



کاشی نو  
در معجزه  
و کرامت

استاد فرزانه حضرت آیت الله مکنونام

عنوان	فهرست مطالب	صفحه
پیش‌گفتار.....		۷

### اصول معجزه و کرامت

پیش‌گفتار.....		۷
تقسیمات علمی و عملی.....		۱۱
مقامات سلوک.....		۲۰
اسفار اربعه.....		۲۳
ترک طمع و سه منزل در وصول.....		۲۵
شرایط سه‌گانه‌ی اعجاز.....		۲۷
رسالت و امامت.....		۳۱

### سحر و کهانت

چیستی سحر و اثر آن.....		۴۲
سحر از حیث مدارک.....		۴۵

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -  
 عنوان و پدیدآور: کاوشی نو در معجزه و کرامت / مولف محمدرضا نکونام.  
 مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۶.  
 مشخصات ظاهری: ۷۲ ص.  
 شابک: ۱ - ۶۱ - ۶۱ - ۲۸۰۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸  
 وضعیت فهرست نویسی: فیا.  
 موضوع: معجزه.  
 موضوع: کرامت.  
 رده بندی کنگره: ۲ ک ۸ ن / ۶ / ۲۲۲۰ BP  
 رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۳  
 شماره کتابخانه ملی: ۱۰۲۶۸۱۴



### کاوشی نو در معجزه و کرامت

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نگین

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۷۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه‌ی ۲۴، فرعی اول سمت چپ، شماره‌ی ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۰۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۰۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-61-1

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

## پیش‌گفتار

معجزه چیست؟ چگونه پیامبری قدرت بر انجام معجزه می‌یابد؟ مؤلفه‌هایی که شاکله‌ی معجزه را شکل می‌بخشد چیست؟ معجزه در کدام یک از مراحل تکامل نفس و جان آدمی نقش می‌بندد؟ آیا معجزه امری همگانی است و قدرت تکوینی می‌تواند در اختیار عموم مردم قرار گیرد.

نوشته‌ی حاضر با پیش‌کشیدن این بحث که قوت در عقل، مقاومت در عمل و قدرت تصرف در ماده‌ی کاینات از شرایط معجزه است و استکمال آدمی محدود به حدی نمی‌باشد، کاستی‌ها و خمودهای موجود را به خود آدمی باز می‌گرداند و راه را برای در اختیار داشتن قدرت تکوینی برای خواهان آن باز می‌داند.



روایات قتل و کفر و لعن ..... ۴۶

موضوع سحر ..... ۵۱

## معجزه و کرامت

معجزه و کرامت ..... ۴۹

## هویه شش‌گانه‌ی معجزه

معجزه و احراز صداقت ..... ۶۴

## رابطه‌ی تقدیر و اختیار

عبد و حق به فعلیت و توان ..... ۶۸

جمعیت بسته و بسته‌ای از جمعیت ..... ۷۱

خاطری آرام در تلاش و کوشش ..... ۷۲



در مقاله‌ی دوم، تفاوت‌های معجزه، سحر، کهنات و شعبده و حکم شرعی سحر و کهنات بر رسیده می‌شود و نمونه‌های سحر حرام معرفی می‌گردد.

تفاوت بین معجزه و کرامت موضوع مقاله‌ی سوم این نوشتار است. در این مقاله، دامنه‌ی توانایی بر انجام معجزه و کرامت تعیین می‌گردد و عامل تحقق اعجاز، مبدء لایزال الهی دانسته می‌شود.

مقاله‌ی چهارم با عنوان «وجوه شش‌گانه‌ی معجزه» چستی معجزه را به تفصیل می‌کاود و در نهایت رابطه‌ی تقدیر و اختیار آدمی در افعال بشری و ارتباط این دو که از دیرباز ذهن اندیشه‌وران بسیاری را به خود توجه داده است را مورد پژوهش قرار می‌دهد و نظریه‌ی «جمعیت بسته و بسته‌ای از جمعیت و گستردگی» را ارایه می‌نماید.

امید است این نوشتار، راهی نو برای کاوش در چستی معجزه، کرامت و دیگر امور قدرتی مانند سحر گشوده باشد.

## ۱ اصول معجزه و کرامت

به‌طور کلی، آنچه اساس معجزه‌ی پیامبران و کرامت اولیا را تشکیل می‌دهد سه امر است: وصول کامل اندیشه و فعلیت به حکمت نظری، احراز حکمت عملی در جان، و تحقق قوت تصرف در ماده‌ی کاینات و آفریده‌ها که هر یک باید در نهایت شدت و قوت و با لحاظ نسبت در فرد صورت می‌پذیرد.

در بحث نبوت دو عنوان کلی مطرح است: نخست جهت جامعه‌شناختی نبوت و دوم حقیقت روحی آن است.

در ابتدا این پرسش مطرح می‌شود که آیا رسالت و نبوت لازمه‌ی ضروری جامعه‌ی انسانی است؟ آیا نبوت، جهت‌های خیر نظام بشری را رونق می‌دهد و آن را تکمیل می‌کند؛ به گونه‌ای که در صورت نبود آن، در نظام احسن تناقض و در جوامع بشری و حیات انسانی نقصانی رخ می‌دهد؟ آنچه که حایز اهمیت است این است که اثبات شود رسالت لازمه‌ی نظام احسن است و بدون وجود رسالت، نقض غرض در زمینه‌ی رشد بشر رخ می‌دهد که باید این امر روشن گردد.

امر دوم، موضوع تکامل روح و مراحل و راه‌های گوناگون کمال برای انسان می‌باشد.

در این جا پیش از بیان قوای سه‌گانه‌ی: عقلانی، عملی و خیال، لازم است به تعریف‌ها و تقسیم‌های مختلفی که برای انسان می‌شود اشاره گردد و نوع شناخت و طریق استکمال و رشد آن

آشکار شود. همچنین باید ارتباط تنگاتنگی که میان انسان و جهان یا آفرینش تمام موجودات مادی و مجرد با خالق نظام هستی وجود دارد تبیین شود که در این جا به بعضی از آن اشاره می‌گردد؛ با این بیان که موضوع تمام این تقسیمات را انسان قرار می‌دهیم و در قبال حق، اصالت استکمال انسان، موضوعیت دارد.

### تقسیمات علمی و عملی

از تقسیم‌های یادشده در انسان، تقسیمی است که در آن معرفت و حکمت علمی و عملی را بیان می‌دارد و موضوع یا طریق و غایت آن، انسان است. آنچه به اندیشه و اراده بستگی دارد، نخست تکمیل حکمت علمی یا قوه‌ی عاقله و قدرت عقلی و دوم تکمیل اراده است که حکمت عملی یا توان عملی و قوه‌ی عمّاله می‌باشد. امر نخست، رشد فکری و استکمال نظری است و خود، عملی را در بر ندارد؛ اگرچه

علت فاعلی برای عمل می‌باشد. امر دوم در جهت عمل قرار می‌گیرد و به آن بستگی دارد و در موقعیت نفس و اراده‌ی آدمی مطرح می‌شود و از این‌رو رشد فکری و عملی انسان را شکوفا می‌نماید و انسان را به کمال می‌رساند.

البته، هر یک از این دو گزینه مکمل دیگری است و ضعف هر یک سستی دیگری را به دنبال دارد؛ هرچند حکمت نظری علت فاعلی عمل و باعث و موجد آن است؛ زیرا حکمت عملی و رشد اراده‌ی هر فرد، به نوع اندیشه‌ی وی ارتباط دارد و نمی‌توان عملی را گسیخته از اندیشه دانست.

بنابر این، تمثیل این دو حکمت، به همانند دو بال برای کبوتر که نمی‌تواند با یک بال خود را به مقصد رساند؛ اگرچه یک بال را از دست بدهد و بال دیگر را داشته باشد اساس صحیحی ندارد؛ زیرا کبوتر نفس، بی‌بال و حتی با یک بال هم

نمی‌تواند پرواز کند تا به مکانی توجه داشته باشد و اگر یک بال دارد بی‌بال است. اگر فردی در حکمت نظری قوی و در عمل ناتوان باشد، خیال حکمت نظری را کرده و انبانی از اصطلاح پر نموده و این فرد - حتی در اندیشه - عالم و حکیم نمی‌باشد. همین‌طور، اگر فردی زهد، خلوص و کثرت عبادات و اعمال خود را آثار حکمت عملی پندارد، اشتباه نموده است. پس ضعف هر یک دلیل ضعف دیگری است و حقیقت عمل آن است که از اندیشه و نظر سرچشمه گیرد و هر یک بدون دیگری بی‌هر دو می‌باشد؛ زیرا در دو عنوان، حقیقت واحدی که نفس انسانی است حاکم می‌باشد. پس همان‌طور که در لسان معصوم علیه السلام آمده، علم آن است که عمل آن را تصدیق و تأیید کند و صرف خوش‌گویی و نیک‌پنداری نه گفته است و نه پندار، و عمل هنگامی حقیقت می‌یابد که



تضایف واقعی با علم داشته باشد.

معرفت به حق بدون تفویض به حق و تفویض به حق بدون معرفت به حق ممکن نمی‌باشد و این دو عنوان، یک حقیقت است که آدمی را پیدا می‌کند و جان را می‌یابد و آن را آشنای حق می‌گرداند.

تقسیم دومی که در انسان پیش می‌آید، اندیشه و شهود انسان است. انسان در سیر و سفر نفس و طّی طریق دل، مراحلی را در برهان و مقاماتی را در عرفان طی می‌نماید تا راه را یافته و بعد از پیچ و خم و فراز و نشیب و طریق طّی ناهمواری‌های بسیار، خود را باز یابد.

برای این رشد و اتمام این سیر تقسیمات فراوانی وجود دارد که در این جا به بعضی از آن اشاره می‌شود:

انسان، گاهی به جسم و تن، تن و بدن و یا بدن و من و گاه نسبت به زمان و مکان تقسیم

می‌گردد و زمانی نیز بدون تمام این ملاحظات مورد تقسیم قرار می‌گیرد.

بشر، جسم و روح و تن و جان دارد و با وجود ماده و زمان و مکان، حقیقت تجردی روح را داراست. ماده و نطفه و عوالم پیش از آن تا تولد، تولد تا مرگ، مرگ تا برزخ و قیامت و بعد از آن که هر یک خود عوالمی دارد و تمام آن سیر و سلوک طبیعی و ارادی خود را دارا می‌باشد و راه ابد و سیر استکمالی همیشگی را در پیش دارد و برای همه‌ی پدیده‌ها راه تمام مقامات باز است؛ خواه ارادی باشد یا غیر ارادی و با تکلیف باشد یا بدون تکلیف، و سیر ابدی و هیچ‌گاه به توقف نمی‌انجامد.

گاه انسان با مقایسه‌ی تمام موجودات تقسیم می‌گردد و مراحل جوهری و عوارض و انواع مختلف معدّ و غیر معدّ مطرح می‌شود تا به انسان جمعیت دهد و گاه نیز انسان، خود تقسیم



می‌گردد و مؤمن و کافر و کافر با اقسام گوناگون از شرک و ملحد و دیگر اقسام و مؤمن هم عنوان فاسق و عادل را در خود جای می‌دهد که هر یک، خود مقامات متفاوتی را در بر دارد، تانوبت به عصمت می‌رسد که با عادل تفاوتی بس فراوان دارد؛ زیرا فردی که گناه نمی‌کند، به طور نسبی یا دایمی، در کوتاه مدت یا دراز مدت عادل می‌شود و معصوم کسی نیست که فقط گناه نکند و چنین نیست که بعد از عدالت، به عصمت رسد و عصمت نیز امری عدمی، عمومی و لازمه‌ی طبیعی ترفیع عدالت باشد؛ بلکه مقوله‌ای است که باید بیش از آن درباره‌ی آن اندیشه کرد.

با آن که همه‌ی انبیا و امامان علیهم‌السلام معصوم هستند و در اصل عصمت میان آنان تفاوتی نیست، عصمت در معصومین نیز متفاوت است. این چنین نیست که عصمت امر متواطی باشد؛ بلکه انبیا و امامان هر یک در مقامی از این عنوان



قرار دارند و هر یک مرتبه‌ای از این حقیقت را دارا می‌باشند.

گاهی تقسیم انسان نسبت به حقایق وجودی اسما و صفات الهی مطرح می‌گردد. صفات ظهوری انسان در مقابل صفات وجودی حق و تخلق انسان به صفات کمال که تحقق اسما و صفات حق در مقامات صعودی انسان است و محقق اسما و صفات حق در رقیقه‌ی سیر نزولی وجود می‌باشد تا جایی که به تعیین بلا تعیین واصل می‌گردد و مقامات و مراحل طولی و عرضی «واحدیت» و «احدیت» را نایل می‌شود و هجران را به کناری می‌نهد و وصول کامل را تحقق می‌بخشد و داعیه‌ی وجوب را سر می‌دهد و وجوب را در بی‌وجوب و بی‌وجوب را در وجوب ظهور به صورت عریان می‌بیند.

گاهی، آدمی به مراحل سلوک اندیشه و شهود خود تقسیم می‌گردد؛ از مقام شک بدوی تا شک



حیرت، از وهم تا ظنّ، از ظن تا جزم، از جزم تا علم و اعتقاد و یقین و اذعان که غایت برهان و استدلال است و تمامی از اندیشه و با اندیشه می‌باشد و اما شهود از دامنه‌ی دیگری است.

گاه تقسیم از اندیشه‌ی هیولایی است که هیولای اندیشه به ملکه و فعل تا مستفاد مطرح می‌گردد. بشر، ابتدا استعداد و درک بدیهیات و بعد از آن به ترتیب کسب نظریات و تنظیم آن، یافت حقایق واقعی استدلال تا مقام مستفاد که خود غایت وصول استدلال است می‌رسد.

مراحل چهارگانه‌ی یادشده از رشد و استعداد اندیشه‌ی بشر تا مقام بعد از آن را باید در شهود پیدا کرد که سه مقام سرّ و خفی و اخفی است.

مقام مستفاد، وصول به اندیشه‌ی برهانی و حکایت تطابق حقیقی است که اتحاد و وحدت نفس آدمی با این حقیقت، مقام سرّ را صورت می‌دهد؛ به طوری که نفس، خود واقع خارجی و

تحقق عینی برهان گشته و در مقام چهارم با استدلال اندیشه و برهان هویت‌های واقعی را می‌یابد، ولی واقع خویش خود را با برهان نمی‌توان یافت. این مقام خودبه خود حاصل می‌گردد. زمانی که اتحاد و وحدت وجودی نفس حاصل آید و نفس، خود واقع وصول تطابقی شود، دیگر در وصول اندیشه، حفظ و مرتبه‌ی مستفاد و قبل از آن نمی‌باشد و تمامی، هویتی از مرتبه‌ی سرّ است. مقام سرّ، خود ابتدای سلوک شهودی است و دیگر پای حصول و اندیشه و برهان در میان نیست و در این جا شهود و سلوک عینی در انسان، مقام و قرار می‌گیرد و سرّ هر امر قَدَر آن می‌شود و سرّ قدر، خود مقامی از نفس می‌گردد که عارف اندازه و نتیجه‌ی هر امر می‌شود و تمام معنا را اندازه و خود را همه‌ی آن امر می‌یابد و در این اندازه و قَدَر تحقق و تطابق حقیقت با او می‌باشد، تا خود

را در مقام واحدیت حق ببیند که آن جا دیگر سرّ، بی سرّ و قدر، بی قدر می گردد و مقام خفی پیش می آید. این جا دیگر قدر، قضا می شود و قضا، رضا و رضا خود بی رضا می گردد تا مقام اخفی و احدیت شهود حاصل گردد.

پس برهان تا مقام مستفاد بیش تر از این یارای ادامه ندارد و از آن به بعد را باید با معرفت و شهود گذراند، تا استکمال حصول و وصول در برهان و عرفان حاصل گردد؛ خواه در حکمت علمی باشد یا عملی که همان فکر و اراده است و این حقیقت را با بیانات دیگر نیز می توان اظهار نمود و مقامات سلوک را متفاوت یا واحد دید.

### مقامات سلوک

مراحل سلوک و حقیقت آن را گاه سه و گاه چهار و هفت و صد و هزار و بیش و کم دنبال می کنند که همان هفت شهر عشق است که به معانی متفاوت بیان می گردد.

### هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

البته، این شعر نارساست؛ زیرا اگر مراد از ما، من باشد حرفی است؛ اما اگر مراد از ما، انسان باشد، چنین نیست. انسان را باید چنین معنا نمود:

ما هنوز اندر خم بی کوچه ایم و بی کوچه یا به کوچه نرسیده یا از کوچه رهیده است.

این هفت مقام را به طبع، نفس، قلب، روح و سرّ و خفی و اخفی هم می توان بیان کرد که طبع به اعتبار حرکت، نفس به اعتبار جزئیت و انتخاب، قلب به اعتبار کلیت اراده و به اعتبار خلّاقیت و احاطه، سرّ به اعتبار سیر باطن و خفی و اخفی، در واحدیت و احدیت می باشد که از طبع تا روح برهان و از سرّ تا اخفی عرفان می باشد.

از طبع تا روح که برهان است قابل مقایسه با



سرّ تا اخفی نمی‌باشد و آن نسبت به این اندک می‌باشد و اگر قرآن مجید می‌فرماید: «وما اوتینم من العلم إلاّ قليلاً»؛ از علم شما را بهره‌ای اندک دادیم به این مقام ارتباط دارد و نمی‌فرماید: عرفان به شما ندادیم یا کم دادیم. این علم است که نسبت به معرفت و عرفان کم می‌باشد و آنجاست که تفاوت میان «فاعلموا أنه لا اله إلاّ هو» و «شهد الله أنه لا اله إلاّ هو» بسیار می‌باشد و بیش از بسیار هم می‌باشد. آن‌جا می‌فرماید: «فاعلموا» و چون علم است، ضمیر «انتم» دوئیت و غیریت در آن است؛ اما این‌جا شهادت و «الله» است و دیگر «انتم» نیست؛ آن‌جا عالم و معلوم است و این‌جا شاهد عینی و شهود حق که حق واسطه‌ی تحقق شهود می‌گردد.

سرّ، خفی، اخفی یا طمس و محو و محق از اصطلاحات عارف است و حکیم در آن راهی ندارد و برهان رابطه‌ای نسبت به سر و طمس یا

خفی و محو و اخفی و محق ندارد و نهایت سیر حکیمان نیز مقام مستفاد می‌باشد و آنان به بیش از آن راه ندارند.

گاه مراتب سیر انسان به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌شود که نخستین آن برهان است و برهان بیش از علم الیقین نیست، که همان عقل مستفاد و روح کلی می‌باشد. عین الیقین و حق الیقین به مراتب سرّ و خفی و اخفی اشاره دارد که همان طمس و محو و محق است و اول عین الیقین است که فنا در بقاست و دوم حق الیقین است که بقای بی‌فنا می‌باشد.

#### اسفار اربعه

گاه مراحل کمال آدمی به چهار سفر تعین می‌یابد که به ترتیب: «من الخلق الی الحق»، «من الحق فی الحق»، «من الحق فی الحق بالحق» و «من الحق الی الخلق بالحق» می‌باشد.



سفر نخست، بریدن از خود و سیر بسوی حق است، سفر دوم تخلق به اخلاق الهی و تحقق اسماء الله در جان سالک است که هویت هستی می‌گردد که این دو سفر، صعود نفس در عنقای جان است.

سفر سوم، سفر در حق به حق است که نفی تعین به احدیت و احدیت و تعین و لا تعین ذات است.

سیر چهارم، نزول و مقام دستگیری خلق است که دست عارف دست حق و دم عارف دم حق می‌باشد و خلق به واسطه‌ی او به حق می‌رسند و حق او را واسطه‌ی فیض خود قرار می‌دهد و او دستگیر به حق و غمخوار خلق می‌گردد و مرتبه‌ی عالی‌ی آن از آن انبیا و اوصیا می‌باشد و در مقام تنزیل برای عالم ربّانی نیز ممکن است؛ در حالی که از خود رهیده و به حق رسیده و تخلق یافته و به تحقق درآمده و دلدار



آدم و عالم گردیده است که اگر مقام دستگیری نداشته باشد و مدعی آن گردد، هرگز محب خلق نخواهد بود؛ خواه مجتهد باشد یا عارف، و خواه در مدرسه باشد یا خانقاه، که البته، گاه و بی‌گاه در این جا و آن جا میان خلق محبتی این چنین در سالکی از حق یافت می‌شود که او مرد راه است و رمز یار و دستگیری کار وی می‌باشد و نه منزل خواهد و نه خانقاه، دل دارد که دلدار خواهد بود. این تقسیم، حکمت علمی و عملی را در هم می‌آمیزد و با هم سیر می‌دهد؛ چنان که بعضی از تقسیمات حکمت نظری را دنبال می‌کند و ظاهری عاری از حکمت عملی دارد؛ اگرچه بدون آن ممکن نمی‌باشد.

### ترک طمع و سه منزل در وصول

در این جا لازم است تقسیمی که ویژه‌ی نگارنده است و اساسی سه‌گانه دارد و به وحدت باز می‌گردد به خلاصه آورده شود - اگرچه



تفصیل آن در مقام خود پی گرفته شده است.

باور ما این است که سالک در مسیر سیر خود سه منزل دارد که هر سه به یک امر بر می‌گردد: ترک طمع به سه زاویه‌ی طمع از غیر، طمع از خود و طمع از حق.

اگر دلی توانست طمع را از خود دور سازد، وصول کامل دارد.

ترک طمع از غیر آن است که دل از غیر بزدايد و در پی نفع و سودی از آن نباشد که این منزل اول است.

منزل دوم آن است که دل از خود برگیرد و در گرو خویشتن خویش نباشد و با خود آن کند که با غیر همان می‌نماید.

منزل سوم ترک طمع از حق است که دل به حق دادن می‌باشد و شرط وصول سالک است؛ با حق چنان باشد که با جان خویشتن رواست و با حق چنان کند که با غیر آن می‌نماید. دل بر

دارایی و داشتن حق نبندد و خدا را چنان دوست دارد که اگر بر فرض محال حضرتش گدای کوچه‌نشین می‌شود باز با او، آن کند که با حضرتش در ظرف قدرت و غنا می‌نماید.

البته، ترک طمع به معنای بریدن از غیر یا خویش و یا حق نیست، بلکه وصل کامل با همه‌ی خلق خداست، بدون آن که شایبه‌ی غیري در میان باشد. با نفی طمع وصل کامل حاصل گردد و عشق سالک چهره‌ی عشق حق می‌یابد و همچون حق که خلق را بدون طمع از سودای جان خویش ظاهر می‌سازد و تعیین می‌بخشد، سالک نیز هستی را به هویت هستی نه با غیریت و غیر، زیارت می‌نماید و دل به دل می‌سپارد و دلدار را می‌یابد.

### شرایط سه‌گانه‌ی اعجاز

پس از درآمد طولانی بالا به بحث خویش باز می‌گردیم. در شرط اول اصول اعجاز و کرامت،



قوت در عقل و در شرط دوم مقاومت در عمل و شرط سوم تصرف در ماده‌ی کاینات مطرح شد و بیان شد که استجماع عقلانی حکمت است، همان‌طور که ضعف حدس و توهمات، نهایت خمودی می‌باشد.

در این‌جا پرسشی پیش می‌آید که منتهای شدت کمال یا غایت ضعف خرد کجاست و این دو به کجا ختم می‌گردد و محل تلاقی این دو کجاست؛ زیرا هر شدت که فرض شود، شدیدتر از آن ممکن و هر ضعف که فرض شود، ضعیف‌تر از آن نیز ممکن می‌باشد و در نهایت، این دو غایت متقابل را باید چگونه تصور کرد؟

به‌طور صریح باید گفت: این دو عنوان مصداق متناهی و محدود ندارد و لفظ محدود نیز خود قاصر است، همان‌طور که لفظ حدّ و مکان نیز از آن کوتاه می‌باشد و این دو رشته سر دراز دارد که باید ابتدای آن را عبودیت عبد و



انتهای آن را ربوبیت حق شناخت و محل تلاقی این دو، ظهور و وجود خلق و حق است و هر دو در آن به وحدت هویت و تشخّص حقیقت می‌رسند و این است معنای «لا تفاوت فی خلق الرحمان»؛ زیرا تمام تفاوت‌ها از این طرف ظهور می‌یابد و از آن طرف، تفاوتی بین این دو مرتبه‌ی صعود و نزول نیست و حق هر دو را از خود و در خود و بر خود می‌بیند و این خود، معنای صراط مستقیم است که صراط حق می‌باشد و تمام موجودات در این صراط مستقیم هستند؛ اگرچه هر یک صراط ویژه‌ی خود را دارند، تمامی، یک صراط را دنبال می‌کنند و دیگر صراطی جز حق نیست و همین است معنای «لا یکن الفرار من حکومتک» که آدمی را جز انقیاد به دلخواه و ناخودآگاه چاره‌ای نیست و همه‌ی خلق، حق را دنبال می‌نمایند و تمام خلق به حق باز می‌گردند.



بر این اساس، به طور ثبوتی راه برای همه‌ی پدیده‌ها باز است و همه می‌توانند سیر و سلوک خود را به آسانی یا سختی دنبال کنند و سرّ منزل مقصود را بیابند.

بعد از مقام ثبوت، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا طی طریق و وصول به غایت ربوبی برای همگان ممکن است یا تنها گروهی ویژه به غایت وجود که همان معرفت شهودی حضرت حق است می‌رسند.

این پرسشی است که به طور خلاصه و با احتیاط نسبت به آن باید گفت: راه برای همگان باز است و اگر مشکلی است این است که رونده کندی می‌کند و این خود امر دیگری است.

استکمال فرد به حدی محدود نیست؛ جز آن که فردی استکمال خود را محدود سازد.

آدمی می‌تواند به سر منزل مقصود نایل آید و هرچه و هر مقامی که در تصور آید و ناید قابل



وصول است، ولی این فرد است که خود دست و پای خویش را نسبت به وصول کمال می‌بندد.

### رسالت و امامت

اگرچه رسالت و امامت تشریحی نصیب همگان نمی‌گردد، مقام تکوین آن برای دسته‌ای دستیافتنی است. البته، وصول و عدم وصول آن که به اقتضا و همت افراد بستگی دارد که خود امر دیگری است. دلیل نقلی اگرچه وصول این امر را برای دیگران دست‌یافتنی نمی‌داند و امر حقی را هم بیان می‌کند، این معنا منحصر به ظرف تشریح است و چنین نیست که هر کس آید، به او خیر و کمال ندهند، و هر کس رسد، نبرد؛ زیرا این خلف فرض حکمت است و بلکه نمی‌رود که نمی‌رسد و نمی‌شود که نمی‌دهد و این دو با یکدیگر متفاوت می‌باشد و سرّ حق در آن مستور است و خلط تشریح و تکوین سزاوار آگاه به راه نیست.





لسان قرآن و روایات نیز چنین بیانی دارد که در این مقام به نکاتی چند اشاره می‌شود:

قرآن در مقام آموزش و تعلیم پرسش می‌فرماید: چنین درخواست کنید: «رَبِّ هَبْ لِي حِكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» و در ادامه می‌فرماید: «وَاعْفِرْ لَأَيِّ». با آن که مقام پدر پراهمیت است، در برابر این درخواست‌ها موقعیت کم‌تری دارد. حق می‌فرماید: ای بنده از من مقام حکم درخواست کن با بیان موهبت، نه استحقاق و بگو: «اللَّهُمَّ ادْخُلْنِي فِي كُلِّ خَيْرٍ ادْخَلْتَ فِيهِ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ، وَأَخْرِجْنِي مِنْ كُلِّ سُوءٍ أَخْرَجْتَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ» که مقتضای این دخول و خروج، چیزی جز طلب عصمت و منتهای کمال نیست. حال چگونه ممکن است حق ما را به درخواستی بدون تحقق راهنمایی نماید. پس هر کس نمی‌گیرد، نرفته است، نه آن که حضرت حق به وی نداده است و همین‌طور هنگامی که

می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ كُلِّ شَرٍّ أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ» که با تصور معنای احاطه‌ی علم حق و حق به معنای کل و تمامی خیر و شر، دیگر سخنی برای گفتن باقی نمی‌ماند و «العبودية كنهه الربويّة» برای وی ظهور می‌یابد.

با این توضیح، دیگر جایی برای امتناعی که متکلمان در رابطه با وصول کمال می‌گویند یا صفات اولی و ثانوی که مرحوم صدرا می‌فرماید نمی‌ماند و تمام کمالات، صفات حقیقی آدم است و اول و دوم ندارد و حال آنچه آدمی دنبال می‌نماید یا از آن روی می‌گرداند، یا فردی است و اقتضای شخصی دارد و یا مانعی برای آن باشد، خود امر دیگری است.

همچنین، این انسان است که در مقام نزول به مرتبه‌ای می‌رسد که صدق آدم و انسان بر او روا نیست و چنان دنائت و پستی می‌یابد که قرآن



مجید نسبت به او می‌فرماید: «بل هم أضلّ سبیلاً»  
یا کمبود حدس و خمودی بسیار و رقیّت و  
بندگی غیر حق را می‌یابد و آدمی به جایی  
می‌رسد که دیگر آدم نیست و حتّی عنوان حیوان  
نیز برای وی سزاوار نمی‌باشد و دیگر آزاد نیست  
و بندگی شیطان پیشه می‌کند و موقعیتی پیش  
می‌آید که قبول وی برای همگان ممکن  
نمی‌باشد.

اگر این پرسش پیش آید که چرا قرآن مجید  
در مقام نزول، بندگی و رقیّت را همانند ربا و قتل  
و کفر یکجا سرکوب نکرده و یا چون شراب به  
تناوب ممنوع نساخته است و تنها زمینه‌ی آزادی  
و حرّیت را هموار می‌نماید؟ باید گفت: به جهت  
آن است که رهایی از بندگی مشکل‌تر از رهایی از  
گناهان بزرگ است، انسان‌ها در مرتبه و  
زمینه‌های وجودی در یک رتبه قرار ندارند و در  
نزول مرتبه نیز در یک مرتبه نمی‌باشند، عده‌ای



پیش‌تاز طریق هستند و عده‌ای نیز مقام نزول را  
اختیار می‌نمایند و در نزول به جایی می‌رسند که  
دیگر لفظ آزادی سزاوار آنان نمی‌باشد.

اسلام این حقیقت برهانی را که لباس شعار و  
خطابه ندارد بیان نموده و بر همین اساس،  
تفاوت انسان‌ها را نیز بیان می‌کند و با آن که  
کرامت را بر اساس تقوا استوار می‌سازد، تنها  
کرامت در کار نیست و این است که اسلام به  
مسأله‌ی رقیّت همانند شراب و قتل برخورد  
نمی‌کند و رهایی از بندگی غیر حق را مشکل‌تر از  
دوری از گناهان بزرگ می‌داند و در زمینه‌ی  
رهایی از بندگی برای خلق تنها زمینه‌ی آزادی را  
می‌پذیرد. این خود حقیقت دیگری است که  
اسلام می‌فرماید، شدت و ضعف یا کم و زیاد  
این امر ممکن است، ولی نفی آن برای بشر  
امکان ندارد؛ اگرچه بشر، خود عامل بس مهمی  
بر تحقق این امر است.



البته، پذیرش تفاوت در جوهره‌ی جان آدمی نباید موجب بدآموزی انسان شود؛ زیرا بسیاری از این تفاوت‌ها که در جهان بشری مشاهده می‌گردد، تفاوتی کاذب و خیانت‌های ایادی استعماری است که باید این دو از هم جدا گردد. در میان انسان‌ها تفاوت وجود دارد، ولی تفاوتی که از استعمار است و با تجاوز به بشر، شکاف عجیب و گسترده‌ای در میان طوایف انسانی را باعث شده است، و چنین تفاوتی از جوهره‌ی آدمی نیست، بلکه از استعمار است.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که این دوگانگی از کجاست و چگونه است که فردی در بالاترین مرتبه‌ی وجود و دیگری در حضيض ناسوت قرار می‌گیرد. باید دانست که این تفاوت‌ها از طرف مخلوق است و از جانب خالق تفاوتی میان تمام موجودات نمی‌باشد و حق نسبت به همه‌ی آن‌ها «أقرب من حبل الوريد»

است و معیت قیومی حق با تمامی ذرات هستی دمساز است. از این روست که مخلوقات از حق دور افتاده‌اند و گرنه موجودی از حق دور نمی‌افتاد و کوشش و کشش از دو جانب است و هر کس به داده‌ی حق باید پاسخی تهیه نماید و بیش از داده، کسی با او سخنی ندارد. این است که معصوم با آن عظمت بر داده‌ی خود می‌نالد؛ زیرا حق از هر کس، به قدر داده‌ی خویش می‌پرسد. پس تفاوتی میان خلق در اقتضا و اعطا نمی‌باشد و هر کس باید به قدر وجود خود ایجاد را رعایت نماید و خود را بسازد و ساز خود را به قدر سازش و سوز را به قدر سوز کوک نماید.

پس در این جا دو سخن کلی بیان شد: نخست این که کسی را کم از دیگری نداده‌اند و هر کس خود، خود می‌باشد و در این امر بی‌شریک است و همتا ندارد و تمام موجودات مظهر یکتایی حق می‌باشند، دوم این که، هر کس



را به قدر داده پرسش می‌نمایند و زیاده از داده  
سعادت‌ی در پی ندارد و کلام اول بهترین کلام و  
سخن دوم تمام کلام در این باب می‌باشد.

موضوع سحر، کهنانت و شعبده برای بیش‌تر  
لغت‌شناسان و فقیهان چندان روشن نیست.

برای شناخت سحر باید به دو نکته توجه  
داشت: نخست، شناخت موضوع و حقیقت آن و  
دوم حکم هر یک از اقسام آن.

آنچه بیش‌تر فقیهان درباره‌ی موضوع سحر و  
شعبده و کهنانت فرموده‌اند و یا تعاریفی از  
حقیقت آن بیان کرده‌اند یا تمسک به نقل اهل  
لغت نموده‌اند؛ همه بی‌راهه است؛ چرا که  
لغت‌شناسان و بیش‌تر فقیهان از حقیقت سحر،

کهنات و شعبده بی بهره‌اند و در نتیجه، برای موضوعی که نمی‌شناسند، حکم می‌نمایند.

گفته‌های لغویان و فقیهان درباره‌ی سحر و شعبده و کهنات همانند تعریف‌های آن‌ها از گل و گیاه می‌باشد. به‌طور مثال اگر پرسیده شود که:

گل یاسمن چیست؟ گوید: موجودی است نباتی یا چیزی است که از زمین می‌روید و یا ماده‌ای است متحوّل؛ در حالی که هیچ یک از این تعریف‌ها، حقیقت این گل خاص را بیان نمی‌دارد؛ زیرا این تعریف‌ها بر خار بیابان هم

صادق است و چیزی که از زمین می‌روید موجودی است نباتی یا جوهری است متحوّل که مشترکات بسیار دیگری نیز دارد، ولی هنگامی که در باغ باشیم و از باغبان سؤال شود که گل یاسمن چیست؟ باغبان چنان بیان می‌کند که گویی گل یاسمن زبان باز کرده و خود را معرفی می‌کند؛ از نوع و از بویش و از رنگ و نمّو و

طراوت و همه چیزش. پس تعریف گل یاسمن را باغبان می‌داند و ادیب و فقیه از آن بی‌خبر است.

هنگامی که از ادیب یا فقیه پرسیده می‌شود: سحر چیست؟ کهنات کدام است؟ شعبده چیست؟ می‌گوید: چیزی است که بر دیگران مخفی است، دقیق است، خارق عادت است و ضرر دارد و یا چنین و چنان است، در حالی که سحر و شعبده و کهنات از هیچ یک از این امور

فهمیده نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از اشیاست که مخفی، دقیق، خارق عادت و یا زیان‌بار و حرام می‌باشد یا حرام نمی‌باشد، ولی در هر حال، سحر نمی‌باشد. پس سحر چیست و کهنات و شعبده کدام است؟

آنچه لغت‌شناسان یا فقیهان از خود و دیگران درباره‌ی سحر و شعبده و کهنات می‌گویند، بیان‌گر حقیقت آن نمی‌باشد؛ خواه آن را هشت



قسم کنند یا چهار قسم، بی ضرر باشد یا با ضرر، تمامی همانند تعاریف آنان از گل یاسمن است. بنابراین، اهل لغت و فقیهان و همچنین شیخ اجل در مکاسب در بعضی از موضوعات مانده‌اند و حکم را متعلق بر امری کرده‌اند که روشن نبوده است؛ همانند سحر، کهنات، شعبده، غنا، نجوم و احکام نجومی که در تمام این موارد در جهت شناخت موضوع دچار مشکل بوده‌اند و به عبارت دیگر، آنان اگرچه در مقام حکم و موقعیت حدود و وظایف آنان مشکلی نداشته، در مقام انطباق دچار مشکل گردیده‌اند.

### چیستی سحر و اثر آن

سحر چیست تا حرام باشد و ساحر کیست تا کشته شود، که در پاسخ باید گفت: سحر از صفات فعلی انسان است و ارتکاب آن منوط به عمل می‌باشد؛ گذشته از آن که صدق عنوان و تحقق آن در مقام اطلاق با صرف ارتکاب واحد



مشخص نمی‌گردد و باید تکرار عمل یا شیوع آن در جهت کمی یا دست‌کم کیفی باشد تا ساحر صدق عنوانی پیدا نماید و قابل حمل حکم بر او گردد.

پس سحر، عمل است و عمل همیشه باید اثری داشته باشد. اثر سحر یا زیان‌بار است و یا نافع؟ کدام یک حرام است بی‌عمل یا با عمل؟ زیان‌بار یا نافع که هیچ یک از این امور محقق موضوع سحر نیست؟ پس به‌طور حتم، سحر عمل است؛ اما نوع عمل دیگر سحر نیست و

سود و زیان محقق موضوع آن نمی‌باشد. پس سحر می‌تواند نافع یا پر زیان باشد؛ زیرا سحر حقیقتی است که تابع امور خارجی یا نسبی سود و زیان نمی‌باشد و سود و زیان در گرو اراده‌ی فاعل است. پس باید موضوع سحر را شناخت و نباید آن را با این امر که کدام حرام است و کدام حرام نیست مخلوط کرد و شناخت موضوع باید



از حکم جدا باشد تا نتیجه‌ی صحیح در بر داشته باشد.

پس چه کسی باید کافر باشد یا کشته شود؟ آن کس که ساحر است. ساحر کدام است؟ آن کس که سحر انجام می‌دهد. فعل سحر چیست؟ آیا عمل است یا نظر؟ با ضرر است یا بی‌ضرر؛ استمرار می‌خواهد یا واحد را نیز شامل می‌شود. تمامی این امور را نباید در جهت حکم و موضوع مخلوط کرد؛ زیرا اگر سحر تصرف در ماده‌ی کاینات باشد، حقیقی است و شامل فعل واحد نیز می‌گردد و بر دو قسم ضرر مند و بی‌ضرر می‌باشد و اما این که کدام یک از این تصرفات در ماده‌ی کاینات حرام است یا حرام نیست، سخن دیگری است که نباید با این مقام خلط شود.

صرف تصرف در ماده‌ی کائنات را نباید حرام دانست؛ همان‌طور که صرف تصرف در ماده‌ی

کاینات سحر نیست و سحر خود یکی از موارد تصرف در ماده کاینات است؛ آن هم تنها در برخی از اقسام آن چنین می‌باشد.

سحر حرام، تصرف در ماده‌ی کائنات است، به گونه‌ای که برای مسحور زیانبار باشد؛ اگرچه با اجازه‌ی آن فرد صورت گیرد یا نوعی بدآموزی اجتماعی نسبت به همگان داشته باشد و یا اطلاع و تصرف ساحر بر فردی بدون اجازه‌ی او باشد؛ اگرچه زیانبار نباشد که با اطلاق در کثرت با شیوع کمی و یا کیفی مورد پیدا می‌کند.

### سحر از حیث مدارک

آنچه گذشت، همه در جهت صدق عنوان و کلی این امر بود؛ اما از جهت مدارک، باید گفت: تمام مدارک سحر که دسته‌های مختلفی را تشکیل می‌دهد، مانند: حرمت سحر، وجوب



قتل ساحر، لعن او، حرمان از جنت و عدم مقبولیت توبه‌ی وی و این که سحر از کبایر است یا منافع آن سحت است تمامی یا دلالت ندارد و یا سند ندارد و یا سحر حرام نیست و یا اساساً سحر نیست؛ اگرچه صدق عنوان را بر مسحور یا غیر مسحور که همان بدآموزی اجتماعی است را داشته باشد. پس روایات حرمت را باید با تعبیر گوناگون آن حمل بر این مورد نمود یا در صورتی که سند محکمی داشته باشد، توجیه مناسبی از آن ارایه داد و بنابراین، روایات باب را باید بررسی نمود و هر کدام را که مناسب حکم و موضوع خاص آن است مورد فتوا و عمل قرار داد.

### روایات قتل و کفر و لعن

روایاتی که کفر و قتل و لعن ساحر را مطرح می‌کند باید به مواردی حمل شود که ساحر



به نوعی تصرف در ماده‌ی کاینات می‌کند و از فعل وی مفسده‌ی عمومی یا انحراف اعتقادی نسبت به افراد جامعه پیش می‌آید و یا فعل خود را چنان مستقل و بی‌سبب از غیر بدانند که برگشت به انکار ضروری دین با فهم از ملازمه‌ی آن گردد و یا استحلال نوع حرام از سحر را قایل شود که در این صورت، تحت عناوین کافر، مفسد و بدعت‌گذار قرار می‌گیرد.

با تحقق نپذیرفتن امور یادشده، سحر هرگز و جوب قتل و احراز کفر شرعی و ایجاب لعن را ندارد و در صورت شک نیز باید با ترک احتیاط، احتیاط نمود و هم نسبت به اصل عمل و تحقق آن و هم نسبت به فتوای به آن براءت جاری کرد؛ زیرا نفس تصرف در ماده‌ی کاینات گذشته از آن که حرام نیست و قبیح نمی‌باشد، بلکه نیکوست و از صفات کمال و افعی انسان است؛ جز آن که





مرتکب حرامی شود که از حیث اثرات آن در نفس خود یا غیر و یا در جهت مقدمات اکتساب ضرر و مفسده داشته باشد که در این صورت، با فرض استحلال یا مفسده‌ی عمومی یا بدعت، شامل احکام روایی خود می‌گردد. پس روایات قتل را باید حمل بر موارد مذکور کرد که محقق سحر تحت عناوین بدعت و مفسده قرار گیرد وگرنه این احکام بر آن بار نخواهد شد؛ زیرا گذشته از آن که «الحدود تُدرء بالشبهات» در کار است، عمومات و اطلاقات حفظ و احترام مسلم و براءت از حرمت و اصل در آن حاکم در امر می‌شود؛ جز آن که عناوین فوق بر آن تحقق یابد که خود امر دیگری است.

روایات کفر را یا باید به معصیت توجیه نمود، همانند روایات رشوه و لواط که می‌فرماید: «أما الرشاء في الأحكام فهو الكفر» یا «اللواط فما دون

الدبر، وأما هو فهو الكفر» و یا «تارك الصلاة كافر» و یا حمل بر مواردی کرد که مفسده و یا استحلال و بدعت در کار آید که بدآموزی عمومی داشته باشد تا مصداق مفسد و کافر را پیدا کند که در این صورت، فعل آن، تمامی احکام کفر و قتل و لعن را می‌یابد.

دیگر روایات حرمت؛ مانند: لعن، حرمان از بهشت، کبیره و سحت را باید حمل بر معصیت نمود که در صورت تحقق سحر و تصرف در کاینات با زیان فردی و نوعی عنوان معصیت را داراست، ولی تمام اقسام آن موجب قتل و کفر نمی‌شود؛ جز آن که تحت عناوین استحلال بدعت و انکار ضروری و افساد عمومی قرار گیرد.

اما روایت عدم مقبولیت توبه‌ی ساحر، امکان مساعدت ندارد؛ زیرا گذشته از آن که سند



درستی ندارد، دلالت آن نیز مخدوش است و ملازمه‌ی مخالفت با محکماتی از فقه دارد؛ چرا که سحر زنی که مورد روایت است از کفر و شرک بدتر نیست و در روایت دیگر سحر با شرک مقرون گشته‌اند و در کفر و شرک توبه است و سحر از کفر بدتر نمی‌باشد که قبول توبه‌ی آن نشود؛ آن هم در مورد زنی که برای توبه از عمل خود آن همه صیام و قیام بر خود لازم می‌سازد و ریاضت‌های سخت را انجام می‌دهد؛ گذشته از آن که ممکن است توبه کرده باشد، جز آن که سحر انجام داده است تا محبت شوهر را ایجاب نماید؛ بویژه که در روایت مسأله‌ای به نام سحر ندارد و مرحوم صدوق از آن معنای سحر را فهمیده است. پس روایت سند سالمی ندارد، گذشته از آن که با چندی از ضرورت‌های فقهی مخالفت دارد که بیان خواهد شد.

بر این اساس، روایات باب را باید در صورت تحقق به معصیت و در مواردی که تحت عنوان افساد و استحلال و بدعت قرار می‌گیرد حمل بر روایات کفر و قتل کرد. و در غیر اضرار، افساد، استحلال، بدعت، مفسده و زیان، حرمت ندارد؛ خواه تصرّف در ماده‌ی کاینات باشد یا نباشد، و خواه سحر باشد یا نباشد.

### موضوع سحر

موضوع سحر، تصرّف در ماده‌ی کاینات است. البته چنین نیست که تنها سحر تصرّف در ماده‌ی کاینات باشد؛ بلکه سحر یکی از اقسام آن است. از طرفی، تمام اقسام سحر، تصرّف حقیقی در ماده‌ی کاینات نمی‌باشد، بلکه می‌تواند از طریق تصرّف در خیال و حواس دیگران انجام پذیرد که این نیز خود از اقسام

سحر است. پس تعبیری که در مورد سحر بیان گردیده ناتمام است؛ گذشته از آن که بسیاری از آن، سحر نمی باشد و موضوع آن سحر نیست؛ اگرچه معصیت است؛ مانند: روایت نمیمه یا زمینه های علوم ریاضی و خواص مواد و دیگر مواردی که از علوم عقلی است و بدون هیچ گونه دلیلی جزو موارد سحر به شمار آمده است.

از جهت حکم نیز تمام اقسام و موارد سحر، حرام نیست و تمام موارد سحر موجب کفر و قتل نمی باشد؛ چنان که بیان آن گذشت.

در غیر موارد کفر و قتل و معصیت و اثرات مخرب آن، نفس تصرف در ماده ی کاینات کمال انسان است و شایسته ی تحسین می باشد؛ زیرا کمالی که مترتب فسادی نباشد و یا خود مقدمات فساد را نداشته باشد، برای آدمی شایسته ی احراز نمی باشد؛ گذشته از آن که نفس

تعلیم و تعلم هر کمالی در صورتی که با موارد حرمت همراه نباشد، شایسته و نیکوست؛ چنان که مذاق و منش اسلام و اندیشه و برهان چنین است و قرآن کریم از آن حمایت می کند. همچنین با این بیان، باید درباره ی کفایت و شعبده و احکام نجومی نیز چنین قضاوتی داشت.



۳  
معجزه و کرامت

معجزه، همان گونه که از واژه‌ی آن به دست می‌آید، همراه با ناتوانی عمومی و عجز آنان از انجام کاری می‌باشد که در مقابل توان فردی نسبت به امری تحقق می‌پذیرد.

پس در اعجاز یک حیث وجودی و یک حیث عدمی، ملاحظه می‌شود که حیث وجودی آن، توان فردی و حیث عدمی آن، ناتوانی عمومی را به دنبال دارد.



هر چیزی می‌تواند متعلق یا موضوع اعجاز باشد و در جهت تحقق آن تفاوتی در میان امور و اشیای امکانی نیست.

تنها امری را که باید در حریم معجزه و اعجاز در نظر داشت، این است که متعلق و یا موضوع معجزه نمی‌تواند امر محال و غیر ممکن و ممتنع ذاتی باشد؛ اگرچه امکان وقوعی آن در خور عموم نمی‌باشد و یا جهت‌های صوری و عادی آن امکان تحقق نمی‌پذیرد.

معجزه امری نیست که در خور توان عموم باشد و همگان بتوانند داعیه‌ی تحقق آن را داشته باشند. معجزه انتهای مرز توانایی‌هایی است که مؤمنی از آدمیان می‌تواند توسط حق و عنایت آن جناب داشته باشد.

از این رو، قدرت و نیروی عادی و امکانی در آن دخالت ندارد و عامل عمده در اصل تحقق آن «مبدء بودن نیروی بی‌پایان الهی» می‌باشد که در

چهره‌ی فردی از اهل ایمان خودنمایی می‌کند؛ متعلق و موضوع آن هرچه یا هر کس که می‌خواهد باشد. گاه عیسی صاحب معجزه می‌شود و با دم خویش مردگان را حیات می‌بخشد و گاه موسی ید و بیضا می‌کند و زمانی نیز عصای موسی صاحب اقتدار می‌گردد و گاه دم گاو بنی اسرائیل مرده زنده می‌نماید و حیات می‌بخشد.

هنگامی که مبدء بی‌پایان خداوندی در تحقق چنین حقیقتی مشیت داشته باشد، تفاوتی ندارد که عیسی باشد یا موسی و یا عصا و دم گاو قوم بنی اسرائیل.

از این بیان چند امر به خوبی روشن می‌گردد: یکم. عامل تحقق اعجاز مبدء لایزال الهی است؛

دوم. تمامی امور و اشیا و یا افراد می‌توانند موضوع و متعلق اعجاز قرار گیرند و امکان ظهور



اعجاز در چهره آن‌ها میسر است؛

سوم. اعجاز توسط مؤمن اصلی که داعی ارشاد را داشته باشد انجام می‌پذیرد و عملی می‌گردد؛

چهارم. معجزه در ظرف نیاز صورت می‌یابد و دلیلی بر حقانیت رسول می‌باشد؛

پنجم. معجزه نمایش میان باطن و ظاهر است و هنگامی که تمامی اسباب صوری بر عدم تحقق امری مقاوم بودند، اعجاز تحقق می‌پذیرد و مؤمن صادقی به عنایت حضرت حق، قدرت‌نمایی می‌کند.

البته، معجزه منحصر به حضرات انبیاست و در مقابل درخواست عموم صورت می‌پذیرد و این خود باعث تفاوت معجزه با کرامت است که توسط حضرات اولیای الهی صورت می‌پذیرد؛ هرچند تفاوت ماهوی میان اعجاز انبیا و کرامت اولیا نمی‌باشد.



آدمی می‌تواند بر اثر رشد معنوی به جایی برسد که ماده‌ی کائنات و اساس ناسوت در اختیار وی قرار گیرد و در آن تصرفات معقول داشته باشد؛ اگرچه صاحب چنین اقتداری بدون سبب و مناسبت از خود امری را ظاهر نمی‌سازد و بیش‌تر هنگامی دست به چنین کاری می‌زند که توان ظاهری و اسباب صوری، کاربرد چندانی ندارد و مؤمن در ضعف و یا انکار قرار گرفته باشد و برای نفی ضعف و یا اثبات حقانیت و یا هدایت فرد و گروهی تصرفی می‌کند تا حقانیت خود را اظهار نماید و عامل هدایت فرد یا گروهی گردد.



## وجه شش گانه معجزه

برای تحلیل معجزه و اثبات کلیت و مقام امکان و ثبوت آن، باید شش امر به خوبی تحقق یابد تا معجزه یا کرامت به دست نبی و ولی یا عارف واصلی محقق گردد.

**یکم -** باید موضوع علت و معلول بودن به خوبی روشن گردد و معلوم شود که معلول در ولایت علت و علت نسبت به معلول خاص خود ولایت دارد.

این دو حکم، زمینه تقاضا و اقتضا و مستقل و تابع را دارد و علت، وجود تام معلول و معلول،



وجود ناقص علت خود است و این احکام به هیچ وجه تفکیک‌بردار نیست.

**دوم -** ماده‌ی ابتدایی کاینات، واحد است و نه تنها قابلیت تحمل صورت‌های فراوان، بلکه با حفظ شرایط، صورت‌های غیرمتناهی دارد؛ اگرچه در آن واحد، ماده نمی‌تواند بیش از صورت واحدی داشته باشد.

مفاهیم آب و آتش، زمین و آسمان، تمامی، عناوین صوری اشیاست؛ چرا که همه ماده‌ی واحدی دارد و در آن ماده با هم تفاوتی ندارد و تنها قرب و بعد صورت‌ها، تفاوت آن‌ها را به همراه دارد.

**سوم -** مجرد به لحاظ برتری بر اشیا‌ی مادی، توان اثرگذاری در ماده و شیء مادی را به خوبی داراست و مقام مجرد می‌تواند به آسانی با حفظ شرایط، اشیا‌ی مادی را تحت سیطره‌ی خود در آورد.



**چهارم -** قوه‌ی عاقله که فاعل معجزه است باید از خطا، حیرت، غفلت، نسیان و اشتباه مصون و از مقام ثبات برخوردار باشد.

**پنجم -** باید سایر قوای نفسی و حسی وی تابع قوه‌ی عاقله‌ی وی باشد و تمام قوای محسوس و مجرد، پیرو قوه‌ی عاقله باشد و او دارای مقام اجتماعی گردد.

**ششم -** فاعل باید هستی و عالم را بدن خود سازد و اراده‌ی کامل خود را حاکم بر آن نماید، تا جهان هستی همچون اجزای بدن او به شمار آید.

با فرض تحقق شش امر گفته شده، برای تحقق معجزه مانعی نمی‌باشد و همان‌طور که آدمی در حال عادی و در صورت سلامت به آسانی در دست و پای خود و تمامی اجزای ظاهری بدن خود تصرف می‌کند، نبی یا ولی و یا عارف و اصل نیز بی‌هیچ تفاوتی این کار را می‌کند و این مطلب هیچ‌گونه بعد عقلی ندارد.





بر این اساس، معجزه امری خارق عادت نیست و اگر هم هست، در نزد افراد عادی این گونه است وگرنه معجزه مطابق تمام قوانین کلی نظام طبیعی آفرینش می باشد و تفاوتی از این جهت با امور عادی ندارد.

### معجزه و احراز صداقت

آنچه گذشت تبیین امکان و ثبوت معجزه می باشد و برای اثبات آن کشف ائی لازم است که در صورت تحقق چنین امری از فاعلی با درک سالم عقلی انسان از او پی به قدرت کامل فاعل می برد و این استکشاف، دلیل احراز صداقت فاعل می باشد؛ زیرا فرد قادر و توانا نمی تواند کاذب و دروغ گو باشد و در اصل نیازی به آن ندارد. بنابراین، صاحب این قدرت از دروغ عاری است و نیازی به آن ندارد؛ گذشته از آن که امکان تحقق کذب با مقام جمعی او سازگار نیست. پس کشف ائی، ثبوت فلسفی و علمی می یابد.



البته، تفاوت در قدرت و اکتساب مقام جمعی، تنوع و گوناگونی معجزه را همراه دارد و تمامی، حدود متفاوتی را می یابد؛ اگرچه همه از نوعیت و کلیت واحدی حکایت می کند.



## ۵ رابطه‌ی تقدیر و اختیار

از پرسش‌های مهم و بسیار مشکلی که اندیشه‌های ژرف ذهن پژوهش‌گران و بلکه عموم مردم را به خود مشغول داشته این است که چه نیرو و قدرتی کردار و تصمیمات آدمی را متحقق می‌سازد و افعال انسان بر عهده‌ی کیست؟ آیا او خود چنین عمل می‌نماید و یا همه‌ی آن از تقدیرات حق ظهور و پدیدار می‌گردد و خداوند متعال است که آن را صورت می‌دهد.

این کلام که بر اساس اصل توحید، تمام

تقدیرات کلی و عمومی موجودات و بلکه  
جزئیات آن به عنایات و افاضات الهی است  
هرگز مورد بحث نیست و در تمامیت آن نیز  
توهمی نمی باشد و تنها بحثی که هست در  
چگونگی آن است که هر کس به نوعی به آن  
پرداخته و به آن پاسخی داده است.

### عبد و حق به فعلیت و توان

با آن که تمام کردار آدمی به اراده‌ی خود  
می باشد، همه‌ی آن از حق است؛ به طوری که  
اختیار و اراده و فعل او، ظهور اراده‌ی فعلی حق  
است و تمام هستی، حقانیت طولی دارد و دارای  
ربط کلی است و هرگز ترسیم مقابله‌ی عبد و حق  
و تعدد امور و تصمیمات دوگانه در خور  
اندیشه‌ی سالم نیست.

آدمی در طول حیات خود کارهایی می کند که  
همه‌ی آن به عقل و اراده‌ی او بستگی دارد و در  
تمامی آن‌ها اراده‌ی انسان تأثیر کلی دارد و انسان



به تمامی آن‌ها مربوط می باشد.

البته، این امر منافاتی با تقدیرات الهی ندارد؛  
زیرا حق تعالی اراده، عقل و فکر آدمی را تقدیر  
کرده است و این تقدیر شامل نظام انجام و  
فعلیت تصمیم و اراده‌ی انسان می شود. پس تمام  
اسباب و علل و افعال و اندیشه‌ها و تصمیم‌ها و  
کردار آدمی از جانب حق است به اجمال و جمع  
و از عبد است به فعلیت و تحقق.

آدمی، خود تمامی امور فکری و عملی خود  
را در مقام ظهور حق به باطن و پنهان ترتیب  
می دهد.

همه‌ی خوبی‌ها و زشتی‌ها از تصمیمات و  
اراده‌ی انسان سرچشمه می گیرد و توان آدمی  
آن‌ها را متحقق می سازد و می یابد و بر این اساس  
است که در تمامی آن‌ها مذمت و تشویق را بر  
می تابد، و او خود را یا مذمت می کند و یا تحسین  
می نماید؛ اگرچه تمام کردار و اساس اراده‌ی



انسان را باید توان الهی و ظهور و مظاهر حق دانست.

انسان خود، کردار خود را به انجام می‌رساند؛ اگرچه حق آن را صورت می‌دهد و آن را اراده می‌نماید. کرده و اراده‌ی خداوند و آدمی به هم پیچیده و آمیخته و چکیده‌ی از هم است و بلکه دوئیت و دوگانگی ندارد.

هیچ کس در هیچ امری از خدای خود دوری نمی‌جوید؛ اگرچه در هیچ امری نیز خود عنان کار را از دست نمی‌دهد.

بنابر این، اگر گفته شود کردار آدمی را حق انجام می‌دهد یا عبد چنین نیست که این دو، دو امر مقابل یا متصل یا جدا و رهیده یا چسبیده به هم باشند و کارها و اندیشه‌های آدمی تمامی دو طرف داشته باشد و یک طرف آن در دست حق و طرف دیگر آن در دست عبد باشد و چنین نیست که این می‌کشد و آن نیز می‌کشد یا هر دو



می‌کشند. و خلاصه با دو اراده و عامل، کاری متحقق می‌شود، بلکه تنها یک حقیقت است که لباس باطنش ظهور و بروز می‌یابد و اجمال هستی آن فرد با تحقق این کار، عنوان آشکار پیدا می‌کند.

### جمعیت بسته و بسته‌ای از جمعیت

انسان در هر کار خوب و بد و زشت و زیبا، خود و حق را صاحب ملامت و تشویق می‌یابد؛ اگرچه در مقام کلی و در حیطه‌ی تمام، مجالی برای زشتی و بدی حق و شاید هم عبد باقی نماند و تنها خود را باید پیدا کرد و در بیان این جمع دریافت که حق خود جمعیت بسته و بسته‌ای از جمعیت و گستردگی هاست.

بر این اساس، چنین نیست که انسان تسلیم هستی و مقهور زندگی باشد و تنها یک راه در مسیر خود داشته باشد، بلکه انسان و تمامی موجودات یکپارچه دارای استقلال می‌باشند و



انکار وابستگی به حق و اعتماد به نفس برای هیچ  
کسی ممکن نمی‌باشد و این حقیقت برای همه  
چیز یکسان است و انسان و حیوان و یا کافر و  
مسلمان ندارد و نهاد تمامی موجودات از چنین  
حکمی برخوردار است.

### خاطری آرام در تلاش و کوشش

اگر این یافت از شناخت در جان آدمی پدیدار  
گردد و روشنایی فرد را ظاهر سازد، تمام مباحث  
پیچیده‌ی قضا و قدر، خیر و شر، عبد و حق، و  
اراده و عمل عبد و حق، برای وی آسان می‌گردد.  
هر کس باید مواظب خود و اندیشه و کردار  
خود باشد تا باطن خود را به خوبی باز نماید و  
خود را درگیر هرج و مرج باطن و ظاهر نسازد و  
کوشش و تلاش خود را بیهوده و بی‌ثمر نداند،  
بلکه باید خاطری آرام و رهیده از تمام انجام‌ها  
در تلاش و کوشش باشد.

