>. وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: هِيَ  
عَرُوقُ النَّطْفَةِ<sup>٧</sup>. وَ قَالَ الْحَسَنُ: أَيُّ مَرَجَتْ بِدَمِ الْحَيْضِ الَّذِي مِنْهُ غِذَاءُ الْجَنِينِ<sup>٨</sup>. وَ عَنِ قَتَادَةَ: هِيَ  
أَطْوَارُهَا، نَطْفَةٌ ثُمَّ عَلَقَةٌ ثُمَّ مَضْغَةٌ<sup>٩</sup>. وَ قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: إِنَّهَا الْعَنَاصِرُ<sup>٢٢</sup>.  
أَقُولُ: الْأَظْهَرُ أَنْ يُفَسَّرَ مِنْ نَطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ بِالنَّطْفَةِ الْمُخْتَلِطَةِ الْمُنْتَقِلَةِ الْمُتَغَيِّرَةِ مِنْ حَالٍ إِلَى  
حَالٍ. وَ يُرَادُ بِالنَّطْفَةِ، مَا هُوَ أَصْلُ مَادَّةِ الْإِنْسَانِ<sup>١٠</sup>، سِوَاءَ كَانَ مِثْيَاءً أَوْ غَيْرَهُ لِيُعَمَّ الْحَكْمَ وَ يُوَافِقَ  
اللُّغَةَ وَ يَطَائِقَ قَوْلَ ابْنِ عَبَّاسٍ حَيْثُ قَالَ: نَبْتَلِيهِ أَيُّ نُصْرَفُهُ<sup>١١</sup> مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ<sup>١٢</sup>. وَ الْإِنْسَانُ هُوَ  
آدَمُ.

١. الف: ثواب. ٢. ت: در حاشیه +: و هو من لباس الأكباس.

٣. ظ: ماءان.

٤. ت: در حاشیه +: الصُّلْبُ، الظَّهْرُ وَ التَّرَائِبُ، عِظَامُ الصُّدْرِ. فَمَاءُ الرَّجُلِ مِنَ الصُّلْبِ وَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مِنَ التَّرَائِبِ. وَ  
قِيلَ مِنْ بَيْنِ صُلْبِ الرَّجُلِ وَ تَرَائِبِهِ. وَ عَنِ الضَّحَّاكِ: التَّرَائِبُ: الْعَيْنَانُ وَ الْيَدَانُ وَ الرَّجْلَانُ. وَ عَنِ سَعْدِ: التَّرَائِبُ:  
الْأَضْلَاعُ الَّتِي مِنْ أَسْفَلِ الصُّدْرِ. وَ مُجَاهِدٌ: مِنْ بَيْنِ الْمَنْكِبَيْنِ وَ الْقَلْبِ. وَ قِيلَ، هُوَ عَصَارَةُ الْقَلْبِ وَ مِنْهُ يَكُونُ  
الْوَلَدُ. ٥. ت: در حاشیه +: أَيُّ قُوَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ.

٦. ابن تفسیر منسوب به «ابن عباس» است. التفسیر الكبير، ٣٠ / ٢٣٦ و الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٩ /  
١٢١؛ تنوير المقياس، فيروز آبادي، ٣٥٧.

٧. همجنین است سخن مجاهد، عكرمة، حسن بصری و ربع بن أنس. تفسیر القرآن العظيم، ابن كثير، ص ٣٦٧٧؛  
البحر المحيط، ابن حبان، ٨ / ٣٩٣؛ التبيان، الطوسي، ١٥ / ٢٥٧؛ الدر المنثور، سيوطي، ٦ / ٣٩٨  
٧. ابن مسعود و أسامة بن زيد عن أبيه قال: الأمشاج، هي العروق التي في النطفة. البحر المحيط، ٨ / ٣٩٣؛ روح  
المعاني، ٩ / ١٥٢؛ التفسیر الكبير، ٣٠ / ٢٣٦.

٨. أخرج سعيد بن منصور و ابن أبي حاتم عن ابن مسعود في قوله أمشاج. قال: العروق.  
و أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر عن عبد الله بن مسعود: ...ثم قرأ عبد الله أنا خلقنا الإنسان من نطفة  
أمشاج نبتليه. ثم قال عبد الله: أمشاجها: عروقها. الدر المنثور، ٦ - ٥ / ٢٩٧ و نيز بحار الأنوار، ٦٠ / ٣٨٤ /  
روایت ١١٥.

٩. أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر عن الحسن في الآية، قال: خلق من نطفة مشجت بدم و ذلك الدم، الحيض.  
إذا حبلت ارتفع الحيض. الدر المنثور، همان؛ التفسیر الكبير، ٣٠ / ٢٣٦.

١٠. أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر عن قتادة: أنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه. قال: طوراً، نطفة و طوراً  
علقة و طوراً مضغاً و طوراً عظماً. الدر المنثور، ٦ / ٢٩٨؛ التفسیر الكبير، همان؛ البحر المحيط، ٨ / ٣٩٣؛ بحار  
الأنوار، ٦٠ / ٣٨٥؛ روایت ١٢٠؛ مجمع البيان، ١٠ - ٩ / ٦١٥. ١٠. ت: + تغليياً.

١١. ت: + منتقلاً. ١٢. روح المعاني، آلوسی، ١٥٢ / ٢٩ و الجامع لأحكام القرآن، ١٩ / ١٢٢.

و لَنفِضُلُ الكَلَامِ فى المِرام [٥ پ]، يَناسبُ المَقامَ.

فَنقولُ: إِنَّ المادَّةَ القَريبَةَ الَّتى مَنها خُلِقَ الإنسانُ، هى النُّطفَةُ الحامِلَةُ لِلقُوَّةِ المُوَلَّدَةِ على رَأى قَوْمٍ وَ هى أَمْشاجٌ مَختلِطَةٌ بما يَصيرُ غِذاءً لَها، كَدَمِ الطَّمْثِ. ثم لا يَذهَبُ على أَهلِ العِرفانِ، أَنَّ فى خَلقِ الإنسانِ، لَعجائِبَ بَدِيعَةً وَ بَدائِعَ عَجيبَةً، مَن تَأَمَّلَ فىهِ عَرفَ قَدَرَ خالِقِهِ وَ مَصورِهِ.

قال المَشْرِحونَ: <sup>٢</sup> إِنَّ النُّطفَةَ الَّتى قُدِّرَ <sup>٣</sup> بِها الوَلدُ السَّوِىُّ إِذا وَصَلتِ الى مَقَرِّه <sup>٤</sup> اِختَلَطتْ بِماءِ المِراةِ وَ دَمِ الطَّمْثِ <sup>٥</sup> فَصارَتْ كَالرَّائِبِ <sup>٦</sup> وَ حينئِذٍ يَسَمَى عَلقَةً، فاذا اِشتَدَّ <sup>٨</sup> الإِمْتِزاجُ بَينَها وَ قَوَى، اِستَعَدَّ لِأَنَّ يَنقَسِمَ فىها الأَعْضاءُ وَ يُسَمَى حينئِذٍ مُضْغَةً، فاذا اِكتَسَبتِ الأَعْضاءُ صُورَها وَ تَقَسَّمتْ فَصُورَتْ فىها وَ فى فَرَجِها وَ خِلالِها مِنَ المَواضِعِ اللَّائِقَةِ، اِجزاءٌ لَحْمِيَّةٌ فَصارَتْ حَيًّا وَ سُمِّيَتْ حينئِذٍ جَنِينًا. وَ الى هَذا أَشارَ قولُهُ تَعالى: ﴿ثُمَّ <sup>٩</sup> خَلَقْنَا النُّطفَةَ عَلقَةً فَخَلَقْنَا العَلقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا العِظَمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ <sup>١٠</sup>﴾. فَنَظَرُ الى لُطْفِ صُنْعِ <sup>١١</sup> الصَّانِعِ <sup>١٢</sup> الحَكِيمِ كَيفَ خَلقَ المَولودَ مِنَ النُّطفَةِ وَ مَرَجَها بِماءِ الحِيسِ، كَالسَّاقِى لِلزَّرْعِ وَ كَيفَ جَعَلَ النُّطفَةَ البَيبِضَاءَ عَلقَةً حَمراءَ وَ كَيفَ قَسَمَ أَجزاءَها الى عِظامٍ <sup>١٣</sup> وَ أعصابٍ وَ عُرُوقٍ وَ أوتارٍ وَ لَحْمٍ. ثُمَّ كَيفَ رَكَّبَ مَنها [٦ ر] هَذهَ الأَعْضاءَ الظَّاهِرَةَ، فَدَوَّرَ الرِّأْسَ وَ شَقَّ فى جَانِبَيْها السَّمْعَ وَ فى مَقَدَمِهِ <sup>١٤</sup> البَصَرَ وَ الأَنْفَ وَ الفَمَ، وَ شَقَّ فى البَدَنِ سائِرَ المَنافِذِ. ثُمَّ مَدَّ اليَدَ وَ الرِّجْلَ وَ قَسَمَ رُؤُوسَها بِالأَصابعِ. ثُمَّ انظُرْ كَيفَ رَكَّبَ الأَعْضاءَ الباطِنَةَ مِنَ القَلبِ وَ المَعِدَةِ وَ

١. مادة قريبه، ماده‌اى است كه در قابليت صورت احتياج به انضمام چيزى ديگر نداشته باشد. الشفا، ٢٨٥/١  
 هر امرى در جريان حركت و تحولات جسمانى و طبيعى، ناچار مراحلى را طى مى‌كند و تلبس آن به بعضى از صور، مقدم و نزديكتر از صورت ديگر است. مانند نطفه كه به صورت جنينى نزديكتر است تا صورت انسانى كامل. بنا بر اين نطفه نسبت به انسان كامل، ماده بعيد و نسبت به جنين، ماده قريب مى‌باشد. فرهنگ معارف اسلامى، سجادى، ١٥١/٤.

٢. د: در حاشيه + المَشْرِحونَ، أى العالمونَ بالتَّشريح.

٣. ت: يُقَدَّرُ بها.

٤. ظ: مَقَرِّها.

٥. الأَصْلُ فى الطَّمْثِ، الحِيسُ، ثُمَّ جُعِلَ لِلنِّكاحِ. لسان العرب، ١٦٥/٢.

در آيه ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌّ﴾، طَمَّتْ به معنى نكاح آمده است. يعنى لم يَمَسَّهُنَّ. العين،

٤١٢/٧. د: كالترايب.

٧. الرائب: الَّذى يُمَخَضُ، فَيُخْرَجُ زُبْدُهُ. شير بسته شده (ماست) لسان العرب، ٤٣٩/١، العين، ٢٨٤/٨.

٨. د: اِشتَدَّتْ. هر سه نسخه الف، ت و د: فَخَلَقْنَا.

٩. هر سه نسخه الف، ت و د: فَخَلَقْنَا.

١٠. المؤمنون: ١٤. د: - صُنِعَ؛ ت: صنعة.

١١. الف، د: صنعة.

١٢. د: ساقط است.

الکبد و الطحال و الریة<sup>۱</sup> و المتانة. ثم انظر الى العظام مع قوتها و شدتها كيف خلقها من نطفة سخيصة و جعلها عمادا للبدن و قواما<sup>۲</sup> له و قدرها بمقادير و اشكال مختلفة، فمنها صغير و كبير و قصير و مستدير و مجوف<sup>۳</sup> و مضمت<sup>۴</sup> و عريض و دقيق. و لم يجعلها عظما واحدا لكون الانسان محتاجا الى الحركة بجملة بدنه و ببعض اعضائه. ثم جعل بين تلك العظام مفاصل، ثم وصلها باوتار انبتها من احد طرفي العظم و الصقها بالطرف الاخر كالرباط<sup>۵</sup> له. ثم خلق في احد طرفي العظم زوائد خارجة و في الاخر نقرات<sup>۶</sup> لتشكل<sup>۷</sup> الزوائد ليدخل فيها. و انظر كيف خلق الرأس مع كرتيه من خمس و خمسين عظما، مختلة الاشكال و الف بعضها مع بعض بحيث استوت به هذه الكثرة. فجعل في القحف<sup>۸</sup> ستة و في اللحي الاعلى<sup>۹</sup> اربعة عشر و اثنين للأسفل و الباقي في الأسنان. ثم جعل الرقبة مركبا كالرأس و ركبها من سبع خرزات<sup>۱۰</sup> فيها [٦٤] تجویفات و زيادات و نقصانات لينطبق بعضها على بعض و ركب الظهر من اربعة و

۱. ط: الرئة موضع النفس و الریح فی الانسان و غيره. لسان العرب، ۱۴ / ۳۰۳

۲. د: قواها.

۳. مجوف: میان تهی، مقعر، سوراخ دار. لسان العرب، ۳۶/۹.

المضمت: توپُر الذي لا جوف له. لسان العرب، ۵۵/۲

۴. الرباط: آنچه بدان اسب یا هر چهار پای دیگری را محکم می‌بندند. لسان العرب، ۷ / ۳۰۳

۵. د: له. و در حاشیه + گلشن راز:

طبیعی قدرت تو ده هزار است	ارادی برتر از حصر و شمار است
و زان هر یک شده موقوف آلات	ز اعضاء و جوارح وز رباطات
پزشکان اندر آن گشتند حیران	فرو ماندند در تشریح انسان
نبرده هیچ کس ره سوی این کار	به عجز خویش هر یک کرده اقرار
ز حق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر یک به اسمی است

...

تو از خود روز و شب اندر گمانی همان بهتر که خود را می‌دانی

گلشن راز، نجم الدین محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ص ۳۴، قاعدة فی التفكير فی النفس

۷. ت: لیشکل.

۶. د: زاویه.

۸. القحف: استخوان فوقانی جمجمه العین، ۳ / ۵۱، لسان العرب، ۹ / ۲۷۵، مجمع البحرين، ۵ / ۱۰۸.

۹. اللحي الأعلى: آرواره (فک) بالا. اللحيان: العظامان اللذان فیهما منابت الأسنان العین ۳ / ۲۹۷.

۱۰. خرزة: مهره. کل فقره من الظهر و العنق. لسان العرب، ۵ / ۳۴۴.

عشرين خَرْزَةً و عِظْمُ الْعَجْزِ<sup>١</sup> ثلاثة<sup>٢</sup> أجزاء<sup>٣</sup> مختلفة<sup>٤</sup>. ثم وصل عظام الظهر بعظام الصدر و عظام الكَتِفِ و غيرها حتى بلغ مجموع عظام بدن الإنسان مائتي عظم و ثمانية و أربعين، سوى العظام التي هي المسمى بالسُمسَمي<sup>٥</sup>، حُشِيَّ بها خُللُ المفاصل<sup>٦</sup>. ثم انظر كيف خلق الله تعالى آلات التحريك للعظام و هي العضلات. فخلق فيه خمسمائة و عشرين عَضَلَةً<sup>٧</sup>، كلُّ منها على قدرٍ مخصوص<sup>٨</sup> و وُضِعَ مخصوص ولو تغيّر عن ذلك، ولو قليلاً، لاختلّت مصالِحُ هذا البدن. وكذا القولُ في أعصاب و أوتار و الشرايين. ثم انظر كيف خلق الظهر أساساً للبدن و البطن حاوياً لآلات الغذاء، و الرأس مَجْمَعاً للحواس. ففتح العين و رتب طبقاتها و أحسن شكلها و لونها و أحكمها بحيث ينطبع في مقدار عدسة منها، صُورُ السَّمواتِ على عِظَمها، و حماها بالأجفان<sup>٩</sup> لِيَسْتَرها و يحفظها. ثم أودع في أذنين ماءً مرّاً<sup>١٠</sup> يدفع عنه<sup>١١</sup> الهوام. و حوَّطها<sup>١٢</sup> بصدقين لجمع الصوت و رَدّه الى الصّماخ و ليحسّ بديب<sup>١٣</sup> الهوام. و جعل فيها تجويفات لتطويل الطريق. فلا يصل الهوام إلى جرم الصّماخ سريعاً. [٧ ر] ثم أوقع الأنف في الوجه و أودع في آخرها حاشية الشم للاستدلال<sup>١٤</sup> بالروائح على الأظعمة و لاستنشاق الروائح الطيبة<sup>١٥</sup> لتكون مريحة للقلب. ثم أودع في الفم اللسان و جعله<sup>١٦</sup> على لؤن لحمية واحدة مغرباً عما<sup>١٧</sup> في التنفس. و زين الفم بالأسنان، فحدّد رؤوس بعضها ليكون آلة للتقب و الثقب<sup>١٨</sup> و حدّد رؤوس<sup>١٩</sup> بعض آخر عَوْضاً

١. استخوان عَجْز، استخواني است فرد و متناظر و شبيه به يك هرم مربع القاعدة كه از جوش خوردين ٥ مهره خاجي تشكيل مي شود. اين استخوان با دو استخوان خاصره و استخوان دنبالچه عصص مجموعاً لكن خاصره را مي سازند. فرهنگ معين، ٢ / ٢٢٧٨.
٢. د: - ثلاثة.
٣. د: بأجزاء. ٤. ابن سينا: عظام العَجْز ثلاثة و هي اشد الفقرات. القانون في الطب، ٣٢/١.
٥. السُمسمة، السُمسمان، السُمساني: اللطيف الخفيف السريع من كل شيء. لسان العرب، ١٢/٣٥٥.
- السمسم: حبّ دهن الحَلّ كنجد. لسان العرب، ١٢ / ٣٥٦ / ٧ / ٢٥٧.
٦. تعداد عضلات بدن كه توسط ابن سينا عنوان شده، با اين رقم متفاوت است. وي مي نويسد: فتكون جميع عضل البدن خمسمائة و تسعاً و عشرين ٥٢٩ عضلة. القانون في الطب، ٥٣/١.
٧. د: مخصوصة. ٨. الف: في الأجفان. ٩. الف: مُر؛ ت: ماء مرّاً.
١٠. ت: عنها؛ ظ: عنهما.
١١. ابن منظور به نقل از تهذيب اللغة مي نويسد: منظور از هوام، حشرات هستند نه جنبنندگان. لسان العرب، ١٢ / ٦٢١ و ٦٢٢ و العين، ٢ / ٣٥٧.
١٢. الف: تخويفات.
١٣. د: ديب؛ الف: در حاشيه + ديب = جنبيدن و راه افتادن. ١٤. د: الاستدلال.
١٥. د، ت: الطيبة. ١٦. د: جعل.
١٧. د: - رؤوس.
١٨. الثقب: خرق نافذ. لسان العرب، ١ / ٢٣٩.
- الثقب: خرق لا عمق له. مجمع البحرين، ٢ / ١٩.
- الثقب: طريق ظاهر على رؤوس الجبال. العين، ٥ / ١٧٩.
- ثقب: تحرق لسان العرب، ١ / ٧٦٦.
١٩. ت: رؤوس.

کَمَحَادًا السَّيْفِ وَ السَّكِينِ وَ مَقَاطِعِهَا لِيُصْلِحَ لِلْقَطْعِ. وَ جَعَلَ رُؤُوسَ بَعْضِهَا عَرِيضًا مُفْرَطِحًا<sup>۲</sup> صَالِحًا لِلطَّحْنِ. ثُمَّ بَيَّضَ أَلْوَانَهَا وَ رَتَّبَ صُفُوفَهَا وَ سَوَّى رُؤُوسَهَا وَ نَسَقَ تَرْتِيبَهَا حَتَّى صَارَتْ كَالدَّرَرِ الْمَنْظُومَةِ، ثُمَّ أَطْبَقَ عَلَى الْفَمِ الشَّفَتَيْنِ وَ حَسَّنَ لَوْنَهَا، لِيَحْفَظَ<sup>۳</sup> بِهَا مَنَفَدَهُ<sup>۴</sup>. ثُمَّ خَلَقَ<sup>۵</sup> الْحَنْجِرَةَ وَ يُهَيِّئُهَا لِخُرُوجِ الصَّوْتِ، ثُمَّ خَلَقَ الْحَنَاجِرَ مُخْتَلِفَةً الْأَشْكَالِ وَ الْأَوْضَاعِ فِي الضِّيْقِ وَ السَّعَةِ وَ الْخُسُونَةِ وَ الْمَلَاسَةِ<sup>۶</sup> وَ الصَّلَابَةِ وَ الرَّخَاوَةِ وَ الطُّوْلِ وَ الْقَصْرِ، حَتَّى اخْتَلَفَتِ الْأَصْوَاتُ بِسَبَبِهَا فَلَا يَكَادُ يَتَشَابَهُ<sup>۷</sup> صَوْتَانِ، بَلْ يَظْهَرُ مِنْ كُلِّ صَوْتَيْنِ<sup>۸</sup> فَرَقٌ لِيَتَمَيَّزَ لِلسَّمَاعِ<sup>۹</sup> بَعْضُ الْأَصْوَاتِ عَنْ بَعْضٍ فِي الظُّلْمَةِ. ثُمَّ سَخَّرَ كُلَّ عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ الْبَاطِنَةَ لِشَيْءٍ<sup>۱۰</sup> مَخْصُوصٍ: فَالْمَعِدَةَ لِتُضِجَ الْغِذَاءَ؛ وَ الْكَبِدَ لِإِحَالَةِ الدَّمِّ؛ وَ الطَّحَالَ لِجَذْبِ السُّودَاءِ؛ وَ الْمَرَارَةَ<sup>۱۱</sup> لِجَذْبِ الصَّفْرَاءِ؛ وَ الْكُلْيَةَ لِجَذْبِ الْفُضْلَةِ الْمَائِيَّةِ؛ وَ الْمَثَانَةَ لِخِدْمَةِ الْكُلْيَةِ بِقَبُولِ الْمَاءِ عَنْهَا<sup>۱۲</sup> وَ إِخْرَاجِهَا [ب ۷] مِنْ طَرِيقِ الْإِخْلِيلِ<sup>۱۳</sup>؛ وَ الْعُرُوقَ<sup>۱۴</sup> لِخِدْمَةِ الْكُلْيَةِ فِي إِصْالِ الدَّمِّ إِلَى سَائِرِ أَطْرَافِ الْبَدَنِ. وَ كَانَ مَبْدَأُ كُلِّ ذَلِكَ مِنَ التَّنْفِطَةِ وَ هِيَ فِي دَاخِلِ الرَّجْمِ ﴿فِي ظُلْمَتٍ ثَلَاثٍ﴾<sup>۱۵</sup>. وَ لَوْ كُشِفَ الْعُطَاءُ وَ امْتَدَّ الْبَصَرُ<sup>۱۶</sup> إِلَيْهِ لَكَانَ يَرَى التَّصْوِيرَ<sup>۱۷</sup> وَ التَّنْخِيطَ يَظْهَرُ عَلَيْهِ شَيْئًا فَشَيْئًا، وَ لَا يَرَى الْمَصَوِّرَ وَ لَا آلَتَهُ<sup>۱۸</sup>، فَسَبَحَانَهُ مَا أَعْظَمَ سُلْطَانَهُ وَ أَبْهَرَ بَرَهَانَهُ!

۱. حَدُّ كُلِّ شَيْءٍ: طَرَفٌ شَبَاهَتُهُ كَحَدِّ السَّيْفِ وَ السَّكِينِ وَ... سَمَتٌ تَبِيزٌ وَ بَرَانٌ شَمَشِيرٌ.
- ظ مَحَادًا: جَمْعٌ مَحَادٍ اسْمٌ مَكَانٌ بَرٍ وَ زَنْ مَفْعَلٌ مَائِنٌ مَقَاطِعُ: جَمْعٌ مَقَطَعٍ اسْمٌ مَكَانٌ مِنْ مَادَّةٍ قَطْعٌ.
۲. د: مَوْطِحًا؛ الف: مَغْرَطِحًا.
- مُفْرَطِحٌ: عَرِيضٌ يَهِنٌ لِسَانِ الْعَرَبِ، ۵۴۲/۲ وَ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ۳۹۸/۲.
۳. ت: دَرِ حَاشِيَةِ + عَلَةٌ لِقَوْلِهِ ثُمَّ أَطْبَقَ.
۴. ظ مَنَفَدَهُ: مَوْضِعٌ نَفُوذُ الشَّيْءِ مَدْخُلٌ، دِهَانُهُ.
۵. ت: - خَلَقَ الْحَجْرَةَ... إِلَى إِنْ الرَّئِيسِ.
۶. الْمَلَاسَةُ: ضِدُّ الْخُسُونَةِ نَرْمَى وَ الصَّلَابَةُ: سَخْتَى، ضِدُّ الرَّخَاوَةِ: سُسْتَى، نَرْمَى، آسَانَى. لِسَانُ الْعَرَبِ، ۲۲۱/۶؛ ۳۱۴/۱۴.
۷. د: تَشَابَهُ.
۸. الف: صَوْرَتَيْنِ.
۹. د: السَّمَاعِ.
۱۰. د: بَشَىءٍ.
۱۱. الْمَرَارَةُ: كَيْسَةٌ صَفْرَاءُ زَهْرَةٍ: بَوَسْتَى اسْتِ كَيْسَةٍ مَائِنَةٍ، چَسِيدِهِ بِهِ كَبِدٌ وَ مَحْتَوَى زَرْدِ آبِ صَفْرَاءِ: لِسَانُ الْعَرَبِ، ۱۶۸/۵؛ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ۴۸۱/۳؛ فَرْهَنْگِ مَعِينِ، ۱۷۶۴/۲.
۱۲. د: مِنْهَا.
۱۳. الْإِخْلِيلُ: مَخْرَجُ بَوْلِ دَرِ انْسَانِ وَ مَخْرَجُ شَبِيرِ دَرِ حَيَوَانَاتِ. لِسَانُ الْعَرَبِ، ۱۷۰/۱۱.
۱۴. د: الْوَدَقِ.
۱۵. زمر: ۶ ﴿يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلْمَتٍ ثَلَاثٍ﴾ مَنْظُورٌ مِنْ ظُلْمَتِ ثَلَاثِ، سَهَ فِضَاؤُا پَرْدَه‌ای اسْتِ كِه جَنینِ رَا از اَغازِ تا پَایانِ رَشْدِ کَامِلَشِ مَحْبُوسٌ وَ مَحَافِظَتِ مِی‌کُنند. یَعْنِی فِضَاؤُا پَرْدَه شَکْمِ؛ فِضَاؤُا پَرْدَه رَحْمِ؛ فِضَاؤُا پَرْدَه تَخْمَدَانِ چَنانکِه طَبْرَسِی هَمینِ مَطْلَبِ رَا از طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسِ، مَجَاهِدِ، قَتَادَه وَ سَدِیْ از اِمَامِ بَاقِرِ عَلَیِّهِ رَوَايَتِ کَرْدَه اسْتِ. مَجْمَعُ الْبِیَانِ، ۷۶۳/۷ - ۸.
۱۶. الف: الْبَطْرِ.
۱۷. د: التَّصَوُّرِ.
۱۸. د: لَا آلَتَهُ، لَا آلَتَهُ.

و العجبُ أَنَّهُ يَتَعَجَّبُ مِنْ صُورَةٍ مُصْنُوعَةٍ فِي الْإِنْسَانِ مَعَ أَنَّهَا أَعْجَبُ، بَلْ أَعْجَبُ مِنَ الْأَعْجَبِ. وَ ذَلِكَ أَنَّهُ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الصُّورِ وَ بَدَائِعِ التَّقْوِشِ، أَوْدَعَ فِيهِ قُوَى مُحَرِّكَةً فَاعِلَةً وَ بَاعِثَةً ذَاتَ شُعْبَتَيْنِ: شَهْوَوِيَّةٍ وَ غَضَبِيَّةٍ. وَ مُدْرِكَةً مِنَ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَ الْبَاطِنَةِ. فَالظَّاهِرَةُ: هِيَ اللَّمْسُ وَ الدَّقِيقُ، وَ الشَّمُّ وَ السَّمْعُ وَ البَصْرُ. وَ الْبَاطِنَةُ: هِيَ الْحِسُّ الْمَشْتَرِكُ الْمُدْرِكُ<sup>۲</sup> لِمُدْرَكَاتِ الْخَمْسَةِ الظَّاهِرَةِ؛ وَ الْخِيَالُ الَّذِي هُوَ خَزَائِنُهُ؛ وَ الْمَتَصَرِّفَةُ الْمُتَخَيِّلَةُ؛ وَ الْوَاهِمَةُ الْمُدْرِكَةُ لِلْمَعْنَى الْجَزْئِيَّةِ؛ وَ الْحَافِظَةُ الْحَافِظَةُ.<sup>۳</sup>

ثُمَّ أَقُولُ: يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى<sup>۴</sup> ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ بَوَجْهِ وَجِيهِ، أَنَّ الْإِنْسَانَ بِمَرَاجِهِ فِي تَرْكِيبِهِ اسْتَعَدَّ لِهَذِهِ الْقُوَى. فَإِنَّ<sup>۵</sup> الْفَاءَ الْمَفِيدَةَ لِلتَّرْتِيبِ وَ إِخْتِيَارِ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ دُونَ السَّمْعِ وَ الْبَاصِرِ إِشْعَارًا لَطِيفًا بِهَذَا، وَ يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَفَادَ [۸ ر] أَنَّ لِهَذِهِ الْقُوَى عَامِلًا<sup>۶</sup> يَتَصَرَّفُ فِيهَا<sup>۷</sup> وَ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ الْمَسْمُومَةُ بِالرُّوحِ الْإِلَهِيِّ، وَ لَهَا سِوَى مَا ذَكَرْنَا قُوَى فِي ذَاتِهَا. فَإِنَّ لَهَا بِاعْتِبَارِ تَصَرُّفِهَا وَ فِعْلِهَا فِي الْبَدَنِ قُوَّةً تُسَمَّى عَمَلِيَّةً وَ عَامِلَةً وَ بِاعْتِبَارِ تَعَلُّقِهَا وَ انْفِعَالِهَا عَنِ الْمَبَادِي الْعَالِيَةِ، بَلِ الْمَبْدَأُ الْأَعْلَى، قُوَّةٌ أُخْرَى تُسَمَّى<sup>۹</sup> عَاقِلَةً وَ عَالِمَةً وَ نَظْرِيَّةً<sup>۲۵</sup>. وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا فِي الْاسْتِكْمَالِ مَرَاتِبٌ شَتَّى. فَلِلنَّظْرِيَّةِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَرْبَعَةٌ: الْعَقْلُ الْهَيُولَانِيُّ حَالَ الْاسْتِعْدَادِ الْمَخْضُ، وَ شُبَّهِ بِالْمَشْكُوتِ<sup>۱۰</sup>؛ وَ الْعَقْلُ بِالْمَلَكَةِ عِنْدَ حُصُولِ الضَّرُورِيَّاتِ، وَ شُبَّهِ بِالرُّجَاجَةِ؛ وَ الْعَقْلُ الْمُسْتَفَادُ عِنْدَ مُشَاهَدَةِ النَّظْرِيَّاتِ، وَ شُبَّهِ بِالتُّورِ<sup>۲۶</sup>، وَ الْكِمَالُ الْأَقْصَى إِنَّمَا يَتَأْتِي<sup>۱۱</sup> بِاسْتِكْمَالِهِ فَهُوَ الْمَخْدُومُ وَ سَائِرُ الْمَرَاتِبِ وَ الْقُوَى الَّتِي<sup>۱۲</sup> قُدَّامَهُ<sup>۱۳</sup> خُدَامُهُ.

تَبَصَّرَ؛ إِنَّ<sup>۱۴</sup> الرَّئِيسَ فَسَّرَ آيَةَ التُّورِ<sup>۱۵</sup> عَلَى مُدْرِكِهِ<sup>۱۶</sup>. فَأَجْمَلَ بَوَجْهِ وَ أَهْمَلَ<sup>۱۷</sup> بَوَجْهِ. وَ ذَلِكَ

۱. د: صورته. ۲. د: در حاشیه + ای المعانی الجزئیة.  
 ۳. د: الحافظة. ۴. د: - تعال. ۵. الف: + فی.  
 ۶. د: ساقط است. ۷. ظ: عاملاً. ۸. د: - فیها.  
 ۹. الف: سَمَى. ۱۰. د: در حاشیه + وَ هُوَ الْمَحَلُّ الَّذِي وُضِعَ فِيهِ الْمَصْبَاحُ چِراغدان.  
 ۱۱. الف: تَتَأْتِي. ۱۲. الف: الَّذِي. ۱۳. الف: مدامه.  
 ۱۴. د: + شِخْنَا.

۱۵. نور، ۳۵. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةِ الرُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ. نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾  
 ترجمه: خدا، نور آسمانها و زمین است، مثل نور او، همچون چراغدان است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه ای و آن آبگینه چون ستاره ای درخشنده. از روغن درخت پر برکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری، افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد، هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا، هر کس را که بخواهد، بدان نور راه می نماید و برای مردم مثلها می آورد. زیرا بر هر چیزی آگاه است.  
 ۱۶. د: در حاشیه افزوده: ای علی ما أدركه. (عبدالمحمد آیتی)

۱۷. الف، ت: اجمل.

أنه شَبَّهَ أُولَى مراتبِ النَّفْسِ فِي الْقُوَّةِ النَّظْرِيَّةِ وَ هِيَ الْعَقْلُ الْهَيْلَانِيُّ بِالْمَشْكُوتِ، فَإِنَّهُ كَهَيِّ مُظْلِمَةٍ قَابِلَةٌ لِأَنْ يَحْضَلَ فِيهَا<sup>١</sup> مَنِيرٌ مُسْتَنِيرٌ. وَ شَبَّهَ ثَانِيَةَ مَرَاتِبِهَا وَ هِيَ الْعَقْلُ بِالْمَلَكَةِ الَّتِي فِيهَا الضَّرُورِيَّاتُ بِالزُّجَاجَةِ وَ ثَالِثَهَا وَ هِيَ الْعَقْلُ بِالْفِعْلِ الَّذِي فِيهِ الْأَنْوَارُ الْعَلْمِيَّةُ بِالمِصْبَاحِ الْمَنِيرِ الْمُسْتَنِيرِ. [٨ پ] وَ النَّفْسُ نُورٌ وَ الْعِلْمُ نُورٌ آخَرٌ، فَالْعِلْمُ فِي النَّفْسِ نُورٌ عَلَى نُورٍ. ثُمَّ إِنَّهُ حَمَلَ الشَّجَرَةَ الزَّيْتُونَةَ<sup>٢</sup> عَلَى الْفِكْرَةِ وَ الزَّيْتِ عَلَى الْحَدْسِ<sup>٢٧</sup>. وَ قَالَ صَاحِبُ الْمُحَاكِمَاتِ،<sup>٣</sup>: هَذِهِ لَيْسَتْ مُنْطَبِقَةً عَلَى الْآيَةِ<sup>٤</sup>، فَإِنَّهُ يَصِفُ الشَّجَرَةَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ جَمِيعًا، فَكَيْفَ يَكُونُ إِشَارَةً إِلَى أُمُورٍ مُخْتَلِفَةٍ مُتَبَايِنَةٍ. فَأَجَابَ بِمَا حَاصِلُهُ أَنَّ الشَّجَرَةَ الزَّيْتُونَةَ<sup>٥</sup> شَيْءٌ وَاحِدٌ لَهُ تَرْقِيَّاتٌ فِي أَطْوَارِهَا، فَيَكُونُ أَوَّلًا شَجَرَةً وَ فِكْرَةً، ثُمَّ يَصِيرُ حَدْسًا وَ زَيْتًا، ثُمَّ قُوَّةً قَدْسِيَّةً<sup>٢٨</sup> وَ هَذِهِ وَ إِنْ كَانَتْ<sup>٧</sup> مُتَبَايِنَةً تَرْجِعُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَ أَقُولُ: لَا يَخْفَى مَا فِيهِ مِنَ التَّكْلِيفِ وَ التَّعْسُفِ.<sup>٨</sup> وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْفِكْرَةَ وَ الْحَدْسَ وَ الْقُوَّةَ الْقَدْسِيَّةَ، أَكْثَرُهَا فِي الْأَكْثَرِ، لِأَشْخَاصٍ مُخْتَلِفَةٍ، فَفِي كَيْفِيَّةِ رَجوعِهَا إِلَى الْوَاحِدِ تَأَمَّلْ. وَ الْأَظْهَرُ عِنْدِي أَنَّ تُحْمَلَ الشَّجَرَةُ الزَّيْتُونَةَ<sup>٩</sup> عَلَى الْمَفَارِقِ<sup>١٠</sup> الْمُنَوَّرِ لِلنَّفْسِ بِأَنْوَارِ الْعُلُومِ، وَ الزَّيْتِ عَلَى مَا فِيهَا مِنْ شِدَّةِ قُوَّةِ الْإِسْتِنَارَةِ<sup>١١</sup> وَ الْإِسْتِضَاءِ وَ ذَلِكَ الزَّيْتُ مُسْتَفَادٌ مِنْ هَذِهِ<sup>١٢</sup> الْمَفَارِقِ. وَ النَّارُ، هِيَ الْمَتَوَسِّطَةُ فِي الْإِضَاءِ، بِمَنْزِلَةِ الْعَقْلِ. فَإِنَّهُ بِتَوَسُّطِهِ<sup>١٣</sup> يَشْتَعَلُ ذَلِكَ الزَّيْتُ، فَيَصِيرُ مَنْوَّرًا كَالْمِصْبَاحِ.

تَأَمَّلْ فِي هَذَا! وَاتَّلْ قَوْلَهُ تَعَالَى، الْآيَةَ، مُتَأَمِّلًا فِي لَطَائِفِهَا وَ مَنَاسِبَاتِهَا<sup>١٤</sup> وَ اعْتَرَفْ وَ تَنَبَّهْ بِمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ<sup>١٥</sup> نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ بِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾. ثُمَّ أَقُولُ [٩ ر] عَلَى تَقْدِيرِ حَمْلِ الْمَشْكُوتِ وَ الزُّجَاجَةِ وَ الْمِصْبَاحِ عَلَى الْمَرَاتِبِ الثَّلَاثِ،<sup>١٦</sup> يُمَكِّنُ تَأْوِيلَ تَنْمَةِ الْآيَةِ، بِلِ

١. د: منها.

٢. د: الزيتونية.

٣. المحاكمات بين شرحي الاشارات، شرح خواجه طوسي و شرح فخر رازي، تأليف قطب الدين محمد رازي م. ٧٦٦، ص ٢٤٧. فَإِنْ قُلْتَ هَذِهِ الْإِشَارَاتُ لَيْسَتْ مُنْطَبِقَةً عَلَى مَا فِي الْآيَةِ...

٤. د: افزوده الشريفة.

٥. د: الزيتونية.

٦. د: در حاشيه: + التي لا تكون الا في الانبياء و الأوصياء. ٧. الف: كان.

٨. التعسف: خروج از مسير اصلي، ظلم.

التعسف في الأصل: أن يأخذ المسافر على غير طريق و لا جادة و لا علم فنقل الى الظلم و الجور. لسان العرب،

٢٤٦/٩ ٩. د: الزيتونية. ١٠. د: در حاشيه: + مثل العقول.

١١. الف: الاستنار. ١٢. د، ت: هذا. ١٣. الف: بتوسطها.

١٤. د: مناسبتها. ١٥. د: يمسسه.

١٦. مراتب سه گانه عقل: عقل هيولاني؛ عقل بالملكة؛ عقل بالفعل.

تفسيرها<sup>١</sup> بوجهٍ لعله أوجهٌ وأظهرٌ. وهو أن تكون الشجرة الزيتونة<sup>٢</sup> كنايةً عن مفيض الكمالات والعلوم، والزيت عن الذى يفيضه<sup>٣</sup> من العلوم المستتعبة باستعدادها لعلومٍ آخر، كالضروريات المستتعبة للنظريات. فإنها لشدة استعدادها للإستنارة، كأنها زيت يشتعل سرعةً بمماسه نارٍ وهو المفيض المنور كالنار. والضروريات على مذهب منصور، معدّات<sup>٤</sup> لحصول النظريات الفاضلة من مفيض الكل، وإنها غير فواعل على ما ظنه قومٌ. فالعقل بالملكة، وهو بمنزلة الزجاجية، يتوقّد من تلك الشجرة الزيتونة<sup>٥</sup> ويستنير<sup>٦</sup> بنور الضروريات وهى كالزيت، وبما له من شدة الإستعداد للإستنارة والإشتعال بحيث يضيء ولو لم تمسسه نارٌ<sup>٧</sup> و لم يحصل من المفيض فيضٌ جديدٌ. وكل من الضرورى والنظري<sup>٨</sup> نورٌ، فاذا ورد<sup>٩</sup> الثانى على الأوّل، فكان نور<sup>١٠</sup> على نورٍ والحق<sup>١١</sup> أن كل<sup>١٢</sup> من نوره تعالى ف يهدى الله لنوره<sup>١٣</sup> من يشاء. ولا يخفى أن مثل ما أشرنا اليه على ما لوحنا<sup>١٤</sup> اليه وتبئها عليه، يتأتى فى التناجج والمقدمات، كلها ضروريةً ونظريةً. وضرب المثال للتفهيم والإمتثال. هذا إتمام لما رآه<sup>١٥</sup> الرئيس، وأجمل وأهمل إتمامه والشارحون تبلبلوا<sup>١٦</sup> فيه. [٩ پ] ثم إني أرى وجهاً أوجه وأولى وأشمل وأكمل وأحرى<sup>١٧</sup>: فيكنى بالمشكوة، عن النفس

١. الف: يفسرها.
٢. الزيتونية.
٣. د: يقتضه.
٤. معدّات: علل معدّة: امورى كه هر يك به تنهائى مؤثر در وجود معلول نمى باشد، ولي موجب نزديك شدن صدور معلول از علت مؤثر است. علت معدّه ممكن است مقدم بر معلول باشد زيرا علت غير مؤثره است و لكن علت مؤثره واجب است كه مقارن با معلول باشد. مصطلحات فلسفى صدر الدين شيرازى، سجادى، ١٦٤.
٥. د: الزيتونية.
٦. د: تستنير.
٧. ت: افزوده لو؛ د: ولم لو يحصل.
٨. د: النظرى و الضرورى.
٩. د: أورد.
١٠. ت: نوراً ظ. به اعتبار ساختار جمله نوراً صحيح است و به اعتبار حفظ ساختار آيه نور.
١١. د: ساقط است.
١٢. د: لكل ظ: الكل.
١٣. د: بنوره.
١٤. لَوْحٌ تلويح: روشن ساختن. لاح در اصل به معنى تشنه شدن و لَوْح: تشنه ساختن است. لسان العرب، ٥٨٥/٢ والعين، ٣٠٥/٣.
١٥. وكل من لمع بشيءٍ وأظهره فقد لاح به و لَوْح. لسان العرب، ٥٨٦/٢.
١٦. الف: در حاشيه افزوده التبلبل: سخن نا تمام گفتن؛ د: در حاشيه افزوده أى قالوا فيه قولاً و لم يعلم رأيه.
١٧. التبلبل: پراکنده گوئى در كلام. تبلبل متاعه: اذا فرقه و بدده
- تبلبلت الألسن: اختلطت. لسان العرب، ٦٨/١١ و مجمع البحرين، ٣٢٥/٥.
١٨. الف: أخرى.
١٩. الحرى: الخليق كقولك بالحري أن يكون ذلك. لسان العرب، ١٧٣/١٤ والعين، ٢٨٦/٣.
- أحرى: شايسته تر، مناسبتر.

بالزُّجاجة، عمّا يكون فيها و يعترِبها<sup>١</sup> من الإِشراقِ و الصِّفا، إمّا بعلومٍ أو بغيرها.<sup>٢</sup> و ذلك بما يَصِفُها و يُسْرِفُها من سَبِّهِ الزَّيْتِ المُنْصَبِّ من الشَّجَرَةِ الزَّيْتُونَةِ<sup>٣</sup> الَّتِي أَشْرَتْ إليها، و بالمصباحِ عنها إذا اشْتَنَرَ بنورٍ تُرى بها حقائقُ الأشياءِ. و ذلك من نورِ اللهِ تعالى.

تأملُ في هذا! تعرّف هذا من لطائفِ الآيَةِ و حسنِ الإِشارةِ. منها: لطفُ تشبيهِ<sup>٤</sup> مُرْتَبَةِ أَشْرَتْ إليها بِالزُّجاجةِ، فإنّها كهى يُرى<sup>٥</sup> ما وراءها و ذلك أنّ ذلك الإِشراقِ و الصِّفا بِالعلومِ أَنفُسِها، ضروريّاتها و نظريّاتها، أو<sup>٦</sup> بِنَظْمِها و ترتيبِها أو بغيرِها مِنَ المَلَكاتِ الرُّضِيَّةِ المَرَضِيَّةِ، كما فى مراتِبِ العَمَلِيَّةِ، يُرى<sup>٧</sup> كالزُّجاجةِ ما وراءها. و اختيارُ الزَّيْتِ من الأَدْهانِ، لأنَّ له مع قُوَّةِ اِستعدادِ الإِشغالِ و الإِشراقِ، شأنُ التَّقْوِيَةِ و التَّصْحِيحِ و لهذا يُصَحِّحُ و يُقَوِّى الأبدانَ. فَمُوَدَّى التَّفْسِيرِ على هذا أَنَّهُ<sup>٨</sup> تعالى مَنْوَرُ الأَرْضِ و السَّماءِ. بما فيهما<sup>٩</sup>، فَيَنْوَرُ النَّفْسَ الإِنسانِيَّةَ فيجعلُها كمصباحِ يُرى بنورِهِ ما فى الأَرْضِ و السَّماءِ. و ذلك المصباحُ يَحْضُلُ<sup>١٠</sup> فى زُجاجةٍ ﴿كَأَنَّها كوكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ مُستَعِلٌ<sup>١١</sup> يَتَوَقَّدُ بِزَيْتٍ يَنْصَبُ<sup>١٢</sup> من شجرةِ زيتونَةٍ<sup>١٣</sup> مُجَرَّدَةٍ، لا شَرْقِيَّةً و لا غَرْبِيَّةً. ذلك الزَّيْتُ كِنايَةٌ عن قُوَّةِ [١٠ ر] الإِستعدادِ و سُرْعَةِ قبولِ الإِشغالِ و الإِشغالِ<sup>١٤</sup> كالزَّيْتِ. فِذلك ﴿يَكادُ يُضىءُ و لو لم تَمْسَسْهُ نارٌ﴾ من المَنوَرِ المُفِيضِ للأَنْوارِ، بوجهِ أَشِيرِ اليه. و الزُّجاجةُ بما فيها من الإِشراقِ و الصِّفاءِ بالعلومِ و غيرِها، نورٌ و يَرُدُّ و يَزِيدُ عليها نورُ المصباحِ، فيكونُ نورٌ على نورٍ. و غايتهُ نورٌ يُرى<sup>١٥</sup> به ما يُرى و ذلك نورُهُ<sup>١٦</sup> تعالى.

و لا يَتَأَتَّى هذا إلا بَهْدائِيتهِ و عِنايَتِهِ. و لا يَخْفَى أَنَّهُ بهذا<sup>١٧</sup> الَّذِي أَشْرَتْ اليه، يَحْتَمِلُ حَمْلَ الآيَةِ على الإِشارةِ الى الإِستكمالِ بِالكمالِ فى العلومِ و الأَعْمالِ.

و اللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الحالِ و حَقِيقَةِ<sup>١٨</sup> المقالِ. و لا يذَهَبُ عليك أن هذه كُلُّها، ما دُكِرَ و ما ذَكَرنا، تأويلاتٌ. و التَّفْسِيرُ على ما أَحسبه<sup>١٩</sup> هو الَّذِي أَشْرَتْ اليه فى سائرِ الرِّسائلِ.<sup>٢٠</sup>

١. عراه و اعتراه: غَشِيَهُ طالِباً معروفه. إذا أتيت رجلاً تطلب منه، قلت: عَرَوْتُهُ و اعتريته. لسان العرب، ٤٤/١٥.

٢. د: در حاشيه؛ + من الرياضات.

٣. د: الزيتونية.

٤. الف: + و.

٥. الف، د: ترى.

٦. الف: + و.

٧. د: ترى.

٨. د: ساقط است.

٩. الف: + و.

١٠. ت: در حاشيه؛ + أى يبقى و يثبت.

١١. ت: المنصب.

١٢. د: الزيتونية.

١٣. الف: نور.

١٤. الف: يهد.

١٥. الف: أحسنه.

١٦. د: حقيقة.

١٧. ت: در حاشيه؛ + الإشارات: و من قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها بالعقل، فأولها قُوَّة

تنبيه: ١

العرض من العرض بعرض<sup>٢</sup> التحرير، تقرير تفسير فهمته<sup>٣</sup> من قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾، فإنَّ التَّدْبِيرَ مع التَّأَكِيدِ يفيدُ مع التَّقْرِيرِ حَصْرًا. إِذِ الْوَهْمُ يُوهِمُ اسْتِنَادَ التَّصْوِيرِ إِلَى الْمَصَوْرَةِ،<sup>٤</sup> فَإِنَّ الْفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ تَشْهَدُ<sup>٥</sup> بِأَنَّ الْمَصَوْرَةَ مَرْكَبَةٌ كَانَتْ<sup>٦</sup> أَوْ بَسِيطَةً، لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ هَذِهِ التَّصْوِيرِ الْعَجِيبِ وَالتَّشْكِيلِ الْبَدِيعِ الْغَرِيبِ. فَإِنَّ الْبُنْيَةَ<sup>٧</sup> الْبُهَيْتَةَ الْإِنْسِيَّةَ خُلِقَتْ بِوَجْهِ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا بِأَجْزَائِهَا مَنَافِعُ شَتَّى، عَلَى مَا شَرَحَهُ أَرْبَابُ<sup>٨</sup> التَّشْرِيحِ عِنْدَ شَرْحِ مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ. وَ قَدْ أَشَارَ الْحُكَمَاءُ عَلَى<sup>٩</sup> ١٠٩ خَمْسَةَ آلَافٍ مِنْهَا. قَالُوا: إِنَّ الْحَدْسَ<sup>١١</sup> الصَّائِبَ<sup>١٢</sup> [١٥ پ] يَحْكُمُ بِأَنَّ الَّذِي لَمْ يُدْرِكْ مِنْ مَنَافِعِهَا، أَكْثَرَ بِكَثِيرٍ مِمَّا أُدْرِكُ.

قال الحكيم جالينوس الطبيب في آخر كتاب كبير<sup>١٣</sup> ألفه لشرح منافع الأعضاء<sup>١٤</sup> بعد التشريح: إني<sup>١٥</sup> بعد ما عرفت هذه المنافع، تنبّهت بأن خلق الإنسان وأعضائه ليس باتفاق<sup>١٦</sup> بل روعى فيه

→

استعدادية لها نحو المعقولات «و من قواها... فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات و قد يُسميها قوم عقلاً هيولانياً و هي المشكوة و تتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى. فينتهي بها الإكتساب الثواني إما بالفكرة و هي الشجرة الزيتونة، إن كانت ضعفي. أو بالحدس، فهي زيت أيضاً. إن كانت أقوى من ذلك يُسمى عقلاً بالملكة و هي الزجاجية. و الشريفة البالغة منها، قوة قدسية يكاد زيتها يضيء. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة و كمال. أما الكمال فإن يحصل لها المعقولات بالفعل، مشاهدة متمثلة في الذهن و هو نور على نور. و أما القوة فإن يكن لها أن يحمل المعقول المكتسب المفروع منه كالمشاهد متى شاءت، من غير افتقار إلى اكتساب و هو المصباح. و هذه الكمال يسمى عقلاً مستفاداً و هذا القوة تسمى عقلاً بالفعل. و الذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام و من الهيولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعال، و هو النار. شرح الاشارات، ٢ / ٣٥٣ و ٣٥٤ فهو العقل الفعال و هو النار.

٢. عرض الشيء يعرضه عرضاً: أراه و أظهره عرض الحديث: معظمه. لسان العرب، ١٧٦/٧.

٣. الف: فهيمة.

٤. قوة مصوره هم به قوة متخيله گفته می شود و هم به قوه ای که در موجودات، مبدأ تشکیل آنها به اشکال و صور مختلف است. در اینکه قوه مصوره اشياء و موجودات جسمانی چیست؟ میان فلاسفه اختلاف است. برخی چون صدر المتألهین معتقدند مصور تمام موجودات، ذات حق است. فوهنگ مصطلحات فلسفی صدر

الدين شيرازى، ١٩٣. ٥. ت: يشهد؛ د: تشهد. ٦. د: كانت.

٧. الف: التنبيه. ٨. ت: أرباب. ٩. د: ألى.

١٠. أشار اليه باليد أو ما وأشار عليه بالرأى لسان العرب، ٤٣٧/٤. ١١. د: الحديث.

١٢. د: الكبير. ١٣. د: الكبير.

١٤. كتاب منافع الأعضاء از سوى بعضى به ابن سينا منسوب شده ولى صاحب كشف الظنون، اين عنوان را به جالينوس حكيم نسبت داده است. الذريعة الى تصانيف الشيعة، تهراني، ٣٥٨/٢٢ كشف الظنون، حاجى خليفه، ١٨٣٤/٢. ١٥. الف: الي.

١٦. ت: باتفاق.

تلك المنافع، و مصالحٌ أُخِرَ ليس الآ فعلٌ حكيمٌ عليمٌ قديرٌ.  
 هذا ثم لا يخفى على أولى النُّهى أنَّ الإِسْتِعَادَ في الاستنادِ<sup>١</sup> الى اختلافِ الاستعدادِ، أكثرُ ممَّا  
 أنْكَرُوهُ و أصرَّ جالينوسُ على إنكاره. ثمَّ أنَّ الغزالي أسند أفعالَ المصوِّرة بل أفعالَ القوى، كلِّها،  
 الى الملائكة<sup>٢</sup>. و لعلُّه جرى مجرى مَنْ سَبَّه<sup>٣</sup> و تبعه في هذا كَمَنْ<sup>٤</sup> نَظَمَ إخوانَ الصِّفا.<sup>29</sup>  
 و إني أستفيدُ<sup>٥</sup> من هذه الآية و غيرها ردُّ هذا أيضاً. فإنَّ من تَفَطَّنَ بها تأكيداً و حَضْرًا، و عَرَفَ  
 أنَّ الإنسانَ في العلمِ و العِرفانِ أكبرُ<sup>٦</sup> من المَلَكِ بكثيرٍ<sup>30v</sup>، على ما يَفْصَحُ عنه التَّنْزِيلُ و  
 التَّفْسِيرُ، و أنَّه ليس له أن يَفْعَلَ و يتصوَّرَ أدنى مِنْ هذا، تَنَبَّه<sup>٨</sup> بأنَّ الخالقَ الفاعلَ لهذا التَّصوِيرِ  
 عليمٌ بالمنافع<sup>٩</sup>، خبيرٌ حكيمٌ أحكمُ فَعَلَهُ لِلْمَصَالِحِ بصيرٌ بها قديرٌ عليمٌ، إنَّه ليس الآ فعلٌ فاعلٍ  
 الكلِّ و مصوِّره و قدرةُ خالقِ العالمِ و مُقدِّره. و أنا أرى أنَّه كما يُستفادُ من إتقانِ الفعلِ علمُ  
 الفاعلِ، كما قرَّروه و استدلُّوا به على علمه تعالى، كذلك يستفيدُ اللَّيْبُ البصيرُ الخبيرُ من حالِ  
 إتقانِ المصنوعِ، كَيْفِيَّةً و كَمِّيَّةً علمِ الصَّانِعِ [١١ ر] كَثْرَةً<sup>١٠</sup> و قُدْرَةً و قُوَّةً<sup>١١</sup>، بل كثيرٌ<sup>١٢</sup> من صفاته  
 خصوصيةً. و بهذا الذي قرَّرته<sup>١٣</sup>، تندفعُ<sup>١٤</sup> شبهةٌ قويةٌ يردُّ على المتكلمين في استدلالهم بإتقانِ  
 العالمِ على علمه تعالى<sup>31</sup>. فإنَّه يردُّ عليهم أنَّه لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ العالمُ<sup>١٥</sup> فعلٌ ممكنٌ عالمٌ، فلمْ  
 يلزمُ علمَ الواجبِ تعالى. و ليس في كلامِ المتكلمين ما يفيدُ جواباً. و أنت إذا تأمَّلتَ بما قرَّرته،  
 تجده صواباً.

توضيحُ هذا و تفصيله أنَّه تعالى صوَّرَ صورةَ الإنسانِ بهذا الأعضاء و الثَّبياتِ لِمَنَافِعَ لا يكادُ<sup>١٦</sup>  
 يُحصي<sup>١٧</sup> و كثيرها بل أكثرها، لها ارتباطاتٌ شتَّى في منافعها بكثيرٍ ممَّا في الأرض و السَّماءِ.  
 فلشِدَّةِ التَّشَابُهِ<sup>١٨</sup> و التَّعَانُقِ بينها بمنافعها، يكونُ كلُّها فعلٌ فاعلٍ واحدٍ، بشهادة العقل و إفادة

١. د: الاستناد الى.

٢. ملاصدرا نیز همين مطلب را به غزالي نسبت داده می گوید: قال بعض من سبق الغزالي: أن هذه الأفاعيل أفعال المصوِّرة و ما يجرى مجراها ممَّا يُنسَبُ الى القوة التَّبَاتِيَّةِ، صادرة عن الملائكة. الأسفار الاربعة، ١٠٨/٨،

فصلٌ في تحقيق الكلام في القوة المصوِّرة

٣. الف: شيعه.

٤. د: مَنْ.

٥. د: استبعد.

٦. د: الكبير.

٧. د: يتنبه.

٨. د: الف: كثيرة.

٩. د: ت: و قدرته قوة.

١٠. د: الف: قدرته.

١١. د: يندفع.

١٢. د: لا يحصى.

١٣. د: للعالم.

١٤. د: لا يكاد.

١٥. د: لا يكاد.

١٦. التَّشَابُهِ و التَّعَانُقِ: بيوستگی و همبستگی.

النقل<sup>32</sup>. فإنَّ لِلأُمُورِ<sup>١</sup> المترتبة<sup>٢</sup> المتناسبة المتعاقبة، المترتبة<sup>٣</sup> على تعاقبها فوائد لا يكونُ إلا فعلُ فاعلٍ واحدٍ ثمَّ إنَّ الإلهَ واحدٌ وغيره فعله و فاعلُ هذه الأفعالِ و صانعها و مصوِّرُ الأرضِ و السماءِ و مدبِّرُها بما فيها، على ما أشرنا إليه، عالمٌ بصيرٌ مريدٌ قديرٌ خبيرٌ. و بهذا يُعلِّمُ أنَّه تعالى عالمٌ بصيرٌ مريدٌ قديرٌ خبيرٌ. فإنَّه إنَّ<sup>٤</sup> كان غيرَه، كان مخلوقاً له و خالقٌ مثلِ هذا العالمِ القادرِ، أَعْلَمُ و أَقْدَرُ منه بشهادة الفطرة و حُكْمِ الفِطْنةِ هذا.

وَلنُرجِعُ الى المقصودِ المعقودِ له الكلامُ فى المرامِ. فأقولُ: <sup>٥</sup>أهلُ العرفانِ عندَ النَّظَرِ فى صُورةٍ [١١ پ] الإنسانِ، يبصُرُ و يَعْلَمُ و يرى أنَّ هذا التَّصوِيرَ ما ظهرَ إلاَّ من المصوِّرِ القديرِ الحكيمِ الخبيرِ.

هر كه بيند جان من، داند كه اينها كار كيست؟<sup>٧</sup>

تبصرة:

مَنْ تَصَوَّرَ المُصَوَّرَةَ، عَرَفَ مَصَوِّرَها و تَصَوَّرَ أَنَّهُ لا يَتَصَوَّرُ تَصَوِيرَها صورةً بصورةٍ تَصَوَّرَ. تَذَكُّرٌ:

رَوَى الأَخْبَارُ الأَخْبَارُ<sup>٨</sup> فى الأَخْبَارِ عندَ الإِخْبَارِ عن أخبارٍ<sup>٩</sup> سَنَدِ الأَخْبَارِ أَنَّهُ: خلق آدمَ <sup>١٠</sup>بِيده<sup>33</sup> فى أخبارٍ كثيرةٍ عديدةٍ مُسْتَفِيضةٍ<sup>34</sup> معنًى. تَبْصِرَةٌ:

المشهورُ عندَ الجُمهورِ أنَّ لِكُلِّ حادثٍ مُركَّبٍ خمسةَ مبادئٍ: العدمُ؛ و الفاعلُ؛ و الغايةُ؛ و الصُّورةُ؛ و المادَّةُ.<sup>١٠</sup> و لا يخفى على من فَهَمَ المرامَ و أدركَ الكلامَ، كَيْفِيَّةَ استفادَةِ مبادئِ الإنسانِ من الآيةِ. فإنَّه يُستفادُ من قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً

→

شَبَكٌ: شبكتُ أصابعى بعضُها فى بعضٍ. و اشتبكتِ النجومُ اذا تداخلتْ و اتصل بعضها ببعضٍ. العين، ١٠ / ٤٤٦.

١. د: الأمور. التَّعاقبُ: المتعاقبة. يقال فى المودَّة لسان العرب، ٢٧٢/١٠.

٢. ت: المترتبة. ٣. ت: المترتبة.

٤. ت، د: + إنَّ. ٥. الف، ت: سورة.

٦. د: + من نَمى گويم توكردى چا كها در جان من ٨. ت: الأَخْبَارُ الأَخْبَارِ.

٩. ت، د: + سَيِّدِ المَخْتارِ.

١٠. ابن سينا: فنقولُ بالجملة انَّ لِكُلِّ حادثٍ بعد ما لم يكن، فله لا محالة مادَّة، ... و أنَّ مادَّةَ الجسمانيه أنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة... العلةُ و المعلول، فإنَّهما أيضاً مِنَ اللُّواحقِ التى تلحقُ الموجودُ بما هو موجود و العلةُ كما سمعتُ صورةً و عنصرٌ و فاعلٌ و غاية... الهيات الشفاء، صص ١٨١ و ٨٠ و ٢٥٧.

مَذْكُورًا، العدمُ السابقُ الذي عُدَّ مِنْ مَبَادِي الخَمْسَةِ. و من قوله<sup>١</sup>: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾،<sup>٢</sup> سائرُ الأربعةِ. فَإِنَّهُ يُسْتَفَادُ مِنْ إِنَّا خَلَقْنَا الْفَاعِلُ وَهُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ؛ وَ مِنْ لَفْظِ الْخَلْقِ، أَنَّ لَهُ مَادَّةً؛ وَ مِنْ قَوْلِهِ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ، الْمَادَّةُ الْمَخْصُوصَةُ؛ وَ مِنْ قَوْلِهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، الصُّورَةُ. فَإِنَّهُمَا تَابَعَانِ لَهَا لِأَزْمَانٍ، لَا يَحْضُرَانِ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا بَعْدَ تَصَوُّرِ الْمَادَّةِ [١٢ ر] بِالصُّورَةِ<sup>٣</sup> وَ فِي تَخْصِيصِهِمَا<sup>٤</sup> مِنْ سَائِرِ الْقُوَى فَائِدَةٌ سَنُشِيرُ إِلَيْهَا.<sup>٥</sup> وَ فِي إِعَادَةِ الْإِنْسَانِ زِيَادَةً إِفَادَةٌ لَا يَخْفَى عَلَى ذَوِي الْعِرْفَانِ وَ الْوَجْدَانِ. وَ مِمَّا قَرَّرْنَاهُ<sup>٦</sup> وَ حَرَّرْنَاهُ<sup>٧</sup>، يَسْمَعُ وَ يَبْصُرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، أَنَّ السَّمِيعَ<sup>٨</sup> الْبَصِيرَ كَيْفَ يَلْتَمُّ الْإِهْتِدَاءَ وَ الْإِبْتِلَاءَ.<sup>٩</sup> وَ عَلَى هَذَا لَا يَخْفَى نُكْتَةُ<sup>١٠</sup> شَتَّى حَيْثُ مَا عُطِفَ بِالْفَاءِ.

وَ السَّبِيلُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا﴾، هُوَ السَّبِيلُ إِلَى تَكْمِيلِهِ. وَ بِهِ يَتَوَصَّلُ إِلَى السَّعَادَةِ الْقُضْوَى وَ الْجَنَّةِ الْعُلْيَا. وَ هِدَايَتُهُ، دَلَالَتُهُ عَلَى<sup>١١</sup> مَا يَتَوَصَّلُ إِلَى ذَلِكَ.

### المشرق الثالث:

تفسير الآيتين الثالثة والرابعة، بيان أقوال المفسرين في معاني الهداية والشكر والكفر

#### وكيفية الوعد الإلهي - درجات الشقاوة والسعادة

الشُّكْرُ، صَرَفٌ مَا أَعْطَاهُ تَعَالَى فِيمَا خُلِقَ لِأَجَلِهِ. وَ الْكُفْرَانُ، يُقَابَلُهُ وَ مِنْهُ الْكُفُورُ الْمَقَابِلُ لِلشُّكُورِ. وَ وَقَعَ هُنَا، مَقَابِلًا لِلشَّاكِرِ اعْتِبَارًا لِقَلَّةِ الشُّكُورِ.<sup>١٢</sup> قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ﴾.<sup>١٣</sup> هَذَا مَا سَنَحَ لِي فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَاتِ. وَ خِلَاصَةُ مَا عَثَرْتُ عَلَيْهِ مِنْ تَفْسِيرِ الْمَفْسَرِينَ:

أَنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ مِنْ أَمْشَاجٍ، لَا لِلْعَبَثِ بَلْ لِلْإِبْتِلَاءِ وَ الْإِمْتِحَانِ. ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ أَعْطَاهُ مَا يَصِحُّ مِنْهُ

١. د: + تعالى. ٢. د: + تعالى.

٣. الف: بالصورة.

٤. الف، د: تخصصهما.

٥. ع المشرق الثالث: أنه أعطاه ما يصح منه الابتلاء وهو السمع والبصر، اللذان هما أشرف الحواس.

٦. د: حينئذٍ. ٧. د، ت: قررنا.

٨. د، ت: حررنا.

٩. د: + و. ١٠. ت: + و الابتداء.

١١. ت: در حاشيته: + والتنويع يجوز أن يكون لإجل الابتداء ولإجل الابتلاء ولأجل الإهتداء. فالنكت باعتبار هذا

فتأمل هذا. ١٢. د: إلى.

١٣. قرطبي: إنك بين شكور وكفور جمع نكرده به اعتبار ابن است كه مبالغه در شكر وجود ندارد. زیرا شكر خداوند به دليل بیشماری نعمتش، هرگز بتمامه نخواهد بود و به همین علت نیز ناسپاسی آدمی بسیار است.

الجامع لأحكام القرآن، ١٢٢/١٩ و نیز النكت والعيون، الماوردی، ٣٩٣/٤.

١٤. سبأ: ١٣

الإبتلاء وهو السَّمْعُ والبَصَرُ، اللَّذَانِ هُمَا أَشْرَفُ الْحَوَاسِّ وَلِهَذَا خُصَّ بِالذِّكْرِ. وَفِيهِ إِشَارَةٌ بِأَنَّ الْحَوَاسَّ السَّلِيمَةَ، أَسَابَتْ كُلِّيَّةً لِنَحْصِيلِ الْكَمَالَاتِ النَّفْسِيَّةِ.<sup>١</sup> فَمَنْ فَقَدَ حَسَنًا فَقَدَ عِلْمًا. وَقِيلَ فِي الْآيَةِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ. وَنَبْتَلِيهِ مَعْنَاهُ: لِنَبْتَلِيهِ. وَالمَعْنَى: فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا [ب] لِنَبْتَلِيهِ.<sup>٢</sup> وَ أَقُولُ: عَلَى تَقْدِيرِ مَا اعْتَبَرُوهُ، لَا حَاجَةَ إِلَى تَكْلُفٍ أَرْتَكِبُوهُ.<sup>٣</sup> بَلِ الْكَلَامُ تَمَامٌ، حَسَنُ النِّظَامِ، جَيِّدُ الْإِنْتِظَامِ بَدُونِهِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

ثُمَّ إِنَّهُ<sup>٤</sup> أَخْبِرَ أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ رَكَّبَهُ وَأَعْطَاهُ الْحَوَاسَّ الظَّاهِرَةَ وَالبَاطِنَةَ، أَوْضَحَ لَهُ بِوَسَاطَةِ أَنْ أَتَاهُ الْعَقْلَ السَّلِيمَ، سَبِيلَ الْهُدَى وَالصَّلَالِ. فَقَوْلُهُ: إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافِرًا، حَالَانِ مِنْ فِعْلِ هَدَيْتُنَا أَى: <sup>٥</sup> مَكَّنَّا أَوْ قَدَّرْنَا فِي هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ. فَعَلَى هَذَا، تَقْدِيرُهُ: هَدَيْتُنَا السَّبِيلَ فَيَكُونُ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافِرًا، وَفِيهِ جِهَةٌ الْوَعِيدِ. أَى: فَإِنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَإِنْ شَاءَ فَلْيَشْكُرْ. ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا<sup>٦</sup> وَأَغْلَالًا<sup>٧</sup> وَسَعِيرًا﴾، وَ لِلشَّاكِرِ كَذَا. وَ يَجُوزُ بَعْدَ تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَا حَالَيْنِ عَنِ السَّبِيلِ،<sup>٨</sup> عَلَى الْإِسْنَادِ الْمَجَازِيِّ، لِأَنَّ وَصْفَ السَّبِيلِ بِالشُّكْرِ وَالكُفْرِ مَجَازٌ.<sup>٩</sup> هَذِهِ الْأَقْوِيلُ يُنَاسِبُ أَصُولَ الْمُعْتَزَلَةِ. وَأَمَّا الَّذِي اخْتَارَهُ الْقَرَاءُ وَهُوَ يُطَابِقُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ<sup>١٠</sup> أَنْ: إِمَّا<sup>١١</sup> فِي هَذِهِ الْآيَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾<sup>١٢</sup> وَالمَعْنَى: هَدَيْتُنَا السَّبِيلَ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ تَارَةً شَاكِرًا وَ تَارَةً كَافِرًا. وَ الْمَرَادُ بِالشُّكْرِ: الْإِقْرَارُ بِاللَّهِ وَ بِالْكَفْرِ<sup>١٣</sup> الْإِنْكَارُ، حَتَّى لَا

١. فى التفسير الكبير، فخر رازى، ٢٣٧/٣٠؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نيشابورى، ٤٠٩/٦؛ البحر المحيط، ابن كثير، ٣٩٤/٨. ٢. ت: فَقَدَ فَقَدَ.
٣. فراء: وَ المَعْنَى سَمِيعًا بَصِيرًا لِنَبْتَلِيهِ، فَهَذِهِ مَقْدَمَةٌ مَعْنَاهَا التَّأخِيرُ مَعَانِي الْقُرْآنِ، ٢١٤/٣ وَ نيز زاد المسير، ابن الجوزى، ٤٢٨/٨؛ لِبَابِ التَّأْوِيلِ فِي مَعَانِي التَّنْزِيلِ، النَّخَازِنِ، ٣٧٧/٤؛ النكت و العيون، الماوردى، ٣٩١/٤؛ تفسير الوسيط، الواحدى، ٣٩٨/٤؛ الجامع لأحكام القرآن، قرطبي، ١٢٢/١٩.
٤. مؤلف در اين رأى، با مفسرين متقدمى چون بيضاوى، زمخشرى و فخر رازى هم نظر است. فخر رازى: القول الثانى، أَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى هَذِهِ التَّغْيِيرِ، وَ المَعْنَى أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ هَذِهِ الْأَمْشَاجِ، لَا لِلْعَبَثِ بَلْ لِلْإِبْتِلَاءِ وَ الْإِمْتِحَانِ التَّفْسِيرِ الْكَبِيرِ، ٢٣٧ / ٣٠.
٥. بيضاوى: فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، فَهُوَ كَالْمَسْبَبِ عَنِ الْإِبْتِلَاءِ وَ لِذَلِكَ عَطَفَ الْفَاءَ عَلَى الْفِعْلِ الْمُقْبَدِ بِهِ. انوار التنزيل، ٢ / ٥٢٤.
٦. زمخشرى: وَ قِيلَ: هُوَ فِي تَقْدِيرِ التَّأخِيرِ. وَ هُوَ مِنَ التَّعَسُّفِ. الْكَشَافُ، ٤ / ٦٦٦.
٧. ت: أَنَّهُ. ٨. الف: إِلَى. ٩. د وَ ش: وَ.
١٠. ش، ت: دَرِ حَاشِيَةِ: + سَلْسِلٌ: جَمْعُ سَلْسَلَةٍ، الْوَاحِدُ مِنْهَا سَبْعِينَ ذِرَاعًا. وَ أَغْلَالًا جَمْعُ غُلٍّ وَ هُوَ الْقَيْدُ الَّذِي يَجْمَعُ الْيَدَيْنِ وَ الْعُنُقِ. ٩. ش: + وَ.
١١. ش، د: اَفْزُودَهُ وَ؛ ت: أَوْ.
١٢. الْكَشَافُ، ٢ / ٦٦٦؛ الْبَحْرُ الْمُحِيطُ، ٨ / ٣٩٤.
١٣. منظور از مذهب اهل سنت، مذهب أشاعره و در كل قائلين به جبر است. معانى القرآن، فراء، ٢١٤/٣؛ زاد المسير، ابن الجوزى، ٤٢٨/٨؛ البحر المحيط، ابو حيان، ٣٨٥/٨؛ مدارك التنزيل و حقائق التأويل، نسفى، ٤٦٦/٤؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نيشابورى، ٤١٢/٦ - ٤١١. ١٢. الف، ش: مَا.
١٤. ش: بِالْكَفْرِ. ١٥. توبه: ١٥٦.

يكون بين الفريقين واسطة<sup>١</sup>. و يجوز أن يكون المراد بالشاكر، المطيع، و بأهل الكفران، كل من سواه. سواء كان كافراً [ ١٣ ر ] أو عاصياً و هو الفاسق.

ثم<sup>٢</sup> من قرأ سلاسلًا، بالتونين، صرّفه. قال الأخفش: سمعنا من العرب صرّف ما لا ينصرف و هذه لغة الشعراء حيث اضطروا عليه في الشعر. فجزت ألسنتهم على ذلك النثر أيضاً<sup>٣</sup>. و قيل: مختص بهذا الجموع لأنها أشبهت<sup>٥</sup> الأحاد.

و الاعتدال: الإعداد و السلاسل: للأزجل و الأغلال: للأيدي و السعير: لأجل العذاب.

و الأبرار في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ ﴾: جمع برّ أو بار<sup>٧</sup>. ﴿ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴾: من إناء فيه الشراب<sup>٨</sup>.

قال ابن عباس و مقاتل: هو الخمر نفسها و المزاج ما يُمزج، و الكافور اسم عين في الجنة، ماءها في بياض الكافور و رائحته و بؤده، و لكن لا يكون فيه طعم الكافور و لا مَصْرُتُه<sup>١٠</sup>. و المضاف مخدوف، أي: ماء الكافور. و الحاصل: أن الشراب يكون ممزوجاً<sup>١١</sup> بماء هذا العين. و قيل: كان زائدة<sup>١٢</sup>. و الأظهر أنها مقيدة، لكنها مسلوب الدلالة على المعنى،<sup>١٣</sup> كقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾<sup>١٤</sup>.

و عن قتادة: يُمزج بالكافور و يُختم بالمسك<sup>١٥</sup>. و قيل: يُخلق فيه رائحة الكافور و بياضه و

١. اين سخن، بيان ايده خوارج است. همچنانکه فخر رازی نیز در اين خصوص می نویسد: و اعلم أن الخوارج احتجوا بهذه الآية على أنه لا واسطة بين المطيع و الكافر، لأن الشاكر هو المطيع و الكفور هو الكافر. و الله تعالى نفى الواسطة. التفسير الكبير، ٢٣٩/٣٠. د: و.
٢. نافع، كسانی، ابوبکر از عاصم و أعمش، در حالت وصل سلاسلًا با تنوين و در حالت وقف سلاسلًا الف مبدل از تنوين قرائت کرده اند. زمخشری می گوید: یکی از وجوه این قرائت این است که صاحب قرائت از جمله کسانی است که به زبان شعر خو گرفته و به صرف غیر منصرف ممارست دارد.
٣. الکشاف، ٦٦٧/٤ و انوار التنزيل و اسرار التأويل، البيضاوي، ٥٢٥/٢ و مجمع البيان، الطبرسي، ١٠ - ٦٦٧/٩ و كشف الأسرار و عدة الأبرار، ميبدي، ٣١٨/١٠ و تحاف فضلاء البشر، ٤٢٨ و ٤٢٩ و النشرفي القراءات العشر، ابن الجزري، ٢ / ٣٩٤ و معاني القرآن، الفراء، ٢١٤/٣. د: أيضاً.
٤. ش: اشتبهنا. د: + و.
٥. انوار التنزيل، البيضاوي، ٥٢٥/٢؛ روح المعاني، الألوسي، ١٥٣/٢٩؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٢٥/١٩؛ الکشاف، الزمخشری، ٦٦٧/٤.
٦. انوار التنزيل، البيضاوي، ٥٢٥/٢؛ روح المعاني، الألوسي، ١٥٣/٢٩؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٢٥/١٩؛ الکشاف، الزمخشری، ٦٦٧/٤. الف: مقابل.
٧. صحيفه علي بن ابيطالب، ابن عباس، ٥١٠، التفسير الكبير، ٢٤٠/٣٠، لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، ٣٧٧/٤، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١١/٦؛ الجامع لأحكام القرآن، ٦٩١٦/٩، الوسيط، ٤٠٠/٤، معالم التنزيل، ٤٢٧/٤. ش: خمّر و جاء.
٨. ش: مسلوب الدلالة على المضى.
٩. نساء: ١٧، ٩٢، ١٠٤، ١١١، ١٧٠، و فتح: ٤؛ غرائب القرآن، ٤١١/٦.
١٠. الجامع لأحكام القرآن، ١٩ / ١٢٥.

بَزْدُهُ فَكَأَنَّهُا مُرَجَّتْ بِالْكَافُورِ.

قال جارُّ الله: قوله عينا، على هذين القولين بدل من محلِّ الكأس على تقدير حنْفٍ مضافٍ. فكأنه قال: يشربون خمراً<sup>١</sup> خمراً عين. أو نُصِبَتْ [١٣ پ] على الاختصاص.<sup>٢</sup>  
ولا خلاف بين العلماء أنَّ عبادَ الله في قوله<sup>٣</sup>: يشرب بها عبادُ الله مختصَّ بالمؤمنين الأبرار، فغلب على ظنهم أنَّ العبادَ المضافَ الى اسمِ الله سبحانه، مَحْضُوضٌ فى اصطلاح القرآن بالأخيار. و على هذا<sup>٤</sup> يسقط استدلال المعتزلة بقوله: ﴿و لا يرضى لعباده الكفر<sup>٥</sup>﴾. وإنما قال أولاً يشربون من كأسٍ و آخراً<sup>٦</sup> يشرب بها،<sup>٧</sup> لأنَّ الكأسَ مبدأ شربهم.  
و أما العين، فإنما يمزجون بها شربهم. فالباءُ بمعنى مع. مثل شربت الماء بالعسل.<sup>٨</sup>  
يُفَجِّرُونَهَا: يُخْرِجُونَهَا حَيْثُ شَأْوُوا مِنْ مَنَازِلِهِمْ. تَفْجِيرًا: تَسْهِيلاً.<sup>٩</sup>

هذا تمام<sup>١٠</sup> كلام المفسرين على ما عثرت عليه. و الذى يُستفاد من فوائدهم، أنَّهم<sup>١١</sup> حملوا السلاسل و الأغلال على الجسمانيات من القيود، التى تكون فى الأبدان. فالسلاسل، للأعناق<sup>١٢</sup> و الأيدي و الأرجل و قد يكون من الحديد. و الأغلال للأعناق، و السعير للبدن كله.

و أقول: هذه فى الأبدان ظاهرة، و ظاهر النص عليها واردة، إلا أنه مع وقوع هذه، و هى تغذياتٌ بدنية، يمكن أن تُجعل كنايةً عن تغذياتٍ أُخر نفسانية.

فأقول: الكافر، مُقَابِلًا لِلشَّاكِرِ كَمَا أَشْرَتْ إِلَيْهِ. فهو الذى لم يصرِف جميع ما أعطاه الله تعالى، من المِنحِ و العطايا، كالألاتِ و القوى فى الأمور التى خَلَقَتْ<sup>١٣</sup> لأجلها.<sup>١٤</sup> [١٤ ر] و ذلك لتفسير لا لقصور. فإنَّ القاصرَ الغيرَ القادر، غيرُ مكلفٍ فلا يكون كافراً. بل الكافر حقيقة، هو الذى صرَفَ

١. د: خمراً. ٢. الكشاف، ٦٦٨/٤. ٣. ت و ش: قوله.

٤. د: على هذا.

٥. زمر: ٧.

فخر رازى: آية ﴿يشرب بها عباد الله﴾ عام است و حكایت از این دارد كه همه عباد الله از آن چشمه می نوشد، اما قطعاً كفار را از آن بهره ای نیست. و لذا لفظ عباد الله تنها مؤمنین را سزاوار است. و اینجاست كه روشن می شود، آیه ﴿و لا يرضى لعباده الكفر﴾ كفار را شامل نمی شود. بلکه به مؤمنین اختصاص خواهد داشت. و بدین ترتیب تقدیر آیه چنین است: لا يرضى لعباده المؤمنین الكفر. و این تقدیر بر این دلالت ندارد كه كفر كافر، خواست و ارادة الهی نیست رد قول معتزله. التفسیر الكبير، ٢٤١/٣٥.

٦. الف: و آخر. ٧. ش: يشربها.

٨. الكشاف، زمخشرى، ٦٦٨/٤، التفسیر الكبير، ٣٥ / ٢٤١.

٩. همه عباراتی كه مؤلف، تحت عنوان كلام دیگر مفسرین بیان داشته است تنها با اندكى تفاوت، همان عبارات نیشابورى است در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١٢/٦ - ٤١١.

١٠. الف: تمام. ١١. الف: أنهم.

١٢. د: للأعیان.

١٣. د: خلق. ١٤. ابن عربى: الكافرين هم المحتجبين بالنعم. تفسیر ابن عربى، ٣٦٠/٢.

قواه فيما لم يُخْلَقْ لِأَجْلِهِ، فنبت فيه علومٌ باطلةٌ و عقائدٌ فاسدةٌ، و رَسَخَ فيه<sup>١</sup> ملكاتٌ غيرُ مَلَكيَّةٍ و اخلاقٌ<sup>٢</sup> ذَميمةٌ<sup>٣</sup> رَدِيَّةٌ،<sup>٤</sup> و هي من المُعَدَّاتِ عَن<sup>٥</sup> السَّعَادَاتِ، المُعَدَّاتِ لِلسَّعَادَةِ، و فيه إعدادٌ للسَّلَاسِلِ و الأغلالِ و السَّعِيرِ، كما لا يَخْفَى. فَإِنَّهَا مُوجِبَةٌ لِتَعَلُّقَاتِ بِالْفَاسِدَاتِ و اشتعالَاتِ<sup>٦</sup> و تَسْعِيرَاتِ لِنِيرَانِ<sup>٧</sup> الأشواقِ، و احتراقَاتِ<sup>٨</sup> بِالْأَمْرِ الْفِرَاقِ. فَالْتُّفُوسُ الْجَاهِلَةُ الْكَافِرَةُ فِي النَّشْأَةِ الْآخِرَةِ مُعْرِضَةٌ<sup>٩</sup> أَوْ غَافِلَةٌ عَمَّا يَنْفَعُهُ،<sup>١٠</sup> غَيْرُ طَالِبَةٍ لَهُ، طَالِبَةٌ لِمَا لَا يُمَكِّنُ الْوَصُولُ إِلَيْهِ و الْحَصُولُ لَدَيْهِ. فَهِيَ مُسَلَّسَةٌ<sup>١١</sup> مَقْهُورَةٌ مَعْلُومَةٌ<sup>١٢</sup> مَسْعُورَةٌ. فَالسَّلَاسِلُ: كِنَايَةٌ عَنِ التَّعَلُّقَاتِ الْمَوْجِبَةِ لِإِنْجَذَابِ النَّفْسِ إِلَى الدَّنِيَّاتِ الْبَدِيَّةِ<sup>١٣</sup> و التَّقْيِيدِ بِهَا. و الْأَغْلَالُ: كِنَايَةٌ عَمَّا يَمْنَعُهَا مِنَ التَّوَجُّهِ إِلَى الْمَلَادِ<sup>١٤</sup> و الْمَنَافِعِ الْعَقْلِيَّةِ. و السَّعِيرُ: عَن ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْتَدَةِ﴾<sup>١٥</sup>. و لَعَلَّ النَّكْتَةَ فِي تَقْدِيمِ السَّلَاسِلِ، ثُمَّ الْأَغْلَالِ ثُمَّ النَّارِ<sup>١٦</sup>، أَنَّ الْمَوْدَبَ اللَّطِيفَ الْحَادِقَ،<sup>١٧</sup> يُقَدِّمُ<sup>١٨</sup> الْأَسْهَلَ فَلَأَسْهَلِ حَتَّى يَخْتِمَ بِالْأَشَدِّ، لِيَكُونَ ذَلِكَ أَرْوَعَ لِلتُّفُوسِ الْجَاهِلِيَّةِ. فَإِنَّ تِلْكَ التُّفُوسَ الَّتِي فِيهَا قَسَاوَةٌ<sup>١٩</sup> الْجَهْلِ، إِذَا ذُكِرَتْ [١٤ پ] عَلَيْهَا السَّلَاسِلُ، يُفِيدُهَا<sup>٢٠</sup> خَوْفًا. فَإِذَا أُرْدِفَتْ بِذِكْرِ الْأَغْلَالِ، إِزْدَادَتْ<sup>٢١</sup> خَوْفًا وَ هَيْبَةً. فَإِذَا حُتِمَ الذِّكْرُ بِالنَّارِ الْمَسْعُورَةِ، فَإِنَّهَا تَكُونُ فِي غَايَةِ الْخَوْفِ. وَ هَذَا مَفْهُومٌ ظَاهِرٌ بِحَسَبِ الْعُرْفِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قُدِّمَ الْأَشَدُّ. فَإِنَّ ذِكْرَ السَّعِيرِ فِي أَوَّلِ التَّحْذِيرِ، إِنْ أَفَادَ

١. ت و ش: فيه. ٢. ش: الأخلاق. ٣. الف: ذميمة.

٤. ذميم، مذموم، أذمه: وجده ذمياً مذموماً. لسان العرب، ١٢/٢٢٥.

٥. رَدِيٌّ، الرَّدَى: الهالك والردي: الهالك همان، ١٤/٣١٦. ٥. د: على.

٦. ش و د: اشتغالات.

٧. ش: النيران.

النيران و الأنوار: جمعُ النَّورِ، أَيَا كَانَ وَ قَبِيلُ هُوَ شُعَاعُهُ وَ سَطْوَعُهُ. لسان العرب، ٥/٢٤٥ و ٢٤/٢٤ نَارٌ مُؤنثُ النَّورِ وَ الْجَمْعُ: نِيرَانٌ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ٣/٥٥٥. ٨. د: و الاحتراقات.

٩. مُعْرِضٌ: رُوِيَ كَرْدَانٌ، مَانِعٌ. الْإِعْرَاضُ عَنِ الشَّيْءِ: الصَّدُّ عَنْهُ. لسان العرب، ٧/١٨٢ مثل: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ طه: ١٢٤. ١٠. ش: نفعه.

١١. السَّلْسِلَةُ: زنجير. الْمُسَلَّسَلُ: متصلٌ ببعضه بعض همان، ١١/٣٤٥.

١٢. د: مسلوقة. ١٣. الف: الذنية.

١٤. الْمَلَادُ: جمعُ مَلَدٌ وَ هُوَ مَوْضِعُ اللَّذَّةِ هِمان، ٣/٥٠٧. ١٥. الْهُمَزَةُ: ٧ و ٦.

١٦. د: ساقط است. ١٧. د: الحاذق. ١٨. ش: تقدّم.

١٩. ش: فسادة.

٢٠. ش: تفيدها.

أُرْدِفَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ؛ أَتْبَعَهُ عَلَيْهِ. لسان العرب، ٩/١١٥؛ مَا تَبِعَ شَيْئًا فَهُوَ رَدْفُهُ. العين، ٨/٢٣.

٢١. ش: ارادات.

النَّفْسِ إِنْزَجَارًا، ففى الْبَاقِيَيْنِ لَا يَسْتَفِيدُ<sup>١</sup> شَيْئًا، بَلْ رُبَّمَا<sup>٢</sup> يَسْهَلُ عَلَيْهَا بِسَبَبِ ذِكْرِهَا، مَا تُوعِدُ<sup>٣</sup> بِهِ، إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ، فَلَنْبَحْثُ عَنْ حَقِيقَةِ الْعَذَابِ وَالتَّعْذِيبِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

فَتَقُولُ: إِنَّ النُّفُوسَ الْجَاهِلَةَ الَّتِي كَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ، بِسَبَبِ مُجَاوَرَةِ الْأَبْدَانِ، مُتَمَكِّنٌ فِيهَا مَلَكَاتٌ رَدِيَّةٌ، بِحَسَبِ قُوَّتَيْهَا النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَهَيَّاتٌ<sup>٤</sup> مُنَافِيَةٌ لَهَا، فَإِذَا فَارَقَتِ الْأَبْدَانَ، أُدْرِكَتْ<sup>٥</sup> الْآلَامَ الْحَاصِلَةَ بِسَبَبِ تِلْكَ الْهَيَّاتِ الرَّدِيَّةِ. فَيُمْكِنُ فِيهَا<sup>٦</sup> شَوْقٌ مَا فَارَقْتَهُ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ، وَكَانَتْ عَدِيمَةً<sup>٧</sup> الْوَسِيلَةَ إِلَى مَبْدئِهَا،<sup>٨</sup> فَلَا يَصِلُ إِلَيْهِ.

وَمَثَلُ ذَلِكَ بَعْضُ يُمْكِنُ فِيهِ الْأَلَمُ، إِلَّا أَنَّهُ حَصَلَ مَا يَعُوقُهُ عَنْ إِدْرَاكِ ذَلِكَ الْأَلَمِ، بِأَنْ صَارَ حَدْرًا<sup>٩</sup>. فَإِذَا زَالَ الْعَائِقُ،<sup>١٠</sup> حَصَلَ الْأَلَمُ. فَتَبْقَى، حَيْثُ<sup>١١</sup> تِلْكَ النُّفُوسُ مَقِيدَةً بِسَلْسِلِ<sup>١٢</sup> عِلَاقِي الْأَبْدَانِ، مَغْلُولَةً بِأَغْلَالِ الْهَيَّاتِ الرَّدِيَّةِ الْمُتَمَكِّنَةِ فِيهَا، مُتَنَكِّسَةً<sup>١٣</sup> فِي كُرْبٍ<sup>١٤</sup> سَعِيرِ الْأَشْوَاقِ، مُخْتَرِقَةً<sup>١٥</sup> بِنَارِ أَلَمِ الْفِرَاقِ، ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...﴾<sup>١٦</sup> [١٥ ر] وَكَانَتْ قَدْ نَادَاهَا مُنَادَى الْحَقِّ، فَتَغَافَلَتْ وَغَوَتْ. فَحَلَّ عَلَيْهَا غَضَبُ الْحَقِّ،<sup>١٧</sup> فَهَوَّلَاءَ هُمُ الْأَشْقِيَاءُ،

١. د: لا تفيد. ٢. ش: بهما؛ ت: أيهما.

٣. د: ما لو توقدت. ٤. ظ: هيئات.

٥. ش: و دكن. ٦. ش: ساقط است.

٧. الف: عدية.

٨. عديم: فاقد. العدم والعدم: فقدان الشيء وذهابه و غلب على فقد المال وقلته. رجل عديم: لا مال له، و قد

عدم ماله و فقد عنه لسان العرب، ٣٩٦/١٢، العين، ٥٦/٢.

٩. ش: مبدائها؛ ظ: مبدأها.

١٠. الخدر: إمدلال يغشى الأعضاء: الرجل واليد والجسد. الإمدلال: الإسترخاء والفتور

الخدر: الكسل والفتور سستی و ناتوانى لسان العرب، ٢٣٢/٤، العين، ٢٣٩/٤

١١. ش: العابق. ١٢. د: لسلسل.

١٣. ش: متنكب؛ المتنكسة: واژگون.

١٤. التنكس فى الأشياء: يرجع الى قلب الشيء ورده و جعل أعلاء أسفله و مقدمه مؤخره. سرازير كردن. لسان

العرب، ٢٤١/٦.

١٥. الكربة: الغم الذى يأخذ بالنفس وكذلك الكربة و الجمع: كربة كربة و عرف. العين، ١٥٩/٢.

١٦. الكربة: الحزن و الغم الذى يأخذ بالنفس، و جمعه كروب. لسان العرب ٧١١/١.

١٧. ش: محرقة.

١٨. هود: ١٥٧.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا ففى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ﴾<sup>١٦</sup> خالدين فيها، مادامت السموات و الارض إلا ما شاء

ربك إن ربك فعال لما يريد ﴿١٧﴾

١٧. مشابه اين وصف، توصيفى است كه "ملاصدرا" درباره دستة دوم اشقياء، يعنى منافقين ذكر کرده است، وى

در خصوص ايشان مى نويسد: قد ناداهم منادى الحقي فتغافلت و غوت و اعرضت و جحدت. فحل عليها

سَلَبْتُ قَواهِم فَصاروا في ظُلْمَةِ الهَيُولَى ﴿صَمُّ بَكْمٌ عَمَى فِهِم لا يَرْجَعُونَ﴾<sup>١</sup>. و قيل فيها: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ<sup>٢</sup> يَوْمَ القِيَمَةِ أَعْمَى﴾ قال رَبِّ لِمَا حَشَرْتَنِي أَعْمَى و قد كُنْتُ بَصيراً قالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ<sup>٣</sup> آيَاتُنَا فَنَسِيتَها وَ كَذَلِكَ اليَوْمَ تُنسى<sup>٤</sup> ﴿وَمَنْ أَعْظَمَ الآمِهِم: ﴿إِنَّهُمْ يَوْمئِذٍ عَن رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ﴾<sup>٥</sup>، ﴿يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللّهِ<sup>٧</sup> أَكْبُرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إلى الإيْمَنِ فَتُكْفَرُونَ. قالوا رَبَّنَا ائْتِنَّا<sup>٨</sup> ائْتِنَّا وَ أَحْيَيْتَنَا ائْتِنَّا، فاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾<sup>٩</sup>.

فالموت الأول،<sup>١٠</sup> هو موت الجهل و الحيوة الأولى، هي الوجود عن العدم. و الموت الثاني، هو مفارقة الأبدان. و الحيوة الثانية،<sup>١١</sup> التَّشَوُّرُ. فأحسن<sup>١٢</sup> بهذا الوعيد الذي يَرْتَعِدُ مِنْ<sup>١٣</sup> ظاهره فرايض<sup>١٤</sup> الجاهلين، و تَشْعُرُ مِنْ باطنه جلود السالكين المحققين.

واعلم أنك لما<sup>١٥</sup> فهمت حقيقة<sup>١٦</sup> الشقاوة،<sup>١٧</sup> فينبغي أيضاً<sup>١٨</sup> أن تفهم أن النفوس فيها على مراتب، و ذلك لأن نقصان النفس يكون لا محالة بسبب فقد كمالاتها، ثم فقد كمالاتها، إنما يكون لعدم الاستعداد<sup>١٩</sup> له، فعدم الاستعداد إما أن يكون لأمرٍ وُجودِيٍّ أو عَدَمِيٍّ. الأوَّلُ كوجود الأمور المُضَادَّةِ [١٥ ب] لكمالاتها: إما راسخة أو غير راسخة و الثاني، لِنُقْصَانِ<sup>٢٠</sup> غريزة العقل. و هذه

→

غضب الحق و قيل فيها من أعرَضَ عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى قال..... الاسفار الاربعة: ١٣١/٩، (فصل في الأشقياء التي بازاء السعادة الحقيقية)

١. بقره: ١٨. ٢. بقره: ١٨. ٣. ش و ت: أتيك.

٤. طه: ١٢٦ - ١٢٤ ترجمه: هرکس که از یاد من اعراض کند، زندگیش تنگ شود و در روز قیامت نابینا محسورش سازیم. گوید: ای پروردگار من، چرا مرا نابینا محسورش کردی و حال آنکه من بینا بودم؟ گوید: همچنانکه تو آیات ما را فراموش می کردی، امروز خود فراموش گشته ای.

٥. مطفئین: ١٥ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ يَوْمئِذٍ عَن رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ﴾. ٦. د: + و.

٧. ش و ت: در حاشیه +: أي مقت الله إياكم، يريد أن غضبه و سخطه أكبر من غضبكم أنفسكم و كبر مقتاً عند الله: أي اعظم بغضاً.

٨. ش و ت: در حاشیه + الموت الأول، النطفة و الموت الثاني، عند انقضاء الأجل و الحيوة الأولى، في الدنيا و الثانية، في العقبى. و قيل: الموت الأول في الدنيا و الثاني في القبر بعد الإحياء لسؤال المَلِكِ و الحيوة الأولى في الدنيا و الثانية في القبر.

٩. غافر: ١٥ و ١١ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللّهِ أَكْبُرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ...﴾

١٠. الف: الأولى. ١١. د: + هو. ١٢. د: فأحش.

١٣. د: من. ١٤. الف: قرايض، ظ: فرائض. ١٥. الف: لما.

١٦. الف: حمقة. ١٧. ش و ت: السعادة. ١٨. د: أيضاً.

١٩. ش و ت: استعدادها. ٢٠. ش: كتقصان.

التقديرَاتُ التَّلَنَّةُ،<sup>١</sup> هى اسبابُ التَّقْصَانِ. و كُلُّ مِنْهَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، فَكَانَتْ<sup>٢</sup> مَرَاتِبُ الْأَشْقِيَاءِ<sup>٣</sup> سِتًّا: فَالْأُولَى؛ مَا<sup>٤</sup> يَكُونُ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ، رَاسِخًا وَ هى الَّتِي ذَكَرْنَاهَا. وَ هَذَا الْقِسْمُ هُوَ الَّذِي يَدُومُ بِهِ<sup>٥</sup> الْعَذَابُ، لِأَنَّهُ الْجَهْلُ الْمَرْكَبُ الْمُضَادُّ لِلْيَقِينِ الْمَتَمَكِّنُ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ. وَ أَمَّا الثَّانِيَّةُ؛ وَ هى النَّظَرِيَّةُ الْغَيْرُ الرَّاسِخَةُ، فَكَاعْتِقَادَاتِ الْعَوَامِّ وَ أَصْحَابِ التَّقْلِيدِ لِلْبَاطِلِ وَ الْحَقِّ، فَلَهُمْ عَذَابٌ يَخْضُهُمْ بِسَبَبِ أَنَّهُمْ عَرَفُوا، بِاِكْتِسَابِ مَا نَظَرُوا، أَنَّ لَهُمْ كَمَالًا،<sup>٦</sup> فَخَصَلَ لَهُمْ شَوْقٌ<sup>٧</sup> بِحَسَبِهِ، ثُمَّ لَمْ يَصِلُوا إِلَى مَا اشْتَقَوْا إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ الْكَمَالِ، لِتَقْصَانِ اِكْتِسَابِهِمُ النَّظَرِيَّ وَ<sup>٨</sup> قِصُورِهِ عَنِ الْوَصُولِ. سِوَاءِ كَانِ قِصُورُهُمْ عَنِ الْوَصُولِ إِلَى الْكَمَالِ، لِاسْتِغْلَالِهِمْ<sup>٩</sup> بِمَا يَصْرِفُ عَنْهُ؛ أَوْ يُضَادُّ طَلِبَهُ مِمَّا لَا يَكْتَسِبُ النَّفْسُ هَيْئَةً رَاسِخَةً؛ أَوْ لِأَنَّهُمْ تَكَاسَلُوا عَنِ اِقْتِنَاءِ<sup>١٠</sup> الْكَمَالَاتِ وَ أَهْمَلُوهَا. لَكِنَّ ذَلِكَ الْعَذَابَ دُونَ الْعَذَابِ الْأَوَّلِ، فَهُوَ مُنْقَطِعٌ، لِكُونِ الْهَيَّاتِ الْحَاصِلَةِ لَهُمْ بِسَبَبِ الْاِسْتِغْلَالِ بِالْمُضَادِّ أَوْ<sup>١١</sup> الصَّارِفِ أَوْ التَّكَاسُلِ، حَالَاتٍ غَيْرِ مَتَمَكِّنَةٍ مِنْ نَفْسِهِمْ وَ لَا مُسْتَحْكَمَةٍ فِيهَا. أَوْ لِأَنَّهَا مُسْتَفَادَةٌ مِنْ أَفْعَالٍ وَ أَمْرَجَةٍ، فَيَزُولُ بِزَوَالِهَا. وَ أَمَّا الْمَرْتَبَةُ الثَّلَاثَةُ [١٦ ر] وَ الرَّابِعَةُ؛ وَ هُمَا كَاتِنَانِ، بِحَسَبِ الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، رَاسِخًا أَوْ غَيْرِ رَاسِخٍ. فَكَالْمُكْتَسِبِي<sup>١٢</sup> لِلْأَخْلَاقِ وَ الْمَلَكَاتِ الْحَاصِلَةِ، بِسَبَبِ الْغَوَاشِي<sup>١٣</sup> الْغَرِيبَةِ<sup>١٤</sup> مِنْ<sup>١٥</sup> التَّقْصَانِ. وَ لَهُوْلَاءِ عَذَابٌ مَا، بِسَبَبِهَا دُونَ الْأَوَّلَيْنِ. وَ هُوَ أَيْضًا زَائِلٌ،<sup>١٦</sup> إِمَّا لِعَدَمِ رُسُوخِهَا وَ إِمَّا لِكُونِهَا هَيَّاتٍ<sup>١٧</sup> مُسْتَفَادَةً<sup>١٨</sup> مِنَ الْأَمْرَجَةِ، فَيَزُولُ بِزَوَالِهَا كَمَا مَرَّ. وَ إِنْ كَانَ لَهَا<sup>١٩</sup> اِخْتِلَافٌ<sup>٢٠</sup> فِي شِدَّةِ الرَّدَاءَةِ وَ ضَعْفِهَا وَ سُرْعَةِ الزَّوَالِ وَ بَطْوَاهُ، فَيَخْتَلِفُ الْعَذَابُ بِهَا<sup>٢١</sup> بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ، فِي قَلْبَتِهِ وَ كَثْرَتِهِ وَ شِدَّتِهِ وَ ضَعْفِهِ، بِحَسَبِ الْاِخْتِلَافِينَ.

- |   |               |                       |
|---|---------------|-----------------------|
| ١. ظ. الثلاثة.  | ٢. ش: كانت.   | ٣. ش: الاسعاد.        |
| ٤. ش: إما أ.  | ٥. د: به.     | ٦. ت: + ما؛ ش: كمالاً |
| ٧. الف: شوقاً.  | ٨. الف: و.    | ٩. الف: لإستعالهم.    |
| ١٠. اقتنى، اتخذه لنفسه لا للبيع. العين، ٢١٧/٥ و لسان العرب، ٢٠٢/١٥.   |               |                       |
| ١١. د: و.   |               |                       |
| ١٢. ظ. كالمكتسبين. با توجه به اینکه در هر چهار نسخه موجود، للأخلاق ضبط شده، لذا مكتسبين غير مضاف است و دليلی برای حذف نون وجود ندارد. |               |                       |
| ١٣. الغشاء: الغطاء و العشاوة: ما غشى القلب من الطبع. العين، ٤٢٩/٤ و لسان العرب، ١٢٦/١٥.   |               |                       |
| ١٤. ش: القريبة.   | ١٥. د: فى.    | ١٦. ش: + و.           |
| ١٧. ظ: هيئات.   | ١٨. د: راسخة. | ١٩. د: لها.           |
| ٢٠. د: الاخلاق.   | ٢١. ش: بهذا.  |                       |

و أمّا المرتبة الخامسة والسادسة: وهما التقصانان الحاصلان<sup>١</sup> عن نقصانِ غريزة العقل، بحسب القوتين أعنى: النظرية<sup>٢</sup> والعملية، فهي نفوس البله<sup>٣</sup> والصبيان الذين غلبت عليهم سلامة الصدر وقلة الإهتمام. وهي النفوس الساذجة<sup>٤</sup> التي ليس لها شوق إلى كمالاتها<sup>٥</sup>، بسبب أنها لم يعرفها أصلاً. وهؤلاء غير معدّين، لأنهم غير العارفين بكمالاتهم ولا مُستاقين إليها.

## المشرق الرابع:

### تفسير الآية الخامسة، أوصاف الأبرار

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾<sup>٥</sup>.

أقول لما قدّم الوعيد، شرع في بيان الوعد. ولُنقّدم مُقدمةً في بيان درجات السُّعداء. فنقول: إعلم أن سعادات النفوس البشرية ليست على نوع واحد، بل هي على مراتب متفاوتة بحسب تفاوتِ الوُصُولات. فإنَّ فضل النوع<sup>٦</sup> [١٦ ب] البشري، من أوفى الكمال، من جنس القوّة النظرية، حتى استغنى عن التعليم البشري رأساً. وأوفى<sup>٧</sup> مع ذلك نبات<sup>٨</sup> قوّته المُفكّرة واستقامة<sup>٩</sup> وهمه، متقاداً تحت قلم العقل. فلا ينفث إلى العالم المحسوس بما فيه من الأحوال. فيصير العالم وما يجري فيه مُتمثلاً<sup>١٠</sup> في نفسه ومنتقشاً به، ويكون بقوّته<sup>١١</sup> النفسانية أن يؤثر في عالم الطبيعة، حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية. وتلك هي النفوس القدسيّة وأولات<sup>١٢</sup> المعارج، وأولئك

١. د: - والسادسة وهما التقصانان الحاصلان

د: + إلى مكان. ٢. د: - و.

٣. البله: جماعة من رجال أبله ورجل أبله، هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وحسن الظنّ بالناس لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا جِدَقَ التصرف فيها وأقبلوا على أجزيتهم فشغلوا أنفسهم بها. وفي الحديث: أكثر أهل الجنة البله.

البله: الغفلة عن السرّ والبلهَاء من النساء: الكريمة الغريرة المغفلة. لسان العرب، ٤٧٧/١٣ والعين، ٥٥/٤ ومجمع البحرين، ٣٤٣/٦.

٤. ساذجة و ساذجة: غير بالغة.

٥. حجة ساذجة: غير بليغة. لسان العرب، ٢٩٧/٢ ومجمع البحرين، ٣٥٩/٢

٦. الف: الكمال. ٧. ش: أوفى.

٨. د: وصل

٩. الف: استقامة؛ د: استفادة ١٠. د: محو شده است.

١١. د: ثبات. ١٢. د: أولوا.

هم ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقربون﴾<sup>١</sup> و هم فى مرتبة الأولى. الثانية، مرتبة من له الأمران الأولان دون الثالث، و هو التأثير فى عالم الطبيعة، و هو مرتبة أصحاب اليمين و تحتها مراتب: فمنها مرتبة من له استعداداً طبيعياً<sup>٢</sup> لاستكمال قوته النظرية دون العملية؛ و منها، مرتبة من اكتسب ذلك الاستكمال فى قوته<sup>٣</sup> النظرية اكتساباً تكليفاً، دون تهيؤ طبيعى و لا حصّة له فى أمر القوّة العملية، كالحكماء الأهلين؛ و منها مرتبة من ليس له تهيؤ طبيعى و لا اكتساب تكليفى فى قوته النظرية، و له تكلف فى إصلاح الأخلاق، و اكتساب الملكات الفاضلة، دون تهيؤ طبيعى لذلك. و يشبهه أن يكون اسم الأبرار مطلقاً، بحسب المراد على [١٧ ر] أصحاب المرتبتين الأولىين، و إن كانوا من أصحاب اليمين أيضاً. و الله أعلم. و أمّا أصحاب المرتبتين الأخيرتين، فهو سائر الأذكياء من الناس. فاعلم أن للمقربين البالغين فى ملكات الشريفة، لذاتاً<sup>٤</sup> عظيمة قد فازوا بنعيم الأبد و السرور الدائم فى حضرة جلال رب العالمين. ﴿فى مقعد صدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ﴾<sup>٥</sup> غير مُخرَجين عن لذّتهم،<sup>٦</sup> و لهم ﴿فيها ما تشتهيهِ الأنفسُ و تلذُّ الأعينُ﴾<sup>٧</sup>، جُرْدٌ<sup>٨</sup> عن عوارض الهبولى، مُرْدٌ<sup>٩</sup> عن مُراحمة القوى<sup>١٠</sup>، مُكْحَلُونَ<sup>١١</sup> بالأنوار<sup>١٢</sup> الشاطِعة، يُنظَرُونَ<sup>١٣</sup> الى وُجوههم المفارقة. و النفس يومئذٍ كلُّها وجهٌ و كلُّها عينٌ.

و أمّا أصحاب اليمين، فلهم لذاتٌ دون الوصول الى مرتبة السابقين. و قد تُخالط<sup>١٥</sup> لذاتهم

١. واقعه: ١٥ و ١١ ﴿و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقربون﴾.
٢. ش: الطبيعى.
٣. د: بقوته.
٤. ش: لذات.
٥. قمر: ٥٥.
٦. ت و د: لذاتهم.
٧. الف، ش، ت، د: تشتهى.
٨. زحرف: ٧١ ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصَحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ و أَكْوَابٍ و فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ و تَلذُّ الْأَعْيُنُ و أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.
٩. الجُرْد: جمع الأجرْد و هو الذى ليس على بدنه شعْرٌ.
- الجُرْد: فضاء لا نبات فيه. الأرض الجرداء و مكان الأجرْد العين، ٧٦/٦ و لسان العرب، ١١٥/٣ و ١١٦.
١٠. المُرْد: جمع الأمرْد و هو الذى لم تنبت لحيته.
- المرد: نقاء الخدين من الشعر و نقاء العُصن من الورق لسان العرب، ٤٠١/٣ و العين، ٣٧/٨.
- حديث: أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ مُكْحَلُونَ. لسان العرب، ١١٦/٣ و ٤٠١ و مجمع البحرين، ٢٤/٣.
١١. د: الهبولى.
١٢. الف، د: مكحولون.
- ش و ت: مكحولون و در حاشيه: + و جُرْدٌ مُتَّخِذٌ من قوله ﷺ، أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ مكحولون.
- الفراء: اكتحل الرجل: وقع فى شدّة بعد رخاء. تاج العروس، ٦٥٢/٥.
١٣. د و ش: بأنوار.
١٤. د: تنظرون.
١٥. ت و ش: يخالط.

شَوْبًا مِنْ لَذَاتِ الْمُقَرَّبِينَ، كَمَا أُشِيرَ فِي شَرَابِ الْأَبْرَارِ، أَنَّهُ <sup>١</sup> ﴿مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتْمُهُ مِسْكٌ <sup>٢</sup> وَ فِي ذَلِكَ فَلَيْتَنَافِسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ <sup>٣</sup> عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ <sup>٤</sup> وَ هُوَ لِأَهْلِ الْعُرُوجِ إِلَى مَشَاهِدَةِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ، مُسْتَعْرِقِينَ فِيهِ.

وَ أَمَّا الْأَبْرَارُ، مِنْ جَمَلَةِ أَوْلِيَاءِكَ، فَلَهُمْ مَا وَعَدَ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾. فَنَقُولُ: الْكَأْسُ فِي اللَّغَةِ، الْإِنَاءُ بِمَا فِيهِ مِنَ الشَّرَابِ، وَ الشَّرَابُ نَفْسُهُ يُسَمَّى كَأْسًا عَبَّرَ بِهِ هَهُنَا عَنِ الْعِلْمِ. وَ الْمَرَادُ أَنَّ التَّفُوسَ الْفَاضِلَةَ <sup>٥</sup> الَّتِي سَمَّاهَا [١٧ ب] بِالْأَبْرَارِ، <sup>٦</sup> إِذَا اسْتَعَدَّتْ <sup>٧</sup> لِإِفَاضَةِ الْعَالِيَاتِ عَلَيْهَا، الْكَمَالَ الَّذِي تَمَّ <sup>٨</sup> اسْتِعْدَادُهَا لَهُ، وَ هُوَ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِيهَا مَا يَتَعَقَّلُهُ مِنَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ، عَزَّ سُلْطَانُهُ، بِقَدْرٍ مَا يَسْتَطِيعُهُ، فَإِنَّ تَعَقُّلَ <sup>٩</sup> الْحَقِّ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ، غَيْرُ مُمْكِنٍ لِغَيْرِهِ، ثُمَّ مَا يَتَعَقَّلُهُ <sup>١٠</sup> مِنْ مَعْلُولَاتِهِ الذَّاتِيَّةِ، أَعْنَى الْوُجُودَ كُلَّهُ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِهَا، تَمَثُّلاً <sup>١١</sup> يَقِينِيًّا، خَالِيًا عَنِ شَوَائِبِ الظُّنُونِ وَ الْأَوْهَامِ، مُبَرِّاً عَنِ جَلَابِيبِ الْأَبْدَانِ، أُفِيضَ عَلَيْهَا.

وَ إِنَّمَا شَبَّهَ الْعِلْمَ بِالْكَأْسِ، وَ هِيَ الشَّرَابُ لِاسْتِزَامِهِمَا السُّكْرَ وَ النَّشْوَةَ <sup>١٢</sup>، وَ إِنْ كَانَ فُرْقَانُ <sup>١٣</sup> مَا بَيْنَ النَّشْوَتَيْنِ وَ فُرْقَانُ مَا بَيْنَ اللَّذَّتَيْنِ وَ الْمُسْكِرَيْنِ، فَإِنَّ أَصْحَابَ تِلْكَ التَّعَقُّلاتِ، هُمْ بِالْحَقِيقَةِ النَّشَاوِي <sup>١٤</sup> مِنْ كَأْسِ الْمُقَرَّبِينَ، السُّكَارَى مِنْ رَحِيقِ <sup>١٥</sup> عَلِيَّينَ، الْغُرَقَى فِي بَحَارِ أَسْرَارِ طُورِ

١. د: ساقط است.

٢. ش و ت: در حاشیه: + أئ ما ختم به مسك رطب ينطبع فيه الخاتم. ابن مسعود رضي الله عنه: مزاجه مسك. الخاتم، الاسم و الختام، المصدر و الختام الطين و نحوه. الذي يختم عليه. و الخاتم ما يختم به. و يحتمل أن يكون المعنى: يفوح من شار به ريح المسك و ليس فيه خماز و نفيز نكهة و صداع.

٣. ش و ت: در حاشیه: + التسنيم في اللغة: تفعيل من نسمه، أئ أعلاه. ابن عباس و ابن مسعود: اسم لماء يتحدرو من تحت العرش: هو اشرف شراب في الجنة يمرح به شراب اصحاب اليمين و المقرَّبون يشربون صرفاً و هو معنى قوله. عيناً يشرب بها المقرَّبون.

٤. مطففين: ٢٨ - ٢٥ ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ...﴾

٥. الف و د: الفاصلة

٦. ش: + و. ٧. د: استعد.

٨. ش: يفعل. ٩. ش: ما ينفعله.

١٠. ش: ما ينفعله.

١١. ش: ما ينفعله.

١٢. الإنتشاء: ابتدای مستی، خماری.

١٣. ت: فراقان. ١٤. الإنتشاء: جمع النشوان: الذي انتشى.

١٥. أبو هيثم: النعت الذي على فعلان، يُجمع على فعالي و فعالي، مثل سكران و سُكَارَى، و أما النَّشَاوَى فلا يقال في جمعه غير النَّشَاوَى. لسان العرب، ٣٧٣/٤.

١٦. الزَّجَاجُ: الرِّحِيقُ، الشَّرَابُ الَّذِي لَا غِشَّ فِيهِ. لسان العرب، ١١٤/١٥.

١٧. الرِّحِيقُ: الخالص من الشراب مجمع البحرين، ١٦٧ / ٥.

سينين، الولهى<sup>١</sup> فى ديار المقدسين، «يقولون ربنا أتمم لنا نورنا و اغفر لنا إنك على كل شىء قدير»<sup>٢</sup>.

و قوله:<sup>٣</sup> كان مزاجها كفوراً، هو وصف لتك الكأس. و خصوص الكافور لكونه مستلزماً للبياض الذى هو أشرف الألوان المشرقه. ثم لاستلزامه الرائحة اللذيذة، ثم لكون كل واحد من هذه الأوصاف المحسوسة قد شابهه وصف من الأوصاف العقلية،<sup>٤</sup> فلاجله وصف المشبه به، و هو الكأس، بما استلزم هذه الأوصاف المحسوسة.

[١٨ ر] فأما البياض فلأنه أشرف الألوان الصافية و أبعدها عن الكدورات، و لذلك كان أحب الثياب الى رسول الله ﷺ البيض. و تلك التعلقات لما كانت مبرأة عن شوائب الأوهام و كدورات الخيال، كانت فى غاية الإشراق و الصفاء،<sup>٥</sup> فاستحق اسمها و هو الكأس ههنا، أن وُصف بالامتزاج بما استلزم البياض لتلك المشابهة.<sup>٦</sup>

و أما الرائحة، فلأن رائحة الكافور لما كانت<sup>٧</sup> أبلغ الروائح<sup>٨</sup> العظيمة،<sup>٩</sup> و كان لما يمتزج بالكافور لذة تاممة<sup>١٠</sup> من جهته و كان الإدراك العقلى<sup>١١</sup> كرائحة من الإفاضات العالية، فوق ما يصفه الواصفون، استحق الكأس أن<sup>١٢</sup> وُصف بالمستلزم لتلك الرائحة. و إن كان فرقان ما بين الرائحتين و فرقان ما بين اللذتين. و الأظهر أن لا يعتبر الرائحة فى وجه الشبه، و إن كان لإعتباره وجه بوجه.

ثم أقول: مع هذه الفوائد كلها، فيه لطف لطيف لا يخفى. بل لطائف لا يعد و لا يحصى. و منها: أن من خواص الكافور، إزالة الحرارة الراسخة المهلكة المتكئة فى جوه ذات الشخص. و نفسه، و لذلك يعالج المدقوقين<sup>١٣</sup> بها و بما يمازجه. فشبه العلوم و الفضائل المزيلة للجهاالات و سائر

١. الولهى مؤنث الواله. امرأة ولهى: شديدة الحزن على ولدها، و الجمع وُلّه. لسان العرب، ٥٦١/١٣.

الواله: الثاكل، المُخْتَبَل، العجول. لسان العرب ٥٥٧/١؛ ١٩٨/١١، ٤٢٧؛ ٥٦٣/١٣، العين، ٢٢٨/١.

ظ: بر خلاف واژه های تشاوی، السُّكاري و العرقى كه جمع و مذكر مى باشند، واژه الولهى مفرد و مؤنث است. به نظر مى رسد کاربرد آن تنها به دليل رعايت سجع در عبارات باشد.

٢. تحريم: ٨. ٣. ش و ت: + و. ٤. ش: الفعلية.

٥. الف: عليه السلام. ٦. ش: الصفات. ٧. د: المشاهدة.

٨. د: كان. ٩. ش: الرائح. ١٠. ش: المعطرة.

١١. د: - تامّة. ١٢. ش: العقل. ١٣. ش: أن.

١٤. المدقوقين: مبتلايان به تب دق؛ مسلولين.

دقّ الشىء: كسره. الدقّ: كوييدن، أرد كردن

الدقّ: مثل الدقّ و منه حُمى الدقّ. العين، ١٨/٥ و لسان العرب، ١٠١/١٥ و فرهنك معين، ٣٩٦٩/٣.

الملكات المشبه بالسعير، به<sup>١</sup> لما مرّ. ولهذا [١٨ ر] والمشهور عند الجمهور من يزد اليقين، يؤيد هذا تأييداً بيّناً<sup>٢</sup>. ثمّ أقول: لو أريد بالكأس مجازاً، من مفيد<sup>٣</sup> العلوم والأخلاق الفاضلة، أو ما يستفيد منها هذه، افتتح ابواب<sup>٤</sup> آخر<sup>٥</sup> من التفسير وظهر وجوه للتفجير.

## المشرق الخامس

### تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة

قوله تعالى: ﴿عِيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾<sup>٦</sup>.

قال صاحب الكشاف: عينا بدل من كأس، أو نصب على الاختصاص<sup>٧</sup>. والأول ضعيف، لأنّ عينا على تقديره: نصير<sup>٨</sup> هي المقصود بالكلام دون الكأس. وهو غير صحيح، لأنّ كلّ لفظ مقصود التأديبة<sup>٩</sup> لمعناه، دون تعطيل<sup>١٠</sup> وإلغاء ما هو الأصل، فكان التباين أولى. والثاني أيضاً ضعيف، لأنّ المنصوب على الاختصاص، منصوب بفعل مضمر، تقديره: أعنى أو أريد. وحينئذ يكون المقصود من الكأس هو المقصود<sup>١١</sup> من العين، لكنّ التباين أولى من الترادف بالأصل. ولأنّه قد تبين لك أنّ للعين معنى آخر. إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا فهمت من الكأس ما ذكرناه، فافهم الآن أنّ عينا منتصبه بحرف الجارّ، والتقدير: من كأس من عين<sup>١٢</sup>. ثمّ أعلم أنّ المراد من العين، الإشارة إلى العقل العاشر، من العقول العشرة المنتهية في سلسلة الحاجة إلى التنبؤ الأكبر، وهو الواجب الأول<sup>١٣</sup>، جلّ ذكره، على ما بيّن في موضعه. وذلك العقل هو<sup>١٤</sup> المسمّى بالعقل الفعّال، أيّ الفاعل لكلّ [١٩ ر] ما في العالم<sup>١٥</sup> السفلي. أمّا باعتبار تعقله لإمكانه، فيحصل عنه هيولى العناصر الأربعة<sup>١٦</sup> المشتركة بينها؛ وأمّا باعتبار تعقل ماهيته، فصور تلك العناصر؛ وأمّا باعتبار حدوثة عن<sup>١٧</sup> المبدأ الأوّل، فالنفوس الناطقة وكمالها، وإن كان ذلك بمعونة من

١. ش: - به.

٢. الف: تأييد انبياء.

٣. ش: يفيد.

٤. ش: آخر.

٥. ش: للتفجير.

٦. د: در حاشيه: + عبارات الكشاف هكذا: مزاجها، ما يمزج به كافوراً.

٧. ٤/٦٦٨ و نيز البيان، الطوسي، ١٠/٢٠٨؛ كشف الاسرار و عدّة الأبرار، الميبدى، ١٠/٣١٨؛ انوار التنزيل،

البيضاوى، ٢/٥٢٥؛ التفسير الكبير، فخرالرازي، ٣٠/٢٤١.

٨. ش: و يصير؛ الف و ت: بدون نقطه

٩. ظ: مقصوده التأديبة لمعناه. ١٠. ش: - و.

١١. الف: - من الكأس هو المقصود.

١٢. الزجاج: الأجود أنّ يكون المعنى من عين يشرب بها عباد الله. معانى القرآن، ٢٧٠.

١٣. الف: الأول.

١٤. الف: - هو.

١٥. الف و ت، ش: عالم

١٦. الف: - الأربعة.

١٧. د: - الأربعة.

الأجرام السماوية لاشتراكها فى الحركة الدورانية، بحسب الإتصالات و الاقترانات الكوكبية. و هذا العقل لكثرة المعاونات و المُعدّات و الإستعدادات المختلفة ألوانها، تُفيض<sup>١</sup> أموراً مختلفة. إذا عرفت ذلك فنقول<sup>٢</sup> إنّما أُطلق اسم العين عليه لأنّ العين لما كانت هى ينبوع، يروى العالم و ينتفع<sup>٣</sup> به و يأخذ كل شخص منه حصّة للشرب و الزرع و انواع الإنتفاعات. و كان العقل لكثرة إفاضته بحسب الإستعدادات المختلفة، يأخذ كل ممكن منه بحسب إمكانه حصّة، كان بينهما مُشابهة من هذا الوجه. فأطلق اسم العين عليه لأجلها و للمُشابهة بين العلم و الماء بوجوده و كون العقل مُفيض العلم، شُبّه بالعين و هى ينبوع الماء.<sup>٥</sup> و لأجل تلك المشابهة كان المعبرون،<sup>٦</sup> كثيراً ما، يُعبرون الماء الصافى بالعلم و ينبوع الحسن الجارى بالرجل الفاضل!<sup>٧</sup> هذا وإن كان ينبوع الحقّ للكُلّ هو المبدأ الأوّل، جلّ و علا، ثمّ العقل الأوّل،<sup>٨</sup> ثمّ العقل الثّانى، [١٩ ب]، ثمّ العقل الثّالث و هكذا إلى العاشر. إلا أنّ هذا العقل هو الفاعل الأقرب لما فى هذا العالم.

و من فى شرب الأوّل، لبيان الجنس و فى شرب الثّانى، الباء للإلصاق.

و أما عباد الله، فمنهم من ذكرناهم آنفاً، من المُقرّبين و الذين<sup>٩</sup> يتلوّهم<sup>١٠</sup> من أصحاب اليمين على مراتبهم. و اذا فهمت ذلك، تبيّن حينئذ<sup>١١</sup> قول<sup>١٢</sup> الله تعالى: يُفجّرونها تفجيراً. أى: ينال كلّ منهم فى كلّ وقت ما استحقّه، بحسب امكانه و استعداده. و قد أُشير إلى وجه آخر من التفسير، فلا تغفل عنه. على هذا لا حاجة إلى جعل العين منصوباً بنزع الخافض، كما صرّحنا به. و لا بأس بمزيد تحرير لوجوه تفسير أشرونا إليها فيما مضى.

فنقول: لا يخفى على من تفتن أنّه يُستفاد بما<sup>١٣</sup> علّمناك، وجوه و جبهة<sup>١٤</sup> من التفسير.

منها: أن يكون المراد بالكأس، الشراب؛ و من الكافور ما يُشبهه الدوّاء المشهور، و من غير

١. الف: يفيض. ٢. الف: - و.

٣. ش: ينفع.

ظ: يُنفع. چنانکه در معانى القرآن فزاء آمده است: يشرب بها و يشربها سواء فى المعنى، و كان يشرب بها:

يروى بها و ينفع. ٢١٥/٣. ٤. د: فى.

٥. ش و ت: - و للمُشابهة بين العلم... الى هى ينبوع الماء.

٦. المعبرون: تعبير گران خواب، خواب گذاران.

٧. ابن سيرين: الماء يدل على الإسلام و العلم، و على الحيوة و الخصب و الرخاء. لأنّ به حياة كلّ شىء كما قال

الله تعالى: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا لِيَتَّقِيَنَّهُمْ فِيهِ﴾ جن: ١٦ و ١٧ تفسير الأحلام، ٣٣٦.

٨. ش: + و الثّانى. ٩. ش، ت، د: و اللذين. ١٠. ش، ت: يتلوهم.

١١. د: فى. ١٢. ش، ت: سرّ قوله. ١٣. د: عمّا.

١٤. د: آخر.

اعتبارِ الرَّائِحَةِ<sup>١</sup> الْمُنْكَرَةِ فِي الشَّمِّ؛ وَ مِنْ الْمِزَاجِ الْإِمْتِزَاجِ. فَشَبَّهَ الْعُلُومَ وَالْمَعَارِفَ بِالشَّرَابِ الْمَمْتَرَجِ بِمَا يَشْبَهُ الْكَافُورَ الْمَبْرَّدَ، وَ<sup>٢</sup> لَمَّا يَتَّبَعُهُ<sup>٣</sup> مِنَ الْفَرَحِ وَالنَّشْوَةِ وَالرَّوْحِ وَالتَّقْوِيَةِ وَ إِنْعَاشِ<sup>٤</sup> الْحَرَارَةِ الْغَرِيظِيَّةِ وَ إطفَاءِ الْحَرَارَةِ الْغَرِيْبَةِ الْمُفْسِدَةِ الْمُهْلِكَةِ. فَإِنَّ الشَّرَابَ الْمَمْرُوجَ بِالْكَافُورِ، وَ شَبَّهَهُ بِاعْتِدَالِ، تَزَوُّلِ عَنْهُ الْحَرَارَةُ الْمَفْسِدَةُ وَ الرَّائِحَةُ الْكَرِيهَةُ، [٢٥ ر] وَ لَا يُوْرِثُ سُكْرًا وَ لَا حُمَارًا.<sup>٥</sup> وَ يَسْتَفَادُ مِنْ لَفْظِ الشَّرَابِ، الْاعْتِدَالُ. فَإِنَّ الْكَثِيْرَ الْمُسْكِرَ يُسَمَّى حَمْرًا، لَا شَرَابًا.

وَ مِنْهَا: أَنْ يَرَادَ بِالْكَأْسِ الْوَعَاءُ، وَ بِالشَّرْبِ مِنْهَا اسْتِفَادَةُ الْعُلُومِ وَ الْمَعَارِفِ. وَ يَكُونُ كَوْنُ<sup>٦</sup> مِزَاجِهَا كَافُورًا، إِشَارَةً إِلَى أَنَّ تِلْكَ الْكَأْسُ مَبْرَّدَةٌ بِهٗ<sup>٧</sup> مِزَاجُ الْكَافُورِ، فَإِنَّهُ قَدْ يَرَادُ بِمِزَاجِ، أَمْرُ الْكَيْفِيَّةِ<sup>٨</sup> الظَّاهِرِ، مِنْهُ حَرَارَةٌ أَوْ بَرُودَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ. فَإِنَّهُ يُقَالُ: <sup>٩</sup> مِزَاجُ الرَّنْجِيلِ حَارٌّ، مَرَادًا بِهِ أَنَّهُ يَفِيدُ الْحَرَارَةَ.<sup>١٠</sup> إِذَا كَانَ مِزَاجُ الْكَأْسِ كَافُورًا، شَبَّهَهَا<sup>١١</sup> بِهِ، كَانَ مُبْرَّدًا. فَيَبْرُدُ الشَّرَابُ فَتُرْبِلُ<sup>١٢</sup> سَخَوْنَتُهُ<sup>١٣</sup> الْمَفْسِدَةُ، وَ يَقْضُدُ<sup>١٤</sup> بِالْعَيْنِ الْمَاءَ وَ مَا<sup>١٥</sup> يُشْبِهُهُ. فَإِنَّ الْعَيْنَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى مَنَبِعِ الْمَاءِ، يُطْلَقُ عَلَى الْمَاءِ التَّابِعِ النَّافِعِ. فَيُقَالُ: عَيْنٌ جَارِيَةٌ. فَعَلَى هَذَا يَكُونُ عَيْنًا مَفْعُولًا لِيَشْرَبُونَ. فَمُؤَدَّى التَّفْسِيرِ أَنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ مَبْرَّدَةٍ، عَيْنًا: هِيَ الْمَاءُ التَّابِعُ وَ الشَّرَابُ النَّافِعُ.

وَ التَّفْجِيرُ كِنَايَةٌ عَنِ تَهِيَّةِ<sup>١٦</sup> أَسْبَابِ الْإِسْتِفَاضَةِ وَ الْإِفَاضَةِ. ثُمَّ الْأَطْهَرُ الْأَوْلى أَنْ تَكُونَ الْآيَةُ إِشَارَةً إِلَى حَالِ الْأَبْرَارِ فِي التَّشَاتِيْنِ: الْحَالُ وَ الْمَقَامُ. وَ حَالُهَا بِحَالِهَا، كَسَابِقِهَا وَ لَاحِقِهَا، يُوَيِّدُ الْحَالَ. وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ.

وَ عَلَى هَذَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضُدَ بِهَا الْمُفِيْضَ وَ الْمَقْدَمَاتِ. وَ لِكُلِّ وَجْهٍ شَبَّهَ<sup>١٧</sup> لَا يُشْتَبَهُ، وَ حِينَئِذٍ كَانَ الْمِزَاجُ بِالْكَافُورِ<sup>١٨</sup> كِنَايَةً عَنِ تَبْرِيدِهَا بِإِفَادَتِهَا بَرْدَ الْيَقِيْنِ.<sup>١٩</sup> ثُمَّ أَقُولُ: [٢٥ ب] لَوْ أُرِيدُ

١. الف: رائحة. ٢. ش، ت، د: - و. ٣. الف: يتبعها. ٤. د: انتعاش. ٥. الحُمار: بقية السكر. لسان العرب، ٢٥٥/٤. ٦. الف: كون. ٧. ش: له. ٨. د: المكيف. ٩. د: + من. ١٠. ش، ت: حرارة. ١١. ش، ت: تشبيهاً. ١٢. د: وروى. ١٣. د: نخوته. ١٤. ش: تقيد. ١٥. ش: بما. ١٦. ظ: تهية، نكارش تهيه، نكارش فارسي است. ١٧. ش: - شبه. ١٨. د: الكافور. ١٩. ابن عربي: هي العين الكافورية المفيدة للذة برد اليقين... تفسير ابن عربي، ٣٦٥/٢.

بالكأس، المفيض، امكن حمل الكافور على معانٍ شتى: منها، ما<sup>١</sup> مضى وحينئذٍ يُمكن أن يُجعل عيناً حالاً، و يُستفاد من هذا الوجه وجه<sup>٢</sup> لطيف لكون المفيضِ خزانةً. فتفتن له، مع وضوحه لا يخلو عن دقةٍ ما.<sup>٣</sup>

و منها، أن يكون الكافور بمعنى الكيم<sup>٤</sup>. و لا يخفى لطف<sup>٥</sup> هذا. فإن الاتصال و الامتزاج بالمفيض، كأنه كيم فيه زهرٌ يتبعه ثمرٌ.

و منها، أن يكون بمعنى الطيب و طبيبه<sup>٦</sup>. لا يخفى و لا يذهب عليك<sup>٧</sup> كيفية اجزاء بعض تلك الوجوه، على تقدير ارادة المقدمات من الكأس. و يُبين<sup>٨</sup> أنه يجري على الوجهين، ما أجريناه أولاً.

و إن حمل الكافور على موجب الكفارة<sup>٩</sup>، أو الكفارة<sup>١٠</sup> بتوسّع، انفتح باب آخر من التفسير و نَمَطٌ جديدٌ جيّد من التحرير و التّقرير.

تنبيه:

إن الكأس له قَدْرٌ مقدّر<sup>١١</sup> ينفذ لشرب<sup>١٢</sup> يشرب به<sup>١٣</sup> و العين لا ينفذ و ما جرت العادة بشرها كالكأس. فالمفيض فيما يحسن<sup>١٤</sup> منه جامع الأمرين، فشبّه بهما. فتفتن بهذا<sup>١٥</sup>

تنبيه و تبصرة:

المزاج: الامتزاج. و الطبع و الخاصة تنبّه له. فإنّه بامتزاجه مع الكافر بمعانيه، يحصل معانٍ و تفاسير لطيفة بدیعة.

١. د: ساقط است. ٢. ت: + و جية. ٣. د: - ما.

٤. الكافور: كيم العنب قبل أن يُنوّز العين، ٣٥٨/٥، لسان العرب، ١٤٩/٥.

الكافور، هو وعاء طلع النخل، ليلتين او ثلاثاً بعد انفلاقه. لسان العرب، ٥٨٢/٢  
٥. د: لطفه.

٦. الكافور، شيء من أخلاط الطيب. العين، ٣٥٨/٥.

الكافور، اخلاط تجمع من الطيب. لسان العرب، ١٤٩/٥؛ ١١٤/٢؛ ٣١٠/٤.

٧. د: عليك. ٨. د، ش: تبين.

٩. الكفارة: هى الفعالة من الكفر و هى التغطية لأنها تكفر الذنب عن الإنسان أى تمحوه و تستره و تغطيه. مجمع البحرين، ٤٧٦/٣ لسان العرب، ١٤٩/٥ و العين، ٣٥٨/٥.

صاحب المفردات نیز ذیل کفر می نویسد: غلافهای اطراف میوه را کافور گویند از آن جهت که میوه را پوشانده است. ١٠. ش، ت: در حاشیه: + لأن الكافور و الكفارة فيكون من قبيل زيد عدل.

١١. د: مقدور. ١٢. ش: يشرب؛ د: لشربها. ١٣. د: لشرب.

١٤. ش، ت، د: نحن فيه. ١٥. د: بها.

## المشرق السادس

### تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة

قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾<sup>١</sup>.

وَصَفَّ عِبَادَهُ بِالْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ،<sup>٢</sup> مُبَالَغَةً [٢١ ر] فِي وَصْفِهِمْ وَالْمُواظِبَةَ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُقْتَرَنَةِ. لِأَنَّ مَنْ أَوْفَى بِمَا أُوجِبَهُ عَلَى نَفْسِهِ، تَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، كَانَ بِمَا أُوجِبَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ، أَوْفَى وَ عَلَى مَا أَلْزَمَهُ بِهِ أَشَدُّ مُوَظِبَةً.<sup>٣</sup> ثُمَّ مِنْ أَوْصَافِهِمْ أَنَّهُمْ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا، أَيْ، مُنْتَشِرًا عَامًّا.<sup>٤</sup> وَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ الَّذِي يَتَقَدَّرُ فِيهِ ضَرُورَةُ الْمَوْتِ. ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تِلْكَ الضَّرُورَةُ عَامَّةً فِي حَقِّ كُلِّ مَنْ أَبْنَاءَ هَذَا النَّوْعِ وَ<sup>٥</sup> كَانَ ذَلِكَ شَرًّا فِي حَقِّ الْغَالِبِ وَ الْأَكْثَرِ مِنَ النَّاسِ، بِسَبَبِ مَفَارِقِهِمْ نُفُوسِهِمْ لِأَنَّهَا الْإِسْتِكْمَالِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْأَبْدَانُ، وَ هِيَ غَيْرُ مُسْتَكْمَلَةٍ بَعْدَ، لَمْ يَحْصُلْ لَهَا مِلْكَةُ الْإِتِّصَالِ بِمَبَادِيهَا وَ لَمْ يَقْزُ بِالْمَقَاصِدِ الْكَلِّيَّةِ. فَيَحْصُلُ لَهَا بِسَبَبِ ذَلِكَ، الْعَذَابُ الْأَلِيمُ وَ أَنَّهَا تَلَطَّخَتْ بِالْهَيَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَ تَخَلَّتْ بِالْأَخْلَاقِ<sup>٦</sup> الرَّدِيَّةِ. فَلَا جَرَمَ كَانَ ذَلِكَ شَرًّا لَهَا مُسْتَطِيرًا عَامًّا فِي حَقِّ الْأَكْثَرِ.

وَ أَقُولُ: لَا بُعْدَ فِي حَمْلِ الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ، عَلَى الْإِتِّبَانِ بِالتَّكْمِيلِ وَ الْإِسْتِكْمَالِ الَّذِي خُلِقَ لِأَجْلِهِ<sup>٨</sup> الْإِنْسَانُ، فَكَانَتْ عَهْدٌ وَ نَذْرٌ. وَ<sup>٩</sup> ذَلِكَ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ. وَ فِي بَيِّنَاتِ الْآيَاتِ، إِلَى ذَلِكَ إِشَارَاتٌ.<sup>١٠</sup>

١. ش، ت: در حاشیه: + مستطيراً: فاشياً ممتداً بالغاً، أقصى المبالغ: من قولهم، استطار الفجرَ و استطارَ الحريق.

٢. ش، ت: در حاشیه: + النذر هو الوفاء بما أُلزم الله من العبادات.

٣. فخر رازی به نقل از ابو بکر بن الأصم از بزرگان معتزله بیان می‌دارد: هذا مبالغة في وصفهم بالتوفر على اداء الواجبات. لأن من وفى بما أوجبه هو على نفسه، كان بما أوجبه الله عليه أوفى التفسير الكبير، ٢٤١/٣٠ و نیز انوار التنزيل، ٥٢٥/٢ ؛ الكشف، ٦٦٨/٤؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١٢/٦؛ الصافي، فيض الكاشاني، ٢٦٠/٥.

٤. استطارَ الفجرُ و غيره و فجرٌ مستطيرٌ اذا انتشر ضوءه في الأفق. العين: ٤٤٨/٧ لسان العرب، ٤١٣، مجمع البحرين، ٣٨٣/٣.

٥. و نیز الجامع لأحكام القرآن، ٦٩١٩/٩ معالم التنزيل، ٤٢٨/٤، زاد المسير، ٨ / ٤٣٨ تفسير القرآن العظيم، ٤٥٤/٤ التبيان، ٢١٠/١٥. ش: - و.

٦. ش، ت: در حاشیه: + ألوده است.

تلطخ: تَصَرَّجَ بِالْدَمِ. العين، ٤٢/٦؛ لسان العرب، ٣١٣/٢؛ مجمع البحرين، ١٤/٢.

٧. و تَلَطَّخَ فَلَانٌ بِأَمْرٍ قَبِيحٍ: تَدَنَسَ وَ هُوَ أَعْمٌ مِنَ الطَّلَخِ. لسان العرب، ٥١/٣.

الطَّلَخُ بِالنَّذْرِ وَ إِسْأَادُ الْكِتَابِ وَ نَحْوِهِ وَ اللَّطَخُ أَعْمٌ. العين، ٣٨/٢.

٨. ش، ت: اطماق. ٨. ش، ت: لِأَجْلِهِ خُلِقَ. ٩. ش، ت: - و.

١٠. ت: + ثم أقول لا يبعد أن يحمل المستطير على فسادٍ عامٍ في البدن و زوال قواه، فإنه شرٌ للبدنِ عامٌ في كلِّ

## المشرق السابع:

### تفسیر الآیة الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟

قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا﴾ (۸) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا (۹) .

هذا وصفٌ ثالثٌ لهم بأنهم يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ. وَ الْمُطْعَمُونَ [ ۲۱ پ ] على أصنافٍ أربعةٍ، لأنَّ الْمُنفِقَ في ذلك الجهة: إمَّا أَنْ يُنفِقَ مِنْ مَالٍ مَحْبُوبٍ عِنْدَهُ؛ أَوْ لَيْسَ بِمَحْبُوبٍ. وَ على التَّقديرين: إمَّا لغرضٍ دنيويٍّ؛ أَوْ أُخْرَوِيٍّ. فهي أقسامٌ أربعةٌ:

فَالَّذِي يُنفِقُ لغرضٍ دنيويٍّ، سواءً كان ما أنفقَه محبوباً؛ أَوْ لم يكن، وَ لو همَّ<sup>۱</sup> به في الظاهر وَجَهَ اللَّهُ تعالى، فَذَلِكَ هو المُرَائِي وَ فِيهِ ما قِيلَ: ﴿وَ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾<sup>۲</sup>، الْآيَةُ. وَ أَمَّا الَّذِي يُنفِقُ مِنْ مَالٍ مَحْبُوبٍ عِنْدَهُ، لغرضٍ الآخِرَةِ وَ التَّقَرُّبِ إِلَى جَنَابِ الْقُدْسِ، مِنْ غَيْرِ النِّفَاتِ وَ لِمُشَارَكَةِ لَأَمْرِ دُنْيَوِيٍّ، فَذَلِكَ هو التَّصَدِّقُ بِالْحَقِيقَةِ، الَّذِي يَسْتَحِقُّ بسببِ ما أنفقَ، أَنْ يَكُونَ مَرْضِيًّا بنظرِ الْحَقِّ؛ مَلْحُوظًا بعينِ العِنايةِ التَّامَّةِ، هو الَّذِي قِيلَ فِيهِ: ﴿وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾<sup>۳</sup>، ﴿ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ ما أنفقوا مَنًّا وَ لَا أذى﴾<sup>۴</sup>، الْآيَةُ. وَ هو المَشَارُ إِلَيْهِ بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾<sup>۵</sup> وَ هو المرادُ بقوله تعالى: ﴿يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا﴾<sup>۶</sup>.

→

دُونَ الْكُلِّ.

ش: + ثُمَّ أَقُولُ على فسادِ عامِ في البدنِ وَ زوالِ قواه، فَأنَّهُ شرٌّ للبدنِ، عامٌّ في كُلِّ دُونَ الْكُلِّ

ش، ت: در حاشیه: + أى دُونَ الْكُلِّ باعتبارِ الأَغْلَبِ لِمَاسْبِقِ.

۲. نساء: ۳۸ ۳. الف، ت، د، ش: - مَثَلِ.

۴. ش: الذى.

۵. ت: مرضاة.

۶. بقره: ۲۶۵ ﴿وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ

..... ﴿ ش: - ما أنفقوا مَنًّا وَ لَا أذى.

۸. بقره: ۲۶۲ ﴿وَ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ ما أنفقوا مَنًّا وَ لَا أذى. لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

در هر چهار نسخه، دو آیه، پشت سر هم نگارش یافته و لفظ الآیة تنها در انتهای آیه دوم ذکر شده است. با

توجه به اینکه واژه‌هایی مثل و فی سبیلِ اللَّهِ در عبارات مضبوط وجود ندارد، به نظر می‌رسد، ناسخان دو آیه

را، یک آیه پنداشته‌اند. ۹. آل عمران: ۹۲.

۱۰. ت: و يطعمون الطعام على حبه، إلى قوله، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ، وَ هُمُ الْمُنْفِقُونَ بِمَا لَيْسَ بِمُحِبُّوبٍ لَهُمْ،<sup>۱</sup> فَهُمْ الْمُتَصَدِّقُونَ. وَ لَهُمْ مِنَ الْأَجْرِ بِحَسَبِ إِمْكَانِهِمْ<sup>۲</sup> بِالتَّقَرُّبِ بِذَلِكَ الْقُرْبَانِ، وَ إِرَادَتِهِمْ وَ وَصُولِهِمْ بِهِ إِلَى تَمَامِ الرِّضْوَانِ، ﴿وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا [۲۲ ر] رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾<sup>۳</sup>.

وَ ذَكَرَ الْوَأَحْدَى<sup>۴</sup> ۳۵۴ فِی تَفْسِيرِهِ الْبَسِيطِ، وَ الزَّمْخَشَرِي فِی الْكَشَافِ<sup>۵</sup> وَ الْإِمَامِيَّةُ أَطْبَقُوا عَلَيَّ أَنْ السُّورَةَ فِی أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ ﷺ، لِأَسِيْمَا هَذِهِ الْآيَةِ.

يُرَوَّى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إِنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ<sup>۷</sup> مَرَضَا مَعًا، فَعَادَا هُمَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِی نَاسٍ مَعَهُ، قَالَ: يَا أَبَا الْحَسَنِ! لَوْ نَذَرْتَ عَلَيَّ وَ لَدَيْكَ. فَنَذَرَ عَلَيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ فَضَّةٌ، جَارِيَةٌ لَهُمَا، إِنْ بَرَّآ مَعًا أَنْ يَصُومُوا<sup>۸</sup> ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ. فَشَفِيَا وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ شَيْءٌ، فَاسْتَقْرَضَ عَلَيٌّ ﷺ مِنْ شَمْعُونَ الْخَبِيرِيِّ ثَلَاثَةَ أَصْوَاعٍ مِنْ شَعِيرٍ. فَطَحَنَتْ<sup>۱۱</sup> فَاطِمَةُ ﷺ صَاعًا، فَأَخْبَزَتْ مِنْهُ خَمْسَةَ أَقْرَاصٍ. فَوَضَعُوهَا بَيْنَ يَدَيْهِمْ فِی اللَّيْلَةِ الْأُولَى لِيَقْطُرُوا<sup>۱۲</sup> فَمَرَّ بِهِمْ سَائِلٌ، فَقَالَ: السَّلَامُ<sup>۱۳</sup> عَلَيْكُمْ أَهْلَ بَيْتِ مُحَمَّدٍ! مَسْكِينٌ مِنْ مَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ، أَطْعَمُونِي، أَطْعَمَكُمْ اللَّهُ مِنْ مَوَائِدِ الْجَنَّةِ. فَأَثَرُوهُ وَ بَاتُوا وَ لَمْ يَذُوقُوا إِلَّا الْمَاءَ. فَأَصْبَحُوا صِيَامًا. فَفَعَلُوا فِی اللَّيْلَةِ الثَّانِيَةِ كَذَلِكَ. فَوَقَّفَ عَلَيْهِمْ بَيْتِي، فَأَثَرُوهُ. وَ وَقَفَ عَلَيْهِمْ فِی اللَّيْلَةِ الثَّلَاثَةِ أَسِيرٌ. فَفَعَلُوا مِثْلَ ذَلِكَ. فَلَمَّا أَصْبَحُوا أَخَذَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ ﷺ وَ أَقْبَلُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَلَمَّا أَبْصَرَهُمْ [۲۲ پ] وَ هُمْ يَرْتَعِشُونَ كَالْفَرَاحِ<sup>۱۵</sup> مِنْ شِدَّةِ الْجُوعِ، قَالَ: مَا أَشَدَّ مَا يَسُونِي مَا أَرَى بِكُمْ قِقَامَ وَ انْطَلِقَ مَعَهُمْ،<sup>۱۶</sup> فَرَأَى فَاطِمَةَ فِی مِحْرَابِهَا قَدْ التَّصَّقَ ظَهْرُهَا بِبَطْنِهَا وَ غَارَتْ عَيْنَاهَا. فَسَاءَ ذَلِكَ، فَنَزَلَ جَبْرِئِيلُ ﷺ. فَقَالَ: خُذْهَا يَا مُحَمَّدُ! فِی أَهْلِ بَيْتِكَ. وَ فِی رِوَايَةٍ: هُنَاكَ<sup>۱۷</sup> اللَّهُ فِی أَهْلِ بَيْتِكَ فَأَقْرَأَ<sup>۱۸</sup>

۱. ش، ت: + لَكِنَّ الْمَرَادَ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى.

۲. د: مَكَانِهِمْ.

۳. د: مَكَانِهِمْ.

۴. ظ: الْوَاحِدِي.

كليۀ عبارات آنچه ما بين قرار گرفته است مأخوذ از تفسير "غرائب القرآن" نيشابوري است به استثناء درود و سلامهاى بعد از اسامى ائمه و بزرگان ۴/۱۲۶ و با اين تفاوت كه در عبارت نيشابوري ذكر الواحدي ثبت شده ولى در اين نسخ چهارگانه، الواحدي ضبط شده است. با توجه به اين قرينه و نيز نام تفسير البسيط، بايد ضبط الواحدي سهو القلم كاتبان باشد.

۵. الكشاف، ۴/۶۷۰.

۶. ش: - اهل بيت. ۷. ش: + عليهما السلام. ۸. ش، ت: تصوموا.

۹. ظ: ثلاثة. ۱۰. ش: ت: صلوات الله عليه.

۱۱. د: قطبخت. ۱۲. الف، ت، ش: + عليهم. ۱۳. د: - السلام.

۱۴. ش: - عليه السلام. ۱۵. ش، ت: در حاشيه: + جوجه مرغ.

۱۶. ش، ت: تبعهم. ۱۷. ت: در حاشيه: + من التهنية، يعنى مى رساند خداى تعالى ترا.

۱۸. ش، ت: فأقرأ السورة.

قرأ عليه و أقرأه آية: ابلغه. لسان العرب، ۱/۱۳۰

السُّورَة. و يُروى: أَنَّ السَّائِلَ فى اللَّيَالِي التَّلْتَةِ، كان جَبْرِيْلَ و<sup>١</sup> أراد<sup>٢</sup> بذلك ابتلاءهم بإذن الله سبحانه.

أَنْظُر<sup>٣</sup> إلى هذه النَّفُوسِ الفاضلة و تمكُّنُها من ترك الغذاء، تلك المدَّة و أكثرَ منها. و لَنَشِيرُ إلى سبب ذلك إشارةً حَفِيَّةً. فنقول: إِنَّ الهَيَّاتِ البدنيَّةَ، ربَّما تُعَدُّ هَيَّاتٍ<sup>٤</sup> فى النَّفْسِ و النَّفسانيَّةِ فى البدنِ و يَفَعُ<sup>٥</sup> مِن كُلِّ منهما فى كُلِّ أَطْلَالٍ، و إِنَّ الاشتغالَ و التَّوجَّهَ التَّامَّ نحو وَجْهَةٍ خاصَّةٍ مُعَيَّنَةٍ،<sup>٦</sup> ربَّما يمنعُ سائرَ القُوى من اشتغالها. فأيقنُ بهذا! و أيقنُ به.<sup>٧</sup> و لا يَسْتَبَعِدُ عن النَّفُوسِ الفاضلةِ الكاملةِ المُقْبَلَةِ على الله تعالى، المُعْرِضَةِ عَمَّنِ سِوَى اللهِ، المَنوَّرَةَ بأنوارِهِ، المحيطةِ أسرارِهِم بأسرارِهِ، أن لا يَعتَرِيَهُم<sup>٨</sup> من ترك المُشْتَهَاتِ الطبيعيَّةِ، أَلَم. بل ربَّما فازوا لهذا بلَدَاتٍ<sup>٩</sup> لا تُعَدُّ و لا تُحْصَى.<sup>١٠</sup> و أئى استبعادٍ فى أن يكونَ استغراقُ النَّفُوسِ فى مَحَبَّةِ اللهِ، و انصرافُها عن العَلائقِ الجسمانيَّةِ [٢٣ ر] سبباً لأن ينزلَ منها إلى القُوَّةَ الطبيعيَّةَ، هَيَّاتٌ نفسانيَّةٌ، شاغلةٌ لها عن تحليل الأجزاء الأصيليَّةِ.<sup>١١</sup> فلا يُؤَثَّرُ فيهِمُ و لا يُؤَلِّمُهُمُ الجُوعُ. كيف؟ و يشاهدُ الإنسانُ يَبْقَى<sup>١٢</sup> فى المَرَضِ<sup>١٣</sup> مدَّةً مديدةً من غير تناوُلِ الغِذاءِ و أيضاً<sup>١٤</sup> النَّفْسُ النَّاطِقَةُ إذا رَضَتِ القُوى البدنيَّةَ، صارت تلك القُوى موافقةً لها، منجذبةً إليها، سواءً احتاجت إلى تلك القُوى أو لم يَحْتَج. ثم كَلِّمًا اشتدَّ الإِنجذابُ، انجذبت تلك القُوى إلى متابَعَةِ النَّفْسِ، فلم يَنْفِرْ لَأَحْوالِها. فلا جَرَمَ تَقَفَ<sup>١٥</sup> الأفعالُ الطبيعيَّةُ فى حقِّ السالكيين الواصلين. و إليها أشار بقوله ﷺ: إنسى أبيت عند ربى

١. ش، ت، -، و. ٢. الف: ارداد.

٣. ش، ت: فانظر. ٤. ظ: هَيَّاتٍ.

٥. د: نفع. ٦. ش: مُعَيَّن.

٧. يَقِنُ الأمرَ و أيقنُ به: هو على يقين منه. لسان العرب، ١٣/٤٥٧.

٨. عراه و اعتراه من عَرَو: اصابه و غشيه يقال: اعتراه الهم، عراه البرد، عرته الحمى. العين، ٢/٢٣٣، لسان العرب، ١٥/٤٤٤؛ مجمع البحرين، ١/٢٨٨.

٩. د: لذائذ. ١٠. ش، ت: لا يُعَدُّ و لا يحصى.

١١. ش: ت: در حاشيه: + إعلم أن التعاشق بين النفس و البدن و تواصلها يقتضى صعودَ هَيَّاتٍ بدنيةٍ إلى الرُوحِ و نزولَ هَيَّاتٍ روحانيَّةٍ إلى البدن. فكما أن التفكيرَ فى المعارفِ و الحقائقِ و استماعَ ذكرِ الحبيبِ و مطالعةَ نورِ جماله، و مشاهدةَ عظمته و بهائه، يوجبُ اقشعرازَ البدنِ و وقوفَ أشعارِهِ و اضطرابَ جوارِحِهِ، كذلك كثيرٌ من الحالات البدنية كغلبة الأخلاق، يوجبُ كثيراً من الصفات النفسانية كالأخلاق و الملكات التابعة لها. و عند ذلك يظهر منه كثيرٌ من التكاليف الشرعية.

١٢. د: - يبقى. ١٣. د: فى مرضه. ١٤. ش: يقف.

١٥. ش: يقف. ١٦. الف، د: إلى.

يُطْعَمُنِي وَيُسْقِينِي<sup>36</sup>. ثُمَّ إِنَّ قَوْلَهُمْ: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ، أَيْ لِرِضَائِهِ<sup>٢</sup> خَاصَّةً، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ بِاللِّسَانِ وَنُطِقَ الْمَقَالِ، مَنَعًا لِلسَّائِلِ عَنِ الْمَجَازَةِ بِمَثَلِهِ أَوْ الشُّكْرِ. وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نُطِقَ الْحَالِ. قَالَ مُجَاهِدٌ: إِنَّهُمْ مَا تَكَلَّمُوا بِذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ بِذَلِكَ مِنْهُمْ<sup>37</sup>.

تنبيه:

إِنَّ تَرَكَ الطَّعَامِ فِي أَيَّامٍ، يَسْتَتَبِعُ أَلْمَا نَفْسَانِيَّةً وَضَعْفًا بَدَنِيًّا، وَ النَّفْسُ الزَّكِيَّةُ تَتَحَمَّلُ الْأَوَّلَ إِرَادَةً لِقَوَّتِهَا - لَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ وَ لِأُمُورٍ أُخَرَ لَا يَسَعُ الْمَقَامُ بَسْطَ الْكَلَامِ فِيهِ - وَ الثَّانِي طَبِيعِيٌّ لِأَزْمٍ ظَاهِرٍ، وَ مَنْ اسْتَعْنَى عَنِ<sup>٣</sup> بَدَنِهِ لِأَيُّبَالِي بِهِ.

## المشرق الثامن

### تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾<sup>١٠</sup>.

[٢٣ پ] يجوز أن يكون تعليلاً للإطعام و أن يكون تعليلاً لعدم إرادة المجازاة. و في كلِّ بحث<sup>٤</sup>. و العبوس: الشديد، و القمطير: أشدُّ ما يكون من الأيام<sup>٥</sup>. و قيل: وصف الأيام بالعبوس مجازٌ بطريقتين: ٦ أحدهما، أنه شبيهٌ<sup>٧</sup> في ضرره<sup>٨</sup> و شدته بالأشدِّ العبوس، أو بالشُّجاع الباسل<sup>٩</sup>. و الثاني، أنه وُصِفَ بصفة أهله من الأشقياء. و يُروى: أن الكافر يعبس يومئذٍ.

١. رسول الله ﷺ قال: أتى لست كهيتكم، إني أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني بحار الأنوار، ٢٥٣/٦٧، روایت ٨٨، ٢٥٨/٦، ٤٥٣، ٣٩٥/١٦، ٤٥٣/١٦. به نقل از المناقب، ابن شهر آشوب.
٢. د: لمرضاته. ٣. د: من.
٤. ش، ت: در حاشیه: + اذ قوله تعالى لوجه الله... منافٍ للتعليل.
٥. الفراء، ابو عبيدة، المبرد، ابن القتيبة، الكسائي و لأخفش: يوم قمطير و قماطر: اذا كان صعباً شديداً أشد ما يكون من الأيام و أطوله في البلاء. التفسير الكبير، ٢٤٧/٣، معاني القرآن، الفراء، ٢١٢٦/٣؛ مجاز القرآن، ابو عبيدة، ١٧٩/٢، التبيان، الطوسي، ٢١٥/١٥؛ الجامع لأحكام القرآن، ١٣٥/١٩.
٦. فخر رازی: وصف اليوم بالعبوس مجازاً على طريقتين... التفسير الكبير، ٢٤٧/٣٥ و نیز الكشاف، ٦٦٩/٤.
٧. ابن عباس: يعبس الكافر يومئذٍ حتى يسيل منه عرق كالقطران الجامع لأحكام القرآن، ١٣٥/١٩.
٨. الف: ضروره.
٩. العبوس: الغضوب.

يوم عابس و عبوس: شديد و هو صفة لأصحاب اليوم أي يُعبس فيه فأجراه صفة على اليوم كقولهم ليل نائم أي ينام فيه. لسان العرب، ١٢٨/٦ - ٦٤٩/١

سُمِّي الرجل العَبْسُ باسم الأسد و هو فعَّل من العُبوس الباسل: الأسد، للكراهة منظره و قبحه؛ الشديد؛ الشجاع ← همان، ١٥١/٦ و ٥٣/١١.

و قد بیَّنا حقیقة ذلك اليوم، فلا تُعیده. و اَتَمَّا كَرَّرَهُ لِأَنَّهُ أُورِدَ فِي الْأَوَّلِ بِصِفَةِ ١ عُمومِ الشَّرِّ و ههنا بِصِفَةِ الشَّدَّةِ، أَيْ: لِعُمومِ شَرِّهِ ٢ و شِدَّتِهِ، نَخَافُهُ.

و لا يخفى أَنَّهُ لا يَلِزُ أَنْ يَكُونَ إِثْبَاتُهُم بِالْخَيْرِ، احْتِزَازًا ٣ عَنِ الشَّرِّ، عَلَيَّ ٤ مَا يَتَبَادَرُ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامَّةِ. فَإِنَّ هَذِهِ لا يَلِزُ أَنْ يَكُونَ حِكَايَةً عَنْ حَالِهِمْ أَوْ مَقَالِهِمْ، بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ شَرْحًا لِحَالِهِمْ وَ كَشْفًا لَوْصَالِهِمْ. فَهَذَا وَجْهٌ وَجِيهٌ غَيْرُ ظَاهِرٍ فِي نَظَرِ الظَّاهِرِ بِهِ، وَ كَشَفُهُ يَحْتَاجُ إِلَى بَسْطٍ فِي الْكَلَامِ وَ لا يَسَعُهُ الْمَقَامُ.

مثنوی:

گر نبودی خلق محجوب و کثیف  
در بیابان، دادِ معنی دادمی  
ور نبودی حلقها، تنگ و ضعیف  
غیر از این، نطق دگر بگشادمی ٥  
اَمَّا!

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست  
وصف آن یاری، که او را یار نیست ٦  
[ ٢٤ ر ] و ههنا دقیقة لطيفة هي: أَنَّ السَّالِكَ إِلَى اللَّهِ، إِمَّا أَنْ يَرِيدَ اللَّهُ لَهُ؛ أَوْلَشِيءٍ آخَرَ مِنْ :  
استكمال به؛ أو معرفته؛ أو الإلتذاذ بالنظر إلى وَجْهِهِ الْكَرِيمِ؛ أَوِ الْهَرَبِ مِنْ عِقَابِهِ الْأَلِيمِ.  
و ٧ الْأَوَّلُ هُوَ الْمُخْلِصُ الْحَقِيقِيُّ. وَ قِيلَ: إِنَّهُ غَيْرُ مُمْكِنِ الْوُجُودِ. وَ الْحَقُّ يَا بَاهُ ٣٨. وَ بَيَّأَنُهُ أَنَّ  
الْكَمَالَ مَحْبُوبٌ لِذَاتِهِ. فَكُلَّمَا كَانَ الْإِطْلَاقُ عَلَى كَمَالِ الْمَعْلُومِ أَتَمَّ، ٨ كَانَ حُبُّهُ أَشَدَّ، وَ كَانَ  
الاسْتِغْرَاقُ بِهِ أَوْفَى، وَ الْإِنْقِطَاعُ عَمَّا عَدَاهُ أَتَمَّ. وَ رَبَّمَا انْتَهَى ذَلِكَ إِلَى أَنْ يُصِيرَ السَّالِكُ غَافِلًا عَنْ  
نَفْسِهِ، فَلَا يَبْقَى لَهُ شَعُورٌ إِلَّا بِمَحْبُوبِهِ فَقَط. وَ الْعِشْقُ الشَّدِيدُ فِي ٩ الشَّاهِدِ، يُبَيِّنُ صِدْقَ هَذِهِ الْقَضَايَا.  
إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: إِنَّ الطَّالِبَ لِلَّهِ إِذَا وَصَلَ فِي ١٠ الاسْتِغْرَاقِ، إِلَى حَالَةِ الْعَقْلَةِ ١١ عَنْ ذَاتِهِ،  
فَحِينَئِذٍ يَكُونُ حُبُّ اسْتِكْمَالِهِ، بِاللَّهِ. إِذْ ١٢ غَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا عَدَاهُ، غَيْرٌ حَاصِلٍ لَهُ فِي تِلْكَ الْحَالِ. لِأَنَّ

١. الف: بصورته

٢. الف: شدته.

٣. ش: احتراز.

٤. ش: ظ.

در مديحت، داد معنی دادمی

غیر از منطق، لبی بگشادمی

مثنوی معنوی، جلال الدین محمد رومی، آغاز دفتر پنجم.

ش، ت: غیر از این، خود منطقی بگشادی.

٦. د: + هو.

٦. همان، دفتر بردن پادشاه طبیب غیبی را بر سر بیمار

١٠. د: بالاستغراق.

٩. د: - فی.

٨. ش: ثم.

١١. د: أي غفل؛ الف: انغفل. ١٢. د: أو.

حُبِّ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِتَصَوُّرِهِ، لَكِنَّهُ فِي تِلْكَ الْحَالِ غَافِلٌ عَنِ كُلِّ مَنْ سِوَى اللَّهِ، فَاسْتِحَالَ أَنْ يَكُونَ مُجِبًّا لِلَّهِ، لِشَيْءٍ سِوَاهُ، لِحُضُورِ الشُّعُورِ بِكَمَالِ اللَّهِ فِي تِلْكَ الْحَالِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الشُّعُورَ يَوْجِبُ الْحُبَّ.

وَأَمَّا التَّانِي، فَلَيْسَ بِمُخْلِصٍ فِي الْحَقِيقَةِ، وَلَا يُوحِّدُ<sup>١</sup> لِأَنَّهُ يَرِيدُ مَعَ الْحَقِّ شَيْئاً آخَرَ. إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ، فَنَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاطَ الْمَنْزَلَةَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، لَا يَدُلُّ فِي حَقِّ الْمَوْصُوفِينَ بِهَا، عَلَى أَنَّهُمْ [٢٤ ب] مَمَّنْ لَا يَرِيدُ اللَّهُ، لِلَّهِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ تِلْكَ الْأَلْفَاطَ إِنَّمَا وَرَدَتْ بَيَاناً وَكَشْفاً لِعَقَائِدِهِمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ، وَإِنْ لَمْ يَقُولُوا<sup>٢</sup> شَيْئاً مِنْهَا. فَعَلَى مَا آتَرْنَاهُ مِنَ التَّفْسِيرِ، يَكُونُ تَرْكُ الْعَطْفِ لِكَمَالِ الْإِنْقِطَاعِ وَالْإِنْفِصَالِ. وَعَلَى تَفْسِيرِ سَائِرِ الْمَفْسَّرِينَ، يَكُونُ لِكَمَالِ<sup>٤</sup> الْإِتِّصَالِ. وَفِيهِ مَا أَشْرَتْ إِلَيْهِ.

ثُمَّ لَمَّا كَانَ ذِكْرُ الْيَوْمِ وَتَكَرُّرُهُ وَوَصْفُهُ بِالْعَبُوسِ وَعَمُومِ الشَّرِّ، أْبْلَغَ فِي الرَّجُوعِ إِلَى اللَّهِ، مِنَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى<sup>٥</sup> ﴿إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ وَفِي التَّكْلِيفِ الْوَارِدِ عَلَى مَنْ لَمْ يَذُقْ حِلَاوَةَ إِرَادَةِ اللَّهِ، لِأَنَّ السَّلُوكَ فِي اللَّهِ وَهُوَ مَقَامُ التَّحْلِيَةِ بِالْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي، هِيَ التُّعُوتُ الْإِلَهِيَّةُ، لَا يَنَالُهُ الْكُلُّ، وَلَا يَصِلُ إِلَيْهِ إِلَّا غَائِبٌ عَلَى ذَاتِهِ فَلَا يَمَكُنُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ بِعِبَارَةٍ، فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ الْإِقْتِصَارُ عَلَى ذِكْرِهِ مَفِيداً إِفَادَةً عَامَّةً. لَا جَرَمَ ذَكَرَهُ وَكَرَّرَهُ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا إِنَّمَا يُرِيدُونَ اللَّهُ، لِأَنَّ لَطْلَبَ الثَّوَابِ، وَلَا لَهْرَبٍ<sup>٦</sup> مِنَ الْعِقَابِ. وَاللَّهُ وَلِيُّ الْهُدَايَةِ.

تنبيه:

مَنْ تَأَمَّلَ فِي نِظَامِ كَلَامِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ، عَلِمَ وَحَكَّمَ بِطُغْفٍ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ مِنَ التَّفْسِيرِ.

## المشرق التاسع

### تفسير الآية الحادية عشر، جزاء الاخلاص

قوله تعالى: ﴿فَوْفَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقِيَهُمْ نَصْرَةٌ وَسُرُورًا﴾<sup>(١١)</sup>.

الضَّمِيرُ إِشَارَةٌ إِلَى مَنْ ذَكَرْنَا مِنْ أَقْسَامِ السُّعْدَاءِ. فَإِنَّهُمْ لَمَّا فَازُوا بِالْمَقَاصِدِ [٢٥ ر] الْعَلِيَّةِ<sup>٧</sup> الْكَلْبِيَّةِ، وَصَلُّوا إِلَى كَمَالِهِمِ الْأَوْفَى، هَانَتْ عَلَى نَفْسِهِمْ مَفَارِقَةُ أَبْدَانِهَا وَ لَمْ يَحْسُبُوا بِالْآلَامِ

١. د: موحد.

٢. ش، ت: - هذه.

٣. ش: لم يقولون.

٤. ش: بكمال.

٥. ش، ت: - تعالى.

٦. ش، ت: و الهرب.

٧. د: العقلية.

المحسوسة، لاشتغالهم واستغراقهم فى محبة الله، و التفاتهم إلى مطالعة الأنوار القدسيّة و غفلتهم عن ذواتهم، حتى حكى أنّ الشيخ شهاب الدين الشهروردى<sup>١</sup> رحمه الله، لما أمر بقتله لم يضطرب. ثمّ لما لم يحصل<sup>٢</sup> لهم بسبب ترك الأبدان، شقاوة فكانوا قد وقوا ﴿شَرَّ ذلك اليوم و لَقِيَهُمْ نَضْرَةٌ و سُورًا﴾.

و النَّضْرَةُ: هى حُسن الوجه.<sup>٣</sup> و أى وجهٍ أَحْسَنُ من وجهٍ<sup>٤</sup> يطالع تلك الأنوار الالهية<sup>٥</sup> اللطيفة<sup>٦</sup> القدسيّة، متصلاً بالرّوحانيين،<sup>٧</sup> مجاوراً للمعتكفين فى حظيرة<sup>٨</sup> الجبروت، المُطمئنّين فى عُرفات<sup>٩</sup> المدينة الرّوحانية. ثمّ أىّ مُشاهدةٍ أَلَدُّ من تلك المشاهدة و أتمّ و أبهجّ من تلك المطالعة. اللهمّ ارزقنا إمكاناً تاماً و أفضّ علينا نوراً عاماً. و اجذب قلوبنا إليك. و لا تجعلنا من المحرومين. بدّل بنا<sup>١٠</sup> لما لديك. و اجعل ذواتنا من العايدات<sup>١١</sup> الفارقات.<sup>١٢</sup> إنك ولىّ الباقيات الصّالحات.

## المشرق العاشر

### تفسير الآية الثانية عشر، جزاء الاخلاص

قوله تعالى: ﴿وَجَزِيئُهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً و حَرِيرًا﴾.

١. شيخ شهاب الدين ابو الفتوح يحيى بن حبش اميرك سهروردى ٥٤٩ - ٥٨٧، معروف به شيخ اشراق يا شيخ مقتول، فيلسوف بزرگوار و يكى از نوابغ فكرى ايرانى است كه به دستور "صلاح الدين ايوبى (م ٥٨٩) به گناه آزاد انديشى كشته شد. ٢. ش: لا يحصل.
٣. نضرة: حُسن الوجوه و البهاء. تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، الفيروز آبادى، ٣٧٦.
- طوسى: النضرة، حَسَن الألوان و قيل: حسنة الصورة. التبيان، ٢١٢/١٥
- و منهج الصادقين فى الزام المخالفين، ملا فتح الله الكاشانى، ١٥٥/١٥؛ جلاء الأذهان و جلاء الأوزان، الجرجانى، ٢٤٨/١٥؛ مجمع البحرين، الطريحي، ٤٩٦/٣. ٤. الف: وجهة.
٥. ش، ت: + البهية. ٦. ش: ت: + و الحقائق.
٧. ش، ت: در حاشيه +: الرّوح، بالفتح: الفرح و بالضم: الحيوة الدائمة. و قيل الرّوح: الهواء الذى يستلذّ به النفس و يُزيل الغم عنها. و رِيحان: رزق. و قيل: هو المشموم. و قيل، يُشَمُّ عند الموت الرّيحان و يخرج بها روحه. ٨. حضرت.
- الحظيرة: ما احاط بالشىء و هى تكون من قَصَبٍ و خشب لسان العرب، ٢٠٣/٤؛ العين، ١٩٧/٣؛ مجمع البحرين، ٣٧٣/٣.
٩. عُرفات، عُرفات، عُرفات، عُرف: جمع العُرْفَة. و العُرْفَة: العَلِيّة: السماء السابعة. لسان العرب، ٢٦٤/٩.
١٠. ش، ت، د: نَزَلْ لنا.
١١. د، ش: العايدات.
١٢. د: المفارقات. ظ: العائدات.

جَزَاهُمْ<sup>۱</sup> بِالصَّبْرِ عَلَى الْمُؤْذِيَاتِ مِنَ الْجُوعِ وَالْعُزَى جِنَانًا، فِيهَا مَأْكُلٌ هَنِيٌّ وَمَشْرَبٌ شَهِيٌّ وَ مَلْبَسٌ حَسَنٌ بَهِيٌّ. وَ الْمَعْتَبِرُ فِي الْمَسْكَنِ أُمُورُ الْمَجْلِسِ وَالْمَضْجَعِ وَالْهَوَاءِ. [۲۵ پ] وَ وُصِفَ الْأَوْلَانِ بِقَوْلِهِ: ﴿مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ﴾، وَ الثَّانِي بِقَوْلِهِ: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا﴾، لِمَاسِيحِيءٍ بِيَانِهِ. أَوْ جَزَاءَهُمْ بِمَا صَبَرُوا عَلَى التَّكَالِيفِ الْوَارِدَةِ عَلَيْهِمْ وَ وَاظَبُوا<sup>۳</sup> عَلَى امْتِنَانِهَا، حَتَّى وَصَلُوا بِسَبَبِهَا إِلَى نَيْلِ رِضْوَانِهِ. وَ إِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ<sup>۴</sup> وَ أُودُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ<sup>۵</sup>، وَ قَوْلِهِ: ﴿وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>۶</sup>، ﴿وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ<sup>۷</sup>، وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>۸</sup>.

وَ الْجَنَّةُ إِشَارَةٌ إِلَى تِلْكَ الْمَقَاصِدِ الْكَلِيَّةِ وَ الْمَصَالِحِ الْجَلِيلَةِ السَّنِّيَّةِ. وَ أَمَّا الْحَرِيرِيُّ فَلِمَا كَانَ مِنَ اللَّبَاسِ الْكَامِلِ الْمَكْمَلِ حَسًّا، عَبَّرَ عَنْهُ عَمَّا يُطَابِقُهُ مِنَ الْكَمَالَاتِ وَ الْمُكْمَلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، مِنْ التَّسْرُبُلِ<sup>۹</sup> بِسَرَابِيلِ<sup>۱۰</sup> الْإِفَاضَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ، وَ التَّسْرُؤْلِ بِسَرَاوِيلِ<sup>۱۱</sup> الْكِرَامَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ، وَ التَّعْمُّمِ<sup>۱۲</sup> بِعُمُومِ الْعِمَائِمِ<sup>۱۳</sup> الْعِنَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ، الْمَحِيطِ بِالْكَلِّ حِيَاطَ الْحَاوِي لِلْمَحْوَى<sup>۳۶</sup> وَ إِنْ كَانَ تَفَاوُتٌ مَا بَيْنَ الْحَرِيرِيِّينَ.

## المشرق الحادي عشر

### تفسير الآية الثالثة عشر، وصف الجنة

قوله تعالى: ﴿مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا﴾<sup>(۱۳)</sup> الْآرَائِكُ:

۱. الف، ش، ت: جزأؤهم. ۲. الف، ش، ت: جزأؤهم. ۳. ش، ت: واضبوا.
۴. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است. ۵. آل عمران: ۱۹۵.
۶. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است. ۷. آل عمران: ۱۹۵.
۸. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است.
۹. تسربل به: ألبس السربال و السربال كل ما يلبس به كالدرع و القميص - لسان العرب، ۳۲۵/۱۱؛ العين، ۳۹۵/۵.
۱۰. ش، ت: در حاشیه: + جمع سربال: جامه.
۱۱. الف، ت، د: سروايل.
۱۲. ش: التعميم.
۱۳. العمام: جمع العمامة: من لباس الرأس، معروفة. لسان العرب، ۴۲۳/۱۲؛ العين، ۹۴/۱.

جمع الأريكة. <sup>١</sup> وهى السَّرِيرُ المَتَّحَدُ <sup>٢</sup> فى قُبَّةٍ أو بَيْتٍ فيه الحِجَالُ. و المتَّكِينُ منصوبٌ على المدح أو الحال. <sup>٣</sup> و فى الآية إشارة إلى حُسْنِ المَنْزِلِ [٢٦ ر] و طيبِ هوائِهِ، و تلوِيحٌ إلى دَوَامِ هذا الطَّيِّبِ و عدمِ تَغْيِيرِهِ. و عدمُ الشَّمْسِ و الزَّمْهَرِيرِ، كنايةٌ عن الخلوِّ عن الحَرِّ و البُرْدِ. و الزَّمْهَرِيرُ فى لغة طَيِّ: القَمَرُ. <sup>٤</sup> فلو حُمِلَ على هذا، كان كنايةً عَمَّا أَشْرْنَا إليه. و إن كان <sup>٥</sup> على الأوَّلِ أيضًا، إشارةً إليه. و على الوجهين تلوِيحٌ إلى أنَّ هذا الطَّيِّبَ و الاعتدالَ ليس من الأمورِ الخارجِيَّةِ، <sup>٦</sup> كاعتدالِ هواءِ الدُّنيا. و بالجملة: الجَنَّةُ بِيضَاءٍ معتدلِ الهواءِ. ثمَّ فى الآية دلالةٌ على إثباتِ اللَّذَّةِ و نفيِ الأَلَمِ. <sup>٧</sup> فإنَّ الاتِّكَاءَ على السَّرِيرِ فى هواءِ طَيِّبٍ <sup>٨</sup> معتدلٍ، جامعُ الأمرينِ فى البَدَنِ و فى النَّفْسِ حالاتٍ مناسبةً مشابهةً. و الشَّمْسُ يَتَّبِعُهَا حَرٌّ و كَرْبٌ يلزِمُ الشَّوْقَ. و الزَّمْهَرِيرُ بُرُودَةٌ و جُمُودَةٌ يلزِمُ البِلَادَةَ و العَفْلَةَ.

## المشرق الثاني عشر

### تفسير الآية الرابعة عشر، احوال أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا﴾ (١٤). <sup>٩</sup> دانيةً، منصوبٌ على أنه

١. ش، ت، د: أريكة.
- ابن عباس، مجاهد، قتادة: الأرائك: هى الحجال فيها أسيرة. واحداها أريكة و هى الحجلة: سريّرٌ عليه شبه القبة. التبيان، ٢١٣/١٠، مجمع البيان، ١٠ - ١٠/٩ - ٦٢١/٩.
- الأريكة: سريّرٌ مُنَجَّدٌ مزيّنٌ فى قُبَّةٍ أو بَيْتٍ فاذا لم يكن فيه سريّرٌ فهو حِجْلَةٌ: لسان العرب، ٣٨٩/١٠.
- الأريكة: مقعدٌ مُنَجَّدٌ. المعجم الوسيط، ١٤.
- ابن عباس: هى الأسيرة من ذهبٍ و هى مكلّلة بالذّر و الباقوت. عليها الحجال. الجامع فى تفسير القرآن، القرطبي، ٣٩١/١٠. ظ: مُنَجَّد.
٣. الأخفش: فى نصب متكئين و جهان: الأوّل أنه نُصِبَ على الحال و الثانى قد يكون على المدح التفسير الكبير، ٢٤٧/٣٠، التبيان، ٢١٣/١٠.
٤. قال النعلب: الزّمهريّ = القمَرُ بلغة الطن. الكشاف، ٦٧٠/٤: أنوار التنزيل، ٥٢٦/٢: التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٠ الجامع فى تفسير القرآن، ١٣٨/١٩. ٥. ش: - إن كان.
٦. ش: محو شده است.
٧. ش، ت: در حاشيه: + أما اثباتُ اللَّذَّةِ لهم، فلأنَّ الاتِّكَاءَ على الأرائك المحسوسة لما كانت من الكمالات البدنية الموجبة للرّاحة الحسية، و كان وصولهم الى لقاء ربّهم و الإبتهاج بحضرتِهِ و مطالعة كبريائه. فهُم فى الرّاحة الكبرى بالخلاص من ضيقِ الأقفاص و التَّعَبِ الشَّاقِّ من مُنازعة الشياطين و مجاهدة أعداءِ الدّين. و أمّا نفي الأَلَمِ، فلأنَّ حرَّ الشَّمْسِ و برْدَ الزَّمْهَرِيرِ لما كانا نوعين متقابلين ممّا تتأذى به الأبدان و كانت انواعٌ أذى الشّقاوة العقلية منتفية عنهم بحصولهم على طرف الشهادة، لا جرمَ عَثْرِبِها عن عدم حرّ كَرْبِ اشتياقِ الأبدان و زمهريّر ألم حرماني الرضوان.
٨. ش: الهواء الطيب.
٩. ش: + و.

حال، عُطِفَ على المتكئين، أو على محل لا يرون. فكأنه قيل: غير رآين فيها شمساً و لا زمهريراً و دانية عليهم ظلالها. و في الواو دلالة على جمعية الأمرين.<sup>١</sup>  
 فحاصل التفسير حينئذ: أن جزاؤهم جنة جامعين فيها<sup>٢</sup> البعد عن الحرّ و البرد الشديد و دنو الظلال عليهم. و يحتمل أن يكون دانية صفة للجنة. فحاصل التفسير: جزاؤهم جنة دانية. و يمكن أن يجعل صفة لموصوف [٢٦ پ] محذوف، كأنه قيل: جزاهم بما صبروا جنة و حريراً و جنة أخرى دانية عليهم ظلالها.<sup>٣</sup> و ذلك أنهم وعدوا جنتين، فإنهم خافوا، قال الله تعالى: ﴿لمن خاف مقام ربه جنتان﴾.<sup>٤</sup> و قرىء و دانية، بالرفع، على أن ظلالها مبتدأ و دانية خبر. و الجملة في موضع الحال.<sup>٥</sup>

و من الجهة الطبيعية، من استشكل فقال: الظل لا يكون إلا حيث يكون الشمس و ليس هناك شمس. و أجيب بأن المراد لو كان هناك شمس، لوقع ظل. و أقول: لا مجال لهذا السؤال بعد ما حققنا من المقال. أما أولاً؛ فلما لا يخفى. و أمّا ثانياً؛ فلأننا لا نسلّم أن الظل لا يكون إلا حيث يكون الشمس. بل الضوء كاف و كثيراً ما يحصل الظل بإضاءة ضوء أو مضيء، و انحصار الضوء و المضيء في الشمس، غير بين و لا مبيّن. و أمّا ثالثاً؛ فلما أشرنا إليه غير مرة أولاً و آخراً. و في تدليل القُطوف و جهان: الأول؛ أن يكون إشارة إلى القصر، من قولهم: حائطٌ ذليلٌ إذا كان قصير السّمك.<sup>٦</sup> الثاني؛ أن يكون تلويحاً مليحاً إلى ما روى براء بن عازب<sup>٧</sup> قال ما معناه: أن

١. الأخفش، الكسائي، الفراء، الزجاج: فيه وجهين: أحدهما، الحال بالعطف على قوله متكئين... و الثاني، الحال بالعطف على محل لا يرون فيها شمساً و لا زمهريراً. و التقدير: غير رآين فيها شمساً و لا زمهريراً و دانية عليهم ظلالها.

معاني القرآن، الأخفش: ٢٧٣/٢؛ الكشاف، ٦٧١/٤؛ معاني القرآن، الفراء، ٢١٥/٣؛ التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٥؛ معاني القرآن، الزجاج، ٢٥٩/٥؛ جوامع الجامع، طبرسي، ٧٨٤/٤. ٢. ش: + هـ.

٣. الف: - دانية عليهم ظلالها. ٤. الف: - دانية عليهم ظلالها.

٥. انوار التنزيل، البيضاوي، ٥٢٦/٢؛ التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٥؛ الجامع لأحكام القرآن، ١٣٩/١٩.

ألوسي: و قرأ أبو حيوة، دانية، بالرفع. روح المعاني، ١٥٩/٢٩. ٦. الف: لو المراد كان.

٧. ش: تضليل. ط. سهو القلم كاتب.

٨. ابن قتيبة: ذليلٌ = أذنبٌ منهم. من قولهم: حائطٌ ذليلٌ. إذا كان قصير السّمك. ارتفاع و بلندی سقف التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٥، جوامع الجامع، ٧٨٤/، الجامع لأحكام القرآن، ١٤٠/١٩.

٩. ش، ت، د: + حيث.

براء بن عازب: مكّني به أبو عامر و از اصحاب رسول الله ﷺ و اصحاب علي عليه السلام است. رجال الطوسي، ٨ و ٣٨ معجم رجال الحديث، الخوئي، ٢٧٥ / ٣.

أهل الجنة يتناولون من ثمرات الأشجار، كيف كانوا. فمن كان قائماً، يتناولها قائماً و من كان جالساً أو مُضجعاً، يتناولها كذلك.<sup>١</sup>

ثم أقول: لا يبعد أن يكون دُنُو الظلال إشارةً إلى قُرْب الظلِّ، دون المُظِلِّ. [٢٧ ر] و تَذلُّلِ القُطُوفِ، إلى تفاوتِ المُظِلِّ. و فى هذا إشارةً إلى النُّعمَةِ و العنايةِ، و فى الجنةِ العقليةِ، إشارةً إلى شمولِ العنايةِ الإلهيةِ و تقاربِها و إحاطتها مانعةً عن الآلامِ العقليةِ و الحسيةِ. و القُطُوفُ، إشارةً إلى اللذاتِ و تعقُّلِ المعقولاتِ. و تَذلُّلِها إلى تقاربِها بمُفِيضِها.

و يمكنُ أن يقال: إنَّ دُنُو الظلالِ لما كان من اللذاتِ البدئيةِ التى يوجدُ للمُتَكِنينِ، يُمَثِّلُ تلكَ الجنانَ من الجنانِ الدنيويةِ<sup>٣</sup> المحسوسةِ، عبَّرَ به عما يحصلُ لهؤلاءِ فى الجنةِ، من سِرِّ العنايةِ الإلهيةِ عليهم و دُنُو النُّعمَةِ الربانيةِ لهم، أن لا يُصِيبَهُم أَلَمٌ أو يَجْرَى عليهم شىءٌ من العذابِ<sup>٤</sup> التَّقْصِينِ. و أما، تَذلُّلُ القُطُوفِ عبارةً عن تعقُّلاتِهِم لِتلكَ المعقولاتِ المجردةِ، و اقتناصِهِم<sup>٥</sup> من تلكَ الجواهرِ العقليةِ، بحَسَبِ إمكاناتِهِم على ما يوجبه المتخيلةُ من المناسبةِ. و تَذلُّلُ قُطُوفِها: تناوُلُها بسُرْعَةٍ. و فيه إشارةٌ لطيفةٌ إلى أنَّ المبدأَ الأوَّلَ، جَلَّ ذكرُه، لا يتوقفُ إضافةً وجوده على شىءٍ من ذاته، و إنما هو بحَسَبِ تخلفِ استعداداتِ القوابِلِ.

إذا عرفت ذلك، فاعلُ أنَّ هؤلاءِ لما كانوا على غايةٍ من كمالِ استعداداتِهِم و قبولِهِم لِكَمالاتِهِم، لا جَرَمَ كانت قُطُوفُها على غايةِ سُرْعَةٍ الإفاضةِ. و ذلك معنى تَذلُّلِها.

## المشرق الثالث عشر

### تفسير الآية الخامسة عشر و السادس عشر، احوال أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿و يُطَافُ عَلَيْهِم بِثَانِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ [٢٧ ب] و أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا (١٥)﴾ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا (١٦)﴾.

الكُؤُوبُ: قَدَحٌ لَاعْرُوَةٌ لَهُ.<sup>٨</sup> و الجمعُ: اكوابٌ. و القواريرُ معروفةٌ. و المرادُ: أنَّ الفِضَّةَ، لما كانت

١. فخر رازى: قال البراء بن عازب: ذُلُّتْ لَهُم، فهم يتناولون منها كيف شاءوا فمن أكل قائماً لم يؤذِهِ و من أكل

جالساً لم يؤذِهِ و من أكل مُضجعاً لم يؤذِهِ. التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٠ و نيز الجامع لأحكام القرآن، ١٣٩/١٩.

٢. د: تقارب. ٣. ش، ت: اللدنياويه. ٤. ظ: عذاب.

٥. د: - و اقتناصهم من تلك الجواهر... و تَذلُّلُ قُطُوفِها. ٦. ش: وجوه.

٧. ت: در حاشيه: + اختلاف.

٨. رك. المفردات فى غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ٤٤٣؛ العين، ٤١٧؛ تفسير غريب القرآن، فخرالدين

الطريحي، ١٢٣؛ مجمع البحرين، ١٦٤/٢

من الجواهر الغريزة،<sup>١</sup> ممّا يتخذُ منه الملوكُ الأواني من آلاتِ الشربِ وغيرِها، وكان مع ذلك لها البياضُ الذي هو أشرفُ الألوانِ المُشرقة، عبّر بها عمّا ناسبها من الجواهر المعقولة. واعلم أنه عبّر بالطوافِ، عمّا يحصلُ للنفوسِ الكاملة، من تلك المُشاهدةِ والمقابلةِ التي تجرى مجرى المَرايا العالِيَةِ للمَرايا السَافِلَةِ. وعبّر بالآنية<sup>٢</sup> والأكوابِ عن المبادئِ العالِيَةِ التي هي مقرُّ العلومِ والمعارفِ، تنبيهاً على ذلك، قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾<sup>٣</sup> أي: أشكالاً مُختلفةً بالقَلْبِ والكثرة. والمرادُ أنه حصلَ لكلِّ منهم، من المعارفِ والمُشاهداتِ لتلك الصُورِ البهيّةِ والمطالعِ العالِيَةِ، حصّةً بحسبِ ما انتهى إليه،<sup>٤</sup> طَوْقُ إمكانه. أي: قدّر لهم الطائفون<sup>٥</sup> ذلك التقدِيرَ المُختلفَ بحسبِ اختلافِ إمكاناتهم. ونَبّه بقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا﴾، على وَصْفَيْنِ: أحدهما؛ أن تلك الجواهر العَقَلِيَّةِ، وإن كان لها لَوْنُ الفِضَّةِ، فإنها مع ذلك في صَفَاءِ القَوَارِيرِ وشفافها. وهو إشارةٌ إلى بَرَاءَتِها عن كُدوراتِ علائقِ الجِسْمَانِيَةِ. والثاني؛ أنه، بتأكّيده، نَبّه [٢٨ ر] على أنها مَقَرًّا لعلومِ الحَقِيقِيَةِ، قَرَارًا لا يَتَبَدَّلُ ولا يَتَغَيَّرُ بحسبِ تغييرِ المَعْلُومَاتِ.

فإن قلت: الطائفُ بالحقيقة، مغايرٌ لما يُطافُ به. وأنت عبّرت بما يُطافُ به عن المبادئِ العالِيَةِ، والطائفون، أيضاً، عبارةٌ عن تلك الجواهرِ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾<sup>٥</sup>. وهذا يقتضي أن يكونَ الطائفُ غيرَ المُطافِ به.<sup>٦</sup> قلت: كَشَفُ هذا السرِّ يستدعي تطويلاً، إلا أنا نقولُ إنَّ الطائفَ هناك هو بعينه المطافُ به و تغايرُ النَّسَبِ لا يُوجِبُ الكثرة.

بيانُ ذلك: أن تلك الجواهرِ العَقَلِيَةِ لما كانت مُشاهدةً للنفوسِ المُستَكْمَلَةِ الإنسانيَةِ، ومُقابِلَةً لها مُقابِلَةً المَرايا العالِيَةِ للمَرايا السَافِلَةِ، كانت تلك المَرايا العالِيَةِ، ذواتها و ما فيها من الموجوداتِ، مُنْقَشَةً مُتَصَوِّرَةً بها المَرايا السَافِلَةُ. فالطوافُ والمُطافُ به والطائفُ عبارةٌ عن معنَى واحدٍ، وإن كانت<sup>٧</sup> الاعتبارُ<sup>٨</sup> بسببِ الطوافِ والطائفِ والمطافِ به مُتغايرةً. ثم أقولُ: من رأسِ المبادئِ العالِيَةِ أنوارٌ مُتعدِّدةٌ، مُتكَثِّرةٌ، مُترتِّبةٌ لها أطلالٌ. فإشراقها على

١. الف: العريزة.

وجهٌ غريزٌ: حَسَنٌ. به نوجوان غير مجربٍ نيز غريرِ كفته می شود. لسان العرب، ٥ / ١٦.

٢. الآنية: جمع الإناء. مثل الإله والآلهة و جمع الآنية: الأواني والأوان. لسان العرب، ٢٥/١٢ و ٤٨/١٤.

٣. الف: - اليه. ٤. الف: الطائفين.

٥. واقعه: ١٧ و ١٨.

٦. ش: - به. ٧. ش: كان.

٨. ت: العبارات.

النُّفوسِ إِظْلَالُهَا وَاسْتِفَاضَةَ النَّفوسِ مِنْهَا اقْتِطَافُهَا. وَبِهَذَا الَّذِي لَمَّخْنَا<sup>١</sup> تَظْهَرُ<sup>٢</sup> وَجْوهُ وَجِيهَةٌ حَسَنَةٌ بَدِيعَةٌ مِنَ التَّفْسِيرِ. وَتَظْهَرُ<sup>٣</sup> نَكْتَةٌ بِهَيْئَةِ الْهَيْئَةِ [٢٨ پ] فِى نِسْبَةِ الدُّنُوِّ إِلَى الظُّلَالِ، وَالتَّدَلُّلِ إِلَى القُطُوفِ. وَوَجْهٌ وَجِيهَةٌ فِى تَغَايُرِ الطَّائِفِ وَالمُطَافِ بِهِ. فَإِنَّ بَعْضَ تِلْكَ المَبَادِى طَائِفٌ وَبَعْضُهَا<sup>٤</sup> مُطَافٌ بِهِ، مُشَبَّهٌ<sup>٥</sup> بِأَكْوَابٍ. وَكَانَتْ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ. وَفِى كَانَتْ لَطْفٌ لَطِيفَةٌ،<sup>٦</sup> تَنَبَّهَ لَهُ! وَضَيْقُ الوَقْتِ يَمْتَعْنِى عَنِ الإِطَالَةِ. وَالحُرُّ تَكْفِيهِ<sup>٧</sup> الإِشَارَةَ. وَفِى الإِشَارَةِ كَفَايَةُ عَلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِالأَكْوَابِ وَالقَوَارِيرِ مَقْدَمَاتٌ. وَفِى التَّفْسِيرِ عَنِ المَقْدَمَاتِ، بِالأَكْوَابِ وَالقَوَارِيرِ، لَطْفٌ لَطِيفٌ. ثُمَّ نَقُولُ: لَا يَخْفَى عَلَى أُولَى التَّهَى أَنَّ فِى الآيَةِ أُمُورًا يَنْبَغِى الاسْتِكْشَافُ عَنْهَا: مِنْهَا: كَيْفِيَّةُ كَوْنِ هَذِهِ الأَكْوَابِ مِنَ الفِضَّةِ وَالقَارُورَةِ<sup>٨</sup> وَهُمَا جَوْهَرَانِ مُتَبَايِنَانِ. وَمِنْهَا: تَبْيِينُ<sup>٩</sup> فَاعِلِ التَّقْدِيرِ. وَمِنْهَا: وَجْهٌ التَّكْيِيدِ. وَمِنْهَا: وَجْهٌ إِعَادَةِ المَصْدَرِ.

وَأَمَّا أَوَّلًا؛ فِيمَكِنُ أَنْ يُبَيَّنَ بوجوهٍ: أَوَّلُهَا؛<sup>١٠</sup> أَنَّ قَوَارِيرَ الدُّنْيَا مَأخُودَةٌ مِنَ الرَّمْلِ وَالحَجَرِ، وَقَارُورَةُ الجَنَّةِ مَأخُودَةٌ مِنَ الفِضَّةِ. فَكَمَا أَنَّ اللّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى تَقْلِبِ الرَّمْلِ وَالحَجَرِ زُجَاجَةً صَافِيَةً، كَذَلِكَ قَادِرٌ عَلَى تَقْلِبِ الفِضَّةِ قَارُورَةً لَطِيفَةً. فَفِى الآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ نِسْبَةَ قَارُورَةِ الجَنَّةِ إِلَى قَارُورَةِ الدُّنْيَا، كَنِسْبَةِ فِضَّةِ الجَنَّةِ إِلَى حِجَارَةِ الدُّنْيَا.<sup>١١</sup> وَبِهَذَا يَنْفَطِنُ بِصَفَاءِ قَارُورَةِ الجَنَّةِ وَلَطَائِفِهَا. وَثَانِيًا؛ أَنَّ كَمَالَ الفِضَّةِ فِى نِقَائِهَا وَبَقَائِهَا وَصَفَائِهَا<sup>١٢</sup> وَشَرَفِهَا، [٢٩ ر] إِلَّا أَنَّهُا كَثِيفَةٌ<sup>١٣</sup> الجَوْهَرِ. وَكَمَالَ القَارُورَةِ فِى شَفَافِهَا وَصَفَائِهَا، إِلَّا أَنَّهُا سَرِيعَةُ الانْكَسَارِ.<sup>١٤</sup> وَالآيَةُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ آيَةَ<sup>١٥</sup> الجَنَّةِ جَامِعَةٌ بَيْنَ صَفَاءِ الفِضَّةِ وَبَقَائِهَا وَنِقَائِهَا،<sup>١٦</sup> وَصَفَاءِ<sup>١٧</sup> الزُّجَاجَةِ وَلَطْفِهَا وَشَفَافِهَا.

١. ش، الف: ملحنًا.

لَمَّخَ إِلَيْهِ: اخْتَلَسَ النِّظْرَ. لِسَانُ العَرَبِ، ٥٨٤/٢

لَمَّخَ إِلَى الشَّيْءِ: أَشَارَ إِلَيْهِ المُنْجَمِدُ فِى اللُّغَةِ وَالأَعْلَامِ.

٢. ش: يظهر.

٣. ش، الف: يظهر.

٤. د: فى بعضها.

٥. ش، ت: مشتبه.

٦. ش: - لطيفه.

٧. الف: يكفيه.

٨. قوارير: معرّب و در اصل فارسی است. به معنى بلور، كريستال. لسان العرب، ٣٩٥/٥.

القارورة: إناءٌ رقيقٌ صافٍ توضع فيه الأشرطة. وقيل: ويكون من الزجاج. البحر المحيط، ابو حيان، ٣٩٢/٨.

٩. الف: - تبين.

١٠. الف: الأولها.

١١. "ابن منظور" به نقل از "زجاج" آورده است: در اين آيه خداوند متعال در صدد بيان فضل و برترى قوارير بهشتى است. اين ظروف، بلورين و در اصل نقره مى باشند، اما به گونه اى كه داخل آنها از خارج آنها هويدا و آشكار است. لسان العرب، ٢٥٨/٧ و نیز معانى القرآن، الزجاج، ٢٧٤

١٢. (ش): «صفاتها»

١٣. الف: كيفية الجوهر.

١٤. التفسير الكبير، ٢٤٩/٣٥: ...فكما أن الله تعالى قادر على أن يقلب الرمل الكثيف زجاجاً صافياً، فكذلك هو قادر على أن يقلب فضة الجنة قارورة لطيفة...

١٥. د: - صفاء.

١٦. ش: + وصفاتها.

١٧. ش: - صفاء.

وثالثها؛ أن يكون إشارة إلى أن تلك الآنية من الفضّة، ولكن يكون لها صفاء الرّجاجة. ورابعها؛ أن القارورة في الآية ليس بمعنى الرّجاجة، بل العرب يُسمّي كلّ ما استدار من الأواني، قارورة.<sup>١</sup> سيّما وقد رَقَّ و صفا.

فحاصل التفسير، أن الطّواف بأكوابٍ من فضّةٍ مُستديرة، صافية، رقيقة. هذا، ولنا أن نَنفَطِنَ<sup>٢</sup> بهذا على أسرارٍ لا يُكشَفُ عنها الأستار. والله أعلم بسرّاتر الأسرار. ولقد لَمَحْنَا<sup>٣</sup> إلى كلمةٍ بهيّة، آهيّة، مناسبة لهذا في بعض رسائلنا. يتفطنُ بها من هو أهلها.

و أمّا الثاني؛ فهو بيان المُقدّر. ففيه وجهان: الأوّل<sup>٤</sup> أنه هو الطائفُ والثاني أنه هو الشارب.<sup>٥</sup> ولكلّ وجهٍ وجيهة، بل وجوهٌ وجيهة.

و أمّا الثالث؛ فلا يخفى على من تفتنَ بالأوّل. كما أن الرّابع ظاهرٌ لمن تأمّل في الثاني<sup>٤٠</sup>. وقيل: الضميرُ في قدروها، عائدٌ إلى عباد الله، المؤصّفين بالصفات السابقة. والمعنى على هذا الوجه: أنهم لما كانوا أسباباً قابليةً لهم حظٌّ في نسبة تقدير تلك التّعقّلات إليهم. وقُرئَ قدروها على البناء [٢٩ پ] للمعقول.<sup>٦</sup> والمعنى قريبٌ من الأوّل.

## المشرق الرابع عشر:

### تفسير الآية السابعة عشر، وصف شراب الجنة

قوله تعالى: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾<sup>٧</sup>.

الكأس ههنا: هي الأوّل بعينها. وإمّا<sup>٨</sup> أوّرد ههنا، بصفة المزاج<sup>٩</sup> بالزنجبيل، لأنّ الزنجبيل

١. قارورة: سُميت بها لإستقرار الشراب فيها. لسان العرب، ٨٨/٥ و نيز التفسير الكبير، ٢٤٩/٣٠.

ابن الجوزي به نقل از ابن قتيبة مي گوید: اين تشبيه است به معني مثل نقره. يعنى سفيدى و درخشندي آن همجون نقره و روشنى و نمايانى آن همجون بلور است. زاد المسير، ٤٣٦/٨.

٢. ش، د: يتفطن. ٣. الف: ملحنا. ٤. الف، ش: - أنه.

٥. فخر رازي: المقدّر لهذا التقدير من هو؟ فيه قولان: ... التفسير الكبير، ٢٥٠/٣٠.

٦. قرائت قدروها منسوب است به عبيد بن عمير، شعبي، ابن سيرين و نيز على بن ابي طالب، ابن عباس، سلمى، قتادة، زيد بن على، حنّدرى، أصمعى و ديگران.

الجامع لأحكام القرآن، ١٤١/١٩؛ مجمع البيان، ١٠ - ١١/٩؛ روح المعاني، الأوسى، ١٦٠/٢٩.

زمخشري در تبیین این قرائت می گوید: أئ جعلوا قادرين لها كما شأوا. الكشاف، ٦٧١/٤.

٧. الف: أنا. ٨. ش، ت: المزج.

٩. زنجبيل: نوعى بوته سبز، مخصوص سرزمين عرب است. همجون سبزيجات ديگر بصورت تازه مصرف

ما يستلذه العرب و يَضْرِبُ به المثل فى أشعاره. قال <sup>١</sup> الأعرشى:

كَأَنَّ الْقَرْنُفَلَ وَالزَّنَجَبِيلَا      بَاتَا بِفِيهَا <sup>٢</sup> وَأُزْيَا <sup>٣</sup> مُشُورًا <sup>٤</sup>

و المراد المبالغة فى تعريف اللذة العقلية بإيراد كلِّ مُستلذِّ به، حساً. ثم لا يخفى على أولى التُّهى أَنَّهُ تعالى وَصَفَ مَشْرُوبَ <sup>٥</sup> هَوْلَاءِ، تارةً بِمِزَاجِ الكافور، و أُخْرَى بِمِزَاجِ الزَّنَجَبِيلِ و هما مختلفتان <sup>٥</sup> متباينان. و فى هذا سرٌّ، بل أسرارٌ. و أنا أَكْشِفُ منها شَيْئًا.

فأقول: إِنَّ هَوْلَاءِ الأبرارِ الأَخْيَارِ كَثِيرَةٌ، <sup>٦</sup> مُخْتَلِفَةٌ ذَوَاتًا و أَحْوَالًا و صِفَاتًا. فلكلِّ بِكَلِّ حَالٍ شَرْبٌ و مَشْرَبٌ يَلِيْقُ به بِحَسَبِ حَالِهِ. فليشربهم تارةً مِزَاجِ الكافور و أُخْرَى مِزَاجِ الزَّنَجَبِيلِ. بل لكلِّ شَرَابٍ فى كُلِّ نَشْأَةٍ نَشْوَةٌ. <sup>٧</sup> فاذا كان له مِزَاجُ الزَّنَجَبِيلِ المَشْهِيِّ، كان شُرْبُهُ مَشْهِيًّا، <sup>٨</sup> مُسْتَدْعِيًّا لِمَشْرَبٍ <sup>٩</sup> و مَطْعَمٍ آخَرَ. فَشَبَّهَ الفَيَوضَ المُسْتَدْعِيَّةَ لِفَيَوضِ آخَرَ بِالشَّرَابِ الممزوجِ بِالزَّنَجَبِيلِ و التى لم يَتَّبِعْها شَوْقٌ و أَفَادَ بَرْدًا و طَمَأْنِينَةً، بِالمَمْتَرِجِ بِالكافور. [ ٣٠ ر ] فَتَفْطَنُ بِهَذَا تَجِدُ سِرًّا مِنَ النِّشْوَةِ و السَّرُورِ.

سِرٌّ سَرِيٌّ: <sup>١٠</sup> الشَّرَابُ، المَشْرُوبُ مِنَ العَيْنِ بَعِينِهِ، بما يُزِيلُ بِحَدِّتِهِ فَضُولَ <sup>١١</sup> الطَّبِيعَةِ، كان مِزَاجُهُ زَنْجَبِيلًا. و بما يَفِيدُ بَرْدَ اليَقِينِ و طَمَأْنِينَةً كان مِزَاجُهُ كَافُورًا. تَفْطَنُ لَهُ! فَإِنَّهُ سِرٌّ فِيهِ أَسْرَارٌ.

## المشرق الخامس عشر:

تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهية

قوله تعالى: ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا﴾ ﴿١٨﴾.

- 
- نمى شود، بلکه خشک شده آن کاربرد دارد. بهترین نوع آن به سرزمین چین اختصاص یافته است. لسان العرب، ٣١٢/١١، بوى خوش زنجبيل و طعم گس آن براى عرب لذت بخش است. مجمع البحرين، ٣٨٦/٥.
١. ش: لقوله. ٢. ش، ت: بعينها؛ الف، د: فيها.
٣. اربابا.
- أزى: عسل، فرايند توليد عسل. لسان العرب، ٢٨/١٤ ٤. ش: + و.
٥. ش: مختلفا. ٦. د: - كثيرة.
٧. نشوة و نشوة: مستى.
- نَسَى الرَّجُلُ مِنَ الشَّرَابِ، نَشْوًا و نَشْوَةً و نَشْوَةً و نَشْوَةً: سَكِرَ فَهُوَ نَشْوَانٌ لِسَانَ الْعَرَبِ، ٣٢٥/١٥: مجمع البحرين، ٤١٧/١ ٨. ش: مشتها.
٩. د: لِشْرَبِ.
١٠. ش: محو شده است.
- سَرِيٌّ: الشَّرِيفُ الرَّفِيعُ، النَّفِيسُ. مجمع البحرين، ٢١٦/١ ١١. ش: حصول.

السَّلْسَبِيلِ وَالسَّلْسَلُ وَالسَّلْسَالُ وَالسَّلْسِيسُ: سَرِيعُ الْجَرِيَانِ فِي الْحَلْقِ<sup>٤٢</sup>.<sup>١</sup> وَالْمَرَادُ مِنَ الْعَيْنِ<sup>٢</sup> ههنا أيضاً، هو العينُ السابقة. إلا أنه أوردَه ههنا<sup>٣</sup> بصفة السلاسةِ و سُرْعَةِ الْفَيْضِ الْإِلَهِيِّ فِي حَقِّهِمْ، وَ سُهُولَةِ اقْتِنَاصِ<sup>٤</sup> الْمَعْقُولَاتِ عَلَيْهِمْ، إِذْ كَانُوا عَلَى غَايَةِ مِنَ الْإِمْكَانِ. ثُمَّ لَمَّا وَصَفَ الْكَأْسَ بِطَعْمِ الزُّنْجَبِيلِ، وَ كَانَتِ الْكَأْسُ مِنْ تِلْكَ الْعَيْنِ، نَبَّهَ فِي وَصْفِ الْعَيْنِ بِسَلَاةِ الْجَرِيَانِ فِي الْحَلْقِ، عَلَى أَنَّهَا مَعَ اسْتِنَازَامِهَا لِطَعْمِ الزُّنْجَبِيلِ لَيْسَ فِيهِ قُوَّةُ اللَّذَاعَةِ<sup>٥</sup> الَّتِي فِيهِ. فَسُبْحَانَ الْمُلهِمِ لتلك الاستعارةِ و الهادي لتحرير تلك العبارة.

## المشرق السادس عشر:

### تفسير الآية التاسعة عشر، شباب أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لَوْلُؤًا مَنثورًا ﴾<sup>١٩</sup>.  
المراد بالطواف: ما ذكرناه. و الولدان: عبارة عن العقول الفعالة المجردة. و التخليد: إشارة إلى دوام كل منهم بدوام عِلته و ذلك ظاهر. و إنما شبههم باللؤلؤ المنثور، لأنه على [٣٠ ب] اللؤلؤ الأشرق<sup>٧</sup> مع الصفا و عزّة الجوهر. و أما التثنية، فليتفاوت مراتبهم. كأن الوصف بالانتثار أولى من النظم.<sup>٨</sup>

١. السَّلْسِيسُ: سهّل منقاد. لسان العرب، ٢٧٦/١، العين، ١٢٣/١ و ١٠٥/٢

سلسلا يا سلسبيل: الخالص الصافي من القذى و الكدير.  
و يقال شرابٌ سَلْسَلٌ و سَلْسَالٌ و سَلْسَبِيلٌ: السهل المدخل في الجلق.

٢. ش: - من العين.

٣. ش: - اقتناص.

٤. اقتناص: اصطباد.

الْقَنَصُ و الْقَنْيِصُ: الصيد. العين، ٦٥/٥، لسان العرب، ٨٣/٧

٥. اللذع: حرارت اندك آتش (= الخفيف من احراق النار).

اللزغ: سوزش و گزش (= اللسع).

اللذع: حالتی که هنگام گرسنگی در شکم احساس می شود. (= الذي يجده عند الجوع من عَضه). لسان العرب، ٣١٧/٨ و ٣١٨، ٤٦١/٤، نقيض اللذع هو السلاسة. مجمع البحرين، ٣٨٧/٤ اللذاع: بسیار سوزاننده.

٦. فراء: «عرب پسر جوانی را که بزرگ شده ولی فاقد ریش است، مخلد می گوید». بنابر این ولدان مخلدون. یعنی جوانانی که پیر نمی شوند و تغییر چهره و اندام نمی دهند. معانی القرآن، ١٢٢/٣، ١٢٣ و الوسيط، الواحدی، ٢٣٣/٤.

٧. د، ت: الأشرف؛ ش: الشرف.

٨. واحدى: اللؤلؤ اذا نثر من الخيط على البساط كان أحسن منه منظوماً. الوسيط، ٤٠٤/٤ و نیز الكشاف، ١٤٣/٤  
فخر رازی: ...لأن اللؤلؤ إذا كان متفرقاً يكون أحسن في المنظر، لوقوع شعاع بعضه على البعض، فيكون مخالفاً للمجتمع منه. التفسير الكبير، ٢٥١/٣٠ و نیز روح البيان، البروسوی، ٢٧٣/١٥.

فإن قلت: الحِسْبَانُ<sup>١</sup> من باب الظَّنِّ و المعارفُ يومئذٍ جَلِيَّةٌ، عِلْمِيَّةٌ، عَارِيَّةٌ عن شَوْبِ الظُّنُونِ، فكيف يكون ذلك؟ قلت: <sup>٢</sup> المرادُ<sup>٣</sup> بقوله: إذا رأيتهُم: إذا كنتَ في نفسٍ كاملةٍ، لها ملكةُ الإِتِّصَالِ بعالمها، و هي في هذا البدنِ و حصلَ لِنفسِ انتِعاشٍ<sup>٤</sup> بما في العالمِ العُلُوي، و وَصَلَ الى عالمِ الحِسِّ و التَّخَيُّلِ على كَيْفِيَّةٍ سَنَدُكُرِّها.<sup>٥</sup> فربَّما يحصلُ فيها على صُورِ اللُّؤلؤِ المنتورِ محسوسةً<sup>٦</sup> و كان ذلك حِسْبَانًا و إن كان العقلُ يحكُمُ بتجرُّده الآ أنَّ المتخيَّلةَ تُصوِّرُها بتلك الصُّورِ، فَتَظُنُّ أنَّها تلك الصُّورُ أو قريبٌ منها. و الجلائلُ المقدَّسةُ أَجَلٌ ممَّا عندنا و أَعْلَى.

## المشرق السابع عشر:

### تفسير الآية العشرون، النعمة الدائمة

قوله تعالى: ﴿وإذا رأيتَ ثمَّ رأيتَ نعيماً و مُلكاً كبيراً﴾<sup>(٢٠)</sup>.

ثمَّ أشارَ الى الجهةِ العقليَّةِ التي هي الأرضُ المقدَّسةُ. و المرادُ: أنَّك إذا وَصَلْتَ الى ذلك المكانِ لاح<sup>٧</sup> لك جميعُ ما ذَكَرناه من التَّعِيمِ الأزلِيِّ الأبدِي، مع نعيمٍ و خيراتٍ لا تَطَّلُعُ<sup>٨</sup> عليها مادامت<sup>٩</sup> في هذا البدن. و إليه إشارةٌ بقوله: أَعَدَدْتُ لعبادِي الصَّالِحِينَ ما لا عينُ رَأَتْ<sup>١٠</sup> و لا أُذُنٌ سَمِعَتْ و لا حَظَرَ [٣١ ر] على قَلْبِ بَشَرٍ.<sup>٤٣</sup>

و المُلكُ الكبيرُ: إشارةٌ الى كَوْنِ العالمِ منظوماً بنظامِ العنايةِ الإلهيَّةِ، المنطبقِ على كلِّ كَلْبٍ و جزئِيٍّ، لا يتأخَّرُ متقدِّمٌ و لا يتقدَّمُ متأخِّرٌ. كلُّ موقوفٍ على سَبِيهِ و مُنوطٌ بوقتهِ و معلقٌ على شَرْطِهِ، ﴿لا يستأخرون ساعةً و لا يستقدمون﴾<sup>١١</sup>. و إليه إشارةٌ بقوله: ﴿و الأرضُ جميعاً قبضته

١. حَسَبَ الشَّيْءِ أَحْسَبَهُ، حِسْبَانًا و حُسْبَانًا.

و الحِسْبَان: الحساب

حَسِبَ الشَّيْءَ حِسْبَانًا: ظَنَّهُ لسان العرب، ٣١٤/١ و ٣١٥؛ العين، ١٤٩/٣.

٢. ش: قلنا. ٣. ش، ت: افزوده إن.

٤. انتعش: ارتفع؛ نهض. لسان العرب، ٣٥٥/٦؛ مجمع البحرين، ١٥٥/٤.

٥. ش، ت: + إنشاء اللّه.

ظ نكارش إنشاء اللّه نكارش فارسي و غلط رايج است. صحيح اين نكارش إن شاء اللّه مي باشد. با توجه به اينكه حرف شرط إن به فعل شرط متصل نمی شود.

٦. ش: + و ليس لها في الحق صورة محسوسة. ٧. ش: لأخي.

٨. الف، ت، ش: لا يَطَّلُعُ. ٩. ظ: مادمت. هر چهار نسخه مادامت ضبط کرده اند.

١٠. الف: رأيت.

١١. هر چهار نسخه: لا يستقدمون ساعةً و لا يستأخرون.

اعراف: ٣٤، يونس، ٤٩؛ نحل: ٦١.

يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ<sup>١</sup>. فذلِكَ الْمَلِكُ<sup>٢</sup> هُوَ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ مَا عَدَاهُ مُضْمَجِلٌ بَاطِلٌ. ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...<sup>٣</sup> لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>٤</sup>.

## المشرق الثامن عشر:

تفسير الآية الواحدة والعشرون، ملابس و حلي الجنة

قوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَ اسْتَبْرَقٌ وَ حُلُوعًا أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ وَ سَقْبِيَهُمْ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾<sup>(٢٠)</sup>.

عَالِيَهُمْ نُصِبَ عَلَى الْحَالِ مِنْ ضَمِيرٍ فِي يَطُوفُ عَلَيْهِمْ<sup>44</sup>. وَ السُّنْدُسُ وَ اسْتَبْرَقٌ نَوْعَانِ مِنَ الثِّيَابِ.<sup>٥</sup> وَ ذَكَرَ صِفَةَ الْخُضْرَةِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَلْوَانِ الْمُشْرِقَةِ الَّتِي تَمُدُّ الرُّوحَ، وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِأَنَّ أَشْرَفَ تِلْكَ الثِّيَابِ مَا كَانَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَ الْمَرَادُ مِنْ تِلْكَ، الْإِشَارَةُ إِلَى مَا حَصَلَ لَهُمْ مِنْ لِبَاسِ الْكِرَامَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي أَحَلَّتْهُمْ تِلْكَ الْمَحَالَّ وَ الْمَبَالِغَةَ فِي التَّعْبِيرِ عَنْ تِلْكَ اللَّذَاتِ، لِكُلِّ مُكْمَلٍ حَسًّا. وَ قَدْ ذَكَرْنَا طَرَفًا مِنْ ذَلِكَ. وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَ حُلُوعًا أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ﴾ وَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾،<sup>٦</sup> إِشَارَةً إِلَى تَحْلِيَةِ مَعَاصِمِ<sup>٧</sup> نَفْسِهِمْ [٣١ ب] بِأَسْوَرَةِ الصُّورِ الْقُدْسِيَّةِ. فَكَمَا أَنَّ الْمَعَاصِمَ يُزَيَّنُ وَ يُحَسِّنُ بِالْأَسْوَرَةِ مِنْهَا وَ يَكُونُ ذَلِكَ كَمَا لَأْتِيهَا، فَكَذَلِكَ التُّفُوسُ بِتِلْكَ الصُّورِ.<sup>٨</sup> وَ فُرْقَانٌ<sup>٩</sup> مَا بَيْنَ الْحَلِيَّتَيْنِ.

وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ سَقْبِيَهُمْ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا، قَدْ سَبَقَ مَعْنَى الْمَرَادِ بِالشَّرَابِ<sup>١٠</sup> غَيْرُ مَرَّةٍ. وَ إِنَّمَا أَوْرَدَ هَهُنَا بِيَزَادَةَ صِفَةِ الطُّهُورِ. وَ الْمَرَادُ مِنْ تِلْكَ الصِّفَةِ أَنَّهُ طَاهِرٌ فِي نَفْسِهِ، وَ إِنْ أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمٌ

١. زم: ٦٧ ﴿وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ...﴾.

٢. د: افروده و

٣. در هر چهار نسخه ضبط آیات بدون فاصله است، لذا فاصله ... + مصحح می باشد.

٤. قصص: ٧٥ ﴿وَ هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

قصص: ٨٨ ﴿وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

٥. ش: ت: در حاشیه: + السندس: مارق منها. و الاستبرق: ما غلظ.

٦. كهف: ٣١ ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا﴾.

فاطر: ٣٣ و حج: ٢٣: ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرًا﴾.

٧. المعاصم: جمع معصم: موضع السوار من اليد أو من الساعد محل دستبند در بازو مجمع البحرين، ١١٧/٦

لسان العرب، ٣٤٨/١٢ ٨. ش: ت: افروده: و فرقان ما بين الزيتون

٩. فرقان: كُلُّ مَا فُرِّقَ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ لِسَانِ الْعَرَبِ، ٣٥٢/١٥ و ٢٢٧/٢ مجمع البحرين، ٢٢٤/٥

١٠. ع المشرق الرابع.

الخمير، مطهّر لمن شربَه. <sup>١</sup> و أئى طاهرٍ أبعدُ عن شائبةِ النجاسةِ <sup>٢</sup> من تلك الأنوار، المبرّأةُ عن نجاسةِ الوهم و الخيال. ثم أئى مطهّرٍ ابلغُ فى غسلِ دَرَنِ <sup>٣</sup> السفلياتِ من ماءِ ينبوعِ الحياة. <sup>٤٥</sup>

### المشرقُ التاسعَ عشرَ:

تفسير الآية الثانية و العشرون، الجنة نتيجة الجهد فى الحصول عليها

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا﴾ <sup>(٢٢)</sup>. يريد أن النعمة التي أفيضها عليكم، هي بحسب سعيكم، أى: حرّكاتكم الحسيّة و العقلية فى تحصيلها. و الشكرُ من الله يرجعُ فى النَّظَرِ الى عِلْمِهِ باستحقاقهم لما وهب لهم. <sup>٤</sup> و الله أعلم.

### المشرقُ العشرون:

تفسير الآية الثالثة و العشرون، الوحي و نزول القرآن

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ <sup>(٢٣)</sup>. التنزيلُ إشارةٌ الى الوحي. و لُنُبِينُ كيفيةً <sup>٥</sup> ذلك على ما يقتضيه قواعدُ الفلسفة. فنقول: إنّ التّفوسَ الكاملةَ اذا نَظَرْنَا الى جانبِ القُدسِ، فرَبَّمَا وَقَعَتْ لها خَلَسَاتٌ و فَلَآتٌ، فَيَتَنَقَّشُ <sup>٦</sup> بنقشٍ غيبىٍّ من هناك. ثمّ إنّ القوّة المتخيّلة <sup>٤٦</sup> تنوعُجُ <sup>٨</sup> الى

١. فخر رازى: يكون الطهور، مطهراً لأنه يطهّر باطنهم عن الأخلاق الذميمة و الأشياء المؤذية. التفسير الكبير، ٢٥٣/٣٠.

و نيز كشف الأسرار، المبيدى، ٣٢٥/٢.

البيضاوى: و وصفه بالطهورية فإنه يطهّر شاربه عن الميل الى اللذات الحسية و الركون الى ماسوى الحقّ فيتجرّد لمطالعة جماله مُلتدّاً بلقائه، باقياً ببقائه. انوار التنزيل، ٥٢٧/٢.

٢. ش، ت: النجاسة.

٣. الدّرَن: الوسخ؛ تلطّخ الوسخ. ألودكى، آغشتن به ألودكى. قد درنِ الثوبِ دَرَناً فهو دَرِنٌ. العين، ٣٨٦/٤، و ٢٥٠/٨؛ لسان العرب، ١٥٣/١٣؛ مجمع البحرين، ٢٤٧/٦.

٤. فخر رازى، گویا خداوند متعال در جواب اهل بهشت می گوید: این نعمتهای فراوان در دایره علم و حکمت من، پاداشی است برای شما. ای بندگان من! آنها را برای شما آفریدم و به خاطر شما فراهم ساختم. التفسير الكبير، ٢٥٥/٣٥ الوجه الثانى.

٥. د: كيفية.

٦. ظ: تنتقش. ٧. د: المخيلة.

٨. د: در حاشیه: + أى يتحرك.

ش: ت: يتوعّد و يتوعج.

تَشْنِيجٌ<sup>١</sup> المعنى العقلی [٣٢ ر] فی صُورٍ جزئیه، و المحرکُ لها حينئذٍ أمران: أَحَدُهُما؛ أَنَّهُ يَزُولُ عنها الكلالُ<sup>٢</sup> و الملأل، بسبب الرّاحةِ فی التفاتِ النَّفسِ فيعودُ الى ما يقتضى طباعها من الشَّنِيجِ<sup>٣</sup> و التَّلْوِيجِ<sup>٤</sup> و ثانيهما؛ أَنَّ النَّفسَ تَسْتَعِينُ<sup>٥</sup> بها و تستخدمها،<sup>٦</sup> فنزلت تلك الصُّورُ الجزئية مناسبةً لذلك المعنى الكلّيّ و يحفظه الى الخيال، فيسلطُ الخيالَ على الحسّ المشترك، فيرتسم فيه صورةً على غاية الحُسْنِ و الزَّيْنَةِ. فيكونُ، حينئذٍ،<sup>٧</sup> مشاهدًا و يَحْضُلُ لها، حينئذٍ، إِبْصارٌ صُورَةٌ أو سماعٌ كلامٌ<sup>٤٧</sup>. حتّى كان عليه السّلامُ يَرى<sup>٨</sup> جَبْرئيلَ في صُورَةِ دَحِيَّةِ الكَلْبِي، اذ كان مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ وَجْهًا و أجملها صُورَةً و كان يَسْمَعُ الوَحْيَ منه<sup>٤٨</sup>. و كذلك سائرُ الأنبياءِ.

و الوَحْيُ الصَّرِيحُ من ذلك ما كان مَضْبُوطًا في الذِّكْرِ و الخيال، ضَبْطًا محفوظًا مُسْتَقَرًّا. فهذه حقيقة ذلك الإنزالِ على الاختصار. و لهذا البحثِ مواضعٌ مُسْتَوْفَى فيها. مَنْ أراد طالعها هذا، على رأي الحكماء. و أمّا على المذهبِ المنصور، فالأمرُ واضحٌ بيّنٌ من غيرِ قُصُورٍ.

و اعلمَ أن في هذه الآية التفاتاً الى خطابِ الرّسولِ ﷺ. و تأكيدُ الضميرِ بالضميرِ<sup>٩</sup> و الإنزالِ بأنْ ذُكِرَ<sup>١٠</sup> بالفعلِ<sup>١١</sup> أوّلاً؛ و بالمصدرِ ثانياً، إشارةً مليحةً الى ردِّ وَهْمِ الفلاسفةِ و الى أَنَّ التَّكْلِيفَ الواردةً على لسانه، منسوبةً الى الفاعلِ الأوّل، جَلَّ ذِكْرُهُ، و تفرّيعٌ لأوهامِ المُكَلِّفِينَ [٣٢ پ]، بتقرير ذلك عليهم. لِئَلَّا يَتَقاصروا و لا يتكاسلوا عن القيام بتلك التكاليف بين الجهادين: الأصغرِ و

→

تَعَوُّجٌ: منحرف شدن، تمايل یافتن، معطوف شدن.  
عَوَّجْتُ الشَّيْءَ تَعْوِيجًا فَتَعَوَّجَ: اذا حَيَّيْتَهُ و هو ضُدُّ قَوِّمَتِهِ. فاما اذا انحنى فى ذاته، فيقالُ إِعْوَجَّ اعوجاجاً.  
لسان العرب، ٢ / ٣٣٢.

١. تشنيج: تحريك، لرزش، انقباض
- الشَّنِيجُ: تشنُّجُ الأصابعِ كُلِّها و الجلد. العين، ٣٧/٦
- الشَّنِيجُ: تَقَبُّضُ الأصابعِ و الجلد. لسان العرب، ٣٠٩/٢
٢. الكلال: درماندگی، لاعلاجی، ناتوانی
- الكلال: الإعياء و العياء: الذى لا دواء له. العين، ٢٧٢/٢
- كَلَّ يَكُلُّ كَلالَةً و كلالاً: أعيا. لسان العرب، ٥٩١/١١
٣. ش، ت: در حاشیه: + الى جانب القدس.
٤. تلويج: تغيير رنگ دادن، رنگ پذيرفتن.
- لا حه العطش و لو حه اذا غيَّره و لاحه، يلو حه: غيَّر لونَه و لو حه الشَّيْءَ بالنَّارِ: أحميته. لسان العرب، ٥٨٥/٢
٥. ش، ت: يستعين.
٦. الف، ش، ت: يستخدمها.
٧. ش: فى.
٨. ش: ير.
٩. د: ساقط است.
١٠. ش، ت: بأنْ ذُكِرَ.
١١. ش، ت: - بالفعل.

الأكبر. وكثيراً ما يُخاطَبُ رِئِيسُ القومِ بِالخِطَابِ العَامِّ لَهُم. و ذلك كثيرٌ فى التَّنزِيلِ.

## المشرق الحادى والعشرون:

تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي على الصبر و ذكر

### الله و صلاة الليل

قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِغْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾ وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَ اصْبِلًا ﴿٢٥﴾ وَ مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَ سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا ﴿٢٦﴾. و شَرَعَ الآنَ فى الحَثِّ على الصَّبْرِ وَ تَوْطِينِ النَّفْسِ على أَحكامه، أَوَّلًا؛ ثُمَّ على الإنزجارِ عن الطَّاعَةِ لغيره،<sup>١</sup> ثانياً؛ ثُمَّ على المواظَبَةِ على العِبَادَاتِ بِحَسَبِ التَّفْصِيلِ، ثالثاً. الأَمْرُ الأَوَّلُ؛ اشارةً<sup>٢</sup> الى الحُبِّ الى الإِصْطِبَارِ على الأحكامِ الالهيَّةِ الواردةِ على النَّفْسِ بِحَسَبِ قُوَّتَيْهَا: النَّظْرِيَّةِ وَ العَمَلِيَّةِ.

الثانى؛ نَهَى<sup>٣</sup> عن التَّعَدَى الى ما عَداه مِنَ مُطَاوَعَةِ الأُوْهَامِ الَّتِي سَوَّلَتْهَا<sup>٤</sup> الشَّيَاطِينُ وَ عِلَّتُهُ غَالِبًا كَلالٌ وَ مَلالٌ يُحْصَلُ فى القُوَى. فَيُضْرَفُ النَّفْسَ عن الطَّاعَةِ وَ يَتَصَرَّفُ فيها، مُتَقَرِّبًا الى إِطَاعَةِ مَنْ يُبْعَدُها عن الطَّاعَةِ وَ العِبَادَةِ. وَ يُعَدُّها وَ يُمَدِّها<sup>٥</sup> بِمُشْتَهَاتِ الهَوَى الحِسيَّةِ. وَ لهذا السَّرُّ أَمَرَ بِالتَّعَوُّذِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾<sup>٦</sup>. و قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾<sup>٧</sup>.

وَ الِاتِّمُّ اشارةً الى مُطِيعِ النَّفْسِ [٣٣ ر] الأَمَّارَةِ باطنًا وَ يُظْهَرُ خِلافَها. وَ يكونُ ذلك لِرِوَادِعِ<sup>٨</sup> وَ هُوَلاءِ هُمُ الفُسَّاقُ شَرَعًا. وَ الكَفُورُ<sup>٩</sup> اشارةً الى الكافرِ المُطِيعِ لها، ظاهراً وَ باطنًا. وَ الثالثُ؛ حَثُّ<sup>١٠</sup> على انواعٍ مِنَ العِبَادَاتِ بِحَسَبِ التَّفْصِيلِ. وَ ذَكَرَ منها: ثَلَاثَةٌ<sup>١١</sup> الأَوَّلَ ذَكَرَ<sup>١٢</sup> اللهُ

١. الف، ش: لغيرها. ٢. الف: - اشارة.

٣. ش: ينهى. ٤. سؤل له الشيطان: زَيْنَ و آراه آياه، أغواه العين: ٢٩٨/٧ لسان العرب، ٣٥٠/١١.

٥. ش: تعدها و تمدها. ٦. نحل، ٩٨.

٧. ش: يذكروا

اعراف: ٢٠١ ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾

٨. ش: وادع؛ الف: «لرواوع»

روادع: جمع رادعة بازدارنده. فرهنگ نفيسى، ٦٩٧/١ و ١٦٠٧ ٩. ش: الكفر.

١٠. الف: حيث.

ش: حب. ١١. ش: ثلث. ١٢. ش، ت: + اسم.

بُكْرَةً<sup>١</sup> وَأَصِيلًا<sup>٢</sup>، وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى كُلِّ عِبَادَةٍ. لِأَنَّ الْعِبَادَةَ وَضِعَتْ طَلِبًا لِلَّهِ تَعَالَى، وَتَوَسَّلًا<sup>٣</sup> إِلَى تَيْلٍ مَعْرِفَتِهِ، بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ. وَكَانَ التَّصَوُّرُ بِحَسَبِ الْإِسْمِ هُوَ أَوَّلُ مَرَاتِبِ التَّصَوُّرِ، حَيْثُ نَبَذَ، طَبْعًا، لَاجْرَمٍ بَدَأَ بِذِكْرِهِ وَضَعًا. وَأَمَّا أَنَّ الْعِبَادَةَ وَضِعَتْ لِذَلِكَ، فَذَلِكَ ظَاهِرٌ. وَمِنْ وَجُوهِ إِفَادَتِهِ لِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ:

أَنَّ النَّفْسَ تَكُونُ<sup>٤</sup> فِي أَوَّلِ الرِّيَاضَةِ قَلِيلَةً الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْجَانِبِ الْأَعْلَى، فَاحْتَاجَتْ إِلَى سَبَبٍ يُدَكِّرُهَا<sup>٥</sup> وَيُوجِبُ التَّفَاتِحَ إِلَى ذِكْرِ الْجَنَابِ. فَوُضِعَتِ الْعِبَادَاتُ، ثُمَّ أَجْلَاهَا الْعِبَادَةُ الْمَشْعُوفَةُ بِالْفِكْرِ، لِكُونِهِ السَّبَبِ الْمُوَصِّلِ إِلَى الْمَقْصُودِ وَبِدُونِهِ لَا تَفِيدُ<sup>٦</sup> الْعِبَادَةَ. قَالَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ<sup>٧</sup> وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ<sup>٨</sup>.

الثَّانِي؛ الْأَمْرُ بِالسُّجُودِ فِي اللَّيْلِ. وَاعْلَمْ أَنَّ الصَّلَاةَ هِيَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْبَدَنِيَّةِ. يُنَبِّهَكَ عَلَى ذَلِكَ، أَنَّهُ قَدْ كَرَّرَ فِيهَا مَا يُوَجِبُ<sup>٩</sup> التَّوَجُّهَ إِلَى الْمَقْصُودِ الْأَقْصَى وَهُوَ اسْمُ اللَّهِ الْأَعْلَى. ثُمَّ وَضِعَتْ فِيهَا حَرَكَاتٌ وَسَكَنَاتٌ عَلَى هَيْئَاتٍ<sup>٩</sup> مَخْصُوصَةٍ جَرَّتِ الْعَادَةُ بِالْإِقْدَامِ بِهَا بَيْنَ يَدَيِ الْمَلُوكِ، تَقْوِيَةً لِلتَّقْيِيدِ<sup>١٠</sup> [٣٣ پ] وَتَأْكِيدًا لِلتَّوَجُّهِ.

الثَّلَاثُ؛ التَّسْبِيحُ فِي أَكْثَرِ اللَّيْلِ. وَذَلِكَ مِنْ جَمَلَةِ مَتَمِّمَاتِ الصَّلَاةِ، مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَتِمُّ<sup>١١</sup> بِهَا الْغَرَضُ الَّذِي وَضِعَتْ تِلْكَ الْعِبَادَةُ لِأَجْلِهِ، فَأَرَدَفَهَا بِهَا. فَأَمَّا كَوْنُهَا بِاللَّيْلِ، فَأَفْضَلُ مِنْ وَجُوهٍ: الْأَوَّلُ، أَنَّ الْإِلْتِفَاتَ فِيهِ إِلَى الْجَانِبِ الْعُلُوى أْتَمُّ. لِأَنَّ اسْتِغَالَ الْحَوَاسِّ بِحَرَكَاتِ الْخَلْقِ وَأَصْوَاتِهِمْ بِالنَّهَارِ مَانِعٌ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ، بِخِلَافِ اللَّيْلِ، فَإِنَّ الْحَوَاسِّ فِيهِ مُتَوَفِّرَةٌ عَلَى الْعِبَادَةِ، خَالِيَةً عَنِ الْمَشَاغِلِ الدُّنْيَوِيَّةِ. فَكَانَ أَفْضَلَ.

الثَّانِي، أَنَّ الْخُشُوعَ<sup>١٢</sup> وَالتَّقْيِيدَ<sup>١٣</sup> فِيهِ أَوْفَى. وَلهَذَا وَجْهٌ لَا يَخْفَى. سَرُّهُ مَعَ ظُهُورِهِ مَسْتَوْرًا إِلَّا عَلَى الْعُرْفَاءِ. وَلا يَتَأْتَى إِظْهَارُهُ إِلَّا بِكَلَامٍ لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ. الثَّلَاثُ، أَنَّهُ أَعْبَدُ مِنَ الرِّيَاءِ. لِأَنَّ الْاسْتِتَارَ عَنْ أَعْيُنِ الْخَلْقِ فِيهِ حَاصِلٌ، فَقَلَّمَا يَقْصُدُ<sup>١٤</sup> طَالِبُهُ بِهِ الرِّيَاءَ. بِخِلَافِ النَّهَارِ، حَيْثُ تَكُونُ<sup>١٥</sup> الْعِبَادَةُ بِمَشَاهِدَةِ الْخَلْقِ. فَكَانَ أَفْضَلَ.

١. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الفجر.

٢. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الظهر و العصر.

٣. ش: يكون.

٤. ش: أؤ.

٥. الف، ت، ش: لا يفيد.

٦. د: در حاشیه: + للتعبد.

٧. الف، ت، ش: لا يفيد.

٨. ش: - ما يوجب.

٩. الف، ت، ش: تم.

١٠. د: در حاشیه: + للتعبد.

١١. ش، ت، د: التقيد.

١٢. د: يقصد.

٣. ش: ترتيلاً.

٤. الف، ت، ش: لا يفيد.

٥. ظ: هَيْئَةً.

٦. ش: + فيه.

٧. ش، ت: يكون.

## المشرقُ الثاني والعشرون:

تفسير الآية السابعة والعشرون، الأرواح المغضوب عليها فى أيدي الشياطين

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ (٢٧).  
 هذه إشارة إلى النفس المقهورة فى أيدي شياطينها. وهى المسترسلة فى طاعة القوى البدنية، المعبر عنها بالنفس الأمارة. كقوة الوهم والخيال وغيرها.  
 والعاجلة: هى الحيوة الدنيا وزينتها واللذات الحاضرة الحسية. أى: يُؤلُون وجوههم شطرها ويعرضون عن القبلة [٣٤ ر] الحقيقية ولا تلتفت نفوسهم إلى ما يحصل لها، من ضرورة الموت وما بعدها، من العذاب الموعود، بسبب ذلك الإعراض. ويدرُونَ وراءهم يوماً ثقيلاً. وثقله: شدته.<sup>٢</sup>

## المشرقُ الثالث والعشرون:

تفسير الآية الثامنة والعشرون، قدرة الله الأبدية

قوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (٢٨).  
 ذلك إشارة منه إلى أنه المبدأ الأول لكل مخلوق. وشدُّ الأسر من الوثاق.<sup>٣</sup> والمراد أن الأزيمة<sup>٤</sup> أمورهم وحركاتهم بيده. وهو مبدأها<sup>٥</sup> ومصدرها وهى مستندة إليه ومشدودة فى أسر علمه، الذى هو نظام كل موجودات، كليها وجزئها. وإذا كانوا كذلك، لم نكن عاجزين عن تبديله إذا شئنا. وفى ذلك تنبيه على أن القدرة المتعلقة لمن عداه، متلاشية فى جنب قدرته، مُنمَّحِيَّة<sup>٦</sup> بالنسبة إلى عظمته. وههنا دقيقة<sup>٥٠</sup> وهى أن الملازمة هذه الشرطية مما لا شك فيها. وذلك أنه

١. الف: لا يلتفت.

٢. فخر رازى: أستعير الثقل لشدته وهوله. التفسير الكبير، ٢٦٠/٣٥ الجامع لأحكام القرآن، ١٥١/١٩؛ الكشاف،

٦٧٥/٤؛ مجمع البيان، ١٠ - ٩ - ٦٢٦.

٣. أسرَ فلانٌ فلاناً: شدَّ وثاقاً.

و الوثاق: الحبل أو الشيء الذى يُوثَقُ بمنزلة الرِّباط. لسان العرب، ٣٧١/١٥، العين، ٢٥٢/٥، ٢٩٤/٧.

٤. ش: الأزيمة.

الأزيمة: جمع الرِّمام: الخيط الذى فى أنف الناقة؛ ماؤم به. العين، ٣٥٤/٧؛ لسان العرب، ٣٧٣/١٢؛ مجمع البحرين،

٨٥/٦. ٥. مبدؤها. ٦. ش، ت: الموجودات.

٧. امتحى الشيء: إذا ذهب أثره. الأجود إمحى والأصل فيه: انمحي وأما امتحى فلغة رديئة. العين، ٣١٤/٣،

لسان العرب، ٢٧١/١٥، مجمع البحرين، ٣٦٧/١.

إذا تعلق علمه، الذي هو نظام الكل على الوجه الأنتم، بشيء مع تمام امكانه ففعله واجب عنه. لكن تلك الملازمة، وإن صدقت، فلا يلزم صدق جزئي الشرطية، حتى يلزم أنه شاء، فتبدل أمثالهم. والله الموفق.

## المشرق الرابع والعشرون:

### تفسير الآية التاسعة والعشرون، اللوح المحفوظ

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٩).

هذه إشارة إلى كل ما تقدم من أصناف الوعد والوعيد [٣٤ پ] وغير ذلك مما اشتملت عليه هذه السورة. ونعم التذكرة تلك. فإن في تصفحها<sup>١</sup> فوائد للعاقلين وفي تدبرها فرائد جمّة للطالبيين السالكين. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾<sup>٢</sup>. نفسه مقبلة<sup>٣</sup> بوجهها<sup>٤</sup> على ما التفت إليه سمعها. فقد ذكرنا للسالكين بما أعدنا. و ذكرنا للذين لم يسلكوا، و آتيناهم من الآيات والهدى ما إن سلكوا معها السبيل لم يضلوا. فمن ساقه قلم التقدير، بإرادة جازمة يفضى بها، إلى سلوك سنن من الطرق الموصلة إلينا، سلكها.

## المشرق الخامس والعشرون:

### تفسير الآية الثلاثون، مشيئة الله و علمه الواسع

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (٣٠).

هذه إشارة إلى القضاء الإلهي. وهو كون إرادة العبد موقوفة على استعدادها،<sup>٥</sup> مفاضة عليه بحسب امكانه و ليست من قبل العبد، دفعاً للتسلسل والدور<sup>51</sup>، على ما يعلم في غير هذا الموضع.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ تحقيق لعلمه بكل الموجودات، على أتم الوجوه و أكملها. أمّا الأمور الكلية، فبالذات و أمّا الجزئية، فعلى وجه الكلي. و بيانه على ما قرره بعض العلماء<sup>٦</sup> من رأى الحكماء: أن من الادراكات ما يتعلق بزمان أو

١. التصفح: النظر في الأمر. لسان العرب، ٥١٤/٢.

٢. د: - مقبلة. ٣. د: مواجهها.

٤. ش، ت: در حاشيه: + و هو المحقق الطوسي.

٢. ق: ٣٧.

٥. ش: - لها.

مكان، و إنما يكون الإدراك من ذلك المُدركِ بآلةٍ جسمانيَّةٍ [٣٥ ر]. و ذلك المُدركُ مُدركٌ للتَّغييراتِ الحاضرةِ فى زمانه و يحكُّمُ بوجودها. و يفوتُه<sup>١</sup> ما يكون فى غير هذا الزَّمان و يحكمُ بعدمه و يُخبرُ عنه بكان و سيكونُ و ليس هو الآن. و يدركُ المتكرراتِ الَّتى ممكنةٌ<sup>٢</sup> أن يشيرَ إليها بأنَّها هنا أو هناك.

و منها ما لا يكونُ كذلك. و يكون ذلك الإدراك، إدراكاً تاماً مبرراً عن التعلُّق<sup>٣</sup> بالزَّمان و المكان. و يكون المُدركُ بذلك الادراك مُحيطاً بالكلِّ، عالماً بأنَّ<sup>٤</sup> أىَّ<sup>٥</sup> حادثٍ يوجدُ فى أىَّ زمانٍ مِنَ الأزمنةِ و فى أىَّ مكانٍ مِنَ الأمكنةِ، و لم يتفاوتتْ بينه و بين سائرِ الحوادثِ المتقدِّمةِ عليه و المتأخِّرةِ عنه، من المُدَّةِ و المسافةِ. و لا يحكُّمُ بالعدمِ على شىءٍ من ذلك، بل يحكُّمُ بأنَّ كلَّ موجودٍ فى زمانٍ، لا يوجدُ فى غيره. كما أنَّ الأوَّلَ يحكُّمُ بأنَّ الماضى ليس بموجودٍ الآن. و كذلك يعلمُ تعلقَ كلِّ شخصٍ بجزءٍ من المكان، و بالتفاوتِ الَّذى بينه و بين غيره فى الجهاتِ، على الوجه المطابق لما عليه الشىءُ موجودٌ. أو لا يحكُّمُ بوجود شىءٍ الآن و لا عدمه؛ أو وجوده هناك؛ أو عدمه؛ أو غيبته؛ أو حضوره. لأنَّه ليس زمانىٌّ و لا مكانىٌّ، بل نسبةٌ لجميعِ الأزمنةِ و الأمكنةِ اليه نسبةً واحدةً. فعلمُه بجميعِ الموجوداتِ أتمُّ العلومِ و أكملها. و هذا معنى العلمِ بالجزئياتِ على [٣٥ پ] الوجه الكلىِّ. و لا يمكنُ الادراكُ على هذا الوجه، إلاَّ لِمَن يكونُ ذاته بريئةً عن الزَّمانِ و المكانِ و يُدركُ لا بالآلةِ و لا بتوسُّطِ صورةٍ. فلا يمكنُ، حينئذٍ، أن يكونَ شىءٌ من الأشياءِ، كلياً كان أو جزئياً، على أىَّ وجهٍ كان، إلاَّ و هو عالمٌ به. ﴿... و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>٦</sup>. و قوله تعالى: حكيماً، إشارةً الى إيجادِ كلِّ الموجوداتِ، على أحكمِّ وجهٍ و أتقنِهِ، و جَدْبُ كُلِّ ناقصٍ منها مِنْ مَبْدَئِهِ<sup>٧</sup> الى كماله جَدْباً مُلائماً له. و فى المقامِ كلامٌ فوق هذا، أشرنا فى رسائل أُخْرَى.

## المشرق السادس والعشرون:

تفسير الآية الواحدة و الثلاثون، السعادة الحقيقية هي الوصول الى الكمال الحقيقي  
قوله تعالى: ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَ الظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾<sup>(٣١)</sup>.  
يُدْخِلُ، من أفضى القضاء الإلهى، إشارةً الى طريقِ الحقِّ و رُشدِهِ بالوصولِ الى الكمالِ

٣. د: المسمى.

٢. ش: يمكنه. پ.

١. د: يفوت.

٤. ش، ت: كان.

٥. ش، ت: بأى.

٦. ش، ت: بأن.

٧. د: من.

٨. انعام: ٥٩ ﴿و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما فى البرِّ و البحرِ و ما تسقط من ورقه الا يعلمها...﴾

٩. د: مبدائه.

الحقیقی فی رحمته. فیهب<sup>۱</sup> له من السعادة الحقیقیة بحسب امكان ما اوجبوا لأنفسهم. و الظالمون: المانعون<sup>۲</sup> لحق الله أن یصل الی مستحقه، المتكسون<sup>۳</sup> فی ظلمات الأبدان، أعد لهم من العذاب الألم، بحسب استحقاقهم. و یمكن تلك الملكات الرديئة فی نفوسهم ما أعد. ﴿وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾<sup>۴</sup>.

اللهم! یا واهب الحیوة [۳۶ ر] حیاً<sup>۵</sup>! یا مالک الرقاب رفاً!<sup>۶</sup> بیابک عبد تطفل<sup>۷</sup> علی کرمک، رجاء لقبول توبته، قصداً الی عفوک، طلباً لمحو خطیئته. فلا ترجعه من روحک بید صفر<sup>۸</sup> بعد أوبته<sup>۹</sup>. و لا تدخله فی زمرة الظالمین بسیئته. وهب له من لدنک رحمة و هییء له من أمره رشداً<sup>۱۰</sup>.

قد تم کتابة تفسیر سورة الإنسان، فی یوم الإثنين التاسع من شهر ربيع الآخر، سنة تسعین و تسعمائة الهجرية.

۱. الف: فهب.

۲. الف: + لحقه.

۳. نکس رأسه: اذا طأطأ ذل.

التكس من الرجال: المقصر عن غاية النجدة و الكرم العین، ۳۱۳/۵ لسان العرب، ۲۴۳/۶.

انتكس: انقلب علی رأسه و هو دعاء بالخيبة لأن من انتكس فی أمره، فقد خاب و خسر لسان العرب، ۲۴۱/۶ المتكس: سرنگون، وازگون.

۴. نور: ۴۰ ﴿أَوْ كَظُلُمٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طُلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرِيهَا وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.

۵. ش، ت: حقاً.

۶. ط: رقیقاً.

۷. د: تطفل؛ ش: يطفل

طفلت الشمس تطفل طفولاً و طفلت تطفلاً: هممت بالوجوب و دنت للغروب. لسان العرب، ۴۰۳/۱۱ الطفيلي: هو الذى یدخل علی قوم من غیر أن یدعوه. مأخوذ من الطفیل و هو إقبال اللیل علی النهار بظلمته

همان، ۴۰۴، العین، ۴۲۹/۷

یقال: رثن الرجل اذا تطفل و دخل بغير اذن. لسان العرب، ۱۸۱/۱۳

و الوارش: کسی که وقت خوردن غذا را سنجیده و در همین هنگام برگروھی وارد می شود که در حال خوردن طعام هستند.

تطفل: بدون اجازه بر سر سفره ای نشستن.

۸. الصفر و الصفرة: الشئ الخالی فهو صفر.

اناء صفر: خانه عاری از أسباب و لوازم

رجل صفرالیدین: مرد تهی دست.

لسان العرب، ۴۶۳/۴، العین، ۱۱۴/۷.

۹. د: بعداوته.

أوبته: إیابه و رجوعه. آب الی الشئ: رجع. لسان العرب، ۲۱۸/۱، العین، ۴۱۷/۸.

۱۰. با الهام از آیه ۱۰ / كهف

﴿إِذْ أَوَى الْكُفَّةِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.



### پی‌نوشت‌ها

1) جلال‌الدین دوانی در یک خانواده سنی مذهب به دنیا آمد و اصالتاً هم از اولاد خلیفه ابوبکر بن ابی‌قحافه است. تألیفاتش حکایت از این دارد که وی اواخر عمر پیرو مذهب شافعی و از نظر اصول عقاید اشعری بوده ولی کم‌کم به مذهب شیعه اثنی عشری گرویده است. اما موقعیت و نفوذی که در میان مردم ایران آن روز - که اغلب پیرو مذهب تسنن بودند - داشته، مانع اظهار عقیده‌اش بوده است. لیکن علمای بزرگی چون بحرالعلوم و بزرگانی همچون سید حسن صدر در تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام و سید محسن امین در اعیان الشیعه و حاج شیخ عباس قمی در کتابهای مختلف خود و شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه و طبقات اعلام الشیعة، همه جا جلال‌الدین دوانی را از مفاخر حکما و متکلمین شیعه دانسته‌اند.

یکی از دلائلی که بر شیعه بودن وی صحه می‌گذارد، اشعار اوست در وصف علی علیه السلام. از جمله ابیات زیر:

عاجز بود از کنه صفاتش اوهام	الله بود یک الف و هی و دولام
وز هی و دو لام، جو محمّد را نام	از بیّنه الف، علی را بطلب
وز بیّنه اسم محمّد، اسلام	از بیّنه اسم علی، ایمان جو

[مفاخر اسلام، ۴ / ۴۲۲]

توضیح اینکه: براساس بیانات وی در مبحث علم حروف، هر حرف از حروف الفبا یا مرکب از دو حرف است مثل: با-تا-ثا... و یا سه حرف مثل: جیم، دال، میم. حرف اوّل زَبَر و حرف دوّم و سوّم بیّنه نام دارد. به این ترتیب بیّنه اسم علی علیه السلام یعنی

ین، ام، ا، مساوی رقم ۱۰۲ بوده که برابر رقم ایمان است و بیّنه اسم محمّد یم، ا، یم، ال برابر رقم ۱۳۲ است که معادل رقم اسلام می باشد. و به همین ترتیب، بیّنات اسم الله، محمّد ﷺ است و علی ع ا ل ی

$$\text{بیّنه الف} \leftarrow \text{لف} = ۳۰ + ۸۰ = \text{علی} = ۷۰ + ۳۰ + ۱۰ = ۱۱۰$$

$$\text{بیّنه هی و دو لام} \leftarrow \text{ی} + \text{ام} + \text{ام} + ۱۰ + ۱ + ۴۰ + ۱ + ۴۰ = \text{محمّد} = ۴۰ + ۴۰ + ۸ + ۴۰$$

$$= ۹۲$$

\*\*\*

(2) مطلع العرفان مجموعه رسائل قرآنی غیاث الدین منصور است. چنانکه در ذیل رساله کوتاهی که در تفسیر آیه معراج اسراء - ۱، تحریر کرده، می نویسد:  
انّ هذه رسالة من رسائل مطلع العرفان الذي نظمها و رصفها تفسير الآيات من القرآن الكريم و الفرقان العظيم على ما أرى

رساله هشتم از مجموعه رسائل، شماره ۷۵۸ د- شماره میکرو فیلم ۷۰۱۰ عبارات مؤلف در این رساله تحفة الفتی حاکی از این است که، مطلع العرفان در اواخر عمر وی، تألیف و یا تکمیل شده است. نسخه ای از این رساله در کتابخانه مدرسه غرب همدان مدرسه آخوند به شماره ۶۷۹، نگهداری می شود. باکمال تأسف علی رغم تلاش و پیگیریهای مکرر نگارنده، به علت بازسازی ساختمان مدرسه و عدم همکاری مسئولان مربوط، دستیابی به این نسخه میسر نگشت.

\*\*\*

(3) این بیان روشنگر آن است که مؤلف در اثبات عقلی و برهانی معاد جسمانی بر صدر المتألهین پیشی دارد. و نیز بر خلاف کسانی که معتقدند شرع در اثبات معاد روحانی ساکت است، معتقد است هر دو شکل معاد از هر دو طریق عقلی و نقلی قابل اثبات می باشد.

وی در رساله حجة الکلام لایضاح محجة الإسلام به صورتی مفصل به اثبات معاد جسمانی پرداخته و به شبهاتی که از سوی منکرین معاد مطرح شده، از جمله شبهه آکل و مأکول، امتناع اعاده معدوم و لزوم تناسخ، پاسخ داده است. در آغاز، به طرح آراء غزالی در مورد تقسیم وجود به وجود ذاتی؛ حسی؛ عقلی، خیالی و شبهی می پردازد و سرانجام در این خصوص که وی مواعید قبر و ثواب برزخ را در زمره وجودات خیالی - نه

ذاتی و حقیقی - انگاشته است، به شدت انتقاد کرده و می‌نویسد: هرکس اندک، ذکاوتی دارد، درمی‌یابد که تقریر غزالی مستلزم تکذیب پاره‌ای از تعالیم انبیاء است که إقرار به آنها لازمه ایمان می‌باشد.

آنگاه درباره اعتقاد خویش می‌نویسد:

إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ، بَدَنُ الْإِنْسَانِ بِأَجْزَائِهِ لَهْ كَان. لَا بَدَنٌ مَا بَأَى جِزءٌ كَيْفِ كَان، بَلِ الْمُعَادُ هُوَ الْأَجْزَاءُ الَّتِي كَان لَه فِي النَّشْأَةِ الْأُولَى مَعَ رُوحِهِ، لَا رُوحُهُ فَقَط.

و سرانجام به اثبات معاد جسمانی و روحانی از طریق عقل و شرع می‌پردازد. اجمال

بیانات وی به شرح زیر است:

اموری چند مؤید صحت اعتقاد ما به وقوع معادین است:

اول: این اعتقاد یکی از ضرورت‌های دینی مذهب ماست.

دوم: این وقوع هم امکان عقلی دارد و هم خیر قطعی از مُخبر خبیر.

سوم: ممکن است، از این نظر که حکم و عرف اقتضای وقوع آن را دارند.

چهارم: زنده ساختن مُردگان اموری مشاهده شده و تجربه شده است نه غیر قابل باور.

- و در آیات متعددی از قرآن به این مطلب اشاره دارد که مقتضای حکمت الهی، اثباتگر

امکان وقوع معاد است و او بر این امر قادر است.

در سوره واقعه در جواب اصحاب شمال که می‌پرسند ﴿...أَنذَا مِنَّا وَكُنَّا تَرَابًا وَعِظْمًا أَعِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ﴾. می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوْلِينَ وَالْآخِرِينَ لِمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾.

و بعد با چهار دلیل به شرح این مطلب می‌پردازد:

دلیل اول: سخن خدای متعال که فرمود: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الله تعالی در این آیه به گمراهان دروغ‌اندیش که منکر بعث بوده و امکان آن را بعید می‌شمارند می‌فرماید: شما این منی را - که می‌پندارید انسان از آن خلق شده و اگر بار دیگر تولید نشود، انسان دومی خلق نخواهد شد - نیافریده‌اید. بلکه خداوند انسان و ماده او را با قدرت و اراده خویش آفرید و به دلیل عمومیت قدرتش و شمول علم و اراده‌اش قادر است که انسان اول را بار دیگر خلق کند و همان‌گونه که اول بار از منی آفریدش، بار دیگر به وجودش آورد.

و این مطلبی نیست که قابل انکار و یا استبعاد باشد، علاوه بر اینها اخبار و روایات حکایت از این دارند که در هنگامه بعث، باران‌هایی چون منی از آسمان خواهد بارید.

دلیل دوم: سخن خدای متعال است که فرمود: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرَثُونَ، أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾.

ظاهر این آیات بیانگر آن است که منکران حیرت زده، رجوع و بعث را محال شمرده‌اند، نه اینکه مدعی استحاله باشند چنانکه فخر رازی تصور کرده است و این به آن دلیل است که در مغزهای خام و فاقد اندیشه ایشان این تصور رسوخ دارد که بدن، زمانی که خاک می‌شود و متخزق و پراکنده می‌گردد چگونه باز می‌گردد و دوباره بدنی همچون بدن پیشین می‌گردد؟! چه کسی این اجزاء را از هم باز می‌شناسد و چه کسی می‌تواند دوباره آنها را جمع و فراهم آورد پس از آنکه در اطراف و اکناف زمین و آسمان پراکنده شده‌اند؟! لذا خدای تعالی این استبعاد را با طرح این دلیل رد می‌کند که وی عالم به همه این اجزاء است و علمش بر زمین و آسمان احاطه دارد و قادر است که بار دیگر آنها را برگردانده و فراهم آورد. چگونه در زمین حیوانات، گیاهان و چشمه‌ها و نهرها را پدید آورد! همان‌گونه که آبی مبارک از آسمان فرو می‌ریزد که رویشگر و زندگی بخش باشد و اجزاء متفرق و مشتت را جمع کرده و در پی آن صورت و بدنی شکل پذیرد، خروج و بعث دوم نیز چنین خواهد بود.

دلیل سوم: و من اینک دلیلی ارائه می‌کنم که تاکنون هیچ‌کس متذکر آن نگشته است و از دید اهل تحقیق علی‌رغم فراوانی تعدادشان و شتاب ایشان در دریافت حقایق، مخفی مانده است. می‌گویم: انسان یک واحد طبیعی و دارای دو جزء است. بدن عنصری و روح که نفس نامیده می‌شود. تا اینجا در میان اهل عقل و اهل نقل اختلافی نیست. نزاع در این است که آیا این نفس، مجرد است یا مجسمه؟

قاعده اول: بسیاری مواقع از یک واحد طبیعی، تنها یک جزء، مقصود بالذات و حقیقه مورد نظر است. و اگر از اجزای دیگرش سخن رانده می‌شود به منظور دست‌یابی بهتر به آن جزء مورد نظر می‌باشد. چنانکه حکماء در مورد افلاک و کواکب از این قاعده پیروی می‌کنند. از دو جزء انسان نیز، آنچه منظور و مقصود بالذات است همان روح الهی است.

قاعده دوم: این روح در حقیقت، همان عامل فاعل، تصرفگر و مُدْرِك و مکلّف است. و قوای بدنی همانند قلمی در دست نویسنده است. لذا اطاعت و نافرمانی، احسان و پستی، حاصل روح است و آن است که با اعمال و افعالش سزاوار عقاب و ثواب می‌گردد نه بدن که تنها آشیانه این پرندۀ قدسی الهی است.

و بدین سان آنگاه که ساختار ظاهری به اتمام رسید و با ترکیبها و مزاج موجود استعدادش به کمال رسید، همچون شیء قابل اشتعالی که در نزدیک آتش قرار دارد، مشتعل می‌گردد. بدین‌گونه از مبدأ آغازگر و صورتگر بدیع، روحی بدان افاضه خواهد شد و آن روح با هیئتهای بدنی تشخص می‌یابد و بدن به واسطه این تعلق، در صورت انسان است و در حقیقت همان روح.

نکته دیگر اینکه میان روح الهی و این بدن عنصری دو نوع تعلق و دو نحوه ارتباط وجود دارد. نوع اول که اصلی و اولی است، تعلق و ارتباطی است با روح حیوانی که از قلب برخاسته و در تمام رگها در حرکت و جریان است. نوع دوم که فرعی و ثانوی است، متعلق به اعضاء بسیار درهم پیچیده بدن است.

هر صورت و نفس و طبیعتی، به جسمی تعلق دارد. حال اگر در تعلق به جزئی از آن قصور و فتوری رخ دهد، توجه و تعلق به اجزاء دیگر افزایش می‌یابد و اینک می‌گوییم: روح الهی که مدتی به بدنی تعلق داشته، اگر مزاج روح حیوانی منحرف شود و بدین سان صلاحیت تعلق خویش را که تعلق اولی است از دست بدهد، تعلق ثانوی، بین روح الهی و اعضاء شدت می‌یابد و پس از قطع تعلق اولی و از میان رفتن آلات و قوای انسان، نوعی تعلق ثانوی باقی می‌ماند و آنگاه در محشر، زمانی که این اجزاء دوباره جمع شده، شکل پذیرند و صورت بدن به تمامی حاصل شود، روح حیوانی دوباره پدید آمده و تعلق روح همانند مرتبه اول می‌گردد. و لذا بقای تعلق روح به اجزاء مانع از این است که نفس دیگری حادث شود. بنابر این، معاد بازگشت روح است به بدن برای نیل به جزا.

اما اینکه چگونه ممکن است که شخص بعینه بازگردد، مطلبی است که شرح آن را در کتب دیگر خود بیان داشته‌ایم... در اینجا ذکر این مطلب را مناسب دیدم که شیخ الرئیس ابن سینا پس از اثبات نفس و جوهریت آن می‌گوید: و این جوهر در تو واحد است. بلکه خود توست. حکما دیگر نیز گفته‌اند که "تو"، نفس تو است نه بدن تو و همگی اعتراف دارند که نفس همان چیزی است که هرکس بالفظ انا به آن اشاره می‌کند.

و اما دلیل چهارم:

خدای متعال در رفع استبعاد و انکار معاد به گونه‌ای دیگر می‌فرماید:  
خلق اول و جمع اجزاء در اولین بار، هیچ‌گونه رنج و ناتوانی در پی نداشت، همان‌گونه است خلق دوم. بلکه این متکبران منکر نمی‌دانند که در دوره حیات خویش پیوسته در لباسی از خلق جدید بوده‌اند. اشاره دارد به آیه ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) علی‌رغم اینکه بدنهایشان پیوسته تجدید می‌شود، شخصیت و هویتشان باقی است.

(مفسر لَبْس را به معنی ملبوس و لباس می‌داند و معتقد است لَبْس مصدر و به معنای التباس است. گرچه متذکر می‌شود که اگر این معنا (لَبْس = لباس) حقیقی هم نباشد، مجاز بودن آن جایز است. چرا که لباس سبب التباس است).

ملاصدرا نیز از جمله حکمائی است که معتقد است «حق آن است که بدن در معاد همان بدن است بشخصه که انسان در آن بدن مرده است - و مثل آن نیست - و به حیثیتی است که هر کس او را را ببیند می‌گوید که این همان شخص است بعینه که در دنیا بود. و کسی که این را انکار کند، شریعت را انکار نموده است و منکر شریعت کافر است عقلاً و شرعاً. و کسی که اقرار نماید که مثل بدن اول به اجزائی دیگر برمی‌گردد، به حقیقت انکار معاد نموده است و بر او لازم می‌آید که بسیاری از نصوص قرآنی را انکار نماید.

ترجمه مبدأ و معاد ملاحظاً، مقاله دوّم، ۴۳۶.

غیاث الدین، در بحثی دیگر ضمن طرح شبهاتی که از سوی منکرین معاد عنوان شده، به پاسخگوئی یک یک آنها می‌پردازد. ۴ مورد از این شبهات چنین است:

- ۱ - معاد مستلزم اعاده معدوم است.
- ۲ - مستلزم تناسخ است.
- ۳ - اعاده بدون غرض، بیهوده و مناسب شأن حکیم نیست. و اعاده با غرض، اگر عاید به خداست، مستلزم نقص در اوست و اگر عاید به عبد باشد، پس اگر منظور شکنجه اوست که شایسته خدای دانا نیست و اگر ایصال لذت است، لذات، خصوصاً حسّیات، دفع آلام است و این مستلزم آن باشد که نخست آزارش رساند تا ایصال لذت ممکن باشد. و چگونه چنین چیزی در شأن خدای تعالی روا باشد؟

۴ - جرم زمین مقدار معینی است و برای تجدید خلایق در روز رستاخیز کافی نیست.

پاسخهای غیاث الدین به شبهات فوق به ترتیب به شرح زیر است:

- ۱ - اعاده در معاد، اعاده معدوم محض نیست، بلکه تجدید احوال چیزی است که باقی بوده و از میان نرفته است.
- ۲ - بدن آخری در قیامت به تبعیت نفس موجود است، نه اینکه ماده مستعدی باشد که صورت به آن اضافه شده باشد. و در این صورت تناسخی صورت نخواهد گرفت.
- ۳ - در مباحث غایت روشن شده که فرق است میان معانی غرض، غایت و ضروری. و برای هر حرکت طبیعی، غرضی و غایتی طبیعی است و برای هر عملی جزائی لازم، و هرکس به اینت خود محشور می‌شود. آنچه از ناحیه خداست، ایصال عنایت و رحمت و ایصال هر حقی به مستحق آن است. ثوابات و عقوبات لازمه ثمرات و نتایج و تبعات اعمال عبد است از جهت تمایلات خاص و ارتکاب اعمال خلافی که مقتضای قدر است، تبعاً للفضاء الالهی.
- ۴ - بعد از تسلیم و قبول این ایراد، پاسخ می‌دهیم که هیولا، قوه قبول است و می‌تواند تا بی‌نهایت صورت پذیرد ولی به صورت تعاقب. و آخرت از حیث زمان اگر چه یک روز بیش نیست ولی آن روز غیر از روزهای دنیاست، زیرا آن روز به اندازه پنجاه هزار سال از روزهای دنیاست. و این زمین هم بدین صورت نخواهد بود، بلکه دارای وسعت زیادی است که خدای متعال می‌فرماید:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ابراهیم: ۴۸.

و نیز می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ واقعه: ۴۹ و ۵۰.

حاشیه شرح تجرید قوشچی، مقصد ششم

\*\*\*

(4) ابن عباس، قتاده، سیبویه، کسائی، فراء و ابو عبیده، همگی متفقند که «هل» در این

آیه، خبر است نه استفهام. جامع البیان، الطبری، ۲۹ / ۱۲۵؛ معانی القرآن، الزجاج، ۲۶۹؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۶؛ زاد المسیر، ابن جوزی، ۸ / ۴۲۷؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۰۹؛ تفسیر الوسیط، الواحدی، ۴ / ۳۹۸؛ البحر المحیط، ابو حیان، ۸ / ۳۹۳. فخر رازی: اَتَّفَقُوا عَلٰی اَنَّ هَلْ هَهُنَا وَ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی ﴿هَلْ اَتٰیكَ حَدِیثُ الْغَاشِیَةِ﴾ بمعنی قد. التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۳۵.

فَرَأَى: و هل قد تكونُ جحداً و تكونُ خبراً. فهذا من الخبر، لِأَنَّكَ قد تقول: فهل و عظمتُك؟ فهل أعطیتك؟ تُقَرَّرُهُ بِأَنَّكَ قد اعطیته و وَعَظَّتْهُ. معانی القرآن، ۳ / ۲۱۳. نیشابوری: اَتَّفَقُوا عَلٰی اَنَّ هَلْ هَهُنَا وَ فِی الْغَاشِیَةِ، بمعنی قد و هذا ماذهب الیه سیبویه... و معنی الآیة أقدأتی. فالإستفهامُ یفید التقریرَ و قد تفید التقریبَ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ / ۴۰۹.

طوسی: قال قومٌ: هل یحتمل معناه أمرین: أحدهما؛ اَنْ یكونَ بمعنی قد أتى و الثانی؛ اَنْ یكونَ معناه أتى علی الإنسان. و الأغلب علیه الإستفهام و الأصلُ فیها معنی قد. التبیان، ۱۰ / ۲۰۵.

بیضاوی: استفهامُ تقریر و تقریب و لذلكُ فَسَّرَ بَقَدِّ و أصلُهُ أَهْلٌ. انوار التنزیل، ۲ / ۵۶۹.

\*\*\*

(5) قال عطاءٌ عن ابن عباس: اِنَّمَا تَمَّ خَلْقُهُ بَعْدَ عَشْرِينَ وَ مِائَةِ سَنَةٍ. الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۱۰؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۶؛ التفسیر الوسیط، الواحدی النیشابوری، ۴ / ۳۹۸؛ التفسیر الکبیر، فخر الرازی، ۳۰ / ۲۳۵؛ مجمع البیان، الطبرسی، ۱۰-۹ / ۶۱۴.

قشیری: زاد ابنُ مسعود اربعینَ سَنَةً. فقال: و أقام و هو من ترابِ اربعینَ سَنَةً، فتمَّ خَلْقُهُ بَعْدَ مِائَةٍ وَ سِتِّینَ سَنَةً ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ الرُّوحُ. لطائف الإشارات، ۶ / ۲۲۸.

ابن جوزی می گوید: در مورد انسان و حین دو قول وجود دارد: یک قول این است که مراد از انسان، آدم و حین، مدت ۴۰ سال است، یعنی زمانی که آدم از گل شکل گرفت و هنوز روح در وی دمیده نشده بود.

در سخن دیگر - که نظر ابن عباس و ابن جریج نیز می باشد - لفظ انسان اسم جنس نبوده و بنا براین، منظور از حین زمانی است که انسان، نطفه، علقه و مضغه بوده است، و

عبارات ﴿لم یکن شیئاً مذکوراً﴾، به این معنی است که شیء بوده، لیکن مذکور و نامدار نبوده است. زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸.

بیضاوی نیز معتقد است، حین، بخش محدودی است از دهر، که زمانی است ممتد و غیر محدود و شیء مذکور نبودن انسان به این معنی است که مذکور به انسانیت نبوده، مانند: عنصر و نطفه. و مراد از انسان یا به اعتبار جمله ﴿انا خلقنا الانسان من نطفة﴾ اسم جنس است و یا مقصود، آدم است، که ابتداء خلقت او را بیان کرده و سپس به کیفیت خلقت فرزندان آدم از نطفه آمیخته پرداخته است. انوار التنزیل، البیضاوی، ۵۷۷/۲ و نیز البحر المحیط، ابو حیان، ۳۹۳/۸.

\*\*\*

6) تقریر صورت اشکال و پاسخ امام فخر چنین است: اشکال، اگر حین مدتی مقدر و محدود از زمان باشد و آن طور که روایات ابن عباس و دیگران حکایت دارند، منظور مدتی باشد که خلقت آدم در مرحله گل، خشت خام و خشت پخته بوده است، در این صورت، گل و خشت را تا قبل از نفخ روح نمی توان انسان نامید. در حالی که منطوق آیه حکایت از این دارد که بر این انسان در همین حال که انسان است، مدتی از زمان گذشت و در این مدت شیء مذکور نبوده است. ﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾.

پاسخ امام فخر دارای دو جنبه است: اول اینکه، گل و خشتی که به صورت انسان شکل پذیرفته و صورت گرفته است و مقدر است که در آن روح الهی دمیده شود و بزودی موجودی به نام انسان گردد را می توان انسان نامید. چنانکه خداوند متعال، یحیی را پیش از تولدش یحیی نامید ﴿یا زکریا انا نبشرك بغلام اسمہ یحیی﴾ مریم: ۷. و دوم اینکه، برای کسانی که لفظ انسان را عبارت از نفس ناطقه می دانند و به وجود آن قبل از وجود بدن معتقدند، چنین اشکالی موضوعیت ندارد.

\*\*\*

7) انتقاد مؤلف بر جنبه دوم پاسخ امام فخر بر اشکال فرضی است. و ظاهراً جنبه اول پاسخ مورد قبول وی می باشد. چنانکه عبارات پیشین او نیز حکایت از این پذیرش دارد. اما توضیح اینکه چرا اگر انسان را همان نفس ناطقه بدانیم، ناچاریم در آیه دوم این سوره

قائل به صرف یا تأویل شویم چنین است: در آیه دوم از خلقت انسان از نطفه آمیخته سخن به میان آورده. قطعاً هیچ‌کس خلقت نفس ناطقه را از نطفه نمی‌داند. اصولاً حکمائی که قائل به نفس ناطقه هستند، اولاً وجود آن را قبل از بدن نمی‌دانند و ثانیاً آن را مخلوقی بسیط و مجرد می‌شناسند، نه مخلوط و حاصل ترکیبی نطفه. چنانکه مؤلف خود در تعریف نفس از نظر حکمائی چون ارسطو آورده است:

إِنَّ الْحِكْمَاءَ عَرَفُوا النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بِأَنَّهَا كَمَا أُولِ لِحَسْمٍ طَبِيعِيٍّ أَلِيٍّ مِنْ جِهَتٍ مَا يَغْذُو وَيَنْمُو وَيَتَوَلَّدُ وَيَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ وَيَدْرِكُ الْجُزْئِيَّاتِ وَالْكُلِّيَّاتِ. وَقَرَّرُوا أَنَّ النَّفْسَ بِهَذَا الْمَعْنَى مَجْرَدَةٌ وَأَنَّهَا بِقُوَّتِهَا تَحْضِلُ الْأَعْضَاءَ وَصُورَهَا وَهِيَ كَمَا لَاتَانُوِيَه. حِجَّةُ الْكَلَامِ لِإِيضَاحِ مَحْجَةِ الْإِسْلَامِ، ۲۰۹.

اثبات تجرّد نفس و نیز اثبات حدوث نفس به حدوث بدن، از جمله مباحثی است که اغلب حکما و فلاسفه را به خود مشغول داشته و هر یک به ایراد دلائلی چند پرداخته‌اند.

عباراتی چون "الصوفی مع الله بلا مکان" و یا "الصوفی کائن بائن"، در اثبات تجرّد نفس از مکان و از ماده، مشهور است. ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبد الله نورانی، ص ۳۵۵ و نیز از جمله دلائلی که بر اثبات عدم تقدّم نفس بر بدن ایراد کرده‌اند این است که لازمه تقدّم نفس بر بدن، اتّحاد نفوس است و غیر جائز. اما عدم جواز وحدت نفوس قبل از ابدان، آن است که طریان کثرت بعد از وحدت محال است مگر در مقادیر و جسمانیات و نفس از آنها مجرد است، و یا به عبارتی دیگر: اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان، حادث نشوند در آن وجود نه می‌توانند کثیر باشند و نه واحد. همان، ۳۶۱-۳۶۴.

\*\*\*

(۸) به افلاطون منسوب است که نفس را قدیم دانسته و به حرکت کمالی و جوهری و ابدی آن معتقد بوده است ایضاح المقاصد، علامه حلّی، ۲۳۶ وی در اغلب محاورات خود از نفس و حقیقت آن بحث می‌کند. عقیده منسوب به افلاطون شامل چند جهت است:

- ۱- روح (یا نفس) قبلاً از تعلق به بدن موجود بوده است.
- ۲- روح از ابتداء تعلق به بدن، معقولات و معلومات زیادی را با خود به همراه

دارد.

۳- عقل مقدم بر حس، و ادراک معانی کلیه مقدم بر ادراک جزئیات است.  
 ۴- راه حصول علم، مشاهده مُثَل است. یعنی هیچ‌یک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان به دست می‌آید، ادراک جدید نیست، بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرتضی مطهری، ۱۲/۲ و نیز نه‌ایة الحکمة، علامه طباطبائی، ۲۶۳.

قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰) نیز به تبع افلاطون، قدمت نفس را پذیرفته است، لیکن فیلسوف شهیر ملاصدرای شیرازی، انتساب قول به قدیم بودن نفس، بما هو نفس، را به افلاطون، نسبتی دروغین و ساختگی دانسته و بیان می‌دارد که چگونه ممکن است، کسی که قائل به حدوث این عالم و تجدد طبیعت و سیلان همه اجسام و نابودی و زوال آنها باشد، نفس را قدیم بشمارد. الاسفار الاربعه، ۳۷۴/۸ - ۳۷۲

\*\*\*

(9) بحث حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم نفس، حدوث و قدم کلام الهی، از جمله مباحث جدلی است که در میان متکلمین و فلاسفه قدیم مطرح بوده است. جمهور فلاسفه متقدم، معتقد بودند که عالم قدیم است و پیوسته با خداوند موجود بوده، معلول و مساوق او می‌باشد، بدون هیچ تأخر زمانی. همان‌طور که هر معلولی همرا علت خویش است، همچون همراهی نور با خورشید. اما تقدّم باری تعالی به مثابه تقدّم علت بر معلوم، تقدّمی در ذات و رتبه است، نه در زمان. غزالی معتقد است در میان فلاسفه، تنها افلاطون، عالم را مکوّن و محدث می‌دانسته و جالینوس نیز در آخر عمر خود در کتابی موسوم به ما یعتقده جالینوس رأياً در این مسأله توقف کرده و می‌گوید: نمی‌دانم عالم قدیم است یا حادث؟ تهافت الفلاسفه، ۸۸.

دهریون و در رأس آنها دیمقراطیس نیز معتقد به قدیم بودن ماده هستند. ابن سینا در فن نخست شفاء فصل سیزدهم مقاله اول قول دیمقراطیس و پیروان او را ذکر می‌کند.

\*\*\*

(10) احادیث متعددی مبنی بر تقدّم ارواح بر اجساد در کتب حدیثی شیعه و عامه وجود دارد که در متن و الفاظ متفاوتند. اینک به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- احمد بن الهیثم عن ابن زکریّا القطان عن ابن حبيب عن ابن بهلول عن ابيه، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر قال قال: ابو عبدالله عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ

الأجسادِ بالْقَئِي عام. فجعلَ اعلاها و اشرفها ارواحَ مُحَمَّدٍ و عَلِيٍّ و فاطمةَ و الحسنِ و الحسين و الأئمةَ بعدَهُم صلواتُ الله عليهم... بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ۱۱ / ۱۷۲ / روایت ۱۹ و ۸ / ۳۰۸ / روایت ۷۴ و معانی الأخبار، صدوق، ۱۰۸.

نقد و بررسی:

در بررسی سند این‌گونه احادیث به نامهای "محمد بن سنان" و "مفضل بن عمر" برمی‌خوریم. این دو شخصیت در دیدگاه رجال شناسائی چون ابن النجاشی، ابن الغضائری؛ علامه حلی و شیخ طوسی، مورد طعن، ضعیف، خطابی و غیر قابل اعتنا می‌باشند اگر چه علی‌رغم تضعیف نجاشی و دیگران، برخی نیز همچون علامه مامقانی، با استناد به وجود روایاتی که دلالت بر مدح مفضل بن عمر دارند و دلایل دیگری همچون وکالت و خدمت به امام علی (ع) وی را توثیق نموده‌اند. تنقیح المقال، ۳ / ۲۳۸ - ۲۴۲؛ رجال علامه حلی، ۲۷۷؛ معجم رجال الحديث، ابوالقاسم الخوئی، ۱۹ / ۲۹۲؛ رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، ۲ / ۳۵۹ و ۲۰۸؛ الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی،

۱۴۳

- روایات مشابهی نیز حکایت از خلق ارواح پیروان و شیعیان رسول الله (ص) و ائمه اطهار (ع) قبل از خلق اجسامشان دارد، که بالأخص در مباحث عالم ذر، عالم اشباح و اخذ میثاق به آنها اشاره شده است از جمله روایت زیر:

۲- ابن محبوب عن ابن رئاب عن بكير قال. كان ابو جعفر (ع) يقول: إنَّ الله تبارك و تعالی أخذ میثاق شیعتنا بالولاية لنا... و خلق ارواح شیعتنا قبل ابدانهم بالقی عام... بحار الأنوار، ۵ / ۲۵۰ / روایت ۴۳، المحسن، البرقی، ۲۲۸ / ۱ / روایت ۴۱۱.

مجلسی در تبیین این‌گونه احادیث می‌گوید:

احادیثی چنین، از جمله متشابهات اخبار و معضلات آثار است و علمای ما در پذیرفتن یا رد آن شیوه‌های متعدد اتخاذ کرده‌اند: اخباریون اجمالاً به آنها ایمان داشته و به جهل خویش نسبت به حقیقت معنای آن معترفند.

برخی نیز این‌گونه روایات را حمل بر تقیه می‌کنند که به دلیل موافقت با روایات عامه و مذهب اشاعره مطرح شده و علم به حقیقت آن تنها منحصر به وجود مبارک ائمه اطهار (ع) است.

- دسته سوم روایاتی است که از خلقت ارواح پیش از خلقت اجساد به طور مطلق

سخن می‌گوید. از جمله روایات زیر:

۳ - عن محمد بن كعب القرظي قال: خلق الله الأرواح قبل الأجساد فأخذ ميثاقهم. كتر العمال، المتقى الهندي، ۶ / ۱۶۲ / روایت ۱۵۲۲۶.

۴ - جعفر بن محمد بن عيسى به سفیان الثوری فرمود: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم حدثني أبي عن جدّي، قال ما اسمك؟ قال ما تشأ عن اسمي. إن رسول الله ﷺ قال: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ثم أسكنها الهواء، فماتعارف منها اثتلف ههنا و ما تناكر منها ثم اختلف ههنا ... اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ۱ / ۶۹۷ / روایت ۷۴۱.

مرحوم مجلسی نیز پس از ذکر روایتی که سخن از خلقت ارواح، دوهزار سال قبل از خلقت آدم ﷺ دارد ۵ / ۲۶۱، روایت ۶۷ می‌نویسد:

اما خبر به اینکه خداوند متعال ارواح را دوهزار سال قبل از اجساد آفرید، از اخبار آحاد است که البته هم عامه و هم خاصه آن را نقل کرده‌اند و با این وجود نمی‌توان به صحت انتساب این خبر به فعل خدای تعالی، قطع و یقین حاصل کرد. حتی اگر ثبوت آن را حتمی بدانیم، به این معناست که تقدیر ارواح در دایره علم الهی، قبل از خلق اجساد بوده است و چه بسا منظور از ارواح، جواهر بسیطه باشند. بحار الأنوار، ۲۶۱/۵، روایت ۶۷.

و در جای دیگر اضافه می‌کنند:

این خبر وجه دیگری نیز دارد، غیر از آنچه بی‌خردان گمان برده‌اند و آن این است که خدای متعال ملائکه را دوهزار سال قبل از بشر آفرید. همان، ۶ / ذیل روایت ۸۷.

میرداماد استرآبادی نیز در شرح این روایت می‌گوید:

منظور از ارواح، عالم أمر است و مراد از دوهزار سال مجموع مراتبی است که در دو عالم عقل و نفس وجود دارد و رقم هزار، حقیقت باشد یا کنایه، بیانگر فراوانی انواع و گستره عرض مراتب می‌باشد... کاربرد کلمه عالم در این روایت همانند کلمه ایام است در آیه ۳ از سوره یونس که می‌فرماید: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾. برخی از مفسرین مانند نیشابوری، روزهای ششگانه را عبارت از اطوار ششگانه جسم یعنی هیولی، صورت، جسم بسیط، جسم مرکب معدنی و نباتی و حیوانی شمرده‌اند و برخی نیز آن را کنایه از جهات ششگانه تلقی کرده‌اند. اختیار معرفة الرجال، ۲ / ۶۹۷ - ۶۹۹.

روایت دیگری نیز حاکی از این می‌باشند که آدم، آخرین مخلوقی است که آفریده شد. و به عبارت دیگر خدای متعال، همه چیز را قبل از آدم آفرید.

الدر المنثور، السیوطی، ۶ / ۲۹۷؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۱۹ / ۷۷؛ بحر العلوم، سمرقندی، ۳ / ۴۳۰.

11) مبحث حدوث یا قدم نفس یا روح از جمله مباحثی است که در میان حکما و متکلمین مورد بحث و جدل قرار داشته است. آن دسته از حکمائی که همگام با ابن سینا، به حدوث نفس معتقدند، در اینکه این حدوث چه زمان صورت گرفته اختلاف رأی دارند. در این خصوص سه رأی را مشاهده می‌کنیم:

۱- دسته‌ای همچون "ابن عطاء" و "ابن حزم اندلسی" بر این رأی‌اند که ارواح در خلقت و آفرینش خود بر اجساد مقدم‌اند. و در اثبات نظر خود به آیاتی از قرآن و نیز روایاتی مانند روایات فوق‌الذکر اشاره دارند.

۲- گروه دیگر که ابن قیّم و سهروردی در رأس آنها قرار دارند، با اتکاء به ادله عقلی و نقلی آیات قرآن بر این اندیشه‌اند که ارواح پس از آفرینش اجساد حادث شده‌اند.

۳- دسته سوم که در واقع شاخه‌ای از گروه دوم می‌باشند معتقدند، نفس همزمان با استعداد و آمادگی نطفه برای قبول آن، حادث گردید. ابن سینا و غزالی در این خصوص ادله مشابهی ارائه نموده‌اند.

در میان این دسته از حکماء، احتجاجات فراوانی مبنی بر بطلان تقدّم ارواح انسیه بر ابدان آنها صورت گرفته و همگی به این نتیجه ختم شده است که روح انسانی یعنی همان نفس ناطقه، حادث است به حدوث بدن.

ذکر این اقوال از حوصله این نوشتار خارج است، علاقه‌مندان می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند:

ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، احمد اردکانی، ۳۶۱؛ کشف المراد، علامه حلّی، ۲۸۳، مرآت الأکوان ترجمه شرح هدایه ملاصدرا، احمد اردکانی، ۵۰۶؛ الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۸۷؛ الهیات الشفاء، ۱۷۸ - ۱۷۹؛ نهایه الکحمة، علامه طباطبائی، ۲۷۴؛ النجاة، ابن سینا، ۱۸۳؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، سید محمد باقر حجتی، ۱۵۴ - ۱۶۱.

غزالی ضمن آنکه تصوّر قدیم بودن روح را اندیشه‌ای خطا می‌شمارد در تعریف روح می‌نویسد:

روح جوهری لطیف است حق تعالی را ... و آن جوهر را فرشته خوانند و روح خوانند و روح القدس خوانند. چنانکه قوت دماغ به روابط کواکب و روابط شعاعات ایشان به عالم سفلی، طبایع امهات عالم سفلی را بجنابند که آن را چهار طبع گویند و آن حرارت و رطوبت و برودت و بیوست است. کیمیای سعادت، ۴۷.

12) هر قضیه حملیه در مقام تحلیل دارای دو نسبت یا به تعبیر معروف دارای دو عقد است: ۱- عقد حمل، یعنی نسبت وصف محمول به موضوع. ۲- عقد وضع یعنی نسبت وصف موضوع، یا همان وصف عنوانی، به ذات آن.

مثلاً هرگاه گفته شود: هر دانائی متدین است موضوع این قضیه در حقیقت مرکب از دو جزء است: یکی ذات و دیگری وصف دانائی، که به نام وصف عنوانی مشهور است. این نسبت مانند نسبت وصف محمول به موضوع دارای کیفیتی است که فارابی و ابن سینا در بیان آن اختلاف نظر دارند. به عقیده فارابی، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالإمكان است ولی به عقیده ابن سینا، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. و وصف محمول بر افراد و مصادیق بالفعل حمل می‌شد. متأخرین عموماً عقیده ابن سینا را بر عقیده فارابی ترجیح داده‌اند.

ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، تفتازانی، ۱۶۳، فصل سوم از کتاب قیاس، ابن سینا، ۲۷- ۱۹ و اللئالی المتظمه، ملا هادی سبزواری، ج ۱/ ۷۱ و ۷۰.

با توجه به توضیح فوق در قضیه حملیه الانسان لم یکن شیئاً مذکوراً، انسان موضوع و لم یکن شیئاً مذکوراً محمول است. و چون ثبوت وصف عنوانی = انسان برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. لذا موضوع و محمول در قضیه فوق فاقد نسبت و ارتباط خواهند بود و عبارت فی حین من الأحيان نیز نمی‌تواند رافع اشکال فوق گردد، مگر اینکه انسان مجاز باشد. همچنان که در قضیه انسان جماد است باید انسان را مجاز شمرد.

\*\*\*

13) واحدی می‌نویسد: اخبرنا أبو الحسن الفارس، نا محمد بن محمد بن ابراهیم، نا ابو عمر عن تغلب عن سلمة عن الفراء قال: العرب إذا ذكرت نكرة ثم اعادتها بنكرة مثلها، صارتا اثنتين، كقولك إذا كسبت درهماً فأنفق درهماً، فالثاني غير الأول و إذا اعادتها معرفة فهي كقولك إذا كسبت الدرهم فأنفق الدرهم، فالثاني هو الأول. الوسيط فی تفسیر القرآن، ۵ / ۳۴۱، الکشاف، الزمخشری، ۴ / ۶۱۵، زاد المسیر، ابن الجوزی، ۹ / ۱۶۴، البحر المحیط، ابو حیان، ۸ / ۴۸۸، لباب التأویل یا تفسیر خازن، ۷ / ۲۶۴.

\*\*\*

14) ابو الفتوح رازی، به نقل از عتبی آورده است که:

در بادیه بودم و دلتنگ. این بیتها در دلم افتاد:

أرَى الموتَ لِمَن اصْبَحَ مغموراً له أروْحُ

مرگ را برای مردی که اندوهگین شب را به صبح می‌رساند، راحت‌تر می‌بینم

.....

و چون شب در آمد هاتفی آواز داد:

ألا يا أَيُّها المرءُ الذی الهمُّ به بَرَّحَ

و قد أنشد بيتاً لم يزل في فكره يسخُ

إذا اشتدَّ بك العسرُ ففكَّرْ في ألمِ نشرح

و عسرٌ بينَ يُسرین، إذا فكَّرته فافرحُ

ای مردی که اندوه تو را به رنج افکنده و شعری گفته‌ای که پیوسته در اندیشه‌ات می‌خلد. هرگاه سختی به تو آید در «الم نشرح» اندیشه کن و ببین که هر عسر در میان دو یسر است. اگر در این تفکر کردی، شاد خواهی بود

رُوح الجنان و رُوح الجنان، ۱۲/۱۲۰ و نیز جلاء الأذهان و جلاء الأحزان تفسیر گازر، حسین

بن الحسین الجرجانی، ۱۰ / ۳۹۷ شعر به نقل از عتبی

واحدی نیشابوری نیز همین اشعار را به نقل از عتبی ذکر کرده و می‌نویسد: سمعتُ ابا

اسحق المقرئ يقول: سمعتُ الحسن بن محمد بن عامر البغدادی يقول: سمعت

عبدالعزیز یحیی يقول: سمعتُ عمی يقول: سمعتُ العتبی يقول: كنتُ ذاتَ يومٍ فی

البادية... تا آنجا که می‌گوید:

إذا اشتدَّ بك العسرُ ففكَّرْ في «ألم نشرح»

فعسرٌ بينَ يُسرین إذا أبصرته فافرحُ

تفسیر الوسیط، ۴/۵۱۹، معانی القرآن، الزجاج، ۵/۳۴۱

در بعضی نسخ روض الجنان نیز نام شاعر "عبته" ضبط شده است.

\*\*\*

15) فخر رازی در تفسیر آیات ۵ و ۶ سورة انشراح ﴿انَّ مع العسرِ يسراً فإنَّ مع العسرِ

یسراً﴾ آورده است:

تقریر معنی این دو آیه به دو صورت ممکن است: اول اینکه: فزأ و زجاج بر این قولند که العسر از آن جهت که با ال ذکر شده و معهود سابقی نیز وجود ندارد، منصرف به حقیقت است. لذا منظور از العسر در هر دو لفظ یا هر دو آیه، یک چیز است. اما یسر، نکره بوده و حاکی از تکثیر است، لذا متفاوت از یکدیگرند....

اما صورت دوم این است که جمله دوم به قصد تأکید، تکرار شده باشد مانند جمله ﴿وَيَلِّ يَوْمئذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ مرسلات آیات: ۱۵، ۱۹، ۲۴، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۴۷، ۴۹ و مقصود از این تکرار این است که این معنی بر دل نشیند و بر جان اثر گذارد. التفسیر الکبیر، ۳۲ / ۶.

در تفاسیر متعددی در ذیل آیات سورة انشراح عبارت لن یغلب عسر یسرین به نقل از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده است. از جمله: قال ابن عباس فی روایة عطاء: يقول الله تعالى: خلقتُ عسراً واحداً و خلقت یسرین فلن یغلب عسر یسرین.

الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، الواحدی النیشابوری، ۴ / ۵۱۷، معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۵۰۲، لباب التأویل یا تفسیر الخازن، خازن، ۷ / ۲۵۳، زاد المسیر، ابن الجوزی، ۹ / ۲۶۳؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، الطبری، ۳۰ / ۱۵۰.

\*\*\*

16) طوسی: حین = مدتی طولانی و دهر = مرور شب و روز. فرق میان دهر و وقت در این است که وقت متضمن جعل جاعل است. مانند اینکه خدای متعال برای نماز واجب تعیین وقت کرده است همچنان که برای روزه وقتی را معین فرموده است. الثبیان، ۲۰۶/۱۰

ابن منظور به نقل از الأزهری: و جمیع ما شاهدته من اهل اللغة یذهب الی أن الحین اسمٌ كالوقت یصلح لجمیع الأزمان. لسان العرب، ۱۳ / ۱۳۴. راغب: الحین وقت بلوغ الشیء و حصوله و هو مبهم المعنی و یتخصص بالمضاف الیه. المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۸.

\*\*\*

17) برخی دیگر از مفسرین تنها وصف مذکوراً را متعلق نمی دانسته اند. لذا اذعان می دارند که معنی لم یکن شیئاً مذکوراً این است که شیء بوده ولی مذکور نبوده است فزأ: یرید کان شیئاً و لم یکن مذکوراً و ذلك حین خلقه الله من طین الی نفخ فی الروح معانی القرآن، الفراء، ۳ / ۲۱۳ و نیز عازاد المسیر، ابن الجوزی، ۸ / ۴۲۸، أنوار التنزیل،

البيضاوی، ۵۲۴/۲، كشف الاسرار و عده الابرار، الميبدی، ۳۱۷/۱۰؛ المحاسن، البرقی، ۲۴۳  
 طبرسی: روى العياشى باسناده عن سعيد الحداد عن ابى جعفر عليه السلام قال: كان مذكوراً  
 فى العلم ولم يكن مذكوراً فى الخلق... وعن عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السلام.  
 مجمع البيان، ۶۱۴/۱۰

روشن است که مؤلف متعلق نفی را تنها مذکوریت نمی‌داند، بلکه عبارت لم یکن  
 شیئاً مذكوراً را دلیل معدوم بودن انسان می‌شمارد. چنانکه همین معنا نیز به نقل از  
 حمران بن اعین از امام صادق عليه السلام نیز آمده است. قال: سألت عنه قال: وكان شيئاً مقدوراً  
 ولم یکن مکنوناً. مجمع البيان، ۶۱۴/۱۰ و نیز تفسیر القمی، ۲/۳۹۱؛ التفسیر الکبیر، ۳۰/  
 ۲۳۶ و ۲۵۶؛ التیان، ۱۰/۲۰۶

\*\*\*

18) مؤلف در شرح رساله اثبات الواجب پدر خویش، صدر الدین محمد، به تفصیل رابطه  
 میان نفس و بدن را شرح می‌دهد. وی معتقد است:  
 اولاً؛ نفس انسانی حادث است به حدوث بدن.  
 ثانیاً؛ ترکیب جسم و بدن از نوع ترکیب اتحادی است. لذا نفس را هنگامی که با بدن  
 همراه است، بالفعل مجرد نمی‌داند. منظور از ترکیب اتحادی است که چیزی عین چیز  
 دیگر و متحد با آن باشد و در واقع هر دو جزء یک چیز بیشتر نباشند، بر خلاف ترکیب  
 انضمامی، یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر. وی معتقد است اگر نفس، جزء ترکیبی  
 انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد. كشف الحقائق المحمديه، ۱۸۲ و ۱۸۷ -  
 ۱۸۵

صدر المتألهین نیز در حجت سوم از جزء دوم اسفار، برای اتحادی بودن ترکیب  
 هیولی و صورت، عین عبارات میر صدر الدین دشتکی را در استناد به نوشته‌های خواجه  
 نصیر الدین و امام فخر رازی در شرح الاشارات و بهمینار در کتاب التحصیل و شیخ رئیس  
 در شفاء نقل می‌کند و نیز ادله وی را بدون تغییر یا با تغییری اندک در قالب سخنان خود،  
 بیان کرده است. الاسفار الاربعه، ۵/۲۹۰ - ۲۸۶.

علاوه بر آن در رساله مبدأ و معاد خود به دلایلی چند اشاره دارد که می‌تواند عبارت  
 غیاث الدین را از غموض خارج گرداند:

اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود باشد، لازم است که مجرد باشد و تقدّم نفس بر بدن مستلزم اقتران آن به هیولی است و این خلف است. اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان حادث نشوند، کثرت در آن وجود راه نخواهد داشت. زیرا علت تکثر هر چیز یا صورت و ماهیت است، یا عنصر و ماده و یا فاعل و غایت. اما صورت نفوس که ذات و ماهیت آن است متحد است به جهت اتحاد در نوع، و فاعل آنها نیز یک چیز است و آن عقل فعّال می‌باشد. همچنین غایت آنها نیز یک امر است و آن تشبّه به باری و عبودیت اوست.

ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، حسینی اردکانی، ۱۳۶.

ابن سینا نیز معتقد است مصدر نفس انسانی عقل فعال است و عقل فعّال زمانی که بدن برای قبول نفس مستعدّ باشد، آن را به بدن افاضه می‌کند، بنابراین نفس قبل از بدن موجود نبوده است. وی در دو کتاب النجاة و الشفاء خود فصلی را به اثبات این حدوث، اختصاص داده است. خلاصه برهان ابن سینا چنین است:

ماهیات بر دو کیفیتند: ۱ - ماهیات جسمانی محسوس، که به تعدّد ماده و نیز خصائص ویژه ماده مثل تباین در مکان و زمان، متعدّد می‌باشند. ۲ - ماهیات روحانی مجرد، که تنها زمانی تعدّد می‌پذیرد که انواع آن متعدّد گردد. و حال آنکه نفوس انسانی که در شمار ماهیات مجرد هستند، در نوع خود متفقند و محال است که قبل از حلول در بدن موجود باشند. و نیز نمی‌توان اثبات کرد که نفس انسانی واحد به عدد است زیرا در این صورت یا باید برای حلول در بدنهای متعدد تقسیم شود و یا در همه ابدان، یکسان تصرف کند و هر دو این امور ممتنع است. بنابراین چه معتقد به تعدّد نفس باشیم و چه وحدت آن را بپذیریم نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد.

النجاة، القسم الثانی / ۱۸۹ الشفاء، ۲۵۳/۲.

\*\*\*

(19) لازمه تناسخ آن است که نفس برهه‌ای از زمان به کالبدی تعلق داشته باشد و پس از قطع این تعلق، به کالبدی دیگر منتقل شود. در آن برهه که نفس متعلق به کالبدی انسانی بوده، نمی‌تواند شیء غیر مذکور باشد. بلکه، انسان نام دارد.

مؤلف در رساله حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام نیز در تعریف تناسخ آورده است:  
فإنّ التناسخ علی ما قرّرتّه و حرّرتّه هو قطعُ تعلقِ النفسِ عن البدنِ الذی کانت منطبقة به بالکلیة و تعلقه ببدنٍ آخر.

ملاصدرا نیز در فصل نوزدهم از رساله مبدأ و معاد و پس از آنکه به طرق مختلف و دلایل متعدد به اثبات بقاء نفس بعد از مرگ بدن پرداخته، در بطلان هر نوع انتقال نفس به بدنی دیگر می‌نویسد:

نفس انسانی نمی‌تواند در دار دنیا از بدنش به جسمی دیگر منتقل شود، خواه آن جسم، بدن انسانی باشد که به اسم نسخ مذکور است و خواه بدن حیوانی، که آن را مسخ می‌گویند و خواه جسم نباتی که آن را فسخ می‌نامند و خواه جسم جمادی که رسخ نام دارد. ترجمه مبدأ و معاد، حسینی اردکانی، ۳۸۱ - ۳۶۵

علامه حلّی نیز در شرح حکمة العین در این باره آورده است.  
تناسخ یعنی انتقال نفس از تدبیر یک بدن به تدبیر بدنی دیگر، به گونه‌ای که مبدأ صورت آن بدن گردد، همان‌طور که مبدأ صورت بدن اول بود.

آنگاه می‌نویسد:

اهل تحقیق در ابطال تناسخ استدلال می‌کنند به اینکه نفس به همراه حدوث بدن، حادث می‌گردد به این معنی که به هنگام حدوث هر بدن، به ناگزیر نفسی حادث می‌گردد که مدبّر آن بدن گردد و صورت آن. لذا آنگاه که بدن حادث شود، افاضه نفس بر آن واجب خواهد بود لوجوب حدوث المقبول اذا حدث القابل. بدین سان اگر به این بدن حادث، از قبل نفسی تعلق داشته باشد، در این صورت یک بدن دارای دو نفس است و این قطعاً باطل خواهد بود زیرا هر عاقلی در خود می‌یابد که ذات واحدی دارد.

و سپس چنین می‌افزاید:

و البته این دلیل خالی از ضعف نیست زیرا این برهان براساس تقریر ایشان، مبنی بر حدوث نفس است و حدوث نفس مبنی بر ابطال تناسخ و این مستلزم دور است. ایضاح المقاصد، ۲۳۹.

و خود در جائی دیگر، بطلان تناسخ را بر اصل تعادل یا تساوی نفس و بدن مبتنی کرده است. می‌نویسد:

هر نفسی را تنها یک بدن است و برعکس. و این حکمی ضروری یا نزدیک به ضروری است. چراکه هر آدمی ذات خود را واحد می‌داند چنانکه خدای متعال فرمود: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ احزاب: ۵. و اگر یک بدن را دو نفس می‌بود، آن ذات، دو ذات بود و این محال است. و عکس آن نیز صدق می‌کند چراکه اگر یک نفس به دو بدن تعلق می‌داشت، ضروری بود که معلوم یکی از آن دو، معلوم دیگری نیز باشد و برعکس، و همچنین است دیگر صفات انسانی. و این نیز ضرورتاً باطل می‌باشد... بنابراین یک نفس نمی‌تواند مبدأ صورت بدنی دیگر گردد چون مغایر اصل تعادل است. پس تناسخ باطل است.

کشف المراد، ۲۸۶ - ۲۸۴. الف نکتة و نکتة، حسن حسن زاده آملی، نکات ۶۳۷ و ۸۴۹.

\*\*\*

(20) ابن الأعرابی معتقد است: الأمشاج = الأخلاط. واحدها مَشَجٌ أو مَشَجٌ أو مَشِجٌ. و يقال مَشَجٌ يَمْشِجُ مَشَجًا، اذا خلط. و مَشِجٌ كَخَلِيطٍ و مَمْشِجٌ كَمَخْلُوطٍ. البحر المحیط،

ابن حیّان، ۳۹۱/۸ التفسیر الكبير، ۲۳۶/۳۰.  
 ابن منظور: الأمشاج، جمع كالأیتام. لسان العرب، ۳۶۸/۲.  
 فراهیدی: المَشْجُ إخلاطٌ حُمْرَةً ببياضٍ. كُلُّ لونٍ من ذلك مَشْجٌ وجميعُ أمشاجٍ و لا يُفْرَدُ. العين، ۴۱/۶.

فراء: أمشاج = أخلاط ماء الرجل و ماء المرأة و الدّم و العَلَقَة و يقال لِلشئِء من هذا، مشيخٌ كقولك خليط و ممشوجٌ كقولك، مخلوطٌ. معاني القرآن، ۲۱۳/۳  
 نیشابوری: الأمشاجُ، جمع مشيخ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶  
 ابن كثير: المَشْجُ و المشيخ: الشئُء المختلط بعُضه في بعض. تفسير القرآن العظيم: ۳۶۷/۴

قرطبي: أمشاج = أخلاط، واحدها: مَشْجٌ و مشيخٌ، مثلُ خِدْنٍ و خَدِينٍ - و قال المبرّدُ: واحد الأمشاج، مشيخ، يقال: مَشْجٌ يمشُجُ: اذا خلط و هو هنا اختلاط النطفة بالدم. الجامع لأحكام القرآن، ۱۲۰/۱۹

الوسی: أمشاج، جمع مَشْجٍ است مانند سَبَبٍ و أسباب و یا جمع مَشِجٍ است مانند كَتَفٍ و أكتاف و یا جمع مشيخ است مانند شهيد و أشهاد و نصير و أنصار و به معنی أخلاط جمع خَلَطٍ به معنی مختلط و آميخته. روح المعاني ۱۵۲/۲۹  
 ميبدي: أمشاج، جمع است و اينکه نطفه به آن موصوف گشته از اين روست که نطفه نیز در معنی همان نُطْفٍ است، چنانکه انسان نیز به معنی إنس است. زیرا هر دو اسم جنسند. كشف الاسرار و عدّة الابرار، ۳۱۷/۱۰  
 ابن أبي الحديد: الأمشاجُ ماءُ الرَّجُلِ يخلطُ بماء المرأة و دمها، جمعُ مشيخٍ كيتيمٍ و أيتام. شرح نهج البلاغة، ۲۸/۷ باب ۹۰ / خ ۹۱

\*\*\*

21) زمخشری: أمشاج، لفظ مفرد است نه جمع. به دليل اینکه در قول خدای تعالی من نطفة أمشاج وصف مفرد قرار گرفته است. همچنانکه گفته می شود بُرْمَةٌ أعشار و ثوبٌ أخلاق. الکشاف، ۶۶۶/۴ و نیز الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ۱۲۱۲/۱۹ البحر المحيط، ابن حیّان، ۳۹۳/۸ بحار الانوار، ۶۰ / ۳۸۴ روایات ۱۱۷ و ۱۱۶  
 ابن سکیت: ثوبٌ اکباش، نوعی بُرد و پارچهٔ یمنی است.

ابن بُزْرج: ثوبُ اکباش و ثوبُ اكراش، نوعی بُردِ یمنی است و امروزه صحیح آن اکباس است. لسان العرب، ۶ / ۳۳۹ و در ص ۳۴۴ همین واژه به شکل ثوبِ اکیاش به نقل از ابن بُزْرج ذکر شده است.

آلوسی: سیبویه و جمهور نحاة بر این نظرند که الفاظ دارای وزن افعال جمع نیستند، مانند أعشار به معنی شکسته و اکیاش یعنی پارچه‌ای که دوبار بافته شده بافت دورو. روح المعانی، ۲۹ / ۱۵۲

نیشابوری نیز می‌نویسد: أمشاجُ، فوصف المفردُ بها جميعاً نحو بُرْمَةٌ أعشارٍ، للقدر المتكسرة قطعاً. و ثوبُ اکیاشُ، للذی فتل غزله مرتین. يقال عليك بالثوبِ الأکیاشِ فإنه من لباس الأکیاس. لباسی با بافت دورو که لباس بزرگان و متمولین است. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ / ۴۰۹

الثوبُ الأکیاش: هو الذی أعیدَ غزله مثل الخزّ و الصوف. و الصوابُ فيه بالموحدة اکباش. ثوبُ اکباش و ثوبُ اكراش و قال الأزهري و ابنُ بُزْرج أنه من برود اليمن. تاج العروس، ۹ / ۱۸۹ و ۱۸۰

\* \* \*

22) عناصر اربعه عبارت است از: آب، خاک، هوا، آتش. برخی حکماء، عناصر اربعه یا اسطقسات یا ارکان اربعه را، ارکان ترتیبی و وجودی موجودات طبیعت دانسته‌اند و معتقدند: مزاج، عبارت از صورت خاص، یا کیفیتی خاص است که در اثر ترکیب عناصر با یکدیگر حاصل می‌شود. ابن سینا معتقد است پروردگار جهان، نخست عناصر چهارگانه را آفرید. سپس از اجتماع و امتزاج آنها، مزاج که نتیجه فعل و انفعال کیفیات مختلف بود، پدید آمد و چون تأثیر و تأثر کیفیات بیرون از حد است به آفرینش مزاج‌های مختلف اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هر مزاجی آماده برای دفاع خاصی است و از جهت این که قدر مزاج از اعتدال دور باشد، از کمال هم دور است و هر اندازه به اعتدال نزدیک باشد، به کمال هم نزدیک است، بنابراین نزدیکترین مزاج به اعتدال ممکن را مزاج انسان قرار داد، چه نفس انسان شریفترین نفوس است. الاشارات و التنیهاث دانشگاه تهران، ۸۸. وی در بخش الهیات شفاء، ص ۳۳۳، نیز می‌نویسد:

فإنّ العناصر تتكوّن منها الكائنات، فتكون مستحيلةً عند الإمتزاج، غيرُ فاسدةٍ في صُورها الدّاتية على ما علمتُ... و العناصر لا تفسدُ في انواعها عند المزاج، بل تستحيل... فيكون من

الممتزج، شیءٌ عنه امتزج بعد فساد المزاج.

و در کتاب قانون نیز بیان می‌دارد که عنصرها بخشهایی از آمیزه‌ها می‌باشند و از آمیزش عنصرها با یکدیگر، انواع موجودات که از لحاظ صورت گوناگون هستند به وجود می‌آیند. طیب طبیعت شناس باید بداند که عناصر چهار قسم‌اند و بیشتر نیستند. از این عناصر دو عنصر سبک و دو عنصر دیگر سنگین هستند. عناصر سبک عبارتند از: آتش و هوا و عناصر سنگین عبارتند از آب و خاک. القانون فی الطب، ۱ / ۳۰  
برخی نیز معتقدند، أمشاج به معنی ترکیب طبائع چهارگانه یعنی، حرارت، برودت، یبوست و رطوبت در انسان می‌باشد. و خدای متعال این چهار طبیعت را در نطفه به ودیعه گذارده است. مجمع البیان، ۱۰ - ۶۱۵/۹

علامه حلّی در شرح حکمة العین می‌نویسد:

مرکبات، از عناصر ترکیب یافته‌اند، این عناصر که منحصر در چهار نوع: خاک، آب، هوا و آتش می‌باشند به اعتبار اینکه مواد ترکیبی مرکبات می‌باشند اسطقسات نام دارند و به اعتبار انحلال مرکبات در آنها، عناصر نامیده می‌شوند و به اعتبار اینکه هر یک جزئی از عالمند، ارکان می‌باشند.

و نیز می‌گوید:

هر عنصر از عناصر چهارگانه دارای دو کیفیت فعلیه و انفعالیه است. از کیفیات چهارگانه، حرارت و برودت، فعلیه و رطوبت و یبوست انفعالیه می‌باشند و تفاعل با این چهار کیفیت صورت می‌پذیرد و مزاج مرکب از آنهاست. صفحات: ۳۴۹ و ۳۶۱ - ۳۶۰

لیکن حکمای دیگری چون ملاصدرا بر این اعتقادند که حصول مزاج حتماً مستند به ترکیب عناصر نیست و چنین نیست که از ترکیب چند عنصر مزاج حاصل شود. الاسفار الأربعة، ۲۹/۸

تعبیرات دیگری نیز از طبایع و عناصر وجود دارد. اینک به یک نمونه دیگر که اندکی با تعبیرات پیشین تفاوت دارد، اشاره می‌کنیم.

عزیزالدین نسفی از عرفای قرن هفتم در مجموع رسائل عرفانی خویش موسوم به الإنسان الکامل بیان می‌دارد که:

نطفه پس از ورود به رحم مدور شده و به تدریج بر اثر حرارت خود و حرارت رحم نضج می‌یابد و اجزای لطیف آن از اجزای غلیظ جدا می‌گردد. اجزای غلیظ در مرکز و اجزای لطیفتر به ترتیب در اطراف و محیط آن متمرکز شده و بدین ترتیب نطفه چهار طبقه می‌گردد.

مرکز که در میان نطفه است سودا نام دارد و طبیعت خاک را داراست یعنی سرد و خشک. طبقه‌ای را که محیط بر آن است "بلغم" می‌گویند و طبیعت آب را دارد، یعنی سرد و تر. و طبقه‌ای که بالای آن است را "خون" می‌گویند و خون طبیعت هوا را دارد یعنی گرم و تر. و طبقه‌ای که محیط بر خون است، "صفراء" نامیده می‌شود و صفراء گرم و خشک است و طبیعت آتش را دارد. بدین ترتیب جوهر واحدی که نطفه نام دارد است، چهار عنصر و چهار طبیعت می‌گردد. و چون عناصر و طبایع تمام شدند، آنگاه از این عناصر و طبایع چهارگانه موالید سه‌گانه پیدا آمدند. اول معدن، دوم نبات، سیم حیوان. . . . الانسان الكامل، ۲۰ - ۱۸

\*\*\*

(23) رقم کل استخوانهای بدن، همان رقمی است که ابن سینا در کتاب قانون خود آورده می‌نویسد:

فجميع هذه العظام اذا عُدَّتْ تَكُونُ مائتين و ثمانية و اربعين ۲۴۸ سَوِي السُّمُثْمَانِيَاتِ و العَظْمِ الشَّبِيهِ بِاللَّامِ فِي كِتَابَةِ الْيُونَانِيِّينَ. القانون، ۳۹/۱

و در تعریف انواع استخوانها از جمله سمسانی می‌نویسد:

برخی استخوانها به منزله شالوده کالبد هستند که قوام بدن مبتنی بر آنهاست. مهره‌های کمر از همین مقوله‌اند، چه این مهره‌ها به تیرک‌های وسط‌کشتی می‌مانند که بدنه بر آن استوار شده است. برخی همانند سپری هستند که بدن را از آسیب برخوردارها دور می‌دارند، مانند استخوان یافوخ یا کاسه سر و برخی همچون جنگ افزار، دافع آسیبها و آزارهای وارد هستند مانند استخوانهایی که سناسن نام دارند. = خارهای استخوانی که محافظ مهره‌های کمر می‌باشند ... و برخی استخوانها فضای بین مفاصل را پر می‌کنند، مانند استخوانهایی که از نسج و تری تشکیل شده‌اند ﴿sesamiod bones﴾ استخوانهای کنج‌دی و در بین استخوانهای بندهای انگشتان قرار گرفته است.

القانون فی الطب، ۱/۲۴ و الطبیعیات الشفاء، ۳/۲۴۸

غزالی نیز در این خصوص می‌نویسد:

در جمله تن تو دویست و چهل و هشت استخوان بیافرید. کیمیای سعادت، ۷۸۷  
\* و لازم به ذکر است که امروزه در کتب اندام شناسی پزشکی خصوصاً آناتومی GRAY، تعداد کل استخوانهای بدن انسان ۲۳۸ استخوان برآورد شده است. البته در این شمارش نیز استخوانهای ریز کنج‌دی شکلی که ما بین استخوانهای انگشتان دست و پا قرار گرفته، محسوب نشده‌اند.

\*\*\*

(24) این تقسیم، در حقیقت همان تقسیمی است که ابو علی سینا از قوای نفس ارائه

داده است. وی ابتدا نفس را به عنوان یک جنس واحد، به سه قسم: نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم و هر یک را تعریف می‌کند. نفس نباتی را شامل سه قوه: غذایی، مُنمیه و مولده دانسته و آنگاه به شرح قوای نفس حیوانی می‌پردازد. نفس حیوانی را علاوه بر قوای یاد شده دارای دو قوه دیگر می‌داند: ۱- قوه مدرکه دریابنده، ۲- قوه محرکه حرکت دهنده

آنگاه توضیح می‌دهد که نیروهای دریابنده انسان بر دو قسمند: حواس ظاهر و قوای باطن. و قوای باطنی در نظر وی پنج قوه است: ۱- حسّ مشترک، ۲- خیال، ۳- وهم، ۴- متصرفه، ۵- ذاکره.

از این پنج قوه، دو قوه حسّ مشترک و وهم دریافت کننده‌اند و دو قوه دیگر، یعنی: خیال و ذاکره، قوه دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کند. حسّ مشترک در تجویف اول مغز جای دارد و همه صورتهایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد، درمی‌یابد و به این جهت حسّ مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب می‌رسد.

خیال یا مصوره، صورتهایی را که حسّ مشترک از حواس پنجگانه گرفته است، نگهداری می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. قوه وهم، دریافت کننده معانی جزئی نامحسوس است و قوه متصرفه نیروئی است که در صورتهایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوس که در ذاکره است تصرف می‌نماید.

و بالاخره قوه ذاکره نیروئی است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نام دیگر آن حافظه است.

النجاة، القسم الثانی، ۱۵۸ و الاشارات و التنبیها، نمط سوّم، فصل نهم  
 علامه حلّی در شرح حکمة العین پنج قوه یا حواس باطنی را به صورتی واضح‌تر بیان داشته‌اند که با بیانات غیاث الدین نزدیکی بیشتری دارد. ایشان قوای مدرکه باطنی را به پنج قوه حسّ مشترک؛ خیال = قوه حافظه حسّ مشترک؛ وهم = قوه درک معانی جزئی؛ حافظه = حافظه وهم و مخیله تقسیم کرده است. ایضاح المقاصد ۳۸۵ - ۳۸۳  
 ملاصدرا نیز پس از ذکر انواع قوای نفس با همین تقسیم مزبور می‌نویسد:

قوه‌ای که درک صورتهای جزئی را بر عهده دارد "حس مشترک" نام دارد که مجمع همه صور محسوسات ظاهر است. و قوه‌ای که معانی جزئی را درک می‌کند. "وهم، نام دارد. قوه "خیال"، خزانه "حس مشترک" است و خزانه واهمه، حافظه است.

حس مشترک یا همان فنطاسیا، لوح نفس است. صور محسوسات ظاهری، همه ابتدا بدان می‌رسند و سایر حواس بدن نسبت به آن، به مثابه جاسوسانی هستند که اخبار نواحی را به وزیر ملک می‌رسانند. الاسفار الاربعه، ۸ / ۵۹-۵۳ و ۲۰۵

\*\*\*

25) ابن سینا معتقد است قوای نفس در تقسیم‌بندی اولیه به دو اعتبار، قابل تفکیک و نامگذاری می‌باشند:

۱- به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن، که موضوع تصرفات نفس است، عقل عملی نام دارند

۲- به اعتبار تأثیر پذیری آنها از مبادی مافوق، به حسب استعدادات آنها و به منظور دستیابی به کمال، عقل نظری نامیده می‌شود. عنوان عقل به طور مطلق به هر دو دسته اطلاق می‌شود. لیکن شیخ این عنوان را در مورد دسته اول به کار برده است.

بنابر این عمل اختیاری که مختص انسان است، آغاز نمی‌شود، مگر پس از ادراک رأی کلی که از مقدمات کلی اولیه یا مقدمات تجربی و غیره استنباط شده و عقل نظری بدان حکم کرده است. عقل عملی در این موارد، از عقل نظری کمک می‌گیرد. سپس با به‌کارگیری مقدمات جزئی یا محسوس، به رأی جزئی حاصل، دست یافته و به حسب آن عمل می‌کند. شرح‌الإشارات، خواجه طوسی، ۲/ ۳۵۳

\*\*\*

26) خواجه طوسی پس از بیان تفسیر و تأویل ابن سینا از آیه نور می‌نویسد: به نظر من، این تأویل در واقع بیان همان مراتب استکمال قوای نفس نظری است. این مراتب عبارتند از:

الف، آنچه بالقوه کامل است و البته به حسب شدت و ضعف، دارای مراتب مختلف خواهد شد: مرتبه اول آن، مثل وجود قوه نویسندگی برای طفل است. غیاث‌الدین منصور از آن به قابلیت محض تعبیر کرده است و مرتبه دوم آن مثل بیسوادی است که مستعد و آماده آموختن و تعلم است و مرتبه آخر آن همچون کسی است که قادر بر نوشتن هست و نمی‌نویسد. لیکن هر وقت بخواهد می‌تواند بنویسد. ب، آنچه بالفعل کامل است.

بدینسان قوه نفس در مرتبه اول، عقل هیولانی نام دارد و در مرتبه دوم، عقل بالملکه و در مرتبه سوم، عقل بالفعل. اما کمال نفس در حصول معقولات بالفعل است. و این مرتبه، عقل مستفاد نام دارد. زیرا که مستفاد است از عقل فعال در نفس انسان، که از درجه عقل هیولانی آغاز و به عقل مستفاد می‌انجامد.

شرح الاشارات، خواجه طوسی، ۲ / ۳۵۵ و ۳۵۴

ملاصدرا، مراحل تقسیم عقل نظری را چنین تبیین کرده است:

عقل نظری به چهار مرحله تقسیم می‌شود: الف، مرحله عقل هیولانی. که قوه محض است و در آن مرحله قوه عاقله از هر صورت و فعلیتی خالی و عاری است و در عین حال قابل برای ادراکات ممکنه می‌باشد. ب، مرحله عقل بالملکه. و آن در صورتی است که از مرتبت هیولانی گذشته و به‌طور کلی از مدرکات عاری نبوده، بلکه صور و علوم اولیات بالجمله برای آن حاصل شده باشد. ج، مرحله عقل بالفعل. که از مرحله هیولانی و بالملکه عبور و کمال یافته و علاوه بر حصول اولیات، نظریات هم برای آن حاصل شده باشد و آن نظریات، حاضر در نزد او نبوده، لکن هر گاه بخواهد، به مجرد التفات حاضر شوند. د، مرحله عقل مستفاد که از مرحله هیولانی و بالملکه و بالفعلی تجاوز و به مرحله‌ای رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات، نیازی به توجه و التفات نداشته باشد. بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاضر باشند و مشاهد او باشند.

بنابر این عقل مستفاد، مرحله کامل و تام عقل هیولانی است که پس از طی مراحل ممکن خود، به آن درجه می‌رسد که در اثر اتصالش به عقل فعال، صور تمام اشیاء و موجودات را درمی‌یابد. عقل مستفاد، نهایت کمال قوه مادی است که در اثر تحولات و تطورات، مجرد شده و متصل به عقل فعال گشته است.

الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۲۱ - ۴۱۹

و نیز می‌نویسد:

ابو نصر فارابی در ضمن رساله‌ای، مراحل عقل نظری را از دیدگاه قدماء، عبارت از: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال عنوان کرده است.

اما دلیل حذف عقل بالملکه این است که این مرحله با مرحله عقل هیولانی از نظر درجه عقلی تفاوت چندان ندارد و هر دو بالقوه می‌باشند. همان، ۳ / ۴۲۱

\*\*\*

(27) ابن سینا مراتب چهارگانه عقل نظری را به آیه نور تشبیه کرده است. خلاصه بیان وی چنین است. مرتبه نخستین این قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت معقولات اول آماده می‌کند و این قوه در آیه نور به منزله مشکوة (چراغدان) است که خود هیچ روشنایی ندارد. بالاتر از این قوه، قوه دیگری است که دارای استعداد

دریافت معقولات دوم است و به اندیشه یا به حدس می‌تواند آنها را دریابد. در آیه نور، فکر را به دریافت زیتون و حدس را به روغن زیتون تشبیه کرده است. و نفس آدمی را که تا حدودی معقولات دوم را مالک شده و از مرتبه عقل هیولانی کاملتر است به زجاجه (شیشه) مانند کرده است. اما نفسی که از طریق حدس به مقام قوه قدسی نائل گشته است در آیه نور، یکاد زیتها یضیء درباره آن صدق می‌کند. وقتی نفس از این مرتبه بگذرد، دارای قوتی است که معقولات دوم در نزد وی حاضرند و هرگاه بخواهد بدون آنکه به اندوختن تازه نیازمند باشد می‌تواند آنها را مشاهده کند. این قوه را عقل بالفعل خوانند و چون این قوه خود به خود روشن است در آیه نور به مصباح (چراغ) تشبیه شده است. چون مراتب عقول از عالم حس نبودند به این جهت در آیه نور متذکر لاشرقیه و لاغریبه شده است زمانی که از این مرتبه بگذرد، دارای کمال بالفعل است و معقولات دوم مانند نوری بر نوری در صفحه ذهن نقش می‌بندد و این کمال، عقل مستفاد است. و آن قوه‌ای که نفس را در این چهار مرحله گذر می‌دهد و از مرتبه نقص به کمال می‌رساند عقل فعال است که در آیه نور به آتش مانند شرط است که همه از وی روشنائی و درخشندگی می‌یابند. الاشارات نمط سوم، فصل دهم و شرح‌الاشارات، خواجه طوسی، ۳۵۳/۲ و ۳۵۴

غزالی نیز در مبحث دوم از کتاب مشکوة الأنوار ص ۲۲ - ۲۴ که درآمدی بر تأویل آیه نور است مراتب روح بشر را در پنج رتبه بررسی می‌کند: اول - روح حساس که محسوسات را درک می‌کند. دوم - روح خیالی که آنچه را حواس به ادراک می‌آورند در انبار ذهن نگهداری می‌کند. سوم - روح عقلی که معانی مجرد را از حس و خیال تمییز داده و ادراک می‌کند. این روح جوهر انسان و مرکز ادراک ضروریات و کلیات است. چهارم - روح فکری یا نظری که روابط منطقی افکار را درک می‌کند و از مقدمات به نتایج می‌رسد. پنجم - روح قدسی نبوی روان پاک پیامبری که خاص انبیاء و اولیاء است و پرتوهای غیبی در آن نفوذ می‌کند.

این ارواح پنجگانه انواری هستند که اصناف موجودات محسوس و معقول با آنها ظاهر می‌شوند و از نظر غزالی به موازات اشیاء پنجگانه هستند که در آیه نور به این وجوه آمده‌اند: مشکوة، زجاجه، مصباح، شجره و زیت.

سپس می‌گوید: روح حساس در مقابل مشکوة است، زیرا انوارش از میان روزنه‌های حواس عبور می‌کند. همچون چراغدان، که نور از آن به خارج می‌تراود. روح خیالی در مقابل زجاجه است زیرا هر دو در اصل، تار و غیر لطیفند، اما قابل تصفیه و تهذیب و تلطیف. خیال معارف عقلی را به ضبط می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهوده آن جلوگیری می‌کند. همین سان شیشه، نور چراغ را از وزیدن باد و غیره نگه می‌دارد. روح عقلی در مقابل مصباح است، مرکز تابش انوار عقل. زیرا چراغ نیز نوری حسی می‌پراکند. روح فکری در برابر شجره است. به این معنا که حیات فکری، درختی ماند پرشاخ و میوه که همه از اصل واحدی چون ساقه درخت می‌رویند. درخت زیتون را بدین مناسبت آورده که روغنش پاکتر، صاف‌تر و پر شعله‌تر است از دیگر روغن‌ها، و بهترین روغن چراغهاست. روح قدسی نبوی در مقابل زیت است که به چنان درجه‌ای از صفا و خلوص رسیده است که نزدیک است بی‌تماس آتش، روشن شده، نور پراکند.

عزیز الدین نسفی از عرفای قرن هفتم نیز در تأویل زیبای خود از این آیه می‌نویسد: ای درویش این قالب آدمی بمتاب مشکوة است و روح نباتی که در جگر است، بمتاب زجاجه است. ﴿الزجاجة كأنها كوكب دُرّی﴾ صفت روح نباتی است تو قد صفت مصباح است که روح انسانی است، ﴿من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾، صفت روح نفسانی است که در دماغ است. و روح نفسانی نه شرقی و نه غربی است، یعنی نه از قبیل اجسام است و نه از قبیل ارواح است.

ای درویش: اجسام غربی‌اند، از جهت آنکه غروب دارند و ارواح شرقی‌اند از جهت آنکه غروب ندارند. از جهت آنکه ﴿یکادُزیتها یضیء و لولم تمسسه نار﴾. الانسان الکامل، عزیز الدین نسفی، ص ۴۸۶

\* \* \*

(28) ابن سینا عقل قدسی را بالاتر از عقل بالمکله دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد. و درباره اهمیت این قوه می‌گوید: این امر یک قسم و سهمی از نبوت است، بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو، برترین و بالاترین مراتب قوای نفس بشری است. الشفاء ۱/۳۶۱

قوه قدسیه، مرتبه اعلی و اشرف و اکمل نفس بشری است که بدون اکتساب، اشیاء و حقایق عالم را درمی‌یابد و آن مخصوص انبیاء الله است. مصطلحات فلسفی صدر الدین

شیرازی، سجادی، ۱۱۰ و ۱۹۲

قوة قدسیه همان است که خدای متعال می‌فرماید: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ الاسفار الاربعة، ۳/۲۲۰

\*\*\*

29) سید محسن امین عاملی در کتاب اعیان الشیعه (۷۱/۳۰ و ۲۲۶) آورده است که: کتاب رسائل اخوان الصفا متعدد است و مؤلفین آنها عبارتند از: ۱- ابو سلمه، احمد بن المجریطی م. ۳۹۵-۲ جماعتی که برخی آنها را شیعی، معتزلی و برخی حنفی می‌دانند. این کتاب شامل پنجاه و یک رساله است که توسط سید احمد خان هندی به فارسی ترجمه شده است. و در کل شامل علوم طبیعی، ریاضی، فلسفی، الهی و عقلی ترجمه شده است. مؤلف در رسائل دیگر خود نیز، این تشنیع را بر غزالی عنوان کرده و متذکر شده است که برخی آراء اولیه او، در حقیقت نشأت گرفته از آراء و اندیشه‌های اخوان الصفاست که خود، آنها را کافر خوانده است. حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام، غیاث الدین منصور دشتکی

\*\*\*

30) مؤلف در تجلیه سوم از مُجَلَّةُ اُولی از رساله اخلاق منصورى [۱۲ پ] می‌نویسد: از حضرت مرتضوی که مدینه علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب رضی الله عنه و کرم الله وجهه این معنی منقول است که الله تعالی، ملک را عقل داد، بی شهوت و غضب. و حیوان را شهوت و غضب داد بی عقل و انسان را هر دو داد. پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و متقاد عقل گرداند و به کمال عقلی رسد، رتبه او از ملک اعلی باشد... و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبه بهایم فروتر اندازد. و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد: ...شرف غیر کمال است.. اگر ملک بنا بر قلت و سائط و غلبه احکام تجرد، اشرف از انسان است، انسان به جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد.

اما به منظور، اثبات افضلیت انسان بر ملک از طریق تنزیل و تفسیر، در همان رساله مذکور با ذکر آیاتی از قرآن، به مسأله خلافت انسان پرداخته و می‌نویسد: غایت انسانی... خلافت الهی است، چنانچه مؤدای نص کریم: ﴿أَنْتَ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ بقره: ۳۰ و فحوای: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خِلَافَتَ فِي الْأَرْضِ﴾ انعام: ۱۶۵، افصح از آن می‌نماید.

و در کریمه ﴿أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ احزاب: ۷۲، اگر امانت را حمل بر عقل یا

تکلیف کنند، چنانچه در تفاسیر مشهور مسطور است، بر اول متوجه می شود که جنّ و ملائکه با انسان در عقل شریکند و بر ثانی آنکه جنّ در تکلیف با انسان مساهم است. پس تحمل آن مخصوص انسان نباشد و از سیاق آیت اختصاص انسان به آن، فهم می شود. کما لا یخفی علی من له ذوق سلیم. بلکه حمل بر سریر خلافت الهی باید نمود که تحمل اعبای آن را جز آدمی ضعیف در خور نبود.

مجله معارف، شماره ۳۸ پایانی، مقاله "اخلاق منصوری"، عبد الله نورانی، ۱۰۷ - ۱۰۹

\*\*\*

(31) سه گونه استدلال بر علم باری تعالی مطرح است: استدلالی که متکلمین عنوان کرده اند بر این اساس است که خدای متعال فاعل افعال محکمه است و هر که چنین باشد، لزوماً عالم است. این استدلال مبتنی بر دو مقدمه است. مقدمه اول، حسی است. به این توضیح که جهان یا فلکی است و یا عنصری. و آثار حکمت و اتقان در هر دو ظاهر و قابل مشاهده است. و مقدمه دوم ضرورت است. زیرا ضرورت اقتضاء می کند که وقوع پی در پی فعل محکم متقن از غیر عالم، ممکن نباشد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، ۳۹۷

اما حکماء نیز به دو گونه دیگر به اثبات علم باری تعالی پرداخته اند: الف باری تعالی مجرد است و هر مجردی نسبت به ذات خود و غیر خود داناست. ب هر موجودی غیر از او ممکن الوجود است. و از آنجا که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و چون خدای متعال عالم به ذات خویش است لزوماً عالم به غیر خود نیز می باشد.

\*\*\*

(32) شاید زیباترین و رساترین بیان و ارائه دلایل عقلی و نقلی بر اثبات وحدانیت فاعل، سخنان فیلسوف شهیر، ملاصدرا شیرازی باشد که اجمال آن را در ذیل آورده ایم: ارتباط موجودات به یکدیگر بر رصف حقیقی و نظم حکمی دلیل است بر آنکه مبدع آنها واحد محض است. و چنانکه هر یک از اعضای شخص واحد انسانی، با آنکه از سایر اعضا به حسب طبیعت ممتاز است، اما از آن حیثیت که به تألیف واحد مؤتلف، و به ارتباط واحد مرتبط اند و بعضی از بعضی نفع می برند و منتظم در نظم واحدند، دالند بر آنکه مدبر و ممسک آنها از تفرق و انحلال، قوه واحده و مبدأ واحد است. همچنین اجسام و قوای عالم... از آنجا که در یک نظام، منتظم و در میان آنها ائتلاف طبیعی هست، دلالت دارند بر آنکه مبدع و مدبر و ممسک رباط ایشان واحد حقیقی است که آنها را بر پا می دارد، به همان قوتی که آسمانها و زمینها را نگاه می دارد که از وضع و مکان خود زایل نمی گردند. زیرا اگر دو صانع

باشد، باید که صنع هر یک از صنع دیگری ممتاز باشد. پس ارتباط، منقطع و انتظام مختل خواهد گردید. چنانکه حق تعالی می‌فرماید: ﴿إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ مؤنون: ۹۱

و نیز می‌فرماید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ انبیاء: ۲۲ و شاید که ضمیر تشبیه راجع باشد به مجموع سماویات، خواه عقلی و خواه نفسی و خواه جسمی، و به مجموع ارضیات، خواه عنصری و خواه طباعی و خواه نفوسی.

الأسفار الأربعة، ۶ / ۱۰۰ - ۹۶ و مرآت الأکوان، احمد اردکانی، ۶۱۰ - ۶۰۹

علامه حلّی نیز در اثبات وحدانیت خدای تعالی می‌نویسد:

بدان که اکثر عقلاء بر وحدانیت باری همسخن می‌باشند و دلیل بر آن عقل و هم نقل می‌باشد. دلیل نقلی آن روشن است. اما دلیل عقلی آن همان واجب الوجود بودن ذات اوست. اگر دو وجود واجب هر دو یکی باشند که مطلوب ثابت است و اگر متمایز از همدیگر باشند و دو وجود متمایز با هم به خلق این عالم منظم مبادرت کرده‌اند مستلزم ترکیب است و باطل. مگر اینکه در این ترکیب هر دو وجود را ممکن بدانیم که البته خلاف فرض است. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۴۰۵

\*\*\*

(33) این روایات مضامین متعدد دارد که در ذیل به برخی از آنها اشاره شده است:

الدیلمی عن الحارث النوفل: خلق الله ثلاثة أشياء بیده: خلق آدم بیده و كتب التوراة بیده

و غرس الفردوس بیده. کنز العمال، متقی هندی، ۱۳۱/۶، روایت ۵۱۳۸

- خلق الله اربعة أشياء بیده: خلق الله سبحانه جنات عدن بیده و نصب شجرة الطوبی

فی الجنة بیده و خلق آدم بیده و كتب التوراة بیده. الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، ۴۵

بحار الأنوار، ۳۳۸/۹، روایت ۲۰

- عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لو أن الله خلق الخلق كلهم بیده، لم يحتج في

آدم، أنه خلقه بیده فيقول: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ص: ۷۵، أفتري الله يبعث

الأشياء بیده. همان، ۱/۴، روایت ۱؛ ۱۵۳/۱۱، روایت ۲۹

و نیز روایات متعدد دیگر: همان ۱۶۱/۱۱، روایت ۵؛ ۱۶۳/۱۱، روایت ۷؛

۴۱۹/۱۸، روایت ۵؛ ۲۴۹/۲۶، روایت ۵۶؛ ۱۳۵/۳۳، روایت ۴۲۰؛ ۲۴۴/۶۰ و ۲۷۴؛

۹۷/۶۷، روایت ۱۵

روایات در معنی مشهور هستند، گرچه در الفاظ متفاوتند چنانچه برخی حکایت از

خلق سه چیز به دست خداوند دارند: و برخی ۴ چیز و برخی خلقت ۵ چیز را عنوان کرده‌اند؛ به عنوان مثال در مسائل عبد الله بن سلام از امام صادق علیه السلام آمده است: ... قال یا محمد، فأخبرنی عن خمسة اشياء خلقها الله بيده، ماهی؟ قال: یا ابي سلام ان الله عزوجل خلق جنة عدن بيده و غرس شجرة طوبى بيده و صور آدم بيده و كتب التوراة بيده و بنى السموات بيده همان، ۲۴۳/۶۰

این روایت، در کتب عرفانی مثل الفتوحات الملکیه ابن عربی و مصباح الأنس ابن فناری، بارها مورد استناد قرار گرفته است. الفتوحات المکیه، ۱۲۲/۱ - ۲۹۵/۳، ۴۳۶ - ۲۰۹/۴ و شرح فصوص الحکم، داود قیصری، ص ۱۱۰۷

\*\*\*

(34) مستفیض: یکی از انواع خبر واحد است، که در تقسیم بندی اولیه قسیم خبر متواتر می‌باشد. در لغت مأخوذ از فاض - فیضاً و به معنی زیاد شد، جاری شد، پخش شد بوده و در اصطلاح به خبری گفته می‌شود که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشند. برخی نیز بیش از دو راوی را در هر طبقه شرط استفاضه می‌دانند. شهید ثانی در کتاب الذکری ص ۴ و نیز در کتاب الرعیة فی علم الدراية ص ۶۹، الحقل السابع، قول اول را برگزیده است. و مامقانی سخن دوّم را ترجیح داده است. تلخیص مقباس الهدایة، علی اکبر غفاری، ۲۳

مامقانی می‌نویسد: علی بن محمد بن أبی المعالی در کتاب ریاض المسائل و نیز محمد حسن بن شیخ باقر نجفی، صاحب جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام زیاد بودن راویان در هر طبقه را معتبر ندانسته و تنها اتحاد معنی را شرط می‌دانند حتی اگر الفاظ متعدد باشد ... . خبر مستفیض نیز مانند متواتر به لفظی و معنوی قابل تقسیم است. و گاه خبر مستفیض را مشهور نیز می‌نامیده‌اند. تلخیص مقباس الهدایة، ۲۴

برخی نیز میان مستفیض و مشهور، تفاوت قائل شده‌اند و گفته‌اند مستفیض در ابتدا و انتهای تعداد راویان در هر طبقه از ابتدای سند تا انتها یکسان هستند و مشهور اعم از این است. قواعد التحدیث، محمد جمال الدین قاسمی، ۱۲۴

\*\*\*

(35) ابو الحسن، علی بن أحمد الواحدی النشاپوری، م. ۴۶۸، یکی از بزرگان بلاد

خراسان می‌باشد. وی اصالتاً از اهالی ساوه و یکی از فرزندان تجار بوده که در نیشابور ولادت یافته است و در همان محل در پی یک بیماری سخت، در سن ۷۰ سالگی، در جمادی الآخره سال ۴۶۸، بدرود حیات گفت. الذریعة، ۴۳۲/۲، ۴۶۴/۴.

وی سه اثر تفسیری به رشته تحریر درآورده که عبارتند از: ۱- البسيط در ۱۶ مجلد. ۲- الوسيط در ۴ مجلد. ۳- الوجيز ۱ مجلد. همان، ۴۲/۲۵، كشف الظنون، حاجی خلیفه، ۴۶۰/۱. از میان این تفاسیر، تنها تفاسیر الوجيز و الوسيط به چاپ رسیده است. از دیگر تصانیف واحدی می‌توان به اسباب نزول القرآن؛ تفسیر النبی ﷺ و شرح دیوان المتنبی اشاره کرد الذریعة، ۳۱۹/۴ و ۲۷۶/۱۳.

صاحب الذریعة، پس از نقل مطالبی از معجم الأدباء ۱۲/۲۶۰ و ۲۶۷ می‌گوید:  
اظهارات یاقوت حموی دلالت روشنی بر تشیع واحدی دارد.

\*\*\*

36) قال رسول الله ﷺ: إني لست كهيتكم، اني أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني. بحار الانوار، ۶۷ / ۲۵۳ / روایت ۸۸ و ۶ / ۲۰۸ و ۴۰۳ / ۱۶ / ۳۹۰  
این حدیث در کتب اهل سنت با مضامین ذیل ضبط شده است:  
- اني لست مثلكم، اني أبيت يطعمني ربّي و يسقيني في مسند احمد بن حنبل و الصحيحين عن أنس الصحيح للبخاري عن ابن عمر و عن أبي سعيد و عن أبي هريرة عن عائشة. كز العمال، ۳ / ۳۰ / روایت ۵۳۱۳.  
- اياكم و الوصال. انكم لستم في ذلك مثلي. اني أبيت يطعمني ربّي و يسقيني فاكثفوا من العمل ما تطيقون في الصحيحين عن أبي هريرة. همان، ۳ / ۳۲، روایت ۵۳۲۱.  
- لا تواصلوا فايكم اراد أن يواصل فليواصل حتى السحر، اني لست كهيتكم اني أبيت لي مطعم يطعمني و ساق يسقيني في مسند احمد بن حنبل، الصحيح للبخاري و السنن لأبي داود عن أبي سعيد. همان، روایت ۵۳۲۳  
و نیز همان، ۳ / ۴۲ / روایت ۵۳۸۷، ۵۳۸۸ و ۸ / ۵۱۳ / روایت ۲۳۸۹۶ و التاج الجامع للأصول في احاديث الرسول، ۲ / ۷۰

فيلسوف شهير ملا صدرای شیرازی در این باره می‌نویسد:

اخبار و عبارتی که از رسول خدا ﷺ رسیده است همچون: اعرفكم بنفسه اعرفكم برّه؛ من رأني فقد رأی الحق؛ انا النذير العريان؛ لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لانی

مُرسل و یا اَبیْتُ عند رَبِّی بطعمنی و یسقینی، همگی حکایتگر شرافت نفس کمال یافته و قُرب آن به باری تعالی است. آنگاه که رسول اکرم ﷺ می فرماید: رَبُّ أَرْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ مَقْصُودُ إِيشَانِ از رُؤیت علم شهودی است. و روشن است که دعای پیامبر ﷺ مستجاب است، کما اینکه دعای ابراهیم خلیل نیز به اجابت رسید. اما رُؤیت فعل، منفک از رُؤیت فاعل نیست، لیکن رُؤیت رَبِّ الارباب در حد جسم و قوای معرفتی آن نمی باشد. وقتی پیامبر عظیم الشان می فرماید: قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ، قطعاً منظور ایشان از قلب، همین تکه گوشت صنوبری شکل نیست. یکی از احبار از امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسش می کند که آیا خدایت را می بینی آن زمان که عبادتش می کنی؟ ایشان در پاسخ می فرمایند: وای بر تو، چگونه خدایت را عبادت کنم که او را نمی بینم؟! می پرسد: خدایت را چگونه می بینی؟! می فرمایند: وای بر تو، دیده ها در مشاهده ظاهری با چشم ظاهری وی را نمی یابند. اما قلبها به واسطه حقائق ایمان او را می بینند. و این دیدن رُؤیت عقلی است که با قوای جسمانی میسر نمی باشد. و یا زمانی که از ایشان می پرسند، دروازه قلعه خیبر را چگونه از جاکندی؟ می فرماید با قوه و نیروی ربانی نه با نیروی جسمانی. الاسفار الاربعة، ۸ / ۳۰۶ - ۳۰۸

ابن عربی نیز در اثبات خروج سالکین از قوای طبیعی و اثبات تجرد نفس و نیل به عالم ملکوت و دستیابی به نیروهای ملکوتی، به جسمانی بودن معراج پیامبر اشاره می کند و می نویسد:

معراج رسول اکرم ﷺ جسمانی بوده است، از آن رو که خدای متعال وی را در این خصوص تمجید و مدح نموده است. اگر معراج تنها در رؤیا بود. نه مستوجب مدح می بود و نه انکار اعراب را در پی داشت. زیرا رؤیا برای هر انسانی و بلکه هر حیوانی میسر است. و آدمی قادر است در رؤیا تا حد رُؤیت الله نیز برسد. علاوه بر آن رسول گرامی خود بر سبیل مدح خویش می گوید: خدای متعال او را عروج بخشید تا آنجا که به حدی رسید که صدای قلمها صریف الأقلام را می شنید. و آیات الهی را می دید. و این همان مطلبی است که خدای متعال خود فرمود: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ اسراء: ۱ مرجع ضمیر در آنه هو وجود مبارک رسول اکرم است، که به معراج برده شد و آیات خداوندی را رُؤیت کرد و دید و شنید.

الفتوحات المکیه، باب ۳۱۶، ۳ / ۶۵ - ۶۱

\*\*\*

(37) مفسرینی همچون ابن عباس و مجاهد و سعید بن جبیر نیز معتقدند این عبارت کلام ایشان نبوده که به زبان آورده باشند. بلکه خداوند عظیم الشان بر احوال همه موجودات این معنی را از قول ایشان نقل کرده است. إِنَّهُمْ لَمْ تَكَلَّمُوا بِهِ وَلَكِنْ عَلَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ قُلُوبِهِمْ فَأَتْنِي عَلَيْهِمْ. ے كشف الاسرار و عدة الأبرار، ۱۰ / ۳۲۱؛ التبيان، ۱۰ / ۲۱۰؛

التفسیر الکبیر، ۲۴۶/۳۰؛ جامع البیان، الطبری، ۱۳۰/۲۹؛ الجامع لأحكام القرآن، ۶۹۲۱/۹؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴/۴۲۸؛ زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۳۸/۸؛ الدر المنثور، السیوطی، ۲۹۹/۶؛ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ۴/۴۵۵

\*\*\*

38) خدای متعال در آیاتی چند از قرآن کریم، بندگان مخلص خویش را معرفی و توصیف نموده است و بدین سان اخلاص را امری ممکن و غیرمحال برمی‌شمرد از جمله:

- ۱- حضرت یوسف. یوسف: ۲۴ ﴿أَنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۲- آنانکه هرگز دل به اغوای شیطان نمی‌سپارند. حجر: ۴۰ و ص: ۸۳ ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۳- حضرت موسی. مریم: ۵۱ ﴿أَنَّهُ كَانَ مَخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾
- ۴- حق پویان و بهشتیانی که با تصدیق پیامبران هرگز طعم عذاب الیم را نچشند. صفات: ۴۰ ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۵- آنان که در طریق گمراهی و ضلالت پدران خویش ره نپویند. صفات: ۷۴
- ۶- آنان که جز خدا را به ربوبیت نخوانند. صفات: ۱۲۸
- ۷- آنان که برای خدای تعالی، پسران و دختران، از پیش خود نتراشند. صفات: ۱۶۰ و به تعبیر علامه طباطبائی (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱ / ۱۳۴)، مخلص یعنی صاحب‌دلی که جای خالی برای غیر خدای ندارد.

\*\*\*

39) سطح زیرین هر جسمی را محوی و سطح بالایی آن را حاوی نامند. در علم نجوم، هر فلک مافوقی حاوی فلک مادون خود و مادون، محوی مافوق است. مثلاً فلک الأفلاک حاوی فلک ثوابت و فلک ثوابت محوی است. فرهنگ معین، ۳/۳۹۲۹ لازم به ذکر است که قدما: در اثبات اینکه علل تحقق اجسام، عقول مفارق از ماده هستند ابتدا اجرام سماوی را به حاوی و محوی تقسیم کرده و آنگاه با اثبات امتناع وجود خلأ استدلال می‌کنند که علت قرار گرفتن حاوی برای محوی محال و ناممکن است. الاشارات و التنبیها، ابن سینا، نمط ششم، فصل ۳۱. لذا به نظر می‌رسد تشبیه مذکور تنها از جهت شمول و احاطه عنایات الهی بر اهل بهشت باشد.

\*\*\*

(40) مؤلف، پیش از این به چهار امر اشاره کرده بود که حائز اهمیت بودند:  
 اول: چگونه قدحهای بهشتی هم از جنس نقره و هم از جنس بلور می‌باشند. در  
 حالیکه این دو، جوهر و اصلی متفاوتی دارند؟  
 دوم: فاعل تقدیر چه کسی است؟  
 سوم: علت تأکید تکرار قواریر چیست؟  
 چهارم، علت اعاده مصدر در "قدروها تقدیراً" چه می‌باشد؟  
 وی پس از تبیین موضوع اول و دوم، فهم امر سوم را به فهم موضوع اول و فهم امر  
 چهارم را به دریافت موضوع دوم موقوف کرده است.  
 با این توضیح که، تکرار و تأکید قواریر، از آن سبب است که این جامها را دو ویژگی  
 است. همچون نقره درخشان و چون بلور، زلال و شفافند. و آنکه آنها را از شراب  
 بهشتی، به اندازه پر می‌کند از یک سو ساقی شراب است و از سوئی نوشنده آن. و  
 بدین سان علت اعاده مصدر در قدروها تقدیراً نیز روشن می‌گردد.

\* \* \*

(41) مَشُور: عسل جمع آوری شده از کندو.  
 شار العسل، یشور: استخراج من الوقبة. لسان العرب، ۴/۴۳۴  
 در دیوان کبیر أعشی، روایت بیت از میمون بن قیس تحت شماره ۹۳ چنین است:  
 كَأَنَّ جَنِيًّا مِنَ الزَّنَجِبِيلِ      خالط فاهها و أزيًا مشوراً  
 و دیگر منابع روایت بیت به شکل  
 كَأَنَّ القَرْنُفَلَ و الزَّنَجِبِيَّ      لَأُباتابفيها و أزيًا مشوراً  
 ضبط شده است. معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۵۹، الثيان، ۱۰ / ۲۱۴، الكشاف، ۴ /

۶۷۲

\* \* \*

(42) ابن اعرابی می‌گوید: واژه سلسبیل را تنها از زبان قرآن شنیده‌ام.  
 زجاج نیز معتقد است: سلسبیل نام چشمه‌ای است در بهشت که به دلیل صفت آن  
 یعنی نهایت روانی، به این نام نامگذاری شده است.  
 لسان العرب، ۱۱ / ۳۴۰ و ۳۴۴، معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۶۰، معالم التنزیل، البغوی، ۴

۴۳۰ / البحر المحيط، ۸ / ۳۹۳، مجمع البیان، ۱۰ - ۹ / ۶۲۲، التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۰،  
التبیان، ۱۰ / ۲۱۵

\*\*\*

43) مرحوم مجلسی در بحار الأنوار ۸ / ۹۲ این روایت را این‌گونه نقل می‌کند:  
قد ورد فی الصحیح عن النبی ﷺ قال: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ  
رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، بَلَّةٌ مَا أَطَّلَعْتُمْ عَلَيْهِ إِقْرَأُوا إِنَّ شَيْئًا فَلَا تَعْلَمُ  
نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ. سجده: ۱. بخاری و مسلم نیز هر دو این روایت را نقل  
کرده‌اند.

توضیح: ابن‌انباری می‌گوید: بَلَّةٌ دارای ۳ معنی می‌باشد: ۱- به معنی عَلِيٌّ، قول  
فَرَاءَ، و به‌عنوان حرف جرّ محسوب می‌شود. ۲- به معنی أَجَلٌ، قول لیث، و در حدیث  
فوق‌الذکر به همین معناست و حدیث به صورت بَلَّةٌ مَا أَطَّلَعْتُمْ عَلَيْهِ ضَبْطٌ شَدِيدٌ. ۳- از  
اسماء فعل و به معنی دَعَى و اَثْرَكَ، قول ابن‌ایثر، می‌باشد. لسان‌العرب، ۱۳ / ۴۷۸  
در کتب اهل سنت نیز روایت فوق با ضبطهای متفاوت مشاهده می‌شود، از جمله:  
- لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ جَنَّةً عَدْنٍ خَلَقَ فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ثُمَّ  
قَالَ لَهَا تَكَلَّمِي، قَالَتْ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

عن ابن‌عباس زاد: قَالَتْ أَنَا حَرَامٌ عَلَى كُلِّ بَخِيلٍ وَ مُرَاءٍ  
كُتِبَ الْعَمَالُ، ۱ / ۵۵، روایت ۱۷۵؛ ۱۴ / ۴۵۴، روایت ۳۹۲۳۶ و ۳۹۲۴۱؛ ۱۴ / ۴۵۹  
روایت ۳۹۲۵۹؛ ۱۴ / ۴۶۰، روایت ۳۹۲۶۳؛ ۱۴ / ۴۶۱، روایت ۳۹۲۶۶  
- عن ابن‌عباس: أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ حِينَ خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ، خَلَقَ فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا خَطَرَ  
عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ. ثُمَّ قَالَ لَهَا تَكَلَّمِي. فَقَالَتْ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾. همان، ۱۴ / ۶۴۵ روایت  
۳۹۷۷۱

- عن أبي سعيد عن النبي: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ  
رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ.  
همان، ۱۳ / ۳۹۸، روایت ۳۷۰۶۹؛ ۱۵ / ۷۷۸ روایت ۴۳۰۶۹ و ۴۳۱۱۹

\*\*\*

44) قرائت نافع و حمزه و روایت أبان از عاصم، «عاليهم» به سکون یاء می‌باشد. در  
این صورت «عاليهم» مبتدا و خبر آن «ثيابٌ سندس» خواهد بود.

اما دیگران، «عالیهم» قرائت کرده‌اند، بنابر حال بودن آن. برخی از مفسرین مانند فخر رازی ۴ احتمال را در مورد ذوالحال مطرح کرده و عده‌ای دیگر چون «زجاج» تنها به دو احتمال اشاره نموده‌اند. مؤلف از این میان تنها یک احتمال را مرجح دانسته است. و آن اینکه ذوالحال مرجع ضمیر «هم» در عبارت «یطوف علیهم» باشد که همان ابرار خواهند بود. یعنی: یطوف علی الأبرار ولداناً مخلدون، علی الأبرار ثیابٌ سندس. التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۳: أنوار التنزیل، ۲ / ۵۲۷، الکشاف، ۴ / ۶۷۳، مجمع البیان، ۱۰ - ۹ / ۶۱۹؛ معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۶۰، الجامع لأحكام القرآن، ۱۹ / ۱۴۶، النشر فی القراءات العشر، ابن مجاهد، ۲ / ۳۹۶، الوسیط، الواحدی، ۴ / ۴۰۴

\*\*\*

45) همان‌طور که چشمه‌ها از لحاظ زلالی و فزونی و شدت آب متفاوتند، چشمه‌های انوار الهی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. برخی کافوری با طبیعتی سرد و بعضی زنجبلی با طبیعتی گرم می‌باشند. همچنین روح بشری پیوسته از چشمه‌ای به چشمه دیگر و از نوری به نور دیگر منتقل می‌شود. و تردیدی نیست که اسباب و علل در ارتقاء به واجب‌الوجود که نور مطلق است، متفاوتند، لذا آنگاه که روح به آن مقام رسید که از شراب طهور بنوشد، مزه آنچه پیش از این نوشیده بود، از دهانش می‌رود. چراکه هر نوری در مقابل نور جلال باری تعالی و کبریائیش، مضمحل و نابود است. و این آخرین سیر صدیقین می‌باشد و بالاترین درجه ارتقاء ایشان به کمال، و به همین دلیل ثواب ابرار را با این کلام پایان بخشیده است که ﴿سقاہم ربہم شراباً طهوراً﴾.

التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۵، روح المعانی، آلوسی، ۲۹ / ۱۶۴

\*\*\*

46) قوه متخیله دارای ویژگیهایی است که تغایر آن را با قوای دیگر روشن می‌سازد: اولاً: مغایر با خیال است. زیرا این قوه در صورتهای انعکاس یافته در خیال تصرف کرده آنها را ترکیب یا تفصیل می‌کند.

ثانیاً: مغایر با حس مشترک است. زیرا حس مشترک تنها قادر به درک صورتهای سه‌گانه معانی. و خیال نیز تنها حافظ صور موجود در حس مشترک است و نمی‌تواند به ادراک یا حفظ معانی پردازد.

ثالثاً: مغایر با حافظه است. زیرا حافظه، تنها نگهدار معانی جزئی است. و درکل قوه متخیله از صور به معانی و از صور در حرکت است. عین القواعد، علامه حلّی، ۳۸۲-۳۸۵

\* \* \*

47) از دیدگاه فلسفه، روحانیت انسان است که امکان وحی را ثابت می‌کند. چرا که انسان دارای آثار و صفاتی است که گاه با جنبه جسمانی او سنخیت ندارد و از آن فراتر است.

علامه حلّی در شرح حکمة العین ص ۲۴۱ می‌نویسد:

حکما در اثبات نبوت و امکان معجزات و وحی، روشی خاص دارند، مبتنی بر این اصل که آدمی می‌تواند امور ناپیدا را فراگیرد و حوادث آینده را دریابد. این قاعده بر چند مقدمه پایه‌ریزی می‌شود:

۱- انسان دارای قوه متخیله است و بدان ترکیب یا تفصیل می‌کند. و طیفه این قوه این است که از امور کلی با اشیاء جزئی حکایت کند.  
۲- وجود قوه‌ای به نام "حس مشترک" انسان را قادر می‌سازد که صور جزئی محسوس را دریابد. و در هنگام احساس، آن صورت جزئی را منعکس سازد.  
۳- نفس انسانی - به شرط حصول استعداد و نبودن مانع - می‌تواند به همان صورتی نقش پذیرد که در عالم عقل از او ترسیم شده است.

زمانی که نفس به عقل فعال پیوست، صورتی کلی را درک می‌کند. قوه متخیله، از این صورت کلی، صورتی جزئی که بیانگر و مناسب آن باشد، ایجاد می‌کند و آن را به قوه حس مشترک می‌سپارد. و بدین ترتیب این صورت، تجسم یافته و مشاهده می‌گردد و اگر مانعی در کار نباشد این احساس همیشگی خواهد بود. اگر بیماران، گرم‌زدگان یا روان پریشان صورتهایی را مشاهده می‌کنند که در عالم خارج، تحقق نیافته‌اند، به همین دلیل است که حس مشترک می‌تواند از صورتهای مخزون در خیال، نقش گیرد و اگر همانند زمان خواب، عاری از نقش صورتهای خارجی باشد آنچه از طریق حواس خارجی بدان منعکس می‌شود تنها جذب باطن می‌گردد. و گاهی آدمی این توانائی را دارد که در بیداری نیز خود را از این نقشهای جزئی رها ساخته و بدون توجه به صورتهای حسی، تنها به امور مجرد تعلق یابد. وحی و خواب از این جهت به یکدیگر شبیه هستند که هر دو فراورده باطن می‌باشند اما متفاوت از یکدیگرند از این جهت که وحی همیشه صادق است، اما خواب به دلالتی چند گاه کاذب می‌باشد.

اما این سخن علامه که وحی و خواب هر دو فراورده باطن می‌باشند مطلبی است نیازمند شرح و تفصیل. زیرا در غیر این صورت نمی‌توان به سهولت مرزی میان وحی بر انبیا و اوهام مجانبین قائل گشت.

عبدالکریم زنجانی نیز در این خصوص می‌نویسد:  
ملخص مقاله بعضی فلاسفه صوفیه در موضوع وحی که مردم را به ضلالت انداخته‌اند چنین است:

چون حس مشترک مانند آئینه، دو رو: وجه داخلی و وجهی خارجی، دارد، پس انطباق صورتها در آن از طریق داخل نیز ممکن است، مثل طریق خارج. و چون حقیقت ابصار و مشاهده همان انطباق صورت در حس مشترک می‌باشد، گرچه از طریق داخل بوده باشد. و شرط نیست از طریق خارج بودنش، زیرا که مشاهده بالذات همان صورت منطبق در حس مشترک است و صاحب آن صورت که در خارج و مادی می‌باشد، مشهود بالعرض است. پس نفوس نورانی انبیاء به جهت قلت علائق جسمیه و حواجز مادیّه و به سبب احاطه آنها به جوانب متجاذبه، اتصال به مادی عالی دارند. آنچه به سبب این اتصال از عالم غیب به صورت کلیه اخذ می‌نمایند، قوه خیال که محاکات در او طبیعی می‌باشد، آن صورت کلیه را در خود خیال به صورت جزئی منطبق می‌نماید و به حس مشترک منتقل می‌کند. پس محسوس و مشهود می‌شود. زیرا حقیقت احساس و مشاهده، انتقاش و انطباق صورت در حس مشترک می‌باشد، خواه به طور صعود از عالم ماده به واسطه حس ابزاری ظاهر بوده باشد و خواه به طور نزول از عالم نفس به خیال و حس مشترک، از طریق داخل باشد. بدین ترتیب فلاسفه این وحی را که وحی صریح می‌نامند، شبیه اوهام مجانب تصور نموده‌اند.

برخی نیز چون قاعده الواحد لا یصدُر منه الا الواحد را مسلم دانسته‌اند، به حکم همین قاعده و برای ربط حادث به قدیم، به اثبات عقول دهگانه پرداخته و آنها را عقول طولیه نامیده‌اند. هر عقل سابق را علت وجود عقل لاحق، و عقل عاشر را عقل فعال نام نهاده و عقل فعال را مدبر کلیه عالم تکوین دانسته‌اند. لذا بنابر اصول خویش، وحی را نیز منحصر به مأخوذ از عقل فعال دانسته و به همین سبب معتقدند جبرئیل در لسان شارع، عبارت از عقل فعال می‌باشد. و عقل فعال مجرد صرف است، و به هیچ وجه قابل مشاهده و انطباق در قوای نفسانی نمی‌باشد.

حاصل این سخن آن است که مشاهده و احساس جبرئیل یعنی عقل فعال به واسطه خیال از طریق انطباق داخلی حاصل شده است.

آنگاه خود در مقام پاسخ به شبهه ایجاد شده می‌گوید:

ما می‌گوئیم: اولاً ما معتقد به وجود مجردات صرف مثالیه می‌باشیم، لیکن اعداد عقول عشره و علیت هر سابق آنها برای لاحق و مدبر بودن عقل عاشر برای کل تکوین، همه دعاوی بدون دلیل می‌باشند. دلیل عقلی و نقلی به این معنی نیست. بلکه از عقل و شرع خلاف این معنی ثابت شده است. ۱۳، ۱۷ و ۱۸

و سرانجام در مقام تفصیل برآمده و وحی پیامبری را در دو قسم: وحی شهودی و

وحی انکشافی قابل تفلیک شمرده می‌نویسد:

در علم کلام و فلسفه الهی با براهین قطعی روشن شده که نفس نبویه به دلیل زیادی صفا و فرط لطافت و شدت نورانیت و کمال تجرّد، اتصال مستمر به مجردات عالیّه و اتحاد کامل با روح القدس دارد. همه حجایهای مادی از جمله قوای ظاهری و بدن نمی‌تواند در مقابل آن شدت صفای نفسانی حاجب و مانع باشد. به همین جهت نفس نبویه، کلیه صور مثالی و مُثُل نوری و اجسام لطیف غیر مادی و اشکال غیر هیولانی چون اصناف ملائکه و امنای وحی و سایر مجردات برزخیه را که قابل مرئی شدن برای انبیاء و اوصیاء می‌باشد، مشاهده می‌فرماید. و این مشاهده به‌طور عادی به‌واسطه انطباع صور آنها در بنطاسیا، حسّ مشترک، از طریق خارج به‌واسطه حسّ ابصری می‌باشد. و همچنین اصوات و کلمات آنها را از آیات و احکام و غیره می‌شنود. به جهت آنکه قوای ظاهری و باطنی هر نفسی در قوت و شدت و صفا، تابع و مناسب آن نفس می‌باشد و به مفاد النفس فی وحدتها کُلّ القوی، جمیع قوی و مشاعر ظاهریه و باطنیه شتون نفس ناطقه هستند... لذا در مشاهده و سماع انبیاء چون مشاهده اعیان و نفس حقایق به‌طور حقیقت واقع شده است، به هیچ‌وجه خطائی در آنها ممکن نخواهد شد. این قسم وحی شهودی است و در دو صنف مندرج است: ۱- وحی القرآن ۲- وحی الحدیث و السنّه. امام قسم دوم، یعنی وحی انکشافی:

نفس نبویه به سبب استغراقش در عالم غیب و اتصال مستمر به کلیه مجردات عالیّه و عقول مجردّه و سایر عوالم جبروت... مطالب غیبیه از آن عالم و از عقل فعّال و غیره برای او مکشوف می‌شود و چون این مجردات محضه قابل مشاهده و ابصار عادی نیستند، پس این علوم منکشفه و مستفاده از ایشان برای نفس نبویه نظیر انعکاس اعضاء در مرایا حاصل می‌شود. و لهذا این نحو از علوم نبویه و معلومات غیبیه‌اش در حصولش، مستغنی می‌باشند از کلیه قوی و اصلاً امکان ندارد انعکاس آنها در آلات مادیّه و انطباعش در قوای نفسانیّه از قبیل بنطاسیا حسّ مشترک و خیال و غیره، حتی از طریق داخل چنانکه بعضی فلاسفه گفته‌اند. زیرا انتقالش و انطباع در حسّ مشترک که مانند آئینه ذووجهین است، از طریق داخل، فقط در اموری ممکن است که خیال و وهم مدخلیتی در آنها داشته باشند و به سبب قوت خیال و شدت و اهمه از راه داخل در بنطاسیا حسّ مشترک منتقش و منطبع می‌گردد و حالت مشاهده حاصل می‌گردد. چنانچه در مجانبین، مرتاضین و غیره پیدا می‌شود. لیکن چون علوم نبویه مذکوره صرف انکشاف حقایق واقعیه بأعیانها از روی حقیقت و واقعیت از ناحیه مجردات محضه به انعکاس حقیقی در نفس نبویه حاصل می‌شود و اصلاً قوه وهم و خیال را در حصول آن مدخلیتی نیست، پس انطباع صور آنها در حسّ مشترک ممکن نخواهد بود. کتاب الوحی و الالهام، ۲۵-۳

\*\*\*

#### 48) دحیه بنّ خلیفه الکلبی

ابن سکیت آن را دِحِّیة الکلبی خوانده و دیگران دَحِّیة یا دَحِّیة یا دِحِّیة تلفظ کرده‌اند. برخی نیز اصل این کلمه را فارسی و به معنی سیّد و یا فرمانده سپاه دانسته‌اند. لسان

ابن الأعرابی: دَحِيَّةٌ وَ دِحْيَةُ پسران معاویه بن بکر بن هوازن هستند. همان، ۲۵۳ الطُّرَيْحِيُّ: دِحْيَةُ بن خَلِيفَةَ الكَلْبِيِّ، رَضِيْعُ رسولِ اللهِ ﷺ. كان جبرئيل يأتي النبي ﷺ في صورته و كان من اجمل الناس. مجمع البحرين، ۱/ ۱۳۶

بیانات قرآن حاکی از این است که محمد ﷺ دو بار، جبرئیل را به صورت حقیقی و اصلی خویش رؤیت کرد. بار اول در آغاز وحی، او را در افق آسمان دید در حالی که از مغرب تا مشرق را پوشانده بود.

﴿... و هو بالأفق الأعلى، ثم ذنی فتدلّی فكان قاب قوسین أو أدنی. فأوحی الی عبده ما أوحی...﴾ نجم: ۸-۵

و نیز می فرماید: ﴿إِنَّه لَقَوْلُ رسولِ کریم... و لقد رآه بالأفق المبین﴾ تکویر: ۲۳-۱۹ و بار دیگر، شاید در شب معراج، ﴿و لقد رآه نزلَةً أُخری، عند سدره المنتهی، عندها جنة المأوی﴾ نجم: ۱۵-۱۳. الدر المنثور، السیوطی، ۱۲۳/۶، مجمع البیان، ۲۶۱/۹، تفسیر الصافی، فیض کاشانی، ۸۷/۵

و در مواقع دیگر، جبرئیل جز به صورت انسانی زیبا در برابر محمد ﷺ ظاهر نشد. محمد ﷺ خود فرمود: فرشته، گاهی به صورت یک انسان در برابر من مجسم می شد و با من سخن می گفت. صحیح بخاری، ۱ / ۳

روایات متعدد حکایت از این دارند که آنگاه که جبرئیل در برابر محمد ﷺ مجسم می شد، به صورت دحیه فرزند خلیفه کلبی بود. و به تعبیری صحیح تر، در صورتی شبیه به دحیه کلبی، تجسّم می یافت. أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ابن اثیر الجزری، ۲ / ۱۵۸

ابن حجر می گوید: دحیه کلبی، زیباترین مردم مدینه بود و هر وقت در شهر می گشت دختران به تماشای او بیرون می آمدند. الاصابة فی تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلانی، ۴۷۳/۱

و نقل است که پیامبر ﷺ به اصحاب خویش می فرماید: اذا رأیتم دحیة الكلبی عندی فلا یدخلن علیّ أحد. بحار الانوار، ۳۷ / ۳۲۶

مرحوم مجلسی می نویسد:

از کلمات شیخ مفید چنین برداشت کردم که وی براین مطلب صحّه گذاشته است که خدای متعال قادر است، جنّ یا ملائکه را به گونه ای خاص به رؤیت برخی مردم برساند، چنانکه در اخبار مستفیض است که ابلیس برای اهل دار الندوه در صورت پیر مردی از اهل نجد مجسم

شد و همچنین در روز جنگ بدر، در شکل سراقه ظاهر گشت.  
 همچنین جبرئیل برای اصحاب رسول خدا، به هیئت دحیه کلبی نمایان می‌گشت و این  
 تغییر صورت برای خداوند محال نیست بلکه نوعی امتحان است. همان، ۱۹ / ۲۳۸  
 برخی روایات سخن از این دارند که علی عَلِيٍّ، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در حالی می‌دید که سر  
 بر زانوی دحیه کلبی نهاده بود. و پیامبر می‌فرمود: آن‌که تو دیدی دحیه نبود بلکه جبرئیل  
 بود. همان، ۲۲ / ۳۳۱؛ ۳۷ / ۲۹۵؛ ۱۸ / ۲۶۸  
 و همان، ۲۲ / ۴۰۰؛ ۲۸ / ۸۶، الکافی، ۲ / ۵۸۷، روایت ۲۵، ارشاد القلوب، الدیلمی،  
 ۲ / ۲۳۷، بحار الانوار، ۳۷ / ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۰۷؛ ۳۹ / ۶۹؛ ۴۰ / ۱۱، ۱۶، ارشاد القلوب،  
 الدیلمی، ۲ / ۱۳۷.  
 همچنین در کتب اخبار نقل است که دحیه بن خلیفه کلبی، سفیر اعزامی پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 بود به قیصر روم.  
 أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ابن الأثیر، ۲ / ۱۵۸، تاریخ یعقوبی، ۲ / ۷۷، تاریخ الطبری،  
 ۲ / ۶۴۲ - ۶۵۱، ۴ / ۲۸۲؛ ۲ / ۵۸۳  
 وی در جنگ بدر شرکت نداشته، اما در همه صحنه‌های کارزار بعد از آن به همراه  
 رسول الله حضور داشت تاریخ طبری، ۱۱ / ۵۳۴ و تا عصر معاویه در قید حیات بوده  
 است.

\*\*\*

(49) متن روایت تا حدودی با آنچه در کتب اهل سنت و نیز کتب شیعه نقل شده است  
 تفاوت دارد. گرچه مشابه به همین الفاظ نیز در کتب شیعه، وجود دارد لکن با توجه به  
 روایات دیگر شیعی که از لحاظ متن، مطابق روایت اهل سنت است، به نظر می‌رسد،  
 الفاظ صحیح روایت غیر از آن است که در متن تفسیر بیان شده است. حال به منظور  
 ایضاح مطلب به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

- ۱ - روی مسلم و ابن ماجه عن أبي هريرة:  
 انَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَا يَنْظُرُ اِلَى صَوْرَتِكُمْ وَاَمْوَالِكُمْ وَّلٰكِنْ اِنَّمَا يَنْظُرُ اِلَى قُلُوْبِكُمْ وَاَعْمَالِكُمْ  
 كِتَابُ الْعَمَالِ، ۳ / ۲۳، باب الإخلاص، روایت ۵۲۶۲
- ۲ - روی الحکیم عن یحیی بن أبی کنیر، مرسلًا:  
 انَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَا يَنْظُرُ اِلَى صَوْرَتِكُمْ وَّلَا اِلَى اَمْوَالِكُمْ وَّلٰكِنْ يَنْظُرُ اِلَى قُلُوْبِكُمْ وَاَعْمَالِكُمْ. فَمَنْ  
 كَانَ لَهُ قَلْبٌ صَالِحٌ تَحَنَّنَ اللّٰهُ عَلَيْهِ. همان، ۳ / ۴۲۱، باب الإكمال، روایت ۷۲۵۷

۳- روی أنس بن مالک عن رسول الله ﷺ أنه قال:  
 يحسب المرء من الشر... إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم و أعمالكم.  
 شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، آل البيت، ۲ / ۱۸۱

۴- مرحوم مجلسی از کتاب مکارم الأخلاق تألیف "ابو نصر، حسن بن فضل بن حسن طبرسی" ص ۴۵۸، نقل می کند:

پدرم... فضل بن حسن می گوید: این اوراق وصیت رسول الله ﷺ است به ابوذر که خبر آن را شیخ مفید ابو الوفاء عبد الجبار بن عبد الله المقری الرازی به من رساند و اجازه آن را شیخ اجل، حسن بن حسین بن حسن بن بابویه رضی الله عنه، صادر کرد. فرمودند: شیخ اجل، ابو جعفر محمد حسن طوسی آن را بر ما املا نمود. و شیخ عالم، حسین بن فتح، واعظ جرجانی در مشهد الرضا می گوید: امام ابو علی حسن بن محمد طوسی فرمود: پدرم شیخ ابو جعفر رضی الله عنه این حدیث را برایم نقل کرد که گروهی از ابو المفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن المطلب الشیبانی نقل خبر کرده اند که گفت: رجاء بن یحیی العبرثانی در سال ۳۱۴ سال وفات وی نقل کرده از محمد بن حسن بن شمون از عبد الله بن عبد الرحمن الأصبغ از فضل بن یسار از وهب بن عبد الله الهنائی از ابو حرب بن ابي الأسود از ابو الأسود: به ریزه و نزد ابوذر، جندب بن جنادة رضی الله عنه رفتم. ابوذر به من گفت: روزی در هنگامه ظهر، در مسجد رسول الله ﷺ به خدمتش رسیدم. در مسجد غیر از او و نیز علی که در کنارش نشسته بود، کس دیگری ندیدم. از خلوت بهره جسته عرض کردم، یا رسول الله، پدر و مادرم به فدایت، وصیتی فرما که مرا سودمند باشد.

آنگاه متذکر وصیت طولانی رسول خدا شده که در ضمن آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند:  
 یا اباذر، ان الله تبارک و تعالی لا ينظر إلى صورکم و لا إلى اموالکم، و لكن ينظر إلى قلوبکم و أعمالکم.... بحار الأنوار، ۷۷/۹۰ - ۷۵، روایت ۲

همین روایت در جلد ۷۰، صفحه ۲۴۸، روایت ۲۱ با این الفاظ ضبط شده است:  
 ۵- از کتاب جامع الأخبار، تألیف احتمالاً محمد بن محمد شعیری: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن المؤمن ليخشع له كل شيء... و قال رسول الله ﷺ: ان الله لا ينظر إلى صوركم و أعمالكم و إنما ينظر إلى قلوبكم.  
 و تنها همین ضبط اخیر با آنچه مؤلف در متن آورده. تطبیق دارد. لذا به نظر می رسد در ضبط اعمالکم تصحیفی صورت گرفته باشد.

\*\*\*

(50) روشن است که مفسر، تشدید أسر را به معنای استناد و وابستگی تام نظام همه

موجودات به علم الهی می‌داند.

و حال آنکه مفسرین دیگری همچون فخر رازی، بیضاوی، زمخشری و غیره آن را عبارت از اتصال اعضاء آدمی به یکدیگر و ارتباط محکم و وثیق میان مفاصل، توسط رشته‌های عصب پنداشته‌اند.

التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۶۱، انوار التزیل، ۲ / ۵۲۸، الکشاف، ۴ / ۶۷۵

اما نکته دقیق‌تری که مفسر بدان اشاره می‌کند نکته‌ای است در علم منطق و متدلوزی. و آن این است که لازمه صادق بودن قضیه  $p \supset q$ ، صادق بودن هر دو جزء شرط، فعل شرط و جزای شرط، نمی‌باشد. به عبارت دیگر اثبات صدق وابستگی تام نظام موجودات به علم و اراده الهی، مستلزم تحقق قطعی تبدیل خلایق نیست. و یا به عبارت دیگر اگر تبدیل خلایق صورت نگیرد به واسطه این است که مشیت الهی بر این امر تعلق نگرفته است. نه جزای شرط تحقق یافته نه فعل شرط، همچنانکه در آیه «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» انبیاء: ۲۲ نیز چنین است.

«زمخشری» می‌گوید: حق این بود که شرط با «ان» آغاز شود نه با «اذا» همانطور که در آیات دیگر می‌فرماید: «ان یشأ یدهبکم» انساء: ۱۳۳ و یا «ان تتولوا یتبدل قوماً غیرکم» محمد: ۳۸.

فخر رازی به این بیان اعتراض کرده می‌گوید: این کلام کشاف، طعن به لفظ قرآن است، زیرا گرچه «ان» و «اذا» هر دو حرف شرطند: اما حرف «ان» در مورد شرطی که وقوع آن معلوم و قطعی است به کار نمی‌رود، لذا نمی‌گوئیم: «ان طلعت الشمس اکرمتک». اما حرف «اذا» زمانی به کار می‌رود که وقوع فعل شرط معلوم و محقق باشد. و از این رو گفته می‌رود: «اتیک اذا طلعت الشمس». و در اینجا خدای متعال عالم است به اینکه بزودی زمانی فرا می‌رسد که این کافران را به موجوداتی دیگر تبدیل کند که در خلقت مشابه ایشان ولی در طاعت خلاف ایشان، لذا کاربرد «اذا» نیکوتر است.

\*\*\*

51) سخت‌ترین اشکالی که در موضوع اراده انسان و مشیت مطلقه الهی مطرح است، این است که منشأ اراده‌ای که در انسان است چیست؟ آیا اسباب و علت‌های خارجی دارد؟ یا موقوف به خود بنده است؟ در صورت اول، آن اسباب و علل، بالاخره با اراده قدیم

حضرت حق به وجود آمده است و باید تحقق بیابد، بدون آنکه بنده را در تحقق آن اسباب دخالتی بوده باشد؟ پس در این صورت بنده نسبت به اراده‌ای که می‌کند مجبور و ناچار است. و اگر اراده‌اش از روی اضطرار و ناچاری باشد، کاری هم که با چنین اراده انجام گیرد، از روی اضطرار و ناچاری خواهد بود. زیرا اگر علت تامه چیزی از روی اضطرار بود، خود آن چیز نیز که معلول آن علت است، اضطراری خواهد بود، و اگر اراده انسان از اسباب خارجی نباشد بلکه با اراده خودش تصمیم‌گیری کند، در این صورت کلام را به آن اراده قبلی که باعث تصمیم‌گیری است منتقل می‌کنیم و سؤال می‌کنیم که اراده چگونه پیدا شد؟ آیا از اسباب و علل خارجی به وجود آمد؟ یا آنکه با اراده خودش بوده؟ همچنان سؤال به حال خود باقی است و در نتیجه یا باید قائل به تسلسل اراده بشویم و یا قائل به جبر و اضطرار در اراده.

معتزله، در اصل توحید، با انکار توحید افعالی، انسان را خالق افعال خویش از جمله اراده دانستند و در مقابل، اشاعره و اهل حدیث، اراده الهی را در افعال و اعمال انسان از جمله اراده او کاملاً نافذ دانسته و انسان را مخلوع الید تلقی کردند. شیعه در میان این دو اعتقاد که یکی به تفویض و دیگری به جبر منتهی می‌شد، راه میانه‌ای برگزید. فلاسفه شیعی با طرح نظریه اراده طولی چنین عنوان کردند، که انسان از یک سو خالق افعال خویش است، از این رو می‌تواند مورد تکلیف، امر و نهی و عقاب و پاداش قرار گیرد، از سوی دیگر همه وجود انسان حتی اختیار و قدرتش منسوب به اراده الهی است. لذا در متن اراده انسان هم اراده حق نافذ است. اذن اوست که باعث اراده داشتن وی می‌گردد. لذا انسان مادامی انسان است که با اراده خویش سرنوشت خود را معین کند. گرچه نیروها و شرایط مجبر فراوانند، لیکن برآیند این نیروها، جبر نیست، بلکه آدمی می‌تواند علیه شرائط موجود قیام کند. به عبارتی کوتاهتر، متعلق اراده حق، اراده انسان است نه فعل او. و متعلق اراده انسان، فعل اوست. یعنی خدای متعال اراده کرده است که انسان بتواند بخواهد و اراده کند.

طلب و اراده، آیه الله خمینی، ۹۱ - ۱۲۶، و کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامة الحلی، الفصل الثالث، المسألة الثامنة، ۴۳۵ - ۴۳۳، الاحتجاج، الطبرسی، ۱۰۹.

ترجمة فارسي

تحفة الفتى فى  
تفسير سورة هل أتى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خدای را بر سلطنت با شکوهش می ستایم و براحسان فراوانش سپاس می گویم و بر تمام پیامبران و دوستانش درودمی فرستم، بالأخص، بر محمد ﷺ و برادرانش.  
و بعد؛

این بنده که به مولایش دل بسته و از غیر او وارسته، دادخواه از خدای غفور، نامبردار به غیاث، مشهور به منصور می گوید: «برادرانم! این نوشتار، تفسیر سوره انسان است. بخشی از مطلع العرفان که امید آن دارم، مرور ایام ما را در اتمام آن مهلت دهد و زمانه در به پایان رساندنش، یاریمان کند. و در آن تمام بیانات مفسران سخن پژوه را پیراسته ام و به اقتضای حال و مقام افزودنی ها بر آن رواداشته ام و این همه را در ذیل عنوان «المشرق» بسط داده ام.

سرآغاز:

انسان شناسی از جمله معارفی است که در دنیا و آخرت آدمی را سود بخشد. انسان در نشئه آخرت، هم متحمل درد و رنج است و هم بهره مند از لذات جسمانی و روحانی. و این همه را در هر دو معاد (جسمانی و روحانی) که فلاسفه و عالمان کاوشگر آن را تقریر کرده و بدان باور دارند، متحمل می شود. گرچه فلاسفه، سراسر بر این هم اندیشه اند که اثبات معاد جسمانی تنها از طریق شرع ممکن است، و عذاب و لذت روحانی از طریق حکمت قابل اثبات می باشد. لیکن باور من این است که اثبات هر دو معاد از هر دو طریق ممکن خواهد بود. اکنون بر آنم که برخی از حالات روحانی را در پرتو آیات قرآنی از سوره انسان، تبیین کنم.

## مشرق اول

## تفسیر آیه اول - انسان حادثی است ابدی

آیه: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾

مفسرین هم نظرند که «هل» در این آیه و نیز آیه اول سورة «غاشیه» به معنی قد است که بیانگر حقیقت وقوع و هم تقریب آن است. حاصل تفسیر این است که در «کوتاه زمانی پیش دوره ای بر انسان گذشته است.»

«الحین» زمانی است غیر محدود و به عقیده بعضی، محدود. از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده است: انسان در این آیه، آدم است و حین مدتی مشخص و محدود. بدین گونه که آدم تا آنگاه که روح در او دمیده شده به گونه خاک بود و پس از آنکه همچون فراموش شدگان به سر می برد، چیزی گشت قابل ذکر. و در پاسخ اینکه چرا قبل از دمیدن روح در او، انسانش خوانده؟ گفته اند: همانطور که فشرده انگور را به اعتبار تغییر نهائی اش، شراب نامند.

امام فخر رازی معتقد است: کسانی که انسان را همان نفس ناطقه می دانند و به قدمت آن قائلند، با این اشکال مواجه نیستند. لیکن من معتقدم این پاسخ توأم با تکلف است. بهتر آن است که «حین» به معنی اول یعنی زمان غیر محدود تفسیر شود، تا با قول به عدم نیز سازگار باشد.

اگر چه امروزه، مبحث حدوث و قدم، در شمار مباحث ضروری و شبهات مطرح نیست و اخباری همچون: انّ الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفی عام نیز دلالت مورد نظر را فاقد است. به کدام دلیل می توان ارواح را، نفوس انسانی دانست و اجسام را، ابدان بشری؟ و چرا منظور ارواح ملکوی و اجساد عنصری نباشند و یا ارواح کل هستی؟

اصل سؤال و تقریر اشکال از این قرار است:

ظاهر آیه کریمه حاکی از این است که بر انسان مدتی از زمان گذشت که در آن مدت، آدمی چیزی ذکر شدنی نبود، و مفسرانی که انسان را در همه دوره های هستی اش، شیء مذکور می دانند دچار اشکال شده اند. (که چگونه انسان می تواند هم انسان باشد و هم غیر مذکور) و لذا دو گونه پاسخ گفته اند:

اول آنکه: آن موجودی که چیزی قابل ذکر نبوده، همان ماده انسان است و ماده مجازاً

انسان نامیده شده، همانطور که انگور یا آب انگور را بر سبیل مجاز، سرکه نامند. پاسخ دوم این است: آن که اینک انسان نام دارد، زمانی تنها ماده‌ای صرف بوده است و همزمانی وصف عنوانی و وصف معمولی ضروری نیست. لذا می‌توان گفت آن که اینک و بالفعل موصوف به وصف انسان است، در برهه‌ای از زمان، چیزی در خور ذکر نبوده و طی آن تنها بالقوه انسان بوده است بدون فرض مجاز.

به اعتقاد من این پاسخ نیز سزاوار درنگ است. زیرا در صورت صحت این سخن باید انسان را بتوان صراحتاً جماداً نامید (بدون فرض مجاز).

اضافه می‌کنم که براساس اصول و قواعد ادبیات عرب، واژه انسان که در بار اول ذکر شده، دقیقاً همان انسانی است که مجدداً تکرار شده است. زیرا اصل آن است که اسم معرفه تکرار شده، دقیقاً همان اسم معرفه اول باشد و به همین اساس شاعر می‌گوید:

إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكَّرْ فِي الْمِ نَشْرَحِ

فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحِ

آنگاه که گرفتاری‌ها ترا به تنگنا می‌کشند، به سوره الم نشرح بیانید که یک سختی در میان دو آسودگی است. آنگاه که چنین بیانیدیشی سبکبال شوی.

بر همین اساس این بیان فخررازی که یک «عسر» را در میان دو «یسر» پنداشته، قابل مناقشه است. از آن رو که اگر اسم معرفه تکرار شده، عین همان اسم اول باشد، عُسْر دوم، همان عُسْر اول خواهد بود، بنابراین یک عُسْر مقدم بر دو یُسْر است نه در میانه آن دو.

من «دهر» را نیز همان زمان مشخص یعنی زمان موجودیت سراسر عالم می‌پندارم و «حین» بخشی از آن زمان. حین‌الشیء: زمان وجود شیء است و منظور از زمانی که بر شیء می‌آید همان زمان مقدم بر حدوث شیء است. آمدن لفظ «علی» نیز تأییدی بر همین امر است.

اگر مقصود، بیان غیر مذکور بودن انسان در برهه‌ای از زمان بود، آیه به این شکل ایراد نمی‌شد. بلکه سوره بیانگر مبادی انسان است: خدای متعال پیش از وجود انسان، زمانی را مقدم داشت که این موجود حادث در آن برهه، موجودی نامدار نبوده است. بلکه آفریدگار بزرگ در آن مدت به دست توانمند خویش، اجزائی یادناشدنی را بیافرید،

آنگاه به اراده خویش آن اجزاء را فراهم آورده و در آن میان، نطفه‌ای آفرید که در طی دوره‌های متفاوت، دگرگون شده تا سرانجام انسانی به تمام عیار گشت.

جمع بی شماری از مفسرین، «نطفه» را بر آب مرد و آب زن حمل نموده‌اند و آن زمان که در مورد آدم و حواء با اشکال روبه‌رو می‌شوند، سخن از تغلیب به میان می‌آورند. ولی به اعتقاد من اگر نطفه را «آب زلال» بدانیم، سزاوارتر است. پس این آیات در پی اثبات سه امر آمده‌اند:

۱. حدوث انسان ، ۲. تقدم ماده انسان بر او ، ۳. باطل بودن تناسخ، به معنی وجود دیگرباره فردی پیش از وجود کنونی‌اش.

امور اول و دوم روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد. لیکن بطلان تناسخ از آن روست که اگر آدمی قبل از وجود کنونی‌اش، وجودی می‌داشت، عبارت «آئی علیه» بی معنی بود.

نتیجه آن است که گذشت دوره و زمانی غیرمعین بر انسان و مذکور نبودن او در آن برهه، اصلی فطری و صحیح است و هرکه را طبعی سلیم و فهمی دقیق باشد، پذیرای آن خواهد بود.

اما اینکه ممنوعیت قدمت نفس نیز دلیل بطلان تناسخ است، در جای خود بیان شده است. و حاصل بحث آن است که نفوس، در نوع خود متحدند و به اشخاص متکثر نگردند مگر به واسطه عوارض بدنی. به عبارت دیگر، نفوس بدون ابدان، متمایز از یکدیگر نیستند. بنابراین متنوع نخواهند بود. بدین ترتیب هیچ نفسی نمی‌تواند ازلی باشد.

توضیح اینکه: یک چیز آنگاه یاد کردنی است [مذکور] که با تمام ویژگیها و عوامل و زمینه‌های آن در نظر گرفته شود. از این رو اگر نفس پیش از بدن موجود بوده باشد و از طرفی مشخص بدن نیز لحاظ شود، شخص نیز مذکور بوده است. حال اگر انسان در هیچ برهه‌ای از زمان مذکور نبوده، یعنی موجود نبوده است. زیرا هر موجودی، معلوم و ذکر شدنی است. از اینجا بطلان تناسخ و ازلیت دانسته می‌شود.

احتمال دیگر این است که در کلام الهی حذف و ایصالی مفروض گردد که در این صورت، حاصل تفسیر چنین است:

«پیش از وجود کنونی انسان، دوره‌ای از زمان سپری شده است.» و بر این اساس علت اعتبار برخی از آنچه هم اینک ذکرش گذشت، روشن خواهد شد و متعددی نشدن «آتی» با حرف «علی» در سوره غاشیه نیز مؤید آن است.

### مشرق دوّم

#### تفسیر آیه دوّم - کیفیت خلقت انسان

آیه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ، فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

بعضی لغت‌شناسان بر این نظرند که آمشاج در لفظ و معنا، جمع مَشْج و مَشِيج است، همچون أَخْلَاط که جمع خَلْط و خَلِيط می‌باشد. ولی بیشتر اهل لغت، آن را همانند مَشِيج مفرد شمرده‌اند، از این رو (می‌تواند) وصف اسم مفرد باشد مثل: اُكْبَاس در عبارت «علیک بالثوب الاکباس».

تفسیر آیه: (خدای متعال) انسان را از نطفه‌ای آفرید که دو آب را در آن آمیخته‌اند: آب مرد که غلیظ است و سفید و آب زن که زرد است و رقیق. اولی از تیره کمر خارج گردد و دومی از استخوانهای سینه. لذا استخوان و عصب و قوت آن از آن نطفه مرد است و گوشت و خون از آب زن. از ابن مسعود روایت است که آمشاج مویرگهای نطفه است. و حسن بصری می‌گوید: یعنی با خون حیض که غذای جنین است درآمیخت. و قتاده معتقد است: آمشاج دوره و تحولات آن است که در آغاز نطفه بود، آنگاه خون بسته و سپس گوشت نرم گشت. برخی از فلاسفه همچون ابن سینا، آمشاج را همان «عناصر» قلمداد کرده‌اند.

من معتقدم: بهتر است که ﴿مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ را به «نطفه‌ای آمیخته که از حالی به حال دیگر متغیر است» معنا کنیم. و منظور از نطفه، اصل ماده انسان است، منی باشد یا چیز دیگر. بدین سان هم عمومیت حکم و هم سازگاری با لغت مراعات شده است. علاوه بر اینکه با سخن ابن عباس نیز مطابقت دارد. وی در معنای «نبتلیه» می‌گوید: «یعنی او را از حالی به حال دیگر گرداندیم و «انسان» همان آدم است.»

چون این مقام اقتضای تفصیل بیشتری دارد لذا می‌گوییم: آن ماده قریب که انسان از آن آفریده شد، همان نطفه است که برخی آن را حامل قوه زایش می‌دانند و عبارت از

آمیزه‌ای است مرکب از چیزی همچون خون حیض که به نوعی، غذا محسوب می‌شود. کالبدشکافان بر این باورند که آن نطفه که مقرر است کودکی متعادل گردد، چون به قرارگاه خویش رسد، به آب زن و خون حیض درآمیزد و همچون شیر بسته (شیر بریده) گردد که در این هنگام «علقه» اش نامند. زمانی که امتزاج میان آن دو بیشتر شده و قوت گیرد، آماده است که اعضای بدن در آن تقسیم شود و اینک «مضغه» نام دارد. و چون تقسیم اعضاء صورت گرفت، در شکاف‌های میان آنها و جاهای مناسب، اجزائی گوشتی شکل می‌گیرد، پس از آن حیات می‌یابد و اینجاست که «جنین» نام می‌گیرد.

قرآن کریم می‌فرماید: «آنگاه نطفه را خون بسته ساختیم و از خون بسته، گوشت نرم آفریدیم و آنگاه از گوشت نرم، استخوانها ساختیم و پس از آن استخوانها را به گوشت پوشانیدیم و سرانجام خلقتی دیگر آغاز کردیم. آفرین بر خداوند که بهترین آفرینندگان است».

این آیه به همین مطلب اشاره دارد. به زیبایی و لطافت ساخته سازنده با حکمت، نیک بنگر، که چگونه کودک را از نطفه آفرید و همچون زارعی که کشته‌اش را آبیاری می‌کند، آن را با خون حیض در آمیخت؟ و چگونه نطفه‌ای سفید را، علقه‌ای سُرخ ساخت! و چگونه آنرا به اجزائی همچون استخوان، عصب، رگ، عضله و گوشت تقسیم نمود! و از ترکیب آنها این اعضاء ظاهری را پدید آورد. سر را مدور ساخت و در دو سویش، شکاف گوش را نهاد و در جلو آن، چشم، بینی و دهان را و منافذی دیگر در جایهای متفاوت باز کرد. دست و پا را کشیده و بلند ساخت و در ابتدای هریک، انگشتان را تک به تک ساخت!

خوب دقت کن که چگونه اعضای درونی همچون قلب، معده، جگر، طحال، ریه و مثانه را شکل بخشید!

استخوانها را ببین که به این محکمی و سختی از نطفه‌ای ضعیف آفرید و آنها را ستون بدن و پایه استواری آن ساخت و در اشکال و اندازه‌های مختلف: کوچک، بزرگ، کوتاه، گرد، توخالی، توپر، پهن و باریک متشکل ساخت و نظر به آنکه انسان گاه محتاج به حرکت تمام بدن و زمانی محتاج به حرکت بخشی از آن و وقتی نیازمند حرکت یکی از اعضای آن است، تمام تن را تک استخوان خلق نکرد. آنگاه میانه این استخوانها، مفصلها

را نهاد و آنها را با آوندهایی که از یک سوی استخوان رویانده و به سمت دیگر جوش خورده به یکدیگر متصل ساخت. سپس در یک سوی استخوان، زائده‌ای بیرونی و در سوی دیگرش، فرورفتگی‌هایی همشکل آن آفرید تا برآمدگی‌ها را در خود جای دهد. و بنگر چگونه سر را با وجود شکل کروی‌اش، متشکل از ۵۵ استخوان آفرید، که اشکالی مختلف دارند و با یکدیگر چنان پیوند خورده‌اند که این کره، گرد بماند. کاسه سر را ترکیبی از شش استخوان آفرید، فک بالا را مرکب از ۱۴ استخوان و در فک پایین ۱۲ استخوان و بقیه را در دندانها جای داد.

گردن را نیز همچون سر، مرکب ساخت، ترکیبی از ۷ مهره که بر یکدیگر منطبق شوند. کمر (پشت) را متشکل از ۲۴ مهره و استخوان لگن را شامل سه بخش مختلف ساخت. آنگاه استخوانهای کمر را به استخوانهای سینه و استخوانهای کتف و دیگر جاها متصل کرد، تا آنجا که مجموع استخوانهای بدن انسان ۲۴۸ قطعه باشد، البته بجز استخوانهایی که به «سُسمانی» شهرت دارند و فضای خالی میان مفاصل را پر کرده‌اند. و نیز دقت کن که چگونه خدای تعالی، عضلات را به‌عنوان ابزار حرکت استخوانها خلق نمود. در بدن ۵۲۰ عضله قرار داد، هر یک را در اندازه‌ای معین و جایگاهی ویژه، به‌گونه‌ای که کمتر تغییری در آن، مصالح کل بدن را به خطر می‌افکند. و همچنان است: اعصاب، رگها، شریانها و پی‌ها.

توجه کن که چگونه کمر را ستون و پایه بدن، و شکم را حاوی دستگاه گوارش، و سر را محل اجتماع حواس (مرکز فرماندهی) قرار داد.

چشم را گشوده و لایه‌لایه‌اش ساخت، ساختارش را زیبا و دلکش و رنگش را مرغوب و دلربا ساخت و به طرز محبوس آفرید تا آنجا که در حجمی تنها به وسعت یک عدس، تصویر آسمانها، با همه فراخی‌اش، منعکس گردد و پلکها را مدافع آن ساخت تا چشم را پوشانند و حفاظتش کنند.

در دو گوش نیز، آبی تلخ نهاد تا حشرات را از آن دور سازد و با دو صدف احاطه‌اش نمود تا صدا را جمع کرده به پرده صماخ برساند و جنبش حشرات ریز را حس کند. پیچ و خمهایی درونش نهاد تا مسیر طولانی باشد و حشرات به سرعت به پرده گوش نرسند. و نیز بینی را در میانه صورت نهاد و در قسمت انتهائیش، بویایی را به ودیعه گذاشت

تا با دریافت بو، خوردنی‌ها را باز شناسد و رائحه‌های دل‌انگیز را استشمام کند. و در دهان نیز زبان را به صورت یک تکه گوشت قرار داد، تا ترجمان درون آدمی باشد. و آن را به زینت دندانها بیاراست. و بعضی را نوک تیز کرد تا وسیلهٔ سوراخ کردن و شکافتن باشند. و تاج برخی را پهن و بُران، همچون لبهٔ شمشیر ساخت تا برای بُرش و شکستن مفید باشند. بعضی دیگر را پهن و مسطح ساخت تا آسیاشدن قطعات غذا سهل گردد. رنگ دندانها را سفید و در صفوفی مرتب ساخت و بلندی شان را برابر کرده تا همچون مرواریدهای در سلک شده، ترتیبی زیبا یابند. و نیز در بالا و پائین دهان، دو لب به رنگی زیبا نهاد تا سوراخ دهان را بپوشانند. آنگاه حنجره را آفرید و آنرا برای خروج صدا مهیا ساخت و خلقت هر حنجره را در شکل و وضعیت یعنی: تنگی، گشادی؛ زبری؛ نرمی؛ محکمی؛ سستی؛ بلندی و کوتاهی، متفاوت ساخت. تا به سبب آنها، صداها متغیرگشته و تقریباً هیچ دو صدایی شبیه هم نباشند، بلکه دو صوت چندان متفاوت از یکدیگر شوند که شنونده در تاریکی نیز، قادر به شناسایی آن باشد.

سرانجام هریک از اعضای درونی را به کاری مخصوص گمارد: معده را برای گوارش. کبد را برای تصفیهٔ خون. طحال را برای جذب سوداء. زهره یا صفراء را برای جذب زردآب. کلیه را برای جذب اضافات آب. مثانه را برای آن‌که با دریافت آب از کلیه و بیرون ریختن آن از راه مخرج، خادم کلیه باشد و سرخرگها نیز با رساندن خون به سایر اندام بدن، کلیه را کمک کنند.

منشأ همهٔ آنچه گذشت، از نطفه آغاز می‌شود، نطفه‌ای که در داخل رحم در درون سه ظلمت (سه پرده) جای دارد. و اگر پرده فرو افتد و دیده بدن فراخ گردد، صورتگری‌ها و نقاشی‌هایی را مشاهده می‌کند که یکی بعد از دیگری خودنمایی دارند.

شگفت‌انگیزتر، اینکه نیروهائی محرک، از دو جنس: شهوت و غضب بدو بخشید. و نیز نیروهائی مُدرک که حواس ظاهری (چشایی - بویایی - بینایی - شنوایی - لامسه) و باطنی (حس مشترک، خیال، متخیله و اهمه و حافظه) از جملهٔ آن است. می‌توان از کلام حق که فرمود: «فجعلناه سمعياً بصیراً» استنباط کرد که انسان، به سبب مزاج مرکبش، استعداد این قوا را داراست، بنابراین حرف «فاء» ترتیب را می‌رساند و گزینش واژهٔ «سمیع» و «بصیر» به جای «سامع» و «باصر» اشاره‌ای ظریف به همین مطلب دارد.

و نیز می‌توان چنین استنباط کرد که این قوا را عاملی است که در آن تصرف نماید و آن نفس ناطقه، موسوم به روح الهی است.

این نفس علاوه بر آنچه ذکر شد، دو قوه نیز در ذات خود دارد. (عملیه و نظریه).  
قوای نظری: آنچنان که مشهور است چهار گونه می‌باشند:

۱. عقل هیولایی: حالت استعداد محض است و به چراغدان شبیه است.

۲. عقل بالملکه: زمانی است که نفس (با دریافت معقولات نخستین آماده است که) معقولات دوم را تحصیل نماید.

۳. عقل بالفعل: استعداد حاضر کردن معقولات دوم (نظریات) پس از حصول آن است. و شبیه به چراغ است.

۴. عقل مستفاد: زمانی است که نفس به مشاهده نظریات می‌پردازد (و می‌داند که بالفعل آنها را دریافت کرده است) و آن شبیه نور است و کمال نهایی تنها پس از استکمال آن، خواهد آمد. این عقل، فرمانده کل است و قوای پیشین سپاهیان اویند.  
تبصره:

شیخ الرئیس (ابوعلی سینا) آیه نور<sup>۱</sup> را بر اساس فهم خویش تفسیر نموده است. این تفسیر از جهتی زیباست و از جهتی ناتمام. وی عقل هیولایی را که اولین مرتبه از مراتب نفس در قوه نظری است به مشکوة (چراغدان) تشبیه نموده، گویی همچون تاریکخانه‌ای است که می‌تواند جایگاه پرتو آفرینی افروخته باشد. و عقل بالملکه را که دومین مرتبه و محل ضروریات است به زجاجه (آبگینه). و سومین مرتبه یعنی عقل بالفعل را که جایگاه انوار علمی است به مصباح (چراغی نورافکن) تشبیه نموده است و چون نفس نور است و علم نوری دیگر، لذا علم در درون نفس «نور علی نور» گردد. آنگاه «شجرة زيتونة» را عبارت از اندیشه و «زیت» را همان حدس قلمداد نموده است.

صاحب محاکمات در توجیه این سخن می‌گوید: «شجرة زيتونة» یک شیء واحد است ولی تحول و دگرگونیها دارد. ابتدا یک درخت است و یک اندیشه، حاصل آن درخت روغن است و اندیشه زاینده حدس و سرانجام قوه‌ای آسمانی است. این همه

۱. (نور: ۳۵) ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾.

گرچه متفاوت از یکدیگرند لیکن به امر واحدی باز می‌گردند.

لیکن من معتقدم که اندیشه و حدس و قوه قدسیه در غالب اشخاص جلوه‌هایی متفاوت دارد. بهتر این است که درخت زیتون را عبارت از جواهر مجرد دانست که پرتوهای علوم را بر صفحات جان می‌تابانند و روغن با همه افروختگی و پرتوآفرینی که دارد از آن جواهر به دست می‌آید. و آتش که در واقع واسطه روشنایی است، به مثابه عقل است. این روغن به وساطت آتش (عقل) شعله‌ور شده و همچون چراغی افروخته، نور آفرین است.

در این آیت حق که فرمود: «(روغنش روشنی بخشد) هرچند آتش بدان نرسیده باشد»، تأمل روا دار. «نوری افزون بر نور دیگر. خدا هرکس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید». و نیز با فرض اینکه مشکوة، زجاجه و مصباح را به مثابه مراتب سه گانه عقل بشماریم، درخت زیتون کنایتی باشد برای افاضه گر کمالات و علوم، و روغن، کنایه از افاضه علمی باشد که زمینه ساز علمی دیگرند. همچون ضروریات که مقدمه ساز علوم نظری‌اند. این علوم اولیه به دلیل آمادگی فراوانی که برای پرتوافشانی و روشنایی دارند، به مثابه روغنی هستند که با تماس آتشی اندک، به سرعت شعله‌ور شده و خود، همچون آتش، هم افروخته است و هم افروزنده.

بدینسان، عقل بالملکه که به منزله زجاجه است، از این درخت زیتون افروخته شود و از روشنایی ضروریات که به مثابه روغن است، روشنی می‌گیرد و به دلیل آمادگی فراوانی که برای روشنی و اشتعال دارد به گونه‌ای است که ﴿یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسہ نار﴾. و گرچه از خداوند فیض جدیدی بدان نرسیده باشد.

علوم ضروری و هم علوم نظری نورند و چون نور دوم بر نور اول افزوده شود «نور علی نور» می‌گردد، و به حق که همه آن، از نور خدای متعال است. «و او هرکس را بخواهد به نور خویش ره می‌نماید».

و این همه به نوعی تکمیل اعتقاد ابن سیناست که اگر چه تأویلی زیباست، لیکن کم توجهی وی به نحوه اتمام، دیگران را به پراکنده‌گویی واداشته است.

به اعتقاد من: وجه اکمل این است که «مشکوة» کنایه از نفس باشد و «زجاجه»، آن درخشش و صفایی است که نفس به واسطه علوم یا هرچیز دیگر برگرفته است و از جهت

آن صفابخشی و روشنگری اش، به سان روغنی است که از درخت زیتون سرازیر گردد و آنگاه که از نور الهی آنچنان پرتو برگرفته که نظاره گر حقایق اشیاء است، همانند چراغی است نورافشان.

(بنابراین نفس به واسطه ویژگیهای خویش گاه مشکوة است، گاه زجاجه، زمانی زیت و گاه دیگر مصباح)

توجه داشته باشید که این یکی از نکات ظریف و اشارات لطیف آیه است.

از دیگر ظرائف، لطافتی است که در تشبیه نفس به زجاجه نهفته است، گویی، نفس چیزی است که برون خویش را می نمایاند، به این معنی که این درخشش و صفایی که به واسطه خود علوم، اعم از ضروری یا نظری پدید آمده، و یا به واسطه نظم و ترتیب آن، و یا به واسطه سجایای پسندیده‌ای که در مراتب علمی اکتساب نموده، همانند آبگینه‌ای است که بر برون خویش روشنی می افکند.

اما چرا در میان انواع روغنها، روغن زیتون را مثل آورده است؟ از آن جهت است که علاوه بر قوه افروختن و روشنایی بخشیدن، دارای نوعی خاصیت تقویت و سلامت بخشی است که بدن را قوت و صحت بخشد.

حاصل تفسیر: خدای متعال است روشنگر زمین و آسمان و هرآنچه در آنهاست، روشنایی بخش نفس انسانی است و آن را چراغی ساخته که با نور خویش همه آنچه را که در آسمان و زمین است می نمایاند. و این چراغ، همچون اختری درخشان و افروخته در درون آبگینه‌ای قرار گرفته است و از روغنی شعله‌ور می‌گردد که محصول درخت زیتونی است بی‌نیاز از طلوع و غروب خورشید.

این روغن کنایه از شدت آمادگی و سرعت شعله‌ور شدن و افروختن است و از این رو، به‌زودی نور می‌افشانند. حتی اگر از جانب آن فیاض نوربخش، آتشی بدان نرسیده باشد.

و اما زجاجه از جهت تابش و صفایی که به واسطه علوم و غیره در دل دارد، خود نوری است که نور چراغ نیز بدان افزوده شده و در نتیجه «نور علی نور» می‌گردد و سرانجام آن نوری است که همه دیدنیها، بدان هویدا گردند و این همان نور خدای متعال است و این مهم، تنها با هدایت او و عنایت بی‌پایانش حاصل شود. آنچه تذکرش رفت

می‌تواند این احتمال را نیز قوت بخشد که آیه اشاراتی به کمال‌خواهی و کمال‌یابی در علوم و کردار نیز دارد.

توجه!

هدف از این همه تطویل در نگارش، آن است که فهم خویش را از تفسیر این آیه گزارش کنم که فرمود: «ما انسان را از نطفه آفریدیم.» بی‌تردید مقدم آوردن اسم به همراه حرف تأکید «ان» گزارشگر حصر است، زیرا وهم می‌پندارد که تصویر مستند به «قوة مصوره» است و حال آنکه فطرت سلیم اذعان دارد که قوة مصوره را بسیط باشد یا مرکب، توان ایجاد چنین تصویری شگفت‌آور، زیبا و بدیع نیست. زیرا نهاد و آفرینش گرانه‌های انسانی، به گونه‌ای است که بره‌ریک از اجزایش، منافع چند مترتب باشد، همان‌طور که علمای کالبدشکاف در شرح منافع اعضاء، توضیح داده‌اند. و فلاسفه نیز بر (بالغ از) پنج‌هزار منفعت اشاره داشته‌اند و معتقدند حق این است که منافع ناشناخته به مراتب بیشتر از شناخته شده‌هاست.

«جالینوس» پزشک در انتهای کتاب بزرگی که در شرح منافع اعضاء، بعد از تشریح آنها، تألیف کرده، می‌نویسد: «من بعد از آنکه این منافع را شناختم، متوجه شدم که خلقت انسان و اعضایش اتفاقی نبوده است، بلکه تنها فعل حکیمی است دانا و توانا.»  
«غزالی» نیز افعال قوة مصوره و بلکه افعال همه قوا را به ملائکه منسوب داشته است. از این آیه و آیات دیگر ردّ این اندیشه‌ها را درمی‌یابیم. هرکس در تأکید و حصری که در آیه آمده، اندیشه کند، دریابد که انسان در علم و عرفان، بسیار فراتر از ملک است و متوجه می‌شود که این همه، تنها فعل کردگار و نقاش کل هستی است و آفریدگاری قادر و حکیم مقدر آن است.

بدین لحاظ من معتقدم نه تنها اتقان فعل، بیانگر از علم فاعل است، همچنان‌که متکلمین نیز بدان اذعان داشته و آن را دلیل علم الهی آورده‌اند، بلکه یک فرهیخته خردمند می‌تواند از طریق اتقان شیء مصنوع، به فزونی دانش، توانمندی و کارآیی علم صانع و بلکه صفات بسیار دیگر نیز پی برد.

متکلمین در نحوه استدلال به اتقان عالم در اثبات علم الهی، با این شبهه روبه‌رو بودند که به چه دلیل جهان، فعل ممکن الوجودی عالم نباشد؟ به عبارت دیگر اتقان عالم

لزوماً اثباتگر علم واجب تعالی نخواهد بود.

این شبهه اگر چه در بیان متکلمین بی پاسخ مانده است، لیکن اگر در آنچه من تقریر نموده‌ام، اندیشه کنید پاسخ صحیح را می‌یابید.

توضیح بیشتر این است که خدای متعال چهره انسان را با این بُنیه و ساختار برای منافعی بیرون از شمار به تصویر کشیده است. لذا بنا بر تأیید عقل و شهادت نقل، پیوستگی و هم‌آغوشی اعضاء و منافع آنها، دال بر آنند که همه، فعل فاعلی است یگانه. بدین ترتیب همه اموری که متناسب یکدیگرند و به نوعی همبستگی سودمند دارند، تنها می‌تواند فعل یک فاعل باشد و سرانجام به این نتیجه می‌انجامد که: معبود یگانه است و هر چه غیر اوست، فعل اوست، همان‌طور که گذشت. فاعل این افعال و سازنده آن و تصویرگر آسمان و زمین و تدبیرگر آنچه در آنهاست، دانایی است بینا و مریدی است پرتوان و آگاه»

پس، از اتقان عالم می‌توان دریافت که حق تعالی، عالم، بصیر، مرید، قدیر و خبیر است و هر چه غیر از این باشد، مخلوق و آفریده اوست.

هر که بیند جان من داند که اینها کار کیست

[من نمی‌گویم تو کردی چاکها در جان من]

تبصره ۱:

هر کس قوه مصوره را تصور کند. فاعل آن را نیز تصور خواهد کرد و بدین سان در خواهد یافت که این صورت را نمی‌توان به وسیله صورتهای ذهنی تصور شده تصویر نمود.

بزرگان اهل حدیث از اخبار رسول اکرم (ص) روایت آورده‌اند که: «خدای تعالی، آدم را به دست خویش آفرید» این روایات در عدد فراوانند و در معنی مستفیض.

تذکره:

مشهور است که جمهور علماء، هر حادثی را مرکب از پنج مبدأ می‌شناسند: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده.

با اندکی ذکاوت به وضوح در می‌یابیم که چگونه می‌توان این مبادی پنجگانه را از این آیات استخراج نمود. این فرموده حق: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ يَدَّأُورُ

عدم و زمان نبود انسان است و با این عبارت که: «ما انسان را از نطفه ای آمیخته آفریدیم و از حالی به حالی گردانیدیم، سپس شنوا و بینایش ساختیم» متذکر چهار اصل دیگر شده است. عبارت انا خلقنا (ما آفریدیم) به مبدأ و اصل فاعل، یعنی حق تعالی رهنمون است و واژه خلق حاکی از وجود ماده انسان است. و عبارت «من نطفة امشاج» دالّ برمخصوص بودن آن ماده است. و عبارت «انگاه شنوا و بینایش ساختیم.» حاکی از صورت او می باشد. این دو (یعنی اوصاف شنوایی و بینائی) همراه و تابع صورتند و تنها بعد از تصوّر صورت ماده حاصل می شوند.

و اینکه از میان قوای آدمی، تنها متذکر این دو قوت شد، مطلبی است که به زودی به آن اشاره می کنیم و نیز در تکرار مجدد واژه انسان، معنایی فراتر نهفته است که بر اهل معرفت مستور نیست. نکته های چندی نیز در عطف با حرف «فاء» وجود دارد که آن هم روشن است.

و اما واژه «سبیل» در آیه «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» همان شاهراه تکامل انسان است که به سعادت نهایی و بهشت عالی منتهی می شود. و هدایت الهی همان راهنمایی و ارشاد اوست به مسیری که بدین «شاهراه» می انجامد.

### مشرق سوم

تفسیر آیات سوم و چهارم - تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر،

#### چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت

شکر، یعنی صرف عطایای خداوندی در راهی که مقصود خلقت آن باشد و کفران، خلاف آن است. از همین واژه است کفور که مخالف شکور می باشد و در این آیه به اعتبار اندکی تعداد سپاسگزاران، مقابل و مخالف شاکر قرار گرفته است. چرا که خدا می فرماید: «و قلیل من عبادی الشکور».

استنباط من این بود، اما اجمال آن چه از بیانات دیگر مفسرین دریافته ام از این قرار

است:

انسان را از آمیزه ای آفرید نه به قصد سرگرمی و بازی بلکه به جهت امتحان و آزمون. آنگاه یادآوری می کند که چشم و گوش را به عنوان ابزار این آزمون به وی بخشیده است. اختصاصاً از این دو ابزار نام می برد، به آن جهت که مؤثرترین حواسند و گویای این است که

حواس سالم، اسباب کلی کسب کمالات درونی است. (مشهور است) که هرکه حسی را فاقد باشد، علم و معرفتی را از دست داده است. برخی نیز معتقدند در آیه تقدیم و تأخیری وجود دارد. و «نتلیه» یعنی: «تا او را بیازمائیم». به عبارت دیگر، چشم و گوش به او عطا کردیم تا او را در بوتهٔ آزمون نهیم. سپس به آگاهی انسان می‌رساند که پس از آنکه ترکیب اندامش را به‌تمام رساند، حواس ظاهری و باطنی را به وی اعطا نمود و از آن جهت که او را عقلی سلیم بخشیده، راه و بیراهه را نیز به او نمایانده است.

اینکه فرمود: یا شکرگزار است و یا بسیار ناسپاس، هر دو، حال برای فعل هدینا بوده؛ یعنی: ما در هر دو حالت به ایشان تمکّن و توانائی بخشیدیم. بدین ترتیب معنای آیه چنین است: «راه را به او نشان دادیم، در این صورت یا در راه قدم می‌گذارد (شاکر است) و یا به بیراهه می‌زند (کفور است)». این بیان حاکی از نوعی تهدید است می‌گوید: اگر مایل است ناسپاس باشد، برای ناسپاسان زنجیرها، غل‌ها و آتشی افروخته مهیا کرده‌ایم و اگر می‌خواهد شکرگزار باشد برای شکرگزاران چنین و چنان کردیم.

و نیز می‌توان شاکر و کفور را با فرض اسناد مجازی، حال برای واژهٔ سبیل دانست. زیرا توصیف سبیل به شکر و کفر توصیفی مجازی است.

این گفته‌ها، با اصول معتزله مناسب است. اما آنچه فراء گزین کرده و مطابق مذهب اهل سنت (جبریون و اشاعره) می‌باشد این است که اِمّا در این آیه همانند «اِمّا» در آیه ۶ و ۱۰ توبه می‌باشد: ﴿وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرَ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (و گروهی دیگر به مشیت خداوندی وا گذاشته شده‌اند که یا عذابشان کند و یا توبه‌شان را بپذیرد). به این معنی که راه حق را به انسان نمایانیم. برخی را شکرگزار و مؤمن، برخی را ناسپاس و کافر ساختیم.

و مقصود از شکر، اقرار به خداوند است و کفران انکار وی. و لذا هیچ منزلتی نیز میان کفر و ایمان نخواهد بود و نیز جایز است که شاکر را همان اهل طاعت بدانیم و اهل کفران را غیر مطیعان، شامل کافر و فاسق به معنی معصیت‌کار.

قرائت «سلاسل» (باتنویں) در واقع با فرض منصرف بودن آن است. أخفش گوید: «در برخی از قبایل عرب، صرف غیر منصرف نیز معمول بوده است و در زبان شعر نیز شاعران هرکجا ضرورت دیده‌اند به چنین صرفی مبادرت داشته‌اند و به تدریج زبان شعری ایشان به نثر نیز سرایت کرد».

برخی نیز معتقدند: چنین صرفی تنها به این‌گونه جمعها اختصاص دارد از آن رو که شباهت به مفرد دارند.

اعتداد به معنی فراهم کردن و سلاسل زنجیرهایی است که پاها را به گردن می‌آویزد و اغلال بندهایی است برای بستن دست و سعیر گدازه‌های افروخته آتش.

و ابرار در ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ﴾ جمع بَرّ (صادق) یا بَرّ (صالح) است و معنی کأس در عبارت «من کأس کان مزاجها کافورا» یعنی ظرفی که در آن شراب باشد.

ابن عباس و مقاتل بر این نظرند که «کأس» خود شراب است. و مزاج یعنی آنچه به شراب

افزوده شده و کافور نام چشمه‌ای است در بهشت که آبی به سبیدی کافور، و عطر و برودتی همانند آن دارد. لیکن مزه کافور و مضرتش را فاقد است. نتیجه آنکه شراب با آب این چشمه آمیخته است. برخی نیز کان را زائد دانسته‌اند. ولی روشنتر آن است که کان غیرزائد بوده، لیکن بر معنی ماضی دلالت نکند همانطور که در آیه ﴿وَكانَ اللهُ عَلِماً حَكِیماً﴾ چنین است. و از قتاده نقل است که «با کافور آمیخته شود و با مشک مُهر خورَد» و دیگران گفته‌اند که بوی کافور و سبیدی و خنکیش را در آن پدید آورند، چنانکه گویی به کافور آمیخته است. جارالله زمخشری می‌گوید: «بر اساس هردو قول به فرض حذف مضاف، عیناً بدل از محل کأس است. گویا گفته باشد شرابی می‌نوشند همان شراب چشمه بهشت. و یا علت نصب آن اختصاص است» همه اندیشمندان هم نظرند که عبادالله در آیه ﴿یُشْرَبُ بِها عِبَادُ اللهِ﴾ تنها مؤمنین ابرار را شامل است و غالباً معتقدند که در اصطلاح قرآن هر کجا عباد مضاف به الله باشد تنها به معنی اخیار است. و این مطلب حاکی از بطلان استدلال معتزله است بر آیه مبارکه: ﴿وَلَا یَرْضِی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ﴾ (خداوند کفر را برای بندگان خویش نمی‌پسندد)

و می‌فرماید، بار دیگر از آن جامی نوشند که در ابتدا نیز نوشیده‌اند. و اما چشمه، صرفاً آمیزه شرابشان است. بنابراین حرف «باء» به معنی مع است همانطور که (می‌گوئی) شَرِبْتُ الْمَاءَ بِالْعَسَلِ (آب را به همراه عسل نوشیدم). «یَفْجَرُونَهَا» یعنی در هر یک از منازل خویش که بخواهند، آب آن چشمه را جاری کنند و تفجیراً به معنی راحتی و سهولت جریان است.

تا اینجا همه کلام مفسرین را تا حدی که اطلاع داشتیم، بیان کردم و استنباط من این است که همگی آنان سلاسل و اغلال را قید و بندهایی جسمانی و بدنی شمرده‌اند. سلاسل را بندها و زنجیرهایی آهنین برای بستن گردن، دست و پا می‌دانند و اغلال را بندهائی برای گردن و سعیر را عذابی برای همه بدن.

گرچه کاربرد این واژه‌ها به منظور تعذیب بدنی نمودی آشکار دارد و ظاهر نص قرآن نیز مؤید آن است. اما با وجود آن می‌تواند حکایتگر نوعی تعذیب روحی نیز باشد. از این رو من معتقدم: کافر مقابل و مخالف شاکر است، همان‌طور که اشارت رفت. و کسی است که همه عطایای خداوندی و نعمتهایی همچون ابزار و آلات توانمندی را در اموری که مقصود خلقتشان بوده به کار نگیرد. و این عمل به سبب کوتاهی وی باشد نه کاستی و ناتوانی اش. بدان سبب که قاصر ناتوان است و وظیفه و تکلیفی بر او نیست تا (با چشم پوشی از تکلیف) کافر باشد. بلکه کافر به معنای حقیقی، آن است که نیرو و توانایی خویش را در راهی که هدف از خلقتش بوده به کار نگرفته است و در نتیجه علوم باطل و اعتقادات فاسد در درونش ریشه دوانده، خصوصیات غیرملکی و خُلقیاتی ناپسند و

نابود کننده در او مأوی گرفته است. خصوصیتی که او را از قله‌های سعادت و نیک‌فرجامی باز داشته و در پرتگاه شقاوت و بدفرجامی می‌لغزاند و بر دست و پای جان آدمی، غل و زنجیر می‌افکند و به آتش (حرمانش) می‌سوزاند.

و دل‌های نادان کافران در حیات آخرت در زنجیر شده‌گانی شکست خورده و گرفتارانی سوخته‌اند. بنابراین سلاسل کنایه از تعلقاتی است که سبب لغزش نفس به قعر پستیهای جسمانی و وابستگی به آنها است. و اغلال کنایه از عواملی است که وی را از حرکت در شاهراه لذائذ و بهره‌های عقلانی بازمی‌دارد. و سعیر همان آتش برافروخته الهی است که شراره‌اش دل‌ها را می‌سوزاند. و شاید علت اینکه سلاسل را پیش از اغلال و آتش را در پس آن دو ذکر کرد به این سبب باشد که مربی تیزبین و نکته‌سنج، شیوه تادیب را از آسان به سخت برمی‌گزیند تا دل‌های کج‌اندیش را بیشتر به وحشت اندازد. این دل‌های مملو از قساوت بیخردی، چون متذکر بند و زنجیر شوند، به وحشت افتند و چون علاوه بر آن، غل را به یاد آورند سخت‌تر بر خویش می‌لرزند و سرانجام تهدیدشان به آتش افروخته فوق‌العاده دهشتبار خواهد بود. این معنا در عرف شناخته شده است. و عکس این معنا، زمانی است که شدیدترین مجازات، یعنی سوزاندن به آتش، درگام نخست هشدار باشد. گرچه دل را به هراس می‌افکند، ولی تهدیدهای دیگر را بی‌تأثیر می‌سازد و چه بسا تحمل مجازات‌های دیگر را آسانتر بنماید. حال که این حقیقت را دانستی باید در پی یافتن معنای حقیقی عذاب و شکنجه باشیم. از این رو می‌گوییم:

دل‌های تهی از خرد که نعمتهای الهی را نادیده انگاشته‌اند از آن جهت که مقیم تن‌اند، برحسب توانمندیهای علمی و عملی، جایگاه خویهای پست و هیئت‌های عاری از کمال گردند و آن زمان که بدن را رها کنند و به مصائب آن خویهای پست گرفتار شوند، آتش اشتیاق به آنچه از دست داده‌اند در وجودشان شعله می‌کشد. اما چون وسیله بازگشت ندارند، دستیابی به آن میسر نخواهد بود. همچون عضوی دردمند که بی‌حسی‌اش مانع احساس درد آن است، هر زمان که این بی‌حسی از میان رفت، درد رخ می‌نماید و در این هنگام آن نفوس، در بند زنجیر دلبستگی‌های تن، در بست چیرگی خودنمائی‌های بی‌مایه، سرنگون در درّه اندوهبار اشتیاق و سوخته آتش درد و فراق‌اند. که تا آسمان و زمین برجاست در آن ماندگار خواهند بود. رسول حق ایشان را فراخوانده بود لیک خود

را به نادانی زدند و از راه بدر شدند. و در نتیجه مستوجب خشم حق گشتند و اینان همان بدبختان روزگارند. هم آنان که در تاریکخانه ماده (هیولی) «کر و لال و کورند و به حق برنمی‌گردند» و در خصوص ایشان فرمود: «آن که از یاد من روی‌گردان شود زندگی دنیایی اش سخت و تنگ شده و در روز واپسین، کور محشورش کنیم. گوید: خداوندا! من که (در دنیا) بینا بودم چرا نابینا محشورم ساختی؟! گوید همینطور است، تو نیز آیات و نشانه‌های ما را که به دستت رسید به بوتۀ فراموشی افکندی و این چنین امروز فراموش گشتی». و بالاترین موهبتشان این است که «از خدای خویش در حجابند» به ایشان ندا می‌دهند که «دشمنی خدا با شما از دشمنی شما با خودتان، آنگاه که به ایمانتان فرا می‌خوانند و راه کفر پیش می‌گرفتید، بزرگتر است» و می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را دوبار میراندی و دوبار زنده ساختی و ما به گناهمان اعتراف کرده‌ایم آیا بیرون شدن را راهی هست؟»

چه تهدید زیبا و پرتأثیری است که ظاهرش رگ گردن را به لرزه می‌افکند. و باطنش، پوست تن رهپویان حقجو را منقبض می‌کند. اینک که حقیقت بدبختی و شقاوت را دریافتی، سزاست که بدانی نفوس را در شقاوت مراتبی چند است. بی‌تردید فرومایه‌گی نفس به سبب فقدان مایه‌های کمال است. و نبودن کمالات نیز به سبب عدم استعداد نفس می‌باشد. و نبودن استعداد هم برای نفس یا معلول یک امر عدمی است، مانند نقصان غریزه و سرشت عقل و یا عدم اشتغال به علوم با وجود استعداد، و یا معلول یک امر وجودی است، مانند وجود صفات پستی که ضد کمالاتند. و این قسم یا پایدار و راسخند یا غیر راسخ و ناپایدار. و این هر سه قسم یا به عقل نظری مربوط است و یا آنکه به عقل عملی بستگی دارد، بدین ترتیب اهل شقاوت در شش مرتبه‌اند:

مرتبه اول، مرحله‌ای است که دنائت فکری و افکار پست در فرد مدام و مقیم گشته است. پیش از این نیز به بیان آن پرداختیم. و این مرتبه با عذابی ماندگار توأم است زیرا مرتبه جهل مرکبی است مغایر با یقین که در اعماق جانش سکنی گزیده است.

مرتبه دوم، آن است که افکاری پست ولی موقتی در او پدید می‌آید. همچون باورهای کور عوام و اهل تقلید. اینان نیز عذابی درخور خویش دارند. بدان سبب که نوعی علم به کمال خویش یافته و به همان میزان نیز مایل به دستیابی آن کمال شده‌اند لیکن به جهت

نقصان معرفت و یا کوتاهی در عمل، به آن کمال مطلوب دست نیازیدند. عذاب اینان متفاوت از عذاب دسته اول است. و عذابی قطع شدنی است. اما مرتبه سوم و چهارم مرتبه عقل عملی پایدار یا ناپایدار است. اینان نیز متفاوت از دسته اول و دوم هستند. و در شدت و ضعف مجازات و سرعت قطع عذاب متفاوتند. اما مرتبه پنجم و ششم: مرتبه آن کاستیهاست که به نقصان غریزه عقل نظری و یا عملی ارتباط پیدا می‌کند. مرتبه آن ساده دلان و کودکانی که سلامت دلشان افزون و توجه و همشان اندک است. جانهای بی‌پیرایه‌ای که به جهت عدم معرفت، به کمالات شائق نبوده و از نداشتن آن نیز معذب نخواهند بود.

### مشرق چهارم

#### تفسیر آیه پنجم - اوصاف و مراتب ابرار

آیه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾

چون سخن از عذاب را پیش داشت اکنون به بیان پاداش می‌پردازد. در مقدمه سزاوار است سخن را با بیان مراتب سعادت آغاز کنیم: بدان که مراتب نفوس انسانی یکسان نیست. بلکه به میزان تفاوت دریافتها متفاوت خواهد بود. نوع بشر در قله رفیع کمال و برتری نظری است. و قوه تفکر و پایداری قوه و همش در بالاترین حدّ رشد، تحت فرمان عقل قرار می‌گیرد. از این رو به جهان محسوس همچون تصویری در آینه وجود خویش می‌نگرد و توان انسانی‌اش جهان را در سیطره می‌گیرد. تا سرانجام به درجه نفوس آسمانی برسد. و اینان همان جانهای خدایی و صاحبان مراتب والایند و اینانند: ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ ایشان اولین مرتبه سعادت هستند.

مرتبه دوم، مرتبه آنان است که از این سه ویژگی، تنها دو خصلت اول را دارند. و فاقد نیروی تأثیر در جهان طبیعت‌اند. این مرتبه اصحاب یمین است که خود سه مرتبه را شامل می‌شود: ۱. آن که از استعدادی طبیعی تنها در جهت تکمیل عقل نظری خویش بهره‌مند است. ۲. آن که در این جهت از آمادگی طبیعی بهره‌مند نیست بلکه بانوعی تلاش، توان علمی خویش را وسعت می‌بخشد. لیکن سهمی از عقل عملی ندارد. همچون فلاسفه الهی ۳. آنان که نه استعداد فطری دارند و نه اکتساب عملی که با تلاش،

قوة نظری را حاصل کنند، بلکه در جهت اصلاح اخلاق و کسب اوصاف برتر، بدون آمادگی طبیعی برای آن، خود را به زحمت می افکنند.

به نظر می رسد اسم «ابرار» به نحو اطلاق مرتبه سعاد و مرتبه نخست، اصحاب یمین را در برگیرد. دو مرتبه اخیر نیز دیگر انسانهای هوشمندند.

مقربین که به ملکات شریف دست یازیده اند، از لذت های فراوان بهره مند شوند و به نعمتهای جاوید و شادمانی همیشگی در پیشگاه پر جلال خداوند جهانیان، نایل شوند. ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، در جایگاه راستی، نزد پادشاهی نیرومند. آنی از لذتشان منفک نشوند و در آنجا هر آنچه مطلوب دلهاست و مایه مسرت دیده ها، برایشان مهیاست، عاری از پیامدهای جسمانی و دور از مزاحمت قوا. دیده هایی که انوار درخشان (الهی) را سرمه چشم کرده اند و به تماشای چهره های روحانی شان نشسته اند. اصحاب یمین نیز از لذت بهره مندند، گرچه نه به میزان مرتبه پیشین. لذات ایشان تنها اندکی از لذات مقربین را شامل است، همچنان که در شراب «ابرار» بدان اشاره شد که آن «شرابی است خالص که بر سر آن مهری از مُشک (و عنبر) نهاده اند. و پیشدستی کنندگان در آن بر یکدیگر پیشدستی می کنند. آمیزه آن تسنیم است، چشمه ای که مقربان خدا از آن می نوشند.» و اینان را عروجی است به مشاهده آن حق یکتا، غرقه در دریای بی کران شهود. و «ابرار» در زمره ایشانند. و آنها راست وعده حق، که فرمود: نیکان از جامی بیاشامند که آمیزه آن (عطر) کافور است. در زبان عربی، به «جام شراب» و هم خود «شراب»، «کأس» گویند. به نظر می رسد که در این آیه مراد «علم» است. به این معنی که نفوس برتری که «ابرار» نام گرفته اند، آنگاه گیرنده فیض از جانب اعلی هستند که آمادگی افاضه کمالی را یابند که بدان قابلیت تام یافته اند. و این کمال عبارت از آن است که تصوّر خداوند متعال، در حد توان او در او تجسم یابد. چرا که شناخت حقیقی خداوند بر غیر او ممکن نیست.

اگر علم به «کأس» یعنی شراب تشبیه شد، تنها از آن روست که هر دو مستی و خماری در پی دارند. گرچه خماری و لذت حاصل از این دو شراب متفاوت است. لذا بی تردید صاحبان این گونه تعلقات، به حقیقت، خمار از شراب مقربین و مست از شراب ناب علیین، غرقه در دریای اسرار طور سینین و سرگشته در وادی مقدسین اند. «ندا

برمی آورند که پروردگارا، نور و درخشش ما را به کمال رسان و غفران خویش را شامل حالمان ساز که تو بر هر چیز توانایی.»

اینکه فرمود: «آمیزه اش کافور است» ویژگی آن جام را بیان داشته است. به دو جهت «کافور» را مثال آورده: اولاً چون مستلزم سپیدی است که در میان دیگر رنگها بیشترین بازتاب را داراست. و دوم به سبب دلپذیریش. هریک از این ویژگیهای محسوس مشابه یکی از ویژگیهای عقلی است. اما رنگ سفید از آن جهت که درخشانترین و پاکترین رنگهاست و به همین دلیل، محبوبترین جامه نزد پیامبر ﷺ جامه سپید بود. و چون این تعقلات نیز از شائبه های گمان و ناخالصی های خیال به دور و در نهایت تابانی و زلالی اند، آمیزه شراب علم را به کافوری سپید وصف کردن سزااست. از طرف دیگر بوی کافور یکی از معطرین رائحه هاست و با هرچه مخلوط گردد به آن بویی دلپذیر می بخشد. ادراک عقلی نیز به مراتب بیش از آنچه قابل وصف باشد، همچون عطری از افاضات عالیة الهی است. و باز سزاوار است که آمیزه شراب علم را به کافوری چنین معطر توصیف نماید. و اگرچه میان این دو رائحه و لذت حاصل از آن دو، تفاوت بسیار است.

اضافه می کنم که باهمه این فوائد، نکته ای لطیف و آشکار در آن (توصیف) نهفته است، بلکه نکته های لطیف بی شمار، از جمله اینکه: یکی از خواص کافور، درمان گرمی کشنده ای است که در طبع شخص ریشه دوانده است و از همین رو، مبتلایان به مرض سل را با کافور یا چیزی مخلوط بدان، مداوا می کنند. لذا علوم و فضائل را که سردکننده آتش بی خریدها و اوصاف مشابه آن است، به کافور مثال می زند. عبارت «برد یقین» نیز که شهرتی عمومی دارد مؤید همین معناست.

علاوه بر همه اینها معتقدم اگر «کأس» مجازاً به عنوان افاده کننده علوم و اخلاق فاضله اراده شده باشد در تفسیر درهای دیگر نیز گشوده خواهد شد. و «تفجیر» نیز معانی دیگر را بروز می دهد.

### مشرق پنجم

#### تفسیر آیه ششم - اوصاف شراب بهشتی

آیه: ﴿عیناً یشرّب بها عباد الله یفجّرونها تفجیراً﴾

زمخشری صاحب تفسیر کشاف بر این نظر است که «عیناً» بدل از «کأس» بوده و یا از باب اختصاص منصوب می‌باشد. سخن اولش ضعیف است. زیرا در این صورت «عین» مقصود اصلی کلام است نه «کأس». هدف از آوردن هر لفظ، معنای همان لفظ است، بدون اینکه معنای آنچه اصل در کلام است لغو و باطل گردد. بنابراین، فرض وجود تفاوت (میان عین و كأس) شایسته‌تر است. سخن دوم او نیز عاری از ضعف نیست زیرا در باب اختصاص، علت نصب اسم، فرض افعال مقدری چون «أعنی» یا «أربد» می‌باشد. در چنین حالتی از «کأس» همان معنا مقصود است که از «عین». لیکن در اصل؛ بهتر است تباین و تفاوت میان این دو لحاظ شود. علاوه بر اینکه «عین» معانی دیگری غیر از چشمه نیز دارد.

اینک بدان که «عیناً» منصوب به نزع خافض است. (یعنی من كأس من عین) و بدان که مراد از «عین» عقل دهم، از عقول دهگانه است که در زنجیره حاجت به آن چشمه اکبر منتهی‌اند. یعنی همان واجب اول که به عقل فعال موسوم است و این عقل از آن رو که یاران و معاونان فراوان و قابلیت‌های متفاوت دارد، امور مختلفی را پدید آورد. حال که این مطلب را فهمیدی می‌گویم: اگر عقل دهم را «عین» نامید از آن جهت است که چشمه‌ای است جوشان و ساری که جهان را بهره‌مند از خویش و سیراب می‌سازد. و هرکس سهم خویش را برای نوشیدن، آبیاری و بهره‌وریهای دیگر، از آن می‌ستاند. و چون عقل به میزان استعدادهای متفاوت، افاضات فراوان دارد و هر وجود ممکن نیز به میزان امکانش سهمی از آن می‌گیرد، از همین رو به چشمه شبیه است. در نتیجه اطلاق اسم «عین» بر عقل دهم اولاً: به دلیل فیاض بودن آن است. و ثانیاً: به جهت شباهتی که میان علم و آب وجود دارد. عقلی که افاضه‌گر و بخشاینده علم است به «عین» که سرچشمه آب است، تشبیه شده و به دلیل همین مشابَهت است که تعبیرگران، غالباً، آب زلال را (در رؤیا) به علم تعبیر کرده‌اند و چشمه پاک جاری را به مرد فاضل. حرف «من» در شرب اول برای بیان جنس است و حرف «باء» در شرب دوم إصاق را می‌رساند.

اما بعضی از «عبادالله» همان کسانی هستند که اخیراً ذکرشان گذشت، همچون مقربین و در کنار آنها، مرتبه نخست اصحاب یمین.

با فهم این مطلب، معنای عبارت «یفجرونها تفجیراً» برای تبیین می‌گردد. یعنی اینکه هریک از آنان در هر زمانی که امکان و استعدادش اقتضاء کند، بدان (چشمه) دست می‌یابد.

(اما) به وجه دیگری از تفسیر نیز اشاره شده است، و برآن اساس لازم نیست که «عین» منصوب به حذف حرف جرّ فرض شود.

پس مقصود از «کأس» همان شراب است. و منظور از «کافور»، چیزی است شبیه به آن داروی مشهور، بدون بوی زننده. و معنی مزاج همان امتزاج و اختلاط است. شرابی کافوری، به دلیل شادمانی، نشاط آسودگی و تقویتی که در پی دارد و نیز تحریک گرمی طبیعی و فرونشاندن حرارت غیرطبیعی و تباهگر. شراب آمیخته با کافور که آن را به اعتدال نیز توصیف نموده، شرابی است که نه آن گرمی و حرارت ویرانگر را داراست و نه بوی زننده. نه مستی به همراه دارد و نه خماری در پی. این معنای اعتدال در دل واژه «شراب» نهفته است و از همین رو به شرابی که مست کننده باشد، «خمر» گفته می‌شود نه «شراب»

منظور از «مزاج» همان حرارت و برودت ظاهری (طبیعی) است، چنانچه عقیده جمهور چنین است. مثلاً وقتی می‌گویند طبیعت زنجبیل گرم است. یعنی گرمی زاست. بنابراین وقتی طبیعت جام کافوری و سرد باشد، شراب درونش را خنک ساخته و گرمی مهلک آن را از آن می‌ستاند.

«عین» همان آب است یا هرچه شبیه آن باشد. چرا که «عین» همانطور که به سرچشمه آب گفته می‌شود به آب جاری سودمند نیز اطلاق می‌گردد. لذا می‌گویند: عین جاریه. براین اساس «عیناً» مفعولاً به فعل «یشربون» است و حاصل تفسیر اینکه: ابرار و نیک مردان از جامی خنک کننده، آبی گوارا و شرابی دلچسب می‌نوشند.

و «تفجیر» کنایه از فراهم ساختن اسباب فیض خواهی و فیض رسانی است. ظاهراً آیه اشاره‌ای به حال ابرار در دو نشأه حال و مقام دارد و حال کنونی آن همچون سابق و لاحق آن، مؤید این مطلب است و خداوند اعلم به حقیقت حال است.

بر این اساس، «کأس» می‌تواند به معنی افاضه کننده یا مقدمات افاضه باشد و هریک را وجه شبیهی است خاص. و در این صورت آمیختگی با کافور کنایه است از اینکه

ملایمت و گوارایی یقین را به نوشنده خویش می‌بخشد. در ادامه می‌گوییم: اگر جام (کأس) را به معنی مفیض یا منبع افاضه محسوب کنیم می‌توان برای «کافور» معانی دیگری را نیز احتمال داد. اول: همان معنایی که ذکرش گذشت (کافور=دواء مشهور) و در این صورت می‌توان «عیناً» را حال شمرد. این وجه با توجه به اینکه که مفیض، خزانه فیض است جنبه‌های زیبایی را در بر دارد که علی‌رغم وضوحش به تأمل و دقتی درخور نیازمند است. دوم اینکه: «کافور» به معنی «غلاف خوشه خرما» باشد، لطایف این معنی نیز پوشیده نیست. یعنی چنان با منبع فیض درآمیخته که همچون غلاف خوشه خرما و به سان گلی است که در دل شکوفه‌ای می‌پرورد و میوه‌ای در پی دارد.

سوم اینکه: «کافور» به معنی ماده معطر و عطر آن باشد. فراموش نکن که اگر «کأس» را به معنی مقدمات فیض محسوب کنیم، چگونه اجزای هریک از این وجوه تفسیری به هم پیوند می‌خورند. روشن است آنچه ما در آغاز بیان کردیم بر هردو وجه ساری است. علاوه بر اینکه اگر «کافور» را به معنای «کفاره» با همه وسعت معنایی‌اش، فرض کنیم در تفسیر باب دیگری بر ما گشوده خواهد شد که نگارشی جدید و تقریری بدیع می‌طلبد.

توجه: «کأس» اندازه‌ای معین دارد که با هربار نوشیدن، از مقدار آن کاسته گردد. در حالی که نوشیدن از عین کاهشی را در پی ندارد و معمولاً نوشیدن از چشمه مانند نوشیدن از جام نیست. اما چون مفیض، نیکوست که هردو وصف را دارا باشد، هم به «کأس» و هم به «عین» تشبیه شده است. (یعنی افاضه مفیض هم قدر مقدر دارد و هم بی‌پایان است).

توجه و تبصره:

«مزاج» یعنی آمیختن و بیانگر طبیعت و خاصیت است. درآمیختن كأس با کافور با همه معانی‌اش پدید آور تفاسیر و معانی زیبا و نوی خواهد بود.

### مشرق ششم

#### تفسیر آیه هفتم - وفای به نذر بالاترین نوع طاعت

آیه: ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانُ شَرًّا مُسْتَطِيرًا﴾

در اینجا بندگان خویش را به وفای به نذر توصیف کرده تا ویژگی خاص ایشان و مراقبت در ادای طاعات را به تمامی، رسانده باشد. هرکه عهدی را که با خدا بسته وفا کند تا به این طریق به آستان الهی راه یابد، قطعاً به آنچه خدایش مقرر فرموده و بدو تکلیف نموده، وفادارتر و پایدارتر است.

یکی دیگر از خصائص ایشان این است که از روزی که دهشتش همگانی است، در هراسند.

﴿و یخافونَ یوماً کان شرُّهُ مستطیراً﴾ و آن روزی است که قلم خداوندی، مرگ هرکس را تقدیر نموده است و از آنجا که حتمیت مرگ، همگانی است، شر و دهشت آن نیز عمومیت دارد و بیشتر مردم را فرا می‌گیرد، از آن جهت که جانشان، بدن را که ابزار کمال جوئی شان بود در حالی رها می‌کند که هنوز به حد کمال نرسیده‌اند و به همین دلیل که آلوده به کیفیات جسمانی و مبتلا به ناهنجاریهای اخلاقی‌اند، متحمل عذابی دردناک می‌گردند، لذا قطعاً شرّ آن روز فراگیر بوده و عموم مردم را شامل می‌شود.

اضافه می‌کنم، بعید نیست اگر وفای به نذر را به معنی عمل به کمال و کمال طلبی بدانیم که هدف خلقت انسان است و به مثابه عهد و پیمانی (خدائی) است که در آغاز فطرت بسته‌اند و آیات روشن قرآن نیز بدان اشاره‌ها دارد.

### مشرق هفتم

#### تفسیر آیه هشتم و نهم - مراتب انفاق و منفق

آیات: ﴿و یطعمون الطّعام علی حُبّه مسکیناً و یتیمّاً و اسیراً، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّهِ لَا نُریدُ منکم جزاءً و لا شُکوراً﴾

سومین ویژگی ایشان این است که طعام را علی‌رغم میل به آن، اطعام می‌کنند. اطعام کنندگان چهارگروه‌اند: فردی که مالی را می‌بخشد، یا خود نیز به آن مال نیازمند است و یا خارج از نیازمندی اوست. در هر دو صورت یا منظوری دنیوی در سر دارد و یا هدفی اخروی.

آن‌که برای احراز هدفی دنیائی انفاق می‌کند، تفاوت ندارد که خود خواهان آن مال باشد یا خیر. حتی اگر در ظاهر، رضای حق را در نظر داشته باشد، اهل ریا است و (حق

تعالی) درباره او گفته است: «و آنان که برای ریا و خودنمایی در برابر خلق انفاق می‌کنند و به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند هرکه شیطان قرین او باشد بد قرینی است. - (نساء: ۳۸).

اما آن کس که از مالی می‌بخشد که مطلوب وی است، و هدفش آخرت و نیل به حضرت حق، بدون اینکه توجهی به امور دنیایی کند و یا آنها را نیز در منظور خویش شریک گرداند، تنها اوست که به این سبب مرضی نظر حق می‌گردد و حق تعالی با چشم عنایت و توجه تام بدو می‌نگرد. انفاق حقیقی تنها همین نوع است و قرآن در این باره می‌فرماید: «انان که اموال خویش را به قصد دستیابی به رضای حق انفاق می‌کنند... و نیز منت و آزاری را در پی انفاق خود نمی‌آورند.» و نیز می‌فرماید: «هرگز به نیکی دست نمی‌یازید تا آنگاه که چیزی را ببخشید که مورد پسند خودتان است.» همچنین درباره او می‌فرماید: «و غذا را با وجود میل خود به آن، به مسکین و یتیم و اسیر می‌خورانند، ما تنها برای خدا شمارا اطعام می‌کنیم و از شما نه پاداشی می‌خواهیم و نه سپاسی.»

اما آنان که از غیرمطلوب خویش انفاق می‌کنند، اینان تنها صدقه‌ای بخشیده‌اند. پاداششان برابر میزان تقریبی است که به حضرت حق یافته‌اند و به همان اندازه که رضای حق را طالب بوده‌اند. «و برای هر یک برابر عملی که انجام داده‌اند، درجاتی است و پروردگار تو از آنچه می‌کنند، غافل نیست.»

«واحدی» در تفسیر البسیط و زمخشری در الکشاف و همه علمای شیعی هم‌نظرند که این آیات در شأن اهل بیت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده است.

از ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت می‌کنند «روزی حسن و حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بیمار گشتند رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به همراه جمعی از مردم آن دو را عیادت کرده و فرمود: «ابوالحسن! ای کاش برای (شفای) فرزندان نذری می‌کردی! به دنبال این سخن علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و فاطمه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا و فضه کنیز ایشان نذر کردند که آن دو کودک از بیماری وارهند و ایشان سه روز را روزه بدارند. هر دو صحت را باز یافتند. لیکن هیچ طعامی در خانه ایشان نبود. علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ از «شمعون خیبری» سه صاع جو به عاریت گرفت و فاطمه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا یک صاع آن را دستاس نموده، پنج قرص نان تهیه فرمود. در شب اول، نانها را در سفره نهادند تا افطار کنند. مسکینی که از کنار منزل می‌گذشت آواز داد: «درود بر شما ای خاندان محمد! من فقیری از فقیران

مسلمانم، طعامی مرحمت کنید تا خدای شما را از نعمتهای بهشت سیر سازد». همگی اطعام وی را بر خویش ترجیح داده و شب را (گرسنه) به صبح رساندند. و طعمی جز مزه آب نچشیدند. روز دیگر را روزه داشتند و شب دوم نیز همچون شب اول سپری گشت. این بار یتیمی از ایشان مدد خواست و درخواست وی را اجابت کردند و در شب سوم اسیری بر در سرای ایستاد و آنان همان کردند که شبهای پیش. چون شب گذشت و صبح فرا رسید علی ع دست حسنین را گرفت و خدمت پیامبر ص شرفیاب گشت. چشمان پیامبر به ایشان افتاد که از شدت گرسنگی همچون جوجه می لرزیدند. فرمود: «بر من چه سخت و دردناک است که شما را در چنین حالی ببینم»؛ برخاست و همراه ایشان به سوی خانه روان شد. فاطمه ع را در محراب عبادت خویش دید که کمر بر شکمش رسیده و چشمانش به گودی رفته بود. (تحمل) این (رنج) دشوار بود (کوتاه زمانی) پس از آن، جبرئیل ع نازل گشت و فرمود: محمد! این (تحفه) را در مورد نزدیکانت بگیر. و در روایتی دیگر است که فرمود: «خداوند در مورد خویشانت به تو تبریک می گوید.» آنگاه این سوره را بر او قرائت کرد.

و روایت می کنند که: «سائل در هر سه شب، جبرئیل بود و بدین سان ایشان را به فرمان الهی در بوته امتحان نهاد.» اما دلیل این توانمندی: حالات بدن و نفس تأثیر و تأثر متقابل دارند و هریک از آن دو سایه‌هایی از خویش را بر وجود دیگری می افکنند. مشغولیت و اهتمام کامل به یک سوی معین، چه بسا مانع کارهای قوای دیگر است. از جانمایی چنین کمال یافته و با فضیلت، غیرممکن نیست، که ترک لذتهای طبیعی، باعث درد و آزارشان نگردد. بلکه چه بسا به همین سبب به لذات بی شمار دیگری دست یابند. همچنین آنگاه که نفس ناطقه، قوای بدن را می پذیرد، این قوا با او همسویی می کنند، چه اینکه نفس بدین همسویی نیازمند باشد یا خیر، از آن پس هرچقدر کشش بیشتر شود، این قوا به پیروی از نفس تمایل می یابند و فارغ از احوال نفس نمی مانند. لذاست که افعال طبیعی در حق رهپویان ره یافته، متوقف و بی تأثیرند.

و کلام رسول خدا ص که فرمود: «من در پیشگاه پروردگارم بیتوته کرده‌ام، او مرا طعام دهد و سیراب سازد» اشارتی به همین معناست.

اما این سخن آنان که «ما فقط برای خدا اطعام می کنیم» می تواند بیان زبانی و گفتار

ایشان باشد، تا سائل را از پاداش به مثل یا سپاس بازدارند. و می‌تواند بیان حال ایشان باشد. «مجاهد» گفته است: «ایشان این سخن را به زبان نراندند، لیکن خدای تعالی بر این مطلب ایشان علم داشت.»

### مشرق هشتم

#### تفسیر آیه دهم - اوصاف مخلصین و سعداء

آیه: ﴿أَنَا خَافٌ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَطْرِيرًا﴾

این آیه می‌تواند بیان علت اطعام و یا دلیل پاداش نخواستن باشد. و هریک را کلامی سزااست. عبوس به معنی سخت است. و ققطیر، سخت ترین روز ممکن. گفته‌اند: از دو جهت روز را با صفت عبوس توصیف نمود: یکی اینکه آن روز از جهت آسیب رسانی و سختی‌اش، به شیری بس خشمگین می‌ماند. و دوم آنکه وصف آن روز، توصیف جفاکاران آن است. و روایت است که «در آن هنگامه، کافر چهره درهم می‌کشد».

و ما قبلاً حقیقت این روز را بیان کرده‌ایم. اینکه (خدای متعال) دوباره درباره آن روز سخن رانده تنها از این جهت است که ابتدا (در آیه ۷) به عمومیت و گسترش شر آن روز اشاره داشت و در این آیه شدت و سختی آن را توصیف نموده است. یعنی: به دلیل گستردگی و همه جانبه بودن شر آن روز و سختی و هولناکی‌اش از آن در هراسیم. روشن است که در تصورات عمومی و سطحی‌نگر، اثبات خیر و خوبی افراد لزوماً اجتناب از شر را به همراه ندارد. به همین لحاظ، لازم نیست که این گفتار، نقل حال یا کلام ایشان باشد بلکه می‌تواند شرح احوال ایشان و رفع ابهام باشد. و این احتمال نیکویی است که در نگاه اول خودنمایی نمی‌کند و توضیح آن نیازمند بسط کلام است که این مقام را وسعت آن نیست.

گر نبودى، خلق محجوب و کثیف	ور نبودى، حلقه‌ها، تنگ و ضعیف
در مدیحت، داد معنی دادمی	غیر از منطق، لیبی بگشادمی
لیک، من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست	وصف آن یاری که او را یار نیست
و در اینجا نکته‌ای ظریف و لطیف نهفته است و آن اینکه: سالک راه حق، یا این است که خدا را برای خدا بخواد یا غیر او.	

سالک اول همان مخلص حقیقی است که برخی معتقدند: یافت نمی‌شود. دیگر این است، که خدا خواه، اگر در استغراق، به آن حالت بریدن از خویشتن (غفلت از خویش) برسد، در آن حال، تنها علاقه خود به کامل شدن را در خداوند می‌بیند چرا که هر آنچه غیر اوست، نیست است. بدان سبب که دوست داشتن یک چیز مشروط به تصور آن است، لیکن سالک در این حال از هرچه غیر اوست غافل است. پس محال است که خواهان خدا باشد، برای چیزی غیر او.

اما دومین گروه (سالکین)، نه مخلص حقیقی‌اند و نه حتی موحد. چرا که به همراه حق، طالب چیز دیگری هستند.

علاوه بر آن «یوم» را آوردن، سپس تکرارش و توصیفش به عبوس (ترش‌رو) و عمومیت شر، رساتر است از اینکه به عبارت ﴿انما نطعمکم لوجه اللّٰه﴾ اکتفا شود. بی‌تردید سلوک فی الله، جایگاه آراستگی به امور وجودی است که صفت‌های الهی‌اند و همه بدان دست نیابند و جز آنکه از خویش نبریده، به آن مقام نرسد. لذا به ناچار متذکر آن روز شد و سپس تکرارش نمود. نتیجه این است که ایشان خدا را برای خدا می‌خواهند نه به منظور کسب ثواب و نه به قصد فرار از عذاب. و خداست صاحب هدایت.

### مشرق نهم

#### تفسیر آیه یازدهم - پاداش اخلاص

آیه: ﴿فَوْقَهُمُ اللّٰهُ شَرٌّ ذٰلِكَ الْیَوْمَ وَلَقَّهْمُ نَصْرَةً وَّ سُرُورًا﴾

ضمیر «هم» به همان انواع سعدهاء اشاره دارد که ذکرشان گذشت. اینان از آن رو که به اهداف عالی دست یازیده‌اند و به کمال والا نائل شده‌اند، جدایی از بدن برایشان سهل است و رنجی از دردهای حسّی (ظاهری) نمی‌برند. و نیز بدان سبب که غریق در دریای محبت خداوند و مشغول بدو، و همه توجهشان معطوف درک انوار قدسی است و از خود غافلند. «حکایت است آنگاه که فرمان به قتل شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ره)، صادر کردند، هیچ پریشان نشد.»

«نصرة» زیبایی رخسار را گویند و کدام روی زیباتر و خوب‌روی‌تر از رخساری است که به آن انوار لطیف آسمانی و الهی نظر دارد. شانه به شانه ملائک و اهل بهشت، پهلو به

پهلوی مقیمانِ آستانِ قدرت و عظمت حق، ساکن آسوده خاطر بلندای رفیع معنویت‌اند. و نیز کدام مشاهده، لذت‌بخش‌تر، کامل‌تر و پرنشاط‌تر از این شهود است. بارالها: امکانی به‌تمام روزیمان کن و نوری فراگیر بر ما بتابان. دل‌های ما را به سوی خود کشان و ما را در زمره بی‌بهره‌گان قرار مده. از آنچه دارایی توست بر ما عنایت فرما و جان‌های ما را در گرو خود و رهیده از غیرساز، که تویی رهنمون هر نیکوکاری ماندگار.

### مشرق دهم

#### تفسیر آیه دوازدهم - پاداش اخلاص

آیه: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾

پاداش صبر و پایداری ایشان بر گرسنگی و برهنگی پرآزار، بهشتی است آکنده از غذای لذیذ، نوشیدنی گوارا، پوشیدنی زیبا و با شکوه. اما آنچه در مسکن بدان توجه شده، مکان جلوس، خوابگاه و هواست. آن دو اولی را با عبارت «بر تخت‌های آراسته تکیه دارند» توصیف نموده و دیگری را با این سخن که «در آن مکان نه سوزش آفتابی را بینند و نه گزش سرمایی را حس کنند». پاداش اینان است از آن جهت که بر وظائف خویش عمل کرده و مراقبند که از آن غفلت نکنند تا سرانجام به رضوان حق دست یازند. خدای متعال در این باره فرموده است: «پس گناهان کسانی را که مهاجرت کرده‌اند و از خانه‌هایشان رانده شده‌اند. و در راه من آزار دیده‌اند و جنگیده‌اند و کشته شده‌اند، می‌زدایم» همچنین فرمود: «و کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم.» و آنان که به طلب ثواب پروردگار خویش صبر پیشه کردند «نمازگزارده‌اند و زکات داده‌اند، مزدشان با پروردگارشان است، نه بیمناک می‌شوند و نه غمگین»

و جنت (باغ بهشت) اشارتی است به آن اهداف کلی و منافع والا و پراج. اما حریر می‌گوید، از آن رو که حس آن را لباس کامل و مکمل می‌شمارد، و کمالات و مکملات عقلی را که همتای اویند، در نظر می‌آورد.

## مشرق یازدهم

### تفسیر آیه سیزدهم - اوصاف بهشت

آیه: ﴿مَتَكئينَ فيها على الأرائكِ لا يرونَ فيها شمساً و لا زمهريراً﴾

ارائك جمع «أريكة» است<sup>۱</sup>. و اريکه، تختی است مرصع نشان بر زیر گنبدی، یا خانه‌ای است با چندین فراش. «متکئين» منصوب است از این جهت که مدح باشد یا حال. و آیه نشانی از زیبایی منزل و هوای پاکیزه‌اش دارد و از دوام لطافتش سخن می‌گوید. و نبودن شمس و زمهریر بیانگر اعتدال هواست. زمهریر در لهجه قبیله «طی» به معنی ماه است. و اگر این معنا نیز مد نظر باشد باز کنایه از همان عدم تغییر هوا و ثبات آن خواهد بود. و در هر دو حال، سر بسته، از پاکیزگی و اعتدالی سخن می‌گوید که همچون اعتدال هوای دنیا، از امور خارجی نیست. در یک جمله: بهشت، آفتابی و معتدل است. آیه بیانگر اثبات لذات و نفی درد و رنج در بهشت است. «شمس»، مشقتی توأم با شوریدگی و «زمهریر» سرما و جمودی است که کاهلی و بی‌خبری در پی دارند و بهشت عاری از این دو رنج است.

## مشرق دوازدهم

### تفسیر آیه چهاردهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿و دانيةً عليهم ظلُّها و ذللتُ قُطُوفُها تذليلاً﴾

«دانية» حال و منصوب است. یا معطوف به واژه متکئين می‌باشد و یا عطف به محل «لايرون». گویی می‌فرماید: «در حالی که در آن مکان نه خورشیدی ببینند و نه سرمایی سخت و سایه‌های درختانش نیز بر سرشان فرو افتاده». حرف «واو» نیز بر وجود هر دو حالت دلالت دارد. و لذا نتیجه تفسیر چنین است: پاداش ایشان باغ بهشتی است که هم از گرما و سرمای شدید در امان است و هم سایه‌های درختانش فرو افتاده‌اند. «دانية» می‌تواند وصف «جنة» نیز باشد در این صورت تفسیر این است: پاداش ایشان، بهشتی است با سایه‌های فرو افتاده. و ممکن است صفت برای موصوفی محذوف

۱. سیوطی، «أرائك» را مفرد می‌داند ولی غالب مفسرین آن را جمع اریکه خوانده‌اند. اریکه، واژه‌ای است معرب به معنای «بارگاه و سریر پادشاهی». ارک به معنی باغ و کاخ نیز صورت دیگر همین واژه است.

باشد. تو گویی به دلیل صبری که داشتند بهشت و حریری پاداششان داد و بهشتی دیگر که سایه‌هایش بر سرشان فرو افتاده و میوه‌هایش در دسترس است. و بدین سان از آن جهت که اینان اهل خوفند به دو بهشت وعده‌شان داد، خدای متعال فرمود: «آن را که از مقام پروردگار خود در خوف باشد. دو بهشت است.» قرائت دانیة (به رفع) بر این اساس است که ظلال مبتدا و دانیة خبر بوده و جمله در محل حال باشد.

باتوجه به نظام طبیعت برای برخی این پرسش پیش آمده که چگونه در بهشت سایه هست ولی خورشید نیست؟ بعضی در پاسخ گفته‌اند که «اگر خورشیدی در آنجا می‌بود، سایه چنین محقق می‌شد.» به عقیده من این اشکال ابداً جای طرح ندارد. اولاً دلیل آن روشن است. ثانیاً ما نمی‌پذیریم که سایه تنها جایی حاصل شود که خورشید باشد، بلکه صرف وجود نور کافی است. بسیار رخ داده که تنها یک اشعه یا یک شیء تابان، ایجاد سایه می‌کند و هیچ دلیل معینی وجود ندارد که تابش و تابندگی را تنها منحصر در خورشید کنیم.

تذلیل قطوف نیز دو جهت دارد: اول اینکه کوتاهی و در دسترس بودن را می‌رساند. دوم آنکه بعید نیست «دَنُو ظِلَال» به نزدیکی سایه اشاره داشته باشد نه سایبان. و تذلیل قطوف، از تفاوت میوه‌های درختان سخن گوید. و از نعمت و عنایت خداوندی حکایت دارد و نزدیکی دو جانبه آن را در بهشت عقلانی بیان می‌کند. و «قطوف» همان لذتها و درک معقولات را می‌رساند و فروافتادگی آن بیانگر نزدیکی این معقولات است به منبع فیض. لذا، آن باغ بهشت را به این باغهای محسوس دنیایی تشبیه نموده تا مبین حالانی باشد که در بهشت حاصل می‌کنند. از قبیل، امعان توجه خداوندی به ایشان و نزدیکی نعمت ربّانی برایشان، بدان گونه که نه رنجی خاطرشان را بیازارد و نه اندکی از عذاب اهل نقصان به ایشان برسد. اما تذلیل قطوف عبارت باشد از درک و دریافت ایشان از معقولات مجرد و به چنگ آوردن آن جواهر عقلی به اندازه توانایی آنان. و مراد از دسترسی داشتن به میوه‌ها همان بهره‌وری سریع از آنهاست. و این عبارت را اشارتی است لطیف به اینکه افاضه وجود از مبدأ اوّل جَلّ ذکّره متوقف بر بخشی از ذات آن شیء نیست، بلکه تنها به میزان اختلاف در استعداد و زمینه‌های قابلیت است. اینان از آن رو که در نهایت و کمال استعدادند و پذیرای کمالات خویشند، ناگزیر ثمرات آن در

نهایت سرعت به ایشان افاضه می‌گردد. و این است معنی فروبودن ثمرات.

### مشرق سیزدهم

#### تفسیر آیه پانزدهم و شانزدهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَاكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا﴾

کَوْب به معنی کوزه (ظرف بدون دسته) و جمع آن اکواب است. معنی قواریر روشن می‌باشد. جواهر معقوله را از جهاتی چند به نقره تعبیر کرده است: اول اینکه نقره، فلزی گرانبها و کمیاب بوده و به همین دلیل است که ظروف و وسائل پادشاهان غالباً از این فلز ساخته شده‌اند. جهت دیگر رنگ سفید آن است که پربازتابترین رنگهاست به همین جهت به چیزی که مناسب آن جواهر عقلی است تعبیر شده است. اما ثبوت رویارویی میان نفوس کمال یافته و جواهر عقلیه، تعبیر به طواف شده است. که در واقع جاری مجرای آینه‌هایی معنوی در برابر (رو به روی) آینه‌های مادی است.

مراد از ظروف و کوزه‌ها، همان مبادی است که جایگاه علوم و معارف می‌باشد.

سخن الهی که فرمود: «به اندازه پر شده‌اند» به همین معنا اشاره دارد. یعنی کوزه‌هائی که در اندکی و فزونی، متفاوت از یکدیگرند. و مقصود این است که هر یک از ایشان را سهمی است از معرفتها و رؤیتهایی که از آن صورتهای پرشکوه و جلوه‌گاههای والا، حاصل می‌شود. یعنی اینکه ساقیان، اندازه‌ی جام ایشان را به میزان اختلاف امکاناتشان، متفاوت گیرند. و عبارت «قواریرا قواریرا» براساس دو ویژگی، حاکی از همین مطلب است. اولی آنکه آن جواهر عقلی، گرچه رنگی نقره‌گون دارند، لیک در زلالی چون بلورند. و این نیز بیانگر رهیدن از تیرگی‌های علایق جسمانی است. دومی آنکه، خدای متعال به تأکید (تکرار لفظ) سخن از این می‌گوید که آنها قرارگاه علوم حقیقی‌اند، انسان که به تناسب تغییر در معلومات، نه چهره عوض کنند و نه کم و بیش گردند. نباید پنداشت که (ساقی شراب غیر از کوزه شراب باشد. از آن رو که آیه کریمه می‌فرماید: «و پسرانی همواره جوان برگردشان می‌چرخند، با قدحها و کوزه‌ها و جامههایی از شراب ناب» و این بیان به معنای آن است که طائف و مطاف دو چیزند. بلکه باید گفت دور زننده در آنجا همان چیزی است که دور می‌گردانند و تفاوت در اعتبار موجب فزونی و تنوع نیست.

توضیح مطلب آنکه، آن جواهر عقلی هرگاه در معرض مشاهده نفوس کمال طلب انسانی قرار گیرد، دو آینه را مانند، روبه روی یکدیگر. هر تصویری که در آینه‌های بالا نقش بسته، چه تصویر موجودات باشد و یا خود آینه، در آینه‌های پایین نیز بازتاب می‌یابد. بدین لحاظ: طائف و مطاف به و طواف همه یک چیزند، اگر چه اعتبارات متفاوت دارند. اضافه می‌کنم که در رأس مبادی عالی، نورهایی است فراوان، متفاوت و با ترتیب که سایه‌هایی در پی دارد. به عبارت دیگر، تابش آنها بر نفس، سایه آنها است و بهره‌مندی نفس از آنها، چیدن میوه توسط نفس از آن مبادی عالی می‌باشد. و اما در عبارت «کانت قواریرا قواریرا من فصة»، کانت ویژگی لطیفی دارد. در آن نیک تأمل کن. تنگی وقت مرا از شرح طولانی آن بازمی‌دارد.

و تنها کافی است اشاره کنم که ممکن است مراد از آکواب و قواریر، مقدمات باشد. در ادامه می‌گویم: فرهیختگان واقفند بر اینکه آیه محتوی اسراری است قابل کشف. از جمله اینکه: چگونه این کوزه‌ها هم از نقره‌اند و هم از بلور؟ و حال آنکه این دو، گوهرهایی متفاوتند. چه کسی جامه‌ها را به اندازه پر می‌کند؟ - دلیل تأکید و تکرار مصدر چیست؟

اما پاسخ اولی را می‌توان به چند صورت بیان کرد: ۱- بلورهای دنیا از شن و سنگ گرفته شده‌اند و بلور بهشت از نقره. و همانطور که خدای متعال می‌تواند شن و سنگ را به هیئت شیشه‌ای زلال درآورد، قادر است که نقره را نیز بلوری درخشان سازد. پس آیه حکایت از این دارد که نسبت بلور بهشتی به بلور دنیایی، همچون نسبت نقره بهشتی به سنگهای دنیاست. و بدین سان زلالی و درخشش بلور بهشتی را بازمی‌نماید. ۲- کمال نقره، در زلالی، پایداری درخشش و تابندگی آن است، صرف نظر از اینکه جوهری مرکب دارد. و کمال بلور در زلالی و صافی آن است، جز اینکه بسیار شکننده است. و آیه بیان‌کننده آن است که ظروف بهشتی، هم درخشانی نقره و پایداری و زیبایی آن را دارند و هم زلالی شیشه و لطافت و شفافیت آن را. ۳- اشاره می‌کند به اینکه آن ظروف از نقره‌اند لیکن به زلالی شیشه. ۴- «قارورة» در آیه به معنی شیشه نیست. بلکه عرب هر ظرف گردی را قارورة نام نهد. به خصوص وقتی نازک و زلال باشد.

پس حاصل تفسیر این است که ظروفی مدور، نقره فام، زلال و ظریف چرخانده

می شود. چه بسا بدین ترتیب بر اسراری آگاه گردیم که کس پرده از آن بر نداشته است و خدا به اندرون اسرار آگاهتر است.

اما پاسخ سؤال دوم، یعنی میزان و اندازه جامها را چه کس معین می کند؟ دو صورت دارد، میزان شراب جام را یا ساقی تعیین می کند و یا نوشنده شراب. و هر یک وجهی نیکو، بلکه و جوهی قابل توجه در بر دارد.

فهمیدن پاسخ اولین پرسش برای یافتن پاسخ پرسش سوم، لازم است و به همین ترتیب پاسخ پرسش چهارم را کسی درمی یابد که در پاسخ دومین پرسش تأمل کرده باشد.

گفته اند: ضمیر در «قَدْرُها» به «عبادالله» برمی گردد. همان بندگان خدا که به صفات پیشین موصوف شدند. قرائت «قَدْرُها» نیز بنابر مجهول بودن آن است و معنی به همان معنای اول، نزدیک است.

### مشرق چهاردهم

#### تفسیر آیه هفدهم - اوصاف شراب بهشتی

آیه: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانُ مَزَاجُهَا زَنْجِيلاً﴾

«کأس» همان كأس پیشین است با این تفاوت که اینک آمیزه آن زنجیل است. (شاید به این دلیل که عرب از طعم زنجیل لذت می برد و در اشعار خود آن را ضرب المثل ساخته است. «أعشى» می گوید:

كَأَنَّ الْقَرْنْفَلَ وَالزَّجْبِيْلَا      بَاتَا بِفِيْهَآ وَ أَرِيًّا مَشُوْرًا

(دهانش مزرعه میخک و زنجیل است و کندوئی سرشار از عسل را می ماند.) منظور این است که لذت عقلی را با بیان هر چه موجب لذت حسی است، تعریف کند. از آنجا که این نیکو سیرتان نیک کردار در عدد بسیار و در خصوصیات متفاوتند، لذا آشامیدن هر یک نیز سزاوار حال و ویژگی خود اوست.

از این رو شراب ایشان گاه توأم با مزه کافور است و گاه با طعم زنجیل آمیخته. بلکه (باید گفت) هر شرابی در هر نشئه ای، مستی خاص دارد. از این جهت هرگاه طعم گوارای زنجیل بدان بیامیزد، دلچسب و اشتها آور است. بدین سبب کرامتها و فیوضی را

که طالب فیوضی دیگر شوند، به شرابی تشبیه ساخته که با زنجیل آمیخته است. و آن کرامتها و عنایاتی که شوق در پی ندارند و سردی و آرامش را فراهم آورند، به شرابی آمیخته با کافور مانند شده است. و این مطلب رمزی از اسرار مستی را به تو می‌نمایاند. رمز گرانبها: شرابی که برگرفته از آن چشمه است، چون با طبیعت گرم و آتشین خویش، ناهنجارهای طبیعی را می‌زداید، به زنجیل آمیخته و از آن جهت که سردی و برودت یقین و آرامش را همراه دارد، مخلوط با کافور است. بدین (سخن) دقت کن، این رازی است که در دل رازها نهفته دارد.

### مشرق پانزدهم

#### تفسیر آیه هیجدهم - چشمه فیض الهی

آیه: ﴿عیناً فیها تُسمی سلسبیل﴾

«سلسبیل»، «تسلسل» «سلسل»، آبی را گویند که به سرعت در کام رود. و مقصود از این چشمه نیز همان چشمه پیشین است. جز آنکه اینک متذکر وصف روانی و شتاب فیض الهی در حق ایشان شده است و نیز آسان در چنگ آوردن معقولات. سپس چون جام را به طعم زنجیل، موصوف ساخت و (محتوای) جام از این چشمه بود، با توصیف چشمه به روانی و گوارایی در کام، بیان می‌دارد که علی‌رغم داشتن مزه زنجبیل فاقد خاصیت گرمی و گزش آنست.

### مشرق شانزدهم

#### تفسیر آیه نوزدهم - جوانان مخلص بهشت

آیه: ﴿و یطوف علیهم ولدانٌ مُخلدونَ اذا رأیتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً﴾

ترجمه: «همواره پسرانی به گردش می‌چرخند، که چون آنها را ببینی پنداری مروارید پراکنده‌اند.»

مقصود از طواف همان است که ذکر کردیم. و ولدان عبارتند از عقول مجرد فعال. و «تخلید» (جاودانگی) بیان این است که همه ایشان ماندنی هستند تا زمانی که علتشان ماندگار است. و این مطلب روشنی است. اینکه به مروارید پراکنده‌شان تشبیه کرده،

به دلیل درخشش رنگ و نیز زلالی و گرانباری ذات آنهاست. و همچنین مروارید در سلک درآمده را خُللی هست که در غیر آن نیست. از این رو تناسب وجود دارد. اما پراکنده بودن (ایشان) به دلیل تفاوت مراتب ایشان است، تو گویی توصیف به مروارید پراکنده سزاوارتر از مروارید در رشته شده است.

اما اگر گفتی «حسبان» از باب ظن و گمان است. بگوییم: «اذا رأیتهم» یعنی: زمانی که تو در نفس کامل باشی. و در همان حال که نفس تو در همین بدن است، میان او و آن جهان نعمت ملکه اتصال برقرار باشد، چنین نفسی را بدانچه در جهان بالاست، هوشیاری حاصل شود. و چه بسا صورتی از آن مرواریدهای پراکنده به دست می‌آورد و این آن حسبان است، اگر چه عقل حکم به مجرد آن صورتها دارد، لیکن قوه متخیله این صورتها را تصور می‌کند و تو آنها را صورت یا قریب بدان می‌پنداری.

### مشرق هفدهم

#### تفسیر آیه بیستم - نعمت همیشگی

آیه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾

«نَمَّ» به سمت و سویی عقلی که سرزمینی است مقدس، اشاره دارد و مقصود آن است که چون بدان مکان رسیدی، همه آن نعمتهای همیشگی و جاودانی در برابرت هویدا گردد، به همراه نعمتها و ثروت‌هایی که تا در این بدن هستی بدان آگاه نگردی. و اشاراتی دارد به کلام او که فرمود: «برای بندگان نیک کردار خود، (خوانی) فراهم ساخته‌ام که هیچ چشمی آن را ندیده و هیچ گوشی نشینده و بر دل هیچ بشری خطور نکرده است».

«مُلک کبیر» بیانگر این است که جهان، در رشته عنایت الهی درآمده، بر هر کلی و جزئی انطباق یافته، از هیچ پیشروی عقب نمی‌ماند و از هیچ دور مانده‌ای، پیشی نمی‌گیرد. هر چیز معلول علت خویش است و وابسته به زمان خود و آویخته بر شرط خویش. «یک ساعت پیش و پس نشوند». و با این بیان خود، بدان اشاره می‌کند که «زمین یکجا در قبضه اوست و آسمانها درهم پیچیده، در ید قدرت او. منزّه است و برتر از هر چه شریک او پندارند.»

و این فرمانروایی، همان فرمانروایی حق است و جز او هر چه هست، باطل و فروپاشیده است. «هیچ معبودی جز او نیست ... فرماندهی تنها او را سزاست و همه به سوی او بازمی‌گردید.»

### مشرق هجدهم

#### تفسیر آیه بیست و یکم - لباس و زیور بهشتی

آیه: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقْيَهُمُ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾

«عَالِيَهُمْ» منصوب است بر این اساس که حال باشد برای ضمیر موجود در «يطوف عليهم». و سُنْدُس (دیبای نازک) و استبرق (دیبای ضخیم) دو نوع جامه‌اند. و بیان ویژگی سبز بودن، از آن جهت است که رنگ سبز از جمله رنگهای درخشانی است که سبب انبساط روحی گردد. و شاید به آن جهت است که پر جلوه‌ترین این جامه‌ها، جامه‌ای است سبز رنگ. و به آن لباس کرامت الهی که بدان آراسته شده‌اند اشاره دارد.

همچنین است این کلام الهی که «به دستبندهایی از سیم آراسته‌اند» و در جای دیگر فرمود: «دستبندهایی از زر». این نیز بیانگر آن است که بازوان جانهاشان به بازوبندهای صور قدسی آراسته است. همچنانکه بازوان با آراسته شدن به دستبند و بازوبند زیبایی می‌یابند و اسباب کمال آنهاست، دلها نیز نسبت به آن صور الهی چنین‌اند. و البته تفاوت است میان این دو زیور.

و کلام الهی است که فرمود «و خدایشان از شرابی پاک سیرایشان سازد». در پیش بارها معانی که از شراب مد نظر بود را بیان کردیم. در این آیه تنها با صفت «طهور» بیان شده و مراد آن است که این شراب علی‌رغم نامش، هم پاک است و هم پاک‌کننده نوشنده آن. و کدام پاک‌کننده در شستشوی کثافات فرومایه، تواناتر از آب چشمه حیات.

### مشرق نوزدهم

#### تفسیر آیه بیست و دوم - بهشت حاصل سعی در تحصیل آن

آیه: ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيِكُمْ مَشْكُورًا﴾

مقصود آن است که آن نعمت که به شما عنایت شد، به میزان تلاش و کوشش شما

است. یعنی همه آن فعالیت‌های حسی و عقلی شما برای دستیابی بدان است. و سپاس از جانب خدا به این معنا باز می‌گردد که وی در دایره علم خویش اهمیت و سزاواری اینان را به آن نعمتهای بخشوده، سنجیده است. واللّٰهُ اعلم.

### مشرق بیستم

#### تفسیر آیه بیست و سوم - کیفیت وحی و نزول قرآن

آیه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾

«تنزیل» به وحی اشاره دارد. و ما چگونه وحی را بر اساس قواعد فلسفه این چنین بیان کنیم: جانهای کمال یافته آنگاه که به جانب قدس نظر کنند، چه بسا ربایشهایی در آنها پدید آید و در نتیجه بر جانشان نقشی عینی نقش می‌بندد، آنگاه قوه متخیله (همچون یک بازیگر) در نقوشی که در قوه عقلانی ایشان نقش بسته، به واسطه صور جزئی دستکاری می‌کند و در این هنگام محرکش دو چیز است: اولی از آن دو این است که ناتوانی و خستگی، به سبب آرامشی که در توجه نفس است، از میان رفته و به آن تحریک و تغییری باز می‌گردد که طبیعت آن قوه اقتضاء دارد، و دومی این است که نفس از قوه خیال استعانت جسته و آن را به خدمت می‌گیرد. آنگاه صورتهای جزئی متناسب با آن معنی کلی گشته و به خیال سپرده می‌شود. قوه خیال بر حس مشترک سلطه یافته و در آن، صورتی در نهایت زیبایی و آراستگی ترسیم می‌کند. در این هنگام است که خیال قابل رؤیت شده و نفس صورتی را می‌بیند و یا صدایی را می‌شنود.

تا آنجا که پیامبر ﷺ، جبرئیل را در صورت و شکل دَحِیةٔ کَلْبِی می‌دید که او زیاروترین مردم بود و پیامبر ﷺ وحی را از او می‌شنید. همچنین بودند سایر پیامبران. وحی آشکار از این طریق، در خاطر و خیال جای یافته، با دقت نگهداری می‌شود. بدان در این آیه التفاتی است از غیبت به خطاب رسول ﷺ. و تأکید ضمیر متصل با آوردن غیر منفصل و تأکید انزال، یک بار با ذکر فعل (مؤکد) و بار دیگر با مصدر (مفعول مطلق)، اشاره لطیفی دارد به رد طرز تلقی فلاسفه و نیز به اینکه تکالیفی که بر زبان او صادر می‌شود، منسوب به فاعل اول است. بسیار معمول است که تمامی یک قوم مدنظر باشند لیکن تنها پیشوای ایشان مخاطب سخن قرار گیرد و نمونه آن در قرآن فراوان می‌باشد.

## مشرق بیست و یکم

تفسیر آیات بیست و چهارم و بیست و پنجم و بیست و ششم - تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب

آیات: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾

و اینک در آغاز بر شکیبایی و مهیا ساختن دل برای پذیرش فرامین الهی تشویق می‌کند و سپس بر بیزاری از فرمانبری غیر خویش و در مرحله سوم به مداومت و مراقبت در عبادات فرا می‌خواند.

فرمان اول به اعتبار وجود دو قوه نظری و عملی در نفس، شوق به استقامت‌جویی در راه احکام الهی را برمی‌انگیزد.

فرمان دوم، فراتر از او رفتن و به غیر پرداختن را نهی می‌کند، همان پذیرش اوهامی که شیاطین برای او آراسته‌اند و غالباً به دلیل خستگی و واماندگی حاصل در قوای نفس است. و در نتیجه دل را از اطاعت (خدا) منصرف ساخته و در آن تصرف می‌کند. چرا که به اطاعت از کسی نزدیک شده است که وی را از اطاعت خدا و عبادتش دور می‌سازد و مطلوبهای حسی را برای او فراهم کرده و می‌گستراند. این است راز پناه‌خواهی از شیطان رانده شده. فرمود: «و چون قرآن بخوانی، از شیطان رجیم به خدا پناه ببر» (نحل: ۹۸) و فرمود: «کسانی که پرهیزگاری می‌کنند چون از شیطان و سوسه‌ای به آنها برسد، خدا را یاد می‌کنند...» (اعراف: ۲۰۱).

«آثم» (گنهکار) به کسی اشاره دارد که در دل پیرو و فرمانبر نفس اماره است. ولی در ظاهر دعوی مخالفت آن را دارد. ایشان همانند که شرع، فاسقشان می‌داند. و «کفور» ناسپاسی است که در آشکار و نهان (بیرون و درون) گوش به فرمان نفس اماره دارد.

و فرمان سوم، برانگیختن انسان است بر ادای انواع عبادات بایمانی مشروح. بخش اول از مراتب سه گانه: ذکر الهی است در هنگامه صبح و شبانگاه. و این عبادتی است مقدم بر همه عبادات. زیرا عبادت در اصل به این منظور مقرر شده که خدای تعالی را بخواهی و برای رسیدن به معرفتش در حد امکان، دست به دامان وی گردی. و چون به‌طور طبیعی، اولین مرتبه تصدیق یک چیز، تصور اسم آن است، ناگزیر یاد کردن نام او

را، در آغاز مقرر فرمود. اما اینکه عبادت بدین روش مقرر شده از این روست که دل در آغاز ریاضت، به جناب اعلی، کمتر توجه دارد و به ابزاری نیازمند است که آن را به وی یادآور شده و توجّهش را به آن مقام جلب نماید از این رو عبادات مقرر شده است و با ارزش‌ترین آن، عبادتی است که توأم با اندیشه باشد. چرا که فکر ریسمان اتصال به مقصود است و بدون آن عبادت را سودی نباشد. پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند به چهره‌های ظاهری و دارایی‌های شما نمی‌نگرد، بلکه به درون دل‌های شما نظر دارد.»

بخش دوم، فرمان بر سجده کردن در شب است. نماز برترین اعمال بدنی است و در نماز آنچه موجب توجه به مقصود اعلی است، یعنی اسم والای «الله»، مکرراً وجود دارد، و این امر ترا به اهمیت آن متوجه می‌سازد. و نیز در نماز، حرکات و سکنتی را با شیوه و حالاتی خاص مقرر فرموده که به‌طور عادی در پیشگاه سلاطین انجام می‌گیرد تا سر بزیری و فرمانبری را تقویت ساخته و موجب تأکید بر توجه گردد.

مرتبه سوم، تسبیح در بلندای شب است. تسبیح نماز را کمال می‌بخشد. اما به دلایلی این تسبیح بهتر است در شب باشد.

اول اینکه؛ التفات و رو آوردن به جانب بالا در شب کاملتر است. زیرا در روز سرگرمی حواس به حرکات مردم و صداهای اطراف، مانع از توجه خواهد بود. دوم اینکه، فرمانبری و پایبندی در شب، رساتر است. دلیل این مطلب بر اهل عرفان پوشیده نیست.

سوم آنکه، از ریا دورتر است. زیرا که در شب می‌توان از دید خلالتق پنهان بود و به‌ندرت کسی در شب قصد ریا و خودنمایی می‌کند، برخلاف روز که عبادت در منظر نگاه مردمان است.

### مشرق بیست و دوم

#### تفسیر آیه بیست و هفتم - مقهورین شیاطین

آیه: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾

این آیه اشاراتی دارد بر دل‌های مغلوب و اسیر در دست شیاطین خویش. همان دل‌هایی که اماره نام دارند و پیروی از قوای نفسانی را پذیرفته و بدان مأنوس شده‌اند.

همچون قوه و هم و خیال و غیره.

«العاجلة» همان زندگی دنیا و آرایشهای آن و لذات حسی موجود است. منظور این است که ایشان چهره خویش را به سوی این امور می‌گردانند و از قبله حقیقی رو برمی‌تابند و جانهایشان به سرانجام کار، یعنی حتمیت مرگ، متوجه نیست و عذاب را که به واسطه این روگردانی، به ایشان وعده داده‌اند، نادیده انگاشته‌اند. و آن روز سنگین و هولناک را وانهاده‌اند. سنگینی آن روز، شدت و سختی آن است.

### مشرق بیست و یکم

#### تفسیر آیه بیست و هشتم - قدرت لایزال الهی

آیه: ﴿لَمَّا خَلَقْتُهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾\*

این آیه حکایت از آن دارد که خداوند، مبدأ اول همه مخلوقات می‌باشد و شدّ الأسر محکم ساختن رشته پیوند است. منظور این است که زمام امور ایشان و کلیه حرکاتشان در دست قدرت اوست. همو آغازگر و مصدر امور است و همه چیز متکی به او و گره خورده به ریسمان علم اوست که نظام کل موجودات، از کلی و جزئی است. وقتی امور عالم چنین‌اند، اگر بخواهیم از تبدیل و دگرگونی آن ناتوان نیستیم. این مطلب ما را متوجه این می‌سازد که هر قدرتی که به غیر خدا تعلق داشته باشد در برابر قدرت او فروپاشیده و در مقایسه با عظمت او، ناپیداست.

### مشرق بیست و چهارم

#### تفسیر آیه بیست و نهم - قلم تقدیر

آیه: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾

این آیه بگونه‌ای شایسته یادآور همه انواع بشارتها و تهدیدهای پیشین و دیگر مطالب این سوره شده است. بدین سبب که فرهیختگان از تأمل در آن بهره‌برند و حق‌پویان

\*. ترجمه آبتی: «ما آدمیان را آفریدیم و رشته پیوندشان را نیرومندگردانیم و اگر بخواهیم به جای آنها قومی همانندشان بیاوریم.»  
- ترجمه فولادوند: «ماییم که آنها را آفریده و پیوند مفاصل آنها را استوار کرده‌ایم و چون بخواهیم [آنان را] به نظائرشان تبدیل می‌کنیم.»

حق جو از تدبیر در آن گوهرهای بی شمار یابند.

و در این سخن برای صاحب‌دلان یا آنان که با حضور گوش فرا می‌دارند، اندرزی است. (ق: ۳۷). همانان که دل و گوش را همسوی ندای حق سازند. و گفتیم که راهروان طریق حق را چه سان پذیرایی کنیم و غیر ایشان را چگونه؟ نشانه‌های حق و هدایت را نشانشان دادیم که اگر راه را با این نشانه‌ها دنبال می‌کردند گمراه نمی‌شدند. قلم تقدیر، به آدمی اراده‌ای بخشید تا (اگر بخواهد) در مسیری گام بردارد که به ما منتهی گردد.

### مشرق بیست و پنجم

#### تفسیر آیه سی ام - مشیت حق و علم بی‌کران الهی

آیه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

این آیه ناظر به قضاء الهی است. به این معنی که اراده‌ی عبد، پایبند قابلیت اوست که به میزان ظرفیت این بنده به او اعطا شده است، نه اینکه اراده از جانب خود بنده باشد (که در این صورت) موجب تسلسل و دور می‌گردد.

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ بیانگر علم فراگیر و کامل حضرت حق است به تمامی موجودات. علمی که به امور کلی، بالذات است و به امور جزئی، در وجه کلی می‌باشد. ادراکاتی که به نوعی به زمان و مکانی خاص مترتبند تنها به واسطه ابزار جسمانی ادراک کننده، قابل حصولند. در این صورت شخص، تغییرات جاری در زمان خویش را درک کرده و به «هست» آن حکم می‌کند (اما) رخدادهای دیگر زمانها، از فهم او دور افتاده و لذا آن را «نیست» می‌پندارد. و آنها را با الفاظی چون «بود»، «خواهد بود» و «فعلاً نیست» تعبیر می‌کند، و نیز تنها پدیده‌هایی را در می‌یابد که به مکانی در «اینجا» یا «آنجا» تعلق داشته باشند.

اما نوع دیگر ادراک، آن‌گونه نیست که وابسته به زمان و مکان باشد. بلکه ادراکی است تام. حامل چنین ادراکی به همه عالم احاطه دارد و به شرایط زمانی و مکانی هر رویداد واقف است. بدون اینکه در نظر او دوری و نزدیکی یا تقدم و تأخر حوادث متفاوت باشد. از این رو هیچ‌گاه به نبود پدیده‌ای حکم نمی‌کند بلکه تنها وجود آن را در یک زمان خاص و نه در زمانی دیگر بیان می‌کند. بود و نبود شیء را در زمان حاضر یا

مکان کنونی نمی‌شناسد از آن جهت که مُدرکی است غیر وابسته به زمان و مکان، بلکه همهٔ زمانها و مکانها نسبت به او یکسانند. و لذا نسبت به همهٔ موجودات، شاملترین و کاملترین علم را داراست.»

علم به جزئیات به نحو کلی به همین معناست. چنین ادراکی تنها برای ذاتی میسر است که خود از زمان و مکان مبرا بوده و در کسب معرفت نه به ابزاری نیازمند باشد و نه به وساطت صورتی محتاج. و در این صورت هیچ چیزی، اعم از جزئی یا کلی یا هر شکل دیگر، لباس هستی بر تن نمی‌کند مگر اینکه آن ذات (بی‌نیاز) بدان چیز عالم است. «هیچ برگی از درختی نمی‌افتد مگر آنکه (خداوند) از آن آگاه است و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین و هیچ تری و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین آمده است.»

اما تعبیر «حکیماً» بر این معنا دلالت دارد که تمامی موجودات، به استوارترین و متقن‌ترین شکل ایجاد گشته‌اند، و تمایلات هر موجود ناقصی به سمت کمال از آغاز هستی‌اش، بگونه‌ای هماهنگ با وجود خود او است. در این زمینه گفتنی‌ها بیش از این است.

### مشرق بیست و ششم

#### تفسیر آیه سی و یکم - سعادت حقیقی وصول به کمال حقیقی است

آیه: ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾

رحمت حق شامل کسی می‌گردد که قضاء الهی مقتضی بداند و این سخن بیانگر حقانیت راه است و حاکی از فراهم بودن زمینهٔ رشد و دستیابی به کمال حقیقی در پرتو رحمت حق. از این رو بنده را به میزانی به سعادت حقیقی نائل می‌کند که خود امکان آن را برای خویش مهیا کرده باشد.

برای ظالمان (جفاکاران)، یعنی همانها که مانع رسیدن حقوق الهی به بندگانی هستند که شایسته دریافت آنند، و در حوض تاریکیها و ابهامات وجودی و جسمانی خویش فروافتاده‌اند، عذابی دردناک فراهم است، عذابی به میزان استحقاقشان. (درواقع) همان خصائص ناپسندی که در جان آنها رخنه کرده بود، زمینه ساز عذاب الهی گشت. «و آن که خدا راهش را به هیچ نوری روشن نکرده باشد، هیچ روشنایی فرا راه خویش نیابد.»

بارالها! ای آنکه هستی را حیات بخشیدی و ای آنکه اسیر و دربند را صاحب  
اختیاری! بنده‌ای که سر بر آستان می‌ساید و میهمان ناخوانده‌ی خوان کرم‌ت گشته است،  
امید آن دارد که توبه‌اش بپذیری. عفو و بخشش مقصود اوست و در گذشتن از  
خطاهایش مطلوب او. حال که با دستی تهی روی به درگاهت آورده، او را از خوان  
گسترده‌ی رحمت دور مساز و به سبب خطاها و لغزشها در شمار ستمکارانش قرار مده. از  
جانب خود رحمتی بدو عنایت کن و کار او را به راه رستگاری و نجات انداز. آمین



# فهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الكتب

فهرس الأشعار



## فهرس الآيات

٢٨	..... السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقربون
٢٥	..... إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا
١٩	..... إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا
٦	..... إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا
٣	..... إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ
٢٧	..... إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا
٥٦	..... إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا
٥٩	..... إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا
٥٧	..... إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ
٥٤	..... إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا
٣٩	..... إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا
١٩	..... إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا
٥٩	..... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ
٢١	..... إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ

- ٣٦ ..... إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوجِهَ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا.
- ٥٤ ..... إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا.
- ٥٩ ..... إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا.
- ٥٨ ..... إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا.
- ٨ ..... ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
- ٣٦ ..... ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى.
- ٢٤ ..... خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.
- ٢٥ ..... صَمٌّ بِكُمْ عَمِيٌّ فَهَمُّ لَا يَرْجِعُونَ.
- ٥٣ ..... عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَاشْتَبْرُقٌ وَحُلُوعٌ أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقْيَهُمُ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا.
- ٥٠ ..... عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا.
- ٣١ ..... عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا.
- ٥٦ ..... فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.
- ٥٦ ..... فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا.
- ٤٣ ..... فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ.
- ١٢ ..... فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا.
- ٤١ ..... فَوْقَهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّيْهِمْ نَصْرًا وَسُرُورًا.
- ١١ ..... فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ.
- ٢٨ ..... فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ.
- ٢٨ ..... فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ.
- ٤٦ ..... قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا.
- ١٥ ..... كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ.
- ٥٣ ..... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.
- ٤٣ ..... لَا يَزُولُ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا.
- ٥٢ ..... لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.
- ٤٥ ..... لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ.
- ٣٦ ..... لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ.

- ٤٣ ..... مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا .....
- ٤٣ ..... مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ .....
- ٢٩ ..... مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتْمُهُ مِسْكٌ .....
- ٢١ ..... مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا .....
- ٢٣ ..... نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ .....
- ٥٨ ..... نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا .....
- ٢٥ ..... وَآخَرُونَ مُّرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ .....
- ٥٢ ..... وَإِذَا رَأَيْتَ تَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا .....
- ٥٦ ..... وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا .....
- ٥٢ ..... وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبِضَتُهُ .....
- ٤٣ ..... وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .....
- ٤٣ ..... وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ .....
- ٣٦ ..... وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ .....
- ٤٣ ..... وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ .....
- ٥٣ ..... وَحَلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ .....
- ١٩ ..... وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ .....
- ٢١ ..... وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا .....
- ٢٢ ..... وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ .....
- ٣٧ ..... وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رُبُّكَ بَغْفِلٌ عَمَّا يَعْمَلُونَ .....
- ١٣ ..... وَلَوْلَمْ تَسْسِنَهُ .....
- ٦٥ ..... وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ..
- ٥٩ ..... وَمَا تَشَاوَرُونَ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا .....
- ٣٦ ..... وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ .....
- ٥٦ ..... وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا .....
- ٢٥ ..... وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا .....
- ٦١ ..... وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ .....

- ٤٩ ..... و يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا.....
- ٤٦ ..... و يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِثَانِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَّ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا.....
- ٣٦ ..... و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَّ يَتِيمًا وَّ أَسِيرًا.....
- ٤٧ ..... و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَّ أَبَارِيقٍ وَّ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ.....
- ٥١ ..... و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنُورًا.....
- ٢ ..... هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا.....
- ١٩ ..... هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا.....
- ٦٠ ..... يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَّ الظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.....
- ١٤ ..... يُضِئُ وَّ لَوْلَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ.....
- ٣٦ ..... يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَّ يَتِيمًا وَّ أَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ.....
- ٣٥ ..... يَقُولُونَ رَبَّنَا اتَّجَمْنَا لِنَا نُورَنَا وَّ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.....
- ١٥ ..... يَكَادُ يُضِئُ وَّ لَوْلَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ.....
- ٣٥ ..... يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَّ يخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا.....

## فهرس الأحادس

- ٣٨ ..... إنى أُبسبُ عند ربى يُطعمُنى و يُسقىنى
- ٥٢ ..... أَعَدَدْتُ لِعِبَادِى الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ
- ٣ ..... أَنَّ الْأَرْوَاحَ خَلَقْتُ قَبْلَ الْأَجْسَادِ
- ٤٦ ..... أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَتَنَاوَلُونَ مِنْ ثَمَرَاتِ الْأَشْجَارِ
- ٢ ..... أَنَّهُ بَقِيَ طِينًا أَرْبَعِينَ سَنَةً وَأَرْبَعِينَ
- ١٨ ..... خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ
- ٢ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ الْإِنْسَانَ هَهْنَا، آدَمُ
- ٢١ ..... قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُقَاتِلٌ: هُوَ الْخَمْرُ نَفْسُهَا وَالْمَزَاجُ
- ٢١ ..... وَ عَنْ قَتَادَةَ: يُمَزَجُ بِالْكَافُورِ وَ يُخْتَمُ بِالْمِسْكَ

## فهرس الكتب

اسامى العلوم و اصطلاحاتها، ٦٤	آداب البحث، ٦٨، ٦٩
اسباب النزول، ١٦	آداب البحث قاضى عضدالدين ايجى، ٦٥
اسفار، ٤٧	آداب البحث و المناظرة، ٦٨
اشارات ابن سينا، ٣٦	آداب المناظرة و الأسئلة السماكية، ٦٥
اشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور، ٧٥، ٧٦	آداب قراءة القرآن، ٦٩
اشكال التأسيس، ٧١	ابن اثير الجزرى ٤٧
اعتقاد السنة، ١٦	اثبات الواجب، ٣٤، ٤١، ٤٥، ٤٧، ٧٨
الاخلاق و التصوف، ٦٩	اثبات الواجب الجديد، ٧٦
الاربعين، ١٦	اثبات الواجب القديم، ٧٦
الأساس، ٧١	اثبات الواجب تعالى، ٤٧
الاشارات، ٨٣	اثبات بارى، ٤٣
الاشارات و التلويحات، ٧٥	احياء علوم الدين ٦٨
الاشارات و التنبيهات، ٧٤	اخلاق جلالى، ٦٨
الأمالى، ١٧	اخلاق محتشمى، ٦٨
البحرين، ١٧	اخلاق منصورى، ٦٨، ٦٩، ٨٢، ٨٤
البسيط، ١٦	اخلاق ناصرى، ٦٨
التبصرة فى المناظر، ٧١	ارشاد القلوب، ١٧
	اساس الاقتباس، ٧٥

- التبيان، ١٧  
التجريد، ٧٦، ٧٥، ٤٨  
التصوف والأخلاق، ٦٩  
التفسير الكبير، ٢٩  
التهليلية، ٧٥  
الجزر الاصم، ٤٧  
الجهات، ٧٢  
الحاشية على الحاشية الدوانية على شرح  
الشمسية، ٧٤  
الحاشية الأجدد، ٧٦  
الحاشية الجديدة الدوانية على الشرح الجديد  
للتجريد، ٧٦  
الحاشية الجديدة الصدرية، ٤٩  
الحاشية الدوانية الأخيرة، ٧٦  
الحاشية الصدرية، ٤٨  
الحاشية القديمة الدوانية على الشرح الجديد  
للتجريد، ٧٦  
الحاشية القديمة الصدرية، ٤٩  
الحاشية على اثبات الواجب الدوانية، ٧٦  
الحاشية على الحاشية الشريفة على الشرح  
القديم للتجريد، ٤٨  
الحاشية على الشرح القديم للتجريد، ٤٨  
الحاشية على الشفاء، ٧٧  
الحاشية على الكشاف للزمخشري، ٤٩  
الحاشية على المطول، ٤٩  
الحاشية على اوائل تفسير الكشاف، ٧٥  
الحاشية على تهذيب المنطق الدوانية، ٧٤  
الحاشية على شرح آداب البحث، ٦٩  
الحاشية على شرح الاشارات، ٧٤  
الحاشية على شرح الجغميني، ٧٢
- الحاشية على شرح القطبى للرسالة الشمسية،  
٤٨  
الحاشية على شرح الملخص، ٧٢  
الحاشية على شرح حكمة العين، ٧٧  
الحاشية على شرح مختصر الاصول، ٤٩  
الحاشية على مفتاح العلوم، ٨٥  
الحقائق الندية فى شرح فوائد الصمديه، ٣٥  
الحقائق المحمديه، ٧٨، ٤٧  
الحكمة العملية، ٦٩  
الذريعه، ٢٧، ٦٩، ٧٥، ٧٨، ٨١  
الرسالة الروحية، ٧٧  
الشافيه، ٥٣، ٧٣  
الشرح الجديد، ٤٨، ٧٦  
الشفاء، ٣٥، ٤٦، ٧٧  
الشكوك، ١١  
الشمسيه، ٧٤  
العجالة، ٧٤  
العروس فى الزهد، ١٦  
القانون، ٧٤  
الكشاف، ١٦، ٢٩  
الكشف عن حقائق التنزيل و غوامض التأويل،  
٧٥  
اللوامع و المعارج، ٧٢  
المحاكمات بين الحواشى القديمة و الجديدة،  
٧٨  
المختصر، ٥٥  
المشارك فى اثبات الواجب، ٨٥  
المطول، ٥٥  
الملخص، ٧٢  
الموضوعات، ٦٤

- النكت والعيون، ١٧  
 الوسيط، ١٧  
 أنموذج العلوم، ٨١  
 انوار التنزيل، ١٧، ٢٩  
 إني أبيتُ عند ربِّي يُطعمُنِي و يُسقِينِي، ٣٨  
 اوصاف الاشراف، ٦٨  
 أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، ٥٢  
 أمالي، ٧٦  
 أَلْ الْأَرْوَاحُ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَجْسَادِ، ٣  
 أُنْ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَتَنَاوَلُونَ مِنْ ثَمَرَاتِ الْأَشْجَارِ، ٤٦  
 أَنَّهُ بَقِيَ طِينًا أَرْبَعِينَ سَنَةً وَأَرْبَعِينَ، ٢  
 بحار الأنوار، ١٧  
 بداية الحكمة، ٥٢  
 بستان الادب، ٦٤  
 تاج المناقب، ائمه اثني عشر، ٦٥  
 تاريخ آل عثمان، ٦٣  
 تاريخ قضاة فارس، ٦٦  
 تأويل الآيات، ٨١  
 تجريد الغواشي، ٧٥، ٧٦  
 تجريد الكلام، ٧٦، ٧٩  
 تجريد الكلام فى تحرير عقايد الاسلام، ٤٨  
 تحرير العقايد، ٤٨، ٧٦  
 تحرير القواعد المنطقية فى شرح الشمسيه، ٤٩  
 تحرير المجسطي، ٧١  
 تحرير المناظر، ٧١  
 تحفه شاهي، ٧٢، ٨١  
 تحفة الفتى فى تفسير هل أتى، ٢٧، ٢٨، ٦٤، ٧٥  
 تعديل الميزان، ٧٣، ٧٥  
 تعليقات على تيسير الفقه، ٤٧  
 تفسير آيات ان الابرار يشربون من كأس ... الى ...
- نضرة و سروراً، ٢٧  
 تفسير آية سبحان الذى أسرى، ٧٥  
 تفسير الحبرى، ١٧  
 تفسير القمى، ١٧  
 تفسير سورة هل أتى، ٢٧  
 تفسير سورة هل أتى على الإنسان، ٢٧  
 تكلمة المَجسطي، ٧١  
 تلخيص المفتاح، ٨٥  
 تلويحات، ٧٣  
 تهذيب الاصول، ٦٤  
 تهذيب المنطق و الكلام، ٧٤  
 تيسير الوصول الى جامع الاصول، ٤٧  
 جام جهاننما، ٦٨، ٧٢، ٨٥  
 جام گيتي نما، ٨٥  
 جوابات المسائل الفخرية، ٦٥  
 جواهر الادراج و زواهر الابراج، ٦٥  
 حاشيه بر انوار التنزيل، ٦٣  
 حاشيه بر شرح جامي، ٦٣  
 حاشيه بر شرح قديم دواني، ٦٤  
 حاشية علامه دواني، ٦٣  
 حاشية التجريد، ٤٨  
 حاشية على حاشية لوامع الاسرار فى شرح  
 مطالع الانوار، ٤٧  
 حاشية على شرح التجريد الجديد، ٤٨  
 حاشية على شرح المطالع، ٤٩  
 حبيب السير، ٦٢  
 حسناء غالية المهر يا تفسير سورة الدهر، ٢٧  
 حكمة الاشراف، ٣٦  
 حكمة العين، ٤٨، ٧٧  
 حل التقيوم، ٦٤

- حلّ مشكلات الاشارات، ٧٤  
 خسرو و شیرین، ٦٧  
 خلاصه التواریخ، ٥٣، ٦٢  
 خلاصة التلخیص، ٨٥  
 خلق آدم عليه السلام بيده، ١٨  
 ديوان الهی اردبیلی، ٦٥  
 ديوان فنائی خلخالی، ٦٦  
 ديوان قوامی شیرازی، ٦٦  
 رساله ای در علم اسطرلاب، ٦٤  
 رساله ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه، ٥٥  
 رساله الزوراء، ٧٧  
 رساله فی السیر و السلوک، ٦٩  
 رساله فی الفیاض، ٥٥  
 رساله فی الکلام، ٥٥  
 رساله فی النفس و الهیولی، ٧٧  
 رساله فی الوجود الذهنی، ٥٥  
 رساله فی خواص الجواهر، ٥٥  
 رساله فی صنعة تسطیح الاسطرلاب، ٧٢  
 رساله فی علم کتف الغنم، ٧٣  
 رُوح الجنان و رُوح الجنان، ١٧  
 روضات الجنات، ٦٩  
 روضة الاحباب فی سیرة النبی و الال و  
 الاصحاب، ٣١  
 ریاض الرضوان، ٧٧  
 ریاض السالکین فی شرح صحیفة  
 سید الساجدین، ٣٥  
 زوراء الحق، ٧٧  
 زین الفتی فی تفسیر هل أتى، ٢٧  
 سفیر الغبراء و الخضراء، ٧٢  
 سلافة العصر، ٣٥  
 سلّم السموات، ٦٥، ٦٦  
 سلوة الغریب، ٣٥  
 شافیه، ٥٣  
 شاهرخ نامه، ٦٧  
 شاهنامه، ٦٧  
 شرح التجريد، ٤٧  
 شرح الصحیفة الكاملة، ٧١  
 شرح الطوالع، ٧٧  
 شرح المطالع، ٤٩  
 شرح أشكال التأسيس، ٧١  
 شرح بر اثبات الواجب دوانی، ٦٤  
 شرح تجرید، ٣٥، ٧٩  
 شرح جدید تجرید، ٣٨  
 شرح جدید قوشچی بر التجريد، ٦٥  
 شرح چغمینی، ٧٢  
 شرح عضدی، ٧٨  
 شرح فارسی هیئت قوشچی، ٦٣  
 شرح مجسطی، ٧١  
 شرح مطالع، ٤٧، ٧٨  
 شرح هیاکل النور، ٦٨  
 شفاء، ٧٣  
 شفاء القلوب، ٧٧  
 شمسیة المنطق، ٤٨  
 شواکل الحور، ٧٥  
 شواکل الغرور، ٧٦  
 شواهد التنزیل، ١٤  
 شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل، ١٥  
 شیخ شهاب الدین سهروردی، ٧٥  
 صحیفة النور، ٦٤

- صدرالدين كبير، ٦٤  
صنعت سوكوك و قبالهجات، ٦٦  
ضوابط الحساب، ٧٢  
ضياء العين، ٧٧  
طليعة العلوم، ٦٤  
طواع الانوار فى علم الكلام، ٧٧  
عن ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهما: أنَّ  
الإنسان ههنا، آدم، ٢  
عين القواعد، ٧٧  
غرائب القرآن، ٢٩  
فارسنامه ناصرى، ٣١، ٣٩، ٥٤  
فرهنگ معارف اسلامى، ٥٢  
فضائل القرآن، ١٨  
قال ابن عباس و مقاتل: هو الخمرُ نفسُها و  
المزاجُ، ٢١  
قدم و حدود اجسام، ٦٤  
قسطاس، ٧٣  
كشف الحقائق المحمديه، ٤١، ٤٧، ٧٨  
كشف الظنون، ٦٤  
كشف الغطاء فى تفسير هل أتى، ٢٧  
كشف الغمة فى معرفة الأئمة، ١٧  
كفاية الطلاب، ٧٢  
كفاية الطلاب فى علم الحساب، ٧١  
كيمياى سعادت، ٦٨  
لباب التأويل فى معانى التنزيل، ١٧  
لوامع الاسرار، ٤٩، ٥٥، ٧٨  
لوامع الاشراق، ٦٨  
ليلى و مجنون، ٦٧  
مجالس المؤمنين، ٦٩، ٧٤  
مجمع البيان، ١٧  
مختصرالاصول، ٧٨، ٧٩، ٤٩  
مدارك التنزيل و حقائق التأويل، ١٧  
مرآة الحقائق و مجلى الدقائق، ٧٩، ٨٢  
مصباح الدجى، ٣٥  
مطالع الانوار، ٤٩  
مطلع العرفان، ٧٥  
معالم التنزيل، ١٧  
معالم الشفاى، ٧٣  
معالم الشفاء، ٥٣، ٧٣  
معرفة القبلة، ٧٢  
معيار الأفكار، ٧٥  
معيار العرفان، ٧٥  
مفتاح السعادة، ٦٤  
مفتاح العلوم، ٤٩، ٨٥  
مقالات العارفين، ٦٣، ٦٩  
مكاتب، ٦٨  
منتهى السئوال و الأمل فى علمى الأصول و  
الجدل، ٤٩، ٧٩  
منطق تجريد، ٧٥  
منهج الصادقين، ١٧  
منهج الفصاحة فى شرح نهج البلاغه، ٦٥  
مواهب عليه، ١٧  
نزول القرآن فى اميرالمؤمنين، ٧، ١٦  
نصائح الملوک، ٦٨  
وارق الدهر يا رسالة فى تفسير سورة الدهر، ٢٨  
و عن قتادة: يُمزجُ بالكافور و يُختتمُ بالمسك،  
٢١  
هياكل النور، ٧٥  
يالسفير، ٧٢

## فهرس الأشعار

- ٤ ..... إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكَّرْ فِي أَلَمِ تَشْرِخِ.
- ٣٧ ..... إِنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ مَرِيضًا مَعًا، فَعَادَاهُمَا.
- ٤٠ ..... در بیابان، دادِ معنی دادمی .....
- ٧ ..... عَلَيْكَ بِالثُّوبِ الْأَكْنَاسِ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ الْأَكْبَاسِ
- ٥٠ ..... كَأَنَّ الْقَرْنِفُلَ وَالزَّنْجَبِيلَا .....
- ٤٠ ..... گر نبودی خلقِ محجوب و کثیف .....
- ٤٠ ..... من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست .....
- ١٨ ..... هر که بیند جان من، داند که اینها کار کیست؟ .....



## منايع و ما آخذ

### الف - كتابها

- ١- الألوسى البغدادى، شهاب الدين سيد محمود؛ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، داراحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
- ٢- الأملى، سيد حيدر؛ المحيط الأعظم و البحر الخضم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم، محسن موسى تبريزى، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، ١٤١٦.
- ٣- الأخفش، سعيد بن مسعدة؛ معانى القرآن، دكتور عبدالامير محمد امين الورد، عالم الكتب، چاپ اول، بيروت، ١٤٠٥ (١٩٨٥ م).
- ٤- الأربلى، على بن عيسى؛ كشف الغمة فى معرفة الأئمة، تعليق حاج سيد هاشم رسولى محلاتى، بازار مسجد جامع تبريز، بى تا.
- ٥- الأردكانى، احمد بن محمد؛ ترجمة مبدأ و معاد ملاصدراى شيرازى، تصحيح عبدالله نورانى، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٢.
- ٦- الأردكانى، احمد بن محمد؛ مرآت الأكوان (ترجمه و شرح هداية ملاصدرا)، تصحيح عبدالله نورانى، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٧٥.
- ٧- الأزهرى، ابومنصور محمد بن احمد؛ تهذيب اللغة، على حسن هلالى، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، قاهره، بى تا.
- ٨- الافندى الاصفهانى، ميرزا عبدالله؛ رياض العلماء و حياض الفضلاء، ترجمة محمد باقر ساعده، چاپ اول، مشهد، ١٣٧٤.
- ٩- الأمين، سيد محسن بن عبدالكريم؛ أعيان الشيعة، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦.
- ١٠- الأمين، حسن؛ مستدركات أعيان الشيعة، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨.
- ١١- انيس ابراهيم و...؛ المعجم الوسيط، دفتر نشر فرهنگ و معارف اسلامى، (أفست) قاهره، ١٣٩٢.
- ١٢- ابن الأثير، على بن محمد؛ مُئذ الغابة فى معرفة الصحابة، تحقيق محمد ابراهيم البنا و...، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٧٥.
- ١٣- ابن أبى الحديد، عزالدین عبدالحميد المعتزلى؛ شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم،

- دار احياء الكتب العربية، چاپ دوم، قاهره، ١٣٧٨
- ١٤- ابن الجُزري، ابو الخير محمد بن محمد؛ النشر في القراءات العشر، على محمد الضباع دار الكتب العلمية، بيروت، بي تا.
- ١٥- ابن الجوزي، ابوالفرج، جمال الدين عبدالرحمن بن محمد؛ زاد المسير في علم التفسير المكتب الاسلامي، چاپ چهارم، بيروت، ١٤٠٧ (= ١٩٨٧ م)
- ١٦- ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي؛ الاصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٢٨ هـ. ق.
- ١٧- ابن سيرين؛ تفسير الأحلام، دار ابن زيدون، بيروت، چاپ اول، ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م)
- ١٨- ابن سينا، حسين بن علي؛ القانون في الطب، مؤسسة حلبى و شركاء قاهره، بي تا.
- ١٩- ابن سينا، حسين بن علي؛ رسالة نفس، تصحيح دكتور موسى عميد، انجمن آثار ملي، ١٣٧١ هـ. ق.
- ٢٠- ابن سينا، حسين بن علي؛ رسالة أضحويه ترجمه مترجمى نامعلوم، تصحيح حسين خديوجم، چاپ دوم، ١٣٦٤ هـ. ق.
- ٢١- ابن سينا، حسين بن علي؛ النجاة في الحكمة المنطقيه والطبيعية و الالهيه، نشر مرتضوى، چاپ دوم، زمستان، ١٣٦٤.
- ٢٢- ابن سينا، حسين بن علي؛ الشفاء الطبيعيات، دكتور عبدالحليم منتصر و...، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٦.
- ٢٣- ابن سينا، حسين بن علي؛ الهيات الشفاء، تحقيق دكتور ابراهيم مدكور، ادارة العامة للثقافة، قاهره، ١٣٨٠ هـ (١٩٦٠ م).
- ٢٤- ابن سينا، حسين بن علي؛ الاشارات و التنبهات، به اهتمام محمود شهابى، دانشگاه تهران، ١٣٣٩.
- ٢٥- ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن علي؛ معالم العلماء، منشورات المطبعة الحيدرية، نجف اشرف، ١٣٨٠.
- ٢٦- ابن عربى، محيى الدين محمد بن علي؛ تفسير ابن عربى، دار صادر، بيروت، بي تا.
- ٢٧- ابن عربى، محيى الدين محمد بن علي؛ الفتوحات المكيه، دار صادر، بيروت، بي تا.
- ٢٨- ابن كثير، محمد؛ لباب التفسير، تحقيق عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن اسحق آل الشيخ، دارالهلال، چاپ اول، قاهره، بي تا.
- ٢٩- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب، دار صادر، چاپ سوم، بيروت، ١٤١٤.
- ٣٠- ابو حيان، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط، شيخ عادل احمد عبد الموجود و...، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بيروت - لبنان ١٤١٣ (= ١٩٩٣ م)
- ٣١- البرقى، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، تحقيق المحدث الأرموى، دار الكتب الإسلاميه، قم، بي تا.
- ٣٢- البرقى، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، تحقيق السيد مهدي الرجائى، المجمع العالمى لأهل البيت، چاپ اول، قم ١٤١٣.

- ۳۳- البروسوی، اسماعیل حقی؛ روح البیان، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ (= ۱۹۸۵ م.)
- ۳۴- البغدادی، اسماعیل باشا؛ هدیه العارفين فی اسماء المؤلفين و آثار المصنفين من كشف الظنون، دار الفكر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- ۳۵- البغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل، خالد بن عبدالرحمن العک و...، دار المعرفة، چهارم، بیروت، ۱۴۱۵ (= ۱۹۹۵ م.)
- ۳۶- البیضاوی، ابوالخیر عبدالرحمن بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، چاپخانه مصطفی البابی الحلبي، چاپ دوم، مصر، ۱۳۸۸ (= ۱۹۶۸ م.)
- ۳۷- بیهقی، ابوالحسن؛ تاریخ حکماء الاسلام، دمشق، ۱۹۴۶ م.
- ۳۸- تهرانی، آغا بزرگ؛ طبقات اعلام الشيعة، احیاء الدائر من القرن العاشر، علی نقی منزوی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، قم، بی تا.
- ۳۹- تهرانی، آغا بزرگ؛ الذریعة الی تصانیف الشيعة، اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامی تهران، ۱۴۰۸ (۲۸ مجلد).
- ۴۰- الجرجانی، حسین بن الحسن؛ جلاء الأذهان و جلاء الأحران (یا تفسیر گازر)، میر جلال الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۴۱- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله؛ كشف الظنون عن أسماء الكتب و الفنون، دار الفكر، بیروت، ۱۹۸۲ م.
- ۴۲- الجبیری الکوفی، الحسین بن حکم بن مسلم؛ تفسیر الجری، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لأحیاء التراث، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸.
- ۴۳- حجتی، سید محمدباقر؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تحقیق و نظارت محمد دانش پژوه، تهرتن، ۱۳۴۵.
- ۴۴- حجتی، سید محمدباقر؛ كشف الفهارس، فهرست موضوع نسخ خطی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، بخش اول: قرائت و تجوید، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ۴۵- حجتی، سید محمدباقر؛ كشف الفهارس، بخش دوم تفسیر (۳)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
- ۴۶- الحسکانی، عبیدالله بن عبدالله (معروف به حاکم)؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران.
- ۴۷- حسن‌زاده آملی، حسن؛ معرفة النفس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.
- ۴۸- حقیقت، عبدالرفیع؛ وزیران ایرانی از بزرگمهر تا امیرکبیر، انتشارات کوشش، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
- ۴۹- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق

- حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- ۵۰- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علامه حلّی)؛ ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد (دیران کاتبی)، تصحیح علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- ۵۱- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علامه حلّی)؛ خلاصة الأقوال فی علم الرجال، منشورات رضی قم، ۱۴۰۲.
- ۵۲- الخازن، علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، عبدالسلام محمّد علی شاهین، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵.
- ۵۳- خواند میر، غیاث الدین؛ حیب السیر فی اخبار افراد البشر، کتابفروشی خیّام، چاپ دوم، ۱۳۳۳.
- ۵۴- الخوانساری، محمّدباقر؛ روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات، اسدالله اسماعیلیان، چاپخانه مهر استوار، قم، ۱۳۹۲.
- ۵۵- الخوئی، ابوالقاسم؛ معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۰۹ (= ۱۹۸۹).
- ۵۶- خمینی، روح الله؛ طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۵۷- دانش پزوه، محمد تقی؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۷.
- ۵۸- دانش پزوه، محمد تقی؛ فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- ۵۹- الدروزه، محمد عزّت؛ التفسیر الحديث، دارالغرب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۲.
- ۶۰- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ الحکمة العملية، تصحیح عبدالله نورانی، مجله «مقالات و بررسیها»، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۵۸ - ۵۷ - ۷۴ - ۱۳۷۳.
- ۶۱- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ اخلاق منصور، تصحیح عبدالله نورانی، مجله «معارف»، مرکز نشر دانشگاهی، دوره سیزدهم، شماره ۲، شماره پیاپی (۳۸).
- ۶۲- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام، رساله ششم از مجموعه رسائل، نسخه خطی متعلق به دانشکده الهیات و معارف اسلامی به شماره ۷۵۸ د.
- ۶۳- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رساله پنجم از مجموعه رسائل فوق الذکر.
- ۶۴- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ تفسیر آیه معراج رساله هشتم از مجموعه رسائل فوق الذکر.
- ۶۵- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ کشف الحقائق المحمّديه، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۲۶۰۵۱.
- ۶۶- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله هفتم از مجموعه رسائل به شماره ۷۵۸ د. [شماره میکرو فیلم: ۷۰۱۰]
- ۶۷- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله دهم از مجموعه رسائل خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره ۷۲۲۴. [شماره میکرو فیلم: ۷۵۵۴].
- ۶۸- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله دهم از مجموعه رسائل خطی متعلق

- به كتابخانه ملّی تبریز به شماره ٣٥٧٥.
- ٦٩- الدّشتكي، غياث الدين منصور؛ تفسير سورة الانسان، منسوب به ملا شمس‌الغياثي، نسخة خطي به شماره ٧٠- الدّشتكي، مير صدرالدين محمّد؛ حاشية قديم مير صدرالدين بر شرح تجريد؛ نسخة خطي متعلق به كتابخانه مجلس شوراي اسلامي به شماره ١٧٥٥.
- ٧١- الدّشتكي، مير صدرالدين محمّد؛ اثبات الواجب، نسخة خطي متعلق به كتابخانه مجلس شوراي اسلامي به شماره ١٨٣٤.
- ٧٢- الدّميّاطي، احمد؛ اتحاف فضلاء البشر في قراءات اربع عشر، تصحيح عليّ محمّد ضياع، قاهره، ١٣٤٥.
- ٧٣- دواني، عليّ؛ مفاخر اسلام، اميركبير، تهران، ١٣٦٦.
- ٧٤- الديلمي، الحسن بن محمّد؛ ارشاد القلوب، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، چاپ چهارم، بيروت لبنان، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ م.
- ٧٥- الرازي، قطب الدين محمد بن محمّد؛ المحاكمات بين شرحي الاشارات، دار الطباعة العامرة، چاپ سنگي، ١٢٩٠ هـ. ق.
- ٧٦- الرازي، جمال الدين حسين بن علي، (ابوالفتوح)؛ روح الجنان و روح الجنان (يا روض الجنان)، تحقيق حاج ميرزا ابوالحسن شعراني، تصحيح عليّ اكبر غفاري، چاپ اسلاميه، ١٣٨٧.
- ٧٧- الرازي، ابو عبدالله محمّد بن عمر (فخرالدين) التفسير الكبير، چاپ سوم، قاهره، بي تا.
- ٧٨- الراغب الاصفهاني، ابوالقاسم حسين بن محمّد؛ المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، چاپخانه خدمات چاپي، چاپ دوّم، ١٤٠٤.
- ٧٩- ركن زاده (آدميت)، محمّد حسين؛ دانشمندان و سخن سرايان پارس، كتابفروشي اسلاميه و خيام، چاپ اسلاميه، تهران، ١٣٤٠.
- ٨٠- متعلق به كتابخانه مشكوة (اهدائي به كتابخانه دانشگاه تهران) [شماره ميكرو فيلم: ٧٢٢٢]
- ٨١- روملو، حسن بيك؛ أحسن التواريخ، تصحيح عبدالحسين نوايي، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، ١٣٤٩.
- ٨٢- الزبيدي، سيد محمّد مرتضى، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق دكتور حسين انصار، دار الهدايع، بيروت، ١٣١٤ (= ١٩٧٤)
- ٨٣- الزجاج، ابواسحق، ابراهيم بن السري؛ معاني القرآن و اعرايه، دكتور عبدالجليل عبده، دار الكتب، چاپ اول، بيروت، ١٤٠٨ (= ١٩٨٨ م).
- ٨٤- الزركلي، خيرالدين؛ الأعلام، دار العلم للملايين، چاپ هشتم، بيروت ١٩٩٨ م.
- ٨٥- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العربي، چاپ سوم، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ (= ١٩٨٧ م).
- ٨٦- الزنجاني، عبدالكريم؛ الوحي و الإلهام، نواب پليس، لاهور، ١٣٥٤.

- ٨٧- سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوم، تهران، ١٣٦٦.
- ٨٨- السمرقندی، نصر بن محمد؛ بحرالعلوم، تحقیق علی محمد معوض و...، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ١٤١٣ (= ١٩٩٣ م).
- ٨٩- سید یونسی، میرودود؛ فهرست کتابخانه ملی تبریز، کتب خطی اهدائی مرحوم حاج محمد نخجوانی، انتشارات کتابخانه ملی تبریز، تبریز، ١٣٥٣.
- ٩٠- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ١٤٠٤.
- ٩١- شبستری، نجم الدین محمود؛ گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، کتابخانه طهوری، تهران ١٣٦١.
- ٩٢- شکبیا، عبدالله؛ بررسی آثار و افکار فلسفی میر صدرالدین دشتکی، رساله دکتری به راهنمایی جواد مصلح، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بی تا.
- ٩٣- شهر زوری، شمس الدین محمد بن محمد؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی شاه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ١٣٦٥.
- ٩٤- شوشتری، علاء الملک؛ فردوس، انجمن آثار ملی، ١٣٥٢.
- ٩٥- شوشتری، قاضی نور الله؛ مجالس المؤمنین، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ١٣٥٤.
- ٩٦- الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین؛ الأمالی، تصحیح سید فضل الله طباطبائی، المطبعة الحکمة، قم، ١٣٧٣.
- ٩٧- الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین؛ معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، تهران ١٣٦١.
- ٩٨- صفا، ذبیح الله؛ تاریخ ادبیات در ایران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ١٣٦٢.
- ٩٩- صفوی، سام میرزا؛ تحفة سامی، تصحیح وحید دستگردی، چاپخانه ارمغان تهران، ١٣١٤.
- ١٠٠- الطباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران، ١٣٦٢.
- ١٠١- الطبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سید هاشم الرسولی المحلاتی، دارالمعرفة للطباعة و النشر چاپ دوم، بیروت، ١٤٠٨.
- ١٠٢- الطبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق، منشورات الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان چاپ ششم، ١٣٩٢ هـ.
- ١٠٣- الطبرسی، احمد بن علی بن ابیطالب؛ الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق محمد باقر موسوی، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ١٤٠٣.
- ١٠٤- الطبرسی، ابوجعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، چاپ مصر، بی تا.
- ١٠٥- الطریحی، فخرالدین بن محمد؛ تفسیر غرب القرآن الکریم، تحقیق محمد کاظم الطریحی، دار الأضواء،

- چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۴ (= ۱۹۸۶ م).
- ۱۰۶- الطریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرين و مطلع النیرین، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ ه. ش.
- ۱۰۷- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرجال (معروف به رجال کشی)، تصحیح میرداماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجائی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپخانه بهشت، قم، ۱۴۰۴.
- ۱۰۸- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ تهذیب الأحكام، دار الكتب الاسلامیه، تهران ۱۳۴۶.
- ۱۰۹- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ التبیان، به مقدمه شیخ آغا بزرگ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۱۰- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، خواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف قاهره، ۱۹۵۷.
- ۱۱۱- العاملی، زین الدین بن علی شهید ثانی؛ الرعاية فی علم الدراية، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۸.
- ۱۱۲- عثمان، عبدالکریم؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمه دکتر سید محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۰.
- ۱۱۳- غزالی، ابو حامد محمد؛ تهافت الفلاسفه، دکتر سلیمان دنیا، دار المعارف چاپ چهارم، مصر، ۱۳۸۵ (= ۱۹۶۶).
- ۱۱۴- غزالی، ابو حامد محمد؛ رساله ای در معرفت آخرت، تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴. (ضمیمه رساله اضحویه ابن سینا)
- ۱۱۵- غزالی، ابو حامد محمد؛ مشکاة الأثوار، ترجمه صادق آئینه‌وند، چاپ اول چاپخانه سپهر، تهران، ۱۳۶۴.
- ۱۱۶- غفاری، علی اکبر؛ تلخیص مقياس الهداية للمامقانی، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، نشر صدوق، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۱۷- الفاضل القائینی، علی؛ معجم مؤلفی الشيعة، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، ۱۴۰۵.
- فخری، ماجد؛ سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مترجمان: اسماعیل سعادت و... مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۱۸- الفراء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن، انتشارات ناصر خسرو، چاپخانه امیر، چاپ اول، قم، بی تا.
- ۱۱۹- الفرات، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات الکوفی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران ۱۴۱۰.
- ۱۲۰- الفراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، دکتر مهدی المخزومی و... مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ایران، ۱۴۰۹.
- ۱۲۱- فرصت شیرازی، محمد نصیر؛ آثار العجم، به اهتمام عبدالله طهرانی، مطبعة نادری، چاکوم - بمبئی ۱۳۵۴

- ١٢٢- فروزانفر، بديع الزمان؛ ترجمة رسالة قشيره، مركز انتشارات علمي و فرهنگي تهران،  
١٢٣- فسائي، حسن؛ فارسنامه ناصري، تصحيح منصور رستگار، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٧.  
١٢٤- فياض لاهيجي، ملا عبدالرزاق؛ گوهر مراد، كتابفروشي اسلاميه، تهران، ١٣٣٧.  
١٢٥- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب؛ تنوير المقياس في تفسير ابن عباس، دار الفكر بيروت - لبنان، بي تا.  
١٢٦- الفيض الكاشاني، ملا محسن؛ تفسير الصافي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.  
١٢٧- القاسمي، محمد جمال الدين؛ محاسن التأويل، (تفسير قاسمي)، محمد فؤاد عبدالباقي، مؤسسة التاريخ العربي، چاپ اول، بيروت ١٤١٥ (= ١٩٩٤ م).  
١٢٨- القاسمي، محمد جمال الدين؛ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٥٣ هـ. ق.  
١٢٩- القرطبي، ابو عبدالله محمد بن أحمد؛ الجامع لأحكام القرآن، محمد عبدالرحمن المرعشي و...، دار احياء التراث العربي، چاپ اول، بيروت، ١٤١٤ (= ١٩٩٣ م).  
١٣٠- القشيري، عبدالكريم؛ لطائف الاشارات، دكتور ابراهيم سبيوني، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ (= ١٩٧١ م).  
١٣١- القمّي، علي بن ابراهيم بن هاشم؛ تفسير القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چاپ اول، بيروت، ١٤١٢ (= ١٩٩١ م).  
١٣٢- القمّي، احمد بن شرف الدين؛ خلاصة التواريخ، تصحيح احسان نراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٩.  
١٣٣- قمّي، عباس؛ فوائد الرضويه في احوال علماء المذهب الجعفريه، ١٣٤٨.  
١٣٤- قمّي، عباس؛ هديه الأحياء، مؤسسة انتشاراتي امير كبير، تهران، ١٣٤٣.  
١٣٥- قمّي، عباس؛ الكني والألقاب، مطبعة الحيدرية في النجف، ١٣٧٦ (= ١٩٥٦)  
١٣٦- القيصري، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحكم ابن عربي، تصحيح جلال الدين آشتياني، انتشارات علمي، تهران، ١٣٧٥.  
١٣٧- الكازروني، ابوالقاسم؛ سلم السموات، تصحيح يحيى غريب، مرقوم پنجم، ١٣٤٠.  
١٣٨- الكاشاني، ملا فتح الله، منهج الصادقين في الزام المخالفين، كتابفروشي اسلاميه، چاپ دوم، تهران، ١٣٤٤ هـ. ق.  
١٣٩- الكاشفي، كمال الدين حسين؛ مواهب عليه، (تفسير كاشفي)، كتابفروشي اقبال، تهران، ١٣٢٩.  
١٤٠- كُربن، هانري؛ تاريخ فلسفة اسلامي، ترجمه سيد جواد طباطبائي، انتشارات كوير، ١٢٧٣.  
١٤١- گوهرين، سيد صادق؛ شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار، چاپ اول، تهران، ١٣٤٨.  
١٤٢- الماوردی، علي بن محمد؛ النكت والعيون، شيخ خضر محمد خضر، دار الصفوة، چاپ اول، كويت، ١٤١٣ (= ١٩٩٣)

- ۱۴۳- المتقی الهندی، علی؛ کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، (شرح «الجامع الصغير فی حدیث البشیر النذیر، للسيوطی)، دائرة المعارف العثمانية، هند، حیدرآباد، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- ۱۴۴- المجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
- ۱۴۵- مدرّس، محمد علی؛ ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنية و اللقب، چاپخانه شفق، چاپ دوم، تبریز، بی تا.
- ۱۴۶- المشهدی، محمد بن محمد رضا؛ کنز الدقائق و بحر الغرائب، حسین درگاهي، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، تهران، ۱۴۱۱ (= ۱۹۹۱ م).
- ۱۴۷- مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- ۱۴۸- معین، محمد؛ فرهنگ فارسی معین، چاپخانه سپهر، چاپ هفتم، ۱۳۶۴.
- ۱۴۹- المفید، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، بی تا. (توجه: انتساب کتاب اختصاص به شیخ مفید مورد تردید است).
- ۱۵۰- مقصود همدانی، جواد؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه غرب همدان، چاپخانه آذین، همدان ۱۳۵۶.
- ۱۵۱- ملاصدرا، صدرالدین محمد؛ رساله سه اصل، تصحیح حسین نصر، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۰=۱۳۴۱.
- ۱۵۲- ملک‌شاهی - حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۵۳- منجد، صلاح‌الدین؛ روش تصحیح نسخه‌های خطی، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات آبان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۵۴- منزوی، علی‌نقی، فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.
- ۱۵۵- مهراز، رحمت‌الله؛ بزرگان شیراز، انتشارات آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۵۶- مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، شرح از بدیع الزمان فروزانفر، کانون انتشارات علمی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷.
- ۱۵۷- المیبدی، رشید‌الدین (ابوالفضل)؛ کشف الاسرار و عدّة الأبرار، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۵۸- میر، محمدتقی؛ بزرگان نامی پارس، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۶۱.
- ۱۵۹- النخجوانی، نعمة الله بن محمود؛ الفواتح الإلهية و المفاتيح الغيبية، دار الخلافة العلية الإسلامية، چاپخانه عثمانی، چاپ اول، ۱۳۲۵.
- ۱۶۰- النّسفی، عزیز‌الدین بن محمد؛ الإنسان الکامل، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، زیر نظر هانری کرین، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹ (= ۱۹۸۰ م).

- ١٦١- النَّسْفى، عبد الله بن أحمد؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، شيخ مردان محمد السَّغار، دار النفائس، چاپ اول، بيروت، ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م).
- ١٦٢- نعمة اللّهي، حاج معصوم على شاه، طرائق الحقائق، چاپ سنگى، دار الخلافة، طهران، ١٣١٩.
- ١٦٣- نفيسى، على اكبر؛ فوهنگ نفيسى، (ناظم الأطباء)، كتابفروشى خيَّام.
- ١٦٤- النيشابورى، نظام الدين حسن بن محمد؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، شيخ زكريا عميرت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، بيروت، لبنان ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م).
- ١٦٥- الواحدى النيشابورى، ابوالحسن على بن احمد؛ اسباب النزول، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بيروت، ١٤٠٢ (١٩٨٢ م)
- ١٦٦- الواحدى النيشابورى، ابوالحسن على بن احمد؛ الوسيط فى تفسير القرآن المجيد، دار الكتب العلميه، چاپ اول، بيروت، ١٤١٥ (١٩٩٤)
- ١٦٧- هروى، نجيب مايل؛ نقد و تصحيح متون، انتشارات آستان قدس رضوى، چاپ اول، ١٣٦٩.
- ١٦٨- همانفرخ، ركن الدين؛ تذكرة تحفة سامى، انتشارات علمى، بى جا، بى تا.
- ١٦٩- ؟ ؛ رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، دار الاسلاميه، چاپ اول، ١٤١٢ (١٩٩٢ م).

## ب - مقالات

- ١- كاكائى، قاسم؛ آشنائى با مكتب شيراز (١) غياث الدين منصور دشتكى (بيوگرافى) خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره)، شماره پنجم و ششم، پاييز و زمستان ١٣٧٥.
- ٢- كاكائى، قاسم؛ آشنائى با مكتب شيراز (٢)، شاگردان غياث الدين منصور دشتكى، خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره)، شماره يازدهم، بهار ١٣٧٧.
- ٣- كاكائى، قاسم؛ «آشنائى با مكتب شيراز (٣)»، مير صدرالدين دشتكى»، خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره)، شماره سوم، فروردين ١٣٧٥.
- ٤- نورانى، عبدالله؛ «اخلاق منصورى»، مجله معارف مركز نشر دانشگاهى دوره سيزدهم، شماره ٢ (شماره پيايى ٣٨)، شهريور ١٣٧٥.
- ٥- نورانى، عبدالله؛ «الحكمة العمليه»، مجله مقالات و بررسها، دانشكده الهيات و معارف اسلامى، دفتر ٥٨ - ٥٧، بهار ١٣٧٤.

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2003

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-74-8

All rights reserved. No part of this book  
may be reproduced, in any form or by any  
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D     I N     T E H R A N

**TUHFAT AL-FATĀ**  
**FĪ TAFSĪR SŪRAT HALATĀ**

Ġiyāt al-Dīn Mansūr Daštakī Širāzī  
(866-949 A.H.)

Edited by  
**Parwīn Bahārzādah**



Mirās-e Maktub

Tehran, 2003