



جلسه ہفتم: سفر اول (۲)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

مراتب فناء

دیروز عرض شد که در سفر سلوکی انسان

به سوی پروردگار، در سفر من الخلق إلى الحق، مقام فناء

نهایت این سفر خواهد بود و بنابر اصطلاح عرفاء، از

فناء وجود در آن حقیقت بسیط تعبیر به عالم عماء

آوردیم. این مقام، مقام عدم تجلی ذات و مقام کینونیت

ذات بدون تجلی در مظاهر است و مقام اندکاک جمیع

صفات، افعال، اسماء، ذوات و تعینات است

به نحوی که در این مقام، دیگر هیچ گونه اثری از وجود شخص واصل باقی نمی ماند. قبل از رسیدن به این مقام، مراتبی را به عنوان مقدمه ذکر کرده اند: مرتبه اول، توحید افعالی است یا به عبارت دیگر، فناء افعالی؛ مرتبه بالاتر، توحید صفاتی یا فناء صفاتی است؛ مرتبه سوم، توحید اسمائی یا فناء اسمائی است. این سه مرتبه را در رتبه متقدم بر هم ذکر کرده اند و آن رتبه بالاتر از این سه مرتبه همان مقام فناء ذات است.^۱

تبیین مقام فناء افعالی

در اینجا این مسئله مطرح می شود: ما فعل را مستقل بالتعین و بالشئیة والحیثیة نمی دانیم، بلکه فعل را متأثر از صفت می دانیم؛ چون فعل انسان فی حدّ نفسه استقلال ندارد و متأثر از صفتی از صفات انسان است که خود آن صفت، متأثر از اراده و مشیت است، که آن اراده هم صفتی از صفات انسان است که متأثر از ذات و حاقّ نفس است. لذا طبق سلسله علیت، یا ذات

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۱۵۱.

انسان علت برای اراده است و اراده علت برای آن صفات است و آن صفات علت برای فعل است، یا اراده علت برای فعل است و آن صفات جنبه معدی برای اراده دارند.

رابطه اراده و فعل

اراده صفتی از صفات نفس است؛ منتها نفس فقط صفت اراده ندارد، بلکه صفات دیگری هم دارد: شهوت دارد، غضب دارد، رحمت دارد، عطوفت دارد، فکر دارد و عقل دارد، که همه اینها معدی برای اراده هستند و جنبه اعدادی دارند و اراده را به نحو موافق و ملائم با طبع خودشان سوق می دهند.

معنای اراده

تلمیذ: شما فرمودید که ذات علت برای اراده است، پس دو نوع اراده داریم.

استاد: نه، اراده واحد است. یعنی خود اراده در اینجا وصف برای ذات است، نه اینکه وصف برای شهوت و امثال ذلک باشد؛ منتها آن شهوات در جهت دادن اراده به نحو مطلوبشان نقش دارند، یعنی

آن شهوات و صفات نفسانی تأثیری در ذات می‌گذارند و به واسطهٔ تغییر ذات، اراده هم بر طبق آن ملائمت نفسانی تغییر پیدا می‌کند. یعنی اگر ما ذات را در مرحلهٔ خاصی بدانیم و اراده را معلول ذات بدانیم، یک سری اوصاف دیگری هم وجود دارند که مستقیماً در اراده تأثیر نمی‌گذارند، بلکه این اوصاف در ذات تأثیر می‌گذارند و ذات هم در اراده تأثیر می‌گذارد. آن وقت این اراده با این اوصافی که در عرض آن وجود دارند موافق می‌شود. مثلاً یک ذات وقتی که ذات شهوانی است، ارادهٔ به مسئلهٔ روحانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات روحانی است، میل به مسائل شهوانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات تعقلی است، هیچ وقت میل به مسائل احساسی و... در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که منغم در مسائل ریاسات و مادیات و عالم دنیا است، توجه به مسائل عالم ملکوت و معنا در او پیدا نمی‌شود.

اراده صفت نفس است و صفات دیگری هم در عرض اراده، اوصاف نفس هستند؛ منتها آن

اوصاف مستقیماً و بلا واسطه در اراده تأثیر نمی‌گذارند، بلکه اینها در ذات اثر می‌گذارند و ذات هم در اراده اثر می‌گذارد. یعنی علل مُعدّه برای اراده هستند و اراده و مشیت را به‌نحو مطلوب خودشان سوق می‌دهند و با واسطه مؤثر در اراده هستند.

فرض کنید مولایی عبدی دارد و چند تا بچه هم دارد. هم قدرت و ارادهٔ این عبد به دست مولا است و هم قدرت و ارادهٔ آن بچه‌ها به دست پدرشان است. اما وقتی این مولا می‌خواهد به این عبدش امر کند که این کار را انجام بده، این بچه‌ها می‌آیند و میل پدر را به‌سمت خودشان برمی‌گردانند؛ یعنی این بچه‌ها نمی‌توانند در اراده تأثیر بگذارند و به عبد بگویند: برو این کار را انجام بده! چون می‌گوید: من فقط از یک نفر اطاعت می‌کنم، شما بروید دنبال کارت‌تان! اینها سراغ پدرشان که مولا است می‌روند و او را تحریک می‌کنند و میل پدر را به‌سمت خودشان سوق می‌دهند. این معنای با واسطه و بلا واسطه است.

کیفیت تأثیر و تأثر ذات نسبت به اوصاف

و بروزات خود

تلمیذ: پس ذات فقط جنبهٔ علی ندارد، بلکه معلول هم می‌شود.

استاد: بله، قبلاً هم عرض کردیم که خود ذات به واسطهٔ اوصاف و ملکاتی که پیدا می‌کند متلوّن و متغیّر می‌شود؛ می‌تواند به مجرد جوهری مجرد شود یا در جهت مادی به سمت حیوانیت متوغل شود. این‌طور نیست که ذات به صورت دست‌نخورده در جای خودش باقی می‌ماند و هرچه در خارج است، بروزاتی غیر از آن است؛ بلکه همهٔ آن بروزات، معلول ذات هستند. من باب‌مثال شما می‌بینید که یک ذات در بادئ امر بسیار روحانی و دارای بهاء و نور است، ولی ده سال دیگر می‌گذرد و این با آن ده سال پیش کلی تفاوت دارد و آن‌چنان متکدر شده است و آن‌چنان حالات ناگوار از او می‌بینید که گویا اصلاً خودش نیست! برعکس این هم هست؛ یعنی شخصی که دارای صفات و حالات سیئه است، می‌بینید که یک‌مرتبه انقلابی در او پیدا می‌شود و وقتی او را بعد از پنج سال می‌بینید اصلاً

می گوید: آیا این همانی است که این کارها را می کرد
و این چیزها را انجام می داد؟!!

تلمید: این صفات چنانچه عوامل خارجی داشته
باشند، طبیعی است که ذات را هم تغییر بدهند؛ اما
وقتی ذات انسان یک شاکله خاصی دارد و صفات
هم زائیده خود ذات است، پس هیچ صفتی نمی تواند
با ذات منافات داشته باشد. مگر اینکه از عوامل
خارجی و بیرونی هم یک سری تغییراتی در این
صفات رخ بدهد که تشکل خاصی به آن صفات
بدهد که قطعاً با ذات منافات پیدا می کند، لذا ذات را
تغییر می دهد.

استاد: ذات دارای یک جنبه استعدادیت
محض است که ما نمی توانیم آن را از مسائل خارجی
جدا بدانیم. شما یک بچه را تصور کنید؛ وقتی نگاه
می کنید و می بینید که این بچه در محیط خیلی
مناسبی رشد می کند، می بینید که دارای این روحیه
می شود؛ اما فرض کنید اگر در محیط غیر مناسبی
رشد کند، دارای آن روحیه می شود.

به طور کلی مقام روح و مقام ذات، مقام

استعداد است. فعلیت ذات عبارت است از آن وارداتی که بر او وارد می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند. خود شما می‌بینید که وقتی در یک مجلس می‌روید روحانی می‌شوید، ولی در یک مجلس دیگر که می‌روید متکدر می‌شوید. حالا اگر شما همین قضیه را ادامه بدهید و به ندای وجدانتان و به آن نهیبی که وجدان به شما می‌زند که از این مجالس احتراز کنید، توجه نکنید، بعد از یک مدت می‌بینید که اصلاً نه میل به عبادت دارید و نه میل به مجالس دعا و ذکر دارید، و به‌طور کلی تمام اینها از بین می‌رود؛ ولی اگر توجه کردید و به این طرف قضیه آمدید، اصلاً مسئله به‌طور کلی برمی‌گردد.

[ذات و روح انسان در مقام استعداد محض است، بعد به مقام ملکه می‌رسد،] بعد از ملکه به مقام بالفعل می‌رسد، بعد از آن به مقام بالمستفاد می‌رسد. عاملی می‌آید و این حالت استعدادی را به فعلیت می‌رساند. یعنی این شخص الآن در مقام امکان استعدادی یا امکان ذاتی است، بعد اگر عواملی او را به این کفه ترازو برگردانند، به این کفه منقلب

می‌شود، و اگر عواملی برای آن کفه دیگر ترازو در او پیدا بشود، به آن کفه دیگر منقلب می‌شود. اینها به خاطر تغییراتی است که به واسطه عواملی در نفس انسان پیدا می‌شود.

البته این منافات ندارد با اینکه آنچه به دست می‌آورد از خود او است. این یک مبحث خیلی دقیقی است که إن شاء الله ما در مباحث نفس به آنها می‌رسیم، که آنچه ما به دست می‌آوریم عبارت است از آنچه ما داشتیم و در نفس وجود داشته است، نه اینکه خارج از ذات ما است و بعداً به ما می‌رسد. به عبارت دیگر، مسائلی که در این دنیا برای انسان پیدا می‌شود حکم کشف یک واقعیت را دارد، نه اینکه حکم وضع و ایجاد یک واقعیت را داشته باشد.

همه این کشف‌ها مقام اثبات است که کشف از یک ثبوت است که عبارت است از آن کیفیتی که این نفس در وهله اول و در ازل، در آن منوال قرار گرفته بوده است. انسان بر طبق همان کیفیت حرکت می‌کند و عمل می‌کند و جلو می‌رود تا اینکه به آن

مبدأ و مراحل می‌رسد که در آن مراحل وجود داشته است اما از آن غافل بوده و علم به علم نداشته است؛ یعنی در واقع الآن برای او علم به علم پیدا شده است و خودش را مشاهده می‌کند و می‌بیند که این‌طور بوده است.

اما از نقطه نظر عالم کثرت، این صفات مسلماً بر ذات تأثیر می‌گذارند. شما این قضیه را یک مسئله جدای از مسئله صفت نگیرید. وقتی ما می‌گوییم که ذات باید در این رتبه‌ها بگردد و همین‌طور حرکت داشته باشد، آن وقت چطور مسائل صفات در ذات تأثیر نگذارند؟! اگر تأثیر نگذارند که ذات نمی‌تواند چرخش پیدا کند. یعنی آنچه ذات در خود دارد، در مقام اجمال و خامی و نپختگی دارد، نه در مقام تفصیل. اما در مقام اثبات الآن باید یک صفت بیاید و آنچه در باطن و کمون او است، از کمون برگرداند؛ اما اگر صفتی نباشد این بر نمی‌گردد.

تلمیذ: صفت که هست، چون صفت معلول ذات است و بروز می‌دهد.

استاد: بله، ولی با مسائل خارجی ارتباط دارد.

انسان نمی‌تواند خودش را از مسائل خارجی جدا کند؛ مثلاً وقتی شما با یک شخص می‌نشینید و او در شما تأثیر می‌گذارد؛ آیا شما می‌توانید این را انکار کنید؟!

تلمیذ: آنچه که بر من تأثیر می‌گذارد اگر ملائم با آن چیزی باشد که در ذات و در کمون من است تأثیرش را نمی‌توان انکار کرد؛ اما اگر ملائم با ذات من نباشد، دیگر تأثیری نخواهد گذاشت.

استاد: بالأخره تأثیر می‌گذارد؛ مگر اینکه عواملی، چه قبل و چه بعد، با هم منضم و ضمیمه شده باشند تا جلوی آن تأثیر را بگیرند یا اینکه تأثیر آن را زیاد کنند. شما نمی‌توانید بگویید که وقتی پیغمبر با افراد صحبت می‌کرد، در آنها تأثیر نمی‌گذاشت؛ بلکه حتی در عمر هم تأثیر می‌گذاشت، متها خودش وقتی که بیرون می‌آمد کار را خراب می‌کرد و به هم می‌زد! مگر ما در شرح حال عمر نداریم که در قضیه حضرت زهرا سلام الله علیها وقتی حضرت پشت درب آمدند و درب را به حضرت زد و... وقتی که فهمید و

احساس کرد که حضرت این‌طور مصدوم شده‌اند،
حال رقتی در او پیدا شد و می‌خواست دیگر نزنند،
بعد گفت: «یاد آن احقادی افتادم که علی آن‌قدر از
این بزرگان عرب کشت! وقتی یاد آنها افتادم فشار
دادم!»^۱ پس در او هم مؤثر بوده است، چون چوب
که نیست! اگر چوب و سنگ باشد پس عقابی هم
ندارد؛ ولی نه، همین حالت که الآن این دختر پیغمبر،
معصوم و بی‌گناه پشت در آمده است و تو با علی
جنگ داری و با زن که جنگ نداری، پس چرا تو
این‌طور می‌کنی؟ اگر می‌خواهی سراغ علی برو و
شمشیر بردار و او را بکش و هر کاری دلت
می‌خواهد بکن! اما او زنی است که در خانه است و
هیچ تقصیری ندارد و تو خودت هم این را قبول
داری؛ ولی در عین حال داری این کار را می‌کنی! این
غیر از این است که تو نسبت به این قضیه عالمی و
شاعری و نفس تو این صفت را دارد؟! حالا عمر که
این کار را کرد نفسش برگشت، یعنی دیگر مهر روی
آن زده شد. ولی قبل از این که این‌طور نبود!

^۱ بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۲۹۳.

خیال نکنید که ما در حالاتی که در این دقایق و لحظات برایمان پیش می‌آید همیشه مثل مجسمه، یک جنبه ثابت داریم و مسائل در کنار ما همین‌طور به صورت عبوری می‌گذرد؛ نه‌خیر، هر عمل و هر فعلی که ما انجام بدهیم مثل تیشه مجسمه‌سازی است که دارد در این مجسمه یک حرکت ایجاد می‌کند؛ اگر یک فعل خراب انجام بدهیم یک تکه از این سنگ را می‌اندازد، و اگر یک کار درست انجام بدهیم آن سنگ برداشته می‌شود و سر جای خود چسبیده می‌شود. اگر یک کار خوب دیگر انجام بدهیم این تیشه یک مقدار از شکل و شمایل در اینجا درست می‌کند. اگر آن عمل دیگر و همین‌طور عمل‌های بعدی دیگری انجام بدهیم و همه این عمل‌ها در مسیر خوب باشد یک‌دفعه تبدیل به یک مجسمه بسیار ظریف و بسیار عالی و بسیار گران می‌شود؛ و الاً اگر ما همین‌طور در مسیر خراب حرکت کنیم و قدم برداریم، مثل آن سنگی می‌ماند که مدام یک تکه از آن را بیندازی، یک‌دفعه می‌بینی که اصلاً چیزی نمی‌ماند که مجسمه‌ساز بخواهد

روی آن کار کند!

این عمر در این لحظه دارای نفسی به کیفیت و شاکله خاصی بود؛ ولی همین که این عمل را انجام داد، یک چرخش به او داد و کارش را دیگر تمام کرد و می‌توانیم بگوییم که از اینجا به بعد دیگر کارش تمام شد و مهر بر آن زده شد! این چشمی بود که خودش درآورد و دور انداخت، و چشمی که دور بیفتد دیگر سر جای خود بر نمی‌گردد! و الاً اگر عمر در این لحظه این کار را نمی‌کرد، شاید نجات پیدا می‌کرد؛ یعنی حتی اگر وقتی در این لحظه رقتی برایش پیدا می‌شد دست برمی‌داشت، ولو اینکه این کار را هم با حضرت زهرا انجام داده بود، ولی اگر دست برمی‌داشت، شاید خود همین برای او یک نقطه مثبتی بود که ممکن بود یک وقت برای او فایده داشته باشد.

نفس انسان که دارای این استعداد است، با هر چرخشی شروع به گردش می‌کند. وقتی گردش کرد، آن صفات هم از او همین‌طور شدید می‌شود، چون صفت از او به وجود می‌آید؛ یعنی عمل خارجی

تأثیر در نفس می‌گذارد و صفات از نفس به وجود می‌آید و افعال هم از صفات به وجود می‌آید؛ پس دائماً این ذات برمی‌گردد و با برگشت او، صفات هم برمی‌گردد و افعال هم برمی‌گردد. دوباره این نفس برمی‌گردد و با برگشت او، دوباره صفات برمی‌گردد و افعال هم تغییر پیدا می‌کند. همین‌طور انسان دائماً در حال تغییر ذات است و بالتبع دارای تغییر صفات است. این مسئله خیلی مهمی است که در توحید افعالی و صفاتی و... به کار می‌آید.

حقیقت مشکک فناء ذاتی

وقتی این قضیه روشن شد ما به این مسئله می‌رسیم: آقایان مطرح می‌کنند که ابتدائاً باید توحید افعالی برای انسان پیدا بشود، بعد توحید صفاتی پیدا بشود، بعد توحید اسمائی و بعد فناء ذاتی پیدا بشود؛ ولی می‌بینیم که در این مسئله جای حرف و تأمل است، چون توحید افعالی و صفاتی و اسمائی در رتبه علیت هستند، و چگونه ممکن است که تغییری در معلول پیدا بشود بدون اینکه تغییری در علتش پیدا شده باشد؟! امکان ندارد که این‌طور باشد! یعنی

اگر انسان بخواهد برایش توحید افعالی پیدا بشود،
حتماً باید توحید ذاتی برایش پیدا شده باشد. اگر
توحید ذاتی پیدا نشده باشد، نمی‌تواند تمام افعال را
فعل الله و فعل واحد ببیند.

دیروز هم عرض کردم که الآن هر کدام از ما
در اینجا نشستیم و افعال خود را از دیگری متمایز
می‌بینیم. فعل من با فعل ایشان تفاوت دارد. من این
کتاب را می‌بندم و باز می‌کنم، ایشان دارد این مطالب
را می‌نویسد، من دارم صحبت می‌کنم، شما دارید
استماع می‌کنید؛ اصلاً اینها با همدیگر تفاوت دارد و
با همدیگر اختلاف و تمایز دارد. این اختلاف و
تمایز، ناشی از آن صفتی است که الآن این فعل از آن
صفت دارد بیرون می‌آید. من در مقام تکلم هستم و
این کلمات از زبان من بیرون می‌آید. شما در مقام
تفکر هستید و الآن متصف به صفت تفکر هستید، لذا
الآن گوش می‌دهید و مستمع یا سامع هستید. از
اوصاف خدا «یا سامِعَ الدَّعَوَاتِ»^۱ است و شما هم که
دارید اینها را می‌شنوید، الآن متصف به صفت سمع

^۱ الکافی، ج ۳، ص ۳۲۷.

هستید؛ پس شما الآن اوصاف خدا را دارید و چیزی هم از خدا کم ندارید! ولی در عین حال می‌توانید این اتصاف به صفت سمع را از خودتان دفع کنید و متصف به صفت تعقل و تفکر بشوید و شروع کنید به نظر کردن در این مطالب، تا دیگر سمع کنار برود. یا اینکه در آن واحد، هم سمع دارید و هم تفکر و تعقل دارید و هر دو صفت را در آن واحد جمع کرده‌اید. اگر شما فقط سمع تنها داشتید ولی تفکر نداشتید، مثل نوار ضبط صوت بودید که فقط ضبط می‌کند. آن وقت دیگر هیچ‌یک از شما نمی‌توانست به من اشکال بگیرد. این اشکال برای این است که همراه با سمع، تفکر هم دارید. حالا یکی ممکن است که همراه با سمع و تفکر، صفت کتابت را هم داشته باشد و متصف به کتابت باشد، یعنی هم گوش می‌دهد و هم فکر می‌کند و هم می‌نویسد. یکی ممکن است که هم گوش بدهد، هم فکر کند، هم بنویسد، هم متصف به صفت تکلم باشد و صحبت کند، یعنی درحالی که می‌نویسد حرف هم می‌زند! این طور افراد همه کاری را باهم انجام می‌دهند! اینها

دیگر خیلی عجیب‌اند و یک مقدار هم قاطی می‌کنند. البته در خارج، اینها هستند، نه اینکه نیستند؛ اما در ما مشکل است، نه اینکه امتناع عقلی دارد.

اینکه ما الآن این افعال را داریم جدا و متمایز از هم می‌بینیم، برای این است که صفات را متمایز می‌بینیم و تمایز صفات باعث تمایز افعال می‌شود. ما صفات را متمایز می‌بینیم، چون ذوات را متمایز می‌بینیم. تمایز ذوات باعث تمایز صفات است و تمایز صفات باعث تمایز افعال است.

بنابراین کسی که به توحید افعالی برسد و افعال را واقعاً واحد ببیند، ذوات را هم باید واقعاً واحد ببیند. نمی‌شود ذوات را مستقل ببیند ولی فعل، فعل واحد بشود! این می‌شود یک بام و دو هوا! این می‌شود کوسه و ریش‌پهن! اگر شما فعل را واحد می‌بینید، این فعل آیا مستند به صفت است یا نیست؟! فعل در عالم خارج استقلال ذاتی ندارد، بلکه جنبهٔ رابطی دارد و وجود آن، وجود رابطی است؛ یعنی صرف جنبهٔ ارتباط بین این فعل و بین علت خودش است. ما در جنبهٔ رابطی و در وجود

رابطی، بدون تصور مبدأ اصلاً نمی‌توانیم آن وجود را تصور کنیم. یعنی شما بدون توجه به صفت و اراده‌ای که این فعل از آن صفت و اراده سر می‌زند، اصلاً نمی‌توانید به این فعل نظر استقلالی بیندازید؛ پس ناچارید که به اراده هم توجه کنید. پس کسی که توحید افعالی می‌بیند، توحید اراده را هم می‌بیند که همه اراده‌ها واحد هستند؛ یعنی اراده‌ها گرچه در صورت متفاوت هستند، ولی در واقع و در معنای یکی هستند. هم‌چنین امکان ندارد که کسی اراده را واحد ببیند و ذات را متفاوت ببیند؛ بلکه باید ذات و تعین را هم واحد ببیند. این اشکال بر مطالب عرفا از نقطه نظر برهانی و فلسفی آن است.

تلازم ادراک توحید افعالی و اسماء و

صفات در مقام اثبات با فناء ذات در مقام

ثبوت

تلمیذ: صحبت ما در عالم اثبات است، نه در عالم ثبوت. این مطلب در عالم ثبوت همین‌طور است و یکی است؛ اما در عالم اثبات، ممکن است که کسی هنوز به ذات نرسیده باشد و آن تعمق را نداشته باشد و فقط افعال را یکی ببیند.

استاد: نه، وقتی شما افعال را در عالم اثبات یکی می‌بینید، آیا شما با چشمتان افعال را یکی می‌بینید یا با باطنتان؟ پس امکان ندارد حقیقت وحدت افعالی برای شما روشن بشود، ولی به حقیقت وحدت ذات نرسیده باشید؛ چون این وحدت‌ها چیزی نیست که یک بخش آن جدا و مخفی باشد.

بله، ما در اینجا می‌توانیم قائل به مراتب تشکیکی توحید شویم و بگوییم که این وحدت دیدن‌ها تفاوت دارند. مثلاً یک وقت انسان در نفس خودش نگاه می‌کند و می‌بیند که همه افعال در اینجا یکی است، گرچه ذهن و عقل او به مسئله حاقّ وجود نرسیده است. البته ما می‌توانیم همین مطلب را از نقطه نظر برهان فلسفی هم به نحوی بیان کنیم. یعنی ما از نقطه نظر تمثیل و تشبیه می‌توانیم بگوییم: قضیه حکم چراغ واحدی دارد که در مرائی متفاوت تجلی پیدا کرده است. ما چشمان به چراغ نمی‌افتد، ولیکن نورهای متفاوت را می‌بینیم، و از آنجایی که عقل ما می‌گوید که این نور باید نور واحد

باشد و منشأ واحدی داشته باشد، پس باید در اینجا قائل به توحید اثر شده باشیم، گرچه متأثر متفاوت است؛ یعنی گرچه آن مرآت‌ها متفاوت هستند، ولی همهٔ اینها دارای اثر واحد هستند؛ یعنی گرچه چشممان به آن لامپ نمی‌افتد و به آن توجه نمی‌کنیم، ولی ما در اینجا می‌توانیم این مسئله را تصور کنیم. این تصور از نقطه نظر مفهومی است. اما ما کی واقعاً و حقیقتاً این وحدت افعال را با جان خود می‌یابیم؟ آن موقعی نیست که این وحدت به عنوان یک برق بر جان ما زده بشود؛ بلکه آن موقعی است که ما ذات را هم واحد ببینیم.

من نمی‌خواهم این حرف عرفا را رد کنم و بگویم که درست نیست؛ بلکه می‌خواهم اثبات کنم که شما به هر مقداری که توحید ذاتی پیدا کنید، به همان مقدار توحید افعالی و توحید صفاتی پیدا می‌کنید. نمی‌شود یک سالک توحید افعالی پیدا کند بدون توحید ذاتی! اگر توحید افعالی را می‌بیند ولی توحید ذاتی را نمی‌بیند، به مرحله‌ای خواهد رسید که در خود همین دیدن، برای او اختلاف پیدا

می‌شود. یعنی قبلاً می‌دید که همهٔ افعال واحد هستند؛ ولی الآن وحدت را به صورت دیگری غیر از صورت قبل و در مرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ قبل مشاهده می‌کند. الآن وحدتی را می‌بیند که دیگر آن وحدت جدای از صفت نیست؛ ولی آن موقع وحدت فعل را جدای از صفت می‌دید.

سالکی که توحید افعالی پیدا می‌کند قائل به مراتب متفاوتی از تعیین برای وجود است: وحدت در افعال، که مرتبهٔ ضعیفی از وجود است؛ وحدت در صفات، که مرتبهٔ قوی‌تر و شدیدتر وجود است و علت برای افعال است؛ وحدت در اسماء، که همهٔ این اسماء علت برای صفات هستند، مثلاً خود اسم زید و نفس زید همان مرتبهٔ اسمیت و تعیین او است؛ وحدت در ذات، که یک ذات را می‌بیند که همان وجود بسیط است.

این تشکیک در وجودی که الآن برای این سالک پیدا می‌شود که وجود ضعیف را مشاهده می‌کند بدون اینکه وجود قوی را مشاهده بکند، به خاطر این است که نفس او متبدل شده و یک مقدار

ضعیفی از وحدت در ذات او حاصل شده است؛
منتها خودش این وحدتی را که الآن دارد می بیند
نمی فهمد، مثل افرادی که تغییری در عصب مرکزی
شبکیه چشمشان پیدا شده است به نحوی که دیگر
رنگ ها را تشخیص نمی دهند.

حصول مراتب توحید در مقام اثبات

به واسطه فناء ذات در مقام ثبوت

تلمیذ: اینکه نمی فهمد، دلیل نمی شود که آن

تغییر در عالم ثبوت است، نه در عالم اثبات؟

استاد: تغیر در عالم ثبوت بوده است که عالم

اثبات او هم تغیر کرده است؛ منتها در عالم اثبات،

شاعر به خودش نیست و به ذات خودش اشراف

ندارد، بلکه ذات خودش را فقط در مرتبه

محسوسات یا معقولات مشاهده می کند. در عالم

اثبات، فعل نسبت به ذات، در دسترس تر است و بعد

از فعل، صفات در دسترس تر است و بعد از صفات،

اسماء در دسترس تر است و بعد از اسماء، ذاتی است

که اصلاً در دسترس نیست. یعنی از آنجایی که افکار

و حواس و عالم قلب و... با مرتبه معلولی و متناسب

با خودش ارتباط دارد، نه مرتبه شدیدتر، لذا آنچه در

وهلهٔ اول برای ذهن او ملایم‌تر است، برای او جلوه می‌کند، ولی آن مرتبهٔ قوی‌تر را مشاهده نمی‌کند.

لذا به کسی که توحید افعالی را مشاهده می‌کند

باید گفت: آقا جان، تو که این‌طور داری توحید افعالی

را می‌بینی، برای این است که ذات تو تغییر کرده است؛

نه اینکه ذات تو از جای خودش هیچ‌تکانی نخورده و

دقیقاً در جایش نشسته است و در عین حال، تو در افعال

داری توحید افعالی می‌بینی! وقتی که کسی دارد توحید

افعالی را مشاهده می‌کند، خواهی‌نخواهی و

من حیث لایشعر، توحید ذاتی را هم می‌فهمد؛ منتها در

مرتبهٔ ضعیفی می‌فهمد و احساس می‌کند که ذات

اینها هم باید ربطی باهم داشته باشند. اینکه احساس

می‌کند که باید ربطی باهم داشته باشند، به خاطر

همان مقداری است که ذات او تغییر پیدا کرده است؛

منتها تغییر در ذات، توحید افعالی را نشان می‌دهد.

وحدت ذات زمینهٔ خیلی وسیعی دارد و

مرحلهٔ علّیت هم خیلی مرحلهٔ لطیف و ظریف و

دقیقی است، لذا نمی‌تواند آن‌طوری که باید و شاید

آن را به واقع درک کند، لذا بعد از آن به توحید صفاتی و اسمائی می‌رسد؛ یعنی به این می‌رسد که تمام صفات و همهٔ اراده‌ها واحد است.

من یک اراده به زدن می‌کنم، و شما هم یک اراده به خندیدن می‌کنید؛ چطور این دو اراده واحد می‌شود؟ این ارادهٔ قهریه است و آن ارادهٔ جمالیه است؛ چطور جمال و جلال در اینجا یکی می‌شود؟

می‌بیند که هر دوی این اراده‌های مختلف باید از ذواتی منبعث شده باشد که وحدت وثیقی با همدیگر دارند. ما الآن در عالم فکر و تعقل داریم این مسئله را مطرح می‌کنیم، ولی آن سالک در عالم نفس و قلب خودش این مطلب را دارد مشاهده می‌کند که آن ارتباط وثیقی که این ذوات با هم دارند موجب می‌شود که این در جلال ظهور پیدا بکند و آن در جمال؛ اما در واقع، جمال و جلال هر دو برگشتشان به یک اراده و یک حقیقت است.^۱ این قوی‌تر از توحید افعالی است و اراده‌ها را واقعاً یکی می‌بیند؛

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر آیه نور، ص ۲۴۵ - ۲۶۹.

اما آن وقتی که واقعاً دارد اراده‌ها را یکی می‌بیند، همراه با اراده، دیگر ذات را یکی نمی‌بیند، بلکه ذات را نزدیک به یکی شدن می‌بیند.

من باب‌مثال فرض کنید که دو تا رفیق هستند که این رفیق از غرب آمده و آن رفیق از شرق آمده است. این دو تا رفیق همان اول که به هم می‌رسند سلام می‌کنند؛ این می‌گوید: سلام علیکم! و آن هم می‌گوید: سلام علیکم! شما چه حکمی دربارهٔ اینها می‌کنید؟ می‌گویید دو نفر غریبه هستند که به همدیگر رسیده‌اند و هیچ ارتباطی با هم ندارند. بسیار خوب؛ بعد مدتی که می‌گذرد، شما اینها را نمی‌بینید، ولی نگاه به افعال اینها می‌کنید و می‌بینید که کارهای اینها شبیه همدیگر است. من باب‌مثال این می‌رود از مغازه سیب می‌خرد و آن هم می‌رود سیب می‌خرد؛ یا این نان سنگک می‌خرد و آن هم که تا به حال نان تافتون می‌خورد، می‌بینید حالا نان سنگک دارد می‌خورد؛ یا این از پرتقال خوشش می‌آید و آن هم که از خربزه خوشش می‌آمد، می‌بینید که حالا از پرتقال خوشش می‌آید. می‌گویید: اینها که

با همدیگر فرق داشتند، حالا اینها چه شده‌اند که تمام کارهایشان دارد با همدیگر یکی می‌شود؟! این به جای کفش، دمپایی می‌پوشید، ولی آن یکی می‌گفت: اصلاً دمپایی دیگر چیست؟! تا کفشش اطو کرده و واکس خورده و چنین و چنان نبود اصلاً از خانه‌اش در نمی‌آمد! ولی حالا می‌بینید که او هم دارد دمپایی می‌پوشد! این قضیه باید به وسیلهٔ یک ارتباط در بین اینها به وجود آمده باشد؛ یعنی این تشابه و وحدت در افعال باید حسابی داشته باشد. این را ما می‌گوییم یا نمی‌گوییم؟ ما رفاقت اینها را ندیده‌ایم، فقط افعال را دیده‌ایم، اصلاً ندیده‌ایم که این دو تا با همدیگر راه بروند؛ بلکه این در یک جا نشسته است و داریم نگاهش می‌کنیم، و آن را هم بدون اینکه اصلاً با این ارتباط داشته باشد داریم نگاه می‌کنیم و فقط فعل را می‌بینیم. در زندگی این وارد می‌شویم می‌بینیم زندگی این مثل زندگی آن است؛ این مثلاً این تابلو را به دیوار زده و آن هم همان تابلو را به دیوار زده است. می‌گوییم که عجب، اصلاً همه افعال اینها یکی است؛ پس باید بین اینها ارتباط باشد

و اینها باید با هم گرم شده باشند تا این چیزها از آن گرمی درآمدہ باشد. خب حالا این گرمی تا این حد. یک مدت دیگری می‌گذرد، ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که عجب، این که این کارها را انجام می‌دهد، اصلاً حالاتش تغییر کرده است؛ این یک آدم عصبانی و... بود، ولی الآن نگاه می‌کنیم می‌بینیم بشرهٔ خیلی خنده‌رو و متبسمی دارد. بعد می‌گوییم که عجب، این قبلاً این طوری بود و رفیق او آن طوری بود؛ ولی این هم آن طوری شده است! بعد نگاه می‌کنیم به او می‌بینیم که این اصلاً میل به کتاب و مطالعه نداشت و اهل این حرف‌ها نبود و اصلاً این چیزها را مسخره می‌کرد و می‌گفت: برو بابا! ولی حالا می‌بینیم که همیشه دارد کتاب دستش می‌گیرد و مطالعه می‌کند! قضیه چیست که این مسئله در او پیدا شده است؟ بعد می‌بینیم که این آدمی بود که صبح تا شب جایش در سینما بود و اهل آواز و بزن و بکوب و... بود، ولی حالا دائماً دارد مسجد می‌آید، دائماً دارد ذکر می‌گوید، یونسیه می‌گوید، اربعین دارد و...!

می‌بینیم که عجب، عجب، این یکی صفاتش هم مثل

آن یکی شده است! می‌گوییم: حتماً اینها خیلی با هم
داغ شده‌اند که این الآن دارد صفات آن یکی را پیدا
می‌کند.

بعد یک مدت که می‌گذرد می‌بینیم که اینها
دیگر خیلی با هم یکی شده‌اند و وحدت اسمائی پیدا
کرده‌اند. البته مسئله اینجا دیگر خیلی دقیق می‌شود
که چطور اسماء از این شخص در آن شخص رفته
است. اینها را که من می‌گویم جدی است، شوخی
نمی‌کنم. این مسائل در عالم اثبات واقعاً هست و
وقتی شما نگاه می‌کنید می‌بینید:

من کی ام؟ لیلی، و لیلی کیست؟ من *** ما یک

روحیم اندر دو بدن^۱

راست می‌گفت و واقعاً این قضایا را وجدان
می‌کرد.

بینید: ما از رتبه فعل کم‌کم جلو آمدیم و به

رتبه وصف رسیدیم و وصف‌ها یکی شد. بعد

نزدیک‌تر آمدیم و دیدیم که اسماء یکی شده است؛

یعنی هر اراده‌ای که این در ذهنش پیدا می‌شود، در

^۱ مثنوی معنوی (میرخانی)، دفتر پنجم، ص ۴۷۲.

او هم پیدا می‌شود، و هر چیزی که در او پیدا می‌شود، در این هم پیدا می‌شود. من باب مثال این در همدان است و او در قزوین است، حالا این که در قزوین است هرچه بر سرش می‌آید و هر اراده‌ای می‌کند، می‌بینیم که عجب، در آن دیگری هم پیدا می‌شود، با اینکه آن دیگری آنجا است و اصلاً ربطی به این ندارد! به این «وحدت اسمائی» می‌گویند؛ یعنی اسم‌ها یکی می‌شوند. اسم یعنی جنبه تعین و خواست و آنچه خواست به آن برمی‌گردد.

بعداً اصلاً به نحوی می‌شود که اصلاً وجودشان یکی می‌شود؛ مثلاً این را می‌زنند و او آن طرف می‌میرد، یا این را اینجا می‌کشند و او آن طرف خود به خود می‌میرد! در اینجا دیگر وجودشان یکی شده است. این مرحله دیگر خیلی مرحله بالا و عالی‌ای است. ما خودمان در مشاهداتمان این مسائل را می‌بینیم.

لذا اینکه می‌گویند: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ.»^۱ یا

^۱ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ الرُّوحَانِيِّينَ تَكُونُوا مِنْهُمْ.»^۱ اشاره به

این جهت است که وقتی انسان آن اخلاق را همین طور در خودش بیاورد، کم کم همان‌ها خواهد شد؛ نه اینکه مانند او می‌شود، بلکه همان او می‌شود. یعنی این کسی که تا به حال این طوری بود، حالا ربّانی می‌شود و به آن کیفیت و به آن نحوه می‌شود.

این جنبه وحدت افعالی و صفاتی و اسمائی در مقام ظاهر است. امر به تربیت و تشریح و امثال ذلک، همه برای این جهت آمده است که انسان ابتدا در مقام توحید افعالی می‌آید، منتها چون توحید افعالی بروز دارد، انسان بروز آن را می‌بیند؛ اما دیگر این مسئله را نمی‌بیند که الآن ذات او تغییر پیدا کرده است.

من باب مثال اینکه الآن فعل این دو رفیق یکی شده است برای این است که الآن ذاتشان یکی شده است، ولی ما این مسئله را نمی‌بینیم. بعداً ذات این دو به هم نزدیک‌تر شده است، ولی ما فقط می‌بینیم

^۱ الکافی، ج ۸، ص ۱۷؛ إحياء علوم الدين، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۲۱؛ الكلمات المكنونة، چاپ کنگره فیض، ص ۲۸۷؛ با قدری اختلاف در تمامی مصادر.

که صفاتشان یکی شده است؛ متها اگر آدم زرنگی باشد می فهمد که اتحاد ذات اینها باید قوی تر شده باشد.

لذا اینکه در روایت داریم: «يُعَرَفُ الْمَرءُ

بِصَدِيقِهِ»^۱ صدیق نمایانگر صدیق است.» برای این است

که وقتی يك صدیق دارای افکار و خصوصیات خاصی

باشد، دوستان او هم مخصوص به این خصوصیات

خواهند شد. لذا اگر دیدید این طور نیست، یعنی این

صدیق دارای يك حال است ولی دوستانش دارای

يك حال دیگر هستند، این دوتا باهم صدیق نیستند،

گرچه در ظاهر باهمدیگر هستند. اما وقتی باطن وصل

شود، این وصل باطن، فعل و صفت و اسماء را یکی

می کند. بعداً وقتی بیشتر باهمدیگر یکی می شوند اصلاً

خودشان هم یکی می شوند، و در آنجا وصل حاصل

می شود.

عدم حصول فناء تام افعالی و صفاتی

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵:

«عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "المرء على دين خليله وقرينه."»

بدون فناء تام ذاتی

یعنی قبل از اینکه کسی به فناء ذاتی برسد، توحید افعالی و توحید صفاتی و توحید اسمائی برای او بکماله حاصل نخواهد شد و تمام اینها جنبه ناقص دارد؛ یعنی توحید افعالی به صورت ناقص است، نه به صورت تام. البته اولیائی که به مقام ذات نرسیده‌اند می‌توانند توحید افعالی داشته باشند، منتها معلول فناء در ذات است؛ یعنی اول ذات آنها متغیر می‌شود و به تغیر ذات، اسم و وصف و فعل هم متغیر می‌شود؛ منتها در عالم اثبات، عکس جلوه می‌کند.

اختلاف تعبیرات عرفا و حکما در تعریف

سفر دوم و سوم و چهارم

ما در ادامه می‌خواهیم ابتدا اسفار اربعه (سفر من الخلق إلى الحق و سفر من الحق إلى الخلق بالحق و...) را بنابر رأی عرفا و بعد بنابر نظر حکما و از جنبه حکمت نظری بیان کنیم.

مبتکر اسفار اربعه خود مرحوم صدرالمتألهین است؛ گرچه قبل از آن در کلمات سهروردی^۱ و

^۱ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

فتوحات محیی‌الدین^۱ و بعضی‌ها به طور پراکنده آمده بود.

تعبیر از اسفار اربعه مختلف است و بعضی اوقات با همدیگر اختلاف دارند:

بعضی‌ها سفر چهارم و سوم را با سفر دوم خلط کرده‌اند.

بعضی‌ها - همان‌طوری که خدمتتان عرض کردم -

سفر اول را با سفر سوم یکی کرده‌اند، یعنی می‌گویند که در سفر من الخلق إلى الحق، سفر من الحق إلى الخلق هم مشاهده می‌شود، منتها آن به نحو اجمال است و این به نحو تفصیل است.

بعضی‌ها می‌گویند که در سفر دوم که سفر

من الحق فی الحق بالحق است، مقامات خلق و مقامات تعینات هم دیده می‌شود، چون در سفر من الحق فی الحق، هم صفات جمالیة حق است و هم صفات جلالیة حق است، لذا تعینات هم - اعم از ممکنات و مخلوقات و محسوسات و معقولات و... در آنجا مشاهده می‌شود

^۱ الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۳۸۳.

و همه را می بینند.

بعضی‌ها گفته‌اند که نه، خود این تعینات از سفر دوم جدا است، بلکه تفصیل آن در مقام رجوع از حق به خلق است و در آنجا است که این تعینات و این نظر کردن در مخلوقات و خصوصیات آنها کما هو هو پیدا می‌شود.^۱

بعضی‌ها جنبه مشاهده‌ها را خلط کرده‌اند و مشاهدات واقعی کما هو حقه را با مشاهدات صوری و مثالی یکی دانسته‌اند.

بعضی‌ها با اینکه حکیم بوده‌اند، اما وقتی ما به عبارات ایشان نگاه می‌کنیم خیلی تردید و خلجان در تعبیراتشان مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً همان طوری که در حواشی اسفار آمده است،^۲ مرحوم محمدرضا قمش‌ای آن‌طور که باید و شاید نتوانسته است مقام «نبی» را از مقام «نبا» یعنی حکایت از واقع کما هو هو، تمیز بدهد، لذا این مقام را با آن مقام

^۱ جهت اطلاع پیرامون اقوال وارده در تعداد منازل سلوک الی‌الله، رجوع شود به رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۳۵، تعلیقه.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳، تعلیقه ۱.

یکی کرده است. بنابراین طبق اعتقاد ایشان، هر نبی باید اسفار اربعه را طی کرده باشد؛ درحالی که قطعاً این طور نیست و ما در کلمات انبیا و در حالات آنها مشاهده می‌کنیم که بعضی‌ها حتی فناء ذاتی هم پیدا نکرده بودند و در عالم مثال یا ملکوت و... بودند. آن مقداری که برای نبوت لازم است، وحی و ارشاد به خلق و ابلاغ است و همین مقدار کفایت می‌کند. این اختلافات به خاطر این است که اینها خودشان به این مطالب نرسیده‌اند، لذا در عباراتی که از بزرگان نقل شده است دچار اشتباه و تردید شده‌اند. بقیه مسائل إن شاء الله برای بعد باشد.

عدم ادراک فناء تام ذاتی مگر پس از

مراجعت در سفر دوم

تلمیذ: چند روز پیش فرمودید که روی سنگ مرحوم علامه طباطبایی نوشته شده است: «المرتقی إلى جنة الذات»^۱ و وقتی مرحوم آقا کنار آن نشسته بودند فرمودند: «ولی به نظر حقیر این نوشته، معرّف

^۱ مهر تابان، ص ۱۳۱.

شخصیت و واقعیت حضرتش نیست!»^۱ این جنةالذات

ربطی به فناء فی الذات ندارد؟

استاد: نه خیر، مسئله بالاتر از جنةالذات است.

جنةالذات عبارت است از فناء ذاتی، که گاهی اوقات

به صورت حال برای انسان پیدا می شود. اما آنها در

سفر من الحق فی الحق یا سفر بعدی که من الحق إلى الخلق

است سیر می کنند و در آنجا مشاهده هم صفات جمالیه

و جلالیه پروردگار به نحو تفصیل است. این مقام خیلی

مهم است و اهمیتش خیلی زیاد است. اما در جنةالذات

ممکن است که حالات فناء برای انسان پیدا بشود، ولی

دوباره انسان حالات صحو پیدا کند، دوباره حالات

محو پیدا کند، ولی دوباره به صحو برگردد.

تلمیذ: پس جنةالذات حال فناء است، در حالی که

شما فرمودید که علامه طباطبائی به ذات نرسیدند.

استاد: آن موقع فناء به صورت ملکه نبود، ولی

در اواخر عمر حالاتشان تغییر پیدا کرده بود. یادم

است در آن موقعی که علامه چند جلسه مباحثات

^۱ همان.

علمی با آقا داشتند، من یک دفعه چند تا عکس از ایشان گرفتم که آن عکس‌ها الآن هم هست. خیلی خوب نیفتاده بود، ولی در مجموع بد نبود. من این‌طور یادم است که یک وقت خدمت آقا بودم و یکی از آن عکس‌های علامه را نشان دادم و به آقا عرض کردم که آقا، این عکس حکایت از فناء نمی‌کند؟ ایشان فرمودند: «بله، این حاکی از فناء است!»

ممکن است خود ایشان شاعر به این قضیه نبودند و گاه‌گاهی به صورت حالات می‌آمد و می‌رفت. اما اینکه بخواهند تضرع پیدا کنند و سفر من الحق فی الحق داشته باشند و به همۀ آن خصوصیات اطلاع داشته باشند و... هنوز برای ایشان پیدا نشده بود؛ لذا اصل فناء ذات را انکار می‌کردند، چون وقتی کسی این حالت را پیدا می‌کند دیگر از هیچ چیزی خبر ندارد، بلکه فقط حال است و از چیزی خبر ندارد و نمی‌داند چه مسئله‌ای به وجود آمده است.

فناء مراتب دارد و به آن مقداری که انسان می‌فهمد و تغیر ذاتی در او پیدا می‌شود فانی می‌شود،

نه به مقدار کمال و فناء کامل. یعنی همان طوری که مثال زدم، کم کم ذات او تغییر پیدا می کند، ولی نمود آن در افعال زیاد است و برای او خیلی شبهه پیدا می شود. همین مسئله باعث می شود که انسان بعضی حالات و افعال او را ببیند و تصور کند که او فانی است، در حالی که این طور نیست.

البته انسان در ذات اصلاً چیزی نمی فهمد مگر

اینکه سیر من الحق فی الحق کند؛ یعنی بعد از اینکه به فناء ذات رسید، آن وقت می تواند در اسماء جمال و جلاله خدا سیر کند و خصوصیات آن و نهایت آن را ببیند و احساس کند که الآن فناء ذاتی برایش پیدا شده است؛ یعنی آن حالت فناء در موقع مراجعت، برای او علم به علم می آورد و خودش متوجه می شود، نه در موقع فناء.

تلمیذ: نوع افراد براساس ادراک و فطرتشان همه

چیز را از خدا می بینند؛ مثلاً خیلی ها هستند که باران را از خدا می بینند، روزی را از خدا می بینند و تغییر و تحول و این مسائلی را که هست از خدا می بینند. این ادراک براساس همین ادراک وحدت در ذات

است؟ یعنی ناخودآگاه یک وحدت در ذات
خودشان هست؟

استاد: ناخودآگاه نفسشان یک چنین لطافت
خاصی دارد که این حقیقت را ادراک می کند و
نمودش این است. البته شاکله بعضی ها اصلاً
به طور کلی این طوری است و به قول آقای حداد:
«راه نرفته سالک اند!» یعنی به خاطر پاکی خود اینها و
صفایی است که شاکله شان دارد؛ ولی آن طور که
باید و شاید آن حقیقت را ادراک نمی کنند و در
بعضی موارد ناراحت می شوند و معلوم می شود که
فقط به طور اجمال و در مرحله پایین بوده است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ