

الكتاب: هشام بن الحكم ، مدافع حريم ولايت (فارسي)
المؤلف: سيد أحمد صفائي
الجزء:
الوفاة: معاصر
المجموعة: مصادر سيرة النبي والائمة
تحقيق:
الطبعة: الثانية
سنة الطبع: ١٣٥٩ ش
المطبعة:
الناشر: نشر آفاق
ردمك:
ملاحظات:

هشام بن الحكم
مدافع حریم ولایت
شاگرد مبرز مکتب جعفری

و
متکلم معروف قرن دوم هجری
تألیف
سید احمد صفائی

(تعریف الكتاب ۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

(تعريف الكتاب ٣)

پیشگفتار چاپ دوم:

کتاب حاضر شرحی جامع و مبسوط درباره زندگانی، افکار و عقاید و مناظرات هشام بن الحکم و روایاتی است که او از معصوم نقل کرده است. هشام متکلم

بزرگ قرن دوم هجری، شاگرد میرز مکتب جعفری، پاسدار حریم تشیع و نگهبان آستان ولایت است، دانشمندی است جامع در علوم عقلی و نقلی، دانشهای عصر خود را فرا گرفت، کتب فلسفه یونان را مطالعه کرد و در مکتبهای مختلف مذهبی و کلامی بررسی و تحقیق نمود، ولی هیچ مکتبی بجز مکتب ولایت روح نقاد و پژوهشگر

او را قانع نکرد. عاشق دانش و تشنه حقیقت بود که پس از تشریف به محضر امام صادق (ع) و تلمذ در مکتب آن حضرت از دریای بیکران ولایت سیراب شد و شخصیتی

بزرگ و بی مانند پیدا کرد. هشام شخصی خوش قریحه، حاضر جواب، بدیهه گو خوش بیان و متخصص در عقاید دینی و معارف الهی بود. در مکتب امام صادق (ع) و دانشگاه بزرگ جعفری شاگردان بسیاری به کسب علم و فضیلت می پرداختند که برخی از مورخان عدد آنان را ۴۰۰۰ نوشته‌اند.

دانشمندانی از این دانشگاه در رشته‌های فقه، تفسیر، تاریخ ادیان، کلام و سایر علوم آن عصر برخاسته‌اند. تخصص در مکتب امام صادق (ع) رعایت میشد. مثلاً حمران بن اعین در علم قرائت قرآن، ابان بن تغلب در علم عربیت، زرارة در فقه، مومن طاق در کلام خدا، طیار در جبر و اختیار، هشام بن سالم در توحید و هشام بن الحکم

در امامت، تبحر و تخصص کامل یافته بودند و هر گاه شخصی در یکی از رشته‌های علوم آن زمان سؤالی مطرح میکرد، چه بسا امام (ع) پاسخ او را به یکی از شاگردان خود که در آن رشته مهارت داشت واگذار مفرمود.

به هر حال، هشام بن الحکم سرآمد شاگردان مکتب جعفری بود. با اینکه جوان بود، امام (ع) او را بر دیگران مقدم مداشت و درباره علت احترامش مفرمود: هشام به دل و زبان و دستش ما را یاری میکند.

هشام چنان در علم کلام و عقاید مذهبی ورزیده شده بود که مطالب را به

شیوه ای جدید و بی سابقه بیان مکرر و در اثبات خداوند جهان و صفات جمال و جلال

او استدلالهای نوین به کار میبرد. به دیگر سخن، هشام از لحاظ استدلال و منطق روشی تازه برگزیده بود. در مناظره و مجادله و بحث آزاد بی نظیر بود. دانشمندان و متخصصان این فن او را به استادی قبول داشتند و از مناظره با او بیمناک بودند. یحیی بن خالد برمکی وزیر هارون الرشید مجالس بحث آزاد و مناظره در مسائل کلامی

تشکیل میداد که ریاست آن را هشام بر عهده داشت. گاهی اتفاق مافتاد دانشمندی بنام، که هشام را ندیده بود در مناظره ای شکست مخورد و از شکست خود حدس میزد که طرف مناظره او هشام بن الحکم است.

کتاب حاضر، تا آنجا که ما اطلاع داریم، جامع ترین و کامل ترین کتاب و نوشته درباره هشام بن الحکم است. کتاب شامل سه بخش است: بخش اول درباره زندگانی و شخصیت هشام بن الحکم است. در این بخش علاوه بر سرگذشت هشام، از منطق و عقاید او درباره مسائل مختلف کلامی و فلسفی

بحث شده است. و نیز در همین بخش، دفاعی مستدل و رسا از هشام به عمل آمده و طی

آن به انتقادات و اتهامات وارد بر او پاسخ داده شده است. بخش دوم کتاب مربوط به مناظرات هشام بن الحکم است که بخشی بسیار جالب و آموزنده است. در این بخش ۸ مناظره با اشخاص مختلف در مسائل کلامی آمده که شیوه استدلال او را در مناظره و بحث آزاد با ملحدان و منافقان به خوبی نشان میدهد.

بخش سوم شامل روایاتی است که هشام بن الحکم از امام نقل کرده است که بیشتر آنها مربوط به اصول عقاید است. این بخش تقریباً نیمی از کتاب را تشکیل میدهد.

کتاب دارای زیر نویس های فراوان و سودمندی است که بیشتر مربوط به ترجمه و شرح حال بزرگان اسلام است که نام آنان در متن کتاب آمده است. فهرست های متعدد تحلیلی و الفبائی، دسترسی به مطالب کتاب را آسان کرده است.

کتاب هشام بن الحکم تنها یک شرح حال (بیوگرافی) نیست بلکه یک کتاب علمی کلامی است که اصول عقاید شیعه را با منطق و استدلالی جالب که همان منطق وحی و معصومین است اثبات میکند و حتی در رد فلسفه مادیت دلایلی نیرومند در آن میتوان یافت.

کتاب که به زبانی نسبتاً ساده نوشته شده است هم دانشمندان فلسفه و

(مقدمه ۵)

کلام و معارف اسلامی را سودمند است، هم دانشجویان این رشته‌ها را و هم دیگر کسانی را در راه تحقیق و بررسی اعتقادات شیعه گام بر مدارند. چاپ اول این کتاب به سال ۱۳۴۲ به وسیله دانشگاه تهران منتشر شده و اینک چاپ دوم آن به علاقه مندان به معارف اسلامی تقدیم میگردد. مؤلف کتاب، مرحوم پدرم، حجة الاسلام حاج سید احمد صفائی است که استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بود و سالها تدریس علم کلام

را در این دانشکده بر عهده داشت و به سال ۱۳۴۹ پس از يك بیماری کوتاه چهره در نقاب خاک کشید. مؤلف دارای آثار علمی دیگری به شرح زیر است:

- ۱ - علم کلام، جلد اول، چاپ دانشگاه تهران (چاپ سوم ۱۳۵۶).
- ۲ - نبوت عامه، بخش اول از جلد دوم علم کلام (چاپ ۱۳۵۲).
- ۳ - ترجمه و تحشیه جلد اول از کتاب " الهدی الی دین المصطفی " تألیف شیخ جواد بلاغی که کتابی ارزنده در رد شبهات معاندین اسلام است. این ترجمه هنوز به چاپ نرسیده است.

- ۴ - مقالات متعدد دینی مندرج در روزنامه‌ها و نشریات مذهبی.
- ۵ - جزوه های دروس فقه و ادیان و تفسیر (پلی کپی شده برای دانشجویان).

در پایان لازم مداند از مدیر محترم نشر آفاق که به چاپ مجدد این کتاب همت گماشتند تشکر نماید.

آذر ماه ۱۳۵۹ - دکتر سید حسین صفائی استاد دانشگاه تهران

پیشگفتار چاپ اول:

ارزش هر مکتبی را از تربیت شدگان آن مکتب متوان دریافت. اگر مکتبی بتواند شخصیت های بزرگ علمی و اجتماعی تحویل جامعه دهد، این امر دلیل داشتن برنامه صحیح آموزش و پرورش و نشان توانائی آن مکتب در پرورش و روشن نمودن افکار جامعه است. در مکتب تشیع و دانشگاه عالی جعفری دانشمندان بزرگی دیده میشوند که هر يك مایه افتخار و سربلندی جهان اسلام، بویژه جامعه شیعه میباشند. و این مردان بزرگ در راه پیشرفت علم و فرهنگ بشر و تنویر افکار و مبارزه با خرافات، قدمهای برجسته‌ای برداشته و خدمات گرانبهائی به عالم بشریت کرده اند. و از هر جهت جامعه تشیع وظیفه مند بوده که نام بزرگ آنان را که رجال علمی و فکری و گنجینه‌های جهان تشیع میباشد زنده نگه داشته، حالات و افکار و عقاید و مبارزات و مجاهدات آنان را از خلال سطور و نوشته‌های سابقین که بدون اعتنا و اهمیت به مقام آنها جسته و گریخته در زوایای تاریخ ثبت شده، جمع آوری نموده، منتشر سازند و آن گنج های پنهان را بجهانیان معرفی نمایند. ولی متأسفانه نظریه بی اعتنائی به این وظیفه مهم یا نداشتن دستگاه منظم و مجهز تبلیغات، این شخصیت‌های برجسته چنان که باید معرفی نشده و مردم جهان بطور شایسته آنان را نشناخته‌اند. و مایه تأسف است که بیشتر معرفی این قبیل بزرگان جهان تشیع یا از ناحیه غریبه‌ها یا از طرف برادران اهل سنت ما به عمل آمده، و بیگانه بر فرض اینکه شخص با وجدان و منصفی باشد و عمدا حقایق را بر خلاف واقع جلوه

نداده، باصطلاح، نعل وارونه نزند و از نشر حقایق خودداری ننماید، به حکم مفهوم (اهل البيت ادری بما فی البيت) اطلاعات بیگانه ناقص است. برای اینکه حدود اطلاعات بیگانگان را راجع به اسلام و تربیت شدگان مکتب اسلام بدانید بعنوان -

نمونه گفتار منتسکیو را نقل میکنیم: این نویسنده معروف فرانسه در فصل دوم از کتاب شانزدهم روح القوانین از قول پرویدو نقل میکند که محمد (ص) در سن پنج سالگی خدیجه را بنکاح خود در آورد، و در سن هفت سالگی با وی هم بستر شد. کسانی که اطلاعات آنها در واضح ترین حوادث زندگی پیغمبر اسلام تا این درجه

ناقص باشد از آنها چه انتظاری در معرفی رجال جهان تشیع میتوان داشت. و این حقیقت قابل کتمان نیست که توجه برادران اهل سنت ما نسبت بتبلیغات و معرفی رجال اسلامی بجهانیان از ما بیشتر بوده و در این راه مساعی جمیله‌ای مبذول داشته‌اند لکن بعضی از آنان تحت تأثیر احساسات مذهبی قرار گرفته نوابغ جهان تشیع را به عکس معرفی نموده اند و برجال علمی شیعه از قبیل زراره (۱) -

(۱) زرارة بن اعین شیبانی از رجال برجسته فقه و حدیث و از اصحاب اجماع و فقیه ترین ایشان میباشد. (اصحاب اجماع در اصطلاح به کسانی گفته میشود که فقها اجماع و اتفاق بصحیح بودن خبر آنها نموده و بروایت شان عمل میکنند).

زراره در علم قرائت و فنون شعر و ادب و کلام نیز اطلاعات کافی داشته لکن تخصص وی در فقه بوده، بدین جهت امام صادق (ع) مرد شامی را برای مناظره در فقه (طبق روایتی که ذکر خواهد شد) بزراره ارجاع فرمود.

اخبار در مدح وی از ائمه اطهار به حد تواتر است گاهی از او تعبیر به یکی از اوتاد زمین و اعلام دین و گاه به یکی از سابقین و مقربین و گاه به یکی از محبتین و گاه به نگهبان دین و امین بر حلال و حرام شرع مبین و جز این از عناوین مادحه فرموده اند.

و بعضی از روایات که حکایت از ذم نامبرده میکند به منای تقیه و به منظور حفظ وجود دوستان و دور کردن شر دشمنان از ایشان از امام صادق (ع) رسیده است. گواه بر این توجیه فرمایش خود امام صادق (ع) است که به فرزند زراره فرمود " به پدرت سلام مرا برسان و بگو عیب جوئی و نکوهش

من نسبت به تو از نظر دفاع و صیانت تو میباشد چون دشمنان ما نسبت به کسی که محبوب و مقرب دستگاه ما باشد، از هیچ گونه آزاری فرو گذار نمکنند و تو بمحبت و خدمت بما و خانواده ما معروف شده ای، خواستم بوسیله نکوهش تو افکار دشمنان را از تو منصرف و شر آنان را از تو دفع نمایم. سپس امام، داستان معیوب کردن خضر، کشتی مساکین را که خداوند در قرآن مجید بیان فرموده یادآوری کرد و فرمود که خضر در پاسخ اعتراض موسی فرمود: چون پادشاه ظالمی هر کشتی سالمی را مصادره میکند، من خواستم بوسیله معیوب کردن کشتی، مال بینوایان را از مصادره ظالم حفظ کنم. منظور از این تفسیر این است که من بین اصحاب پدرم تو را بیشتر از دیگران دوست دارم چون تو بهترین کشتی دریای بیکران علوم و اسرار ما هستی و پشت سرت پادشاه ظالم غاصب قرار گرفته مراقب کشتی ها میباشد هر کشتی سالمی را که از دریای هدایت وارد میشود برای آنکه آن کشتی و سرنشینانش را در اختیار خود قرار دهد بستم او را مورد تجاوز و تعدی قرار مدهد (خداوند تو را در حال زندگانی و مرگ مشمول رحمت و خشنودی خود فرماید) خواستم بوسیله عیب جوئی و نکوهش شر ظالم را از تو دور سازم. خلاصه آنکه ساحت مقدس وی از اتهامات مخالفین منزّه میباشد مذهب زراره در اصول و فروع مطابق مذهب جعفر بن محمد (ع) است و آنچه در کتاب الفرق بین الفرق به این بزرگوار نسبت داده اند افترای

محض و مستند باحساسات مذهبی است.

(۲)

هشام بن سالم (۱) - هشام بن الحکم که مورد وثوق و علاقه پیشوایان ما بوده اند و حقا از نظر مقامات علمی و فضائل اخلاقی مایه افتخار مکتب اسلام میباشند نسبت های ناروایی داده اند.

(۱) باید دانست که عده کثیری در بین اصحاب امام صادق (ع) هشام نام دارند مرحوم مامقانی از شیخ طوسی نقل فرموده که از حضرت صادق هشت مرد روایت کرده اند که هر يك از آنان هشام نام دارند. و از آن هشت نفر شش نفر را بشرح زیر شمرده است.

۱ - هشام بن الحکم

۲ - هشام بن سالم

۳ - هشام کندي

۴ - هشام معروف به ابو عبد الله بزاز

۵ - هشام بن برید (بتقدم باء بر راء)

۶ - هشام بن مثنی

هشام بن سالم که نام تمام وی هشام بن سالم الجوالیقی الجعفی العلاف مولی بشر بن مروان میباشد. از دانشمندان اصحاب امام صادق و حضرت موسی بن جعفر (ع) بوده و از ارجاع امام صادق (ع) مرد شامی را برای مباحثه در توحید به هشام بن سالم و بیان آن حضرت در حق هشام که هر وقت احساس مکرد نزدیک به سقوط است پرواز مکرد و اوج میگرفت، تخصص و مهارت او در اصول دین خصوصا توحید استفاده میشود. هشام بن سالم دارای تالیفاتی است از جمله آنها کتاب حج، کتاب تفسیر - کتاب معراج میباشد (تنقیح المقال).

برای تصدیق این گفتار خوب است مختصر زحمتی تحمل فرموده به کتاب " الفرق بین الفرق " و " ملل و نحل شهرستانی " مراجعه فرمائید. و آنان که نظرشان آلوده

به اغراض خصوصی نبوده و تحت تأثیر احساسات مذهبی واقع نشده اند در اثر عدم اهتمام بشأن رجال شیعه از ذکر فضائل آنان و حقائق خودداری نموده اند مثلاً دانشمند محترم شبلی نعمانی در کتاب تاریخ کلام خود تکامل علم کلام را مرهون متکلمین عامه جلوه داده و به متکلمین شیعه کمتر توجه مفرماید ضمن شرح حالات متکلمین، نامی از هشام بن الحکم که حقا او را باید از بزرگترین متکلمین قرن دوم اسلام دانست به میان ماورد ولی به اجمال برگزار کرده آن چنان که در خور مقام این

مرد بزرگ تاریخ است شرح حالش را بیان نمکند.

با توجه بمراتب بالا درصدد بر آمدم که شرح حال یکی از این بزرگ مردان یعنی هشام بن الحکم را بنویسم. تا هم این شخصیت برجسته را تا حدی که میتوانم به مردم بشناسانم. و هم بدین وسیله نمونه‌ای از تربیت شدگان مکتب امام صادق (ع) را نشان دهم. و برای این منظور مدت سه سال به مطالعه منابع و تتبع پرداختم به هر کتابی که احتمال دادم یا شنیدم که نامی از هشام در آن برده شده مراجعه کردم و از رفقا و دوستانی که اهل مطالعه و اطلاعات هستند استمداد و تقاضای راهنمایی به منابع نمودم. در اینجا لازم میدانم که از لطف و مرحمت و همکاری

دانشمند ارجمند و دوست محترم جناب آقای حاج سید غلامرضای سعیدی دامت افاضاته تشکر کنم که صمیمانه با نگارنده همکاری فرموده به منابعی که دسترسی مییافتند راهنمایی مکردند. يك سال قبل یعنی در سال ۱۳۷۷ به مجموعه خطی در کتابخانه مجلس شورای ملی برخورد کرده بودند که مرحوم ملا محسن فیض حالات عده ای از بزرگان را که یکی از آنان هشام بن الحکم میباشد در آن مجموعه نگاشته است، نگارنده را راهنمایی به آن کتاب فرمودند. برای استفاده از آن با اشتیاق تمام به کتابخانه مزبور رفته آن مجموعه را مطالعه کردم و متأسفانه بسیار مختصر بود و اضافه بر آنچه که نگارنده از کتاب های مرحوم " علامه مجلسی " و کتاب " شافی " مرحوم

سید مرتضی و " تنقیح المقال " مرحوم مامقانی و " المراجعات " مرحوم (سید عبد
الحسین
شرف الدین) و " مجالس المؤمنین " مرحوم قاضی نور الله شوشتری و سایر کتب،
استفاده کرده بودم چیزی نداشت، بلکه استفاده ام از کتب مزبور بمراتب بیش از
آن مجموعه بود.

امسال که مشغول پاك نويس کردن نوشته‌های خود بودم معظم له کتابی را که
دانشمند محترم عبد الله نعمه در حالات هشام بن الحکم به عربی نگاشته و به سال
۱۳۷۸

هجری مطابق ۱۹۵۹ میلادی در یکی از کشورهای عربی طبع شده است در دسترس
نگارنده قرار دادند باید اعتراف کنم که دانشمند نامبرده خدمت شایسته‌یی به جهان
تشیع کرده و با قلم شیوا و بیان شیرینش در حدود امکانات و مقدرات خود این مرد
بزرگ شیعه را معرفی کرده است، خداوندش پاداش عنایت فرماید و نگارنده نکات
و رموزی را از آن کتاب استفاده کرد.. به هر صورت این کتاب که به نظر
خوانندگان

محترم مرسد در حدود امکانات و اطلاعات نگارنده تقدیم محضر خوانندگان
گرامی

مگردد. امید است دانشمندان با اطلاعات عمیق خود نقائصش را جبران و نگارنده
را مفتخر فرمایند.

بخش اول

زندگانی و شخصیت هشام بن الحکم

به شهادت مؤرخین معتبر از موافق و مخالف و دانشمندان بزرگ اسلام مانند " سید مرتضی " (۱) و " شیخ مفید " (۲) اعلی الله مقامهما، " هشام بن الحکم " که

(۱) " سید مرتضی علی بن حسین " از فرزندان " موسی بن جعفر " (ع) است و بوسیله " ابراهیم مجاب " به آن حضرت مرسد ملقب " بمرتضی "، " ذو المجدین "، " علم الهدی "، و از دانشمندان و نویسندگان بنام گروه شیعه متولد سال ۳۵۵ و متوفی ۲۵ ربیع الاول ۴۶۰ م باشد. مروج و مجدد مذهب در سده چهارم بوده، و در بسیاری از علوم از قبیل کلام - فقه - اصول فقه - ادبیات - نحو - شعر و معانی شعر - لغت و جز این اطلاعات عمیقی داشته و در اکثر علوم و فنون سرآمد دانشمندان بوده. در کاظمین از دنیا رفت و پسرش بر او نماز خواند و در خانه خودش به خاک سپرده شد. سپس جنازه اش را بجوار جدش " حسین بن علی " (ع) برده جنب قبر جدش " ابراهیم مجاب " به خاک سپردند.

مرحوم " سید مرتضی " حوزه علمیه‌ای تشکیل داده و به محصلین شهریه مداد " شیخ ابو جعفر طوسی " ۱۲ دینار و " قاضی عبد الجبار " ۸ دینار شهریه داشتند. در یکی از سالها قحطی در عراق حکم فرما شد، یک مرد یهودی برای بدست آوردن قوت خود و عیالش خواست از سفره احسان سید استفاده کند، خدمتش شرفیاب شد. عرض کرد اجازه فرمایید در محضر شما درس نجوم بخوانم. سید اجازه داد و روزی یک انبان آذوقه برای وی مقرر فرمود مدتی از محضرش استفاده نمود، سپس از برکت انفاس سید اسلام اختیار کرد. یکی از القاب وی " ثمانینی " است و به این لقب بدان جهت ملقب شد که از هر چیزی هشتاد عدد داشت، هشتاد آبادی مالک بود، هشتاد هزار جلد کتاب داشت. بعضی گفته‌اند که مدت زندگانی وی هم هشتاد و هشت سال بوده. گر چه تاریخ ولادت و وفاتی که برای وی نقل کردیم با این گفتار سازگار نیست لکن بعضی از حکایات هشتاد سال را تأیید میکند. در سبب اشتهارش بلقب " علم الهدی " از " شهید " و " غیره " نقل شده که " وزیر " (ابو سعید) بسال ۴۲۰ بیمار شد " امیر المؤمنین (ع) " را در خواب دید بوی فرمود " بعلم الهدی " بگو بر تو دعا بخواند تا شفا یا بی عرض کرد " علم الهدی " کیست فرمود: " علی بن حسین موسوی " وزیر جریان را با همین لقب برای سید نوشت سید از این لقب استنکاف کرد وزیر گفت این لقب را طبق امر امیر المؤمنین (ع) نوشتم.

از حکایتی که از مرحوم " شیخ مفید " آورده اند استفاده میشود که او و برادرش " سید رضی " هر دو مورد توجه و عنایت مخصوص " سیده النساء فاطمة زهرا " علیها سلام بوده اند چه حکایت کرده اند که شبی مرحوم " شیخ مفید " در خواب دید که آن مخدره فرزندانش " حسن و حسین " علیهما السلام را آورده و مفرماید به این دو فرزند فقه تعلیم کن. صبح آن شب مادر " سید مرتضی " و " سید رضی " آن دو آقا زاده را آورد و فرمود یا شیخ این دو بچه را آورده ام که نزد شما فقه بخوانند.

(۲) " شیخ مفید " که نامش " محمد بن محمد بن نعمان ابو عبد الله " معروف " باین المعلم و ملقب بمفید " است متولد سال ۳۳۶ یا ۳۳۸ هجری و متوفی بسال ۴۱۳ و از بزرگان دانشمندان واجله رؤسای مذهب امامیه میباشد. دانشمندان بفضل و دانش و فقه و عدالت و وثاقت و جلالتش اتفاق نموده اند، و همگان او را به کثرت مناقب و حدت خاطر و دقت فطانت و حاضر جوابی و احاطه به روایات و بصارت به حال رجال احادیث و اخبار و اشعار و استادی و

مهارت در علم کلام و مناظره ستوده اند. و از جمله مخالفین که او را به عظمت مقام، ستایش کرده ابن کثیر شامی است که در تاریخش گفته " درگذشت در سال ۴۱۳ دانشمند شیعه و امام رافضه صاحب تصنیفات کثیره، معروف بمفید، وابن المعلم، توانا و متبحر در علم کلام، و جدال وفقه، دانشمندی که با صاحبان عقاید مختلفه در دولت آل بویه با جلال و عظمت مناظره مسکرد. کسی که صدقات و انفاقاتش وافر، و خشوع و تواضعش بزرگ و نماز و روزه اش بسیار، و لباسش زبر و خشن بود. عالمی که بسیاری از اوقات عضد الدوله دیلمی به زیارتش مرفت، دانشمندی بود متوسط القامه، لاغر اندام، گندم گون، هفتاد و شش سال عمر کرد. و بیشتر از دویست تصنیف از خود به یادگار گذاشت. در روز وفاتش مشهور است هشتاد هزار جمعیت از گروه شیعه و سنی در تشییع جنازه اش حاضر بودند "

در خانه اش به خاک سپرده شد و بعدا او را بمقابر قریش نقل نمودند و در جوار قبر حضرت تقی جواد (ع) دفن کردند. و گروهی حکایت کرده اند که بعد از دفنش مکتوبی بر قبر وی به خط ولی عصر یافتند که نوشته بود:

لا صوت الناعي بفقدك انه * يوم على آل الرسول عظیم

ان كان قد غيبت في حدث الثرى * فالعدل والتوحيد فيك مقيم

والقائم المهدي يفرح كلما * تليت عليك من الدروس علوم

ترجمه: کاش خبر مرگت به گوش نمرسید، چه روز مرگت بر آل پیغمبر بزرگ و دشوار

است. چنان که زیر خاک از انظار نهفته شدی عدل و توحید هم با تو زیر خاک اقامت گزیدند

مهدی آل محمد هر گاه که بر تو از دروس علموی تلاوت مشد شاد و خرم مگردید.

" علامه حلی رحمة الله " در جهت ملقب شدنش " بمفید " حکایتی آورده که خلاصه اش

اینست: زمانی که " شیخ مفید " نزد " ابو عبد الله معروف بجعل " مشغول به تحصیل بود

روزی به مجلس " علی بن عیسی رمانی " حاضر شد اتفاقا مردی از اهل بصره از " رمانی " راجع

بروز غدیر و قصه غار سؤال کرد " رمانی " در پاسخش گفت اما خبر غار، درایت است و اما

خبر غدیر، روایت و روایت با درایت معارضه نمکند. بصری رفت " مفید " از وی پرسید راجع

به کسی که با امام عادل جنگ کند چه عقیده دارید؟ گفت کافر است. سپس استدراک کرد و

گفت فاسق است. " شیخ مفید " پرسید راجع بامیر المؤمنین (ع) چه عقیده دارید؟ گفت امام

است.

سپس پرسید راجع بطلحه و زبیر و جنگ جمل چه مفرمایید؟ " رمانی " گفت:

طلحه و زبیر توبه کردند.

" شیخ مفید " گفت جنك جمل، درایت و توبه آنان روایت است و خود فرمودید که

روایت در مقابل درایت عرض اندام نمکند.

" رمانی " گفت مگر هنگام سؤال بصری حاضر بودی. گفت آری. " رمانی " وارد منزل

شد و بیرون آمد نامه‌یی " بشیخ مفید " داد و گفت این نامه را باستادت " ابو عبد الله " برسان.

" شیخ مفید " نامه را " به ابو عبد الله " رساند او نامه را قرائت کرد و پیوسته خود به خود میخندید.

و گفت در نامه جریان مباحثات را در مجلسش برای من نوشته و تو را ملقب بمفید نموده است،

و نظیر این حکایت را برای " شیخ مفید " با " قاضی عبد الجبار معتزلی " مشهور روایت -

کرده اند. و خلاصه اش اینست که روزی " شیخ مفید " به مجلس " قاضی عبد الجبار " در حالی که

مجلس پر از دانشمندان شیعه و سنی بود حاضر شد، و در صف نعال نشست و بقاضی گفت من

سؤالی دارم اجازه مفرمائید که در محضر دانشمندان سؤالم را مطرح کنم؟.

" قاضی " بگو.

" شیخ مفید " چه مفرمایید در این خبری که گروهی از شیعه روایت کرده اند که پیغمبر (ص)

راجع به علی فرموده: " من كنت مولاة فعلی مولاة " آیا این روایت غدیر از پیغمبر مسلم و صحیح

است؟ " قاضی " : بلی صحیح است.
 " شیخ مفید " : مراد از مولا چیست؟
 " قاضی " : مولا بمعنی اولی است.
 " شیخ مفید " : پس این خصومت و اختلاف بین شیعه و سنی چیست؟
 " قاضی " - برادر این خبر روایت، و خلافت ابو بکر درایت است. و شخص عاقل روایت را معادل درایت قرار نمدهد.
 " شیخ مفید " : چه مفرمائید راجع بگفتار پیغمبر (ص) که به علی فرمود جنگ با تو جنگ با من و سلم با تو سلم با من است؟
 " قاضی " : حدیث صحیح است.
 " شیخ مفید " : چه مفرمائید در اصحاب جمل؟
 " قاضی " : برادر آنان توبه کردند.
 " شیخ مفید " : جنگ آنان با علی درایت، و توبه ایشان روایت است و خود مقرر داشتید که روایت با درایت معادله ندارد.
 " قاضی " : مبهوت شد و نتوانست پاسخی گوید ساعتی سر به زیر افکند و سپس سر بلند کرد و گفت تو که باشی؟
 " شیخ مفید " : خادم محمد بن محمد بن نعمان حارثی.
 " قاضی " : از جای خود برخاست و " شیخ مفید " را بر جای خویش نشانید و گفت تو حقا مفید مباحی. چهره منافقین درهم کشیده شد و همه میان ایشان افتاد. " قاضی " بدیشان گفت این مرد مرا ساکت کرد اگر شما جوابی دارید بگویند تا من او را بجای اولش برگردانم پس از شنیدن این سخن سکوت اختیار نموده متفرق شدند. خبر مناظره " بعضد الدوله " رسید، " شیخ مفید " را احضار کرد و جریان را از وی پرسید. " شیخ مفید " داستان را برایش نقل کرد. پس از استماع داستان " شیخ مفید " را مورد تکریم و تجلیل قرار داد و جوایز بزرگی بوی عطا کرد.
 علاوه بر اینها " شیخ مفید " مورد توجه و عنایت خاص ناحیه مقدسه بود. امام زمان او را بتوقعات سرافراز مفرمود چنان که مرحوم " طبرسی " در " احتجاج " نقل کرده دو توقع از ناحیه مقدسه بنام او صادر شده که در آن توقعها امام زمان " شیخ مفید " را بعنوانینی از قبیل " برادر سدید "، و " ولی رشید "، " ناصر حق "، " داعی به حق " خطاب فرموده که حکایت از جلالت و رفعت شأن و مقام و محبوبیت وی نزد امام زمان میکند.

نام تمامش " ابو محمد " یا " ابو الحکم هشام بن الحکم " کندی یا شیانی (۱) بغدادی یا کوفی است (۲) از بهترین شاگردان مکتب امام ششم جعفر بن محمد (ع) میباشد.

" هشام بن الحکم " دانشمندی بوده جامع علوم عقلی و نقلی - خوش قریحه بدیهه گو - حاضر جواب - خوش بیان - متخصص در عقاید دینی و معارف مذهبی.

(۱) ولادت هشام بن الحکم

تاریخ ولادت هشام بن الحکم بطور تحقیق معلوم نیست و در این خصوص تصریحی در هیچ یک از کتب دیده نشده ولی از شواهد و قرائن تاریخ میتوان حدس زد که ولادتش در اوائل قرن دوم هجری بوده. یکی از شواهد و قرائن اینست که " هشام بن الحکم " با " عمرو بن عبید بصری " که از رؤسای معتزله بوده و بسال ۱۴۴ هجری در گذشته است مناظره بی داشته. اگر فرض کنیم که آن مناظره در همان سال در گذشت " عمرو بن عبید " بوده باید فرض کنیم که " هشام " در آن سال از نظر رشد فکری قابل مناظره با رئیس معروف

(۱) تردید به اعتبار اختلاف اقوال است. ابن ندیم او را از موالی بنی شیان معرفی کرده و ابو عمرو کشی او را از موالی بنی کنده دانسته. نجاسی و دیگران این قول را تأیید کرده اند. و جمع بین این دو قول به اینست که گفته شود از موالی بنی کنده بوده و منزلش در بنی شیان - بوده است. چنان که ابو علی در کتاب منتهی المقالش از محمد بن ابی عمیر چنین روایت کرده است
(۲) تردید بین کوفی و بغدادی به اعتبار دو قول دانشمندان علم رجال است. ابن ندیم در فهرستش تعبیر بیغدادی کرده. دیگران تعبیر بکوفی نموده اند.

معتزله بوده، و این فرض طبعاً مقتضی است که لا اقل سنش کمتر از بیست سال نباشد، بنابر این میتوان گفت که ولادتش در سال ۱۲۴ هجری بوده است. ولی شاهد و قرینه تاریخی دیگر اقتضا میکند که ولادتش قبل از این سال باشد و آن اینست که ابن ندیم در فهرست او را قبل از تشریف به مکتب ولایت از اصحاب

"جهم بن صفوان" (۱) معرفی کرده. و در تاریخ، کشته شدن جهم بن صفوان در ترمذ بسال ۱۲۸ ثبت شده. چنانچه تعبیر ابن ندیم از هشام بعنوان یکی از اصحاب درست باشد لا اقل پانزده سال داشته باشد تا قابل باشد که او را در ردیف اصحاب بشمرند. بنابراین، بر فرض اینکه ابتدای آشنائی و صحابت هشام بن الحکم را با جهم بن صفوان در همان سال کشته شدن وی بدانیم باید در سال ۱۱۳ متولد شده باشد.

(۲)

زادگاه و محل نشو و نما و اقامت و مرکز تجارت
هشام بن الحکم

زادگاه "هشام بن الحکم" طبق گفتار اکثر دانشمندان علم رجال، کوفه و

(۱) "جهم بن صفوان" از زعمای جبریه است. در ترمذ ظهور کرد و بر خلیفه زمان که مروان بود خروج کرد و به اتفاق سریج بن حارث بر ضد والی مروان در خراسان که نصر بن سیار بود قیام کرد. در اواخر زمان مروان احوز بن سالم مازنی بسال ۱۲۸ وی را بقتل رسانید. "بغدادی" منویسد که اتباع وی امروز در نهاوند موجودند. گروهی از آنان بوسیله دعوت اسماعیل بن کبوس شیرازی مذهب رئیس ما، ابو الحسن اشعری را پذیرفتند، و به اهل سنت ملحق شدند. بعضی از عقاید وی از این قرار است:

۱ - انسان در افعالش مجبور است و خداوند بدون قدرت و اراده وی افعال را در او ایجاد میکند و نسبت افعال بوی مانند نسبت افعال بحمادات مجازیست. چنان که به درخت نسبت میوه دادن مدهیم افعال را هم به انسان نسبت مدهیم.

۲ - علوم خداوند حادث است بدون اینکه محل و معروضی داشته باشد.

۳ - توصیف خدا بشیئی - عالم - حی، مرید، جایز نیست. (الفرق بین الفرق).

محل نشو و نمای وی واسط (۱) بوده است. لکن در کتاب منتهی المقال از فضل بن شاذان نقل شده که ولادتش در واسط بوده است. و دانشمند محترم احمد امین در کتاب ضحی الاسلام محل نشو و نمای او را کوفه مداند. اقامتگاه وی کوفه و مرکز تجارتش بغداد بوده است بعدا به ملاحظه تجارتش در سال ۱۹۹ یا ۱۹۷ منتقل به بغداد شده در آنجا رحل اقامت افکنده است و منزلش در محله کرخ بغداد در قصر وضاح بوده است.

"مرحوم مامقانی" در کتاب تنقیح المقالش از "مرحوم صدوق" نقل میکند که "هشام بن الحکم" کرباس فروش بوده و به تجارت قماش اشتغال داشته و از بغداد بکوفه

منتقل گشته است. و گفتار "ابن شهر آشوب" گفتار "صدوق" را تأیید میکند. چه او هم فرموده است که "هشام" کرباس فروش بوده ولی فاضل معاصر "عبد الله نعمه"، در کتاب "هشام بن الحکم" منویسد چون "عبد الله زید اباضی" خرازی بوده و با "هشام" در يك دکان اشتغال به تجارت داشته و با اینکه در افکار و عقاید با هم کمال مباینت را داشته‌اند در امر تجارت و معاشرت کاملا با یکدیگر نزدیک و رفیق بوده اند از این جهت ظاهر اینست که "هشام بن الحکم" هم خرازی بوده است دقت فرمائید.

(۳)

نژاد هشام بن الحکم

گر چه این بحث از نظر ما که هدفمان معرفی مرد دانش و فضیلت است اثری ندارد، چه نژاد را در دانش و فضیلت دخالتی نیست. (کن ابن من شیت و اکتسب ادبا) و اسلام هم امتیازهای نژادی را ملغی نموده و با نظر وسیعی امتیاز را بر اثر دانش و دین و پرهیزکاری قرار داده و عرب و عجم و نژادهای مختلف را

(۱) "واسط" شهری است در عراق بین بصره و کوفه و اهواز که حجاج آن را بنا کرده است و نظر به اینکه مسافت و بعدش از شهرهای نامبرده ۵۱ فرسخ است و درست در وسط آنها قرار گرفته "واسط" نامیده شده است. (التنبیه والاشراف).

زیر لوای توحید و پرچم اسلام يك ملت و برادر معرفی کرده است و آنان را از نظر کفر

نیز يك ملت خوانده است. ولی از نظر شناسائی کامل این مرد فضیلت و علم ممکن است این بحث بی اثر نباشد لذا یادآور مشویم نظر به اینکه مترجمین و دانشمندان علم رجال از قبیل " ابن ندیم " (۱) " و ابو عمرو کشی " " هشام بن الحکم " را بعنوان مولی معرفی کرده اند چنین استنباط میشود که از نژاد عرب نبوده. " ابن ندیم "

مگوید غلام آزاد شده بنی شیبیان بوده و " کشی " مگوید غلام آزاد شده بنی کنده بوده به هر صورت چون کلمه مولی و موالی را بر غیر عرب اطلاق میکنند استفاده میشود

که عرب نیست. لکن دانشمند محترم " عبد الله نعمه " در کتاب خود از کتاب تأسیس

الشیعه نقل میکند که " سید صدر " قدس سره فرموده " هشام بن الحکم " از قبیل خزاعه است بنابراین از نژاد عرب خواهد بود. و دانشمند نامبرده این احتمال را به جوهری تأیید میکند. یکی از مؤیدات نام هشام و پدر و برادرش را می شمارد و از عربی بودن نامهای ایشان ترجیح میدهد که نژاد هشام عربی است. (۴)

نام پدر و برادر و فرزندان هشام بن الحکم
گر چه نام جد پدری هشام بن الحکم در تراجم تصریح نشده لکن از تعبیر عمر بن

(۱) " محمد بن اسحق ابو یعقوب ندیم بغدادی مکنی به ابو الفرج یا " ابو الفتح " پدرش ملقب " بندیم " بوده بدین جهت مشهور باین ندیم شده از نویسندگان فاضل و متبع و مطلع بر بسیاری از فنون بوده و طبق گواهی دانشمندان و مترجمان رجال در نهایت ضبط و دقت می باشد و " نجاشی و شیخ " به دو اعتماد داشتند و از کتاب فهرستش عمق اطلاعات وی در فنون کثیره معلوم میشود. ولادتش بطور تحقیق معلوم نیست ولی از قرائن تاریخی چنین استفاده میشود که در حدود ۳۶۰ هجری بوده و در سال ۳۷۷ شروع به تصنیف کتاب فهرست کرده و متجاوز از هشتاد سال عمر کرده است.

" یاقوت " در " معجم الادب " مگوید بعید نیست که شغلش کتابفروشی بوده و از این جهت ملقب بوراق گشته است. مطابق نقل " مرحوم مامقانی " " ابن ندیم " در اول جزء ششم کتابش لقب وراق را برای خود تصریح کرده است. و شیعه معتزلی بوده. مرحوم مامقانی مگوید شیعه بودنش مسلم لکن معتزلی بودنش برای من مورد تردید است و شاید تشیعش موجب شده که بیشتر از سنیان ترجمه حال او را در کتب خود ترك کرده اند.

یزید کوفی صابری که در داستان تشریف هشام به مکتب ولایت روایتی از او نقل خواهیم

کرد از وی به برادرزاده که ظهور در برادر زاده حقیقی و پدری دارد، نه برادر زاده مجازی و نه برادر زاده - مادری، چنین استفاده میشود که نام جدش یزید است. در کتب رجال برای او برادری بنام محمد بن الحکم ذکر کرده اند که یکی از راویان حدیث بوده و محمد بن ابی عمیر از وی روایت میکند. هشام بن الحکم دو فرزند داشته، یک پسر، بنام حکم بن هشام بن الحکم که در بصره سکونت داشته و مشهور به علم کلام بوده و مجالس مناظره کلامیه از او نقل شده و یک دختر، بنام فاطمه که او را عبد الله بن یزید اباضی که از دوستان هشام بن الحکم بود خواستگاری نمود، ولی هشام اجابت نکرد، و با صراحت لهجه‌ای که داشت بدون ملاحظه به او گفت دختر من مؤمنه است یعنی تزویجش به تو جایز نیست.

(۵)

تشریف هشام بن الحکم به مکتب ولایت

از ملاحظه مجموع حالات هشام بن الحکم و قرائن و شواهد چنین استفاده میشود که هشام بن الحکم عاشق دانش و تشنه حقیقت بوده و برای رسیدن به معشوق

و تسکین عطش خود اولاً علوم عصر خود را فرا گرفته و بویژه برای ارضاء غریزه حقیقت پژوهی کتب فلسفه یونان را هم خوانده و از آن فلسفه اطلاع کامل داشته است تا حدی که کتابی بر رد ارسطاطالیس نوشته. ثانیاً به مکتبهای مختلف (۱)

(۱) بعضی گفته‌اند هشام بن حکم در ابتدای امر از اصحاب ابو شاکر دیصانی که از زنادقه و مادیین معروف است بوده (و این قول نزد محققین مورد اعتماد نیست) سپس وارد مکتب جهمیه شده و از اصحاب جهم بن صفوان جبری بوده و این معنی را مخالفین از نقاط ضعف هشام شمرده و بدین وسیله او را منحرف از حق معرفی کرده اند. در صورتی که این تحولات در سیر فکری و عقلی برای کسی که در طریق مجاهده و تحقیق است و میخواهد حق را با تحقیق و اجتهاد تشخیص دهد طعن و عیب محسوب نمیشود و باید نهایت سیر فکری و عقلیش را مورد توجه قرار داد چنانچه نهایت سیرش باطل باشد او را در عداد منحرفین شمرده و چنانچه موفق به یافتن حق گردیده و نهایت سیرش حقیقت بوده است باید او را مجاهد و اصل به حق معرفی کرد.

وارد شده است. لکن فلسفه هیچ مکتبی او را قانع ننموده و سیرابش نکرده، فقط زلال افکار و فلسفه الهی مکتب ولایت توانسته است عطش او را تسکین دهد لذا پس از دیدن مکتبهای مختلف از آنها دست برداشته و بوسیله عمویش به مکتب ولایت مشرف شده و با عقاید و افکار تشیع بدرود زندگانی گفته است.

ابو عمرو کشی در کتابش از عمر بن یزید روایت میکند که نامبرده گفت: برادر زاده من، هشام بن حکم، از من خواهش کرد که او را خدمت جعفر بن محمد (ع) ببرم تا با آن بزرگوار، در امور مذهبی صحبت کند. در پاسخ وی گفتم: تا از جنابش استجازه نکنم اقدام به چنین عملی نخواهم کرد. سپس خدمت حضرتش تشریف حاصل نموده، برای شرفیاب شدن هشام اجازه گرفتم. پس از بیرون رفتن از محضرش متوجه جسارت و بی باکی برادر زاده ام شده، با خود گفتم خوب است مجدداً با تذکار حالت هشام، تحصیل اجازه نمایم، مبادا پس از ملاقات، در اثر سوء ادب، موجبات شرمندگی برای من فراهم شود. برگشتم به امام عرض کردم که برادر زاده من خبیث است با این حال اجازه مفرمائید شرفیاب شود؟ فرمود آیا بر من بیمناکی؟ - بیمناک مباش. از اظهارم شرمنده شدم برادر زاده ام را همراه خود به محضرش بردم. پس از نشستن در خدمتش آن بزرگوار مسأله‌ای از وی پرسید. او مهلت خواست، امام بوی مهلت داد. چند روزی هشام در صدد تهیه جواب بود عاقبت نتوانست پاسخی تهیه نماید دوباره به محضر امام شرفیاب شده

اظهار عجز کرده و پاسخ مسأله را از حضرت استفاده نموده در جلسه دوم مسأله دیگری که بنیان مذهب باطل را متزلزل میکرد سؤال فرمود. مجدداً هشام نتوانست از عهده جواب بر آید، با حال حیرت و اندوه مرخص شد، و مدتی به حال بهت و حیرت بسر میبرد. برای مرتبه دوم از من خواهش کرد که وسیله ملاقاتش را با امام فراهم سازم. از امام ثانیاً اجازه ملاقات برای او خواستم، فرمود: فردا شب در فلان نقطه از حیره منتظرم باشد که ملاقاتش خواهم کرد. فرمایش امام را به هشام ابلاغ کردم، از فرط اشتیاق، قبل از وقت مقرر به آن مکان شتافت و بفیض ملاقات

نائل گردید و از اشراق انوار آن نیر اعظم دانش، دلش به نور ولایت منور گردید، به اعتراف هشام با نظر، او را تربیت و هدایت فرمود. عمر بن یزید مگوید که بعد از هشام سؤال کردم آن ملاقات چگونه برگزار شد؟ گفت من قبلا به مکان موعود رسیده، به انتظار مقدم شریفش بودم، ناگهان در حالی که سوار بر استر بود تشریف آورد، هنگامیکه به من نزدیک شد و چشمم به جمالش افتاد، چنان رعب و هیبتی از ملاقات آن بزرگوار به من دست داد که نیروی انتخاب مطلب برای پرسش، بلکه قدرت گفتار را از دست دادم، زمانی حضرتش منتظر گفتار و پرسش من بود، این انتظار با وقار باعث فزونی تحیر و بیخودی من شد، عاقبت مرا به حال خود گذاشته، مرکب به بعضی از کوچه‌های حیره راند، پس از تشریف بردنش به خود آمده یقین کردم که آن حالت، فقط از نظر عظمت روحانی و موقعیت ربانی او بر من عارض شده. پس از این نظره الهی دیده دلش بینا گشته از ارادتمندان آستان ولایت گردید، و از مکتب امام صادق (ع) که مکتب پر فیض بود استفاده علمی و اخلاقی بسیار کرد، و از محضر امام صادق که همواره مجلس درس و بحث بود به بحث در موضوعات مختلف اسلامی و آداب مناظره آشنا شد و مشکلات علمی خود را با بیانات

امام صادق حل کرد. مرحوم مامقانی (۱) در تنقیح المقال منویسد: " هشام " ۵۰۰ مسأله

(۱) مامقانی که نامش عبد الله بن محمد حسن مامقانی است متولد سال ۱۲۹۰ ه و از مجتهدین بنام و نویسندگان قرن چهاردهم هجری است: در علم و تقوی و مخالفت هوی مورد اتفاق اهل زمان خود بوده در علوم بسیاری اطلاعات عمیق داشته و در فقه و اصول شاگرد والدش مرحوم آیت الله محمد حسن مامقانی بوده و با والد نگارنده حجة الاسلام آقا سید مرتضی صفائی که فعلا مجاور نجف اشرف میباشد رفاقت و صداقت صمیمانه داشت و این رفاقت از مصاحبت در درس و بحث از زمان تحصیل سرچشمه گرفته تا زمان درگذشت مامقانی پاینده بود و لذا بسیاری از تألیفات مطبوعش را برای پدرم به قزوین مفرستاد.

مرحوم مامقانی دارای تألیفات بسیاری است مهمترین تألیفات وی کتاب تنقیح المقال میباشد که در احوال روای احادیث و رجال اخبار است و از چهل کتاب رجال استخراج شده با رعایت تنقیح و تهذیب و توضیح اضافه بر نکات دقیق و تحقیقات رشیق و متوان گفت تاکنون کتابی به این جامعیت و تفصیل و تهذیب و انضباط و اسلوب و روش، در علم رجال نوشته نشده و اینک این کتاب، دانشمندان و فقها و مجتهدین را از کتب دیگر رجال بی نیاز ساخته و کاملا مورد استفاده آنان قرار گرفته والحق چنان که خود آن مرحوم یادآوری نموده و نمونه‌هایی از مساعدت انفاس قدسی امام زمان ذکر کرده بدون مدد غیبی و توجه مخصوص ولی عصر (عج) تألیف چنین کتابی در سن پیری و شیخوخت با داشتن مشاغل دیگر از درس و بحث و مرجعیت در مدت کوتاهی (سه سال) از قدرت بشر خارج است جزاه الله عن الاسلام خیر الجزاء.

از امام سؤال کرد و امام به تمام آن مسائل جواب داد " و حضرتش با انفاس قدسی چنان هشام را مجهز و آماده برای نبرد در میدان مناظره با مخالفین و مادیین فرمود که در هیچ مناظره از هیچ کس شکست نخورد حتی هنگامیکه با دانشمندان بزرگ در میدان مبارزه وارد میشد پیروز بیرون میآمد.

(۶)

موقعیت و شهرت علمی هشام بن الحکم

هشام بن الحکم در بین دانشمندان فرق مختلف اسلام در زمان خود مشهور بفضل و دانش و تخصص در علوم عقلی و نقلی و مهارت و زبردستی در مناظره و مجادله بوده است و همگان او را به استادی در بحث و مناظره قبول داشته و از مناظره

با وی بیمناک بودند. شبلی نعمانی در کتاب تاریخ کلامش منویسد: ابو الهذیل علاف معتزلی که از بزرگان و اساتید کلام و اول کسی است که در علم کلام کتاب

نوشته و نزد عامه و جاهت تامه دارد و همیشه در مناظرات غالب و قاهر بوده از هیچ کس در بحث و جدال بیم نداشت فقط از مناظره با هشام بیمناک بود. ابو عمرو کشی (۱) مگوید: " یحیی بن خالد برمکی وزیر دربار هارون الرشید

(۱) ابو عمرو کشی که نامش محمد بن عمر بن عبد العزیز است از محدثین بصیر برجال و اخبار و مورد وثوق و اعتماد دانشمندان شیعه و از اصحاب عیاشی میباشد. ارباب رجال در - باره اش گفته‌اند دارای استقامت مذهب و اعتقاد نیکو بوده و کتاب رجالی دارد که مشهورین مشایخ، آن است که کتاب رجالش جامع روایات و محدثین شیعه و سنی بوده و شیخ الطائفة - الامامیة شیخ طوسی قدس سره آن را تنقیح و تهذیب کرده و نامش را اختیار الرجال گذاشته و آنچه در این ازمنه بلکه از زمان علامه تاکنون موجود میباشد همان اختیار الرجال است نه اصل رجال کشی.

مجالس مناظره و کلام تشکیل م‌داد و دبیر کل آن مجالس هشام بن الحکم، و ریاست

علمی و اداره آن مجالس به عهده وی بود."

علی بن اسمعیل که یکی از بزرگان متکلمان امامیه و معاصر با هشام بن حکم بوده و هرون الرشید او را زندانی ساخته بود هنگامیکه در زندان شنید که هرون

هشام را تعقیب کرده و جدیت در طلب او دارد اظهار تأسف کرد و گفت "انا لله وانا الیه

راجعون، هشام بازوی ما و استاد ما و مورد توجه در بین ما بود اگر از بین برود علم از بین مرود".

و چنان صیت شهرتش حوزه های علمی اسلامی را گرفته بود که دانشمندان بنام با اینکه او را ندیده بودند چنانچه در مناظره ای از شخصی شکست منخوردند حدس میزدند که آن شخص هشام بن الحکم است چون فقط او را بعنوان قهرمان مناظرات میشناختند چنان که عمرو بن عبید بصری معتزلی پس از شکست در مناظره با هشام او را نمیشناخت گفت: آیا تو هشام بن الحکم نیستی؟ گفت نه. گفت آیا با هشام رفاقت و مجال است نداری؟ گفت نه. با اینکه هشام خود را معرفی نکرد بلکه اصرار داشت که شناخته نشود از روش مناظره که برای عمرو بن عبید تازگی داشت و شکست خورد هشام را شناخت و مورد تکریمش قرار داده او را در جای خود

نشاند و مادامی که هشام حضور داشت سکوت اختیار کرد. و ما کیفیت مناظره اش را

با او در بخش مناظرات هشام خواهیم نوشت.

(۷)

مؤلفات هشام بن الحکم

مؤرخان و دانشمندان علم رجال مانند شیخ طوسی و علامه حلی و ابن ندیم و نجاشی کتب بسیاری را به هشام نسبت داده اند که حکایت از سعه علم و اطلاعات

وی نسبت به فنون مختلفه دانش منماید ولی متأسفانه هیچ یک از مؤلفاتش در دست نیست، چون حکومت جائره عباسی با تمام قوی به ضدیت و طرفیت با شیعه برخاسته و آنان را

مجبور به اختفا و استتار افکار و عقاید خود مکرد تا آنجا که اگر به کسی زندیق و کافر

مگفتند بهتر از این بود که به او نسبت تشیع دهند، چه در آن حکومت برای زندیق و کافر امنیت و آسایش و حریت و آزادی عقیده بود لکن برای شیعه امنیت و آزادی نبود بلکه غالباً فراری و متواری بودند و آثار و مؤلفات ایشان نظر بشدت تقیه مخفی و مستور یا زیر خاک مدفون مشد (چنان که در حالات ابن ابی عمیر نوشته‌اند که خواهرش نوشته‌هایش را از ترس دفن کرد و به اندازه ای زیر خاک ماند که پوسید لذا روایاتش را با اسقاط سند و به اصطلاح مرسلا نقل مسکرد) و هشام بن الحکم هم از کسانی است که از ستم جنایتکاران به جهان فرهنگ و دانش مصون نبوده‌اند و لذا در آخر عمر متواری و فراری بوده و از نوشته‌ها و مؤلفاتش جز نامی باقی نمانده است. چیزی که بسیار مایه تأسف است فقدان " اصل " اوست چه یکی از

اصول چهار صد گانه " اصل " هشام بن الحکم است. علامه حلی فرموده هشام بن الحکم کتابهایی در توحید ورد بر زنادقه و ماتریالیستها و معتزله تصنیف نموده از آن جمله کتاب شیخ و غلام و کتاب ثمانیه ابواب و کتاب رد بر ارسطاطالیس است.

شیخ طوسی قدس سره هجده کتاب و نجاشی بیست و نه کتاب و ابن ندیم بیست و شش کتاب در موضوعات مختلف به دو نسبت داده‌اند و از مجموع اقوال نتیجه

میشود که هشام بن الحکم سی و یک جلد کتاب تصنیف و تألیف نموده است و جدول

زیر نام کتاب و راوی آن را معرفی منماید:

نام کتاب - نام راوی

اصل هشام - شیخ طوسی

کتاب شیخ و غلام - ابن ندیم و نجاشی

الامامة - ابن ندیم و نجاشی

رد بر ارسطاطالیس - ابن ندیم و نجاشی

رد بر ثنویه - ابن ندیم و نجاشی

رد بر زنادقه - ابن ندیم و نجاشی

توحید - ابن ندیم و نجاشی

رد بر طبیعین - ابن ندیم و نجاشی
تدبیر در توحید - ابن ندیم و نجاشی
ادله حدوث اشیاء - ابن ندیم و نجاشی
رد بر هشام جوالیقی - ابن ندیم و نجاشی
المیدان - ابن ندیم و نجاشی
المیزان - ابن ندیم و نجاشی
جبر و قدر - ابن ندیم و نجاشی
وصیت ورد بر منکر آن
اختلاف مردم در امامت - ابن ندیم و نجاشی
رد بر کسی که قائل بر امامت مفضول است - ابن ندیم و نجاشی
حکمین - ابن ندیم و نجاشی
رد بر معتزله راجع بطلحه وزیر - ابن ندیم و نجاشی
کتاب دیگر رد بر معتزله - ابن ندیم و نجاشی
کتاب قدر - ابن ندیم و نجاشی
کتاب الفاظ - ابن ندیم و نجاشی
کتاب معرفت - ابن ندیم و نجاشی
کتاب استطاعت - ابن ندیم و نجاشی
کتاب هشت باب - ابن ندیم و نجاشی
کتاب رد بر شیطان طاق - ابن ندیم و نجاشی
چگونه فتح باب اخبار میشود؟ - ابن ندیم و نجاشی
کتاب الطاف - نجاشی
کتاب مجالس در امامت - نجاشی
علل تحریم - نجاشی
کتاب فرائض - نجاشی

(۸)

شاگردان هشام بن الحکم

" هشام بن الحکم " علاوه بر اینکه از متکلمین و مفکرین قرن دوم هجری بوده از فقها و راویان حدیث هم بوده و اضافه بر اینکه در علوم عقلی شاگردانی داشته

در علوم نقلی هم گروهی از وی استفاده کرده و حدیث از او نقل کرده اند. اینک بعضی از شاگردان وی را بخوانندگان محترم معرفی میکنیم:

۱ - " ابو احمد محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی " متوفی بسال ۲۱۷ که از بزرگان محدثین و شیعیان مبرز و مورد وثوق است از کسانی است که از " هشام بن

الحکم " روایت میکند. شیخ طوسی قدس سره " باصل " هشام بن الحکم که از اصول اربعمائه است دو طریق دارد که هر دو " بابن ابی عمیر " منتهی میشود. ۲ - " نشیط بن صالح لفافه مولی بنی عجل " که از اصحاب " امام صادق " و " امام کاظم " علیهما السلام و به روایت کشی از خدام " امام هفتم علیه السلام " بوده و اکثر دانشمندان علم رجال توثیقش کرده اند. " مرحوم مامقانی " از " کاظمی "

حکایت میکند که وی از جمله کسانی است که از " هشام بن الحکم " روایت می کنند.

۳ - " ابو الحسن علی بن منصور کوفی ساکن بغداد ". " نجاشی " گفته که در علم کلام شاگرد " هشام بن الحکم " بوده و کتابی دارد در توحید و امامت بنام کتاب " تدبیر " لکن " مرحوم مامقانی " مگوید که کتاب نامبرده از مؤلفات " هشام بن

الحکم " است و " علی بن منصور " آن را جمع کرده است.

۴ - " ابو جعفر محمد بن خلیل سکاك " شیخ طوسی در فهرست فرموده: " محمد بن خلیل معروف بسکاك " از متکلمین و از اصحاب " هشام بن الحکم " و شاگرد وی بوده است و با او در اموری مخالفت کرده جز در اصل امامت و برای او کتبی است از جمله آنهاست کتاب معرفت - کتاب استطاعت - کتاب امامت - کتاب رد بر کسی که امامت را بنص نمودند.

" نجاشی " گفته: محمد بن خلیل بغدادی " سکاك " بوده و صاحب " هشام

بن الحکم " و شاگرد وی میباشد و از او استفاده کرده و برای وی کتبی است از جمله

آنها کتابی است در امامت و کتابی است که آن را توحید نامیده لکن آن کتاب تشبیه

است نه توحید. و از کلام " شیخ طوسی استفاده میشود که امامی و شیعه بوده، چه در امامت با " هشام بن الحکم " موافق است. " فضل بن شاذان " او را جانشین و شاگرد " یونس بن عبد الرحمن " و وی را جانشین و شاگرد " هشام بن الحکم " مداند و طلب رحمت برای " سکاک " میکند و از ترحم فضل بن شاذان و امامی بودنش نتیجه میشود که وی از ممدوحین است و نسبت تشبیه بوی شایسته نیست. ممکن است کتابش مشتمل بر اموری باشد که به نظر بعضی از قدماء مفید تشبیه باشد، چه قدما به مختصر چیزی که بر خلاف مذاقشان بود نسبت تشبیه مدادند، چنان که به همین نحو نسبت غلو به اشخاص مدادند، و چگونه میشود جانشین " یونس

بن عبد الرحمن " که در رد مخالفان جدیت دارد قائل بتشبیه باشد.

۵ - " یونس بن عبد الرحمن " که از فقهاء شیعه امامیه و از بزرگان روات و محدثین و مؤلفین جهان تشیع است. " شیخ طوسی رحمة الله " برای وی بیشتر از سی کتاب شمرده. " ابن الندیم " در " فهرست " در مقام تعداد فقهای شیعه راجع به او

مگوید " یونس بن عبد الرحمن " از اصحاب " موسی بن جعفر " و علامه زمان خود بود و بر مبنای شیعه کتب بسیاری تألیف کرده است. " نجاشی " گفته " یونس بن عبد الرحمن " در میان اصحاب ما موجه و پیشوا و عظیم المنزله بوده است. " مرحوم مامقانی " در " تنقیح المقال " مگوید: اخبار راجع بوی از نظر مدح و ذم مختلف است، هر چند اخبار ذم مستفیض است چه بالغ بر ده خبر در ذمش رسیده، لکن همه آنها از نظر سند ضعیف میباشد، ولی اخبار مدحش متواتر است چه بالغ بر سی خبر در مدح وی وارد است که بعضی از آنها صحیح میباشد. بعلاوه اخبار مدح مؤید به عمل اصحاب بلکه اجماع ایشان به تصحیح روایات وی میباشد. اخبار مدح

از نظر مضمون مختلف است. بعضی حکایت از قوت ایمان وی میکند تا آنجا که بعد

از " موسی بن جعفر " (ع) بوی مال بسیاری دادند که قائل به مقاله واقفیه شود از حق

عدول نکرد و مال را نپذیرفت. و بعضی متضمن مدح وی و مدح کتابش میباشد. و برخی متضمن ضمانت معصوم نسبت بوی و گواهی به اینکه او بنده شایسته است میباشد. و پاره یی متضمن ارجاع حکم و فتوی از طرف معصوم به دوست، و در هر دو باجماع فقهاء عدالت معتبر است. و در بعضی از آن روایات در مقابل خصومت و آزار دشمنانش خاطر وی را به اینکه او بر حق است تسکین فرموده اند. به هر جهت یکی از روایات و محدثینی که از " هشام بن الحکم " استفاده حدیث و روایت کرده اند

" یونس بن عبد الرحمن " است بدین جهت او را از شاگردان وی شمردیم. ناگفته نماند که دانشمند محترم " عبد الله نعمه " گروهی دیگر از محدثین را بعنوان شاگردان هشام ذکر کرده و چون نگارنده بسند آنها برخورد نکرده از ذکر شان خود داری نمود.

(۹)

تخصص هشام بن الحکم در علم کلام و مناظرات در مکتب جعفری ۴۰۰۰ دانشجو در رشته‌های مختلف بفرآ گرفتن علم اشتغال داشتند و در هر رشته از فقه - تفسیر - تاریخ ادیان - کلام و جز آن دانشمندانی

باوج کمال نائل گشته در آن رشته و فن مخصوص تخصص یافتند. هشام بن الحکم در رشته کلام تبرز و تخصص بسزائی داشته در مناظرات پیوسته راه جدال به وجه احسن را میپیمود و همیشه با حق باطل را از بین میبرد و استدلالهای او ابتکاری و الهامی بوده است. بدین جهت امام صادق برای مناظره در اصول دین و امور - مذهبی بویژه در بحث امامت وی را انتخاب منمود.

بعنوان شاهد خبری را که ابو عمرو کثی از هشام بن سالم روایت کرده ذکر میکنیم: نامبرده مگوید جمعی از اصحاب و شاگردان امام صادق (ع) نزد آن بزرگوار بودیم که شخصی از اهل شام اجازه ورود و تشریف خواست. امام بوی اجازه داد، پس از ورود، سلام و تحیت عرض کرد. امام پس از پاسخ تحیت، او را امر بنشستن فرمود، سپس فرمود برای چه منظوری نزد ما آمدی؟ عرض کرد

شنیده ام شما دارای اطلاعات وسیعی میباشید و قادر به پاسخ هر گونه پرسشی راجع به هر

موضوعی هستید، شرفیاب شدم که با شما مناظره کنم. فرمود در چه موضوعی میخواهی مناظره کنی؟ عرض کرد راجع به اعراب و حرکات و سکون قرآن (علم - القرائه) میخواهم از شما پیرسم.

امام (ع) بحمران بن اعین (۱) توجه نموده فرمود با این مرد راجع به این موضوع مناظره کن. مرد شامی عرض کرد میخواهم با شخص شما مناظره کنم نه با حمران، فرمود او از طرف من صحبت میکند اگر در مناظره بحمران غالب شوی بر من

غلبه یافته‌ای. شامی به اندازه ای با حمران گفت و شنود نمود و پرسش کرد و پاسخ شنید که خسته شد. امام فرمود چگونه دیدی حمران را؟ عرض کرد او را مرد دانشمند و

بینائی یافتم از هر چه پرسش کردم پاسخ قانع کننده شنیدم. سپس امام به حمران فرمود تو از شامی پرسش کن حمران به امر امام مشغول سؤال و مناظره با شامی شد شامی در مدت کوتاهی محکوم و ساکت شد پس از آن عرض کرد میخواهم با شما در علم عربیت مباحثه کنم فرمود با "ابان بن تغلب" (۲) مباحثه کن. بحث بین شامی

-
- (۱) حمران ابن اعین شیبانی برادر زرارة بن اعین از بزرگان مشایخ شیعه که در فضیلت و برتری آنان شك و تردیدی نیست میباشد او یکی از قراء قرآن بوده و نام وی در عداد قراء برده میشود و مگویند حمزه که یکی از قراء سبعة است از شاگردان حمران بوده و دلیل تخصص او در علم قرائت این است که امام برای مناظره شامی، راجع به قرائت قرآن او را انتخاب کرد. و به عقیده بعضی از دانشمندان علم رجال، زین العابدین علی بن حسین (ع) را ملاقات و از محضر مقدسش درك فیض نموده است و از حواریین حضرت باقر و حضرت صادق (ع) شمرده میشود، علاوه بر علوم دینی در علم نحو و لغت مهارت داشته و اخبار وارده در کتب رجال و آثار ائمه اطهار (ع) در مدح وی متواتر است و از آن اخبار چنین استفاده میشود که در جلالت قدر بر زراره فزونی دارد و از و کلاء امام بوده است و این روایت بطریق عدیده نقل شده که امام فرمود حمران از شیعیان سابق ماست که هرگز انحراف و ارتداد ندارد حمران از اهل بهشت است.
- (۲) ابان بن تغلب بن ریاح بن سعید بگری جریری دانشمندی است که در علم تفسیر حدیث - فقه - لغت - علم القرائة قرآن و دلایل آن پیشوای اهل زمان خود بوده سی هزار حدیث از حضرت صادق حفظ داشته و تصنیفات بسیاری دارد مانند تفسیر غرائب القرآن - کتاب فضائل - کتاب احوال صفین. خدمت حضرت زین العابدین و باقر العلوم و حضرت صادق (ع) رسیده و مورد عنایت و لطف مخصوص ایشان بوده حضرت باقر (ع) به او مفرمود در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوی ده که دوست دارم در میان شیعه من مانند تو را ببینند. امام ششم (ع) بابان بسیار علاقمند بود هر گاه خدمت امام میرسید امر مفرمود برای ابان و ساده می انداختند و با وی مصافحه و معانقه و احوال پرسی میکرد و احترام بسیار درباره او معمول مداشت

هر گاه به مدینه وارد مشد مردم برای استماع حدیث و استفاده از بیانات او جایگاه مخصوص پیغمبر را در مسجد برای او خالی مکردند و به قدری جمعیت در مسجد ازدحام مکرد که جای خالی باقی نماند. در زمان امام ششم جهان را بدرود گفت چون خبر فوتش به آن امام رسید بر او رحمت فرستاد و سوگند یاد کرد که مرگ ابان دل مرا به درد آورد. فوتش در سال ۱۴۱ هجری اتفاق افتاد و حضرت صادق از مرگش خبر داده بود. در جلالت قدر "ابان" گواهی مخالفین سند پر ارزشی است ابراهیم نخعی که از علمای عامه است درباره او مگوید "کان ابان (ره) مقدا فی کل فن من العلم فی القرآن والفقہ والحدیث والادب واللغة والنحو" ابان در هر فنی از فنون علم از علم قرآن - حدیث - ادبیات - لغت - نحو بر همه تقدم و پیشوایی داشت. ذہبی در کتاب میزان الاعتدال در حق ابان مگوید "شیعی صلد لکنه صدوق" ابان شیعه محکم است لکن بسیار راستگو است.

تنقیح المقال

و " ابان " شروع شد طولی نکشید که شامی از " ابان " شکست خورد. عرض کرد
مخواهم در فقه با شما صحبت کنم فرمود با زراره صحبت کن در مناظره با زراره
هم دیری
نبائید که شکست خورده کنار رفت. عرضه داشت میخواهم در کلام (سخن خدا) با
شما
سخن بگویم به مؤمن طاق امر فرمود که با وی در این موضوع مناظره نماید با "
مؤمن
طاق " (۱) گفتگو شروع شد گر چه گفت و شنود بسیار شد ولی عاقبت پیروزی
نصیب

۱ - ابو جعفر محمد بن علی بن نعمان الاحول که بمناسبت اینکه دکانش در طاق المحامل
بوده ملقب به مؤمن طاق است در هوشمندی و تیز فهمی و در تمیز حق و باطل یگانه آفاق بوده
از اصحاب امام ششم و امام هفتم و از متکلمین بنام شیعه بشمار مرود صاحب تألیفات بسیاری
است از جمله کتاب امامت - کتاب معرفت - کتاب رد بر امامت مفضول بر فاضل (که مذهب
معتزله است) کتاب جمل مربوط بطلحه و زبیر و عایشه - کتاب اثبات وصیت - کتاب افعال لا
تفعل - کتاب مجالس مناظره با ابو حنیفه و مرجئه میباشد و نظر به اینکه مردم برای صرافی زر و
سیم به او مراجعه میکردند و در تمیز قلب و خالص آن مهارتی تمام داشت به حیثیتی که مردم
تعجب می نمودند او را شیطان طاق میگفتند یا آنکه مخالفین از نظر عداوت بجای مؤمن طاق
شیطان طاقش میخواندند. چنان که معروف است روزی یکی از مخالفین در مجلسی با اتباع خود
نشسته بود که مؤمن طاق از دور نمایان و متوجه جانب ایشان شد چون او را نظر بر وی افتاد
از روی تعصب و عناد گفت قد جائکم الشیطان (به حقیقت که شیطان بسوی شما آمد) ابو جعفر
چون این سخن شنید این آیه را خواند: "الم ترانا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین تؤزهم ازا (آیا
نمی بینی شیاطین را فرستادیم که کافران را دستخوش خود ساخته مطابق میل شان آنان را حرکت
دهند). و مؤمن طاق در بدیهه گوئی و حاضر جوابی معروف است روزی یکی از مخالفین بوی گفت
تو به رجعت عقیده داری گفت آری گفت مبلغ پانصد دینار به من وام ده هنگام رجعت خواهم
پرداخت. مؤمن طاق بدون تأمل در پاسخ وی گفت مترسم به صورت آدمی رجعت نکنی ضامنی
معرفی کن که ضمانت نماید هنگام رجعت به صورت آدمی برگردی نه به صورت میمون. مترسم
به صورت میمون برگردی و من نتوانم طلبم را از تو دریافت کنم. و نیز روزی یکی از مخالفین
بوی گفت اگر علی بن ابی طالب را در خلافت حقی بود چرا مطالبه حق خود بعد از حضرت
رسالت نکرد مؤمن طاق بلا درنگ گفت از آن اندیشه داشت که مبدا طایفه جن به هواداری خلفاء
او را مانند سعد بن عباده بتیر مغیره بن شعبه بکشند. روزی پس از فوت حضرت صادق (ع) ابو حنیفه
به مؤمن طاق رسید از نظر سرزنش و نکوهش گفت مات امامك " امامت مرد " مؤمن طاق بدون
تأمل در پاسخ وی گفت لکن امام و پیشوای تو تا وقت معلوم نمیرد یعنی امام تو شیطان است.
مناظرات مؤمن طاق با مخالفین بسیار است و کتابی جداگانه لازم دارد و ما در این کتاب فقط
به ذکر يك مناظره مختصر او با ضحاک خارجی راجع به امامت علی بن ابیطالب (ع) اکتفا میکنیم
ضحاک شاری که از جمله خوارج بود در کوفه خروج نموده نام خود را امیر المؤمنین گذاشت
و مردم را به مذهب خود دعوت میکرد مؤمن طاق نزد وی آمد چون اصحاب ضحاک او را دیدند
بر وی حمله کرده او را گرفتند و نزد ضحاک بردند. مؤمن طاق بضحاک گفت من مردی صاحب

نظر و بینای در دین هستم شنیده ام که تو اهل عدل و انصاف مباشی بنابراین میل کردم که جزء اصحاب تو باشم ضحاک به اصحاب خود گفت اگر این مرد با ما یار شود کار ما رونقی بسزا خواهد یافت. سپس مؤمن طاق بضحاک گفت چرا شما از علی بن ابیطالب بی زاری مسجوئید و کشتنش را حلال مشمارید؟ ضحاک گفت برای اینکه او در دین خدا حکم گرفت و هر که در دین خدا حکم گیرد کشتن او و بی زاری از او روا باشد. مؤمن طاق گفت مرا از اصول دین خود آگاه ساز تا با تو مناظره کنم چنانچه حجت بر حجتم غالب شد از اصحاب تو خواهم شد و بهتر آنست که برای تشخیص خطا از صواب هر يك از من و تو در مناظره کسی را بعنوان حکم معین کنیم تا در موارد اختلاف داوری نماید. ضحاک به یکی از اصحاب اشاره نمود گفت این مرد را به داوری میان تو و خودم انتخاب میکنم که مردی عالم و فاضل است مؤمن طاق گفت البته به این مرد داوری مدهی در دینی که من مسخوهم با تو مناظره کنم. ضحاک گفت آری. سخن به اینجا که رسید مؤمن طاق به اصحاب ضحاک توجه نموده گفت اینک رئیس شما در دین خدا حکم گرفت دیگر خود مدانید با او. چون اصحاب ضحاک این مقاله را شنیدند چندان شمشیرهای خود بر بدن او زدند که هلاک شد.

مؤمن طاق گردید. عرض کرد میل دارم در موضوع استطاعت (جبر و اختیار) با

شما مباحثه کنم. بطیار (۱) امر فرمود با وی در این موضوع مباحثه کن. طیار چندان مجال به شامی نداد که آثار شکست در وی آشکار شد. عرض کرد میل دارم در توحید خدای جهان با شما مناظره کنم. به هشام بن سالم امر فرمود، با وی در این موضوع، صحبت کن. میدان مناظره با هشام بن سالم گرم شد و مدتی مناظره به طول انجامید، سرانجام هشام بن سالم بر او غلبه کرد. سپس عرض کرد میل دارم در موضوع امامت، با شما مناظره کنم. به هشام بن حکم امر فرمود با شامی مباحثه و گفتگو کند (ما مناظره هشام بن حکم را با شامی در آتیه ضمن مناظراتش

بیان خواهیم کرد و در اینجا به این مقدار قناعت میکنیم که) هشام بن حکم فرصت سخن گفتن به مرد شامی نداد بلکه مهلت کوچکترین جنبش فکری برای او پیدا

نشد بطوری بیچاره و حیرت زده شد که امام صادق از این منظره بقدری خندید که دندانهای نواجذ (آخرین دندانها) آن بزرگوار نمایان شد. شامی گفت منظور شما از این عمل این بود به من بفهمانید که در مکتب خود چنین دانشمندانی تربیت نموده اید.

فرمود: آری چنین است ولی برادر شامی گر چه تمام این دانشمندان در مناظره بر تو غلبه کردند لکن همه در یک درجه از علم و دانش نیستند و به یک روش مناظره نکردند. اینک برای تو توضیح مدهم: اما حمران در مناظره چنان تو را گیج کرد که سخن به نفع او گفתי و بدین سبب بر تو غلبه کرد، و از مطلب حقی

سؤال کرد نتوانستی پاسخ بدهی. و اما "ابان" با باطلی بر تو پیروز شد. اما زراره از طریق قیاس با تو مناظره نموده قیاسش بر قیاست برتری داشت. اما طیار مانند

(۱) طیار - " حمزة الطیار " کنیه او ابو عماره است از اصحاب حضرت باقر امام پنجم و حضرت صادق امام ششم بوده امام پنجم بوجود او مباحثات و افتخار مکرر ابو عمرو کشی بسند خود از هشام بن الحکم روایت نموده که امام صادق بعد از فوتش بر او رحمت فرستاد و در حقش دعا کرد فرمود: " رحمة الله ولقيه نضرة و سرورا فقد كان شديد الخصومة لنا اهل البيت " خدا طیار را رحمت کند و خوشی و شادمانی نصیبش فرماید، طیار مدافع سر سختی بود برای ما اهل بیت. و از اجازه مخصوص امام صادق به او در مناظره با دشمنان به این عبارت " اما مناظره تو با دشمنان ما را خوش آید زیرا که اگر در دامی واقع شوی میتوانی پرواز نمائی " مراتب فضل و حذاقت او در امور دینی معلوم میشود.

پرنده گاهی مننشست گاه پرواز مکرد و تو در مقابلش مانند پرنده ای که پرش را بریده باشند پس از سقوط نیروی پرواز نداشتی. اما هشام بن سالم به مجرد اینکه احساس مکرد سخاوت کند پرواز مکرد و اوج مگرفت. اما هشام بن حکم در استدلال به هیچ وجه از حق و حقیقت منحرف نشد مع ذلك به تو مهلت نداد که آب

دهان خود را فرو بری. برادر شامی در این عالم حق آمیخته به باطل و حقایق مشوب باوهم است. پروردگار انبیا و اوصیا را مأمور فرموده که باطل را از حق و اوهم را از حقایق جدا سازند، انبیا قبل از اوصیا مبعوث شدند و حق را از باطل نشان دار ساختند و اوصیا را که مورد عنایت مخصوص حق میباشند و برتری بر دیگران دارند به مردم معرفی فرمودند و چنانچه حق و باطل بر مردم مشتبه نبود و هر يك نشان دار و جداگانه بودند مردم بوجود انبیا و اوصیاء نیازمند نبودند. شامی عرض کرد: کسی که با شما همنشین باشد به حقیقت رستگار است. امام فرمود: افتخار مجالست

با پیمبران را فرشتگان بزرگ از قبیل جبریل و اسرافیل و میکائیل داشتند و اخبار آسمانی برای آن حضرت ماوردند و نظر به اینکه همان خاصیت که در مجالست با پیمبر بود (و بدین جهت فرشتگان با آن سرور جلیس بودند) در مجالست ما که نماینده رسول اکرم هستیم میباشد، چنان است که گفتی یعنی هر که با ما همنشینی گزیند رستگار گردد. شامی عرض کرد که به من افتخار دهید که از شیعیان شما باشم

و مراسم تشیع و حقایق مذهب را به من تعلیم فرمائید. امام به هشام بن حکم فرمود دوست دارم که این مرد شامی تحت تربیت تو واقع شده مراسم تشیع و علوم آل محمد را فرا گیرد. علی بن منصور (۱) و ابو مالک حضرمی (۲) گفتند ما دیدیم که مرد شامی بعد از رحلت امام صادق (ع) خدمت هشام رسید و از هدایای شام برای او ماورد و هشام در مقابل او را از هدایای عراق بهرمنند مساخت. علی بن منصور اضافه میکند که شامی مرد روشن ضمیر و پاك دلی بود.

(۱) علی بن منصور ابو الحسن کوفی از متکلمین و محدثین بنام و از شاگردان هشام بن الحکم است.
(۲) ابو مالک ضحاک حضرمی کوفی از متکلمین و محدثین مورد وثوق و اعتماد است. بسیاری از ارباب رجال او را توثیق نموده اند زمان امام صادق (ع) را درک کرده ولی بعضی گویند از وی حدیثی روایت نکرده و فقط از حضرت موسی بن جعفر (ع) روایت کرده است.

(۱۰) علاقمندی و احترام اهل بیت عصمت و طهارت

به هشام بن الحکم

نظر به اینکه هشام بن الحکم بحلیه تقوی و زیور علم و عمل آراسته بود و مراتب خدمت و محبت و اطاعت و دفاعش از حریم دیانت بویژه مقام ولایت طوری بود که میتوان او را یکی از افسران ارشد سپاه اسلام و نگهبانان آستان ولایت شمرد و به اعتراف هرون الرشید هشام با شمشیر زبان، دشمنان را چنان از حریم ولایت دفع میکرد که صد هزار شمشیر نمیتوانست آنچنان دفاع کند و ما در بخش مناظرات، مناظره ای را که استماع آن سبب این اعتراف شده بیان خواهیم کرد. اهل بیت عصمت و طهارت به او علاقه مخصوص داشته و فوق العاده احترامش میکردند " ابن شهر آشوب " (۱) قدس سره در کتاب معالم العلماء مفرماید: با آنکه هشام جوان بود امام صادق (ع) او را در محفلش بر دیگران مقدم میکرد و علت احترامش را چنین بیان میکرد که هشام بدل و زبان و دستش ما را یاری میکند.

" امام صادق (ع) در حق وی مکرر دعا کرده و پیرویش را در مناظرات از خداوند خواسته است. " ابن ندیم " در فهرستش مگوید: " هشام بن الحکم " از بزرگان اصحاب امام و از متکلمان شیعه امامیه و کسی بوده که امام صادق

(۱) " ابن شهر آشوب " که نامش " محمد بن علی بن شهر آشوب " و ملقب " به رشید الدین " است متوفی بسال ۵۸۸ هجری و از دانشمندان بزرگ شیعه میباشد. در جلالت قدر و وثاقت و علم و فضلش تردیدی نیست. سنیان نیز به جلالت قدرش اعتراف نموده اند. " صفدی " در باره اش گفته وی یکی از بزرگان شیعه بوده بیشتر قرآن را در سن هشت سالگی حفظ داشته و در اصول شیعه به مرتبه نهائی رسیده. مردم از شهرستانها سوی وی شد رحال میکردند. در علم قرآن و نحو تقدم داشته، در زمان خلافت " المقتفی بالله " بر منبر مردم را موعظه مفرمود خلیفه را خوش آمد و بوی خلعت داد. خوشرو و نیکو منظر و راستگو و خوش محاوره و کثیر الخشوع و العبادة و کثیر التهجید و همیشه با طهارت و وضو بوده. " ابن ابی حنی " در تاریخش وی را ثنای بسیار گفته، قبرش در حلب در جبل جوشن نزدیک مشهد سقط است.

" ابن شهر آشوب " دارای مؤلفاتی است از آن جمله کتاب معالم العلماء و کتاب مناقب و کتاب متشابه القرآن است.

(ع) دعایش کرده و در حقش فرموده من در حق تو مگویم چیزی را که پیغمبر اکرم در حق حسان گفت: پیوسته روح القدس تأییدت نماید ما دامی که ما را به زبانت یاری می‌کنی.

" ابن شهر آشوب " قدس سره در معالم العلماء منویسد: " امام صادق " فرمود: " هشام بن الحکم " مراقب و نگهبان حق ما و مؤید صدق ما و نابود کننده باطل دشمنان ماست، کسی که او را پیروی کند ما را پیروی نموده و کسی که با او مخالفت و دشمنی کند با ما مخالفت و دشمنی نموده است. " مامقانی اعلی الله مقامه " در تنقیح المقال - از خط مرحوم مجلسی رحمة الله نقل شده که " سید مرتضی " و " شیخ مفید " قدس سرهما فرموده اند که روزی در منی هشام خدمت امام صادق (ع) شرفیاب شد در حالتی که فضلا و دانشمندان بنام شیعه از قبیل " حمران اعین شیبانی " " قیس ماصر " (۱) - " یونس بن یعقوب " (۲)

(۱) " قیس ماصر " از متکلمین بزرگ شیعه است و علم کلام را از امام چهارم (ع) یاد گرفته است " کلینی رحمة الله " در " کتاب کافی " در اوایل کتاب حجت روایتی آورده که جلالت قدر " قیس ماصر " از آن آشکار میشود. و خلاصه قسمتی که مورد احتیاج است اینست که " شخص شامی " خدمت " امام صادق " رسید که با اصحاب مناظره کند ابتدای امر امام با او صحبت کرد محکوم شد. سپس " یونس بن یعقوب " گفت بیرون رو، و هر يك از متکلمان را که ملاقات کردی همراه خود بیاور یونس بیرون رفت " حمران " و " احوال " و " هشام بن سالم " و " قیس ماصر " را که به اعتقاد یونس بن یعقوب همه از متکلمان بودند و بهترین آنان " قیس ماصر " بود همراه آورد. سپس مناظره شروع شد امام هنگام مناظره " قیس " با " شامی " از بیچارگی و واماندگی " شامی " در مقابل " قیس " مخندید سرانجام امام شامی را با جمله (کلم هذا الغلام) امر بمنظره با " هشام بن الحکم " فرمود. " شامی " با " هشام " مناظره کرد. " هشام " با دلیل وی را ملزم به قبول امامت " امام صادق " کرد. بعد امام راجع به هر يك از متکلمان شیعه بیانی فرمود راجع " بقیس " و " مؤمن طاق " فرمود " انت والاحول قفازان حاذقان " تو و احوال در غافلگیر کردن طرف در مقام مناظره مهارت دارید.

۲ - " یونس بن یعقوب " از محدثین مورد وثوق و اطمینان و از فقهای اصحاب بشمار سرود زمان امام صادق و کاظم و رضا (ع) را ادراک نموده. در زمان امام هشتم در مدینه بدرود زندگانی گفت. امام هشتم برای او حنوط و کفن فرستاد و دستور داد او را در بقیع دفن نمایند و چنانچه اهل مدینه بگویند " یونس بن یعقوب " عراقی است، و نباید در بقیع دفن شود در پاسخ ایشان بگویند که او از دوستان " جعفر بن محمد " بود و در عراق سکونت داشت. اگر نگذارید که این شخص را در بقیع دفن کنیم ما هم بعد از او دفن بندگان و دوستان شما در بقیع جلوگیری خواهیم کرد. و امر فرمود " محمد حباب " که مردی از اهل کوفه بود بر وی نماز گذارد و چهل ماه یا چهل روز در قبرش آب پاشند.

" صفوان بن یحیی " مگوید " به امام رضا " عرض کردم خوشحال شدم که اظهار لطفی به یونس فرمودید، فرمود آیا خداوند به او عنایت فرمود که او را از عراق به مدینه منتقل نموده در

جوار پیغمبر مدفون ساخت خلاصه از این تشریفات و عنایات خاصه که امام نسبت به یونس بن یعقوب فرموده جلالت قدر و منزلتش در پیشگاه معصوم معلوم مگردد.

" مومن طاق " و جز ایشان شرف حضور داشتند با اینکه همگان از نظر سن از او بزرگتر بودند وی را مقدم بر همه فرموده بالاتر از همه نشانید. این تفضیل بر آنان گران آمد. امام چون این معنی را از قیافه حاضرین احساس کرد، فرمود: " هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ویده " این جوان با دل و زبان و دست یعنی با تمام قوا ما را یاری میکند سپس برای اثبات مقام علمی او پرسشهایی راجع باسماء الهی و اشتقاق

آنها فرمود. هشام بن الحکم پاسخ صحیح و مطابق واقع داد. حضرت فرمود خداوند این فهم را برای این به تو عنایت فرموده که دشمنان ما را از ما دفع نمایی. سپس در حق هشام به این مضمون دعا فرمود: " نفعك الله به وثبتك " خداوند تو را به این فهم منتفع سازد و قدمت را در راه حق ثابت نگاهدارد. پس از این دعا هشام در هیچ مقامی مغلوب نشد. از خودش نقل شده (تاکنون که اینجا نشسته‌ام هیچ کس در مناظرات راجع به توحید مرا مغلوب نساخت).

" امام هفتم (ع) به هشام بن الحکم " عنایت مخصوص و اعتماد خاصی داشته است " مرحوم مامقانی " از " ابو عمرو کشی " روایت کند که " حسن بن علی بن یقظین "

(۱) گفت هر گاه " موسی بن جعفر (ع) چیزی برای رفع نیازمندیهای شخصی یا عمومی که مورد عنایتش بود لازم داشت به پدرم منوشت که فلان چیز را خریداری

۱ - " حسن بن علی بن یقظین " فقیه و متکلم و مورد وثوق و اعتماد دانشمندان و از اصحاب حضرت رضا و موسی بن جعفر (ع) بوده.

یا تهیه کن و باید متصدی این امر " هشام بن الحکم " باشد. و عنایتش نسبت به هشام به اندازه بی بود که پانزده هزار درهم به او مرحمت کرد و فرمود یا این پول تجارت کن و سودش را بخور و سرمایه را بما برگردان (هشام) قبول کرد و طبق دستور امام رفتار کرد. (از این روایت چنین استنباط میشود که آن موقع " هشام الحکم "

در فشار اقتصادی بوده. و سرمایه‌ایی برای تجارت نداشته است. امام بدین وسیله او را از ورشکستگی نجات داده آبرویش را حفظ فرموده است. " امام هشتم (ع) " هم به او نظر لطف و مرحمت داشته است. " سلیمان بن جعفر جعفری " (۱) روایت کرده که از امام هشتم راجع " به هشام " پرسش کردند فرمود خدایش رحمت کند بنده خیر خواهی بود اصحابش بر او حسد بردند و آزارش کردند. (تنقیح المقال)

داود بن قاسم جعفری " (۲) گوید " بابو جعفر حضرت تقی جواد " (ع) عرض کردم درباره " هشام بن الحکم " چه مفرمایید؟ فرمود خدایش رحمت کند چه مدافع خوبی بود از ناحیه ولایت.

(۱) " سلیمان بن جعفر جعفری " از فرزندان " جعفر طیار " رحمة الله و از اصحاب حضرت کاظم و حضرت رضا (ع) میباشد و کتابی بنام فضل دعا دارد. علماء رجال او را مدح و توثیق کرده اند.

۲ - " داود بن قاسم بن اسحق بن عبد الله بن جعفر بن ایطالب " مکنی " بابو هاشم جعفری " از محدثین جلیل القدر و مورد وثوق و اعتماد میباشد. از احفاد " جعفر طیار " بوده و خدمت پنج امام از حضرت رضا تا صاحب الامر رسیده و از همه حدیث روایت کرده است و نزد آنان دارای مقامی منیع و منزلتی رفیع بوده و سلطان و خلیفه زمان هم به او احترام مسکرده. بعضی مانند " کشی " به او نسبت غلو داده اند لکن " مرحوم مامقانی " مسگوید من کاملاً اخبارش را تتبع کرده، در آنها دقت نموده ام، چیزی جز کرامات نقل نکرده. و چون نقل معجزات ائمه در آن از من غلو محسوب شده از این جهت به او نسبت غلو داده اند و در حسن اعتقاد و ایمانش هیچ تردیدی نیست.

" مرحوم صدوق " در توحیدش روایاتی از وی آورده که کاشف از حسن عقیده و عدم غلو وی میباشد. و روایاتی از ائمه درباره وی نقل شده که حکایت از جلالت قدر وی میکند.

(۱۱)

وفات هشام بن الحکم

چنان که ولادت " هشام بن الحکم " روشن نیست تاریخ وفاتش هم روشن نیست با این تفاوت که راجع به ولادتش از مؤرخان و محدثان هیچ تصریحی دیده نشده ولی راجع به وفاتش نصوص مختلفی رسیده است.

" ابن الندیم " در فهرست گفته " هشام " به فاصله مختصری بعد از ادبار و افول کوب اقبال برامکه در گذشته است بلکه گفته شده که در گذشتش در زمان خلافت مأمون بوده و شیخ طوسی با این قول موافق است. " نجاشی " گفته در سال ۱۹۹ از بغداد بکوفه منتقل شده و بعضی گفته‌اند که در همان سال رحلت نموده است.

ابو عمرو کشی از فضل بن شاذان نقل کرده که وفات وی در زمان خلافت رشید بسال ۱۷۹ در کوفه اتفاق افتاده است بنا بگفته ابن الندیم اگر فاصله مختصر را يك سال فرض کنیم، وفات هشام در حدود سال ۱۸۸ هجری بوده، چه ادبار برامکه

در ماه صفر سال ۱۸۷ بوده است و در همان سال جعفر برمکی کشته شده است ولی

بنابر قولی که ابن الندیم نقل کرده و شیخ طوسی با آن موافقت نموده است (وفاتش در زمان خلافت مأمون اتفاق افتاده) تقریباً زمان وفاتش مطابق با گفته نجاشی خواهد بود و این قول را یکی از مؤیدات قول نجاشی میتوان شمرد چه خلافت مأمون

بسال ۱۹۸ بوده.

مامقانی اعلی الله مقامه به دو جهت قول نجاشی را ترجیح میدهد:

۱ - نظر به اینکه گفتار نجاشی مضبوط تر است.

۲ - نظر به اینکه شیخ تصریح فرموده به اینکه هشام بن الحکم بعد از شهادت

موسی بن جعفر (ع) در قید حیات بوده است و مسلم است که شهادت موسی بن جعفر

(ع) در سال ۱۸۳ یا ۱۸۶ یا ۱۸۹ بوده و این تصریح با تاریخی که کشی برای وفات هشام بن الحکم تعیین میکند سازگار نیست چه مقتضای تاریخ کشی این است

که هشام ده یا هفت یا چهار سال قبل از شهادت حضرتش در گذشته باشد. دانشمند محترم (عبد الله نعمه) در کتاب هشام بن الحکم مؤید دیگری برای قول نجاشی ذکر میکند و خلاصه گفتارش به فارسی چنین است: مترجمین نظام اتفاق دارند که ولادتش بسال ۱۸۵ هجری و درگذشتش بسال ۲۲۱ بوده است اگر چه عقیده استاد ابو ریده این است که نظام با خلیل بن احمد قبل از سال ۱۷۰ که سال درگذشت

اوست آشنا شده و این عقیده را با ارقامی که قابل توجه میباشد تعریف کرده است به هر صورت این اختلاف در سال ولادت نظام است و به منظور ما مربوط نیست زیرا

چنانچه ولادت نظام را با گفتار بغدادی ضمیمه نمائیم نتیجه ترجیح قول نجاشی راجع

بدرگذشت هشام خواهد شد چه بغدادی مگوید که نظام بعد از کبرش با گروهی از ملحدان فلاسفه آمیزش نموده سپس با هشام بن الحکم مناظره کرده و با او خلطه داشته است بنابر اینکه نظام در سال ۱۸۵ متولد شده باشد مطلب روشن است چه بر حسب عادت مناظره نظام با هشام و استفاده اش از وی باید در سالی باشد که دوران صباوت را طی کرده و وارد مرحله رجولیت شده باشد و لااقل باید ۱۴ سال از عمرش گذشته باشد و اگر فرض کنیم که مناظره نظام با هشام بن الحکم و استفاده اش

از وی در سال وفات هشام باشد با قول نجاشی تقریباً تطبیق میکند و چنانچه مطابق تحقیق استاد ابو ریده هم حساب کنیم نتیجه همان خواهد شد زیرا تعبیر بغدادی اقتضا میکند که نظام بعد از طی دوره جوانی که عادتاً در حدود چهل سالگی است با هشام آشنا شده و از او استفاده کرده است.

(۱۲)

علت مرگ هشام بن الحکم

از شواهد و قراین تاریخی چنین استنباط میشود که مرگ هشام طبیعی نبوده بلکه مستند به مرض قلبی بوده که در اثر ترس بر وی عارض شده است چه او را به امر

هرون الرشید گرفتند و حکم اعدامش صادر شد و او را مبردند که اعدام کنند فرار کرد.

مرحوم مامقانی اعلی الله مقامه منویسد: هشام بن الحکم هنگام مرضش از

مراجعه باطباء خودداری مکررد و با اصرار (دوستانش) حاضر شد که پزشك ها او را معاینه کنند، جمعی از پزشكان را برای او حاضر ساختند و هر پزشکی که او را معاینه

مکررد و دستوری بوی ممداد هشام از او میپرسید آیا مرضم را تشخیص داده ای؟ بعضی میگفتند خیر، بعضی میگفتند بلی. از آن پزشکی که میگفت بلی، میپرسید که مرضم چیست؟ وقتی که پزشك بعقیده خودش نوع بیماری را بیان مکررد، هشام او را تکذیب مکررد و میگفت بیماری من جز این است که میگوئی. پزشك میگفت پس به نظر خودت بیماری چیست؟ میگفت بیماری من بیماری قلبی و علتش ترسی است که بر من عارض شده (تنقیح المقال).

(۱۳)

علت بدبینی هرون و خشمش بر هشام با اینکه یحیی بن خالد برمکی به هشام اظهار علاقه مکررد و مدتی هشام از نزدیکان مخصوص او بود و ریاست مجالس مناظره دربار را به او واگذار مکررد، به دو

جهت نسبت به او بدبین شد.

۱ - چون هشام اعتراضاتی به فلاسفه داشت و نظریه‌های آنان را انتقاد می کرد و یحیی بن خالد برمکی از طرفداران فلاسفه بود.

۲ - هرون نظر به کمالات و بیانی که راجع به پیغمبر در یکی از مناظراتش از وی شنیده بود به دو علاقه‌مند بود. یحیی برمکی از تقرب هشام نزد هرون و علاقه‌اش بوی از مقام خود بیمناک شد و وسائلی فراهم کرد که هرون را نسبت به هشام بدبین سازد و خشمش را بر وی برانگیزد.

مرحوم مامقانی منویسد: یحیی بن خالد برای هشام پیغام داد من دلیل بر فساد مذهب شیعه اقامه کرده ام و آن اینست که شیعه گمان میکند قیام و قوام دین بسته بوجود امام زنده است با اینکه امروز که موسی بن جعفر در زندان است شیعیان خبری از مرگ و زندگی امامشان ندارند. هشام با اتکاء به قاعده استصحاب در پاسخش گفت تا زمانی که مرگ امام برای ما ثابت نشده ما امام را زنده میدانیم و

آثار حیاتش را مترتب می‌سازیم چه نزد ما حاضر باشد چه از نظر ما پنهان. و برای این مسأله مثالی بیان کرد و گفت هرگاه مردی با عیال خود نزدیکی کند سپس مسافرت به مکه نماید یا از ما پنهان شود بر ما لازم است که او را زنده بدانیم یعنی ملتزم به آثار حیاتش باشیم تا هنگامیکه مرگش به قطع یا به یکی از طرق شرعی ثابت شود. یحیی بن خالد این پاسخ را به عرض هرون رساند و از فردای آن روز مأمورین را

برای گرفتن او فرستاد. مأمورین به منزل هشام آمدند و او را نیافتند و این خبر به هشام

رسید و متواری شد و دو ماه نگذشت که هشام از دنیا رفت. و بنا به روایت دیگر وسیله دیگری فراهم کرد و آن عبارت از مجلس مناظره بیست که یحیی بن خالد در دربار تشکیل داد و با تبانی قبلی مناظرین، هشام را وارد بحث امامت کردند و هرون هم سخنان هشام را استماع مسکرد و بعد از گفتگوی بسیار سخن هشام به اینجا رسید که اگر امام مرا امر به جنگ نماید اطاعت میکنم. از شنیدن این جمله قیافه هرون تغیر کرد و گفت هشام مطلب را آشکار کرد. بلافاصله امر بگرفتن هشام کرد، هشام به مداین فرار کرده از آنجا بکوفه گریخت، و در منزل ابن شرف پنهان شد تا از دنیا رفت. ما این مناظره هشام را در بخش مناظرات مفصلاً بیان خواهیم کرد.

عقاید و افکار دینی و مذهبی هشام بن الحکم عقیده " هشام " راجع به خدای جهان آفرین و توحید با عقیده خدا پرستان و موحدان موافق میباشد فقط امتیازی که " هشام " نسبت به اکثر یکتا پرستان دارد اینست که توحید " هشام " توحید یقینی تحقیقی است و " امام صادق " (ع) " هشام " را چنان تربیت کرده که با علی مدارج یقینش رسانیده تا آنجا که گویی خدا را دیده است و ایمانش به خدا و توحید وی ایمان حسی است، چه " ابن ابی العوجا " با اینکه معاند است در يك جلسه مصاحبه با امام اعتراف میکند که آن قدر آثار قدر خدا را برایم بیان کرد که نزدیک بود خداوند را در برابر چشمانم محسوس

و حاضر سازد. و " هشام " که از این جلسات زیاد دیده و از این مصاحبه‌ها بسیار دارد.

گاهی خود شبهات دینی و مشکلات مذهبی را سؤال کرده و پاسخ شنیده و چنان که

سابقاً نقل کردیم پانصد مسأله از امام پرسیده و جواب شنیده از آن جمله " علامه مجلسی " در جلد دوم بحار الانوار در باب توحید از " هشام بن الحکم " روایتی آورده که خلاصه‌اش به فارسی چنین است:

" هشام ": پرسیدم از امام صادق (ع) که دلیل توحید خداوند چیست؟ فرمود اتصال تدبیر و تمامیت صنع چنان که خداوند فرموده " لو كان فيهما آلهة الا الله

لفسدتا (انبیاء ۲۲) اگر خدایان متعدد مصدر خلقت بودند نظم آسمان و زمین بر هم منخورد و فساد در آنها آشکار میشد.

و گاهی هنگام سؤال دیگران حضور داشته و پاسخ امام را شنیده چنان که در آتیه نزدیکی روایاتی که راجع به اصول دین نقل کرده از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت. و بالجمله چنان در عقاید مذهبی ورزیده شده که آنها را با بیان تازه و متین و طرز بی سابقه‌ی بیان میکند و استدلالهای عجیب و تازه‌ی در مقام اثبات خداوند جهان و صفات وی دارد. اینک منطق وی را در اثبات عقاید دینی ملاحظه فرمائید.

(۱)

منطق هشام بن الحکم در اثبات صانع

" هشام بن سالم " - نزد " محمد بن نعمان احوال " (مؤمن طاق) حضور یافتم

مردی برخاست و از وی پرسید پروردگارت را بچه وسیله شناختی؟

" مؤمن طاق " - بتوفیق و ارشادش و تعریف و راهنمایش.

" هشام بن سالم " - از نزد وی بیرون رفتم سپس " هشام بن الحکم " را

ملاقات کردم بوی گفتم: در پاسخ کسی که از من سؤال کند و بگوید بچه وسیله

پروردگارت را شناختی چه گویم؟

" هشام بن الحکم " - سائلی از من سؤال کرد و گفت پروردگارت را بچه وسیله

شناختی؟

گفتم: به خودم پروردگارم را شناختم چه خودم نزدیک ترین چیزها به خود
مباشم و راه شناختن پروردگارم به خودم بدین جهت است که خود را قطعات
مجتمعه

و اجزاء مختلفه‌ای یافتم که ترکیبش؟؟؟ آشکار و مصنوع بودنش روشن است.
سازمانش

از خطوط و صورتی تشکیل شده که پس از کاهش افزایش و پس از فزونی کاهش
یابد در این ساختمان حواس و جوارحی از قبیل چشم و گوش و شامه و ذائقه ول
امسه

ساخته شده که بر اساس ناتوانی و نقصان و سستی آفریده شده اند هیچ يك از آنها
محسوسات دیگری را احساس نمکند و نیروی انجام وظیفه دیگری را ندارند و هر
يك از آنها از جلب منافع بسوی خود و دفع مضار از خود عاجزند. و عقلها و فکرها
تألیف بدون مؤلف و صورت بدون مصور را محال مشمارند. از این راه دانستم که
ساختمان وجودم سازنده و آفریننده ای و صورتم مصوری دارد که از هر جهت با
ساختمان و صورتم مخالف و مغایر است، خداوند فرموده نشان های وجود قدرت
خدا

در جانهای شما پیداست آیا با دیده بصیرت نمسنگرید؟

چنان که ملاحظه مفرمائید این روش استدلال ساده در علم کلام روشی است
نو که در عین سادگی بسیار متین و جالب توجه است و این روش را هشام از منطق
وحی و قرآن با استمداد از بیان " امام صادق " (ع) که در بخش روایات به نظر
خوانندگان خواهد رسید استفاده کرده است.

(۲)

منطق هشام بن الحکم در اثبات توحید خداوند جهان
مردی از ملاحظه به هشام بن الحکم گفت من قائل به دو خدا مباشم و چون تو را
شخص منصفی شناختم از مناظره ات بیم ندارم.

" هشام " مشغول پهن کردن جامه‌ای بود چون این گفتار را از آن ملحد
شنید برخاست و گفت خداوند تو را نگاهدارد آیا یکی از آن دو خدا توانائی دارد
که چیزی را بدون کمک رفیقش بیافریند یا خیر؟
ملحد گفت آری.

هشام - در صورتی که یکی از آن دو هر چیزی را برای تو مسافریند چه انتظار و امیدی از دو خدا داری؟!!

ملحد - قبل از تو هیچ کس با من چنین سخن نگفته و این طور استدلال بر توحید نکرده بود (ضحی الاسلام جلد ۳ صفحه ۲۶۸).
چنان که ملاحظه مفرمایید این بیان و برهان ساده از قدرت بیان " هشام بن الحکم " حکایت میکند. برهان تمانع را که دانشمندان در اطرافش سخنان بسیار گفته و به طرق عدیده تقریر کرده اند به صورتی ساده و طرزی جالب بیان کرده که طرف را مجذوب وقانع کرده و راههای بحث و انتقاد را بر او بسته است.
(۳) عقیده هشام بن الحکم راجع به صفات جلال و جمال

خداوند جهان آفرین

عقیده " هشام بن الحکم " در صفات ثبوتیه و صفات سلبيه خداوند جهان مطابق عقیده پیشوایان دینی وی یعنی " امام صادق " و " امام کاظم " (ع) می باشد و منطق ایشان راجع به صفات خداوند حد وسط بین تعطیل و تشبیه میباشد و ساحت

" هشام بن الحکم " از عقیده حلول و اتحاد و تجسیم منزله است و جز این هر چه بوی

نسبت دهند افترا و ساختگی است. و نکته‌ای که قابل توجه است این است که منبع و مصدر نسبتهای ناروا کتبی است که مؤلفین آنها نظر باحساسات مذهبی محکوم به حس بدبینی نسبت به هشام بن الحکم بوده اند و کلیه آراء و عقاید هشام را

به نظر عیب جوئی نقل کرده اند چنان که استاد " احمد امین " در کتاب " ضحی الاسلامش "

در صفحه ۲۶۹ جلد سوم مگوید " جاحظ نظر به غیرتی که نسبت به معتزله داشت بر

" هشام بن الحکم " خشمگین بود و بدین جهت بعنوان اعتراض بر وی متناخت و عقیده او را انتقاد مکرد " و از مؤلفات و کتب " هشام بن الحکم " هم در اثر شدت تقیه و اختناق چیزی در دست نیست که اعتراف خودش این نسبتها را تأیید کند.

و از طرفی گروهی از دانشمندان بزرگ مانند " شیخ مفید " و " سید مرتضی " اعلی الله مقامهما و " ابن ندیم " مدایح و مناقبی درباره او نقل نموده اند و او را بتقوی و ایمان ستوده اند و وی را مورد عنایت و توجه و لطف مخصوص امام صادق (ع) معرفی

کرده اند، لذا ما دامی که قرینه و شاهی از گفتار شیعه و کتب و تراجم آنان بر صحت

نسبتی در دست نباشد شخص منصف و با وجدان را وثوق و اعتماد بنقل مخالفین نشاید و لا اقل باید اتهامات را با شك و تردید تلقی کرد.

(۴)

عقیده هشام بن الحکم راجع به اراده خدا " هشام بن الحکم " اراده خدا را به حرکت و حرکت را بفعل تفسیر کرده (و از این تفسیر معلوم میشود که مرادش از حرکت معنی متعارف آن نزد فلاسفه نیست) از این دو تفسیر نتیجه میشود که اراده خدا عبارت از فعل اوست به عبارت دیگر اراده خدا از صفات فعل است مانند خشم و انتقام و سایر صفات فعل. گر چه در تفسیر اراده به حرکت متفرد است لکن در این عقیده که اراده از صفات فعل است با گروهی از امامیه موافق است و این عقیده را ظاهر روایات و کلمات ائمه هدی (ع) تأیید میکند و گروهی از دانشمندان امامیه و متکلمان را عقیدت همین است چنان که " شیخ مفید " قدس سره به ظاهر روایات استدلال کرده و اراده خدا را از صفات فعل میدانند. و ما در کتاب کلام خود بعضی از آن روایات را با تأویلی که گروه دیگر از متکلمین، یعنی آنان که اراده را از صفات ذات و عین ذات خدا میدانند بیان کرده اند نقل کرده ایم.

(۵)

عقیده هشام بن الحکم راجع به ولایت و امامت " هشام بن الحکم " مانند سایر امامیه معتقد بخلافت بلا فصل " علی بن ابی طالب " (ع) بوده و عقیده داشته که امر امامت به اجماع امت یا شوری واگذار

نشده است و امام باید از طرف پیغمبر تعیین و تصریح شود و با معجزه امامتش ثابت گردد چنان که از مناظره اش با مرد شامی و بریهه که در بخش مناظرات مطالعه خواهید

کرد این معنی استفاده میشود. " هشام بن الحکم " از مدافعین سرسخت مقام ولایت بوده. " ابن الندیم " در فهرست صفحه ۲۴۹ مگوید: او از کسانی است که بر امامت

دلیل و برهان روشن اقامه کرده و مذهب تشیع را تنقیح و تهذیب نموده اند. و نیز این جمله را " ابن الندیم " در صفحه ۷ فهرست از " هشام بن الحکم " نقل کرده که میگفت: من مانند کسانی که با ما در ولایت مخالفند ندیدم، کسی را که خدا از آسمان برای ولایت تعیین کرده عزل نموده اند و بالعکس آن کس را که خدا عزل کرده ولایت داده اند. سپس سوره براءت را نقل میکند و مگوید که جبرئیل نازل شد و گفت سوره براءت را کسی جز تو یا مردی که از تو باشد نباید ابلاغ کند. (۶)

عقیده هشام بن الحکم راجع به عصمت امام

" هشام بن الحکم " معتقد به عصمت امام بوده به این معنی که امام باید دارای نیروئی باشد که در مرحله اعتقاد و فکر و بیان احکام و فتوی مصون از خطا و اشتباه و سهو و نسیان باشد. بعلاوه از نظر اخلاق و اعمال طوری باشد که به اختیار خود مصون از انحراف باشد تا اعتماد مردم را به خود جلب نماید و مردم با اطمینان خاطر طاعتش را بپذیرند. و بدین جهت باید دامن امام در تمام مدت حیات چه قبل از امامت چه در حال امامت از لوث معاصی چه صغیره چه کبیره پاک باشد. " هشام بن الحکم " برهانی بر عصمت امام اقامه کرده که توجه خوانندگان را به آن جلب منمائیم: " عبد الله بن یزید اباضی " " به هشام بن الحکم " گفت: از کجا میگوئی که امام باید از تمام گناهان معصوم باشد؟

" هشام بن الحکم " - چنان که معصوم نباشد ممکن است مرتکب گناه شود، در این صورت نیازمند به کسی باشد که بر او حد اقامه کند، چنان که دیگران نیازمندند

(یعنی در این صورت پیشوای دیگری لازم است که مراقب او باشد و حدود الهی

را درباره او اجرا نماید). بعلاوه اگر معصوم نباشد ممکن است که از همسایه و دوست و خویش و رفیق خود جانب داری نماید و از اجرای حق درباره ایشان خودداری نموده حق را کتمان کند. و این مدعی را قرآن تصدیق میکند، چه خداوند هنگامیکه " به ابراهیم " خلیل مگوید " انی جاعلك للناس اماما " من تو را پیشوای مردم قرار خواهم داد. تقاضا میکند (که فرزندان مرا نیز مشمول این عنایت قرار ده) مفرماید " لا ینال عهدی الظالمین " بقره ۱۱۸. عهد من (امامت به ستمکاران

نمرسد.

تکمیل: از این پاسخ پروردگار استفاده میشود که ستمکار بطور اطلاق چه ستمکار به خود باشد چه ستمکار به غیر لایق منصب امامت نیست. به عبارت دیگر کسی

که عنوان ظالم بر او بطور حقیقت صدق کند چه در زمان سابق بر امامت چه در زمان امامت شایسته مقام زمامداری و رهبری روحانی جامعه اسلامی نباشد. چه در صورتی که قبل از امامت، این عنوان بر او صادق باشد اطمینان مردم از او سلب میشود و او را بعنوان رهبر روحانی نمیدانند. چنان که مرتکب جنایت در محکمه قضاوت افکار عمومی، به محرومیت از حقوق اجتماعی برای مدتی معینی و در بعضی

از جنایات برای همیشه محروم میباشد و افکار عمومی مرتکب جنایت را بعنوان زمامداری ظاهری هم نمیدانند.

سپس " هشام بن الحکم " شرایط و نشان های عصمت را توضیح میدهد. " عبد الله نعمه " از جلد هفتم بحار روایتی که راجع بسؤال و جواب " ابن ابی عمیر "

با " هشام بن الحکم " درباره عصمت است نقل میکند که خلاصه اش به فارسی چنین است:

" ابن ابی عمیر " : در تمام مدت مصاحبت و رفاقتم با " هشام بن الحکم " نیکوتر از سخنی که از وی درباره عصمت شنیدم سخنی نشنیدم. چه روزی از وی سؤال کردم که آیا امام معصوم است یا نه؟ گفت آری.

گفتم: صفت و نشان عصمت چیست و عصمت بچه وسیله شناخته میشود؟ گفت: تمام گناهان فقط از چهار خصلت حرص و حسد و غضب و شهوت سر - چشمه مگیرد. نشان معصوم اینست که از این چهار صفت منزه و پاک است. امام

از رذیله حرص پاك است و ممكن نيست حريص باشد، چه دنيا همه زير ننگين اوست و هموست كه خازن و نگهبان اموال مسلمانان است، پس چگونه ممكن است كه دستخوش حرص باشد.

امام از رذیله حسد منزّه است، چه انسان نسبت بما فوق خود حسد مبرد و کسی در کمالات بالاتر از امام نیست و همه مردم پست تر از وی میباشند، پس چگونه به مادون خود حسد مبرد.

و غضب نمیتواند امام را به معصیت وادار کند، چه غضب امام برای خداست زیرا كه خدا بر او اقامه حدود را واجب فرموده و باید كه ملامت مردم و رأفت نسبت به امور دنیوی او را از اقامه حدود الهی باز ندارد.

اما شهوت، غیر ممكن است كه انگیزه امام نسبت به انتخاب لذائذ دنيا و - تقدیم بر لذائذ آخرت، شهوت باشد، زیرا كه خداوند چشم او را باز کرده و معرفتش را كامل نموده و به آخرت با جشمی نگاه میکند كه ما به دنيا منگريم، بدین جهت آخرت

محبوب اوست چنان كه دنيا محبوب ماست، آیا هیچ دیده یی كه کسی از دیدار جمال زیبایی برای نگرستن به صورت زشتی چشم بگیرد، یا هیچ دیده یی كه برای خوردن غذای تلخی از خوردن غذای لذیذ و پاکیزه یی خودداری کند، یا هیچ دیده یی كه کسی برای پوشیدن جامه خشن وزبری جامه نرم و لطیفی را از تن بر کند، یا برای نعمت زودگذر و زائلی دست از نعمت باقی و جاوید بردارد.

از این منطق " هشام بن الحکم " عقیده وی نسبت بلزوم عصمت پیغمبر هم روشن میشود تعجب میکنم از " اشعری " كه " به هشام " نسبت داده كه وی با اینکه

قائل به عصمت امام است صدور معصیت را از پیغمبر تجویز میکند و منطقتش در تجویز

صدور معصیت از پیغمبر اینست كه چون بوی وحی میشود، ممكن است بوسیله وحی،

خداوند او را به خطایش واقف سازد و در نتیجه متنبه شده توبه نماید، به خلاف امام،

چه بوی وحی نمیشود و اعلام خطای وی میسر نیست، زیرا كه از مثل هشامی چنین استدلال بسیار بعید به نظر میرسد، چه این استدلال با استدلالی كه برای عصمت

امام کرده کاملاً متناقض میباشد. زیرا که اگر خطا و عصیان از امام موجب سلب اعتماد و اطمینان از وی شود، چگونه موجب سلب اعتماد و اطمینان از پیغمبر نگردد. لذا به نظر نگارنده این نسبت به هشام بن الحکم بی اساس است یا لا اقل باید آن را با احتیاط و تردید تلقی کرد. و ممکن است که به منظور هشام از این بیان پی نبرده باشند و مقصودش این باشد که در صورتی که پیغمبر مؤید به وحی و اعلام خطای وی بوسیله وحی ممکن میباشد مع ذلك عصمتش بر حسب برهان لازم است، عصمت امام که از وسیله وحی، محروم است بطریق اولی لازم است.

(۷)

عقیده هشام بن الحکم راجع به سایر صفات امام " هشام بن الحکم " مطابق عقیده تمام امامیه، امام را اعلم مردم میدانسته و در پاسخ " عبد الله بن یزید اباضی " هنگامی که از وی سؤال کرد بچه دلیل مگویی امام باید اعلم مردم باشد؟ برهانی اقامه کرده که خلاصه اش اینست: اگر امام عالم نباشد ممکن است که در اثر نادانی و جهل به حکمی، شریعت و مقررات دین را منقلب و وارونه سازد، بر کسی که حد واجب است حد اجرا نکند

و بر کسی که حد واجب نیست حد اجرا نماید و کسی را که باید دستش بریده شود

تازیانه زند و کسی را که تازیانه بر و واجب است دست ببرد. بعلاوه اگر جاهل باشد پیروی داناتر بر وی و بر مردم لازم است و با وجود داناتر، او شایسته مقام امامت و پیشوایی نباشد و این گفتار را قول خدای تعالی: افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی إلا ان یهدی فمالکم کیف تحکمون (سوره یونس ۳۶) تصدیق میکند چه جاهل راه به حق نیابد و خود ناقص باشد چگونه میتواند راهنمایی دیگران را به عهده بگیرد و آنان را تکمیل کند.

" هشام بن الحکم " مانند سایر امامیه معتقد بوده که امام باید در تمام صفات پسندیده حتی صفاتی که مربوط به تبلیغ نیست کامل و مقدم بر سایرین باشد. مثلاً در شجاعت و سخاوت باید بر دیگران تقدم داشته باشد. هنگامیکه " عبد الله

بن یزید اباضی " برای این مدعا از هشام بن الحکم دلیل مطالبه میکند مطابق روایت " مرحوم صدوق " (۱) در علل الشرایع " هشام بن الحکم " قریب به این بیان استدلال میکند.

(۱) " مرحوم صدوق " که نامش " محمد بن علی بن حسین بن موسی بابویه قمی " مکنی " به ابو جعفر " و ملقب " به صدوق " است متولد در حدود سال ۳۰۶ و متوفی بسال ۳۸۱ هجری است.

" مرحوم صدوق " استادی از اساتید شیعه و رکنی از ارکان شریعت و رئیس محدثین و صدوق (بسیار راستگو) در روایت از ائمه دین و متولد به دعای امام زمان میباشد. " محمد بن علی اسود " گوید پدرش پس از فوت " عثمان بن سعید عمروی " نایب خاص امام زمان از من تقاضا کرد که از " حسین بن روح " نایب دیگر امام زمان تقاضا کنم که از صاحب الزمان در خواست کند که حضرتش از خدا بخواهد و دعا کند که خداوند بوی فرزندی عطا کند. من از " حسین بن روح " تقاضا کردم. پس از سه روز به من خبر داد که امام زمان برای " علی بن حسین " دعا کرد و به زودی برای وی فرزند مبارکی متولد میشود که خداوند بوسیله وی مردم را منتفع مسازد. و بعد از او اولاد دیگری برای وی متولد خواهد شد و در همان سال " محمد بن علی " (صدوق) متولد شد و بعد از وی فرزندان دیگری به دنیا آمدند.

" شیخ طوسی " در کتاب غیبت روایت را با تفاوتی نقل کرده و خلاصه اش چنین است: گروهی از مشایخ قم روایت کرده اند که " علی بن الحسین بابویه " دختر عموی خود را در حباله نکاح داشت و از وی برای او فرزندی به دنیا نیامده بود. به حسین بن روح نوشت که از پیشگاه امام زمان تقاضا کند که حضرتش از خدا بخواهد که فرزندان فقیه و دانشمند در دین بوی عنایت فرماید. جواب از ناحیه مقدسه رسید که از این عیال تو را فرزند نخواهد شد ولی به زودی کنیزی دیلمی، مالک خواهی شد و از او دو فرزند فقیه نصیب خواهد شد. " ابو عبد الله بن سوره " گفته است که برای " ابو الحسن بن بابویه " (پدر صدوق) سه فرزند به دنیا آمد، دو فرزندش " محمد " و " حسین " فقیه ماهر در حفظ بودند، مطالب و روایاتی که قمیین دیگر حفظ نداشتند آنان حافظ بودند. و برای ایشان برادری بوده بنام " حسن " که از لحاظ سن اوسط فرزندان ابن بابویه بوده و مردی عابد و منزوی بوده لکن از فقه بهره بی نداشته است. " ابن سوره " گفته است که " ابو جعفر (صدوق) و ابو عبد الله " برادرش هنگامیکه احادیث را روایت میکردند مردم از حافظه ایشان تعجب منمودند و میگفتند این خصوصیت و شأن برای شما به دعای امام زمان حاصل شده است و این مطلب به استفاضه از اهل قم روایت شده است. " شیخ طوسی " در فهرست درباره وی گفته: " محمد بن علی بن حسین بن موسی بابویه " مکنی " به ابو جعفر " جلیل و بزرگوار و حافظ احادیث و بصیر برجال و صراف و نقاد اخبار بوده در محدثین قم از نظر حفظ و کثرت معلومات مانندش دیده نشده. در حدود سیصد کتاب تصنیف کرده و فهرست کتابهایش معروف است و من آنچه را که فعلا بخاطر دارم مینگارم. سپس تعداد چهل کتاب از کتابهایش را شمرده...

" نجاشی " گفته که " صدوق " استاد و فقیه خراسان و وجیه طایفه امامیه بوده و بسال ۳۵۵ در حال حدیث سن (جوانی) وارد بغداد شده بزرگان طایفه امامیه از وی استماع حدیث و استفاده کرده اند.

گروهی از بزرگان مانند " محقق داماد " " شیخ بهائی " " ابن طاووس " - " مجلسی " اول " و " دوم " " صاحب حاوی " و " شهید اول " تصریح بوثاقت وی نموده اند بلکه تمام

اصحاب، نظر باینکه حکم بصحت اخبار کتابش یعنی " من لا يحضره الفقيه " که یکی از کتب اربعه و از مدارك فقه شيعه است نموده اند او را توثيق و تعديل کرده اند و مراسيل او را بعنوان روايات صحيحه تلقي نموده اند چنانکه با مراسيل ابن ابی عمير همین معامله را کرده اند. " علامه طباطبائی " گفته که بعضی از اصحاب، احاديث کتاب فقيه را بر سایر کتب اربعه ترجیح داده اند نظر باینکه صدوق از نظر حفظ و ضبط و تحقیق و تأمل در روايات بر دیگران مقدم است و کتابش بعد از کتاب کافی نوشته شده و صحت رواياتش را تضمین کرده است و فقط بقصد تصنیف، اخبار را در آن جمع آوری نکرده است، بلکه رواياتی را که بر طبق آنها فتوی میدهد و آنها را بین خود و خدایش حجت میدانند در کتابش ذکر کرده. اضافه بر گواهی بزرگان و عمل آنان " شهيد ثانی " قدس سره در " درایة الحدیث " گفته که مشایخ و اساتید اخبار از حدود زمان " محمد بن یعقوب کلینی " تا زمان ما هیچیک نیازمند باین نیستند که ارباب رجال بترکیه آنان تصریح و بعدالت آنان تنصیص نمایند چه در هر زمانی و ثاقت و ضبط و پرهیزکاری آنان بحدی که بالاتر از مرتبه عدالت است اشتهار دارد، و شهرت آنان بعدالت، بلکه بمرتبه بالاتر از عدالت، آنان را از توثیق و تعديل بی نیاز مینماید. و سر اینکه اکثر ارباب رجال از تصریح بوثاقت و عدالت بسیاری از اعظام خود داری کرده اند همین است، چه شیاع طریق مألوف و مسلک معروفی بین محدثین، برای ثبوت و ثاقت و عدالت و جلالت بوده است. و " صاحب حاوی " عدالت " صدوق " را از ضروریات دین شمرده است. " مرحوم مامقانی " میگوید از جمله اموری که گواه جلالت قدر وی میباشد، روایتی است که از شخصی عادل و موثق و امین یعنی " سید ابراهیم لواسانی تهرانی " بسند صحیح، چهل سال قبل برایم نقل شد، و خلاصه آن روایت اینست که در اواخر سال ۱۳۰۰ هجری، سیل قبر " مرحوم صدوق " را خراب کرد و بدن شریفش آشکار شد و سید مذکور از کسانی بوده که دیده اند بدن وی صحیح و سالم و کوچکترین تغییری در بدن وی نبوده و گویا روحش در همان آن از بدن وی خارج شده، حتی رنگ حنا در محاسن مبارك وزیر پاهایش باقی بوده ولی کفنش پوسیده و متلاشی شده و عنكبوت بعورتش تار تنیده است. " مامقانی " میگوید نظر کن بدو کرامت برای آن بزرگوار یکی تازگی و نپوسیدن بدن در مدت قریباً نهصد سال و دیگر پرده کشیدن عنكبوت، بامر پروردگار ملکوت، بر عورتش برای اینکه عورتش مکشوف نشود و احترامش کاسته نگردد.

نگارنده: از آنجائیکه جز معصوم هیچکس خالی از نقطه ضعف نیست خرده گیران در صدوق يك نقطه ضعف سراغ دارند و آن عبارت از این است که سهو را بر پیغمبر تجویز کرده است و گروهی از دانشمندان با اینکه توثیقش کرده اند این عقیده ویرا بشدت مورد انتقاد و حمله قرار داده اند. گرچه بعضی از وهابی مسلکان شيعه این نقطه ضعف را مایه افتخار و دلیل روشنی و اعتدال وی قرار داده اند.

اما جهت اینکه باید در شجاعت بر دیگران تقدم داشته باشد اینست که
امام مرکز اجتماع و ستاد مسلمانان است و در جنگ سپاهیان باید به ستاد مراجعه

نمایند و چنانکه فرار کند و پشت بجنگ نماید بخشم خدا برگشته است و روا نیست که امام بخشم خدا برگردد. اینك گفتار خدا را ملاحظه فرمایید: " یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوهم الادبار و من یولهم یومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئة فقد بآء بغضب من الله و مأویہ جهنم و بیئس المصیر " (۱۵ - ۱۶ انفال).

ترجمه: گروه مؤمنان گاهی که در میدان جنگ سپاه انبوه کفار را به بینید پشت بآنها مکنید. و هر که در آنروز پشت خویش بر آنها بگرداند، قرین غضب خدا شده جای او جهنم است که سرانجامی است بد، مگر آنکه برای حمله‌یی منحرف شود یا بسوی گروهی دگر رود.

اما جهت اینکه باید در سخاوت بر دیگران تقدم داشته باشد اینست که اگر سخاوت نداشته باشد شایسته امامت نباشد، چه مردم نیازمند بعتا و بخشش امام و رعایت مساوات در تقسیم بیت المال و رساندن حق بحقدار میباشند و این

معانی با سخاوت صورت پذیرد، چه در صورت سخاوت است که از حقوق مسلمین و

مردم چیزی را برای خود اندوخته نمکند و در تقسیم بیت المال سهم خود را اضافه بر دیگران قرار نینمدهد.

" هشام بن الحکم " جهات دیگری هم در امامت شرط میداند که در ضمن مناظره اش با ضرار بن عمرو که در بخش مناظرات بنظر خوانندگان خواهد رسید بیان کرده و توضیح داده است.

(۸)

عقیده هشام بن الحکم راجع بکرامات و خرق عادات طبق گفتار بغدادی " در الفرق بین الفرق " " هشام بن الحکم " صدور خرق عادت را از غیر پیغمبر جایز نمیدانسته. گر چه بر فرض صحت این نسبت، هشام در این عقیده متفرد نیست، چه بعضی از متکلمین امامیه مانند نوبختیها و جماعت - معتزله با استثنای ابن اخشید و پیروانش با این عقیده موافقت دارند، بلی اکثر امامیه و ابن اخشید و اصحاب حدیث را عقیدت آنست که صدور خرق عادت و کرامت از بندگان شایسته جایز است و گروهی از امامیه خرق عادت را برای امام واجب و علامت امامت را نص باضافه معجزه میدانند. لکن سخن در صحت اصل این نسبت " بهشام بن الحکم " است. و چون این نسبت جز از " بغدادی " و " اشعری " از طریق دیگری بمان نرسیده و آن دو نفر هم در مقام قدح هشام این عقیده را بوی نسبت داده اند باید این نسبت را با احتیاط و تردید تلقی کرد بلکه خلاف واقع بودن این نسبت، راجح بنظر میرسد، چه خود " بغدادی " بهشام بن - الحکم نسبت داده است که او راه رفتن بروی آب را برای غیر پیغمبر تجویز مسکرده و این عقیده با عقیده بی که سابقا نقل شد متناقض است، و مقام " هشام بن الحکم " اجل از اینست که در موضوع واحد، بدو امر متناقض معتقد باشد. (*)

(۹)

عقیده هشام راجع باستطاعت و آزادی بشر
" هشام بن الحکم " بر خلاف اشاعره بشر را در کارهای خود آزاد و افعال
بندگان را مستند بآنان و از صفات ایشان میدانسته، لکن قائل بمقاله معتزله که راه
افراط را در آزادی بشر پیموده اند نبوده بلکه معتقد بحد وسط و امر بین الامرین که
مذهب حق است بوده و روایتی را که از آن بطلان جبر و تفویض استفاده میشود
از " امام صادق " (ع) نقل کرده که در بخش روایات بنظر خوانندگان خواهد
رسید و تفسیری که از " هشام بن الحکم " برای امر بین الامرین حکایت شده قریب
باین مضمون است:

افعال بشر از نظر اینکه باراده و اختیار بشر واقع میشود اختیاری است و از نظر
اینکه یکی از مقدمات افعال بشر سبب مهیج است اضطراری است. بیان روشنتر
چون هر فعلی از افعال ارادی انسان محصول و نتیجه مقدمات عدیده بی میباشد که
برای هر يك از آنها در وجود فعل انسان اثری است و یکی از آن مقدمات میل و
ورغبتی است که انسان را تهیج بفعل میکند و این مقدمه فعل خداست بلی مقدمه
اخیر فعل انسان انتخاب و اختیار خود اوست و چنانچه این دو جهت را در افعال
انسان مورد توجه قرار دهیم باید قائل بامر بین الامرین شده و بگوییم که انسان در
افعالش نه مجبور است و نه استقلال و آزادی تام دارد. و ما در بخش روایات
معانی امیر بین الامرین را مشروحا ذکر خواهیم کرد.

(۱۰)

عقیده هشام بن الحکم راجع بقرآن و کلام خدا
عقیده " هشام " نسبت بکلام خدا موافق عقیده " امامیه " و " معتزله " است،
چه در خصوص کلام خدا از اواخر زمان حکومت اموی بین مسلمانان اختلافی پدید
آمد و پس از اتفاق باینکه یکی از صفات خدا تکلم است و قرآن کلام خدا میباشد در

حدوث و قدم قرآن اختلاف کردند. " اشاعره " قائل بقدم کلام خدا و قرآن شده و اضافه بر علم و اراده کلام را نیز از صفات قائمه بذات حق قرار داده اند و از آن بکلام نفسی تعبیر کرده اند. ولی " معتزله " و " امامیه " قائل بحدوث کلام خدا و قرآن شده و کلام نفسی را ابطال کرده اند. و ما در کتاب کلام، نظریه‌های مختلفی را که از طرف دانشمندان راجع بکلام خدا اظهار شده بیان کرده ایم و انتقادات کلام نفسی و ادله طرفداران و مخالفان را مشروحا ذکر نموده ایم.

" هشام بن الحکم " مانند تمام امامیه قائل بحدوث کلام خدا و قرآن میباشد. فقط امتیازی که با دیگران دارد این است که از وی حکایت شده که میگوید: قرآن نه خالق است نه مخلوق و توصیف قرآن بخالقیت و مخلوقیت جایز نیست، چه قرآن خود صفت است، و صفت توصیف نمیشود. و چنانچه از استدلال " هشام " صرف نظر کنیم ظاهر این است که " هشام بن الحکم " این فکر را از بیان معصوم اتخاذ نموده، و از اینکه صدوق هم روایاتی در این زمینه از معصوم نقل کرده معلوم میشود که وی هم با این عقیده همراه و بآن روایات اعتماد دارد، اینک بعضی از آن روایات را ملاحظه فرمائید:

۱ - " حسین بن خالد " (۱): بامام هشتم (ع) عرض کردم فرزند پیغمبر، خبر ده مرا از قرآن که آیا خالق است یا مخلوق؟

امام: نه خالق است نه مخلوق لکن کلام خدای عز و جل میباشد.

۲ - " سلیمان بن جعفر جعفری " : بموسی بن جعفر (ع) عرض کردم فرزند پیغمبر راجع بقرآن چه میفرمائی؟ نزد ما در قرآن اختلاف است. گروهی گویند: قرآن مخلوق است و گروهی گویند: قرآن مخلوق نیست.

امام: اما من آنچه را که ایشان گویند نمیگویم، لکن من میگویم قرآن کلام خداست.

(۱) " حسین بن خالد صیرفی " : " شیخ طوسی " در رجالش وی را از اصحاب " امام هشتم " (ع) شمرده مرحوم " مامقانی " مگوید از محدثین جلیل القدر و محیط باخبار و احکام شریعت مطهره و مورد عنایت ائمه هدی علیهم سلام الله بود و اکثر روایاتش مورد قبول و عمل اصحاب است.

پس از ملاحظه این دو روایت خوانندگان محترم بتوجیه " صدوق " توجه فرمایند. و خلاصه آن توجیه این است: در قرآن کریم عناوین وصفاتی از قبیل کلام الله - وحی الله - قول الله و کتاب الله برای قرآن ذکر شده لکن عنوان مخلوق بر قرآن اطلاق نشده و چون این صفت و عنوان در قرآن وارد نشده ما هم از اطلاقش بر قرآن خودداری میکنیم. و سرش این است که گاهی مخلوق در لغت بمعنی مکذوب نامیده شده، گفته میشود: کلام مخلوق ای مکذوب. سپس آیه " وتخلقون افکا " و " ان هذا الا اختلاق " را هم گواه بر این معنی قرار داده و نتیجه گرفته است که هر که بگوید قرآن مخلوق بمعنی مکذوب است کافر است. و هر که بگوید غیر مخلوق بمعنی غیر مکذوب است راست و حق و صواب گفته است.

و هر که بگوید غیر مخلوق بمعنی غیر محدث (قدیم) و غیر منزل است ناحق و باطل گفته است.

(۱۱)

عقیده هشام بن الحکم راجع بتعذیب کودکان
عقیده " هشام بن الحکم " این است که بر خدا روا نیست که کودکان را عذاب فرماید، بلکه کودکان در بهشت متنعم میباشند.
راجع به این موضوع نظریه‌های مختلفی اظهار شده:
۱ - " خوارج " را عقیدت آن است که کودکان محکوم بحکم پدرانشان میباشند. کودکان مؤمنان، بحکم ایمان پدرانشان، محکوم بایمان. و کودکان کفار، بحکم کفر پدرانشان، محکوم بکفرند.
کودکان مؤمنان برای همیشه در بهشت متنعم، و کودکان کفار برای همیشه در دوزخ معذب میباشند.

۳ - بعضی از امامیه مانند " صدوق " و " اشاعره " باستثنای " ابو الحسن - اشعری " گویند: پروردگار در آخرت آتش افروزد و کودکان را امر بورود در آن فرماید پس هر کودکی که وارد آتش شود خداوند درباره وی فرماید اگر این

كودك در دنيا مكلف ميشد، امثال مسكرد وفرمان ميبرد. سپس او را ببهشت برد وهر كودكي كه خودداري از رفتن ميان آتش نمايد، خداوند فرمايد چنانچه در دنيا باين كودك امر ميشد امثال مسكرد وفرمان نميبرد. سپس او را بدوزخ فرستد وظاهر بعضي از اخباري كه مرحوم " صدوق " در " توحيد " نقل کرده این نظريه را تأييد ميکند.

۳ - نظر " ابو الحسن اشعري " (۱) اينست كه عذاب كودكان براي افزودن غم پدرانشان جايز است بنا بر اين عذاب كودكان كفار براي افزودن حزن آنان است. لکن چنانکه از جاحظ نقل شده این عمل از کسی شایسته است که از راه دیگر، قادر بر افزودن غم مجرمان نباشد وناچار بدین وسیله زشت متوسل شود، ولی خداوند که همه طور وسیله در اختیار دارد، چگونه با شکنجه کسانی که استحقاق

شکنجه ندارند، باضافه کرده تألم مجرمان متوسل ميشود. گروهی دیگر از متکلمان را عقیدت آنست که كودكان چه كودكان مسلمانان چه كودكان كفار در بهشت متنعم خواهند بود، لکن نه بعنوان ثواب وپاداش عمل، چه در دنيا كه كودكان صلاحيت تكليف را نداشتند، آخرت هم كه دار تكليف نيست. پس پروردگار صرفا از باب تفضل كودكان را متنعم فرمايد. " مرحوم علامه حلی " اعلى الله مقامه (۲) باين نظريه تصريح فرموده و خلاصه گفتارش اينست:

(۱) " علی بن اسمعیل ابو الحسن اشعری بصری " از متکلمان و پیشوایان مذهب " اشاعره " میباشد و صاحب تألیفاتی است بسال ۳۲۴ هجری بدرود جهان گفته است.
(۲) " علامه حلی " كه بسال ۶۴۸ هجری بدنیا آمده و شب شنبه یازدهم ماه محرم سال ۷۲۶ ه در گذشته، در جلالت بمرتبه‌ی است كه قلم از تحرير فضائل و مناقبش عاجز است و " فاضل تفرشی " گفته تصور ميکنم كه خودداري از وصفش بهتر باشد، چه كتاب من گنجایش بیان علوم و تصنیفات و فضائل و محامد وی را ندارد.
" مرحوم مامقانی " گفته از باب ما لا يدرك كله لا يترك كله ميگويم: دانشمندان اسلامي اتفاق بر وفور علم و كثرت تصنیف وی نموده اند و در وثاقتش مبالغه کرده اند.
" بحر العلوم " گفته " علامه حلی " علامه و فخر آدمیان و بزرگترین فرد دانشمندان، دریای بیکران دانش و سحاب فضیلت و کمال - جامع تمام کمالات و دانشها - مروج مذهب در سده هفتم و رئیس مطلق دانشمندان شیعه بوده، در هر علمی كتاب تصنیف نموده است " سماهيجی " ميگويد " علامه " در اشتهار بين شيعه اماميه بلکه عامه، روشنتر از آفتاب در رابعة النهار بوده. فقيه: متکلم، منطقی، هندسی، ریاضی، جامع فنون، متبحر در تمام علوم، چه علوم عقلی، چه علوم نقلی، مورد وثوق و پیشوا در فقه و اصول بوده، آفاق را بتصنیفات خود پر و جهان هستی را بتالیفات خود معطر ساخته، از علماء اصولی و مجتهد صرف بوده، تا آنجا كه " مرحوم استرآبادی " گفته: اول کسی كه از اصحاب ما راه اجتهاد را پيموده علامه بوده و او کسی است كه اخبار را بچهار بخش تقسیم و طبقه بندی کرده و اصطلاح صحیح

وحسن وموثق وضعیف را متداول ساخته.
از " تکمله امل الامل " استفاده میشود که در علوم عقلی شاگرد " خواجه طوسی " بوده و " خواجه " در فقه، شاگرد وی بوده است و در مناظرات با مخالفان هم مهارتی بسزا و جدیتی تمام داشته، و ببرکت مناظره وی مذهب حق بر " شاه خدا بنده " آشکار شد و تشیع را اختیار کرد، و همو بود که دستور داد خطبه وسکه را بنامهای نامی ائمه هدی زینت دهند.
" علامه طباطبائی " گفته: " بعلاوه بشدت پرهیزکار و بی نهایت متواضع و فروتن بود خصوصا نسبت بذریه طاهره و جمعیت علویان " .

اما کودکان کفار چنانچه بواسطه امراضی که بر آنان عارض میشود استحقاق عوض داشته باشند عقلا بعث و معاد ایشان لازم است، و گرنه عقلا بعث ایشان لازم نیست. لکن بدلیل سمعی ثابت شده که کودکان هم معاد دارند و خداوند آنان را محشور خواهد کرد. ایشان در دنیا محکوم بحکم پدرانشان میباشند یعنی با بچه مسلمانان معامله اسلام و با بچه کافر معامله کفر میشود. اما در آخرت کودکان بدون ثواب یعنی صرفاً بعنوان تفضل در نعمت محشور میشوند چه در باره ایشان

استحقاق در اثر عمل صالح تصور نمی شود، و آنان نه مؤمنند نه کافر (کشف الفوائد).

(۱۲)

عقاید هشام بن الحکم راجع باصول فقه
عقاید " هشام بن الحکم " راجع باصول فقه کاملاً در دست نیست آنچه از
مطاوی کلمات دانشمندان استفاده میشود اینست که:
۱ - تواتر را موجب علم میدانسته هر چند تواتر باخبار کفار حاصل شود.

چنانکه از گفتار " ابن الخياط " معتزلی پیداست، چه او گفته است: ماجن (ابن راوندی) گفته است چنانچه سفهاء از بغدادیان گویند که شیعه خبر متواتر را مفید علم نیداند، بآنان میگوییم چنین نیست، تمام شیعه با این عقیده موافقت ندارند، چه " هشام بن الحکم " را عقیدت اینست که خبر متواتر موجب علم است هر چند تواتر از ناحیه کفار حاصل شود.

۲ - استصحاب را حجت میدانسته. از استدلال " هشام بن الحکم " در مقابل " یحیی بن برمکی " برای اثبات حیات امام (باینکه هر گاه مردی با اهلش آمیزش کند سپس بسوی مکه مسافرت نماید یا از ما پنهان شود بر ما لازم است که آثار حیات وی را مترتب نماییم تا وقتیکه خلافتش ثابت شود.) استفاده میشود که استصحاب را حجت میدانسته.

۳ - از حکایت " ابن الخياط " و گفتارش راجع بضالت اکثر امت استفاده میشود که " هشام بن الحکم " اجماع امت را حجت میدانسته، چه " ابن الخياط " چنین گفته است: " هشام بن الحکم " گفته است که اکثریت بواسطه ترك متابعت علی (ع) و پیروی دیگری گمراه شدند اما اجماع تمام امت بر ضالت نزد هشام جایز نیست.

عقاید وافکار فلسفی هشام بن الحکم پس از آنکه در اوایل حکومت عباسیان، کتب فلسفه یونانیان، بزبان عربی ترجمه شد و در دسترس مسلمانان قرار گرفت، گروهی از ملاحظه که در صدد انتقام جوئی بودند و میخواستند در موقع مقتضی ضرباتی را که از اسلام خورده بودند با نیش قلم و زبان تلافی کنند، فرصت را غنیمت شمرده خواستند با مبانی فلسفه در بنیان عقاید اسلامی رخنه ای ایجاد کنند و در عقاید مسلمانان تشکیک نمایند، تا در نتیجه سازمان فکری اسلام را سست و مسلمانان را نسبت بآن بی علاقه سازند. متکلمین اسلامی ناچار شدند که با سلاح جدید یعنی فلسفه بجنگ دشمنان اسلام

برخاسته حملات و شبهات آنان را دفع نمایند و عقاید و افکار دینی را با آب و رنگ فلسفه جلوه دهند. بحکم ضرورت دانشمندان اسلامی بمطالعه و بحث و انتقاد مطالب فلسفی پرداختند ولی با غور در اصول فلسفه شخصیت فکری خود را از دست ندادند و فکرت دینی آنان در فلسفه مستهلك نشد. بلکه با استقلال فکری خود، بعضی از مبانی فلسفه را پذیرفته و با مبانی دینی تطبیق کردند. و راجع ببعضی از افکار فلسفی با انتقادات مستدل و منطقی نظر مخالفت اظهار نمودند و در آن دوره علم کلام وارد مرحله جدیدی شد و در صورت دیگری بخود گرفت. یعنی از صورت مناظره

و صرفاً استناد باده سمعیه (آیات و روایات) بصورت دیگر، تحول یافت و متکلمین اضافه بر ادله نقلیه، با سلاح تازه ای که اصول فلسفه و ادله عقلیه بود، وارد میدان نبرد افکار و عقاید شدند. و از کسانی که در این تحول شخصیت بارز و سهم بسزائی دارند باید " هشام بن الحکم " را نام برد که فلسفه یونان را کاملاً مورد مطالعه و بحث و انتقاد قرار داده ولی افکار و عقاید وی در فلسفه هضم نشده شخصیت دینی خود را از دست نداده است و با تقلید کور کورانه تمام مبانی و اصول فلسفه را نپذیرفته است. بلکه نسبت ببعضی از افکار فلسفه انتقاد و طعن داشته تا آنجا که کتابی بر رد ارسطو طالیس نوشته و بهمین جهت " یحیی برمکی " که طرفدار فلسفه بوده بوی بی مهوری شده است. اینک بعضی از افکار فلسفی " هشام بن الحکم " را برای خوانندگان محترم یادآور میشویم:

(۱)

هشام بن الحکم و جزء لا یتجزی
در حدود ۴۵۰ سال قبل از میلاد " ذیمقراطیس " " دیموکریت " نظریه جزء
لا یتجزی - جوهر فرد را اختراع کرد و این نظریه در جهان فلسفه غوغائی برپا
کرد. هر چند گروهی از فلاسفه این نظریه را مورد حملات شدید قرار داده اند و

با ادله کافی از قبیل لزوم تفكك رحى (۱) و جز آن اثبات کرده اند که هرگز نمیتوان جزئی فرض کرد که قابل تجزیه و تقسیم باجزاء دیگر نباشد، چه دست کم طرف راستش غیر از طرف چپ و طرف بالایش غیر از طرف پائین خواهد بود. و نبودن وسیله برای تجزیه در خارج دلیل این نیست که عقلا شکستن و تجزیه‌اش ممکن نیست.

در نتیجه این اشکال با اشکالات دیگر بعضی از طرفداران این نظریه آن را تعدیل کرده و گفتند گر چه این اتمها قابل تجزیه میباشد ولی منظور ما از بخش ناپذیری این است که با وسایلی که بشر در اختیار دارد تجزیه این اتمها ممکن نیست. پیروان این نظریه همچنان بر این عقیده پایدار بودند تا اینکه فرضیات جدید

(۱) تفكك رحى اشاره بیهانی است که " حاجی سبزواری قدس سره " در " منظومه‌اش " با این شعر (تفكك الرحى ونفى الدایره و حجج اخرى لدیهم دایره) بدان اشاره کرده است و تقریر آن برهان بدین نحو است:

دو دایره یکی بزرگتر نزدیک محیط، دیگری نزدیک مرکز، در سطح سنگ آسیائی فرض میکنیم. و این دو دایره را طوری فرض میکنیم که کوچکتر در جوف بزرگتر قرار بگیرد و مرکز هر دو یکی باشد. سپس نقطه معینی را روی محیط دایره بزرگتر و نقطه دیگری را هم بمحاذات آن روی محیط دایره کوچکتر در نظر میگیریم بعد آسیا را به حرکت ماوریم ولی به اندازه ای حرکت مدهیم که نقطه مفروض بر دایره بزرگتر به قدر يك جزء لا يتجزى حرکت کند در این صورت میپرسیم نقطه‌ای که در دایره کوچکتر بمحاذات نقطه دایره بزرگتر در نظر گرفته‌ایم آیا مساوی با نقطه دایره بزرگ حرکت کرده است یا کمتر از آن یا اساسا ساکن مانده است؟ اگر بگوئید مساوی آن نقطه حرکت کرده است قابل قبول نیست، چه مسلم است که حرکت نقاطی که به محیط سنگ آسیا نزدیک است سریع تر و حرکت نقاطی که به مرکز نزدیک است بطئی تر است، پس ممکن نیست نقطه دایره کوچک به اندازه نقطه دایره بزرگ یعنی به قدر يك جزء لا يتجزى حرکت کرده باشد.

و اگر بگوئید کمتر از يك جزء لا يتجزى حرکت کرده جزء لا يتجزى را متجزى دانسته‌اید و این خلاف عقیده شما و مطلوب ماست.

و اگر احتمال سوم یعنی ساکن ماندن نقطه دایره کوچک را اختیار کنید، مستلزم جدا شدن اجزاء سنگ آسیا و در نتیجه شکستن و پاره شدن آن است، و این لازم بر خلاف حس است پس ناچارید از بخش ناپذیری جزء لا يتجزى دست بردارید.

بنیان آن را متزلزل ساخت و بتدریج فرضیه‌های جدید جامه عمل پوشید و صورت قانون

به خود گرفت و نیروی علم قلب اتم نشکن را شکافت و او را باجزائی تجزیه کرد و معلوم شد که اتم جز یک انرژی فشرده و متکاثف چیزی نیست و از اجزائی مختلفی تشکیل شده که بعضی دارای بار الکتریسیته مثبت میباشد و آن را پرتون منامند و بعضی دارای بار الکتریسیته منفی میباشد که بنام الکترون خوانده میشود و بعضی از نظر بار الکتریکی خنثی میباشد که نترن نام دارد. لکن قبل از آنکه این نظریه قوت خود را از دست دهد و بطلانش با آزمایش‌های عملی آشکار شود گروهی از فلاسفه مادی و الهی از آن استقبال کردند.

اما فلاسفه مادی بدین جهت به استقبالش شتافتند که تصور کردند بدین وسیله میتوانند بدون التزام بوجود خدا موجودات جهان ماده را تعلیل و تفسیر کنند. به این بیان: که اجسام از ذرات (اتمهای) خردی که از نهایت خردی بخش ناپذیر میباشند تشکیل شده اند و این ذرات (اتمها) ازلی و ابدی میباشند و بوسیله حرکت که ذاتی آنها است به صورت‌های مختلفی پیرامون یکدیگر جمع میشوند و از اجتماعشان

به صورت‌های مختلف موجودات گوناگون پدید میآیند. و ما در کتاب علم کلام بطلان

این منطق را مبرهن ساخته‌ایم.

اما فلاسفه الهی بدین جهت که بنظرشان مرسید این نظریه کلید رمز و معمای مشکل اصل و ریشه موجودات مادی میباشد. لذا بزرگان معتزله و جز آنان از اهل سنت و بسیاری از شیعه که به استناد مقالات اسلامیین، مرحوم شیخ مفید را هم یکی از آنان باید شمرد، این نظریه را پذیرفتند لکن با این تفسیر که این اتمهای نشکن و بخش ناپذیر حادث میباشند و به ایجاد خداوند جهان لباس هستی پوشیده اند

به این معنی که خداوند اولاً این اتمها را آفرید سپس موجودات مادی دیگر را از تألیف و ترکیب این اتمها بانحاء مختلف، خلعت هستی بخشید. و گروهی از متکلمین اسلامی در این عقیده پافشاری بسیار داشته‌اند تا آنجا که به مخالفین این عقیده نسبت بی دینی میدادند.

در عین حال گروهی از متکلمین روشن فکر قبل از اینکه کوس رسوائی این

نظریه در بازار علم زده شود و بطلانش عملاً ثابت گردد با این نظریه مخالف بودند. یکی از آنان در قرن دوم هجری بگفته "بغدادی" در "الفرق بین الفرق" "هشام بن الحکم" است، چه وی در ردیف طعنهایی که بر هشام بن الحکم وارد کرده مگوید "هشام بن الحکم قائل بنفی نهایت اجزاء جسم بوده (یعنی عقیده داشته که هر جزئی که از جسم فرض شود الی غیر النهایه قابل قسمت میباشد) و نظام هم ابطال جزء لا یتجزی را از وی گرفته است".

بر فرض صحت این نسبت، این عقیده از افتخارات "هشام بن الحکم" است نه از مطاعن وی، چه حکایت از فکر صائب هشام میکند و معلوم نیست که مرادش از بخش

پذیری بخش پذیری بالفعل است یا بخش پذیری بالقوه و سندی در دست نیست که حتماً مرادش بخش پذیری بالفعل است، و ممکن است مرادش از بخش پذیری الی غیر النهایه بخش پذیری و همی و فرضی باشد چنان که به ارسطو نسبت داده

شده و از "نظام" که این عقیده را بگفته "بغدادی" از "هشام" اخذ کرده است به اختلاف نقل شده. گاهی بوی نسبت داده اند که قائل به بخش پذیری بالقوه بوده (۱)

و گاهی بوی بخش پذیری بالفعل را نسبت داده اند (۲) و به صرف اینکه بر فرض صحت

نسبت، "هشام بن الحکم" قائل بجواز طفره بوده نمیتوان گفت که وی قائل به بخش پذیری بالفعل بوده و برای فرار از بن بست قطع مسافت و عبور از اجزاء غیر متناهی قائل بجواز طفره شده چه ممکن است نظریه جواز طفره بر فرض صحت نسبت،

از این جهت نباشد بلکه بععلل دیگری این نظریه را اظهار کرده باشد مثل اینکه در مقام مجادله و انتقاد آراء دیگران نظریه جواز طفره را بعنوان فرضیه برای ابطال مدعای خصم یا دفع اعتراض وی اظهار کرده باشد.

(۲)

هشام بن الحکم و جواز طفره
طفره عبارت از این است که (اگر مکانی را فرضاً به سه نقطه متوالی تقسیم

(۱) ابراهیم بن سیار صفحه ۱۲۶.

(۲) ابراهیم بن سیار صفحه ۱۲۷.

کنیم) جسمی از نقطه اول به نقطه سوم منتقل شود بدون اینکه به نقطه دوم که در وسط آن دو قرار دارد مرور کند.

"بغدادی" در "الفرق بین الفرق" میگوید: "نظام اول کسی است که این نظریه محال را ابتکار کرده است و میگوید: نظام از هشام بن الحکم و از ملاحظه فلاسفه نظریه ابطال جزء لا یتجزی را گرفته سپس بر اساس این عقیده جواز طفره

را که قبل از وی هیچ کس توهمش را نکرده اختراع کرده است. " بنا بگفتار "بغدادی" مبتکر این نظریه "نظام" است. لکن "اشعری" جواز طفره را به هشام بن الحکم نسبت میدهد و میگوید: "اصحاب هشام بن

الحکم
میگویند جایز است جسم از مکانی به مکان سوم منتقل شود بدون مرور به مکان دوم
(۱)"

علی ایحال کسانی که جواز طفره را به هشام بن الحکم نسبت داده اند حدس زده اند

که نظام این نظریه را هم از "هشام بن الحکم" گرفته و جز حدس، مدرک و سندی در دست نیست که "هشام" با این نظریه موافق باشد، زیرا یکی از مدارک و مبانی این حدس عبارت "اشعری" است. و چنان که عبارت وی را ملاحظه فرمودید از مقاله اصحاب "هشام بن الحکم" موافقت وی را با این نظریه استنباط کرده و این عقیده را بوی نسبت داده است. و یکی دیگر از مدارک و مبانی این حدس

این است که چون "هشام بن الحکم" قائل ببطلان جزء لا یتجزی بوده برای فرار از اشکالات ناچار است که با این نظریه موافق باشد. و "نظام" هم چون قول ببطلان جزء لا یتجزی را از "هشام بن الحکم" گرفته این نظریه را هم که فرع آن است از وی اخذ کرده است. و انصاف این است که هیچ یک از این مبانی صلاحیت ندارد که انسان بطور جزم به هشام بن الحکم نسبت دهد که وی قائل بجواز طفره بوده است. بلی آنچه از حکایات و مناظرات استفاده میشود این است که "نظام" برای

فرار از بن بست در مقابل اعتراضات طرفداران جزء لا یتجزی، چنین اظهار کرده است.

حکایت شده که نظام با استادش ابو الهذیل علاف که قایل بجزء لا یتجزی بوده راجع به این موضوع مناظره کرده ابو الهذیل در مناظره با نظام مساله مورچه و

(١) مقالات صفحه ١٢٦.

بقله را عنوان کرده به این بیان که چنانچه هر جزئی از اجزاء جسم بی نهایت باشد اگر مورچه‌ای بر بقله‌ای حرکت کند باید به نهایت بقله نرسد، زیرا مورچه چگونه میتواند اجزاء غیر متناهی جسم را در زمان متناهی طی کند. "نظام" در پاسخش گفته بعضی از اجزاء بقله را بطفره و بعضی را به مرور و حرکت طی میکند. ابو الهذیل

اعتراض کرده که آن بعض را که به مرور طی میکند چگونه طی میکند با اینکه آن بعض هم غیر متناهی است. ما اینک در مقام صحت و سقم این اعتراض نیستیم فقط منظور ما این است که اولاً نسبت جواز طفره به هشام بن الحکم محقق نیست. ثانیاً قول به بطلان جزء لا یتجزی و بخش ناپذیری اجزاء جسم بالقوه الی غیر النهایه موجب التزام به جواز طفره نیست.

(۳)

هشام بن الحکم و جسمیت بعضی از اعراض مشهور نزد فلاسفه این است که موجودات ممکنه را به دو بخش (جوهر و عرض) تقسیم میکنند. برای جوهر پنج قسم قائلند و اجناس عالیّه عرض را منحصر بنه مقوله میدانند که با جوهر مجموعاً مقولات عشر را تشکیل میدهند به این شرح: جوهر - کم - کیف - این - متی - ملک - وضع - مضاف - فعل (ان یفعل) وانفعال (ان ینفعل) و جوهر را موجود قائم به خود (بی نیاز از محل) و عرض را موجود قائم به محل میدانند و هیچ یک از اعراض نه گانه را جسم نمیدانند بلکه جسم نزد ایشان از اقسام جوهر است.

لکن هشام با عقیده مشهور در بعضی از مصادیق اعراض مخالفت کرده و طبق گفته اشعری و بغدادی قائل شده است به اینکه رنگها و طعمها و بوها که نزد فلاسفه از اعراض بشمار میروند اجسام میباشند. (البته مرادش اجسام لطیفه است) و شاگرد وی "نظام" هم در این عقیده با او موافقت کرده است. مخالفین "هشام بن الحکم" این عقیده را یکی از نقاط ضعف وی شمردند و چنان که بغدادی این عقیده را یکی از فضایح "نظام" شمرد و مگوید او این عقیده را از "هشام بن

الحکم " اخذ کرده است. لکن به نظر نگارنده این نظریه حکایت از روشن فکری وی

مکند و نظریات جدید که با آزمایش عملی اثبات شده آن را تأیید منماید، چه مطابق نظریه جدید نور عبارت از ذرات خردی است که جسم روشن از خود منتشر مسازد که چون به چشم ما برسند احساس روشنی را در آن ظاهر مسازند. و این ذرات خرد با سرعت معینی سیر میکنند و پیغام اجسامی را که محل خارج شدن آنها میباشد به چشم ما مرسانند، و رنگها هم جز انواع مختلف این ذرات خرد چیزی نیستند. نوری که از خورشید متابد سفید رنگ است و پس از عبور از منشور تمام الوانی را که در جهان مشاهده میکنید در برابر ما آشکار مسازد طبق آزمایش نیوتن، کار منشور آنست که ذرات مختلف نور را از هم جدا مسازد. و طعم و بو هم

جز ذرات خردی که از اجسام منتشر میشود و ذائقه و شامه ما را متأثر مسازد چیزی نیست (۱).

(۴) هشام بن الحکم و تداخل اجسام

" بغدادی " مگوید که " هشام بن الحکم " قائل به تداخل بعضی از اجسام در بعض دیگر بوده چنان که " نظام " هم این معنی را تجویز کرده است. " اشعری " مگوید گروهی از شیعه که اصحاب " هشام بن الحکم " میباشند قائل به تداخل هستند و تجویز میکنند که دو جسم لطیف حیز واحدی را اشغال کنند.

گروهی دگر از شیعه تداخل دو جسم را محال میدانند و مگویند مجاورت و مماسه دو جسم جایز است اما تداخل شان محال است. نکته‌یی که تذکارش لازم است اینست که سندی برای نسبت قول به تداخل

(۱) طبق نظریه جدید حد فاصلی میان جرم و انرژی وجود ندارد بلکه انرژی جرم دارد و جرم نمایش انرژی است. بنابراین حرارت هم جرم دارد و چنان که اینشتین مگوید تکه آهنی که با حرارت سرخ شده بیش از آهن سرد وزن دارد نهایت آنکه اگر انرژی را با جرم مقایسه کنیم نتیجه مقایسه شبیه سنجش واحدهای خیلی کوچک پول با مبالغ هنگفت میشود و با يك مثال این کیفیت واضح تر میگردد: مقدار حرارتی که بتواند سی هزار تن آب را گرم کند و به بخار تبدیل نماید فقط يك گرم وزن دارد (خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین).

به هشام بن الحکم جز حکایت " زبرقان " در دست نیست و گفتاری از " هشام بن الحکم " نقل نشده که از آن صریحا قول به تداخل استفاده شود. ظاهرا جواز تداخل را از بعضی از کلمات " هشام بن الحکم " استنباط کرده اند. مثلا از اینکه گفته است

(رنگ و طعم و بوی چیزی یکی است) یعنی هر سه يك حقیقت میباشند استنباط کرده اند که وی قائل بتداخل بوده. و مطابق نظریه جدید میتوان گفت جوهر و حقیقت رنگ و طعم و بو یکی است و حقیقت هر سه همان الکترونهاي جسم است که

در اثر انفعال و تأثر هر يك از حواس از آنها نامی پیدا میکنند و این معنی غیر تداخل است.

بلی عقیده تداخل از کلمات " نظام " صریحا " استفاده میشود چه وی گفته است " حیز طعم و رنگ و بو با اینکه سه حقیقت میباشند یکی است و اجسام لطیفه گاهی در

در جزء واحد و محل واحد حلول میکنند.

ولی " عبد الله نعمه " مگویند: لازم اعتقاد به اینکه الوان و طعوم و روائح، اجسام میباشند عقیده بتداخل است چه فرار از بن بست اشکال لزوم اجتماع دو جسم یا بیشتر در محل واحد مثل اجتماع رنگ و طعم و بو در مثل انار بدون نظریه تداخل ممکن نیست (۱) بعلاوه نتیجه عقیده به بطلان جزء لا يتجزى همین نظریه است،

و چنانچه این نسبت به هشام صحت داشته باشد لازم آن قائل شدن بکمون است چه قائلین بکمون مگویند خداوند تمام مخلوقات را در يك زمان آفریده الا آنکه بعضی از آنها را در کمون بعضی دیگر قرار داده و تقدم بعضی بر بعضی در بروز و ظهور از مکمن و جایگاههای خودشان میباشد و این عقیده صریحا به نظام نسبت داده

شده لکن سندی در دست نداریم که هشام بن الحکم هم قائل به این نظریه باشد. در اینکه " هشام " راجع به این موضوع هم نظری داشته تردید نیست و در

(۱) سابقا گفته شد که حقیقت جوهر و رنگ و طعم و بو یکی است و در حقیقت هر سه همان الکترونهاي جسم است و این عنوان از کیفیت تأثر هر يك از حواس از آنها پدید آید بنابراین، این مقدمه از دلیل عبد الله نعمه علیل است، یعنی قول به تجسم الوان و طعوم و روائح مستلزم قول بتداخل نیست.

مجلس " یحیی برمکی " او و " نظام " و " ابو الهذیل " در این مسأله مناظره کرده اند لکن نظر " هشام " معلوم نیست.

به هر جهت چنان که " هورتن " مگوید تداخل، مولود و نتیجه مجموع نظریه‌هایی است:

- ۱ - نظریه انکساغورث راجع به تجزیه جسم الی غیر النهایه.
- ۲ - نظریه رواقیون راجع بعلاقه روح به بدن که روح را بطور تشابك و تداخل با جسم آمیخته بدانند. و هورتن گفته است که تداخل اجسام و کمون در افکار انکساغورث موج مزند هر چند صریحا هیچ يك از آنها را اظهار نکرده است و اظهارش فقط اینست که تمام اشیاء در جسم اول بطور اختلاط موجودند لکن دیده نمیشوند بنابراین ممکن است که هشام بن الحکم و نظام در این عقیده تحت تأثیر افکار انکساغورث قرار گرفته باشند.

ناگفته نماند که مواردی از گفتار دانشمند نامبرده شایسته بحث و انتقاد است و فقط این نکته را یادآور مشویم که با اینکه ملازمه‌یی بین قول بتداخل و کمون نیست، چنان که " هشام " و " نظام " قائل بتداخل در تمام اجسام بودند راه این استدلال هموارتر بود ولی آنان بر فرض صحت انتساب فقط در اجسام لطیفه مانند رنگ و طعم و بو قائل بتداخل میباشند.

(۵)

هشام بن الحکم و حقیقت انسان

فلاسفه و متکلمان راجع به حقیقت انسان نظریه‌هایی اظهار کرده اند:

- ۱ - گروهی از معتزله را عقیدت آنست که انسان عبارت از هیکل محسوس است و نام انسان به اعتبار همان هیکل بر او اطلاق میشود و روح یکی از اعراض اوست.
- ۲ - گروهی دیگر از دانشمندان معتقدند که انسان عبارت از اجزائی است که از آغاز عمر تا پایان آن در هیکل و بدن باقی مماند و زیاده و نقصان و تغییر و

تبدیل نمیپذیرد و از آن اجزاء تعبیر به اجزاء اصلیه میکنند.

۳ - ابن راوندی و اعوازی گفته‌اند که انسان عبارت از جزء لا یتجزی است و جایگاهش قلب است.

۴ - گروهی گفته‌اند که انسان عبارت از اخلاط اربعه است.

۵ - گروهی را مانند " ابن معتمر " عقیدت آنست که انسان عبارت از مجموع روح و بدن است، نام انسان به مجموع اطلاق میشود و فعالیت هم مستند به مجموع است.

۶ - گروهی را عقیدت آنست که انسان عبارت از روح است و آنان که انسان را عبارت از روح میدانند در حقیقت روح اختلاف کرده و به شعبی منشعب شده‌اند:

۱ - گروهی گویند: روح عبارت از جسم لطیفی است که از ذرات بخار اخلاط تشکیل شده و جایگاهش اعضاء رئیسه بدن که عبارت از قلب و دماغ و کبد است میباشد.

۲ - گروهی گویند: روح عبارت از جسم لطیفی است که در تمام اجزاء بدن سریان دارد مانند سریان آب گل در گل و روغن بادام در بادام، و هر گاه عضوی از اعضاء قطع شود روح در بقیه اعضاء قرار گیرد و چنانچه بدن را طوری قطع کنند که آن جسم لطیف هم قطع شود انسان مسمیرد. " خواجه طوسی قدس سره " در قواعد العقاید " این عقیده را به نظام نسبت داده.

۳ - نظریه اکثر فلاسفه و متکلمین شیعه مانند " شیخ مفید " و " بنی نوبخت " و بعضی از متکلمین عامه اینست که روح جوهری است مجرد که تعلق تدبیر به بدن دارد و از نظر کار و عمل مانند صنعتگری که به آلات و ادوات اعمال را انجام میدهد بوسیله بدن اعمال را انجام میدهد.

اما عقیده " هشام بن الحکم " مطابق حکایت " زبرقان " اینست که انسان مرکب از روح و بدن ولی احساس و فعالیت از ناحیه روح است. بدن مرده و روح فعال و دراک و حساس میباشد و او نوری از انوار است. ولی مطابق حکایت

" شیخ مفید " عقیده اش راجع به حقیقت انسان مطابق عقیده اکثر فلاسفه و متکلمین شیعه است، یعنی چنان که در بالا گفتیم او معتقد است که انسان عبارت است از روح که

جوهر مجرد فعال و دراک و متصرف در بدن میباشد.

اینک خلاصه ترجمه عبارت " شیخ مفید " را در پاسخ سؤال از حقیقت انسان برای خوانندگان منگاریم:

" جواب - همانا انسان چیزی است که " بنی نوبخت " گفته‌اند و از " هشام بن الحکم " هم حکایت شده. اخباری که از موالی ما رسیده دلالت بر مذهب و عقیده ما دارد و آن اینست که انسان چیزی است که قائم به خود میباشد (یعنی جوهر

است)، نه او را حجم میباشد نه حیز و بر او ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق روا نباشد و او همان چیزی است که حکمای اوایل او را جوهر نامیده‌اند و همچنین هر موجود زنده فعال حادثی جوهر بسیط است. و چنان نیست که " جبایی "

و پسرش و اصحابش گفته‌اند که انسان مجموع مرکب و مؤلفی است که عبارت از بدن است و نیز چنان نیست که " ابن اخشید " گفته که انسان جسم متخلخل در بدن است. و چنان نیست که " اعوازی " گفته که انسان جزء لا یتجزی است... و گاهی از آن حقیقت تعبیر به روح میکنند و بر این مبنی اخباری رسیده است که

روح هنگام مفارقت از جسد متنعم و معذب میشود و مراد اینست که انسانی که جوهر بسیط است و روح نامیده میشود پس از مرگ معذب و متنعم است و ثواب و عقاب بر او وارد میگردد و امر و نهی و وعد و وعید به او متوجه میشود. و کتاب کریم هم بر این معنی دلالت دارد چه خداوند مفرماید: (یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم الذی خلقک فسویک فعدلک فی ای صورۃ ما شاء ربک) سوره انفطار ماشاء ربک) سوره انفطار

- ۶

۸ ترجمه: ای انسان چه باعث شد که به خدای کریم خود مغرور گشتی (و نافرمانی او

نمودی) آن خدائی که تو را از عدم بوجود آورد و به صورتی تمام و کامل بیاراست (و باعتدال اندام و تناسب قوی) برگزید و حال آنکه به هر صورتی خواستی (جز این

صورت زیبا هم) خلق توانستی کرد.
و استفاد از این آیه آن است که انسان غیر صورتی است که در آن ترکیب شده و چنانچه انسان همان صورت بود این تعبیر صحیح نبود.
و راجع به مؤمن آل یس مفرماید: قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربی وجعلنی من المکرمین (یس ۲۵ و ۲۶) ترجمه: به این مرد با ایمان (حبیب نجار) گفته شد وارد بهشت شو گفت: ای کاش ملت من هم از این نعمت بزرگ آگاه بودند که خدا در حق من چگونه مغفرت و رحمت فرمود و مرا مورد لطف و کرم قرار داد. و از این آیه استفاده میشود که مؤمن آل یس زنده و گویا و متنعم است هر چند جسمش روی زمین یا در شکم خاک است.
و راجع به کشتگان راه خدا فرمود: ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون (ال عمران ۱۶۸) ترجمه: البته مپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند بلکه زنده به حیات ابدی شده نزد خدا متنعم میباشند. با اینکه بدن شهدا روی خاک افتاده و حیاتی در آنها نیست شهدا زنده و مرزوق نزد خدا میباشند و از "صادقین" (ع) روایت شده: گاهی که ارواح مؤمنان از ابدانشان مفارقت نمایند خداوند آنها را در بدنهایشان جای دهد و در بهشت متنعمشان فرماید. و انکار فرموده اند آنچه را که عامه ادعا کرده اند که ارواح مؤمنان در حوصله مرغان سبز جای داده شود و فرموده اند مؤمن نزد خدا بزرگوارتر از اینست که او را در حوصله حیوانی جای دهد. و برای ما بر مذهبی که گفتیم ادله عقلیه ای است که مخالف را طعنی بر آن نیست، و نظایر آنچه یاد آور شدیم از ادله سمعیه (۱)

(۱) ظاهر بعضی از اخبار مخالف با این عقیده میباشد و بر تجسم روح دلالت میکند ما یکی از آنها را برای خوانندگان محترم ترجمه میکنیم:
" هشام بن الحکم " از امام " صادق " (ع) روایتی نقل کرده که ما یک قسمت از آن را در بخش روایات خواهیم ذکر کرد و قسمت دیگر را که مربوط به این مبحث است در این بخش یادآور میشویم:
" هشام بن الحکم " : زندیق پرسید خبر ده مرا از اینکه هنگامیکه چراغ خاموش شد نورش کجا مرود؟ " امام " - نورش از بین مرود و بر نمگرود.
زندیق - پس چرا انکار میکنید که روح انسان هم چنین باشد هنگامیکه بمیرد و روحش از بدن مفارقت کند برای همیشه به بدن بر نگرود (مراد اینست که معادی در کار نباشد).
امام - قیاست مقرون به صواب نیست، چه آتش در درون اجسام جای دارد و اجسام قائم به خود میباشند پس وقتی که یکی از اجسام با دیگری اصطکاک یابد آتش از میانش آشکار شود و چراغ از آن روشن گردد پس آتش در جسم ثابت و روشنائی زایل است ولی روح جسم لطیفی است که ملبس به قالب کثیف شده و مانند چراغی که یاد آور شدیم نیست. خداوندی که در داخل پرده رحم موجودی را از آب صاف آفرید و آن را مرکب از اجزاء رگ و پی و استخوان و

جز آن قرار داد بعد از مرگش او را زنده میکند و پس از فنا او را بر مگرداند.
زندیق - پس روح بعد از مرگ کجاست؟
امام - روح در شکم زمین همان جایی که بدن دفن شده موجود است تا هنگام بعث و نشور.
با اینکه هشام بن الحکم این بیان را از معصوم شنیده و خود ناقل آنست چگونه قائل بتجرد
روح شده؟! مگر آنکه او هم مانند دیگران ظاهر روایت را تأویل کرده باشد. و ممکن است
گفته شود که اطلاق جسم به روح به اعتبار قیام بنفس است در مقابل عرض و به همین جهت بین
روشنی چراغ و روح فرق است، چه روشنی عرض ولی روح جوهر است.
البته این بیان امام مطابق استعداد و فهم مستمعش بوده و شاید عقیده زندیق این بوده
که نور و روشنائی عرض است و امام هم مطابق عقیده وی سخن گفته است. والله العالم

نیز دلالت بر این مذهب دارند ".
ناگفته نماند که دانشمند محترم " عبد الله نعمه " در کتاب " هشام بن الحکم " مگوید که عقیده " هشام " این است که انسان عبارت از مجموع مرکب از روح و بدن است سپس گفتار " شیخ مفید " قدس سره را مؤید این نسبت و این عقیده قرار مدهد با اینکه عبارت شیخ مفید چنان که ترجمه آن به نظر خوانندگان رسید ظاهر در

این است که انسان عبارت از روح است نه مجموع روح و بدن مگر اینکه بگوئیم مراد از آنچه " زبرقان " از هشام نقل کرده همین معنی است که فلاسفه و بنی نوبخت و شیخ مفید مگویند یعنی انسان عبارت از همان روح است و بدن مرکب و آلت اوست، دقت فرمائید.

(۶)

هشام بن الحکم و سبب زلزله
" هشام بن الحکم " زلزله را چنین تعلیل میکند که زمین از طبایع مختلفه‌ای

ترکیب شده که بعضی از آنها بعض دیگر را نگاهداری میکنند و گاهی که بعضی از آنها ضعیف شود دیگری غلبه کند و بدین جهت زلزله حادث شود و چنانچه ضعف

بعضی از آن طبایع زیاد باشد خسف تولید گردد.

البته این تعلیل متناسب با سطح افکار زمان " هشام بن الحکم " و برای نزدیک ساختن حقیقت به ذهن آنان بوده و نزدیک به تعلیلی است که دانشمندان امروزی

برای زلزله میکنند چه امروز هم زلزله را به اختلال توازن در مواد منفجره و ابخره تحت الارضی میدانند.

بنابر مشهور امروز علم در سیر تکاملی خود به این مرحله رسیده که زلزله مستند به فشار

انرژی محبوس و یا انفجار موادی است که در طبقات تحت الارضی موجود است و در

اثر اصطکاک بعضی از آنها به بعضی منفجر مگردند و برای بیرون آمدن از زیر زمین به قطعه‌ای از آن فشار ماورند و در نتیجه زمین ملرزد و احیانا در بعضی از قسمتها خسف ایجاد میشود.

(۷)

هشام بن الحکم و سبب باران

" هشام بن الحکم " آمدن باران را به دو وجه تعلیل کرده و مگوید ممکن است باران عبارت از آبهایی باشد که پروردگار آنها را صعود داده به صورت باران نازل کند و ممکن است که پروردگار باران را در جو ایجاد و نازل فرماید.

قسمت اول تعلیل " هشام بن الحکم " مطابق گفتار حکمای طبیعی است که مگویند حرارت آفتاب و جز آن آب دریاها و رطوبتهای زمین را تبخیر میکند و ذرات آب به صورت بخار متصاعد میشود و در اثر تراکم و تصادف با موجی از

هوای

سرد یا طبقه بارده جو تقاطر نموده به صورت باران به زمین بر مگردد و چون حکیم

الهی

اسباب و علل را منتهی به خدا منماید اگر بگوید خداوند آب را بالا مبرد صحیح گفته و منافات با وساطت اسباب و علل ظاهری ندارد، چه خداوند در عالم طبیعت کارها را بوسیله اسباب و علل انجام مدهد.

دفاع از هشام بن الحکم
اموری چند به هشام بن الحکم نسبت داده شده که بعضی از آنها بر فرض صحت
انتساب، نقص بزرگ کفر است و بعضی از آنها بر فرض صحت انتساب، نقص
و عیب نیست، و ما آن امور را ذیلاً نگاشته و دفاع مربوط به آنها را هم از نظر
خوانندگان
محترم میگذرانیم:

الف - تجسیم و تشبیه: بعضی گفته‌اند " هشام " قائل به تجسم خدا بوده
و می‌گفته است خدا (جسم لا کالاجسام) و به ویژه مخالفین مذهب در این نسبت
پافشاری نموده و با شاخ و برگ و آب و تابی مطلب را بیان کرده‌اند. " ابو منصور
عبد القاهر بن طاهر بغدادی " متوفی بسال ۴۲۹ هجری صاحب کتاب " الفرق بین
الفرق " در صفحه ۴۱ آن کتاب میگوید: " بزعم هشام، معبود او جسم و دارای
حد و نهایت است، طویل و عریض و عمیق است، طولش مانند عرضش و عرضش
مانند عمقش میباشد، ولی طول و عرضش زاید بر ذات نیست، و حرکت او در طول
بیشتر از حرکت او در عرض نیست. و نیز بزعم " هشام "، خدا نور ساطع است،
مانند شمش نقره صاف مدرخشد و مانند مروارید مدور از تمام جوانب نورانی است
و نیز برغم " هشام "، خدا رنگ و طعم و بو دارد، و بحس لامسه احساس میشود،
ولی رنگش عین طعم و طعمش عین بو است و همه عین ذات او هستند. و نیز به
هشام

نسبت داده است که او قائل بوده که خدا به اندازه هفت و جب با وجبهای خود او
است. و جز این از نسبتهایی که انسان از خواندنش دچار حیرت میشود.
دفاع - اغلب این نسبتها کاملاً بی اساس و از مجعولات مخالفین است.
قائلین به این خرافات برای استفاده از وجاهت علمی " هشام " و تأیید عقاید باطله
خود این

خرافات را " به هشام " نسبت داده‌اند و دیگران از موقعیت استفاده نموده برای
آلوده

کردن مذهب تشیع و لکه دار کردن دامن قدس و وجاهت دانشمندان شیعه این
اتهامات را به نظر قبول تلقی کرده و نقطه ضعف آنان معرفی کرده‌اند. چنان که بز
راه

و غیر او از بزرگان اصحاب ائمه (ع) نسبت‌های ناروایی داده اند. و گاهی ائمه هدی هم از باب تقیه و به منظور حفظ جان شیعیان خود آن اتهامات را بعنوان حقیقت

تلقی کرده از اصحاب خاص خود دفاع نم‌کردند بلکه از آنان بیزاری مجستند چنان که در پاورقی صفحه ۲ در شرح حال "زراره" فرمایش امام صادق (ع) را به فرزند

"زراره" که دلالت بر همین معنی دارد ذکر کردیم. بلی فقط نسبتی که در روایات شیعه و خاصه هم دیده مشود اینست که "هشام" این جمله "جسم لا کالاجسام" را گفته لکن معلوم نیست که خود معتقد به مفاد این جمله باشد. "سید مرتضی علم الهدی" در کتاب "شافی" فرموده اکثر اصحاب ما مگویند که این جمله "جسم لا کالاجسام" را در مقابل مناظره بر سبیل الزام بمعتزله گفته است. مؤید این معنی گفتار صاحب "ملل و نحل" است که مگوید "هشامیه اصحاب هشام بن الحکم که صاحب مقاله تشبیه است مباحثند. هشام از متکلمین شیعه بوده و بین او و ابو الهذیل مناظراتی واقع شده... هشام بن الحکم دارای فکر عمیقی بوده روا نیست که از الزامات او بر معتزله غفلت کرد و الزامات او را جزء عقاید او شمرد چه آنکه مقام این مرد بالاتر از این الزامات بوده و اعتقادش با آنچه در مقام الزام مگوید مغایر است و از حد تشبیه بدور است گواه این مدعی آنست که هشام در مقام مناظره با غلاة گفته است (بعضی نقل کرده اند

در مقام مناظره با معتزله گفته است) تو میگوئی خداوند عالم به علم است و علم او عین

ذات است پس با ممکنات در عالم به علم بودن شرکت دارت و از جهت اتحاد علم و ذات با ممکنات مغایرت دارد. بنابر این عالم است بر خلاف علماء پس چرا نمگوئی خدا جسمی است بر خلاف اجسام و صورتی است بر خلاف صورتها و برای

او قدرتی است بر خلاف قدرتها الی غیر ذلك". از این گفتار به خوبی آشکار مشود که "هشام" خود عقیده به تجسم نداشته و در مقام الزام خصم این جمله را اظهار کرده است، و بقیه شاخ و برگها که صاحب

"الفرق بین الفرق" و دیگران اضافه کرده اند به کلی بی اساس است.

چگونه ممکن است کسی که مورد وثوق و اعتماد امام " صادق " و " امام کاظم " (ع) بوده و پیشوایان دین با عبارات مختلف (چنان که در قسمت علاقمندی اهل بیت عصمت و طهارت نسبت به هشام بیان کردیم) نسبت به او اظهار علاقه کرده اند و او را با حوادث سن مورد تعظیم و تکریم قرار داده بر سایر اصحاب مقدم مگردند و در مناظرات امام صادق و امام کاظم علیهما السلام حاضر بوده و قسمتی از مناظرات را خود روایت کرده که بعضی از آنها را در همین کتاب نقل خواهیم کرد و در مناظرات صریحا نفی تجسم خدا شده و مدار معرفت خداوند را بر نفی تعطیل و تشبیه قرار داده اند به این جمله (جسم لا کالاجسام) معتقد باشد. علاوه بر این با ارادتی که " هشام بن الحکم " به این خاندان داشته و با اخلاص کامل دفاع از اهل بیت را شعار خود قرار داده و همواره با دشمنان ایشان در مبارزه بوده و عاقبت جان خود را فدیة این فداکاری و مبارزه قرار داده است چگونه تصور میشود که خلاف عقیده ایشان در اصول سخنی بگوید.

۲ - ممکن است این عقیده هنگامی از او ابراز شده باشد که پیرو مکتبهای باطل مانند مکتب " ابو شاکر دیصانی " و مکتب " ابن صفوان " بوده است (چه در قسمت

تشریف به مکتب ولایت گفته شد که " هشام بن الحکم قبل از ورود به مکتب ولایت مکتبهای مختلفی دیده است) و بعد از ورود به مکتب ولایت و استفاده از سرچشمه حکمت و معرفت و استناره بنور نیر اعظم دانش، تمام زوایای قلب هشام بنور معرفت منور گشته نقطه تاریکی در قلب و مغز او باقی نمانده است.

مؤید این احتمال حدیثی است که مرحوم " مامقانی " در " تنقیح المقالش " آورده و خلاصه اش به فارسی چنین است: هشام بن الحکم به منظور زیارت " امام صادق " (ع) و تشریف به خدمتش وارد مدینه شد و چون اسیتدان کرد اجازه اش ندادند

و گفتند مادام که قائل به تجسم خدا هستی خدمت آن جناب نخواهی رسید " هشام گفت والله

" اعتقاد من به تجسم از این باب است که تصور مکردم این عقیده مطابق عقیده امام من است

و حال که مولای من از این عقیده بیزار است توبه میکنم و از عقیده مزبور بیزاری مجویم.

ب - به استناد بعضی از روایات به هشام نسبت داده اند که ترك تقیه نموده و مخالف دستور امام دائر به ترك مناظره و امر به سکوت رفتار کرده و در نتیجه مخالفت

فرمان سکوت و ادامه مناظره با دشمنان باعث حبس و کشته شدن " موسی بن جعفر " (ع) شده است.

دفاع: ۱ - روایات مدح قویتر است، بلکه بعضی ادعای تواتر آنها را نموده اند. بعلاوه توثیق و تجلیل دانشمندان بزرگ اسلامی نسبت به هشام، روایات مدح را تأیید مینماید. بنابر این هیچ مستبعد نیست که روایات مدح قدح مجعول و منشأش حسد

نسبت به مقام " هشام بن الحکم " باشد. چنان که این توجیه را تأیید میکند فرمایش حضرت " رضا " (ع) که فرمود: رحمه الله كان عبدا ناصحا اوذی من قبل اصحابه حسدا

خداوند رحمتش کند بنده خیر خواهی بود، اصحابش از نظر حسد آزارش کردند. از این روایت استفاده میشود که اصحاب " هشام بن الحکم " با مخالفین در جعل نسبت های ناروا همکاری داشته اند چه خوش گفته شاعر عرب: محسد به خلال فیه فاضلة وليس تفترق النعماء والحسد. یعنی او نظر به صفات فاضله اش مورد حسد واقع شده

است، البته نعمت از حسد تنگ نظران جدائی ندارد بلکه هر دو باهم اند. و بر فرض مجعول نبودن به منظور جمع بین آنها و اخباری که دلالت بر مدح هشام و دعا کردن ائمه

برای او و احترام مخصوص نسبت به او و مقدم کردنش بر سایر اصحاب با جوانیش و

کبر سن سائرین دارند، لازم است روایات قادحه را حمل بر تقیه نماییم و بگوییم که آنها

از نظر تقیه و حفظ جان " هشام بن الحکم " از معصوم رسیده است و مؤید این توجیه استرحام حضرت " رضا " (ع) و حضرت " جواد " (ع) با تعلیل به اینکه از ناحیه

اهل بیت دفاع میکرد میباشد. (و ما در قسمت علاقمندی اهل بیت روایات داله بر ترحم آن دو امام را برای او ذکر کردیم). چه اگر هشام گناهکار بود و شرکت در خون امام هفتم داشت حضرت رضا و حضرت جواد علیهما السلام برای او استرحام

نمکردند، بنابراین خبری که از حضرت رضا (ع) نقل شده و ظاهرش از شرکت او

در
خون امام هفتم حکایت میکند محمول بر تقیه است. بهتری گواه این توجیه، فرمایش

امام هشتم حضرت " رضا " (ع) است که " موسی المشرقی " (۱) به حضرت " رضا " (ع) عرض

کرد " موسی بن صالح " (۲) و " ابو الاسود " (۳) از شما راجع به هشام بن الحکم پرسش

کرده اند فرموده اید گمراه و گمراه کننده است و در خون " ابو الحسن موسی بن جعفر " (ع)

شرکت کرده است آیا آنچه این دو نفر درباره هشام گفته اند صحیح است؟ چه مفرمایید ای آقای ما، آیا او را دوست بداریم؟ فرمود بلی. مجددا عرض کرد آیا بطور قطع او را دوست بداریم فرمود بلی او را دوست دارید بلی او را دوست دارید وقتی که سخنی گفتم عمل کن و تغییر مده. اینک بیرون رو و بگو به ایشان که امام مرا امر به دوستی هشام کرده. سپس " مشرقی " رو به اصحاب امام کرد بطوریکه سخن

او را امام مشنید و گفت من نگفتم که آنچه درباره " هشام " گفته ام رأی امام است؟ امام سکوت فرمود. از سکوت امام استفاده میشود که آنچه قبلا بمشرقی فرموده صحیح است و از باب تقیه و حفظ جان هشام یا خودش فرموده است و پس از رفع محذور امر به دوستی هشام مفرماید.

خلاصه آنکه شبهه‌ی نیست که " هشام " از شیعیان آل محمد و عقیده مند بگفتار آنان بوده و امر ایشان را امتثال میکرد و خدمت ایشان مکرر مرسید و با ایشان بسیار ملاقات میکرد و اخذ معارف و علوم و احکام منمود حتی در امور عادی و بیع و شری با اتکاء به فرمایش ایشان اقدام میکرد اگر این نسبت صحیح بود چگونه او را میپذیرفتند و در ردیف خواص اصحاب خود قرار میدادند بعلاوه چگونه ممکن بود حضرت " رضا " و حضرت " جواد " علیهما السلام برای او طلب رحمت کنند و

استرحام آن دو بزرگوار کاشف از این است که از وی چیزی که موجب حبس امام هفتم (ع) یا قتلش باشد صادر نشده است.

۲ - دلیلی در دست نیست که هشام عالما عامدا مرتکب خلاف تقیه شده و زمینه حبس و گرفتاری " موسی بن جعفر " (ع) را فراهم کرده باشد زیرا:

(۱) " موسی المشرقی " از روایت شیعه و از اصحاب امام هشتم علیه السلام است.

(۲) " موسی بن صالح " از اخبار محدثین شیعه و از اصحاب امام هفتم و هشتم علیهما السلام بوده است.

(۳) " ابو الاسود " از اصحاب امام هشتم علیه السلام و داماد علی بن یقظین بوده است.

اولا دستور امام دائر به ترك مناظره در ایام مهدی عباسی بوده و در زمان او " هشام " سکوت اختیار کرد و امتثال امر امام نمود و پس از مردن مهدی وزوال تقیه سکوت را شکست و اگر " هشام " معاند بود و مخالف دستور رفتار میکرد در زمان مهدی هم سکوت نمیکرد.

ثانیا اساسا معلوم نیست که امر به سکوت و ترك مناظره شامل هشام باشد ولو اینکه صورتی برای رعایت مصلحت، امام قاصدی هم نزد هشام روانه کرده و امر به سکوت را به او هم ابلاغ کرده باشد، چه از پاسخ هشام به آن قاصد که گفت (مثلی)

لا ینهی من الکلام) مانند من از سخن گفتن ممنوع نیست پیداست که منع از مناظره مخصوص کسانی بوده که در فن مناظره مهارت نداشتند، یا احاطه آنها به معارف و اصول حقائق به اندازه کافی نبوده و از مناظرات آنان مفاسدی تولید شده است. و ظاهرا ارسال قاصد، و ابلاغ منع حتی نسبت به هشام برای این بوده است که دیگران

در خود احساس حقارت ننموده دلخور نشوند، و در باطن، هشام اذن خصوصی داشته و اگر واقعا هشام از مناظره ممنوع بود، با آن اخلاصی که هشام در کارهای خود داشته (۱)، و قرب و منزلتی که نزد ائمه داشته، چگونه اقدام به مناظره میکرد. ثالثا مگر " موسی بن جعفر " (ع) شخص گمنامی بود، که اطلاع هرون بوجود او، متوقف بر بیانات و سخنان هشام باشد، تا آنکه گفته شود هشام، با بیانات خود و اقامه برهان، بر امامت " موسی بن جعفر " (ع) سبب زندانی شدن و قتل آن بزرگوار گردید. چنین نیست، بلکه سبب زندان و قتل آن بزرگوار باطنا حب ریاست

هرون بود، و وجود موسی بن جعفر (ع) را معارض اساس سلطنت خود میدید. و ظاهرا سعایت " محمد بن اسمعیل بن جعفر " بوده است که به مجرد رسیدن نزد هرون

(۱) " ابو عمرو کشی " روایت کرده که " هشام بن الحکم " در مناجاتش میگفت اللهم ما عملت واعمل من خیر مفترض و غیر مفترض فجمیعه عن رسول الله و اهل بیته الصادقین صلوات الله علیه وعلیهم حسب منازلهم عندك فتقبل ذلك كله منی واعطنی من جزیل جزاءك به ما انت اهلہ ". بارالها هر عملی که انجام داده و مدهم از واجب و مستحب از برکت پیغمبر و خانواده صادقین اوست. درودت به اندازه درجات و منزلت ایشان نزد تو بر روان آنان باد. پروردگارا کارهای مرا بپذیر و در مقابل این کارها در خور بزرگیت به من پاداش بزرگ عنایت کن.

گفت: " دو خلیفه در روی زمین وجود دارد یکی " موسی بن جعفر " (ع) است در مدینه

که خراج برایش مآورند و دیگری تو هستی در عراق که برای تو هم خراج مآورند. (۱)

ج - تکفیر " عبد الرحمن بن حجاج " (۲) را دلیل انحراف هشام قرار داده اند

(۱) کشی از ابو جعفر محمد بن قولویه قمی روایتی آورده که خلاصه‌اش این است: این قولویه گفت بعضی از مشایخ (نامش را ذکر نکرد) مرا حدیث کرد از علی بن جعفر بن محمد علیهما السلام که گفت محمد بن اسماعیل بن جعفر از من درخواست کرد از موسی بن جعفر (ع) تقاضا کنم که بوی اجازه دهد که به عراق مسافرت کند و از وی راضی شود و او را توصیه و موعظه نماید. علی بن جعفر گفت: من منتظر وقت بودم تا اینکه امام برای وضو ساختن از مجلس خارج شد و موقع خلوتی که بتوانم با حضرتش سخن بگویم برایم پیدا شد، عرض کردم برادر زاده ات محمد بن اسمعیل تقاضا دارد که بوی اجازه مسافرت به عراق مرحمت فرمائی و او را توصیه فرمائی. امام اجازه اش داد پس از مراجعت امام به مجلس، محمد بن اسمعیل برخاست عرض کرد: ای عم بزرگوار دوست دارم که توصیه‌ای به من بفرمائی. فرمود به تو توصیه میکنم که در خون من از عذاب خدا بترس. عرض کرد: خداوند لعنت کند کسی را که در خونت سعایت کند. مجددا درخواست کرد مرا توصیه‌ای بفرما. بار دیگر امام همان جمله را تکرار کرد. سپس کیسه‌ای که حاوی یکصد و پنجاه دینار بود بوی مرحمت کرد بعد کیسه دیگری که یکصد و پنجاه دینار داشت به او عطا فرمود برای مرتبه سوم نیز یکصد و پنجاه دینار دیگر به او لطف کرد مرتبه چهارم امر کرد يك هزار و پانصد درهم که نزد حضرتش بود بردارد تمام این پولها را دریافت کرد. عرض کردند: چرا پول بسیار به او مرحمت میکنید؟! فرمود برای اینکه وقتی که او قطع رحم کند و من صله رحم نمایم، حجتم بر او قویتر

شود. پس از این محمد بن اسمعیل به عراق رفت. پس از رسیدن به بغداد با همان لباس سفر بدون اینکه منزل بگیرد و استراحت کند بدر قصر هرون رفت و از دربان اجازه ورود خواست. دربان گفت بر منزل لباس سفر از تنت بیرون کن و برگرد تا تو را بدون اجازه نزد هرون برم اینک هرون در خواب است. گفت: بهرون اعلام خواهم کرد که من برای شرفیابی آمدم دربان را هم نداد، ناگزیر دربان حضور محمد بن اسمعیل را بهرون اعلام کرد هرون امر کرد که بارش دهد. آنگاه وارد شد و به مجرد ورود گفت یا امیر المؤمنین آیا دو خلیفه در روی زمین میباشد یکی موسی بن جعفر که خراج نزدش مآورند و دیگری تو که برای تو هم خراج مآورند: سپس با دو مرتبه سوگند به خدا سخنش را تأکید و تأیید کرد هرون یکصد هزار درهم به او حواله کرد. حواله پول را گرفت و به منزلش برگشت در دل شب باد قولنج او را گرفت همان شب از دنیا رفت و فردای آن روز مالی که به او حوالی شده بود برگشت. فاعتبروا یا اولی الابصار.

(۲) عبد الرحمن بن حجاج بجلی از اصحاب حضرت " صادق و کاظم " (ع) و از متکلمین ومحدثین و مورد وثوق و اعتماد امامیه است، وکیل حضرت صادق بوده و امام به او اجازه سخن گفتن با اهل مدینه داده بود با این بیان: " ای عبد الرحمن با اهل مدینه سخن گوی، به حقیقت دوست دارم که در میان رجال تشیع مانند تو دیده شود. و به او نسبت کیسانیت داده شده ولی گفته‌اند که در زمان حضرت رضا (ع) از مذهب کیسانیه عدول کرده به مذهب حق گزائیید. ولی اصل نسبت محقق نیست و از این جهت بزرگان علم رجال به این نسبت اعتمادی ننموده تصدیق به انحراف او نکرده اند بلکه روایات او را مورد قبول قرار داده اند.



(۷۵)

و شرح آن از این قرار است: که گروهی از اصحاب که عبارت از " هشام بن الحکم " و " هشام بن سالم " و " جمیل بن دراج " (۱) و " عبد الرحمن بن حجاج " و " محمد بن

(۱) " جمیل بن دراج " از بزرگان محدثین و فقهای اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) است و از اصحاب اجماع میباشد یعنی فقها بر تصحیح روایات او و عمل به آنها اجماع کرده اند و در بین فقهاء اصحاب اجماع که شش نفرند، دانایتر بفقہ و بینایتر به احکام بوده و صاحب اصلی از اصول اربعمائة (چهار صد اصل) میباشد. با فشار اقتصادی مساخت و حاضر به قضاوت نبود بر خلاف برادرش " نوح بن دراج " که از وی کوچکتر بود مع ذلك قضاوت کوفه را قبول کرد. بوی گفتند چرا قضاوت کوفه را قبول کردی و از عمال خلفا گردیدی؟ گفت: بدین جهت که روزی از برادرم پرسیدم چرا به مسجد حاضر نمیشوی؟! گفت: ازار (زیر جامه) ندارم. منظور از این سخن نوح اینست که هر که با دستگاه موافقت نکند باید با فقر دست بگریبان باشد چنان که برادرم فاقد زیر جامه است. به هر جهت اضافه بر مراتب علمی مراتب زهد و تقوی و عبادت او هم جالب توجه بوده " فضل بن شاذان " روایت کرده که وارد بر " محمد بن ابی عمیر " شدم و او در سجده بود سجده را طول داد. پس از آنکه سر از سجده برداشت گفتم: چقدر سجده را طول مدهی؟ گفت: اگر سجده " جمیل بن دراج " را مدیدی چه میگفتی؟ روزی وارد بر " جمیل بن دراج " شدم او هم در سجده بود سجده را طول داد پس از فراغت از سجده گفتم: چقدر سجده ات طول کشید؟ گفت: اگر سجده " معروف بن خربوذ " را مدیدی چه میگفتی؟ البته این اصحاب اقتدا به پیشوای خود، " موسی بن جعفر (ع) " کرده بودند که حلیف السجدة الطویله بوده است.

" جمیل بن دراج " اضافه بر اینکه گنجینه علوم ظاهری بوده از اصحاب سر " حضرت صادق (ع) " هم بوده است. کشف حقائق، حقایق و اسراری را به او القا فرموده و دستور داده بود که جز آنچه رفقای در آن اتفاق دارند چیزی را به آنها اظهار مکن. در پایان زندگی نابینا شده بود و در زمان امام هشتم بدرود زندگانی گفت.

حمران " (۱) و " سعید بن غزوان " (۲) وعده بی دیگر که مجموعاً در حدود پانزده نفر بودند در مجلسی اجتماع کردند و از هشام بن الحکم تقاضا نمودند که با " هشام بن سالم " راجع به توحید و صفات خدا مناظره کنند تا به بیند کدام يك در احتجاج نیرومندتر هستند. " هشام بن سالم " مناظره را به شرط حکمیت محمد ابن ابی عمیر (۳) قبول کرد

(۱) " محمد بن حمران " نام سه نفر است:
۱ - " محمد بن حمران بن اعین شیبانی " که مورد وثوق و از اصحاب حضرت " صادق " (ع) بوده و از مشایخ " ابن ابی عمیر " و متکلمین شیعه بشمار می‌رود.
۲ - محمد بن حمران مولی بنی فهر - بعضی او را مغایر با اولی شمرده اند و شیخ در رجالش او را از اصحاب امام " صادق " (ع) دانسته و ظاهراً امامی است.
۳ - " محمد بن حمران النهدی ابو جعفر البزاز " نجاشی او را از موثقین اصحاب امام " صادق " (ع) شمرده و " فاضل اردبیلی " " محمد بن حمران نهدی " را با " محمد بن حمران بن اعین " متحد دانسته است (تنقیح المقال).
۲ - " سعید بن غزوان " از موثقین اصحاب حضرت صادق (ع) و دارای اصلی از اصول اربعمائة (۴۰۰ اصل) است.
(۳) " محمد بن ابی عمیر الازدی " از دانشمندان بزرگ جهان تشیع است. جلالت قدر و منزلتش نزد شیعه و سنی مسلم است تا آنجا که " جاحظ " که از مشایخ معتزله است به او اعتماد داشته و از و روایت میکند و پرهیز کارتر و پارسا تر مردم زمان خود بوده است و صحابت امام هفتم و امام هشتم و زمان حضرت جواد را نیز درک کرده است و در راه تشیع رنج و زحمت و خسارت بسیار دیده، تازیانه خورده و به زندان افتاده و اموالش مصادره شده است. هم در زمان " هرون " زیر شکنجه و فشار بوده هم در زمان " مأمون "، از فضل بن شاذان " روایت شده که به عراق وارد شدم شخصی رفیقش را مورد سرزنش قرار داده بود و به او میگفت تو شخص عائله مندی هستی و نیازمند به کسب و کار مباشی و من بیم دارم که در اثر طول دادن سجده نابینا شوی. چون سرزنش را افزود رفیقش گفت: وای بر تو چقدر مرا سرزنش میکنی اگر بنا بود چشم کسی از سجده نابینا شود هر آینه " ابن ابی عمیر " نابینا شده بود. چه گمان مبری به مردی که پس از نماز صبح برای سجده شکر پیشانی به زمین می گذاشت تا ظهر سر از سجده بر نمداشت. و نیز مگوید: روزی پدرم دستم را گرفت به منزل " ابن ابی عمیر " برد دیدم او در غرفه‌ای نشسته و اطرافش جمعی از بزرگان حاضر و او را تعظیم و تجلیل میکنند. به پدرم گفتم این مرد کیست؟ گفت: این مرد " ابن ابی عمیر " است گفتم: این مرد شایسته پارسا؟ گفت: آری. و اضافه کرد همین مرد است که او را به علت تشیّعش " سندی بن شاهک " در حضور " هرون " یکصد و بیست چوب زده و به زندانش افکند. و یک صد و بیست و یک هزار درهم داد تا از زندان آزاد شد.
گفتم: مگر " ابن ابی عمیر " ثروتمند بود؟! گفت: آری پانصد هزار درهم ثروت داشت. و نامبرده روایت کرده که مخالفین نزد " مأمون " سعایت کردند و گفتند: " ابن ابی عمیر " نامه‌های تمام شیعیانی را که در عراق سکونت دارند مبداند. " مأمون " او را احضار کرده امر کرد که نامه‌های شیعیان را بگوید. او از ذکر نام شیعیان خود داری کرد. " مأمون " دستور داد او را برهنه کردند و آویختند و صد تازیانه بر بدنش زدند. سپس گوید: شنیدم از ابن ابی عمیر

مگفت: هنگامیکه عدد تازیانه‌ها به صد یا دویست رسید. درد مرا بی طاقت کرد و کار به جائی رسید که خواستم نام شیعیان را بگویم در آن هنگام آواز " یونس بن عبد الرحمن " بگوشم رسید که مگفت: ای " محمد بن ابی عمیر " موقف خود را در پیشگاه خدا یاد آور. پس به آن سخن نیرو یافتم و شکیبائی اختیار کردم و از یادآوری نام شیعیان خود داری نمودم تا اینکه خداوند نجاتم داد. و بعضی گفته‌اند: که " مامون " برای اینکه " محمد بن ابی عمیر " قضاوت را پذیرد وی را به زندان انداخت آن قدر او را در زندان نگاهداشت تا ناچار قضاوت شهری را پذیرفت و از زندان بیرون آمد. خواهرش کتابهای وی را دفن کرد. مدت چهار سال نوشته‌های او زیر خاک ماند و پوسید بعد از آن پاره ای از آن احادیث را از بر مگفت ولی سند روایات را فراموش کرده بود و به طور ارسال روایت میکرد و بدین جهت فقهای امامیه مراسیل او را مانند مسانید پذیرفته‌اند. بالحمله آنچه از روایاتش باقی ماند همان مقداری بود که در حافظه وی باقی مانده و آنها را نوادر مگویند و پاره ئی هم پیش از حبس در دست مردم قرار گرفته بود.

" ابن ابی عمیر " دارای تالیفات بسیاری بوده. بعضی گفته‌اند نود و چهار کتاب نوشته از آن جمله کتاب مغازی و کتاب بدا و کتاب احتجاج در امامت و کتاب حج و کتاب فضائل حج و کتاب متعه و کتاب استطاعت در رد قدریه و جبریه و کتاب مبدء و کتاب امامت و کتاب نوادر که کتاب بزرگی است و کتاب ملاحم و کتاب یوم وليله و کتاب صلوة و کتاب مناسك حج و کتاب صیام و کتاب اختلاف حدیث و کتاب معارف و کتاب توحید و کتاب نکاح و کتاب طلاق و کتاب رضاع میباشد. و کثی روایت کرده که او از جمله اشخاصی است که در بین اصحاب اجماع، به فقاہت هم معروفند و آنان شش نفر بوده اند. " یونس بن عبد الرحمن " - " صفوان بن یحیی " - " محمد بن ابی عمیر " - " عبد الله بن مغیره " - " حسن بن محبوب " و " احمد بن محمد بن ابی نصر ". " مرحوم حاج شیخ عباس قمی " در کتاب " سفینة البحار " روایتی آورده که حکایت از مقام زهد و تقوی وی میکند و خلاصه آن روایت چنین است: محمد بن ابی عمیر بزاز بود و از مردی ده هزار درهم طلبکار بود، بدهکار ورشکست و فقیر شد، خانه‌اش را فروخت بده هزار درهم، وجهش را آورد در خانه محمد بن ابی عمیر و دق الباب کرد نامبرده بیرون آمد، بدهکار بوی گفت: طلب شما را آورده ام دریافت دارید. " ابن ابی عمیر " گفت: از کجا آورده ای آیا این مقدار پول بعنوان ارث به تو رسیده است؟ گفت: نه: آیا کسی آن را به تو بخشیده است؟ گفت: خیر خانه‌ام را فروخته‌ام برای اینکه و امم را پرداخت کنم.

" ابن ابی عمیر گفت: " ذریع محاربی " مرا حدیث کرد که " امام صادق (ع) فرمود: مرد از خانه‌اش بواسطه دین خارج نمیشود. این پول را بردار. به خدا سوگند در این زمان به يك درهم محتاجم. لکن يك درهم از این پول به ملکم داخل نمیشود و آن را نمیپذیرم. محمد بن ابی عمیر اضافه بر علوم دینی به علم نجوم هم وارد بوده است.

و هشام بن الحکم هم مناظره را به حکمیت محمد بن هشام (۱) پذیرفت. مناظره

شروع

شد سخن به جایی رسید که " هشام " کلام خدا را که بوسیله ایجاد صوت صورت
مگیرد به زدن عود (یکی از آلات موسیقی) تشبیه کرد. " عبد الرحمن بن حجاج "
به هشام گفت: بالله العظیم کفر گفتی و از طریق عقل منحرف شدی وای بر تو
نتوانستی

کلام خدا را به چیزی جز عود تشبیه کنی؟

راوی داستان، مگوید جریان را " عبد الرحمن " " به موسی بن جعفر " (ع)

نوشت و تقاضا کرد که امام حق و واقع را بیان نماید تا دانسته شد که چه صفتی
را سزاوار است به خدا نسبت داد. امام در پاسخ نامه نوشت: منظورت را فهمیدم
خداوند رحمت کند بدان که خداوند برتر و بالاتر و والاتر از این است که فهم
بشر کنه و حقیقت صفت او را ادراک نماید پس آن صفاتی را که خدا برای خود
معرفی کرده اثبات کنید و در ماسوای آنها از سخن خودداری نمائید.

دفاع: گر چه " عبد الرحمن " مرد موثقی است، لکن موثق بودن در نقل روایت،

دلیل فهم و ذکاوت و مصاب بودنش در تکفیر هشام نیست، چه تکفیرش هشام
را مبتنی بر بساطت و سادگی بوده و در قضاوت عجله کرده، و صرف تشبیه هشام

(۱) محمد بن هشام الخثعمی از دانشمندان و متکلمین شیعه بوده و بعضی او را از عامه

دانسته‌اند و به کلام نجاشی استناد کرده اند لکن مرحوم وحید اعلیٰ إله مقامه در عبارت نجاشی چنین
استظهار کرده که وی از علماء متکلمین شیعه است و از اینکه هشام بن الحکم او را در مناظره حکم
قرار مدهد متوان گفتار مرحوم وحید را اقرب بواقع دانست، چه بسیار مستبعد است که هشام، مرد
عامی را به حکمیت قبول کند.

را منشاء کفر وی قرار داده است، با اینکه هیچ دلیلی در دست نیست که صرف تشبیه کلام خدا بعود موجب کفر باشد، زیرا تشبیه برای تقریب و نزدیک کردن مطلب به ذهن است. چه خوش گفته "صاحب تنقیح المقال" قدس سره که مثل "عبد الرحمن" در این تکفیر، مثل تکفیر آن مرد اصولی است شخص اخباری را و اجمال آن حکایت از این قرار است: مرد اصولی با مردی اخباری راجع به نجاست آهن مناظره مکرر به مجرد اینکه اخباری اظهار کرد آهن نجس است اصولی او را به استناد اینکه گفتار تو مستلزم این است که ضریح حضرت ابو الفضل نجس باشد (چون آن روز ضریح آن حضرت آهن بود) تکفیر کرد و گفت تو میگویی ضریح آن حضرت

نجس است و به این وسیله اخباری را هو کرد و تمسک به ادله طهارت نکرد که حقیقت

مطلب را بیان کرده باشد. "عبد الرحمن" هم به مجرد استماع تشبیه هشام عجلوانه مبادرت به تکفیر هشام نمود. علاوه بر این "عبد الرحمن" نه طرف مناظره بود نه حکم

مناظره. بهتر این بود که قضاوت را به عهده حکمین که محمد بن ابی عمیر و محمد بن هشام بودند واگذار مکرر. در صورتی که حکمین ساکت بودند و همچنین طرف مناظره که "هشام بن سالم" است ساکت بود و فهم آنان در تشخیص سخنان کفر آمیز از فهم "عبد الرحمن" کمتر نبود مع الوصف مبادرتش به تکفیر باید حمل بر بساطت و سادگی شود و گواه بر اینکه این تکفیر ارزش ندارد پاسخ امام (ع) است زیرا در پاسخ امام هم دلیلی بر صحت این تکفیر نیست بلکه امام هیچ متعرض صحت و سقم تشبیه و تکفیر نشده و به طور کلی پاسخی راجع به صفات خدا بیان فرموده

آری یکی از ابتلائات ائمه معارضه و منازعه اصحاب بوده و چون نمخواستند دل هیچ یک شکسته شود پاسخ را بطور کلی بیان مکردند.

د - یکی از انتقادات مخالفین "هشام" این است که او شاگرد "ابو شاکر دیصانی" بوده و ابو شاکر زندیق است.

دفاع: علاوه بر اینکه این ادعا سند محکمی ندارد بر فرض صحت، دلیل بر انحراف "هشام" نیست، چنان که در تشریح به مکتب ولایت گفتیم صرف شاگردی

شخص بی دینی، دلیل بی دینی و انحراف شاگرد نمیشود چه گفته‌اند " الحکمة ضالة المؤمن یاخذها حیث وجدها " حکمت گمشده مؤمن است هر جا که آن را بیابد فرا مسگیرد.

ه - یکی از انتقاداتی که مخالفین بدان تکیه کرده اند قول به بدا است به توهم اینکه تجویز بدا نسبت به خدا مستلزم تجویز خطا نسبت به ساحت قدس الهی است. دفاع - قول به بدا نه تنها مستند به هشام است بلکه از عقاید شیعه اثنا عشریه و به گمان عامه (۱) از امتیازات آنان است. و تجویز بدا مستلزم تجویز خطا بر خدا نیست.

چگونه ممکن است شیعه که خطا را نسبت به پیغمبران و پیشوایان دین خود روا نمدارند نسبت به خدا روا دارند. و اشتباه مخالفین از اینجا سر چشمه گرفته که گمان

کرده اند بدا به معنی ظهور بعد الخفا (آشکار شدن چیزی برای خدا بعد از نهان بودن

آن) میباشد و این معنی علاوه بر اینکه مستلزم تجویز خطا است، مستلزم جهل و نادانی نیز میباشد و خدای تعالی منزله از نادانی و خطا است. و شیعه بدای به این معنی را به خدا نسبت نمدهد. بلکه بدائی را که شیعه به خدا نسبت مدهد، به معنی اظهار بعد الاخفاء (آشکار ساختن بعد از پنهان کردن) است. مثلاً یکی از موارد بدا آنست که خدا به چیزی امر کند و قبل از وقوعش در وقتش نهی فرماید چنان که در داستان

ذبح اسماعیل خدا ابراهیم را مأمور به ذبح وی فرمود و قبل از وقوع ذبح، او را از آن

(۱) سر اینکه گفتیم به گمان عامه از امتیازات شیعه است این است که در حقیقت از خصایص شیعه نیست بلکه اهل سنت هم با عدم توجه قائل به بدا هستند زیرا در روایات ایشان بیشتر از روایات شیعه مطالبی دیده میشود که دلالت بر بدا دارد مثل روایت نفرین پیغمبر بر یهودی و خبر دادن از مرگش سپس آشکار شدن خلاف آن بواسطه صدقه و همچنین خبر دادن عیسی از مرگ عروس و ظهور خلاف آن به صدقه و روایات داله بر اینکه صدقه و دعا موجب تغییر قضا میشوند. فخر رازی سنی متعصب در آیه مبارکه (یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الكتاب) معانی ذکر کرده که به خوبی بدا را اثبات میکند.

سید مرتضی در شافی مفرماید " اما بدایی که شیعه بدان معتقد است بعینه همان نسخی است که معتزله قائلند فقط اختلاف در تعبیر و لفظ است " و سرش این است که معتزله نسخ را عبارت از رفع اعیان آیات منزله بدانند به خلاف شیعه که نسخ را عبارت از رفع احکام آیات یا پایان یافتن زمان و مدت حکم بدانند.

نهی کرد. مخالفین نتوانسته‌اند تصور کنند که ممکن است امری نظر به مصالحی در خود امر از قبیل مصلحت آزمایش، به چیزی تعلق گیرد و در خود آن چیز مصلحتی نباشد و پس از حصول نتیجه یعنی آزمایش، نهی بدان چیزی که مورد امر واقع شده است تعلق گیرد و این نهی بعد از امر، از نظر پشیمانی و ندامت یا مکشوف شدن زیان و ضرر برای خدا نباشد و اگر موضوع را با اصول مقررہ شیعه بسنجند مطلب برای آنان روشن میشود خلاصه مراد از بدا در مورد مذکور همان معنی است که گاهی آقائی برای فهماندن حس انقیاد خدمتگزار خود به دیگران وی را به کار دشواری امر

نماید و پس از شروع خدمتگزار در مقدمات آن کار، آقا او را از آن کار باز دارد و داستان ذبح اسمعیل از این قبیل است که خداوند به منظور اعلام مقام رضا و تسلیم ابراهیم

خلیل وی را در خواب به ذبح فرزند عزیزش اسمعیل مأمور فرمود و چون او و فرزندش

هر دو تسلیم امر پروردگار شدند و آثار رضا از آنان آشکار گردید و در انجام مقدمات

شتاب کردند خداوند از ذبح اسمعیل منع کرد و پدر و پسر را ثنا گفت و اجر ایشان را افزون گرداند. و بالجمله از اول ذبح اسمعیل منظور و مقصود نبوده و فقط مقدمات

ذبح مطلوب و منظور بوده است و این مطلب را پروردگار از باب آزمایش از ابراهیم پنهان داشت، و به جمله (قد صدقت الرؤیا) اعلام فرمود. و البته در این زمینه سخن بسیار است لکن چون خارج از حوصله این کتاب است به همین اندازه اکتفا میکنیم

لکن این قسمت را ناگفته نگذاریم که این مثالی که بیان کردیم در تشریعیات بود. تکوینیات هم چنین است مانند زیاد شدن ایام زندگانی و تأخیر مرگها بواسطه صدقه و صلہ رحم و سعادت و شقاوت و عاقبت بخیر شدن و عاقبت بشر شدن که ممکن

است این امور از نظر وجود شرایط برای بعضی از اولیا مخفی بوده و از آنها بی خبر باشند سپس با تحقق شرط بدا حاصل شود یعنی بعد از خفا ظهور یابد و بعد از نمان بودن آشکار شود.

و - به هشام بن الحکم نسبت داده اند که عقیده داشته به اینکه خداوند به حوادث آتیه علم ندارد و تالی فاسد این عقیده آنست که علم خداوند حادث باشد و برای

فرار از این تالی فاسد معتقد بوده که علم خدا نه متصف به حدوث گردد و نه متصف به قدم، زیرا که علم خدا صفت است و صفت متصف نگردد. و علم خدا نه صفتی است که قائم به خدا باشد و نه عین ذات است و نه غیر ذات.

گر چه در این عقیده تنها نیست چه گروهی از عامه مانند " ابو حسین بصری معتزلی " و " هشام فوطی معتزلی " (۱) و " جهم بن صفوان جبری " نیز با این عقیده موافقند لکن با عقیده امامیه و روایات متواتره که علم خدا را به حوادث قبل از آفریدن آنها اثبات میکنند از قبیل " عالم اذ لا معلوم " مخالف میباشد. دفاع - چنان که " شیخ مفید " و " سید مرتضی " اعلی الله مقامهما فرموده اند معلوم نیست که نسبت معتزله این عقیده را به هشام مقرون به صدق و حقیقت باشد بلکه

ممکن است که معتزله بر اساس مخالفت مذهبی تخرص بغیب نموده این نسبت ناروا را بوی داده باشند، و موافقین هشام هم بدون تأمل و تحقیق در این نسبت از آنان تقلید کرده باشند، چه کتابی از هشام در این باب دیده نشده و مجلس مناظره

بی
که در آن مجلس این عقیده را اظهار کرده باشد حکایت نشده و سخنان " هشام " در امامت و مسائل امتحان بر خلاف این عقیده است.

مرحوم " سید مرتضی " در کتاب شافی مفرماید " و اما حدیث العلم فهذا ایضا من حکایاتهم المختلفة و ما نعرف للرجل کتابا ولا حکاه عنه ثقة " .

ترجمه: اما داستان علم اینهم از حکایات مجعوله مخالفین است نه کتابی راجع به این موضوع از " هشام بن الحکم " معرفی شده و نه شخص موثقی این داستان را حکایت کرده است.

(۱) هشام بن عمرو فوطی معتزلی که پیروان وی هشامیه نامیده میشوند در قرن دوم هجری در زمان مامون مزبسته و عقاید مخصوصی دارد. بغدادی مگوید اهل سنت راجع بفوطی و اتباعش مگویند خون و مال ایشان بر مسلمین حلال است و بر قاتل ایشان قصاص و دیت نیست و کشتن آنان کفار ندارد بلکه موجب قرب و منزلت در پیشگاه خداست و فقط در اموالی که از آنان گرفته میشود خمس واجب است.

و تمام این حکایات و اتهامات را جز " جاحظ " (۱) و " نظام " (۲) کسی نقل نکرده

و این دو نفر مورد وثوق و اعتماد نیستند. و از مؤیدات افترا بودن این نسبت روایتی است که " هشام " از امام صادق نقل میکند و ما در بخش روایات نقل خواهیم

کرد و در آن روایت امام در مقام جواب سؤال از علم خدا به حوادث قبل از وجود آنها تصریح مفرماید به اینکه خداوند قبل از آفریدن حوادث بدانها علم داشته و با علاقه و ارادت هشام به امام صادق (ع) و لطف و توجه مخصوص امام بوی چگونه ممکن

است بر خلاف رای پیشوای خود چنین عقیده بی را اتخاذ کند.

(۱) جاحظ عمرو بن عثمان بصری، مکنی به ابو عثمان متوفی بسال ۲۵۵ (مطابق سفینه البحار) یا عمرو بن بحر الجاحظ متوفی بسال ۲۵۶ (مطابق الفرق بین الفرق) از دانشمندان بنام و از شاگردان نظام میباشد. شهرستانی مگوید: " از فضلاء معتزله و مصنفین ایشان بوده و بسیاری از کتب فلاسفه را مطالعه کرده و مطالب فلسفه را به عبارات بلیغ خود مخلوط نموده و رواج داده است در زمان معتصم و متوکل مزبسته و از اصحاب خود به عقایدی ممتاز است، در علم لغت و نحو تخصص داشته و تمایل به نصب یعنی عداوت علی بن ابیطالب علیه السلام و عثمانی بوده است و کتبی دارد از آن جمله کتاب عثمانیه است که بر آن کتاب ابو جعفر اسکافی نقض نوشته و شیخ مفید و سید احمد بن طاووس قدس سرهما نیز مطالبش را مورد انتقاد قرار داده اند و در آخر عمر مبتلا بفلج بوده است (سفینه البحار).

(۲) نظام - ابو اسحق ابن سيار معروف به نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ از بزرگان معتزله و خواهر زاده ابو الهذیل علاف است و از وی مذهب اعتزال را اخذ کرده. معتزله مگویند جهت ملقب شدنش به نظام این است که در تنظیم شعر و نثر مهارت داشته. لکن مخالفین وی مگویند در بازار بصره مهره ها را در رشته‌ها تنظیم مکرده و مفروخته است بدین جهت ملقب به نظام شده است.

شهرستانی در ملل و نحل مگوید: نظام تمایل به مذهب شیعه داشته و نسبت به بزرگان اصحاب پیغمبر (ص) یعنی خلفاء راشدین انتقاد مکرده و گفته است امامت کسی ثابت نمیشود جز به تعیین و تنصیب آشکار و پیغمبر به امامت علی تنصیب فرموده لکن خلیفه دوم بنفع ابو بکر کتمان کرد و به خلیفه دوم نسبت هائی داده از آن جمله گفته است که در روز بیعت بر شکم فاطمه دختر پیغمبر (ص) ضربتی وارد کرد که در اثر آن ضربت محسن سقط شد و فریاد مزرد خانه را با هر که در آن است بسوزانید در حالی که در خانه جز علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام نبود (ملل و نحل شهرستانی).

و بر فرض صحت انتساب، ممکن است این عقیده قبل از تشریف به مکتب ولایت باشد، چه سابقا گفته شد که قبل از تشریفش به مکتب امام صادق (ع) از پیروان جهم بن صفوان بوده و این عقیده از آثار آن مکتب است و پس از تشریف به مکتب ولایت از این عقیده عدول کرده است.

ز - به هشام بن الحکم نسبت داده اند که قائل به جواز دیدار خدا با چشم سر بوده است. گرچه اشاعره دیدار خدا را تجویز منماید و بر فرض صحت این نسبت هشام تنها نیست و لکن فقها و متکلمان شیعه امامیه و اکثر معتزله به اتفاق قائل به استحاله دیدار خدا با چشم میباشند و قرآن کریم و اخبار متواتره عقیده فقها و متکلمان امامیه را تأیید میکنند و ما در کتاب علم کلام ادله طرفین را بطور تفصیل بیان کرده ایم طالبین به آن کتاب مراجعه فرمایند.

دفاع: این نسبت هم مانند سایر نسبتها از طریق موثقی ثابت نشده بلکه از جمله اتهاماتی است که دشمنان " هشام بن الحکم " در مقام طعن بر وی به دو نسبت داده اند. و ممکن است که این اتهام متکی به استنباط گویندگان باشد نه اینکه از خود هشام بن الحکم شنیده باشند. و سند این استنباط عبارت از گفتاری است که " هشام " در مقام مناظره گفته است (جسم لا کالاجسام) و از این گفتارش چنین استنباط کرده اند که چون هشام عقیده به تجسیم دارد پس معتقد به جواز دیدار خدا

هم میباشد. و بر فرض اینکه این نسبت هم صحیح و واقعا " هشام بن الحکم " چنین عقیده بی را اظهار کرده باشد از توابع قول به تجسیم است که از آن عقیده بعد از استبصار و تشریف به مکتب ولایت عدول کرده است.

بخش دوم

مناظرات هشام بن الحکم

مناظرات " هشام بن الحکم "، چنان که به نظر خوانندگان محترم مرسد ابتکاری و الهامی بوده، و نامبرده روش نوی در مناظرات اتخاذ کرده که در آن عصر بی سابقه

بوده، و این مناظرات حکایت از وسعت اطلاعات و تعمق و تحقیق و دقت نظر و سرعت

انتقال و بدیهه گویی هشام منماید، و این روش را با استعداد و قریحه فطری خود از مکتب امام " صادق " (ع) و مناظرات آن حضرت و توجه معنوی و انفاس قدسیه آن بزرگوار استفاده کرده، و راستی بعضی از مناظراتش بسیار شگفت آور، و پیداست که

با مدد غیبی روح القدس است. و این نکته را نباید از نظر دور داشت که ائمه برای حفظ دوستان خود از گزند دشمنان به آنان اجازه نمدادند که با مخالفین مناظره کنند،

فقط به اشخاصی که زبردست در مناظره و نکته سنج و موقع شناس بودند و میتوانند خود

را از بن بست مناظره نجات دهند اجازه مناظره ممدادند. و چون " هشام " دارای هوش

سرشار و فطانت فطری و مهارت در مناظره و رعایت مقتضیات و حاضر جوابی بود امام

" صادق " (ع) به او اجازه مناظره داده بود. برای نمونه داستانی را که از زیرکی و زرنگی و ابتکار و الهامی بودن مناظرات وی حکایت میکند برای خوانندگان محترم نقل میکنیم:

" علامه مجلسی " و " قاضی نور الله " (۱) قدس سرهما از " سید مرتضی علم الهدی "

(۱) " قاضی نور الله بن شریف الدین حسینی مرعشی ششتیری " معاصر مرحوم " شیخ بهائی " و صاحب کتاب " احقاق الحق "، " مصائب النواصب "، " صوارم محرقة "، " مجالس المؤمنین "، از علماء و متکلمین بزرگ شیعه در قرن دهم و یازدهم هجری بوده، و در اکبر آباد هند قبرش مزار معروفی است که مردم بدان تبرک مجویند، و اهل سنت او را بر اساس تعصب مذهبی شهید کردند، داستان شهادتش مطابق حکایت " شیخ علی حزین " که از علماء هند و معاصر " مجلسی " قدس سرهما بوده، در کتاب تذکره اش چنین است: مرحوم " قاضی نور الله " مذهبش را از نظر تقیه از مخالفین مستور مداشت، و چون در مسائل فقه و فتاوی رؤسای مذاهب چهارگانه اطلاعات کافی داشت، " سلطان اکبر شاه " و بیشتر مردم معتقد بودند که آن بزرگوار از اهل سنت

و جماعت است، و نظر به لیاقت و دانش و فضیلتش سلطان مزبور او را به سمت قاضی القضاة منصوب گردانید، و مرحوم "قاضی نور الله" این منصب را پذیرفت به شرط اینکه در قضاوت آزاد باشد، یعنی قضاوتش از چهار مذهب تجاوز نکند، لکن الزامی نداشته باشد که همیشه مطابق مذهب مخصوص قضاوت کند، و فرمود چون دارای فکر نیرومند و قوه استدلال مباشم خود را مقید به یکی از آن مذاهب نمیکنم، ولی از مجموع آنها هم در قضاوت خارج نمیشوم. سلطان این شرط را پذیرفت، و البته "قاضی نور الله" مطابق مذاهب امامیه در قضاوت حکم مداد، لکن با یکی از مذاهب اربعه تطبیق میکرد و هر گاه در موردی بوی اعتراض میکردند آنان را محکوم میکرد به اینکه این حکم مطابق فلان مذهب از مذاهب اربعه است. مدتی بدین منوال اشتغال به قضاوت داشت و در خفا مشغول تصنیفات خود بود تا آنکه "سلطان اکبر شاه" درگذشت و فرزندش "جهانگیر شاه" به تخت سلطنت نشست. مرحوم "قاضی" همچنان در مقام و کرسی قضاوت برقرار بود تا آنکه بعضی از علماء مخالف که مقرب نزد سلطان بود فهمید که "قاضی نور الله" بر مذهب امامیه و شیعه است، نزد سلطان سعایت کرد و گفت قاضی شیعه و امامی است و دلیل تشییش اینست که ملتزم به یکی از مذاهب اربعه نیست، و در هر مسأله‌یی مطابق مذهب امامیه فتوی میدهد و با یکی از مذاهب تطبیق میکند. سلطان با این بیان قانع نشد و گفت این معنی دلیل تشییش نمیشود چه او در قبول قضاوت این معنی را شرط کرده است. دشمنان از این راه که مایوس شدند درصدد چاره جویی برآمدند تا بوسیله‌یی حکم قتل قاضی را از سلطان بگیرند و فکرشان به اینجا منتهی شد که شخصی را بعنوان شاگردی نزد وی بفرستند و تظاهر به تشییش نماید تا بدین وسیله به تصانیف وی واقف شود. بر این فکر جامه عمل پوشاندند، شخص مأمور طبق تباری مدتی ملازم خدمت وی بود تا بدین وسیله به کتاب احقاق الحق یا مجالس المؤمنین واقف شد و با اصرار و التماس بسیار آن کتاب را از قاضی گرفت و نسخه‌یی از آن نوشت و به مخالفین تقدیم کرد دشمنان آن کتاب را گواه تشییش وی قرار داده سعایت را تجدید کردند و گفتند در کتابش چنین و چنان گفته و سزاوار است بر وی حد جاری شود. سلطان گفت کیفرش چیست؟ گفتند کیفرش آنست که فلان تعداد تازیانه بر وی زده شود. سلطان اجازه داد و گفت اختیار با شماست. پس از محضر سلطان برخاسته و شتاب در اجراء کیفر نمودند و قاضی را حاضر نموده تازیانه بر بدنش زدند. مرد هفتاد ساله در اثر آن تازیانه‌ها شربت شهادت نوشید.

رحمه الله روایت کرده اند: که روزی "یحیی بن خالد برمکی" در حضور "هرون الرشید"

از " هشام بن الحکم " پرسید آیا ممکن است حق در دو جهت متقابل قرار گیرد؟ هشام: ممکن نیست.

یحیی: چنانچه دو نفر در حکمی از احکام دین نزاع و اختلاف داشته باشند آیا ممکن است هر دو بر حق یا هر دو باطل باشند؟ یا حتما یکی بر حق و دیگری بر باطل است؟

هشام: از پاسخ پرسش سابق دانسته شد که ممکن نیست هر دو بر حق باشند. " یحیی " به منظور اینکه هشام را در بن بست قرار داده و خشم هرون را بر او برانگیزد گفت: مرا خبر ده از نزاع و خصومتی که " علی بن ابیطالب " (ع) و " عباس

بن عبد المطلب " (۱) در خصوص میراث پیغمبر نمودند، کدام يك بر حق و کدام يك

بر باطل بود؟

" هشام " اندیشه کرد که اگر بگوید علی بر باطل بود بر خلاف وجدان و واقع و عقیده خود سخن گفته و کافر خواهد شد، و اگر بگوید عباس بر باطل بود گرفتار خشم هرون گشته حکم اعدامش صادر خواهد شد، و این مسأله برای هشام تازگی داشت و هیچ فکری راجع به آن نکرده بود تا پاسخی آماده و مهیا داشته باشد، در اثناء

(۱) " عباس بن عبد المطلب " سه سال قبل از عام الفیل به دنیا آمده و بسال ۳۲ هجری در گذشته است. عموی پیغمبر و از اصحاب معروف است پیغمبر برای او امتیازات و احتراماتی مقرر فرمود، و بعضی او را از اصحاب امیر المؤمنین نیز شمرده اند، و بعضی از اصحاب رجال درباره عمل به روایاتش نظر به اینکه در حفظ حق علی و فاطمه علیهما السلام چندان جدیت و اهتمام به کار نبرده تردید و توقف نموده اند. چنان که روایاتی در مدحش رسیده، روایاتی هم، در ذمش وارد شده. صاحب مجمع البحرین او را از طلقای فتح مکه شمرده. روایت صحیحی که مرحوم " کلینی " از " سدید " از " امام باقر (ع) " نقل کرده، طلیق بودنش را تأیید میکند، چه در آن روایت امام " عباس " و " عقیل " را از طلقا شمرده، لکن از طلقای مکه نیست بلکه از طلقای جنگ بدر که در حدود هفت سال قبل از فتح مکه واقع شده میباشد. و " مرحوم مامقانی " مگوید: مؤرخان او را آخرین نفر مهاجرین دانسته و گفته‌اند هنگامیکه پیغمبر عازم فتح مکه بود عباس را که بعنوان مهاجرت از مکه بسوی مدینه مرفت در جحفه یا ذو الحلیفة ملاقات فرمود پس از ملاقاتش امر فرمود که رحل خود را به مدینه بفرستد و خود با پیغمبر به مکه برگردد به هر جهت چون روایات در مدح و ذمش مخالف است بعضی گفته‌اند به احترام پیغمبر سکوت درباره وی اولی است.

فکر به دعای امام صادق (ع) متوجه شد که فرموده بود (هماره از تأیید روح القدس برخوردار باشی ما دامی که ما را به زبان یاری منمایی) با توجه به دعای امام (ع) نگرانی

و اضطرابش بر طرف شد و دانست که به خوبی از بن بست خارج خواهد شد، سپس این

پاسخ به نظرش آمد و گفت هیچ يك از علی و عباس در آن منازعه بر باطل نبودند، زیرا

جنگ و نزاع آنان صوری بود و در حقیقت با یکدیگر اختلاف و نزاعی نداشتند، و برای این موضوع نظیری است، نظیر داستان علی و عباس، داستان آن دو ملکی است که نزد داود بعنوان منازعه و محاصمه آمدند. جناب وزیر، بگو بدانم کدام يك راستگو و کدام يك دروغگو بودند؟ آیا متوانی بگویی که هر دو خطا کار و بر خلاف

واقع سخن میگفتند؟ هر چه پاسخت در آن مقام باشد پاسخم در این مقام خواهد بود.

یحیی: من نمگویم که آن دو ملك خطا کردند بلکه مگویم هر دو بر صواب بودند، زیرا در حقیقت با هم خصومت و اختلافی نداشتند و اظهار مخالفت برای آگاهی و تنبیه داود بود و او را از حکم الهی اخبار مسکردند. هشام: من نیز مگویم که هیچ يك باطل نبودند و جنگ و نزاع آنان ظاهری بود و برای تنبیه و آگاهی قاضی زمان بود.

" یحیی " پس از شنیدن این پاسخ ساکت شود. و هرون هم این پاسخ را پسندید. اینك خوانندگان محترم به مناظرات هشام بن الحکم توجه کنند:

(۱)

مناظره هشام با جاثلیق نصرانی (۱)

" علامه مجلسی " در جلد چهارم بحار الانوار در باب احتجاجات " موسی بن جعفر (ع) " مناظره ای از " هشام بن الحکم " روایت کرده که ما خلاصه آن را به فارسی برای

خوانندگان محترم نقل میکنیم:

(۱) " جاثلیق " عالم بزرگ نصرانیان است که در رأس سازمان روحانیت دیانت مسیح قرار دارد، پس از آن " بطریق " و سپس " مطران " و بعد " اسقف "، پس از آن قسیس "، بعد از آن " شماس " است. این عناوین و نامها عناوین مراتب و درجات روحانینی است که در سازمان دیانت مسیح انجام وظیفه میکنند (نقل از فیروز آبادی).

هشام: نصرانیان رئیس روحانی داشتند بنام " بریهه " (۱) که هفتاد سال از عمرش گذشته و در دوران زندگانی خود در جستجوی حق و دین اسلام بود، مخواست کسی را پیدا کند که از کتب اسلام اطلاع داشته مسیح را هم خوب بشناسد و با چنین کسی در موضوع دین اسلام و دیانت مسیح مناظره و گفتگو کند، و جمعیت مسیحیها به وجودش افتخار و مباهات میکردند و میگفتند اگر در دیانت عیسی

کسی نباشد جز بریهه همو برای ما کافی است، و زنی هم خدمتگذارش بود که از دیر زمانی با او زندگی میکرد و بریهه سرا به او هم سستی پایه دیانت نصرانیت را گوشزد کرده و آن زن هم بعقیده و اخلاق بریهه واقف بود.

" بریهه " دائما مشغول تحقیق و فحص از دانشمندان اسلامی بود و با هر فرقه‌ای از فرق مسلمین تماس حاصل نممود و از عقایدشان اطلاعاتی بدست می‌آورد، لکن به مطلوب خویش نایل نمشد، تا آنکه اوصاف فرقه شیعه را شنید و " هشام بن

الحکم " را برای او معرفی کردند. روزی " هشام " در دکان خود که در باب کرخ بغداد واقع بود نشسته و جمعی هم نزد هشام برای آموختن قرآن اشتغال به قرائت کلام خدا داشتند، ناگهان بریهه با گروهی از عیسویان در حدود صد نفر از روحانی و غیر روحانی با لباسهای مخصوص نصرانیت به دکان هشام آمدند. برای بریهه صندلی

گذاشتند روی آن نشست و بقیه در اطراف وی به عصاهای خود تکیه کرده ایستادند.

" بریهه " به هشام گفت: با همه دانشمندان و متکلمان جهان اسلام مناظره نموده ام، نزد آنان چیزی که منظورم را تأمین نماید نیافته‌ام، اینکه آمده ام که با تو راجع به اسلام مناظره کنم.

" هشام " با قیافه خندان گفت: اگر انتظار داری که آیات و کرامات مسیح را در من مشاهده کنی این انتظارت بجاست، زیرا که من نه دارای مقام مسیحم و نه مقام و مرتبه‌ام نزدیک به اوست، مسیح روح پاکیزه و الا مقام و ریاضت کش بود، وجودش از رازهای آفرینش است، و با آیات و نشانهای بارز قدرت حق ظهور کرده بود.

" بریهه " از گفتار هشام و توصیف مسیح در شگفتی فرو رفت.

(۱) " بریهه " مصغر ابراهیم است.

" هشام ": اگر اراده مناظره و احتجاج داشته باشی از من ساخته است و برای آن آماده ام.

" بریهه ": منظورم مناظره است میخواهم پرسش کنم که پیغمبر شما از نظر قرابت نسبی با مسیح چه نسبتی دارد؟

" هشام ": پیغمبر ما پسر عموی جدہ مادری مسیح است زیرا که مسیح از طرف مادر از فرزندان اسحق است و پیغمبر ما از فرزندان اسمعیل میباشد.

" بریهه ": مسیح را چگونه به پدرش نسبت مدهی؟ پدرش کیست و چگونه از پدر متولد شده است؟

" هشام ": میخواهی نسبت عیسی را از طرف پدر بعقیده شما بیان کنم یا بعقیده خودمان؟

" بریهه ": میخواهیم به اعتقاد ما نسبت او را بیان کنی. (گمان کرده بود که در صورتی که مطابق اعتقاد نصرانیان نسبت عیسی را بیان کند در مناظره بر هشام غالب شود).

" هشام ": نصرانیان مگویند مسیح قدیم و از خدای قدیم متولد شده است. آیا کدام يك از آن دو قدیم پدر و کدام يك پسر است؟

" بریهه ": آنکه به زمین فرود آمده پسر است و فرستاده و رسول پدر میباشد.

" هشام ": چون پدر آفریننده است محکم تر و تواناتر خواهد بود.

" بریهه ": پدر و پسر در این صفت متساوی میباشند یعنی آفرینش بطور تساوی به هر دو مستند میباشد.

" هشام ": اگر مساوی هستند چرا پدر مانند پسر به زمین نیامده؟ و چرا در صفت رسالت مانند خالقیت مشترك نیستند؟

" بریهه ": شرکت در این زمینه معنی ندارد زیرا پدر و پسر متحد و یکی میباشند، فقط نام آنان مختلف است.

" هشام ": معقول نیست که فقط نام آنان مختلف باشد، زیرا اختلاف نام دلیل مغایرت آنان خواهد بود، و در صورتی که در قدم و خالقیت والوهیت و سایر امور متحد باشند در نام هم متحد خواهند بود.

" بریهه ": این سخن معقول نیست.

" هشام ": این سخن نزد عقلا معروف و معلوم و صحیح است.

" بریهه ": پسر به پدر پیوسته است (منظور اتحاد است).

" هشام ": البته پسر از پدر جداست.

" بریهه ": گفتار شما خلاف متفاهم مردم است و آنچه مردم تعقل میکنند اتصال مسیح به خدا میباشد.

" هشام ": اگر شهادت مردم حجت باشد به ضرر شما تمام میشود، زیرا موافقین و مخالفین ما هر دو مگویند: پدر قبل از پسر موجود بوده آیا شما هم چنین مگویید؟

" بریهه ": خیر، ما چنین نمگوییم.

" هشام ": پس چرا کسانی را که شهادتشان را قبول نداری گواه گرفتی؟

" بریهه ": نام پدر و نام پسر هر دو به قدرت قدیم حاصل شده اند.

" هشام ": آیا هر دو نام مانند ذات پدر قدیمند؟

" بریهه ": خیر، نامها هر دو حادثند.

" هشام ": آفریننده این نامها کیست؟ اگر پسر این نامها را آفریده باشد به حکم اتحاد باید پدر هم آفریننده باشد با اینکه میگوئی پسر نامها را آفریده است و اگر بگوئی پدر این نامها را آفریده به حکم اتحاد باید پسر هم آفریننده باشد با اینکه

آفریدن را به پدر اختصاص مدهی پس این گفتار مستلزم این است که پدر را پسر و پسر را پدر قرار دهی، خلاصه آنکه هر فرض را اختیار کنی بر خلاف اتحاد گفته و متناقض با مبنای خود سخن رانده ای.

" بریهه ": نام پسر هنگامی به مسیح اختصاص یافت که به زمین آمد.

" هشام ": قبل از فرود آمدن به زمین نامش چه بود؟

" بریهه ": نام مسیح پسر است چه به زمین آید چه نیاید (در این پاسخ عدول از گفتار اول کرده است).

" هشام ": قبل از اینکه این روح به زمین آید دارای يك اسم بود یا دو اسم داشت؟ و آیا روح يك موجود بود یا دو موجود؟

" بریهه ": تمام روح يك موجود بود.

" هشام ": بنا بر این راضی شدم که بعضی از آن را پسر و بعضی را پدر نام گذاری کنی (نظر بتناقض سخن بریهه هشام این راه را برای او باز کرد).

" بریهه ": خیر پدر و پسر یکی هستند و نامشان هم یکی است.

" هشام ": بنا بر این پسر پدر پدر است و پدر پسر پسر، یعنی پدر و پسر يك هستند پس چرا یکی را بنام پسر و دیگری را بنام پدر خواندی و اساساً دو نام متضایف که اقتضای مغایرت دارند برای یکی حقیقتی که در آن مغایرت وجود ندارد از نظر عقلی صحیح نیست.

" اسقفها ": (شاگردهای روحانی بریهه) به بریهه گفتند تاکنون چنین پیش آمدی برای تو نکرده بود و با چنین دانشمندی طرف صحبت نشده بودی.

" بریهه ": از پاسخ عاجز شد و با حال حیرت به اتفاق رفقای خود حرکت کرد.

" هشام " دست او را گرفته. گفت چرا اسلام اختیار نمکنی؟ چنانچه در دلت شبهه‌ای باقی مانده مطرح کن و گرنه سؤالی راجع به نصرانیت مکنم که تا صبحگاهان

توجه تو را آن سؤال جلب نماید و چاره‌ای جز ملاقات من نداشته باشی.

" همراهان بریهه ": خواهش میکنیم این سخن را مطرح نفرمائید، چه ممکن است سؤال شما برای بریهه مشکلاتی ایجاد کند.

" بریهه ": خواهش میکنم آن پرسش را بفرمائید.

" هشام ": آیا آنچه را که پدر مداند پسر هم مداند؟

" بریهه ": بلی.

" هشام ": آیا آنچه را که پسر مداند پدر هم مداند؟

" بریهه ": بلی.

" هشام ": آیا آنچه را که پدر میتواند پسر هم میتواند؟

" بریهه ": بلی.

" هشام ": آیا آنچه را که پسر متواند پدر هم متواند؟

" بریهه ": بلی.

" هشام ": در صورتی که هر دو در دانائی و توانائی مساوی هستند چگونه یکی پدر و دیگری پسر شده است و هر يك به دیگری ستم روا داشته است؟! "

" بریهه ": هیچ يك ستمکار نمباشند و اساسا ستمی در بین نیست.

" هشام ": چرا ستم نیست هر يك حق دیگری را که شرافت ابوت باشد گرفته و نام هر يك را دیگری غصب کرده است زیرا هر يك به موجب صلاحیت حق

دارد پدر باشد بنابراین چرا پسر پدر نباشد و پدر پسر نباشد؟ پس هر يك به دیگری ستم نموده است برو امشب در این مسأله تأمل کن.

جلسه بر هم خورد و نصرانیان رفتند لکن از تشکیل این جلسه و ملاقات هشام و مذاکره با وی بسیار پشیمان بودند و آرزو مکردند که کاش این ملاقات حاصل نشده و این مجلس مناظره تشکیل نمشد.

" بریهه " با غم و اندوه به منزل خود مراجعت کرد زنش از جهت گرفتگی و پریشانی او پرسش کرد بریهه جریان را برای زنش نقل کرد. زنش گفت وای بر تو آیا میل داری به حق به گروهی یا میخواهی همیشه هم آغوش باطل باشی؟

" بریهه ": میل دارم پس از یافتن حق به آن ایمان آورم.

" زن ": برای تو چه فرق میکند هر جا حق را یافتی به آنجا میل کن و البته از لجاجت و پافشاری بر باطل دوری جوی، چه لجاج از شك و تردید خیزد و شك شوم و زشت است و کسانی که در باطل پافشاری نمایند و راه لجاج پویند گرفتار آتش

دوزخ شوند.

" بریهه " گفتار زن را تصدیق نمود و رأی او را تصویب کرد و تصمیم گرفت که صبحگاهان نزد هشام رفته تحقیق بیشتری در اطراف دین اسلام نماید. چون شب سپری شد نزد هشام آمد پرسید آیا پیشوائی داری که عقاید خود را تطبیق با

رای وی نمائی و اوامر او را از نظر اینکه پیشوای دینی است بپذیری.
 " هشام ": بلی امام و پیشوا دارم.
 " بریهه ": صفت و نشانش چیست؟
 " هشام ": نشان و صفت نسبش را میخواهی یا صفات دین (عقاید و اخلاق) و کردار او را؟
 " بریهه ": صفت و نشان هر دو را میخواهم.
 " هشام ": اما از نظر نسب: پیشوای من دارای بهترین نسبهها است از خاندانی است که ریاست بر عرب داشته، برگزیده قریش و افضل بنی هاشم میباشند. کسی را نشاید که در مسابقه نسب بر او پیشی گیرد، زیرا که قریش افضل قبایل عرب و طایفه بنی هاشم برتر قبایل قریش و تیره امام من پیشوای طایفه بنی هاشم هستند و پیشوای من آقا زاده و بزرگ زاده است.
 " بریهه ": دینش را برای من بیان کن.
 " هشام ": شرایع و احکام او را بیان کنم یا فضایل اخلاقی و پاکیزگیش را؟
 " بریهه ": صفات جسم و جاننش را بیان کن.
 " هشام ": معصوم (دارای ملکه عصمت) میباشد، پیرامون گناه و نافرمانی نمگردد، بخشنده است و بخل در ساحت اقدسش راه ندارد، شجاع و قوی القلب است، هرگز آثار ترس و ضعف نفس از وی بروز نمکند، دانشمند است، چیزی از محیط عملش بیرون نیست، نگهدار دین و نگهبان فرایض است، از خاندان پیمبران و جامع علوم آنان است. آتش خشم را به آب حلم فرو منشانند، و نسبت به ستمکار از حدود عدل و نصفت تجاوز نمکند، یار کسی است که از وی خشنود باشد و نسبت به دوست و دشمن از راه انصاف منحرف نمشود، از سود رساندن نسبت
 به دوست دریغ ندارد، و نسبت به دشمنش نمیتوان از او درخواست امر ناصوابی نمود،
 به قرآن عمل میکند و از صفات پسندیده پاکدامنان سخن مراند، گفتار پیشوایان برگزیده را حکایت میکند، هیچ دلیل و حجتش قابل نقض نمباشد، و نسبت

به هیچ مسأله‌ای جاهل نیست، در هر حکمی فتوی می‌دهد، و پرده از روی هر مبهمی برداشته، موضوعات تاریک را روشن مسازد.

"بریهه": صفات و نشانهایی که بیان کردی همان صفات و نشانهای مسیح است، فقط شخص پیشوای تو با شخص مسیح مغایرت دارد و الا در صفات کاملاً با یکدیگر متحد می‌باشند. چنانچه این توصیف مطابق با واقع باشد، به شخص پیشوای تو ایمان خواهم آورد.

"هشام": اگر ایمان آوری راه حق را می‌پیمائی و چنانچه پیروی حق نمایی مورد نکوهش واقع نشوی. سپس گفت: پروردگار در هر عصری برای هدایت بشر حتی مانند حجت‌های عصرهای گذشته اقامه می‌فرماید، حجت‌های الهی باطل نمیشوند و کیش و آئین از بین نمرود.

"بریهه": این سخن چقدر به حق شباهت دارد و چه اندازه براستی نزدیک است، اقامه حجت بطوریکه شبهه از بین برود از صفات حکما است.

"هشام" گفت: آری چنین است. سپس به اتفاق زنش همراه هشام برای دیدار امام صادق (ع) به مدینه رهسپار گشتند و قبل از تشریف به خدمت "امام صادق" (ع)

موسی بن جعفر (ع) را ملاقات کردند. هشام جریان را به عرض آن بزرگوار رسانید موسی بن جعفر (ع) به بریهه توجه نموده فرمود اطلاعات نسبت به کتابت (انجیل) چگونه است؟

"بریهه": من کاملاً نسبت به کتابم علم و اطلاع دارم. موسی بن جعفر (ع): آیا علمت نسبت به معانی و تأویل کتابت اطمینان بخش میباشد؟

"بریهه": اطمینان کامل به معانی و تأویل کتابم دارم.

"موسی بن جعفر" (ع): شروح به خواندن انجیل فرمود.

"بریهه": کسی انجیل را اینطور قرائت نکرده مگر مسیح. این قرائت شما مطابق قرائت اوست.

سپس گفت: پنج سال یا پنجاه سال است تو را مطلبم و در جستجوی شخصی مانند تو در تکاپو می‌باشم.

" هشام " بریهه و زنش ایمان آوردند و ایمان ایشان نیکو شد، سپس خدمت امام صادق شرفیاب شدند.
" هشام " جریان ملاقات با " موسی بن جعفر " (ع) و کلمات آن بزرگوار را به عرض امام صادق رسانید.
" امام صادق " (ع) فرمود: " ذریة بعضها من بعض " ذریه پیغمبر (معصومین) همه از یک جنس میباشند.

" بریهه ": شما از کجا به تورات و انجیل و سایر کتب انبیاء اطلاع دارید؟
" امام ": کتب انبیاء به ارث بما رسیده و نزد ما موجود است، ما آن کتابها را همانطوریکه صاحبان آنها میخواندند میخوانیم، و آنچه میگفتند میگوئیم، خداوند کسی را که جاهل باشد حجت قرار نمی دهد، کسی که از او مطلبی را بپرسند بگوید نمیدانم، حجت خدا نیست.

" بریهه " ملازمت " امام صادق " (ع) را اختیار کرد تا هنگام رحلت امام صادق (ع)، سپس ملازم خدمت " امام هفتم موسی بن جعفر " (ع) شد، در زمان حیات " موسی بن جعفر " (ع) از دنیا رفت، امام خود مباشر تجهیز او شد، یعنی غسل و کفن و دفن او را خود امام انجام داد، و فرمود بریهه یکی از حواریین عیسی بن مریم بود، و نسبت به حق خداوند بر او معرفت داشت. اصحاب امام آرزو کردند که در منزلت و مقام مانند او باشند.

(۲)

مناظره هشام بن الحکم با عمرو بن عبید بصری در امامت
" محمد بن یعقوب کلینی " قدس سره در کتاب مستطاب " کافی " از " یونس بن یعقوب " مناظره بی از هشام " بن الحکم " نقل کرده که خلاصه آن به فارسی چنین است:

(۱) عمرو بن عبید بن باب بصری مکنی به ابو مروان یا ابو عثمان بسال ۸۰ هـ به دنیا آمد و بسال ۱۴۴ هـ در سن ۶۴ سالگی درگذشته است از رؤساء معتزله و از اصحاب و شاگردان ابو الحسن بصری بوده.

شیخ طوسی قدس سره در رجالش او را از اصحاب امام صادق (ع) شمرده و راجع به مذهبش انتقادی نکرده شاید بعضی از عدم تعرض شیخ نسبت به مذهبش چنین توهم کنند که وی شیعه امامی بوده لکن پس از مطالعه تاریخ و بررسی حالات وی و تتبع در روایات آشکار میشود که این توهم بی مورد است چه از مطالعه حالات وی و دقت در سؤالات امتحانیه‌ای که از حضرت باقر (ع) کرده و پاسخ امام بوی که متضمن تعریض بر او است و از بیعت وی با محمد بن الحسن و دعوت نمودنش امام صادق (ع) را به اینکه او هم با محمد بن الحسن بیعت کند و با جمعیتی که با او بیعت کرده اند تشریک مساعی نماید و پاسخ امام صادق (ع) به او که کاشف از ضلالت و

گمراهی عمرو بن عبید میباشد و از توجه به مناظره هشام بن الحکم با او راجع به امامت و خوشحال شدن امام صادق (ع) از مناظره هشام با وی که کاشف از این است که وی تنصیب پیغمبر را نسبت بایمه قبول نداشته و منکر این معنی بوده است که امام باید از جانب پیغمبر منصوب باشد به خوبی روشن میشود که نامبرده مخالف مذهب امامیه و از بزرگان عامه میباشد.

" یونس بن یعقوب ": روزی جمعی از اصحاب " امام صادق (ع) " نزدش حاضر بودند، از آن جمله " حمران بن اعین " و " مؤمن طاق " و " طیار " و " هشام بن سالم "

و " هشام بن الحکم " بودند، و هشام بن الحکم در آن روز جوانی نو رسیده بود، " امام "، " به هشام بن الحکم " فرمود، جریان مناظره ات را با " عمرو بن عبید " برای

ما بیان کن.

" هشام ": مرا شرم آید که در محضر شما سخن گویم و از هیبت شما زمان من جاری نمیشود.

" امام ": هرگاه شما را به چیزی امر کردم در انجام آن توقف ننمایید.

" هشام ": چون شنیدم که " عمرو بن عبید " در مسجد بصره منشیند و در مسائل دینی سخن میراند و داعیه دانش دارد، بر من گران آمد لذا متوجه بصره شده روز جمعه به آنجا رسیدم و به مسجد رفتم، دیدم جمعیت انبوهی پیرامون وی گرد

آمده اند و او در میان ایشان با دو پارچه پشمینه که یکی را ازار و دیگری را رداء خود قرار داده نشسته است. مردم از وی مسائل علمی میپرسند. صفها را شکافتم و در برابر او به دو زانو نشستم، گفتم ای دانشمند من مردی غریبم. اجازه مدهی که چیزی سؤال کنم؟
" عمرو بن عبید ": بلی.

گفتم: آیا چشم داری؟
گفت: فرزند این چه پرسشی است که از من میکنی چیزی که مسینی چه پرسشی دارد؟!
گفتم: سؤال من اینطور است.
گفت: گر چه سؤالت احمقانه است ولی چون میل داری اینطور مسائل را بررسی سؤال کن.
گفتم: جواب مرا بگوئید.
گفت: بلی چشم دارم.
گفتم: با چشمت چه میکنی؟
گفت: با چشمم رنگها و اشخاص را می بینم.
گفتم: آیا بینی داری؟
گفت: آری.
گفتم: با آن چه کار میکنی؟
گفت: با آن بوها را استشمام میکنم.
گفتم: آیا دهان داری؟
گفتم: آری.
گفتم: با دهانت چه کار میکنی؟
گفت: با آن مزه ها را میچشم.
گفتم: آیا گوش داری؟
گفت: آری.
گفت: با گوشت چه میکنی؟
گفت: صداها را با آن مشنوم.
گفتم: آیا دل داری؟
گفت: آری.
گفتم: با آن چه کار میکنی؟

گفت: با آن آنچه را که بر اعضا و جوارح وارد شود تمیز مدهم.

گفتم: آیا این اعضاء از دل بی نیاز نیستند؟

گفت: نه.

گفتم: چگونه بی نیاز نیستند با آنکه نیروی احساس دارند و صحیح و سالمند؟

گفت: ای فرزند هرگاه مرا در آنچه بوییدم یا دیدم یا چشیدم یا شنیدم
شکی حاصل شود بدل خود رجوع منمایم و با تشخیص دل یقین به هم مرسد و
شک از بین مرود.

گفتم: پس خدای تعالی دل را برای تمیز شك جوارح آفریده است؟

گفت: بلی.

گفتم: پس برای رفع حیرت و تردید وجود دل لازم است؟

گفت: بلی چنین است.

گفتم: پس قائلید به اینکه خداوند این اعضا را بدون پیشوائی که هنگام تحیر و شك

به دو مراجعه نمایند نگذاشته، چگونه ممکن است که ایزد متعال

بندگان را در وادی حیرت و شك گذاشته برای آنان پیشوائی که مرجع آنان باشد

تعیین نفرماید و بدان وسیله اختلافات و حیرت و تردید آنان را رفع ننماید؟! پس از

سکوت و لحظه‌یی تأمل سر برداشته بجانب من التفات کرد و گفت تو هشام بن

الحکم هستی؟

گفتم: خیر.

گفت: آیا با او همنشین بوده‌ی؟

گفتم: خیر.

گفت: پس بگو از کجایی؟

گفتم: از اهل کوفه میباشم.

گفت: پس تو هشامی و برخاست و مرا در بر گرفت و بجای خویش نشانید

و دیگر سخن نگفت تا من برخاستم و بیرون آمدم.

" امام " پس از شنیدن داستان خندید و فرمود این استدلال را از که آموختی؟
" هشام " - ای فرزند پیغمبر پروردگار آن را بر زبان من جاری ساخت.
امام - به خدا سوگند که مضمون این استدلال در صحف ابراهیم و موسی ثبت است
(۱).

(۳)

مناظره هشام بن الحکم با مرد شامی در امامت
" ثقة الاسلام کلینی " قدس سره در " کتاب کافی " از " یونس بن یعقوب " روایتی آورده که خلاصه آن را به فارسی برای خوانندگان محترم ذکر میکنیم:
" یونس بن یعقوب " : خدمت " امام صادق (ع) شرفیاب بودم. " مردی از اهل شام " به محضرش وارد شد عرض کرد من فقیه و متکلمم آمده ام که با اصحاب شما
مناظره کنم.

" امام " : گفتارت از پیغمبر است یا از خودت؟

" شامی " : برخی از پیغمبر است و بعضی از خودم.

" امام " : پس با پیغمبر شریک مباشی؟!

" شامی " : خیر.

" امام " : آیا گفتارت مستند به وحی است و مطالب را بلا واسطه از طریق وحی

الهی ادراک کرده یی؟!

" شامی " : خیر.

" امام " : آیا طاعتت لازم است چنان که طاعت پیغمبر لازم است؟!

" شامی " : خیر.

(۱) این روایت را " علامه مجلسی " رحمه الله در " سماء و العالم " بحار نقل کرده و دو

سؤال بر این سؤالات اضافه کرده است:

۱ - گفتم: آیا زبان داری؟ گفت: آری. گفتم: با زبانت چه میکنی؟ گفت: سخن مگویم.

۲ - گفتم: آیا دست داری؟ گفت: آری. گفتم: با دست چه میکنی؟ گفت: کارهایی را از قبیل گرفتن، چیزی نهادن و برداشتن چیزی با آن انجام مدهم.

" یونس بن یعقوب " : امام به من توجه فرموده گفت قبل از اینکه مناظره کند خود را محکوم ساخت سپس فرمود ای یونس چنانچه آشنا به فن کلام بودی با این مرد مناظره مکردی.

" یونس بن یعقوب " (۱): بسیار متأسفم که به علم کلام وارد نیستم. قربانت کردم من شنیده ام که شما اصحاب را از علم کلام منع فرموده اید و مفرمایید وای بر اهل کلام مگویند این مطلب را قبول داریم و آن را قبول نداریم، مدعی متواند به این موضوع تمسک جوید و به آن نمیتواند، و این را منفهمیم و آن را نمفهمیم. " امام " : آنچه گفتم در صورتی است که به رأی ما پشت پا زده استبداد برای خود داشته باشد. بیرون رو هر کس از متکلمین را که دیدی با خود بیاور. " یونس بن یعقوب: بیرون رفتم و " حمران بن اعین " ، " مؤمن طاق " ، " هشام بن سالم " را که هر يك از متکلمین زبردست بودند وارد کردم. و نیز " قیس ماصر " را که بعقیده من از آنان بهتر بود و علم کلام را در مکتب " علی بن الحسین زین - العابدین " (ع) آموخته بود همراه آوردم. پس از آنکه در خیمه حضرت نشستیم، امام سر از خیمه بیرون کرد، ناگاه شتر سواری که به سرعت حرکت مکرد به نظر رسید.

امام فرمود سوگند به خدای کعبه " هشام " مآید، ما گمان کردیم منظور امام هشامی

است که از فرزندان عقیل است و مورد علاقه شدید امام میباشد. هنگامیکه وارد شد دیدم " هشام بن الحکم " است. با اینکه هشام در آن موقع جوانی نارس بود و حاضرین همه بزرگتر از او بودند امام به او احترام کرد و نزد خود برای او جا باز کرد

(۱) " یونس بن یعقوب " از اجله و اعلام فقهای زمان خود بوده که مردم مسائل حلال و حرام را از او یاد مگرفتند و کیل حضرت " موسی بن جعفر " (ع) بود و از خدمت امام بهره و نصیبی مخصوص داشت و از چند امام درباره او احادیثی و اخباری رسیده که دلالت بر جلالت قدر و مراتب فضیلت وی نزد پیشوایان دین منماید و مرحمت و توجه مخصوص ایشان را بوی مرساند از آن جمله فرمایش " امام هفتم (ع) " است که فرمود " انت منا اهل البيت " تو از ما خانواده هستی " فجعلك الله مع رسوله و اهل بيته " پس خدا تو را با رسول خود و اهل بیتش قرار دهد و انشاء الله خداوند این کار را خواهد کرد. و در جای دیگر فرموده " فنحن لك حافظون " ما نگهبان تو هستیم.

و فرمود: هشام با دست و دل ما را یاری میکند، سپس به هر يك از اصحاب امر فرمود با مرد شامی مناظره کردند، و به استثنای " هشام بن سالم " همه بر وی غالب

شدند بویژه قیس ماصر طوری شامی را پیچانده بود که امام از بیچارگی او در دست قیس ماصر خندید، بعدا فرمود با این جوان (هشام بن الحکم) مناظره کن عرض کرد بسیار خوب.

" مرد شامی " " به هشام " توجه کرده گفت راجع به امامت این مرد (امام صادق (ع))

با من سخن گو و از من پرسش کن.

" هشام " نظر بی ادبی او چنان خشمگین شد که بدنش ملرزید، سپس مناظره را با این سؤال افتتاح کرد.

آیا پروردگارت نسبت به منافع مردم نظارت و مراقبت بیشتری دارد یا مردم نسبت به منافع خود؟

" شامی " : نظارت و مراقبت پروردگارم بیشتر است از خودشان.

" هشام بن الحکم " : با نظارت و مراقبتی که خداوند دارد برای مردم چه کرده است؟

" شامی " : حجت و راهنمایی برای مردم تعیین فرموده که آنان را بخیر و صلاح و فرایض هدایت کرده موجبات الفتشان را فراهم سازد و اختلافاتشان را رفع کند.

" هشام " آن راهنما کیست؟

" شامی " : آن راهنما فرستاده خدا محمد بن عبد الله (ص) است.

" هشام " - بعد از رحلت پیغمبر راهنمای مردم و رافع اختلاف آنان کیست؟

" شامی " - قرآن و سنت پیغمبر.

" هشام " : - آیا قرآن و سنت پیغمبر امروز از نظر رفع اختلاف به حال مردم

سودمند است:

" شامی " : بلی.

" هشام " - پس برای چه ما و شما اختلاف داریم و از شام به همین جهت بسوی ما آمده با مناظره منمایی.

چون سخن به اینجا رسید شامی سکوت اختیار کرد.

" امام " به شامی توجه کرده فرمود چرا سخن نمگویی و پاسخ نمدهی؟

" شامی " : اگر بگویم ما اختلافی نداریم خلاف واقع گفته‌ام و اگر بگویم کتاب و سنت برای رفع اختلاف ما کافی است سخنی باطل گفته‌ام، چه کتاب و سنت

هر دو ذو وجوه و قابل توجیه و تفسیرند. و اگر بگویم با اینکه اختلاف داریم هر يك از ما به حق ادعا میکنیم اعتراف کرده‌ام به اینکه قرآن و سنت اختلاف ما را رفع نکرده و برای حل اختلاف کافی نیست. بنابر این پاسخ قانع کننده ای ندارم. الا آنکه من حق دارم همین اعتراض را نسبت به هشام وارد کنم و همین سؤال را با او برگردانم.

" امام " - سؤال کن تا جواب قانع کننده بشنوی.

" شامی " عین سؤال و جواب را تکرار کرد تا رسید به این قسمت که امروز رافع اختلافات کیست؟

" هشام " : این بزرگواری که نزد ما نشسته و مردم برای حل مشکلات خود بسوی او شد رحال میکنند و اخبار آسمانی را به تعلیم آباء و اجدادش برای ما بیان مفرماید.

" شامی " : از کجا بدانم که این بزرگوار حجت و راهنمای امروز است؟

آزمایش کن و از هر چه میخواهی بپرس.

" شامی " : عذری برای من باقی نگذاشتی بر من لازم است که آنچه میخواهم بپرسم.

" امام " - اینک تو را از پرسش بی نیاز میکنم و برای تو جریان مسافرت و

چگونگی راحت را بیان میکنم سپس جریان مسافرت شامی را و آنچه در سفر واقع شده بود بدون کم و کاست بیان فرمود.

" شامی " : راست گفתי هم اکنون اسلام آوردم.

" امام " بگو هم اکنون به خدا ایمان آوردم زیرا قبلا دارای اسلام بودی. اسلام همان تسلیم شدن به خدا و رسول است که مناط احکام ظاهری از قبیل ارث و ازدواج میباشد ولی ایمان که مناط ثواب و پاداش اخروی است هم اکنون برای تو حاصل شد.

" شامی " : راست فرمودی هم اکنون گواهی مدهم که خدا یکی است و محمد (ص) فرستاده اوست و حضرتت وصی او صیا میباشی.

سپس امام برای تربیت اصحاب خود در مناظره محاسن و عیوب مناظره هر يك از آنان را بیان فرمود و چون در اوائل کتاب نظیر آن بیان ذکر شده از تکرار آن خودداری منمائیم.

(۴)

مناظره هشام بن الحکم با ضرار بن عمرو ضبی (۱)
دانشمند بزرگ اسلامی " علم الهدی سید مرتضی " در کتاب فصول از استاد بزرگوارش " شیخ مفید " اعلی الله مقامهما مناظره یی از " هشام بن الحکم " روایت کرده که ترجمه آن را برای خوانندگان نقل میکنیم:
روزی " ضرار بن عمرو " به " یحیی بن خالد " برمکی وزیر " هرون الرشید " وارد شد،

وزیر به او گفت: میل داری با مردی که از بزرگان و ارکان شیعه است مناظره کنی؟
" ضرار " - هر که را میل داری بگو برای مناظره حاضر شود.

(۱) ضرار بن عمرو ضبی غطفانی ابتداء از اصحاب دو نفر از رؤساء معتزله (و اصل بن عطا - عمرو بن عبید) بوده سپس پیرو جهم بن صفوان گشته و معتزله از وی براءت جستند و دارای عقاید مخصوصی است:

- ۱ - صدور فعل واحد از فاعل متعدد که هر يك بالاستقلال مؤثر تام باشند جایز است.
- ۲ - خداوند در قیامت بحاسه ششم دیده میشود و مؤمنان ماهیت او را مبینند.
- ۳ - قرائت ابن مسعود و ابی بن کعب را انکار کرده مگوید قطعا خداوند این قرائت را نازل نفرموده.
- ۴ - امامت را مخصوص قریش نمودند و مگوید نبطی مقدم بر قرشی است.

" وزیر " مأموری نزد هشام روانه نموده او را احضار کرد و به دو گفت ای " ابو محمد " (هشام) چنان که مدانی این ضرار از متکلمین است و با تو در عقیده و مذهب مخالف است، در موضوع امامت با وی مناظره کن.

" هشام " : بسیار خوب - سپس بضرار توجه نموده گفت خبر ده مرا از میزان و مناط ولایت آیا ملاک ثبوت ولایت، ظاهر کسی است یا باطن او؟
" ضرار " : ملاک ظاهر است زیرا علم به باطن اشخاص ممکن نیست مگر از طریق وحی.

" هشام " : راست گفתי پس اینک باز گو که آیا علی بیشتر از پیغمبر دفاع و حمایت کرده است یا ابو بکر، آیا علی در جبهه‌های جنگ علیه دشمنان خدا بیشتر شمشیر زده است یا ابو بکر؟

" ضرار " - البته علی بن ابیطالب بیشتر خدمت کرده است لکن درجه یقین و معرفت ابو بکر از علی بیشتر بوده است.

" هشام " : یقین امری است درونی و قلبی و به اعتراف خودت امور باطنی ملاک تشخیص نیست و از نظر ظاهر تصدیق کردی که علی شایسته مقام ولایت است.
" ضرار " : بلی از نظر ظاهر چنین است.

" هشام " : آیا نه چنین است که اگر ظاهر با باطن موافق باشد فضیلت غیر قابل انکار برای او ثابت خواهد شد؟
" ضرار " : چرا، چنین است.

" هشام " : آیا مدانی که پیغمبر به علی فرمود: " انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی " تو نسبت به من مانند هرونی نسبت به موسی جز آنکه بعد از

من پیامبری نباشد؟

" ضرار " : بلی.

" هشام " : آیا رواست که پیغمبر به کسی این سخن گوید و در باطن دارای ایمان نباشد؟!!

" ضرار " : خیر.

" هشام " : پس ثابت شد که آنچه ملاك امامت است ظاهرا و باطنا در علی بوده ولی برای پیشوای تو هنوز ظاهری هم ثابت نشده است والحمد لله.

(۵)

مناظره هشام بن الحکم با عبد الله بن زید اباضی

رئیس خوارج

دانشمند سابق الذکر در کتاب نامبرده مناظره دیگری از هشام نقل کرده که ما

ترجمه

آن را برای خوانندگان محترم منگاریم:

" هرون الرشید (خلیفه عباسی) خواست که مناظره هشام را با خوارج بشنود امر کرد او را با " عبد الله ابن زید اباضی " که رئیس خوارج بود حاضر ساختند و خود

در جایگاهی نشست که سخن آنان را بشنود و ایشان او را نبینند، سپس به " یحیی برمکی " دستور داد که " بعبد الله " بگو از " هشام " سؤال کند. " یحیی " به " عبد الله "

گفت از هشام سؤال کن.

" هشام " : خوارج را بر ما سؤالی نیست.

" عبد الله " : چرا و چگونه چنین باشد؟

" هشام " : زیرا شما جماعتی هستید که در ولایت مردی و تعدیل او و اقرار به امامت و برتریش با ما متفق بودید سپس از ما جدا شده او را دشمن داشتید و از وی بی زاری جستید ما بر همان اتفاق سابق هستیم و از شهادت قبلی شما به نفع خود

استفاده میکنیم و مخالفت لاحق شما به مذهب ما زیانی وارد نمکند و ادعای شما علیه ما پذیرفته نیست زیرا که اختلاف شما پس از اتفاق مؤثر نیست، چه گواهی دشمن به نفع دشمن قبول میشود ولی گواهی دشمن به زیان دشمن مردود است.

" یحیی بن خالد " : ای هشام عبد الله را به حد الزام نزدیک کردی لکن با وی مماشات و مدارات کن چون امیر المؤمنین دوست دارد که با او مماشات کرده بیشتر سخن گوئی.

" هشام " من حاضریم الا آنکه گاهی سخن در مناظره بجای غامض و باریکی میکشد که یکی از دو خصم یا از راه خصومت و دشمنی یا از نظر مشتبه بودن و مشکل بودن فهم مطلب، آن را انکار میکند اگر میخواهی حق آشکار گردد باید او را به رعایت انصاف و اداری که در میان من و خودش واسطه عادلانه معین کند تا در صورت عدول هر يك از ما از راه حق او را به راه باز آورد.

" عبد الله ": براستی که ابو محمد ما را به راه انصاف خواند و ما نیز از آن تجاوز نمکنیم.

" هشام ": این واسطه چه کسی خواهد بود و چه مذهب خواهد داشت؟ آیا از اصحاب من باشد، یا از اصحاب تو، یا مخالف هر دو، یا مخالف تمام ملت؟

" عبد الله ": هر که را میخواهی اختیار کن که من راضی هستم.

" هشام ": راضی شدن به هر يك از اشخاصی که گفته شد مشکل است، زیرا اگر آن واسطه از اصحاب من باشد، تو ایمن نخواهی بود از عصبیت او و اگر از اصحاب تو باشد، من ایمن نیستم از اینکه علیه من قضاوت کند و اگر از مخالف هر دو باشد، هیچکدام از او ایمن نیستیم، پس مناسب این است که يك نفر از اصحاب تو معین شود و يك نفر از اصحاب من، تا به اتفاق در سخنان ما نظر کرده از روی عدل و انصاف قضاوت نمایند.

" عبد الله ": انصاف دادی و من نیز انتظار این سخن را داشتم.

" هشام ": متوجه یحیی شده و گفت آگاه باش که سخن او را قطع کردم و با اندک سعی تمام راه های او را باطل ساختم و هیچ راه سخن برای او نگذاشتم و از مناظره بی نیاز شدم. هرون پرده را حرکت داد. یحیی نزد وی رفت هرون به یحیی گفت: این متکلم شیعه با آن مرد خارجی قرار آداب مناظره را ممداد و هنوز شروع در مناظره نکرده دعوی میکند که مذهب او را باطل کرده از مناظره با او آسودم با او گوی که بیان این دعوی نماید.

"یحیی": امیر المؤمنین امر میکند که صحت این ادعا را بیان کن و توضیح ده چگونه مناظره شروع نشده مذهب او را باطل ساختی؟
"هشام": این جماعت همیشه با ما در ولایت امیر المؤمنین علی (ع) متفق بودند تا قضیه حکمین اتفاق افتاد نظر به راضی شدن امیر المؤمنین به حکومت حکمین

او را تکفیر نموده و به ضلالت نسبتش دادند و حال آنکه علی از روی اضطرار و ناچاری به اصرار اصحابش تن به حکومت حکمین در داد. و اینک این شیخ که رئیس اصحاب خود میباشد بدون اضطرار بلکه از روی اختیار دو مرد مختلف در مذهب را که یکی او را تکفیر و دیگری او را تعدیل منماید حکم قرار میدهد. اگر در این تعیین حکم بر صواب است، امیر المؤمنین علی (ع) اولی است به صواب. و اگر بر خطا کار کرده و کافر است، پس ما را از نظر در حال خود آسوده ساخت، زیرا که گواهی بکفر خود داد و نظر در کفر و ایمانش اولی است از نظر در تکفیر او علی بن ابیطالب را. پس هرون این نظر را پسندید و به هشام جایزه داد او را به منزل خود روانه ساخت.

(۶)

مناظره هشام بن الحکم با نظام در خلود
"قاضی نور الله" از "کتاب مختار کشی" مناظره ای از "هشام بن الحکم" ذکر کرده که ما خلاصه آن را برای خوانندگان محترم نقل میکنیم:
"نظام" - اهل بهشت بقای ابدی در بهشت ندارند زیرا که لازم مآید مانند خداوند برای همیشه باقی و ابدی باشند.

"هشام" - همیشگی بودن ایشان در بهشت مستلزم ماندن آنان با خدا در ابدیت نیست، زیرا که ایشان باقی با بقاء خداوند میباشند، و خداوند باقی و ابدی بدون مبقی و مؤید است.

"نظام" - البته محال است که بهشتیان همیشه در بهشت باشند بلکه بر ایشان

خمود یعنی بیهوشی یا مرگ عارض خواهد شد.
 " هشام " - آیا در قرآن خوانده ای (فیها ما تشتهیه الانفس)؟ آنچه هر -
 انسانی مایل باشد در بهشت حاصل است.
 " نظام " - بلی.
 " هشام " - اگر کسی بقای ابدی را طلبد و از خدای درخواست کند باید این
 مطلوب برایش حاصل باشد.
 " نظام " - خدای تعالی این مطلوب را در خاطر ایشان راه نخواهد داد،
 یعنی اساساً بذهنشان این معنی خطور نمکند تا تقاضا کنند.
 " هشام " - اگر بر بهشتیان بیهوشی یا مرگ روا باشد محالی لازم آید، چه ممکن
 است شخصی نظره به میوه درختی کرده برای چیدن آن دست بسوی درخت
 دراز کند و درخت سر بسوی او فرو آورد، پس دست خود را بشاخه استوار نماید،
 در این بین توجه به میوه درخت دیگر نموده به نظرش بهتر جلوه کند، دست دیگر را
 بسوی درخت دیگر دراز کرده به شاخه آن استوار کند، در حال تعلق هر دو دست
 به آن دو درخت او را بیهوشی یا مرگ دریابد، و درختان سر بلند کنند، و آن
 شخص
 به همان حالت مانند کسی که به دارش آویخته باشند به آن درختان آویخته بماند، و
 حال آنکه در بهشت کسی را بدار نخواهند زد.
 " نظام " - وقوع چنین حالت در بهشت محال است.
 " هشام " - ای نادان آیا مشود خمود (بیهوشی یا مرگ) که مستلزم چنین
 محالی است محال نباشد ولی خلود بهشتیان که مستلزم محالی نیست محال باشد؟!
 (۷)

آخرین مناظره هشام بن الحکم
 ناگفته نماند که مناظرات هشام با مخالفین راجع به امامت بسیار است و چون
 بعضی از آنها بسیار تند است و ذکر آنها را از نظر سیاست اتحاد اسلامی مصلحت
 نمیدانیم از نگارش آنها خودداری کرده به آخرین مناظره هشام میپردازیم:

" علامه مجلسی " قدس سره در " جلد یازدهم بحار الانوار " از کتاب کشی نقل کرده که " یونس بن عبد الرحمن " گفت چون " هشام بن الحکم " اصول فلسفه را انتقاد مکرده، یحیی نسبت به او بدبین بود و از طرفی هشام بواسطه پاسخی که در میراث پیغمبر بهرون گفته بود، توجه او را به خود جلب نموده مورد لطف هرون قرار گرفته بود، از این جهت یحیی برمکی وزیر هرون بر او رشک مبرد و منتظر فرصت بود که خشم هرون را نسبت به او برانگیزد، تا آنکه روزی بهرون گفت که حال

هشام را تحقیق نموده دانسته‌ام که او شیعه و معتقد است به اینکه روی زمین غیر از تو امام مفترض الطاعه‌ای موجود است.

هرون گفت سبحان الله واقع می‌گویی؟!!

یحیی گفت بلی و عقیده دارد که اگر امام مفترض الطاعه او را امر به خروج نماید بر تو قیام کند.

هرون گفت پیشوایان علم کلام و متخصصین فن را در مجلسی گرد آور که با همدیگر مناظره کنند و من عقب پرده منشینم که مرا نبینند ولی من سخنان ایشان را بشنوم.

یحیی، " ضرار بن عمرو " و " سلیمان بن جریر " و " عبد الله ابن زید اباضی " و " موبد موبدان " و " راس الجالوت " را نزد خود طلبید و به مناظره وادار کرد و بعد از

آنکه مناظره و مشاجره به طول انجامید، به اصحاب مناظره گفت: آیا راضی هستید که

" هشام " بین شما حکم شود؟ گفتند: البته راضی هستیم، لکن " هشام " نمیتواند در این مجلس حاضر شود، زیرا او بیمار است.

یحیی گفت من به دو پیغام مفرستم که هر طور باشد زحمت آمدن را بپذیرد، سپس ماموری نزد هشام فرستاد و گفت برو به هشام بگو جمعی در مجلس ما مشغول

مناظره میباشند و تو را به حکمیت قبول کرده اند، تقاضا میکنیم که قبول زحمت نموده

در این مجلس حاضر شوی و جهت اینکه از ابتدای امر شما را دعوت نکردیم این بود که نخواستیم با بیماری شما را رنج دهیم، اینک تفضل فرموده این زحمت را تحمل فرمائید.

" یونس " - چون مأمور یحیی امر او را به هشام ابلاغ کرد هشام گفت خاطر من از اجابت این امر ناراحت است و ماندیشم که توطئه‌ای فراهم کرده باشند که مرا از آن خبری نباشد، زیرا خاطر یحیی نسبت به من بواسطه چند قضیه دگرگون شده و با من عداوت دارد و من عازم بودم که اگر خداوند متعال مرا از این بیماری شفا بخشد، بکوفه روم و راه گفت و شنود و مناظره بر خود بندم و به کلی مناظره را بر

خود تحریم نمایم، و ملازم عبادت شده این معلون را نبینم.
" یونس " - امید است که جز خیر چیزی نباشد حتی الامکان احتیاط و احتراز کن.

" هشام " - ای یونس تو پنداری که من از چیزی که خدای تعالی اظهار آن را به زیان من خواسته باشد احتراز میکنم، این معنی چگونه متصور است لکن برخیز

بحول و قوه الهی برویم، پس هشام بر استری که مأمور برای او آورده بود سوار شد و من بر دراز گوشی سوار شدم و به اتفاق به مجلس مناظره رفتیم، مجلس را پر از دانشمندان

حکمت و کلام دیدیم، پس هشام پیش رفته بر یحیی و دیگران سلام کرد و نزد یحیی نشست و من نیز در آن میان نشستم، یحیی حکم کرد که در مناظراتیکه بین حاضرین جریان داشت و خاتمه و فیصله نیافته بود حکومت و قضاوت کند. هشام آخرین سخن طرفین مناظره را استماع نموده پس از تحقیق از روی استدلال به زیان بعضی و به نفع بعض دیگر قضاوت کرد و از جمله کسانی که به زیان او حکم کرد " سلیمان بن جریر " بود بدین جهت حسد و کینه‌اش نسبت به هشام افزوده شد.
" یحیی " : از کثرت مناظره امروز خسته شده ایم میخواهیم که فساد اختیار مردم را در تعیین امام بیان نمائی و ثابت کنی که امامت در آل و اهل بیت پیغمبر است نه در غیر ایشان.

" هشام " : وزیر بیماری مرا ناتوان ساخته و من نمیتوانم وارد این مطلب شوم، چه، شاید کسی بر من اعتراض کند و مناظره به خصومت و دشمنی منجر شود.

" یحیی " - اگر معترضی در اثناء اعتراض کند به سود او نخواهد بود بلکه

به زیان او تمام مشود، یعنی کسی حق ندارد قبل از پایان سخنت اعتراض کند و باید موارد اعتراض را یادداشت کند و تامل کند تا فراغت یا بی و مطلب را تمام کنی.

" هشام " شروع به سخن کرد و مقاله طولانی راجع به فساد اختیار مردم در امامت بیان کرد. پس از فراغ از استدلال، یحیی، به سلیمان بن جریر گفت از " ابا محمد " (هشام) در این موضوع چیزی سؤال کن.

" سلیمان ": مرا خبر ده که آیا طاعت علی بن ابیطالب واجب بود؟
" هشام ": بلی.

" سلیمان ": اگر کسی که بعد از او یعنی امروز دارای منصب امامت است تو را امر به جنگ کند اطاعت میکنی؟
" هشام ": امر نمکند.

" سلیمان ": چرا امر نمکند با اینکه اطاعتش بر تو واجب است؟
" هشام ": از این سخن در گذر زیرا پاسخ آن معلوم شد.

" سلیمان ": چرا امر کند با اینکه در حالی فرمان مبری و در حالی فرمان نمبری.

" هشام ": - وای بر تو من نگفتم فرمان نمی برم تا بگویی فرمان بردن تو واجب است بلکه من گفتم به من فرمان جنگ ندهد.

" سلیمان ": نمگویم فرمان داده است بلکه بر سبیل جدل و فرض سؤال میکنم یعنی اگر فرمان دهد چه میکنی؟

" هشام ": چند پیرامون قرقگاه مگردی و از آن نمی اندیشی که بگویم اگر مرا فرمان خروج دهد اطاعت کرده خروج میکنم و دیگر برای تو مجال سخن نماند و به زشتترین وجهی سکوت اختیار کنی و من چون مدانم که مال این سخن به کجا خواهد کشید خودداری از اظهار آن میکنم. چون هرون این سخن از هشام شنید روی درهم کشید و گفت مطلب را آشکار ساخت. مردم برخاستند و مجلس بر

هم خورد. هشام از فرصت استفاده کرد از مجلس بیرون رفت و در بغداد توقف نموده یکسره متوجه مداین گردید و در آنجا به او خبر رسید که هرون به یحیی دستور

داده که دست از مؤاخذه هشام و اصحابش بر ندارد و موسی بن جعفر را هم گرفته زندانی کردند. سپس هشام بکوفه رفته پنهان شد و یحیی او را تعقیب مسکرد لکن به او دست نیافت تا آنکه در خانه ابن شرف به رحمت ایزدی پیوست. در آخر روایت دارد که داستان این مناظره " به محمد بن سلیمان نوفلی " و " ابن میثم " که در آن هنگام در حبس " هرون " بودند رسید. " نوفلی " گفت: به نظر من هشام نتوانسته است در این مناظره از بن بست فرار کند.

" ابن میثم " گفت: چگونه میتوانست فرار کند با اینکه اثبات کرده بود که طاعت امام واجب است.

" نوفلی " گفت: راه فرار این بود که بگوید امامت امام مشروط است به اینکه ما دامی که منادی از آسمان ندا نداده است کسی را دعوت به خروج نکند، بنابر این اگر کسی مرا قبل از ندای منادی به خروج دعوت کند او را امام نمدانم و دنبال کسی مروم که دعوت به خروج نکند.

" ابن میثم " گفت: این سخن از بدترین خرافات است زیرا که این صفت مخصوص قائم است و شان هشام اجل از این است که هنگام مجادله به این مطلب احتجاج کند، بعلاوه اگر این سخن را مگفت کاملاً مطلب آشکار مشد و معلوم مشد که منظورش از امام مفترض الطاعه غیر هرون است و به هیچ وجه نمیتوانست انکار کند، ولی او طوری مناظره کرده است که اگر هرون طرف مناظره بود و از او میپرسید امام مفترض الطاعه بعد از علی بن ابیطالب کیست؟ میتوانست بهرون بگوید امام مفترض الطاعه تو میباشی. و آن سخن که تو میگوئی طوری هشام را در بن بست قرار مداد که هیچ چاره برای فرار از آن نداشت زیرا اگر هرون مگفت چنانچه تو را امر به خروج و جنگ نمایم اطاعت میکنی یا نه؟ بنابر آن شرط بایستی

بگوید نه، منتظر ندای آسمانی مشوم و هشام هرگز اینطور مناظره نمکنند، شاید اگر تو بودی اینطور مناظره میکردی، سپس ابن میثم گفت " انا لله وانا اليه راجعون " اگر هشام کشته شود استاد و بازوی ما از دست مرود، بعلاوه علم و دانش

از بین مرود.

بنا بروایت دیگر " علامه مجلسی " قدس سره، آخرین مناظره هشام، مناظره دیگری است که ما ترجمه آن را ذیلا منگاریم:

وزیر هرون " یحیی بن خالد " در منزل خودش روزهای یکشنبه مجلس مناظره ای تشکیل داده بود که دانشمندان و متکلمین هر ملت و فرقه ای حاضر میشدند و با یکدیگر مناظره میکردند. هرون از این مجلس مطلع شد، به یحیی گفت: در منزلت روزهای یکشنبه چه خبر است و این مجلس چیست که در منزلت تشکیل میشود؟

" یحیی " : ای امیر چیزی از این بالاتر نیست که رفعت و مقام مرا نزد حضرتت بالاتر سازد و مرا سرافراز نماید، زیرا که در این مجلس صاحبان مذاهب مختلفه اجتماع میکنند و در اثر مناظره و احتجاج با یکدیگر تباهی مذاهبشان برای ما آشکار میگردد و حق از باطل جدا میشود.

" هرون " : دوست دارم در این مجلس حاضر شوم و سخنان آنان را بشنوم بدون اینکه از حضور من مطلع شوند، زیرا ممکن است در صورت اطلاع از حضور من حشمت آنان را بگیرد و مذاهب خود را آشکار نسازند.

" یحیی " : این موضوع بسته به اراده امیر المؤمنین است هر وقت که بخواهید ممکن است.

" هرون " : پس دستت را به سرم گذار و حضور مرا به آنان اعلام مکن.

" یحیی " چنین کرد و این خبر به معتزله رسید بین خود مشورت کردند و تصمیم گرفتند که در این مجلس وسیله گرفتاری هشام را فراهم کنند، به این ترتیب که با هشام فقط در موضوع امامت مناظره کنند، چون میدانستند که هرون مخالف با

کسانی است که قائل به امامت باشند. مجلس تشکیل شد " و عبد الله بن زید اباضی "

هم که رفیق هشام و شریک تجارت او بود حضور یافت. هنگامیکه هشام وارد شد در بین جمعیت بعد الله سلام کرد " یحیی بن خالد " بعد الله گفت با هشام در موضوع امامت صحبت کن.

" هشام ": ای وزیر ایشان حق گفتگو و سؤال و جواب با ما ندارند، زیرا ایشان با ما در امامت موافق و متحد بودند، سپس بدون معرفت از ما جدا شدند، نه آن وقت که با ما بودند حق را شناختند و نه آن وقت که از ما جدا شدند دانستند برای چه از ما جدا شدند.

آنگاه " بیان " که از " فرقه حروریه " بود گفت ای هشام من از تو سؤال میکنم: خبر ده مرا از اصحاب علی بن ابیطالب روزی که با حکومت حکمین موافقت

کردند آیا مؤمن بودند یا کافر؟

" هشام ": آنان سه قسمت بودند: قسمتی مؤمن و بخشی مشرک و بعضی گمراه بودند.

اما مؤمنان کسانی بودن که مانند من معتقد بودند که علی بن ابیطالب امام منصوب از طرف خداست و معاویه شایسته مقام امامت نیست و به آنچه خداوند در حق علی فرموده معترف بودند.

اما مشرکین کسانی بودند که عقیده داشتند علی و معاویه هر دو شایسته امامت میباشند، چون معاویه را با علی شریک قرار دادند مشرک بودند.

اما گمراهان کسانی بودند که بر اساس حمیت و عصبیت قومی به میدان جنگ آمده بودند و معرفتی نسبت به مقام امام نداشتند.

" بیان ": اصحاب معاویه چگونه بودند؟

" هشام ": آنان نیز سه قسمت بودند: قسمتی کافر و قسمتی مشرک و برخی گمراه.

اما کفار کسانی بودند که میگفتند معاویه شایسته امامت است و علی شایستگی

آن مقام را ندارد، پس از دو جهت کافر بودند:

- ۱ - از جهت انکار امامت امامی که از طرف خدا منصوب به امامت بود.
 - ۲ - از جهت اعتقاد به امامت کسی که از طرف خدا برای امامت تعیین نشده بود.
- اما مشرکین کسانی بودند که هر دو را شایسته و صالح برای امامت میدانستند. اما گمراهان کسانی بودند که نسبت به امامت معرفتی نداشتند و فقط حمیت و عصبيت عشایری آنان را وادار به حضور در جبهه جنگ کرده بود.

" بیان " عاجز شد و سکوت اختیار کرد.

" ضرار " : ای هشام من از تو سؤال میکنم.

" هشام " : اشتباه کردی و بخطا رفتی.

" ضرار " - چرا؟

" هشام " - : برای اینکه تو و " بیان "، در مخالفت با امامت امام من شرکت دارید و " بیان " يك سؤال راجع به امامت کرد حق ندارید برای مرتبه دوم از من سؤال کنید و اینك نوبت من است که از شما پرسش کنم.

" ضرار " : پرسش کن.

" هشام " - : آیا قبول داری که خداوند عادل است، ظالم نیست؟

" ضرار " : بلی خداوند عادل است و ستم نمکند و برتر از این است که ستمکار باشد.

" هشام " : اگر خدا شخص زمین گیر را به رفتن مساجد و جهاد در راه خدا تکلیف کند و کور را به خواندن قرآن و کتابها مکلف سازد آیا در این صورت او را عادل مدانی یا ستمکار مشماری؟

" ضرار " : خداوند چنین کاری نمکند.

" هشام " : - مدانم خدا چنین کاری نمکند ولی بر سییل فرض مگویم اگر چنین تکلیفی کند آیا ستمکار نخواهد بود و بنده را مکلف به تکلیفی ننموده که توانائی

انجام او را ندارد؟

" ضرار ": اگر چنین تکلیفی کند ستمکار خواهد بود.
" هشام ": - خبر ده مرا از اینکه آیا خداوند بندگان را مکلف به يك دين فرموده يا نه؟ و آیا جز آن يك دين، دين ديگرى را از آنان قبول مىکند يا نه؟
" ضرار ": بلى خداوند بندگان را به پيروي از يك دين مکلف ساخته است.
" هشام ": آیا برای بندگان دليلی بر اين دين قرار داده يا آنکه آنان را مأمور به پذيرفتن محمولی بدون دليل فرمود؟ نظير امر کردن کور به قرائت و زمين گير

به رفتن مساجد و ميدان جهاد.
" ضرار " پس از ساعتی سکوت گفت: ناچار بايد دليلی برای آنان اقامه کرده باشد ولی آن دليل، امام تو نيست.
" هشام " خنديد و گفت نیمی از تو تشيع اختيار کرد و ندای حق را بالضروره بلند کرد، يعنى اصل امامت را قبول کردی فقط اختلاف بين من و تو در اسم است.
" ضرار ": من در همين موضوع از تو ميپرسم.
" هشام ": آنچه مىخواهی بگو
" ضرار ": امامت چگونه منعقد مىشود؟
" هشام " - همانطوریکه نبوت منعقد مىشود.
" ضرار " - بنا بر اين امام هم پيغمبر است؟!
" هشام ": خير زيرا که نبوت بوسيله نزول ملك و وحى از طرف خداوند محقق مىشود و امامت بوسيله تنصيص و تعيين پيغمبر استوار مىگردد. گرچه تنصيص پيغمبر و نزول ملك هر دو باذن پروردگارند.
" ضرار ": چه دليلی بر اين گفتار داری؟
" هشام ": برهان ما را ناگزير به پذيرفتن اين گفتار منمايد.
" ضرار " آن برهان چگونه است؟
" هشام ": زيرا مطلب از سه صورت بيرون نيست: ۱ - خداوند پس از پيغمبر تکليف را از مردم برداشته و آنان را مانند حيوانات چرنده و درنده از قيد

تکلیف آزاد ساختن است آیا با این فرض موافقی؟

" ضرار " : خیر، با این فرض موافقت ندارم.

" هشام " : - ۲ - بعد از پیغمبر تکلیف کما فی السابق باقی است ولی مردم همه دانشمند شده مانند پیغمبر به تمام احکام عارف باشند تا آنکه به هیچ وجه نیازمند

به کسی نباشند و خود حق را دریابند و اختلافی بین ایشان نباشد آیا با این فرض موافقت داری؟

" ضرار " : خیر، با این فرض هم موافق نیستم و مگویم مردم بی نیاز از راهنما نیستند.

" هشام " : پس باقی ممانند يك صورت و آن این است که مردم به رهبری نیازمند مباشند که پیامبر برای آنان تعیین کند و آن باید شخصی باشد که سهو و غلط به وجودش راه نیابد و از ستم و سایر گناهان و خطاکاری منزّه بوده باشد، مردم به او نیازمند و او از مردم بی نیاز باشد.

" ضرار " : علائم و نشانه‌های او چیست؟

" هشام " : هشت علامت دارد. چهار مربوط به نسب و چهار دیگر مربوط به صفات نفسانی اوست.

اما آن چهار که مربوط به نسب اوست عبارت از این است که امام باید معروف الجنس - معروف القبيله - معروف النسب باشد و از طرف پیغمبر که صاحب دعوت و ملت است تعیین شده باشد و البته جنس و قبيله خاندان پیغمبر معروفیت بسزائی دارد،

نظر به اینکه پیغمبر چنان معروفیتی دارد که روزانه پنج نوبت در مناره ها و صوامع منادی ندا میکند (اشهد ان محمدا رسول الله) پس باید از خاندان پیغمبر باشد، و چون در خاندان پیغمبر مدعی این مقام بسیار است باید از طرف پیغمبر به شخصه تعیین شود.

اما آن چهاری که مربوط به صفات نفسانی امام است: ۱ - امام باید نسبت به احکام الهی از همه داناتر باشد به نحوی که هیچ يك از احکام از كوچك و بزرگ بر

او پوشیده نباشد. ۲ - دارای قوه عصمت باشد. ۳ - شجاع ترین مردم باشد.

۴ - در سخاوت بر تمام مردم برتری داشته باشد.

"ضرار": بچه دلیل میگوئی باید از همه مردم داناتر باشد؟

"هشام": زیرا اگر به تمام حدود و مقررات و شرایع و سنن دانا نباشد، بیم آن مرود که حدود را آنطور که باید جاری ننماید مثلا کسی را که باید دستش بریده شود تازیانه زند و کسی را که باید تازیانه زند دست ببرد، در نتیجه حدود مقلوب و معکوس گردد و بجای اصلاح افساد کند.

"ضرار": بچه دلیل میگوئی امام باید معصوم باشد؟

"هشام": اگر دارای عصمت نباشد خطاکاری بر او روا باشد، در این صورت بیم آن مرود که آنچه به ضرر و زیان او یا بستگان و خویشانش باشد پنهان کند و خداوند چنین کسی را حجت خود قرار نمدهد.

"ضرار": - از کجا میگوئی باید شجاع ترین مردم باشد؟

"هشام": زیرا که امام فئه مسلمین (ستاد مسلمانان) است در جبهه جنگ به او برمسگردند و خداوند فرموده: (و من یؤلهم یومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الی فئه فقد باء بغضب من الله) هر آن کس که در روز جنگ پشت با دشمن کرده فرار نماید بغضب خدا روی کرده است مگر آنکه پشت کردن او برای جنگ از جهت دیگر باشد، یعنی مثلا از میمنه بمیسره یا قلب یا جناح برگردد یا آنکه خواهد خود را به جمعیت دیگر مسلمین رساند، اگر امام شجاعت نداشته باشد او هم فرار میکند و بغضب خدا گرفتار میگردد. و چنین کسی لیاقت امامت ندارد.

"ضرار": از کجا میگوئی که باید سخی ترین مردم باشد؟

"هشام": چون خزینه دار مسلمانان است، اگر دارای سخاوت نباشد ممکن است طمع در بیت المال مسلمین کرده چیزی از آن را بردارد در این صورت خیانت کار خواهد بود و خداوند خائن را حجت خود قرار نمدهد.

"ضرار": در این زمان متصف به این صفات کیست؟

" هشام " : صاحب عصر، امیر المؤمنین.
" هرون الرشید " تمام سخنان هشام را مشنید سخن هشام به اینجا که رسید
هرون به یحیی گفت: اعطانا والله من جراب النوره (۱) وای بر تو ای جعفر (و جعفر

بن
یحیی هم با هرون پشت پرده نشسته بود) مقصود هشام کیست؟ جعفر گفت یا
امیر المؤمنین غیر موسی بن جعفر (ع) منظوری ندارد. سپس هرون بنا کرد لب به
دندان

گزیدن و گفت: آیا با زندگی هشام سلطنت من يك ساعت باقی مماند؟ به خدا
سوگند

زبان هشام بیشتر از صد هزار شمشیر در دلهای مردم تأثیر دارد.
یحیی دانست که موجبات هلاکت هشام فراهم شد، وارد پشت پرده شد.

هرون گفت: وای بر تو ای عیاشی این مرد کیست؟

یحیی گفت امیر المؤمنین بیمناک نباشد شر او را دفع خواهیم کرد سپس
بیرون آمده به هشام اشاره کرد. هشام متوجه خطر شده به بهانه قضای حاجت از
مجلس بیرون آمده خود را به فرزندان خویش رسانید و آنان را امر به فرار و پنهان
شدن

کرد و خود بسوی کوفه فرار کرد و به خانه بشر نبال وارد شد (بشر نبال از روات و
محدثین و اصحاب امام صادق بود) و داستان را برای او نقل کرد، پس از آن سخت
بیمار شد، بشر گفت طیب برایت بیاورم، گفت: نه، من مسمیم (۲) چون مردنش
نزدیک شد وصیت کرد به بشر و گفت: پس از آنکه از غسل و کفن من فراغت
حاصل

(۱) این مثلی است در عرب برای امر مکروه و ناپسندی و اصلش این است که
فقیری از حاکم سنگدلی چیزی درخواست کرد، حاکم بجای دستگیری از وی انبان نوره
را بر سر وی آویخت بطوریکه محاذی دهان و بینی او واقع شد، فقیر هرگاه تنفس میکرد
مقداری آهک در بینی او وارد میشد و ناراحتش میکرد، در این موقع گفت: اعطانا والله
من جراب النوره.

سپس از جمله استعارات و امثال سائره شد.

(۲) در ذیل روایت کشی قسمتی دارد که عبارت از این است: به اصرار، جمعی از
اطباء را برای او حاضر کردند و او همه را تخطئه میکرد و مرض خود را مرض قلب معرفی
منمود و مستند بترس مدانست و ما تفصیلش را در سابق نگاشته‌ایم و وصیتش کاشف
از خیرخواهی هشام است که نمخواهد باعث گرفتاری نزدیکان خود باشد بلکه درصدد
است وسیله‌ای فراهم کند که زندانیان از زندان آزاد شوند.

کردی، جنازه مرا ببر در کناسه کوفه بگذار و در يك رقعهای بنویس این جنازه هشام بن الحکم است که تحت تعقیب هرون بود و به مرگ طبیعی از دنیا رفته است بشر طبق وصیت هشام عمل کرد، صبحگاهان اهل کوفه جنازه را دیده بقاضی اطلاع دادند قاضی و رئیس دارائی و فرماندار و معتمدین شهر حضور یافته پس از معاینه جنازه بهرون نوشتند و او را از مرگ هشام، مطلع ساختند هرون گفت حمد خدای را که شر هشام را از ما دفع کرد سپس اشخاصی را که در اثر نزدیکی به هشام زندانی کرده بود آزاد کرد.

بخش سوم

روایاتی که هشام بن الحکم از معصوم نقل کرده است
نظر به اینکه " هشام بن الحکم " دارای روحیه کنجکاو و فکر نقاد و مغز استدلالی
بوده و با علوم عقلی بیشتر انس داشته بیشتر روایاتی که از معصوم نقل کرده مربوط
به اصول عقاید که جولانگاه فکر و میدان تحقیق است میباشد. اینک توجه
خوانندگان

را به روایاتی که وی نقل کرده جلب منمائیم

(۱)

روایاتی که هشام بن الحکم در اثبات

صانع نقل کرده است:

۱ - " علامه مجلسی (ره) (۱) " در " جلد دوم بحار الانوار " از کتاب " احتجاج

(۱) " علامه مجلسی ":

نام تمام وی " محمد باقر بن محمد تقی بن مقصود علی " ملقب به مجلسی متولد سال ۱۰۳۶ مطابق عدد (جامع کتاب بحار الانوار) و متوفی ۱۱۱۱ هجری قمری و مطابق ۱۶۲۷ - ۱۷۰۰ میلادی از دانشمندان بنام دنیای اسلام و جهان تشیع است. علامه مجلسی نه تنها محدث بلکه جامع معقول و منقول و یگانه در فروع و اصول بوده و جز علوم عقلی و دینی در رشته‌های دیگر از علوم از قبیل هیئت - نجوم - حساب - هندسه اطلاعات عمیقی داشته است.

" علامه مجلسی "، مروج مذهب در نیمه دوم قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری است.

" عبد العزیز دهلوی " سنی صاحب کتاب " التحفة الاثنا عشریه فی رد الامامیه " تصریح کرده است، که اگر دین شیعه را دین مجلسی بنامیم بجاست، چه رونق دین شیعه از اوست و قبل از وی این عظمت را نداشته است.

" علامه مجلسی " استاد مسلم و از نویسندگان بزرگ عالم اسلام است.

در اواخر سلطنت شاه سلیمان و قسمت عمده عهد " شاه سلطان حسین صفوی "، شیخ الاسلام و امام جمعه و رئیس علمی و اجتماعی مطلق ایران و دارای نفوذ فوق العاده بوده است.

تألیفات و تصنیفات آن بزرگوار به عربی و فارسی در فنون مختلف بسیار است. با مشاغل عدیده و ریاست تامه علمی و اجتماعی که داشته تألیفاتش را بالغ بر یک میلیون و چهار هزار و اندی بیت تخمین زده اند و هر بیتی عبارت از پنجاه حرف است. هیچ یک از علماء شیعه از نظر تألیف و تصنیف و ترویج دین به مقام " علامه مجلسی " نرسیده اند، چه در بین دانشمندان مسلم است که تألیفات و تصنیفات " علامه حلی " اعلی الله مقامه از همه بیشتر بوده تا آنجا که بعضی راه اغراق و مبالغه پیموده و گفته‌اند که اگر مجموع مؤلفات علامه را بر ایام زندگانی وی تقسیم کنید، مقابل هر روز از عمرش هزار بیت از مؤلفاتش واقع میشود، لکن آنچه بدون مبالغه مورد تصدیق دانشمندان است این است که اگر روزهایی زندگانی او را از هنگام رسیدنش به حد تکلیف تا پایان زندگی وی حساب کنیم و مؤلفاتش را تقسیم بر این روزها نمائیم، مقابل هر روزی دویست بیت از مؤلفاتش واقع میشود و از نظر کمیت تألیفات " علامه مجلسی " به این درجه نمرسد و مطابق حساب بعضی از دانشمندان اگر نوشته‌های وی را تقسیم بر تمام روزهای زندگانش کنیم سهم هر روز، پنجاه و سه بیت و کسری میشود، مع الوصف خدمت " علامه مجلسی "

از نظر ترویج مذهب و بالا بردن سطح فرهنگ و معلومات مردم از جهاتی بیشتر و بزرگتر از خدمت علامه حلی میباشد:

- ۱ - از مؤلفات مرحوم " علامه " جز بعضی از نوشته‌های فقهی و اصولی و کلامی و فلسفی و رجالی چیزی بین مردم دایر و مشهور نیست بلکه از بعضی از مؤلفات آن مرحوم اثری نیست و مفقود است، به خلاف تألیفات " علامه مجلسی " که همه مشهور و شایع و مورد استفاده مردم است.
- ۲ - از نوشته‌ها و تصنیفات مرحوم " علامه " کسی جز دانشمندانی که مدارج عالیه علم را طی کرده و بهره کاملی از دانش یافته‌اند استفاده نمیرد. به خلاف تألیفات " علامه مجلسی " که دانا و نادان محصل و فارغ التحصیل حتی زنان و کودکان از آنها استفاده میکنند.
- ۳ - نظر به اینکه تألیفات " علامه حلی " به زبان عربی است فقط آشنایان به زبان عربی از آنها استفاده میکنند به خلاف تألیفات " علامه مجلسی " که عرب و عجم از آنها استفاده میکنند. مهمترین تألیف " علامه مجلسی " کتاب بحار الانوار است که اضافه بر اخبار کتب اربعه جامع احادیثی است که در کتب اربعه نیست و اخبار کتب اربعه در مقابل آنها مانند قطره در مقابل دریا است و چنین موفقیتی تاکنون برای هیچ یک از دانشمندان حاصل نشده و تاکنون کتابی از نظر جامعیت و ضبط و فوائد و احاطه به ادله و اقوال نوشته نشده چنان که خودش در دیباچه بحار گفت که احدی از خاصه و عامه در این باب بر من سبقت نگرفته است.
- " صاحب قصص العلماء " مگوید: " معروف است که آن جناب دویت اصل از اصول روایات را پیدا کرده و اخبار معتبره آنها را ذکر کرده است بلکه بیانات مفصلی برای اخبار ذکر فرموده و در اکثر موارد، اخبار عامه و حضرات اهل سنت را نیز ذکر کرده است و در هر باب آنچه از آیات قرآنی دلالت بر عنوان او داشته جمع کرده و تفسیر نموده است. مذاهب حکما را نیز در هر باب به مقتضای مقام ذکر کرده و در همه جا جرح و تعدیل و نقل اقوال و استدلال و تحقیق حق فرموده است. و این بزرگوار با صاحب وسائل مرحوم " شیخ حر عاملی " معاصر بوده و هر یک از دیگری اجازه دارند و این معنی را در علم درایه تجازی مگویند.
- صاحب وسائل در آخر آن کتاب در بیان مشایخ اجازه گفته است که " ملا محمد باقر " - (ره) به من اجازه داد و او آخر کسی است که به من اجازه داده و من هم به او اجازه داده ام. "
- " مرحوم حاجی نوری " مگوید: " از پدرم شنیدم که از جدم نقل مکرد: هنگامی که مرحوم " علامه مجلسی " برای تألیف بحار الانوار آماده شد از کتب قدیم جستجو مکرد و در تحصیل آنها کوشش منمود تا آنکه شنید که " مرحوم صدوق " را کتابی است بنام " مدینه العلم " و در بلاد یمن یافت میشود، به پادشاه زمان خود دستور داد که کتاب مزبور را از یمن تحصیل کند، پادشا یکی از صاحب منصبان دولت خود را بعنوان سفارت با هدایا و تحفی به یمن فرستاد برای تحصیل آن کتاب "

کتاب بحار الانوار مطابق اظهار محدث جلیل " حاج میرزا حسین نوری " (ره) بیست و شش جلد است. جلد بیست و پنجم در اجازات است و تا جلد پانزدهم به اضافه جلد صلوة و مزار در زمان علامه مجلسی پاکنویس شده و " علامه مجلسی " برای روایات آنان توضیح و بیان نوشته است. و در موضوعات، بحث و انتقاد دارد. و بقیه چون در زمان خودش پاکنویس نشده خالی از بیان است جز بعضی از روایات جلد نوزدهم و روایات کافی در ابواب عشرت. دوازده کتاب دیگر غیر از بحار الانوار به زبان عربی و پنجاه و سه کتاب به زبان فارسی تألیف فرموده است که تفصیل آنها و اسامی هر یک را هر که بخواهد به کتاب فیض قدسی که حاجی نوری اعلی الله مقامه در ترجمه " علامه مجلسی " نوشته است مراجعه کند.

طبرسی " (۱) مناظره ای را که " هشام بن الحکم " از " امام صادق (ع) " نقل کرده
روایت

(۱) " طبرسی " - " احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی " از دانشمندان بزرگ و فقها و محدثین و نویسندگان مشهور جهان تشیع در قرن ۱۳ میلادی میباشد. روایات وی مورد وثوق و اعتماد دانشمندان اسلامی است، و از اساتید دانشمند معروف " ابن شهر آشوب " میباشد. و صاحب کتاب المنجد کنیه او را " ابو منصور " بیان کرده و مگوید او معروف به شیخ طبرسی اول است. تصنیفات او عبارتست از " کافی " در فقه - " مفاخر الطالبیه " - " تاریخ الائمه " - " فضائل الزهرا (ع) " " الاحتجاج علی اهل اللجاج " و کتاب اخیر نزد نگارنده موجود و از منابع استفاده در تألیف این کتاب میباشد.

نموده است که ما ترجمه قسمتی از آن را منگاریم:
" هشام بن الحکم ": زندیقی (۱) خدمت امام صادق شریفیاب شده پرسش کرد چه دلیلی بر وجود خدای جهان دارید؟
" امام ": موجودات جهان انسان را بوجود صانع و خداوند جهان راهنمایی مینمایند. آیا نمی بینی که هرگاه به ساختمان محکمی نظر نمائی بوجود مهندس و بنا پی برده تصدیق میکنی که مهندس و بنائی آن ساختمان را بر سر پا آورده با آنکه
هنگام ساختن حضور نداشتی و مهندس و بنا را ندیده ای.
" زندیق ": آن خدا چیست؟

" امام ": چیزی است بر خلاف همه چیزها. منظور از تعبیر به چیز اثبات خداوند است نه بیان ماهیتش یعنی خداوند چیزی است حقیقی دارای واقعیت، نه جسم است، نه صورت، نه با چشم دیده میشود، نه با حس لامسه احساس میشود، و با هیچ يك از حواس ظاهری و باطنی هویت و حقیقتش ادراك نمیشود، دست تپاول دوران و تغییر زمان از ساحت مقدسش کوتاه است.
" زندیق ": بنا بر این دستگاه ادراکی ما از معرفت و شناخت او عاجز است، زیرا آنچه در دستگاه فهم و نیروی وهم ما حاصل شود مخلوق ما خواهد بود.
" امام ": اگر چنین باشد که میگوئی باید تکلیف بتوحید خدا، از ما برداشته

(۱) زندیق - مأخوذ از فارسی است به معنی ملحد و بی دین و غیر صالح ودهری و گروهی از مجوس که خدای را دو گویند و نور را مبدء خیرات و ظلمت را مبدء شرور دانند و گروهی از " سبائیه " از اصحاب " عبد الله بن سبأ " که معتقد به ربوبیت حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع)

شده اند و آن حضرت پس از اتمام حجت حکم به سوزانیدن آنها فرمود. جمع زنادقه، زندیق (فرهنگ نفیسی).

شود، چه ما مکلف نیستیم به چیزی که آن را ادراک نمکنیم معتقد باشیم. و مراد ما هم از اینکه مگویییم اوهام از ادراکش عاجزند این نیست که به هیچ وجه معرفت و شناخت خدا ممکن نیست، بلکه مراد اینست که هر چه بوسیله حواس محدود شود و در دستگاه ادراکی ما منعکس گردد مخلوق خواهد بود (یعنی ادراک چیزی به وهم مستلزم حصول حقیقت آن در واژه نیست، بلکه هر موهومی که حدودش به حواس ادراک شود، به عبارت دیگر حواس به حقیقت و حدود آن احاطه نماید و در دستگاه ذهن

شبح و مثال او حاضر شود، مخلوق است) و ما ناگزیریم که صانع را طوری اثبات کنیم که از دو جهت مذموم بیرون باشد:

۱ - جهت اول، نفی و تعطیل که عبارت از نیستی و ابطال صانع است.

۲ - جهت دوم، تشبیه و همانند ساختن صانع به مخلوق است.

پس نظر به اینکه مصنوعات نیازمند بوجود صانع میباشند، ناگزیریم وجودش را اثبات کنیم، و نظر به اینکه صانع مانند مصنوعات نیست، ناگزیریم که خداوند را از صفات آنها از قبیل ترکیب و تالیف و حدوث، و تحول از کوچکی به بزرگی، و از

سیاهی به سفیدی، و از نیرومندی به ناتوانی، و صفات دیگر که نیازی بشرح آنها نیست

منزه بدانیم.

"زندیق": چون شما برای صانع، وجود اثبات کردید، محدودش ساختید.

"امام": من محدودش نکردم بلکه اثباتش کردم، زیرا که بین نفی و اثبات

واسطه نیست (یعنی صرف اثبات هستی برای چیزی مستلزم محدود ساختنش نیست، زیرا که ذهن قدرت دارد بدون آنکه به حقیقت چیزی احاطه کند او را بعنوان شیئی (چیز))

تصور نموده و واقعیت غیر محدود برای او اثبات نماید و این گونه اثبات تحدید نیست).

"زندیق": اگر خدا محدود نیست، پس گفتار خدا "الرحمن علی العرش

استوی" (۴ - طه) چه معنی دارد؟ (۱).

(۱) دانشمندان برای "استواء" چند معنی ذکر کرده اند:

۱ - استقرار و تمکن بر چیزی.

۲ - رو آوردن به چیزی و آهنگ آن.

۳ - استیلا و غلبه بر چیزی چنان که شاعر عرب گفته: "قد استوی بشر علی العراق من

غیر سیف و دم مهراق" - ترجمه: بشر بدون خون ریزی و جنگ بر عراق استیلا یافت.

۴ - اعتدال.

۵ - مساوات در نسبت.

و برای "عرش" نیز معانی ذکر کرده اند:

۱ - جسم بزرگی که محیط به سایر اجسام است.

۲ - تمام مخلوقات.

۳ - علم و دانش.

احتمال معنی اول از معانی (استواء) با معنی اول از معانی (عرش) در آیه "الرحمن علی العرش استوی" به کلی منتفی است، چه این احتمال مستلزم تجسم خدا و احاطه عرش به اوست. احتمال معنی دوم در آیه مبارکه (ثم استوی الی السماء) مناسب است لکن در آیه فوق الذکر با تعدیه به (علی) مناسبت ندارد.

احتمال سوم صحیح و پاسخ امام صادق (ع) در روایت هشام مبتنی بر همین معنی است.

احتمال چهارم نیز ممکن است بنابر اینکه (علی العرش) حال باشد و معنی چنین خواهد شد:

خداوند رحمن معتدل است یعنی هیچ نقصی در وجودش نیست، در حالی که غالب و

قاهر بر ممکنات و مخلوقات است، یا متمکن بر سریر علم و دانش است.

احتمال پنجم در اخبار عدیده تأیید شده است از "امام صادق (ع)" به طرق عدیده روایت

شده که از حضرتش پرسیدند معنی (الرحمن علی العرش استوی) چیست؟ فرمود "استوی من

کل شیئی فلیس شیئی اقرب الیه من شیئی" - ترجمه: نسبت خدا به تمام موجودات مساوی است،

چیزی به او نزدیک تر از چیز دیگر نیست. و بنابر این احتمال (علی العرش) حال است یا متعلق

به استوی و (علی) بمعنی (الی) است بنابر اینکه (علی العرش) حال باشد معنی چنین خواهد شد:

نسبت خداوند به تمام مخلوقات از نظر حفظ و تربیت و احاطه مساوی است در حالی که متمکن بر

سریر علم و دانش است. یا در حالی که متمکن بر اریکه قدس و جلال و عظمت و قدرت میباشد،

یعنی برتری و علو مقام و عظمتش مانع از این نیست که از نظر تربیت و احاطه و حفاظت ممکنات

بدانها نزدیک باشد، به هر جهت ممکن است نکته انتخاب اسم رحمن این باشد که رحمانیت که

مقام افاضه بر عموم ممکنات است اقتضا میکند که نسبت خدا از لحاظ ایجاد و تربیت و نگهداری

و احاطه به تمام مخلوقات مساوی باشد. و ما راجع به این آیه که در سوره طه است و نظایرش

مفصلاً در جلد اول کتاب علم کلام بحث، و روایاتی را که از معصومین در معنی این آیات

رسیده نقل کرده ایم، طالبان به آن کتاب مراجعه فرمایند.

" امام ": منظور از این صفت (استواء بر عرش) استیلاء و سلطنت خداوند بر تمام ممکنات و مخلوقات است (و این تعبیر برای بیان استیلائی سلاطین و قدرت

فرمانروایان معمول و متعارف است، و از استیلائی پادشاهان و حکام به جلوس بر تخت

و تکیه زدن به کرسی فرمانروائی تعبیر میکنند). و مراد این نیست که عرش نگهدار و جایگاه خداوند است، بلکه خداوند نگهدار عرش میباشد. و همین معنی از سعه و احاطه کرسی خدا در آیه "وسع کرسیه السموات والارض" منظور است نه معنایی که مستلزم محدودیت و نیازمندی خدا به مکان باشد.

در "کتاب کافی" متن روایت اضافاتی دارد که "علامه مجلسی" (ص) در "جلد چهارم بحار الانوار" ضمن احتجاجات "امام صادق (ع)" روایت را با آن اضافات نقل

فرموده و ما ترجمه آن اضافات را ذیلا از نظر خوانندگان مگذرانیم:

"زندیق": آیا میگوئی خدا شنوا و بیناست؟

"امام": بلی شنواست، مشنود بذات خود. و بیناست، مبیند بذات خود

(یعنی مانند مخلوق نیست که با عضو مخصوصی که گوش نامیده میشود بشنود و با عضو مخصوصی که چشم نامیده میشود به بیند) و مرادم از این عبارت این نیست که خداوند چیزی باشد و ذاتی که با آن مبیند و مشنود چیز دیگر، و این تعبیر

فقط از نظر پاسخ دادن بسؤال و نزدیک کردن مطلب است بفهم سائل (یعنی ضرورت ایجاب میکند که در مقام نفی کثرت از ذات الهی هنگام فهماندن به سائل این گونه تعبیر کنم، چه در مقام تفهیم، انسان ناگزیر است که معارف الهیه را با منطق معمولی و متعارف بیان کند، لذا ناگزیر از اعتقاد خودم به این عبارت که

ظاهرش

موهم کثرت است، تعبیر کردم)، پس مگوییم، همانا خداوند به کل وجودش شنواست، و این تعبیرم نیز برای فهماندن مطلب است نه اینکه کلش دارای جزء و بعض باشد (چه در مقام ربوبی کل و جزء معقول نیست) و بازگشت این تعبیر جز به این نیست که خداوند شنوا و بینا و دانا و خبیر است بدون اختلاف ذات و

معنی

(به عبارت دیگر بازگشت شنوایی و بینائی در خدا به این است که حضرتش دانا و مطلع بشنیدنیها و دیدنیها است بدون اینکه بین ذات و صفات و بین صفتی و صفت دیگرش اختلاف و مغایرتی باشد).

"زندیق": پس خداوند چیست؟ (یعنی حال که چنین است و ذات خداوند

از تمام جهات بسیط و ممتاز از تمام چیزهاست و با هیچ چیز در ذات و صفات مشارکت

ندارد، بچه وسیله او را معرفی نکنید، و تعریف یا به حد است یا برسم، و چون ذاتش

دارای اجزاء نیست حد ندارد، و چون صفت زائد و خاصه لازم ندارد رسم ندارد). " امام: " خداوند رب و معبود والله است (یعنی تعریف منحصر به حد و رسم نیست بلکه گاهی چیزی را به آثار و افعال معرفی میکنند چنان که قوا را به آثار و افعال

مشناسند و ما هنگامیکه مربوبات را دیدیم بدانیم که ربی دارند، و زمانی که بندگان را مشاهده کردیم مفهمیم که معبودی دارند. و گاهی که وله وتضرع و احتیاج موجودات را مشاهده کردیم تصدیق میکنیم که الهی دارند، بالنتیجه مفهمیم که در جهان هستی رب و معبود و الهی است که نگهدار و نگهدار جهان است.) و منظور از اینکه مگویم (خداوند رب والله است) اثبات این حروف یعنی الف و لام و هاء یا را و باء برای خدا نیست، لکن بازگشت گفتارم به این است که خداوند چیزی

است که آفریننده چیزهاست و این حروف به اعتبار معنی و مفهوم، اسم خدا میباشد و رحمن و رحیم و عزیز و امثال اینها نیز اسم آن معنی و حقیقت میباشند، و اوست معبود جلیل و عزیز. (یعنی مراد از اطلاق رب والله و امثال آنها اثبات حروف این اسماء برای خدا نیست تا ترکیب ذات خدا لازم آید و به توحیدش زیان وارد شود، چه مقصود از اینکه مگوئیم او الله و رب است، این نیست که الف و لام و هاء، یا را و با برای او ثابت است. بلکه مراد اثبات معنی، یعنی صفت فعل است برای خدا به این معنی که پرورش دهنده و ملجاء و پناه و خالق و صانع موجودات است

پس خدا را به صفت فعل تعریف میکنیم و این حروف در لغت برای موصوف به این صفت وضع شده اند و ذهن از این حروف به او منتقل میشود، نه اینکه آن حروف عین او باشند).

زندیق: - آیا برای خداوند انیت و ماهیت میباشد؟ (یعنی آیا خداوند دارای هستی و هویت و حقیقتی است که از آن انتزاع وجود و هستی شود؟) " امام: " آری هیچ موجودی بدون انیت و ماهیت نمیشود (مراد از ماهیت

معنی مصطلح حکما که عبارت از حدود وجود باشد و وجود بر آن عارض شود نیست

چه به این معنی ماهیت برای خدا ممتنع است، بلکه مراد، حقیقتی است که هویت و واقعیت هر چیزی به آن بستگی دارد).

"زندیق": آیا برای خداوند کیفیت و چگونگی میباشد؟

"امام": خداوند را کیفیت و چگونگی نباشد، چه کیفیت جهت صفت و

احاطه است، (یعنی چون کیفیت صفت زاید بر ذات و محیط بر آن است مانند

سفیدی

که زاید بر جسم و محیط بر اوست، از ذات حق منتفی است) لکن کیفیت و صفت را

طوری باید از ساحت مقدسش نفی کرد که از جهت تعطیل و تشبیه بیرون باشد، چه کسی که صفت را نفی کرده ربوبیت او را انکار کرده و خداوندی وی را باطل ساخته است، و کسی که صفت او را مانند غیر قرار داده او را شبیه به مخلوقات و مصنوعات

که شایسته ربوبیت و خدائی نیستند نموده، لکن ناگزیریم از اینکه برای حضرتش

صفتی اثبات کنیم که شایسته غیرش نبود، و کسی را با وی در آن مشارکت

نباشد، و جز خداوند کسی دانا و محیط به آن صفت و کیفیت نباشد، (یعنی نباید

صفات را به کلی از خدا نفی کرد بطوریکه نقیض آنها برای خدا ثابت شود مثل

اینکه

قدرت و علم را از خداوند سلب کنیم و بجای آن عجز و جهل ثابت نمائیم. و نباید

طوری صفات را اثبات کرد که همانند صفات مخلوق باشد، بلکه باید برای خداوند

علمی اثبات کرد که مشابه علم مخلوق نباشد، و نیز قدرت و حیاتی اثبات کرد که

مماثل قدرت و حیات مخلوق نباشد و همچنین سایر صفات، و مراد از کیفیتی که

شایسته غیر خدا نباشد این معنی است زیرا که هیچ يك از صفات خدا از مقوله کیف

نیست چه مقوله کیف از اجناس عالیه عرض است و در صورتی که چنین کیفی عین

ذات باشد لازم آید که ذات حق مرکب از جنس و فصل باشد).

"زندیق": آیا خداوند با تماس با مخلوقات خود مباشر صنعت و خلقت اشیاء

مباشرد و مانند صنعتگران تحمل زحمت و تعب منماید؟

"امام": پروردگار برتر از این است که مانند صنعتگران، خود مباشر صنعت و

با اعضا و جوارح متصدی خلقت موجودات شود، چه این مباشرت از صفات مخلوق عاجز و ناتوان میباشد، که به محض اراده صفتی برای آنان میسر نمیشود و ناگزیر از مباشرت و تحمل زحمت هستند، ولی اراده و مشیت خداوند متعال نافذ و فعال ما یشاء است (هر چه را اراده کند چه با اسباب عادی چه بدون اسباب عادی موجود گردد و نیازی به مباشرت و تحمل زحمت نباشد).
" یادآوریه‌های سودمند "

الف - برای شناسائی خدا و رسیدن به حقیقت بطور کلی سه راه است.
۱ - راه حکما و فلاسفه که عبارت از فکر و استدلال است و عقل را راهنمای این راه دانند و او را بالاستقلال بدون کمک وحی برای رهبری کاروان بشریت کافی دانسته احکامش را ولو مخالف با بیان انبیا باشد مورد تصدیق و عمل قرار دهند و لسان وحی و انبیا را تأویل و توجیه و تطبیق با حکم عقل نمایند و بقول " محقق قمی " (ره) منتهی بر خدا و رسول گذاشته اینطور وانمود کنند که خدا و رسول

نتوانسته‌اند مقاصد خود را بطور واضح بیان کنند، ما به کمک ایشان برخاسته مراد آنان را دریافته با بیانی روشن به مردم مرسانیم.

۲ - راه عرفا و صوفیه که عبارت از کشف و شهود است. پیروان این راه را عقیدت آن است که برای رسیدن به حقایق و معارف راهی جز کشف و شهود نمیشد

و به مرتبه کشف و شهود، فقط بوسیله ریاضت متوان رسید، و بر پیروان فلسفه و طریق استدلال تاخته مگویند: پای استدلالیان چوبین بود * پای چوبین سخت بی تمکین بود. اینان نیز خود را پیرو انبیا دانسته و در کمک به خدا و رسول با فلاسفه همکاری دارند و آیات و روایات را بمذاق خود تأویل مینمایند و با مبانی اعتقادی خود هم آهنگ مسازند.

۳ - راه وحی که راه انبیا و ائمه هدی است و راهنمای این راه پیغمبر باطنی و دلیلی است که از طرف خداوند برای اتمام حجت به مردم عطا شده است با همکاری

پیغمبر ظاهر به عبارت دیگر عقل است لکن با کمک و همکاری پیغمبر ظاهری که چون

معصوم از خطا و اشتباه است و مصونیت فکری دارد در پرتگاهها و پیچ و خمهای فکر، عقل را رهبری نموده وی را از لغزش و انحراف نگهداری میکند. ما اینک فقط در مقام بیان مغایرت راه سوم با دو راه سابق مباحثیم و در مقام بطلان راه فلسفه و کشف نیستیم و در این مقام فقط اکتفا بگفتار یکی از بزرگان این فن میکنیم که متضمن

اعتراف به مغایرت و مخالفت آن با راه انبیا و پیغمبران است.

" محقق سبزواری " در حاشیه منظومه مگوید: " متصدیان شناسائی حقایق موجودات، طوایفی مباحثند، گروهی تحقیق حقایق را منحصر به فکر دانند، گروهی به ریاضت و کشف، دسته دوم عرفا و صوفیه مباحثند، دسته اول، یا مقیدند که موافق با شرع باشد و ایشان متکلمین اسلامی هستند یا مقید نیستند به موافقت انبیا و شرایع، و ایشان فلاسفه مشاء مباحثند و دسته ای که جمع بین ریاضت و برهان کرده اند حکمای اشراقند ". ولی چون میخواهیم امتیاز راه وحی را بیان کنیم از تذکار

این نکته ناگزیریم: بر فرض اینکه راه فلسفه و کشف انسان را به معارف الهی و حقیقت برساند و سالک آن بتواند خود را از پیچ و خم های دور و تسلسل و پرتگاههای

ضلالت و گمراهی از قبیل وحدت اطلاق و وجود - انکار معاد جسمانی - انکار خلود - انکار حدوث زمانی جهان - انکار علم خدا به جزئیات - انکار علم قبل از ایجاد

برهاند، راهی نیست که عموم مردم بتوانند از این راه به مقصد برسند بلکه اختصاص به يك عده قلیلی از دانشمندان از قبیل فارابی - بوعلی سینا - محیی الدین و صدر المتألهین

دارد، بقیه مردم یا باید کورکورانه از آنان تقلید کنند یا در اثر اختلافات افلاطون و ارسطو و بوعلی سینا و تناقضات از باب کشف و شهود در وادی حیرت سر

گردان بمانند شاهد این گفتار بیان " حاج آقا رضا همدانی " قدس سره است که در کتاب " مفتاح النبوه " مگوید: در اغلب مسائل که تحقیق آنها لازم و تصدیق آنها واجب است سرگردان و مانند مقلدین عوام حیرانند سهل است که پاره ای عقاید فاسده را معتقد گشته اند از آن جمله در مسأله توحید که اهم مسائل و اعظم مقاصد اهل اسلام است، غالب علماء ما مانند " محمد حضری و سید شریف و شیخ

اشراق و شیخ حسین تنکابنی و ملا محمد قاسم اصفهانی و مولانا احمد اردبیلی و ملا

قطب شیرازی و ملا قطب رازی و ملا عبد الرزاق لاهیجی و ملا صدرای شیرازی و ملا محسن کاشانی و ملا جلال دوانی " و غیر ذلك از علماء کبار و فضلاء روزگار که داعی، کتب و رسائل ایشان را دیده ام در دفع شبهه‌ای که ابن کمونه بر دلیل توحید وارد نموده متمسک به وحدت وجود که از مسلمانان ارباب کشف و شهود است

گردیده اند با آنکه اغلب ایشان از اهل کشف و عیان نبوده اند و قول به وحدت را باطل بدانند، معلوم است که تمسک ایشان به مسأله مزبور از بابت عجز از جواب بوده چنان که مولانا " آقا حسین خونساری " (ره) از متأخرین بعد از همه قیل و قال طریق انصاف پیموده در شرح شفا اقرار و اعتراف نموده که مرا در مسأله توحید دلیل عقلی نیست بعد خود ایراد کرده که پس بچه دلیل باید قائل بتوحید خداوند مجید گردید جواب داده که به دلیل نقل مانند (قل هو الله احد) ثانیاً ایراد نموده که علمای ما از جمله علامه حلی (ره) در (باب حادی عشر) که در اصول عقاید نوشته، ادعای اجماع نموده اند که علمای اسلام کافه بر اینند که واجب است اصول عقاید را به دلیل عقلی ثابت نمود، دلیل نقلی کافی نیست، خلاف کننده در نار مخلد است جواب داده که اجماع و حجیت آن را قبول ندارم، دلیل به جهت افاده یقین است، مرا

از همین دلیل نقلی یقینی حاصل است که از دلیل عقل مستفاد مگردد، دیگر چه ضرورت به دلیل عقل است.

ولی راه وحی که منطق انبیاء و ائمه است راه ساده و مستقیم و هموار و روشن است و تمام طبقات مکلفین بدون تکلف میتوانند از این راه خدا را شناخته به معارف حقه و سعادت جاوید نائل شوند، چه این راه، راه فطرت است که عبارت از تذکر آیات آفاقی و انفسی است و در راه فطرت، برای شناخت خداوند متعال نیازی به برهان

لم وان که متوقف بر ابطال دور و تسلسل و مبتنی بر قواعد و مبانی که خالی از اشکال و شبهه نیست نمیشد. وظیفه انبیا در مقام راهنمایی یاد آوری آیات و نشانیهای خدا و بیدار کردن فطرت مردم است، لذا در منطق وحی و خزان آن هیچ گاه

به بطلان دور و تسلسل یا قواعد فلسفه یا کشف و شهود بگزر و پیمان، استدلال نشده. بلکه در آیات عدیده قرآن به آیات آفاقی و انفسی استدلال شده. و همچنین در بیانات ائمه هدی به افعال و مصنوعات خدا بر وجودش استشهاد شده و بدین وسیله غبار از چهره فطرت زدوده و فطرت خفته را بیدار کرده اند. چنان که از

بیان " امام صادق " (ع) در همین روایت که ترجمه‌اش از نظر خوانندگان گذشت طریق استدلال در مقابل يك فرد طبیعی دلالت ذاتی مصنوعات و افعال الهی بر وجود آفریدگار میباشد. چه هر فعلی دلالت ذاتی بر فاعل و هر بنائی دلالت ذاتی بر بنا دارد. در مقابل همین منطق بود که ماتریالیستهای سر سخت معاصر ائمه، اظهار عجز مسکردند و سر تسلیم فرود مآوردند. " ابن ابی العوجاء " نسبت " به امام صادق " (ع) مگوید او را ملکی دیدم که هر گاه بخواهد متجسم و متجسد میشود و نیز درباره حضرتش گفته به اندازه ای آثار قدرت خدا را که من در خود مافتم بیان

کرد که نزدیک بود خدا را به من نشان دهد و با هر که سخن گفتم مرعوب نگردیدم چنان که در محضر امام صادق مرعوب شدم.

ب - گروهی از متکلمان در تنزیه ساحت مقدس خداوند مبالغه کرده اند تا آنجا که اطلاق اسم " شیئی " (چیز) را بر خدا جایز ندانسته‌اند. به توهم اینکه اگر اطلاق اسم شیئی بر خدا روا باشد با دیگر چیزها در مفهوم شیئیت شریک خواهد بود. و به همین جهت گفته‌اند که تصور ذات و صفات خدا به هیچ وجه و هیچ عنوان

ممکن نیست، و هیچ حکم ایجابی بر خداوند صحیح نباشد، یعنی هیچ چیز برای خدا نتوان اثبات کرد. و اساس این توهم، فرق ندادن بین مفهوم و مصداق و مفاهیم اعتباریه با حقایق موجوده است. و از این روایت هشام، استفاده میشود که اطلاق اسم شیئی به خدا جایز است، نهایت آنکه باید معتقد بود که خداوند چیزی است بر خلاف همه چیزها. و تصور خدا بعنوان شیئی با اعتقاد به اینکه آنچه این مفهوم بر آن صادق است که ذات خدا باشد بر خلاف همه چیزهای خارجی و ذهنی است مستلزم محدودیت و مخلوقیت خدا نیست، چه آنچه مخلوق است

صورت ذهنیه این مفهوم است که مصداق بر خلاف اوست. و مراد از عدم امکان ادراك خدا عدم امکان ادراك كنه و حقیقت او است نه تصور به وجه اجمالی. و اگر این اندازه از تصور هم غیر معقول باشد تصدیق بوجود و توحیدش معقول نخواهد بود، چه تصدیق بوجود چیزی بدون تصور آن به وجهی از وجوه محال است، و چون

ما مكلف بتوحید و معرفت خدا هستیم باید به وجهی که از حد نفی و تشبیه خارج باشد به توانیم او را تصور کنیم. مرحوم ثقة الاسلام کلینی در اصول کافی بابی برای جواز اطلاق شیئی بر خدا منعقد نموده و روایاتی جز این روایت نیز آورده که ما ترجمه

دو روایت را برای خوانندگان گرامی ذکر میکنیم:

۱ - " ثقة الاسلام کلینی " بسند خود روایت کرده که از " ابو جعفر دوم " یعنی " حضرت تقی جواد " امام نهم علیه السلام پرسیدند آیا رواست که به خدا شیئی (چیز)

گفته شود؟ فرمود: آری، لکن گوینده باید او را از حد تعطیل و تشبیه خارج گرداند. یعنی نه اینکه هستی و صفات کمال را از خدا نفی کند، و نه اینکه خدا را با ممکنات و مخلوقات در حقیقت صفات و عوارض شبیه و شریک قرار دهد. ۲ - " ثقة الاسلام کلینی " بسند خود از " حضرت باقر " (ع) روایت کرده که فرمود خداوند از مخلوق خویش خالی است (یعنی خداوند از اتصاف به مخلوقات و صفات آنها منزّه است. پس صفات خداوند زائد بر ذاتش نیست، چه قدیم باشد، چنان که اشاعره توهم کرده اند و چه حادث باشد، چنان که کرامیه گفته اند، چه اگر

صفاتش زاید بر ذاتش باشد لازم آید که مخلوق خدا باشد و اتصاف خداوند به مخلوقش محال است، چه اتحاد جهت فاعل و قابل و فقدان خالق کمال از کمال لازم آید و نیز عروض ماهیات ممکنه بر وجود خدا چنان که بعضی از صوفیه گفته اند معقول

نیست) و مخلوقش از او و صفاتش خالی میباشد و هر چه نام شیئی بر آن اطلاق شود جز خدای جهان مخلوق او میباشد (یعنی در هیچ يك از مخلوقاتش به هیچ وجه حلول نمکند. بنابر این گفتار عیسویان دایر به اینکه خداوند جوهر، یگانه است ولی

شامل سه اقنوم (۱) وجود و علم و حیات میباشد که از آنها باب و ابن و روح القدس

تعبیر میشود با حقیقت وفق نمدهد. و مگویند جوهر وجود قائم بذات واقنوم صفت اوست. و چون یکی را سه قرار دادن مخالف منطق عقلی است، بعضی در مقام توجیه بر آمده احتمال داده اند که مراد از یکی بودن سه اقنوم این است که صفات

(۱) برای توضیح عقیده مسیحیان راجع به تثلیث خوب است به کتابهای دانشمند متبع مرحوم " میرزا محمد صادق فخر الاسلام " (ره) مراجعه شود. نظر به اینکه وی اهل البیت بوده نسبت به عقاید آنان اطلاعات عمیقی دارد. نگارنده چند جمله از " کتاب خلاصة الكلامش " را در اینجا برای خوانندگان محترم نقل میکند " بدان ایدك الله تعالى الى الحق وثبتك على الصدق که حضرات مسیحیه عموماً که الیوم در ربع مسکون سکنی دارند جمیع فرق ایشان من دون استثناء اعتقاد مینمایند که ذات مقدس حق تعالی جلت عظمته مشتمل بر سه اقنوم و مرکب از سه اقنوم است. اب و ابن و روح القدس. (اقنوم لفظی است سریانی و به معنی اصل است) و این سه اقنوم يك و يك سه است. و این سه متحدند بتوحید لفظی، و ممتازند به امتیاز حقیقی. و علاقه اتحاد را هیچ کس نمیداند. و اگر کسی سؤال کند که چگونه سه يك و يك سه میشود، در جواب او گویند که این سری است از اسرار ذات حق تعالی و هیچ کس عالم به اسرار ذات نیست. و فهمیدن اسرار خارج از عقول است. هر کس نجات میخواهد بدون تأمل و تعقل حکما و حتماً باید قبول کند، چرا که در انجیل خدا ذات خود را بدین نحو بیان فرموده است بلکه در تمامی کتب عهد عتیق و جدید. و این سه خدا در جمیع صفات کمال از علم و قدرت و غیره مساوی و برابر و برادر میباشند و هیچ بزرگی و برتری بر یکدیگر ندارند. در سؤال و جواب دینی ایشان که " بسیط صاحب ینگی دنیائی " آن را از انگلیسی به فارسی ترجمه و در ایران ما طبع و نشر نموده است در صفحه سه، سؤال و جوابش بدین نحو مذکور است: سؤال ۶ - دارای الوهیت چه کسانیاند؟

ج - دارای الوهیت سه کسند. اب و ابن و روح القدس و این سه يك خدا و يك ذات واحدند و در قدرت و جلال مساویند. انتهى بالفاظه. عبارت فارسی ساده، محتاج به بیان نیست و تو مبینی که اقرار مینمایند که خدا يك است و سه. (زید هم کوسه است هم ریش پهن) و ما به الامتیاز این سه خدا اینکه اب خالق است بواسطه ابن. (اوایل باب اول انجیل یوحنا ملاحظه شود) و خدای ابن منجی است و خدای روح القدس هادی. و اگر کسی سؤال نماید که آیا هر يك از سه خدا قادر بر شغل دیگری هست یا نه جواب سکوت است. خدا در انجیل این نحو فرموده و ما هم قبول میکنیم. و لکن مسلماً خدای اب قادر نبود گناه خلق را عفو فرماید بدون موت صلیبی خدای ابن. (ابحاث المجتهدین ملاحظه شود).

مسلمین بر مسیحین وارد مینماید که ما به الامتیاز از صفات کمال است یا نه؟ در صورت اول فاقد آن، خدا نخواهد بود. و در صورت ثانی هر يك از آلهه ثلاثه دارای صفات غیر کمال و غیر معتبر در ربوبیت خواهند بود.

و ایضا اگر هر يك از آلهه ثلاثه قادر باشند بر شغل دیگری، وجود آنها دیگر زائد خواهد بود و بی مصرف. و اگر قادر نباشد لازم مآید هر سه عاجز باشند. و عجز بر خدا روا نیست. و ایضا اعتقاد مینمایند که اقنوم این ابن از اب متولد شد واقنوم روح القدس از اب و ابن در ازل (اقنوم روح القدس عقیم است چیزی نزاییده) بدین معنی که اب به قوه ایجاد، مثل خود را از خود صادر نموده و جدا ساخت. و اب و این مثل خود را از خود صادر نموده و جدا ساخته‌اند.

و معنی اینکه نصاری گویند عیسی ابن الله است همین است عیسی را الله بگویند یا ابن الله معنی یکی است لهذا خدا مفرماید: " وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هذا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا ". (مریم آیه ۸۷ الی ۹۳) اگر کسی گوید بنابر این چرا روح القدس را بنت الله و بنت الابن نگوئیم به اعتبار مقدار زائیده شده از اب و ابن و سبط الله به اعتبار مقدار صادر شده از اب، و هکذا چرا روح القدس را بنت نگوئیم نسبت باین " و ابن را اب و اب را جد نسبت به او. جواب آنست که قانون مقتضی این اطلاعات هست و لکن چون ما تابع انجیل مباشیم و این تفصیل در انجیل وارد نشده لهذا ما جسارت نمکنیم که این نحو اسماء والقباب را به خدایان خود بدهیم.

سؤال - در چه زمان ابن از اب و روح از اب و ابن متولد شد؟

ج - در ازل.

س - روح القدس از اب و ابن در آن واحد صادر گشت یا در آنات مختلفه؟

ج - چیزی در این خصوص در انجیل بیان نشده.

س - از هر کدام از اب و ابن نصف حقیقی روح القدس متولد شد یا کم و زیاد؟

ج - این تفصیل در انجیل مفقود و غیر موجود است.

س - اب و ابن شکم بزا که دارند چرا اب يك ولد و نصف زایید و ابن نصف ولد؟

سبب عقم قبل و بعد چه بوده و چه شد؟

ج - عرض کردم این تفصیلات در انجیل نیست و ما هم این گونه سؤال و جواب را صحیح نمیدانیم. دیگر مأذون نیستی که این نحو سؤالات را از ما بکنی. آنچه در انجیل نیست ما نمگوییم.

تنبیه - مریمیون یکی از فرق نصاری هستند عوض روح القدس اقنوم سوم مریم را دانند و

کاتولیک ها الی یومنا هذا مریم را مکمله تثلیث دانند و او را والده الله مخوانند و در مقام دعا

چنان که عنقریب خواهد آمد انشاء الله تعالی گویند ای مادر خدا ما را فریاد رس و قوله تعالی

" واذ قال الله يا عيسى بن مریم ائت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله " (مائده ۱۱۶)

ما را از عقیده مریمیون خبر مدهد).

خدا عین ذاتش میباشد. لکن این توجیه با کلمات دیگر مسیحیان و اختصاص دادن

(۱۳۸)

این معنی به علم و حیات با اینکه قدرت و سایر صفات وی نیز همین حکم را دارد سازگار نیست. و در اتحاد اقنوم علم با مسیح، بیان فرق نصرانیان مختلف است، "ملکائیه" (پیروان ملکا پادشاه روم) گویند: اقنوم علم، با جسد مسیح متحد گشته و با کسوت ناسوتی وی مانند آمیخته شدن شراب با آب، امتزاج یافته است.

"نسطوریه" (اصحاب نسطور حکیم که در زمان مأمون ظهور کرده و مطابق رأی خود در انجیل تصرفاتی نموده است) گویند: اقنوم علم مانند اشراق آفتاب بر بلوری، بر جسد مسیح تأییده است.

"یعقوبیه" (پیروان یعقوب برزغانی راهب قسطنطنیه) گویند: اقنوم علم بعنوان انقلاب به گوشت و خون مسیح با وی طوری متحد شده که خداوند مسیح شده است.

بعضی گفته‌اند: که لاهوت به صورت ناسوت ظاهر شده چنان که ملك به صورت بشر ظهور میکند.

و بعضی گفته‌اند: لاهوت با ناسوت مانند نفس و بدن ترکیب یافته وجود مسیح را تشکیل داده اند.

بعضی گفته‌اند: که اقنوم (کلمه) گاهی وارد جسد مسیح میشود و از او خرق عادات آشکار میگردد، گاه از او مفارقت میکند، لذا مسیح آفات و آلام را احساس منماید به هر جهت تمام این فرضیه‌ها را جمله (وخلقه خلو منه) (مخلوق خدا از او خالی است) ابطال میکند.

چنان که با این بیان مقاله عیسویان باطل میگردد، همچنین مقاله بعضی از غلات باطل میشود. غلات مگویند: ظهور روحانی در کسوت جسمانی محال نیست.

بنابر این مانعی ندارد که خداوند به صورت بعضی از افراد کامل بشر جلوه کند و اولای افراد بشر در این جهت امیر المؤمنین و اولاد معصومین وی مباشند: چه در کمالات علمی و عملی بهترین مخلوقاتند، و لذا از ایشان کارها و دانشهایی که از طاقت بشر خارج است آشکار میشود. و نیز عقیده بعضی از صوفیه با این بیان معصوم سازگار نیست چه بعضی از آنان مگویند: سالک به مقامی میرسد که خداوند

مانند حلول آتش در آهن تفتیده در وجودش حلول میکند بطوریکه امتیاز و مغایرتی بین او و خدا نماند و به کلی دویی از میان برداشته میشود. این هنگام رواست که بگویند من خدایم و او منست. در این موقع امر و نهی و تکلیف از وی برداشته میشود و شگفتیهایی از او آشکار میگردد که از بشر معمولی نشاید. و گروهی از آنان گویند: که واجب الوجود موجود مطلق و یکی بیش نیست و کثرتی در او وجود ندارد و کثرت در اضافات و تعیناتی است که مانند سراب و خیال میباشد زیرا که همه در حقیقت یکی هستند و آن یکی در مظاهر مختلف مکرر جلوه میکند و به دیدگان متکثر و متعدد دیده میشود (۱) و مآل این عقیده به یکی از دو امر است:

(۱) برای بررسی عقاید صوفیه لازم است طالبین به کتابهای آنان یا کتابهایی که در بیان عقاید ایشان نگاشته شده از قبیل "زبدة الحقائق" - "مقصد اقصی" - "مبدأ و معاد شیخ عزیز نسفی" - "شرح اشعة اللمعات جامی" - "جواهر الاسرار" - "مفتاح" - "منتخب الاسرار" - "لمحات جامی" که شرح بر "لمعات فخر الدین عراقی" است - "طرب المجالس" که از تألیفات سید حسین بن ابو الحسن بن حیدر است.

"منتخب کیمیای سعادت محمد غزالی" - "رساله بیان اصطلاحات عرفا" از تألیفات "شاه نعمت الله ولی" - "شرح گلشن راز" - "فتوحات مکی" - "حدیقة الشیعه مقدس اردبیلی" - "عین الحیوة" و "حق الیقین مجلسی" - "احقاق الحق علامه حلی" مراجعه فرمایند. و ما چند جمله از عبارت شیخ عزیز نسفی را برای خوانندگان نقل میکنیم:

وی در صفحه ۲۱۵ از کتاب "زبدة الحقائق" نسخه مطبوعه سال ۱۳۰۳ چنین گوید:

"اصل سوم در سخن اهل وحدت - بدان که اهل وحدت مگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای تعالی و تقدس است و به غیر وجود خدا وجود دیگری نیست و امکان ندارد که باشد".

و در صفحه ۲۱۶ گوید: "ای درویش وجود یکی بیش نیست و امکان ندارد که باشد و این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد و باطن این یک نور است و این نور است که جان عالم است که سر از دریچه بیرون کرده است. خود مگوید و خود مشنود و خود مدهد و خود مگیرد و خود اقرار میکند و خود انکار میکند. ای درویش به این نور باید رسید".

و در صفحه ۲۱۹ مگوید: "بدان که اهل وحدت مگویند اگر چه ذات هر دو عالم وحدت صرف است به هر صفت که امکان دارد که آن صفت به باشد و به هر صورت که آن صورت باشد و آن صفت

و آن صورت در مرتبه خود صفت و صورت کمال باشد موصوف و مصور است و این کمال عظمت و کمال کبریائی وی است و این ذات دائم در تجلی است. تجلی صفات میکند و تجلی صور میکند چنان که دریا در تموج است این ذات دائم در تجلی است چنان که گفته اند.

هر نقش که در تخته هستی پیداست * این صورت آن کس است کان نقش نگاشت
دریای کهن که بر زند موجی نو * موجش خوانند و در حقیقت دریاست

و از اینجا گفته اند که این وجود هم قدیم است و هم حادث، هم ظاهر است و هم باطن، هم غیب است هم شهادت، هم خالق است هم مخلوق، هم عالم است هم معلوم، هم مرید است هم مراد، هم قادر است هم مقدر، هم شاهد است هم مشهود، هم متکلم است هم مستمع، هم رازق است هم

مرزوق، هم شاکر است هم مشکور، هم عابد است هم معبود، هم ساجد است هم مسجود، هم کاتب است هم مکتوب، هم مرسل است هم مرسل. و در جمله صفات چنین میدان، از جهت آنکه هر صفتی که در عالم است و هر فعلی که در عالم است و هر اسمی که در عالم است جمله صفات و افعال و اسامی این وجودند.

۱ - تمام موجودات با خداوند جهان یکی میباشند.
۲ - موجودی در عالم جز ذات واجب الوجود نیست. و هر دو سفسطه است و عقل بدهات، حکم به بطلان هر دو فرضیه منماید.
و اضافه بر این، خبر و روایت، ضرورت دین حکم به فساد آنها میکند.
ج - بسیاری از متکلمان توهم نموده اند که اسم خدا عین مسمی است و امام صادق (ع) با بیانی که در اسم رب واللّه فرموده اشاره به بطلان این توهم کرده است و چون ما این موضوع را به تفصیل در ضمن روایتی که از هشام بن الحکم راجع

به اسماء الهی نقل خواهیم کرد بیان میکنیم در این یادآوری به اجمال اکتفا منمائیم
۲ - " علامه مجلسی " اعلی الله مقامه در جلد دوم بحار الانوار از کتاب " احتجاج طبرسی " مناظره دیگره " امام صادق " (ع) را که هشام بن الحکم روایت کرده نقل کرده که ما ترجمه آن را برای خوانندگان گرامی منگاریم:
" هشام " مگوید: " ابن ابی العوجاء " (۱) که از ماتریالیستهای معروف عصر

(۱) " ابن ابی العوجاء " از ماتریالیستهای معروف عصر امام صادق (ع) میباشد و از شاگردان و پیروان " حسن بصری " بوده، پس از عدول و انحرافش از وی پرسیدند چرا از حق منحرف شدی و از پیروی استادت دست برداشتی؟ در پاسخ گفت دیدم استادم به هیچ مسأله‌ای اطمینان ندارد، گاهی معتقد به جبر میشود و زمانی دم از قدر و اختیار میزند، وی با وقاحت و جسارتی که داشته به عظمت علمی و اخلاق " امام صادق " (ع) معترف بوده، در مقابل حضرتش سر تسلیم فرود میآورد.

مرحوم ثقة الاسلام کلینی در کافی روایتی آورده که خلاصه‌اش به فارسی چنین است:
" ابو منصور متطبب " گفت: یکی از رفقایم حکایت کرد که به اتفاق " ابن ابی العوجاء " و " ابن المقفع " در مسجد الحرام بودیم، ابن مقفع با دست خود بسوی اشخاصی که مشغول طواف بودند اشاره کرد و گفت آیا این مردم را می بینید؟ در تمام آنان کسی که شایسته نام انسان باشد وجود ندارد جز این پیرمردی که نشسته است (و مقصودش امام صادق (ع) بود) فقط انسان این يك نفر است و بقیه در ردیف بهائم و چهار پایان محسوبند.
" ابن ابی العوجاء " گفت چگونه فقط او را شایسته این نام دانستی؟
" ابن مقفع " : چون چیزی در او دیده ام که در دیگران ندیده ام.
" ابن ابی العوجاء " : باید آزمایش کرد.

" ابن مقفع " : به چنین کاری اقدام مکن که خطرناک است مترسم پایه عقایدت را متزلزل و خراب کند.
" ابن ابی العوجاء " : چنین نیست لیکن مترسی که خلاف عقیده ات درباره تحلیل و اعتقاد به عظمت او آشکار شود.

" ابن مقفع " حال که چنین گمان میکنی برخیز و برای آزمایش شرفیاب شو، لکن تا متوانی در مناظره از لغزش خود داری کن و هر چه میخواهی بگویی کاملاً بررسی نموده پس از تشخیص سود و زیان گفتارت، آنچه به سودت باشد بگو و اگر نه مانند شتری که عقال بر زانوش گذارد راه فرار را بر تو خواهد بست.

" ابن ابی العوجاء " برخاست و به خدمت امام صادق (ع) شرفیاب شد و من و " ابن مقفع " نشسته بودیم هنگامیکه برگشت باین مقفع گفت وای بر تو این مرد بشر نیست. هرگاه در دنیا روحانی باشد که اگر بخواهد مجسم شود و به صورت بشر در آید و اگر بخواهد روح صرف گردد و از انظار مخفی و پنهان شود همین شخص است.

" ابن مقفع ": چگونه این عقیده در تو پیدا شد؟

" ابن ابی العوجاء ": در محضرش نشستم هنگامیکه جز من نزدش کسی باقی نماند فرمود اگر مطلب چنان است که این مردم مگویند (و گفتارشان مطابق واقع است) ایشان اهل نجات و شما هالك و گرفتار خواهید بود. و اگر مطلب چنان نباشد بلکه گفته شما مطابق واقع باشد (با اینکه نیست) شما و ایشان مساوی خواهید بود.

گفتم خداوند رحمت کند مگر آنان چه مگویند و ما چه مگوئیم؟ گفتار ما با گفتار ایشان مغایرت و مخالفتی ندارد.

فرمود چگونه گفتار شما با گفتار آنان یکی است با اینکه ایشان مگویند معاد و پاداش و کیفری در کار است و معتقدند که خداوند بلند مرتبه‌یی دارند و آسمانها آباد است و اهلی دارند و شما مگویند آسمانها خراب و احدی در آنها وجود ندارد و معاد و پاداش و کیفری نیست.

موقع را مغتنم شمرده گفتم اگر خدایی در کار است چنان که آنان مگویند چرا آشکار نمیشود و خود، مردم را به عبادتش دعوت نمکند تا اختلاف از میان مردم برداشته شود؟ چرا خود را از مردم پنهان ساخته و پیغمبران را برای دعوت فرستاده است؟ اگر خود آشکارا مباشر دعوت میشد مؤثرتر بود.

فرمود وای بر تو چگونه از تو پنهانست کسی که آثار قدرتش در تو نمایان است. هستیت

بعد از نیستی - بزرگیت پس از کوچکی - نیرویت بعد از ناتوانی و ناتوانیت بعد از نیرومندی -

مرضت بعد از صحت و صحت پس از مرض - خشنودیت بعد از خشم و خشمت پس از

خشنودی - اندوهت پس از شادی و شادیت بعد از اندوه - دوستیت بعد از دشمنی و دشمنیت

پس از دوستی - عزم و تصمیمت پس از سستی و تردید و سستیت پس از عزم و تصمیم - شهوت

بعد از کراهت و کراهتت پس از شهوت - رغبتت بعد از تنفر و تنفرت پس از رغبت - امیدت بعد

از ناامیدی و نومیدیت پس از امیدواری - خطورت اشياء به ذهنت بعد از اینکه چیزی در خاطر

نبوده، یعنی ادراك و دانشت بعد از نادانی و غفلت و فراموشی و محو معلوماتت پس از دانش

و ادراك، اینها همه از آثار قدرت اوست. اتصالا بقدری از آثار قدرت خدا که در خود مشاهده

مکنم شماره کرد که گمان کردم خدا بین من و او ظاهر مگردد یعنی نزدیک بود خدا را

مجسم نموده به من نشان دهد.

امام ششم (ع) بوده شرفیاب محضر امام صادق (ع) شد و از دلیل وجود خدا پرسش کرد.

" امام " (ع): آیا تو مصنوعی (مخلوقی) یا مصنوع نیستی؟
" ابن ابی العوجاء " : من مصنوع نیستم.
" امام " (ع): اگر مصنوع بودی چگونه بودی؟

" ابن ابی العوجاء " نتوانست پاسخی به حضرتش عرض کند و برخاست و از محضر امام بیرون رفت.

" بیان " - چون نیازمندی ممکن و مصنوع، به علت و صانع به حکم وجدان یا بقول حکما و متکلمان به حکم اصل تعلیل ممکن یا حادث مسلم بوده حتی ماتریالیستها

هم به این اصل اعتراف داشتند، اگر مصنوع بودن موجودی ثابت شد وجود صانع غیر

قابل تردید است لذا امام با این بیان مسخو است ابن ابی العوجاء را وادار به اعتراف به مصنوع بودن خود نماید. و در مرحله بدوی سؤال و جواب، ابن ابی العوجاء این معنی را انکار کرد. امام با پرسش دوم راه انکار را بر او بست چون از طرفی قدرت بر انکار نداشت و از طرفی مسخو است صریحا اعتراف کند ناچار سکوت را اختیار کرده

از میدان مناظره شکست خورده بیرون رفت.

و تفسیر سؤال دوم چنین است که با اینکه در وجودت تمام خواص و مشخصات مصنوعیت از تحولات و تبدلات از رحم مادر تا گور موجود است چگونه

انکار مصنوع بودن خود را منمایی؟ و اگر مدعی هستی که من مشخصات مصنوعیت

را بدانم و در خود آن مشخصات را نمایم صفات مصنوع را بیان کن و بگو بدانم که

اگر مصنوع بودی چگونه بودی؟ و چون ابن ابی العوجاء خود را واجد تمام صفات مصنوع مدید سکوت اختیار کرد.

۳ - " ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی " (۱) در کتاب مستطاب " اصول

(۱) " محمد بن یعقوب بن اسحق الکلینی الرازی " از دانشمندان و نویسندگان بزرگ جهان تشیع و استاد فقها و دانشمندان زمان خود و مجدد مذهب در قرن سوم هجرت بوده است و از نظر وثاقت ملقب بثقة الاسلام گردیده.

مرحوم کلینی دارای تصنیفات عدیده مانند کتاب رسائل ائمه - رد بر قرامطه - تعبیر رؤیا - اشعاری که درباره ائمه گفته شده میباشد. مهمترین تصنیفات وی کتاب مستطاب کافی است که مدت بیست سال در نگارش این کتاب کوشش نموده و مشتمل بر کتابهای متعددی است که نجاشی آنها را از کتاب عقل تا کتاب روضه کافی شمرده است.

مجلسی اول - در شرح خود بر اصول کافی که به فارسی نوشته مگوید " نظر به اینکه درگذشت ثقة الاسلام کلینی مقارن وفات " علی بن محمد سیمری " که یکی از نواب ویژه چهارگانه امام زمان است واقع شده هر حدیثی که بعنوان (وقد قال العالم) یا (و فی حدیث آخر) یا امثال این

ذکر شده از امام عصر عجل الله فرجه میباشد " .
 " محدث جزایری " مفرماید بعضی از معاصرین ما عقیده دارند که کتاب کافی به امام زمان
 عرضه شده است، زیرا که نگارش این کتاب در زمان غیبت صغری و هنگامی بوده که امام
 بوسیله نواب خاصه با شیعیان مکاتبه داشته و شیعیان متوانستند در اکثر اوقات بوسیله نواب
 به امام زمان مراجعه نمایند، چگونه ممکن است که ثقة الاسلام کلینی برای کشف اعتبار اخبار
 مرویه در کافی به امام زمان مراجعه نکرده باشد.
 به هر جهت در جلالت قدر ثقة الاسلام کلینی و وثاقت کتاب کافی تردیدی نیست و مشهور
 است که مگویند کتاب کافی به امام زمان عرضه شده و فرموده است (الکافی کاف لشیعتنا) کتاب
 کافی شیعیان ما را کفایت میکند.
 وفات این بزرگوار در سال ۳۳۹ هجری که معروف بسال تناثر نجوم است اتفاق افتاده،
 قبرش در بغداد شرقی دست چپ جسر واقع است و مزاری است که شیعه به آن تبرک میجویند.
 از " کتاب روضة العارفین " نقل شده که یکی از حکام بغداد پرسید این قبری که جمعی
 به زیارتش مروند از کی است؟ گفتند قبر یکی از شیعیان آل محمد است. امر کرد قبر را خراب
 کنند. قبر را ویران کرده و بدن مرحوم کلینی را بیرون آوردند، بدن را با کفن تر و تازه دیدند
 در اثر دیدن این کرامت امر کرد بدن را مجددا دفن کردند و بقعه‌ای بر آن بنا نمودند.
 بعضی سبب نبش قبر کلینی را چنین بیان کرده اند که چون فرماندار بغداد دید مردم
 به زیارت قبر " موسی بن جعفر " (ع) مروند. عداوت با اهل بیت پیغمبر او را وادار کرد که
 تصمیم به نبش قبر " موسی بن جعفر " (ع) بگیرد و گفت جماعت شیعه معتقدند که بدن ائمه آنان
 نمیپوسد من میخواهم با این عمل دروغ این عقیده را ثابت کنم. معاونش گفت شیعیان
 همین عقیده را درباره علمای خود نیز دارند، برای تکذیب عملی ادعای ایشان خوب است
 امر به نبش قبر کلینی که از علماء شیعه است بفرمائید اگر ادعای شیعه راجع به علمای خود درست
 باشد، مدانیم که راجع به امامان نیز راست مگویند، لذا امر به نبش قبر کلینی کرد، چون بدن را
 تر و تازه دید از تصمیم نبش قبر " موسی بن جعفر " علیه السلام منصرف شد.

کافی " بسند خد از " هشام بن الحکم " روایتی آورده که ما ترجمه آن را برای خوانندگان محترم ذکر میکنیم:
" زندیقی " که نامش " عبد الملك " و کنیه اش " ابو عبد الله " بود و در مصر سکونت داشت، مراتب فضل و دانش امام ششم را شنید. بسوی مدینه حرکت

کرد که با وی ملاقات و مناظره نماید، ورودش به مدینه مصادف شد با تشریف امام به مکه، برای انجام مراسم حج. به منظور ملاقات امام عازم مکه شد، هشام مگوید هنگامیکه ما با امام اشتغال به طواف داشتیم مرد مصری امام را ملاقات نموده شانه به شانه امام زد. حضرتش متوجه او شد فرمود نامت چیست؟ عرض کرد: نامم عبد الملك

است. فرمود: کنیهات چیست؟ عرض کرد: ابو عبد الله. فرمود: آن پادشاهی که تو بنده اش هستی کیست؟ آیا از پادشاهان زمین است یا از پادشاهان آسمان؟ و فرزندت بنده خدای آسمان است یا خدای زمین؟ پاسخ پرسش های مرا بیان کن تا بگفتار خودت محکم گردی.

" هشام بن الحکم مگوید: بوی گفتم چرا پاسخ نمدهی؟! مرا به این گفتارم نکوهش کرد. " امام " بوی فرمود: پس از فراغ از طواف نزد ما آی. طبق دستور امام پس از فراغ از طواف شرفیاب شده مقابل حضرت نشست. ما هم پیرامون - حضرت نشسته بودیم.

" امام ": به زندیق فرمود: آیا مدانی که زمین را زیر وزبری است؟
" زندیق ": آری.

" امام ": آیا زیر زمین رفته‌ای؟
" زندیق ": خیر.

" امام ": پس چه مدانی که در زیر زمین چیست؟

" زندیق ": نمودانم الا اینکه گمان میکنم زیر زمین چیزی نیست.

" امام ": گمان به چیزی دلیل عجز از تحصیل یقین نسبت به اوست (اگر بطور قطع اطلاع از وضعیت زیر زمین داشتی به گمان تکیه نمکردی سپس فرمود: آیا - به آسمانها صعود کرده‌ای؟

" زندیق ": خیر.

" امام ": آیا از محتویات آسمانها خبر داری؟

" زندیق " خیر.

" امام ": جای تعجب است که به مشرق و مغرب دنیا نرفته وزیر زمین را ندیده

و به آسمانها مسافرت نکرده و از آنها نگذشته‌ای تا از ماوراء آسمانها اطلاع داشته باشی مع الوصف وجود موجودی را در آنها انکار میکنی. آیا خردمند به خود اجازه مدهد که چیزی را که نمیداند و نمیشناسد انکار کند؟

"زندیق": تاکنون کسی جز شما با من اینطور سخن نگفته بود.

"امام": پس نسبت بوجود خدا تردید داری شاید در جهان هستی خدایی باشد شاید نباشد (و قاطع به نبود خدا نیستی و شاید در منطقه‌ای که خارج از احساس

است خدایی وجود داشته باشد).

"زندیق": شاید چنین باشد.

"امام": نادان حق اعتراض بر دانا ندارد و برای نادان دلیلی نیست. ای برادر مصری بفهم چه مگویم. ما هرگز در وجود خدا تردید نداریم (اینکه برای تو برهان اقامه میکنم).

آیا نمیبینی آفتاب و ماه چگونه از مشرق خود به مغرب سیر میکنند و از چشم پنهان میشوند؟! سپس برمیگردند و از مشرق طلوع میکنند و هیچ گاه از مسیر و مدار خود خارج نمیشوند؟! و همچنین روز و شب جای یکدیگر را مگیرند؟! این غروب و طلوع و تعاقب روز و شب دلیل این است که حرکت آفتاب و ماه و تعاقب روز و شب اضطراری و جبری است. و اگر حرکت آفتاب و ماه به اختیار خودشان بود و متوانستند در نقطه مغرب توقف کنند چرا بر مگشتند (و بعد از غروب مجدداً طلوع میکردند) و نیز اگر به اختیار خود حرکت میکردند چرا همیشه از خاور به باختر

حرکت میکردند، و ممکن بود به عکس حرکت کنند یعنی از باختر به خاور حرکت کنند، و اگر روز و شب آزاد و مختار بودند چرا شب روز و روز شب نمیشد. ای برادر مصری به خدا سوگند از حرکت یکنواخت ناگزیرند. و همین اضطرار دلیل وجود قدرتی است که آنها را طبق مصلحت و حکمت با نظم و ترتیب مخصوصی حرکت مدهد. و آن قدرت بزرگتر و محکم تر از آفتاب و ماه و شب و روز است. ای برادر مذهب شما که گمان میکنید دهر (طبیعت) موجودات را مبرد و

مآورد، یعنی ایجاد میکند و معدوم مسازد صحیح نیست. چه اگر فاعل طبیعت است با آنکه نسبت وجود و عدم به طبایع ممکنات مساوی است چرا بجای وجود عدم

و بجای عدم وجود را انتخاب نمکند؟! اگر طبیعت مردم را مبرد چرا بر نمگرداند و اگر او بر مگرداند چرا نمبرد؟! پس طبایع مردم مجبور و مضطربند. ای برادر مصری چرا آسمان در بلندی و زمین در پستی قرار گرفته است؟! چرا آسمان بر زمین فرود نمآید؟! چرا زمین با حرکت مستقیمه بر زبر طبقات آسمان نمرود؟!

چرا آسمان و زمین و موجودات آنها به یکدیگر متصل نمشوند؟! "زندیق": آسمان و زمین را پروردگارشان نگاه داشته. سپس زندیق بدست امام صادق علیه السلام ایمان آورد.

حمران بن اعین عرض کرد قربانت آگز زندیقها بدست شما ایمان آورند عجیبی نیست، چه کفار بدست پدرست ایمان اختیار کرده اند. سپس زندیق تازه مسلمان عرض کرد ما به شاگردی خود مفتخر فرمائید.

"امام" به هشام فرمود: این تازه مسلمان را در ظل تعلیم و تربیت خود قرار ده. "هشام" آن مرد را تحت تعلیم و تربیت قرار داد. و او معلم ایمان اهل مصر و شام بود و در اثر تربیت هشام چنان از عقاید باطله و اخلاق رذیله پاك و پاکیزه شد که موجب خشنودی امام صادق (ع) گردید.

"بیان": مرحوم "فیض" (۱) در کتاب "وافی" مگوید استاد ما "صدر المحققین" (۲)

(۱) "محسن بن مرتضی ملقب بفیض کاشانی" از دانشمندان بنام شیعه است و در قرن یازدهم هجری مزیسته. صاحب کتاب "امل الامل" او را به این بیان معرفی کرده: "عالم، فاضل، ماهر، حکیم، متکلم، فقیه، محدث، شاعر، ادیب، خوش تصنیف، از معاصرین است کتابهایی دارد از آن جمله کتاب وافی است که در آن اخبار کتب اربعه را اضافه بر شرح احادیث مشکله گرد آورده است، الا اینکه در وی میلی به بعضی از طریقه‌های صوفیه بوده همچنین جمله‌ای از کتبش".

"جامع الروات" در وصفش گفته: محقق مدقق جلیل القدر عظیم الشان رفیع المنزله فاضل کامل، ادیب متبحر در تمام علوم بوده. قریب صد تالیف از خود به یادگار گذاشته از آن جمله "تفسیر صافی" "کتاب وافی" "کتاب شافی ملخص صافی، کتاب محجة البیضاء فی احیاء الاحیاء کتاب حقایق ملخص محجة البیضاء، کتاب مفاتیح الشرایع، کتاب علم الیقین، کتاب عین الیقین و جز اینها.

(۲) "مولی صدری" حکیم متاله شیرازی صاحب اسفار اربعه و شرح کافی و تفسیر بعضی از سور قرآنی که بسال ۱۰۵۰ در بصره در سفر حج در گذشته است. "حاج میرزا حسین نوری" (ره) در کتاب مستدرک در صفحه ۴۲۲ در مقام تعداد مشایخ مرحوم فیض قدس سره مگوید هفتمین

استاد مرحوم فیض حکیم متاله فاضل محمد بن ابراهیم شیرازی شهیر بملا صدوری میباشد وی محقق مطالب حکمت و مروج کامل دعاوی صوفیه و صاحب تصانیفی است که شایع بین مردم میباشد کسانی که به افکار او ایمان و به آراء او اذعان دارند عکوف بر آن کتب و اعتماد بدانها دارند در کتیش طعن بسیار بر فقیهان زده و آنان را جاهل و از زمره دانشمندان خارج شمرده ولی بالعکس نسبت باین العربی صاحب فتوحات تجلیل و مدح و ثناء کرده و او را به صفاتی ستوده که جز برای یکانه علماء راسخین شایسته نیست با اینکه در بین علماء عامه و فرقه ناصبیان ناصبی تر از او دیده نشده آیا او در فتوحات در حال بعضی از اقطاب صوفیه این عبارت را نگفته بعضی از آنان چنان که مقام خلافت باطنی را حیازت کرده اند حایز مقام خلافت ظاهری نیز مگردند مانند " ابو بکر " و " عمر " و " عثمان " و " علی " و " حسن " و " معویة بن یزید " و " عمر بن عبد العزیز " و " متوکل " و همین متوکل کی که او را از اقطاب و حایزین مقام خلافت ظاهری و باطنی شمرده کسی است که سیوطی که او نیز از متعصبین است در تاریخ الخلفای خود منویسد که او در سال یکصد و سی و شش امر کرد قبر " حسین بن علی " علیه السلام را با خانه‌هایی که در اطراف آن بود خراب کنند و زمینش را زراعت نمایند، و مردم را از زیارت قبرش منع کرد، و به امرش قبر را ویران کردند و به صورت صحرا مدتی باقی ماند و مسلمانان از این عمل متوکل متأثر شدند. و اهل بغداد بر دیوارهای بغداد دشنامش را نوشتند. و شعرا در هجای او اشعاری انشاء کردند. از آن جمله این اشعار است: تالله ان کانت امیة قد اتت، قتل ابن بنت نبیها مظلوما، فلقد اتاه بنو ابیه بمثلها هذا لعمری قبره مهدوما، اسفو علی ان لا یکنو شارکوا فی قتله فنبتعهو رمیما.

و نیز در همان کتاب فتوحات تصریح کرده که اصل و ریشه گمراهیها از شیعه است. و در مسامره ابرار تصریح کرده به اینکه رجبیون ریاضتی دارند که از آثار آن ریاضت این است که روافض (شیعه) را به صورت خوک میبینند.

در فتوحات به عصمت خلیفه دوم تصریح کرده.

این مطالب و جز این دلیل روشنی است بر اینکه وی از نواصب بوده. و تصریحش به اینکه مهدی موعود همان حجة بن الحسن عسکری است چنان که امامیه مگویند: منافات با نصب ندارد تا چه رسد به تسنن، چنان که در کتاب نجم الثاقب توضیح داده ایم و در این اعتقاد جمعی از علماء عامه با وی شرکت دارند و نامهای آنان را در کتاب مذکور یاد کرده ایم.

با این کلماتی که از ابن عربی شنیدی چگونه شخص امامی درباره او مگوید که او محقق عارف بالله است و گزافه گوئی نمکنند....

مرحوم صدر المتالهین از شیخ بهائی و محقق داماد روایت میکند:

در نخبة المقال راجع به تاریخ وفاتش شعری نوشته و آن شعر این است:

ثم ابن ابراهیم صدر الاجل، فی سفر الحج مریضا ارتحل، قدوة اهل العلم والصفاء - یروی عن الداماد والبهائی.

طاب ثراه فرموده: " امام صادق به منظور هدایت تدریجی مرد طبیعی در این مناظره
راه
های سه گانه استدلال را که عبارت از جدل و خطابه و برهان باشد پیموده و مطابق
دستور خداوند جهان در قرآن (ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و
جادلهم باللتي هی احسن) رفتار فرموده است "
اول از راه مجادله به وجه احسن فرمود: نامت چیست و کنیهات چیست؟

وجه مجادله مبتنی بر این است که مشهور نزد مردم چنین است که اسم باید با مسمی مطابق باشد.

مرحوم " مجلسی " اعلی الله مقامه اضافه بر این توجیه، دو معنی دیگر هم احتمال مدهد:

۱ - ممکن است این جمله مزاح و مطایبه باشد و منظور از این مزاح فهماندن این معنی به زندیق باشد که کسی که در فهم مطالب روشن اظهار عجز کند و از رد سست ترین شبهات وامانده شود چگونه از عهده مناظره و پاسخ شبهات بزرگ بر مآید.

۲ - ممکن است منظور از این بیان اشاره به این باشد که ایمان بوجود خدا مرتکز اذهان و عقول است. گو اینکه به زبان و ظاهر برای اغراض فاسده یا عناد با حق انکار وجودش نمایند، چه هر کس که خود را از اغراض فاسد و وسوسه شیطان تهی سازد مفهمد که در جهان هستی موجودی است که انسان هنگام شدت

و گرفتاری به او پناهنده مشود و به دو اعتماد منماید و در مصائب و رنجها از ناحیه

او انتظار نجات دارد و هم او صانع و آفریننده او و آسمان و زمین است و این نام گذاری هم بر اساس فطرت و ارتکاز بوده است.

سپس از راه خطابه استدلال فرموده به این جمله: آیا مدانی که زمین و آسمان زبر و زبری دارند؟ تا آنجا که مفرماید " آیا خردمند به خود اجازه مدهد چیزی را که نمیداند و نمیشناسد انکار نماید " و منظور از این بیان آن است که خصم را از مقام انکار بیرون آورده و به مرحله شك و تردید آورد تا آماده قبول حق گردد. و خلاصه

استدلال این است که تو برای اینکه آفریننده جهان را ندیده ای او را انکار میکنی و اگر دیده بودی انکار نمیکردی مگر تو احاطه به تمام جهان داری و تمام عوالم را دیده ای، شاید در مقامیکه تو ندیده ای خدا وجود داشته باشد، اینکه میگوئی گمان میکنم در ماوراء آسمانها نباشد، دلیل عجز تو است، چون یقین به نبود خدا نداری. و اگر قادر بر تحصیل یقین بودی اینطور تعبیر نمیکردی و عاقل چیزی را که دلیل بر نفی آن ندارد انکار نمیکند. در نتیجه زندیق فهمید که زشت است انسان خردمند، بدون دلیل قاطع، چیزی را انکار کند و اقرار کند که من در وجود خدا شك و تردید دارم. شاید باشد، شاید نباشد.

اما تقریر برهان به این بیان است: که حرکت یکنواخت آفتاب و ماه و آمد و شد یکنواخت شب و روز دلیل بر اضطرار آنها و مسخر بودنشان به نیروی دیگری است، زیرا اگر به اختیار خود حرکت میکردند حرکتشان یکنواخت و به يك جهت نبود، چه بدیهی است چنان که حرکت از مشرق به مغرب ممکن است، عکسش یعنی حرکت از مغرب به مشرق هم ممکن است، و انتخاب این جهت یعنی حرکت از مشرق به مغرب، اگر با رعایت مصلحت باشد، معلوم میشود که محرك آنها نیروی

با ادراك و اراده است، و ما همان را خدا منامیم، و اگر شما او را دهر بنامید واقع و حقیقت منقلب نمیشود.

و اگر انتخاب این جهت بدون رعایت مصلحت باشد ترجیح بلا مرجح لازم

آید و ترجیح بلا مرجح محال و مستلزم ترجیح بلا مرجح است و استحاله آن اساس و پایه قانون علیت است.

بیان کامل این برهان به این نحو است: که هر چیزی که ذاتاً ممکن باشد یعنی وقوع و لا وقوع او روا باشد، وقوعش نیازمند به عامل مرجح میباشد چون ترجیح بلا مرجح محال است، و اگر فاعل امری بدون شعور و اراده باشد، وقوع امر ممکن از آن فاعل دلالت بر مجبور بودن او در آن امر منماید، مگر اینکه فاعل دارای حکمت و ادراک باشد و حکمت هم عین ذاتش باشد. و اگر طرف این فرض را قبول کند خدا را قبول کرده است.

پس از این مقدمه مگویییم در اینکه آفتاب و ماه با حرکات خاصه خود در مسیر و مداریکه برای آنها معین شده در نقاط معینی وارد می شوند از آن نقاط بیرون می آیند، به عبارت دیگر طلوع و غروب میکنند، تردیدی نیست اگر قادرند غروب کنند و برنگردند، یعنی طلوع نداشته باشند، باید این معنی در آنها محقق شود، چه همانطوریکه طلوع و غروب هر دو جایز و ممکن است، طلوع بدون غروب و غروب بدون طلوع نیز جایز میباشد. حال که همیشه به يك منوال حرکت میکنند معلوم

مشود ناچار از حرکت یکنواخت میباشند و نیروی قادر و غالبی آنها را مجبور به این

حرکت یکنواخت کرده و آن خداست، زیرا که ممکن نیست محرك آنها بدین طریق مخصوص، دهر و طبیعت باشد، یعنی طبیعت یکی از دو شق را با تساوی نسبت انتخاب کند. همچنین بلندی آسمان و پستی زمین و بقاء آنها به يك حال بدون سقوط

آسمان و صعود زمین با آنکه خلاف این ثبات و بقاء نیز جایز است، دلیل این است که نیروئی آنها را مسخر و مقهور به این وضع ثابت نموده است. یادآوریهای سودمند:

" الف " - امام در مقام استدلال و اقامه برهان در بخش نخست به دو قسمت استدلال کرده:

۱ - حرکت آفتاب و ماه.

۲ - اختلاف روز و شب - و ظاهر این است که هر يك از این دو قسمت دلیل جداگانه است (۱) بنا بر این حرکت آفتاب و ماه مربوط بتعاقب روز و شب نیست چنان که بنا به نظریه جدید مطابق هیئت کپرنیک و اکتشافات کپلر و گالیله روز و شب

مستند به حرکت زمین که موجب تاریک و روشنی فضا است میباشد. زیرا که شب در حقیقت چیزی جز سایه زمین نیست که دائماً از مشرق زمین بسوی مغرب آن در حرکت است، و روز هم چیزی جز طلوع آفتاب نیست که همیشه از مشرق زمین پیدا و در مغرب آن ناپدید میشود. زمین مطابق اظهار فلاسفیون دانشمند شهیر فلکی دارای چهارده نوع حرکت میباشد که ما به ذکر دو نوع آن میپردازیم:

۱ - حرکت وضعی یا شبانه روزی که از آن شب و روز تولید میشود.

۲ - حرکت انتقالی سالیانه که از آن فصول هویدا میگردد. نظیر گاهواره

از محور استوائی به سمت چپ و راست حرکت میکند، در آغاز سال به سمت شمال

مغلطد تا ۱۸۰ روز (شش ماه) و سپس برگشته در مدت یکصد و هشتاد روز دیگر به سمت جنوب گردش نموده به حال اول بر میگردد نتیجه این حرکت تفاوت حرارت نیم کره

شمالی و جنوبی در فصول مختلفه و تفاوت ساعات شب و روز در فصول اربعه و نزول

بارانها و وزش بادهای موسمی و زمستانی است. بنابر این چه مراد از اختلاف الیلیل والنهار تعاقب روز و شب باشد و چه کم و زیاد شدن روز و شب که " علامه مجلسی " احتمال داده، باشد استدلال بر محور حرکت وضعی و انتقالی زمین دور میزند و در زمان حکومت و قدرت هیئت بطلمیوسی با نبود وسائل اکتشافی عصر -

(۱) چنان که خداوند مجید هم در آیات عدیده به دو جهت استدلال فرموده (و سخر لكم الیلیل والنهار والشمس والقمر).

رئیس الموحدین علی (ع) هم در کلمات خود در مقام احتجاج و استدلال هر يك از اختلاف روز و شب و آفتاب و ماه را دلیل مستقل و جداگانه قرار داده در حدیث احتجاج مفرماید: " و ما الجلیل واللطیف والثقیل والضعیف والقوی والضعیف فی خلقه الا سواء كذلك السماء والهواء والریح والمیاه فانظر الی الشمس والقمر والنبات والشجر والماء والحجر و اختلاف هذا الیلیل والنهار... " بزرگ و کوچک، سنگین و سبک، قوی و ضعیف، در خلقت یکسان هستند، همچنین آسمان و باد و نسیم و آنها پس نگاه کن به آفتاب و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ و اختلاف این شب و روز.

حاضر اظهار نظریه کپرنیک (حرکت زمین بدور خورشید) خود معجزه است. و بیان استدلال به این طریق است که حرکت منظم و یکنواخت وضعی و انتقالی زمین دلیل جبری

بودن حرکت است و نمیتوان این حرکت را به طبیعت زمین مستند نمود، چه اولاً طبیعت زمین نمیتواند مبداء حرکات مختلف گردد تا آنجا که ۱۴ نوع حرکت برای زمین ایجاد کند. و ثانیاً هر نوع از حرکت را که مورد توجه قرار دهیم خلاف آن نیز ممکن است، انتخاب طبیعت، نوعی از انواع حرکت را با وضع مخصوص با آنکه ادراک و اراده ندارد (تا گفته شود این نوع حرکت را نظر به رعایت مصلحت انتخاب نموده است) محال و مستلزم نقض قانون علیت است.

"ب" - مراد از سماء (آسمان) در کلام امام یا سیارات علوی یا جهت فوقانی مدارهای سیاراتی است که بدور خورشید میچرخند، یا کرات بخاری محیط بر هر کوكب سیاری میباشد، و این نظریه اخیر نظریه علامه شهرستانی است که در کتاب الهیة و الاسلام سموات سبع را به همین معنی تفسیر نموده است. به هر حال پاسخ این پرسشها "چرا آسمان بالا قرار گرفته به زمین سقوط نمیکند؟ چرا زمین پائین

واقع شده با حرکت انتقالی خود بر زبر آسمانها نمرود؟! چرا زمین و آسمان با یکدیگر

اصطكاك نمیکند؟! "از نظر مادی آسان نیست. جوجه ماتریالیستهای امروز تصور میکنند که ماتریالیست مصری که طرف صحبت با امام صادق (ع) بوده از علوم جدید بی اطلاع بوده و از قانون جاذبه نیوتن اطلاع نداشته است، و اگر اطلاع داشت در پاسخ تمام این چراها میگفت قانون جاذبه است که تمام علویات و سفلیات را در مسیر معینی نگاهداشته و مانع از اصطكاك و تصادم آنها میگردد. در پاسخ این توهم باید گفت فراموش نکنید که اولاً طبق نظریه انیشتین و آنیفیلد و جینز قانون جاذبه نیوتن در تشریح مدار عطارد و ناهید صلاحیت و قوت خود را از دست میدهد، انیشتین میگوید: دستورات نیوتن در نقاطی که میدان شدید است کار نمیکند، در اینجا هم چون میدان شدید است باید انتظار انحراف نتایج را از آنچه قانون نیوتن پیش بینی میکند داشته باشیم.

و نیز انیشتین و آنیفیلد مگویند: نیوتن روابط فضای آرام ساکن را با اجرامی که حرکت آهسته دارند در يك حیز سه بعدی نمایش داده ولی هنگامیکه آن اجرام در حال حرکت سریع باشند نزدیک سرعت نور يك چنین ترتیبی ناقص به نظر مرسد و تمام حقایق قابل مشاهده را نمایش نمدهد. خلاصه آنکه قانون جاذبه

نیوتن بویژه نسبت به عطارد و ناهید صلاحیت تفسیر ندارد چون مدار سیارات بدور خورشید بیضی است ولی عطارد علاوه بر اینکه در يك مسیر بیضی شکل بدور خورشید گردش میکند مدارش نیز يك حرکت انتقالی خفیفی دارد، و به طوریکه انیشتین

مگوید پس از سه میلیون سال مدار آن يك دور بدور خورشید مگردد البته مدار صورت خارجی ندارد و مقصود آنست که مسیر عطارد يك منحنی بسته نیست و اگر

محور ثابتی برای خورشید قائل شویم وضعیت مدار نسبت به آن محور تغییر نموده در

سه میلیون سال يك بار بدور آن مگردد قبلاً فرض میکردند که علت انحراف مدار عطارد از آنچه که جاذبه نیوتن پیش بینی میکند گرد و غباری است که اطراف خورشید را فرا گرفته ولی بعداً خلاف این موضوع ثابت شد. (ایده آل بشر بخش يك).

و ثانیاً ماتریالیست مصری مدانست که با این جواب سطحی از اشکالات کشف حقایق " امام صادق (ع) " که دریای بیکران علم است نمیتوان فرار کرد، چه بنابر این قانون بالاخره نظام ویژه منظومه شمسی ما منتهی به جاذبه آفتاب خواهد شد، جای این سؤال باقی است که آفتاب با کدام جاذبه در مرکز و مدار خود با نظم مخصوصی بر قرار است پاسخ این سؤال ناگزیر این خواهد بود که نیروی جاذبه قوی تری مثلاً جاذبه کهکشانی او را نگاهداشته و نظر به بطلان تسلسل باید تمام سیارات و ثوابت جاذب و مجذوب جهان بجاذبه‌ای که مجذوب نیروئی نباشد منتهی گردند و آن جاذبه غیر مجذوب بدون حد و حصر بوده دستخوش تحول و انقلاب نباشد و از این حقیقت خدا پرستان تعبیر به خدا مینمایند. مناسب است که يك بند از آسمان

نامه فراهانی را در پایان این یادآوری یادآور شویم. و منظور از تذکره این شعر استدلال به آن نیست، چه به نظر نگارنده منطقیست کامل نیست ولی از نظر ایجاد احتمال

و وادار کردن اذهان گرفتار به مرض جهل مرکب، به تأمل و تفکر نگارش آن مفید است:



(۱۰۰)

اینکه گویند قمر گرد زمین مگردد * گرد خورشید زمین نیز چنین مگردد
گو چرا این پی آن، آن پی این مگردد * راستی خاطر از این نکته ظنین مگردد
شمس اگر جاذب کل است چرا؟! * گرد خود می ندواند همه را
۴ - " علامه مجلسی " قدس سره در جلد دوم بحار الانوار در باب قدرت و
اراده از عده ای از اصحاب امامیه روایتی از " هشام بن الحکم " آورده است که ما
ترجمه

آن را برای خوانندگان محترم منگاریم:
" عبد الله دیصانی " (۱) نزد " هشام بن الحکم " آمد و گفت: آیا تو قائل
بوجود پروردگار مباحی؟
" هشام ": آری.

" دیصانی ": آیا خداوند توانا است؟
" هشام ": آری توانائی است که فوق تمام تواناهای جهان است.
" دیصانی ": آیا پروردگار متواند تمام موجودات جهان را در تخم مرغی
جای دهد بدون اینکه تخم مرغ بزرگتر یا موجودات جهان کوچکتر شوند؟
" هشام ": مرا مهلت ده.
" دیصانی ": يك سال به تو مهلت مدهم.
" هشام از منزل خود به منظور تشرف به خدمت امام صادق (ع) آهنگ مدینه
کرد پس از ورود به مدینه از امام صادق (ع) اجازه خواست. امام وی را بار داده
شرفیاب محضرش شد. داستان سؤال دیصانی را به عرض امام رسانید. و عجز خود
را از پاسخ اظهار کرد، و عرض کرد تکیه گاه من در مشکلات علمی خدا و شما
هستید،
آمده ام از شما پاسخ مسأله را استفاده کنم.

(۱) " دیصانیه " گروهی از ثنویه هستند که پیرو " ابن دیصان " و قائل به دو اصل قدیم
می باشند و ظاهراً شخصی که با امام مناظره کرده دهری و مادی بوده و اساساً اعتقاد بوجود خدا
نداشته است بنابراین این از پیروان ابن دیصان نیست و ممکن است که نسبتش " به دیصان " به اعتبار
این جهت باشد که از اهل " دیصان " یعنی ساکنین نهری که مسمی " به دیصان " است بوده است
و رئیس دیصانیه را هم به همین مناسبت که در حوالی آن نهر متولد شده ابن دیصان نامیده اند.

" امام " : چند حس داری؟
 " هشام " : پنج حس.
 " امام " : کدام يك از حواس تو کوچکتر است؟
 " هشام " : حاسه چشم کوچکتر از سایر حواس است.
 " امام " : حجم این حاسه چقدر است؟
 " هشام " : به اندازه يك عدس بلکه کوچکتر از آن است. (۱)

(۱) گر چه حجم چشم ظاهراً بیشتر از مقدار يك عدس است لکن آن قسمتی که وظیفه حساس عکاسی را انجام میدهد بیشتر از مقدار يك عدس نیست و ما طبقات چشم را بطور اجمال بشرح زیر بیان میکنیم:

۱ - " صلبیه "، و آن يك پوسته سفید رنگ سختی است به ضخامت يك میلیمتر که مانند لفاف از هر طرف، چشم را احاطه کرده و وظیفه آن محافظت چشم است، در قسمت جلو تحذب آن بیشتر و قسمت مرئی چشم را که " قرنیه " نام دارد تشکیل میدهد.
 ۲ - " مشیمیه " - و آن طبقه نازك گوشتی است که پر از رگها است و بی شباهت به پرده بچه‌دان نیست و بدین مناسبت " مشیمیه " اش گویند. وظیفه آن تأمین غذای چشم و تعدیل حرارت آن است، قسمت جلو این پرده تغییر شکل داده و سیاهی چشم را تشکیل میدهد که گاهی به رنگ کبود یا سبز یا رنگی که میشی نام دارد جلوه میکند و این قسمت را " عنبیه " مگویند و عمل آن جمع آوری ارتعاشات نور و باز و بسته کردن مردمك است.
 " مردمك " همان سوراخی است که در وسط " عنبیه " قرار دارد و در پشت آن تاریك خانه چشم قرار گرفته و به همین جهت سیاه به نظر میرسد. " مردمك " در مقابل تغییر نور به آسانی كوچك و بزرگ میشود هر اندازه نور زیادتر باشد تنگ تر و هر گاه نور كم باشد وسیعتر میشود و در نتیجه امواج نور را به مقادیر ثابتی وارد تاریك خانه چشم میکند.
 ۳ - " شبکیه " و آن مهمترین عضو دستگاه بینائی است. و در اثر شباهتش به پنجره " شبکیه " نامیده میشود و آن عبارت از يك پرده عصبی است که بوسیله اعصاب باصره به مغز ارتباط دارد. و در آن دو قسمت وجود دارد یکی نقطه سفید رنگ بنام " پاپی " که مرکز عصب بینائی و رگها است و دیگر نقطه زرد رنگی است بیضی شکل بنام " لکه زرد " که صورت اشیاء ابتدا در آن منعکس شده سپس به مغز انتقال پیدا میکند. و کوچکترین خللی در آن با کوری توأم خواهد بود.

۴ - " زلالیه " - در میان طبقه اول و دوم چشم ما بین " قرنیه " و " عنبیه " محوطه‌ای است به عرض سه الی چهار میلیمتر که از مایع شفاف و زلالی مملو است و به همین جهت آن را " زلالیه " می نامند. وظیفه آن این است که مطابق قانون انکسار نور در مایعات، اشعه نورانی را شکست داده و برای منعکس ساختن به روی نقطه زرد آماده منماید.

۵ - " جلیدیه " - در پشت پرده دوم جسم شفافى شبیه بذره بینهای معمولی قرار گرفته که ضخامت آن در حدود سه الی چهار میلیمتر میباشد. " جلیدیه " در قسمت مرکزی محکم و اطراف آن نرم و قابل ارتجاع است و بوسیله عضلاتی که از هر طرف آن را گرفته‌اند میتواند تغییر شکل دهد. وظیفه " جلیدیه " در چشم همان وظیفه عدسی در دوربین های عکاسی است و صورت های مختلف را مطابق قانون انعکاس نور در عدسهای محدب الطرفین به روی لکه زرد منعکس مسازد.

۶ - " زجاجیه " - در عقب " جلیدیه " تاریكخانه‌ای است که تمام فضای آن از يك مایع ژلاتینی شفاف شبیه به شیشه گداخته پر شده است و بدین مناسبت این طبقه را " زجاجیه " نامیده اند

و پوسته شفافی آن را محافظت میکند. کار این مایع نیز انکسار نور و تطبیق کردن صور اجسام به روی لکه زرد است.

این نکته شایان توجه است که عکاسها برای عکس برداری مدتی دوربین را این طرف و آن طرف و بالا و پائین و جلو و عقب میزنند تا بتوانند تصویر را درست روی فیلم منعکس نموده يك عكس بردارند، ولی انسان به آسانی میتواند در ظرف يك دقیقه صدها عكس از دور و نزدیک كوچك و بزرگ تهیه نموده به مغز تحویل دهد. علی این سرعت دو چیز است: ۱ - عضلات محرك چشم. ۲ - عضلات تطبیق که در اطراف عدسی چشم قرار دارند با انقباض و انبساط خود وضع عدسی را تغییر داده مقدار تحدب را کم و زیاد میکنند و در نتیجه يك عدسی کار صدها عدسی مختلف را انجام میدهد و این عمل به اندازه ای با سرعت انجام میگردد که معمولا برای انسان قابل احساس نیست.

" امام " : نگاه کن پیش رو و بالای سر خود و آنچه بینی بازگویی.
" هشام " : آسمان و زمین و خانه‌ها و کاخها و کوهها و تل‌ها و جویهای آب
مشاهده میکنم.

" امام " : آن خدائی که توانائی دارد این دیدنیها را در کاسه چشم تو که
به اندازه يك عدس کوچکتر است جای دهد توانا است که تمام جهان را در تخم
مرغی جای دهد بدون اینکه هیچ يك از آن دو تغییر نمایند.
هشام خود را به روی دست و پای امام انداخت و سر و دست و پای امام را
بوسید و عرض کرد فرزند پیغمبر همین اندازه از بیان برای من کافی است. از مدینه

به منزلش مراجعت کرد، دیصانی نزد هشام آمد و اظهار کرد من برای دیدار تو و سلام بر تو آمده ام نه برای مطالبه پاسخ.
"هشام": اگر برای شنیدن پاسخ هم آمده باشی پاسخ حاضر است. سپس پاسخ امام را برای دیصانی بیان کرد. دیصانی بیرون رفت و گفت هشام قطعا خدمت امام صادق (ع) شرفیاب شده و پاسخ مسأله را از وی استفاده کرده است و تصمیم گرفت که خدمت امام شرفیاب بشود از منزل خود بسوی مدینه حرکت کرد و بدر خانه امام آمده تحصیل اجازه کرد و پس از ورود در محضر امام نشست، سپس عرض کرد آقا مرا به معبودم راهنمایی فرمائید.
"امام": نامت چیست؟

"دیسوانی" نظر به اینکه نامش عبد الله بود سکوت اختیار کرد و از محضر امام بیرون رفت. رفقاییش گفتند چرا نامت را نگفتی؟ گفت اگر نامم را میگفتم مفرمود

کیست آن خدائی که تو بنده او هستی؟ رفقاییش گفتند برو مجددا درخواست کن که بر معبودت دلیل اقامه کند و از نامت پرسش نفرماید. مجددا شرفیاب شده عرض کرد شما با نامم چکار دارید؟ مرا به معبودم راهنمایی فرمائید.
"امام": بنشین.

ناگهان طفلی از اطفال امام وارد مجلس شد و در دستش تخم مرغی بود که با آن بازی میکرد، "امام" تخم مرغ را از بچه گرفت و به دیصانی توجه فرموده گفت:

این تخم مرغ را مبینی؟! يك دژ در بسته و پوشیده ای است، دارای پوست ستبری است،

زیر پوست ستبر پوست نازکی است، درون پوست نازک طلای روان و نقره آب شده ای است که هیچ يك به یکدیگر آمیخته نمیشوند، نه مصلحی از آن دژ بیرون میآید

که خبر از صلاح آن دهد و نه مفسدی وارد آن دژ میشود که خبر از فساد آن دهد، هیچ کس نمی داند جوجه ای که از این تخم بیرون میآید نر خواهد بود یا ماده، همین تخم (با حرارت مخصوصی) شکافته شده طاوسی به آن زیبایی با چنان رنگ آمیزی که

نقاشهای ماهر عاجز از آن رنگ آمیزی هستند بیرون میآید آیا تصور میکنی که طاوس

مدبر و صانعی نداشته باشد؟!
" دیصانی " مدتی سر به جیب تفکر فرو برد سپس عرض کرد اشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده ورسوله وانکه امام و حجت الله و من از اعتقاد سابق خود برمگردم و توبه میکنم.
" بیان ":

" الف " - ممکن است مبنای استدلال در کلام امام این باشد که عقل باور نمکند طاوس خود به خود بدون صانع و مدبر وجود یابد: و چون معقول نیست چنین موجودی که آثار دانش و قدرت از او هویداست به طبیعت بی شعور و ناتوان مستند

باشد، ناگزیر باید اعتراف کرد که صانع و مدبر آن خداوند حکیم و توانائی است، و ممکن است مبنای استدلال، حدوث طاوس باشد چنان که در خبر آینده بیان خواهد

شد. و ناگفته نماند که ذکر طاوس یا برای این است که تخم مرغی که دست بچه بوده و امام به آن استدلال فرموده تخم طاوس بوده، یا آنکه امام طاوس را از باب مثال ذکر فرموده است.

" ب " - نظر به اینکه ظاهر روایت با موازین عقلی تطبیق نمکند دانشمندان برای تفسیر روایت وجوهی بیان کرده اند که " علامه مجلسی " قدس سره در بحار الانوار آن وجوه را ذکر کرده و ما خلاصه بعضی از آنها را بشرح زیر نقل میکنیم:
۱ - ممکن است مراد سائل (دیسانی) از جای دادن جهان بزرگ در ظرف کوچک (تخم مرغ) تحقق و وجود جهان به نحوی از انحاء تحقق و وجود باشد ولو به این نحو که وجود ظلی (سایه) موجودات جهان در ظرف کوچکی تحقق یابد و منظور

از جواب هم امکان بلکه وقوع این نحو از وجود است و بهترین گواه انطباق و انعکاس موجودات بزرگ در نقطه زرد چشم است که کوچکتر از عدسی میباشد و شاهد این توجیه قناعت دیصانی به این پاسخ و اعتراض نکردن او میباشد. و شاهد دیگرش این است که اگر واقعا مراد دیصانی جای دادن وجود عینی جهان در تخم

مرغ باشد از مثل هشامی بسیار بعید به نظر می‌رسد که از پاسخش اظهار عجز کند و از

کوفه به مدینه برای یاد گرفتن پاسخ مسأله حرکت نماید.

۲ - مقصود از این پاسخ تقریب قدرت پروردگار به ذهن منکر است به این بیان که: به هیچ وجه شایسته نیست به خدائی که موجودات بزرگ جهان را در حاسه کوچکتر از

عدس منطبع منماید نسبت ناتوانی داده شود. و تصور عجز درباره چنین خدا، تصور بجاست، و هر چیزی که استعداد استفاده از این توانائی را داشته باشد در خور

استعدادش بهره کافی از آن خواهد یافت، و عدم تحقق این موضوع یعنی جا دادن وجودات عینی موجودات در ظرف کوچك (تخم مرغ) به نحو حقیقت نه از ناحیه نقص

در طرف خداوند است بلکه از ناحیه نقص در طرف مقدر میباشد، یعنی موضوع از نظر اجتماع ضدین و نقیضین عقلا ممتنع است و قابل پوشیدن خلعت هستی نیست.

۳ - نظر به اینکه فکر سائل کوتاه بوده و استعداد درك حقایق را نداشته بویژه با معاندت و دشمنی با حق نمیشود جواب صریح واقعی را به او داد، زیرا به محض اینکه گفته شود چنین موضوعی مقدر نیست، تصور میکند که از جهت نقص قدرت است و همین معنی را مدرك و سند ناتوانی حق قرار میدهد. بدین جهت امام در مقام پاسخ، نظیر مطلب مورد سؤال او را بیان نمود، زیرا امام مدانست که سائل فرق بین وجود عینی و وجود ظلی را نمدهد و به همین مناسبت قانع به پاسخ مزبور گردید و اعتراض نکرد. به هر جهت منظور امکان وجود عینی اشیاء بزرگ در ظرف کوچك نیست، چه این امر غیر معقول است. و لذا در پاسخ غیر دیصانی حق صریح را بیان فرموده اند چنان که محدث جلیل " صدوق " اعلی الله مقامه در " کتاب

توحید " از " حضرت صادق " (ع) روایت کرده که شیطان از " عیسی بن مریم " سؤال

کرد آیا خدای تو قادر است که زمین را در میان تخم مرغی جای دهد؟ بدون اینکه زمین کوچك یا تخم مرغ بزرگ شود؟ " عیسی " فرمود: وای بر تو خداوند متصف به ناتوانی نشود و کدام توانائی بالاتر از این است که بتواند زمین را کوچك

کند و تخم مرغ را بزرگ گرداند یعنی این عمل بدون تغییر ممکن نیست و با تغییر ممکن است. و همین تغییر نشان توانائی حق خواهد بود. و بهترین گواه فرمایش خود " امام صادق " (ع) است که " ابن ابی عمیر " بوسیله " ابن اذینه " (۱) از حضرتش نقل میکند که مردی خدمت " امیر المؤمنین علی " (ع) رسید پرسش کرد آیا پروردگار قادر

است که دنیا را در جوف تخم مرغی جای دهد بدون اینکه دنیا کوچک و تخم مرغ بزرگ شود؟. " علی " (ع) در پاسخ وی فرمود: در ساحت اقدس خداوند ناتوانی راه ندارد ولی چیزی که پرسیدی نمیشود (غیر ممکن است). و به سند دیگر از " امام صادق " (ع) روایت کرده است که شخصی از وجود مقدسش پرسید آیا خداوند میتواند زمین را در میان تخم مرغی جای دهد بدون اینکه زمین کوچک و تخم مرغ بزرگ شود؟ امام فرمود وای بر تو ناتوانی در ساحت اقدس خدا راه ندارد چه کسی تواناتر است از کسی که زمین را کوچک و تخم مرغ را بزرگ نماید؟.

خلاصه آنچه از این جمله استفاده میشود این است که آنچه معقول و متصور است از گنجاندن بزرگ در کوچک این است که بزرگ کوچک یا کوچک بزرگ گردد و این معنی ممکن است و قدرت به آنچه ممکن باشد تعلق میگیرد. ۵ - " علامه مجلسی " اعلی الله مقامه در " جلد دوم بحار الانوار " در باب اثبات صانع بوسیله " ابن عمیر " از " هشام بن الحکم " روایتی نظیر قسمت اخیر روایت

چهارم، از امام ششم نقل میکند و چون مختصری با آن روایت تفاوت دارد ما ترجمه‌اش را برای خوانندگان محترم منگاریم:

(۱) ابن اذینه بضم الف و فتح ذال و سکون یاء و فتح نون که نامش عمر بن اذینه است از ثقات محدثین و بزرگان اصحاب امامیه میباشد. شیخ او را از اصحاب امام صادق و کاظم علیهما السلام شمرده. و ابن شهر آشوب او را از اصحاب امام کاظم (ع) شمرده. به هر جهت در و ثاقتش شکی نیست. و کتابی دارد بنام کتاب فرایض و از کتب رجال استفاده میشود که نامش محمد یا احمد است و عمر بن اذینه و عمر بن محمد بن عبد الرحمن بن اذینه متحد و یکی میباشند و ابن اذینه جد پدری عمر بن اذینه است، بعضی گفته‌اند اصلاً کوفی است از دست مهدی عباسی بیهمن فرار کرد و در آنجا از دنیا رفت.

" هشام بن الحکم ": " ابو شاکر دیصانی " خدمت امام ششم شرفیاب شده
عرضه داشت: تو یکی از ستارگان درخشان آسمان دانش و عرفانی، پدران ماه‌های
تابان و مادران گوهرهای گرانبهای دریای فضیلت بوده اند، از نظر اصل و عنصر
به شریف ترین عناصر عالم منسوبی، و در جامعه علم و دانش اولین شخصیت علمی
بشمار

مآیی. ای دریای بیکران دانش بیان فرمای دلیل بر حدوث جهان چیست؟
" امام ": به نزدیک ترین چیزها میتوان بر حدوث جهان استدلال کرد.

" دیصانی " نزدیک ترین چیزها چیست؟

" امام ": تخم مرغی خواست و آن را در کف دست خود قرار داد سپس فرمود:
این دژ فشرده ای است، درون آن یک پوست نازکی است که جوف آن پر از نقره
روان و طلای مایع میباشد، سپس این دژ شکافته شده مانند طاوسی از میان آن بیرون
مآید. آیا چیزی وارد آن شد که طاوس بیرون آمد؟
" دیصانی ": خیر چیزی وارد آن نشد.

" امام ": آیا همین دلیل بر حدوث عالم نیست؟

" دیصانی ": دلیل مختصر و نیکوئی بیان فرمودی و چون دانستی که ما
مطالبی را قبول داریم که یا بدون واسطه با یکی از حواس ادراک شود یا متکی
به ادراک حسی یقینی باشد مطابق مذاق ما سخن گفتی.

" امام ": برای روشن شدن حقایق چراغی غیر از حواس ظاهره لازم میباشد
و آن عبارت از عقل است چنان که دین تنها به چشم محقق نمیشود بلکه نور دیگری
غیر از نور چشم لازم است پس چگونه میخواهید در فهم حقایق اتکاء به حواس
داشته باشید و حکومت عقل را کنار بگذارید.
یاد آوریهای سودمند

الف - از این روایت استفاده میشود که بنای استدلال در بخش دوم روایت
عبد الله دیصانی نیز بر حدوث است و امام از حدوث جزئی از اجزاء جهان مادی
بعنوان نمونه استدلال به حدوث سر تا سر جهان مادی فرموده است و خلاصه
استدلال

با پیرایه صنعت کلامی چنین است.

صورت طاوسی که یکی از صور جهان مادی میباشد حادث و مسبوق بعدم است، و صور دیگر جهان ماده هم مانند صورت طاوس بدون شبهه حادث میباشد. و این معنی یعنی حدوث صورت را ماتریالیستها نیز قبول دارند. و از حدوث صورت، حدوث ماده هم، ثابت میشود، زیرا ماده ملزوم صورت است، چه ماده ناگزیر باید صورتی داشته باشد، و ماده بدون صورت، لباس هستی نپوشد، و بدیهی است که ملزوم حادث است و هر حادثی نظر به امکان و فقر ذاتی نیازمند به علت میباشد، پس سر تا سر عالم محتاج به علت واجب و قدیم است، و از آن علت خدا پرستان تعبیر به خدا مینمایند. و توضیح بیشتر این مطلب خارج از حوصله این کتاب است، طالبان به کتاب کلام ما مراجعه نمایند.

و ممکن است منظور این باشد که عقل هرگز باور نمکند این قبیل موجودات با رموز

و دقایقی که در ساختمان آنها با نظم معینی به کار برده شده خود به خود و بر حسب

تصادف و اتفاق موجود شده باشند و ناگزیر نیروی دانا و حکیم و توانایی لباس هستی به آنها عطا کرده است و ما از آن نیرو تعبیر به خدا میکنیم.

ب - قسمت اخیر روایت رد نظریه حسیون است. حسیون کسانی هستند که قدرت قضاوت فکری بشر را محدود به چهار چوب محسوسات میدانند و مگویند تنها

فکری صحیح است که حس و آزمایش صحت آن را تضمین کرده باشد و افکار فلسفه

اولی (متافیزیک) چون از چهارچوب ظواهر طبیعت و محسوسات بیرون است ارزشی ندارد، و ما در کتاب کلام خود مفصلاً ادله آنان را با انتقادات وارده بر آنها ذکر کرده ایم و در اینجا بطور اجمال مگوئیم که تمام احکام با واسطه ذهنی باید به حکمی منتهی شود که بدون واسطه حس و آزمایش برای ذهن حاصل شده باشد و اگر فرض کنیم تمام احکام ذهنی به تجربه و حس احتیاج دارند در این حکم کلی (تنها حکمی صحیح است که تجربه صحت آن را تضمین کرده باشد) چه خواهیم کرد؟

آیا صحت این حکم را هم با تجربه باید ثابت کنیم، در این صورت تجربه، تجربه لازم دارد و آن تجربه نیز تجربه ثالثی لازم دارد الی غیر النهایه و در نتیجه ذهن

از تحصیل جزم و یقین در کلیه احکام عاجز خواهد شد و در شك و حیرت مطلق فرو خواهد رفت.

خلاصه آنکه احکام نظری باید به احکام بدیهی مانند (امتناع تناقض) منتهی شود که عقل صحت آنها را بلا واسطه تضمین میکند پس چنان که امام صادق (ع) فرموده بالاخره چراغ نهائی برای دیدن رخسار واقع و حقایق همان عقل است. و حواس پنجگانه به اعتقاد متقدمین، و ده گانه به اعتقاد متجددین کافی برای اطلاع به حقایق نیست. و در مقام سنجش افکار از نظر صحت و سقم عاقبت باید به دامن عقل دست زد.

۶ - " علامه مجلسی " (اعلی الله مقامه) در " جلد دوم بحار الانوار " در باب اثبات صانع از " هشام بن الحکم " روایتی آورده که ما ترجمه آن را برای خوانندگان گرامی منگاریم:

" هشام بن الحکم ": " ابو شاکر دیصانی " به من گفت که مسأله‌ی دارم که از عده ایی از دانشمندان پرسیده ام جواب قانع کننده یی نداده اند میخواهم از پیشوای خودت

برای من اجازه ملاقات بگیری که خدمتش شرفیاب شده آن مسأله را از وی پرسم. " هشام بن الحکم ": ممکن است مسأله را به من بگوئی شاید پاسخ آن را طوری که به پسندی برای تو بیان کنم؟

" دیصانی ": میل دارم امام صادق را ملاقات کرده از حضرتش پرسش کنم " هشام بن الحکم ": از امام برای وی استیذان نمودم. امام رخصت ملاقات عنایت فرمود سپس دیصانی شرفیاب شده عرضه داشت اجازه مفرمائید مطلبی سؤال کنم؟

" امام ": هر چه میخواهی سؤال کن.

" دیصانی ": چه دلیلی میتوانید برای آفریننده و صانع اقامه کنید؟

" امام ": وجود خودم دلیل وجود صانع است، زیرا بر حسب تصور از دو حال بیرون نیست.

" الف " خود، صانع خود باشم، بنابراین دو صورت محتمل است: ۱ - در حالی که بوده ام خود را آفریده باشم

۲ - در حالی که نبوده ام خود را آفریده باشم. صورت اول باطل است، چه بدیهی است که آفریدن چیزی که هست (موجود) تحصیل حاصل و محال است. صورت دوم نیز باطل است، چه بدیهی است که چیزی که نیست (معدوم) نمیتواند چیزی را بیافریند.
ب - غیر، مرا آفریده باشد بنا بر این فرض، آن غیر اگر مانند خودم باشد همین اشکال در او وارد است. پس ناچار باید صانع من موجودی باشد که مانند من نباشد یعنی واجب الوجود و قدیم باشد و او رب العالمین است.

(۲)

روایاتی که هشام بن الحکم در توحید و سایر صفات خدا از معصوم نقل کرده است:

۱ - " علامه مجلسی " در جلد دوم بحار الانوار در باب توحید از کتاب " احتجاج طبرسی "

روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که ما ترجمه آن را برای خوانندگان محترم ذکر میکنیم

" زندیقی " از " امام صادق (ع) " سؤال کرد که بچه دلیل جایز نیست آفریننده جهان بیش از یکی باشد؟! "

" امام " در صورت تعدد مثلا اگر فرض کنی خداوند دو باشد بر حسب احتمالات عقلی از سه صورت بیرون نیست:

یا هر دو قدیم و نیرومندند یا یکی از آن دو نیرومند و دیگری ناتوان میباشد. یا هر دو ضعیف و ناتوانند.

بنا بر فرض اول چرا یکی از آن دو دیگری را از بین نمبرد تا خود مستقل و متفرد به ربوبیت گردد؟! "

بنا بر فرض دوم: ناتوان شایسته خدائی نیست زیرا که ناتوانی نقص است و خدا فقط آن خدای نیرومند است.

بنا بر فرض سوم: یا هر دو از هر جهت متفقدند، یا از هر جهت مختلفت. و نظم و ترتیب اجزاء جهان از آفتاب و ماه و روز و شب و همکاری بین اجزاء مختلفه جهان

کاشف از تدبیر واحد و اراده واحد است و اراده و تدبیر واحد دلیل بر وجود مدبر

واحد و یگانه است.

و در روایت دیگری از " هشام بن الحکم " عین همین گفت و شنود نقل شده با اضافه‌ای که در آخر روایت است و آن اضافه این است که امام فرمود: اگر ادعا کنی که آفریننده دو تاست، چون دو تا بودن تحقق نپذیرد مگر بما به الامتیاز بین دو چیز، باید ملتزم بفرجه‌ای شوی و چون عدد دو خدا با فرجه‌یی که قدیم است بالغ بر سه خواهد شد، ناگزیر دو فرجه دیگر لازم است تا سه بودن محقق شود، و این دو

فرجه هم باید قدیم باشند. در این صورت عدد قدما به پنج می‌رسد، و همچنین عدد خدایان و فرجه‌ها رو بفرزونی گذارد الی غیر النهایه.

بیان: توضیح روایت بالا محتاج به آشنا شدن ذهن خوانندگان محترم به تقریر برهان تمانع است و دانشمندان علم کلام برای تقریر برهان تمانع و جوهی ذکر کرده اند و ما دو وجه از آنها را از نظر خوانندگان گذرانیده سپس به توضیح روایت می‌پردازیم:

وجه اول: وجوب وجود، مستلزم توانائی کامل به ایجاد تمام ممکنات است، و البته توانائی بر ایجاد چیزی بدون توانائی بر رفع و دفع موانع و اضدادش ممکن نباشد

و چنانچه واجب الوجودی این توانائی را نداشته باشد ناقص خواهد بود و ناقص شایسته مقام خدائی نیست. بنابراین اگر در جهان هستی دو واجب الوجود باشد باید هر دو توانائی علی الاطلاق باشند. و از فرض توانائی مطلق هر دو عجز و ناتوانی هر دو لازم آید، زیرا که توانائی مطلق هر يك، مستلزم بلکه عین توانائی بر دفع دیگری است از اراده ضد و مانع آن چیزی که اراده کرده است. مثلاً اگر یکی از آن دو اراده نماید که زمین متحرک باشد باید قادر باشد که دیگری را از اراده سکون زمین جلوگیری نماید. بنابراین دیگری توانائی بر اراده سکون زمین نخواهد داشت، و ناتوانی دیگری نسبت به این معنی عجز و نقص است در صورتی که ما برای

دیگری هم توانائی مطلق فرض کرده بودیم.

اگر گفته شود که قدرت مطلق هر يك نسبت به ممکنات فرض مشود و اراده هر يك چیزی را در زمینه تعلق اراده دیگری به ضد آن ممتنع است، نظیر اراده خدای واحد

به شرط وجود ضدش. در پاسخ این شبهه مگوئیم که مثال شما با مورد بحث فرق

دارد، چه مورد بحث ما چیزی است که ذاتا ممکن است و با تعلق اراده خدای دیگر نسبت به ضدش ممتنع بالغیر مشود، به خلاف مثال شما زیرا اجتماع ضدین ممتنع

بالذات است و اراده چیزی به شرط وجود ضدش همان اراده اجتماع ضدین است و در همین مثال ایجاد یکی از دو ضد که ممکن ذاتی است با اعدام ضد دیگر ممکن و مقدور است.

در مورد بحث هم، باید ایجاد چیزی با اعدام موانع و اضدادش که یکی از آنها اراده خدای دیگر است مقدور باشد. و قدرت یکی از آن دو به این معنی مستلزم عجز و نقص دیگری است.

وجه دوم: در صورتی که دو خدا فرض شود یا تعلق اراده هر يك كافی برای هستی جهان میباشد. یا تعلق اراده هیچ يك از آن دو كافی برای هستی جهان نمیشود، یا تعلق اراده یکی از آن دو كافی و دیگری كافی نیست. در صورت اول: توارد و تأثیر دو علت تامه بر معلول واحد لازم آید و این معنی بالبداهه باطل است.

در صورت دوم: ناتوانی هر دو لازم آید زیرا هیچ يك بالاستقلال توانائی ایجاد جهان را ندارند.

در صورت سوم: ناتوان از درجه الوهیت ساقط خواهد شد یعنی خدا فقط آن موجود توانا خواهد بود.

پس از بیان این مقدمه مگوئیم: که در مقام توضیح و بیان مراد روایت وجوهی محتمل است:

الف - ممکن است تمام روایت متضمن بیان يك برهان باشد به این بیان: مراد از قوی در روایت توانای علی الاطلاق است. به این معنی که هر يك توانائی دارند که تمام جهان را بالاستقلال یعنی بدون شرکت دیگری ایجاد کنند. در مقابل مراد از ضعیف فرضا آن خدائی است که نتواند بالاستقلال جهان را ایجاد نماید. به عبارت دیگر قادر به مقاومت در مقابل اراده دیگری و دفع او نباشد. بنابر این

اگر فرض کنیم که هر دو توانای علی الاطلاق هستند لازم آید هر يك دیگری را دفع نماید و در نتیجه هیچ فعلی از هیچ يك واقع نشود و جهان در کتم عدم بماند و این لازم بالبداهه باطل است.

و چنانچه فرض کنیم یکی از آن دو ضعیف و دیگری تواناست وحدت و یگانگی مبدأ جهان ثابت شود، زیرا ناتوان خود نیازمند به آفریدگار میباشد و صلاحیت خداوندی ندارد.

و چنانچه فرض کنیم هر دو توانای نسبی باشند یعنی از جهتی توانا و از جهتی ناتوان باشند یا با اینکه هر يك دارای قدرت مطلقه باشند به اراده و میل خود با هم سازش کنند و به شرکت یکدیگر جهان را ایجاد کنند در این صورت یا آن دو خدا از نظر حقیقت و کمالات و از تمام جهات متفق باشند، یا از تمام جهات

مختلف، یا از نظر حقیقت متحد و از جهت دیگر مختلف باشند. در صورت اول: تغایر و تعدد باطل میشود، زیرا که تغایر مستلزم مایه - الامتیاز است و فرض این است که آن دو خدا از هر جهت متفق و یکی هستند پس دویی و تعدد از کجاست؟

در صورت دوم: مسلماً در اراده و مشیت اختلاف خواهند داشت و در اثر اختلاف اراده و مشیت، نظم و ترتیب واحد جهان بر قرار نخواهد ماند و چون ما بالحس مبینیم که نظم و ترتیب واحد بر جهان حکومت میکند بدانیم که این فرض هم باطل است.

در صورت سوم: احتیاج به ممیز خواهند داشت و در لسان خبر از ممیز تعبیر بفرجه شده، زیرا دو بودن بدون وجه امتیاز و فرجه محال است. و سر تعبیر از ما به الامتیاز بفرجه، تطبیق کلام به مقتضای حال است، چون مخاطب شخص مادی است و نزد مادیان فاصل ممیز اجسام و مادیات بفرجه تعبیر میشود، از این جهت امام هم از ممیز تعبیر بفرجه فرموده و این وجه امتیاز باید امر وجودی و خارج از حقیقت یکی از آن دو باشد، زیرا تعدد با اتفاق در تمام حقیقت ممکن

نیست. و نیز این ممیز ناگزیر باید قدیم و موجود بالذات باشد، پس از فرض دو قدیم، سه قدیم لازم آید و اگر سه قدیم فرض کنیم به همان بیان که در دو قدیم گفته شد پنج قدیم لازم آید، و همچنین قدما، به عبارت دیگر خدایان الی غیر النهایه رو بتزاید گزارند، و این تالی فاسد را خود گوینده قبول ندارد، زیرا او میخواهد دو خدا ثابت، نه خدایانی که عدد آنها نهایت نداشته باشد.

ب - ممکن است روایت اشاره به سه برهان باشد بشرح زیر:

" برهان اول " - چون مسلم است که واجب الوجود باید به ایجاد هر ممکنی توانائی داشته باشد، مگوئیم تعدد واجب الوجود ممکن نیست، زیرا که با تعلق اراده و قدرت هر يك برای ایجاد هر ممکنی کافی است یا نه. در صورتی که قدرت هر يك کافی باشد، اگر موجود را مستند به هر دو علت بدانیم توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی لازم آید. و اگر همان موجود را به یکی از آن دو قدرت مستند

بدانیم چون مفروض این است که هر دو صلاحیت برای استناد دارند استناد آن موجود به یکی از آن دو ترجیح بلا مرجح و محال است. و در صورتی که تعلق اراده و

قدرت هر يك کافی نباشد، یا قدرت هیچ يك کافی نیست، یا قدرت يك کافی و قدرت دیگری کافی نیست. در صورت اول هر دو عاجز و ناقصند. و در صورت دوم آنکه قدرتش کافی نیست عاجز و ناقص است. و این معنی با واجب الوجود بودنش منافات دارد.

" برهان دوم " - نظام و پیوستگی کامل اجزاء جهان، مانند نظام و پیوستگی اعضاء و جوارح شخص واحد و همکاری و ارتباط آنها با یکدیگر، مقتضی استناد جهان به يك علت و يك مبدء میباشد، زیرا که تلازم و ارتباط و پیوستگی کامل بین دو چیز یا به علت بودن یکی از آن دو برای دیگری یا به معلول بودن هر دو برای يك

علت صورت پذیرد. و اگر علت و مؤثر هر يك جداگانه باشد، ارتباط و تلازم منتفی خواهد شد. و در صورت انتفاء تلازم و ارتباط، اختلال نظم و فساد لازم آید، چنان که مفاد آیه شریفه " لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا " همین است.

گواه بر اینکه این قسمت خود، برهانی جداگانه است، روایتی است که " علامه مجلسی " در " جلد دوم بحار الانوار " در باب توحید از " هشام بن الحکم " نقل کرده و ما خلاصه آن را در قسمت آراء و عقاید هشام بیان کردیم. " برهان سوم " - اگر فرض کنیم خداوند دو تا است ناگزیر بین آن دو فاصل و فرجه‌ای، به عبارت ساده جدائی و امتیازی خواهد بود، و این جدائی و امتیاز محقق نشود مگر به موجود ثالثی، و آن موجود ثالث باید قدیم و داخل در حقیقت هر يك از آن دو باشد، پس از فرض دو خدا سه خدا لازم آید. و برای محقق شدن سه خدا به دو امتیاز احتیاج داریم. پس از فرض سه خدا پنج خدا لازم آید. و همچنین الی غیر النهایه خدایان رو بتزاید گزارند. و قایل به تعدد خود ملتزم به این لوازم نخواهد شد.

ناگفته نماند که احتمالات دیگری هم در بیان روایت مزبور داده شده و ما از بیم کلال و خستگی خاطر خوانندگان از ذکر آنها خودداری می نمائیم. ۲ - " علامه مجلسی " روایتی از " هشام بن الحکم " راجع به پاسخ شبهه " ابو شاکر دیصانی " آورده که ما خلاصه آن را به فارسی برای خوانندگان گرامی نقل مکنیم:

" ابو شاکر دیصانی ": در قرآن آیتی است که عقیده ما را تقویت میکند.
" هشام ": کدام است آن آیه؟

" ابو شاکر ": وهو الذی فی السماء إله و فی الارض إله وهو الحکیم العلیم (زخرف

آیه ۸۴). و اوست که در آسمان خداست و در زمین خداست و هم او حکیم و داناست.

" هشام ": - ندانستم در پاسخش چه بگویم، سپس برای ادای مناسک حج به حجاز رفته به محضر " امام صادق " (ع) شرفیاب شدم و مسأله را از حضرتش پرسیدم.

" امام ": این سخن سخن زندیق ناپاکی است. هنگامیکه مراجعت کردی بوی بگوی نامت در کوفه چیست؟ او خواهد گفت فلان. بگو نامت در بصره چیست

او خواهد گفت فلان. پس از آنکه در هر دو شهر يك نام برای خود ذکر کرد، بگو خدای ما هم چنین است. در آسمان و زمین و دریاها و هر مکانی إله و معبود و پناهگاه است.

" هشام " بکوفه مراجعت کرده ابو شاکر را ملاقات نمودم و پاسخ امام را بوی گفتم.

(17)

" ابو شاکر ": این دانش را از حجاز آورده ای یعنی از امام صادق (ع) - استفاده کرده ای.

۳ - " علامه مجلسی " قدس سره " در جلد دوم کتاب بحار الانوار " در باب توحید از " کتاب احتجاج طبرسی " روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که ما ترجمه

آن را برای خوانندگان گرامی منگاریم:

" هشام بن الحکم ": " زندیقی " از " امام صادق " (ع) پرسید آیا گفتار کسانی که مگویند: " از ازل با خدا طینتی بوده که وی را آزار میداده و به هیچ وجه توانائی نداشته که از چنگال آن طینت موزیه خلاصی یابد مگر با آمیخته شدن با آن، لذا با آن طینت آمیخته گشت و از آن حقیقت مختلط موجودات جهان را آفرید " صحیح است؟

" امام ": مقام خدا برتر و ساحت وی از این گونه نسبتها منزّه و پاک است، چقدر ناتوان است آن خدائی که نتواند خود را از طینت موزیه نجات دهد، با آنکه خدا باید توانا باشد. اگر آن طینت زنده وازلی بوده، پس خدای قدیم دو تا بوده، و با یکدیگر امتزاج داشته‌اند و به شرکت جهان را آفریده‌اند. اگر چنین باشد مرگ از کجا با خدای ازلی زنده امتزاج نمود؟! " و چگونه مبدأ حیات و زندگانی گشته است؟! این مقاله مقاله جماعت دیصانیه است (۱) که عقاید آنان از منطق عقل دور

(۱) " دیصانیه " گروهی از ثنویه هستند که پیروان ابن دیصان میباشند. ابن دیصان قبل از مانی مزیسته و مذهب وی با مذهب مانی نزدیک به یکدیگرند فقط در آمیزش نور و ظلمت اختلاف دارند. چه دیصانیه را در این موضوع دو قول است و به دو فرقه منشعب شده‌اند: ۱ - فرقه‌یی که گفته‌اند نور مخلوست ظلمت را از خود دور گرداند و هنگامی که احساس خشونت و عفونت ظلمت را نمود، بدون اختیار با او آمیخته شد، و هر چه سعی کرد خود را خلاص کند بیشتر گرفتار آید.

پیروان ابن دیصان در زمانهای پیشین در نواحی بطایح بوده‌اند و در چین و خراسان جمعی از آنان پراکنده‌اند معبد و اجتماعی ندارند. و ابن دیصان کتابهایی نوشته از جمله آنها کتاب نور و ظلمت - کتاب روحانیت حق - کتاب متحرک و جماد است.

تر از عقاید سایر فرق باطله است، نظر در کتب قدما و سابقین خود نموده مطالب آنان را با الفاظ فریبنده آرایش کرده تحویل اجتماع میدهند و آن مطالب کاملا در جهت مخالفت با خدا و رسول قرار گرفته است. سپس فرمود اما "مانویه" (۱) که قایل شده اند به اینکه بدنها از ظلمت و

(۱) - "مانی بن فاتک ثنوی" در ایام "شاپور بن اردشیر" پادشاه فارس ظهور کرده بعضی گفته‌اند که پدرش همدانی بوده و به بابل آمده در مداین در محلی که طیسفون نامیده میشد منزل کرد، در آن محل بتخانه‌ای بود که "فاتک" در آن بت خانه حاضر میشد، در بت خانه ندایی شنید که کسی مگوید ای "فاتک" از خوردن گوشت و آشامیدن شراب و آمیزش با زنان خودداری کن، این ندا چندین مرتبه به گوش "فاتک" رسید و این دستور را مذهب قرار داد، زنش بمانی حمله بود، پس از وضع حمل گفتند خوابهای خوبی مدید و در بیداری به نظرش مرسید که گویا کسی او را گرفت و بالا برد، سپس برگرداند، "مانی" بر دین پدرش نشو و نما کرد و در کودکی به حکمت گویا بود، پس از آنکه به سن دوازده سالگی رسید، به توهم خودش از طرف ملك جهان نور که خداوند است به او وحی میشد و به او میگفت از این ملت دوری گزین، تو از اینها جدائی، و بر تو باد به پاکیزگی و ترك شهوت، و هنوز وقت آشکار شدن نیست، هنگامیکه به سن ۲۴ سالگی رسید، ملك او را ندا کرد اینک هنگام آن فرا رسیده که نبوت خود را آشکار سازی، سپس در زمان "شاپور" ادعای نبوت کرد و دو نفر به او گرویدند و پدرش ناظر و مراقب وی بود. مانی میگفت: "فارقلیط" که "عیسی" مژده قدومش را داده منم، و احکام مذهب خود را از قوانین محوس و ترسا استخراج کرد، و کتب خود را به قلمی که متولد از سریانی و فارسی بود نوشت، و "به شاپور" وارد شد در حالی که بر شانه‌های او نوری مانند دو چراغ مدرخشید، چون "شاپور" او را بدین حال مشاهده کرد به نظرش بزرگ جلوه نمود و در دل قصد کرد که او را غفلة نابود سازد، وقتی که از نزدیک با وی ملاقات کرد هیبتی از وی در دلش افتاد و به او علاقمند گردید و دعوتش را اجابت کرد.

"مانی" میگفت: مبدء عالم دو وجود است که عبارت از نور و ظلمت باشد و هر يك از دیگری جدا هستند، و نمازهایی بر پیروان خود مقرر داشت به این ترتیب که بایستی در آب جاری یا غیر جاری شنا کنند و رو به آفتاب بایستند، سپس سجده کنند و در سجود خود بگویند راهنمای ما فارقلیط فرستاده نور مبارك است و فرشتگان حفظه مبارکند، جنود نور بخش او منزهند یا تسبیح کننده اند. و تسبیحات مختلفی میگفتند تا دوازده سجده و نماز هم داشته‌اند با تسبیحات مختلفی و در برج دلو يك ماه روزه بر آنها واجب و افطارشان هنگام غروب بوده. روز یکشنبه نزد عموم مانویه محترم و روز دوشنبه نزد گروهی از آنان محترم بوده. "مانی" دارای کتب و رساله‌هایی بوده و "کسری" او را بدار آویخت و به قتل رسانید و جدال در دین را بر اهل مملکت حرام کرد. و پیروان مانی را مگرفت و به قتل مرسانید، لذا پیروانش فرار کرده از نهر بلخ گذشتند و وارد مملکت خان ترك گردیدند (ملل و نحل شهرستانی).

جانها از نور آفریده شده و از نور بدی و زشتی، و از ظلمت خوبی و نیکی، صادر نمیشود

اینان نباید کسی را برای نافرمانی و کارهای زشت نکوهش نمایند، زیرا که زشتیها از ناحیه ظلمت میباشد و از او جز زشتی نباید انتظار داشت. و نباید پروردگار را بخوانند و بسوی او تضرع نمایند. چه نور به اعتقاد ایشان پروردگار و خداوند است، و معنی ندارد که خداوند خود را بخواند و به خود یا به غیر پناهنده شود. و نیز هیچ يك

از صاحبان این مقاله حق ندارند به کسی بگویند کار خوبی کردی یا کار بدی از تو صادر شد، زیرا کار بد از ظلمت است نه از انسان، و کار خوب از نور است، و معقول نیست که نور به خود بگوید ای نیکوکار کار نیکوئی انجام دادی، و شخص ثالثی هم در بین نیست که او به این خطاب مخاطب باشد.

بعلاوه مطابق مقاله آنان ظلمت قدرت و توانائیش بیشتر و در حکمت و تدبیر از نور، بیشتر است، زیرا بدن که از مخلوقات اوست دارای نظم و ترتیب و حکم و مصالحی است و همچنین هر چه دیده میشود ظاهراً از اجسام موجودات دیگر مانند درختان و میوها و پرندگان و چرندگان، و هر موجودی که مبدأ چنین موجودات

محکم متقنی باشد، باید خالق باشد نه مخلوق، بنابر این ظلمت خالق است نه مخلوق.

سپس بعقیده آنان ظلمت نور را محبوس و اسیر خود ساخته و حکومت با ظلمت است، و آنچه ادعا کرده اند که عاقبت دولت و حکومت، بدست نور خواهد افتاد دعوی بدون دلیلی است. بنابر این نور که اسیر و گرفتار چنگال ظلمت است مصدر کاری نیست، چه از اسیر و گرفتار چه کاری ساخته است، و با فرض اسارت، شرکتش با ظلمت در تدبیر منافات دارد، و اگر فرض شرکت صحیح باشد، اسارت و حبس، غلط و نادرست است، بلکه باید گفت نور آزاد و عزیز است. اضافه بر این اگر اسارت صحت داشته باشد، ناگزیر باید خوبیها و نیکیها

را به ظلمت نسبت داد، بنابر این باید گفت همانطوریکه ظلمت متواند به مقتضای طبع خود کار بد انجام دهد، قادر به انجام کار خوب نیز میباشد. اگر بگویند اینطور نیست و محال است که از ظلمت خیر و خوبی صادر شود با توجه به مقدمات بالا باید اعتراف به بطلان ادعای خود نسبت به نور و ظلمت نمایند

و ملتزم شوند که نه نور خالق است نه ظلمت، تمام موجودات جهان مستند به خدای یگانه است.

اما کسانی که قائل شده اند به اینکه بین نور و ظلمت يك واسطه‌یی است که او حاکم بر هر دو میباشد، باید قبول کنند که حاکم بر هر دو بزرگتر از نور و ظلمت و شایسته مقام الوهیت میباشد، زیرا که همین نیازمندی نور و ظلمت به حاکم دلیل مغلوب و نادان یا مظلوم بودن نور و ظلمت است، و مغلوب و مظلوم و نادان شایسته مقام الوهیت نیست، و این مقاله منتسب به مرقیونیه است (۱) و شرح حال آنان طولانی است.

"زندیق": قصه مانی چگونه است؟

"امام": مانی شخصی بوده که يك قسمت از عقاید مجوس را با يك قسمت از عقاید ترسایان مخلوط نموده مذهب ثالثی اختراع کرد که با هیچ يك از آن دو

(۱) - "مرقیونیه" پیروان "مرقیون" نامی هستند که قبل از دیصانیه مبادرت به اختراع مذهب کردند و ایشان گروهی از ترسایان میباشند که گفته‌اند وجود ثالثی دو اصل نور و ظلمت را به یکدیگر آمیخته است و در عامل امتزاج اختلاف کرده‌اند. گروهی عقیده دارند که عامل امتزاج حیات است که عبارت از "عیسی" است. گروهی دیگر گفته‌اند که "عیسی" رسول آن عامل امتزاج است و با وجود ثالث جهان را آفریده است و عقیده دارند که هر کس از گوشت گندیده و مشروبات الکلی اجتناب نماید و دائماً به نماز و روزه اشتغال داشته باشد از دامهای شیطان نجات یابد. "مرقیون" کتابی بنام انجیل داشته و پیروانش هم کتبی داشته‌اند لکن این کتب در دست نیست و این جمعیت با ماسک نصرانیت خود را پوشانیده تظاهر به مذهب خود نمکنند و مطابق نوشته "ابن الندیم" در "فهرست" در ناحیه خراسان از این جمعیت بسیار وجود دارند. ملل و نحل شهرستانی).

تطبیق نمکنند و خلاصه‌اش این است که جهان از طرف دو خدا که نور و ظلمت
مباشند اداره میشوند و نور اسیر و گرفتار ظلمت است، ترسایان او را تکذیب کردند
ولی مجوسان مذهب وی را پذیرفتند.

" بیان " نظر به اینکه روایت مذکور بطلان سه مذهب از مذاهب ثنویه را
بیان کرده برای روشن شدن مفاد روایت ناگزیریم اولاً مذاهب سه گانه ثنویه را
توضیح داده سپس به تفسیر قسمتهای مجمل روایت پردازیم.

۱ - " مذهب دیصانیه ": جماعتی که پیرو ابن دیصان میباشند قائل به دو اصل
نور و ظلمت شده اند. نور را مبدأ اختیاری خیر و خوبی دانسته و ظلمت را مبدأ
اضطراری بدی و زشتی پندارند، تمام خوبیها و منفعتها و بوهای خوش و پاکیزگیها
و نیکیها را مستند به نور و بدی و زیان و بوی بد و زشتی را مستند به ظلمت
نمایند.

و گویند نور زنده و حساس و مبدأ حرکت و حیات است و ظلمت مرده و نادان
و ناتوان است و مع ذلك شر و بدی بالطبع از آن صادر میشود، چنان که -
سوزاندن از آتش بالطبع صادر میگردد. گویند نور و ظلمت هر دو يك جنس میباشند،
ادراك نور ادراك متفق و سمع و بصر او یکی است، رنگ و طعم و بو همه یکی
هستند

اختلاف آنها به لحاظ دیگری موجب ظهور طعم میشود. نور همه‌اش سفید و ظلمت
همه‌اش

سیاه است. طبقه تحتانی نور با ظلمت تماس دارد و ظلمت از جهت فوق با نور در
تماس است.

در امتزاج و خلاص اختلاف کرده اند. بعضی گویند نور داخل ظلمت شده
و ظلمت با غلظت و خشونت با نور ملاقات کرد لذا نور از ظلمت آزار دید و
خواست

ظلمت را رقیق و نرم سازد تا از آنجا جدا گشته نجات یابد و این خشونت و نرمی از
ناحیه جنس آنها نیست بلکه نظیر منشار واره که متنش صاف و نرم و دندانهایش
دارای خشونت است نور و ظلمت هم نرمی و خشونت دارند، نور با لطافت و نرمی
خود میخواهد داخل موجودات شود ولی در خلال موجودات نمیتواند نفوذ کند
مگر بوسیله خشونت، پس رسیدن به کمال و هستی میسر نمیشود مگر با نرمی و
خشونت.

بعضی از آنان مگویند که ظلمت با حيله گری از طبقات پائین نور خود را متشبث به نور گرداند و نور کوشش مکرر که از چنگال ظلمت خود را برهاند برای دفع و راندن ظلمت فشار بدان آورد (مانند انسانی که در گل فرو رفته بخواهد خود را خلاص نماید فشار بر پای آورد که برون آید بیشتر فرو رود) کاملاً نور در ظلمت فرو رفت فعلاً گرفتار ظلمت است و انتظار زمانی را مبرد که ممکن شود از آن خلاصی

یابد و به عالم خود برگردد.

بعضی از آنان گویند که نور برای اینکه ظلمت را اصلاح نماید و اجزاء شایسته‌یی از عالم ظلمت برای عالم خود انتخاب کند به اختیار خود در ظلمت داخل شد و چون به این منظور وارد ظلمت شد اسیر شده زمانی در عالم ظلمت به حکم اضطرار

مرتکب ظلم و قباحت میشود و چون خلاصی یافت به عالم دیگر برگردد و از او جز خیر و صلاح چیزی صادر نمیشود.

۲ - " مانویه " به جماعتی مگویند که پیروان مانی بن فاتک حکیم میباشند.

مانی در زمان شاپور بن اردشیر منزیسته. وی دینی اختراع کرده که برزخ بین مجوسیت و نصرانیت است و نبوت عیسی را قبول داشته ولی نبوت موسی را انکار مکرده است. محمد بن هرون معروف به ابو عیسی وراق حکایت کرده که مانی معتقد بوده است که جهان ساخته و پرداخته از دو اصل قدیمی میباشد یکی نور و دیگری ظلمت و هر دو ازلی و ابدی و حساس و نیرومند و شنوا و بینا میباشند، مع ذلك در جوهر و نفس و صورت و کار و تدبیر با یکدیگر متضاد هستند، خیر و شر مانند سایه و شاخص در محاذات یکدیگر قرار گرفته‌اند، جوهر نور نیکو - فاضل - کریم - صاف - پاکیزه - خوشبو و خوش منظر است، نفس او مصدر خیر و کرم و حلم و نفع و دانش است و کار او خیر و صلاح و منفعت و سرور و تربیت و نظام و اتفاق است و جهت و امکان او بالا است و بیشتر از مانویه قائلند که از ناحیه شمال مرتفع و بلند است.

بعضی گفته‌اند نور پهلوی ظلمت قرار دارد و دارای پنج جنس است، چهار جنس که عبارت از آتش و باد و روشنائی و آب باشد بدن وی، و جنس دیگر که

عبارت از نسیم است روح وی میباشد که در این ابدان در حرکت است و صفاتش نیکو و خیر و پاکیزه است.

بعضی از آنان گفته‌اند وجود نور از ازل مانند عالم محسوس زمین، و جوی دارد و زمین نور بر خلاف این زمین لطیف و مانند جرم آفتاب است و شعاعش نیز مانند شعاع آفتاب میباشد، و بوی آن پاکیزه ترین بویها و رنگش به رنگ قوس و قرح است.

بعضی از آنان گفته‌اند نور جز جسم چیزی نیست و اجسامش سه گونه‌اند: اول زمین نور. دوم جسمی لطیف تر از آن، و آن عبارت از نفس نور است. سوم جسمی

لطیف تر از جسم دوم و آن عبارت از نسیم است که روح نور است و از این روح همیشه

فرشتگان و خدایان متولد میشوند، لکن نه مانند تولد فرزند از راه نکاح و آمیزش، بلکه مانند تولد حکمت از حکیم و سخن پاکیزه از سخن گو، و پادشاه و فرمانروای عالم نور روح اوست و جوهر نور جامع خیر و حمد و روشنایی است ولی جوهر ظلمت

زشت و ناقص و پست و تیره و ناپاک و گندیده و بد منظر است و نفسش شریر و پست و سفیه و زیان آور و نادان است و کارش شر و فساد و زیان و غم و تشویش و اختلاف است. و جهت آن زیر نور است. و بیشتر مانویه گویند از جهت جنوب در زیر واقع شده است.

بعضی از آنان گویند که جهت ظلمت پهلوی نور است و اجناسش پنج است: چهار جنس از آنها که عبارت از حریق و تاریکی و سموم و ضباب (۱) با بدن او، و پنجمی که عبارت از دود باشد روح اوست که در بدنهای چهارگانه حرکت میکند

و صفاتش عبارت از ناپاکی و شرارت و نجاست و کثافت است. بعضی از آنان گفته‌اند وجود ظلمت از ازل مانند این عالم دارای زمین و جوی است زمینش بر خلاف زمین محسوس، بسیار کثیف و سخت است و بویش گنده تر از تمام بوهای بد و رنگش سیاه است. بعضی از آنان گفته‌اند ظلمت جز جسم چیزی نیست و اجسامش سه قسمند:

(۱) - ضب کینه درونی، سوسمار، جمع ضباب، ضباب به فتح ضاد ابر تنك مانند دود (المنجد) و ظاهرا معنای دوم در اینجا مراد است.

(178)

۱ - زمین ظلمت ۲ - جسمی تاریک تر از آن و آن عبارت از دود است. ۳ -

جسمی

از آن تاریک تر و آن عبارت از سموم و زهرها است. و پیوسته از ظلمت شیاطین و عفریتها زاییده میشوند نه مانند تولد از راه ازدواج و نکاح بلکه مانند تولد حشرات از کثافات و عفونتها و پادشاه این عالم روح اوست و روح جهان ظلمت، جامع بدیها

و تاریکها و امور نکوهیده است.

در امتزاج و خلاص نیز عقاید مختلفی دارند.

بعضی گویند نور و ظلمت بخیط و اتفاق با یکدیگر آمیختند نه با قصد و اختیار. بعضی گویند امتزاج به قصد و اختیار حاصل شده به این بیان که بدنهای نور و ظلت از روحهای خود بوسیله بعضی از مشاغل منصرف شدند و روحهای آنها دیدند

که ابدان با نور آمیزش نمودند ارواح متوجه ابدان شدند که آنها را به شرور و بدیها وا دارند چون سلطان نور این منظره را مشاهده کرد فرشته‌یی از فرشتگان خود را با پنج جزء از اجناس پنج گانه متوجه صحنه ابدان نمود، بالنتیجه پنج جزء از اجناس نور با پنج جزء از اجناس ظلمت آمیختند بدین ترتیب: نسیم با دود آمیخته شد، حیات و آسایش از ناحیه نسیم و هلاکت و آفات از ناحیه دود میباشد. حریق با آتش - تاریکی با روشنایی - زهرها با باد - ضباب با آب آمیخته گردیدند. پس هر چه در عالم از خیر و برکت و منفعت مشاهده میکنید از ناحیه اجناس نور و هر چه از زبان و شر و فساد ملاحظه میکنید از ناحیه اجناس ظلمت میباشد. و حرکت آفتاب و ستارگان برای تصفیه اجزاء نور از اجزاء ظلمت است.

" ابن ابی الحدید " کیفیت امتزاج را به این شرح بیان کرده است: " قبل از

خلفت عالم بین نور و ظلمت فاصله بود بعضی از اجزاء نور وارد این فاصله شد که به ظلمت نگاه کند با توجه آن جزء از نور فضای ظلمانی ظلمت روشن شد. سپس اجزاء بسیاری از نور متوجه جهان ظلمت شدند. ظلمت سپاه خود را به دفع اتباع نور

و استخلاص اجزاء خود مأمور کرد، جنگ بین دو سپاه در گرفت و مدتی این جنگ طول کشید، در نتیجه بسیاری از اجزاء نور با بسیاری از اجزاء ظلمت در آمیختند

و کشته بسیار در میدان جنگ بجای گذاشتند. حکمت نور الانوار چنین اقتضا کرد که زمین را از کشتگان ساختمان نماید لذا زمین را از گوشت کشتگان و کوهها را از استخوانها و دریاها را از خون و آسمانها را از پوست آنها بنا کرد و آفتاب و ماه را آفرید که با گردش خود عالم را تصفیه نموده اجزاء نور را از اجزاء ظلمت جدا کنند، در اطراف عالم خندقی را خارج از فلك اعلی تهیه کرد برای اینکه اجزاء تصفیه شده ظلمت را در آن خندق بریزند. اما نور تصفیه شده چون مرکز عالم انوار است به عالم خود بر مگردد. پس ما دامی که عمل تصفیه انجام نشده و تمام اجزاء نور از اجزاء ظلمت جدا نگشته است حرکت آفتاب و ماه و ستارگان دوام خواهد داشت. هنگامیکه از اجزاء نور چیزی باقی نماند مگر به اندازه ای که آفتاب و ماه نتواند آن را تصفیه کنند اجسام عالیه که عبارت از افلاك باشد سقوط کند و از سقوط اجسام عالیه بر اجسام سافله آتش شعله مزند و همان آتش است که جهنم نام دارد و این آتش فشانی مقدار يك هزار و چهار صد سال برقرار باشد تا بقیه اجزاء نور که آمیخته با ظلمت میباشد بوسیله آتش از اجزاء ظلمت جدا شود، در این هنگام عمر جهان پایان یافته هر يك از نور و ظلمت به عالم خود بر مگردد.

۳ - "مرقیونیه": پیروان این مذهب دو اصل متضاد اثبات کرده اند: یکی نور و دیگری ظلمت. بعلاوه قائل به اصل ثالثی شده اند که بین نور و ظلمت جمع کرده مزاج آنها را تعدیل نماید. و گویند این معدل جامع، از نظر رتبه پایین تر از نور و بالاتر از ظلمت است و از امتزاج و اجتماع آن دو بوسیله جامع، جهان بوجود آمده است.

بعضی از آنان گویند امتزاج بین ظلمت و معدل است زیرا که مزاج معدل نزدیک به مزاج ظلمت است. معدل با ظلمت امتزاج نموده که خوش باشد و به لذائذ خود برسد، سپس نور از نظر رأفت و مهربانی که به معدل داشت چون وی را گرفتار دام ظلمت دید روح مسیح را که روح خدا و پسرش میباشد فرستاد که او را از شبکه‌های شیطان نجات دهد.

پس هر که روح خدا را پیروی کند و با زنان نیامیزد و از گوشت گندیده و

عفوئتهای دیگر خودداری کند نجات یابد. و هر که با روح خدا مخالفت کند زیان و هلاکت بیند.

پس از بیان مذاهب و خرافات فرق ثنویه توجه خوانندگان را بروایت جلب نموده مگوییم:

از فرمایش امام "صادق" (ع) چنین استفاده میشود که "دیصانیه" قائل به قدم طینت یعنی ظلمت میباشند و امتزاج نور و طینت را حادث میدانند و امام (ع) از دو راه بطلان مذهب آنان را اثبات فرموده است:

۱ - اینکه مگویند خدا دائما از طینت موزیه رنج میبرد و به هیچ وجه قادر به نجات خود از چنگال وی نبود مستلزم ناتوانی خدا و ناتوانی نقص است و به حکم

عقل ساحت خداوندی که پدید آورنده نظام جهان است از نقص منزه است، و نیز این ناتوانی مستلزم نیازمندی به کسی است که این دشمن را از او دور سازد و دفع نماید

و نیازمندی با وجود منافات دارد.

۲ - چنانچه جهان از امتزاج نور با طینت پدید آمده باشد خارج از دو صورت نیست. زیرا طینت ازلیه یا مرده است یا زنده اگر طینت ازلیه زنده و دانا و تواناست پس هر دو یعنی هم طینت و هم نور واجب بالذات میباشند، چه به دلیل عقل و نقل ثابت شده که ممکن قدیم نیست و جهان هم که از این دو جزء واجب بالذات ترکیب شده فنا ناپذیر خواهد بود، چه فنا و مرگ در مرکبات به انتفاء یکی از اجزاء آنها محقق میشود بنابر این جای این سؤال خواهد بود که فنا و مرگ از کجاست؟

و محتمل است که جمله (فنا و مرگ از کجا است) برای الزام آنان باشد به اعتراف بر خلاف عقیده خودشان، چون ایشان برای اینکه مرگ و فنا را تفسیر کنند و مستند به ظلمت نمایند ظلمت را مرده و جاهل معرفی میکنند به فرض اول باید ملتزم شوند که

فنا و مرگی در عالم نیست یا علم دیگری برای مرگ معرفی کنند. و اگر طینت ازلیه چنان که مگویند مرده و نادان و ناتوان باشد چگونه در مقابل نور که زنده و دانا و تواناست میتواند عرض اندام نموده او را آزار کند. بعلاوه چنین موجودی

واجب و قدیم نخواهد بود و مفروض این است که هر دو اصل را واجب و قدیم معرفی

مینمایند و بالجمله " فلا بقاء للمیت مع الازلۃ القدیم " به همین معنی اشاره فرموده است.

سپس با جمله " والمیت لا یجیی منہ حی " نظر به اینکه حیوانات موزیه را از قبیل مار و عقرب و درندگان به ظلمت مستند مینمایند (چون بعقیده آنان از نور که خیر محض است نمی شود این قبیل حیوانات موزیه پدید آیند) وجه دیگری برای بطلان این فرض، بیان فرمود. و خلاصه اش این است که چیزی که مرده است چگونه میتواند مبدأ و مصدر حیات و زندگی شود و این حیواناتی که شما به ظلمت مستند میکنید دارای

حیات هستند بنابر این جای این سؤال خواهد بود که حیات از کجا آمده است؟! اما راجع به مذهب مانویه آنچه از کلمات امام صادق (ع) استفاده میشود این است که مراد آنان از نور روح و مراد از ظلمت جسد است و نور را خداوند و صانع

جهان مداندند بر خلاف آنچه راجع به مذهب ایشان از ملل و نحل شهرستانی نقل شده

و هیچ مستبعد نیست که شهرستانی مطالبی را بر خلاف واقع به جماعتی نسبت دهد و علی ایحال شبهه ای نیست که " امام صادق " (ع) به مذهب ایشان واقع و مطلع بوده و مؤید اینکه مراد مانویه از نور روح و مراد از ظلمت جسد میباشد این است که مانی نصرانی بوده و مذهب نصاری راجع به مسیح قریب به همین معنی است. و اسارت نور در دست ظلمت کنایه از عدم استقلال در تدبیر و معارضه و مبارزه

اهرمن است با نور در بسیاری از مقاصد. به هر جهت " امام صادق " (ع) از جهات عدیده بر

بطلان مذهب آنان استدلال فرموده.

" الف " - لازم این اعتقاد آن است که مردم قدرت بر ترك شرور و جنایات نداشته باشند زیرا که شرور و جنایات از ناحیه جسد است که ظلمت میباشد و از ظلمت جز شر و جنایت چیز دیگر صادر نمیشود و چون مردم در ارتکاب شرور مجبورند

کسی حق ندارد آنان را به ارتکاب شرور و جنایات نکوهش نماید با اینکه مشاهده میکنیم که عقلا مرتکبین شرور و جنایات را نکوهش و ملامت میکنند.

" ب " - لازم اعتقاد ایشان این است که تضرع و استغاثه نسبت به خداوند از

ناحیه بشر نیکو نباشد، چه این گونه اعمال از روح است که به اعتقاد آنان خداوند جهان

است، زیرا که معنی استغاثه و تضرع نسبت به خدا این است که نور نسبت به خود استغاثه نماید و از خود استمداد جوید و اگر گویند استمداد از ظلمت و تضرع بسوی اوست مفتضح تر خواهد بود چه شایسته مقام ربوبی نیست که استغاثه از غیر نماید و از غیر کمک و مساعدت بخواهد.

"ج" - کسی حق ندارد به کسی بگوید کار خوبی کردی یا کار بدی مرتکب شدی زیرا که گوینده یا نور است یا ظلمت. چون غیر نور و ظلمت در جهان چیز دیگری

نیست، اگر گوینده نور باشد لازم آید که مادح و ممدوح یا ذام و مذموم یکی باشد با اینکه بین مادح و ممدوح و همچنین ذام و مذموم مغایرت لازم است. و محتمل است که منظور از این فرمایش این معنی باشد که عقل بیداهت حکم به مغایرت بین افراد و اشخاص میکند با آنکه بنابر مذهب مانویه ارواح تمام اشخاص شخص واحدی هستند و آن واحد خداوند است و این عقیده نزدیک بعقیده وحدت وجودیها است.

و اگر گوینده ظلمت باشد با آنکه کار بد مقتضی طبیعت اوست چگونه حکم به زشتی و بدی آن ننماید.

و ممکن است که دلیل سوم به این نحو تقریر شود: ظاهر این است که مدح و نکوهش هر دو از ناحیه نور است و هیچ یک معقول نیست، چون مورد نکوهش ظلمت است و چون در کار بد مجبور است، ملامت و نکوهش قبیح است. و مورد مدح نور است و معقول نیست که نور مادح خود باشد، چه اتحاد مادح و ممدوح غلط است.

"د" - مانویه مگویند نور خداوند جهان آفرین است و ظلمت مخلوق اوست و به حکم عقل خالق باید تواناتر از مخلوق باشد با آنکه مطابق گفتار ایشان مطلب معکوس است، زیرا که ابدان را مخلوق ظلمت بدانند و آنچه ما مشاهده میکنیم از ابدان افراد انسان و حیوان و اجسام نبات و جماد همه مخلوق ظلمت و همه آثار قدرت

ظلمت مباحثند و آثار قدرت نور را ما نمی بینیم بنابر این ظلمت، آفریننده قادر و عالمی

است که آثار قدرت خود را نشان داده به خلاف نور.

" ه " - اعتقاد به اسارت نور در چنگال ظلمت با خداوندی نور منافات دارد، چه بدیهی است که اسارت، مستلزم عجز و ناتوانی است و ناتوانی در ساحت خدا راه ندارد. و این که مگویند در قیامت حکومت بدست نور خواهد افتاد و از چنگال ظلمت نجات خواهد یافت، با اینکه رفع اشکال نمکند، دعوی بدون دلیل است. بعلاوه لازم این اعتقاد این است که نور کاری نداشته باشد، چه از اسیر چه کاری ساخته است. اگر گویند نور هم کاری دارد باید از گفتار اول خود (نور در دست ظلمت اسیر است) برگردند. و باید اضافه کنیم که لازم اسارت نور این است که خیر و احسان هم از کارهای ظلمت باشد چنانچه برای استحاله صدور خیر از ظلمت این معنی را باور نداشته باشند باید اصل توزیع و تقسیم کار را ابطال کنند و به يك خداوند بدون شريك در خلقت قائل شوند.

اما راجع به مذهب " مرقیونیه " استدلال " امام صادق (ع) " برای بطلان مذهب ایشان از این راه است که التزام بوجود معدل جامع، منافی با اعتقاد به ربوبیت نور است، چه لازمش این است که معدل جامع، که هر يك از نور و ظلمت را تعدیل میکند، قویتر از هر دو آنها باشد، و نور هم مانند ظلمت مقهور معدل باشد. و عقل بیداهت حکم میکند که خداوند مقهور چیزی نمیشود بعلاوه لازمش این است که معدل دانایتر به حکمت باشد از نور، به عبارت ساده نور در مقابل معدل، جاهل است و

جاهل شایسته مقام ربوبیت نیست.

۴ - " علامه مجلسی " در " جلد دوم بحار الانوار " در باب نفی ترکیب روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که ما ترجمه آن را برای خوانندگان محترم منگاریم: " هشام بن الحکم ": " مردی از " امام صادق (ع) " سؤال کرد آیا خداوند

خشنودی و خشم دارد؟

" امام ": " آری خداوند خشنودی و خشم دارد اما نه مانند خشنودی و خشم

مخلوق. زیرا خشنودی و خشم در مخلوق عبارت از حالتی است که از خارج ذات بر وی عارض میشود و او را از حالی به حالی مگرداند، چون مخلوق ساخته شده و مرکبی است که ذات او مدخل و محل عوارض است به خلاف خداوند جهان که ذات اقدسش مدخل و محل عوارض نیست، یگانه‌یی است احدی الذات (از اجزاء ترکیب نشده) احدی المعنی (در صفات او اختلاف و ترکیبی نیست بلکه صفاتش عین ذاتش میباشند) بنابراین خشنودی خدا بمعنی پاداش دادن به عمل نیک، و خشمش بمعنی کیفر دادن به کار زشت است، بدون اینکه حالتی بر او عارض شود که

او را تهییج نماید، و حالتش را دگرگون سازد، چه دگرگون شدن حال، و انقلاب احوال، از صفات مخلوق، و ممکن ناتوان، و نیازمند میباشد. و خداوند جهان نیرومند و غالب و قاهر است، به چیزی نیازمند نیست، بلکه مخلوق به او نیازمند میباشد

و ممکنات را بدون نیازمندی بدانها ابداع و اختراع و ایجاد فرموده است. تکمیل: در نسخه کافی عبارت روایت چنین است " لان المخلوق اجوف " مرحوم " میرداماد " در اینجا بیانی دارد که ذکر آن برای توضیح معنای (اجوف) مفید به نظر میرسد. و آن این است: " مخلوق " اجوف (میان خالی) میباشد، زیرا که در حکمت ما فوق الطبیعه بر این مطلب برهان اقامه شده که هر ممکنی زوج ترکیبی است (از ماهیت و وجود ترکیب شده) و هر مرکب مزوج الحقیقه میان خالی است و از نظر فقر ذاتی درونش تهی و نیازمند به اجزاء است. و چیزی که حقیقه اجوف و میان

خالی نیست، همان خدای یگانه است که به وحدت حقه حقیقه موصوف است. بنا بر

این (صمد) که مقابل اجوف است اختصاص بذات اقدس حق دارد که از هر جهت یکتا است. پس با استفاده از این حدیث شریف میتوان معنی کلمه (صمد) را در سوره توحید به وجودی که جوف ندارد به عبارت دیگر به وجودی که ذات او مدخل

مفهومی از مفهومات و چیزی از چیزها واقع نگردد تفسیر کرد " (۱).

(۱) - مؤید تفسیر صمد به این معنی روایتی است که مرحوم " مجلسی اعلی الله مقامه " در " جلد دوم کتاب بحار الانوار " در باب نفی شریک نقل کرده که ما یک جمله از آن را برای استشهاد نقل میکنیم: " قال الباقر (ع) و حدثنی ابی زین العابدین (ع) عن ابیه الحسین بن علی (ع) انه قال: " الصمد الذی لا جوف له " ترجمه: امام " باقر (ع) " فرمود پدرم " زین العابدین (ع) " از پدرش " حسین بن علی " (ع) مرا حدیث کرد که " حسین بن علی (ع) " فرمود صمد کسی است که

جوف
ندارد یعنی میان خالی نیست و مدخلی ندارد.

(۱۸۵)

۵ - " علامه مجلسی " (ره) در باب نفی رؤیت از " جلد دوم بحار الانوار " روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که ما خلاصه آن را به فارسی برای خوانندگان محترم منگاریم:

" هشام " : محضر " امام صادق " (ع) شرفیاب بودم که " معاویه بن وهب " و " عبد الملك بن اعین " خدمتش رسیدند.

" معاویه بن وهب " : فرزند پیغمبر چه مفرمائی راجع به خبری که از جدت پیغمبر اکرم روایت شده که حضرتش پروردگار خود را دید آیا بچه صورتی پروردگار

را دید؟ و نیز چه مفرمائی راجع به حدیثی که گفته‌اند: " مؤمنین پروردگارشان را در بهشت مشاهده میکنند " آیا بچه صورتی پروردگار را مشاهده میکنند؟
" امام " لبخندی زد سپس فرمود: ای " معاویه " چقدر زشت است که مردی هفتاد یا هشتاد سال در کشور هستی که ممکلت خداوند جهان است زندگی نموده از نعمتهای پروردگار برخوردار باشد مع الوصف منعم و آفریدگار خود را چنان که شایسته است نشناسد!

ای " معاویه " پیغمبر اکرم پروردگار خود را با چشم سر مشاهده نکرد، بلکه با چشم دل خدای تعالی را دید، چه دیدن دو گونه است: دیدن چشم و دیدن دل. چنانچه مقصود از رؤیت دیدن پروردگار با چشم دل باشد مطابق واقع و حقیقت است، و چنانچه مقصود دیدن با چشم سر باشد کفر به خدا و آیات اوست،

زیرا که رسول خدا فرمود: آن کس که خداوند ر به مخلوقش تشبیه نماید بطور تحقیق کافر است.

پدرم " باقر العلوم " (ع) از پدرش " زین العابدین " (ع) از " حسین بن علی

سید الشهداء " نقل کرد: از " امیر المؤمنین علی (ع) " پرسیدند ای برادر رسول خدا آیا

پروردگارت را دیده ای؟ در پاسخ فرمود: چگونه پرستش میکنم خدائی را که ندیده باشم! سپس برای دفع توهم سائل فرمود هرگز چشمان سر پروردگار را ندیده است و لکن دل‌های مؤمنان با نور ایمان و چشم دل پروردگار را دیده اند. چنانچه خداوند موجودی باشد که مشاهده او با چشم سر ممکن باشد لازم آید که مخلوق باشد و مخلوق نیازمند به خالق خواهد بود. پس هر کس عقیده به دیدار عیانی

خداوند داشته باشد او را مانند مخلوق حادث قرار داده، و هر کس که خداوند را همانند مخلوقش داند برای او شریک قایل شده. وای بر این مردم با این عقیده آیا لا اقل این آیه از قرآن را نشنیده اند که خدا مفرماید: " لا تدركه الابصار وهو يدرك

الابصار وهو اللطيف الخبير " (۱۰۴ انعام) ترجمه: دیدگان او را نمیبینند و او به دیدگان بندگان علم و احاطه دارد و هم اوست که لطیف و خبیر است. و در مقابل تقاضای رؤیت موسی بن عمران از طرف امت خود فرمود: " لن ترانی... " ترجمه: هرگز مرا نخواهی دید و لکن به کوه نظر کن چنانچه در جایگاه خود قرار گیرد موفق به دیدار من خواهی شد، سپس زمانی که نشانی از نشانهای عظمت حق در کوه جلوه کرد، یعنی نوری به قدر ته سوزن از انوار جلال حق در کوه

تجلی کرد، موسی مشاهده کرد که در اثر تجلی این آیت حق، کوه ریز ریز گردید، از مشاهده این آیت موسی را دهشتی دست داد که قالب تهی کرد، و پس از زنده شدن و به خود آمدن عرض کرد: بارالها تو را تنزیه میکنم از رؤیت و برگشتم از آنچه

قوم مرا به آن وادار کردند (تقاضای رؤیت) به معرفتی که به تو داشتم و من در بین این

جمعیت از کسانی هستم که نخست ایمان آورده ام به اینکه دیدارت با چشم سر ممکن نیست.

سپس فرمود افضل فرایض و آنچه در متن واجبات و درجه اول قرار گرفته شناسائی پروردگار و اقرار به بندگی اوست، و حد شناسائی خدا این است که انسان بداند که پروردگار و معبود و پناهی جز او نیست، و مثل و مانند ندارد و جهت فقدان

و تجدد (حدوث) از ساحت اقدس او دور است، و موجودی است که چیزی همانندش



(187)

نباشد " لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر ".
سپس شناسائی فرستاده او و گواهی دادن به نبوتش لازم است، و اقل مراتب
شناسائی پیغمبر اقرار به نبوت آن سرور و ایمان به این است که قرآن را از جانب
خدا

آورده و اوامر و نواهی او از جانب پروردگار است.

سپس شناسائی امام و پیشوای زمان با نام و نشان و صفت مخصوص در هر
حالی از حالات، یعنی چه در حال آزادی و چه در حال خفقان و تقیه لازم است.
و کمتری حد معرفت امام این است که بدانی وی در جمیع صفات به استثنای نبوت
عدیل پیغمبر است، و پس از پیغمبر مقام زمامداری و ولایت به او منتقل میشود.
فرمان او فرمان خدا و پیغمبر و طاعت او طاعت ایشان است. و نیز بدانی که امام
و پیشوای مسلمانان بعد از پیغمبر، " علی بن ابیطالب " (ع) و پس از وی " حسن
بن علی (ع) " سپس " حسین بن علی (ع) " بعد " علی بن الحسین " (ع) پس از او
" محمد بن علی (ع) " است و پس از ایشان پیشوای مسلمانان " من " مباشم و بعد

از
" من " فرزندم " موسی بن جعفر " (ع) و پس از او فرزندش " علی بن موسی " (ع)

سپس
فرزندش " محمد بن علی " (ع) سپس " فرزندش علی بن محمد (ع) " آنگاه فرزندش
" حسن بن علی "

(ع) و معتقد باشی که " حجت دوازدهم " از اولاد " امام حسن عسگری (ع) " است.

سپس فرمود: ای " معاویه " (۱) قانونی برای تو بیان کردم که اساس و پایه عمل
تو میباشد کارت را باید بر این اساس قرار دهی چنانچه بعقیده ای که اظهار کردی
مرده بودی، به بدترین حالات گرفتار بودی. فریب کسانی را که مگویند خدا با
چشم

سر دیده میشود مخور. این اشخاص عجیب تر از این گفتار هم دارند، مگر به آدم -
ابو البشر نسبت بد و ناروا ندادند؟! مگر به ابراهیم نسبت نابجا ندادند؟! آیا
به داود پیغمبر نسبت زنا و قتل نفس ندادند؟! یا آنکه نسبت به یوسف صدیق نسبت

(۱) - عده بی از روایت و محدثین " معاویه بن وهب " نام دارند و مذکور در این روایت " معاویه بن
وهب بجلی کوفی مکنی به ابو الحسن " میباشد که " شیخ طوسی ره " او را از اصحاب " امام صادق "
شمرده
و " نجاشی " از اصحاب " امام صادق و امام کاظم " شمرده به هر جهت ارباب رجال وی را از موثقین و

روایتش را صحیح و مورد اعتماد معرفی کرده اند و کتابی هم راجع به فضائل حج به او نسبت داده اند.

آمیزش نامشروع با زلیخا ندادند؟! مگر به موسی بن عمران تهمت آدم کشی نزدند؟! آیا نسبت به خاتم پیغمبران در داستان عیال زید نسبت ناروا ندادند؟! مگر نسبت به علی بن ابیطالب (ع) نسبت دزدی قطیفه ندادند؟! منظور گویندگان این قبیل گفتارهای ناهنجار توییخ و نکوهش اسلام است برای اینکه بقهقرا برگردند چنان که دلشان کور است خداوند چشمان ظاهر ایشان را هم کور گرداند. ساحت اقدس حق اجل از این گونه نسبتها است.

۶ - " علامه مجلسی " در " جلد دوم بحار الانوار "، در باب نفی ترکیب روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که خلاصه آن به فارسی چنین است: " زندیقی " از " امام

صادق (ع) " پرسید آیا خداوند در ازل قبل از اینکه حوادث را بیافریند به آنها عالم بود؟

" امام " آری قبل از خلقت حوادث، خداوند بدانها عالم بود.

" زندیق " : آیا خداوند از اجزاء مختلفه مرکب شده است یا از اجزاء متفقه؟

" امام " : هیچ يك شایسته مقام ربوبی نیست، چه این پرسشها در صورتی با مورد است که خداوند از اجزائی ترکیب شده باشد، اساسا ترکیب چه از اجزاء مختلفه و چه از اجزاء متفقه از ساحت مقدسش دور است.

" زندیق " : پس چگونه خداوند یکی است؟

" امام " : خداوند در ذاتش واحد است و مانند واحد عددی نیست که دوم داشته یا دارای اجزاء و ابعاض باشد (۱).

(۱) - " واحد " به چهار معنی اطلاق میشود و برای توضیح آن معانی مناسب مدانیم خلاصه روایتی را که " مرحوم مجلسی " از " امیر المؤمنین (ع) " در " جلد دوم بحار الانوار " در باب توحید نقل کرده برای خوانندگان محترم ترجمه کنیم:

" شریح بن هانی " از پدرش روایت کرده که در جنگ جمل اعرابی برخاست و عرض کرد یا امیر المؤمنین آیا میگوئی خدا یکی است؟ مردم بر او حمله کرده گفتند آیا در گیر و دار جنگ که هنگام تفرقه حواس و تشتت فکر است جای این سؤال است؟

" امیر المؤمنین (ع) " : " وا گذارید او را چه آنچه او میخواهد همانست که ما برای آن با این گروه جنگ میکنیم یعنی ما برای توحید خدا شمشیر مزینیم، سپس فرمود ای اعرابی جمله (خدا یکی است) به چهار وجه گفته میشود دو وجه از آنها به مقام خداوند روا نباشد و دو وجه دیگر در حقش روا و ثابت میباشد.

اما دو وجه ناروا:

۱ - عبارت از این است که مراد گوینده از واحد واحد عددی باشد، چه خداوند ثانی ندارد و چون ثانی یعنی دوم ندارد داخل در باب اعداد نمیشود، آیا نمیدانی که خداوند کسانی را که مسگویند خداوند سومی سه تا است تکفیر فرموده؟!

۲ - عبارت از این است که مراد از واحد، واحد نوعی یا صنفی باشد مثل اینکه مسگویند

انسان یکی است یعنی يك نوع از حیوان است یا رومی یکی است یعنی يك صنف از انسان است، چه اثبات این معنی برای خدا مستلزم تشبیه او به مخلوق است و مساحت مقدس خداوند عزوجل منزله از شباهت به مخلوق میباشد.

اما دو وجه روا و ثابت:

۱ - عبارت از این است که مراد گوینده از واحد این باشد که برای خدا هیچ مانندی نیست چنان که در عرف گاهی از یکی و یگانه این معنی اراده میشود و پروردگار ما چنین است " لیس کمثله شیء " چیزی مانندش نیست.

۲ - عبارت از این است که مراد گوینده از واحد این باشد که ذات اقدس الهی احدی المعنی است یعنی ذاتش نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم به هیچ وجه قابل قسمت و تجزیه نیست و پروردگار ما چنین است.

۷ - " علامه مجلسی " در " جلد دوم کتاب بحار الانوار " در باب اسماء الهی
روایتی از " هشام بن الحکم " آورده که ترجمه‌اش را برای خوانندگان منویسیم:
" هشام بن الحکم ": از " امام صادق " (ع) نامهای الهی و اشتقاق آنها را پرسیدم و
گفتم اسم (الله) از چه مشتق است؟
" امام ": (الله) از (إله) گرفته شده و (إله) مالوهی لازم دارد و اسم غیر مسمی است
پس هر کس اسم را پرستش نماید نه معنی را به حقیقت کافر باشد، و چیزی را که
اصل
است پرستش نکرده است. و هر کس اسم و معنی یعنی هر دو را پرستش کند، دو
گانه
پرست و مشرک و کافر است. و هر کس فقط معنی را پرستش کند بتوحید حقیقی
رسیده و موحد واقعی خواهد بود. آیا فهمیدی ای هشام؟.

" هشام ": مطلب را برای من بیشتر روشن سازید.
" امام ": برای پروردگار نود و نه اسم است، چنانچه اسم عین مسمی باشد لازم آید هر اسمی خدایی باشد با آنکه چنین نیست و معنی " الله " یکی بیش نیست و تمام اسماء الهی به همان يك معنی دلالت میکند و هر يك مغایر با آن معنی میباشند.

ای هشام نان نام چیزی است که خوردنی و آب نام چیزی است که آشامیدنی و جامعه نام چیزی است که پوشیدنی و آتش نام چیزی است که سوزنده است یعنی مسمای هر يك از این الفاظ دارای خاصیت و صفتی است که اسماء و الفاظ آن خاصیت

را ندارند از اینجا مفهومی که اسم غیر مسمی است.
ای هشام آیا مطلب را طوری فهمیدی که در مقام مناظره با دشمنان و مشرکین و ملحدین، با آنان نبرد کنی و آنان را با شمشیر زبان دفع نمائی؟
" هشام ": بلی فهمیدم.

" امام ": خداوند به این فهم تو را منتفع سازد و پایدار دارد.
" هشام ": به خدا سوگند از آن روز تا کنون در مناظرات توحید کسی بر من غلبه نکرده است.

" بیان ": توضیح روایت مقدمه‌یی لازم دارد و آن این است:
دانشمندان علم زبان در لفظ جلاله " الله " اختلاف کرده اند در اینکه آیا لفظ جلاله جامد است یا مشتق.

" خلیل " و اتباعش وعده ای از اصولیین گفته‌اند لفظ جلاله علم است برای ذات پروردگار و مشتق نیست. و اکثر دانشمندان معتقدند که لفظ جلاله اصلاً مشتق سپس در اثر غلبه استعمال علم برای معبود به حق گردیده است.
و این روایت دلالت بر وجه دوم میکند، چه روایت صریح است در اینکه " الله " از کلمه " إله " گرفته شده است و " إله " بر وزن (فعال) یا اسم است بمعنی مفعول یعنی معبود یا فعل است از (إله) بفتح لام بمعنی (عبد) بمناسبت اینکه خداوند معبود است یا از " إله " بکسر لام بمعنی (سکن) بمناسبت اینکه دل‌های

بندگان به خدا سکونت و آرامش پیدا میکند یا از "إله" بمعنی (فزع) بمناسبت اینکه عابد بسوی پروردگار پناه مبرد یا از (إله الفصیل) بمعنی قرب و تضرع بچه شتر است نسبت به مادر خود، بمناسبت اینکه بندگان با تضرع خود را به حق نزدیک می نمایند یا از "إله" به معنای (تحیر) بمناسبت اینکه دانشمندان در حقیقت ذات پروردگار

متحیر و سرگردانند. بعضی گفته اند از "وله" به معنای (تحیر) مشتق است. برخی گویند

از (لاه) به معنای (ارتفع) مشتق است بمناسبت اینکه خداوند برتر از مشابَهت ممکنات است.

بعضی گفته اند از (لاه یلوه) بمعنی "احتجب" مشتق است بمناسبت احتجاب ذات خدا از عقول بشر.

ظاهر روایت اینست که از (إله) بمعنی (عبد) مشتق است به هر حال هنگامیکه الف و لام بر (إله) اسمی یا (إله) فعلی افزودند همزه اش را از نظر تخفیف انداختند یا آنکه اول همزه را انداختند و عوض همزه الف و لام آوردند تا الله شد.

پس از مقدمه توجه خوانندگان را به بیانی که مرحوم مجلسی در ذیل روایت ذکر کرده جلب منماییم.

مقصود از جمله (واله مالوه) لازم دارد ظاهراً استدلال بر مغایرت بین اسم و مسمی نیست. بلکه مقصود اینست که کلمه (إله) به جوهره دلالت میکند بر وجود معبودی که آن را پرستش میکنند. یا آنکه (إله) بمعنی معبود است. یا آنکه این اسم اقتضا دارد که پروردگار معبود باشد. سپس به بیان عدم جواز پرستش لفظ پرداخته

پس از آن با جملات بعد بر مغایرت بین اسم و مسمی استدلال فرموده است. و محتمل است که مقصود از این جمله استدلال بر مغایرت بین اسم و مسمی باشد به این بیان که این لفظ دلالت بر معنی دارد و بالبداهه دال مغایر مدلول میباشد، بنابراین احتمال ممکن است آنچه بعد فرموده تحقیق دیگری باشد، و ممکن است تتمه همین دلیل مغایرت باشد و توالی فاسده عقیده کسانی را که قائل به اتحاد اسم با مسمی میباشند توضیح داده باشد به این شرح که: چون عقل حاکم به مغایرت بین

اسم و مسمی است، هر کس این حروف را به توهّم اینکه ذات معبود، عین این حروف

است معبود خود قرار دهد، چیز ثابت و اصیلی را عبادت نکرده است، زیرا که این اسماء استقرار و بقاء وجودی ندارند مگر به تبعیت نقوشی که در الواح با نفوس منتقش

مگردد. و چنانچه معبود را مجموع اسم و مسمی قرار دهد مشرک خواهد بود و با خدا غیر او را در عبادت شریک قرار داده است. و اگر فقط مسمی و ذات خالص را پرستش نماید موحد حقیقی.

و محتمل است که مراد از مألوه (من له الاله) باشد چنان که از بعضی روایات همین معنی استفاده میشود مانند فرمایش معصوم که مفرماید: "کان الها اذلا مألوه وعالما اذ لا معلوم". بنابراین، این جمله دلیل مغایرت بین اسم و مسمی است، و وجه استدلال اینست که اسم "إله" اقتضای نسبت بمألوه و غیر را دارد و بدون غیر این مفهوم محقق نشود در صورتی که مسمی احتیاج به غیر ندارد پس اسم غیر مسمی است.

سپس به دو وجه دیگر استدلال بر مغایرت فرموده:

"الف" - خداوند اسماء متعدد دارد اگر اسم خدا عین مسمی باشد تعدد آلهه لازم آید، چه بدیهی است که این اسماء با یکدیگر مغایرت دارند با اینکه ذات "الله" یکی است.

"ب" - نان نام چیزی است که مأكول است و معلوم است که لفظ نان مأكول نیست و همچنین بقیه اسماء.

در پایان این بیان فرموده که بعضی گفته‌اند منظور از اول خبر تا آخر خبر بیان مغایرت بین مفهومات عرضیه‌ی است که موضوعات این اسماء میباشند و ذات پروردگار مصداق این مفهومات است. و معنای جمله (واله مألوهی لازم دارد) اینست که معنای مصدری اقتضا میکند که در خارج موجودی که ذات او معبود حقیقی است باشد، زیرا که مفهوم اسم غیر مسمی است و مفهوم معبود غیر مصداق معبود است و مصداقش عبارت از مسمی و ذات خدا است که هستی محض و وجود صرف

بدون ماهیت است. پس تمام مفهومی‌های اسماء و صفات از ذات حق خارج می‌باشند. و صدق مفهوم اسماء و صفات بر ذات خدا از قبیل صدق ذاتیات بر ماهیت نیست، زیرا که خداوند از ماهیت منزّه است. و مانند صدق عرضیات بر معروض نیست، چه این مفاهیم قیام بذات حق ندارند و عارض بر ذات نیستند، لکن ذات حق با وحدت و بساطتش منشأ انتزاع این مفهومات می‌باشد و این مفاهیم منتزعه به خدا اطلاق می‌شود. پس مفاهیم متعدد و متکثر و همه مغایر با وجود حق می‌باشند. و اگر عین ذات حق باشند تعدد آله لازم آید.

یادآوری سودمند - متکلمین در اینکه آیا اسم خدا عین مسمی است یا غیر او اختلاف کرده اند اکثر " اشاعره " قائل شده اند به اینکه اسم خدا عین مسمی است. " امامیه " و " معتزله " قائل به مغایرت می‌باشند. و اخبار و روایات مذهب امامیه

و معتزله را تأیید می‌کند. و چون قول بعینیت به ظاهر بسیار سست منماید گو اینک کلمات اشاعره صریح و قابل توجیه نیست مع ذلك بعضی در مقام تأویل و توجیه گفتار آنان بر آمده اند:

" شارح مقاصد " گفته است اسم عبارتست از لفظ مفردی که برای معنی وضع شده باشد و این تعریف شامل اقسام کلمه می‌شود در صورتی که قید استقلال و مجرد از زمان را ضمیمه نکنیم. و با قید استقلال معنی و مجرد از زمان مقابل فعل و حرف خواهد بود و مسمی عبارتست از معنایی که اسم برای آن وضع شده و تسمیه

عبارتست از اختصاص دادن لفظی به معنایی، و گاهی از تسمیه معنای نامبردن چیزی را اراده می‌کنند. علی‌ایحال تردیدی در مغایرت امور سه‌گانه (اسم و معنی و تسمیه) نیست و نیازمند به توضیح نمی‌باشد. فقط چیزی که محتاج به توضیح است مذهب بعضی

از اصحاب ما است که اسم را نفس مسمی قرار داده اند و فرمایش شیخ اشعری است

که گفته است اسماء الهی سه گونه‌اند:

- ۱ - اسمی که عین مسمی است مانند " الله " که دلالت بر ذات می‌کند.
- ۲ - اسمی که غیر مسمی است مانند " خالق " و " رازق " یعنی اسمائی که

دلالت بر فعلی از افعال الهی میکند.

۳ - اسمی که نمیتوان گفت عین مسمی است و نمیتوان گفت غیر اوست مانند عالم و قادر و هر اسمی که دلالت بر صفتی از صفات خدا منماید.

اما تسمیه، غیر اسم و مسمی است. سپس شارح مقاصد توضیح داده و گفته است که مراد اشاعره از تسمیه لفظ و از اسم مدلول و مفهوم اوست چنان که مراد به وصف، لفظ واصف، و مراد به صفت، مدلول لفظ است، و مراد اصحاب از مدلول مدلول

مطابقی است. بدین جهت بطور اطلاق گفته‌اند که اسم عین مسمی است، چه مقطوع است که مدلول خالق چیزی است که دارای خلق است و مدلول خالق خود خلق نیست، و مدلول عالم چیزی است که دارای علم است نه خود علم، ولی شیخ مدلول را اعم از مطابقی قرار داده و در اسماء صفات معانی مقصوده را اعتبار کرده و گفته است مدلول خالق خلق است و خلق غیر ذات است و مدلول عالم علم است و علم نه عین ذات است و نه غیر ذات.

به هر جهت منظور از نقل قول " شارح مقاصد " اینست که خوانندگان محترم از گفتار اشاعره اطلاع یابند. چنان که از گفتار شارح مقاصد استفاده میشود بعضی از اشاعره تمام اسماء الهی را عین مسمی دانند و بعضی پاره‌یی از اسماء را عین مسمی دانند. و روایات اهل بیت عصمت و طهارت صریح در مغایرت اسم با مسمی است و بهترین روایتی که مغایرت اسم را با مسمی با دلیل و برهان بیان کرده است همین روایت هشام است. روایات دیگر هم در این زمین وارد است و ما به ذکر یکی از آنها اکتفا منماییم:

" ثقة الاسلام کلینی " در " کتاب اصول کافی " بسند خود از " امام صادق (ع) " روایتی آورده که خلاصه آن به فارسی چنین است:

" امام صادق (ع) " فرمود هر کس خداوند را به توهّم پرستش کند کافر است یعنی بدون اینکه یقین بوجود او و صفاتش داشته باشد یا اینکه توهّم کند که خداوند به وهم ادراک میشود و محدود به حدود وهم اسم. و هر کس اسم خدا را

پرستش نماید نه ذاتش را که مسمی است یعنی حروف با مفاهیم اسماء را که به آنها از ذات تعبیر میشود همانا کافر است چه مفهوم موجودی است ذهنی که از ذات خداوند بوسیله آن تعبیر میشود و بدیهی است که موجود ذهنی مغایر با واجب - الوجود و خالق است، زیرا مفهوم ذهنی مخلوق ذهن است. و هر کس اسم و معنی هر دو را پرستش کند همانا مشرک است و کسانی که معنی یعنی ذات خدا را پرستش کنند و اسماء و صفاتی را که خداوند خود را بدانها موصوف ساخته بر خدا اطلاق نمایند و عقد قلبی صادق و جازم بوجود خدا والهیته داشته باشند و به زبان در آشکار و نهان اقرار و اعتراف کنند اینان به حقیقت اصحاب امیر المؤمنین علی (ع)

مباشند. و در حدیث دیگر چنین است: اینان مؤمنین حقیقی میباشند.

(۳)

روایتی که هشام بن الحکم راجع به نبوت نقول کرده "ثقة الاسلام کلینی" در "کتاب اصول کافی" در باب اضطرار به حجت روایتی از "هشام بن الحکم" آورده که خلاصه اش به فارسی چنین است:
"هشام": "زندیقی" از "امام صادق" (ع) پرسید از کجا پیمبران و فرستادگان را اثبات میکنی یعنی چه دلیلی بر اثبات نبوت داری؟
"امام": هنگامی که ثابت کردیم که برای ما آفریدگاری است که برتر از ما و تمام مخلوقات است یعنی در حقیقت و صفات بما شباهت ندارد و این آفریدگار حکیم و برتر از آنست که کار عبث و بیهوده از او صادر شود و مردم بتوانند او را مشاهده کنند یا با او تماس جسمانی بگیرند و با وی مصاحبت نموده سخن بگویند و احتجاج کنند و او هم با ایشان سخن گفته احتجاج نماید، ثابت میشود که لازم است

برای آن خدا سفرائی در میان مردم باشد که زبان او باشند و مقاصد او را به بندگان برسانند و آنان را به مصالح و منافع خود راهنمایی نمایند و آنچه وسیله بقائشان و نیز آنچه سبب نابودیشان است برای آنان بیان کنند. پس به این بیان وجود و سائطی از

طرف پروردگار حکیم که آمر و ناهی باشند و مقاصد او را به خلق برسانند ثابت مگردد.

و ایشان پیمبران و برگزیدگان از مخلوق خدا و حکیمانی میباشند که آنان را به حکمت تربیت نموده و پرورش داده و به حکمت برانگیخته است. اینان با آنکه در ساختمان ظاهر به مردم شباهت دارند در هیچ يك از احوال و اخلاق با مردم شرکت ندارند. به حکمت از طرف پروردگار نیرومند و مویدند سپس وجود چنین سفیر یا این

آمر و ناهی و مدیر جامعه بشر در هر عصر و زمانی بوسیله دلائل و براهینی که انبیا با خود دارند ثابت میشود برای اینکه زمین از حجتی که نشانه‌ی همراهش باشد که بر صدق گفتار و عدالتش دلالت کند خالی نگردد.

بیان - " مرحوم مجلسی اعلی الله مقامه " در کتاب " مرآت العقول " در شرح این خبر بیانی دارد که خلاصه آن را برای خوانندگان محترم نقل میکنیم: " امام " با این اشاره به برهانهای متعددی فرموده که ما دو وجه جامع از آنها را ذکر میکنیم:

۱ - هنگامی که وجود آفریدگار حکیم ثابت شد و مسلم است که حکیم کار عبث نمکند ناگزیر باید بندگان را موظف به عبادت و اطاعت فرماید تا بوسیله شناسایی

و پرستش خدا به کمالات نفسانی و پادشاهی جاودانی برسند. و چنانچه از مکلف ساختن آنان خودداری نماید آفرینش ایشان لغو خواهد بود، چه هر دانشمندی مداند که لذائد این جهان آمیخته به انواع محنتها و آلام است و این لذائد آمیخته به آلام و زود گذر شایسته نیستند که هدف و غایت آفرینش و نظام جهان باشند. و چون معرفت پروردگار جز از راه وحی برای بندگان میسر نیست، چه خداوند در حقیقت و صفات با بندگان مشابهت و مشارکت ندارد تا او را از راه مقایسه به خود

بشناسند چنان که امثال و نظائر خود را از طریق مقایسه می‌شناسند و به وسیله هیچ يك

از حواس هم نتوانند بذات اقدسش دسترسی یابند تا از طریق احساس وی را دریابند. و عقول بشر برای درك اخلاق فاضله و اعمال صالحه که موجبات کمال و قرب به اوست کافی نیست و برای معرفت و شناخت موجبات کمال و قرب هم نیازمند به وحی

الهی میباشند.

و گرفتن حقایق از طریق وحی برای همه بندگان ممکن نیست، چه مناسبت ویژه‌ی بین مبدأ و گیرنده وحی لازم است تا آنچه از جانب مبدأ افاضه میشود ادراک نماید. لذا پروردگار عالم باید عده‌ی از بندگان را انتخاب کند که از نظر روحانیت و پاکیزگی از کثافات و آلودگیهای جهان بشریت مناسبت و ارتباط با مبدأ اعلی دارند، و بدین جهت میتوانند بطور روحی، حقایق را از پروردگار جهان بگیرند.

و از نظر کسوت بشریت مشابهت و مشاکلت صوری با مردم دارند و بدین جهت میتوانند با آنان معاشرت و آمیزش نموده وحی را به ایشان برسانند.

بعلاوه اگر بنا شود هر یک از بندگان مستقیماً مورد وحی واقع شوند قابلیت تشخیص وحی رحمانی را از شیطانی ندارند و نمیتوانند بفهمند که مبدأ وحی ایشان خداوند جهان است یا شیطان به خلاف اینکه وحی را از فردی از افراد بشر که به ظاهر

مانند خود آنهاست بشنوند و به وسیله معجزات و خرق عادات صحت و سقم آن را تشخیص دهند.

از این مقدمات نتیجه میشود که ناگزیر باید بین خدا و بندگان سفرائی وجود داشته باشند. و نیز لازم است که این سفراء از نوع بشر باشند. و نیز لازم است که با

وجود مشابهت صوری از نظر خلقت و ترکیب، در احوال و اخلاق با آنان مخالف یعنی از ردائل اخلاق و حالات و صفات نکوهیده پاکیزه باشند و جنبه روحانیت آنان غالب باشد تا به عالم روحانیت شباهت داشته و با آن عالم مناسبت داشته باشند. و دارای قوه عصمت بوده بوسیله معجزات و خرق عادات مؤید باشند تا وجودشان برای دیگران حجت باشد.

۲ - حکما در اثبات نبوت برهانی دارند که مبتنی بر مقدماتی بدین شرح است:
" الف " - ما را آفریدگاری است توانا.

" ب " - آفریدگار جسم و جسمانی و مادی نیست. و برتر از اینست که با چشم سر یا یکی از حواس ظاهری ادراک و احساس شود.

" ج " - حکیم است یعنی بخیر و منفعت نظام جهان دانا و به طرق

صلاح مردم در زندگی و ادامه حیات آگاه است.
" د " - مردم در معاش و معاد خود نیازمند به مدیر و مدبری که کارهای آنان را اداره نموده طریق زندگی دنیا و نجات از عذات آخرت را بدیشان بیاموزد
مباشند.

چه پر واضح است که انسان مانند حیوان به تنهایی نمیتواند زندگی خود را اداره نماید

بلکه ناگزیر نیازمند به تشریک مساعی هممنوع خود میباشد که ضروریات زندگی را به معاونت ایشان تهیه نماید مثلاً یکی زراعت کند دیگری گندم آرد کند، سومی نان بپزد، چهارمی جامه بدوزد، پنجمی خانه بسازد، ششمی آهنگری، هفتمی نجاری کند. و بدین منوال هر فردی متصدی رفع قسمتی از نیازمندیهای نوع باشد تا آنکه اجتماع بشر صورت پذیرد و بدین جهت ناگزیرند که از نظر روابط اجتماعی و معاملات

و مناکحات و سایر معاونتها و شرکتهای قوانینی داشته باشند که حدود و حقوق هر يك را معین نماید.

خلاصه آنکه بقاء انسانی نیازمند به مشارکت و معاونت افراد با یکدیگر است و مشارکت و معاونت ناگزیر از معامله و مبادله و ارتباطات است و معامله و مبادله باید بر اساس قانون عدلی باشد و قانون عدل، مقنن عادل لازم دارد. و روا نیست که در اجتماعی مردم به نظریات و هوی و هوسهای خود واگذار شوند، چه در این صورت

اختلاف و هرج و مرج بر آن جامعه حکومت خواهد کرد زیرا هر يك از افراد آنچه به نفع اوست عدالت و آنچه به زیان اوست ستم پندارد.

و به حکم ضرورت مقنن باید از نوع بشر باشد و ملك برای این معنی صلاحیت ندارد، زیرا که قوای اکثر مردم قادر بر دیدن ملك نیست مگر آنکه به صورت بشر متشکل شود و فقط عده مخصوصی که انبیا هستند به نیروی قدسی و روحانی
متوانند

ملك را به بینند و بر فرض اینکه ملك به صورت بشر ظاهر شود و همه او را مشاهده کنند (چنان که جبریل به صورت دحیه کلیبی ظهور میکرد) امر بر مردم مشتبه شود و بین ملك و بشر فرق نگذارند چنان که خدا فرموده " ولو جعلنا ملكا لجعلناه رجلا و

لبسنا علیهم ما یلبسون "

از این مقدمات نتیجه میشود که ناگزیر مقنن باید بشر باشد. و بدیهی است که باید دارای امتیاز و خصوصیتی باشد که دیگران فاقد آن باشند تا آنکه مردم - بدانند که مقنن واجد کمالی است که خودشان فاقد آن میباشند و این امتیاز و خصوصیت

بوسیله معجزات تحقق پذیرد.

و نیازمندی بشر به چنین واسطه و سفیر از نظر بقاء نوع بمراتب بیشتر از نیازمندی آنان به اموری است که در بقاء نوع انسانی ضرورت ندارد از قبیل ابرو و مژگان و گود

بودن قدمهای انسان از داخل و جز این از اعضائی که بعضی برای زینت و بعضی برای

آسان شدن کارها و حرکات اعضا و جوارح است. و وجود سفیر شایسته برای قانون گزاری

ممکن و تأییدش به آیات و معجزات که موجب اذعان بندگان به نبوت اوست نیز ممکن میباشد و آفریدگاری که منافع غیر لازم را در آفرینش رعایت کرده چگونه ممکن

است از این منفعت اساسی و مهم که برای بقاء نسل بشر ضرورت دارد خودداری نماید.

از تمام مقدمات بالا مطالب زیر نتیجه میشود:

۱ - وجود پیمبر و سفیر لازم است.

۲ - سفیر باید انسان باشد.

۳ - سفیر باید دارای مزیت و خصوصیتی باشد که دیگران فاقد آن باشند و آن مزیت همان معجزات و خارق عادات است.

۴ - لازم است که آن سفیر قونینی را برای مردم به اذن و وحی پروردگار تشریح کند و اصولی را به آنان بیاموزد. و اولین اصلی که تعلیمش لازم است اینست که خداوند را به ایشان بشناساند و به آنان بهفماند که جهان را صانعی است یگانه و توانا

و پیمبر بنده و فرستاده اوست و خداوند جهان واقف به آشکار و نهان است و بر بندگان

اطاعت امرش لازم است و برای فرمانبران بهشت و برای سرکشان آتش دوزخ آماده فرموده است تا مردم قوانین و احکام او را از جانب خدا بدانند و با حس انقیاد و اطاعت

تلقی کنند. و آنچه گفته شد تصریحا و تلویحا در روایت بیان شده است. و جمله: سپس وجود چنین سفیر یا این آمر و ناهی و مدیر جامعه بشر...)



(۲۰۰)

محتمل است که راجع به نبوت خاصه باشد. یعنی از مقدمات قبل نتیجه شد که وجود

پیمبر در هر عصر و زمانی لازم است ولی طریق تعیین شخص پیمبر در هر عصر و زمان

مانند زمان موسی و عیسی و محمد (ص) که عبارت از نبوت خاصه است قبلا بیان نشده و با این جمله امام من خواهد طریق تشخیص پیمبر را بیان کند و خلاصه بیان اینست که: نبوت خاصه بوسیله دلائل و براهین یعنی معجزات و خارق عادات و غالب

بودن مدعی نبوت در علم بر اهل زمان ثابت میشود.

و محتمل است که منظور از جمله مزبور اثبات امامت باشد یعنی از مقدمات بالا دو چیز استفاده میشود:

۱ - لزوم بعثت انبیاء.

۲ - وجود راهنما و مدیر اجتماع بشری و آمر و ناهی که عبارت از امام است در هر عصر و زمان.

و طریق شناسائی امام تعیین و تنصیص و معرفی پیغمبر است. و ضامن صحت تنصیص و گفتار پیغمبر راجع به معرفی امام همان معجزاتی است که بوسیله آنها نبوت

پیغمبر ثابت شده است. پس با معجزات پیمبر دو چیز ثابت میشود: نبوت خودش و امامت کسی که از طرف او تعیین و معرفی میگردد.

و مراد از نشانه صدقی که باید همراه امام باشد، همان نص پیغمبر است. یا مراد اینست که دلیل اثبات وجود امام در هر عصر و زمان همان دلیل اثبات نبوت است یعنی با همان ادله و براهین عقلی که لزوم بعثت پیمبران را اثبات میکنیم لزوم نصب و تعیین امام را نیز اثبات منماییم.

(۴)

روایتی که راجع به اختیار و آزادی بشر

بوسیله هشام بن الحکم رسیده است

"علام مجلسی" قدس سره در جلد سوم بحار الانوار در باب اختیار و استطاعت روایتی از "هشام بن الحکم" آورده که خلاصه آن به فارسی چنین است:

" هشام ": " زندیقی " از " امام صادق (ع) " پرسید مرا خبر ده از خدای عز و جل با اینکه قدرت داشته همه مردم را مطیع و موحد بیافریند چرا آنان را اینطور نیافرید؟

" امام ": اگر همه را مطیع مآفرید در طاعت مجبور بودند و پاداشی برای ایشان نبود، چه در این صورت طاعت، عمل آنان شمرده نمشد و بهشت و دوزخ بعنوان پاداش و کیفر معنی نداشت. لکن آنان را مختار آفریده و به طاعت امرشان فرموده و از نافرمانی و معصیت بازشان داشته و به وسیله پیمبران و کتب آسمانی عذر

و بهانه آنان را قطع و حجت را بر ایشان تمام کرده است. و نتیجه‌اش اینست که چنانچه راه اطاعت پیمایند طاعت، کار ایشان و بدیشان مستند باشد و سزاوار پاداش باشند. و چنانچه راه نافرمانی پیمایند معصیت، کار آنان و بدیشان مستند باشد و سزاوار کیفر باشند.

" زندیق ": پس کار خوب و شایسته بنده و همچنین کار زشتش کار اوست؟
" امام ": کار نیک کار بنده است و خداوند به او امر فرموده و کار بد هم کار بنده است و خداوند از آن نهی فرموده است.

" زندیق ": مگر کار بنده بوسیله آلات و اعضا و جوارح و نیروهایی نیست که خدا به او داده است.

" امام ": چرا بوسیله آلت و نیروی خدا داده است لکن بنده با همان وسیله‌یی که کار خوب انجام میدهد قادر است کار بدی را که خداوند از آن نهی فرموده انجام دهد.

" زندیق ": پس چیزی از مقدمات عمل به بندگان واگذار شده است؟
" امام ": پروردگار از چیزی نهی نفرموده مگر اینکه مداند که بنده قادر به ترکش میباشد. و به چیزی امر نفرموده مگر اینکه مداند که بنده قادر به فعلش می باشد، چه ظلم و ستم و عبث و بیهوده و تکلیف ما لا یطاق نسبت به ساختش روا نباشد.
و اگر امر به چیزی فرماید که بنده قادر به انجامش نباشد و نهی از چیزی فرماید که

بنده قادر بر ترکش نباشد امر و نهی عبث بعلاوه از نظر تکلیف ما لا یطاق ظلم و ستم به بنده خواهد بود.

"زندیق": آیا هر که کفر را اختیار نماید قدرت بر ایمان دارد و برای پروردگار در ترک ایمان بر او حجت است؟

"امام": خداوند همه بندگان را قابل برای اسلام و قادر بر آن آفریده و آنان را امر به ایمان و نهی از کفر فرموده عنوان کفر بواسطه انتخاب کفر بر کافر عارض میشود و هنگام خلقت، خداوند او را کافر نیافریده. یعنی عنوان کفر در نهاد و آفرینش کافر نیست تا مجبور بکفر باشد بلکه انتخاب کفر پس از بلوغ و رسیدن به زمانی است که حق بر او عرضه شده و حجت بر او تمام شده است و پس از شناختن

حق، او را انکار نموده است و به سبب انکار کافر شده است.

"زندیق": آیا ممکن است که خداوند برای بنده شر مقدر فرموده باشد مع ذلك در حالی که قدرت بر خیر ندارد امر بخیر و بر ترک خیر عذابش فرماید.

"امام": از نظر عدل و رأفت پروردگار سزاوار نیست برای بنده شر مقرر و مقدر فرماید و صدور شر را از وی خواسته باشد سپس با اینکه مداند استطاعت بر خیر ندارد و ترک شر برایش مقدور نیست او را امر بخیر فرماید و به ترک خیر معذبش گرداند.

"یادآوری سودمند" - "نظر به اینکه این روایت، مذهب جبر را صریحا ابطال و امر بین الامرین را تلویحا اثبات نموده مناسب به نظر می‌رسد که توضیحاتی در اطراف

مسأله جبر و تفویض و امر بین الامرین به نظر خوانندگان گرامی برسانیم:

مسأله اعمال ارادی بشر از نظر جبر و اختیار و امر بین الامرین از مسائل

مهم اسلامی و از موضوعات پیچیده ای است که همواره بین فرق مختلفه اسلام از امامیه و معتزله و اشاعره مورد بحث و گفتگو بوده و یکی از مبانی انشعاب و افتراق مسلمین شمرده میشود و دانشمندان در این موضوع نظریه‌های مختلفی اظهار کرده کتابها و رساله‌هایی راجع به آنان نوشته‌اند و عمده نظریه‌ها را در سه نظریه زیر میتوان خلاصه کرد:

" الف " - اعمالی که از بشر صادر میشود مستند به خدا و قدرت اوست و قدرت بشر هیچ تأثیر و دخالتی در وجود اعمالش ندارد و بشر فقط بمنزله آلتی است که نجار در کارهای صنعتی به کار میبرد و از این نظریه در لسان اهل علم " بجبر " تعبیر میشود و صاحبان این نظریه دو فرقه‌اند:

۱ - " جبریه جهمیه " که پیروان " جهم بن صفوان " میباشند، اینان معتقدند که برای بشر هیچ گونه تأثیر و دخالتی در اعمالشان نیست و بین حرکت دست مرتعش و دست سالم فرقی نمیشد و همچنین بین حرکت کسی که از نردبان بالا میروند و کسی که از نردبان سقوط میکند فرقی نیست.

۲ - " اشاعره " - که پیروان " ابو الحسن اشعری " میباشند به نظر ایشان عقیده جهمیه بسیار مفتضح رسیده به خیال خود آن نظریه را تا حدی تعدیل نموده اند و قائل به کسب شده اند و میگویند: گر چه اراده و قدرت بشر تأثیری در افعال ارادی وی ندارد لکن چون وقوع اعمال مقارن با اراده و قدرت بشر است به ملاحظه قیام اعمال بشر نظیر قیام عرض به معروض برای وی در افعالش کسب و اکتساب قائلند و همانطوریکه عرض را به معروض نسبت میدهند مثل نسبت دادن سفیدی به جسم سفید، اعمال را هم به بشر نسبت میدهند و پر واضح است که عنوان کسب با اعتراف

به اینکه قدرت و اراده بشر هیچ دخالتی در وجود اعمالش ندارد دردی را دوا نمیکند.

" ب " - اعمالی که از بشر صادر میشود مستند به قدرت اوست و بشر در اعمالش استقلال و آزادی کامل دارد و برای قدرت خدا به هیچ وجه دخالت و اثری در اعمال

او نیست و از این نظریه " به تفویض " تعبیر میشود. و تفویض به چند معنی دیگر هم اطلاق شده است:

۱ - پروردگار اختیار امر و نهی را به بندگان واگذار کرده و هر چه بخواهند انجام دهند آزادند و هیچ امر و نهی راجع به کارهای ایشان از طرف پروردگار وجود

ندارد و امام در روایت هشام این معنای از تفویض را با جمله (و لکن مختارشان آفرید و به اطاعت امرشان فرمود و از معصیت بازشان داشت) و با جمله (کار نیک کار

بنده است و خدا به آن امر فرموده و کار زشت کار بنده است و خدا از آن نهی فرموده)

(۲۰۴)

ابطال فرموده و در روایات دیگر صریحا این معنی مردود و باطل معرفی شده چنان که

در آیه نزدیکی در ضمن معنی امر بین الامرین بعضی از آن روایات را به نظر خوانندگان

خواهیم رسانید.

۲ - مقاله غلات و آن عبارت از این است که پروردگار عالم کلیه امور جهان آفرینش را به پیغمبر و ائمه واگذار کرده حتی زندگی و مرگ و ارزاق و سایر شئون مخلوق را به آنان تفویض کرده است و این معنی هم از طرف ائمه تکذیب و ابطال شده است.

مرحوم مجلسی را در موضوع تفویض به پیغمبر و ائمه سخنی است که لازم است برای روشن شدن ذهن خوانندگان محترم خلاصه گفتار وی را یادآور شویم: " بدان که تفویض بر چند معنی اطلاق شود که بعضی بر ائمه روا نیست و بعضی رواست:

۱ - مانند تفویض در خلق و رزق و تربیت و میراندن و زنده کردن، چون مردمی گفته‌اند که خداوند آنان را آفرید و امور آفرینش را بدانها سپرد پس آنها بیافرینند و روزی دهند و زنده کنند و بمیرانند و این خود دو معنی دارد:

الف - اینکه این کارها را به نیرو و خواست خود کنند و این امور به حقیقت عمل آنان باشد، این تفویض کفر صریح و ادله عقلیه و نقلیه بر امتناع و بطلان آن وارد است و هیچ خردمندی در کفر معتقد به آن تردید نکند.

ب - اینکه چون آنان بخواهند مقارن خواست ایشان خداوند این کارها را انجام دهد چون شق القمر و زنده کردن مردگان و اژدها ساختن عصا و معجزات دیگر که همه به نیروی حق باشد ولی مقارن خواست آنان برای اثبات صدق آنان در دعوی خود، این معنی مخالف عقل نیست که خدا آنان را کامل آفریده و مصالح نظام عالم را بدانان الهام کرده باشد و هر چه بخواهند بیافرینند ولی اخبار بسیاری که ما در بحار آورده ایم در غیر مورد معجزات مخالف آن است و چون دلیلی ندارد اعتقاد

بدان بر اساس جهل است و روا نیست. و اگر بعضی از اخبار بر آن دلالت کند همچون

خطبة البیان و امثال آن اعتباری به آن نیست زیرا این گونه اخبار در کتابهای غلات

و هم کیشان آنان است با اینکه ممکن است مقصود از این اخبار بیان این باشد که ائمه علت غایی ایجادند و خدا آنها را در آسمان و زمین مطاع نموده حتی جمادات از آنان فرمانبرند و هر چه خواهند خدا انجام دهد ولی در عین حال جز آنچه خدا خواهد نخواهند. و آنچه از اخبار رسیده است که ملائکه و روح برای هر امری بر آنان نازل میشوند و هر فرشته‌یی برای کاری فرود آید اول بار نزد آنان رود برای این نیست که آنان در این امور دخالتی دارند یا با آنها مشورتی میشود بلکه صرفاً برای احترام و اظهار مقام آنان است. سپس مرحوم مجلسی اخباری برای اثبات این موضوع نقل کرده است.

۲ - تفویض در امر دین و این هم به دو معنی است:

الف - اینکه خدا اختیار کامل به پیغمبر و ائمه داده است که بدون وحی و الهام از خدا هر چه را بخواهند حلال یا حرام کنند یا آنچه وحی شده تغییر دهند. این معنی از تفویض باطل است و عاقلی بدان قائل نیست، زیرا پیغمبر برای بیان حکمی روزها انتظار وحی میبرد و از خود نظری نداشت و خدا هم فرمود: از هوی نفس سخن نمگوید و گفتارش جز وحی نیست.

ب - چون خدا پیمبرش را کامل آفرید تا آنجا که جز حق و صواب اختیار نمکرد و در هر موضوعی جز خواست خدا چیزی بخاطرش نمرسد تعیین بعضی از امور را مانند افزایش در رکعت های نماز واجب و تعیین نافله های نماز و روزه و بهره

جد و دیگر امور را به دو تفویض کرد برای اظهار شرافت و مقامش نزد خود، ولی این

تعیین هم منحصر با وحی بوده و اختیار او هم به الهام و باز هم اختیار او با وحی جدید

امضاء و تأکید مشده و این مانع عقلی ندارد و نصوص فراوانی هم بدان دلالت دارد و کلینی و اکثر محدثین بدان قائلند اگر چه کلام صدوق نمایش مخالفت با این عقیده را دارد ولی ممکن است حمل بر نفی معنی اول شود، زیرا او در کتب خود اکثر اخبار داله بر ثبوت معنی دوم را روایت کرده و معترض تأویل آنها نشده و در کتاب فقیه گفته است: "خدا عز وجل امر دین خود را به پیغمبرش تفویض کرده و تعدی از حدود خود را به دو تفویض نکرده".

۳ - تفویض امور مردم بدانها از قبیل سیاست و تأدیب و تکمیل و تعلیم و امر به اطاعت خودشان در آنچه خوش دارند و بد دارند و در آنچه صلاح دانند و صلاح

ندانند و منظور از حدیث اول باب تفویض اصول کافی همین است و این معنای درستی

است که اخبار و حکم عقل بر آن دلالت دارند.

۴ - تفویض بیان علوم و احکام به آنها طبق آنچه صلاح بدانند از نظر اختلاف عقل و فهم مردم و یا از نظر تقیه و مقتضیات زمان پس برای بعضی از مردم احکام واقعیه را بیان میکنند و بعضی را به تقیه جواب میدهند و در برابر بعضی سکوت مینمایند و تفسیر آیات و بیان معارف را مطابق افق ادراک سؤال کنندگان بیان میکنند و حق دارند جواب سؤالی را بدهند و به سؤالی پاسخ ندهند چنان که در اخبار بسیاری است

که بر شما لازم است برسید و بر ما لازم نیست پاسخ دهیم و اینها همه طبق مصالح وقت است که خدا آنان را رهنمائی منماید چنان که خبر ابن اشیم و غیره بر این معنی

دلالت دارد و شاید تخصیص این موضوع به پیغمبر اسلام و ائمه (ع) برای این است که با این وسعت برای انبیاء و اوصیاء دیگر میسر نبوده است و آنها مکلف به تقیه

نبوده اند و مبیایست حق را بگویند و تحمل ضرر بنمایند گر چه ملاحظه عقل مردم و وظیفه آنها هم بوده است و تفویض به این معنی هم حق و به اخبار مستفیضه ثابت است و ادله عقلیه هم گواه آن است.

۵ - اختیار در حکم به ظاهر شرع یا موافق آنچه از حق و واقع دانند از الهام خداوند نسبت به هر واقعه‌یی و این یکی از توجیهاات روایت ابن سنن است یعنی روایت هشتم باب تفویض اصول کافی.

۶ - تفویض در بخشش و منع مالی، زیرا خدا زمین را با هر چه در آن است برای آنها خلق کرده و انفال و خمس و صفایای غنیمت را هم از آن آنها نموده است و آنان

حق دارند هر چه را بخواهند به کسی بخشند و حق دارند منع کنند و این معنی هم حق

و از بسیاری از اخبار ظاهر است. و چون تو بدانچه یادآور شدیم احاطه کردی و معانی تفویض را فهمیدی فهم اخبار این باب بر تو آسان میشود و ضعف قول کسی را که مطلقاً تفویض را نفی کرده درک میکنی که چون معانی تفویض را درست



(Y·Y)

درك نكرده بطور اطلاق منكر تفويض شده (پايان گفتار مرحوم مجلسی).
 (ج) - نظريه‌است كه از دو طرف افراط و تفريط (جبر و تفويض) بيرون
 و در حد وسط قرار گرفته است و آن نظريه در لسان اخبار و دانشمندان دينی به امر
 بين الامرین ناميده شده و مبتكر اين نظريه اهل بيت عصمت و طهارت مباحثند
 و قبل از ابتكار اين نظريه دانشمندان چنين ميپنداشتند كه بين جبر و تفويض
 واسطه و منزله‌ای نيست و پس از اظهار اين نظر از ناحيه گنجوران و وحی، دانشمندان
 درصدد بر آمدند كه افكار خود را با اين نظريه تطبيق نمايند لذا برای امر
 بين الامرین از ناحيه دانشمندان تفسيرهایی شده كه بعضی از آنها با مذاق و بيانات
 مبتكرين اين نظريه سازگار نيست. به هر جهت ما اولاً رواياتی را كه بطور اجمال
 جبر و تفويض را ابطال و امر بين الامرین را اثبات ميكنند از نظر خوانندگان ميگذرانيم
 سپس تفسيرهایی كه برای اين نظريه بيان شده ياد آور ميشويم و نيز رواياتی را
 كه از اهل بيت در مقام بيان معنی امر بين الامرین رسيده است ذكر منمائيم.
 اما رواياتی كه جبر و تفويض را ابطال و امر بين الامرین را اثبات ميكنند.
 ۱ - (ثقة الاسلام كليني) - قدس سره در باب جبر و قدر و امر بين الامرین
 اصول كافی روايتی بسند خود (امام صادق) آورده كه خلاصه آن به فارسی
 چنين است:

مردی به امام صادق (ع) عرض كرد قربانت گردهم آيا پروردگار بندگان را
 بر معاصی مجبور فرموده است؟

" امام ": پروردگار عادل تر از اين است كه بندگان را بر معاصی مجبور فرمايد
 سپس آنان را به علت ارتكاب آنها عذاب كند.

" سائل ": قربانت گردهم پس آيا امر را به ايشان واگذار كرده است؟

" امام ": اگر امر را به ايشان واگذار كرده بود برای آنها مقررات و محدوديتی
 بوسيله امر و نهي نبود.

" سائل ": قربانت گردهم آيا بين اين دو، واسطه و منزله‌ی است؟

" امام ": آری منزله‌ی است كه وسيعتر از فاصله آسمان و زمين است.

۲ - صاحب کتاب مزبور در همان کتاب بسند خود از امام " باقر " و امام " صادق " علیهما السلام روایتی آورده که خلاصه‌اش به فارسی چنین است:
" صادقین " علیهما السلام - رحمت خداوند ببندگان بیش از این است که آنان را مجبور به گناهان فرماید سپس ایشان را بر گناهان عذاب کند. و خداوند عزیزتر و غالب تر

از این است که چیزی را اراده کند و واقع نشود.
سپس از آن دو بزرگوار سؤال شد آیا بین جبر و قدر واسطه و مرحله سومی است؟
" صادقین " علیهما السلام - آری واسطه‌ای است که وسیعتر از ما بین آسمان و زمین است؟

۳ - در همان کتاب از " امام صادق (ع) " روایتی نقل شده که خلاصه‌اش به فارسی چنین است:

" از " امام صادق (ع) " سؤال شد از جبر و قدر
" امام " : نه جبر در کار است نه قدر و لکن بین آن دو منزله‌یی است که حق در آن قرار گرفته و آن را جز عالم یا کسی که عالم به او آموخته باشد نداند.

۴ - در همان کتاب از " امام صادق (ع) " روایتی که به فارسی قریب به این مضمون است نقل شده:

" مردی " مگوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا پروردگار بندگان را بر معاصی مجبور ساخته؟

" امام " - خیر.

" سائل " - پس آیا امر را به ایشان واگذار فرموده است؟

" امام " : خیر.

" سائل " : پس حقیقت و واقع چیست؟

" امام " : لطفی است از جانب پروردگارت که بین این دو معنی قرار گرفته است.

" بیان " : مراد از لطف یا رحمت و توفیق است. یا امر دقیق و معنی لطیفی

است که برای عقول عادی بشر بدون استمداد از فکر معصوم رسیدن به آن معنی مشکل

است. و لذا در معنی امر بین الامرین افکار و عقاید مختلفی از دانشمندان نقل شده

که بعضی از آنها را در دسترس خوانندگان قرار مدهیم:
" الف " - مرحوم " شیخ مفید " اعلی الله مقامه در تحقیق امر بین الامرین فرموده است:

" جبر " عبارت از این است که کسی را بقهر و غلبه بکاری وا دارند و در حقیقت، جبر عبارت از این است که فعلی را در مخلوق بدون اینکه قدرت بر دفع و امتناع از وجودش داشته باشد ایجاد نمایند. و گاهی هم جبر اطلاق بر این معنی میشود که با ارباب و تهدید در کسی داعی بکاری ایجاد کنند که خود به قدرتش آن کار را انجام دهد. لکن معنی حقیقی جبر همان معنی اول است. و طرفداران جبر مگویند که خداوند در بندگان طاعت و معصیت را بدون اینکه قدرت بر امتناع از آن دو داشته باشند آفریده است.

و " تفویض " عبارت از این است که پروردگار در هیچ فعلی از افعال بندگان منع و الزامی نداشته بلکه بندگان را به دلخواه و میل خود وا گذاشته باشد. بنابر این هر کاری که مسخوهند برای آن مباح و رواست و این عقیده مذهب زنادقه و اصحاب اباحت است.

و واسطه بین این دو قول این است که پروردگار بندگان قدرت و توانائی عنایت فرموده و آنان متمکن از اعمال خود میباشند. لکن برای ایشان حدود و مقررات

آئین و رسومی معین فرموده، از زشتی ها نهی کرده، و در مقابل معصیت کیفر و عذاب

قرار داده، و در مقابل طاعت، پاداش و صواب وعده داده است. پس با اعطای قدرت بندگان جبر منتفی است و با نهی از زشتیها و وضع حدود و مقررات تفویض منتفی است، این معنی امر بین الامرین است.

" ب " - معنایی که " به خواجه طوسی " (۱) قدس سره القدوسی " نسبت داده

(۱) - محمد بن محمد بن الحسن الطوسی " معروف به خواجه طوسی که ولادتش در طوس بسال ۵۹۷ هـ. یازدهم ماه جمادی الاولی بوده و به مناسبت ولادتش در طوس معروف به طوسی شده و الاصلش از جهرود که فعلا از توابع قم شمرده میشود. " خواجه طوسی " بی نیاز از تعریف و توصیف است، فاضل تفریسی در کتاب نقد درباره وی چنین گفته: نصیر ملت و دین، پیشوای محققین، سلطان حکما و متکلمین که در زمانش ریاست فرقه امامیه به دو منتهی شد، امرش در علو قدر و عظم شان و بلندی مرتبه و تبحر در علوم عقلی و نقلی و دقت نظر و اصابت رأی و حدس و ربودن گوی سبقت در میدان مسابقه تحقیق و تدقیق مشهورتر از آن است که یاد کرده شود و بالاتر از آن است که عبارت و سخن در پیرامن مقام وی کافی برای بیان باشد و در فضیلت علمی وی این معنی کفایت میکند که مشکلاتی از زمان آدم ابو البشر تا زمان وی برای حکما و -

دانشمندان لا ینحل مانده بود به فکر وی حل گردید خداوندش از وی خشنود باشد و او را خشنود سازد.

خواجه در فنون مختلف تصنیفات مفیدی دارد از آن جمله شرح اشارات است که اساس بنیان شبهات فخریه را با حربه برهان ویران ساخته است و این شعر درباره شرح اشارت مناسب است: تا طلسم سحرهای شبهه را باطل کند از عصای کلک او آثار ثعبان آمده. و این کتاب گنجایش شمردن تصنیفات وی را ندارد لذا از ذکر آنها خودداری میکنیم کتابخانه‌ای داشته که بگفته جرجی زیدان در آداب اللغة العربیة حدود چهار هزار مجلد کتاب در آن موجود بوده است و منجمین و فلاسفه را جمع کرده برای آنان اوقافی معین فرموده بود مطابق گفته جرجی زیدان ستاره علم در بلاد مغول بوسیله این مرد ایرانی مانند مشعل فروزانی در شام تار درخشیدن گرفت وفاتش بسال ۶۷۲ در ماه ذیحجه در بغداد اتفاق افتاد و در بقعه کاظمیه به خاک سپرده شده شاعری در تاریخ وفاتش گفته نصیر ملت و دین پادشاه کشور فضل - یگانه‌ای که چنان مادر زمانه نژاد - بسال ششصد و هفتاد و دو بذی الحجه - بروز هیجدهم در گذشت در بغداد.

شده و اکثر فلاسفه با این معنی موافقت و خلاصه آن این است که: به ادله ثابت شده که آنچه در این عالم لباس هستی میپوشد در عالمی فوق این عالم نقشه‌اش با تمام خصوصیات از هیئت و زمان کشیده شده و تقدیر شده است و نیز با براهین قاطعه به ثبوت رسیده که خداوند نسبت به جمیع ممکنات تواناست و هیچ موجودی از دایره مصلحت و علم و قدرت و ایجاد او بواسطه و یا بدون واسطه بیرون نیست و الا شایسته خدایی و مبدئیت برای ممکنات نخواهد بود.

بنابراین هدایت و ضلالت و کفر و ایمان و خیر و شر و سود و زیان و سایر امور متقابله همگی به قدرت حق و تأثیر علم و اراده و مشیتش بالذات و یا بالعرض منتهی میشوند و اعمال ما نیز مانند موجودات دیگر به قضا و قدر اوست و با تعلق قضا و قدر

و اراده او صدورش از ما حتمی است لکن بتوسط اسباب و علل که از جمله آنها ادراک و اراده و حرکات و سکانات ماست و در اثر اجتماع اسباب نامبرده با اسباب دیگری که از محیط علم و تدبیر و قدرت ما خارج است، در صورتی که مقارن فقدان

موانع باشد، علت تامه اعمال ما موجود گشته صدور عمل مقدر و مقضی از ما حتمی و واجب خواهد شد. و چون یکی از اسباب قریبه اعمال ما اراده و تفکر و تخیل و بالجمله چیزی است که بوسیله آن ما یکی از دو طرف فعل و ترك را اختیار میکنیم پس عمل ما اختیاری ماست، چه خداوند بما قوه و قدرت و استطاعت عنایت فرمود تا ما را آزمایش کند که کدام يك از ما بهتر عمل میکنیم. پس وجوب اعمال منافات با امکان ذاتی آنها ندارد و اضطراری بودن آنها بعد از وجود علت تامه که یکی از اجزاء آن اراده و اختیار ماست، مانع از این نیست که اعمال در اختیار ما باشند، چه وجوب و اضطرار بالاخیار منافات با اختیار ندارد. و بدیهی است که در اختیاری بودن فعل اختیاری بودن قدرت و اختیار متعلق به آن، لازم نیست، و الا تسلسل لازم آید، چه هر اراده و اختیاری اراده و اختیار دیگری لازم خواهد داشت الی غیر النهایه. پس ما در مشیت و اراده اختیاری نداریم بلکه مشیت و اراده پشت سر داعی که عبارت از تصور ادراک ملایم و مناسب است حاصل میشود و به محض اینکه امری را تصور کردیم و ملایمت یا منافرت آن را ادراک نمودیم اشتیاقی به جذب یا دفع آن در ما پدید میآید و شدت و تأکد آن اشتیاق، همان تصمیم قاطع است که اراده نام دارد. و گاهی که ضمیمه شود اراده به قدرتی که عبارت از قوه فاعله است موجب تحریک عضلات و آلات و ادوات فعل گردد و در این موقع لا محاله فعل واقع شود. پس از وجود داعی مشیت محقق گردد و در این موقع لا محاله فعل واقع شود. و پس از توجه قدرت، ناگزیر فعل واقع خواهد شد.

به عبارت دیگر حرکت از لوازم ضروری قدرت است و قدرت از لوازم حتمی مشیت و وجود مشیت در قلب، هنگام تحقق داعی حتمی و ضروری است. خلاصه وجود هر يك از حلقه‌های این سلسله که بعضی مرتب بر بعض دیگر است در زمینه وجود سابقش حتمی است و جلوگیری از وجودش برای ما غیر مقدور است. نتیجه

اینکه ما در عین اختیار مجبور بر اختیار هستیم. این بود خلاصه تقریر مرحوم خواجه لکن تطبیق روایات و اخبار اهل بیت علیهم السلام با این معنی خالی از اشکال نیست.

"ج" - معنایی است که "فاضل استرآبادی" (۱) برای امر بین الامرین بیان کرده و خلاصه‌اش این است که: اینطور نیست که بندگان هر چه بخواهند ایجاد کنند و هیچ شرطی جز اراده خودشان لازم نباشد بلکه وجود و عدم افعال ایشان متوقف بر اراده تازه ای است که به تخلیه یا صرف تعلق مگیرد یعنی اضافه بر اراده بندگان در صورتی که خداوند بین بنده و فعل تخلیه کند، به عبارت دیگر او را با اراده خود وا گذارد و مانعی ایجاد نکند فعل واقع مشود. و چنانچه او را به خود وا نگذارد بلکه وی را منصرف از انجام فعل سازد فعل موجود نشود. و در بسیاری از اخبار وارد است که تأثیر سحر موقوف به اذن پروردگار است. و گویا سرش این است

که هیچ طاعت و معصیت و همچنین هیچ فعل طبیعی در جهان واقع نمیشود مگر به اذن جدیدی از ناحیه پروردگار. بنابراین هر حادثی متوقف بر اذن خداوند است لکن نه مانند توقف معلول بر سبب و علت، بلکه مانند توقف معلول بر شرط.

(۱) "محمد بن علی بن کیل استرآبادی" از فقهاء و متکلمان و عباد وزهاد و ثقات طایفه امامیه است از ساکنین عتبه علیه امیر المؤمنین بوده سپس مجاورت بیت الله الحرام را اختیار کرده و در مکه معظمه بسال ۱۰۱۸ یا ۱۰۱۶ بدرود زندگانی گفته است مؤلفات مفیدی دارد از آن جمله کتاب رجال مسمی به منهج المقال و کتاب آیات الاحکام میباشد و تسمیه جدش بکیل از خصایص فاضل تفریسی است دیگران نام جدش را ابراهیم یاد داشت کرده اند مرحوم مجلسی (ره) در عداد کسانی که ولی عصر را دیده اند میرزا محمد استرآبادی را نام برده و حکایتی در این زمینه از وی نقل کرده که خلاصه‌اش این است که استرآبادی گفته شبی هنگام طواف خانه خدا جوان نیکو منظری آمد و مشغول طواف شد وقتی که به من نزدیک شد يك شاخه گل سرح در غیر موقعش به من داد گل را از وی گرفتم بوئیدم گفتم آقای من از کجا آمده ای یا این گل را از کجا آورده ای فرمود از خرابات سپس از نظرم پنهان شد. صاحب قاموس و جز او گفته‌اند که خرابات از جزایر مغرب از بحر محیط میباشد که از آن جمله جزیره خضراست و نظر به اینکه

مرحوم مجلسی از استرآبادی تعبیر به سید میکند معلوم میشود که استرآبادی از سادات و هاشمیان است ولی بعضی سیادت وی را انکار کرده و معتقدند که این لقب بمناسبت این است که از طرف مادر منسوب به اهل بیت بوده و به همین مناسبت هم بوی میرزا مگویند.

و ناگفته نماند که این معنی به منطق معصوم نزدیک است و از بعضی از روایات همین معنی استفاده میشود (۱).

د - بعضی در معنی امر بین الامرین چنین گفته‌اند:

(۱) ما یکی از روایاتی را که معنی "فاضل استرآبادی" از آن استفاده میشود برای خوانندگان محترم ذکر میکنیم:

مرحوم "ثقة الاسلام کلینی" در کتاب اصول کافی از "امام هشتم (ع)" روایتی نقل کرده که متن آن روایت چنین است:

"قال (یعنی علی بن اسباط) سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الاستطاعة قال: يستطيع العبد بعد اربع خصال. ان یکون مخلی السرب، صحیح الجسم، سلیم الجوارح، له سبب وارد من الله. قال: قلت جعلت فداک فسر لی هذا. قال: ان یکون العبد مخلی السراب، صحیح الجسم، سلیم الجوارح، یرید ان یزنی فلا یجد امرأة، ثم یجدها فاما ان یعصم نفسه فیمتنع کما امتنع یوسف (ع) او یخلی بینه و بین ارادته فیزنی فیسمی زانیا ولم یطع الله باکراه ولم یعصه بغلبة". ترجمه روایت به فارسی چنین است: "علی بن اسباط" گفت از "امام هشتم (ع)" از استطاعت و اختیار پرسیدم.

"امام هشتم": بنده بعد از چهار صفت دارای استطاعت میشود:

۱ - راهش بسوی فعل باز باشد. یعنی مانعی برای او از انجام فعل نباشد به عبارت دیگر قدرتی مزاحم او نباشد.

۲ - تنش از امراضی که مانع از انجام کار است سالم باشد.

۳ - آلات یعنی اعضاء و جوارحی را که برای فعل لازم است واجد باشد.

۴ - سببی که از ناحیه پروردگار است برای او مهیا و موجود باشد.

"علی بن اسباط": فدایت شویم این مطلب را برای من تفسیر فرما.

"امام هشتم": کسی که راهش باز و دارای سلامت مزاج و اعضاء و جوارحش سالم است میخواهد زنا کند زنی را نمیابد که با وی زنا کند سپس چنین زنی را میابد در این صورت یا عصمت نصیص میشود و از زنا خودداری میکند مانند یوسف (ع) یا بین او و اراده اش چیزی فاصله نمیشود و از عصمت محروم مگردد و در نتیجه زنا میکند پس زانی نامیده میشود به هر صورت در صورت خودداری به اکراه و اجبار خودداری نکرده است. و در صورت ارتکاب معصیت هم مجبور در معصیت نبوده است.

"بیان": مرحوم "مجلسی اعلی الله مقامه"، دو معنی برای سبب وارد از طرف خدا، ذکر میکند:

۱ - سبب وارد عبارت از عصمت و واگذاری بنده به حال خویش است.

۲ - سبب وارد اذن پروردگار است و اذن پروردگار را تفسیر برفع موانع میکند بنابراین

"فلا یجد امرأة" مثال برای صورتی است که مانع از طرف خدا رفع نشده باشد و "ثم یجدها"

مثال برای صورتی است که سبب وارد از ناحیه خدا موجود باشد یعنی موانع رفع شده باشد. در

این صورت عصمت و تخلیه مربوط به خود بنده است و باید هر دو فعل یعصم و یخلی را معلوم

خواند. و مراد از تخلیه سرب همان فراغت بال و آزادی فکر و خیال از امر مزاحم و منصرف کننده است.

بنابراین معنی که مرحوم مجلسی احتمال داده از روایت معنی فاضل استرآبادی که برای

امر بین الامرین ذکر کرده استفاده میشود.

ناگفته نماند که به خاطر دارم مرحوم صدر المتألهین سبب وارد را تفسیر بداعی میکند یعنی امری که انسان را تهییج و تحریک به اراده میکند از قبیل وجود مشتتهای لطیف یا دشمن انتقام جو و " فلا یجد امرأة " را مثال برای صورتی میداند که داعی وجود نداشته باشد و " ثم یجدها " را مثال برای صورتی میداند که داعی موجود باشد سپس این معنی را با بیان فلسفی و عرفانی خود توضیح میدهد طالبین بشرح اصول کافی آن مرحوم رجوع فرمایند.

و در روایتی که " صاحب احتجاج " و " تحف العقول " از " امام دهم ابو الحسن عسکری (ع) " نقل کرده اند امام علیه السلام در رساله‌یی که به اهل اهواز نوشته از " امام صادق " روایتی نقل کرده که در آن روایت امام صادق در مقام بیان امر بین الامرین، ارکان استطاعت را پنج قرار داده و بجای سبب وارد سبب مہیج یا مبیح ذکر فرموده است بدین شرح:

۱ - صحت خلقت

۲ - تخلیه سرب

۳ - مهلت در وقت

۴ - زاد و راحله

۵ - سبب مہیج یا مبیح.

سپس ارکان پنجگانه را بدین شرح تفسیر فرموده:

صحت خلقت - عبارت از این است که قوای ادراکی او از حواس ظاهره و باطنه و عقل، کامل و زبانش گویا و در سازمان وجود وی که به مقتضی آیه مبارکه (لقد خلقنا الانسان في احسن تقویم) بهترین سازمانها است نقصی نباشد.

تخلیه سرب - عبارت از این است که رقیب و نگهبانی او را جلوگیری از امتثال امر خدا ننماید.

مهلت در وقت - عبارت از این است که عمرش کافی برای معرفت و امتثال باشد.

زاد و راحله - عبارت از این است که هزینه انجام کار و مقدماتش را واجد باشد مثلاً برای انجام حج بتواند لوازم سفر را از توشه و مرکب مناسب تهیه نماید.

سبب مہیج یا مبیح - عبارت از نیت و قصدی است که داعی و محرك انسان به عمل است و آن امری است قلبی. پس کسی که کاری کند که قلبش معتقد به آن نباشد یعنی بداعی امتثال امر خدا آن کار را بجا نیاورد بلکه برای تظاهر و عوام فریبی عملی را انجام دهد مقبول درگاه احدیت نباشد، یا آنکه بداعی تقیه و دفع شر دشمن و حفظ جان و مال خود خلافی را مرتکب شود در پیشگاه خدا مسؤولیت ندارد. و این تفسیر مؤید معنایی است که صدر المتألهین برای سبب وارد بیان فرموده است.

جبر منفی عبارت از معنایی است که اشاعره و جهمیه بدان قائل شده اند و تفویض منفی عبارت از این است که بنده در اعمال خود چنان آزادی و اختیار داشته

باشد که خدا هم نتواند او را منصرف سازد چنان که این معنی به بعضی از معتزله نسبت داده شده و واسطه بین این دو آن است که پروردگار بندگان را آزاد قرار داده لکن قدرت و توانائی باز داشتن و صرف ایشان از آنچه میخواهند اختیار کنند برای خدا محفوظ است و بعضی از روایات این معنی را تأیید میکند (۱).

(۱) - یکی از مؤیدات روایتی است که " شیخ ابو الفتح کراچکی " در کتاب " کنز الفوائد " نقل کرده و خلاصه‌اش به فارسی چنین است:

" حسن بصری " به امام " حسن مجتبی (ع) " نوشت شما بنی هاشم کشتی های اقیانوس پیمان و چراغهای شام تار و نشان های هدایت و پیشوایانی هستید که هر کس شما را پیروی کند نجات یابد و هر کس به شما تمسک جوید از غرق در دریای گمراهی به ساحل نجات رسد فرزند پیغمبر راجع به قدر و استطاعت بین ما سخن بسیار مختلف شده است رأی و عقیده خود و پدران را بما اعلام فرما چه علم شما فرزندان پیغمبر از منبع علم خدا سرچشمه گرفته و او بر شما گواه و شما بر مردم گواهانید والسلام.

" امام مجتبی (ع) " در پاسخش مرقوم فرمود نامہات که هنگام حیرت خود و کسانی که گمان میکنی از پیروان ما هستند نوشته بودی به من رسید. چگونه شما بما برمسگردید با اینکه به زبان و گفتار پیرو ما مباشید نه به عمل و کردار. و بدان که اگر وظیفه من که ناصح فرزند ناصح و امین مباشم هدایت و رفع حیرت نبود از پاسخ خودداری مسکرم.

رأی و عقیده من اینست که هر کس که در خیر و شر و زشت و زیبا ایمان به قدر نداشته باشد کافر است. (و در نسخه تحف العقول جمله: (وان الله يعلمه) اضافه است. بنابراین معنی چنین میشود: کسی که ایمان به علم خدا در خیر و شر نداشته باشد کافر است. و هر کس معاصی را به خدا نسبت دهد فاجر است. بندگان در طاعت خدا و همچنین در معصیتش مغلوب و مقهور نیستند. خداوند ایشان را به حال خودشان بطوری که خودش منعزل از سلطنت باشد واگذار نکرده، بلکه مالک است چیزی را که به آنان تملیک کرده و قادر است به آن چیزی که قدرتش را به آنان عطا کرده است. پس اگر بندگان تصمیم طاعت گیرند خداوند از طاعت جلوگیری نکند و اگر تصمیم معصیت گیرند چنان که خداوند بخواهد متنی بر آنان گذارد مانع از معصیت شود و ایشان را منصرف گرداند. و اگر مانع نشود به اختیار، مرتکب معصیت شده اند و خداوند ایشان را مجبور به معصیت نکرده است. و در مقام احتجاج خداوند پیروز است چه آنان را بخیر و شر و سود و زیان واقف ساخته و قدرت انجام و ترك کارها را به آنها عطا فرموده است. و ناگفته نماند که این روایت معنای فاضل استرآبادی را هم تأیید مینماید.

" ه " - بعضی گفته‌اند مراد از امر بین الامرین اینست که اسباب قریبه فعل بدست بنده و اسباب بعیده مانند آلات و ادوات و اعضا و جوارح به قدرت پروردگار است و به این

اعتبار، فعل به مجموع قدرت خدا و قدرت بنده واقع میشود.
" و " - بعضی گفته‌اند مراد از امر بین الامرین اینست که افعال تکلیفی در اختیار بنده و افعال تکوینی مانند صحت و مرض و خواب و بیداری در اختیار خداست.

و ظاهر اینست که این دو وجه از مفاد روایات دور است و اساسا کسی قائل به تفویض به این معنی نشده است که بگوید تمام اسباب فعل در اختیار بنده است و نیز اساسا افعال تکوینی خارج از مورد بحث و محل نزاع است.

" ز " - بعضی گفته‌اند که تفویض منفی عبارت از تفویض خلقت و روزی و - تدبیر عالم به بندگان است چنان که غلات راجع به ائمه هدی چنین عقیده دارند. و

این معنی را روایتی که مرحوم صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا بسند خود از حضرت

رضا (ع) نقل کرده تأیید میکند و خلاصه آن روایت چنین است:
" یزید بن عمیر " مگوید در مرو شرفیاب خدمت " ثامن الائمه (ع) " شدم عرض کردم یابن رسول الله برای ما از حضرت صادق (ع) روایت شده که فرموده است: " لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین ". معنی امر بین الامرین چیست. در پاسخ فرمود هر کس بگوید کارهای ما مستند به خداست سپس ما را بدان کارها عذاب مفرماید قائب به جبر شده است و هر کس بگوید خداوند عز وجل امر آفرینش و روزی

مخلوق را به حجت‌های خود واگذار نموده همانا قائل به تفویض شده. و قائل به جبر کافر

و قائل به تفویض مشرک میباشد.

" یزید بن عمیر ": فرزند پیغمبر پس معنای امر بین الامرین چیست؟
" امام ": معنایش اینست که راه برای انجام مأمور به و ترك منهی عنه باز است یعنی بنده قدرت دارد آزادانه آنچه را که مورد امر است بجای آورد و آنچه را که نهی بدان تعلق گرفته ترك کند.

سپس گفتم آیا برای پروردگار مشیت و اراده بی در این دو عمل هست یا نه؟
فرمود اما در طاعات، مشیت و اراده خدا عبارت از اینست که بدانها امر فرموده و مساعدت به انجام آنها مفرماید و خشنود است. اما در معاصی و اموری که

مورد نهی است، مشیت و اراده خدا اینست که از آنها نهی فرموده و نسبت به مرتکب

آنها خشمگین است و معصیتکاران را به حال خود وا میگذارد.

" گفتم ": آیا برای خداوند راجع به افعال و اعمال بندگان قضائی میباشد؟

" فرمود ": آری هیچ خیر و شری در عالم بدون قضای خدا واقع نمیشود.

" گفتم ": معنی قضا نسبت به اعمال بندگان چیست؟

" فرمود ": خداوند بر ایشان حکم کرده به آنچه در اثر اعمالشان سزاوارند یعنی در مقابل اعمال نیکشان برای آنان ثواب و پاداش در دنیا و آخرت، حکم و مقرر فرموده و در مقابل اعمال بدشان برای ایشان کیفر و عقاب در دنیا و آخرت، حکم و مقرر فرموده است.

"ح" - معنایی است که "مرحوم مجلسی" در کتاب "مرآت العقول" از بعضی از فلاسفه نقل کرده و خلاصه‌اش اینست:

کارهای بندگان به مجموع قدرت خدا و بنده موجود میشود و برای اراده و قدرت هر دو در اعمال بندگان تأثیر میباشد. چنین نیست که بنده در ایجاد اعمال خود تا آنجا دارای استقلال باشد که برای قدرت خدا در عمل بنده هیچ تأثیری نباشد به این معنی که پروردگار به بنده به اندازه ای قدرت عنایت فرموده باشد که زمام

کاری که بنده انجام میدهد به کلی از دست خدا بیرون رفته باشد چنان که معتزله گفته‌اند. و این معنی هم یکی از انواع و اقسام تفویض و بطلانش آشکار است و تأثیر قدرت حق در اعمال بندگان جای شك و تردید نیست و نتیجه فکر صائب هم همین است، و چنین نیست که قدرت بنده هیچ تأثیری در کارش نداشته باشد خواه برای

بنده عنوان کسب چنان که اشاعره مگویند قائل شویم خواه عنوان کسب را هم برای بنده اثبات نکنیم و چنان که جهمیه مگویند بین حرکت دست مرتعش و دست سالم فرق قائل نشویم.

سپس گفته است که معنای گفتار متألهین از حکما که مگویند: "لا مؤثر فی الوجود الا الله" اینست که هیچ چیزی در جهان لباس هستی نمیپوشد مگر به ایجاد و تأثیر خداوند خواه بدون مشارکت تأثیر غیر باشد چنان که در ایجاد افعال خود مانند خلقت آسمان و زمین و زید و عمرو چنین است. خواه با مشارکت تأثیر و قدرت

غیر چنان که آفرینش افعال بندگان چنین است یعنی خداوند جهان به شرکت بندگان اعمال آنان را آفریده است. بنابراین تمام موجودات جهان حتی اعمال بندگان متوقف به اراده و مشیت و قدرت و قضاء خداوند است. به عبارت دیگر تمام موجودات

متوقف به ایجاد او میباشند و چون جزاء اخیر علت تامه اعمال بندگان مشیت و اراده و تأثیر خود بندگان در افعال خود میباشد اشکال (نسبت کار زشت و قبیح به خداوند)

مرتفع میشود، چه تحقق و وجود فعل متوقف به اراده و مشیت حادثه است بطوریکه اگر بنده اراده نکند واقع نمیشود و اساساً تعلق اراده خداوند بفعل در صورتی است که اراده بنده بدان تعلق گیرد و الا اراده و مشیت خداوند هم منتفی خواهد بود.

و مقصود پروردگار از اعطاء قدرت به بندگان این است که در اعمال خود هر چه باشد، چه طاعت باشد، چه معصیت، چه کفر باشد، چه ایمان آزاد باشند و برای اینکه تکلیف آنان نظر به مصالحی که اقتضای آن را میکند صحیح باشد خصوص طاعت

یا معصیت و کفر یا ایمان را از آنان نخواسته و مجبورشان نکرده و چون مصالح مقتضیه تکلیف را جز خدا نمداند پس از اعطاء قدرت آنان را با اعلام مصالح و مفساد افعالشان، به صورت امر و نهی مکلف فرموده. و این امر و نهی را میتوان بدستور

آشامیدن دوا و پرهیز از غذاهای زبان بخشی که از طرف طبیب نسبت به مریض صادر

مشود تشبیه کرد. و چنان که امر و نهی طبیب در حقیقت اعلام به مصالح و مفساد و

منافع و مضار است، اوامر و نواهی خدا هم بمنزله اعلام به مصالح و مفساد است. و چنان که اوامر و نواهی طبیب مریض را مجبور نمکند، اوامر و نواهی خدا هم بندگان

را مجبور نمسازد، پس کسی که کفر و معصیت را به اختیار خود اختیار میکند و در

نتیجه خود را مستحق کیفر مسازد عاجز و مجبور نیست و کیفرش ظلم و ستم نیست،

چه کار زشت را به اراده خود انتخاب کرده است و لطف لازم از ناحیه پروردگار درباره

او از راه امر و نهی بوسیله انبیاء و اولیاء اجرا شده است. و نظر به امر و نهی و توفیق در

کارهای خوب و طاعت از جانب پروردگار، انتساب حسنات به ساحت اقدس حق اولی است، چه خداوند بنده را اضافه بر اعطاء قدرت و توفیق به مصالح حسنات و مضار

ترك آنها آگاه فرموده. و انتساب بدیها و زشتی ها به خود بنده اولی است، چه خداوند

به مفساد سیأت و زشتیها و منافع ترك آنها نیز بندگان را اعلام فرموده است. چنان که

اگر مریضی طبق دستور طبیب رفتار نماید و شفا باید مگویند طبیب او را معالجه کرد و شفا بخشید. و اگر بر خلاف دستور او عمل نماید و به دیار نیستی رهسپار شود،

نابودی را به طیب نسبت ندهند. بلکه گویند مریض خود با مخالفت دستور طیب موجب هلاک خود گردید. این بود خلاصه گفتار بعضی از فلاسفه در معنی امر بین الامرین. با اینکه بسیار دقت کرده و داد تحقیق داده مع الوصف تطبیق این معنی با روایات مأثوره خالی از اشکال نیست. و اگر مراد از تأثیر قدرت خداوند و تحقق اعمال بندگان به مجموع دو قدرت تخلیه و واگذاری بنده به حال خود و جلوگیری

نکردن باشد، بعضی از وجوه سابقه برمگردد و با آنها فرقی ندارد. و اگر مراد واقعا تحقق فعل به مجموع دو قدرت و تأثیر قدرت خدا و بنده در عرض یکدیگر و شرکت

خداوند با بنده باشد صریحا مخالف با روایات و منطوق اهل بیت است و موسی بن جعفر (ع) در پاسخ ابو حنیفه بالصراحه شرکت خداوند را با بندگان در معاصی نفی فرموده است.

در کتب معتبره روایت شده که " ابوحنیفه " از " موسی بن جعفر (ع) " در حالی که آن بزرگوار پسری بود که هنوز به حد بلوغ نرسیده بود پرسید ای پسر، معصیت از کیست؟ حضرت در پاسخش تحقیقی فرمود که خلاصه‌اش چنین است: واقع بحسب احتمال عقلی از سه حال بیرون نیست. یا از معصیت خداست، یا از بنده، یا از هر دو. اگر از خدا باشد خداوند عادل تر و منصف تر از این است که

بر بنده ضعیف خود ستم روا دارد، و او را بکاری که نکرده مؤاخذه کند، پس این احتمال باطل است. و اگر از هر دو به شرکت باشد شکی نیست که خداوند شریک نیرومند است و شریک نیرومند به انصاف درباره بنده ضعیف سزاوارتر است. در این صورت هم مؤاخذه ستمکاری است، پس این احتمال هم باطل است. و اگر از بنده است منفردا پس امر و نهی به او متوجه و کیفر و پاداش وی بجا خواهد بود. " ابو حنیفه "

این آیه را تلاوت کرد " ذریة بعضها من بعض والله سمیع علیم " مرادش این است که این خانواده فضیلت علمی را به وراثت از یکدیگر دارا و همه از یک جنس میباشند

و به روایت " علامه مجلسی " در " جلد سوم بحار الانوار " " امام دهم (ع) " در رساله اهوازیه فرموده است. " عبایه بن ربیع " از امیر المؤمنین (ع) " از استطاعت و قدرت بندگان پرسید فرمود آیا قدرت و استطاعت تو بر افعال بطور شرکت و معیت

با خداست؟ یا قدرتت بر افعال بطور انفراد و استقلال است به نحوی که نیازمند نباشی؟

" عبایه " ساکت و متحیر شد. حضرت فرمود: چرا پاسخ نمدهی؟! عرض کرد چه بگویم؟ فرمود: اگر بگوئی بالاشترک قادرم تو را مکشم، زیرا که این عقیده مستلزم

شرك به خداست. و اگر بگوئی بالاستقلال قادرم نیز تو را مکشم، چه این عقیده - موجب ضعف سلطنت الهی است. " عبایه " عرض کرد پس چه بگویم؟ فرمود بگو

با اعطاء قدرت از طرف پروردگار قادرم آیا نشنیده ای که مردم از خداوند قدرت مسئلت میکنند و میگویند " لا حول ولا قوة الا بالله " .

متن این روایت به اختلاف نقل شده در بعضی از طرق، متن روایت چنین است که " عبایه " عرض کرد معنی " لا حول ولا قوة الله بالله چیست "؟ امام فرمود: یعنی ما نمیتوانیم از معصیت خود داری کنیم مگر به عصمت الهی و نیروئی به طاعت نداریم

مگر به کمک و مساعدت الیه " عبایه " برخاست و دست و پای حضرت را بوسید.

و به این مضمون روایات دیگری هم از معصوم رسیده است. خلاصه آنکه اگر مراد از وقوع فعل به مجموع دو قدرت تأثیر هر دو عرض یکدیگر باشد بر خلاف گفتار معصوم است و با حقیقت بسیار فاصله دارد.

" ط " معنایی است که مرحوم مجلسی از ابتکارات خود قرار داده و خلاصه اش این است:

که جبر منفی گفتار اشاعره و جبریه است و تفویض منفی گفتار معتزله است که گفته اند خداوند بندگان را آفریده و به آنان قدرت عنایت فرموده و اختیار کار را به ایشان واگذار کرده است پس ایشان استقلال کامل دارند که بر وفق مراد و خواسته

خود کارها را انجام دهند و برای خدا در عمال آنان هیچ تأثیر و منعی نیست. اما امر بین الامرین این است که برای هدایت و توفیق پروردگار در اعمال بشر دخالت و تأثیر بسزائی است اما نه به حدی که آنان را ناچار و مجبور نماید چنان که خذلان و واگذاری بندگان به حال خودشان در معاصی تأثیر و دخالت دارد لکن نه به به اندازه ای

که قدرت بر فعل یا ترك را از آنان سلب نماید. و هر کس در حالات مختلفه خود دقیقاً مطالعه کند این معنی را در خود میابد و تصدیق می نماید. و این معنی في المثل مانند این است که آقای بنده اش را مأمور به انجام کاری کند که قادر بر آن میباشد و مطلوب و مراد خود را به او بفهماند و در مقابل انجام مأموریت او را به وعده

پاداش دل گرم سازد و بالعکس در مقابل مخالفت و نافرمانی او را به کیفر تهدید فرماید.

با اینکه درین مثال اگر آقا فقط به ابلاغ امر خود به بنده اش اکتفا میکرد و با علم به اینکه بنده اش مخالفت خواهد کرد اقدام به امر دیگری که در وادار کردن بنده

به طاعت و بازداشتنش از نافرمانی دخالت و تأثیر دارد نمکرد سپس در صورت مخالفت

و نافرمانی بنده را مورد مؤاخذه و کیفر قرار مداد نکوهشی نسبت به آقای بنده متوجه

نمشد و عقلا او را ظالم و ستمکار نمخواندند و نمگفتند که او بنده را مجبور به نافرمانی

کرده است. پس در صورتی که اضافه بر ابلاغ امر به بنده به الطاف دیگری هم از قبیل

نوید و تهدید و فرستادن کسی او را بعث و تحریک بر طاعت نماید و از نافرمانی بترساند و جز این اقدام فرموده باشد سپس بنده به اختیار خود طاعت یا طغیان و عصیان

را انتخاب کرده باشد مسلماً هیچ عاقلی نخواهد گفت که آقا چنین بنده ای را به طاعت

یا به نافرمانی مجبور کرده است. و اختصاص بعضی از بندگان به لطف ویژه و محروم

کردن دیگران از آن یا نظر به حسن نیت و نیکی سریره بعضی از آنان و سوء نیت و زشتی سریره بعضی دیگر است یا مربوط به امری است که فهم ما از ادراک آن عاجز است به هر صورت این معنی مستلزم مجبور بودن آنان در کارهای نیک و بد نیست و نمیتوان بدین جهت نسبت ستم به ساحت اقدس پروردگار داد و گفت که خدا بندگان

را مجبور نموده مع الوصف آنان را به اعمال بد عذاب میکند و این معنی با عدل پروردگار

سازگار نیست. و نیز این معنی مستلزم این نیست که خداوند معزول از سلطنت گردد و بندگان به اندازه ای استقلال داشته باشند که به هیچ وجه برای خدا دخالتی در

اعمال آنان نباشد به عبارت دیگر بندگان در تدبیر جهان هستی با خدا شرکت داشته باشند. و بر این معنی از روایات شواهدی است.

شاهد اول روایتی است که مرحوم "ثقة الاسلام کلینی" در باب جبر و تفویض اصول کافی روایتی از "امیر المؤمنین (ع)" آورده که خلاصه اش به فارسی چنین است:

"علی (ع)" پس از مراجعت از جنگ صفین در کوفه نشسته بود پیرمردی شرفیاب محضرش شد و به دو زانو در مقابل حضرت نشست سپس عرض کرد یا امیر -

المؤمنين آیا رفتن ما بسوی اهل شام به قضا و قدر پروردگار بود یا خیر؟
"علی" (ع): آری هیچ فراز و نشیبی را طی نکردی مگر به قضاء پروردگار و
قدرش.
"پیر مرد": پس رنجی که در این راه بر بردم به حساب خدا مگذارم و از وی

اجر و پاداش میخواهم (شاید مرادش این باشد که با اینکه این سفر به قضا و قدر خدا بوده و مادر این مسافرت مجبور بودیم چگونه میتوانیم رنج سفر خود را به حساب

خدا گذاریم و از وی پاداش بخواهیم مگر اینکه خداوند بفضل خود بما پاداش لطف فرماید و مؤید این معنی جمله‌ای است که در طریق "اصبغ بن نباته" (۱) آمده است و آن جمله این است که پیر مرد گفت بنابر این من برای خود در مقابل رنج این سفر پاداشی تصور نمکنم).

"علی (ع) : پیر مرد، ساکت باش به خدا سوگند همانا پاداش شما در مقابل این سفر نزد پروردگار بزرگ است. خداوند به رفتن شما بجبهه جنگ و اقامت شما در

آن جبهه و برگشت شما پاداش عنایت میکند، چه شما در هیچ يك از این حالات مجبور و ناچار نبودید.

"پیر مرد : با تعلق قضا و قدر الهی به این سفر چگونه ما در حالات خود مجبور نبودیم و اختیار ما با قضا و قدر خدا چگونه وفق مدهد؟

"علی (ع) : گمان میکنی که قضاء حتمی و قدر لازم پروردگار به مسافرت شما تعلق گرفته بطوریکه برای اراده بنده هیچ تأثیر و دخالتی نباشد هم چنان که بوجود موجودات تکوینی این گونه قضا و قدر تعلق میابد. نه چنین است، چه در این صورت

پاداش و کیفر و امر و نهی باطل و وعد و وعید ساقط خواهد شد و هیچ نکوهش نسبت

به گناهکار و همچنین هیچ ستایش نسبت به نیکوکار و فرمان بردار روا نباشد بلکه نیکوکار به کیفر سزاوارتر از بدکار و بدکار به احسان سزاوارتر از نیکوکار باشد. و این

مقاله، مقاله برادران بت پرستان و حزب شیطان و دشمنان یزدان و جبریان و مجوسان

این امت است. خداوند بندگان را با اختیار خودشان مورد تکلیف قرار داده و آنان را با اختیار از کارهای زشت باز داشته است و در مقابل عمل کم پاداش بسیار برای آنان مقرر فرموده. عصیان و نافرمانی بندگان از نظر مغلوب بودن خدا نیست. یعنی

(۱) کلینی این روایت را مرفوعاً نقل کرده که لکن مرحوم "علامه مجلسی" روایت را مسنداً نقل نموده و منتهی باصبغ بن نباته کرده است. واصبغ ابن نباته تمیمی حنظلی مجاشعی از اجله اصحاب امیر المؤمنین (ع) وثقات ایشان است.



(۲۲۴)

قادر است جلو بندگان را بگیرد ولی نظر به حکمت و مصلحت آنان را آزاد گذاشته است.

و اطاعت بندگان هم از نظر اجبار نیست. یعنی خداوند آنان را مجبور به طاعت قرار نداده و اختیار جهان و امر و نهی را هم به آنان واگذار نکرده و آسمان و زمین را بیهوده

نیافریده و همچنین پیامبران را برای بشارت و انذار بی جهت مبعوث نفرموده این گمان،

گمان کافران است وای به حال ایشان از آتش.

پیر مرد این اشعار را انشاء کرد:

انت الامام الذی نرجو بطاعته * یوم النجاة من الرحمن غفرانا

اوضحت من امرنا ما کان ملتبسا * جزاك ربك بالاحسان احسانا

تو آنچنان پیشوائی که به پیروی و طاعتت انتظار بخشش از خدای رحمن در روز قیامت داریم. تو حقایق و مطالب تاریک را برای ما روشن و آشکار فرمودی خدایت در مقابل نیکی پاداش نیک دهد.

توضیح:

" الف " - دانشمندان در توجیه سزاوارتر بودن گناهکار به احسان و سزاوارتر بودن نیکوکار به کیفر و جوهی گفته‌اند که ما بعضی از آن وجوه را از نظر

خوانندگان

مگذرانیم:

۱ - اگر بنا شود که به اعمال اضطراری که خارج از قدرت انسان است نکوهش و ستایش و پاداش و کیفری تعلق گیرد گناهکار اولی به احسان و نیکوکار اولی به کیفر

باشد، بدین جهت که در کیفر بدکاران دو گرفتاری برای آنان خواهد بود: یک گرفتاری عقاب اخروی که از ناحیه خدا بدانها متوجه میشود. دیگر گرفتاری دنیوی که مورد نکوهش و تنفر مردم واقع میشوند. و در پاداش نیکوکاران دو پاداش برای آنان خواهد بود: یک پاداش اخروی. دیگر پاداش دنیوی که عبارت از ستایش مردم و محبوب بودن نزد آنها است. و این از عدل خدا دور است که دو سود

به نیکوکار رساند و دو زیان به بدکار، با اینکه هر دو مجبورند و هیچ یک در عمل خود اختیار ندارند، پس بهتر این است که برای برقرار شدن تعادل، نیکوکاران

را کیفر و بدکاران را پاداش دهد.

۲ - جهت اولویت بدکار به احسان و پاداش این است که بدکار راضی به عمل خود نبوده به دلیل اینکه عمل جبرا و بر خلاف میل و رضای او واقع شده است. و جهت

اولویت نیکوکار به کیفر این است که نیکوکار راضی به عمل خود نبوده به دلیل اینکه

مقهور و مجبور بوده است.

۳ - اگر واقع چنان باشد که جبریان گویند مسلما کیفر و پاداش اخروی منتفی خواهد بود. و کیفر و پاداش اعمال منحصر به کیفر و پاداش دنیوی خواهد شد. در این صورت بدکاران در رفاهیت و آسایش و نیکوکاران در رنج و تعب خواهند افتاد، چه بدکار مانند شخص توانای سالمی است که در نهایت خوشی و آسایش آنچه دلش میخواهد از مناهی و ملاحی از قبیل استعمال مشروبات الکلی و آمیزش نامشروع با زنان و کشتار و بهتان و ربودن اموال مردم و جز این انجام میدهد و زحمت

و رنج تکالیف شرعیه را تحمل نمکند و در آخرت هم که کیفری نخواهد داشت. و بر عکس نیکوکار مانند شخص درویش و مریضی خواهد بود که از ناحیه تکالیف شرعیه همیشه گرفتار رنج و زحمت است و با درآمد مختصر که از راه حلال بدست میآورد زندگی خود را در نهایت عسرت اداره میکند و نظر به جلوگیری شارع نمیتواند

کاملا کام دل از لذایذ برگیرد و در آخرت هم که حظ و نصیبی نخواهد داشت. " ب " - سر اینکه مقاله جبر را مقاله برادران بت پرستان و دشمنان یزدان و حزب شیطان و قدریه و مجوس این امت معرفی فرموده این است:

۱ - بت پرستان عصر پیغمبر اکرم (ص) جبری بوده اند چنان که خداوند از آنان حکایت کند " و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليه ابائنا والله امرنا بها وقالوا لو شاء الله

ما عبدنا من دونه من شیئی " ترجمه: هنگامیکه کار زشتی بجا آورند گویند ما پدرانمان

را بر این کار یافته‌ایم و خداوند ما را بدان امر فرموده و میگفتند اگر خدا میخواست ما جز او چیزی را پرستش نمکردیم یعنی خدا ما را مجبور به کار زشت و بت پرستی کرده است.

۲ - سر اینکه جبریان دشمنان یزدانند این است که آنان به ساحت اقدس

پروردگار نسبت داده اند آنچه را که سزاوار مقامش نیست و آن عبارت از ظلم و ستم

و کار عبث و بیهوده است و کدام دشمنی بالاتر از این است که خود را منزله از - زشتیها دانند و ساحت قدس خدا را آلوده به قبایح معرفی نمایند.

۳ - سر اینکه جبریان حزب شیطانند این است که چنان که شیطان گمراهی خود را به خداوند نسبت داد و گفت: " رب بما اغویتنی " اینان هم گمراهی و کارهای

زشت را به دو نسبت دهند پس مرام آنان مرام شیطان و در این مرام پیروان اویند.

۴ - سر اینکه جبریان را قدریه معرفی فرموده این است که تمام امور را از زشت و زیبا به تقدیر و مشیت پروردگار دانند.

۵ - سر تشبیه جبریان به مجوسیان این است که:

۱ - چنان که آنان دارای اعتقاد سست و مقالات باطلی میباشند اعتقاد و مقاله جبریان نیز باطل است.

۲ - چنان که مجوس گویند خدا از فعل خود که اهرمن است با اینکه مخلوق اوست بی زار است جبریان نیز گویند خداوند کارهای زشت را مرتکب میشود

سپس

خود را تبرئه منماید و از کار زشت بی زار است.

۳ - چنان که مجوسان گویند نکاح مادران و خواهران به قضا و قدر و اراده پروردگار

است، جبریان نیز گویند نکاح مجوس مادران و خواهران خود را به قضا و قدر و اراده

پروردگار است.

ناگفته نماند که کلمه قدریه در لسان اهل بیت هم به جبریه اطلاق شده هم به معتزله گو اینکه اطلاقش به معتزله بیشتر است " شارح مقاصد " مگوید: در

روایات

صحیحه آمده است که قدریه به زبان هفتاد پیغمبر لعنت شده اند. و مراد از قدریه کسانی هستند که در نفی تقدیر و مشیت الهی مبالغه میکنند و تمام کارها را منتسب

به بندگان میدانند بدون اینکه برای تقدیر و مشیت خداوند کوچکترین اثری قائل باشند. و قدما و محدثین قدریه را بر مفوضه اطلاق میکردند چنان که مرحوم کلینی

عنوان

باب جبر و تفویض را باب جبر و قدر و امر بین الامرین قرار داده و قدر را مقابل جبر معرفی کرده. و همچنین اصحاب رجال در مقام تعداد کتابهای هشام بن الحکم

کتابی



(۲۲۷)

بنام کتاب الجبر والقدر شمرده اند. و مرحوم صدوق در کتاب توحید از امام صادق (ع)

روایتی به این مضمون آورده که سؤال کردم آیا با دعا میشود قدر را رفع کرد؟ فرمود دعا هم از جمله قدر است و فرمود قدریه مجوس این امتند و آنان کسانی هستند که خواستند خداوند را به عدل توصیف کنند افراط کردند و خداوند را از مقام سلطنت و

قدرت خود معزول ساختند و در شأن ایشان این آیه نازل شده: "یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مس سقر انا کل شی خلقناه به قدر" "سوره قمر ۴۸ - ۴۹". شبستری عارف هم با این بیت به همین روایت اشاره کرده هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است. چنان کان گبر یزدان اهرمن دید مر این نادان احمق ما و من دید. ولی شبستری نسبت به پیغمبر افترا زده، زیرا چنان که

در روایت سابق بیان شد علی (ع) جبریان را نیز مجوس این امت معرفی کرده و فرق بین جبر اشعری و جبر شبستری که جبر عرفانی است این است که اشعری جابر و مجبور مسببند ولی شبستری جابر و مجبور نمی بیند چون او مگوید جز خدا چیزی در

دار هستی نیست و مغایرتی بین مخلوق و خالق نباشد و جابر و مجبوری در کار نیست.

شاهد دوم - روایت چهارم که در مقام نفی جبر و تفویض نقل کردیم که معنی امر بین الامرین را لطفی از جانب پروردگار بیان فرموده است میباشد و ممکن است که

مراد از لطف صرف بنده از معصیت و مساعدت در طاعت باشد بنابر این تأیید میکند معنایی را که مرحوم فاضل استرآبادی ذکر کرده است.

شاهد سوم - روایتی است که مرحوم کلینی از امام صادق (ع) نقل کرده و خلاصه اش به فارسی چنین است. امام صادق (ع) فرمود نه جبر در کار است نه تفویض

بلکه امری است بین دو امر.

راوی - گفتم امر بین دو امر چیست؟

امام - مثلش این است که تو مردی را مشاهده کردی که مشغول نافرمانی و کار زشت است پس او را نهی کردی و باز داشتی و او قبول نکرد سپس او را به حال

خودش وا گذاشتی پس تو او را به نافرمانی و کار زشت وادار نکرده ای. از اینکه این مبحث طولانی شد از خوانندگان محترم معذرت میخواهم، ولی



(۲۲۸)

چون این مسأله از مسائل پیچیده مذهبی و لغزشگاه قدم دانشمندان است و جبریان و راه زنان دین و ایمان را در خود مختاری بشر شبهات گیج کننده و مغالطات فریبنده ای

است که گاهی دانشمندان برای فرار از آن شبهات ناگزیر از سقوط در مغاک هولناک تفویض شده اند، وجوه عدیده در معنای امر بین الامرین نوشتم که شاید یکی از این وجوه اضطراب خاطر مشوشی را تسکین دهد و از پرتگاه سقوط جبر و تفویضش برهاند مع الوصف به نظر نگارنده هیچ يك از این وجوه صد در صد شفا بخش

خاطر از بیماری و سوسه جبر نیست. و پس از تأمل و دقت بسیار آنچه در حل این معما به نظر مرسد این است که پروردگار جهان در هر فاعل مختاری نیرویی آفریده که حاکم بر تمام قوای فعاله و خلاقه او است و از آن تعبیر به اختیار میکنیم و بر خلاف آنچه بین حکما و دانشمندان معروف است که مگویند فعل اختیاری عبارت از آن فعلی است که مسبوق به علم و اراده باشد و چیزی دیگری را ملاک اختیاری بودن فعل نمدانند، از نظر ما فعل اختیاری عبارت از آن فعلی است که مسبوق به اختیار باشد و صرف مسبقیت به علم و اراده کافی در اختیاری بودن فعل نیست. و اختیار يك نیروئی است غیر علم و اراده و شوق و عزم و تصمیم و سایر مقدمات فعل بلکه یکی از قوا و نیروهایی است که پروردگار جهان به جانداران عنایت فرموده. برای توضیح این نیرو میتوان آن را به ترمز ماشین تشبیه کرد اراده و شوق مؤکد مانند برقی که چرخهای نقاله ماشین را به حرکت میآورد اعصاب و عضلات انسانی را که چرخهای ماشین تن و بدن میباشند به حرکت میآورد چنان که راننده اگر ترمز دستی

و پایی را آزاد نکند ماشین حرکت نخواهد کرد و در عین حرکت و دوران چرخها با يك فشار ترمز فوراً چرخها از حرکت و دوران ممانند، همچنین تا نیروی اختیار طرف

فعل را انتخاب نکند و چرخهای بدن را آزاد نگذارد چرخهای بدن شروع به فعالیت نکنند و در عین دوران و فعالیت چرخهای بدن این ترمز یعنی اختیار میتواند عضلات را

متوقف سازد مگر در صورتی که چرخها چنان دور گرفته باشند که ترمز را نیروی مقاومت

و توقف و بازداشتن باقی نماند مانند هنگامیکه چرخهای ماشین بقدری دور برداشته

باشد که ترمز ماشین از تأثیر بیفتد در این حال شوق مؤکد اعصاب و عضلات را با چنان شدتی تحریک کرده و به کار انداخته که ترمز اختیار از کار افتاده است در این صورت متوان گفت که فعل از حدود اختیار بیرون رفته و بر این فعل کیفر و

نکوهشی

نباشد مگر اینکه در فراهم کردن زمینه و مقدمات تقصیر کرده بالاخرتیار خود را مسلوب الاختیار کرده باشد. این است معنای اختیار انسانی و چون اختیار خداوند جهان

حاکم بر اختیار انسان و مانند ترمزی فوق ترمز است خداوند معزول از سلطنت نیست

و چنانچه بر حسب مصالح جلو بنده را نگیرد و فعل به اختیار بنده انجام شود مسؤلیت
به عهده او میباشد.

(۵)

روایتی که " هشام بن الحکم " در بطلان تناسخ از معصوم نقل کرده است " علامه مجلسی " در " جلد دوم کتاب بحار الانوار " در باب ابطال تناسخ از کتاب " احتجاج طبرسی " از " هشام بن الحکم " روایتی آورده که خلاصه‌اش به فارسی

چنین است:

" هشام بن الحکم ": " زندیقی " از " امام صادق (ع) سؤال کرد و عرضه داشت خبر ده مرا از کسانی که قائل بن تناسخ شده اند این عقیده را از کجا آورده و با چه حجتی بر این مذهب پایدار مانده اند؟

" امام ": اصحاب تناسخ به حقیقت، راه دین را پست سر گذاشته و گمراهی را برای خود آرایش نموده و خود را به شهوات آغشته و آمیخته‌اند و گمان کرده اند که عالم بالا تهی است و چیزی از آنچه گفته میشود در آن نیست و نظر بروایت (ان الله خلق آدم علی صورته) مدبر این جهان به صورت آدمیان است. نه بهشت و دوزخی در کار است و نه بعث و نشور. نزد ایشان قیامت عبارت از بیرون آمدن روح از قالبی

و وارد شدن به قالب دیگر است چنانچه نیکوکار باشد پس از بیرون آمدن از قالبش در این جهان به قالب دیگری که نیکوتر از قالب اول و در اعلی درجه نکویی باشد

وارد شود. و به اعتقاد ایشان بر آنان روزه و نمازی نباشد. و چیزی از عبادات اضافه بر شناسایی کسی که معرفتش بر آنان لازم است لازم نیست. و هر شهوتی از شهوات

دنیا مثل مباشرت زنان و جز آن از قبیل آمیزش و شهوترانی با خواهران و دختران و خاله‌های خودشان و زنان شره‌دار برای ایشان حلال است. همچنین مردار و مشروبات الکلی و خون را مباح دانند. و مقاله ایشان را تمام فرق به زشتی تلقی کرده اند

و تمام امم بر آنان لعنت مفرستند. هنگامی که از ایشان حجت و برهان خواسته شود میل به باطل کنند و از جاده حق منحرف شوند. و مقاله آنان را توراۃ تکذیب نموده و قرآن ایشان را لعنت کرده است.

علاوه بر این گمان کرده اند که خدای ایشان را از قالبی به قالبی منتقل شود و ارواح ازلی همان روح است که در آدم بوده و از وی به اولادش منتقل شده و در فرزندان یکی بعد از دیگری تا امروز جریان دارد. و هر گاه خالق در صورت مخلوق

باشد، بچه دلیلی متوان اثبات کرد که یکی از آن دو خالق دیگری میباشد. و گفته‌اند فرشتگان از فرزندان آدم میباشند. هر يك از آنان که در دیانت به اعلی درجه رسید از مرحله آزمایش و تصفیه بیرون مرود و فرشته میشود. نظر به جهاتی خیال می‌کنی عیسوی میباشند. (یعنی از نظر عقیده حلول عیسوی جلوه میکنند) و نظر به جهاتی خیال می‌کنی که طبیعی و مادی میباشند که موجودات را بر غیر حقیقت می‌پندارند (یعنی از نظر اینکه مگویند جهان به تصادف خلق شده و آن را صانعی که رعایت حکمت در آفرینش کرده باشد نیست طبیعی جلوه میکنند).

بنابراین عقیده بر ایشان لازم است که گوشت هیچ حیوانی را نخورند، چه تمام حیوانات و جنندگان نزد آنان فرزندان آدم میباشند که تغییر شکل و صورت داده اند پس خوردن گوشت خویشاوندان حلال و روا نیست.

تکمیل - شهرستانی در جلد دوم ملل و نحل صفحه ۹۴ - ۹۵ مگوید:

تناسخیه کسانی هستند که قائل به تناسخ ارواح در ابدان و انتقال از شخصی به شخصی میباشند.

مگویند آنچه انسان از آسایش و رنج می بیند بستگی به اعمالی دارد که در بدن سابق مرتکب شده است و مجازاتش را در بدن لاحق می یابد. و انسان پیوسته در دو حال میباشد یا در حال فعل است یا در حال مجازات. و هر حالی که دارد یا مکافات

و مجازات عمل پیشین است یا عملی است که در آتیه باید منتظر مکافاتش باشد. بهشت و دوزخ در همین بدنها است. و مقام اعلیٰ علیین درجه پیغمبری است و مقام اسفل السافلین مقام پست مار است. پس وجودی بالاتر از مرتبه رسالت نباشد و نیز وجودی پست تر از مار نیست.

بعضی از ایشان مگویند درجه اعلیٰ درجه فرشتگان و درجه اسفل درجه شیطانیت است و به این مذهب با بقیه ثنویه مخالف میباشند زیرا که مقصود ایشان از ایام

خلاص برگشت اجزاء نور به عالم شریف و پسندیده خود و باقی ماندن اجزاء ظلمت در عالم پست و ناپسند خود میباشد.

در جلد سوم صفحه ۳۵۸ مگوید: ما مذهب تناسخیه را ذکر کردیم و هیچ ملتی از ملل نیست جز اینکه برای تناسخ در آن قدم ثابتی است و فقط طریق تقریر تناسخ در ملتها مختلف است.

اما تناسخیه هند - آنان بشدت معتقد به تناسخ میباشند، چه پرنده بی را دیده اند که در وقت معلومی آشکار میشود و بر درختی می نشیند و پیوسته تخم مگذارد و جوجه میپرورد سپس هنگامی که نوع او با جوجه‌هایش تمام شد با منقار و چنگالش خود را میخراشد شعله آتشی از او جستن میکند، بدین وسیله پرنده مسوزد و روغنی از او پای درخت مریزد و در گودالی جمع میشود پس از آنکه یک سال گذشت و هنگام ظهورش فرا رسید از آن روغن مانند او پرنده دیگری خلقت

میشود و پرواز میکند و بر همان درخت می نشیند و پیوسته این تحول تکرار میشود. سپس گفته‌اند که مثل دنیا و اهلش در ادوار و اکوار جز مثل آن پرنده نیست و چون حرکات افلاک دوری است نظر به اینکه سر پرگار بنقطه‌یی که مبدأ حرکتش میباشد بر مگردد و در دوره دوم بر همان خط اول مگردد لا محاله اختلافی در دور

حرکت فلك نخواهد بود و در نتیجه در اثر این دو حرکت هم اختلافی نخواهد بود و چون مؤثرهای عالم که نجوم و افلاک میباشند به مرکز اولیه برمیگردند و از نظر ابعاد و اتصالات و مناظرات و مناسبات به هیچ وجه اختلافی در ادوار نیست، در حوادث و موجوداتی که اثر نجوم و افلاک میباشد نیز اختلافی پدید نیاید و این تناسخ تناسخ ادوار و اکوار است. و اختلاف در اینست که دوره کبری چند سال است، بیشتر از آنان برآند که سی هزار سال است و بعضی قائلند که سیصد و شصت هزار سال است و در این ادوار حرکت و سیر ثوابت ملحوظ و معتبر است نه حرکت و سیر سیارات.

این بود اصل مذهب تناسخ و قائلین به تناسخ به پنج فرقه منشعب میشوند:

۱ - نسوخیه: گروهی از آنان گویند که جان انسانی پس از مرگ منتقل به بدن انسان دیگر میشود مثلاً جان زید منتقل به بدن عمرو و پیوسته از بدنی به بدن دیگر در

انتقال و جریان است. و این گروه را نسوخیه نامند.

۲ - مسوخیه: گروهی از آنان را عقیدت آنست که روح انسان پس از مرگ به بدن حیوانات منتقل و هر روحی به تناسب به بدن حیوانی منتقل میشود به این معنی که

روح نیکان و سعدها به بدن حیوانات شریف مانند اسب منتقل میگردد و روح بدان و اشقیاء به بدن حیوانات پست و موذی مانند سگ منتقل میگردد. روح شخص شجاع به بدن شیر و شخص مکار به بدن روباه منتقل میشود، و این گروه را مسوخیه نامند.

۳ - فسوخیه: گروهی از آنان گویند که روح اشخاص پس از مرگ به نباتات از قبیل درختان منتقل میشود، و این گروه را فسوخیه نامند.

۴ - رسوخیه: گروهی گویند که جانها پس از مرگ بجمادات منتقل میگردد، و این گروه را رسوخیه نامند.

۵ - گروهی به عکس فرق چهارگانه قائل به تناسخ صعودی میباشند نه نزولی به این معنی که مگویند روح نباتی پس از مرگ به بدن پست ترین حیوانات مانند کرم منتقل میگردد و روح او پس از مرگش به بدن حیوانات بالاتر و قویتر منتقل و بتدریج از مرتبه‌ی بی‌مرتبه‌ی بالاتر منتقل میشود تا برسد به انسان و روح انسان پس

از مرگش به جسم فلکی منتقل مگردد.
به هر جهت مذهب تناسخ به تمام اقسامش عقلا و نقلا باطل و مخالف ضرورت
دین اسلام بلکه مخالف تمام ادیان است. و تمام ملل بر بطلان آن اتفاق دارند.
چنان که از جمله امام صادق (ع): " و مقاله ایشان را تمام فرق به زشتی تقلی کرده
اند و
تمام امم بر ایشان لعنت مفرستند " که در روایت هشام نقل شد همین معنی استفاده
میشود.

اما ادله عقلیه بر بطلان تناسخ:

۱ - بنا بر حدوث نفس، لازم آید که بدن واحد، دارای دو روح و دو جان باشد
و در نتیجه يك نفر، دو نفر، و واحد، متعدد باشد و این معنی بدهات عقل باطل
است.

وجه لزوم اینست که هنگامی که استعداد بدن برای تعلق روح کامل شد،
از طرف فیاض علی الاطلاق روح و جانی به آن افاضه شود، چه جود و بخشش مبدأ
تمام و فیضش عام است، و شرط که عبارت از صلاحیت بدن باشد حاصل است،
پس

راهی برای منع فیض باقی نماند. و پس از افاضه روح به چنین بدن چنانچه روح
دیگری هم بدان تعلق گیرد اجتماع دو روح در بدن واحد لازم آید، یکی روح
حادث

و دیگری روح منتقل از بدن دیگر. لکن چنان که گفته شد این اشکال مبتنی بر این
است که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء باشد نه آنکه ارواح قبل از خلقت
ابدان آفریده شده باشند.

۲ - بنابر مذهب تناسخ لازم است که زمان فساد بدن انسانی یعنی مرگش
با وجود و حدوث حیوانی مثلا متصل باشد، چه بر فرض انفصال و تأخیر تعلق روح،
بعد از مفارقت از بدن انسان به بدن حیوان تعطیل در وجود، لازم آید. و بنا بر
مذهب

ارباب تناسخ تطعیل در وجود محال است و قطع نظر از اینکه ارباب تناسخ دلیلی
بر وجود و تحقق این لازم یعنی اتصال ندارند، چه علاقه لزومی بین فساد بدن
اول و انتقال روح به بدن دیگر اثبات نشده است و مجرد احتمال دعوی بدون دلیل
است و کافی نیست، خلافتش محقق است، زیرا که بنابر مدعای ایشان لازم آید که

عدد ابدان فاسده به اعدد ابدان حادثه مساوی باشد به عبارت دیگر عدد مردگان با عدد موالید مساوی باشد، چه اگر عدد اموات اضافه بر عدد موالید باشد لازم آید که بر بعضی از ابدان موالید، بیش از يك روح تعلق گیرد. و چنانچه عدد مردگان کمتر از عدد موالید باشد لازم آید که بر بیش از يك بدن مثلا لا اقل بر دو بدن يك نفس تعلق گیرد. و خلاف این لازم محسوس است، چه مسلما عدد کائنات حادثه در اغلب اوقات چندین برابر اموات است، چه مسلما عدد کائنات حادثه در اغلب اوقات چندین برابر اموات است خصوصا عدد موالید حیوانات نسبت به انسان، چه در يك زمان بقدری مورچه متکون میشود که قابل مقایسه با آمار متوفیات آن روز نیست و نیز از يك ماهی در يك روز بقدری ماهی متکون و متولد میشود که هیچ قابل مقایسه با عدد متوفیات انسانی نیست.

اگر در پاسخ گفته شود که روح بعضی منتقل از بدن دیگر نمیشود گوئیم اضافه بر اینکه این سخن ادعای بدون دلیل است اساسا باطل است چه مستلزم ترجیح بلا مرجح است و ترجیح بلا مرجح محال است.

۳ - چنانچه نفس زید از بدن عمرو منتقل شده باشد در صورتی که با حفظ فعلیات و کمالات سابق منتقل شود باید حالات بدن سابق را متذکر باشد، چه علم و حفظ و تذکر از کمالات نفس است با آنکه متذکر حالات سابق نیست و چنانچه فعلیات سابق را از دست دهد مستلزم ارتجاع و تنزل از کمال به نقص خواهد بود و چنین ارتجاعی محال است.

بعضی توهم کرده اند که مسخی که در امم سابقه واقع شده مثل اینکه گروهی در اثر طغیان مطابق قرآن به صورت خوک و میمون مسخ شده اند و نیز در اخبار کثیره وارد شده که در این امت نیز مثل آن واقع میشود از باب تناسخ است. ولی آنان غفلت کرده اند از اینکه آنچه در امم سابقه واقع شده و آنچه در این امت احیانا بر سبیل اعجاز واقع شده و یا بعد از این واقع خواهد شد از باب تناسخ نیست زیرا چنین نبوده که روح انسانی بعد از فساد بدنش به بدن دیگر منتقل شود. بلکه مسوخت همان انسان بودند و روح انسانی ایشان به حال خود باقی بوده لکن نظر به اینکه بعضی از صفات زشت در جان آنان رسوخ یافته بود و در معصیت الهی طغیان کرده بودند

از باب عقوبت لباس زیبای انسانیت از ایشان گرفته شده و به صورت حیواناتی که صفات آنها در آنان غالب و حاکم بود مصور شدند. به عبارت دیگر آنان انسانی بودند

به صورت حیوان و از حقیقت انسانیت خارج نشده بودند. و در حدیث از حضرت ابی جعفر (ع) روایت شده که چون اصحاب سبت به صورت میمون و خوک مسخ شدند گروهی به قریه

ایشان وارد شدند و آنان اقارب و خویشان خود را شناختند و کسانی که آنان را نهی از آن عمل نموده بودند ایشان را نکوهش کردند که آیا ما شما را از معصیت باز نداشتیم. و در تفسیر عسکری است که واردین به آن قریه به مسوخات میگفتند تو فلان

کس نیستی چشمش اشک مزد و با سر اشاره میکرد یعنی تصدیق میکرد آری من فلانی هستم.

و در روایات عدیده وارد شده که مسوخات سه روز بیش در دنیا نماندند و پس از سه روز مردند و آنچه مانند ایشان امروز دیده میشود حیواناتی هستند نظیر آنها.

خاتمه

" هشام بن الحکم " اضافه بر اینکه از محضر " امام صادق (ع) " استفاده کامل نموده از چشمه دانش " امام هفتم موسی بن جعفر (ع) " هم سیراب شده از آن بزرگوار

معارف و حقایقی نقل کرده که میل دارم برای اینکه پایان کتاب به ذکر کلمات امام هفتم (ع) زینت یابد روایتی را که هشام از آن بزرگوار نقل نموده و مشتمل بر مواعظ

و پندهای پر ارزش و حقایق ارجمندی است بعلاوه صفات عقل و عاقل در آن روایت بیان شده برای تکمیل استفاده خوانندگان بنگارم:

" علامه مجلسی رحمة الله " در " جلد اول بحار الانوار " از کتاب " تحف العقول " روایتی آورده که خلاصه آن به فارسی چنین است:

" موسی بن جعفر (ع) : " ای " هشام " همانا خدای تعالی خداوندان فهم و خرد را در کتابش به این آیه مژده داده است (فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه

اولئك الذین هدیهم الله و اولئك هم اولو الالباب (آیه نوزده سوره ۳۹). ترجمه: پس تو هم ای پیغمبر بندگان را به رحمت من بشارت آر آنچنان بندگانم را که گفتار (۱) را بشنوند سپس نکوترش را پیروی نمایند یا نیکوتر پیروی کنند. آنانند

(۱) مراد از گفتار یا قرآن است یا مطلق پندها و اندرزها یا مطلق گفتار. در صورتی که مراد از گفتار قرآن باشد نیکوترین گفتار محکمت است که صاحبان خرد از محکمت قرآن پیروی مینمایند نه از متشابهات، گر چه هر دو از نظر اینکه گفتار خدا میباشد نیکو هستند ولی محکمت نیکوتر است. و در صورتی که مراد مطلق پند و اندرز باشد پیروی از نیکوتر در زمینه‌ای است که امر دایر بین دو کار خوبی باشد که جمع بین آنها ممکن نیست در این صورت خداوندان خرد نیکوترین اندرزها را به کار بندند.

در صورتی که مراد مطلق گفتار باشد معنی چنین است: خداوندان خرد گفتار حق و باطل را مشنوند و نیکو یعنی حق را برای پیروی و عمل انتخاب میکنند. و ناگفته نماند که احتمال اخیر که در ترجمه یبعون احسنه داده شد (و نیکوتر پیروی مینمایند) مبتنی به دو احتمال اول در گفتار است یعنی صاحبان خرد قرآن یا مواعظ را مشنوند و نیکوتر پیروی مینمایند.

که خداوند ایشان را راهنمایی فرموده و به حقیقت رسانده است و هم آنانند خداوندان

عقل و خرد.

ای " هشام " خداوند بزرگ و عزیز عذر بندگان را بوسیله خرد قطع و حجت خویش را بر آنان به موهبت عقل تمام فرموده. آنچه را که دانشش برای بندگان لازم است بیان کرده، و آنان را به ربوبیت خویش بوسیله ادله راهنمایی نموده است سپس در آیه ۱۵۸ الی ۱۵۹ سوره دوم فرموده " والهکم إله واحد لا إله الا هو الرحمن الرحیم

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلک التي تجرى في البحر بما ينفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیی به الارض بعد موتها وبث فیها من کل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآیات لقوم یعقلون "

ترجمه: خدای شما خدای یکتا است نیست خدائی جز او که بخشاینده و مهربان است

همانا در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز (یا کم و زیاد شدن آنها) و

کشتیهائی که به دریا برای انتفاع خلق در جریان است و بارانی که خدا از بالا فرو فرستاد تا به آن زمین را بعد از مردن (و نابود شدن گیاه آن) زنده کرد و سبز و خرم گردانید

و انواع حیوانات در زمین پراکنده ساخت و تغییر جهت بادهای و در آفرینش ابر که میان

زمین و آسمان مسخر است، در همه این امور برای خردمندان نشانهائی بر دانش و توانائی آفریننده است.

ای " هشام " به حقیقت که خداوند بزرگ و عزیز امور نامبرده و غیره را از این جهت

که نیازمند به مدبر میباشند دلیل معرفت خود قرار داده است در آیه ۱۲ سوره ۱۶ فرمود

" وسخر لکم الليل والنهار والشمس والمقر والنجوم مسخرات بامرہ ان في ذلك لآیات لقوم یعقلون " و در آیه ۱ الی ۲ سوره ۴۳ زخرف فرمود " حم والکتاب المبین انا جعلناه

قرانا عربیا لعلکم تعلقون " و در آیه ۲۳ سوره ۳۰ فرموده " ومن آیاته یریکم البرق خوفا وطمعا وینزل من السماء ماء فیحیی به الارض بعد موتها ان في ذلك لآیات لقوم یعقلون ". ترجمه: شب و روز و خورشید و ماه را برای زندگانی شما در گردون

مسخر
ساخت و ستارگان آسمان را به فرمان خویش مسخر کرد. در این کار نشانهای
قدرت خدا

(۲۳۸)

برای گروهی که امور را با خرد به سنجندند پدیدار است. (حم) (رمزی از رموز قرآن یا اشاره به دو اسم حمید و مجید خداست) سوگند به قرآن روشن بیان که ما آن را به زبان فصیح عربی مقرر داشتیم تا شما (بندگان) در فهم آن عقل و خرد به کار بندید و یکی از نشانهای قدرت الهی همان نیروی برق است که شما را هم از صاعقه عذاب مترساند و هم به رحمت باران آسمان که زمین را پس از مرگ زنده میکند امیدوار مسازد. همانا در این کار نشانهای است برای گروهی که خرد را به کار بندند.

ای " هشام " خداوند جهان خردمندان را پند داد و آنان را ترغیب به آخرت فرمود " و ما الحیوة الدنیا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خیر للذین یتقون افلا تعقلون " (آیه ۲۳ سوره انعام). ترجمه: زندگی دنیا جز بازیچه کودکان و هوسرانی بی خردان چیزی نیست همانا سرای دیگر، پرهیزکاران را نیکوتر است آیا این دو را با ترازوی خرد نمسنجید؟ و در آیه ۵۹ سوره ۲۸ قصص فرمود: " و ما اوتیتم من شیء فمتاع الحیوة الدنیا و زینتها و ما عند الله خیر وابقی افلا تعقلون " ترجمه: آنچه از نعمتهای این عالم به شما داده شده متاع بی ارزش زندگانی دنیا است و آنچه نزد خداست برای شما بهتر و پاینده تر است آیا به نیروی خرد اندیشه نمکنید؟. - ای " هشام " سپس نابخردان را که راجع به عذاب خدا اندیشه نمکنند ترسانید و در آیه ۱۳۶ تا ۱۳۸ سوره صفات فرمود

(ثم دمرنا الاخرین وانکم لتمررون علیهم مصبحین وباللیل افلا تعقلون) پس (از نجات لوط و اهلش) دیگران را هلاک ساختیم و شما مردم اینکه بر دیار ویران قوم لوط مگذرید (و خرابه‌های آنان را به چشم منگرید) در صبح و شام باز چشم عبرت نمکشائید

و عقل را به کار نماندازید).

ای " هشام " آنگاه بیان فرمود که خرد و دانش با یکدیگر چنان که در سوره عنکبوت آیه ۴۲ فرمود " وتلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون ". ترجمه: ما این مثلها را منزیم (تا حقایق برای مردم روشن شود) لکن جز دانشمندان کسی تعقل آنها نخواهد کرد).

ای " هشام " سپس نکوهش کرد کسانی را که تعقل نمکنند چنان که در سوره

(۲۳۹)

بقره آیه ۱۷۰ فرمود: " واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون " ترجمه: و چون به کافران گفته شد پیروی

نمائید از شریعت و کتابی که خدا فرستاده است پاسخ دهند که ما پیرو کیش پدران خود خواهیم بود آیا دستور خرد چنین است که در صورتی که پدران ایشان از خرد بی بهره و هیچ گاه راه نیافته باشند باز پیروی آنان روا باشد؟
و در سوره انفال آیه ۲۱ فرمود: " ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون "

ترجمه: همانا بدترین جانوران نزد خدا کسانی هستند که از شنیدن و گفتن حرف حق

کر و لاند و اصلا آیات خدا را تعقل نمکنند. و در آیه ۲۴ سوره ۳۱ لقمان فرمود:

" و لئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قل الحمد لله بل اکثرهم لا یعقلون " (۱).

ترجمه: اگر از کافران پرسش کنی آن کیست که آسمانها و زمین را آفریده است همانا

پاسخ دهند خداست ای رسول بازگویی ستایش، خدای راست (که کافران نیز معترفند)

آری اکثر آنها بر این حقیقت که آفریننده جهان خداست اگر به زبان گویند بدل آگاه نیستند.

ای " هشام " سپس اکثریت بیخرد را به آیه ۱۱۵ سوره انعام " وان تطع اکثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان هم الا يظنون " مورد نکوهش قرار داد. ترجمه: اگر پیروی کنی از اکثریت مردم زمین، تو را از راه خدا گمراه خواهند ساخت زیرا اکثریت جز از پی گمان نمروند.

و فرمود: " اکثر الناس لا یعقلون " (۲) ترجمه: بیشتر مردم تعقل نمکنند.

و نیز در سوره مائده آیه ۱۰۲ فرمود: " و اکثرهم لا یعقلون " ترجمه: بیشتر

(۱) آیه مبارکه چنان که نوشته شده در سوره لقمان است و در قرآن های موجود بجای جمله لا یعقلون لا یعلمون است. " علامه مجلسی " احتمال میدهد که در قرائت اهل بیت لا یعقلون بوده است.

(۲) گر چه متن خبر اکثر الناس لا یعقلون است لکن در قرآن چنین آیه دیده نشد بلکه در قرآن اکثر الناس لا یسعون است ممکن است که کلام خود امام باشد و مضمون بعضی از آیات را به این عبارت بیان فرموده باشد.

(۲۴۰)

(مشرکین قریش) نمفهمند (یعنی با اینکه مگویند آفریننده آسمانها و زمین خدای یکتاست بتان را شریک او قرار میدهند).

ای " هشام " آنگاه اقلیت را به آیه دوازده سوره سبا ستایش کرده فرموده: " وقلیل من عبادی الشکور ". ترجمه: کمی از بندگان من سپاس گزارند.

و فرمود: " وقلیل ما هم " (سوره ص آیه ۲۲) ترجمه: کسانی که دارای ایمان و عمل شایسته‌اند اندکند. و نیز فرمود: " و ما آمن معه الاقلیل " (آیه ۴۲ سوره هود) ترجمه جز اندکی از مردم به نوح نگرویدند.

ای " هشام " سپس خداوند جهان به بهترین وجهی از خردمندان یاد کرده و آنان را به نیکوترین زیورها آراسته است، چه فرموده: " يعطى الحكمة من یشاء و من یؤتی الحكمة فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یتذکر الا اولو الالباب " (بقره آیه ۲۷۳) ترجمه: خدا فیض حکمت و دانش به هر که خواهد رساند و هر کس را به حکمت و دانش رساند درباره او مرحمت بسیار فرموده جز خردمندان جهان متذکر نشوند.

ای " هشام " همانا از عقل تعبیر به قلب فرموده (ان فی ذلک ذکری لمن کان له قلب) (سوره ق آیه ۳۷) ترجمه: در این هلاکت پیشینیان) پند و تذکر است آن را که نیروی عقل باشد. و از عقل تعبیر به حکمت فرموده " و لقد آتینا لقمان الحكمة " (سوره لقمان آیه ۱۲) ترجمه: به حقیقت به لقمان فهم و عقل دادیم.

ای " هشام " همانا لقمان به پسرش گفته: در مقابل حق فروتن باش تا خردمند ترین مردم باشی. فرزند عزیزم همانا دنیا دریای ژرفی است که بسیاری از جهانیان در آن غرق گشته‌اند باید برای نجات خویش کشتی پرهیزکاری را انتخاب کنی که پل آن ایمان و باد بانس توکل و ناخدایش عقل و راهنمایش دانش و سکانش شکیبائی است.

ای " هشام " هر چیزی را نشانی است و نشان خردمند اندیشه است و نشان اندیشه خاموشی است. برای هر چیزی وسیله بیست و وسیله خردمند فروتنی است.

در نادانیت همین بس که بجای تواضع تکبر را وسیله خود قرار دهی. ای " هشام " اگر مردم گردوی تو را مروارید خوانند با آنکه مدانی گردوست از گفتارشان سودی نبردی، و اگر مرواریدت را گردو نامند با اینکه مدانی مروارید است

از سخن ایشان زیانی نبینی. (منظور اینست که از مدح و ثنای بیجای مردم نباید شادمان شد و از نکوهش بی مورد ایشان نیز نباید غمین گشت). ای " هشام " فرستادن پیمبران بسوی بندگان فقط برای راهنمایی و دعوت آنان بسوی خداست. پس هر آن کس که دعوت پیمبران را بهتر اجابت نماید معرفتش نسبت

به خدا نیکوتر است. و هر آن کس که معرفتش نسبت به فرمان خدا بهتر باشد خردمندتر

است. و هر آن کس که خردمندتر باشد مقامش در دنیا و آخرت بلندتر است. ای " هشام " از طرف خدا بر هر بنده فرشته‌یی مأمور است که اگر فروتنی نماید او را بلند گرداند و اگر بزرگی فروشد او را پست سازد. ای " هشام " خداوند را بر مردم دو حجت است: آشکار و نهان، حجت آشکار پیمبران و پیشوایان دینند و حجت نهان عقل‌های مردم است. ای " هشام " همانا خردمند کسی است که نعمتهای حلال، او را از سپاسگزاری باز ندارد و شهوات ناروا بر شکیبایی او چیره نشود. ای " هشام " هر کس که سه چیز را بر سه چیز مسلط گرداند چنانست که هوای نفس خویش را در نابود کردن عقل خود یاری کرده است.

۱ - کسی که چراغ نور بخش اندیشه‌اش را به تیرگی آمل و امانی تاریک سازد.
۲ - کسی که سخنان نغز و سودمندش را بگفته‌ای بی جا نابود گرداند.
۳ - کسی که مشعل حس پند پذیری خود را به شهوتهای نفسانی خاموش نماید. اینان بدست خویش نیروی نور افکن عقل خود را نابود کرده اند و هر آن کس که عقل خویش را نابود سازد، دین و دنیای خود را تباه ساخته است. ای " هشام " چگونه در پیشگاه خدا عملت پاکیزه و مقبول خواهد شد با اینکه در اثر پیروی هوای نفس عقلت را مغلوب خواهشهای نفسانی قرار داده و از توجه

به شؤون الهی بازداشته‌ای.

ای " هشام " تحمل تنهایی (دوری از مردم هوا پرست) نشانه نیرومندی خرد است پس هر آن کس که عقلش به نور معارف ربانی نیرومند شود از دنیا پرستان و مرام

آنان دوری گزیند و به قرب و پاداش خدا رغبت نماید و با او در وحشت انس گیرد و در

تنهایی یار خویشش گرداند و به او در تنگدستی بی نیاز شود و بدون خویش و تبار عزت یابد.

ای " هشام " آفرینش بندگان برای اطاعت خداوند است و نجات آنان جز به طاعت و طاعت وی جز به دانش بدست نیاید و دانش به آموختن حاصل شود و آموختن

به نیروی عقل قوام پذیرد و دانش را باید از عالم ربانی آموخت. و امتیاز عالم ربانی به عقل حاصل شود.

ای " هشام " کار کم و کوچک خردمند در پیشگاه خداوند پذیرفته و کار بسیار و بزرگ نابخردان و هوا پرستان مردود است.

ای " هشام " خردمند با داشتن فهم و حکمت به ضروریات زندگی دنیا خشنود است و اگر تمام لذائد دنیا را در دسترس او قرار دهند و بهره او را از فهم و حکمت کم کنند

خشنود نگردد و از این رو تجارت خردمندان سودمند است.

ای " هشام " اگر به ضروریات دنیا اکتفا میکنی کمترین متاعش تو را کافی است و چنانچه ضروریات زندگی تو را بی نیاز نسازد هیچ چیز دنیا تو را کافی نیست.

ای " هشام " خردمندان از زوائد و تجملات زندگی چشم می پوشند چگونه از گناهان چشم نمپوشند با اینکه ترك زوائد زندگی از فضائل اخلاقی و ترك گناه از وظائف بندگی است.

ای " هشام " همانا خردمندان در دنیا زهد ورزند و به آخرت رغبت نمایند، زیرا دانند که دنیا خواهان و خواسته است پس هر آن کس که خواهان آخرت باشد دنیا از پی او رود تا نصیب خود را از آن استفاده نماید و هر آن کس که خواهان دنیا باشد

آخرت در پی او باشد تا مرگ او را دریابد و دنیا و آخرتش تباه شود.

ای " هشام " هر کس بدون مال بی نیازی خواهد و آسایش دل از حسد جوید

و سلامت در دین طلبد باید که دست نیاز بسوی خدا دراز کرده از او بخواهد که عقلش را کامل گرداند، چه هر کس عقلش کامل شود به مقدار ضرورت از دنیا اکتفا کند و هر کس به مقدار ضرورت از دنیا اکتفا کند بی نیاز گردد. و کسی که اکتفا به مقدار

ضرورت ننماید هرگز به بی نیازی نرسد.

ای " هشام " خداوند بزرگ و عزیز از گروهی شایسته حکایت فرموده که ایشان زمانی که دانستند که ممکن است دلها از راه حق منحرف شود از خدا تقاضا کردند " ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب " (سوره آل عمران آیه ۷) ترجمه: پروردگارا پس از هدایت دلهای ما را از راه راست برمگردان و ما را از طرف خود به موهبت رحمت سرافراز فرما، زیرا که تو پروردگار

بخشنده یی. همانا از خدا نمترسد کسی که معرفت به او ندارد و کسی که معرفت به او

ندارد، بینایی ندارد و حقیقت معرفت را در دل خود نیابد و از معرفت ثابتی که وسیله بینایی او نسبت به حقایق باشد محروم است و کسی به حقیقت معرفت نرسد مگر آنکه

کردارش گواه گفتارش و نهانش برابر آشکارش باشد، زیرا خداوند ظاهر انسان و زبان او را راهنمای عقل و معرفت پنهان او قرار داده است. ای " هشام " هیچ وسیله‌ی برای پرستش خدا بهتر از عقل نیست و تا این صفات در کسی نباشد عقلش کامل نیست:

- ۱ - کفر و شر از او پدید نیاید.
- ۲ - رشد و خوبی از او مترقب باشد.
- ۳ - زائد بر ضرورت از اموال خویش را در راه خدا بخشش کند.
- ۴ - از پر گویی و سخنان نابجا خودداری نماید.
- ۵ - از دنیا به مقدار توش و توان قانع باشد و در تمام دوران زندگی از دانش سیر نشود.

- ۶ - خواری و فروتنی در راه خدا را از عزت و شرافت نزد غیر خدا خوش تر داند
- ۷ - نیکی و احسان غیر را گر چه اندک باشد بسیار شمارد. و احسان بسیار خود را ناچیز حساب کند.

۸ - خود را از دیگران پست تر و دیگران را از خود بهتر داند. و این صفت سر چشمه

تمام خیرات و امور دینی است.

ای " هشام " هر کس راستگو باشد عملش خوب و پاکیزه باشد. و هر کس دارای نیت نیک باشد روزیش فزونی یابد. و هر کس نسبت به خانواده و برادران دینی

خود نیکی نماید عمرش دراز گردد.

ای " هشام " به نابخردان حکمت آموختن ستم و نابجا به کار بردن آنست. و از اهلش بازداشتن ستم به آنان است.

ای " هشام " چنان که نا اهلان حکمت را برای شما وا گذاشته اند شما هم دنیا را برای آنان وا گذارید.

ای " هشام " آن را که مردانگی (انسانیت) نباشد دین نیست و آن را که عقل نباشد مردانگی نیست. و همانا ارجمندترین مردم کسی است که دنیا را برای خود شرافت و قدر و منزلت نداند. بیدار باش همانا بهای بدنهای شما جز بهشت چیزی نیست بدنهای خود را به غیر بهشت نفروشید.

ای " هشام " امیر مؤمنان علی (ع) میگفت در صدر مجلس نمی نشیند مگر مردی که داری سه صفت زیر باشد:

۱ - هنگامی که از وی چیزی پرسند پاسخ گوید.

۲ - گاهی که مردان از سخن فرو مانند سخن گوید.

۳ - نظریه‌یی که صلاح جامعه باشد اظهار نماید.

کسی که صدر مجلس را با نداشتن این صفات اشغال کند احمق و بی خرد است. " حسن بن علی (ع) " فرمود هرگاه حاجتی داشته باشید از اهلش بخواهید.

عرضه شد ای فرزند پیمبر اهلش کیست؟ فرمود کسانی که خداوند آنان را در کتابش

به آیه " انما یتذکر اولو الالباب " معرفی فرموده و ایشان خداوندان عقلند.

و " علی بن الحسین (ع) " فرمود همنشین شایستگان انسان را شایسته گرداند. و ادب دانشمندان موجب فزونی عقل انسان گردد. و فرمانبرداری زمامداران عادل

موجب کمال عزت شود. و به جریان گذاشتن مال (با کسب و تجارت) نشان کمال انسانیت و راهنمایی مشورت کننده شکر نعمت عقل و خودداری از آزار مردم نشان کمال عقل و موجب آسایش تن در حال و آینده است.

ای " هشام " خردمند به کسی که از تکذیبش بیمناک است چیزی نمگوید. و از کسی که مترسد او را محروم کند چیزی نمخواهد. و چیزی را که قادر به انجامش نیست وعده نمدهد. و چیزی را که مایه نکوهش و زحمت اوست دل نمی بندد. و به چیزی که اطمینان به انجام آن ندارد اقدام نمی کند.

" امیر مؤمنان علی " (ع) اصحابش را به این امور توصیه مفرمود: شما را توصیه میکنم که در آشکار و نهان از خدای جهان بترسید. و در حال خشنودی و خشم از راه عدل و انصاف عدول نکنید. و در حال تنگدستی و بی نیازی از کسب خودداری ننمایید. نسبت به کسی که به شما بمهری کند مهر ورزید. و از کسی که به شما ستم نماید بگذرید.

و به کسی که شما را محروم نماید عطا کنید. نگاه شما، عبرت و خاموشی شما، اندیشه و سخن شما، یاد خدا باشد. از بخل پرهیزید و از سخاوت خودداری نکنید، چه هیچ بخیلی به بهشت وارد نشود و هیچ سخاوتمندی به دوزخ نرود.

ای " هشام " خدا رحمت کند آن کس را که چنان که شاید از خدا شرم دارد، پس سر و آنچه در آنست از چشم و گوش و زبان و سایر حواس، و شکم و آنچه را که بدان پیوسته است از آلت تناسل و دست و پا و قلب از حرام نگاهداری نماید. و به یاد مرگ و پوسیدن تن باشد. و بداند که بهشت نتیجه تحمل سختی و ناملائمات و دوزخ زائیده پیروی از هوی و هوس و شهوات است.

ای " هشام " هر آن کس که از هتك حیثیت و شرافت مردم خودداری کند روز قیامت خداوند گناهان اوا بینخشاید. و هر آن کس که خشم خود را از مردم باز دارد خداوند روز قیامت خشمش را از او باز دارد.

ای " هشام " خردمند دروغ نگوید هر چند که دروغ موافق میلش باشد.

ای " هشام " در نوشته‌یی که به شمشیر پیغمبر آویخته بود این جملات دیده مشد:

سرکش ترین مردم نسبت به خداوند کسی است که غیر زننده خود را بزند، و غیر
کشنده
خود را بکشد. و هر کس غیر پیشوای دین خود را دوست دارد و به پیشوایی او تن
در
دهد نسبت به دینی که خدا بر پیغمبرش نازل فرموده کافر باشد. و هر کس بدعت
گذارد یا بدعت گذاری را پناه دهد، خداوند هیچ توبه و فدیة بی را از او روز قیامت
نپذیرد.

ای " هشام " برترین چیزی که انسان، بدان به خدا نزدیک میشود بعد از شناختن
او، نماز و نیکی به پدر و مادر و ترك حسد و خودپسندی و فخر بر مردم است.
ای " هشام " در اندیشه آتیه خود باش و فکر کن که چه روزی در پیش داری
برای آن روز که روز مسئولیت است عذر و پاسخ فراهم کن. از روزگار و اهلش پند
بگیر زیرا هر چند طولانی است ولی کوتاه است. چنان کار کن که گویا پاداش
عملت

را مبینی و چنانچه پاداش عملت را مشاهده کنی رغبت در عمل زیادتر و معرفت
نسبت به خدا بیشتر خواهد شد. در تحولات روزگار و حالات آن فکر کن زیرا
آینده
مانند گذشته است پس از گذشته پند بپذیر.

" علی بن الحسین (ع) " فرمود آنچه در خاور و به اختر از دریا و صحرا و کوه و
دشت

آفتاب بر آن متابد نزد دوستان خدا و اهل معرفت جز مانند سایه زودگذر چیزی
نیست

آیا آزاد مردی نیست که این لماظه (۱) (دهان زده دیگران) را برای اهلش ترك
کند؟ بهای جانهای شما جز بهشت چیزی نیست پس به غیر بهشت مفروشید زیرا
کسی که از نعمتهای خدا به دنیا قانع شود به چیز پستی خشنود شده است.
ای " هشام " همانا همه مردم ستارگان را می بینند ولی استفاده از آنها مخصوص
کسانی است که از علم نجوم و مجاری و منازل آنها اطلاع داشته باشند. شما هم
حکمت را منخوانید ولی استفاده از آن ویژه اشخاصی است که به آن عمل کنند.

(۱) لماظه در لغت بمعنی ذراتی است که از طعام و غذا در دهان باقی مماند. و تعبیر
از دنیا به لماظه تعبیر لطیفی است و اشاره است به اینکه هر چه از دنیا نصیب انسان شود دیگران
قبلا از آن استفاده کرده اند مانند غذائی که جویده و بلعیده باشند و در بن دندانها مقداری از آن
را باقی گذاشته باشند که فاسد شده باشد.

(۷۴۷)

ای " هشام " همانا مسیح به حواریین فرمود ای بندگان بد، از بالا رفتن به درخت خرما مترسید. خار و زحمت رفتن به درخت خرما را یاد آور مشوید ولی پاکیزگی میوه

و منافع آن را فراموش نکنید. همچنین به یاد زحمت کار آخرت و عبادت مافنید به نظر

شما مدت آن طولانی مآید ولی فوائد شکوفه‌ها و میوه‌های عبادت را که نعمتهای آخرت است فراموش نکنید. گندم را پاک و پاکیزه نکنید و با آسیا کاملاً نرم نکنید

تا طعم او را دریابید و خوراکش گوارا باشد. همچنین ایمان را خالص و کامل گردانید

تا شیرینی آن را بیابید و شما را سود رساند. براستی مگویم اگر در شب تاری چراغی را

که با قطران مسوزد پیدا کنید از آن استفاده نکنید و بوی تعفن قطران مانع از استفاده شما نمیشود، همچنین شایسته است برای شما که حکمت را از هر که باشد بگیرید و عمل نکردن گوینده، شما را از آموختن آن باز ندارد.

ای بندگان دنیا! براستی به شما مگویم شما به شرافت آخرت نمرسید مگر آنکه آنچه دوست دارید واگذارید. پس توبه از گناهان را به فردا مفکنید، زیرا ممکن است مرگ شما را قبل از فرا رسیدن آن روز یا شب دریابد. براستی مگویم کسی که

بدهکار نباشد آسایشش بیشتر است هر چند بدهکار و امش را نیک پردازد همچنین کسی که گناهکار نباشد غمش کمتر و آسوده تر است هر چند گناهکار توبه خالص نماید. و همانا گناهان کوچک و پست از دامهای شیطان است که گناهان را در نظر کوچک و پست جلوه دهد تا انباشته و افزون گردد و شما را فرا گیرد. براستی مگویم

همانا مردم دو دسته‌اند دسته‌بی حکمت را بگفتار خویش استوار و به کردار خویش تصدیق کرده‌اند و دسته دیگر آن را بگفتار خود استوار و با رفتار بد خویش به تباهی آن

برخاسته‌اند. چه بسیار میان این دو دسته فاصله است! خوشا به حال دانشمندانی که کردارشان مطابق گفتارشان باشد و وای به حال دانشمندانی که بگفتار اکتفا کنند. ای بندگان بد! ملازم خانه‌های خدا باشد و آنی از پرستش او غفلت ننماید و دل‌های خود را خانه پرهیزکاری قرار دهید و آن را پناهگاه شهوات نسازید. همانا

(۱) مراد از حکمت دین و معارف ربانی است.

(۲۴۸)

ناشکیبوتر فرد شما کسی است که علاقه او به دنیا بیشتر و شکیبیا تر بر بلا کسی است که زهدش

نسبت به دنیا بیشتر است.

" ای بندگان بد! " مانند کلاغ دزد و روباه مکار و گرگ غدار و شیر شرزه نباشید و چنان که این جانوران با شکار خود رفتار مینمایند شما هم با مردم رفتار نکنید
برخی

را به ربایید و پاره یی را بفریبید و بعضی را خرد کنید. براستی به شما مگویم چنان که کسی

ظاهرش سالم و باطنش تباه باشد سود نبیند، تنهای شما نیز که ظاهرش خوش آیند شماست با تباهی دلهای شما برای شما سودمند نباشد. و تنها پاکی بشره و ظاهر شما

با ناپاکی دلهای شما به حال شما نفع ندهد و شما را از عذاب خدا نگاهداری نکند. همچون آردبیزی که آرد نازک را بیرون دهد و سپوس را نگاهدارد حکمت را از دهان

خود بیرون ریخته و کینه را در سینه‌های خود نگاه مدارید.

ای بندگان بد! شما چراغی را مانید که خود را مسوزاند و دیگران را روشن مسازد.

ای فرزندان یعقوب! در مجالس دانشمندان بنشینید هر چند در جای تنگی به دو زانو جلوس کنید، زیرا خداوند دلهای مرده را به نور حکمت زنده گرداند چنان که

زمین مرده به باران تند زنده میشود.

ای " هشام " در انجیل مسیح نوشته شده است:

خوشا به حال کسانی که به یکدیگر رحم میکنند ایشان روز قیامت مشمول رحمت پروردگارند.

خوشا به حال کسانی که بین مردم اصلاح میکنند ایشان روز قیامت مخصوص به قرب پروردگارند.

خوشا به حال کسانی که دلهاشان پاکیزه است ایشان روز قیامت متقی و

پرهیزگارانند (تخصیص این طایفه بعنوان پرهیزگار برای اینست که روز قیامت پرهیزگاران

از گناهکاران جدا میشوند و سواره به میهمان خانه الهی وارد خواهند شد هر چند در دنیا

بین متقین و مجرمین امتیازی نباشد و به یکدیگر مشتبه شوند).

خوشا به حال فروتنان در دنیا که در قیامت بر تخت های پادشاهی بالا میروند. ای " هشام " کم گفتن حکمت بزرگی است پس بر تو باد به خاموشی " زیرا که آرامش نیکو و موجب کمی گناه و سبک باری انسان است. با شکیبایی حلم را نگاهدارید،

چه بی شکیبایی نگاهداری آن ممکن نیست. همانا خداوند عزیز و بزرگ دشمن کسی

است که بی جا بخندد و بیهوده به تکاپو پردازد. و بر زمامدار لازم است که مانند شبان

از رعیت خود غفلت نکند و به آنان بزرگی نفروشد. چنان که در آشکار از مردم شرم

مکنید در نهان هم از خداوند شرم نمایید و بدانید که حکمت گم گشته مؤمن است پس بر شما باد به کسب دانش پیش از آنکه از دست شما برود. و از دست رفتن آن پنهان

شدن دانشمند از شماست.

ای " هشام " آنچه را نمدانی یاد گیر و آنچه را مدانی به نادان بیاموز. دانشمند را برای دانشش بزرگ شمار و با او منازعه مکن، و نادان را برای نادانیش کوچک شمار ولی او را از خود مران بلکه او را نزد خود خوانده بوی دانش بیاموز.

ای " هشام " هر نعمتی که شکرش را بجا نیاوری مانند گناهی است که مورد مؤاخذه خواهی شد " امیر مؤمنان علی (ع) " فرمود که خدا را بندگانی میباشد که ترس وی دلهای آنان را شکسته و زبانشان را بسته و همانا ایشان سخنوران و دانشمندانی

هستند که در راه خدا با کارهای خوب مسابقه میکنند. به نظر آنان عبادت هر چند زیادتر باشد کم جلوه میکند و خود را به عبادت کم قانع نمی سازند، خود را بدترین مردم

مدانند با اینکه زیرکان و نیکوکارانند.

ای " هشام " شرم از ایمان است و ایمان موجب بهشت است. و بی شرمی و بد گوئی از جفا (بی ادبی و درشت خوئی) است و جفا موجب دوزخ است.

ای هشام مردم نسبت به سخن گفتن سه گونه اند:

۱ - سود برنده. و آن کسی است که در سخن گفتن به یاد خدا باشد.

۲ - سالم و آن کسی است که خاموشی را اختیار کند.

۳ - هلاک شونده و آن کسی است که سخنان باطل گوید. همانا خداوند بهشت

(५००)

را بر بد زبان بی شرمی که باك ندارد از اینکه هر چه بخواهد بگوید و هر چه بخواهند

در حق او گویند حرام کرده است. " ابوذر " رضوان الله علیه مگفت: ای جوای دانش

همانا این زبان کلید خیر و شر است چنان که به کیسه طلا و نقره مهر مزنی به دهانت مهر بزن.

ای " هشام " بد بنده بی است بنده دو رو و بد زبان که در حضور برادر دینی او را ثنای بی حد گوید و در غیابش از و بد گویی کند، نسبت به نعمت و ثروت او حسد ورزد،

و هنگامیکه گرفتار شود او را یاری نکند. همانا خوبیی که پاداشش زودتر مرسد احسان

بیندگان خداست و به دبی که کیفرش زودتر مرسد ستمکاری است. و همانا بدترین بندگان کسی است که مردم از مجالستش برای بد زبانش دوری کنند. و آیا جز سخن

زشت چیزی مردم را به آتش ماندازد؟! و از نیکی اسلام مرد، ترك کردن امور بیهوده است.

ای " هشام " تا انسان بیم و امید از خدا نداشته باشد مؤمن نیست و انسان دارای بیم و امید نخواهد بود مگر آنکه برای دوری از آنچه نسبت به آن امید دارد و نزدیکی

به آنچه از آن بیم دارد بیمناک باشد.

ای " هشام " - خداوند بزرگ و عزیز فرمود سوگند به عزت و جلالت و بزرگی و توانائی و نورانیت و رفعت مکانم، هر آن بنده که خواست مرا بر هوای نفس خویش

مقدم دارد روح بی نیازی به او بخشم و آخرت را وجهه همت او قرار دهم و وسایل معاش

او را فراهم نمایم و آسمان و زمین را ضامن روزی او قرار دهم و سود از دست رفته او را

جبران کنم.

ای " هشام " خشم کلید بدی است کاملترین مؤمنان از جهت ایمان خوش خوترین آنان است. در صورت معاشرت با مردم اگر متوانی فقط با کسی معاشرت کن

که از جهت بخشش نسبت به او زبردست باشی نه زیر دست.

ای " هشام " با مردم مدارا کن چه مدارا خوب، و بد رفتاری شوم است. همانا

مدارا و نیکی و خوش خوئی شهرها را آباد میکند و روزی را مسافزاید.
ای " هشام " فرموده خداوند: (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) آیا پاداش

نیکی جز نیکی است، شامل هر فرد اعم از مؤمن و کافر و نیکوکار و بدکار است
پس

بر هر کسی لازم است که نیکی را به نیکی پاداش دهد. و باید پاداش تو بیش از
احسان

نیکی کننده باشد تا بر او برتری داشته باشی، زیرا اگر پاداشت برابر باشد چون نیکی
کننده پیش قدم بوده فضیلت ویژه اوست.

ای " هشام " همانا دنیا چون ماری است که ظاهرش نرم و لطیف و در درونش
زهر کشنده است. مردان خردمند از آن بیم دارند و کودکان میل دارند که آن را
بازیچه دست خود قرار دهند.

ای " هشام " بر طاعت خداوند شککیا باش و از نافرمانی او خودداری کن، زیرا
که دنیا يك ساعت بیش نیست، چه بر گذشته شادی واندوه اثر ندارد و از آینده هم
خبر نداری پس ساعتی را که در آن هستی غنیمت شمار تا روز جزا دیگران به حالت
حسرت برند.

ای " هشام " دنیا چون آب دریا است که هر قدر تشنه از آن بیاشامد بر تشنگیش
بیافزاید تا او را بقتل برساند.

ای " هشام " از تکبر پرهیز، چه هر کس که اندکی کبر در دل داشته باشد
وارد بهشت نشود. بزرگی ویژه خداست و هر که در آنچه ویژه اوست بستیزه پردازد
خداوند او را به صورت در آتش افکند.

ای " هشام " از ما نیست کسی که هر روز به حساب خود نرسد تا اگر کار نیک
کرده است افزونش کند و اگر کار بد انجام داده است از خدا آمرزش خواهد و
بسوی

او باز گردد.

ای " هشام " دنیا برای مسیح به صورت زن کبود چشمی جلوه کرد مسیح فرمود
چند شوهر کرده ای؟! گفت: بسیار فرمود آیا همه تو را طلاق گفتند؟ گفت نه بلکه
همه را کشته‌ام. فرمود وای بر شوهران باقی چگونه از گذشتگان عبرت نمگیرند.

ای " هشام " چراغ تن چشم است که اگر نورانی باشد تمام بدن از نورش
استفاده میکند. همانا چراغ روح عقل است که هر گاه بنده خردمند باشد خدای خود

را م‌شناسد، و چون خدایش را شناسد دین او را یاری م‌کند. و اگر خدایش را
نشناسد

دینی برای او نیست. و چنان که تن بدون جان برپا نم‌شود دین هم جز به نیت
راست

برپا نخواهد شد. و نیت راست جز به عقل وجود پیدا نم‌کند.
ای " هشام " همانا کشت در زمین نرم روید نه در سنگ سخت. همچین حکمت
در دل فروتن ریشه دواند نه در دل متکبر سرکش، زیرا خداوند فروتنی را ابزار و
وسیله عقل و تکبر را ابزار و وسیله جهل قرار داده است کسی که سر بسوی سقف
فراز

دارد سرش بشکند و کسی که سر فرود آورد در سایه آن محفوظ ماند و بهرمند
گردد،

همچین کسی که برای خدا فروتنی نماید خدایش پست گرداند و کسی که برای او
فروتن باشد خدایش رفعت بخشد.

ای " هشام " چه بسیار زشت است نیازمندی پس از بی نیازی، و گناه پس از
پرستش، و زشت تر آنکه پارسائی پس از مدت‌ها عبادت، پرستش خدا را ترك گوید.
ای " هشام " زندگی فقط برای کسی خوب است که شنونده پند پذیر و دانشمند
گویا باشد.

ای " هشام " چیزی برتر از خرد میان بندگان پخش نشده است. خواب خردمند
دانا برتر از بیداری نادان است. هر يك از فرستادگان خدا خردمند بودند بطوریکه
عقل آنان از تمام جدیت و کوشش کوشش کنندگان در راه حق و طاعت برتر بوده
است. و هر بنده بی فرایض خدا را فقط به نیروی عقل بجا می‌آورد.

ای " هشام " رسول خدا فرمود هنگامیکه مؤمن را خاموش ببینید به او نزدیک
شوید، زیرا او با خاموشی به حکمت مرسد (یا حکمت را م‌آموزد) مؤمن گفتارش
کم

و کردارش بسیار است. و منافق گفتارش بسیار و کردارش اندک است.
ای " هشام " خداوند به داود وحی فرمود که به بندگانم بگو دانشمند شیفته
دنیا را بین من و خود واسطه قرار ندهند تا آنان را از یاد و راه دوستی و مناجات من
باز

دارد. و آنان راه زنان بندگان منند. کمترین کیفر ایشان آنست که شیرینی عبادت
و مناجاتم را از دل‌هایشان برگیرم.

ای " هشام " هر که خود را بزرگ شمارد فرشتگان آسمان و زمین لعنتش کنند.

و هر که بر برادرانش بزرگی فروشد و بر آنان منت گذارد با خدا ضدیت کرده است (آنچه حق او نیست ادعا کرده است) و هر که چیزی را که حق او نیست ادعا کند دیگری را برنج افکنده است (یا سرکش ترین رانده در گاه خداست).
ای " هشام " خداوند به داود وحی فرمود یارانت را از دوستی شهوتها بترسان، کسانی که دلبستگی به شهوتهای دنیا دارند در اثر حجاب شهوت از قرب من محرومند.

ای " هشام " از تکبر بر دوستان من و تسلط بر آنان به دانشت پرهیز، چه در این صورت خدا بر تو خشم گیرد آنگاه هیچ يك از دنیا و آخرت تو را سودمند نیفتند. و در دنیا

مانند کسی باش که در خانه عاریت منزل گرفته و فقط در انتظار کوچ است.
ای " هشام " همنشینی دینداران شرافت دنیا و آخرت است و مشورت با خردمند خیر خواه میمنت و برکت و هدایت و موفقیت از جانب خداست، پس هرگاه خردمند

خیرخواهی تو را راهنمایی کند از مخالفتش پرهیز، چه مخالفت با او موجب هلاکت است.

ای " هشام " جز با خردمندان آمیزش نداشته باشد و از دیگران هم چنان که از درندگان گرسنه و خطرناک مگریزی بگریز.

ای " هشام " برای عاقل شایسته است که چون کاری انجام دهد شرم دارد از اینکه غیر خدا را در آن شریک سازد و ریا کار باشد، چه خدا یگانه منعم اوست و چون

دو کار برای تو پیش آید که ندانی کدام يك بخیر و صواب نزدیک تر است بنگر کدام يك

موافق هوای نفس توست پس با آن مخالفت کن، چه غالباً آن چه مخالف هوای نفس است به صواب نزدیک تر است. زنهار حکمت را به ناشایستگان و نابخردان میاموز. " هشام "

گفت: عرضه داشتم اگر مردی از من درخواست حکمت نماید لکن استعداد فرا گرفتن

آن را نداشته باشد با او چگونه رفتار کنم؟ فرمود: با ذکر چیزی از حکمت در مقام آزمایش

او به رأی اگر دل تنگی از او مشاهده کردی خود را در معرض گرفتاری قرار مده. و از

اعتراض متکبران پرهیز، چه دانش آموختن به کسی که از خواب غفلت بیدار نمیشود

و از مستی هوشیار نمگردد مایه خواری است. عرضه داشتم اگر خردمند جویای
حکمت

(۲۵۴)

نیابم چه کنم؟ فرمود از این موقعیت استفاده کن که از گرفتاری گفتار و فتنه بزرگ اعتراض، بر کنار و سالم ممانی. و بدان که خداوند فروتنان را به اندازه فروتنی آنان رفعت نبخشد بلکه به اندازه بزرگی و بزرگواری خود درجه آنان را بالا برد. و به بیم ناکان به اندازه بیم آنان امنیت ندهد بلکه به اندازه کرم و بخشش خود به ایشان امنیت عطا فرماید. و غمندگان را به اندازه غم ایشان شادی ندهد بلکه به اندازه

مهربانی

و مرحمت خود آنان را شاد گرداند. چه گمان میبری نسبت به خدای توبه پذیر و مهربانی

که توبه دشمنانش را میپذیرد تا چه رسد به کسی که رضای او را جوید و در راه او دشمنی

مردم را برگزیند.

ای " هشام " هر که دنیا را دوست دارد ترس آخرت از دلش برود. و هر بنده ای که خدایش دانش دهد سپس دوستی دنیا را افزایش جز دوری از خدا چیزی نیفزاید و خشم خدا بر وی افزون گردد.

ای " هشام " به حقیقت که خردمند کسی است که آنچه را که طاقت بر آن ندارد واگذارد و در راه مخالفت هوای نفس بیشتر به حق و واقع اصابت نماید. و هر که آرزویش دراز است عملش بد باشد.

ای " هشام " اگر سیر اجل را مدیدی از آرزو غفلت مکردی.

ای " هشام " از طمع دوری کن و بر تو باد به نومیدی از آنچه در دستهای مردم است و طمع خود را از مخلوقات ببر، چه طمع کلید خواری و ربوده شدن خرد و نابودی

گشتن مروت و رفتن آبرو و دانش است. و بر تو باد به تمسك به ذیل عنایت حق و توکل

بر او. و با نفست جهاد کن تا او را از پیروی هوی برگردانی، چه این جهاد مانند جهاد با دشمن بر تو واجب است.

" هشام ": عرض کردم: کدام جهاد واجب تر است؟ فرمود: جهاد با آن دشمنی که به تو نزدیک تر و دشمنی و زیانش بیشتر و با نزدیکی به تو شخصش از تو پنهان تر است

و آن که دشمنان را بر تو برانگیزد و آن دشمنی که واجد این صفات میباشد شیطانی است

که مأمور و سوسه دلها است پس سخت با او دشمن باش و شکیبائی او بر جهاد برای نابود کردنت از شکیبائی تو در جهاد با وی بیشتر نباشد، چه اگر تو متمسك به ذیل لطف



(۲۰۰)

و عنایت حق باشی او در عین نیرومندیش ناتوان تر و در عین شدت شر و بدی
زیانش کمتر

است. و هر که اعتصام به خدا جوید به صراط مستقیم هدایت شود.
ای " هشام " هر که را خداوند به سه چیز گرامی دارد به حقیقت که درباره او لطف
فرموده است:

۱ - عقلی که او را از پیروی هوی نگاه دارد.

۲ - دانشی که او را از جهل برهاند.

۳ - توانگری که او را از ترس درویشی ایمن سازد.

ای " هشام " از این دنیا و اهلش بر حذر باش چه مردم دنیا چهار گونه‌اند:

۱ - مردی که رهسپار دیار هلاکت است و آن کسی است که با هوای نفس
خویش هم آغوش باشد.

۲ - دانش آموزی که هر چه دانشش بیشتر شود تکبر و خود نمائیش نسبت
به مادون خود بیشتر گردد.

۳ - عابد نادانی که دیگران را از نظر عبادت کوچک شمرد و دوست دارد که
او را تعظیم و تکریم نمایند.

۴ - بینا و دانا و عارف به حقی که عاجز است یا مغلوب و در نتیجه نمیتواند به
آنچه

مداند قیام و اقدام نماید و از این رو غمگین است پس او افضل اهل زمان و از نظر
عقل آبرو مندترین ایشان است.

ای " هشام " عقل و سپاهش را بشناس تا از هدایت شدگان باشی.

هشام: " عرض کردم ما نمشناسیم مگر آنچه را که شما بما بشناسانید.

امام - ای هشام همانا خداوند عقل را از نور خود در طرف راست عرش آفرید
(و او اولین مخلوق از روحانیان است) پس از آن به او فرمود روی گردان، روی
گردانید

سپس فرمود روی کن، روی کرد، آنگاه فرمود تو را مخلوقی بزرگ آفریدم و بر تمام
مخلوقم گرامی داشتم، سپس جهل را از دریای تلخ تیره آفرید (۱) و به او فرمود
روی

(۱) نظر به اینکه جهل از سنخ نیستی است مراد از آفرینش وی آفرینش تبعی یعنی ظهور
و امتیازی است که در اثر آفرینش عقل یافته است زیرا آنچه متعلق جعل واقع میشود و مشمول
افاضه هستی مگردد عقل است که از سنخ هستی میباشد چنان که تاریکه در اثر خلقت نور پدیدار
گشته جهل هم در اثر خلقت عقل خود را نشان داده است.

(۲۵۶)

گردان روی گردانید، سپس فرمود روی کن روی نکرد، آنگاه فرمود گردن کشی کردی

پس او را لعنت فرمود، سپس برای عقل ۷۵ یاور قرار داد. هنگامیکه جهل، کرامت و عطاء خدا را نسبت به عقل مشاهده کرد عداوت و دشمنی او را بدل گرفت و عرضه داشت

پروردگارا این هم مخلوقی مانند من است وی را گرامی و نیرومند فرمودی و من بر خلاف

او نیروئی ندارم مرا هم مانند او سپاهی عطا فرما. خدای تعالی فرمود بلی (به تو هم نیرو مدهم) چنانچه بعد از آن نافرمانی کنی تو را با سپاهت از جوار رحمت بیرون سازم.

جهل عرض کرد راضی شدم. پس به جهل هم ۷۵ یاور عطا فرمود. و جنودی که به عقل و جهل عطا فرموده از این قرار است: خیر (نیک سرشتی) که وزیر عقل است و شر

(بد سرشتی) که وزیر جهل است. - ایمان و کفر - تصدیق حق و تکذیب آن (۱) - اخلاص

و نفاق (۲) - امید و ناامیدی - عدل و داد و جور و ستم - خشنودی و خشم - شکران

(سپاس) و کفران (ناسپاسی) - یأس و طمع - توکل به خدا و حرص و آز - مهربانی و

خشونت - دانش و جهالت - پاکدامنی (پارسائی) و بی آبرویی (هرزگی) - زهد و رغبت به دنیا - ملایمت (خوشخوئی) و درشت خوئی (بدخوئی) - ترس از خدا و

بی باکی - فروتنی و تکبر - تأنی (آرامی) و شتابزدگی - حلم (بردباری) و سفاهت

(سبک سری) - سکوت و بیهوده گوئی - استسلام (پذیرش) و استکبار (سرکشی) - تسلیم

و تجبر (۳) - عفو و کینه - رحم و سنگدلی - یقین و شک - شکیبائی و بی تابی - گذشت و

انتقام - توانگری و درویشی - تفکر و سهو - حفظ و فراموشی - پیوستن رشته محبت

و گسیختن آن - قناعت و آز - مؤاسات و خودداری از آن - دوستی و دشمنی - وفا و غدر -

طاعت و معصیت - خضوع و گردنکشی - سلامت و بلا - هوشمندی و کم هوشی -

-
- (۱) در نسخه اصول کافی بجای تکذیب (جحود) ثبت شده بنابر این ضد تصدیق، انکار است.
- (۲) در نسخه اصول کافی ضد اخلاص (شوب) یادداشت شده بنابراین ضد اخلاص، ریا خواهد بود.
- (۳) در نسخه اصول کافی ضد تسلیم را شك یادداشت کرده بنابراین مراد از تسلیم، اعتقاد و تصدیق قلبی است.

معرفت و انکار - سازگاری و اظهار دشمنی - حفظ الغیب و مکر - راز داری و افشاء سر -
 بر و عقوق - حقیقت و تسویف (۱) - معروف و منکر - تقیه و اذاعه - انصاف و ظلم - خوش
 نفسی و حسد - پاکیزگی و ناپاکی - شرم و بی شرمی - میانه‌روی و اسراف -
 آسایش
 و رنج - آسانی و سختی - امنیت و آشوب - اعتدال و زیاده روی - حکمت و هوی - وقار
 و سبکی - سعادت و شقاوت - توبه و اصرار به گناه - مخافت (۲) و تهاون - دعا و استتکاف
 نشاط و کسالت - شادمانی و غم - الفت و جدائی - سخاوت و بخل - خشوع و خود
 پسندی - راستگوئی (۳) و سخن چینی - استغفار و اغترار - زیرکی و حماقت.
 ای هشام این صفات نیک در کسی جز پیمبر یا وصیش یا مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان آزمایش کرده جمع نشود و بقیه مؤمنین هر يك از ایشان فاقد بعضی از جنود عقل نباشند تا وقتی که عقل آن مؤمن کامل گردد و از صفات جهل نجات
 یابد آنگاه در درجه اعلی با پیغمبران و اوصیای ایشان خواهد بود. خداوند ما و شما را به طاعتش موفق گرداند.
 ناگفته نماند که تعداد جنود عقل و جهل مطابق نسخه بحار الانوار به هفتاد پنج نمرسد و در روایت اصول کافی اضافاتی دیده میشود که ذیلا نگاشته میشود و بعضی از اعمال و کارهایی که از آثار جنود عقل و جهل است در روایت اصول کافی
 در ردیف جنود آنها شمرده شده. شاید سرش این باشد که این اعمال نمایش نورانیت عقل و تاریکی جهل و سپاه نورانی و ظلمانی آن دو را میدهند - دقت فرمائید. به هر حال
 اضافات عبارت از این امور است:

رحمت و غضب، فهم و حماقت، حب و بغض، صدق و کذب، حق و باطل، امانت و خیانت، نماز و اضاعه آن، روزه و افطار، جهاد و نکول (خودداری از جهاد)،

 (۱) در نسخه اصول کافی بجای (تسویف) (ریا) ثبت شده و به نظر نگارنده ریا انساب است.
 (۲) در نسخه اصول کافی بجای (مخافت) (محافظة) ضبط شده و مظنون این است که

نسخه بحار الانوار تصحیف شده باشد.
(۳) در نسخه اصول کافی بجای (صدق الحدیث) (صون الحدیث) ثبت شده بنا بر این ضد سخن چینی، راز داری و نگاهداری خبر است و به نظر، تقابل راز داری با سخن چینی انطباق است.

حج و ترك آن، ستر (خود پوشی) و تبرج (بی پردگی) تهیئه (آمادگی برای دفاع) و بغی (تجاوز و حمله ابتدائی)، قوام (میانه روی در زندگی و رعایت اعتدال) و مکاتره (فزونی طلبیدن)، موافقت و مصالحت، تعدی و تجاوز.
اینک با سپاس خداوند منان پایان کتاب را اعلام و از پیشگاه مقدسش برای همگان خواهان توفیقم.
تهران - سید احمد صفائی - دهم اسفند ۱۳۳۸.