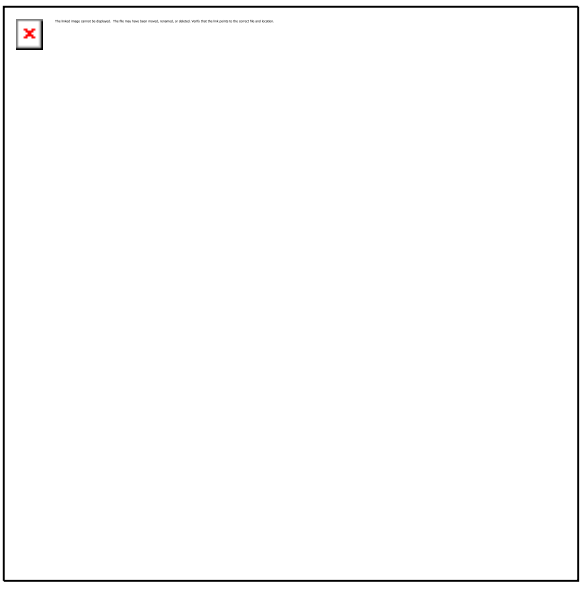
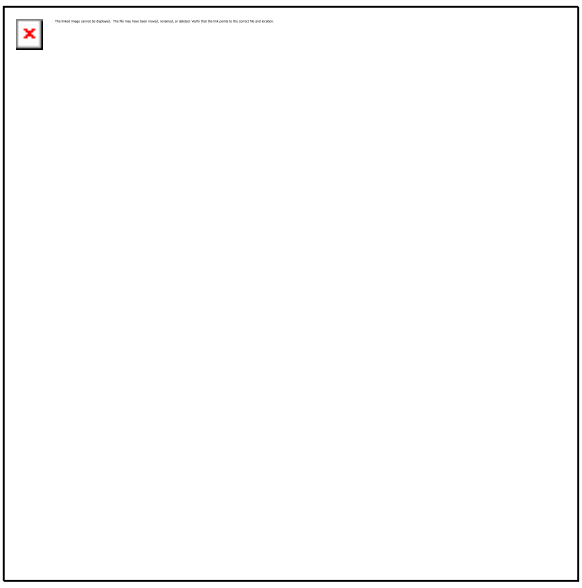
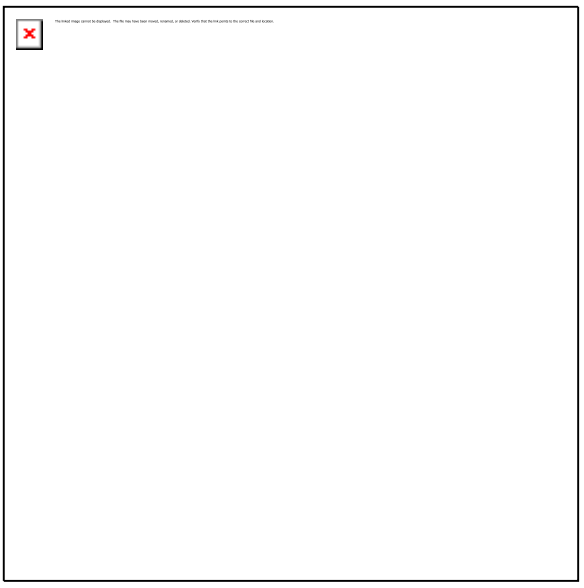

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

هو العزیز

توحید علمی و عینی

در

مکاتیب حکمی و عرفانی

میان آیتین علمین:

حاج سید احمد کربلائی و حاج شیخ محمد حسین

اصفهانی (کمپانی)

به ضمیمه

تذییلات و محاکمات

استاد آیة اللَه علامه: حاج سید محمد حسین

طباطبایی (اعلی اللَه مقامه)

بر سه کتوب اوّل سید قدس الله نفسه وشیخ رحمة الله

علیه

وتذییلات

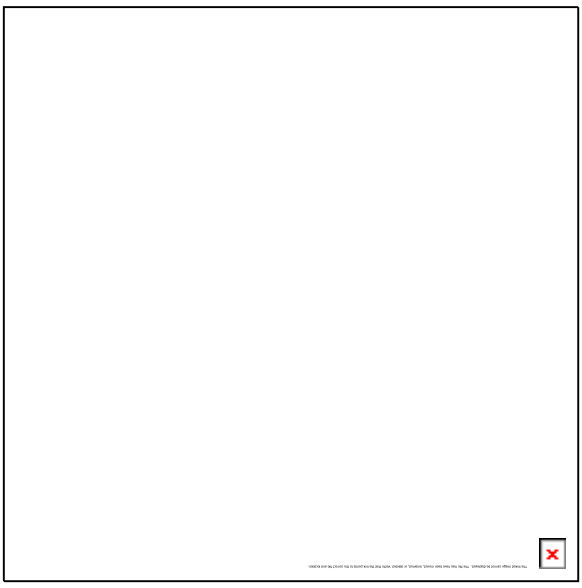
تلمیذ علامه طباطبایی:حضرت علامه آیة اللَه حاج

سید محمد حسین حسینی طهرانی

قدس الله نفسه الزکیّة

بر چهار مکتوب آخر مرحوم سید ومرحوم شیخ

(اعلی اللَه مقامهما)



مقدمه کتاب به قلم تلمیذ علامه: سید محمد حسین حسینی طهرانی

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم

وَ الصلاة و السّلام عَلَى سَيدِنا و نبيننا محمد وَ ءَالِهِ

الطّاهِرينَ؛

وَ لَعْنَة اللَهِ عَلَى أعْدآئِهِمْ أجْمَعينَ مِنَ الآنَ إلَى قِيامِ يوْمِ

الدّينِ

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّة إلّا بِاللَهِ الْعَلِيِّ الْعَظيم

سبب مکاتیب، دو بیت از عطّار نیشابوری است

در سنواتی که مرحوم فخر المحقّقین و شیخ الفقهاء و المجتهدین آخوند مولی محمّد کاظم خراسانی قدّس الله سرّه الشریف، در قید حیات بوده‌اند[1] یکی از طلّاب نجف اشرف که اهل ذوق

---

[1] آخوند ملّا محمّد کاظم خراسانی (ره) از اکابر علمای امامیّه و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده است. در سنه ۱۲۵۵ هجری قمری در طوس متولّد 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 محمّد حسن شیرازی رفت. و چون میرزا به سامراء مهاجرت نمود؛ خود مستقلّا به تدریس طلّاب 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 محمّد علی شاه قاجار، و وجوب اتّحاد بین امّت 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 ذوالحجة هزار و سیصد و بیست و نه هجری قمری ۱۳۲۹ در نجف اشرف وفات نمود. (ملخّصی از ریحانة الادب، ج ۱، ص ٤١ و ص ٤٢). و وفات مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری در سنه یکهزار

بوده است، به نام شیخ اسمعیل تبریزی، و

متخلّص به تائب[1] به عنوان استفتاء از حضرت ایشان، در نامه‌ای از یک بیت از دیوان «منطق الطّیر» شیخ عطّار سؤالی می‌کند، بدین گونه که شیخ عطّار در «منطق الطّیر» گوید:

معنی بیت دوم را بیان فرمائید.

پاسخ آیة الله آخوند مولی محمّد کاظم خراسانی از معنای دو بیت عطّار

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 «هدیة الرازی در أحوال مجدّد شیرازی» تولد مرحوم حاج میرزا حسن را در سنه ۱۲۳۰ و هجرت او را به سامرّاء در ۱۲۹۱ و رحلتشان را در ۱۳۱۲ ضبط نموده است.

[1] در «الذریعة» ج ٤، ص ٤٦ در تحت عنوان کتاب «تذکرة المتّقین» که متصدّی جمع‌آوری آن میرزا اسماعیل بن الحاج حسین تبریزی بوده است، گوید: تخلّص شعری او «تائب»، و شهرت او «مسأله گو» بوده است.

آیة الله: آقا حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی معروف به کمپانی می‌نماید؛ و ایشان جواب مفصّلی کتباً در إزاءِ سؤال او می‌دهند.

و نیز در همین میان این سؤال را کتباً از مرحوم آیة الله: آقا حاج سید احمد طهرانی معروف به کربلائی می‌نماید؛ و ایشان نیز جوابی کتباً مرقوم می‌دارند.

جواب آقا حاج سید احمد با جواب حاج شیخ محمد حسین، مخالف در آمد، زیرا حاج شیخ بر اساس مسأله توحید عند الحکماء که می‌گویند: صفات ثبوتیه حضرت حقّ با ذات او عینیت دارند، پاسخ می‌دهد؛ و حاج سید احمد، بر اساس مسأله توحید عند العرفاء پاسخ می‌دهد که: ذات أقدس او از هر اسم و رسمی بالاتر است، و این بیت می‌رساند که: أشیاء 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 می‌آورد، و ایشان پس از مطالعه، جوابی بر ردّ مکتوب سید می‌نویسند. او جواب شیخ

را حضور سید می‌آورد، و ایشان پاسخی بسیار مفصّل و مستدلّ بر علیه شیخ می‌نویسند.

دیگر در اینجا مطلب گسترش پیدا نموده؛ و به کیفیت حدوث أعیان ثابته و کیفیت وجود علمی أشیاء 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 نفیُ الصِّفاتِ 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 جَراً 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 آیة الله العظمی و سند الحقّ و العرفان: آخوند ملّا حسین‌قلی همدانی رضوان الله علیه[1] و نامه‌های همین اسطوانه علم و اسطوره

[2]...

---

[1] در «نقباء البشر» ج ۲، ص ٦٧٤ تا ص ٦٧٨ تحت شماره ۱۱۱۳، ترجمه أحوال مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی همدانی را ذکر نموده است که او از اعاظم علماء و أکابر فقهاء شیعه و خاتمه علماء [ادامه در صفحه بعد]

[2] [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 مقدّمات 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 مدّت‌ها 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 سیّد 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 طلّاب فهیم بدو روی آوردند، و منزل او محلّ اجتماع زبدگان علم و عمل شد. و شاگردان عجیبی در علم الهی و عرفان تربیت نمود. شاگرد او سیّد صدر در «تکمله» گوید: او جمال السّالکین، و نخبة الفقهاء الرّبانیّین، و عمدة الحکماء و المتألّهین، و زبدة المحقّقین و الاصولیّین بود؛ کان من العلماء بالله و بأحکام الله، جالساً علی کرسیّ الاستقامة، تشرق علیه أنوار الملکوت، تا آنکه گوید: و کان علی منهاج السیّد جمال الدین ابن طاوس فی القول و العمل حتّی فی عدم الإفتاء و عدم التصدی لشیء من أمور الریاسة الشّرعیّة، حتی صلوة الجماعة بارزاً. و أمّا فقه و اصول را از تقریراتی که خودش از بحث علّامه 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 الصّالحین، 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: سیّد أحمد کربلائی، و دامادش سیّد أبو القاسم اصفهانی، و آقا سیّد آغا دولت‌آبادی، و شیخ باقر قاموسی، و شیخ محمّد بهاری، و شیخ باقر نجم‌آبادی، و میرزا جواد آغا تبریزی، و سیّد محمّد سعید حَبوبیّ، و سیّد حسن صدر، و سیّد 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 سیّد الشّهداء در کربلای معلّی در ۲۸ شعبان سنه ۱۳۱۱ رحلت نمود. و شاگردش سیّد محمود طالقانی در قصیده‌ای بر مرثیه او شعر گفت. و امّا استاد او در علم عرفان همان طور که ذکر شد، مرحوم آقا سیّد 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 همان‌جا که مانده بود شروع کرد و او را بحر موّاجی 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 حسین‌قلی شاگرد شیخ در فقه و شاگرد آقا سیّد

عرفان یعنی آقا حاج سید احمد طهرانی و نامه‌های عدیل و همردیف او: مرحوم حاج شیخ محمّد 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 حسین‌قلی و آقا حاج سیّد احمد کربلائی طهرانی و حاج میرزا علی آقای قاضی، و آقای حاج سیّد محمّد حسین علّامه طباطبائی هر یک از فقهاء عالیقدر اسلام و از عرفاء منیع المرتبه بوده‌اند. جزاهم الله عنّا و عن الإسلام احسن الجزاء

نام «تذکرة المتّقین» تا به حال دو بار به طبع رسیده است.[1]

---

[1] 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 أدام اللهُ عمرَه در کتاب «ضمیمه تاریخ علماء خراسان» ص ٢٦٦ (طبع ١٣٤١ شمسی) که أصل کتاب «تاریخ علماء خراسان» از تألیف مرحوم میرزا عبد الرّحمن مدرّس می‌باشد- چنین آورده‌اند:
«تائب تبریزی شیخ إسمعیل، از أفاضل ادیبان عصر، و از مجاوران أرض أقدس رضوی بود. سال ١٢٨٧ متولّد شده، و مقدّمات و فنون علمیّه را از محاضر أساتید آموخته، و مخصوصاً قانون أخلاق را از خدمت شیخ محمّد بهاری که از شاگردان مرحوم آخوند ملّا حسین‌قلی همدانی بوده آموخته، و کلمات و مراسلات آن مرحوم را در کتابی به نام «تذکرة المتّقین» گرد آورده و طبع کرده. و سال وفات شیخ بهاری را که در ٧ رمضان ١٣٢٥ بوده چنین سروده: «واه خزان شد گُلِ 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 درباره‌اش گفتم؛ و آن مرحوم رباعی مزبور را در ظَهر کتاب هُدهد سلیمانش که مطبوع شده آورده:

تائب تو سخن فراز و شِکربیزی ** أشعار و نکات را به هم آمیزی

حافظ که ز شیراز بود مفخر ما ** تو مفخر عالَمیّ و از تبریزی

مجملًا در زهد و پارسائی معروف، و کمتر با اشخاص علاقه پیدا میکرد. تا به نوشته «سوانح» در آخر روز ١٧ ربیع الثّانی سال ١٣٧٤ در سنّ ٨٨ سالگی وفات یافت و در باغ رضوان مدفون شد.
آقای مروّج گوید:

مرغ طبعم نمود (بال ٣٣) زنان ** گفت: (تائب برفت رو بجنان١۴٣٧)»

تدریس علّامه حاج سید محمّد حسین طباطبائی تبریزی، مکاتیب را در حوزه علمیه قم

چون در این مکاتیبی که بین دو عَلمین: 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 بهر گیرند؛ و أرباب شهود و ولایت

۱۴۰۷-۳۳=۱۳۷۴

- انتهی.

و در کتاب «مؤلّفین 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 إرائه داده است:

«ناصر الإسلام شیخ إسمعیل بن حاج حسین تائب ایهامی تبریزیّ 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 أخلاقی) طهران، ۱۳۲۹ ق، سنگی رقعی، ص ۹۸.

۲- «دیوان شعر»: (هدهد سلیمان، مغناطیس القلوب، آذر دلفروز، اخگر جگر سوز، کسروی نامه) تبریز، بی تاریخ، سربی، رقعی، ص ۸۱+ ۲٤۰.

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

باید از آن متمتّع گردند، فلهذا استاد گرامی ما: حضرت علّامه بی بدیل: آیة الحقّ و نمونه بارز از عقل و فهم و حکمت و عرفان، در همان ایامی که این حقیر در حوزه مقدّسه علمیه قم ـ صانها الله عن الحدثان ـ تحصیل می‌کردم؛ در روزهای پنجشنبه و جمعه که تعطیل بود، برای بعضی از شاگردان خود تدریس می‌فرمودند؛ که الحقّ درس‌های عالی و فراموش نشدنی بود.

حضرت علّامه 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 تذییلات و محاکمات بنویسند؛ تا نفع آن عامّ باشد. و للّه الحمد و له الشکر موفّق آمدند تا شش تذییل: سه تا بر مکاتیب حضرت شیخ، و سه تا بر مکاتیب حضرت سید مرقوم نمایند.[1]

ترجمه أحوال شیخ اسمعیل تائب: گردآورنده

---

[1] تذییل سوّم بر مکتوب سوّم حضرت سیّد قدس الله نفسه چون ناتمام مانده بود، این حقیر ابتداءً آن را تمام نموده و سپس بقیّه تذییلات را که مجموعاً هشت عدد می‌شود؛ چهار تذییل بر چهار مکتوب حضرت شیخ (ره) و چهار تذییل بر چهار مکتوب حضرت سیّد (ره) را تحریر نمودم.

مکاتیب (ت)

سبب اهتمام مؤلّف بر نشر مکاتیب و تذییلات

در این حال تعطیلی تابستان پیش آمد؛ و حقیر هم برای ادامه تحصیلات به نجف اشرف: آستانه مبارکه مولی الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین مشرّف شدم. و ایشان هم در سال جدید تحصیلی مجال ننمودند که در ایام تعطیل، دنباله دروس و کتابت بقیه سلسله مکاتیب را ادامه دهند. و بنابراین در تذییلات 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 تذییلات به قلم مبارکشان گفتگو و تقاضا داشتم، و اهمیت آن را که خودشان نیز قبل از بنده و بیش از بنده واقف بودند، متذکّر می‌شدم، و ایشان هم وعده می‌فرمودند، و لیکن چون نیاز به فراغت و مجال واسعی داشت، و حضرت ایشان اهتمام شدید به اتمام دوره تفسیر «المیزان» داشتند، فلهذا تمنّای حقیر صورت عملی نپوشید، تا ایشان به صورت ظاهر لباس تن را خلع، و به خلعت بقاء مخلّع شدند. رحمة الله علیه و رضوانه.

چون حضرت استاد علّامه نَفَعَنا الله من تراب

مرقده الشّریف، از این سرای اعتبار و مجاز به عالم خلود و بقاء ارتحال نمودند؛ بعضی از دوستان از حقیر خواستند تا تذییلات را دنبال کنم و با مقدّمه و تعلیقه‌ای، این مکاتیب نفیسه را در اختیار أنظار افکار عالی قرار دهم؛ تا شاید خداوند از برکت أنفاس قدسیه سابقین، لاحقین را به سر منزل مقصود برساند؛ و از زلال مَعین 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.

للّه الحمد و له المنّه اینک که در تحت رعایت حضرت ثامن الحجج: علیّ بن موسی الرّضا، علیه و علی آبائه و أبنائه آلاف من التحیة و السّلام، در شهر مقدّس مشهد، قسمت «معادشناسی»، و «امام‌شناسی» به پایان رسیده است، و هنوز مشغول به نوشتن دوره «الله‌شناسی» نشده‌ام، در این فَتْرت، موقع را مغتنم

شمرده، و حفظاً لاداء حقّهم العظيم، بدين سطور مبادرت كرده؛ و توفيق و تسديد را از

حضرت منّان مسئلت دارد. و ما توفیقی إلّا بالله علیه توکلتُ و إلیه انیب.

و قبل از شروع و إیراد مکاتیب و تذییلات، چون شناختن این آیات عظمای الهی، و همچنین دانستن «منطق الطّیر»، 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 آیة اللَه حاج سید أحمد طهرانی کربلائی از أعاظم فقهاء شیعه إمامیه و از أساطین حکمت و عرفان الهی بوده است. امّا در حکمت و عرفان همین بس که پس از رحلت مرحوم عارف بی بدیل و حکیم مربیّ، و مدرّس وحید، و فقیه عالیقدر: حضرت آیة اللَه العظمی آخوند مولی حسین‌قلی همدانی رضوان اللَه علیه، در نجف اشرف، با عدیل و همردیف خود: مرحوم حاج شیخ محمّد بهاریّ، در میان سیصد تن از شاگردان آن مرحوم، از مبرّزترین شاگردان، و از أساتید وحید

این فنّ بوده‌اند؛ و پس از مهاجرت آیة اللَه بهاریّ به همدان[1]، یگانه عالم أخلاق و مربیّ نفوس و راهنمای طالبان حقیقت در طیّ راه مقصود، و ورود در سُبُل سلام

و ارائه طریق لِقای حضرت أحدیت، 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

---

[1] آقای حاج شیخ محمّد بهاری قدس الله تربته الشریفة از أعاظم تلامذه و شاگردان آخوند مولی حسین‌قلی 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 ٤، ص ٤٦ وفات او را در نهم شهر رمضان (١٣٢٥، هجری قمری) ضبط نموده است؛ یعنی بعد از وفات استادش به چهارده سال. زیرا آخوند در ٢٨ شعبان (١٣١١) در کربلای معلّی که برای زیارت مشرف شده بود رحلت کرد، و قبرش در صحن مطهّر حسینیّ، در چهارمین بقعه‌ای که در سمت چپ کسی که از در زینبیّه وارد می‌شود، قرار دارد (نقباء البشر، ج ٢ ص ٦٧٧). باری در کمال و شرف آقای حاج شیخ محمّد بهاری همین بس که: حضرت استاد: آیة الله علّامه طباطبائی قدّس سرّه برای حقیر فرمودند: استاد ما مرحوم آیة الله آقای حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه می‌فرمودند: استاد ما مرحوم آقا حاج سیّد أحمد کربلائی قدس الله نفسه می‌فرمود: ما پیوسته در خدمت مرحوم آیة الحقّ آخوند مولی حسین‌قلی 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 خواصّی که با وی رفت و آمد داشته‌اند؛ این مطلب معلوم و از مسلّمیات اهل فنّ به شمار می‌آید.

علّامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدّس سرّه در «أعلام الشّیعه» 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 محمّد حسن)، و علامّه میرزا حبیب الله رشتی، و علامّه میرزا حسین خلیلی طهرانی؛ و از خواصّ مربّی اخلاق بزرگ مرتبه: علّامه مولی حسین‌قلی همدانی است.

و پس از بیان مشایخ إجازه 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 می‌آورد؛ و از اقتدا کردن مردم به وی در نمازها خودداری می‌نمود؛ و بسیار گریه می‌کرد؛ و کثیر البکاء بود؛ بطوری که نمی‌توانست از گریه در نمازها خویشتن داری نماید، بخصوص در نمازهای شب.

و من در مدّت دو سال که به همسایگی او فائز و بهره‌مند شدم؛ ـ زیرا منزل من نزدیک منزل او بود ـ در این مدّت از او چیزهایی را مشاهده نمودم که بیانش به طول می‌انجامد.

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 مخلِصین و أصدقای او تشییع کردند و در صحن حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام در قسمت شمالی مقابل ایوانی که در

پشت مرقد مطهّر واقع است دفن شد.[1]

و همچنین در کتاب «هَدِیة الرَّازیّ» گفته است: یکی از تلامذه مجدّد شیرازی: حاج سید أحمد کربلائی نجفیّ طهرانیّ الاصل بوده است، که بعد از سنه یکهزار و سیصد هجری قمری به سامرّاء مشرف شد، و سالیانی در آنجا درنگ نمود، و از بحث آیة الله شیرازی استفاده کرد، و سپس به نجف اشرف مراجعت کرد؛ و به درس علّامه مولی حسین‌قلی همدانی، و حاج میرزا حبیب الله رشتی، و حاج میرزا حسن طهرانیّ حاضر شد؛ و از خواصّ أصحاب علّامه مولی حسین‌قلی قرار گرفت.

او در مراتب تهذیب نفس، و أخلاق به سرحدّ کمال رسید. و جماعتی از طلّاب در درس او حضور پیدا می‌کردند؛ تا آنکه در نجف در سنه ۱۳۳۲ هجری قمری وفات یافت.[2]

---

[1] تلخیصی از ترجمه احوال او، در «نقباء البشر»، ج ۱، ص ۸۷ و ص ۸۸ در تحت شماره ۲۰۳ و در ج ٤ از کتاب «الذریعة» ص ٤٦ به مناسبت بیانی در اطراف کتاب تذکرة المتّقین، محلّ دقیق مدفن ایشان را نشان می‌دهد که: قبر او در قسمت شمالی در وسط صحن شریف مرتضوی، بین مسجد عمران، و ایوان العلماء، قرار دارد.

[2] «هدیّة الرّازی الی الإمام المجدّد الشیرازی» ص ٦٦.

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

فرمودند: نَه، مع الاسف؛ زیرا که من در سنه ۱۳۱۳ بعد از فوت مجدّد که در سنه ۱۳۱۲ در سامرّاء 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 می‌دانستم 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 تمام‌تر انگشت خود را از دست من کشید؛ و خنده‌ای نموده گفت: حلوای تنتنانی، تا نخوری ندانی![1]

استاد استاد ما: علّامه طباطبائی قدّس سرّه، یعنی مرحوم آیة 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 آیة 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

---

[1] در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۲، ص ۷۰۲ گوید: این مثال در لسان عربی نظیر: مَن لَمْ یَذُق لَم یَدرِ می‌باشد.

کربلائی طهرانیّ صورت گرفته است.

احوال سید جمال الدّین گلپایگانی قدس الله نفسه

استاد استاد دیگر ما: مرحوم آیة 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 إلهی بدست او صورت گرفته است.

مرحوم آقا سید جمال الدّین برای حقیر نقل کردند که: در ایام جوانی که تحصیلات ایشان در اصفهان بوده است؛ استاد و مربّی اخلاقی ایشان، مرحوم آخوند کاشی، و مرحوم جهانگیرخان قشقائی بوده‌اند.

و چون به نجف اشرف مشرّف 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 حقّ پیوست.

و من به مرحوم آية الله و مربّی اخلاقی: آقای شیخ علی محمّد

نجف‌آبادی [1] رجوع کردم؛ و از او دستور می‌گرفتم. مدّت‌ها از این موضوع گذشت؛ و من در

---

[1] احوال شیخ علی محمّد نجف‌آبادی قدّس الله نفسه شرح حال و ترجمه وی را در «نقباء البشر» ج ٤، ص ١٦٢٢ و ص ١٦٢٣ در تحت شماره ٢١٦٩ ذکر نموده است که او از اهل نجف‌آباد اصفهان بوده، و بعد از اکمال مقدّمات علوم به نجف اشرف مهاجرت نموده و چندین سال از بحث آیة الله حاج میرزا محمّد حسن شیرازی استفاده کرده است و چون ایشان به سامرّاء هجرت کردند، او هم به سامرّاء 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 اجلّاء متبحّر و علماء کمال بود، از جهت سیره و سریره، و سلوک و تهذیب. و یکی از عبّاد و أوتاد 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 الهیّه می‌گذرانید. و مجلس درسش در مسجد هندی بود که از افاضل مشتغلین، و طلاب با فهم و استعداد، رونق داشت. و بسیار به عُزلت و خمول و عبادت و انقطاع به سوی خدا محبّت 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 الطّهاره 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 ١٣٣٢ فوت کرد و بر جنازه او سیّد أحمد طهرانی مشهور به کربلائی نماز گزارد. إلی آخر آنچه ذکر نموده است. و نیر در کتاب «هدیة الرازی» در ص ١٣٥ در ضمن شمارش شاگردان مجدّد، خلاصه آنچه را که در «نقباء البشر» ذکر کرده است، آورده است. و امّا در ج ٢ «نقباء البشر»، در ص ٦٧٧ که اشاره به کتابهای مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی همدانی و تقریرات او می‌نماید، می‌گوید: فَقد رأیت کثیراً من ذلک فی کتب تلمیذه المولی علی محمّد النجف‌آبادی الّتی اهدیت الی (مکتبة حسینیة التستریّة) و از این عبارت استفاده می‌شود: که آقا شیخ علی محمّد نجف‌آبادی خدمت مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی هم درس خوانده و از شاگردان وی بوده است.

تحت تعلیم و تربیت او بودم.

کیفیت مناجات حاج سید احمد کربلائی در مسجد سَهْله

تا یک شب که بر حسب معمول به مسجد سَهله آمدم برای عبادت ـ و عادت من این بود که: به دستور استاد، هر وقت شبها به مسجد سهله می‌رفتم؛ اوّلًا نماز مغرب و عشاء را به جای می‌آوردم؛ و سپس اعمال وارده در مقامات مسجد را انجام می‌دادم؛ و پس از آن دستمالی که در آن نان و چیزی بود، به عنوان غذا باز می‌کردم؛ و مقداری می‌خوردم. آنگاه قدری استراحت نموده و می‌خوابیدم، 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 ـ .

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 مُطَهّر حضرت امام زمان عجّل الله تعالی فَرَجه شروع شد؛ و به طوری جذّاب، و گیرا، توأم با سوز و گداز و ناله، و أشعار عربی، و فارسی و مناجات‌ها، و دعاهای عالیة المضامین بود که بکلّی 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 بپردازم. و همینطور متوجّه و منصرف به سوی او بودم.

صاحب صدا ساعتی گریه و مناجات داشت؛ و سپس ساکت می‌شد. قدری می‌گذشت، دوباره مشغول خواندن و درد دل کردن می‌شد؛ باز آرام می‌گرفت. و سپس ساعتی مشغول می‌شد؛ و آرام می‌گرفت. و هر بار که شروع می‌کرد به خواندن؛ چند قدمی جلوتر می‌آمد؛ بطوری که قریب به أذان صبح که رسید؛ در مقابل مقام مطهّر امام زمان أرواحنا 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 انجا 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 محمّد، به حاج سید احمد

من که به نجف آمدم و خدمت استاد آقا شیخ

علی محمّد 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، مربّی اخلاقی و استاد عرفانی تو ایشانست؛ باید از او دستور بگیری و از او متابعت بنمائی!

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

عدم قبول سید احمد، مقام مرجعیت شیعیان را

و امّا راجع به علم و فقاهت، و تضلّع در علوم رسمی همین بس که: در سنّ حدود چهل سالگی او را نامزد برای مرجعیت شیعیان نمودند؛ و همه متّفقاً او را به نبوغ علمی و تقوای روحی قبول داشتند؛ ولی مع‌ذلک خود او حاضر نشد؛ نه فتوی دهد و نه رساله بنویسد و حتّی از نماز جماعت هم در ملا عام، همچون استاد قاضی و استاد علّامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیهم أجمعین خودداری کرد.

ترجمه احوال آیة الله: آقا میرزا محمّد تقی

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

سلسله جلیله طلّاب علوم 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: آیة الله حاج سید علی لواسانی دامت برکاته، فرزند برومند آیة الله آقای حاج میرزا أبو القاسم لواسانی، فرزند مرحوم آیة الله آقای حاج سید محمّد لواسانی، فرزند مرحوم آیة الله آقای سید ابراهیم لواسانی رحمة الله علیهم أجمعین[1] به منزلشان شرفیاب شدم. در ضمن مذاکرات، شرحی راجع به حالات مرحوم آیة 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 آیة الحقّ عارف بی بدیل آخوند

---

[1] مرحوم آیة الله آقا سیّد ابراهیم لواسانی از أعاظم 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 مَهَادی خمسه است؛ و دختر او را به نکاح خویش آورد. بنابراین سادات لواسانی از ذرّیه ایشان، از ناحیه مادر منتهی می‌شوند به آیة الله خراسانی رضوان الله علیهما.

مولی حسین‌قلی همدانی رضوان الله علیه؛ و پس از ایشان شاگرد مرحوم مبرور آیة 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 محمّد تقی بنویس! و سپس حالشان منقلب شد و گفتند: آه آه، خودش گفته است، خودش گفته است. مسلّم است مسلّم است. و چنان انقلاب حال پیدا کردند که بی حال شدند

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

از طرفی دیگر می‌دانستیم که: آقای میرزای محمّد تقی شیرازی، شخص عادل و با ورع و متّقی 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 أحمد استعمال دخانیات می‌نمودند) و به ایشان دادم و عرض کردم: حالا این شَطَبْ را بکشید! و این‌قدر ناراحت نباشید!

مرحوم استاد شَطَب را کشیدند؛ و قدری که سرحال آمدند؛ فرمودند: این مرد (یعنی آقای آقا میرزا محمّد 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 اتّفاق بیفتد، ما بعد از شما از چه کسی تقلید کنیم؟ و اینک در احتیاطات شما به که مراجعه نمائیم.

آقای میرزا محمّد 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 محمّد 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 تَبَع 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 جهنّم رفتن واجب کفائی باشد، مَن بِهِ الکِفَایة موجود است.

باری اتّفاقاً وفات مرحوم آیة الله آقا میرزا محمّد تقی شیرازی در شب سیزدهم ذوالحجة الحرام (۱۳۳۸) در کربلای مُعَلّی واقع شد[1] که شش سال بعد از وفات آقا حاج سید أحمد در نجف اشرف بوده است.

این بود مختصری از شرح حال و ترجمه عالم

---

[1] مرحوم آیة الله آقا میرزا محمّد تقی شیرازی از علماء فرید و أتقیاء وحید در طائفه شیعه أمامیّه بوده‌اند، که علماً و عملًا از نمونه‌های بارز سلف صالح و أصحاب و خواصّ أئمّه معصومین صلوات الله علیهم أجمعین بوده‌اند، و بعد از مرحوم آیة الله حاج میرزا محمّد حسن شیرازی مرجعیّت شیعه برایشان قرار گرفت. محلّ اقامت ایشان در کربلای معلّی بود؛ و محل اقامت مرحوم آیة الله حاج سیّد احمد در نجف اشرف بوده است. مرحوم والد حقیر: آیة الله حاج سیّد محمّد صادق طهرانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمّد تقی بوده است و از دقّت 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 أئمّه 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 آیة الله علّامه، حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی در «نقباء البشر» ج ۱، ص ۲٦۱ تا ص ۲٦٤ ذکر نموده است. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

الهی و عارف صمدانی: آیة 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 محمّد حسین اصفهانی قدس الله سرّه

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

او مرحوم آیة الله: حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی معروف به کمپانی است که در دوّم محرم الحرام سنه ۱۲۹٦ هجری قمری متولّد؛ و در شب یکشنبه پنجم ذوالحجّة الحرام ۱۳٦۱، در حال خواب از دنیا رحلت نمود. قدّس الله تربته.

او یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد بزرگوارمان: حضرت آیة الله علّامه حاج سید محمّد حسین طباطبائی تبریزی قدّس الله تربته است؛ و یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد بزرگوار دیگرمان: حضرت آیة الله حاج سید أبو القاسم خوئی أمدّ 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 قدّس سرّه، در شرح حال وی نوشته‌اند که: بعد از مقدّمات، نزد آیات عِظام: سید محمّد فشارکی اصفهانی، و شیخ آغا رضا همدانی، و شیخ محمد کاظم خراسانی، و غیرهم، درس فقه و اصول را فرا گرفته است، و أخیراً فقط به درس آخوند مولی محمّد 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: آیة الله آقا میرزا محمّد باقر اصطهباناتی، درس

خوانده است؛ و بالاخصّ در فنّ فلسفه مشارٌ الیه بالبنان شده؛ و به إتقان و إحکام این علم، وحید عصر خویش بوده است.

و علاوه بر اینها، در علم کلام، و تفسیر، و تاریخ، و عرفان، و أدب متضلّع 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 طلّاب در اطرافش گرد آمدند؛ و در فقه و اصول مستقلّ در تدریس شد. و نزد علمای نجف معزّز 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 می‌داد؛ و طلّاب چون پروانه به سوی او تهافت داشتند؛ و کتبی بسیار

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

در فلسفه عالیه نوشت؛ تا به کسالت سکته ناقصه دچار شد؛ و به اقسام معالجات معالجه کردند؛ تا تقریباً در آستانه بهبودی بود؛ که ناگهان با سکته در خواب رحلت نمود.[1]

باری قضاء الهی چنان شد که: این مرد بزرگ درست در أوان وقتی که بنا بود طلّاب از او استفاده نمایند؛ و از مَعین 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 النَّظر، و فقیه نامی: مرحوم آیة الله آقای شیخ ضیاء الدّین عراقی قدّس الله نفسه واقع شد. چون رحلت آیة الله عراقی در شب دوشنبه ۲۸ ذوالقعدة الحرام سنه ۱۳٦۱ به وقوع پیوست؛ و این درست یک هفته قبل از رحلت آیة الله اصفهانی بود.[2]

---

[1] تلخیصی از «نقباء البشر» ج ۲، ص ٥٦۰ تا ص ٥٦۲، تحت شماره ۹۸۲.

[2] آقا ضیاء الدّین عراقی (اراکی) نجفی المسکن از أکابر و فحول علمای دینیّه عصر حاضر که فقیه و اصولی و محدّث و رجالی و معقولی و منقولی، و از طراز اوّل مراجع علمیّه اسلامیه و مرجع تقلید گروه انبوهی از فرقه محقّه، و از تلامذه آخوند مولی محمّد کاظم خراسانی و بعضی دیگر از أجلّه 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 مطهّر مرتضوی، صدای بانگ ارتحال مرحوم اصفهانی و اعلام مردم و إعلان 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 الدّین بر رحلت شیخ محمّد حسین اصفهانی

حضرت سند السّالکین، و جمال العارفین، آیة 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 عالیه علمیّه‌اش 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 آیة الله آقا ضیاء الدّین عراقی که ریاست و تدریس نجف منحصراً با آیة الله حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی رحمة الله علیهما شد؛ و هیچکس احتمال فوت آن مرحوم را نمی‌داد؛ پس از یک هفته از رحلت مرحوم عراقی، در وقتی که من مشغول قرائت نماز شب بودم؛ در قنوت نماز وَتْر، در حال بیداری به تمام معنی الکلمه، مشاهده نمودم که: مرحوم آقا ضیاء الدّین عراقی سوار بر استری است؛ و همینطور آمد و آمد، تا در خانه حاج شیخ محمّد حسین داخل شد.

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

همین که در بدو طلوع آفتاب خواستند بر فراز مناره أمیر المؤمنین علیه السّلام ندا کنند؛ و صلوة بکشند؛ من به أهل منزل گفتم: گوش کنید که: اینک خبر رحلت حاج شیخ محمّد حسین را می‌دهد.

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

باری مرحوم آیة الله حاج شیخ محمّد حسین، أهل مراقبه، و سکوت، و محاسبه بود. پیوسته در فکر بود؛ سخن به ندرت می‌گفت. در مجالس و محافل که بین علماء بحثی در می‌گرفت، سکوت می‌کرد. در هر جای مجلس که جا خالی بود، می‌نشست، و بسیار متواضع و خلیق و آرام بود. و با آنکه ثروت معتنابهی که از پدرش که از تجّار معروف، و سرمایه دار کاظمین بود، به او رسید، همه را به فقرا و طلّاب داد. و خود چیزی نداشت. و گویند در أواخر عمر، با فقر دست به گریبان بود؛ ولی دلی شاد، و سیمائی متبسّم، و قلبی استوار داشت؛ که دلالت از روحیات عظیم، و مواهب معنوی او می‌نمود.

زهد و بی اعتنائی شیخ، نسبت به زخارف دنیویه

یکی از سروران و دوستان حقیر که فعلًا از علمای نجف أشرف هستند: جناب الآیة الحجّة آقای حاج سید محمّد رضای خلخالی أدام الله برکاته برای حقیر نقل کردند که: من روزی در بازار حُوَیش می‌رفتم؛ و دیدم آقای حاج شیخ محمّد حسین در

وسط کوچه، خم شده است؛ و پیازها را جمع می‌کند؛ و

پیوسته با خود می‌خندد.

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 آیة 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؛ آن‌قدر مترفّه بودم؛ و لباس عالی داشتم، و انگشتری و تسبیح قیمتی داشتم؛ که روزی در مقابل ضریح مطهّر حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام که مؤدَّب 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 أرزش داشت؛ و عزّت نفس، و یا خودخواهی به من إجازه نداد، تا خم شوم، و دانه‌ها را جمع کنم. و این معنی برای من غیر قابل تحمّل بود؛ فلهذا از تسبیح صرف نظر نمودم.

امروز به دکّان بقّالی رفتم؛ و قدری پیاز خریدم؛ و در گوشه قبای خود ریختم؛ و أطراف 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 أبداً برای من این مسئله مشکل نبود، بلکه بسیار آسان و قابل تحمّل بود. و علّت خنده من آن بود که: در همان وقت من به یاد دوران جوانی و پاره شدن تسبیح قیمتی که أرزش هر دانه‌اش یک دینار بود افتادم؛ که آن روز از آن تسبیح که یکصد دینار قیمت داشت گذشتم؛ و برای من جمع‌آوری آن مشکل بود.

و للّه الحمد و له الشّکر که امروز جمع‌آوری پیازهای ریخته از گوشه قبا بر روی زمین، برای من سنگین نیست؛ و بسیار آسان و قابل تحمّل است. فلهذا شاد و مسرور شدم؛ و خنده من برای مسرّت نفس من، با تداعی آن عمل گذشته بود.

مرحوم حاج شیخ محمّد حسین أهل مکاشفه بودند. روزی در حرم مطهّر

حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام مشغول سجده طولانی بودند که در آن حال حضرت سید الشهداء علیه السّلام را می‌بینند که: به ایشان می‌گویند: اینجا در حضور جمعیت برای عمل سجده طولانی خوب نیست. این گونه أعمال را در جای خلوت أنجام دهید!

تقاضای شیخ از مرحوم آیة الله حاج میرزا جواد آقا، دستور سلوک عرفانی را

مرحوم حاج شیخ محمّد حسین بعد از مرحوم آیة الله حاج سید أحمد طهرانی کربلائی، بیست و نه سال عمر کرد. و چنانچه از نامه‌ای که به مرحوم سند العارفین و شیخ الفقهاء آیة الله آقای حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی که در بلده طیبه قم إقامت 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 عملًا در تحت تعلیم و تربیت، و در زیر نظر استاد کامل عارف خداوندی قرار گیرند. و با توجّه به تبعیت و پیروی از این راد مرد وارسته و پیراسته، طیّ طریق نمایند.

نامه آیة الله حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی، به شیخ، متضمّن دستور سلوک در راه خدا

ما در اینجا قطعه‌ای از نامه‌ای را که آیة الحقّ عارف کامل: آیة الله آقای حاج میرزا جواد آقا قدّس الله سرّه الشریف[1]، به مرحوم آیة الله حاج شیخ محمّد

---

[1] در «نقباء البشر» ج ۱، ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ تحت شماره ٦٧٣ آورده است که: آقا شیخ میرزا جواد آغا مَلَکی تبریزی فرزند شفیع ملکی بوده است. او عالمی است فقیه، و اخلاقی فاضل و با ورع و موثّق. او در نجف اشرف حضور بزرگان از اساتید درس خوانده است، و مراتب سلوک را از اخلاقی شهیر مولی حسین‌قلی همدانی فرا گرفته است و نفس خود را نزد وی تکمیل نموده، و در فقه و اصول نزد علّامه آقا شیخ آغا رضا همدانی و غیره از علماء تتلمذ نموده است در سنه ۱۳۲۰ به ایران مراجعت کرد، و در دار الایمان قم توطّن نمود، و به وظائف شرع و ترویج دین و تربیت مؤمنین همّت گماشت تا در روز عید قربان سنه ۱۳٤۳ رحلت کرد. کتابهائی 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 می‌باشد. مرحوم ملکی زبانی آتشین و قلمی شیوا و در حرکت دادن به سوی

حسین

إصفهانی در جواب نامه‌ای که نوشته‌اند، و تقاضای مقدّمه موصله نموده بودند؛ نوشته‌اند، می‌آوریم؛ تا حقیقت أمر و شدّت اهتمام شیخ، به سیر و سلوک و طیّ راه معرفت، در لقای حضرت أحدیت عملًا روشن شود.

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

«بسم الله الرّحمن الرّحیم؛ فدایت شوم ... در باب إعراض از جِدّ و جَهد رسمیات، و عدم وصول به واقعیات که مرقوم شده؛ و از این مفلس استعلام مقدّمه موصله فرموده اید!

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

خدا بسیار مجدّ و کوشا بوده است. جمعی از اساتید ما در حوزه مقدسه علمیه قم از جمله مرحوم آیة 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 إجمال 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 إتمام این مقصود، مرحوم مغفور[1] جزاه الله تعالی عنّا خیر جزاءِ المعلِّمین می‌فرمودند که: باید انسان یک مقدار زیاده بر معمول، تقلیل غذا و استراحت بکند؛ تا جنبه حیوانیت کمتر، و روحانیت قوّت بگیرد.

---

[1] مراد، استاد وحیدشان در معارف الهیّه، مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی همدانی رضوان الله علیه است.

و میزان آن را هم چنین می‌فرمودند که: إنسان أوّلًا روز و شب زیاده از دو مرتبه غذا نخورد، حتّی تنقّل ما بین الغذائین نکند. ثانیاً هر وقت غذا می‌خورد، باید

مثلًا یک ساعت بعد از گرسنگی بخورد؛ و آن‌قدر 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 للتّکیف نخورد؛ و لا محالة آجیل‌خور نباشد. اگر أحیاناً وقتی نفسش زیاد مطالبه آجیل کرد، استخاره کند. و اگر بتواند روزه‌های سه روز هر ماه را ترک نکند.

و أمّا تقلیل خواب، می‌فرمودند: شبانه روز شش ساعت بخوابد. و البته در حفظ لسان، و مجانبت اهل غفلت، اهتمام زیاد نماید. اینها در تقلیل حیوانیت، کفایت می‌کند.

برای سلوک، تقویت قوای روحانیت لازم است

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

در ذکر، عمده سفارش، أذکار صبح و شام،

أهمّ آنهاست که در اخبار وارد شده؛ و أهمّ آنها تعقیبات صلوات؛ و عمده‌تر، ذکر وقت خواب که در أخبار مأثور است. لا سیما متطهّراً 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 زیادتر توانست کردن، اثرش زیادتر، أقل 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؛ فی‌الجمله استعدادی پیدا کرده؛ آن‌وقت به عالم خیالش ملتفت می‌کردند؛ یا آنکه خود ملتفت می‌شد. چند روزی همه روز و

شب فکر در این می‌کند که بفهمد هر چه خیال می‌کند و

می‌بیند خودش است؛ و از خودش خارج نیست. اگر این را ملکه می‌کرد، خودش را در عالم مثال می‌دید. یعنی حقیقت عالم مثالش را می‌فهمید. و این معنی را ملکه می‌کرد. آن‌وقت می‌فرمودند: 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 تجلّی سلطان معرفت خواهد شد. یعنی تجلّی 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 انکه 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 أرواح و أنوار حقیقیه؛ البتّه براهین علمیه را خودتان أحضر هستید.

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

مراسله است؛ شده است؛ که می‌فرماید: سَجَدَ لَکَ سَوادی وَ خَیالی وَ بَیاضی.

اصل معرفت آن وقت است که هر سه فانی بشود که: حقیقت سجده عبارت از فناء است که: عند الفناء عن النّفس بمراتبها، یحصل البقاء باللَه.

رزقنا اللَه تعالی و جمیع إخواننا بمحمّد و آله الطّاهرین صلوات اللَه علیهم.

باری، بنده فی‌الجمله از عوالم دعاگوئی إخوان الحمد لله بی بهره نیستم، و دعای وجود شریف و جمعی از اخوان را برای خود ورد شبانه قرار داده‌ام.

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 آن‌قدر فکر کند که از علمیت گذشته، عیان بشود. آن‌وقت محو موهومات کرده در عدم فکر بکند تا آنکه از طرف حقیقت خودش تجلّی بکند» انتهی.

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

حقّا باید برنامه عمل پویندگان راه خدا قرار گیرد.

ولی مع‌ذلک آیا به درجه لقای حضرت أحدیت رسیده است؟ و فتح باب معرفت برای او در حیات شده است؟ و یا خداوند رحمن به عوالم بعد از موت مُحَوَّل 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 می‌خواهیم که: از فضل و رحمت خود آن‌قدر بر او بریزد؛ و از باران أنوار و عظمت و جلال خود، آن‌قدر بر او ببارد، که اگر هم أحیاناً 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 علیهم أجمعین متصوّر نباشد. آمین ربّ العالمین.

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

ترجمه احوال علّامه آیة الله حاج سید محمّد حسین طباطبائی قدس الله سرّه

أوصاف و علوم علاّمه در دو جهت علمی و عینی، فوق گفتار است

و أمّا شرح حال و ترجمه صاحب تذییلات و محاکمات استادنا الاکرم، و مولانا الاعظم: حضرت آیة الله العظمی حاج سید محمّد حسین طباطبائی تبریزی ـ أفاض الله علینا من برکات نفسه ـ به شرح قلم نیاید، و خامه را توان آن نیست، و فکر و اندیشه را سعه و گسترش آن نه، که اطراف و جوانب مقامات علمی و فقهی و حِکَمی و عرفانی، و روح بلند، و خلق عظیم او را بررسی کند؛ و کمربند منطق و گفتار هیچگاه نمی‌تواند آن نفس قدسیه، و انسان ملکوتی، و روح مجرّد 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 معرّفی کرده باشم، و به عاشقان کوی حبیب و مشتاقان لقای جمال حضرت سرمدی، ارائه طریقی نموده باشم. اینك که گهگاهی همان نوشته خود را نگاهی می‌کنم؛ می‌گویم؛ هیهات، هیهات أنْ أظُنَّ أنْ أصِلَ إلی فهم مَغْزَی معنویتك. أو أقدر علی أن أتفوّه بکمال روحانیتك؛ فیرجع فهمی

کلیلًا، و عینی خائباً و حسیراً، و لسانی خارساً و ثقیلًا.

ترجمه احوال شیخ فرید الدّین عطّار نیشابوری

و أمّا شیخ عطّار که تمام بحث‌ها، و مکاتبات طرفین، روی شعر او دور می‌زند، فرید الدِّین محمّد بن ابراهیم نیشابوری است که بنا به گفتار صاحب «أعیان الشِّیعة» در أواخر عصر سلجوقیان در نیشابور متولّد 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 عطّار گویند. علاوه بر طبّ، پیوسته به خواندن و تألیف، با کمال جدیت مشغول بود. و أحوال بزرگان عرفان، و روش آنها را و أخبار و اقوالشان را در کتب خود می‌آورد؛ و بسیار به آنها و عقائدشان راسخ الاعتقاد بود.

و در شعر استاد بود، و نشاط غریبی داشت. گویند عدد مؤلّفات او، به تعداد سوره‌های قرآن یکصد و چهارده عدد است و مشهورترین آنها «منطِقُ الطَّیر» است که مکرّراً در ایران و هند طبع شده؛ و در اروپا با ترجمه فرانسوی آن، با اهتمام و عنایت مستشرق: جارسن دی تأسّی طبع شده است[1].

تشیع عطّار، به شهادت اشعار، و به شهادت أعلام فنّ

[1] حافظ، طبع پژمان، ص ۱۵.

و محدّث قمی در دو کتاب «الکُنی و الالقاب» و «هَدیة الأحباب» گوید: مصنّفات او غالباً شعر است؛ و در توحید و معارف و حقایق سخن گفته است. و در مدح أمیر المؤمنین علیه السّلام سروده است:

عطّار در سنه ٦٢٧ 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.[1]

ابن فُوطی مورّخ شهیر، متوفّی در سال ۷۲۳، در کتاب خود: «تلخیصُ مُعْجَم الالقاب» درباره عطّار می‌نویسد که: کان من محاسن الزَّمان قولًا و فعلًا و معرفة و أصلًا و علماً و عملًا. رآه مولانا نصیرُ الدّین أبو جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطُّوسی بنیسابور؛ و قال: کان شیخاً مُفَوَّهاً حسنَ الاستنباط و المعرفة لکلام المشایخ و العارفین، و الائمّة السَّالکین. و له دیوانٌ کبیرٌ، و له «مَنطِقُ الطَّیرِ» من نظمه المثنوی. و استشهد علی ید التَّتار بنیسابور.[2]

گفتار قاضی نور الله شوشتری، راجع به عطّار

عالم بلند پایه: قاضی نور اللَه شوشتری در «مجالس المؤمنین»، أحوال او را مفصّلًا بیان نموده؛ و وی را به غایت ستوده است. او گوید: منبع الحقائق و الاسرار الشّیخ فرید الدّین عطّار قدس سرّه العزیز:

---

[1] این أبیات را با بقیه آن که بسیار است؛ نیز قاضی نور الله شهید، در «مجالس المؤمنین» طبع سنگی، ص ۲۹٦ و ص ۲۹۷ آورده است. و اصل آن در «إلهی نامه» عطّار ص ۲۲ و ص ۲۳ از طبع مصحَّح فؤاد روحانی موجود است.

[2] تلخیصی از دو کتاب: «الکنّی و الالقاب» طبع صیدا، ج ۲، ص ٤۳۱ و ص ٤۳۲، و «هدیّة الأحباب» 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 غوّاص دریای ایقان است.

و از قول ملّا محمّد رومی صاحب مثنوی درباره او آورده است که:

و نیز در جای دیگر آورده است که:

و همچنین در موضعی دیگر گفته است:

تولّای عطّار به أمیر المؤمنین علیه السّلام و اهل بیت او

جناب شیخ را مصنّفات مشتمله بر آثار توحید، و حقایق أذواق و مواجید بسیار است؛ مانند کتاب

«منطق الطَّیر»، و «الهی نامه»، و «مظهر العجائب» و غیر آن. و در اکثر آنها طریق آشنائی ورزیده؛ و شیوه سنیه شیخ سنائی گزیده؛ و در إظهار مناقب اهل بیت أطهار، و تعرّض به أعدای جفاکار ایشان، گاهی از غلوّ عشق و محبّت بی اختیار خلیع العذار است؛ و گاهی از شدّت تقیه و خوف أغیار، در مقام استتار و إصلاح آن إظهار.

مِصْرَع: وَ لَمْ یصْلِحَ العَطَّارُ مَا أَفَسَدَ الدَّهْرُ.

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

باری در کمال عرفان و توحید حقّ، و وصول به أعلا ذِروه از مقام تجرّد و ایقان مرحوم شیخ عطّار، کسی از اهل کمال شک ندارد؛ و أعلام و بزرگان طبق گفتار او، او را از پیروان مکتب تشیع شمرده‌اند. مثلًا آیة 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، آیة الله حاج میرزا علی آقا، بر اینکه رسیدن به کمال بدون ولایت محال است

مرحوم آیة الله عارف بی بدیل: حاج میرزا علی آقای قاضی رحمة الله علیه می‌فرموده 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 أهل 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 شدّت و حکّام و سلاطین جور که از عامّه 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 محمّد رومی بلخی صاحب کتاب «مثنوی».

أمّا شیخ فرید الدّین عطّار بدون شک شیعه بوده است؛ و لیکن چون در زمان سلجوقیان می‌زیسته، و آنها عامّی مذهب بوده‌اند؛ به ناچار در بعضی از کتب خود بر آن نهج مشی فرموده است.

علوّ روح و نفس عطّار، در منطق الطیر

از آثار عطّار بخوبی مشهود است که: مردی وارسته، و بزرگوار، و از هوای نفسانی دور بوده، و حقیقة 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 خَطِّ مشیی نداشت. در خاتمه همین کتاب «منطق الطَّیر»، قدری از حال استغنای خود را بیان می‌کند که: الحمد لله و له المنّة نیاز و تملّقی از صاحب دولتان نداشته‌ام؛ و نامی از کسی به خوبی و بدی، و قدح و تمجید نبرده‌ام، و من دنبال راه خود بوده‌ام.

من

این بود فشرده و مختصری از شرح حال این عارف ربّانی قدّس الله سرِّه العزیز

شرحی از کتاب منطق الطیر عطار

جمع شدن پرندگان نزد هُدهُد، و مطالبه سیمرغ را

و أمّا کتاب «مَنطِقُ الطَّیر»: کتابی است درباره مرغان پنداری که جمع شدند؛ و از هُدْهُدْ 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 مقرّر بفرما.

تا همگی در تحت فرمان او باشیم!

هُدهُد گفت: ما پرندگان و مرغان، شاهی داریم به نام سیمرغ که در پشت کوه قاف[1] منزل دارد؛

---

[1] در ادبیات فارسی، سیمرغ که نام دیگرش عنقاست، 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 محمّد 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: لونْ لازم اجسام مرکبّه است؛ و بسیط را از تلوّن بهره‌ای نیست. و همچنین به برهان ثابت شده است که ارتفاع أعظم جبال از دو فرسنگ و نیم زیاده نمی‌باشد. الله أعلم. انتهی.

و دکتر معین در تعلیقه آن گوید: کوهی است اساطیری. رجوع شود به «دائرة المعارف» إسلام 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 «مهذّب 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 شاهدی از بیت أوحدی شاعر آورده است:

روی گیتی پر از سلف شد و لاف ❊❊ همه زَرق و شید قاف به قاف

و برای دوّمی شاهدی 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 جلالت 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 تَذَرْو، و قُمری، و فاخته، و شاهین، و زرّین، و بَطّ و غیرها، گفتگوهائی دارد؛ و در ضمن حکایت‌ها و أمثال و أندرزها أهمیت 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 سیمرغ 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: اصلًا سیمرغ 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 سیمرغ 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 معرّفی 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 راهنمائی هدهد به پرواز آمدند. در راه بعضی از أصناف 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 أبدیت بر آنان بتافت و در برابر آئینه جمال حقّ نما قرار گرفتند. و بیش از عکس رخسار سی مرغ در آن پیدا ننمودند؛ 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 تفکّر غوطه‌ور شدند، و سِرِّ این حقیقت را طلب کردند، از جایگه جواب آمد که:

همه مردی که هر کس کرده اید

در این داستانِ مرغان، شیخ عطّار در یک کتاب ضخیم «منطق الطّیر» که أبیاتش به ٤٦٠٠ بیت می‌رسد، تمام اسرار سیر و سلوک راه خدا را با هُدهُد 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 مُمِدّات و مُعِدّات آن را بیان می‌کند، از ابتدای سیر تا انتهای آن

عطّار 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 مَن عَرَفَ نَفسَه فقد عَرف ربّه

عطّار بعد از شرح و بیان این خصوصیات، بر اساس قول مشهور حضرت رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: مَن 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 حقّ است جلّ و علا.

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

و در همین مقدّمه دیدیم که در نامه مرحوم مَلِکی آورده شده است که: مرحوم آخوند مولی حسین‌قلی 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 سَواد و خیال و بیاض تعبیر شده است؛ نموده‌اند.

در أدبیات 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. فلهذا 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 عطّار 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 علیهم أجمعین.

بیان زحمات مؤلّف 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 تذییلات آن، از مرحوم آیة الله استاد فقیه نبیه علّامه 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 غلطهائی 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 مثلًا 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 ـ که اینک در نزد حقیر دو نسخه خطّی به خطّ خود موجود است ـ این نسخه نسبة خوب بود؛ ولی مع‌ذلک خالی از أغلاط 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. فلهذا در این ایام که آماده طبع این مجموعه نفیس بودیم، دو نسخه دیگر از دوستان

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

تطبیق نمودم، و لله الحمد و له المنّة خداوند توفیق داد، تا این کتاب که از مجموعه آن چهار نسخه است، ازهرجهت صحیح و بدون غلط، و جاافتادگی، و بدون تغییر محلّ مکاتبه‌ها، در دسترس افکار عالی و صاحبان دقّت و نظر قرار می‌گیرد. و احیاناً اگر کسی نسخه خطّی و یا نسخه مطبوعه‌ای را که توسّط 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.

علیك توكلنا و إلیك أنبنا و إلیك المصیر* ربنا و آتنا ما وعدتنا علی رسلك و لا تخزنا یوم القیامة إنك لا تخلف المیعاد. بحقّ محمّد و آله العزّ المیامین و صلّی اللَه علی سیدنا محمّد و آله الطیبین الطّاهرین.

این مقدّمه به حول و قوّه الهی، در شهر مقدّس رضوی سلام الله علی ثاویه، در عصر روز سوّم رجب المرجّب (رحلت و شهادت حضرت امام علیٌّ 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 محمّد الحسين الحسينىّ الطهرانىّ

اصل مکاتیب حِکمی و عرفانی میان آیتین عَلَمین

حضرت آیة الحقّ و التوحید: حاج سید أحمد کربلائی

(رضوان اللَه تعالی علیه)

و حضرت الشیخ المحقّق و الحکیم المتألّه: حاج

شیخ محمّد حسین اصفهانی (کمپانی) (أعلی اللَه مقامه)

سؤال از مرحوم آیة الله خراسانی درباره معنای یک بیت از عطّار نیشابوری

بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم

سؤال: شیخ عطّار در «منطق الطّیر» گوید:

معنی بیت دوّم را بیان فرمائید.

جواب از مرحوم آخوند ملّا کاظم خراسانی رحمة الله علیه:

بسم اللَه الرحمن الرحیم. چونکه او قائم به ذات خود است؛ إمکان حاجب ندارد. پس عقل و خیال انسان هم به آنجا که اوست نمی‌رسد، و ادراك نمی‌کند، چه غیر از ذات أقدس در آن مقام و جا چیزی نیست. کانَ اللَهُ وَ لَمْ یکنْ مَعَهُ شَیءٌ وَ هُوَ الآنَ کَما کانَ[1]، و لا یشغل به مکان.

محمّد کاظم الخراسانی

---

[1] صدوق در کتاب «توحید» با سند متّصل خود روایت می‌کند از حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام 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 یحلُّ فی مکان. ما یکون من نجوی ثلاثة إلّا هو رابعهم؛ و لا خمسة إلّا هُوز سادسهم؛ و لا أدنی من ذلک و لا أکثر إلّا هُوَ مَعهم أینما کانوا. لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه. احتجب بغیر حجاب محجوب؛ و استتر بغیر ستر مستور، لا اله إلّا هو الکبیر المتعال. (توحید. باب نفی المکان و الزّمان و الحرکة عنه تعالی ص ۱۷۸ و ۱۷۹). و از همین جهت است که سیّد حیدر آملی گفته است: قال النبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم: کانَ الله و لم یکن معه شیءٌ. و قال بعضی عارفی امّته: و الآن کما کان (جامع الاسرار، ص ٥٦ شماره ۱۱۲ و دیگر در ص ٦٩٦ شماره ۱۸۱.

مکتوب اوّل مرحوم شیخ در صفات ثبوتیه و سلبیه و صفات جمال و جلال حقّ تعالی

بسم اللَه الرحمن الرحیم

الحمد للَه المتجلّی بجماله؛ المحتجب بجلاله؛ و الصّلاة علی محمّد و آله

و بعد؛ ذات واجب من حیث ذاته، صِرف 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 محوضت حقیقت هستی دانند. مانند نفی صفتِ لا وجود، و نفی جوهریت، و جسمیت، و غیرها.

و منشأ عدم اکتناه ذات أقدس ـ تعالی و تقدّس ـ عدم محدودیت به حدود وجودیه و ماهویه و عدمیه است. زیرا که اکتناه به نحو علم حصولی ارتسامی،

صورت نبندد إلّا به حصول ماهیتی از ماهیات در مدارك ادراکیه چونکه حقیقت هستی که حاقّ خارج است، در قبال ذهن است. وَ المُقَابِلُ لَا یقْبَلُ المُقَابِلُ. 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 تنزّه 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 مقدّمه معلوم شد می‌گوئیم که: صفات سلبیه، صفات جلالیة واجب هستند[1] و صفات

---

[1] 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. فلهذا حتماً باید صفات سلبیّه را به سلب سلب که وجود است، ارجاع داد. انهم به نحو سالبه محصله. نه موجبه معدولة المحمول. باید گفت: خدا ممکن الوجود نیست، و جسم و جوهر و مرکب و حالّ در محلّ نیست. در این صورت، صفت امکان را از او نفی کرده‌ایم نه آنکه عدم الامکان را برای او اثبات نموده‌ایم. زیرا عدم به هیچ وجهی در ذات او و صفات او (که هستی است) راه ندارد. و امّا قضیّه 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 نموده‌ایم؛ فرق نمی‌کند که بگوئیم: خدا واجب الوجود است با آنکه بگوئیم: خدا ممکن الوجود نیست. ملّا صدرا در «أسفار» به آنکه صفات سلبیّه در حقیقت سلب سلبند اعتراف و اقرار دارد. و لیکن مطلبی دارد که می‌گوید: این صفات سلبیّه، صفات جلالیّه او هستند در مقابل صفات ثبوتیّه که صفات جمالیّه او می‌باشند. در جلد سوّم از «اسفار» طبع سنگی ص ٢٤ و ص ٢٥ می‌فرماید: الصّفة إمّا إیجابیّة و امّا سلبیّة تقدیسیّة. و قد عبّر الکتاب عن هاتین بقوله: تَبارَک اسْمُ رَبِّک ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکرامِ. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغیر، و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجملّت. و الاولی سلوبٌ عن النقائص و الاعدام، و جمیعها یرجع الی سلب واحد هو سلب الإمکان عنه تعالی. و الثانیة تنقسم الی حقیقیّة کالعلم و الحیاة؛ و اضافیّة، کالخالقیة، و الرازقیّة و التقدّم و العلیّة. و جمیع الحقیقیّات یرجع الی وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأکد.

جلال حجاب جمال أقدس تعالی و تقدّس هستند من أن تحیط

[1]...

و جمیع الاضافیّات یرجع الی إضافة واحدة، و هی إضافة القیومیّة. هکذا حقّق المقام، و الّا فیُعدی الی انثلام الوحدة، و تفرّق الکثرة الی ذات الاحدیّة، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً. در اینجا می‌بنیم: او صفات سلبیّه را به ثبوتیّه ارجاع داده و آنها را صفات جلالیّه حقّ قرار داده است.

مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری در «شرح منظومه» در اواخر بحث الهیّات در «غرر فی تکلّمه تعالی» در ص ۱۷۷ این مطلب را قبول کرده است و گفته است: "فَالکلّ بالذّات له دلالة حاکیة جماله جلاله و کما قیل:"

جمالک فی کلّ الحقائق ساير ** و لیس له إلّا جلالک ساتر

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

[1] [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیّه سلب سلبند! یعنی وجودی می‌باشند و به وجود بر می‌گردند؛ نمی‌توانند ساتر جمال حقّ باشند. و ساتر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیّه باشند، که صفت جمال را حدّ بزنند و محدود نمایند. فلهذا گوید: ما در قدیم الایّام از این بیت:

«جمالک فی کلّ الحقائق سائر ** و لیس له إلّا جلالک ساتر»

جواب داده‌ایم که:

و کیف جلال الله ستر جماله ** و لم یک سلب السلب قطّ یُحاصِرُ

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

ارجاع صفات سلبیّه به ثبوتیّه بیان کرده‌اند؛ کاملًا بجا و درست است. و لیکن در معنای صفات جلالیّه و تطبیق آنها به صفات سلبیّه و استشهاد به آیه قرآن، محلّ نظر و اشکال است. به چه دلیل آیه قرآن را به صفات سلبیّه تفسیر کنیم؟ ظاهر گفتار خدا:" تَبارَک اسْمُ رَبِّک ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکرامِ،" صفت جلال، همدوش صفت جمال و إکرام از صفات ثبوتیّه است. خداوند دو صفت دارد؛ صفت لطف و مِهر و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیّت ظروف و تعیّن ماهیّات إمکانیّه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو أکمل در هر موجودی نمی‌دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی:" جلّ عن أن تحیط به العقول و الافهام" نه آنکه" جلّ عن مشابهة الغیر." فعلی‌هذا جلال همان شدت جمال است، شدّت علم است، شدّت حیات است، و شدّت قدرت است که به هر موجود متعیّن و ذی ماهیّتی طلوع کند او را مندک و فانی می‌کند. نه به جهت سلبیّت امری، بلکه به جهت عدم قابلیّت موضوع مورد تجلّی و شدت تابش نور و شمس حقیقت. برای این معنی شواهد بسیار است از جمله آنکه: در روایت معراجیّه است که نور عظمت بر رسول خدا تجلّی کرد؛ و آن حضرت از حال برفت؛ و به سجده اندر آمد. معنایش آن نیست که امر عدمی یعنی عدم جسمیّت و عدم محدودیّت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم متجلّی شد. بلکه امر وجودی که عبارت است از علم نامتناهی، و قدرت غیر متناهیه، و سایر صفات جمالیّه به نحو أشدّ تجلّی کرد. و رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم حدّ امکانی را ساقط نموده؛ و بیهوش و مدهوش و متحیّر در فنای احدیّت درآمد. شیخ مولی عبد الرزّاق 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 هویّته کما هو یعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا یراها أحدٌ علی ما هی علیه الّا هو. الجمال هو تجلیّه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلالٌ هو قهّاریّته للکلّ عند تجلیه بوجهه. فلم یبق أحدٌ حتّی یراه و هو علوّ الجمال و له دنوّ یدنو به مِنّا و هو ظهوره فی الکلّ کما قیل:"

جمالک فی کلّ الحقائق سائر ** و لیس له الّا جلالک ساتر

تجلیّتَ للاکوان خلفَ ستورها ** فتمّت بما یُخفی علیه السَّتائر

به العقول و الاوهام. زيرا كه فهميدى كه: منشأ عدم وصول به كُنهِ ذات اقدس تعالى عدم محدوديت اوست به حدود وجوديه و ماهويه كه مبادى صفات

و لهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعيّنات الاكوان. فلكلّ جمال جلالٌ، و وراء كلّ جلالٍ جمالٌ. و لمّا كان فى الجلال و نعوته معنى الاحتجاب و العزّة، لزمه العلوّ و القهر من الحضرة الإلهيّة، و الخضوع و الهيبة منّا. و لمّا كان فى الجمال و نعوته معنى الدنوّ و الشّعور، لزمه اللّطف و الرحمة و العطف من الحضرة الإلهيّة و الانس منّا.

جلالیه بوده باشد. و لعلّه المراد من قوله علیه السّلام: سُبْحَانَ مَن لَبِسَ العِزَّ وَ تَرَدَّی بِهِ. و این است مراد از شعر شیخ عطّار. 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 مُحوضیت 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 الّا به احاطه او به واجب به نحو احاطه وجودیه؛ و المفروض أنَّه واجبٌ؛ وَ الوَاجِبُ غَیرُ مَحْدُودٍ، فَلَا یکونُ مُحَاطاً أبداً. و تعبیر او از این معنی به سرآمدن، یا به ملاحظه إنهاء أمدِ استغراق است؛ یا به ملاحظه به سر خود آمدن از إنفاء 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

غرض از این شعر، اقامه برهان است بر عدم بلوغ عقل به آن مقام شامخ ـ جلّ و علا ـ به طریق لِم که استدلال از علّت به معلول باشد. چه در محلّ خود مقرّر است که: وجود أشیاء 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 ـ جلَّ و عَلا ـ و معلوم است که: عدم علّت، علّتِ عدم معلول است. و حاصل معنی شعر آن است که: او جَلَّ و عَلَا در مقام عز شامخ، غیر خود را نبیند؛ و ادراک ننماید؛ و از خود خارج نشود، که این علّت عدم أشیاء 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 علیّ بن الحسین علیهما السّلام:

وَ اسْتَعْلَی مُلْکُکَ عُلُوًّا، سَقَطَتِ الاشْیاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَ لَا یبْلُغُ أدْنَی مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِکَ أَقْصَی نَعْتِ النّاعِتِینَ. ضَلَّتْ فِیکَ الصِّفَاتُ! وَ

تَفَسَّخَتْ دُونَکَ النُّعُوتُ؛ وَ حَارَتْ فِی کِبْرِیائِکَ لَطَائِف الاوْهَامِ.[1] فَلَا یدْرِکُهُ وَ لَا یراهُ إِلَّا هُوَ، وَ لَا یعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُو.

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

[1] دعای سی و دوّم از صحیفه کامله سجّادیّه.

بشناسیم! و با تو می‌خواهیم ترا ببینیم!

پس بیننده تو غیر تو نخواهد بود، و شناسنده تو غیر تو نخواهد بود. بِکَ عَرَفْتُکَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِی عَلَیکَ، وَ دَعَوْتَنی إلَیکَ؛ وَ لَوْ لَا أَنتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنتَ.![1]

الجانی أحمد الموسوی الحائری

[1] از فقرات دعای حضرت سجّاد علیه السّلام بنا به روایت أبو حمزه ثمالی که حضرت در شبهای ماه رمضان پس از بیداری شب را تماماً به نماز می‌خوانده‌اند. (مصباح شیخ طوسی ص ٤٠٢).

مکتوب دوّم مرحوم شیخ در ایراد به مرحوم سید (ره)

أقول اوّلاً: علم ذاتی واجب که عند اهل حقّ عین ذات اوست، و مقدّم است بر وجودات أشیاء فی الخارج، و از مبادی وجود آنهاست فی الخارج، معقول نباشد که: اضافه اشراقیه حقّ جلّ و علا بوده باشد. بل اضافة اشراقیة علمیة واجب، علم واجب است فی مقام الفعل، که بیان فعل و فیض حقتعالی است. و چون که فعل اوست؛ و وجودات أشیاء عین ارتباط به ذات اوست؛ حیث لا حضور أقوی 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 أعلی، و تذوّتِ ذوات به نفس او، او را اضافه إشراقیه نامند. و ثانیاً استغراق ذات فی عزّته و جلاله، اقتضا ندارد که: غیر خود را نبیند؛ و ادراك ننماید. بلکه این معنی بالدّقة نفی علم واجب است فی مقام ذاته بالاشیاء بلکه یرَی ذَاتَهُ وَ مِن طریقُ رُؤیة ذَاتِهِ حَیثُ إنَّهُ بَسیطُ الحقیقة؛ و کلُّ بَسیطُ الحقِیقَة جَامعٌ لِجَمیع الکمالاتِ،

يرَى مَصْنُوعاتِهِ، وَ لِذَا قِيلَ: مَبْدَأ الكلِّ ينالُ الْكلِّ مِنْ ذَاتِه

استدلال شیخ بر عینیت صفات با ذات حقّ تعالی

و برای واجب تعالی مقام فنائی نیست مثل مقام سالک؛ تا آنکه تصوّر شود که: در مرحله استغراق و فناء فی الله غیر حقّ را نبیند. و مسأله كَمَالُ الإخلاصِ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ،[1] شاهد این مدّعی نخواهد بود؛ بلکه یا مراد نفی صفات زائده است، کما یدلُّ علیه ما بعده حیثُ قال علیه السّلام: لِشَهَادَةَ كُلِّ صِفَة أَنَّها غَيرُ الْمَوْصُوف[2] یا آنکه مراد مقام مشاهده سالك است که أقصی مراتب او شُهُودُ الذّاتِ بِذَاتِهِ عَلَى وَجْهِ التَّجَرُّدِ عَن مُشَاهِدَة صِفَاتِهِ. به این معنی که گاهی ذات در شهودِ صفات مشاهده شود؛ و گاهی صفات در شهود ذات مشاهده شود، و ثانی أقوی است. و علی أیّ حال دلالتی بر آنکه ذات تعالی در مقام

---

[1] خطبه اوّل از «نهج البلاغه».

[2] همان.

ذات غیر خود را نبیند، ندارد. حدیث عالِمٌ إذْ لا مَعْلُوم[1] چنین است. زیرا که معلوم بالذات نفس ذات مقدّس اوست. و غیره یعلم به کما عرفت. و ثالثاً کلام فعلًا 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 مَرْتَبَة ذاته إلّا بِذَاتِهِ بوده باشد

مکتوب دوّم مرحوم سید (ره) جواباً عنه

بسم اللَه تعالی و له الحمد

قوله: «أوّلًا ـ 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 بِما هِی اسماءٌ و صِفاتٌ محدودند؛ و ذات واجب را حدّی نیست. و ازاین‌جهت است که

---

[1] در «کافی»، اصول ج ۱، ص ۱۰۷ از علی بن ابراهیم مسنداً روایت کرده است از حضرت صادق علیه السّلام 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. فلمّا أحدث الاشیاء و کان المعلوم، وقع العلم منه علی المعلوم، و السمع علی المسموع، و البصر علی المبصر، و القدرة علی المقدور- الحدیث.

جمیع اسماء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلًا عن ماهیات الاشیاء و وجوداتها، و کمالُ التَّوحیدِ نَفْیُ 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 اشیاء بِمَا هِیَ أشیاء تفصیلًا که متأخّر است از مقام علم به اشیاء در جمع، فضلًا عن مقام الاسماء و الصّفات، فضلًا عن مقام الذّات. أینَ الثَّری مِنَ الثُّرَیا؟ و مراد به وجود أشیاء در مقام علم، لَا بِوُجُوداتِهَا الْخَاصَّة المُضَافَة إلَیها؛ بَلْ بِوُجُودِهَا فِی الْعِلْمِ الإلهیّ که مقدّم است بر وجود خارجی. و شاید این مقام است که تعبیر از او به عالم أعیان ثابته می‌شود که: أعیان أشیاء در این مقام متمیز است بعضها کلًا عن بعض، لکنْ ما شَمَّتْ رائحَة الوُجُودِ المُضَافِ إلَیها. و در مقام جمع، تمیز نیست؛ و در مقام أسماء و صفات، أشیاء را بِمَا هِیَ أشیاء به هیچ وجه ثبوتی نیست. و هُنَاك لَیسَ إلَّا الحقُّ تَعَالَی وَ شُئونَاتُهُ المُعَبَّرُ عَنْهَا بِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ فَضْلًا عَنْ مَقَامِ الذاتِ الَّذِی یضْمَحِلُّ فِیهِ جَمِیعُ

الاسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ. و از اينجا معلوم شد كه: در اين مقام وجود أشياء به اضافه اشراقيه علمية الهيه است إلى أعْيانِ الاشياء وَ فِى

مَقَامِ الْعِلْمِ الإلهىّ بوُجُودِ الْعِلْمِ الإلهىِّ لَا بِوُجُودِ الاشياء. من مَلَك بودم و فردوس برين جايم بود.[1] كُنَّا هُنَاكَ نُهَلِّلُهُ وَ نُقَدِّسُه[2] چنانكه عبارت زيارت جامعه: خَلَقَكُمُ اللهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَينَا بِكُم[3] الخ؛ دلالت بر اين دارد. از نيستان تا مرا ببريده‌اند[4] الخ.

---

[1] «ديوان حافظ»، طبع پژمان، ص ١٦٢.

من ملک بودم و فردوس برين جايم بود ** آدم آورد درين دير خراب‌آبادم

[2] در «بحار الانوار» طبع كمپانى، ج ١٤؛ «السّماء و العالم»، ص ٤٨، از «كافى» مسنداً از مفضّل روايت كرده است كه: قال: قلت لابى عبد الله عليه السّلام: كيف كنتم حيث كنتم فى الاظلّة؟ فقال: يا مفضّل! كنّا عند ربّنا؛ ليس عنده أحد غيرنا فى ظلَّة خضراء نسبّحه و نقدّسه و نهلّله و نمجّده؛ و لا من ملک مقرّب و لا ذى روح غيرنا حتّى بدا له فى خلق الاشياء فخلق ما شاء كيف شاء من الملائكة و غيرهم؛ ثمّ أنهى علم ذلک إلينا.

[3] شيخ صدوق در «من لا يحضره الفقيه» طبع نجف، ج ٢، ص ٣٧٠ و در «عيون أخبار الرضا» طبع «انتشارات جهان» ج ٢، ص ٢٧٢، با چهار طريق از محمّد بن اسمعيل مكى برمكى از موسى بن عمران نخعى روايت مى‌كند كه او مى‌گويد: به حضرت امام على نقى عليه السّلام عرض كردم: علّمنى يا بن رسول الله قولًا أقوله بليغاً كاملًا إذا زرتُ واحداً منكم. فقال: ... در اينجا حضرت دستور كيفيّت دخول به حرم را مى‌دهند و سپس زيارت جامعه معروفه را بيان مى‌كنند.

[4] در ديباچه «مثنوى معنوى» مولوى است:

از نيستان تا مرا ببريده‌اند ** از نفيرم مرد و زنناليده‌اند

استدلال سید بر محدودیت صفات و علوّ مقام ذات از هر اسم و رسم

قوله: «ثانیاً ـ 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 مضمحلّ خواهند بود؛ و إلّا مقام ذات نخواهد بود فضلًا عن الاشیاء و لحاظها و اعتبارها شیئاً و العلم بها. نَعَمْ یرَی ذَاتَهُ، وَ رُؤیتُهُ لِذَاتِهِ عِلَّة لِرؤیة شُئُونَاتِهِ وَ رُؤیة شُئونَاتِهِ عِلَّة لِتَذَوُّتِ مَصْنُوعَاتِهِ وَ رُؤیتِهَا. فَمِنْ ذَاتِهِ تَنشَأ أسماؤُهُ وَ صِفاتُهُ بِمَا هِیَ أسْماؤُهُ وَ صِفَاتُهُ وَ مِنْ أسْمَائِهِ وَ صَفاتِهِ تَنْشَأ مَصْنُوعَاتُهُ لکنِ الْمَعْلُولُ لَیسَ فِی مرتبة العلّة بَلْ فی مَرْتَبَة مُتَأخِّرَة، و بذلك تَتَنظِمُ الْمَراتِبُ إلی آخِرِها. «هر مرتبه از وجود حکمی دارد ـ گر حفظ مراتب نکنی زندیقی». و از این بیان معلوم شد

که: آنچه معروض شده، نه بالدِّقّة بلکه بالصّراحة حِفْظُ کلِّ شَیْءٍ فِی حَدِّهِ بَلْ نَفْیُ الْحَدِّ عَنِ الْوَاجِبِ تَعالی است تا از او معلوم شود کیفیت انتشاء کلِّ شَیءٍ مِنْهُ فی مَرْتَبَتِهِ وَ حَدِّهِ وَ عِلْمِهِ تَعَالَی بِه. و غلط نشود مرتبه واجب به ممکن؛ و تمیز الحقّ من الباطل. نه آنچه در عبارت نسبت داده شده. و عبارات أنبیاء و أئمّه علیهم السّلام و بعضی که از آن توهّم 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 أشیاء بِما هِیَ أشیاءٌ صریح ادعیه کثیره است که به یکی از آنها که عبارت صحیفه سجّادیه است: عزّ سلطانُك عِزّاً لا حَدَّ لَهُ بأوَّلیة، و لا منتهی له بآخریة؛ و اسْتعلی ملکك علوّاً سقطت الاشیاء دونَ بلوغ أمَده،[1] اشاره شده بود. بلی

[1] دعای سی و دوّم از «صحیفه کامله سجّادیّه»، و شیخ طوسی نیز در «مصباح المتهجّد» ص ۱۳۲ از حضرت سجّاد علیه السّلام بعد صلوة اللّیل لنفسه فی الاعتراف بذنبه روایت نموده است.

شیخ عطّار إشاره به لمِّ این مطلب در شعر نموده؛ چنانکه خود آن جناب قبول کرده‌اند که: و من طریق رؤیة ذاته ـ إلی قوله ـ یری مصنوعاته؛ و تصریح نموده‌اند که: تذوّت ذوات به اضافه اشراقیه اوست و معلوم است که جمیع عوالم علماً و خارجاً قائمة بذاته. و از جهت دفع این توهّم قبیح، در دو مصراع مکرّر نموده: (آنجا که اوست) حتّی لا ینافی وجود الاشیاء فی مرتبة متأخّرة مسبّباً عن رؤیته لذاته. و أفضح از این توهّم رفع توهّم آن است که برای واجب تعالی مقام فنائی نیست. الخ. و حال آنکه صریح عبارت حقیر فناء جمیع أشیاء است حتّی عن الوجود العلمی، فإنّه نحو وجود الشیّء و لو بوجود غیره که مقام توحید، و کمال توحیده نفی الصّفات عنه که مقام کان اللَه و لم یکن معه شیء است؛ که مقام ظهور حقّ و بطون أشیاء است، نه ظهور أشیاء 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[1] و فنای أشیاء در غیر است،

---

[1] تعابیری که در روایات وارد شده است مبنی بر اینکه ظاهر خداوند عین

نه در خود؛ و استغراقِ در خود کمال ظهور

است. ازاین‌جهت دین نفی علم أتمّ و أکمل است؛ و لکن لا یحدّه العلم و اسمه و رسمه.

قوله: «ثالثاً کلام فعلًا در وصول عقل است، بعد از وجود او فی الخارج به واجب تعالی الخ». معلوم شد که: إنّ العقل و إن وجد فعلًا، لکنّه فی أقصی المراتب المتأخّرة. و المقصود عدم بقائه، و فنائُه لو أراد الوصول الی تلك المرتبة قبل الوصول إلیها. و این

باطن اوست بسیار است؛ از جمله در خطبه ۶۳؛ از «نهج البلاغه» امده است که: الحمد لله الذی لم یسبق له حالٌ حالًا، فیکون أوّلًا قبل أن یکون آخراً؛ و یکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: 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 متّصل خود از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت نموده است که آن حضرت گفتند: رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم گفته‌اند: التوحید ظاهره فی باطنه؛ و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لا یری، و باطنه موجود لا یخفی. و این تعابیر مسوق است برای بیان وحدت بالصّرافة حق تعالی. زیرا این نوع وحدت موجب جدائی ظاهر از باطن نیست. بنابراین باطن حقّ 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 می‌کند؛ و چون حدّ برداشته شود، یکی می‌شوند، و ظاهر و باطن در هم آمیخته می‌گردند. و این به علّت آن است که خداوند را واحد به وحدتِ صِرْفه 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، مجرّد لا حدّ له بأوّلیة و لا منتهی له بآخریة، 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 مجرّد إنَّ المحیطَ لا یحاط است که آن جناب معنی شعر را قرار داده، بلکه ملازمه بین مقام عزّ و فنای أشیاء است که جگر سالکین را کباب؛ و قطع طمع ایشان از مکاشفه و شهود آن مقام منیع می‌نماید که عبارت اخرایِ لَن ترانی[1] است ولی در قعر این عبارت شمسی است مُضیئه، و بشارتی است که: هزار جان فدای آن کردن کم است. و آن بشارت به امکان فناء حقیقی

---

[1] آیه ۱۴۳، از سوره ۷: أعراف: وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْک قالَ لَنْ تَرانی وَ لکنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی* فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دکا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَک تُبْتُ إِلَیْک وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ.

است. که به هیچ وجه اسمی و رسمی از برای سالك در هیچ عالمی از عوالم نبوده باشد فیکون الحقّ هو الرّائی و هو المرئی. خود ساقی و خود پیاله، و خود خمر و خود هم بنوشد. هنیئاً له، رزقنا اللَه ذلك بمحمّدٍ و آله الطّاهرین، و نسأل اللَه العفو عن الخطاء و الزَّلَلِ فیما مضی، و أن یعصمنا فیما بقی بمحمّدٍ و آله الطیبین الطّاهرین صلوات اللَه و سلامه علیهم أجمعین، و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین، آمین. فی ۲۷ ذی الحجّة ۱۳۳۰

مکتوب سوّم مرحوم شیخ (ره)

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

بدانکه صِرف حقیقة الوجود، اگر ملاحظه شود بنفسه به شرط أن لا یلاحظ معه شیء حتّی ما اندمج فیه من حقائق الصِّفات، أو ما کان لازماً لذاته من عناوین الاسماء و الصِّفات و الأعیان الثابتة[1]، این مرتبه را مرتبة احدیة الذّات، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه، و جمع الجمع، و حقیقة الحقائق، الی غیر ذلك من الالقاب می‌نامند. و در این مرتبه ذات أقدس 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 اصلًا، بل منظور بودن او خُلف است

مرتبه أحدیت ذات و غیب الغیوب، و مرتبه أحدیت جمع

---

[1] مولی عبد الرزّاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۹۰ گوید: الاعیان الثّابتة، هی حقایق الممکنات الثابتة فی علم الحقّ تعالی. و در ص ۱۵۹ گوید: العین الثابتة هی حقیقة الشّیء فی الحضرة العلمیّة لیست بموجودة؛ بل معدومة ثابتة فی علم الله تعالی؛ و المرتبة الثانیة من الوجود الحقیقی.

و گاهی ملاحظه می‌شود صرف حقیقت وجود بما هو جامع لحقایق الصِّفات بنحو الجمع و الاندماج، فهو مرتبة أحدية الجمع لانّ المفروض ملاحظة الذات على ما هی علیه من استجماعه لحقایق الصِّفات بنحو الجمع و الوحدة، من دون تمیز صفة عن صفة، و این مرتبه را بالذات اختلافی نباشد با مرتبه سابقه؛ بلکه اعتبارات مختلف است؛ و إلّا ذات أقدس بذاته مصداق جمیع نعوت کمالیه، و مطابق جمیع صفات جمالیه و جلالیه است به نحوی که بزرگان فرموده‌اند: وجود

كلُّهُ وجوبٌ كلُّهُ علمٌ كلُّهُ قدرة كلُّهُ.[1]

و واضح است که تعدّد معانی و تکثّر مفاهیم اقتضای تعدّد مطابَق و تکثّر 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 تعذّر نباشد؛ بلکه ممکن است که با تکثّر مفاهیم، مطابق واحد باشد؛ نظیر علم مثلًا نسبت به ذات أقدس تعالی و تقدّس، زیرا که حقیقت علم عین حضور است. و صرفِ وجود حاضرٌ لذاته بنفس وجوده، لا بحضور وراء حضور ذاته. و همین حضور ذاتی که عین حقیقت وجود است، مناط

---

[1] این عبارت حکیم فارابی است و صدر المتألّهین در «اسفار» طبع حروفی، ج ٦، در ضمن بحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق ص ١٢٠ و ص ١٢١ گوید: کما قال أبو نصر الفارابی: وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، علم کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه لا أنّ شیئا منه علم؛ و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم الترکیب فی ذاته؛ و لا أنّ شیئاً فیه علمٌ و شیئاً آخر قدرة لیلزم التکثّر فی صفاته الحقیقیّة. و نظیر این مفاد را حکیم سبزواری در «منظومه»، طبع ناصری ص ١٦٧ در غررٌ فی أنّ علمه تعالی بالاشیاء بالعقل البسیط و الإضافة الاشراقیّة از سیّد داماد در «تقدیسات» نقل نموده است، او گوید: و قال السیِّد الدّاماد فی التقدیسات: و هو کلّ الوجود؛ و کلّه الوجود؛ و کلّ البهاء و الکمال، و کلّه البهاءُ و الکمال. و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره، و رشحات وجوده؛ و ظلال ذاته.

حضور ما عداى اوست. لانّ صرفَ الوجود لا يكون فاقداً لمرتبة من الوجود، و إلّا لم يكن صرفَ الوجود. پس كلُّ وجودٍ، و موجودٍ، بما هو وجودٌ و موجودٌ، حاضرٌ لذاته، بنفس حضورِ ذاته لذاته بنحو أعلى و أشرف كما هو مقتضى المقام المنيع الواجبى جلّ و عَلا. و واضح است كه: واجب الوجود بالذّات، واجب الوجود من جميع الجهات. فهو كما أنَّه صرفُ الوجود، كذلك علمه صرف العلم، و قدرته صرف القدرة، و إلّا 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 اخرى، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. فلا وجه لدعوى أنّ حقايق الصفات محدودة و الذّات غير محدود بل حقايق الصِّفات كنفس الموصوف بها لا حدّ لها بالبرهان القطعى. نعم مفاهيم الصِّفات محدودة؛ و لذا تكون متخالفة لا مترادفة.

و اینکه بزرگان از اهل عرفان فرموده‌اند که: صفات أسماء فانیة فی الذات و مستهلکة فیها؛ غرض آنها این است که: در مقام ذات که مقام صرف حقیقت هستی است، و صرف الشیّء لا حدّ له، و لا ثانی له، حقایق صفات لا یمتاز بعضها عن بعضٍ. پس لا فرق فی هذه المرتبة بین الوجود، و الوجوب، و العلم، و القدرة، و الحیاة، إلی غیر ذلك. نه اینکه حقایق آنها مانند موجودات عالم، محدود هستند؛ و در مقام ذات فانی و مستهلك؛ و نه اینکه این معانی را صِرف اسم و از ضیق تعبیر بدانیم. بل واجب الوجود فی مقام ذاته وجودٌ کلُّه، وجوبٌ کلُّهُ، علم کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه، مرجع جمیع این مطالب آن است که: هو صرف الوجود و صرفُ الشیّء کلُّ الشیّء.

اعتبارات وجود، و مرتبه فیض أقدس

و أمّا مرتبه ثالثه که مرتبه امتیاز أسماء و صفات است بعضها عن بعض؛ که در اصطلاح «فیض أقدس» نامیده شده، و از لوازم ذات اقدس است؛ و او را مرتبه واحدیت می‌خوانند، که قبال کثرت است و انتشاء

كثرت به ملاحظه این مقام است؛ پس این مرتبه از لوازم مرتبه سابق است. و تلازم بینهما 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 إلّا لازم آید انقلاب ما سنخه نقیض العدم إلی 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 أعیان ثابته چه آنها را از لوازم ذات بدانیم، چه از لوازم أسماء و صفات. علی أیُّ حال موجود هستند در این مرتبه نه بالوجود الاستقلالی؛ بل تبعاً لوجود حقایقها المندکة فی حقیقة الذات الواجبیة لاندکاك 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 متأخّره 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 عالِمی

و معلومی باشد، لا بدّ و أن ینتهی إلی عالم بالذّات؛ و معلومٍ بالذات؛ ضرورة انتهاء ما بالعرض إلی ما بالذات. پس نشود که علم کمالی باری‌تعالی، مرحله اسماء و صفات و مرحله

أعیان ثبوتیه باشد، که بالعرض خارج از مقام ذات هستند؛ اگرچه لازم ذات باشند؛ و إلّا لزم خلوّ الذات فی مرتبة ذاته عن هذه الصّفة الکمالیة. و همین بیان هم در معلوم جاری باشد؛ پس ناچار ذات أقدس عالِم و معلوم بالذّات 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 أزلی 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 مثلًا 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 القطعیّ؛ قال أمیر المؤمنین علیه الصّلاة و السّلام فی خطبته المبارکة؛ لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ.[1] و آنچه در آخر می‌فرماید: کَمَالُ الإخلاصِ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْه[2] نفی بنحو امتیاز و مباینت است. زیرا که بعد همین فقره می‌فرماید: لِشَهَادَة کُلِّ صِفَة أَنَّهَا غَیرُ الْمَوصوفِ؛ وَ شَهادَة کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیرُ الصِّفَة.[3] و منافات ندارد که این اوّل توحید است، نه کمال توحید و اخلاص. زیرا که ممکنست که مراد به کمال کمال اوّل باشد که مناط انتفاء ذی الکمال است، کما یقال: النَّفس کمالٌ أوَّلٌ.[4] همچنان که می‌فرماید: أوّلُ الدّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ

---

[1] از خطبه اوّل از «نهج البلاغه» است.

[2] همان مصدر

[3] همان مصدر

[4] صدر المتألّهین در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۸، در بحث نفس پس از آنکه در تعریف نفس و کیفیّت بیان حدّ آن سخن را إطاله داده است، در ص ١٤ گفته است: و لنرجع إلی ما فارقناه من تحدید النفس فتقول: فهی إذن کمال للجسم لکنّ الکمال منه أوّلی؛ و هو الّذی یصیر به النّوع نوعاً بالفعل مثل

كَمالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصديق بِهِ.[1] با آنكه حقيقت معرفت ينتفى بانتفاء التَّصديق.

منها آنكه مقام اسماء و صفات متأخّر از مقام جمع است؛ ضرورة تأخّر كلّ فرق عن الجمع، بلكه مقام الاستجماع لحقائق الصِّفات متأخّرٌ عن مقام غيب الذات؛ و متقدّمٌ على مرحله الاسماء و الصِّفات بما هى أسماءٌ و صفات، بلكه مقام جمع نفس اسماء و صفات كه مرتبه اللَه باشد نيز مقدّم است بر مرتبه أسماء و صفات بما هى متميزه و متفرّقة؛ و لذا كان أُمّ الاسماء.

در بيان علم قبل الإيجاد، و اضافه اشراقيه

منها آنكه مقام علم قبل الإيجاد سواءٌ اريد به مقامُ الذات أو مقام التبعية لها أو الاسماء و الصِّفات، دخلى به

الشكل للسيف و الكرسىّ. و منه ما هو ثانٍ، و هو الذى يتبع نوعيّة الشّىء من أفاعيله و انفعالاته، كالقطع للسيف، و التميز و الرؤية و الاحساس و الحركة الاراديّة للإنسان. فإنّ هذه الكمالات ثانويّة ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الامور. بل إذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل حتّى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلّا بقوة بعيدة. فالحيوان حيوان بالفعل و ان لم يتحرّک بالإرادة بالفعل، و لم يقع له الاحساس بالفعل لشىء. و المهندس مهندس بالفعل و ان لم يعمل عمل المساحة و غيرها. و الطبيب طبيبٌ بالفعل و ان لم يعالج أحداً. فالنّفس كمالٌ أوّل. و كون الشّىء كمالًا أوّلًا لشىء، لا ينافى ذلک كونه كمالًا ثانياً لشىء آخر.

[1] از خطبه اوّل از «نهج البلاغه» است.

اضافه إشراقیه ندارد و علم قبل الإیجاد به نحو إضافه إشراقیه نیست زیرا که حقیقت علم نمی‌شود به حضور موجود خاصّ باشد لانّ الخاصّ بما هو خاصٌ لا حضور له قبل الإیجاد. و حضوری که معقول است یا حضور وجود است در مقام ذات، لحضور کلُّ ضعیفٍ عند کلِّ شدیدٍ بنحو أعلی، 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 یتبعه حضور الماهیة، و هی العین الثابتة؛ و اگر التزام به حضور فی مرتبة الذّات نشود؛ حضور ماهیت معقول نباشد، فافهم جیداً.

در بیان کیفیت احاطهٔ 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 إلّا علیت علّت بلا

سبب خواهد بود؛ و لذا گفته‌اند؛ العِلَّة حدُّ تامٍ 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 الإیجاد که به همان اشراق وجودی که عین حضور است و تذّوت ذوات است؛ حاضرٌ لدیه الذوات. و اقتصار در مرحله علم، بر این مرحله فی غایة البعد عن مذاق المتألّهین.

و به همین معلوم شد که: کما اینکه حضور ذاته لذاته المستجمع بذاته لحقایق مصنوعاته؛ نفس حضور مصنوعاته؛ فلا علیة لعلمه بذاته بالإضافة إلی علمه بمعلوماته فی هذه المرتبة؛ لعدم الإثنینیة فی مقام الوحدة الصِّرفة الّتی لا ثانی لها، کذلك حضور مصنوعاته فی مرحلة فعله بنفس فعله المرتبط إلیه بالذات، لا أنّ فعله شیءٌ و حضور معقوله شیءٌ آخر.

عجب‌تر آنکه: نسبت انتشاء به أسماء و صفات

داده شده، على حدّ نسبته إلى مصنوعاته؛ مع أنّ حقايق الصِّفات عين ذاته؛ و عناوينها كنفس عنوان الذات الواجب؛ و الموجود غير ذاته، اللّهم إلّا أن يراد منه ما هو خلاف المصطلح عليه من الانتشاء المنسوب الى الاشياء و الصِّفات و الاسماء على حدٍّ سواء.

منها آنكه: معلوم شد: منشأ فناء اشياء در ذات واجبُ محدود بودن أشياء است و بى حدّ بودن واجب. و البته هر محدودى مستهلك در بى حدّ است، لإحاطة كلّ قوىّ بالضعيف؛ و بودن صرف الوجود است كلّ الوجود. و اين إحاطه فى مقام الذات است. پس إحاطه ممكن به واجب مستلزم خلف است. لانّ فرض الإمكان فرض المحدودية؛ و هو فرض المحاطية فى مقام الذات؛ فما كان كذلك كيف يعقل أن يكون محطياً بالواجب؟ پس نفى كردن وصول عقل به مقام ذات بأحد الأمرين من الفناء و المحدودية على نهج واحد. بلكه حقيقت فناء، بودن صرف الوجود است واجداً لكلّ وجود. و منشأ آن صرافت وجود است و كون غيره غير صرف. و لذا فرموده‌اند: مرجع صفات عزّت

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

عزّت از صفات جلال است؛ و كلّ جلالٍ يرجع إلى جمال

منها اگر مقام فناء اشياء در مقام عزّ ذات، مقامى است فوق مقام الاسماء و الصّفات ـ كما هو ظاهر كلامه زيد فى إكرامه ـ پس ما معنى العزّ؟ مع أنَّ العِزّ من صفات الجلال. و صفات الجلال ترجع إلى صفات الجمال. و فى مقام الذات لا جَلال، و لا جمالَ، فلا عِزَّ، و لا علوَّ، و لا سلطانَ. قال بعض العرفاء: الجلال هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من أن نَعرفه بحقيقته و هويته.[1]

با آنكه اين مطلب منافات دارد با التزام به محدوديت صفات. و من الصفات العزّ و السلطان و العلوّ الّتى فيها فنت الاشياء. و صرّح بعدم المحدودية فيها فى الصحيفة الشريفه السّجادية حيث قال عليه السّلام: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لا حَدَّ لَهُ بِأوَّلِية، و لَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرَية.

منها مقام فناء أشياء در مقام ذات واجب؛ باقٍ

---

[1] مراد از بعض العرفاء، مولى عبد الرزّاق كاشانى است كه در كتاب «اصطلاحات» گويد: الجلال هو احتجاب الحقّ تعالى عنّا بعزّته، من أن نعرفه بحقيقته و هويّته، كما هو يعرف ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ على ما هى عليه إلّا هو (هامش منازل السائرين ص ۹۵ از طبع سنگى).

أزلًا و أبدا؛ وجد شیء فی العالم أم لا، صار الموجود من أهل السّلوك أم لا. زیرا که واجب فی مقام ذاته محیطٌ بما دونه لإحاطة کلّ قویٍّ بالضعیف فی ذاته. پس معقول نباشد فنای سالك این معنی از فنا بوده باشد. زیرا که جمع موجودات من السّالك و غیر السالك، و الناجی و الهالك، فانی در ذات أقدس هستند؛ ازَلا و أبداً. و این معنی تحصیل حاصل است؛ بلکه به وجه آخر غیر معقول است. لانّ ارتفاع الحدود و الکدورات الإمکانیة واقعاً غیر ممکن؛ و إلّا خرج الممکن عن کونه ممکناً. بلی ارتفاع حدود از نظر سالك فی مقام المشاهدة معقولٌ و تفاوت السالك فی هذا المسلك دقیقٌ. فترتفع الحدود عن نظره عند مشاهدته الرُّوحیة، حتّی یصل إلی مقام الفناء الکلّی، و هو الفناء عن الفناء. و عند ذلك یکون باقیاً ببقائه تعالی. و این مقام با آنکه مقام منیعی است که أمثال این ضعیف را تکلّم کردن در آن بی وجه است؛ مقامی است که: این مختصر گنجایش بسط آن، و اشتباهات جمعی که خود را به اهل معرفت نسبت می‌دهند ندارد. ولی غرض آن است که: این فناء غیر از

آن فناء است. و اللّه العالم به حقایق الامور.

مکتوب سوّم مرحوم سید رحمة الله علیه

کلامٌ لبعض المتألّهین، و العلم عند اللَه سبحانه و تعالی: بدانکه طریقه ذوق المتألّهین چنانست که: وحدت را حقیقی، و کثرت را اعتباری دانند. و تحقّق جمیع عوالم غیر متناهیه، و حقایق جمیع أشیاء را من البدء إلی الختم، حتّی الاسماء و الصِّفات 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 الحقیقة یرجع إلیه ـ جلّ و علا ـ که تعبیر از او به تجلیات و ظهورات او سبحانه می‌شود، به اعتبار قیام آن به حضرت او سبحانه که قیوم و مصدر جمیع أشیاء است. و تعبیر به اضافه إشراقیه می‌شود، باعتبارها فی نفسها؛ و به وجودات خاصّه أشیاء تعبیر می‌شود، به اعتبار إضافته بالاشیاء. و ملحوظ و منشأ صدور و تعینات، أسماء و صفات و شئوناتِ اوست که محدود می‌شوند به همین لحاظ، که تعبیر می‌شود از آنها به اشیاء به اعتبار تعلّق لحاظ و مشیت به آنها. فبمطالعته لصفاته و أسمائه یکون الاشیاء؛ روحی الفداء لطلعته و

مطالعته. ذَلِك بِأَنَّ اللَهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ.[1] إِن هِىَ إِلَّا أَسْمَآءٌ سَمَّيتُمُوهَا أَنتُم وَ ءَابَاؤُكمْ.[2] أَلَا كلُّ شَىءٍ مَا خَلَا اللَهَ باطلٌ.[3] فالحقّ حقٌ، و الخلق خلقٌ. اين است كيفيت خلق أشياء. و لكنّ الخالق هو اللَه، فافهم إن كنت من أهله.

و از اينجا معلوم شد: معنى إنَّ الخلق هو التقدير، إذ قد عرفت أنّ تحدُّد الاشياء و مقاديرها بنفس لحاظه و اعتباره؛ تبارك اللَهُ أحسن الخالقين. و اين است معنى إِنَّ

---

[1] آيه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

[2] آيه ۲۳، از سوره ۵۳: النّجم.

[3] در كتاب «عقد الفريد»، ابن عبد ربه أندلسى در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱، ج ۳، از طبع أوّل سنه ۱۳۳۱ مطالبى را در شعر و أنواع آن و كيفيّت آن ذكر كرده است، و أشعارى را از أشعر النّاس، و أشعر نصف بيتٍ قالته العرب، و أفخر بيتٍ قالته العرب، و أحكم بيتٍ قالته العرب، و أهجى بيتٍ قالته العرب، و أبدع بيت قالته العرب آورده است و روى آنها إجمالًا بحث نموده است؛ و پس از آن گويد: و يقال: إِنَّ أصدق شعرٍ قالته العرب قول لُبَيد:

ألا كلّ شىء ما خلال الله باطلٌ ** و كلّ نعيمٍ لا محالة زائل

و مرحوم آية الله و جمال الحقّ و سند العرفان: حاج ميرزا جواد آقا ملكى تبريزى أعلى الله مقامه در كتاب «لقاء الله» ص ۱٦۸ گفته‌اند: " بل و فى الرّواية: كان النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم كثيراً يقول: ""أصدق شعرٍ قالته العرب قول لبيد: ألا كل شىء ما خلا الله باطلٌ"

اللَهَ خَلَقَ الاشياءَ بِالْمَشية، وَ خَلَق الْمَشِية بِنَفْسِهَا.[1] و از اينجا معلوم شد: حدوث عالم برمّتها و شراشرها من البدو إلى الختم حدوثاً مسبوقاً بالعدم الغير المجامع للوجود، لا بمجرّد السَّبْق الذاتى؛ و ينبغى أن يكون هذا مراد من عبّر من العلماء بالحدوث الزَّمانى فإنّه المعنى المعقول منه؛ بل هذا هو مراد أهل العرف فى تعبيراتهم فإنّهم لا يعرفون للزّمان حقيقة أزيد من ذلك.

فناء جميع الاشياء عند قيام الحقّ بذاته؛ و اسقاط الإضافات

و از اينجا معلوم شد فناءِ جميع أشياء عند قيام الحقّ بذاته و إسقاط الإضافات. «اين كه تو دارى قيامت است نه قامت».[2]

---

[1] شيخ صدوق در «توحيد» در باب ١١: صفات الذات و صفات الافعال، ص ١٤٧؛ و نيز در باب ٥٥: المشيّة و الإرادة، در هر دو جا با يک سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام روايت نموده است كه: اَلْمَشِيَّة مُحْدَثَة. و در باب ١١ ص ١٤٧ و ص ١٤٨ در روايت شماره ١٩ با سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام آورده است كه: قال خَلق اللهُ المَشِيَّة بِنَفْسِها، ثمّ خلق الاشياء بالمشيّة. و در باب ٥٥ ص ٣٣٩ در روايت شماره ٨ با سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام روايت كرده است كه قال: خَلق الله المشيّة قبل الاشياء، ثمّ خلق الاشياء بالمشيّة.

[2] از غزليّات سعدى شيرازى است كه در ص ٧٧ از مجموعه «كليّات سعدى» به اهتمام فروغى طبع شده است:

باری، پس اگر وجود ملحوظ نشود با او هیچ لحاظی، حتّی الإطلاق، فضلًا عن التقیید؛ بلکه حتّی از

این که تو دارای قیامت است نه قامت ❊❊ وین نه تبسّم 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 می‌رود از عمر ❊❊ بر نفسی می‌رود هزار ملامت

عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم ❊❊ باقی عمر ایستاده‌ام به غرامت

سروِ خرامان چو قدّ معتدلت نیست ❊❊ آن‌همه وصفش که می‌کنند 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 تقیید؛ فإنّ اللِّحاظ و الاعتبار بأیِّ وجهٍ کان حتّی لحاظ اللابشرطیة من الإطلاق و التَّقیید، فضلًا عن الإطلاق، فضلًا عن التقیید، و لو بالاسماء و الصّفات بما هی أسماءٌ و صفاتٌ أمرٌ زائد علی الوجود و خروجٌ عن الصِّرافة و المحوضة إلی التقیید و لو بالاعتبار الّذی قد عرفت أنّه ملاك لما سواه؛ تعبیر از آن به مرتبه ذات و غیب الغیوب کرده می‌شود.

مقام احدیت و واحدیت، و مقام محمّدی:

جامع میان آن دو

بلی ملاحظه می‌فرماید خود را به هر یك 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 أن لا یکون معه شیءٌ، همان لحاظِ وجود اسم أحد خواهد بود، که تعبیر کرده می‌شود از او به «مقام أحدیت». و اگر ملاحظه فرموده خود را به شرط جمیع الاسماء، همان لحاظ وجود اسم وَاحِد خواهد بود، که تعبیر کرده می‌شود از او به «مقام

واحِدیت»؛ و اگر ملاحظه فرموده لا بشرط همین لحاظ، وجود اسم أعظم إلهی خواهد بود، که تعبیر می‌شود از او به «مقام محمّدی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم» که جامع است میان مقام أحدیت و واحدیت؛ و غایت سیر انسان کامل است که تعبیر می‌شود از او به «مقام ختم نبوّت» که کسی را از بالاتر آن که مقام ذات است، خبری نیست. و هکذا لجمیع أسماء و صفات. و اگر ملاحظه شود این معانی به اعتبار قیامش به ذات

أقدس، تعبیر از آنها به أسماء می‌شود؛ چون أحد، و واحِد، و عالم، و قادر؛ و اگر ملاحظه شود تنها، تعبیر شود از آنها به صفات؛ چون أحدیت، و واحِدیت، و علم، و قدرت؛ و به این لحاظ موجود شود عوالم غیر متناهیه لصفاته و أسمائه و شئونه الغیر المتناهیة. و به این لحاظ تعبیر شود از او به عالم أسماء و صفات.

و از این بیان معلوم شد که مصداقِ مطابقِ آن مفاهیم محدوده نیست مگر همین لحاظات و اعتبارات محدوده؛ و ذات غیر محدود مصداق و مطابَق و ما به إزاء و حذاء مفهوم محدود نتواند شد. تعالی شأنه عمّا یقول الظّالمون عُلُوّاً کبیراً.[1] وَ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ.[2] 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 صناعی حمل توان نمود. چه مناط آن اتّحاد در وجود و

---

[1] اقتباسی است از آیه ٤٣، از سوره ١٧: اسراء: سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیراً.

[2] آیه ١٦٠، از سوره ٣٧: صافات.

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 أقدس است؛ نه آنکه ذات مقدّس مصداق مطابق مفاهیم متعدّده محدوده 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 اسم عِلم و قدرت بر آن نامحدود نتوان کرد. چه این معانی و مفاهیم محدودند، إلّا 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.»[1]

---

[1] 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 ازاین‌جهت معلوم شد که: إطلاق صفت بر او ضیق عبارت است. و ازاین‌جهت است که گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها. و گفته‌اند: بسیط دارای ما دون است به نحو أعلی و أشرف، نه به نحو وجود ما دون که محدود بوده باشد. و اشتمال القویّ علی الضَّعیف نیز به همین نحو است، لا اشتماله علیه بحدّه،

** 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 ور نه ترا ** پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست.

و إلّا فالقویّ و الضَّعیف متباینان. و المشکك جنسٌ تحته انواع، و الاختلاف بینها بالذات؛ لا نوع تحته افراد متّحدة بالذات. و منشأ این توهّم آنست که: چون مابه‌الامتیاز عین ما به الاشتراك است، توهّم اندماج ضعیف فی القویّ شده؛ نظیر این توهّم در وجوب و استحباب شده؛ و حال آنکه اگر چنین باشد، وجوب عین استحبابات عدیده خواهد بود. مع أنَّ الاحکام الخمسة کلّها متضادة. و مراد به فرمایش حضرت أمیر علیه السّلام لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدود،[1] اگر حدّ وجودی باشد، که از محلّ کلام خارج است؛ چه بیان عدم تناهی علم و قدرت و سایر صفات است، که لا یقف علی حدٍّ و اگر مراد حدّ مفهومی است، عبارة اخرای وَ کمالُ التَّوحیدِ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ[2] خواهد بود. کما یقال شیءٌ

---

[1] «دیوان حافظ شیرازی»، طبع پژمان، ص ۲۸ غزل ۵۵ و أولش اینست:

کس نیست که افتاده آن زلف دو تا نیست ❊❊❊

در رهگذری نیست که آن دام بلا نیست

[2] خطبه اوّل از «نهج البلاغه».

لا کالاشیاء،[1] و علمٌ لا کالعلوم[2]، بلکه از این قبیل است تعبیر به جسمٌ لا کالاجسام، اگر ثابت شود صدور این عبارت از أئمّه أطهار علیهم السّلام؛ چنانچه از هِشام نقل شده؛[3] و نحو این عبارت در مقام تقریب به

---

[1] خطبه اوّل از «نهج البلاغه».

[2] «توحید صدوق» در باب أنّه تبارک و تعالی شیء در ص ۱۰٤ در حدیث دوّم روایتی را از هشام بن الحکم، از حضرت صادق علیه السّلام ذکر می‌کند که: چون زندیقی از وی پرسید؛ ما هو؟ قال: هو شیء بخلاف الاشیاء. ارجع بقولی: شَیء إلی اثبات معنی؛ و أنّه شیء بحقیقة الشَّیئیّة، غیر أنّه لا جسم و لا صورة. و در ص ۱۰۷ حدیث هشتم از حضرت امام رضا علیه السّلام ذکر می‌کند که: به محمّد بن عیسی بن عبید گفتند: ما تقول إذا قیل لک: أخبرنی عن الله عزّ و جلّ، شیء هُو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّ و جلّ نفسه شیئا، حیث یقول: قل أیّ شیء أکبرُ شهادة قل الله شهید بینی و بینکم. فأقول: إنّه شیء لا کالاشیاء. اذ فی نفی الشیئیة عنه إیطاله و نفیه. قال: صدقت و أصبتَ. الحدیث.

[3] در «اصول کافی»، ج ۱، از ص ۱۰٤ تا ص ۱۰٦ و در «توحید صدوق» از ص ۹۷ تا ص ۱۰٤ هر دو، در باب أنّه عزّ و جلّ لیس بجسمٍ و لا صورة روایات کثیری را ذکر کرده‌اند که: خداوند دارای جسم و صورت نیست، و هشام بن حکم قائل به جسمیّت خدا بوده است، و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا علیه السّلام برائت خود را از این مذهب ابراز نموده‌اند.

و این حقیر این طور گمان دارم که هشام همانند آنکه می‌گفت: خدا شیء است لا کالاشیاء طبق آیه قرآن همچنین می‌گفت: خداوند جسم است لا کالاجسام. و چون فهمید که این گفتار مورد ردّ و منع إمامان است، توبه کرد، و عدول کرد. و دیگر جسم لا کالاجسام هم نگفت. شاهد گفتار ما کلام مجلسی است که مامقانی در «تنقیح المقال» ج ۳ ص ۲۹٤ در ترجمه أحوال هشام از او نقل کرده است. مجلسی پس از بیان تجلیل و تکریم و عظمت هشام از زبان سیّد مرتضی از زبان مفید، و شرحی در علوّ مقام و درجه هشام می‌گوید:" و قال الشیخ أبو الفتح الکراجکی: فإن قال قائل: أ لَیس قد اشتهر عن أحد متکلمیکم و هو هشام بن الحکم: إنّ الله جسمٌ، فکیف لم تتبرّوا منه؟ قلنا: الذی اشتهر عنه أنّه کان یقول: إنّ الله جسم لا کالاجسام؛ 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 علمٌ کلّه، قدرة کلّه. یعنی ذات، پدرِ پدر جدّ علم است؛ موجد العلم است؛ لا کسائر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً، و صار القدرة قدرة. فهو ینبوع العلم و القدرة و الحیاة و سایر

الکمالات. و این تعبیرات نظیر آن است که بچّه نابالغی را به بعضی تعبیرات مناسب حال، حقیقتِ جماع و لذّت او را بفهمانند. و از اینجا معلوم شد که: مناطِ کمالِ ذاتِ واجب، نفس ذات است بذاته؛ بلا جهة و لا کیفٍ؛ و جمیع عوالم حتّی الاسماء و الصِّفات ظهورات کمال اوست؛ کظهور الرّشحات من الینبوع. «اوست

بالجسم الذی کان یبصره و رجوعه عنه، و إقراره بخطائه فیه. و ذلک حین قصد الإمام جعفر بن محمّد علیهما السّلام إلی المدینة فحجیه و قیل له: إنّه قد آلی أن لا یوصلک إلیه ما دمتَ قائلًا بالجسم. فقال: و الله ما قلتُ به الا لانّی ظننت انّه وفاقٌ لقول إمامی، فأمّا إذا أنکره عَلَیَّ فإنّی تائب إلی الله منه. فأوصله الإمام الیه حینئذٍ و دعا له بالخیر. انتهی کلام المجلسی."

و قد تلخّص منه أنه کان یقول بکونه تعالی جسماً لا کالاجسام و لکن لمّا التفت إلی کونه کفراً لا یرضی به إمامُه رجع عن ذلک إلی القول بنفی الجسمیّة مع أنّ قوله بالجسمیّة ممکن المنع، تا آنکه گوید: یمکن انّه لم یذهب إلی ذلک و إنّما قاله من باب الزام الخصم فکأنّه قال: إذا قلت أنَّه تعالی شیء لا کالاشیاء فقولوا: إنّه جسم لا کالاجسام و هذا لا یقتضی أن یکون اعتقاده کذلک. الکلام.

سرچشمه حیات که خضر زمان در طلب اوست».

ذاتِ مشتمل بر صفات، بدتر از همیان ملاّ قطب است

بلی چون کمال خود را به این صفات بینند، بر او تعالی نیز اعتبار می‌کنند؛ و ذلك کما أن البعوضة تتوهّم أنّ للّه تعالی جناحین. پس فی الحقیقة مراد این است که: آنچه را در غیر او این أسماء اطلاق شود، او خود بذاته دارد بدون اسمه. سبحانه اللّه، اگر مراد اشتمال شیء بر ما دون، بنحو ما دون که بحدوده باشد، بسیط نخواهد بود؛ بدترین مرکّبات، بل بدترین ترکیبات از حدود عدمیه خواهد بود؛ بدتر از همیان «مُلاّ قُطْب» خواهد بود.

إطلاق أسماء إلهیه بر أئمّه علیهم السّلام در اخبار کثیره

و از این بیان معلوم شد که: إطلاق أسماء بر أنبیاء و أئمّه علیهم السّلام، که در اخبار کثیره و ادعیه کثیره شده است؛ از این باب است مانند بِطَلْعَتِك فی ساعیر؛

و ظُهورِكَ فی جَبَلِ فاران. که در دعای سمات وارد شده که مراد وجود مقدّس آن پیغمبران است. و السَّلام علی اسْمِ اللَه الرَّضیِ[1] که در زیارت وارد شده، بلکه در بعضی ادعیه وارد شده: وَ بِاسْمِك الَّذی خَلَقْتَهُ مِنْ نَفْسِكَ فَلَمْ یخْرُج مِنْكَ أَبداً. و چون أسماء و صفات إلهی منشأ تحقّق سایر حقایق است، در مراتب لاحقه: 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 أسماء و صفات است از عوالم متأخّره، در ادعیه کثیره وارد شده؛ مانند دعای سمات وَ باسمك الذی خَلَقْتَ بِهِ الشَّمْسَ؛ و بِاسْمِكَ الذی خَلَقْتَ بِهِ الْقَمَر، وَ بِاسْمِكَ الَّذی خَلَقْتَ بِهِ اللَّیلَ، وَ بِاسْمِكَ الذی خَلَقْتَ بِهِ النَّهَارَ. و هکذا.[2]

بلکه در عوالم أسماء و صفات، ملحوظ

---

[1] «حافظ»، طبع پژمان، ص ٦٤، غزل ١٤١.

[2] «بحار الانوار» طبع کمپانی، ج ٢٢ کتاب «المزار» ص ٥٧، در باب زیارت أمیر المؤمنین علیه السّلام در زیارت رابعه وارد شده است که: السّلام علی اسم الله الرضیّ و وجهه العلیّ و صراطه السّویّ، السّلام علی المهذّب الصّفی، السّلام علی أبی الحسن علیّ بن أبی طالب و رحمة الله و برکاته.

ماهیاتِ أسماء و صفات است تنها و امّا وجودات آنها قائم به حضرت حقّ است جلّ و علا. زیرا که لحاظ أسماء و صفات برای او شده است. و لهذا این عالم مثل برزخی است بین عالم وجوب و إمکان، بلکه به اعتباری از صُقع عالم وجوب محسوب می‌شود. و از اینجا کیفیت وجود أشیاء در عالم إلهی معلوم شد؛ که نه وجودِ مضافِ به حقّ است، نه ماهیات؛ و تحقّق به تبع تحقّق آنها به قیام، نظیر تحقّق أشیاء به وجودها فی الذِّهن لا بوجودها. و اگر علاوه بر لحاظ ماهیات، اعتبار و لحاظ وجود شد به نفس ماهیات مضافاً إلیها که مقام وجود اشیاء بماهی اشیاء خواهد بود، عالم خلق خواهد بود، چه تقرّر ماهیات در مرتبه أسماء 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

ممکنٌ هم ماهیتش اعتباری است، و هم وجودش؛ فهو اعتبارٌ فی اعتبار. مَن کانَ حقیقَتُهُ دَعاوِیَ فَکَیفَ لا یکُونُ دَعاویهِ دَعاوِیَ[1] در ملحقات دعای عرفه است. و معلوم شد که: عدد اعتبارات بخصوص در مراتب متأخّره لا یعلمه الّا الله. چه تخصّصات و خصوصیات به لحاظ اعتبارات است. اینجا اگر همیان ملّا قطبش بنامند بجاست.

و باید دانسته شود که: هر مرتبه سابقه در مقام بدء و صدور أشیاء نسبت به مرتبه لاحقه، مقام جمع خواهد بود؛ و هر مرتبه لاحقه نسبت به مرتبه سابقه، مقام فرق و تفصیل خواهد بود. پس إطلاق جمع، و جمع الجمع، اختصاصی به مرتبه خاصّه ندارد، چنانکه توهّم شده است، و ثبوت و انتفاء اضافات و اعتبارات و

---

[1] چون فقرات آخر دعای عرفه را کفعمی در کتاب «البلد الامین» خود نیاورده است، و فقط سیّد ابن طاووس در «اقبال» آورده است. فلهذا تعبیر از آن به ملحقات نموده است. و مجلسی در «بحار الانوار» بحثی در پیرامون این مسأله دارد. و أمّا آنچه سیّد در «اقبال» ص ۳٤۸ در تتمه آن آورده است، بدین عبارت شروع می‌شود: إلهی أنا الفقیر فی غنای، فکیف لا أکون فقیراً فی فقری؟ إلی أنا الجاهل فی علمی فکیف لا أکون جهولًا فی جهلی؟ تا می‌رسد بدین عبارات که: إلهی من کانت محاسنه مساوی، فکیف لا یکون مساویه مساوی؟ و من کانت حقائقه دعاوی، فکیف لا یکون عاویه دعاوی؟ الدّعا.

حَصْر عوالم در عدد مذکور، به اعتبار امّهات است؛ و إلّا در هر عالمی جهات جَمْع و فرق به اعتبار إجمال و تفصیل بسیار است. ولی غالباً مراد به جمع مقام تفصیلی، و جمع الجمع عقل إجمالی جمعی است که مذکور شده بود که: مظاهر از عوالم علم إلهی 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 أشیاء حتّی الاسماء و الصِّفات در لحاظ لا بشرطی که مقام محمّدی است، فضلًا عن مقام الذات، نه لحاظ وجود از برای آنها شده، و نه لحاظ عدم. فهی لا موجودة و لا معدومة. و بر صرافت إمکان ذاتی باقی است. فهو فانٍ حتّی عن الفناء. و در مقام أحدیت لحاظ عدم برای آنها شده، فهی معدومة للحاظ العدم لها، فهی فانیة عن الفناء. و در مقام واحدیت که لحاظ وجود آنها باشد، موجودة لا بوجود أنفسها، بل بوجود بارئها. و در لحاظ إضافة الوجود، موجودة بالوجود الحاضر لها.

فناء اشیاء قبل الإیجاد، و فناء أشیاء بعد الإیجاد

و از اینجا معلوم شد که: إنّ الممکن کما أنّ الوجود له بالغیر، کذلك العدم له بلحاظ الغیر؛ فهی بنفسها لا موجودة و لا معدومة، و این است که: از برای أشیاء فنائی است قبل الإیجاد بالفنآء المطلق عن جمیع الوجودات؛ و فنائی است بعد الإیجاد بالفنآء المطلق عن جمیع الوجودات. و ما بینهما من المراتب فناء باعتبارٍ، و وجودٌ باعتبارٍ. و چون دانستی که: للواجب باعتبار أسمائه و صفاته ظهوراتٌ غیر متناهیة؛ فکلُّ اسمٍ و صفة ظُهوراتٌ غیر متناهیة و فَنائاتٌ غیر متناهیة.

و باید دانست که در سلسله بدء وجود، خلع وجود سابق است و لبس وجود لاحق؛ الی أن ینتهی الی آخر الموجودات؛ و هو الهیولی الاعمّ. فهو تقیدٌ بالاعتبارات، و فناءٌ عن الحق. و لهذا یسَمّی ب «الهبوط و التنزّل» کما وقع التعبیر عنها فی النَّوامیس الإلهیة؛ و در سلسله عود که رجوع إلی اللَه است در صراط انسان

كامل كه جامع جميع عوالم سابقه است بإزاء البدء إلى أن ينتهى إلى مبدأ الموجودات ـ و هو الحقّ جلّ و علا ـ و لذا يسمّى ب «الصعود و العروج» فى النواميس الإلهية. «آنها را از درگاه خود راند و مرا به سوى خود خواند». «ببين تفاوت ره از كجاست تا بكجا؟»[1] فله الحمد و الشكر على إنعامه و إفضاله.

و بدانكه انسان را اگرچه در ابتداء سير است إلى الله كه إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ[2]، وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ[3]، همچنين براى اوست سير فى الله. و در اين مقام براى اوست فناء أزلى و أبدى و سرمدى. و اين فناء سرمدى منافات ندارد با وجودات مذكوره سابقه غير متناهيه. چه امر اعتبارى در ظرف اعتبار، منافات ندارد با فناء حقيقى در حقيقت وجود ـ جلّ و علا ـ

---

[1] «حافظ» طبع پژمان ص ٣، غزل ٥:

صلاح كار كجا و من خراب كجا ** ببين تفاوت ره از كجاست تا به كجا

[2] آيه ١٥٦، از سوره ٢: بقره: وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ.

[3] آيه ١٨، از سوره ٥: مائده؛ و آيه ١٥، از سوره ٤٢؛ شورى، و آيه ٣، از سوره تغابن؛ ٦٤.

. و بعبارة اخرى فناء از خود است و بقاء بالحقّ. و مخفى نبوده باشد كه: ثبوت اين معنى براى هر موجودى در ظرف واقع، مناطِ كمالِ آن موجود نيست؛ بلى كمالٌ للواجب. بلكه بعد از وجود به اين مرتبه براى ما سيرى است من الحقّ الى الخلق. و در اين مقام هويت او آشكار مى‌شود كه در سلسله بدء من أوّله إلى آخره خودش بوده، پس قاف تا كاف عالم وجود را مالك خواهد بود. منك و بك و لك و إليك.

معناى استغراق ذات حقّ تعالى، در كمال عزّ خود

پس معلوم شد كه: سالك يظهر لكل ظهور للحق. و لذلك يفنى بكل فناء. پس لسان تكلّمى او در هر سيرى، مناسب آن مقام باشد. پس تعبير حضرت علىّ بن الحسين عليهما السّلام در «صحيفه سجّاديه» در مقام سير فى اسم احد است كه عرض مى‌كند: عَزَّ سُلْطَانُكَ ـ الخ. كما اينكه شعر اوّل شيخ كه «در كمال عزّ خود مستغرق است»، انتهى، نيز كلامى در اين مقام است. بلكه مصراع اوّل از بيت دوّم تفسير و شرح شعر

سابق است. و أمّا مصراع دوّم که «کی رسد عقل وجود آنجا که اوست» در مقام سیر إلی اللَه است که تعبیر به رسیدن نموده. نسأل اللَه

أن يعْصمنا من الخطإِ و الزّلل؛ «لو لا لمعات نور سرّ القِدَم من نحوك يا جواد يا ذا الكرَم! من يخرجنا من ظلمات العدم أو يعصمنا من عَثَراتِ القَدَم.»

قوله: «بنفسه بشرط» الخ، بل لا بشرطٍ حتّى مِنَ اللّابشرطية. قوله: «و در اين مرتبه» الخ، سبحان اللَه! مگر أحد و واحد از أسماء اللَه نيست؟ قوله: «فهو مرتبة أحدية الجمع» الخ، بل هو مرتبة الواحدية؛ و مرتبة أحدية الجمع هو الملحوظ بشرط اللّابشرطية، و هو مقام حقيقة المحمّدية كما عرفت. قوله: «اين مرتبه را بالذات اختلافى» الخ، سُبحان اللَه اگر إلغاء اعتبارات شود، هيچ مرتبه از وجود، با هيچ مرتبه اختلاف ندارد؛ و اگر ملاحظه اعتبار شود، كما هو المناط فى الامور الاعتبارية و المركبة منها، پس كدام اختلاف بالاتر از اختلاف أن لا يكون معه شيءٌ، و أن يكون معه كلّ شيء؟ قوله: «و إلّا ذات أقدس» الخ، دانستى كه ذات أقدس منشأ و مصدر است؛ نه مصداق، و مصداقِ مطابَقِ اين معانى ظهورات و تجليات اوست.

قوله: «بنحوى كه بزرگان» الخ، كلام بزرگان

معلوم شد. قوله: «و واضح است که تعدّد» الخ، سبحان اللَه اگر معانی متعدّده و مفاهیم مختلفه مصداق مطابَق 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 صناعی 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 یك بر هر یك توان حمل کرد، که کلّ شیءٍ کلّ شیء؛ و کلّ شیء من کلّ شیء. وَفَّقنا اللَه لإدراکه و مشاهدته.

قوله: «چون علیت و معلولیت» الخ، مخفی نبوده باشد که: کلام أمیر علیه السّلام لِشَهادة کلٍّ الخ، اشاره به همین برهان است که صفتیت و موصوفیت در شیء واحد، بجهة واحدة، تصوّر ندارد. فافهم و اغتنم.

قوله: «حقيقة علم» الخ، بلى؛ ولى حقيقت علم عين حقيقت وجود نيست، إلّا

على ما ذكرنا، و لذا در مقام تعبير عدول به حمل شايع صناعى فرموده‌اند كه اختصاص به ذاتيات كه محلّ كلام است ندارد؛ و چون مناط او اتّحاد در وجود و تغاير در مفهوم است، حمل جميع معانى بر وجود صحيح خواهد بود.

قوله: «واجب الوجود» الخ، يعنى إنّه بذاته مصداقٌ لجميع الجهات؛ لا أنّ له جهات، و كلّها واجبة؛ و إلّا تعدّد قدماء غير متناهيه لازم آيد؛ چنانچه أشاعره قائل به قدم معانى شده‌اند. قوله: «بنحو أعلى و أشرف» اه، و ذلك النَّحو هو صرف ذاته الَّذى هو مصدر الاشياء. قوله: «نعم مفاهيم الصِّفات محدودة» اه، سبحان اللَه! و هل الحقيقة إلّا المفهوم باعتبار الوجود؟ قوله: «لامتياز بعضها» اه، فليست بصفاتٍ، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف؛ و شهادة كلّ مفهومين متخالفين بالذات أنّ مصداقهما متخالفة بالذات.

صِرفُ الشىء كلُّ شىء؛ و ليس بشىء منه

قوله: «و صرف الشىء كلّ شىء» اه، ولى بنحو أعلى و أشرف؛ و لذا قيل: «ليس بشىءٍ منه». و شاهد بر

اینکه مراد ایشان همانست که ذکر شد، علاوه بر تصریح خودشان بر اینکه: «و لیس بشیءٍ منه» آن است که برهان صرف الشیء اختصاصی بشیء دون شیء ندارد؛ و لذا گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها.[1] و حال آنکه این دعوی در خصوص صفات کمالیه ذاتیه است. و بنا بر عموم این معنی در کلّ شیء باید صادق باشد: عرضٌ کلّه، صورة کلّه، جسمٌ کلّه، طبعٌ کلّه، ماهیة کلّه، و هکذا سایر عناوین که شبهه‌ای نیست در بطلانش. بلی به سلب العناوین إلّا الوجود صحیح است؛ و همچنین است کلام در انتهاء کلّ ما بالعرض إلی 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 إجمال و تفصیل. و برهانی که بر تأخّر او از مرتبه ذات ذکر شده، بعینه در مرتبه سابقه جاری است. چه إجمال و تفصیل سبب فرق نخواهد شد.

الوجود إذا سَقَطَ عنه الاضافات، فهو صرف

---

[1] «أسفار»، طبع حروفی، ص ۳٦۸، تعلیقه أوّل از حکیم سبزواری قدّس سرّه.

قوله: «تبعاً لحقايقها» الخ، سبحان اللَه! و هل الحقيقة فى كلّ مرتبة إلّا

حدود الوجود فی تلك المرتبة؟ و لذا لا ماهية له تعالى؛ اذا لا حدَّ له. و لذا تكون متّحدة معها فی الوجود؛ و قد عرفت أنّ تحقّقها بنفس هذا اللِّحاظ و الاعتبار و التجلّی الذی هو وجود لها. نَعَم هذا الوجود إذا سقط عنه الإضافات فهو صرف الوجود.

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

قوله: «حقيقت علم اجمالی» الخ، بلی چنين است؛ ولی إطلاق علم بر او بر سبيل توسّع و تجريد است؛ چون اسم و رسمی برای مرتبه ذات نيست؛ و إلّا لزم الخُلف؛ فلا تغفل. قوله: «ليس لصفته حدّ محدود» الخ. معنی عبارت شريفه گذشت. قوله: «لشهادة كلّ صفة» الخ. سبحان اللَه! حضرت استدلال می‌فرمايد كه: صفتيت مقتضی امتياز است؛ پس اگر عينيت است، ليس بصفة، حتّی اينكه اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقيقت خواهند بود، نه يكی؛ لشهادة الخ.

قوله: «أوّل توحيد است» الخ. بلی اين معنی

دقیق را غالب موحّدان نمی‌فهمند. قوله: «و کمال معرفته التّصدیق به» الخ. خدا نصیب فرماید. بلی کسی که تصدیق و معرفت را حمل بر همین معنای حاصلٌ لکلّ مُسْلم می‌نماید؛ توحیدش را هم حمل بر چنین معنائی باید نماید. «بِلَه دیگ بِله چغندر»[1]

عالم جمع متأخّر از أسماء و صفات؛ أوّل قوس نزول و آخر قوس صعود

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

---

[1] در «أمثال و حکم دهخدا» ج ۱، ص ٤٦٢ 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: مِسگران 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 أوّل 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 عقلِ وجود آنجا که اوست. پس استدلال نمود به فناء در مرتبه سابقه بر فناء در مرتبه لاحقه، استدلالًا بانتفاء العلّة علی انتفاء المعلول.

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

قوله: «منها آنکه مقام علم قبل الإیجاد» الخ. امّا علم در مرتبه ذات سواءٌ کان إطلاق العلم علیه من باب الحقیقة أو التَّوسُّع، فهو علی طریقة أذواق المتألّهین عین علمه تعالی بذاته؛ اذ لا وجود و لا موجود سواه. و کلّ ما یطلق علیه اسم السِّوی فهو من شئوناته الذاتیة جلّ

و علا. و إطلاق السِّوى عليه من الجَهل و العَمى، لانغماسهم فى الاعتبارات و الامور الاعتبارية، و غفلتهم عن الحقيقة و أطواره.

و لحاظ إمكان براى وجودات و موجودات به لحاظ آنهاست فى أنفسها. و اين مجرّد اعتبارى است در ظرف عقل؛ و لا تحقّق له فى الخارج و نفس الامر أصلًا. و الموجود فى الخارج و نفس الامر ظهوره تعالى بشئونه و أطواره. بل، هو المراد بنفس الامر؛ و لا نفس أمرٍ سواه.

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ[1] وَ هُوَ

---

[1] آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد، هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. شكى نيست كه يكى از أسماء حقّ متعال، اسم الظّاهر است. و اين اسم با مسلك تشكيك در وجود أبداً راست در نمى‌آيد؛ و جز با مذهب وحدت صرفه و حقّه حقيقيّه واقعيّت و ما بإزائى ندارد. قائلين به تشكيك در وجود گرچه لفظاً هم بگويند: خداوند ظاهر است، و ليكن در معنى انكار دارند و اين ظهور وى را تأويل به ظهور آيات و نعمت‌ها و صفات و أفعال او مى‌نمايند؛ ولى حقيقت او را كه ذات او باشد، نمى‌پذيرند كه داراى صفت

بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ[1] و عنایت قُصوای سالکان إسقاط اعتبارات و اضافات است؛ و خروج از عالم پندار و

ظهور باشد، فلهذا إشکالاتی بر ایشان وارد می‌شود، 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 أقدسش را بدانها متّصف می‌کنید، و در اسم الظّاهر تأویل و توجیه می‌کنید؛ و آن را صفت برای أفعال و صفات و موائد و نعم او می‌دانید؟!

دوّم آنکه: خلع ذات أقدس او از اسم الظّاهر موجب تحدید و ترکیب در ذات و موجب بازگشت او به وحدت عددیّه می‌شود. زیرا اسم الظّاهر خداوند غیر از همین اشیاء خارجی و موجودات إمکانیّه 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 نموده‌اید؛ و این موجودات را با این عظمت و گسترش خود، غیر از ذات قرار داده‌اید؛ و در مقابل و در برابر او گرفته اید! و بنابراین ذات محدود می‌شود، و این حدّ در آن مستلزم ترکیب است؛ و علاوه از فرض صرافت بیرون رفته؛ و یک واحد از وحدت‌های عددی قرار گرفته است.

سوّم 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 گرداند. و حدّ حقیقی در ذات مستلزم ترکیب و امکان است، و مخالف فرض وجوب در وجود اوست. فلهذا هیچ چاره‌ای 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 کلّی تمام اسماء و صفات حقّ را که از دیده‌ها و اندیشه‌ها و عقول، و از همه گونه تعیّن‌ها برتر است، اسم الباطن ذات قرار دهیم، آنگاه بگوئیم فاصله و مرز بین دو اسم هم، اعتباری است نه حقیقی. و اعتبار أصالت 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 صلّی الله علیه و آله و سلّم:" التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوفٌ لا یُری، و باطنه موجودٌ لا یخفی" که در تعلیقه مکتوب سیّد پیش از این بیان کردیم؛ خوب آشکار می‌شود

[1] آیه ٥٤، از سوره ٤١: فصّلت، أَلَا إِنَّهُم فِی مِرْیَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِم أَلَا أَنَّهُ بِكلِّ شَیءٍ مُحِیطٌ.

اعتبار که عالم

غرور است، به سوی حقیقت و دار القرار. و بنای تکلّم در هر یك از عوالم غیر ذات حتّی الاسماء و الصّفات، بلکه در ذات بعد مقابلتها بما سواه، بر تنزّل به عالم اعتبار و انصباغ به اوست. و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار و أداءُ کلّ عالمٍ حَقَّه است؛ و إلّا لزم الخلف. و فی الحقیقة شرح لصفاته و أسمائه الحسنی. بلکه مبنای تکلّم 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 تکلّم او تکلّم حقّ است ـ جلّ و علا، و اصرار حضرت أمیر علیه السّلام، و عرائض این رو سیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات أقدس عن جمیع الاعتبارات حتّی عن الاسماء و الصِّفات معلوم شود؛ و معلوم شود که:

كمال الاسماء و الصّفات بذاته تعالى؛ لا كمال ذاته تعالى بالاسماء و الصِّفات. بلكه به اين بيان كيفيت علم به أشياء در جميع عوالم معلوم شد على وجه الحقيقة.

اضافه اشراقيه خداوند، عين علم فعلى اوست

ولى بعد از تنزّل الى عالم الاسماء و مقابلتها بالذات الاقدس جلّ و علا، و التّكلّم فى كيفية انتشائها عنه مى گوئيم كه: معلوم شد به بيانات سابقه: وجود هر موجودى در هر مرتبه از وجود فرض شود، تجلّى حضرت حقّ است به آن نحو وجود؛ كه اگر اعتبار شود فى نفسه يا مضافاً الى الوجود، تعبير از او به اضافه إشراقيه مى‌شود؛ و همان إضافه عين علم به اوست در آن مرتبه. و اين اختصاص به وجودى دون وجودى ندارد؛ و وجود خاصّ هر شىء در هر مرتبه به خصوصيت مناسب سنخ اوست از سنخ همان مرتبه؛ و شىء كه وجود در عالم متأخّر داشته باشد، و در عوالم متقدّمه وجود نداشته باشد، وجود ندارد. چه عالم نازل، تنزّل عالم أعلى است. «صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى.» بلى ظهور در عالمى مناسب و مُسانخ با آن

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

موجود به وجود

مثالی است؛ و در عالم عقل به وجود عقلی. و در عالم أسماء و صفات بما هی من الاسماء و الصِّفات. 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 الَّتی مَلَات أركانَ كُلِّ شَیءٍ.

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 التعقّل، ثمّ التصوّر، ثمّ الإیجاد فی الخارج. و چون مراتب سابقه قائم به نفس است، وجود آن شیء در خارج نخواهد بود. و چون در مرحله ملکات بما هی ملکات النفس ملحوظ است، تعبیر از او به هَیئات الأشیاء 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، أشیاء بما هی أشیاءٌ متعقّل و متصوّر خواهد بود؛ لکن نه بوجودها الخارجی؛ بل بوجودها علماً. و ازاین‌جهت تعبیر از او به وجود علمی کرده شده بود. و امّا تبدّل 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 اللَه! این عبارت برای کیفیت بودنِ 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 ازاین‌جهت عرضه داشته بودم که: مراد از مقام علم به اشیاء، این مقام هم منظور نیست. چون عنوان أشیاء در آن مقام نیست. و استثناء مراتب به جهت آن است که:

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

جميع صفات و أسماء إلهى است؛ غاية الامر أنّ الاختلاف فى الظُّهور و البُطون.

مناط در تعدّد استدلال، تعدّد كبرى است

قوله: «منها آنكه معلوم شد: منشأ فناء» الخ.

مناط در تعدّد استدلال تعدّد كبرى است؛ و معلوم است كبراى كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ[1]، و كبراى كلُّ مُحاطٍ لا يحيطُ دو تاست. و كبراى اوّل صادق است، حتّى فى العلم الّذى لا يكون بالإحاطة كما فى العلم الشُّهودى. و كبراى ثانى صادق است و لو فرض بقاء الاشياء و عدم فنائها. و كلام در اين بود كه معنى شعر كدام است؟ و شعر تعرّض بأنّ المحاط لا يحيط ندارد.

در مقام ذات، فناى جميع اشياء است حتّى الاسماء و الصفات

قوله «: اگر فناء» الخ. مخفى نبوده باشد كه: آنچه حقير عرض داشته‌ام، اين است كه: در مقام ذات فناء جميع أشياء است، حتّى الاسماء و الصِّفات؛ نه آنكه مقام

---

[1] آيه ٢٦، از سوره ٥٥: الرّحمن.

فناء منحصر است به مقام ذات؛ بلکه درجات و مراتب فناء بخصوص به لحاظ أسماء و صفات، غیر متناهی است، صعوداً و نزولًا؛ 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 التکلّم فی الذات لا فی الاسماء و الصِّفات.

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 بأوّلیة الخ، حدّ وجودی است، نه حدّ مفهومی. قوله: «منها قد مضی تفصیل الکلام فیه فلا یحتاج إلی الإعادة». مخفی نبوده باشد که: مطالب مذکوره کلام بعض است. و العلم عند اللَه

مکتوب چهارم حضرت شیخ (رحمة الله علیه)

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

تحقیق جواب از إفادات آن جناب ـ دام علاه ـ موقوف است بر بیان فُصولی:

الفصل الاوّل: محقّق دوانی[1] را عقیده چنانست

---

[1] در «أسفار» طبع حروفی، ج ٦، ص ٦٣ این گفتار دوانی را به بعضی از رسائل او و به شرح «هیاکل نوریّة» او نسبت داده است. در «ریحانة الادب»، ج ٢، ص ٢٣٢ تا ص ٢٣٦ ترجمه أحوال محقّق دوانی را ذکر نموده است، و گفته؛ دوّان به نوشته «مراصد الاطّلاع» با فتح و تشدید، ناحیه‌ای است از بلاد فارس. و در «روضات الجنّات» 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 محمّد بن اسعد بن محمد کازرونی دوانی صِدِّیقی است. حکیمی است کامل و متکلمی است فاضل محقق مدقق شاعر ماهر منطقی که در تمام علوم خصوصاً در عقلیّات تقدّم داشت؛ و مرجع استفاده أفاضل روم و خراسان و ترکستان، و از مشاهیر علماء و حکمای عهد سلطان أبو سعید تیموری، و به علّامه دوانی مشهور و مدّتی متصدّی قضاوت فارس بود. نسبش به أبو بکر خلیفه موصول می‌شود. از أحفاد محمّد بن أبی بکر می‌باشد. 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 می‌باشد. سبب آن موافق بعضی از کتب تراجم آنکه موقع تألیف حاشیه سوّمی بر شحر «تجرید قوشجی» که در مطالب عمیقه غور رسی می‌کرده، مشمول توفیقات خداوندی گشت. در نفس خود اندیشید که اگر جدّش أبو بکر صِدیق در قید حیات می‌بود؛ اصلًا چیزی از آن مطالب علمیّه و دقائق حِکمیّه را نمی‌فهمید. و کسی که این چنین باشد چگونه لایق مقام خلافت و امامت در امور دینیّه می‌باشد! اینک درباره خانواده رسالت که با قطع نظر از دیگر فضائل انسانی، مراتب علمیّه ایشان مسلّم تمامی جهانیان می‌باشد، مستبصر گردید. تألیفات دوانی از صد فقره متجاوز بوده است. در اینجا صاحب «ریحانة الادب» پس از شمارش و شرح برخی از مؤلّفات وی، اشعاری را از او نقل می‌کند که ما بعضی از آنها را در اینجا می‌آوریم:

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 إلی حقیقة الوجود. فالموجود فی هذه الماهیات الإمکانیة بمعنی منتسبٌ إلی الوجود کالمُشَمَّس و التَّامِر و اللَّابِن. و این مطلب را به ذوق المتألّهین نسبت داده و حاشا هم عن ذلك. و صدر المحقّقین در کتب خود خصوصاً «أسفار» تزییف و تضعیف فرموده، بوجوه عدیدة، فلیراجع. و إلّا آنچه مهمّ از ایراد داشت، در این أوراق بیان می‌نمائیم.

مخفی نماند که: ماهیت من حیث هی لیست الّا

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 أقرب به صحّت است.

هی؛ فی حدّ ذاتها لا موجودة و لا معدومة. یعنی هر دو از مقام ذات او خارجست. پس به اضافه و ضمیمه چیزی بر او یکون موجوداً بالحمل الشائع. و مع عدمه معدوماً کذلك. پس انتساب به حقیقت وجود اگر طارد عدم و نقیض و ناقض نیستی باشد؛ صحّ ترتّب الآثار المطلوبة فی الخارج؛ و إلّا فلا. و لا نعنی بالوجود إلّا ما هو بذاته طارد العدم و ناقضه. پس نفی وجود از ماهیات موجودة فی الخارج، و إثبات انتساب تارة، و التجلّی و التطوّر و التّشأّن و الاعتبار و اللّحاظ اخری، لا وجه وجیهٌ له أصلًا

حیثیتی که مناط طاردیتِ عدم چیزی است؛ نمی‌شود مناط طاردیت عدم چیز دگر باشد

و از واضحات است نزد صاحبان عقل سلیم و ذوق مستقیم که: مناط موجودیت هر چیزی آن حیثیت است که بدیل عدم او باشد؛ پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلّی إلی غیر ذلك من الالقاب که مناطِ طرد عدم و ناقض نیستی ماهیت انسان است ـ مثلًا ـ غیر آن حیثیتی است که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ذات واجب

است. پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت و طاردیت

عدمِ أحدهما است، همان حيثيت بعينها مناط طارديت عدم ديگرى باشد. پس توهّم اينكه همان حقيقتِ وجود كه منحصر در واجب است، طارد عدم ماهيات ممكنه است، بى وجه است. زيرا كه عدمى كه بديل و نقيض است در أحدهما، غير ما هو بديلٌ و نقيضٌ فى الآخر. و لا يرتفع هذا البديل و النّقيض إلّا بتبدله بما هو يقوم مقامه، لا بما يقوم مقام الآخر. و دقّت در اين عرض زياده از حدّ لازم است. فإنَّه الاساس و العمدة فى الباب، كما لا يخفى على أولى الألباب.

و از ما ذكرنا ظاهر شد كه: نفى وجود و عدم از ماهيت در چه مقام است؛ و به حمل ذاتى و سلب ذاتى است؛ نه بنحو حمل شايع. بلكه به اين حمل إمّا موجودة أو معدومة. و أيضاً اگر فرض شود كه: ممكن به حسب ماهيت ليس الّا هى، و ترتّب آثار خارجيه بر او لازم دارد ما يخرجه عن حدّ التّساوى. و آن مُخرج كما عرفتَ هو الوجود. پس آنچه مطابَق دارد بالذات فى الخارج هو الوجود؛ دون الماهية. فهو الوجود بالذات؛ و الماهية موجودة بالعرض. و بنابراين متصوّر نباشد كه: ممكن

وجودش و ماهیتش هر دو اعتباری باشند. زیرا که از واضحات است که ضمّ اعتباری به اعتباری مناط ترتّب امور خارجیه نخواهد بود؛ مگر آنکه غرض از اعتباریت وجود آن باشد که لا حقیقة لوجود الممکن إلّا تجلّی الواجب فی مرحلة الفعل. پس به فدای این اعتبار که مبدأ تأصّل هر متأصّلی است. ولی این معنی با آنکه عین أصالت است که مقصود اهل حکمت است؛ شایسته نیست که گفته شود که: اعتبار الواجب یتعلّق بوجود الممکن. زیرا که وجود بنابراین عین اعتبار و إشراق است؛ کما یتّضح إنشاء اللَه تعالی.

و آنچه که گفته شده که: «لا وجود و لا موجود سواه، و ما یطلق علیه السّوی من شئونه الذاتیة. و إطلاق السّوی علیه من الجَهْل و العمی لانغماسهم فی الاعتبارات و الامور الاعتباریة، و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره؛ رَمَد دارد دو چشم أهل ظاهر.» پس عرض می‌شود: معلوم شد که: تطوّر و تشأن 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

نعنى بالوجود للإنسان إلّا ما هو ناقض عدمه البديل و النقيض للوجود. و سرّ تعبير از اين نحو از وجود به تطوّر و تشأّن و إشراق و تجلّى آن است كه:

فعل واجب تعالى شأنه عين ربط و تعلّق به اوست. زيرا اگر حقيقتى داشته باشد غير از ربط و تعلّق، لكان فى دار الوجود وجودٌ لا ربط له به تعالى. پس هر مرتبط بالذات و مستفيض بالذات و متعلّق بالذات و مجعول بالذات، حيثيت ذات او بعينها حيثيت ارتباط و استفاضه و تعلّق و معلوليت و مجعوليت است و خواهد بود

صفحات الاعيان بالإضافة الى البارى كصفحات الاذهان إلينا

و إنشاء اللَه تعالى بيان خواهد شد كه: هر چه بذاته مطابق مشتقّى از مشتقّات است، مطابق مبدأ او خواهد بود. و به همين جهت وجود ممكن لا قوام له إلّا بقيومه تعالى. صفحاتُ الاعيان بالإضافة إلى البارى كصفحات الاذهان بالإضافة إلينا.

پس لا موجود سواه بحيث يكون هذا بما هو موجود شيئاً بحياله، و ذاك شيئاً آخر، كلٌّ منهما متقومٌ بنفسه؛ لا بمعنى أنّه لا موجود سواه، و لو بهذا النحو من الوجود الرّبط التَّعُلّقىّ الذى حيثية ذاته حيثية الرَّبط

و التعلّق. فله الغنى الحقيقىّ تعالى شأنه؛ و لغيره الفقر الحقيقىّ. فمع كمال المناسبة بينهما فيما يطرد العدم، بينهما كمال المباينة؛ لتباين الغنى الذاتىّ و الفقر الذّاتى كما لا يخفى. و از اين بيان معلوم شد كه: هر كه موجوداتِ تعلقيه ارتباطيه را بنحو تعلّق و ربط نبيند، ديده باطن او كور است نه آنكه ارْمَد است زيرا كه نديدن مظاهر را بما هى مظاهر، بل بنهج الاستقلال، مظاهر نديدن است. فافهم و استقم.

و از اين بيان ظاهر شد كه: إشراق حقّ و تجلّى فعلى او، عين فعل او، و عين وجود منبسط على هياكل الممكنات و الماهيات الإمكانيه است. و به واسطه آنكه يك طرف حقّ تعالى است، و يك طرف ماهيات، او را اضافه ناميده‌اند. و چون نفس اين اضافه مذوّت ذوات و محقّق حقايق است ايجاداً و وجوداً او را به اضافه إشراقيه توصيف نموده‌اند، فى قبال الإضافة المقولية المتقوّمة بطرفين حقيقيين. و تمايز ايجاد و وجود معلوم است كه: حرفى است عاميانه. بل همين إضافة إشراقيه واجب من حيث القيام بفاعله ايجادٌ؛ و من حيث القيام

بقابله وجودٌ. و منه يظهر سرّ الامر بين الامرين.

وحدتِ حقِّ تعالى، وحدت انبساطية اطلاقيه است

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ ما عليه الحكماء المتألّهون و العرفاء الشَّامخون من أنَّ الوحدة و الكثرة كليهما حقيقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة. چونكه وحدت وجود بما هو وجود، ليست وحدة عددية

لينافى الكثرة، بل وحدت انبساطية إطلاقيه است؛ لا كانبساط الدَّم فى الاعضاء و لا كانبساط الدُّهن فى الطَّعام، و لا كانبساط البحر فى الامواج، ليلزم الاتّحاد و الحلول و التجزّى، بل كانبساط الضَّوء فى إشراقاته، و النُّور فى لمعاته، و العاكس فى عكوسه.

و از اينجا معلوم شد كه: قول به اشتراك معنوى مع القول بالتشكيك كه يفرّ من كلّ منهما فريقٌ من غير تحقيق و تدقيق منافات با كمال تباين واجب با ممكن ندارد. بل نسبة الممكن فى وجوده إلى الواجب كنسبة العكس إلى العاكس. فإنّ عكس الإنسان يشترك مع عاكسه فى أنّهما إنسانٌ لا بقر و لا شجر، مع أنّه أين العكس من العاكس. و چون توهّم تشكيك عامى شده، لهذا جمعى با قول به اشتراك معنوى از تشكيك مى‌گريزند؛ مع أنّه تشكيك خارجىٌ. و إتمام الكلام فى كلّ مقام فى هذه المقامات فى محلّه؛ و الغرض الإشارة الى ما هو لبّ المطلب و مخّ القول فى محلّ الكلام.

مراد از ذاتى در باب بُرهان، و ذاتى در باب ايساغوجى

الفصل الثّانی: فی بیان عینیة 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 أیّ شیء هو فی جوهره. و ذاتی فی باب البرهان و هو کلّ ما ینتزع من الشیّء بلا ضمّ ضمیمة، بل من حاقّ ذاته کلإمکان فی ذات الممکن. و در مقابل هر کدام عَرَضی می‌باشد. پس او دو قسم است. قال الحکیم السبزواری رحمه اللَه:

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 المذکور در کتاب ایساغوجی است، لا

فی کتاب البرهان؛ کما یظهر 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 یك 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 الکلّیات الخمس، و إن کان المحمول ذاتیاً بمعنی آخر للموضوع.

معنای حمل مواطاة، و حمل اشتقاقی (حمل هُوَ هُو، و حمل ذُو هُو)

منها آنکه: حمل از جهة اخری منقسم می‌شود إلی حمل هو هو، و حمل ذی هو. و یسمَّی الاوّل بالحمل المواطاة، و الثّانی 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، أبیض که بیاض است بخواهد حمل بشود بر جسم، محتاج به اشتقاق است با اضافه لفظ ذو؛ فیقال: الجسم أبیضُ أو ذُو بیاض.

بخلاف نفس أبيض و أسود بما هو، فإنّه 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 ذى هو؛ اگرچه غير واحدٍ من أصحابنا الاصوليين اين اشتباه را كرده‌اند. قال العلّامة الطُّوسىّ قدّس سرّه القُدُّوسىّ فى شرح الإشارات فى بيان الحمل بالمواطاة ما لفظه:

«و هنا نوع آخر يسمّى بالحمل بالاشتقاق؛ و هو حمل ذو هو كالبياض على الجسم. و المحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة؛ بل يحمل مع لفظ ذو؛ كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتقّ منه اسمٌ كالابيض. و يحمل عليه بالمواطاة؛ كما يقال: الجسم أبيض، و المحمول بالحقيقة هو الاوّل» انتهى. و مراده من الاوّل هو النَّوع الاوّل من الحمل، أى الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد كه: حمل أوصاف اشتقاقيه بما هى أوصافٌ كما هو حملٌ شائعٌ كذلك هو حمل هو هو بالمواطاة. فلا ينبغى الغفلة عنه.

منها آنكه: آنچه مبرهن عليه است در كتب أهل

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

او نیست قعطاً. بلکه ماهیت عبارت است از ما یتألّف منه جوهر الشیء؛ لا کلّ ما ینتزع عن حاقّ ذاته. و قد عرفت أنّ الذاتیّ قسمان. پس مثل إمکان منتزع است از ذات ممکن بلا ضمّ حیثیة إلیه وراء حیثیة ذاته؛ و إلّا لم یکن فی حدّ ذاته ممکناً؛ بل بلحاظ أمر خارجٍ عن ذاته. مثل انتزاع الوجوب عن حقیقة الوجود الواجبی؛ 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 معلومیتِ ممکنات و مقدوریت آنها للباری تعالی. فإنّ الممکن من حیث ذاته معلوم و مقدورٌ له. و لو لم یکن کذلك لکان من حیثیة ذاته مجهولًا 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 وجودیٌ 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 کان مطابق علمه الوجود؛ فعلمه صرفُ الوجود حیث إنّه صرف العلم، و قدرته صرف الوجود، و وجوده تعالی صرف الوجود؛ مع أنّ من البدیهیّ أنّ صرف الوجود لا یتکرّر، و لا یتثّنی. پس در کمال ظهور است که همان صرف الوجود، صرف العلم است؛ و صرف القدرة؛ لانَّ هذه الکمالات عین الوجود حتّی فی الممکنات. فبهنا محدود، و هناك غیر محدودٍ. و چون غیر محدود است، و حیثیت وجود کافی در وجود آنهاست، می گوئیم: هو صرف الوجود، و صرف العلم، و صرف القدرة، و هکذا سایر الصِّفات الکمالیة. فحیثیة وجوده عین حیثیة علمه و قدرته و هکذا.

وجود کلّه، وجوب کلُّه، حیوة کلّه، علمٌ کلُّه، قدرة کلُّه

منها آنکه: هر معنی وصفی اشتقاقی که از مرتبه ذات انتزاع شود بلا حیثیةٍ زائدة علی حیثیة ذاته، البتّه مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد. زیرا که اگر مبدأ در مرتبه ذات موضوع محقّق نباشد، پس البتّه در مرتبه

خارجه از مرتبه ذات است. و المفروض انتزاع المشتقّ عن نفس مرتبه ذات الشیء. فالوجود موجود لهذا الوجه. کما أنّ الواجب عالمٌ و علمٌ. و إذا کان المعلوم نفس ذاته، کان علماً و عالماً و معلوماً. و من هذا الباب قول المعلّم الثّانی. وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، حیوة کلّه،

علم كلّه، قدرة كلّه.[1] و من هذا الباب ما ذكرنا سابقاً: أنَّ المجعول بالذات حيثية ذاته حيثية المجعولية. فنفس هذه الحيثية جعلٌ، و ربط، و فعلٌ و علمٌ فعليٌّ، و مشية فعلية، إلى غير ذلك من الالقاب و النُّعوت لفيضه المقدّس.

منها آنكه: وجود هر محدودى داراى يك جهت وجدانى است، و يك جهت فقدانى. و همان اندازه وجدان مصحوب به فقدان، حَدِّ وجودىِ اوست؛ و لازم او حدّ عدمى اوست. و اگر از ذوات الماهية است، ماهيت حدّ ماهوى اوست. و آنچه قابل اندكاك و شايسته اندماج است در كامل و قَوى، نفس محدود است، لا بحدّه العدمىّ أو الماهوىّ. زيرا كه هيچ وجودى خاصّه صرف الوجود مطابق بالذاتِ ماهيت و عدم نخواهد بود، و إلّا لزم انقلاب ما سنخه بحيث يطَّرد العدم إلى ما يقابله أو إلى ما لا يأبى عن الوجود و العدم، و هو محال. فظهر معنى فناء الحدود فيما لا حدَّ

---

[1] «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ١٢١.

له.

و أمّا نقض به وجوب و استحباب، پس می‌گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغة حدّ الإرادة الشدیدة الاکیدة الوجوبیة است البتّه نفس إراده ضعیفه به مقدار وجدانها مندکة فی الإرادة الشدیدة. لکنّ الاستحباب لا یکون استحباباً فی قبال الإیجاب، إلّا بما له من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق. و المحدود بما هو محدود یباین غیره، محدوداً کان أو غیره. فقولهم: بسیط الحقیقة کلُّ الاشیاء،[1] أی نفس المحدود هو الوجود، و الحدّ لیس بشیء منها؛ أی بما هی محدودة بالحدود الماهویة و العدمیة؛ و لذا لا یدخل فیه الجوهر و العرض بما هما جوهرٌ و عَرَضٌ. و لو الْغِیَ عنهما حدودهما، و لوحظ وجودهما، و خَلَا فی الکلیة. و فرق بین آنها و صفات کمالیة آنست که: حدود فارقه ما بین جوهریت، و عرضیت، و جسمیت، و مادیت، و صوریت، دخیل است در اتّصاف حقایق آنها به عناوین مزبوره. به خلاف علم و قدرت؛ فإنّ العلم کما ذکر

---

[1] «أسفار»، طبع حروفی، ج ٦، فصل ١٢، ص ١١٢ تا ص ١١٨.

مراراً حقيقته عين الحضور و لم يؤخذ فيه أن يكون ما به الحضور عرضاً أو جوهراً نفسانياً. و عقلانياً، بلكه فى العلم الحصولى

للممكن عرضٌ؛ و فى علمه بنفسه جوهرٌ نفسانىٌ؛ و فى علم العقل بذاته عقلٌ؛ و فى البارى تعالى وجودٌ واجبىٌّ.

منها آنكه: وجود دو قسم است: عينىّ خارجىّ، و ذهنىّ. و الاوّل هو الّذى يترتّب عليه الآثار المطلوبة، من الماهية المتّحدة معه إذا كان من ذوات الماهية؛ و كان الوجود وجوداً لها، لا وجوداً بالذات لشيءٍ و بالعرض لشيءٍ آخر. و الثّانى ما لا يكون كذلك. و هو لا يكون إلّا فى ذوات الانفس لمن يعقل فيه الكيف النَّفسانىّ؛ أو خروج من القوّة إلى الفعل.

معناى انسان لاهوتى، و جَبَروتى، و مثالى، و ناسُوتى

فما تكرّر فى الكلمات من الإنسان اللّاهوتى، و الجبروتىّ، و المثالىّ، و النّاسوتى؛ ليس المراد وجود الإنسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود

النّاسوتى المادّىّ؛ و فى غير هذا العالم موجودٌ بنحوٍ آخر تبعاً لوجود غيره؛ و فى عالم اللّاهوت 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 متأخّرة عن ذاته ـ لا بالتَّأَخَر الوجودى ـ وجودُ عناوين الاسماء و الصّفات بما لها من لوازمها؛ أى الاعيان الثَّابتة.

فالوجود أوّلًا و بالذات للواجب؛ و ثانياً و بالعرض لمفاهيم الاسماء و الصّفات و لوازمها. و كذلك المراد بالإنسان الجبروتىّ، فإنّ العقل كما قال أرسطاطاليس: كلُّ الاشياء على نهج البساطة. فالوجود أوّلًا 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 للنّفس الكلّية. فيكون الموجود بهذا العالم كالموجود فى عالم الخيال المتّصل. و لشباهة أحدهما بالآخر جعل عالم المثال عالم

الخيال المنفصل. و هو العالم المكشوف لاهل الكشف و الشّهود. و بالجملة فلم يوجد الإنسان بوجودٍ خارجىّ يكون وجوداً له لا لغيره إلّا فى هذا العالم.

فإذا تحقّقت هذه الامور، نقول: بعد از آنكه معلوم شد كه: حمل مقصود فيما نحن فيه، حمل شايع است؛ و اين معنى منافات با ذاتيت حقايق صفات و انتزاع

مفاهیمها عن ذات الواجب ندارد؛ و آنکه: حمل هو هو منحصر به حمل اوّلی ذاتی نیست؛ و اینکه: انتزاع مفاهیم متعدّده از مصداق واحد، و مطابقه معانی متکثّره با وجود واحد معقولست، و دخلی به تحقّق ماهیتین مع وجود واحد ندارد؛ و اینکه موجودات بوجوداتها لا بحدودها الماهویة و العدمیة مندکة فی وجود موجِدِها؛ واضح و آشکار می‌شود که:

وجدانُ الواجب ذاته، وجدانُه جميعَ الموجودات بنحو البساطة و الجمع

وجدان ذات واجب خود را، و حضوره لنفسه، و عدم غیبته عن نفسه، که قطعاً لیس بأمرٍ زائدٍ علی ذاته، وجدان همه موجودات است بنحو الجمع و البساطة الّتی لیس فوقها بساطة. و براهین عینیت صفات کمالیه با ذات أقدس که مفادش رجوع همه حیثیات مفهومیه است به حیث وجود واجب ـ جلّ و علا ـ ، در کتب مبسوطه مذکور است. غرض مجرّد رفع موانع متوهّمه از عینیت بود؛ و إلّا از واضحات است که: هر چه از عوارض حقائق وجودات است بما هو موجود، که

مستلزم نقص و تحدّد نباشد؛ و ممكن باشد به امكان عامّ، از براى ذات ثابت است به نهج وجوب، زيرا كه كمالات وجوديه عين حقائق وجوديه‌اند بالبرهان؛ لبداهة أنّ الماهية ليست إلّا هى؛ فتحتاج فى الاتّصاف بإحدى الصّفات الكمالية إلى حيثية تقييدية. و تلك الحيثية لا تكون إلّا الوجود؛ و إلّا لجرى فيه المحذور المذكور؛ فيتسلسل أو يدور. فلا بدّ من الانتهاء إلى وجود كان بذاته من دون حيثية زائدة مصداقاً و مطابقا 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 همين وجود صرف، همه صفات كماليه بنحو صرافت انتزاع مى‌شود. و ليس فى الواقع تمايز بين الصّفة و الموصوف إلّا بالمفهوم. فحيثية وجوده الواجبىّ حيثية جميع الكمالات. فالعَجَب كلُّ العجب من إرجاع هذا المعنى إلى مقالة الاشاعرة القائلة بزيادة الصَّفات و تعدّد القدماء. و لا حول و لا قوّة إلّا باللَه.

انّ الله علمٌ لا جهلَ فيه، و حيوة لا موت فيه، و نورٌ لا ظلمة فيه

و در أخبار المعصومين عليهم السّلام، و كلمات عرفاء شامخين و حكماى راسخين تصريحات است به همين نَهج از عينيت: فى توحيد الصّدوق قدّس سرّه عن الصّادق و الرّضا عليهما السّلام: إن اللَه عِلْمٌ لا جَهْلَ فيهِ، وَ حَيوة لَا مَوْتَ فيهِ، و نُورٌ لا

ظُلْمَة فِيهِ.[1] و فی روایة اخری: ذاتُهُ عَلامَة سَمیعَة بَصیرة.[2]

و فی روایة اخری: لَم یزَل اللَهُ جَلَّ وَ عَزَّ رَبُّنا؛ وَ العِلمُ ذاتُهُ وَ لا مَعلومَ؛ وَ القُدرَة ذاتُهُ وَ لا مَقدورَ.[3] و فی روایة اخری رَبُّنَا حَیٌّ الذاتِ؛ نُوریّ الذاتِ؛ عالِمُ الذاتِ؛[4] إلی غیرها من الرّوایات. پس واضح است که: کمال الإخلاص نفی الصّفات عنه؛ بمعنی آنست که: فی

---

[1] «توحید صدوق»، باب العلم ص ۱۳۷، حدیث ۱۱ با سند متّصل خود از منصور صَیْقَل از حضرت صادق علیه السّلام، و در ص ۱۳۸ حدیث ۱۲ با سند متصل خود از یونس بن عبد الرحمن از حضرت رضا علیه السّلام.

[2] «توحید صدوق»، باب صفات الذات و صفات الافعال، ص ۱۳۹، حدیث ۲ مسنداً از حضرت صادق علیه السّلام ... تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: لم یزل الله علیماً سمیعاً بصیراً. ذاتٌ علامَة سَمیعة بَصیرة. و نیز در ص ۱۴۳ و ص ۱۴۴ حدیث ۸ مسنداً از حضرت صادق علیه السّلام ... تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: إنّ الله تبارک و تعالی ذاتٌ علّامة بصیرة قادرة.

[3] «توحید صدوق»، حدیث ۱، ص ۱۳۹ مسنداً از ابی بصیر از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که ابو بصیر می‌گوید: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: لم یزل 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- الحدیث.

[4] «توحید صدوق»، ص ۱۴۰، حدیث ٤، مسنداً از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند که هارون بن عبد الملک گفت: سئل أبو عبد الله علیه السّلام عن التوحید، فقال: هُو عَزّ وَ جلّ مُثبَتٌ موجود، لا مُبْطَلٌ وَ لا معدود، و لا فی شیء من صفة المخلوقین، و له عزّ و جلّ نعوت و صفات. فالصفات له و أسماؤها جاریة علی المخلوقین، مثل السمیع و البصیر و الرءوف و الرّحیم و أشباه ذلک. و النعوت نعوت الذات لا تلیق إلّا بالله تبارک و تعالی. و الله نورٌ لا ظَلام فیه، و حَیٌّ لا موت فیه، و عالم لا جهل فیه، و صَمَدٌ لا مَدْخَلَ فیه. ربّنا نوریّ الذات، حیّ الذات، عالم الذات، صمدی الذات.

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

و أعجب منه إرجاع قوله علیه السّلام: لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدود إلی ذلك. با آنکه صریح عبارت، نفی حدّ است از صفت؛ نه نفی صفت به نفی حدّ. و دعوای اراده نفی الحدّ وجوداً، و خروجه عن محلّ الکلام، ظهر فسادها ممّا مرّ، فإنّ المقصود هو الاتّحاد بالحمل الشّائع لا الذاتی، فراجع.

و أمّا کلمات حکماء و عرفاء پس شاهد مدّعای مذکور کتب قوم است: قال

المعلّم الثانی: وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، علمٌ کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه.[1] و أصرح از این عبارت در عینیت وجود بأنّ صرف الوجود واجدٌ لکلّ کمال بنحو الوحدة و البساطة سراغ نداریم؛ و متّحد است این مضمون با مضامین أخبار مذکوره.

هر مشتقّی که از موضوعی انتزاع شود، مبدأ آن هم انتزاع می‌شود

و سابقاً معلوم شد که: هر مشتقّ که از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود، مبدأ او هم انتزاع می‌شود؛ پس وجه تعبیرات 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 کرده‌اند؛ با آنکه اگر حمل مشتقّ هم می‌نمودند باز بعید بود. بلکه بالدقّة نسبت به این سنخ

---

[1] «أسفار»، طبع حروفی، ج ٦، ص ١٢١.

معانی ممکن می‌شود کما سیأتی وجهه، إنشاء اللَه تعالی.

کلمات محقّق صدر الدّین قونوی، در عینیت ذات و صفات

و أصرح از این عبارت فرمایش محقّق قونی است که از أساطین فنّ عرفان است:

قال فی النُّصوص: اسمه عنی صفته؛ و صفته عین ذاته؛ و کماله نفس وجوده الذاتیّ الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالاشیاء أزلًا عین علمه بنفسه؛ بمعنی أنّه عَلِم نفسَه بنفسه، و عَلِمَ کلَّ شیء بنفس علمه بنفسه.[1]

و جای دیگر می‌فرماید: علمه بنفسه فی نفسه؛ و إنَّ عین علمه بنفسه سببٌ لعلمه بکلِ شیءٍ. قال بعض العارفین من الصُّوفیة: الهویة الواجبة إنّما یدرك ذاتها لذاتها فی ذاتها؛ إدراکاً غیر زائد علی ذاتها، و لا متمیز عنها لا فی التَّعقل، و لا فی الواقع. و هکذا یدرك صفاتها، و

---

[1] «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 أسمائها نسباً ذاتیة عینیة، غیر ظاهرة الآثار، و لا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض.[1]

و آنچه مذکور است در کتب أهل معرفت از ترتّب أسماء و صفات، و تقدّم و تأخّر بعضی از آنها بر بعضی؛ فیما بعد بیان می‌شود إنشاء اللَه تعالی.

البتّه شخص باید متشابهات را إرجاع به محکمات، و ظواهر را ارجاع به أظهر یا نصّ نماید؛

---

[1] عجیب است که مرحوم شیخ کلمات عرفا را که درست در خلاف و در برابر گفتار اوست، شاهد برای مطلب خود می‌آورد. عرفاء ذات را یگانه مصدر صفات می‌دانند و عینیّت را به این معنی که چیزی غیر از ذات، دخیل در این صفات نبوده است قبول دارند؛ و آنچه مورد إنکار آنهاست، عینیّت صفات است بحدودها با ذات. ما در اینجا عین عبارت محقّق عارف قونوی را در «نصوص» ص ۲۸۷ می‌آوریم تا بدون پرده، مطلب واضح شود: نصٌ فی بیان سرّ الکمال و الاکملیّة. اعلم أنّ للحقّ کمالًا ذاتیّاً و کمالًا أسمائیاً بتوقّف ظهوره علی ایجاد العالم. و الکمالان معاً من حیث التعیّن أسمائیان. لانّ الحکم من کلّ حاکم علی أمرٍ ما مسبوق بتعیّن المحکوم علیه فی تعقّل الحاکم. فلو لا تعقّل ذات الحقّ قبل اضافة الاسماء إلیه و امتیازه بغناه فی ثبوت وجوده له عن سواه، لما حکم بأنّ له کمالًا ذاتیّاً. و لا شک أنّ کلّ تعیّن یتعقّل للحقّ، هو اسم له. فإنّ الاسماء لیست عند المحقَّق إلّا تعیّنات الحقّ. فإذن کل کمال یوصف به الحق فإنّه یصدق علیه أنّه کمال أسمائی من هذا الوجه. و أمّا من حیث إنّ انتشاء أسماء الحقّ من حضرة وحدته، هو من مقتضی ذاته. فإنّ جمیع الکمالات الّتی یوصف بها هی کمالات ذاتیّه. و إذا تقرّر هذا فنقول: من کان له هذا الکمال لذاته من ذاته فإنّه لا ینقص بالعوارض و اللوازم الخارجیّة فی بعض المراتب وصف. بمعنی أنّه لا یقدح فی کماله، و لا جائز أن یتوهَّم فی کماله نقص أیضاً 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 أخيره عرض شد كه: شيء را بالذات دو نحو از وجود بيش نيست؛ و وجود بالعرض بسيار است، معلوم شد كه: قيام أعيان ثابته و مفاهيم أسماء و صفات به ذات أقدس، اگر به تبع وجود جمعى إحاطى بسيط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوين صفاته الكمالية بما لها من لوازمها، أى الاعيان الثابتة، موجوداتٌ باعَرَض و التَّبَع؛ نظير الوجود و الماهية؛ فإنّ الموجود بالحقيقة هو الوجود؛ و الماهية موجودة بالعرض؛ فلا كلام. زيرا كه اين معنى نشود مگر آنكه: حقايق صفات عين ذات و حيثيت آنها حيثيت وجود واجبى است؛ و وجودات هم مندكة فى وجوده تعالى، لاندكاك كلِّ ضعيف فى القوىّ.

پس المعلوم بالذات نفس ذاته؛ و ماهيات أشياء و مفاهيم صفات و أسماء چون در حاقِّ حقيقتِ وجود راه ندارد، و إلّا لزم الانقلاب، لا محالة معلومة بالعرض.

قیام چیزی به چیزی، یا قیامٌ فیه است، و یا قیامٌ عنه

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

پس اگر «قیام فیه» است به نحو وجود ذهنی؛ این قول به ارتسام صورت است فی ذاته تَعالی عَمَّا یَقُولُونَ.

و اگر «قیام فیه» است به نحو وجود خارجی، این محال است؛ بداهة استحالة أن یکون موجوداً من الموجودات عقلیاً کان، أو مادّیاً، حالاًّ فیه 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 مثلًا بالذات لا بتبع الوجود

الواجبیّ؛ 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 عالِم بر باری تعالی نشود؛ و إلّا لزم صدق کلّ معلول علی علّته. بلی صدق مبدئیت و موجودیت که نفس عنه باشد، می‌شود. پس لا معنی للعالِم فیه تعالی إلّا موجد العلم. فلیسْئل 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 الإیجاد است. و سیأتی إنشاء اللَه تعالی.

فی اعتبارات الوجود: بشرط شیء، و لا بشرطٍ، و بشرطِ لا

الفصل الثالث: فی اعتبارات الوجود. وجود گاهی ملاحظه می‌شود در مقسم بما هو، من دون نظر إلی مرتبة من مراتبه؛ فیعرضه اعتبارات ثلاثة:

فتارة یلاحظ بشرطٍ، أی بشرط التَّجرّد عن

النقائص الإمكانية. و اين مرتبه وجود واجبى است عند الحكماء؛ بل جملة من العرفاء كما نقل فى الاسفار، و فى شرح الفصوص للقيصرىّ، و فى جملة من كتب الحكمة.

فيض أقدس و فيض مقدّس

و اخرى يلاحظ لا بشرط الإضافة إلى التحدّد و التقيد بالحدود و القيود

الإمكانية. و اين مرتبه را وجود منبسط، و فيض مقدّس، و حقّ مخلوق به، و مشيت فعليه می‌دانند.

و ثالثة يلاحظ بشرط شيءٍ، و هو أثر فعله تعالى، أى الوجودات الإمكانية. و نسبة المرتبة الثانية إلى الثالثة النسبة إلى المقيد، دون المرتبة الاولى، و إن نسب إلى بعض الجهلة من المتصوّفة و أهل الكفر و الزَّندقة كما لا يخفى.

و اين تقسيم متعارف در كتب حكمت، بل بعض كتب عرفان است؛ و يك تقسيم ديگر هم هست كه مخصوص أهل معرفت است؛ و اين تقسيم به ملاحظه همان مرتبه وجود واجب است؛ كما يظهر وجهه انشاء اللَه تعالى.

و گاهى ملاحظه می‌شود نفس وجود حقيقى من غير تقيدٍ بالتعينات الصفاتية و الاسمائية، و لا تقيدٍ بعدمها؛ حتّى اينكه تعبير از او به وجود أيضاً للتّفهيم؛ كما عن المحقّق القونوىّ.

و اين إطلاق از قيود و عدمها هم ملحوظ بنحو معّرفيت است، نه آنكه خود قيدى باشد؛ نظير

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 مى‌نامند. كما اينكه بشرط لائيت بالمعنى الاوّل منافات با بشرط شيئيت بالمعنى الآخر ندارد. زيرا كه ملاحظه وجود مجرّداً عن الحدود الإمكانية، متجلّياً بكمالاته الذاتية فى غاية الملائمة.

احديت و واحِديت ذاتيه، و أحديت و واحديت وصفيه

و همين مرتبه از وجود را كه نظير ماهيت من حيث هى مى‌باشد مرتبه أحديت مى‌نامند، كما فى الاسفار و شرح الفصوص و غيرهما من كتب أهل المعرفة. و اشكال بر اينكه احديت از صفات و أسماء است و مفروض بيان مرتبه لا اسم لها و لا رسم لها

است، وارد نیست؛ لانّ هذه الوحدة ذاتیة لا وصفیة. و ما برای اثبات این مطلب اصطلاحاً، این عبارت را از کتاب «اصطلاحات» عارف محقّق مدقّق مولی عبد الرّزّاق کاشانی شارح «فصوص» نقل می‌نمائیم:

قال: التجلّى الذاتىّ هو تجلّى الذات وحدها لذاتها. و هى الحضرة الاحدية الّتى لا نعتَ فيها و لا إسم و لا رسم؛ إذ الذّات الّتى هى الوجود الحقّ المحض، وحدتُه عينية؛ لانّ ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلّا العدم المطلق؛ و هو لا شىء محضٌ. فلا يحتاج فى أحديته إلى وحدة و تعينٍ تتماز به عن شىء؛ إذ لا شىء غيره؛ فوحدته عين ذاته. و هذه الوحدة مَنشأ الاحدية و الواحدية؛ لانّها عين الذات من حيث هى؛ أعنى لا بشرط شىء، أى المطلق الّذى يشمل كونه بشرط أن لا شىء معه و هو الاحدية؛ و كونه بشرط أن يكون معه شىء و هو الواحدية؛ و الحقائق فى الذات الاحدية كالشَّجرة فى النَّواة و هى غيب الغيوب. انتهى.[1]

پس واحديت و أحديت ذاتيه دخلى به أحديت وصفيه و واحديت و صفيه ندارد. و در كلمات ديگران هم انقسام وحدت به اين دو قسم موجود است؛ و همين

---

[1] «اصطلاحات» ص ١٧٤ و ١٧٥ گويد: التجلّى الاوّل هو التجلّى الذاتى و هو تجلّى الذات وحدها لذاتها و هى الحضرة الاحديّة الّتى لا نعت فيها و لا رسم تا آخر عبارت؛ و كلمه لا اسم در آن نيست.

مرتبه از وجود لا اسم و لا رسم له را حقيقة الحقائق می‌نامند؛ کما فی الکتب المتقدّمة و غیرها[1]؛ بلکه خود این عبارت که مذکور شد: «و الحقائق فی الذات الاحدیة کالشَّجرة فی النَّواة؛ و هی غیب الغیوب» دلالتی بر وجه مناسبت و صحّت إطلاق او دارد.

وجود منبسط و مظهر أعظم آن: عقل اوّل را حقیقة الحقائق نامند

بلی ذات را مع لحاظ الحقائق که مراد مرتبه علم

---

[1] قونوی در کتاب «نصوص»، ص ۲۹۶ گوید: فللوجود إن فهمتَ اعتباران: أحدهما من کونه وجوداً فحسب، و هو الحق و أنّه من هذا الوجه کما سبقت الاشارة الیه لا کثرة فیه و لا ترکیب و لا صفة، و لا نعت، و لا اسم، و لا رسم، و لا نسبة، و لا حکم. بل وجود بحت، و قولنا: وجودٌ للتفهیم، لا أنّ ذلک اسم حقیقی له تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید:
لَه وحدة هی محتد کلّ کثرة، و بساطة هی عین کلّ ترکیب، آخراً و أوّل مرّة؛ کلّما یتناقض فی حقّ غیره فهو له علی أکمل الوجوه ثابت؛ و کلّ من نطق عنه، لا به، و نفی عنه کلّ أمرٍ مشتبهٍ، و حصره فی مدرکه، فهو أبکم ساکت و جاهل مباهت، حتّی یُری به کلُّ ضدٍ ذو نفس ضدّه؛ بل عینه، مع تمیّزه بین حقیقته و بینه. وحدته عین کثرته، و بساطته عین ترکیبه، و ظهوره نفس بطونه، و آخریَّته عین أوّلیته. لا ینحصر فی المفهوم من الوحدة أو الوجود و لا ینضبط بشاهد و لا مشهود له أن یکون کما قال، و یظهر کما یرید، دون الحصر فی الإطلاق و التقیید. له المعنی المحیط بکلّ حرف، و الکمال المستوعب کلّ وصف. کلما خفی عن المحجوبین حسنهُ ممّا توهّم فیه شَینٌ أو نقص فإنّه متی کشف عن ساقه بحیث یدرک صحّة انضیافه إلیه، ألفی فیه صورة الکمال، و رأی أنّه منصّة لتجلّی الجلال و الجمال. سائر الاسماء و الصّفات عنده متکثّرة فی عین وحدة هی عینه، لا یتنزّه عمّا هو ثابت له، و لا یحتجب عمّا أبداه لیکمله.

است، حقیقة الحقائق هم می‌نامند؛ کما اینکه وجود منبسط و مظهر أعظم او که عقل أوّل باشد را أیضاً حقیقة الحقائق می‌نامند. و الاوّل حقیقة الحقائق بقولٍ مطلق؛ و الثّانی حقیقة الحقائق الإمکانیة؛ و وجهه واضح.

و همین مرتبه از وجود را که حقیقة الحقائق می‌نامند؛ عارف جامی اراده نموده حیث قال:

و أیضاً گفته:

و بعد از این مرتبه که لا اسم و لا رسم لها است، مرتبه أحدیت است که: مرتبه بشرط لائی از تعینات سایر صفات است. و خودِ 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 الصِّفات. و مبدأ همه تعینات، تعین علم است. و تعین علمی منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات و

لوازم آنها که اعیان ثابته است می‌باشد.

و این مرتبه که مرتبه ظهور علمی است، فیض أقدس نامیده می‌شود.

و وجه تعبیر از این مرتبه به واحدیت آن است که: در مرتبه سابقه، اعتبار عدم تعینات بود؛ پس مجالی از برای توهّم کثرت نبود؛ به خلاف این مرتبه که ملاحظه همه تعینات شده در ملاحظه تعین علمی که مرتبه همه تعینات است؛ فلذا می‌گوئیم که واحد مع هذه الکثرة، لانّ الکثرات مفهومیة و الوجود واحد. پس أحدیت به لحاظ بطونِ ذات است؛ و واحدیت به لحاظ ظهور ذات.

و وجه تعبیر از این مرتبه به فیض أقدس آن است که: ظهور أسماء و صفات بلوازمها، بعین ظهور ذات است لذاتها فی ذاتها. فههنا ظهورٌ واحدٌ ینسب إلی الذات بالذات و إلی الأسماء و الصِّفات بالعرض؛ نظیر هر ماهیت و وجودی که موجود ینسب إلی الوجود بالذات؛ و إلی الماهیة بالعرض؛ نه آنکه دو وجود

حقیقی است. پس فیض حقیقی و تجلّی حقیقی، تجلّی واحد است؛ بالإضافة إلی الذات الظّاهرة بذاتها لذاتها فی ذاتها، حیث إنّها نور محض و النّور عین ظهور و تجلّی ذات است. و بالإضافة إلی عناوین الأسماء و الصِّفات، تجلّی صفاتست.

پس این تجلّیِ فیض، أقدس از آنست که مستفیض غیر از مفیض، و متجلِّی غیر از متجلَّی له باشد؛ در مقابل تجلّی افعالی است که فیض مقدّس باشد؛ که مقدّس است از حدود إمکانیة و نقائص فی ذاته، حیث إنّ ذلك تجلّی الکامل فی مرحلة فعله.

مرتبه جلاء، و مرتبه استجلاء

و شبههای نیست که مرتبه جلاء عند العرفا، مرتبه فیض أقدس است. و مرتبه استجلاء مرتبه فیض مقدّس است. و أوّلی را مرتبه ظهور نامند؛ و ثانیه را مرتبه إظهار میٰنامند؛ زیرا که در آن مرتبه سابقه، الأسماء و الصّفات موجودةٌ بوجوده تعالی، و ظاهرة بظهوره؛ بخلاف عوالم اخر که موجودة بإیجاده، و ظاهرة بإظهاره. قال المحقّق العارف ملّا عبد الرّزّاق

الكاشانىّ فى «الاصطلاحات»: الجَلاءُ هو ظهور الذات المقدّسة لذاتها فى ذاتها؛ و الاستجلاء ظهورها لذاتها فى تعيناتها. انتهى[1]

اگر تعينات، مراد تعينات إمكانية باشد، در كمال ملائمت با اصطلاحات قوم است. و اگر مراد تعينات صفاتيه و اسمائيه باشد، خلاف اصطلاح است؛ و بحسب اصطلاح آخر، تجلّى أوّل و تجلّى ثانى مراد است، و أوّليت و ثانويت به اعتبار متجلّى له است؛ نه به اعتبار متجلّى و تجلّى كما لا يخفى.

قال بعض العارفين: فلمّا وجد كمالاته مستجنّة فى ذاته، طلب جلائها؛ فتجلّى بها بنوره الذاتىّ؛[2] فَظهرت

---

[1] «اصطلاحات»، ص ۹۵.

[2] محقق صدر الدين در رساله «فكوک» كه در هامش «منازل السائرين» طبع شده است، در ص ۲۰٤ مى‌گويد: و قد ذكرت فى كتاب النفّحات و فى تفسير الفاتحة سرّ سفر التجلّى الوجودى الغيبى من غيب الهويّة الإلهيّة طلباً لكمال الجلال و الاستجلاء؛ و أنّ أوّل منازله عالم المعانى؛ و يليه عالم الارواح؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى العالم. و يليه عالم المثال؛ و هو المنزل الثالث؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى عالم الارواح؛ و يليه عالم الحسّ؛ و هو المنزل الرّابع؛ و فيه تمّ ظهور الوجود. و لهذا كان العرش الّذى هو أوّل صور المحسوسة و المحيط بها مقام الاستواء الرّحمانى. فإنّ عنده تمّ ظهور التجلّى الوجودىء و استقرّ. فإنّ الرحمة نفس الوجود و الرّحمن الحقّ من كونه وجوداً. و لذلک لم يضف الاستواء إلى اسم آخر قطّ سواه حيث ورد.

أسماءٌ و أعيانٌ؛ ثمّ وجد الأسماء و الأعيان طالبة للاستجلاء، و هو ظهورها

لأنفسها، و ظهور بعضها لبعض، و هو أيضاً كان طالباً للاستجلاء، ليتمَّ ظهورها فی الاستجلاء؛ فظهر نوره الذاتیّ فی صور تلك الاسماء و الاعیان فی العین؛ فتمّ ظهوره بها، و استوی علی العرش. انتهی.

پس بنابراین می‌شود کلام محقّق کاشانی را توجیه کرد؛ به اینکه ظهور ذات لذاته فی ذاته، به ظهور أسماء و صفات است. زیرا که ظهور البتّه به اشکارا شدن کمال ذاتی است؛ و او به ظهور صفت علم، و ظهور صفت قدرت است؛ و همین مرتبه جلاء و فیض أقدس 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 مقدّس باشد.

و لذا گفته‌اند: المجالی خمسة،[1] و المراتب ستة، لانّ المرتبة الاولی لیس مَجْلیً لشیءٍ، و أمّا مرتبة أحدیة الجمع که مرقوم فرموده‌اند: مرتبه واحدیت است؛ پس عرض می‌شود:

احدیت، و أحدیة الجمع

قال المحقّق فی الاصطلاحات: الاحدیة اعتبار الذات مع إسقاط الجمیع، و أحدیة الجمع اعتبار الذات من حیث هی هی، بلا إسقاطها و لا إثباتها، بحیث تندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة. انتهی.[2]

پس معلوم می‌شود که مرتبة احدیة الجمع بعد از

---

[1] قیصری در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه خود در ورق ۱۳، ص ۲۶ بعد از بیان عوالم و حضرات کلیّه گوید: لکن لما کانت الحضرات الإلهیّة الکلیّة خمساً صارت العوالم الکلیّة الجامعة لما عداها أیضاً کذلک. و أوّل الحضرات الکلیّة حضرة الغیب المطلق و عالمها الاعیان الثابتة فی الحضرة العلمیّة، و فی مقابلتها حضرة الشّهادة المطلقة و عالمها عالم الملک. و حضرة الغیب المضاف؛ و هی ینقسم إلی ما یکون أقرب من الغیب المطلق، و عالمه عالم الارواح الجبروتیّة و الملکوتیّة أعنی عالم العقول و النفوس المجرّدة؛ و إلی ما یکون أقرب من الشّهادة، و عالمه عالم المثال. و إنّما انقسم الغیب المضاف إلی قسمین لانّ للارواح صوراً مثالیّة مناسبة لعالم الشّهادة المطلق؛ و صوراً عقلیّة مجردة مناسبة للغیب المطلق. و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذکورة، و عالمها العالم الانسانی الجامع لجمیع العوالم و ما فیها. فعالم الملک مظهرُ عالم الملکوت، و هو العالم المثالی المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت، أی عالما المجردات، و هو مظهر العالم الاعیانی الثابتة و هو مظهر الاسماء الإلهیّة، و الحضرة الواحدیّة؛ و هی مظهر الحضرة الاحدیّة.

[2] «اصطلاحات»، ص ۸۸.

مرتبه احدیت، و بعد از مرتبه غیب الغیوبی است؛ و فوق مرتبه واحدیت است؛ نه آنکه عین اوست. و او نمی‌شود مگر آنکه ذات مستجمعه جمیع کمالات ذاتیه ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالمٌ و قادرٌ إلی غیر ذلك، کی یکون عین مرتبة الواحدیة، و لا بإسقاط تعینات الصّفات کی یکون عین مرتبة الاحدیة، و لا خالیاً عن کلّ اعتبار حتّی یکون عین مرتبة غیب الغیوب.[1]

---

[1] 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 عَرَبی را که در مقدّمات شرح فصوص، ورق ششم، ص ۱۱ از طبع سنگی ذکر کرده است در اینجا می‌آوریم. 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 القیّوم العلیم المرید القادر بذاته، لا بالصّفة الزّایدة علیها، و إلّا یلزم الاحتیاج فی إفاضة هذه الکمالات منه إلی حیوة و علم و قدرة و اراده اخری. إذ لا یمکن إفاضتها إلّا من الموصوف بها. و إذا علمت هذا علمتَ معنی ما قیل: إن صفاته عین ذاته، و لاح لک 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 کان هذا أیضاً صحیحاً من وجه آخر فإنّ الوجود فی مرتبة أحدیّته نفی التّعیّنات کلّها. فلا یبقی فیها صفة و لا موصوف، و لا اسم و لا مسمّی إلّا الذات فقطّ؛ و فی مرتبة واحدیّته الّتی هی مرتبة الاسماء و الصّفات یکون صفة و موصوفاً، و اسماً و مسمّیً؛ و هی المرتبة الإلهیّة.

و أمّا سلوک این طریقه أنیقه 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.

الذّات بالقیاس إلی نفسها، لا ظهور علی بطونٍ، و لا بطون علی ظهورٍ

قال بعض العارفین: لا شك أنَّ طَرَفَی بطونِ الذات و ظهورها إنَّما یتمایزان بحسب المدارك و المشاهد، و ظهورها لها باعتبارٍ؛ و خفائها عنها باعتبارٍ آخر حتّی یسمّی بالاوَّل ظاهراً، و بالآخر باطناً، و أمّا بالقیاس إلی الذات نفسها، فلا ظهور علی بطون، و لا

کما أنّ المراد من قولنا: إنّ وجوده عین ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجودٍ فائض منه و هو عین ذاته؛ فیتحد الحیاة و العلم و القدرة و جمیع الصّفات الثبوتیّة کاتّحاد الصّفة و الموصوف فی المرتبة الاولی، و حکم العقل بالمغایرة بینهما فی العقل أیضاً. کالحکم بالمغایرة بین الموصوف و الصّفة فی العقل مع اتّحادهما فی نفس الوجود. أی العقل یحکم أنّ العلم مغایر للقدرة و الإرادة فی العقل، کما یحکم بالمغایرة بین الجنس و الفصل. و أمّا فی الوجود فلیست إلّا الذات الاحدیّة فقط. کما أنّهما فی الخارج شیء واحدٌ، و هو النوع لذلک. قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «کما الإخلاص نفی الصّفات عنه».

و فی المرتبة الثانیّة یتمیّز العلم عن القدرة؛ و هی عن الإرادة؛ فیتکثّر الصّفات، و بتکثّرها بتکثر الاسماء و مظاهره، و یتمیّز الحقائق الالهیّة بعضها عن بعض. فالحیوة و العلم و القدرة و غیر ذلک من الصّفات یطلق علی تلک الذات و علی الحقیة اللازمة لها من حیث إنّها مغایرة لها بالاشتراک اللفظی

بطون على ظهور.[1]

و قال المحقّق صدر الدّين القونوىّ: و أمّا تنزيه أهل الكشف فهو لإثبات الجمعية للحقّ مع عدم الحصر، و لتميز أحكام الأسماء بعضها عن بعض؛ فإنّ كلَّ حكمٍ ليس يصحّ إلى كلّ اسم.[2] و قال أيضاً: وَ للذات لازمٌ واحدٌ فحسب؛ و هو لا يغايرها إلّا مغائرة نسبية. و ذلك اللازم هو العلم.[3]

---

[1] و اگر برای حضرت حقّ تعالی غیر از اسم ظاهر و اسم باطن اسمی دیگر نبود، برای إثبات مذهب عرفاء بالله کافی بود. زیرا این دو اسم جدا از هم نیستند؛ و گرنه در ذات أقدسش مستلزم ترکیب می‌شود. و چون فرق میان این دو اسم، اعتباری است، و از ناحیه مدارک و مشاهد پیدا می‌شود، 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 می‌خوانند و قرائت می‌کنند؛ أمّا تلاوت و تدبّر نمی‌نمایند؛ و به معنای لفظی اکتفا کرده سطحی عبور می‌کنند.
مثلًا 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 می‌کند: " یا باطناً فی ظهوره، و یا ظاهراً فی بطونه، و یا باطناً لیس یخفی، و یا ظاهراً لیس یُری، یا موصوفاً لا یبلغ بکینونته موصوفٌ. و لا حدٌ محدودٌ، و یا غائباً غیر مفقود، و یا شاهداً غیر مشهود، یُطْلَبُ فَیُصابُ، و لم یَخْلُ منه السموات و الارض و ما بینهما طرفة عین، لا یُدرک بکیف، و لا یأین بأین و لا بحیث، أنت نور النُّور و رب الارباب أحطت بجمیع الامور سبحان من لیس کمثله شیء و هو السّمیع البصیر، سبحان من هو هکذا، و لا هکذا غیره"

[2] «. نصوص»، ص ۲۸۸.

[3] «نصوص»، ص ۲۸۹.

و قال أيضاً: إنَّ كلَّ ظاهرٍ فى مَظْهرٍ، فَإنَّهُ يغاير المَظْهر من وجهٍ أو وجوهٍ، إلّا الحقّ، فإنَّ له أن يكون عين الظّاهر و عين المَظْهر ـ الخ.[1]

بارى تمام اين اعتبارات، اعتباراتى است واردة على ذاتٍ واحدة، و كمالاته الذاتية مستجنّة فى ذاته، باعتبار كلّ كمال هو عين ذاته له مظهر فى عالم الأسماء و الصّفات؛ و له مظهر فى عوالم اخر؛ لكن فرقٌ بينهما مرّ مراراً، و هو أنّ ظهور الأسماء و الصّفات ظهور المعانى؛ فلا محالة يكون ظهورها بنفس ظهور مطابقها، بخلاف المظهر الإيجادىّ الظِّلّىّ كما لا يخفى. و تقديم و تأخيرى

كه در مرتبه ذات، و مرتبه صفات است؛ تقديم و تأخيرى فى الوجود نيست كه منافى عين بودن صفات مع الذات باشد؛ بلكه ترتّب طبعى ذاتى است؛ زيرا كه بديهى است كه موجود لا يتّصف بالعلم بما هو علم إلّا بعد ثبوت الموضوع و تقدّمه؛ فإن كان العلم غير الذات كان التَّقدُّم فى الوجود؛ و إلّا فبالذات و الطّبع.

قال المحقّق القونوىّ: إنَّ الماهيات عبارة عن

---

[1] «همان.

تعقّلات الحقّ؛ فإنّها تعقّلات مُنتَشِئة التَّعَقل بعضها عن بعض؛ لا بمعنى أنّها تحدث فی تعقّل الحقّ تعالی عمّا لا یلیق به؛ بل تعقّل البعض متأخّر الرّتبة عن البعض؛ و کلّها تعقّلاتٌ أزلیة أبدیة علی وَتیرة واحدة ـ الخ.[1]

عَلِمَ، و شَاءَ، و أرادَ، و قَدَّر، و قَضَی، و أمْضَی

و به همین اعتبار ورد فی أخبار المعصومین سلام اللّه علیهم أجمعین، من قولهم: عَلِمَ، وَ شاءَ، وَ أَرادَ، وَ قَدَّرَ، و أمضی[2]؛ و کذلك تراهم یقولون: إنَّ علمَه بنفسه عین علمه بما سواه کما تقدّم عن القونویّ، مع أنّ علمه بنفسه متقدّم بالذات علی علمه بما سواه؛ و کذلك تراهم یقولون: «یتأخّر الوجوب عن العلم»، مع أنّ الوجوب الذاتیّ لیس منفکاً من وجوده قطعاً.

---

[1] «نصوص» قونوی که با «منازل السائرین» در یک جا تجلید شده است، ص ۲۷۵ و این صفحه دوّم از «نصوص» است.

[2] در «اصول کافی»، ج ۱، باب البداء، ص ۱٤۸ در حدیث شماره ۱٦ از حسین بن محمّد از معلّی بن محمّد، روایت کرده است که: قال: سئل العالم علیه السّلام کیف علم الله؟ قال: عَلِم، و شاءَ، و أراد، و قدّر، و قضی، و أمضی، فأمضی ما قضی، و قضی ما قدّر، و قدّر ما أراد. فبعلمه کانت المشیئة؛ و بمشیئة کانت الإرادة؛ و بإرادة کان التّقدیر؛ و بتقدیره کان القضاء، و بقضائه کان الإمضاء، و العلم متقدّمٌ علی المشیئة، و المشیئة ثانیة؛ و الإرادة ثالثة؛ و التقدیر واقعٌ علی القضاء بالامضاء. الحدیث.

فليس هذا التقدّم و التأخّر إلّا بالطبع و بالذات و من حيث الرتبة، لا فى الوجود.

و ربما يختلفون فى تقدّم شيء و تأخّره كما فى الحياة، فإنّهم اختلفوا فى تقدّمها على العلم من حيث إنّ الحياة شرط العلم، و الشّرط متقدّم طبعاً على المشروط، إلى غير ذلك من الشَّواهد الّتى يطّلع عليها المتتبّع.

كما أنّ برهان مسبوقية كلّ تعينٍ بلا تعين، لا يقتضى إلّا التقدّم الطبعىّ الذاتىّ، لا التقدّم فى الوجود كى ينافى العينية؛ خصوصاً كه تعينات نزد حضرات اعتبارى است؛ و او نيست مگر عناوين أسماء و صفات و ماهيات و لوازم آنها؛ و ما هم مدّعى عينيت آنها نيستيم، بلى مدّعى عينيت كمالات ذاتيه كه حقايق آنها هستند مى‌باشيم؛ و لذا در مقام تعبيرات مى‌گويند: كما ذات واجبى مستجنّ در ذات او هستند؛ و ليس ذلك إلّا لانّ ذاته لمكان بساطته كلّ الكمالات.

ذاتِ بَحت، صرف الوجود، و هويت مطلقه، و غيب مكنون است

بلكه به فرمايش صدر المحقّقين: اگر قطع نظر شود از عناوين أسماء و صفات كه حاكى از كمالات ذاتيه هستند، البتّه ذات بَحت بَسيط كه صرف الوجود

است، هویت مطلقه و غیب مکنون است؛ زیرا که وجود بما هو وجودٌ، علی الخصوص صرف الوجود الّذی لا جهة له إلّا الوجود، در هیچ مدرکی از مدارك حاضر نشود؛ و إلّا لا نقلب الذّهن خارجاً.

پس نشود از او تعبیر نمود إلّا به مفاهیم تدلّ علی أنّه کذلك کهویت مطلقه و غیب مطلق و نحوهما. کما آنکه اگر بخواهیم تعبیر از او بکنیم بما هو واجد الکمالات المستجنّة فیه؛ لا بدّ أنّ نعبّر عنه بالعالم و القادر و أشباههما؛ بلکه غیب الغیوب گفتن هم به ملاحظه آن است که: حقایق صفات که کمالات ذاتیه مستجنّه باشند؛ فی حدّ ذاتها لا بمفهومها غایب هستند، کغیبة الذات.

لکن فرق آن است که آنها مفاهیم می‌باشند که به آنها حکایت شود؛ به خلاف الوجود الحقیقیّ؛ فإنّه لا یحضر فی ذهن أحدٍ. و الوجود المفهومیّ العنوانیّ من أقسام المفاهیم، و فی قبال الوجود الحقیقیّ؛ و إن أمکن أن یعبّر عنه بنحو فناء العنوان فی المعنون.

و لذا تقدّم عن المحقّق القونویّ: «أنّ قولَنا

وجودٌ للتَّفهيم؛ لا أنّه عينُ هذه المرتبة.[1]»

بلكه از محقّق كاشانى صاحب «اصطلاحات» معلوم مى‌شود كه: بين غيب، و غيب هويت مطلقه، و بين غيب مصون، و غيب مكنون، نيز فرق است.

غيب الهوية هو الذات باعتبار اللّاتعين؛ و غيب المكنون كنهها

قال: غيب الهوية و الغيب المطلق هو الذات باعتبار اللّاتعين؛ و الغيب المكنون كالغيب المصون هو سرّ الذات، و كنهها الّذى لا يعرفها إلّا هو. و لهذا كان مصوناً عن الاغيار، مكنوناً عن العقول و الأبصار. انتهى.[2] و[3]

---

[1] قونوى در «نصوص» كه در آخر كتاب «منازل السائرين» با آن تجليد شده است، در ص ٢٩٦ گويد: و قولنا: وجود هو للتفهيم؛ لا أنّ ذلک اسمٌ حقيقىٌ له. بل اسمه عين صفته، و صفته عين ذاته، و كماله نفس وجوده الذاتى الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حيوته و قدرته عين علمه؛ و علمه بالاشياء أزلًا عين علمه بنفسه؛ بمعنى أنّه علم نفسه بنفسه؛ و علم كلّ شىء بنفس علمه بنفسه. لانّ كلّ شىء هو من شئون ذاته تعالى ٤ فإذا علم نفسه بجميع شئونها، فقد علم كلّ شىء من عين علمه بنفسه.

[2] «اصطلاحات» در هامش «منازل السّائرين»، طبع سنگى، ص ١٨٢.

[3] محقّق عارف صدر الدين قونوىّ در كتاب «نصوص» در ص ٢٧٨ و ص ٢٧٩ گويد: نصّ شريفٌ عزيز المنال: غيب هويّة الحقّ إشارة إلى اطلاقه باعتبار اللّاتعيّن؛ و وحدته الحقيقيّة الماحية لجميع الاعتبارات و الاسماء و الصّفات و النّسب و الإضافات، هى عبارة ٣ عن تعقّل الحقّ نفسه، و ادراكه لها من حيث تعيّنه. و هذا التّعقل و الادراک التعيّنى و إن كان يلى الإطلاق

و گمان حقیر آن است که: بر حسب اصطلاح حقیقی، غیب مطلق عبارت از همان مرتبه أحدیت 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 أحدیت هم، مرتبه إسقاط جمیع تعینات است إلّا همین تعین که مبدأ أو تعین غیر حقیقی است، لذا او را در کتب معرفت أوّل المراتب شمرده‌اند؛ و او را توصیف به مقام لا اسم و لا رسم له نموده‌اند. و اللَه العالم.

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

المشار الیه؛ فإنّه بالنّسبة إلی تعیّن الحقّ فی تعقّل کلّ متعقل فی کلّ تجلّی تعیّن مطلق؛ و أنّه أوسع التعیّنات و هو مشهور الکمّل، و هو تجلّی الذاتی؛ و له مقام التوحید الاعلی، و مبدئیّة الحقّ یلی هذا التعیّن. و المبدئیّة هی محتد الاعتبارات و منبع النسب و الاضافات الظّاهرة فی الوجود، و الباطنة فی عرصة التعقلات و الاذهان، و المقول فیه إنّه وجود مطلق واحد واجب هو عبارة عن تعیّن الوجود فی النسبة العلمیّة الذاتیّة الإلهیّة. و الحقّ من حیث هذه النّسبة یسمّی عند المحقّق بالمبدأ لا من حیث نسبة غیرها. فافهم هذا و تدبّر، فقد أدرجتُ فی هذ النصّ أصل اصول المعارف الإلهیّة. و الله المرشد.

تقدّم أبداً كافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدّم را علّت 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 عالَم و با علّت عالمَ است، پس مرجع أمر به تقدّم بالذات خواهد بود، لا التقدّم فی الوجود.

الذّات فی مرتبة ذاته، واجدة لکلّ کمال

خاتمة: مناط تعدّد دلیل اگرچه تعدّد کبری است؛ ولی مکرّراً عرض شده: فناء أشیاء فی أزل الآزال فی الذات الاقدس به معنی دارا بودن صرف الوجود است ما دون خود را به إلغاء حدوده الماهویة و العدمیة؛ و لا حقیقة لإحاطته تعالی فی مرتبة ذاته إلّا وجدانه لکلّ وجود و لکلّ کمال و جود. پس حقیقت فناء محاط بودن هر موجودی است لوجوده الصّرف.

تعدّد ألفاظ بلکه تکثّر مفاهیم حاکیه از مطلب واحد، موجب تعدّد دلیل نمی‌شود. اللهمَّ إنّا نسألک العصمة من الزَّلَل فی القَوْل و العَمَل.

ختم مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله

عليه

جواباً از مكتوب سوّم حضرت سيد أعلى الله مقامه.

مکتوب چهارم حضرت سید جواباً از مکتوب چهارم حضرت شیخ، أعلی الله مقامهما

بسمه تعالی

فی الحقیقة مطلب را منشرح فرموده اید! و زحمت بسیار کشیده اید! لسان عاجز از تشکّر مساعی 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! فشکر الله مساعیکم، و جزاکم الله أحسن الجزاء. لهذا بر سبیل اختصار، اشاره به هر یک می‌شود:

أمّا فصل أوّل که مرقوم فرموده‌اید: «مخفی نماند که ماهیت من حیث هی» الخ. آن بعض متألّهین می‌گوید که: جواب این مطلب را خود آن بزرگوار در منهای أخیر از فصل دوّم مفصلًا بیان شافی فرموده اید! آنجا که فرموده‌اید: «فما تکرّر فی الکلمات من أنَّ الانسان اللّاهوتیّ» الخ. چه اعتراف کرده‌اید که وجود جمیع أشیاء 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 ـ جلّ و علا ـ است.

الآنَ کما کان

آن شخص متألّه می‌گوید: الآن کما کَانَ[1] اگر

---

[1] در «جامع الاسرار» مرحوم سیّد حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است: أوّل در ص ٥٦ شماره ١٢٢: و بالنظر إلی هذا المقام قال أرباب الکشف و الشّهود: و التّوحید إسقاط للإضافات. و قال النبیّ صلی الله علیه و آله کان الله و لم یکن معه شیء. و قال العارف (و هو) الآن کما کان، لانّ الإضافات غیر موجودة کما مرّ. و أیضاً کان فی کلام النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم بمعنی الحال؛ لا بمعنی الماضی مثل کان الله غفوراً رحیماً.
دوّم: در ص ٦٩٦ شماره ١٨١؛" لانّه تعالی دائماً هو علی تنزّهه الذاتی و تقدّسه الازلی لقوله صلّی الله علیه و آله و سلّم:""ُ کان الله و لم یکن معه شیء،"" و لقول (بعض) عارفی أُمّته: و الآن کما کان." و ظاهراً مراد او از بعض عارفین امّت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم، حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام می‌باشند. همچنان که حضرت استادنا العلّامة الطباطبائی قدس الله نفسه در کتاب توحید، نسخه خطی حقیر، ص ٦ آورده‌اند که:" کما فی حدیث موسی بن جعفر علیهما السّلام:"" کان الله و لا شیء معه؛ و هو الآن کما کان."
و همان طور که مرحوم صدوق در کتاب «توحید»" باب نفی المکان و الزمان و الحرکة عنه تعالی" ص ١٧٨ و ص ١٧٩، و مرحوم مولی محسن فیض در کتاب «وافی»، ج ١، از طبع حروفی اصفهان،" باب نفی الحرکة و الانتقال" ص ٤٠٣، و مرحوم مجلسی در کتاب «بحار الانوار»، ج ٣، در همین باب ص ٣٢٧، و این دو نفر از توحید صدوق، و صدوق، از علیّ بن أحمد بن محمّد بن عمران دقّاق، از محمّد بن أبی عبد الله کوفی، از محمّد بن اسمعیل برمکی، از علیّ بن عبّاس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از أبی ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السّلام روایت می‌کند که: إنّه قال:" إنّ الله تبارک و تعالی کان لم یَزَل بلا زمانٍ و لا مکانٍ. و هو الآن کما کان. لا یخلو منه مکانٌ و لا یَشْغَل به مکانٍ، و لا یَحْلُ فی مکانٍ. ما یکون من نجوی ثلاثة إلّا هو رابعهم، و لا خمسة إلّا هو سادسهم، و لا أدنی من ذلک و لا اکثر إلّا هو معهم أینما کانوا. لیس بینه و بین خلقه حجابٌ غیرُ خلقه. احتجب بغیر حجاب مَحْجوبٍ، و استتر بغیر سِتْرَ مَسْتُور. لا اله إلّا هو الکبیر المتعال."
مرحوم فیض در شرح خود گوید:" قوله:""ُ «حجاب محجوبٍ و سترٍ مستور»"" انّما هو علی الاضافة دون التوصیف، ای الحجاب الذی یکون للمحجوب، و الستر الذی یکون للمستور، و للمتکلّفین فیه کلماتٌ اخَر

در عوالم عالیه 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 الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ.[1]

عالم خارج تنزّل عالم مثال است؛ و آن تنزّل عالم عقل

در اسفل السافلین وجود حقیقی را از خانه نَنه‌شان آوردند؟ و حال آنکه عالم خارج تنزّل عالم مثال است؛ و به منزله عکس و ظلّ اوست. و فی الحقیقة هو خیالٌ فی خیال. این نیست مگر از رَمَد داشتن عین بصیرت، که دار الغرور را وجود حقیقی و منشأ آثار خارجیه 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 ارْزُقنا التَّجافِیَ عَنْ دارِ الغُرورِ، وَ

بعیدة"

[1] آیه ٤ و ٥، از سوره ٩٥: تین.

الإنَابَة إلَى دار الخُلودِ.[1]

«مُردم اندر حسرت فهم درست». و همين منشأ شده كه: حصر وجود به وجود دار الغرور شده؛ و حال آنكه مرگ و نيستى هزار مرتبه بهتر از اين اغترار به وجود است. «به هزار بار بهتر ز هزار پخته، خامى». زيرا كه آن نحو وجود در جميع عوالم إلهى براى انسان بوده و خواهد بود. چهار روزى به جهت خلافت إلهى به مقتضاى: إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً[2] بر سبيل عاريت به كدخدائى اين دار فانى آورده؛ و بعد به مقرّ حقيقى خود فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ[3] خواهد برد!

تا دوست بوده با او بوده‌ايم و تا دوست باشد با او خواهيم بود.

---

[1] سيّد بن طاووس در «اقبال»، ص ٢٢٨، فيما يختص بالليلة السّابعة و العشرين با سلسله سند خود از زيد بن على روايت كرده است كه: قال: سمعت أبى على بن الحسين عليهما السّلام ليلة سبع و عشرين من شهر رمضان يقول من أوّل الليلة إلى آخرها: اللهم ارزقنا التجافى عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

[2] آيه ٣٠، از سوره ٢: بقره.

[3] آيه ٥٥، از سوره ٥٤: قمر.

مطرب بگو که عین جهان شد به کام ما[1]

و أما مرحوم آخوند ملّا صدرا طاب ثراه در أوّل کتاب، اگرچه توحید خواصّ را

---

[1] «دیوان حافظ» طبع پژمان، ص ۳، غزل ٤.

ساقی به نور باده بر افروز جام ما ❊❊❊ مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما

تعقّل نفرموده؛ ولی در بحث علّت و معلول که در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقة نموده، که: علّیت نیست فی الحقیقة مگر تنزّل علّت به مرتبه نازله؛ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ[1] را به زبان آورده[2]؛ اگرچه مطالب کتابش با آن غالباً سازش ندارد؛ و گویا سرّش آن است که: برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودی. و اللَه العالم.

با آنکه استادش میر داماد أعلی الله مقامه کمال تصلّب در این مطلب را دارد؛ و خودش هم می‌گوید که: سابقاً متصلّب در این مطلب بودیم. و ممکن است که این اشتباه برای ایشان در مقام شهود از باب

---

[1] آیه ۵۱، از سوره ۱۲: یوسف: قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ.

[2] حضرت استادنا العلّامة 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 تسهیلًا 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 أمر 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 هناک طوراً آخر من التَّوحید وراء هذا الطّور. و ما در ص ۲۹۰ از همین مجموع در تعلیقه تذییل ششم بر مکتوب ششم حضرت سیّد قدس سرّه عین عبارات استاد علّامه را ذکر کرده‌ایم.

اشتباه واجب به ممکن بوده باشد.

رَقَّ الزّجاج و رقّت الخمر

...[1]

---

[1] [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و موجودات بر او غلبه دارد، گویا غیر از همین ماهیّات إمکانیّه و تعیّنات محدوده چیزی را إدراک نمی‌کند، و وجود وحدت و صرف حضرت حقّ را مشاهده نمی‌کند، و آن را انکار می‌نماید. 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 أحوال زاهی، دو بیت از وی آورده است و آنگاه گفته است: به مضمون این دو بیت هم صاحب بن عبّاد گوید: " رقّ الزّجاج و رقّت الخمر"، تا آخر. و دو بیت زاهی این است:

وَ مُدامَة کضیائها فی کأسِهَا ❊❊ نور علی فَلکِ الانامِلِ بَازِغٌ

رَقَّت و غاب عن الزَّجاجة لُطفُها ❊❊ فکانَّما الإبریق منها فارغٌ

البته این مضمون همان مضمون دو بیت صاحب است، گرچه شعر صاحب سلیس‌تر و بدیع‌تر است. فلهذا شعر صاحب ضرب المثل کتب و گفتار عرفاء بالله و طلّاب 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 أحوال 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 علی هذا 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 مستقلًا و بدیعاً این معنای رشیق را در قالب شعر ریخته باشند. و نظیر این مضمون را عارف شهیر: ابن فارض در خمریّة معروف خود آورده است که:

و لم یُبْقِ منها الدَّهرُ غیرَ حُشاشة ❊❊ کأنَّ خفاها فی صُدور النّهی کتم

و در «نامه دانشوران ناصری» در شرح حال ابن فارض، ج ۵، ص ٤٠٤ و ص ٤٠٥ تحقیق لطیفی در مفاد و مراد از این بیت نموده است و ما عین عبارت او را ملخصاً در اینجا می‌آوریم: لفظ خفاء از أضداد 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 جمعیّت زیاده به معنای خرَد؛ 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 مُدامَة از طول زمان چندان صافی و بی میغ 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 مُدامة. و همه جام است گوئی نیست می. همانا سیاقت بیت از مضمون شعر صاحب کافی افتاده که گوید:

رقّ الزُّجاجُ و رقّت الخمرُ ❊❊ فتشابها و تشاکل الامر

فکأنّما خمرٌ و لا قدحٌ ❊❊ فکأنّما قدح و لا خمر

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

شَرِبنا علی ذکر الحبیب مُدَامَة ❊❊ سَکرنا بها

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

من قبل أن یُخلق الکرمُ

و مجموعاً چهل و یک بیت است؛ و در دیوان او طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ از ص ۱٤۰ تا ص ۱٤۳ آمده است

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز[1]

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، فضلًا 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 أخصّ الخواصّ می‌شمارند.

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

---

[1] «دیوان حافظ» ص ۱۱۸، غزل ۲٦٥:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست *** تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر[1]

ما همه شیران ولی شیر عَلم

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 إلّا ماهیت همیشه إمّا موجودة و إمّا معدومة. و فی الحقیقة ماهیات نیست، مگر حدود ظهورات و تجلّیات حضرت حقّ ـ جل و علا ـ . پس فی الحقیقة موجودند به وجود حضرت حقّ ـ جلّ و علا.

اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ.[2]

---

[1] «مثنوی» طبع میرخانی، ص ۳۰۰ س ۷، گوش خر.

[2] «مثنوی» طبع میرخانی، ص ۱۸ س ۱۷.

بلی اگر سالك در این مقام دم از وجود بزند حلالش باشد؛ لکن لا بوجوده بل بوجود الحقّ ـ جلّ و علا ـ فی ظهوراته و أطواره.[1]

و این معنی حاصل نشود مگر بعد از فناء وجود و ماهیت سالك. و کسی که از برای اشیاء وجود می‌بیند، هنوز حقیقت فناء وجود برای او حاصل نشده؛ فضلًا عن الماهیة.

[1] آیه ۳۵، از سوره ٢٤: نور.

كثرت موجودات بالغناء و الفقر، بعد از تنزّل است

اين بود كلام در مقام توحيد؛ بلى بعد از تنزّل به مقام كثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علّيت و معلوليت، و ظهور و بطون، و ساير درجات وجود در ظرف اعتبار، به اعتبار كردن ماهيات را بأنفسها كه مجرّد اعتبار است، و اعتبار كردن وجود را براى آنها كه اعتبارٌ فى اعتبار است؛ آن وقت كثرت در موجودات، بل الوجودات، و التّفاوت بالغنى و الفقر، و القوّة و الضَّعف، و الاستقلال و الرَّبط، و غير ذلك، همه درست است. و ازاين‌جهت است كه: حيثيت تقييديه كه مجرّد اعتبار است، أخذ در وجودات إمكانيه شده، كه اگر الغاء حيثيت شود، و صرف الوجود ملحوظ شود، تعدّد از بين برداشته شود، فلا تغفل!

و از اين بيانات معلوم شد كه همه اين فرمايشات از نرسيدن به مقام توحيد خاصّ است.

أعظم حُجُب وجهه الكريم، اشتغال به عبارات، و نسيان معانى و حقايق است

بلکه غایت ادراك این متکلّم، توحیدِ فعل إلهی است، و هنوز حقیقت فعل إلهی را نشناخته، فضلًا عن الذات و توحیده و أسمائه و صفاته. و أظرف شیءٍ فی أهل العلوم الرَّسمیة آن است که: معانی عالیه دقیقه را به ألفاظ ادا می‌کنند؛ و روحشان از آنها خبری ندارد. لالائی را می‌گویند، ولی خوابشان نمی‌برد.[1] می‌گویند: حمام است، ولی نمی‌دانند خانه کیست. و هذا من أعظم حُجُب سُبُحات وجهه الکریم.

زلف بر باده مَدِه تا ندهی بر بادم.[2]

و این داعی بعد از اعتراف آن بزرگوار، به صرافت و محوضت وجود حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ در نوشته سابقه، به گمان خود مبرهن نموده بودم که: جای

---

[1] در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۳، ص ۱۳۵۸ بدین عبارت آورده است که: لالائی می‌دانی چرا خوابت نمی‌برد؟ اندرز و پندی که دیگران را دهی، چرا خود کار نبندی؟!

[2] «دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۱٤٥ غزل ۳۲۲؛ ناز بُنیاد مکن تا نکنی بنیادم.

این گونه کلمات باقی نماند. گویا هیچ تأمّل در خصوصیات عرایض سابقه نفرموده اید! و آنها را مجرّد 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 المتألّهین نیست؛ و این داعی را با تصدیق و تکذیب کاری نیست. و اللَه العالم و هو المصدّق.

و أعجب از این ترتیب مقدّمات عدیده است در فصل دوّم: با آنکه در منهای قبل از أخیر که وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی است، و جهت فقدانی الخ. تصریح نموده‌اید که: آنچه قابل اندکاك و شایسته اندماج است در کامل و قویّ، وجود محدود است لا بحدوده العدمیّ أو الماهویّ. سبحان اللَه 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 سبيل توسّع در مسمَّيات أسماء و صفات، مضايقه نيست؟

عِلم دارای عنوان علم است، در صورت بقاء حدّه العَدَمِی

در اينجا می‌فرمايند: الاستحباب لا يكون استحباباً فی قبال الإيجاب، و در آن جا ملتفت نمی‌شوند كه: لكنّ العلم لا يكون علماً فی قبال الذات؛ أو الصّفة لا تكون صفة فی قبال الموصوف إلّا بحدودها العدمية و الماهوية، تا معلوم شود كه: عينيت بر سبيل حقيقت نيست؛ بلكه بر سبيل الاندكاك و الاندماج است؛ كه اين حقير تعبير به منشأيت و مصدريت نمودم.

و در نواميس إلهيه تعبير به قيموميت و صمديت إلهی برای معانی و ذوات شده؛ و در كلمات بعض أهل معرفت كه نقل كرديد به استجنان؛ و در كلمات بعض ديگر: بأنَّ الحقائق فی الذات كالشّجرة فی النَّواة تعبير شده.

همه داد و فرياد بنده، همين يك كلمه بود كه: اگر ذات واجب صرف الوجود است، لا يكون الأشياء

أشياءَ فی قبال صرف الوجود إلّا بحدودها العدمية أو الماهوية.[1]

و عجب‌تر آن است که: لفظ صِرف را بر سر علم و قدرت در می‌آورید، و گمان می‌کنید: به این مطلب درست می‌شود؛ غافل از آنکه وجود را چون حدّی نیست، آوردن صرف برای آن است که ضمّ از خارج به او نشود؛ و إلّا علم و قدرت و غیر ذلك کلّما کان، فالحدود العدمية و الماهوية داخلة فی ذاتها.

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

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

---

[1] قونوی در «نصوص»، ص ۲۸۸ و ص ۲۸۹ گوید: أعلم أنّ إطلاق اسم الذات لا یصدق علی الحقّ إلّا باعتبار تعیّنه الّذی یلی فی تعقّل الخلق غیر الکمّل الإطلاق، المجهول النَّعت، العدیم الاسم. و أنّه وصفٌ سلبیٌّ للذات. فإنّه مفروض الامتیاز عن کلّ تعیّن. و إنّما الامر الثبوتی الواقع هو التعیّن الاوّل، و أنّه بالذات مشتمل علی الاسماء الذاتیّة الّتی هی مفاتیح الغیب. و مسمّی الذات لا یغایر أسماءَها بوجهٍ ما. و أمّا الاسماء فتغایر و یضادّ بعضها بعضاً و یتحد أیضاً بعضها مع بعض من حیث الذات الشاملة لجمیعها؛ و الاحدیّة وصف التعیّن، لا وصف المطلق المعیّن. إذ لا اسم للمطلق و لا وصف. و من حیثیّة هذه الأسماء باعتبار عدم مغایرة الذات لها نقول: إنّ الحقّ مؤثّر بالذات. فافهم.

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

وجود اندر کمال خویش ساری است ـ تعین‌ها امور اعتباری است

حمل بر عناوین فرموده‌اید، و غفلت از معنونات و مسمَّیات فرموده‌اید؛ و حال آنکه آن بزرگوار همین عرض بنده را می‌گوید که: إذَا کان الواجب تعالی صرفَ الوجود، و وحدته حقیقیة، فلا یکون الأشیاءُ أشیاءَ فی قباله ـ جلّ و علا ـ إلّا بالتعینات، و هی الحدود العدمیة، أو الماهویة، و هی لیست إلّا اموراً اعتباریة.[1]

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

---

[1] از أشعار 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 نمی‌فرمودید 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 سبعه است؛ و کلام ما و شما بالاخره منجر به جمیع الأشیاء شده بود؛ و بعد از انکه اعتراف فرمائید به إسقاط حدود عدمیه؛ هرگز چنین عرض نخواهم کرد: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ.[1] و أعجب از اینها زحمت آن

---

[1] این بیت در مراثی 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 علمٌ کلُّهُ 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 *** ور این حسین رأیت او از چه واژگون

گر این حسین من سر او از چه بر سنان *** ور این حسین من تن او از چه غرق خون

یا خواب بوده‌ام من و گم گشته است راه *** یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون

می‌گفت و می‌گریست 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 مواطات نموده‌اند، ربطی ندارد.

انتزاع صفات بلا واسطه أمر خارج که إثبات فرموده‌اید، عین منشأیت و مصدریتی است که این داعی اصرار داشتم، چه دخلی به عینیت دارد که شما ادّعا می‌فرمودید؟!

در کلمات اینها که نقل فرموده‌اید، هیچ کس گفته بود که: عَرَض شیء عین ذلک الشّیء است؟ یا مَبدأ عرض شیء مثل إمکان عین ذات ممکن 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؛ تَعَالَی الله عَمَّا یقولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا کَبِیراً.[1]

---

[1] اقتباس است از آیه ٤٣، از سوره ١٧: إسراء. سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کبِیراً.

و بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه و ماهویه، نمی‌دانم خصم شما کیست، که زحمت‌های شما برای إلزام او است؟ این داعی که در همان نوشته اوّل عرض کرده بودم، قبول نفرموده بودید.

و از تصریحات سابقه و لاحقه معلوم شد که: روایات، و کلمات علماء، محمول بر إسقاط حدود و بیانِ 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 صلّی اللَه علیه و آله و سلّم بودن، برهانش عرض شده بود؛ و هی الجامعة بین الاحدیة و الواحدیة؛ و تقدیم مقام أحدیت و واحدیت توطئه و تمهیدی برای شرح مقام محمّدی بوده. و این حقیر اطلاق لفظ احدیة الجمع بر او نکرده، ـ و إن کان کذلك بحسب الاصطلاح عند بعض أولم یکن ـ فضلًا از آنکه تصریح کنم که متَأخّر از مقام واحدیت است که نسبت به این داعی داده اید.

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 جَمع نه أحدیة الجمع[1] در بعض عرایض سابقه مذکور شده؛ و سبب اشتباه شده بود، و جواب او هم عرض شده بود، و او دخلی به مقام أسماء و صفات نداشت؛ و ذکر شده بود که: مراد جمیع أشیاء بما هی أشیاء است.

و أمّا کلمات أهل معرفت، که اصطلاحات عرایض بنده مبتنی بر اصطلاحات نبوده؛ و آنچه عرض کرده‌ام با برهانش إشاره 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 تأمّل در مرادات ایشان نبود؛ و غرض متعلّق به تأمّل در آنها و تصدیق و عدم تصدیق در آنها نیست؛ وَفّقنا اللَه للعلم النَّافع و العمل الصَّالح.

---

[1] مولی عبد الرّزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۸۸ در هامش کتاب «منازل السّائرین» گوید: الاحَد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدّد الصفات و الاسماء و النسب و التعیّنات عنها. الاحَدیّة اعتبارها من إسقاط الجمیع. الاحدیّة الجمع اعتبارها من حیث هی هی بلا إسقاطها و لا إثباتها بحیث تندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیّة.

و صلّى اللَه على محمّدٍ و آله الطاهرين.

ختم مكتوب چهارم حضرت سيد

جواباً از مكتوب چهارم حضرت شيخ أعلى الله مقامهما

مکتوب پنجم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب چهارم حضرت سید أعلی 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 می‌شود: أمّا آنچه عرض شده که: إنسان 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 إلی عناوین أسمائه و صفاته، و لوازمها أی الاعیان الثَّابتة؛ لا أنّه 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، لانّ العنوان و المفهوم بما هو عنوانٌ و مفهومٌ لا یعقل أن یوجد إلّا هکذا؛ و إلّا فمصداق الوجود و مطابقه هناك، هو الواجب فقطّ. لکنّه حیث إنّه کلّ الوجود، و کلّه وجود، و لا یشذّ عن حیطه وجوده وجودٌ، لذا ینسب وجوده بما هو وجوده تعالی إلی

عناوين الأسماء و الصّفات الّتى تطابقها نفس ذاته المقدّسة، و إلى الاعيان الثّابتة الملزومة لوجوداتها المندكة فى الوجود الواجبىّ لصرافة وجوده.

پس مفاهيم الأشياء كعناوين الصّفات و الأسماء از بابت آنكه ذات أقدس مطابق طائفه أخيره است، و دارای حقايق طائفه أولى است بنحو بساطت؛ انتزاع از ذات می‌شود؛ و نسبت وجود به آنها می‌دهند. و همچنين است در عالم عقول و نفوس كلّيه، وجود خاصّ به عقول و نفوس است؛ ولى از جهت جامعيت آنها لما دون خود را وجوداً يقال: الإنسان موجودٌ فى عالم العقول و النّفوس.

أمّا در عالم موادّ، پس این وجود خاصّ انسانی خود بنفسه مطابَق دارد؛ نه آنکه موجود است بالعَرَض. و فرقست 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 خارجیه مطلوبه از آن شیء؛ و این نحو نیست بالنسبة إلی المادیات، إلّا در همین عالم نه در عوالم فوق. و اگر وجود در عالم موادّ هم، همان قسم عوالم فوق بوده باشد، باید ماهیت إنسان بر حال خود باقی باشد؛ و منشأ ترتّب و آثار نشود، و التزام به او مضحك للثَّکلی.

و أمّا آنچه مرقوم شده است که: در عوالم عالیه، با قُرب به منبع وجود، اگر وجود بالعرض باشد، در عالم أسفل به طریق أولی. پس عرض می‌شود: معنی

قرب به منبع وجود، نه آن است که: در عالم علم الهی ثابت باشد؛ بلکه ما لا یحتاج إلی مادّة و مدَّة أقربُ فی قبولِ فیض الوجود ممّا یحتاج إلیه.

خیلی عجیب است که: در این گونه مطالب برهانیه چرا باید به ألفاظ خوش و أشعار شیرین اکتفا شود؟ لا حُکمَ إلّا لِلَّهِ.

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 إلّا صرف الوجود المتجلّی فی مقام فعله، تجلّیاً وحدانیاً علی نهج وحدته؛ و ذلك التّجلیّ هو السَّاری فی مرائی الممکنات، کالمطلق فی المقید؛ لا أنّ الوجود الواجبیّ بذاته کذلك، 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 بما هو کذلك لا یری نفسه؛ و إلّا لم یکن مرآة لغیره. و عرفاء را حالاتی است:

گاهی وحدت بینند، و می‌گویند: که یکی هست و هیچ نیست جز او.[1]

و گاهی کثرت بینند و گویند:

و گاهی وحدت در کثرت بینند، و گویند:

و گاهی کثرت در وحدت بیند و گویند:

و سابقاً عرض شد: تجلّی فعلی إلهی، مناط موجودیت أشیاء است، نه مناط موجودیت واجب؛ و ناقض عدم أشیاء است، نه ناقض عدم واجب؛ و لا نعنی بالموجودیة إلّا 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

---

[1] از ترجیح بند معروف و مشهور آقا سیّد أحمد هاتف اصفهانی است که:

که یکی هست و هیچ نیست جز او ** وحده لا اله إلّا 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 أشیاء، عرض شد. باز هم عرض می‌شود: ماهیات اشیاء بما هی متمایزة فی حدود أنفسها و مطابقها؛ لا یعقل أن یکون وجوداً صرفاً؛ فلذا اندکاك وجودات آنها باید به إسقاط حدود ماهویه و عدمیه باشد، ولی مفهوم علم فی الحقیقة لیس إلّا 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 داخلة فی ذات العلم و القُدرة؛ اشتباه است بین حدّ مفهومی و محدودیت مصداق، یا اشتباه ماهیت حقیقیه به مفاهیم و عناوین. بقیه مطالب باید اصول موضوع باشد، و اللَه

الموفق.

و أمّا آنکه مرقوم فرموده‌اید: غرض از حمل هو هو، عینیت صِفات است با ذات؛ نه اتّحاد صفات با ذات؛ پس عرض می‌شود: حمل شایع صناعی اختصاص به اتّحاد محمول و موضوع ندارد؛ بلکه از أقسام حمل شایع است. السَّوادُ أسودُ؛ و الوجودُ موجودٌ. و اللَهُ عالمٌ.

وجود واجبی، بعینه حیثیت علم و قدرت است

و میزان حمل شایع آن است که: مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول باشد؛ سواءٌ کان مبدأ المحمول قائماً بذات الموضوع کزیدٌ عالمٌ، أو کان مبدأ المحمول عین ذات الموضوع، کالامثلة المتقدّمة. و مکرّراً 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 مفصّلًا 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 جناب‌عالی بعید است. و اللَهُ المسدِّدُ.

ختم مکتوب پنجم حضرت شیخ

جواباً از مکتوب چهارم حضرت سید أعلی الله مقامهما.

مکتوب پنجم حضرت سید، جواباً از مکتوب پنجم حضرت شیخ أعلی الله تعالی درجتهما الشریفة

این شخص مکرّرا در کلماتش دو برهان، بلکه سه برهان إقامه کرده بود بر بطلان عدم سرایت وجود در جمیع مراتب؛ یکی لزوم تحدید وجودی حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ تعالی اللَه عن ذلك علوّاً کبیراً؛ و یکی لزوم ترکیب در ذات حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ تعالی اللَه عن ذلك علوّاً کبیراً؛ به بدترین ترکیب‌ها که ترکّب از أمر عدمی بوده باشد؛ و یکی لزوم خلف بعد از اعتراف بأنّه صرف الوجود، و لا ثانی له؛ و حال آنکه بناءً علی ما قرّرتم، ففعله أوّل ثانٍ له.

و سرکار إغماض از جواب، إعاده دعوی فرموده؛ از ترس آنکه مبادا نفی وجود از عالم مادّه شود؛ و مجرّد اعتبار و خیال شود؛ و حال آنکه بیچاره مکرّر عرض داشته بودم که: اعتبار قائم به حضرت حقّ است ـ جلّ و علا ـ و مراد از خیال بودن عالمِ صُوَر، قیام آن عالِم ست قیاماً صدوریاً به آن حضرت که معنی قیومیت

و صمدیت اوست برای أشیاء؛ نظیر قیام صور فعلیه که مبادی صدور أفعال 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 المتألّهین آن است که: قیام وجود الاشیاء به تعالی کقیام وجود الامور الاعتباریة بمنشأ اعتبارها؛ و المنشأ أیضاً هو الحقّ جلَّ 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 «وُجُودُك ذَنبٌ لا یقاس به ذنبٌ»[1] و این معنی صریح جمیع آیات و ادعیه است:

آیاتی چند در احاطه خدای تعالی به اشیاء

أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ[2]، أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ

---

[1] در ج ۱ «ریحانة الأدب» ص ٤٣٣ در شرح حال «جنید» این شعر را از زبان کنیزکی در زمان جُنید بیان کرده است، گوید:
کلمات جُنید که در عرفان و اصول طریقت گفته مشهور و در کتب مربوطه مدوّن می‌باشد. از آن جمله گوید:
از هیچ چیز مانند این ابیات که کنیزکی در خانه‌ای بدان «تَغَنّی» می‌کرده منتفع نشدم

: إذا قُلْتُ أَهْدَى الْهِجْرُ لى حُلَلَ الْبِلى ** تَقولينَ لَوْ لَا الْهِجْرُ لَمْ يَطِبِ الْحُب

وَ إِنْ قُلْتُ هذَا الْقَلْبُ أحرَقَهُ الْهَوى ** تَقولى بِنيرانِ الْهَوى شَرُفَ الْقَلْبُ

وَ إِنْ قُلْتُ مَا أَذْنَبْتُ؟ قالَتْ مُجيبَةً ** وُجودُكَ ذَنْبٌ لا يُقاسُ 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 می‌باشد، آن کنیزک را به من بخشید من هم قبول کرده و آزادش کردم

[2] بعضی از آیه ٥٤، از سوره ٤١: فصّلت.

شَهِيدٌ[1]، هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ[2]، اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ[3]، ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْباطِلُ[4]. وَ بِعزَّتِك الَّتِى لَا يقُومُ لَهَا شَىءٌ، وَ بِنُورِ وَجْهِك الَّذِى أَضَاءَ لَهُ كلُّ شَىءٍ، وَ بِوَجْهِك البَاقِى بَعْدَ فَنَاءِ كلِّ شَىءٍ، وَ بِأسْمَائِك الَّتى مَلَاتَ أرْكانَ كلِّ شَىءٍ[5] يا نُورَ الانْوَار[6]

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ[7]، وَ صَوَّرَكُمْ

---

[1] بعضی از آیه ۵۳، از سوره ٤١: فصلّت: أَ وَ لَمْ يَكفِ بِرَبِّك أَنَّهُ عَلى كلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ.

[2] بعضی از آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

[3] بعضی از آیه ۳۵، از سوره ٢٤: نور.

[4] بعضی از آیه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

[5] فقراتی از صدر دعای کمیل.

[6] یکی از فقرات دعای منسوب به أمیر المؤمنین علیه السّلام است، که حاج مولی جعفر کبوتر آهنگی آن را شرح کرده، و در کتاب کوچک بغلی به طبع رسیده است. اللهمّ اجعل فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً و فی لسانی نوراً و فی یدیّ نوراً و فی رجْلَی نوراً و فی جمیع جوارحی نوراً، یا نُور الانوار.

و در ضمن دعای جوشن کبیر وارد شده است:" یا نور النّور، یا مُنَوِّر النّور، یا خالق النّور، یا مُدَبِّر النُّور، یا مقدّر النّور، یا نورَ کلّ نور، یا نوراً قبلَ کلّ نور، یا نوراً بعد کلّ نور، یا نوراً فوق کلّ نور، یا نوراً لیس کمثله نور." (فقره ٤٧، از این دعای شریف).

[7] آیه ٦، از سوره ۳: آل عمران. هُوَ الَّذِى يُصَوِّرُكمْ فِى الْأَرْحامِ كيْفَ يَشاءُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكيمُ.

فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ[1] وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ[2]، نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[3]، الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى[4]، وَ أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ[5].

و يا مَن هُوَ بِالْمَنْظَرِ الاعْلَى وَ بِالافُقِ الْمُبِينَ[6] و إِنَّهُ الْعَالى فى دُنُوِّهِ وَ الدَّانى فى عُلُوَّه[7] إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ و لا يحصى.

اگر عرض شود كه: أنبياء و أئمّه صلوات الله عليهم، با كمال ملاحظه تكلّم

---

[1] بعضى از آيه ٦٤، از سوره ٤٠: غافر؛ و آيه ٣، از سوره ٦٤: تغابن.

[2] بعضى از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد.

[3] آيه ١٦، از سوره ٥٠: ق.

[4] آيه ٥، از سوره ٢٠: طه.

[5] آيه ٢٤، از سوره ٨: أنفال: وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ. و در فقره ٦٦ از دعاى جوشن كبير نيز آمده است.

[6] اين دعا در ضمن دعاى وارد بعد از زيارت عاشورای معروفه كه ابتداى آن با يا الله يا الله يا الله شروع مى‌شود، وارد شده است.

[7] فقره ٨٢: از دعاى جوشن كبير است كه: يا من دَنَا فى علوّه، يا من علا فى دنوّه. و سيد حيدر آملى در «جامع الاسرار» ص ١٦٥ گويد: كقولهم: سبحان من علا فى دنوّه، و دنا فى علوّه. و در «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه ص ٦٧، با سند متّصل خود روايت مى‌كند از ابراهيم بن عبد الحميد كه او گفت: سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول فى سجوده؛ يا من علا فلا شىء فوقه؛ يا من دنا فلا شىء دونه؛ اغفر لى و لاصحابى، و در «توحيد صدوق»، ص ٤٥ از رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم مسنداً روايت كرده است كه در بعضى از خطب خود گفته‌اند: فوق كلّ شىء علا و من كلّ شىء دنا.

نمودن با مردم به قدر عقولشان[1]، حقیقت توحید را بی پرده، به هر زبان و به هر گونه بیان فرموده‌اند، کم عرض شده است؛ و لکن أکثر الناس لا یعقلون[2]، صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یسْمَعُونَ[3]، سَواءٌ عَلَیْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ[4] إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ یَهْدِي مَنْ یَشاءُ[5]، إِنَّ اللَّهَ یُسْمِعُ مَنْ یَشاءُ وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ.[6]

التزام به وحدت إطلاقی، با کثرت أشیاء، بدون

---

[1] در «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱، ص ۲۳ با سند متّصل خود از حسن بن علیّ بن فضال از بعضی اصحابنا از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند که: قال علیه السّلام: ما کلّم رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم العِباد بکنه عقله قَطُّ، و قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: إنّا معاشر الانبیاء أُمِرنا أن نکلّم الناس علی قدر عقولهم. و در «بحار الانوار»، طبع کمپانی، ج ٦، ص ١٦١ از «کافی» روایت کرده است. و نیز این حدیث را در «تحف العقول»، ص ٣٦ و در «بحار الانوار» از «تحف العقول»، طبع کمپانی، ج ١٧ ص ٤١، و در طبع حروفی، ج ٧٧، ص ١٤٠، که کتاب روضه است روایت کرده است. و در «محاسن برقی» ج ١، ص ١٩٥، با اسناد خود از سلیمان بن جعفر بن إبراهیم جعفری مرفوعاً روایت کرده است که قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: انّا معاشر الانبیاء تکلّم الناس علی قدر عقولهم. و در «مرصاد العباد» ص ١٥ گوید: قال النبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم: کلّم الناس علی قدر عقولهم!

[2] اقتباس از آیه ٦٣، از سوره ٢٩: عنکبوت: قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَکثَرُهُمْ لا یَعْقِلُونَ.

[3] اقتباس از آیه ١٨، از سوره ٢: بقره است: صُمٌّ بُکمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ.

[4] آیه ٦، از سوره ٢: بقرة.

[5] آیه ٥٦، از سوره ٢٨: قصص.

[6] آیه ٢٢، از سوره ٣٥: فاطر.

اعتباریت اشیاء محال است

با آنکه بعد از دست برداشتن از عقل و شرع بنابراین تقریر که فرموده‌اید در کیفیت حدود أشیاء بر سبیل اعتبار وحدت، تبعاً لصدر المحقّقین (قدّه) لا بدّ هستید از التزام به اعتباریت و خیال بودن أشیاء نسبت به فعل او که روح القدس بوده باشد، به مقتضای تصریح سریان او در أشیاء که ممکن نیست التزام به وحدت إطلاقی او با کثرت أشیاء مگر به همین نحو.

و حال آنکه این منافی غرض سرکار است که: إثبات 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 أقدس، یا مقدّس، اختصاص به عالم موادّ ندارد. مگر فیض أقدس اختصاص به عالم موادّ داشته باشد؛ آن هم در هر مادّه فیض أقدس، غیر از فیض أقدس مادّه اخری.

و ما رمیتَ إذ رمیتَ، و لکنَّ الله رَمَی

پس اگر وحدت حقیقی و کثرت اعتباری را در فیض أقدس می‌توان تصویر نمود؛ چرا نسبت به حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ با تصریح آیات و أخبار تصویر نکنید؟ و ظواهر آیات و أخبار را مَسخ نموده، بر مقام فعل او منطبق نمائید؟ و حال آنکه به بیان متألّهین، فعل روح القدس بلکه فعل هر فاعلی، عین فعل الهی است؛ وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی[1]؛ وَ الفعلُ فعلُ اللهِ و هو فعِلُنا.[2]

---

[1] آیه ۱۷، از سوره ۸: انفال.

[2] از أشعار سبزواری است در منظومه خود، در غرر فی عموم قدرته تعالی لکلّ شیء خلافاً للثنویّة و المعتزلة:

و الشیء لم یوجد متی لم یوجدا ❊❊ و باختیارٍ اختیارٌ ما بَدا

و کیف فعلنا إلینا فُوِّضا و ❊❊ إنّ ذا تفویض

و همین است حقیقت أمر 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 أقدس؛ چرا تصویر نشود با وحدت حضرت حقّ ـ جلّ و علا. ـ

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.

ذاتِنا اقتَضی

إذ خُمِرت طینتُنا بالملکة ❊❊ و تلک فینا حَصَلَت بالحرکة

لَکِنْ کما الوجود منسوبٌ لنا ❊❊ فالفعلُ فعلُ الله و هو فعلُنا

(از طبع ناصری، ص ۱۷٤ 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 حقّ است، او را حقیقت گویند؛ و اگر ملاحظه شود بدون الاعتبارین او را ماهیت گویند. و ماهیت و حقیقت اختصاص به معانی مرکّبه که تفسیر از آن به اشیاء می‌شود ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری است. و اللَه العالم بحقائق الامور.

ختم مکتوب پنجم حضرت سید جواباً از مکتوب پنجم حضرت شیخ أعلی الله مقامهما

مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب پنجم حضرت سید أعلی الله درجتهما الشّریفة المنیفة

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

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.

أوّل: وجود بشرط لا از تمام حدود ماهویه و عدمیه؛ و البتّه چنین وجودی، فاقد هیچ وجودی و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجودٌ نیست؛ و البتّه 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 اوّل ملاحظه نموده‌ای!

صرف الوجود كلّما فرضتَه ثانياً، عاد أوّلاً

و لذا مؤسّس حكمة الإشراق می‌فرماید: «صرف الوجود الّذی لا أتمّ منه، كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذا هو هو»؛ این است معنی صرف الوجود لا ثانی له، نه آنکه وجود لا ثانی له، یا آنکه وجود محدود را کسی ثانی صرف الوجود قرار بدهد. با آنکه صرف الوجود لبساطته الحقّة الحقيقية الّتی لا أتمّ منها بساطة، حاوٍ لما دونه؛ و الكلُّ منطوٍ فيه انطواءَ الضَعيف فی الشّديد بحسب وجدانه، لا بمرتبة فقدانه.

و در نوشتجات سابقه عرض شده که: این معنی از بشرط لا، تنافی با لا بشرطیت بالإضافة إلی تعینات الواجب و تجلّیاته الاسمائیة ندارد؛ و شرح آن سابقاً عرض شده، فلا نعید.

وجود لا بشرط فی السَّمِّ سَمٌّ، و فی التِّریاق تریاق

دوّم: وجود لا بشرط از حدود عدمیه و ماهویه؛ و لازمه این‌طور از وجود آن است که گفته‌اند: فی السَّمِّ سَمٌّ، و فی التَّریاقِ تِریاقٌ.

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 إمکانیه ساری و جاری بود؛ از قبیل سریان وحدت در کثرت، و ظهور حقیقت واحده در مظاهر متعدّده؛ ولی ظهور به تمام ذات، و کمال حقیقت، و تجلّی ذاتی او به نحو جامعیت، در مظهر أعظم

است، که عقل أوّل، و روح أعظم است در مرتبه نزول؛ و حضرت ختمی مرتبت در مرتبه صعود.

و ازاین‌جهت گاهی از فعل واجب، و تجلّی فعل او، به عقل أوّل، و گاهی از او به حقیقت محمّدیه، و نور محمّدی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم تعبیر می‌کنند، و إلّا أهل فنّ تصریح دارند به آنکه: فیض واجب، و فیض مقدّس، فی العقل عقلٌ، و فی الطبع طبعٌ؛ نه آنکه عقل اوّل و روح القدس بما له من المقام المعلوم، فعل واحد حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ باشد.

مرتبه سیم: از وجود، وجود بشرط شیء است من العقل و النّفس و الطَّبع، بما هو عقلٌ و نفسٌ و طبعٌ؛ و این مراتب محدوده بالإضافة إلی المرتبة السَّابقة بوجودها شئون ذاتیة ما هستند؛ و بماهیاتها شئون عرضیه او هستند.

و مرتبه سابقه بالإضافة إلی مرتبة الوجود الواجبی، تجلّیه فی مقام الفعل؛ و لا بدّ وجود او عین ربط و تعلّق به اوست؛ نه آنکه شیءٌ له الرَّبط و التَّعلّق؛ و إلّا کان فی مرتبة ذاته موجودٌ بالاستقلال؛ فیکون واجباً، و

هو محالٌ.

وجود رابط، عين ربط است لا شيء له الربط

و چون فعل حقّ، ما به الموجودية در مراتب محدوده است؛ البتّه وجود خاصّ هر مرتبه عين ربط است بالتَّبع؛ و چون ايجاد در مرتبه، فرع وجود است؛ لانّه أثره؛

پس ایجاد هر موجود ربطی، عین ربط است؛ پس همه ایجادات از مراتب ایجاد حقّ هستند؛ نه آنکه هر فعلی عین فعلی حقّ باشد، بنحو المباشرة تعالی شأنه.

ارواح قادسه، مقدَّس هستند از مباشرت أفعال جسمانیه فضلًا عن الواجب جلَّ جلاله؛ وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ[1]؛ پس معنی أمر بین الامرین همان است که ذکر شد.

و از کیفیت سریان فعل حقّ در أشیاء معلوم شد که: لازم نمی‌آید که موجودات اعتباری باشند؛ بلکه در نوشته سابق مفصّلًا نوشته‌ام که: اگر مراد به اعتباریت وجود أشیاء، اعتبار واجب، و لحاظ واجب که اصطلاحی است جدید نفس تجلّی فعلی واجب باشد؛ پس فدای این اعتبار، این عین أصالت است. زیرا که که سابقاً عرض شد که: این اعتبار که تجلّی فعل إلهی است؛ مناط موجودیت أشیاء و ملاک طرد عدم از آنهاست؛ نه مناط وجود واجبی، و ملاک

---

[1] این عبارت در سه جای از قرآن کریم وارد شده است؛ أوّل در سوره ٦: أنعام، آیه ٩١؛ دوّم در سوره ٢٢: حجّ، آیه ٧٤؛ سوّم در سوره ٣٩: زمر، آیه ٦٧.

نقض عدم او؛ و منشأ ترتّب آثار خارجيه أشياء است، نه مَنشأ ترتّب آثار وجود واجبى بما هو؛ و اين است معنى موجوديت أشياء.

نمى‌دانم اين همه امتناع و تأبى از إطلاق لفظ وجود با التزام به حقيقت آن براى چيست؟ و اين تجلّى فعل إلهى، سارى و جارى در عوالم عقول و نفوس و موادّ است. و در هر مقامى مناط وجود خاصّ به آن مقام است؛ و در همه مقامات و درجات، خاصّه وجود معلولى آن مقام و درجه است؛ كه قائمٌ بفاعله قياماً صدورياً. بلى هر مرتبه نازله، در مرتبه سابقه موجود است أيضاً بالعرض و المجاز، لا بحقيقته؛ و أمّا مقام أسماء و صفات و لوازم آنها، پس آنها موجودند بالعرض فقطّ، و الوجود للواجب بالحقيقة.

لا ينقلب ما سنخه طردُ العدم، إلى ما سنخه لا يأبى عن الوجود و العدم

بلكه اگر بدقّت ملاحظه شود، هر مفهوم و ماهيتى در درجه خاصّه خود چنين است إذ لا ينقلب ما سنخه طرد العدم إلى ما سنخه بحيث لا يأبى عن الوجود

و العدم؛ إلّا أنَّ الواجب تعالى لا ماهية له؛ لكنّه له الاسماء الحُسنى و الامثال العليا.

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 خاصّه وجود، منشأ ترتّب آثار خارجیه مخصوصه آنها هستند؛ پس به ملاحظه وجدانات مصحوبه به فقدانات، متکثّرة هستند؛ و چون همه مراتب أمر 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 می‌شود، ممکن نیست که با وجود واجب شود؛ زیرا که واجب لا یعقل إلّا أن یکون صرفَ الوجود؛ و صرف حقیقت هستی معرّی و مبرّی است از اتّحاد با حدود ماهویه و عدمیه، و سِماتِ إمکانات و نقصانات، إلّا أن یکون فاقداً لدرجة الصّرافة و المحوضة، و هو خُلفٌ؛ و لهذه الجهة نلتزم بالوجود المنبسط کما لا یخفی علی أهله.

و أمّا حکایت فرق بین ماهیت و مفهوم، پس

عرض می‌شود که: آن جناب دام علاه گاهی می‌فرمائید:

«گوش خر بفروش و دیگر گوش خر»، و گاهی مرقوم می‌فرمائید: «سخن‌شناس نه‌ای دلبرا خطا اینجاست» و گاهی مرقوم می‌فرمائید: «آنچه می‌گویم به قدر فهم تو است»، و گاهی به حکایات لطیفه و أمثلة ظریفه تعرّض و توبیخ می‌فرمائید؛ ولی حقیر أصلًا حقّ سوءِ أدب و جسارت ندارم؛ همین قدر عرض می‌کنم مَثَل مشهور است: «گردو گِرِد است نه هر گِردی گردوست».[1]

ماهیت از مفاهیم است، نه هر مفهومی ماهیت است

---

[1] 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 اتّحاد مفهوم با ماهیّت آورده است، می‌خواهد بفهماند که: ماهیّت من حیث الحضور فی الذّهن مفهوم است. ولی هر حاضر فی الذّهن ماهیّت نیست. زیرا مفاهیم و عناوین و مقولات ثانیه مانند وجوب، و إمکان و امتناع، همه از مفاهیم‌اند، و از ماهیّات نیستند. پس هر گردی گردو نیست. و به نظر حقیر این گونه پاسخ شیخ از عجائب أدب و غرائب امور بدیعیّه به شمار می‌آید.

بلی ماهیت من حیث الحضور فی الذّهن مفهوم است؛ ولی هر حاضر فی الذَّهن من المفاهیم، و العناوین، و المقولات الثّانیة المنطبقة و المحکیة از ماهیات نیست؛ آنچه از ماهیات است حقیقت مقولات جوهریه و عرضیه است. أمّا مفاهیم، پس اختصاص به ماهیات ندارد؛ و مقولات ثانیه کالوجوب، و الإمکان، و الإمتناع، و مفهوم الوجود، و ما یشابهه من الوحدة و التَّشخُّص، و جمله مفاهیم المشتقّات جمیعاً دخلی به ماهیات ندارد. و مفهوم علم بحسب مفهوم، اختصاص به مقولات ندارد؛ بلکه ربما یکون مطابقه مقولة عرضیة کما فی العلم الحصولیّ علی المشهور؛ لا علی المسلك المنصور، و ربما یکون مطابقه مقولة جوهریةً کما فی علم النّفس بذاته، و علم العقل بذاته؛ و اخری یکون وجوداً محضاً لا یشوبه شیءٌ، کما فی علم الواجب تعالی بذاته، و بمصنوعاته فی مرتبة ذاته، و کذلك جمیع صفاته الذّاتیة و الکمالیة. و اللَه العالم.

ختم مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب پنجم

حضرت سید أعلی الله مقامهما و رفع درجتهما

مکتوب ششم حضرت سید جواباً از مکتوب ششم حضرت شیخ أعلی الله مقامهما الشریف

بسمه تعالی

مفهوم وجود بما هو وجودٌ چنانچه ملحوظ نیست در آن، اقتران به حدود عدمیّ و ماهویّ، 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 فضلًا عن المعیة للاشیاء. و لذا لا یمکن أن یفرض له ثانٍ فی دار الوجود؛ و کلّما فرض له ثانیاً کان عینَ الاوّل.

دفع شبهه ابن کمونه فقط منوط به صرف الوجود دانستن حضرت واجب است

و هذا معنی بساطته من جمیع الجهات؛ حتّی عن الجهات و القیود و الحیثیات؛ و لو کان هو التجرّد أو الإطلاق، فإذاً لا یکون صرفَ الوجود، بل مرکباً من الوجود قیداً و حیثیة؛ و مشتمل خواهد بود بر ما به الاشتراك و مابه‌الامتیاز؛ پس محدود خواهد بود؛ مع أنّه تعالی صرفَ الوجود.

و به يندفع شبهة ابن كمّونة. و أمّا وجود بشرط لا را مرتبه واجب دانستن پس تصوير ندارد، مگر بر قول متكلّمين كه إثبات ماهيت كنند، يا بر قول بعضى از حكماء كه از براى وجود حقايق مختلفه قائل هستند، كه به همين برهان مذكور إبطال هر دو شد لا على القول بتوحيد الوجود.

و محقّق لاهيجى على ما ببالى فيما مضى، در بحث واجب الوجود كه فى‌الجمله انتقال بر آراء قوم يافته، محمل ايشان و حكما را همين 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 مایِ در کلّما 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 أشیاء است؛ که هیچ یکی دو تا نمی‌شود، که قوم او را ظلّ وحدت حقّه إلهیه در جمیع أشیاء می‌دانند، و تعبیر از او به لا تکرار فی التجلّی می‌نمایند.

و أمّا قسم دوّم که تعبیر از او به لا بشرط کرده‌اید؛ و مع‌ذلک او را مقام فیض مقدّس دانسته‌اید، پس او مقام بشرط شیء است، نه مقام لا بشرط. و اگر توهّم لا بشرطیت شده باشد، یا کسی تعبیر کرده باشد، مراد لا بشرطیت نسبت به خصوصیات أشیاء 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 أحمقی این مقام را مقام ذات واجب نباید توهّم نماید؛ تَعَالی اللَهُ عَنْ ذلِك عُلُوّاً کبیراً.

و إشاره بر این مقامات بر وجه اختصار به قدر الکفایة که رفع این توهّمات شود، در نوشتجات سابقه شده بود. و نظیر این توهّمات از أجانب در کلمات أهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با علاءُ الدولة سمنانی در کتب مسطور است[1]؛ و

---

[1] وجود منبسط از شئون وجود حقیقی و از ظهورات و تجلیّات اوست، و معیّت او با أشیاء به نحو معیّت هو هویّت است. و لیکن معیّت حضرت واجب الوجود، معیّت قیومیّت و مصدریّت و صمدیّت است. وجود منبسط «مع کلّ شیء هو» مع الجوهر جوهرٌ، و مع العرض عرضٌ، و مع الطبع طبعٌ، و مع النفس نفسٌ، و مع السماء سماءٌ، و مع الارض و أرضٌ. و أمّا الواجب فمع کل شیء إلهٌ و قیومٌ. هو الّذی فی السماء إلهٌ و فی الارض إله. و معیّت وجود منبسط با أشیاء 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 هکذا. و لیکن معیّت حقّ تعالی با أشیاء، همچون معیّت نَفْسِ متکلّم است با کلمات که با آنهاست نه به نحو هو هویّت؛ بلکه مصدر و قیّوم آنهاست.
صدر المتألهین در «أسفار»، ج ۲، از طبع حروفی ص ۳۳۳ تا ۳۳۹ مطالبی را ذکر نموده است که [ادامه در صفحه بعد]

[1]...

---

[1] [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ما ملخّص آن را در اینجا می‌آوریم:" إطلاق الوجود بامعنی الحقیقی (لا بالمعنی المفهومی الانتزاعی) حقیقة عند الحکماء و عند الشیخ 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 الدّین وجود مطلق را إطلاق می‌کنند بر وجود منبسط که در نزد آنها به ظلّ، و هَباء، و عماء، و مرتبه جمعیّت، نه به مرتبه واجبیّت، نامیده می‌شود. شیخ محیی الدین و قونوی و سایر مشایخ از عرفاء که بدون شک، حضرت حقّ را وجود حقیقی می‌دانند؛ و از تفحص در کتابهایشان این معنی مشهود است؛ و با آنکه در فتوحات گفته است: و" لقد نبهتک علی أمرٍ عظیم إن تنبّهت له و عقلته! فهو عین کلّ شیء فی الظّهور. ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی. بل هو هو، و الاشیاء أشیاء." و علاء الدّوله سمنانی در اینجا تعلیقه دارد که:" بلی أصبت فکن ثابتاً علی هذا القول." مع‌ذلک در بعضی از مواضع در توصیف حقّ تعالی عبارتی را آورده است که علاء الدّوله از آن وجود منبسط را فهمیده است، فلهذا بنای ایراد و اشکال را گذارده است. از جمله آنکه شیخ محیی الدّین گفته است:" إنّ الوجود المطلق هو الحق المنعوت بکلّ نعت،" علاء الدّوله در تعلیقه آورده است:" إنّ الوجود الحقّ هو الخالق تعالی، لا الوجود المطلق و لا المقیّد کما ذکر. انتهی."
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 وجودٌ مقیّدٌ." 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 حقّ بوده است، و او این معنی را نفهمیده است. به علّت آنکه: توحید خاصی که برای خواصّ أهل الله است؛ أمری است بیرون از عقول و أفکار پیش از آنکه چشمانشان به نور هدایت ربّانیّه، سرمه کشیده شود. فلهذا تعبیر از آن معانی غامضه،" بما یوافق مقروعات أرباب النظر و الفکر الرّسمی"، بسیار صعب است. شاهد بر گفتار ما کلام شیخ عبد الله انصاری است در کتاب «منازل السائرین»" للإشارة إلی توحید الخواصّ"، او گوید:" و أمّا التوحید الثالث، فهو توحید اختصّه الله لنفسه، و استحقه بقدره، و ألاح منه لائحاً إلی اسرار

ليس هذا أوّل قارورة كسرت فى الإسلام؛ يعنى در كيفيت انبساط و وحدت حقّه

طائفة من صفوته، و أخرسهم عن نعته، و أعجزهم عن ثبته، (بثّه خ ل) فقطعت الاشارة على ألسنة علماء هذا الطريق، و ان زخرفوا له نُعوتاً بعباراتهم و فصَّلوه فصولًا، فإنّ ذلک التوحيد يزيده العبارة خِفاءً، و الصفة نُفوراً، و البسط صُعوبة. و إلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضية و أرباب الاحوال، و له قصد أهل التعظيم، و إيّاه عنى المتكلّمون فى عين الجمع، و عليه اصطلحت (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 الصُّوفية بهذه القوافى:"

ما وحَّد الواحد مِن واحد ❊❊ اذ كلّ من وحَّده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته ❊❊ عارية أبطلها الواحدُ

توحيده إيّاه توحيده ❊❊ و نعتُ من ينعته لاجدُ

انتهى كلام صدر المتألّهين. (منازل اللسّائرين، القسم العاشر، باب التوحيد، ص ٢٦٨، تا ص ٢٧٠ متن خواجه، بدون شرح مولى عبد الرزّاق).

حقیقیهٔ حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ.[1]

قوله: «وجود خاصّ هر مرتبه، عین ربط است»؛ سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است بَعد التنزّل عن التوحید الحقیقیّ بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام القیود و الحیثیات 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، وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ.[2]

و اگر مراد فناء حقیقت قدس است، به لا بشرطیت مطلقه حقانیه خود در مقام واجب ـ جلّ و علا ـ ، چنانچه در روح القدس و انسان کامل؛ پس حرکت و سکونی در عالم اجسام نمی‌شود مگر به

---

[1] به تعلیقه شماره (۲) از صفحه ۲۹۳ همین کتاب که در تذییل بر این مکتوب حضرت سیّد قدّس الله سرّه- آمده است مراجعه شود.

[2] آیه ١٦٤، از سوره ۳۷: صافّات. و در آیه «إلا له ...» بدون واو است.

ایشان. الآن در شرح حال فیض منبسط فرموده‌اید: و فی الطَّبع طبعٌ.

قوله: «این اعتبار که تجلّی فعلی الهی است»؛ قد تحقّق ممّا سبق أنّ هذا التجلّی إذا لوحظ بما هو وجود لا بشرطٍ، فهو عین المتجلّی، و لا فعلَ و لا تعدُّدَ فی البین؛ و إنّما یطلق 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 لاحظَ الوجودُ 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.

کسی که غیر او را در دارِ وجود نمی‌بیند؛ و وجودات أشیاء را اعتباری می‌بیند، تصویر ندارد؛ جز آنکه فاعل اعتبار را حضرت حقّ داند؛ این فهمیدن کلام قوم است؛ نه اصطلاح جدید است.[1] توقّع دارید

---

[1] داود بن محمود قیصری «در شرح فصوص الحکم» محیی الدین عربی، در مقدّمه خود در ورق ۱۱، ص ۲۲ گوید: تتمیمٌ: الاعیان من حیث تعیّناتها العدمیّة و امتیازها من الوجود المطلق راجعة إلی العدم؛ و إن کانت باعتبار

همچو کسی فاعل اعتبار را بنده یا شما قرار دهد؟ البتّه خلاف فرض او خواهد بود.

چنانچه خود را گاهی به لحاظ وحدت می‌بینی، و گاهی به لحاظ مراتب خود خود را تصوّر می‌کنی. به انضمام اعتبارات به خود که خود را جدا می‌کنی، تکون شیئاً، و شئوناتك أشیاءَ، و عقلُك، و نفسك، و طبعك شیئاً. و گاهی مراتب را مضاف به خود ملاحظه می‌کنی؛ و گاهی فی نفسها فتعدّد بتعدّد اعتباراتك، و أنت وحدتك الحقیقیة.

قوله: «این همه امتناع و تأبّی»؛ إنشاء اللَه سرّ امتناع

و تأبّی معلوم شد که: در مقام حقیقت توحید است، و إلّا بعد التنزّل إلی دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة

الحقیقة و التعیّنات الوجودیّة عن الوجود. فإذا قرع سمعک من کلام العارفین أنّ عین المخلوق عدمٌ، و الوجود کلّه للّه، تَلَقَّ بالقبول؛ فإنّه یقول ذلک من هذه الجهة؛ کما قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فی حدیث کمیل رضی الله عنه: صحو المعلوم مع محو الموهوم. و أمثال ذلک کثیرة فی کلامهم. و المراد من قولهم: الاعیان الثابتة فی العدم؛ أو الموجودة من العدم، لیس أنّ العدم ظرف لها؛ إذا العدم لا شیء محض. بل المراد أنّها حال کونها ثابتة فی الحضرة العلمیّة ملتبسة بالعدم الخارجی موصوفة به، فکأنّها کانت ثابتة فی عدمها الخارجی. ثمّ ألبسها الحقّ خلعة الوجود الخارجی إیّاها؛ فصارت موجودة؛ و الله أعلم.

التعدّد بسبب الاعتبار مضايقة ندارم، لكنّه معنى اعتبارية الممكن و وجود الممكن بما هو ممكن.

امانت را به اختيار بايد به صاحبش ردّ كرد، و گرنه او به زور می‌گيرد

قوله: «اگر به دقّت ملاحظه شود»؛ اگر به بيانات سابقه آنچه وجود معلولی فرض كرده بوديد؛ مال غير ببينيد؛ و أمانت و عاريت را به صاحبش ردّ فرمائيد؛ با ملاحظه دقّت مذكوره، تمام مدّعای حقير واضح و روشن خواهد شد.

و اگر شما به اختيار ردّ به صاحبش نكرديد؛ البتّه صاحبش بالاخره از شما خواهد گرفت؛ به يک نفخه در صور جميع أمانات به صاحبش ردّ خواهد شد. آن وقت سر شما بی كلاهِ مُغُولی[1]، و غير از أمر اعتباری موجود بالعرض چيزی نخواهد ماند. و آن وقت معلوم می‌شود كه: وجود أمرِ اعتباری، مفهوم به أمر اعتباریِ نامعقول، وجود خود سركار عالی بوده است.

---

[1] معلولی- خ ل.

و ازاین‌جهت است که فرموده‌اند: مُوتُوا قَبْلَ أَن تَمُوتُوا.[1]

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 الممکن کما یزعمون، انقلاب شد إلی ما سِنخه طرد العدم؟ بل الآن کما کان.

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

---

[1] در «دیوان حافظ» طبع پژمان، ص ۵۳ غزل ۱۱٤ 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 ازاین‌جهت در حاشیه زیاد کرده بودم که: ماهیات اختصاص به معانی مرکّبه ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری است.

و امّا اشعار مذکوره، امیدوارم به داعی جسارت نعوذ بالله عرض نکرده باشم. ولی چون خودم از این اشعار لذّت می‌برم، گمان نمی‌کنم کسی از آنها مکدّر شود. إنشاء الله.

اگر خطائی شده باشد عفو خواهید فرمود. و چون انجرَّ الامرُ إلی نامربوط گفتن؛ هر چه به قلم آمد نوشته شد؛ توقّع صحّت نداشته باشید. و الصواب عند اللَه.

ختم مکتوب ششم حضرت سید جواباً از مکتوب

ششم شیخ حضرت شیخ أعلی الله مقامهما.

مکتوب هفتم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب ششم حضرت سید أعلی الله تعالی درجتهما

بسم اللَه الرّحمن الرّحيم

اعتبارات لاحقه وجود مختلف است به اختلاف أطراف اعتبار و ما يضاف إليه الاعتبار. پس گاهی لا بشرطيت وجود بالإضافة إلى الحدود الماهوية و العدمية است، و گاهی لا بشرطيت وجود بالإضافة إلى التجليات الاسمائية و التعينات الإلهية است، و گاهی لا بشرطيت وجود بالإضافة إلى الصّرافة و التحدّد و التقيد معاً می‌باشد.

صرف الوجود لا يكون محدوداً بالحدود المباينة لطبع الوجود

اگر لا بشرطيت بالإضافة إلى الحدود الماهوية و العدمية باشد، و پس لازم او إمكان اقترانِ وجودِ ملحوظ است به حدود عدميه و ماهويه. و صرف الوجود لا يعقل أن يكون محدوداً بنحوٍ من أنحاء الحدود المبائنة لطبيعة الوجود.

و مفاسد شنيعه آن أوضح از آن است كه در اين

مختصر لازم الذّكر باشد. پس هر كه از صرف الوجود تعبير نمايد بوجود لا بشرط، اگر معنای صحيح اراده كرده باشد؛ يا مراد او لا بشرط بالإضافة إلى التجليات الذّاتية الاسمائية است كه اشاره به مرتبه هويت مطلقه و غيب الغيوبی است كه در نوشته مفصّله سابقه در كمال بسط و توضيح نوشته شد، يا آنكه چون اين مرتبه تمام حقيقت هستی است، و هيچ هستی از مرتبه هستی او خارج نيست، پس در مقام هستی سعه و اطلاقی دارد كه لا يتصوّر فوق ذلك سعة و إطلاقٌ.

و اين معنی از لا بشرطٍ، با بشرط لا بالإضافة إلى

الحدود العدمية و الماهوية در

کمال ملائمت و مناسبت است؛ زیرا که ملاحظه وجود بشرطِ عدم تقید به حدّ ماهوی و حدّ عدمی، ملاحظه وجود است بحیث لا یشذّ عن حیطته وجودٌ؛ و ملاحظه بشرطلائی ملاحظه در حاکی است، نه در محکیّ عنه؛ و إلّا حقیقت محکّی عنه صرف حقیقت هستی است که هیچ هستی از مرتبه ذات او خارج نیست.

آیا بعد از این بیان که مکرّراً 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 محکیّ عنه حیثیت عدمیه و لو اعتباریه اضافه می‌نماید؛ حَاشَا ثُمَّ حَاشَا.

مشائین و متکلّمین برای وجود، حقایق متباینه قائلند

پس معلوم شد که: این مطلب ربطی به مذهب متکلّمین یا مشّائین 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 نمی‌ماند مگر به اختراع وَهم 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 نمی‌باشد بما هو؛ بلکه معنون هستیِ صرف واجب است، و معنون غیر صرف فعل او، و أثر فعل اوست؛ زیرا که نشود در متن واقع وجود باشد که هم تمام حقیقت هستی باشد فقط، و هم با انکه تمام حقیقت هستی است، محدود شود به حدّ عدمیّ یا ماهویّ.

و أمّا وجود منبسط که قوم از او تعبیر به وجود لا بشرط می‌نمایند، خود آنها تصریح دارند که: لا بشرطیت او بالإضافة إلی الحدود الإمکانیة است؛ بعد از اعتراف به تنزّل او از درجه صرف الوجود، و فقد مقام بشرط لائیت از حدود که مختصّ ذات حقّ ـ جلّ و علا ـ است.

و البتّه باید بالإضافة إلی الحدود الإمکانیة 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 کلُّ شَیءٍ باشد، یا آنکه فعلُ کلِّ شَیءٍ لا یشْبِهُ فَاعِلُهُ.

پس باید فی حدّ ذاته عاری باشد؛ حتّی یکون صرفَ الوجود؛ و قابل اقتران مع الحدود باشد؛ حتّی 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 یمکن وجوده می‌باشد؛ او را وجود منبسط گویند.

از جهت وحدت است که گویند: لا تکرار فی التجلّی

و از جهت وحدت اوست که گفته‌اند: لا تَکرار فی التَّجلَّی. 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 می‌شود.

و أمّا آنکه فرموده‌اند: «این تجلّی فعلی إلهی، عین مستجلی است؛ اگر ملاحظه شود وجود مبدأ لا بشرط»، پس عرض می‌شود: اگر مراد لا بشرطیت

بالإضافة إلى الحدود است، درست است؛ زيرا كه اين تجلّى فعلى محدود است به فقد مقام صرف الوجود، ولى لا بشرطيت صرف الوجود بالإضافة إلى الحدود معقول نيست، للزوم المفاسد الشَّنيعة، و منافى با صراف وجود است.

و اگر مراد سعه وجود واجب است به حيث يعمّ هذا الوجود الظلّىّ؛ پس صحيح است ولى لا بحقيقته، أى لا بحدّه النّازل عن مقام الصّرافة.

و اگر مراد لا بشرطيت بالإضافة إلى التجليات الاسمائية است، كه اسم خالق و فياض و جاعل باشد؛ پس اين دخلى به مقصود ندارد، زيرا كه حقايق اين صفات متقوّم به خارج از ذات است، و مثل تجليات به صفات ذاتيه نيست.

بلى واجب فى مقام فعله، فاعل بهذا التجلّى؛ و مفيضٌ و فياضٌ بهذا الفيض. و هذا الفيض بما هو محدودٌ بالحدّ الفائض لمقام صرافته، فهو غير الذات الواجبة.

وجود رابط اگر بطور ربط ملاحظه نشود، رابط نيست

بلی أهل معرفت می‌گویند: این تجلّی 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 إلّا بما هو علیه مشاهده نشده.

و در نوشتجات سابقه مکرّر عرض شده، باز هم عرض می‌شود: این تجلّی إلهی و این اعتبار اصطلاحی، آیا مطابق مفهوم وجود هست یا نه؟ و آیا مطابق

مناط وجود ممکن، و منشأ آثار خارجیه او هست یا نه؟ و التزام به آنکه هیچ کدام نیست، یا آنکه نعوذ بالله، مناط وجود واجب، و منشأ ترتّب آثار وجود واجبی است، منافی برهان و تصریحات أعیان از أهل معرفت و ایقان است؛ بلکه مضحک نسوان و صبیان است. و أمّا وجود أشیاء که عرض شده بود: اگر به دقّت ملاحظه شود، هر مفهومی و ماهیتی موجود بالعرض است، نسبت به ماهیت و مفهومِ عرض شده.

و چونکه بر حسب براهین ساطعه، أنور من الشَّمس فی وسط النَّهار، وجود أصیل است؛ البته مطابق مفهوم وجود، و معنون بالذات او به حسب متن واقع، منشأ ترتّب آثار حقیقت وجود است؛ ولی ماهیت چون متّحد با اوست بنحوٍ من الانجاء ینسب إلیه الوجود بالعرض.

کلام ما در این مقام نبود؛ بلکه در خود وجود بود؛ اگرچه این وجود محدود به حدّ عدمیّ یا ماهویّ به نفس تجلّی فعلی إلهی باشد؛ یا از مراتب او باشد. حکایت أمانت 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 کلّیه إلهیه، سر ما بی کلاه نماند؛ بلکه اگر عنایتی بفرمایند بهتر خواهد شد؛ بدتر نخواهد شد. و أمّا استناد افعال جسمانیه بما هی جسمانیه پس واضح است که: هر ایجادی از هر موجودی بما هو إیجادٌ خاصّ، مستندٌ إلی ذلك الوجود المخصوص، و إن کان من حیث الإطلاق من مراتب إیجاد المرتبة السّابقة إلی أن ینتهی إلیه تعالی. فالمطلق یرجع إلی المطلق، و المقید إلی المقید، پس فعل الطبع مستندٌ إلی الوجود الطبعیّ الّذی هو من مراتب الوجود الانبساطیّ بما هو وجود الانبساطیّ؛ و روح القدس و انسان کامل اوّل مظهر و مجلی للوجود المنبسط. فکلّ إیجاد فی کلّ مرتبة من مراتب إیجاده، لا عین إیجاده؛ کما أنّ وجوده من مظاهر وجوده لا عین وجوده. و بقیة الکلام یطلب من محلّه. و اللَه العاصم.

در عالم عقل، گردو و غیر گردو، مساوی است

لطیفة: در عالم عقل، گردو و غیر گردو علی حدّ سواءٍ. از گردو نمی‌ماند جز

گِردی؛ نه آنکه گِردها گردو می‌شوند. کما لا یخفی عَلَی المتأمّل.

خَتم مکتوب هفتم شیخ جواباً

از مکتوب ششم سید أعلی اللهُ مقامهما

مکتوب هفتم حضرت سید، جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ أعلی الله تعالی درجتهما

بسمه تعالی

از تکرّر بیانات و إصرار آن بزرگوار بر براهین إثبات کثرت حقیقیه، بحمد الله بر این حقیر واضح و آشکار شد که: آن شخص که کلام بر طریقه ذوق المتألّهین تا حال می‌داشت، اشتباه کرده بود؛ و این براهین و لزوم شناعتی که فرموده بودید، در او اثر نمی‌گذارد. گویا خداوند متعال چشم او را از غیر خود کور کرده بود؛ خداوند کورترش کند.

موحّدان عالم، در نهایت قلّت می‌باشند

می‌گوید: توهّم مفاسد شنیعه از دیدن تعدّد است، و عدم طلوع آفتاب حقیقت. میکده حمّام نیست؛ جَلَّ جناب الحقِّ تعالی أن یکون شریعة لکلِّ واردٍ أو أن یرد علیه إلّا واحدٌ بعد واحدٍ.[1]

---

[1] این عبارت بو علی سیناست که در «إشارات» آخر نمط نهم که در مقامات عارفین است آورده است، و کتاب «إشارات» صفحه شماری ندارد. و شیخ به دنبال این عبارت گفته است: فإنّ ما یشتمل علیه هذا الفنّ ضحکه للمغفّل، عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فلیتّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه. فکلٌّ میسّرٌ لما خُلق له. و از اینجا به دست می‌آید که جمله بعدی سیّد (ره): و

و لذا اين‌گونه گفتگوها لا يكون إلّا أضحوكة للمغفَّل. و لذا زحمت آن بزرگوار،

«لذا اين‌گونه گفتگوها لا يكون إلّا أضحوكة للمغفّل» از همين جا برداشت شده است؛ و ليكن سيّد (ره) تأدّباً از آوردن جميع اين عبارت خودداری كرده است.

تضییع أوقات شریفه خواهد بود، و السّلام علی مَن اتّبع الهدی، و السَّلام علیکم و رحمة اللَه و برکاته.

در اینجا مکتوب هفتم حضرت سید جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ أعلی الله مقامهما پایان می‌یابد و با ختم آن مباحث سید و شیخ رحمة الله علیهما خاتمه پیدا می‌کند

و صلّی اللَه علی محمّدٍ و آله الطّاهرین و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین.

تذییلات و محاکمات استاد آیة الله علّامه: حاج سید محمّد حسین طباطبائی أعلی الله مقامه

بر سه مکتوب اوّل سید قدّس اللَه نفسه و شیخ رحمة اللَه علیه

بسم اللَه الرّحمن الرّحيم

له الحمد فى الاولى و الآخرة و له الحكم، و السّلام على عباده الّذين اصطفى

تصدير: در بيان شرح مكاتيب و سبب تذييلات و محاكمات به قلم معظّم له

تصديرٌ

يك سلسله مكاتباتى كه ميان دو استاد بزرگوارمان: السيد الاجلّ أبو الحسبين و المكرمتين ذى المنقبتين العارف الفقيه، علم المعرفة، و طود الفِقه، و منار العلم، و مناد العمل؛ المرحوم الحاج السيد أحمد الكربلائى أفاض اللَه علينا من بركاته؛ و الشَّيخ الاجلّ، الحكيم المتألّه، و الفقيه البارع، الّذى هو من فلك التحقيق دائرها، و فى بسيطة التدقيق سائرها و ماطرها: الشّيخ محمّد حسين الإصفهانىّ الغروىّ رفع اللَه درجة السَّامية، در معناى بيتى از أبيات شيخ عطّار جريان يافته؛ و به مقتضاى الكلام يجرّ الكلام، دو مبناى معروف حكماء و عرفاء كه هر يك از اين دو بزرگوار به تقويت يكى از آنها پرداخته؛ و در روشن ساختن

مطلوب استفراغ وسع کامل فرموده بودند؛ نظر به نفاست مطلب و دقّت بحث، خالی از إغلاق و غموض نبود. به غرض حفظ آثار بزرگان و قضای حقّ أخذ و تربیت، این بنده ناچیز: محمّد حسین طباطبائی در أوراقی چند به نام تذییلات و محاکمات آورده، و در روشن ساختن حقّ مطلب کوتاهی نکردم.

ترجمه أحوال سید احمد رضوان الله علیه به قلم علّامه

مرحوم سید أصلًا إصفهانی بوده[1]، ولی نشو و نمای وی در کربلای مُعَلَّی

بوده و بعد از ادراك و رشد به تحصیل أدبیات پرداخته، و چنانچه از أنواع مراسلاتی که به شاگردان،

---

[1] مرحوم سیّد أحمد کربلائی، اصلًا طهرانی بوده است، چنانکه علّامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی (قدّه) در «أعلام الشّیعة»، در قسمت «نقباء البشر» ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸ در ضمن ترجمه أحوال وی ذکر نموده است؛ و همچنین در «الذّریعه»، ج ٤، ص ٤٦ 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؛ السیّد أحمد بن ابراهیم الموسویّ الطهرانیّ المعروف ب (کربلائی) یاد می‌کند. و أیضاً در کتاب «هدیة الرازی إلی الإمام المجدّد الشیرازی» در ص ٦٦ که شاگردان مرحوم آیة الله شیرازی را می‌شمارد؛ و شرح أحوال آنها را بیان می‌نماید می‌گوید: حاج سید أحمد کربلائی، طهرانیّ الاصل بوده است.

و ارادت کیشان خویش نگاشته، پیداست: قلمی شیوا و بیانی معجزآسا داشته؛ و پس از تکمیل أدبیات، وارد علوم دینیه گردیده؛ و سرانجام به حوزه درس مرحوم آخوند ملّا کاظم خراسانی رضوان اللَه علیه ملحق شده؛ و دوره تعلّم علوم ظاهری را در تحت تربیت ایشان انجام داده؛ و أخیراً در بوته تربیت و تهذیب مرحوم آیة الحقّ و استاد وقت: شیخ بزرگوار آخوند ملّا حسین‌قلی همدانی ـ قدّس اللَه سرّه العزیز ـ قرار گرفته؛ و سالیان دراز در ملازمات مرحوم آخوند بوده؛ و از همگنان گوی سبقت ربوده؛ و بالاخره در صفّ أوّل، 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 می‌داد.

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 سُکّان دارِ خلد، و محرمان حریم قرب شدند که از آن جمله است: سید أجلّ آیه حقّ و نادره دهر، عالم عابد، فقیه محدّث، شاعر مفلق: سید العلماء و الرّبّانیین: مرحوم حاج میرزا علی قاضی طباطبائی تبریزی متولّد سال هزار و دویست و هشتاد و پنج هجری قمریّ، و متوفّای سال هزار و سیصد و شصت و شش هجری قمری[1] که در معارف

الهیه، و فقهِ حدیث، و الاخلاق، استاد این ناچیز می‌باشند. رفع اللَه درجاته السّامیة و أفاض علینا من برکاته.

سید بزرگوار صاحب ترجمه، در سال هزار و سیصد و سی هجری، در عتبه مقدّسه نجف اشرف

---

[1] بسم الله الرّحمن الرّحیم. راقم این تذییلات و محاکمات، استاد گرامی ما: حضرت آیة الله علّامه طباطبائی أفاض الله علینا من تربته البرکات، که بدون شک این ندای حقیقت‌آسای دل ماست که: امّا الدُّنیا فبعدک مظلمة، و أمّا الآخرة فبنور وجهک مُشرِقة؛ در صبح روز یکشنبه هجدهم محرّم الحرام سنه یکهزار و چهار صد و دو هجریّه قمریّه، سه ساعت به ظهر مانده، در بلده طیبّه قم، رحلت نموده، و به جوار حقّ پیوستند. و عجیب است که عمر شریف ایشان کاملًا به قدر عمر استاد و مربّی وحید ایشان در معارف الهیّه: مرحوم آیة 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 هجریّه قمریّه متولّد شده‌اند. رضوان الله علیهما ما بقی اللّیل و النّهار.

زندگی مستعار را بدورد گفته؛ و روان پاکش به عالم بالا پرواز نمود. رحمة الله علیه.[1]

ترجمه احوال شیخ محمّد حسین رضوان الله علیه به قلم علّامه

مرحوم شیخ اصلًا اصفهانیّ بوده؛ ولی دفتر عمر را در عتبات عالیه ورق زده؛ پس از تمهید مقدّمات علوم، در حکمت به درس حکیم متألّه: مرحوم شیخ محمّد باقر إصطهباناتی حضور یافته؛ و در اصول و فقه به حوزه درس مرحوم آخوند ملّا کاظم خراسانیّ ـ قدّس سرّه ـ ملحق شده؛ و سیزده سال به استفاده از ان جناب پرداخته، و تکمیل یافت. و در مرحله تهذیب نفس، و تصفیه باطن، با مرحوم خلد آشیان، عالم نحریر فخر المجتهدین و سند العارفین: حاج میرزا جواد آقا مَلِکی تبریزی، نزیل قم رابطه و مکاتبه داشته. مرحوم شیخ مردی بود جامع

---

[1] رحلت مرحوم آیة الله حاج سیّد أحمد کربلائی در ۲۷ شهر شوّال المکرم سنه ۱۳۳۲، روز جمعه در تشهّد آخر نماز عصر بوده است؛ همان طور که در ص ٦ از مقدّمه همین کتاب از «نقباء البشر» ذکر شد. و شاهد بر اینکه ارتحال ایشان در سنه ۱۳۳۰ نبوده است؛ آن است که: خود مرحوم حاج سیّد أحمد در ذیل مکتوب دوّم، تاریخ آن را ۲۷ ذی‌الحجه ۱۳۳۰ نوشته‌اند همان طور که در ص ٦٣ از همین کتاب ملاحظه می‌شود.

میان علم و عمل؛ رابط میان تقوی و ذوق؛ دارای طبعی سیال، و لهجه شیرین. دیوان أشعار وی معروف است؛ و در فنون مختلفه شعر، از قصیده، و مدیحه، و غزل، و رباعی، و علمی، أشعاری زیادی سروده؛ و در فقه، و اصول، و حکمت و عرفان، مؤلَّفات

زیاد دارد؛ که غالب آنها مثل ضروریات یومی و حیاتی، میان أهل 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 فُجْأة 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 سبك استدلال، و بیان مرحوم شیخ روشن و پیداست، أساس جواب بر قول به تشکیك وجود، و أصالت وی استوار می‌باشد، و اینکه اصیل در خارج یك حقیقت مشکّکه ذات مراتب مختلفه می‌باشد، که به واسطه قوّت و ضعف، و أوّلیت و ثانویت، و تقدّم و تأخّر، اختلاف دارند؛ اختلافی که بر گردد بما به الاتّفاق؛ چه مفروض این است که: غیر از این حقیقت، حقیقتِ 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 تأخّر و شدّت و ضعف فرض شده؛ لهذا مرتبه عالیه باید مشتمل شود به مرتبه دانیه و زیاده؛ لکن زیادة غیرُ خارجة من الذات. زیرا مرتبه دانیه، فاقِد کمالی است که با مرتبه عالیه است علی النَّحو المذکور. پس مرتبه دانیه انتزاع می‌شود از

او معنای وجود، و حقیقت مشترکه؛ و أیضاً عدم مرتبه عالیه از حدّ ذاتش. و این است مراد از اینکه مرتبه دانیه، وجودی است مخلوط با عدم. و إلّا عدم که نقیض وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد.

و این است مراد از حدّ وجودی من حیث إنّه وجودیّ. چه حدّ وجودی خارج از حقیقت وجود نمی‌شود؛ و إلّا فرضِ 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 دانیه را کما اینکه مصداق وجود می‌یابد، همچنین مصداق عدم می‌بیند؛ اگرچه به حسب خارج، جز وجود مصداقی نیست.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالیه، نسبت به دانیه، حدّ ندارد؛ و اگرچه نسبت به ما فوق داشته باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالیه، همان حقیقت مشترکه ما بین عالیه و دانیه می‌باشد؛ و حدّی که برایش بالنَّظر إلی حفظ المرتبه ملحوظ می‌شود؛ همانا این است که: او مرتبه دانیه نیست؛ یعنی فقدان کمال و عدم مخلوط مذکور را ندارد. و چون سلبِ سلبْ اثبات است، معنی این کلمه این است که: مرتبه عالیه، وجودِ صرف و محض است بالنَّظر إلی السَّافلة. پس حدّ او اگر باشد، نبودن حدّ خواهد بود.

و از اینجا معلوم می‌شود که: أعلی المراتب که مرتبه عالیه است علی الإطلاق، واجد این کمال است علی الإطلاق؛ و حدّی ندارد به جز اینکه حدّی ندارد؛ یعنی وجود صرف، و حقیقت بحت و مَحض

است که همان أحدیت ذات است.

و امّا حدّ ماهوی، چون ماهیت اعتباری است، و در خارج ثبوت ندارد، و عقل إدراکش می‌کند، پس ناچار ثبوتِ وی عند العقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیه علی السَّویه بوده، و به همه صادق بود بالضَّرورة؛ و یا به همه کاذب بوده بالضَّرورة؛ و چنین نیست بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است دائماً، من غیر تخلّف و اختلاف. و مع‌ذلك موجب تمیز ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب بعضی از بعضی. پس بالضَّرورة از خارج، و از حدود وجودیه گرفته شده؛ و علی خَطَأ 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 محقّق نشده‌اند؛ بلکه چنانچه در محلّ خود مبرهن و مبین است؛ چون علم پیوسته به وجود مجرّد تعلّق می‌گیرد؛ نه به مادّی محفوف به قوّه و استعداد؛ ازاین‌جهت ما، عند

العلم بالامور المادية، موجود مجرّدی را که مرتبه کامله مطلوب مادّی است، نائل می‌شویم؛ و نحکم بأنّ ما وجدناه هو المطلوب المادیّ، لمکان تقویم المعلوم المجرّد لوجود المطلوب المادیّ لِعِلَّیته، و تفوّق مرتبته. و چون آثار وجودیِ مادی را در معلوم مجرّد نمی‌یابیم؛ حکم می‌کنیم به اینکه: أشیاء دو سنخ وجود دارند: وجود عینی دارای آثار مترتّبه؛ و وجود ذهنیّ فاقد آثار حقیقیه. و أمر مشترك ما بین وجودین، ماهیت است. بعد، عقل همان مفهوم تازه وارد خود را توسعه داده، و به مجرّد و مادّی شامل می‌کند؛ و با وجود و عدم متّصف می‌سازد؛ و کلّ ذلك اعتبارٌ لا وَرَاءَ لَه.

و از اینجا معلوم می‌شود که: تحقّق ماهیات تحقّق سَرابی است، و ظهوری است که در مظاهر مادیه استقرار یافته؛ و چنانچه صورتِ آب در سَراب، و صورت مَرْئیّ در مرآت، صورتی است که راستی مشهود است؛ ولی مال سَراب و مِلک مِرآت نیست؛ و سَراب که زمین شوره زار است؛ و مرآت که جسم صیقلی است، محلّ ظهور صورت است؛ همچنین

ماهیات عین وجود خود نسیتند؛ بلکه صور غیر آنها هستند، که در آنها به ظهور پیوسته‌اند.[1]

ماهیت، اعتبار حدّ وجود است؛ نه حدِّ 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 مابه‌الامتیاز است، برداشته؛ و محدود را که ما به الاتّفاق است، ترك گفته و فراموش کرده؛ لهذا از حکم وحدت دور، و پیوسته با کثرت محشور است. و از اینجا معلوم می‌شود که: مسألة الماهیاتُ حدودُ الوجودات لَیسَ علی ما ینبغی، إلّا بطریق التجوّز؛ بل الماهیاتُ اعتبارُ حدودِ الوجودات.

و از اینجا معلوم می‌شود که: بناءً علی التّشکیك فی الوجود، ماهیات ظهوراتِ وجود؛ و وجوداتِ آنها

---

[1] یعنی مظاهر مراتب عالیه وجودیّه می‌باشند. و به عبارت دیگر: مظاهر علل وجودیّه این موجودات.

مظاهر و مرائی آنها هستند. ولی حدود مراتب حقیقیه وجود، عین محدودات می‌باشند.

و از اینجا معلوم می‌شود که: قول مرحوم شیخ: «حدودِ وجودیه، و ماهویه، و عدمیه» اه، با تثلیث أقسام، وجه صحیحی ندارد. زیرا عدم که بطلان محض است؛ در حقیقت وجود، تأثیری بأیّ وجهٍ 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 تعلّق 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 مجرّد ارتباط مستلزم إمکان 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 علّتی 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 مقدّمه ترک، و تبدیل شود به مقدّمه دیگری؛ و آن این است که: علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم؛ و آن مستلزم افتقار و إمکان 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 أساس قیاس و برهان؛ با این همه جمعی از آنها که عارف و هم حکیم بوده‌اند؛ براهینی به مدّعای خودشان إقامه کرده‌اند. چنانچه مرحوم آقا محمّد رضای قمشه‌ای، در رساله‌ای که در این باب نوشته می‌فرماید که: الوجودُ من غیر نظرٍ إلی انضمام حیثیة، تقییدیة کانت أو تعلیلیة، حتّی حیثیة عدم الانضمام، ینتزع عنه أنّه واجبٌ یمتنع علیه العدم مطلقاً. انتهی ملخّصاً.

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؛ مسلك عرفاء را بعینه نتیجه می‌دهد. زیرا این مقدّمه که می‌گوید: «أعلی المراتب علی 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 بالإضافه 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 عالیه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات، و حدّی است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدّم است در تحقّق 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 أعلی 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 أعلی گرفته تا أدنی، به یك معنی، مرتبه هستند؛ و معنی مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تجدید کرده و مستلزم حدّ است؛ بعینه در أعلی المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایة الامر حدّ در أعلی المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است.

و این را تذکّر داده‌ایم که: معنای عدمی بودن حدّ، نه این است که: عدم حقیقی در وجود مداخله دارد؛ بلکه یك خصوصیت داخلی است که عقل از او تعبیر می‌کند: به: فقدان السَّافل لما فی العالی، یا به: ارتفاع حدّ السَّافل فی العالی، یا به: أنّ العالی صرفٌ بالنّسبة إلی السَّافل. و اعتباریت و حقیقیتِ این معنی در

همه به یك نحو است. و كفى فى ذلك اینكه: أصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت می‌كنیم؛ زیرا كه به مقتضای این قسمت، صرافت و مَحدویت، دو تا تقییدند كه اصل حقیقت با آنها متعین و مقید می‌شود. و لازمه این آن است كه: اصل حقیقت إطلاقی داشته كه بالاتر از صرافت و محدودیت، و أجلّ از إطلاق و تقیید متقابلین می‌باشد؛ زیرا كه مرجع هر دو تا از صرفات و محدودیت، به تحدید؛ و مآلِ هر دو قسم از إطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صِرْفی است؛ و مقدّم‌تر بر هر تقیید، إطلاقی ثابت است بالضِّرورة. و اگر چنانچه بگوئیم: أعلى المراتب، چون صرف است؛ پس حقیقتِ اصل الحقیقة است نه مرتبه. آن وقت مرتبه پائین‌تر از او أعلى المراتب می‌شود؛ و چون ما فوق خود مرتبه ندارد؛ بی حدّ و صرف می‌شود. فیعود الكلام إلیه؛ و در نتیجه همه مراتب از میان می‌رود.

و از اینجا معلوم می‌شود: اینكه مقام ذات و حقیقتِ وجود، اطلاقی را داراست كه در مقابلش

تقییدی نیست؛ و أجلّ از هر إطلاق و تقیید می‌باشد؛

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 إشارتی، شکار نشود؛ حتّی خود این بینان هم ساقط است.

دیگر اینکه: هر معنائی فرض شود، خواه از قبیل ماهیات إمکانیه که أعیان ثابته شان می‌گویند، یا مراتب وجود که حدود وجودیه شان می‌خوانیم، مثل علّت، و معلوم، و متقدّم، و متأخّر، و مادّی، و مثالی، و مجرّد، 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 تقییدات إطلاق ذاتی، زیرا مرجع آنها یا به صرافت و إطلاق وجود خواهد بود؛ یا به محدودیت و تقیید آن. و علی أیّ تقدیرٍ حدّی و تعینی است از حدود و تعینات إطلاق ذاتی چنانچه دانستی.

وجود واحد شخصی است، و وجود موجودات، عاریه است، نه مِلکی و حقیقی

و دیگر اینکه: همان طور که در ماهیات به

مسلک تشکیک وجودی گفتیم که: مظاهر مراتب عالیه وجودیه می‌باشند، نظیر آیینه و صورت آیینه؛ 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.[1]

و دیگر اینکه: این نظریه، نظریه تشکیک وجود را إبطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند، و حقیقتی را تشخیص می‌دهد، که به موجب آن، نظر أوّلی صورت مجازیت اتّخاذ می‌کند.

نظریه وحدت در وجود؛ نظریه‌ای است أدق از تشکیک

---

[1] آیه ۱، از سوره ٦٤: تغابن؛ و همچنین در آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء آمده است که: وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَرِیک فِی الْمُلْک وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبِیراً.

و بالجمله چنانچه حکمای یونان، بحث در أحکام ماهیت کرده؛ و با براهین احکامی از برای آنها إثبات می‌کردند؛ و چون حکمای إسلامی نظریه أصالت و

تشكيك وجود، و اعتباريت ماهيت را به اثبات رسانيدند؛ سبك أوّلى باطل نشده؛ و أحكام ثابته آن از ميان نرفت؛ بلكه سبك نخستين نسبت به سبك تازه نظر جَليى شد، در برابر نظر دقيق؛ همچنين مسأله وحدت شخصيِ وجود، نسبت به وحدت تشكيكى وجود، نظرى است أدقّ در مقابل نظر دقيق، و حقيقتى است عميق‌تر از حقيقتى كه تشكيك وجود به آن در مقابل أصالة الماهية حكم مى‌كرد. پس أحكام و حقايقى كه از روى مسلك تشكيك وجود با براهين اثبات شده، در جاى خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محقّقند؛ بالنّظر إلى النَّظر الادقّ موضوعشان مرتفع است؛ نه اينكه با حفظ بقاء موضوع، حكمى مناقض و مبطل حكم أوّلى بر آنها دارد. و على بعض الاصطلاحات نظر ثانى وارد است به نظر أوّل، نه معارض.

و ديگر اينكه: چون در دار تحقّق و وجود، به جز ذات حقّ موجودى به حقيقت نيست؛ و موجودات مجازى تعينات و ظهورات وى مى‌باشند؛ پس هر يك از آنها اسمى هستند از أسماء حقّ. إذ لا نعنى بالاسم إلّا

الذات مأخوذاً بوصفٍ. جز اینکه مراتب ممکنات أسماء جزئیه کونیه هستند؛ و مراتب أسماءِ اسماءِ کلّیه هستند که: از نسبت ما بین آنها أسماء کونیه به حسب قلّت، و کثرت، در سَعه، و ضیق أسماء کلیه که وسائطند؛ حاصل می‌شوند. و وجود مستعار که روی أسماء کونیه منبسط می‌باشد؛ از جهت مرتبه متأخّر است از وجودی که روی أسماء کلیه پر گشاده. و ازاین‌جهت أولی با فیض مقدّس؛ و دوّمی با فیض أقدس معروف است. و در میان أسماء کلیه هم أسمائی که از تعینات متنوعه إثباتی حکایت می‌کنند؛ متأخرّند از اسمی که حکایت می‌کند 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 می‌گوئیم. و این وسط را اگر نسبت به تعینات مفهومی که مظاهرند بدهیم؛

وجود عینیّ مجازیّ آنها گوئیم، و ظهورات حقیقت هستی می‌شماریم؛ و او به تبع کثرت موضوعاتِ 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 مسمّی می‌شود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرّحمن، و سائر ألقاب مناسبه؛ و به ملاحظه اینکه جز ذات چیزی نیست مسمّی می‌شود به شأن ذاتی، و نحوه.

و از این جا می‌توان فهمید که: در مرحله علم، دو نحو تصویر می‌توان 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.

عِلمْ قبل الإیجاد، و بعد الإیجاد، یک علم است

امّا تعینات مفهومی و ماهوی، چون فروع نسب أسماء و صفات هستند؛ و به تبع تعینات آنها تعین پیدا می‌کنند؛ یك نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا می‌کنند؛ مثال ثبوتِ معلومات با علم حصولی، به تبع ثبوت نفس عالم

بالعلم الحصولی، ثبوتاً لا یترتّب علیه الأثر. چنانچه عرفاء علم تفصیلی قبل الایجاد را نسبت به ماهیات ممکنه، به همین طریق تصوّر کرده‌اند، و همچنین ماهیات که با وجود عینیّ 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 الإیجاد، و علم فعلی نمی‌توان حقیقة قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفکیك میان آنها منافات دارد. و به عبارة أُخری إثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و إثبات 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 بالذّات. پس معلوم هستند به عین معلومیت ذات جلّت کبریائه، به موجب برهان

بسیط الحقیقة که صدر المتألّهین ـ قدّس سرّه ـ إقامه کرده.

فإن قلت: فرقی میان دو قسم از علم که مذکور شد نیست؛ زیرا وجودات

أشیاء و ماهیات آنها جمیعاً بهره از وجود حقیقی ندارند؛ و ثبوت همه آنها ثبوتی است مجازی.

قلت: ثبوت ماهیات و أعیان ثابته بعَرض ثبوت وجود آنهاست؛ و ثبوت وجود آنها بعَرض ثبوت حقیقی ذات می‌باشد. پس ثبوت ماهیات مجاز فی مجاز خواهد بود؛ و ثبوت وجود آنها مجاز فقطّ

تذییل دوّم بر مکتوب دوّم مرحوم شیخ قدّس الله سرّه

فرید الدین عطّار 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 الدّین عطّار 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 أخیر ایشان است: «و ثالثاً کلام فعلًا 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 إثبات تناقض وارد شود؛ و کلام علی خلاف ظاهره به این معنی حمل شود.

تذییل دوّم بر مکتوب دوّم حضرت سید أعلی الله درجته

ذات، از هر اسم و رسم بالاتر است، و إطلاق مقام در آنجا مجاز محض است

قوله: «و إطلاق 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 أحدیت نامیده می‌شود، بالاتر و بزرگتر می‌باشد. و بناءً علی هذا إطلاق مقام و مرتبه و مرحله و نظایر آنها در مقام بیان مجاز محض بوده؛ و همچنین إطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهّم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیه مطالب مربوطه به این مکتوب، در تذییلات بعدی به اندازه لزوم اشاره خواهد شد.

تذییل سوّم بر مکتوب سوّم شیخ قدّس سرّه

حدّ أعلای وجود را بنا بر مذهب تشکیک نمی‌توان سه مرتبه قرار داد

چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقتضای مسلک تشکیک وجود که تشکیک در مظاهره نامیده می‌شود، آن است که: أعلی المراتب که مرتبه وجود واجبی و مقام ذات می‌باشد، 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 می‌شود که سه ملاحظه را که مرحوم شیخ ذکر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده، و مراتب ذات شمرده، مراتبی هستند اعتباری؛ و إلّا 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 غير تقييدٍ بحدٍ وجودىّ؛ مثل ساير المراتب؛ و ينتزع منها جميع مفاهيم الاسماء و الصّفات من غير تعدّد مراتب فى ذات المعنون بها، و لا فى مفاهيم الاسماء و الصّفات أصلًا إلّا بحسب الاعتبار و اللّحاظ فقطّ.

و از اين جا معلوم مى‌شود كه: آنچه بعد مى‌فرمايد: «و انتشاء كثرت به ملاحظه اين مقام است» اه؛ نظرى است مجازى و به نظر حقيقت فاسد. چه مراد از كثرت يا كثرت وجودى است و اختلاف مراتب تشكيک؛ يا كثرت ماهوى و مفهومى. و اوّلى اگرچه مجعول است، ولى ارتباط به عالم مفاهيم ندارد؛ و دويمى اعتبارى است، و مفهوم منتزع از هر موجودى لازمه آن موجود و مجعول بالعَرَض است نه

بالذات. و به عبارت روشن: إسناد كثرات امكانى به كثرات مفهومى أسماء صفات؛ و همچنين اسناد أسماء و صفات بعضها إلى بعضٍ؛ و قول به تقدّم و تأخّر ميان آنها، چنانچه عرفاء مى‌گويند، بالنّظر إلى قول الحكيم بالتّشكيك الوجودى، كلامى است على سبيل التَّشبيه و المجاز؛ و همچنين معنى فناء موجودات در وجود واجبى. و هر فرعى كه متفرّع به اين بحث است به جز مجاز نيست؛ و معنى آن محدود بودن ممكنات، و بى حدّ بودن مرتبه واجبى است بالنّسبة إليها كه در آن مقام عالى از حدود ممكنات أثرى نيست. بلكه اصول مطالب حِكمى روى يك اصل مفروض استوار است؛ و آن عبارت است از: أصالت وجود و كثرت آن به حسب مراتب قوّه و ضعف، و صرافت أعلى المراتب بالنّسبة بما بقى، و محدوديت بقيه بالنِّسبة به مرتبه عاليه، و اعتباريت ماهيات و مفاهيم.

و از اين جا معلوم مى‌شود كه: تمام آنچه مرحوم شيخ تفريعاً على الاصل، بيان مى‌فرمايد؛ من قوله: «فلا وجه لدعوى أنَّ حقايق الصِّفات محدودة و الذات غير

محدودة» إلى آخر ما قال؛ روى اين اصل مفروض صحيح و حقيقى است؛ ولى كلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذييل ثانى بيان شد. و بديهى است كه مسلك مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن أعلى المراتب، كه يك مرتبه بسيط فى غاية البساطة مى‌باشد؛ و تعليل كثرات امكانى؛ و همچنين كثرات أسماء و صفات، با بعضى از آن سه مرتبه حقيقت نمى‌سازد.

بحث عرفاء بر اصل تميز حقيقت است از مجاز، نه موجود از معدوم، و نه مستقلّ از رابط

و اين خود بهترين شاهد است به اينكه: عرفاء در وجود حقيقى وحدت شخصى قائلند؛ و ما بقى را حتّى مراتب أسماء و صفات اعتبارى مى‌دانند، و در مرحله اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشأ ظهور مراتب بعدى مى‌دانند. چه بر قولى كه أساس سيرشان روى اصل تميز حقيقت از مجاز استوار باشد، نه روى اصل تميز موجود از معدوم، و تميز موجود مستقلّ از موجود رابط غير مستقلّ، نمى‌توانند مطالبى را پيش بياورند كه به قول

خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیه آنچه متعلّق به مقام می‌باشد؛ در مکتوب سوّم مرحوم سَید و تذییل ششم إنشاء اللَه العزیز خواهد آمد.

تذییل سوّم، بر مکتوب سوّم حضرت سید قدّس الله سره القُدّوسی

چنانچه در محلّ خود مبین و مبرهن است، علم منقسم می‌شود به حضوری و حصولی. و حضوری عبارت است از حضور معلوم بوجوده العینی الخارجی 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 می‌باشد؛ و از اینجا که گفته شده: مَن فَقَدَ حِسَّاً فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا.

در انسان، حسّی که جوهر را ادراک کند، وجود ندارد

و پر واضح و روشن است که: حواسّ ما از امور خارجیه 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 سَمع، و ذوق و شَمّ، و لَمْس، 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 معرّفی کرده و می‌شناساند. پس آنچه از ماهیات أشیاء پیش ما حاصل است، همانا ماهیت أعراض محسوسه می‌باشد؛ و یا ماهیت أعراض محسوسه به علاوه ماهیت جوهر مادّی.

حمل عِلْم و وجود ذهنی بر خارج، حمل حقیقة و رقیقة است

و در تذییل اوّل گفتیم که: اصیل ثابت در خارج همانا حقیقت وجود است؛ که مشکّك و دارای مراتب مختلفه است؛ و از ماهیات در متن أعیان و صحنه خارج خبری نیست؛ و علم به وجود مادّی بما أنّه مادیٌ تعلّق نمی‌گیرد، بلکه عند العلم بالمادیّ علم متعلّق می‌شود به یك موجود مجرّدی 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 حقیقة و رقیقة است؛ نه حمل اوَّلی، و نه حمل شایع؛ و این همان ماهیت اعتباری سرابی است.

و از این روی عند العقل یك سلسله مفاهیم لا یترتّب علیها الآثار به نام ماهیات اشیاء پیدا می‌شوند؛ و اینها عبارتند از عدّه‌ای از ماهیات مستقلّه در وجود، و در لحاظ، یا مستقلّه در لحاظ؛ و ماهیات نسبیه غیر مستقلّه به لحاظ که ظهورات و انعکاسات استقلالات و نسب موجوده در عالم تجرّد می‌باشند.

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 مِن حرفی؛ و از این روی می‌توان حکم کرد؛ به اینکه موجودات دو قسم بیشتر نیستند؛ ذات مستقلّ و نسبت غیر مستقلّ، اگرچه نسبِ غیر مستقلّه نیز دو قسم می‌باشند: نسب محقّقه با طرفین، و نسب محقّقه با یک طرف. زیرا همان حیثیت عدم استقلال را در نفس وجودات عَرَضیه که وجودات للغیر می‌نامیم، می‌یابیم؛ 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 ثلاثِ وجود که: تقسیم إلی ما بنفسه و بغیره، و إلی ما لنفسه و لغیره، و إلی ما فی نفسه و فی غیره، بوده باشد؛ و فروع زیاد بر وی مترتّب است؛ ولی چنانچه بر ناقد بصیر مخفی نیست، منافات با قول جمهور حکماء در این باب ندارد. و بالجمله إدراك یك عدّه مجرّدات

مثالی و عقلی، ماهیات محسوساتِ اوّلیه و جوهر جسمانی را به وجود می‌آورد؛ و من جمله نسبتی است که ادراك شود از جهت اتّکاء و قیامش با مستقل که به نام نسبت ایجابی نامیده می‌شود که همان نسبت هو هو است؛ و اگر أخذ و لحاظ شود لانّه من غیر جهة اتّکائها علی استقلالٍ، نسبت ناقصه ایجابی خواهد بود، کلحاظ قیام زَید من قولنا زیدٌ قائمٌ. فافهم. و چنانچه قبلًا گفته شد: هر مفهوم نسبی غیر مستقلّ را به نحو استقلال می‌توانیم 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 نسبیه جاری است. و چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حکایاتی هستند که از ماهیات نسبیه من حیث وجودها فی الذّهن منتزعند؛ و به خارج منطبق نمی‌شوند علی نحو انطباق الماهیات علی أفرادها؛ فلا تتعدّی الذّهن إلی الخارج. و

من هنا تنشأ بقية النِّسب و المفاهيم الّتى هى اعتبارات الذّهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فإنّ العقل إذا قاس زيداً إلى نفسه، حكم بنسبة الإيجاب بالحمل الاولى؛ ثمّ إذا قاسه إلى عمرو لم يجد نسبة، فحكاه بنسبة يمسّيها نسبة السَّلب و يعتبرها تامّة و ناقصة، ثمّ يلاحظها مستقلّة فينتزع عندئذٍ معنى العدم الاسمى. فافهم. فقد تحصّل أنّ الماهيات اعتباراتٌ تطرأ الحقائق؛ و بقية المفاهيم عناوين و اعتبارات على اعتبارات.

و از اينجا معلوم شد كه: در علوم مجرّدات بأنفسها و أمثالها از مفاهيم و ماهيات اثرى نيست. زيرا علوم آنها به خودشان حضورى و غير قابل تبدّل به حصولى است، لعدم موجب الخطأ هناك.

و از اينجا معلوم شد كه: بيشتر از يک ماهيت از يک موجود نمى‌توان انتزاع كرد، به خلاف مفهومى كه عنوان ناميده مى‌شود. زيرا سبب انتزاع ماهيت، موجود خارجى است چنانچه معلوم شد؛ به خلاف عناوين كه سبب انتزاعشان استعداد است؛ و ممكن است ذهن استعدادات مختلفه پيدا كرده؛ 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 احدیت 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 أحدی است؛ و تعینِ أحدی به جهت صرافت، منشأ تعینِ واحدی است که جامعیت جمیع کمالاتست بنحو وحدت؛ و بقیه أسماء واحداً بعد آخر از این مقام منتشی هستند؛ و موجودات امکانی هم از آنها با تفصیلی که در کتبشان مسطور است. و ازاین‌جهت مرحوم سید (ره) کلام مرحوم شیخ (ره) را که تعین أحدی و واحدی را به لحاظ عقل نسبت داده بود، تبدیل به لحاظ حقّ سبحانه نمود.

ختم کلام استاد علّامه آیة اللَه طباطبائی قدّس اللَه سرّه.

و از این به بعد آنچه خواهد آمد، کلام حقیر فقیر: سید محمّد حسین حسینیّ طهرانی عفی اللَه عنه: تلمیذ و شاگرد استاد علّامه طباطبائی رفع اللَه قدره و أعلی منزله می‌باشد.

تذییلات تلمیذ علّامه طباطبائی بر چهار مکتوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ (اعلی الله مقامهما)

تتمّه تذییل سوّم بر مکتوب سوّم سید (ره)

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علی سیدنا محمّد و آله الطّاهرین

و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین

کیفیت تعین أحد و واحِد، و سایر أسماء، و أعیان ثابته

حکایت کلام عرفا که حضرت استاد در این تذییل بیان کرده‌اند؛ و مطلب را بدان منتهی نموده‌اند؛ آن است که مقام أحدیت أوّلین تعین ذات است. زیرا همین که وجود صرف را که در حاقّ ذات خود، بحت بساطت و محض صرافت است؛ به لحاظ عدم تقید آن بأیِّ خصوصیة 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 أحدیت 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 أسماء 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 أحدیت و واحدیت، دو صفت از صفات، و اسم أحد و واحد دو اسم از أسماء الله هستند که در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده‌اند.

و همینطور بیائیم به پائین، اسم الله که جامع أسماء است به نحو تمایز و تفصیل؛ و پائین‌تر از آن اسم حیّ و عالم و قادر و غیرها، تا آخرین اسم از أسماءِ حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ همگی تعین همان أسماء بالا هستند که به واسطه تعین بیشتری جنبه صرافت آنها کمتر و تقید آنها بیشتر می‌گردد، تا برسد

به أعيان

ثابته که صور علمیه موجودات خارجیه هستند؛ و سپس نفس موجودات خارجیه؛ و جمیع عوالم إمکان همگی تعینات حقیقت وجود، و کثرات طاریه بر اصل هستی و إطلاق وجود صرف و بحت و بسیط می‌باشند.

در عالم کثرت، موجودات نسبت به حقّ تعالی، معانی حرفیه می‌باشند

و بنابراین جمیع موجودات عالم از اسماء و صفات عالیه و کلّیه گرفته تا کوچک‌ترین اسم از أسامی جزئیه، همگی تعینات حقیقت وجود و ظهورات آن می‌باشند. و به عبارت دیگر همه و همه معانی حرفیه هستند که از خود أصالتی و استقلالی 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 می‌دهند؛ و اگر به قدر سر سوزنی از این تعلّق و بستگی دست بردارند، وجود مستقلّ می‌گردند؛ و تبدّل و تغیر در حقیقتشان پیدا می‌گردد. و در این صورت خُلف لازم می‌آید.

زیرا گفتیم که: معانی حرفیه غیر از تعلّق و

ارائه غیر، و عدم استقلال در معنی و مفهوم چیزی ندارند.

در معنای سِرْتُ مِنَ الْبَصرَة إلی الْکوفَة، 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؛ کاملًا معنای صحیح و درستی را به دست می‌آوریم. و لیکن اگر به کلمه مِن با نظر استقلال نگریستیم؛ و در آن معنای ابتدائیت را مستقلًا 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 الإبتداء البصرة الانتهاء الکوفة. 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 أقدس حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ 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 أقدس حکایتی ندارند؛ و نحوه تلبّس ذات به صفت را نمی‌رسانند.

مِنکَ، و إلیکَ، و لکَ، و بکَ

موجودات که از اضافه إشراقیه حضرت حق پدید آمده‌اند؛ همگی معانی حرفیه‌اند؛ یعنی خودنما نیستند، خدا نما هستند. بود نِینْد؛ بلکه نمودند. زیرا نه در وجود، و نه در صفت هیچ گونه استقلال ندارند. ذاتاً و صفة، جوهراً و عَرَضاً، وجوداً و ماهیة قائم به ذات حقّند؛ و به هیچ وجه من الوجوه استقلال و اتّکاء به خود ندارند، آنچه دارند از خداست و به سوی خداست و برای خداست و به واسطه خداست: مِنْك و إلَیك وَ لَك وَ بِك. 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 أزلی و أبدی 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 أقدس مطلق او، موجودی را جدا و منحاز قرار داده‌ایم؛ و وجود أقدس 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 أصالت مخلع ننمودیم؛ در اینجا این موجود حادث را آیه قرار داده؛ و از این دریچه به ذات أقدس 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 هویت صورت آئینه، به نحو حمل حقیقة و رقیقة است

آئینه از خود چیزی ندارد؛ فقط و فقطّ حیثیت و نقش آن حیثیت إرائه و نشان دادن است. هر چه پاکتر و صاف‌تر باشد، خصوصیات صورت منعکس در خود را بهتر بازگو می‌کند. صورت مشاهد در آئینه به حمل هُو هُو، همان صورت منعکس در آن است؛ و می‌توانیم بگوییم: این صورت به تمام معنی، مِثل و مِثال و شمایل شخص ناظر در آن است و با هُو هُو، ولی نه بنحو حمل أوَّلی ذاتی که اتّحاد در ماهیت باشد که نتیجه‌اش 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 حقیقة و رقیقة است که هیچگونه اتّحادی در بین آنها نیست

آئینه و موجودات، حاکی هستند، نه مَحْکی

بلکه صورت آینه، عکس و شبیه و مثال و نمودار و رقیقتی است از حقیقت و واقعیت ناظر، به طوری که صحّت سلب دارد؛ و می‌گوئیم: این

صورت، آن شخص ناظر در آن نیست. و کاملًا 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 المادّية است؛ ولی این صورت به هیچ وجه دارای آن آثار نیست؛ امّا حکایت از آن آثار می‌کند. پس آئینه حاکی است نه مَحْکی. تمام موجودات حاکی هستند و ذات أقدس خداوندی محکیّ. ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِلُ.[1]

قرآن کریم، همه موجودات را آیات خدا می‌داند

از اینجاست که می‌بینیم در قرآن مجید به موجودات عالم هستی و پدیده‌های جهان مادّی و طبیعی، همچون آسمان و زمین، أبر 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:

---

[1] آیه ٦٢، از سوره ٢٢: حجّ و نظیر این آیه با حذف کلمه هو در آیه ٣٠، از سوره لقمان: ٣١، آمده است: ذلِک بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْباطِلُ.

آيات دالّه بر آنكه همه موجودات، آيات خدا هستند

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ.[1]

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.[2]

وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ وَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْناهُ تَفْصِيلًا[3]

وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْناها وَ أَخْرَجْنا مِنْها حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ.[4]

وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ* وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.[5]

---

[1] آيه ۱۹۰، از سوره ۳: آل عمران.

[2] آيه ١٦٤، از سوره ۲: بقره.

[3] آيه ۱۲، از سوره ۱۷: إسراء.

[4] آيه ۳۳، از سوره ٣٦: يس.

[5] آيه ۳۷ تا ۳۹، از سوره ٣٦: يس.

وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ* وَ خَلَقْنا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ ما يَرْكَبُونَ.[1]

وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ.[2]

إِنَّ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ* وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ.[3]

سُبْحانَ الَّذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.[4]

سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.[5]

كَذلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتى وَ يُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.[6]

وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَتَعْرِفُونَها وَ ما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.[7]

وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.[8]

---

[1] آيه ٤١ و ٤٢، از سوره ٣٦: يس.

[2] آيه ٦، از سوره ١٠: يونس.

[3] آيه ٣ و ٤، از سوره ٤٥: جاثيه.

[4] آيه ١، از سوره ١٧: إسراء.

[5] آيه ٥٣، از سوره ٤١: فصّلت.

[6] آيه ٧٣، از سوره ٢: بقره.

[7] آيه ٩٣، از سوره ٢٧: نمل.

[8] آيه ٢٠، از سوره ٣٠: روم.

وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.[1]

وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ.[2]

وَ مِنْ آياتِهِ مَنامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ابْتِغاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.[3]

وَ مِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ
بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.[4]

---

[1] آیه ۲۱، از سوره ۳۰: روم.
[2] آیه ۲۲، از سوره ۳۰: روم.
[3] آیه ۱۳، از سوره ۳۰: روم.
[4] آیه ۲٤، از سوره ۳۰: روم.

وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.[1]

وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّياحَ مُبَشِّراتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.[2]

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً وَ ما يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.[3]

وَ مِنْ آياتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.[4]

وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَثَّ فِيهِما مِنْ دابَّةٍ وَ هُوَ عَلى جَمْعِهِمْ إِذا يَشاءُ قَدِيرٌ.[5]

وَ مِنْ آياتِهِ الْجَوارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلامِ.[6]

وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ.[7]

با دقّت در این آیات و مشابه آنها که در قرآن کریم بسیار است، بدست می‌آید که: تمام مصنوعات

---

[1] آیه ۲۵، از سوره ۳۰: روم.

[2] آیه ٤٦، از سوره ۳۰: روم.

[3] آیه ۱۳، از سوره ٤۰: غافر.

[4] آیه ۳۷، از سوره ٤۱: فصّلت.

[5] آیه ۲۹، از سوره ٤۲: شوری.

[6] آیه ۳۲، از سوره ٤۲: شوری.

[7] آیه ۳۲، از سوره ۲۱: أنبیاء.

و مخلوقات خداوندی، و تمام حوادث از حرکات و سکنات، و جمیع امور مادّی و معنوی و مُلکی و ملکوتی، و بالاخره سراسر عالم إمکان، 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 معرّفی

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 أنبیاء و رسل الهی و آیات نازله از آسمان به سوی آنها، و نه تنها به آنچه بخصوص موجب عبرت بشر است، همچون عیسی و مریم[1] و ناقه صالح[2] 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 لرؤیة جماله بنظر الوحدة الصَّرفة الّتی لا یقوم بإزائها شیء.[3]

---

[1] آیه ۵۰، از سوره ۲۳: مؤمنون: وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْیَمَ وَ أُمَّهُ آیَةً وَ آوَیْناهُما إِلی رَبْوَةٍ ذاتِ قَرارٍ وَ مَعِینٍ.

[2] آیه ٦٤، از سوره ۱۱: هود: وَ یا قَوْمِ هذِهِ ناقَةُ اللهِ لَکمْ آیَةً فَذَرُوها تَأْکلْ فِی أَرْضِ اللهِ وَ لا تَمَسُّوها بِسُوءٍ فَیَأْخُذَکمْ عَذابٌ قَرِیبٌ.

[3] بعد از آنکه دانستیم همه موجودات، آیات خدا هستند؛ اینک باید دانست که همه چیزها و موجودات را بدون استثناء خدا آفریده است؛ اللهُ خالِقُ کلِّ شَیْءٍ (آیه ٦٢، از سوره ۳۹ زمر) و هر موجودی را که خدا آفریده است، نیکو آفریده است، الَّذِی أَحْسَنَ کلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ (آیه ۷، از سوره ٤١: سجده). بنابراین این زیبائی بهت‌آور که تمام جهان هستی را فرا گرفته است، همه و همه زیبائی 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 دربست و سربست منحصر در خود می‌شمارد. هُوَ الْحَیُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ (آیه ٦٥، از سوره ٤٠: مؤمن) أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً (آیه ١٦٥، از سوره ۲: بقره) هُوَ الْعَلِیمُ الْقَدِیرُ (آیه ٥٤، از سوره ۳۰: روم) هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ (آیه ۱، از سوره ۱۷: إسراء) اللهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی (آیه

بنا بر آنچه گفته شد این موجودات أبداً خودنما نیستند، و نمی‌توانند خودنما باشند مگر در نزد ایده أحول 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 علی هذا مفاد این آیات، آن می‌شود که: تمام زیبائی‌های عالم هستی و کلیّه 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 الهیّه جمال محدود و متناهی داده شده است؛ إِنَّا کلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ (آیه ٤٩، از سوره ٥٤: قمری) وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (آیه ۲۲، از سوره ۱۵: حجر) در این صورت انسان با پذیرفتن این حقیقت قرآنی خود را در برابر یک جمال و کمال و زیبائی 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 أزلی و محبوب سرمدی می‌گردد. و آیه وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (آیه ١٦٥ از سوره ۲: بقره) (و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ خداوند را از همه چیز بیشتر دوست دارند) عشق و تَیَمان و فرط محبّت او را به خدای می‌رساند. و لازمه این محبّت 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: وَ اللهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِینَ (آیه ٦٨ از سوره ۳: آل عمران) اللهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ. (آیه ۲۵۷ از سوره ۲: بقره) و در این مرز است که حقیقت توحید برای او متحقّق می‌شود؛ و خود را فانی محض در دریای بی کران حیات، و قدرت و علم، و نور حضرت أحدیّت می‌نگرد؛ و خود و بقیّه موجودات را محو و مضمحل و فانی در عظمتش می‌بیند، و تمام أشیاء را دارای وجود مجازی و عاریتی مشاهده می‌نماید، بطوری که گسترش وجود حقّ، تمام ما سوی را فرا گرفته؛ و ذره‌ای از تابش آن شمس حقیقت دور نیست؛ و یک ذات بحت بسیط مُدرِک شاعرِ عالم حکیم قادر حیّ 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: الولایة حصول الشَّیئَین فَزایِداً حُصُولًا لَیس بَینهما ما لَیْس مِنهُما.

لازم می‌آید، و تبدّل إمکان آنها را به وجوب، و حدوث آنها را به قِدَم، و وجود ظِلّی و تَبَعی 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 ـ جلّ و علا ـ عین صرافت و محوضت و بحت بساطت هستی و وجود است، که لازمه‌اش ازلیت و أبدیت 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 وجودی می‌گردند. و این خلف است.

کلام دُرَرْ بار حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام: مَا رَأَیتُ شَیئاً إلَّا وَ رَأیتَ اللهُ قَبْلَه[1] بر این

---

[1] 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 ٦٦ از طبع

حقیقت گواه است.

آئینه ما بِهِ ینظَر است؛ نَه ما فیهِ ینْظَر. با آئینه خود را می‌بینیم؛ نه آنکه خود آئینه را می‌بینم. اگر در یك لحظه ما به آینه نه به جهت دیدن روی خود، بلکه به جهت دیدن شکل و خصوصیت خود آینه در آن نگاه کنیم که مثلًا شیشه‌اش 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 ببینم. نظر آلی یا نظر استقلالی جمع نمی‌شود. فافهم و استقم و اعرف اللَه حقّ معرفته.

این است حقیقت وجود موجودات بأسرِها من

ناصری راجع به کیفیّت تقوّم معلوم به علّت ذکر کرده است. مرحوم صدر المتألّهین پس از بیان روایت مرفوعاً از أمیر المؤمنین علیه السّلام بدین عبارت، گفته است: و روی: معهُ 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 ٦٥ گوید: قوله علیه السّلام: (یعنی أمیر المؤمنین علیه السّلام) ما نظرتُ إلی شیء إلّا و رأیت الله قبله و بعده و معه. و در رساله «لقاء الله» خطّی ص ٧ گوید: امام صادق علیه السّلام می‌فرماید: ما رأیتُ إلّا و رأیت الله قبله و بعده و معه.

الاسماء و الصّفات، و موجودات عالم ملك و ملكوت و الاعيان برمّتها كه همگى ظهورات و آئينه‌هاى ذات حقّ ـ جلّ و علا ـ هستند.

و محصّل آنچه را كه حضرت استاد علامّه رضوان الله عليه، در اين تذييل آورده‌اند، كيفيت أخذ علم حصولى، و برداشت ماهيات، و انتزاع مفاهيم و عناوين از موجودات، و نسبت ايجابيه ناقصه و معانى حرفى، و حمل حقيقة و رقيقة بود.

و با تتمّه‌اى كه ما در دنبالش عرض كرديم، معلوم شد: تمام موجودات معانى حرفيه نسبت به ذات أقدس حقّ ـ جلّ و علا ـ هستند. و همگى آيات و مرائى و ظهورات اويند. و حمل هو هو در اين جا همچون صورت مشاهَد در مِرآت، با صاحب صورت. حمل حقيقة و رقيقة است كه از طرفى اوست. زيرا غير از او نيست؛ و از طرفى غير اوست. زيرا حقيقت آن صاحب صورت با آن كمال و عقل و آثار و خصوصيات خارجيه كجا؟ و اين صورت كجا؟

تذییل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت شیخ قدّس الله نفسه

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علیه محمّد و آله الطیبین الطّاهرین؛ و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی قیام یوم الدّین

چون مرحوم شیخ مکتوب چهارم خود را در ضمن سه فصل بیان نموده‌اند: ۱ ـ در حقیقی بودن وحدت و کثرت؛ ۲ ـ در عینیت صفات با ذات؛ ۳ ـ در اعتبارات وجود، بشرط لا و لا بشرط شیء؛ ما نیز تذییل آن را در ضمن سه فصل بیان می‌نمائیم:

فصل أوّل: محقّق 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 أعمّ؛ 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 رائحه‌ای از وجود ندارند؛ و إطلاق موجود بر آنها مجرّد مفهوم و معنای انتساب است. یعنی نسبت موجودٌ به اصل وجود که حقیقت است، و به تعینات آن که مجرّد انتساب است به یک نحو اطلاق می‌شود؛ همچون نسبت عالم و قادر که به زید می‌دهیم؛ و نسبت مُشَمَّس و تامِرِ و لابن که مثلًا به آب گرم‌شده از حرارت خورشید، و به شخص خرما فروش، و شیر فروش می‌دهیم.

حمل حقیقی و حمل مجازی

در نسبت عالم و قادر که مشتقّی است از مشتقّات، چون مبدأ علم و قدرت در زید حقیقاً موجود است؛ فلهذا از این مبدأ مشتقّی می‌سازیم؛ و آن را بر او حمل کرده و می‌گوئیم: زید عالم و قادر، و این حمل حمل واقعی؛ زیرا واقعاً زید متلبّس به مبدأ علم و قدرت است. و أمّا در نسبت مُشمَّس و تَامِر و لابن، 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؛ فلهذا مشتقّی از مادّه شَمس و تَمْر و لَبَن می‌سازیم؛ و آن را حمل نموده و می‌گوئیم: الْمَاءُ مُشَمَّسٌ وَ زَیدٌ تَامِرٌ وَ لابنٌ. 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 مشتقّ می‌کنیم؛ چون آن را به وجود واجب حمل کنیم و نسبت دهیم و بگوئیم: الوُجُودُ مَوْجَوداً، این حقیقت است؛

زیرا مبدأ وجود حقّاً در این مشتقّ موجود است؛ و لیکن اگر آن را به تعینات و کثراتِ وجود حمل کنیم، و بگوئیم: الکثْراتُ مَوْجُودَة وَ الاشیاء مَوجَودَة. این مجرّد نسبت است و اعتبار، زیرا مبدأ وجود در اینها نیست، و جز انتسابی به حقیقت وجود ندارند. حظّ و نصیب آنها از وجود همان مجرّد انتساب و تعین، همچون مشمَّسَ و تامِر و لابن است.

فعلی‌هذا معنی 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 المتألّهین و حکمای اسلام است که بنابراین تقریب، اشکالی بر کیفیت عروض وجود بر ماهیت بدانها وارد نمی‌شود. مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار»[1] مطلب او را مشروحاً بیان کرده؛ و ده اشکال بر او وارد نموده است. و در پایان گفته است که: وَ اعلم أنّا إنّما تعرّضنا لکلام هذا العلّامة النحریر فی هذا الموضع بالجرح و التوهین لما أکبَّ علیه أکثر النّاظرین

---

[1] «أسفار»، الهیّات؛ فی توحیده تعالی، طبع حروفی، ج ٦، ص ٦٣ تا ص ٧٨.

و تلقّوه بالقبول و التحسين؛ زعماً منه و منهم أنّ فيه إثباتاً للتوحيد الخاصى الّذى أدركه العرفاء الشامخون فضلًا عن توحيد الواجب الّذى اعتقده المسلمون. و لم يدْروا أنّ ذهابهم إلى اعتبارية الوجود، فرعُ باب التّعطيل و سدّ طريق الوصول و التحصيل. لانّ طريقته مشاهدة سريان نور الوجود فى جميع الموجودات، و العلم بأنّ موجودية كلّ موجود باتّحاده مع حدّ و تلبّسه بمرتبة من الوجود، لا أنّ موجوديتها بخلوّها و عَريها عنه؛ و إلّا فلم يكن يكن بين الموجود و المعدوم فرق يعتدّ به، فهذا المسلك منهم بعينه ضدّ لمسلكنا الّذى سلكناه بحمد اللَه. و الكلّ ميسّرٌ لما خلق له. انتهى.

وجود واحد است و حقیقی، و تعینات کثیرند و اعتباری

باری همان طور که صدر المتألّهین فرموده است: این مسلک صد در صد اشتباه است. زیرا اصل وجود ممکنات را إنکار می‌کند، و وجود را در آنها مجرّد انتساب می‌داند؛ و این مطلب ضدّ کلام عرفاء بالله است. زیرا آنها اثبات می‌کنند که مفهوم وجود

مشترک در میان موجودات، حقیقت بسیط است؛ و آن حقیقت بسیطه همه را شامل شده، و ذرّه‌ای 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 إنکار وجود و اعتبار نفس انتساب همچون مُشمَّس و تامِر و حدّاد. و علی هذا مسلک عرفاء و حکماء بالله درست در جهت مخالف این مسلک است. ولی شیخ محمّد 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 بحثِ 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 اعتبارية 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 می‌کنند 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 مقدّمات و اصول تشکیک، تمام أحکام

تشکیک را قبول دارند؛ و لیکن ریشه و بنیاد مقدّمات 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 علّامه در تذییل اوّل بر مکتوب سید (ره) بیان فرموده‌اند: این نظریه نظریه دقیقی است نسبت به نظریه جلیّ و یا نظریه ادقّی است نسبت به نظریه دقیق، همانند نظریه أصالة الوجود که در برابر اصالة الماهیة 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 الماهیة 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 أحکام و مسائل أصالة الماهیة را بنا بر فرض صحّت مقدّمات أصالة الماهیة 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 أحکامی را بر آن مترتّب 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 الماهیة 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 مقدّمات مربوطه و اصول موضوعی آن قبول دارد، و أحکام و قوانین آن را بر اساس این اصول می‌پذیرد، و آن نظریه را در مقابل نظریه أصالة الماهیة می‌ستاید؛ ولیکن در اصل موضوع و مقدّمات آن خدشه وارد می‌سازد. و بنابراین، مقدّمات آن را از ریشه بر می‌دارد؛ و نظریه دقیق خود را در برابر نظریه جلیّ ایشان إبراز می‌دارد

بنا بر تشکیک، مرتبه أعلا نمی‌تواند دارای صرافت باشد

یکی از مقدّمات قائلین به تشکیک در وجود آن بود که: حَدٌّ أعلای وجود که از هر حدّی بالاتر و برتر است؛ و أزلی و أبدی است، و ما لا نهایة له می‌باشد؛ آن ذات واجب الوجود است؛ و بقیه مراتب از بالا به پائین در درجات مختلف وجود شِدَّة، وَ قُوَّة، و کَثْرَة، و ضَعفاً، و قِلَّة، مراتب ممکنات می‌باشند که به حسب اختلاف درجات وجودی و ماهوی خود قرار دارند.

ذوق المتألّهین 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 مع‌ذلك آن را محدود و متعین به این حد کرده‌اید؛ که از سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید. و کفَی فی ذلك أن تکون المرتبة العالیة مغایرة لسایر المراتب و فی قبالها. و بنابراین همان حدّ أعلا را که به عنوان بشرط لائیت از سایر مراتب ما دون جدا قرار داده‌اید، به این حَدّ و تمیز، متعین و محدود نموده‌اید؛ و از صرافت محض ساقط کرده اید!

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 أعلای از همه مراتب، خود مرتبه‌ای است، گرچه به خصوصیت عنوان أشدیت و أقوائیت 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 صِرف و لفظ مَحض را بر سر آن درآوردید! اینها درد را دوا نمی‌کند؛ و با پیوند عبارت

صرف محض و محض محوضت و بسیط بساطت، مرتبه أعلا را که متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب

ـ جلّ و علا ـ را غير محدود و صرف نمی‌سازد. و كفَى فی ذلك منقصة وَ حَدّاً و تركيباً و افتقاراً و حدوثاً.

ذوق المتألّهين بنا بر بر شهود خود، و بنا بر همين برهان، وجود حضرت حقّ را حقيقت وجود بحت و صرف و بسيط من جميع الجهات می‌داند، كه نه تنها در مرتبه أعلا، بلكه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعينات معيت دارد. در أعلا نقطه از ذِروه نور و شدّت اوست؛ و در پائين نقطه از هيولای مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ[1] هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.[2] وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.[3] ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا.[4]

معيت وجودی حقّ تعالی، با جميع موجودات يكسان است

معيت وجودی او با يک پشّه و يک ذرّه ذرّه

---

[1] بعضی از آيه ٨٤، از سوره ٤٣: زخرف.

[2] آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد.

[3] بعضی از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد.

[4] بعضی از آيه ٧، از سوره ٥٨: مجادله.

بینی که به چشم نمی‌آید، و با دستگاه مکبّره قوی دیده می‌شود؛ و به اندازه معیت او با أعظم خلایق 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 الورید انسان به او نزدیکتر است و بین انسان و نیت و مقصد او فاصله می‌شود وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ.[1] و موجودات همگی به اضافه اشراقیه او پدید آمده‌اند؛ و نفس موجودات علم حضوری

---

[1] بعضی از آیه ٢٤: از سوره ٨: 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 تصرّف اوست

گرچه تیر از کمان همی گذرد ❊❊ از کماندار ببیند اهل خرد

(گلستان، طبع عبد العظیم قریب، ص ٤٧، باب أوّل).

او هستند.[1]

وجود، وقتی دارای صرافت است، که به جمیع موجودات یکسان باشد

ذوق المتألّهین می‌گوید: این حدّ أعلا را که شما صِرف پنداشته‌اید، در حقیقت صرف نیست؛ وحدت او عددی است و محدود است. و آن وجود صِرف که چیزی از حیطه او خارج نیست، و کلّما فرضتَ له ثانیاً

---

[1] ملای رومی در تفسیر آیه: وَ هُوَ مَعَکمْ أَیْنَ ما کنْتُمْ چنین گوید:

گر به جهل آئیم آن زندان اوست ** ور به علم آئیم آن ایوان اوست

گر به خواب آئیم مستان وئیم ** ور به بیداری بدستان وئیم

ور بگرییم ابر پر زرق وئیم ** ور بخندیم آن زمان برق وئیم

ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست ** ور به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ ** چون الف کو خود ندارد هیچ هیچ

(مثنوی، طبع میرخانی، ص ٤١)

و نظرت إليه، فإذاً هو هو؛ وجود واحد شخصی است؛ و هو الواجب عزّ اسمه و علا قدره؛ و موجودات از حدّ أعلای وجود که أحدیت و واحدیت باشد؛ تا ادنای وجود، همه و همه بدون استثناء ظهورات و تجلیات او هستند؛ و هیچ موجودی حتّی در پست‌ترین درجه و مرتبه همچون یك كاه خشكیده، و یا یك مور ناتوانِ دست و پا شكسته، از خود حول و قوّه‌ای 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؛ بلكه ربط محض می‌باشند؛ و خداوند در این حدّ كوچك و ظرف حقیر ماهوی آن، خود را نشان می‌دهد.

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لا حَياةً وَ لا نُشُوراً.[1]

ذوق المتألّهین می‌گوید: بنابراین،. اصالت

---

[1] آیه ۳، از سوره ۲۵: فرقان.

اختصاص به ذات أقدس او دارد و موجودات خارجیه، تعینات و اعتبارات وجود او هستند؛ و ماهیاتشان اعتبار در

اعتبار است. نسبت اصل وجود به ذات أقدس حقّ حقیقی است؛ و نسبت به وجود موجودات، مجازیّ؛ و نسبت به ماهیاتشان مجاز در مجاز است. وحدت اختصاص به او دارد؛ و کثرات از عالم إمکان است؛ دین اسلام دین توحید است؛ استقلال و عزّت، و أصالت، و غِنا، و حیات، و وجود و وجوب مختص به اوست؛ و تبعیت و ذلّت 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 المحصّل، این نظریه عرفاء بالله در أصالة الوجود، موضوع تشکیک را متزلزل می‌سازد؛ و با سه عرّابه قوی شهود، و برهان، و آیات کریمه قرآنیه و روایات مسلّمه وارده در مسأله توحید بدان حمله می‌کند؛ و از بنیاد واژگون می‌سازد؛ و آن نظریه بدوی و سطحی و جلی را با این دیده عمیق و نظریه دقیق نوسازی می‌نماید؛ و أحکام و مسائل خود را برای عالم توحید و موحّدین اظهار می‌نماید.

و از آنچه معروض شد، معلوم می‌شود که: بیان مرحوم شیخ در این مکتوب آن جا که فرموده‌اند: «پس توهّم 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 إلّا بتبدّله بما یقوم مقام الآخر. و دقّت در این عرض زیاده از حدّ لازم است فإنَّه الاساس و العمدة فی الباب کما لا یخفی علی اولی الالباب» تمام نیست. زیرا نظریه طارد عدم بودن وجود ممکنات برای ماهیات ممکنه، و بدیل و نقیض بودن آن در نظر حکیمِ مشکّك است، نه در نظر عارفِ متألّه.

عارف متألّه 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 ـ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[1] ـ وجود را گسترده و ساری و جاری در جمیع ممکنات می‌بیند؛ و تعینات

---

[1] از أبیات شیخ محمود شبستری در «گلشن راز».

إمکانیه را شبکه‌های وجود، و لمعات نور درخشان آن شمس

مُشرق مشاهده می‌کند. و با ورود این نظریه بر نظریه أوّل، 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 المتألّهین بیان فرموده‌اند که: أنَّ الوَحْدَة وَ الکثرة کلتیهما حقیقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فی الکثرة و الکثرة فی الوحدة؛ نیز درست است.

أوّلًا باید از ایشان پرسید که: این مطلب را که به حکماء متألّهون 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، أمری 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 متعلّق آن مختلف باشد. در این صورت وحدت و کثرت دو عنوان وارد بر مورد واحد نخواهند بود؛ و از فرض کلام خارج است.

اگر مثلًا سه عدد سیب را پهلوی هم در ظرفی بگذاریم و نظر به تعداد آنها با مشخّصاتشان 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 اجتماعیه 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 برهانِ حقیقی بودن وحدت، و اعتباریت کثرت، مذهب تثلیث و ثنویه، نفی می‌شوند

و ما بر همین برهان، اصل تثلیث و أقانیم 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 القُدُس) و یا (خدا و عیسی و جبرائیلی) با وحدت بالصِّرافة ذات أقدس 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، وحدت بالصّرافه است، نه وحدت 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؛ فقطّ با همین برهانِ عدم معقولیت در پاسخ فرو

می‌مانند.

ولی ما می‌گوئیم: ذات واجب الوجود، واحد است؛ و وحدت او هم عددی نیست؛ بلکه دارای وحدت بالصَّرافة است؛ و تمام موجودات ازلیه که جنبه غیریت و عنوان صفتیت داشته باشند، در پرتوِ او و به تَبَع 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 أمّا 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

بحت و بسیط. در هر صورت یکی است بسیط و بحت و صرف، جلّ اسمه و علا شأنه.[1]

---

[1] تمام حکماء سعی و اهتمام خود را بر آن مصروف داشته‌اند تا بواسطه ضمیمه صفات با عین ذات، ذات أقدس او را از شائبه ترکیب معرّی و مبرّی دارند.

مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار» بعد از بیان خود، شواهدی را از أعلام حکماء برای اثبات این مدّعا 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 ٦ در ضمن" بحث عن صفاته تعالی علی وجهه العموم و الإطلاق"، در ص ١٢٠ و ص ١٢١ گوید:" بیانٌ تفصیلیّ: واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غیرها کما سنبیّن؛ لکن لیس وجود هذه الصّفات فیه إلّا وجود ذاته بذاته. فهی و إن تغایرت مفهوماتها لکنّها فی حقّه تعالی موجود بوجود واحد کما قال الشیخ فی التعلیقات من أنّ الاوّل تعالی لا یتکثر لاجل صفاته، لانّ کلّ واحد من صفاته اذا حقّقت تکون الصفة الاخری بالقیاس الیه. فیکون قدرته حیوته، و حیوته قدرته، و تکونان واحدة. فهو حیّ من حیث هو قادر، و قادر من حیث هو حیّ، و کذا فی سائر صفاته. و قال أبو طالب المکیّ: مشیّته تعالی قدرته، و ما یدرکه بصفاته یدرکه بجمیع الصّفات؛ إذ لا اختلاف هناک".

تا اینکه می‌گوید:" کما قال أبو نصر الفارابی: وجود کلّه، وجوب کلّه، علَم کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه. لا أنّ شیئاً منه علم و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم الترکیب فی ذاته. و لا أنّ شیئاً فیه علم و شیئاً آخر قدرة لیلزم التکثّر فی صفاته الحقیقیّة. فکذا صفاته الاضافیّة لا یتکثر معناها و لا یختلف مقتضاها و إن کانت زائدة علی ذاته. فمبتدئیّة بعینها رازقیّته. و بالعکس؛ و هما بعینهما جوده و کرمه و بالعکس. و هکذا فی العفو و المغفرة و الرّضا و غیرها. اذ لو اختلف جهاتها و تکثرت حیثیّاتها لادّی تکثّرها الی تکثّر مبادیها. و قد علمت أنّها عین ذاته تعالی. قال: الشیخ المتألّه شهاب الدّین المقتول فی بعض کتبه: و مما یجب أن نعلمه و نحقّقه أنّه لا یجوز أن یلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حیثیّات فیه. بل له اضافة واحدة هی المبدئیّة تصحّح جمیع الإضافات کالرازقیّة و المصوریّة و نحوهما. و لا سلوب فیه کذلک. بل له سلب واحد یتبعه جمیعها و هو سلب الامکان. فإنّه یدخل تحته سلب الجسمیّة و العرضیّة و غیرهما. کما یدخل تحت سلب الجمادیّة عن الانسان سلب الحجریة و المدریّة عنه و ان کانت السلوب لا تتکثّر علی کلّ حال. انتهی کلام الشیخ شهاب الدین".

در اینجا در پاسخ صدر المتألّهین و مرحوم شیخ باید گفت: متعلّق وحدت در کثرت اگر دو چیز باشد؛ همچون روح و بدن إشکالی ندارد که هر دو حقیقی باشند. می‌گوئیم: روح در بدن است. روح واحد و بدن دارای اعضاء کثیره. و لیکن اگر متعلّق 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 می‌بخشد؟ همان موضوع و همان وجود است؛ یک بار خودش را دیده‌ایم؛ و یک بار در کثرات مشبّک‌های ماهیات امکانیه مشاهده

و ما نیز در اینجا به همین مقدار از کلام صدر المتألّهین و منقولات او اکتفا می‌کنیم، و یک بحث کوتاه می‌آوریم، و آن این است که: تمام صفات هم همانند علم و قدرت و حیوة و إراده 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 تحقّق حقیقت آنها در ذات باشد در این صورت خواهی نخواهی در ذات ترکیب پیدا می‌شود؛ و از محوضت و بساطت و وحدت بیرون می‌رود، و اگر این صفت در ذات مندک و مضمحلّ گردد به طوری که منطبق علیه عنوانی علم و قدرت و إراده و ما شابههما در آنجا صادق نباشد؛ در آنجا دیگر علم و قدرت بعنوانهما نمی‌توان گفت. آنجا ذات ذات است؛ و اگر هم بگوئیم: ذات عالم است و قادر است؛ از لفظ عالم و قادر معنای ذات را اراده کرده‌ایم؛ نه منطبق علیه مفهوم عنوانی آنها را؛ و این است حقیقت معنای نفی صفات از ذات که در اخبار أئمّه معصومین علیهم السّلام وارد شده است.

نموده‌ایم.

آن وجود، واحد است کما کان، و الآن کما کان؛

و آن کثرت اعتباری بود، و الآن هم همچنین است.

فصل دوّم: در بساطت مَحضه و صرافت وجود حضرت حقّ ـ جلّ و عزّ ـ و تبعیت و محدودیت أسماء و صفات است در مقابل آنان که صفات را با حدودها عین ذات می‌دانند؛ و این مستلزم ترکیب است.

و إجمال 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 أزلًا و أبداً و سرمداً و وجوداً و سعة و إطلاقاً و عموماً و اسماً و صفة و فعلًا 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 مشارٌ الیه واقع نمی‌شود.

فرض إمکان تعدّد، برای واحد بالصّرافه 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 بالصّرافه 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 أقدس او بیرون است. أوصاف 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 إثبات می‌نماید. این مفاهیم بما هی مفاهیمٌ محدود و از هم متمایز و در ذات او راه ندارند؛ و گرنه لازم می‌آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد؛ و صفات متضادّه و متعدّده در آن مجتمع گردند.

شأن مفهوم، کلیت است، و با تکثیر قیود جزئی نمی‌شود

شأن مفهوم کلّیت و کثرت است؛ و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از

مفهوم خارج نمی‌شود. مثلًا 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 منطبقٌ علیهِ این مفاهیم

در خارج که وجود خارجی أسماء 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 ذِروه عالی راه ندارند؛ زیرا لازمه اتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند؛ و با آن متّحد باشند.

و به عبارت دیگر منطبٌ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است؛ و این حقیقت غیر منطبقٌ علیه مفهوم حیات و قدرت است. و منطبقٌ علیه 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 متّحد در وجود باشند؛ و مانند زیدٌ حیٌّ عالمٌ قادرٌ 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. امّا 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 أقدس 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 مثلًا: صرف العلم، و صرف القدرة، و علم و قدرت غیر متناهی. امّا 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 فقطّ خود علم و قدرت را با این قیود، غیر متناهی در حیطه 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 مرکّب 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 أسماء و صفات محدود می‌باشند به حدِّ ماهوی خودشان؛ و غیر از ذات اقدس هستند؛ گرچه همه آنها هم در ذات خود و در حیطه 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 حدِّ مفهومی آن است؛ و حاقِّ قدرت و حیات که ما فوق از حدِّ مفهومی آنهاست می‌باشند. در ذات

حیٍّ علیم قدیر، بساطت محض است و وحدت محض است. این مفاهیم در آن جا مندکّ و مضمحلّ 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 أسماء و صفات به نحو أتمّ و أشدّ یعنی به سرحدّ انعزال از حدّ مفهومی و ماهوی خود، عین یکدگر و عین ذاتند.

نفیِ صفات از ذات، اختصاصی به صفات زائده ندارد

و در آنجا ذات ذات است و حملی که فقط می‌توان نمود الذَّات ذَاتٌ می‌باشد و بازگشت بقیه حمل‌ها همچون الذّات عَالِمٌ و الذَّاتُ قَادِرٌ به این حمل است.[1]

---

[1] عارف کبیر و شهیر ابن فارض مصری در «نظم السلوک» خود (تائیّه کبری) درباره سیر سالک إلی الله می‌فرماید: او به جائی 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 می‌گوید و می‌شنود؛ و به طور کلّی با هر عضو از اعضایش، همه کارها را انجام می‌دهد؛ و این همان فنای در ذات است که در آنجا علم و قدرت و تمام صفات مندک می‌شود و چیزی غیر از ذات نیست:

تَحَقَقتُ أنَّا فی الحقیقة واحِدٌ ** و اثْبَتَ صَحو الجَمع مَحو التشتت

و کُلّی لسانٌ ناظرٌ مِسمَعٌ یَدٌ ** لنُطقٍ و إدراکٍ وَ سَمعٍ و بَطشَة

فَعینی نَاجَت و اللسان مشاهِدٌ ** و یَنطق منِّی السمعُ و الیَدُ اصْغَتِ

وَ سَمعیَ عینٌ تجتَلی کُلَّ ما بدا ** و عینیَ سمعٌ إن شدا القوم تنصِتِ

و مِنِّیَ عَن أیْدٍ لسانی یَدٌ کما ** یَدی لی لسانٌ فی خطابی و خُطبَتی

کذاکَ یَدی عَیْنٌ تری کلَّ ما بَدَا ** و عینی یدٌ مبسوطة عند بَسطَتِی

و سَمعی لسانٌ فی مخاطَبَنی کذا ** لسانی فی إصغائه سمع مُنصِتِ

و للشَّمَّ أحکامُ اطَراد القیاس فی ** اتّحاد صفاتی او بعکس القضیَّة

و ما فی عضوٌ خُصَّ من دون غیره ** بتعیین

و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سید احمد در مکتوب سوّم می‌فرماید: اصرار این رو سیاه و أمیر المؤمنین علیه السّلام بر سر آن است که بگوئیم: صفات محدود و متعین‌اند، و نمی‌توانند با موصوف که ذات است عینیت داشته باشند.[1]

وصفٍ مثلَ عَینِ البصیرة

و منِّی علی أفرادِها کُلُّ ذَرَّة ** جوامع أفعَالٍ الجوارح أحْصَتِ

یُناجی و یُصغی عن شهود مُصرف ** بمجموعه فی الحال عن یَدِ قُدرة

و همینطور ادامه می‌دهد تا می‌رسد به اینکه می‌فرماید:

هِیَ النفسُ إن ألقت هواها تَضاعَفَتْ ** قُواها و أعطَتْ فِعلَها کُلَّ ذَرَّة

و ناهیکَ جَمْعاً لا بفرق مَساحَتی ** مکانٍ مَقبسٍ أو زمانٍ مُوقَّتِ

(دیوان ابن فارض، طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ هجری، ص ۱۰۰ تا ص ۱۰۲، بیت ۵۷۸ از تائیّه کبری تا بیت ٦۰۱).

[1] و اصرار حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام و عرایض این رو سیاه إلی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات أقدس عن جمیع الاعتبارات حتّی الاسماء و الصّفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال

و مراد از نفی صفت از ذات که در خطبه حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام وارد شده است، همین مطلب است؛ و لیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعة من المتکلّمین 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 سالك در طی مراحل پیش می‌آید. و جواب ایشان آن است که: حمل بر نفی صفات زائده، و یا بیان حالتی از حالات سالك، حمل من درآوردی است؛ و به اصطلاح تَعَبُّطی و بدون شاهد است؛ زیرا

الاسماء و الصّفات بذاته تعالی؛ لا کمال ذاته تعالی بالاسماء و الصّفات.

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 إقرار 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.[1]

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 إثبات می‌کند؛ و آن صفات علم و قدرت و حیات و ما شابهها است؛ بدون حدود مفهومیه و عناوین ممیزه.

---

[1] آنجا که گوید: و إلّا لزم خلوّ الذات فی مرتبة ذاته عن هذه الصِّفة 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 إثبات می‌کند؛ و أینَ الثَّرَی مِنَ الثُّریا.

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 مفهومیه، 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

بوجوده، و وحدته

و نوره، و حیاته، و علمه، و قدرته، در آنجا نباشد.

زیرا راهی برای تجزیه و تکثیر وجود أقدسش 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 إنیت و ماهیت آنها.

و این است مراد از کلام دُرر بار حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام که: جدائی و بینونت او از اشیاء

بینونت صفت است نه بینونت عُزلت.[1]

باری این گونه تعابیر و تفاسیر از وحدانیت حضرت حقّ عزّ اسمه، اختصاص به قرآن کریم دارد؛ و در جهان طبیعت تا قبل از رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم هیچ کس بدان لب نگشود؛ و در هیچ یك از سایر کتب آسمانی و از هیچ پیغمبری قبل از پیغمبر اسلام نقل نشده است؛ و این عظیم‌ترین امری است که در دلالت بر أشرفیت قرآن و افضلیت آن حضرت نسبت به سایر کتب آسمانی و سایر پیامبران الهی دارد.

اوّلین کسی که وحدت حقّ را صرف دانسته و آن را تشریح کرد، أمیر المؤمنین صلوات الله علیه بود

---

[1] مرحوم سبزواری قدس الله نفسه در حاشیه خود بر شرح «منظومه» خود در ص ٦٦ از طبع ناصری راجع به کیفیّت تقوّم معلول به علّت گوید: وَ هُو متقومٌ بالعلّة ای لیست العلّة خارجة عنه بحیث لا مرتبة له خالیة عنها و لا ظهور له خالیاً عن ظهورها. بل الظهور لها أوّلًا و له ثانیاً کما قال علیه السّلام: ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله قبله. و قال: داخلٌ فی الاشیاء لا بالممازجة و خارجٌ عن الاشیاء لا بالمزایلة. و أیضاً لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج. و أیضاً: مع کلِّ شیء لا بمفارقة و یغر کلّ شیء لا بمزابلة. و أیضاً: داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء؛ خارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء. و أیضاً: توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة. و بالجملة هذا متواترٌ بالمعنی. (انتهی).

أمير المؤمنين عليه السّلام در ميان جميع امّت رسول الله يگانه فردى است كه حاقّ و حقيقت توحيد را بدين پايه و بدين مرتبه از پيغمبر اكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم گرفته است؛ و با قدم ثبات و سير در عوالم نامتناهى آن را در صقع وجود خود جاى داده است و متحقّق

به حقیقت سوره توحید و شش آیه اوّل از سوره حدید گردیده است؛ و به أعلی ذروه از أوج مقام انسان کامل رسیده است.

خطبه‌هائی 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 حقیقیه 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 معرّفی می‌کند.

قرآن کریم، وحدتِ حقّه حقیقیه را بیان کرد، ولی علماء نفهمیدند

حضرت استادنا الاعظم علّامه طباطبائی قدّس اللَه سرّه الشّریف در تفسیر خود، در بحث توحید پس از حکایت چند فقره از چند خطبه مولانا أمیر المؤمنین علیه السّلام و پس از بحث تاریخی درباره اعتقاد به کیفیت توحید، و طریق مبارزه با شرك و تثلیث و ثنویت (سه گانه و دوگانه‌پرستی: مذهب مسیحیان و و

زرتشتیان مجوسی) إثبات فرموده‌اند که: در میان جمیع فلاسفه إلهیین از مصر قدیم و یونان و اسکندریه تا قبل از ظهور اسلام نامی از وحدت حقّه حقیقیه و بالصِّرافة ذات أحدیت 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 «شِفا» 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 متکلّمین 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 محصّل کلامی است که اهل بحث و نظر درباره توحید حضرت حقّ گفته‌اند.

و امّا آنچه را که قرآن کریم راجع به معنی و حقیقت توحید بیان می‌فرماید؛ اوّلین قدمی است که در تعلیم و تفهیم این حقیقت برداشته شده است؛ امّا

مع الاسف الشّديد، اهل تفسير و به طور كلّى جميع كسانى كه با قرآن كريم سر و كار داشته‌اند، چه از صحابه رسول خدا صلّى اللَه عليه و آله و سلّم، و چه از تابعين، و چه از كسانى كه بعد از آنها آمده‌اند، همگى اين بحث را دنبال ننموده، و مهمل گذاشته‌اند.

اين كتاب‌هاى جوامع أحاديث، و اين كتابهاى تفسير است كه همگى در مرأى و منظر ماست؛ در تمام آنها از اين حقيقت اثرى به چشم نمى‌خورد؛ نه با بيانى كه شرح آيات قرآن را دهد؛ و نه با طىِّ طريق برهان و استدلال.

ندیدیم ما كسى را كه بتواند از حجاب اين حقيقت برقع برافكند؛ مگر آنچه در كلام امام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السّلام به خصوص ديده شده است. آرى كلام علىّ اين درِ بسته را گشود؛ و پرده را از روى آن برداشت؛ و با بهترين وجهى و شيواترين راهى و روشن‌ترين طريقى از براهين، حجاب را از رخسار آن كنار زد.

و عجيب آن است كه: بعد از على عليه السّلام نيز، اين گونه گفتار در كلام اهل فلسفه و تفسير 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 علیّ گرفته‌ایم.

و این سرّ آن بود که ما نمونه‌هائی از آن گفتارهای علیّ را ذکر کردیم. زیرا که این‌گونه سلوك احتجاجی برهانی در کلام غیر او نیامده است، که همه آنها مبتنی بر صرافت وجود و أحدیت ذات أقدس جَلَّت عَظَمته بوده باشد.[1]

و مراد و منظور حضرت علّامه (ره) از فلاسفه إسلام پس از هجرت، مرحوم صدر المتألّهین شیرازی قدّس سرّه می‌باشد که، او در کتابهای خود قائل به وحدت بالصِّرافه بودن ذات حقّ شد و این معنی را با بلیغ‌ترین وجهی به ثبوت رسانید، و منطق بو علی سینا را در توحید عددی بودن ذات حقّ ابطال نمود.

برای خود صدر المتألّهین هم معلوم نشد که: وحدت حقّه با تشکیک سازش ندارد

---

[1] «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ٦، ص ١٠٩ و ص ١١٠.

و این حقیر گوید: کلمات أمیر المؤمنین علیه السّلام صریح در تشخّص وجود، و وحدت حقّه حقیقیه، 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 أمیر المؤمنین

علیه السّلام درباره صرافت در وجود، و توحید بالصِّرافه بودن حضرت أحدیت 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 می‌توان خبط و اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالاخره مسأله تشکیک سر از وحدت عددی بودن حقّ در می‌آورد؛ و قائل شدن به تشکیک که بالاخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها ابدا سازش ندارد. و کسی که به مغزّی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی‌تواند قائل به تشکیک باشد که بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون می‌زند.

و اگر صدر المتألّهین به حقیقت صرافت و لوازم آن پی می‌برد، بدون شكّ إعلان تشخّص در وجود را می‌داد؛ و إبا و امتناعی از این مطلب نداشت؛ امّا تبعاً لسایر الفلاسفه از تشکیك در وجود تجاوز ننموده، و قائل به تشخّص در آن نگردیده است. پس در ادراك

صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم إدراك تشخّص آن از قافله موحّدین عقب مانده است.

مرحوم صدر المتألّهین و مرحوم سبزواری قدّس اللَه أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و إلهیین راسخ می‌باشند؛ و لیکن هیچ کدام به مقام أعلای عرفان إلهی نرسیده‌اند؛ گرچه صدر المتألّهین در برهان و استدلال از سبزواری قوی‌تر است، أمّا سبزواری چاشنی عرفان و وصول در کلماتش بیشتر؛ و کلماتش آب‌دارتر و شیرین‌تر است. رحمة اللَه علیهما.

فقط عرفاء بالله، از وحدت بالصّرافة حقّ خبر دارند

حالا شما می‌توانید دریابید که: عظمت کلام متین، و منطق قویم، و برهان قوی و لطیف و دقیق گفتار أمیر المؤمنین علیه السّلام تا چه حدّی عمیق و باریک است که به تمام زوایای آن صدر المتألّهین 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 مرتضی أنصاری در أخلاق و عرفان؛ و بهترین شاگرد برومندش: آخوند مولی حسین‌قلی همدانی، و بهترین شاگردان او همچون شیخ محمّد بهاری، و سید أحمد کربلائی طهرانی، و بهترین شاگرد أخیر: مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی؛ و از بهترین شاگردان او مرحوم عارف و حکیم و فقیه و متکلّم و مفسّر زمان و نابغه دوران حضرت استاد علّامه سید محمّد حسین طباطبائی تبریزی قدّس اللَه أسرارهم الزّکیة، عِلماً و عملًا، شهوداً و برهاناً، منطقاً و استدلالًا، این واقعیت را اعلام فرمودند.

شکر اللَه مساعیهم الجمیلة، و رزقنا من علومهم، و جعلنا من تابعیهم فی القول و العمل، بمحمّد سید المرسلین، و بوصیه أمیر المؤمنین، و بالائمّة الاوصیاء من ذرِّیته سلام اللَه علیهم أجمعین.

خطبه‌های أمیر المؤمنین علیه السّلام، در وحدت صرافه ذات حقّ

و اینک ما بطور فشرده و بسیار مختصر بعضی از خطب و روایاتی را که از أمیر المؤمنین علیه السّلام درباره برتریت ذات از صفات؛ و درباره معیت

حقیقیه 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:

كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه

۱ ـ در «نهج البلاغه» وارد است که: وَ كمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفىُ الصِّفاتِ عَنهُ. لِشَهادَةَ كُلِّ صِفَة أنَّهَا غَيرُ المَوْصُوفِ، وَ شَهادَةَ كُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَيرُ الصِّفَة. فَمَن وَصَفَ اللهَ سُبحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَن قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ. وَ مَن ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأهُ. و مَن جزَّأهُ فَقَدْ جَهِلَهُ. وَ مَن جَهِلَهُ فَقَدْ أشارَ إلَيهِ. وَ مَن أشَارَ إلَيهِ فَقَدْ حَدَّهُ. وَ مَن حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. وَ من قَالَ: فيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. وَ مَن قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أخْلَى مِنْهُ.

كائنٌ لَا عَن حَدَثٍ. مَوجُودٌ لَا عَن عَدَمٍ. مَعَ كُلِّ شَيءٍ لَا بِمُقَارَنَة. وَ غَيرُ كُلِّ شَيءٍ لَا بِمُزَايِلَة ـ إلى آخر الخطبة.[1]

---

[1] «نهج البلاغه»؛ خطبه اوّل از طبع مصر، با تعليقه محمّد عبده، ج ۱، ص ١٤ تا ص ١٦ و نيز در «احتجاج» از طبع نجف، ج ۱، ص ٢٩٤ تا ص ٢٩٨ ذكر نموده است.

و این گفتار بدیع‌ترین کلامی است که در توحید آمده است. و محصّل قسمت اوّل از آن این است که: کمال معرفت آن وقت است که منتهی به نفی صفات از ذات گردد؛ و محصّل قسمت دوّم یعنی مَن وَصَفَ اللهَ 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 بالصّرافه برای او لازم است.

امّا مسأله نفی صفات از ذات را بدین طریق بیان فرموده است که: اوّلِ 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 إلهیه 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 إحیاء و أماته و إعطاء و منع و بقیه صفات را منحصراً 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؛ مثلًا 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 أبداً 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 اسمه 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؛ تصورّ 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 بُهتی که مفرّی از آن نیست، فرو رود؛ و پیوسته تماشای ذات حقّ را بدون عنوان

کثرت و صفت و معنای زائدی بنماید. اینجاست که می‌فرماید: وَ کَمالُ

الإخلاص لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ، لِشَهادَةَ کُلِّ صِفَة أَنَّهَا غَیرُ الْمَوصُوفِ، وَ شَهادَةَ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیرُ الصِّفَة.

و این معنی مؤید آنچه در اوّل خطبه آمده است می‌باشد که: الَّذِی لا یدْرِکهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَ لَا ینالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ. الَّذِی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَ لَا وَقتٌ مَعْدُودٌ، وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.

و امّا فقره دوّم کلام حضرت: فَمَنْ وَصَفَ اللهُ فَقَدَ 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 می‌باشند. 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 أحدیت إثبات نمودند.

۲ ـ و در «نهج البلاغه» وارد است:

الحَمْدُ لله الَّذی لَم یسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَیکُونَ أوَّلًا قَبْلَ أَن یکُونَ آخِراً؛ و یکُونَ ظَاهِراً قَبْلَ أَن یکُونَ بَاطِناً. کُلُّ مُسَمّیً بِالوَحْدَة غَیرُهُ قَلیلٌ؛ وَ کُلُّ عَزیزٍ غَیرُهُ ذَلِیلٌ.[1]

در اینجا حضرت نفی وحدت عددی را از حقّ تعالی می‌نماید، به واسطه ملازمه با معنای قِلَّت. 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 أجزائی

[1] «نهج البلاغه»، خطبه ٦٣، از طبع مصر و تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱٤.

است. و هر چه تقسّم و تکثّر بیشتر شود، بیشتر آن واحد در قِلَّت و ضعف

در مقابل آن کثرتِ حادث متوغّل می‌شود. و بنابراین هر واحد عددی در برابر کثیری که در برابر او فرض شود، قلیل خواهد بود.

و امّا واحد بالصّرافه 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 حیطه 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 حقیقیه، اثبات وحدت عددی است

۳ ـ و نیز در «نهج البلاغه» وارد است:

الحَمدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَی وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحَدثِ خَلْقِهِ عَلَی أَزَلِیتِهِ، وَ بِأشبَاهِهِم علی أنْ لَا شِبْهَ لَهُ. لَا تَسْتَلِمُهُ المَشاعِرُ، وَ لَا تَحْجُبُهُ السَّواتِرُ تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید:

الاحَدُ لا بتأويل عَدَدٍ؛ من وصفه فقد حَدَّه

الاحَدُ لَا بِتأوِيلِ عَدَدٌ؛ و الخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَة وَ نَصَب تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید:

مَن وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَن حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَن عَدَّهُ فَقَدْ أبْطَلَ أزَلَهُ. وَ مَن قَالَ: كَيفَ؟ فَقَدِ اسْتَوصَفَهُ. وَ مَن قَالَ: أينَ؟ فَقَد حَيزَهُ. عالِمٌ إذْ لَا مَعْلُومَ. وَ رَبٌّ إذْ لَا مَرْبُوبَ. وَ قَادِرٌ إذْ لَا مَقْدُورَ.[1]

در اینجا اثبات وحدت عددی را برای ذات حقّ موجب إبطال 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 أبدیت 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

---

[1] «نهج البلاغه»، خطبه ۱۵۰، از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۲۷٤ تا ص ۲۷۵.

متّصف کردن، نفی ازلیت و أبدیت و سرمدیت است.

داخلٌ فی الاشیاء علی غیر ممازجة، و خارجٌ منها علی غیر مباینة

٤ ـ حدیث ذِعْلِب است که صدوق با سند متّصل خود از أصْبَغ بن نُباته روایت کرده است تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: لَطِیقُ اللَّطَافَة لَا یوصَفُ بِاللُّطْفِ، عظیمُ العَظَمَة لَا یوصَفُ بالعِظَمِ، کبِیرُ الکبریاء لَا یوصَفُ بالْکبَرِ، جَلیلُ الجَلَالَة لَا یوصَفُ بِالغِلَظ تا این جا که می‌فرماید: هُوَ فِی الاشیاءِ عَلَی غَیرِ مُمازَجَة، خارجٌ مِنْهَا عَلَی غَیرِ مُبَاینَة، فَوْقَ کُلِّ شَیءٍ فَلَا یقالُ: شَیءٌ فَوْقَهُ؛ وَ أَمامُ کُلِّ شَیءٍ فَلَا یقَالُ: لَهُ أمامٌ. داخلٌ فِی الاشْیاءِ لَا کَشیءٍ فِی شَیءٍ داخِلٍ، وَ خَارجٌ مِنْهَا لَا کَشَیءٍ مِن شَیءٍ خارِج. الخطبة.[1]

٥ ـ نیز حدیث ذعلب است که صدوق با سند متّصل خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت کرده است تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: إنَّ رَبِّی لَطِیفُ اللّطَافَة فَلَا یوصَفُ بِاللُّطفِ، عَظیمُ العَظَمَة لَا

---

[1] «توحید» صدوق، طبع مکتبه صدوق سنه ١٣٩٨ هجری قمری ص ٣٠٤ تا ص ٣٠٨ اوّلین حدیث از باب ٤٣.

يوصَفُ بِالعِظَمِ، كبيرُ الكبرياء لَا يوصَفُ بِالْكبْرِ، جَليلُ الجَلَالَة لَا يوصَفُ بِالغِلَظ تا آخر خطبه كه بسيار حاوى مطالب رشيق توحيدى و عرفانى است.[1]

٦ ـ و در «نهج البلاغه» أيضاً آمده است:

مَا وَحَّدَهُ مَن كَيفَهُ. وَ لَا حَقيقَتَهُ أصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ

تا مى‌رسد به اينجا كه مى‌فرمايد:

لَيسَ فِى الاشياء بِوَالِجٍ، وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ تا آخر خطبه[2] كه سيد رضى (ره) فرموده است: اين خطبه به قدرى از اصول علم را در خود جمع كرده است كه در هيچ خطبه‌اى بدين مقدار جمع ننموده است.

و در اين خطبه است كه: وَ لَا يشْمَلُ بِحَدٍّ، وَ لَا يحْسَبُ بِعَدّ. وَ إنَّمَا تَحُدُّ الاوْقَاتُ أنْفُسَهَا، كه صريحاً نفى وحدت عدديه را از ذات اقدسش مى‌نمايد.

دو قسم وحدت براى حقّ تعالى ثابت است؛ و دو قسم، ممنوع

٧ ـ شيخ صدوق در «خصال» و «معانى

---

[1] «توحيد» صدوق، ص ٣٠٨ و ص ٣٠٩، حديث دوّم از باب ٤٣.

[2] «نهج البلاغه»، خطبه ١٨٤، از طبع مصر و با تعليقه عبده، ج ١، ص ٣٥٤.

الاخبار» و «توحید» با سندهای

متّصل خود، از مقدام بن شريح بن هانى، از پدرش روايت مى‌كند كه در روز جمل يك مرد أعرابى در حضور أمير المؤمنين عليه السّلام بپا خاست و گفت: يا أَميرَ المُؤمِنِينَ أ تَقُولُ: إنَّ اللَهَ واحِدٌ؟ تا مى‌رسد به اين جا كه مى‌فرمايد:

ثُمَّ قَالَ: يا أَعْرَابِىُّ! إنَّ الْقَولَ فِى أنَّ اللهَ وَاحِدٌ عَلَى أرْبَعَة أقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يجُوزَانِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ وَ وَجْهَانِ يثْبُتَانِ فِيهِ.

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يجُوزَانِ عَلَيهِ، فَقَوْلُ القَائِلِ: وَاحِدٌ يقْصُدُ بِهِ بابَ الاعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يجُوزُ، لانَّ مَا لَا ثَانِىَ لَهُ لَا يدْخُلُ فِى بَابِ الاعْدادِ. أ مَا تَرَى أَنَّهُ كَفرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَة! وَ قَوْلُ الْقَائِلِ؛ هُوَ واحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يريدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الجِنْسِ؟ فَهَذا مَا لَا يجُوزُ عَلَيهِ، لانه تَشْبِيهٌ، وَ جَلَّ ربُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى.

وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يثْبُتَانِ فِيهِ، فَقَولُ القَائِلِ؛ هُوَ وَاحِدٌ لَيسَ لَهُ فِى الاشْياءِ شِبْهٌ. كَذَلِكَ ربُّنَا. وَ قَوْلُ القَائِلِ؛ إنَّهُ عَزّ وَ جَلَّ أحَدِىُّ المَعْنَى؛ يعْنى بِهِ أَنَّهُ لَا ينقَسِمُ فِى وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ ربُّنَا عَزّ وَ

جَلَّ.[1]

٨ ـ شيخ مفيد در «ارشاد» از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت نموده است كه در باب توحيد گفته‌اند:

اوّلُ عِبَادَةِ اللهِ مَعْرِفَتُهُ؛ وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحيدُهُ، وَ نِظامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ. جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهُ الصِّفاتُ، لِشَهَادَةِ العُقُولِ أنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفاتُ مَصْنُوعٌ، وَ شَهَادَةِ العُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ وَ عَلَا صَانِعٌ لَيسَ بِمَصْنُوع تا آخر خطبه.[2]

حكم التَّمييز بينونُة صفة، لا بينونة عُزلة

٩ ـ شيخ طبرسى در «احتجاج» اين كلمات را از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت كرده است كه:

دَلِيلُهُ آياتُهُ. وَ وُجُودُهُ إثباتُهُ. وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحَيدُهُ. وَ تَوْحِيدُهُ تَمَييزُهُ مِن خَلْقِهِ. وَ حُكْمُ التَّمييزِ بَينُونَة صِفَة لَا بَينُونَة عُزْلَة. إنَّهُ رَبٌّ خَالِقٌ غَيرُ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ. كُلُّ ما

---

[1] «توحيد» صدوق ص ٨٣ و ص ٨٤ و «خصال» ص ٢ و «معانى الاخبار» ص ٤ همگى از طبع مكتبه صدوق.

[2] «ارشاد» طبع سنگى ص ١٢٤ و ص ١٢٥ و شيخ طبرسى در «احتجاج» طبع نجف، ج ١، ص ٢٩٨ و ص ٢٩٩؛ و «توحيد» صدوق، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ٣٤، و ص ٣٥ حديث شماره ٢.

تُصوِّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. لَيسَ بِإِلَهٍ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ. هُوَ الدَّالُّ بِالدَّلِيلِ عَلَيهِ، وَ الْمَؤَدِّی بِالْمَعْرِفَة إِلَيهِ.[1]

۱۰ ـ در «نهج البلاغه» وارد شده است که حضرت در خطبه‌ای گفتند:

الْحَمْدُ للَه الَّذِی لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَ لَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِد، تا به اینجا می‌رسد که: وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ، وَ دائِمٌ لَا بِأمَدٍ، وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ. ـ الخطبة.[2]

۱۱ ـ شیخ صدوق در «معانی الاخبار» با سند متّصل خود از عمر بن علیّ بن أبی طالب از پدرش حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت می‌کند که رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم گفته‌اند:

التَّوحِيدُ ظَاهِرُهُ فِی بَاطِنِهِ؛ وَ بَاطِنُهُ فِی ظَاهِرِهِ. ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يرَی، و باطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يخْفَی. يطْلَبُ بِكُلِّ مَكَانٍ؛ وَ لَمْ يخْلُ مِنْهُ مَكانٌ طَرْفَة عَينٍ. حاضِرٌ غَيرُ مَحْدودٍ؛ وَ غائبٌ غَيرُ مفقُودٍ.[3]

---

[1] «احتجاج»، ج ۱، ص ۲۹۹.

[2] «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.

[3] «معانی الاخبار»، طبع صدوق ص ۱۰، باب التوحید و العدل حدیث شماره ۱.

باری این فقرات خلاصه و جوهره عباراتی بود که از خصوص أمیر المؤمنین علیه السّلام در این باره به طور صراحت و تنصیص وارد شده بود؛ و ما مفصّل آنها را در جلد دوازدهم «امام‌شناسی» از دوره علوم و معارف اسلام آورده‌ایم.[1] و امّا آنچه از تمام أئمّه علیهم السّلام در «توحید صدوق» و غیره نقل شده است، بیش از اینهاست.[2]

فصل سوّم: در اعتبارات وجود: بشرطِ لا، و بشرطِ شَیء، و لا بشرط.

---

[1] در درس‌های ۱۷۷ تا ۱۸۰.

[2] از جمله در دعای بیست و هشتم از «صحیفه کامله سجّادیه»، در ضمن و کان من دعائه علیه السّلام متفرّعاً إلی الله عزّ و جلّ به پیشگاه پروردگار عرضه می‌دارد: لَک یا الهی وحدانیّة العدد، و مَلَکة القدرة الصَّمد. و نیر در دعای سی و دوّم در ضمن و کان من دعائه علیه السّلام إذا فرغ من صلوة اللیل عرضه می‌دارد: اللهمّ یا ذا المُلک المتأبّد بالخلود تا می‌رسد به اینکه عرض می‌کند: ضلّت فیک الصّفات، و تفسّحت دونک النّعوت، و حارت فی کبریائک لطائف الاوهام.

حاقّ حقیقت وجود به نحو لا بشرط مَقسَمِیّ که از هر اسم و رسم بالاتر، و از هر قید و حدِّ 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 أوصاف عارضه بر آن نیست. بلکه از حقیقت و ذات وجود بما هو وجود منتزع گردیده؛ و مساوق با آن است؛ و به نحو حمل أوَّلی 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 بما 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 (هُو) که اشاره به غیب مطلق است، در اینجا برای معرفیت 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 سیمرغ است که نشانی ندارد؛ و مجهول الکنْه و الهویه می‌باشد.

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 أحدیت، و أحَدِیتُ الذّات 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 مُحَمَّدیة نامند؛ و هی الجامعة بین الاحدیة و الواحدیة.

زیرا در این لحاظ، مقام أحدیت و واحدیت هر دو ملاحظه شده‌اند.

و بنابراین، مقام واحدیت ملاحظه وجود واجبی به شرط تعینات أسماء و صفات و لوازم آن که أعیان ثابته است می‌باشد. مبدأ جمیع تعینات اسمیه و وصفیه علم است؛ و علم منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات در لوازم آنها از أعیان ثابته است. و مرتبه ظهور علم را در أعیان ثابته، فَیضِ أقدس و مقام جلاء و ظهور نامند.

سبب تسمیه آن به فَیض أقدس، آن است که: اقدس است از آنکه مستفیض غیر از مفیض، و متجلّی غیر از متجلّی 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 أعیان ثابته، وجود خارجی متحقّق گردد؛ این وجود گسترده إمکانیه را که لا بشرط از تحدّد و تقید باشد، وجود مُنبَسِط، و فَیضِ مُقَدَّس، و مَشِیتِ فِعْلِیهِ، و مرتبة استجلاء و إظهار نامند.

و سبب تسمیه آن به فیض مقدّس آن است که: مقدّس است از حدود إمکانیه و نقائص ذاتیه و

ماهویه. زیرا که تجلّی حضرت حقّ 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 إمکانیه و نقائص ذاتیه.[1]

---

[1] قال الآملی رحمة الله علیه فی حاشیته علی شرح المنظومة للسبزواری (قدس) فی مبحث الوجود الذهنیّ عند قوله: فکما أنّ فیض الله المقدّس ... و کذا فیضه الاقدس ... ما هذا لفظه: إنّ حقیقة الوجود الغیر المنزّل إلی المراتب الإمکانیّة لها ظهورات:

۱- فأوّل ظهورها هو تجلّی ذاتها لذاتها و ظهورها علی ذاتها مع قطع النّظر عن التعیّنات الصّفاتیّة و الاسمائیّة؛ و یعبّر عن هذه المرتبة بالحَضرة الاحدیّة، و الهویّة الصِّرفة، و مقام غیب الغیوب، و الکنز الخفیّ، و الغیب المصون، و منقطع الإشارات، و مقام لا اسم له و لا رسم له.

۲- ثمّ لها ظهور علی تعیّنات الصّفات و الاسماء و لوازمها المسمّاة بالاعیان الثّابتة؛ و هی الماهیّات الکلیّة اللازمة لهذا التجلّی الاسمائی الغیر المنفکة عنه؛ نظیر عدم انفکاک لوازم الماهیّة. و إن شئتَ فعبّر عن ذلک باللّوازم الغیر المتأخّرة عن وجود ملزومها. و لازم ذلک موجودیّتها بعین وجود الملزوم. و لذا لا تکون موجودة؛ أی بوجوداتها الخاصّة، و ان کانت موجودة بوجود الحقّ تطفّلا. و عن ذلک یعبّرون بأنّها موجودة بوجوده تعالی، لا بإیجاده. و هذا معنی ما قالوا: الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. و هذا أعنی ظهورها علی الاعیان الثابتة هو الظّهور الاوّل علی الاعیان. و بهذا الاعتبار یسمّی ذلک الوجود بالحَضرة الواحدیّة، و عالم الاسماء، و برزخ البرازخ، و مقام الجمع، و التجلّی الاسمائی، و الفیض الاقدس، و صبح الازل، و مقام العماء، و النّشأة العلمیّة.

۳- ثمّ لها ظهور ثالث؛ و هو ظهورها الثانی علی الاعیان الإمکانیّة، و تجلٍّ ثانٍ علیها، و هو تجلٍّ واحدٌ و ظهور فاردٌ فی کلّ بحسبه. و هذه المرتبة تسمّی بالفَیض المُقدّس، و النّفس الرّحمانی، و الحقّ المخلوق به، و المشیّة، 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 أبداً 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 بالذّات خواهد بود؛ لا التقدّم فی الوجود». (انتهی).

أقول: اگر منظور ایشان از این بیان، التزام به تقدّم زمانی است؛ و اینکه فقطّ تقدّم زمانی رفع إشکال را می‌نماید، باید دانست که این التزام من أشنع الخطاء.

معنی أزلیته تعالی تقدّمه الزّمانی، من أشنع الخطاء

حضرت استادنا العلّامة الطّباطبائی قدّس سرّه فرموده‌اند: وَ أَمَّا ما یظهر من عدَّة من الباحثین أنَّ معنی

العوالم، و هو عالم الجبروت إلی آخرها الّذی هو النّاسوت. (انتهی).

كونه تعالى أزَلياً أنّه سابقٌ متقدِّم على خلقه المُحْدَثِ تقدّماً فى أزمنة غير متناهية لا خبر فيها عن الخلق، و لا أثر منهم؛ فهو من أشْنَع الخطاء.

و أين الزَّمانُ الَّذى هو مقدار حركة المتحرّكات و المشاركة معه تعالى فى أزله؟[1]

كان ربّاً إذ لا مربوب، و إلهاً إذ لا مألوه

و در حديث ذِعْلِب كه از عجائب توحيد و معارف است؛ و صدوق در «توحيد» از حضرت صادق عليه السّلام از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت مى‌نمايد، بعد از شرح مفصّلى حضرت مى‌فرمايد:

فَفَرَّقَ بها بَينَ قَبْلٍ وَ بَعْدٍ، لِيعْلَمَ أنْ لَا قَبْلَ لَهُ لَا بَعْدَ. شَاهِدَة بِغَرائِزِهَا عَلَى أنْ لَا غَريزَة لِمُغَرِّزِهَا؛ مُخْبِرَة بِتَوقِيتِها أنْ لَا وَقْتَ لِمُوَقَّتِهَا. حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِيعْلَمَ أنْ لَا حِجَابَ بَينَهُ وَ بَينَ خَلْقِهِ غَيرُ خَلْقِهِ. كَانَ رَبّاً إذْ لَا مَرْبُوبٌ؛ وَ إلَهاً إذْ لَا مَأْلُوهٌ؛ وَ عالِماً إذْ لَا مَعْلُومٌ؛ وَ سَمِيعاً إذْ لَا مَسْمُوعٌ. ثُمَّ أنْشَأ يقُولُ

---

[1] «: تفسير الميزان»، ج ٦، ص ١٠١.

ـ الحدیث.[1]

این خطبه دلالت دارد که موقَّتِ موجودات إمکانیه، 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، أبداً 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 ازَل.

---

[1] «. توحید» صدوق، ص ۳۰۸ و ص ۳۰۹ حدیث دوّم از باب ٤٣. و کلینی در «اصول کافی» در باب جوامع التوحید از طبع حیدری، ج ۱، ص ۱۳۸ و ص ۱۳۹ و سیّد رضی در خطبه ۱۸٤، از «نهج البلاغه» آورده است.

تذییل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت سید قدّس الله نفسه

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علی محمّدٍ و آله الطیبین الطّاهرین و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی قیام یوم الدّین

عالم خارجی را که در آن زیست می‌نمائیم، یعنی عالم طبع، و مادّه، و هیولا، و عالم حسّ، با جمیع أفلاک 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 کلّی، و مقارنات عقلیه، و عالم قَدَر ربّانی، و لوح مَحوْ و إثبات، و عالم خیال مجرّد است، که در روایات از این عالم تعبیر به عالم کُرْسیّ 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.[1] 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 متّصل، کوهی را بدون زحمت از جایش بر می‌داریم؛ 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 علِّی، 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 کلِّیه، و مفارقات عقلیه، و عالم قضاءِ کلیه إلیهّه، و عالم لوح محفوظ، و امُّ الکتاب، و مفاتیح الغیب الَّتی لا یعلمها إلّا هو است؛ که در

---

[1] قیصری در شرح «فصوص‌الحکمش در مقدمه در ورق ١٦ ص ٣٢ گوید: تنبیهٌ: لا بدّ أن یعلم أنّ کلّ ماله وجودٌ فی العالم الحسّی، هو موجودٌ فی العالم المثالی دون العکس. لذلک قال ارباب الشّهود: إنّ العالم الحسّی بالنسبة إلی العالم المثالی کحلقه ملقاة فی بیداء لا نهایة لها، أمّا اذا 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 التشکل کظهور جبرئیل علیه السّلام بصورة دحیة الکلبی و بصور آخر.

روایات از آن تعبیر به عالم عَرش شده است و نسبت این عالم با عالم مثال، به مثابه نسبت عالم عقل مجرّد انسان است به عالم ذهن و خیال متّصل او؛ که آن دارای صورت و کیفیت است، ولی عقل از صورت و کَمّ و کَیف مجرّد است.

بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم عقل کلّی نسبت به مثال؛ و بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم مثال نسبت به عالم حسّ، براهین عقلیه، و وجدان و شهود ذوقیه، و أدلّه نقلیه تطابق دارند.

در تفسیر «صافی» و تفسیر «المیزان»، از تفسیر «عیاشی» از محسن المثنّی (المیثمی ظ) عمّن ذکره، از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند که: قَالَ: قالَ أَبُو ذَرٍ: یا رَسُولَ اللهِ؟ مَا أَفْضَلُ مَا انزِلَ عَلَیك؟!

قالَ: آیة الْکُرْسِیِّ؛ مَا السَّمَاواتُ السَّبْعُ وَ الارْضُونَ السَّبْعُ فِی الْکُرسِیِّ إلّا کَحَلْقَة مُلْقَاة بِأرْضٍ بَلَاقِعَ. وَ إِنَّ فَضْلَ الْعَرْشِ عَلَی الْکُرْسِیِّ کَفَضْلِ تِلْکَ الْفَلَاة عَلَی تِلْکَ الحَلْقَة.[1]

---

[1] «تفسیر صافی» طبع سنگی با حاشیه «مجمع البیان» ص ۷۴ و طبع گراوری اسلامیّة ج ۱ ص ۲۱۴؛ و «تفسیر المیزان» ج ۲، ص ۳۵۴، و در خطبه أمیر

و از عالم نفس کلیه و عرش، بالاتر و عظیم‌تر و قوی‌تر و نورانی‌تر و مجرّدتر، عالم روح أعظم و أسماء و صفات کلیه إلهیه و عالم مقرّبین و فرشتگان مقرّب است.

المؤمنین علیه السّلام آمده است که: وَ کلّ شَیءٍ من الدّنیا سماعه أعظم من عیانه؛ و کلّ شیءٍ من الآخرة عیانه أعظم من سَمَاعه. فلیکفکم من العیان السَّماع، و من الغیبِ الخبرُ. (خطبه ۱۱۲، از «نهج البلاغه»، و از طبع مصر با تعلیقه عبده، ص ۲۲۵).

و از این عالم بالاتر، نطفه أزل و أبد، و نقطه أوج در قوس صعود و مدارج است.

و از این عالم بالاتر، عالم مشیت کلیه إلهیه و إراده و اختیار حضرت حقّ است.

و از این عالم بالاتر و عظیم‌تر، عالم اسم الْحَیُّ العَلیمُ القَدیر 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 می‌باشد.

عوالم هر چه رو به بالا رود، تجرّدش بیشتر می‌شود

و به طور کلّی هر چه از این عوالم بالا برویم؛ و به طرف نقطه اوج عروج نمائیم، عوالم مجرّدتر، و بسیطتر، و وسیع‌تر، و درخشان‌تر می‌شود، تا به ذات أحدیت که در آنجا همه أسماء و صفات فانی می‌گردند، و هر کمال و جمال و جلالی مندکّ و مضمحلّ می‌شود، و هیچ موجود جمیلی گرچه به أعلا درجه باشد، تاب مقاومت در آنجا را ندارد.

فلهذا در حديث معراج رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم است، كه در آنجا يک ذرّه از نور عظمت حضرت حقّ بر او تابيد، و او مدهوش گرديده، و از حال رفت.[1]

و سپس از اين عالم هر چه به پائين بيائيم، يعنى

---

[1] صدر المتألّهين در «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٧٦ و ص ٢٧٧ فرمايد: و من الامور الواجبة ادراكها و تحقيقها لمن اراد أن يكون رجلًا عارفاً بالحكمة الإلهيّة ان يعلم أنّ للموجودات مراتب فى الموجوديّة؛ و للوجود نشآت متفاوته، بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخسّ؛ كالنشأة الإلهيّة و العقليّة و النفسيّة و الطبيعية. و لكلّ نشأة احكام و لوازم تناسب تلک النشأة؛ و يعلم أيضاً أنّ النشأة الوجوديّة كلّما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة و الجمعيّة أقرب. و كلّما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التكثّر و التفرقة و التضادّ أميل. فأكثر الماهيّات المتضادّة فى هذا العالم الطبيعىّ- و هو أنزل العوالم- غير متضادة فى العالم النفّسانى، كالسواد و البياض، و كالحرارة و البرودة. فإنّ كلّ طرفين من هذه الاطراف متضادّان فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد، لقصورهما عن الجمعيّة و قصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معاً فى زمان واحد و هما معاً موجودان فى خيال واحد. و كذا المختلفات فى عالم النفس متفقة الوجود فى عالم العقل كما قال معلّم الفلاسفة فى اثولوجيا: إنّ الإنسان الحسىّ صنمٌ للإنسان العقلى؛ و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيّة، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد، و لا مواضع الاعضاء كلّها مختلفة، لكنّها كلّها فى موضع واحد. (انتهى) فإذا كان هذا هكذا، فما ظنّک بالعالم الربوبى و النّشأة الإلهيّة فى الجمعيّة و التّأحد؟ فجميع الاشياء هناک واحد؛ و هو كلّ الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيّة.

به طرف نقطه حضیض نزول کنیم، عوالم محدودتر، و تجرّدش کمتر، و قدرت و عظمتش ضعیف‌تر، و نورانیت و تابندگیش قلیل‌تر می‌شود، تا برسیم به عالم حسّ و مادّه و هیولا که آن را أظْلَمُ العَوالِم گویند؛ و أسفل السافلین[1] 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 کَوْن و فساد است. و بنابراین از همه عوالم بی‌مقدارتر، و کم‌بهاتر، و ضعیف‌تر، و سنگین‌تر، و تاریک‌تر است. و این معنی را کسی إدراک می‌کند 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 نداشته‌اند، این عالم طبع و مادّه را أصیل‌ترین عوالم می‌دانند؛ گرچه به ظاهر مسلمان باشند، و یا تابع بعض از شرایع إلهیه باشند؛ ولی

---

[1] بیت ۳۲٤ تا ۳۲٦، از «نظم السّلوک» (تائیّه کبرای ابن فارض)، «دیوان ابن فارض»، طبع بیروت سنه ۱۳۸۲، ص ۷۷.

مع‌ذلک 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 الکثرة، زیربنای مذهب مادّیین است

ایشان آنچه را که دارای أصالت، و حقیقت، و خارجیت، و متن تحقّق

است؛ عالم مادّه سنگین، و هیولای تاریک استعداد و إبهام محض می‌پندارند، و عالم مثال متّصل و منفصل، و عقل جزئی و کلّی، و بالاتر از آنها را همه تابع و از منضمّات این عالم، مانند تبعیت معنای حرفی از اسمی می‌انگارند. و این درست إدراک و مشاهده‌ای است در برابر حقّ، و روبرو و مقابل أصالت و واقعیت؛ و در حقیقت پنداری است در مقابل أصالت، و بطلانی در برابر حقیقت. فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ.[1]

این مشاهده، و این دریچه از نگاه و دیدار، دریچه أصالة المادّة، و أصالة الطبع 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

---

[1] 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 عملًا بدین عالم طبع متّکی هستند؛ و آن را دارای حقیقت و أصالت می‌نگرند. فلهذا 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 أنوار 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 طلّاب نجف بود، و سالیانی ادراك محضر مرحوم قاضی أعلی اللَه 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 سلوك، و رسیدن به لقاء اللَه، و کشف وَحْدت حضرت حقّ شك 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 می‌خواندند. 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 مجرّد 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 حقّا در من مؤثّر 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 می‌خواهم سؤالی از شما بکنم؛ آیا اجازه می‌فرمائید؟!

مرحوم قاضی أعلی الله مقامه فرمود: بگو، فرزندم!

عرض کردم: می‌خواهم ببینم 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 أصالت 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 وحید

حکمت و فلسفه در نجف اشرف، و در طیّ مدارج عرفانی و سلوکی در نزد استاد

وحید خود مرحوم قاضی به مراتب عالیه و معارج سامیه از عرفان و لقاء و کشف سبحات حضرت حقّ نائل آمده بود.

مرحوم آقا سید حسن مسقطی مردی قویّ البیان، و حاضر جواب و متکلّم ذو الاقتداری بود.[1]

در آن مجلس یکی از فضلاء نجف که اتّفاقاً گهگاهی هم به محضر مرحوم قاضی مشرّف می‌شد، ولی هنوز نتوانسته بود از خویشتن بگذرد؛ و از عالم

---

[1] آقا سیّد حسن مسقطی همانند آقا سیّد أحمد کربلائی فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذه مرحوم قاضی و از اعلام انها به شمار می‌رفت. در صحن مطهّر حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام می‌نشست و به شاگردان خود درس حکمت می‌داد؛ و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود، و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می‌بخشید؛ شاگردان از اطراف به سوی وی گرد آمدن؛ و در صحن مطهّر غوغائی از تدریس توحید و حکمت إلهی بر پا بود و شوری و نشوری در دعوت طلّاب حوزه مقدسه علمیّه نجف اشرف برای سالکین و مریدین راه قرب و لقاء حضرت أحدیّت بر پا نموده؛ و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفین تنقید می‌نمود؛ و آنان را به گرفتاری به أهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می‌ساخت؛ و مستدلًّا آن را بیان می‌کرد.
شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف مرحوم آیة الله آقا سیّد أبو الحسن اصفهانی رحمة الله علیه بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مَسْقَطْ برود. مرحوم آقا سیّد 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 می‌پوشید؛ 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 حضّار از عوالم غیب بیان می‌فرمود؛ و کیفیت نزول نور توحید را در عالم إمکان و شبکه‌های إنیات شرح می‌داد، رو کرد به ایشان و گفت: من میخواهم بدانم: این وحدتی را که شما می‌گوئید، واقعاً حقیقت دارد، یا أمری موهومی و تصوّری است؟!

مرحوم آقا سید حسن فوراً به او گفت: ای وای بر شما! این عَذَره را (نجاست و کثافتی که از انسان از مخرج غائط خارج می‌شود) شما امری حقیقی و واقعی

می‌دانید؛ آنگاه تحقّق حقیقت توحید حقّ و وحدت او در عوالم را، أمر موهومی می‌پندارید!؟

تا گوش عالم پندار سپرده نشود، گوش به عالم غیب گشوده نمی‌گردد

از اینجاست که مرحوم آقا سید أحمد کربلائی أعلی اللَه مقامه در این مکتوب به شریك 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 خرِ عالم طبع و کثرت را نفروشی، چشم و گوش عالم ملکوت و وحدت برای تو پیدا نمی‌شود.[1]

---

[1] چقدر عالی و زیبا و لطیف و دقیق که حاوی یک دنیا کتاب معرفت است، این واقعیّت را قیس بن ملوّح عامری، راجع به لَیلی عامِریّه که معشوقه او بوده است، در کتاب خود به نام کتاب «لیلی و مجنون» است در ص ۱۰۹ از طبع بمبئی آورده است:

تَمَنَّیتُ مِن لَیْلی علی الْبعدِ نَظْرَة ❊❊ لِیُطفَی جَویً بین الْحَشا و الاضالِعِ

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 نِساءُ الحَیِّ تَطْمع أن تَرَی ** بِعَیْنِکَ لَیْلی مُتْ بِداءِ المَطَامِعِ

وَ کَیْفَ تَرَی لَیلی بِعَینٍ تَرَی بِهَا ** سِواهَا وَ مَا طَهَّرتَهَا بِالمَدامِع

وَ تَلْتَدُ مِنْهَا بِالْحُروفِ، وَ قَدْ جَرَت ** حَدیثُ سِوَاها فِی خُروقِ المَسَامِعِ

و از این جا به دست می‌آید که تمام رموز و لطافت عشق حقیقی إلهی، در عشق مجازی موجود است، و این آئینه‌ای است برای آن، فلهذا بعضی به کلّی انکار عشق مجازی را نموده‌اند؛ و گفته‌اند: حقیقت عشق به ذات أقدس أحدی تعلّق 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 حقیت را در تائیه کبرای خود خوب شرح داده است؛ آن جا که می گوید:

عالم طبع ظلِّ عالم مِثال است؛ و عالم مِثال ظلّ عالم عقل است، پس عالم طبع مثالٌ عَن مثال؛ و فی

الحقيقة خيالٌ فی خيالٍ. و علّت آنكه أساطين عرفان، عالم طبع و حسّ را خيال در خيال گرفته‌اند؛ آن است كه: بنا بر أصالت و صرافت و وحدت و تشخّص در وجود، ماهيات بالعرض می‌باشند، و وجود منتسب به آن‌ها بالعَرَض است؛ پس وجود آنها عَرَضٌ فی عرضٍ؛ و اعتبارٌ فی اعتبارٍ.

و إذا كان الواجب تعالی صرفَ الوجود، و وحدته حقيقية، فلا محالة لا تقوم الاشياءُ اشياءَ فی قباله ـ سبحانه و تعالی ـ إلّا بالتعينات؛ و هی الحدود الماهوية؛ و ليست هی إلّا اموراً اعتبارية.

و انْحَسَرت دونَ إدراک عظمته خَطائف أبصار الانام

فليست الاشياء إلّا اموراً اعتبارية محضة. فلذا قد ورد فی الدّعاء الشَّريف: يا مَن حَارَتْ فی كِبرِياءِ هَيبَتِهِ دَقَايقُ لَطَائِفِ الاوهَامِ، و انْحَسَرتْ دونَ إدراكِ عَظَمَتِهِ خَطائِفُ أبصارِ الانام.[1]

---

[1] از بيت ٢٤١ تا ٢٦٦ از تائيّه كبرای ابن فارض، ديوان ابن فارض ص ٦٩ تا ص ٧١ از طبع بيروت.

و استعلى مُلكك عُلوّاً سقطت الاشياء دون بلوغ أمده

و ورد فى الصَّحيفة الكاملة: عَزَّ سُلطانُكَ عِزّاً لا حَدَّ لَهُ بِأوَّلية، و لَا مُنتَهى لَهُ بِآخِرية؛ و اسْتَعْلَى مُلْكُكَ عُلُواً سَقَطَتِ الاشْياءُ دُونَ بُلُوغ أمَدِهِ، وَ لَا يبْلُغُ أدنى ما اسْتَأثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أقْصَى نَعْتِ النَّاعِتينَ. ضَلَّتْ فيكَ

الصَّفَاتُ، وَ تَفَسَّخَتْ دُونَکَ النُّعُوتُ، وَ حارَت فی کِبریائِکَ لَطائفُ الاوهَام.[1]

أبياتی از شيخ سعدی در اصالت و وحدت حقّ تعالی

و همين حقيقت است كه شيخ مصلح الدّين سعدی شيرازی در توصيف آن سروده است:

و حقّاً شيخ در اين أبيات اعتباريت اين عالم را

[1] «صحيفه كامله سجاديّه»، دعای سی و دوّم، در ضمن و كان من دعائه عليه السّلام بعد الفراغ من صلوة اللّيل لنفسه فی الاعتراف بالذّنب، آورده است.

خوب تحویل داده است؛ و می‌توان این را از أبیات عالیه او به شمار آورد. مرحوم قاضی قدّس اللَه سرّه می‌فرموده است: سعدی مردی حکیم و دانشمند بوده است؛ و در أشعار آن بوئی از عرفان به مشام نمی‌رسد؛ و مِمَّا لَمْ یذْکرِ اسمُ اللَهِ عَلَیهِ است؛ فقط یك غزل او شیرین و آبدار است؛ آنجا که گفته است:

..... تا آخر[1]

مرحوم شیخ، اعتراف به اصول عرفاء نموده

---

[1] «مواعظ سعدی»، غزلیات عرفانی ص ۱۱۸ در ضمن مجموعه کلیات سعدی و بقیّه 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 مسلّم نه مَلک 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 محمّد حسین اصفهانی در چند مورد، در مکتوب چهارم خود به مطلب عرفاء اعتراف نموده است؛ آنجا که فرموده است: فَما 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 اللّاهوت و هو عالم الاسماء و الصِّفات موجودٌ بالعَرَض و بالتَّبع، و الوجود الحقیقی هو الوجود الواجبیّ الّذی هو من غایة صرافته و شدّة إحاطته و نهایة بساطته کلّ الوجودات بنهج الوحدة و البساطة.

فیلزمه فی مرتبة متأخرّة عن ذاته ـ لا بالتّأخّر الوجودی ـ وجود عناوین الاسماء الصّفات بمالها من لوازمها، أی الاعیان الثابتة.

این کلام بعینه کلام اهل عرفان است، مگر همان جمله أوّلش که می‌گوید:

بل وجوده هو الوجود الناسوتی 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 إلّا

بحدودها الماهوية.

این کلام عین گفتار عرفاست؛ زیرا همگی وجود أشیاء متعینه را در برابر ذات أقدس حقّ با بقاء حدود ماهویه، قبول دارند؛ غایة الامر، اندکاک آنها را با إسقاط ماهیات، در صرف الوجود أمری 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 اندكاك و اضمحلال جَبَلانیت وجود خارجی و طبعی، باز آن را اصیل به شمار می‌آورید؟ فلیس هذا إلّا من شِدَّة التَّوغُّل فی العلوم الرَّسمیة الموجبة لحجب سبحات وجهه الکریم، و نوره القویم. أعاذنا اللَه و جمیع إخواننا منه بحقّ محمّد و آله الطّاهرین.

تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ قدّس الله سرّه الشریف

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علی محمّد و آله الطّاهرین و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی یوم الدّین

از آنچه در تذییل أخیر عرض شد، معلوم شد که: موجودات خارجیه دارای صُوَر مثالی أقوی از این صُوَر مادّی و استعدادی هستند؛ و دارای صُوَر عقلی أقوی از صُوَر مثالی می‌باشند؛ تا برود به مراتب بالاتر؛ از وجود منبسط إطلاقی و تعینات أسماء و صفات، و صرافت و نورانیت مجرّدات ملکوت عُلیا.

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 تشأّن در عوالم مختلفه، مختلف و متفاوت است!؟

عالم مادّه، ضعیف‌ترین عوالم است

بنا بر اصل تشکیک در وجود، موجودات عالم

طبع و مادّه دارای ضعیف‌ترین نوع از انحاء وجودند.

و این موجودات در تحت سیطره و إحاطه عِلِّی و فاعلی موجودات عالم مثال بوده، و موجودات عالم مثال در تحت سیطره و إحاطه علّی و فاعلی موجودات عالم عقولند.

و بطور کلّی هر موجود مادّی تحت مثال و ملکوت أسفل خودش می‌باشد؛ و مثال و ملکوت أسفل او در تحت عقل و ملکوت أعلای 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 أعلای معلول است. و معنائی برای علّیت جز ملاحظه تعین و عدم تعین نیست.

تمام عوالم فعلاً موجودند

ولی بنا بر اصل توحید در وجود، موجودات عالم مادّه، و عالم مثال، و عالم عقل، دارای وجودهای منفکّه و متمایز از هم نیستند. یک موجود خارجی است که به لحاظ تشأّنِ آن، به آثار و خواصّ عالم طبیعت، آن را موجود مادّی و طبیعی می‌نامیم؛ و به لحاظ تشأّن و احتوای آن به صُوَر مثالیه که متّحد با او بوده، و اتّحاد و عینیت دارند؛ آن را موجود مثالی می‌گوئیم؛ و به لحاظ تشأّن و حاوی بودن آن به حقیقت عقلیه که متّحد با مثال و با طبع اوست، و اتّحاد و عینیت با هر دو را دارد؛ آن را موجود عقلانی نام می‌نهیم.

بر أساس این مَمْشَی، اصولًا انفکاکی از جهت وجود به هیچ وجه من الوجوه نیست. مثال و عقل هر موجود در خود اوست؛ و برزخ و قیامتِ صغری و کبرای هر انسانی فعلًا موجودند؛ و با حقیقت وجود او معیت دارند.

برای صاحبدلان تمام شئونات و أطوار وجودی

هر انسانی، از طبع و مثال و عقل (عالم تکلیف و برزخ و قیامت) فعلًا 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 متجلّی می‌گردد و به شهود می‌رسد؛ نه آنکه آن وقت به وجود می‌آید. و کم فرق بین الامرین و منزلة بین المنزلتین؟[1]

بر أساس تشکیک در وجود، که اختلاف و درجات حقیقی را در مراتب وجود، و در مظاهر آن واقعاً می‌پذیرد؛ وجودِ موجودات بر اصل علّیت حضرت حقّ است که وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس، واسطه در ثبوت موجودیت آنها می‌باشند. و

---

[1] در تعلیقه ج ۹ از «اسفار» ص ۳۷۱ درباره طولیّت عوالم، از مرحوم سبزواری آورده است:

تا تو خود را پیش و پس داری گمان ❊❊ بسته جسمیّ و محرومی ز جان

زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است ❊❊ بی‌جهت آن ذات جان روشن است

برگشا از نور پاکِ شَه نظر ❊❊ تا نپنداری تو چون کوته نظر

بر اساس توحید حقّ، و صرافت و تشخّص در وجود، اختلافی در

مراتب وجود، و در مظاهر آن نیست،[1] بلکه اختلاف در نفس ظهوراتِ وجود است، و وجود

---

[1] بهترین برهان بر وجوب وجود، برهان صدیقین است که مفادش، مفاد بک عَرفتک و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک، و لو لا أنت لم أدر ما أنت است. و مفاد شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و مفاد أَ وَ لَمْ یَکفِ بِربِّک أَنَّهُ عَلی کلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ است. مرحوم حکیم عالیقدر؛ صدر المتألّهین شیرازی قدّس الله نفسه الشریف در «أسفار» از طبع حروفی از ج ٦ ص ١٢ تا ص ٢٦ بحث کافی فرموده است؛ و این برهان را اسَدّ البراهین و أشرف البراهین شمرده است. و این حقیر به خاطر دارم در وقتی که در مدارس جدید درس می‌خواندم، و شاید سنّ من در أوان بلوغ بود، یک روز در ضمن بحث با بعضی از منکرین خداوند، بدون مقدّمه 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 تماما 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 اورده بودم. و إجمال این برهان بدین تقریب است که:

الْموجود یعنی شیء و چیزی که وجود دارد، در مقابل معدوم که وجود ندارد. پس معنای انسان موجود، چیزی است و ماهیّتی است که به لباس وجود مخلّع است پس انسان ممکن است موجود باشد، و ممکن است معدوم باشد. اگر از معنی و ماهیّت انسان رفع ید نمائیم، و آن معنی و واقعیّت 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 می‌شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قدیم است و واجب است. بنابراین حقیقت وجود، قدیم و واجب است.

و از اینجا به دست می‌آید که: چون وجود برای اشیاء حتمی نیست، بنابراین أشیاء دارای وجود حقیقی نیستند. بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است. این است برهان صدیقین و مفاد قول أمیر المؤمنین علیه السّلام که عرض می‌کند در مقام مناجات:" یا من دلئ 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 می‌کند که در این تذییل از آن بحث به میان آمده است.

موجودات بر أصل إشراق و إضافه و تجلّی است، که وجود واجب، و یا عقل یا نفس واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها می‌باشند. و بعد از إقامه برهان بر اینکه حقیقت ذات واجب اقتضای صرافت در وجود را دارد؛ و لازمه صرافت وحدت و تشخّص در وجود است؛ دیگر بحث از واسطه در ثبوت نمودن، و نفی واسطه در عروض کردن حقّ را نسبت به موجودات معنی ندارد.

یا من هَدانی إلیه، و دَلَّنی حقیقة الوجود علیه

در بعضی از ادعیه، اطلاق حقیقت وجود و موجود در هر مکان، و أصالت و

اثبات وجود برای ذات أقدس حقّ تعالی شده است.

از جمله در دعائی که در سجده دوّم از رکعت دوّم از نمازی که شیخ طوسی أعلی اللَه مقامه، در کتاب «مصباح المتهجّد»، از حضرت صادق علیه السّلام به کیفیت خاصّی روایت کرده است؛ شخص نماز گزار عرض می‌کند: یا مَن هَدَانِي إلَيهِ؛ وَ دَلَّنی حَقِيقَة الوُجُودِ عَلَيهِ، وَ سَاقَنی مِن الْحَيرَة إلی مَعْرِفَتِهِ؛ وَ بَصَّرَنی رُشْدی بِرَأفَتِهِ. صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آل محمّدٍ؛ و اقْبَلْنی عَبْداً وَ لَا تَذَرْنی فَرْداً، أنْتَ أحَبُّ إلَیَّ مَوْلَایَ أنتَ أحَبُّ إلَیَّ مَوْلَایَ.[1]

[1] در کتاب «مصباح المتهجّد» شیخ طوسی ص ۲۲۳ تا ص ۲۲۵ در ضمن أعمال و نمازهای وارد در روز جمعه وارد است که: صَلاة اخری: روی محمّد بن داود بن کثیر عن أبیه؛ قال: دخلت علی سیّد أبی عبد الله جعفر بن محمّد الصّادق علیهما السّلام، فرأیته یصلّی، ثمّ رأیته قَنَت فی الرّکعة الثّانیة فی قیامه و رکوعه و سجوده؛ ثمّ أقبل بوجهه الکریم علی الله؛ ثمّ قال: یا داود؛ هی رکعتان و الله لا یصلّیهما أحدٌ فیری النّار بعینه بعد ما یأتی فیهما ما أتیتُ. فلم أبرح من مکانی حتّی علّمنی. قال محمّد بن داود: فعلّمنی یا أبه کما علّمک! قال: إنّی لاشفق علیک أن تضیّع! قلت: کلّا إنشاء الله! قال: اذا کان یوم الجمعة قبل أن تزول الشّمس فصلّهما و اقرء فی الرکعة الاولی فاتحة الکتاب و انّا انزلناه فی لیلة القدر؛ و فی الثّانیة فاتحة الکتاب و قل هو الله أحد، و تستفتحهما بفاتحة الصّلاة. فإذا فرغت من قل هو الله أحد فی الرکعة الثّانیة فارفع یدیک قبل أن ترکع و قل: إلهی إلهی إلهی أسألک راغباً و أقصدک سائلًا واقفاً بین یدیک، متضرّعاً إلیک. إن أقنطتنی ذنوبی نَشَّطنی عفوک! و

البتّه این فقره از دعا: وَ دلَّنی حقیقَة الوُجُود عَلَیهِ. برای أصالت الوجود، در برابر قائلین به اصالت الماهیه دلیل روشنی و دندان‌شکنی است؛ و با ضمیمه این که دالّ بر خدا جز حقیقت او نیست (بِکَ عرفتکَ، و أنتَ دلَلْتَنی علیک) حقیقت الوجود همان ذات أقدس اوست.

إن أسکننی عملی أنطَقنی صَفْحُک فصلّ علی محمّد و أهل بیته و أسألک العَفو العَفو.

ثمّ ترکع و تفرغ من تسبیحک و قل: هذا وقوف العائذ بک (من النّار خ ل) یا ربّ! أدعوک متضرّعا و راکعاً متقرّباً إلیک بالذّلة خاشعاً، فلستُ بأوّل مُنطِق من حشمة متذللًا أنت أحبّ إلیَّ مولای؛ أنت أحبّ إلیَّ. فإذا سجدت فابسط یدیک کطالب حاجة و قل: سبحان ربّی الاعلی و بحمده؛ ربِّ هذه یدای مبسوطتان بین یدیک! هذه جوامع بدنی خاضِعة بفنائک؛ و هذه أسبابی مجمعة لعبادتک. لا أدری بأیّ نعماءک أقلِبُ و لا أیُّها أقْصِدُ لعبادتک أم لمسئلتک؟ أم الرّغبة إلیک. فاملا قلبی خشیة منک و اجعلنی فی کلّ حالی لک قصدی! أنت سیّدی فی کلّ مکان! و إن حَجَبَت عنک أعین النّاظرین إلیک، أسئلک بک إذ جعلت فیَّ طمعاً فیک بعفوک! أن تصلّی علی محمّد و آل محمّد و تَرَحُمَ من یسئلک و هو من قد عَلِمت بکمال عیوبه و ذنوبه، لم یبسط إلیک یَده إلّا ثِقة بک، و لا لساناً إلّا فرحاً بک، فارحم من کثر ذنبه علی قلّته، و قلت ذنوبه فی سعة عفوک، و جرَّأنی جرمی و ذنبی بما جعلتَ من طمع إذا یئسَ الغَرور الجَهول من فضلک، أن تصلّی علی محمّد و آل محمّد و أسئلک لإخوانی فیک العفو العفو.

ثمّ تجلس ثمّ تسجد الثانیة و قل: یا من هدانی إلیه، دلَّنی حقیقة الوجود علیه؛ و ساقنی من الحِیرة إلی معرفته، و بصَّرنی رُشدی برأفته، صلّ علی محمّد و آل محمّد و اقْبلنی عبداً و لا تذرنی فرداً! أنت احبّ إلیَّ مولای! أنت أحبُّ إلی مولای.

ثمّ قال: یا محمَّد! و الله لقد حلف لی علیهما جعفر بن محمّد علیهما السّلام و هو تجاه القبلة انّه لا یتصرف احدٌ من بین یدی ربّه تعالی إلّا مغفوراً، و إن کانت له حاجة قضاها

و از جمله دعای حزین است که أیضاً شیخ طوسی در «مصباح المتهجّد» روایت کرده است.

أُناجیکَ یا مَوجُودُ فی کُلِّ مَکانٍ لَعَلَّکَ تَسْمَعُ نِدائی فَقَدْ عَظُمَ جُرْمی وَ قَلَّ حَیائی.[1]

و از جمله عبارت أمیر المؤمنین علیه السّلام است در روایت شیخ طبرسی (ره) در «احتجاج»:

دَلیلُهُ آیاتُهُ؛ و وُجُودُهُ إثْبَاتُهُ؛ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحیدُهُ، و توحِیدُهُ تَمْییزُهُ مِن خَلْقِهِ؛ وَ حُکْمُ التَّمییزِ بَینُونَة صِفَة لَا بَینُونَة عُزلَة، تا دو سطر دیگر که حقّاً در معارف إلی با نهایت إیجاز و اختصار در عبارت؛ از اصول و مصادر فنّ الهیات إسلام شمرده می‌شود.[2] زیرا خصوصاً فقره: وُجُودُهُ إثْباتُهُ دلالت بر حاقّ حقیقت وجودِ وی دارد؛ و دلالت دارد بر آنکه: حاقّ وجود خارج، و عین تحقّق و إثبات أصالت است.

درباره مسأله وحدت در کثرت که راجع به ذکر مبارك لَا هُوَ إلّا هُوَ است مطلبی را در «منظومه» مرحوم

---

[1] «مصباح المتهجّد» ص ۱۱۶ در ضمن دعاهای بعد از نماز وتر آورده است، و تا آخرش بسیار مضامین عالی و بکری در مناجات دارد.

[2] «احتجاج» طبرسی ج ۱ ص ۲۹۹. و ما در ص ۱۵۰ و ص ۱۵۱ از همین تذییلات تمام این روایت شریفه را آورده‌ایم.

حکیم سبزواری از محقّق داماد نقل می‌کند که شایسته ملاحظه است. قال: و هذا إشارة إلی مسألة الکثرة فی الوحدة. و إنّ الوجودَ البسیط کلُّ الوجوداتِ بنحوٍ أعلی کما قال أرسطاطالیس؛ و أحیاه و بَرْهَن علیه صدرُ الحکماء و المتألّهین قدّس اللَه نفسه.

و قال السَّيد الدَّاماد فى التَّقديسات: و هو كلُّ الوجود، و كلُّهُ الوجودُ؛ و كلُّ الْبَهَاء و الكمَال؛ و كلُّه الْبَهاء و الكمَال. و ما سِوَاهُ على الإطلاق لَمَعاتُ نوره، و رَشَحاتُ وجوده، و ظِلَالُ ذَاتِهِ.

و إذ كلُّ هُوِية من نورِ هُوِيتِهِ فَهُوَ الْهُوَ الْحَقّ المُطْلَقُ. و لَا هُوَ على الإطلاق إلّا هُوَ. (انتهى كلام الدّاماد قدّس سرّه). و إلى أنَّ قولهم: البسيط كلّ الوجودات، و ليس بشيءٍ منها الذى يتحاشى عنه العقول الوهمية يرجع إلى مسألة العلم الذاتى له تعالى، و أنّه لا يعْزُبُ عن علمه مثقالُ ذَرَّة.[1]

هو كلّ الوجود، و كلّه الوجود

عرفاء شامخين نهايت گفتارشان درباره وجود حضرت حقّ تعالى از اين عبارت محقّق داماد بيشتر نيست كه فرموده؛ كلُّ الوجود، و كلُّه الوجود و إذ كلُّ هُوِية من نورِ هُوِيتِهِ، فَهُوَ الْهُوَ الْحَقُّ المُطْلَقُ، وَ لَا هُوَ عَلى

---

[1] «منظومه سبزوارى»، طبع ناصرى، غررٌ فى أنّ علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط و الإضافة الاشراقيّة، ص ١٦٧ گويد: فذاته تعالى عَقلٌ بسيط، و فى عين بساطته جامعٌ فى مرتبة ذاته لكلّ معقول و كلّ خير و كمال بنحوٍ أعلى و أبسط. و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة.- الى آخر ما نقلناه عنه.

الإطلاقِ إلّا هُوَ.

ذكر شريف لَا هُوَ إلّا هُوَ همين معناى عالى از توحيد، و كثرت در وحدت را مى‌رساند كه در جميع عوالم هويتى غير از هويت ذات أقدس حقّ وجود ندارد؛ و تمام إنيات و هويات، مندكّ و مضمحلّ در وجود او مى‌باشند.

خواب أمير المؤمنين عليه السّلام حضرت خضر را؛ و تعليم ذكر يا مَن هُو يا من لا هُوَ إلّا هُو

شيخ طبرسى در تفسير «مجمع البيان» در تفسير سوره إخلاص آورده است كه: وَ حَدّثنى (أى قال أبو جعفر عليه السّلام: و حدَّثنى) أبى عن عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: رَأَيتُ الْخِضْرَ فِى الْمَنامِ قبلَ بَدْرٍ بِلَيلة؛ فقلتُ له؛ عَلَّمنى شَيئاً أنْتَصِرُ به عَلَى الاعْدَاءِ!

فَقَالَ: قُلْ: يا هُوَ؛ يا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ!

فَلَمَّا أصْبَحْتُ قَصَصْتُ على رسولِ الله صلّى الله عليه و آله و سلّم؛ فقال: يا عَلِىُّ! عُلِّمْتَ الإسْمَ الاعظمَ. و كان عَلَى لسانى يوْمَ بَدْرٍ.

قال: وَ قَرَأ عليه السّلام يوم بدر، قُلْ هو اللهُ

أحَدٌ، فلمّا فَرِغَ قالَ: يا هُوَ! يا مَن لَا هُوَ إلّا هُوَ، اغْفِر لی و انْصُرنی علی الْقَوْمِ الْکافِرینَ.

و کان یقول ذلک یومَ صِفِّینَ و هو یطَارِدُ. فقال له عَمَّارُ بنُ یاسِرٍ: یا أمیرَ المؤمنینَ، مَا هَذِهِ الکِنایاتُ؟ قالَ: اسمُ اللهِ الاعظمُ و عِمادُ التَّوحیدِ لِلَّهِ! لَا إلَهَ إلّا هُوَ، ثُمَّ قَرَأَ: شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلئِکَة وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزیز

الْحَكِيمُ؛ وَ آخر الحشرِ[1] ، ثمَّ نَزَلَ فَصَلَّى أرْبَعَ ركعاتٍ قبلَ الزَّوالِ.[2]

أشعار شيخ ابراهيم دسوقى، درباره توحيد حقّ متعال

عارف بلند پايه: شيخ إبراهيم دَسُوقى، در اين باره أبياتى رشيق دارد كه ما بعضى از آن را ذكر مى‌نمائيم:

---

[1] مراد سه آيه آخر از سوره حشر سوره ٥٩ است؛ يعنى آيه ٢٢ تا ٢٤: هُوَ اللهُ الَّذِى لا إلهَ إلَّا هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ* هُوَ اللهُ الَّذِى لا إلهَ إلَّا هُوَ الْمَلِک الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكونَ* هُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

[2] «تفسير مجمع البيان»، طبع صيدا ج ٥، ص ٥٦٥. و أصل اين حديث را مرحوم شيخ صدوق در كتاب «توحيد»، در باب تفسير سوره قل هو الله أحد، ص ٨٩ با سند متّصل خود از أبو البخترى وهب بن وهب از حضرت صادق عليه السّلام از حضرت باقر عليه السّلام در ضمن تفسير حضرت باقر عليه السّلام استشهاد به اين روايت مى‌نمايند كه: پدرشان از جدّشان از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت كرده‌اند.

تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

مرحوم صدر المتألّهین، در بحث عشق از «اسفار» این دو بیت را بر تحقق این معنی شاهد آورده است:

و نیز گوید: کما قال قائلهم؛ (و گویا مرادش از این قائل، شیخ محیی الدّین عربی است):

و نیر مرحوم صدر المتألّهین، در أواخر بحث نفس، راجع به اتّحاد نفس با صور عوالم گوید: کما قیل:

واجب الوجود فردانیّ الذات، تام الحقیقة

باری عمده دلیل این مطالب، همان صرافت و محوضت ذات أقدس حقّ است، که بدون آن مسأله توحید تمام نیست، و با آن هیچ مفرّ و مَخْلَصی جز اعتراف و إقرار به معیت و سیطره و هو هویت حضرت حقّ تعالی با جمیع أشیاء نداریم. و عمده دلیل بر صرافت حقّ متعال، دلیل بَسیطُ الحقیقة کلّ الاشیاء می‌باشد، که مرحوم صدر المتألّهین قدّس سرّه در «أسفار» مفصّلًا از آن در ذکر نَمَط آخرُ من البرهان علی أنَّ واجب الوجود فَرْدانیُّ الذّات، تامٌ الحقیقة لا یخرج من حقیقته شیءٌ من الاشیاء.[1] و

در اکثر از کتب دیگرش، حتّی مختصراتش همچون «عَرشیه» و «مَشَاعر» از آن بحث نموده است؛ و چنین پنداشته است که غیر از أرسطو، کسی بدین

---

[1] «طبقات الاخیار شعرانی»، جزء أوّل، 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 أهل عرفان بسیار است.[1]

صدر المتألّهین نیز در بحث کیفیة علمه تعالی بما سواه، در تحت عنوان إنَّ واجب الوجود تمامُ الاشیاء و کلُّ الموجودات؛ و إلیه یرْجِعُ الامور کلَّها. بحث کافی در این مسأله فرموده است و چنین گوید که: هَذا من الغوامض الإلهیة الّتی یستَصعب إدراکه إلّا علی مَن آتاه اللَه من لدنه علماً و حِکمة، لکنّ البرهان قائمٌ علی أنَّ کلِّ بسیطِ الحقیقة کلُّ الاشیاء الوجودیة، إلّا ما یتعلّق بالنقآئص و الاعدام. و الواجب تعالی بسیط الحقیقة، واحدٌ من جمیع الوجوه، فهو کلُّ الوجود، کما أنَّ کلَّه الوجود.

---

[1] صدر الدّین قونوی در «مفتاح الغیب و الوجود»، ص ۶۳ گوید: الحقّ تعالی واحدٌ وحدة حقیقیّه لا یتعقّل فی مقابلة کثرة أی لا یتوقّف تحقّقها فی نفسها و لا تصورها فی العلم الصّحیح المحقّق علی تصورّ ضدّ لها. و شارح آن: محمّد بن محمّد فناری در شرح آن گوید: کالکثرة فی التحقّق أو العلم. إذ لو توقَّف کانت الوحدة عددیّة، کما هی المتصوّرة فی الاذهان المحجوبة.

امَّا بيان الكبرى فهو أنَّ الهُوِية البسيطة الإلهية لو لم يكن كلَّ الاشياء لكانت ذاتُه متحصِّلة القوام من كونِ شيءٍ، و لا كونِ شيءٍ آخر، فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار العقل؛ و تحليله من حيثيين مختلفتين؛ و قد فرض و ثبت أنَّه بسيطُ الحقيقة. هَذَا خُلْفٌ.

فالمفروض انَّه بسيطُ؛ إذا كان شيئا دون شيءٍ آخر، كأن يكون أَلِفاً دون ب. فحيثية كونه أَلِفاً ليست بعينها حيثية كونه لَيسَ ب؛ و إلّا لكان مفهوم أَلِف، و مفهوم ب شيئاً واحداً؛ فالملزوم مثله؛ فثبت أن البسيط كلُّ الاشياء.

در اينجا بعد از تفصيل اين كلام، و تمثيل مناسب آن گويد:

فإن قلتَ: أ لَيس للواجب تعالى صفاتٌ سلبية ككونه ليس بجسمٍ، و لا بجوهرٍ، و لا بعرضٍ، و لا بِكمٍّ، و لا بكيفٍ؟

قلنا: كلّ ذلك يرجع إلى سلب الاعدام و النقائص. و سلب السلب وجود و سلب النُّقصان كمالُ وجودٍ، و ليعْلَم أنَّ هذه الماهيات الممكنة ليس شيءٌ منها وجودٌ مطلقٌ، بل لكلّ منها وجود مقيدٌ. و نعنى بالمطلق ما لا يكون معه قيدٌ عَدَمِيٌ؛ و بالمقيد ما يقابله. تا آخر توضيحى كه در اين مقام داده است.[1]

معنای موجود در دعای صحیفه سجّادیه

باید دانست: آنچه را که در «صحیفه سجّادیه» وارد است که: وَ لم تَمَثَّلْ فتكون مَوْجوداً، موجود در اينجا به معنای معروف آن نيست؛ بلكه به معنای إدراك شده و احساس شده می‌باشد. و معنای این دعا آن است که: «خدایا تو مجسّم و بر پا ایستاده و مصوّر به صورتی نیستی، تا آنکه إحساس شوی و مُدرك به إدراك بشری گردی»! و برای توضیح این مطلب، تعلیقه‌ای را که مرحوم آیة اللَه شعرانی رضوان اللَه علیه ذکر کرده‌اند؛ در اینجا می‌آوریم. ایشان گفته‌اند: موجود

---

[1] «أسفار»، طبع حروفی، ج ٦، فصل ١٢، ص ١١٠ تا ص ١١٨.

اسم مفعول از وَجَد يجِدُ 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 می‌باشد. و بدین معنی خدا موجود است، و مقابل آن معدوم باشد. و طوائف اسلام أسماء 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 اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْوالَهُمْ، با این حال او را «مشتری» نتوان گفت، مگر برای بیان فعل نه تسمیه یعنی آنکه مشتری از نام‌های خدا باشد. أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ، خداوند خود را در مقام فعل، زارع خواند امّا در تسمیه نمی‌توان او را «زارع» نامید. و در همین دعای مبارك پس از چند سطر خداوند را به حَكِيمٌ ما أعْرَفَكَ وصف کرد. أمّا او را «عارف» نتوان گفت چون در مقام تسمیه هر لفظ دلالت بر مقام ذات و تعین آن می‌کند مستقّلًا، و نظر بر صفت می‌کند، با نظر غیر مستقلّ. أمّا در مقام توصیف و بیان أفعال، دلالت بر فعل و وصف می‌کند با نظر مستقلّ؛ و دلالت بر ذات

می‌کند به نظر غیر مستقلّ، ازاین‌جهت بین تسمیه و توصیف، فرق بسیار است. چنانکه اگر وزیر یا تاجری دست خود را بسیار بشوید، می‌توان گفت: هو یغسل یدَه کثیراً؛

أمّا نمی‌توان گفت: او غسّال است.

مرحوم فیض علیه الرحمة پس از لم تَمَثَّلْ فتکون موجوداً گفته است: لانّ ما یقبل التَّمثّل یقبل الإیجاد. گویا: تمثُّل را به معنای مانند داشتن، و موجود را به معنای موجَد از باب إفعال به معنای هستی یافته، و موجود شده گرفته است. و حاصل معنی این می‌شود که: «تو مانند نداری تا آنکه مخلوق باشی».!

و سید شارح (سید علیخان) علیه الرحمة، وجود را چنانکه گفتیم، به معنای ادراك کردن آورده، أمّا تمثّل را مانند فیض رحمه اللَه به معنای مانند داشتن دانسته است. و از او عجب است. و الجواد قد یکبو. و ممثَّل به معنای بر پا ایستاده، و تمثال از همان مادّه است. در «نهایه» ابن اثیر گوید: فی الحدیث: فقام النبیّ صلّی اللَه علیه و آله مُمَثَّلا، یروی بکسر الثاء و فتحها أی منتصباً قائماً. و فیه أشدّ الناس عذاباً ممثَّل أی مصوِّر و یقال: مثلث بالتَّثقیل و التخفیف اذا صوَّرت مثالًا و التمثال اسم منه.[1]

---

[1] دعای ٤٧ از «صحیفه» ص ١٧٠ تا ص ١٧٣ از «شرح صحیفه شعرانی»

باری بعد از این همه تصریحات در کتب ملّا صدرا، و استدلال بر بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء، و تسلیم و اعترف مرحوم شیخ بر اندکاك و اضمحلال هر وجود ضعیفی در قویّ بعد از سلب حدود إمکانیه و ماهویه، معلوم نشد به چه علّت باز ایشان إصرار بر بقاء وجودات متعینه را در قبال حقّ متعال دارند؟!

و للّه الحمد و له الشّکر که از آنچه ما در این تذییل آوردیم، از جمع بین أدلّه شرعیه، که آن متن ادعیه 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 کَثَرات إمکانیه، هم شرع، و هم وجدان و شهود، و هم عقل و برهان با یکدیگر تطابق دارند. و السّلام

رحمة الله علیه.

تذييل پنجم بر مكتوب پنجم حضرت سيد قدس الله سرّه

بسم اللَه الرّحمن الرّحيم

و الصّلاة على سيدنا محمّد و آله الطّاهرين و لعنة اللَه

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدّين

بِم عرفتَ ربَّک؟ بما عرّفنى نفسه

در «اصول كافى» وارد است كه: سُئل أمير المؤمنين عليه السّلام: بم عرفتَ ربَّکَ؟ قال: بما عَرَّفَنى نَفْسَه! قيل: و كيف عَرَّفَکَ نَفْسَه؟!

قال عليه السّلام: لا يشْبِهُهُ صورة؛ و لا يحَسُّ بالحَواسّ؛ وَ لَا يقاسُ بالنّاس. قريبٌ فى بُعدِه. بعيدٌ فى قُربه. فوقَ كُلِّ شَىءٍ و لا يقَالُ: شَىءٌ فَوْقَه. أمامَ كُلِّ شَىءٍ و لا يقال له أمامٌ. داخلٌ فى الاشياء لا كَشَىءٍ داخلٍ فى شَىءٍ. و خارجٌ من الاشياء لا كَشَىءٍ خارجٍ من شَىءٍ. سُبحان من هو هكذا؛ و لا هكذا غيرُه؛ و لِكُلِّ شَىءٍ مُبْتَدَءٌ.[1]

---

[1] «اصول كافى» از طبع حروفى ج ١، ص ٨٥ و ص ٨٦، از عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علىّ بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبى ربيحة مولى رسول الله صلّى الله عليه و آله، قال: سئل أمير المؤمنين عليه السّلام ...

انسان که بدون اختیار خود از مادر متولّد می‌شود؛ و کم کم رشد می‌کند، و تا به مرحله شعور و إدراک 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 عقلًا و وجداناً قائم به قیومی می‌بیند که: او دارای أصالت و استحکام و صمدیت و استقلال است؛ و بالطَّبع در مقابل، خودش دارای وجود تبعی و غیری، و تو خالی، و عدم استحکام، و عدم عزّت و استقلال است.

آنگاه می‌بیند که برای بقای خودش، و رفع عاهات و آفات، و حفظ این موجودیت و شخصیت و إدامه 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 إلّا بما هو فیه منه

از این جا بدون شک و تردید می‌گوید: 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 متصوّر نیست که: من که در موجودیت و حیات خود نیازمند بدین صفات باشم؛ آن موجود که قیوم و قیام و قِوام من است، مرده و جاهل و عاجز و باشد. فلهذا از این راه بدون شبهه، اثبات این صفات را برای او می‌کند.

و برای اساس قاعده و اصل کلّی: لَا یعْرِفُ شَیءٌ شیئاً إلّا بِمَا هُوَ فِیهِ مِنْهُ.[1] تمام این صفات خود را در خدا می‌بیند؛ و می‌داند که از اوست که به وی تراوش نموده

---

[1] حاشیه و تعلیقه بر «شرح منظومه» حکمت سبزواری، تألیف آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی (قدّه) طبع طهران ۱۳۵۲، ص ۵۱۸.

است.

غاية الامر، اوّلًا صفات او ناقص و مقرون به حدود ماهويه و عدميه است، كه آن ذات برتر و والاتر، بايد داراى اين صفات بدون نقصان باشد. و ثانياً چون خودش يک موجود محدود و كوچک است؛ آن ذات كه همچون او هزاران كس را ايجاد فرموده، و از عهده حوائج آنان بر آمده است؛ بايد صفات او شديدتر، و قوى‌تر، يعنى حيات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و مشيت و اراده، و اختيارش، عظيم‌تر و گسترده‌تر بوده باشد. و بالاخره برهان و قياس صحيح، و ذوق و وجدان او را به ذات أزلى و أبدىّ كه صفات و أسماء او نامتناهى است؛ و تجرّد و بساطت محضه دارند؛ مى‌كشاند، و مفاد لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً[1] را إدراک مى‌كند. وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ[2] را مى‌چشد و لمس مى‌نمايد.

كلام يعقوب بن اسحق در عدم امكان إحاطه

---

[1] آيه ۱۱۰، از سوره ۲۰: طه.

[2] آيه ۱۱۱، از سوره ۲۰: طه: وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً.

و بالاخره همانند فیلسوف و حکیم شهیر عرب: یعقوب بن اسحق کِندی زبان می‌گشاید که:

إِذَا كانَتِ الْعِلَّة الاولَى مُتَّصِلَة بِنَا لِفَيضِهِ عَلَينا وَ كنَّا غَيرَ مُتَّصِلينَ بِهِ إِلَّا مِنْ جَهَتِهِ؛ فَقَدْ يمْكنُ فِينَا مُلَاحِظَتُهُ عَلَى قَدْرِ مَا يمْكنُ لِلْمُفَاضِ عَلَيهِ أنْ يلَاحِظَ المُفيضَ. فَيجِبُ أنْ لَا ينْسَبَ قَدْرُ إِحَاطَتِهِ بِنَا إِلَى قَدْرِ مُلَاحَظَتِنَا لَهُ. لِانَّهَا أعْزَّرُ وَ أوْفَرُ وَ أَشَدُّ اسْتغْرَاقاً.

و بنا بر آنچه گفته شد، أوّلًا بدست می‌آید که: ما هیچ راهی برای شناخت حقّ أزلی ـ تعالی شأنه ـ جز از راه شناخت خودمان و صفاتمان نداریم. و ثانیاً نهایت شناخت و معرفت ما به همان طریقی است که آن حقّ أزلی 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 أصل هستی، و نفس، و کیفیت وحدت نفس ما با صفات، و غرائز، و عقائد، و صُورَ

خیالیه، و مثال، و أفعال خارجی خود می‌یابیم، به همان گونه می‌توانیم آن را درباره خدا اثبات کنیم. البتّه با حذف نقائص و سلب‌ها و امور عدمیه‌ای که ذات أقدس 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 لَیسَ بشیءٍ مِنْها.

و این است مفاد و شرح عبارت مرحوم صاحب مکتوب پنجم: آقا سید أحمد کربلائی طهرانی که در أواخر آن گوید: و بهترین طریق برای

معرفت این کیفیت وحدتْ 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

مرتبه در آن مرتبه.

کلام شیخ بهاء الدین عاملی در «أربعین» راجع به عدم اکتناه حقّ تعالی

درباره این گونه شناختِ حضرت حقّ، و عدم إمکان معرفت، مگر به قدر هویت وجودی خویشتن؛ مرحوم شیخ بهاء الدّین عاملی در کتاب نفیس و ارزنده خود: «أربعین» مطلبی دارد که در دنبال آن، آن روایت مشهوره را از حضرت باقر علیه السّلام می‌آورد؛ و در دنبال روایت برای توضیح آن عبارتی را از محقّق دوانی نقل می‌کند. و چون تمام این مطالب حائز اهمیت است؛ ما عین گفتار وی را در اینجا حکایت می‌کنیم:

تبصرة: المرادُ بِمعرفة اللَه تعالی اطلّاع علی نُعُوته و صفاتِهِ الجلالیة و الجمالیة بقدر الطّاقة البَشریة. و أمّا اطّلاع علی حقیقة الذات المقدسة، فممّا لا مطمع فیه للملائکة المقرّبین؛ و الانبیاء و المرسلین، فضلًا عن غیرهم. و کفَی فی ذلك قولُ سَیدِ البَشَرِ: مَا عَرَفْنَاك حَقَّ مَعْرِفَتِك.

و فی الحدیث: إنَّ اللَه احْتَجَبَ عن العقُولِ کما

احْتَجَب عن الأبصارِ، و إنَّ الملا الاعلى يطلبونه كما تَطلبونه أنتم.

فلا تَلتَفت إلى مَن يزْعَمُ أنَّه قد وَصَلَ إلى كنْهِ الحقيقة المُقَدَّسة؛ بل احثُ التُّرابَ فى فيه! فَقد ضَلَّ و غَوَى و كذَّب و افْتَرَى. فإنَّ الامر أرفع و أطهر من أن يتَلَوَّثَ بخواطر الْبَشَر. و كلّما تصوَّره العالِمُ الرَّاسخُ فهو عن حَرَم الكبرياء بفراسِخ؛ و أقصَى ما وصل إليه الفكرُ العميقُ، فهو غاية مَبْلَغِهِ من التَّدقيقِ. و ما أحسن ما قال:

بل الصّفات الّتى نُثْبِتُها له سبحانه، إنَّما هى حَسب أوْهَامِنا و قَدْرُ أفْهَامِنا. فإنَّا نعتقد اتّصافَه بأشرَفِ طَرَفِى النَّقيض بالنَّظر الى عُقُولِنَا القاصرة؛ و هو تعالى أرفعُ و أجَلُّ من جميع ما نَصِفُهُ بهِ.

كلُّ ما ميزتموه بأوهامكم فى أدقّ معانيه، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم

و فى كلام الإمام أبى جعفر محمّد بن علىّ الباقر عليهما السّلام إشارة إلى هذا المعنى؛ حيث قال: كُلُّ ما مَيزتموه بأوْهامِكم فى أدَقِّ مَعانِيه، مخلوقٌ مَصنوع مثلُكم

مردودٌ إلَيكُمُ. و لَعَلَ

النَّمْلَ الصِّغَارَ تَتَوهَّمُ أنَّ اللهِ تعالى زُبَانِيتينِ. فَإنَّ ذلك كمالُها؛ و تَتَوَهَّمُ أنَّ عَدَمَها نقصانٌ لِمَنْ لا يتَّصِفُ بهما. و هكذا حالُ العُقَلاءِ فيما يصِفُونَ اللهَ تَعَالَى بهِ. انتهى كلامه صلوات الله عليه.

قال بعض المحقّقين[1] هذا كلامٌ دقيقٌ، رشيقٌ، أنيقٌ، صدر من مَصْدرِ التَّحقيقِ و مورد التَّدقيق. و السَّرُّ فى ذلك أنَّ التَّكليف إنَّما يتوقفُ على معرفة الله تعالى بحسب الوُسْعِ و الطَّاقَة. و إنَّما كلِّفُوا أنْ يعْرِفُوه بالصِّفات الَّتى ألفوها شاهَدُوها فيهم مع سَلْبِ النَّقائص النَّاشِية عن انتسابها إلى الإنسانِ؛ بأن يعتقدَ أنَّه تعالى واجبٌ لِذاته، لا بغيره، عالِمٌ بجميع المعلوماتِ، قادرٌ على جميع الممكنات؛ و هكذا فى ساير الصِّفات.

و لم يكلَّف باعتقادِ صفة له تعالى، لا يوجد فيه مثالُها و مُنَاسِبُها بِوَجْهٍ؛ و لو كلِّف به لما أمْكنه تَعَقُّله بالحقيقة. و هذا أحد معانى قوله عليه السّلام: من عَرَفَ نفسه فقد عَرَفَ ربَّه. انتهى كلامه[2]، أى كلام المحقّق. و

---

[1] مراد محقّق دوانى است.

[2] «أربعين»، طبع سنگى، حديث دوّم، ص ١٦ و ص ١٧، و سيّد حيدر آملى

در کتاب «جامع الاسرار» و «منبع الانوار»، طبع سنه ۱۳٤۷ با مقدمه هانری کربین و عثمان اسمعیل یحیی، در قاعده ثانیه در تعریف توحید ص ۷۰ تا ص ۷۳ گوید: أعلم أنّ حقیقة التوحید أعظم من أن یعبّر عنها بعبارة أو یومی إلی تعرفیها بإشارة. فالعبارة فی طریق معرفتها حجابٌ. و الاشارة علی وجه إشرافها نقاب. لانّها (یعنی حقیقة التوحید) متنزهة عن أن تصل إلی کنهها العقول و الافهام. مقدّسه عن أن تظفر بمعرفتها الافکار و الاوهام.

تجول عقول الخلق حول حمائها ** و لم یدرکوا من برقها غیر لمعة

و الی صعوبة إدراکها (یعنی حقیقة التوحید) و شدّة خفائها أشار مولانا و إمامنا أمیر المؤمنین و یعسوب المسلمین، سلطان الاولیاء و الوصیّین، وارث علوم الانبیاء و المرسلین: علی بن أبی طالب علیه السّلام فی قوله: ما وحّده من کیّفه، و لا حقیقته أصاب من مثّله، و لا إیّاه عنی من شبّهه، و لا قَصَدة من أشار الیه و توهّمه.

و فی قوله: (هو) الاحد لا بتأویل عدد، و الخالق لا بمعنی حرکة و نَصَب، و السمیع لا بأداة، و البصیر لا بتفریق آلة، و الشاهدُ لا بمماسّة، و البائن لا بتراخی مسافة، و الظاهر لا برؤیة، و الباطن لا بلطافة. بأن من الاشیاء بالقهر لها و القدرة علیها، و بأنت الاشیاء منه بالخضوع له و الرّجوع إلیه. و من وصفه فقد حدّه، و

من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد أبطل أزله، و من قال: كيف؟ فقد استوصفه، و من قال: أين؟ فقد حيّزه. عالم إذ لا معلوم، و ربٌّ إذ لا مربوب، و قادر إذ لا مقدور.

و فی قوله: أول الدين معرفتُه. آنگاه اين خطبه را بيان می‌كند تا قوله عليه السّلام: و غير كلّ شیء لا بمزايلة. آنگاه گويد: و كذلک الشيخ العارف الشِّبلی البغدادی رحمة الله عليه فی قوله: من أجاب عن التَّوحيد بعبارة فهو مُلحِد. و من أشار اليه بإشارة فهو زنديق. و من أومی اليه فهو عابد وثن. و من نطق فيه فهو غافل. و من سكت عنه فهو جاهل. و من وَهَمَ انّه إليه واصل فليس له حاصل. و من ظنّ أنّه (منه) قريب فهو (عنه) بعيد. و من (به) تواجد فهو (له) فاقد. و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم و أدركتموه بعقولكم فی أتم معانيكم فهو مصروفٌ مردودٌ إِلَيكم محدث مصنوع مثلكم. و كذلک الشيخ العارف أبو عبد الله الانصاری قدّس الله روحه فی قوله:

ما وَحد الواحد مِن واحد ** إذ كلّ من وحده

جاحِدُ

توحيدُ مَن ينطق عن نعته ❊❊ عارية أبطلها الواحدُ

توحيده إيّاه توحيده ❊❊ و نعت من ينعة لاحدُ

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 أنّه ليس بقابل للإشارة و لا بمحلّ للعبارة. لانّه عبارة عن الوجود المطلق المحض و الذات الصرف البحت المسمى بالحقّ جلّ جلاله الّذى لا يقبل الإشارة أصلًا و رأساً. و لا العبارة قولًا و فعلًا. و ذلک لا يكون الّا عند فناء الطّالب فى المطلوب، و الشّاهد فى المشهود، و حين الاستغراق و الاستهلاک فى المطلق المحيط. و لا شک أنّه لا يبقى مع ذلک لا الاشارة و لا المشير و لا من الغير أثرٌ فى الفعل و الضّمير. و إليه أشار الإمام عليه السّلام بقوله أيضاً: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة؛ إظهاراً بأنّه لا ينكشف الحقّ حقيقة على أحد إلّا عند ارتفاع الكثرة مطلقاً اسماً كان أو صفة. و لهذا قال: سبحات الجلال بدون

در دنبال این مطلب مرحوم شیخ بیانی از محقّق خواجه نصیر الدّین 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 محقّق أریب: بابا أفضل الدّین کاشانی آورده است:

ما که برای خداوند إثبات سَمع 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 الصّفات الّتی هی منشأ الکثرة لا الجلال.

أقول: أبیات خواجه عبد الله الانصاری: ما وحّد 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 مُبْصَرات است؛ و مُسَلَّماً آن حیوانی که چشم ندارد، مانند خفّاش، و مقدار حرکت و مانع خود را در راه، و صید خود را از حشراتِ جَوِّی با رادار مشخّص

می‌کند ـ بدین معنی که پیوسته امواجی از خود بیرون می‌دهد؛ و چون آن امواج به صیدی، و یا به دیواری، و مانعی از پریدنش 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 مطّلع می‌شوند ـ آن حیوان بدون شکّ برای خداوند به جای علم و سمع و بصر، إثبات 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 رادارهائی 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 أبداً نمی‌فهمند، و ادراک نمی‌کنند؛ 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؟!

فعلی‌هذا آنچه برای خداوند می‌توانیم اثبات کنیم، از روی نمونه‌هائی است که در خود می‌یابیم، از قبیل تجرّد نفس، و تجرّد خیال، و برتریت نفس از صفات و غرائز، و محدودیت صفات نسبت به سعه و لا حَدّ بودن نفس، و کیفیت وحدت نفس در کثرت صفات، و صور خیالیه ذهنیه، و در کثرت افعال خارجیه، و کیفیت کثرت أفعال 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 صُوَرِ فعلیه نفسیه ما؛ و آن صُوَرِ فعلیه قیام صدوری

به نفوس ناطقه ما دارند، از همین قبیل است موجودات خارجیه که قائمند به صُوَر علمیه حقّ تعالی؛ و آن صور قیام صدوری به ذات أقدس او دارند.

معنای اعتباری بودن أشیاء پوچ و بدون معنی بودن نیست

و بنابراین همان طور که ما نمی‌توانیم أفعال خود را هیچ، و عدم و پوچ بدانیم؛

عالم وجود و أشیاء خارجی را نمی‌توانیم پوچ و خیال و وَهْم بدانیم. و این که می‌گوئیم: عالم صُوَر خیال هستند، معنایش پوچ و بی إزاء بودن آنها نیست؛ بلکه معنایش عدم استقلال آنهاست؛ که قائمند به صُوَر علمیه حقّ تعالی قیاماً صدوریاً. و این حقیقت همان معنای قَیومیت و مَنشأیت و مصدریت و صمدیت اوست برای موجودات و أشیاء خارجی، و این نکته بسیار مهمّ است.

همان طور که أفعال صادره از ما دروغ و وَهْم محض نیست؛ بلکه آنها به صُوَرِ علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین طور موجودات و اشیاء خارجیه تمام صحیح و درست و به جای خود بوده؛ غایة الامر مطلب در این است که: چگونه أفعال ما ظهوری از نفوس ما هستند؛ و شعاعی از نور وجودی ما، و اصالت و صمدیت و مصدریت با ماست؛ به همان گونه موجودات خارجیه شعاع و تلألؤ نور وجود، و ظهور فعلی حضرت حقّ می‌باشند. آنها صَمَد (تو پُر نیستند) مَنشأ و مصدر و قیوم خود نیستند؛ وجودی که در آنها مشاهده می‌شود، صمدیت و مَنشأیت 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 ذرّه، تا بزرگترین کهکشانها، از معنای صمدیت به هیچ وجه من الوجوه بهره‌ای ندارند

. قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ.[1]

وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً.[2]

بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ

---

[1] آیه ٢٦ و ٢٧، از سوره ٣: آل عمران.

[2] آیه ١١١، از سوره ١٧: إسراء.

هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.[1]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ* قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ.[2]

تذييل ششم بر مكتوب ششم حضرت شيخ رضوان الله عليه

بسم اللَه الرّحمن الرّحيم

وَ صَلّى اللَه على سيدنا محمّد و آله الطّاهرين و لعنة اللَه على أعدائهم أجمعين

نفى وحدت عددى از حضرت أقدس أحديت جلّ شأنه از مهم‌ترين قوائم بنيان مسائل توحيد است كه آورنده آن إسلام، و مبين آن كلام الله مجيد، و شارح و مفسّر آن مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: يگانه شاگرد و تلميذ خداشناس رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: و عارف به حقّ أزلىّ و أبدىّ و سرمدىّ ذات واجب الوجود بوده است.

اولين كسى كه در كتابهاى خود، وحدت

---

[1] آيه ١٠١، از سوره ٦: انعام.

[2] سوره ١١٢: اخلاص.

عددی را از حقّ تعالی نفی کرد، صدر المتألّهین بود

در مقابل وحدت عددی، وحدت حقّه حقیقیه است که از آن در لسان علم به وحدت بالصّرافه تعبیر می‌شود. این گونه وحدت را از میان حکمای اسلام، صدر المتألّهین شیرازی قدّس الله سرّه إحیاء 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 أمیر 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 بالصّرافه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و کسی بدان ذِروه عالی دسترسی نیافته بود.

أوّلین کسی که خطب أمیر المؤمنین علیه السّلام را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این درّ

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 إلهی بود[1] و از آن زمان تا این زمان که قریب چهار قرن از رحلت آن عالم بزرگوار می‌گذرد[2]، همگی حکمای اسلام بالاتّفاق این مسأله

---

[1] صدر المتألّهین بنای مباحث خود را بر توافق أدلّه 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 موفّق نشدند که مسائل فلسفی را به طور مشروح از این سه طریق شکافته و حلّ معضلات آن را بنمایند. و این موفقیّت اختصاص به مولی صدر الدّین شیرازی دارد. این حکیم عالیقدر علاوه بر مسأله بسیط الحقیقة 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.

[2] در جزوه‌ای که به مناسبت چهارصدمین سال تولّد صدر الدّین شیرازی به قلم علّامه فقید آیة 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 إسلامی در قرن ۱۱ هجری می‌باشد، علّامه فقید شرح حال وی را بدین عبارت مرقوم داشته‌اند: صدر الدّین شیرازی که در میان عامه مردم به «ملّا 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 حداثت سنّ در کنار پدر به تحصیل علوم پرداخته و پس از درگذشت پدر به قصد

را پذیرفته‌اند، و این حقیر حتّی به یک نفر از فلاسفه اسلامی که بعد از وی آمده باشد، و قائل به وحدت عددی ذات حقّ متعال باشد؛ برخورد ننموده‌ام

برهان علّامه طباطبائی بر قاعده بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء

حضرت استادنا العلّامة المتبحّر الحکیم الفیلسوف، و الفقیه المفسّر، و العارف الاخلاقی، المُربیّ للنّفوس المَشوقة إلی 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 عقلیّه و نقلیّه پرداخت. وی علوم عقلیه را پیش فیلسوف شهیر وقت: سیّد محمّد باقر معروف به میر داماد متوفای ۱۰٤۰ هجری قمری تکمیل کرده و در علوم نقلیّه پیش شیخ بهاء الدین محمّد عاملی متوفای ۱۰۳۱ که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود تلمّذ 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 أغیار 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 أئمّه 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 اللَه الطّباطبائى قدّس اللَه سرّه الشّريف، اين مسأله را تحكيم، و بنيان و قواعدش را استوار و مَتين فرموده، و در بين شاگردان و تلامذه ايشان جزء اصول مسلّمه به شمار مى‌رفت. ايشان در تعليقه‌اى كه بر «أسفار» حكيم شيرازى صدر المتألّهين در إثبات و تقرير اين حقيقت مرقوم داشته‌اند، برهان بر اين مسأله را بدين تقريب ادا فرموده و مبين ساخته‌اند كه:

مُلَخَّص البُرهَان: أنّ كلَّ هوية صحّ أن يسْلَب عنها شيءٌ فهى منحصلة من إيجابٍ و سلبٍ. و كلّ ما كان كذلك فهى مركبّة من إيجاب (هو ثبوت نفسها لها) و سلبٍ (هو نفى غيرها عنها).

ينتج أنّ كلّ هوية يسلب عنها شيءٌ، فهى مركبّة: و ينعكس بعكس النَّقيض إلى أنّ كلّ ذاتٍ بسيطة الحقيقة فإنّها لا يسلب عنها شيءٌ. و ان شئتَ فقل: «بسيطُ الحقيقة كلّ الاشياء».

و ممّا يجب أن لا تغفل عنه أنّ هذا الحمل (أعنى حمل الاشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشّايع، فإنَّ الحمل الشَّايع كقولنا: زيدٌ إنسانٌ و زيدٌ

قائم؛ يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتى إيجابه و سلبه اللّتين تركبت ذاتهُ منهما. و لو حمل شيءٌ من الاشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب، صدق عليه ما فيه من السَّلب. فكان مركباً و قد فرض بسيط الحقيقة؛ هَذا خُلْفٌ.

فالمحمول عليه من الاشياء جهاتها الوجودية فحسبُ. و إن شئتَ فقل: إنَّهُ وَاجِدُ لِكلِّ كَمَالٍ

أو أنّه مُهَيمِنٌ على كلِّ كمالٍ. و من هذا الحمل حمل المشوب على الصّرف. و حمل المحدود على المطلق.[1]

تشريح علّامه طباطبائى قاعده بسيط الحقيقة كلّ الاشياء را

و عبارت أخير ايشان: و مِمّا يجب أن لا تَغْفَل عنه تا آخره، براى بيان اين معنى است كه گمان نشود: اينكه مى‌گوئيم: بسيط الحقيقة كلّ أشياء است؛ يعنى أشياء با حدودها و قيودها و ماهياتها. اين گمان غلط است. زيرا أشياء در بسيط الحقيقة با حدود ماهوى خود نخواهند بود؛ و إلّا لازم مى‌آيد كه بسيط الحقيقة مركّب از اشياء باشد؛ و اين خُلف است. زيرا آن را بسيط الحقيقة گرفته‌ايم؛ و در اين صورت چگونه متصوّر است كه مركّب شود. بلكه مراد از كلّ الاشياء در اين حمل، تمام اشياء با إسقاط حدود ماهوى خود هستند، كه همه آنها راجع به سُلوب و نقصانات است.

و كلام ايشان در اينجا توضيح جمله‌اى است كه

---

[1] «أسفار»، ج ٦، از طبع حروفى، ص ١١٠، فصل ١٢: فى أنّ واجب الوجود تمام الاشياء و كلّ الموجودات؛ و إليه يُرْجَع الامور كلّها. تعليقه شماره ١.

در دنبال این مسأله آورده‌اند که: و لَیسَ بِشَیءٍ منها، همان طور که حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر «أسفار» گوید:

ثمّ أعجوبة اخری ما قالوا: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء، و لیس بشیء منها. أی لیس بشیءٍ من حدودها و نقائصها. و عند العالم المحقّق المدقّق لا عَجَبَ فی هذه المُضادات. إذ لا مُضَادة حقیقة، و بالحقیقة هذه المسألة قوله تعالی: اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.[1]

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 بالصِّرافه است متّصف ساخته‌اند؛ و بر این مفاد و محتوی دفع شبهه ابن کَمونه را که انشاء الله خواهد آمد نموده‌اند.

و وحدت بالصِّرافه را این طور بیان کرده‌اند که: مفهوم و مراد از شیء متّصف به وحدت، آن شیء به نحو بساطت و محوضت و صرافت باشد که بر تمام معانی و

---

[1] «أسفار» طبع حروفی، ج ۲، ص ۳٦۸، 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 می‌باشد؛ و می‌توان گفت: هُوَ هُوست. به خلاف شیء متّصف به وحدت عددی که نظیر و شبیه و مثل آن در خارج از آن تصوّر می‌شود.

مثلًا 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 بالإراده عاقل، و شیء مُعجِب و باکی، و بالاخره حقیقت افراد آن، همچون زید، و عَمْرو 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 می‌توان عَمْرو و خالد را فرض کنیم خواه در خارج موجود باشد؛ و خواه نباشد.

صرف الحقیقة، کلّما فرضة ثانیاً، فإذاً هُوَ هو

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 مجرّد باشد، یا غیر مجرّد، 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 مؤسّس «حکمة الإشراق» که: صِرفُ الوجود الَّذی لا أتمَّ منه کلّما فرضتَه ثانیاً فإذا نظرتَ إلیه، فإذا هُوَ هُو.

و در این صورت معنای صرف الوجود همان مفاد بسیط الحقیقة کلّ 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 محوضت و بساطت خود را به هیچ نحو از دست نداده و مقید به هیچ قیدی نگردیده است، خواهد بود؛ نه حدِّ أعلای از

وجود که آن را وجود بشرط لای از قیود و نقصانات ماهویه و تعینات وجودیه بدانیم. چرا که این حدّ أعلا گر چه

مجرّد 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 أعلا و مرتبه بشرط لا نخواهد بود؛ بلکه این ملاحظه همان ملاحظه وجود لا بشرط است که مرسل و مطلق است به إرسال و إطلاق ذاتی خود.

پس ناچار برای اینکه معنی و مفاد حدّ أعلا را که قسیم با سایر مراتب است، بشرطِ لا ملاحظه کنیم؛ حتماً باید آن را بشرط لای از وجودات متعینه بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ و در این صورت حدّ أعلا حدّ بشرط لائیت خود را حفظ می‌کند؛ و لیکن خود از إطلاق و بساطت و صرفیت بیرون می‌رود، و مرتبه‌ای می‌شود 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، متوجّه این ایراد و اشکال شده است؛ و چون در برابر استدلال متین مرحوم آقا سید (ره) مفرّی نداشته است؛ و نیز نخواسته و یا نتوانسته است تسلیم شود؛ فلهذا:

أوّلًا صرف الوجود را که تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است، وجود بشرطِ لای از تمام حدود ماهویه گرفته است؛ و گفته است: چنین وجودی فاقد هیچ وجودی، و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجودٌ نیست. پس متصوّر نیست که محدود به حدود ماهوی باشد.

و ثانیاً در معنای صرف الوجود تصرّفی به عمل آورده، و بر خلاف معنای صحیح خودش آن را حمل نموده است. او گفته است: صرف الوجود همان مرتبه بشرط لائیت است. زیرا که چون محدود به حدِّ ماهوی نیست بنابر این صرف است و لا ثانی له. زیرا آنچه را که ثانی صرف الوجود گمان کنی، بحسب اختراع وَهْم پس چون درست نظر کنی، همان صرف الوجود است که اوّل ملاحظه نموده‌ای!

و این است معنای صرف الوجود لا ثانی له؛ نه آنکه وجود لا ثَانیَ لَهُ یا آنکه وجود محدود را کسی ثانی صرف الوجود قرار بدهد.

و مرحوم سید (ره) در پاسخ فرموده است: در مفهوم وجود بما 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 فضلًا عن المعیة للاشیاء، فلهذا لا یمکن أن یفرض له ثانٍ فی دار الوجود و کلّما فرض له ثانیاً کان عینَ الاوّل.

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 حیثیة و مشتمل بود بر ما به الاشتراک و مابه‌الامتیاز. و لهذا محدود بود؛ با اینکه فرض کرده بودیم که صرف الوجود است.

تصرّف شیخ، موجب تبدیل وحدت بالصّرافة، 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 مَایِ در کلَّما 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: صِرفُ الوُجُودِ الَّذی لَا أتَمَّ منه کلّما فرضتَه ثانیاً فإذا نظرتَ إلَیه فإذاً هُوَ هُو؛ 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 اوّلِ 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 زَیدٌ 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 فقطّ، در مسائل

الهیه حلّ می‌شود، کجا از این تعبیر حلّ

می‌شود؟

و به نظر حقیر جمله‌ای را که مرحوم سید (ره) در مکتوب چهارم درباره صدر المتألّهین آورده که: در بحث علّت و معلول که در ضیق خِناق افتاده است؛ استعمال آن در این جا درباره شیخ که برای فرار از تسلیم و إقرار و اعتراف به توحید عرفاء، ناچار متوسّل به تحریف، و تصحیف، و مسخ معنوی معنای صرف الوجود شده؛ و وحدت بالصِّرافه را به وحدت عددیه مِنْ غیر 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 أمرٌ بین الامرین

و أمّا مسأله أمرٌ بین الامرین[1] که حلّ آن را مرحوم سید (ره) فقطّ مستند به مسأله توحید عرفانیّ، و

---

[1] ما در ج 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 أمر بین الامرین، از ص ۲۴۷ تا ص ۲۶۵ نموده‌ایم.

وحدت ذات أقدس حقّ تعالی دانسته بود؛ و مرحوم شیخ (ره) معنای آن را بر اساس تشکیك در وجود، و داشتن موجودات إمکانیه شائبه‌ای از حَظّ وجودی که بر اساس آن، اختیار امور خود را می‌کنند؛ استوار نموده بود؛ و اینك نیز مرحوم شیخ إشاره 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 اللَه و قوّته و لا حول و لا قوّة إلّا باللَه 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 جهنّمی شدن معصیت‌کاران را إراده خدا، و أمر خدا، و مُهر 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 می‌داند؛ مانند آیه:

وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ

وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ.[1]

و مانند آیه: فَهُمْ غافِلُونَ* لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلى

أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ* إِنَّا جَعَلْنا فِي أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ* وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ* وَ سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ.[2]

و مانند آیه: وَ لكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً

فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ* ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ* أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ سَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ* لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخاسِرُونَ.[3]

مذهب جبر، و مذهب تفویض

بر اساس این آیات، و برخی از شواهد دیگری، بعضی قائل به جَبر شده‌اند؛ و گفته‌اند: انسان أبداً 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 در میان کارهای اختیاری و غیر اختیاری نیست؛

---

[1] آیه ۱۳، از سوره ۳۲، تنزیل.

[2] آیه ۵ تا ۱۰، از سوره ۳٦: یس.

[3] آیه ۱۰٦ تا ۱۰۹، از سوره ۱٦: نحل.

چون همگی از مَمْشای 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 إراده 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 افعالی را که انجام می‌دهد، چون مستند به این اراده و اختیار استقلالی اوست، فلهذا 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 مفاسد، 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 جهنّم 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 عَدْل و حکیم، عذاب نمی‌فرماید مگر کسانی را که مستحقّ عذاب باشند؛ و استحقاق ایشان تنها مستند به اختیار استقلالی، و إراده بَدْوی از ناحیه وجود ایشان، و تراوشی از نفوسشان می‌باشد.

مذهب أمرٌ بین الامرین

در مقابل این دو دسته، اهل توحید و قائلین به

أمرٌ بين الامرين، و منزلة بين المنزلتين، می‌باشند که انحصار در مکتب تشیع دارد؛ و باز کننده این باب، حضرت مولی الموحّدین أمیر المؤمنین علیه السّلام، و پس از ایشان در روایات باقرَین علیهما السّلام، و حضرت امام علیّ بن موسی الرّضا و حضرت امام علیّ الهادی علیهما السّلام وارد شده است. و این أعلامِ مذهب جِدّاً عقیده هر دو گروه را نفی کرده؛ و آن را ظلم و شرك می‌دانند.

انسان اختیار دارد، و اختیار او عین اختیار خداست

قائلین به این مطلب می‌گویند: نه جبر است، و نه تفویض. یعنی نه خداوند تبارك و تعالی بندگان را مضطر و مجبور و مقهور در کارهایشان می‌نماید؛ و اراده و اختیار ایشان را خنثی و کلَااراده می‌کند؛ و نه آنکه امر اختیار و إراده را به بندگان خود تفویض کرده است؛ و آنها می‌توانند إراده و اختیاری مستقلًا بدون إراده و مشیت خداوندی داشته باشند. بلکه آنها دارای اختیار هستند؛ و این اختیار عین اختیار خداست، و در

تحت و تبعیت إراده و اختیار خداست. وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ.[1]

از طرفی اصل اختیار نفی و إنکار نشده است، تا جبر لازم گردد؛ و از طرفی دیگر بنده را در اختیار خود استقلال و از مَنْ درآوردی 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 حقّ متعال است.

کُلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند که قال: قال رسول اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم:

مَن زَعَمَ أَنّ الله يأمْر بالسُّوء و الفَحشاء فَقَد كذب على الله؛ وَ مَنْ زَعَمَ أنَّ الخَيرَ و الشَّرَّ بغيرِ مشِية الله فَقَدْ أخرجَ الله مِن سُلْطانِهِ؛ و من زَعَم أنَّ المعاصىَ بِغيرِ قُوَّة اللهِ فَقَد كَذَبَ على الله. و من كَذَبَ على الله أدْخَلَه اللهُ النَّار.[2]

---

[1] در دو جای از قرآن بدین عبارت وارد شده است: اوّل در آیه ۳۰، از سوره ۷٦: انسان. و دوّم در آیه ۲۹، از سوره ۸۱: تکویر.

[2] «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱ ص ۱۵۸ و سند روایت علی بن إبراهیم

و نیز کلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت می‌کند از قول مردی به آن حضرت که: قُلْتُ له: أجْبَرَ اللهُ العِبادَ علی المَعَاصَی؟! قال: لا! قُلْتُ: فَفَوَّضَ إلیهمُ الامْرَ؟! قال: قال: لا! قال: قُلْتُ: فَمَا ذا؟ قال: لُطْفٌ مِن ربِّکَ بَینَ ذَلِکَ![1]

و همچنین کُلینی از علیّ بن ابراهیم، از پدرش، از اسمعیل بن مَرَّار، از یونس بن عبد الرحمن آورده است که:

قَالَ: قَالَ لی أبو الحسن الرِّضا علیه السّلام: یا یونُس! لا تَقُلْ بقول القَدَرِیة فَإنَّ القَدَرِیة لم یقولوا بقول أهلِ الجنَّة، و لا بِقولِ أهل النّار و لا بقول إبلیس. فإنَّ أهل الجنَّة قالوا: الحمدُ لله الَّذی هَدَانا لِهَذا و ما کنَّا لَنَهْتَدِی لَوْ لا أنّ هَدانَا اللهُ. و قالَ أهلُ النَّار: ربَّنَا غَلَبَتْ شِقْوَتُنَا وَ کُنَّا قَوْمًا ضَالِّینَ. و قال إبلیسُ: ربِّ بِمَا أَغْوَیتَنِی. فقلتُ: وَ الله ما أقول بقولهم: و لکنَّی أقول: لا یکون إلَّا بما شاء الله، و أرادَ

از محمّد بن عیسی، از یونس بن عبد الرّحمن، از حفص بن أبی قرط می‌باشد.

[1] «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹ و سند این روایت از محمّد بن یحیی از أحمد بن محمّد بن حسن زعْلان، از أبو طالب قمی، از مردی می‌باشد که از حضرت پرسید.

و قَدَّرَ، و قضی. فقال: یا یونُس! لیس هکذا. لا یکون إلّا ما شاء اللهُ، و أراد و قَدَّر، و قضی ـ الخبر.[1]

و در این روایت که حضرت لفظ باء سببیه را از لفظِ مَا ساقط کرده‌اند، و فرموده‌اند: إلّا ما شاء اللَه لا بِمَا شاء اللَه ـ بسیار شایان دقّت است که چگونه حضرت می‌خواهند نفس مشیت و إراده بنی آدم را نفس مشیت خدا قرار دهند؛ و هُو هویت میان آنها برقرار نمایند.

حضرت می‌خواهند در این جا به یونس بن عبد الرّحمن که از أجلّای اصحاب است[2] بفرمایند:

---

[1] «اصول کافی»، ج ۱ ص ۱۵۸ و ص ۱۵۹.

[2] در «تنقیح المقال»، ج ۳، ص ۳۳۸ تا ص ۳۴۳ به طور مشروح از أحوال یونس بن عبد الرّحمن مولی علیّ بن یقطین بحث کرده است؛ و او را توثیق نموده؛ و از اجلّاء اصحاب حضرت موسی بن جعفر و حضرت علی بن موسی الرّضا 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 علّامه زمان خود بوده است؛ و در مذهب شیعه کثیر التصنیف بوده است.
و نجاشی گفته است: او از أبی الحسن موسی و از حضرت رضا علیهما السّلام روایت کرده" و کان وجهاً فی أصحابنا متقدّماً عظیم المنزلة و کان الرّضا علیه السّلام یشیر الیه فی العلم و الفتیا و کان مِمن بُذل له الوقف مالٌ جزیلٌ و امتنع من أخذه و ثبت علی الحقّ". و کشّی گفته است: فضل بن شاذان گوید:" حدثّنی عبد العزیز المهتدی و کان خیر قُمّی رأیتُه و کان وکیل

نفیِ 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 إراده آنهاست؛ این اختیار و اراده عین

الرّضا علیه السّلام و خاصّته فقال إنی سألته فقلت: إنّی لا أقدر علی لقائک فی کلّ وقتٍ فعمّن آخذ معالم دینی؟ فقال علیه السّلام:"" خذ عن یونس بن عبد الرحمن؛"" و هذه منزلة عظیمة." و أبو هاشم بن داود بن قاسم جعفری گفته است:" إنّی عرضت علی أبی محمّد صاحب العسکر علیه السّلام کتاب یوم و لیلة لیونس، فقال لی:"" تصنیف من هذا! فقلت: تصنیف یونس مولی آل یقطین. فقال: أعطاه الله بکلّ حرف نوراً یوم القیامة." و علّامه حلّی 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 علیه السّلام" ضمّن لیونس الجنّة ثلاث مرّات." و ابن داود گوید:" هو أحد الاربعة الّذین یقال فیهم انتهی إلیهم علم الانبیاء. و فی الوجیزة أنّه ثقة و علیه أجمعت العصابة." آنگاه به روایات وارده و بحث درباره او به طور تفصیل پرداخته است.

اراده الهیه و نفس مشیت و اختیار حقّ متعالی است. اینجا عالَمْ عالَمِ توحید است؛ و تمام کثرات مضمحلّ و مندکّ در وجود حقّ أزلی است.

جبر و تفویض، هر دو غلط و خلاف است

و همچنین از حسین بن محمّد، از معلّی بن محمّد، از حسین بن علی وشّاء، از حضرت رضا علیه السّلام آورده است که: قال: سَأَلْتُهُ فقلتُ: اللهُ فَوَّضَ الامْرُ إلی العِبادِ؟! قال: اللهُ أعَزُّ مِنْ ذَلک! قلتُ فَجَبَّرَهم علی المعاصی؟! قال: اللهُ أعْدَلُ و أحْکُم مِن ذلک! قال: ثمّ قال: قال اللهُ: یا بْنَ آدَمَ! أنَا أولَی بحسناتِک مِنْکَ؛ و أنتَ أولی بسیئاتِکَ مِنِّی! عملتَ المعاصی بقُوَّتی الَّتی جعلتُها فیک.[1]

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

---

[1] 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 إجباری 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 قهّار چیزی کاسته نمی‌شود؛ و موجودات چه در حدوث و چه در بقاء، چه در امور تکوینیه، و چه در امُور تشریعیه و اختیاریه، با تمام جهات وجودی خود، در تحت نفوذ و سلطان حضرت او هستند.

و اگر ما بخواهیم در أفعال اختیاریه، انسان را بطور کلّی فاعل ما یشاء و حاکم ما یرید بدانیم؛ و به خداوند فقطّ 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 ثَنَویه (دوگانه پرستان) بدون اراده و خواست خویشتن، 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 حیطه قدرت، و سیطره، و هیمنه سعه، و إحاطه و عمومیت مُلک و مشیت است. پس به خدا ظلم نموده‌ایم

مذهب جَبر 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 مَذْهَب توحید است، توحید محض.

بنده دارای اختیار است، و این اختیار عین اختیار خداست وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ.

بنده خداوند، جدائی و عُزلت و بینونتی از او ندارد؛ نفس ظهور و تجلّی اوست. و بنابراین در عالم توحید و بر اصل توحید، چیزی جز ذات أقدس حضرت حیّ قیوم و اسما و صفات و أفعال او وجود ندارد.

مثال علّامه طباطبائی برای جبر و تفویض، و امرٌ بینهما

حضرت استادنا العلّامة آیة اللَه الوحید علّامه طباطبائی فقید أفاض اللَه علینا 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 مدّت 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 مِلکیت 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 جَبریون است.

و اگر بگوئیم: چون مولی به غلام خود این اموال را داد، دیگر از این به بعد، غلام مالِك وحید این اموال

می‌شود، و ملکیت مولی باطل می‌گردد، و امر به دست غلام می‌افتد که هر گونه تصرّفی بخواهد مستقّلًا در این اموال بنماید، يفْعَلُ مَا يشَاءُ

وَ يحْكمُ مَا يرِيدُ. اين گفتار أهلِ تفويض است.

و اگر همان طور كه حقّ است بگوئيم: غلام مالک می‌شود آنچه را كه مولی به او داده است؛ و ليكن نه مستقّلًا؛ بلكه در ظرف ملكيت مولی، در طول ملكيت او، نه در عرض آن.

بنابراين مولی مالكِ اصلی است؛ و بنده و غلامش مالک تَبَعی است، ملكيت در ضمن ملكيت است.

اين همان گفتاری است كه أئمّه عليهم السّلام در اين باره بيان فرموده؛ و بر اين اساس مسأله را حلّ كرده‌اند. و اين است قول حقّ.

همچنان كه نويسندگی و كتابت كه بدون شكّ فعل اختياری انسان است؛ می‌توان آن را به دست انسان نسبت داد، و گفت: دَست می‌نويسد. و می‌توان به نفس انسان نسبت داد، و گفت: انسان می‌نويسد، بدون آنكه يكی از اين دو نسبت، نسبت ديگر را ابطال نمايند.[1]

البتّه بايد دانست كه: اين مثال برای تقريب

---

[1] تعليقه ص ١٥٦ از ج ١، «اصول كافی»، 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، أمرٌ بین الامرین است

فبناءً علی هذا این عالم با این زیبائی و طراوت و شگفتی، أفعال خدا و تجلیات حضرت اوست. عالم سراسر زیبائی و نیکوئی و حسن و جمال است؛ و همه‌اش اختصاص به خدا دارد.

سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ.[1]

در عالم آفرینش هیچ گونه عیب و نقص، و هیچ فتور و سستی، و هیچ کژی و کاستی نیست.

أفعال بندگان هر چه باشد، همه در تحت نفوذ و مشیت حقّ است، همان طور

[1] آیه ۱۵۹ و ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافّات.

که در روایت یونس بن عبد الرّحمن، حضرت رضا علیه السّلام به او گفتند: بگو: مَا شاءَ اللَهُ و نگو: بِمَا شَاءَ اللَهُ.

و این است معنای بین الامرین که همه عوالم را فرا گرفته، ملک و ملکوت را إحاطه نموده است.

در روایت کلینی از علیّ بن إبراهیم، از محمّد بن عیسی، از یونس بن عبد الرّحمن از جماعت بسیاری از روایان، از حضرت باقر و حضرت صادق علیه السّلام آورده است که قالا: إنَّ اللهَ أرْحمُ بخلقه مِنَ أنْ یجْبِرَ خَلْقَه علی الذُّنُوبِ ثُمَّ یعَذِّبهُمْ عَلَیها. و اللهُ أعَزُّ مِنْ أنْ یریدُ أمْراً فلا یکون. قال: فَسُئِلَا علیهما السّلام: هَلْ بَینَ الخَیرِ وَ القَدَرِ منزلَة ثالثة؟!

قالا: نَعَمْ أوْسَعُ مِمّا بَینَ السَّمَاءِ وَ الارْضِ.[1]

آری همین أمر بین الامرین است که حقیقة وسعتش از فاصله زمین تا آسمان بیشتر است.

و در روایت ابو طالب قمّی دیدیم که حضرت فاصله و میانه جبر و تفویض را لُطْفٌ مِن رَبِّك

---

[1] «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[1] 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 أظلم العوالم؛ در هر جا، و در همه جا، و با همه چیز، خداوند موجود است و معیت دارد؛ تا چه رسد به أفعال اختیاری انسان.

شرورِ أفعال، بدیها و زشتیها، قبائح و مُنکرات، همه از ناحیه ماهیت بنده

---

[1] اسم لطیف در هفت جای از قرآن کریم به خداوند إطلاق شده است؛ ولی، این عبارت در دو مورد آمده است: اوّل در آیه ٦٣، از سوره ٢٢: حجّ؛ و دوّم در آیه ١٦، از سوره ٣١: لقمان.

است؛ نه از ناحیه وجود خدا. همچنان که در روایت ابن وشّاء دیدیم که: حضرت رضا علیه السّلام 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!

حقّا این جمله یک کتاب معرفت است، یک کتاب فلسفه و حکمت است، یکی عالَم شهود و عرفان است که از آن معدن نبوّت 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 إلیك.

اگر عنوان بدی در نظر قاصر و کوتاه معصیت‌کاران 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 إسنادهای 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 خواصِّ آنها این حقیقت امر بین الامرین را تعقّل ننموده؛ و بدان إذعان نکرده‌اند؛ و از ترس وقوع در جَبْر، 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 مع‌ذلک در منتهی و نتیجه گیری 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 می‌کنند 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 می‌زند، و یا به گناه می‌آلاید.

این گونه تفکّر عین تفویض است؛ و گمان نمی‌رود قَدَریه و قائلین به تفویض

بیشتر از این را بگویند.

گفتار آیة الله حاج آقا رضا همدانی در «مصباح الفقیه»

أمرٌ بین الامرین، از دقیق‌ترین مسائل توحید است

همچنان که فقیه نبیه، و عالم عالیقدر؛ مرحوم آیة الله حاج آقا رضا همدانی رحمة الله علیه، در کتاب طهارت خود بدین مطلب صریحاً اعلام نموده است.

او در ردّ بر صاحب «کشف الغِطاء» 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 کاشف الغِطاء من أنّه عدّ من إنکار الضروریّ القول بالجبر و التّفویض فی غایة الضَّعف.

كيف و عامّة الناس لا يمكنهم تصوّر أمر بين الامرين كما هو المروى عن أئمّتنا حتّى يعتقدوا به، فإنّه من غوامض العلوم؛ بل من الاسرار الّتى لا تصل إلى حقيقتها إلّا الاوحَدِىّ من النّاس الذى هداه اللَه إلى ذلك.

أ لَا تَرَى أنّك إذا أمعَنتَ النَّظر لوجدتَ أكثر من تَصدّى من أصحابنا لإبطال المذهبين لم يقْدر على التَّخَطَّى عن مرتبة التَّفويض، و إن أنكره باللّسان، حيث زَعَمَ أن مَنشأ عدم استقلال العبد فى أفعاله، كونها صادرة منه بواسطة أنّ اللَه تعالى أقدره عليها، و هَيأ له أسبابها، مع أنّه لا يظَنَ بِأحَدٍ ممّن يقول بالتفويض إنكار ذلك.

و الحاصل أنّ هذا المعنى بحسب الظّاهر عينُ القول بالتَّفويض مع أنّ عامّة النّاس يقصر أفهامُهم عن أنّ تتعقّلوا مرتبة فوقَ هذه المرتبة لا تنتهى إلى مرتبة الجبر.

لكن هذا فى مقام التصوّر التفصيلى؛ و إلّا فلا يبعد أن يكون ما هو المغروس فى أذهان عامّة أصحابنا

خواصّهم و عوامّهم مرتبة فوق هذه المرتبة. فإنّهم لم يزالوا يرْبِطون المُكوَّناتِ بأسرها من أفعال العباد و غيرها فى حدوثها و بقائها بمشية اللَه تعالى و قدرته من غير أن يعزلوا عِلَلَها عن التّاثير حتّى يلزم منه بالنّسبة إلى أفعال العباد الجبر؛ أ يلتزموا بكون المشية من أجزاء عللها حتّى يلزمه الإشراك و الوَهْن فى سلطان اللَه تعالى.

و هذا المعنى و إن صَعُب تصوّره و الإذعان به لدى الالتفات التَّفصيلىّ؛ لما فيه من المناقضة الظّاهرة لدى العقول القاصرة، لكنّه إجمالًا مغروس فى الاذهان و مآله على الظّاهر إلى الالتزام بالامر بين الامرين بالنّسبة إلى معلولات جميع العلل من أفعال العباد و غيرها.

و كيف كان، فلا ينبغى الارتياب فى أنّه ليس شيءٌ من مثل هذه العقائد الّتى ربما يعجز الفحول عن إبطالها مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب و السُّنَّة عليها إنكاراً للضّروريّ، و اللَه العالم.[1]

إذا علمت ما ذكرنا لك فى طَيِّ هذه الاوراق، عرفتَ اينكه نزاع بين مرحوم شيخ (ره) و مرحوم سيد در اين مكاتيب در معنى و مفاد امر بين الامرين، روى همين اصل و مبدأ خلاف دور مى‌زند.

مرحوم شيخ (قدّه) بر اساس مسأله تشكيک در وجود كه وجودات را حائز مرتبه و درجه‌اى جدا و متمايز از حَدِّ أعلاى آن كه بشرطِ لاست، و آن وجود واجبى است عندهم؛ مى‌گيرد؛ مى‌گويد: همين امتياز و جدائى و حائز مرتبه بودن وجود معلولى موجودات است كه امر بين الامرين را به وجود آورده است. زيرا اين وجودات عينيت با مرتبه اعلا كه حدّ واجب است ندارند، تا مستلزم جَبْر شود. و جدا و بدون ربط و ارتباط هم نيستند كه مستلزم

[1] «مصباح الفقيه»، مجلّد طهارت؛ در جزء آخر آن، ص ٥٦.

تفویض شود، زیرا معلولیت آنها برای ذات واجب مسلّم است. و بنابراین امر بین الامرین بدین گونه تصویر حلّ می‌گردد.

مرحوم سید (قدّه) در پاسخ می‌گوید: أبداً این‌طور نیست! این عین قول به تفویض است که شما برای موجودات ممکن الوجود شائبه‌ای از وجود ممتاز و منحاز از ذات بسیط أحدیّ 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 رَبْط و اتّصال هستند؛ و معانی حرفیه‌ای می‌باشند که أبداً 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. فعلی‌هذا نفوذ إراده و مشیت حضرت حقّ در ممکنات، بدون واسطه شبکه‌های إمکانیه 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 هُوِیت است. اینجا توحید است. یعنی وجود اراده و اختیار

موجودات امكانيه بدون شك و شبهه حقيقت خارجى دارد؛ و ليكن اين حقيقت مضمحلّ و مندكّ در تحت اراده قاهر، و وجود بسيط و لم يزلى حضرت احديت است. جلّ شأنه و عَلا قَدّره.

وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى.[1]

و قضيه: أَنا مَن أَهْوَى وَ مَنْ أَهْوَى الخ از جهت تكوين و آفرينش در ميان جميع موجودات يا حضرت حقّ تعالى سارى و جارى است. تمام عالم وجود ممهور به مهر فناء و إندكاك مى‌باشند. شَعَرُوا بِهِ أو لم يشْعُرُوا

[1] آيه ۱۷، از سوره ۸: أنفال.

تذییل ششم بر مکتوب ششم حضرت سید طهرّ الله تربته

بسم اللَه الرّحمن الرّحيم

و صلّى اللَه على سيدنا محمّد و آله الطّاهرين و لعنة اللَه على أعدائهم أجمعين

وجود واجب تعالی، لا بشرط از جمیع حدود است

در این مکتوب نیز حضرت سید (قدّه) إصرار بر آن دارد که وجود واجبی را وجود لا بشرط از جمیع حدُود و تعینات قرار دهد؛ و می‌فرماید: وجود بشرط لائی که شما آن را واجب الوجود گرفته‌اید، خود مرتبه‌ای از وجود و مقید و محدود به وجودات متعینه، و بشرط لای از جمیع حیثیات است. و این وجود مجرّد نمی‌تواند واجب الوجود باشد، زیرا که قید تجرّد او را از تجرّد بیرون می‌برد؛ و تحدید به مبرّی و معرّی بودن از وجودات ناقصه امکانیه، خود حدّی است که او را در مرتبه‌ای قرار می‌دهد. 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 یمکن أن یفرضَ له ثانٍ فی دار الوجود و کلّما فرض له ثانٍ کان المفروضُ عینَ الاوّل.

و این است معنای بساطت وجود من جمیع الجهات، حتّی عن الجهات و القیود و الحیثیات. و لو کان صرفُ الوجود هو التَّجرّد أو الإطلاق، فإذاً لا یکون صرف الوجود بل یکون وجوداً مقیداً و متحیثاً بحیثیة و مشتمل می‌شود بر ما به الاشتراك و مابه‌الامتیاز. پس محدود و مرکّب می‌شود، و خرج عن الصِّرافَة؛ مع أنّه تعالی صرفُ الوجود و فرضنا کونَه صرفَ 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 إشکال 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 أبدی و سرمدی بدانیم؛ مع‌ذلک 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 ذرّه 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.

دوّم: لزوم ترکیب در ذات أقدس حقّ متعال. زیرا اگر مقید شود بشرطِ لایِ از تعینات، پس ناچار مرکّب 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 أقدسش وارد نموده‌ایم. و ترکیب از ما به الاشتراك و مابه الامتیاز لحاظِ همین امور وجودیه و امور عدمیه پیدا می‌شود؛ و لازمه‌اش فقر و نیاز ذات اقدس اوست برای تحصّلِ خود به این امور، و خرج عن کونه واجباً، و صار ممکناً. و از همین جهتِ ترکیب فرموده بود: بدتر از همیان ملّا قطب خواهد شد.

سوّم لزوم وَحْدتِ عددیه، و خروج از صرافت وی است. زیرا معنای صرافت عدم إمکان 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 حقّه حقیقیه 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 بالصّرافه خارج نموده؛ و به واحد عددی مبدّل ساخته‌ایم. و هذا خُلْفٌ.

و بنابراین مرجع این برهان سوّم، برهان خُلْف است.

بزرگانی که تصریح دارند بر آنکه شبهه ابن کمّونه بدون توحید وجود قابل حلّ نیست

و مطلب چهارم آنست که: شبهه ابن کَمُونه بدون قائل شدن به وحدت بالصّرافة ذات أقدس حقّ و تشخّص در وجود، أبداً قابل حلّ نیست. و تمام بزرگان از أعیان علماء که از این شبهه پاسخ داده‌اند؛ گرچه از ارباب کشف و شهود هم نبوده‌اند؛ همچون میر سید شریف جُرجانیّ، و ملّا محمّد قاسم إصفهانیّ، و ملّا أحمد أردبیلی، و ملّا محسن کاشانیّ و ملّا جلال دَوانی، و ملّا قطب الدّین شیرازی، و ملّا

قطب الدّین رازی و شیخ مقتول شهاب الدّین سُهْرَوَرْدیّ: شیخ الإشراق، و شیخ محمّد خِضِریّ، و شیخ حسین تنکابنیّ، و ملّا عبد الرّزّاق لاهیجی، و صدر المتألّهین شیرازی، و غیرهم از أکابر مهره فنّ و خصّیصین فلسفه و حکمت، دفع این شبهه را فقط از راه وحدت حقّه حقیقیه وجود، که از مسلّمات ارباب کشف و شهود است، کرده‌اند.[1]

و ما قبل از اینکه وارد بیان شبهه و دفع آن گردیم، باز مطالبی را در اثبات وجود بالصّرافة ذات اقدس حضرت أحدیت، از بزرگان فنّ می‌آوریم؛ و سپس شبهه و دفع آن را متذکّر می‌گردیم:

کلام صدر المتألّهین در بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء

صدر المتألّهین شیرازی قدّس اللَه سرّه در

---

[1] «مفتاح النبوّة» طبع رحلی سنگی ص ۱۲، که تألیف حاج مولی محمّد رضای کوثر ابن محمّد أمین همدانی و متوفی در سنه ۱۲٤۷ است. شرح حال وی را در «الذَّریعة» ج ۱۱، ص ۳۵۲ و در «طبقات أعلام الشیعة الکرام البررة» ص ٥٤۹ آورده است. این کتاب فارسی است و در باب نبوّت خاصّه بر ردّ 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»، فى ذكر نَمَطٍ آخر من البرهان على أنَّ واجب الوجود، فَرْدانىُّ الذّات تامُّ الحقيقة؛ لا يخرج من حقيقته

شيءٌ من الاشياء؛ فرموده است:

أعلم أنَّ واجبَ الوجود بسيطُ الحقيقة، غاية البساطة؛ و كلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الاشياء. فواجب الوجود كلّ الاشياء لا يخرج عنه شيءٌ من الاشياء.

و برهانه على الإجمال أنّه لو خرج عن هُوِية حقيقتِه شَيءٌ، لكان ذاتُه بذاته مصداقَ سَلب ذلك الشيّءِ؛ و إلَّا لصدق عليه سَلبُ سَلبِ ذلك الشيّء. إذ لا مخرج عن النَّقيضين. و سَلب السَّلب مساوقٌ للثُّبوت. فيكون ذلك الشيّء ثابتاً غير مَسْلوب عنه، و قد فرضناه مسلوباً عنه. هذا خُلْفٌ.

و إذا صدق سَلبُ ذلك الشيّء عليه، كانت ذاتُه متحصِّلَة القِوام مِن حقيقة شَيءٍ و لا حقيقة شَيءٍ. فيكون فيه تركيبٌ و لو بحسب العقل بضرب من التحليل؛ و قد فرضناه بسيطاً. هذا خُلْفٌ.

آنگاه بعد از تفصيل و تمثيل، با اين عبارات بحث را خاتمه می‌دهد كه:

فلا يسْلَب عنه شيءٌ من الاشياء إلّا سَلبُ

السُّلُوب، و الاعدام، و النَّقائص، و الإمكانات. لانّها امورٌ عدمية و سَلْبُ العدم تحصيل الوجود. فهو تمام كلّ شيءٍ و كمال كلِّ ناقصٍ. و جَبَّار كلِّ قُصُور، و آفَة و شَينٍ.

فالْمَسْلُوب عنه و به ليس إلّا نقائصُ الاشياء، و قُصوراتها، و شرورها؛ لانّه خَيرِية الخَيرات و تمام الوجودات. و تمام الشيّءِ أحَق بذلك الشيّء و آكد له من نفسه.

و إليه الإشارة فى قوله تعالى: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[1].

و قوله تعالى: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.[2]

و قوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[3]

كلام صدر الدّين قونوى، در وحدت حقّه حقيقية حقّ تعالى

و شيخ محقّق مدقّق صدر الدّين قونوى قدّس سرّه در كتاب «نُصُوص» گويد:

---

[1] آيه ١٧، از سوره ٨: أنفال.

[2] بعضى از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد.

[3] بعضى از آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد.

أعلم أنَّ الحقّ من حيث إطلاقه الذاتيّ لا يصحُّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرف بوصفٍ، أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوبِ وجودٍ أو مَبدئية. أو اقتضاء الإيجادِ، أو صدورِ أثَرٍ، أو تَعَلّقِ عِلْمٍ منه بنفسهِ أو بغيره.

لانّ كلّ ذلك يقضى بالتَّعين و التقيد. و لا ريب فى أنَّ تعقّل كلِّ تعين يقضِى بسبقِ اللّاتعين عليه. و كلّ ما ذكرنا ينافى الإطلاق.

بل تصوّر إطلاق الحقّ يشترط فيه أن يتعقّل بمعنى أنّه وصفٌ سَلْبيٌّ لا بمعنى أنّه إطلاقٌ ضِدُّه التَّقييد. بل هو إطلاق عن الوحدة و الكثرة المعلومتين؛ و عن الحصر أيضاً فى الإطلاق و التَّقييد، و فى الجمع بين كلِّ ذلك، و التنزُّه عنه؛ فيصحّ فى حقّه كلّ ذلك خال تنزّهه عن الجميع.

فنسبة كلّ ذلك إليه و غيره، و سلبه عنه على السّواء، ليس أحد الامرين أولى من الآخر.[1]

و أيضاً در كتاب «نصوص» گويد:

---

[1] كتاب «نصوص»، در هامش «شرح منازل السائرين»، ص ٢٧٥.

اعلم أنّ الحقَّ هو الوجود المَحض الّذى لا اختلاف فيه، و أنّه واحدٌ وحدة حقيقية لا يتعقّل فى مقابله كثرة، و لا يتوقّف تحقّقها فى نفسها، و لا تصورها فى العلم الصحيح المحقّق على تصوّر ضدٍّ لها. بل هى لنفسها ثابتة مُثبِتَة لَا مُثْبَتَة.

و قولنا: وحدة: للتنزيه و التَّفهيم و التَّفخيم: لا للدّلالة على مفهوم الوحدة على ما هو متصوّرٌ فى الاذهان المحجوبة.

و إذا عرفت هذا فنقول: إنَّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبّه عليها، و تجرّده عن المظاهر، و عن الاوصاف 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.[1]

چون اين مقدّمه در بيان معنای صرافت وجود معلوم شد، اينک در بيان شبهه و طريق دفع آن وارد می‌شويم.

أصل شبهه ابن كمّونه، از شيخ شهاب الدّين

---

[1] كتاب «نصوص»، ص ٢٩٤.

سهروردی صاحب حکمة الإشراق است

امّا أصل شبهه در باب توحید ذاتیّ، و عدم شریك برای حضرت حقّ متعال در وجوب وجود است؛ و آن این است که: إنَّ العقل لا یأبیَ بأوّلِ نَظَرِهِ، أن یکونَ هناك هُوِیتانِ بسیطتانِ لا یمکن للعقل تحلیلُ شیءٍ منهما إلی مَهِیة و وُجودٍ. بل یکون کلُّ منهما موجوداً

بسيطاً مستغنياً عن العِلّة.

أصل اين شبهه از شيخ الإشراق: شَهاب الدّين سُهْرَوَردی است كه در كتاب «مُطَارِحات» خود تصريحاً و در «تَلويحات» إشارة، از آن سخن به ميان آورده است.

و پس از وی ابن كَمُونَه كه يكی از شارحين كتب اوست، در بعضی از مصنّفاتش آن را ذكر كرده است؛ و لهذا به نام وی مشهور گرديده است. او در بعضی از كتب خود گفته است كه:

إنَّ البراهينَ الّتی ذكروها إنَّما تدلّ على امتناع تعدّد الواجب مع اتّحاد الماهية. و أمّا إذا اختلف، فلا بدّ من برهانٍ آخر؛ و لم أظفَر به إلى الآن.

تشريح و بيان كيفيت شبهه ابن كمّونه

توضيح اين مطلب آن است كه مشهور از حكماء در باب توحيد ذاتیّ حضرت حقّ، و عدم تعدّد قدماء و شريک الباری در وجوب وجود، استدلال نموده‌اند به آنكه: وجوب وجود، عين ذات حقّ است. بنابراين تعدّد و تكثّر معنی ندارد. زيرا موجودی كه وجوب وجود، ذاتیِ 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 أمر 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 أمر دیگری غیر از دو ذات است.

و تمام این صور، به علّت بطلان، و خُلْف، و خروج از وجوب به امکان غیر متصوّر است. فبناء علی هذا امتیاز، باطل؛ و در نتیجه تعدّد و تکثّر باطل، و نتیجه آن این می‌شود که: إنَّه تعالی وَحْدَانِیُّ الذات، و لا شریك له فی وجوبِ وجوده، و إنَّ وجوبَ الوجود عینُ ذاته تعالی.

و بر این استدلال، این اشکال وارد می‌شود که: اگر مراد شما از اینکه می‌گوئید: وجوب عین وجود عین ذات اوست، این مفهوم وجود معلوم برای همه کس، عین ذات اوست؛ هیچ مرد عاقلی به این گفتار لب نمی‌گشاید. 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 این‌طور بدهد که: آن چیزی که مبدأ انتزاع وجود مشترک است، حتماً باید وجود خاصّ و تعینش که عین آن وجود است خارج از آن و زائد بر آن نباشد.

و چون زائد نیست، ماهیت متکثّره در آن معقول نیست. زیرا که إنَّ الشیّء بنفسه لا یتثنّی و لا یتکثّر پس چگونه وجود خاصّ وی که عین تشخّص آن است، می‌شود متکثّر شود؟!

بنابراین وجود خاصّ واجب الوجود، عین هویت شخصیه اوست؛ و حتماً دارای تشخّص است؛ و برای او تعدّد و تکثّر و شریک معقول نمی‌باشد.

لِمَ لا یکون هناک هویتان بسیطتان مستغنیان عن العلّة؟

در اینجاست که شبهه مشهوره منسوبه به ابن کَمُونه بر این تقریر وارد می‌شود که: عقل در بدوِ نظر خود جائز می‌داند که: دو هویتی که در کمال بساطت

باشند، در آن مقام واجبی فرض و تصوّر شوند. چون لازمه معنای بساطتشان این است که: عقل نمی‌تواند آنها را به ماهیت و وجود تحلیل کند، تا ترکیب لازم آید. بل یکون کلٌّ منهما موجوداً بسیطاً أی واجباً مستغنیاً عن العلّة.

بنا بر أصالة الوجود، شبهه، جواب سهل دارد؛ نه بر أصالة الماهية

این شبهه بر اساس مذهب و اسلوب متأخّرین از شیخ إشراق و متابعانش که شدیداً قائل به أصالة الماهية و اعتبارية الوجود هستند؛ سخت وارد است.[1]

---

[1] آية الله حاج شیخ محمّد حسین آل کاشف الغطاء در کتاب «الفردوس الاعلی» طبع دوّم، ص ۲۰۰ و ۲۰۱ گوید:((شبهه ابن کمّونه 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 الشّیاطین» تعبیر می‌شده است. و ما از استادان خود در حکمت شنیدیم که محقّق خونساری صاحب «مشارق الشّموس» که او را به «عقل حادی عشر» ملقّب نموده بودند گفته است: اگر حضرت حجّت عجَّل الله فرجَه ظهور کنند، من از آن حضرت تقاضای معجزه‌ای نمی‌کنم مگر پاسخ از شبهه ابن کمّونه را.
أمّا در قرن حادی عشر که اعاظم حکماء همچون سیّد داماد و شاگردش: ملّا صدرا، و دو شاگرد ملّا صدرا: فیض و لاهیجی (صاحب «شوارق» ملقّب به فیّاض) ظهور کردند، مطلب معکوس شد؛ و براهین ساطعه (که تا امروز و پس از این جهان توحید را منوّر 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، یك فرد حقیقی نه در واجب، و نه در ممکن قائل نیستند. و وجودی را که واجب الوجود اطلاق می‌کنند، بر حسب إصطلاحشان 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 امّا بر اساس مذهب و اسلوب أصالة الوجود و اعتبارية الماهية این شبهه قوی نیست، و به اندک تأمّل 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 ماهیّت ندارد، بلکه ماهیّت او إنّیّت اوست، اقامه شد.)

آنها همانند نسبت عرض عامّ به افراد و أنواع آن است.

بنابراین، این مفهوم گرچه از ماهیت به سبب عارضی انتزاع می‌شود، و لیکن 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 إنسان، و حیوانیت که از حیوان منتزع می‌گردد. زیرا که به ثبوت رسیده است که: اشتراک این معانی مصدریه در معنی، تابع اشتراک ما ینتزع هی منه می‌باشد؛ و تعدّدشان نیز تابع تعدّد ما ینتزع 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 مسلّم 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 الاتّفاق در میان دو چیز اگر ذاتی باشد، باید مابه‌الامتیاز و التعین نیز در میان آن دو ذاتی باشد. و در این صورت ترکیب لازم می‌آید؛ 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 إثبات توحید بنا بر مذهب اعتباریت وجود جاری نیست.

پاسخ قائلین به أصالة الماهیة، 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 مقرّر است که وجودی که امر انتزاعی است، مشترك معنوی است در میان جمیع موجودات؛ و لیکن منشأ انتزاع آن در ممکنات مختلفة الماهیات به جهت حاقِّ ذاتِ 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

حقیقت المنتَزعُ مِنه الوجود فی الجمیع، هو ذات الباری.[1]

و در این صورت اگر فرض شود که: واجب قیوم، متعدّد 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 می‌یابیم که برای معنای واحد مصدری،

---

[1] مرحوم حاجی سبزواری تا به اینجا از کلام صدر المتألّهین که می‌رسد؛ بر کلام او در «أسفار»، ج ٦ ص ٦١، تعلیقه‌ای بدین عبارت دارد؛ و لذلک یسمّی عند أهل الذّوق من المتألّهین بمنشأ انتزاع الموجودیّة کما فی کتابه المبدأ و المعاد؛ و بعض کتب المحقّق الاجلّ الافخم السیّد الدّاماد قدس سرّه کما یسمّی عند الإشراقیّین بنور الانوار؛ و عند المشّائین بالوجود الحقیقی و عند غیرهم بغیر ذلک. و حاصل جوابه (قدس) من قبلهم أنّه لا یمکن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هی متخالفة حتّی لا تکون فیها جهة وحدة و قد مضی ذلک فی السفر الاوّل و أنّه کما أنّ انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترک فیه من الماهیّات المتخالفة الإمکانیّة إنّما هو بجهة الوحدة الّتی فیها لاجل ارتباطها إلی الجاعل (تعالی) بحیث یکون حیثیة فاعلیّة الفاعل داخلة فی مصداق الحکم علیها بالوجود. فبالحقیقة وجوده تعالی مناط حمل الموجود علی ذاته و علی ذوات الاشیاء و هو المحکیّ عنه و المنتزع منه کذلک انتزاعه من الواجبین المفروضین لا بدّ له من جهة جامعة بینهما فیلزم الترکیب. لکن الانصاف أنّه لا یصحّح کلامهم فی الحقیقة کما أشار الیه بقوله: «لکن یمکن» لانّ کونه تعالی وجوداً کما سبق و سیأتی مجرّد اصطلاح عند أهل الاعتبار. و الارتباط الّذی جعله جهة الوحدة من قبلهم و کذا الانتساب، إن کان المراد بهما الوجود العینی و الإضافة الإشراقیّة الّتی هی نور السموات و الارض و هی بالحقیقة نور الوجود العینی فنعم المراد؛ لکن أین هذا من مذهبهم حیث نفوا أصالة الوجود؛ و إن کان المراد بهما الإضافة المقولیّة فهی تبعٌ محضٌ للاطراف فی الوحدة و الکثرة و الماهیّات کما علمت أنّ حیثیّة ذواتها حیثیّة الکثرة و الاختلاف. انتهی.

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 أمر 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 الماهیة را در جواب این شبهه که در کتابهای خود ذکر کرده‌اند، با آن توجیه کنیم؛ همچون شیخ أبو علی در «تعلیقات» که گفته است: وجودُ الواجب عین هُوِیتِهِ؛ فکونُه موجوداً عینُ کونه هُوَ. فلا یوجَد وجودُ الواجب لِذاته لغیره. انتهی.

و همچون گفتار فَارابی در «فُصوص» که گفته است: وجوبٌ الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعَدد: و إلّا لَکان مَعلولًا. انتهی.

این طریق بحثی که در جواب ابن کَمونه برای اثبات توحید ذات واجب قدیم داده شد؛ بر اساس مسلک شریف کلّی اصالة الوجود بود.

صدر المتألّهین، پاسخ از این شبهه را بنا بر وحدت وجود، عرشی نامیده است

و امّا وجه روشن و واضح و طریق عرشی که از این شبهه باید جواب گفت: همان اثبات صرافت وجود است که لازمه‌اش وحدت و تشخّص 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 دقّت 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 تصورّ 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 إلّا هُو؛ و لَا وُجُودَ وَ لَا وُجُوبَ وجُودٍ إلَّا هُو. و این یکی از نتایج مهمّه قائلین به لزوم وجوب برای وجود؛ و صرافت آن است.[1]

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

---

[1] آنچه در اینجا بعد از بیان مقدّمه، برای شبهه و دفع آن ذکر کردیم، ملخّص و ما حصل مطالبی است که صدر المتألّهین قدّس الله سرّه در «أسفار»، طبع حروفی، ج ٦، فصل ٦، ص ٥٧ تا ص ٦٣، با توضیح و بیانی که ما نموده‌ایم، آورده است.

مطلب و بیانی را که در باب حقیقت وجود دارد، بعینه همان کلام أساطین 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 أعلای 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 أهل عرفان و قائلین به توحید در وجود است، کلام او در فصل اوّل از إلهیات در إثبات وجود حقّ تعالی و الوصول إلی معرفته می‌باشد، که پس از بحث تامّ در توحید در مقام نتیجه می‌فرماید:

تذكرة إجمالية: قد بَزَغَ نُور الحقِّ من افق هذا البيان الَّذى قَرَعَ سَمْعك أيها الطَّالِبُ! من أنَّ حقيقة الوجود ـ لكونها أمراً بسيطاً غير ذى مَهِية، و لا ذى مقوّمٍ، أو مُحَدِّدٍ ـ هى عين الواجب المقتضية للكمال الاتمّ الّذى لا نهاية له شدّة؛

إذ كلّ مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة فى الشَّدَّة ليست صرف حقيقة الوجود؛ بل هى مع قصوره،

و قصور كلِّ شيء هو غير ذلك الشيء بالضَّرورة. و قصور الوجود ليس هو الوجود؛ بل عَدَمُهُ. و هذا العدم إنَّما يلزم الوجود، لا لاصل الوجود؛ بل لوقوعه فى المرتبة التَّالية و ما بعدها. فالقصورات و الاعدام انّما طَرَاتْ للثَّوانى من حيث كونها ثَوانى.

فالاوّل على كماله الاتمّ الّذى لا حدَّ له و لا يتصوّر ما هو أتمّ منه. و القصور و الافتقار ينشآن من الإفاضة و الجعل، و يتمّمان به أيضاً؛ لانّ هوياتِ الثَّوانى متعلّقة بالاوّل، فينجبر قصورها بتمامه، و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجودُ الواجب بهذا البرهان؛ و يثبت به أيضاً توحيدهُ، لانّ الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقصٌ بحسب سنخه و ذاته؛ و لا تعدّد يتصوّر فى لا تناهيه.

و يثبت أيضاً علمه بذاته و بما سواه؛ و حيوته، إذ العلم ليس إلّا الوجود[1] و يثبت قدرته و إرادته،

---

[1] مرحوم حاجى سبزوارى أعلى الله مقامه، در تعليقه گويد: إذ لم يتخلّل غيره فيه، و من كلمات العرفاء: «أنّه إذا جاوز الشيء حدّه، انعكس إلى ضدّه» كعدم النّهاية فى الظّهور ينعكس الى الخفاء. و فرط القرب ينعكس الى البعد، و فرط الفقر ينعكس الى الغناء، و قس عليه. فعدم النهاية فى كثرة الشؤون و

لكونهما تابعَين للحيوة و العلم.

و يثبت أيضاً قَيومية وجوده؛ لانّ الوجود الشَّديد فياضُ فَعالٌ لما دونه فهو العليمُ القديرُ المريدُ الحىُّ القيومُ الْمُدرِك الفَعَّالُ.

و لكونه مستتبعاً للمراتب الَّتى تَليه (الاشدّ فالاشدّ، و الاشرف فالاشرف) ثبت صنعه و ابداعه، و أمره و خلقه، و مَلَكوتُهُ و مُلْكه.

فهذا المنهج الَّذى سلكناه أسدُّ المناهج، و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السَّالك إياه فى مرتبة ذاته تعالى، و صفاته، و أفعاله، إلى توسّط شيءٍ غيره؛ و لا إلى الاستعانة بإبطال الدّور و التَّسلسُل.

فبذاته تعالى يعرف ذاته، و وَحْدانيته. شهد الله أنه

المراتب فى الوجود بحيث لا نحو وجود إلّا هو مصداقه، ينعكس الى الوحدة الحقّة الحقيقيّة، و من هنا قال الشيخ فريد الدّين العطّار النيسابورى:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست؟ ** چون توئی بیحدّ و غایت جز تو کیست؟

هیچ چیز از بی نهایت، بی شکی ** چون برون نامد، کجا ماند، یکی

(تعليقه أوّل از ص ٢٤، از ج ٦، «أسفار اربعه»).

لا إله إلا هو[1] و يعرف غيره. أ و لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد.[2]

و اين گونه مطالب و بحث مرحوم صدر المتألّهين قدّس اللَه سرّه بسيار مشابه و مماثل با بحث‌هاى أهل عرفان است. غاية الامر اهل عرفان درباره توحيد ذات حقّ، قدرى بى پرده بحث مى‌كنند؛ و ايشان با ملاحظه حجاب و پرده كه البتّه لازمه بحث‌هاى برهانى است بحث و گفتگو دارند. و اين دو مَمْشَىَ و مَجْرَى از محلّ واحدى سر در مى‌آورد؛ و تلاقى در جاى واحدى خواهد شد.

فلهذا استادنا المعظّم علّامه طباطبائى رضوان اللَه تعالى عليه كه جامع بين حكمت و عرفان بوده‌اند؛ در اين جا كه صدر المتألّهين فرموده است: و لا تعدّد يتصوّر فى لا تناهيه در تعليقه مرقوم داشته‌اند كه: المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحَدٍّ. إذ حدُّ الشّيءِ غيرُه، و كلّ غيرٍ مفروضٍ لحقيقة الوجود باطلُ الذات. فالوجود

---

[1] آيه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران.

[2] آيه ۵۳، از سوره ۵۱: فصّلت.

الحقّ لا حدَّ له، فهو مطلقٌ غيرُ مُتناهٍ. كلّ ما فرض ثانياً عادّ أوّلًا؛ لعدم حدٍّ يوجب التميز. و هذا اللاتناهى بحسب الدِّقّة

سلبٌ تحصيلىٌ، لكنّه رحمه اللَه يستعمله إيجاباً عدولياً. و هو نظر متوسّطٌ بنى عليه أبحاثَه تسهيلًا للتَّعليم كما صرّح به فى مباحث العلّة و المعلول، فافهم ذلك.[1]

---

[1] «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٤، تعليقه شماره ٢ و حضرت علّامه 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 مى‌شود، مى‌فرمايند: قَد 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 السّابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين و الأنبياء الماضين عليهم السّلام و هو الّذى يظهر من تعاليم الحكماء المتألّهين من حكماء مصر و يونان و الفرس و غيرهم، و هو الّذى شرحه الاعاظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلّم الثانى أبى نصر، و رئيس العقلاء الشيخ أبى على، و بنى عليه صدر المتألّهين فى كتبه، و إن ذكر فى أواخر مرحلة العلّة و المعلول من كتاب «الاسفار» أنّ هناك طوراً آخر من التوحيد وراء هذا الطور؛ لكنّه مع‌ذلك بنى تعليمه على هذا النحو تسهيلًا، و أسّس أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة فى الشّدة و الضعف؛ و انّ أضعفها الهيولى الاولى؛ و أقواها و أشدّها الوجود الغير المتناهى قوّة و كمالًا و هو المرتبة الواجبيّة؛ و انّ جميع المراتب موجودة غير أنّه بالنسبة إلى المرتبة الواجبيّة وجوداتٌ رابطة غير مستقلّة فى نفسها لا يحكم عليها و بها، مستهلكة تحت لمعان نوره و إشراق بهائه. و سپس به دنبال آن فرموده‌اند:

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 مع‌ذلك يثبت عليه وجودٌ ما للمكن 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 الرّحمات).

بعد از تنزّل از توحید، احکام کثرت همگی باقی است

باری یکی از جهاتی که در مکتوب ششم شیخ قدّس سرّه آمده بود، این جمله بود که: موجودات إمکانیه، عین رَبْط و تعلّق را دارند؛ نه آنکه شیءٌ له الرَّبط و التَّعلق بوده باشند.

و مرحوم سید در مکتوب ششم جواب داده‌اند که: این بیان که عین رَبْط هستند، سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است بعد التنزّل عن التَّوحید الحقیقیّ بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام القُیود و الحیثیات و الاعتبارات.

و مرحوم شیخ در مکتوب هفتم پاسخ می‌دهد که: بدیهی است که وجود رابط هرگاه بما هُو عَلَیه مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلّا بما هو علیه مشاهده نشده.

و نیز می‌گوید: ما دعوای استقلال در وجود را نمی‌کنیم؛ بلکه وجود ظِلِّی فعلی

را وجود رَابِط می‌گیریم؛ که پست‌تر از وجود رابطیّ است کما لا یخفی علی أهله.

تقسیمات وجود، به فی نَفسه و لِنفسه، و بِنَفسه

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: وجودٌ یا فی نَفْسِه است، یا فی غَیرِه.

وجود فی نَفْسه همان وجود محمولی است، که مفاد کان تامّه می‌باشد؛ و از آن به وجود نَفْسِیّ، و به ثبوتُ الشیّء تعبیر می‌شود.

وجود فی غَیره مفاد کان ناقصه است؛ و از آن به وجودِ رَابِط، و به ثبوتُ الشیّء لِلشیَّء تعبیر می‌شود.

وجود فی نَفسِهِ یا لِنَفْسِه است و یا لِغَیرِه.

وجود لِغیره مثل وجود عرض است برای معروض، و مانند صُوَری که در محلّ خودشان حلول می‌نمایند؛ و مانند نفوس منطبعه، و از آن به وجود رَابِطی و ناعتیّ و عَرَض تعبیر می‌شود.

و وجود لِنَفسه یا بِنَفْسه است و یا بِغَیره.

آن که بغیره است همانند وجود جوهر است که در وجودش نیاز به علّت 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 نَفسِه یعنی لَا فی غَیرِه، و لِنَفْسِهِ یعنی لا لِغَیرِه، و بنفْسِهِ یعنی لا بِغَیرِه.

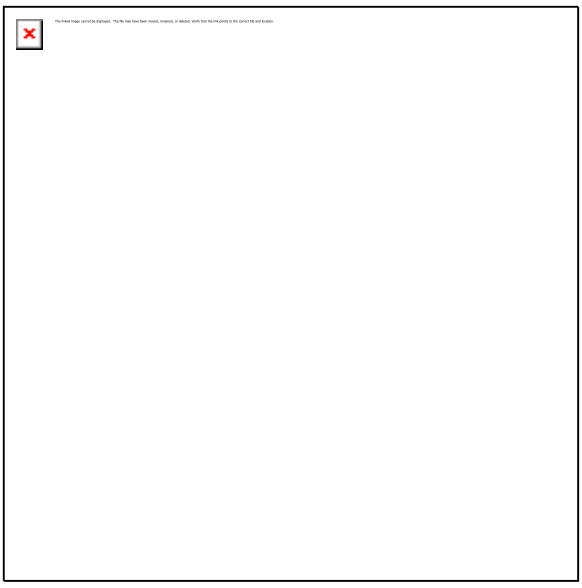
و در وجود جوهر دو تا از نفسیات موجود است: فی نَفْسِهِ لِنَفسهِ و لا یکون بنفسه بل بغیره الَّذی هو وجود علّته.

و در عَرَض یك نفسیت هست، و آن وجود فی نَفْسِهِ است. و لیکن این وجود، لِنَفسه نیست بلکه لغیره می‌باشد، زیرا عَرَض است و وجوده فی نفسِهِ نعتٌ لغیره. فلهذا از آن تعبیر به وجود ناعتی می‌کنند و چون موجب رَبْط با جوهر می‌شود، آن را وجود رَابِطی گویند، و دیگر آنکه بِنَفْسِهِ نیست، بلکه بِغَیره می‌باشد که وجود علّتش بوده باشد.

وجود رابط، وجود نسبت است

و امّا در وجود رَابِط که آن را رَبْط هم گویند،

نه رَابِطی، تمام نفسیات سه گانه


The linked image cannot be displayed. 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 کلّی در عالم کثرت، خواه در مقام سیر و عروج إلی الله باشد؛ و خواه در مقام نزول و تحقّق به بقاء بعد از فناء کلّی، این مراتب کثرت و أحکام آن جاری و ساری است؛ و به قدر سر سوزنی نمی‌توان از آن تخطّی نمود؛ و از این جاست که فرموده‌اند:

...[1]

---

[1] [ادامه تعلیقه صفحه قبل] است که آثار وجود حقّند و اثر شیء فضله آن شیء نمی‌شود تا تنظیر و تمثیل که نموده‌اند درست باشد. و لهذا اگر کسی شیخ علاء الدوله را گفتی که کتاب «عُروه» فضله تو است، غضب خواستی نمودی و مسامحه و تجوّز را تجویز نمی‌فرمود. و بالجمله أمثال این کلمات پریشان نه لائق به علوّ 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 تتبّع 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" قدّس سرّه" 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 مقیّد است. دوّم اعتبار بشرط لا شیء که وجود عامّ است. و سوّم وجود لا بشرط که وجود مطلق است. و آنکه شیخ" قدّس سرّه" ذات حقّ را سبحانه، وجود مطلق گفته‌اند 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:" اَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی الایمَانِ بوُجُوب وُجُودِهِ و نَزَاهیتِهِ عَنْ أنْ یَکونَ مُقَیّداً مَمْدُوداً و مُطْلقاً لَا یَکونُ بِلَا مُقَیَّداتِهِ". و وجود چون مقیّدی محدود نباشد و مطلقی نباشد که وجود وی موقوف باشد بر مقیّدات ناچار مطلقی خواهد بود لا بشرط شیء که به هیچ یک از تقیُّد

مشروط نباشد و قیود و تعیّنات شرط ظهور وی در مراتب نه شرط وجود او فی حدّ ذاته، و نزاعی که میان شیخ علاء الدوله و شیخ عبد الرّزاق کاشی واقع شده نیز از این قبیل تواند بود. و بالجمله طائفه صوفیّه موحده چنانکه حکم به عینیّت اشیاء می‌کنند و همه را وجود حق و هستی مطلق می‌گویند حکم به غیریّت اشیاء نیز از ایشان واقع است و اشیاء را غیر حق گفته‌اند که نه عین او است و نه غیر او چنانکه در «فصوص» اشارت به این عبارت و اطلاقات کرده؛ و مست باده قیّومی؛ 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 وهم‌ها در پیش پیش

و چنین نیز می‌گویند 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 جلوه‌گر 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 حیثیّات نه به جمیع حیثیّات. و لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است" کما لا یخفی علی المتتبع لکلامهم و المتفطّن لمرامهم". و از آن جمله است این نظم مرغوب که به بعضی از موحّدان عالی منسوبست: شعر:

کلام توحید در مقام فناء کلّی است، نه بعد از نزول آن

و ازاین‌جهت 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

یَا جَلِّی الظُّهُور و الإشراق ** کیست جز تو در انفس و آفاق

لَیْسَ فی الکائناتِ غَیْرُکَ شَیء ** أنتَ شَمْسُ الضُّحَی وَ غَیْرُکَ فَیء

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

اللهمَّ أنتَ السَّلَامُ، و مِنْک السَّلَامُ، وَ إِلَیْک یَرْجِعُ السَّلَامُ.

است؛ و امّا در مقام رجوع و تنزّل، تمام احکام کثرت به جای خود باقی است:

اوّل در مکتوب سوّم که می‌گوید: «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 تکلّم در هر یك از عوالم غیر ذات، حتّی الاسماء و الصّفات، بلکه در ذات بعد مقابلتها بما سواه، بر تنزل به عالم اعتبار و انصباغ به اوست و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار، و أداءُ کلِّ عَالَم حَقَّه است؛ و إلّا لزم الخلفُ». انتهی.

مقام و مَشْهَدِ رأیتُ ربّی بعین ربّی

دوّم در مکتوب چهارم که می‌گوید: «این بود کلام در مقام توحید، بلی بعد از تنزّل 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 بأنفسها که مجرّد اعتبار است؛ و اعتبار کردن وجود را برای آنها که اعتبارٌ فی اعتبار است؛ آن وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، و التفاوت بالغنی و الفقر، و القوّة الضَّعف، و الاستقلال و الرَّبط، و غیر ذلك؛ همه درست است». انتهی.

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

لا إِلهَ إِلَّا هُوَ است. آن جا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ[1] است.

آنجا أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[2] است.

آنجا مقام و مشهد رَأَيتُ رَبِّی بِعَينِ رَبِّی است.[3]

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 لا إِلهَ إِلَّا هُوَ.[4]

---

[1] آیه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران.

[2] آیه ۵۳، از سوره ٤١: فصّلت.

[3] روایت مرسل از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم کما فی «جامع الاسرار» سیّد حیدر آملی ص ۲۹۹ و ص ۳۰۰.

[4] از «دیوان مغربی» ص ۹٤ 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 چشمم 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 تقدُّم الشیّء علی نفسه لازم آید. پس هستی واجب یگانه بود، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فِی الآخِرَة وَ الاولَی.[1]

حقیقة: با هستی نیست در نسازد که ضِدِّین أند. نه هست و نه نیست، یعنی امکان اعتباری

*** من بی رسم و اثر ناشده پی می‌نبرم

تا زمن هست اثری از تو نیابم اثری *** کاشکی در دو جهان هیچ نبودی اثرم

تا آخر أبیات

[1] 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 می‌آید و از نَوَد بیت متجاوز است.

است؛ حقیقتی در خارج ندارد؛ آن‌چنان‌که گفته شود: وَ اللَهُ مَعَ اللَهُ.[1]

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.[2]

قاعدة: یگانگی ذاتی که ذات لذاته، اقتضای انتفاء غیر کند، جز هست حقیقتی را نیست. و این یگانگی مُسَمَّی است به أحَدِیت. که یگانگی مجرّد یوَد از نِسَبْ و اضافات، تا غایتی که منزّه بود از مفهوم آن الفاظ؛ و آن نفیِ مفهوم این الفاظ.

و از جمله مفهومات و یگانگی صفات که ذات در صفات الوهیت نفیِ مماثل و مشارکت را کند، مُسَمَّی است به وَحْدانیت، همچنان مخصوص است به هستی؛ و در حقیقت مغایرت میان دو مرتبه

---

[1] این جمله مضمون روایتی نیست؛ شاید گفتار خودش باشد.

[2] در «جامع الاسرار» در دو جا: اوّل در ص ٥٦ و دوّم در ص ٦٩٦ این کلام را به بعضی از عارفین از امّت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم نسبت داده است. و ما در تعلیقه ص ١١٤ و ص ١١٥ در ضمن مکتوب چهارم سیّد قدّس الله سرّه، مفصّلًا از این عبارت گفتگو نموده‌ایم، و روشن شده که مراد او از بعض از عارفین امّت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم حضرت أبو الحسن أبو ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السّلام می‌باشند.

نیست، لیکن نسبت به مفهوم فرموده؛ وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ.[1]

حقیقة: ممکن أمری 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. إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ[2]

أشعار حکیم سبزواری، در وحدت حقّ متعال

---

[1] آیه ۱۶۳، از سوره ۲: بقره: وَ إِلهُكمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ.
[2] آیه ۲۳، از سوره ۵۳: نجم.

عبارتی از خواجه حوراء مغربی

ای سَید! این همه اشتغال، و أذکار، و مراقبات، و توجّهات، و طرق سلوک که مشایخ وضع نموده‌اند؛ برای رفع اثنَینیتِ موهومه است.

پس بدان که فاصل میان وحدت که حقّ است، به صورت کثرت می‌نماید. و یکی است که بسیار در نَظَر می‌آید. چنانکه أحْوَل یکی را دو می‌بیند. و چنانکه نقطه جَوَّاله به صورت دائره دیده می‌شود، و چنانکه قطره بارانِ نازله به شکل خَطّ در نظر می‌آید.

پس وحدت عینِ کثرت است؛ و کثرت عینِ وحدت.

ای سَید! عارفی رفیع مرتبه می‌فرمود که: درویشی تصحیح خیال است. یعنی غیر حقّ در دل نماند. الحق خوب می‌فرمود.

ای سید! دانشی پیدا کردی؛ و یقین بهم رسانیدی که به هیچ آب و آتش زایل نگردد که: از أزل تا أبد حقّ تعالی موجود است و بس. و هرگز دیگری موجود نشده؛ و تَوَهُّم باطل اعتباری ندارد.

زَید را بیماریی پیدا شد که خود را عَمْرو دانست؛ و از مردم اوصاف زید شنیده، در طلب او شد. چون به علاج‌های خوب، بیماری او رفع شد؛ عَمرو هیچ جا نبود. زَید 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 سَید: با آنکه همه اوست، از همه پاک است. این إطلاق او نسبتی دیگر است؛ غیر آن إطلاق که او همه است، یا عین همه.

در این إطلاق هیچ کَشفی و عقلی و فهمی نرسد. وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ[1] این جاست.

ای سَید! مقصود همین است که وَهْم دوئی بر خیزد؛ و تو نمان؛ و او بماند و بس. همه أنبیاء و أولیاء بر این اتّفاق کرده‌اند؛ و در کتب الهیه، و حدیث، و کلمات أولیاء دلائل این بسیار است.[2]

ما يتقرّب إلیَّ عبدٌ من عبادی أحبّ ممّا افترضته عَلَیه

آنچه را که اخیراً در اینجا آوردیم، از رفع حجاب دوبینی، و مشاهده نور توحید حضرت حقّ، مفاد و محصّل روایتی است که با أسناد مختلف شیعه و عامّه از رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله و سلّم روایت نموده‌اند که: خداوند تعالی می‌فرماید:

مَا يتَقَرَّبُ إِلَیَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِی، بِشَیءٍ أحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیهِ. وَ إِنَّهُ لَيتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّی

---

[1] این عبارت در دو جای از قرآن کریم آمده است: اوّل در آیه ۲۸، از سوره ۳: آل عمران: وَ يُحَذِّرُكمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ إِلَی اللهِ الْمَصِيرُ. دوّم نیز در آیه ۳۰ از سوره ۳: آل عمران: و يُحَذِّرُكمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ.

[2] منتخباتی از رساله «نور وحدت»، تصنیف خواجه عبد الله معروف به خواجه حوراء ملقّب به مغربی که با مجموعه‌ای از رسائل دیگر در یکجا به نام «عوارف المعارف» تجلید شده است ص ۷ تا ۱۱ و أیضاً ص ۳۰.

احِبُّهُ؛ فَإذَا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِی یبْصُرُ بِهِ، وَ لِسانَهُ الَّذی ینطِقُ بِهِ، وَ یدَهُ الَّتی یبْطِشُ بِهَا، إن دَعانی أجَبْتُهُ، وَ إنْ سَأَلْنی أعطَیتُهُ.[1]

...[2]

---

[1] این حدیث مبارک از روایات مشهوری است که از رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم روایت شده است. کلینی در «اصول کافی»، ج ۲ ص ۳۵۲ با سه سند مختلف که دو تای از آنها به حضرت صادق علیه السّلام منتهی می‌شود؛ و یکی به حضرت باقر علیه السّلام، و نیز برقی در «محاسن» از عبد الرحمن بن حماده، از حنان بن سدیر از حضرت صادق علیه السّلام روایت نموده است، و بخاری در کتاب «رقاق» ص ۳۸ از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم آورده است، و غزالی در «إحیاء العلوم» در کتاب محبّت و شوق به خدا آورده و شیخ نجم الدین رازی در «مرصاد العباد»، در ص ۲۰۸ و در ص ۳۲۱ به عنوان شاهد و دلیل ذکر نموده است و مرحوم آیة الحق و العرفان: حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی رضوان الله علیه در کتاب «لقاء الله» گفته‌اند: این حدیث متفق علیه بین همه أهل اسلام است. و عارف مشهور ابن فارض مصری در دیوان خود ص ۱۱۳ در ضمن تائیة کبری از بیت ۷۱۹ تا بیت ۷۲٤ گوید:

و جاء حدیثُ فی اتّحادی ثابتٌ ** روایته بالنقل غیر ضعیفة

بشیر بحبّ الحقّ بعد تقرّب ** إلیه ینفل أو أداء فریضة

و موضع تنبیه الاشارة ظاهر ** بکنتُ له سمعاً کنور الظهیرة

[ادامه در صفحه بعد]

[2] [ادامه تعلیقه صفحه قبل]

تسَبَّبْتُ فی التَّوحید حتّی وجدتها ** و واسطة الاسباب إحدی أدلّتی

و وحَّدْتُ فی الاسباب حتّی فقدتُها ** و رابطة التوحید أجدی وسیلتی

وَ جَرَّدتُ نفسی عنهما فتجرّدت ** و لم تک یوماً قطُّ غیر وحیدة

و نیز عارف شهیر شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» در ص ١٤ 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 یبصر عیان کرد

و قبل از این ابیات، أبیاتی را ذکر کرده است، و این ابیات را شاهد برای آنها آورده است. و آنها از این قرار می‌باشند:

در این مشهد که أنوار تجلّی است ** سخن دارم ولی ناگفتن أولی 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 حقّ

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 ببینی 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؟

تذییل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علی محمّد و آله الطّاهرین و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی یوم الدّین

مباحثات در توحید وجود و صرافت و بساطت آن من جمیع الوجوه، در میان این دو عالِم بزرگوار، به طول أنجامید. نه شیخ می‌خواهد از أصالتی را که برای موجودات متعینه قائل است، دست بردارد؛ و نه سید می‌خواهد از وحدت حقّه حقیقیه ذات أقدس حقّ متعال صرف نظر نماید؛ و به گونه‌ای آن وجود را محدود بنماید؛ ـ گرچه به حدود عدمیه و نواقص باشد که مرجعشان به سلب سلب است ـ .

در این مکتوب می‌بینیم 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 إعلام به قصور إدراک وی از این معانی راقیه می‌نماید، و محترمانه به مطلب خاتمه می‌دهد.

البته معلوم است که: مبنای این مباحثات در اوّل وَهْلَه 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 بالصّرافَه است، و تمام موجودات در آن فانی و محو هستند، و یا به عدم این گونه وحدت که مستلزم أصالتی برای موجودات إمکانیه در وجود می‌باشد، منتهی گردیده است.

و ما به حول و قوّه 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. وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَهِ العلیّ العَظِیم

غیر از سوفسطائیه، حکمای عالَم، عالَم را با واقعیت می‌نگرند

سَوْفَسطائیه 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 بدوِ نظر به اصالت می‌نگریم، در حقیقت جز أمر موهوم چیزی نیست.

حکماء می‌گویند: این عالم دارای واقعیت و أصالت است؛ و در آن حقایق ثابته، و امور واقعیه‌ای که متن خارج را تشکیل می‌دهند، وجود دارد. و بدون شكّ، لفظِ 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 دقّت و تأمّلی تامّ و تمام در موجودات خارجیه می‌کنیم، آنها را حاوی دو جهت و دو حیثیت می‌یابیم: أوّل: وجود و دوّم: ماهِیت.

مثلًا 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 می‌نهیم؛ و می‌بینیم که: آثار مترتّبه بر انسان در خارج ازاین‌جهت 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 ننمود؛ و این انسان مفروض در خارج بالوجدان یکی است، نه دو تا، پس ناچار أصیل و واقع در خارج باید یکی باشد، نه دو تا.

در این جا بدون شکّ باید حکم به أصالت یکی از آنها، و به اعتباریت دیگری نمائیم.

امّا از آنجائی که اصالت ماهیت در خارج به واسطه وجود است، و بدون

وجود در خارج باطل است؛ فلهذا 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 ـ که حتّی از اضافه به کلمه آن برای تفهیم استفاده کرده‌ایم صرف نظر کنیم، و گرنه اضافه وجود به ضمیر «آن»، ایجاب محدودیت به ماهیت می‌کند، و ارائه تشخّص و تحدّد آن را به ماهیتِ باطل می‌دهد ـ 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.

امّا 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 ثانِیَ له، و هُو الواحد بالوَحْدة الحَقَّة الحقیقیة و هو صرفٌ. یعنی فرض دوّمی برای آن ممتنع است؛ نه آنکه تنها تحقّق وجود دوّمی برای آن محال باشد.[1]

و این است ما حصل گفتار و مراد از مسأله وحدت حقیقیه وجود که عرفاء بالله بر

---

[1] در «مصباح الانس بین المعقول و المشهود» که شرح بر «مفتاح الغیب و الوجود» صدر الدّین قونوی است، ص ٦٢ محمّد بن حمزة فناری گوید: و من لم یذق هذا المشهد لم یعرف سرّ قوله تعالی: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکنَّ اللهَ رَمی، و لا سرّ قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَک- الخ، و لا سرَّ قوله علیه السّلام: ان الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده، و لا سرّ قوله: کنت سمعه و بصره- الحدیث، و لا سرّ قوله الّذی دون هذا کلّه: قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَیْدِیکمْ، و لا یعرف من أیّ وجهٍ یصحّ نسبة الافعال إلی الحقّ من حیث أصالتها و من حیث أحدیّة جمعها، و من أیّ وجهٍ یصحّ نسبتها إلیه، و إن تعدّدت. 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 الدِّقَّة، لازمه‌اش إنکار وجود از سایر موجودات نیست؛ و پیوستن به گروه سوفسطائیه را در پی ندارد؛ و لزوم اتّحاد و یا حُلُول در بین موجودات نمی‌گردد.

بلکه أصالت 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 حقیقة موجود است به واسطه خود؛ ولی اصل وجود موجود است بذاته. یعنی بدون واسطه وجود.

حرکت کشتی، واسطه در عروض است برای حرکت سرنشنیان 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 متحرّک است ذاتاً؛ و شخص نشسته در آن متحرّک است بالعَرَض 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 تأمّل و دقّت 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 بالذّات از آن شعله است و ثانیاً و بالعَرَض از آنِ شیشه و حُباب است.

اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌ.[1]

مواد مُحْرِقه و یا جریان و وزش باد که موجب حرکت کشتی می‌شود، واسطه ثبوت است برای حرکت آن؛ و امّا خود حرکتِ آن واسطه در عروض

---

[1] آیه ۳۵، از سوره ۲٤: 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 اتّحاد

و روی این بیان، می‌دانیم که مفاد حمل وجود بر موجودات، غیر از مفاد حمل موجودات بعضی بر بعض دگر است.

مثلًا اگر گفتیم: زَیدٌ موجودٌ مفادش وَحْدت است؛ یعنی در این جا وجودی است که آن برای وجود بالذات است؛ و برای زید، بالعرض. و امّا اگر گفتیم: زَید قائمٌ مفادش اتّحاد است، یعنی وجود قائم با وجود زید در خارج متّحد شده‌اند، و معلوم است که: وحدت غیر از اتّحاد 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 مِلک طِلق خدا می‌داند

در قرآن کریم آیات بسیاری داریم که دلالت دارند بر آنکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است مِلْکِ خداست مانند آیه: أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ.[۱]

و مانند آیه: قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ.[۲]

و مانند آیه: وَ تَبارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ عِنْدَهُ عِلْمُ

---

[۱] آیه ۱۰۷، از سوره ۲: بقره.

[۲] آیه ۲٦ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

السَّاعَةِ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.[1]

و مانند آیه: وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً.[2]

و مانند آیه: وَ لَهُ ما سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.[3]

و نظیر این آیات بسیار است که با مضامین مختلفی انحصار مِلک را به خداوند می‌دهند.

و معلوم است که مفاد این مِلک، این مِلکیت اعتباری موهومی که در نزد مردم متعارف برای جریان امور دنیوی اعتبار می‌کنند، نمی‌باشد؛ بلکه معنای مِلکیت در این آیات، نسبت حقیقیه است. و نسبت حقیقیه متحقّق نمی‌شود، مگر آنکه منسوب نسبت به منسوب إلیه 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

---

[1] آیه ۸۵، از سوره ٤٣: زخرف.

[2] آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: إسراء.

[3] آیه ۱۳، از سوره ٦: انعام.

است. وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ* ما خَلَقْناهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ.[1]

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّار

و کسی که در راه خدا، و در صدد رجوع به خدا، و اشراف بر عالم قدسی است؛ بالعیان مشاهده می‌کند که: این اِموری 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 ملاهی 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 می‌شود که: به أوهامی مشغول بوده؛ و حقایقِ این نسب و اضافات، أنحاء کیفیت قیام ذوات موجودات،

---

[1] آیه ۳۸ و ۳۹، از سوره ٤٤: الدّخان.

به حضرت حقّ عزّ اسمه بوده است، که آن قیام، قیام حقیقی و به ذات حقّ مرتبط بوده است. آنگاه مشهود می‌شود که: لِمَنِ

الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ.[1]

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 أقدس حقّ و أسماء و صفات او، در عالم وجود، چیزی نبود و أصالتی نداشته؛ و پرده و حجابِ دوبینی، دیده أحول وی، او را از عالم أنوار و قدس منحرف ساخته است.

در حقیقت طلوع وحدتِ ذات أقدس حقّ تعالی در آنجا متحقّق می‌گردد. در این عالم، و در آن عالم، در وحدت او به قدر ذرّه‌ای تفاوت نیست. اینجا واحد است و لَهُ المُلك؛ و آنجا واحد است و لَهُ المُلك.

لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ

---

[1] آیه ١٦، از سوره ٤٠: غافر.

تُرْجَعُونَ.[1]

روایات وارده، در وحدت حقّه حقیقیه الهیه

روایات و أحادیثی که از أئمّة علیهم السّلام درباره وحدت حقّه حقیقیه و بالصّرافة ذات أقدس 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 جُرجانی روایت کرده است، که او گفت: من برای حضرت أبو الحسن الرِّضا علیه السّلام نامه‌ای نوشتم؛ و در آن از بعضی از معانی توحید خواستار شدم. حضرت در پاسخ نامه‌ای به من نوشتند که: بِسْمِ اللَهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ الْحَمْدُ، تا می‌رسد به این فقره که: أَحَدٌ لَا بِتأوِیلِ عَدَدٍ.[2]

---

[1] 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.

[2] «توحید صدوق» ص ٥٦، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ١٤.

و نیز صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده است: که او گفت: من چون از مکّه بازگشتم؛ و به خراسان مراجعت می‌نمودم؛ در راه به حضرت أبو الحسن الرّضا علیه السّلام که به سوی عراق می‌رفت برخورد کردم، فسمعتُهُ یقول: مَنِ اتَّقَی اللَهَ یتَّقَی، وَ مَن أَطَاعَ اللَهَ یطَاعُ.

تا بعد از مکالمه، و سلام، و شرح مفصّلی از آن حضرت درباره توحید حضرت حقّ جلّ و علا؛ فتح می‌گوید: قُلتُ: فاللهُ واحِدٌ و الإنسانُ واحدٌ؛ فلیس قد تشابَهَتِ الوَحْدَانیة؟!

فَقَالَ: أَحَلْتَ ثَبَّتَکَ اللهُ! إنَّمَا التَّشبیهُ فِی الْمَعَانی. فَأمَّا فی الاسْماءِ فَهِیَ واحِدَة. وَ هِیَ دَلَالة عَلَی الْمُسَمَّی. وَ ذَلِکَ أَنَّ الإنسَانَ وَ إنْ قیلَ واَحِدٌ فَإنَّهُ یخْبَرُ أَنَّهُ جُثَّة وَ لَیسَ بِاثْنَینِ. وَ الإنسَانُ نَفْسُهُ لَیسَ بِواحدٍ؛ لانَّ أعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَة، وَ أَلْوانَهُ مُخْتَلَفة غَیرُ واَحِدَة. وَ هُوَ أجْزَاءٌ مُجَزَّاة لَیسَ سَوَاءً، دَمُهُ غَیرُ لَحْمِهِ؛ وَ لَحْمُهُ غیرُ دمه؛ وَ عَصَبُه غیرُ عُرُوقِهِ؛ وَ شَعْرُه غَیرُ بَشَرِهِ؛ وَ سَوَادُهُ غَیرُ بَیاضِهِ؛ وَ کَذَلِکَ جَمِیعُ الْخَلْقِ

فَالإنسَانُ وَاحِدٌ فِی الاسمِ؛ لَا وَاحِدٌ فِی الْمَعْنَی. وَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ واحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَیرُهُ، وَ لَا اخْتِلَافٌ فِیهِ، وَ لَا تَفاوُتٌ، وَ لَا زِیادَة وَ لَا نُقصَانٌ ـ الحدیث.[1]

و نیز صدوق مسنداً از حضرت حسین بن علی سید الشّهداء علیه السّلام از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت می‌کند که: خطب علیه السّلام فی مسجد الکوفة فقال:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی لا مِن شَیءٍ کَانَ، وَ لا مِنْ شَیءٍ کَوَّنَ ما قد کان، مُسْتَشْهِدٌ بِحدوث الاشیاء علی أزلِیتِهِ، و بما وَسَمَهَا من العَجْزِ علی قُدرتِهِ، و بما اضْطَرَّها إلیه من الفناء علی دَوَامِهِ تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

واحدٌ لا من عددٍ؛ و دائمٌ لا بأمَدٍ؛ و قائمٌ لا بِعَمَد.[2]

و نیز صدوق مسنداً از حضرت ابی جعفر محمّد بن علیّ الباقر، عن أبیه عن جدّه علیهم السّلام روایت کرده است که: قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فی

---

[1] کتاب «التوحید»، ص ٦٠ تا ص ٦٢، حدیث ١٨.

[2] کتاب «التوحید»، ص ٦٩ تا ص ٧٠ حدیث ٢٦.

خطبة خطبها بعد موت النبىّ صلّى اللَه عليه و آله و سلّم بسبعة أيام، و ذلك حين فرغ من جمع القرآن؛ فقال

: الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذى أعجَزَ الاوْهَامَ أن تَنالَ إلَّا وُجُودَهُ؛ وَ حَجَب العُقُولَ عَن أنْ تَتَخَيلَ ذاتَه فِى امْتِناعِها مِنَ الشَّبَهِ و الشَّكْلِ. بَلْ هُوَ الَّذى لم يتفاوت فى ذاته، و لم يتَبَعَّضْ بِتَجْزِئَة الْعَدَدِ فى كماله؛ فارَق الاشياءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الاماكِنِ؛ وَ تَمَكَّنَ منها لَا عَلَى المُمَازَجَة ـ الخطبة.[1]

و نيز صدوق مسنداً از أبى المعْتَمر مُسْلِمِ بن أوْس روايت كرده است كه گفت: من در مجلس على عليه السّلام در مسجد كوفه حاضر شدم، مردى زرد چهره كه گويا از يهوديان يمن بود برخاست و گفت:

يا أَميرَ المؤمنين! صِفْ لنا خَالِقَكَ وَ انْعَتْه لَنا كَأَنَّا نَرَاهُ، وَ نَنْظُرُ إلَيهِ! فَسبَّحَ عَلى عليه السّلام ربَّه و عظَّمه عَزّ وَ جلّ، و قال: الحمدُ لِلَّهِ الَّذى هو أوَّلٌ بِلَا بَدِىءٍ مِمَّا؛ و لَا بَاطِنٍ فِيمَا؛ و لَا يزَالُ مَهْمَا؛ وَ لا مُمَازِجٍ مَعَ مَا؛ و لَا خيالٍ وَهْما تا مى‌رسد به اينجا كه

---

[1] «توحيد» صدوق، ص ۷۲ و ص ۷۳، حديث ۲۷.

مَن لَم يحْلُل فى الاشياء فَيقال: هو فيها كائنٌ؛ و لم ينأ عنها فيقال: هو عنها بائنٌ؛ و لم يخْلُ منها فيقال: أينَ؟ وَ لم يقْرُب منها بالالتِزاقِ، و لم يبْعُد عنها بالافِتراقِ. بل هو مع الاشياء بلا كَيفِية، و هو أقربُ إلينا من حَبْلِ الوَريد؛ و أبْعَدُ مِنَ الشَّبَهِ مِنْ كُلِّ بَعِيدٍ.[1]

و نيز صدوق مسنداً از نافع بن أزرق از حضرت سيد الشهداء حسين بن علىّ عليهما السّلام روايت مى‌كند كه به او گفتند: يا بن الارزق! أصِفُ إلَهى بِما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ أعَرِّفُه بما عَرَّفَ به نَفْسَه. لا يدْرَكُ بِالحَواسِّ؛ و لا يقاسُ بالنَّاسِ، فهو قريبٌ غيرُ مُلْتَصِقٍ، و بعيدٌ غيرُ مُتَقَصٍّ؛ يوَحَّدُ، و لا يبَعَّضُ، معروفٌ بالآياتِ، موصوفٌ بالعلامات، لَا إلَه إلَّا هُو الكبيرُ المتعال.[2]

و نيز مسنداً از حضرت إمام محمّد باقر عليه السّلام در تفسير سوره قل هو الله أحد روايت كرده است كه:

قال الباقر عليه السّلام: الاحَدُ الْفَردُ الْمُتَفَرِّدُ، و الاحد و الواحد بمعنىً واحدٍ؛ و هو المُتَفَرِّدُ الَّذى لا

---

[1] «توحيد» صدوق، ص ٧٧ تا ص ٧٩، حديث ٣٤.

[2] «توحيد» صدوق، ص ٧٩ تا ص ٨٠، حديث ٣٥.

نظيرَ له؛ و التَّوحيدُ الإقرارُ بالْوَحْدَة هو الانفراد.

و الواحدُ المتبائن الَّذى لا ينْبَعِثُ مِنْ شَىءٍ، و لا يتَّحِدُ بِشَىءٍ؛ و من ثَمَّ قالوا: إنَّ بِنَاءَ العددِ من الواحد؛ ليس الواحدُ من العَدَدِ؛ لانَّ العَدَد لا يقع على الواحِدِ؛ بل يقع على الإثنينِ.

فمعنى قوله: اللهُ أحَدٌ: المعبودُ الَّذى يأَلَهُ الْخَلْقُ عن إدراكهِ، و الإحاطَة بكيفيتِهِ؛ فَرْدٌ بِإلهيتِهِ؛، مُتَعَالٍ عن صفاتِ خَلْقِهِ.[1]

بارى اين روايات صراحت دارد بر وحدت بالصِّرافة ذات أقدس حقّ تعالى، كه از منبع علوم و سرچشمه زلال و صافِي معدنِ حكمت و ميراث أهل بيت رسول اللَه صلّى اللَه عليه و آله و سلّم صادر شده است؛ اينها و نظاير اينها مانند قوله عليه السّلام: مَا رَأيتُ شيئاً، إلّا

[1] «توحيد» صدوق، ص ۸۸ تا ص ۹۰، حديث شماره ۲؛ و در «بحار الانوار»، از طبع حروفى، ج ۳ ص ۲۲۱ تا ص ۲۲۳ در شماره ۱۲ آورده است.

و رأيتُ اللَهَ قَبْلَه، و قوله عليه السّلام: داخلٌ فى الاشياء لا بالمُمَازَجَد، خارج عن الاشياء لا بالمُزَايلَة.

و أيضاً: ليس فى الاشياء بِوالجٍ، و لا عنها بخارجٍ.

و أيضاً: مع كُلِّ شَىءٍ لا بِمقَارِنَة، و غيرُ كُلّ شَىءٍ لا بِمُزَايلَة.

و أيضاً: داخلٌ فى الاشياء لا كدخول شَىءٍ فى شىءٍ، و خارجٌ عن الاشياء لا كخروج شىءٍ عَنْ شَىءٍ.

و أيضاً: تَوْحيدُه تَمْييزُهُ عن خَلْقه؛ و حكم التَّمييزِ بينُونَة صِفَة لا بَينُونَة عُزْلَة.[1]

دلالت دارند بر آنكه وجود أقدس حقّ متعال صرف الحقيقة است؛ و لا يعزب عن وجوده شىء، زيرا كه اگر با وجود او وجودى فرض شود؛ بر وجودش عَدّ و شمارش عارض مى‌شود. و اين يكى، و آن ديگرى

---

[1] اين كلمات همگى از أمير المؤمنين عليه السّلام است كه در «توحيد» صدوق و غير آن آمده است، و ما آنها را در ضمن مطالب سابق در تذييلات آورده‌ايم. و مرحوم حكيم حاج مولى هادى سبزوارى رضوان الله عليه در «منظومه» خود، طبع ناصرى در باب كيفيّت تقوّم معلول به علّت در حاشيه ص ٦٦ ذكر فرموده است.

دوّمی شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علی هذا با وجود حقّ سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصوّر کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد. و این همان معنای مِلکیتی است که در قرآن کریم آمده است.

إنَّ الله لم یزَل بلا زمانٍ و لا مکانٍ، و الآن کما کان

همچنان که در «توحید» صدوق، از علیّ بن أحمد بن محمّد بن عِمران دَقَّاق، از محمّد بن أبی عبد الله کوفی، از محمّد بن إسمعیل برمکی، از علیّ بن عبّاس، از حَسَن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از حضرت أبا ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السّلام روایت می‌کند که: إنَّه قال: إنَّ الله تَبارک و تَعالی کان لَم یزل بِلَا زمانٍ و لا مکانٍ؛ و هو الآن کَمَا کَانَ. لَا یخْلُو منه مکانٌ و لا یشْغَلُ به مکانٌ، و لا یحِلُّ فی مکانٍ.

مَا یکُونُ مِنْ نَجْوَی ثَلَاثَة إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم، وَ لَا خَمْسَة إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَ لا أَدْنَی مِن ذَلِکَ وَ لَا أَکْثَرَ

إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَينَمَا كَانُوا.[1]

لَيسَ بَينَهُ و بين خَلْقِه حِجابٌ غيرُ خَلْقِهِ. احتَجَبَ بِغَيرِ حجابِ مَحْجُوبٍ، و اسْتَتَر بغير سِترٍ مَسْتُورٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.[2]

و بنابراین سعه و گسترش وجود ذات حقّ تعالی به قدری است که تمام أشیاء 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 أشیاء بوده است؛ و الآن هم همین طور است، این است که وجود أزلی و أبدی و لا یتناهی حضرتِ وی، از شمول شیء و چیزی فروگذار ننموده است؛ و همه را شامل شده است. و این است معنای بسیطُ الحقیقة کلُّ الاشیاء وَ لَیسَ بِشَیءٍ مِنْهَا.

یعنی وجود اوست که همه را فرا گرفته است؛ و وجودات متعینه إمکانیه، نسبت وجود به آنها به

---

[1] آیه ۷، از سوره ۵۸: مجادله.

[2] «توحید صدوق»، باب نفی المکان و الزمان و الحرکة 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 مَنشأیت و مصدریت و صَمَدِیتی است که مرحوم سید از آن تعبیر فرموده است.

انّ الله خِلْوٌ مِن خلقه، و خَلقه خِلْوٌ منه، خُلُوَّ حقیقی نیست

و از این جا به دست می‌آوریم که: معنای کلام حضرت أبا جعفر: محمّد الباقر علیه السّلام که فرموده‌اند:

إنَّ اللهَ تَبَارکَ وَ تَعَالَی خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلْقُهُ خِلْوٌ مِنهُ؛ وَ کُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیهِ اسْمُ شَیءٍ مَا خَلَا اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ، فهو مخلوقٌ لِلَّهِ؛ وَ اللهُ تَعَالَی خَالِقُ کُلِّ شَیء.[1]

درست و صحیح است؛ و معنای خِلْو همان معنای وَ لَیسَ بِشَیءٍ مِنْهَا است. یعنی مُسَلَّماً خداوند با مخلوق، و موجود متعین، و ممکن، و فقیر، و عاجز، و ضعیف، عینیت ندارد. ولی معنای خِلْوْ، خلو حقیقی و بینونت ذاتی نیست؛ زیرا این موجود، مخلوق و معلول

---

[1] مضمون این حدیث را در «توحید صدوق»، باب انّه تبارک و تعالی شیء، ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶، در دو حدیث مسند و مرفوع، به شماره‌های ٤ و ٥ 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 سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیراً.[1]

انّ الله شیءٌ بحقیقة الشّیئیة، غیر أنّه لا جسمٌ و لا صورة

و حضرت صادق علیه السّلام به خداوند إطلاق شیء نموده، و حقیقة او را چیز دانسته‌اند. غایة الامر نه مانند سایر چیزها. چنانکه صدوق با سند خود از هِشام بن حَکَم روایت کرده است که حضرت أبو عبد اللَه علیه السّلام قال للزَّندیقِ حین سَأَلَه مَا هُوَ؟

قَالَ: هو شَیءٌ بِخِلافِ الاشیاء. ارْجِع بقَولی: «شَیءٌ» إلی إثباتِ مَعْنَیً؛ وَ أَنَّهُ شَیءٌ بِحَقِیقة الشَّیئَیة؛ غَیرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَة.[2]

همچنان که أیضاً صدوق با سند متّصل خود، از محمّد بن عیسی بن عُبَید روایت کرده است که او گفت:

قالَ لی أبو الحَسنِ علیه السّلام مَا تَقُولُ إذَا قِیل

---

[1] آیه ٤٣، از سوره ١٧: إسراء.

[2] «توحید صدوق»، باب أنّه تبارک و تعالی شیء ص ١٠٤، حدیث شماره ٢.

لَکَ: أخْبِرنِی عَنِ اللهِ عَزّ وَ جَلَّ، شَیءٌ هُوَ أَمْ لَا؟! قال: فقلتُ له: قد أثبَتَ اللهُ عَزّ وَ جَلَّ نَفْسَهُ شَیئاً حیثُ یقول: «قُلْ أَیُّ شَیْءٍ أَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِیدٌ بَینِی وَ بَینَکُمْ».[1]

فَأقول: إنَّهُ شَیْءٌ لا کالاشیاء. إذ فی نَفْیِ الشَیئیة عَنْهُ إبطالُهُ وَ نَفْیهُ! قالَ لی: صدقتَ و أصَبْتَ! ثم قال لی الرِّضا علیه السّلام: لِلنَّاسِ فی التَّوحِیدِ ثلاثُه مَذَاهِبَ: نفیٌ وَ تَشبیهٌ و إثباتٌ بغیر تَشبیهٍ:

فمذهبُ النَّفیِ لا یجوزُ؛ مذهبُ التَّشبیه لا یجوزِ؛ لانَّ اللهَ تَبارک و تعالی لا یشْبِهُهُ شَیْءٌ. و السَّبیلُ فی الطَّرِیقَة الثَّالِثة إثْبَاتٌ بلا تَشْبِیهٍ.[2]

همچنان که در برابر ذات أقدس و سعه وجودی، و نور عامّ او، از ماهیات إمکانیه و أشیاء متعینه، تعبیر به سایه شده است. و عبارت ظِلّ و ظِلَال که در بعضی أخبار طینت وارد شده است، مقصود همین ظهور حضرت وی در مظاهر عالم إمکان است.

---

[1] آیه ۱۹، از سوره ٦: انعام.

[2] «توحید صدوق»، ص ۱۰۷، حدیث شماره ۸.

انّ الله يمسک الاشياء بأظلّتها؛ مراد از أظلَّه، ماهيات است

صدوق در كتاب «توحيد» با سند متّصل خود از حَمّاد بن عَمروٍ نصيبىّ روايت كرده است كه: او گفت:

سَأَلْتُ جعفَر بن محمّد عليهما السّلام عن التَّوحيد! فقال: واحِدٌ، صَمَدٌ، أزَلِىٌّ، صَمَدِىٌّ، لا ظِلَّ له يمْسِكُهُ، و هو يمْسِكُ الاشياءَ بِأظِلَّتِها، عارفٌ بالْمَجْهُولِ، معروفٌ عند كُلِّ جاهِلٍ، فَرْدَانِىٌّ؛ لا خَلْقُهُ فيهِ، و لا هُوَ فِى خَلْقِهِ ـ الحديث.[1]

مراد از اينكه حضرت حقّ جلّ و عَلَا، أظِلَّه و سايه‌ها را گرفته و نگه داشته است، معناى قيوميت اوست نسبت به تعينات و ماهيات. و يا به عبارت اصطلاحى ظهور اوست در مظاهر، با تعينات ماهويه، و امّا أصل حقيقت حقّ مطلق است؛ و در ذات خود مستغرق است، و نور محض است كه از شدّت تابندگى هيچ سايه‌اى را توانِ وصول به مقام او

[1] «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ۵۷، حديث 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 إبراهیم و تفسیر عیاشی از حضرت باقر علیه السّلام نقل شده است که: در ضمن بیان طینت، و کیفیت سرشت و خلقت أوّلیه انسان می‌گوید:

ثُمَّ بَعَثَهُم (أیّ الخلق) فِی الظِّلَالِ، قلتُ: و أیُّ شَیْءٍ الظَّلَالُ؟!

قال: أ لَمْ تر إلی ظِلَّاتِ فِی الشَّمسِ؟! شَیءٌ و لیس بِشَیء ـ 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 ضِدّ نور است. امّا در اثر نور پدیدار شده است.

و این آیه مبارکه قرآن در ایفاء این مرام و مقصود، بسیار عجیب و قابل تأمّل است:

أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً.[1]

دلیله آیاته، و وجود اثباته، و معرفته توحیده

و نُهمین روایتی را که در تذییل ٤ بر مکتوب ٤ شیخ (ره) نقل کردیم و در همین مکتوب هم به آن اشاره شد در رسانیدن این واقعیت إعجاز می‌کند. آنجا که مولی الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین می‌فرماید:

دَلِيلُهُ آياتُهُ، و وجُودهُ إثبَاتُهُ، و معرفتُهُ توحيدُهُ، و توحيدُهُ تَمييزُه مِن خَلْقِهِ. و حكمُ التَّمييزِ بَينُونَة صِفَة لا بَينُونَة عُزْلَة.[2]

می‌فرماید: آیات خدا دلیل و رهنمای به وی هستند: و اثبات او نفس وجود، و حاقّ حقیقت او در

---

[1] آیه ٤٥ و ٤٦، از سوره ٢٥: فرقان.

[2] «احتجاج» شیخ طبرسی (ره)، ج ١، ص ٢٩٩.

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 عزّت و عظمت و جلال وی را به گونه‌ای بدانیم که: از یکایک از خلائق 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 إمکانیه او را جدا کنیم. بنابراین او بوُجودهِ و حقیقتِهِ در موجودات هست، و با همه هست؛ ولی رنگ و آثار و خواصّ آنها را که امور عدمیه هستند؛ و از لوازم ماهیات می‌باشند، ندارد.

هو الدّالُّ بالدليل عليه، و المؤدِّی بالمعرفة إليه

و عجیب این است که باز هم در دنبال این جمله می‌فرماید:

لَیسَ بِإلَهٍ مَن عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هو الدَّال بِالدَّلیل علیه، و الْمُؤدّی بالمعرفة إلیه.

یعنی شناسائی او به لوازم و خصوصیات أشیاء و ماهیات و تعینات إمکانیه نیست. زیرا وجود او از همه اینها برتر است. او دارای إطلاق است؛ و این خصوصیات حدودی هستند که حکایت از محدود می‌نمایند؛ نه از وجود لا حدّ أبدی و أزلی و سرمدی حضرت او، جلّ و عَلَا.

بلکه دلیل بر شناسائی او خود اوست؛ و رساننده به معرفت او خود اوست، که با حاقّ وجود، بما هو وجودٌ می‌شناساند. و به واسطه إفَناء و إمحاء بنده در ذات بسیط و واحد، و حقیقت صرفه خود می‌فهماند که: غیر از او در عالم وجود أصالتی، و إلهی، و معبودی، و وجودی نیست.

سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ.[1]

حضرت استادنا الاکرم آیة اللَه الاعظم علّامه طباطبائی قدّس اللَه سرّه، در تفسیر «المیزان» ج ۱۵،

---

[1] .)آیه ۵۳ و ۵٤، از سوره ٤۱: فصّلت.

ص ۱۰۳، در آیه ۲۵ از سوره ۲٤: نور: يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ مطلبی را بیان کرده‌اند که بر دلالت آیه بر توحید بالصِّرافه، و وحدت شخصیه ذات حقّ بسیار قوی است. ایشان گفته‌اند که: ممکن است دین در اینجا به معنای ملّت و سنّت 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 الآية من غرر الآيات القرآنية تفسّر معنى معرفة اللَه. فإنَّ قوله: وَ يعْلَمُونَ أَنَّ اللَهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ، ينبى. أنَّه تعالى هو الحقّ لا سترة عليه بوجهٍ من الوجوه و لا على تقدير من التقادير. فهو أبده البديهيات الّتى لا يتعلّق بها جهل، لكنّ البديهىّ ربما يغفل عنه. فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه الَّذى ربما يعبّر عنه بالعلم. و هذا هو الّذى يبدو لهم يوم القيامة، فيعلمون أنّ اللَه هو الحقّ المبين. و إلى مثله يشير قوله تعالى: لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ

غِطاءَكَ 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 امّا راجع به بحث دیگری که ادامه داشت؛ و آن زیادی صفات از ذات أقدس حقّ متعال، و یا عینیت آن بود، آن نیز به طور فشرده و خلاصه به شرح زیر تحریر می‌گردد:

از آنجا که وجود بذاته با عدم تناقض دارد؛ و آن را در حاقّ ذات خود، طرد می‌کند و می‌راند؛ بنابراین به هیچ وجه قبول نمی‌کند 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 ازهرجهت 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 می‌باشند.

و چون می‌دانیم که: أوّلًا رتبه محمول از رتبه موضوع تأخّر دارد؛ و ثانیاً هر مفهومی بالذات از مفهوم دیگر منعزل است؛ و به همین جهت هر مفهومی که بر مصداقی واقع شود بالضَّروره آن را محدود می‌کند؛ و عکسش این می‌شود که: هر مصداق غیر محدودی که عَدَم حدِّ ذاتی آن باشد، وقوع مفهوم بر آن، در رتبه متأخّر از آن می‌باشد؛ فلهذا 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 حقیقتِ 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 یك جانبه، از باب عینیت مطلق

است با مقید؛ دون العکس. فکلّ مطلقٍ مع المقید؛ و لا یکون کلُّ مُقَیدٍ مع المطلق.

ما از روایت از چند طریق دلیل بر این مطلب داریم

خطبه‌های حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام، در زیادی صفات از ذات

أوّل، روایات و خطبه‌هائی که از أمیر المؤمنین علیه السّلام و سایر امامان وارد شده است؛ و در آنها بالصّراحه صفات را از ذات نفی نموده‌اند. مانند خطبه اوّل از «نهج البلاغه» که: وَ کَمالُ الإخلاصِ نفی الصِّفاتِ عنه تا آخر؛ و مانند خطبه وارد از حضرت رضا علیه السّلام در «ارشاد» مفید و «توحید» صدوق که:

جَلَّ عَن أنْ تَحِلَّه الصِّفاتُ. لِشَهَادَة العُقُولِ أنَّ کُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفاتُ مَصْنُوعٌ تا آخر. و ما این دو خطبه را به شماره‌های اوّل و هشتم، در تذییل ٤ بر مکتوب ٤ شیخ (ره) آورده‌ایم.

این خطبه حضرت امام رضا علیه السّلام نزد مأمون است که با سند متّصل شیخ صدوق روایت می‌کند؛ و تا می‌رسد به این عبارت که می‌گوید:

وَ مَن قَالَ: حَتَّی؟ فَقَد غَیاهُ؛ وَ مَن غَیاهُ فَقَد غَایاهُ؛ و من غَایاه فَقَد جَزَّأهُ؛ وَ مَن جَزَّأهُ فَقَد وَصَفَهُ؛ وَ من وَصَفَه فَقَد أَلْحَدَ فِیهِ.

لا یتَغَیرُ اللهُ بِانْغِیارِ المخلوقِ، کما لا یتَحَدَّد

بتحديد المحدود.

أَحدٌ لا بتَأْويلِ عَدَدٍ. ظاهرٌ لا بِتأوِيلِ الْمُبَاشَرَة، مُتَجَلٍّ لا باستهلالِ رُؤية؛ باطنٌ لا بمُزايلَة؛ مُبَائنٌ لا بِمَسَافَة؛ قريبٌ لا بِمُدَانَاة. تا آخر خطبه.[1]

و صدوق با سند متّصل خود روايت كرده است از حضرت صادق، از پدرش از جدّش عليهم السّلام كه چون أمير المؤمنين عليه السّلام براى بار دوّم مردم را براى جنگ با معاويه برانگيخت، چون مردم مجتمع شدند، به خطبه برخاست و گفت: الحمد للَه الواحد الاحد الصَّمد المتفرّد الّذى لا من شىء كان، و لا من شىء خلق ما كان. قدرته بان بها الاشياء، و بانت الاشياء منه. فليست له صفة تنال، و لا حدٌّ يضرب له الامثال. كلَّ دون صفاته تعبير اللغات، و ضلَّ هنالك تصاريف الصفات. تا آخر خطبه كه از نفايس خطب است.[2]

و نيز صدوق با سند متّصل خود روايت

---

[1] «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ٣٤ تا ص ٤١، حديث شماره ٢.

[2] «توحيد صدوق»، ص ٤١ و ص ٤٢؛ و «بحار الانوار»، طبع حروفى، ج ٤، ص ٢٦٩، از «توحيد صدوق»، و ليكن در اينجا به جاى تعبير اللّغات، 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 الرّحمن الرّحیم. الحمد لله المُلْهِم عبادَه الحَمد تا می‌رسد بدین فقره که: الممتنع من الصّفات ذاته؛ و تا می‌رسد به این عبارات که: أوّل الدین معرفته، و کمال المعرفة توحیده، و کمال التوحید نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنّه غیر الصفة و شهادتهما جمیعاً علی أنفسهما بالبَینة الممتنع منها الازل. فمن وصف الله فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل ازله. و من قال: کیف؟ فقد استوصفه تا آخر نامه مبارک که آن هم از نفایس نامه‌هاست.[1]

و روی بیانی که در معنای مفهوم و انعزال آن از عدم محدودیت نمودیم، معلوم است که: مراد از نفی صفات از ذات، مطلق صفات است؛ نه آنکه بعضی به صفات زائده بر ذات حمل کرده‌اند.

این حمل، شاهد است. و اصولًا خود صفت،

---

[1] «توحید صدوق»، ص ٥٦ و ص ٥٧، و در «بحار الانوار» ج ٤، ص ٢٨٤ و ص ٢٨٥ 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 أمیر المؤمنین علیه السّلام در بیان و کیفیت انتقال رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلم از زمان حضرت آدم تا زمان میلادشان ایراد کرده‌اند. و در این خطبه آمده است که:

فَسُبحانَکَ مَلَأتَ کُلَّ شَیءٍ؛ و باینتَ کُلَّ شَیءٍ؛ فأنتَ الَّذی لا یفْقِدُکَ شَیْءٌ؛ و أَنت الفعَّالُ لما تشاءُ. تبارکتَ یا مَن کُلُّ مُدْرَکٍ مِن خَلْقِهِ؛ و کُلُّ مَحْدُودٍ من صُنعِه. أنتَ الَّذی لا تَسْتَغنی عنک المکانُ؛ و لا نَعْرِفُکَ إلَّا بانفرادِکَ الوحدانیة

و القدرَة.[1]

و در کلمات و خطب أمیر المؤمنین و حضرت امام رضا و سائر أئمه طاهرین علیهم السّلام 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 السّلام روایت کرده است که:

تُسَمَّی بأسمائه؛ فهو غیر أسمائه، و الاسماء غیره، و المَوْصُوف غیرُ الوَصْفِ. تا آخر حدیث.[2]

روایت وارده بر مخلوقیت صفات

و می‌دانیم که: اسم همان صفت است؛ و مراد از غیریت اسماء با ذات، الفاظ أسماء نیست بلکه غیریت مصداقی است. و این مطلب در کمال وضوح است.

دوّم روایاتی است که دلالت دارد بر آنکه:

---

[1] «، اثبات الوصیّة» مسعودی، طبع سنگی سنه ۱۳۱۸، ص ۹۶ و أوّل خطبه بدین عبارت است: الحمد لله الّذی توحّد بصنع الأشیاء؛ و فطر أجناس البرایا علی غیر أهلٍ و أصلٍ و لا مثالٍ.

[2] «توحید صدوق»، باب أسماء الله تعالی ص ۱۹۲، حدیث شماره ۶.

خداوند تعالی أسماء خود را خلق فرمود؛ همچون روایتی را که شیخ کُلینی و صدوق با سند متّصل خود از ابراهیم بن عمر از حضرت صادق علیه السّلام روایت نموده‌اند که:

قال: إنَّ الله تبارک و تعالی خَلَقَ اسماً بالحروفِ غَیرَ مُتَصوِّتٍ؛ و باللَّفظِ غیرَ مُنْطِقٍ؛ و بالشَّخصِ غیرَ مُجَسَّدٍ؛ و بالتَّشبیه غیرَ مَوصوفٍ؛ و باللَّونِ غیرَ مَصبوغٍ؛ مَنفِیٌّ عنه الاقطَارُ؛ مُبَعدٌ عنه الحُدودُ؛ محجوبٌ عنه حسٌّ کلَّ مُتَوَّهِمٍ؛ مُسْتَترٌ غیرُ مَسْتُورٍ.

فَجَعله کَلِمَة تَامَّة عَلَی أربعَة أجزاءٍ مَعاً لَیس منها واحدٌ قبل الآخر.

فأظْهَر منها ثلَاثَة أسْمَاءٍ لِفَاقَة الْخَلقِ إلیها؛ وَ حَجَبَ منها وَاحِداً؛ و هو الاسمُ المَکْنُونُ المَخْزُونُ. فهذه الاسماء الَّتی ظَهَرَتْ، فالظَّاهِرُ هُو اللهُ تَبارکَ و تعالی.

وَ سَخَّرَ سُبحانه لکُلِّ اسمٍ من هذه الاسماء أرْبَعَة أرکانٍ، فَذلک اثناء عَشَرَ رُکْناً.

ثُمَّ خَلَقَ لِکُلِّ رُکنٍ منها ثلاثینَ اسماً فعَلَا مَنْسُوباً إلیها. فهو الرّحمن، الرّحیم

المَلِکُ، القُدُّوسُ، الخالقُ، البَارِئُ، المُصَوِّرُ، الحیُّ، القیومُ، لا تأخذُه سِنَة و لا نَوْمٌ، العلیمُ، الخبیرُ، السَّمیعُ، البصیرُ، الحکیمُ، العزیزُ، الجبَّارُ، المُتَکَبِّرُ، العلیُّ، العظیمُ، المقتدرُ، القادرُ، السَّلَامُ، المؤمنُ، المهیمنُ، (البارئ) المُنشئ، البدیعُ، الرَّفیعُ، الجلیلُ، الکریمُ، الرَّازقُ، المحیی، المُمیتُ، الباعثُ، الوارثُ.

فهذه الاسماء و ما کان من الاسماء الحُسنَی حتَّی تَتِمّ ثَلَاثِمِائة و ستّینَ اسماً؛ فهِیَ نِسبَة لِهَذِهِ الاسماءِ الثَّلَاثَة.

و هذه الاسماءُ الثَّلَاثَة أرکان و حُجُبُ الاسم الواحِد المکنونِ المخزونِ بهذه الاسماء الثَّلاثة. و ذلک قَوْلُهُ تَعَالَی:

قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَیاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الاسْمَاءُ الْحُسْنَی.[1] و[2]

---

[1] آیه ۱۱۰، از سوره ۱۷: اسراء.

[2] «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 مَنعوت ضبط نموده است. و در «بحار الانوار»، باب المغایرة بین الاسم و المعنی گوید: و فی نسخة (ب) و (و) فالظّاهر 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 ٤٦٣ و ص ٤٦٤ باب ٤٥، حدیث شماره اوّل.

و این روایت مبارکه در دلالتش بر تأخّر أسماء از مقام إطلاق ذات، از آفتاب روشن‌تر است؛ و علاوه بر نفاست مضامینش دلالت بر اصول مقداری از اسماء و کیفیت تنزّل اسمی از اسمی و بر پیدایش عالم خلق از آنها دارد. و استادنا الاعظم علّامه طباطبائی قدّس اللَه نفسه در «تفسیر المیزان» در ذیل آیه یکصد و هشتادم از سوره أعراف آن را شرح فرموده‌اند.[1]

أئمّه علیهم السّلام أسماء خدا هستند، و اسم صفت است، و زیاده بر ذات

دلیل سوّم روایات بسیاری است که دلالت

---

[1] «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 علیه السّلام: انّ الله تبارک و تعالی خلق أسماءً بالحروف غیر متصوّف إلخ. هذه الصّفات المعدودة صریحة فی أن المراد بهذا الاسم لیس هو اللّفظ، و لا معنی یدلّ علیه اللّفظ من حیث انّه مفهوم فإنّ اللفظ و المفهوم الذهنی الذی یدلّ علیه، لا معنی لاتّصافه بالاوصاف الّتی وصفه بها و هو ظاهر و کذا یأبی علیه ما ذکره فی الرّوایة بعد ذلک. فلیس المراد بالاسم إلّا المصداق المطابق للفظ لو کان هناک لفظ. و من المعلوم أنّ الاسم بهذا المعنی- و خاصّة بالنّظر إلی تجزّیه بمثل: الله، و تبارک، و تعالی- لیس إلّا الذات المتعالیة، أو هو قائم بها غیر خارج عنها البتة. فنسبة الخلق إلی هذا الاسم فی قوله: خلق اسماً یکشف عن کون المراد بالخلق غیر المعنی المتعارف منه، و أنّ المراد به ظهور الذات المتعالیة ظهوراً ینشأ به اسم من الاسماء. و حینئذٍ ینطبق الخیر علی ما تقدّم بیانه أنّ الاسماء مترتّبة فیما بینها و بعضها واسطه لثبوت بعض، و تنتهی بالآخرة الی اسم تعیّنها عین عدم التعیّن، و تقیّد الذات المتعالیة به عین عدم تقیدها بقیدٍ. انتهی.

دارند بر آنکه: ائمّه علیهم السّلام تنها أسماء حسنای خداوند هستند. مانند قوله علیه السّلام: نَحْنُ وَ اللهُ الاسماءُ الحُسنی.

و در این باره روایاتی است، دالّه بر آنکه ایشان صفات حضرت خداوند، و نور او، و چشم او، و گوش او، و هر چیزی که در این مجری واقع است می‌باشند.[1]

و معلوم است که امامان علیهم السّلام از ذات حقّ متعال تأخّر دارند؛ و مراد از اسماء و صفات، مقامات رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم: و آل طیبین و طاهرین وی هستند. و بنابراین اسماء و صفات، از مقام ذات تأخّر دارند.

---

[1] در «تفسیر المیزان» ج ۸، ص ۳۸٤، بعضی از این روایات را ذکر نموده است، و ما عین عبارت ایشان را در اینجا می‌آوریم؛ و فی الکافی باسناده إلی معاویة بن عمّار عن أبی عبد الله علیه السّلام فی قوله عزّ و جلّ: و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها. قال: نحن و الله الاسماء الحسنی الّتی لا یقبل الله من العباد إلّا بمعرفتنا. أقول: و رواه العیّاشی عنه علیه السّلام. و فیه أخذ الاسم بمعنی ما دلّ علی الشّیء سواء کان لفظاً أو غیره. و علیه فالانبیاء و الاوصیاء علیهم السّلام أسماءٌ دالّة علیه تعالی وسائط بینه و بین خلقه، و لانّهم فی العبودیّة بحیث لیس لهم إلّا الله سبحانه فهم المظهرون لاسمائه و صفاته تعالی.
و فی الکافی باسناده عن عبد الله بن سنان قال: سئلتُ أبا عبد الله علیه السّلام عن قول الله عزّ و جلّ: و ممن خلقنا أمة یهدون بالحق و به یعدلون، قال: هم الائمّة. أقول: و رواه العیّاشی عن حمران عنه علیه السّلام قال: و قال محمّد بن عجلان عنه علیه السّلام: نحن هم! انتهی کلام العلّامة قدس الله سرّه.

الله اکبر، یعنی اکبر من أن یوصَف

دلیل چهارم: معنی و مفاد تکبیر است که از شعائر اسلام، و با فضیلت‌ترین ذکری است که در اسلام آمده؛ و به مفهوم اللهُ اکبر این شریعت از سایر ادیان برتری جسته است.

دو روایت وارد است که معنای اللَهُ اکبر، اللَهُ اکبرُ مِن کلِّ شیء نیست بلکه اللَهُ أکبَرُ مِن أن یوصَف است. و هر دوی این روایت‌ها از حضرت صادق علیه السّلام است، و کلینی در «کافی»؛ و صدوق در «معانی الاخبار» روایت نموده‌اند.

یکی از آنها این است که: عن أبی عبد الله علیه السّلام، قالَ: قالَ رَجُلٌ عِندَه: اللهُ أکْبَرُ. فقال: اللهُ أکبَرُ مِن أیِّ شَیْءٍ؟! فقال: من کُلِّ شَیْءٍ. فقال أبو عبد الله: حَدَّدتَهُ! فقال الرَّجُل: کیف أقُول؟! قالَ: قُلْ: اللهُ أکْبَرُ مِنْ أَن یوصَفَ.[1]

و دوّمی از آنها این است که: قال أبو عبد الله علیه السّلام: أیُّ شیءٍ اللهُ أکبرُ؟

فقلتُ:[2] اللهُ اکبر من کُلِّ شَیءٍ. فقال: و کان ثَمَّ شَیءٌ فیکونُ أکبَرَ مِنهُ؟! فقلتُ: وَ مَا هُوَ؟! قال: اللهُ اکْبَرُ مِنْ أنْ یوصَفَ.[3]

تذییل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت سید قدّس الله سرّه الزّکیة

بسم اللَه الرّحمن الرّحیم

و صلّی اللَه علی محمّد و آله الطّاهرین، و لعنة اللَه علی أعدائهم أجمعین

---

[1] «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 ٤٧٥ از «کافی» روایت کرده است شماره ۸- ۳۸٦.

[2] مراد از گوینده، جمیع بن عُمَیر راوی روایت است.

[3] «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۱۸ حدیث ۹، و «معانی الاخبار» ص ۱۱ حدیث ۱، و فیض در «وافی» طبع حروفی، ج ۱، ص ٤٧٥ از «کافی» روایت نموده است. شماره ۳۸۷- ۹.

این آخرین تذییلی 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 آیة الله حاج شیخ عبّاس هاتف قوچانی أدام الله برکاته: وصیّ مرحوم قاضی أعلی الله مقامه، از مرحوم قاضی قدّس الله نفسه نقل می‌نمودند که: آن مرحوم می‌گفت: از استادمان مرحوم آیة الحقّ و سند العرفان سؤال شد: با اینکه دأب أهل مراقبه، و سلّاکِ راه خدا، و أولیای 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 علّامة استادنا الاکرم طباطبائی رضوان الله علیه می‌فرمودند: در

مکاتبات و مباحثاتی که در قضیه تشکیك در وجود، و وحدت وجود، در میان دو عالم بزرگوار: آقای حاج سید أحمد کربلائی، و آقای حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی رضوان اللَه علیهما 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 حَسَن کشمیری که از همدورگان آقای آیة اللَه حاجّ شیخ علی محمّد بروجردی، و آقا سید حسن مسقطی، و آن ردیف از تلامذه مرحوم قاضی بود، بنای مباحثه و مکالمه را با مرحوم حاج شیخ محمّد 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.[1]

---

[1] شاهد دیگر بر قبول مدّعای حضرت سیّد (ره) و اعتراف و اقرار به مذهب عرفای بالله از حضرت شیخ (ره) أبیاتی است که آیة الله اصفهانی در «تحفة الحکیم» که دیوان شعر و منظومه حکمت ایشانست ذکر نموده‌اند. ایشان در این کتاب (از طبع نجف اشرف، ص ٤٠ و ٤١) درباره الاتّحاد و الهو هویّة سروده‌اند:

صَيرورة الذّاتَين ذاتاً واحِدَه ** خُلفٌ مُحالٌ و العقولُ شاهِدَه (١)

و ليس الاتّصالُ بَالمُفارقِ ** مِنَ المُحالِ بل بمعنًى لائقِ (٢)

كذلک الفَناءُ فى المَبدإ لا ** يُعنَى به المحالُ عندَ العقلا (٣)

إذِ المحالُ وحدة الإثنينِ ** لا رفعُ إنّيّتِه فى البَينِ (٤)

و الصّدقُ، فى مَرحلة الدَّلالة ** فى المَزجِ و الوَصلِ و الاستِحالة (٥)

فالحملُ إذ كانَ بمعنَى هُوَ هُو ** ذو وَحدة و كَثرة، فانتَبِهوا (٦)

شاهد ما در بیت چهارم می‌باشد که دلیل بر بیت سوّم- که دلالت بر امکان فنا دارد- آورده شده است. و این عین مطلب عرفا می‌باشد و مرحوم حاجّ سیّد احمد کربلائی غیر از این چیزی نمی‌گوید. رحمة الله علیهما رحمة واسعة شاملة.

همان طور که در مقدّمه این کتاب مبارک، حقیر آورده‌ام تولّد آیة الله حاج شیخ محمّد حسین اصفهانی در دوّم شهر محرّم الحرام سنه ١٢٩٦ و رحلتشان در شب یکشنبه پنجم ذوالحجّة سنه ١٣٦١ بوده است، و بنابراین مدّت عمرشان از ٦٦ سال تمام فقط ٢٧ روز کمتر خواهد بود؛ یعنی ٦٥ سال و ١١ ماه و ٣ روز، و چون منظومه حکمت را همان طور که خودشان در پایان آن مرقوم داشته‌اند در ٢٩ ربیع الاوّل سنه ١٣٥١ به اتمام رسانیده‌اند، بنابراین اتمام آن ١٠ سال و ٨ ماه و ٥ روز زودتر از خاتمه حیاتشان خواهد بود. و چون این مدّت را از تمام عمرشان کسر نمائیم، ٥٥ سال و ٢ ماه و ٢٨ روز خواهد گردید. بدین معنی که ایشان منظومه را در این مدّت از عمرشان

داعی مؤلّف بر نشر مکاتیب و تذییلات

امّا داعیه این حقیر بر نشر مکاتبات و تذییلات بدین صورت؛ عُمدةً برای دو علّت بود:

اوّلًا 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 امّا راجع به آیة الله حاج سیّد أحمد کربلائی (ره) حقیر هر چه تفحّص نمودم مبدأ میلادشان را بدست نیاوردم، ولی ارتحالشان در عصر جمعه ۷ شوّال سنه ۱۳۳۲ بوده است. و چون مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی ذکر فرموده‌اند: ورود حضرت سیّد برای تحصیل در محضر مجدّد پس از سنه یکهزار و سیصد بوده است و چندین سال در محضر وی بوده و سپس به نجف اشرف مشرّف شده و از محضر آیات الله عظام: حاج میرزا حسین خلیلی و حاج میرزا حبیب الله رشتی و آخوند ملّا حسین‌قلی 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 سیّد أحمد پیرمرد نبوده‌اند و علّت ارتحالشان ابتلا به مرض سلّ بوده است؛ روی تمام این مقدّمات اگر فرض کنیم: ایشان در وقت تشرّف به سامرّاء 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 سیّد اتّفاق افتاده است. و اتمام انشاء منظومه دقیقاً ۱۸ سال و ۵ ماه و ۲۲ روز پس از ارتحال حاج سیّد 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 أعلام که با دقّت 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 قال‌هائی که نفس را ملول کند، و دل را قساوت آورد، و روح را خسته و تاریك نماید، بکاهند؛ و به این نفایس نظری و شهودی که از ذخائر آثار رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم و پیشوایان بحقّ و أوصیای 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 حقّاً مشام جان را به عطر و طِیب نسایم خُلد، و بهشت رضوان و جَنّت الذات و اللِّقاء عِطرآگین می‌کند؛ از الزم واجبات است.

ثانیاً برای حفظ همان شش تذییلی بود که: حضرت استادنا الاعظم آیة اللَه الحقّ و سند الحکمة و عین المعرفة، به نام تذییلات و محاکمات در میان این دو

عالم بزرگوار مرقوم فرموده‌اند.

این تذییلات اگر بدین صورت طبع نمی‌شد، شاید نسخه اصل آن مفقود الأثر می‌گردید. زیرا نسخه اصل آن در نهایت قلّت بود؛ و جز چند نسخه معدود أبداً در دست کسی نبود.

و چون طبع اصل مکاتیب با همین چند تذییل هم مرغوب و مطلوب نبود؛ فلهذا حقیر تذییلات را دنبال کرده، و به حول و قوّه الهی به اتمام رساندم؛ و لیکن چون نه علماً و نه عملًا در طراز جَرْح و تعدیلِ مطالب، و محاکمه نیستم؛ و کوچکتر از آنم که همچون استاد علّامه به نام تذییلات و محاکمات، مطالب غامضه و نفیسه را مشروح و ارائه دهم، بنابراین در این تتمه تذییلات از اضافه لفظ «و محاکمات» خودداری شود؛ و فقطّ به عنوان تذییلات مطالبی را که به نظر می‌رسید، ثبت و به أرباب کمال و اندیشه، و جویندگان عرفان، و پویندگان سُبُل سلام و توحید ارائه دادم.

علّت تأبّی شیخ، از قبول زیادتی صفات از ذات

علّت 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 أشرفیت و أفضلیت آن است؛ و او را در مرتبه‌ای از علوّ و تعالی دانستن که دست پنجه هیچ صفتی که دارای تعین است ـ و هر صفت دارای تعین است؛ زیرا معنای صفت؛ زیادی و تعین است ـ بدان ذِروه 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 دربسته و سربسته، اختصاص به ذات دارد؛ منتهی الامر در مرتبه متأخّره از ذات، نه دوش با دوش آن.

علّت تأبّی شیخ از قبول اندکاک و فناء موجودات در حقّ تعالی

و علّت تأبّی شیخ از تسلیم شدن بر وحدت ذات اقدس او، و معیت او با موجودات، و سیطره و إحاطه وجودی او بر همه عالم و جمیع أشیاء، و انمحاء و اندکاک همگی ذاتاً و صفةً و فِعلًا در ذات او، فقط و فقط خود را موجود در قبال حقّ دانستن

است که مرحوم سید از آن تعبیر به جَبلانیت نموده بود.

و دیگر مستلزم احاطه وجودی حقّ بر معایب، و مضارّ، و مفاسد، و قبایح که مرحوم شیخ از آن تعبیر به لزوم مفاسِد شَنیعه 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 أشیاء اندکاک در ذات حقّ دارند، نه معایب و قبایح و مفاسد. مرجع این امور عند التحلیل العقلی، امور عدمیه هستند. نقصانات و ماهیات باطله امور عدمیه هستند. اینها کجا می‌توانند در ذات اقدس او راه یابند.

بنابراین کسانی که به وحدت وجود اعتراض و ایراد دارند، أبداً معنای آن را تعقّل ننموده‌اند. وحدت وجود، با توحید که مبنای اساس شرایع إلهیه و بالاخصّ دین حنفیه اسلام است، یک معنی است. وحدت مصدر باب لازم و مجرّد است، و توحید

مصدر باب متعدّی و مزید فیه. اللهُ اکبر، و لا إله إلّا 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 موحّد شنیده اید؟

آنها که فریاد می‌زنند: در ذات واجب، همه أشیاء محدوده، و تمام ممکنات بحدودها و ماهیاتها راه ندارند؛ کجا سگ و کافر و زانی راه پیدا می‌کنند!؟

مقاله عرفاء بالله، توحید است، نه اتحاد 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 حقیقیه و صرفه خود دارد که هیچ موجودی در قبال او، و در برابر او عرض اندام ندارد. وجود اقدس حقّ

همه اشیاء را مندکّ و مضمحلّ و فانی نموده است. آنجا حدود و قیود که لازمه شیئیت أشیاء هستند، کجا می‌توانند وجود و تحقّق داشته باشند؟![1]

آنها می‌گویند: وجود ارواح قدسیه، و نفوس انبیای عظام، در ذات حقّ مندک و فانی هستند. در ذات حقّ جبرائیل و اسرافیل را نمی‌توان یافت. آن وقت کجا سگ و خوک و میکرب و قاذورات یافت می‌شود؟

آنها می‌گویند: تمام موجودات در برابر ذات او وجودی ندارند؛ آنها همه تعین و ماهیت و حدود

---

[1] مرحوم صدر المتألّهین قدّس الله سرّه در «أسفار»، طبع حروفی، ج ٦، ص ١٤١ و ص ١٤٢ بعد از بحث و شرح فرمایش أمیر المؤمنین علیه السلام: و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه، گوید: و علی هذا یجب أن یکون محصوراً فی شیء، و لا یخلو عنه شیء، فلا یکون فی أرض، و لا فی سماء، و لا یخلو عنه أرض و لا سماء، کما ورد فی الحدیث: لو دلّیتم بحبلٍ علی الأرض السفلی لهبط علی الله. و لهذا قال علیه السلام: و من قال: فیم فقد ضمّنه، و من قال: علَی مَ فقد أخلی منه، تصدیقاً لقوله تعالی: هو معکم این ما کنتم؛ و قوله: ما یکون من نجوی ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم؛ و قوله تعالی: و نحن أقرب إلیه من حبل الورید؛ و قوله فی الحدیث القدسی: کنت سمعه و بصره و یده؛ و قول النبی صلی الله علیه و آله: إنه فوق کلّ شیء و تحت کلّ شیء، قد ملأ کلّ 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 قریبٌ أنت فأناجیک؟ أم بعیدٌ أنت فأنادیک؟ فإنّی أحسّ حسن صوتک و لا أراک فأین أنت؟ فقال الله: أنا خلفک، و أمامک و عن یمینک و شمالک! أنا جلس عند من یذکرنی، و أنا معه إذا دعانی؛ و أمثال هذا فی الآیات و الأحادیث کثیرة لا تحصی.

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 دقّت 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.

امّا 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 سطع عمومی معارف اسلام، و اکتفاء به علوم مصطلحه

و مقرّره، و دور شدن از آبشخوار حقایق.

حضرت استادنا الاکرم آیة الله المعظّم: علّامه طباطبائی قدّس الله سره می‌فرمودند: در اذهان عوامّ از مردم، وحدت وجودی از کافر بدتر است؛ یهودی باش! مسیحی باش! امّا وحدت وجودی نباش!

حضرت آیة الله، و سند التَّجرید و العرفان، حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی أعلی الله درجته که همین مرحوم شیخ (ره): صاحب «المکاتبه» از ایشان تقاضای دستور و مقدّمه موصله نموده بود، و ما در مقدّمه همین کتاب شرح آن را و نامه پاسخی حضرت ایشان را آوردیم. در کتاب «لِقاء الله» خود که حقّاً از نفیس‌ترین کتب مدوّنه در عرفان و سلوک است، در اواخر بحث کوتاهی راجع به وحدتِ وجود دارند؛ و پس از بیان اشکالاتی که بر این مرام، مردم نموده‌اند؛ می‌گویند:

و اجیب عن ذلك کلِّه بأنَّ نفیَ الوجود الحقیقیّ عن الاشیاء، لیس قولًا: بأنَّ کلَّ شیءٍ هو اللَه؛ لَیسَ قَولًا بالاتّحاد؛ و سپس می‌فرمایند:

قصّه 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 ـ هر که می‌خواهد بوده باشد ـ غذا بخرد؛ و آن حکیم با آن شخص حاضر با هم غذا بخورند.

اتّفاقا روزی در وقت غذا یکی از طلّاب شهر برای حاجتی نزد وی آمده بود، حکیم به خادمش گفت: برای ما غذا بخر، تا ما تغذّی 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 احتیاطت 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 وحدات وجود را چه تصوّر کرده‌ای، تا اینکه حکم به کفر قائل به آن نموده‌ای؟!

گفت: به جهت آنکه قائل به وحدت وجود، می‌گوید به اینکه 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 شکّی ندارم در اینکه شما در مرتبه 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![1]

گفتار صدر المتألّهین که اکثر ناظرین، کلام

---

[1] لقاء الله، نسخه خطی به خط حقیر ص ۷۲، و از نسخ مطبوعه ص ۱۷۲ تا ص ۱۷٤.

عرفا را ادراک نمی کنند

مرحوم صدر المتألّهين قدّس اللَه نفسه الزّكيه گويد: إنَّ أكثر النّاظرين فى كلام العرفاء الإلهيين، حيث لم يصلوا إلى مقامهم، و لم يحيطوا بكنه مرادهم؛ ظَنّوا أنَّه يلزم من كلامهم فى إثبات التَّوحيد الخاصِّى فى حقيقة الوجود و الموجود بما هو موجودٌ وحدة شخصية، أنَّ هُويات الممكنات امورٌ اعتبارية محضة و حقائقها أوهامٌ و خيالاتٌ لا تَحَصُّلَ لها إلّا بحسب الإعتبار؛ حتّى أنّ هؤلاء النَّاظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم، صَرَّحُوا بعَدِمية الذوات الكريمة القُدسية، و الاشخاصِ الشَّريفة الملكوتية كالعقل الاوّل، و سائر الملائكة المقرَّبين، و ذوات الانبياء و الاولياء و الاجرامِ العظيمة المتعدّدة المختلفة بحركاتها المتعدّدة المختلفة جهة و قدراً و آثارها المُتَّفنَّنَة.

و بالجملة النّظامُ المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم الّتى فوق هذا العالم، مع تخالف اشخاص كلِّ منها نوعاً تشخُّصاً و هوية و عدداً و التَّضادَ الواقع بين كثيرٍ من الحقائق أيضاً. ثُمَّ إنَّ لكلِّ

منها آثاراً مخصوصة، و أحكاماً خاصَّة و لا نعنى بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأ اثرٍ خارجيٍّ. و لا نعنى بالكثرة إلّا ما يوجبُ تعدُّد الاحكام و الآثار. فكيف يكون الممكنُ لا شيئاً فى الخارج، و لا موجوداً فيه.

و ما يترائى من ظواهر كلمات الصُّوفية انَّ الممكناتِ امورٌ اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس

معناه ما يفهم منه الجمهور ممَّن ليس له قدمٌ راسخٌ فى فقه المعارف، و أراد أن يتَّفطنَّ بأغراضِهم و مقاصدهم بمجرّد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشُّعراء بمجرّد تتبّع قوانينِ العَرُوضِ من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزانِ أو اختلالها عن نهج الوَحدة الاعتدالية.

فإنَّك إن كنتَ ممَّن له أهلية التَّفَطنُّ بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية و استحقاق فطرىٌّ يمكنك أن تَتَنَبَّه ممّا أسلفناه مِن أنّ كلَّ ممكنٍ من الممكناتِ يكون ذا جَهتين: جَهَة يكون بها موجوداً واجباً لغيره، من حيث هو موجود و واجب لغيره؛ و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المُطلقِ من غير تفاوت.

و جَهَة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية؛ و هو اعتبار كونه فى أىِّ درجة من درجاتِ الوجود قُوَّة، و ضَعفاً، كمالًا، و نُقصاناً.

فإنَّ ممكنية الممكن إنَّما ينبعثُ من نزوله عن مرتبة الكمالِ الواجبىِّ، و القُوَّة الغير المتناهية، و القَهْر الاتمّ و الجلال الارفع. و باعتبار كلِّ درجة من درجات

القصور عن الوجود المطلق الّذى لا يشوبه قصورٌ، و لا جهة عدمية، و لا حيثية إمكانية يحْصُلُ للوجود خصائصُ عقلية، و تعيناتٌ ذهنية هى المُسَمَّياتُ بالمَهِيات و الاعيان الثابتة.

فكلُّ ممكنٍ زوجٌ تركيبىٌّ عند التَّحليل من جهة مطلق الوجود، و من جهة كونه فى مرتبة مُعَينَة من القصور.[1]

گفتار حكيم سبزوارى (قدّه) در فرق بين هويت و ماهيت

و مرحوم حكيم 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 هى بالحقيقة، و لم يعلموا: أنَّ الوجود عندهم أصلٌ فكيف يكون الهوية و الحقيقة عندهم اعتبارياً؟

أم كيف يكون الجهة النّورانية من كلّ شىءٍ الّتى

---

[1] «أسفار» طبع حروفى، ج ۲، ص ۳۱۸ تا ص ۳۲۰.

هی وجه اللَه، و ظهورُهُ، و قدرتُه، و مَشِیته المَبنیة للفاعل، لا للمفعول اعتبارياً. تعالی ذیلُ جلاله عن عُلُوق الاعتبار.

فمتی قال العرفاءُ الاخیارُ أُولوا الأیدی و الأبصارِ: إنَّ المَلك و الفَلَك و الإنسانَ و الحیوانَ و غیرها من المخلوقاتِ اعتباریة؛ أرادُوا شیئیاتِ ماهیاتِها الغیر المتأصِّلة عند أهل البرهان و عند أهل الذَّوقِ و الوِجْدانِ.

و اهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها الموجدة بما هى موجودة؛ أو إلى وجوداتها، حاشاهم عن ذلك. بل هذا نظرٌ عامِىٌّ منزَّهٌ ساحة عِزَّ الفُضَلاء عن ذلك.

نظير ذلك، إذ قال: الإنسانُ مثلًا وجودُهُ و عدمُه على السَّواء، أو مسلوبُ ضرورتِي الوجودِ و العدم؛ أراد بِشَيئَّة ماهية الإنسان و نحوه أنَّها كذلك؛ و ظَنَّ العامّى الجاهلُ أنَّه أراد الإنسان الموجود فى حال الوجود، أو بشرط الوجود، و لم يعلم أنَّه فى حال الوجود و بشرطه محفوفٌ بالضَّرورتين. و ليست النِّسبَتانِ متساويتين، و لا جائزتين؛ إذ سلب الشيّء، عن نفسه محالٌ و ثبوتُ الشيء لنفسه واجبٌ.

بل لو قيل بأصالة الماهية؛ فالماهية المنتسبة إلى حضرة الوجود أصيلَة عند هذا القائل؛ لا الماهية من حيث هى. فإنَّها اعتبارية عند الجميع.

و قول الشَّيخ الشَّبسترى: «تَعَينها امورِ اعتبارى

است» ینادی بما ذکرناه.[1]

و از اینجاست که اکثر قریب به اتّفاق از دارسین علوم عقلیه، خودشان از لِقاء حضرت حقّ تعالی و تماشای جمال أزلی محرومند؛ و در پرده، و حجاب، و در ظلمت و غشاء می‌خواهند أحکام عالم نور، و نور الانوار را بررسی کنند؛ و قوانین و مسائل مربوطه به آن را تحکیم و تسدید نمایند. وَ أنّی لَهُم ذلك؟!

مرحوم سید در این نامه استشهاد به کلام شیخ الرَّئیس أبو علی سینا نموده است که می‌گوید:

جَلَّ جناب الحقِّ عن أن یکون شریعة لکلِّ واردٍ؛ أو أن یطَّلِعَ علیه إلّا واحدٌ بعدَ واحدٍ.[2]

و از حکیم یونانی: أفلاطون الهی نقل است که گفته است: إنَّ شَاهِق المعرفة، أشمخ مِن أن یطیر إلیه کلُّ طائرٍ و سُرادِقُ البصیرة أحجب مِن أن یحُومَ حَوله

---

[1] «أسفار»، طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۱۸ و ص ۳۱۹، تعلیقه شماره ٤.

[2] «إشارات»، آخر نَمط 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: فإنّ ما یشتمل علیه هذا الفنّ ضحکة للمغفّل، عبرة للمحصَّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فلیتِّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه؛ و کلٌّ میسَّرٌ لما خُلِق له.

كلُّ سَائِر.[1]

و حكيم اشراقى: شهاب الدين سهروردى گويد: الفكر فى صورةٍ قدسية يتَلَطَّفُ

[1] شرح «رساله زينون كبير يونانى»، از أبو نصر فارابى، طبع حيدرآباد، ص ۸؛ و زينون از شاگردان ارسطو بوده است.

بها طالبُ الاريحية. و نواحى القُدس دارٌ لا يطَأها القومُ الجاهلونَ.

و حرامٌ على الاجسادِ المظلمة أن تَلج ملكوتَ السَّموات.

فَوَحَد اللَهَ و أنتَ بتعظيمه مَلآن، و اذْكرُه و أنت من مَلَابس الاكوانِ عُريان!

و لو كان فى الوجود شَمْسانِ، لا تَطْمَسَتِ الاركانُ؛ و أبى النِّظامُ أن يكونَ غيرَ ما كانَ.[1]

---

[1] «تاريخ ابن خلكان»، ج ٣، ص ٢٥٨ و شرح حال او را در ص ٢٥٦ تا ص ٢٦٠ ذكر كرده است. و نيز گفته است: از اشعار معروف اوقافيّه اوست درباره نفس كه بر سبک عينيّه بو على سينا سروده است:

خلعتُ هياكلها بجرعاء الحمى ** وصيت لمغناها القديم تشوّقا

و تلفتت نحو الدّيار فشاقها ** ربع عفت أطلاله فتمزّقا

وقفت تسائله فردّ جوابها ** رجع الصّدى أن لا سبيل الى اللّقا

فكأنّما برق تألّق بالحمى ** ثمّ انطوى فكأنّه ما أبرقا

نام او يحيى بن حبش بن أميرک است و او را مقتول حلب گويند. زيرا 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 متکلّمین، و غالب أهل فلسفه که جانشان محو و فانی در ذات احدیت نگردیده است، همه از دایره پندار بیرون نبوده، و با پرگار خیال بر محور تفکّرات إبقاء جبلانیت، و کوه هستی،

ظاهر پسر صلاح الدّین أیّوبی به امر پدرش در سنه ۵۸۷ در قلعه رجب در سن ۳۸ سالگی او را به قتل رسانید. از کتب مؤلّفه 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 أیضاً.

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 ابتاع او) و مختار شرقیّین بوده، و مبتنی بر ذوق و کشف و شهود و إشراقات أنوار قلبیّه می‌باشد، منتشر ساخته و اصول و قواعد مردوده آن را زنده گردانید.

و أصالة الكثرة دور می‌زده

است.

سبحان الله عمّا یصفون إلّا عباد الله المخلَصین

و این معانی لطیفه و دقیقه عرفانیه جز برای مُخْلَصِین و مُقَرَّبین که فانی شده، و پس از فناء به عالم بقاء رجوع کرده‌اند؛ و مراتب «أسفار» اربعه را عملًا و شهوداً با خون دل‌ها و تحمّل مرارت‌ها و مصائب و مشکلاتی که قابل وصف نبوده است، طی نموده‌اند ـ نه با عرفان نظری و خواندن و تدریس کتب موضوعه در این فنّ، همچون شرح «فصوص» قیصری، و شرح «منازل السائرین» و «اصطلاحات» مولی عبد الرّزاق کاشانی، و «نصوص»، و «فکوک الفصوص» صدر الدِّین قونوی، و «فتوحات» مکّیه ابن عربی و أمثالها ـ أبداً حاصل نخواهد شد.

سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ.[1]

مخلَصین آن هم فقط مخلَّصین به فتح لام، نه به کسر لام، می‌باشند که از درجات و مراتب و مقامات عبور کرده‌اند؛ و به مقام خلوص رسیده‌اند؛

---

[1] آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافّات.

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 الدّین قدس الله سرّه حکایت می‌کند که خوب کیفیت وصول

و عبور از مراتب را شرح و توضیح می‌دهد. او می‌گوید: و اعلم أنّ تلك المعرفة الّتی یمکن أنّ یصل إلیها أفهامُ البَشَر، لها مراتبُ مختلفة، و درجٌ متفاوتة.

قال المحقّقُ الطُّوسیُّ طاب تراه فی بعض مصنَّفاته؛ إنّ مراتبها مثل مراتب معرفة النّار مثلًا؛ فإنَّ أدناها مَن سَمِع أنّ فی الوجود شَیئا یعْدِمُ کلَّ شیءٍ یلاقیه؛ و یظهر أثرهُ فی کلِّ شَیءٍ یحاذیه؛ و أیُّ شیءٍ أخذِ منه لم ینقص منه شَیءٌ؛ و یسَمَّی ذلك الموجود ناراً.

و نظیر هذه المرتبة فی معرفة اللَه تعالی معرفة المقلَّدین الَّذین صَدَّقوا بالدِّین من غیر وقوف علی الحُجَّة.

و أعلی منها مرتبة مَن وَصَل الیه دُخانٌ النَّار؛ و علم أنَّه لا بُدَّ له من مُؤثِّرٍ؛ فحکمَ بذاتٍ لها أثرٌ، و هو الدُّخانُ.

و نظیر هذه المرتبة فی معرفة اللَه تعالی، معرفة أهل النَّظر و الاستدلال الَّذین حَکموا بالبَراهین القاطعة علی وجود الصَّانع.

و أعلی منها مرتبة مَن أحَسَّ بحرارة النَّار بسبب

مُجاورَتها؛ و شاهَدَ الموجودات بنُورها و انتَفَع بذلك الأثَرِ. و نظيرُ هذه المرتبة فى معرفة اللَه سبحانه، معرفة المؤمنين الخُلَّص الَّذين اطْمَأنت قلوبُهم باللَه؛ و تَيقَّنوا أنّ اللَه نورُ السَّموات و الارضِ، كما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ.

و أعلى منها مرتبة مَن احتَرَقَ بالنَّارِ بِكلِّيتِه، و تَلَاشى فيها بِجُمْلَتِهِ.

و نظيرُ هذه المرتبة فى معرفة اللَه تعالى، معرفة أهْلُ الشُّهودِ و الفَناء فى اللَه؛ و هى الدَّرجة العُليا و المرتبة القُصْوَى؛ رَزَقَنا اللَه الوُصُولَ إليها، و الوقوفَ عليها بمَنِّه و كرَمِهِ. انتهى كلامُه أعلى اللَه مقامه.[1]

روايت وارده بر آنكه در آخر الزّمان قومٌ متعمقون فأنزل الله سورة التّوحيد و الحديد

شيخ كُلَينى، از محمّد بن يحيى، از أحمد بن محمّد، از حسين بن سعيد، از نَضر بن سُوَيد، از عاصم بن حميد روايت كرده است كه او گفت: سُئل عَلِيُّ بن الحسين عليهما السّلام عن التَّوحيد. فقال: إنَّ الله عَزّ وَ جلَّ عَلِمَ أنَّه يكُونُ فى آخرِ الزَّمانِ أقوامٌ

[1] «أربعين»، طبع سنگى، ص ١٧ و ص ١٨.

مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأنزَلَ اللهُ تَعَالَى ﴿قل هو الله أحد﴾ و الآياتِ مِن سُورة الحديد، إلى قوله: ﴿و هو عليم بذات الصدور﴾ فَمَن رَامَ وَرَاءَ ذَلِکَ فَقَدْ هَلَکَ.[1]

سوره توحيد، و شش آيه اوّل از سوره حديد

آخر الزَّمان، زمان رسول اللَه صلّى اللَه عليه و آله و سلّم است؛ و آن حضرت را پيامبر آخر الزمان گويند و سوره قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ؛ با شش آيه اوّل از سوره حديد:

سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ ما يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ ما يَخْرُجُ مِنْها وَ ما يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَ ما يَعْرُجُ فِيها وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ يُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ.

آياتى است كه از صريح‌ترين آيات در وحدت أقدس حقّ به وحدت حقّه حقيقيه و صِرفه اوست. و حضرت سجّاد عليه السّلام در اين گفتار

---

[1] «اصول كافى»، طبع حيدرى، ج ۱، باب النسبة حديث سوّم، ص ۹۱.

خود می‌رساند که: امّت‌های سالفه تاب و توانِ ادراک این نوع از توحید را نداشته‌اند؛ و چون به برکت رسول الله صلّی 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.[1]

صدر المتألّهین می‌گوید: وقتی من به این حدیث رسیدم گریه کردم

---

[1] 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 ٥٩٤ از ج ١١ از علّامه شهیر ابن حسنویه در کتاب «درّ بحر المناقب» ص ١٢٨ مخطوط 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. أیّها 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 کلّ زمان إمامه الّذی یجب علیهم طاعته. و ما در کتاب «لمعات الحسین» از طبع دوّم در ص ٩ آورده‌ایم. و شاهد بر صدق متن و مضمون این حدیث مبارک، روایات متواتری است که می‌گوید: مَن مات و لم یعرف إمام زمانه، مات میتة 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 متعمّق و اختصاصی که بر عالم خیال پشت پا زده، نشست و صحبت خود را با خدای خود استوار نموده‌اند می‌گوید:

شیخ شهاب الدّین سُهْرَوردیّ گوید:

قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم حاکیاً عن ربِّه: إذا کَان الغالبُ عَلَی عَبْدی الاشتغالَ بِی، جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَ لَذَّتَهُ فِی ذِکری.

فإذا جَعَلْتُ هِمَّتَهُ و لَذَّتَه فی ذکری، عَشِقَنی وَ عَشِقْتُهُ، و رَفَعْتُ الْحِجَابَ فیما بینی و بینَه؛ لا یسْهُو إذَا سَهَا النَّاس.

اولئکَ کلامُهم کلامُ الانبیاء. أولئکَ الابطالُ

حَقّاً. اولئکَ الَّذين إذا أردتُ بأهْلِ الارضِ عُقُوبَة أوْ عَذَاباً ذَكَرْتُهُمْ فيها فَصَرَفْتُهُ عَنهم.[1]

كلام صدر المتألّهين در كيفيت تجلّى الهى در نفوس قدسيه

مرحوم صدر المتألّهين قدّس اللَه نفسه الزكية، در «عِلْمِهِ السَّابق على الاشياء» مطلبى را آورده است كه ما ملخَّص آن را در اين جا مى‌آوريم: إنَّ البَسيطَ الحقيقىَّ مِن الوجود يجبُ أن يكون كلَّ الاشياء؛ فيجب أن يكونَ ذاتُه تعالى مع بَسَاطِته وَ أحَدِيتِهِ كلَّ الاشياء.

فإذَن لَمَّا كانَ وجودُه تعالى، وجودَ كلِّ الاشياء، فَمَنْ عَقَلَ ذلك الوجود، عَقَلَ جميعَ الاشياء. فواجبُ عاقلٌ لِذاته بذاته. فَعقلُه لِذاته عَقْلٌ الاشياءِ مَا سِواهُ فى مرتبة ذاتِهِ بذاته قبل وجودِ ما عَدَاهُ.

فَهذا هو العِلْم الكمالىُّ التَّفصِيلىُّ بوجهٍ، و الإجمالىُّ بوَجْهٍ. لانَّ المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى، موجودة بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ.

---

[1] «الإنسان الكامل»؛ جزء دوّم، ص ٢٦.

ففی هذا المَشهد الإلهیَّ و المَجْلَی الازَلِیِّ، ینکشفُ وَ ینْجَلِی الکلُّ من حیث لا کثرة فیها فهو الکلُّ فی وَحْدَة.[1]

این راجع به علم تفصیلیّ و إجمالی إلهی بود. و چون سالک در راه خدا به هر درجه‌ای از فنا برسد؛ حقایق و آثار همان درجه در وی ظهور می‌کند، خواه فنای در فِعْل باشد؛ و خواه فنای در اسم و صفت، و خواه فنای در ذات. بنابراین برای کمّلین از امَّت شریعت محمّدی عَلَی شارعها آلاف التَّحیة و السّلام که به مقام فنای در ذات نائل می‌شوند، تمام آثار و حقایق علوم ذاتی حضرت حقّ تعالی و تقدّس ظهور می‌کند.[2]

---

[1] «أسفار» طبع حروفی، ج ٦، ص ٢٦٩ تا ص ٢٧١.

[2] مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار» ج ٦، ص ٩ و ص ١٠ در مقدّمه بحث خود در کتاب «إلهیّات» شرحی راجع به أفضلیّت و أشرفیّت علوم حکمت إلهی 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 کلّمه بکلماته، و ألهمه محکم آیاته و هداه بنوره، فاصطفاه، و جعله خلیفة فی عالم أرضه، ثمّ جعله أهلًا لعالمه العلویّ و خلیفة لملکوته السّماوی. فهذا العلم یجعل الإنسان ذا مُک کبیر، لانّه إلّا کسیر الاعظم الموجب للغنی الکلّی، و السعادة الکبری، و البقاء علی أفضل الاحوال، و التشبّه بالخیر الاقصی، و التخلّق بأخلاق الله تعالی. و لذلک ورد فی بعض الصّحف المنزلة من الکتب السّماویة أنّه قال سبحانه: یا ابن آدم! خلقتک

کلام حکیم سبزواری در کیفیت انعکاس شعاع نور حقّ به مظاهر عالم امکان

حکیم سبزواری در کیفیت طلوع أنوار علمیه در صُوَرِ متعاکسه، و عدم حجاب در مجرّدات می‌فرماید:

و در شرح آن گوید: فهی کالمرائی المتعَاکسات. و هذا إشارة إلی ما قال أرسطاطالیس: و الاشیاء الّتی فی العالم الاعلی کلُّها ضیاءٌ: لانَّها فی الضَّوءِ الاعلی.

للبقاء، و أنا حیٌّ لا أموتُ! أطعنی فیما أمرتک و انته عمّا نهیتک أجعلک مثلی حیّاً لا تموت.

و ورد أیضاً عن صاحب شریعتنا صلّی الله علیه و آله و سلّم فی صفة أهل الجنّة: انّه یأتی الیهم المَلک فإذا دخل علیهم، ناولهم کتاباً من عند الله بعد أن یسلّم علیهم من الله، فإذا فی الکتاب: من الحیّ القیّوم الّذی لا یموت، إلی الحیّ القیّوم الّذی لا یموت؛ أمّا بعد فإنّی أقول للشیء: کن فیکون و قد جعلتک الیوم نقول للشیء: کن فیکون! فهذا مقام من المقامات الّتی یصل إلیها الإنسان بالحکمة و العرفان. و هو یسمّی عند أهل التصوّف بمقام کن کما ینقل عن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم فی غزوة تبوک؛ فقال: کن أبا ذر! فکان أبا ذرّ. و له مقام فوق هذا یسمّی بمقام الفناء فی التوحید المشار الیه بقوله تعالی فی الحدیث القدسی: فإذا أحببتُه کنتُ سمعه الّذی یسمع به، و بصره الّذی یبصر به. الحدیث.

و لِذلك كلُّ واحِدٍ منها يرَى الاشياءَ كلَّها فى ذاتِ صاحِبِه؛ فصار لذلك كلُّها فى كلِّها. و الكلُّ فى الواحِدِ، و الواحِدُ منها هو الكلُّ، و النُّور الَّذى يسْنَحُ عليها لا نَهاية له.

و در حاشيه گويد: قولنا: كلُّها فى كلِّها تا آخر. و هذا الَّذى ذكر فى العُقول الَّتى هى فَوَاتِحُ كتابِ التَّكوين. يتحقّق فى العُقول الَّتى هى خَوَاتِمه، كعقول إخوانِ الحقيقية و الصَّفاء. فإنَّها حيثُ كانت وَحْدَانية الوِجْهَة و العقيدة مُنَفِقَة الاخلاقِ الحميدة و الاعمالِ الحَسَنَة، كان كلُّها فى كلِّها، و الكلُّ فى الواحِدِ، و الواحِدُ منها هو الكلُّ.

انسان كامل، مظهر أتمّ شهود حقّ است بتمام مظاهره

در اينجاست كه در إنسان كامل كه ظهور أتمِّ حضرت حقّ است، همه مشهود است. لذا او را جام

جهان‌نما، و سِرٌّ أزلی و نقطة الوحدة بین قَوْسَیِ الاحَدِیة و الواحدیة، و کیمیای أحمر، و غیرها نامند.

اینجاست که غایت سیر انسان است، و طلوع ولایت در تمام عوالم و بهره گیری ذرّات وجود از انسان است.

خطبه أمیر المؤمنین علیه السّلام 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 موحّدین، و سید و سالار مؤمنین و مقربین: أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام که همه عرفای عالم از سفره گسترده وی بهره برداری می‌کنند؛ و از خرمن پهناور او خوشه چینی می‌نمایند؛ نقل کنیم و بدان متبرّک گردیم:

سُبْحَانَکَ! أیُّ عَینٍ تَقوم نُصبَ بَهاءِ نُورِکَ، وَ تَرْقَی إلی نُور ضِیاءِ قدرتِک؟ وَ أیُ

فَهمٍ يفهَم ما دونَ ذلک؟ إلّا أبصارُ كَشَفْتَ عنها الاغطية؛ وَ هَتَكْتَ عنها الحُجُبَ العَمِية؛ فَرَقَتْ أرواحُهَا إلَى أطْرافِ أجْنِحَة الارواحِ.

فَنَاجَوْکَ فی أركانِکَ، وَ وَلجُوا بينَ أنوارِ بَهائِکَ؛ و نَظَروا مِن مُرْتَقَى التُّرْبَة إلى مُسْتَوىَ كِبرِيائِکَ! فَسَمَّاهُمْ أهلُ الملكوتِ زُوَّاراً؛ و دعاهم أهلُ الجبروتِ عُمَّاراً.

فسُبْحانَک يا مَن ليس فی البِحارِ قَطَراتٌ؛ و لا فی مُتونِ الارضِ جَنباتٌ؛ و لَا فی رِياجِ الرِّياح حَرَكاتٌ؛ و لا فی قلوبِ العِبَادِ خَطَرَاتٌ؛ و لا فی الأبصار لَمَحاتٌ؛ و لا علی مُتُونِ السَّحَاب نَفَحاتٌ؛ إلَّا وَ هِیَ فی قُدرتِکَ مُتَحَيراتٌ.

أمَّا السَّماءُ فَتُخبِرُ عَن عَجَائِبکَ! وَ أمَّا الارضُ فَتَدُلُّ علی مَدائِحکَ! وَ أمَّا الرِّياحُ فَتَنشُرُ فَوَائِدکَ! و أمَّا السَّحَابُ فَتُهطِلُ مَواهِبَکَ!

كُلُّ ذلک يحِدِّثُ بَتَحَنُّنِکَ و يخْبِرُ أفهَامَ العارفينَ لِشَفَقَتِکَ! أنا لَمُقِرٌّ بما أنزَلْتَ عَلَی. ألسنِ أصفيائِکَ، و إنَّ أبانا آدمَ عليه السّلام عند اعتدالِ نفسه، و فراغِک من خلقه رَفَعَ وجهَه فواجَهَة مِن

عرشِک، و سم (رسم ظ) فیه لا إله الّا الله، محمّد رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم فقال: الهی مَنِ المقرونٌ باسمِک؟! فقُلْتَ: محمَدٌ خَیرُ مَن أخرجتُه من صُلبک، و اصطفیتُه بعدک مِن وُلدک، و لولاه ما خلقتُک ـ تا آخر خطبه.[1]

در این خطبه می‌بینیم که حضرت، حقیقت مقام معرفت الهی را به واسطه رفع حُجُب برای طبقه خاصّی از أولیای خدا متحقّق می‌داند. و گروه خاصّی از زمره عباد صالحین خود را به مقام عرفان خود می‌رساند که از فراز خاک نظر به مقام کبریای حق نمایند.

خاتمه بحث، و دعا و طلب غفران

لله الحمد و له المنّة، این تعلیقات و تذییلات، در صبح روز چهارشنبه سوّم شهر رمضان المبارک از سنه یک هزار و چهارصد و هشت هجریه قمریه علی

---

[1] این خطبه را مورّخ شهیر أمین: مسعودی در کتاب «اثبات الوصیّة» طبع سنگی از ص ٩٤ تا ص ٩٩ ذکر کرده است، و بسیار مفصّل است؛ و ما همین چند فقره از آن را که در ص ٩٧ است در اینجا آوردیم. و این فقرات را تا قول آن حضرت: و دعاهم اهل الجبروت عُمّاراً، حضرت استادنا الاکرم آیة الله الله علّامه طباطبائی رضوان الله علیه در کتاب «شیعه» مصاحبات با هَانری کرْبَن در ص ١٩٦ از طبع دوّم، از «اثبات الوصیّة» مسعودی ذکر فرموده‌اند.

هَاجَرَها

السّلام أبد الآبدين، و دهر الدّاهرينَ، نيم ساعت به ظهر مانده، در بلده طيبه مشهد مقدّس رضوى على شاهدها السّلام أبد الآباد، و دهر الدُّهُور خاتمه يافت.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا وَ لِإِخْوانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالْإِيمانِ وَ لا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ.[1]

اللهُمَّ زِدْ وَ سَلِّمْ و ارْحَم وَ تَرَحَّمْ على علمائنا الغابرينَ، ذَوى حقوقنا الماضين، و أمَلا أرواحَهُم رَوْحاً و رحمة و رِضواناً، و احْشُرهم مع محَمَّدٍ و آله الطّاهرين، و أَلْحِقْنَا بِهِم فِى جَنَّاتِ النَّعِيمِ برحمتِكَ يا أرْحَم الرَّاحمين.

كتبه بيمناه الدَّاثرة الرَّاجى عفو ربَّه الغنىّ:

السيد محمّد الحسين الحسينىّ الطهرانىّ

[1] تتمه آيه ١٠، از سوره ٥٩: حشر