هو العلیم

شرح خطبه مصنّف (1)

مباحث مقدماتی

شرح منظومه جلسه اول (خطبه مصنف)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

[خطبة المصنّف و شرحها]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجّلي بنور جماله على الملك و الملكوت، المحتجب في عزّ جلاله بشعشعة اللّاهوت عن سكان الجبروت، فضلاً عَنْ قُطّان النّاسوت؛ أنار بشروق وجهه كلّ شيء، فنفذ نوره بحيث أفنى المستنير، و أعار لمشاهده طرفاً منه فبعينه رآه المستعير، و عند كشف سبحات جلاله، لم يبق الإشارة و المشير؛ فمنه المسير و إليه المصير.

و الصّلاة و السّلام على المجلي الأتّم، سيّد ولد آدم، المستشرق بنور عقله الكلّي عقول من تأخّر و من تقدّم، المتعلّم في مدرس ﴿عَلَّمَکَ مَا لَم تَکُن تَعلَمُ﴾[1]، و هو بصورته، و إن لم يخطّ بيمينه، فقد كان بمعناه أعلى القلم بين إصبعي ربّه الأكرم، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الذي فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم، و في باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم؛ ﴿إِنَّ هَذَا القُرآنَ يَهدِي لِلَّتِي هِيَ أَقوَمُ﴾[2]؛ و آله، معادن العلم و الحكمة، و مجامع الحلم و العصمة، الّذين هم لسماء الولاية نورٌ و زين و شموس يرفع بها كل ريب و رين، و لا يعتريها كسف و غيم و غين، القدّيسون المبرّئون عن كلّ نقص و شين و الصدّيقون المعرّون عن كل زيغ و مين، أولئك الذّين من عاش اليوم ملأ الكفّ بموالاتهم من كل عين، ساد و عاد غداً، و أنّ له جنتين، و من كان صفر الكفّ عنها، خاب و آب بخفي حنين؛ و على أصحابه و أتباعه الفائزين به في النشأتَيْن.

[شكاية المؤلف عن إعراض الخلق عن الحكمة الحقّة]

و بعد فأقول: هذا زمان محل الحكمة و قلة نزول أمطار اليقين من سحاب الرّحمة، لكثرة ذنوب أهل الغفلة و الجهل. فانسدّ عليهم أبواب سماء العَقْل، و حُرمُوا عَنْ معرفة ربّ الفلق بالوغول في العشق بالغسق. و قد فرغوا عن الحقّ إلى الأباطيل، وعكفوا على الزّخارف والتمّاثيلّ و لم يتمكنّوا عن سياحة ديار الكليّات، و سباحة بحار الحقائق المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفحش و سمّ ناب الأرقَشْ. ﴿اَلَّذِينَ اشتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُم﴾[3].

فغايات حركاتهم واهية و همية و أغراض طلباتهم وانية ونيّة. « ۱۵ » فتباً لهمتهّم المنحطّة و

---

[1] سورة النساء (۴) آيه ۱۱۳.

[2] اشاره است به آيه ۹، از سوره ۱۷: الإسراء: إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً؛

«تحقيقاً اين قرآن هدايت مى‌كند آن ملّت و طائفه و امّتى را كه از همه استوارتر و با ريشه‌دارتر هستند؛ و بشارت مى‌دهد به مؤمنينى كه اعمال صالحه انجام مى‌دهند كه از براى آنان اجر بزرگى است.»

[3] سوره بقره(۲) آيه ۱۶.

شيمتهم الرّاضية بأدون خطّة. ﴿ذَرۡهُمۡ يَأۡكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلۡهِهِمُ ٱلۡأَمَلُۖ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾[1].
أفحسبوا أن يتركوا سدى و لم يستعقبه يومهم غدا؟! هيهات هيهات ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۖ﴾[2].

[سبب تأليف الكتاب نظمًا و شرحًا]

و إنّي لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النسّيان، و نبذ شخصها مع سُودده في زاوية الخمول و الهجران، و هو كسلطان رعاياه طغوا عليه، و صلاحهم في اللّجاء إليه، سيّما العلم الإلهي الذّي له الرئاسة الكبرى على جميع العلوم، و مثله كمثل القمر البازغ في النّجوم، فالتجأت إلى الله تعالى، و لُذتُ بفنائه، و تعلقت بذيل سخائه فأجدت قراح سعيي و أجلت قداح رائي، و خضت في بحر التفكّر و غصت لاستخرج شيئاً من الدر. فألهمت أن أكسي ملاحِ المطالب العالية بحلل النّظم، حثّاً لأولي الأذواق السليمة، وترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشّوق الوافي و التّوق الكافي إلى النّظم في الطّبع الصافي.
فنظمت تلك اللئالي في سلك القوافي. فجاءت المطالب العالية كملوك متوج بتيجان التقفية هاماتها، وإن كانت أكسية التعابير، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها.

ألا إن ثوباً خيط من نسج تسعةٍ *** وعشرين حرفا عن معاليه قاصرٌ!

نعم، البحر لا يسعه الجرّة، و أين الأرض السّفلى من المجرّة، و الثّرى من الثّريا، والعقب من المحيا، والقطرة من الدّاما، و ذّرة الهباء من الدّرة البيضاء!
ثم إنّه لمّا برز و لم يَخْلُ عن إغلاق لازم لنظم المطالب، و إن لم يَخلَ ذو اللّب هذا من المثالب، شرحته شرحاً يذلّل صعابه، و يكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنباً عن الإطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل و احتوائه على الدلائل.
فهلمّوا إلىٰ هذا الرجز و المعنى المبسوط باللّفظ الموجز؛ و احفظوا هذا النّظم الفذّ الذّي يطرب الأسماع و تلذّ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذ لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصّادر من جود الوجود التّام، بل فوق التمّام. و عليكم بهذا النّثر الرفيع الرافع الطائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النّسر الواقع فوق السّماء السابع ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لئالي الوجود، و يبلغكم المقام المحمود، بعون الله الملك الودود.
فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا وتعلّموا الحكمة، وتمّموا الكلمة، واستجلبوا الفيض و الرّحمة. إنّ الله هو الكريم الوهّاب. و مُروا نفُوسكم أن لا تمّر بملاهي خطواتها، و ملاعب هفواتها ومثاقف كبواتها و مواقف لاتها و مناتها و لات حين توان.
فاجعلوا ديدنكم رفض عالم الديدان، و نفض أغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم و العرفان؛ فلعلّ أن الترحل قد آن، كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد، في كتابه الكريم المجيد: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۢ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ﴾[3] فاختلفوا إلى باب الملإ الأعلى، وراودوا المعلّم الشديد القويٰ وراجعوا إليه مرّة بعد أولىٰ، و كرّة بعد أخرى، تفوزوا بالوصول إلى الغاية القصوىٰ بعناية من إليه الرُّجعى. إنّه

---

[1] سوره حجر(۱۵) آیه ۳.
[2] سوره عنکبوت(۲۹) آیه ۵.
[3] سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۵.

هو الموفق المعین و به استعین.][1]

مباحث عامه

بسم الله الرّحمن الرّحیم

یا وَاهِبَ العَقْلِ لَکَ الْمَحَامِدُ *** إلَیْ جَنَابِکَ انْتَهَی الْمَقَاصِدُ
یا مَنْ هُوَ اخْتَفَیٰ لِفَرْطِ نُورِهِ *** الْظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِی ظُهُورِهِ
بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ کُلُّ شَیء *** وَ عِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاه فَیْء
ثُمَّ عَلَی النَّبیّ هَادِی الْأُمَّة *** وَ آلِهِ الْغُرِّ صَلاةَ جَمَّة
وَ بَعْدَ فَالْعَبْدُ الأثِیمُ الْهَادِی *** لا زَالَ مَهْدِیًّا إلَی الرَّشَادِ
یَقُولُ هَاؤمُ اقْرَءوا کِتَابِیَه *** مَنْظُومَتِی لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِیَة[2]

بحث فلسفه در حکمت مرحوم حاجی مثل بقیّهٔ کتب حِکمی شامل امور عامّه است، که مباحث وجود و عدم و علّت و معلولیّت است. و بعد از آن بقیّهٔ مسائلِ امور عامّه که امکان و فعلیّت و جوهر و عرض و امثال‌ذلک باشند. البتّه بحث جواهر و اعراض غیر از امور عامّه است.

و از این نقطه نظر به آن امور عامّه می‌گویند که تمام مراحل وجود بأنحائها را شامل است؛ هم وجود باری و هم وجود مخلوق، هم خالق و هم افراد، هم وجود با ماهیّت و هم وجود بدون ماهیّت و معرّاة از ماهیّت، همهٔ آنها را شامل می‌شود.

وجود و عدم

به‌طورکلّی مهم‌ترین مباحث فلسفه، مباحث وجود و عدم است که اهمّیت آن حتّی از الهیّات بالمعنی الأخص هم بیشتر است؛ چون:

[اولاً]: تنقیح در این امور عامّه می‌تواند مسئله را برای انسان در الهیّات که شناخت مبدأ و معاد است و هدف غائی از فلسفه است، مسئله را از این جهت روشن بکند.

[ثانیاً]: تنقیح در مباحث وجود و عدم می‌تواند وجود پروردگار و همین‌طور سایر مراتب اسماء و صفات را برای انسان روشن بکند.

علت و معلول

کیفیت علّیت و معلولیّت یکی از مطالب بسیار مهمّی است که پرداختن به آن می‌تواند راه‌گشای برای

---

[1] شرح المنظومة، ج۲، ص ۳۴؛ خطبه مصنف در این مجموعه از صوت دروس، موجود نبود و برای مزید استفاده محققین و تتمیم و تکمیل مباحث ذکر گردیده است

۲ شرح منظومه؛ج ۲، ص ۳۵.

خیلی از مسائل باشد. من یادم است یکی دو ماه پیش بود که با آقا در حیاط نشسته بودم و راجع به قضیه بحث مرحوم آقا شیخ محمّدحسین اصفهانی ـ رضوان الله علیه ـ و مرحوم آقا سید احمد کربلایی ـ رضوان الله علیه ـ که این بحث در کتاب توحید علمی و عینی مطرح شده است، صحبت می‌کردیم.

خلاصه، مطلب در این‌طرف و آن‌طرف صحبت شد و من در نهایت به ایشان گفتم: من تصوّر نمی‌کنم که شخصی مباحث علّیّت را فهمیده باشد و حق را به آقا شیخ محمّدحسین کمپانی بدهد؛ یعنی واقعاً کسی فقط همین یک مطلب که مبحث علّت و معلول است را در فلسفه فهمیده باشد و حق را به مرحوم آقا شیخ محمّدحسین کمپانی بدهد!

چون مسلک ایشان به عدم وصول انسان به مراتب ذات برمی‌گردد و ایشان در آنجا انکار توحید ذاتی را می‌کنند. و تمام برگشت مسئلهٔ ایشان ـ مرحوم آقا شیخ محمّدحسین ـ به تشکیک در وجود است و برای هر وجود یک مرتبهٔ مستقلّی می‌دانند که آن مرتبهٔ مستقل، استقلال در وجود خودش را فی جمیع الأحوال و فی جمیع الأزمنة محفوظ دارد.

و اگر همین یک مسئله «علّت و معلول» به تنهایی ـ حالا مراتب دیگر و اصول دیگر فلسفه به جای خودش محفوظ ـ برای انسان روشن بشود، مطلب و این قضیّه مرحوم آقا سید احمد کربلایی کاملاً و به خودی خود روشن می‌شود و حقّانیّتش مشخص می‌شود.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که امور عامّه که اولین بحث فلسفه مرحوم حاجی است، مهم‌ترین بحث فلسفی کتاب را تشکیل می‌دهد؛ اگرچه در ابتدا ذکر شده است و آن‌طورکه باید و شاید به آن توجّه نشده است، اما زیربنا و پایه برای بسیاری از بناهای فلسفی است که إن‌شاءالله بعداً در ضمن مطالب بیان می‌شود.

سایر مباحث

بحث دیگر بحث جواهر و اعراض است و همین‌طور بحث نبوّات و منامات و مبدأ و معاد. و به‌طور کلّی ایشان در هفت مقصد صحبت می‌کنند. این مطالب به عنوان مقدمه است و بعداً بحث دربارهٔ خصوص این مطالب به‌طور مفصّل می‌آید. ایشان راجع به طبیعیّات هم صحبت می‌کنند چون در سابق بسیاری از مباحث طبیعی و همین‌طور فلکی و... را داخل در فلسفه به حساب می‌آوردند؛ اگرچه آنها داخل در فلسفه نیستند، اما به عنوان یک برداشتی از مسائل طبیعی آنها را هم ذکر می‌کردند. و بحث دیگر الهیّات بالمعنی الأخص است و به‌طورکلی در اینجا هفت مقصد مطرح می‌شود.

شرح بیت: یا وَاهِبَ العَقلِ لَکَ المَحامِدُ

فرق ادراک و عمل حکیم با شخص عامی

يا وَاهِبَ العَقْلِ لَکَ الْمَحَامِدُ *** إلَیٰ جَنَابِکَ انْتَهَی الْمَقَاصِدُ

«ای کسی که تو عقل را به این عالم کثرات بخشیدی و افاضه کردی!»

منظور از عقل در اینجا همان عقلی است که خداوند متعال در وجود هر کسی قرار داده که با او بتواند کلّیات را ادراک بکند.

فرق بین یک شخص حکیم و یک شخص عامی در این است که تمام قیاسات و نتایجی که یک شخص عامی ادراک می‌کند و به آن عمل می‌کند، براساس حدس و پندار است و برهان عقلی برای آنها ندارد.

شما اگر به افراد نگاه بکنید می‌بینید که تمام افراد یا اکثریّت و غالب آنها، اگرچه عمامه به سرشان است و ریش هم دارند، ولی در قیاسات و در نتایج، أخسّ مقدّمتین را رعایت می‌کنند. فرض کنید شخصی حرفی را به شخص دیگری نقل کرده است و آن شخص نسبت به این موضع می‌گیرد؛ اگر بخواهید اصل حرف را نگاه بکنید، می‌بینید که حرف یک بچهٔ چهارده یا پانزده ساله بوده است، معلوم می‌شود که این بندهٔ خدا در اوهام و خیالات گرفتار است.

اما یک آدمی که عاقل باشد و حکیم باشد و خلاصه بخواهد مطالب خودش را بر پایه مسائل صحیح بنا بکند، هیچ‌وقت نمی‌آید این‌قدر زود به یک مطلب ترتیب اثر بدهد، اقلاً یک ساعت فکر می‌کند، دو ساعت روی آن تأمل می‌کند.

و خود مرحوم صدرالمتألّهین هم در اسفار می‌فرمایند که:

> تمام افراد، از نقطه‌نظر نفس ناطقه در مرحله اوهام و حواسّ هستند، مگر بعضی از افراد نادر، بلکه خیلی نادری که اینها نفسشان به آن عقل کلّی و به تجرد تام رسیده است و آنها می‌توانند مطالب را بدون شائبه حسّ و خیال و وهم ادراک بکنند. ولی بقیّهٔ افراد، همه داخل در احساسات و قوّهٔ واهمه و خیالیّه هستند.[1]

معانی مختلف عقل در کلام حاجی سبزواری

این عقلی که خداوند به انسان عطاء کرده است، آن حالت نفسانی در انسان است که ادراک کلّیات را می‌کند و از مطالب جزئیّهٔ وهمیّه می‌گذرد و به مسائل کلّیه می‌رسد. آن مسائل کلّیه چه قضایایی باشند که در عالم کون و فساد با آن قضایا سر و کار دارد یا اینکه آن قضایای نوریّه‌ای باشند که در تحت صورت و شکل نمی‌گنجند که آنها عبارت است از حجب نوریّه. عقل ادراک آن حجب نوریّه را می‌کند.

مرحوم حاجی می‌فرمایند که یا اینکه در اینجا ما عقل را به معنای عالم عقل کلّی بگیریم که آن عالم عقل کلّی واسطهٔ فیضِ بین پروردگار و بین نفوس مستعدّه است. به عبارت دیگر مُثُل‌افلاطونیّه‌ای که بعداً صحبتش خواهد آمد، تمام آن مُثل‌افلاطونیّه در تحتِ تسخیر همان عقل کلّی هستند که آن عقل کلّی بر اساس کلّیّت

---

[1] الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۶۶.

خودش به ربّ الأنواعِ موجودات عالمِ تغییر و تبدّل افاضه می‌کند.

البتّه در اینجا «واهب العقل» با این معنای دوم مناسبت پیدا نمی‌کند یعنی مناسبتش با همان معنای اول بهتر است؛ چون صحبت ما در همین ادراک معانی فلسفی است که در وجود انسان تحقّق پیدا می‌کند. و مناسبتش به این است که همان عقل آدمی که در وجود او هست می‌تواند ادراک بکند.

و اما اینکه عالَم یک عقلی دارد و نظام احسن دارای یک عقل فعّالی است که تمام عالم کون و فساد بلکه مجرّدات را هم تنظیم می‌کند مطلب دیگری است که خیلی به ما نحن فیه تماسی ندارد. بله، خدا خیلی چیزها دارد؛ جبرائیل را هم دارد ولی به ما چه مربوط است؟! و آنچه به بحث ما مربوط است همین عقلی است که خداوند به ما هبه کرده است.

بازگشت تمامی حسن‌ها به ذات باری

«یا وَاهِبَ العَقْلِ لَکَ الْمَحَامِدُ»؛ تمام مَحْمَدِه‌ها و ستایش‌ها اختصاص به تو دارد. به خاطر اینکه هر شیئی که در نزد انسان حَسَن جلوه می‌کند، این ستایش به موجب آن حُسنی است که در آن شیء برای انسان جلوه می‌کند. و همیشه در قبح، ستایش معنا ندارد؛ یعنی اینکه انسان یک چیز قبیحی را ببیند و بعد شروع کند به ستایش کردن. حُسن است که علت برای ستایش و علت برای حمد است.

و إن‌شاءالله بعداً این مطلب روشن می‌شود که تمام حسن‌هایی که موجب ستایش و حمد است بالعرض در ذات ممکن تحقّق دارند و بالذّات برگشت تمام این حسن‌ها به مبدأ المبادی و به ذات باری است که حُسن در وجود او ذاتی است.

بنابراین برگشت حمدی که انسان می‌کند ذاتاً به وجود پروردگار است؛ پس برگشت تمام حمدها به او است چون او مبدأ برای خیرات است؛ چه مبدأ برای کمال اول که عبارت از تحقّق آن شیء است، یا مبدأ برای کمال ثانی که عبارت است از عوارض و لواحقی که بر آن شیء بار می‌شود.

هبه یعنی بخشیدن چیزی بدون لحاظ عوض و غرض

مرحوم حاجی در اینجا می‌فرماید: «هبه، برای یک اموری آورده می‌شود در هبه به اصطلاح دادن یک شیء است و افادة یک شیء است نه برای غرض نه برای عوض»

وقتی شما شیئی را به شخصی هبه می‌کنید و می‌بخشید، این هبه را برای عوض یا غرضی در نظر نمی‌گیرید، بلکه این هبه از همان سنخیّت و حیثیّت کریمانهٔ واهب سرچشمه می‌گیرد.

البتّه این قضیّه در هبهٔ معوّضه هم همینطور هست. در هبهٔ معوّضه نگویید که آن شخص وقتی هبه می‌کند، در عوضش چیزی را مطالبه می‌کند و این هبه را در مقابل آن می‌کند. نه، این‌طور نیست! بلکه در هبهٔ

معوّضه که فقهاء صحبتش را کرده‌اند،[1] وقتی واهب چیزی را هبه می‌کند، آن معوّض در عوض این موهوب نیست، بلکه معوّض در عوضِ جهت و شأنیّت این هبه است که انجام می‌گیرد.

نمی‌گوید: «من این کتاب را به تو می‌دهم در عوض آن کتابی که تو به من می‌دهی»؛ این کار به فرض معاوضه می‌شود، صلح می‌شود، بیع و امثال‌ذلک می‌شود. نه، واهب در هبهٔ معوّضه می‌گوید که من این کتاب را به تو می‌دهم و چون من این کتاب را به تو می‌دهم توقّع این را دارم که از تو هم یک چیزی داشته باشم.

لذا در هبهٔ معوّضه ارزش هبه و آن عوض و معوّض لحاظ نمی‌شود ولی در مصالحه و بیع و امثال‌ذلک خود ارزش روی مبیع و مُشترىٰ می‌رود. مثلاً قیمت این کتاب صد تومان است و در مقابل آن کتابی که صد تومان یا صد و پنج تومان است قرار می‌گیرد. اما در هبهٔ معوّضه ممکن است که شما یک کتاب را در مقابل یک قلم بدهید؛ چون فقط من می‌خواهم از شما یک چیزی داشته باشم. من این کتاب را به شما هبه می‌کنم و می‌خواهم یک چیزی هم از شما داشته باشم، شما یک قلم به من بدهید. پس در اینجا نظر روی عوض و معوّض نیست بلکه نظر روی حیثیّت هبه است؛ چون من این را به شما می‌بخشم توقّع این را دارم که از شما هم پیش من چیزی باشد. بنابراین این عوض و غرض در اینجا لحاظ نشده است.

«إِلَىٰ جَنَابِکَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ»؛ پس مطلب اول که مرحوم حاجی می‌فرماید این است که تمام مَحْمَده‌ها به خاطر استعاره بودنشان و به خاطر اینکه جهت مَحْمَده روی آن حُسن، بالعرض است، به ذات پروردگار برمی‌گردد؛ چون هر حسنی در ماهیات امکانیّه استعاره‌ای است و برگشت آن حسن بالأصالة و بالذّات به ذات پروردگار است، حسن در او بالذّات است.

پس بنابراین حمدی که متعلّق به این حُسن است، بالذّات به خود پروردگار برمی‌گردد و بالعرض به این ماهیّتی برمی‌گردد که مستحسن است. روی این حساب چون پروردگار متعال مبدأ همه مبادی است؛ هم به کمال اوّلی و هم به کمالات ثانوی پس تمام حمدها به او است. این مبدئی است که مرحوم حاجی در اینجا تثبیت کرده‌اند. و معادش چیست؟ «إِلَىٰ جَنَابِکَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ».

پس ما در اینجا در دو جهت بحث می‌کنیم:

یکی در جهت مبدأ است که اوصاف پروردگار، نحوهٔ نشئت، نحوهٔ نزول فیض از عالم وحدت به عالم کثرت و نحوهٔ معلولیّت ما و علّیّت پروردگار و اسماء و صفات او که به طور کلی تمام اینها به مبدأ أولیٰ برمی‌گردد.

جهت دوم: بحث از معاد است که حالا بعد چه تغییراتی در ما پیدا می‌شود؟ به کجا برمی‌گردیم؟ عودمان

---

[1] جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۱۵۹.

به چه عالمی است؟ بَدومان از کجا بوده است و برگشتمان به کجا است؟ در این دو جهت بحث می‌شود.

توضیح فقرهٔ «إلیٰ جَنابِکَ انتَهَی المَقاصِدُ»

«إلَیٰ جَنَابِکَ»، جناب به درگاه می‌گویند و درگاهِ دم درب را «جناب» می‌گویند، «فِناء» هم می‌گویند؛ **«إلَهی عُبیدک بفِنائک، مسکینک بفنائک، فقیرک بفِنائک سائلک بفِنائک.»**[1]

فِناء یعنی درگاه و جَناب هم به همین معنا است. جِناب نگویید، جَناب صحیح است.

حافظ ـ رضوان الله علیه ـ هم یک شعری دارند:

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت *** و ای مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت
هر ناله و فریاد که کردم نشنیدی *** پیداست نگارا که بلند است جنابت[2]

یعنی درگاه تو خیلی بلند و عظیم و رفیع‌الشأن است. جَناب: یعنی درگاه.

إلَیٰ جَنَابِکَ انتَهَی المَقَاصِدُ؛ «تمام مقاصد به جناب تو برمی‌گردد، همه مقصدها برگشتشان به جناب تو است» چه بدانند افراد یا ندانند، چه شاعر باشند و چه غیر شاعر باشند. تمام آنچه را که افراد در این دنیا کسب می‌کنند تمام اینها را باید واگذارند و خودشان برگردند به جَناب تو؛ یعنی موقعی که می‌خواهند از اینجا بروند ندای ﴿لِمَنِ ٱلۡمُلۡکُ ٱلۡیَوۡمَ﴾[3] می‌آید و تمام آنچه که در این دنیا کسب کرده‌اند را از اینها می‌گیرد و همهٔ آنها را دست‌خالی به آنجا می‌فرستد. پس تمام آنچه را که در اینجا کسب کرده‌اند همه را کنار می‌ریزند و عودشان دوباره به جناب تو است.

و اینکه گفتیم: «چه شاعر باشند» یعنی عرفاء و اولیاء که اینها شاعر هستند به اینکه هرچه را به‌دست می‌آورند، انتهای به جناب تو پیدا می‌کند.

ما در این دنیا به‌دنبال کسب می‌رویم، چکار می‌کنیم؟ کسب پیدا می‌کنیم، برای چه؟ برای‌اینکه نان در بیاوریم. برای چه نان در بیاوریم؟ برای اینکه سیر بشویم. برای چه سیر بشویم؟ برای اینکه زندگی را با معرفت طی بکنیم. با معرفت طی بکنیم. با معرفت یعنی چه؟ یعنی برگشت به جَناب تو.

---

[1] . الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۱۴۳:
«عن عبیدالله بن محمد التیمی قال:
سمعت شیخًا من عبد القَیس"یقول: قال طاوس"دخلتُ الحجر فی اللیل فإذا علی بن الحسین علیه السّلام قد دخل فقام یُصلی، فصلی ما شاء الله، ثم سجد"؛ قال: "فقلتُ: رجلٌ صالحٌ من أهل بیت الخیر، لَأستمعنَّ إلی دعائه!" فسمعتُه یَقول فی سجوده: **"عُبیدک بفِنائک، مسکینک بفِنائک، فقیرک بفِنائک، سائلک بفِنائک."** قال طاوسٌ: "فما دعوتُ بهنَّ فی کرب إلّا فُرِّجَ عنّی".»

[2] دیوان حافظ، غزل شماره ۱۵.

[3] سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶؛ الله شناسی، ج ۲، ص ۲۲۱:
«پادشاهی و اختیار بر نفوس، امروز برای چه کسی می‌باشد؟!»

ما دنبال علم می‌رویم. چه علمی را انتخاب می‌کنیم؟ علم فقه یا اصول یا فلسفه یا تفسیر را انتخاب می‌کنیم؛ تمام اینها برای این است که ما در دین بصیرت پیدا کنیم و بصیرت در دین موجب می‌شود که عمل ما منطبق بر مُدرکات و دستورات دین بشود. و انطباق عمل، موجب دگرگونی و تغییر نفسانی در ما بشود و تغییر نفسانی موجب تجرد بشود و تجرد برگشت به جناب تو است.

پس تمام مقاصدی که در این عالم کون و فساد و موجودات ماسوی‌الله تدوین و پی‌گیری می‌شوند، برگشتشان به جناب تو است؛ چه بدانند و چه ندانند، چه افراد بدانند کجا می‌روند و چه ندانند. چه افراد بدانند این کاری که الآن دارند انجام می‌دهند، برگشتش به چیست؟ و چه قضایا و مسائلی هست یا ندانند؟!

إن‌شاءالله در بحث سلسلهٔ علل می‌آید که تمام این عوالم مانند حلقهٔ زنجیر به هم متّصل هستند و این بحث «إِلَیٰ جَنَابِکَ انْتَهَی الْمَقَاصِدُ» در آنجا می‌آید، که تمام ذرّات عالم یک ارادهٔ واحده و یک مشیّت واحده را تعقیب می‌کنند و آن خواست پروردگار است! چه بدانند که دارند این اراده را تعقیب می‌کنند و چه ندانند. بدانند یا ندانند، دارند اراده پروردگار را در عالم کون و فساد محقق می‌کنند و دارند آن اراده را در این عالم پیاده می‌کنند. تمام ذرّات عالم حتی این ذرّه‌ای که الآن در دست من هست، طبق یک قاعده دقیق و یک نظام عمیق دست به‌دست هم داده‌اند و دارند اراده پروردگار را پیاده می‌کنند.[1]

شرح بیت: یا مَنْ هُوَ اخْتَفَیٰ لِفَرْطِ نُورِهِ

علّت اختفاء ذات پروردگار

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَیٰ لِفَرْطِ نُورِهِ *** الْظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِی ظُهُورِهِ

«ای کسی که در اختفاء واقع شدی به خاطر شدّت نورانیّتی که داری»

مگر شدّت نورانیّت اختفاء می‌آورد؟ بله، اختفاء می‌آورد. الآن نور این اطاق به یک حدّ مشخّصی است و چشم ما این آلت سنجش بینایی که خدا در ما قرار داده است یک قدرت و تحمّلی دارد.

اگر نور وجود نداشته باشد و ظلمت مطلق باشد چشم ما جایی را نمی‌بیند؛ چون نور از کجا بیاید که ببیند، انسان هیچ جایی را نمی‌بیند. اگر نور به مقدار جزئی باشد و کم‌کم به همین مقدار معمولی زیاد بشود، آن موقع چشم ما هم می‌بیند. حالا اگر از این مقدار زیادتر بود، چشم در دیدن نور سست و ضعیف می‌شود. اگر

---

[1] خیال می‌کنم یکی از شب‌های ماه رمضان گذشته در همین شرح دعای ابوحمزه که صحبت داشتیم هم یک مقداری راجع به این قضیّه صحبت شد. راجع به این جهت صحبت می‌کردیم که چطور تمام آنچه که در این عالم است، دست به‌دست هم داده‌اند و آن ارادهٔ پروردگار را دارند پیاده می‌کنند.* حالا إن‌شاءالله بحثش مفصّل است و می‌آید.

* آموزه‌های معرفت، ج ۲، ص ۳۹.

همین‌طور زیادتر و زیادتر بود چشم ناراحت می‌شود.

اگر من‌باب‌مثال شما یک لامپ پنجاه هزار واتی در اینجا روشن کردید، لامپ‌های هزار واتی هست دیده‌اید چقدر نور دارد؟! نور خیلی زیادی دارد. این‌قدر زیاد است که آدم اصلاً نمی‌تواند به آن نگاه بکند. حالا اگر شما پنجاه‌تا از این لامپ‌های هزار واتی‌را داخل این اطاق با این فضای محدود روشن کردید، چشمتان دیگر هیچ‌جا را نمی‌بیند، بلکه آن اشتداد نور لامپ ممکن است موجب کوری چشم بشود؛ چون اعصاب شبکیّه چشم حدود مشخّصی دارند و از نظر لطافت و ظرافت در یک توان مشخّصی هستند که ممکن است اشتداد نور، سلول‌های عصبی شبکیّه را بسوزاند.

لذا به این افرادی که کارشان جوشکاری است می‌گویند که به [محل جوشکاری به‌طور مستقیم نگاه نکنید]؛ چون به شبکیّه آسیب می‌رساند و اگر مداومت داشته باشند بعد از مدتی بالکلّ کورِ مطلق می‌شوند و دیگر هیچ چیز را نمی‌بینند؛ چون همهٔ عصب‌ها و سلول‌های عصبی شبکیّه‌شان به‌طورکلّی سوخته شده است.

علّت شدّت نور پروردگار

حالا چرا نور پروردگار شدید است؟ چرا پروردگار به‌واسطهٔ اشتداد نور وجودی در اینجا مخفی شده است؟ یک جهتی را که برای این مسئله ذکر کرده‌اند و جهت، جهت صحیح و درستی است، و آن جهت این است که خداوند متعال و وجود پروردگار نور محض و وجود محض است و هیچ شائبهٔ کثرت و ظلمت و عدم در وجود پروردگار راه ندارد.

به‌عبارت دیگر وجود پروردگار فعلیّت تامّه است و هیچ نقصی در او راه ندارد و لا حَدّ و لا رَسم است؛ یعنی اصلاً حد برنمی‌دارد و وجود مطلق است. پس بنابراین این وجود بحت و بسیط و این وجود مالانهایة که نهایت ندارد، وجود محیط بر وجودات مستقلّه و متعیّنه و محدوده‌ای می‌شود که در تحتِ آن وجود بحت و بسیط استقلال و قوام دارند.

علت عدم معرفت به ذات پروردگار

و طبق قاعدهٔ فلسفی هیچ‌وقت مُحاط، نمی‌تواند به محیط احاطه پیدا بکند. و اگر معرفت جزئی هم داشته باشد، این معرفت محاط بر محیط، معرفت فی‌الجمله است لا بالجمله. و آنچه ادراک کرده است ادراک ناقص است و هیچ‌وقت ادراک تام از ذاتِ آن محیط نخواهد بود.

لذا وجود ذهنی ما که نمایان‌گر وجود عینی خارجی است ـ وجودات ذهنی ما معلوم بالذّات ما هستند؛ چون وجودات خارجی معلوم بالعرض هستند و به‌واسطهٔ این وجود ذهنی معلوم می‌شوند و وجود ذهنی همان معلوم ذهنی ما و معلوم بالذّات ما است ـ هیچ‌گاه نمی‌تواند کماهوحقّه وجود محیط پروردگار را که حتّی بر این وجود ذهنی خود ما هم احاطه دارد ادراک بکند.

به‌هیچ‌وجه امکان ندارد که ادراک بشود؛ زیرا آنکه او ادراک کرده است محیط است و محاط قابلیّت ادراک محیط را ندارد، معلول قابلیّت و توان رسیدن به علّت را ندارد؛ چون رسیدن به علّت از نقطه‌نظر شدّت و ضعف مساوی با خود علّت است. یعنی تا یک شیئی از نقطه‌نظر اشتداد وجودی به مرحلهٔ خود علّت نرسد، نمی‌تواند کماهوحقّه معرفت به علّت پیدا بکند. پس معلول که در مرتبهٔ نازل‌تر از وجودِ علّت قرار دارد، هیچ‌گاه توان رسیدن به این مرتبهٔ بالا را ندارد و تا وقتی که معلول است، نمی‌تواند خودش را بالا بکشد و به مرتبه علّت برساند. و معلولیّت مُهری است که بر همهٔ ممکنات زده شده است.

پس بنابراین هیچ‌گاه وجود پروردگار که آن وجود بحت و بسیط و لانهایه است، نمی‌تواند در محدودهٔ این وجود ذهنی ما بگنجد؛ چون همه معلول هستیم و او علّت است. و از طرف دیگر وجود پروردگار وجود مالانهایه است و وجود ما وجود محدود است و محدود هیچ‌وقت به مالانهایه نمی‌تواند برسد. معنای این قضیّه هم خیلی روشن است که هیچ‌گاه موجودی که نهایت دارد، اطلاع بر موجودی که نهایت ندارد نمی‌تواند پیدا بکند. و اگر بگویید که اطلاع پیدا کرده است، این اطلاع اجمالی است، این اطلاع نیست بلکه ابهام و اجمال است و در آن، جهت تشخّص و واقعیّت وجود ندارد. این مطلبی است که آقایان گفته‌اند و صحیح و درست است.

و غیر از این مطلب آنچه را که می‌شود گفت این است که وجود پروردگار با مالانهایه بودنش وجود ما را هم شامل می‌شود یا نمی‌شود؟ وجود ما با وجود مالانهایه پروردگار یعنی ما مشمول وجود بحت و بسیط پروردگار هستیم.

خلقت، مرتبه نازله وجود پروردگار

و إن‌شاءالله در مباحثی که بعداً می‌آید، در آنجا صحبت می‌شود که اصلاً تعیّنی معنا ندارد؛ یعنی تعیّن بالذّات معنا ندارد و تمام وجوداتی که در این عالم تحقّق پیدا کرده‌اند، مرتبهٔ نازلهٔ وجود پروردگار هستند. و هیچ فرقی بین ما و بین پروردگار نیست مگر در صفت نزول! فقط در صفت نزول فرق است. شما این نزول را از میان بردارید، وجود ما عین وجود پروردگار است و هیچ فرقی نمی‌کند. پس فقط همین فرق وجود دارد و آن وجود پروردگار به این تنزّلات نازل می‌شود.

نزول پروردگار یعنی ارادهٔ خدا به تقیّد وجود خودش. خدا که وجود ما را از یک عالم دیگر نیاورد؛ یعنی در آنجا یک عالمی باشد که خدا دست انداخته و وجود ما را از آنجا یکی‌یکی برداشته و درست کرده است؛ این تعیّن را حسن، آن را حسین، او را تقی و دیگری را نقی قرار داده است. خدا که وجود ما را از جای دیگری نیاورده است، پس این وجود از کجا آمد؟! غیر از اینکه در وجود خودش بیاید تغییر بدهد و یک کاری بکند! غیر از این تغییر در خود چه‌کار کرده است؟! آیا ما از جایی دیگر غیر از وجود پروردگار آمده‌ایم؟! اگر این‌طور

است بگویید که کجا بوده است؟!

در اینکه ما وجود داریم حرفی نیست؛ خب هستیم دیگر. این مایه اولیّهٔ وجودمان از کدام عالم برداشته شده است؟! عالمی نبوده است.

اشاره به عدم، در آیات قرآن

تلمیذ: در آیهٔ اول سورهٔ انسان ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورٗا﴾ [1] بحث عدم پیش می‌آید؟

استاد: بله!

تلمیذ: در این‌صورت با این فرمایش شما عدم منتفی می‌شود؛ چون اصلاً خدا ما را از عدم نیاورده است، چون جایی نبوده که از آنجا بیاییم. پس وجود ما مرتبهٔ نازله است و این منافات با آیه دارد؟!

استاد: بالأخره وجود ما به این کیفیت که نبوده است. شما الآن سی سالتان است، سی سال پیش کجا بودید؟

تلمیذ: در یک مراتب دیگری بودیم!

استاد: بله، ما بودیم ولی به این کیفیت که نبودیم.

تلمیذ: بنا بر فرمایش شما بودیم، ولی طبق آن آیه ﴿لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورٗا﴾؛ یعنی اصلاً نبودیم!

استاد: یعنی همین انسان با این خلقت و با این بدن، سی سال قبلش نبوده است. پس از کجا آمده است؟ تطوّری در عالم وجود پیدا شد تا به این شکل درآمد. اما اصل و حقیقتش همیشه بوده است.

تلمیذ: کان شیئاً، ولی مذکور نبوده است؟!

استاد: بله، مذکورنبوده است. تمام آنچه که در این عالم است بحقیقته وجود داشته است، منتها نزولش در عالم کثرت و عالم کون و فساد به این کیفیت نبوده است. یعنی سی سال قبل، این نفس ناطقه که در این بدن قرار بگیرد نبوده است و به‌طور مثال از آقای فلانی هیچ خبری نبوده است. و نظر قرآن در اینجا به تطوّر آن نفس ناطقه در عالم کون و فساد است؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم از عدم بوده است. بله، از عدم بوده ان‌شاءالله عجله نداشته باشید و به حکم اللهم بیر بیر صبر کنید [این مباحث به‌طور کامل در آینده می‌آیند]

تلمیذ: بنابراین تشکیک در وجود هم معنا ندارد؟

استاد: بله، تشخّص در وجود است و ما قائل به تشخّص در وجود هستیم. ان‌شاءالله این مباحث به‌طور

---

[1] سورهٔ انسان، آیه ۱؛ امام شناسی، ج ۹، ص ۱۰۶:
«آیا بر انسان زمانی از روزگار گذشت که او چیز قابل ذکر نباشد؟»

کامل در آینده می‌آیند. حالا إن‌شاءالله شما صبر کنید تا یواش یواش جلو برویم. چون شما این حرف‌هایی که می‌زنید ممکن است بعضی از آقایان نشنیده باشند و خیلی برایشان قلمبه و سلمبه بیاید. آن‌وقت ما مجبوریم برایشان توضیح بدهیم، درحالی‌که الآن وقتش نیست. اما خب حالا بله تشکیک در وجود نیست.

معنی «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ»

مسئله‌ای که در اینجا هست این است که وجود مالانهایه پروردگار، ذات انسان و ماهیّت انسان را شامل می‌شود. ماهیّات که امور عدمی هستند، پس همان وجود انسان را شامل می‌شود.

بنابراین اگر انسان بخواهد به ذات پروردگار اطلاع پیدا بکند، لازمه‌اش این است که به ذات خودش اطلاع پیدا کند؛ یعنی خودش را به علم حضوری دریابد. و اگر خودش را به علم حضوری یافت، پروردگار را یافته است و اگر خود را با علم حضوری نیافت و بخواهد با علم حصولی و وجود ذهنی بیابد، [در این‌صورت] غیر از این است که وجود را یافته است؛ چون آن وجود، وجودِ مالانهایه است، و وجودِ مالانهایه حتی خود وجود ذهنی و خود انسان را هم شامل می‌شود! یعنی خود ذات انسان هم داخل در آن وجود است.

قطره نمی‌تواند خودش را از دریا جدا کند. مثل دریا از قطرات بی‌حساب تشکیل شده است؛ یک دانه از این قطرات که داخل دریا است را در نظرِ بگیرید، این قطره‌ای که داخل دریا است چه موقع می‌تواند دریا را ادراک کند؟ آن‌وقتی که این قطره از دریا بیرون بیاید و نگاه به دریا بکند و در این موقع هم نمی‌تواند دریا را ادراک بکند؛ چون آن‌موقع فقط در حدود قطره توان دارد نه بیشتر. ولی اگر در دریا برود و نگاه به خودش بکند در این‌صورت دریا را یافته است.

لذا می‌گویند: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ»[1] در اینجا ظاهر می‌شود. «کسی که خودش را شناخت، پروردگارش را شناخته است.»

یعنی اطلاع انسان به ذات خودش با علم حضوری، که با غیر از عمل و غیر از وجدان و شهود پیدا نمی‌شود و امکان ندارد که پیدا بشود! در آن مرحله است که کشف حجب غیبیّه برای انسان می‌شود و انسان به ذات پروردگار هم اطلاع پیدا می‌کند؛ یعنی بر خودش اطلاع پیدا کرده است، یعنی خدا بر وجود خودش اطلاع پیدا کرده است. ذات پروردگار.... چون آنجا آن شخص دیگر وجود ندارد و همین‌که می‌گوییم: وجود پیدا بکند، حدّ می‌خورد. در اینجا وجودِ شخص، نهایه می‌شود و آن وجودِ پروردگار، لانهایه می‌شود و در این‌صورت وجودِ محدود بر وجودِ لانهایه اطلاع ندارد. و اگر بخواهد اطلاع پیدا بکند، این وجود شخص، لانهایه می‌شود وآن وجود پروردگار هم لانهایه می‌شود.

---

[1] بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۹۹؛ الله شناسی، ج ۱، ص ۱۷۱؛ آیین رستگاری، ص ۷۴؛ تفسیر آیهٔ نور، ص ۲۰۱.

لانهایه هم یکی بیشتر نیست، ما دو لانهایه نداریم یک لانهایه داریم. ما دو اطلاق نداریم، یک اطلاق داریم. ما دو بساطت نداریم، یک بساطت داریم. که در این‌صورت آن بسیط به ذات خودش شاعر و عالم و عارف می‌شود.

و این حدیث شریف که می‌فرماید: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**» ناظر به همین جهت است، که تا انسان در مرحله تشکیک در وجود و تعیّن هست، هیچ علمی به ذات ربوبی پیدا نخواهد کرد و علم او ناقص است. وقتی علم پیدا می‌کند که وجود خودش را عینِ وجود منبسط بیابد. آن‌وقت نگاه او همان نگاه پروردگار است به ذات خودش.[1]

مراد از بساطت و وحدت حقّهٔ حقیقیّه

ما تکّه‌هایی و [اجزائی] نیستیم که از خدا جدا بیفتیم. نه، این شرک است؛ زیرا اگر بخواهیم جدا بیفتیم، دیگر آن وجود پروردگار دارای نهایت می‌شود؛ نهایتش به حدود ما است. یعنی وجود خدا همین‌طور آمده آمده تا ما، ولی به ما که رسیده، ایستاده است! یعنی ما این طرف خط هستیم و خدا آن‌طرف خط است. در این‌صورت این وجود دارای نهایت می‌شود یعنی هم ما نهایت داریم و هم خدا.

اما اگر ما بخواهیم بساطت، اطلاق، وحدت حقّهٔ حقیقیّه، صرف الوجود و وجود مالانهایه ـ که همه حکایت از یک معنا می‌کنند ـ را در پروردگار بیابیم، باید هیچ توقّفی در سیرِ حرکت وجود به عالم کثرت قائل نشویم.

یعنی وجود پروردگار مجرّدات را فراگرفته است و بعد آمده پایین‌تر و حجب ظلمانی ـ که مجرّد را با مادّه آمیخته کرده‌اند ـ را هم فراگرفته است، تا رسیده به أدنی‌العوالم که وجود عالم کون و فساد است و ما الآن در آن هستیم، ما را هم فراگرفته است. پس هیچ چیزی باقی نگذاشته است. بنابراین یک وجود است که عبارت از وجود پروردگار است. پس این موجودات ماسوی‌الله چه هستند؟ اینها همه تقییدهایی هستند که خود آن وجود به خودش زده است.

---

[1] تلمیذ: اگر ما قائل به وجودِ مالانهایه شدیم، وجودِ ماله‌النّهایه را نمی‌توانیم تصوّر کنیم؛ چون مالانهایه، وجودِ ماله‌النهایه را هم شامل می‌شود!

استاد: وجود ماله‌النهایه یعنی وجود مستقلّات که الآن مستقل هستند و نهایت دارند چون همه اینها قید خوردند.

تلمیذ: قید خورده‌اند، اما ما قائل به وجود مالانهایه هم هستیم.

استاد: می‌دانم، آن وجود مالانهایه مقیّد به اینها می‌شود، ولی اینها را که از بین نمی‌برد. بلکه اینها را در چنبرهٔ خودش می‌گیرد، نه‌اینکه از اینها جدا شود.

تشبیهی برای فهم کیفیت بساطت و کثرت در خلقت

من الآن دستم باز است، یک دفعه کف دستم را به سمت بالا می‌کنم، یک دفعه آن را به سمت پایین می‌کنم، یک دفعه آن را مشت می‌کنم، یک دفعه آن را به حالت اشاره می‌کنم. تمام حالات و اطواری که در دست من است، آیا آن را از دست‌بودن خارج می‌کنند؟! این دست من حالات مختلفی به خودش گرفته است، اما باز هم دست است.

پس این تقیّدی هم که به وجود خورده است، آن را از وجود بسیط بودن جدا نکرده است، بلکه خود آن وجود بسیط تقیّد خورده است. و بعد آن وجود بسیط می‌آید و همین تقیّد را بر می‌دارد و دوباره به بساطت برمی‌گردد. پس این تقیّد با حفظ بساطتِ وجود در این عالم تحقّق پیدا کرده است، نه بدون لحاظ آن بساطت. این از طرف وجود بسیط.

خروج از کثرت به وحدت

و اما از طرف دیگر این وجودی که الآن مقیّد شده است، این خودش را چگونه می‌یابد؟ ما الآن خودمان را چگونه می‌یابیم؟ ما الآن وجود خود را جدا و منحاز از بقیّهٔ وجودات می‌یابیم؛ بنده از ایشان جدا هستم، از شما جدا هستم، از این پارچ جدا هستم، از این کتاب جدا هستم، از فرش جدا هستم، از آسمان جدا هستم. یعنی یک وجودِ مستقل و مقیّد که جدای از بقیّهٔ موجودات است را برای خودم فرض می‌کنم.

دیگر مسئله را از این آسان‌تر نمی‌توانم بگویم. این وجودی را که برای خودم جدای از بقیّهٔ موجودات فرض کردم، یک‌هم‌چنین تصوّری به چه علّت و ملاکی در ذهنم آمده است؟ به خاطر آن نزولی که از آن عالَم بساطت به عالم تقیّدات شده است.

و اگر من به‌واسطهٔ مجاهده و ریاضات، آن جنبهٔ کثرتی که الآن به من تعلّق گرفته است را در خودم از بین ببرم و خودم را به آن تجرد بکشانم و به آن وجود بحت و بسیط بکشانم و نفس خودم را به تجرد تام دربیاورم، آن‌وقت احساس می‌کنم که با همهٔ عالم وحدت دارم و بین من و بین این لیوان، کتاب، فرش، دفتر، دستک، آسمان، زمین هیچ فرقی نیست و وجود واحد است. در آنجا است که تازه به مرتبهٔ صرف الحقیقة و صرافتِ وجود و وحدت حقّهٔ حقیقیّه می‌رسم. این هم از جهت تعیّنات.

کیفیت جمع بین وحدت و کثرت

بنابراین در وجود دو لحاظ داریم:

یک لحاظ: وجود مبدأ است که آن مبدأ نه تنها خودش برای خودش استقرار دارد، بلکه تمام آنچه را که

به وجودِ خودش تقیّد داده است را هم دربر گرفته است. خدا است و بس! «**کان الله و لم یکن معه شَیءٌ**»![1] الآن هم پروردگار متعال تحقّق دارد و بس! این را وجودِ مالانهایه و وجود مطلق می‌گوییم.

لحاظ دوم و جهت دیگر این است که ما چشم داریم و می‌بینیم که حسن، حسین، قلی، تقی، نقی، افرادی هستند جدا جدا. این فرش با این کتاب فرق می‌کند، آسمان با زمین فرق می‌کند، پارچ با لیوان فرق می‌کند.

این موجودات چه چیزی هستند؟ آیا کوسه و ریش‌پهن شما می‌خواهید بگویید؟ یک بام و دو هوا می‌خواهید بگویید؟ نه، ما هم این را نمی‌گوییم. ما می‌گوییم لحاظ فرق می‌کند؛ اگر به وجود پروردگار نگاه بکنیم غیر از خدا نمی‌بینیم و اگر به این وجودات مستقلّه نگاه بکنیم، این وجودات مستقلّه را مقیَّدِ آن وجود پروردگار می‌بینیم. که در واقع اگر شما آن تقیّد را بردارید، برگشتشان به همان وجود پروردگار است.

إن‌شاءالله در بحث نزول وجود از عالم بحت و بسیط به عالم کون و فساد و به عالم تعینات و تقیّدات، نحوهٔ نزول را بیان می‌کنیم. و سخت‌ترین مسئلهٔ فلسفه همین مسئله است، که این وجودات مقیّد که مادّی و

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۱۱۴:

«در جامع الأسرار مرحوم سید حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است:

اول: در ص ۵۶ شماره ۱۱۲۲:

و بالنظر إلی هذا المقام قال أرباب الکشف و الشّهود: "و التّوحید إسقاط للإضافات." و قال النبیّ: "**کان اللهُ و لم یکن معه شَیءٌ**". و قال العارف: "و هو الآن کما کان"، لانّ الإضافات غیر موجودة کما مرّ. و أیضًا کان فی کلام النّبی صلّی‌الله‌علَیه‌و آله و سلّم بمعنی الحال؛ لا بمعنی الماضی مثل کان الله غفورًا رحیمًا".»

دوم: در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱:

لانّه تعالی دائمًا هو علی تنزّهه الذاتی و تقدّسه الازلی لقوله صلّی‌الله‌علَیه‌و 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 امت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم، حضرت موسی بن جعفر علیهما السّلام می‌باشند. همچنان‌که حضرت استادنا العلاّمة الطباطبائی ـ قدّس الله نفسه ـ در کتاب توحید، نسخه خطّی حقیر، ص ۶ آورده‌اند که: "کما فی حدیث موسی بن جعفر علیهما السّلام: «**کان الله و لا شیء معه؛ و هو الآن کما کان**»."

و همان‌طور که مرحوم صدوق در کتاب توحید باب نفی المکان و الزمان و الحرکة عنه تعالی ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹، و مرحوم مولی محسن فیض در کتاب وافی، ج ۱، از طبع حروفی اصفهان، باب نفی الحرکة و الانتقال، ص ۴۰۳، و مرحوم مجلسی در کتاب بحار الأنوار، ج ۳، در همین باب ص ۳۲۷، و این دو نفر از توحید صدوق، و صدوق، از علیّ بن احمد بن محمد بن عمران دقّاق، از محمد بن أبی‌عبدالله کوفی، از محمد بن اسماعیل برمکی، از علیّ بن عباس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از ابی‌ابراهیم 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 یَشغَل به مکانٌ، و لا یَحلُ فی مکانٍ. ما یکون من نجوی ثلاثةٍ 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 مَحجوبٍ، و استتر بغیر سِترٍ مَستور. لا إله إلّا هو الکبیر المتعال.**"

مرحوم فیض در شرح خود گوید:

قوله: "حجاب محجوبٍ و سترٍ مستور" انّما هو علی الإضافة دون التوصیف، أی الحجاب الذی یکون للمحجوب، و الستر الذی یکون للمستور، و للمتکلّفین فیه کلماتٌ آخَر بعیدة.»

کثیف هستند و هزارتا ظلمت دارند و این وجوداتی که ما اینها را به صورت و خصوصیّات مختلف می‌بینیم، اینها چطور از آن وجودِ بحت و بسیط و تجرد محض و نورانیّت مطلق، تحقّق پیدا کرده‌اند؟

آیا خدا گوشت است؟ آیا خدا چوب است؟ آیا خدا آهن است؟ آیا خدا گچ و آهک است؟ بالأخره وجودِ خدا چه چیزی است؟ ما می‌دانیم که این گچ و آهک و... جدای از پروردگار نیستند و از یک عالم دیگری که نیامده‌اند؟!

پس در اینجا خدا یک کاری کرده است! اینکه خدا اینها را به این‌صورت درآورده است؛ یعنی آن وجود مجرّد را به این شکل درآورده است. مطلب غیر از این است؟! این وجود چطور از آن تجرد به این کثافت و مادیّت و ثقالت تامّه رسیده است؟ این تصوّرش چگونه ممکن است؟ هر کسی در اینجا مطلبی گفته است که إن‌شاءالله ببینیم چه خواهد شد.

جایگاه تشکیک و تشخّص وجود در فلسفه صدرایی

تلمیذ: آقا از این بحث‌ها که می‌کردیم می‌گفتند که خروج از بحث فلسفی است و اینها بحث عرفانی است و می‌گفتند که شما باید یک فلسفه جدید را پایه‌ریزی کنید و تشکیک را بگذارید کنار.

استاد: عرض کنم که در مسئلهٔ تشکیک و تشخّصِ در وجود، این بحث خارج از بحث فلسفی نیست؛ چون خیلی از حکما قائل به تشخّص در وجود هستند.

تلمیذ: ملاّصدرا در جای جای مختلف اسفار بعضی از اقوال را به جهّال صوفیه نسبت می‌دهد که آنها آن‌طورکه من فهمیدم همین فرمایش شما را با این معنی که فرمودید می‌گویند. که همه چیز را خدا می‌دانند و ایشان این‌طور اقوال را به جهّال صوفیه نسبت می‌دهند؛ بنابراین با این بیانی که فرمودید ردّ قول ملاّصدرا هم می‌شود.

استاد: بله، ما دراین مسائل با ایشان هم معلوم نیست که کاملاً موافق باشیم. حالا به مبحثش می‌رسیم که مرحوم ملاّصدرا تا کجا پیش آمده‌اند و از آنجا دیگر جلوتر نرفته‌اند.

تلمیذ: پس ایشان نسبتی که به جهّال صوفیه می‌دهد، نسبت نادرستی است؟

استاد: البتّه در آنجا این مطلب را دارد که منظور از نسبتی که ایشان به جهّال صوفیه داده این است که آنها با حفظ جهتِ تعیّن خودشان، جهتِ وحدت را به خودشان تسری می‌دهند.

تلمیذ: یعنی این‌طور می‌شود بگوییم؟!

استاد: بله، اینها این‌طور هستند. از بعضی مطالب حلاّج این مطلب فهمیده می‌شود، البتّه حلاج را از عرفا نمی‌دانند. و بعضی از نقشبندیّه قائل به این مطلب هستند.

بله، اگر قضیّه طوری باشد که آنها با صرف نظر از آن تعیّن بخواهند مسئلهٔ تسری وحدت را مطرح

بکنند، این کلام آنها خیلی متین و استوار است و إن‌شاءالله در فصل خود و در موقع خودش هم که مسئله صرافت وجود باشد از عبارات محی‌الدّین مطالبی می‌آوریم تا در آنجا ببینیم که نظر ایشان چیست.

تلمیذ: مفاد «سبحانی ما أعظمَ شأنی» چیست؟

استاد: این مسئله و مرحلهٔ فناء بوده است.

تلمیذ: یعنی تعیّن رفته است؟

استاد: بله.

تلمیذ: پس در این‌صورت باید بگوییم که منصور حلاّج هم جزء عرفاء است؟!

استاد: منصور حلاّج این‌طور نبوده است؛ اولاً عبارت‌هایش مانند این عبارات نبوده است و عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی»[1] برای بایزید است و منصور حلاّج این‌طور ندارد.

تلمیذ: شبیه این جمله از منصور حلاّج هم هست؟!

استاد: شبیه این جمله از حلاّج هست. آن هم در بعضی از حالات وجد این مطالب را می‌گفته است. به‌طور کلّی مطالبی که در غیر از جنبهٔ وجود ذهنی و حضور ذهنی باشند که ناشی از حالات وجد و مکاشفات و کشف درونی باشند، آن حالات خیلی به واقع نزدیک‌تر است تا اینکه این مسائل را از روی جنبه حضوری بگویند.

منتها خیلی از همین صوفیّه وقتی که آمدند مسئله را نه به صورت حال، بلکه به صورت مقال بیان کردند، آن‌وقت اشکالات ملاّصدرا به آنها وارد می‌شود.

تلمیذ: پس در حقیقت اشکال وارد نیست؟ یعنی در زمانی که اینها در حال وجد هستند، اشکال وارد نیست؟

استاد: در حال وجد اشکال وارد نیست؛ چون حال فنا است.

تطبیق متن مرحوم حاجی

یا وَاهِبَ العَقْلِ لَکَ الْمَحَامِدُ *** إلَیٰ جَنَابِکَ انْتَهَی الْمَقَاصِدُ

«الهِبَة»: إفادةُ ما ینبغی، لا لعوض و لا لغرض؛[2] هبه آن چیزی است که سزاوار است از ناحیه واهب به موهوبٌ‌له که نه به خاطر عوضی است و نه به خاطر غرضی؛

یعنی غرض و عوضی را تعقیب نمی‌کند، بلکه همان جهت کرامت واهب است که اقتضا می‌کند این هبه تحقّق پیدا بکند.

و المراد بـ «العقل»: إمّا العقل الکلّی و مراد از عقل در اینجا یا عقل کلّی است الذی هو کصورةٍ

---

[1] الله شناسی، ج ۳، ص ۳۲۸

[2] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۴۰.

للعالَم الطبیعی که آن عقل کلّی مثل صورت برای عالم طبیعی است و کفصلٍ محصّل له؛ یا مثل فصل محصّل برای او است.

معنای عقل

توضیح این عبارت را نگفتیم، حالا إن‌شاءالله بحثش می‌آید و الآن آن را مقداری به‌طور اجمال می‌گوییم. عقل کلّی مثل صورت برای عالم طبیعی است؛ چون حقیقة الشیء بصورته لا بمادّته.

این مطلب بعداً می‌آید که حقیقت هر شیئی به صورتی است که دارد؛ چون مادّه فقط استعداد و هیولای محض است و آنچه که شیئیّت شیء یعنی هویّت آن را می‌رساند، فقط همان صورتی است که به آن تعلّق گرفته است.[1]

لذا فصل محصّل آن فصلی است که قوام نوع به آن فصل است. فرض کنید که ما در حیوانیّت با گاو و خر و... مشترک هستیم، منتها می‌گویند آن چیزی که می‌آید و ما را از آنها جدا می‌کند، عقلی است که خدا به انسان داده است یا نفسی است که عقل هم داخل در آن است، برحسب تعاریف مختلفی که برای فصل انسان ذکر کرده‌اند. پس آن نفس، فصل است؛ که ما را از بقیّه جدا می‌کند و در مرتبهٔ بالا قرار می‌دهد.

در اینجا ایشان فرموده‌اند که عقل مثل صورت است و نفرموده‌اند که صورت است؛ چون صورت همان حقیقةالشیء است، ولی این عقل علّت برای او است، لذا فرمودند که مثل صورت است. یعنی قوامِ افراد از نقطه نظر تدبیر و تحقّق در عالم به او است، لذا مثل صورت است.

اما خود صورت عبارت از همان فصلی است که در آن شیء وجود دارد. از این نقطه نظر می‌توانیم عقل را مانند صورت و مانند فصل تعریف کنیم.

و بالجملة جهة وحدة له بالجمله یک جهت وحدتی برای عقل است، و قد کانت النفوس متوسّطة درحالتی‌که نفوس، واسطه هستند و متکثّر هستند فی قبول تلک الفائدة و العائدة؛ و همه در قبول این فائده و عائده به آن عقل ارتباط دارند.

یعنی در قبول این فائده، نفوس کلّیه یا نفوس آدمی و انسان‌ها یا هر ذاتی واسطه هستند؛ واسطهٔ در گرفتن فائده از عقل و رساندنش به عالم طبع و عالم کون و فساد. یا این معنا مراد از عقل است

و إمَّا المراد به العاقلة المستکملة بالحِکمتین العلمیَّة و العملیَّة؛ یا مراد به این عقل، قوای عاقله‌ای است که خدا در ما قرار داده است و او کمال را به‌واسطهٔ دو حکمت می‌جوید؛ اول: حکمت علمیّه که عرفان نظری است و دوم: حکمت عملیّه که عرفان عملی و حکمت عملی است.
والثانی هو الأنسب بالمقام؛ معنای دوم بهتر و مناسب‌تر به بحث ما است؛ چون بحث ما در همین عقل و فلسفه و نظر است. حالا آن عقل فعّال را خدا درست کرده است، به ما چه ارتباطی دارد؟!
و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة إلی الفنِّ و الکتاب؛ در این لفظ یک براعت استهلالی داریم نسبت به فن و کتاب
که در اینجا می‌خواهیم بیان کنیم که مطالب کتاب ما از مقولهٔ حکمت است، یعنی از مسائل عقلی

---

[1] تلمیذ: آیا «حقیقة الشیء بصورته لا بمادّته» اختصاص به عالم طبیعی و عالم طبع دارد یا عوالم مجردات را هم شامل می‌شود؟
استاد: نه‌خیر، مجرّدات صورت محض هستند و مادّه ندارند.

و ادراک کلّیات در آن بحث می‌شود.
و فی المصراع الأوّل اشارة الی أن الله جل جلاله هو المبدئ در مصراع اول اشاره به این است که خداوند متعال مبدأ همهٔ فیوضات است و فی الثانی إلی أنّه المنتهیٰ؛ و در مصراع دوم اشاره است به اینکه منتهای همهٔ فیوضات به خدا است و بازگشت همهٔ محاسن به خدا است.
بازگشت همهٔ مقاصد به اوست و تمام عالم او را می‌جویند، بدانند یا ندانند! شاعر باشند یا نباشند!
﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾؛[1] همان‌طور که شما را خلق کردیم دوباره بازمی‌گردانیم.»

(یا مَنْ هُوَ اخْتَفَیٰ لِفَرْطِ نُورِهِ)؛ ای کسی که به خاطر اشتداد نورش مخفی شده است؛أی لا حجاب مَسدول نه حجابی افتاده است و لا غِطاء مضروب بینه و بین خلقه و نه پرده‌ای بین او و بین خلق زده شده است، إلّا شدَّة ظهوره و قصور بصائرنا عن اکتناه نوره مگر اشتداد ظهور او و قصور چشم‌های ما از اینکه به کنه نور او برسد؛ إذ المحیط الحقیقی لا یصیر محدودًا مستورًا؛ زیرا محیط حقیقی هیچ‌گاه محدود و مستور نخواهد شد

و الاّ محیط نیست بلکه محاط است. محیط حقیقی آن محیطی است که حدّ و رسم و قید ندارد.

فالحجاب مرجعه أمرُ عدمی؛ حجاب مرجعش یک امر عدمی است.

معنای حجاب

چون ما ناقص هستیم نمی‌توانیم ببینیم؛ یعنی چون ما کمال را نداریم نمی‌توانیم کامل را ببینیم، چون نور ما کم است نمی‌توانیم آن نور تام را ببینیم.

پس حجاب عبارت از یک امر عدمی است نه‌اینکه خدا یک چیزی در وجود ما گذاشته که او حاجب است. نه، چون ما عادم یک شیء هستیم، که عبارت از رفع نقص خودمان است و چون این عدم در ما هست، باعث شده که ما آن نور پروردگار را نتوانیم ببینیم.

آن امر عدمی باعث می‌شود که بصائر ما نتواند شدّت نورانیّت را ادراک بکند. آن امر عدمی چیست؟

هو قصور الإدراک؛ اینکه ادراک ما قاصر است؛

چون ما محاط هستیم و او محیط است و آن ضعف در محاط باعث می‌شود که قوّت محیط را نتواند ادراک بکند. هیچ‌گاه معلول به علّت نخواهد رسید، مگر اینکه از نظر اشتداد قوا به اندازهٔ علّت بشود.[2]

و هو (الْظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِی ظُهُورِهِ) او ظاهری است که در عین ظهورش باطن است أی فی عین ظهوره باطنٌ أیضًا در عین ظهورش بطن دارد، باطن است،

و در عین بطنش ظهور دارد. در واقع نه ظهوری دارد و نه بطنی دارد

---

[1] سورهٔ أعراف (۷) آیه ۲۹؛ معاد شناسی، ج ۵، ص ۲۵۴:
«همان‌طور که خداوند عزّ و جلّ شما را از جایی ابتداء کرد و بَدء و نَشْأ شما را از آنجا سرشت و آفرید و مقدّر فرمود، به همان‌جا بازگشت خواهید کرد.»

[2] تلمیذ: آیا اگر اشتدادِ معلول به اندازهٔ علّت بشود، دیگر خود علّت می‌شود؟
استاد: بله، دیگر خود علّت است و معلول نیست. لذا وقتی خدا دست انسان را بگیرد و از این مراتب پایین بالا بیاورد و به ذات خودش متّصل بکند، دیگر در آنجا به این شخص نمی‌شود انسان گفت. پس از همین‌جا است که نه به او انسان می‌شود گفت و نه به او مخلوق می‌شود گفت. هیچ نمی‌شود گفت. در آنجا فقط او است و بس.

لما علمتَ من قصور المَدارک؛ چون شما متوجّه شدید که مدارک ما قاصر است؛ یعنی محلّ ادراک ما قاصر است.

و إن جعلتَ کلمة «فی» للسّببیَّة کان المصراع الثانی کالنتیجة للأول اگر شما کلمه «فی» را سبب بگیرید، مصراع دوم مثل نتیجهٔ برای مصراع اول می‌شود و فیه تحلیةٌ للساننا بذکر اسمیه الشریفین؛[و در این مصراع دوم زینتی برای زبان ما است؛ به‌خاطر دو اسم شریف الظاهر و الباطن.]

یعنی چون پروردگار به خاطر فرط نورش مخفی است، بنابراین هم ظاهر است و هم باطن.

حقیقت معنای ظاهر و باطن در قرآن

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾[1]؛ «اول او است و آخر او است.» اصلاً اوّلیّت و آخریّت در او معنا ندارد. و اینکه قرآن در اینجا دارد ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾؛ به‌خاطر فهم ما است و الاّ نه اوّلی هست و نه آخری، نه ظاهری هست و نه باطنی؛ چون ما همیشه ظاهر را در مقابل باطن قرار می‌دهیم. این دیوار الآن ظاهر است، باطنش چیست؟ باطنش به‌طور مثال آجر و سیمان و ملات است و امثال‌ذلک. این ظاهر، دید ما را از باطن پوشانده است.

اگر ما بخواهیم به باطن نگاه بکنیم این ظاهر را نمی‌بینیم. یعنی وقتی که به‌طور مثال چشم ما باطن را ببیند، مثل اشعه ایکس که می‌اندازند و این دل و روده آدم را نشان می‌دهد و دیگر پوست و مو را آدم نمی‌بیند، و داخل شکم را نشان می‌دهد. پس اگر بخواهید داخل شکم را ببینید، دیگر این ظاهر را نمی‌بینید و اگر بخواهید ظاهر را ببینید مانند این عکس معمولی که می‌اندازند، این ظاهر را نشان می‌دهد و دیگر باطن و دل و روده را نمی‌بینید.

اما در پروردگار متعال ظهورش عین بطن است و بطنش عین ظاهر است؛ یعنی در عین اینکه ما یک جمال ظاهری را از پروردگار می‌بینیم، این جمال ظاهر یک باطنی هم دارد و آن باطنش از دید ما مخفی است. چون ما ظاهر را می‌بینیم باطن را نمی‌بینیم.

چون ما فقط عادت کردیم به اینکه چوب را ببینیم، فقط یک چوب می‌بینیم و حقیقت آن چوب که همان وجود بحت و بسیط است را نمی‌بینیم و آن وجود پروردگار که این وجود چوب را هم دربرگرفته آن باطن را نمی‌بینیم؛

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن *** تا سبب را بر کند از بیخ و بن[2]

---

[1] سورهٔ حدید (۵۷)، آیهٔ ۳.

[2] مثنوی معنوی، دفتر پنجم:
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن *** تاحجب را بر کند از بیخ و بن

دیده‌ای می‌خواهم که از این ظاهر برود و به باطن برسد. آن‌وقت در آنجا یک واحد بیشتر نمی‌بیند؛ دیگر نه ظاهری است و نه باطنی، هیچ چیزی دیگر وجود ندارد.

پس قرآن که آمده برای ما ظاهر و باطن درست کرده است به‌خاطر این است که ما نمی‌فهمیم و الاّ این مطالب در آنجا شرک است. ظاهر کجاست؟! باطن کجاست؟! اول کجاست؟! آخر کجاست؟! وسط کجاست؟! این حرف‌ها چیست؟![1]

اللّهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

---

[1] تلمیذ: یعنی همه‌اش شهادت است، و آنجا غیب نیست؟

استاد: بله، آنجا فقط مقام شهادت است و اصلاً غیبی وجود ندارد.

تلمیذ: پس در این‌صورت چرا در آن روایت می‌فرماید که هر کس صلوات بر محمد و آل‌محمد بفرستد باعث می‌شود که مقام آنها بالاتر برود؟*

استاد: چون آنها محدود هستند و به هرجا که برسند باز هم محدودند و همین‌طور حدّ اینها کم می‌شود. پس ارتقاء درجه یعنی از حد کم شدن.

تلمیذ: مگر در عالم فناء تمام حدود منتفی نمی‌شود؟

استاد: بله، ولی آنها سیر در بقاء می‌کنند. در عالم فناء هیچ چیزی ادراک نمی‌شود. شخص در فناء هیچ نمی‌فهمد. وقتی که بقاء پیدا می‌کند تازه می‌فهمد یک خبری بوده است. حالاکه بقاء پیدا می‌کند با آن نور توحید در مظاهر حرکت می‌کند. او لانهایه است؛ هرچه ما صلوات بفرستیم از آن حدّ وجودی پیغمبر کمتر می‌شود و به بساطتش اضافه می‌شود و این انتهاء ندارد؛ چون همیشه این معلول است و او علّت، همیشه این محاط است و او محیط؛ پس این محاط به هر مرحله‌ای که برسد باز محاط است، ولی همین‌طور ازحدّ وجودیش کم می‌شود و هیچ به انتهاء هم نمی‌رسد.

تلمیذ: یعنی در عالم بقاء، کثرات محفوظ است؟

استاد: بله، کثرات محفوظ است و همه کثرات در عالم، وجود دارند، منتها دید عارف نسبت به کثرت، توحیدی می‌شود و احساس می‌کند که کثرتی وجود ندارد، نه‌اینکه کثرت نیست. شیرینی شیرینی است و ترشی هم ترشی است. آیا این ترشی با آن شیرینی فرق نمی‌کند؟! اینها همه خصوصیّات کثرت است.

* وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۹۳:

«عن أبی‌عبدالله علیه السّلام: **"... أَشْهَدُ أَنَّکَ نِعْمَ الرَّبُّ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا نِعْمَ الرَّسُولُ، اللّهمّ صَلِّ عَلَی محمدٍ وَ آلِ محمدٍ وَ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ فِی أُمَّتِهِ وَ ارْفَعْ دَرَجَتَه.»**