

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَ
أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ أُمَّةٍ الْهُدَى

شرحی لاهوت اندیشانه بر صحیفه سجادیه^(۱)

جویا جهانبخش *

چکیده: «لوامع الانوار العرشية» شرحی است بر کتاب صحیفه سجادیه، نوشته سید محمدباقر شیرازی معروف به ملاباشی (متوفی ۱۲۴۰ هـ. ق.) این مقاله به معرفی و نقد و بررسی «لوامع» اختصاص دارد که برای نخستین بار در شش مجلد، تحقیق و چاپ شده است.

نگارنده گفتار، بر آن است که نویسنده آن کتاب، به دلیل دلبستگی فراوان به فلسفه و تصوف، در تأویل کلمات صحیفه بر آن مبنا، راه افراط پیموده است. وی نمونه‌هایی از این تأویل‌ها را بیان می‌دارد. همچنین نکات جالب و سودمند کتاب را بازمی‌گوید و جهات ارزشی آن را بازمی‌نماید.

کلید واژه‌ها: لوامع الانوار العرشية فی شرح الصحیفه السجادیة (کتاب) / ملاباشی شیرازی، سید محمدباقر (متوفی ۱۲۴۰ هـ. ق.) / صحیفه سجادیه (کتاب)، شروح / فلسفه / تصوف /

۱- این مقاله عیناً به شیوه نگارش و رسم الخط نویسنده آن ارائه می‌شود. (سفرینه)

* - پژوهشگر، حوزه علمیه اصفهان.

متون دینی، تأویل فلسفی و عرفانی / حوزه‌های علمیه شیعه،

قرن ۱۳

* لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية، محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي، صححه و قدم له و علق عليه: مجيد هادي زاده، ط : ۱، ج ۶، اصفهان : مؤسسه الزهراء عليها السلام الثقافية الدراسية، ۱۴۲۵ هـ ق. / ۱۳۸۳ هـ ش.

۱. تحقيق و نشر «لوامع الانوار العرشية» كتابي كلان را كه سالها نامش در ميان بود ولي دست يافتن به آن دشوار مي نمود، در دسترس قرار دارد.

لوامع شرحي است بر صحيفة سجادية - علي صاحبها آلاف الثناء و التحية -، و مؤلف آن دانشمندی «از افاضل عهد فتحعلي شاه قاجار». (۶ / ۲۱)

حجم اثر تقريباً به اندازه شرح بزرگ سيد عليخان مدني، موسوم به رياض السالكين، است^(۱) و لذا بايد آن را از كلان ترين شروح صحيفة سجادية عليها السلام قلم داد.

بخشي از لوامع الأنوار العرشية، پيش از اين به شيوه چاپ سنگي به طبع رسیده بوده، و گزاسه هائي از اين متن مطبوع در كتابخانه مرحوم آية الله مرعشي نجفي و همچنين كتابخانه محقق طباطبائي (در قم) هست (۶ / ۶۵ و ۶۷)؛ ليك تاكنون لوامع به صورت كامل چاپ نشده بود.

اينك، متن كامل كتاب، با تحقيق و تحشيه دوست ارجمند حكمت پژوه ما، استاد مجيد هادي زاده - دام بقاؤه -، و به اهتمام مركز تحقيقات رايانه اي حوزه علميه اصفهان - شيد الله أركانها - چاپ و منتشر گرديده است.

۲. انسان كه مصحح فاضل در مؤخره^(۲) ي خويش بر كتاب نوشته اند، اگرچه نويسنده لوامع الأنوار العرشية از متأخران است، آگاهيهاي فراواني درباره او به دست ما نرسيده (۶ / ۱۴). همين اندازه مي دانيم كه «حاج ميرزا محمد باقر موسوي شيرازي»،



۱ - در گفتاوردهائي از شيخ آقا بزرگ طهراني و محدث قمی و مدرس خياباني، لوامع، «مبسوطتر» (/ «أكبر» / «بزرگتر») از شرح سيد عليخان شمرده شده. (۶ / ۳۶)

حجم مطبوع فعلي اثر تفاوت بيني را نشان نمي دهد. دقت بيشتري موكول چنين است به سطر شماری و...؛ كه شايد كار بيهوده اي هم باشد! ۲ - اين «مؤخره»، با عنوان «مقدمة المصحح» در دفتر ششم آمده است.

نویسنده لوامع، لقب «ملاً باشی» داشته (۱۴/۶)؛ و چون معلم «حسین علی میرزا، والی فارس» بوده بدین لقب خوانده شده، و از همین جا خاندان او نیز شهرت «ملاً باشی» یافته‌اند (۲۱/۶).

تاریخ ولادت میرزا محمدباقر دانسته نیست؛ لیک حدس زده می‌شود که در حدود ۱۱۶۰ هـ. ق. زاده شده باشد (۱۴/۶ و ۱۵).

خاندان وی، از اهل فضیلت حسَب و جلالت نَسَب بوده‌اند؛ ساداتی ارجمند که شش طبقه از ایشان اهل طبابت و در این فن واجد حذاقت به شمار می‌رفته‌اند (۱۴/۶ و ۱۵).

میرزا محمدباقر، به پیشینه نیاکانی اش، یعنی پزشکی، روی نیاورد و به علوم شریعت و فنون حکمت اشتغال ورزید (۱۹/۶).

او از معاصران و معاشران و به قولی از تلامذه آقا محمدباقر بهبهانی (وحید) بوده است (۲۰/۶).

در شیراز به نشر علوم و معارف و تدریس کتابهای کلان می‌پرداخته و حُسنِ تقریر و بداعتِ بیان و مهارتی که در حکمت و کلام و عربیت از خویش فرا می‌نموده، طالب علمان را به محضِ وی گِرد می‌آورده است (۲۰/۶).

وفاتِ مرد به سال ۱۲۴۰ هـ. ق. رخ داده است و او را در صَفَه شمالی حافظیه به خاک سپرده‌اند (۲۱/۶ و ۲۲).

مؤلفاتی که از او می‌شناسیم - و بر سرهم، نمودارِ براعتِ وی در علوم عقلی و مهارتش در برخی شُعَبِ دانشهای نقلی^(۱) است (۲۲/۶) -، گذشته از لوامع الأنوار العرشیه، از این قرار است:

۱- أنوار الحقائق: کتابی کلان و مبسوط در دانش کلام، به زبانِ عربی؛ که از لوامع برمی‌آید، مؤلف را بدان اعتنائی شایان بوده است (۲۲/۶).

۱- در شرح دعای چهل و دوم صحیفه به مناسبتی به بحثِ فقهی و روایی حولِ غنا پرداخته است (۴/ ۵۰۲-۵۰۷). این بحث، نمودارِ آشنائی قابلِ اعتنائی او با دانش فقه است.

۲- أنوار القلوب : در أحوال چهارده معصوم - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ؛ در سه مُجَلَّد، به زبان فارسی. گفته شده که در ایران به چاپ رسیده است. (۲۳ / ۲)

۳- بحرالجوهرِ خاقانی : در أصولِ دین، به زبان فارسی.

این کتاب که به جهت انتساب به سلطانِ معاصرِ مؤلف، فتحعلی شاه (متخلص و مشهور به «خاقان»)، نسبتِ خاقانی یافته، مشتمل است بر مقدمه‌ای در أحوالِ إنسان و تعریفِ علم و اقسامِ آن، و سه مقصد در أصولِ دین و چهارده جوهر که هر جوهرِ آن به تاریخِ حیات و پاره‌ای از أحوال و معجزاتِ یکی از چهارده معصوم عليه السلام اختصاص یافته. بحرالجوهر به سال ۱۲۹۷ هـ. ق. به مباشرتِ حفیدِ مؤلف، سید محمدباقر بن محمدبن محمدباقر، در ایران (در طهران) به طبع رسیده است.

هم شیخ آقابرگِ طهرانی، و هم مدرّسِ خیابانی، بر این کتاب ثنایِ وافر خوانده‌اند (۲۴ / ۲۳ / ۶).

۴- حلّ التّویم (۲۴ / ۶).

۵- مقاصد الصّالحین : در آدابِ دعا و شرائطِ آن، به زبان فارسی (۲۵ / ۶).

۶- رسائل و حواشی بر کتب (۲۵ / ۶).

از همین رسائل باید باشد، الجواهر النّیسه فی معرفة الأجرام العلویة الشّریفه که مؤلف در لمعه ششم لوامع بدان إرجاع نموده است (۳۹۵ / ۲).

از لوامع الأنوار العرشیه ملاباشی که در دست و پیش روی ماست، چنین برمی آید که وی سخت از جهان‌بینی و دین‌نگری صدرالدین شیرازی و محیی‌الدین عربی اثر پذیرفته و در مکتبِ فکری صدرائی - محیی‌الدینی سلوک می‌کرده است. پاره‌ای از حساسیتها که از خویش فرا نموده و برخی ایستارها که در برابر معاصرانش اتخاذ کرده است نیز، بروشنی تبار به همین شیوه جهان‌نگری می‌رساند.

در طعن و ذمّ کسانی که به اصطلاحِ اهلِ این نحله «علمای رسوم» و اهلِ ظاهر خوانده می‌شوند، بجد از قُدوه خویش، آخوند ملاصدرا - رضوان الله علیهما - متأثر است و حتی از عینِ عباراتِ او بهره بُرده (۱۳ / ۱).

بنابر آنچه در شکایت از زمانه و همروزگارانِ خویش در لوامع نوشته، دور نیست مانند برخی از دیگر سالکانِ راهِ صدرالدین شیرازی - در فلسفه - و محیی‌الدین عربی - در عرفان - از تعرضِ بعضِ معاصران (که البته با توجه به جهاتِ بینیِ صدرائی و محیی‌الدینی - گاه - دور از انتظار و هنجار نیز نیست)، در امان نبوده باشد.

شکوائیهٔ او را با هم می‌خوانیم :

«إنّ فی زماننا هذا دفاتر العلوم مطویة و رسومها مندرسة و ألویة الجهل مرتفعة، فصار الجهل مطلوباً و النقص کمالاً و الحمق جمالاً و الکمال وبالاً و الحکمة ضلالاً، و الفضل فضولاً و الهزل مقبولاً، و البدعة سنّة و الضلالة حکمة، و الغویة درایة و السّعیة روایة، و المهانة فطانة و الخيانة أمانة، و السّفاهة نباهة و الإباحة إزاحة؛ و مع هذا الهمم قاصرة و الأزمنة غیر مساعده و الدهور مفسدة و الإخوان بلا مودة، بل خائنة و کلّهم مبتلى بالأمراض النفسانية و الدّواعی الشّهوانیة و العلائق الدنیویة، غافلين عن المؤاخذات الأخرویة، قاصرين علی العلوم الرسمىة، ذاهلین عن المعالم الحقیقیة و المعارف الربّانیة و الحکم الالهیة؛ و لم یکن لهم حوضٌ فی الآیات القرآنیة و بطونها و أسرارها المطویة، ولا فی الأحادیث النّبویة و فیما روی عن أهل بیت العصمة من الأحادیث و الخطب و الأدعیة. و عادتهم العناد و شدّة العصبیة، و دأبهم اللّداد و الحمیة الجاهلیة؛ و بالجملة صفاتهم ردیة و أفعالهم دنیة و شیمتهم غیر مرضیة، فبالحقیقة هم عبدة الهوی النفسانية و خدّمة أصنام القوى الغضبیة و الشّهویة، کالکفّار الذّین یعبدون الأصنام الخارجیة» (۴۴/۶ و ۴۵)

۳. و أمّا شرحِ ملاباشی بر صحیفهٔ سجادیّه علیّیّه :

نام کتاب بنابر آنچه نویسنده‌اش در آغازِ یکایکِ فصولِ اصلی آورده، همانا لوامع‌الأنوار العرشیه فی شرح الصحیفه السّجادیة است؛ و این که در نوشتارِ بعضِ افاضل متأخرین، از آن به عنوانِ لوامع العرشیه و نیز لوامع التّنزیل یاد شده است، سهوی بیش نیست (۲۶/۶)

متن لوامع شاملِ یک مقدمه و شرحِ سنَدِ صحیفه و پنجاه و چهار «لمعه» است، و هر

لمعه بر شرح یکی از ادعیه شریفه مسطور در صحیفه سجّادیه^{علیه السلام} اشتمال دارد. برخلاف شیخ بهائی - رضوان الله علیه - که شرح صحیفه اش را حدائق الصالحین نام کرده. و گویا شرح هر دعا را «حدیقه ای» متناسب با آن دعا نامیده بوده است - کما این که شرح دعای چهل و سوم را الحدیقه الهالیّه خوانده - صاحب لوامع هر «لمعه» را نام ویژه ای نداده است، لیک به پیروی از سید علیخان مدنی در ریاض السالکین اش، هر لمعه را با مقدمه ای متناسب با حال و هوای دعای مورد بحث در آن آغاز کرده است؛ همچنین در خاتمه اغلب بخشها تاریخ فراغ از نگارش آن را مذکور ساخته (۶ / ۶۰ - ۳۰ و ۳۱). از بررسی این تاریخها - که مصحح محترم آنها را یکجا سیاهه ساخته (۶ / ۶۰ - ۶۲) - برمی آید که نگارش لوامع از حدود صفر ۱۲۲۹ هـ. ق. تا شعبان ۱۲۳۳ به درازا انجامیده است.

موادّ اصلی کتاب لوامع الأنوار العرشیه را در چهار دسته می توان دسته بندی نمود :

۱- مطالب مأخوذ از شروح و تعالیق مختلف صحیفه سجّادیه^{علیه السلام}.

۲- مطالب مأخوذ از مؤلفات و مصنّفات گوناگونی که مؤلف از آنها - به عین عبارت یا با تصرّفی اندک - نقل و اقتباس می کند ولی - چنان که دأب کثیری از متقدّمان بوده است - به نام مأخذ تصریح نمی کند.

از این دسته است، پاره ای از آنچه از تفسیرنامه های فخرالدین رازی و ملاصدرا ی شیرازی و شرح اصول کافی ی صدر او و مرآة العقول علامه مجلسی أخذ و نقل کرده.

۳- مطالب مأخوذ از منابعی که با تصریح به نام از آنها نقل و أخذ می نماید و اغلب کتابهای فلسفی و عرفانی و کلامی اند.

از این دسته است، احواء علوم الدین و أسفار و إشارات و تنبیهات و اصطلاحات الصوفیه و إعجاز البیان و شرح فصوص قیصری و عوارف المعارف و مشارق أنوار الیقین و نقد المحصل و...

۴- داوریهها و ارزیابیها و دستاوردهای فکری و مطالعاتی خاصّ مؤلف و أحياناً آراء و حتّی ابتکارات ویژه او (۴ / ۴۶ - ۴۹ و ۵۹).

چنان که آمد - بخش بزرگی از لوامع را «گفتاوردها» تشکیل می دهند. بررسی چون و چند این گفتاوردها خود تأمل برانگیز است.

گفتاوردها، گاه به عین عبارت‌اند، گاه نقل به مضمون شده‌اند، و گاه...

در نقلی از تفسیر صدرا که - بی تصریح به نام آن و ذیل لفظ «قیل» - در لوامع آمده، مصحح خاطر نشان کرده که ملاباشی بخشی از کلام صدرا را در نقل فروانداخته که نمی‌بایست حذف می‌شده زیرا حذف آن به معنی خلل می‌رسانده است (۱/ ۱۹۷).

در پاره‌ای از نقلها که - بی تصریح به نام ماتن آن - در لمعه نخستین لوامع آمده، ملاباشی به تناسب نظر خویش بر متن اصلی افزوده و در تسلسل عبارات آن جابجائی روا داشته (۱/ ۲۰۶ و ۲۰۸ و ۳۰۳ و ۳۰۵).

در باب گفتاوردی که از مفاتیح الغیب صدرا به دست داده است، اگرچه خود با عبارت «قال صدرالحکماء و المحققین فی مفاتیح الغیب» در آغاز آن (۵/ ۲۷۷)، تصریح به نقل گفتار صدرا می‌کند، مصحح می‌گوید که آنچه مؤلف نقل کرده اقتباساتی است از متن مفاتیح الغیب، بدون تقيید به نص عبارات صدرا (۵/ ۲۷۷، هامش).

در نقلی - بی تصریح به مأخذ - که از أسفار آورده، آنجا که صدرا گوید: «إلا مولانا و سیدنا الأستاذ - دام ظلّه العالی - حیث أفاد»، ملاباشی می‌نویسد: «إلا السید السند الدّاماد - رحمه الله - حیث قال» (۲/ ۲۰۳) و در نقلی دیگر - باز بی تصریح به مأخذ - که از نورالأنوار آورده، آنجا که ماتن گفته: «و هذه طريقة أستاذنا العلامة - مدظلّه العالی»، این عبارت را که نقل آن وجهی نمی‌داشته حذف کرده است. (۲/ ۳۵۵)

بر سر هم بیشترین گفتاوردهای ملاباشی هوشیارانه، و کثرت آن - به هر روی - نمودار آشنائی گسترده او با برخی متون و مأخذ اصلی است.

۴ - بنابر آنچه خود ملاباشی گفته است، طریقه وی در تألیف لوامع، جمع میان یادکرد امور ظاهری و امور باطنی است (۴/ ۶۰۶)؛ البته باید افزود: با گرایش افراطی به لاهوت اندیشی و باطن‌گرایی.

صبغة غالب بر لوامع الأنوار العرشية، صبغة فلسفی - عرفانی است (۶/ ۴۱ و ۴۲)؛ به تعبیر محدث قمی، لوامع «به مشرب عرفان نوشته» شده (۶/ ۶۳).

برای فراهم نمودن تصویری روشن‌تر از عرفانگرایی و فلسفه ورزی و لاهوت اندیشی متشیعانه ملاباشی، باید اوراق لوامع او را زیر و رو کنیم.

توجّه خوانندگانِ ارجمند را به یک نمونه جلب می‌کنم؛ وی در لوامع پس از شرحی که در بابِ شفاعت و پاره‌ای از مآثورات اقوالِ مطرح در آن می‌آورد، رأی خود را در شرحِ شفاعت قلمی می‌کند که از حیثِ آشنائی با شیوهٔ دین‌نگری و نیز عبارت‌پردازی او دیدنی است:

«... و الحقّ أنّ الشّفاعَةَ هي النّور الَّذِي يشرق من شمس الوجود الواجبيّ على جواهر وسائط العالمِ الإمكانيّ، به يجبر النّقايصُ الحاصلة من تصاعف الإمكان فالمتوسّطون في سلسلة البدو هم العقول، ثمّ النّفوس، ثمّ الطّبائع؛ و في سلسلة العود هم الأنبياء، ثمّ الأولياء، ثمّ العلماء، فكما أنّ الأشخاص هناك يتقوّم بالطّبائع و الطّبائع بالنّفوس و النّفوس بالعقول و نور شمس الوجود إنّما يشرق على الكلّ - لكن على العقول بالاستقامة و على غيرها بالانعكاس - فكذلك هنا يتقوّم النّاس بحسب الحياة الأخرويّة و الوجود العليّ المادّي بالعلماء، و العلماء بالأولياء، و الأولياء بالأنبياء، و نور الهداية و الوجود المعاديّ إنّما يفيض منه - تعالى - على جوهر النّبوة و ينتشر منها إلى كلّ من استحكمت مناسبتة مع جوهر النّبوة بالانعكاس - لشدة المحبّة و كثرة المواظبة على السنن و الأمور الشرعيّة - فالولاية و النّبوة العامتان لا يتحقّقان في شخصٍ إلّا بتعلّقٍ خاصٍّ بينه - سبحانه - و بين هذا الشخص، و مناسبةٍ عقليّةٍ معنويّةٍ بتوسّط من استولى عليه التّوحيد و الفعليّة، و تأكّدت مناسبة الحضرة الأحديّة من غير واسطة؛ و من لم يترسّخ قَدَمه في ملاحظة الوجدانيّة - لتضاعف الجهات الإمكانية و ضعف جهة الوحدة - لم يستحکم علاقته إلّا مع الواسطة الواحدة و الوسائط الكثيرة، و عند اتّحاد الجهة في الارتباط الموجب للشّفاعَة - كما أشرنا إليه - يكون حكم الواسطة من غير تفاوتٍ إلّا بالقوّة و الضّعف مع الإتحاد في الماهيّة، و ذلك التّفاوت إنّما يكون لأجل استحقاقٍ ذاتيّ و تفاوتٍ جبليّ حاصلٍ لبعض الأعيان و المهيّات بالقياس إلى البعض بحسب الفيض المقدّس - و هذا التّفارق و المناسبة هو المراد من الإذن الَّذِي وقع في الآية. فقوله - تعالى - : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ﴾ استفهامٌ إنكاريّ، أي: لا يشفع عنده إلّا بأمره. و ذلك لأنّ الكفّرة المشركين كانوا يزعمون أنّ الأصنام لهم شُفَعاء مقربون - كما أخبر تعالى عنهم بقوله: يقولون ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾، و قوله سبحانه: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾، ثمّ بيّن - تعالى - أنّهم لا يجدون هذا المطلوب لما علمت

انّ الشفيع هو الواقع في سلسلة الإيجاد والعلية الطولية دون الأمور الخسيسة الإتفاقيّة العرضيّة، فقال: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾، فإنّ النافع للشيء ما يكون مؤثراً في وجود أو كمال وجود بنحو من السببيّة، والضار هو عدم ذلك الشيء أو ما يساويه؛ فأخبر - تعالى - أن لا شفاعة عنده إلا من استثناه الله - تعالى - بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾؛ ونظيره قوله - سبحانه -: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ المَلَأَيْكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾.

فعلم من هذا أنّ المأذون للشفاعة أولاً وبالذات ليس إلا الحقيقة المحمديّة المسماة في البداية بالفيض الإنبساطي و الحقّ المخلوق به و العقل الأوّل و القلم الأعلى و العقل القرآنيّ عند وجودها الصوريّ التجرّديّ، و في النهاية عند ظهورها البشريّ بمحمّد بن عبد الله - خاتم الأنبياء -؛ ثمّ أقرب الأولياء إليه سلفاً و خلفاً بحسب التابعية المطلقة هو الحقيقة العلوية السماة في البداية بالنفس الكليّة الأولى واللوح المحفوظ، لما أفاده و كتبه القلم الأعلى و أمّ الكتاب الحافظ للمعاني التفصيليّة الفائضة عليه بتوسّط الروح الأعظم المحمديّ ﷺ ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيّ حَكِيمٌ﴾، و هو العقل الفرقانيّ و ذلك عند وجودها التجرّديّ؛ و في النهاية بعيسي بن مريم و عليّ أبي طالب عليه السلام و هذا عند وجودها البشريّ الجسمانيّ؛ ثمّ الأقرب فالأقرب من العقول و النفوس الكليّة بعد العقل الأوّل و النفس الأولى و الظاهر في صور الأنبياء و المرسلين سابقاً و صور الأولياء و الأئمة المعصومين لاحقاً - سلام الله عليهم أجمعين - ثمّ الحكماء - الذين اقتبسوا أنوار علومهم من مشكاة النبوّة والولاية و أهل بيت العصمة و الطهارة، و إلاّ فلينسوا حكماء في شيءٍ إلاّ بالمجاز!...

و من هنا يظهر معنى الشفاعة و معنى كون الشفاعة منحصرة فيه بالأصالة، فإنّ النجاة من العقاب والآلام الدائمة للأفراد البشريّة بحسب الكمال العلميّ للقوة النظريّة - و هو المراد من الإيمان - إلاّ باستفاضة الحقائق العلميّة من معدن النبوّة الختميّة - صلوات الله عليه و على آله الطاهرين -، إمّا بغير واسطة - كما للأولياء -، أو بواسطتهم - كما للعلماء و الحكماء -، أو بحسب الحكاية و التمثيل - كما للعوام - . و قد مرّ أنّ الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه أزلاً و أبداً، دنياً و آخرة، لأنّه الفاعل و الغاية، فيكون شفيعاً و سراجاً منيراً و هادياً يوم القيامة كما أنّه كان وسيلةً و داعياً يوم الإبتداء « (٢ / ٧٨ - ٨٠)

این که گفته شده «برخی از اعلام» *لوامع الأنوار العرشیه* را «أدق» و «أتقن» از شرح سید علیخان شمرده‌اند (۶ / ۶۳)، احتمالاً ناشی از علاقه آن قضاوتگران به حجم انبوه فلسفیات و عرفانیات *لوامع* باشد. در غیر این صورت، اینگونه داوری درست به نظر نمی‌رسد. شرح سید علیخان تألیفی محققانه است در نوع خود بی‌نظیر.

فسائی، صاحب *فارسانامه ناصری* - که خود از اُحفاد سید علیخان است -، *لوامع* را در برابر شرح سید علیخان، «چون ستاره سها در برابر آفتاب عالمتاب» شمرده (۶ / ۶۴)؛ و اگر از اغراق و مبالغتی که در کار داوری کرده است بگذریم، در اصل ترجیح ریاض السالکین بر *لوامع* پُر بیراه نگفته^(۱) و العلم عند الله.

بعض *فضلا لوامع الأنوار العرشیه* را از حیث صبغه حکمی - عرفانی و غور در معارف فیلسوفانه و صوفیانه با شرح *نهج البلاغه* ی ابن میثم بحرانی سنجیده و *لوامع* را «أدق» خوانده‌اند (۶ / ۶۴)؛ گرچه نفس چنین مقایسه‌ای چندان دلچسب و درست به نظر نمی‌آید! شرح *نهج البلاغه* را با شرح *صحیفه* سنجیدن؟ وانگهی نوع نگاه شخص و عصر ابن میثم را با نوع نگاه پس از ملاًصدرا قیاس کردن؟... *هذه كما ترى!!*

۵. ملاً باشی مرد کتاب دیده کتاب خوانده‌ای است. از جمله، شروح مهم *صحیفه* را دیده بوده و همین سبب شده است *لوامع* از حیث اتکاء بر شارحان پیشین، شرح مایه‌وری به شمار آید.

عصاره‌گیری و نقل اقوال شارحان پیشین *صحیفه*، بارها و بارها در شرح ملاًباشی به چشم می‌خورد و برخی دقتها و باریک‌بینی‌های مسطور در *لوامع* حاکی از نگاه متعمقانه‌ای است که او در آن شروح می‌کرده.

نمونه توضیحات کوتاه ولی مهم و مفید او که حاکی از دقت است، تعیین و تبیین کیستی «بعض المترجمین» در گفت‌ووردی از سید علیخان مدنی (۳ / ۲۰۸) است.

ملاباشی در مواردی به داوری میان اقوال شارحان *صحیفه* دست یازیده است. در اینجا، نمونه‌ای از داوری او را میان میرداماد و سید علیخان - رضوان الله علیهما -

۱ - مصحح دانشور *لوامع* درباره داوری فسائی نظری دیگر دارند. نگر: ۶ / ۶۴.

در باب عبارت «ولا تجعل لشيء من جوارحنا نفوذاً في معصيتك» (از دعای نهم)، از نظر می‌گذرانیم:

«... «نفذ» اللون في الجسم : غاص ؛ وقيل : «نفذ نفوذاً و نفاذاً : مضى». و الغرض سؤال حفظه - تعالى - عن المعاصي الظاهرية و الباطنية.

قال السيد السند الدّاماد - قدّس سرّه - : «الكلام من باب القلب، لا من الالباس ؛ أي : لا تجعل لمعصيتك نفوذاً في شيء من جوارحنا».

قال الفاضل الشّارح : «لا قلب هنا ؛ لأنّ المعصية لا فعل لها في الجوارح حتّى تكون هي التّافذة فيها، و إنّما الفعل للجارحة لاكتسابها للمعصية، فهي التّافذة في المعصية باكتسابها لها. و ما أدري ما الحامل لهذا القائل على جعله من باب القلب مع تصریحهم بأنّه من الضّرورات الّتي لا ينبغي حمل الكلام الفصيح عليها!» انتهى كلامه.

أقول : الحقّ مع السّيد السّند - رحمه الله - ، لأنّ مقصودنا ^{بالتّام} : أن لا تكون المعصية ملكة راسخة لشيء من جوارحنا ؛ و هي لا يكون إلا بالنفوذ، و لأنّ للعرض النفوذ في المعروض، لا بالعكس ؛ فتدبر! « (۲ / ۵۴۰)

بجاست اشاره کنیم که لوامع الأنوار العرشیه، سخت و امدار ریاض السّالکین، سید علیخان مدنی - رضوان الله علیه - است.

صاحب لوامع بخش بزرگی از شرح خود را از شرح کلان و کرامند سید علیخان مدنی، موسوم به ریاض السّالکین - که معروف و متداول است - ، اخذ و اقتباس کرده ؛ چنان که مصحح لوامع گوید: «اگر بگویم او یک چهارم - یا بیشتر - از کتابش را عیناً از آن شرح برگرفته است، گزاف نگفته‌ام!» (۶ / ۳۲).

ملاباشی به رغم کثرت گفتاوردها و اقتباسهای گوناگونش از مؤلفات پیشینیان، خاصه شراح سلف، چون واجد دیدگاههای خاصی است، در موارد متعدّد نمی‌تواند به اقوال پیشینیان اکتفا کند و خود زمام شرح را به دست گرفته به بیان برداشتهای خاصّ خویش از متن می‌پردازد.

نمونه را، ذیل فقره

«اللّهُمَّ إِنَّكَ كَلَّمْتَنِي مِنْ نَفْسِي مَا أَنْتَ أَمْلِكُ بِهِ مِنِّي، وَقُدْرَتُكَ عَلَيْهِ وَ عَلَيَّ أَغْلَبُ

مِنْ قُدْرَتِي، فَأَعْطِنِي مِنْ نَفْسِي مَا يُرْضِيكَ عَنِّي، وَ خُذْ لِنَفْسِكَ رِضَاهَا مِنْ نَفْسِي فِي عَافِيَةٍ.»

نخست به گزارش آنچه «علمای اعلام» در این مقام گفته‌اند، می‌پردازد :
«... «كَلَّفْتَنِي» من الكلفة - بالضم - ، و هي : المشقة .

قیل : «من نفسي» أي : من الطاعة و الإتيان بما يرضيك .»

«ما أنت أملك به مني» أي : أقدر و أولى بالمالكية و التصرف بذلك المكلف به مني . و قال الفاضل الشارح : «و «من» من قوله : «من نفسي» مبيته لـ «ما» من قوله : «ما أنت أملك به مني» . و التقدير : كلفتني ما أنت أملك به مني « من صلاح نفسي . قال الرضي : «إنما جاز تقديم «من» المبيته على المبهم في نحو : عندي من المال ما يكفي ، لأن المبهم الذي فسّر بمن التبيينية مقدّم تقديراً ، كأنك قلت : عندي شيء من المال ما يكفي .»

و لما كان التكليف انما يتعلّق بالأفعال دون الذوات ، كان قوله : «من نفسي» على تقدير مضاف ، أي : من صلاح نفسي - كما ذكرنا - .

و «ملك» الشيء - من باب ضرب - : احتويته قادراً على الاستبداد به ، فمعنى «أملك به مني» : أقدر على الاستبداد به مني . و عداه بـ «الباء» لتضمينه معنى أولى . و في نسخة «له» و هو الأصل ؛ انتهى كلامه .» (۳ / ۴۴۰ و ۴۴۱)

وی سپس، گفتار این «اعلام»، به ویژه «شارح فاضل» (یعنی سید علیخان مدنی) را، بعید از مرام ارزیابی کرده و در ادامه می‌نویسد :

«... قد وصل إلى فكري الفاتر وجوهاً عديدةً في حل هذه الفقرة؛

الأولى : إنك كلفتني تكليفاً أنت أقدر به مني هو كائن من نفسي، لأنّها علّة غائية له - لأنّ الغرض من التّكليف ارتقاؤها من حضيض نقصها إلى أوج كمالها الممكن لها - ؛

و الثاني : أنّك كلفتني تكليفاً كلفته و مشقته ناشئة من نفسي ؛

و الثالث : أنّ «من» بمعنى اللام هنا ، أي : كلفتني لإصلاح نفسي ما أنت أملك به مني ؛

و الرابع : أنّك كلفتني من نفسي - التي هي مركبة من الوجود و المهية - ما أنت أملك به مني - و هو الوجود - ، فاعطني من نفسي ما يرضيك عنّي .» (۳ / ۴۴۱)

۶ . آنچه در موارد زیادی موجب ناهمسوئی و ناهمداستانی صاحب لوامع با شراح

پیشین است، جهان‌نگری ویژه و لاهوت اندیشی و باطن‌گرایی افراطی اوست که نشانه‌های صریحش را در جای‌جای شرح برجانه‌ها.

ملاّباشی خواننده را به بهره‌وری از «أسرارِ جبروتی و رموزِ ملکوتی و دقائقِ تنزیلی و حقائقِ تأویلی» ی مسطور در لوامع فراخوانده است (۵ / ۵۹۱).

می‌توان احتمال داد مقصود از پاره‌ای از این أسرار و رموز و دقائق و حقائق، همان نکاتِ باطن‌گرایانه و لاهوت‌اندیشانه خاصّ نگرش او باشد.

او و أمثال او با زمینه‌های ذهنی و پیش‌فرض‌های خاص به سراغ متنهای مقدّس می‌روند، و با برداشت‌ها و دست‌آورد‌هایی بس متفاوت با فهم و دریافتِ دیگر خوانندگان، باز می‌گردند. اینان غالباً پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های ذهنی پیشگفته را عاملِ توانایی فوق‌العاده‌ی خویش در فهمِ متون مقدّس قلم می‌دهند؛ ولی منتقدانشان نوعاً معتقدند که همین پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های ذهنی، خواسته یا ناخواسته به متن مقدّس تحمیل گردیده، زمینه «تفسیر به رأی» را فراهم می‌آورد....

از بعضی آنچه صاحبِ لوامع نوشته است، ادّعای نوعی «شمّ حدیث‌شناسی» مُستفاد می‌شود که به عقیده‌ی أمثال وی، در «علمای رسوم» و اهل ظاهر که غایتِ تمسّکشان به طُرُقِ نقلی و حدیث‌پژوهی مرسوم است، وجود ندارد، لیک از «طریق مکاشفه و برهان» و فی الجمله فلسفه و عرفان شمّ حدیث‌شناسی فوق‌العاده‌ای می‌توان به دست آورد که بسی برتر از آن بررسیهای ظاهری و یقین‌آورتر و قابلِ اعتمادتر است (سنج: ۱ / ۱۳).

این نحو ادّعا، نه با او آغاز شده و نه با او خاتمه پذیرفته است. این که با شمّ حکمی و عرفانی اصالتِ بهمان حدیث یا دعا را می‌توان دانست و... و... ادّعائی است که در سه چهار قرن اخیر بسیار شنیده شده است. شاید یکی از افراطی‌ترین جلوه‌های این ادّعا در مرحوم شیخ أحمد احسائی بود که نادرستی پندارش را صاحبِ جواهر - رضوانُ اللّه علیهما - نشان داد. (۱)

۱ - آورده‌اند که وقتی خواستند بدانند که شیخ أحمد احسائی «از نفس عبارت می‌تواند که قطع کند که این کلام امام است یا نه»، مرحوم صاحبِ جواهر عبارتی حدیث‌گونه بر ساخت «وکلمات مُعلّقه در آن مندرج ساخت که

از آنگاه که ابوابِ دنیایِ پَرطَمطراقِ تَفَلُّسُفِ صَدْرائی و تَصَوِّفِ مَحِیِّی الدِّینی بر گروهی از عالمانِ شیعه گشوده گردید، اینگونه داوریهایی فراطبیعی و اتکا بر شواهدِ باطن‌گرایانه و مانند آن رواج بسیار یافته. در عصرِ ما هم، اینگونه مبانی را فراوان در استنتاجهای علمی دخالت می‌دهند؛ که رفتاری ناصواب است.

۷. گفتیم که مآلباشی در لوامع از شارحانِ پیشین بسیار نقل می‌کند ولی به آراءِ آنان بسنده نمی‌نماید.

وی أحياناً در شرح، از وجوه و راه‌حل‌هایی سخن می‌دارد که به وی «إلهام» گردیده است (از جمله: ۳ / ۳۳۰ و ۳۶۱، و ۴ / ۸۷).

جای جای، از أقوالِ عالمان - و بخصوص: شارحان - پیشین انتقاد می‌کند. از صراحت در انتقاد باکی ندارد. پس از نقل سخنی از سید مرتضی - رضوانُ الله علیه -، می‌نویسد: «أقول: كل ما ذكره في حيز المنع!، و المتبع البرهان» (۲ / ۱۳۰)؛ و در داوری در بابِ سخنی که فاضلِ خوانساری - طابَ ثراه - در حاشیه‌اش بر لمعه نوشته، می‌گوید: «فاسدٌ، لأنّه ناشٍ عن التصور!!» (۲ / ۳۹۹)

دامنه انتقادات وی فیلسوفان و عرفانگرایان را نیز - که با ایشان هم‌مخرقه است - در برمی‌گیرد. نمونه را، از برداشتِ میرداماد انتقاد می‌کند (۴ / ۸۷).

در مواردِ متعدّد به نقلِ گفتاری از سید علیخانِ مدنی می‌پردازد و سپس - أحياناً: با شدت و حدت - به نقدِ آن دست می‌یازد. (از جمله: ۳ / ۲۷۳ و ۲۹۵ و ۳۲۷ و ۳۴۷ و ۳۴۹).

بعضی این انتقادهایِ شدید و غلیظِ او از شرحِ سید علیخان کاملاً بیجاست:

متوکل، راوی صحیفه، در گزارشی که در بابِ شرفیابی‌اش به محضرِ امام صادق علیه السلام و



مفردات آن در نهایتِ حُسن و مرکباتِ آن بی‌حاصل بود» و آن عبارتِ مجعول را «در کاغذی نوشت و آن ورقه را کهنه کرد - از مالیدن و بالای دود و غبار نگه داشتن -؛ پس آن را به نزدِ شیخِ أحمد بُرد و گفت که حدیثی پیدا کرده‌ام؛ شما ببینید که آن حدیث است یا نه و یا معنی آن چیست؟ شیخِ أحمد آن را گرفته و مطالعه نمود و... گفت که: این حدیث و کلامِ امام است. پس آن را توجهات (ظ: توجهات) بسیار کرد. پس شیخِ محمد حسن [صاحبِ جواهر] آن ورقه را گرفت و بیرون رفت و آن را پاره کرد» (دانشنامه [دورهٔ مجله]، به اهتمامِ عبدالکریم جُرّیزه‌دار، ج: ۱، تهران: أساطیر، ۱۳۸۴ هـ. ش، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

مقابله صحیفه‌ی متعلق به آن حضرت با صحیفه‌ی متعلق به یحیی بن زید، به دست می‌دهد، می‌گوید:

«... فَنظَرْتُ وَإِذَا هُمَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَلَمْ أَجِدْ حَرْفًا مِنْهَا يُخَالِفُ مَا فِي الصَّحِيفَةِ الْأُخْرَى» (۱ / ۶۲).

صاحبِ لوامعِ نخست قولِ سیدِ علیخانِ مدنی را یاد می‌کند که از این قرار است: «قوله: و إذا هما شيء واحد، بالواو في جميع النسخ، و الصواب الفاء، لأنَّ إذا للمفاجأة هنا، و الفاء لازمة لها... نصَّ على ذلك جميع النحويين... ثمَّ وقفت عليه في بعض النسخ القديمة بالفاء» (۱ / ۶۳).

سپس در گفتاری که تشدد از آن هویدا است، به نقدِ گفتارِ سیدِ علیخانِ پرداخته‌گوید: «أقول: كلام المعصوم حجةٌ و إن كان مخالفاً لجماعة النحوية، لأنَّ النحو تدوينه منهم عليه السلام، و نحن نصحح كلام النحويين من كلامهم، لا بالعكس. و إن وقف على نسخة فالعهدة عليه!» (۱ / ۶۳).

در این که سخنِ معصوم عليه السلام حجتِ ادبی هم هست سخنی نیست،^(۱) لیک شگفتی از این تشدد و ایراد بیجا است؛ زیرا - به طوری که مصحح محترم کتاب نیز تظنن یافته‌اند (۵۲ / ۶) - آن بخش و عبارتی که محل بحث است، کلامی است از متوکل، راوی صحیفه، و نه امام معصوم عليه السلام!

صاحبِ لوامع خصوصاً فهم خویش را از مقامِ لاهوتیِ اهل بیت عليهم السلام بجد بر فهم سید علیخان ترجیح می‌دهد و از وی خرده می‌گیرد و او را از علو و چون و چند مکانیتِ معصوم عليه السلام غافل می‌شمرد (۳ / ۳۰۸ - ۳۱۰ و ۳۴۸ و ۳۹۶ و ۴۰۴ و ۴۲۷ و ۴۱۰ / ۵).

۸. ملاباشی مانند بسیاری از دیگر عالمانِ بسیاردان و بسیارخوان، در حوزه علائق خویش، باکی از تطویل و استطراد ندارد.

۱- در این باره، - از جمله - نگر: مقاله استاد علامه سید محمدرضا حسینی جلالی - دام علاه - تحت عنوان من أدب الدعاء في الإسلام... در مجله تراثنا (ش ۱۴؛ صص ۱۰ - ۳۴). (ترجمه فارسی این مقاله به قلم راقم این سطور در کتاب ما و دین انتشار یافته است.)

در شرح این عبارت از آغازِ سندِ صحیفه که: «حَدَّثَنَا السَّيِّدُ الْأَجَلُّ نَجْمُ الدِّينِ بهاءُ الشَّرْفِ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدٌ...»، به شرح لُغَوِي واژه «سَيِّد» می‌پردازد، که شاید آن هم از بُنِ ضرورتی نداشته باشد؛ لیک به هر روی اینگونه توضیحات در شیوه شرح‌نویسی قُدَمائی مرسوم بوده است. آنچه عجیب می‌نماید، آن است که مؤلف، پس از آن، به شرح عرفانی کلمه «سَيِّد» هم - که صد البته هیچ ربطِ معتناهی به عبارتِ سندِ صحیفه ندارد! - می‌پردازد؛ و می‌نویسد:

«... و قال العرفاء: العبد إذا خاض في الفناء و اكتسى ثوب البقاء ساد ما سواه. و فيه مراتب شتى، و ليس يدرك بالتكلف و المُنَى، و في رفض غير مولاه كرم لا يتناهي، مع ما يفضل في كل درجة على ما سواه. فالسيادة الكبرى هذا للأنبياء و الأولياء على مراتبهم التي رتبهم الله - تعالى - فيها، حتى ينتهي إلى خاتم الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل في سلوك الآخرة و الأولى» (۱۱ / ۶ و ۱۲).

در جای دیگر از همین شرحِ سَنَد، ذیل عبارتِ «أَخْبَرَنَا... أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهْرِيَّارٍ...»، مؤلف به بیان اشتقاقِ واژه پارسی «شهریار» می‌پردازد که نقلِ آن خالی از لطف نیست:

«... و «شهریار» اسمٌ أعجميٌّ مركَّبٌ من «شهر» و «یار»، و «الشهر» بمعنى البلد، و «الیار» بمعنى العظيم، أي عظيم البلد، أو: بمعنى المعين و النَّاصر، أي: ناصر أهل البلد و دافع الظلم و التَّعدى عنهم...» (۱۴ / ۱).

در همین بخشِ سَنَدِ صحیفه، در مکالمه متوکِّل بن هارون ثقفی، راویِ صحیفه، با یحیی بن زید بن علی بن الحُسَینِ عَلَیْهِ السَّلَامُ (که گفت و گوئی فوق‌العاده مهم و از منظرِ تاریخِ سیاسی و ملل و نَحَلِ اسلامی بیش بهاست)، می‌خوانیم:

«قال (یحیی بن زید): إِنَّ عَمِّي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَرًا دَعَوْا النَّاسَ إِلَى الْحَيَاةِ وَ نَحْنُ دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْمَوْتِ» (۴۴ / ۱).

ذیل این جمله - که قابلیتِ فوق‌العاده‌اش از حیثِ تحلیلِ تاریخی و کلامی و سیاسی بر دیده‌وران پوشیده نیست -، صاحبِ لوامع به بحث فلسفی در بابِ حقیقتِ «موت» و «حیات» پرداخته که: «... الحياة في المشهور بين الجمهور حقيقة في القوة الحساسة أو ما

یقتضیها؛ و بها سَمی الحیوان حیواناً. و یطلق علی القوّة النّامیة مجازاً... و الموت یزائنها یطلق فی کلّ مرتبة... و الحقّ انّ الحیاة لیست ممّا یختصّ بالقوّة الحسّاسة الّتی فی هذه الحیوانات، أو مبدأها فقط...، بل لکلّ شیء حیاة یخصّه بها یسبّح الله بحمده...». پس از آن هم، بحث به «حیات قلب» کشیده می شود و این که علامت موت قلب چیست و... (۱/ ۴۴/ ۴۵). القصّه، حدود یک صفحه و نیم به مباحث فلسفی و اخلاقی اختصاص می یابد که ظاهراً تنها باعث آن صورت لفظی «الحیة» و «الموت» در کلام یحیی بن زید بوده؛ بی آنکه به آنهمه مفاهیم تأمل برانگیز سیاسی و تاریخی و کلامی نهفته و خفته در این سخن التفاتی برود! باز در همان سنّد، استشهاد نسبتاً ساده ای به آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ...» صورت گرفته تا ضرورت رسانیدن امانت به دست صاحبانش، به متوکّل بن هارون گوشزد شده باشد (۱/ ۶۴). صاحب لوامع به همین مناسبت در حدود پانزده صفحه (۱/ ۶۴-۸۰) حول تفسیر و تأویل و ظاهر و باطن این آیه کریمه قلمفرسائی کرده و نکاتی آورده که شاید اگر از دیدگاه تفسیرپژوهی و در مقایسه با تفسیرنامه ها بررسی و ارزیابی شوند، فوائد و بدائعی در میان آنها یافت گردد؛ لیک آنچه هست، این مطلب ربط و وثیقی به شرح سنّد صحیفه ندارد.

تأمل در این نکات، از حیث تاریخ فرهنگ و اجتماع، بسیار بسیار عبرت آموز است. به یاد بیاوریم که ملاًباشی از افاضل عصر فتحعلی شاه و محمد شاه قاجار است؛ یعنی روزگاری که فصل تازه ای از تاریخ ایران ورق می خورد و آنچه بعدها از سویه های مختلف به نامهای «تجدّد» و «غربزدگی» و.. خوانده شد، نرم نرم به جامعه ایرانی پای می نهاد. جنگهای ایران و روس و مواجهه مسلمانان با استعمار انگلیس هم رنگ و روی دیگری به زمانه داده بود و همان زمان بسیاری از اذهان را متوجه مفاهیم فربه و مهمی چون «جهاد» و «اقتدار حکومت اسلامی» و... می ساخت. در چنین روزگاری، در شرح «مقدمه صحیفه» - که آکنده از مواضع سیاسی و عقیدتی است -، فیلسوف ما، به جای آنکه برانگیخته شود تا حول «امر به معروف و نهی از منکر» و حدود «تقیّه» و آداب «مدارا» و شرائط «قیام» بر ضد طاغوت ها - که همه و همه در مقدمه صحیفه مورد تصریح یا تلویح واقع شده اند - سخن بگوید و به مسائل ملموس امت اسلامی بپردازد، سخنان

آفاقی می‌گوید و توضیحاتِ کذائی می‌دهد.

در لمعهٔ نخست به مناسبتِ ذکری که از «عدل» خداوند در نصِّ دعا رفته است، حدودِ چهار صفحه در بابِ خودِ «عدل» سخن گفته شده (۱/ ۳۸۳-۳۸۷)، ولی این سخنان نیز حتّیٰ ناظر به دغدغه‌های ویژهٔ عدالتخواهان و اصلاح‌جویانِ آن روزگار نیست و در مقامِ اتخاذِ موضعِ صریحِ حولِ واقعیت‌هایی که در فاصله‌ای نه چندان دراز به فتنهٔ مشروطه‌طلبی و... و... منجر شد، بر نمی‌آید.

این اشکال، این بُریدگی، این انتزاعی‌اندیشی، و این... آری، اینها منحصر به ملاّباشی نیست. این از بدبختی‌هایِ یک اُمّت است که در مقامِ تفکّر و تکاپو هم، به آنچه در همان زمان «مسأله»ی اوست، نیندیشند و نپردازند و اهتمام نوزند.

شرح این هجران و این خونِ جگر این زمان بگذار تا وقتِ دگر...
همین شیوهٔ تفصیل‌گرا و حوصله‌مندانهٔ مؤلف سبب گردیده است وقتی جلدِ اوّل کتاب را - با آن ستبری - به پایان می‌برید، متوجّه می‌شوید که تازه شرحِ دعایِ اوّل صحیفه را به پایان بُرده‌اید و جلدِ دوم با دعایِ دوم آغاز شده! به عبارتِ دیگر، شرحِ سَنَد و یک دعایِ صحیفه، حدودِ «ششصد صفحه» از متنِ چاپیِ فعلی را دربرگرفته است!
جالب آن است که ملاّباشی از حیثِ تطویل در بحثی نحوی سیّد علیخان را موردِ انتقاد قرار داده، پس از نقلِ گفتارِ او، می‌نویسد: «و هو طولٌ بلاطائلٍ قد قضیٰ وطره کتب النّحو!» (۴ / ۳۷۵).

۹. صاحبِ لوامعِ فلسفه و رز و عرفانگراست و این فلسفه‌ورزی و عرفانگرایی‌اش را قدّم به قدّم بروز و ظهور می‌دهد.

حتّیٰ آنجا که می‌خواهد معنایِ اصطلاحیِ «إمام» را شرح دهد، به گفتاوردهائی از ارسطو و افلاطون می‌پردازد (۲ / ۴۷).

در مواجهه با متونِ مقدّس و اجده دیدگاه‌هایِ خاصّی است و در بابِ نظرِ خود مُصرّ و پیگیر است.

در شرحِ دعایِ هلالیه به گفتاوردی درازدامن از شیخِ بهائی می‌پردازد که شیخ در آن أدلّهٔ مُنکرانِ حیاتِ أفلاک را بررسی‌ده نقد می‌کند و در فرجام می‌گوید: «... لیس غرضنا

من هذا الكلام ترجيح القول بحياة الأفلاك، بل كسر سورة استبعاد المصّرّين على إنكاره و ردّه و تسكين صولة المشنّعين على من قال به أو جوّزه» (٤/ ٦٢٤ - ٦٢٦).

ملاّباشی که مُصّرّانه به حیات و شعور و إدراکِ کواکب معتقد است (٤ / ٦٢٤)، کلامِ اخیرِ شیخ را حمل بر تقیّه کرده می نویسد :

«أقول : قوله : ليس غرضنا من هذا الكلام ترجيح القول بحياة الأفلاك، للمماشات مع أهل الظاهر ؛ وإلاّ غرضه معلومٌ ؛ و هو - رَحِمَهُ اللهُ - أجلُّ شأنًا من أن يخفني عليه هذا الأمر البين!» (٤/ ٦٢٦).

در باب «هفتاد بار استغفار» در حدیث «...إني لأستغفر الله في كلّ يومٍ سبعين مرّةً»، ملاّباشی وجهی ذکر می کند که از حیثِ آشنائی با چند و چونِ دینِ نگری او خواندنی است :

«...اعلم ! أنّ العلماء بأجمعهم لم يقيموا وجهًا لك «سبعين» الّذی وقع في الحديث، و ألهمني الله - تعالى - وجهًا له ؛ و هو : أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإنسان الكامل ذو أجزاءٍ ثلاثة: عقلٌ و نفسٌ و طبيعةٌ ؛ و المرتبة العقلية لا يتصور فيها الذنّب و الخطيئة، و المرتبة النفسية الّتي وقعت بعد الطّبيعة، فهي بمنزلة مرتبة العشرات في المراتب العدديّة، و لها سبع قوى بها تصدر عنها الذنّب و الخطيئة هي قواها الخمسة الظّاهرة مع الخيال و الواهمة من القوى الباطنة، فاذا وقعت السّبعة في مرتبة العشرات بلغت سبعين!» (٢ / ٦٢)

در باب این که آیا درود فرستادن بر پیامبر ﷺ بر مرتبتِ آن حضرت می افزاید یا نه، بحثی مبتنی بر نگرشهای فلسفی و صوفیانه دارد، و در آن، میان هر دو قول جمع نموده است. اگرچه شاید تکیه بر مبانی تفلسفی و تصوّفی در این مقام محلّ گفت و گو باشد، نقلِ سخنِ او مفید است، زیرا دستِ کم نحوه نگرشِ شارح را فرامی نماید :

«إنّ الصّلاة هل تزيد في مرتبته

- صلّى الله عليه و آله و سلّم - أم لا ؟

ذهب طائفةٌ إلى الثّاني، لأنّ الله - سبحانه - قد أعطاه من اعلاء الكلمة و علوّ الدرجة و رفع المنزلة مالا يؤثّر فيه صلاة مصلٍّ - كما نطقت به الأخبار و صرح به العلماء الأخبار - ؛ كيف و هو ﷺ في مرتبة العقل الأوّل الّذي جميع کمالاته بالفعل، و ليس له حالة منتظره و

شائبة قوّة، بل هو في مرتبة الفيض الانبساطيّ و الحقّ المخلوق به ؛ فكيف يؤثّر فيه صلاة مصلٍّ؟! و برهانهم على ذلك: انّ العالی لا يستكمل بالسافل، فالفائدة و الغاية يرجع إلى المصلّي؛

و ذهب جمعٌ إلى الأوّل، لأنّ مراتب استحقاق نعم الله - تعالی - غير متناهية، و كيف لا و هو كان يلتبس من العجائز الدّعاء له و يقول: «إنّ ربّي و عدني مرتبة الشّفاة و الوسيلة، و لا تُنال إلاّ بدعاء مثلکَن.»

و قيل: «لو لم يكن الفائدة الراجعة إليهم إلاّ ما روي في تفسير «السلام عليهم»، من أنّ معناه: سلامتهم و سلامة دينهم و شيعتهم في زمن القائم^{عليه السلام}، لكفى.»

و الحقّ: انّ الحقيقة المحمّديّة ذات مراتب مختلفة في الشّرافة، ففي مرتبة الفيض الانبساطيّ و الحقّ المخلوق به كيف يؤثّر صلوات المصلّين فيه! و هذا واضح لمن له دربة في العلوم الحكميّة و المعارف الرّبانيّة - فالفائدة ترجع إلى المصلّين؛ لانه^{صلى الله عليه وآله} هو المكمّل بأيّ وجه كان. و في المرتبة الكونيّة الجسمانيّة يؤثّر صلاة المصلّي فيه. و بهذا يُجمع بين الأحاديث و الأقوال - كما لا يخفى على أولي الألباب من الرّجال - (٨/٢ و ٩)

در شرح فقره «...و بَلَّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ...» از دعای مکارم الأخلاق، گوید:

«...إن قلت: انعم^{عليه السلام} هو الإنسان الكامل الذي جميع كمالاته بالفعل و ليس له حالة منتظرة - بل فوق العقول المجردة!، كما مرّ غير مرّة -، فما وجه طلب بلوغ إيمانه إلى أكمل الإيمان في هذه الفقرة - و كذا ما بعدها من الفقرات التّالية -؟؛

قلنا: لعمري^{عليه السلام} حالاتٌ و مقاماتٌ كثيرةٌ - كما قلنا لك في وجه عود نفع الصّلاة على الحقيقة المحمّديّة، عليه صلوات غير متناهية -؛ ففي حال الالتفات إلى عالم الملك و الشّهادة و مقام اللّوازم البشريّة يلزمه هذه السّؤالات، كسائر اللّوازم الكونيّة.

و هذا أحسن ممّا قيل في هذا المقام من أنّه لتعليم الأمتة...» (٣ / ٢٥٢)

در شرح دعای دوم صحیفه در شرح عبارات «...هاجر إلى بلاد الغربية و محلّ النّأى عن موطن رحله و موضع رحله و مسقط رأسه و مأنس نفسه...» که اشارتی آشکار به هجرت و مجاهدات حضرت ختمی مرتبت^{صلى الله عليه وآله} در این راه دارد، مؤلف به وادی عرفان گرائی زده

و موطن را بر معنای صوفیانه اش حمل کرده و... و گفته :

«...و يمكن أن يكون المراد بهذه الفقرة المهاجرة من موطنها الأصلي - الذي هو المرتبة الإلهية - إلى بلاد الغربة - و هي المظاهر الأمرية و الخلقية - ؛ و لذا جمعها ؛ و بعبارةٍ أخرى المسافرة من الحق إلى الخلق.» (٦٥/٢).

«...و على طریقتنا المراد من مسقط رأسه، هو محلّ تولّده الأصليّ الذي هو المرتبة الألوهية الجامعة لجميع الأسماء و الصفات على طریق الإجمال التي يعبر عنها بالأمّ؛ لأنّ أوّل تولّد الكثرات فيها. و المراد بتولّده : هو تنزله من سماء الإجمال إلى أرض التفصيل في السلسلة النزولية مترتبة من الأشرف إلى الأخس إلى أن ينتهي إلى ما لا أخس منه في الإمكان و لا أضعف، فينقطع عنده السلسلة النزولية - كما مرّ غير مرّة - . فكلّ هذه المراتب النزولية سماء و أرض إلى أن ينتهي من جانب النزول إلى أرض لا يكون سماء - و هي المادة - و من جانب الصعود إلى سماء لا يكون أرضاً - و هو الفيض الإنبساطي، و الحقّ المخلوق به . و كما أنّ القدمين في الشخص منتهاه من جهة التزل و بهما يستقرّ قامته - و هما يقعان على الأرض - فكذلك فيما نحن فيه القدمان عبارة عن النفس و الطبع اللتين هما منتهى الشخص من جانب النزول تقعان على أرض المادة. فعلى هذا ما ورد في خصائصه صلى الله عليه وآله : «انه وقع على قدميه حين ولادته» بموقعه، لأنّ حقيقته صلى الله عليه وآله هي الفيض الإنبساطي و الحقّ المخلوق به ؛ كما مرّ، فتدبر !» (٦٦ / ٢ ؛ با تصرّف جزئی).

و انگهی آنچه در غایت برودت است، آن که قول سید علیخان مدنی را که گفته : «المراد ب: موطن رحله...، مکه و قد كان يعزّ عليه صلى الله عليه وآله فراقها و الهجرة عنها»، به عنوان «قیل» می آورد (٦٦ / ٢) و سپس می نویسد :

«و هو كما ترى !، لأنّ نسبتته صلى الله عليه وآله إلى جميع بقاع الأرض سواء ؛ و أنّه صلى الله عليه وآله أجلّ شأناً و أعظم مقاماً من أن يظهر التأسّف و التحسّر لأجل مفارقة بقعة من الأرض، مع أنّ هذا لمن لا يمكنه الوصول هذا المكان. و لعمري أنّ في نسبة هذه الأمور إليه صلى الله عليه وآله غاية الجرأة و نهاية سوء الأدب!...» (٦٧ / ٢)

در لمعه بیستم، در شرح فقرة «... و توجّنی بالكفاية...» در دعا، پس از نقل سخنان بعض شراح پیشین که گفته اند: «أی صیرنی ذا تاج و عظمة بسبب کفایتک مهمّاتی و اجعل

کفایه مهتاتی تاجاً علی رأسی حتی أفتخر بین النَّاسِ، و یكون ذلك سبباً لارتفاع شأنی و علو مکانتی عندهم ولا أكون محتاجاً إلى غیرک ؛ أو: وقّنتی لکفایه مهّمات الخلاق و قضاء حوائجهم علی یدی حتی أعرّف به کالتّاج»،

اینگونه معانی را برنتافته و از سرِ لاهوت اندیشیِ افراطیِ معهودِ خویش، نوشته: «... هو کماتری ! لأنّه ﷺ أجلُّ شأنًا من أن یطلب الکفایه فی الأمور الدنیویّه بالنّهج المذكور. فلعلّه ﷺ أراد الکفایه والاتّسع للمظهریّه التّامه و المرتبه الجمعیّه...» (۳/۳۶۹) سپس می افزاید: «و علیک باستخراج معنی الفقرات التّالیه من هذا إن كنت من أهله!» (۳/۳۶۹)

در شرح دعای بیست و نهم صحیفه (... من دعائه ﷺ إذا قُتِرَ علیه الرّزق)، پس از یادکردِ وجوهی چند که از برای تزییق و تقطیرِ رزقِ اولیایِ الهی مذکور گردیده است، این وجوه را «رکیک» خوانده و تقطیر و تزییق در آرزاقِ ظاهری را شایسته پایگاهِ معصومان ﷺ ندانسته. آنگاه اظهار داشته که مراد از تنگیِ روزی و گشادگیِ آن در چنین موارد، همان قبض و بسطِ مُصطَلَحِ نزدِ اهلِ عرفان است (۴/۱۰۳).

ذیل همین دعا و در بابِ همین مفهومِ رزقِ توضیحاتِ دیگری نیز داده و پای تقسیمات و اصطلاحاتی را از عرفانِ نظری به میان کشیده است و از جمله گفته: «...فرزقه و غذاؤه ﷺ بحسب مراتبه و مقاماته متفاوتة...؛ فهذه الفصل من الدّعاء صدر عنه ﷺ فی حال کونه فی مقام الطّبع و النّفس...» (۴/۱۰۹)

از مواردِ شگفتِ انصرافِ ملاًباشی از ظهورِ حدیث و دستیازی به تأویل، تأویلِ معنایِ «أبوین» در دعای بیست و چهارم صحیفه است: «کان من دعائه ﷺ لأبویّه ﷺ» (۳/۵۱۱)

وی پس از نقلِ شمه‌ای از آنچه در بابِ تعظیم و إحسان به والدین گفته شده و آنچه شُراحِ پیشین آورده‌اند، گوید:

«هذا ما ذکروه فی هذا المقام. و أنا - بفضل الله المنعم - أقول :

المراد بالأبوین اللّذین جعل الله - سبحانه - الإحسان إليهما تالیاً لعبادته و شکرهما تالیاً لشکره ، هما حقیقتاً محمدٌ و علیٌّ ﷺ كما قال ﷺ: «یا علیّ ! أنا و أنت أبوا هذه الأمّة.»

و قد عرفت فيما سبق أنه ﷺ هو العقل الكلّي و أنّ عليّاً عليه السلام هو النّفس الكلّيّة، فإدّاً عبّر
منهما بالأب و الأمّ، و أنّ الموجودات الإمكانية نشأت منهما.

و قد عرفت أيضاً أنّ الحقيقة المحمّدية مطهرٌ لمرتبة الجمعيّة الالهية و في كلّ مرتبة من
المراتب الإمكانية لها اسمٌ خاصٌ و آثارٌ خاصّة، فبالحقيقة هما موجد الأشياء و مقومها بعد
مرتبة الواجبية؛ فلذا أضاف عليّاً عليه السلام كلّ الأفعال الواجبية إلى نفسه الشريفة، كما في خطبة
البيان و سائر الخطب و الكلمات المروية عنه عليه السلام و قد ذكره الشيخ رجب بن محمّد بن رجب
البرسيّ الحلّي في كتابه المسمّى بمشارك أنوار اليقين في كشف أسرار أمير المؤمنين عليه السلام نبذاً
منها برواية سلمان و أبي ذرّ في حديثٍ لهما، و برواية جابر في الخطبة التنجّية، و برواية
الأصغ بن نباتة في خطبة الافتخار.

ولا استبعاد في ذلك، لأنّ الله إذا تجلّى لأحدٍ كل الدّوات و الصّفات و الأفعال متلاشياً في
أشعة ذاته و صفاته و أفعاله، و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنّها مدبّرة لها و هي أعضاؤها
و جوارحها لا يلمّ واحدٌ منها بشيءٍ إلّا و يراه ملماً به، و يرى ذاته الدّات الواحدة و صفته
صفتها و فعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التّوحيد...» (٣ / ٥١٣ و ٥١٤)

و: «... و لما كانت العوالم متطابقةً و المرايا متحاذيةً و الأبوين الجسمانيّين ظلّ و مثالٌ
للأبوين الرّوحانيّين، فلذا ورد في الشريعة المقدّسة الحثّ على تعظيمهما و البرّ إليهما؛ و
التّفاوت بينهما كالنتفاوت بين الجسم و الرّوح.» (٣ / ٥٢٠)

تفلسّف و تصوّف، جهازان نغري و يژه ای را در صاحب لوامع شكل داده است كه از آن،
تفسيرهاي خاص و تلقیهاي مخصوص برمی آید.

نمونه ای از تفاسیر خاصّ ملاباشی در شرح فقره
«اللّهم صلّ علیّ محمّدٍ و آلِهِ، و عافني عافيةً كافيةً شافيةً عاليةً ناميةً، عافيةً تولّد في بدني
العافية، عافيةً الدّنيا و الآخرة.» است. او نخست قول دیگر شارحان را كه به عقیده وی
خالی از تحقیق است (خالٍ عن التحقيق) (!) یاد می کند و می آورد:

«...» «عافية» منصوبٌ على المفعولية المطلقة مبيّنةً لنوع عاملها، لكونها موصوفة؛

و «كافية» صفةٌ لها؛

و «شافية» و ما بعده يحتمل الوصفية؛ و الحاليتة. و «العافية» الثانية بدلٌ من الأولى - بدل

كل - و فائدتها التأكيد و التخصيص على ان العافية بدل كل أيضاً. و هو في الموضعين في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة مفيداً لمتبوعه مزيد تأكيد و تقرير و ايضاح و تغيير - كما هو شأن بدل الكل من الكل...» (٤٨١/٣)

سپس رأی خود را إظهار می دارد که در آغاز آن، تکیه به جهان نگرى ویژه تفلسفى - تصوّفی، خودنمائی می کند:

«الظاهر ان مرادنا من «العافية الكافية الشافية العالية الثامية»: الأركان الأربعة للعالم الكبير - و هي: الطبع و الجسم و النفس و العقل -، لأنه الإنسان الكامل الذي هو روح العالم و العالم جسده و بدنه عافية تولد في بدني الذي هو العالم عافية أخرى كرتة بعد أخرى إشارة إلى دوام العافية، لأن الروح إذا لم يصل إلى البدن أنا ما أفسد و اختل و فنى، و كذا الإمام الذي هو بمنزلة روح العالم إذا لم يصل فيضه إلى العالم أنا فأنأ لفسد و فنى و صار ميتاً، كما قال الباقر عليه السلام: «لو ان الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله.» (٤٨١ / ٣).

١٠. به نظر می رسد پاره ای از لاهوت اندیشی های صاحب لوامع بیش از اندازه إفراطی بوده روى در غلو داشته باشد.

عجب نیست که ملاباشی مانند برخی دیگر از همفکرانش بر پاره ای ایستارها که تحت عنوان «غلوستیزی» از عالمان دینی دیده است طعن می زند و این ستیهندگان را به قصور معرفت منسوب می دارد:

«اعلم! ان جماعة المتكلمين و المحدثين أفرطوا في الغلو حتى قدحوا في كثير من الخطب و غرائب المعجزات المروية عن الثقات، و ليس ذلك إلا لقصورهم عن معرفة الأئمة عليهم السلام و عجزهم عن ادراك غرائب أحوالهم و عجائب شؤونهم و أطوارهم و جلاله شأنهم و فضائلهم و معالي أمورهم، و عدم علمهم على أخبار كثيرة متواترة في أن جميع الأشياء تمتثل أمرهم بإذن ربهم؛ مثل ما روي عن الحسين عليه السلام بسند معتبر: «أنه عليه السلام عاد عبد الله بن شداد و هو مريض، فهرب الحمى من أبي عبد الله؛ فقال: قد رضيت بما أوتيتم به حقاً و ان الحمى لتهرب منكم!؛ فقال عليه السلام: و الله ما خلق الله شيئاً إلا و قد أمره بالطاعة لنا... الحديث -»؛

و مثل ما ورد من أمر الهادي عليه السلام بصورة السبع التي في مسند المتوكل فقام سبعا فأكل السّاحر

الهندي؛

و من أمر الرضلاء بصورتی السبع اللتين في مسند المأمون فقام سبعين فأكلا خادم المأمون حين سب الرضلاء، و أمثال ذلك ممّا في كتب المعجزات مذكورٌ و فيما بين الفرقة الناجية مشهورٌ.

و كيف؟! و هم يقبلون ما ورد في شأن الملائكة من أنّ منهم موكلٌ بالسحاب و تصريف الرياح و تقدير الموت و الحياة و غير ذلك، و ينكرون ما ورد في شأن الأئمة عليهم السلام من هذا القبيل، و يقولون: أنّه غلوٌ و تفويضٌ! مع أنّهم معترفون بأنّ الأئمة أفضل من الملائكة و أنّ الملائكة خدام شيعتهم! ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾!

فعليك بالنظر في كتب المعجزات مع التأمل و الإنصاف حتّى يظهر لك ما ذكرنا لك مراراً في هذا الكتاب،» (۳/ ۵۱۹ و ۵۲۰).

یکی از ویژگیهای غالب لاهوت اندیشانی چون مؤلف ما آن است که در «تصویر تاریخی حول مذهب» و «تصویر تاریخ مذهب» به اشتباهاتی دچار می شوند^(۱). از جمله - با معیارهای لاهوت اندیشانه خود برخی صوفیان سنی را شیعی می بینند و... این معنا در ملاباشی نیز دیده می شود.

ملاباشی - مانند شماری دیگر از عرفانگرایان متأخر شیعی - به تشیع محیی الدین عربی اعتقاد دارد. پس از نقل گفتاری متشیعانه از فتوحات ابن عربی، می نویسد:

«أقول: من صدر منه مثل هذا الكلام هل من الإنصاف أن ينسب إلى التسنن؟، كلاً! بل من له تتبع في كلامه و كتبه قطع بأنّ مذهبه مذهب الإمامية، و إن لم تكن لنا صرفة في

۱ - نگارنده، ضعف و سستی در تاریخ نگری را یکی از عوامل بنیادین «غلو زدگی» در برخی شیعیان متأخر می داند.

اینان چون در محکّمات و نصوص تاریخی توغلی بسزا نموده اند، طرح ها و پیش فرض های خود را در عالم ذهن فریه می سازند و یکباره نصوص را بر این طرح ها و فرض های پیش ساخته عرضه می دارند و مطابق همان نیز می فهمند و تحلیل می کنند. غالباً نیز به تحلیل گزینشی نصوص می پردازند و... کم رنگ دیدن جنبه های ناسوتی حیات اولیای الهی - با آنکه بارها و بارها در نصوص دینی و تاریخی مجال طرح یافته است -، از پیامدهای همین شیوه نگرش است.

اگرچه دأب ما، داوری در باب زیر و بم آراء ملامباشی نیست، بجاست بنگاریم - و این لم تكن لنا صرفة فی تسنن ابن عربی -: آثار قلمی و تاریخ او حکایت از تسنن وی می نمایند ؛ واللّه أعلم بالصواب.

۱۱. صاحب لوامع اگرچه در تفلسف و عرفانگرائی زیاده روی می کند و در لاهوت اندیشی افراطی می نماید، گاه نیز ایستارهای استوار سخت خردگرایانه و افراط ستیزانه اتخاذ می کند و در گوشه و کنار کتاب او نشان از تحقیقات عالمانه بدیع و تنبیهات مختصر و نافع می توان گرفت.

در بحث از «توکل»، پس از نقل چند داستان صوفیانه که بیش و کم مشعر به برداشت کذائی بعض صوفیان و صوفی گرایان از این معناست، خود به نقد این نحوه برداشت پرداخته مطالبی شنیدنی عرضه می دارد که حاکی از استقامت رای او در مواجهه با افراطهای صوفیانه حول مفهوم توکل است:

«اعلم ! أن التوکل المأمور به في الأخبار الواردة عن أهل بيت الأطهار، هو اعتماد القلب في الأمور كلها على الله الواحد القهار و انقطاعه بالكلية إليه. ولا ينافيه التوسل بالأسباب إذا لم تسكن إليها و كان سكونك إليه - جلّ و تعالی - في التشبث بها و العكوف عليها مجوزاً أن يوصلك إلى مطلوبك دونها من حيث لا تحتسب و يؤتيك ما تطمح إليه بصرك من كسبك و إن لم تكتسب ؛ سواء كان التوسل بها لجلب نفع متوقع أو لدفع ضررٍ منتظرٍ في الاستقبال، أم لإزالة آفةٍ واقعةٍ مشوشةٍ للبال مزعجةٍ في الحال ؛ و سواء كانت مقطوعاً بها - كمد اليد إلى الطعام ليصل إلى فيك أو الشرب لدفع عطشٍ يقلقلك أو يرديك - ، أم مظنونية كحمل الزاد للأسفار و اتخاذ السلاح لدفع اللصوص و الأشرار و كاتخاذ البضاعة للتجارة و الادخار لتجدد الاضطرار، و كالتداوي لإزالة الأمراض و التحرز عن البيوتة في مكامن السباع و مواطن الحشار و النوم ممراً السبل و الكون تحت الحائط الكثير الميل.

فمن كان طعامه موضوعاً بين يديه و هو جائعٌ نائعٌ محتاجٌ إليه و لكنّه لم يمدّ يده إلى تناوله معتذراً في ذلك بتفويضه و توكله، فهو مجنونٌ لا محالة، مغلوبٌ على عقله، ملومٌ على ما اعتمده و عرج عليه في فعله ؛ فانه انتظر أن يوجد الله في الطعام حركةً إلى فيه أو يخلق الله

شعباً فيه بدون أن يتناول غذاءً يغنيه و يأمر بمضغه و إيصاله إلى معدته ملكاً من ملائكة الكرام، فقد جهل سنة الله الجارية في اشباعه الأنام؛ و من لم يذرع [ظ: يزرع] الأرض أو بذر في أرض غير صالحة بعيدة عن مجاري المياه و طمع في أن ينبت الله له نباتاً من غير بذر أو يحصد ما يشتهي و يهواه؛ أو تلد امرأته من غير وقاع - كما ولدت مريم البتول - فقد خرج عن مقتضى العقول و خالف مرتضى المنقول. فليمدد يده و ليمضغ بطواحن أسنانه و ليثق بفضل ربه في ادامة إحسانه و ليتذكر ما تشاء عليه و تحقق لديه بقوة إيمانه. ان الله - جل شأنه - قادرٌ على أن يزيل قواه الموصلة له إلى مرامه و يعدم ما يتوصل به إلى مبتغاه في يقظته و منامه، أو يسلب عليه ما يزعجه من مقامه و يفرق بينه و بين طعامه. فبذلك فليفرح و عليه فليعوّل. فما دام و ثوقه بالله - لا بما سواه - فهو متوكّل...» (۳ / ۱۵۶ و ۱۵۷)

از تأملات قابل توجه او در شرح سند صحیفه، بحثی است درباره عبارت «یرحم الله یحیی» که طی مکالمه متوکل، راوی صحیفه، با امام صادق علیه السلام از زبان آن حضرت نقل شده و سید علیخان آن را تعریضی به خطا و نادرستی سخن یحیی بن زید گرفته است. فارغ از آنکه نظر سید علیخان را بپذیریم یا انتقاد ملاًباشی را از وی (۱ / ۸۵)، نفس درنگ در این نکات هم، از حیث «فقه الحدیث» و مناهج آن سودمند است و هم فائده تاریخی دارد.

باز از تأملات فقه الحدیثی مهم ملاًباشی، نکته ای است که درباره معنای محبت نبی و وصی مورد بحث قرار داده (۱ / ۱۲۹ و ۱۳۰).

از نکات جالب و سودمند در تحقیقات حدیثی ملاًباشی، توضیحی است که درباره فاصل شدن «علی» میان نام حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و عترت طاهره علیهم السلام به دست می دهد. در دعای بیست و سوم از صحیفه می خوانیم:

«اللَّهُمَّ وَ اٰمِنُنَّ عَلَيَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ، وَ زِيَارَةِ قَبْرِ رَسُولِكَ، صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَ رَحْمَتِكَ وَ بَرَكَاتِكَ عَلَيْهِ وَ عَلَيَّ وَ آلِ رَسُولِكَ علیهم السلام اَبَدًا مَا أَبْقَيْتَنِي فِي عَامِي هَذَا وَ فِي كُلِّ عَامٍ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ مَقْبُولًا، مَشْكُورًا، مَذْكُورًا لَدَيْكَ، مَذْخُورًا عِنْدَكَ.» (۳ / ۴۸۳)

ملاً باشی، ناظر به «و علی آله» می نویسد:

«قیل: «تخلل لفظ «علی» بین الضمیر الراجع إلى الرسول صلی الله علیه و آله و سلم و بین آله بظاهره مناف

لحديث : «من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي» ؛ و التوجيه: ان لفظ «على» إما مصحّف علىّ - علماً للذات المقدّسة الحضرة الغرويّة، أعني: عليّ بن أبي طالب عليه السلام ؛ و إما أنّه مخصوصٌ بصريح اسمه صلى الله عليه وآله بمعنى أنّه لا يجوز أن يقال هكذا: أللهم صلّ على محمّد و على آل محمّد، و الضمير هنا راجعٌ إلى «الرسول»، فالفرق بينه و بين ما فهم من الحديث المشهور بالوجهين ؛ فتوجّه! قوله - عليه السلام «و رحمتك و بركاتك عليه» ليس في نسخة ابن ادریس: «انتهی».

أقول : الظاهر انّ حديث «من فصل بيني و بين آلي بنـ «على» لا أصل له، و به قال الفاضل الدوانيّ في حواشيه على التّجريد ؛ و الشيخ الكفعميّ عن الشّیخ الكراجكي في الجزء الثاني من كتابه كنز الفوائد أنّه قال: «لم أسمع خبراً يجب التّعويل عليه في هذا المعنى». و قيل: «انّ هذا الحديث نقلته الزّيدية أولاً في طريقتهم و اشتبه على بعض النّاس حتّى زعموا أنّه من طريق الإماميّة.» (۳ / ۴۹۱ و ۴۹۲). (۱)

از بخشهای تأسّف‌انگیز کتاب، بحثی است پُر شدّ و مدّ از مؤلّف در مخالفت با قول محقّقانِ اُمّت و إصرار بر دلالتِ ظاهریِ پاره‌ای اخبار دالتگر به تحریفِ قرآنِ کریم ! او از اکابرِ امامیه چون صدوق و سیّد مرتضی و امین الإسلام طَبْرُسی - رضوان الله علیهم أجمعین - خرد می‌گیرد که چگونه قائل به عدم تحریف شده‌اند و سعی کرده در سخن این بزرگان خدشه آورَد و بر همان مآثرات تکیه کند! (۲ / ۳۶ - ۴۰)

عَجَب است از آنهمه تفلّسّف - خواه بجا و بیجا - و آنگاه این ایستارِ خشکِ ناشی از جُمودِ اخباریگری !! (۲)

۱ - علامه مجلسی قدّس سرّه در خاتمه کتاب اربعین خود، در این زمینه می‌نویسد: «اعلم أنّه اشهر بین الناس عدم جواز الفصل بین النبی و بین آله صلى الله عليه وآله بـ «علی»، مستدلّین بالخبر المشهور بینهم، و لم یثبت عندنا هذا الخبر، و هو غیر موجود فی کتبنا.

و بروی عن شیخنا البهائی رحمه الله انّ هذا من الاخبار الاسماعيلية، لكن لم نجد فی الدعوات المأثورة عن ارباب العصمة - صلوات الله علیهم - الفصل بها إلا شاذاً. و تركه اولی و أحوط «اربعین علامه مجلسی، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ هـ. ق. ص ۵۹۱) - ویراستار.

۲ - خوشبختانه در طرد و نفی اینگونه داوریها در باب قرآن کریم آثار فاضلانهای به فارسی و عربی تألیف

۱۲. تصحیح و تحشیه و تخریح لوامع، به ویژه با توجه به حجم کتاب و کثرت گفتارها و گفتاوردها، کار پُرزحمتی بوده است.

مصحح ارجمند، تصحیح و تحقیق متن را بر مبنای دو دستنویست از دستنویستهای چندگانه کتاب که در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی پراکنده‌اند (۶ / ۶۴ و ۶۵)، سامان داده است :

۱ - دستنویستی از کتابخانه ملک که دفتر نخست آن تا پایان شرح نیایش بیست و پنجم از صحیفه را داراست. و الباقی در دفتر دوم آن جای دارد. تاریخ ندارد ولی به نظر می‌رسد در سده سیزدهم کتابت شده باشد.

۲ - دستنویست آقای حاج سید محمدباقر آیه‌اللّهی - مشتهر به «عالم» - ؛ مورخ ۱۲۴۵ هـ ق . (۶۵/۶ و ۶۶).

ضبط نص با بهره‌گیری از این دو دستنویست، و البته بدون گزارش دگرسانیهای این دو (۶۹ / ۶) صورت گرفته است ؛ و افزوده‌های خود مصحح که در هیچیک از دو دستنویست نبوده، در هامش مورد تصریح قرار گرفته (همان).

بیشترین حواشی و پاورقی‌های مصحح در مقام تخریح و مصدریابی است ؛ البته مواردی نیز در توضیح یا نقد متن است.

نمونه را، در باب نقدی که ملاباشی بر قول معتزله وارد ساخته که می‌گویند : حرام رزق محسوب نمی‌شود (۱ / ۳۵۵ و ۳۵۶)، مصحح در هامش سخت بر او تاخته و چند و چون پاسخ وی را غریب و ناساز با مشی محققان خوانده است (۱ / ۳۵۶ و ۳۵۷).

۱۳ . به زعم راقم این سطور، لوامع الأنوار العرشیه، سندی ممتاز از برای بررسی و تفحص در تاریخ فکر و فرهنگ ایران و اسلام در عهد متأخر به شمار می‌آید ؛ و چه موافقان مشی و مسلک ملاباشی - که در میان متفلسفان و عرفانگرایان کم نیستند - و چه

گردیده که ما را از ورود به این مبحث بی‌نیاز می‌دارد. از آن جمله است: صیانة القرآن من التّحریف، تألیف آیه‌اللّهی شیخ محمد هادی معرفت - دامّ علاه -، و ترجمه آن تحت عنوان تحریف‌ناپذیری قرآن به قلم آقای علی نصیری (و ترجمه ملخص آن تحت عنوان مصونیت قرآن از تحریف به قلم شادروان محمد شهبابی).

مخالفان این روش، نکات و بحثها و شواهد ارزنده‌ای در آن خواهند یافت که به کار چنان
فحص و تنقیبی بیاید.

باید از استاد هادی‌زاده - دام‌علاه - که به تصحیح و تحقیق آن پرداخته است و نیز
مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیّه اصفهان سپاسگزار بود و توفیق روز افزونشان را در
خدمت به ثراث اسلامی آرزو کرد.

وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَکَاتُهُ