



This text may appear in English. The full text may appear in Arabic. The full text may appear in Arabic. The full text may appear in Arabic. The full text may appear in Arabic.



This field may contain sensitive information. The file has been scanned, uploaded or otherwise made available online and may be indexed by search engines.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

هو العزيز

توحيد علمی و عینی

در

مکاتیب حکمی و عرفانی

میان آیتین علمین:

حاج سید احمد کربلائی و حاج شیخ محمد حسین

اصفہانی (کمپانی)

به ضمیمه

تذیلات و محاکمات

استاد آية الله علامه: حاج سید محمد حسین

طباطبایی (اعلی الله مقامه)

بر سه کتوب اوّل سید قدس الله نفسه و شیخ رحمة الله

علیه

وتذیلات

تلمیذ علامه طباطبایی: حضرت علامه آية الله حاج

سید محمد حسین حسینی طهرانی

قدس الله نفسه الزکیّة

بر چهار مکتوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ

(اعلى الله مقامهما)



This field may contain sensitive information. The file has been scanned, cleaned or redacted where necessary for the protection of your privacy.









مقدمه کتاب به قلم تلمیذ علامه: سید

محمد حسین حسینی طهرانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

الطَّاهِرِينَ؛

وَلَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ

الدِّينِ

وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

**سبب مکاتیب، دو بیت از عطار نیشابوری است**

در سنواتی که مرحوم فخر المحققین و شیخ

الفقهاء و المجتهدین آخوند مولی محمد کاظم

خراسانی قدس الله سره الشریف، در قید حیات

بوده‌اند<sup>۱</sup> یکی از طلاب نجف اشرف که اهل ذوق

---

<sup>۱</sup> آخوند ملاً محمد کاظم خراسانی (ره) از اکابر علمای امامیه و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده است. در سنه ۱۲۵۵ هجری قمری در طوس متولد شد و در بیست و دو سالگی به طهران رفت و علوم عقلیه را از اکابر فن فرا گرفت. سپس به نجف اشرف رفته و مدّت کمی در حوزه فقه و اصول مرحوم شیخ مرتضی انصاری حاضر؛ و پس از رحلت او به حوزه درس حاج میرزا محمد حسن شیرازی رفت. و چون میرزا به سامراء مهاجرت نمود؛ خود مستقلاً به تدریس طلاب علوم اشتغال ورزید تا شماره شاگردانش متجاوز از هزار نفر گردید که یکصد و بیست نفر از آنها مجتهد مسلّم الاجتهاد بوده‌اند. و بالاخره مرجع تقلید شیعه شد. و به خلع محمد علی شاه قاجار، و وجوب اتّحاد بین امت اسلامیّه حکم قطعی داد؛ و در نجف اشرف سه مدرسه بنا نهاد؛ و کتبی که مهم‌ترین آنها «کفایة الاصول» است تصنیف نمود. و بالاخره در روز سه شنبه بیستم ذوالحجّة هزار و سیصد و بیست و نه هجری قمری ۱۳۲۹ در نجف اشرف وفات نمود. (ملخصی از ریحانة الادب، ج ۱، ص ۴۱ و ص ۴۲). و وفات مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری در سنه یکهزار

بوده است، به نام شیخ اسمعیل تبریزی، و

متخلّص به تائب<sup>۱</sup> به عنوان استفتاء از حضرت

ایشان، در نامه‌ای از یک بیت از دیوان «منطق الطّیر»

شیخ عطار سؤالی می‌کند، بدین گونه که شیخ عطار

در «منطق الطّیر» گوید:

معنی بیت دوم را بیان فرمائید.

پاسخ آیه الله آخوند مولى محمد كاظم

خراسانى از معنای دو بیت عطار

مرحوم آخوند، جواب مختصری در سه سطر

می‌دهند؛ و می‌گویند: مقام بیش از این گنجایش

إطاله را ندارد.

آقای شیخ اسمعیل این سؤال را کتباً از مرحوم

---

و دویست و هشتاد و یک ۱۲۸۱ بوده است. علّامه حاج شیخ آغا بزرگ  
طهرانی در کتاب خود بنام «هدیه الرازی در أحوال مجدد شیرازی» تولد  
مرحوم حاج میرزا حسن را در سنه ۱۲۳۰ و هجرت او را به سامراء در ۱۲۹۱  
و رحلتشان را در ۱۳۱۲ ضبط نموده است.

<sup>۱</sup> در «الذریعة» ج ۴، ص ۴۶ در تحت عنوان کتاب «تذکرة المتّقین» که  
متصدی جمع‌آوری آن میرزا اسماعیل بن الحاج حسین تبریزی بوده است،  
گوید: تخلّص شعری او «تائب»، و شهرت او «مسأله گو» بوده است.

آیه الله: آقا حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی می نماید؛ و ایشان جواب مفصلی کتباً در إزاء سؤال او می دهند.

و نیز در همین میان این سؤال را کتباً از مرحوم آیه الله: آقا حاج سید احمد طهرانی معروف به کربلائی می نماید؛ و ایشان نیز جوابی کتباً مرقوم می دارند.

جواب آقا حاج سید احمد با جواب حاج شیخ محمد حسین، مخالف در آمد، زیرا حاج شیخ بر اساس مسأله توحید عند الحكماء که می گویند: صفات ثبوتیه حضرت حقّ با ذات او عینیت دارند، پاسخ می دهد؛ و حاج سید احمد، بر اساس مسأله توحید عند العرفاء پاسخ می دهد که: ذات اقدس او از هر اسم و رسمی بالاتر است، و این بیت می رساند که: اشیاء در آن مقام منیع راه ندارند؛ و عقل را توان إراک نیست، زیرا قبل از وصول به آن مقام، مضمحل و فانی خواهد شد.

شیخ إسمعیل پاسخ حاج سید أحمد را حضور حاج شیخ می آورد، و ایشان پس از مطالعه، جوابی بر ردّ مکتوب سید می نویسند. او جواب شیخ

را حضور سید می آورد، و ایشان پاسخی بسیار  
مفصل و مستدلّ بر علیه شیخ می نویسند.

دیگر در اینجا مطلب گسترش پیدا نموده؛ و به کیفیت حدوث اعیان ثابته و کیفیت وجود علمی اشیاء در صُقع ربوبی و ذات حقّ جلّ و علا کشیده می‌شود. و به کیفیت عدم وجود صفات در ذات او، و توحید خواصّ که: و کمال توحیده نفی الصّفاتِ عَنْهُ منتهی می‌شود. و بالأخره کم کم به بسیاری از موارد اختلاف مذهب حکماء با مذهب عرفاء منجر می‌گردد.

زیرا شیخ إسمعیل در این هنگام پاسخ دوّم سید را به نزد شیخ می‌برد؛ و شیخ مکتوب سوّمی بر ردّ سید می‌نویسند؛ و همینطور مرتّباً هر نامه را به نزد دیگری می‌برد؛ و او جواب می‌دهد. وَ هَلُمَّ جَرّاً بطور مسلسل چهارده مکتوب از طرفین مسأله ردّ و بدل شده است، هفت مکتوب از مرحوم شیخ؛ و هفت مکتوب از مرحوم سید.

در این مکاتیب مرحوم شیخ به آنچه بر ردّ عرفاء در کتب حکمت آمده است، تمسّک جسته، و برای شکستن طرف مقابل خود از آن استمداد کرده است. و مرحوم سید به آنچه عرفاء بدان تمسّک دارند و اتّکاء می‌نمایند، برای خرد کردن طرف و



حریف خود، از آن استفاده نموده است. و بطور خلاصه هر کدام آنچه تیر در ترکش خود داشته‌اند، به کمان زده؛ و به طرف مقابل خود پرتاب نموده‌اند. مرحوم حاج شیخ از برهان استمداد کرده، و مرحوم حاج سید احمد هم از برهان و هم از ذوق و شهود و وجدان استفاده نموده؛ و در أداء حقّ مطلب دریغ ننموده‌اند.

مرحوم واسطه و پیک در میان دو جانب، تمام نامه‌ها و مکاتیب را جمع نموده است؛ چون مردی متأمّل، و در حفظ این آثار ساعی و کوشا بوده است، چنانکه بعضی از نامه‌های مرحوم آیه الله العظمی و سند الحقّ و العرفان: آخوند ملا حسین قلی همدانی رضوان الله علیه<sup>۱</sup> و نامه‌های همین اسطوانه علم و اسطوره

۲...

---

<sup>۱</sup> در «نقباء البشر» ج ۲، ص ۶۷۴ تا ص ۶۷۸ تحت شماره ۱۱۱۳، ترجمه احوال مرحوم آخوند مولی حسین قلی همدانی را ذکر نموده است که او از اعظام علماء و اکابر فقهاء شیعه و خاتمه علماء [ادامه در صفحه بعد]

<sup>۲</sup> [ادامه تعلیقه صفحه قبل] اخلاق در عصر خود بوده است؛ او در قریه شوند، در جزین همدان در سنه ۱۲۳۹ هجری قمری متولد شده و مقدمات را در طهران فرا گرفته، و بالاخره در دروس عالی در حوزه درس عالم اکبر

شیخ عبد الحسین طهرانی مشهور به شیخ العراقین شرکت نموده است. سپس به سبزوار سفر کرده، و مدت‌ها در آنجا اقامت گزیده، و از درس فیلسوف معروف حاج مولی هادی سبزواری بهره یافته و پس از آن مهاجرت به نجف اشرف نموده، و سالهای طولانی از درس شیخ مرتضی انصاری استفاده کرده است. و در قسمت اخلاق و عرفان از آقا سید علی شوشتری استفاده نموده و شاگرد او بوده است. و بعد از فوت استادش متصدی فتوا نشد و دنبال ریاست نرفت. بلکه در منزل نشست و طلباب فهیم بدو روی آوردند، و منزل او محلّ اجتماع زبندگان علم و عمل شد. و شاگردان عجیبی در علم الهی و عرفان تربیت نمود. شاگرد او سید صدر در «تکمله» گوید:

او جمال السالکین، و نخبه الفقهاء الربانیین، و عمدة الحكماء و المتألّهین، و زبدة المحقّقین و الاصولیین بود؛ کان من العلماء بالله و بأحكام الله، جالساً علی کرسی الاستقامة، تشرق علیه أنوار الملكوت، تا آنکه گوید: و کان علی منهاج السید جمال الدین ابن طاوس فی القول و العمل حتّی فی عدم الإفتاء و عدم التصدی لشیء من أمور الریاسة الشرعیّة، حتی صلوة الجماعة بارزاً. و أمّا فقه و اصول را از تقریراتی که خودش از بحث علامه انصاری نوشته بود تدریس می‌کرد. و در منزل نماز جماعت می‌خواند برای خواصّ از مؤمنین و پیروانی که آنها را تربیت نمود، و از ظلمات جهل به نور معرفت کشانید، و ایشان را با رضایت شرعیّه و مجاهدات عملیّه از هر پستی طاهر و مطهّر گردانید، تا آنها از عباد الله الصالحین، و از سالکین در راه خداوند شدند... تا آخر بیانات او. و شاگردان بسیاری تربیت کرد که هر یک آیتی عظیم از علم و عمل و اخلاق و عرفان الهی بودند. از جمله: سید أحمد کربلائی، و دامادش سید أبو القاسم اصفهانی، و آقا سید آغا دولت‌آبادی، و شیخ باقر قاموسی، و شیخ محمد بهاری، و شیخ باقر نجم‌آبادی، و میرزا جواد آغا تبریزی، و سید محمد سعید حبّوبی، و سید حسن صدر، و سید علی همدانی، و فرزندش: شیخ علی و جمعی دیگر. کتبی بسیار در تقریرات دروس شیخ و غیر آن از جمله قضاء و شهادات و رهن و غیرها نوشته که در کتابخانه حسینیه شوشتری‌ها در نجف اشرف و کتابخانه آقا میرزا حسین نوری موجود است. و بالاخره در زیارت سید الشهداء در کربلای معلّی در ۲۸ شعبان سنه ۱۳۱۱ رحلت نمود. و شاگردش سید محمود طالقانی در قصیده‌ای بر مرثیه او شعر گفت. و امّا استاد او در علم عرفان همان طور که ذکر شد، مرحوم آقا سید علی شوشتری بود که او نیز از اعظم فقهاء و از مبرزین شاگردان شیخ مرتضی انصاری بوده است و پس از فوت شیخ درس او را از همان جا که مانده بود شروع کرد و او را بحر مواجی یافتند و لیکن پس از شش ماه فوت کرد. او شاگرد شیخ در فقه بود و شیخ شاگرد او در اخلاق بود. بدین معنی که این دو نفر هر دو نسبت به همدیگر استاد و شاگرد بوده اند. و آخوند مولی حسین قلی شاگرد شیخ در فقه و شاگرد آقا سید

عرفان یعنی آقا حاج سید احمد طهرانی و  
نامه‌های عدیل و همدریف او: مرحوم حاج شیخ  
محمد بهاری رضوان الله علیهما را نیز در مجموعه‌ای  
جمع نموده و به

---

علی در عرفان بود. و از آن زمان تا امروز علم فقه و علم عرفان چون شیر و  
شکر به هم آمیخته شده و هر یک از شاگردان این رشته همچون آخوند مولی  
حسین قلی و آقا حاج سید احمد کربلائی طهرانی و حاج میرزا علی آقای  
قاضی، و آقای حاج سید محمد حسین علامه طباطبائی هر یک از فقهاء  
عالیقدر اسلام و از عرفاء منیع المرتبه بوده‌اند. جزاهم الله عنّا و عن الإسلام  
احسن الجزاء

نام «تذکره المتّقین» تا به حال دو بار به طبع

رسیده است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> مرحوم شیخ اسمعیل تائب در اواخر عمر خود در مشهد مقدّس اقامت گزید؛ و در آنجا نیز رحلت نمود.

درباره ترجمه احوال مرحوم شیخ اسمعیل تائب، آقای شیخ محمّد باقر ساعدی اُدام اللهُ عمره در کتاب «ضمیمه تاریخ علماء خراسان» ص ۲۶۶ (طبع ۱۳۴۱ شمسی) که اصل کتاب «تاریخ علماء خراسان» از تألیف مرحوم میرزا عبد الرّحمن مدرّس می باشد - چنین آورده اند:

«تائب تبریزی شیخ اسمعیل، از افاضل ادیبان عصر، و از مجاوران ارض اقدس رضوی بود. سال ۱۲۸۷ متولّد شده، و مقدّمات و فنون علمیّه را از محاضر اساتید آموخته، و مخصوصاً قانون اخلاق را از خدمت شیخ محمّد بهاری که از شاگردان مرحوم آخوند ملّا حسین قلی همدانی بوده آموخته، و کلمات و مراسلات آن مرحوم را در کتابی به نام «تذکره المتّقین» گرد آورده و طبع کرده. و سال وفات شیخ بهاری را که در ۷ رمضان ۱۳۲۵ بوده چنین سروده: «واه خزان شد گل بهار محمّد». و خود علاوه بر آن کتب زیادی به نظم و نثر تألیف کرده، چنانچه کتابی در ردّ نصاری از او دیدم. و دیوان بزرگی داشت که هنگامی آن را به من داده مطالعه کرده، این رباعی را درباره اش گفتم؛ و آن مرحوم رباعی مزبور را در ظهر کتاب هُدهد سلیماناش که مطبوع شده آورده:

تائب تو سخن فراز و شکربیزی \*\*\* اشعار و

نکات را به هم آمیزی

حافظ که ز شیراز بود مفخر ما \*\*\* تو مفخر

عالمی و از تبریزی

مجملاً در زهد و پارسائی معروف، و کمتر با اشخاص علاقه پیدا میکرد. تا به نوشته «سوانح» در آخر روز ۱۷ ربیع الثانی سال ۱۳۷۴ در سنّ ۸۸ سالگی وفات یافت و در باغ رضوان مدفون شد.

آقای مروّج گوید:

مرغ طبعم نمود (بال ۳۳) زنان \*\*\* گفت:

(تائب برفت رو بجنان ۱۴۳۷)

چون در این مکاتیبی که بین دو علمین: حضرت سید، و حضرت شیخ ردّ و بدل شده است؛ بسیاری از مطالب عالیه و نفیسه آورده شده است، که هم حفظ آنها دارای اهمیت است؛ و هم فهمیدن آنها نیز از عظمتی برخوردار است، زیرا قابل فهم همه نیست؛ و بلکه علمای وارد در فنّ حکمت و فلسفه الهیه باید از آن بهره گیرند؛ و ارباب شهود و ولایت

---

۱۳۷۴=۳۳-۱۴۰۷

-انتهی.

و در کتاب «مؤلفین کتب چاپی» ج ۱، ص ۵۷۹، نوشته خان بابا مُشار موجود در کتابخانه گوهرشاد مطالب زیر را آورده است، و ضمناً عکس آن مرحوم را در همان صفحه ارائه داده است:

«ناصر الإسلام شیخ اسمعیل بن حاج حسین تائب ایهامی تبریزی شریف حسینی معروف به مسأله گو (- معاصر) از شعرا و وعّاظ معاصر است و سالهاست با کمال زهد و درستی در مشهد مقدّس مشغول ترویج دین است.

قریب هشتاد سال از سنّ او می گذرد. («خلد برین» ص ۲۵۲)

۱- «تذکرة المتّقین»: (مکاتیب اخلاقی) طهران، ۱۳۲۹ ق، سنگی رقی، ص ۹۸.

۲- «دیوان شعر»: (هدهد سلیمان، مغناطیس القلوب، آذر دلفروز، اخگر جگر سوز، کسروی نامه) تبریز، بی تاریخ، سربی، رقی، ص ۸۱+ ۲۴۰.

۳- «عقائد الإسلام»: شیخ أحمد مقدّس اردبیلی، ترجمه از ترکی - تبریز، ۱۳۲۲ ق، سنگی خشتی، ۳۲۹ ص»

باید از آن متمتع گردند، فلهدا استاد گرامی ما:  
حضرت علامه بی بدیل: آیه الحقّ و نمونه بارز از  
عقل و فهم و حکمت و عرفان، در همان ایامی که  
این حقیر در حوزه مقدّسه علمیه قم - صانها الله عن  
الحدثان - تحصیل می کردم؛ در روزهای پنجشنبه و  
جمعه که تعطیل بود، برای بعضی از شاگردان خود  
تدریس می فرمودند؛ که الحقّ درس های عالی و  
فراموش نشدنی بود.

حضرت علامه رضوان الله علیه بنا گذاشتند  
که آراء و نظریات خود را مرقوم فرمایند؛ و در پایان  
هر مکتوبی آنچه به خاطر مبارک خطور نموده است،  
به عنوان تزییلات و محاکمات بنویسند؛ تا نفع آن  
عامّ باشد. و لله الحمد و له الشکر موفّق آمدند تا  
شش تزییل: سه تا بر مکاتیب حضرت شیخ، و سه  
تا بر مکاتیب حضرت سید مرقوم نمایند.<sup>۱</sup>

**ترجمه احوال شیخ اسمعیل تائب: گردآورنده**

---

<sup>۱</sup> تزییل سوّم بر مکتوب سوّم حضرت سیّد قدس الله نفسه چون ناتمام مانده  
بود، این حقیر ابتداءً آن را تمام نموده و سپس بقیّه تزییلات را که مجموعاً  
هشت عدد می شود؛ چهار تزییل بر چهار مکتوب حضرت شیخ (ره) و چهار  
تزییل بر چهار مکتوب حضرت سیّد (ره) را تحریر نمودم.



## سبب اهتمام مؤلف بر نشر مکاتیب و تزییلات

در این حال تعطیلی تابستان پیش آمد؛ و حقیر هم برای ادامه تحصیلات به نجف اشرف: آستانه مبارکه مولی الموحّدين أمير المؤمنین علیه افضل صلوات المصلین مشرف شدم. و ایشان هم در سال جدید تحصیلی مجال نمودند که در ایام تعطیل، دنباله دروس و کتابت بقیه سلسله مکاتیب را ادامه دهند. و بنابراین در تزییلات به همین مقدار اکتفا شد. حقیر پس از مراجعت از نجف اشرف تا تقریباً زمان نزدیک به رحلت ایشان، چندین بار با حضرت ایشان درباره اتمام تزییلات به قلم مبارکشان گفتگو و تقاضا داشتم، و اهمیت آن را که خودشان نیز قبل از بنده و پیش از بنده واقف بودند، متذکر می شدم، و ایشان هم وعده می فرمودند، و لیکن چون نیاز به فراغت و مجال واسعی داشت، و حضرت ایشان اهتمام شدید به اتمام دوره تفسیر «المیزان» داشتند، فلذا تمنای حقیر صورت عملی نپوشید، تا ایشان به صورت ظاهر لباس تن را خلع، و به خلعت بقاء مخلع شدند. رحمة الله علیه و رضوانه.

چون حضرت استاد علامه نَفَعَنَا اللهُ مِنْ تَرَابِ



مرقده الشّریف، از این سرای اعتبار و مجاز به عالم  
خلود و بقاء ارتحال نمودند؛ بعضی از دوستان از  
حقیر خواستند تا تزییلات را دنبال کنم و با مقدمه و  
تعلیقه‌ای، این مکاتیب نفیسه را در اختیار انظار افکار  
عالی قرار دهم؛ تا شاید خداوند از برکت أنفاس  
قدسیه سابقین، لاحقین را به سر منزل مقصود  
برساند؛ و از زلال معین چشمه علم و ینبوع حکمت  
سیراب کند.

حقیر فقیر نیز دریغ ننمودم؛ و لیکن بواسطه  
تراکم مشاغل و شواغل علمی، و بالاخص برای اتمام  
دوره و سلسله معارف و علوم اسلام که مجال را  
ضیق کرده بود؛ وعده را به وقت تمکّن و زمان  
فرصت دادم.

لله الحمد و له المنة اینک که در تحت رعایت  
حضرت ثامن الحجج: علی بن موسی الرضا، علیه و  
علی آبائه و آبائهم آلاف من التحية و السلام، در شهر  
مقدّس مشهد، قسمت «معادشناسی»، و «امام‌شناسی»  
به پایان رسیده است، و هنوز مشغول به نوشتن دوره  
«الله‌شناسی» نشده‌ام، در این فترت، موقع را مغتنم

شمرده، و حفظاً لاداء حقّهم العظیم، بدین سطور

مبادرت کرده؛ و توفیق و تسدید را از

حضرت منان مسئلت دارد. و ما توفیقی إلیّ بالله  
علیه توکلتُ و إلیه انیب.

و قبل از شروع و ایراد مکاتیب و تزییلات،  
چون شناختن این آیات عظمای الهی، و همچنین  
دانستن «منطق الطیر»، و شرح أحوال آن، و فهمیدن  
مقدّماتی که جزء اجزاء علوم است؛ مبتنی بر بیان  
نکاتی است؛ لهذا به ذکر آنها مبادرت می‌گردد:

## ترجمه أحوال حاج سید احمد کربلائی قدس

الله نفسه

مرحوم آیه الله حاج سید أحمد طهرانی کربلائی  
از أعظم فقهاء شیعه إمامیه و از أساطین حکمت و  
عرفان الهی بوده است. اما در حکمت و عرفان همین  
بس که پس از رحلت مرحوم عارف بی بدیل و حکیم  
مربیّ، و مدرّس وحید، و فقیه عالیقدر: حضرت آیه الله  
العظمی آخوند مولی حسین قلی همدانی رضوان الله علیه،  
در نجف اشرف، با عدیل و همردیف خود: مرحوم  
حاج شیخ محمد بهاریّ، در میان سیصد تن از شاگردان  
آن مرحوم، از مبرّزترین شاگردان، و از أساتید وحید

این فنّ بوده‌اند؛ و پس از مهاجرت آیه الله بهاریّ به همدان<sup>۱</sup>، یگانه عالم اخلاق و مربّی نفوس و راهنمای طالبان حقیقت در طیّ راه مقصود، و ورود در سُبُل سلام

و ارائه طریق لِقای حضرت اُحدیت، و سیر در معارج و مدارج کمال نفس انسانی، و ایصال به کعبه مقصود، و حرم معبود بوده است.

شرح فضائل او از وصف خارج است؛ چه در

---

<sup>۱</sup> آقای حاج شیخ محمّد بهاری قدس الله تربته الشریفة از أعظم تلامذه و شاگردان آخوند مولی حسین قلی همدانی است؛ که سالیان متمادی درک حضور او را نموده است، و به درجات کمال فائز آمده است. مرقد شریف او در قریه بهار: موطن و زادگاه اصلی او در قرب شهر همدان است و مزاری است مشهور و معروف و مورد توجّه تمام اهالی قریه بلکه اهالی شهر همدان. این حقیر کراراً و مراراً برای زیارت مرقدش به بهار همدان رفته‌ام. معروف است که: آن مرحوم از میهمانان خود پذیرائی می‌کند. در «الذریعة»، ج ۴، ص ۴۶ وفات او را در نهم شهر رمضان (۱۳۲۵، هجری قمری) ضبط نموده است؛ یعنی بعد از وفات استادش به چهارده سال. زیرا آخوند در ۲۸ شعبان (۱۳۱۱) در کربلای معلّی که برای زیارت مشرف شده بود رحلت کرد، و قبرش در صحن مطهرّ حسینی، در چهارمین بقعه‌ای که در سمت چپ کسی که از در زینبیّه وارد می‌شود، قرار دارد (نقباء البشر، ج ۲ ص ۶۷۷). باری در کمال و شرف آقای حاج شیخ محمّد بهاری همین بس که: حضرت استاد: آیه الله علّامه طباطبائی قدّس سرّه برای حقیر فرمودند: استاد ما مرحوم آیه الله آقای حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه می‌فرمودند: استاد ما مرحوم آقا حاج سیّد أحمد کربلایی قدس الله نفسه می‌فرمود: ما پیوسته در خدمت مرحوم آیه الحقّ آخوند مولی حسین قلی همدانی بودیم و آخوند صد در صد برای ما بود. ولی همین که آقای حاج شیخ محمّد بهاری با آخوند روابط آشنائی و ارادت را پیدا نمود؛ و دائماً در خدمت او تردّد داشت؛ آخوند را از ما دزدید.

میان علمای نجف اشرف و خواصی که با وی رفت  
و آمد داشته‌اند؛ این مطلب معلوم و از مسلمیات اهل  
فنّ به شمار می‌آید.

علامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدّس سرّه  
در «أعلام الشیعه» گوید: سید أحمد طهرانی که  
وفاتش در سنه یکهزار و سیصد و سی و دو (۱۳۳۲  
هجری قمری) واقع شد، فرزند سید ابراهیم موسوی  
طهرانی است؛ که در کربلا متولّد شد؛ و در نجف به  
خاک رفت. عالمی است جلیل، و فقیهی است کبیر،  
و اخلاقی معروف، و مرد متّقی، و دارای ورع، و زاهد  
و عابدی است عظیم.

او از شاگردان مجدّد شیرازی (حاج میرزا  
محمد حسن)، و علامّه میرزا حبیب الله رشتی، و  
علامّه میرزا حسین خلیلی طهرانی؛ و از خواصّ  
مرّبّی اخلاق بزرگ مرتبه: علامه مولی حسین قلی  
همدانی است.

و پس از بیان مشایخ اجازه روایتی او  
می‌گوید:

سید أحمد یگانه فرد زمان، و أوحدی عصر

خود بود، در مراتب علم و عمل و سلوک و زهد و ورع و تقوی و معرفت بالله، و خوف و خشیت از او. نمازهای خود را در مکانهای خلوت به جای می آورد؛ و از اقتدا کردن مردم به وی در نمازها خودداری می نمود؛ و بسیار گریه می کرد؛ و کثیر البكاء بود؛ بطوری که نمی توانست از گریه در نمازها خویشتن داری نماید، بخصوص در نمازهای شب.

و من در مدّت دو سال که به همسایگی او فائز و بهره مند شدم؛ - زیرا منزل من نزدیک منزل او بود - در این مدّت از او چیزهایی را مشاهده نمودم که بیانش به طول می انجامد.

او به مادرش بسیار مهربان بود، و در خدمت او بود. و قبل از مادرش در آخرین تشهّد نماز عصر در روز جمعه، ۲۷ شوّال ۱۳۳۲ رحلت کرد.

و جنازه او را شاگردان او، و جمعی از مخلصین و أصدقای او تشییع کردند و در صحن حضرت أمير المؤمنین علیه السّلام در قسمت شمالی مقابل ایوانی که در

پشت مرقد مطهر واقع است دفن شد.<sup>۱</sup>

و همچنین در کتاب «هدیة الرازی» گفته

است: یکی از تلامذه مجدد شیرازی: حاج سید

أحمد کربلائی نجفی طهرانی الاصل بوده است، که

بعد از سنه یکهزار و سیصد هجری قمری به سامراء

مشرف شد، و سالیانی در آنجا درنگ نمود، و از

بحث آیه الله شیرازی استفاده کرد، و سپس به نجف

اشرف مراجعت کرد؛ و به درس علامه مولی

حسین قلی همدانی، و حاج میرزا حبیب الله رشتی،

و حاج میرزا حسن طهرانی حاضر شد؛ و از خواص

أصحاب علامه مولی حسین قلی قرار گرفت.

او در مراتب تهذیب نفس، و أخلاق به سرحد

کمال رسید. و جماعتی از طلباب در درس او حضور

پیدا می کردند؛ تا آنکه در نجف در سنه ۱۳۳۲ هجری

قمری وفات یافت.<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> تلخیصی از ترجمه احوال او، در «نقباء البشر»، ج ۱، ص ۸۷ و ص ۸۸ در تحت شماره ۲۰۳ و در ج ۴ از کتاب «الذریعة» ص ۴۶ به مناسبت بیانی در اطراف کتاب تذکرة المتّقین، محلّ دقیق مدفن ایشان را نشان می دهد که: قبر او در قسمت شمالی در وسط صحن شریف مرتضوی، بین مسجد عمران، و ایوان العلماء، قرار دارد.

<sup>۲</sup> «هدیة الرازی الی الإمام المجدّد الشیرازی» ص ۶۶.

این حقیر در سنواتی که در نجف اشرف تحصیل می‌کردم، و به محضر حضرت علامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی که از اساتید فنّ روایت و اجازه حقیر هستند، مشرف می‌شدم؛ روزی از ایشان پرسیدم: آیا شما از محضر مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی همدانی قدّس سرّه استفاده کرده اید؟!

فرمودند: نه، مع الاسف؛ زیرا که من در سنه ۱۳۱۳ بعد از فوت مجدد که در سنه ۱۳۱۲ در سامراء واقع شد، به نجف اشرف وارد شدم، و مرحوم آخوند دو سال بود که رحلت نموده بودند؛ زیرا ارتحال ایشان در سنه ۱۳۱۱ واقع شده است.

و لیکن از شاگردان مرحوم آخوند بهره‌ها برده‌ام؛ و از محضر ایشان استفاده‌ها نموده‌ام (در اینجا اضافه کردند که: گرچه من قابلیت آن را ندارم که استفاده کامل را برده باشم؛ و اینک هم در طلب گمشده خود هستم.) (آنگاه شرح مشبعی



از فضائل مرحوم آقای حاج سید أحمد طهرانی  
بیان کردند؛ و سپس فرمودند: پس از رحلت ایشان،  
من شبی او را در خواب دیدم؛ و می دانستم که فوت  
کرده است؛ انگشت مسبّحه (سبّابه) ایشان را محکم  
گرفتم؛ و گفتم: از آن مقامات و درجاتی که خدا به  
شما عنایت فرموده است، باید برای من بیان نمائید!  
با شدّتی هر چه تمام تر انگشت خود را از  
دست من کشید؛ و خنده‌ای نموده گفت: حلّوای  
تنتانی، تا نخوری ندانی!<sup>۱</sup>

استاد استاد ما: علامه طباطبائی قدّس سرّه،  
یعنی مرحوم آیه الله حاج میرزا علی قاضی قدّس  
سرّه، در فنّ عرفان و توحید، شاگرد مرحوم حاج  
سید أحمد کربلائی بوده است. بدین معنی که پس از  
رحلت والدشان: مرحوم آیه الله آقای سید حسین  
قاضی که او شاگرد امام قلی نخجوانی، و او شاگرد  
آقا سید قریش قزوینی بوده است؛ تربیت و کمال  
مرحوم قاضی به دست آقای حاج سید أحمد

---

<sup>۱</sup> در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۲، ص ۷۰۲ گوید: این مثال در لسان عربی  
نظیر: مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ می باشد.

کربلائی طهرانی صورت گرفته است.

## احوال سید جمال الدین گلپایگانی قدس الله

نفسه

استاد استاد دیگر ما: مرحوم آیه الله العظمی

آقا سید جمال الدین گلپایگانی قدس سره، نیز

مرحوم حاج سید احمد بوده است؛ و سیر مراتب

کمال و درجات روحیه آن آیت الهی بدست او

صورت گرفته است.

مرحوم آقا سید جمال الدین برای حقیر نقل

کردند که: در ایام جوانی که تحصیلات ایشان در

اصفهان بوده است؛ استاد و مربی اخلاقی ایشان،

مرحوم آخوند کاشی، و مرحوم جهانگیرخان

قشقائی بوده‌اند.

و چون به نجف اشرف مشرف می‌شوند،

استادشان مرحوم آقا سید جواد بوده است؛ و

می‌فرمودند: او مردی سریع و پر مایه و پر محتوی

بود؛ و می‌گفت: اگر از عالم بالا به من اجازه دهند؛

در سر چهار راهها، چهارپایه می‌گذارم و بر روی آن

می‌ایستم و مردم را به توحید و عرفان خداوندی

می‌خوانم. و دیری نپائید که به رحمت حق پیوست.

و من به مرحوم آية الله و مرّبي اخلاقي: آقاي شيخ

علي محمد

# نجف‌آبادی<sup>۱</sup> رجوع کردم؛ و از او دستور می‌گرفتم. مدّت‌ها از این موضوع گذشت؛ و من در

---

<sup>۱</sup> احوال شیخ علی محمد نجف‌آبادی قدس الله نفسه شرح حال و ترجمه وی را در «نقباء البشر» ج ۴، ص ۱۶۲۲ و ص ۱۶۲۳ در تحت شماره ۲۱۶۹ ذکر نموده است که او از اهل نجف‌آباد اصفهان بوده، و بعد از اكمال مقدمات علوم به نجف اشرف مهاجرت نموده و چندین سال از بحث آیه الله حاج میرزا محمد حسن شیرازی استفاده کرده است و چون ایشان به سامراء هجرت کردند، او هم به سامراء رفته و چندین سال دیگر از بحث ایشان بهره برده است. و در زمان حیات میرزا به نجف مراجعت کرده است و خود به تدریس معقول و منقول پرداخته است. او دریایی بزرگ بود از معقول و منقول؛ و از اجلاء متبحر و علماء کمال بود، از جهت سیره و سریره، و سلوک و تهذیب. و یکی از عبّاد و اوتاد روزگار، و از یگانه مردان تقوی و زهد و نسک و ورع و اخلاق بود. و غالباً سالهای اخیر از عمرش را به تدریس معقول و حکمت الهیه می‌گذرانید. و مجلس درسش در مسجد هندی بود که از افاضل مشغولین، و طلباب با فهم و استعداد، رونق داشت. و بسیار به عزّت و خمول و عبادت و انقطاع به سوی خدا محبت داشت. تسبیح از دست او جدا نمی‌شد حتی در حال نماز؛ و لحظه‌ای زبانش از ذکر خدا نمی‌ایستاد. و غیر از مطالعه کتاب با چیزی انس نداشت. و در طول مدّت عمرش، زن نگرفت. و امور معیشت او خوب بود. خانه‌ای در نجف خرید، و در آن بدون عیال و خادم و فرزندی زندگی می‌نمود. او دائم الطّهارة بود، و غیر از چند روز در تمام مدّت سال روزه می‌گرفت. و در شب غیر از یکبار غذا نمی‌خورد. من با او مجالست کردم و مصاحبت داشتم و او را یکی از مردان خدا و نمونه‌های سلف صالح و پیشینیان یافتم و بسیاری از مشایخ در آن روزگار بر همین منهاج بودند. او در سنه ۱۳۳۲ فوت کرد و بر جنازه او سیّد احمد طهرانی مشهور به کربلائی نماز گزارد. الی آخر آنچه ذکر نموده است. و نیز در کتاب «هدیه الرازی» در ص ۱۳۵ در ضمن شمارش شاگردان مجدد، خلاصه آنچه را که در «نقباء البشر» ذکر کرده است، آورده است. و اما در ج ۲ «نقباء البشر»، در ص ۶۷۷ که اشاره به کتابهای مرحوم آخوند مولی حسین قلی همدانی و تقریرات او می‌نماید، می‌گوید: فقد رأیت کثیراً من ذلک فی کتب تلمیذہ المولی علی محمد النجف‌آبادی الّتی اهدیت الی (مکتبه حسینیة التستریّة) و از این عبارت استفاده می‌شود: که آقا شیخ علی محمد نجف‌آبادی خدمت مرحوم آخوند مولی حسین قلی هم درس خوانده و از شاگردان وی بوده است.

تحت تعلیم و تربیت او بودم.

## کیفیت مناجات حاج سید احمد کربلائی در

### مسجد سهله

تا یک شب که بر حسب معمول به مسجد سهله آمدم برای عبادت - و عادت من این بود که: به دستور استاد، هر وقت شبها به مسجد سهله می رفتم؛ اولاً نماز مغرب و عشاء را به جای می آوردم؛ و سپس اعمال وارده در مقامات مسجد را انجام می دادم؛ و پس از آن دستمالی که در آن نان و چیزی بود، به عنوان غذا باز می کردم؛ و مقداری می خوردم. آنگاه قدری استراحت نموده و می خوابیدم، و

سپس چندین ساعت به اذان صبح مانده بر می‌خاستم، و مشغول نماز و دعا و ذکر و فکر می‌شدم؛ و در موقع اذان صبح نماز صبح را می‌گزاردم؛ و تا اوّل طلوع آفتاب به بقیه وظائف و اعمال خود ادامه می‌دادم آنگاه به نجف مراجعت می‌نمودم - .

در آن شب که نماز مغرب و عشاء و اعمال مسجد را به جای آوردم؛ و تقریباً دو ساعت از شب می‌گذشت؛ همین که نشستم؛ و دستمال خود را باز کردم، تا چیزی بخورم؛ هنوز مشغول خوردن نشده بودم که صدای مناجات و ناله‌ای به گوش من رسید، و غیر از من هم در این مسجد تاریک، احدی نبود.

این صدا از ضلع شمالی، وسط دیوار مسجد، درست در مقابل و روبروی مقام مُطَهَّر حضرت امام زمان عَجَل الله تعالی فرجه شروع شد؛ و به طوری جذّاب، و گیرا، توأم با سوز و گداز و ناله، و اشعار عربی، و فارسی و مناجات‌ها، و دعا‌های عالیة المضامین بود که بکلی حال ما را و ذهن ما را متوجه خود نمود. من نتوانستم یک لقمه از نان بخورم؛ و دستمال همینطور باز مانده بود، و نتوانستم بخوابم و

استراحت کنم؛ و نتوانستم به نماز شب و دعا و ذکر  
و فکر خود پردازم. و همینطور متوجه و منصرف به  
سوی او بودم.

صاحب صدا ساعتی گریه و مناجات داشت؛  
و سپس ساکت می شد. قدری می گذشت، دوباره  
مشغول خواندن و درد دل کردن می شد؛ باز آرام  
می گرفت. و سپس ساعتی مشغول می شد؛ و آرام  
می گرفت. و هر بار که شروع می کرد به خواندن؛  
چند قدمی جلوتر می آمد؛ بطوری که قریب به اذان  
صبح که رسید؛ در مقابل مقام مطهر امام زمان ارواحنا  
فداه رسیده بود. در این حال خطاب به حضرت  
نموده؛ و پس از گریه طولانی، و سوز و ناله شدید و  
دلخراشی، این اشعار را با تخاطب و گفتگوی با آن  
حضرت خواند:

و دیگر ساکت شد؛ و هیچ نگفت؛ و در تاریکی چندین رکعت نماز گزارد تا سپیده صبح دمید. آنگاه نماز را به جای آورده، و مشغول به خود در تعقیبات، و ذکر و فکر بود تا آفتاب دمید. آن وقت برخاست و از مسجد خارج شد. و من تمام آن شب را بیدار بودم؛ و از همه کار و بار خود واماندم؛ و مات و مبهوت وی بودم.

چون خواستم از مسجد بیرون شوم؛ از سر خدمه آنجا که اطاقش خارج از مسجد، و در ضلع شرقی بود پرسیدم: این شخص که بود؟ آیا شما او را می‌شناسید؟

گفتند: آری! این مردی است به نام سید احمد کربلائی. بعضی از شبهای خلوت که در مسجد کسی نیست می‌آید؛ و حال و وضعش هم همینطور است که دیدید.

**انتقال شاگردی سید جمال الدین در علم عرفان**

**از شیخ علی محمد، به حاج سید احمد**

من که به نجف آمدم و خدمت استاد آقا شیخ



علی محمد رسیدم؛ مطالب را مو به مو برایشان بیان کردم؛ ایشان برخاست و گفت: با من بیا! من در خدمت استاد رفتم. استاد در منزل آقا سید احمد وارد شد؛ و دست مرا در دست او گذارد و گفت: از این به بعد، مربی اخلاقی و استاد عرفانی تو ایشانت؛ باید از او دستور بگیری و از او متابعت بنمائی!

باری این رویه و روش سید احمد بود در سلوک راه خدا، و تربیت و ارشاد طالبان حقیقت و پویندگان سبیل معرفت.

### **عدم قبول سید احمد، مقام مرجعیت شیعیان را**

و اما راجع به علم و فقاہت، و تضرع در علوم رسمی همین بس که: در سنّ حدود چهل سالگی او را نامزد برای مرجعیت شیعیان نمودند؛ و همه متفقاً او را به نبوغ علمی و تقوای روحی قبول داشتند؛ ولی مع ذلک خود او حاضر نشد؛ نه فتوی دهد و نه رساله بنویسد و حتی از نماز جماعت هم در ملا عام، همچون استاد قاضی و استاد علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین خودداری کرد.

**ترجمه احوال آیه الله: آقا میرزا محمد تقی**

در اینجا داستان غریب و عجیبی از ایشان ذکر  
می‌کنیم، که حقاً باید موجب عبرت و بیدارباش و  
تعهد و صعوبت امر ریاست و مرجعیت، برای

سلسله جلیله طلب علم دینیه قرار گیرد.

در روز جمعه بیست و یکم شهر جمادی

الاولی، یکهزار و چهارصد و یک هجریه قمریه در

شهر مقدّس مشهد، به بازدید جناب مستطاب

حضرت صدیق ارجمند، و سرور گرامی: آیه الله

حاج سید علی لواسانی دامت برکاته، فرزند برومند

آیه الله آقای حاج میرزا أبو القاسم لواسانی، فرزند

مرحوم آیه الله آقای حاج سید محمّد لواسانی، فرزند

مرحوم آیه الله آقای سید ابراهیم لواسانی رحمة الله

علیهم أجمعین<sup>۱</sup> به منزلشان شرفیاب شدم. در ضمن

مذاکرات، شرحی راجع به حالات مرحوم آیه الله

عارف عابد، و فقیه نبیه: آقای حاج سید أحمد

طهرانی کربلائی بیان داشتند؛ از جمله آنکه فرمودند:

«پدر من: مرحوم آقای حاج سید ابو القاسم از

شاگردان مرحوم آیه الحقّ عارف بی بدیل آخوند

---

<sup>۱</sup> مرحوم آیه الله آقا سیّد ابراهیم لواسانی از اعظم علمای طهران در زمان فتحعلی شاه بودند. و همان مردی است که قبر مرحوم صدوق با شناسائی ایشان صورت گرفت. او معاصر با آقا سیّد میرزا مهدی خراسانی است؛ که از مهّادی خمسه است؛ و دختر او را به نکاح خویش آورد. بنابراین سادات لواسانی از ذریّه ایشان، از ناحیه مادر منتهی می شوند به آیه الله خراسانی رضوان الله علیهما.

مولی حسین قلی همدانی رضوان الله علیه؛ و پس از ایشان شاگرد مرحوم مبرور آیه الله آقای حاج سید أحمد طهرانی بوده‌اند؛ و نیز وصیّ مرحوم آقای حاج سید أحمد بوده است؛ و مرحوم آقای حاج سید أحمد در حالی که سرش در دامان ایشان بوده است؛ رحلت نموده‌اند.

پدر من: مرحوم حاج سید أبو القاسم می‌گفتند: روزی از روزها که درس تمام شد و شاگردان شروع به رفتن کردند، من هم برخاستم که بروم. مرحوم استاد حاج سید أحمد فرمودند: آقای سید أبو القاسم اگر کاری نداری قدری بنشین.

من دانستم که: ایشان کار خصوصی دارند. عرض کردم: نه. کاری ندارم و نشستم. و پس از آنکه همه رفتند فرمودند: برای آقا میرزا محمد تقی بنویس! و سپس حالشان منقلب شد و گفتند: آه آه، خودش گفته است، خودش گفته است. مسلم است مسلم است. و چنان انقلاب حال پیدا کردند که بی حال شدند

ما پنداشتیم که: شاید آقای میرزا محمد تقی درباره ایشان جمله‌ای زننده گفته و یا نسبتی داده است که به ایشان رسیده که بالنتیجه ایشان را تا این سرحد ملول و ناراحت نموده است.

از طرفی دیگر می‌دانستیم که: آقای میرزای محمد تقی شیرازی، شخص عادل و با ورع و متقی است، و هیچگاه کلمه‌ای که در آن غیبت و خلاف واقع باشد نمی‌زند؛ و نیز می‌دانستیم که: ایشان هم کسی نیستند که از نسبت‌های ناروا که به او داده شود، ملول و خسته شوند. و لذا همینطور متحیر شدیم؛ و به حال سکوت و بهت درآمدیم.

در این حال من برای ایشان سبیلی چاق کردم (چون مرحوم حاج سید احمد استعمال دخانیات می‌نمودند) و به ایشان دادم و عرض کردم: حالا این شَطَبْ را بکشید! و این قدر ناراحت نباشید!

مرحوم استاد شَطَبْ را کشیدند؛ و قدری که سر حال آمدند؛ فرمودند: این مرد (یعنی آقای آقا میرزا محمد تقی شیرازی) احتیاطات خود را به من ارجاع داده است، و افرادی به او مراجعه کرده‌اند؛ و

از او پرسیده‌اند که: اگر خدای ناکرده برای شما  
واقعه‌ای اتفاق بیفتد، ما بعد از شما از چه کسی تقلید  
کنیم؟ و اینک در احتیاطات شما به که مراجعه  
نمائیم.

آقای میرزا محمد تقی در جواب گفته است:  
به سید أحمد. من غیر از او کسی را سراغ ندارم.  
آقا سید أبو القاسم! برای او بنویس که: آقا  
میرزا محمد تقی! شما در امور دنیا حکومت دارید!  
اگر دیگر از این کارها بکنید، و کسی را ارجاع دهید؛  
فردای قیامت در محضر جدّم رسول خدا، که  
حکومت در دست ماست؛ از شما شکایت خواهم  
کرد؛ و از شما راضی نخواهم شد».

و نیز داستان دیگری از ایشان نقل شده است  
که: در موقع رحلت مرجعی از مراجع تقلید، اگر  
طهرانی‌ها، یعنی علماء طهران، و تجّار و کسبه  
طهران، به کسی رجوع می‌نمودند؛ و از او تقلید  
می‌کردند؛ او مرجع تقلید تمام شیعیان می‌شد و همه  
بلاد و شهرها به تبع طهرانی‌ها از او تقلید می‌کردند.

و چون طهرانی‌ها به حاج سید أحمد رجوع کردند؛ تا از او تقلید کنند؛ نپذیرفت و در جواب گفت: اگر جهنم رفتن واجب کفائی باشد، مَنْ بِهِ الْكِفَايَةُ موجود است.

باری اتفاقاً وفات مرحوم آیه الله آقا میرزا محمد تقی شیرازی در شب سیزدهم ذوالحجّة الحرام (۱۳۳۸) در کربلای معلّی واقع شد<sup>۱</sup> که شش سال بعد از وفات آقا حاج سید أحمد در نجف اشرف بوده است.

این بود مختصری از شرح حال و ترجمه عالم

---

<sup>۱</sup> مرحوم آیه الله آقا میرزا محمد تقی شیرازی از علماء فرید و اتقیاء وحید در طائفه شیعه امامیه بوده‌اند، که علماً و عملاً از نمونه‌های بارز سلف صالح و أصحاب و خواصّ ائمّه معصومین صلوات الله علیهم أجمعین بوده‌اند، و بعد از مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسن شیرازی مرجعیّت شیعه برایشان قرار گرفت. محلّ اقامت ایشان در کربلای معلّی بود؛ و محلّ اقامت مرحوم آیه الله حاج سیّد احمد در نجف اشرف بوده است. مرحوم والد حقیر: آیه الله حاج سیّد محمد صادق طهرانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمد تقی بوده است و از دقت نظر در مطالب علمیّه و دقت نظر در امور عملیّه و اجتناب از هوی و هوس و تحرّز شدید از حبّ ریاست و احتیاط کامل و توسّل عجیب ایشان به حضرات ائمّه معصومین و شب‌زنده‌داری‌ها و عبادات و زیارات ایشان مطالبی بس نفیس برای ما بیان می‌کرد؛ و ایشان را بالاتر از عدالت، بلکه مصداق حقیقی صائناً لنفسه تارکاً لهواه مطیعاً لامر مولاه می‌دانست. شرح احوال وی را مرحوم آیه الله علامه، حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی در «نقباء البشر» ج ۱، ص ۲۶۱ تا ص ۲۶۴ ذکر نموده است. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

الهی و عارف صمدانی: آیه الله حاج سید أحمد  
طهرانی، یکی از دو صاحب شخصیت و عظمتی که  
این مکاتیب حکمی و عرفانی بر محور آراء و افکار  
آنان دور می‌زند.

## ترجمه احوال شیخ محمد حسین اصفهانی

قدس الله سرّه

و أمّا صاحب شخصیت و عظمت دیگر:  
مرحوم آیه الله فقیه و اصولی و فیلسوف و حکیمی  
است که در قرون اخیر به جامعیت او از جهت اتقان  
علم، و دقت نظر، و سعه اندیشه، و جامعیت بین علم  
و عمل، و إعراض از دنیا، و زهد و پاکی کمتر دیده  
شده است.

او مرحوم آیه الله: حاج شیخ محمد حسین  
اصفهانی معروف به کمپانی است که در دوّم محرم  
الحرام سنه ۱۲۹۶ هجری قمری متولّد؛ و در شب  
یکشنبه پنجم ذوالحجّة الحرام ۱۳۶۱، در حال خواب  
از دنیا رحلت نمود. قدس الله تربته.



او یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد  
بزرگوارمان: حضرت آیه الله علامه حاج سید محمد  
حسین طباطبائی تبریزی قدس الله تربته است؛ و  
یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد بزرگوار  
دیگرمات: حضرت آیه الله حاج سید أبو القاسم خوئی  
آمد الله فی عمره الشریف است، که سالیان دراز در  
نجف اشرف هر دوی آنها، به نزد آن عالم عالیقدر  
تلمذ کرده‌اند.

مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدس  
سرّه، در شرح حال وی نوشته‌اند که: بعد از مقدمات،  
نزد آیات عظام: سید محمد فشارکی اصفهانی، و  
شیخ آغا رضا همدانی، و شیخ محمد کاظم خراسانی،  
و غیرهم، درس فقه و اصول را فرا گرفته است، و  
أخيراً فقط به درس آخوند مولی محمد کاظم می‌رفته  
و سیزده سال از وی بهره ور گردیده است؛ تا آنکه به  
سهمیه عظیمی از علم فقه، و به مجموعه کمالاتی  
نائل آمده است.

و در فنّ حکمت و فلسفه نزد حکیم معروف  
نجف: آیه الله آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی، درس

خوانده است؛ و بالاخص در فنّ فلسفه مشارّ الیه  
بالبنان شده؛ و به ایتقان و احکام این علم، و حید عصر  
خویش بوده است.

و علاوه بر اینها، در علم کلام، و تفسیر، و  
تاریخ، و عرفان، و ادب متضلع بوده؛ و در نظم و نثر  
فارسی و عربی گامهای طولانی برداشته است. و  
بالجمله او از نوابغ دهر و فرائد روزگار بوده است،  
که به عبقریت، و به ملکات حمیده مشحون، و غرق  
در مواهب الهیه بوده است.

بعد از رحلت استادش: آخوند، در نجف  
اشرف به شکل بارزی طلوع کرد؛ و بسیاری از طلباب  
در اطرافش گرد آمدند؛ و در فقه و اصول مستقلّ در  
تدریس شد. و نزد علمای نجف معزز و محترم، و به  
جامعیت منظور بود. مدرس او محلّ اجتماع فضلاء  
و اهل کمال بود، زیرا او قدم راسخی در فقه و اصول  
و بیشتر از آنها در فلسفه داشت. و غالباً تدریس او  
حکمت بود؛ زیرا در این فنّ متقن بود؛ بلکه از  
معاصرین خود برتری و تفوّق داشت.

او همینطور بر نشر علم ادامه می داد؛ و طلباب  
چون پروانه به سوی او تهافت داشتند؛ و کتبی بسیار

دقیق و ارزنده در اصول فقه، و فقه، و حکمت، و

منظومه‌ای

در فلسفه عالیّه نوشت؛ تا به کسالت سکتّه ناقصه دچار شد؛ و به اقسام معالجات معالجه کردند؛ تا تقریباً در آستانه بهبودی بود؛ که ناگهان با سکتّه در خواب رحلت نمود.<sup>۱</sup>

باری قضاء الهی چنان شد که: این مرد بزرگ درست در اوان وقتی که بنا بود طلب از او استفاده نمایند؛ و از معین علمش توشه‌ای بردارند؛ از دنیا رحلت کرد. فوت او غیر مترقّب بود؛ و با فوت او شکست فاحشی در حوزه علمیه نجف پیدا شد. زیرا در حال ارتحالش بیش از شصت و پنج سال نداشت؛ و رحلت او فقط با فاصله یک هفته از رحلت استاد بزرگ، و اصولی دقیق النظر، و فقیه نامی: مرحوم آیه الله آقای شیخ ضیاء الدین عراقی قدس الله نفسه واقع شد. چون رحلت آیه الله عراقی در شب دوشنبه ۲۸ ذوالقعدة الحرام سنه ۱۳۶۱ به وقوع پیوست؛ و این درست یک هفته قبل از رحلت آیه الله اصفهانی بود.<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> تلخیصی از «نقباء البشر» ج ۲، ص ۵۶۰ تا ص ۵۶۲، تحت شماره ۹۸۲.

<sup>۲</sup> آقا ضیاء الدین عراقی (اراکی) نجفی المسکن از اکابر و فحول علمای دینیّه عصر حاضر که فقیه و اصولی و محدث و رجالی و معقولی و منقولی، و از طراز اوّل مراجع علمیه اسلامیّه و مرجع تقلید گروه انبوهی از فرقه محقّه، و از تلامذه آخوند مولى محمد کاظم خراسانی و بعضی دیگر از أجله بوده

و پس از ارتحال مرحوم عراقی که حوزه نجف آن  
استوانه علم را از دست داد؛ و همگی چشم امید به  
استفاده از منابع علمی مرحوم اصفهانی کمپانی  
داشتند؛ صبح در اوّل طلوع آفتاب بر فراز گلدسته و  
مناره صحن مطهر مرتضوی، صدای بانگ ارتحال  
مرحوم اصفهانی و اعلام مردم و اعلان برای تشییع  
جنازه او بر بسیط زمین نجف، طنین انداخت. و این  
حادثه بسیار مولم و غیر منتظر بود که فجأة به وقوع  
پیوست.

## مکاشفه سید جمال الدین بر رحلت شیخ محمد

### حسین اصفهانی

حضرت سند السّالکین، و جمال العارفین، آیه  
الله العظمی آقای سید جمال الدین گلپایگانی، أفاض  
الله علینا من قدسیاتِ نفسه المنیفة، برای حقیر نقل

---

است. حوزه درس فقه و اصول او، محلّ استفاده فحول عرب و عجم، در  
لطافت بیان و طلاقت لسان، و جودت تقریر و حسن تحریر، گوی سبقت را  
از دیگران ربوده؛ و مقامات عالیّه علمیّه اش مسلّم یگانه و بیگانه بوده است.  
از کتابهای او: «مقالات الاصول» و «شرح تبصره علامه» است. (منتخبی از  
«ریحانة الادب» ج ۲، ص ۵۵ و ص ۵۶، با عنوان آقا ضیاء).

کردند که: بعد از فوت مرحوم آیه الله آقا ضیاء الدین عراقی که ریاست و تدریس نجف منحصرأً با آیه الله حاج شیخ محمد حسین اصفهانی رحمة الله علیهما شد؛ و هیچکس احتمال فوت آن مرحوم را نمی داد؛ پس از یک هفته از رحلت مرحوم عراقی، در وقتی که من مشغول قرائت نماز شب بودم؛ در قنوت نماز وُتِر، در حال بیداری به تمام معنی الکلمه، مشاهده نمودم که: مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی سوار بر استری است؛ و همینطور آمد و آمد، تا در خانه حاج شیخ محمد حسین داخل شد.

مرحوم گلپایگانی تغمّده الله برحمته فرمودند: من یقین کردم که آقا حاج شیخ محمد حسین فوت کرده است.

همین که در بدو طلوع آفتاب خواستند بر فراز مناره امیر المؤمنین علیه السّلام ندا کنند؛ و صلوة بکشند؛ من به اهل منزل گفتم: گوش کنید که: اینک خبر رحلت حاج شیخ محمد حسین را می دهد.

چون گوش فرا داشتند؛ شنیدند که: ارتحال حضرت ایشان را اعلام، و مردم را برای تشییع جنازه، و نماز بر آن مرد دعوت می کند.

باری مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین،  
اهل مراقبه، و سکوت، و محاسبه بود. پیوسته در فکر  
بود؛ سخن به ندرت می گفت. در مجالس و محافل  
که بین علماء بحثی در می گرفت، سکوت می کرد.  
در هر جای مجلس که جا خالی بود، می نشست، و  
بسیار متواضع و خلیق و آرام بود. و با آنکه ثروت  
معتابهی که از پدرش که از تجار معروف، و سرمایه  
دار کاظمین بود، به او رسید، همه را به فقرا و طلاب  
داد. و خود چیزی نداشت. و گویند در اواخر عمر،  
با فقر دست به گریبان بود؛ ولی دلی شاد، و سیمائی  
متبسّم، و قلبی استوار داشت؛ که دلالت از روحيات  
عظیم، و مواهب معنوی او می نمود.

**زهد و بی اعتنائی شیخ، نسبت به زخارف**

**دنیویه**

یکی از سروران و دوستان حقیر که فعلاً از  
علمای نجف اشرف هستند: جناب الآیه الحجّة آقای  
حاج سید محمد رضای خلخالی ادام الله برکاته برای  
حقیر نقل کردند که: من روزی در بازار حویش  
می رفتم؛ و دیدم آقای حاج شیخ محمد حسین در

وسط کوچه، خم شده است؛ و پیازها را جمع

می‌کند؛ و



پیوسته با خود می خندد.

من جلو رفتم، و سلام کردم، و با ایشان کمک کردم تا پیازها را جمع نمودیم. آنگاه آنها را در گوشه قبایش گرفت؛ و به منزل روانه شد. من عرض کردم: حضرت آیه الله معلوم بود که پیازها از گوشه قبای شما ریخته است؛ ولی برای من خنده شما نامفهوم ماند!

آن مرحوم فرمود: من وقتی وارد نجف شدم، در سنّ جوانی برای تحصیل؛ آن قدر مترّفه بودم؛ و لباس عالی داشتم، و انگشتری و تسبیح قیمتی داشتم؛ که روزی در مقابل ضریح مطهر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که مؤدّب ایستاده بودم؛ و مشغول زیارت بودم؛ بند تسبیح من پاره شد؛ و دانه‌های آن به روی زمین حرم ریخت.

این تسبیح قیمتی بود، بطوری که هر دانه از دانه‌های آن یک دینار ارزش داشت؛ و عزّت نفس، و یا خودخواهی به من اجازه نداد، تا خم شوم، و دانه‌ها را جمع کنم. و این معنی برای من غیر قابل تحمّل بود؛ فلذا از تسبیح صرف نظر نمودم.

امروز به دگان بقالی رفتم؛ و قدری پیاز خریدم؛ و در گوشه قبای خود ریختم؛ و اطراف آن را با دست گرفتم، تا به منزل برم. در همین جا که سر چهارراه بود؛ و در میان جمعیت مردم، قبا از دست من یله شد؛ و پیازها به روی زمین ریخت. من خم شدم؛ و پیازها را جمع کردم و ابدأً برای من این مسئله مشکل نبود، بلکه بسیار آسان و قابل تحمل بود. و علت خنده من آن بود که: در همان وقت من به یاد دوران جوانی و پاره شدن تسبیح قیمتی که ارزش هر دانه اش یک دینار بود افتادم؛ که آن روز از آن تسبیح که یکصد دینار قیمت داشت گذشتم؛ و برای من جمع آوری آن مشکل بود.

و لله الحمد و له الشکر که امروز جمع آوری پیازهای ریخته از گوشه قبا بر روی زمین، برای من سنگین نیست؛ و بسیار آسان و قابل تحمل است. فلهدا شاد و مسرور شدم؛ و خنده من برای مسرت نفس من، با تداعی آن عمل گذشته بود.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین اهل مکاشفه بودند. روزی در حرم مطهر

حضرت أمير المؤمنين عليه السلام مشغول سجده طولانی بودند که در آن حال حضرت سید الشهداء علیه السلام را می‌بینند که: به ایشان می‌گویند: اینجا در حضور جمعیت برای عمل سجده طولانی خوب نیست. این گونه اعمال را در جای خلوت انجام دهید!

**تقاضای شیخ از مرحوم آیه الله حاج میرزا**

**جواد آقا، دستور سلوک عرفانی را**

مرحوم حاج شیخ محمد حسین بعد از مرحوم آیه الله حاج سید احمد طهرانی کربلائی، بیست و نه سال عمر کرد. و چنانچه از نامه‌ای که به مرحوم سند العارفین و شیخ الفقهاء آیه الله آقای حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی که در بلده طیبه قم اقامت گزیده بودند؛ و در سنه یکهزار و سیصد و چهل و سه هجریه قمریه (۱۳۴۳) رحلت کرده‌اند، نوشته‌اند؛ و از ایشان دستور العمل برای طی راه معرفت، و سیر و سلوک خواسته‌اند؛ معلوم می‌شود که: بر ایشان نیز به ثبوت پیوسته است که: تنها علم حکمت نظری و فلسفه، راه گشای ابواب معرفت

نبوده؛ بلکه لازم و واجب بوده است قدم در راه عبودیت نهاده؛ و عملاً در تحت تعلیم و تربیت، و در زیر نظر استاد کامل عارف خداوندی قرار گیرند. و با توجه به تبعیت و پیروی از این راد مرد وارسته و پیراسته، طیّ طریق نمایند.

## نامه آیه الله حاج میرزا جواد آقای ملکی

تبریزی، به شیخ، متضمّن دستور سلوک در راه

خدا

ما در اینجا قطعه‌ای از نامه‌ای را که آیه الحقّ

عارف کامل: آیه الله آقای حاج میرزا جواد آقا قدّس

الله سرّه الشریف<sup>۱</sup>، به مرحوم آیه الله حاج شیخ محمّد

---

<sup>۱</sup> در «نقباء البشر» ج ۱، ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ تحت شماره ۶۷۳ آورده است که: آقا شیخ میرزا جواد آغا ملکی تبریزی فرزند شفیع ملکی بوده است. او عالمی است فقیه، و اخلاقی فاضل و با ورع و موثق. او در نجف اشرف حضور بزرگان از اساتید درس خوانده است، و مراتب سلوک را از اخلاقی شهیر مولی حسین قلی همدانی فرا گرفته است و نفس خود را نزد وی تکمیل نموده، و در فقه و اصول نزد علامه آقا شیخ آغا رضا همدانی و غیره از علماء تتلمذ نموده است در سنه ۱۳۲۰ به ایران مراجعت کرد، و در دار الایمان قم توطن نمود، و به وظائف شرع و ترویج دین و تربیت مؤمنین همّت گماشت تا در روز عید قربان سنه ۱۳۴۳ رحلت کرد. کتابهایی از خود باقی گذارده از جمله «أسرار الصلاة» و از جمله «سیر و سلوک» است. انتهی ملخصاً.

أقول: رساله «سیر و سلوک» ایشان به نام «رساله لقاء الله» به طبع رسیده است. و همچنین کتاب نفیس دیگری دارد به نام: «المراقبات» یا «أعمال السنة» که گرچه کتاب مختصری است ولی بر سبک «اقبال» سیّد ابن طاووس می باشد. مرحوم ملکی زبانی آتشین و قلمی شیوا و در حرکت دادن به سوی

إصفهانی در جواب نامه‌ای که نوشته‌اند، و تقاضای مقدمه موصله نموده بودند؛ نوشته‌اند، می‌آوریم؛ تا حقیقت امر و شدت اهتمام شیخ، به سیر و سلوک و طیّ راه معرفت، در لقای حضرت احدیت عملاً روشن شود.

این قطعه از نسخه، از نسخه استنساخی بعضی از دوستان در نجف اشرف استنساخ شده است:

«بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم؛ فدایت شوم ... در باب إعراض از جدّ و جهد رسمیات، و عدم وصول به واقعیات که مرقوم شده؛ و از این مفلس استعلام مقدمه موصله فرموده اید!

بی رسمیت، بنده حقیقت آنچه را که برای سیر این عوالم یاد گرفته؛ و بعضی نتایجش را مفصلاً خدمت شریف در ابتداء خود صحبت کرده‌ام؛ و از

---

خدا بسیار مجدّد و کوشا بوده است. جمعی از اساتید ما در حوزه مقدسه علمیه قم از جمله مرحوم آیه الله حاج شیخ عباس طهرانی (ره) محضرش را ادراک نموده‌اند، و از طهارت روح و تقوای باطن و ارشاد سالکین راه خدا و درس‌های عمیق اخلاقی که در حوزه می‌داده است؛ حکایاتی دارند.

کثرت شوق اینکه با رفقاء در همه عوالم هم‌رنگ  
بشوم؛ اسّ و مُخّ آنچه از لوازم این سیر می‌دانستم،  
بی مضایقه عرضه داشته‌ام.

حالا هم اجمال آن را به طریقه‌ای که یاد  
گرفته‌ام، مجدّداً اظهار می‌دارم:

طریق مطلوب را برای این راه، معرفت نفس  
گفتند. چون نفس انسانی تا از عالم مثال خود  
نگذشته، به عالم عقلی نخواهد رسید. و تا به عالم  
عقلی نرسیده، حقیقت معرفت حاصل نبوده؛ و به  
مطلوب نخواهد رسید.

**برای سلوک، تضعیف قوای حیوانیت لازم  
است**

لذا به جهت اتمام این مقصود، مرحوم مغفور<sup>۱</sup>  
جزاه الله تعالی عنّا خیر جزاءِ المعلّمین می‌فرمودند  
که: باید انسان یک مقدار زیاده بر معمول، تقلیل غذا  
و استراحت بکند؛ تا جنبه حیوانیت کمتر، و  
روحانیت قوّت بگیرد.

---

<sup>۱</sup> مراد، استاد وحیدشان در معارف الهیّه، مرحوم آخوند مولى حسین‌قلی  
همدانی رضوان الله علیه است.

و میزان آن را هم چنین می فرمودند که: انسان

أولاً روز و شب زیاده از دو مرتبه غذا نخورد، حتی

تنقل ما بین الغدائین نکند. ثانياً هر وقت غذا

می خورد، باید

مثلاً یک ساعت بعد از گرسنگی بخورد؛ و آن قدر بخورد که تمام سیر نشود. این در کمّ غذا. و امّا کیفیتش: باید غیر از آداب معروفه، گوشت زیاد نخورد. به این معنی که: شب و روز هر دو نخورد. و در هر هفته دو سه دفعه، هر دو را یعنی هم روز و هم شب را ترک کند. و یکی هم اگر بتواند للتّکيف نخورد؛ و لا محالة آجیل خور نباشد. اگر أحياناً وقتی نفسش زیاد مطالبه آجیل کرد، استخاره کند. و اگر بتواند روزه‌های سه روز هر ماه را ترک نکند.

و أمّا تقليل خواب، می فرمودند: شبانه روز شش ساعت بخوابد. و البتّه در حفظ لسان، و مجانبت اهل غفلت، اهتمام زیاد نماید. اینها در تقليل حیوانیت، کفایت می کند.

**برای سلوک، تقویت قوای روحانیت لازم است**

و أمّا تقویت روحانیت، اولّاً دائماً باید همّ و حُزن قلبی، به جهت عدم وصول به مطلوب داشته باشد. ثانیاً تا می تواند ذکر و فکر را ترک نکند، که این دو جناح سیر آسمان معرفت است.

در ذکر، عمده سفارش، اذکار صبح و شام،



أهمّ آنهاست که در اخبار وارد شده؛ و أهمّ آنها تعقیبات صلوات؛ و عمده‌تر، ذکر وقت خواب که در اخبار ماثور است. لا سیما متطهراً در حال ذکر خواب برود.

و شب‌خیزی، می‌فرمودند: زمستان‌ها سه ساعت، و تابستان‌ها یک ساعت و نیم. و می‌فرمودند که: من در ذکر یونسیه، یعنی در مداومت آن که شبانه روزی ترک نشود، هر چه زیادت‌تر توانست کردن، اثرش زیادت‌تر، أقلّ أقلّ آن چهارصد مرتبه است، خیلی اثرها دیده‌ام. بنده خودم هم تجربه کرده‌ام. چند نفر هم مدّعی تجربه‌اند.

یکی هم قرآن که خوانده می‌شود، به قصد هدیه حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه و آله خوانده شود.

و أمّا فکر، برای مبتدی می‌فرمودند: در مرگ فکر بکن. تا آن وقتی که از حالش می‌فهمیدند که: از مداومت این مراتب گیج شده؛ فی الجمله استعدادی پیدا کرده؛ آن وقت به عالم خیالش ملتفت می‌گردند؛ یا آنکه خود ملتفت می‌شد. چند روزی همه روز و

شب فکر در این می‌کند که بفهمد هر چه خیال

می‌کند و

می بیند خودش است؛ و از خودش خارج نیست.  
اگر این را ملکه می کرد، خودش را در عالم مثال  
می دید. یعنی حقیقت عالم مثالش را می فهمید. و این  
معنی را ملکه می کرد. آن وقت می فرمودند: باید فکر  
را تغییر داد؛ و همه صورت‌ها و موهومات را محو  
کرد؛ و فکر در عدم کرد. و اگر انسان این را ملکه  
نماید، لا بد تجلی سلطان معرفت خواهد شد. یعنی  
تجلی حقیقت خود را به نورانیت، و بی صورت و  
حدّ، و کمال بهاء فائز آید. و اگر در حال جذبه ببیند  
بهتر است.

بعد از آنکه راه ترقیات عوالم عالیه را پیدا  
کرده؛ هر قدر که سیر بکند، اثرش را حاضر خواهد  
یافت.

و به جهت ترتیب این عوالم که باید انسان از  
این عوالم طبیعت اوّل ترقی به عالم مثال نماید؛ بعد  
به عالم ارواح و انوار حقیقیه؛ البتّه براهین علمیه را  
خودتان احضر هستید.

عجب است که: تصریحی به این مراتب در  
سجده دعای شب نیمه شعبان، که اوان وصول

مراسله است؛ شده است؛ که می فرماید: سَجَدَ لَكَ  
سَوَادِي وَ خَيَالِي وَ بِيَاضِي.

اصل معرفت آن وقت است که هر سه فانی بشود

که: حقیقت سجده عبارت از فناء است که: عند الفناء  
عن النَّفْسِ بِمَرَاتِبِهَا، يَحْصِلُ الْبَقَاءُ بِاللَّهِ.

رَزَقْنَا اللَّهَ تَعَالَى وَ جَمِيعَ إِخْوَانِنَا بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ

الطَّاهِرِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

باری، بنده فی الجمله از عوالم دعاگوئی

إِخْوَانِ الْحَمْدِ لِلَّهِ بِي بَهْرِهِ نِيسْتَم، وَ دَعَايِ وَجُودِ  
شَرِيفِ وَ جَمْعِي از اخوان را برای خود ورد شبانه  
قرار داده ام.

حدّ تکمیل فکر عالم مثال که بعد از آن وقت

محو صورت است؛ آن است که یا باید خود به خود  
ملتفت شده، عیاناً حقیقت مطلب را ببیند؛ یا آن قدر  
فکر کند که از علمیت گذشته، عیان بشود. آن وقت  
محو موهومات کرده در عدم فکر بکند تا آنکه از  
طرف حقیقت خودش تجلّی بکند» انتهى.

باری، اینها همه دلالت بر روشن فکری، و

جهاد عظیم علمی و عملی، و تقوای نفسی مرحوم

کمپانی دارد، و همه دلالت دارد بر حسّ کنجکاوی  
و حقیقت‌جوئی او، و مراقبه، و محاسبه و سکوت و  
اعراض از زخارف دنیوی که

حقاً باید برنامه عمل پویندگان راه خدا قرار گیرد.  
ولی مع ذلک آیا به درجه لقای حضرت احدیت  
رسیده است؟ و فتح باب معرفت برای او در حیات  
شده است؟ و یا خداوند رحمن به عوالم بعد از موت  
مُحوَّل فرموده؛ و تکمیل را بدان مراحل و منازل  
منوط ساخته است؟! خدا عالم است.

و ما اینک برای این راد مرد علم و عمل، از  
خدا می خواهیم که: از فضل و رحمت خود آن قدر  
بر او بریزد؛ و از باران انوار و عظمت و جلال خود،  
آن قدر بر او ببارد، که اگر هم أحياناً به بعضی از  
مراحل عرفان نرسیده است؛ در آنجا برسد. و او را  
به مقام و منزله‌ای برساند که فوق آن منزله برای  
أحدی جز حضرات معصومین صلوات الله و سلامه  
عليهم أجمعین متصور نباشد. آمین ربّ العالمین.

این هم شمّه‌ای از ترجمه و حال یکی دیگر  
از صاحبان مکاتیب حکمی و عرفانی، که عن قریب  
به کلمات و مکاتیبشان انشاء الله الرَّحمن خواهیم  
رسید.

**ترجمه احوال علامه آیه الله حاج سید محمد**

**حسین طباطبائی قدس الله سرّه**

أوصاف و علوم علامه در دو جهت علمی و

عینی، فوق گفتار است

و أمّا شرح حال و ترجمه صاحب تزییلات و

محاكمات استادنا الاكرم، و مولانا الاعظم: حضرت

آية الله العظمى حاج سيد محمد حسين طباطبائي

تبریزی - أفاض الله علينا من بركات نفسه - به شرح

قلم نیاید، و خامه را توان آن نیست، و فکر و اندیشه

راسعه و گسترش آن نه، که اطراف و جوانب مقامات

علمی و فقهی و حکمی و عرفانی، و روح بلند، و

خلق عظیم او را بررسی کند؛ و کمر بند منطق و گفتار

هیچگاه نمی تواند آن نفس قدسیه، و انسان ملکوتی،

و روح مجرد وی را در خود حصر کند.

چون حضرت استاد، از این عالم به عالم خلود  
رحلت فرمود، و این حقیر با عنوان «مهر تابان»  
یادنامه‌ای برایشان نوشتم؛ با خود گمان می‌کردم تا  
اندازه‌ای توانسته‌ام، ایشان را معرفی کرده باشم، و به  
عاشقان کوی حبیب و مشتاقان لقای جمال حضرت  
سرمدی، ارائه طریقی نموده باشم. اینک که گهگاهی  
همان نوشته خود را نگاهی می‌کنم؛ می‌گویم؛ هیهات،  
هیهات أَنْ أَظُنَّ أَنْ أَصِلَ إِلَى فِهْمٍ مَغْزَى مَعْنَوِيَّتِكَ. أَوْ  
أَقْدِرَ عَلَى أَنْ أَتَفَوَّهَ بِكَمَالِ رُوحَانِيَّتِكَ؛ فَيَرْجِعَ فَهْمِي



کلیلاً، و عینی خائباً و حسیراً، و لسانی خارساً و ثقیلاً.

## ترجمه احوال شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

و أمّا شیخ عطار که تمام بحث‌ها، و مکاتبات طرفین، روی شعر او دور می‌زند، فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری است که بنا به گفتار صاحب «أعیان الشیعة» در اواخر عصر سلجوقیان در نیشابور متولد شد؛ و طفولیت خود را در مشهد مقدّس گذرانید. و سپس به ماوراء النهر، و هند، و عراق، و شام، و مصر، مسافرت کرد، و حجّ بیت الله الحرام

بجای آورد؛ و سپس به شهر خود: نیشابور بازگشت  
و در آنجا اقامت گزید تا فوت کرد و بعضی گویند:  
در حمله مغول کشته شد.

در نیشابور دارو فروشی داشت؛ و به طبّ  
اشتغال داشت و بیمارستانی برای معالجه مریضان  
ترتیب داده بود. و به همین جهت او را عطار گویند.  
علاوه بر طبّ، پیوسته به خواندن و تألیف، با کمال  
جدیت مشغول بود. و احوال بزرگان عرفان، و روش  
آنها را و اخبار و اقوالشان را در کتب خود می آورد؛  
و بسیار به آنها و عقائدشان راسخ الاعتقاد بود.

و در شعر استاد بود، و نشاط غریبی داشت.  
گویند عدد مؤلفات او، به تعداد سوره‌های قرآن  
یکصد و چهارده عدد است و مشهورترین آنها «منطقُ  
الطّیر» است که مکرراً در ایران و هند طبع شده؛ و در  
اروپا با ترجمه فرانسوی آن، با اهتمام و عنایت  
مستشرق: جارسن دی تاسّی طبع شده است.<sup>۱</sup>

**تشیع عطار، به شهادت اشعار، و به شهادت  
أعلام فنّ**

---

<sup>۱</sup> حافظ، طبع پژمان، ص ۱۵.

و محدث قمی در دو کتاب «الکُنْی و الالقاب»  
و «هدیة الأحاب» گوید: مصنّفات او غالباً شعر  
است؛ و در توحید و معارف و حقایق سخن گفته  
است. و در مدح أمير المؤمنین علیه السّلام سروده  
است:

عطار در سنه ۶۲۷ فوت کرد، بعد از آنکه عمر  
بسیار طولانی کرده بود. و بعضی گفته‌اند: در فتنه  
تاتار کشته شد. عمر او نیز یکصد و چهارده سال بود.

و قبرش در خارج نیشابور مشهور است.<sup>۱</sup>

ابن فوطی مورّخ شهیر، متوفی در سال ۷۲۳، در

کتاب خود: «تلخیص مُعْجَمِ الألقاب» درباره عطار

می نویسد که: کان من محاسن الزّمان قولاً و فعلاً و

معرفة و أصلاً و علماً و عملاً. رآه مولانا نصیر الدّین أبو

جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطّوسی بنیسابور؛ و

قال: کان شیخاً مُفَوِّهاً حسنَ الاستنباط و المعرفة

لكلام المشايخ و العارفين، و الائمة السّالکين. و له

ديوانٌ كبيرٌ، و له «مَنْطِقُ الطّير» من نظمه المثنوی. و

استشهد على يد التّار بنیسابور.<sup>۲</sup>

## گفتار قاضی نور الله شوشتری، راجع به عطار

عالم بلند پایه: قاضی نور الله شوشتری در

«مجالس المؤمنین»، احوال او را مفصّلاً بیان نموده؛ و

وی را به غایت ستوده است. او گوید: منبع الحقائق و

الاسرار الشّیخ فرید الدّین عطار قدس سرّه العزیز:

---

<sup>۱</sup> این آیات را با بقیه آن که بسیار است؛ نیز قاضی نور الله شهید، در «مجالس المؤمنین» طبع سنگی، ص ۲۹۶ و ص ۲۹۷ آورده است. و اصل آن در «إلهی نامه» عطار ص ۲۲ و ص ۲۳ از طبع مصحّح فؤاد روحانی موجود است.

<sup>۲</sup> تلخیصی از دو کتاب: «الکئی و الألقاب» طبع صیدا، ج ۲، ص ۴۳۱ و ص ۴۳۲، و «هدیّة الأحاب» ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰.



مرتبه او عالی، و مشرف او صافی بوده. سخن او را تازیانه اهل سلوک گفته‌اند. در شریعت و طریقت یگانه بود، و در شوق و نیاز، و سوز و گداز، شمع شبستان زمانه؛ مستغرق بحر عرفان، و غواص دریای ایقان است.

و از قول ملا محمد رومی صاحب مثنوی درباره او آورده است که:

و نیز در جای دیگر آورده است که:

و همچنین در موضعی دیگر گفته است:

**تولای عطار به أمير المؤمنين عليه السلام و اهل**

**بیت او**

جناب شیخ را مصنفات مشتمله بر آثار توحید،

و حقایق اذواق و مواجید بسیار است؛ مانند کتاب

«منطق الطَّيْر»، و «الهی نامه»، و «مظهر العجائب» و غیر  
آن. و در اکثر آنها طریق آشنائی ورزیده؛ و شیوه سنیه  
شیخ سنائی گزیده؛ و در اظهار مناقب اهل بیت اطهار،  
و تعرّض به اعدای جفاکار ایشان، گاهی از غلوّ عشق  
و محبّت بی اختیار خلیع العذار است؛ و گاهی از شدت  
تقیه و خوف اغیار، در مقام استتار و إصلاح آن اظهار.

مِضْرَع: وَ لَمْ يَصْلِحِ الْعَطَّارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ.

در کتاب «اسرارنامه» بعد از مدح سه یار،  
شروع در مدح حضرت امیر علیه السّلام کرده و  
گفته:

باری در کمال عرفان و توحید حقّ، و وصول  
به اَعْلَا ذِرْوَه از مقام تجرّد و ایقان مرحوم شیخ عطار،  
کسی از اهل کمال شک ندارد؛ و اَعْلَام و بزرگان طبق  
گفتار او، او را از پیروان مکتب تشیع شمرده‌اند. مثلاً  
آیه الله معظّم آقا سید محسن عاملی همان طور که  
دیدیم او را در «أعیان الشیعة» که اختصاص به علمای  
شیعه دارد، ذکر کرده است؛ و قاضی نور الله  
شوشتری، در کمالِ عرفانی و در تشیع او داد سخن  
داده است؛ و قریب چهار صفحه از صفحات وزیری  
ترجمه حال او را آورده است.

**گفتار قاضی، آیه الله حاج میرزا علی آقا، بر**

**اینکه رسیدن به کمال بدون ولایت محال است**

مرحوم آیه الله عارف بی بدیل: حاج میرزا

علی آقای قاضی رحمة الله علیه می فرموده است:

محال است کسی به درجه توحید، و عرفان برسد، و

مقامات و کمالات توحیدی را پیدا نماید و قضیه



ولایت بر او منکشف نگردد.

ایشان معتقد بوده‌اند که: بزرگانی که نامشان در کتب عرفان ثبت است، و آنها را واصل و فانی می‌شمرند؛ و از اهل ولایت نبوده‌اند؛ بلکه از عامه بشمار می‌آیند؛ یا واصل نبوده‌اند، و ادعای این معنی را می‌نموده‌اند، و یا تحقیقاً ولایت را ادراک کرده‌اند؛ ولی بر حسب مصلحت زمان‌های شدت و حکام و سلاطین جور که از عامه بوده‌اند، تقیه می‌کرده، و ابراز نمی‌نموده‌اند؛ مانند شیخ سلیمان قندوزی حنفی صاحب «ینابیع المودّة»، و مانند سید علی همدانی صاحب کتاب «مودّة القربی»، و مانند مولی محمد رومی بلخی صاحب کتاب «مثنوی».

أما شيخ فرید الدّین عطار بدون شک شیعه بوده است؛ و لیکن چون در زمان سلجوقیان می زیسته، و آنها عامّی مذهب بوده اند؛ به ناچار در بعضی از کتب خود بر آن نهج مشی فرموده است.

## علوّ روح و نفس عطار، در منطق الطیر

از آثار عطار بخوبی مشهود است که: مردی وارسته، و بزرگوار، و از هوای نفسانی دور بوده، و حقیقه قدم در راه صدق نهاده است. او تحقیقاً از واصلین توحید بوده، و چنان تمکّن کمالات روحی، و حالات عرفانی در جان او نشسته بود؛ که او را بی نیاز و مستغنی از غیر خدا ساخته بود. او جز مشاهده جمال حقّ و فنای در صفات و أسماء و ذات او خطّ مشیی نداشت. در خاتمه همین کتاب «منطق الطّیر»، قدری از حال استغنائی خود را بیان می کند که: الحمد لله و له المنّة نیاز و تملّقی از صاحب دولتان نداشته ام؛ و نامی از کسی به خوبی و بدی، و قدح و تمجید نبرده ام، و من دنبال راه خود بوده ام.

این بود فشرده و مختصری از شرح حال این

عارف ربّانی قدّس الله سرّه العزیز

شرحی از کتاب منطق الطیر عطار

جمع شدن پرندگان نزد هُدُء، و مطالبه سیمرغ

را

و أمّا کتاب «مَنْطِقُ الطَّيْرِ»: کتابی است درباره

مرغان پنداری که جمع شدند؛ و از هُدُء که لباس

طریقت در بر، و تاج حقیقت بر سر دارد؛ و سالیانی

همدم و همره و پیک شاه سلیمان بوده است؛

خواستند که: همه أصناف و أنواع حیوانات شاهی

دارند؛ و ما شاه نداریم. تو برای ما شاهی مقرر بفرما.

تا همگی در تحت فرمان او باشیم!

هَدُّدْ گفت: ما پرندگان و مرغان، شاهی

داریم به نام سیمرخ که در پشت کوه قاف<sup>۱</sup> منزل دارد؛

---

<sup>۱</sup> در ادبیات فارسی، سیمرخ که نام دیگرش عنقا است، پادشاه پرندگان است که هیچ پرنده‌ای او را ندیده است؛ چون گویند: بر فراز کوه قاف منزل دارد. در «برهان قاطع»، طبع سرکاری، و طبع دکتر محمد معین، در کلمه قاف گوید: قاف بر وزن کاف، نام کوهی است مشهور، و محیط است به ربع مسکون. گویند پانصد فرسنگ بالا دارد؛ و بیشتر آن در میان آب است. و هر صباح چون آفتاب بر آن افتد، شعاع آن سبز می‌نماید؛ و چون منعکس گردد کبود. و این می‌باید غلط باشد؛ چه در حکمت مبرهن است که: لون<sup>۲</sup> لازم اجسام مرکب<sup>۳</sup> است؛ و بسیط را از تلون بهره‌ای نیست. و همچنین به برهان ثابت شده است که ارتفاع اعظم جبال از دو فرسنگ و نیم زیاده نمی‌باشد. الله أعلم. انتهى.

و دکتر معین در تعلیقه آن گوید: کوهی است اساطیری. رجوع شود به «دائرة المعارف» اسلام KAF.

و در «لغت نامه علامه دهخدا» در کلمه قاف بعد از ذکر کلام «برهان قاطع»؛ از کازیمیرسکی ذکر کرده است که او گوید: عنقا بدان آشیان دارد؛ و هم گویند: مراد جبال قفقاز و قبق است. و شاید مأخوذ از قافقاز تلفظ قفقاز است. و از «مهدب الاسماء» نقل کرده است که: کوهی است گرداگرد زمین را فرا گرفته از زبرجد. و از «معجم البلدان» نقل کرده است که: کوهی است عظیم که به گرد دنیا بر آمده، از او تا آسمان مقدار یک قامت است؛ بلکه آسمان بر او مطبّق است. أقول شاید بر اساس همین معنی وارد شده است عبارت قاف به قاف و نیز قاف تا قاف که هر دو را در لغت نامه دهخدا، کران تا کران معنی نموده است؛ و برای اوّلی شاهی از بیت اوحدی شاعر آورده است:

روی گیتی پر از سلف شد و لاف \*\* همه

زرق و شید قاف به قاف

و برای دوّمی شاهی از فردوسی که:

جهان قاف تا قاف پر نور کرد \*\* به هر جا که

و باید برویم و به او برسیم تا از مزایا و آثار سلطنت و شاهی او بهره‌مند گردیم.

ولی منزل او دور است. باید کمر به جدّ و جهد ببندید! و از بیابانهای طولانی، و هفت وادی خطرناک عبور کنید! چون این هفت وادی طیّ شد، در آنجا کوهی است به نام کوه قاف که سلطان مرغان: سیمرغ در آن جا منزل دارد.

**توصیف هدهد برای طیور، عظمت و جلال**

**سیمرغ را**

در این جا هدهد با بسیاری از طیور که آمده بودند؛ مانند بلبل، و طوطی، و طاووس، و کبک، و باز، و درّاج، و موسیجه، (مرغی است شبیه به فاخته) و تَدَرُو، و قُمَری، و فاخته، و شاهین، و زرّین، و بَطّ و غیرها، گفتگوهائی دارد؛ و در ضمن حکایت‌ها و امثال و اندرزها اهمیت مقصود را روشن می‌کند. و همچنین به هر یک از آنها می‌فهماند: زندگی و عشق و راه شما مختصر و جزئی است و شما گرفتار هوی

---

بد ماتمی سور کرد

و هوس هستید؛ و جز با وصول به سیمرخ که سلطان  
طیور است، کمال برای شما غیر مقدور است. و  
لیکن حرکت و وصول به آن مستلزم گرسنگی و  
تشنگی، و عبور از هفت وادی خطرناک است. که  
بدواً باید فکر خود را بکنید و برای این مقصود عالی  
همّتی عالی، و سری نترس، و عزمی متین و استوار،  
و اراده‌ای جازم و غیر قابل تغییر داشته باشید!

هر یک از این مرغان بهانه‌ای آوردند، بعضی  
گفتند: اصلاً سیمرخ وجود خارجی ندارد؛ افسانه‌ای  
بیش نیست. زیرا اگر حقیقتی داشت لا بدّ تا به حال  
در این مرور ایام، یکی از مرغان آن را می‌دید؛ هیچ  
کس ادّعای رؤیت آن را نکرده است.

بعضی گفتند: این راه مشکل است؛ و  
نتیجه‌اش هلاکت است. و دلیل بر این آن است که:  
شاید تا به حال هزاران پرنده به سراغ سیمرخ رفته  
باشند؛ و یکی از آنها هم نرسیده باشد؛ و همه در این  
وادی‌های خطرناک جان سپرده باشند.

هدهد گفت: جان دادن در راه چنین سلطانی  
ارزش دارد. اگر مُردیم در طریق عزّ و شرف مُردیم،  
در راه وصول به جانِ جانان مُردیم؛ و اگر هم زنده

ماندیم، به وصال او سرافراز شده‌ایم، زیرا صفات او  
چنین و چنان است؛ عقل و خیال هیچ طائر  
بلندپروازی، به مقام شامخ او نمی‌رسد و ...

هدهد بعد از معرفی خودش که: من سالها با

سلیمان بوده‌ام؛ و من راهنمای طریقم؛ و حتماً باید با

من حرکت کنید، تا از این بَوادی خطیر عبور کنیم؛ و

به او

برسیم، می گوید:

پرواز مرغان، و عبور از هفت وادی، برای  
وصول به کوه قاف



بالاخره مقداری از مرغان ماندند؛ و مقداری هم با معیت و راهنمایی هدهد به پرواز آمدند. در راه بعضی از اَصناف آنها، چون به مرغزاری و گلی و گیاهی و آبی رسیدند، پائین آمدند؛ و بعضی چون به دریاچه‌ای و نیزاری رسیدند، فرود آمدند؛ و همچنین بسیاری از آنها در هر یک از وادی‌ها درافتادند، و سرنگون شدند.

## وصولِ سی مرغ به کوه قاف، و یافتن سیمرغ را

و بالاخره در نهایت، آن مقداری که به کوه قاف رسیدند، مجموعاً با خود هدهد، سی مرغ بودند. و چون خوب نظر کردند دیدند که سی مرغ‌اند که به

سیمرغ رسیده‌اند.

آری آنان که به کعبه مقصود رسیدند؛ و به قصر پادشاه و سلطان طیور و پرندگان درآمدند؛ و حضور یافتند که در دربار با عظمت و حشمت او داخل شوند؛ سی مرغ بودند؛ که خورشید ابدیت بر آنان بتافت و در برابر آئینه جمال حقّ نما قرار گرفتند. و بیش از عکس رخسار سی مرغ در آن پیدا نمودند؛ و به حقیقت دریافتند که: سیمرغ با حقیقتشان یکی است؛ و در میان آنها جدائی و دوئیت نیست.

در این حال که همه غرق تحیر بودند؛ و در  
بحر تفکر غوطه‌ور شدند، و سیر این حقیقت را طلب  
کردند، از جایگه جواب آمد که:

همه مردی که هر کس کرده اید

در این داستانِ مرغان، شیخ عطار در یک کتاب ضخیم «منطق الطیر» که ابیاتش به ۴۶۰۰ بیت می‌رسد، تمام اسرار سیر و سلوک راه خدا را با هدیه که شیخ رهنماست، و با سیمرغ که حضرت حقّ تعالی است، نشان داده و چگونگی سفر پر رنج و با ملامت سالک را در شاهراه مستقیم وصول به حقّ شرح می‌دهد. و با أمثله و حکایات و بیان داستان‌ها، موانع طریق و شرائط و مُمدّات و مُعدّات آن را بیان می‌کند، از ابتدای سیر تا انتهای آن

عطار در اینجا، آن هفت وادی که وادی‌های وصول است؛ و قبل از فناء فی الله، باید طیّ شود؛ یعنی وادی طلب، و وادی عشق، و وادی معرفت، و وادی استغناء، و وادی توحید، و وادی حیرت، و وادی فقر و فنا را، اوّلًا به طور خلاصه و سپس مشروحاً شرح می‌دهد؛ و خصوصیات منازل و مراحل را بر می‌شمرد؛ و خلاصه آنها این است:

## مفاد مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

عطار بعد از شرح و بیان این خصوصیات، بر اساس قول مشهور حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ «خود را بشناس تا خدایت را بشناسی» مطلب را پیاده کرده است. و آنچه در این کتاب بیان شده است؛ طریق معرفت نفس است که ملازم با معرفت حضرت حق است جلّ و علا.

حدیث معرفت نفس از احادیث معتبره، و برای صحّت مضمون آن چه از احادیث مشابه آن در مضمون؛ و چه از سایر احادیث، و چه از مشاهدات ذوقیه و عرفانیه جای شبهه و تردید نیست.

و در همین مقدمه دیدیم که در نامه مرحوم ملک‌آوردی آورده شده است که: مرحوم آخوند مولی حسین قلی همدانی رضوان الله علیه، راه معرفت و

وصول را راه معرفت نفس دانسته؛ و منوط بر طیّ سه  
عالم طبع و خیال و عقل که در سجده رسول خدا، به  
سواد و خیال و بیاض تعبیر شده است؛ نموده‌اند.

در ادبیات فارسی، از سیمرغ و عنقا اشاره به  
ذات اقدس احدیت کرده‌اند؛ زیرا که ذات اقدس حق  
تعالی دارای نام و نشان نیست. او از هر اسمی و  
رسمی بالاتر، و از خیال و پندار و عقل هر انسانی  
برتر است؛ مکان ندارد. و کسی را به او دسترسی  
نیست. فلهدا در این بیت مورد بحث و گفتگو:

هر دو نفر از این بزرگواران: مرحوم کمپانی،  
و مرحوم سید أحمد طهرانی، مضمون شعر را  
پسندیده، و بر مفادش ایرادی ندارند. و هر دو نفر،  
شیخ عطار را بزرگ و بزرگوار شمرده؛ و در مقام  
علمی و عرفانی و الهی او خدش‌های ندارند.

غایة الامر هر یک از این دو، آن بیت را بر  
مذاق خودشان که مذاق حکمت، و

مذاق عرفان است؛ تفسیر فرموده‌اند. رحمة الله  
عليهم أجمعين.

## بیان زحمات مؤلف برای تهیه نسخه صحیح

و أما راجع به صحّت عبارات و ألفاظی که از  
این چهارده مکاتبه در این کتاب ملاحظه می‌شود،  
اجمال زحمتی را که این بنده متقبّل شده‌ام، از این  
قرار است: بنده در وقت اشتغال به تحصیل در حوزه  
مقدّسه علمیه قم، و تدریس متون و تزییلات آن، از  
مرحوم آیه الله استاد فقیه نبیه علامه طباطبائی قدّس  
الله سرّه الشریف، یک نسخه به خطّ خود برای  
مطالعه و نگهداری از روی نسخه یکی از أحبّه و أعزّه  
دوستان نوشتم. ولی چون آن نسخه اصل مغلوط  
بود، ناچار نسخه حقیر مغلوط بود به غلطهایی که چه  
بسا مغیر معنی نبود؛ مثل عبارت «انتشاء» با همزه آخر  
که در همه جای آن «انتشار» با راء ضبط شده بود؛ و  
چه بسا مغیر معنی بود، مثل عبارت «بی پرده» که در  
آنجا «پی نبرده» آمده بود؛ و أمثال این گونه غلطها  
فراوان بود. و علاوه بر این در بعضی جاها عبارت به  
تمام معنی الکلمه نامفهوم بود؛ و معلوم بود

جاافتادگی و سقط دارد. و در بعضی از جاها عبارت  
معنای مخالف مقصود را می‌داد؛ و معلوم بود که مثلاً  
باید از مرحوم شیخ باشد؛ و آن در نامه و مکاتبه  
مرحوم سید آمده بود. این گذشت تا وقتی که حقیر  
از نجف اشرف مراجعت کردم. در صدد تهیه نسخه  
صحیحی برای خود برآمدم، و نسخه خود استاد هم  
نزدشان نبود. و چون جویا شدم، فرمودند:  
مدّت‌هاست برده‌اند، و نیاورده‌اند. و نمی‌دانم هم چه  
کسی برده است؟! به هر حال از یکی از دوستان که  
گفت: نسخه من بالنسبه نسخه خوبی است، باز از  
اوّل تا به آخر، یک نسخه دیگر به خطّ خود نوشتم -  
که اینک در نزد حقیر دو نسخه خطّی به خطّ خود  
موجود است - این نسخه نسبتاً خوب بود؛ ولی  
مع ذلک خالی از اغلاط نبود، و در عین حال بعضی  
از مواقع سقط و جاافتادگی‌ها را نیز نشان نمی‌داد. و  
حقیر هم نمی‌خواستم از روی نظریه خود، و از  
قرائن، عبارات را تصحیح کنم. بلکه مقید بودم عین  
کلمات این دو بزرگوار را بیاورم. حتّی در واو یا فائی  
تغییر ندهم. فلذا در این ایام که آماده طبع این  
مجموعه نفیس بودیم، دو نسخه دیگر از دوستان



ارجمند تهیه کردم؛ آنگاه با کمال مشقت، و در عین  
حال دقت، میان آن دو نسخه دست نویس به خط  
خود، و این دو نسخه اخیر که مجموعاً چهار نسخه  
گرد آمده بود، مقارنه و

تطبيق نمودم، و لله الحمد و له المنة خداوند  
توفیق داد، تا این کتاب که از مجموعه آن چهار نسخه  
است، از هر جهت صحیح و بدون غلط، و جاافتادگی،  
و بدون تغییر محلّ مکاتبه‌ها، در دسترس افکار عالی  
و صاحبان دقت و نظر قرار می‌گیرد. و احیاناً اگر  
کسی نسخه خطّی و یا نسخه مطبوعه‌ای را که توسط  
مرکز انتشارات علمی و فرهنگی است، در دست  
داشته باشد؛ و با این کتاب موجود تطبیق نماید؛ از  
رنج‌ها و مشکلات ما تقدیر خواهد کرد، و در حیات  
و ممات از دعای خیر و طلب غفران مضایقه نخواهد  
نمود.

**عليك توكلنا و إليك أنبنا و إليك المصير\* ربنا**

**و آتنا ما وعدتنا على رسلك و لا تخزنا يوم القيامة إنك  
لا تخلف الميعاد. بحقّ محمد و آله العزّ الميامين و صلّى**

**الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.**

این مقدمه به حول و قوه الهی، در شهر مقدّس

رضوی سلام الله علی ثاویه، در عصر روز سوّم رجب

المرجّب (رحلت و شهادت حضرت امام علیّ

الهادی علیه السّلام) یک ساعت به غروب مانده، در

سنه یکهزار و چهارصد و هشت هجریه قمریه پایان

يافت؛ بكرمه و جوده؛ و أنا الحقير الفقير:

سيد محمد الحسين الحسيني الطهراني

# اصل مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین عَلَمین

حضرت آیه الحق و التوحید: حاج سید احمد کربلائی

(رضوان الله تعالى علیه)

و حضرت الشیخ المحقق و الحکیم المتأله: حاج

شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) (أعلى الله مقامه)

سؤال از مرحوم آیه الله خراسانی درباره معنای

یک بیت از عطار نیشابوری

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سؤال: شیخ عطار در «منطق الطیر» گوید:

معنی بیت دوّم را بیان فرمائید.

جواب از مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی

رحمة الله عليه:

بسم الله الرحمن الرحيم. چونکه او قائم به ذات

خود است؛ امکان حاجب ندارد. پس عقل و خیال

انسان هم به آنجا که اوست نمی‌رسد، و ادراک

نمی‌کند، چه غیر از ذات اقدس در آن مقام و جا چیزی

نیست. **كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ،**

و لا يشغل به مكان.

محمد کاظم الخراسانی

---

<sup>۱</sup> صدوق در کتاب «توحید» با سند متصل خود روایت می‌کند از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام که: **انّه قال: انّ الله تبارک و تعالی کان لم یزل بلا زمان و لا مکان: و هو الآن کما کان. لا یخلو منه مکان و لا یشغل به مکان و لا یحلّ فی مکان. ما یكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم؛ و لا خمسة إلّا هو سادسهم؛ و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلّا هو معهم** اینما کانوا. لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه. احتجب بغير حجاب محجوب؛ و استتر بغير ستر مستور، لا اله إلّا هو الكبير المتعال. (توحید. باب نفی المكان و الزمان و الحركة عنه تعالی ص ۱۷۸ و ۱۷۹). و از همین جهت است که سید حیدر آملی گفته است: **قال النبی صلی الله علیه و آله و سلّم: کان الله و لم یکن معه شیءٌ.** و قال بعضی عارفی امّته: **و الآن کما کان** (جامع الاسرار، ص ۵۶ شماره ۱۱۲ و دیگر در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱).

مکتوب اوّل مرحوم شیخ در صفات ثبوتیه و

سلبیه و صفات جمال و جلال حقّ تعالی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجلّي بجماله؛ المحتجب بجلاله؛ و

الصّلاة علی محمد و آله

و بعد؛ ذات واجب من حیث ذاته، صرف

حقیقت هستی است؛ و منزّه از حدود وجودیه و

عدمیه و ماهویه است؛ کما هو المحقّق فی محلّه و

عند أهله. و آنچه از صفات کمالیه است که مرجع

آنها به عین حقیقت هستی است؛ آن را صفت ثبوتیه

نامند؛ و عین ذات واجب دانند. مانند علم و حیاة و

قدرت و غیرها. و آنچه که مرجع آن به نفی حدود

وجودیّ یا ماهویّ یا عدمیّ بوده باشد؛ آن را صفت

سلبیه نامند؛ و از لوازم صرافت وجود و محوَضت

حقیقت هستی دانند. مانند نفی صفتِ لا وجود، و

نفی جوهریت، و جسمیت، و غیرها.

و منشأ عدم اکتناه ذات اقدس - تعالی و تقدّس -

عدم محدودیت به حدود وجودیه و ماهویه و عدمیه

است. زیرا که اکتناه به نحو علم حصولی ارتسامی،

صورت نبندد إلاّ به حصول ماهیتی از ماهیات در مدارك ادراکيه چونکه حقیقت هستی که حاقّ خارج است، در قبال ذهن است. وَ الْمُقَابِلُ لَا يَقْبَلُ الْمُقَابِلُ. و مفروض تنزّه وجود باری تعالی است من الحدود الوجودیه، و الماهویة من الجوهریة و العرضیة بأنحائها. و اکتناه به نحو علم حضوری ممکن نباشد، مگر آنکه معلوم، حقیقت ذاتش، عین حضور وی بوده باشد برای عالم به او به حضور إشراقی. و این معنی از حضور، ممکن نشود مگر آنکه عین ذات معلوم، مرتبط بوده باشد بذاته به عین ذات عالم. پس آنچه که واجب الوجود بود به حسب الفرض، ممکن الوجود

و مرتبط به غیر باشد؛ هف. و این معنی عین محدودیت به حدّ وجودی بود؛ و مفروض تنزه ذات واجب است از تمام حدود وجودیه و ماهویه. پس منشأ عدم وصول عقل به مقام منیع واجب تعالی، عدم محدودیت به حدود است.

و چون این مقدمه معلوم شد می گوئیم که:

صفات سلبیه، صفات جلالیه واجب هستند<sup>۱</sup> و صفات

---

<sup>۱</sup> وجود حضرت ذات حقّ جلّ و علا، وجود محض است و صفات او همگی ثبوتی است؛ زیرا سلب که به معنای نفی و نیستی است در ذات او راه ندارد. فلذا حتماً باید صفات سلبیه را به سلب سلب که وجود است، ارجاع داد. آنهم به نحو سالبه محصله. نه موجه معدولة المحمول. باید گفت: خدا ممکن الوجود نیست، و جسم و جوهر و مرکب و حال در محلّ نیست. در این صورت، صفت امکان را از او نفی کرده ایم نه آنکه عدم الامکان را برای او اثبات نموده ایم. زیرا عدم به هیچ وجهی در ذات او و صفات او (که هستی است) راه ندارد. و اما قضیه سالبه محصله که با آن امر سلبی را از او برداریم، اشکال ندارد. و چون در حقیقت سلب سلب، وجود است، و به عبارت دیگری اثبات امر وجودی برای او نموده ایم؛ فرق نمی کند که بگوئیم: خدا واجب الوجود است با آنکه بگوئیم: خدا ممکن الوجود نیست. ملّا صدرا در «أسفار» به آنکه صفات سلبیه در حقیقت سلب سلبند اعتراف و اقرار دارد. و لیکن مطلبی دارد که می گوید: این صفات سلبیه، صفات جلالیه او هستند در مقابل صفات ثبوتیه که صفات جمالیّه او می باشند. در جلد سوّم از «أسفار» طبع سنگی ص ۲۴ و ص ۲۵ می فرماید: الصّفة إمّا إيجابیّة و إمّا سلبیّة تقدیسیّة. و قد عبّر الكتاب عن هاتین بقوله: تبارک اسمُ ربِّک ذی الجلالِ و الْإِکرامِ. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجمّلت. و الاولی سلوبٌ عن النقائص و الاعدام، و جمیعها یرجع الی سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالی. و الثانية تنقسم الی حقیقیّة کالعلم و الحیاة؛ و اضافیّة، کالخالقیّة، و الرازیّة و التقدّم و العلیّة. و جمیع الحقیقیّات یرجع الی وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأكد.



# جلال حجاب جمال اقدس تعالی و تقدّس هستند من آن

## تحیّط

۱...

و جميع الاضافيات يرجع الى إضافة واحدة، و هي إضافة القیومیّة. هكذا حقّق المقام، و الّا فیعدی الى انثلام الوحدة، و تفرّق الكثرة الى ذات الاحدیّة، تعالی عن ذلك علوّاً كبيراً. در اینجا می بنیم: او صفات سلبيّه را به ثبوتیه ارجاع داده و آنها را صفات جلالیه حقّ قرار داده است.

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری در «شرح منظومه» در اواخر بحث الهیّات در «غرر فی تکلمه تعالی» در ص ۱۷۷ این مطلب را قبول کرده است و گفته است: «فالكُلّ بالذات له دلالة حاكية جماله جلاله و كما قيل:»

جمالک فی کلّ الحقائق سایر \*\* و لیس له الّا

## جلالک ساتر

آنگاه در تعلیقه خود به اشکال برخورد کرده است. و فرموده است که: چگونه می شود صفت جلال [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیه سلب سلبنند! یعنی وجودی می باشند و به وجود بر می گردند؛ نمی توانند ساتر جمال حقّ باشند. و ساتر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیه باشند، که صفت جمال را حدّ بزینند و محدود نمایند. فلهدا گوید: ما در قدیم الايام از این بیت:

«جمالک فی کلّ الحقائق سائر \*\* و لیس له

إلّا جلالک ساتر»

جواب داده ایم که:

و کیف جلال الله ستر جماله \*\* و لم یک

سلب السلب قطّ یُحاصرُ

یعنی سلب سلب که امر وجودی است هیچگاه حاصر و محدود کننده امر وجودی نمی تواند بوده باشد، و حاصر همیشه باید امر عدمی باشد. أقول: آنچه را مرحوم صدر المتألّهین و مرحوم سبزواری قدس الله سرهما در

ارجاع صفات سلبیه به ثبوتیه بیان کرده‌اند؛ کاملاً بجا و درست است. و لیکن در معنای صفات جلالیه و تطبیق آنها به صفات سلبیه و استشهاد به آیه قرآن، محلّ نظر و اشکال است. به چه دلیل آیه قرآن را به صفات سلبیه تفسیر کنیم؟ ظاهر گفتار خدا: "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"، صفت جلال، همدوش صفت جمال و إکرام از صفات ثبوتیه است. خداوند دو صفت دارد؛ صفت لطف و مه‌ر و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیت ظروف و تعین ماهیات امکانیه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو اکمل در هر موجودی نمی‌دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی: "جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِيطَ بِهِ الْعُقُولُ وَالْأَفْهَامُ" نه آنکه "جَلَّ عَنْ مِثَابَهَةِ الْغَيْرِ". فعلی هذا جلال همان شدت جمال است، شدت علم است، شدت حیات است، و شدت قدرت است که به هر موجود متعین و ذی ماهیتی طلوع کند او را مندک و فانی می‌کند. نه به جهت سلبیت امری، بلکه به جهت عدم قابلیت موضوع مورد تجلی و شدت تابش نور و شمس حقیقت. برای این معنی شواهد بسیار است از جمله آنکه: در روایت معراجیه است که نور عظمت بر رسول خدا تجلی کرد؛ و آن حضرت از حال برفت؛ و به سجده اندر آمد. معنایش آن نیست که امر عدمی یعنی عدم جسمیت و عدم محدودیت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ متجلی شد. بلکه امر وجودی که عبارت است از علم نامتناهی، و قدرت غیر متناهی، و سایر صفات جمالیّه به نحو اشدّ تجلی کرد. و رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حدّ امکانی را ساقط نموده؛ و بیهوش و مدهوش و متحیر در فنای احدیت درآمد. شیخ مولی عبد الرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» که در حاشیه شرح «منازل السائرین» وی طبع شده است، در ص ۹۵ گوید: "الجلال هو احتجاب الحقّ تعالی عنّا بعزّته من أن تعرفه بحقیقته و هویتته کما هو یعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا یراها أحدٌ علی ما هی علیه الا هو. الجمال هو تجلیّه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلالٌ هو قهاریته لكلّ عند تجلیه بوجهه. فلم یبق أحدٌ حتی یراه و هو علوّ الجمال و له دنوٌ یدنو به منّا و هو ظهوره فی الكلّ کما قیل:"

جمالک فی کلّ الحقائق سائر \* \* و لیس له الا

جلالک ساتر

تجلیت للاکوان خلف ستورها \* \* فتمت بما

یُخفی علیه السّائر

به العقول و الاوهام. زیرا که فهمیدی که: منشأ  
عدم وصول به كُنْه ذات اقدس تعالی عدم محدودیت  
اوست به حدود وجودیه و ماهویه که مبادی صفات

---

ولهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعیّنات الاکوان. فلکّل جمال جلال، و وراء  
کّل جلالٍ جمالٌ. ولّمّا کان فی الجلال و نعوته معنی الاحتجاب و العزّة، لزمه  
العلوّ و القهر من الحضرة الإلهیّة، و الخضوع و الهیبة منّا. ولّمّا کان فی الجمال و  
نعوته معنی الدنوّ و الشّعور، لزمه اللّطف و الرحمة و العطف من الحضرة  
الإلهیّة و الانس منّا.

جلالیه بوده باشد. و لعلّه المراد من قوله عليه السلام: **سُبْحَانَ مَنْ لَبِسَ الْعِزَّ وَ تَرَدَّى بِهِ**. و این است مراد از شعر شیخ عطار. زیرا که بعد از آنکه در بیت اوّل بیان نمود که: واجب تعالی در کمال عزّ خود مستغرق است؛ که غرض، استغراق در صفات عزّت و جلال است که مرجع آن به صرافت وجود و محوویت حقیقت هستی است؛ لهذا در شعر دوّم بیان نمود که او از استغراق در عزّ و جلال خود خارج نشود؛ پس چگونه عقل به مقام شامخ او برسد، که وصول عقل نشود الاّ به احاطه او به واجب به نحو احاطه وجودیه؛ و المفروض أنّه واجب؛ وَ الْوَاجِبُ غَيْرُ مَحْدُودٍ، فَلَا يَكُونُ مُحَاطًا أَبَدًا. و تعبیر او از این معنی به سر آمدن، یا به ملاحظه إنهاء امد استغراق است؛ یا به ملاحظه به سر خود آمدن از انفاء در خود، و استغراق در غیب هویت ذات خود است؛ و بر همین منوال است شعر شاعر:

**مکتوب اوّل مرحوم سید در علّت عدم وصول**

**عقل وجود به کمال عزّت حضرت حقّ تعالی**

## مکتوب اوّل مرحوم سید (ره)

غرض از این شعر، اقامه برهان است بر عدم بلوغ عقل به آن مقام شامخ - جلّ و علا - به طریقِ لم که استدلال از علّت به معلول باشد. چه در محلّ خود مقررّ است که: وجود اشیاء در علم حقّ مقدّم است بر وجود آنها در خارج، بلکه از مبادی وجود آنهاست در خارج. و معلوم است که: وجود علمی اشیاء به اضافه اشراقیه علمیه حقّ است - جلّ و علا - و معلوم است که: عدم علّت، علّتِ عدم معلول است. و حاصل معنی شعر آن است که: او جلّ و علا در مقام عزّ شامخ، غیر خود را نبیند؛ و ادراک ننماید؛ و از خود خارج نشود، که این علّت عدم اشیاء است در آن مقام منیع. پس چگونه عقل فضلًا عن غیره، تواند به آن مقام منیع برسد، و حال آنکه فناء و اضمحلال آنها قبل از وصول به آن مقام خواهد بود؟

قال علی بن الحسین علیهما السلام:

وَ اسْتَعْلَى مُلْكَكَ عُلُوًّا، سَقَطَتِ الاشْيَاءُ دُونَ  
بُلُوغِ أَمْدِهِ، وَ لَا يَبْلُغُ أُذُنِي مَا اسْتَأْثَرَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ  
أَقْصَى نَعْتِ النَّاعِتِينَ. ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ! وَ

تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ؛ وَ حَارَتْ فِي كِبْرِيائِكَ  
لَطَائِفِ الْاَوْهَامِ<sup>۱</sup>. فَلَا يَدْرِكُهُ وَلَا يَرَاهُ إِلَّا هُوَ، وَلَا يَعْلَمُ  
مَا هُوَ إِلَّا هُوَ.

لطیفه مطلب چنان است که معروض شد.  
ولی بار خدایا لبّیک و سعّدیک. اگر جان گیرنده تو  
باشی؛ آن کس که جان ندهد کیست؟! ما هم با تو  
می خواهیم ترا

---

<sup>۱</sup> دعای سی و دوّم از صحیفه کامله سجّادیّه.

بشناسیم! و با تو می خواهیم ترا بینیم!

پس بیننده تو غیر تو نخواهد بود، و شناسنده

تو غیر تو نخواهد بود. بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي

عَلَيْكَ، وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ؛ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أُدْرِ مَا أَنْتَ! <sup>۱</sup>

الجانى أحمد الموسوى الحائرى

---

<sup>۱</sup> از فقرات دعای حضرت سجّاد علیه السّلام بنا به روایت ابو حمزه ثمالی که حضرت در شبهای ماه رمضان پس از بیداری شب را تماماً به نماز می خوانده اند. (مصباح شیخ طوسی ص ۴۰۲).

# مکتوب دوّم مرحوم شیخ در ایراد به مرحوم

سید (ره)

أقول أوّلاً: علم ذاتی واجب که عند اهل حقّ عین

ذات اوست، و مقدّم است بر وجودات اشیاء فی

الخارج، و از مبادی وجود آنهاست فی الخارج، معقول

نباشد که: اضافه اشراقیه حقّ جلّ و علا بوده باشد. بل

اضافه اشراقیه علمیه واجب، علم واجب است فی مقام

الفعل، که بیان فعل و فیض حقّ تعالی است. و چون که

فعل اوست؛ و وجودات اشیاء عین ارتباط به ذات

اوست؛ حیث لا حضور أقوى من هذا الربط الذاتی، او

را علم در مقام فعل نامند. و چون فیض حقّ تعالی

شباهتی به اضافه مقولیه دارد؛ از جهت قیام او به مبدأ

أعلى، و تذوّت ذوات به نفس او، او را اضافه اشراقیه

نامند. و ثانیاً استغراق ذات فی عزّته و جلاله، اقتضا

ندارد که: غیر خود را نبیند؛ و ادراک ننماید. بلکه این

معنی بالدّقة نفی علم واجب است فی مقام ذاته بالاشیاء

بلکه یرى ذاته و من طریق رؤیة ذاته حیث إنّهُ بسیطٌ

الحقیقة؛ و کلُّ بسیطٌ الحقیقة جامعٌ لجمیع الكمالات،



يَرَى مَصْنُوعَاتِهِ، وَ لِيَذَا قِيلَ: مَبْدَأُ الْكُلِّ يَنَالُ الْكُلَّ مِنْ

ذَاتِهِ

استدلال شیخ بر عینیت صفات با ذات حق

تعالی

و برای واجب تعالی مقام فنائی نیست مثل  
مقام سالک؛ تا آنکه تصوّر شود که: در مرحله  
استغراق و فناء فی الله غیر حق را نبیند. و مسأله کمال  
الإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ،<sup>۱</sup> شاهد این مدّعی  
نخواهد بود؛ بلکه یا مراد نفی صفات زائده است، کما  
يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِشَهَادَةِ كُلِّ  
صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ<sup>۲</sup> یا آنکه مراد مقام

مشاهده سالک است که أقصى مراتب او شهود

الذَّاتِ بِذَاتِهِ عَلَى وَجْهِ التَّجَرُّدِ عَنْ مُشَاهَدَةِ صِفَاتِهِ. به این

معنی که گاهی ذات در شهود صفات مشاهده شود؛ و

گاهی صفات در شهود ذات مشاهده شود، و ثانی اقوی

است. و علیّیّ حال دلالتی بر آنکه ذات تعالی در مقام

---

<sup>۱</sup> خطبه اول از «نهج البلاغه».

<sup>۲</sup> همان.

ذات غیر خود را نبیند، ندارد. حدیث عالمٌ اِذْ لَا مَعْلُومٌ<sup>۱</sup> چنین است. زیرا که معلوم بالذات نفس ذات مقدّس اوست. و غیره یعلم به کما عرفت. و ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است بعد از وجود او فی الخارج به واجب تعالی، پس نشود که: علّت عدم وصول موجود فی الخارج عدم علم حقّ تعالی فی مرّتبه ذاته إِلَّا بِذَاتِهِ بوده باشد

### مکتوب دوّم مرحوم سید (ره) جواباً عنه

بسم الله تعالى و له الحمد

قوله: «أولاً - الخ» مخفی نبوده باشد که: مراد به عبارت، نه علم ذاتی است که عین ذات است، و إطلاق علم بر آن از ضیق عبارت است در مقام تفهیم و تفهّم. چه أسماء و صفات بها هی اسماءٌ و صفاتٌ محدودند؛ و ذات واجب را حدّی نیست. و از این جهت است که

---

<sup>۱</sup> در «کافی»، اصول ج ۱، ص ۱۰۷ از علی بن ابراهیم مسنداً روایت کرده است از حضرت صادق علیه السلام که یقول: لم یزل الله عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم؛ و السمع ذاته و لا مسموع؛ و البصر ذاته و لا مبصر؛ و القدرة ذاته و لا مقدور. فلما أحدث الاشياء و كان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، و السمع على المسموع، و البصر على المبصر، و القدرة على المقدور - الحدیث.

جميع اسماء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و  
 معدوم خواهند بود؛ فضلاً عن ماهیات الاشياء و  
 وجوداتها، و کمال التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ صریح در  
 آن است و خود آن جناب عبارت را حمل بر صفات  
 زائده بر ذات نموده‌اند. بلکه مراد به عبارت مقام علم  
 واجب است به اشياء بِمَا هِيَ اشياء تفصيلاً که متأخر  
 است از مقام علم به اشياء در جمع، فضلاً عن مقام  
 الاسماء و الصِّفَاتِ، فضلاً عن مقام الذات. أَيْنَ الثَّرَى  
 مِنَ الثَّرِيَا؟ و مراد به وجود اشياء در مقام علم، لَا  
 بِوُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الْمُضَافَةِ إِلَيْهَا؛ بَلْ بِوُجُودِهَا فِي الْعِلْمِ  
 الْإِلَهِيِّ که مقدم است بر وجود خارجی. و شاید این  
 مقام است که تعبیر از او به عالم اعیان ثابت می‌شود که:  
 أَعْيَانُ أَشْيَاءٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ مُمْتَزِزَةٌ عَنْ بَعْضِهَا كَلَّا عَنْ  
 بَعْضٍ، لَكِنْ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ الْمُضَافِ إِلَيْهَا. و  
 در مقام جمع، تمیز نیست؛ و در مقام اسماء و صفات،  
 اشياء را بِمَا هِيَ اشياء به هیچ وجه ثبوتی نیست. وَ هُنَاكَ  
 لَيْسَ إِلَّا الْحَقُّ تَعَالَى وَ شُؤْنَاتُهُ الْمُعَبَّرُ عَنْهَا بِأَسْمَائِهِ وَ  
 صِفَاتِهِ فَضْلاً عَنْ مَقَامِ الذَّاتِ الَّتِي يَضْمَحِلُّ فِيهِ جَمِيعُ

الاسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ. و از اینجا معلوم شد که: در این

مقام وجود اشیاء به اضافه اشرایقه علمیه الهیه است إلى

أَعْيَانِ الْأَشْيَاءِ وَ فِي

مَقَامِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ بِوُجُودِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ لَا بِوُجُودِ

الاشياء. من مَلِكِ بُوْدَمِ و فردوس برين جايم بود.<sup>۱</sup> كُنَّا

هُنَاكَ مُهَلَّلُهُ وَ نُقَدِّسُهُ<sup>۲</sup> چنانکه عبارت زیارت جامعه:

خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَارًا فَجَعَلَكُمُ بَعْرَشِيهِ مُحَدِّقِينَ حَتَّى مَنْ

عَلَيْنَا بِكُمْ<sup>۳</sup> الخ؛ دلالت بر این دارد. از نیستان تا مرا

ببریده اند، الخ.

---

<sup>۱</sup> «دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۱۶۲.

من ملک بودم و فردوس برین جايم بود \*\*

آدم آورد درین دیر خراب آبادم

<sup>۲</sup> در «بحار الانوار» طبع کمپانی، ج ۱۴؛ «السَّمَاءُ وَ الْعَالَمُ»، ص ۴۸، از «کافی» مسنداً از مفضلّ روایت کرده است که: قال: قلت لابی عبد الله علیه السّلام: كيف كنتم حيث كنتم في الاظلة؟ فقال: يا مفضلّ! كنا عند ربّنا؛ ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نسبّحه و نقدّسه و نهلّله و نمجّده؛ و لا من ملك مقرب و لا ذی روح غیرنا حتّى بدّاه له فی خلق الاشياء فخلق ما شاء كيف شاء من الملائكة و غیرهم؛ ثمّ أنهی علم ذلك إلینا.

<sup>۳</sup> شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» طبع نجف، ج ۲، ص ۳۷۰ و در «عیون أخبار الرضا» طبع «انتشارات جهان» ج ۲، ص ۲۷۲، با چهار طریق از محمد بن اسمعیل مکی برمکی از موسی بن عمران نخعی روایت می کند که او می گوید: به حضرت امام علی نقی علیه السّلام عرض کردم: علّمنی یا بن رسول الله قولاً أقوله بلیغاً كاملاً إذا زرتُ واحداً منکم. فقال: ... در اینجا حضرت دستور کیفیت دخول به حرم را می دهند و سپس زیارت جامعه معروفه را بیان می کنند.

<sup>۴</sup> در دیباچه «مثنوی معنوی» مولوی است:

از نیستان تا مرا ببریده اند \*\* از نفیرم مرد و

زن نالیده اند

## استدلال سید بر محدودیت صفات و علو مقام

### ذات از هر اسم و رسم

قوله: «ثانياً - الخ» از این بیان معلوم شد که:

چون مرتبه ذات مرتبه إلغاء جمیع حدود است، جمیع

أسماء و صفات که محتاج به لحاظ و اعتباری است زائد

بر ذات مضمحل خواهند بود؛ و إلا مقام ذات نخواهد

بود فضلاً عن الاشياء و لحاظها و اعتبارها شيئاً و العلم

بها. نَعَمْ يَرَى ذَاتَهُ، وَ رُؤْيَتُهُ لِذَاتِهِ عِلَّةٌ لِرُؤْيَةِ شُؤنَاتِهِ وَ

رُؤْيَةِ شُؤنَاتِهِ عِلَّةٌ لِتَذَوُّتِ مَصنُوعَاتِهِ وَ رُؤْيَتِهَا. فَمِنْ ذَاتِهِ

تَنشَأُ أَسْمَاؤُهُ وَ صِفَاتُهُ بِهَا هِيَ أَسْمَاؤُهُ وَ صِفَاتُهُ وَ مِنْ أَسْمَائِهِ

وَ صِفَاتِهِ تَنشَأُ مَصنُوعَاتُهُ لَكِنِ الْمَعْلُولُ لَيْسَ فِي مَرْتَبَةِ

الْعِلَّةِ بَلْ فِي مَرْتَبَةِ مُتَأَخَّرَةٍ، وَ بِذَلِكَ تَتَنظَّمُ الْمَرَاتِبُ إِلَى

آخِرِهَا. «هر مرتبه از وجود حکمی دارد - گر حفظ

مراتب نکنی زندیقی». و از این بیان معلوم شد

که: آنچه معروض شده، نه بالدقّة بلکه بالصّراحة

حِفْظُ كُلِّ شَيْءٍ فِي حَدِّهِ بَلْ نَفَى الْحَدَّ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى

است تا از او معلوم شود کیفیت انتشاء کلّ شیءٍ مِنْهُ فِي

مَرْتَبَتِهِ وَ حَدِّهِ وَ عِلْمِهِ تَعَالَى بِهِ. وَ غلط نشود مرتبه

واجب به ممکن؛ و تمیز الحقّ من الباطل. نه آنچه در

عبارت نسبت داده شده. و عبارات انبیاء و ائمّه علیهم

السّلام و بعضی که از آن توهم این معنای قبیح شده،

همه از این باب است

**شواهد سید (ره) بر علوّ ذات، و محدودیت**

**صفات**

و ملازمه بین مقام عزّ ذات و فناء اشیاء بِهَا هِيَ

أَشْيَاءٌ صَرِيح ادعیه کثیره است که به یکی از آنها که

عبارت صحیفه سجّادیه است: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ

لَهُ بِأَوْلِيَّةٍ، وَ لَا مَنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ؛ وَ اسْتَعْلَى مَلِكُكَ عَلَوًّا

سقطت الاشیاء دون بلوغ آمدّه،<sup>۱</sup> اشاره شده بود. بلی

---

<sup>۱</sup> دعای سی و دوّم از «صحیفه کامله سجّادیه»، و شیخ طوسی نیز در «مصباح المتهجّد» ص ۱۳۲ از حضرت سجّاد علیه السّلام بعد صلوة اللیل لنفسه فی الاعتراف بذنبه روایت نموده است.

شیخ عطار اشاره به لمّ این مطلب در شعر نموده؛  
 چنانکه خود آن جناب قبول کرده‌اند که: و من طریق  
 رؤیة ذاته - إلى قوله - یری مصنوعاتہ؛ و تصریح  
 نموده‌اند که: تذوّت ذوات به اضافه اشراقیه اوست و  
 معلوم است که جمیع عوالم علماً و خارجاً قائمه بذاته. و  
 از جهت دفع این توهم قبیح، در دو مصراع مکرّر  
 نموده: (آنجا که اوست) حتّی لا ینافی وجود الاشیاء فی  
 مرتبة متأخّرة مسبباً عن رؤیته لذاته. و أفصح از این  
 توهم رفع توهم آن است که برای واجب تعالی مقام  
 فنائی نیست. الخ. و حال آنکه صریح عبارت حقیر فناء  
 جمیع اشیاء است حتّی عن الوجود العلمی، فإنّه نحو  
 وجود الشیء و لو بوجود غیره که مقام توحید، و کمال  
 توحیده نفی الصّفات عنه که مقام کان الله و لم یکن معه  
 شیء است؛ که مقام ظهور حقّ و بطون اشیاء است، نه  
 ظهور اشیاء و بطون حقّ، با آنکه به بیان مراتب معلوم  
 شد که: از برای حقّ تعالی تجافی نیست، هو الظّاهر فی  
 بطونه و الباطن فی ظهوره<sup>۱</sup> و فنای اشیاء در غیر است،

<sup>۱</sup> تعبیری که در روایات وارد شده است مبنی بر اینکه ظاهر خداوند عین



نه در خود؛ و استغراق در خود کمال ظهور

است. از این جهت دین نفی علم اتمّ و اکمل است؛

و لكن لا یجدّه العلم و اسمه و رسمه.

قوله: «ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است، بعد

از وجود او فی الخارج به واجب تعالی الخ». معلوم شد

که: إنّ العقل و إن وجد فعلاً، لکنّه فی أقصى المراتب

المتأخّرة. و المقصود عدم بقائه، و فناءه لو أراد

الوصول الى تلك المرتبة قبل الوصول إليها. و این

---

باطن اوست بسیار است؛ از جمله در خطبه ۶۳؛ از «نهج البلاغه» آمده است که: الحمد لله الذی لم یسبق له حالٌ حالاً، فیکون أولاً قبل أن یکون آخراً؛ و یکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً تا می رسد به اینجا که می فرماید: و کلّ ظاهر غیره باطن، و کلّ باطن غیره ظاهر. و از جمله روایتی است که صدوق در «معانی الاخبار» ص ۱۰ در باب التوحید و العدل با سند متصل خود از امیر المؤمنین علیه السلام روایت نموده است که آن حضرت گفتند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم گفته اند: التوحید ظاهره فی باطنه؛ و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لا یری، و باطنه موجود لا ینحی. و این تعابیر مسوق است برای بیان وحدت بالصرّافه حق تعالی. زیرا این نوع وحدت موجب جدائی ظاهر از باطن نیست. بنابراین باطن حق تعالی متّصف به ظاهر اوست؛ و ظاهرش متّصف به باطن اوست. به جهت آنکه اختلاف ظاهر از باطن، و تفاوت در میان آنها و انعزال کلّ واحدٍ منهما عن الآخر لا بدّ بواسطه حدّی است که آنها را از هم جدا می کند؛ و چون حدّ برداشته شود، یکی می شوند، و ظاهر و باطن در هم آمیخته می گردند. و این به علّت آن است که خداوند را واحد به وحدتِ صیرفه بدانیم، که در این صورت حدّ بین ظاهر و باطن، اعتبار محض خواهد بود، نه حدّ حقیقی که مرجعش به وحدت عددی گردد. و چون حدّ اعتباری ملحوظ نشود، ظاهر او عین باطن او، و باطن او عین ظاهر او خواهد بود.

داعی مضایقه ندارم از اینکه مقدّمه تقدّم وجود علمی بر وجود خارجی را إسقاط نموده؛ و به همام ملازمه بین نفی حدود در مقام ذات، و فناء اشیاء در آن مرتبه، به فناء حدودها اکتفا نمایم؛ بلکه مضایقه هم ندارم که: مراد شیخ از قولش: او بسر ناید ز خود الخ، مجرد لا حدّ له بأولیة و لا منتهی له بأخریة، بوده باشد که در صحیفه سجّادیه اکتفا فرموده؛ اگرچه خلاف ظاهر استغراق در خود و سر نیامدن از خود است. ولی این معنی غیر از مجرد إنّ المحیط لا یحاط است که آن جناب معنی شعر را قرار داده، بلکه ملازمه بین مقام عزّ و فنای اشیاء است که جگر سالکین را کباب؛ و قطع طمع ایشان از مکاشفه و شهود آن مقام منیع می‌نماید که عبارت اخرای لَن ترانی<sup>۱</sup> است ولی در قعر این عبارت شمسی است مُضییّه، و بشارتی است که: هزار جان فدای آن کردن کم است. و آن بشارت به امکان فناء حقیقی

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۴۳، از سوره ۷: أعراف: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي \* فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

است. که به هیچ وجه اسمی و رسمی از برای سالک  
در هیچ عالمی از عوالم نبوده باشد فیکون الحق هو  
الرّائی و هو المرئی. خود ساقی و خود پیاله، و خود  
خمر و خود هم بنوشد. هنیئاً له، رزقنا الله ذلك بمحمّد  
و آله الطّاهرين، و نسأل الله العفو عن الخطاء و الزّلال  
فیما مضى، و أن يعصمنا فیما بقى بمحمّد و آله الطّيبين  
الطّاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، و لعنة  
الله على أعدائهم أجمعين، آمین. فی ۲۷ ذی الحجة

۱۳۳۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بدانکه صرف حقیقه الوجود، اگر ملاحظه شود  
بنفسه به شرط آن لا یلاحظ معه شیء حتّٰی ما اندمج فیهِ  
من حقائق الصّفات، أو ما کان لازماً لذاته من عناوین  
الاسماء و الصّفات و الأعیان الثابتة<sup>۱</sup>، این مرتبه را مرتبه  
احدیه الذّات، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه، و جمع  
الجمع، و حقیقه الحقائق، الی غیر ذلك من الالقاب  
می نامند. و در این مرتبه ذات اقدس لا اسم له و لا  
رسم له، زیرا که مفروض قصر نظر است بر نفس  
حقیقت هستی؛ و واضح است که قصر نظر بر ذی  
الذّات، بما هو موجود، اقتضا ندارد نظر به ذاتی را اصلاً،  
بل منظور بودن او خلف است

مرتبه احدیت ذات و غیب الغیوب، و مرتبه

أحدیت جمع

---

<sup>۱</sup> مولی عبد الرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۹۰ گوید: الاعیان الثّابتة، هی حقایق الممكنات الثّابتة فی علم الحقّ تعالی. و در ص ۱۵۹ گوید: العین الثّابتة هی حقیقه الشّیء فی الحضرة العلمیّة لیست بموجودة؛ بل معدومة ثابتة فی علم الله تعالی؛ و المرتبة الثّانیه من الوجود الحقیقی.

و گاهی ملاحظه می شود صرف حقیقت وجود  
بما هو جامع لحقایق الصّفات بنحو الجمع و الاندماج،  
فهو مرتبة أحدية الجمع لأنّ المفروض ملاحظة الذات  
على ما هی علیه من استجماعه لحقایق الصّفات بنحو  
الجمع و الوحدة، من دون تميز صفة عن صفة، و این  
مرتبه را بالذات اختلافی نباشد با مرتبه سابقه؛ بلکه  
اعتبارات مختلف است؛ و إلاّ ذات اقدس بذاته مصداق  
جميع نعوت کمالیه، و مطابق جميع صفات جمالیه و  
جلالیه است به نحوی که بزرگان فرموده اند: وجود

# كُلُّهُ وَجُوبٌ كُلُّهُ عِلْمٌ كُلُّهُ قُدْرَةٌ كُلُّهُ.<sup>۱</sup>

و واضح است که تعدّد معانی و تکثر مفاهیم اقتضای تعدّد مطابق و تکثر مصداق را ندارند؛ بلکه مفاهیم دو قسم است؛ بعضی از آنها برهان عقلی قائم است بر آنکه در واحد من جهة واحدة مجتمع نشوند؛ چون علیت و معلولیت در ذات واحدة بجهة واحدة. و بعضی دیگر برهان قائم بر تعدّد نباشد؛ بلکه ممکن است که با تکثر مفاهیم، مطابق واحد باشد؛ نظیر علم مثلاً نسبت به ذات اقدس تعالی و تقدّس، زیرا که حقیقت علم عین حضور است. و صرف وجود حاضر لذاته بنفس وجوده، لا بحضور وراء حضور ذاته. و همین حضور ذاتی که عین حقیقت وجود است، مناط

---

<sup>۱</sup> این عبارت حکیم فارابی است و صدر المتألّهین در «اسفار» طبع حروفی، ج ۶، در ضمن بحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ گوید: کما قال أبو نصر الفارابی: وجود کُلُّهُ، وجوب کُلُّهُ، علم کُلُّهُ، قدرة کُلُّهُ، حیوة کُلُّهُ لا أنّ شیئاً منه علم؛ و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم التركيب فی ذاته؛ و لا أنّ شیئاً فيه علم و شیئاً آخر قدرة لیلزم التکثر فی صفاته الحقیقیّة. و نظیر این مفاد را حکیم سبزواری در «منظومه»، طبع ناصری ص ۱۶۷ در غرر فی أنّ علمه تعالی بالاشیاء بالعقل البسیط و الإضافة الاشرائیة از سیّد داماد در «تقدیسات» نقل نموده است، او گوید: و قال السیّد الدّاماد فی التقدیسات: و هو کلّ الوجود؛ و کُلُّهُ الوجود؛ و کلّ البهائم و الکمال، و کُلُّهُ البهائم و الکمال. و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره، و رشحات وجوده؛ و ظلال ذاته.

حضور ما عدای اوست. لأنَّ صرفَ الوجود لا يكون  
فاقداً لمرتبة من الوجود، و إلاَّ لم يكن صرفَ الوجود.  
پس كُلُّ وجودٍ، و موجودٍ، بما هو وجودٌ و موجودٌ،  
حاضرٌ لذاته، بنفسِ حضورِ ذاته لذاته بنحو أعلى و  
أشرف كما هو مقتضى المقام المنيع الواجبي جلّ و علا.  
و واضح است كه: واجب الوجود بالذات، واجب  
الوجود من جميع الجهات. فهو كما أنَّه صرفُ الوجود،  
كذلك علمه صرف العلم، و قدرته صرف القدرة، و إلاَّ  
لم يكن علماً من كلّ جهة و قدرة من كلّ جهة. بل علمٌ  
من جهة و جهلٌ من جهة أُخرى، و قدرة من جهة و  
عجزٌ من جهة أُخرى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فلا  
وجه لدعوى أنّ حقايق الصفات محدودة و الذات غير  
محدود بل حقايق الصّفات كنفس الموصوف بها لا حدّ  
لها بالبرهان القطعى. نعم مفاهيم الصّفات محدودة؛ و  
لذا تكون متخالفة لا مترادفة.

و اینکه بزرگان از اهل عرفان فرموده‌اند که:

صفات أسماء فانية في الذات و مستهلكة فيها؛ غرض آنها این است که: در مقام ذات که مقام صرف حقیقت هستی است، و صرف الشیء لا حدّ له، و لا ثانی له، حقایق صفات لا یمتاز بعضها عن بعضٍ. پس لا فرق فی هذه المرتبة بین الوجود، و الوجود، و العلم، و القدرة، و الحیاة، إلى غیر ذلك. نه اینکه حقایق آنها مانند موجودات عالم، محدود هستند؛ و در مقام ذات فانی و مستهلك؛ و نه اینکه این معانی را صرف اسم و از ضیق تعبیر بدانیم. بل واجب الوجود فی مقام ذاته وجود کُلّه، و جوب کُلّه، علم کُلّه، قدرة کُلّه، حیوة کُلّه، مرجع جمیع این مطالب آن است که: هو صرف الوجود و صرف الشیء کلّ الشیء.

### اعتبارات وجود، و مرتبه فیض اقدس

و أمّا مرتبه ثالثه که مرتبه امتیاز أسماء و صفات

است بعضها عن بعض؛ که در اصطلاح «فیض اقدس»

نامیده شده، و از لوازم ذات اقدس است؛ و او را مرتبه

واحدیت می‌خوانند، که قبال کثرت است و انتشاء



کثرت به ملاحظه این مقام است؛ پس این مرتبه از  
 لوازم مرتبه سابق است. و تلازم بینها نظیر تلازم بین  
 وجود و ماهیت است نه تلازم وجود و وجودی؛ زیرا  
 که چون هیچ عنوانی و مفهومی را در مرحله وجود  
 حقیقی راهی نیست؛ و إلاً لازم آید انقلاب ما سنخه  
 نقیض العدم إلى ما سنخه لا یأبی عن الوجود و العدم؛  
 فلذا حقیقت در مرحله ذات است بنفس وجود ذات؛ و  
 عنوان در مرحله متأخره از ذات و لازم ذات. و همچنین  
 است حال اعیان ثابتہ چه آنها را از لوازم ذات بدانیم،  
 چه از لوازم أسماء و صفات. علی أي حال موجود  
 هستند در این مرتبه نه بالوجود الاستقلالی؛ بل تبعاً  
 لوجود حقایقها المندکة فی حقیقة الذات الواجبة  
 لاندکاک کلّ ضعیف فی القویّ و إحاطة کلّ شدید فی  
 ذاته بالضعیف من سنخه.

پس معلوم اگر از سنخ معنی و ماهیت و مفهوم  
 باشد معلوم است در مرتبه متأخره از ذات؛ و علم در  
 مرتبه ذات است بوجود المعلوم الذاتی فی تلك المرتبة.  
 و برهان بر این معنی این است که: در عالم اگر عالمی

و معلومی باشد، لا بدّ و آن یتھی إلى عالم بالذات؛ و معلوم بالذات؛ ضرورة انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات. پس نشود که علم کمالی باری تعالی، مرحله اسماء و صفات و مرحله

أعيان ثبوتیه باشد، که بالعرض خارج از مقام ذات  
 هستند؛ اگرچه لازم ذات باشند؛ و إلاّ لزوم خلوّ الذات  
 فی مرتبة ذاته عن هذه الصّفة الكمالیة. و همین بیان هم در  
 معلوم جاری باشد؛ پس ناچار ذات اقدس عالم و معلوم  
 بالذات باشد. و هر جا که حقیقة الوجود مستتبع  
 ماهیتی یا عنوانی باشد، بهر نحوی که آن وجود موجود  
 شود، آن ماهیت یا عنوان نیز بالعرض موجود باشد؛  
 پس اگر حقایق أسماء و صفات و حقایق موجودات فیما  
 لا یزال موجود باشند در علم ازلی ذاتی به نفس وجود  
 ذاته لذاته؛ لابد آن عناوین و ماهیات از روی تلازم  
 وجود و ماهیات، موجود باشند بوجود علمی بالعرض  
 بنحو تلازم وجود و ماهیت؛ نه تلازم وجود و وجودی؛  
 تا آنکه أسماء را مثلاً دو وجود حقیقی مستقلّ باشد؛  
 وجودی خاصّ به آن، و منشأ ترتّب آثار مطلوبه از آن؛  
 و وجود دیگری خاصّ واجب، و ممتاز از واجب، و  
 مناط علم کمالی واجب. پس ظاهر شد ممّا ذکرنا اموری:

### بیان مقام جمع، و مقام جمع الجمع

منها اینکه حقیقت علم کمالی همان علم ذاتی

است، و مقام جمع با مقام جمع الجمع متفاوت  
بالاعتبار باشد، نه بالذات.

و منها آنکه حقایق صفات محدود نیستند؛ بلکه  
عین حقیقت واجب، و صرافت آنها بنحو صرافت  
وجود واجب؛ بالبرهان القطعی؛ قال أمير المؤمنين  
عليه الصلاة والسلام في خطبته المباركة؛ لَيْسَ لِصِفَتِهِ  
حَدٌّ مَحْدُودٌ.<sup>۱</sup> و آنچه در آخر می فرماید: كَمَالُ الْإِخْلَاصِ  
نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ<sup>۲</sup> نفی بنحو امتیاز و مباینت است. زیرا  
که بعد همین فقره می فرماید: لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ  
الْمَوْصُوفِ؛ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.<sup>۳</sup> و  
منافات ندارد که این اول توحید است، نه کمال توحید  
و اخلاص. زیرا که ممکنست که مراد به کمال کمال اول  
باشد که مناط انتفاء ذی الکمال است، كما يقال: النَّفْسُ  
كَمَالٌ أَوَّلٌ.<sup>۴</sup> همچنان که می فرماید: أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ

---

<sup>۱</sup> از خطبه اول از «نهج البلاغه» است.

<sup>۲</sup> همان مصدر

<sup>۳</sup> همان مصدر

<sup>۴</sup> صدر المتألهین در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۸، در بحث نفس پس از آنکه  
در تعریف نفس و کیفیت بیان حد آن سخن را إطاله داده است، در ص ۱۴  
گفته است: و لَنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فتقول: فهي إذن كمال  
للجسم لكن الكمال منه أولى؛ و هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل

كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ<sup>١</sup>. با آنکه حقیقت معرفت ینتفی  
بانتفاء التَّصَدِيقِ.

منها آنکه مقام اسماء و صفات متأخر از مقام جمع  
است؛ ضرورة تأخر کلّ فرق عن الجمع، بلکه مقام  
الاستجماع لحقائق الصّفات متأخّر عن مقام غیب  
الذات؛ و متقدّم علی مرحله الاسماء و الصّفات بها هی  
أسماء و صفات، بلکه مقام جمع نفس اسماء و صفات که  
مرتبه الله باشد نیز مقدّم است بر مرتبه أسماء و صفات  
بها هی متمیزه و متفرّقة؛ و لذا کان أمّ الاسماء.

## در بیان علم قبل الإيجاد، و اضافہ اشراقیه

منها آنکه مقام علم قبل الإيجاد سواءً ارید به مقام  
الذات أو مقام التبعية لها أو الاسماء و الصّفات، دخلی به

---

الشکل للسیف و الكرسيّ. و منه ما هو ثانٍ، و هو الذی یتبع نوعیة الشیء من  
أفاعيله و انفعالاته، كالقطع للسیف، و التميز و الرؤیة و الاحساس و الحركة  
الارادیة للإنسان. فإنّ هذه الكمالات ثانویة لیس یحتاج النوع فی أن یرتفع  
نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الامور. بل إذا حصل له مبدأ هذه الاشیاء بالفعل  
حتی صار له هذه الاشیاء بالقوة القریبة بعد ما لم یکن إلّا بقوة بعيدة. فالحيوان  
حيوان بالفعل و ان لم یتحرّك بالإرادة بالفعل، و لم یقع له الاحساس بالفعل  
لشیء. و المهندس مهندس بالفعل و ان لم یعمل عمل المساحة و غیرها. و  
الطیب طیب بالفعل و ان لم یعالج أحداً. فالنفس کمالٌ أوّل. و کون الشیء  
کمالاً أوّلاً لشیء، لا ینافی ذلك کونه کمالاً ثانیاً لشیء آخر.  
<sup>١</sup> از خطبه اوّل از «نهج البلاغه» است.

اضافه إشراقیه ندارد و علم قبل الإيجاد به نحو إضافة إشراقیه نیست زیرا که حقیقت علم نمی شود به حضور موجود خاصّ باشد لأنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا حضور له قبل الإيجاد. و حضوری که معقول است یا حضور وجود است در مقام ذات، لحضور كلّ ضعيفٍ عند كلّ شديدٍ بنحو أعلى، یا حضور ماهیت است؛ و آن نشود مگر تبعاً لحضور الوجود. أو فی العلم الارتسامی جلّ عنه الواجب. پس اگر التزام به حضور الوجود فی مرتبة صرف الوجود بشود فلا إشراق و لا إضافة؛ و يتبعه حضور الماهية، و هی العین الثابتة؛ و اگر التزام به حضور فی مرتبة الذات نشود؛ حضور ماهیت معقول نباشد، فافهم جيداً.

## در بیان کیفیت احاطة علّت به معلول

منها آنکه نبودن معلول در مرتبه علّت اقتضا ندارد معلوم نبودن معلول را در مرتبه علّت بلکه مراد آن است که معلول به درجه مناسبه ذات خود که نقص است در مرتبه علّت نیست، ولی به درجه مناسبه درجه علّت باید در مرتبه علّت باشد؛ و إلاّ علیت علّت بلا

سبب خواهد بود؛ و لذا گفته‌اند؛ العِلَّةُ حَدٌّ تَامٌ

للمعلول. پس علت

به همان وجه که محیط بر معلول است. در مرتبه ذات خود، که إحاطه شدید است به ضعیف؛ به همان وجه عالم است به معلول خود در مرتبه ذات خود؛ و به همان نحو که محیط بر معلول است در مرحله تأثیر و إفاضه و فعل، به همان نحو عالم به او خواهد بود در مرحله فعل. و این است اضافه إشراقیه که عبارت بوده باشد از علم بعد الإيجاد که به همان اشراق وجودی که عین حضور است و تدوّت ذوات است؛ حاضرٌ لَدیه الذوات. و اقتصار در مرحله علم، بر این مرحله فی غایة البعد عن مذاق المتأهّین.

و به همین معلوم شد که: کما اینکه حضور ذاته لذاته المستجمع بذاته لحقایق مصنوعات؛ نفس حضور مصنوعات؛ فلا علیه لعلمه بذاته بالإضافة إلى علمه بمعلوماته فی هذه المرتبة؛ لعدم الإثنیة فی مقام الوحدة الصّرفة الّتی لا ثانی لها، كذلك حضور مصنوعات فی مرحلة فعله بنفس فعله المرتبط إلیه بالذات، لا أنّ فعله شیءٌ و حضور معقوله شیءٌ آخر.

عجب تر آنکه: نسبت انتشاء به أسماء و صفات



داده شده، علی حدّ نسبتہ إلى مصنوعاتہ؛ مع أنّ حقایق الصّفات عین ذاته؛ و عناوینها کنفس عنوان الذات الواجب؛ و الموجود غیر ذاته، اللّهمّ إلاّ أن یراد منه ما هو خلاف المصطلح علیہ من الانتشاء المنسوب الی الاشیاء و الصّفات و الاسماء علی حدّ سواء.

منها آنکہ: معلوم شد: منشأ فناء اشیاء در ذات واجب محدود بودن اشیاء است و بی حدّ بودن واجب. و البتہ هر محدودی مستهلك در بی حدّ است، لإحاطة کلّ قوی بالضعیف؛ و بودن صرف الوجود است کلّ الوجود. و این إحاطة فی مقام الذات است. پس إحاطة ممکن به واجب مستلزم خلف است. لانّ فرض الإمكان فرض المحدودية؛ و هو فرض المحاطية فی مقام الذات؛ فما كان كذلك كيف یعقل أن یراد محطياً بالواجب؟ پس نفی کردن وصول عقل به مقام ذات بأحد الأمرین من الفناء و المحدودية علی نهج واحد. بلکه حقیقت فناء، بودن صرف الوجود است واجداً لكلّ وجود. و منشأ آن صرافت وجود است و کون غیره غیر صرف. و لذا فرموده‌اند: مرجع صفات عزّت

و جلال به سوی صفات جمال است؛ إذ لو سئل عن أنّ  
الواجب لم لا حدّ له؟ لا جيب بأنّه صرف حقيقة  
الوجود.

# عزّت از صفات جلال است؛ و کلّ جلالٍ يرجع

## إلى جمال

منها اگر مقام فناء اشياء در مقام عزّ ذات، مقامی

است فوق مقام الاسماء و الصّفات - كما هو ظاهر كلامه

زيد في إكرامه - پس ما معنى العزّ؟ مع أنّ العزّ من

صفات الجلال. و صفات الجلال ترجع إلى صفات

الجمال. و في مقام الذات لا جلال، و لا جمال، فلا عزّ، و

لا علوّ، و لا سلطان. قال بعض العرفاء: الجلال هو

احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من أن نعرفه بحقيقته و هويّته.<sup>۱</sup>

با آنکه این مطلب منافات دارد با التزام به محدودیت

صفات. و من الصفات العزّ و السلطان و العلوّ الّتی

فيها فنت الاشياء. و صرّح بعدم المحدودية فيها في

الصحيفة الشريفة السّجادية حيث قال عليه السّلام: عزّ

سُلْطَانِكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأَوْلِيَّةٍ، وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ.

منها مقام فناء اشياء در مقام ذات واجب؛ باقی

---

<sup>۱</sup> مراد از بعض العرفاء، مولی عبد الرزاق کاشانی است که در کتاب «اصطلاحات» گوید: الجلال هو احتجاب الحقّ تعالی عنّا بعزّته، من أن نعرفه بحقيقته و هويّته، كما هو يعرف ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ على ما هي عليه إلّا هو (هامش منازل السائرین ص ۹۵ از طبع سنگی).

أزلاً و أبداً؛ وجد شيء في العالم أم لا، صار الموجود من  
 أهل السلوك أم لا. زیرا که واجب فی مقام ذاته محیطُ بما  
 دونه لإحاطة كل قوی بالضعیف فی ذاته. پس معقول  
 نباشد فناى سالک این معنی از فنا بوده باشد. زیرا که  
 جمع موجودات من السالک و غیر السالک، و الناجی و  
 الهالک، فانی در ذات اقدس هستند؛ ازلاً و أبداً. و این  
 معنی تحصیل حاصل است؛ بلکه به وجه آخر غیر  
 معقول است. لان ارتفاع الحدود و الكدورات  
 الإمكانية واقعاً غیر ممکن؛ و إلا خرج الممكن عن كونه  
 ممكناً. بلی ارتفاع حدود از نظر سالک فی مقام المشاهدة  
 معقول و تفاوت السالک فی هذا المسلك دقیق. فترتفع  
 الحدود عن نظره عند مشاهدته الروحیه، حتی یصل إلى  
 مقام الفناء الكلّی، و هو الفناء عن الفناء. و عند ذلك  
 یكون باقياً ببقائه تعالى. و این مقام با آنکه مقام منیع  
 است که أمثال این ضعیف را تکلم کردن در آن بی وجه  
 است؛ مقامی است که: این مختصر گنجایش بسط آن،  
 و اشتباهات جمعی که خود را به اهل معرفت نسبت  
 می دهند ندارد. ولی غرض آن است که: این فناء غیر از

آن فناء است. و الله العالم به حقایق الامور.

## مکتوب سوّم مرحوم سید رحمة الله عليه

کلامٌ لبعض المتأهّین، و العلم عند الله سبحانه

و تعالی: بدانکه طریقه ذوق المتأهّین چنانست که:

وحدت را حقیقی، و کثرت را اعتباری دانند. و تحقّق

جميع عوالم غیر متناهیة، و حقایق جميع اشیاء را من البدء

إلى الختم، حتّى الاسماء و الصّفات بما هی أسماءٌ و

صفاتٌ به اعتبارات و لحاظات دانند. و فاعل اعتبار و

لحاظ، حضرت حقّ است جلّ و علا، یا وسائط فیض

اوست بالاعتبار، که فی الحقيقة یرجع إلیه - جلّ و علا -

که تعبیر از او به تجلیات و ظهورات او سبحانه می شود،

به اعتبار قیام آن به حضرت او سبحانه که قیوم و مصدر

جميع اشیاء است. و تعبیر به اضافه إشراقیه می شود،

باعتبارها فی نفسها؛ و به وجودات خاصّه اشیاء تعبیر

می شود، به اعتبار إضافته بالاشیاء. و ملحوظ و منشأ

صدور و تعینات، أسماء و صفات و شئوناتِ اوست که

محدود می شوند به همین لحاظ، که تعبیر می شود از آنها

به اشیاء به اعتبار تعلق لحاظ و مشیت به آنها. فبمطالعة

لصفاته و أسماءه یكون الاشیاء؛ روحی الفداء لطلعته و

مطالعه. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ  
هُوَ الْبَاطِلُ. <sup>۱</sup> إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ  
ءَابَاؤُكُمْ. <sup>۲</sup> إِلَّا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا

اللَّهِ بَاطِلٌ. <sup>۳</sup> فَالْحَقُّ حَقٌّ، وَ الْخَلْقُ خَلْقٌ. این است  
کیفیت خلق اشیاء. و لکن الخالق هو الله، فافهم إن  
كنت من أهله.

و از اینجا معلوم شد: معنی إِنَّ الْخَلْقَ هُوَ التَّقْدِيرُ،  
إِذْ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَحَدُّدَ الْأَشْيَاءِ وَ مَقَادِيرَهَا بِنَفْسِ لِحَازِنِهِ وَ  
اعتباره؛ تبارک الله أحسن الخالقین. و این است معنی إِنَّ

---

<sup>۱</sup> آیه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

<sup>۲</sup> آیه ۲۳، از سوره ۵۳: النجم.

<sup>۳</sup> در کتاب «عقد الفرید»، ابن عبد ربّه أندلسی در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱، ج ۳،  
از طبع اوّل سنه ۱۳۳۱ مطالبی را در شعر و انواع آن و کیفیّت آن ذکر کرده  
است، و اشعاری را از شعر الناس، و اشعر نصف بیتِ قالته العرب، و أفخر  
بیتِ قالته العرب، و أحکم بیتِ قالته العرب، و أهجی بیتِ قالته العرب، و  
أبدع بیتِ قالته العرب آورده است و روی آنها إجمالاً بحث نموده است؛ و  
پس از آن گوید: و يقال: إِنَّ أَصْدَقَ شِعْرِ قَالْتَهُ الْعَرَبُ قَوْلُ لُبَيْدِ:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَالَ اللَّهُ بَاطِلٌ \*\* وَ كُلُّ نَعِيمٍ

لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

و مرحوم آیه الله و جمال الحقّ و سند العرفان: حاج میرزا جواد آقا ملکی  
تبریزی اعلی الله مقامه در کتاب «لقاء الله» ص ۱۶۸ گفته‌اند: ”بل و فی  
الروایة: كان النبی صلی الله علیه و آله و سلّم كثيراً یقول: ”أصدق شعرِ قالته  
العرب قول لبید: ألا كل شیء ما خلا الله باطل“

اللَّهِ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ، وَخَلَقَ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا.<sup>۱</sup> و از اینجا معلوم شد: حدوث عالم بر ممتها و شررها من البدو إلى الختم حدوثاً مسبقاً بالعدم الغير المجامع للوجود، لا بمجرد السبق الذاتي؛ و ينبغي أن يكون هذا مراد من عبر من العلماء بالحدوث الزماني فإنه المعنى المعقول منه؛ بل هذا هو مراد أهل العرف في تعبيراتهم فإنهم لا يعرفون للزمان حقيقة أزيد من ذلك.

**فناء جميع الاشياء عند قيام الحق بذاته؛ و**

### اسقاط الإضافات

و از اینجا معلوم شد فناء جميع أشياء عند قيام

الحق بذاته و إسقاط الإضافات. «این که تو داری قیامت

است نه قامت».<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> شیخ صدوق در «توحید» در باب ۱۱: صفات الذات و صفات الافعال، ص ۱۴۷؛ و نیز در باب ۵۵: المشیة و الإرادة، در هر دو جا با یک سند متصل خود از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده است که: الْمَشِيَّةُ مُخَدَّتَةٌ. و در باب ۱۱ ص ۱۴۷ و ص ۱۴۸ در روایت شماره ۱۹ با سند متصل خود از حضرت صادق علیه السلام آورده است که: قال خلق الله المشیة بنفسها، ثم خلق الاشياء بالمشیة. و در باب ۵۵ ص ۳۳۹ در روایت شماره ۸ با سند متصل خود از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که قال: خلق الله المشیة قبل الاشياء، ثم خلق الاشياء بالمشیة.

<sup>۲</sup> از غزلیات سعدی شیرازی است که در ص ۷۷ از مجموعه «کلیات سعدی» به اهتمام فروغی طبع شده است:



باری، پس اگر وجود ملحوظ نشود با او هیچ

لحاظی، حتّی الإِطلاق، فضلاً عن التّقید؛ بلکه حتّی از

---

این که تو دارای قیامت است نه قامت \*\* وین

نه تبسم که معجز است و کرامت

هر که تماشای روی چون قمرت \*\* کرد سینه

سپر کرد پیش تیر ندامت

هر شب و روزی که بی تو می رود از عمر \*\*

بر نفسی می رود هزار ملامت

عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم \*\* باقی

عمر ایستاده‌ام به غرامت

سرو خرامان چو قدّ معتدلت نیست \*\* آن همه

وصفش که می کنند به قامت

چشم مسافر که بر جمال تو افتاد \*\* عزم

رحیلش بدل شود به اقامت

اهل فریقین در تو خیره بمانند \*\* گر بروی

در حسابگاه قیامت

این همه سختی و نامرادی سعدی \*\* چون

تو پسندی سعادت و سلامت

---

لحاظ لا بشرطی از إطلاق و تقييد؛ فَإِنَّ اللَّحَاطَ وَ  
 الاعتبار بَأَيِّ وَجِهٍ كَانَ حَتَّى لِحَاظِ اللَّابْشَرِيَّةِ مِنْ  
 الإِطْلَاقِ وَ التَّقْيِيدِ، فَضْلاً عَنِ الإِطْلَاقِ، فَضْلاً عَنِ  
 التَّقْيِيدِ، وَ لَوْ بِالْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ بِمَا هِيَ أَسْمَاءٌ وَ صِفَاتٌ  
 أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى الْوُجُودِ وَ خُرُوجٌ عَنِ الصَّرَافَةِ وَ الْمَحْوُضَةِ  
 إِلَى التَّقْيِيدِ وَ لَوْ بِالْإِعْتِبَارِ الَّذِي قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ مَلَكَ لَهَا  
 سِوَاهُ؛ تَعْبِيرٌ مِنْ أَنْ بَعْدَ مَرْتَبَةِ ذَاتِ وَ غَيْبِ الْغُيُوبِ كَرْدِهِ  
 مَيَّ شُود.

**مقام احدیت و واحدیت، و مقام محمّدی:**

**جامع میان آن دو**

بلی ملاحظه می فرماید خود را به هر يك از أسماء  
 و صفات جمعاً و فرادی؛ و از همان ملاحظه، وجود  
 خاصّ همان اسم و صفت خواهد بود شد، و اگر  
 ملاحظه فرمود خود را بشرط آن لا يكون معه شيء،  
 همان لحاظ وجود اسم أحد خواهد بود، که تعبیر کرده  
 می شود از او به «مقام احدیت». و اگر ملاحظه فرموده  
 خود را به شرط جميع الاسماء، همان لحاظ وجود اسم  
 وَاحِد خواهد بود، که تعبیر کرده می شود از او به «مقام

واحدیت»؛ و اگر ملاحظه فرموده لا بشرط همین لحاظ،  
وجود اسم اعظم الهی خواهد بود، که تعبیر می شود از  
او به «مقام محمدی صلی الله علیه و آله و سلم» که جامع  
است میان مقام احدیت و واحدیت؛ و غایت سیر  
انسان کامل است که تعبیر می شود از او به «مقام ختم  
نبوت» که کسی را از بالاتر آن که مقام ذات است،  
خبری نیست. و هکذا لجميع أسماء و صفات. و اگر  
ملاحظه شود این معانی به اعتبار قیامش به ذات

أقدس، تعبیر از آنها به أسماء می شود؛ چون أحد،  
و واحد، و عالم، و قادر؛ و اگر ملاحظه شود تنها،  
تعبیر شود از آنها به صفات؛ چون أحدیت، و  
واحدیت، و علم، و قدرت؛ و به این لحاظ موجود  
شود عوالم غیر متناهیة لصفاتہ و أسماءہ و شئونه الغیر  
المتناهیة. و به این لحاظ تعبیر شود از او به عالم  
أسماء و صفات.

و از این بیان معلوم شد که مصداق مطابق آن  
مفاهیم محدوده نیست مگر همین لحاظات و اعتبارات  
محدوده؛ و ذات غیر محدود مصداق و مطابق و ما به إزاء  
و حذاء مفهوم محدود نتواند شد. تعالی شأنه عمّا یقول  
الظّالمون عُلوّاً کبیراً.<sup>۱</sup> وَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا  
عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.<sup>۲</sup> چه کلام در حمل هو هو است،  
که در ذاتیات است. و به این حمل نه علم را بر ذات  
أقدس حمل توان نمود، و نه عالم را، بل عالم را به حمل  
شایع صنایعی حمل توان نمود. چه مناط آن اتّحاد در

---

<sup>۱</sup> اقتباسی است از آیه ۴۳، از سوره ۱۷: اسراء: سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَمَّا یَقُولُونَ  
عُلوّاً کبیراً.

<sup>۲</sup> آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

وجود و مغایرت در مفهوم است، و مستتبع اتّحاد ذاتی  
که محلّ کلام است نخواهد بود.

## کیفیت انتشاء أسماء و صفات، از ذات حقّ

### تعالی

و به این بیان معلوم شد که: انتشاء أسماء و  
صفات از ذات اقدس است؛ نه آنکه ذات مقدّس  
مصادق مطابق مفاهیم متعدّده محدود باشد. بلی اگر  
إلغاء حدودِ أسماء و صفات شود، پس ثانی نماند غیر  
ذات؛ و توان حمل هو هو نمود که الذاتُ ذاتٌ. و إطلاق  
اسمِ علم و قدرت بر آن نامحدود نتوان کرد. چه این  
معانی و مفاهیم محدودند، إلاّ علی نحو التوسّع و  
التجرّد. و اگر به این لحاظ باشد، اختصاصی بشیء دون  
شیئی ندارد. «ور نه این زمزمه در هر شجری نیست که  
نیست.»<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> از مرحوم حکیم عالیقدر حاج مولی هادی سبزواری قدس الله نفسه است  
که در «لغت نامه دهخدا»، در ص ۲۳۷ از ج ۳، در أحوالات او نقل کرده  
است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست

و به این لحاظ است بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء.

و از این جهت معلوم شد که: إطلاق صفت بر او ضیق

عبارت است. و از این جهت است که گفته‌اند: بسیط

الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها. و گفته‌اند: بسیط

دارای ما دون است به نحو اعلی و اشرف، نه به نحو

وجود ما دون که محدود بوده باشد. و اشتغال القوی علی

الضعیف نیز به همین نحو است، لا اشتغالیه علیه بحده،

---

**\*\* منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست**

ز فغانم ز فراق رخ و زلفت به فغان **\*\*** سگ

کویت همه شب تا سحری نیست که نیست

نه همین از غم او سینه ما صد چاک است **\*\***

داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست

موسئی نیست که دعوی أنا الحقّ شنود **\*\***

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

چشم ما دیده خفّاش بود ورنه ترا **\*\*** پرتو

حسن به دیوار و دری نیست که نیست.

و إِلَّا فَالْقَوِيَّ وَ الضَّعِيفَ مُتَبَايِنَانِ. وَ الْمَشْكُوكَ جِنْسٌ  
تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ، وَ الْاِخْتِلَافَ بَيْنَهَا بِالذَّاتِ؛ لَا نَوْعَ تَحْتَهُ أَفْرَادٌ  
مُتَّحِدَةٌ بِالذَّاتِ. وَ مَنْشَأُ اَيْنِ تَوْهَمِ اَنْسْتِ كِه: چُون  
مَا بَهْ اَلْاِمْتِيَازِ عَيْنِ مَا بَهْ اَلْاِشْتِرَاكِ اِسْتِ، تَوْهَمِ اِنْدِمَاجِ  
ضَعِيفِ فِي الْقَوِيَّ شُدِه؛ نَظِيرِ اَيْنِ تَوْهَمِ دَرِ وَجُوبِ وَ  
اِسْتِحْبَابِ شُدِه؛ وَ حَالِ اَنَكِه اِگَرِ چَنِينِ بَاشُدِ، وَجُوبِ  
عَيْنِ اِسْتِحْبَابَاتِ عَدِيدِه خَوَاهِدِ بُوْدِ. مَعَ اَنَّ اَلْاِحْكَامِ  
الْخَمْسَةِ كَلَّهَا مُتَضَادَةٌ. وَ مَرَادُ بَهْ فَرْمَايشِ حَضْرَتِ اَمِيرِ  
عَلَيْهِ السَّلَامِ لَيْسَ لِصِفَّتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ،<sup>۱</sup> اِگَرِ حَدٌّ وَجُودِي  
بَاشُدِ، كِه اَزِ مَحَلِّ كَلَامِ خَارِجِ اِسْتِ؛ چِه بِيانِ عَدَمِ تَنَاهِي  
عِلْمِ وَ قَدْرَتِ وَ سَايِرِ صِفَاتِ اِسْتِ، كِه لَا يَقِفُ عَلَي حَدِّ  
وَ اِگَرِ مَرَادُ حَدِّ مَفْهُومِي اِسْتِ، عِبَارَةٌ اِخْرَايِ وَ كَمَا  
التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ<sup>۲</sup> خَوَاهِدِ بُوْدِ. كَمَا يَقَالُ شَيْءٌ<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> «ديوان حافظ شیرازی»، طبع پڑمان، ص ۲۸ غزل ۵۵ و اولش اینست:

کس نیست که افتاده آن زلف دو تا نیست \*\*\*

در رهگذری نیست که آن دام بلا نیست

<sup>۲</sup> خطبه اول از «نهج البلاغه».

لا كالأشياء،<sup>۱</sup> و علمٌ لا كالعلوم<sup>۲</sup>، بلکه از این قبیل است

تعبیر به جسمٌ لا كالأجسام، اگر ثابت شود صدور

این عبارت از أئمه أطهار علیهم السّلام؛ چنانچه از

هشام نقل شده؛<sup>۳</sup> و نحو این عبارت در مقام تقریب به

---

<sup>۱</sup> خطبه اوّل از «نهج البلاغه».

<sup>۲</sup> «توحید صدوق» در باب أنّه تبارک و تعالی شیء در ص ۱۰۴ در حدیث دوم روایتی را از هشام بن الحکم، از حضرت صادق علیه السّلام ذکر می کند که: چون زندیقی از وی پرسید؛ ما هو؟ قال: هو شیء بخلاف الأشياء. ارجع بقولی: شیء إلى اثبات معنی؛ و أنّه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنّه لا جسم و لا صورة. و در ص ۱۰۷ حدیث هشتم از حضرت امام رضا علیه السّلام ذکر می کند که: به محمد بن عیسی بن عبید گفتند: ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله عزّ و جلّ، شیء هو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّ و جلّ نفسه شيئاً، حيث يقول: قل أيّ شیء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني و بينكم. فأقول: إنّه شیء لا كالأشياء. اذ فی نفی الشیئیة عنه إیطاله و نفیه. قال: صدقت و أصبت. الحدیث.

<sup>۳</sup> در «اصول کافی»، ج ۱، از ص ۱۰۴ تا ص ۱۰۶ و در «توحید صدوق» از ص ۹۷ تا ص ۱۰۴ هر دو، در باب أنّه عزّ و جلّ لیس بجسم و لا صورة روایات کثیری را ذکر کرده اند که: خداوند دارای جسم و صورت نیست، و هشام بن حکم قائل به جسمیت خدا بوده است، و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا علیه السّلام براءت خود را از این مذهب ابراز نموده اند.

و این حقیر این طور گمان دارم که هشام همانند آنکه می گفت: خدا شیء است لا كالأشياء طبق آیه قرآن همچنین می گفت: خداوند جسم است لا كالأجسام. و چون فهمید که این گفتار مورد ردّ و منع إمامان است، توبه کرد، و عدول کرد. و دیگر جسم لا كالأجسام هم نگفت. شاهد گفتار ما کلام مجلسی است که مامقانی در «تنقیح المقال» ج ۳ ص ۲۹۴ در ترجمه أحوال هشام از او نقل کرده است. مجلسی پس از بیان تجلیل و تکریم و عظمت هشام از زبان سید مرتضی از زبان مفید، و شرحی در علو مقام و درجه هشام می گوید: " و قال الشيخ أبو الفتح الكراجکی: فإن قال قائل: أ لیس قد اشتهر عن أحد متکلمیکم و هو هشام بن الحکم: إنّ الله جسمٌ، فكيف لم تتبرّوا منه؟ قلنا: الذی اشتهر عنه أنّه كان يقول: إنّ الله جسم لا كالأجسام؛ و أمّا موالاتنا له فهو لما شاع عنه و استفاض من ترکه القول



افهام عجزه و جهله متعارف است. و همین است مراد

به عبارت علم کله، قدرة کله. یعنی ذات، پدر پدر جد

علم است؛ موجد العلم است؛ لا کسائر العلوم. کیف؟

و به صار العلم علماً، و صار القدرة قدرة. فهو ينبوع

العلم و القدرة و الحياة و سایر

الکمالات. و این تعبيرات نظیر آن است که بجه

نابالغی را به بعضی تعبيرات مناسب حال، حقیقت جماع

و لذت او را بفهمانند. و از اینجا معلوم شد که: مناط

کمال ذات واجب، نفس ذات است بذاته؛ بلا جهة و لا

کیف؛ و جمیع عوالم حتی الاسماء و الصّفات ظهورات

کمال اوست؛ کظهور الرّشحات من الینبوع. «اوست

---

بالجسم الذی کان یبصره و رجوعه عنه، و إقراره بخطائه فیهِ. و ذلك حین  
قصد الإمام جعفر بن محمد علیهما السّلام إلى المدینة فحجیه و قيل له: إنّه  
قد آلی أن لا یوصلک إلیه ما دمت قائلاً بالجسم. فقال: و الله ما قلتُ به الا  
لأنی ظننت أنّه وفاقٌ لقول إمامی، فأما إذا أنکره علیّ فإنی تائب إلى الله منه.  
فأوصله الإمام الیه حینئذٍ و دعا له بالخیر. انتهى کلام المجلسی.

و قد تلخّص منه أنه کان یقول بكونه تعالی جسمًا لا کالاجسام و لكن لما  
التفت إلى كونه کفرًا لا یرضی به إمامه رجع عن ذلك إلى القول بنفی  
الجسمیّة مع أنّ قوله بالجسمیّة ممکن المنع، تا آنکه گوید: یمکن أنّه لم  
یذهب إلى ذلك و إنّما قاله من باب الزام الخصم فکأنّه قال: إذا قلت أنّه  
تعالی شیء لا کالاشیاء فقولوا: إنّه جسم لا کالاجسام و هذا لا یقتضی أن  
یکون اعتقاده كذلك. الکلام.

سرچشمه حیات که خضر زمان در طلب اوست».

## ذاتِ مشتمل بر صفات، بدتر از همیان ملاً قطب است

بلی چون کمال خود را به این صفات بینند، بر او  
تعالی نیز اعتبار می‌کنند؛ و ذلك كما أن البعوضة تتوهم  
أنَّ لله تعالى جناحين. پس فی الحقیقه مراد این است که:  
آنچه را در غیر او این اسماء اطلاق شود، او خود بذاته  
دارد بدون اسمه. سبحانه الله، اگر مراد اشتغال شیء بر  
ما دون، بنحو ما دون که بحدوده باشد، بسیط نخواهد  
بود؛ بدترین مرکبات، بل بدترین ترکیبات از حدود  
عدمیه خواهد بود؛ بدتر از همیان «ملاً قُطْبُ» خواهد  
بود.

## إطلاق أسماء إلهیه بر أئمه علیهم السّلام در اخبار کثیره

و از این بیان معلوم شد که: إطلاق أسماء بر أنبیاء  
و أئمه علیهم السّلام، که در اخبار کثیره و ادعیه کثیره  
شده است؛ از این باب است مانند بِطَلْعَتِكَ فِي سَاعِيرٍ؛

و ظُهُورِكَ فِي جَبَلِ فَارَانَ. که در دعای سمات وارد شده  
 که مراد وجود مقدّس آن پیغمبران است. و السَّلَامُ عَلٰی  
 اسْمِ اللّٰهِ الرَّضِيِّ<sup>۱</sup> که در زیارت وارد شده، بلکه در  
 بعضی ادعیه وارد شده: وَ بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَهُ مِنْ  
 نَفْسِكَ فَلَمْ يَخْرُجْ مِنْكَ أَبَدًا. و چون اَسْمَاء و صفاتِ اِلهی  
 منشأً تَحَقُّقِ سَائِرِ حَقَائِقِ است، در مراتب لاحقّه: از  
 ملکوتِ عقول، و نفوس، و عالم مثال، و عالم طبع، بر  
 نحو انتشاء اسماء و صفات از ذات به ضمّ اعتبارات و  
 لحاظات که ظهور اَسْمَاء و صفات است از عوالم  
 متأخّره، در ادعیه کثیره وارد شده؛ مانند دعای سمات وَ  
 بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الشَّمْسَ؛ وَ بِاسْمِكَ الَّذِي  
 خَلَقْتَ بِهِ الْقَمَرَ، وَ بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ اللَّيْلَ، وَ  
 بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ النَّهَارَ. و هكذا.<sup>۲</sup>

بلکه در عوالم اَسْمَاء و صفات، ملحوظ

<sup>۱</sup> «حافظ»، طبع پژمان، ص ۶۴، غزل ۱۴۱.

<sup>۲</sup> «بحار الانوار» طبع کمپانی، ج ۲۲ کتاب «المزار» ص ۵۷، در باب زیارت  
 امیر المؤمنین علیه السّلام در زیارت رابعه وارد شده است که: السّلام علی  
 اسم الله الرضیّ و وجهه العلیّ و صراطه السّویّ، السّلام علی المهدّب الصّفیّ،  
 السّلام علی ابی الحسن علیّ بن ابی طالب و رحمة الله و برکاته.

ماهياتِ اَسْمَاءِ و صفات است تنها و اما وجودات آنها قائم به حضرت حقّ است جلّ و علا. زیرا که لحاظ اَسْمَاءِ و صفات برای او شده است. و لهذا این عالم مثل برزخی است بین عالم و جوب و امکان، بلکه به اعتباری از صُقع عالم و جوب محسوب می‌شود. و از اینجا کیفیت وجود اشیاء در عالم الهی معلوم شد؛ که نه وجودِ مضافِ به حقّ است، نه ماهیات؛ و تحقّق به تبع تحقّق آنها به قیام، نظیر تحقّق اشیاء به وجودها فی الذّهن لا بوجودها. و اگر علاوه بر لحاظ ماهیات، اعتبار و لحاظ وجود شد به نفس ماهیات مضافاً إليها که مقام وجود اشیاء بماهی اشیاء خواهد بود، عالم خلق خواهد بود، چه تقرّر ماهیات در مرتبه اَسْمَاءِ و صفات شد به نحو مذکور؛ پس اگر لحاظ شود وجود برای آنها به نحو سعه و إحاطه، او را «عالم عقل» گویند. و اگر به نحو ضیق و تمثّل، او را «عالم مثال» گویند. و اگر علاوه بر این اشتراط شود مادّه و مدّت او را «عالم طبع» گویند.

**ممکن الوجود، هم ماهیت و هم وجودش**

**اعتباری است**

و از این بیان معلوم شد که: ممکن بما هو

ممکن<sup>۱</sup> هم ماهیتش اعتباری است، و هم وجودش؛  
فهو اعتبارٌ فی اعتبار. مَنْ كَانَ حَقِيقَتُهُ دَعَاوِيَّ فَكَيْفَ  
لَا يَكُونُ دَعَاوِيَّ دَعَاوِيَّ<sup>۱</sup> در ملحقات دعای عرفه  
است. و معلوم شد که: عدد اعتبارات بخصوص در  
مراتب متأخره لا یعلمه الا الله. چه تخصّصات و  
خصوصیات به لحاظ اعتبارات است. اینجا اگر  
همیان ملا قطبش بنامند بجاست.

و باید دانسته شود که: هر مرتبه سابقه در مقام  
بدء و صدور اشیاء نسبت به مرتبه لاحق، مقام جمع  
خواهد بود؛ و هر مرتبه لاحق نسبت به مرتبه سابقه،  
مقام فرق و تفصیل خواهد بود. پس اطلاق جمع، و جمع  
الجمع، اختصاصی به مرتبه خاصه ندارد، چنانکه توهم  
شده است، و ثبوت و انتفاء اضافات و اعتبارات و

---

<sup>۱</sup> چون فقرات آخر دعای عرفه را کفعمی در کتاب «البلد الامین» خود نیاورده  
است، و فقط سیّد ابن طاووس در «اقبال» آورده است. فلماذا تعبیر از آن به  
ملحقات نموده است. و مجلسی در «بحار الانوار» بحثی در پیرامون این  
مسأله دارد. و اما آنچه سیّد در «اقبال» ص ۳۴۸ در تتمه آن آورده است،  
بدین عبارت شروع می شود: إلهی أنا الفقیر فی غنای، فکیف لا أكون فقیراً  
فی فقری؟ إلی أنا الجاهل فی علمی فکیف لا أكون جهولاً فی جهلی؟ تا  
می رسد بدین عبارات که: إلهی من کانت محاسنه مساوی، فکیف لا یكون  
مساویه مساوی؟ و من کانت حقائقه دعاوی، فکیف لا یكون عاویه دعاوی؟  
الدعا.

حَصْرِ عوالم در عدد مذکور، به اعتبار امّهات است؛ و  
 إِلَّا در هر عالمی جهات جَمْع و فرق به اعتبار اِجمال و  
 تفصیل بسیار است. ولی غالباً مراد به جمع مقام تفصیلی،  
 و جمع الجمع عقل اِجمالی جمعی است که مذکور شده بود  
 که: مظاهر از عوالم علم اِلهی است؛ و ظهور به اعتبار  
 مرتبه، بلکه هر صفتی فناء است به اعتبار مرتبه اخری  
 و صفت اخری؛ و همچنین جمال به هر صفت و مرتبه،  
 جلال است به اعتبار صفت اخری و مرتبه اخری. و  
 ماهیات اشیاء حتّی الاسماء و الصّفات در لحاظ لا  
 بشرطی که مقام محمّدی است، فضلاً عن مقام الذات،  
 نه لحاظ وجود از برای آنها شده، و نه لحاظ عدم. فهی  
 لا موجودة و لا معدومة. و بر صرافت امکان ذاتی باقی  
 است. فهو فانٍ حتّی عن الفناء. و در مقام اُحدیت لحاظ  
 عدم برای آنها شده، فهی معدومة للحاظ العدم لها، فهی  
 فانية عن الفناء. و در مقام واحدیت که لحاظ وجود آنها  
 باشد، موجودة لا بوجود أنفسها، بل بوجود بارئها. و  
 در لحاظ اِضافة الوجود، موجودة بالوجود الحاضر لها.

**فناء اشیاء قبل الإيجاد، و فناء اشیاء بعد الإيجاد**

و از اینجا معلوم شد که: إِنَّ الممكن كما أَنَّ  
الوجود له بالغير، كذلك العدم له بلحاظ الغير؛ فهي  
بنفسها لا موجودة و لا معدومة، و این است که: از  
برای اشیاء فنائی است قبل الإيجاد بالفناء المطلق عن  
جميع الوجودات؛ و فنائی است بعد الإيجاد بالفناء  
المطلق عن جميع الوجودات. و ما بينهما من المراتب  
فناء باعتبار، و وجودٌ باعتبارٍ. و چون دانستی که:  
للواجب باعتبار أسمائه و صفاته ظهوراتٌ غير متناهية؛  
فكلُّ اسمٍ و صفةٌ ظُهوراتٌ غير متناهية و فنائاتٌ غير  
متناهية.

و باید دانست که در سلسله بدء وجود، خلع  
وجود سابق است و لبس وجود لاحق؛ الی أن ينتهی الی  
آخر الموجودات؛ و هو الهیولی الاعمّ. فهو تقیدٌ  
بالاعتبارات، و فناءٌ عن الحق. و لهذا یسمی ب «الهبوط  
و التنزل» كما وقع التعبير عنها فی النوامیس الإلهية؛ و در  
سلسله عود که رجوع إلى الله است در صراط انسان

کامل که جامع جمیع عوالم سابقه است بآزاء البدء  
إلى أن ينتهى إلى مبدأ الموجودات - و هو الحقّ جلّ و  
علا - و لذا یسمی ب «الصعود و العروج» فی النوامیس  
الإلهیة. «آنها را از درگاه خود راند و مرا به سوی خود  
خواند». «بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا؟»<sup>۱</sup> فله  
الحمد و الشکر علی إنعامه و إفضاله.

و بدانکه انسان را اگرچه در ابتداء سیر است  
إلى الله که **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**<sup>۲</sup>، **وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ**<sup>۳</sup>،  
همچنین برای اوست سیر فی الله. و در این مقام برای  
اوست فناء ازلّی و ابدی و سرمدی. و این فناء  
سرمدی منافات ندارد با وجودات مذکوره سابقه غیر  
متناهیة. چه امر اعتباری در ظرف اعتبار، منافات  
ندارد با فناء حقیقی در حقیقت وجود - جلّ و علا -

---

<sup>۱</sup> «حافظ» طبع پژمان ص ۳، غزل ۵:

صلاح کار کجا و من خراب کجا \*\* بین

تفاوت ره از کجاست تا به کجا

<sup>۲</sup> آیه ۱۵۶، از سوره ۲: بقره: وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا  
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

<sup>۳</sup> آیه ۱۸، از سوره ۵: مائده؛ و آیه ۱۵، از سوره ۴۲؛ شوری، و آیه ۳، از سوره  
تغابن؛ ۶۴.



. و بعبارة اخرى فناء از خود است و بقاء بالحقّ. و مخفی نبوده باشد که: ثبوت این معنی برای هر موجودی در ظرف واقع، مناطِ کمالِ آن موجود نیست؛ بلی کمالٌ للواجب. بلکه بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحقّ الی الخلق. و در این مقام هویت او آشکار می شود که در سلسله بدء من أوّله الی آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود. منک و بک و لک و إلیک.

## معنای استغراق ذات حقّ تعالی، در کمال عزّ

### خود

پس معلوم شد که: سالک یظهر لکل ظهور للحق. و لذلك یفنی بکل فناء. پس لسان تکلمی او در هر سیری، مناسب آن مقام باشد. پس تعبیر حضرت علیّ بن الحسین علیهما السّلام در «صحیفه سجّادیه» در مقام سیر فی اسم احد است که عرض می کند: عَزَّ سُلْطَانُكَ - الخ. کما اینکه شعر اوّل شیخ که «در کمال عزّ خود مستغرق است»، انتهی، نیز کلامی در این مقام است. بلکه مصراع اوّل از بیت دوّم تفسیر و شرح شعر

سابق است. و أمّا مصراع دوّم که «کی رسد عقل وجود  
آنجا که اوست» در مقام سیرِ اِلَى اللّٰهِ است که تعبیر به  
رسیدن نموده. نسأل اللّٰه

أن يعصمنا من الخطأ و الزلل؛ «لو لا لمعات نور سرّ  
القدم من نحوك يا جواد يا ذا الكرم! من يخرجنا من  
ظلمات العدم أو يعصمنا من عثرات القدم.»

قوله: «بنفسه بشرط» الخ، بل لا بشرطٍ حتّى من  
اللابشرطية. قوله: «و در این مرتبه» الخ، سبحان الله!  
مگر أحد و واحد از أسماء الله نیست؟ قوله: «فهو مرتبة  
أحدية الجمع» الخ، بل هو مرتبة الواحدية؛ و مرتبة  
أحدية الجمع هو الملحوظ بشرط اللابشرطية، و هو  
مقام حقيقة المحمّدية كما عرفت. قوله: «این مرتبه را  
بالذات اختلافی» الخ، سبحان الله اگر إلغاء اعتبارات  
شود، هیچ مرتبه از وجود، با هیچ مرتبه اختلاف ندارد؛  
و اگر ملاحظه اعتبار شود، كما هو المناط في الامور  
الاعتبارية و المركبة منها، پس کدام اختلاف بالاتر از  
اختلاف أن لا يكون معه شيء، و أن يكون معه كل  
شيء؟ قوله: «و إلا ذات أقدم» الخ، دانستی که ذات  
أقدس منشأ و مصدر است؛ نه مصداق، و مصداق  
مطابق این معانی ظهورات و تجلیات اوست.

قوله: «بنحوی که بزرگان» الخ، کلام بزرگان

معلوم شد. قوله: «و واضح است که تعدّد» الخ، سبحان الله اگر معانی متعدّده و مفاهیم مختلفه مصداق مطابق نمی‌خواهند، و در مصداق مطابقت شرط نیست؛ پس هر معنی و هر مفهومی صادق به هر چیزی خواهد بود؛ و هر چیزی مصداق هر معنی و مفهومی خواهد بود. و ظاهراً اشتباه به حمل شایع صناعتی که در عَرَضیات است شده؛ و او از محلّ کلام خارج است؛ چه کلام در ذاتیات است؛ و این معانی را با این بیان نخواهند عین ذات قرار دهند. بلی گذشت که: اگر الغاء حدود از معانی و إسقاط إضافات از وجودات و موجودات شود، که مستلزم سلب جمیع عنوانات است سوی الوجود، به حمل ذاتی جمیع معانی و موجودات را هر يك بر هر يك توان حمل کرد، که كلّ شیء كلّ شیء؛ و كلّ شیء من كلّ شیء. وَفَقْنَا اللَّهَ لِإِدْرَاكِهِ وَ مَشَاهِدَتِهِ.

قوله: «چون علیت و معلولیت» الخ، مخفی نبوده باشد که: کلام أمير عليه السلام لِشَهَادَةِ كُلِّ الْخ، اشاره به همین برهان است که صفتیت و موصوفیت در شیء واحد، بجهة واحده، تصوّر ندارد. فافهم و اغتنم.

قوله: «حقیقة علم» الخ، بلی؛ ولی حقیقت علم

عین حقیقت وجود نیست، إلاّ

علی ما ذکرنا، و لذا در مقام تعبیر عدول به حمل  
شایع صناعی فرموده‌اند که اختصاص به ذاتیات که  
محل کلام است ندارد؛ و چون مناط او اتحاد در وجود  
و تغایر در مفهوم است، حمل جمیع معانی بر وجود  
صحیح خواهد بود.

قوله: «واجب الوجود» الخ، یعنی إنه بذاته  
مصدقٌ لجميع الجهات؛ لا أن له جهات، و کلّها واجبة؛  
و إلا تعدّد قدماء غیر متناهیة لازم آید؛ چنانچه اشاعره  
قائل به قدم معانی شده‌اند. قوله: «بنحو أعلى و أشرف»  
اه، و ذلك النحو هو صرف ذاته الّذی هو مصدر  
الاشیاء. قوله: «نعم مفاهیم الصّفات محدودة» اه،  
سبحان الله! و هل الحقيقة إلا المفهوم باعتبار الوجود؟  
قوله: «لامتیاز بعضها» اه، فلیست بصفاتٍ، لشهادة کلّ  
صفة أنّها غیر الموصوف؛ و شهادة کلّ مفهومی  
متخالفین بالذات أن مصداقهما متخالفة بالذات.

**صرفُ الشیء کلُّ شیء؛ و لیس بشیء منه**

قوله: «و صرف الشیء کلُّ شیء» اه، ولی بنحو  
أعلى و أشرف؛ و لذا قیل: «لیس بشیء منه». و شاهد بر

اینکه مراد ایشان همانست که ذکر شد، علاوه بر تصریح خودشان بر اینکه: «و لیس بشیء منه» آن است که برهان صرف الشیء اختصاصی بشیء دون شیء ندارد؛ و لذا گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها.<sup>۱</sup> و حال آنکه این دعوی در خصوص صفات کمالیه ذاتیه است. و بنا بر عموم این معنی در کلّ شیء باید صادق باشد: عرض کله، صورة کله، جسم کله، طبع کله، ماهیه کله، و هكذا سایر عناوین که شبهه‌ای نیست در بطلانش. بلی به سلب العناوین إلا الوجود صحیح است؛ و همچنین است کلام در انتهاء کلّ ما بالعرض إلى ما بالذات. فلا تغفل.

قوله: «و أمّا مرتبة ثالثه» الخ، فرق نیست ما بین این مرتبه و مرتبه سابقه، مگر لحاظ اجتماع و انفراد، و اجمال و تفصیل. و برهانی که بر تأخر او از مرتبه ذات ذکر شده، بعینه در مرتبه سابقه جاری است. چه اجمال و تفصیل سبب فرق نخواهد شد.

**الوجود إذا سقط عنه الاضافات، فهو صرف**

<sup>۱</sup> «أسفار»، طبع حروفی، ص ۳۶۸، تعلیقه اول از حکیم سبزواری قدس سرّه.

قوله: «تبعاً لحقايقها» الخ، سبحان الله! و هل

الحقيقة في كل مرتبة إلاّ



حدود الوجود في تلك المرتبة؟ و لذا لا ماهية له  
تعالى؛ اذا لا حدّ له. و لذا تكون متّحدة معها في الوجود؛  
و قد عرفت أنّ تحقّقها بنفس هذا اللّحاظ و الاعتبار و  
التجلّي الذي هو وجود لها. نَعَم هذا الوجود إذا سقط  
عنه الإضافات فهو صرف الوجود.

قوله: «لانداك» الخ، قد عرفت كيفية الاندكاك؛  
فلا تغفل.

قوله: «حقيقت علم اجمالی» الخ، بلی چنین است؛  
ولی إطلاق علم بر او بر سبیل توسّع و تجرید است؛  
چون اسم و رسمی برای مرتبه ذات نیست؛ و إلاّ لزم  
الخلف؛ فلا تغفل. قوله: «لیس لصفته حدّ محدود» الخ.  
معنی عبارت شریفه گذشت. قوله: «لشهادة كلّ صفة»  
الخ. سبحان الله! حضرت استدلال می فرماید که:  
صفتیت مقتضی امتیاز است؛ پس اگر عینیت است،  
لیس بصفة، حتّی اینکه اگر فرض شود: مفهوم علم  
محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادة  
الخ.

قوله: «أولّ توحید است» الخ. بلی این معنی

دقیق را غالب موحدان نمی‌فهمند. قوله: «و کمال معرفته التّصدیق به» الخ. خدا نصیب فرماید. بلی کسی که تصدیق و معرفت را حمل بر همین معنای حاصل لکلّ مُسلم می‌نماید؛ توحیدش را هم حمل بر چنین معنایی باید نماید. «بَلَهَ دِیْگِ بِلَهَ چَغَنْدَر»<sup>۱</sup>

## عالم جمع متأخر از اَسْمَاء و صفات؛ اَوَّل قوس

### نزول و آخر قوس صعود

قوله: «مقام اَسْمَاء و صفات» الخ. بلی چنین است؛ ولی دانستی که دو مرتبه مذکوره سابقه، نیز مقام جمع اَسْمَاء و صفات بود، نه مقام ذات؛ مگر آنکه واحد و اَحد از اَسْمَاء و صفات نباشند. بلکه آن دو مرتبه متأخرند از مرتبه لحاظ لا بشرطیت، که مقام جمع الجمع اَسْمَاء و صفات است. و دانستی که جمیع عوالم را مقام جمع و تفصیل است. و آن عالم جمعی را که متأخر از عالم اَسْمَاء و

---

<sup>۱</sup> در «أمثال و حکم دهخدا» ج ۱، ص ۴۶۲ آورده است که: بله دیگ بله چغندر. مثل مرکب از کلمه بله ترکی است که معنی چنین می‌دهد؛ و دیگ و چغندر فارسی. گویند ترکی می‌گفت: مسگران الکه ما دیگ‌ها سازند، هر یک چند خانه‌ای. شنونده گفت: در روستای ما چغندرها آید هم چند خرواری. ترک گفت: چنین چغندر را در کدام دیگ پزند؟ گفت: در دیگ مسگران الکه شما.



صفات است تعبیر کنند به «عالم جمع عقول و نفوس»، که آخر مرتبه عالم خلق است در قوس صعود، و اوّل مرتبه‌ای بود در قوس نزول. و به این جهت و به این معنی بود که این داعی متأخّرة اعتبار نموده بودم، که شیخ گفته بود: کی رسد عقل وجود آنجا که اوست. پس استدلال نمود به فناء در مرتبه سابقه بر فناء در مرتبه لاحق، استدلالاً بانتفاء العلة علی انتفاء المعلول.

قوله: «مرتبه الله بوده باشد» الخ. این همان مرتبه لحاظ لا بشرطیت است که مذکور شد، اگر إلهیت از صفات باشد. و اگر الله عَلم برای ذات باشد، و إطلاق بر او از این باب باشد؛ از محلّ کلام خارج است، فلا تغفل.

قوله: «منها آنکه مقام علم قبل الإيجاد» الخ. امّا علم در مرتبه ذات سواءً كان إطلاق العلم علیه من باب الحقیقة أو التّوسّع، فهو علی طريقة أذواق المتأهّین عین علمه تعالی بذاته؛ اذ لا وجود و لا موجود سواه. و کلّ ما یطلق علیه اسم السّوی فهو من شئوناته الذاتیه جلّ

و علا. و إطلاق السّوى عليه من الجهل و العمى، لانغماسهم فى الاعتبارات و الامور الاعتبارية، و غفلتهم عن الحقيقة و أطواره.

و لحاظ إمكان برای وجودات و موجودات به لحاظ آنهاست فى أنفسها. و این مجرد اعتباری است در ظرف عقل؛ و لا تحقّق له فى الخارج و نفس الامر أصلاً. و الموجود فى الخارج و نفس الامر ظهوره تعالى بشئونه و أطواره. بل، هو المراد بنفس الامر؛ و لا نفس أمرٍ سواه.

**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ<sup>۱</sup> وَهُوَ بِكُلِّ**

---

<sup>۱</sup> آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. شکی نیست که یکی از أسماء حقّ متعال، اسم الظاهر است. و این اسم با مسلک تشکیک در وجود أبداً راست در نمی آید؛ و جز با مذهب وحدت صرفه و حقّه حقیقیّه واقعیت و ما بیزائی ندارد. قائلین به تشکیک در وجود گرچه لفظاً هم بگویند: خداوند ظاهر است، و لیکن در معنی انکار دارند و این ظهور وی را تأویل به ظهور آیات و نعمت‌ها و صفات و أفعال او می نمایند؛ ولی حقیقت او را که ذات او باشد، نمی پذیرند که دارای صفت

# شئیءِ مُحِیْطٌ و عنایتِ قُصَوایِ سالکانِ إسقاط

اعتبارات و اضافات است؛ و خروج از عالم پندار و

ظهور باشد، فلهدا إشکالاتی بر ایشان وارد می شود، که بدون اقرار و اعتراف به مذهب وحدت حقّه حقیقیّه و تشخّص در وجود، به هیچ وجه قابل حلّ نیست.

یکی آنکه: اسم الظّاهر حق تعالی همچون اسم الباطن و سایر أسماء اوست؛ به چه علّت شما در سایر أسماء، ذات اقدسش را بدانها متّصف می کنید، و در اسم الظّاهر تأویل و توجیه می کنید؛ و آن را صفت برای افعال و صفات و موائد و نعم او می دانید؟!

دوم آنکه: خلع ذات اقدس او از اسم الظّاهر موجب تحدید و ترکیب در ذات و موجب بازگشت او به وحدت عددیّه می شود. زیرا اسم الظّاهر خداوند غیر از همین اشیاء خارجی و موجودات امکانیه نیست؛ و اگر اینها را صفت ذات ندانید و ذات را از آنها منسلخ نمائید، در این صورت ذات را که دارای صفت الباطن است؛ محدود به این موجودات نموده اید؛ و این موجودات را با این عظمت و گسترش خود، غیر از ذات قرار داده اید؛ و در مقابل و در برابر او گرفته اید! و بنابراین ذات محدود می شود، و این حدّ در آن مستلزم ترکیب است؛ و علاوه از فرض صرافت بیرون رفته؛ و یک واحد از وحدت های عددی قرار گرفته است.

سوم آنکه: اگر اینها را عین صفت ذات نگیرید، حتماً باید در میان اینها و اسم الباطن، یک حدّ حقیقی قرار دهید، تا آنها را از هم متمایز گردانند. و حدّ حقیقی در ذات مستلزم ترکیب و امکان است، و مخالف فرض و جوب در وجود اوست. فلهدا هیچ چاره ای نیست جز آنکه موجودات را ظهور ذات بدانیم؛ نه مظهر آن. و حقیقت و واقعیت آنها را که از ظهور خارج است، و کسی را بدان دسترسی نیست؛ و بطور کلی تمام اسماء و صفات حق را که از دیده ها و اندیشه ها و عقول، و از همه گونه تعین ها برتر است، اسم الباطن ذات قرار دهیم، آنگاه بگوئیم فاصله و مرز بین دو اسم هم، اعتباری است نه حقیقی. و اعتبار اصالت و واقعیّتی جز اعتبار ندارد؛ و به دست شخص معتبر کننده است. بنابراین حقیقت اسم الظّاهر و الباطن یکی است، و به دو نظر و اعتبار تفاوت دارد. و در این صورت معنی و مفاد گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم: "التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوفٌ لا یُرى، و باطنه موجودٌ لا یخفی" که در تعلیقه مکتوب سیّد پیش از این بیان کردیم؛ خوب آشکار می شود

آیه ۵۴، از سوره ۴۱: فَصَّلَتْ، أَلَّا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِیْطٌ.

غرور است، به سوی حقیقت و دارالقرار. و بنای تکلم در هر يك از عوالم غیر ذات حتّی الاسماء و الصّفات، بلکه در ذات بعد مقابلتها بها سواه، بر تنزل به عالم اعتبار و انصباح به اوست. و شرح و بسط کلام بها هو علیه من الاعتبار و أداء کُلِّ عالمٍ حَقّه است؛ و إلاّ لزم الخلف. و فی الحقیقه شرح لصفاته و اسمائه الحسنی. بلکه مبنای تکلم فی نفسه نیست مگر بر اعتبار. چه ألفاظ موضوعست برای معانی، و معانی نیست مگر به اعتبارات.

### کلمه جامعه الهی، انسان کامل است

و لفظی که تواند حقیقت را علی ما هی علیها ادا نماید وجود ندارد، مگر کلمه جامعه الهی که انسان کامل بوده باشد که تکلم او تکلم حقّ است - جلّ و علا، و اصرار حضرت امیر علیه السّلام، و عرائض این رو سیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات اقدس عن جمیع الاعتبار حتّی عن الاسماء و الصّفات معلوم شود؛ و معلوم شود که:

کمال الاسماء و الصّفات بذاته تعالی؛ لا کمال ذاته تعالی  
بالاسماء و الصّفات. بلکه به این بیان کیفیت علم به  
أشیاء در جمیع عوالم معلوم شد علی وجه الحقیقة.

### اضافه اشراقیه خداوند، عین علم فعلی اوست

ولی بعد از تنزّل الی عالم الاسماء و مقابلتها  
بالذات الاقدس جلّ و علا، و التّکلم فی کیفیة انتشائها  
عنه می گوئیم که: معلوم شد به بیانات سابقه: وجود هر  
موجودی در هر مرتبه از وجود فرض شود، تجلّی  
حضرت حقّ است به آن نحو وجود؛ که اگر اعتبار شود  
فی نفسه یا مضافاً الی الوجود، تعبیر از او به اضافه  
إشراقیه می شود؛ و همان إضافة عین علم به اوست در  
آن مرتبه. و این اختصاص به وجودی دون وجودی  
ندارد؛ و وجود خاصّ هر شیء در هر مرتبه به  
خصوصیت مناسب سنخ اوست از سنخ همان مرتبه؛ و  
شیء که وجود در عالم متأخّر داشته باشد، و در عوالم  
متقدّمه وجود نداشته باشد، وجود ندارد. چه عالم نازل،  
تنزّل عالم اعلی است. «صورتی در زیر دارد آنچه در  
بالاستی.» بلی ظهور در عالمی مناسب و مُسَانِخ با آن



عالم است. مثلاً موجودِ در عالم طبیعی در عالم مثال،

موجود به وجود

مثالی است؛ و در عالم عقل به وجود عقلی. و در عالم  
أَسْمَاء و صفات بها هی من الاسماء و الصّفات. پس  
حقیقت در جمیع مراتب محفوظ؛ و تبدّلات در أنحاء  
وجود است. هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد. پس  
عناوین و لوازم و توابع منسلخ خواهد شد و حقیقت  
محفوظ. و تمام موجودات من البدء الی الختم أسماء و  
شئونات إلهیه‌اند. وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ  
شَيْءٍ.

و مراد حقیر به عالم خاصّ عالم خفی است، که  
متأخّر است از عالم علم، نه نسبت به مقام علم ذاتی،  
بلکه نسبت به مراتب مذکوره. نظیر تقدّم مراتب  
مذکوره در صدور أفعال اختیاریه از ما که مسبوق است  
صدور آنها به ملکات و شئونات نفس، ثمّ التعقل، ثمّ  
التصوّر، ثمّ الإيجاد فی الخارج. و چون مراتب سابقه  
قائم به نفس است، وجود آن شیء در خارج نخواهد  
بود. و چون در مرحله ملکات بها هی ملکات النفس  
ملحوظ است، تعبیر از او به هیئات الأشياء نتوان کرد.  
لهذا در نوشته سابقه عرضه داشته بودم که: مراد به مقام

علم در عبارت نه مقام ذات است، و نه مقام أسماء و صفات؛ بلکه احتیاطاً عرض کرده بودم و نه مقام جمع؛ چون تمیز در آن ملحوظ نیست.

و أمّا در مرتبه دیگر، اشیاء بما هی اشیاء متعقل و متصور خواهد بود؛ لکن نه بوجودها الخارجی؛ بل بوجودها علماً. و از این جهت تعبیر از او به وجود علمی کرده شده بود. و امّا تبدل خصوصیت خاصّ بخصوصیت علمیه، پس لا بدّ است در هر علمی؛ نه آنکه چون بما هو خاصّ حاضر نیست، پس معلوم نیست.

قوله: «منها آنکه نبودن معلول» الخ. سبحان الله! این عبارت برای کیفیت بودن علم در آن مرتبه است، نه برای نبودن علم در آن مرتبه. بلی معروض داشته شده بود که: در آن مرتبه اشیاء بما هی اشیاء ملحوظ نیست؛ بل الملحوظ هناك شئوناته. و از این جهت عرضه داشته بودم که: مراد از مقام علم به اشیاء، این مقام هم منظور نیست. چون عنوان اشیاء در آن مقام نیست. و استثناء مراتب به جهت آن است که:

کلام در وجود اشیاء بود؛ و در این مراتب مستثناة با  
ماهیات اشیاء بما هی اشیاء نیست؛ بل وجودها بما هی  
وجودها. نه آنکه علم الهی منحصر به این مرتبه باشد؛  
و إلا جمیع مراتب وجود، مراتب علم الهی است؛ بلکه

مراتب

جميع صفات و أسماء إلهی است؛ غاية الامر أن  
الاختلاف في الظهور و البُتون.

### مناط در تعدّد استدلال، تعدّد کبری است

قوله: «منها آنکه معلوم شد: منشأ فناء» الخ.  
مناط در تعدّد استدلال تعدّد کبری است؛ و معلوم  
است کبرای **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**، و کبرای **كُلُّ مُحَاطٍ لَا**  
**يَحِيطُ** دو تاست. و کبرای اول صادق است، حتی فی  
العلم الّذی لا یكون بالإحاطة كما فی العلم الشّهودی.  
و کبرای ثانی صادق است و لو فرض بقاء الاشیاء و  
عدم فنائها. و کلام در این بود که معنی شعر کدام  
است؟ و شعر تعرّض بأنّ المحاط لا یحیط ندارد.

در مقام ذات، فنای جميع اشیاء است حتی

### الاسماء و الصفات

قوله «: اگر فناء» الخ. مخفی نبوده باشد که: آنچه  
حقیر عرض داشته‌ام، این است که: در مقام ذات فناء  
جميع اشیاء است، حتی الاسماء و الصّفات؛ نه آنکه مقام

---

<sup>۱</sup> آیه ۲۶، از سوره ۵۵: الرّحمن.

فناء منحصر است به مقام ذات؛ بلکه درجات و مراتب  
فناء بخصوص به لحاظ أسماء و صفات، غیر متناهی  
است، صعوداً و نزولاً؛ چنانچه مذکور شد. و مقام هر  
اسمی ظهور آن اسم و لوازم اوست و بطون سایر  
أسماء. و معلوم است که: مقام عزّ از أسماء و صفات  
است، و لکن أسماء و صفات کما اینکه ملاحظه  
می‌شوند فی أنفسها و بما هی، ملاحظه می‌شوند عنواناً  
للذات، فیکون التکلم فی الذات لا فی الاسماء و  
الصّفات.

قوله: «با اینکه این مطلب منافات دارد» الخ.  
گذشت که: کلام در محدودیت أسماء و صفات به  
حسب مفهوم که مناط حمل هو هو بود، نه در حدّ  
وجودی؛ و معلوم است که مراد از لا حدّ له بأولیة الخ،  
حدّ وجودی است، نه حدّ مفهومی. قوله: «منها قد  
مضى تفصیل الکلام فيه فلا يحتاج إلى الإعادة». مخفی  
نبوده باشد که: مطالب مذکوره کلام بعض است. و  
العلم عند الله

# مکتوب چهارم حضرت شیخ (رحمة الله عليه)

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیق جواب از إفادات آن جناب - دام علاه

- موقوف است بر بیان فصولی:

الفصل الاول: محقق دوانی<sup>۱</sup> را عقیده چنانست

---

<sup>۱</sup> در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۶۳ این گفتار دوانی را به بعضی از رسائل او و به شرح «هیاکل نوریة» او نسبت داده است. در «ریحانة الادب»، ج ۲، ص ۲۳۲ تا ص ۲۳۶ ترجمه أحوال محقق دوانی را ذکر نموده است، و گفته؛ دوان به نوشته «مراصد الاطلاع» با فتح و تشدید، ناحیه‌ای است از بلاد فارس. و در «روضات الجنات» در شرح حال جلال الدین مذکور گوید: دوان بر وزن هوان یعنی با فتح و تخفیف، دیهی است از قراء کازرون فارس. نامش بنا بر أشهر محمد بن اسعد بن محمد کازرونی دوانی صدیقی است. حکیمی است کامل و متکلمی است فاضل محقق مدقق شاعر ماهر منطقی که در تمام علوم خصوصاً در عقلیات تقدّم داشت؛ و مرجع استفاده أفاضل روم و خراسان و ترکستان، و از مشاهیر علماء و حکمای عهد سلطان أبو سعید تیموری، و به علامه دوانی مشهور و مدتی متصدی قضاوت فارس بود. نسبش به أبو بکر خلیفه موصول می شود. از أحفاد محمد بن ابي بکر می باشد. بالجمله در کلام و حکمت و اخلاق، طاق و شهره آفاق است. در بدایت حال شافعی مذهب بود، عاقبت شیعه و مستبصر گردید. بعضی از أشعار و تألیفات او نیز دلیل صریح همین موضوع می باشد. سبب آن موافق بعضی از کتب تراجم آنکه موقع تألیف حاشیه سوّمی بر شعر «تجرید قوشجی» که در مطالب عمیقه غور رسی می کرده، مشمول توفیقات خداوندی گشت. در نفس خود اندیشید که اگر جدّش أبو بکر صدیق در قید حیات می بود؛ اصلاً چیزی از آن مطالب علمیّه و دقائق حکمیّه را نمی فهمید. و کسی که این چنین باشد چگونه لایق مقام خلافت و امامت در امور دینیّه می باشد! اینک درباره خانواده رسالت که با قطع نظر از دیگر فضائل انسانی، مراتب علمیّه ایشان مسلم تمامی جهانیان می باشد، مستبصر گردید. تألیفات دوانی از صد فقره متجاوز بوده است. در اینجا صاحب «ریحانة الادب» پس از شمارش و شرح برخی از مؤلفات وی، اشعاری را از او نقل می کند که ما بعضی از آنها را در اینجا می آوریم:

که: وحدت در وجود حقیقی

است، و کثرت اعتباری است؛ به این معنی که:

حقیقت وجود را مصداقی واحد باشد، و هو الواجب

عزّ اسمه. و ماهیات را حظّی نباشد، جز انتساب إلى

حقیقة الوجود. فالموجود في هذه الماهیات الإمكانية

بمعنی منتسبٌ إلى الوجود كالمُشمس و التّامر و اللّابن.

و این مطلب را به ذوق المتأهّین نسبت داده و حاشا هم

عن ذلك. و صدر المحقّقین در کتب خود خصوصاً

«أسفار» تزییف و تضعیف فرموده، بوجوه عدیده،

فلیراجع. و إلا آنچه مهمّ از ایراد داشت، در این اوراق

بیان می‌نمائیم.

مخفی نماند که: ماهیت من حیث هی لیست الا

---

آن چار خلیفه‌ای که دیدی همه نغز \*\* بشنو

سخن لطیف و شیرین و ملغز

بادام خلافت از پی گردش حقّ \*\* افکند سه پوست تا برون آید مغز

\*\*\*\*

به نور فطرت خود می‌رویم در ره عشق \*\* چراغ خاطر دون همّتان چه

نور دهد؟

اگرچه نور خدا شامل است یکسان نیست \*\* نه هر جبل که تو بینی،

صدا چو طور دهد

وفات او در سنه ۹۰۷ و یا ۹۰۸ اقرب به صحّت است.





است. پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت و

طاردیت

عدمِ أحدهما است، همان حیثیت بعینها مناط  
طارذیت عدم دیگری باشد. پس توهم اینکه همان  
حقیقت وجود که منحصر در واجب است، طارد عدم  
ماهیات ممکنه است، بی وجه است. زیرا که عدمی که  
بدیل و نقیض است در أحدهما، غیر ما هو بدیل و  
نقیض فی الآخر. و لا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلا  
بتبدله بما هو یقوم مقامه، لا بما یقوم مقام الآخر. و دقت  
در این عرض زیاده از حدّ لازم است. فإنّه الاساس و  
العمدة فی الباب، كما لا یخفی علی أولى الألباب.

و از ما ذکرنا ظاهر شد که: نفی وجود و عدم از  
ماهیت در چه مقام است؛ و به حمل ذاتی و سلب ذاتی  
است؛ نه بنحو حمل شایع. بلکه به این حمل إمّا موجوده  
أو معدومة. و أيضاً اگر فرض شود که: ممکن به حسب  
ماهیت لیس الا هی، و ترتّب آثار خارجیّه بر او لازم  
دارد ما یخرجه عن حدّ التّساوی. و آن مُخرَج كما عرفت  
هو الوجود. پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو  
الوجود؛ دون الماهیه. فهو الوجود بالذات؛ و الماهیه  
موجوده بالعرض. و بنابراین متصوّر نباشد که: ممکن

وجودش و ماهیتش هر دو اعتباری باشند. زیرا که از واضحات است که ضمّ اعتباری به اعتباری مناط ترتّب امور خارجیّه نخواهد بود؛ مگر آنکه غرض از اعتباریت وجود آن باشد که لا حقیقه لوجود الممكن إلاّ تجلّی الواجب فی مرحلة الفعل. پس به فدای این اعتبار که مبدأ تأصل هر متأصلی است. ولی این معنی با آنکه عین أصالت است که مقصود اهل حکمت است؛ شایسته نیست که گفته شود که: اعتبار الواجب يتعلّق بوجود الممكن. زیرا که وجود بنابراین عین اعتبار و إشراق است؛ كما يتّضح إنشاء الله تعالى.

و آنچه که گفته شده که: «لا وجود و لا موجود سواء، و ما يطلق عليه السّوی من شئونه الذاتیه. و إطلاق السّوی علیه من الجهل و العمی لانغماسهم فی الاعتبارات و الامور الاعتباریه، و غفلتهم عن الحقیقه و أطواره؛ رَمَد دارد دو چشم اهل ظاهر.» پس عرض می شود: معلوم شد که: تطوّر و تشّان و اعتبار و تجلّی، تمام إشراق فی مقام الفعل است. و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فی الخارج؛ فهو عین الوجود إذ لا

نعنی بالوجود للإنسان إلا ما هو ناقض عدمه البديل و  
النقيض للوجود. و سرّ تعبیر از این نحو از وجود به  
تطور و تشأن و إشراق و تجلی آن است که:

فعل واجب تعالی شأنه عین ربط و تعلق به اوست.

زیرا اگر حقیقتی داشته باشد غیر از ربط و تعلق، لکان

فی دار الوجود وجوداً لا ربط له به تعالی. پس هر مرتبط

بالذات و مستفیض بالذات و متعلق بالذات و مجعول

بالذات، حیثیت ذات او بعینها حیثیت ارتباط و

استفاضه و تعلق و معلولیت و مجعولیت است و

خواهد بود

**صفحات الاعیان بالإضافة الی الباری**

**کصفحات الاذهان إلینا**

و إنشاء الله تعالی بیان خواهد شد که: هر چه

بذاته مطابق مشتقی از مشتقات است، مطابق مبدأ او

خواهد بود. و به همین جهت وجود ممکن لا قوام له إلا

بقیومه تعالی. صفحات الاعیان بالإضافة الی الباری

**کصفحات الاذهان بالإضافة إلینا.**

پس لا موجود سواه بحیث یکون هذا بما هو

موجود شیئاً بحیاله، و ذاک شیئاً آخر، کلُّ منها متقومٌ

بنفسه؛ لا بمعنی أنه لا موجود سواه، و لو بهذا النحو

من الوجود الربط التعلقی الذی حیثیه ذاته حیثیه الربط

و التعلّق. فله الغنى الحقيقيّ تعالى شأنه؛ و لغيره الفقر الحقيقيّ. فمع كمال المناسبة بينهما فيما يطردهما، بينهما كمال المباينة؛ لتباين الغنى الذاتيّ و الفقر الذاتيّ كما لا يخفى. و از این بیان معلوم شد که: هر که موجودات تعلقیه ارتباطیه را بنحو تعلّق و ربط نبیند، دیده باطن او کور است نه آنکه از مد است زیرا که ندیدن مظاهر را بما هی مظاهر، بل بنهج الاستقلال، مظاهر ندیدن است. فافهم و استقم.

و از این بیان ظاهر شد که: إشراق حقّ و تجلّی فعلی او، عین فعل او، و عین وجود منبسط علی هیاکل الممكنات و الماهیات الإمكانیه است. و به واسطه آنکه يك طرف حقّ تعالى است، و يك طرف ماهیات، او را اضافه نامیده‌اند. و چون نفس این اضافه مذوّت ذوات و محقّق حقایق است ایجاداً و وجوداً او را به اضافه إشراقیه توصیف نموده‌اند، فی قبال الإضافة المقولیه المتقومه بطرفین حقیقین. و تمایز ایجاد و وجود معلوم است که: حرفی است عامیانه. بل همین إضافة إشراقیه واجب من حیث القیام بفاعله ایجاداً؛ و من حیث القیام

بقابله وجودٌ. و منه يظهر سرّ الامر بين الامرين.

وحدتِ حقّ تعالى، وحدت انبساطية اطلاقه

است

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ ما عليه الحكماء

المتأهّون و العرفاء الشّاخون من أنّ الوحدة و الكثرة

كليهما حقيقتان ملحوظتان بنحو الوحدة في الكثرة و

الكثرة في الوحدة. چونكه وحدت وجود بها هو وجود،

ليست وحدة عددية



لینافی الکثرة، بل وحدت انبساطية إطلاقیه است؛ لا  
كانبساط الدّم فی الاعضاء و لا كانبساط الدّهْن فی  
الطَّعام، و لا كانبساط البحر فی الامواج، لیلزم الاتّحاد و  
الحلول و التجزّی، بل كانبساط الضّوء فی إشراقاته، و  
النُّور فی لمعاته، و العاکس فی عکوسه.

و از اینجا معلوم شد که: قول به اشتراك معنوی  
مع القول بالتشکیک که یفرّ من کلّ منها فریقٌ من غیر  
تحقیق و تدقیق منافات با کمال تباین واجب با ممکن  
ندارد. بل نسبة الممكن فی وجوده إلى الواجب کنسبة  
العکس إلى العاکس. فإنّ عکس الإنسان یشترک مع  
عاکسه فی أنّها إنسانٌ لا بقر و لا شجر، مع أنّه أین  
العکس من العاکس. و چون توهم تشکیک عامی شده،  
لهذا جمعی با قول به اشتراك معنوی از تشکیک  
می‌گیرزند؛ مع أنّه تشکیک خارجيٌ. و إتمام الکلام فی  
کلّ مقام فی هذه المقامات فی محلّه؛ و الغرض الإشارة  
الی ما هو لبّ المطلب و مخّ القول فی محلّ الکلام.

مراد از ذاتی در باب بُرهان، و ذاتی در باب

ایساغوجی

الفصل الثانی: فی بیان عینة صفاته الذاتیة

الکمالیة مع ذاته المقدّسة جلّت ذاته و علت صفاته. و تحقیقه یتوقّف علی تقدیم امور: منها آنکه: ذاتی بر دو قسم است: ذاتی فی باب ایساغوجی که عبارت است از ما یتألّف منه الشیء و ما هو علل قوامه؛ و یقال فی جواب آیّ شیء هو فی جوهره. و ذاتی فی باب البرهان و هو کلّ ما ینتزع من الشیء بلا ضمّ ضمیمه، بل من حاقّ ذاته کلامکان فی ذات الممكن. و در مقابل هر کدام عرّضی می باشد. پس او دو قسم است. قال الحکیم السبزواری رحمه الله:

منها: حمل ذاتی آن است که محمول با موضوع

متّحد باشد در نفس ماهیت بعد از ملاحظه نحوی از مغایرت اعتباریه، کمغایرة الإجمال و التّفصیل فی الحدود. و مجرای این حمل ذاتی بالمعنی المذكور در کتاب ایساغوجی است، لا

فی کتاب البرهان؛ کما ینظر بالمراجعة إلی کتب القوم. و حمل شایع صناعی آن است که محمول متّحد باشد در وجود نه در ماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص به عرضی مقابل یک قسم ذاتی ندارد؛ بلکه در جمیع أقسام عرضیات که از آنهاست؛ ذاتی فی باب البرهان جاری است. پس حمل شایع دائماً عرضی ثانوی است فی قبال ذاتی فی باب الکلیات الخمس، و إن کان المحمول ذاتیاً بمعنی آخر للموضوع.

**معنای حمل مواطاة، و حمل اشتقاقی (حمل هوّ هو، و حمل ذو هو)**

منها آنکه: حمل از جهة اخرى منقسم می شود إلی حمل هو هو، و حمل ذی هو. و یسمی الاوّل بالحمل المواطاة، و الثانی بالحمل الاشتقاقی. و مراد از حمل بالمواطاة آن است که: محمول در حمل احتیاج به اشتقاق لغوی یا اضافه لفظ ذی نداشته باشد؛ فی قبال الحمل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق، بیض که بیاض است بخواهد حمل بشود بر جسم، محتاج به اشتقاق است با اضافه لفظ ذو؛ فیقال: الجسم أبيض أو ذو بیاض.

بخلاف نفس أبيض و أسود بما هو، فإنه لا يحتاج إلى  
شيء آخر. پس حمل عالم و قادر و أبيض و أسود بما هو  
حمل بالمواطاة و حمل هو هو است؛ نه حمل بالاشتقاق و  
ذی هو؛ اگرچه غیر واحد من أصحابنا الاصولیین این  
اشتباه را کرده‌اند. قال العلامة الطوسی قدس سره  
القُدوسی فی شرح الإشارات فی بیان الحمل بالمواطاة ما  
لفظه:

«و هنا نوع آخر یسمی بالحمل بالاشتقاق؛ و هو  
حمل ذو هو كالبياض على الجسم. و المحمول بذلك  
الحمل لا یحمل على الموضوع وحده بالمواطاة؛ بل  
یحمل مع لفظ ذو؛ كما یقال: الجسم ذو بیاض، أو یشتق  
منه اسمٌ كالابیض. و یحمل علیه بالمواطاة؛ كما یقال:  
الجسم أبيض، و المحمول بالحقیقة هو الاوّل» انتهى. و  
مراده من الاوّل هو النوع الاوّل من الحمل، أى الحمل  
بالمواطاة. پس ظاهر شد که: حمل أوصاف اشتقاقیه بما  
هی أوصافٌ كما هو حملٌ شائعٌ كذلك هو حمل هو هو  
بالمواطاة. فلا ینبغی الغفلة عنه.

منها آنکه: آنچه مبرهن علیه است در کتب أهل

معقول آن است که: وجود واحد دارای دو ماهیت بها  
هما ماهیتان نمی‌شود؛ امّا مطابقه مصداق واحد با  
مفاهیم متعدّده فلا برهان علی خلافه. و هر مفهومی  
نسبت به هر مصداقی ماهیت

او نیست قطعاً. بلکه ماهیت عبارت است از ما  
 يتألف منه جوهر الشيء؛ لا كل ما ينتزع عن حاق ذاته.  
 و قد عرفت أنّ الذاتيّ قسمان. پس مثل إمكان منتزع  
 است از ذات ممکن بلا ضمّ حیثیة إلیه وراء حیثیة ذاته؛  
 وإلا لم یکن فی حدّ ذاته ممکناً؛ بل بلحاظ أمر خارج عن  
 ذاته. مثل انتزاع الوجوب عن حقيقة الوجود الواجبي؛  
 فإنّه لو لم یکن فی حدّ ذاته بلا حیثیة زائدة علی حیثیة ذاته  
 واجباً، لکان فی حدّ ذاته إمّا ممکناً أو ممتنعاً؛ و هو خلف.  
 و همچنین است معلومیّت ممکنات و مقدوریت آنها  
 للباری تعالی. فإنّ الممكن من حیث ذاته معلوم و  
 مقدورٌ له. و لو لم یکن كذلك لکان من حیثیة ذاته  
 مجهولاً علیه تعالی؛ أو من حیثیة ذاته خارجاً عن قدرته  
 تعالی. فمن حیثیة ذاته مقدوره و معلومة.

**استدلال شیخ بر آنکه صرف الوجود، صرف**

**العلم و القدرة است**

بلکه عرض می‌کنم: البتّه قبول دارید که: لا حدّ  
 وجودیّ لعلمه تعالی، و لقدرته تعالی. و از واضحات  
 است که: مصداق علم و قدرت وجود اوست؛ کاری

به زیادت و عینیت نداریم. پس اگر واجب لا حدّ له  
 لعلمه وجوداً؛ و كان مطابق علمه الوجود؛ فعلمه  
 صرفُ الوجود حيث إنّه صرف العلم، و قدرته صرف  
 الوجود، و وجوده تعالی صرف الوجود؛ مع أنّ من  
 البديهيّ أنّ صرف الوجود لا يتكرّر، و لا يتثنى. پس در  
 کمال ظهور است که همان صرف الوجود، صرف العلم  
 است؛ و صرف القدرة؛ لأنّ هذه الكمالات عين الوجود  
 حتّى في الممكنات. فبهنا محدود، و هناك غير محدود.  
 و چون غير محدود است، و حیثیت وجود کافی در  
 وجود آنهاست، می گوئیم: هو صرف الوجود، و صرف  
 العلم، و صرف القدرة، و هكذا سایر الصّفات الكمالية.  
 فحیثیه وجوده عين حیثیه علمه و قدرته و هكذا.

**وجود کُلّه، وجوب کُلّه، حیوة کُلّه، علم کُلّه،**

**قدرة کُلّه**

منها آنکه: هر معنی وصفی اشتقاقی که از مرتبه

ذات انتزاع شود بلا حیثیه زائده علی حیثیه ذاته، البتّه

مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد. زیرا که اگر مبدأ

در مرتبه ذات موضوع محقق نباشد، پس البتّه در مرتبه

خارجہ از مرتبہ ذات است. و المفروض انتزاع المشتق  
عن نفس مرتبہ ذات الشيء. فالوجود موجود لهذا  
الوجه. كما أن الواجب عالمٌ و علمٌ. و إذا كان المعلوم  
نفس ذاته، كان علماً و عالماً و معلوماً. و من هذا الباب  
قول المعلم الثاني. وجودٌ كَلِّه، وجوبٌ كَلِّه، حيوة كَلِّه،



علم كَلِّه، قدرة كَلِّه.<sup>۱</sup> و من هذا الباب ما ذكرنا سابقاً: أَنَّ المَجْعول بالذات حیثیة ذاته حیثیة المَجْعولیة. فنفس هذه الحیثیة جعلٌ، و ربط، و فعلٌ و علمٌ فعلیٌّ، و مشیة فعلیة، إلى غیر ذلك من الالقاب و النُّعوت لفیضه المقدّس.

منها آنکه: وجود هر محدودی دارای یک جهت وجدانی است، و یک جهت فقدانی. و همان اندازه وجدان مصحوب به فقدان، حدّ وجودی اوست؛ و لازم او حدّ عدمی اوست. و اگر از ذوات الماهیة است، ماهیت حدّ ماهوی اوست. و آنچه قابل اندکاک و شایسته اندماج است در کامل و قوی، نفس محدود است، لا بحدّه العدمیّ أو الماهویّ. زیرا که هیچ وجودی خاصّه صرف الوجود مطابق بالذات ماهیت و عدم نخواهد بود، و إلاّ لزم انقلاب ما سنخه بحیث یطرّد العدم إلى ما یقابله أو إلى ما لا یأبی عن الوجود و العدم، و هو محال. فظهر معنی فناء الحدود فیما لا حدّ

---

<sup>۱</sup> «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

و أمّا نقض به وجوب و استحباب، پس

می گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغة حدّ الإرادة

الشديدة الاكيدة الوجوبية است البتّه نفس إرادته ضعیفه

به مقدار وجدانها مندكة في الإرادة الشديدة. لكنّ

الاستحباب لا يكون استحباباً في قبال الإيجاب، إلا بما

له من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق. و

المحدود بما هو محدود يباين غيره، محدوداً كان أو غيره.

فقولهم: بسيط الحقيقة كلّ الاشياء،<sup>۱</sup> أى نفس المحدود

هو الوجود، و الحدّ ليس بشيء منها؛ أى بما هي محدودة

بالحدود الهاهوية و العدمية؛ و لذا لا يدخل فيه الجوهر

و العرض بما هما جوهرٌ و عَرَضٌ. و لو الغى عنها

حدودهما، و لوحظ وجودهما، و خَلا في الكلية. و فرق

بين أنها و صفات كمالية أنت كه: حدود فارقه ما بين

جوهرية، و عرضية، و جسمية، و ماديت، و

صورية، دخيل است در اتّصاف حقايق أنها به عناوين

مزبوره. به خلاف علم و قدرت؛ فإنّ العلم كما ذكر

<sup>۱</sup> «أسفار»، طبع حروفى، ج ۶، فصل ۱۲، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۸.

مراراً حقيقته عين الحضور و لم يؤخذ فيه أن يكون ما به  
الحضور عرضاً أو جوهرًا نفسانيًا. و عقلانيًا، بلکہ فی  
العلم الحصولی

للممكن عرض؛ و فی علمه بنفسه جوهرًا نفسانيًا؛ و  
فی علم العقل بذاته عقل؛ و فی الباری تعالی وجودًا  
واجبی.

منها آنکه: وجود دو قسم است: عینی خارجی،  
و ذهنی. و الاوّل هو الذی یتربّ علیہ الآثار المطلوبة،  
من الہامیة المتّحدة معه إذا کان من ذوات الہامیة؛ و کان  
الوجود وجوداً لها، لا وجوداً بالذات لشيءٍ و بالعرض  
لشيءٍ آخر. و الثانی ما لا یكون كذلك. و هو لا یكون  
إلا فی ذوات الانفس لمن یعقل فیہ کیف النفسانی؛ أو  
خروج من القوّة إلى الفعل.

معنای انسان لاهوتی، و جبروتی، و مثالی، و

ناسوتی

فما تکرّر فی الکلمات من الإنسان اللاهوتی، و  
الجبروتی، و المثالی، و الناسوتی؛ لیس المراد وجود  
الإنسان بالذات فی تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود

النَّاسوتى الهادىّ؛ و فى غير هذا العالم موجودٌ بنحوٍ آخر  
تبعاً لوجود غيره؛ و فى عالم اللاهوت و هو عالم الاسماء  
و الصّفات، موجود بالعرض و بالتّبع؛ و الوجود  
الحقيقىّ هو الوجود الواجبىّ الذى هو من غاية صرافته،  
و شدّة إحاطته، و نهاية بساطته، كلّ الوجودات بنهج  
الوحدة و البساطة. فيلزمه فى مرتبة متأخرة عن ذاته - لا  
بالتّأخر الوجودى - وجودٌ عناوين الاسماء و الصّفات  
بها لها من لوازمها؛ أى الاعيان الثّابتة.

فالوجود أوّلاً و بالذات للواجب؛ و ثانياً و  
بالعرض لمفاهيم الاسماء و الصّفات و لوازمها. و  
كذلك المراد بالإنسان الجبروتىّ، فإنّ العقل كما قال  
أرسطاطاليس: كلّ الاشياء على نهج البساطة. فالوجود  
أوّلاً و بالذات هو العقل؛ و ثانياً و بالعرض للإنسان  
الجبروتىّ. و هكذا الامر فى الإنسان المثالىّ؛ فإنّ عالم  
المثال كما عليه أهل التحقيق، هو العالم المشتمل على  
صور العالم الجسمانىّ فى الصورة الخيالية للنفس الكلّية.  
فيكون الموجود بهذا العالم كالموجود فى عالم الخيال  
المتّصل. و لشباهة أحدهما بالآخر جعل عالم المثال عالم

الخیال المنفصل. و هو العالم المكشوف لاهل الكشف  
و الشهود. و بالجملة فلم یوجد الإنسان بوجودٍ خارجيٍّ  
یکون وجوداً له لا لغيره إلا فی هذا العالم.

فإذا تحققت هذه الامور، نقول: بعد از آنکه

معلوم شد که: حمل مقصود فیما نحن فیہ، حمل شایع

است؛ و این معنی منافات با ذاتیت حقایق صفات و

انتزاع

مفاهیمها عن ذات الواجب ندارد؛ و آنکه: حمل هو  
هو منحصر به حمل اولی ذاتی نیست؛ و اینکه: انتزاع  
مفاهیم متعدده از مصداق واحد، و مطابقه معانی  
متکثره با وجود واحد معقولست، و دخلی به تحقق  
ماهیتین مع وجود واحد ندارد؛ و اینکه موجودات  
بوجوداتها لا بحدودها الماهویة و العدمیة مندکة فی  
وجود موجدها؛ واضح و آشکار می شود که:

**وجدانُ الواجب ذاته، وجدانُهُ جمیع**

**الموجودات بنحو البساطة و الجمع**

وجدان ذات واجب خود را، و حضوره لنفسه،  
و عدم غیبتش عن نفسه، که قطعاً لیس بامر زائد علی ذاته،  
وجدان همه موجودات است بنحو الجمع و البساطة  
التي لیس فوقها بساطة. و براهین عینیت صفات کمالیه  
با ذات اقدس که مفادش رجوع همه حیثیات مفهومیه  
است به حیث وجود واجب - جلّ و علا - ، در کتب  
مبسوطه مذکور است. غرض مجرد رفع موانع متوهمه  
از عینیت بود؛ و إلا از واضحات است که: هر چه از  
عوارض حقائق وجودات است بما هو موجود، که

مستلزم نقص و تحدّد نباشد؛ و ممکن باشد به امکان عامّ،  
از برای ذات ثابت است به نهج وجوب، زیرا که  
کمالات وجودیه عین حقائق وجودیه اند بالبرهان؛  
لبداهة أنّ الهاهية ليست إلّا هي؛ فتحتاج في الاتّصاف  
بإحدى الصّفات الكمالية إلى حيثة تقييدية. و تلك  
الحيثة لا تكون إلّا الوجود؛ و إلّا لجرى فيه المحذور  
المذكور؛ فيتسلسل أو يدور. فلا بدّ من الانتهاء إلى  
وجود كان بذاته من دون حيثة زائدة مصداقاً و مطابقاً  
لتلك الصّفة الكمالية. فإذا كان الموصوف و المطابق  
محدوداً، كانت الصّفة كذلك؛ و ان لم يكن محدوداً كانت  
الصّفة كالموصوف.

پس علم در ذات واجب، صرف الوجود است.  
و از همین وجود صرف، همه صفات کمالیه بنحو  
صرافت انتزاع می شود. و ليس في الواقع تمايز بين  
الصّفة و الموصوف إلّا بالمفهوم. فحيثة وجوده  
الواجبيّ حيثة جميع الكمالات. فالعجب كلّ العجب  
من إرجاع هذا المعنى إلى مقالة الاشاعرة القائلة بزيادة  
الصّفات و تعدّد القدماء. و لا حول و لا قوّة إلّا بالله.

انّ الله علمٌ لا جهلَ فيه، و حياة لا موت فيه، و

نورٌ لا ظلمة فيه

و در أخبار المعصومين عليهم السّلام، و كلمات

عرفاء شامخين و حكماي راسخين تصريحات است به

همين نهج از عينيت: في توحيد الصدوق قدّس سرّه عن

الصّادق و الرّضا عليها السّلام: إنّ الله عِلْمٌ لا جَهْلَ

فيه، و حَيوة لا مَوْتَ فيه، و نُورٌ لا



ظُلْمَةٌ فِيهِ.<sup>١</sup> و فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: ذَاتُهُ عَلَامَةٌ سَمِيعَةٌ

بَصِيرَةٌ.<sup>٢</sup>

و فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًُّ وَعَزُّ رَبُّنَا؛ وَ

الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ؛ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ.<sup>٣</sup> وَ فِي

رَوَايَةٍ أُخْرَى رَبُّنَا حَيُّ الذَّاتِ؛ نُورِيُّ الذَّاتِ؛ عَالِمُ

الذَّاتِ؛<sup>٤</sup> إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الرِّوَايَاتِ. پَسِ وَاضِحٌ اسْتَكِه:

كَمَالِ الْإِخْلَاصِ نَفِي الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ بِمَعْنَى أَنْتَكِه: فِي

---

<sup>١</sup> «توحيد صدوق»، باب العلم ص ١٣٧، حديث ١١ با سند متصل خود از منصور صَيْقَلْ از حضرت صادق عليه السلام، و در ص ١٣٨ حديث ١٢ با سند متصل خود از يونس بن عبد الرحمن از حضرت رضا عليه السلام.

<sup>٢</sup> «توحيد صدوق»، باب صفات الذات و صفات الافعال، ص ١٣٩، حديث ٢ مسنداً از حضرت صادق عليه السلام ... تا مي رسد به اینجا که مي فرمايد: لم يزل الله عليمًا سميعاً بصيراً. ذاتُ علامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ. و نیز در ص ١٤٣ و ص ١٤٤ حديث ٨ مسنداً از حضرت صادق عليه السلام ... تا مي رسد به اینجا که مي فرمايد: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ذَاتُ عَلَامَةٍ بَصِيرَةٍ قَادِرَةٌ.

<sup>٣</sup> «توحيد صدوق»، حديث ١، ص ١٣٩ مسنداً از ابى بصير از حضرت صادق عليه السلام روايت مي کند که ابو بصير مي گويد: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله جل و عز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور- الحديث.

<sup>٤</sup> «توحيد صدوق»، ص ١٤٠، حديث ٤، مسنداً از حضرت صادق عليه السلام روايت مي کند که هارون بن عبد الملك گفت: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: هُوَ عَزٌّ وَ جَلٌّ مُثَبَّتٌ مُوجُودٌ، لَا مُبْطَلٌ وَ لَا مَعْدُودٌ، وَ لَا فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ، وَ لَهُ عَزٌّ وَ جَلٌّ نَعُوتٌ وَ صِفَاتٌ. فَالْصِّفَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ، مِثْلَ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ وَ الرَّءُوفِ وَ الرَّحِيمِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ. وَ النُّعُوتُ نَعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظُلَامَ فِيهِ، وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ فِيهِ، وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ. رَبُّنَا نُورِيُّ الذَّاتِ، حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِي الذَّاتِ.

الواقع صفت و موصوفی باشد؛ نه اینکه او را دلیل بر  
عدم عینیت صفات بگیریم.

و أعجب منه إرجاع قوله عليه السلام: لیس  
لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ إِلَى ذَلِكَ. با آنکه صریح عبارت، نفی  
حدّ است از صفت؛ نه نفی صفت به نفی حدّ. و دعوی  
اراده نفی الحدّ و جوداً، و خروجه عن محلّ الكلام، ظهر  
فسادها ممّا مرّ، فإنّ المقصود هو الاتّحاد بالحمل الشّائع  
لا الذاتی، فراجع.

و أمّا کلمات حکماء و عرفاء پس شاهد مدّعی

مذکور کتب قوم است: قال

المعلّم الثانی: وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، علمٌ کلّه،

قدرة کلّه، حیوة کلّه.<sup>۱</sup> و أصرح از این عبارت در عینیت

وجود بأنّ صرف الوجود واجدٌ لكلّ کمال بنحو الوحدة

و البساطة سراغ نداریم؛ و متحد است این مضمون با

مضامین اخبار مذکوره.

هر مشتقی که از موضوعی انتزاع شود، مبدأ آن

هم انتزاع می شود

و سابقاً معلوم شد که: هر مشتق که از مرتبه

ذات موضوع انتزاع شود، مبدأ او هم انتزاع می شود؛

پس وجه تعبيرات معصومین علیهم السّلام و بزرگان

معلوم شد. و حمل کلام مذکور بر مبدئیت و منشأیت

للعلم و آنکه غرض این است که: پدر علم و پدر جدّ

علم است؛ از ساحت مقدّسه أهل علم بعید است کما

لا یخفی. خصوصاً آنکه نفس مبدأ را بر ذات مقدّسه او

به حمل هو هو، حمل کرده اند؛ با آنکه اگر حمل مشتق هم

می نمودند باز بعید بود. بلکه بالدقّة نسبت به این سنخ

---

<sup>۱</sup> «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

معانی ممکن می شود کما سیأتی وجهه، إنشاء الله تعالى.

## کلمات محقق صدر الدین قونوی، در عینیت

### ذات و صفات

و أصرح از این عبارت فرمایش محقق قونوی

است که از أساطین فن عرفان است:

قال فی النُّصوص: اسمه عنی صفة؛ و صفة عین

ذاته؛ و کماله نفس و جوده الذاتی الثابت له من نفسه؛ لا

من سواه؛ و حیوته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالاشیاء

أزلاً عین علمه بنفسه؛ بمعنی أنه عِلْمِ نَفْسِهِ بنفسه، و

عِلْمِ كُلِّ شَيْءٍ بنفس علمه بنفسه.<sup>۱</sup>

و جای دیگر می فرماید: علمه بنفسه فی نفسه؛ و

إِنَّ عین علمه بنفسه سببٌ لعلمه بكلِّ شَيْءٍ. قال بعض

العارفین من الصُّوفیة: الهوية الواجبة إنّها یدرك ذاتها

لذاتها فی ذاتها؛ إدراکاً غیر زائد علی ذاتها، و لا متمیز عنها

لا فی التَّعقل، و لا فی الواقع. و هكذا یدرك صفاتها، و

---

<sup>۱</sup> «نصوص» در هامش «شرح منازل السائرین» ص ۲۹۶ و علاوه بر «نصوص» این عبارت، عین گفتار اوست در کتاب «مفتاح غیب الجمع و الوجود»، در ص ۷۹ که با شرح آن: «مصباح الانس» محمّد بن حمزة (ابن فناری) در یک مجموعه طبع شده است.

تجلیاتها، و اسمائها نسباً ذاتیه عینیة، غیر ظاهرة الآثار، و

لا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض.<sup>۱</sup>

و آنچه مذکور است در کتب اهل معرفت از

ترتیب اسماء و صفات، و تقدّم و تأخر بعضی از آنها بر

بعضی؛ فیما بعد بیان می شود إنشاء الله تعالی.

البته شخص باید متشابها را ارجاع به

محکّمات، و ظواهر را ارجاع به أظهر یا نصّ نماید؛

---

<sup>۱</sup> عجیب است که مرحوم شیخ کلمات عرفا را که درست در خلاف و در برابر گفتار اوست، شاهد برای مطلب خود می آورد. عرفاء ذات را یگانه مصدر صفات می دانند و عینیت را به این معنی که چیزی غیر از ذات، دخیل در این صفات نبوده است قبول دارند؛ و آنچه مورد انکار آنهاست، عینیت صفات است بحدودها با ذات. ما در اینجا عین عبارت محقق عارف قونوی را در «نصوص» ص ۲۸۷ می آوریم تا بدون پرده، مطلب واضح شود: نصّ فی بیان سرّ الّکمال و الّاکملیّة. اعلم أنّ للحقّ کمالاً ذاتیاً و کمالاً اسمائياً بتوقّف ظهوره علی ایجاد العالم. و الّکمالان معاً من حیث التعیّن اسمائیان. لانّ الحکم من کلّ حاکم علی أمر ما مسبوق بتعیّن المحکوم علیه فی تعقل الحاکم. فلو لا تعقل ذات الحقّ قبل اضافة الاسماء الیه و امتیازه بغناه فی ثبوت وجوده له عن سواه، لما حکم بأنّ له کمالاً ذاتیاً. و لا شک أنّ کلّ تعین یتعقل للحقّ، هو اسم له. فإنّ الاسماء لیست عند المحقّق إلّا تعینات الحقّ. فإذن کلّ کمال یوصف به الحقّ فإنّه ینصدق علیه أنّه کمال اسمائی من هذا الوجه. و أمّا من حیث إنّ انتشاء اسماء الحقّ من حضرة وحدته، هو من مقتضى ذاته. فإنّ جمیع الّکمالات الّتی یوصف بها هی کمالات ذاتیه. و إذا تقرّر هذا فنقول: من کان له هذا الّکمال لذاته من ذاته فإنّه لا ینقص بالعوارض و اللوازم الخارجیّة فی بعض المراتب وصف. بمعنی أنّه لا یقدح فی کماله، و لا جائز أن یتوهّم فی کماله نقص أيضاً بحیث یکمل بها بل قد یظهر بالعوارض و اللوازم فی بعض المراتب وصف اکملیّة. و من جملتها معرفة أنّ هذا شأنه.

مع أنّ المتَّبَع هو البرهان.

و از آنچه در مقدّمه آخره عرض شد که: شیء را بالذات دو نحو از وجود بیش نیست؛ و وجود بالعرض بسیار است، معلوم شد که: قیام اعیان ثابتة و مفاهیم أسماء و صفات به ذات اقدس، اگر به تبع وجود جمعی إحاطی بسیط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوین صفاته الکمالیة بها لها من لوازمها، اى الاعیان الثابتة، موجوداتٌ باعرض و التَّبَع؛ نظیر الوجود و الماهیة؛ فإنّ الموجود بالحقیقة هو الوجود؛ و الماهیة موجودة بالعرض؛ فلا کلام. زیرا که این معنی نشود مگر آنکه: حقایق صفات عین ذات و حیثیت آنها حیثیت وجود واجبى است؛ و وجودات هم مندکة فى وجوده تعالى، لاندکاک کلّ ضعيف فى القوىّ.

پس المعلوم بالذات نفس ذاته؛ و ماهیات اشیاء و مفاهیم صفات و أسماء چون در حاقّ حقیقت وجود راه ندارد، و إلاّ لزم الانقلاب، لا محالة معلومة بالعرض.

قیام چیزی به چیزی، یا قیامُ فیهِ است، و یا قیامُ

عنه

و اگر عینیت حقائق صفات و اندکاک وجودات فی بسیط الحقیقة انکار شود، لا محالة قیام مفاهیم صفات و أسماء، و قیام ماهیات اشیاء به ذات باری تعالی یا بنحو «قیام فیهِ» است یا به نحو «قیام عنه»؛ و چون این وجود مفروض که عین حقیقت قیام است، وجود بالذات آن مفهوم و آن ماهیت است، لابد دو قسم پیش نیست: یا خارجی است یا ذهنی.

پس اگر «قیام فیهِ» است به نحو وجود ذهنی؛ این

قول به ارتسام صورت است فی ذاته **تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ**.

و اگر «قیام فیهِ» است به نحو وجود خارجی، این محال

است؛ بداهة استحالة أن يكون موجوداً من

الموجودات عقلياً كان، أو مادياً، حالاً فیهِ تعالی.

و اگر «قیام عنه» باشد، این قیام فعل است به

فاعله که قیام صدوری است؛ در این صورت جز با

وجود خارجی معقول نباشد؛ و چون وجود خارجی

ماهیت انسان است مثلاً بالذات لا تتبع الوجود

الواجبی؛ فاللازم ترتّب الآثار المطلوبة منه خارجاً. و  
در أسماء و صفات پس اشکال دیگر دارد، و آن این  
است که: قیام عنه چون قیام معلول است به علّت،  
منشأ صدق عالم بر باری تعالی نشود؛ و إلاّ لزوم صدق  
کلّ معلول علی علّته. بلی صدق مبدئیت و موجودیت  
که نفس عنه باشد، می شود. پس لا معنی للعالم فیہ تعالی  
إلاّ موجد العلم. فلیسئل عن أنّ هذا الوجود هل کان  
معلوماً له تعالی قبل وجوده أم لا؟

بلی این مطلب در علم فعلی که منطبق بر وجود  
منبسط است، ضرری ندارد. فإنّه حاضرٌ له تعالی بذاته؛  
و العلم هو الحضور. لکن کلام در حضور قبل الإيجاد  
است. و سیأتی إنشاء الله تعالی.

**فی اعتبارات الوجود: بشرط شیء، و لا بشرط،**

**و بشرط لا**

الفصل الثالث: فی اعتبارات الوجود. وجود

گاهی ملاحظه می شود در مقسم بها هو، من دون نظر  
إلی مرتبة من مراتبه؛ فیرضه اعتبارات ثلاثة:

فتارة یلاحظ بشرط، أی بشرط التّجرّد عن



النقائص الإمكانية. و این مرتبه وجود واجبی است عند  
الحکماء؛ بل جمله من العرفاء كما نقل فی الاسفار، و فی  
شرح الفصوص للقيصريّ، و فی جمله من كتب الحكمة.

## فيض أقدس و فيض مقدّس

و اخرى يلاحظ لا بشرط الإضافة إلى التحدّد و

التقيد بالحدود و القيود

الإمكانية. و این مرتبه را وجود منبسط، و فیض

مقدّس، و حقّ مخلوق به، و مشیت فعلیه می دانند.

و ثالثة یلاحظ بشرط شیء، و هو أثر فعله تعالی،

أی الوجودات الإمكانية. و نسبة المرتبة الثانية إلى

الثالثة النسبة إلى المقید، دون المرتبة الاولى، و إن نسب

إلی بعض الجهلة من المتصوّفة و أهل الکفر و الزندقة

كما لا یخفی.

و این تقسیم متعارف در کتب حکمت، بل بعض

کتب عرفان است؛ و یک تقسیم دیگر هم هست که

مخصوص أهل معرفت است؛ و این تقسیم به ملاحظه

همان مرتبه وجود واجب است؛ كما یظهر وجهه انشاء

الله تعالی.

و گاهی ملاحظه می شود نفس وجود حقیقی

من غیر تقيید بالتعینات الصفاتية و الاسمائية، و لا تقيید

بعدمها؛ حتی اینکه تعبیر از او به وجود أيضاً للتّفهيم؛

كما عن المحقق القونوی.

و این إطلاق از قیود و عدمها هم ملحوظ بنحو

معرفیت است، نه آنکه خود قیدی باشد؛ نظیر

المجهول المطلق لا يخبر عنه؛ و المعدوم المطلق كذا  
و كذا. و البتّه معلوم است كه: لا بشرطيت به اين معنى  
منافات با بشرط لائيت به معنى اوّل ندارد. پس صرف  
الوجود كه همه حيثيت ذاتش، حيثيت هستى است، من  
غير تخليطٍ بغيره؛ لوحظ على نهج عدم اعتبار تعينٍ و لا  
اعتبار عدمه. و اين مرتبه را مرتبه لا اسم و لا رسم له،  
و غيب الغيوب، و هويت مطلقه مى نامند. كما اينكه  
بشرط لائيت بالمعنى الاول منافات با بشرط شيئيت  
بالمعنى الآخر ندارد. زیرا كه ملاحظه وجود مجرداً عن  
الحدود الإمكانية، متجلياً بكمالاته الذاتية فى غاية  
الملائمة.

## احديت و واحديت ذاتيه، و اُحديت و واحديت وصفيه

و همين مرتبه از وجود را كه نظير ماهيت من  
حيث هي مى باشد مرتبه اُحديت مى نامند، كما فى  
الاسفار و شرح الفصوص و غيرهما من كتب أهل  
المعرفة. و اشكال بر اينكه اُحديت از صفات و أسماء  
است و مفروض بيان مرتبه لا اسم لها و لا رسم لها

است، وارد نیست؛ لآنّ هذه الوحدة ذاتية لا وصفية. و  
ما برای اثبات این مطلب اصطلاحاً، این عبارت را از  
کتاب «اصطلاحات» عارف محقق مدقق مولی عبد  
الرزاق کاشانی شارح «فصوص» نقل می‌نمائیم:

قال: التجلّي الذاتيّ هو تجلّي الذات وحدها لذاتها.

وهي الحضرة الاحدية التي لا نعت فيها ولا اسم ولا رسم؛ إذ الذات التي هي الوجود الحق المحض، وحدته عينية؛ لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق؛ وهو لا شيء محض. فلا يحتاج في أحديته إلى وحدة و تعين تتماز به عن شيء؛ إذ لا شيء غيره؛ فوحدته عين ذاته. وهذه الوحدة منشأ الاحدية والواحدية؛ لأنها عين الذات من حيث هي؛ أعني لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونه بشرط أن لا شيء معه وهو الاحدية؛ و كونه بشرط أن يكون معه شيء وهو الواحدية؛ و الحقائق في الذات الاحدية كالشجرة في النواة وهي غيب الغيوب. انتهى.<sup>١</sup>

پس واحدیت و احدیت ذاتیه دخلی به احدیت و صفیه و واحدیت و صفیه ندارد. و در کلمات دیگران هم انقسام و حدت به این دو قسم موجود است؛ و همین

---

<sup>١</sup> «اصطلاحات» ص ١٧٤ و ١٧٥ گوید: التجلّي الاول هو التجلّي الذاتی و هو تجلّي الذات وحدها لذاتها و هي الحضرة الاحدية التي لا نعت فيها ولا رسم تا آخر عبارت؛ و کلمه لا اسم در آن نیست.

مرتبہ از وجود لا اسم و لا رسم له را حقیقۃ الحقائق  
می نامند؛ کما فی الکتب المتقدّمة و غیرها؛ بلکه خود  
این عبارت کہ مذکور شد: «و الحقائق فی الذات  
الاحدیة کالشجرة فی النّوأة؛ و هی غیب الغیوب»  
دلالتی بر وجه مناسبت و صحّت إطلاق او دارد.

**وجود منبسط و مظهر أعظم آن: عقل اوّل را**

### حقیقۃ الحقائق نامند

بلی ذات را مع لحاظ الحقائق کہ مراد مرتبہ علم

---

قونوی در کتاب «نصوص»، ص ۲۹۶ گوید: فلوجود إن فهمت اعتباران:  
أحدهما من كونه وجوداً فحسب، و هو الحق و أنّه من هذا الوجه كما سبقت  
الإشارة إليه لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة، و لا نعت، و لا اسم، و لا رسم،  
و لا نسبة، و لا حكم. بل وجود بحت، و قولنا: وجودٌ للتفہيم، لا أنّ ذلك  
اسم حقیقی له تا می رسد به اینجا کہ می فرماید:

لّه وحدة هي متحد كل كثرة، و بساطة هي عين كل تركيب، آخراً و أوّل مرّة؛  
كلّما يتناقض في حقّ غيره فهو له على أكمل الوجوه ثابت؛ و كلّ من نطق  
عنه، لا به، و نفى عنه كلّ أمر مشتبه، و حصره في مدرکه، فهو أبکم ساکت و  
جاهل مباحث، حتّى يرى به كلّ ضدّ ذو نفس ضده؛ بل عينه، مع تمیّزه بین  
حقیقته و بینة. وحدته عين كثرة، و بساطته عين ترکیبه، و ظهوره نفس  
بطونه، و آخریّته عين أوّلیّته. لا ينحصر فی المفهوم من الوحدة أو الوجود و  
لا ينضبط بشاهد و لا مشهود له أن يكون كما قال، و يظهر كما يريد، دون  
الحصر فی الإطلاق و التقييد. له المعنى المحيط بكلّ حرف، و الکمال  
المستوعب كلّ وصف. كلما خفی عن المحجوبين حسنه ممّا توهم فيه شینٌ  
أو نقص فإنّه متى كشف عن ساقه بحيث يدرك صحّة انضیافه إليه، ألفی فيه  
صورة الکمال، و رأى أنّه منصّة لتجلّى الجلال و الجمال. سائر الاسماء و  
الصّفات عنده متکثّرة فی عين وحدة هي عينه، لا يتنزّه عمّا هو ثابت له، و لا  
يحتجب عمّا أبداه ليکمله.

است، حقیقه الحقائق هم می نامند؛ کما اینکه وجود  
منبسط و مظهر أعظم او که عقل اول باشد را أيضاً  
حقیقه الحقائق می نامند. و الاوّل حقیقه الحقائق بقول  
مطلق؛ و الثانی حقیقه الحقائق الإمكانية؛ و وجهه  
واضح.

و همین مرتبه از وجود را که حقیقه الحقائق  
می نامند؛ عارف جامی اراده نموده حیث قال:

و أيضاً گفته:

و بعد از این مرتبه که لا اسم و لا رسم لها است،  
مرتبه احدیت است که: مرتبه بشرط لائی از تعینات  
سایر صفات است. و خود این هم اگرچه تعینی است؛  
ولی تعین ثبوتی حقیقی نیست، کتعین العلم و القدرة و  
الإرادة.

و بعد از این مرتبه، مرتبه واحدیت است که  
ملاحظه وجود واجبی است به شرط تعینات الاسماء  
و الصفات. و مبدأ همه تعینات، تعین علم است. و  
تعین علمی منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات و

لوازم آنها که اعیان ثابتة است می باشد.

و این مرتبه که مرتبه ظهور علمی است، فیض اقدس نامیده می شود.

و وجه تعبیر از این مرتبه به واحدیت آن است که: در مرتبه سابقه، اعتبار عدم تعینات بود؛ پس مجالی از برای توهم کثرت نبود؛ به خلاف این مرتبه که ملاحظه همه تعینات شده در ملاحظه تعین علمی که مرتبه همه تعینات است؛ فلذا می گوئیم که واحد مع هذه الكثرة، لانّ الكثرات مفهومية و الوجود واحد. پس احدیت به لحاظ بطون ذات است؛ و واحدیت به لحاظ ظهور ذات.

و وجه تعبیر از این مرتبه به فیض اقدس آن است که: ظهور اسماء و صفات بلوازمها، بعین ظهور ذات است لذاتها فی ذاتها. فهنا ظهورٌ واحدٌ ينسب إلى الذات بالذات و إلى الأسماء و الصّفات بالعرض؛ نظیر هر ماهیت و وجودی که موجود ینسب إلى الوجود بالذات؛ و إلى الهمایة بالعرض؛ نه آنکه دو وجود



حقیقی است. پس فیض حقیقی و تجلی حقیقی،

تجلی واحد است؛ بالإضافة إلى الذات الظاهرة بذاتها  
لذاتها في ذاتها، حيث إنها نور محض و النور عين ظهور و  
تجلی ذات است. و بالإضافة إلى عناوين الأسماء و  
الصّفات، تجلی صفاتست.

پس این تجلی فیض، اقدس از آنست که مستفیض

غیر از مفیض، و متجلی غیر از متجلی له باشد؛ در مقابل  
تجلی افعالی است که فیض مقدّس باشد؛ که مقدّس  
است از حدود امکانیة و نقائص فی ذاته، حيث إنّ ذلك  
تجلی الكامل فی مرحلة فعله.

### مرتبه جلاء، و مرتبه استجلاء

و شبهه‌ای نیست که مرتبه جلاء عند العرفاء،

مرتبه فیض اقدس است. و مرتبه استجلاء مرتبه فیض

مقدّس است. و اوّلی را مرتبه ظهور نامند؛ و ثانیه را

مرتبه إظهار می‌نامند؛ زیرا که در آن مرتبه سابقه،

الأسماء و الصّفات موجودهٌ بوجوده تعالی، و ظاهرة

بظهوره؛ بخلاف عوالم اخر که موجوده بایجاده، و

ظاهرة بإظهاره. قال المحقق العارف ملا عبد الرزاق

الكاشاني في «الاصطلاحات»: الجلاء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها في ذاتها؛ والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعييناتها. انتهى<sup>١</sup>

اگر تعینات، مراد تعینات امکانیه باشد، در کمال ملائمت با اصطلاحات قوم است. و اگر مراد تعینات صفاتیه و اسمائیه باشد، خلاف اصطلاح است؛ و بحسب اصطلاح آخر، تجلیّ أوّل و تجلیّ ثانی مراد است، و أوّلیت و ثانویت به اعتبار متجلیّ له است؛ نه به اعتبار متجلیّ و تجلیّ کما لا یخفی.

قال بعض العارفين: فلما وجد كماله مستجناً في ذاته، طلب جلائها؛ فتجلى بها بنوره الذاتي<sup>٢</sup>؛ فظهرت

---

<sup>١</sup> «اصطلاحات»، ص ٩٥.

<sup>٢</sup> محقق صدر الدين در رساله «فكوك» كه در هامش «منازل السائرين» طبع شده است، در ص ٢٠٤ می گوید: و قد ذكرت في كتاب النّفحات و في تفسير الفاتحة سرّ سفر التجليّ الوجودي الغيبي من غيب الهويّة الإلهيّة طلباً لكمال الجلال و الاستجلاء؛ و أنّ أوّل منازل عالم المعاني؛ و يليه عالم الارواح؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه في العالم. و يليه عالم المثال؛ و هو المنزل الثالث؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه في عالم الارواح؛ و يليه عالم الحسّ؛ و هو المنزل الرابع؛ و فيه تمّ ظهور الوجود. و لهذا كان العرش الذي هو أوّل صور المحسوسة و المحيط بها مقام الاستواء الرّحمانى. فإنّ عنده تمّ ظهور التجليّ الوجوديّ و استقرّ. فإنّ الرحمة نفس الوجود و الرّحمن الحقّ من كونه وجوداً. و لذلك لم يضاف الاستواء إلى اسم آخر قطّ سواه حيث ورد.

أَسْمَاءٌ وَّ أَعْيَانٌ؛ ثُمَّ وَجَدَ الْأَسْمَاءَ وَّ الْأَعْيَانَ طَالِبَةً  
لِلْإِسْتِجْلَاءِ، وَ هُوَ ظُهُورُهَا

لِأَنْفُسِهَا، وَ ظُهُورُ بَعْضِهَا لِبَعْضٍ، وَ هُوَ أَيْضاً كَانَ  
طَالِباً لِلْإِسْتِجْلَاءِ، لِيَتِمَّ ظُهُورُهَا فِي الْإِسْتِجْلَاءِ؛ فَظَهَرَ  
نُورُهُ الذَّاتِيَّ فِي صُورِ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ وَ الْأَعْيَانِ فِي الْعَيْنِ؛ فَتَمَّ  
ظُهُورُهُ بِهَا، وَ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ. انْتَهَى.

پس بنابراین می شود کلام محقق کاشانی را  
توجیه کرد؛ به اینکه ظهور ذات لذاته فی ذاته، به  
ظهور أسماء و صفات است. زیرا که ظهور البته به  
اشکارا شدن کمال ذاتی است؛ و او به ظهور صفت  
علم، و ظهور صفت قدرت است؛ و همین مرتبه  
جلاء و فیض اقدس است.

کما اینکه ظهور ذات در تعینات صفات به  
نحوی که صفات ظاهر شوند، و نسبت ظهور به خود  
صفات داده شود؛ به این است که: صفات را مظهری  
باشد؛ و آن وجود منبسط است که فیض مقدس  
باشد.

و لذا گفته اند: المجالی خمسة،<sup>۱</sup> و المراتب ستة،

لانّ المرتبة الاولى ليس مجلّ لشيء، و أمّا مرتبة أحدية

الجمع که مرقوم فرموده اند: مرتبه واحديت است؛ پس

عرض می شود:

## احديت، و أحدية الجمع

قال المحقق في الاصطلاحات: الاحدية اعتبار

الذات مع إسقاط الجميع، و أحدية الجمع اعتبار الذات

من حيث هي هي، بلا إسقاطها و لا إثباتها، بحيث

تدرج فيها نسبة الحضرة الواحدية. انتهى.<sup>۲</sup>

پس معلوم می شود که مرتبة احدية الجمع بعد از

---

<sup>۱</sup> قيصري در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه خود در ورق ۱۳، ص ۲۶ بعد از بيان عوالم و حضرات كليّه گوید: لكن لما كانت الحضرات الإلهية الكلية خمساً صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. و أول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق و عالمها الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية، و في مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة و عالمها عالم الملك. و حضرة الغيب المضاف؛ و هي ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، و عالمه عالم الارواح الجبروتية و الملكوتية أعني عالم العقول و النفوس المجردة؛ و إلى ما يكون أقرب من الشهادة، و عالمه عالم المثال. و إنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين لانّ للارواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلق؛ و صوراً عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذكورة، و عالمها العالم الانساني الجامع لجميع العوالم و ما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، و هو العالم المثالي المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت، أي عالما المجردات، و هو مظهر العالم الاعيان الثابتة و هو مظهر الاسماء الإلهية، و الحضرة الواحدية؛ و هي مظهر الحضرة الاحدية.

<sup>۲</sup> «اصطلاحات»، ص ۸۸.

مرتبه احدیت، و بعد از مرتبه غیب الغیوبی است؛ و فوق مرتبه واحدیت است؛ نه آنکه عین اوست. و او نمی شود مگر آنکه ذات مستجمعه جمیع کمالات ذاتیه ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالم<sup>۱</sup> و قادر<sup>۲</sup> إلى غیر ذلك، کی یكون عین مرتبه الواحدیه، و لا بإسقاط تعینات الصّفات کی یكون عین مرتبه الاحدیة، و لا خالیاً عن کلّ اعتبار حتّی یكون عین مرتبه غیب الغیوب.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> بدانکه اینکه معروف و مشهور است که خداوند صفات زائده بر ذات ندارد، و صفاتش عین ذات اوست؛ این است که صفات خدا از غیر خدا به او وارد نشده است، و عین ذات او ایجاب صفات را کرده است، نه آنکه صفات او در رتبه ذات، و در حدّ عینیّت در مرتبه و تحقّق اوست. و ما برای توضیح این مطلب عین عبارت داود بن محمود بن محمّد رومی قیصری شارح «فصوص الحکم» محیی الدّین عربّی را که در مقدمات شرح فصوص، ورق ششم، ص ۱۱ از طبع سنگی ذکر کرده است در اینجا می آوریم. تا شبهه و اشکالی در این مقصود و مرام باقی نماند، قیصری گوید: تنبیه آخر: قد مرّ أنّ کلّ کمال یلحق الاشیاء بواسطه الوجود، و هو الموجود بذاته. فهو الحیّ القيوم العلیم المرید القادر بذاته، لا بالصّفة الزّایدة علیها، و إلّا یلزم الاحتیاج فی إفاضة هذه الكمالات منه إلى حیوة و علم و قدرة و اراده اخرى. إذ لا یمکن إفاضةها إلّا من الموصوف بها. و إذا علمت هذا علمت معنی ما قیل: إن صفاته عین ذاته، و لاح لك حقیقته، و انّ المعنیّ به ما ذکر، لا ما یسبق علی الافهام من أن الحیوة و العلم و القدرة الفائضة له منه اللازمة له عین ذاته؛ و ان كان هذا أيضاً صحیحاً من وجه آخر فإنّ الوجود فی مرتبه احدیّته نفی التّعینات کلّها. فلا یبقی فیها صفة و لا موصوف، و لا اسم و لا مسمّی إلّا الذات فقط؛ و فی مرتبه واحدیّته الّتی هی مرتبه الاسماء و الصّفات یكون صفة و موصوفاً، و اسماً و مسمّی؛ و هی المرتبه الإلهیة.

و أمّا سلوک این طریقه انیقه از عرفاء  
شامخین، در مرحله أسماء و صفات، پس نه از جهت  
تغیر و سنوح حالات است در مرتبه ذات واجب  
شأنه؛ بلکه خفاء و ظهور به حسب اعتبارات مظاهر  
و مدارک است.

**الذات بالقياس إلى نفسها، لا ظهور على بطون،  
و لا بطون على ظهورٍ**

قال بعض العارفين: لا شك أنّ طَرَفِي بطونٍ

الذات و ظهورها إنّما يتمايزان بحسب المدارك و  
المشاهد، و ظهورها لها باعتبارٍ؛ و خفائها عنها باعتبارٍ  
آخر حتّى يسمّى بالاول ظاهرًا، و بالآخر باطنًا، و أمّا  
بالقياس إلى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون، و لا

---

كما أنّ المراد من قولنا: إنّ وجوده عين ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجودٍ فائض  
منه و هو عين ذاته؛ فيتحد الحياة و العلم و القدرة و جميع الصّفات الثبوتية  
كاتّحاد الصّفة و الموصوف في المرتبة الاولى، و حكم العقل بالمغايرة بينهما  
في العقل أيضاً. كالحكم بالمغايرة بين الموصوف و الصّفة في العقل مع  
اتّحادهما في نفس الوجود. أي العقل يحكم أنّ العلم مغاير للقدرة و الإرادة  
في العقل، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل. و أمّا في الوجود فليست  
إلّا الذات الاحدية فقط. كما أنّهما في الخارج شيء واحد، و هو النوع لذلك.  
قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «كما الإخلاص نفى الصّفات عنه».

و في المرتبة الثانية يتميّز العلم عن القدرة؛ و هي عن الإرادة؛ فيتكثر الصّفات،  
و بتكثرها بتكثر الاسماء و مظاهره، و يتميّز الحقائق الالهية بعضها عن بعض.  
فالحياة و العلم و القدرة و غير ذلك من الصّفات يطلق على تلك الذات و  
على الحقية اللازمة لها من حيث إنّها مغايرة لها بالاشتراك اللفظي

و قال المحقق صدر الدین القونوی: و أمّا تنزیه

أهل الكشف فهو لإثبات الجمعية للحق مع عدم

الحصر، و لتمييز أحكام الأسماء بعضها عن بعض؛ فإنّ

كلّ حكمٍ ليس یصحّ إلى كلّ اسم.<sup>۲</sup> و قال أيضاً: وَ

للذات لازمٌ واحدٌ فحسب؛ و هو لا یغایرها إلاّ مغائرة

نسبية. و ذلك اللازم هو العلم.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> و اگر برای حضرت حقّ تعالی غیر از اسم ظاهر و اسم باطن اسمی دیگر نبود، برای اثبات مذهب عرفاء بالله کافی بود. زیرا این دو اسم جدا از هم نیستند؛ و گرنه در ذات اقدسش مستلزم ترکیب می شود. و چون فرق میان این دو اسم، اعتباری است، و از ناحیه مدارک و مشاهد پیدا می شود، بنابراین ظهور او عین بطون اوست، یعنی عین خود اوست. و عجیب است که این أسماء مبارکه که نصّ است در مذهب عرفاء و توحید حضرت حقّ جل و علا در قرآن کریم آمده؛ و در روایات و ادعیه وارد شده است، و مردم هم آنها را می خوانند و قرائت می کنند؛ أمّا تلاوت و تدبّر نمی نمایند؛ و به معنای لفظی اکتفا کرده سطحی عبور می کنند.

مثلاً در دعای شب قدر که مرحوم سیّد ابن طاووس رضوان الله علیه در کتاب «اقبال» ص ۲۱۱ از حضرت امام مجتبی حسن بن علیّ علیهما السّلام روایت کرده است، آن حضرت عرض می کند: "یا باطناً فی ظهوره، و یا ظاهراً فی بطونه، و یا باطناً لیس یخفی، و یا ظاهراً لیس یرى، یا موصوفاً لا یبلغ بکینونته موصوفاً. و لا حدّ محدود، و یا غائباً غیر مفقود، و یا شاهداً غیر مشهود، یُطلَبُ فِیْصَابُ، و لم یخلُ منه السموات و الارض و ما بینهما طرفة عین، لا یدرک بکیف، و لا یأین بأین و لا بحیث، أنت نور النور و رب الارباب أحطت بجمیع الامور سبحان من لیس کمثله شیء و هو السّميع البصیر، سبحان من هو هكذا، و لا هكذا غیره"

<sup>۲</sup> «نصوص»، ص ۲۸۸.

<sup>۳</sup> «نصوص»، ص ۲۸۹.

و قال أيضاً: إِنَّ كُلَّ ظَاهِرٍ فِي مَظْهَرٍ، فَإِنَّهُ يَغَايِرُ

الْمَظْهَرِ مِنْ وَجْهِ أَوْ وَجْهِهِ، إِلَّا الْحَقُّ، فَإِنَّ لَهُ أَنْ يَكُونَ

عَيْنَ الظَّاهِرِ وَ عَيْنَ المَظْهَرِ - الخ.<sup>١</sup>

باری تمام این اعتبارات، اعتباراتی است وارده

على ذاتٍ واحدة، و کمالاته الذاتیه مستجنّة فی ذاته،

باعتبار كلّ کمال هو عين ذاته له مظهر فی عالم الأسماء و

الصّفات؛ و له مظهر فی عوالم اخر؛ لكن فرّق بينهما مرّ

مراراً، و هو أنّ ظهور الأسماء و الصّفات ظهور المعانی؛

فلا محالة يكون ظهورها بنفس ظهور مطابقتها، بخلاف

المظهر الإيجاديّ الظلّيّ كما لا يخفى. و تقدیم و تأخیری

که در مرتبه ذات، و مرتبه صفات است؛ تقدیم و

تأخیری فی الوجود نیست که منافی عین بودن صفات

مع الذات باشد؛ بلکه ترتّب طبعی ذاتی است؛ زیرا که

بدیهی است که موجود لا یتّصف بالعلم بما هو علم إلاّ

بعد ثبوت الموضوع و تقدّمه؛ فإن كان العلم غیر الذات

كان التّقدّم فی الوجود؛ و إلاّ فبالذات و الطّبع.

قال المحقّق القونوی: إنّ الماهیات عبارة عن

<sup>١</sup> «همان.



تعقّلات الحقّ؛ فإنّها تعقّلات مُنتَشِئَة التّعقل بعضها عن بعض؛ لا بمعنى أنّها تحدث في تعقل الحقّ تعالى عمّا لا يليق به؛ بل تعقل البعض متأخّر الرتبة عن البعض؛ و

كلّها تعقّلاتٌ أزلية أبدية على وتيرة واحدة - الخ.<sup>١</sup>

**عِلْمَ، و شَاءَ، و أَرَادَ، و قَدَّرَ، و قَضَى، و أَمْضَى**

و به همين اعتبار ورد في أخبار المعصومين سلام

الله عليهم أجمعين، من قولهم: عِلْمَ، و شَاءَ، و أَرَادَ، و

قَدَّرَ، و أَمْضَى<sup>٢</sup>؛ و كذلك تراهم يقولون: إنّ علمه بنفسه

عين علمه بما سواه كما تقدّم عن القونويّ، مع أنّ علمه

بنفسه متقدّم بالذات على علمه بما سواه؛ و كذلك تراهم

يقولون: «يتأخّر الوجوب عن العلم»، مع أنّ الوجوب

الذاتيّ ليس منفكاً من وجوده قطعاً.

---

<sup>١</sup> «نصوص» قونويّ كه با «منازل السائرین» در یک جا تجلید شده است، ص ٢٧٥ و این صفحه دوّم از «نصوص» است.

<sup>٢</sup> در «اصول کافی»، ج ١، باب البداء، ص ١٤٨ در حدیث شماره ١٦ از حسین بن محمّد از معلی بن محمّد، روایت کرده است که: قال: سئل العالم علیه السّلام كيف علم الله؟ قال: عِلْمَ، و شَاءَ، و أَرَادَ، و قَدَّرَ، و قَضَى، و أَمْضَى، فأَمْضَى ما قَضَى، و قَضَى ما قَدَّرَ، و قَدَّرَ ما أَرَادَ. فبعلمه كانت المشيئة؛ و بمشيئة كانت الإرادة؛ و بإرادة كان التّقدير؛ و بتقديره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء، و العلم متقدّم على المشيئة، و المشيئة ثانية؛ و الإرادة ثالثة؛ و التّقدير واقع على القضاء بالامضاء. الحديث.

فليس هذا التقدّم والتأخّر إلا بالطبع وبالذات و

من حيث الرتبة، لا في الوجود.

و ربما يختلفون في تقدّم شيء و تأخّره كما في الحياة،  
فإنّهم اختلفوا في تقدّمها على العلم من حيث إنّ الحياة  
شرط العلم، و الشرط متقدّم طبعاً على المشروط، إلى  
غير ذلك من الشواهد التي يطّلع عليها المتتبع.

كما أنّ برهان مسبوقة كلّ تعين بلا تعين، لا  
يقتضى إلاّ التقدّم الطبعي الذاتي، لا التقدّم في الوجود  
كي ينافي العينية؛ خصوصاً كه تعينات نزد حضرات  
اعتباری است؛ و او نیست مگر عناوین أسماء و صفات  
و ماهیات و لوازم آنها؛ و ما هم مدّعی عینیت آنها  
نیستیم، بلی مدّعی عینیت کمالات ذاتیه که حقایق آنها  
هستند می باشیم؛ و لذا در مقام تعبیرات می گویند: كما  
ذات واجبی مستجنّ در ذات او هستند؛ و ليس ذلك إلاّ  
لانّ ذاته لمكان بساطته كلّ الكمالات.

**ذاتِ بَحْت، صرف الوجود، و هويت مطلقه، و**

**غیب مکنون است**

بلکه به فرمایش صدر المحققین: اگر قطع نظر  
شود از عناوین أسماء و صفات که حاکی از کمالات  
ذاتیه هستند، البتّه ذاتِ بَحْتِ بسیط که صرف الوجود

است، هويت مطلقه و غيب مکنون است؛ زیرا که وجود بما هو وجود، علی الخصوص صرف الوجود الّذی لا جهة له إلا الوجود، در هیچ مدرکی از مدارک حاضر نشود؛ و إلا لا نقلب الذّهن خارجاً.

پس نشود از او تعبیر نمود إلا به مفاهیم تدلّ علی أنّه كذلك كهويت مطلقه و غيب مطلق و نحوهما. كما أنّکه اگر بخواهیم تعبیر از او بکنیم بما هو واجد الكمالات المستجنة فيه؛ لا بدّ أنّ نعبر عنه بالعالم و القادر و أشباههما؛ بلکه غيب الغيوب گفتن هم به ملاحظه آن است که: حقایق صفات که کمالات ذاتیه مستجنه باشند؛ فی حدّ ذاتها لا بمفهومها غایب هستند، کغیبة الذات.

لکن فرق آن است که آنها مفاهیم می باشند که به آنها حکایت شود؛ به خلاف الوجود الحقیقی؛ فإنّه لا يحضر فی ذهن أحد. و الوجود المفهومیّ العنوانیّ من أقسام المفاهیم، و فی قبال الوجود الحقیقیّ؛ و إن أمکن أن يعبر عنه بنحو فناء العنوان فی المعنون.

و لذا تقدّم عن المحقق القونویّ: «أنّ قولنا

وجودٌ للتّفهيم؛ لا أنّه عينٌ هذه المرتبة.<sup>۱</sup>»

بلکه از محقق کاشانی صاحب «اصطلاحات» معلوم می شود که: بین غیب، و غیب هویت مطلقه، و بین غیب مصون، و غیب مکنون، نیز فرق است.

**غیب الهوية هو الذات باعتبار اللّاتعين؛ و غیب**

**المکنون کنهها**

قال: غیب الهوية و الغیب المطلق هو الذات

باعتبار اللّاتعين؛ و الغیب المکنون كالغیب المصون

هو سرّ الذات، و کنهها الّذی لا يعرفها إلا هو. و لهذا

كان مصوناً عن الاغيار، مکنوناً عن العقول و الأبصار.

انتهی.<sup>۲</sup> و<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> قونوی در «نصوص» که در آخر کتاب «منازل السائرین» با آن تجلید شده است، در ص ۲۹۶ گوید: و قولنا: وجود هو للتّفهيم؛ لا أنّ ذلك اسمٌ حقیقیّ له. بل اسمه عين صفته، و صفته عين ذاته، و کماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عين علمه؛ و علمه بالاشیاء أزلاً عين علمه بنفسه؛ بمعنی أنّه علم نفسه بنفسه؛ و علم کلّ شیء بنفس علمه بنفسه. لانّ کلّ شیء هو من شئون ذاته تعالیٰ؛ فإذا علم نفسه بجمیع شئونها، فقد علم کلّ شیء من عين علمه بنفسه.

<sup>۲</sup> «اصطلاحات» در هامش «منازل السائرین»، طبع سنگی، ص ۱۸۲.

<sup>۳</sup> محقق عارف صدر الدین قونوی در کتاب «نصوص» در ص ۲۷۸ و ص ۲۷۹ گوید: نصّ شریفٌ عزیز المنال: غیب هوئیة الحقّ إشارة إلى اطلاقه باعتبار اللّاتعیّن؛ و وحدته الحقیقیّة الماحیة لجمیع الاعتبارات و الاسماء و الصّفات و النّسب و الإضافات، هی عبارة<sup>۳</sup> عن تعقل الحقّ نفسه، و ادراکه لها من حیث تعینّه. و هذا التّعقل و الادراک التعیّنی و إنّ کان یلی الإطلاق

و گمان حقیر آن است که: بر حسب اصطلاح  
حقیقی، غیب مطلق عبارت از همان مرتبه احدیت  
است، که وجود به شرط لا باشد، که مراد از ذات به  
اعتبار لا تعین است؛ و غیب مکنون این اعتبار را هم  
فاقد است، که نه اعتبار لا تعین شده؛ و نه اعتبار عدم  
اعتبار.

و چون مرتبه احدیت هم، مرتبه إسقاط جمیع  
تعینات است إلا همین تعین که مبدأ او تعین غیر حقیقی  
است، لذا او را در کتب معرفت اول المراتب  
شمرده‌اند؛ و او را توصیف به مقام لا اسم و لا رسم له  
نموده‌اند. و الله العالم.

و از جمیع ما ذکرنا ظاهر شد که: التزام به  
حدوث عالم، به ملاحظه این سنخ

---

المشار الیه؛ فإنه بالنسبة إلى تعین الحقّ فی تعقل کلّ متعقل فی کلّ تجلّی  
تعین مطلق؛ و أنه أوسع التعینات و هو مشهور الکمل، و هو تجلّی الذاتی؛ و  
له مقام التوحید الاعلی، و مبدئیة الحقّ یلی هذا التعین. و المبدئیة هی محتد  
الاعتبارات و منبع النسب و الاضافات الظاهرة فی الوجود، و الباطنة فی  
عرصة التعقّلات و الاذهان، و المقول فیہ إنه وجود مطلق واحد واجب هو  
عبارة عن تعین الوجود فی النسبة العلمیة الذاتیة الإلهیة. و الحقّ من حیث  
هذه النسبة یسمّی عند المحقّق بالمبدأ لا من حیث نسبة غیرها. فافهم هذا و  
تدبّر، فقد أدرجت فی هذ النصّ أصل اصول المعارف الإلهیة. و الله المرشد.

تقدّم أبداً کافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدّم را علت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتی است؛ کما آنکه التزام به حدوث دهری هم همین إشکال را دارد که: دهر مجامع با عالم و با علت عالم است، پس مرجع امر به تقدّم بالذات خواهد بود، لا التقدّم فی الوجود.

### الذات فی مرتبة ذاته، واجدة لكلّ کمال

خاتمة: مناط تعدّد دلیل اگرچه تعدّد کبری است؛ ولی مکرراً عرض شده: فناء اشیاء فی ازل الآزال فی الذات الاقدس به معنی دارا بودن صرف الوجود است ما دون خود را به إلغاء حدوده الماهویة و العدمیة؛ و لا حقيقة لإحاطته تعالی فی مرتبة ذاته إلا وجدانه لكلّ وجود و لكلّ کمال و وجود. پس حقیقت فناء محاط بودن هر موجودی است لوجوده الصّرف.

تعدّد ألفاظ بلکه تکثر مفاهیم حاکیه از مطلب واحد، موجب تعدّد دلیل نمی شود. اللهمّ إنا نسألك العصمة من الزلل فی القول و العمل.

ختم مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله

عليه

جواباً از مکتوب سوّم حضرت سيد اعلی الله

مقامه.



مکتوب چهارم حضرت سید جواباً از مکتوب

چهارم حضرت شیخ، اعلی الله مقامهما

بسمه تعالی

فی الحقیقة مطلب را منشرح فرموده اید! و  
زحمت بسیار کشیده اید! لسان عاجز از تشکر  
مסاعی آن بزرگوار است؛ چون زحمت این داعی را  
کم فرموده اید!

چه فی الحقیقة جواب هر سه فصل را در  
ضمن بیانات خود مذکور ساخته اید! فشرک الله  
مساعیکم، و جزاکم الله أحسن الجزاء. لهذا بر سبیل  
اختصار، اشاره به هر یک می شود:

أما فصل أوّل که مرقوم فرموده اید: «مخفی نماند  
که ماهیت من حیث هی» الخ. آن بعض متأهّین  
می گوید که: جواب این مطلب را خود آن بزرگوار در  
منهای اخیر از فصل دوّم مفصلاً بیان شافی فرموده اید!  
آنجا که فرموده اید: «فما تکرّر فی الکلمات من أنّ الانسان  
اللاهوتی» الخ. چه اعتراف کرده اید که وجود جمیع  
اشیاء در جمیع عوالم غیر از عالم خارج موجود بالعرض  
است؛ و فی الحقیقة آثار در جمیع عوالم از آنها مسلوب؛ و

آثار برای وجود حضرت حقّ - جلّ و علا - است.

## الآن كما كان

آن شخص متألّه می گوید: الآن كما كان اگر

۱ در «جامع الاسرار» مرحوم سیّد حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است: اوّل در ص ۵۶ شماره ۱۲۲: و بالنظر إلى هذا المقام قال أرباب الكشف و الشّهود: و التّوحيد إسقاط للإضافات. و قال النّبىّ صلّى الله عليه و آله كان الله و لم يكن معه شيء. و قال العارف (و هو) الآن كما كان، لأنّ الإضافات غير موجودة كما مرّ. و أيضاً كان في كلام النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بمعنى الحال؛ لا بمعنى الماضي مثل كان الله غفوراً رحيماً. دوّم: در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱؛ "لأنّه تعالى دائماً هو على تنزّهه الذاتى و تقدّسه الازلى لقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: "كان الله و لم يكن معه شيء،" و لقول (بعض) عارفى أمّته: و الآن كما كان." و ظاهراً مراد او از بعض عارفین امّت رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم، حضرت موسى بن جعفر علیهما السّلام می باشند. همچنان که حضرت استادنا العلّامة الطباطبائى قدس الله نفسه در کتاب توحيد، نسخه خطّى حقیر، ص ۶ آورده اند که: "كما فى حديث موسى بن جعفر عليهما السّلام: "كان الله و لا شيء معه؛ و هو الآن كما كان."

و همان طور که مرحوم صدوق در کتاب «توحيد» باب نفى المكان و الزمان و الحركة عنه تعالى "ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹، و مرحوم مولى محسن فيض در کتاب «وافى»، ج ۱، از طبع حروفى اصفهان، "باب نفى الحركة و الانتقال" ص ۴۰۳، و مرحوم مجلسى در کتاب «بحار الانوار»، ج ۳، در همين باب ص ۳۲۷، و اين دو نفر از توحيد صدوق، و صدوق، از على بن أحمد بن محمد بن عمران دقاق، از محمد بن أبى عبد الله كوفى، از محمد بن اسمعيل برمكى، از على بن عباس، از حسن بن راشد، از يعقوب بن جعفر جعفرى، از أبى ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السّلام روايت می کند که: إنّه قال: "إنّ الله تبارك و تعالى كان لم يزل بلا زمانٍ و لا مكانٍ. و هو الآن كما كان. لا يخلو منه مكانٌ و لا يشغل به مكانٍ، و لا يحلّ فى مكانٍ. ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، و لا خمسة إلّا هو سادسهم، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلّا هو معهم أينما كانوا. ليس بينه و بين خلقه حجابٌ غيرُ خلقه. احتجب بغير حجابٍ محجوبٍ، و استتر بغير سترٍ مستتور. لا اله إلّا هو الكبير المتعال." مرحوم فيض در شرح خود گوید: "قوله: "حجاب محجوب و ستر مستور" "انما هو على الاضافة دون التوصيف، اى الحجاب الذى يكون للمحجوب، و الستر الذى يكون للمستور، و للمتكلّفين فيه كلماتٌ آخر

در عوالم عالیّه که دار الخلود

است، با شدّت قرب به منبع وجود، وجود برای آنها  
بالعرض بود، در عالم سفلی که غایت بعد از منبع وجود

است، به حکم آیه کریمه: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ**

**تَقْوِيمٍ \* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ<sup>۱</sup>**.

**عالم خارج تنزل عالم مثال است؛ و آن تنزل**

**عالم عقل**

در اسفل السافلین وجود حقیقی را از خانه

ننه‌شان آوردند؟ و حال آنکه عالم خارج تنزل عالم

مثال است؛ و به منزله عکس و ظلّ اوست. و فی

الحقیقة هو خیال فی خیال. این نیست مگر از رمّد

داشتن عین بصیرت، که دار الغرور را وجود حقیقی

و منشأ آثار خارجیّه ببیند؛ با اعتراف به اینکه در دار

البقاء و دار الخلود، غیر از وجود بالعرض چیزی

نیست.

بلی این اقتضاء غرور این دار است. **اللَّهُمَّ**

**ارزُقْنَا التَّجَافِيَّ عَنِ دَارِ الْغُرُورِ، وَ**

بعیده"

<sup>۱</sup> آیه ۴ و ۵، از سوره ۹۵: تین.



## الْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ<sup>۱</sup>.

«مردم اندر حسرت فهم درست». و همین

منشأ شده که: حصر وجود به وجود دار الغرور شده؛

و حال آنکه مرگ و نیستی هزار مرتبه بهتر از این

اغترار به وجود است. «به هزار بار بهتر ز هزار پخته،

خامی». زیرا که آن نحو وجود در جمیع عوالم الهی

برای انسان بوده و خواهد بود. چهار روزی به جهت

خلافت الهی به مقتضای: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ**

**خَلِيفَةً**<sup>۲</sup> بر سبیل عاریت به کدخدائی این دار فانی

آورده؛ و بعد به مقرر حقیقی خود **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ**

**مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ**<sup>۳</sup> خواهد برد!

تا دوست بوده با او بوده‌ایم و تا دوست باشد

با او خواهیم بود.

---

<sup>۱</sup> سید بن طاووس در «اقبال»، ص ۲۲۸، فیما یختص باللیلة السابعة و العشرين با سلسله سند خود از زید بن علی روایت کرده است که: قال: سمعت أبا علی بن الحسین علیهما السلام لیلة سبع و عشرين من شهر رمضان یقول من أوّل اللیلة إلى آخرها: اللهم ارزقنا التجافی عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

<sup>۲</sup> آیه ۳۰، از سوره ۲: بقره.

<sup>۳</sup> آیه ۵۵، از سوره ۵۴: قمر.

مطرب بگو که عین جهان شد به کام ما<sup>۱</sup>

و اما مرحوم آخوند ملا صدرا طاب ثراه در

اول کتاب، اگرچه توحید خواص<sup>۲</sup> را

---

<sup>۱</sup> «دیوان حافظ» طبع پزیمان، ص ۳، غزل ۴.

ساقی به نور باده بر افروز جام ما \*\*\* مطرب

بگو که کار جهان شد بکام ما

تعقل نفرموده؛ ولی در بحث علت و معلول که در

ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقه

نموده، که: علّیت نیست فی الحقیقه مگر تنزل علّت به

مرتبه نازله؛ **الآن حَصَّصَ الْحَقُّ**<sup>۱</sup> را به زبان آورده؛<sup>۲</sup>

اگرچه مطالب کتابش با آن غالباً سازش ندارد؛ و گویا

سرّش آن است که: برهان او را به اعتراف داشته نه

بصیرت شهودی. و الله العالم.

با آنکه استادش میر داماد اعلی الله مقامه کمال

تصلّب در این مطلب را دارد؛ و خودش هم می گوید

که: سابقاً متصلّب در این مطلب بودیم. و ممکن

است که این اشتباه برای ایشان در مقام شهود از باب

---

<sup>۱</sup> آیه ۵۱، از سوره ۱۲: یوسف: قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ.

<sup>۲</sup> حضرت استادنا العلامة الطباطبائی در رساله «توحید» که به نام «رسالة الله» معروف است و ضمن هفت رساله ایشان است گفته‌اند: که مرحوم صدر المتألّهین در مباحث توحید بر اساس تشکیک در وجود تسهیلاً للمتعلّمین مباحث خود را بنا نهاده است. و این مبنی تمام نیست به علّت آنکه موجودات را رابط و متعلّق می‌داند؛ و بالاخره در برابر واجب وجود ضعیف و غیر مستقلّی برای آنها قرار می‌دهد، و نهایت امر استهلاک و اختفاء آنها در ذات واجب است؛ نه فناء و محو شدن آنها. و ما بر اساس برهانی که ذکر نمودیم موجودات فانی و محو در ذات اویند. و خود صدر المتألّهین در بحث علّت و معلول از «اسفار» گفته است که: إنّ هناك طوراً آخر من التّوحید وراء هذا الطّور. و ما در ص ۲۹۰ از همین مجموع در تعلیقه تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت سیّد قدس سرّه عین عبارات استاد علامه را ذکر کرده‌ایم.

اشتباه واجب به ممکن بوده باشد.

## رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ

۱...

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و موجودات بر او غلبه دارد، گویا غیر از همین ماهیّاتِ إمکانیّه و تعیّناتِ محدوده چیزی را إدراک نمی کند، و وجود وحدت و صرف حضرت حقّ را مشاهده نمی کند، و آن را انکار می نماید. و حقّا این رباعی در رسانیدن این حقیقت غوغا کرده است. این رباعی از صاحب بن عبّاد است، همان طور که در «أعیان الشیعة» ج ۱۱، ص ۳۲۷ از طبع دوّم آورده است.

و نیز در «ریحانة الادب» ج ۲، ص ۳۵۸، و در ج ۸ ص ۹۳ آن را از صاحب بن عبّاد ذکر نموده است. أمّا در «ریحانة الادب»، ج ۲، ص ۳۵۸ در ترجمه احوال زاهی، دو بیت از وی آورده است و آنگاه گفته است: به مضمون این دو بیت هم صاحب بن عبّاد گوید: «رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ»، تا آخر. و دو بیت زاهی این است:

وَمُدَامَةَ كُضْيَائِهَا فِي كَأْسِهَا \*\*\* نَورِ عَلٰی فَلَکِ

الاناملِ بازِغُ

رَقَّتْ وَ غَابَ عَنِ الزَّجَاجَةِ لُطْفُهَا \*\*\* فَكَانَمَا

الإبريق منها فارغُ

البته این مضمون همان مضمون دو بیت صاحب است، گرچه شعر صاحب سلیس تر و بدیع تر است. فلهدا شعر صاحب ضرب المثل کتب و گفتار عرفاء بالله و طلباب این فنّ گردیده است بر خلاف شعر زاهی. ولی باید دید که آیا صاحب مضمون بیت خود را از زاهی أخذ کرده است و یا بالعکس. به نقل «ریحانة الادب» ج ۲، ص ۳۵۸، تولّد زاهی در سنه ۳۱۸ بوده است و وفات وی را در سنه ۳۵۲ و یا بعد از ۳۶۰ نوشته است.

و در ج ۸، (الکنی) ص ۹۴ در ترجمه احوال صاحب بن عبّاد تولّد او را در سنه ۳۲۴ و یا ۳۲۶ و وفات وی را در سنه ۳۸۵ و یا به زعم بعضی در ۳۸۷



ذکر کرده است؛ معلوم می‌شود که: این دو بزرگوار با هم معاصر بوده‌اند؛ گرچه زاهی فی‌الجمله تقدّم زمانی دارد. و علی‌هذا ممکن است صاحب از زاهی اقتباس کرده باشد؛ و به احتمال ضعیف، عکس آن هم ممکن است. و نیز محتمل است هیچ کدام از یکدیگر اقتباس نکرده باشند؛ بلکه هر دو مستقلاً و بدیعاً این معنای رشیق را در قالب شعر ریخته باشند. و نظیر این مضمون را عارف شهیر: ابن فارض در خمريّة معروف خود آورده است که:

و لم يُبقِ منها الدهرُ غيرَ حُشاشةٍ \*\* كَأَنَّ خفاها

في صدور النّهي كتم

و در «نامه دانشوران ناصری» در شرح حال ابن فارض، ج ۵، ص ۴۰۴ و ص ۴۰۵ تحقیق لطیفی در مفاد و مراد از این بیت نموده است و ما عین عبارت او را ملخصاً در اینجا می‌آوریم: لفظ خفاء از أصداد است به نصّ علماء لغت. هم برای ظهور وضع شده، و هم در خلاف آن. و اینجا مراد بر اقتصار ایهام در معنی دور است که ظهور باشد؛ و دیگر از لفظ نهی است چه تبادر در آن ضمّ نون می‌باشد به توهّم جمعیت زیاده به معنای خرد؛ و اینجا به کسر نون است و آن را مقصوراً و ممدوداً در لغت تازی معنای شیشه وضع گردیده؛ و مقصود شیخ شیشه شراب است جنساً. و می‌خواهد بفهماند که: آن مُدّامَة از طول زمان چندان صافی و بی‌میغ شده که با آنکه در شیشه هست گوئی نیست؛ و نیم وجودی از آن باقی است؛ بسان زنده نیم جان. می‌فرماید: عبور دهور از آن چیزی بر جای نگذاشته جز بقیه روانی؛ چنانکه بود او را از هر سوی شیشه نابود اندیشی؛ و پنداری که همان زجاجه است بدون مُدّامَة. و همه جام است گوئی نیست می. همانا سیاق بیت از مضمون شعر صاحب کافی افتاده که گوید:

رقّ الزُّجاجُ ورقّت الخمرُ \*\* فتشابهها و تشاكل

الامر

فكأنّما خمرٌ و لا قدحٌ \*\* فكأنّما قدح و لا

خمر

(انتهی). رحلت ابن فارض در سنه ششصد و سی و دو بوده است و خمريّة او از خمريّة‌های معروف و مشهور است و با این بیت شروع می‌شود:

شربنا علی ذکر الحبيب مُدّامَة \*\* سکرنا بها

و مرجع أخیر به ضعف شهود است؛ و بقاء إنیت  
سالک، و عدم اندکاک آن.

---

من قبل أن يُخلق الكرمُ

و مجموعاً چهل و یک بیت است؛ و در دیوان او طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ از  
ص ۱۴۰ تا ص ۱۴۳ آمده است

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز<sup>۱</sup>

## تعارض وحدت حقیقی با کثرت حقیقی

و عجب‌تر آن است که: با تصریح به آنکه مراد به وحدت حقیقی آن است که: لا ثانی له که مستلزم اعتباریت سایر وحدات است، فضلاً عن الکثرات، گویند که: کثرت هم حقیقی است؛ و حال آنکه کثرت نیست بنابراین، مگر ضمّ وحدات اعتباریه بعضی به بعضی. و این بعینه مثل کوسه و ریش پهن خواهد شد؛ و او را توحید اخصّ الخواصّ می‌شمارند.

کلّ ذلک از ترس آنکه مبدا جَبَلانیت انسان مندکّ شود؛ چون خود را موجود، بلکه وجود شمرده‌اند؛ نهایت تفاوت بالغنی و الفقر، و القُوّة و الضّعف گذارده‌اند.

---

<sup>۱</sup> «دیوان حافظ» ص ۱۱۸، غزل ۲۶۵:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست \*\*\* تو

خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

گوش خر بفروش و دیگر گوش خرا<sup>۱</sup>

## ما همه شیران ولی شیر علم

بلکه این وجود عرض نیست؛ مگر در ظرف  
اعتبار عقل. آن هم برای ماهیت فی نفسها، که آن هم  
نیست مگر در ظرف اعتبار عقل؛ و اِلَّا ماهیت همیشه  
إِمَّا موجوده و إِمَّا معدومه. و فی الحقیقه ماهیات  
نیست، مگر حدود ظهورات و تجلیات حضرت حق<sup>۲</sup>  
- جلّ و علا - . پس فی الحقیقه موجودند به وجود  
حضرت حق - جلّ و علا .

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ  
فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ  
دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا  
غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى  
نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ  
لِلنَّاسِ.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> «مثنوی» طبع میرخانن، ص ۳۰۰ س ۷، گوش خر.

<sup>۲</sup> «مثنوی» طبع میرخانن، ص ۱۸ س ۱۷.

بلی اگر سالک در این مقام دم از وجود بزند  
حلالش باشد؛ لکن لا بوجوده بل بوجود الحق - جلّ و  
علا - فی ظهوراته و أطواره.<sup>۱</sup>

و این معنی حاصل نشود مگر بعد از فناء وجود  
و ماهیت سالک. و کسی که از برای اشیاء وجود  
می بیند، هنوز حقیقت فناء وجود برای او حاصل نشده؛  
فضلاً عن الماهية.

---

<sup>۱</sup> آیه ۳۵، از سوره ۲۴: نور.

کثرت موجودات بالغناء و الفقر، بعد از تنزل

است

این بود کلام در مقام توحید؛ بلی بعد از تنزل به مقام کثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علیت و معلولیت، و ظهور و بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار، به اعتبار کردن ماهیات را بآنفسها که مجرد اعتبار است، و اعتبار کردن وجود را برای آنها که اعتبار فی اعتبار است؛ آن وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، و التّفاوت بالغنی و الفقر، و القوّة و الضّعف، و الاستقلال و الرّبط، و غیر ذلك، همه درست است. و از این جهت است که: حیثیت تقییدیه که مجرد اعتبار است، أخذ در وجودات امکانیه شده، که اگر الغاء حیثیت شود، و صرف الوجود ملحوظ شود، تعدّد از بین برداشته شود، فلا تغفل!

و از این بیانات معلوم شد که همه این فرمایشات از نرسیدن به مقام توحید خاصّ است.

أعظم حُجُب وجهه الکریم، اشتغال به عبارات،

و نسیان معانی و حقایق است

بلکه غایت ادراک این متکلم، توحید فعلِ الهی

است، و هنوز حقیقت فعلِ الهی را نشناخته، فضلاً عن

الذات و توحیده و اسمائه و صفاته. و أظرف شیء فی

أهل العلوم الرّسمیة آن است که: معانی عالیہ دقیقه را

به ألفاظ ادا می کنند؛ و روحشان از آنها خبری ندارد.

لالائی را می گویند، ولی خوابشان نمی برد.<sup>۱</sup> می گویند:

حمام است، ولی نمی دانند خانه کیست. و هذا من أعظم

حُجُبُ سُبُحات وجهه الکریم.

زلف بر باده مده تا ندهی بر بادم.<sup>۲</sup>

و این داعی بعد از اعتراف آن بزرگوار، به

صرافت و محوضت وجود حضرت حقّ - جلّ و علا

- در نوشته سابقه، به گمان خود مبرهن نموده بودم

که: جای

---

<sup>۱</sup> در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۳، ص ۱۳۵۸ بدین عبارت آورده است که:  
لالائی می دانی چرا خوابت نمی برد؟ اندرز و پندی که دیگران را دهی، چرا  
خود کار نبندی؟!

<sup>۲</sup> «دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۱۴۵ غزل ۳۲۲؛ ناز بُنیاد مکن تا نکنی  
بنیادم.

این گونه کلمات باقی نماند. گویا هیچ تأمل در خصوصیات عرایض سابقه نفرموده اید! و آنها را مجرد افسانه و لقلقه لسان پنداشته اید!

اگر چنین است، این داعی مضایقه از اعتراف به خطا و اشتباه خود در تمام آنچه ناپسندیده آن بزرگوار است، ندارم؛ چه کار بنده همیشه خطا و اشتباه بوده و هست. و از این داعی غیر از نقل کلام بر طریقه ذوق المتألهین نیست؛ و این داعی را با تصدیق و تکذیب کاری نیست. و الله العالم و هو المصدّق.

و أعجب از این ترتیب مقدمات عدیده است در فصل دوّم: با آنکه در منهای قبل از اخیر که وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی است، و جهت فقدانی الخ. تصریح نموده اید که: آنچه قابل اندکاک و شایسته اندماج است در کامل و قویّ، وجود محدود است لا بحدوده العدمیّ أو الهاویّ. سبحان الله این غیر از شرح عبارت حقیر است که: به دو کلمه اوّل نوشته، معروض داشته شده بود، که: اگر مراد به عینیت صفات است بحدودها، معقول نیست؛ و اگر به اسقاط



حدود است بر سبیل توسع در مسمیات أسماء و صفات، مضایقه نیست؟

**علم دارای عنوان علم است، در صورت بقاء**

**حدّه العدمی**

در اینجا می‌فرمایند: الاستحباب لا یكون استحباباً فی قبال الإیجاب، و در آن جا ملتفت نمی‌شوند که: لكنّ العلم لا یكون علماً فی قبال الذات؛ أو الصّفة لا تكون صفة فی قبال الموصوف إلاّ بحدودها العدمیة و الماهویة، تا معلوم شود که: عینیت بر سبیل حقیقت نیست؛ بلکه بر سبیل الاندکاک و الاندماج است؛ که این حقیر تعبیر به منشأیت و مصدریت نمودم.

و در نوامیس إلهیه تعبیر به قیمومیت و صمدیت إلهی برای معانی و ذوات شده؛ و در کلمات بعض أهل معرفت که نقل کردید به استجنان؛ و در کلمات بعض دیگر: بأنّ الحقائق فی الذات كالشجرة فی النّواة تعبیر شده.

همه داد و فریاد بنده، همین يك کلمه بود که: اگر ذات واجب صرف الوجود است، لا یكون الأشياء

أشياء في قبال صرف الوجود إلا بحدودها العدمية أو  
الماهوية.<sup>١</sup>

و عجب تر آن است كه: لفظ صرف را بر سر  
علم و قدرت در می آورید، و گمان می کنید: به این  
مطلب درست می شود؛ غافل از آنکه وجود را چون  
حدی نیست، آوردن صرف برای آن است که ضمّ از  
خارج به او نشود؛ و إلا علم و قدرت و غیر ذلك کلاً  
کان، فالحدود العدمية و الماهوية داخله في ذاتها.

و غایت آنچه لفظ صرف بکند؛ آن است که  
ضمّ از خارج نشود؛ نه آنکه حدود ذاتیه داخل شیء  
را إسقاط کند.

گویند: شخصی از سفری مراجعت نموده،  
والده را مرحومه، و عیال را مریضه یافت؛ به

---

<sup>١</sup>قونوی در «نصوص»، ص ٢٨٨ و ص ٢٨٩ گوید: أعلم أنّ إطلاق اسم  
الذات لا يصدق على الحقّ إلا باعتبار تعيّنه الذي يلي في تعقّل الخلق غير  
الکملّ الإطلاق، المجهول النعت، العديم الاسم. و أنّه وصف سلبي للذات.  
فإنّه مفروض الامتياز عن كلّ تعيّن. و إنّما الامر الثبوتی الواقع هو التعيّن  
الاول، و أنّه بالذات مشتمل على الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب. و  
مسمّى الذات لا يغير أسماءها بوجه ما. و أمّا الاسماء فتغايير و يضاد بعضها  
بعضاً و يتحد أيضاً بعضها مع بعض من حيث الذات الشاملة لجميعةا؛ و  
الاحدية وصف التعيّن، لا وصف المطلق المعيّن. إذ لا اسم للمطلق و لا  
وصف. و من حيثية هذه الأسماء باعتبار عدم مغاييرة الذات لها نقول: إنّ الحقّ  
مؤثر بالذات. فافهم.

مواصلت عیال وی شفا یافت؛ افسوس می خورد که  
دیر رسیدم؛ و گرنه والده را شفا داده بودم. و کلمات  
قوم را که گفته اند:

**وجود اندر کمال خویش ساری است - تعینها**

**امور اعتباری است**

حمل بر عناوین فرموده‌اید، و غفلت از معنونات  
و مسمیات فرموده‌اید؛ و حال آنکه آن بزرگوار همین  
عرض بنده را می‌گوید که: إِذَا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى  
صِرْفَ الْوُجُودِ، وَ وَحْدَتِهِ حَقِيقَةً، فَلَا يَكُونُ الْأَشْيَاءُ  
أَشْيَاءَ فِي قِبَالِهِ - جَلٌّ وَ عِلًّا - إِلَّا بِالتَّعْيِينَاتِ، وَ هِيَ الْحُدُودُ  
الْعَدْمِيَّةُ، أَوْ الْهَاهُوِيَّةُ، وَ هِيَ لَيْسَتْ إِلَّا أُمُورًا اِعْتِبَارِيَّةً.<sup>۱</sup>

یا مرا شراب غفلت مست کرده، و نمی فهمم  
چه می‌گویم؟ یا شما بی مرحمتی می‌فرمائید! و  
تصوّر عرایض حقیر و دیگران، بلکه فرمایشات  
خودتان نکرده، مبادرت به انکار می‌فرمائید؟!!

---

<sup>۱</sup> از اشعار شیخ محمود شبستری، در «گلشن راز».

بعد از اعتراف به اسقاط حدود عدمیه، نزاعی

در بین نیست

خداوند متعال این رو سیاه را از غفلت بیدار

بفرماید. و چون شما إسقاط حدود را قبول

نمی فرمودید تا رجوع به قیومیت و صمدیت واجب

برای معانی شود؛ و با بقاء حدود عدمیه، عینیت،

تصویر نداشت؛ عرض شده بود که: راجع به قول

أشاعره است که: قدم صفات بوده باشد؛ بلکه أفحش

از قول آنهاست، چه کلام آنها در خصوص سبعة

است؛ و کلام ما و شما بالاخره منجر به جمیع الأشیاء

شده بود؛ و بعد از آنکه اعتراف فرمائید به إسقاط

حدود عدمیه؛ هرگز چنین عرض نخواهم کرد: **إِنَّا**

**لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**.<sup>۱</sup> و أعجب از اینها زحمت آن

---

<sup>۱</sup> این بیت در مرثی از زبان حال حضرت زینب سلام الله علیها آمده است که چون در وقت عبور از قتلگاه کربلا چشمش بر پیکر به خون آغشته برادرش افتاد چنین گفت که:

گفت این به خون طپیده نباشد حسین من \*\*\*

این نیست آنکه در بر من بود تا کنون

یکدم فزون نرفت که رفت از کنار من \*\*\* این

زخم‌ها به پیکر او چون رسید چون

بزرگوار است در بیان اصطلاح در حمل ذاتی و حمل  
هو هو، و فرمودند آنکه: کلام در حمل شایع  
صناعی است.

کلام در عینیت صفات با ذات است؛ نه اتّحاد  
صفات با ذات در وجود. عینیت شیء با شیء ذاتاً که  
محلّ کلام است در علم کُلُّه الخ چه ربط به حمل  
شایع صناعی دارد؟!!

مراد حقیر به حمل هو هو، عینیت صفات در

---

گر این حسین قامت او از چه بر زمین \*\*\* و  
این حسین رأیت او از چه واژگون  
گر این حسین من سر او از چه بر سنان \*\*\* و  
این حسین من تن او از چه غرق خون  
یا خواب بوده ام من و گم گشته است راه \*\*\*  
یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون  
می گفت و می گریست که جانسوز ناله‌ای \*\*\*  
آمد ز حنجر شه لب تشنگان برون  
کای عندلیب گلشن جان آمدی بیا \*\*\* ره گم  
نگشته خوش بنشان آمدی بیا

حمل بود، که محلّ کلام ما بوده؛ و به کلام خواجه در «شرح اشارات» که تعبیر حمل به موافات نموده‌اند، ربطی ندارد.

انتزاع صفات بلا واسطه امر خارج که اثبات فرموده‌اید، عین منشأیت و مصدریتی است که این داعی اصرار داشتم، چه دخلی به عینیت دارد که شما ادعا می‌فرمودید؟!

در کلمات اینها که نقل فرموده‌اید، هیچ کس گفته بود که: عَرَضَ شَيْءٌ عَيْنَ ذَلِكَ الشَّيْءِ است؟ یا مَبْدَأُ عَرَضَ شَيْءٌ مِثْلَ إِمْكَانِ عَيْنِ ذَاتٍ مُمْكِنٍ است؟ با آنکه اطلاق ذاتی و عرضی به اصطلاح هر دو، در این مقام غلط است. بلکه تعبیر شایسته همان منشأیت و قیومیت و مصدریت و صمدیت و نحو ذلک است.

و حمل بدون اسقاط حدود عدمیه بین الشیء و قیومه، و المعلول و علّته، به هیچ نحو از حمل تصویر ندارد؛ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ **عُلُوًّا** **كَبِيرًا**.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> اقتباس است از آیه ۴۳، از سوره ۱۷: إسرائ. سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

و بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه و ماهویه، نمی دانم خصم شما کیست، که زحمت های شما برای إلزام او است؟ این داعی که در همان نوشته اوّل عرض کرده بودم، قبول نفرموده بودید.

و از تصریحات سابقه و لاحقہ معلوم شد که: روایات، و کلمات علماء، محمول بر إسقاط حدود و بیان قیومیت و صمدیت است؛ و غیر از این تصویر ندارد؛ و غیر از این ساحت مقدّسه ایشان معقول نیست.

و أمّا آنچه در فصل ثالث ذکر کرده بودم، به طریق اختصار برهانش را با خودش ذکر کرده بودم.

ذات بعد از فرض محوضت و بساطتش، ضمّ

اعتبار به او ممتنع است

أمّا مقام ذات، بعد از اعتراف به محوضت و صرافت، ضمّ اعتباری به او غلط، بلکه خلاف فرض خواهد بود.

و أمّا أعظم أسماء، مقام محمّدی صلی الله علیه و

آله و سلّم بودن، برهانش عرض شده بود؛ و هی

الجامعة بین الاحدیة و الواحیدیة؛ و تقدیم مقام احدیت

و واحدیت توطئه و تمهیدی برای شرح مقام محمّدی

بوده. و این حقیر اطلاق لفظ احدیة الجمع بر او نکرده،

- و إن كان كذلك بحسب الاصطلاح عند بعض أولم

یکن - فضلاً از آنکه تصریح کنم که متأخر از مقام

واحدیت است که نسبت به این داعی داده آید.

و در این نوشته اخیر که حاضر است؛ همچه

عرض نکرده‌ام، و در نوشتجات سابقه که حاضر

نیست، بسطی در این مقام یادم نمی‌آید داده شده

باشد؛ و چنین عبارتی عرض شده باشد، که سبب

زحمت سرکار شود.



بلی اسم جَمَع نه اُحَدِیة الجمع<sup>۱</sup> در بعض  
عرایض سابقه مذکور شده؛ و سبب اشتباه شده بود،  
و جواب او هم عرض شده بود، و او دخلی به مقام  
أَسْمَاء و صفات نداشت؛ و ذکر شده بود که: مراد  
جميع اشیاء بما هی اشیاء است.

و أمّا کلمات اهل معرفت، که اصطلاحات  
عرایض بنده مبتنی بر اصطلاحات نبوده؛ و آنچه  
عرض کرده‌ام با برهانش اشاره کرده‌ام؛ یا قضایا  
قیاساتها معها بوده اند.

خداوند إدراك حقایق مرحمت فرماید؛ و اگر  
توفیق إدراك اصطلاحات نیز مرحمت فرماید، کمال  
مرحمت خواهد بود. الحال که توفیق تأمل در مرادات  
ایشان نبود؛ و غرض متعلّق به تأمل در آنها و تصدیق و  
عدم تصدیق در آنها نیست؛ وَفَقْنَا اللَّهَ لِلْعِلْمِ النَّافِعِ وَ  
الْعَمَلِ الصَّالِحِ.

---

<sup>۱</sup> مولی عبد الرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۸۸ در هامش کتاب  
«منازل السّائرين» گوید: الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات و  
الاسماء و النسب و التعینات عنها. الاحدیة اعتبارها من إسقاط الجميع.  
الاحدیة الجمع اعتبارها من حیث هی هی بلا إسقاطها و لا إثباتها بحیث  
تندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

ختم مکتوب چهارم حضرت سید

جواباً از مکتوب چهارم حضرت شیخ اعلیٰ الله

مقامهما

مکتوب پنجم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب

چهارم حضرت سید اعلی الله مقامهما

معنای وجود انسان در عوالم سابقه

از آنچه در نوشته سابقه عرض شده؛ برهاناً

جواب فرمایشات جدیده معلوم است؛ ولی برای

توضیح بعض مطالب مندرجه در نوشته سابقه عرض

می شود: أمّا آنچه عرض شده که: انسان در عوالم سابقه

موجود است بالعرض نه بالذات؛ غرض آن بوده است

که: بنحو وجود معلولی، بل الوجود فی عالم الإله ینسب

إلیه تعالی، و إلى عناوین أسمائه و صفاته، و لوازمها أی

الاعیان الثّابته؛ لا أنه منسوبٌ إلیه تعالی بالذات؛ بمعنی

یکون مناط نقض العدم و ترتّب آثار الوجود الواجبی،

و منسوبٌ إلی الأسماء و الصّفات و الاعیان الثّابته

بالعرض و المجاز، لأنّ العنوان و المفهوم بما هو عنوانٌ

و مفهومٌ لا یعقل أن یوجد إلا هكذا؛ و إلا فمصدّق

الوجود و مطابقه هناك، هو الواجب فقط. لکنه حیث

إنّه کلّ الوجود، و کلّه وجود، و لا یشدّ عن حیظه

وجوده وجودٌ، لذا ینسب وجوده بما هو وجوده تعالی إلی

عناوين الأسماء و الصّفات الّتی تطابقها نفس ذاته  
المقدّسة، و إلى الاعیان الثّابتة الملزومة لوجوداتها  
المندکة فی الوجود الواجبی لصرافة وجوده.

پس مفاهیم الأشياء کعناوین الصّفات و الأسماء  
از بابت آنکه ذات اقدس مطابق طائفه أخیره است، و  
دارای حقایق طائفه اولی است بنحو بساطت؛ انتزاع از  
ذات می شود؛ و نسبت وجود به آنها می دهند. و همچنین  
است در عالم عقول و نفوس کلّیه، وجود خاصّ به  
عقول و نفوس است؛ ولی از جهت جامعیت آنها لها  
دون خود را وجوداً یقال: الإنسان موجودٌ فی عالم  
العقول و النّفوس.

أمّا در عالم موادّ، پس این وجود خاصّ انسانی خود بنفسه مطابق دارد؛ نه آنکه موجود است بالعرض. و فرقت بین وجود بالعرض و وجود بالعلّة؛ زیرا که در صورت اولی وجود واجب، یا عقل، یا نفس، واسطه در عروض، و واسطه در حمل هستند. و در صورت ثانیه واسطه در ثبوت هستند؛ و نسبت این وجود به معلول بنحو حقیقت و بالذات است، نه بالمجاز و العرض.

و در نوشته سابقه عرض شده بود که: حقیقت وجود خارجی نیست، مگر ناقض عدم، و موجب ترتّب آثار خارجیّه مطلوبه از آن شیء؛ و این نحو نیست بالنسبة إلى الهادیات، إلا در همین عالم نه در عوالم فوق. و اگر وجود در عالم موادّ هم، همان قسم عوالم فوق بوده باشد، باید ماهیت انسان بر حال خود باقی باشد؛ و منشأ ترتّب و آثار نشود، و التزام به او مضحك للشکلی.

و أمّا آنچه مرقوم شده است که: در عوالم عالیّه، با قُرب به منبع وجود، اگر وجود بالعرض باشد، در عالم أسفل به طریق اولی. پس عرض می شود: معنی

قرب به منبع وجود، نه آن است که: در عالم علم الهی ثابت باشد؛ بلکه ما لا يحتاج إلى مادة و مدّة أقرب في قبول فيض الوجود ممّا يحتاج إليه.

خیلی عجیب است که: در این گونه مطالب برهانیه چرا باید به ألفاظ خوش و أشعار شیرین اکتفا شود؟ لا حکمَ إلاّ لله.

**در دارِ وجود، جز صرف الوجود المتجلّی بذاته فی مقام فعله، نیست**

و أمّا آنکه وحدت و کثرت هر دو حقیقی است؛ پس در نوشته سابقه عرض شده بود که: وحدت وجود عددیه نیست، تا منافی کثرت باشد؛ بلکه وحدت إطلاقیه انبساطیه است؛ فلیس فی دار الوجود إلاّ صرف الوجود المتجلّی فی مقام فعله، تجلیاً وحدانیا علی نهج وحدته؛ و ذلك التّجلّی هو السّاری فی مرائی الممكنات، کالمطلق فی المقید؛ لا أنّ الوجود الواجبی بذاته كذلك، تعالی عمّا یقول الظّالمون.

**ملاحظه وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت**

و اگر عارفی این معنی را بگوید؛ البتّه به ملاحظه

شهود قلبی است، که وجود منبسط را که فعل حقّ  
است به نحو مظهریت و مرآتیت ملاحظه نموده؛ و هر  
مظهر و مرآت بها هو كذلك لا یری نفسه؛ و إلاّ لم یکن  
مرآة لغيره. و عرفاء را حالاتی است:

گاهی وحدت بینند، و می‌گویند: که یکی

هست و هیچ نیست جز او.<sup>۱</sup>

و گاهی کثرت بینند و گویند:

و گاهی وحدت در کثرت بینند، و گویند:

و گاهی کثرت در وحدت بینند و گویند:

و سابقاً عرض شد: تجلّی فعلی إلهی، مناط

موجودیت اشیاء است، نه مناط موجودیت واجب؛ و

ناقض عدم اشیاء است، نه ناقض عدم واجب؛ و لا

نعنی بالموجودية إلا ذلك.

تعارف و تواضع، و خود را هیچ شمردن مقام

آخر است. و هر که در دعوی کشف و شهود انحصار

موجود را در واجب، و خیال بودن ممکنات را نماید؛

معارض کلمات و نصوص صریحه از خاندان

---

<sup>۱</sup> از ترجیح بند معروف و مشهور آقا سید احمد هاتف اصفهانی است که:

که یکی هست و هیچ نیست جز او \*\* \* وحده

لا اله إلا هو



عصمت که منبع کشف حقیقی هستند خواهند بود.

و أمّا مسئله اندماج حقایق فی الواجب تعالی،

در همان نوشته فرق بین حقایق

صفات، و حقایق اشیاء، عرض شد. باز هم عرض می‌شود: ماهیات اشیاء بما هی متمایزة فی حدود أنفسها و مطابقها؛ لا یعقل أن یكون وجوداً صرفاً؛ فلذا اندکاک وجودات آنها باید به إسقاط حدود ماهویه و عدمیه باشد، ولی مفهوم علم فی الحقیقة لیس إلا الحضور؛ و حضور معقولست که مطابق او صرف الوجود باشد؛ زیرا که مفهوم حضور اقتضا ندارد امری را که منافی با وجود باشد. پس اگر مطابق این حضور وجود خاصّ است؛ حضور خاصّ است. و اگر مطابق حضور صرف الوجود است؛ آن هم صرف الحضور است.

### امکان انتزاع مفاهیم متعدّده، از مصداق واحد

و حکایت صحّت انتزاع مفاهیم متعدّده از مصداق واحد، برهاناً در نوشته سابق عرض شد؛ و در کتب صدر المحقّقین و أتباع آن جناب کراراً و مراراً ذکر شده است.

پس آنچه مرقوم شده که: حدود داخله فی ذات العلم و القُدرة؛ اشتباه است بین حدّ مفهومی و محدودیت مصداق، یا اشتباه ماهیت حقیقه به مفاهیم و عناوین. بقیه مطالب باید اصول موضوع باشد، و الله

و أمّا آنکه مرقوم فرموده‌اید: غرض از حمل هو هو، عینیت صفات است با ذات؛ نه اتّحاد صفات با ذات؛ پس عرض می‌شود: حمل شایع صنّاعی اختصاص به اتّحاد محمول و موضوع ندارد؛ بلکه از اقسام حمل شایع است. السّوادُ أسودٌ؛ و الوجودُ موجودٌ. و اللهُ عالمٌ.

### وجود واجبی، بعینه حیثیت علم و قدرت است

و میزان حمل شایع آن است که: مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول باشد؛ سواءً کان مبدأ المحمول قائماً بذات الموضوع کزیدٌ عالمٌ؛ أو کان مبدأ المحمول عین ذات الموضوع، کالأمثلة المتقدّمة. و مکرراً عرض شده: غرض از عینیت صفات آن است که: حیثیت وجود واجبی بعینها، حیثیت علم و قدرت و سایر صفات کمالیه است؛ زیرا که این سنخ مفاهیم اقتضای مطابق زائد بر وجود ندارد.

و این مطلب در «أسفار» و کتب حاجی سبزواری و غیرهما مفصّلاً مذکور است. از این

بیانات جدیده معلوم می‌شود: حضرتعالی هم  
عرایض حقیر را صرف لقلقه لسان پنداشته‌اید؛ با  
آنکه تمام برهانی است.

و در قبال برهانیات حقیر بعض فرمایشات

فرموده‌اید، که از ساحت جناب عالی بعید است. و الله

المسدّد.

ختم مکتوب پنجم حضرت شیخ

جواباً از مکتوب چهارم حضرت سید اعلی الله

مقامهما.

مکتوب پنجم حضرت سید، جواباً از مکتوب

پنجم حضرت شیخ اعلی الله تعالی درجتهما

الشریفة

این شخص مکرراً در کلماتش دو برهان، بلکه

سه برهان إقامة کرده بود بر بطلان عدم سرایت وجود

در جمیع مراتب؛ یکی لزوم تحدید وجودی حضرت حقّ

- جلّ و علا - تعالی الله عن ذلك علوّاً کبیراً؛ و یکی لزوم

ترکیب در ذات حضرت حقّ - جلّ و علا - تعالی الله

عن ذلك علوّاً کبیراً؛ به بدترین ترکیبها که ترکب از

امر عدمی بوده باشد؛ و یکی لزوم خلف بعد از اعتراف

بأنه صرف الوجود، و لا ثانی له؛ و حال آنکه بناءً علی ما

قرّرتم، ففعله أوّل ثانٍ له.

و سرکار إغماض از جواب، إعادة دعوی

فرموده؛ از ترس آنکه مبادا نفی وجود از عالم ماده شود؛

و مجرد اعتبار و خیال شود؛ و حال آنکه بیچاره مکرّر

عرض داشته بودم که: اعتبار قائم به حضرت حقّ است

- جلّ و علا - و مراد از خیال بودن عالمِ صُور، قیام آن

عالمِ ست قیاماً صدوریاً به آن حضرت که معنی قیومیت

و صمدیت اوست برای اشیاء؛ نظیر قیام صور فعلیه که مبادی صدور افعال خارجیه است به نفوس ناطقه؛ نه صور انفعالیه که لشخصه ارتسام شود، و حال آنکه آن هم ارتسام نیست علی الحقّ عند أهل الشُّهود.

و حاصل طریقه ذوق المتأهّین آن است که: قیام وجود الاشیاء به تعالی کقیام وجود الامور الاعتباریه بمنشأ اعتبارها؛ و المنشأ أيضاً هو الحقّ جلّ و علا.

**وجودک ذنبٌ لا یقاس به ذنبٌ**

و لهذا عرض شده بود سابقاً که: اگر هزار

وجود حقیقی را کسی فدای این

وجود اعتباری کند؛ هیچ کاری نکرده «وَجُودُكَ

ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ»<sup>۱</sup> و این معنی صریح جمیع آیات و

ادعیه است:

آیاتی چند در احاطه خدای تعالی به اشیاء

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ<sup>۲</sup>، أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

---

<sup>۱</sup> در ج ۱ «ریحانة الأدب» ص ۴۳۳ در شرح حال «جنید» این شعر را از زبان کنیزکی در زمان جنید بیان کرده است، گوید:

کلمات جنید که در عرفان و اصول طریقت گفته مشهور و در کتب مربوطه مدوّن می باشد. از آن جمله گوید:

از هیچ چیز مانند این ابیات که کنیزکی در خانه‌ای بدان «تَغْنَى» می کرده منتفع نشدم

\*\*: إِذَا قُلْتُ أَهْدَى الْهَجْرُ لِي حُلَّ الْبِلَى \*\*

تَقُولِينَ لَوْ لَا الْهَجْرُ لَمْ يَطِبِ الْحُبُّ

وَإِنْ قُلْتُ هَذَا الْقَلْبُ أَحْرَقَهُ الْهَوَى \*\* تَقُولِي

بِنِيرَانِ الْهَوَى شَرَفَ الْقَلْبُ

وَإِنْ قُلْتُ مَا أَذْنَبْتُ؟ قَالَتْ مُجِيبَةً \*\* وَجُودُكَ

ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ

پس از شنیدن آنها صیحه‌ای زده بیهوش افتادم صاحب خانه آمده و از حال من استفسار نمود گفتم: همانا این حال من در اثر آن ابیات کنیزک می باشد، آن کنیزک را به من بخشید من هم قبول کرده و آزادش کردم  
<sup>۲</sup> بعضی از آیه ۵۴، از سوره ۴۱: فصلت.



شَهِيدًا<sup>۱</sup>، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ<sup>۲</sup>، اللَّهُ نُورُ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>۳</sup>، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا

يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ<sup>۴</sup>، وَبِعِزَّتِكَ الَّتِي لَا يَقُومُ لَهَا

شَيْءٌ<sup>۵</sup>، وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَبِوَجْهِكَ

الْبَاقِيَ بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ، وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ

كُلِّ شَيْءٍ<sup>۶</sup> يَا نُورَ الْأَنْوَارِ<sup>۷</sup>

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ<sup>۸</sup>، وَ صَوَّرَكُمْ

---

<sup>۱</sup> بعضی از آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت: أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

<sup>۲</sup> بعضی از آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

<sup>۳</sup> بعضی از آیه ۳۵، از سوره ۲۴: نور.

<sup>۴</sup> بعضی از آیه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

<sup>۵</sup> فقراتی از صدر دعای کمیل.

<sup>۶</sup> یکی از فقرات دعای منسوب به أمير المؤمنين عليه السلام است، که حاج مولی جعفر کبوتر آهنگی آن را شرح کرده، و در کتاب کوچک بغلی به طبع رسیده است. اللهم اجعل فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً و فی لسانی نوراً و فی یدی نوراً و فی رجلی نوراً و فی جمیع جوارحی نوراً، یا نور الانوار.

و در ضمن دعای جوشن کبیر وارد شده است: "یا نور النور، یا منور النور، یا خالق النور، یا مدبّر النور، یا مقدّر النور، یا نور کلّ نور، یا نوراً قبل کلّ نور، یا نوراً بعد کلّ نور، یا نوراً فوق کلّ نور، یا نوراً لیس کمثله نور." (فقره ۴۷، از این دعای شریف).

<sup>۷</sup> آیه ۶، از سوره ۳: آل عمران. هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

فَأَحْسَنَ صُورَتِكُمْ<sup>۱</sup> وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ<sup>۲</sup>، نَحْنُ أَقْرَبُ  
إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۳</sup>، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>۴</sup>، وَ  
أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ<sup>۵</sup>.

و يَا مَنْ هُوَ بِالْمَنْظَرِ الْأَعْلَى وَ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ<sup>۶</sup> وَ إِنَّهُ  
الْعَالِي فِي دُنُوهِ وَ الدَّانِي فِي عُلوِّهِ<sup>۷</sup> إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَعْدُو  
لَا يَحْصِي.

اگر عرض شود که: انبیاء و ائمه صلوات الله

عليهم، با کمال ملاحظه تکلم

---

<sup>۱</sup> بعضی از آیه ۶۴، از سوره غافر؛ و آیه ۳، از سوره ۶۴: تغابن.

<sup>۲</sup> بعضی از آیه ۴، از سوره ۵۷: حدید.

<sup>۳</sup> آیه ۱۶، از سوره ۵۰: ق.

<sup>۴</sup> آیه ۵، از سوره ۲۰: طه.

<sup>۵</sup> آیه ۲۴، از سوره ۸: أنفال: وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ  
تُحْشَرُونَ. و در فقره ۶۶ از دعای جوشن کبیر نیز آمده است.

<sup>۶</sup> این دعا در ضمن دعای وارد بعد از زیارت عاشورای معروفه که ابتدای آن  
با یا الله یا الله یا الله شروع می شود، وارد شده است.

<sup>۷</sup> فقره ۸۲: از دعای جوشن کبیر است که: یا من دَنَا فِي عِلْوِهِ، یا من عِلَا فِي  
دُنُوهِ. و سید حیدر آملی در «جامع الاسرار» ص ۱۶۵ گوید: کقولهم: سبحان  
من عِلَا فِي دُنُوهِ، و دَنَا فِي عِلْوِهِ. و در «توحید صدوق»، باب التوحید و نفی  
التشبیه ص ۶۷، با سند متصل خود روایت می کند از ابراهیم بن عبد الحمید  
که او گفت: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول في سجوده؛ یا من عِلَا فِلا  
شَيْءٍ فَوْقَهُ؛ یا من دَنَا فِلا شَيْءٍ دُونَهُ؛ اغفر لی و لاصحابی، و در «توحید  
صدوق»، ص ۴۵ از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مسنداً روایت  
کرده است که در بعضی از خطب خود گفته اند: فوق كل شَيْءٍ عِلَا و من كل  
شَيْءٍ دَنَا.

نمودن با مردم به قدر عقولشان<sup>۱</sup>، حقیقت توحید را بی پرده، به هر زبان و به هر گونه بیان فرموده‌اند، کم عرض شده است؛ و لکن اکثر الناس لا یعقلون<sup>۲</sup>، صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهْمٌ لَا يَسْمَعُونَ<sup>۳</sup>، سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ؛ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ<sup>۴</sup>.

## التزام به وحدت اطلاقى، با کثرت اشیاء، بدون

<sup>۱</sup> در «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱، ص ۲۳ با سند متصل خود از حسن بن علی بن فضال از بعضی اصحابنا از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که: قال علیه السلام: ما کلم رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم العباد بکنه عقله قطُّ، و قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم. و در «بحار الانوار»، طبع کمپانی، ج ۶، ص ۱۶۱ از «کافی» روایت کرده است. و نیز این حدیث را در «تحف العقول»، ص ۳۶ و در «بحار الانوار» از «تحف العقول»، طبع کمپانی، ج ۱۷ ص ۴۱، و در طبع حروفی، ج ۷۷، ص ۱۴۰، که کتاب روضه است روایت کرده است. و در «محاسن برقی» ج ۱، ص ۱۹۵، با اسناد خود از سلیمان بن جعفر بن ابراهیم جعفری مرفوعاً روایت کرده است که قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: انا معاشر الانبياء تكلم الناس على قدر عقولهم. و در «مرصاد العباد» ص ۱۵ گوید: قال النبي صلی الله علیه و آله و سلم: كَلَّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ!

<sup>۲</sup> اقتباس از آیه ۶۳، از سوره ۲۹: عنكبوت: قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.

<sup>۳</sup> اقتباس از آیه ۱۸، از سوره ۲: بقره است: صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ.

<sup>۴</sup> آیه ۶، از سوره ۲: بقره.

<sup>۵</sup> آیه ۵۶، از سوره ۲۸: قصص.

<sup>۶</sup> آیه ۲۲، از سوره ۳۵: فاطر.

## اعتباریت اشیاء محال است

با آنکه بعد از دست برداشتن از عقل و شرع  
بنابراین تقریر که فرموده‌اید در کیفیت حدود اشیاء  
بر سبیل اعتبار وحدت، تبعاً لصدر المحققین (قدّه)  
لا بدّ هستید از التزام به اعتباریت و خیال بودن اشیاء  
نسبت به فعل او که روح القدس بوده باشد، به  
مقتضای تصریح سریان او در اشیاء که ممکن نیست  
التزام به وحدت إطلاقی او با کثرت اشیاء مگر به  
همین نحو.

و حال آنکه این منافی غرض سرکار است که:  
اثبات وجود معلولی برای عالم موادّ بوده باشد، نه  
وجود عرضی؛ و حال آنکه تصریح کرده بودید به  
وجود انسان در جمیع عوالم بالعرض؛ مگر در عالم  
موادّ که وجود معلولی است. و معلوم

است که فیض اقدس، یا مقدّس، اختصاص به عالم موادّ ندارد. مگر فیض اقدس اختصاص به عالم موادّ داشته باشد؛ آن هم در هر ماده فیض اقدس، غیر از فیض اقدس ماده اُخری.

## و ما رمیت اِذ رمیت، و لکنّ الله رمی

پس اگر وحدت حقیقی و کثرت اعتباری را در فیض اقدس می‌توان تصویر نمود؛ چرا نسبت به حضرت حقّ - جلّ و علا - با تصریح آیات و اخبار تصویر نکنید؟ و ظواهر آیات و اخبار را مَسخ نموده، بر مقام فعل او منطبق نمائید؟ و حال آنکه به بیان متأهّین، فعل روح القدس بلکه فعل هر فاعلی، عین فعل الهی است؛ **وَ مَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی؛ وَ الْفَعْلُ فَعْلُ اللّٰهِ وَ هُوَ فَعِلُنَا.**<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۷، از سوره ۸: انفال.

<sup>۲</sup> از اشعار سبزواری است در منظومه خود، در غرر فی عموم قدرته تعالی لکلّ شیء خلافاً للثنویّة و المعتزلة:

و الشیء لم یوجد متی لم یوجداً \*\* و باختیار  
اختیارٌ ما بدا

و کیف فعلنا اِلینا فَوْضاً و \*\* اِنَّ ذَا تَفْوِیضِ

و همین است حقیقت امر بین الامرین. و بهترین طرق برای معرفت این کیفیت وحدت با کثرت، معرفت نفس و کیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود، از عقل، و خیال، و طبع، و صدور أفعال خارجیه از او، و عینیت اوست با هر مرتبه در آن مرتبه.

و اگر تصویر کردید وجود معلولی را برای عالم موادّ با وحدت فیض اقدس؛ چرا تصویر نشود با وحدت حضرت حقّ - جلّ و علا. -

و أمّا مقام اشتباه مفهوم به ماهیت، علاوه بر آنچه مکرّر عرض شده، صریح عبارات قوم است بعد الإغماض عن الوجدان که: فرق بین مفهوم و ماهیت و حقیقت نیست مگر به اعتبار.

---

ذاتنا اقتضى

إذ خُمِرَتْ طَيِّبَتُنَا بِالْمَلَكَةِ \*\* و تَلَكُ فِينَا  
حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ

لَكِنْ كَمَا الْوَجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا \*\* فَالْفِعْلُ فِعْلٌ  
اللَّهُ وَ هُوَ فَعَلْنَا

(از طبع ناصری، ص ۱۷۴ و ص ۱۷۵).

پس اگر ماهیت اعتبار شود به اعتبار وجود

ذهنی، او را مفهوم گویند؛ و اگر

اعتبار شود به اعتبار وجود خارجی که انتساب به  
حق است، او را حقیقت گویند؛ و اگر ملاحظه شود  
بدون الاعتبارین او را ماهیت گویند. و ماهیت و  
حقیقت اختصاص به معانی مرکبه که تفسیر از آن به  
اشیاء می شود ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری  
است. و الله العالم بحقائق الامور.

ختم مکتوب پنجم حضرت سید جواباً از

مکتوب پنجم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما



مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب

پنجم حضرت سید اعلی الله درجتها الشریفة

المنیفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم وجودِ عنوانی، مطابق او و معنون او،

حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است؛ و مفهوم بما

هو اقتضا ندارد که: مطابق او محدود به حدّ عدمی یا

ماهوی نباشد؛ بلکه مطابق او از سه قسم بیش نیست.

أول: وجود بشرط لا از تمام حدود ماهویه و

عدمیه؛ و البته چنین وجودی، فاقد هیچ وجودی و هیچ

مرتبه از مراتب وجود بما هو وجود نیست؛ و البته

صرف الوجود است، زیرا که علی الفرض تمام حیثیت

ذاتش حیثیت طرد عدم است. پس چگونه تصوّر شود

که محدود به حدّ عدمی یا ماهوی باشد؟ و چون چنین

باشد، لا ثانی له؛ زیرا که آنچه را ثانی صرف الوجود

گمان کنی به حسب اختراع وهم، پس چون درست نظر

کنی، همان صرف الوجود است که اول ملاحظه

نموده‌ای!

## صرف الوجود كلما فرضته ثانياً، عاد أولاً

و لذا مؤسس حكمة الإشراق مى فرمايد:

«صرف الوجود الذى لا أتمّ منه، كلما فرضته ثانياً فإذا

نظرت إليه فإذا هو هو»؛ اين است معنى صرف الوجود

لا ثانى له، نه آنكه وجود لا ثانى له، يا آنكه وجود محدود

را كسى ثانى صرف الوجود قرار بدهد. با آنكه صرف

الوجود لبساطته الحقّة الحقيقية التى لا أتمّ منها بساطة،

حاوٍ لما دونه؛ و الكلُّ منطوٍ فيه انطواءً الضعيف في

الشديد بحسب وجدانه، لا بمرتبة فقدانه.

و در نوشتجات سابقه عرض شده که: این معنی

از بشرط لا، تنافی با لا بشرطیت بالإضافة إلى تعینات  
الواجب و تجلیاته الاسمائیة ندارد؛ و شرح آن سابقاً  
عرض شده، فلا نعید.

**وجود لا بشرط فی السَّمِّ سَمٌّ، و فی التَّریاقِ**

**تریاق**

دوم: وجود لا بشرط از حدود عدمیه و ماهویه؛

و لازمه این طور از وجود آن است که گفته‌اند: فی السَّمِّ  
سَمٌّ، و فی التَّریاقِ تَریاقٌ.

و این مرتبه از وجود فاقد درجه صرف الوجود

است. فعل او، و فیض مقدّس او، و تجلّی فعل اوست

جلّ شأنه. و نسبت او به مراتب عقول و نفوس و عالم

موادّ نسبت مطلق است به مقید. و المطلق مع المقید؛

و المقید لیس مع المطلق. پس بر حسب إطلاق و لا

بشرطیت در جمله وجودات امکانیه ساری و جاری

بود؛ از قبیل سریان وحدت در کثرت، و ظهور حقیقت

واحد در مظاهر متعدّده؛ ولی ظهور به تمام ذات، و کمال

حقیقت، و تجلّی ذاتی او به نحو جامعیت، در مظهر أعظم

است، که عقل اوّل، و روح أعظم است در مرتبه نزول؛  
و حضرت ختمی مرتبت در مرتبه صعود.

و از این جهت گاهی از فعل واجب، و تجلّی فعل  
او، به عقل اوّل، و گاهی از او به حقیقت محمّديه، و نور  
محمّدی صلی الله علیه و آله و سلّم تعبیر می کنند، و إلاً  
أهل فنّ تصریح دارند به آنکه: فیض واجب، و فیض  
مقدّس، فی العقل عقل، و فی الطبع طبع؛ نه آنکه عقل  
اوّل و روح القدس به له من المقام المعلوم، فعل واحد  
حضرت حقّ - جلّ و علا - باشد.

مرتبه سیم: از وجود، وجود بشرط شیء است  
من العقل و النّفس و الطّبع، بما هو عقل و نفس و طبع؛  
و این مراتب محدوده بالإضافة إلى المرتبة السّابقة  
بوجودها شئون ذاتیه ما هستند؛ و بهایاتها شئون  
عرضیه او هستند.

و مرتبه سابقه بالإضافة إلى مرتبة الوجود  
الواجبی، تجلّیه فی مقام الفعل؛ و لا بدّ وجود او عین ربط  
و تعلق به اوست؛ نه آنکه شیء له الرّبط و التّعلق؛ و إلاً  
كان فی مرتبة ذاته موجوداً بالاستقلال؛ فیکون واجباً، و

وجود رابط، عین ربط است لا شیء له الربط

و چون فعل حقّ، ما به الموجودیه در مراتب

محدوده است؛ البتّه وجود خاصّ هر مرتبه عین ربط

است بالتّبع؛ و چون ایجاد در مرتبه، فرع وجود است؛

لأنّه أثره؛

پس ایجاد هر موجود ربطی، عین ربط است؛ پس

همه ایجادات از مراتب ایجاد حق هستند؛ نه آنکه هر فعلی

عین فعلی حق باشد، بنحو المباشرة تعالی شأنه.

ارواح قادسه، مقدّس هستند از مباشرت أفعال

جسمانیه فضلاً عن الواجب جلّ جلاله؛ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ**

**حَقَّ قَدْرِهِ**؛ پس معنی أمر بین الامرین همان است که

ذکر شد.

و از کیفیت سریان فعل حق در اشیاء معلوم

شد که: لازم نمی آید که موجودات اعتباری باشند؛

بلکه در نوشته سابق مفصلاً نوشته ام که: اگر مراد به

اعتباریت وجود اشیاء، اعتبار واجب، و لحاظ واجب

که اصطلاحی است جدید نفس تجلی فعلی واجب

باشد؛ پس فدای این اعتبار، این عین أصالت است.

زیرا که که سابقاً عرض شد که: این اعتبار که تجلی

فعل الهی است؛ مناط موجودیت اشیاء و ملاک طرد

عدم از آنهاست؛ نه مناط وجود واجبی، و ملاک

---

<sup>۱</sup> این عبارت در سه جای از قرآن کریم وارد شده است؛ اول در سوره ۶:

أنعام، آیه ۹۱؛ دوّم در سوره ۲۲: حجّ، آیه ۷۴؛ سوّم در سوره ۳۹: زمر، آیه

نقض عدم او؛ و منشأ ترتب آثار خارجیّه اشیاء است،  
نه منشأ ترتب آثار وجود واجبی بما هو؛ و این است  
معنی موجودیت اشیاء.

نمی‌دانم این همه امتناع و تأبی از إطلاق لفظ

وجود با التزام به حقیقت آن برای چیست؟ و این تجلّی

فعلِ الهی، ساری و جاری در عوالم عقول و نفوس و

موادّ است. و در هر مقامی مناط وجود خاصّ به آن

مقام است؛ و در همه مقامات و درجات، خاصّه وجود

معلولی آن مقام و درجه است؛ که قائمّ بفاعله قیاماً

صدوریاً. بلی هر مرتبه نازله، در مرتبه سابقه موجود

است ایضاً بالعرض و المجاز، لا بحقیقته؛ و أمّا مقام

أسماء و صفات و لوازم آنها، پس آنها موجودند بالعرض

فقطّ، و الوجود للواجب بالحقیقه.

**لا ینقلب ما سنخه طردُ العدم، إلی ما سنخه لا**

**یأبی عن الوجود و العدم**

بلکه اگر بدقتّ ملاحظه شود، هر مفهوم و

ماهیتی در درجه خاصّه خود چنین است إذ لا ینقلب ما

سنخه طرد العدم إلی ما سنخه بحیث لا یأبی عن الوجود

و العدم؛ إلا أنَّ الواجب تعالى لا ماهية له؛ لكنَّه له  
الاسماء الحُسنی و الامثال العلیا.



و از آنچه عرض شده سابقاً در حقیقت وجود  
منبسط، معلوم شد که: وحدت حقیقی است؛ و کثرت  
هم حقیقی است؛ زیرا که عرض شده که: نفس مراتب  
و درجات خاصه وجود، منشأ ترتب آثار خارجیّه  
مخصوصه آنها هستند؛ پس به ملاحظه وجدانات  
مصحوبه به فقدانات، متکثرة هستند؛ و چون همه  
مراتب امر واحد، و نسبت آنها به او نسبت مقید است  
به مطلق، و المطلق عین المقید و لا عکس، پس همه  
واحد هستند.

و البتّه از واضحات است که: این معامله که با  
فیض مقدّس می شود، ممکن نیست که با وجود واجب  
شود؛ زیرا که واجب لا یعقل إلاّ أن یکون صرفاً  
الوجود؛ و صرف حقیقت هستی معرّی و مبرّی است  
از اتّحاد با حدود ماهویّه و عدمیه، و سیّاتِ إمکانات و  
نقصانات، إلاّ أن یکون فاقداً لدرجة الصّرافة و  
المحوضة، و هو خُلفٌ؛ و لهذه الجهة نلتزم بالوجود  
المنبسط كما لا ینحی علی أهله.

و أمّا حکایت فرق بین ماهیت و مفهوم، پس

عرض می‌شود که: آن جناب دام علاه گاهی می‌فرماید:

«گوش خر بفروش و دیگر گوش خر»، و گاهی مرقوم می‌فرماید: «سخن‌شناس نه‌ای دلبرا خطا اینجاست» و گاهی مرقوم می‌فرماید: «آنچه می‌گویم به قدر فهم تو است»، و گاهی به حکایات لطیفه و أمثلة ظریفه تعرّض و تویخ می‌فرماید؛ ولی حقیر أصلاً حقّ سوءِ أدب و جسارت ندارم؛ همین قدر عرض می‌کنم مثل مشهور است: «گردو گرد است نه هر گردی گردوست»<sup>۱</sup>.

**ماهیت از مفاهیم است، نه هر مفهومی ماهیت است**

---

<sup>۱</sup> در اینجا مرحوم شیخ با این عبارت کوتاه: «گردو گرد است نه هر گردی گردوست»، در نهایت لطف و ظرافت، بدون صراحت می‌خواهد بفهماند که: بلی همه مردم گوششان گوش خر است، و باید آن را بفروشند و سخن‌شناس هم نیستند؛ و کلام شما هم به قدر فهم ایشان. ولی من این طور نیستم، زیرا گوش من گوش آدمیزاد است، و سخن‌شناس هم هستم. و مطالب شما هم کوتاه‌تر از فهم من است؛ و بنابراین در اینجا این گرده بخصوص گردوست. و در عین حال به واسطه آنکه این تعریض و جواب را در ضمن پاسخ از عدم اتحاد مفهوم با ماهیت آورده است، می‌خواهد بفهماند که: ماهیت من حیث الحضور فی الذّهن مفهوم است. ولی هر حاضر فی الذّهن ماهیت نیست. زیرا مفاهیم و عناوین و مقولات ثانیه مانند وجوب، و امکان و امتناع، همه از مفاهیم‌اند، و از ماهیات نیستند. پس هر گردی گردو نیست. و به نظر حقیر این گونه پاسخ شیخ از عجائب ادب و غرائب امور بدیعیّه به شمار می‌آید.

بلى ماهيت من حيث الحضور فى الذهن مفهوم  
است؛ ولى هر حاضر فى الذهن من المفاهيم، و  
العناوين، و المقولات الثانية المنطبقة و المحكية از  
ماهيات نيست؛ آنچه از ماهيات است حقيقت مقولات  
جوهرية و عرضيه است. أمّا مفاهيم، پس اختصاص به  
ماهيات ندارد؛ و مقولات ثانياه كالوجوب، و الإمكان،  
و الإمتناع، و مفهوم الوجود، و ما يشابهه من الوحدة و  
التشخيص، و جملة مفاهيم المشتقات جميعاً دخلت به  
ماهيات ندارد. و مفهوم علم بحسب مفهوم،  
اختصاص به مقولات ندارد؛ بلکه ربما يكون مطابقه  
مقولة عرضية كما فى العلم الحسولى على المشهور؛ لا  
على المسلك المنصور، و ربما يكون مطابقه مقولة  
جوهرية كما فى علم النفس بذاته، و علم العقل بذاته؛ و  
اخرى يكون وجوداً محضاً لا يشوبه شىء، كما فى علم  
الواجب تعالى بذاته، و بمصنوعاته فى مرتبة ذاته، و  
كذلك جميع صفاته الذاتية و الكمالية. و الله العالم.

ختم مكتوب ششم حضرت شيخ جواباً از

مكتوب پنجم

حضرت سید اعلیٰ اللہ مقامہما و رفع درجاتہما

مکتوب ششم حضرت سید جواباً از مکتوب

ششم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما الشریف

بسمه تعالی

مفهوم وجود بها هو وجودٌ چنانچه ملحوظ

نیست در آن، اقتران به حدود عدمی و ماهوی، ملحوظ

نیست در او تجرّد از آنها نیز؛ و لهذا مطابق او نیست مگر

حقیقت وجود لا بشرط معرّی و مبرّی از جمیع قیود

حتّی عن التجرّد فضلاً عن المعیة للاشیاء. و لذا لا

یمکن أن یفرض له ثانٍ فی دار الوجود؛ و کلّمَا فرض له

ثانیا کان عین الاول.

**دفع شبهه ابن کمونه فقط منوط به صرف**

**الوجود دانستن حضرت واجب است**

و هذا معنی بساطته من جمیع الجهات؛ حتّی عن

الجهات و القيود و الحیثیات؛ و لو کان هو التجرّد أو

الإطلاق، فإذا لا یكون صرف الوجود، بل مرکباً من

الوجود قیداً و حیثیة؛ و مشتمل خواهد بود بر ما به

الاشترک و مابه الامتیاز؛ پس محدود خواهد بود؛ مع أنّه

تعالی صرف الوجود.

و به یندفع شبهة ابن کمّونة. و أمّا وجود بشرط  
لا را مرتبه واجب دانستن پس تصویر ندارد، مگر بر  
قول متکلمین که اثبات ماهیت کنند، یا بر قول بعضی از  
حکماء که از برای وجود حقایق مختلفه قائل هستند، که  
به همین برهان مذکور ابطال هر دو شد لا علی القول  
بتوحید الوجود.

و محقق لاهیجی علی ما ببالی فیما مضی، در بحث  
واجب الوجود که فی الجمله انتقال بر آراء قوم یافته،  
محمل ایشان و حکما را همین قرار داده.

و أمّا این توحیدی را که برای وجود بشرط لا  
تقریر فرموده‌اید؛ و مراد قوم دانسته‌اید؛ و صرافت را به  
معنی اشتراطِ تجرّد دانسته‌اید؛ و مای در کلمه فرضته ثانیاً  
را موصوله یا موصوفه نگرفته‌اید، و لهذا ضمیر را راجع  
به او نکرده‌اید؛ بلکه به صرف الوجود به معنی مشروط  
به تجرّد کرده‌اید؛ این همان وحدت عددیه است که در  
همه اشیاء است؛ که هیچ یکی دو تا نمی‌شود، که قوم او  
را ظلّ وحدت حقّه إلهیه در جمیع اشیاء می‌دانند، و تعبیر  
از او به لا تکرار فی التجلّی می‌نمایند.

و أمّا قسم دوّم که تعبیر از او به لا بشرط  
کرده‌اید؛ و مع ذلک او را مقام فیض مقدّس دانسته‌اید،  
پس او مقام بشرط شیء است، نه مقام لا بشرط. و  
اگر توهم لا بشرطیت شده باشد، یا کسی تعبیر کرده  
باشد، مراد لا بشرطیت نسبت به خصوصیات اشیاء  
است، نه نسبت به وجود؛ و حال آنکه آن هم غلط  
است.

**وجود منبسط را هیچ نادانی، وجود واجبی  
نمی‌داند**

بلکه تعبیر از این مقام به وجود بشرط إطلاق

است نسبت به اشیاء؛ چنانچه از شرح و تفسیر او

واضح می‌شود؛ بلکه تعبیر به فیض منبسط در کلمات

ایشان صریح است در آن. و هیچ آحمقی این مقام را

مقام ذات واجب نباید توهم نماید؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ

عُلُوًّا كَبِيرًا.

و اشاره بر این مقامات بر وجه اختصار به قدر

الكفاية که رفع این توهمات شود، در نوشتجات

سابقه شده بود. و نظیر این توهمات از اجانب در

کلمات اهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با علاء

الدولة سمنانی در کتب مسطور است؛<sup>۱</sup> و

---

<sup>۱</sup> وجود منبسط از شئون وجود حقیقی و از ظهورات و تجلیات اوست، و معیت او با اشیاء به نحو معیت هو هویت است. و لیکن معیت حضرت واجب الوجود، معیت قیومیت و مصدریت و صمدیت است. وجود منبسط «مع کل شیء هو» مع الجوهر جوهر، و مع العرض عرض، و مع الطبع طبع، و مع النفس نفس، و مع السماء سماء، و مع الارض و أرض. و اما الواجب فمع کل شیء إله و قیوم. هو الذی فی السماء إله و فی الارض إله. و معیت وجود منبسط با اشیاء همچون نفس است که صوت ساده آن، با همه حروف با اختلافشان هست. در ألف، ألف است؛ در دال، دال است؛ در ص، ص است؛ در م، م است و هكذا. و لیکن معیت حق تعالی با اشیاء، همچون معیت نفس متکلم است با کلمات که با آنهاست نه به نحو هو هویت؛ بلکه مصدر و قیوم آنهاست.

صدر المتألهین در «أسفار»، ج ۲، از طبع حروفی ص ۳۳۳ تا ۳۳۹ مطالبی را ذکر نموده است که [ادامه در صفحه بعد]



۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ما ملخص آن را در اینجا می آوریم: "إطلاق الوجود بامعنى الحقيقي (لا بالمعنى المفهومى الانتزاعى) حقيقة عند الحكماء وعند الشيخ الموحّد العارف محیی الدین أعرابی و صدر الدین قونوی و صاحب العروة فی حواشیه علی الفتوحات." و لیکن چه بسا محیی الدین و شاگردش صدر الدین وجود مطلق را إطلاق می کنند بر وجود منبسط که در نزد آنها به ظلّ، و هباء، و عماء، و مرتبه جمعیت، نه به مرتبه واجبیّت، نامیده می شود. شیخ محیی الدین و قونوی و سایر مشایخ از عرفاء که بدون شک، حضرت حقّ را وجود حقیقی می دانند؛ و از تفحص در کتابهایشان این معنی مشهود است؛ و با آنکه در فتوحات گفته است: "لقد نبهتک علی أمر عظیم إن تنبّهت له و عقلته! فهو عين كلّ شیء فی الظهور. ما هو عين الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی. بل هو هو، و الاشیاء اشیاء." و علاء الدّوله سمنانی در اینجا تعلیقه دارد که: "بلی أصبت فکن ثابتاً علی هذا القول." مع ذلك در بعضی از مواضع در توصیف حقّ تعالی عبارتی را آورده است که علاء الدّوله از آن وجود منبسط را فهمیده است، فلهدا بنای ایراد و اشکال را گذارده است. از جمله آنکه شیخ محیی الدین گفته است: "إنّ الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكلّ نعت،" علاء الدّوله در تعلیقه آورده است: "إنّ الوجود الحقّ هو الخالق تعالی، لا الوجود المطلق و لا المقیّد كما ذکر. انتهى."

و از جمله شیخ فرموده است: "لیس فی نفس الامر الّا الوجود الحقّ." و علاء الدّوله در تعلیقه گوید: "بلی و لکن ظهر من فیض جوده بجوده مظاهره. فللفیض وجود مطلق، و للمظاهر وجود مقیّد، و للمفیض وجود حقّ،" و از جمله شیخ گفته است: "إذا الحقّ هو الوجود، لیس إلّا." و علاء الدّوله در تعلیقه گوید: "بلی هو الوجود الحقّ، و لفعله وجود مطلق و لاثره وجود مقیّد." و تمام این ایرادهای علاء الدّوله ناشی از تخالف اصطلاحات، و تباین عادات فی التصریح و التعریض است، و از نرسیدن به مراد کلام شیخ است. زیرا در این جملات یا مراد شیخ از وجود، وجود منبسط بوده است؛ و او حمل بر وجود حق کرده و اشکال نموده است؛ یا مراد شیخ وجود حق بوده است، و او این معنی را نفهمیده است. به علّت آنکه: توحید خاصی که برای خواصّ أهل الله است؛ امری است بیرون از عقول و افکار پیش از آنکه چشمانشان به نور هدایت ربّانیّه، سر مه کشیده شود. فلهدا تعبیر از آن معانی غامضه، "بما یوافق مقروعات أرباب النظر و الفكر الرّسمی"، بسیار صعب است. شاهد بر گفتار ما کلام شیخ عبد الله انصاری است در کتاب «منازل السائرین» "للاشارة إلى توحید الخواصّ"، او گوید: "و أمّا التوحید الثالث، فهو توحید اختصّه الله لنفسه، و استحققه بقدره، و ألح منه لائحاً إلى اسرار

ليس هذا أوّل قارورة كسرت في الإسلام؛ يعنى در

كيفية انبساط و وحدت حقّه

---

طائفة من صفوته، و أخرسهم عن نعته، و أعجزهم عن ثبته، (بته خ ل) فقطعت الإشارة على السنة علماء هذا الطريق، و ان زخرفوا له نُعوتاً بعباراتهم و فصلّوه فصولاً، فإنّ ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاءً، و الصفة نُفوراً، و البسط صُعبوبة. و إلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضية و أرباب الاحوال، و له قصد أهل التعظيم، و إيّاه عنى المتكلّمون فى عين الجمع، و عليه اصطلمت (اصطلمت خ ل) الإشارات؛ ثم لم ينطق عنه لسان، و لم يُشر إليه عبارة، فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكنون، و قد أجبت عن توحيد الصُوفية بهذه القوافى:

ما و حّد الواحد من واحد \* \* \* اذ كلّ من و حّدّه

جاحد

توحيد من ينطق عن نعته \* \* \* عارية أبطلها

الواحد

توحيدهِ إيّاه توحيدهِ \* \* \* و نعت من ينعتهِ لاجد

انتهى كلام صدر المتألّهين. (منازل اللسّائرين، القسم العاشر، باب التوحيد، ص ٢٦٨، تا ص ٢٧٠ متن خواجه، بدون شرح مولى عبد الرزاق).

حقیقه حضرت حقّ - جلّ و علا-<sup>۱</sup>.

قوله: «وجود خاصّ هر مرتبه، عین ربط است»؛

سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است

بَعْدَ التَّنَزُّلِ عَنِ التَّوْحِيدِ الْحَقِيقِيِّ بِمُشَاهَدَةِ التَّعَدُّدِ وَ

الكثرة بانضمام القيود و الحثیات و الاعتبارات.

قوله: «أرواح قادسه مقدّس هستند» الخ؛ از این

بیان معلوم شد که: اگر مراد از أرواح قادسه به شرط

القدس و التجرّد است، راست است، که مقدّسند از

مباشرت أفعال جسمانیه؛ لکن نه از قدس ایشان است؛

بلکه از ضعف وجود ایشان به شرط تجرّد، **وَمَا مِنَّا إِلَّا**

**لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ**<sup>۲</sup>.

و اگر مراد فناء حقیقت قدس است، به لا

بشرطیت مطلقه حقانیه خود در مقام واجب - جلّ و

علا - ، چنانچه در روح القدس و انسان کامل؛ پس

حرکت و سکونی در عالم اجسام نمی شود مگر به

---

<sup>۱</sup> به تعلیقه شماره (۲) از صفحه ۲۹۳ همین کتاب که در تذییل بر این مکتوب حضرت سید قدّس الله سرّه - آمده است مراجعه شود.

<sup>۲</sup> آیه ۱۶۴، از سوره ۳۷: صافّات. و در آیه «إِلَّا لَهُ...» بدون واو است.

ایشان. الآن در شرح حال فیض منبسط فرموده‌اید: و

فی الطَّبَع طَبَعٌ.

قوله: «این اعتبار که تجلّی فعلی الهی است»؛ قد

تحقّق ممّا سبق أنّ هذا التجلّی إذا لوحظ بها هو وجود لا

بشرطٍ، فهو عين المتجلّی، و لا فعل و لا تعدّد فی البین؛

و إنّما يطلق علیه التجلّی، و علی الاوّل المتجلّی بضمیمة

هذه الاعتبارات

إلى الوجود.

لم يكن إلّا هو، يحيى و يميت، و هو حيٌّ لا

يموت

فمناط التعدّد هو الاعتبارات و مناط الوحدة

إسقاطها؛ فإن لاحظ الوجود نفسه بهذه الاعتبارات،

فهو مناط وجود الاشياء و حيوتها؛ و إن لم يلاحظ نفسه

إلّا بما هو عليه من الوحدة كان هو هو؛ بل كان مناطاً

لفناء الاشياء و اضمحلالها، فلم يكن إلّا هو يحيى و

يميت، و يميت و يحيى، و هو حيٌّ لا يموت.

فوجود الاشياء، و عدمها، و حيوتها، و مماتها،

بلحاظه تعالى و اعتباره. و بعبارة اخرى بتجلياته على

نفسه.

كسى كه غير او را در دارِ وجود نمى بيند؛ و

وجودات اشياء را اعتبارى مى بيند، تصوير ندارد؛ جز

آنكه فاعل اعتبار را حضرت حقّ داند؛ اين فهميدن

كلام قوم است؛ نه اصطلاح جديد است.<sup>۱</sup> توقّع داريد

---

<sup>۱</sup> داود بن محمود قيصرى «در شرح فصوص الحکم» محيى الدين عربى، در مقدمه خود در ورق ۱۱، ص ۲۲ گوید: تتميم: الاعيان من حيث تعييناتها العدمية و امتيازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم؛ و إن كانت باعتبار

همچو کسی فاعل اعتبار را بنده یا شما قرار دهد؟  
البته خلاف فرض او خواهد بود.

چنانچه خود را گاهی به لحاظ وحدت می بینی،

و گاهی به لحاظ مراتب خود خود را تصور می کنی. به

انضمام اعتبارات به خود که خود را جدا می کنی، تکون

شیئاً، و شئوناتک أشياء، و عقلک، و نفسک، و طبعک

شیئاً. و گاهی مراتب را مضاف به خود ملاحظه

می کنی؛ و گاهی فی نفسها فتعدد بتعدد اعتباراتک، و

أنت وحدتک الحقیقیة.

قوله: «این همه امتناع و تأبی»؛ إنشاء الله سر امتناع

و تأبی معلوم شد که: در مقام حقیقت توحید است، و

إلا بعد التنزل إلى دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة

---

الحقیقة و التعینات الوجودیة عن الوجود. فإذا قرع سمعک من کلام العارفين  
أنّ عین المخلوق عدم، و الوجود کلّه لله، تَلَقَّ بالقبول؛ فإنه یقول ذلك من  
هذه الجهة؛ كما قال أمير المؤمنین علیه السّلام فی حدیث کمیل رضی الله  
عنه: صحو المعلوم مع محو الموهوم. و أمثال ذلك كثيرة فی کلامهم. و  
المراد من قولهم: الاعیان الثابتة فی العدم؛ أو الموجودة من العدم، ليس أنّ  
العدم ظرف لها؛ إذا العدم لا شیء محض. بل المراد أنّها حال كونها ثابتة فی  
الحضرة العلمیة ملتبسة بالعدم الخارجی موصوفة به، فكأنّها كانت ثابتة فی  
عدمها الخارجی. ثمّ ألبسها الحقّ خلعة الوجود الخارجی إیّاها؛ فصارت  
موجودة؛ و الله أعلم.

التعدّد بسبب الاعتبار مضایقة ندارم، لکنّه معنی

اعتباریة الممكن و وجود الممكن بها هو ممکن.

امانت را به اختیار باید به صاحبش ردّ کرد، و

گرنه او به زور می گیرد

قوله: «اگر به دقت ملاحظه شود»؛ اگر به

بیانات سابقه آنچه وجود معلولی فرض کرده بودید؛

مال غیر بینید؛ و امانت و عاریت را به صاحبش ردّ

فرمائید؛ با ملاحظه دقت مذکوره، تمام مدّعی حقیر

واضح و روشن خواهد شد.

و اگر شما به اختیار ردّ به صاحبش نکردید؛

البته صاحبش بالاخره از شما خواهد گرفت؛ به یک

نسخه در صور جمیع امانات به صاحبش ردّ خواهد

شد. آن وقت سر شما بی کلاه مَغُولی<sup>۱</sup>، و غیر از امر

اعتباری موجود بالعرض چیزی نخواهد ماند. و آن

وقت معلوم می شود که: وجود امر اعتباری، مفهوم

به امر اعتباری نامعقول، وجود خود سرکار عالی بوده

است.

---

<sup>۱</sup> معلولی - خ ل.

و از این جهت است که فرموده‌اند: مُوتُوا قَبْلَ

أَنْ تَمُوتُوا.<sup>۱</sup>

تعجبم از آن است که: شما قبل از عروض وجود

بالغیر فی سِنخه بحیث لا یأبی عن الوجود و العدم

بودی؛ چطور شد به عروض وجود غیر بناءً علی أصالة

الوجود فی الممكن كما یزعمون، انقلاب شد إلى ما

سِنخه طرد العدم؟ بل الآن كما كان.

**در عالم عقل، همه گردها گردو می‌شوند**

فدایت شوم؛ چیزی که بلد نیستم؛ اگر زبان

شیرینی در عبارت نکنم؛ دِقّ خواهم کرد، خواهید

بخشید!

بقی الکلام در اینکه هر گردی گردوست یا

نه؟! معلوم است که: مراد به ماهیت حدود وجود

است، که ثالث الوجود و العدم است؛ و غرض نه این

---

<sup>۱</sup> در «دیوان حافظ» طبع پژمان، ص ۵۳ غزل ۱۱۴ بدین عبارت آمده است:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید \*\*\* شرمنده

رهروی که عمل بر مجاز کرد



بود که هر مفهومی ماهیت است؛ ولی مزاحاً عرض می‌کنم که حصر ماهیات در امور مذکوره، نظر به حصر موجودات در عالم است به امور مذکوره؛ غافل از اینکه بسیاری از مفاهیم یا همه مفاهیم را وجود است در عالم عقل.

در آنجا همه گردها گردو می‌شوند؛ و از این جهت در حاشیه زیاد کرده بودم که: ماهیات اختصاص به معانی مرگبه ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری است.

و اما اشعار مذکوره، امیدوارم به داعی جسارت نعوذ بالله عرض نکرده باشم. ولی چون خودم از این اشعار لذت می‌برم، گمان نمی‌کنم کسی از آنها مکدر شود. انشاء الله.

اگر خطائی شده باشد عفو خواهید فرمود. و چون انجرّ الامرُ اِلی نامربوط گفتن؛ هر چه به قلم آمد نوشته شد؛ توقع صحّت نداشته باشید. و الصواب عند الله.

ختم مکتوب ششم حضرت سید جواباً از

مکتوب

نشتم شیخ حضرت شیخ اعلی اللہ مقامہما.

مکتوب هفتم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب

ششم حضرت سید اعلیٰ الله تعالیٰ درجتهما

بسم الله الرحمن الرحيم

اعتبارات لاحقہ وجود مختلف است بہ اختلاف

أطراف اعتبار و ما یضاف إلیہ الاعتبار. پس گاهی لا

بشرطیت وجود بالإضافة إلی الحدود الماهویة و العدمیة

است، و گاهی لا بشرطیت وجود بالإضافة إلی

التجلیات الاسمائیة و التعینات الإلهیة است، و گاهی لا

بشرطیت وجود بالإضافة إلی الصّرافة و التحدّد و التقید

معاً می باشد.

صرف الوجود لا یكون محدوداً بالحدود

المباینة لطبع الوجود

اگر لا بشرطیت بالإضافة إلی الحدود الماهویة و

العدمیة باشد، و پس لازم او امکان اقتران وجود

ملحوظ است بہ حدود عدمیہ و ماهویہ. و صرف

الوجود لا یعقل أن یكون محدوداً بنحوٍ من أنحاء الحدود

المباینة لطبیعة الوجود.

و مفسد شنیعه آن اوضح از آن است کہ در این

مختصر لازم الذکر باشد. پس هر که از صرف الوجود  
تعبیر نماید بوجود لا بشرط، اگر معنای صحیح اراده  
کرده باشد؛ یا مراد او لا بشرط بالإضافة إلى التجلیات  
الذاتية الاسمائية است که اشاره به مرتبه هویت مطلقه  
و غیب الغیوبی است که در نوشته مفصله سابقه در  
کمال بسط و توضیح نوشته شد، یا آنکه چون این مرتبه  
تمام حقیقت هستی است، و هیچ هستی از مرتبه هستی  
او خارج نیست، پس در مقام هستی سعه و اطلاق  
دارد که لا يتصور فوق ذلك سعة و إطلاق.

و این معنی از لا بشرط، با بشرط لا بالإضافة إلى

الحدود العدمية و الماهوية در

کمال ملائمت و مناسبت است؛ زیرا که ملاحظه وجود بشرط عدم تقید به حد ماهوی و حدّ عدمی، ملاحظه وجود است بحیث لا یشدّ عن حیطه وجود؛ و ملاحظه بشرط لائی ملاحظه در حاکی است، نه در محکّی عنه؛ و إلاّ حقیقت محکّی عنه صرف حقیقت هستی است که هیچ هستی از مرتبه ذات او خارج نیست.

آیا بعد از این بیان که مکرراً تصریحاً و تلویحاً عرض شده؛ باز هم مجال برهان ترکّب هست؟! ملاحظه عدم نقص که مرجع آن عدم یا عدمی است، چیزی را از حقیقت وجود می‌کاهد؟ یا در حقیقت محکّی عنه حیثیت عدمیه و لو اعتباریه اضافه می‌نماید؛ حاشا ثمّ حاشا.

**مشائین و متکلمین برای وجود، حقایق متباینه**

**قائلند**

پس معلوم شد که: این مطلب ربطی به مذهب متکلمین یا مشائین که حقایق متباینه برای خود وجود قائل شده‌اند؛ ندارد. و هم معلوم شد که:

صرف حقیقت هستی است که ثانی ندارد؛ زیرا که بعد از این ملاحظه، ثانی نمی ماند مگر به اختراع و هم کاذب؛ و هر چه غیر از صرف هستی است، در خود صرف هستی است، بما هو هستی، لا بما هو مصحوب نیستی.

و أمّا ملاحظه وجود لا بشرط از صرافت و تحدّد و تقید، پس این مفهوم را معنون نمی باشد بما هو؛ بلکه معنون هستی صرف واجب است، و معنون غیر صرف فعل او، و اثر فعل اوست؛ زیرا که نشود در متن واقع وجود باشد که هم تمام حقیقت هستی باشد فقط، و هم با آنکه تمام حقیقت هستی است، محدود شود به حدّ عدمی یا ماهوی.

و أمّا وجود منبسط که قوم از او تعبیر به وجود لا بشرط می نمایند، خود آنها تصریح دارند که: لا بشرطیت او بالإضافة إلى الحدود الإمكانية است؛ بعد از اعتراف به تنزّل او از درجه صرف الوجود، و فقد مقام بشرط لائیت از حدود که مختصّ ذات حقّ - جلّ و علا - است.

و البتّه باید بالإضافة إلى الحدود الإمكانية لا

بشرط باشد؛ زیرا که در حقیقت او اگر حدّ خاصّ با

همه حدود ملحوظ شود؛ باید آنچه ساری و جاری در

همه مراتب

باشد، یا کلّ شیء کلّ شیء باشد، یا آنکه فعل کلّ

شیء لا یشبّه فاعله.

پس باید فی حدّ ذاته عاری باشد؛ حتی یكون

صرف الوجود؛ و قابل اقتران مع الحدود باشد؛ حتی

ینتظم به نظام الوجود. و چون وجود لا بشرط از قیود،

و از عدم قیود، واحد است؛ و ظلّ وحدت حقّه إلهیه

است؛ او را وجود ظلّی گویند. و چون منبسط علی کلّ

ما یمكن وجوده می باشد؛ او را وجود منبسط گویند.

از جهت وحدت است که گویند: لا تکرار فی

التجلی

و از جهت وحدت اوست که گفته اند: لا تکرار

فی التّجلی. و چون در حدّ ذات خود عاری از همه قیود

و حدود است، قابل است که فعل واجب باشد؛ و

زمانی و متغیر نیست؛ و به همین جهت ربط متغیر به

ثابت درست می شود.

و أمّا آنکه فرموده اند: «این تجلی فعلی إلهی، عین

مستجلی است؛ اگر ملاحظه شود وجود مبدأ لا

بشرط»، پس عرض می شود: اگر مراد لا بشرطیت



بالإضافة إلى الحدود است، درست است؛ زیرا که این تجلی فعلی محدود است به فقد مقام صرف الوجود، ولی لا بشرطیت صرف الوجود بالإضافة إلى الحدود معقول نیست، للزوم المفاسد الشنیعة، و منافی با صراف وجود است.

و اگر مراد سعه وجود واجب است به حیث یعمّ هذا الوجود الظلّی؛ پس صحیح است ولی لا بحقیقته، اى لا بحدّه النازل عن مقام الصّرافة.

و اگر مراد لا بشرطیت بالإضافة إلى التجلیات الاسمائیة است، که اسم خالق و فیاض و جاعل باشد؛ پس این دخلی به مقصود ندارد، زیرا که حقایق این صفات متقومّ به خارج از ذات است، و مثل تجلیات به صفات ذاتیه نیست.

بلی واجب فی مقام فعله، فاعل بهذا التجلی؛ و مفیض و فیاض بهذا الفیض. و هذا الفیض بما هو محدودٌ بالحدّ الفائض لمقام صرافته، فهو غیر الذات الواجبة.

وجود رابط اگر بطور ربط ملاحظه نشود، رابط نیست

بلی اهل معرفت می گویند: این تجلی عین

مستجلی است، ولی به ملاحظه مقام شهود که مقام

إلغاء حدود است، و مشاهده جمال معبود است؛ و

بدیهی است که: وجود رابط هر گاه بما هو علیه

مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلاً بما هو علیه

مشاهده نشده.

و در نوشتجات سابقه مکرر عرض شده، باز

هم عرض می شود: این تجلی الهی و این اعتبار

اصطلاحی، آیا مطابق مفهوم وجود هست یا نه؟ و آیا

مطابق

مناطق وجود ممکن، و منشأ آثار خارجیّه او هست  
یا نه؟ و التزام به آنکه هیچ کدام نیست، یا آنکه نعوذ  
بالله، مناطق وجود واجب، و منشأ ترتّب آثار وجود  
واجبی است، منافی برهان و تصریحات اعیان از اهل  
معرفت و ایقان است؛ بلکه مضحک نسوان و صبیان  
است. و أمّا وجود اشیاء که عرض شده بود: اگر به  
دقت ملاحظه شود، هر مفهومی و ماهیتی موجود  
بالعرض است، نسبت به ماهیت و مفهوم عرض  
شده.

و چونکه بر حسب براهین ساطعه، أنور من  
الشَّمس فی وسط النَّهار، وجود اَصیل است؛ البته  
مطابق مفهوم وجود، و معنوی بالذات او به حسب متن  
واقع، منشأ ترتّب آثار حقیقت وجود است؛ ولی ماهیت  
چون متحد با اوست بنحو من الانجاء ینسب إلیه  
الوجود بالعرض.

کلام ما در این مقام نبود؛ بلکه در خود وجود  
بود؛ اگرچه این وجود محدود به حدّ عدمی یا ماهویّ  
به نفس تجلّی فعلی الهی باشد؛ یا از مراتب او باشد.  
حکایت امانت و عاریه و ودیعه هیچ منافاتی با این

معنی ندارد؛ و ما دعوی استقلال در وجود نمی‌کنیم، بلکه وجود ظلّی فعلی را وجود رابط می‌دانیم که پست‌تر از وجود رابطی است کما لا یخفی علی أهله.

امیدواریم به برکت أنفاس قدسیه نفوس کلیه

إلهیه، سر ما بی کلاه نماند؛ بلکه اگر عنایتی بفرمایند بهتر

خواهد شد؛ بدتر نخواهد شد. و أمّا استناد افعال

جسمانیه بها هی جسمانیه پس واضح است که: هر

ایجاد از هر موجودی بها هو ایجاد خاصّ، مستندٌ إلى

ذلك الوجود المخصوص، و إن كان من حیث

الإطلاق من مراتب إبداع المرتبة السّابقة إلى أن ینتهی

إلیه تعالی. فالمطلق یرجع إلى المطلق، و المقید إلى

المقید، پس فعل الطبع مستندٌ إلى الوجود الطبعیّ الذی

هو من مراتب الوجود الانبساطیّ بها هو وجود

الانبساطیّ؛ و روح القدس و انسان کامل اوّل مظهر و

مجلی للوجود المنبسط. فکلّ إبداع فی کلّ مرتبة من

مراتب إبداعه، لا عین إبداعه؛ کما أنّ وجوده من مظاهر

وجوده لا عین وجوده. و بقية الکلام یطلب من محله. و

الله العاصم.

**در عالم عقل، گردو و غیر گردو، مساوی است**

لطيفة: در عالم عقل، گردو و غیر گردو علی

حدّ سواء. از گردو نمی ماند جز

گردی؛ نه آنکه گردها گردو می شوند. کما لا یخفی

عَلَى الْمَتَأَمَّلِ.

ختم مکتوب هفتم شیخ جواباً  
از مکتوب ششم سید اعلیٰ الله مقامهما

مکتوب هفتم حضرت سید، جواباً از مکتوب

هفتم حضرت شیخ اعلیٰ الله تعالیٰ درجتها

بسمه تعالیٰ

از تکرّر بیانات و اصرار آن بزرگوار بر براهین  
اثبات کثرت حقیقه، بحمد الله بر این حقیر واضح و  
آشکار شد که: آن شخص که کلام بر طریقه ذوق  
المتألّهین تا حال می داشت، اشتباه کرده بود؛ و این  
براهین و لزوم شناختی که فرموده بودید، در او اثر  
نمی گذارد. گویا خداوند متعال چشم او را از غیر  
خود کور کرده بود؛ خداوند کورترش کند.

**موحدان عالم، در نهایت قلت می باشند**

می گوید: توهم مفاسد شنیعه از دیدن تعدّد  
است، و عدم طلوع آفتاب حقیقت. می کده حمام نیست؛  
جَلَّ جناب الحقّ تعالیٰ آن یكون شریعة لكلّ واردٍ أو أن  
یرد علیه إلاّ واحدٌ بعد واحدٍ<sup>۱</sup>.

---

<sup>۱</sup> این عبارت بو علی سیناست که در «اشارات» آخر نمط نهم که در مقامات  
عارفین است آورده است، و کتاب «اشارات» صفحه شماری ندارد. و شیخ  
به دنبال این عبارت گفته است: فإنّ ما یشتمل علیه هذا الفنّ ضحکة للمغفل،  
عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأز عنه فلیتّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه. فکلّ  
میسرّ لما خلّق له. و از اینجا به دست می آید که جمله بعدی سیّد (ره): و

و لذا این گونه گفتگوها لا یكون إلا أضحوكة

للمغفل. و لذا زحمت آن بزرگوار،

---

«لذا این گونه گفتگوها لا یكون إلا أضحوكة للمغفل» از همین جا برداشت شده است؛ و لیکن سید (ره) تأدباً از آوردن جمیع این عبارت خودداری کرده است.



تضييع أوقات شريفه خواهد بود، و السّلام على مَنْ

اتّبع الهدى، و السّلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

در اینجا مکتوب هفتم حضرت سید جواباً از

مکتوب هفتم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما پایان

می یابد و با ختم آن مباحث سید و شیخ رحمة الله

عليهما خاتمه پیدا می کند

و صلّى الله على محمدٍ و آله الطّاهرين و لعنة الله

على أعدائهم أجمعين.



تذیلات و محاکمات استاد آیه الله علامه : حاج

سید محمد حسین طباطبائی اعلیٰ الله مقامه

بر سه مکتوب اول سید قدس الله نفسه و شیخ رحمة

الله علیه



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

له الحمد فی الاولی و الآخرة و له الحکم، و السّلام علی

عباده الّذین اصطفی

تصدیر: در بیان شرح مکاتیب و سبب تزییلات

و محاکمات به قلم معظم له

تصدیر

یک سلسله مکاتباتی که میان دو استاد

بزرگوارمان: السید الاجلّ أبو الحسین و المکرمین

ذی المنقبتین العارف الفقیه، علم المعرفة، و طود

الفقه، و منار العلم، و مناد العمل؛ المرحوم الحاج

السید أحمد الكربلائی أفاض الله علينا من برکاته؛ و

الشّیخ الاجلّ، الحکیم المتألّه، و الفقیه البارع، الّذی هو

من فلك التحقیق دائرها، و فی بسیطة التدقیق سائرها و

ماطرها: الشّیخ محمّد حسین الإصفهانیّ الغرویّ رفع

الله درجة السّامیة، در معنای بیّتی از آیات شیخ عطار

جریان یافته؛ و به مقتضای الکلام یجرّ الکلام، دو مبنای

معروف حکماء و عرفاء که هر یک از این دو بزرگوار به

تقویت یکی از آنها پرداخته؛ و در روشن ساختن

مطلوب استفراغ و سع کامل فرموده بودند؛ نظر به نفاست مطلب و دقت بحث، خالی از اغلاق و غموض نبود. به غرض حفظ آثار بزرگان و قضای حقّ اخذ و تربیت، این بنده ناچیز: محمد حسین طباطبائی در اوراقی چند به نام تذییلات و محاکمات آورده، و در روشن ساختن حقّ مطلب کوتاهی نکردم.

ترجمه أحوال سید احمد رضوان الله علیه به

قلم علامه

مرحوم سید أصلاً اصفهانی بوده<sup>۱</sup>، ولی نشو و

نمای وی در کربلای معلّی

بوده و بعد از ادراک و رشد به تحصیل ادبیات

پرداخته، و چنانچه از انواع مراسلاتی که به شاگردان،

---

<sup>۱</sup> مرحوم سید احمد کربلایی، اصلاً طهرانی بوده است، چنانکه علامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی (قدّه) در «أعلام الشیعة»، در قسمت «نقباء البشر» ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸ در ضمن ترجمه أحوال وی ذکر نموده است؛ و همچنین در «الذریعه»، ج ۴، ص ۴۶ که در تحت شماره ۱۸۰: «تذکرة المتّقین» که در آن بعضی از نامه‌های ایشان که به شاگردان خود نوشته‌اند؛ آورده شده است؛ نام از وی می‌آورد؛ و به العالم الورع العامل؛ السید احمد بن ابراهیم الموسوی الطهرانی المعروف ب (کربلایی) یاد می‌کند. و أيضاً در کتاب «هدیة الرازی إلى الإمام المجدّد الشیرازی» در ص ۶۶ که شاگردان مرحوم آیه الله شیرازی را می‌شمارد؛ و شرح أحوال آنها را بیان می‌نماید می‌گوید: حاج سید احمد کربلایی، طهرانی الاصل بوده است.

و ارادت کیشان خویش نگاشته، پیداست: قلمی شیوا  
و بیانی معجزآسا داشته؛ و پس از تکمیل ادبیات، وارد  
علوم دینیه گردیده؛ و سرانجام به حوزه درس مرحوم  
آخوند ملا کاظم خراسانی رضوان الله علیه ملحق  
شده؛ و دوره تعلّم علوم ظاهری را در تحت تربیت  
ایشان انجام داده؛ و اخیراً در بوته تربیت و تهذیب  
مرحوم آیه الحقّ و استاد وقت: شیخ بزرگوار آخوند  
ملا حسین قلی همدانی - قدّس الله سرّه العزیز - قرار  
گرفته؛ و سالیان دراز در ملازمت مرحوم آخوند بوده؛  
و از همگان گوی سبقت ربوده؛ و بالاخره در صفّ  
أول، و طبقه نخستین تلامذه و تربیت یافتگان ایشان  
مستقرّ گردیده؛ و در علوم ظاهری و باطنی مکانی مکین  
و مقامی امین را اشغال نمود. و بعد از درگذشت  
مرحوم آخوند، در عتبه مقدسه نجف اشرف؛ إقامت  
گزیده، و به درس فقه اشتغال ورزیده؛ و در معارف  
إلهیه، و تربیت و تکمیل مردم ید بیضا نشان می داد.

جمعی کثیر از بزرگان و وارستگان، به یمن

تربیت و تکمیل آن بزرگوار قدم در دائره کمال

گذاشته؛ و پشت پای به بساط طبیعت زده، و از  
سُگانِ دارِ خلد، و محرمانِ حریمِ قرب شدند که از  
آن جمله است: سیدِ أَجَلِّ آیهِ حقّ و نادره دهر، عالم  
عابد، فقیه محدّث، شاعر مفلح: سید العلماء و  
الرّبّانیین: مرحوم حاج میرزا علی قاضی طباطبائی  
تبریزی متولّد سال هزار و دویست و هشتاد و پنج  
هجری قمری، و متوفّای سال هزار و سیصد و  
شصت و شش هجری قمری<sup>۱</sup> که در معارف

الهیة، و فقه حدیث، و الاخلاق، استاد این ناچیز  
می باشند. رفع الله درجاته السّامیة و أفاض علينا من  
برکاته.

سید بزرگوار صاحب ترجمه، در سال هزار و  
سیصد و سی هجری، در عتبه مقدّسه نجف اشرف

---

<sup>۱</sup> بسم الله الرحمن الرحيم. راقم این تزییلات و محاکمات، استاد گرامی ما:  
حضرت آیه الله علامه طباطبائی أفاض الله علينا من تربته البرکات، که بدون  
شک این ندای حقیقت آسای دل ماست که: اَمَّا الدُّنْيَا فَبَعْدَكَ مَظْلَمَةٌ، و اَمَّا  
الْآخِرَةُ فَبِنُورٍ وَجْهَكَ مُشْرِقَةً؛ در صبح روز یکشنبه هجدهم محرّم الحرام سنه  
یکهزار و چهار صد و دو هجری قمری، سه ساعت به ظهر مانده، در بلده  
طیبه قم، رحلت نموده، و به جوار حقّ پیوستند. و عجیب است که عمر  
شریف ایشان کاملاً به قدر عمر استاد و مربّی وحید ایشان در معارف الهیّه:  
مرحوم آیه الله آقای حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه هشتاد و یک  
سال بوده است چون ایشان در سنه یکهزار و سیصد و بیست و یک هجری  
قمری متولّد شده اند. رضوان الله علیهما ما بقی اللیل و النّهار.



زندگی مستعار را بدورد گفته؛ و روان پاکش به عالم  
بالا پرواز نمود. رحمة الله عليه.<sup>۱</sup>

## ترجمه احوال شیخ محمد حسین رضوان الله علیه به قلم علامه

مرحوم شیخ اصلاً اصفهانی بوده؛ ولی دفتر  
عمر را در عتبات عالیه ورق زده؛ پس از تمهید  
مقدمات علوم، در حکمت به درس حکیم متّالّه:  
مرحوم شیخ محمد باقر اِصطهباناتی حضور یافته؛ و  
در اصول و فقه به حوزه درس مرحوم آخوند ملا  
کاظم خراسانی - قدس سرّه - ملحق شده؛ و سیزده  
سال به استفاده از آن جناب پرداخته، و تکمیل یافت.  
و در مرحله تهذیب نفس، و تصفیه باطن، با مرحوم  
خلد آشیان، عالم نحریر فخر المجهّدين و سند  
العارفین: حاج میرزا جواد آقا ملکى تبریزی، نزیل قم  
رابطه و مکاتبه داشته. مرحوم شیخ مردی بود جامع

---

<sup>۱</sup> رحلت مرحوم آية الله حاج سيّد أحمد کربلائی در ۲۷ شهر شوّال المکرم  
سنه ۱۳۳۲، روز جمعه در تشهّد آخر نماز عصر بوده است؛ همان طور که  
در ص ۶ از مقدمه همین کتاب از «نقباء البشر» ذکر شد. و شاهد بر اینکه  
ارتحال ایشان در سنه ۱۳۳۰ نبوده است؛ آن است که: خود مرحوم حاج سيّد  
أحمد در ذیل مکتوب دوّم، تاریخ آن را ۲۷ ذی الحجه ۱۳۳۰ نوشته‌اند همان  
طور که در ص ۶۳ از همین کتاب ملاحظه می‌شود.

میان علم و عمل؛ رابط میان تقوی و ذوق؛ دارای  
طبعی سیال، و لهجه شیرین. دیوان اشعار وی  
معروف است؛ و در فنون مختلفه شعر، از قصیده، و  
مدیحه، و غزل، و رباعی، و علمی، اشعاری زیادی  
سروده؛ و در فقه، و اصول، و حکمت و عرفان،  
مؤلفات

زیاد دارد؛ که غالب آنها مثل ضروریات یومی و  
حیاتی، میان اهل علم دست به دست می‌گردد.  
سیمائی داشت متواضع، و زبانی خاموش، و  
صورتی وارفته، و غالباً غرق فکر و به خود مشغول  
بوده، و زندگانی ساده داشت؛ تا در سال یکهزار و  
سیصد و شصت و یک هجری قمری فُجْأَةً در خواب  
درگذشته؛ و به جهان جاودانی شتافت.

# تذییل اوّل بر مکتوب اوّل مرحوم شیخ رحمة

الله علیه

## تشریح مبنای تشکیک در وجود

چنانچه از سبک استدلال، و بیان مرحوم شیخ

روشن و پیداست، اساس جواب بر قول به تشکیک

وجود، و أصالت وی استوار می‌باشد، و اینکه اصیل

در خارج يك حقیقت مشککه ذات مراتب مختلفه

می‌باشد، که به واسطه قوّت و ضعف، و اولیت و

ثانویت، و تقدّم و تأخر، اختلاف دارند؛ اختلافی که بر

گردد بها به الاتفاق؛ چه مفروض این است که: غیر از

این حقیقت، حقیقت دیگری نداریم؛ و هر چه جز او

فرض شود، یا عین اوست یا غیر او؛ و غیر باطل است

بالفرض، پس عین او خواهد بود.

و چون اختلاف به نحو تقدّم و تأخر و شدّت و

ضعف فرض شده؛ لهذا مرتبه عالیّه باید مشتمل شود به

مرتبه دانیّه و زیاده؛ لکن زیاده غیر خارجة من الذات.

زیرا مرتبه دانیّه، فاقد کمالی است که با مرتبه عالیّه است

على النحو المذكور. پس مرتبه دانیّه انتزاع می‌شود از

او معنای وجود، و حقیقت مشترکه؛ و أيضاً عدم مرتبه  
عالیه از حدّ ذاتش. و این است مراد از اینکه مرتبه دانیه،  
وجودی است مخلوط با عدم. و إلاّ عدم که نقیض  
وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد.

و این است مراد از حدّ وجودی من حیث إنّّه  
وجودیّ. چه حدّ وجودی خارج از حقیقت وجود  
نمی‌شود؛ و إلاّ فرض مرتبه تشکیکی، فرض خلف  
خواهد بود؛ چنانچه واضح است.

و از اینجا معلوم می‌شود که: حدّ وجودی،  
حیثیت عدمیه است در وجود؛ به

معنی اینکه: عقل، وجود مرتبه دانه را کما اینکه  
مصدق وجود می‌یابد، همچنین مصداق عدم  
می‌بیند؛ اگرچه به حسب خارج، جز وجود مصداقی  
نیست.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالی،  
نسبت به دانه، حدّ ندارد؛ و اگرچه نسبت به ما فوق  
داشته باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالی، همان  
حقیقت مشترکه ما بین عالی و دانه می‌باشد؛ و حدّی  
که برایش بالنظرِ اِلَى حفظ المرتبه ملحوظ می‌شود؛  
همانا این است که: او مرتبه دانه نیست؛ یعنی فقدان  
کمال و عدم مخلوط مذکور را ندارد. و چون سلبِ  
سلبِ اثبات است، معنی این کلمه این است که: مرتبه  
عالیه، وجودِ صرف و محض است بالنظرِ اِلَى السَّافِلَةِ.  
پس حدّ او اگر باشد، نبودن حدّ خواهد بود.

و از اینجا معلوم می‌شود که: اَعْلَى المراتب  
که مرتبه عالی است علی الإطلاق، واجد این کمال  
است علی الإطلاق؛ و حدّی ندارد به جز اینکه حدّی  
ندارد؛ یعنی وجود صرف، و حقیقت بحت و محض

است که همان اُحدیت ذات است.

و اما حدّ ماهوی، چون ماهیت اعتباری است،

و در خارج ثبوت ندارد، و عقل ادراکش می‌کند، پس

ناچار ثبوتِ وی عند العقل است. ولی اگر چنانچه فی

نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات

خارجیه علی السّویه بوده، و به همه صادق بود

بالضّرورة؛ و یا به همه کاذب بوده بالضّرورة؛ و چنین

نیست بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است

دائماً، من غیر تخلّف و اختلاف. و مع ذلك موجب تمیز

ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب

بعضی از بعضی. پس بالضّرورة از خارج، و از حدود

وجودیه گرفته شده؛ و علی خطاً من العقل، تطبیق به

غیر موردش گشته. پس چنانچه معلوم شد: ظرف

ماهیات ظرف عقل است، نه خارج؛ و با جعل و ایجاد

عقل من غیر ارتباط به خارج محقق نشده‌اند؛ بلکه

چنانچه در محلّ خود مبرهن و مبین است؛ چون علم

پیوسته به وجود مجرد تعلق می‌گیرد؛ نه به مادّی محفوف

به قوه و استعداد؛ از این جهت ما، عند





العلم بالامور الهادية، موجود مجردی را که مرتبه  
کامله مطلوب مادّی است، نائل می شویم؛ و نحکم بأنّ  
ما وجدناه هو المطلوب الهادئ، لمكان تقويم المعلوم  
المجرد لوجود المطلوب الهادئ لِعَلَّيته، و تفوّق مرتبته.  
و چون آثار وجودی مادی را در معلوم مجرد نمی یابیم؛  
حکم می کنیم به اینکه: اشیاء دو سنخ وجود دارند:  
وجود عینی دارای آثار مترتبه؛ و وجود ذهنی فاقد آثار  
حقیقیه. و أمر مشترك ما بین وجودین، ماهیت است.  
بعد، عقل همان مفهوم تازه وارد خود را توسعه داده، و  
به مجرد و مادّی شامل می کند؛ و با وجود و عدم متّصف  
می سازد؛ و كلّ ذلك اعتبارًا لا وراء له.

و از اینجا معلوم می شود که: تحقّق ماهیات  
تحقّق سرابی است، و ظهوری است که در مظاهر  
مادیه استقرار یافته؛ و چنانچه صورت آب در سراب،  
و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که راستی  
مشهود است؛ ولی مال سراب و ملک مرآت نیست؛  
و سراب که زمین شوره زار است؛ و مرآت که جسم  
صیقلی است، محلّ ظهور صورت است؛ همچنین

ماهيات عين وجود خود نسیتند؛ بلکه صور غیر آنها هستند، که در آنها به ظهور پیوسته‌اند.<sup>۱</sup>

## ماهیت، اعتبار حدّ وجود است؛ نه حدّ وجود

و از اینجا معلوم خواهد شد که: ماهیات، همان حدود وجودیه هستند، که در مراتب و منازل وجود ساکن بودند؛ و عقل آنها را از جای خودشان بیرون آورده، و در منازل زیرین نشانیده، و سپس در همه منازل می‌گرداند. و چون تنها حدّ را که مابه‌الامتياز است، برداشته؛ و محدود را که مابه‌الاتفاق است، ترك گفته و فراموش کرده؛ لهذا از حکم وحدت دور، و پیوسته با کثرت محشور است. و از اینجا معلوم می‌شود که:

مسألة الماهیات حدودُ الوجودات لیسَ علی ما ینبغی،  
إلا بطریق التجوّز؛ بل الماهیاتُ اعتبارُ حدودِ  
الوجودات.

و از اینجا معلوم می‌شود که: بناءً علی التّشکیک  
فی الوجود، ماهیات ظهوراتِ وجود؛ و وجوداتِ آنها

---

<sup>۱</sup> یعنی مظاهر مراتب عالیّه وجودیّه می‌باشند. و به عبارت دیگر: مظاهر علل وجودیّه این موجودات.

مظاهر و مرئی آنها هستند. ولی حدود مراتب حقیقه  
وجود، عین محدودات می باشند.

و از اینجا معلوم می‌شود که: قول مرحوم شیخ: «حدودِ وجودیه، و ماهویه، و عدمیه» اه، با تثلیث اقسام، وجه صحیحی ندارد. زیرا عدم که بطلان محض است؛ در حقیقت وجود، تأثیری بایّ وجهِ فرض نتواند داشت؛ بلکه حدّ در دار تحقّق دو قسم بیشتر نمی‌باشد که: حدّ وجودی، و حدّ ماهوی است.

## علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام وجود

### معلوم است به وجود عالم

و أمّا بیانی که مرحوم شیخ، در نفی تعلق علم اکتناهی به ذات واجب وارد ساخته‌اند؛ پس اگرچه مدّعا تامّ می‌باشد؛ ولی بیانشان ناقص است. زیرا آنچه فرموده که: علم حضوری به واجب، مستلزم ارتباط ذاتِ معلوم است بذاتِ عالم؛ و آن مستلزم این است که: واجب مفروض، ممکن مرتبط به غیر بوده باشد؛ (هف) تمام نیست. زیرا مجرد ارتباط مستلزم امکان نیست؛ و اگر مستلزم بود، لازم بود که واجب هم علم حضوری به ممکن نداشته باشد؛ و ممکن هم علم حضوری غیر اکتناهی به واجب نداشته باشد؛ و همچنین هیچ علتی علم حضوری به معلول

خود نداشته؛ با آنکه در هر سه مرحله حکماء، و خود  
آن مرحوم قائل می‌باشند. پس بهتر آن است که: این  
مقدمه ترک، و تبدیل شود به مقدمه دیگری؛ و آن  
این است که: علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام  
وجود معلول است به وجود عالم؛ و آن مستلزم افتقار  
و امکان است. و در این صورت برهان تمام خواهد  
بود.

# تذییل اوّل، بر مکتوب اوّل مرحوم سید قدّس

الله سرّه

## تشریح مبنای وحدت و تشخّص در وجود

بیان مرحوم سید مبتنی است بر مسلکی که

عرفاء در مسأله حقیقت وجود دارند. چه آنها وجود را

واحد شخصی می‌دانند، که وجود حقّ عزّ و جلّ بوده

باشد؛ و غیر حقّ را به وجود مستعار و مجازی موجود

می‌دانند؛ نه با وجود حقیقی؛ چنانچه حکماء قائل

می‌باشند. و جماعت آنها اگرچه بنای اعتقاداتشان روی

اساس ذوق و کشف استوار است؛ نه روی اساس

قیاس و برهان؛ با این همه جمعی از آنها که عارف و هم

حکیم بوده‌اند؛ براهینی به مدّعی خودشان اقامه

کرده‌اند. چنانچه مرحوم آقا محمد رضای قمش‌ای، در

رساله‌ای که در این باب نوشته می‌فرماید که: الوجودُ

من غیر نظرٍ إلى انضمام حیثیة، تقییدیة کانت أو تعلیلیة،

حتی حیثیة عدم الانضمام، ینتزع عنه أنّه واجبٌ یمتنع

علیه العدم مطلقاً. انتهى ملخصاً.

نتیجه برهان حکماء بر تشکیک در وجود،

## وحدت است نه تشکیک

و این بنده را گمان بر آن است که: همان برهان حکماء، به طوری که بیان آن گذشت؛ مسلک عرفاء را بعینه نتیجه می‌دهد. زیرا این مقدمه که می‌گوید: «أعلى المراتب على الإطلاق محدود نیست علی الإطلاق، که مرجع آن به صرافت اوست، و مرجع آن به صرف حقیقت است»، انتهی؛ موجب این است که: این مرتبه بالاضافه به مراتب بعدی حدّ ندارد؛ و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است. ولی همان انتفاء حدود خودش حدّی است؛ و ارتفاع تعینات خودش تعینی است. پس مرتبه عالیّه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات، و حدّی است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدّم است در تحقق نسبت به باقی مراتب.

فإن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات،

اگرچه به نظری دیگر حدّی است از

حدود، ولی حدّ بودن آن اعتباری است عقلی؛ و

حدّی است که لا یزید علی المحدود به شیئاً.

قلت: فرض اینکه أعلى المراتب مرتبه‌ای است

از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت

نمی‌سازد، مگر به همان معنی از رجوع که در بقیه

مراتب هم موجود و مفروض است؛ و اعتباریت این

حدّ، به همان نحو از اعتباریت است که سایر مراتب

دارند. و بالجمله جمیع مراتب از أعلى گرفته تا أدنی، به

یک معنی، مرتبه هستند؛ و معنی مرتبه اگر چنانچه در

مراتب دانیه، اقتضای تجدید کرده و مستلزم حدّ است؛

بعینه در أعلى المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایة الامر

حدّ در أعلى المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است.

و این را تذکر داده‌ایم که: معنای عدمی بودن

حدّ، نه این است که: عدم حقیقی در وجود مداخله

دارد؛ بلکه یک خصوصیت داخلی است که عقل از او

تعبیر می‌کند: به: فقدان السّافل لما فی العالی، یا به:

ارتفاع حدّ السّافل فی العالی، یا به: أنّ العالی صرفٌ

بالنسبة إلى السّافل. و اعتباریت و حقیقت این معنی در



همه به يك نحو است. و كفى في ذلك اينكه: أصل  
حقيقت را به صرف و محدود قسمت می کنیم؛ زیرا که  
به مقتضای این قسمت، صرافت و محدودیت، دو تا  
تقییدند که اصل حقيقت با آنها متعین و مقید می شود.  
و لازمه این آن است که: اصل حقيقت إطلاقی داشته  
که بالاتر از صرافت و محدودیت، و أجلّ از إطلاق و  
تقیید متقابلین می باشد؛ زیرا که مرجع هر دو تا از  
صرافات و محدودیت، به تحدید؛ و مألّ هر دو قسم از  
إطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید،  
صرفی است؛ و مقدّم تر بر هر تقیید، إطلاقی ثابت است  
بالضرورة. و اگر چنانچه بگوئیم: أعلى المراتب، چون  
صرف است؛ پس حقيقتِ اصل الحقیقة است نه مرتبه.  
آن وقت مرتبه پائین تر از او أعلى المراتب می شود؛ و  
چون ما فوق خود مرتبه ندارد؛ بی حدّ و صرف  
می شود. فيعود الكلام إليه؛ و در نتیجه همه مراتب از  
میان می رود.

و از اینجا معلوم می شود: اینکه مقام ذات و  
حقيقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش

تقییدی نیست؛ و أجلّ از هر إطلاق و تقیید می باشد؛

و طایر بلند

پرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند؛ و بادام  
هیچ وصفی، و نعتی، و اسمی، و بیانی، و عبارتی، و  
ایماء و اشارتی، شکار نشود؛ حتی خود این بینان هم  
ساقط است.

دیگر اینکه: هر معنائی فرض شود، خواه از قبیل  
ماهیاتِ امکانیه که اعیان ثابتۀ شان می گویند، یا مراتب  
وجود که حدود و جودیه شان می خوانیم، مثل علت، و  
معلوم، و متقدم، و متأخر، و مادی، و مثالی، و مجرد، و  
خواه معانی عامّه کلیه که أسماء و صفات باشند، مثل  
علم، و قدرت، و حیوة و غیرها، تعینی است از تعیناتِ  
حقیقتِ وجود، و تقییدی از تقییداتِ اطلاق ذاتی، زیرا  
مرجع آنها یا به صرافت و اطلاق وجود خواهد بود؛ یا  
به محدودیت و تقیید آن. و علیّی تقدیر حدّی و تعینی  
است از حدود و تعیناتِ اطلاق ذاتی چنانچه دانستی.

**وجود واحد شخصی است، و وجود**

**موجودات، عاریه است، نه ملکی و حقیقی**

و دیگر اینکه: همان طور که در ماهیات به

مسلک تشکیک وجودی گفتیم که: مظاهر مراتب  
 عالیه وجودیه می‌باشند، نظیر آینه و صورت آینه؛  
 به همان نحو همه تعینات وجودی، مظاهر ذات  
 مطلقه جلّ ثناها می‌باشند. و در حقیقت وجودی از  
 خود و در خود ندارند. پس همه موجود هستند با  
 وجود مستعار و مجازی؛ و حقیقتی که در آنها  
 مشاهده می‌شود کنار از آنهاست؛ نه در کنار آنها. پس  
 وجود، واحدِ شخصی است. و موجودات اگرچه  
 زیاد هستند، لکن وجود عاریه دارند؛ نه وجود  
 حقیقیِ ملکی. **لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ**.<sup>۱</sup>

و دیگر اینکه: این نظریه، نظریه تشکیک  
 وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق آن را اثبات  
 می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند، و  
 حقیقتی را تشخیص می‌دهد، که به موجب آن، نظر  
 اولی صورت مجازیت اتخاذ می‌کند.

**نظریه وحدت در وجود؛ نظریه‌ای است أدق از**

**تشکیک**

---

<sup>۱</sup> آیه ۱، از سوره ۶۴: تغابن؛ و همچنین در آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء آمده  
 است که: **وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ**  
**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا.**

و بالجمله چنانچه حکمای یونان، بحث در  
احکام ماهیت کرده؛ و با براهین احکامی از برای آنها  
اثبات می‌کردند؛ و چون حکمای اسلامی نظریه  
أصالت و

تشکیک وجود، و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند؛ سبک اولی باطل نشده؛ و احکام ثابتۀ آن از میان نرفت؛ بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیبی شد، در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسأله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدقّ در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق‌تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل أصالة الماهية حکم می‌کرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلك تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محققند؛ بالنظر إلى النظر الادقّ موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ بقاء موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض.

و دیگر اینکه: چون در دار تحقیق و وجود، به جز ذات حقّ موجودی به حقیقت نیست؛ و موجودات مجازی تعینات و ظهورات وی می‌باشند؛ پس هر یک از آنها اسمی هستند از أسماء حقّ. إذ لا نعنی بالاسم إلاّ

الذات مأخوذاً بوصفٍ. جز اینکه مراتب ممکنات اَسْمَاءِ  
جزئیة کونیه هستند؛ و مراتب اَسْمَاءِ اَسْمَاءِ کلیه هستند  
که: از نسبت ما بین آنها اَسْمَاءِ کونیه به حسب قَلَّتْ، و  
کثرت، در سَعَه، و ضیق اَسْمَاءِ کلیه که وسائطند؛  
حاصل می شوند. و وجود مستعار که روی اَسْمَاءِ کونیه  
منبسط می باشد؛ از جهت مرتبه متأخر است از  
وجودی که روی اَسْمَاءِ کلیه پر گشاده. و از این جهت  
اولی با فیض مقدّس؛ و دوّمی با فیض اَقْدَسِ معروف  
است. و در میان اَسْمَاءِ کلیه هم اَسْمَاءِی که از تعینات  
متنوعه اِثباتی حکایت می کنند؛ متأخّرند از اسمی که  
حکایت می کند از عدم عین ذات، که بعینه تعینی است  
و به مقام احدیت معروف است.

**وجود مجازی، واسطه است بین تعینات**

**مفهومی و حقیقت هستی**

و دیگر اینکه: چنانچه دانستی میان تعینات  
مفهومی، و حقیقت هستی، چیزی است به منزله  
واسطه که او را وجود مجازی می گوئیم. و این وسط  
را اگر نسبت به تعینات مفهومی که مظاهرند بدهیم؛

وجود عینی مجازی آنها گوئیم، و ظهورات حقیقت  
هستی می‌شماریم؛ و او به تبع کثرت موضوعات  
خود کثیر می‌باشد. و اگر مظاهر را فراموش کرده، و  
به ظاهر نسبت بدهیم، کثرت ظهورات



به حسب مظاهر از بین رفته، و لباس وحدت را به حسب وحدت ظاهر خواهد پوشید. و در این فرض فیض مزبور از فیاض کنار است؛ چون روی مظاهر آمده، و به قصد شکار آنها بیرون شده؛ و هم کنار نیست؛ زیرا جز ظاهر حقیقتی نداریم. پس نفی و اثبات در این مرحله معاً صادقند. به ملاحظه اثبات مسمی می شود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرّحمن، و سائر ألقاب مناسبه؛ و به ملاحظه اینکه جز ذات چیزی نیست مسمی می شود به شأن ذاتی، و نحوه. و از این جا می توان فهمید که: در مرحله علم، دو نحو تصویر می توان کرد؛ زیرا هر چه به جز او تعالی فرض شود؛ موجود است با وی؛ پس حاضر است پیش وی، پس معلوم است به وی، و علم اوست.

## عِلْمٌ قَبْلَ الْإِجَادِ، وَ بَعْدَ الْإِجَادِ، يَكُ عِلْمٌ اسْتِ

امّا تعینات مفهومی و ماهوی، چون فروع نسب اَسْمَاءِ وَ صِفَاتِ هَسْتَنْد؛ و به تبع تعینات آنها تعین پیدا می کنند؛ يك نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا می کنند؛ مثال ثبوتِ معلومات با علم حصولی، به تبع ثبوت نفس عالم

بالعلم الحصولی، ثبوتاً لا یتربّ علیہ الأثر. چنانچه  
 عرفاء علم تفصیلی قبل الایجاد را نسبت به ماهیات  
 ممکنه، به همین طریق تصوّر کرده‌اند، و همچنین ماهیات  
 که با وجود عینی مجازی موجودند؛ و به تمام وجودشان  
 حاضرند عند الحقّ سبحانه؛ پس معلومند به علم  
 حضوری که علم فعلی هم گویند؛ و حکماء و عرفاء  
 قائلند. و گمان این بنده آن است که: بناءً علی مشرب  
 العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از  
 علم أعنی علم قبل الایجاد، و علم فعلی نمی‌توان حقیقه  
 قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با  
 تفکیک میان آنها منافات دارد. و به عبارت اُخری اثبات  
 علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی، یا  
 ظلّی مجازی به نحو مجاز با هم ممکن الجمع نیستند. چه  
 معلومیت هر چیز به نحو موجودیت اوست؛ اگر  
 حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است مجازی. و أمّا  
 حیثیت وجود موجودات، و شئون ذاتیه حقّ سبحانه،  
 پس حاضرند در ذات بالذات. پس معلوم هستند به  
 عین معلومیت ذات جلّت کبریائه، به موجب برهان

بسیط الحقیقة که صدر المتأهّین - قدّس سرّه - إقامه کرده.

فإن قلت: فرقی میان دو قسم از علم که

مذکور شد نیست؛ زیرا وجودات

أشياء و ماهیات آنها جمعاً بهره از وجود حقیقی  
ندارند؛ و ثبوت همه آنها ثبوتی است مجازی.

قلت: ثبوت ماهیات و اعیان ثابتة بعرض  
ثبوت وجود آنهاست؛ و ثبوت وجود آنها بعرض  
ثبوت حقیقی ذات می باشد. پس ثبوت ماهیات مجاز  
فی مجاز خواهد بود؛ و ثبوت وجود آنها مجاز فقط

# تذیل دوّم بر مکتوب دوّم مرحوم شیخ قدّس

الله سرّه

فرید الدین عطار نیشابوری از عرفاء بالله بوده،

شعرش را باید به این مسلک معنی نمود

مرحوم شیخ بنای اعتراض خود را بر تحقّق

تشکیک در مظاهر چنانچه حکماء اختیار کرده‌اند،

استوار کرده؛ و از علم مذکور در شعر علم ذاتی

فهمیده، چنانچه پر واضح است؛ با اینکه عرفاء به

تشکیک در ظهورات قائلند؛ و علم تفصیلی قبل

الإیجاد به ماهیات را در مقام خارج از ذات می‌دانند.

و شیخ فرید الدین عطار نیشابوری از أساطین عرفاء

می‌باشد. و این دو مسئله و خاصّه مسئله تشکیک در

ظهورات، به اندازه‌ای از این طائفه روشن است که

نظم و نثر آنها را از او مملوّ، و بر مراجعه کننده جای

هیچ گونه تردید و شک باقی نیست؛ و در هر صورت

شعر صاحب شعر را طبق مذاق خودش تفسیر باید

کرد؛ خواه صحیح و خواه فاسد.

و عجب‌تر از همه کلام اخیر ایشان است: «و

ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است» الخ. زیرا

اعتراض سیم بر تقدیر تسلیم اعتراضهای سابق، و به  
تقدیر تسلیم نبودن ماهیات در مقام ذات، کلام ساقط  
است. پس بهتر آن است که این اعتراض به شکل اثبات  
تناقض وارد شود؛ و کلام علی خلاف ظاهره به این  
معنی حمل شود.

تذییل دوّم بر مکتوب دوّم حضرت سید اعلیٰ

الله درجته

ذات، از هر اسم و رسم بالاتر است، و اطلاق

مقام در آنجا مجاز محض است

قوله: «و اطلاق علم بر او ضیق عبارت است»

الخ. چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقام ذات از هر

اسمی و رسمی، و از هر صفتی و نعتی، بالاتر و بزرگتر

حتّی از همین نفی هم که مقام احدیت نامیده می‌شود،

بالاتر و بزرگتر می‌باشد. و بناءً علی هذا اطلاق مقام و

مرتبه و مرحله و نظایر آنها در مقام بیان مجاز محض بوده؛

و همچنین اطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام

تفهیم و تفهّم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیه مطالب

مربوطه به این مکتوب، در تزییلات بعدی به اندازه

لزوم اشاره خواهد شد.

تذییل سوّم بر مکتوب سوّم شیخ قدّس سرّه

حدّ اعلای وجود را بنا بر مذهب تشکیک

نمی توان سه مرتبه قرار داد

چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقتضای

مسلك تشکیک وجود که تشکیک در مظاهره نامیده

می شود، آن است که: اعلی المراتب که مرتبه وجود

واجبی و مقام ذات می باشد، یک مرتبه بیش نیست

که بالقیاس إلی بقیه مراتب، صرف است. و اگر این

مرتبه فی نفسها دارای سه مرتبه بوده باشد، خلف

لازم آمده، و یکی از مراتبش فقط دارای صرافت و

محوضت خواهد بود.

و از این جا معلوم می شود که سه ملاحظه را که

مرحوم شیخ ذکر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده،

و مراتب ذات شمرده، مراتبی هستند اعتباری؛ و إلیّ به

حسب حقیقت مراتب نیستند؛ خاصّه مرتبه سیم که

مرتبه واحدیت نامیده، اعتباری محض است؛ و اگر بنا

شود که عنوان با ذی عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر

مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانی که دارد، دو

مرتبه خواهد بود؛ بلکه مرتبه واجبی مرتبه صرافت



وجود است، من غیر تقيید بحد وجودی؛ مثل سایر  
المراتب؛ و ینتزع منها جميع مفاهيم الاسماء و الصّفات  
من غیر تعدّد مراتب فی ذات المعنوں بها، و لا فی مفاهيم  
الاسماء و الصّفات أصلاً إلا بحسب الاعتبار و اللّحاظ  
فقطّ.

و از این جا معلوم می شود که: آنچه بعد  
می فرماید: «و انتشاء کثرت به ملاحظه این مقام  
است» اه؛ نظری است مجازی و به نظر حقیقت  
فاسد. چه مراد از کثرت یا کثرت وجودی است و  
اختلاف مراتب تشکیک؛ یا کثرت ماهوی و  
مفهومی. و اولی اگرچه مجعول است، ولی ارتباط به  
عالم مفاهیم ندارد؛ و دومی اعتباری است، و مفهوم  
منتزع از هر موجودی لازمه آن موجود و مجعول  
بالعَرَض است نه

بالذات. و به عبارت روشن: اسناد کثرات امکانی  
به کثرات مفهومی اَسْمَاء صفات؛ و همچنین اسناد اَسْمَاء  
و صفات بعضها إلى بعض؛ و قول به تقدّم و تأخر میان  
آنها، چنانچه عرفاء می گویند، بالنظر إلى قول الحكيم  
بالتشكيك الوجودي، کلامی است علی سبيل التّشبيه و  
المجاز؛ و همچنین معنی فناء موجودات در وجود  
واجبی. و هر فرعی که متفرّع به این بحث است به جز  
مجاز نیست؛ و معنی آن محدود بودن ممکنات، و بی حدّ  
بودن مرتبه واجب است بالنسبة إليها که در آن مقام  
عالی از حدود ممکنات اثری نیست. بلکه اصول مطالب  
حکمی روی يك اصل مفروض استوار است؛ و آن  
عبارت است از: أصالت وجود و کثرت آن به حسب  
مراتب قوّه و ضعف، و صرافت أعلى المراتب بالنسبة  
بما بقى، و محدودیت بقیه بالنسبة به مرتبه عالیه، و  
اعتباریت ماهیات و مفاهیم.

و از این جا معلوم می شود که: تمام آنچه مرحوم  
شیخ تفریعاً علی الاصل، بیان می فرماید؛ من قوله: «فلا  
وجه لدعوى أنّ حقایق الصّفات محدودة و الذات غیر

محدودة» إلى آخر ما قال؛ روی این اصل مفروض صحیح و حقیقی است؛ ولی کلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذیل ثانی بیان شد. و بدیهی است که مسلك مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن أعلى المراتب، که يك مرتبه بسيط في غاية البساطة می باشد؛ و تعلیل کثرات امکانی؛ و همچنین کثرات أسماء و صفات، با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت نمی سازد.

**بحث عرفاء بر اصل تمیز حقیقت است از**

**مجاز، نه موجود از معدوم، و نه مستقلّ از رابط**

و این خود بهترین شاهد است به اینکه: عرفاء در

وجود حقیقی وحدت شخصی قائلند؛ و ما بقی را حتی

مراتب أسماء و صفات اعتباری می دانند، و در مرحله

اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشأ ظهور مراتب بعدی

می دانند. چه بر قولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز

حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روی اصل تمیز موجود

از معدوم، و تمیز موجود مستقلّ از موجود رابط غیر

مستقلّ، نمی توانند مطالبی را پیش بیاورند که به قول

خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیه آنچه  
متعلق به مقام می باشد؛ در مکتوب سوّم مرحوم سید و  
تذیل ششم انشاء الله العزیز خواهد آمد.

تذیل سوّم، بر مکتوب سوّم حضرت سید

قدّس الله سره القدّوسی

چنانچه در محلّ خود مبین و مبرهن است، علم

منقسم می شود به حضوری و حصولی. و حضوری

عبارت است از حضور معلوم بوجوده العینی خارجی

عند العالم؛ و حصولی عبارت است از حضور ماهیت و

مفهوم معلوم عند العالم، نه هویت و وجود عینی

خارجی آن. و علم حصولی اگرچه قسیم علم حضوری

است، ولی به حقیقت مرجع آن به علم حضوری است.

و علم حصولی تصدیقی مسبوق الوجود است با علم

تصوّری؛ و کلّی هم مسبوق الوجود است با علم جزئی؛

و علم جزئی منوط و مربوط به حسّی است که رابطه

میان نفس و خارج می باشد؛ و از اینجا که گفته شده:

مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا.

در انسان، حسّی که جوهر را ادراک کند،

وجود ندارد

و پر واضح و روشن است که: حواسّ ما از

امور خارجیّه فقط أعراض و أوصافِ جواهر را نایل

می‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسّی که جوهر را  
إدراک بکند، وجود ندارد. و همه حواسّ أعمّ از  
بَصَر، و سَمْع، و ذوق و شَمّ، و لَمَس، أعراض و  
أوصاف اجسام را درک می‌کنند؛ جز اینکه هر چه در  
بادی حال إحساس کنیم، با نعت استقلال و صفت  
تمامیت، نایل می‌شویم. چه امر موجود بدون  
استقلال تحقّق ندارد؛ با این همه معنی استقلال  
مذکور را به یکی به همه حواسّ نسبت نمی‌توان داد.  
سپس انسان که أعراض و أوصاف را به هیئت اجتماع  
و دسته جمعی درک می‌کند؛ به واسطه بطلان بعضی  
از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک  
موجود مستقلّ که این أعراض و أوصاف قائم به او  
هستند می‌برد؛ که آن جسمیت و جوهریت می‌باشد.  
و از عدّه‌ای از اوصاف

نزدیک وی حدّی تهیه کرده، و او را معرفی کرده  
و می‌شناساند. پس آنچه از ماهیات اشیاء پیش ما  
حاصل است، همانا ماهیت أعراض محسوسه  
می‌باشد؛ و یا ماهیت أعراض محسوسه به علاوه  
ماهیت جوهر مادّی.

## حمل علم و وجود ذهنی بر خارج، حمل حقیقه و رقیقه است

و در تذییل اوّل گفتیم که: اصیل ثابت در خارج  
همانا حقیقت وجود است؛ که مشکک و دارای مراتب  
مختلفه است؛ و از ماهیات در متن اعیان و صحنه خارج  
خبری نیست؛ و علم به وجود مادّی بما آنّه مادّی تعلق  
نمی‌گیرد، بلکه عند العلم بالهادی علم متعلق می‌شود  
به يك موجود مجردی که در مرتبه فوق مادّه از وجود  
تقرّر دارد، و عقل او را به جای مادّه پذیرفته، و حکم به  
عینیت می‌کند؛ و اگرچه بینهما حمل موجود است، ولی  
به حسب حقیقت حمل حقیقه و رقیقه است؛ نه حمل  
اوّلی، و نه حمل شایع؛ و این همان ماهیت اعتباری سرابی  
است.

و از این روی عند العقل يك سلسله مفاهيم لا  
يترتب عليها الآثار به نام ماهیات اشياء پيدا می شوند؛  
و اینها عبارتند از عده‌ای از ماهیات مستقله در وجود،  
و در لحاظ، یا مستقله در لحاظ؛ و ماهیات نسبيه غير  
مستقله به لحاظ که ظهورات و انعکاسات استقلالات  
و نسب موجوده در عالم تجرد می باشند.

و استقلال در لحاظ تابع استقلال وجودی  
است به وجهی که اگر چنانچه استقلال وجودی  
ماهیت جوهری را از دستش بگیریم، نسبتی از نسب  
خواهد بود؛ و اگر نسبتی را در مهد استقلال لحاظ  
کنیم، مستقل به لحاظ خواهد بود، مثل معنی ابتداء و  
من حرفی؛ و از این روی می توان حکم کرد؛ به اینکه  
موجودات دو قسم بیشتر نیستند؛ ذات مستقل و  
نسبت غیر مستقل، اگرچه نسب غیر مستقله نیز دو  
قسم می باشند: نسب محققه با طرفین، و نسب  
محققه با یک طرف. زیرا همان حیثیت عدم استقلال  
را در نفس وجودات عرضیه که وجودات للغير  
می نامیم، می یابیم؛ غایة الامر به بیشتر از یک طرف  
محتاج و مفتقر نیستند.



از لحاظ مفهوم نسبی بطور استقلال، مفهوم

اسمی حاصل می‌شود

و این اگرچه نظریه جدیدی است در تقسیمات

ثلاث وجود که: تقسیم‌بندی ما بنفسه و بغيره، و إلی ما

لنفسه و لغيره، و إلی ما فی نفسه و فی غیره، بوده باشد؛ و

فروع زیاد بر وی مترتب است؛ ولی چنانچه بر ناقد

بصیر مخفی نیست، منافات با قول جمهور حکماء در این

باب ندارد. و بالجمله إدراك يك عدّه مجردات

مثالی و عقلی، ماهیات محسوساتِ اولیه و جوهر  
جسمانی را به وجود می آورد؛ و من جمله نسبتی است که  
ادراک شود از جهت اتکاء و قیامش با مستقل که به نام  
نسبت ایجابی نامیده می شود که همان نسبت هو هو  
است؛ و اگر أخذ و لحاظ شود لانه من غیر جهة اتکائها  
علی استقلال، نسبت ناقصه ایجابی خواهد بود، کلحاظ  
قیام زید من قولنا زید قائم. فافهم. و چنانچه قبلاً گفته  
شد: هر مفهوم نسبی غیر مستقل را به نحو استقلال  
می توانیم به لحاظ بیاوریم؛ پس اگر نسبت ایجابی ناقصه  
را بنحو استقلال لحاظ نمائیم، مفهوم وجود اسمی  
خواهد بود.

پس منشأ انتزاع مفهوم وجود، نسبت ناقصه  
ایجابی است مأخوذة بنحو الاستقلال. و نظیر این حرف  
در جمیع معانی حرفیه و ماهیات نسبیّه جاری است. و  
چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حکایاتی  
هستند که از ماهیات نسبیّه من حیث وجودها فی الذهن  
منتزعهند؛ و به خارج منطبق نمی شوند علی نحو انطباق  
الماهیات علی أفرادها؛ فلا تتعدی الذهن إلى الخارج. و

من هنا تنشأ بقية النسب و المفاهيم التي هي اعتبارات  
الذهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فإنّ العقل إذا قاس  
زيداً إلى نفسه، حكم بنسبة الإيجاب بالحمل الاولي؛ ثمّ  
إذا قاسه إلى عمرو لم يجد نسبة، فحكاه بنسبة يمسّيها نسبة  
السلب و يعتبرها تامّة و ناقصة، ثمّ يلاحظها مستقلة  
فينتزع عندئذٍ معنى العدم الاسمى. فافهم. فقد تحصل  
أنّ الماهيات اعتباراتٌ تطراً الحقائق؛ و بقية المفاهيم  
عناوين و اعتبارات على اعتبارات.

و از اینجا معلوم شد که: در علوم مجردات  
بأنفسها و أمثالها از مفاهیم و ماهیات اثری نیست. زیرا  
علوم آنها به خودشان حضوری و غیر قابل تبدل به  
حصولی است، لعدم موجب الخطأ هناك.

و از اینجا معلوم شد که: بیشتر از یک ماهیت  
از یک موجود نمی توان انتزاع کرد، به خلاف  
مفهومی که عنوان نامیده می شود. زیرا سبب انتزاع  
ماهیت، موجود خارجی است چنانچه معلوم شد؛ به  
خلاف عناوین که سبب انتزاعشان استعداد است؛ و  
ممکن است ذهن استعدادات مختلفه پیدا کرده؛ و

انتزاعات مختلفه بنماید؛ چنانچه از یک مورد انتزاع

علم کند؛ و از موردی انتزاع قدرت؛ و از

موردی انتزاع حیوة؛ و هکذا؛ بعد موردی را نائل  
شود که هر یک از این عناوین را که با وی بسنجد،  
او را واجد بیابد.

## صرفُ الوجود، واجد جمیع کمالات وجودی است

و از اینجا معلوم شد که: مرتبه‌ای از وجود که  
صرف بوده واجد جمیع کمالات وجودی است،  
خواه به لحاظ صرافت که حدّی است در عین لا  
حدّی، و خواه به لحاظ واجدیت جمیع کمالات به  
شرط وحدت، که عرفاء این دو لحاظ را دو مرتبه  
دانسته، و مقام اُحدیت و مقام واحدیت می‌نامند.  
زیرا جمیع این عناوین، به بالاتر از یک جنس عالی  
صادق و محمولند.

و باید دانست که: همه آنچه را که ذکر شد در  
جای خودش مبرهن کرده‌ایم؛ و تفرّع او را به مسلک  
تشکیک وجود بیان نموده‌ایم؛ اگرچه در اینجا نظر به  
ضیق مقام غالباً از بیان برهانی صرف نظر شد.

**عرفاء تشکیک وجود را در ظهورات می‌دانند،**

**نه در مظاهر**

امّا عرفاء چون تشکیک را در ظهورات  
 می‌دانند؛ نه در مظاهر، چنانچه گذشت، لهذا حدود  
 وجود را مراتب تعینات علمی حقّ سبحانه می‌گیرند؛  
 و گویند: أوّل تعین بودن، وجود حقّ است نفس ذاته  
 که تعین اُحدی است؛ و تعین اُحدی به جهت  
 صرافت، منشأ تعینِ واحدی است که جامعیت جمیع  
 کمالاتست بنحو وحدت؛ و بقیه اُسماء واحداً بعد  
 آخر از این مقام منتشی هستند؛ و موجودات امکانی  
 هم از آنها با تفصیلی که در کتبشان مسطور است. و  
 از این جهت مرحوم سید (ره) کلام مرحوم شیخ (ره)  
 را که تعین اُحدی و واحدی را به لحاظ عقل نسبت  
 داده بود، تبدیل به لحاظ حقّ سبحانه نمود.

ختم کلام استاد علامه آیه الله طباطبائی قدّس الله

سرّه.

و از این به بعد آنچه خواهد آمد، کلام حقیر  
 فقیر: سید محمّد حسین حسینی طهرانی عفی الله عنه:  
 تلمیذ و شاگرد استاد علامه طباطبائی رفع الله قدره و  
 اُعلی منزله می‌باشد.

تذیلات تلمیذ علامه طباطبائی بر چهار  
مکتوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ  
(اعلی الله مقامهما)

تمّه تذیل سوّم بر مکتوب سوّم سید (ره)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و صَلَّی اللّٰهُ عَلٰی سَیْدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

کیفیت تعین احد و واحد، و سایر اَسْمَاء، و

أَعْيَانِ ثَابِتِهِ

حکایت کلام عرفا که حضرت استاد در این

تذیل بیان کرده‌اند؛ و مطلب را بدان منتهی نموده‌اند؛

آن است که مقام احدیت اوّلین تعین ذات است. زیرا

همین که وجود صرف را که در حاقّ ذات خود،

بحث بساطت و محض صرافت است؛ به لحاظ عدم

تقید آن بایّ خصوصیه ملاحظه کردیم؛ خود این

لحاظ؛ تعین می‌شود؛ و خواهی نخواهی موجب

تقیید ذات بحت و وجود صرف می‌گردد. و این اوّل  
تعینی است که به خود می‌گیرد؛ و آن را مقام احدیت  
نامند.

و از این جا نیز در مقام دوّم، تعین دیگری که  
مقام واحدیت است؛ و آن مقام استجماع جمیع  
نعوت و صفات حضرت حقّ است که به نحو  
وحدت و جمع ملاحظه می‌شود؛ ناشی می‌گردد و  
آن از ملاحظه وجود صرف به لحاظ تقیید آن به  
خصوصیت جامعیت آن به جمیع اُسماء و صفات به  
نحو جمع و اندماج به دست می‌آید. و این مقام،  
تعین دیگری است که بعد از احدیت پیدا می‌شود.

و علی هذا احدیت و واحدیت، دو صفت از  
صفات، و اسم أحد و واحد دو اسم از اُسماء الله  
هستند که در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده‌اند.  
و همینطور بیائیم به پائین، اسم الله که جامع  
اُسماء است به نحو تمایز و تفصیل؛ و پائین تر از آن  
اسم حیّ و عالم و قادر و غیرها، تا آخرین اسم از  
اُسماء حضرت حقّ - جلّ و علا - همگی تعین همان  
اُسماء بالا هستند که به واسطه تعین بیشتری جنبه  
صرافت آنها کمتر و تقیید آنها بیشتر می‌گردد، تا برسد





ثابته که صور علمیه موجودات خارجیّه هستند؛  
و سپس نفس موجودات خارجیّه؛ و جمیع عوالم  
إمكان همگی تعینات حقیقت وجود، و کثرات طاریه  
بر اصل هستی و إطلاق وجود صرف و بحت و بسیط  
می باشند.

**در عالم کثرت، موجودات نسبت به حقّ تعالی،  
معانی حرفیه می باشند**

و بنابراین جمیع موجودات عالم از اسماء و  
صفات عالیّه و کلیّه گرفته تا کوچک ترین اسم از  
أسامی جزئیّه، همگی تعینات حقیقت وجود و  
ظهورات آن می باشند. و به عبارت دیگر همه و همه  
معانی حرفیه هستند که از خود أصالتی و استقلال  
ندارند، و از خود بروز و ظهوری ندارند. آنچه دارند  
از معنی و مفهوم، در سایه خداست و در پرتو  
خداست. آنها حالات و کیفیات و أطوار و شئون  
متعلّقات خود را نشان می دهند؛ و اگر به قدر سر  
سوزنی از این تعلق و بستگی دست بردارند، وجود  
مستقلّ می گردند؛ و تبدّل و تغیر در حقیقتشان پیدا  
می گردد. و در این صورت خُلف لازم می آید.

زیرا گفتیم که: معانی حرفیه غیر از تعلق و

ارائه غیر، و عدم استقلال در معنی و مفهوم چیزی ندارند.

در معنای سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ، لفظ مِنْ

فقط معنای ربطی دارد. یعنی حالت و کیفیت سیر را

بیان می‌کند که از بصره شروع شده است؛ و ابتدای آن

بصره بوده است. و تا وقتی که به لفظ مِنْ با این معنی

و مفهوم، یعنی ارائه ابتدائیت سیر از بصره، و ابراز و

انکشاف کیفیت سیر که از بصره بوده است، نظر

نمودیم؛ کاملاً معنای صحیح و درستی را به دست

می‌آوریم. و لیکن اگر به کلمه مِنْ با نظر استقلال

نگریستیم؛ و در آن معنای ابتدائیت را مستقلاً دیدیم؛

دیگر معنای اوّل را نمی‌فهماند، و نشان نمی‌دهد که:

ابتدای سیر ما از بصره بوده است.

و علاوه در جمله ما ایجاد خَلَل می‌نماید؛ زیرا

معانی مستقلّه بدون ربط و ارتباط وارد می‌شود؛ و جمله

بدین صورت در می‌آید؛ سِرْتُ الْإِبْتِدَاءِ الْبَصْرَةِ الْإِنْتِهَاءِ

الْكُوفَةِ. در این حال علاوه بر آنکه ابتدائیت سیر ما را

از بصره و منتهی شدن آن را به کوفه نمی‌رساند؛ تازه

در این جمله احتیاج به استعمال معانی حرفی دیگری  
هستیم تا این میهمانان غریب تازه وارد را با سیر ما پیوند  
دهد؛ و بین آنها و فعل ما

رابطه دوستی و الفت و پیوند و بستگی برقرار کند.

عالم وجود تماماً بدون استثناء، نسبت به ذات اقدس حضرت حقّ - جلّ و علا - معانی حرفیه هستند. أسماء و صفات خدا قائم به ذات حقّ می‌باشند؛ از خود استقلالی ندارند. و گرنه از اسمیت و صفتیت بیرون می‌روند؛ و دیگر از کیفیت ذات اقدس حکایتی ندارند؛ و نحوه تلبّس ذات به صفت را نمی‌رسانند.

## مِنْكَ، وَ إِلَيْكَ، وَ لَكَ، وَ بِكَ

موجودات که از اضافه إشراقیه حضرت حقّ پدید آمده‌اند؛ همگی معانی حرفیه‌اند؛ یعنی خودنما نیستند، خدا نما هستند. بود نیند؛ بلکه نمودند. زیرا نه در وجود، و نه در صفت هیچ گونه استقلال ندارند. ذاتاً و صفة، جوهرراً و عَرَضاً، وجوداً و ماهیة قائم به ذات حقّند؛ و به هیچ وجه من الوجوه استقلال و اتکاء به خود ندارند، آنچه دارند از خداست و به سوی خداست و برای خداست و به واسطه خداست: مِنْكَ وَ إِلَيْكَ وَ لَكَ وَ بِكَ. همگی خدا را نشان می‌دهند؛

صفات خدا را و أسماء خدا را، علم خدا را، قدرت خدا را، حیات خدا را و و و ...

غایة الامر هر یک به حسب سعه وجودی و ظرف ماهوی خودشان، همگی کلمه خدا هستند؛ و عالم همه کتاب خداست. کلمه عبارت است از گفتاری که حکایت از ضمیر و نیت و افکار درونی و پنهانی می‌کند. تمام عالم وجود، حکایت از ضمیر الهی که همان مشیت مطلقه، و اراده ازلی و ابدی و سروری اوست دارند.

اینجاست که مسأله توحید با مقابل آن، در یک نظر جدا و متمیز می‌شوند: اگر به موجودات عالم که دارای معنای حرفی هستند، به نظر استقلال بنگریم، و آنها را دارای وجود حقیقی بدانیم، همان معنای نسبت حرفی در نظر ما تبدیل به

حقیقت شده؛ و لفظ مِنْ معنای ابتداء را پیدا کرده؛ و در برابر وجود حقّ و ذات اقدس مطلق او، موجودی را جدا و منحاز قرار داده‌ایم؛ و وجود اقدس حقّ را بدین موجود، محدود و متعین نموده‌ایم.

و أمّا اگر معنای حرفی را به جای خود گذاردیم؛ و تعدّی و تجاز در مفهوم و پیکره آن نکردیم و لباس استقلال در برش ننموده، به خلعت اصالت مخلع ننمودیم؛ در اینجا این موجود حادث را آیه قرار داده؛ و از این دریچه به ذات اقدس حقّ تماشا کرده‌ایم و جمال و کمال و حسن و زیبائی و علم و قدرت او را از آئینه این موجود نگریسته‌ایم.

آری هر موجودی از موجودات آیه خداست؛ و تمام عالم هستی آیات خدا هستند. آیه به معنای علامت و نشان و نشان دهنده است. آب زلال و صافی آیه است؛ چون صورت و عکس درختان را در خود منعکس می‌کند. آئینه آیه‌ای برای جمال و صورت شخص ناظر در آن است که: بدون هیچ کمی و فزونی، و بدون هیچ تصرّفی از آن حکایت می‌کند.

هو هويت صورت آئینه، به نحو حمل حقيقة و

رقیقة است

آئینه از خود چیزی ندارد؛ فقط و فقط حیثیت و نقش آن حیثیت إرائه و نشان دادن است. هر چه پاکتر و صافتر باشد، خصوصیات صورت منعکس در خود را بهتر بازگو می کند. صورت مشاهد در آئینه به حمل هُو هُو، همان صورت منعکس در آن است؛ و می توانیم بگوییم: این صورت به تمام معنی، مثل و مثال و شمایل شخص ناظر در آن است و با هُو هُو، ولی نه بنحو حمل اولی ذاتی که اتّحاد در ماهیت باشد که نتیجه اش اتّحاد صورت منعکس با شخص ناظر در ماهیت و معنی بوده باشد؛ و نه بنحو حمل شایع صناعی که اتّحاد در وجود و مصداق خارج باشد. بلکه بنحو حمل حقيقة و رقیقة است که هیچگونه اتّحادی در بین آنها نیست

آئینه و موجودات، حاکی هستند، نه محکی

بلکه صورت آینه، عکس و شبیه و مثال و نمودار و رقیقتی است از حقیقت و واقعیت ناظر، به طوری که صحت سلب دارد؛ و می گوئیم: این



صورت، آن شخص ناظر در آن نیست. و کاملاً این  
سلب هم صحیح است. زیرا صاحب صورت دارای  
آثار خارجی از حیات و إدراك و عقل و کمیت و ثقل  
و غیر ذلك من الاوصاف

المعنوية و الهادية است؛ ولی این صورت به هیچ وجه دارای آن آثار نیست؛ اما حکایت از آن آثار می‌کند. پس آئینه حاکی است نه محکی. تمام موجودات حاکی هستند و ذات اقدس خداوندی محکی. **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ.**<sup>۱</sup>

**قرآن کریم، همه موجودات را آیات خدا می‌داند**

از اینجاست که می‌بینیم در قرآن مجید به موجودات عالم هستی و پدیده‌های جهان مادی و طبیعی، همچون آسمان و زمین، ابر و باران، و اختلاف شب و روز، و ماه و خورشید، و رعد و برق، و صاعقه، و کشتی‌های روان بر روی آب‌های دریا، و خلقت زنان و اُنس انسان با آنها، و خوابیدن انسان در شب، و در جستجوی روزی بودن در روز، و همه و همه این مخلوقات و حوادث را با لفظ آیه بازگو می‌کند؛ و آنها را بدین مهر و علامت نشان می‌دهد:

---

<sup>۱</sup> آیه ۶۲، از سوره ۲۲: حج و نظیر این آیه با حذف کلمه هو در آیه ۳۰، از سوره لقمان: ۳۱، آمده است: **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ.**

# آیات دالّه بر آنکه همه موجودات، آیات خدا

هستند

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ  
الليلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ.<sup>۱</sup>

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ  
الليلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ  
النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ  
الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ  
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ  
لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.<sup>۲</sup>

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ  
وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَبَتَّغُوا فِضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ  
لِيَتَعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ  
تَفْصِيلًا.<sup>۳</sup>

وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا  
حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ.<sup>۴</sup>

وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ  
مُظْلِمُونَ\* وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ  
الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ\* وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ

<sup>۱</sup> آیه ۱۹۰، از سوره ۳: آل عمران.

<sup>۲</sup> آیه ۱۶۴، از سوره ۲: بقره.

<sup>۳</sup> آیه ۱۲، از سوره ۱۷: اسراء.

<sup>۴</sup> آیه ۳۳، از سوره ۳۶: یس.

كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.<sup>١</sup>

وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ  
الْمَشْحُونِ\* وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ.<sup>٢</sup>

وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ  
لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ.<sup>٣</sup>

إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ\* وَ  
فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ.<sup>٤</sup>

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ  
الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ  
مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.<sup>٥</sup>

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ  
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.<sup>٦</sup>

كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ  
تَعْقِلُونَ.<sup>٧</sup>

وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَ مَا  
رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.<sup>٨</sup>

وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ

<sup>١</sup> آیه ٣٧ تا ٣٩، از سوره ٣٦: یس.

<sup>٢</sup> آیه ٤١ و ٤٢، از سوره ٣٦: یس.

<sup>٣</sup> آیه ٦، از سوره ١٠: یونس.

<sup>٤</sup> آیه ٣ و ٤، از سوره ٤٥: جاثیه.

<sup>٥</sup> آیه ١، از سوره ١٧: اسراء.

<sup>٦</sup> آیه ٥٣، از سوره ٤١: فصلت.

<sup>٧</sup> آیه ٧٣، از سوره ٢: بقره.

<sup>٨</sup> آیه ٩٣، از سوره ٢٧: نمل.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا  
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ  
لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.<sup>٢</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ  
السِّنِّيَّاتِكُمْ وَالْوَانِيتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ.<sup>٣</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ  
مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.<sup>٤</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ  
مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ  
بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.<sup>٥</sup>

<sup>١</sup> آيه ٢٠، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٢</sup> آيه ٢١، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٣</sup> آيه ٢٢، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٤</sup> آيه ١٣، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٥</sup> آيه ٢٤، از سوره ٣٠: روم.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ  
إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.<sup>١</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ  
مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِيَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ  
وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.<sup>٢</sup>

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ  
رِزْقًا وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.<sup>٣</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لَا  
تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ.<sup>٤</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ  
فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ.<sup>٥</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ.<sup>٦</sup>

وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا  
مُعْرِضُونَ.<sup>٧</sup>

با دقت در این آیات و مشابه آنها که در قرآن

کریم بسیار است، بدست می آید که: تمام مصنوعات

<sup>١</sup> آیه ٢٥، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٢</sup> آیه ٤٦، از سوره ٣٠: روم.

<sup>٣</sup> آیه ١٣، از سوره ٤٠: غافر.

<sup>٤</sup> آیه ٣٧، از سوره ٤١: فصلت.

<sup>٥</sup> آیه ٢٩، از سوره ٤٢: شوری.

<sup>٦</sup> آیه ٣٢، از سوره ٤٢: شوری.

<sup>٧</sup> آیه ٣٢، از سوره ٢١: انبیاء.

و مخلوقات خداوندی، و تمام حوادث از حرکات و سکانات، و جمیع امور مادّی و معنوی و مُلکی و ملکوتی، و بالاخره سراسر عالم امکان، آیات و آئینه‌های خدا نما، و علامات و نشانه‌های جمال و جلال و لطف و قهر حضرت معبود مطلق و محمود علی الاطلاقند. همه او را نشان می‌دهند، و در این بزم گفتگوئی جز او و اوصاف او نیست. هر پرنده، و هر چرنده، و هر خزنده، و هر گیاه و درخت، و هر آب و علف، و هر حیوان صامت و ناطقی، با وجودشان و با کُنه سرشت و خمیره ذاتشان سخن از او دارند و بس.

**قرآن کریم، حضرت عیسی بن مریم، و ناقه**

**صالح را آیه می‌داند**

در قرآن مجید موجودی از موجودات را

نمی‌یابیم مگر آنکه آن را آیه خدا معرفی

می‌کند؛ و با عنوان آیه آن را معنون می‌نماید. و این

از عجائب این کتاب است که در میان همه کتب آسمانی

به این خصیصه ممتاز است. در قرآن کریم نه تنها به

انبیاء و رسل الهی و آیات نازل از آسمان به سوی آنها، و

نه تنها به آنچه بخصوص موجب عبرت بشر است،

همچون عیسی و مریم<sup>۱</sup> و ناقه صالح<sup>۲</sup> و أمثالها با عبارت

آیه گفتگو دارد؛ بلکه تمام موجودات طبعی و طبیعی

عالم تکوین را همان طور که دیدیم، آیه می‌داند. و کفی

فی ذلك توحیداً و معرفة و مشاهدة لرؤية جماله بنظر

الوحدة الصّرفة الّتی لا یقوم بإزائها شیء.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> آیه ۵۰، از سوره ۲۳: مؤمنون: وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَ آوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ.

<sup>۲</sup> آیه ۶۴، از سوره ۱۱: هود: وَ يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ.

<sup>۳</sup> بعد از آنکه دانستیم همه موجودات، آیات خدا هستند؛ اینک باید دانست که همه چیزها و موجودات را بدون استثناء خدا آفریده است؛ الله خالق كل

شیء (آیه ۶۲، از سوره ۳۹ زمر) و هر موجودی را که خدا آفریده است، نیکو آفریده است، الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (آیه ۷، از سوره ۴۱: سجده).

بنابراین این زیبایی بهت‌آور که تمام جهان هستی را فرا گرفته است، همه و همه زیبایی خداست، و حسن و جمال اوست که در آیات آسمانی و زمینی

مشاهده می‌شود. و شاهد بر این گفتار آن است که: خداوند هر جمال و کمال و صفت نیکو را در بست و سربست منحصر در خود می‌شمارد. هُوَ

الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آیه ۶۵، از سوره ۴۰: مؤمن) أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (آیه ۱۶۵، از سوره ۲: بقره) هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (آیه ۵۴، از سوره ۳۰: روم) هُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ (آیه ۱، از سوره ۱۷: اسراء) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (آیه



بنا بر آنچه گفته شد این موجودات ابداً

خودنما نیستند، و نمی‌توانند خودنما باشند مگر در نزد ایده‌آحول و دوبین. زیرا انقلاب در ماهیت آنها

---

۸، از سوره ۲۰: طه) هر نامی که نیکوتر از آن است، اختصاصی به خدا دارد. و نظیر این آیات در قرآن بسیار است. و علی‌هذا مفاد این آیات، آن می‌شود که: تمام زیبایی‌های عالم هستی و کلیه جمال و حسنی که در جهان جلوه‌گر است، حقیقت آن از ساحت اقدس کبریاست و برای دگران جز مجاز و عاریه بودن چیزی باقی نمی‌ماند. و چون به هر موجودی از این آیات الهیه جمال محدود و متناهی داده شده است؛ اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (آیه ۴۹، از سوره ۵۴: قمری) و اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (آیه ۲۲، از سوره ۱۵: حجر) در این صورت انسان با پذیرفتن این حقیقت قرآنی خود را در برابر یک جمال و کمال و زیبایی مطلق و نامتناهی مشاهده می‌کند که از هر سو به او احاطه کرده و هیچ خلائی در برابر آن وجود ندارد. اینجاست که هر جمال و کمالی را حتی وجود خودش را که یکی از آن آیات می‌باشد فراموش نموده محو و مجذوب و دل‌باخته آن کمال اُزلی و محبوب سرمدی می‌گردد. و آیه وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (آیه ۱۶۵ از سوره ۲: بقره) (و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ خداوند را از همه چیز بیشتر دوست دارند) عشق و تیمان و فرط محبت او را به خدای می‌رساند. و لازمه این محبت آن است که اراده و اختیار و استقلال خود را تسلیم خدا نموده، و در تحت سرپرستی مطلق، و ولایت مطلقه وی قرار می‌گیرد. چنانکه می‌فرماید: وَاللَّهُ وَكِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (آیه ۶۸ از سوره ۳: آل عمران) اللَّهُ وَكِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. (آیه ۲۵۷ از سوره ۲: بقره) و در این مرز است که حقیقت توحید برای او متحقق می‌شود؛ و خود را فانی محض در دریای بی‌کران حیات، و قدرت و علم، و نور حضرت احدیت می‌نگرد؛ و خود و بقیه موجودات را محو و مضمحل و فانی در عظمتش می‌بیند، و تمام اشیاء را دارای وجود مجازی و عاریتی مشاهده می‌نماید، بطوری که گسترش وجود حق، تمام ما سوی را فرا گرفته؛ و ذره‌ای از تابش آن شمس حقیقت دور نیست؛ و یک ذات بحت بسیط مُدرک شاعر عالم حکیم قادر حی است که سراسر وجود و کاخ عالم هستی را پوشانیده است. و این است حقیقت مقام ولایت که ملازم با مقام توحید است. راغب اصفهانی در «مفردات» خود گوید: الْوَلَايَةُ حُصُولُ الشَّيْءِ فَزَائِدًا حُصُولًا لَيْسَ بَيْنَهُمَا مَا لَيْسَ مِنْهُمَا.

لازم می‌آید، و تبدل امکان آنها را به وجوب، و حدوث آنها را به قدم، و وجود ظلّی و تبعی و مجازی آنها را به وجود اصیل استقلالی، در پی می‌آورد.

## ما رأیتُ شیئاً إلّا و رأیتُ الله قبله

و مفروض ما این است که: ذات اقدس حقّ - جلّ و علا - عین صرافت و محوشت و بحت بساطت هستی و وجود است، که لازمه‌اش ازلیت و ابدیت و سرمدیت و عدم تناهی اوست. و لازمه این اوصاف، انحصار استقلال، و وجوب عزّت در ذات اوست و بس؛ چنانچه فرضاً هر یک از موجودات، استقلالی پیدا کنند، گرچه به خردی موری باشند، در برابر حضرت حقّ، برابری می‌کنند؛ و موجب تحدید و نقصان در ذات او به این حدّ و جودی می‌گردند. و این خلف است.

کلام دُرَرُ بار حضرت امیر المؤمنین علیه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَ رَأَيْتَ اللَّهَ قَبْلَهُ<sup>۱</sup> بر این

---

<sup>۱</sup> این حدیث را به این عبارت مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار أربعة»؛ طبع سنگی، ج ۱ ص ۲۶ و از طبع حروفی، ج ۱ ص ۱۱۷ ذکر نموده است: و نیز مرحوم سبزواری در حاشیه خود بر شرح منظومه خود در ص ۶۶ از طبع

حقیقت گواه است.

آئینه ما بهِ یَنْظُرَ است؛ نه ما فیهِ یَنْظُرُ. با آئینه خود

را می بینیم؛ نه آنکه خود آئینه را می بینم. اگر در یک

لحظه ما به آینه نه به جهت دیدن روی خود، بلکه به

جهت دیدن شکل و خصوصیت خود آینه در آن نگاه

کنیم که مثلاً شیشه اش چگونه است؟ و از کدام

کارخانه است؟ عرض و طولش چقدر است؟ آیا سپید

است، و یا زرد است؟ در آن لحظه محال است خود را

بینم. نظر آلی یا نظر استقلالی جمع نمی شود. فافهم و

استقم و اعرف الله حق معرفته.

این است حقیقت وجود موجودات بأسرها من

---

ناصری راجع به کیفیت تقوّم معلوم به علّت ذکر کرده است. مرحوم صدر المتألّهین پس از بیان روایت مرفوعاً از امیر المؤمنین علیه السّلام بدین عبارت، گفته است: و روی: معه و فیه یعنی: ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله معه و فیه. و مرحوم عالم ربانی حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی رضوان الله علیه در «أسرار الصلاة» ص ۶۵ گوید: قوله علیه السّلام: (یعنی امیر المؤمنین علیه السّلام) ما نظرتُ إلى شیءٍ إلّا و رأیت الله قبله و بعده و معه. و در رساله «لقاء الله» خطّی ص ۷ گوید: امام صادق علیه السّلام می فرماید: ما رأیتُ إلّا و رأیت الله قبله و بعده و معه.

الاسماء و الصّفات، و موجودات عالم ملك و ملكوت  
و الاعيان برمتها كه همگی ظهورات و آئینه‌های ذات  
حقّ - جلّ و علا - هستند.

و محصل آنچه را كه حضرت استاد علامّه  
رضوان الله عليه، در این تذییل آورده‌اند، کیفیت أخذ  
علم حصولی، و برداشت ماهیات، و انتزاع مفاهیم و  
عناوین از موجودات، و نسبت ایجابیه ناقصه و معانی  
حرفی، و حمل حقیقه و رقیقه بود.

و با تتمّهای كه ما در دنبالش عرض كردیم،  
معلوم شد: تمام موجودات معانی حرفیه نسبت به  
ذات اقدس حقّ - جلّ و علا - هستند. و همگی آیات  
و مرائی و ظهورات اویند. و حمل هو هو در این جا  
همچون صورت مشاهد در مرآت، با صاحب  
صورت. حمل حقیقه و رقیقه است كه از طرفی  
اوست. زیرا غیر از او نیست؛ و از طرفی غیر اوست.  
زیرا حقیقت آن صاحب صورت با آن کمال و عقل  
و آثار و خصوصیات خارجیه كجا؟ و این صورت  
كجا؟

# تذیل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت شیخ

قدّس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّى الله عليه محمّد و آله الطيبين الطاهرين؛ و لعنة

الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين

چون مرحوم شیخ مکتوب چهارم خود را در

ضمن سه فصل بیان نموده‌اند: ۱ - در حقیقی بودن

وحدت و کثرت؛ ۲ - در عینیت صفات با ذات؛ ۳ -

در اعتبارات وجود، بشرط لا و لا بشرط شیء؛ ما نیز

تذیل آن را در ضمن سه فصل بیان می‌نمائیم:

فصل اوّل: محقق دوانی گفته است: وجود

واجب واحد است و حقیقی؛ و کثرات در وجود

اعتباری است، یعنی در موجودات امکانیه به هیچ

وجه من الوجه از حقیقت وجود اثری نیست. آنچه

هست فقط انتساب به وجود است. و لفظ موجود بر

هر دو قسم إطلاق می‌شود به نحو اعمّ؛ نظیر

معقولات ثانیه که موطنشان در عقل است. و بنابراین

مشتقّ موجود در خارج دو فرد دارد؛ اوّل وجود

واجب که حاقّ و حقیقت وجود است؛ دوّم وجود  
ممکنات که رائجهای از وجود ندارند؛ و إطلاق  
موجود بر آنها مجرد مفهوم و معنای انتساب است.  
یعنی نسبت موجودّ به اصل وجود که حقیقت است،  
و به تعینات آن که مجرد انتساب است به یک نحو  
اطلاق می شود؛ همچون نسبت عالم و قادر که به زید  
می دهیم؛ و نسبت مُشَمَّس و تَامِرِ و لَابِن که مثلاً به  
آب گرم شده از حرارت خورشید، و به شخص خرما  
فروش، و شیر فروش می دهیم.

## حمل حقیقی و حمل مجازی

در نسبت عالم و قادر که مشتقی است از مشتقات، چون مبدأ علم و قدرت در زید حقیقاً موجود است؛ فلذا از این مبدأ مشتقی می‌سازیم؛ و آن را بر او حمل کرده و می‌گوئیم: زید عالم و قادر، و این حمل حمل واقعی؛ زیرا واقعاً زید متلبس به مبدأ علم و قدرت است. و أمّا در نسبت مُشَمَّس و تَامِر و لَابِن، حقیقت شمس و تَمْر و لَبَن در آب گرم شده با شمس، و در مرد مباشر امور تمر و لبن موجود نیست؛ و فعلی که مبدأ آنها را در اینها برساند نداریم؛ فلذا مشتقی از ماده شمس و تَمْر و لَبَن می‌سازیم؛ و آن را حمل نموده و می‌گوئیم؛  
الْهَاءُ مُشَمَّسٌ وَ زَيْدٌ تَامِرٌ وَ لَابِنٌ. در این صورت این نسبت انتساب محض است، چون به هیچ وجه من الوجوه از مبدأ اشتقاق ما که شمس باشد در آب، و از حقیقت تمر و لبن در زید اثری نیست.

از لفظ وجود هم کلمة الموجود را مشتق می‌کنیم؛ چون آن را به وجود واجب حمل کنیم و نسبت دهیم و بگوئیم: الْوُجُودُ مَوْجُودًا، این حقیقت است؛

زیرا مبدأ وجود حقاً در این مشتق وجود است؛ و لیکن اگر آن را به تعینات و کثرات وجود حمل کنیم، و بگوئیم: الكثراتُ مَوْجُودَةٌ وَ الاشياءُ مَوْجُودَةٌ. این مجرد نسبت است و اعتبار، زیرا مبدأ وجود در اینها نیست، و جز انتسابی به حقیقت وجود ندارند. حظّ و نصیب آنها از وجود همان مجرد انتساب و تعین، همچون مشمس و تامر و لابن است.

فعلى هذا معنى و مفهوم وجود در خارج دو فرد دارد: یکی واحد است و حقیقی؛ و دیگر کثرات و تعینات آن که اعتبار است و انتساب. و این رأی و نظریه ذوق المتأهّین و حکمای اسلام است که بنا بر این تقریب، اشکالی بر کیفیت عروض وجود بر ماهیت بدانها وارد نمی‌شود. مرحوم صدر المتأهّین در «أسفار»<sup>۱</sup> مطلب او را مشروحاً بیان کرده؛ و ده اشکال بر او وارد نموده است. و در پایان گفته است که: وَ اعلم أَنَّا إِنَّمَا تعرّضنا لكلام هذا العلامة النحریر فی هذا الموضوع بالجرح و التوهين لها أكبّ عليه أكثر الناظرين

---

<sup>۱</sup> «أسفار»، الهیّات؛ فی توحیده تعالی، طبع حروفی، ج ۶، ص ۶۳ تا ص ۷۸.



و تلقوه بالقبول و التحسين؛ زعماً منه و منهم أنّ فيه إثباتاً  
 للتوحيد الخاصی الذي أدركه العرفاء الشاؤون  
 فضلاً عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون. و لم  
 يدروا أنّ ذهابهم إلى اعتبارية الوجود، فرعُ باب التّعطيل  
 و سدّ طريق الوصول و التحصيل. لانّ طريقته مشاهدة  
 سريان نور الوجود في جميع الموجودات، و العلم بأنّ  
 موجودية كلّ موجود بائحاده مع حدّ و تلبّسه بمرتبة من  
 الوجود، لا أنّ موجوديتها بخلوّها و عريها عنه؛ و إلاّ  
 فلم يكن يكن بين الوجود و المعدوم فرق يعتدّ به،  
 فهذا المسلك منهم بعينه ضدّ لمسلكنا الذي سلكناه  
 بحمد الله. و الكلّ ميّسرٌ لما خلق له. انتهى.

**وجود واحد است و حقيقي، و تعيينات كثيرند**

**و اعتباری**

باری همان طور که صدر المتألّهين فرموده  
 است: این مسلک صد در صد اشتباه است. زیرا اصل  
 وجود ممکنات را انکار می کند، و وجود را در آنها  
 مجرد انتساب می داند؛ و این مطلب ضدّ کلام عرفاء  
 بالله است. زیرا آنها اثبات می کنند که مفهوم وجود

مشترک در میان موجودات، حقیقت بسیط است؛ و آن حقیقت بسیطه همه را شامل شده، و ذره‌ای از آن بیرون نیست. و اعتباریت وجود به معنای نسبت وجود به نفس ماهیات است؛ نه به این وجود وسیع و عامّ و شامل و بحت و بسیط، و نه به معنی و مفهوم انکار وجود و اعتبار نفس انتساب همچون مُشمّس و تامر و حدّاد. و علی هذا مسلک عرفاء و حکماء بالله درست در جهت مخالف این مسلک است. ولی شیخ محمد حسین قدّس سرّه از لفظ اعتباریت وجود که در هر دو مسلک نسبت به ممکنات به کار رفته است برداشت درستی نفرموده، و برای درهم شکستن رقیب بحث خود، آن عبارت را وسیله غلبه خود قرار داده است. محقّق دوانی وجود را در ممکنات انکار دارد؛ عرفاء آن را اثبات می‌کنند؛ و لیکن می‌گویند: این وجود وجود حقّ است که همه را فرا گرفته و چیزی از آن خارج نیست. این کجا و آن کجا؟!

باری، نظریه عرفاء بالله شاخه‌ای است از أصالة الوجود و اعتباریة الماهية. زیرا قائلین به آن یک دسته به سوی تشکیک در وجود گرائیده‌اند، و

یک دسته به سوی تشخّص در وجود. و البتّه نظریه  
این دسته حاکم و وارد است بر نظریه دسته اوّل، زیرا  
اینها اصل و مبنای تشکیک در وجود را ابطال می‌کند  
و احکام و قوانینی برای وجود از نو به منصّه ظهور و  
برهان ارائه می‌دهند؛ نه آنکه نظریه‌ای معارض، و  
مخالف با آن دارند؛ بلکه با فرض مقدمات و اصول  
تشکیک، تمام احکام

تشکیک را قبول دارند؛ و لیکن ریشه و بنیاد مقدمات و اصول تشکیک را از بین بر می‌دارند؛ و نظریه خود را در مقام عدم وجود موضوع برای سلسله مطالب و احکام تشکیکیه استوار می‌سازند. و همان طور که حضرت استاد علامه در تذییل اوّل بر مکتوب سید (ره) بیان فرموده‌اند: این نظریه نظریه دقیقی است نسبت به نظریه جلیّ و یا نظریه ادقیّ است نسبت به نظریه دقیق، همانند نظریه أصالة الوجود که در برابر أصالة الماهية قد علم کرد، و آن را ابطال نمود، نظریه معارض و مخالفی نبود که رو در روی آن بایستد و قیام کنند؛ بلکه موضوع أصالة الماهية را از بین برد؛ و نظریه جدیدی بر روی موضوع نوینی بر پا کرد.

**نظریه وحدت وجود، وارد است بر نظریه**

**تشکیک در وجود**

فلهذا نظریه أصالة الوجود تمام احکام و مسائل أصالة الماهية را بنا بر فرض صحّت مقدمات أصالة الماهية قبول دارد؛ و لیکن موضوع آن را که استقلال در ماهیت و تبعیت و اعتباریت وجود است بر می‌دارد؛ و با نظریه مخالف و ضد آن که استقلال

در وجود و تبعیت و اعتباریت ماهیت است، وارد بحث در احکام و مسائل وجود می‌شود.

پس این نظریه بنا بر اصطلاح اصولیین وارد است بر نظریه اوّل و می‌گوید که: نگاه و تماشای به ماهیات کثیره که در چشمگیر اوّل خدا را مستقلّ نشان می‌دهند، و وجود را عنوان طاری و عارض بر آن می‌بینند؛ و احکامی را بر آن مترتب می‌سازند، همگی در حدّ این چشم دید و این گونه نظر صحیح است؛ و لیکن نگاه و تماشای دقیق‌تر و عمیق‌تر داریم که وجود را مستقلّ نشان می‌دهد و ماهیات را شبکه‌های وجود و حدود طاریه و عارضه آن می‌بیند؛ و احکامی نوین برای وجود، در مسائل خود به میدان می‌آورد.

بنابراین، نظریه أصالة الوجود نسبت به أصالة الماهية نظریه دقیقی است در برابر نظریه جلیّ. همچنین در أصالة الوجود، نظریه عرفاء بالله که تشخّص در وجود است، معارض و مخالف نظریه حکماء که تشکیک در آن است نمی‌باشد؛ بلکه نظریه عالی‌تر و والاتر از آن است که بر آن ورود دارد.

نظریه عرفاء که همان ذوق المتألّهین است

تمام مسائل تشکیک در وجود را

بنا بر مقدمات مربوطه و اصول موضوعی آن قبول دارد، و احکام و قوانین آن را بر اساس این اصول می‌پذیرد، و آن نظریه را در مقابل نظریه أصالة الماهية می‌ستاید؛ ولیکن در اصل موضوع و مقدمات آن خدشه وارد می‌سازد. و بنابراین، مقدمات آن را از ریشه بر می‌دارد؛ و نظریه دقیق خود را در برابر نظریه جلیّ ایشان ابراز می‌دارد

**بنا بر تشکیک، مرتبه اَعْلَا نمی‌تواند دارای صرافت باشد**

یکی از مقدمات قائلین به تشکیک در وجود آن بود که: حَدُّ اَعْلَای وجود که از هر حدّی بالاتر و برتر است؛ و اَزلی و اَبَدی است، و ما لا نهایة له می‌باشد؛ آن ذات واجب الوجود است؛ و بقیه مراتب از بالا به پائین در درجات مختلف وجود شِدَّة، و قُوَّة، و کَثْرَة، و ضَعْفًا، و قِلَّة، مراتب ممکنات می‌باشند که به حسب اختلاف درجات وجودی و ماهوی خود قرار دارند.

ذوق المتأهّین می‌گوید: این که ذات واجب را شما در بالا قرار داده‌اید؛ گرچه به عناوین صرافت در

وجود، و عدم تناهی و ازلیت معنون نموده‌اید؛ ولی  
مع ذلك آن را محدود و متعین به این حد کرده‌اید؛ که از  
سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید. و کفی فی ذلك أن  
تكون المرتبة العالية مغایرة لسایر المراتب و فی قبالتها.  
و بنابراین همان حدّ اعلا را که به عنوان بشرط لائیت از  
سایر مراتب ما دون جدا قرار داده‌اید، به این حدّ و تمیز،  
متعین و محدود نموده‌اید؛ و از صرافت محض ساقط  
کرده‌اید!

و بعد از آنکه اصل طبیعت وجود را بدون  
هیچ قید و شرطی در حاقّ محوضت و بساطت خود  
دارای وجود صرف پنداشته‌اید؛ و برای او مراتبی را  
قرار داده‌اید، مرتبه اعلای از همه مراتب، خود  
مرتبه‌ای است، گرچه به خصوصیت عنوان اشدیت  
و اقوائیت و عدم تناهی متّصف باشد.

روی این گفتار: در حقیقت شما قسمتی از  
وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن  
قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعین است، گرچه  
هزار کلمه صرف و لفظ محض را بر سر آن  
درآوردید! اینها درد را دوانمی‌کند؛ و با پیوند عبارت



صرف محض و محض محوضت و بسیط بساطت،  
مرتبہ اعلیٰ را کہ متمایز است از سایر مراتب، و  
محدود است بہ حدّ سایر مراتب، وجود حضرت  
حقّ واجب

- جَلَّ و علا - را غیر محدود و صرف نمی سازد. و

كَفَى فِي ذَلِكَ مَنْقَصَةٌ وَ حَدًّا وَ تَرْكِيبًا وَ اِفْتِقَارًا وَ حَدوثًا.

ذوق المتألهين بنا بر بر شهود خود، و بنا بر

همین برهان، وجود حضرت حق را حقیقت وجود

بحث و صرف و بسیط من جمیع الجهات می داند،

که نه تنها در مرتبه أعلا، بلکه در تمام مراتب با تمام

موجودات و با همه تعینات معیت دارد. در أعلا نقطه

از ذروه نور و شدت اوست؛ و در پائین نقطه از

هیولای مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِي فِي

السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ<sup>۱</sup> هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ

وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.<sup>۲</sup> وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

كُنْتُمْ.<sup>۳</sup> مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا

خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا

هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا.<sup>۴</sup>

**معیت وجودی حق تعالی، با جمیع موجودات**

**یکسان است**

معیت وجودی او با یک پشه و یک ذره ذره

<sup>۱</sup> بعضی از آیه ۸۴، از سوره ۴۳: زخرف.

<sup>۲</sup> آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

<sup>۳</sup> بعضی از آیه ۴، از سوره ۵۷: حدید.

<sup>۴</sup> بعضی از آیه ۷، از سوره ۵۸: مجادله.

بینی که به چشم نمی آید، و با دستگاه مکبّره قوی دیده می شود؛ و به اندازه معیت او با أعظم خلاق و بزرگترین موجودات، یکسان است. نزدیکی و قرب او به همه موجودات یکسان است. و این إحاطه نه تنها إحاطه علمی آن هم به نحو حصولی است؛ بلکه إحاطه وجودی و معیت ذاتی است که حقّاً و تحقیقاً از حبل الوريد انسان به او نزدیکتر است و بین انسان و نیت و مقصد او فاصله می شود **وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ**.<sup>۱</sup> و موجودات همگی به اضافه اشراقیه او پدید آمده اند؛ و نفس موجودات علم حضوری

---

<sup>۱</sup> بعضی از آیه ۲۴: از سوره ۸: أنفال. و در این باره سعدی شیرازی آورده است:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج \*\*\* که نه راحت

رسد ز خلق نه رنج

از خدا دان خلاف دشمن و دوست \*\*\* که دل

هر دو در تصرف اوست

گرچه تیر از کمان همی گذرد \*\*\* از کماندار

ببیند اهل خرد

(گلستان، طبع عبد العظیم قریب، ص ۴۷، باب اول).

وجود، وقتی دارای صرافت است، که به جمیع

موجودات یکسان باشد

ذوق المتأهّین می گوید: این حدّ أعلا را که شما

صِرف پنداشته‌اید، در حقیقت صِرف نیست؛ وحدت

او عددی است و محدود است. و آن وجود صِرف که

چیزی از حیثه او خارج نیست، و کَلِّما فرضت له ثانیاً

---

<sup>۱</sup> ملای رومی در تفسیر آیه: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ چنین گوید:

گر به جهل آئیم آن زندان اوست \*\* و ر به

علم آئیم آن ایوان اوست

گر به خواب آئیم مستان وئیم \*\* و ر به بیداری

بدستان وئیم

ور بگرییم ابر پر زرق وئیم \*\* و ر بخندیم آن

زمان برق وئیم

ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست \*\* و ر

به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ \*\* چون الف کو

خود ندارد هیچ هیچ

و نظرت إليه، فإذا هو هو؛ وجود واحد شخصی است؛  
و هو الواجب عزّ اسمه و علا قدره؛ و موجودات از حدّ  
أعلاى وجود كه أحدى و واحدیت باشد؛ تا ادنای  
وجود، همه و همه بدون استثناء ظهورات و تجلیات او  
هستند؛ و هیچ موجودی حتی در پست‌ترین درجه و  
مرتبه همچون يك كاه خشكیده، و یا يك مور ناتوان  
دست و پا شكسته، از خود حول و قوه‌ای ندارند؛  
وجوداً، و شعوراً، و قدرة، و حیاة، و موتاً و نشوراً، در  
تمام مراحل حیات به او بستگی دارند؛ و نه تنها مربوط  
به او هستند؛ بلکه ربط محض می‌باشند؛ و خداوند در  
این حدّ كوچك و ظرف حقیر ماهوی آن، خود را نشان  
می‌دهد.

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ  
يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعاً وَ لَا  
يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نَشُوراً.<sup>۱</sup>

ذوق المتألّهين می‌گوید: بنابراین،. اصالت

<sup>۱</sup> آیه ۳، از سوره ۲۵: فرقان.

اختصاص به ذات اقدس او دارد و موجودات  
خارجیه، تعینات و اعتبارات وجود او هستند؛ و  
ماهیاتشان اعتبار در

اعتبار است. نسبت اصل وجود به ذات اقدس حق حقیقی است؛ و نسبت به وجود موجودات، مجازی؛ و نسبت به ماهیاتشان مجاز در مجاز است. وحدت اختصاص به او دارد؛ و کثرات از عالم امکان است؛ دین اسلام دین توحید است؛ استقلال و عزت، و أصالت، و غنا، و حیات، و وجود و وجوب مختص به اوست؛ و تبعیت و ذلت و اعتباریت و فقر و موت و عدم و نیستی از عالم امکان است.

**عارف بالله، با شهود، و با برهان، و با شرع،**

**مؤید است**

و المحصل، این نظریه عرفاء بالله در أصالة الوجود، موضوع تشکیک را متزلزل می سازد؛ و با سه عرابه قوی شهود، و برهان، و آیات کریمه قرآنی و روایات مسلمة وارده در مسأله توحید بدان حمله می کند؛ و از بنیاد واژگون می سازد؛ و آن نظریه بدوی و سطحی و جلی را با این دیده عمیق و نظریه دقیق نوسازی می نماید؛ و احکام و مسائل خود را برای عالم توحید و موحدین اظهار می نماید.

و از آنچه معروض شد، معلوم می‌شود که: بیان مرحوم شیخ در این مکتوب آن جا که فرموده‌اند: «پس توهم اینکه حقیقت واحد که منحصر در واجب است، طارد عدم ماهیات ممکنه است بی وجه است. زیرا عدمی که بدیل و نقیض است در أحدهما غیر ما هو بدیلٌ و نقیضٌ فی الآخرة؛ و لا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلا بتبدله بما یقوم مقام الآخر. و دقت در این عرض زیاده از حدّ لازم است فإنّه الاساس و العمدة فی الباب کما لا یخفی علی اولى الالباب» تمام نیست. زیرا نظریه طارد عدم بودن وجود ممکنات برای ماهیات ممکنه، و بدیل و نقیض بودن آن در نظر حکیم مشکک است، نه در نظر عارف متأله.

عارف متأله با شهود و وجدان، و با عقل و برهان، اصل این وجود محدود و طارد عدم را از ممکنات بر می‌دارد؛ و با نظر تیزبین و حادّ و حقیقت بین خود - **فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**<sup>۱</sup> - وجود را گسترده و ساری و جاری در جمیع ممکنات می‌بیند؛ و

<sup>۱</sup> از آیات شیخ محمود شبستری در «گلشن راز».



تعیینات امکانیه را شبکه‌های وجود، و لمعات نور  
درخشان آن شمس

مُشرق مشاهده می‌کند. و با ورود این نظریه بر  
نظریه اول، موضوعی برای وجود متعین و طاردیت  
عدم ماهیات ممکنه باقی نمی‌گذارد. آنچه هست  
وجود حقّ است؛ و اوست که در شبکه‌های ماهیات،  
ظهور و طلوع دارد؛ و تعینات و تشخّصات را با  
نسبت وجود اعتباری و مجازی منتسب می‌نماید.

## در عالم وجود، وحدت حقیقی، و کثرت اعتباری است

و از همین جا روشن می‌شود که آنچه را که  
مرحوم شیخ تبعاً لصدر المتألهین بیان فرموده‌اند که: **أَنَّ  
الْوَحْدَةَ وَ الْكثْرَةَ كَلْتِيهَا حَقِيقَتَانِ مَلْحُوظَتَانِ بِنَحْوِ  
الْوَحْدَةِ فِي الْكثْرَةِ وَ الْكثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ**؛ نیز درست است.  
اولاً باید از ایشان پرسید که: این مطلب را که  
به حکماء متألهون و عرفاء شامخون نسبت داده‌اند،  
از عرفاء شامخون یک نفر را بدین مطلب قائل باشند،  
خوب بود نام می‌بردند.

مطلب حقیقی بودن وحدت و اعتباری بودن

کثرت از مسائل ضروریه دارجه بین عرفاء بالله است؛  
و جزء اصول مسلّمه آنهاست که در نثر و نظم  
کتابهای خود را پر کرده‌اند:

قضیه اختلاف وحدت و کثرت در حقیقی  
بودن، و اعتباری بودن، امری است برهانی، که اگر  
وحدت حقیقی باشد، باید کثرت اعتباری باشد؛ و  
اگر کثرت حقیقی باشد باید وحدت را اعتباری  
دانست، در صورتی که متعلّق وحدت و کثرت و

موضوع آن از جمیع الجهات، از شرایط و سایر خصوصیات یکسان باشد، مگر آنکه موضوع و متعلق آن مختلف باشد. در این صورت وحدت و کثرت دو عنوان وارد بر مورد واحد نخواهند بود؛ و از فرض کلام خارج است.

اگر مثلاً سه عدد سیب را پهلوی هم در ظرفی بگذاریم و نظر به تعداد آنها با مشخصاتشان بنمائیم؛ کثرت آنها حقیقی؛ و وحدت آنها که در ظرف واحدی قریب به هم قرار گرفته‌اند؛ اعتباری است. و اگر نظر به موجودیت مغز آنها و خاصیت آنها کنیم بدون ملاحظه هیئت اجتماعی آنها، وحدت آنها حقیقی و کثرتشان اعتباری است. و ممکن است وحدت و کثرت به دو نظر مختلف هر دو حقیقی و یا هر دو اعتباری باشند. و لیکن با وجود نظر واحد و موضوع واحد، هم وحدت و هم کثرتشان هر دو حقیقی و یا هر دو اعتباری باشند؛ این محال است.

**بر برهان حقیقی بودن وحدت، و اعتباریت**

**کثرت، مذهب تثلیث و ثنویه، نفی می‌شوند**

و ما بر همین برهان، اصل تثلیث و اقامیم ثلاثه

نصاری را باطل می‌دانیم؛ و آنها را به کفر و شرک  
منتسب می‌داریم. زیرا قائل شدن به سه اصل قدیم  
(حیات و علم و قدرت) و یا (أب و ابن و رُوحُ  
الْقُدُس) و یا (خدا و عیسی و جبرائیلی) با وحدت  
بالصِّرافة ذات اقدس واجب الوجود، نمی‌سازد.

ما می‌گوئیم: اگر آن سه اصل قدیم واجب  
الوجودند، وحدت در میان آنها اعتباری است نه  
حقیقی. بنابراین، اصل تثلیث قدماء بر آنها ثابت و  
لازم و گردن گیر می‌شود. و نمی‌توان هم قائل به  
وحدت حقیقی واجب الوجود، و هم تثلیث حقیقی  
او بود. و چون آنها تثلیث را حقیقی می‌دانند و بر آن  
اصرار دارند؛ لذا برهان تنافی کثرت با وحدت بر  
علیه آنها لازم؛ و مفرّی از این عقبه ندارند.

**وحدتِ حقّ متعال، وحدتِ بالصِّرافة است، نه**

## **وحدتِ عددی**

و بعضی از فلاسفه ایشان که خواسته‌اند میان  
وحدت و تثلیث را برهاناً جمع کنند؛ و بر روی غبار  
تثلیث صورت آبروی وحدت را بکشند، و بگویند:  
وحدت حقیقی و کثرت حقیقی با هم تنافی ندارند؛  
فقط با همین برهانِ عدم معقولیت در پاسخ فرو



ولی ما می‌گوئیم: ذات واجب الوجود، واحد است؛ و وحدت او هم عددی نیست؛ بلکه دارای وحدت بالصَّرَافَة است؛ و تمام موجودات ازلیه که جنبه غیریت و عنوان صفتیت داشته باشند، در پرتو او و به تبع او هستند. و در ذات واجب هم نمی‌تواند حیات و علم و قدرت از هم جدا و متمایز باشند؛ بلکه این عناوین مفاهیمی هستند که منطبق علیه آنها بحدودها و قیودها خارج از ذات می‌باشد. و اَمَّا در ذات عین قدرت و حیات و علم است؛ نه قدرت را از علم امتیازی است؛ و نه حیات را از قدرت؛ و بالاخره در آنجا غیر از ذات بحت و بسیط چیزی نیست؛ و اوست حقیقت و بس. و سایر عناوین تا وقتی که عنوان و مفهوم اسم و صفت بر آنها بار است، جدا و منحاز و امور اعتباری هستند. و چون این حدود را از دست بدهند، به علّت آنکه شیء محدود با حدود خود هر چه باشد، راهی برای دخول در ذات را ندارد؛ و گرنه ترکیب لازم می‌آید. در اینجا ذات است فقط؛ خواه به آن علم بگوئید، خواه قدرت، خواه حیات، و خواه ذات

بحث و بسیط. در هر صورت یکی است بسیط و بحث

و صرف، جلّ اسمه و علا شأنه.<sup>۱</sup>

تمام حکماء سعی و اهتمام خود را بر آن مصروف داشته‌اند تا بواسطه ضمیمه صفات با عین ذات، ذات اقدس او را از شائبه ترکیب معرّی و مبرّی دارند.

مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار» بعد از بیان خود، شواهدی را از اعلام حکماء برای اثبات این مدعا دلیل می‌آورد. و اینک ما کلام او سایرین را در اینجا می‌آوریم و سپس به بحث پیرامون آن می‌پردازیم. او در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶ در ضمن "بحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق"، در ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ گوید: "بیان تفصیلی: واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غیرها کما سنبین؛ لکن لیس وجود هذه الصفات فيه إلّا وجود ذاته بذاته. فهي و إن تغايرت مفهوماتها لکنها فی حقّه تعالی موجود بوجود واحد کما قال الشيخ فی التعليقات من أنّ الأوّل تعالی لا يتکثر لاجل صفاته، لأنّ کلّ واحد من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخری بالقياس اليه. فيكون قدرته حیوته، و حیوته قدرته، و تكونان واحده. فهو حیّ من حیث هو قادر، و قادر من حیث هو حیّ، و کذا فی سائر صفاته. و قال أبو طالب المکی: مشیته تعالی قدرته، و ما یدرکه بصفاته یدرکه بجمیع الصفات؛ إذ لا اختلاف هناک."

تا اینکه می‌گوید: "کما قال أبو نصر الفارابی: وجود کلّه، و جوب کلّه، علم کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه. لا أنّ شیئاً منه علم و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم التركيب فی ذاته. و لا أنّ شیئاً فيه علم و شیئاً آخر قدرة لیلزم التکثر فی صفاته الحقیقیة. فکذا صفاته الاضافیة لا يتکثر معناها و لا یختلف مقتضاها و إن كانت زائدة علی ذاته. فمبتدئیة بعینها رازقیته. و بالعکس؛ و هما بعینهما جوده و کرمه و بالعکس. و هكذا فی العفو و المغفرة و الرضا و غیرها. اذ لو اختلف جهاتها و تکررت حیثیاتها لادّی تکررها الی تکرر مبادیها. و قد علمت أنّها عین ذاته تعالی. قال: الشيخ المتألّه شهاب الدین المقتول فی بعض کتبه: و مما یجب أن نعلمه و نحققه أنّه لا یجوز أن یلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حیثیات فيه. بل له اضافة واحدة هی المبتدئیة تصحّح جمیع الإضافات کالرازقیة و المصوریة و نحوهما. و لا سلوب فيه کذلک. بل له سلب واحد یتبعه جمیعها و هو سلب الامکان. فإنّه یدخل تحته سلب الجسمیة و العرضیة و غیرهما. کما یدخل تحت سلب الجمادیة عن الانسان سلب الحجرية و المدریة عنه و ان كانت السلوب لا تتکثر علی کلّ حال. انتهى کلام الشيخ شهاب الدین."

در اینجا در پاسخ صدر المتألهین و مرحوم شیخ باید گفت: متعلق وحدت در کثرت اگر دو چیز باشد؛ همچون روح و بدن اِشکالی ندارد که هر دو حقیقی باشند. می گوئیم: روح در بدن است. روح واحد و بدن دارای اعضاء کثیره. و لیکن اگر متعلق هر دو همان طور که محلّ کلام ماست هر دو واحدند؛ یعنی وجود بحت بسیط و صرف را یک بار به نظر وحدت نگریستن، و سپس سریان او را در موجودات کثیره ملاحظه نمودن، چگونه حقیقتاً بدان کثرت می بخشد؟ همان موضوع و همان وجود است؛ یک بار خودش را دیده ایم؛ و یک بار در کثرات مشبک های ماهیات امکانیه مشاهده

---

و ما نیز در اینجا به همین مقدار از کلام صدر المتألهین و منقولات او اکتفا می کنیم، و یک بحث کوتاه می آوریم، و آن این است که: تمام صفات هم همانند علم و قدرت و حیوة و إرادة اگر به صفت واحدی برگردند، و آن صفت عین ذات باشد، اگر در ذات مفهوم خود را حفظ کنند یعنی مندک و فانی نشوند؛ و صدق علم و قدرت و ما شابهها بجهت تحقق حقیقت آنها در ذات باشد در این صورت خواهی نخواهی در ذات ترکیب پیدا می شود؛ و از محوِست و بساطت و وحدت بیرون می رود، و اگر این صفت در ذات مندک و مضمحلّ گردد به طوری که منطبق علیه عنوانی علم و قدرت و إرادة و ما شابهها در آنجا صادق نباشد؛ در آنجا دیگر علم و قدرت بعنوانهما نمی توان گفت. آنجا ذات ذات است؛ و اگر هم بگوئیم: ذات عالم است و قادر است؛ از لفظ عالم و قادر معنای ذات را اراده کرده ایم؛ نه منطبق علیه مفهوم عنوانی آنها را؛ و این است حقیقت معنای نفی صفات از ذات که در اخبار ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است.



نموده‌ایم.

آن وجود، واحد است کما کان، و الآن کما کان؛

و آن کثرت اعتباری بود، و الآن هم همچین است.

فصل دوّم: در بساطت مَحْضه و صرافت  
وجود حضرت حقّ - جلّ و عزّ - و تبعیت و  
محدودیت اَسْمَاء و صفات است در مقابل آنان که  
صفات را با حدودها عین ذات می‌دانند؛ و این  
مستلزم ترکیب است.

و اجمال و فشرده این حقیقت آن است که:  
ذات اقدس حضرت احدیت عزّ شأنه تامّ و تمام  
است، و فوق تمام است؛ و ما لا یتناهی است بما لا  
یتناهی. یعنی ازلاً و ابداً و سرمداً و وجوداً و سعة و  
إطلاقاً و عمومماً و اسماً و صفة و فعلاً غیر متناهی  
است. به هیچ وجه من الوجوه در تحت عنوان حدّ و  
قید و حصر و اندازه در نمی‌آید، و حتّی با اشاره  
عقلیه و قلبیه و ذهنیه مشارّاً الیه واقع نمی‌شود.

**فرض امکان تعدّد، برای واحد بالصرّافه محال**

**است**

و لازمه این نحوه از وجود، وجوب و وحدت  
است. وحدت عظیم‌ترین صفت از صفات اوست؛ و  
از سنخ وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی و ما  
شابهها که ممکنات بدانها متّصف می‌شوند، نیست.  
بلکه وحدت حقّه حقیقیه است که از آن تعبیر به

وحدت بالصرّافه می‌شود. یعنی وحدتی که با وجود آن، فرض امکان تعدّد برای آن محال است؛ و هر چه در قبال آن فرض شود، به خود آن بازگشت می‌کند. و لازمه چنین وحدتی تشخّص در وجود است؛ و اصالت و ثبوتی است که عین وجود و متن تحقّق است.

فلهذا هر چیزی که دارای حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدانها متّصف می‌باشد، همچون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدانها می‌رسد؛ و برهان آنها را برای او اثبات می‌نماید. این مفاهیم بماهی مفاهیم محدود و از هم متمایز و در ذات او راه ندارند؛ و گرنه لازم می‌آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد؛ و صفات متضاده و متعدّده در آن مجتمع گردند.

**شان مفهوم، کلیت است، و با تکثیر قیود جزئی**

**نمی‌شود**

شان مفهوم کلیت و کثرت است؛ و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از

مفهوم خارج نمی‌شود. مثلاً اگر بگوئیم: علمش  
بزرگ است و بی نهایت است؛ باز مفهوم است. و  
اگر بگوئیم: علمش مانند علم موجودات نیست؛ باز  
مفهوم است و مثار کثرت است. تکثیر قیود، آن را  
شخص خارجی نمی‌کند و از کثرت لازمه مفهوم  
جدا نمی‌سازد. مصداق و منطبق<sup>۲</sup> علیه این مفاهیم

در خارج که وجود خارجی اَسْمَاء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند؛ و نمی‌توانند در ذات اقدس خداوندی جای داشته باشند. و تا وقتی که عنوان صفات و اسما را دارند، بدان ذروه عالی راه ندارند؛ زیرا لازمه اتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند؛ و با آن متحد باشند.

و به عبارت دیگر منطبّ علیّه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است؛ و این حقیقت غیر منطبّق علیّه مفهوم حیات و قدرت است. و منطبّق علیّه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجی بودن و مصداقیت مفهوم علم است. زیرا لازمه کثرت و اختلاف مفاهیم کثرت و اختلاف مصادیق خارجی آنهاست؛ گرچه آن مصادیق به حمل شایع صناعی متحد در وجود باشند؛ و مانند زید حیّ عالم قادر بوده باشند.

و در این صورت ذاتی را فرض کرده‌ایم که در آن قدرت غیر متناهی و علم غیر متناهی، و حیات غیر متناهی است و این عین ترکیب است که ذات را حاوی و مرکّب از این حقایق نموده باشیم.

و این در صورتی است که صفت علم و حیات و قدرت و ما شابهها کثرت خود را از دست نداده باشند. اما اگر این کثرت را رها کردند؛ و خالص و صافی از حدّ وجودی و ماهوی خود گردیدند؛ یعنی حقیقت علم بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت حیات بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت قدرت بدون مفهوم و حدّ آن شدند؛ در این صورت یک حقیقت واحده هستند که نفس ذات است، که عین علم است، و عین حیات است و عین قدرت است. بنابراین ذات اقدس در درون خود صفت ندارد؛ آنچه دارد حقیقت اوست و عین اوست.

و سرّ این مطلب همانا شأن مفهوم و تناهی و محدودیت آن است؛ اگرچه بر سر آن لفظ صرف و لا یتناهی را هم درآوریم؛ و بگوئیم مثلاً: صرف العلم، و صرف القدرة، و علم و قدرت غیر متناهی. اما چون این صرافت و عدم تناهی را بر سر موجودی متعین و متمیزی چون علم و قدرت در آوردیم، نتوانسته‌ایم از محدودیت ذاتی خارجش سازیم؛ و فقط خود علم و قدرت را با این قیود، غیر متناهی در حیطة مفهومی

خودشان یعنی علم و قدرت فرض کرده‌ایم. ولی خود

معنای علم در ذات

خودش محدود به قدرت است؛ و معنی و مفهوم قدرت، محدود به علم است؛ و هر دو محدود به حیات هستند؛ و هکذا. بنابراین هزاران قیدِ صرف و بسیط و محض و أمثالها علاج درد را نمی‌کند؛ و توان آن را ندارد که ذات عالی و والا را بدین گونه از ترکیبات مرکب ننماید، و عینیت ببخشد.

### لازمه مفهوم، انعزال از مفاهیم دیگر است

هر مفهومی از مفهوم دیگر منعزل، و اتّحاد در وجود مستلزم اتّحاد در مفهوم و ماهیت و ذات نیست. و بنابراین اَسْمَاء و صفات محدود می‌باشند به حدّ ماهوی خودشان؛ و غیر از ذات اقدس هستند؛ گرچه همه آنها هم در ذات خود و در حیطة عنوانی خود غیر متناهی باشند؛ ولی چون صبغه غیریت دارند، در ما دون ذات و درجه پائین‌تر از ذات واقعند.

در ذات حقّ تعالی، جمیع صفات فانی بوده،

حدود خود را ندارند

آنچه در ذات است، همان حاقّ علم که ما فوق از حدّ مفهومی آن است؛ و حاقّ قدرت و حیات که ما فوق از حدّ مفهومی آنهاست می‌باشند. در ذات



حیّ علیم قدیر، بساطت محض است و وحدت محض است. این مفاهیم در آن جا مندک و مضمحل و فانی شده، و حدود خود را به واسطه عظمت و سیطره و قدرت و قهّاریت و بساطت محض و وحدت صافی و بدون شائبه آن از دست داده‌اند.

در آن جا حیات عین ذات است؛ و علم عین قدرت است؛ و هر دوی آنها عین حیات؛ و همه آنها عین ذاتند؛ و تمام اَسْمَاء و صفات به نحو اَتَمّ و اَشَدّ یعنی به سرحدّ انعزال از حدّ مفهومی و ماهوی خود، عین یکدگر و عین ذاتند.

**نفي صفات از ذات، اختصاصی به صفات**

**زائده ندارد**

و در آنجا ذات ذات است و حملی که فقط می‌توان نمود الذّات ذات می‌باشد و بازگشت بقیه حمل‌ها همچون الذّات عَالِمٌ و الذّات قَادِرٌ به این حمل است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> عارف کبیر و شهیر ابن فارض مصری در «نظم السلوک» خود (تائیه کبری) درباره سیر سالک إلى الله می‌فرماید: او به جایی می‌رسد که: تمام وجودش علم و ادراک محض می‌شود، چشمش می‌شنود، و گوشش می‌بیند؛ و زبانش می‌بیند، و چشمش نجوی می‌کند و به پنهانی سخن می‌گوید، و دستش

سخن می گوید و می شنود؛ و به طور کلی با هر عضو از اعضایش، همه کارها را انجام می دهد؛ و این همان فنای در ذات است که در آنجا علم و قدرت و تمام صفات مندرک می شود و چیزی غیر از ذات نیست:

تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ \*\*\* وَ اثْبَتَ صَحْوُ

الْجَمْعِ مَحْوِ التَّشْتِ

وَ كُلِّي لِسَانَ نَاطِرٌ مَسْمَعٌ يَدٌ \*\*\* لِنُطْقٍ وَ إِدْرَاكِ

وَ سَمَعٍ وَ بَطْشَةٍ

فَعَيْنِي نَاجَتِ وَ اللِّسَانَ مَشَاهِدٌ \*\*\* وَ يَنْطِقُ مِنِّي

السَّمْعُ وَ الْيَدُ اصْغَتِ

وَ سَمَعِي عَيْنٌ تَجْتَلِي كُلَّ مَا بَدَأَ \*\*\* وَ عَيْنِي

سَمِعٌ إِنْ شَدَا الْقَوْمُ تَنْصِتِ

وَ مِنِّي عَنِ أَيْدِي لِسَانِي يَدٌ كَمَا \*\*\* يَدِي لِي لِسَانٌ

فِي خَطَابِي وَ خُطْبَتِي

كَذَاكَ يَدِي عَيْنٌ تَرَى كُلَّ مَا بَدَأَ \*\*\* وَ عَيْنِي يَدٌ

مَبْسُوطَةٌ عِنْدَ بَسْطَتِي

وَ سَمَعِي لِسَانٌ فِي مَخَاطَبَنِي كَذَا \*\*\* لِسَانِي فِي

إِصْغَائِهِ سَمِعٌ مُنْصِتِ

وَ لِلشَّمِّ أَحْكَامُ اطِّرَادِ الْقِيَاسِ فِي \*\*\* اتِّحَادِ

صِفَاتِي أَوْ بَعْكَسِ الْقَضِيَّةِ

وَ مَا فِي عَضْوٍ خُصَّ مِنْ دُونِ غَيْرِهِ \*\*\* بِتَعْيِينِ

و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سید احمد در مکتوب سوّم می‌فرماید: اصرار این رو سیاه و أمير المؤمنين عليه السلام بر سر آن است که بگوئیم: صفات محدود و متعین‌اند، و نمی‌توانند با موصوف که ذات است عینیت داشته باشند.<sup>۱</sup>

---

وصفٍ مثلَ عینِ البصيرة

و منی علی أفرادها کُلُّ ذرّةٍ \*\* جوامع أفعالٍ  
الجوارح أخصتِ

یُنَاجِی و یُصغی عن شهود مُصرفٍ \*\*  
بمجموعه فی الحال عن یدِ قدرة

و همینطور ادامه می‌دهد تا می‌رسد به اینکه می‌فرماید:

هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ \*\* قُوَاهَا  
و أعطتُ فعلها کُلُّ ذرّةٍ

و ناهیکَ جَمْعاً لا بفرق مَسَاحَتِی \*\* مکانِ  
مَقْبَسٍ أَوْ زَمَانٍ مُوقَّتِ

(دیوان ابن فارض، طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ هجری، ص ۱۰۰ تا ص ۱۰۲، بیت ۵۷۸ از تائیه کبری تا بیت ۶۰۱).

<sup>۱</sup> و اصرار حضرت أمير المؤمنين عليه السلام و عرایض این رو سیاه إلى الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات اقدس عن جميع الاعتبارات حتّى الاسماء و الصفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال

و مراد از نفی صفت از ذات که در خطبه  
حضرت أمير المؤمنين عليه السلام وارد شده است،  
همین مطلب است؛ و لیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعة من  
المتکلمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات  
نموده‌اند؛ و یا نفی صفات از ذات در بعضی از حالات  
سلوکی و عرفانی که برای سالک در طی مراحل پیش  
می‌آید. و جواب ایشان آن است که: حمل بر نفی صفات  
زائده، و یا بیان حالتی از حالات سالک، حمل من  
درآوردی است؛ و به اصطلاح تَعَبُّطی و بدون شاهد  
است؛ زیرا

بر خلاف ظاهر کلام آن حضرت است؛ و بر خلاف شواهدی است که آن حضرت در دنبال این عبارت همان طور که اینک بیان می‌کنیم؛ ذکر کرده‌اند.

## معنای صفت، یعنی زیادی؛ و هر صفت زائد است

ترس و دهشت مرحوم شیخ از تأبّی و امتناع از اقرار و اعتراف به زیاده بودن صفات و عدم عینیت آنها با ذات، پندار خلوّ ذات است از صفات کمال، همچون علم همان طور که در مکتوب سوّم گفته‌اند که: این در حقیقت نفی علم است از باری تعالی.<sup>۱</sup> و لیکن این دهشت بی مورد است و خیالی بیش نیست. زیرا آن که صفات را پائین‌تر از ذات می‌نگرد؛ هزار بار بالاتر و قوی‌تر از این صفات را در ذات اثبات می‌کند؛ و آن صفات علم و قدرت و حیات و ما شابهها است؛ بدون حدود مفهومی و عناوین ممیزه.

---

<sup>۱</sup> آنجا که گوید: و إلّا لزم خلوّ الذات فی مرتبة ذاته عن هذه الصّفة الکمالیّة.

او صفات ناقصه و محدوده را از ذات اقدس جدا می‌کند، و ذات را مبرّی و منزّه از آن می‌داند؛ و لیکن صفات کامله غیر محدوده را برای ذات اثبات می‌کند؛  
و این الثَّرى مِنَ الثُّريا.

آن ذاتی که در بساطت و محوضت و صرافت طوری است که علم‌آفرین است؛ و قدرت‌آفرین. یعنی علمی است بسیط، و قدرتی است بسیط، که نفس ذات است؛ و با آن هو هویت دارد؛ و از آن علم و قدرت بسیط، و خارج از حدود مفهومی، علم و قدرت مفهومی و صفت متمیزه، و اسم تعینه پدید می‌آید و تعین می‌پذیرد.

حَبَّذا بدین ذات که در قدرت و علم و حیات، بدین سرحدّ از صرافت است، و بدین کمال از وحدت، و عدم قبول تجزیه و ترکیب و انقسام است، که برای این صفات محدوده و متعینه علیت دارد، و در قالب ظهور موجب پیدایش و خلق آنهاست.

باری بر اساس این سعه ذات، و این بساطت و عمومیت و إطلاق وجودی او، مکانی و زمانی را نمی‌توان تصوّر نمود که ذات حضرت احدیت



و نوره، و حیاته، و علمه، و قدرته، در آنجا  
نباشد.

زیرا راهی برای تجزیه و تکثیر وجود اقدسش  
نیست. تغایر و تمایزی میان ظاهر و باطنش نیست.  
ظاهر او در باطنش؛ و باطن او در ظاهرش می‌باشد.  
اختلاف ظاهر و باطن به واسطه حدّی است که آن  
دو را از هم جدا می‌کند. و چون این حدّ را که در  
خداوند اعتباری است نه حقیقی، برداریم؛ یکی  
می‌شود.

به همین جهت است که او در همه اشیاء  
موجود است بوجوده؛ و لیکن عنوان ولوج و دخول،  
به معنای حلول و اتّحاد نیست. دوئیت در اینجا معنی  
ندارد. اینجا توحید است و بس. دخول در اشیاء به  
معنای سعه وجودی و تحقّق توحید است. و او در  
اشیاء نیست به جهت محدودیت و اینیت و ماهیت  
آنها.

و این است مراد از کلام دُرر بار حضرت امیر  
المؤمنین علیه السّلام که: جدائی و بینونت او از اشیاء



بینونت صفت است نه بینونت عَزَلت<sup>۱</sup>.

باری این گونه تعبیر و تفاسیر از وحدانیت

حضرت حقّ عزّ اسمہ، اختصاص به قرآن کریم دارد؛

و در جهان طبیعت تا قبل از رسول اکرم صلیّ الله علیه

و آلہ و سلّم هیچ کس بدان لب نگشود؛ و در هیچ یک

از سایر کتب آسمانی و از هیچ پیغمبری قبل از پیغمبر

اسلام نقل نشده است؛ و این عظیم‌ترین امری است که

در دلالت بر اُشرفیت قرآن و افضلیت آن حضرت

نسبت به سایر کتب آسمانی و سایر پیامبران الهی دارد.

**اولین کسی که وحدت حقّ را صرف دانسته و**

**آن را تشریح کرد، امیر المؤمنین صلوات الله**

**علیه بود**

---

<sup>۱</sup> مرحوم سبزواری قدس الله نفسه در حاشیه خود بر شرح «منظومه» خود در ص ۶۶ از طبع ناصری راجع به کیفیت تقوّم معلول به علّت گوید: وَ هُوَ مَتَقَوِّمٌ بِالْعَلَّةِ اِی لَیْسَتْ الْعَلَّةُ خَارِجَةٌ عَنْهُ بِحِیْثُ لَا مَرْتَبَةَ لَهُ خَالِیَةً عَنْهَا وَ لَا ظَهْرَ لَهُ خَالِیًّا عَنْ ظَهْرِهَا. بَلِ الظُّهُورُ لَهَا اَوَّلًا وَ لَهُ ثَانِیًّا کَمَا قَالَ عَلِیْهِ السَّلَامُ: مَا رَأَيْتُ شَیْئًا اِلَّا وَ رَأَيْتُ اللّٰهَ قَبْلَهُ. وَ قَالَ: دَاخِلٌ فِی الْاَشْیَاءِ لَا بِالْمَمَازَجَةِ وَ خَارِجٌ عَنْ الْاَشْیَاءِ لَا بِالْمَزَايِلَةِ. وَ اَیضًا لَیْسَ فِی الْاَشْیَاءِ بَوَالِجٌ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٌ. وَ اَیضًا: مَعَ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمَفَارِقَةٍ وَ یَغْرُ كُلُّ شَیْءٍ لَا بِمَزَابِلَةٍ. وَ اَیضًا: دَاخِلٌ فِی الْاَشْیَاءِ لَا كَدُخُولِ شَیْءٍ فِی شَیْءٍ؛ خَارِجٌ عَنْ الْاَشْیَاءِ لَا كَخُرُوجِ شَیْءٍ عَنْ شَیْءٍ. وَ اَیضًا: تَوْحِیدَهُ تَمِیِزُهُ عَنْ خَلْقِهِ، وَ حُكْمَ التَّمِیِزِ بَیْنُونَةَ صِفَةٍ لَا بَیْنُونَةَ عَزَلَةٍ. وَ بِالْجُمْلَةِ هَذَا مُتَوَاتِرٌ بِالْمَعْنَى. (انتهی).

أمیر المؤمنین علیه السّلام در میان جمیع امت  
رسول الله یگانه فردی است که حاقّ و حقیقت  
توحید را بدین پایه و بدین مرتبه از پیغمبر اکرم صلی  
الله علیه و آله و سلّم گرفته است؛ و با قدم ثبات و  
سیر در عوالم نامتناهی آن را در صقع وجود خود  
جای داده است و متحقّق

به حقیقت سوره توحید و شش آیه اوّل از سوره  
حدید گردیده است؛ و به اعلی ذروه از اوج مقام  
انسان کامل رسیده است.

خطبه‌هایی را که آن حضرت در مقام عرفان و  
توحید حضرت حقّ و صفات و اسمای او بیان نموده  
است؛ همگی وجدانیات و مشاهدات درونی و سریّ  
اوست؛ و مدرکات حضوری و مکاشفات حقّه  
حقیقه و علوم سرمدیه اوست که چون شمس  
درخشان از آن پرده بر می‌دارد؛ و محبوب و معبود  
خود را با بلندترین صدائی و با استوارترین منطق و  
برهانی به عالم بشریت تا ابد معرفی می‌کند.

**قرآن کریم، وحدتِ حقّه حقیقه را بیان کرد،**

**ولی علماء نفهمیدند**

حضرت استادنا الاعظم علامه طباطبائی قدّس

الله سرّه الشّریف در تفسیر خود، در بحث توحید پس

از حکایت چند فقره از چند خطبه مولانا امیر المؤمنین

علیه السّلام و پس از بحث تاریخی درباره اعتقاد به

کیفیت توحید، و طریق مبارزه با شرک و تثلیث و ثنویت

(سه گانه و دوگانه‌پرستی: مذهب مسیحیان و و

زرتشتیان مجوسی) اثبات فرموده‌اند که: در میان جمیع فلاسفه اهلین از مصر قدیم و یونان و اسکندریه تا قبل از ظهور اسلام نامی از وحدت حقّه حقیقه و بالصّرّافه ذات اُحدیت نبود.

آنچه از جمیع آنها نقل شده است؛ و همچنین آنچه از افرادی که بعد از آنها در اسلام آمده‌اند، و بر خطّ مشی همان حکمت و فلسفه مشی نموده‌اند؛ وحدت عددی ذات حقّ است؛ حتی آنکه شیخ الرئیس أبو علی سینا در کتاب «شفا» تصریح به وحدت عددیه ذات حقّ تعالی می‌نماید؛ و بعد از او فلاسفه که آمدند تا حدود سنه یکهزار از هجرت نبویه، همگی قائل به وحدت عددی حقّ شدند؛ و اهل بحث از متکلمین و باحثین نیز آنچه را که در احتجاجات خود آورده‌اند، زیاده بر وحدت عددی نیست؛ در عین آنکه همه آنها براهین و أدلّه خود را از قرآن مجید آورده‌اند. امّا از این قرآن غیر از وحدت عددی نفهمیده‌اند.

این محصلّ کلامی است که اهل بحث و نظر درباره توحید حضرت حقّ گفته‌اند.

و اما آنچه را که قرآن کریم راجع به معنی و  
حقیقت توحید بیان می‌فرماید؛ اولین قدمی است که  
در تعلیم و تفهیم این حقیقت برداشته شده است؛ اما

مع الاسف الشدید، اهل تفسیر و به طور کلی جمیع کسانی که با قرآن کریم سر و کار داشته‌اند، چه از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، و چه از تابعین، و چه از کسانی که بعد از آنها آمده‌اند، همگی این بحث را دنبال ننموده، و مهمل گذاشته‌اند.

این کتاب‌های جوامع احادیث، و این کتابهای تفسیر است که همگی در مرأی و منظر ماست؛ در تمام آنها از این حقیقت اثری به چشم نمی‌خورد؛ نه با بیانی که شرح آیات قرآن را دهد؛ و نه با طی طریق برهان و استدلال.

ندیدیم ما کسی را که بتواند از حجاب این حقیقت برقع برافکند؛ مگر آنچه در کلام امام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام به خصوص دیده شده است. آری کلام علیّ این در بسته را گشود؛ و پرده را از روی آن برداشت؛ و با بهترین وجهی و شیواترین راهی و روشن‌ترین طریقی از براهین، حجاب را از رخسار آن کنار زد.

و عجیب آن است که: بعد از علی علیه السلام نیز، این گونه گفتار در کلام اهل فلسفه و تفسیر و

حدیث دیده نشده؛ تا پس از هزار سال از هجرت در کلام فلاسفه آمد؛ و آنها خودشان گفتند که: ما این حقیقت را از علی گرفته‌ایم.

و این سرّ آن بود که ما نمونه‌هایی از آن گفتارهای علی را ذکر کردیم. زیرا که این گونه سلوک احتجاجی برهانی در کلام غیر او نیامده است، که همه آنها مبتنی بر صرافت وجود و احدیت ذات اقدس جَلَّتْ عَظْمَتُهُ بوده باشد.<sup>۱</sup>

و مراد و منظور حضرت علامه (ره) از فلاسفه اسلام پس از هجرت، مرحوم صدر المتألهین شیرازی قدس سرّه می‌باشد که، او در کتابهای خود قائل به وحدت بالصرافه بودن ذات حق شد و این معنی را با بلیغ‌ترین وجهی به ثبوت رسانید، و منطق بو علی سینا را در توحید عددی بودن ذات حق ابطال نمود.

**برای خود صدر المتألهین هم معلوم نشد که:**  
**وحدت حقّه با تشکیک سازش ندارد**

---

<sup>۱</sup> «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۶، ص ۱۰۹ و ص ۱۱۰.

و این حقیر گوید: کلمات امیر المؤمنین علیه  
السّلام صریح در تشخّص وجود، و وحدت حقّه  
حقیقه، و جدا بودن صفات از ذات، و معیت کونیه  
حضرت حقّ با جمیع موجودات و ممکنات است که  
أبداً با تشکیک در وجود و عینیت صفات سازشی  
ندارد. و آنچه را که صدر المتألّهین پس از هزار سال  
از کلام امیر المؤمنین



علیه السّلام درباره صرافت در وجود، و توحید  
بالصّرافه بودن حضرت اُحدیت استفاده نموده است،  
گرچه همه حقّ است و بجا و درست؛ و لیکن گویا  
صدر المتألّهین از لوازم صرافت که وحدت و  
تشخّص در وجود است، إغماض فرموده؛ و بر  
اساس صرافت روی مسأله تشکیک در وجود مسائل  
خود را سوار نموده است. و این را می توان خبط و  
اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالاخره مسأله تشکیک  
سر از وحدت عددی بودن حقّ در می آورد؛ و قائل  
شدن به تشکیک که بالاخره از وحدت عددیه جدا  
نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها اُبداً سازش  
ندارد. و کسی که به مغزیّ و معنای واقعی صرافت  
در وجود پی ببرد، نمی تواند قائل به تشکیک باشد  
که بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون می زند.

و اگر صدر المتألّهین به حقیقت صرافت و لوازم  
آن پی می برد، بدون شكّ اعلان تشخّص در وجود را  
می داد؛ و اِبا و امتناعی از این مطلب نداشت؛ امّا تبعاً  
لسایر الفلاسفه از تشکیک در وجود تجاوز ننموده، و  
قائل به تشخّص در آن نگردیده است. پس در ادراک

صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم إدراك  
تشخص آن از قافله موحدین عقب مانده است.

مرحوم صدر المتأهّین و مرحوم سبزواری  
قدّس الله أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و إلهیین  
راسخ می‌باشند؛ و لیکن هیچ کدام به مقام اعلای  
عرفان إلهی نرسیده‌اند؛ گرچه صدر المتأهّین در برهان  
و استدلال از سبزواری قوی‌تر است، أمّا سبزواری  
چاشنی عرفان و وصول در کلماتش بیشتر؛ و کلماتش  
آب‌دارتر و شیرین‌تر است. رحمة الله علیهما.

**فقط عرفاء بالله، از وحدت بالصرّافة حقّ خبر**

**دارند**

حالا شما می‌توانید دریابید که: عظمت کلام  
متین، و منطق قویم، و برهان قوی و لطیف و دقیق  
گفتار امیر المؤمنین علیه السّلام تا چه حدّی عمیق و  
باریک است که به تمام زوایای آن صدر المتأهّین هم  
نرسیده است؛ و غیر از عرفاء بالله در طول این قرون  
کسی بدان تفوّه ننموده است. و عرفاء هم که غالباً در  
کتابهایشان از راه استدلال و برهان پیش نمی‌آمدند؛  
فلهذا این دقایق، مبهم و در پس پرده بود، تا در این

زمان‌های اخیر که راه استدلال و برهان را هم عرفاء  
بالله که مدرّس حکمت و فلسفه الهی نیز بودند به  
میان آوردند؛ و همچون مرحوم سید علی شوشتری؛  
استاد و

وصیّ شیخ مرتضیٰ أنصاری در أخلاق و عرفان؛ و

بهترین شاگرد برومندش: آخوند مولی حسین‌قلی  
همدانی، و بهترین شاگردان او همچون شیخ محمد بهاری،  
و سید أحمد کربلائی طهرانی، و بهترین شاگرد اخیر:  
مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی؛ و از بهترین  
شاگردان او مرحوم عارف و حکیم و فقیه و متکلم و  
مفسر زمان و نابغه دوران حضرت استاد علامه سید  
محمد حسین طباطبائی تبریزی قدس الله أسرارهم  
الزّکیّة، علماً و عملاً، شهوداً و برهاناً، منطقاً و استدلالاً،  
این واقعیت را اعلام فرمودند.

شکر الله مساعیهم الجمیلة، و رزقنا من  
علومهم، و جعلنا من تابعیهم فی القول و العمل،  
بمحمد سید المرسلین، و بوصیه أمير المؤمنین، و  
بالائمة الاوصیاء من ذرّیته سلام الله علیهم أجمعین.

**خطبه‌های أمير المؤمنین علیه السّلام، در**

**وحدت صرافه ذات حقّ**

و اینک ما بطور فشرده و بسیار مختصر بعضی

از خطب و روایاتی را که از أمير المؤمنین علیه السّلام  
درباره برتریت ذات از صفات؛ و درباره معیت

حقیقه حضرت حقّ با موجودات، و وحدت صرفه  
حقّ تعالی وارد شده است، در اینجا می‌آوریم تا  
استفاده تشخّص وجود و صرافت آن برای همه  
روشن گردد:

## کمال الإخلاص نفي الصفات عنه

۱ - در «نهج البلاغه» وارد است که: وَ كَمَالُ

الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا  
غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَنْ قَرَنَهُ

فَقَدْ ثَنَاهُ. وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ. وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.

وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ. وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهَ.

وَ مَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ. وَ مَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. وَ

مَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.

كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ. مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ. مَعَ كُلِّ

شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةِ. وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايِلَةِ - إِلَى آخِرِ

الخطبة<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> «نهج البلاغه»؛ خطبه اول از طبع مصر، با تعلیقه محمد عبده، ج ۱، ص ۱۴ تا ص ۱۶ و نیز در «احتجاج» از طبع نجف، ج ۱، ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۸ ذکر نموده است.

و این گفتار بدیع‌ترین کلامی است که در  
توحید آمده است. و محصلّ قسمت اوّل از آن این  
است که: کمال معرفت آن وقت است که منتهی به  
نفی صفات از ذات گردد؛ و محصلّ قسمت دوّم  
یعنی مَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ (تا آخرش) که

متفرّع بر قسمت اوّل است این است که: اثبات صفات برای ذات مستلزم اثبات وحدت عددیه است که لازمه‌اش تحدید و تعین ذات است.

و نتیجه این دو قسمت را که با هم ضمیمه کنیم این می‌شود که: عرفان خداوند ایجاب می‌کند که وحدت عددی را از او نفی کنیم؛ و البته وحدت بالصرّافه برای او لازم است.

اما مسأله نفی صفات از ذات را بدین طریق بیان فرموده است که: اوّل دین شناخت اجمالی خداست؛ و کمال این شناخت، إذعان و اعتراف و خضوع در برابر اوست؛ و کمال این اعتراف و تصدیق و خضوع آن است که بنده تمام حقوق الهیه را از صفات، و آنچه نصیب از وجود و کمال است اختصاصاً برای او قرار دهد؛ و حیات و علم و قدرت و رزق و خلق و احیاء و أماته و إعطاء و منع و بقیه صفات را منحصرأً از وی بداند؛ و در صفات خدا شریکی برای او قرار ندهد.

در این موطن از إخلاص، نیز بنده مشاهده می‌کند که: این صفاتی را که به ذات اقدس نسبت

داده است، معانی و مفاهیم محدوده‌ای می‌باشند که بعضی مباین و منافی بعضی دگرند؛ مثلاً مفهوم علم غیر از حیات است، و غیر از قدرت است. زیرا وقتی ما معنای علم را تصوّر می‌نمائیم، از معنای حیات و قدرت منصرف هستیم؛ و ابدأً معنای آنها را در علم نمی‌یابیم؛ و چون معنای علم را تصوّر می‌کنیم، از معنای ذات نیز انصراف داریم.

فلهذا این مفاهیم و علوم و مدرکات ما آن‌طور که باید منطبق بر حقّ عزّ اسمّه نمی‌شود؛ و نمی‌تواند ذات بحت و بسیط و غیر مرکّب را حکایت کند. زیرا که چون ذات را با این اوصاف که همگی در حدّ ماهوی محدود می‌باشند؛ تصوّر کنیم؛ ذات مرکّبی را تصور نموده‌ایم. بنابراین ضرورت ایجاب می‌کند که: شخص مُخْلِص که در عرفان ربّ به این حدّ إخلاص فائز آمده است، اعتراف به عجز خود از معرفت بنماید؛ و به نقصان و درد بدون درمان خود اقرار کند؛ و تمام این صفات کثیره را که برای ذات حقّ اثبات کرده است، نفی نماید؛ و در حیرت و بهتی که مفرّی از آن نیست، فرو رود؛ و پیوسته تماشای ذات حقّ را بدون عنوان



کثرت و صفت و معنای زائدی بنماید. اینجاست که

می فرماید: وَ كَمَالٌ

الإِخْلَاصَ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ  
أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ  
الصِّفَةِ.

و این معنی مؤید آنچه در اوّل خطبه آمده است  
می باشد که: الَّذِي لَا يَذْرُكُهُ بَعْدُ الْهِمَمِ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ  
الْفِطَنِ. الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ،  
وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.

و اما فقره دوّم کلام حضرت: فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ  
فَقَدْ قَرَنَهُ، استدلال حضرت است برای نفی صفت از  
ذات، به جهت عنوان مغایرت در میان صفت و  
موصوف. بدین طریق که: کسی که خدا را همراه با  
صفت بداند، او را دو تا کرده است؛ چون یک طرف  
را موصوف، و طرف دیگر را صفت گرفته است. و  
صفت و موصوف دو چیز می باشند. و کسی که او را  
دو تا کند به دو جزء تجزیه و تقسیم کرده است؛ و  
کسی که او را تجزیه کند به واسطه اشاره عقلیه که  
لازمه تقسیم است جاهل به او شده است. و کسی که  
به او اشاره کند، او را محدود و متعین کرده است.  
زیرا اشاره مستلزم جدائی و انفصال است. و کسی

که او را محدود کند، به شمارش در آورده است؛ و او را واحد عدد پنداشته است. زیرا عدد است که قابل انقسام و انعزال وجودی است.

در این خطبه ملاحظه شد که: حضرت با بدیع‌ترین منطقی، و با بلیغ‌ترین برهانی، عدم عینیت صفات را با ذات اقدس حضرت احدیت اثبات نمودند.

۲- و در «نهج البلاغه» وارد است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ  
أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا؛ وَيَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ  
بَاطِنًا. كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ؛ وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ  
ذَلِيلٌ.<sup>۱</sup>

در اینجا حضرت نفی وحدت عددی را از حقّ تعالی می‌نماید، به واسطه ملازمه با معنای قِلّت. زیرا واحد عددی عنوانی است از محدودیت موجودی که مسمّی به وحدت است؛ و لازمه آن قابل قبول بودن آن مسمّی به کثرت و تقسّم آن به اجزائی

---

<sup>۱</sup> «نهج البلاغه»، خطبه ۶۳، از طبع مصر و تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴.

است. و هر چه تقسّم و تکثّر بیشتر شود، بیشتر آن  
واحد در قِلَّت و ضعف

در مقابل آن کثرتِ حادثِ متوغّل می‌شود. و بنابراین هر واحد عددی در برابر کثیری که در برابر او فرض شود، قلیل خواهد بود.

و اما واحد بالصّرّافه که حدّی برای معنای آن نیست؛ و نه‌ایتی برایش متصوّر نمی‌باشد؛ فرض کثرت در برابر او احتمال ندارد. زیرا که حدّی را نمی‌پذیرد، و عنوان تمیز بر آن عارض نمی‌گردد؛ و از حیثه وجودی آن چیزی بیرون نمی‌رود، تا بواسطه ضمیم کردن آن را با خود تقویت پذیرد و زیاد شود؛ و یا به واسطه عدم ضمیمه نمودن قلّت و ضعف پذیرد. چون هر چیزی را خارج از او فرض کنیم؛ همان وجود او خواهد بود.

**نفی وحدت حقّه حقیقه، اثبات وحدت عددی است**

۳- و نیز در «نهج البلاغه» وارد است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ  
بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ، وَبِأَشْبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ  
لَهُ. لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ تا می‌رسد  
به اینجا که می‌فرماید:

## الاحدُ لا بتأويلِ عددٍ؛ من وصفه فقد حدّه

الاحدُ لا بتأويلِ عددٍ؛ و الخالقُ لا بمعنى حركة

و نصب تا می رسد به اینجا که می فرماید:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ

مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ. وَ مَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ

اسْتَوْصَفَهُ. وَ مَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ حَيَّزَهُ. عَالِمٌ إِذْ لَا

مَعْلُومَ. وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ. وَ قَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورَ.<sup>۱</sup>

در اینجا اثبات وحدت عددی را برای ذات

حقّ موجب ابطال ازلیت او قرار داده است. زیرا

حقیقت ازلیت حقّ آن است که او در ذاتش و

صفاتش غیر متناهی و غیر محدود است. بنابراین اگر

حقّ را طوری تصوّر کرد که چیزی بر او پیشی نگرفته

باشد، این معنی ازلیت اوست. و اگر او را طوری

تصوّر نمود که چیزی بعد از او نبوده باشد، و متأخّر

از او نباشد، این معنی ابدیت اوست. و چه بسا اگر

این معنی را در دو طرف تصوّر کنیم، آن معنی

سرمدیت و دوام اوست و او را به وحدت عددی

---

<sup>۱</sup> «نهج البلاغه»، خطبه ۱۵۰، از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۵.

متّصف کردن، نفی ازلیت و ابدیت و سرمدیت  
است.

داخلٌ في الأشياء على غير ممازجة، و خارجٌ

منها على غير مباینة

۴ - حدیث ذَعِبِ است که صدوق با سند

متّصل خود از أَصْبَغِ بن نُبَاتِه روایت کرده است تا

می رسد به اینجا که می فرماید: لَطِيقُ اللَّطَافَةِ لَا يوصَفُ

بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ العَظْمَةِ لَا يوصَفُ بِالعِظَمِ، كَبِيرُ

الكَبْرِيَاءِ لَا يوصَفُ بِالكَبَرِ، جَلِيلُ الجَلَالَةِ لَا يوصَفُ

بِالعِظَمِ تا این جا که می فرماید: هُوَ فِي الاَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ

مُمازَجَةٍ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايِنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا

يَقَالُ: شَيْءٌ فَوْقَهُ؛ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ: لَهُ أَمَامٌ.

دَاخِلٌ فِي الاَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَ خَارِجٌ مِنْهَا

لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ. الخُطْبَةُ ۱.

۵ - نیز حدیث ذَعِبِ است که صدوق با سند

متّصل خود از حضرت صادق علیه السلام روایت

کرده است تا می رسد به اینجا که می فرماید: إِنَّ رَبِّي

لَطِيفُ اللَّطَافَةِ فَلَا يوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ العَظْمَةِ لَا

---

<sup>۱</sup> «توحید» صدوق، طبع مکتبه صدوق سنه ۱۳۹۸ هجری قمری ص ۳۰۴ تا ص ۳۰۸ اولین حدیث از باب ۴۳.



يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبْرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبْرِ، جَلِيلُ  
الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغِلَظِ تَأْخِرُ خُطْبَهُ كَمَا بِسِيَارِ حَاوِي  
مَطَالِبِ رَشِيْقِ تَوْحِيدِي وَ عَرَفَانِي اسْت. <sup>۱</sup>

۶- و در «نهج البلاغه» أيضاً آمده است:

مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ. وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلُهُ

تا می رسد به اینجا که می فرماید:

لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ، وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ تَأْخِرُ

خطبه <sup>۲</sup> که سید رضی (ره) فرموده است: این خطبه به  
قدری از اصول علم را در خود جمع کرده است که  
در هیچ خطبه‌ای بدین مقدار جمع ننموده است.

و در این خطبه است که: وَلَا يَشْمَلُ بِحَدِّ، وَ

لَا يَحْسَبُ بَعْدَهُ. وَ إِنَّمَا تَحْدُ الْأَوْقَاتُ أَنْفُسَهَا، كَمَا  
صَرِيحاً نَفِي وَحْدَتِ عِدَدِيهِ رَأَى ذَاتِ اِقْدَسِش  
می نماید.

**دو قسم وحدت برای حقّ تعالی ثابت است؛ و**

**دو قسم، ممنوع**

۷- شیخ صدوق در «خصال» و «معانی

<sup>۱</sup> «توحید» صدوق، ص ۳۰۸ و ص ۳۰۹، حدیث دوم از باب ۴۳.

<sup>۲</sup> «نهج البلاغه»، خطبه ۱۸۴، از طبع مصر و با تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۳۵۴.



متصل خود، از مقدم بن شریح بن هانی، از پدرش  
 روایت می‌کند که در روز جمل يك مرد اعرابی در  
 حضور امیر المؤمنین علیه السلام بپا خاست و گفت:  
 يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ تا می‌رسد به این  
 جا که می‌فرماید:

ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِيُّ! إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنْ اللَّهَ وَاحِدٌ  
 عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ  
 وَجَلَّ؛ وَوَجْهَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ.

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: وَاحِدٌ  
 يَقْصُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا تَأْنِي  
 لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ:  
 ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ! وَقَوْلُ الْقَائِلِ؛ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يَرِيدُ  
 بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ؟ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ،  
 وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى.

وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ؛  
 هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُهُ. كَذَلِكَ رَبُّنَا. وَقَوْلُ  
 الْقَائِلِ؛ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى؛ يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا  
 يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلِ وَلَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَ

۸ - شیخ مفید در «ارشاد» از امیر المؤمنین

علیه السلام روایت نموده است که در باب توحید گفته‌اند:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ؛ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ،  
وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ. جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهُ  
الْصِّفَاتُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ  
مَصْنُوعٌ، وَشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ وَعَلَا صَانِعٌ لَيْسَ  
بِمَصْنُوعٍ تَا آخِرَ خُطْبِهِ.<sup>۲</sup>

### حکم التَّمییزِ بَینَونَةِ صِفَةِ، لَا بَینَونَةِ عَزَلَةٍ

۹ - شیخ طبرسی در «احتجاج» این کلمات را

از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده است که:  
دَلِيلُهُ آيَاتُهُ. وَوَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ. وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ.  
وَتَوْحِيدُهُ تَمَيُّيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَحُكْمُ التَّمَيُّيزِ بَينَونَةِ صِفَةٍ  
لَا بَينَونَةِ عَزَلَةٍ. إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ. كُلُّ

ما

<sup>۱</sup> «توحید» صدوق ص ۸۳ و ص ۸۴ و «خصال» ص ۲ و «معانی الاخبار» ص ۴ همگی از طبع مکتبه صدوق.

<sup>۲</sup> «ارشاد» طبع سنگی ص ۱۲۴ و ص ۱۲۵ و شیخ طبرسی در «احتجاج» طبع نجف، ج ۱، ص ۲۹۸ و ص ۲۹۹؛ و «توحید» صدوق، باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۳۴، و ص ۳۵ حدیث شماره ۲.



تُصَوِّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. لَيْسَ بِإِلَهٍ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ. هُوَ  
الدَّالُّ بِالِدَلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمَوْدِيُّ بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.<sup>۱</sup>

۱۰ - در «نهج البلاغه» وارد شده است که

حضرت در خطبه‌ای گفتند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ  
الْمَشَاهِدُ، تَابَهُ أَيْنَمَا مَيَّ رَسَدَ كَه: وَاحِدٌ لَا بَعْدَ، وَدَائِمٌ  
لَا بِأَمَدٍ، وَقَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ. - الخطبة.<sup>۲</sup>

۱۱ - شیخ صدوق در «معانی الاخبار» با سند

متصل خود از عمر بن علی بن ابی طالب از پدرش  
حضرت امیر المؤمنین علیه السلام روایت می‌کند که  
رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم گفته‌اند:

التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ؛ وَبَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ.  
ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يَرَى، وَبَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يَخْفَى.  
يَطْلَبُ بِكُلِّ مَكَانٍ؛ وَ لَمْ يَخْلُ مِنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ.  
حَاضِرٌ غَيْرٌ مَخْدُودٍ؛ وَ غَائِبٌ غَيْرٌ مَفْقُودٍ.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> «احتجاج»، ج ۱، ص ۲۹۹.

<sup>۲</sup> «نهج البلاغه»، خطبه ۱۸۳، و از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۳۵۰ و  
ص ۳۵۱ و این خطبه را بتمامه شیخ طبرسی در «احتجاج»، طبع نجف ج ۱  
ص ۳۰۵ ذکر نموده است.

<sup>۳</sup> «معانی الاخبار»، طبع صدوق ص ۱۰، باب التوحید و العدل حدیث شماره  
۱.

باری این فقرات خلاصه و جوهره عباراتی بود که از خصوص امیر المؤمنین علیه السّلام در این باره به طور صراحت و تنصیح وارد شده بود؛ و ما مفصل آنها را در جلد دوازدهم «امام شناسی» از دوره علوم و معارف اسلام آورده ایم.<sup>۱</sup> و اما آنچه از تمام ائمه علیهم السّلام در «توحید صدوق» و غیره نقل شده است، بیش از اینهاست.<sup>۲</sup>

فصل سوّم: در اعتبارات وجود: بشرطِ لا، و بشرطِ شیء، و لا بشرط.

---

<sup>۱</sup> در درس های ۱۷۷ تا ۱۸۰.

<sup>۲</sup> از جمله در دعای بیست و هشتم از «صحیفه کامله سجّادیه»، در ضمن و کان من دعائه علیه السّلام متفرّعاً إلى الله عزّ و جلّ به پیشگاه پروردگار عرضه می دارد: لک یا الهی وحدانیّة العدد، و مَلِکة القدرة الصّمد. و نیز در دعای سی و دوّم در ضمن و کان من دعائه علیه السّلام إذا فرغ من صلوة اللیل عرضه می دارد: اللهمّ یا ذا الملک المتأبّد بالخلود تا می رسد به اینکه عرض می کند: ضلّت فیک الصّفات، و تفسّحت دونک النّعوت، و حارت فی کبریائک لطائف الاوهام.

حاقّ حقیقت وجود به نحو لا بشرط مَقَسَمِیّ که

از هر اسم و رسم بالاتر، و از هر قید و حدّ و وصفی

برتر است، آن را هویت مطلقه، و حقیقة الحقائق، و

غیب ذات، و غیب الغیوب نامند؛ و آن بذاته دارای

وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص است. و این

وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص از اوصاف

عارضه بر آن نیست. بلکه از حقیقت و ذات وجود بها

هو وجود منتزع گردیده؛ و مساوق با آن است؛ و به

نحو حمل أوّلی و ذاتی بر آن حمل می‌شود.

اینکه می‌گوئیم: بالاتر از هر اسم و رسم است،

به جهت آن است که: اسم لفظی است که دلالت بر

مسمّی می‌کند؛ و رسم به معنای نشانه و علامت است.

و وجود بها هو وجود اسمی ندارد که بر آن دلالت نماید؛

و علامت و نشانی ندارد تا ما را بدان برساند. و استعمال

لفظ وجود، و ذات، و حقیقت و حتّی ضمیر (هُوَ) که

اشاره به غیب مطلق است، در اینجا برای معرفت

است؛ نه آنکه خود آیه و علامت و نشانه‌ای باشد که بر

آن حقیقت منطبق گردد. نظیر آنکه می‌گوئیم: المعدوم



المطلق لا يخبر عنه؛ و المجهول المطلق لا يخبر عنه.

آن در اصطلاح عرفاء همان عنقا و سیمرخ است

که نشانی ندارد؛ و مجهول الکنه و الهویه می باشد.

**در معنای احدیت، و واحدیت، و حقیقت**

**محمّدیه**

آنگاه این وجود را به سه نحو ممکن است

لحاظ کنیم:

اوّل آنکه آن را بشرط لای از جمیع أسماء و

صفات ملاحظه کنیم؛ و آن را مقام احدیت، و

أحدیتُ الذات نامند.

دوّم آنکه آن را بشرط شیء از مجموعه أسماء

و صفات ملاحظه نمائیم؛ و آن را مقام واحدیت

گویند.

سوّم آنکه آن را لا بشرط از این دو شرط لحاظ

کنیم؛ یعنی لا بشرط از ملاحظه بشرط لای أسماء و

صفات؛ و لا بشرط از ملاحظه بشرط أسماء و صفات.

و این لا بشرط قسمی است که آن را مقام حقیقت

محمّدیه نامند؛ و هی الجامعة بین الاحدیه و الواحدیه.

زیرا در این لحاظ، مقام احدیت و واحدیت هر دو  
ملاحظه شده‌اند.

و بنابراین، مقام واحدیت ملاحظه وجود  
واجبی به شرط تعینات اَسْمَاء و صفات و لوازم آن  
که اَعْيَان ثابتة است می باشد. مبدأ جمیع تعینات  
اسمیه و وصفیه علم است؛ و علم منشأ ظهور عناوین  
اَسْمَاء و صفات در لوازم آنها از اَعْيَان ثابتة است. و  
مرتبه ظهور علم را در اَعْيَان ثابتة، فَيْضِ اَقْدَس و مقام  
جلاء و ظهور نامند.

سبب تسمیه آن به فَيْضِ اَقْدَس، آن است که:  
اقدس است از آنکه مستفیض غیر از مفیض، و  
متجلی غیر از متجلی له، و ظهور غیر از اظهار باشد.

**وجود منبسط، فیض مقدّس و مشیت فعلیه  
است**

و چنانچه به واسطه فعل حقّ تعالی به اشراق  
در اَعْيَان ثابتة، وجود خارجی متحقّق گردد؛ این  
وجود گسترده امکانیه را که لا بشرط از تحدّد و تقید  
باشد، وجود مُنْبَسِط، و فَيْضِ مُقَدَّس، و مَشِیْتِ فِعْلِیّه،  
و مرتبه استجلاء و اظهار نامند.

و سبب تسمیه آن به فیض مقدّس آن است  
که: مقدّس است از حدود امکانیه و نقائص ذاتیه و

ماهویه. زیرا که تجلی حضرت حق است در مرحله فعل بدون لحاظ قیود و حدود ماهویه که مستلزم نقصان است.

و در حقیقت وجود مُنبَسِط ظهور أسماء و صفات است در مرتبه ما دون خود، بدون لحاظ قیود امکانیه و نقائص ذاتیه.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> قال الأملی رحمة الله علیه فی حاشيته علی شرح المنظومة للسبزواری (قدس) فی مبحث الوجود الذهنی عند قوله: فکما أنّ فیض الله المقدّس ... و کذا فیضه الاقدس ... ما هذا لفظه: إنّ حقیقة الوجود الغير المنزل إلى المراتب الإمكانیة لها ظهورات:

۱- فأول ظهورها هو تجلی ذاتها لذاتها و ظهورها علی ذاتها مع قطع النظر عن التعینات الصّافیة و الاسمائیة؛ و یعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الاحدیة، و الهویة الصّرفة، و مقام غیب الغیوب، و الكنز الخفی، و الغیب المصون، و منقطع الإشارات، و مقام لا اسم له و لا رسم له.

۲- ثمّ لها ظهور علی تعینات الصّفات و الاسماء و لوازمها المسمّاة بالاعیان الثّابتة؛ و هی الماهیّات کلّیة اللازمة لهذا التجلی الاسمائی الغير المنفکة عنه؛ نظیر عدم انفکاک لوازم الماهیة. و إنّ شئت فعبر عن ذلك باللّوازم الغير المتأخّرة عن وجود ملزومها. و لازم ذلك موجودیّتها بعین وجود الملزوم. و لذا لا تكون موجودة؛ أی بوجوداتها الخاصّة، و ان كانت موجودة بوجود الحقّ تطفلاً. و عن ذلك یعبرون بأنّها موجودة بوجوده تعالی، لا بإیجاده. و هذا معنی ما قالوا: الاعیان الثّابتة ما شمّت رائحة الوجود. و هذا أعنی ظهورها علی الاعیان الثّابتة هو الظهور الأوّل علی الاعیان. و بهذا الاعتبار یسمی ذلك الوجود بالحضرة الواحدیة، و عالم الاسماء، و برزخ البرازخ، و مقام الجمع، و التجلی الاسمائی، و فیض الاقدس، و صبح الازل، و مقام العماء، و النّشأة العلمیة.

۳- ثمّ لها ظهور ثالث؛ و هو ظهورها الثانی علی الاعیان الإمكانیة، و تجلّ ثانٍ علیها، و هو تجلّ واحدٌ و ظهور فاردٌ فی کلّ بحسبه. و هذه المرتبة تسمی بالفیض المقدّس، و النّفس الرّحمانی، و الحقّ المخلوق به، و المشیة، و الرّحمة الواسعة، و الحقیقة المحمدیة، و الوجود المنبسط، و هذا الوجود المنبسط مع وحدته و بساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من أوّل

خاتمه: مرحوم شیخ در آخر این مکتوب فرموده‌اند: «و از جمیع ما ذکرنا ظاهر شد که: التزام به حدوث عالم به ملاحظه این سنخ تقدّم ابدأً کافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتی است. کما آنکه التزام به حدوث دهری هم همین اشکال را دارد که: دهر مجامع با عالم و با علّت عالم است. پس مرجع امر به تقدّم بالذات خواهد بود؛ لا التقدّم فی الوجود». (انتهی).

أقول: اگر منظور ایشان از این بیان، التزام به تقدّم زمانی است؛ و اینکه فقط تقدّم زمانی رفع إشکال را می‌نماید، باید دانست که این التزام من أشنع الخطاء.

**معنی ازلّيته تعالی تقدّمه الزّمانی، من أشنع**

**الخطاء**

حضرت استادنا العلامة الطّباطبائی قدّس سرّه فرموده‌اند: وَ أَمَّا مَا يَظْهَرُ مِنْ عِدَّةٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ أَنَّ مَعْنَى

---

العوالم، و هو عالم الجبروت إلى آخرها الذي هو النَّاسوت. (انتهی).

کونه تعالیٰ اَزَلِیًّا اَنَّهُ سَابِقٌ مُّتَقَدِّمٌ عَلٰی خَلْقِهِ الْمُحَدَّثِ  
تَقَدِّمًا فِی اَزْمَنَةٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ لَا خَبْرَ فِیْهَا عَنِ الْخَلْقِ، وَلَا  
اَثْرَ مِنْهُمْ؛ فَهُوَ مِنْ اَشْنَعِ الْخَطَااءِ.

و اَیْنَ الزَّمَانُ الَّذِیْ هُوَ مَقْدَارُ حَرَكَةِ الْمُتَحَرِّکَاتِ

و الْمَشَارَكَةِ مَعَهُ تَعَالٰی فِی اَزَلِهِ؟<sup>۱</sup>

**كَانَ رَبًّا اِذْ لَا مَرْبُوْبٌ، وَ اِلٰهًا اِذْ لَا مَالُوْهُ**

و در حدیث ذِغَلِبِ که از عجائب توحید و

معارف است؛ و صدوق در «توحید» از حضرت

صادق علیه السّلام از امیر المؤمنین علیه السّلام

روایت می‌نماید، بعد از شرح مفصّلی حضرت

می‌فرماید:

فَفَرَّقَ بَهَا بَیْنَ قَبْلِ وَ بَعْدِ، لِیَعْلَمَ اَنْ لَا قَبْلَ لَهُ لَا

بَعْدَ. شَاهِدَةٌ بِغَرَائِزِهَا عَلٰی اَنْ لَا غَرِیْزَةَ لِمُغَرِّزِهَا؛

مُخْبِرَةٌ بِتَوَقُّیْتِهَا اَنْ لَا وَقْتٌ لِمَوْقِیْتِهَا. حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ

بَعْضٍ لِیَعْلَمَ اَنْ لَا حِجَابَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ غَیْرُ خَلْقِهِ.

كَانَ رَبًّا اِذْ لَا مَرْبُوْبٌ؛ وَ اِلٰهًا اِذْ لَا مَالُوْهُ؛ وَ عَالِمًا اِذْ لَا

مَعْلُوْمٌ؛ وَ سَمِیْعًا اِذْ لَا مَسْمُوْعٌ. ثُمَّ اَنْشَأَ یَقُوْلُ

<sup>۱</sup> «: تفسیر المیزان»، ج ۶، ص ۱۰۱.

## - الحدیث<sup>۱</sup>.

این خطبه دلالت دارد که موقتِ موجودات  
امکانیه، و پدیدآورنده زمانهای آنها، خودش دارای  
وقت و زمان نبوده است؛ و بنا بر این لفظ «إذ» که در  
حدیث چندین بار تکرار شده است، ابدأً معنای وقت  
و زمان معهود را نخواهد داشت؛ بلکه امر مبهم  
تدریجی را می‌رساند که با حدوث ذاتی کمال  
ملایمت را دارد. و ما اگرچه حدوث زمانی را برای  
عالم اثبات کنیم؛ بر اصل حرکت جوهریه است، نه  
از استفاده از لفظ ازل.

---

<sup>۱</sup> «توحید» صدوق، ص ۳۰۸ و ص ۳۰۹ حدیث دوم از باب ۴۳. و کلینی  
در «اصول کافی» در باب جوامع التوحید از طبع حیدری، ج ۱، ص ۱۳۸ و  
ص ۱۳۹ و سید رضی در خطبه ۱۸۴، از «نهج البلاغه» آورده است.

# تذیل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت سید

قدّس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّى الله على محمدٍ و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين

عالم خارجی را که در آن زیست می‌نمائیم،

یعنی عالم طبع، و ماده، و هیولا، و عالم حسّ، با

جميع أفلاك و ستارگان و کهکشان‌ها و آسمان‌های

عالم دنیا، با این پهناوری و گستردگی، ضعیف‌ترین

و کوچک‌ترین و تاریک‌ترین عوالم است. از این عالم

قوی‌تر و بزرگ‌تر و روشن‌تر، عالم مثال، و برزخ کلی،

و مقارنات عقلیه، و عالم قدر ربّانی، و لوح محو و

إثبات، و عالم خیال مجرد است، که در روایات از

این عالم تعبیر به عالم کُرسی شده است.

**کیفیت سعه و إحاطه عوالم بالا، بر عوالم**

**زیرین خود**

قدرت و عظمت و نور آن عالم نسبت به عالم

حسّ، به مثابه قدرت و عظمت و نور عالم ذهن است



نسبت به عالم حسّ ما. اگر ما بخواهیم سنگی را حرکت دهیم، و یا مسافت مختصری را بپیمائیم، چقدر زحمت دارد، و وقت لازم دارد؟ ولی در عالم ذهن و خیال متصل، کوهی را بدون زحمت از جایش بر می داریم؛ و

جهان را در لحظه‌ای دور می‌زنیم؛ و شهری را به یک اراده در ذهن خود، چون روز روشن می‌کنیم. اینها همه دلالت بر کیفیت إحاطه رُتبی، و علّی، و بر سعه و قدرت و عظمت عالم مثال نسبت به این عالم دارد.

از این عالم بالاتر و برتر و عظیم‌تر و گسترده‌تر و روشن‌تر، عالم نفس کلّیه، و مفارقات عقلیه، و عالم قضاء کلّیه إلیّه، و عالم لوح محفوظ، و أمّ الكتاب، و مفاتیح الغیب الّتی لا یعلمها إلاّ هو است؛ که در

---

<sup>۱</sup> قیصری در شرح «فصوص الحکمش در مقدمه در ورق ۱۶ ص ۳۲ گوید: تنبیه: لا بدّ أن یعلم أن کلّ ماله وجودٌ فی العالم الحسیّ، هو موجودٌ فی العالم المثالی دون العکس. لذلك قال ارباب الشّهود: إنّ العالم الحسیّ بالنسبة إلى العالم المثالی کحلقه ملقاة فی بیداء لا نهاية لها، أمّا إذا أراد الحقّ تعالی ظهور ما لا صورة لنوعه فی هذا العالم فی الصّورة الحسیّة کالعقول المجرّدة و غیرها یتشکل بأشکال المحسوسات بالمناسبات الّتی بینها و بینهم و علی قدر استعداد ماله التّشکل کظهور جبرئیل علیه السّلام بصورة دحیة الکلبی و بصور آخر.

روایات از آن تعبیر به عالم عرش شده است و نسبت این عالم با عالم مثال، به مثابه نسبت عالم عقل مجرد انسان است به عالم ذهن و خیال متصل او؛ که آن دارای صورت و کیفیت است، ولی عقل از صورت و کم و کیف مجرد است.

بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم عقل کلی نسبت به مثال؛ و بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم مثال نسبت به عالم حسّ، براهین عقلیه، و وجدان و شهود ذوقیه، و أدله نقلیه تطابق دارند.

در تفسیر «صافی» و تفسیر «المیزان»، از تفسیر «عیاشی» از محسن المثنی (المیثمی ظ) عمّن ذکره، از حضرت صادق علیه السلام روایت می کند که: قَالَ:

قَالَ أَبُو ذَرٍّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ مَا أَفْضَلُ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكَ؟!

قَالَ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ؛ مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُونَ السَّبْعُ فِي الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ بِلَاقِعٍ. وَإِنَّ فَضْلَ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ تِلْكَ الْفَلَاةِ عَلَى تِلْكَ الْحَلْقَةِ.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> «تفسیر صافی» طبع سنگی با حاشیه «مجمع البیان» ص ۷۴ و طبع گراوری اسلامیة ج ۱ ص ۲۱۴؛ و «تفسیر المیزان» ج ۲، ص ۳۵۴، و در خطبه امیر

و از عالم نفس کلیه و عرش، بالاتر و عظیم تر  
و قوی تر و نورانی تر و مجردتر، عالم روح اعظم و  
أسماء و صفات کلیه إلهیه و عالم مقرّبین و فرشتگان  
مقرّب است.

---

المؤمنین علیه السّلام آمده است که: وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا سَمَاعُهُ أَعْظَمُ مِنْ  
عِيَانِهِ؛ وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عِيَانُهُ أَعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ. فليکفکم من العیان  
السّماع، و من الغیب الخبرُ. (خطبه ۱۱۲، از «نهج البلاغه»، و از طبع مصر با  
تعلیقه عبده، ص ۲۲۵).

و از این عالم بالاتر، نطفه ازل و ابد، و نقطه  
اوج در قوس صعود و مدارج است.

و از این عالم بالاتر، عالم مشیت کلیه الهیه و  
إرادة و اختیار حضرت حقّ است.

و از این عالم بالاتر و عظیم تر، عالم اسم الْحَيُّ  
الْعَلِيمُ الْقَدِير است. و از این عالم بالاتر عالم اسم الله  
است.

و از این عالم بالاتر عالم اسم الْوَاحِد، و از آن  
برتر عالم اسم الاحد است.

و از آن بالاتر عالم اسم هُو، و غیب الغیوب،  
و ما لا اسم له و لا رسم له می باشد.

**عوامل هر چه رو به بالا رود، تجرّدش بیشتر**

**می شود**

و به طور کلی هر چه از این عوامل بالا برویم؛  
و به طرف نقطه اوج عروج نمائیم، عوامل مجرّدتر، و  
بسیطرتر، و وسیع تر، و درخشان تر می شود، تا به ذات  
أحدیت که در آنجا همه أسماء و صفات فانی  
می گردند، و هر کمال و جمال و جلالی مندرک و  
مضمحلّ می شود، و هیچ موجود جمیلی گرچه به  
أعلا درجه باشد، تاب مقاومت در آنجا را ندارد.

فلهذا در حدیث معراج رسول الله صلی الله علیه و آله  
و سلم است، که در آنجا یک ذره از نور عظمت  
حضرت حق بر او تابید، و او مدهوش گردیده، و از  
حال رفت.<sup>۱</sup>

و سپس از این عالم هر چه به پائین بیائیم، یعنی

---

<sup>۱</sup> صدر المتألهین در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۷۶ و ص ۲۷۷ فرماید:  
و من الامور الواجبة ادراكها و تحقیقها لمن اراد أن يكون رجلاً عارفاً بالحكمة  
الإلهية ان يعلم أن للموجودات مراتب في الموجودية؛ و للوجود نشآت  
متفاوته، بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس؛ كالنشأة الإلهية و  
العقلية و النفسية و الطبيعية. و لكل نشأة احكام و لوازم تناسب تلك النشأة؛  
و يعلم أيضاً أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات  
فيها إلى الوحدة و الجمعية أقرب. و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى  
التكثر و التفرقة و التضاد أميل. فأكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم  
الطبيعي- و هو أنزل العوالم- غير متضادة في العالم النفساني، كالسواد و  
البياض، و الحرارة و البرودة. فإن كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في  
هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لقصورهما عن الجمعية  
و قصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد و هما معاً موجودان  
في خيال واحد. و كذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم  
العقل كما قال معلّم الفلاسفة في اثولوجيا: إن الإنسان الحسيّ صنمٌ للإنسان  
العقلی؛ و الإنسان العقلی روحانی و جميع أعضائه روحانية، ليس موضع  
العين فيه غير موضع اليد، و لا مواضع الاعضاء كلها مختلفة، لكنّها كلها في  
موضع واحد. (انتهی) فإذا كان هذا هكذا، فما ظنك بالعالم الربوبي و النشأة  
الإلهية في الجمعية و التّأحد؟ فجميع الاشياء هناك واحد؛ و هو كلّ الاشياء  
بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية.

به طرف نقطه حضيض نزول کنیم، عوالم محدودتر، و تجرّدش کمتر، و قدرت و عظمتش ضعیفتر، و نورانیت و تابندگیش قلیل تر می شود، تا برسیم به عالم حسّ و مادّه و هیولا که آن را أَظْلَمُ الْعَوَالِمِ گویند؛ و أسفل السّافلین<sup>۱</sup> در تعبیر قرآن کریم آمده است.

و علی هذا بعیدترین عوالم، از جهت قرب و تجرّد، عالم حسّ و دنیاست، که دارای مادّه و مدّت است؛ و دارای کون و فساد است. و بنابراین از همه عوالم بی مقدارتر، و کم بهاتر، و ضعیفتر، و سنگین تر، و تاریک تر است. و این معنی را کسی إدراک می کند که یا چشمش به عوالم غیب باز شده باشد؛ و یا برهان و قیاس صحیح وی را بدین نتیجه کشانده باشد. و گرنه مردم گرفتار عالم پندار و حسّ و خیال متّصل که قدمی در راه شهود و وجدان، و یا قیاس و برهان بر نداشته اند، این عالم طبع و مادّه را اصیل ترین عوالم می دانند؛ گرچه به ظاهر مسلمان باشند، و یا تابع بعض از شرایع الهیه باشند؛ ولی

---

<sup>۱</sup> بیت ۳۲۴ تا ۳۲۶، از «نظم السّلوک» (تائیّه کبرای ابن فارض)، «دیوان ابن فارض»، طبع بیروت سنه ۱۳۸۲، ص ۷۷.

مع ذلك عوالم معنی، و تجرّد، و نور، و روح، و صفات و أسماء کلیه و قیامت صغری، و قیامت کبری، و بالاخره آنچه را که در پس پرده غیب آنهاست، اموری خیالی و پنداری و وهمی می‌انگارند؛ و بدان اذعان و اعتقاد دارند.

### أصالة الكثرة، زیربنای مذهب مادّیین است

ایشان آنچه را که دارای اصالت، و حقیقت، و

خارجیت، و متن تحقّق

است؛ عالم ماده سنگین، و هیولای تاریک  
استعداد و ابهام محض می‌پندارند، و عالم مثال  
متصل و منفصل، و عقل جزئی و کلی، و بالاتر از آنها  
را همه تابع و از منضمّات این عالم، مانند تبعیت  
معنای حرفی از اسمی می‌انگارند. و این درست  
ادراک و مشاهده‌ای است در برابر حقّ، و روبرو و  
مقابل اصالت و واقعیت؛ و در حقیقت پنداری است  
در مقابل اصالت، و بطلانی در برابر حقیقت. **فَمَاذَا  
بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ.**<sup>۱</sup>

این مشاهده، و این دریچه از نگاه و دیدار،  
دریچه أصالة المادّة، و أصالة الطّبع و أصالة الباطل  
است، در برابر أصالة الله، و أصالة النّور و أصالة  
الحقّ.

و بالاخره تئوری مذهب مادّیین را پی ریزی  
می‌کند، گرچه خودشان بدان اعتراف ندارند، بلکه با  
تمام قوا بر علیه مادیون می‌شورند و می‌کوشند، تا  
مذهبشان را براندازند، و آبروی آنها را به باد دهند.  
ولی مع‌ذلک از جهت مشاهده خارجی، و

<sup>۱</sup> آیه ۳۲، از سوره ۱۰: یونس.



عدم اتکاء به عالم غیب، و شهود عوالم تجرّد و لقاء،  
و أصالت عالم نور و روح و نفس کلیه، باز عملاً بدین  
عالم طبع متّکی هستند؛ و آن را دارای حقیقت و  
أصالت می‌نگرند. فلهدا هنگام رفتن از دنیا جزع و  
فزع دارند؛ زیرا که به خیال خودشان از عالم واقع و  
خارج و متن أصالت به عالم عَدَم و خیال و وَهْم  
می‌روند؛ گرچه لفظاً حقایق عالم انوار را قبول دارند.  
و این مصیبتی است بزرگ که در دیدگان  
محجوبان، این عالم تاریک و تنگ، أصل؛ و آن عالم  
سراسر نور و وسعت، أمر موهومی و پنداری است.

**سؤال طلبه‌ای، از مرحوم عارف بی بدیل:**

**قاضی (ره) درباره واقعیت وجود**

یکی از دوستان ما که از طلاب نجف بود، و  
سالیانی ادراک محضر مرحوم قاضی اعلی الله مقامه را  
نموده بود؛ برای حقیر می‌گفت: قبل از اینکه با  
حضرت ایشان آشنا شوم، هر وقت ایشان را می‌دیدم،  
خیلی دوست می‌داشتم؛ و چون در سلوک، و رسیدن به  
لقاء الله، و کشف و وحدت حضرت حقّ شک داشتم؛  
لهذا از رفتن به محضر ایشان کوتاه می‌آمدم. تا وقتی یکی

از دوستان شیرازی ما از شیراز

دو دینار فرستاد، تا من خدمت ایشان تقدیم کنم.  
مرحوم قاضی نمازهای جماعت خود را در  
منزل خودشان با بعضی از رفقاء و دوستان سلوکی به  
جماعت می خواندند. من در موقع غروب به منزل  
ایشان رفتم تا هم نماز را به جماعت با ایشان ادا کنم؛  
و هم آن وجه را به محضرشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نماز مغرب را در اوّل غروب  
آفتاب یعنی به مجرد استتار قرص خورشید، طبق نظر  
و فتوای خودشان به جماعت خواندند. و الحقّ نماز  
عجیب و با حال و توجّهی بود. بعداً نوافل و تعقیبات  
را بجای آوردند؛ و آن قدر صبر کردند، تا زمان عشاء  
رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجّهی تامّ و طمأنینه  
و آداب خاصّ خود بجای آوردند، که حقّاً در من  
مؤثر واقع شد.

پس از نماز عشاء من جلو رفتم، و در  
حضورشان نشستم، و سلام کردم و دست ایشان را  
بوسیدم. و آن دو دینار را تقدیم کردم؛ و در ضمن  
عرض کردم: آقا من می خواهم سؤالی از شما بکنم؛  
آیا اجازه می فرمائید؟!

مرحوم قاضی اعلیٰ الله مقامه فرمود: بگو،

فرزندم!

عرض کردم: می‌خواهم بینم آیا ادراک

توحید، و لقاء الله و سیری که شما در وحدت حقّ

دارید؛ حقیقت است، یا امر تخیلی و پنداری؟!

مرحوم قاضی رنگش سرخ شد، و دستی به

محاسنش کشید؛ و گفت: ای فرزندم! من چهل سال

است با حضرت حقّ هستم، و دم از او می‌زنم؛ این

پندار است؟ من خیلی خجالت کشیدم و شرمنده

شدم؛ و فوراً خداحافظی کردم و بیرون آمدم.

**گفتار سید حسن مسقطی، در اصالت و واقعیت**

**وجود**

یکی دیگر از برجستگان شاگردان مرحوم

قاضی رضوان الله علیه نقل می‌کرد که: شبی در

کربلای معلّی، بعضی از شاگردان مرحوم قاضی برای

زیارت مخصوصه آمده بودند؛ و مجتمع بودند؛ و

محفلی گرم، و سراسر شوق و مملوّ از نور بود. در

میان شاگردان آن مرحوم، مرحوم آقا سید حسن

مَسْقَطی بود که از برجسته‌ترین شاگردان قاضی در

آن سنوات بود. مردی ناطق و فقیه و مدرّس و وحید

حکمت و فلسفه در نجف اشرف، و در طیّ مدارج

عرفانی و سلوکی در نزد استاد

و حید خود مرحوم قاضی به مراتب عالیہ و معارج سامیہ از عرفان و لقاء و کشف سبحات حضرت حقّ نائل آمده بود.

مرحوم آقا سید حسن مسقطی مردی قویّ البیان، و حاضر جواب و متکلم ذو الاقتداری بود.<sup>۱</sup> در آن مجلس یکی از فضلاء نجف که اتفاقاً گهگاهی هم به محضر مرحوم قاضی مشرف می شد، ولی هنوز نتوانسته بود از خویشتن بگذرد؛ و از عالم

---

<sup>۱</sup> آقا سید حسن مسقطی همانند آقا سید احمد کربلایی فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذه مرحوم قاضی و از اعلام آنها به شمار می رفت. در صحن مطهر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می نشست و به شاگردان خود درس حکمت می داد؛ و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود، و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می بخشید؛ شاگردان از اطراف به سوی وی گرد آمدن؛ و در صحن مطهر غوغائی از تدریس توحید و حکمت الهی بر پا بود و شوری و نشوری در دعوت طلبان حوزه مقدسه علمیّه نجف اشرف برای سالکین و مریدین راه قرب و لقاء حضرت احدیّت بر پا نموده؛ و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفین تنقید می نمود؛ و آنان را به گرفتاری به أهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می ساخت؛ و مستدلاً آن را بیان می کرد.

شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف مرحوم آیه الله آقا سید ابو الحسن اصفهانی رحمة الله علیه بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مسقط برود. مرحوم آقا سید حسن خدمت استاد خود مرحوم قاضی آمد و جریان را گفت؛ مرحوم قاضی هم دستوراتی به او دادند؛ و فرمودند به مسقط برود. سید حسن رهسپار مسقط گشت و در آنجا به ترویج و تدریس حکمت و عرفان و فقه پرداخت و چندین سال زندگی کرد. گویند در سالهای آخر عمر همیشه إحرام می پوشید؛ یعنی پیوسته در شب و روز ازاری بر کمر بسته و ردائی بر دوش داشت تا با همین حال بدرود حیات عاریت گفت. "رحمة الله علیه رحمة واسعة".

پندار بیرون رود؛ حضور داشت. در میان مطالبی را که آقا سید حسن برای حضار از عوالم غیب بیان می‌فرمود؛ و کیفیت نزول نور توحید را در عالم امکان و شبکه‌های اینیات شرح می‌داد، رو کرد به ایشان و گفت: من میخواهم بدانم: این وحدتی را که شما می‌گوئید، واقعاً حقیقت دارد، یا امری موهومی و تصوّری است؟! و

مرحوم آقا سید حسن فوراً به او گفت: ای وای بر شما! این عذرّه را (نجاست و کثافتی که از انسان از مخرج غائط خارج می‌شود) شما امری حقیقی و واقعی

می‌دانید؛ آنگاه تحقق حقیقت توحید حقّ و  
وحدت او در عوالم را، امر موهومی می‌پندارید؟!  
تا گوش عالم پندار سپرده نشود، گوش به عالم  
غیب گشوده نمی‌گردد

از اینجاست که مرحوم آقا سید احمد کربلائی  
أعلى الله مقامه در این مکتوب به شریک حکیم خود در  
مکاتبه گوشه می‌زند و خرده می‌گیرد؛ و با عبارات  
لطیفه و مطالب و قصص ظریفه، روش او را قدح  
می‌نماید؛ و می‌خواهد به او بفهماند که: تا از خود  
نگذری، به خدا نخواهی پیوست؛ و تا از نفس و آثار آن  
بیرون نروی چهره شمس عالمتاب بر تو مکشوف  
نخواهد افتاد؛ و تا چشم و گوش خیر عالم طبع و کثرت  
را نفروشی، چشم و گوش عالم ملکوت و وحدت برای  
تو پیدا نمی‌شود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> چقدر عالی و زیبا و لطیف و دقیق که حاوی یک دنیا کتاب معرفت است،  
این واقعیت را قیس بن ملوح عامری، راجع به لیلی عامریّه که معشوقه او  
بوده است، در کتاب خود به نام کتاب «لیلی و مجنون» است در ص ۱۰۹ از  
طبع بمبئی آورده است:

تَمَنِّيْتُ مِنْ لَيْلِي عَلَى الْبُعْدِ نَظْرَةَ \*\* لِيُطْفِيَ  
جَوِيَّ بَيْنَ الْحَشَا وَالْإِضَالِيعِ



عبارات آقا سید أحمد در این مکتوب همه حقایقی است، گرچه بعضی از آن در قالب حکایات و أمثله و أشعار بدیعه آمده است. می‌خواهد به او بفهماند که با این روش و منهاج درد معالجه نمی‌شود؛ و مرض شفا نمی‌یابد.

أبیاتی از ابن فارض مصری، در اصالت و

وحدت حقّ تعالی

---

فَقَالَتْ نِسَاءُ الْحَيِّ تَطْمَعُ أَنْ تَرَى \*\* بَعَيْنِكَ  
لَيْلِي مُتٌ بِدَاءِ الْمَطَامِعِ

وَ كَيْفَ تَرَى لَيْلِي بَعَيْنٍ تَرَى بِهَا \*\* سِوَاهَا وَ  
مَا طَهَّرْتَهَا بِالْمَدَامِعِ

وَ تَلْتَدُ مِنْهَا بِالْحُرُوفِ، وَ قَدْ جَرَتْ \*\* حَدِيثُ  
سِوَاهَا فِي خُرُوقِ الْمَسَامِعِ

و از این جا به دست می‌آید که تمام رموز و لطافت عشق حقیقیِ الهی، در عشق مجازی موجود است، و این آئینه‌ای است برای آن، فلهدا بعضی به کلی انکار عشق مجازی را نموده‌اند؛ و گفته‌اند: حقیقت عشق به ذات اقدس احدی تعلق دارد.

عشق حقیقی است مجازی مگیر \*\* این دُم  
شیر است به بازی مگیر

أصالت و حقیقت برای خداست و بس؛ و  
عالم وجود پرتوی از ظهور اوست و فروغی از جلوه  
او.

چقدر آن عارف بزرگ مایه: ابن فارض  
مصری؛ این حقیقت را در تائیه کبرای خود خوب  
شرح داده است؛ آن جا که می گوید:

عالم طبع ظلّ عالمِ مثالِ است؛ و عالمِ مثالِ ظلّ

عالمِ عقلِ است، پس عالمِ طبعِ مثالُ عنِ مثال؛ و فی

الحقیقة خیالٌ فی خیالٍ. و علّت آنکه أساطین عرفان،  
عالم طبع و حسّ را خیال در خیال گرفته‌اند؛ آن است  
که: بنا بر أصالت و صرافت و وحدت و تشخّص در  
وجود، ماهیات بالعرض می‌باشند، و وجود منتسب به  
آن‌ها بالعرض است؛ پس وجود آنها عَرَضٌ فی عرضٍ؛  
و اعتبارٌ فی اعتبارٍ.

و إذا كان الواجب تعالی صرف الوجود، و  
وحدته حقیقیة، فلا محالة لا تقوم الاشیاء اشیاء فی قبالة  
- سبحانه و تعالی - إلا بالتعینات؛ و هی الحدود الماهویة؛  
و لیست هی إلا اموراً اعتباریة.

و انْحَسَرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظْمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ

الانام

فلیست الاشیاء إلا اموراً اعتباریة محضة. فلذا قد  
ورد فی الدّعاء الشّریف: یا مَنْ حَارَتْ فی کِبْرِیاءِ هَبِیَّتِهِ  
دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْاَوْهَامِ، و انْحَسَرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظْمَتِهِ  
خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْانام.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> از بیت ۲۴۱ تا ۲۶۶ از تائیه کبرای ابن فارض، دیوان ابن فارض ص ۶۹ تا  
ص ۷۱ از طبع بیروت.

و استعلى مُلكك علواً سقطت الاشياء دون

بلوغ أمده

و ورد في الصَّحيفة الكاملة: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا

حَدًّا لَهُ بِأَوْلِيَّةٍ، وَ لَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ؛ وَ اسْتَعَلَى مُلْكُكَ

عُلُوًّا سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَ لَا يَبْلُغُ أَدْنَى مَا

اسْتَأْثَرَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَى نَعْتِ النَّاعِتِينَ. ضَلَّتْ فِيكَ

الصِّفَاتُ، وَتَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ، وَحَارَتْ فِي

كِبْرِيَائِكَ لَطَائِفُ الْاَوْهَامِ.<sup>۱</sup>

أبياتى از شيخ سعدى در اصالت و وحدت حقّ

تعالى

و همین حقیقت است که شيخ مصلح الدین

سعدى شیرازى در توصیف آن سروده است:

و حقّاً شيخ در این ابیات اعتباریت این عالم را

---

<sup>۱</sup> «صحیفه کامله سجادیّه»، دعای سى و دوّم، در ضمن و کان من دعائه علیه السّلام بعد الفراغ من صلوة اللّیل لنفسه فى الاعتراف بالذّنّب، آورده است.

خوب تحویل داده است؛ و می توان این را از ابیات عالیّه  
او به شمار آورد. مرحوم قاضی قدّس الله سرّه  
می فرموده است: سعدی مردی حکیم و دانشمند بوده  
است؛ و در اشعار آن بوئی از عرفان به مشام نمی رسد؛  
و مِمَّا لَمْ يَذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ است؛ فقط يك غزل او  
شیرین و آبدار است؛ آنجا که گفته است:

..... تا آخر

## مرحوم شیخ، اعتراف به اصول عرفاء نموده

---

<sup>۱</sup> «مواعظ سعدی»، غزلیات عرفانی ص ۱۱۸ در ضمن مجموعه کلیات سعدی و بقیه ابیات این غزل از قرار ذیل است:

\*\* به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح \*\*

تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم ازوست

\*\* نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل \*\*

آنچه در سرّ سویدای بنی آدم ازوست

به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است

\*\* به ارادت ببرم درد که درمان هم ازوست

زخم خونینم اگر به نشود به باشد \*\* خنک

آن زخم که هر لحظه مرا مرهم ازوست

\*\* غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد \*\*

ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست

پادشاهی و گدائی بر ما یکسان است \*\* که

بر این در همه را پشت عبادت خم ازوست

سعدیا گرچه بکند سیل فنا خانه دل \*\* دل

قوی دار که بنیاد بقا محکم ازوست



مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در چند

مورد، در مکتوب چهارم خود به مطلب عرفاء اعتراف

نموده است؛ آنجا که فرموده است: فما تکرّر فی

الکلمات من الإنسان اللاهوتی، و الجبروتی، و المثالی، و

النّاسوتی، لیس المراد وجود الانسان بالذات فی تمام

العوالم، بل وجوده هو الوجود النّاسوتی المادّی؛ و فی غیر

هذا العالم موجودٌ بنحوٍ آخر تبعاً لوجود غیره؛ و فی عالم

اللاهوت و هو عالم الاسماء و الصّفات موجودٌ بالعرض

و بالتّبع، و الوجود الحقیقی هو الوجود الواجبی الّذی

هو من غایة صرافته و شدّة إحاطته و نهاية بساطته کلّ

الوجودات بنهج الوحدة و البساطة.

فیلزمه فی مرتبة متأخرّة عن ذاته - لا بالتّأخّر

الوجودی - وجود عناوین الاسماء الصّفات بمالها من

لوازمها، أی الاعیان الثابتة.

این کلام بعینه کلام اهل عرفان است، مگر

همان جمله اولّش که می گوید:

بل وجوده هو الوجود النّاسوتی المادّی فی هذا

العالم، که در خصوص این جمله مرحوم حاج سید أحمد  
کربلائی برایشان خُرد می‌گیرد که: چطور شد در اینجا  
که أظلم العوالم، و بعیدترین عالم از عالم قرب است،  
وجود حقیقی را از خانه ننه شان آورده اند؟

و نیز در آن جا که فرموده است: الاستحباب لا

یکون استحباباً فی قبال الإیجاب إلاّ

بحدودها الماهوية.

این کلام عین گفتار عرفاست؛ زیرا همگی وجود اشیاء متعینه را در برابر ذات اقدس حقّ با بقاء حدود ماهویه، قبول دارند؛ غایة الامر، اندکاک آنها را با إسقاط ماهیات، در صرف الوجود امری حتمی می‌شمرند.

فلهذا مرحوم سید (ره) در جواب خود، اعتراض بر این دارد که: با وجود اقرار و اعتراف بدین عبارات؛ چرا باز به اصل مطلب با صراحت اقرار ندارید؟ و از ترس اندکاک و اضمحلال جَبَلَانِیت وجود خارجی و طبعی، باز آن را اصیل به شمار می‌آورید؟ فلیس هذا إِلَّا من شِدَّةِ التَّوَعُّلِ فی العلوم الرّسْمِیة المَوْجِبة لِحْجَبِ سَبْحَاتِ وَجْهِهِ الْکَرِیمِ، و نوره الْقَوِیمِ. أَعَاذَنَا اللهُ وَ جَمِیعِ إِخْوَانِنَا مِنْهُ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِینِ.

# تذیل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ

قدس الله سره الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على

أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين

از آنچه در تذیل اخیر عرض شد، معلوم شد

که: موجودات خارجیّه دارای صورّ مثالیّ اقوی از

این صورّ مادّی و استعدادی هستند؛ و دارای صورّ

عقلیّ اقوی از صورّ مثالیّ می باشند؛ تا برود به مراتب

بالا تر؛ از وجود منبسط إطلاقی و تعینات اسماء و

صفات، و صرافت و نورانیت مجردات ملکوت علیا.

اینک باید دید که: آیا مراتب مختلفه این

موجودات در وجود، از هم متمایز و جدا هستند و یا

نه، موجود دارای وجود واحدی است که از لحاظ

رؤیت و تشان در عوالم مختلفه، مختلف و متفاوت

است!؟

**عالم ماده، ضعیف ترین عوالم است**

بنا بر اصل تشکیک در وجود، موجودات عالم

طبع و ماده دارای ضعیف‌ترین نوع از انحاء وجودند.  
و این موجودات در تحت سیطره و إحاطه علی و  
فاعلی موجودات عالم مثال بوده، و موجودات عالم  
مثال در تحت سیطره و إحاطه علی و فاعلی  
موجودات عالم عقولند.

و بطور کلی هر موجود مادی تحت مثال و  
ملکوت أسفل خودش می‌باشد؛ و مثال و ملکوت  
أسفل او در تحت عقل و ملکوت اعلای اوست. من  
باب مثال؛ همچون طبقات درون پیاز، که هر طبقه  
احاطه بر طبقات ما دون خود دارد، و لا عکس. البتّه  
این مثال از جهت تقریب ذهن است؛ و گرنه إحاطه  
علّت بر معلول از این عالی‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا  
حقیقت معلول درجه نازله علّت؛ و حقیقت علّت

مرتبه اعلای معلول است. و معنائی برای علیت  
جز ملاحظه تعین و عدم تعین نیست.

## تمام عوالم فعلاً موجودند

ولی بنا بر اصل توحید در وجود، موجودات  
عالم ماده، و عالم مثال، و عالم عقل، دارای  
وجودهای منفک و متمایز از هم نیستند. یک موجود  
خارجی است که به لحاظ تشان آن، به آثار و خواص  
عالم طبیعت، آن را موجود مادی و طبیعی می نامیم؛  
و به لحاظ تشان و احتوای آن به صور مثالیه که متحد  
با او بوده، و اتحاد و عینیت دارند؛ آن را موجود مثالی  
می گوئیم؛ و به لحاظ تشان و حاوی بودن آن به  
حقیقت عقلیه که متحد با مثال و با طبع اوست، و  
اتحاد و عینیت با هر دو را دارد؛ آن را موجود عقلانی  
نام می نهیم.

بر اساس این ممشی، اصولاً انفکاک از جهت  
وجود به هیچ وجه من الوجوه نیست. مثال و عقل  
هر موجود در خود اوست؛ و برزخ و قیامت صغری  
و کبرای هر انسانی فعلاً موجودند؛ و با حقیقت  
وجود او معیت دارند.

برای صاحب دلان تمام شئونات و اطوار وجودی

هر انسانی، از طبع و مثال و عقل (عالم تکلیف و برزخ و قیامت) فعلاً مشهود و حاضر؛ و برای غیر از آنها عالم مثال و برزخ پس از عالم طبع و تکلیف؛ و عالم عقل و قیامت، پس از عبور از عالم مثال و برزخ متجلی می‌گردد و به شهود می‌رسد؛ نه آنکه آن وقت به وجود می‌آید. و کم فرق بین الامرین و منزله بین المنزلتین؟<sup>۱</sup> بر اساس تشکیک در وجود، که اختلاف و درجات حقیقی را در مراتب وجود، و در مظاهر آن واقعاً می‌پذیرد؛ وجود موجودات بر اصل علّیت حضرت حقّ است که وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس، واسطه در ثبوت موجودیت آنها می‌باشند. و

---

<sup>۱</sup> در تعلیقه ج ۹ از «اسفار» ص ۳۷۱ درباره طولیت عوالم، از مرحوم سبزواری آورده است:

تا تو خود را پیش و پس داری گمان \*\*\* بسته  
جسمی و محرومی ز جان

زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است \*\*\*  
بی جهت آن ذات جان روشن است

برگشا از نور پاکِ شه نظر \*\*\* تا نپنداری تو  
چون کوتاه نظر

بر اساس توحید حقّ، و صرافت و تشخّص در  
وجود، اختلافی در



مراتب وجود، و در مظاهر آن نیست،<sup>۱</sup> بلکه

اختلاف در نفس ظهورات وجود است، و وجود

---

<sup>۱</sup> بهترین برهان بر وجوب وجود، برهان صدیقین است که مفادش، مفاد بک عرفتک و أنت دلتنی علیک و دعوتنی إلیک، و لو لا أنت لم أدر ما أنت است. و مفاد شهد الله أنه لا إله إلا هو و مفاداً و لم یکف برّبک أنه علی کلّ شیء شهید است. مرحوم حکیم عالیقدر؛ صدر المتألهین شیرازی قدس الله نفسه الشریف در «أسفار» از طبع حروفی از ج ۶ ص ۱۲ تا ص ۲۶ بحث کافی فرموده است؛ و این برهان را اسدّ البراهین و أشرف البراهین شمرده است. و این حقیر به خاطر دارم در وقتی که در مدارس جدید درس می خواندم، و شاید سنّ من در اوان بلوغ بود، یک روز در ضمن بحث با بعضی از منکرین خداوند، بدون مقدمه و بدون سابقه ذهنی، از این برهان، بدین گونه او را محکوم کردم، به این جمله که: آیا تو وجود خودت را قبول داری؟! گفت: آری! گفتم: مطلب دیگر تماماً ست. چون بعداً در کتب فلسفه و حکمت به برهان صدیقین برخورد کردم، دیدم همان برهان است غایة الامر در این کتب به طور تفصیل و عالی بیان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم. و اجمال این برهان بدین تقریب است که:

الموجود یعنی شیء و چیزی که وجود دارد، در مقابل معدوم که وجود ندارد. پس معنای انسان موجود، چیزی است و ماهیتی است که به لباس وجود مخلّع است پس انسان ممکن است موجود باشد، و ممکن است معدوم باشد. اگر از معنی و ماهیت انسان رفع ید نمائیم، و آن معنی و واقعیت وجود را بدون هیچ نسبتی در نظر آوریم، آن وجود محال است که عدم بر آن طاری گردد. زیرا عدم نقیض وجود است و محال است که چیزی به نقیض خود متّصف شود؛ و گرنه اجتماع نقیضین لازم می شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قدیم است و واجب است. بنابراین حقیقت وجود، قدیم و واجب است.

و از اینجا به دست می آید که: چون وجود برای اشیاء حتمی نیست، بنابراین اشیاء دارای وجود حقیقی نیستند. بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است. این است برهان صدیقین و مفاد قول امیر المؤمنین علیه السّلام که عرض می کند در مقام مناجات: "یا من دلّی علی ذاته بذاته." و إطلاق لفظ وجود بر ذات اقدس حقّ به طور اسم جایز نیست چون أسماء توقیفی هستند؛ و لیکن بطور صفت و نسبت همچون کلمه شیء إشکال ندارد؛ و کم له من نظیر." و برهان صدیقین اثبات وجوب و قدمت حق را از کلمه وجود می کند که در این تذییل از آن بحث به میان آمده است.

موجودات بر أصل إشراق و إضافة و تجلی است، که وجود واجب، و یا عقل یا نفس واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها می‌باشند. و بعد از إقامة برهان بر اینکه حقیقت ذات واجب اقتضای صرافت در وجود را دارد؛ و لازمه صرافت وحدت و تشخص در وجود است؛ دیگر بحث از واسطه در ثبوت نمودن، و نفی واسطه در عروض کردن حق را نسبت به موجودات معنی ندارد.

**یا من هدانی إلیه، و دلّنی حقیقة الوجود علیه**

در بعضی از ادعیه، اطلاق حقیقت وجود و

موجود در هر مکان، و أصالت و

اثبات وجود برای ذات اقدس حقّ تعالی شده است.

از جمله در دعائی که در سجده دوّم از رکعت دوّم از نمازی که شیخ طوسی اعلی الله مقامه، در کتاب «مصباح المتهجّد»، از حضرت صادق علیه السلام به کیفیت خاصی روایت کرده است؛ شخص نماز گزار عرض می کند: یا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ؛ وَ دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ، وَ سَأَقْنِي مِنَ الْحَيْرَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ؛ وَ بَصَّرَنِي رُشْدِي بِرَأْفَتِهِ. صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ؛ وَ اقْبَلْنِي عَبْدًا وَ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا، أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> در کتاب «مصباح المتهجّد» شیخ طوسی ص ۲۲۳ تا ص ۲۲۵ در ضمن اعمال و نمازهای وارد در روز جمعه وارد است که: صلاة اخرى: روى محمد بن داود بن كثير عن أبيه؛ قال: دخلت على سيّد أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام، فرأيتَه يصلي، ثم رأيتَه قنت في الركعة الثانية في قيامه و ركوعه و سجوده؛ ثم أقبل بوجهه الكريم على الله؛ ثم قال: يا داود؛ هي ركعتان و الله لا يصلّيهما أحدٌ فيرى النار بعينه بعد ما يأتي فيهما ما أتيت. فلم أبرح من مكاني حتى علّمني. قال محمد بن داود: فعلمني يا أبا عبد الله! قال: إنني لاشفق عليك أن تضيع! قلت: كلاً إنشاء الله! قال: إذا كان يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس فصلّهما و اقرء في الركعة الاولى فاتحة الكتاب و أنا انزلناه في ليلة القدر؛ و في الثانية فاتحة الكتاب و قل هو الله أحد، و تستفتحهما بفاتحة الصلاة. فإذا فرغت من قل هو الله أحد في الركعة الثانية فارفع يديك قبل أن ترقع و قل: إلهي إلهي أسألك راجباً و أقصدك سائلاً واقفاً بين يديك، متضرعاً إليك. إن أقنطني ذنوبي نشطني عفوك! و

البته این فقره از دعا: وَ دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ

عَلَيْهِ. برای اصالت الوجود، در برابر قائلین به اصالت  
الماهیه دلیل روشنی و دندان شکنی است؛ و با  
ضمیمه این که دال بر خدا جز حقیقت او نیست (بک  
عرفتک، و أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ) حقیقت الوجود همان  
ذات اقدس اوست.

---

إِنْ أَسْكَنِي عَمَلِي أَنْطَقَنِي صَفْحُكَ فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَأَهْلُ بَيْتِهِ وَأَسْأَلُكَ  
الْعَفْوَ الْعَفْو.

ثمّ تركع و تفرغ من تسييحك و قل: هذا وقوف العائد بك (من النار خ ل) يا  
رب! أدعوك متضرّعا و راکعا متقربا إليك بالذلة خاشعا، فلست بأول منطلق  
من حشمة متدللا أنت أحبّ إليّ مولاي؛ أنت أحبّ إليّ. فإذا سجدت فابسط  
يديك كطالب حاجة و قل: سبحان ربّي الاعلى و بحمده؛ ربّ هذه يداي  
مبسوطتان بين يديك! هذه جوامع بدني خاضعة بفنائك؛ و هذه أسبابي  
مجمعة لعبادتك. لا أدري بأى نعماءك أقلب و لا أيها أقصد لعبادتك أم  
لمسئلتك؟ أم الرغبة إليك. فاملا قلبي خشية منك و اجعلني في كلّ حال  
لك قصدي! أنت سيدي في كلّ مكان! و إن حجبت عنك أعين الناظرين  
إليك، أسئلك بك إذ جعلت فيّ طمعا فيك بعفوك! أن تصلّي عليّ محمد و  
آل محمد و ترخّم من يسئلك و هو من قد علمت بكمال عيوبه و ذنوبه، لم  
يبسط إليك يده إلا ثقة بك، و لا لسانا إلا فرحا بك، فارحم من كثر ذنبه عليّ  
قلته، و قلت ذنوبه في سعة عفوك، و جرّأني جرمي و ذنبي بما جعلت من  
طمع إذا يئس الغرور الجهول من فضلك، أن تصلّي عليّ محمد و آل محمد  
و أسئلك لإخواني فيك العفو العفو.

ثمّ تجلس ثمّ تسجد الثانية و قل: يا من هداني إليه، دلّني حقيقة الوجود عليه؛  
و ساقني من الحيرة إلى معرفته، و بصّرني رُشدي برأفته، صلّ عليّ محمد و  
آل محمد و أقبلني عبداً و لا تذرني فرداً! أنت أحبّ إليّ مولاي! أنت أحبّ  
إليّ مولاي.

ثمّ قال: يا محمد! و الله لقد حلف لي عليهما جعفر بن محمد عليهما السلام  
و هو تجاه القبلة أنه لا يتصرف احدٌ من بين يدي ربّه تعالى إلا مغفورا، و إن  
كانت له حاجة قضاها

و از جمله دعای حزین است که ایضاً شیخ

طوسی در «مصباح المتهجد» روایت کرده است.

أَنَاجِيكَ يَا مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائِي  
فَقَدْ عَظُمَ جُرْمِي وَقَلَّ حَيَاتِي.<sup>۱</sup>

و از جمله عبارت امیر المؤمنین علیه السلام

است در روایت شیخ طبرسی (ره) در «احتجاج»:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ؛ وَ وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ؛ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ،

وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةَ صِفَةٍ

لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ، تا دو سطر دیگر که حَقّاً در معارفِ اِلی

با نهایت اِیجاز و اختصار در عبارت؛ از اصول و

مصادر فنّ الهیاتِ اِسلام شمرده می‌شود.<sup>۲</sup> زیرا

خصوصاً فقره: وَ وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ دلالت بر حاقّ حقیقت

وجودِ وی دارد؛ و دلالت دارد بر آنکه: حاقّ وجود

خارج، و عین تحقّق و اِثبات اصالت است.

درباره مسأله وحدت در کثرت که راجع به ذکر

مبارک لَا هُوَ إِلَّا هُوَ است مطلبی را در «منظومه» مرحوم

---

<sup>۱</sup> «مصباح المتهجد» ص ۱۱۶ در ضمن دعاهاى بعد از نماز وتر آورده است، و تا آخرش بسیار مضامین عالی و بکری در مناجات دارد.

<sup>۲</sup> «احتجاج» طبرسی ج ۱ ص ۲۹۹. و مادر ص ۱۵۰ و ص ۱۵۱ از همین تزییلات تمام این روایت شریفه را آورده‌ایم.

حکیم سبزواری از محقق داماد نقل می کند که شایسته  
ملاحظه است. قال: و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في  
الوحدة. وإنَّ الوجودَ البسيطَ كُلُّ الوجوداتِ بنحوِ أعلى  
كما قال أرسطاطاليس؛ و أحياء و بَرَهَنَ عليه صدرُ  
الحكماء و المتأهِّين قدّس الله نفسه.

و قال السَّيِّدُ الدَّامَادُ فِي التَّقْدِيسَاتِ: وَ هُوَ كُلُّ  
الْوَجُودِ، وَ كُلُّهُ الْوَجُودُ؛ وَ كُلُّ الْبَهَاءِ وَ الْكَمَالِ؛ وَ كُلُّهُ  
الْبَهَاءُ وَ الْكَمَالُ. وَ مَا سِوَاهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَمَعَاتُ نُورِهِ، وَ  
رَشَحَاتُ وَجُودِهِ، وَ ظِلَالُ ذَاتِهِ.

وَ إِذْ كُلُّ هُوِيَةٍ مِنْ نُورِ هُوِيَّتِهِ فَهِيَ الْهُوَ الْحَقُّ  
الْمُطْلَقُ. وَ لَا هُوَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا هُوَ. (انتهى كلام  
الدَّامَادِ قَدَّسَ سِرَّهُ). وَ إِلَى أَنْ قَوْلِهِمْ: الْبَسِيطُ كُلُّ  
الْوَجُودَاتِ، وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا الَّذِي يَتَحَاشَى عَنْهُ  
العُقُولُ الوَهْمِيَّةُ يَرْجِعُ إِلَى مَسْأَلَةِ الْعِلْمِ الذَّاتِي لِه تَعَالَى، وَ  
أَنَّهُ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ.<sup>١</sup>

## هُوَ كُلُّ الْوَجُودِ، وَ كُلُّهُ الْوَجُودُ

عَرَفَاءُ شَاخِنِ نَهَايَتِ كَفْتَارِشَانَ دَرْبَارِهِ وَجُودِ  
حَضْرَتِ حَقِّ تَعَالَى أَزْ أَيْنِ عِبَارَتِ مُحَقِّقِ دَامَادِ بِيْشْتَرِ  
نَيْسْتِ كِه فَرْمُودِهِ؛ كُلُّ الْوَجُودِ، وَ كُلُّهُ الْوَجُودُ وَ إِذْ كُلُّ  
هُوِيَةٍ مِنْ نُورِ هُوِيَّتِهِ، فَهِيَ الْهُوَ الْحَقُّ الْمُطْلَقُ، وَ لَا هُوَ عَلَى

---

<sup>١</sup> «منظومه سبزواری»، طبع ناصری، غرر فی آنّ علمه تعالی بالاشیاء بالعقل  
البسیط و الإضافة الاشرائیة، ص ١٦٧ گوید: فذاته تعالی عقل بسیط، و فی  
عین بساطته جامع فی مرتبة ذاته لكلّ معقول و كلّ خیر و کمال بنحو أعلى  
و أبسط. و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة فی الوحدة. - الی آخر ما نقلناه عنه.

الإطلاقِ إِلَّا هُوَ.

ذکر شریف لَا هُوَ إِلَّا هُوَ همین معنای عالی از

توحید، و کثرت در وحدت را می‌رساند که در جمیع

عوالم هویتی غیر از هویت ذات اقدس حق وجود

ندارد؛ و تمام اینیات و هویات، منداک و مضمحل در

وجود او می‌باشند.

خواب أمير المؤمنين عليه السلام حضرت

خضر را؛ و تعليم ذکر يا من هو يا من لا هو إِلَّا

هُوَ

شيخ طبرسي در تفسير «مجمع البيان» در تفسير

سوره إخلاص آورده است كه: وَ حَدَّثَنِي (أَيُّ قَالَ أَبُو

جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَ حَدَّثَنِي) أَبِي عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ

عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ الْخَضَرَ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ

بَلِيلَةَ؛ فَقُلْتُ لَهُ؛ عَلَّمَنِي شَيْئاً أَنْتَصِرُ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ!

فَقَالَ: قُلْ: يَا هُوَ؛ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ!

فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ؛ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ الْإِسْمَ

الْأَعْظَمَ. وَ كَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرِ.

قال: وَ قرأ عليه السلام يوم بدر، قُلْ هُوَ اللَّهُ



أَحَدٌ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: يَا هُوَ! يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ، اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

و كَانَ يَقُولُ ذَلِكَ يَوْمَ صِفِّينَ وَ هُوَ يَطَارِدُ. فَقَالَ

لَهُ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا هَذِهِ الْكِنَايَاتُ؟

قَالَ: اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ وَ عِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ! لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ،

ثُمَّ قَرَأَ: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَكَةَ وَ أَوْلُوا الْعِلْمِ

قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ؛ وَ آخِرِ الْحَشْرِ<sup>۱</sup>، ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّى أَرْبَعَ  
رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ<sup>۲</sup>.

أشعار شیخ ابراهیم دسوقی، درباره توحید حق

متعال

عارف بلند پایه: شیخ ابراهیم دسوقی، در این

باره ابیاتی رشیق دارد که ما بعضی از آن را ذکر  
می‌نمائیم:

---

<sup>۱</sup> مراد سه آیه آخر از سوره حشر سوره ۵۹ است؛ یعنی آیه ۲۲ تا ۲۴: هُوَ اللَّهُ  
الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ \* هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا  
إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ  
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى  
يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

<sup>۲</sup> «تفسیر مجمع البیان»، طبع صیدا ج ۵، ص ۵۶۵. و اصل این حدیث را  
مرحوم شیخ صدوق در کتاب «توحید»، در باب تفسیر سوره قل هو الله أحد،  
ص ۸۹ با سند متصل خود از ابوالبختری وهب بن وهب از حضرت صادق  
علیه السلام از حضرت باقر علیه السلام در ضمن تفسیر حضرت باقر علیه  
السلام استشهاد به این روایت می‌نمایند که: پدرشان از جدشان از امیر  
المؤمنین علیه السلام روایت کرده‌اند.

تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

مرحوم صدر المتألهین، در بحث عشق از  
«أسفار» این دو بیت را بر تحقیق این معنی شاهد  
آورده است:

و نیز گوید: كما قال قائلهم؛ (و گویا مرادش از  
این قائل، شیخ محیی الدین عربی است):

و نیر مرحوم صدر المتألهین، در اواخر بحث  
نفس، راجع به اتّحاد نفس با صور عوالم گوید: کما قيل:

### واجب الوجود فردانیّ الذات، تام الحقیقة

باری عمده دلیل این مطالب، همان صرافت و  
محوست ذات اقدس حقّ است، که بدون آن مسأله  
توحید تمام نیست، و با آن هیچ مفرّ و مخلصی جز اعتراف  
و إقرار به معیت و سیطره و هو هویت حضرت حقّ  
تعالی با جمیع اشیاء نداریم. و عمده دلیل بر صرافت حقّ  
متعال، دلیل بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء می باشد، که  
مرحوم صدر المتألهین قدس سرّه در «أسفار» مفصلاً از  
آن در ذکر نمط آخر من البرهان علی أنّ واجب الوجود  
فردانیّ الذات، تامّ الحقیقة لا ینخرج من حقیقته شیءٌ من  
الاشیاء.<sup>۱</sup> و

در اکثر از کتب دیگرش، حتی مختصراتش  
همچون «عرشیه» و «مشاعر» از آن بحث نموده است؛  
و چنین پنداشته است که غیر از ارسطو، کسی بدین

---

<sup>۱</sup> «طبقات الاخیار شعرانی»، جزء اول، ص ۱۸۲.

حقیقت پی نبرده است. و لیکن این پندار بی مورد است؛ و بسیاری از عرفاء اسلام بدین مطلب راه یافته‌اند؛ و در اصطلاحات خود تعبیر از آن به مقام تفصیل در اجمال نموده‌اند. و شواهد بر گفتار ما در کتب اهل عرفان بسیار است.<sup>۱</sup>

صدر المتأهّین نیز در بحث کیفیت علمه تعالی بها سواه، در تحت عنوان **إِنَّ وَاجِبُ الوجودِ تَمَامُ الاشياءِ وَ كُلُّ الموجوداتِ؛ وَ إِلَيْهِ يَرْجِعُ الامورُ كُلَّهَا.** بحث کافی در این مسأله فرموده است و چنین گوید که: **هَذَا مِنَ الغوامضِ الإلهيةِ الَّتِي يَسْتَصْعَبُ إدراكه إِلاَّ عَلى مَنْ آتاهُ اللهُ مِنْ لدنهِ عَلمًا وَ حِكمةً، لَكِنَّ البرهانَ قائمًا عَلى أَنَّ كُلَّ بَسيطِ الحَقيقةِ كُلُّ الاشياءِ الوجوديةِ، إِلاَّ ما يَتَعلَّقُ بالنقائِصِ وَ الاعدامِ. وَ الواجبُ تعالی بَسيطِ الحَقيقةِ، واحِدٌ مِنْ جَمیعِ الوجودِ، فَهو كُلُّ الوجودِ، كما أَنَّ كَلَّهُ الوجودِ.**

---

<sup>۱</sup> صدر الدین قونوی در «مفتاح الغیب و الوجود»، ص ۶۳ گوید: الحقّ تعالی واحدٌ و حدة حقیقیّه لا يتعلّق فی مقابلة كثرة أى لا يتوقّف تحقّقها فی نفسها و لا تصورها فی العلم الصّحیح المحقّق علی تصورٍ ضدّها. و شارح آن: محمّد بن محمّد فناری در شرح آن گوید: کالکثرة فی التحقّق أو العلم. إذ لو توقّف كانت الوحدة عدديّة، كما هی المتصورة فی الاذهان المحجوبة.

امّا بيان الكبرى فهو أنّ الهويّة البسيطة الإلهية لو

لم يكن كلّ الاشياء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كونٍ  
شيءٍ، و لا كونٍ شيءٍ آخر، فيتركب ذاته و لو بحسب  
اعتبار العقل؛ و تحليله من حيثين مختلفتين؛ و قد فرض  
و ثبت أنّه بسيط الحقيقة. هذا خلف.

فالمفروض أنّه بسيط؛ إذا كان شيئاً دون شيءٍ

آخر، كأن يكون ألفاً دون ب. فحيثية كونه ألفاً ليست  
بعينها حيثية كونه ليس ب؛ و إلا لكان مفهوم ألف، و  
مفهوم ب شيئاً واحداً؛ فالملزوم مثله؛ فثبت أن البسيط  
كُلُّ الاشياء.

در اینجا بعد از تفصیل این کلام، و تمثیل

مناسب آن گوید:

فإن قلت: أ ليس للواجب تعالى صفاتٌ سلبية

ككونه ليس بجسم، و لا بجوهر، و لا بعرض، و لا

بكم، و لا بكيف؟

قلنا: كل ذلك يرجع إلى سلب الاعداد و

النقائص. و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال

وجود، و ليعلم أن هذه الماهيات الممكنة ليس شيء

منها وجود مطلق، بل لكل منها وجود مقيد. و نعى

بالمطلق ما لا يكون معه قيد عديمي؛ و بالمقيد ما يقابله.

تا آخر توضیحی که در این مقام داده است.<sup>۱</sup>

### معنای موجود در دعای صحیفه سجّادیه

باید دانست: آنچه را که در «صحیفه سجّادیه»

وارد است که: وَ لَمْ تَمَثَّلْ فَتَكُونِ مَوْجُوداً، موجود در

اینجا به معنای معروف آن نیست؛ بلکه به معنای إدراک

شده و احساس شده می باشد. و معنای این دعا آن

است که: «خدایا تو مجسم و بر پا ایستاده و مصور به

صورتی نیستی، تا آنکه احساس شوی و مُدْرِكْ به إدراک

بشری گردی!» و برای توضیح این مطلب، تعلیقه‌ای را

که مرحوم آیه الله شعرانی رضوان الله علیه ذکر

کرده‌اند؛ در اینجا می آوریم. ایشان گفته‌اند: موجود

---

<sup>۱</sup> «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، فصل ۱۲، ص ۱۱۰ تا ص ۱۱۸.

اسم مفعول از وَجَدَ يَجِدُ و به معنای یافتن و حسّ کردن است. و إطلاق موجود به این معنی بر خداوند تعالی جایز نیست. امّا در اصطلاح به معنای بُود، و هَسْت می باشد. و بدین معنی خدا موجود است، و مقابل آن معدوم باشد. و طوائف اسلام اَسْمَاءَ خداوند را توقیفی دانند یعنی هر نام را بی رخصت بر خداوند تعالی إطلاق نکنند؛ هر چند صفت و مبدأ آن در خدا باشد، مانند **إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْوَالَهُمْ**، با این حال او را «مشتري» نتوان گفت، مگر برای بیان فعل نه تسمیه یعنی آنکه مشتري از نام های خدا باشد. **أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ** **أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**، خداوند خود را در مقام فعل، زارع خواند امّا در تسمیه نمی توان او را «زارع» نامید. و در همین دعای مبارک پس از چند سطر خداوند را به **حَكِيمٌ** ما **أَعْرَفَكَ** وصف کرد. امّا او را «عارف» نتوان گفت چون در مقام تسمیه هر لفظ دلالت بر مقام ذات و تعین آن می کند **مستقلاً**، و نظر بر صفت می کند، با نظر غیر **مستقلّ**. امّا در مقام توصیف و بیان أفعال، دلالت بر فعل و وصف می کند با نظر **مستقلّ**؛ و دلالت بر ذات



می‌کند به نظر غیر مستقل، از این جهت بین تسمیه و  
توصیف، فرق بسیار است. چنانکه اگر وزیر یا تاجری  
دست خود را بسیار بشوید، می‌توان گفت: هو یغسل  
یدَه کثیراً؛

أَمَّا نَمِي تَوَانِ كَفْتِ: أَوْ غَسَّالٍ أَسْتِ.

مرحوم فیض علیہ الرحمۃ پس از لم تَمَثَّلْ فتکون

موجوداً گفته است: لَانَّ مَا يَقْبَلُ التَّمَثُّلَ يَقْبَلُ الْإِجَادَ.

گویا: تَمَثَّلُ را به معنای مانند داشتن، و موجود را به

معنای موجد از باب افعال به معنای هستی یافته، و

موجود شده گرفته است. و حاصل معنی این می شود

که: «تو مانند نداری تا آنکه مخلوق باشی»!.

و سید شارح (سید علیخان) علیہ الرحمۃ، وجود

را چنانکه گفتیم، به معنای ادراک کردن آورده، أَمَّا تَمَثَّلُ

را مانند فیض رحمہ اللہ به معنای مانند داشتن دانسته

است. و از او عجب است. و الجواد قد یکبو. و مَمَثَّلٌ به

معنای بر پا ایستاده، و تمثال از همان ماده است. در

«نهایه» ابن اثیر گوید: فی الحدیث: فقام النبی صلی اللہ

علیه و آله مُمَثَّلًا، یروی بکسر الثاء و فتحها ای منتصباً

قائماً. و فیہ أشدّ الناس عذاباً ممثلاً ای مصوراً و یقال:

مثلت بالتثقیل و التّخفیف اذا صوّرت مثلاً و التمثال

اسم منه.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> دعای ۴۷ از «صحیفه» ص ۱۷۰ تا ص ۱۷۳ از «شرح صحیفه شعرانی»

باری بعد از این همه تصریحات در کتب ملاً  
صدرا، و استدلال بر بسط الحقیقة کلّ الاشیاء، و  
تسلیم و اعتراف مرحوم شیخ بر اندکاک و اضمحلال  
هر وجود ضعیفی در قویّ بعد از سلب حدود امکانیه  
و ماهویه، معلوم نشد به چه علّت باز ایشان اصرار بر  
بقاء وجودات متعینه را در قبال حقّ متعال دارند؟!!

و لله الحمد و له الشکر که از آنچه ما در این  
تذیل آوردیم، از جمع بین أدلّه شرعیّه، که آن متن ادعیّه  
و گفتار پیشوایان دینی بود، و از مشاهدات ذوقیّ و  
عبارات و أشعار أساطین عرفان و کشف و شهود، و از  
کلمات حکماء و اسطوانه‌های فنّ حکمت و برهان،  
معلوم شد که: در مسأله توحید حقّ متعال، و اعتباریت  
کثرات امکانیه، هم شرع، و هم وجدان و شهود، و هم  
عقل و برهان با یکدیگر تطابق دارند. و السّلام

# تذیل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت سید

قدس الله سرّه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و الصَّلَاةَ عَلٰی سَیْدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ وَ لَعْنَةَ اللّٰهِ

عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ مِنَ الْاَنِّ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

**بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ بِمَا عَرَفَنِي نَفْسَهُ**

در «اصول کافی» وارد است که: سئل امیر

المؤمنین علیه السلام: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا

عَرَفَنِي نَفْسَهُ! قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسَهُ؟!۱

قال علیه السلام: لَا یَشْبَهُهُ صُورَةٌ؛ وَ لَا یَحْسُ

بِالْحَوَاسِّ؛ وَ لَا یُقَاسُ بِالنَّاسِ. قَرِیْبٌ فِی بُعْدِهِ. بَعِیْدٌ

فِی قُرْبِهِ. فَوْقَ كُلِّ شَیْءٍ وَ لَا یَقَالُ: شَیْءٌ فَوْقَهُ. اِمَامٌ

كُلِّ شَیْءٍ وَ لَا یَقَالُ لَهُ اِمَامٌ. دَاخِلٌ فِی الْاَشْیَاءِ لَا كَشَیْءٍ

دَاخِلٍ فِی شَیْءٍ. وَ خَارِجٌ مِنْ الْاَشْیَاءِ لَا كَشَیْءٍ خَارِجٍ

مِنْ شَیْءٍ. سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا؛ وَ لَا هَكَذَا غَیْرُهُ؛ وَ

لِكُلِّ شَیْءٍ مُّبْتَدَأٌ.۱

---

۱ «اصول کافی» از طبع حروفی ج ۱، ص ۸۵ و ص ۸۶، از عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علی بن عقیبة بن قیس بن سمعان بن أبی ربیحة مولى رسول الله صلی الله علیه و آله، قال: سئل امیر المؤمنین علیه السلام ...

انسان که بدون اختیار خود از مادر متولد می‌شود؛ و کم‌کم رشد می‌کند، و تا به مرحله شعور و ادراک می‌رسد؛ خود را نیازمند به یک سلسله نیازمندی‌های مبرم و غیر قابل رفع می‌بیند که در حیات و وجود و موجودیت وی دخیل می‌باشند؛ و سپس این سلسله احتیاجات را عقلاً و وجداناً قائم به قیومی می‌بیند که: او دارای اصالت و استحکام و صمدیت و استقلال است؛ و بالطبع در مقابل، خودش دارای وجود تبعی و غیری، و تو خالی، و عدم استحکام، و عدم عزت و استقلال است.

آنگاه می‌بیند که برای بقای خودش، و رفع عاهات و آفات، و حفظ این موجودیت و شخصیت و ادامه حیات، احتیاج به علم و قدرت، و بعضی از صفات دیگر که از حیات و علم و قدرت او پیدا می‌شوند، دارد.

## لا یعرف شیءٌ شیئاً إلا بما هو فيه منه

از این جا بدون شک و تردید می‌گویید: آن موجودی که قیام من به اوست؛ و حیات و موجودیت من به اوست؛ او هم حتماً دارای حیات و علم و قدرت است. زیرا ممکن و متصور نیست که: من که در موجودیت و حیات خود نیازمند بدین صفات باشم؛ آن موجود که قیوم و قیام و قوام من است، مرده و جاهل و عاجز و باشد. فلهدا از این راه بدون شبهه، اثبات این صفات را برای او می‌کند.

و برای اساس قاعده و اصل کلی: لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ

شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ.<sup>۱</sup> تمام این صفات خود را در خدا می‌بیند؛ و می‌داند که از اوست که به وی تراوش نموده

---

<sup>۱</sup> حاشیه و تعلیقه بر «شرح منظومه» حکمت سبزواری، تألیف آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی (قدّه) طبع طهران ۱۳۵۲، ص ۵۱۸.

است.

غایة الامر، اوّلًا صفات او ناقص و مقرون به حدود ماهویه و عدمیه است، که آن ذات برتر و والاتر، باید دارای این صفات بدون نقصان باشد. و ثانیاً چون خودش یک موجود محدود و کوچک است؛ آن ذات که همچون او هزاران کس را ایجاد فرموده، و از عهده حوائج آنان بر آمده است؛ باید صفات او شدیدتر، و قوی تر، یعنی حیات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و مشیت و اراده، و اختیارش، عظیم تر و گسترده تر بوده باشد. و بالاخره برهان و قیاس صحیح، و ذوق و وجدان او را به ذات ازلّی و ابدیّ که صفات و أسماء او نامتناهی است؛ و تجرّد و بساطت محضه دارند؛ می کشاند، و مفاد **لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**<sup>۱</sup> را إدراک می کند. و **عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ**<sup>۲</sup> را می چشد و لمس می نماید.

**کلام یعقوب بن اسحق در عدم امکان إحاطه**

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۱۰، از سوره ۲۰: طه.

<sup>۲</sup> آیه ۱۱، از سوره ۲۰: طه: **وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا.**

## انسان به حقّ تعالی

و بالاخره همانند فیلسوف و حکیم شهیر

عرب: یعقوب بن اسحق کندی زبان می‌گشاید که:



إِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ الْأُولَى مُتَّصِلَةً بِنَا لِفَيْضِهِ عَلَيْنَا وَ  
كُنَّا غَيْرَ مُتَّصِلِينَ بِهِ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ؛ فَقَدْ يُمْكِنُ فِينَا  
مُلاحِظَتُهُ عَلَى قَدْرِ مَا يُمْكِنُ لِلْمُفَاضِ عَلَيْهِ أَنْ يَلَاحِظَ  
الْمُفَيْضَ. فَيَجِبُ أَنْ لَا يَنْسَبَ قَدْرُ إِحَاطَتِهِ بِنَا إِلَى قَدْرِ  
مُلاحِظَتِنَا لَهُ. لِإِنَّهَا أَعَزُّ وَأَوْفَرُ وَأَشَدُّ اسْتِغْرَاقًا.

و بنا بر آنچه گفته شد، اولاً بدست می آید که: ما  
هیچ راهی برای شناخت حقّ ازلّی - تعالی شأنه - جز از  
راه شناخت خودمان و صفاتمان نداریم. و ثانیاً نهایت  
شناخت و معرفت ما به همان طریقی است که آن حقّ  
ازلّی جلّ شأنه، ما را بر آن نهج آفریده، و پس از ایجاد،  
حیات و صفات، و عقل و نفس و مثال و فعل بخشیده  
است.

و بالاخره چون وجود کوچک ما معلول، و  
مخلوق، و دست پرورده اوست؛ و از خودش در ما  
به ودیعت نهاده است؛ و ما را ظهور و بروز صفات  
اسمای خود فرموده است؛ بنابراین از آنچه ما در  
خود از وجود و اصل هستی، و نفس، و کیفیت  
وحدت نفس ما با صفات، و غرائز، و عقائد، و صورّ

خیالیه، و مثال، و أفعال خارجی خود می‌یابیم، به همان گونه می‌توانیم آن را درباره خدا اثبات کنیم. البته با حذف نقائص و سلب‌ها و امور عدمیه‌ای که ذات اقدس او از آنها مبرّی است.

ما درباره ذات و صفات خود می‌بینیم که: أسماء و صفات ما عینیت مفهومی و مصداقی با ذات ما ندارند. زیرا در وقتی که مستغرق در ذات خود و توجّه به آن هستیم، توجّه به صفات خود نداریم؛ و ما درباره أفعال خود می‌بینیم که: آنها پرتوی و تراوشی از نفس خود ما هستند، و جدائی و افتراق ندارند. نفس ماست که در مقام ظهور، از آن فعلی سر می‌زند، و در وقت صدور فعل، با آن هو هویت دارد؛ و در عین حال استقلال و وحدت خود را حفظ می‌کند.

نفس ما با تمام أفعال ما اتّحاد و هو هویت دارد، و در عین حال عین آنها نیست. درباره حقّ تعالی هم می‌گوئیم: بسیطُ الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیءٍ مِنْهَا. و این است مفاد و شرح عبارت مرحوم صاحب مکتوب پنجم: آقا سید أحمد کربلائی طهرانی که در اواخر آن گوید: و بهترین طریق برای

معرفت این کیفیت وحدت یا کثرت، معرفت نفس و  
کیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود،  
از عقل و خیال و طبع، و صدور أفعال خارجیه از او؛  
و عینیت اوست با هر

مرتبہ در آن مرتبہ .

## کلام شیخ بهاء الدین عاملی در «أربعین» راجع

به عدم اکتناہ حقّ تعالی

درباره این گونه شناختِ حضرت حقّ، و عدم  
إمكان معرفت، مگر به قدر هویت وجودی  
خویشتن؛ مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب  
نفیس و ارزنده خود: «أربعین» مطلبی دارد که در  
دنبال آن، آن روایت مشهوره را از حضرت باقر علیه  
السّلام می آورد؛ و در دنبال روایت برای توضیح آن  
عبارتی را از محقق دوانی نقل می کند. و چون تمام  
این مطالب حائز اهمیت است؛ ما عین گفتار وی را  
در اینجا حکایت می کنیم:

تبصرة: المرادُ بِمعرفة الله تعالى اطلاع على نُعوته  
و صفاته الجلالية و الجمالية بقدر الطاقة البشرية. و أمّا  
اطّلاع على حقيقة الذات المقدسة، فمما لا مطمع فيه  
للملائكة المقرّبين؛ و الانبياء و المرسلين، فضلاً عن  
غيرهم. و كفى في ذلك قولُ سيّد البشر: مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ  
مَعْرِفَتِكَ.

و في الحديث: إِنَّ الله اِحْتَجَبَ عن العقول كما

اَحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ، وَ إِنَّ الْمَلَاعِلِ يَطْلُبُونَهُ كَمَا  
تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ.

فَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى مَنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ قَدْ وَصَلَ إِلَى كُنْهِ  
الْحَقِيقَةِ الْمُقَدَّسَةِ؛ بَلِ احْتُ التُّرَابَ فِي فِيهِ! فَقَدْ ضَلَّ وَ  
غَوَى وَ كَذَّبَ وَ افْتَرَى. فَإِنَّ الْأَمْرَ أَرْفَعُ وَ أَطْهَرَ مِنْ أَنْ  
يَتَلَوَّثَ بِخَوَاطِرِ الْبَشَرِ. وَ كَلَّمَا تَصَوَّرَهُ الْعَالِمُ الرَّاسِخُ فَهُوَ  
عَنْ حَرَمِ الْكِبْرِيَاءِ بِفِرَاسِخٍ؛ وَ أَقْصَى مَا وَصَلَ إِلَيْهِ الْفِكْرُ  
الْعَمِيقُ، فَهُوَ غَايَةٌ مَبْلَغُهُ مِنَ التَّدْقِيقِ. وَ مَا أَحْسَنَ مَا قَالَ:

بَلِ الصِّفَاتِ الَّتِي نُثِبَتْ لَهَا سُبْحَانَهُ، إِنَّهَا هِيَ  
حَسَبِ أَوْهَامِنَا وَ قَدْرُ أَفْهَامِنَا. فَإِنَّا نَعْتَقِدُ اتِّصَافَهُ بِأَشْرَفِ  
طَرَفِ النَّقِيزِ بِالنَّظَرِ إِلَى عُقُولِنَا الْقَاصِرَةِ؛ وَ هُوَ تَعَالَى  
أَرْفَعُ وَ أَجَلُّ مِنْ جَمِيعِ مَا نَصِفُهُ بِهِ.

كُلُّ مَا مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ،  
مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ

وَ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبَاقِرِ  
عَلَيْهَا السَّلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى؛ حَيْثُ قَالَ: كُلُّ مَا  
مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ

مردودٌ إِلَيْكُمْ. وَلَعَلَّ

النَّمْلُ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زُبَانِيَتَيْنِ. فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا هُنَّ؛ وَتَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا. وَ هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ. انْتَهَى كَلَامُهُ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ.

قال بعض المحققين<sup>١</sup> هذا كلامٌ دقيقٌ، رشيقٌ، أنيقٌ، صدر من مصدرِ التحقيقِ و موردِ التدقيقِ. و السَّرُّ في ذلك أَنَّ التَّكْلِيفَ إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِحَسَبِ الْوُسْعِ وَ الطَّاقَةِ. وَ إِنَّمَا كَلَّفُوا أَنْ يَعْرِفُوهُ بِالصِّفَاتِ الَّتِي أَلْفَوْهَا شَاهِدُوهَا فِيهِمْ مَعَ سَلْبِ النَّقَائِصِ النَّاشِئَةِ عَنْ انْتِسَابِهَا إِلَى الْإِنْسَانِ؛ بِأَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّهُ تَعَالَى وَاجِبٌ لِدَاتِهِ، لَا بغيره، عالمٌ بجميعِ المعلوماتِ، قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ الْمَمْكَنَاتِ؛ وَ هَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ.

و لم يَكَلَّفْ بِاعْتِقَادِ صِفَةِ لَهُ تَعَالَى، لَا يَوْجَدُ فِيهِ مِثَالُهَا وَ مُنَاسِبُهَا بِوَجْهِهِ؛ وَ لَوْ كَلَّفَ بِهِ لَمَا أَمْكَنَهُ تَعَقُّلُهُ بِالْحَقِيقَةِ. وَ هَذَا أَحَدُ مَعَانِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. انْتَهَى كَلَامُهُ<sup>٢</sup>، أَيْ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ. وَ

<sup>١</sup> مراد محقق دوانى است.

<sup>٢</sup> «أربعين»، طبع سنگى، حديث دوم، ص ١٦ و ص ١٧، و سيّد حيدر آملی

در کتاب «جامع الاسرار» و «منبع الانوار»، طبع سنه ۱۳۴۷ با مقدمه هانری کربین و عثمان اسمعیل یحیی، در قاعده ثانیه در تعریف توحید ص ۷۰ تا ص ۷۳ گوید: أعلم أنّ حقيقة التوحيد أعظم من أن يعبر عنها بعبارة أو يومى إلى تعرفيها بإشارة. فالعبارة فى طريق معرفتها حجابٌ. و الاشارة على وجه إشرافها نقاب. لأنها (يعنى حقيقة التوحيد) متنزهة عن أن تصل إلى كنهها العقول و الافهام. مقدّسه عن أن تظفر بمعرفتها الافكار و الاوهام.

تجول عقول الخلق حول حمائها \*\*\* و لم

يدركوا من برقها غير لمعة

و الى صعوبة إدراكها (يعنى حقيقة التوحيد) و شدة خفائها أشار مولانا و إمامنا أمير المؤمنين و يعسوب المسلمين، سلطان الاولياء و الوصيّين، وارث علوم الانبياء و المرسلين: على بن أبى طالب عليه السلام فى قوله: ما وحّده من كيّفه، و لا حقيقته أصاب من مثله، و لا إيّاه عنى من شبّهه، و لا قصّده من أشار اليه و توهمه.

و فى قوله: (هو) الاحد لا بتأويل عدد، و الخالق لا بمعنى حركة و نصب، و السميع لا بأداة، و البصير لا بتفريق آلة، و الشاهد لا بمماسّة، و البائن لا بتراخى مسافة، و الظاهر لا برؤية، و الباطن لا بلطافة. بأن من الاشياء بالقهر لها و القدرة عليها، و بآنت الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع إليه. و من وصفه فقد حدّه، و



---

من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد أبطل أزلّه، و من  
قال: كيف؟ فقد استوصفه، و من قال: أين؟ فقد  
حيّزه. عالم إذ لا معلوم، و ربُّ إذ لا مربوب، و قادر  
إذ لا مقدور.

و فى قوله: أول الدين معرفته. أنگاه این خطبه را  
بیان می کند تا قوله علیه السلام: و غیر کلّ شیء لا  
بمزایله. آنگاه گوید: و كذلك الشيخ العارف الشبلى  
البغدادى رحمة الله عليه فى قوله: من أجاب عن  
التَّوْحِيدِ بِعِبَارَةٍ فَهُوَ مُلْحِدٌ. و من أشار اليه بإشارة فهو  
زنديق. و من أومى اليه فهو عابد وثن. و من نطق فيه  
فهو غافل. و من سكت عنه فهو جاهل. و من وهَمَ  
أنّه إليه واصل فليس له حاصل. و من ظنَّ أنّه (منه)  
قريب فهو (عنه) بعيد. و من (به) تواجد فهو (له)  
فاقد. و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم و أدركتموه بعقولكم  
فى أتم معانيكم فهو مصروفٌ مردودٌ إليكم محدث  
مصنوع مثلكم. و كذلك الشيخ العارف أبو عبد الله  
الانصارى قدس الله روحه فى قوله:

ما وَحَدَ الْوَاحِدِ مِنْ وَاحِدٍ \* \* \* إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَدَهُ

توحيدٌ مَنْ ينطق عن نعته \*\* عاريةً أبطلها

الواحدُ

توحيدِهِ إِيَّاهُ توحيدِهِ \*\* و نعت من ينعة لأحدُ

و ليس مرادهم من هذه الإشارات الإمتناع من

حصوله، و لا اليأس من وصوله بل المراد منها إعلاءُ

أعلام منزلته، و ارتفاع أركان درجته، و بيان أنه ليس

بقابل للإشارة و لا بمحلّ للعبارة. لأنه عبارة عن

الوجود المطلق المحض و الذات الصرفة البحت

المسمى بالحقّ جلّ جلاله الذي لا يقبل الإشارة أصلاً

و رأساً. و لا العبارة قولاً و فعلاً. و ذلك لا يكون إلّا

عند فناء الطالب في المطلوب، و الشاهد في

المشهود، و حين الاستغراق و الاستهلاك في المطلق

المحيط. و لا شك أنه لا يبقى مع ذلك لا الإشارة و لا

المشير و لا من الغير أثرٌ في الفعل و الضمير. و إليه

أشار الإمام عليه السلام بقوله أيضاً: الحقيقة كشف

سبحات الجلال من غير إشارة؛ إظهاراً بأنه لا ينكشف

الحقّ حقيقة على أحدٍ إلّا عند ارتفاع الكثرة مطلقاً

اسماً كان أو صفة. و لهذا قال: سبحات الجلال بدون

در دنبال این مطلب مرحوم شیخ بیانی از محقق خواجه  
نصیر الدین طوسی دارد که ما از ایراد آن صرف نظر  
کردیم

## از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه تست

و در این باره چه خوب عارف ادیب، و محقق  
اریب: بابا افضل الدین کاشانی آورده است:

ما که برای خداوند إثبات سَمِع و بَصَر  
می‌کنیم؛ و او را سمیع و بصیر می‌نامیم؛ چون  
خودمان گوش و چشم داریم. البته در خداوند جنبه  
نقصان و محدودیتش را بر می‌داریم؛ و می‌گوئیم:

---

الجمال. لانّ الجمال مخصوص بالاسماء و الصفات  
الّتی هی منشأ الكثرة لا الجلال.

أقول: أبيات خواجه عبد الله الانصاری: ما وَّحَدَّ  
الواحد من واحد تا آخرها در کتاب «منازل السائرین»  
باب التوحید ص ۲۷۰ است و ملّا عبد الرزاق کاشانی  
شرح آن را در ذیلش بیان نموده است.

مراد از سَمْع، علم به مسموعات؛ و مراد از بصر، علم به مُبَصَّرات است؛ و مُسَلِّماً آن حیوانی که چشم ندارد، مانند خفاش، و مقدار حرکت و مانع خود را در راه، و صید خود را از حشراتِ جَوِّی با رادار مشخص

می‌کند - بدین معنی که پیوسته امواجی از خود بیرون می‌دهد؛ و چون آن امواج به صیدی، و یا به دیواری، و مانعی از پدیدنش برخورد کنند، بر می‌گردند و به او می‌خورند؛ او می‌فهمد که راه باز است و یا بسته؟ و این دشمن است و آن طعمه. و از روی همین رادارِ خفّاش، امروزه رادارهای عالم را ساخته‌اند، و با فرستادن امواجی الکتریکی و برخورد آنها به مانع و برگشت آنها، از خصوصیت موقعیت جوّ و غیر آن مطلع می‌شوند - آن حیوان بدون شکّ برای خداوند به جای علم و سمع و بصر، اثبات رادار می‌کند؛ و علم او را منحصر در این می‌نماید.

گویند: عقرب چشم ندارد. ماهیان و جانورانی که در طبقات زیرین دریا زیست می‌کنند؛ به واسطه نرسیدن نور به آنها، چشم ندارند؛ و تمام طریق حیات، و إعاشه، و جنگ و صلح، و نکاح، و سایر امور آنها با رادارهایی است که خداوند بر حسب نیاز آنها در وجودشان آفریده و به ودیعت نهاده است.

آنها معنای تصویر و افتادن عکس و مثال

صورت اشیاء را در ذهن اُبداً نمی فهمند، و ادراک نمی کنند؛ زیرا که این عالم بر روی آنها بسته است. از کجا هزاران هزار گونه علوم مختلفه و انحاء تصویرهای مختلفه در عالم و در موجودات متفاوت، وجود داشته باشد، که ما از آن خبر نداشته باشیم؟! فعلی هذا آنچه برای خداوند می توانیم اثبات کنیم، از روی نمونه‌هایی است که در خود می یابیم، از قبیل تجرّد نفس، و تجرّد خیال، و برتریت نفس از صفات و غرائز، و محدودیت صفات نسبت به سعه و لا حدّ بودن نفس، و کیفیت وحدت نفس در کثرت صفات، و صور خیالیه ذهنیه، و در کثرت افعال خارجیه، و کیفیت کثرت افعال خارجیه و کثرت صور ذهنیه و خیالیه، و معانی مجرّده بسیطه را در وحدت نفس؛ و مقام جامعیتِ نفس به دو لحاظ جمع بین وحدت در کثرت آن، و بین کثرت در وحدت آن.

**قیام موجودات به حقّ تعالی، صمدیت و**

**قیومیت اوست**

و همان طور که افعال خارجیه ما قائمند به

صُورِ فعلیه نفسیه ما؛ و آن صُورِ فعلیه قیام صدوری

به نفوس ناطقه ما دارند، از همین قبیل است  
موجودات خارجی که قائمند به صور علمیه حقّ  
تعالی؛ و آن صور قیام صدوری به ذات اقدس او  
دارند.

**معنای اعتباری بودن اشیاء پوچ و بدون معنی**

**بودن نیست**

و بنابراین همان طور که ما نمی‌توانیم افعال

خود را هیچ، و عدم و پوچ بدانیم؛

عالم وجود و اشیاء خارجی را نمی‌توانیم پوچ و خیال و وهَم بدانیم. و این که می‌گوئیم: عالم صُور خیال هستند، معنایش پوچ و بی‌إزاء بودن آنها نیست؛ بلکه معنایش عدم استقلال آنهاست؛ که قائمند به صُورِ علمیه حقّ تعالی قیاماً صدوریاً. و این حقیقت همان معنای قیومیت و منشأیت و مصدریت و صمدیت اوست برای موجودات و اشیاء خارجی، و این نکته بسیار مهمّ است.

همان طور که افعال صادره از ما دروغ و وهَم محض نیست؛ بلکه آنها به صُورِ علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین طور موجودات و اشیاء خارجیّه تمام صحیح و درست و به جای خود بوده؛ غایه الامر مطلب در این است که: چگونه افعال ما ظهوری از نفوس ما هستند؛ و شعاعی از نور وجودی ما، و اصالت و صمدیت و مصدریت با ماست؛ به همان گونه موجودات خارجیّه شعاع و تلالؤ نور وجود، و ظهور فعلی حضرت حقّ می‌باشند. آنها صَمَد (تو پُر نیستند) منشأ و مصدر و قیوم خود نیستند؛ وجودی که در آنها مشاهده می‌شود، صمدیت و منشأیت و مصدریت و قیومیت ذات



أقدس حقّ متعال است. اوست که بطور استقلال و  
حصر، صمدیت را برای خود برداشته؛ و در نتیجه ما  
سوای او از عالم مُلک تا أعلا، و از ریزترین ذره، تا  
بزرگترین کهکشانها، از معنای صمدیت به هیچ وجه  
من الوجوه بهره‌ای ندارند

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ

وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدَلُّ مَنْ  
تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \* تُوَلِّجُ اللَّيْلَ  
فِي النَّهَارِ وَ تُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ  
الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ  
حِسَابٍ<sup>۱</sup>.

وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ  
لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَاوِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبْرُهُ  
تَكْبِيرًا<sup>۲</sup>.

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ  
لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ

---

<sup>۱</sup> آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

<sup>۲</sup> آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: إسراء.

هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.<sup>۱</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \*

اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.<sup>۲</sup>

تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت شیخ

رضوان الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ لعنة الله

على أعدائهم أجمعين

نفی وحدت عددی از حضرت اقدس

أحدیت جلّ شأنه از مهم‌ترین قوائم بنیان مسائل

توحید است که آورنده آن اسلام، و مبین آن کلام الله

مجید، و شارح و مفسّر آن مولی الموحّدين أمير

المؤمنين عليه السلام: یگانه شاگرد و تلمیذ

خداشناس رسول الله صَلَّى الله عليه و آلِهِ و سلّم: و

عارف به حقّ ازلّیّ و ابدیّ و سرمدیّ ذات واجب

الوجود بوده است.

اولین کسی که در کتابهای خود، وحدت

<sup>۱</sup> آیه ۱۰۱، از سوره ۶: انعام.

<sup>۲</sup> سوره ۱۱۲: اخلاص.

عددی را از حقّ تعالی نفی کرد، صدر

المتألّهین بود

در مقابل وحدت عددی، وحدت حقّه حقیقه است که از آن در لسان علم به وحدت بالصرّافه تعبیر می‌شود. این گونه وحدت را از میان حکمای اسلام، صدر المتألّهین شیرازی قدّس الله سرّه إحياء نموده، و بنیان و قواعدش را استوار کرده، و بر اساس برهان متین و دلیل قویم آن را مشروح نموده، و از اخبار و روایات و خطب أمير المؤمنین علیه السّلام شواهد غیر قابل ردّ و انکاری برای آن إقامه فرموده است.

تا زمان این حکیم و فیلسوف عالیقدر، حکمای اسلام همانند بو علی سینا، و شاگردش بهمنیار، و فارابی، و غیرهم درباره توحید حقّ تعالی به وحدت عددی قائل بودند، و در کتب آنان نام و نشانی از وحدت بالصرّافه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و کسی بدان ذروه عالی دسترسی نیافته بود.

اولین کسی که خطب أمير المؤمنین علیه السّلام را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این در

گرانمایه را از آن استخراج کرد، و در شرح و توضیح

و برهان و شاهد در

همه کتب خود، وارد عرصه این میدان شد، این حکیم متألّه الهی بود<sup>۱</sup> و از آن زمان تا این زمان که قریب چهار قرن از رحلت آن عالم بزرگوار می‌گذرد<sup>۲</sup>، همگی حکمای اسلام بالاتفاق این مسأله

---

<sup>۱</sup> صدر المتألّهین بنای مباحث خود را بر توافق أدله شرعیّه مسلّمه، و قیاسات و براهین فلسفیّه، و کشف و شهود وجدانیّه قرار داده، و بر این اساس به کشف مطالب نوین و مسائل جدیدی راه پیدا کرده است که حقّاً در این گونه بحث‌ها مبتکر بوده است؛ و می‌توان گفت: با این طریق از بحوث خود بنیاد فلسفه مشائین را برانداخته، و آن فلسفه کهنه و فرسوده را در تاریخ به انزوا کشانید. گرچه ریشه لزوم بین عقل و شهود و شرع قبل از او در کلام بو علی سینا و فارابی و شهاب الدین سهروردی: شیخ إشراق، و شمس الدّین ترکه، و خواجه نصیر الدّین طوسی، یافت می‌شود ولی آنها موفق نشدند که مسائل فلسفی را به طور مشروح از این سه طریق شکافته و حلّ معضلات آن را بنمایند. و این موفقیت اختصاص به مولی صدر الدّین شیرازی دارد. این حکیم عالیقدر علاوه بر مسأله بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء، در مباحث دیگری همچون: قاعده امکان اشرف، و أصالت و وحدت و تشکیک وجود، و نظریّه حرکت جوهری، و مسأله حدوث زمانی عالم، و اتّحاد عاقل به معقول، نیز متفرّد بوده؛ و همچنین دارای مزایا و محسّنات دیگری است که از کتب او استفاده می‌شود.

<sup>۲</sup> در جزوه‌ای که به مناسبت چهارصدمین سال تولّد صدر الدّین شیرازی به قلم علّامه فقید آیه الله سیّد محمّد حسین طباطبائی قدّس سره، دانشکده علوم معقول و منقول طهران از دانشگاه طهران، منتشر نموده است و به نام صدر الدّین محمّد ابراهیم شیرازی مجدّد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری می‌باشد، علّامه فقید شرح حال وی را بدین عبارت مرقوم داشته‌اند: صدر الدّین شیرازی که در میان عامه مردم به «ملاً صدرا» و در میان أهل علم و شاگردان مکتب خود به صدر المتألّهین معروف است از خانواده قوام شیرازی معروف، و پسر منحصر بفرد پدر خود: میرزا ابراهیم شیرازی می‌باشد که یکی از اشراف شیراز و گویا سمت وزارتی نیز پیش سلطان وقت در شیراز داشته.

صدر المتألّهین در حدود سال ۹۷۹ در شیراز متولّد شده و در حدّات سنّ در کنار پدر به تحصیل علوم پرداخته و پس از درگذشت پدر به قصد

را پذیرفته‌اند، و این حقیر حتی به یک نفر از فلاسفه اسلامی که بعد از وی آمده باشد، و قائل به وحدت عددی ذات حقّ متعال باشد؛ برخورد ننموده‌ام

**برهان علامه طباطبائی بر قاعده بسیط الحقیقه**

**کلّ الاشیاء**

حضرت استادنا العلامة المتبحّر الحکیم

الفیلسوف، و الفقیه المفسّر، و العارف الاخلاقی،

المُربّیّ للنّفوس المَشوّقة إلى جناب الحقّ و الحضرة

---

تحصیل و تکمیل معلومات خود به دار السلطنه اصفهان که در آن زمان پایتخت سلاطین صفویّه و دار العلم بود مسافرت نموده و به تحصیل علوم عقلیه و نقلیه پرداخت. وی علوم عقلیه را پیش فیلسوف شهیر وقت: سید محمّد باقر معروف به میر داماد متوفای ۱۰۴۰ هجری قمری تکمیل کرده و در علوم نقلیه پیش شیخ بهاء الدین محمّد عاملی متوفای ۱۰۳۱ که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود تلمذ نموده است. پس از فراغت از تحصیل بساط زندگی را از آن دیار برچیده و متوجّه شهر قم گردیده، و در یکی از توابع قم به نام قریه کهک به عزلت پرداخته و در به روی اغیار بسته، و سال‌ها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و ریاضات و تصفیه نفس شده، توانست پس از سال‌ها خون دل خوردن دریچه‌ای به عالم قدس باز کرده و حقائق علمی را که از راه تفکر و استدلال به دست آورده بود، از راه مکاشفات نوری مشاهده نماید. (چنانکه در دیباچه کتاب بزرگ خود «أسفار» اشاره می‌نماید) و پس از مدّتی که تا حدّی از نتایج ریاضات و مجاهدات خود برخوردار گردید؛ بنای تألیف و تصنیف گذاشته، و به تأسیس مکتب فلسفی مخصوص خود پرداخته، و تا آخر عمر مشغول تألیف و تعلیم و تربیت بود. وی در زندگی خود با تقوی و پرهیزگاری و مردی متعبّد بوده، و در خلال زندگی بارها به زیارت أعتاب ائمّه رفته، و هفت مرتبه پیاده به زیارت بیت الله شتافته، و مرتبه هفتم که مصادف با سال ۱۰۵۰ بود، در اثنای مسافرت در بصره وفات یافته، و در همان‌جا به خاک سپرده شده است. (ص ۱ و ۲).

الاحدية: آية الله الطَّبَّاطبائى قَدَّسَ اللهُ سرَّه الشَّرِيفَ،  
 اين مسأله را تحكيم، و بنیان و قواعدش را استوار و  
 مَتین فرموده، و در بین شاگردان و تلامذه ایشان جزء  
 اصول مسلّمه به شمار می‌رفت. ایشان در تعلیقه‌ای که  
 بر «أسفار» حکیم شیرازی صدر المتألّهین در إثبات و  
 تقریر این حقیقت مرقوم داشته‌اند، برهان بر این مسأله  
 را بدین تقریب ادا فرموده و مبین ساخته‌اند که:

مُلَخَّصُ الْبُرْهَانِ: أَنَّ كُلَّ هَوِيَةٍ صَحَّحٌ أَنْ يَسْلَبَ  
 عَنْهَا شَيْءٌ فَهِيَ مَنْحَصَلَةٌ مِنْ إِيجَابٍ وَ سَلْبٍ. وَ كُلُّ مَا  
 كَانَ كَذَلِكَ فَهِيَ مَرْكَبَةٌ مِنْ إِيجَابٍ (هُوَ ثُبُوتِ نَفْسِهَا لَهَا)  
 وَ سَلْبٍ (هُوَ نَفْيِ غَيْرِهَا عَنْهَا).

يَتَّبَعُ أَنَّ كُلَّ هَوِيَةٍ يَسْلُبُ عَنْهَا شَيْءٌ، فَهِيَ مَرْكَبَةٌ:  
 وَ يَنْعَكِسُ بَعْدَ عَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى أَنَّ كُلَّ ذَاتٍ بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ  
 فَإِنَّهَا لَا يَسْلُبُ عَنْهَا شَيْءٌ. وَ إِنْ شئتَ فَقُلْ: «بَسِيطُ  
 الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ».

و مِمَّا يَجِبُ أَنْ لَا تَغْفَلَ عَنْهُ أَنَّ هَذَا الْحَمْلَ (أَعْنَى  
 حَمْلِ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ) لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْحَمْلِ  
 الشَّايِعِ، فَإِنَّ الْحَمْلَ الشَّايِعَ كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَ زَيْدٌ

قائم؛ يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي  
إيجابه و سلبه اللتين تركبت ذاته منهما. و لو حمل شيء  
من الاشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب، صدق عليه  
ما فيه من السلب. فكان مركباً و قد فرض بسيط  
الحقيقة؛ هذا خلف.

فالمحمول عليه من الاشياء جهاتها الوجودية

فحسب. و إن شئت فقل: إِنَّهُ وَاجِدٌ لِكُلِّ كَمَالٍ



أو أنه مُهَيِّمٌ عَلَى كُلِّ كَمَالٍ. و من هذا الحمل حمل

المشوب على الصّرف. و حمل المحدود على المطلق.<sup>۱</sup>

## تشریح علامه طباطبائی قاعده بسیط الحقیقه

### کلّ الاشیاء را

و عبارت اخیر ایشان: و مِمَّا یَجِبُ أَنْ لَا تَغْفَلَ عَنْهُ

تا آخره، برای بیان این معنی است که گمان نشود: اینکه

می گوئیم: بسیط الحقیقه کلّ اشیاء است؛ یعنی اشیاء با

حدودها و قیودها و ماهیاتها. این گمان غلط است. زیرا

اشیاء در بسیط الحقیقه با حدود ماهوی خود نخواهند

بود؛ و إِلَّا لازم می آید که بسیط الحقیقه مرکب از اشیاء

باشد؛ و این خُلف است. زیرا آن را بسیط الحقیقه

گرفته ایم؛ و در این صورت چگونه متصوّر است که

مرکب شود. بلکه مراد از کلّ الاشیاء در این حمل، تمام

اشیاء با إسقاط حدود ماهوی خود هستند، که همه آنها

راجع به سُلوب و نقصانات است.

و کلام ایشان در اینجا توضیح جمله ای است که

---

<sup>۱</sup> «أسفار»، ج ۶، از طبع حروفی، ص ۱۱۰، فصل ۱۲: فی أنّ واجب الوجود تمام الاشیاء و کلّ الموجودات؛ و إليه یُرْجَع الامور کلّها. تعلیقه شماره ۱.

در دنبال این مسأله آورده‌اند که: و لیس بشیء منها، همان طور که حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر «أسفار» گوید:

ثمَّ أعجوبة اخرى ما قالوا: بسيط الحقيقة كلِّ الاشياء، و لیس بشیء منها. أى لیس بشیء من حدودها و نقائصها. و عند العالم المحقق المدقق لا عَجَبَ فی هذه المُضادات. إذ لا مُضادة حقیقة، و بالحقیقة هذه المسألة قوله تعالى: **اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**.<sup>۱</sup>

بر اساس همین قاعده، نفی وحدت عددی را از ذات واجب تعالی نموده، و او را به وحدت حقّه حقیقیه که صرف الوجود است، و وحدتش بالصرّافه است متّصف ساخته‌اند؛ و بر این مفاد و محتوی دفع شبهه ابن کّمونه را که انشاء الله خواهد آمد نموده‌اند. و وحدت بالصرّافه را این طور بیان کرده‌اند که: مفهوم و مراد از شیء متّصف به وحدت، آن شیء به نحو بساطت و محوِضت و صرافت باشد که بر تمام معانی و

---

<sup>۱</sup> «أسفار» طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۶۸، تعلیقه أوّل.



مفاهیم و مصادیق محتوی بر آنها إحاطه و شمول داشته باشد، به طوری که هر معنی و یا مصداقی را از آن شیء در نظر بگیریم، خارج از آن نبوده، بلکه داخل در آن می باشد؛ و می توان گفت: هُوَ هُوَست. به خلاف شیء متّصف به وحدت عددی که نظیر و شبیه و مثل آن در خارج از آن تصوّر می شود.

مثلاً حقیقت معنی و مفهوم انسان که نفس ناطقه است، دارای معنای صرافت است. زیرا هر چه از این معنی و مفهوم و ماهیت را تصوّر کنیم، در خود معنای إنسانیت بوده، و خارج از آن چیزی نیست. معنای حیوان ناطق، و شیء متحرّک بالإرادة عاقل، و شیء مُعجِب و باکی، و بالاخره حقیقت افراد آن، همچون زید، و عَمَر و هر چه را تصوّر کنیم؛ در تصوّر اوّل ما که تصوّر إنسان باشد، به نحو شمول و استیعاب، و بساطت آمده؛ و از آن بیرون نیست. و امّا وحدت زید عددی است؛ زیرا در برابر او می توان عَمَر و خالد را فرض کنیم خواه در خارج موجود باشد؛ و خواه نباشد.

**صِرْف الْحَقِيقَةِ، كَلِّمًا فَرَضَةً ثَانِيًا، فَاِذَا هُوَ هُوَ**

وجود دارای صرافت است؛ زیرا هر چه از

معنی و مفاد آن، و از مصادیق آن، چه به نحو شدید باشد، یا ضعیف؛ و یا قوی باشد، و غیر قوی، و مجرد باشد، یا غیر مجرد، و متعین باشد و یا غیر متعین، ملکوتی باشد و یا ملکی، عقلی باشد و یا نفسی باشد و یا طبعی. همه و همه در معنای صرف الوجود داخل هستند. و چون وجود را بما هو وجودٌ ملاحظه نمودیم، تمام این ملاحظه‌ها را با إسقاط حدود ماهویه ملاحظه کرده‌ایم.

و این است معنای گفتار مؤسس «حکمة

الإشراق» که: **صِرْفُ الوجودِ الَّذِي لَا أتمَّ مِنْهُ كَلِّمَا** فرضتَه ثانياً فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ، فَإِذَا هُوَ هُوَ.

و در این صورت معنای صرف الوجود همان

مفاد بسیط الحقیقة کُلِّ الاشیاء خواهد شد، با اسقاط

حدود و سلوب که راجع به نقصان است، نه به امر

وجودی. و معلوم است که این گونه وجود، طبیعت لا

بشرط وجود که همان إطلاق ذاتی و إرسال و محوَضت

و بساطت خود را به هیچ نحو از دست نداده و مقید به

هیچ قیدی نگردیده است، خواهد بود؛ نه حدُّ اعلای از

وجود که آن را وجود بشرط لای از قیود و نقصانات

ماهویه و تعینات وجودیه بدانیم. چرا که این حدّ أعلا

گرچه

مجرد است از تعینات ماهویه؛ و لیکن مقید است

به این قید، و محدود است بدین حدّ.

زیرا اگر حدّ اعلا را شامل تمام وجودات

بوجودها، لا بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ در این

صورت دیگر حدّ اعلا و مرتبه بشرط لا نخواهد بود؛

بلکه این ملاحظه همان ملاحظه وجود لا بشرط

است که مرسل و مطلق است به ارسال و إطلاق ذاتی

خود.

پس ناچار برای اینکه معنی و مفاد حدّ اعلا را

که قسیم با سایر مراتب است، بشرط لا ملاحظه

کنیم؛ حتماً باید آن را بشرط لای از وجودات متعینه

بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ و در این صورت حدّ

اعلا حدّ بشرط لائیت خود را حفظ می کند؛ و لیکن

خود از إطلاق و بساطت و صرفیت بیرون می رود، و

مرتبه‌ای می شود در قبال سایر مراتب. و این عمده

اشکال و نقطه دقیق بزنگاه ایراد عارفین است بر

حکماء غیر عارف.

**شیخ در معنای صرف الوجود، تصرّف نموده**

**است**

مرحوم آقا شیخ (ره) در این مکتوب ششم، متوجه این ایراد و اشکال شده است؛ و چون در برابر استدلال متین مرحوم آقا سید (ره) مفری نداشته است؛ و نیز نخواستہ و یا نتوانسته است تسلیم شود؛ فلہذا:

أولاً صرف الوجود را کہ تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است، وجود بشرط لای از تمام حدود ماهویہ گرفته است؛ و گفته است: چنین وجودی فاقد هیچ وجودی، و هیچ مرتبہ از مراتب وجود بما هو وجود نیست. پس متصور نیست کہ محدود بہ حدود ماهوی باشد.

و ثانیاً در معنای صرف الوجود تصرّفی بہ عمل آورده، و بر خلاف معنای صحیح خودش آن را حمل نموده است. او گفته است: صرف الوجود همان مرتبہ بشرط لائیت است. زیرا کہ چون محدود بہ حدّ ماهوی نیست بنابر این صرف است و لا ثانی له. زیرا آنچه را کہ ثانی صرف الوجود گمان کنی، بحسب اختراع و ہم پس چون درست نظر کنی، همان صرف الوجود است کہ اول ملاحظہ نموده‌ای!



و این است معنای صرف الوجود لا ثانی له؛ نه

آنکه وجود لا ثانی له یا آنکه وجود محدود را کسی ثانی

صرف الوجود قرار بدهد.

و مرحوم سید (ره) در پاسخ فرموده است: در مفهوم وجود بها هو وجود، همان طور که اقتران به حدود عدمیه و ماهویه ملحوظ نیست؛ همین طور تجرّد از آنها نیز ملحوظ نیست. و این است معنای صرف الوجد. و لهذا مطابق آن نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط و معرّی و مبرّی از جمیع قیود حتّی التجرّد فضلاً عن المعیة للأشیاء، فلهذا لا یمكن أن یفرض له ثانٍ فی دار الوجود و کلّما فرض له ثانیاً کان عین الأوّل.

و این است معنای بساطت از جمیع جهات حتّی از جهات و قیود و حیثیات؛ زیرا اگر معنای صرف الوجود، تجرّد و یا إطلاق بخصوصهما بود؛ در این صورت صرف الوجود نبود؛ بلکه مرکّب بود از وجود قیداً و حیثیه و مشتمل بود بر ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. و لهذا محدود بود؛ با اینکه فرض کرده بودیم که صرف الوجود است.

**تصرّف شیخ، موجب تبدیل وحدت بالصّرّافه،**

**به وحدت عددی است**

و امّا این وحدتی را که برای بشرط لائیت وجود

تقریر نموده‌اید؛ و صرافت را به معنای اشتراط تجرّد

دانسته‌اید؛ و مایِ در کَلِّما فرضتَه ثانیاً را موصوله و یا موصوفه نگرفته‌اید؛ و ضمیر در فرضته را به آن ارجاع نداده‌اید؛ بلکه به صرف الوجود به همان معنای بشرطِ لا، و بشرطِ تجرّد برگردانیده‌اید؛ این همان وحدت عددی است؛ که در همه اشیاء هست که هیچ یکی دو تا نیست. این به صرف الوجود چه ربطی دارد؟

معنای جمله شیخ اشراق: صِرْفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا

أَتَمَّ مِنْهُ كَلِّما فرضتَه ثانیاً فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَإِذَا هُوَ هُوَ؛ همانند کلمات ملا صدرا و سایرین که در این مقام آورده‌اند، این است که: هر چیزی را که از جنس وجود فرض کنی، در حقیقت فرض اوّل وجود به نحو صرافت داخل است؛ و همان است. نه آنکه صرف الوجود آن است که: هر وقت که خود او را فرض کنی، و در مرتبه ثانی در نظر بیاوری، همان فرض اوّل است.

این وحدت عددی است؛ زیرا زیدٌ را هم اگر

به صرافتش توجّه کنی، اگر دوباره خود آن را در نظر بیاوری؛ همان زید است. و این همه مسائل مشکله‌ای که از راه صرافت وجود فقط، در مسائل

الهیہ حلّ می شود، کجا از این تعبیر حلّ

می شود؟

و به نظر حقیر جمله‌ای را که مرحوم سید (ره) در مکتوب چهارم درباره صدر المتألهین آورده که: در بحث علّت و معلول که در ضیقِ خِناق افتاده است؛ استعمال آن در این جا درباره شیخ که برای فرار از تسلیم و اقرار و اعتراف به توحید عرفاء، ناچار متوسّل به تحریف، و تصحیف، و مسخ معنوی معنای صرف الوجود شده؛ و وحدت بالصّرافه را به وحدت عددیه مِنْ غَیر اشعار بلوازمه، برگردانیده‌اند؛ بی مورد نیست؛ و گرنه برای چنین مرد حکیمی که مبنای کارهای خود را بر رصانت و متانت می‌نهاده است؛ چنین معنائی برای صرف الوجود، در غایت ابهام است.

### مسأله امرّ بین الامرین

و أمّا مسأله امرّ بین الامرین<sup>۱</sup> که حلّ آن را مرحوم سید (ره) فقطّ مستند به مسأله توحید عرفانی، و

---

<sup>۱</sup> ما درج ۱۰ از «معادشناسی»، از دوره علوم و معارف اسلام، در ضمن بحث از اهل جهنّم و درکات آن که مجلس هفتاد و دوّم از این بحوث را تشکیل می‌دهد، بحث نه چندان مفصّلی، درباره حقیقت معنای امرّ بین الامرین، از ص ۲۴۷ تا ص ۲۶۵ نموده‌ایم.

وحدت ذات اقدس حقّ تعالی دانسته بود؛ و مرحوم  
شیخ (ره) معنای آن را بر اساس تشکیک در وجود، و  
داشتن موجودات امکانیه شائبه‌ای از حَظّ وجودی که  
بر اساس آن، اختیار امور خود را می‌کنند؛ استوار  
نموده بود؛ و اینک نیز مرحوم شیخ اشاره به مطلب  
خود نموده؛ و خواسته است با مبنای مذهب خود آن  
را تحکیم نماید؛ ما برای حلّ این مسأله گرچه ناچار به  
بحثی طولانی باشیم؛ ولی در این جا بطور فشرده  
رؤوس مطالب را می‌آوریم؛ و درباره آن بحث کوتاهی  
می‌نمائیم؛ بحول الله و قوّته و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله  
العلیّ العظیم.

**ظاهر آیات قرآن، معصیت و شقاوت را مستند**

**به اراده خدا می‌نماید؛ و اراده خدا عین اراده**

**بنده است**

آیات بسیاری در قرآن کریم وارد است که

علّت شقاوت و گناه و جهنمی شدن معصیت‌کاران

را اراده خدا، و امر خدا، و مَهر زدن خدا بر دلها، و

بر گوشها، و افکندن پرده بر چشمهایشان، و بالاخره

گذشتن و ثابت شدن قول و کلام حتمی و غیر قابل

ردّ و تغییر خدا می داند؛ مانند آیه:

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ  
الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ

## وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ. ١

و مانند آیه: فَهُمْ غَافِلُونَ \* لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى

أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ \* إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا  
فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ \* وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ  
أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا  
يُبْصِرُونَ \* وَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا  
يُؤْمِنُونَ. ٢

و مانند آیه: وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا

فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ \* ذَلِكَ  
بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا  
يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ \* أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى  
قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ \*  
لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ. ٣

## مذهب جبر، و مذهب تفویض

بر اساس این آیات، و برخی از شواهد

دیگری، بعضی قائل به جبر شده‌اند؛ و گفته‌اند:

انسان ابداً اختیاری ندارد؛ و کاری از وی ساخته

نیست؛ و اختیاری را که در وی می‌نگریم، صورتی

بیش نیست؛ و در حقیقت اختیاری نیست؛ و فرقی

١ آیه ١٣، از سوره ٣٢، تنزیل.

٢ آیه ٥ تا ١٠، از سوره ٣٦: یس.

٣ آیه ١٠٦ تا ١٠٩، از سوره ١٦: نحل.



در میان کارهای اختیاری و غیر اختیاری نیست؛ چون همگی از مَمَّشای واحد حرکت دارند؛ و از آبشخوار واحد که نفس اراده خداست إشراب می‌شوند. بنابراین همه مردم از مطیع و عاصی، و بهشتی و دوزخی و سعید و شقی، چه در کارهای اختیاری، و چه در کارهای غیر اختیاری، مقهور و مجبورند؛ و همگی در تحت إرادة قاهره حقّ تعالی می‌باشند، بدون هیچ تفاوت در بین أفعال إرادی و غیر ارادی ایشان.

در مقابل ایشان أهل تفویض هستند که می‌گویند: انسان دارای اختیار است؛ و در این اختیار استقلال دارد؛ و أفعالی را که انجام می‌دهد، چون مستند به این اراده و اختیار استقلالی اوست، فلهدا از اوست، نه از خداوند. خداوند انسان را خلق فرموده؛ و دارای نفس ناطقه، و شعور، و ادراک نموده، و به وی غرائز، و

صفات، و قوّه و استعداد، و علم به مصالح و مفسد، و توان و قدرت بر انجام هر گونه کاری را که بخواهد و اراده نماید مرحمت فرموده است. و این انسان دیگر از این به بعد، با این سرمایه‌های خدادادی، از حیات، و علم، و قدرت، و هر گونه اراده و اختیاری که بکند، از اوست؛ و مستند به اوست؛ و به خداوند استناد ندارد. استناد به خدا همان اصول علم و حیات و قدرت بر اعمال افعال و کارهای ارادی بنده است؛ ولی نفس اعمال که مستند به اراده و اختیار بندگان است، مستند به بندگان است؛ و خداوند را در آنها اثری نیست؛ و گرنه جهنم غلط بود؛ و عذاب مردم عاصی و گنهکار، عذاب مردم بدون استحقاق و بدون مبدأ و منشأ عذاب بود؛ و خداوند رؤوف و رحیم و عدل و حکیم، عذاب نمی‌فرماید مگر کسانی را که مستحقّ عذاب باشند؛ و استحقاق ایشان تنها مستند به اختیار استقلالی، و اراده بدوی از ناحیه وجود ایشان، و تراوشی از نفوسشان می‌باشد.

## مذهب امر بین الامرین

در مقابل این دو دسته، اهل توحید و قائلین به

أمرٌ بين الأمرين، و منزلة بين المنزلتين، می باشند که انحصار در مکتب تشیع دارد؛ و باز کننده این باب، حضرت مولی الموحّدين أمير المؤمنین علیه السّلام، و پس از ایشان در روایات باقرین علیهما السّلام، و حضرت امام علیّ بن موسی الرّضا و حضرت امام علیّ الهادی علیهما السّلام وارد شده است. و این اعلامِ مذهبِ جدّاً عقیده هر دو گروه را نفی کرده؛ و آن را ظلم و شرک می دانند.

**انسان اختیار دارد، و اختیار او عین اختیار**

**خداست**

قائلین به این مطلب می گویند: نه جبر است، و نه تفویض. یعنی نه خداوند تبارک و تعالی بندگان را مضطر و مجبور و مقهور در کارهایشان می نماید؛ و اراده و اختیار ایشان را خنثی و کلاً اراده می کند؛ و نه آنکه امر اختیار و اراده را به بندگان خود تفویض کرده است؛ و آنها می توانند اراده و اختیاری مستقلاً بدون اراده و مشیت خداوندی داشته باشند. بلکه آنها دارای اختیار هستند؛ و این اختیار عین اختیار خداست، و در

تحت و تبعیت اراده و اختیار خداست. **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا**

**أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**.<sup>۱</sup>

از طرفی اصل اختیار نفی و انکار نشده است، تا جبر لازم گردد؛ و از طرفی دیگر بنده را در اختیار خود استقلال و از مَنْ در آوردی داده نشده است که عین تفویض گردد. بنده بالوجدان صاحب اراده و اختیار است؛ و این اختیار برای او حاصل نمی‌شود، مگر به اختیار خداوند. پس اختیار در تحت اختیار خدا و نفس مشیت قاهره حضرت حق متعال است. کلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ؛ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ بغيرِ مَشِيَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ؛ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بغيرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ. وَ مَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> در دو جای از قرآن بدین عبارت وارد شده است: اوّل در آیه ۳۰، از سوره ۷۶: انسان. و دوّم در آیه ۲۹، از سوره ۸۱: تکویر.

<sup>۲</sup> «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱ ص ۱۵۸ و سند روایت علی بن ابراهیم

و نیز کلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند از قول مردی به آن حضرت که: قُلْتُ لَهُ: أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟! قال: لا! قُلْتُ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ؟! قال: قال: لا! قال: قُلْتُ: فَمَاذَا؟ قال: لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ! و همچنین کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسمعیل بن مرّار، از یونس بن عبد الرحمن آورده است که:

قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا يونس! لا تقل بقول القدرية فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار ولا بقول إبليس. فإن أهل الجنة قالوا: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. و قال أهل النار: ربنا غلبت شقوتنا و كنا قومًا ضالّين. و قال إبليس: ربِّ بما أغويتني. فقلت: و الله ما أقول بقولهم: و لكنني أقول: لا يكون إلّا بما شاء الله، و أراد

---

از محمد بن عیسی، از یونس بن عبد الرحمن، از حفص بن ابی قرط می‌باشد.

<sup>۱</sup> «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹ و سند این روایت از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن حسن زغلان، از ابو طالب قمی، از مردی می‌باشد که از حضرت پرسید.



و قَدَّرَ، و قضی. فقال: یا یونس! لیس هکذا. لا  
 یكون إلا ما شاء الله، و أراد و قَدَّرَ، و قضی - الخبر.<sup>۱</sup>  
 و در این روایت که حضرت لفظ بَاء سببیه را از  
 لفظِ مَا ساقط کرده‌اند، و فرموده‌اند: إِلَّا ما شاء الله لا  
 بِمَا شاء الله - بسیار شایان دقت است که چگونه  
 حضرت می‌خواهند نفس مشیت و إرادة بنی آدم را  
 نفس مشیت خدا قرار دهند؛ و هُو هُویت میان آنها  
 برقرار نمایند.

حضرت می‌خواهند در این جا به یونس بن  
 عبد الرَّحمن که از أَجَلَّای اصحاب است<sup>۲</sup> بفرمایند:

<sup>۱</sup> «اصول کافی»، ج ۱ ص ۱۵۸ و ص ۱۵۹.

<sup>۲</sup> در «تنقیح المقال»، ج ۳، ص ۳۳۸ تا ص ۳۴۳ به طور مشروح از احوال  
 یونس بن عبد الرَّحمن مولی علی بن یقظین بحث کرده است؛ و او را توثیق  
 نموده؛ و از اجلّاء اصحاب حضرت موسی بن جعفر و حضرت علی بن  
 موسی الرضا علیهما السّلام به شمار آورده است. و گوید: خدمت حضرت  
 صادق علیه السّلام نیز در بین صفا و مروه رسیده است ولی روایتی از ایشان  
 نقل ننموده است. وی بیشتر از سی کتاب تألیف کرد. وی از اصحاب إجماع  
 است. ابن ندیم در «فهرست» گفته است: او از اصحاب امام کاظم علیه  
 السّلام بوده و علامه زمان خود بوده است؛ و در مذهب شیعه کثیر التصنیف  
 بوده است.

و نجاشی گفته است: او از اَبی الحسن موسی و از حضرت رضا علیهما  
 السّلام روایت کرده "و کان وجهاً فی أصحابنا متقدماً عظیم المنزلة و کان  
 الرضا علیه السّلام یشیر الیه فی العلم و الفتیا و کان مِمَّن بُدِّل له الوقف مالٌ  
 جزیلٌ و امتنع من أخذه و ثبت علی الحق". و کشی گفته است: فضل بن  
 شاذان گوید: "حدثنی عبد العزیز المهتدی و کان خیر قُمی رأیته و کان وکیل

نفي واسطه کن! واسطه شرک است؛ بوی استقلال  
هر جا به مشام برسد شرک است؛ و شرک غلط  
است.

أفعال بندگان خدا که دارای اختیار و اراده

آنهاست؛ این اختیار و اراده عین

---

الرضا عليه السلام و خاصته فقال إني سألته فقلت: إنني لا أقدر على لقائك  
في كل وقتٍ فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: ”خذ عن يونس بن  
عبد الرحمن؛“ و هذه منزلة عظيمة. ”و أبو هاشم بن داود بن قاسم جعفری  
گفته است: ”إنني عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب  
يوم و ليلة ليونس، فقال لي: ”تصنيف من هذا! فقلت: تصنيف يونس مولى  
آل يقطين. فقال: أعطاه الله بكلّ حرف نوراً يوم القيامة.“ و علامه حلّي در  
«خلاصه» پس از مدح و تجلیل از وی گوید: او در سنه ۲۰۸ ثمان و مأتین  
فوت کرد. و در حدیث صحیح آورده است که حضرت رضا عليه السلام  
ضمّن لیونس الجنة ثلاث مرّات. ”و ابن داود گوید: ”هو أحد الاربعة الذین  
يقال فيهم انتهى إليهم علم الانبياء. و في الوجيرة أنّه ثقة و عليه أجمعت  
العصابة.“ ”أنگاه به روایات وارده و بحث درباره او به طور تفصیل پرداخته  
است.



اراده الهیه و نفس مشیت و اختیار حقّ متعالی است. اینجا عالمِ عالمِ توحید است؛ و تمام کثرات مضمحلّ و مندکّ در وجود حقّ اُزلی است.

### جبر و تفویض، هر دو غلط و خلاف است

و همچنین از حسین بن محمّد، از معلی بن محمّد، از حسین بن علی و شاء، از حضرت رضا علیه السّلام آورده است که: قال: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: اللهُ فَوَضَّ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟! قال: اللهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ! قُلْتُ فَجَبَّرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟! قال: اللهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ! قال: ثمَّ قال: قال اللهُ: يَا بَنَ آدَمَ! أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ؛ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي! عملتَ الْمَعَاصِي بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فَيْكٌ.<sup>۱</sup>

بنابراین مذهب جبر و تفویض هر دو غلط است.

### جبر ظلم است، تفویض شرک است

أمّا مذهب جبر، به جهت آنکه: خداوند عادل است و هیچ وقت بنده خود را مجبور بر عمل

---

<sup>۱</sup> اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۷.

نمی‌کند و سپس وی را به عذاب و مؤاخذه بکشاند  
و ما نیز وجداناً می‌بینیم که انسان دارای اختیار است؛  
و این اختیار از حاقّ وجود اوست، و هیچ کس را در  
آن دخالتی و اجباری نیست، و نفی اختیار خلاف  
وجدان است.

و أمّا مذهب تفویض، به جهت آنکه هیچ گاه  
از قدرت و سلطنت و مشیت حضرت حقّ واحدِ قادر  
قهار چیزی کاسته نمی‌شود؛ و موجودات چه در  
حدوث و چه در بقاء، چه در امور تکوینیه، و چه در  
امور تشریحیه و اختیاریه، با تمام جهات وجودی  
خود، در تحت نفوذ و سلطان حضرت او هستند.

و اگر ما بخواهیم در افعال اختیاریه، انسان را  
بطور کلی فاعل ما یشاء و حاکم ما یرید بدانیم؛ و به  
خداوند فقط امور غیر اختیاریه تکوینیه را واگذار  
نمائیم، در این قسمت او را منعزل نموده‌ایم. و در  
این ناحیه او را از دائره حکومت خارج ساخته‌ایم و  
به مذهب ثنویه (دوگانه پرستان) بدون اراده و  
خواست خویشان، خود را ملحق نموده‌ایم. و  
بنابراین هر چه در تحت عنوان واگذاری (تفویض)  
قرار گیرد؛ گرچه اراده و اختیار بنی آدم باشد، عزل

خدا از حیثه قدرت، و سیطره، و هیمنه سعه، و

إحاطه و عمومیت مُلک و مشیت است. پس به خدا

ظلم نموده‌ایم

مذهب جبر ظلم خدا بر بنده است؛ و مذهب

تفویض ظلم بنده بر خدا.

و اینجاست که این هر دو قسم از ظلم نفی

می‌شود؛ و مذهب الامر بین الامرین پیش می‌آید؛ که

از مذهب جبر پائین‌تر، و از مذهب تفویض برتر

است. و مذهبی در میان دو مذهب، و منزله و مقامی

است میان این دو منزله و مقام. آن مذهب توحید

است، توحید محض.

بنده دارای اختیار است، و این اختیار عین

اختیار خداست **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.**

بنده خداوند، جدائی و عزلت و بینونتی از او

ندارد؛ نفس ظهور و تجلی اوست. و بنابراین در عالم

توحید و بر اصل توحید، چیزی جز ذات اقدس

حضرت حی قیوم و اسما و صفات و أفعال او وجود

ندارد.

**مثال علامه طباطبائی برای جبر و تفویض، و امر**

**بینهما**

حضرت استادنا العلامة آية الله الوحيد علامه

طباطبائی فقید أفاض الله علينا من برکات تربته

المقدسة درباره این مطلب در تعلیقات خود بر کتاب

«کافی» مثالی زده‌اند که بسیار جالب است:

می‌فرمایند: شما فرض کنید که شخصی

دارای مال فراوانی است. از باغ و خانه و غلامان و

کنیزان و سایر لوازم زندگانی، و این مرد برای یکی

از غلامان خود یکی از کنیزهای خود را انتخاب

نموده؛ و تزویج می‌کند، و به آن غلام جمیع ما یحتاج

زندگیش را از خانه و اثاث البیت می‌دهد، و از

باغهای خود به اندازه‌ای که آن غلام بتواند در آن کار

بکند، و کسب روزی در مدت حیات خود بنماید نیز

می‌دهد. حال در این فرض اگر بگوئیم:

آن إعطاء اموال از خانه و اثاثیه و باغ و ضیاع

و عقار و نکاح کنیز، هیچگونه در ملکیت غلام اثری

نمی‌گذارد؛ مولی همان مولای مالک است، و تملیک

او نسبت به جمعی آنچه را که به غلام داده است قبل

از دادن و بعد از دادن، مساوی است. این گفتار

جبریون است.

و اگر بگوئیم: چون مولی به غلام خود این اموال

را داد، دیگر از این به بعد، غلام مالک و حید این اموال

می شود، و ملکیت مولی باطل می گردد، و امر به دست  
غلام می افتد که هر گونه تصرّفی بخواند مستقلاً در این  
اموال بنماید، یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ

وَ يُحْكَمُ مَا يَرِيدُ. این گفتار اهلِ تفویض است.

و اگر همان طور که حقّ است بگوئیم: غلام مالک می‌شود آنچه را که مولی به او داده است؛ و لیکن نه مستقلاً؛ بلکه در ظرف ملکیت مولی، در طول ملکیت او، نه در عرض آن.

بنابراین مولی مالکِ اصلی است؛ و بنده و غلامش مالکِ تبعی است، ملکیت در ضمن ملکیت است.

این همان گفتاری است که ائمه علیهم السّلام در این باره بیان فرموده؛ و بر این اساس مسأله را حلّ کرده‌اند. و این است قول حقّ.

همچنان که نویسندگی و کتابت که بدون شکّ فعل اختیاری انسان است؛ می‌توان آن را به دست انسان نسبت داد، و گفت: دست می‌نویسد. و می‌توان به نفس انسان نسبت داد، و گفت: انسان می‌نویسد، بدون آنکه یکی از این دو نسبت، نسبت دیگر را ابطال نمایند.<sup>۱</sup>

البته باید دانست که: این مثال برای تقریب

---

<sup>۱</sup> تعلیقه ص ۱۵۶ از ج ۱، «اصول کافی»، طبع حروفی.

مطلب است؛ ولی یک تفاوت با مسأله ما دارد، و آن این است که: ملکیت مولی به بنده و عبد خود، و إعطاء اموال را به او، همه اعتباری است؛ و لیکن ملکیت خداوند به بنده خود و به افعال بنده همه ملکیت حقیقی است.

## تمام عالم امکان، امر بین الامرین است

فبناءً علی هذا این عالم با این زیبائی و طراوت و شگفتی، افعال خدا و تجلیات حضرت اوست. عالم سراسر زیبائی و نیکوئی و حسن و جمال است؛ و همه‌اش اختصاص به خدا دارد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ  
الْمُخْلِصِينَ.<sup>۱</sup>

در عالم آفرینش هیچ گونه عیب و نقص، و هیچ فتور و سستی، و هیچ کژی و کاستی نیست. افعال بندگان هر چه باشد، همه در تحت نفوذ و مشیت حق است، همان طور

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۵۹ و ۱۶۰، از سوره ۳۷: صفات.



که در روایت یونس بن عبد الرحمن، حضرت رضا  
علیه السلام به او گفتند: بگو: مَا شَاءَ اللَّهُ وَ نَكُو: بِمَا شَاءَ  
اللَّهُ.

و این است معنای بین الامرین که همه عوالم  
را فرا گرفته، ملک و ملکوت را احاطه نموده است.  
در روایت کلینی از علی بن ابراهیم، از محمد  
بن عیسی، از یونس بن عبد الرحمن از جماعت  
بسیاری از روایان، از حضرت باقر و حضرت صادق  
علیه السلام آورده است که قالوا: إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ  
مِنْ أَنْ يَجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يَعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا. وَ  
اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ. قَالَ: فَسُئِلَا عَلَيْهِمَا  
السَّلَام: هَلْ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟!

قالا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.<sup>۱</sup>

آری همین امر بین الامرین است که حقیقه  
وسعتش از فاصله زمین تا آسمان بیشتر است.

و در روایت ابو طالب قمی دیدیم که حضرت  
فاصله و میانه جبر و تفویض را لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ

---

<sup>۱</sup> «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹.

آورده‌اند. زیرا لطف به معنای استیلاء مُلکی حقیقی است که در نهایت دقّت و خفا است. نامرئی و نامشهود است.

**إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ<sup>۱</sup>** یعنی خداوند نافذ با نفوذ دقیق است که از شدّت دقّت و ظرافت و لطافت، این نفوذ پنهان است، و کسی را توان ادراک رؤیت و طریق نفوذ او در اشیاء نیست.

پس هر جا ممکنی هست، از عقول مجرّده، و نفوس کلیه، تا برسد به عالم طبع و مادّه و اَظلم العوالم؛ در هر جا، و در همه جا، و با همه چیز، خداوند موجود است و معیت دارد؛ تا چه رسد به افعال اختیاری انسان.

شُرورِ افعال، بدیها و زشتیها، قبائح و مُنکرات، همه از ناحیه ماهیت بنده

---

<sup>۱</sup> اسم لطیف در هفت جای از قرآن کریم به خداوند إطلاق شده است؛ ولی، این عبارت در دو مورد آمده است: اوّل در آیه ۶۳، از سوره ۲۲: حج؛ و دوّم در آیه ۱۶، از سوره ۳۱: لقمان.

است؛ نه از ناحیه وجود خدا. همچنان که در روایت ابن وشاء دیدیم که: حضرت رضا علیه السلام نقل از گفتار خدا نموده که: ای پسر آدم تو در سیئات و بدی‌هائی که می‌کنی؛ سزاوارتری از من، و من در خوبی‌ها و نیکی‌هائی که تو بجا می‌آوری، سزاوارتر هستم از تو!

حقاً این جمله یک کتاب معرفت است، یک کتاب فلسفه و حکمت است، یکی عالم شهود و عرفان است که از آن معدن نبوت و ولایت، بیرون تراویده است.

شرور و بدی‌ها امور عدمیه هستند؛ و بطور کلی تمام نقصانات، و عنوان باطل، و شرّ، و قبح، و زشتی و بدی، از ماهیات نفوس پیدا می‌شود؛ و سلوبی هستند از ناحیه حدود؛ نه امر وجودی از ناحیه اصل وجودشان. اصل وجودشان خیر محض است. و خداوند خالق خیر است نه خالق شرّ. و الشَّرُّ لیس إِلَیک.

اگر عنوان بدی در نظر قاصر و کوتاه معصیت کاران برداشته شود؛ دیگر معصیت نمی‌کنند؛

سراسر کردارشان طاعت می‌گردد. و این بدی‌ها، و زشتی‌ها، ناشی از خرابی فکر و تجرّی است که آن گناه است، و جایش در دوزخ است. این نسبت‌های دو بینی، و هم دو روئی و شک و شرک؛ این همه اسنادهای ظلم به ذات اقدس حقّ باید در دوزخ برود و محترق گردد. بهشت جای پاکان است.

**بسیاری از خواصّ، از ترس جبر، در دام**

**تفویض افتاده‌اند**

در اینجا می‌بینیم بسیاری از مردم نه تنها عوامّ بلکه خواصّ آنها این حقیقت امر بین الامرین را تعقل ننموده؛ و بدان اذعان نکرده‌اند؛ و از ترس وقوع در جبر، خود را در دامنِ تفویض انداخته، گرچه لفظاً تفویض را نیز انکار می‌کنند، و می‌گویند: صحیح امر بین الامرین است؛ و در این باره دیده شده است بسیاری از علماء غیر وارد به فن حکمت الهیه، و عرفان خداوندی، رساله‌ها نوشته، و یا در کتب خود ضمن بحث از آن سخن به میان آورده‌اند؛ ولی مع ذلک در منتهی و نتیجه‌گیری از بحث، انسان را دارای اختیاری مستقلّ قلمداد کرده، و بدین جهت مستحقّ بهشت و جهنّم می‌نمایند. و امر بین الامرین

را به این طرز معنی می کنند که : خداوند به انسان علم و قدرت و حیات و سایر امور غیر اختیاری را مرحمت فرموده، و انسان با اختیار ناشی از وجودش دست به طاعت می زند، و یا به گناه می آید.

این گونه تفکر عین تفویض است؛ و گمان

نمی رود قدریه و قائلین به تفویض

بیشتر از این را بگویند.

## گفتار آیه الله حاج آقا رضا همدانی در «مصباح

الفقیه»

أمرٌ بین الامرین، از دقیق‌ترین مسائل توحید

است

همچنان که فقیه نبیه، و عالم عالیقدر؛ مرحوم

آیه الله حاج آقا رضا همدانی رحمة الله علیه، در

کتاب طهارت خود بدین مطلب صریحاً اعلام نموده

است.

او در ردّ بر صاحب «کشف الغطاء» که حکم

به نجاست جبریون و أهل تفویض نموده است، گفته

است: این دو دسته محکوم به طهارتند؛ زیرا فهمیدن

امر بین الامرین از اسرار و غوامض مسائل توحید

است؛ و چگونه می‌توان به منکر آن، حکم به نجاست

را نمود، با آنکه آنها مسلمان هستند؟ و این مسأله که

خواصّ، پایه فهم و ادراک آن را ندارند، از احکام

ضروریه اسلام شمرده نمی‌شود؛ تا منکرش محکوم

به نجاست گردد.

قال: فما عن كاشف الغطاء من أنه عدّ من إنكار

الضروریّ القول بالجبر و التّفویض فی غاية الضّعف.

كيف و عامّة الناس لا يمكنهم تصوّر أمر بين الامرين  
كما هو المروى عن أئمتنا حتّى يعتقدوا به، فإنّه من  
غوامض العلوم؛ بل من الاسرار الّتى لا تصل إلى  
حقيقتها إلّا الاوحدىّ من النّاس الذى هداه الله إلى  
ذلك.

ألا ترى أنّك إذا أمعنت النّظر لوجدت أكثر من  
تصدّى من أصحابنا لإبطال المذهبين لم يقدر على  
التّخطّى عن مرتبة التّفويض، وإن أنكره باللسان، حيث  
زعم أن منشأ عدم استقلال العبد فى أفعاله، كونها  
صادرة منه بواسطة أنّ الله تعالى أقدره عليها، وهى له  
أسبابها، مع أنّه لا يظنّ بأحدٍ ممّن يقول بالتّفويض إنكار  
ذلك.

و الحاصل أنّ هذا المعنى بحسب الظّاهر عينُ  
القول بالتّفويض مع أنّ عامّة النّاس يقصر أفهامهم عن  
أنّ تتعلّوا مرتبة فوق هذه المرتبة لا تنتهى إلى مرتبة  
الجبر.

لكن هذا فى مقام التّصوّر التفصيلى؛ و إلّا فلا  
يبعد أن يكون ما هو المغروس فى أذهان عامّة أصحابنا

خواصهم و عوامهم مرتبة فوق هذه المرتبة. فإنهم لم  
يزالوا يربطون المكنونات بأسرها من أفعال العباد و  
غيرها في حدوثها و بقائها بمشية الله تعالى و قدرته من  
غير أن يعزلوا عللها عن التأثير حتى يلزم منه بالنسبة إلى  
أفعال العباد الجبر؛ أ يلتزموا بكون المشية من أجزاء  
عللها حتى يلزمه الإشراك و الوهن في سلطان الله تعالى.  
و هذا المعنى و إن صعب تصوّره و الإذعان به  
لدى الالتفات التّفصيلي؛ لما فيه من المناقضة الظاهرة  
لدى العقول القاصرة، لكنّه إجمالاً مغروس في الأذهان  
و مآله على الظاهر إلى الالتزام بالامر بين الامرين بالنسبة  
إلى معلولات جميع العلل من أفعال العباد و غيرها.



و كيف كان، فلا ينبغي الارتياح في أنه ليس شيء<sup>١</sup>  
من مثل هذه العقائد التي ربما يعجز الفحول عن إبطالها  
مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب و السنّة عليها إنكاراً  
للضروريّ، والله العالم.<sup>١</sup>

إذا علمت ما ذكرنا لك في طيّ هذه الاوراق،  
عرفت اينکه نزاع بين مرحوم شيخ (ره) و مرحوم سيد  
در اين مکاتيب در معنی و مفاد امر بين الامرین، روی  
همین اصل و مبدأ خلاف دور می زند.

مرحوم شيخ (قدّه) بر اساس مسأله تشکیک  
در وجود که وجودات را حائز مرتبه و درجه ای جدا  
و متمایز از حدّ اعلای آن که بشرطِ لاست، و آن  
وجود واجبی است عندهم؛ می گیرد؛ می گوید:  
همین امتیاز و جدائی و حائز مرتبه بودن وجود  
معلولی موجودات است که امر بین الامرین را به  
وجود آورده است. زیرا این وجودات عینیت با مرتبه  
اعلا که حدّ واجب است ندارند، تا مستلزم جبر شود.  
و جدا و بدون ربط و ارتباط هم نیستند که مستلزم

---

<sup>١</sup> «مصباح الفقيه»، مجلّد طهارت؛ در جزء آخر آن، ص ٥٦.

تفویض شود، زیرا معلولیت آنها برای ذات واجب مسلم است. و بنابراین امر بین الامرین بدین گونه تصویر حلّ می‌گردد.

مرحوم سید (قدّه) در پاسخ می‌گوید: ابدأً این‌طور نیست! این عین قول به تفویض است که شما برای موجودات ممکن الوجود شائبه‌ای از وجود ممتاز و منحاز از ذات بسیط اُحدیّ حضرت حیّ ذوالجلال قرار داده‌اید!

**حلّ معنای بین الامرین، فقط منوط به مذهب**

**عرفاء است**

حلّ مسأله فقط و فقط منوط به گفتار اهل توحید و عرفان است که: نسبت موجودات با اصل وجود حقّ متعال نفس ربّط و اتّصال هستند؛ و معانی حرفیه‌ای می‌باشند که ابدأً شائبه استقلال و خودنمائی ندارند. پس اختیار انسان عین اختیار خداست. وجود او و بقیه موجودات، نفس وجود مطلق و مرسل و عامّ و شامل اوست. البته با اسقاط حدود عمدیه و ماهویه. فعلی هذا نفوذ اراده و مشیت حضرت حقّ در ممکنات، بدون واسطه شبکه‌های امکانیه موجودات، و جدا و متمایز از اراده و

اختیارشان نیست، تا مستلزم جبر شود؛ و همچنین  
آنها را در وجود و اراده و اختیار مرسل، و مطلق  
العنان نگذارده است، تا مستلزم تفویض گردد.

اینجا هُو هُویت است. اینجا توحید است.

یعنی وجود اراده و اختیار

موجودات امکانیه بدون شك و شبهه حقیقت  
خارجی دارد؛ و لیکن این حقیقت مضمحل و مندک در  
تحت اراده قاهر، و وجود بسیط و لم یزلی حضرت  
احدیت است. جل شأنه و علا قدره.

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ<sup>۱</sup>

و قضیه: أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَ مَنْ أَهْوَىٰ الخ از جهت  
تکوین و آفرینش در میان جمیع موجودات یا حضرت  
حقّ تعالی ساری و جاری است. تمام عالم وجود ممهور  
به مهر فناء و إندکاک می باشند. شَعَرُوا بِهِ أَوْ لَمْ يَشْعُرُوا

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۷، از سوره ۸: أنفال.

تذییل ششم بر مکتوب ششم حضرت سید طهر

الله تربته

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله

على أعدائهم أجمعين

**وجود واجب تعالی، لا بشرط از جمیع حدود**

**است**

در این مکتوب نیز حضرت سید (قدّه) اصرار بر

آن دارد که وجود واجبی را وجود لا بشرط از جمیع

حدود و تعینات قرار دهد؛ و می فرماید: وجود بشرط

لای که شما آن را واجب الوجود گرفته اید، خود

مرتبه ای از وجود و مقید و محدود به وجودات متعینه،

و بشرط لای از جمیع حیثیات است. و این وجود مجرد

نمی تواند واجب الوجود باشد، زیرا که قید تجرد او را

از تجرد بیرون می برد؛ و تحدید به مبری و معری بودن از

وجودات ناقصه امکانیه، خود حدی است که او را در

مرتبه ای قرار می دهد. فلهذا طبیعت وجود که ملحوظ

نیست در آن اقتران به حدود ماهویه، همچنین ملحوظ

نیست در آن لحاظ اقتران به عدم آنها. بلکه باید صرف  
من جمیع الوجوه باشد. و لا یمكن أن یفرض له ثانٍ فی  
دار الوجود و کلّما فرض له ثانٍ کان المفروض عین  
الاول.

و این است معنای بساطت وجود من جمیع  
الجهات، حتّی عن الجهات و القيود و الحیثیات. و لو  
کان صرف الوجود هو التّجرّد أو الإطلاق، فإذا لا  
یکون صرف الوجود بل یکون وجوداً مقیداً و متحیثاً  
بحیثیة و مشتمل می شود بر ما به الاشتراک و  
مابه الامتیاز. پس محدود و مرکّب می شود، و خرج عن  
الصّرافة؛ مع أنّه تعالی صرف الوجود و فرضنا کونه  
صرف الوجود.

**بشرط لا دانستن واجب، مستلزم تحدید، و**

**ترکیب، و عددی بودن است**

و با دقّت در کلمات ایشان همان طور که

صریحاً نیز در مکتوب پنجم

فرموده‌اند، وجود واجب را منحصر و مقید بشرط  
لا از وجودات متعینه دانستن، سه اشکال در بر دارد:

اوّل: لزوم تحدید در ذات اقدس حضرت

حقّ. زیرا اگر وجود وی را خصوص مرتبه عالی قرار

دهیم؛ گرچه آن مرتبه عالی را لا یتناهی و ابدی و

سرمدی بدانیم؛ مع ذلک او را محدود و متعین

ساخته‌ایم؛ تا این حدّ؛ یعنی او را وجودی دانسته‌ایم

که حدّش تا این موجود متعین محدود است گرچه

در پائین درجه از ضعف و فتور باشد. یعنی وجود

واجب و بسیط و لا محدود را طوری گرفته‌ایم که

همه موجودات را فرا گرفته، و إحاطه به جمیع آنها

نموده، مگر این موجود پست و غیر قابل نظر و غیر

قابل ادراک با چشم بَصَر، همچون یک ذره نامرئی.

و همین مقدار از تحدید، آن را از صرافت

بیرون می‌برد؛ و از لا حدّی خارج می‌کند، و وجود

متعین و محدود می‌سازد؛ و همین قدر بس است

برای خروج از وجوب. زیرا آنچه عمده برهان و

دلیل ما برای وجوب او بود، لا حدّی و بساطت او

بود من جمیع الجهات؛ حالا اگر قیدی به او زدیم؛ و

حدّی برای او وارد ساختیم که او را از لا حدّی مطلق بیرون آورد، دیگر فرق نمی‌کند این قید، قید بزرگی باشد، و یا کوچکی.

دوم: لزوم ترکیب در ذات اقدس حقّ متعال.

زیرا اگر مقید شود بشرطِ لای از تعینات، پس ناچار مرکب می‌شود از امر وجودی و امر عدمی که تقید به عدم تعین بوده باشد؛ و این نحوه از ترکیب، بدترین قسم از ترکیبات است؛ زیرا عنوان امر عدمی را در ذات اقدسش وارد نموده‌ایم. و ترکیب از ما به الاشتراك و مابه الامتیاز لحاظ همین امور وجودیه و امور عدمیه پیدا می‌شود؛ و لازمه‌اش فقر و نیاز ذات اقدس اوست برای تحصلِ خود به این امور، و خرج عن کونه واجباً، و صار ممکناً. و از همین جهت ترکیب فرموده بود: بدتر از همیان ملاً قطب خواهد شد.

سوم لزوم وحدتِ عددیه، و خروج از

صرافت وی است. زیرا معنای صرافت عدم امکان تصوّر و فرض وجودی است خارج از آن. و سعه و إحاطه و بساطت او به طوری است که چیزی در برون او متصوّر نیست؛ و هر چه تصوّر شود، و چنین





پنداشته‌اید که در برون است؛ چون نیک بنگری، در درون آنست. و این معنای صرافت در وجود است، که از آن به وحدت حقه حقیقه تعبیر کرده‌اند. و اگر ما طبق برهان برای ذات حضرت احدیت چنین وحدتی را اثبات نمودیم؛ آن گاه آن را بشرطِ لای از موجودی از موجودات و تعینی از تعینات قرار دادیم؛ او را از وحدت بالصرافه خارج نموده؛ و به واحد عددی مبدل ساخته‌ایم. و هذا خُلفٌ.

و بنابراین مرجع این برهان سوّم، برهان خُلف است.

## بزرگانی که تصریح دارند بر آنکه شبهه ابن کمّونه بدون توحید وجود قابل حلّ نیست

و مطلب چهارم آنست که: شبهه ابن کمّونه بدون قائل شدن به وحدت بالصرافه ذات اقدس حقّ و تشخیص در وجود، أبداً قابل حلّ نیست. و تمام بزرگان از اعیان علماء که از این شبهه پاسخ داده‌اند؛ گرچه از ارباب کشف و شهود هم نبوده‌اند؛ همچون میر سید شریف جُرْجانی، و ملاّ محمد قاسم اصفهانی، و ملاّ احمد اردبیلی، و ملاّ محسن کاشانی و ملاّ جلال دوانی، و ملاّ قطب الدّین شیرازی، و ملاّ

قطب الدین رازی و شیخ مقتول شهاب الدین  
سُهروردی: شیخ الإشراق، و شیخ محمد خضری، و  
شیخ حسین تنکابنی، و ملا عبد الرزاق لاهیجی، و  
صدر المتألهین شیرازی، و غیرهم از اکابر مهره فن و  
خصیصین فلسفه و حکمت، دفع این شبهه را فقط از  
راه وحدت حقّه حقیقه وجود، که از مسلمات ارباب  
کشف و شهود است، کرده‌اند.<sup>۱</sup>

و ما قبل از اینکه وارد بیان شبهه و دفع آن  
گردیم، باز مطالبی را در اثبات وجود بالصرافة ذات  
اقدس حضرت احدیت، از بزرگان فن می‌آوریم؛ و  
سپس شبهه و دفع آن را متذکر می‌گردیم:

## کلام صدر المتألهین در بسیط الحقيقة کل

### الاشیاء

صدر المتألهین شیرازی قدس الله سره در

---

<sup>۱</sup> «مفتاح النبوة» طبع رحلی سنگی ص ۱۲، که تألیف حاج مولی محمد  
رضای کوثر ابن محمد امین همدانی و متوفی در سنه ۱۲۴۷ است. شرح  
حال وی را در «الذریعة» ج ۱۱، ص ۳۵۲ و در «طبقات اعلام الشيعة الكرام  
البررة» ص ۵۴۹ آورده است. این کتاب فارسی است و در باب نبوت خاصه  
بر رد نصاری و سرهنگ انگلیسی: پاری هنری مارتن، نگارش یافته و دیباچه  
آن به قلم میرزا أبو القاسم قائم مقام فراهانی است. انشاء این کتاب در سنه  
۱۲۳۲ بوده است.

«أسفار»، في ذكر نَمَطِ آخر من البرهان على أَنَّ واجب الوجود، فَرْدَانِيُّ الذَّاتِ تَامُّ الحَقِيقَةِ؛ لا يخرج من حقيقته

شيءٌ من الأشياء؛ فرموده است:

أعلم أنّ واجبَ الوجود بسيطُ الحقيقة، غاية البساطة؛ و كلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء. فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيءٌ من الأشياء.

و برهانه على الإجمال أنّه لو خرج عن هوية حقيقته شيءٌ، لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء؛ وإلّا لصدق عليه سلبُ سلبِ ذلك الشيء. إذ لا يخرج عن النقيضين. و سلب السلب مساوقٌ للثبوت. فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوبٍ عنه، و قد فرضناه مسلوباً عنه. هذا خلفٌ.

و إذا صدق سلبُ ذلك الشيء عليه، كانت ذاته متحصّلة القوام من حقيقة شيءٍ و لا حقيقة شيءٍ. فيكون فيه تركيبٌ و لو بحسب العقل بضرب من التحليل؛ و قد فرضناه بسيطاً. هذا خلفٌ.

أنگاه بعد از تفصیل و تمثیل، با این عبارات بحث را خاتمه می دهد که:

فلا يسلب عنه شيءٌ من الأشياء إلا سلبُ

السُّلُوب، و الاعدام، و النَّقَائِص، و الإمكانيات. لانها امورٌ عدمية و سَلْبُ العدم تحصيل الوجود. فهو تمام كلِّ شَيْءٍ و كمال كلِّ ناقصٍ. و جَبَّار كلِّ قُصُور، و آفَةٌ و شَيْنٍ. فَاَلْمَسْلُوب عنه و به ليس إِلَّا نقائصُ الاشياء، و قُصُوراتها، و شرورها؛ لانه خَيْرِيَّة الخيرات و تمام الوجودات. و تمام الشَّيْءِ أَحَقُّ بِذَلِكَ الشَّيْءِ و آكَدَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ.

و إليه الإشارة في قوله تعالى: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ**

**وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ**<sup>١</sup>.

و قوله تعالى: **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**<sup>٢</sup>.

و قوله تعالى: **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**

**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**<sup>٣</sup>

كلام صدر الدين قونوی، در وحدت حقّه

حقیقیة حقّ تعالی

و شیخ محقق مدقق صدر الدین قونوی قدّس

سرّه در کتاب «نُصُوص» گوید:

<sup>١</sup> آیه ١٧، از سوره ٨: أنفال.

<sup>٢</sup> بعضی از آیه ٤، از سوره ٥٧: حدید.

<sup>٣</sup> بعضی از آیه ٣، از سوره ٥٧: حدید.



أعلم أنّ الحقّ من حيث إطلاقه الذاتي لا يصحُّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرف بوصفٍ، أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوبٍ وجودٍ أو مبدئية. أو اقتضاء الإيجاد، أو صدور أثرٍ، أو تعلّق علمٍ منه بنفسه أو غيره.

لأنّ كلّ ذلك يقضى بالتّعين و التّقيّد. و لا ريب في أنّ تعقل كلّ تعين يقضى بسبق اللّاتعين عليه. و كلّ ما ذكرنا ينافي الإطلاق.

بل تصوّر إطلاق الحقّ يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنّه وصفٌ سلبيٌّ لا بمعنى أنّه إطلاقٌ ضده التّقيّد. بل هو إطلاق عن الوحدة و الكثرة المعلومتين؛ و عن الحصر أيضاً في الإطلاق و التّقيّد، و في الجمع بين كلّ ذلك، و التنزّه عنه؛ فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع.

فنسبة كلّ ذلك إليه و غيره، و سلبه عنه على

السّواء، ليس أحد الامرين أولى من الآخر.<sup>١</sup>

و أيضاً در كتاب «نصوص» گوید:

---

<sup>١</sup> كتاب «نصوص»، در هامش «شرح منازل السائرين»، ص ٢٧٥.



اعلم أنّ الحقّ هو الوجود المحض الذي لا  
اختلاف فيه، و أنّه واحدٌ وحدة حقيقية لا يتعقل في  
مقابله كثرة، و لا يتوقّف تحقّقها في نفسها، و لا تصوّرها  
في العلم الصحيح المحقّق على تصوّر ضدّها. بل هي  
لنفسها ثابتة مُثَبِّتة لَا مُثَبِّتة.

و قولنا: وحدة: للتنزيه و التّفهيم و التّفخيم: لا  
للدّلالة على مفهوم الوحدة على ما هو متصوّر في  
الاذهان المحجوبة.

و إذا عرفت هذا فنقول: إنّهُ سبحانه من حيث  
اعتبار وحدته المنبّه عليها، و تجرّده عن المظاهر، و عن  
الاصناف المضافة إليه من حيث المظاهر و ظهوره  
فيها لا يدرك، و لا يحاط به، و لا يعرف، و لا ينعت و لا  
يوصف. إلى آخر كلامه.<sup>۱</sup>

چون این مقدمه در بیان معنای صرافت وجود  
معلوم شد، اینک در بیان شبهه و طریق دفع آن وارد  
می شویم.

**أصل شبهه ابن كمّونه، از شيخ شهاب الدّين**

---

<sup>۱</sup> کتاب «نصوص»، ص ۲۹۴.

## سهروردی صاحب حکمة الإشراف است

اما أصل شبهه در باب توحید ذاتی، و عدم

شريك برای حضرت حقّ متعال در وجوب وجود

است؛ و آن این است که: إِنَّ الْعَقْلَ لَا يَأْبَى بِأَوَّلِ نَظَرِهِ،

أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ هُوَيْتَانِ بَسِيطَتَانِ لَا يُمْكِنُ لِلْعَقْلِ تَحْلِيلُ

شَيْءٍ مِنْهُمَا إِلَى مَهِيَةِ وَوُجُودٍ. بَلْ يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا مَوْجُودًا

بسيطاً مستغنياً عن العلة.

أصل این شبهه از شیخ الإشراف: شهاب الدین سهروردی است که در کتاب «مُطَارِحَات» خود تصریحاً و در «تَلْوِيحَات» إشارة، از آن سخن به میان آورده است.

و پس از وی ابن کَمُونَه که یکی از شارحین کتب اوست، در بعضی از مصنّفاتش آن را ذکر کرده است؛ و لهذا به نام وی مشهور گردیده است. او در بعضی از کتب خود گفته است که:

إِنَّ الْبَرَاهِينَ الَّتِي ذَكَرَهَا إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ تَعَدُّدِ الْوَاجِبِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَاهِيَةِ. وَأَمَّا إِذَا اِخْتَلَفَ، فَلَا بَدَّ مِنْ بَرَهَانٍ آخَرَ؛ وَلَمْ أَظْفَرْ بِهِ إِلَى الْآنَ.

### تشریح و بیان کیفیت شبهه ابن کَمُونَه

توضیح این مطلب آن است که مشهور از حکماء در باب توحید ذاتی حضرت حقّ، و عدم تعدّد قدماء و شریک الباری در وجوب وجود، استدلال نموده‌اند به آنکه: وجوب وجود، عین ذات حقّ است. بنابراین تعدّد و تکثر معنی ندارد. زیرا موجودی که وجوب وجود، ذاتی اوست اگر متعدّد

باشد، بناچار این تعدّد باید به واسطه امتیاز هر یک از آنها نسبت به دیگری متحقّق گردد.

و این امتیاز، یا بواسطه امتیاز ذاتی آنهاست؛ و یا به واسطه امر زائد و خارج از ذات آنهاست؛ این هم به دو گونه است: یا به واسطه آنکه آن امر زائد معلول آن دو ذات است، و یا به واسطه آنکه معلول امر دیگری غیر از دو ذات است.

و تمام این صور، به علّت بطلان، و خُلف، و خروج از وجوب به امکان غیر متصوّر است. فبناء علی هذا امتیاز، باطل؛ و در نتیجه تعدّد و تکثر باطل، و نتیجه آن این می شود که: إِنَّهُ تَعَالَى وَحْدَانِيُّ الذَّاتِ، و لَا شَرِيكَ لَهُ فِي وَجُوبِ وَجُودِهِ، و إِنَّ وَجُوبَ الْوُجُودِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى.

و بر این استدلال، این اشکال وارد می شود که: اگر مراد شما از اینکه می گوئید: وجوب عین وجود عین ذات اوست، این مفهوم وجود معلوم برای همه کس، عین ذات اوست؛ هیچ مرد عاقلی به این گفتار لب نمی گشاید. و اگر مراد شما این است که: ذات واجب الوجود بذاته، طوری است که مبدأ

انتزاع وجود است؛ بخلاف ممکنات. پس چرا جائز

نباشد که: در عالم وجود، دو چیز بوده باشند که

هر کدام یک از آنها بذاته مصداق این مفهوم و منشأ انتزاع وجود و وجوب آن واقع شوند؟  
و اگر کسی پاسخ این اشکال را این طور بدهد که: آن چیزی که مبدأ انتزاع وجود مشترک است، حتماً باید وجود خاص و تعینش که عین آن وجود است خارج از آن و زائد بر آن نباشد.

و چون زائد نیست، ماهیت متکثره در آن معقول نیست. زیرا که **إِنَّ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ لَا يَتَشَبَّهُ وَلَا يَتَكَثَّرُ** پس چگونه وجود خاص وی که عین تشخص آن است، می شود متکثر شود؟!

بنابراین وجود خاص واجب الوجود، عین هویت شخصیه اوست؛ و حتماً دارای تشخص است؛ و برای او تعدد و تکثر و شریک معقول نمی باشد.

**لِمَ لَا يَكُونُ هُنَاكَ هَوِيَّتَانِ بَسِيْطَتَانِ مُسْتَغْنِيَانِ عَنِ الْعِلَّةِ؟**

در اینجا است که شبهه مشهوره منسوبه به ابن کمنونه بر این تقریر وارد می شود که: عقل در بدو نظر خود جائز می داند که: دو هویتی که در کمال بساطت

باشند، در آن مقام واجبی فرض و تصور شوند. چون لازمه معنای بساطتشان این است که: عقل نمی‌تواند آنها را به ماهیت و وجود تحلیل کند، تا ترکیب لازم آید. بل یكون كلُّ منهما موجوداً بسيطاً أي واجباً مستغنياً عن العلة.

**بنا بر أصالة الوجود، شبهه، جواب سهل دارد؛**

**نه بر أصالة الماهية**

این شبهه بر اساس مذهب و اسلوب متأخرین

از شیخ إشراق و متابعتانش که شدیداً قائل به أصالة

الماهية و اعتبارية الوجود هستند؛ سخت وارد است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> آیه الله حاج شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء در کتاب «الفردوس الاعلی» طبع دوم، ص ۲۰۰ و ۲۰۱ گوید: (شبهه ابن کمونه در عصر خودش بر اساطین حکمت دشوار آمد و این دشواری چند قرن بطول انجامید، تا بجائی که همان طور که در اوّل جزء اوّل از «اسفار» آمده است از آن شبهه به «افتخار الشیاطین» تعبیر می‌شده است. و ما از استادان خود در حکمت شنیدیم که محقق خونساری صاحب «مشارق الشّمس» که او را به «عقل حادی عشر» ملقب نموده بودند گفته است: اگر حضرت حجّت عجلّ الله فرجه ظهور کنند، من از آن حضرت تقاضای معجزه‌ای نمی‌کنم مگر پاسخ از شبهه ابن کمونه را.

أمّا در قرن حادی عشر که اعظام حکماء همچون سید داماد و شاگردش: ملّا صدرا، و دو شاگرد ملّا صدرا: فیض و لاهیجی (صاحب «شوارق» ملقب به فیاض) ظهور کردند، مطلب معکوس شد؛ و براهین ساطعه (که تا امروز و پس از این جهان توحید را منور و تابناک نموده است) بر أصالة الوجود و اعتباری بودن جمیع ماهیّات (بطوری که آنها را ذهن از حدود وجود انتزاع

زیرا امر مشترك در میان موجودات نزد ایشان غیر از مفهوم وجود که امر انتزاعی عامّ است، چیز دیگری نیست. و آنها برای وجود، يك فرد حقیقی نه در واجب، و نه در ممکن قائل نیستند. و وجودی را که واجب الوجود اطلاق می‌کنند، بر حسب اصطلاحشان بر امر مجهول الکنه و مخفیّ الذات و الحقیقة است. و لهذا فرض دو ماهیت اصیل و واجب بسیط من جمیع الجهات برای آنها ممکن است بطوری که آن دو ماهیت به تمام ذاتشان با هم متفاوت باشند.

و اما بر اساس مذهب و اسلوب أصالة الوجود و اعتباریة الماهية این شبهه قوی نیست، و به اندک تأمل مندفع می‌شود. زیرا مفهوم وجود که امر انتزاعی است، بنا بر این مذهب دارای افراد حقیقی خارجی است، بطوری که نسبت این مفهوم به

---

می‌کند)، و اینکه وجود غیر محدود مثل وجود واجب جلّ شأنه ماهیت ندارد، بلکه ماهیت او اینّیت اوست، اقامه شد.



آنها همانند نسبت عرض عامّ به افراد و انواع آن است.

بنابراین، این مفهوم گرچه از ماهیت به سبب عارضی انتزاع می‌شود، ولیکن انتزاعش از هر وجود خاصّ حقیقی به سبب ذاتش بذاتش می‌باشد. فعلی‌هذا نسبتش به وجودات خاصّه خارجیه، همچون نسبت معانی مصدریه ذاتیه است به ماهیات؛ مثل انسانیت که از انسان، و حیوانیت که از حیوان منتزع می‌گردد. زیرا که به ثبوت رسیده است که: اشتراک این معانی مصدریه در معنی، تابع اشتراک ما یتنزع هی منه می‌باشد؛ و تعدّدشان نیز تابع تعدّد ما یتنزع منه است.

پس اگر فرض شود که: در عالم وجود، دو وجود بوده باشد که وجوبشان ذاتی باشد؛ وجود انتزاعی آنها، مشترك میان آن دو می‌باشد، کما هو مسلم عند الخصم؛ و همچنین ما بإزاء این وجود انتزاعی که وجود حقیقی است، و آن مبدأ انتزاع موجودیت مصدریه است، نیز مشترك در میان آن دو خواهد بود.

و بنابراین حتماً باید جهت امتیاز بین آن دو

واجب، به حسب أصل ذاتشان باشد؛ زیرا که ما به الاشتراك و الاتفاق در میان دو چیز اگر ذاتی باشد، باید مابه الامتیاز و التعین نیز در میان آن دو ذاتی باشد. و در این صورت ترکیب لازم می آید؛ و ترکیب با وجوب تنافی دارد؛ و دیگر آن دو واجب بسیط نخواهند بود، و قد فرضناهما بسیطین. و هذا خُلْفٌ.

این پاسخ از إشکال ابن کمّونه، بنا بر أصالة الوجود بود. و این بیان و تقریب در اثبات توحید بنا بر مذهب اعتباریت وجود جاری نیست.

## پاسخ قائلین به أصالة الماهية، از شبهه ابن

### کمّونه

آری ممکن است بدین بیان و تقریبی که ذکر می‌نمائیم، بنا بر آن مذهب هم پاسخ گفت بدین گونه که: چون ثابت و مقرر است که وجودی که امر انتزاعی است، مشترك معنوی است در میان جمیع موجودات؛ و لیکن منشأ انتزاع آن در ممکنات مختلفه الماهیات به جهت حاق ذات آن ماهیات نیست؛ بلکه به واسطه ارتباط آن ممکنات با جاعل قیوم آنهاست؛ و منشأ انتزاع وجود این ممکنات در واجب، خود واجب است. و در

حقيقت المنتزَعُ مِنْهُ الوجود في الجميع، هو ذات

البارى.<sup>١</sup>

و در این صورت اگر فرض شود که: واجب

قیوم، متعدد باشد؛ باید هر یک از آنها بحسب ذات

خود مصداق این معنای واحد مشترک، و مبدأ انتزاع

آن، و مطابق حکم محمولی آن بوده باشد؛ با آنکه

بالبداهة در می یابیم که برای معنای واحد مصدری،

---

<sup>١</sup> مرحوم حاجی سبزواری تا به اینجا از کلام صدر المتألهین که می رسد؛ بر کلام او در «أسفار»، ج ٦ ص ٦١، تعلیقه ای بدین عبارت دارد؛ و لذلك یسمی عند أهل الذوق من المتألهین بمنشأ انتزاع الموجودیة كما فی کتابه المبدأ و المعاد؛ و بعض كتب المحقق الاجلّ الافخم السيد الدّاماد قدس سرّه كما یسمی عند الإشراقیین بنور الانوار؛ و عند المشائین بالوجود الحقیقی و عند غیرهم بغير ذلك. و حاصل جوابه (قدس) من قبلهم آنّه لا یمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هی متخالفة حتّى لا تكون فیها جهة وحدة و قد مضى ذلك فی السفر الاولّ و أنّه كما أنّ انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فیهِ من الماهیات المتخالفة الإمكانیة إنّما هو بجهة الوحدة الّتی فیها لاجل ارتباطها إلى الجاعل (تعالی) بحيث یكون حیثیة فاعلیّة الفاعل داخله فی مصداق الحكم علیها بالوجود. فبالحقیقة وجوده تعالی مناط حمل الوجود علی ذاته و علی ذوات الاشیاء و هو المحکمیّ عنه و المنتزَع منه كذلك انتزاعه من الواجبین المفروضین لا بدّ له من جهة جامعة بینهما فیلزم التركيب. لكن الانصاف أنّه لا یصحّ کلامهم فی الحقیقة كما أشار الیه بقوله: «لكن یمكن» لانّ کونه تعالی وجوداً كما سبق و سیأتی مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار. و الارتباط الّذی جعله جهة الوحدة من قبلهم و کذا الانتساب، إن كان المراد بهما الوجود العینی و الإضافة الإشراقیّة الّتی هی نور السموات و الارض و هی بالحقیقة نور الوجود العینی فنعم المراد؛ لكن این هذا من مذهبهم حیث نفوا أصالة الوجود؛ و إن كان المراد بهما الإضافة المقولیّة فهی تبعٌ محضٌ للاطراف فی الوحدة و الكثرة و الماهیات كما علمت أنّ حیثیة ذواتها حیثیة الكثرة و الاختلاف. انتهى.

ذوات متخالفه از جهت تخالفشان، بدون جهت جامع در میانشان، نمی‌توانند مناط حکم به آن، و حیثیت اتّصاف به آن قرار گیرند.

و بنابراین لازم می‌شود که: در میان آن دو واجب الوجود، یک جهت اتّفاق در امر ذاتی که خارج از حقیقت آن دو نباشد، بوده باشد، و این اتّفاق در امر ذاتی موجب آن می‌شود که جهت مغایرت و امتیاز تعدّد نیز به جهت دیگری در ذاتشان باشد. و در این صورت لازمه‌اش ترکیب می‌گردد که منافات با وجوب دارد.

و این وجه تصحیحی بود، که گفتار قائلین به أصالة الهمیه را در جواب این شبهه که در کتابهای خود ذکر کرده‌اند، با آن توجیه کنیم؛ همچون شیخ ابو علی در «تعلیقات» که گفته است: وجود الواجب عین هُویتِه؛ فکونه موجوداً عین کونه هُو. فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره. انتهى.

و همچون گفتار فارابی در «فُصُوص» که گفته

است: وجوبُ الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین  
مختلفین بالعدد: و إِلَّا لَکَانَ مَعْلُومًا. انتهى.

این طریق بحثی که در جواب ابن کمونه برای

اثبات توحید ذات واجب قدیم داده شد؛ بر اساس  
مسلك شریف کلی اصالة الوجود بود.

**صدر المتألهین، پاسخ از این شبهه را بنا بر**

**وحدت وجود، عرشی نامیده است**

و اما وجه روشن و واضح و طریق عرشی که از

این شبهه باید جواب گفت: همان اثبات صرافت وجود

است که لازمه‌اش وحدت و تشخص آن است. و در

این صورت این شبهه یعنی امکان تصوّر همتائی برای

ذات واجب محال است. زیرا که صرف الوجود، حاقّ

و حقیقت وجود است که در بساطت و صرافت

بطوری است که برای آن وجودی غیر از آن تصوّر

ندارد؛ و هر چه غیر از آن فرض شود، بازگشتش به

خود آن است؛ و چون به نظر دقت نظر شود، خود آن

است. اینچنین وجودی که در صرافت و بساطت به

گونه‌ای وسیع و عامّ است که ذرّه‌ای را نمی‌توان از او خارج دانست؛ نفس تصوّر آن مستلزم آن است که: چیزی را غیر از آن نتوانیم تصوّر کنیم. و در این صورت آن واجب الوجودی را که دارای ماهیت بسیط است، و هویت وجودی وجوبی دارد، چنانچه در پهلو و جانب آن اینچنین واجب الوجود دیگری تصوّر نمائیم؛ خود آن را تصوّر نموده‌ایم؛ نه غیر خود او را. فعلی هذا هُوَ هُو؛ و لَا هُوَ إِلَّا هُو؛ و لَا وُجُودَ وَّ لَا وُجُوبَ وَّ جُودٍ إِلَّا هُو. و این یکی از نتایج مهمّه قائلین

به لزوم وجوب برای وجود؛ و صرافت آن است.<sup>۱</sup>

**در بعضی از جاها کلام صدر المتألّهین، بعینه**

**کلام عرفاست**

باری مرحوم صدر المتألّهین با اینکه قائل به

تشکیک در وجود است، ولی از عرفای شامخ بسیار

تجلیل می‌کند؛ و نام آنها را به عظمت می‌برد، و در

بسیاری از مواضع «أسفار» و سایر کتب خود، تقریب

---

<sup>۱</sup> آنچه در اینجا بعد از بیان مقدمه، برای شبهه و دفع آن ذکر کردیم، ملخص و ما حصل مطالبی است که صدر المتألّهین قدس الله سرّه در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، فصل ۶، ص ۵۷ تا ص ۶۳، با توضیح و بیانی که ما نموده‌ایم، آورده است.

مطلب و بیانی را که در باب حقیقت وجود دارد،  
بعینه همان کلام اساطین از عرفاء بالله، و حائزین  
مقام عرفان است

و سرّ این مطلب همان طوری که مرحوم سید (ره) گفته‌اند: آن است که خود وجداناً و شهوداً به مقام توحید اعلای حضرت حقّ تعالی نرسیده است؛ ولی ضرورت برهان در بسیاری از مواقع وی را ملزم و مجبور به قبول قول آنها می‌نموده است.

**مواضعی که صدر المتألّهین، تصریح به مذهب**

**عرفا دارد**

از جمله مواضعی که در این باره، گفتار او بعینه گفتار اهل عرفان و قائلین به توحید در وجود است، کلام او در فصل اوّل از إلهیات در إثبات وجود حقّ تعالی و الوصول إلى معرفته می‌باشد، که پس از بحث تامّ در توحید در مقام نتیجه می‌فرماید:

تذكرة إجمالية: قد بزغ نور الحقّ من افق هذا  
البيان الذي قرع سمعك أيها الطالب! من أنّ حقيقة  
الوجود - لكونها أمراً بسيطاً غير ذي مهية، و لا ذي  
مقوم، أو محدّد - هي عين الواجب المقتضية للكمال  
الاتمّ الذي لا نهاية له شدة؛

إذ كلّ مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في  
الشّدّة ليست صرف حقيقة الوجود؛ بل هي مع قصوره،



و قصور كلِّ شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة. و  
قصور الوجود ليس هو الوجود؛ بل عَدْمُهُ. و هذا العدم  
إنَّما يلزم الوجود، لا لاصل الوجود؛ بل لوقوعه في  
المرتبة التَّالِيَة و ما بعدها. فالقصورات و الاعدام انَّما  
طَرَأَتْ للثَّوَانِي من حيث كونها ثَوَانِي.

فالاوَّل على كماله الاتِّمُّ الَّذِي لا حدَّ له و لا  
يتصوَّر ما هو أتمَّ منه. و القصور و الافتقار ينشآن من  
الإِفاضة و الجعل، و يتمَّان به أيضاً؛ لأنَّ هويَاتِ الثَّوَانِي  
متعلِّقة بالاوَّل، فينجبر قصورها بتمامه، و افتقارها بغناه.  
فقد ثبت وجودُ الواجب بهذا البرهان؛ و يثبت به  
أيضاً توحيدُهُ، لأنَّ الوجود حقيقة واحدة لا يعترىها  
نقصٌ بحسب سنخه و ذاته؛ و لا تعدَّد يتصوَّر في لا  
تناهيه.

و يثبت أيضاً علمه بذاته و بما سواه؛ و حيوته، إذ  
العلم ليس إلاَّ الوجود<sup>١</sup> و يثبت قدرته و إرادته،

---

<sup>١</sup> مرحوم حاجي سبزواری أعلى الله مقامه، در تعليقه گوید: إذ لم يتخلل غيره فيه، و من كلمات العرفاء: «أنه إذا جاوز الشيء حده، انعكس إلى ضده» كعدم النهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء. و فرط القرب ينعكس إلى البعد، و فرط الفقر ينعكس إلى الغناء، و قس عليه. فعدم النهاية في كثرة الشؤون و

لكونها تابعين للحياة و العلم.

و يثبت أيضاً قِيومية وجوده؛ لأنَّ الوجود الشَّديد

فياضُ فعَّالٌ لما دونه فهو العليمُ القديرُ المریدُ الحیُّ

القيومُ المُدرِكُ الفعَّالُ.

و لكونه مستتبِعاً للمراتب التي تليه (الاشدُّ

فالاشدُّ، و الاشرف فالاشرف) ثبت صنعه و ابداعه، و

أمره و خلقه، و مَلَكوتُهُ و مُلكه.

فهذا المنهج الذي سلكناه أسدُّ المناهج، و

أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السَّالك إياه في مرتبة

ذاته تعالى، و صفاته، و أفعاله، إلى توسُّط شيءٍ غيره؛ و

لا إلى الاستعانة بإبطال الدور و التسلسل.

فبذاته تعالى يعرف ذاته، و وَحْدانيته. **شهد الله**

---

المراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود إلَّا هو مصداقه، ينعكس الى الوحدة  
الحقَّة الحقيقيَّة، و من هنا قال الشيخ فريد الدِّين العطار النيسابوري:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست؟ \*\* چون

توئی بیحدّ و غایت جز تو کیست؟

هیچ چیز از بی نهایت، بی شکّی \*\* چون

برون نامد، کجا ماند، یکی

(تعلیقہ اوّل از ص ۲۴، از ج ۶، «أسفار اربعه»).

أنه لا إله إلا هو<sup>۱</sup> و يعرف غيره. أو لم يكف بربك أنه

على كل شيء شهيد.<sup>۲</sup>

و این گونه مطالب و بحث مرحوم صدر المتألهین قدس الله سره بسیار مشابه و مماثل با بحث‌های اهل عرفان است. غایة الامر اهل عرفان درباره توحید ذات حق، قدری بی پرده بحث می‌کنند؛ و ایشان با ملاحظه حجاب و پرده که البته لازمه بحث‌های برهانی است بحث و گفتگو دارند. و این دو مَمْشَى و مَجْرَى از محلّ واحدی سر در می‌آورد؛ و تلاقی در جای واحدی خواهد شد.

فلهذا استادنا المعظم علامه طباطبائی رضوان الله تعالى عليه که جامع بین حکمت و عرفان بوده‌اند؛ در این جا که صدر المتألهین فرموده است: و لا تعدّد يتصوّر في لا تناهيه در تعلیقه مرقوم داشته‌اند که: المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحدّ. إذ حدّ الشیء غیره، و کلّ غیر مفروضٍ لحقیقة الوجود باطلّ الذات. فالوجود

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران.

<sup>۲</sup> آیه ۵۳، از سوره ۵۱: فصلت.

الحق لا حد له، فهو مطلق غير متناه. كل ما فرض ثانياً  
عاداً أولاً؛ لعدم حدٍّ يوجب التميز. و هذا اللاتناهي

بحسب الدقة

سلبٌ تحصيليٌّ، لكنّه رحمه الله يستعمله إيجاباً

عدولياً. و هو نظر متوسطٌ بنى عليه أبحاثه تسهياً  
للتّعليم كما صرّح به في مباحث العلة و المعلول، فافهم

ذلك. ١

١ «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٤، تعليقه شماره ٢ و حضرت علامه طباطبائى قدّس الله سرّه در فصل دوّم از رساله توحيد، ص ١١ و ص ١٢ از نسخه خطّى به خطّ خود حقير با شش رساله ديگر ايشان كه در اسماء الله، و أفعال الله، و الوسائط، و الانسان قبل الدّنيا، و فى الدّنيا، و بعد الدّنيا كه مجموعاً هفت رساله است، و به نام رسائل سبع از آنها نام برده مى شود، مى فرمايند: قدّ عرفت أنّ مقتضى البرهان المذكور فى الفصل الثانى من الرسالة أنّ الله عزّ اسمه ذات مستجمع لجميع صفات الكمال منفى عنه جميع صفات النقص و أنّ جميع صفاته عين ذاته و هو الموروث عن الشرايع السابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين و الانبياء الماضين عليهم السّلام و هو الذى يظهر من تعاليم الحكماء المتألّهين من حكماء مصر و يونان و الفرس و غيرهم، و هو الذى شرحه الاعاظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلم الثانى أبى نصر، و رئيس العقلاء الشيخ أبى على، و بنى عليه صدر المتألّهين فى كتبه، و إن ذكر فى أواخر مرحلة العلة و المعلول من كتاب «الاسفار» أنّ هناك طوراً آخر من التوحيد وراء هذا الطور؛ لكنّه مع ذلك بنى تعليمه على هذا النحو تسهياً، و أسّس أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة فى الشدّة و الضعف؛ و أنّ أضعفها الهيولى الاولى؛ و أقواها و أشدها الوجود الغير المتناهى قوّة و كمالاً و هو المرتبة الواجبيّة؛ و أنّ جميع المراتب موجودة غير أنّه بالنسبة إلى المرتبة الواجبيّة وجوداتٌ رابطة غير مستقلة فى نفسها لا يحكم عليها و بها، مستهلكة تحت لمعان نوره و إشراق بهائه. و سپس به دنبال آن فرموده اند:

أقول: و على هذا المبنى و إن كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال و التّحقق فى قبال الواجب تعالى و تقدّس من كلّ وجه؛ لكن مع ذلك يثبت عليه وجودٌ ما للممكن قبال الواجب. كيف و أساسه التشكيك و ثبوت المراتب. و إنّما قصر الوجود على الواجب باعتبار استهلاك الممكن و اختفائه؛ لا ينحو انمحائه و فنائه. (انتهى محلّ الحاجة من كلامه أفاض الله على تربته من ألطف البركات و أسنى الرّحمت).

بعد از تنزل از توحید، احکام کثرت همگی

باقی است

باری یکی از جهاتی که در مکتوب ششم شیخ

قدس سرّه آمده بود، این جمله بود که: موجودات

إمكانیه، عین ربّط و تعلق را دارند؛ نه آنکه شیء له الربط

و التعلق بوده باشند.

و مرحوم سید در مکتوب ششم جواب داده‌اند

که: این بیان که عین ربّط هستند، سابقاً معروض داشته

شده بود که: این بیانات تمام است بعد التنزل عن

التّوحد الحقیقی بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام

القیود و الحیثیات و الاعتبارات.

و مرحوم شیخ در مکتوب هفتم پاسخ می‌دهد

که: بدیهی است که وجود رابط هرگاه بما هو علیه

مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلا بما هو علیه

مشاهده نشده.

و نیز می‌گوید: ما دعوی استقلال در وجود

را نمی‌کنیم؛ بلکه وجود ظلّی فعلی

را وجود رَابِطِ می‌گیریم؛ که پست‌تر از وجود  
رابطی است کما لا یخفی علی أهله.

## تقسیمات وجود، به فی نفسه و لِنَفْسِه، و بِنَفْسِه

ما برای روشن شدن و توضیح کلام شیخ، و  
مرام سید، ناچار در این جا به طور مختصر باید از  
اقسام وجود، از جهت استقلال و غیره ابتداءً بحثی  
نموده، و سپس مرام و مقصد آن دو بزرگوار را تحریر  
نمائیم: وجودُ یا فی نفسِه است، یا فی غیرِه.

وجود فی نفسِه همان وجود محمولی است، که  
مفاد کان تامّه می‌باشد؛ و از آن به وجود نَفْسِیّ، و به  
ثبوتُ الشیء تعبیر می‌شود.

وجود فی غیرِه مفاد کان ناقصه است؛ و از آن به  
وجودِ رَابِطِ، و به ثبوتُ الشیء لِلسیء تعبیر می‌شود.  
وجود فی نفسِه یا لِنَفْسِه است و یا لِغَیْرِه.

وجود لِغَیْرِه مثل وجود عرض است برای  
معروض، و مانند صُورِی که در محلّ خودشان حلول  
می‌نمایند؛ و مانند نفوس منطبعه، و از آن به وجود  
رَابِطِی و نَاعِتیّ و عَرَضِیّ تعبیر می‌شود.

و وجود لِنَفْسِه یا بِنَفْسِه است و یا بِغَیْرِه.

آن که بغیره است همانند وجود جوهر است  
که در وجودش نیاز به علت دارد.

و آن که بنفسه است، وجود واجب الوجود  
است که در وجودش استقلال دارد، و به نفس خود  
قائم است.

بنابراین در واجب تعالی سه مرتبه از نفسیات  
مذکوره موجود است: فی نَفْسِهِ یعنی لَا فی غَیْرِهِ، و  
لِنَفْسِهِ یعنی لَا لِغَیْرِهِ، و بِنَفْسِهِ یعنی لَا بِغَیْرِهِ.

و در وجود جوهر دو تا از نفسیات موجود  
است: فی نَفْسِهِ لِغَیْرِهِ و لَا یكون بنفسه بل بغیره الَّذی  
هو وجود علّته.

و در عَرَضِ یك نفسیت هست، و آن وجود فی  
نَفْسِهِ است. و لیکن این وجود، لِغَیْرِهِ نیست بلکه لِغَیْرِهِ  
می باشد، زیرا عَرَضِ است و وجوده فی نَفْسِهِ نَعْتُ  
لغیره. فلهدا از آن تعبیر به وجود ناعتی می کنند و چون  
موجب رِبْط با جوهر می شود، آن را وجود رَابِطی  
گویند، و دیگر آنکه بِنَفْسِهِ نیست، بلکه بِغَیْرِهِ می باشد  
که وجود علّتش بوده باشد.

**وجود رابط، وجود نسبت است**



و اما در وجود رَابِطِ که آن را رِبْطِ هم گویند،

نه رَابِطِ، تمام نفسیات سه گانه



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

نگردیده است. و به طور کلی در عالم کثرت، خواه در مقام سیر و عروج الی الله باشد؛ و خواه در مقام نزول و تحقق به بقاء بعد از فناء کلی، این مراتب کثرت و احکام آن جاری و ساری است؛ و به قدر سر سوزنی نمی توان از آن تخطی نمود؛ و از این جاست که فرموده اند:

۱...  

---

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] است که آثار وجود حَقِّد و اثر شیء فضله آن شیء نمی شود تا تنظیر و تمثیل که نموده اند درست باشد. و لهذا اگر کسی شیخ علاء الدوله را گفتی که کتاب «عُروه» فضله تو است، غضب خواستی نمودی و مسامحه و تجوُّز را تجویز نمی فرمود. و بالجمله أمثال این کلمات پریشان نه لائق به علو شأن ایشان است، دیگر چه گوید و چه نویسد؟ درویشی درویشان است. صاحب «نفحات» آورده که بعضی اهالی عصر که بعضی کلمات هر دو شیخ را تتبع بسیار کرده بود و به هر دو اعتقاد و اخلاص تمام داشت در بعضی از رسائل خود نوشته است که در حقیقت توحید در میان ایشان خلاف نیست؛ و تخطئه و تکفیر شیخ علاء الدوله شیخ را "قدس سره" راجع به این معنی است که وی از کلام شیخ فهم کرده؛ نه به آن معنی که مراد شیخ است. زیرا که وجود را سه اعتبار است: یکی اعتبار وی بشرط شیء که مقید است. دوّم اعتبار بشرط لا شیء که وجود عامّ است. و سوّم وجود لا بشرط که وجود مطلق است. و آنکه شیخ "قدس سره" ذات حق را سبحانه، وجود مطلق گفته اند به معنی اخیر است و شیخ علاء الدوله آن را بر وجود عام حمل کرده و در نفی و انکار آن مبالغه نموده، با وجود آنکه خود به اطلاق وجود بر ذات به معنی اخیر اشاره کرده است چنانکه در بعضی از رسائل فرموده آن است که: "الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِيْمَانِ بِوَجُوبِ وَجُودِهِ وَ نَزَاهِيْتِهِ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُقَيِّدًا مَمْدُودًا وَ مُطْلَقًا لَا يَكُونُ بِلَا مُقَيِّدَاتِهِ". و وجود چون مقیدی محدود نباشد و مطلق نباشد که وجود وی موقوف باشد بر مقیدات ناچار مطلق خواهد بود لا بشرط شیء که به هیچ یک از تقیّد

---

مشروط نباشد و قیود و تعینات شرط ظهور وی در مراتب نه شرط وجود او فی حدّ ذاته، و نزاعی که میان شیخ علاء الدوله و شیخ عبد الرزاق کاشی واقع شده نیز از این قبیل تواند بود. و بالجمله طائفه صوفیّه موحدّه چنانکه حکم به عینیت اشیاء می کنند و همه را وجود حق و هستی مطلق می گویند حکم به غیریت اشیاء نیز از ایشان واقع است و اشیاء را غیر حق گفته اند که نه عین او است و نه غیر او چنانکه در «فصوص» اشارت به این عبارت و اطلاقات کرده؛ و مست باده قیومی؛ مولای رومی نیز فرموده:

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی \*\* گاه خورشید

و هی دریا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش \*\* ای

برون از وهم ها در پیش پیش

و چنین نیز می گویند که طریقه اعتدال در توحید این است که:

جهان پرتوی است از رخ دوست \*\* جمله

کائنات سایه اوست

هر آن چیزی که در عالم عیان است \*\* چو

عکسی ز آفتاب آن جهان است

ای جلوه گر از جمال جانان همه تو \*\* مقصود

دل و آرزوی جان همه تو

اعیان همه آئینه و عکس رخ خویش \*\*

بنموده در آئینه اعیان همه تو

هر یک از این اطلاقات بر اعتباری است از تشبیه و تنزیه و جمع و تفصیل و نظر به بعضی حیثیات نه به جمیع حیثیات. و لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است "کما لا یخفی علی المتتبع لکلامهم و المتفطن لمرامهم". و از آن جمله است این نظم مرغوب که به بعضی از موحدان عالی منسوبست:  
شعر:

کلام توحید در مقام فناء کلی است، نه بعد از

نزول آن

و از این جهت است که مرحوم سید رضوان  
الله علیه، در دو جا تصریح می‌کند که: کلام ما در  
توحید ذات حقّ، در مقام فناء مطلق و هو هویت

---

يَا جَلِّي الظُّهُورِ وَالْإِشْرَاقِ \*\* کیست جز تو

در انفس و آفاق

لَيْسَ فِي الْكَائِنَاتِ غَيْرُكَ شَيْءٌ \*\* أَنْتَ شَمْسُ

الضُّحَىٰ وَغَيْرُكَ فِي

دو جهان سایه است و نور توئی \*\* سایه را

مایه ظهور توئی

حرف ما و من از دلم بتراش \*\* محو کن غیر

را و جمله تو باش

خود چه غیر و کدام غیر اینجا \*\* هم ز تو

سوی تست سیر اینجا

در بدایت ز تست سیر رجال \*\* وز نهایت به

سوی تست آمال

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَ مِنْكَ السَّلَامُ، وَإِلَيْكَ يَرْجِعُ السَّلَامُ.

است؛ و اما در مقام رجوع و تنزل، تمام احکام کثرت  
به جای خود باقی است:

اوّل در مکتوب سوّم که می گوید: «و غایت

قصوای سالکان، إسقاط اعتبارات و إضافات است؛ و

خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم غرور است، به

سوی حقیقت و دار القرار. و بنای تکلم در هر يك از

عوالم غیر ذات، حتّی الاسماء و الصّفات، بلکه در ذات

بعد مقابلتها بما سواه، بر تنزل به عالم اعتبار و انصباع به

اوست و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار، و

أداء كلِّ عَالَمٍ حَقَّه است؛ و إِلَّا لزم الخلفُ». انتهى.

## مقام و مَشْهَدِ رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينِ رَبِّي

دوم در مکتوب چهارم که می‌گوید: «این بود

کلام در مقام توحید، بلی بعد از تنزل به مقام کثرت و

اعتبار به اعتبار مراتب، و علیت و معلولیت، و ظهور و

بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار به اعتبار

کردن ماهیات را بآنفسها که مجرد اعتبار است؛ و اعتبار

کردن وجود را برای آنها که اعتبار فی اعتبار است؛ آن

وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، و التفاوت

بالغنی و الفقر، و القوّة الضّعف، و الاستقلال و الربط،

و غیر ذلك؛ همه درست است». انتهى.

ولی سخن در مقام معرفت الهی، و عرفان

خداوندی، و کشف حُجُبِ ظلمانی و نورانی، و

إدراک حقایق کما هی می‌باشد.

در این مشهد عظیم و تجلّی گاه قویم، چیزی

غیر از خدا نیست. آن جا نه وجود نفسی است و نه

غیری، نه رابط و نه رابطی، نه شاهد و نه مشهود و نه

شهود، نه عارف و نه معروف و نه عرفان، نه محبّ

است و نه محبوب و نه محبّت. آنجا

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ است. آن جا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ است.

أَنجَا أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ است.

آنجا مقام و مشهد رأيتُ رَبِّي بِعَيْنِ رَبِّي است.<sup>۳</sup>

در آنجا این معانی مشهود، و نیاز به توجیه و تأویل ندارد، که:

حقیقة: ذات هستی اقتضای یگانگی مطلق کند،

که غیر هستی نبود. شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.<sup>۴</sup>

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران.

<sup>۲</sup> آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت.

<sup>۳</sup> روایت مرسل از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كما في «جامع الاسرار» سيّد حيدر آملی ص ۲۹۹ و ص ۳۰۰.

<sup>۴</sup> از «دیوان مغربی» ص ۹۴ و به دنبال این بیت گوید:

چون ترا هر نفسی جلوه به حسنی دگر است

\*\*\* هر نفس زان نگران در تو به چشمی دگرم

توئی از منظر چشم نگران بر رخ خویش \*\*\*

که توئی مردمک دیده و نور بصرم

هر که بی رسم و اثر گشت به کویش پی برد



حقیقة: ذات هستیِ دیگر که غیر هستی است، بر  
هستی مقدّم نیست؛ که تقدّم الشیء علی نفسه لازم آید.  
پس هستی واجب یگانه بود، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فِي الْآخِرَةِ وَ  
الْأُولَى<sup>۱</sup>.

حقیقة: با هستی نیست در نسازد که ضدّین  
أند. نه هست و نه نیست، یعنی امکان اعتباری

---

\*\*\* من بی رسم و اثر ناشده پی می نبرم

تا زمن هست اثری از تو نیابم اثری \*\*\* کاشکی

در دو جهان هیچ نبودی اثرم

تا آخر آیات

<sup>۱</sup> این بیت از ترجیع بند معروف مرحوم سیّد أحمد هاتف اصفهانی است که  
دارای پنج بند است و در پایان هر بند آورده شده است. این ترجیع بند، از  
شاهکارهای ادب عرفانی به شمار می آید و از نوّد بیت متجاوز است.

است؛ حقیقتی در خارج ندارد؛ آن‌چنان‌که گفته

شود: **وَ اللَّهُ مَعَ اللَّهِ**<sup>۱</sup>.

حقیقة: وجوب وجود، وحدت واجب را

ذاتی است، که قلب حقایق ممتنع است، و تغییر و

تبدیل به هیچ وجه و اعتبار به حضرت ذات مقدّس

او راه نیست؛ و هو الآن علی ما علیه کان.<sup>۲</sup>

قاعدة: یگانگی ذاتی که ذات لذاته، اقتضای

انتفاء غیر کند، جز هست حقیقتی را نیست. و این

یگانگی مُسَمَّی است به أَحَدِیَّت. که یگانگی مجرد

یوَد از نَسَب و اضافات، تا غایتی که منزّه بود از مفهوم

آن الفاظ؛ و آن نفی مفهوم این الفاظ.

و از جمله مفهومات و یگانگی صفات که

ذات در صفات الوهیت نفی مماثل و مشارکت را

کند، مُسَمَّی است به وَحْدَانِیَّت، همچنان مخصوص

است به هستی؛ و در حقیقت مغایرت میان دو مرتبه

---

<sup>۱</sup> این جمله مضمون روایتی نیست؛ شاید گفتار خودش باشد.

<sup>۲</sup> در «جامع الاسرار» در دو جا: اوّل در ص ۵۶ و دوّم در ص ۶۹۶ این کلام را به بعضی از عارفین از امّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم نسبت داده است. و ما در تعلیقه ص ۱۱۴ و ص ۱۱۵ در ضمن مکتوب چهارم سید قدّس الله سرّه، مفصّلاً از این عبارت گفتگو نموده‌ایم، و روشن شده که مراد او از بعضی از عارفین امّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم حضرت أبو الحسن أبو ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السّلام می‌باشند.

نیست، لیکن نسبت به مفهوم فرموده؛ **وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ**  
**وَاحِدٌ**<sup>۱</sup>.

حقیقة: ممکن امری است اعتباری که عقل بر  
وفق خویش از ادراک وجود و عَدَم بهم در ذهن  
ترکیب کند؛ و چون به نهایت طور خویش رسد که  
مبدأ طور کشف است، حکم کند بر آنکه: اعتباریات  
را در خارج وجودی نیست. **إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ**  
**سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ**<sup>۲</sup>

أشعار حکیم سبزواری، در وحدت حقّ متعال

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۶۳، از سوره ۲: بقره: **وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**.  
<sup>۲</sup> آیه ۲۳، از سوره ۵۳: نجم.

## عبارتی از خواجه حوراء مغربی

ای سید! این همه اشتغال، و اذکار، و مراقبات، و توجّهات، و طرق سلوک که مشایخ وضع نموده‌اند؛ برای رفع اثْنینِ موهومه است.

پس بدان که فاصل میان وحدت که حقّ است، به صورت کثرت می‌نماید. و یکی است که بسیار در نظر می‌آید. چنانکه اُخول یکی را دو می‌بیند. و چنانکه نقطه جوّاله به صورت دائره دیده می‌شود، و چنانکه قطره باران نازله به شکل خطّ در نظر می‌آید.

پس وحدت عین کثرت است؛ و کثرت عین وحدت.

ای سید! عارفی رفیع مرتبه می‌فرمود که: درویشی تصحیح خیال است. یعنی غیر حقّ در دل نماند. الحقّ خوب می‌فرمود.

ای سید! دانشی پیدا کردی؛ و یقین بهم رسانیدی که به هیچ آب و آتش زایل نگردد که: از ازل تا ابد حقّ تعالی موجود است و بس. و هرگز دیگری موجود نشده؛ و توهم باطل اعتباری ندارد.

زید را بیماری پیدا شد که خود را عَمَرُو دانست؛ و از مردم اوصاف زید شنیده، در طلب او شد. چون به علاج‌های خوب، بیماری او رفع شد؛ عَمَرُو هیچ جا نبود. زید بود و بس.

سی مرغ، قصد سیمرغ نمودند. چون به منزلگاه سیمرغ رسیدند، خود را سی مرغ دیدند. پس حقّ تعالی خود را به صفت‌های خود می‌دانست. این حقیقت چیزهاست و بعد از آن به این صفت‌ها خود را وانمود.

آن عالم این است. این جا غیر کجاست؟ و غیر کجا موجود شد؟

ای سید: با آنکه همه اوست، از همه پاک است. این اِطْلَاق او نسبتی دیگر است؛ غیر آن اِطْلَاق که او همه است، یا عین همه.

در این اطلاق هیچ کشفی و عقلی و فهمی  
نرسد. **و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ**<sup>۱</sup> این جاست.

ای سید! مقصود همین است که وَهْمِ دُوئی بر  
خیزد؛ و تو نمان؛ و او بماند و بس. همه انبیاء و اولیاء  
بر این اتّفاق کرده‌اند؛ و در کتب الهیه، و حدیث، و  
کلمات اولیاء دلائل این بسیار است.<sup>۲</sup>

**مَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي أَحَبَّ مِمَّا افْتَرَضْتَهُ  
عَلَيْهِ**

آنچه را که اخیراً در اینجا آوردیم، از رفع  
حجاب دویینی، و مشاهده نور توحید حضرت حق،  
مفاد و محصل روایتی است که با اسناد مختلف شیعه و  
عامّه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم روایت  
نموده‌اند که: خداوند تعالی می‌فرماید:

**مَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي، بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ  
مِمَّا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ. وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّى**

---

<sup>۱</sup> این عبارت در دو جای از قرآن کریم آمده است: اوّل در آیه ۲۸، از سوره  
۳: آل عمران: **و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**. دوّم نیز در آیه ۳۰ از  
سوره ۳: آل عمران: **و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَوْفٌ بِالْعِبَادِ**.

<sup>۲</sup> منتخباتی از رساله «نور وحدت»، تصنیف خواجه عبد الله معروف به  
خواجه حوراء ملقب به مغربی که با مجموعه‌ای از رسائل دیگر در یکجا به  
نام «عوارف المعارف» تجلید شده است ص ۷ تا ۱۱ و أيضاً ص ۳۰.

أَحِبُّهُ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصْرَهُ  
الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي  
يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتَهُ.<sup>١</sup>

٢...

<sup>١</sup> این حدیث مبارک از روایات مشهوری است که از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است. کلینی در «اصول کافی»، ج ٢ ص ٣٥٢ با سه سند مختلف که دو تای از آنها به حضرت صادق علیه السلام منتهی می شود؛ و یکی به حضرت باقر علیه السلام، و نیز برقی در «محاسن» از عبد الرحمن بن حماده، از حنان بن سدیر از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده است، و بخاری در کتاب «رقاق» ص ٣٨ از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آورده است، و غزالی در «إحياء العلوم» در کتاب محبت و شوق به خدا آورده و شیخ نجم الدین رازی در «مرصاد العباد»، در ص ٢٠٨ و در ص ٣٢١ به عنوان شاهد و دلیل ذکر نموده است و مرحوم آیه الحق و العرفان: حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی رضوان الله علیه در کتاب «لقاء الله» گفته اند: این حدیث متفق علیه بین همه اهل اسلام است. و عارف مشهور ابن فارض مصری در دیوان خود ص ١١٣ در ضمن تائیه کبری از بیت ٧١٩ تا بیت ٧٢٤ گوید:

و جاء حديثٌ في اتِّحادِي ثابتٌ \*\*\* رواية

بالنقل غير ضعيفة

بشير بحبِّ الحقِّ بعد تقربِّ \*\*\* إليه ينفل أو

أداء فريضة

و موضع تنبيه الاشارة ظاهر \*\*\* بكنْتُ له سمعاً

كنور الظهيرة

[ادامه در صفحه بعد]

<sup>٢</sup> [ادامه تعلیقه صفحه قبل]

---

تَسَبَّبَتْ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى وَجَدْتَهَا \*\* و واسطة

الاسباب إحدى أدلتى

و وَحَدَّتْ فِي الاسباب حَتَّى فَقَدْتُهَا \*\* و رابطة

التوحيد أجدى وسيلتى

وَ جَرَّدَتْ نَفْسِي عَنْهُمَا فَتَجَرَّدْتُ \*\* و لم تک

يوماً قطُّ غيرٌ وحيدة

و نیز عارف شهیر شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» در ص ۱۴ به فارسی فرماید:

چون نیکو بنگری در اصل این کار \*\* هم او

بیننده، هم دیده است و دیدار

حدیث قدسی این معنی بیان کرد \*\* فبی

یسمع و بی يبصر عیان کرد

و قبل از این ابیات، ابیاتی را ذکر کرده است، و این ابیات را شاهد برای آنها آورده است. و آنها از این قرار می باشند:

در این مشهد که أنوار تجلی است \*\* سخن

دارم ولی ناگفتن اولی است

اگر خواهی که بینی چشمه خور \*\* ترا

حاجت فتد با چشم دیگر

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب \*\* توان

خورشید تابان دید در آب



---

ازو چون روشنی کمتر نماید \*\* در ادراک تو  
حالی می‌فزاید

عدم آئینه هستی است مطلق \*\* کزو پیداست  
عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل \*\* در او  
عکسی شد اندر حال حاصل

شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار \*\* یکی را  
چون شمردی گشت بسیار

عدد گرچه یکی دارد بدایت \*\* و لیکن  
نبودش هرگز نهایت

عدم در ذات خود چون بود صافی \*\* وزو یا  
ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث کنتُ کنزاً را فرو خوان \*\* که تا پیدا  
بینی گنج پنهان

عدم آئینه، عالم عکس، و انسان \*\* چو چشم  
عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی، و او نور دیده است \*\* به  
دیده دیده را دیده که دیده است؟

# تذیل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ

رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على

أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين

مباحثات در توحید وجود و صرافت و

بساطت آن من جمیع الوجوه، در میان این دو عالم

بزرگوار، به طول انجامید. نه شیخ می خواهد از

أصالتی را که برای موجودات متعینه قائل است،

دست بردارد؛ و نه سید می خواهد از وحدت حقّه

حقیقه ذات اقدس حقّ متعال صرف نظر نماید؛ و به

گونه‌ای آن وجود را محدود بنماید؛ - گرچه به حدود

عدمیه و نواقص باشد که مرجعشان به سلب سلب

است - .

در این مکتوب می بینیم که: مرحوم شیخ،

بدون ارائه مطلب تازه‌ای باز مطالب مورد بحث را

---

جهان انسان شد و انسان جهانی \*\* ازین

پاکیزه‌تر نبود بیانی

تکرار و إعاده نموده است. فلهذا سید هم در پاسخ این مکتوب صریحاً اعلام به قصور إدراک وی از این معانی راقیه می‌نماید، و محترمانه به مطلب خاتمه می‌دهد.

البته معلوم است که: مبنای این مباحثات در اوّل وهّله راجع به عینیت صفات ذات حقّ تعالی، و زائد بودن صفات بوده است؛ و رفته رفته مطلب در ضمن این بحوث گسترش یافته؛ و به وحدت حقّه حقیقیه الهیه که وحدت بالصرّافه است، و تمام موجودات در آن فانی و محو هستند، و یا به عدم این گونه وحدت که مستلزم أصالتی برای موجودات امکانیه در وجود می‌باشد، منتهی گردیده است.

و ما به حول و قوهّ خدای تعالی در این جا به

طور فشرده و مختصر بحث کوتاهی

در هر دو مسأله می‌نمائیم؛ تا حقیقت مطلب به طور  
واضح و اشکار مبین گردد. **وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ  
الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ**

**غیر از سوفسطائیه، حکمای عالم، عالم را با  
واقعیت می‌نگرند**

سوفسطائیه می‌گویند: این عالم با تمام سعه و  
گسترش خود، عالمی است پوچ و بدون واقعیت؛  
عالمی است پنداری و خیالی که در آن آنچه را در  
بدو نظر به اصالت می‌نگریم، در حقیقت جز امر  
موهوم چیزی نیست.

حکماء می‌گویند: این عالم دارای واقعیت و  
اصالت است؛ و در آن حقایق ثابت، و امور واقعیه‌ای  
که متن خارج را تشکیل می‌دهند، وجود دارد. و بدون  
شك، لفظ واقع، و حقیقت، و اصیل، و ما فی الواقع، و  
وجود، و ما فی الوجود، و منشأ آثار، و غیرها، همگی  
حکایت از آن واقعیت می‌نمایند؛ و همین قدر کفایت  
می‌کند که در برابر سوفسطائیه بایستیم؛ و در قبال  
پنداری و موهومی پنداشتن آن عالم خارج را، ما اثبات  
حقائق، و امور اصیل و واقع را بنمائیم.

واقعیات جهانِ هستی، مرکب‌اند از وجود و

## ماهیت

آنگاه چون ما دقت و تأملی تامّ و تمام در موجودات خارجی می‌کنیم، آنها را حاوی دو جهت و دو حیثیت می‌یابیم: اوّل: وجود و دوّم: ماهیت. مثلاً چون نظر به یک انسان خارجی بنمائیم، او را دارای هویت و خصوصیتی می‌یابیم که با آن انسان شده است؛ و همان موجبِ فرق و جدائی او از سایر حیوانات و جمادات و نباتات گردیده است. این جهت و خصوصیت را ماهیت انسان می‌نامیم. و همچنین او را دارای خصوصیتی می‌یابیم که با آن جهت و حیثیت موجود شده است؛ و او را از انسان معدوم جدا می‌سازد. این جهت و خصوصیت را وجود نام می‌نهم؛ و می‌بینیم که: آثار مترتّبّه بر انسان در خارج از این جهت و حیثیت وجودی حاصل می‌شود.

اصالت از وجود است؛ و وجود واحد است

## بالوحدة الحقّة الحقیقیة

آنگاه چون می‌بینیم که: این دو جهت و

حیثیت، او را در خارج متعدّد نکرد؛ و دو تا نمود؛ و این انسان مفروض در خارج بالوجدان یکی است، نه دو تا، پس ناچار اصیل و واقع در خارج باید یکی باشد، نه دو تا.

در این جا بدون شکّ باید حکم به اصالت یکی از آنها، و به اعتباریت دیگری نمائیم.

اما از آنجائی که اصالت ماهیت در خارج به واسطه وجود است، و بدون

وجود در خارج باطل است؛ فلهدا ماهیت در حدّ  
ذات و هو هویت خود، و با قطع نظر از غیر خود،  
اصیل نیست.

بنابراین وجود؛ أصالت دارد؛ و بالعکس، غیر  
او که ماهیت است باطل است. و کذلک ماهیت  
محکوم است به بطلان؛ و بالعکس، غیر آن که وجود  
است دارای اصالت است.

اینک اگر ما یکی از موجودات را در نظر  
بگیریم، چون آن را حقیقت اصیلی دانسته‌ایم؛ در این  
صورت، اصیل حتماً وجود او می‌باشد؛ و غیر وجود  
آن باطل است.

پس وجود آن، یعنی حقیقت و حاقّ وجود آن  
- که حتّی از اضافه به کلمه آن برای تفهیم استفاده  
کرده‌ایم صرف نظر کنیم، و گونه اضافه وجود به  
ضمیر «آن»، ایجاب محدودیت به ماهیت می‌کند، و  
ارائه تشخّص و تحدّد آن را به ماهیتِ باطل می‌دهد  
- این وجود حتماً صرف خواهد بود. چون بنا به  
فرضِ ما، غیری ندارد؛ و چیزی با او درهم آمیخته  
نشده، و دوّمی و دیگری ندارد. زیرا که دوّمی و ثانی،

یا خود اوست، و یا غیر او.

اما غیر او، از روی معنی و اصالتی که از وجود فهمیده‌ایم، و برای آن اثبات نموده‌ایم، باطل خواهد بود. و علی هذا نمی‌شود دوّمی خارج از آن باشد؛ فلا محاله عین اوست.

فبناءً علی هذا، الوجود لا ثانی له، و هو الواحد بالوحدۃ الحقیقة الحقیقیة و هو صرفٌ. یعنی فرض دوّمی برای آن ممتنع است؛ نه آنکه تنها تحقق وجود دوّمی برای آن محال باشد.<sup>۱</sup>

و این است ما حصل گفتار و مراد از مسأله وحدت حقیقیه وجود که عرفاء بالله بر

---

<sup>۱</sup> در «مصباح الانس بین المعقول و المشهود» که شرح بر «مفتاح الغیب و الوجود» صدر الدین قونوی است، ص ۶۲ محمد بن حمزة فناری گوید: و من لم یذق هذا المشهد لم یعرف سرّ قوله تعالی: و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی، و لا سرّ قوله تعالی: انّ الذین یبایعونک - الخ، و لا سرّ قوله علیه السلام: ان الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده، و لا سرّ قوله: کنت سمعه و بصره - الحدیث، و لا سرّ قوله الذی دون هذا کله: قاتلوهم یعدّبهم الله بائدیکم، و لا یعرف من اى وجه یصح نسبة الافعال إلى الحق من حیث اصالتها و من حیث احدىة جمعها، و من اى وجه یصح نسبتها إليه، و ان تعددت. هذا ما قاله (ره).



آن اصرار دارند.

و بر اساس این برهان که برای وحدت وجود،

وحدت حقّه و صرفه، اقامه شد، عند التأمّل و الدقّة،

لازمه‌اش انکار وجود از سایر موجودات نیست؛ و

پیوستن به گروه سوفسطائیه را در پی ندارد؛ و لزوم

اتحاد و یا حلّول در بین موجودات نمی‌گردد.

بلکه اصالت و توحید در سراسر موجودات

بوجودها، لا بعناوینها و ماهیاتها متحقّق است؛ و آنچه

اعتباری و باطل است، انتساب به ماهیات، و در

حقیقت نفس ماهیات است.

هر موجودی از موجودات ذاتاً و حقیقه

موجود است به واسطه خود؛ ولی اصل وجود

موجود است بذاته. یعنی بدون واسطه وجود.

**حرکت کشتی، واسطه در عروض است برای**

**حرکت سرنشیمان آن، نه واسطه در ثبوت**

و بنابراین نسبت وجود برای اصل وجود، و

برای موجودات، همچون نسبت حرکت برای کشتی

است، و حرکت برای کسی است که در کشتی نشسته

است. حرکت در هر دوی از آنها مشهود است؛ و لیکن برای کشتی حرکت ذاتی است؛ و برای شخص نشسته در آن عرضی است.

کشتی خودش متحرک است ذاتاً؛ و شخص نشسته در آن متحرک است بالعرض و به تبع آن.

و یا نسبت وجود به وجود، و به موجودات، همچون نسبت روشنائی چراغ است که حسّ انسان در وهله اوّل، در بادی نظر، آن را به شیشه چراغ نسبت می‌دهد؛ و بعد از تأمل و دقت می‌یابد که: آن چیز نور دهنده و روشن کننده، شعله است؛ و شیشه پوششی است که روی شعله واقع شده است.

و بنابراین درخشش اوّلًا و بالذات از آن شعله است و ثانیاً و بالعرض از آن شیشه و حُباب است.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ<sup>۱</sup>.

مواد مُحَرِّقَه و یا جریان و وزش باد که موجب حرکت کشتی می‌شود، واسطه ثبوت است برای حرکت آن؛ و اما خود حرکتِ آن واسطه در عروض

---

<sup>۱</sup> آیه ۳۵، از سوره ۲۴: نور.

است برای حرکت سرنشینان آن. نفت و روغن و یا جریان برق واسطه در ثبوتند برای پیدایش شعله و درخشش آن؛ و شعله واسطه در عروض است برای روشنی شیشه و حبابی که بر روی آن قرار دارد. و بین واسطه در ثبوت با واسطه در عروض تفاوت بسیار است.

**حمل لفظِ موجودٌ بر زیدٌ، وحدت است، نه**

**اتِّحاد**

و روی این بیان، می‌دانیم که مفاد حمل وجود بر موجودات، غیر از مفاد حمل موجودات بعضی بر بعض دگر است.

مثلاً اگر گفتیم: زیدٌ موجودٌ مفادش وَحْدَت

است؛ یعنی در این جا وجودی است که آن برای وجود بالذات است؛ و برای زید، بالعرض. و اما اگر گفتیم:

زید قائمٌ مفادش اتِّحاد است، یعنی وجود قائم با وجود

زید در خارج متحد شده‌اند، و معلوم است که: وحدت

غیر از اتِّحاد است.

و می‌توان گفت: در حمل اوّل یعنی زید

موجود، در حقیقت جمع بین صفر با واحد است (۰+)

۱) و در حمل دوّم یعنی زید قائم، ضرب واحد در واحد است (۱ \* ۱).

## آیات قرآن، همه مخلوقات را ملک طلق خدا می‌داند

در قرآن کریم آیات بسیاری داریم که دلالت دارند بر آنکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است ملک خداست مانند آیه: **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ**<sup>۱</sup>.

و مانند آیه: **قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزُزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِإِذْنِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \* تُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**<sup>۲</sup>.

و مانند آیه: **و تَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ**

<sup>۱</sup> آیه ۱۰۷، از سوره ۲: بقره.

<sup>۲</sup> آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

## السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.<sup>۱</sup>

و مانند آیه: **وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ**

**وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ**  
**مِنَ الدُّلِّ وَ كَبَّرَهُ تَكْبِيرًا.<sup>۲</sup>**

و مانند آیه: **وَ لَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ**

**هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.<sup>۳</sup>**

و نظیر این آیات بسیار است که با مضامین

مختلفی انحصار ملک را به خداوند می دهند.

و معلوم است که مفاد این ملک، این ملکیت

اعتباری موهومی که در نزد مردم متعارف برای

جریان امور دنیوی اعتبار می کنند، نمی باشد؛ بلکه

معنای ملکیت در این آیات، نسبت حقیقیه است. و

نسبت حقیقیه متحقق نمی شود، مگر آنکه منسوب

نسبت به منسوب إليه وجوداً و ذاتاً قیام داشته باشد.

و بنابراین تمام موجودات در حاق ذات و اصل

وجودشان، قیام به حضرت حقّ تعالی دارند؛ گرچه

این نسبت‌ها و اعتبارات برای اکثر از مردم پوشیده

---

<sup>۱</sup> آیه ۸۵، از سوره ۴۳: زخرف.

<sup>۲</sup> آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء.

<sup>۳</sup> آیه ۱۳، از سوره ۶: انعام.

است. وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا  
لَاعِبِينَ\* مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا  
يَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup>

## لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

و کسی که در راه خدا، و در صدد رجوع به خدا،  
و اشراف بر عالم قدسی است؛ بالعیان مشاهده می کند  
که: این اموری که در بین مردم دنیا متعارف است، از  
مقاصد دانیه، و آرزوهای برآورده نشدنی و بی ارزش، و  
ریاست و سلطنت و تقدّم و، تأخّر، و أنساب، و  
أحساب، و غیرها، همه امور اعتباریه موهومه و ملاعب  
و ملاحی است که بشر خود را بدان مشغول کرده؛ و با  
اشتغال بدانها از عالم قدس و حقیقت محروم؛ و از  
اصالت و ثبات و عالم بقاء دور انداخته است؛ و به  
واسطه حجاب از حقّ به باطل گرائیده است؛ و چون  
عمری سپری شود، و حقایق مکشوف گردد، معلوم  
می شود که: به اوهامی مشغول بوده؛ و حقایق این  
نسب و اضافات، أنحاء کیفیت قیام ذوات موجودات،

---

<sup>۱</sup> آیه ۳۸ و ۳۹، از سوره ۴۴: الدخان.

به حضرت حقّ عزّ اسمّه بوده است، که آن قیام، قیام  
حقیقی و به ذات حقّ مرتبط بوده است. آنگاه مشهود  
می شود که: **لِمَنْ**

## الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ<sup>۱</sup>.

آن وقت برای او معلوم می‌شود که: عمری را به باطل در نوردیده، و با باطل عشق بازی کرده؛ و خودش کور بوده؛ و با زمره کوران معاشقه نموده است. و غیر از ذات اقدس حقّ و أسماء و صفات او، در عالم وجود، چیزی نبود و اصالتی نداشته؛ و پرده و حجابِ دویینی، دیده احوال وی، او را از عالم انوار و قدس منحرف ساخته است.

در حقیقت طلوع و وحدتِ ذات اقدس حقّ تعالی در آنجا متحقق می‌گردد. در این عالم، و در آن عالم، در وحدت او به قدر ذره‌ای تفاوت نیست. اینجا واحد است و لَهُ الْمَلِكُ؛ و آنجا واحد است و لَهُ الْمَلِكُ.

لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۶، از سوره ۴۰: غافر.



## روایات وارده، در وحدت حقّه حقیقه الهیه

روایات و احادیثی که از ائمه علیهم السّلام درباره وحدت حقّه حقیقه و بالصّرّافه ذات اقدس حقّ تعالی است، بسیار است. و ما برخی از آنها را در تذییل چهارم، بر مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه، ذکر نمودیم. و اینک به برخی دیگر مختصراً اشاره‌ای می‌نمائیم:

صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده است، که او گفت: من برای حضرت ابو الحسن الرّضا علیه السّلام نامه‌ای نوشتم؛ و در آن از بعضی از معانی توحید خواستار شدم. حضرت در پاسخ نامه‌ای به من نوشتند که: بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ الْحَمْدُ، تا می‌رسد به این فقره که: أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدَدٍ.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> این غزل در «دیوان حافظ» شیرازی، قطع بغلی که به خطّ جواد شریفی، و به سرمایه شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء او، به طبع رسیده است در ص ۵۳ می‌باشد. و در بسیاری از نسخ دیگر حافظ نیست.

<sup>۲</sup> «توحید صدوق» ص ۵۶، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۱۴.

و نیز صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی

روایت کرده است: که او گفت: من چون از مکه

بازگشتم؛ و به خراسان مراجعت می نمودم؛ در راه به

حضرت أبو الحسن الرضا علیه السلام که به سوی

عراق می رفت برخورد کردم، فسمعته يقول: من اتقى

الله يتقى، و من أطاع الله يطاع.

تا بعد از مکالمه، و سلام، و شرح مفصّلی از

آن حضرت درباره توحید حضرت حقّ جلّ و علا؛

فتح می گوید: قلتُ: فاللهُ واحدٌ و الإنسانُ واحدٌ؛

فليس قد تشابهتِ الوحدانية؟!!

فقال: أحلتَ ثبَتَكَ اللهُ! إنما التَّشْبِيهُ فِي

المَعَانِي. فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ. وَ هِيَ دَلَالَةٌ

عَلَى الْمُسَمَّى. وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِن قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ

يُخْبَرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَ لَيْسَ بِأَتْنِينَ. وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ

بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ

وَاحِدَةٍ. وَ هُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَ سَوَاءً، دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ؛

وَ لَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ؛ وَ عَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوَقِهِ؛ وَ شَعْرُهُ غَيْرُ

بَشَرِهِ؛ وَ سَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ؛ وَ كَذَلِكَ جَمِيعُ الْخَلْقِ

فَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الْأَسْمِ؛ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى. وَاللَّهُ

جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ، وَلَا اخْتِلَافٌ فِيهِ، وَلَا

تَفَاوُتٌ، وَلَا زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ - الْحَدِيثُ ١.

و نیز صدوق مسنداً از حضرت حسین بن علی

سید الشهداء علیه السلام از امیر المؤمنین علیه السلام

روایت می کند که: خطب علیه السلام فی مسجد الکوفة

فقال:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ

كَوَّنَ مَا قَدْ كَانَ، مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ،

و بِمَا وَسَمَهَا مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ، وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ

مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ تَأْمِي رَسَدٌ بِهِ أَيْنِجَا كَهْ مِي كَوِيد:

وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ؛ وَدَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ؛ وَقَائِمٌ لَا

بِعَمَدٍ ٢.

و نیز صدوق مسنداً از حضرت ابی جعفر محمد

بن علی الباقر، عن أبيه عن جدّه عليهم السلام روایت

کرده است که: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في

١ کتاب «التوحيد»، ص ٦٠ تا ص ٦٢، حدیث ١٨.

٢ کتاب «التوحيد»، ص ٦٩ تا ص ٧٠ حدیث ٢٦.

خطبة خطبها بعد موت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

بسبعة أيام، و ذلك حين فرغ من جمع القرآن؛ فقال

: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْاَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا

وَجُودَهُ؛ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا

مِنَ الشَّبَهِ وَ الشَّكْلِ. بَلْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ، وَ لَمْ

يَتَبَعَّضَ بِتَجْزِئَةِ الْعَدَدِ فِي كِمَالِهِ؛ فَارَقَ الْاَشْيَاءَ لَا عَلَى

اِخْتِلَافِ الْاِمَاكِنِ؛ وَ تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُمَازَجَةِ -

الخطبة ١.

و نیز صدوق مسنداً از ابی المعتمر مُسَلِّمِ بن

أَوْس روایت کرده است که گفت: من در مجلس علی

علیه السَّلام در مسجد کوفه حاضر شدم، مردی زرد

چهره که گویا از یهودیان یمن بود برخاست و گفت:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! صِفْ لَنَا خَالِقَكَ وَ أَنْعِثْ لَنَا

كَأَنَّا نَرَاهُ، وَ نَنْظُرُ إِلَيْهِ! فَسَبَّحَ عَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلام رَبَّهُ وَ

عَظَّمَهُ عَزًّا وَ جَلًّا، وَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ بَلَاءِ

بَدِيٍّ مِمَّا؛ وَ لَا بَاطِنٍ فِيمَا؛ وَ لَا يَزَالُ مَهْمَا؛ وَ لَا مُمَازِجٍ

مَعَ مَا؛ وَ لَا خِيَالٍ وَهَمَا تَأْمِي رَسَدَ بِهِ اَيْنَجَا كَه

١ «توحيد» صدوق، ص ٧٢ و ص ٧٣، حدیث ٢٧.



مَنْ لَمْ يَحُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالَ: هُوَ فِيهَا كَائِنٌ؛  
 و لَمْ يَنَا عَنْهَا فَيَقَالَ: هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؛ و لَمْ يَحُلْ مِنْهَا  
 فَيَقَالَ: أَيْنَ؟ و لَمْ يَقْرُبْ مِنْهَا بِاللِّتْرَاقِ، و لَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا  
 بِالْإِفْتِرَاقِ. بَلْ هُوَ مَعَ الْأَشْيَاءِ بِلا كَيْفِيَّةٍ، و هُوَ أَقْرَبُ  
 إِلَيْنَا مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ و أْبْعَدُ مِنَ الشَّبَهِ مِنْ كُلِّ بَعِيدٍ.<sup>١</sup>

و نیز صدوق مسنداً از نافع بن أزرَق از حضرت  
 سید الشهداء حسین بن علیّ علیهما السّلام روایت  
 می کند که به او گفتند: یا بن الارزق! أَصِفُ إِلَهِي بِمَا  
 وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، و أَعْرَفُهُ بِمَا عَرَّفَ بِهِ نَفْسَهُ. لَا يَدْرِكُ  
 بِالْحَوَاسِّ؛ و لَا يَقَاسُ بِالنَّاسِ، فَهُوَ قَرِيبٌ غَيْرٌ مُلْتَصِقٍ، و  
 بَعِيدٌ غَيْرٌ مُتَّقَصِّصٌ؛ يَوْحَدُ، و لَا يَبْعَثُ، مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ،  
 مَوْصُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى.<sup>٢</sup>

و نیز مسنداً از حضرت إمام محمّد باقر علیه  
 السّلام در تفسیر سوره **قل هو الله أحد** روایت کرده  
 است که:

قال الباقر عليه السّلام: الاحد الفرد المتفرّد، و  
 الاحد و الواحد بمعنى واحد؛ و هو المتفرّد الذي لا

<sup>١</sup> «توحيد» صدوق، ص ٧٧ تا ص ٧٩، حديث ٣٤.

<sup>٢</sup> «توحيد» صدوق، ص ٧٩ تا ص ٨٠، حديث ٣٥.

نظير له؛ و التَّوْحِيدُ الإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ هُوَ الْإِنْفِرَادُ.

و الواحدُ المتبائن الَّذِي لَا يَنْبَعُ مِنْ شَيْءٍ، و

لَا يَتَّحِدُ بِشَيْءٍ؛ و مِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ بِنَاءَ الْعَدَدِ مِنْ

الواحد؛ لَيْسَ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَدَدِ؛ لِأَنَّ الْعَدَدَ لَا يَقَعُ عَلَى

الواحد؛ بَلْ يَقَعُ عَلَى الْإِثْنَيْنِ.

فمَعْنَى قَوْلِهِ: اللَّهُ أَحَدٌ: الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأَلَهُ

الْخَلْقُ عَنِ إِدْرَاكِهِ، وَ الْإِحَاطَةُ بِكَيْفِيَّتِهِ؛ فَرَدُّ بِالْهَيْتَةِ؛

مُتَعَالٍ عَنِ صِفَاتِ خَلْقِهِ.<sup>١</sup>

باری این روایات صراحت دارد بر وحدت

بالصّرافة ذات أقدس حقّ تعالی، که از منبع علوم و

سرچشمه زلال و صافی معدنِ حکمت و میراثِ أهل

بیت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم صادر شده

است؛ اینها و نظایر اینها مانند قوله علیه السّلام: مَا

رَأَيْتُ شَيْئًا، إِلَّا

---

<sup>١</sup> «توحيد» صدوق، ص ٨٨ تا ص ٩٠، حدیث شماره ٢؛ و در «بحار الانوار»، از طبع حروفی، ج ٣ ص ٢٢١ تا ص ٢٢٣ در شماره ١٢ آورده است.

و رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ، و قوله عليه السّلام: داخلٌ في

الاشياء لا بالمَمَّا زَجَد، خارج عن الاشياء لا بالمُزَايَلَة.

و أيضاً: ليس في الاشياء بِوَالِحٍ، و لا عنها

بخارجٍ.

و أيضاً: مع كُلِّ شَيْءٍ لا بِمَقَارِنَة، و غيرُ كُلِّ

شَيْءٍ لا بِمُزَايَلَة.

و أيضاً: داخلٌ في الاشياء لا كدخول شَيْءٍ في

شَيْءٍ، و خارجٌ عن الاشياء لا كخروج شَيْءٍ عَن

شَيْءٍ.

و أيضاً: تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ عَن خَلْقِهِ؛ و حكم

التَّمْيِيزِ بَيْنُونَة صِفَة لا بَيْنُونَة عُزْلَة.<sup>۱</sup>

دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حقّ متعال

صرف الحقیقه است؛ و لا یعزب عن وجوده شئی، زیرا

که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عدّ

و شمارش عارض می شود. و این یکی، و آن دیگری

---

<sup>۱</sup> این کلمات همگی از امیر المؤمنین علیه السّلام است که در «توحید» صدوق و غیر آن آمده است، و ما آنها را در ضمن مطالب سابق در تذیلات آورده ایم. و مرحوم حکیم حاج مولی هادی سبزواری رضوان الله علیه در «منظومه» خود، طبع ناصری در باب کیفیّت تقوّم معلول به علّت در حاشیه ص ۶۶ ذکر فرموده است.



دومی شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علی هذا با وجود حق سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصوّر کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد. و این همان معنای ملکیتی است که در قرآن کریم آمده است.

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ، وَ الْآنَ كَمَا

كَانَ

همچنان که در «توحید» صدوق، از علی بن أحمد بن محمد بن عمران دقاق، از محمد بن ابی عبد الله کوفی، از محمد بن اسمعیل برمکی، از علی بن عباس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از حضرت ابا ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السلام روایت می‌کند که: إِنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَمَا كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ؛ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْغَلُ بِهِ مَكَانٌ، وَ لَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ.

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، وَ لَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَ لَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ

إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا.<sup>۱</sup>

لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ.

اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ، وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ  
مَسْتُورٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.<sup>۲</sup>

و بنا براین سعه و گسترش وجود ذات حق تعالی

به قدری است که تمام اشیاء را فرا گرفته است؛ و هیچ

موجودی از آن خارج نیست. و مراد از اینکه خداوند

در لا زمان و لا مکان یعنی قبل از پیدایش اشیاء بوده

است؛ و الآن هم همین طور است، این است که وجود

ازلی و ابدی و لا یتناهی حضرت وی، از شمول شیء و

چیزی فروگذار ننموده است؛ و همه را شامل شده

است. و این است معنای بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء وَ

لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا.

یعنی وجود اوست که همه را فرا گرفته است؛

و وجودات متعینه امکانیه، نسبت وجود به آنها به

---

<sup>۱</sup> آیه ۷، از سوره ۵۸: مجادله.

<sup>۲</sup> «توحید صدوق»، باب نفی المكان و الزمان و الحركة عنه تعالی. ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹. و مرحوم فیض در «وافی» طبع اصفهان، ج ۱، ص ۴۰۳، و مرحوم مجلسی در «بحار الانوار»، طبع حروفی، ج ۳، ص ۳۲۷ از کتاب «توحید صدوق» روایت کرده‌اند.

واسطه در عروض است. و این همان منشأیت و مصدریت و صمدیتی است که مرحوم سید از آن تعبیر فرموده است.

إِنَّ اللَّهَ خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ، وَ خَلَقَهُ خَلَوْ مِنْهُ، خُلُوًّا

حقیقی نیست

و از این جا به دست می آوریم که: معنای کلام

حضرت ابا جعفر: مُحَمَّدُ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ که

فرموده‌اند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلَقَهُ

خَلَوْ مِنْهُ؛ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ

وَ جَلَّ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ؛ وَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.<sup>۱</sup>

درست و صحیح است؛ و معنای خَلُو همان

معنای وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا است. یعنی مُسَلِّمًا خداوند با

مخلوق، و موجود متعین، و ممکن، و فقیر، و عاجز، و

ضعیف، عینیت ندارد. ولی معنای خَلُو، خلو حقیقی و

بینونت ذاتی نیست؛ زیرا این موجود، مخلوق و معلول

---

<sup>۱</sup> مضمون این حدیث را در «توحید صدوق»، باب انه تبارک و تعالی شیء، ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶، در دو حدیث مسند و مرفوع، به شماره‌های ۴ و ۵ روایت نموده است.

حق است؛ و به تمام وجود خود قائم به اوست؛ و

چگونه متصوّر است که خدا از او جدا باشد؟ و او از

خدا جدا باشد! این انعزال خداست

از ربوبیت و الوهیت **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ**

**عُلُوًّا كَبِيرًا**.<sup>۱</sup>

انّ الله شيءٌ بحقيقة الشَّيْءِ، غير أنّه لا جسمٌ و

لا صورة

و حضرت صادق علیه السلام به خداوند اطلاق

شئء نموده، و حقیقه او را چیز دانسته‌اند. غایه الامر نه

مانند سایر چیزها. چنانکه صدوق با سند خود از هشام

بن حکم روایت کرده است که حضرت ابو عبد الله

علیه السلام قال للزّندیقِ حین سألَهُ مَا هُوَ؟

قال: هو شئٌ بخلافِ الاشياء. ارجع بقولی:

«شئء» إلى إثباتِ معنی؛ وَ أَنَّهُ شئٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ؛

غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ.<sup>۲</sup>

همچنان که أيضاً صدوق با سند متصل خود،

از محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است که او

گفت:

قال لی أبو الحسنِ علیه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ

<sup>۱</sup> آیه ۴۳، از سوره ۱۷: اسراء.

<sup>۲</sup> «توحید صدوق»، باب أنّه تبارک و تعالی شئء ص ۱۰۴، حدیث شماره

لَكَ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟! قَالَ:  
فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ أَثَبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ  
يَقُولُ: «قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةَ قُلِّ اللَّهِ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ  
بَيْنَكُمْ»<sup>١</sup>.

فَأَقُولُ: إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ. إِذْ فِي نَفْيِ  
الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ! قَالَ لِي: صَدَقْتَ وَ أَصَبْتَ!  
ثُمَّ قَالَ لِي الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ  
مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌُ وَ إِثْبَاتٌ بغيرِ تَشْبِيهِ:

فمذهبُ النَّفْيِ لا يجوزُ؛ مذهبُ التَّشْبِيهِ لا  
يجوزُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ. وَ  
السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ<sup>٢</sup>.

همچنان که در برابر ذات اقدس و سعه  
و جودی، و نور عام او، از ماهیات امکانیه و اشیاء  
متعینه، تعبیر به سایه شده است. و عبارت ظل و  
ظلال که در بعضی اخبار طینت وارد شده است،  
مقصود همین ظهور حضرت وی در مظاهر عالم  
امکان است.

<sup>١</sup> آیه ١٩، از سوره ٦: انعام.

<sup>٢</sup> «توحید صدوق»، ص ١٠٧، حدیث شماره ٨.

انّ الله يمسك الاشياء بأظلتها؛ مراد از اظله،

ماهيات است

صدوق در کتاب «توحيد» با سند متصل خود

از حمّاد بن عمرو نصیبی روایت کرده است که: او  
گفت:

سألتُ جعفر بن محمد عليهما السلام عن

التَّوْحِيدِ! فقال: واحدٌ، صمدٌ، أزليٌّ، صمدِيٌّ، لا ظلَّ

له يمسِكُهُ، و هو يمسِكُ الاشياءَ بِأظلتِها، عارفٌ

بالمجهول، معروفٌ عند كلِّ جاهلٍ، فردانيٌّ؛ لا خلقُهُ

فيه، و لا هوَ في خلقه - الحديث<sup>۱</sup>.

مراد از اینکه حضرت حقّ جلّ و علا، اظله و

سایه‌ها را گرفته و نگه داشته است، معنای قیومیت

اوست نسبت به تعینات و ماهیات. و یا به عبارت

اصطلاحی ظهور اوست در مظاهر، با تعینات ماهویه،

و امّا اصل حقیقت حقّ مطلق است؛ و در ذات خود

مستغرق است، و نور محض است که از شدت

تابندگی هیچ سایه‌ای را توان وصول به مقام او

<sup>۱</sup> «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفی التشبيه، ص ۵۷، حدیث شماره ۱۵.

نیست؛ بلکه نهایتِ طور و مقدار سایه، حفظ خود در حدود مقام و درجه سایه بودن است.

شاهد بر گفتار ما روایتی است که از تفسیر علیّ

بن ابراهیم و تفسیر عیاشی از حضرت باقر علیه السّلام

نقل شده است که: در ضمن بیان طینت، و کیفیت

سرشت و خلقت اولیه انسان می گوید:

ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيَّ الْخَلْقِ) فِي الظُّلَالِ، قُلْتُ: وَ أَيُّ

شَيْءٍ الظُّلَالُ؟!

قال: أَلَمْ تَرِ إِلَى ظِلَّاتِ فِي الشَّمْسِ؟! شَيْءٌ وَ

لَيْسَ بِشَيْءٍ - الخبر.

این ظلّها و سایه‌ها که انسان در آنها آفریده

شده است، همان ماهیات، و یا وجودهای مستعاره‌ای

است که وجود برای آنها بالعرض است. و بدین

جهت چیزی هست، ولی چیزی نیست؛ همچون

سایه‌ای که در پرتو نور خورشید پدیدار می‌گردد،

بهره آن از نور خورشید فقط سایه بودن است؛

خورشید است که منبع نور و حرارت، و کانون



درخشندگی و تابش است؛ و نور اوست که همه  
جهان را فرا گرفته است.

و سایه نور نیست؛ و حقیقتش نور نیست؛ بلکه ضدّ نور است. اما در اثر نور پدیدار شده است. و این آیه مبارکه قرآن در ایفاء این مرام و مقصود، بسیار عجیب و قابل تأمل است:

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا<sup>۱</sup>.

**دلیله آیاته، و وجود اثباته، و معرفته توحیده**

و همین روایتی را که در تذیل ۴ بر مکتوب ۴ شیخ (ره) نقل کردیم و در همین مکتوب هم به آن اشاره شد در رسانیدن این واقعیت إعجاز می کند. آنجا که مولی الموحّدين أمير المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین می فرماید:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَ وَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ، وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَ حَكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَهُ عُزْلَةٌ<sup>۲</sup>.

می فرماید: آیات خدا دلیل و رهنمای به وی هستند؛ و اثبات او نفس وجود، و حاقّ حقیقت او در

<sup>۱</sup> آیه ۴۵ و ۴۶، از سوره ۲۵: فرقان.

<sup>۲</sup> «احتجاج» شیخ طبرسی (ره)، ج ۱، ص ۲۹۹.

خارج است. و کسی را به معرفتش دسترسی نیست، مگر آنکه او را یگانه بداند. و یگانه دانستن او به آن است که او را از جمیع مخلوقاتش جدا کنیم؛ و عزت و عظمت و جلال وی را به گونه‌ای بدانیم که: از یکایک از خلایق برتر است. و معنای این جدائی و تفریق آن نیست که: وجود او را جدا کنیم، و واقعیت وی را منعزل سازیم، بلکه مراد آن است که: از صفات مخلوق و کمّ، و کیف، و زمان، و مکان، و سایر أعراض، و نواقص ماهیات امکانیه او را جدا کنیم. بنابراین او بوجوده و حقیقتیه در موجودات هست، و با همه هست؛ ولی رنگ و آثار و خواص آنها را که امور عدمیه هستند؛ و از لوازم ماهیات می‌باشند، ندارد.

**هو الدّالُّ بالدلیل علیه، و المؤدّی بالمعرفة إلیه**

و عجیب این است که باز هم در دنبال این

جمله می‌فرماید:

لِيسَ بِإِلَهِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدّالُّ بالدليل

عليه، و المؤدّی بالمعرفة إلیه.

یعنی شناسائی او به لوازم و خصوصیات اشیاء و ماهیات و تعینات امکانیه نیست. زیرا وجود او از همه اینها برتر است. او دارای اطلاق است؛ و این خصوصیات حدودی هستند که حکایت از محدود می‌نمایند؛ نه از وجود لا حدّ ابدی و ازلی و سرمدی حضرت او، جلّ و علاّ.

بلکه دلیل بر شناسائی او خود اوست؛ و رساننده به معرفت او خود اوست، که با حاقّ وجود، بما هو وجود می‌شناساند. و به واسطه اِنفاء و اِمحاء بنده در ذات بسیط و واحد، و حقیقت صرفه خود می‌فهماند که: غیر از او در عالم وجود اصالتی، و الهی، و معبودی، و وجودی نیست.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ \* أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ۱

حضرت استادنا الاكرم آية الله الاعظم علامه طباطبائی قدس الله سرّه، در تفسیر «المیزان» ج ۱۵،

۱. آیه ۵۳ و ۵۴، از سوره ۴۱: فصلّت.

ص ۱۰۳، در آیه ۲۵ از سوره ۲۴: نور: **يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ** مطلبی را بیان کرده‌اند که بر دلالت آیه بر توحید بالصرافه، و وحدت شخصیه ذات حق بسیار قوی است. ایشان گفته‌اند که: ممکن است دین در اینجا به معنای ملت و سنت حیات باشد. و این معنای عالی است که مرجعش ظهور حقایق برای انسان در روز قیامت باشد. و در این صورت با قوله: **وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ** مناسبتش بیشتر است.

آنگاه فرموده‌اند: **وَ الْآيَةُ مِنْ غُررِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَةِ** تفسر معنی معرفة الله. **فَإِنَّ قَوْلَهُ: وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ،** نبی. **أَنَّ تَعَالَى هُوَ الْحَقُّ لَا سِتْرَةَ عَلَيْهِ بِوَجْهِ** من الوجوه و لا على تقدير من التقادير. فهو أبده البديهيات التي لا يتعلق بها جهل، لكن البديهی ربما يغفل عنه. فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه الذي ربما يعبر عنه بالعلم. و هذا هو الذي يبدو لهم يوم القيامة، فيعلمون أن الله هو الحق المبین. و إلى مثله يشير قوله تعالى: **لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ**

غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. (آیه ۲۲، از سوره ۵۰:

ق

این بود آنچه در نظر بود که به طور اختصار  
از وجود حقّه حقیقیه و صرفه حضرت حقّ تعالی، و  
معیت او با جمیع موجودات معروض گردد.

**زیادتی صفت بما هی صفة از ذات، در برهان،**

**و شهود، و شرع**

و اما راجع به بحث دیگری که ادامه داشت؛  
و آن زیادی صفات از ذات اقدس حقّ متعال، و یا  
عینیت آن بود، آن نیز به طور فشرده و خلاصه به  
شرح زیر تحریر می گردد:

از آنجا که وجود بذاته با عدم تناقض دارد؛ و  
آن را در حاقّ ذات خود، طرد می کند و می راند؛  
بنابراین به هیچ وجه قبول نمی کند که عدم بر او وارد  
شود، و بر او حمل گردد. و علی هذا وجود بذاته،  
حقیقت وجوبی دارد؛ و حقیقت وجود بالذات  
حقیقت واجب الوجودی است. و از هر جهت  
مستجمع جمیع صفات کمال که مرجع آنها امور  
وجودیه هستند، خواهد بود؛ همچنان که منزّه است  
از جمیع صفات نقص که مرجع آنها امور عدمیه  
می باشند.

و چون می‌دانیم که: اولاً رتبه محمول از رتبه موضوع تأخر دارد؛ و ثانیاً هر مفهومی بالذات از مفهوم دیگر منعزل است؛ و به همین جهت هر مفهومی که بر مصداقی واقع شود بالضروره آن را محدود می‌کند؛ و عکسش این می‌شود که: هر مصداق غیر محدودی که عَدَم حدّ ذاتی آن باشد، وقوع مفهوم بر آن، در رتبه متأخر از آن می‌باشد؛ فلذا وجود حضرت واجب که غیر محدود است، و صرافت محض را دارد، از هر تعین اسمی و وصفی، و از هر تقیید مفهومی بالاتر است؛ حتّی از اینکه می‌گوئیم: بالاتر است، هم بالاتر است. زیرا خود این هم تقییدی است.

بنابراین حقیقت وجود واجب، از هر تعین مفروضی، اطلاق دارد، حتّی از همین حکم به اطلاق هم. و در این صورت عینیتی که برهان، بین ذات حضرت حقّ و صفات وی اثبات می‌کند؛ فقط از یک جانب خواهد بود. بدین معنی که: ذات عین صفات است؛ و لیکن صفات عین ذات نیست. ذات ثابت است به ذات خود؛ و صفات ثابت می‌باشند به ذات. و این عینیت يك جانبه، از باب عینیت مطلق



است با مقید؛ دون العکس. فکل مطلق مع المقید؛ و لا  
یکون کلُّ مُقَیدٍ مع المطلق.

ما از روایت از چند طریق دلیل بر این مطلب

داریم

خطبه‌های حضرت امیر المؤمنین علیه السلام، در

زیادی صفات از ذات

اوّل، روایات و خطبه‌هایی که از امیر المؤمنین

علیه السلام و سایر امامان وارد شده است؛ و در آنها

بالصّراحه صفات را از ذات نفی نموده‌اند. مانند

خطبه اوّل از «نهج البلاغه» که: وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ

الصِّفَاتِ عَنْهُ تَا آخِرُ؛ و مانند خطبه وارد از حضرت

رضا علیه السلام در «ارشاد» مفید و «توحید» صدوق

که:

جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهَ الصِّفَاتُ. لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ

كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ تَا آخِرُ. و ما این دو

خطبه را به شماره‌های اوّل و هشتم، در تذییل ۴ بر

مکتوب ۴ شیخ (ره) آورده‌ایم.

این خطبه حضرت امام رضا علیه السلام نزد

مأمون است که با سند متصل شیخ صدوق روایت

می‌کند؛ و تا می‌رسد به این عبارت که می‌گوید:

وَ مَنْ قَالَ: حَتَّى؟ فَقَدْ غَيَّاهُ؛ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ

غَيَّاهُ؛ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ؛ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ؛

وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ.

لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِأَنْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ، كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ

بتحديد المحدود.

أحدٌ لا بتأويلٍ عدَدٍ. ظاهرٌ لا بتأويلٍ المباشرة،  
متجَلٌّ لا باستهلالِ رؤية؛ باطنٌ لا بمزايلة؛ مبائنٌ لا  
بمسافة؛ قريبٌ لا بمدانة. تا آخر خطبه.<sup>۱</sup>

و صدوق با سند متصل خود روایت کرده است  
از حضرت صادق، از پدرش از جدش عليهم السلام  
که چون أمير المؤمنين عليه السلام برای بار دوم مردم  
را برای جنگ با معاویه برانگیخت، چون مردم مجتمع  
شدند، به خطبه برخاست و گفت: الحمد لله الواحد  
الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان، و لا من  
شيء خلق ما كان. قدرته بان بها الاشياء، و بانت الاشياء  
منه. فليست له صفة تنال، و لا حدٌ يضرب له الامثال.  
كُلٌّ دون صفاته تعبير اللغات، و ضلَّ هنالك تصاريف  
الصفات. تا آخر خطبه که از نفایس خطب است.<sup>۲</sup>

و نیز صدوق با سند متصل خود روایت

---

<sup>۱</sup> «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفی التشبيه، ص ۳۴ تا ص ۴۱، حديث  
شماره ۲.

<sup>۲</sup> «توحيد صدوق»، ص ۴۱ و ص ۴۲؛ و «بحار الانوار»، طبع حروفی، ج ۴،  
ص ۲۶۹، از «توحيد صدوق»، و ليکن در اینجا به جای تعبير اللغات، تحبير  
اللغات ضبط نموده است.

می‌کند از فتح بن یزید جرجانی که

حضرت امام رضا علیه السّلام در جواب نامه او که از توحید پرسیده بود، به خطّ خود نوشتند: بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم. الحمد لله المُلهم عباده الحمد تا می رسد بدین فقره که: الممتنع من الصّفات ذاته؛ و تا می رسد به این عبارات که: أوّل الدین معرفته، و کمال المعرفة توحیده، و کمال التوحید نفی الصّفات عنه، لشهادة کل صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنّه غیر الصّفة و شهادتهما جميعاً علی أنفسهما بالبينة الممتنع منها الازل. فمن وصف الله فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله. و من قال: کیف؟ فقد استوصفه تا آخر نامه مبارک که آن هم از نفایس نامه هاست.<sup>۱</sup>

و روی بیانی که در معنای مفهوم و انعزال آن از عدم محدودیت نمودیم، معلوم است که: مراد از نفی صّفات از ذات، مطلق صّفات است؛ نه آنکه بعضی به صّفات زائده بر ذات حمل کرده اند.

این حمل، شاهد است. و اصولاً خود صفت،

---

<sup>۱</sup> «توحید صدوق»، ص ۵۶ و ص ۵۷، و در «بحار الانوار» ج ۴، ص ۲۸۴ و ص ۲۸۵ از «توحید صدوق»، روایت نموده است.

و اصل صفت، با مفهوم آن زائد است.

و این گونه خطب و روایات تفسیر و بیان

می‌نماید اخبار دیگری را که در این باره وارد شده

است، و می‌فهماند که: آنچه نفی شده است، تنها

صفات فعل و حدوث نیست؛ بلکه اصل صفت

می‌باشد.

**روایت مسعودی خطبه ای را که متضمن**

**زیادتی صفات است**

مانند خطبه‌ای که امیر المؤمنین علیه السّلام

در بیان و کیفیت انتقال رسول خدا صلی الله علیه و

آله و سلّم از زمان حضرت آدم تا زمان میلادشان ایراد

کرده‌اند. و در این خطبه آمده است که:

فَسُبْحَانَكَ مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ؛ وَ بَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ؛

فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ؛ وَأَنْتَ الْفَعَّالُ لِمَا تَشَاءُ.

تَبَارَكَتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ كُلُّ مَحْدُودٍ مِنْ

صُنْعِهِ. أَنْتَ الَّذِي لَا تَسْتَعْنِي عَنْكَ الْمَكَانُ؛ وَ لَا

نَعْرِفُكَ إِلَّا بَانْفِرَادِكَ الْوَحْدَانِيَّةِ

و در کلمات و خطب امیر المؤمنین و حضرت امام رضا و سائر ائمه طاهرين عليهم السلام نظیر این عبارات بسیار است. و معلوم است که خود صفت، تحدید است؛ و نفس مفهوم، مُدرک است. در «توحید» صدوق آمده است که: عبد الاعلی از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که:

تُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ؛ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ، وَ الْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَصْفِ. تا آخر حدیث.<sup>۲</sup>

### روایت وارده بر مخلوقیت صفات

و می دانیم که: اسم همان صفت است؛ و مراد از غیریت اسماء با ذات، الفاظ اسماء نیست بلکه غیریت مصداقی است. و این مطلب در کمال وضوح است.

دوّم روایاتی است که دلالت دارد بر آنکه:

---

<sup>۱</sup> «اثبات الوصیّة» مسعودی، طبع سنگی سنه ۱۳۱۸، ص ۹۶ و اوّل خطبه بدین عبارت است: الحمد لله الذی توحد بصنع الأشياء؛ و فطر أجناس البرایا علی غیر أهل و أصل و لا مثال.

<sup>۲</sup> «توحید صدوق»، باب أسماء الله تعالی ص ۱۹۲، حدیث شماره ۶.

خداوند تعالیٰ أسماء خود را خلق فرمود؛ همچون روایتی را که شیخ کلینی و صدوق با سند متصل خود از ابراهیم بن عمر از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده‌اند که:

قال: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُتَّصِوتٍ؛ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطِقٍ؛ وَ بِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ؛ وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ؛ وَ بِاللَّوْنِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ؛ مَنْفِيٌّ عَنْهُ الْاِقْطَارُ؛ مُبَعَدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ؛ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حَسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ؛ مُسْتَتْرٌ غَيْرٌ مُسْتَوْرٍ.

فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ.

فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا؛ وَ حَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا؛ وَ هُوَ الْاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ. فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وَ سَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا.

ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلَّا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا. فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ





الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْخَالِقُ، الْبَارِيُّ، الْمُصَوِّرُ، الْحَيُّ،  
 الْقَيُّومُ، لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ، الْعَلِيمُ، الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ،  
 الْبَصِيرُ، الْحَكِيمُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْعَلِيُّ،  
 الْعَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُهَيْمِنُ،  
 (الْبَارِيُّ) الْمُنْشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ،  
 الرَّازِقُ، الْمَحْيِي، الْمَمِيتُ، الْبَاعِثُ، الْوَارِثُ.

فهذه الاسماء و ما كان من الاسماء الحُسنى  
 حَتَّى تَمَّ ثَلَاثِمِائَةٌ وَ سِتِّينَ اسْمًا؛ فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ  
 الْاَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ.

و هذه الاسماءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانُ وَ حُجُبُ الْاِسْمِ  
 الْوَاحِدِ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ الْاَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ. وَ  
 ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ  
 الْاَسْمَاءُ الْحُسْنَى. ١ وَ ٢

١ آیه ۱۱۰، از سوره ۱۷: اسراء.

٢ «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱، ص ۱۱۲ باب حدوث الاسماء حدیث  
 اوّل. و «توحید صدوق»، ص ۱۹۰ و ص ۱۹۱، باب أسماء الله تعالی، حدیث  
 سوّم؛ و در «توحید صدوق»، و هو عزّ و جلّ بالحروف غیر منعوت ضبط  
 نموده است. و در «بحار الانوار»، باب المغایرة بین الاسم و المعنی گوید: و  
 فی نسخه (ب) و (و) فالظاهر هو الله، و تبارک، و سبحان، ضبط کرده است.  
 و این روایت را نیز مرحوم فیض در «وافی»، از کافی روایت کرده است، طبع  
 اصفهان حروفی، ج ۱، ص ۶۶۳ و ص ۶۶۴ باب ۴۵، حدیث شماره اوّل.

و این روایت مبارکه در دلالتش بر تأخر أسماء از

مقام إطلاق ذات، از آفتاب روشن تر است؛ و علاوه بر

نفاست مضامینش دلالت بر اصول مقداری از أسماء و

کیفیت تنزل اسمی از اسمی و بر پیدایش عالم خلق از

آنها دارد. و استادنا الاعظم علامه طباطبائی قدس الله

نفسه در «تفسیر المیزان» در ذیل آیه یکصد و هشتادم از

سوره أعراف آن را شرح فرموده‌اند.<sup>۱</sup>

**أئمة عليهم السلام أسماء خدا هستند، و اسم**

**صفت است، و زیاده بر ذات**

دلیل سوّم روایات بسیاری است که دلالت

---

<sup>۱</sup> «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۸، ص ۳۸۰ تا ص ۳۸۵. و از جمله در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱ این طور شرح نموده‌اند که: أقول: قوله عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى خلق أسماءً بالحروف غير متصوّف إلخ. هذه الصفات المعدودة صريحة في أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ، و لا معنى يدلّ عليه اللفظ من حيث أنه مفهوم فإنّ اللفظ و المفهوم الذهني الذي يدلّ عليه، لا معنى لا تصافه بالاوصاف التي وصفه بها و هو ظاهر و كذا يأبى عليه ما ذكره في الرواية بعد ذلك. فليس المراد بالاسم إلّا المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ. و من المعلوم أنّ الاسم بهذا المعنى - و خاصة بالنظر إلى تجزيه بمثل: الله، و تبارك، و تعالى - ليس إلّا الذات المتعالية، أو هو قائم بها غير خارج عنها البتة. فنسبة الخلق إلى هذا الاسم في قوله: خلق أسماءً يكشف عن كون المراد بالخلق غير المعنى المتعارف منه، و أنّ المراد به ظهور الذات المتعالية ظهوراً ينشأ به اسم من الاسماء. و حينئذ ينطبق الخير على ما تقدّم بيانه أنّ الاسماء مترتبة فيما بينها و بعضها واسطه لثبوت بعض، و تنتهي بالآخرة إلى اسم تعينها عين عدم التعيين، و تقيّد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بغيره. انتهى.

دارند بر آنکه: ائمه عليهم السلام تنها أسماء حسناى خداوند هستند. مانند قوله عليه السلام: نَحْنُ وَ اللهُ الاسماءُ الحُسنى.

و در این باره روایاتی است، داله بر آنکه ایشان صفات حضرت خداوند، و نور او، و چشم او، و گوش او، و هر چیزی که در این مجرى واقع است می باشند.<sup>۱</sup>

و معلوم است که امامان عليهم السلام از ذات حقّ متعال تأخر دارند؛ و مراد از اسماء و صفات، مقامات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم: و آل طیبین و طاهرین وی هستند. و بنابراین اسماء و صفات، از مقام ذات تأخر دارند.

---

<sup>۱</sup> در «تفسیر المیزان» ج ۸، ص ۳۸۴، بعضی از این روایات را ذکر نموده است، و ما عین عبارت ایشان را در اینجا می آوریم؛ و فی الکافی باسناده إلى معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام فى قوله عزّ و جلّ: و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها. قال: نحن و الله الاسماء الحسنى التى لا يقبل الله من العباد إلّا بمعرفتنا. أقول: و رواه العیاشی عنه علیه السلام. و فيه أخذ الاسم بمعنى ما دلّ على الشیء سواء كان لفظاً أو غيره. و علیه فالانبياء و الاوصياء عليهم السلام أسماء دالة عليه تعالى و سائط بينه و بين خلقه، و لانهم فى العبودیة بحيث ليس لهم إلّا الله سبحانه فهم المظهرون لاسمائه و صفاته تعالى.

و فى الکافی باسناده عن عبد الله بن سنان قال: سئلت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ: و ممن خلقنا أمة يهدون بالحق و به يعدلون، قال: هم الائمة. أقول: و رواه العیاشی عن حمران عنه علیه السلام قال: و قال محمّد بن عجلان عنه علیه السلام: نحن هم! انتهى كلام العلامة قدس الله سرّه.

## الله اکبر، یعنی اکبر من أن یوصف

دلیل چهارم: معنی و مفاد تکبیر است که از شعائر اسلام، و با فضیلت‌ترین ذکر است که در اسلام آمده؛ و به مفهوم الله اکبر این شریعت از سایر ادیان برتری جسته است.

دو روایت وارد است که معنای الله اکبر، الله اکبر من کلّ شیء نیست بلکه الله اکبر من أن یوصف است. و هر دوی این روایت‌ها از حضرت صادق علیه السلام است، و کلینی در «کافی»؛ و صدوق در «معانی الاخبار» روایت نموده‌اند.

یکی از آنها این است که: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رجلٌ عنده: اللهُ أَكْبَرُ. فقال: اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟! فقال: من كُلِّ شَيْءٍ. فقال أبو عبد الله: حَدِّثْتَهُ! فقال الرَّجُلُ: كيف أقول؟! قال: قل: اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يوصَفَ.<sup>۱</sup>

و دومی از آنها این است که: قال أبو عبد الله عليه السلام: أَيُّ شَيْءٍ اللهُ أَكْبَرُ؟ فقلت: اللهُ أكبر من كُلِّ شَيْءٍ. فقال: و كان ثمَّ شَيْءٌ فيكونُ أكبرَ منه؟! فقلت: و ما هو؟! قال: اللهُ أكبرُ مِنْ أَنْ يوصَفَ.<sup>۳</sup>

**تذیل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت سید  
قدس الله سرّه الزکیة**

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلّی الله علی محمد و آله الطّاهرين، و لعنة الله علی

أعدائهم أجمعين

<sup>۱</sup> «اصول کافی»، طبع حروفی حیدری، ج ۱، ص ۱۱۷ حدیث ۸، و «معانی الاخبار»، ص ۱۱ و ص ۱۲ حدیث شماره ۲. و فیض در «وافی»، طبع حروفی ج ۱، ص ۴۷۵ از «کافی» روایت کرده است شماره ۸-۳۸۶.

<sup>۲</sup> مراد از گوینده، جمیع بن عُمیر راوی روایت است.

<sup>۳</sup> «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۱۸ حدیث ۹، و «معانی الاخبار» ص ۱۱ حدیث ۱، و فیض در «وافی» طبع حروفی، ج ۱، ص ۴۷۵ از «کافی» روایت نموده است. شماره ۳۸۷-۹.

این آخرین تزییلی است که تحریر می‌شود، چون مکتوب هفتم حضرت سید قدس الله سرّه آخرین مکتوب است و در آن مکاتبات قطع می‌گردد.

مرحوم سید (ره) در این مکتوب اظهار ملالت فرموده؛ و از عدم پذیرش مرحوم شیخ (ره)، نتیجه‌ای را برای مکتوب بعدی نمی‌بیند. بنابراین، با ایراد طعن و اشکال، ضجرت خود را ابراز، و نامه را محترماً پایان می‌دهد

**داعی حضرت سید (ره) بر ادامه مکاتیب،**

**ارشاد به توحید بوده است**

حضرت آیه الله حاج شیخ عباس هاتف قوچانی ادام الله برکاته: وصیّ مرحوم قاضی اعلی الله مقامه، از مرحوم قاضی قدس الله نفسه نقل می‌نمودند که: آن مرحوم می‌گفت: از استادمان مرحوم آیه الحقّ و سند العرفان سؤال شد: با اینکه دأب اهل مراقبه، و سلاک راه خدا، و اولیای معرفت، در برابر این گونه بحث‌ها رعایت اختصار، و در صورت عدم قبول سکوت است؛ چرا شما این طور

در این نامه‌ها مطلب را دنبال فرموده اید؟!!

در جواب گفتند: اینها در ذهن خود از روی

قواعد ذهنی (فورمول) خدائی تراشیده، و ساخته و

پرداخته‌اند؛ و آن را می‌پرستند؛ و سجده می‌کنند. آن

خدا خدای حقیقی نیست؛ خدای خارجی نیست؛

خدای تخیلی است. من خواستم شاید بتوانم این

خدا را از ذهنشان بیرون بکشم.

حضرت علامه استادنا الاکرم طباطبائی

رضوان الله علیه می‌فرمودند: در



مکاتبات و مباحثاتی که در قضیه تشکیک در وجود،  
و وحدت وجود، در میان دو عالم بزرگوار: آقای حاج  
سید أحمد کربلائی، و آقای حاج شیخ محمد حسین  
اصفہانی رضوان الله علیہما صورت گرفت؛ و بالاخره  
مرحوم حاج شیخ، قانع به مطالب عرفانیه توحیدیه آقا  
حاج سید أحمد نشدند، بعد از رحلت مرحوم آقا سید  
أحمد، یکی از شاگردان مرحوم قاضی به نام آقا سید  
حسن کشمیری که از همدورگان آقای آیه الله حاج شیخ  
علی محمد بروجردی، و آقا سید حسن مسقطی، و آن  
ردیف از تلامذه مرحوم قاضی بود، بنای مباحثه و  
مکالمه را با مرحوم حاج شیخ محمد حسین باز کرد، و  
آن قدر بحث را بر اساس استدلالات و براهین مرحوم  
حاج سید أحمد تعقیب کرد که: حاج شیخ را ملزم به  
قبول نمود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> شاهد دیگر بر قبول مدّعی حضرت سیّد (ره) و اعتراف و اقرار به مذهب  
عرفای بالله از حضرت شیخ (ره) ابیاتی است که آیه الله اصفہانی در «تحفة  
الحکیم» که دیوان شعر و منظومه حکمت ایشانست ذکر نموده‌اند. ایشان در  
این کتاب (از طبع نجف اشرف، ص ۴۰ و ۴۱) درباره الاتّحاد و الهو هوئیة  
سروده‌اند:

صَيْرُورَةُ الذَّاتَيْنِ ذَاتًا وَاحِدَةً \*\* خُلْفُ مُحَالٍ وَ  
العقولُ شَاهِدَةٌ (١)

و لَيْسَ الْاِتِّصَالُ بِالْمُفَارِقِ \*\* مِنْ الْمُحَالِ بَلِ  
بِمَعْنَى لَائِقٍ (٢)

كَذَلِكَ الْفَنَاءُ فِي الْمَبْدِ لَا \*\* يُعْنَى بِهِ الْمُحَالُ  
عِنْدَ الْعُقَلَاءِ (٣)

إِذِ الْمُحَالُ وَحْدَةٌ الْإِثْنَيْنِ \*\* لَا رَفْعٌ إِنَّيَّتِهِ فِي  
الْبَيِّنِ (٤)

و الصِّدْقُ، فِي مَرَحَلَةِ الدَّلَالَةِ \*\* فِي الْمَزْجِ وَ  
الْوَصْلِ وَ الْاِسْتِحَالَةِ (٥)

فَالْحَمْلُ إِذْ كَانَ بِمَعْنَى هُوَ هُوَ \*\* ذُو وَحْدَةٍ وَ  
كَثْرَةً، فَانْتَبِهُوا (٦)

شاهد ما در بیت چهارم می باشد که دلیل بر بیت سوّم - که دلالت بر امکان فنا دارد - آورده شده است. و این عین مطلب عرفا می باشد و مرحوم حاجّ سیّد احمد کربلائی غیر از این چیزی نمی گوید. رحمة الله علیهما رحمة واسعة شاملة.

همان طور که در مقدمه این کتاب مبارک، حقیر آورده ام تولّد آیه الله حاجّ شیخ محمّد حسین اصفهانی در دوّم شهر محرّم الحرام سنه ۱۲۹۶ و رحلتشان در شب یکشنبه پنجم ذوالحجّة سنه ۱۳۶۱ بوده است، و بنابراین مدّت عمرشان از ۶۶ سال تمام فقط ۲۷ روز کمتر خواهد بود؛ یعنی ۶۵ سال و ۱۱ ماه و ۳ روز، و چون منظومه حکمت را همان طور که خودشان در پایان آن مرقوم داشته اند در ۲۹ ربیع الاول سنه ۱۳۵۱ به اتمام رسانیده اند، بنابراین اتمام آن ۱۰ سال و ۸ ماه و ۵ روز زودتر از خاتمه حیاتشان خواهد بود. و چون این مدّت را از تمام عمرشان کسر نمائیم، ۵۵ سال و ۲ ماه و ۲۸ روز خواهد گردید. بدین معنی که ایشان منظومه را در این مدّت از عمرشان

## داعی مؤلف بر نشر مکاتیب و تذییلات

اما داعیه این حقیر بر نشر مکاتبات و

تذییلات بدین صورت؛ عمده برای دو علت بود:

اولاً برای حفظ اصل مکاتیب و تقدیم نسخه

صحیح، و بدون غلط و تصحیف آن، برای صاحبان

علم، و حکمت، و برای عاشقان، و پویندگان راه

---

خاتمه داده‌اند.

و اما راجع به آیه الله حاج سید احمد کربلائی (ره) حقیر هر چه تفحص نمودم مبدأ میلادشان را بدست نیاوردم، ولی ارتحالشان در عصر جمعه ۷ شوال سنه ۱۳۳۲ بوده است. و چون مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی ذکر فرموده‌اند: ورود حضرت سید برای تحصیل در محضر مجدد پس از سنه یکهزار و سیصد بوده است و چندین سال در محضر وی بوده و سپس به نجف اشرف مشرف شده و از محضر آیات الله عظام: حاج میرزا حسین خلیلی و حاج میرزا حبیب الله رشتی و آخوند ملّا حسین قلی همدانی استفاده نموده است و از مبرّزترین تلامذه آخوند گردیده است که سالیان دراز تحت تعلیم و تربیت او بوده است، و چون میدانیم: ارتحال آخوند در ۲۸ شهر شعبان سنه ۱۳۱۱ واقع گردیده است، و نیز میدانیم: چنانچه مشهور است، مرحوم حاج سید احمد پیرمرد نبوده‌اند و علت ارتحالشان ابتلا به مرض سلّ بوده است؛ روی تمام این مقدمات اگر فرض کنیم: ایشان در وقت تشرّف به سامراء بیست و دو ساله بوده‌اند و وقت ورود را هم ۱۳۰۲ فرض کنیم، در این صورت مدّت عمرشان ۵۲ سال و تولّدشان در سنه ۱۲۸۰ خواهد شد.

و چون دانستیم: حضرت شیخ در زمان ارتحال ایشان ۳۶ ساله بوده‌اند، بنابراین ردّ و بدل مکاتبات در پیش از ۳۶ سالگی شیخ و پیش از ۵۲ سالگی سید اتفاق افتاده است. و اتمام انشاء منظومه دقیقاً ۱۸ سال و ۵ ماه و ۲۲ روز پس از ارتحال حاج سید احمد بوده است. و این بخوبی حاکی از آن می‌باشد که مرحوم شیخ در این مدّت تغییر رأی داده و به عقیده عرفاء بالله معتقد گردیده‌اند.

عرفان، از علمای اعلام که با دقت ملاحظه نمایند؛ و این مسائل عمیق و دقیق را مورد نظر و بحث و مطالعه و مراجعه به کتب قرار داده، و در عین حال با پیمودن راه عملی و سلوك فعلی، در صقع روحشان جای دهند، و قدری از کثرت و زیاده روی در بحث‌های بی فایده، و قیل و قال‌هایی که نفس را ملول کند، و دل را قساوت آورد، و روح را خسته و تاریک نماید، بکاهند؛ و به این نفایس نظری و شهودی که از ذخائر آثار رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیشوایان بحق و اوصیای اوست بهره‌مند گردند.

روی آوردن به مسائل توحیدیه، و مطالعه و بحث در مسائل وارده در «اصول کافی»، و «توحید» صدوق، و غیرهما از قبیل کتب که حقاً مشام جان را به عطر و طیب نسایم خلد، و بهشت رضوان و جنت الذات و اللقاء عطرآگین می‌کند؛ از الزم واجبات است.

ثانیاً برای حفظ همان شش تزیلی بود که:

حضرت استادنا الاعظم آیه الله الحق و سند الحکمة و عین المعرفة، به نام تزییلات و محاکمات در میان این دو



عالم بزرگوار مرقوم فرموده‌اند.

این تزییلات اگر بدین صورت طبع نمی‌شد، شاید نسخه اصل آن مفقود الأثر می‌گردید. زیرا نسخه اصل آن در نهایت قلت بود؛ و جز چند نسخه معدود ابداً در دست کسی نبود.

و چون طبع اصل مکاتیب با همین چند تزییل هم مرغوب و مطلوب نبود؛ فلذا حقیر تزییلات را دنبال کرده، و به حول و قوه الهی به اتمام رساندم؛ و لیکن چون نه علماً و نه عملاً در طراز جرح و تعدیل مطالب، و محاکمه نیستم؛ و کوچکتر از آنم که همچون استاد علامه به نام تزییلات و محاکمات، مطالب غامضه و نفیسه را مشروح و ارائه دهم، بنابراین در این تتمه تزییلات از اضافه لفظ «و محاکمات» خودداری شود؛ و فقط به عنوان تزییلات مطالبی را که به نظر می‌رسید، ثبت و به ارباب کمال و اندیشه، و جویندگان عرفان، و پویندگان سبیل سلام و توحید ارائه دادم.

### **علت تأبّی شیخ، از قبول زیادتی صفات از ذات**

علت تأبّی شیخ از تسلیم شدن بر عدم عینیت صفات با ذات، آن است که: ذات را بالاتر از صفت

بدانیم، ذات را عاری از صفت کمال دانسته‌ایم. در حالی که با مطالب مشروحه مبین شد که: این خلوّ ذات از صفت نیست؛ بلکه اشرفیت و افضلیت آن است؛ و او را در مرتبه‌ای از علوّ و تعالی دانستن که دست پنجه هیچ صفتی که دارای تعین است - و هر صفت دارای تعین است؛ زیرا معنای صفت؛ زیادی و تعین است - بدان ذروه عالی نرسد؛ و آن عنقا و سیمرغ لا مکان را نتواند صید کند.

و از طرف دیگر اثبات صفات برای غیر ذات نشده است؛ بلکه همه در بسته و سربسته، اختصاص به ذات دارد؛ منتهی الامر در مرتبه متأخره از ذات، نه دوش با دوش آن.

**عَلَّتْ تَأْبِي شَيْخٍ اَزْ قَبُولِ اِنْدَاكَاكٍ وَ فَنَاءِ**

**مَوْجُودَاتٍ دَرِ حَقِّ تَعَالَى**

و عَلَّتْ تَأْبِي شَيْخٍ اَزْ تَسْلِيمِ شَدْنِ بَرِ وَحْدَتِ  
ذَاتِ اَقْدَسِ اَوْ، وَ مَعِيَّتِ اَوْ بَا مَوْجُودَاتِ، وَ سَيْطَرِهِ وَ  
اِحْاطَةِ وَجُودِي اَوْ بَرِ هَمْمِهِ عَالَمِ وَ جَمِيعِ اَشْيَاءِ، وَ  
اِنْمِحَاءِ وَ اِنْدَاكَاكِ هَمْمِگِي ذَاتاً وَ صِفَةً وَ فِعْلاً دَرِ ذَاتِ  
اَوْ، فِقْطِ وَ فِقْطِ خُودِ رَا مَوْجُودِ دَرِ قِبَالِ حَقِّ دَانِسْتَنِ

است که مرحوم سید از آن تعبیر به جَبَلانیت نموده  
بود.



و دیگر مستلزم احاطه وجودی حقّ بر  
معایب، و مضارّ، و مفسد، و قبایح که مرحوم شیخ  
از آن تعبیر به لزوم مفسدِ شنیعه کرده بود.

امّا آن هستی جز کوه تخیلی هستی چیزی  
بیش نیست؛ و خواهی نخواهی باید شکسته شود؛ و  
امّا این استلزام نیز صحیح نیست؛ زیرا حقایق  
وجودیه موجودات و اشیاء اندکاک در ذات حقّ  
دارند، نه معایب و قبایح و مفسد. مرجع این امور  
عند التَّحْلِيلِ الْعَقْلِيِّ، امور عدمیه هستند. نقصانات و  
ماهیات باطله امور عدمیه هستند. اینها کجا می توانند  
در ذات اقدس او راه یابند.

بنابراین کسانی که به وحدت وجود اعتراض  
و ایراد دارند، ابدأً معنای آن را تعقل ننموده‌اند.  
وحدت وجود، با توحید که مبنای اساس شرایع الهیه  
و بالخصوص دین حنفیه اسلام است، یک معنی است.  
وحدت مصدر باب لازم و مجرد است، و توحید

مصدر باب متعدی و مزید فیہ. اللہ اکبر، و لا إله إلا  
الله، معنایشان همین حقیقت بزرگ است.

اینها می‌گویند: وحدت وجود، یعنی همه  
چیز خداست، سگ خداست، کافر خداست، زانی  
خداست. عیاذاً بالله، کجای معنای وحدت این  
است؟! در کدام کتاب خوانده اید؟ و یا از کدام مؤمن  
عارف موحد شنیده اید؟

آنها که فریاد می‌زنند: در ذات واجب، همه  
اشیاء محدوده، و تمام ممکنات بحدودها و ماهیاتها  
راه ندارند؛ کجا سگ و کافر و زانی راه پیدا می‌کنند!؟

**مقاله عرفاء بالله، توحید است، نه اتّحاد و حلول**

ارباب شهود و کشف توحید می‌گویند: در  
عالم وجود، غیر از خدا چیزی نیست. یعنی وجود  
او چنان سیطره و إحاطه در اثر وحدت حقّه حقیقه  
و صرفه خود دارد که هیچ موجودی در قبال او، و در  
برابر او عرض اندام ندارد. وجود اقدس حقّ

همه اشیاء را مندک و مضمحل و فانی نموده  
 است. آنجا حدود و قیود که لازمه شیئیت اشیاء  
 هستند، کجا می توانند وجود و تحقق داشته باشند؟!<sup>۱</sup>  
 آنها می گویند: وجود ارواح قدسیه، و نفوس  
 انبیای عظام، در ذات حق مندک و فانی هستند. در  
 ذات حق جبرائیل و اسرافیل را نمی توان یافت. آن  
 وقت کجا سگ و خوک و میکرب و قاذورات یافت  
 می شود؟

آنها می گویند: تمام موجودات در برابر ذات  
 او وجودی ندارند؛ آنها همه تعین و ماهیت و حدود

---

<sup>۱</sup> مرحوم صدر المتألهین قدس الله سره در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص  
 ۱۴۱ و ص ۱۴۲ بعد از بحث و شرح فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام: و  
 کمال الاخلاص نفی الصفات عنه، گوید: و علی هذا يجب أن يكون  
 محصوراً فی شیء، و لا یخلو عنه شیء، فلا يكون فی أرض، و لا فی سماء،  
 و لا یخلو عنه أرض و لا سماء، كما ورد فی الحدیث: لو دلّیتم بحبل علی  
 الأرض السفلی لهبط علی الله. و لهذا قال علیه السلام: و من قال: فیم فقد  
 ضمّنه، و من قال: علی م فقد أخلی منه، تصدیقاً لقوله تعالی: هو معکم این  
 ما کتتم؛ و قوله: ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو  
 سادسهم؛ و قوله تعالی: و نحن أقرب إلیه من حبل الوريد؛ و قوله فی  
 الحدیث القدسی: کنت سمعه و بصره و یده؛ و قول النبی صلی الله علیه و  
 آله: إنه فوق کل شیء و تحت کل شیء، قد ملأ کل شیء عظمته فلم تخل  
 منه أرض و لا سماء و لا برّ و لا بحر و لا هواء. و قد روی أنه قال موسی: أ  
 قریب أنت فأنا جیک؟ أم بعید أنت فأنا دیک؟ فإنی أحسن حسن صوتک و لا  
 أراک فأین أنت؟ فقال الله: أنا خلفک، و أمامک و عن یمینک و شمالک! أنا  
 جلس عند من یدکرنی، و أنا معه إذا دعانی؛ و أمثال هذا فی الآیات و  
 الأحادیث کثیرة لا تحصى.

می‌باشند؛ و اصل وجودِ موجودات بسته به ذات حقّ است، که از آن به صمدیت و مصدریت و قیومیت و منشأیت تعبیر شده است.

این معنی و مفهوم را اگر درست دقت کنیم، مفاد و مراد همین کلمه تکبیر و کلمه تهلیلی است که هر روز در نمازهای خود واجب است چندین بار بر زبان آوریم؛ و به محتوا و مفاد آن معتقد باشیم.

اما مسکینان نمی‌فهمند؛ و معنای وحدت را از نزد خود حلول و اتّحاد می‌گیرند که منشأ آن شرک و دوئیت است. آنگاه می‌ترسند که بدین اعتقاد عالی که روح اسلام است، لب بگشایند؛ در حالی که خودشان در شبانه روز در نمازها همین معنی را تکرار می‌کنند؛ و همین عبارات را از دهن می‌گذرانند. و این امر ناشی است از پائین آمدن سطح عمومی معارف اسلام، و اکتفاء به علوم مصطلحه

و مقررّه، و دور شدن از آبشخوار حقایق.

حضرت استادنا الاکرم آیه الله المعظم: علامه

طباطبائی قدس الله سره می فرمودند: در اذهان عوام

از مردم، وحدت وجودی از کافر بدتر است؛ یهودی

باش! مسیحی باش! اما وحدت وجودی نباش!

حضرت آیه الله، و سند التجرید و العرفان،

حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی اعلی الله درجته

که همین مرحوم شیخ (ره): صاحب «المکاتبه» از

ایشان تقاضای دستور و مقدمه موصله نموده بود، و

ما در مقدمه همین کتاب شرح آن را و نامه پاسخی

حضرت ایشان را آوردیم. در کتاب «لقاء الله» خود

که حقاً از نفیس ترین کتب مدوّنه در عرفان و سلوک

است، در اواخر بحث کوتاهی راجع به وحدت

وجود دارند؛ و پس از بیان اشکالاتی که بر این مرام،

مردم نموده اند؛ می گویند:

و اجیب عن ذلك کله بأنّ نفی الوجود الحقیقی

عن الاشیاء، لیس قولاً: بأنّ کلّ شیء هو الله؛ لیس قولاً

بالاتّحاد؛ و سپس می فرمایند:

**قصه حکیم اصفهانی که قائل به وحدت وجود**

مرد حکیمی در اصفهان بود؛ و عادتش بر این بود که چون وقت غذایش می‌رسید، خادم خود را می‌فرستاد، تا برای او و برای هر کس که در نزد اوست - هر که می‌خواهد بوده باشد - غذا بخرد؛ و آن حکیم با آن شخص حاضر با هم غذا بخورند.

اتفاقاً روزی در وقت غذا یکی از طلباب شهر برای حاجتی نزد وی آمده بود، حکیم به خادمش گفت: برای ما غذا بخر، تا ما تغذی نمائیم؛ و خادم روانه شد، و برای آن دو نفر غذائی خرید؛ و حاضر کرد.

حکیم به آن مرد فاضل گفت: بسم الله، بیا غذا بخوریم! آن شیخ گفت: من غذا نمی‌خورم!  
گفت: آیا غذا خورده‌ای؟! گفت: نه.

گفت: چرا غذا نمی‌خوری با آنکه هنوز غذا نخورده‌ای؟! گفت: من احتیاط می‌کنم از غذای شما بخورم!

گفت: سبب احتیاط چیست؟! گفت: من شنیده‌ام که تو قائل به وحدت

وجود هستی! و آن کفر است؛ و جایز نیست  
برای من که با شما از غذای شما بخورم، زیرا که غذا  
به واسطه ملاقات با شما نجس می‌شود!

گفت: تو معنای وحدت وجود را چه تصوّر  
کرده‌ای، تا اینکه حکم به کفر قائل به آن نموده‌ای؟!  
گفت: به جهت آنکه قائل به وحدت وجود،  
می‌گویند که خدا همه اشیاء است؛ و جمیع  
موجودات الله هستند!

حکیم گفت: اشتباه کردی! بیا غذا بخور! زیرا  
که من قائل به وحدت وجود هستم؛ و نمی‌گویم که:  
جمیع اشیاء خدا هستند؛ چون از جمله اشیاء جناب  
شما می‌باشد؛ و من شکی ندارم در اینکه شما در  
مرتبۀ حمار هستید؛ یا پست‌تر از حمار؛ پس کجا  
می‌توان کسی قائل به الوهیت شما بگردد؟ بنابراین  
احتیاط شما بدون وجه است؛ و اشکال در غذا  
خوردن نیست! بیا! غذا بخور!

**گفتار صدر المتألهین که اکثر ناظرین، کلام**

---

<sup>۱</sup> لقاء الله، نسخه خطی به خط حقیر ص ۷۲، و از نسخ مطبوعه ص ۱۷۲ تا  
ص ۱۷۴.

## عرفا را ادراك نمى كند

مرحوم صدر المتألهين قدس الله نفسه الزكية

گوید: إِنَّ أَكْثَرَ النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِ الْعُرَفَاءِ الْإِلَهِيِّينَ، حَيْثُ

لَمْ يَصِلُوا إِلَى مَقَامِهِمْ، وَ لَمْ يَحِيطُوا بِكُنْهٍ مَرَادِهِمْ؛ ظَنُّوا أَنَّ

يَلْزِمُ مِنْ كَلَامِهِمْ فِي إِثْبَاتِ التَّوْحِيدِ الْخَاصِّيِّ فِي حَقِيقَةِ

الْوُجُودِ وَ الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ وَحِدَةً شَخْصِيَّةً، أَنَّ

هُوِيَّاتِ الْمَمْكِنَاتِ أُمُورٌ اِعْتِبَارِيَّةٌ مَحْضَةٌ وَ حَقَائِقُهَا أَوْهَامٌ

وَ خَيَالَاتٌ لَا تَحْصُلُ لَهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْاِعْتِبَارِ؛ حَتَّى أَنْ

هُؤُلَاءِ النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِهِمْ مِنْ غَيْرِ تَحْصِيلِ مَرَامِهِمْ،

صَرَّحُوا بِعَدَمِيَّةِ الذَّوَاتِ الْكَرِيمَةِ الْقُدْسِيَّةِ، وَ

الْاَشْخَاصِ الشَّرِيفَةِ الْمَلَكُوتِيَّةِ كَالْعَقْلِ الْاَوَّلِ، وَ سَائِرِ

الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَ ذَوَاتِ الْاَنْبِيَاءِ وَ الْاَوْلِيَاءِ وَ

الْاَجْرَامِ الْعَظِيمَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ الْمَخْتَلِفَةِ بِحَرَكَاتِهَا الْمُتَعَدِّدَةِ

الْمَخْتَلِفَةِ جِهَةً وَ قَدْرًا وَ آثَارِهَا الْمُتَفَنِّئَةَ.

وَ بِالْجُمْلَةِ النِّظَامُ الْمَشَاهِدِ فِي هَذَا الْعَالَمِ

الْمَحْسُوسِ وَ الْعَوَالِمِ الَّتِي فَوْقَ هَذَا الْعَالَمِ، مَعَ تَخَالُفِ

اَشْخَاصِ كُلِّ مِنْهَا نَوْعًا تَشْخُصًا وَ هُوِيَّةً وَ عَدَدًا وَ

التَّضَادَ الْوَاقِعَ بَيْنَ كَثِيرٍ مِنَ الْحَقَائِقِ اَيْضًا. ثُمَّ إِنَّ لِكُلِّ



منها آثاراً مخصوصة، وأحكاماً خاصّة ولا نعى بالحقيقة  
إلا ما يكون مبدأ اثر خارجي. ولا نعى بالكثرة إلا ما  
يوجب تعدد الاحكام والآثار. فكيف يكون الممكن لا  
شيئاً في الخارج، ولا موجوداً فيه.

و ما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية انَّ

الممكناتِ امورٌ اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس

معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدمٌ راسخٌ في  
فقه المعارف، و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم  
بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة  
الشُّعراء بمجرد تتبع قوانين العرُوض من غير سليقة  
يحكم باستقامة الاوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة  
الاعتدالية.

فإنك إن كنت ممن له أهلية التَّفطنُ بالحقائق  
العرفانية لاجل مناسبة ذاتية و استحقاق فطريٍّ يمكنك  
أن تتنبه مما أسلفناه من أن كلَّ ممكنٍ من الممكنات يكون  
ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره، من حيث  
هو موجود و واجب لغيره؛ و هو بهذا الاعتبار يشارك  
جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت.

و جهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية؛ و هو  
اعتبار كونه في أيِّ درجة من درجات الوجود قُوَّة، و  
ضعفاً، كماًلاً، و نقصاناً.

فإنَّ ممكنية الممكن إنَّما ينبعثُ من نزوله عن  
مرتبة الكمال الواجبيِّ، و القُوَّة الغير المتناهية، و القَهْر  
الاتمَّ و الجلال الارتفاع. و باعتبار كلِّ درجة من درجات

القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصورٌ، و  
لا جهة عدمية، و لا حيشة إمكانية يُحْصَلُ للوجود  
خصائصٌ عقلية، و تعيناتٌ ذهنية هي المُسمَّياتُ  
بالمَهِيات و الاعيان الثابتة.

فكلُّ ممكنٍ زوجٌ تركيبىٌ عند التَّحليل من جهة  
مطلق الوجود، و من جهة كونه فى مرتبة مُعَيَّنة من  
القصور.<sup>١</sup>

## گفتار حکيم سبزوارى (قدّه) در فرق بين هويت

### و ماهيت

و مرحوم حکيم سبزوارى قدّس الله نفسه، در  
تعليقه آن شرح مفيدى بر اين واقعيت آورده است،  
او گويد:

المغالطة نشأت من خلطِ الماهية بالهوية، و اشتباهِ  
الماهية من حيث هي بالحقيقة، و لم يعلموا: أنّ الوجود  
عندهم أصلٌ فكيف يكون الهوية و الحقيقة عندهم  
اعتبارياً؟

أم كيف يكون الجهة النورانية من كلّ شىء الّتى

---

<sup>١</sup> «أسفار» طبع حروفى، ج ٢، ص ٣١٨ تا ص ٣٢٠.

هى وجه الله، و ظهوره، و قدرته، و مشيته المبنية  
للفاعل، لا للمفعول اعتبارياً. تعالى ذيل جلاله عن  
عُلوق الاعتبار.

فمتى قال العرفاء الاخيارُ أولوا الأيدي و  
الأبصارِ: إِنَّ الْمَلِكَ و الْفَلَكَ و الْإِنْسَانَ و الْحَيَوَانَ و  
غيرها من المخلوقاتِ اعتبارية؛ أرادوا شيئاً ماهاياتها  
الغير المتأصلة عند أهل البرهان و عند أهل الذوق و  
الوجدان.

و اهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها  
الموجدة بما هي موجودة؛ أو إلى وجوداتها، حاشاهم  
عن ذلك. بل هذا نظرٌ عاميٌّ منزّهٌ ساحة عِزِّ الفُضلاء عن  
ذلك.

نظير ذلك، إذ قال: الإنسانُ مثلاً وجودُهُ و عدمُهُ  
على السَّواء، أو مسلوبٌ ضروريُّ الوجودِ و العدم؛ أراد  
بِشَيْئَةٍ ماهية الإنسان و نحوه أنّها كذلك؛ و ظنَّ العاميُّ  
الجاهلُ أنّهُ أراد الإنسان الموجود في حال الوجود، أو  
بشرط الوجود، و لم يعلم أنّهُ في حال الوجود و بشرطه  
مخوفٌ بالضرورتين. و ليست النسبتان متساويتين، و لا  
جائزتين؛ إذ سلب الشئ، عن نفسه محالٌ و ثبوتُ الشئ  
لنفسه واجبٌ.

بل لو قيل بأصالة الماهية؛ فالماهية المنتسبة إلى  
حضرة الوجود أصيلةٌ عند هذا القائل؛ لا الماهية من  
حيث هي. فإنَّها اعتبارية عند الجميع.

و قول الشيخ الشبستري: «تَعينها أمور اعتباري

است» ینادی بها ذکرناه.<sup>۱</sup>

و از اینجا است که اکثر قریب به اتفاق از دارسین علوم عقلیه، خودشان از لقاء حضرت حق تعالی و تماشای جمال ازی محرومند؛ و در پرده، و حجاب، و در ظلمت و غشاء می‌خواهند احکام عالم نور، و نور الانوار را بررسی کنند؛ و قوانین و مسائل مربوطه به آن را تحکیم و تسدید نمایند. وَ أَنَّى لَهُمْ ذَلِكَ؟!

مرحوم سید در این نامه استشهاد به کلام شیخ الرئیس ابو علی سینا نموده است که می‌گوید:

جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنِ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ؛

أَوْ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ.<sup>۲</sup>

و از حکیم یونانی: أفلاطون الهی نقل است که گفته است: إِنَّ شَاهِقَ الْمَعْرِفَةِ، أَشْمَخَ مِنْ أَنْ يَطِيرَ إِلَيْهِ كُلُّ طَائِرٍ وَ سُرَادِقُ الْبَصِيرَةِ أَحْجَبَ مِنْ أَنْ يُحَوِّمَ حَوْلَهُ

---

<sup>۱</sup> «أسفار»، طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۱۸ و ص ۳۱۹، تعلیقه شماره ۴.

<sup>۲</sup> «إشارات»، آخر نمط تاسع، مقامات عارفین، و در شرح «إشارات» خواجه نصیر الدین طوسی مطبوع با متن آن طبع رحلی سنگی، ص ندارد؛ و بعد از این عبارت، شیخ گوید: فَإِنَّ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ هَذَا الْفَنُّ ضِحْكَةً لِلْمَغْفَلِ، عِبْرَةٌ لِلْمَحْصَلِ. فَمَنْ سَمِعَهُ فَاشْمَأَزَّ عَنْهُ فَلْيَتَّبِعْ نَفْسَهُ؛ لَعَلَّهَا لَا تَنَاسِبُهُ؛ وَ كُلُّ مَيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.

و حکیم اشراقی: شهاب الدین سهروردی

گوید: الفکر فی صورۃ قدسیۃ یتلطفُ

---

<sup>١</sup> شرح «رساله زینون کبیر یونانی»، از أبو نصر فارابی، طبع حیدرآباد، ص ٨؛ و زینون از شاگردان ارسطو بوده است.

بها طالبُ الاريجية. و نواحى القدس دارٌ لا يطأها  
القومُ الجاهلون.

و حرامٌ على الاجسادِ المظلمة أن تلج ملكوت  
السّموات.

فَوَحَدَ اللهُ و أنتَ بتعظيمه مَلآن، و اذْكُرْهُ و أنتَ  
من مَلابسِ الاكوانِ عُريان!

و لو كان فى الوجود شَمسانِ، لا تَطْمَسَتْ  
الاركانُ؛ و أبى النّظامُ أن يكونَ غيرَ ما كانَ.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> «تاريخ ابن خلکان»، ج ۳، ص ۲۵۸ و شرح حال او را در ص ۲۵۶ تا ص  
۲۶۰ ذکر کرده است. و نیز گفته است: از اشعار معروف اوقافیّه اوست درباره  
نفس که بر سبک عینیّه بو علی سینا سروده است:

خلعتُ هياكلها بجرعاء الحمى \*\* وصيت  
لمغناها القديم تشوقاً

و تلفت نحو الدّيار فشاقتها \*\* ربع عفت  
أطلاله فتمزّقاً

وقفت تسائله فردّ جوابها \*\* رجع الصّدى أن  
لا سبيل الى اللّقا

فكأنّما برق تألّق بالحمى \*\* ثمّ انطوى فكأنّه  
ما أبرقا

نام او یحیی بن حبش بن امیرک است و او را مقتول حلب گویند. زیرا ملک



## در هر دوره، افراد بسیار قلیلی به مقام توحید

### رسیده‌اند

و در این مطالب تصریح است بر آنکه:

معرفت حضرت ربّ العزّة و پیدایش عرفان ذات حقّ تعالی در هر عصر و دوره‌ای جز برای افراد بسیار معدودی حاصل نشود؛ و آنچه گفته‌اند و شنیده‌اند از صاحبان گفتار، و قلم‌های شیوا و توانا، و بحث‌های به صورت برهانی از متکلمین، و غالب اهل فلسفه که جانشان محو و فانی در ذات احدیت نگردیده است، همه از دایره پندار بیرون نبوده، و با پرگار خیال بر محور تفکرات ابقاء جبلانیت، و کوه هستی،

---

ظاهر پسر صلاح الدّین آیوبی به امر پدرش در سنه ۵۸۷ در قلعه رجب در سن ۳۸ سالگی او را به قتل رسانید. از کتب مؤلفه وی «تنقیحات» در اصول فقه و «تلویحات» و «هیاکل» و «حکمة الإشراق»؛ همچنین رساله معروفه به «الغربة الغریبة» بر مثال رساله طیر و رساله «حیّ بن یقظان» ابن سیناست أيضاً.

و در «ریحانة الادب» ج ۳، ص ۲۹۸ گوید: حکمت و اصول فقه را در مراغه از مجد الدّین جیلی استاد فخر رازی أخذ کرد و علوم دیگر را از اساتید وقت فرا گرفت، در حکمت، سالک مسالک اشراق بود چنانچه فارابی، حکمت مشائی را که مسلک ارسطو و اتباع وی بوده و مبنی بر بحث و استدلال و برهان و بیّنه می‌باشد، ترجیح داده؛ و اصول و قواعد متروکه آن را تجدید و اساس آن را استوار داشت؛ این دانشمند نیز حکمت اشراق را که مسلک قدمای حکمای یونان (غیر از ارسطو و اتباع او) و مختار شرقیین بوده، و مبتنی بر ذوق و کشف و شهود و اشراقات اُنوار قلبیّه می‌باشد، منتشر ساخته و اصول و قواعد مردوده آن را زنده گردانید.

و أصالة الكثرة دور می زده

است.

## سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ

و این معانی لطیفه و دقیقه عرفانیه جز برای مُخْلِصِينَ و مُقَرَّبِينَ که فانی شده، و پس از فناء به عالم بقاء رجوع کرده‌اند؛ و مراتب «أسفار» اربعه را عملاً و شهوداً با خون دل‌ها و تحمل مرارت‌ها و مصائب و مشکلاتی که قابل وصف نبوده است، طی نموده‌اند - نه با عرفان نظری و خواندن و تدریس کتب موضوعه در این فن، همچون شرح «فصوص» قیصری، و شرح «منازل السائرین» و «اصطلاحات» مولی عبد الرزاق کاشانی، و «نصوص»، و «فکوک الفصوص» صدر الدین قونوی، و «فتوحات» مکیه ابن عربی و أمثالها - أبداً حاصل نخواهد شد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ  
الْمُخْلِصِينَ.<sup>۱</sup>

مخْلِصِينَ آن هم فقط مُخْلِصِينَ به فتح لام، نه به کسر لام، می‌باشند که از درجات و مراتب و مقامات عبور کرده‌اند؛ و به مقام خلوص رسیده‌اند؛

---

<sup>۱</sup> آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

و حقّ در وجودشان به جای اراده و مشیت و اختیارشان جایگزین شده است، و توانسته‌اند از اوصاف حضرت حقّ کما هی حقّها خبر دهند؛ و حقیقت او را آن هم به قدر استعداد و ظرفیت نفوس قابله توصیف کنند.

اینانند که از علم الیقین و حقّ الیقین گذشته‌اند؛ و به عین الیقین نائل آمده‌اند. و مانند پروانه‌ای که خود را به شمع رخشان زده، و سوخته و در پای آن جان داده، و کالبدش بر روی زمین، و روحش در جان شمع محو و نابود شده است؛ بساط عالم ملک و ملکوت را در نور دیده‌اند، و با دستاویز عشق پای در حریم جانان نهاده، و با دستور العمل **ما عندکم ینفد و ما عند الله باق** از همه چیز گذشته؛ پاک و مطهّر آمده؛ و به بقای حضرت معبود سبحانه و تعالی باقی گشته‌اند.

**مراتب عرفان الهی، بنا به گفتار خواجه نصیر**

**الدّین طوسی**

شیخ بهاء الدّین عاملی رضوان الله علیه، در شرح حدیث دوّم، از «أربعین» خود که ما بالمناسبه بعضی از همین شرح را در تذییل پنجم بر مکتوب

پنجم سید (ره) آورده‌ایم؛ مطلب بکر و بدیعی که هم  
شاهد و هم مثال و هم مُبین سلوک و راه است، از  
خواجه نصیر الدین قدس الله سرّه حکایت می‌کند که  
خوب کیفیت وصول

و عبور از مراتب را شرح و توضیح می دهد. او می گوید: و اعلم أن تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهامُ البَشَر، لها مراتبٌ مختلفة، و درجٌ متفاوتة.

قال المحقق الطُّوسِيُّ طاب تراه في بعض مصنّفاته؛ إنّ مراتبها مثل مراتب معرفة النار مثلاً؛ فإنّ أدناها مَنْ سَمِعَ أنّ في الوجود شيئاً يَعدِمُ كلّ شيءٍ يلاقيه؛ و يظهر أثره في كلّ شيءٍ يحاذيه؛ و أيُّ شيءٍ أخذ منه لم ينقص منه شيءٌ؛ و يسمّى ذلك الموجود ناراً.

و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلّدين الذين صدّقوا بالدين من غير وقوف على الحجة.

و أعلى منها مرتبة مَنْ وَصَلَ اليه دُخانُ النَّارِ؛ و علم أنّه لا بُدَّ له من مؤثّرٍ؛ فحكم بذاتِ لها أثرٌ، و هو الدُّخانُ.

و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة أهل النَّظر و الاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصّانع.

و أعلى منها مرتبة مَنْ أَحَسَّ بحرارة النَّار بسبب

مُجَاوِرَتَهَا؛ وَ شَاهَدَ الْمَوْجُودَاتِ بِنُورِهَا وَ انْتَفَعَ بِذَلِكَ  
الْأَثَرِ. وَ نَظِيرُ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، مَعْرِفَةُ  
الْمُؤْمِنِينَ الْخُلَّصِ الَّذِينَ اطْمَأَنَّتْ قُلُوبُهُمْ بِاللَّهِ؛ وَ تَيَقَّنُوا  
أَنَّ اللَّهَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ، كَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ.  
وَ أَعْلَى مِنْهَا مَرْتَبَةٌ مَنْ احْتَرَقَ بِالنَّارِ بِكُلِّيَّتِهِ، وَ  
تَلَاشَى فِيهَا بِجُمْلَتِهِ.

وَ نَظِيرُ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، مَعْرِفَةُ  
أَهْلِ الشُّهُودِ وَ الْفَنَاءِ فِي اللَّهِ؛ وَ هِيَ الدَّرَجَةُ الْعُلْيَا وَ  
الْمَرْتَبَةُ الْقُصْوَى؛ رَزَقْنَا اللَّهَ الْوُصُولَ إِلَيْهَا، وَ الْوُقُوفَ  
عَلَيْهَا بِمَنْهٍ وَ كَرَمِهِ. انْتَهَى كَلَامُهُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ.<sup>١</sup>

**روایت وارده بر آنکه در آخر الزمان قوم**

**متعمقون فأنزل الله سورة التوحيد و الحديد**

شیخ کلینی، از محمد بن یحیی، از أحمد بن  
محمد، از حسین بن سعید، از نصر بن سُوید، از  
عاصم بن حمید روایت کرده است که او گفت: سئل  
عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ. فَقَالَ:  
إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ

<sup>١</sup> «أربعين»، طبع سنگی، ص ١٧ و ص ١٨.

مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و

الآياتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ، إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ

بذات الصدور﴾ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ.<sup>١</sup>

سوره توحید، و شش آیه اول از سوره حدید

آخر الزَّمان، زمان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

و سلم است؛ و آن حضرت را پیامبر آخر الزمان گویند

و سوره قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ

يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ با شش آیه اول از سوره

حدید:

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ \* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ

وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \* هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ

وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ \* هُوَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى

الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا

يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ \* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ \* يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ

يُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.

آیاتی است که از صریح‌ترین آیات در

<sup>١</sup> «اصول کافی»، طبع حیدری، ج ١، باب النسبة حديث سوم، ص ٩١.



وحدت اقدس حقّ به وحدت حقّه حقیقیه و صرفه اوست. و حضرت سجّاد علیه السّلام در این گفتار خود می‌رساند که: امّت‌های سالفه تاب و توان ادراک این نوع از توحید را نداشته‌اند؛ و چون به برکت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم افرادی متعمّق در سلوک توحید در آخر الزّمان به وجود می‌آیند؛ خداوند این باب را برای آنها مفتوح نمود؛ و این آیات را فرو فرستاد.<sup>۱</sup>

صدر المتألّهین می‌گوید: وقتی من به این

حدیث رسیدم گریه کردم

---

<sup>۱</sup> شاهد بر این گفتار روایات کثیری است که در ادعیه و زیارات وارد شده است؛ و دلالت دارند بر آنکه شناختن امام علیه السّلام به نورانیّت شناختن خداست. و این روایات دارای مضامین مختلفی می‌باشند. از جمله روایتی است که در ملحقّات «احقاق الحقّ»؛ ص ۵۹۴ از ج ۱۱ از علّامه شهیر ابن حسنویه در کتاب «درّ بحر المناقب» ص ۱۲۸ منخطوط از حضرت صادق علیه السّلام روایت کرده است که فرمود: حسین بن علیّ علیهما السّلام برای ایراد خطبه به سوی اصحابشان خارج شدند و چنین گفتند. أيّها النّاس! إنّ الله ما خلق خلق الله إلّا لیعرفوه؛ فإذا عرفوه عبدوه؛ و استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه. فقال رجلٌ: یا بن رسول الله! ما معرفة الله عزّ و جلّ؟ فقال: معرفة أهل كلّ زمان إمامه الّذی یجب علیهم طاعته. و ما در کتاب «لمعات الحسین» از طبع دوّم در ص ۹ آورده‌ایم. و شاهد بر صدق متن و مضمون این حدیث مبارک، روایات متواتری است که می‌گوید: من مات و لم یعرف إمام زمانه، مات میته جاهلیّة. زیرا مردمان جاهلی با غیرشان تفاوتی ندارند مگر به توحید حقّ تعالی، و چون این معنی فقط به معرفت امام تحقّق می‌پذیرد؛ بنابراین معرفت امام به نورانیّت، عین معرفت حقّ است.



شیخ عبد الکریم جیلی در کتاب «إنسان کامل» خود که از بهترین کتب در عرفان است، درباره همین افراد متعمق و اختصاصی که بر عالم خیال پشت پا زده، نشست و صحبت خود را با خدای خود استوار نموده‌اند می‌گوید:

شیخ شهاب الدین سهروردی گوید:

قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم

حاكياً عن ربّه: إذا كان الغالبُ على عبدي الاشتغالِ بي، جعلتُ همّتهُ و لذّتهُ في ذكري.

فإذا جعلتُ همّتهُ و لذّتهُ في ذكري، عشقني و

عشقتهُ، و رفعتُ الحجابَ فيما بيني و بينه؛ لا يسئهُو إذا سها الناس.

اولئك كلامهم كلام الانبياء. اولئك الابطال  
حقاً. اولئك الذين إذا أردت بأهل الارض عقوبة أو  
عذاباً ذكرتهم فيها فصرفته عنهم.<sup>۱</sup>

## كلام صدر المتألهين در كيفيت تجلی الهی در

### نفوس قدسیه

مرحوم صدر المتألهين قدس الله نفسه الزكية،  
در «علمه السابق على الاشياء» مطلبی را آورده است که  
ما ملخص آن را در این جا می آوریم: إِنَّ البَسِيطَ  
الحَقِيقِيَّ مِنَ الوجودِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَلَّ الاشياء؛ فيجب  
أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ تَعَالَى مَعَ بَسَاطَتِهِ وَ أَحَدِيَّتِهِ كَلَّ الاشياء.  
فإذَنْ لَمَّا كَانَ وجودُهُ تَعَالَى، وجودَ كَلَّ الاشياء،  
فَمَنْ عَقَلَ ذَلِكَ الوجودِ، عَقَلَ جَمِيعَ الاشياء. فواجبُ  
عَاقِلٍ لِذَاتِهِ بَدَاتِهِ. فَعَقَلُهُ لِذَاتِهِ عَقَلَ الاشياءِ مَا سِوَاهُ فِي  
مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ بَدَاتِهِ قَبْلَ وجودِ مَا عَدَاهُ.

فَهَذَا هُوَ العِلْمُ الكَمَالِيُّ التَّفْصِيلِيُّ بوجهِ، و الإجماليُّ  
بوجهِ. لِأَنَّ المَعْلُومَاتِ عَلَى كَثَرَتِهَا وَ تَفْصِيلِهَا بِحَسَبِ  
المَعْنَى، مَوْجُودَةٌ بوجُودٍ وَاحِدٍ بَسِيطٍ.

<sup>۱</sup> «الإنسان الكامل»؛ جزء دوم، ص ۲۶.

ففي هذا المشهد الإلهي و المَجَلِّي الازليّ،

ينكشفُ و يَنْجَلِي الكُلُّ من حيث لا كثرة فيها فهو الكُلُّ

في وَحْدَةٍ.<sup>١</sup>

این راجع به علم تفصیلی و اجمالاً الهی بود.

و چون سالک در راه خدا به هر درجه‌ای از فنا برسد؛

حقایق و آثار همان درجه در وی ظهور می‌کند، خواه

فنا در فعل باشد؛ و خواه فنا در اسم و صفت، و

خواه فنا در ذات. بنابراین برای کمّین از اَمّت

شریعت محمدی علی شاره‌ها آلف التّحیة و السّلام

که به مقام فنا در ذات نائل می‌شوند، تمام آثار و

حقایق علوم ذاتی حضرت حقّ تعالی و تقدّس ظهور

می‌کند.<sup>٢</sup>

---

<sup>١</sup> «أسفار» طبع حروفی، ج ٦، ص ٢٦٩ تا ص ٢٧١.

<sup>٢</sup> مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار» ج ٦، ص ٩ و ص ١٠ در مقدّمه بحث خود در کتاب «الهیّات» شرحی راجع به افضلیّت و اشرفیّت علوم حکمت الهی و معرفة النفس یعنی علم مبدأ و معاد می‌آورد تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید: فإنّ هذه المقاصد العلیّة الشّریفة ابتداؤها لیس إلّا من عند الله، حیث أودعها أوّلًا فی القلم العظیم و اللوح الکریم؛ و قرأها من علّمه الله بالقلم ما لم یکن یعلم و کلمه بکلماته، و ألهمه محکم آیاته و هداه بنوره، فاصطفاه، و جعله خلیفة فی عالم أرضه، ثمّ جعله أهلاً لعالمه العلویّ و خلیفة لملکوته السّماوی. فهذا العلم یجعل الإنسان ذا مکّ کبیر، لأنّه إلّا کسیر الاعظم الموجب للغنی الکلیّ، و السعادة الکبری، و البقاء علی أفضل الاحوال، و التّشبه بالخیر الاقصی، و التخلّق بأخلاق الله تعالی. و لذلك ورد فی بعض الصّحف المنزلة من الکتب السّماویة أنّه قال سبحانه: یا ابن آدم! خلقتک

# كلام حكيم سبزواری در کیفیت انعكاس شعاع

## نور حقّ به مظاهر عالم امکان

حكيم سبزواری در کیفیت طلوع أنوار علمیه

در صورّ متعاكسه، و عدم حجاب در مجردات  
می فرماید:

و در شرح آن گوید: فهی كالمرائی

المتعاكسات. و هذا إشارة إلى ما قال أرسطاطاليس: و

الاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياءٌ: لانّها في الضوءِ  
الاعلى.

و لذلك كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات

---

للبقاء، و أنا حيٌّ لا أموتُ! أطعني فيما أمرتك و انته عما نهيتك أجعلك مثلي  
حيّاً لا تموت.

و ورد أيضاً عن صاحب شريعتنا صلى الله عليه و آله و سلم في صفة أهل  
الجنة: انه يأتي اليهم الملك فإذا دخل عليهم، ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن  
يسلم عليهم من الله، فإذا في الكتاب: من الحيّ القيوم الذي لا يموت، إلى  
الحيّ القيوم الذي لا يموت؛ أما بعد فإني أقول للشيء: كن فيكون و قد  
جعلتك اليوم نقول للشيء: كن فيكون! فهذا مقام من المقامات التي يصل  
إليها الإنسان بالحكمة و العرفان. و هو يسمّى عند أهل التصوّف بمقام كن  
كما ينقل عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في غزوة تبوك؛ فقال:  
كن أبا ذر! فكان أبا ذرّ. و له مقام فوق هذا يسمّى بمقام الفناء في التوحيد  
المشار اليه بقوله تعالى في الحديث القدسي: فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي  
يسمع به، و بصره الذي يبصر به. الحديث.

صاحِبِهِ؛ فَصَارَ لِذَلِكَ كُلُّهَا فِي كُلِّهَا. وَ الْكُلُّ فِي الْوَاحِدِ،  
وَ الْوَاحِدُ مِنْهَا هُوَ الْكُلُّ، وَ النُّورُ الَّذِي يَسْنَحُ عَلَيْهَا لَا  
نَهَايَةَ لَهُ.

و در حاشیه گوید: قولنا: كُلُّهَا فِي كُلِّهَا تا آخر. و

هَذَا الَّذِي ذَكَرَ فِي الْعُقُولِ الَّتِي هِيَ فَوَاتِحُ كِتَابِ  
التَّكْوِينِ. يَتَحَقَّقُ فِي الْعُقُولِ الَّتِي هِيَ خَوَاتِمُهُ، كَعُقُولِ  
إِخْوَانِ الْحَقِيقَةِ وَ الصِّفَاءِ. فَإِنَّهَا حَيْثُ كَانَتْ وَحْدَانِيَّةَ  
الْوَجْهَةِ وَ الْعَقِيدَةَ مُنْفَقَةَ الْإِخْلَاقِ الْحَمِيدَةِ وَ الْأَعْمَالِ  
الْحَسَنَةِ، كَانَ كُلُّهَا فِي كُلِّهَا، وَ الْكُلُّ فِي الْوَاحِدِ، وَ الْوَاحِدُ  
مِنْهَا هُوَ الْكُلُّ.

**انسان کامل، مظهر اتمّ شهود حقّ است بتمام**

**مظاهره**

در اینجاست که در انسان کامل که ظهور اتمّ

حضرت حقّ است، همه مشهود است. لذا او را جام

جهان‌نما، و سِرِّ اَزلی و نقطة الوحده بین قَوْسِیِ  
الاحدیه و الواحدیه، و کیمیای أحمر، و غیرها نامند.  
اینجاست که غایت سیر انسان است، و طلوع  
ولایت در تمام عوالم و بهره گیری ذرات وجود از  
انسان است.

**خطبه أمير المؤمنين عليه السلام در رفع**

**حجاب‌های نور توحید برای اولیای خدا**

باری در اینجا که می‌خواهیم این کتاب

شریف را خاتمه دهیم، چقدر مناسب است خطبه‌ای

را از لوادار قافله موحدین، و سید و سالار مؤمنین و



مقربین: امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیہ السلام  
کہ ہمہ عرفای عالم از سفرہ گسترده وی بهره  
برداری می کنند؛ و از خرمن پھناور او خوشه چینی  
می نمایند؛ نقل کنیم و بدان متبرک گردیم:

سُبْحَانَكَ! أَيُّ عَيْنٍ تَقُومُ نَصَبَ بَهَاءِ نُورِكَ، وَ

تَرْقَى إِلَى نُورِ ضِيَاءِ قُدْرَتِكَ؟ وَ أَيُّ

فَهُمْ يَفْهَمُ مَا دُونَ ذَلِكَ؟ إِلَّا أَبْصَارُ كَشَفَتْ عَنْهَا  
الْإِغْطِيَةَ؛ وَ هَتَكَتَ عَنْهَا الْحُجُبَ الْعَمِيَةَ؛ فَرَقَتْ  
أَرْوَاحُهَا إِلَى أَطْرَافِ أَجْنِحَةِ الْأَرْوَاحِ.

فَنَاجَوْكَ فِي أَرْكَانِكَ، وَ وَلَجُوا بَيْنَ أَنْوَارِ  
بَهَائِكَ؛ وَ نَظَرُوا مِنْ مُرْتَقَى التُّرْبَةِ إِلَى مُسْتَوَى  
كِبْرِيائِكَ! فَسَمَّاهُمْ أَهْلُ الْمَلَكُوتِ زُورًا؛ وَ دَعَاهُمْ  
أَهْلُ الْجَبْرُوتِ عُمَارًا.

فَسُبْحَانَكَ يَا مَنْ لَيْسَ فِي الْبِحَارِ قَطْرَاتٌ؛ وَ لَا  
فِي مُتُونِ الْأَرْضِ جَنَابَاتٌ؛ وَ لَا فِي رِيَاكِ الرِّيَّاحِ  
حَرَكَاتٌ؛ وَ لَا فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ خَطَرَاتٌ؛ وَ لَا فِي  
الْأَبْصَارِ لَمَحَاتٌ؛ وَ لَا عَلَى مُتُونِ السَّحَابِ نَفْحَاتٌ؛ إِلَّا  
وَ هِيَ فِي قُدْرَتِكَ مُتَحِيرَاتٌ.

أَمَّا السَّمَاءُ فَتُخْبِرُ عَنْ عَجَائِبِكَ! وَ أَمَّا الْأَرْضُ  
فَتَدُلُّ عَلَى مَدَائِحِكَ! وَ أَمَّا الرِّيَّاحُ فَتَنْشُرُ فَوَائِدَكَ! وَ  
أَمَّا السَّحَابُ فَتُهْطِلُ مَوَاهِبِكَ!

كُلُّ ذَلِكَ يَحْدِثُ بِتَحْنُنِكَ وَ يَخْبِرُ أَفْهَامَ  
الْعَارِفِينَ لِشَفَقَتِكَ! أَنَا لَمْقِرُّ بِمَا أَنْزَلْتَ عَلَيَّ. أَلْسِنِ  
أَصْفِيائِكَ، وَ إِنَّ أَبَانَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ اعْتِدَالِ  
نَفْسِهِ، وَ فَرَاغِكَ مِنْ خَلْقِهِ رَفَعَ وَجْهَهُ فَوَاجَهَةَ مِنْ  
عَرْشِكَ، وَ سَمَّ (رَسْمَ ظ) فِيهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: الْهِيَ مَنْ  
الْمَقْرُونُ بِاسْمِكَ؟! فَقُلْتُ: مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ أَخْرَجْتَهُ  
مِنْ صُلْبِكَ، وَاصْطَفَيْتَهُ بَعْدَكَ مِنْ وُلْدِكَ، وَ لَوْلَا هَـ مَا  
خَلَقْتُكَ - تا آخر خطبه.<sup>۱</sup>

در این خطبه می بینیم که حضرت، حقیقت  
مقام معرفت الهی را به واسطه رفع حُجُب برای طبقه  
خاصی از اولیای خدا متحقق می داند. و گروه خاصی  
از زمره عباد صالحین خود را به مقام عرفان خود  
می رساند که از فراز خاک نظر به مقام کبریای حق  
نمایند.

## خاتمه بحث، و دعا و طلب غفران

لله الحمد و له المنة، این تعلیقات و تزییلات،  
در صبح روز چهارشنبه سوّم شهر رمضان المبارک از  
سنه یک هزار و چهارصد و هشت هجریه قمریه علی  
هاجرها

---

<sup>۱</sup> این خطبه را مورخ شهیر امین: مسعودی در کتاب «اثبات الوصیّة» طبع  
سنگی از ص ۹۴ تا ص ۹۹ ذکر کرده است، و بسیار مفصل است؛ و ما همین  
چند فقره از آن را که در ص ۹۷ است در اینجا آوردیم. و این فقرات را تا  
قول آن حضرت: و دعاهم اهل الجبروت عُمّاراً، حضرت استادنا الاکرم آیه  
الله علامه طباطبائی رضوان الله علیه در کتاب «شیعه» مصاحبات با هانری  
کربن در ص ۱۹۶ از طبع دوّم، از «اثبات الوصیّة» مسعودی ذکر فرموده اند.



السَّلَامُ أَبَدَ الْأَبْدِينَ، وَ دَهْرَ الدَّاهِرِينَ، نِيَمَ سَاعَتِ  
بِهِ ظَهْرَ مَانِدِهِ، دَرِ بِلْدِهِ طَيْبِهِ مَشْهَدِ مَقْدَسِ رِضْوَى عَلِيٍّ  
شَاهِدِهَا السَّلَامُ أَبَدَ الْأَبَادِ، وَ دَهْرَ الدُّهُورِ خَاتِمِهِ يَافِتِ.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ  
وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ  
رَحِيمٌ.<sup>۱</sup>

اللَّهُمَّ زِدْ وَ سَلِّمْ وَ ارْحَمْ وَ تَرَحَّمْ عَلَيَّ عَلِمَائِنَا  
الْغَابِرِينَ، ذَوِي حَقُوقِنَا الْمَاضِينَ، وَ أَمَلَا أَرْوَاحِهِمْ  
رَوْحاً وَ رَحْمَةً وَ رِضْوَاناً، وَ احْشُرْهُمْ مَعَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ  
الطَّاهِرِينَ، وَ أَلْحِقْنَا بِهِمْ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ بِرَحْمَتِكَ يَا  
أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

كتبه بيمنه الدائرة الرجاء عفو ربّه الغنيّ:

السيد محمد الحسين الحسينيّ الطهرانيّ

---

<sup>۱</sup> تتمه آیه ۱۰، از سوره ۵۹: حشر