هو العلیم

بررسی مسئلۀ وحدت حقیقت وجود در مصادر اسلامی (3)

بررسی آیات سورۀ حدید و روایات

شرح منظومه جلسه سی و چهارم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، بررسی دلایل عقلی و نقلی بر وحدت حقه حقیقیه)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

دلالت وصف صمد بر وحدت حقّهٔ حقیقیّه

یکی از آیاتی که در مورد وحدت حقّهٔ حقیقیّه و توحید ذاتی مورد استشهاد است، آیهٔ دوم یا به عبارت دیگر آیهٔ سوم از سورهٔ توحید است: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾.[1]

همان‌طور که عرض کردم، روایاتی در مورد ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ وارد شده است که ان‌شاءالله آنها را بیان خواهیم کرد. این روایات در توحید صدوق است که در آنها راجع به معنای «صمد» بحث شده است.

ظاهراً مرحوم علامهٔ طباطبائی ـ رضوان الله علیه ـ هم در کتاب شیعه در اسلام و بحث‌های اعتقادی که دارند، به همین آیات و روایات تمسّک کرده‌اند.[2]

«صمد» یعنی توپر، یعنی نقطهٔ خالی و خلأ در هویّت پروردگار وجود ندارد. محدودیت هویّت پروردگار به حدودِ ماهوی افراد نیست؛ بنابراین افراد با تعیّنات خارجی و ماهوی خودشان که محدود هستند و هر کدام از دیگری ممتاز هستند، باعث محدودیّتی در پروردگار نمی‌شوند و خِلَلی در عدم تَحَدُّدِ هویّت پروردگار ایجاد نمی‌کنند. به‌عبارت‌دیگر گرچه اینها با همدیگر اختلاف دارند، ولی این مسئله باعث امتیاز، افتراق و جدایی پروردگار از وجودشان نمی‌شود. این معنای «صمد» است که در روایات هم به این معنا آمده است.

البتّه یک معنای «صمد» ـ که بعداً روایاتش را عرض می‌کنیم ـ به معنای بی‌نیاز از علّت و بی‌نیازی از غیر است، که همان فعلیّت تامّه است؛ چون هر نقص و حدّی به عدم فعلیّت یک تعیّن برمی‌گردد.

نقصانی که در اشیاء وجود دارد، به معنای عدم تحقّق به تعیّن دیگران است. مثلاً من در وجود خودم ناقص هستم و این نقصان در وجود عبارت است از عدم تعیّن به وجود غیر؛ یعنی من نمی‌توانم تعیّن شما و دیگری را پیدا کنم و وجودم نمی‌تواند متحقّق به وجود دیگری شود. این نقصانِ در من است.

تلمیذ: ما گرچه فعلاً واجد سایر کمالات نیستیم، ولی آیا امکان رسیدن به آنها را هم نداریم؟

استاد: این همان قوّه‌ای است که عرض کردیم؛ قوّه یعنی آمادگی برای کامل‌بودن. حالا آیا آن قوّه به فعلیّت می‌رسد یا نمی‌رسد، یک مسئلهٔ دیگری است و ممکن است یک قوّه در حیوانی به فعلیّت نرسد، ولی

---

[1] سوره اخلاص (۱۱۲)، آیهٔ ۲.

[2] شیعه در اسلام (طبع جدید)، ص ۱۰۶.

اگر همان حیوان در شرایط مناسب قرار بگیرد، آمادگی برای کمال در او پیدا می‌شود.

منظور از امکان در اینجا امکان خارجی و استعدادی است؛ البتّه هنوز مسئلهٔ امکان نیامده است. امکان استعدادی برای تحقّق به کمال دیگران، در هر چیزی وجود دارد، حتی در این چوب هم وجود دارد، منتها باید در شرایط خاصّ قرار بگیرد تا این امکان تبدیل به فعلیّت بشود.

بناءًعلی‌هذا وقتی این قوّه به فعلیّت می‌رسد که من واجد وجودِ سوای خودم هم بشوم، و به‌عبارت‌دیگر اگر آن معنای سِعی و اطلاقی در وجود من تحقّق پیدا کند، در آن‌صورت است که من تمام کمالات دیگران را حائز هستم.

معنای کمال در کلام ابن‌فارض

و إنّی و إن کنتُ ابن آدمَ صورةً *** فلی فیه معنًی شاهدٌ بأُبوّتی[1]

ابن‌فارض معنای سِعیّ و اطلاقی خودش را در جای‌جای تائیّه بیان می‌کند؛ که به چه نحوه‌ای خودش را در همهٔ اشیاء می‌دید و همهٔ اشیاء را در خودش می‌دید. هر دو جهت را ذکر می‌کند: وجود خودش را وجود اطلاقی می‌دید که همهٔ اشیاء را در بر دارد، و همهٔ اشیاء را هم با تعیّنات خودشان، مندکّ در وجود خودش می‌دید. هر دو طرف مسئله در آنجا لحاظ شده است.

این همان معنای کمال است که رفع محدودیّت از حدودِ ماهوی شیء است. در اینجا وجود به مرحلهٔ مُصمَدی و توپُری می‌رسد؛ یعنی مُصمَد و توپر می‌شود و خلأ از بین می‌رود.

معنای روایتی از امام علیه السّلام در ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾،[2] که می‌فرماید: «من می‌توانم تمام اشیاء را تا روز قیامت از همان صمد در بیاورم»؛[3] نیز همین است که صمدیّت پروردگار و عدم محدودیّت

---

[1] شرح القیصری علی تائیّة ابن الفارض الکبری، ص ۱۶۴.

[2] سوره اخلاص (۱۱۲)، آیهٔ ۱و۲.

[3] الله شناسی، ج ۳، ص ۲۶۱:

در تفسیر «بیان السّعادة» ص ۳۲۸ در ضمن بیان روایات وارده در معنی کلمهٔ ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ گوید: از حضرت امام جعفرصادق علیه السّلام روایت است که جماعتی از فلسطین بر حضرت امام محمّدباقر علیه السّلام وارد شدند و از مسائلی سؤال نمودند و حضرت جواب فرمود. پس از کلمهٔ صمد پرسیدند و حضرت به‌طور تفصیل جواب مشروح و مبیّنی را بیان کرد و در پایان آن فرمود:

لو وَجَدتُ لعلمی الّذی ءاتانیَ اللهُ عزّوجلّ حَمَلَةً، لَنَشَرتُ التّوحیدَ و الإسلامَ و الإیمانَ و الدّینَ و الشّرآئع مِن الصّمد! و کیف لی بذلک و لم یَجِد جدّی أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام حملةً لِعِلْمِه، حتّی کان یَتَنَفَّسُ الصُّعَدآء و یَقولُ علی المِنْبَر: سَلونی قبل أن تَفْقِدونی، فإنّ بین الجوانح مِنّی عِلْمًا جَمًّا! هاهِ هاهِ! أَلا لا أَجِدُ مَن یَحْمِلُهُ! ألا و إنّی علیکم مِن اللهِ الحُجَّةُ البالِغَةُ؛ فلا تَتَوَلَّوا قَوْمًا غَضِبَ اللهُ علیهم قد یَئِسُوا مِن الآخِرَةِ کما یَئِسَ الکُفّارُ مِن أَصْحَبِ الْقُبُور.

«اگر من می‌یافتم برای علمی که خداوند عزّ و جلّ به من عطا نموده است کسانی را که بتوانند آن را فرا گیرند، تحقیقاً من توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را فقط از کلمهٔ الصّمد منتشر می‌نمودم! و اما چگونه من این کار را انجام دهم درحالی‌که جدّم

و نقصان او، یعنی او واجدِ جمیع تعیّنات و حقایق است إلی یوم القیامة و بعدَ یوم القیامة بأبدیّته و از قبل بأزلیّته؛ یعنی هم جهت سرمدی لحاظ است و هم جنبهٔ ازلی، هم ازلاً تمام حقایق در وجود پروردگار بوده است و هم ابداً تمام آنچه که اتّفاق می‌افتد در وجود و ذات پروردگار مُندمج است.

منافات استقلال ماسوی‌الله با صمدیّت پروردگار

بنابراین هیچ شیئی وجود مستقلّی جدای از وجود پروردگار ندارد که وجود پروردگار به وجود او حدّ بخورد و وجود و ذات پروردگار منحاز و جدای از ذات و حدود ماهوی او باشد که فاصله‌ای بیفتد. اگر بخواهد فاصله بیفتد، حدّ است و حدّ هم نقصان است، و نقصان هم خلأ است، و خلأ با مُصمَدیّت منافات دارد. این یکی از آن آیاتی است [که دلالت بر وحدت حقّهٔ حقیقیّه و توحید ذاتی می‌کند]، که البتّه روایاتش را ـ روایات قبل از آن و بعد از آن را ـ عرض خواهیم کرد.

دلالت صریح آیات سورهٔ حدید بر وحدت حقّهٔ حقیقیّه

یکی از آیاتی که دلالت بر وحدت حقّهٔ حقیقیّه ـ که همان توحید ذاتی است ـ می‌کند و خیلی معنای ظاهر و صریحی بر این مسئله دارد و به‌عبارت‌دیگر مسئلهٔ وحدت وجود با آن اثبات می‌شود، آیات سورهٔ حدید است. البتّه این آیات در غیر از سورهٔ حدید هم وجود دارند:

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾؛[1] که این معنای اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت، دلالت بر همان مسئلهٔ وحدت وجود و وحدت حقّهٔ حقیقیّه می‌کند. البتّه در این مورد روایاتی داریم که این مسئله در آنها به‌طور مفصّل بیان شده است.

معنای اولیّت وجود پروردگار برای همهٔ موجودات

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾؛ اول هر چیزی اوست و آخر هر چیزی هم اوست. یعنی هر وجودی را که بخواهید در تصوّر بیاورید، اول آن وجود، پروردگار است. حالا این اوّلیّت را به هر معنایی می‌خواهید تصوّر کنید:

امیرالمؤمنین علیه السّلام نیافت افرادی را که بتوانند حاملین علم او باشند؛ و لهذا بر بالای منبر ـ درحالی‌که از اندوه و غصّه نفسی عمیق می‌کشید ـ می‌گفت: از من آنچه را که می‌خواهید بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید! به‌جهت آنکه در میان اضلاع و دنده‌های سینه من به‌قدری علم جمع شده و انباشته گشته است که غیر از خدا کسی نداند! آه! آه! آگاه باشید که من برای فراگیری آن، حاملینی را پیدا نمی‌نمایم! آگاه باشید که من از جانب خدا بر شما حجّت بالغه هستم؛ بنابراین ولایت کسانی را که خداوند بر آنان غضب کرده است اتّخاذ نکنید! ایشان گروهی هستند که مانند کافرانِ مرده و در میان گورها گذارده شده، از آخرت و لقاء خداوند مأیوس می‌باشند.

[1] سوره حدید (۵۷)، آیهٔ ۳.

اگر آن را به معنای علّت بگیرید، یعنی اول تحقّق علّت، پروردگار است و هر وجودی منتهی می‌شود به علّت أولیٰ که ذات پروردگار است. در باب بحث علیّت خواهیم گفت که معلول ـ برخلاف آنچه که تصوّر می‌شود ـ به معنای جدای از علّت نیست، بلکه معلول عینِ وجود علّت است در مرحلهٔ نازل. پس بنابراین «أوّلُ کلّ شیء» به معنای این است که مبدأِ اولیٰ و علّت أولیٰ برای هر چیزی وجود پروردگار است. اگر به معنای علت می‌گیریم.

و اگر آن یا به معنای اول که به معنای تحقّق بگیریم؛ یعنی اصلِ تحقّق و نشئت یک شیء با اوّلیّت پروردگار است. یعنی وقتی که به یک شیء نگاه می‌کنید، قبل از اینکه به آن شیء نگاه کنید؛ در وهلهٔ اول باید به وجود پروردگار نگاه کنید و بعد وجود مرآتی آن را در نظرِ بگیرید. این معنا دیگر به علیّت کاری ندارد بلکه از نقطه نظر تعیّن ابتدای تعیّن هر چیزی وجود پروردگار است، چه علیّت باشد یا نباشد!

پس وجود خود آن شیء به تنهایی کجا می‌رود؟ در اینجا وجود و لحاظ آن شیء بعد از وجود پروردگار است؛ که مسئله در اینجا عین همان مسئلهٔ وحدت وجود است. در مسئلهٔ وحدت وجود صحبت در این است که یک وجود واحد که وجود عامّ اطلاقی است، بیشتر نیست؛ و آن وجود باید در ابتدای هر تعیّنی در نظرِ گرفته شود، که تعیّناتِ دیگر، مَرائی و مظاهر آن وجودِ مطلق و سِعی هستند؛ و دلیلِ اوّلیّت، دلیل آخریّت هم می‌شود؛ یعنی چون اول هر شیئی است، پس آخر هر شیئی هم او است.

آن‌وقت هر تعیّنی از نقطه‌نظر مرآتیت او را نشان می‌دهد، ولی از نقطه‌نظر تحقّق خارجی و در نظرِ بدوی، اول این تعیّنات را می‌بینیم.

لذا مرحوم حاجی هم در بحث اصالةالوجود و اصالةالماهیّه می‌فرماید:

> علّتِ اینکه خیلی از افراد قائل به اصالةالماهیّه شده‌اند به‌خاطر این است که ادراک معنای وجود خیلی دورتر از ادراک ماهیّات است؛ یعنی شما در خارج به آنچه که نگاه می‌کنید، ماهیّات است، حالا پی بردن به این مسئله که همهٔ این ماهیّات، پُف و حباب هستند و حقیقت آنها وجود است، نیاز به تأمّل، تفکّر و تعمُّل دارد.[1]

همین‌طور در این آیه هم می‌فرماید: گرچه شما یک حقایقی را در خارج می‌بینید، ولی قبل از اینکه بخواهید در آن حقایق فکر کنید، باید فکر و نظر شما به یک حقیقتی برود که آن حقیقت، مندمج و تودرتوی این هیاکل و مشاکل خارجی است.

بله، اینها مَظهَر هستند و همین مظهریّتشان انسان را به اوّلیّتِ او می‌برد؛ یعنی چون این مَظهَر است، انسان پی به آن مُظهِر می‌برد و چون اینها مرآت هستند، انسان را به ذوالمرآت می‌رسانند؛ یعنی به آن ذاتی که این، مرآت برای او است. و از اینجاست که در آیه، تعبیر به اوّلیت شده است.

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۹.

معنای آخِریّت در آیهٔ ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾؛ آخر هم او است. بعضی ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ﴾ را تفسیر می‌کنند به اینکه اول همهٔ اشیاء قبل از این عالَم، او است! پس در این‌صورت «هو الآخر» به چه معنایی است؟ اگر اول همهٔ اشیاء او است، در این‌صورت «آخر» دیگر معنا ندارد؛ یعنی آیا این عالَم تمام می‌شود و بعد فقط وجود پروردگار می‌ماند؟! چیزی که در عالَم تحقّق پیدا کرده است، دیگر آخریّت ندارد؛ چون آخریّت یعنی انتهای حدِّ وجودی. اول حدِّ وجودی خدا است و انتهای هر حدِّ وجودی هم خدا است.

پس وقتی که اوّلیّت قبل از این عالَم برای ذات پروردگار باشد، دیگر آخریّت معنا ندارد؛ چون یک شیئی که وجود پیدا می‌کند، دیگر تا ابدالآباد وجود دارد. یعنی هم‌زمان با وجود خدا، این شیء هم وجود دارد. به‌عبارت‌دیگر تا خدا خدایی می‌کند عالَم هم برای خودش وجود دارد. آخریّت در اینجا به معنای انتهاء آن حدودِ ماهوی نیست و الاّ خلافِ فرض می‌شود.

بازگشت آخریّتِ خداوند، به اوّلیّت او

بنابراین ما آخریّت را هم ـ به لحاظ اوّلیّت ـ باید به همان حدود وجودی برگردانیم؛ یعنی چون‌که ما در «اول» گفتیم که اوّلیّت، از آنِ اوّلیّتِ وجود برای آن شیء است، پس آخریّت هم به همان اوّلیّت برمی‌گردد؛ یعنی وجودِ همهٔ اشیاء منطوی در وجود پروردگار است و برگشت حدود ماهوی آنها به حدودِ ماهوی پروردگار می‌باشد.

پس همان‌طور که در ابتدا و قبل از اینکه شما این مَظهَر را ببینید، عکس رخ یار دیده شده است، بعد از اینکه شما نگاه به این مَظهَر و مرآت هم کردید، باز این مرآت استقلال ندارد؛ یعنی بعد از نگاه به این مرآت هم دوباره باید به آن ذوالمرآت و آن چیزی که اول بود نگاه بکنید.

پس خیال نکنید که این مرآت برای شما استقلالی دارد و این مَظهَر برای شما مستقل است و در حدود ماهوی، تامّ و تمام می‌باشد؛ چون برگشت حدود ماهوی این مرآت، باز به همان حقیقت وجودی است که در آن قرار داده شده است و آن حقیقتِ وجود، از اول با این مَظهَر بوده است و الآن هم با این مَظهَر است و تا آخر هم با آن مَظهَر خواهد بود، بدون اینکه ما نهایتی برای این، تصوّر بکنیم؛ یعنی نهایتی برایش تصوّر ندارد. نهایتش همان معنای مظهریّت او است؛ یعنی وقتی که این شیء مظهریّت پیدا می‌کند، مسئله تمام می‌شود، یعنی دیگر این یک شیئی است که در عالَم، وجود و تحقّق دارد.

خیال نکنید که حدودش تمام شد، بلکه این شیء با اینکه مَظهَر و مرآت و نمایندهٔ آن وجود است، برگشتش در آخر قضیّه باز به همان نور وجود است، به‌نحوی که اگر آن وجودِ منبسط را از این بگیرند، برای این، آخریّت متحقّق می‌شود؛ یعنی آخریّتِ این باز همان وجودِ منبسط است. این معنای آخریّت است.

حکایت تعیّنات عالَم، از وجودِ منبسط

تلمیذ: با این بیانی که در معنای آیه فرمودید؛ یعنی خودِ هر مَظهَری هم حقّ است؟

استاد: خود این هم می‌شود حقّ؛ منتها وقتی که تعیّن دارد، مظهریّت را نشان می‌دهد و اگر تعیّن را از او بگیرند، دیگر خودِ وجودِ حقّ است و اصلاً مظهریّتی هم ندارد.

اگر شما قبل از اینکه به وجودِ حقّ نگاه بکنید به این مَظهَر نگاه کنید، می‌بینید که این برای خودش در عالَم یک استقلال و کبکبه‌ای دارد و یک أنا الحقّی برای خودش در اینجا می‌زند و می‌گوید که ما هم مثل بقیّهٔ تعیّنات هستیم و اثر داریم.

ولی اگر بخواهیم به آن وجودِ منبسط نگاه کنیم، می‌بینیم که تمام این مظهریّتی که الآن این نشان می‌دهد، حکایت از آن عکس رخ یار می‌کند که یک مرتبه، تعیّن و تجلّی پیدا کرده است و به‌همان یک مرتبه تمام عوالم را در خودش جای داده است.

پس بنابراین دارد حکایت از عکس رُخ یار می‌کند که در پسِ این قضیّه است؛ یعنی در واقع حکایت از باطن خودش می‌کند و در اینجا دیگر جدایی وجود ندارد. پس بنابراین همان عکس رخ یار است که به صور مختلف درآمده است.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود *** یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد[1]

تلمیذ: طبق این بیانی که فرمودید، تشکیک واقعی همدیگر وجود ندارد؟

استاد: بله، تشکیکی دیگر وجود ندارد؛ یعنی همان تجلّی واحد باعث می‌شود که همهٔ این مظاهر پیدا بشوند و همهٔ این مظاهر، مظاهر خودش هستند؛ یعنی همهٔ اینها نشان دهندهٔ باطن خودشان که همان وجودِ منبسط و وجودِ مطلق است، هستند.

تفاوت نظر عرفاء و فلاسفه در بحث تشکیک

تلمیذ: پس چطور است که ما می‌بینیم عرفاء هم قائل به تشکیک در مظاهر هستند؟! آیا می‌توانیم بگوییم که به مسلک ایشان هم اشکال وارد است؟

استاد: عرفاء که تشکیک را در مظاهر می‌برند از این باب است که بالأخره یک مظهریّتی را معتقد هستند؛ و وقتی که ما به یک مظهریّتی معتقد بشویم، خواهی‌نخواهی تشکیکی در مرحلهٔ او خواهد آمد.

چون فلاسفه تشکیک را در حقیقت وجود برده‌اند، کار خراب می‌شود. اما اگر مَظهَر را فقط به‌عنوان مظهریّت بدانیم دیگر اشکالی پیش نمی‌آید؛ چون همهٔ مظاهر به تمام مراتبشان مَظهَر هستند و این معنا در خودِ مظهریّت خوابیده و منطوی است؛ مَظهَر یعنی چیزی که از خودش هیچ ندارد.

---

[1] دیوان حافظ، غزل شماره ۱۰۶.

تمام این مظاهری که به انواع و اقسام مختلف هستند مانند: مَظهَر تام، مظهَر ناقص، مظهَر کمال، مظهَر غیر کامل، مظهَر غضب، مظهَر شهوت، مظهَر لطف، مظهَر رحمت؛ مراتب تشکیکی هستند که باعث تعیّن و تحقّق استقلالی در مَظهَر نمی‌شوند، بلکه لازمه و خصوصیّت ذاتی مَظهَر این است که اختلاف داشته باشد.

مثالی برای تبیین تشکیک عرفاء در مظاهر

اگر دریا را تصوّر کنید، می‌بینید که این دریا حالات مختلفی به خودش می‌گیرد؛ گاهی موج برمی‌دارد و این موج، یک متر است و گاهی همین دریا یک موجی برمی‌دارد که شصت متر است. شصت متر بودن و یک متر بودن هر دو آب است، منتها ارتفاع این کم است و ارتفاع آن زیاد است. ما نمی‌توانیم بگوییم که الآن هیچ نوع مرتبهٔ تشکیکی در موج وجود ندارد؛ چون داریم تفاوت امواج را می‌بینیم: موج یک متری، دو متری، سه متری و بعضی جاها به شصت متر هم می‌رسد که خیلی خسارت می‌زند؛ درحالی‌که تمام اینها آب است.

فرق بین عرفاء و غیر عرفاء در این است که غیر عرفاء می‌گویند که خود آب، قابلِ تشکیک است، ولی عرفاء می‌گویند که آب یک واحد بیشتر نیست و موج قابل تشکیک است. اگر موج قابل تشکیک باشد اشکالی به وجود نمی‌آید؛ یعنی وقتی موج، چیزی غیر از آب نیست، اگر به جای شصت متر، ششصد متر هم بشود باز فرقی نمی‌کند و حقیقتش یکی است.

در این‌صورت موج شصت متری دیگر نمی‌تواند بر موج یک متری فخر بفروشد؛ چون او می‌گوید که من همان آبی هستم که تو هستی! تو را بیشتر بالا بردند و من را کمتر، و الاّ با هم فرقی نمی‌کنیم و اگر تو پایین بیایی، هر دو ساکن و راکد می‌شویم. از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که اشکالی بر مسلک عرفاء وارد نیست.

﴿وَٱلظَّهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾ رساترین بیان قرآنی در اثبات وحدت وجود

﴿وَٱلظَّهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾؛ ظاهر هر شیئی، وجود خدا است و باطن او هم، وجود خدا است. ظاهر و باطن چه هستند؟ در آیه می‌گوید: «هو»؛ یعنی او باطن هر شیئی است، درحالی‌که ما الآن اشیاء را می‌بینیم! یعنی آیه می‌گوید که هم مقامِ ظهور مختصّ به ذات او است و هم مقام غیب مختصّ به ذات او است؛ هم آنچه که در ظاهر ملموس است، پروردگار است و هم آنچه که در باطن ملموس است، پروردگار است.

و این ﴿وَٱلظَّهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾ رساترین بیان قرآنی است که وحدت وجود را اثبات می‌کند و ما مثل این جملهٔ «هو الظّاهر و الباطن» نداریم. حتّی اگر بخواهیم در ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ و در ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ هم تشکیک کنیم، ولی در ﴿وَٱلظَّهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾ به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم شبهه ایجاد کنیم. می‌گوید ظهور اشیاء ـ یعنی آنچه که در فعلیّت ظاهری همهٔ اشیاء است ـ «هوَ» است؛ یعنی خدا است و باطن اشیاء هم خدا است.

ای کاش فقط می‌گفت: «هو الباطن» و دیگر «هو الظاهر» را نمی‌گفت! ولی با گفتن «هو الظاهر» کار خیلی خراب‌تر شد. اگر فقط می‌گفت: «هو الباطن»؛ یعنی باطن همهٔ اشیاء پروردگار است و تحقّق همهٔ اشیاء

ـ از نقطه‌نظر وجود ـ به تحقّق وجود پروردگار است. و این باطن اشیاء است

ولی در اینجا می‌فرماید: ظهور همهٔ اشیاء، خدا است! و این همان مطلب دقیقی است که قبلاً خدمتتان عرض کردم که در مسئلهٔ وحدت وجود، اینکه ما اشیاء و مظاهر را به‌عنوان مَظهَر می‌فهمیم، این مظهریّتِ خود اشیاء ـ یعنی اینکه الآن مَظهَر، خودش را نشان داده است ـ از کجا آمده است؟

نه‌تنها اصل وجود شیء همان وجود مطلق است، بلکه آنچه را که این وجود از خودش ظاهر می‌کند هم همان وجود مطلق است. به‌عبارت‌دیگر حدود ماهوی از کجا آمده است؟ یعنی اگر شما می‌فرمایید که وجود اشیاء مربوط به مسئلهٔ وحدت وجود می‌شود، ما می‌گوییم حدود ماهوی از کجا آمده است؟

دلالت «هو الظّاهر» بر کلام عرفاء در وحدت وجود و موجود

وقتی که ما قائل هستیم به اینکه غیر از وجود چیز دیگری نیست و اگر وجود و ماهیّت هر دو باشند، ثنویّت نفس‌الامریّه پیدا می‌شود و کسی غیر از آقا میرزا مهدی اصفهانی معتقد به این قضیّه نشده است، که می‌گفت چه اشکال دارد که ما هم قائل به اصالت وجود بشویم و هم قائل به اصالت ماهیّت؟![1] که همه این مطلب را رد کرده‌اند و بطلان بیان ایشان اظهر من الشمس است.

وقتی که ما اصلِ وجود را حقیقی دانستیم، مسئلهٔ اعتباریّت ماهیّت خودش یک مسئلهٔ حقیقی و واقعی می‌شود. حالا بازگشت اعتباریّت ماهیّت هم به همان تقیّد وجود به انحاءِ مختلف است؛ یعنی هم وجود واحد است و هم حدود آن وجود، حدودی هستند که باز برگشتشان به خود وجود است. بنابراین تمام عالَم را وجود گرفته است و تمام این ماهیّات، وجوداتی هستند که مقیّد شده‌اند به این شکل و به این صورت. این می‌شود «هو الظاهر».

«هو الظاهر» همان بیان ذوق‌المتألّهین و عرفاء شامخین است که می‌گویند: نه تنها وجود واحد است بلکه موجود هم واحد است؛ و معتقد به تکثّر موجود نیستند. یعنی تکثّر موجود به عنوان تکثّر استقلالی نیست تا قائل به اصالت ماهیّت بشویم در مقابل اصالت وجود، بلکه تکثّر موجود همان تکثّر وجودی است که خودش را به اشکال مختلف درآورده است. بنابراین این مسئله هم به مسئلهٔ وحدت وجود برگشت داده می‌شود؛ یعنی تمام این اختلافات، مظاهر و موجودات، أنحاءِ یک وجود واحد هستند.

مثالی برای تبیین معنای وحدت وجود و موجود

دست من پنج انگشت دارد: انگشت کوچک (خنصر)، انگشت ابهام (شست)، وسطی، سبّابه (اشاره) و بِنصر. تمام این پنج انگشت با کف دست یک مجموعهٔ واحد هستند که در مقام ظهور این مجموعهٔ واحد را

---

[1] الله شناسی، ج ۳، ص ۶۶.

جدا کرده‌اند. بعضی‌ها وقتی به دنیا می‌آیند، دستشان یک تکّه و به‌هم چسبیده است که این انگشت‌ها را با عمل جرّاحی یکی‌یکی از هم جدا می‌کنند.

پس جدا کردن انگشت هیچ‌گونه استقلال و تعیّنی به انگشت نمی‌دهد بلکه این همان ذرّه‌ای است که او را از دریا جدا کرده‌اند. این انگشتان را یکی‌یکی باز می‌کنند؛ بعد ما پنج انگشت می‌بینیم، این را کوتاه‌تر از آن می‌بینیم و آن را بلندتر از این می‌بینیم، یکی را به این شکل می‌بینیم و دیگری را به شکل دیگر می‌بینیم. درحالی‌که تمام اینها در ابتدا یک مجموعهٔ واحدی بیش نبودند، که آن مجموعهٔ واحد مظاهری پیدا کرد به مظهریّت تک‌تک این انگشت‌ها.

«هو الظاهر» هم همین را می‌گوید که اگر شما به دستتان نگاه بکنید می‌بینید که این تعداد، اختلاف و تکثّر در انگشتان باعث تکثّر در مفهوم، خصوصیّت و هویّت دست نخواهد شد. یعنی تمام اینها یک وحدتی داشتند که ما آنها را از وحدت جدا کردیم، و جدا شدن اینها از آن وحدت به معنای افتراق آنها از وحدت نیست.

یعنی باز همهٔ اینها داخل در دست هستند؛ اگر دست جمع بشود باز دست است و اگر باز بشود هم دست است، اگر دوتا انگشت را ببندید و سه‌تا از آنها را باز کنید باز دست است و اگر دوتا از آنها را باز کنید و سه‌تا را ببندید باز دست است. فرق نمی‌کند! این معنای ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾ است. این هم آیات مربوط به سورهٔ حدید، که البتّه باز دربارهٔ این آیات، مطالبی خدمتتان عرض می‌کنیم.

روایات ائمه علیهم السّلام دربارهٔ وحدت وجود

امیرالمؤمنین علیه السّلام در نهج البلاغه، خطباتی دارند که دلالت بر این مسئله دارد و بیشتر روایاتی که از ائمه علیهم السّلام در این‌باره آمده است، همین خطبات امیرالمؤمنین علیه السّلام را شرح می‌کنند. عجیب اینجاست که بسیای از این روایات که از امام رضا و سایر ائمه علیهم السّلام نقل شده‌اند، عین همان عبارت‌های امیرالمؤمنین علیه السّلام هستند و هیچ فرقی نمی‌کنند! نظیر خطبهٔ سیدالشهداء علیه السّلام که می‌فرمایند:

«اللّهمّ إنّک تَعلَمُ أنّه لَم یَکُن ما کان مِنّا تنافُسًا فی سُلطان، و لا التماسًا مِن فُضُول الحُطام؛ و لکن لِنَرَی المَعالِمَ مِن دینک، و نُظهِرَ الإصلاحَ فی بلادک، و یَأمَنَ المظلومونَ مِن عِبادک، و یُعمَلَ بفرآئضک و سُنَنِک و أحکامِک. فإن لَم تَنصُرُونِ و تُنصِفُونَا قَوِیَ الظَّلَمَة علیکم و عَمِلُوا فِی إطفَآءِ نُورِ نبیّکم؛ و حسبنا الله، و علیه تَوَکَّلنَا، و إلیه أَنَبنَا، و إلیه المَصِیرُ»[1] که بعینه همین را در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین

---

[1] تحف العقول، ص ۲۳۹؛ لمعات الحسین، ص ۱۳:

در طبع اول «لمعات الحسین» علیه السّلام که گراور عین خطّ حقیر بود، طبق نسخه وحیده نزد حقیر از کتاب «تحف العقول» که طبع مکتبه صدوق با تصحیح دانشمند محترم جناب آقای حاج علی اکبر غفّاری أمدّ الله فی عمره الشّریف بود، این کلمه به‌صورت

علیه السّلام داریم:

«اللَّهمّ إنّک تَعلَمُ أنّه لم یکن الّذی کان مِنّا مُنافَسَةً فی سُلطان و لا التماسَ شیءٍ مِن فُضُولِ الحُطام، و لکن لِنَرِدَ المَعَالِمَ مِن دینک و نُظهِرَ الإصلاحَ فی بلادک، فَیَأمَنَ المظلومونَ مِن عِبادک و تُقَامَ المُعَطَّلَةُ مِن حُدُودِک».[1]

و به‌طورکلّی این مسئله حکایت از این می‌کند که اصل و حقیقت آن معنا، حقیقت واحده‌ای است که در قلوب ائمه علیهم السّلام به صور مختلفی بیان می‌شود و حتّی گاهی اوقات ممکن است که عبارت ایشان هم عبارت واحدی باشد.

ما از امام رضا و موسی بن جعفر علیهم السّلام خطبات توحیدی داریم که مانند خطبات نهج البلاغه

فإنّکم تنصرونا ضبط شده بود، و ما هم به همان نهج آورده و ترجمه نمودیم؛ ولی همان‌طور که پیدا است معنا سلیس نیست و دارای تعقید معنوی و نیاز به تقدیر حذف دارد تا با مراد سازگار آید.

پس از طبع کتاب باز به چند نسخه خطّی مراجعه شد، در آنها هم با همین عبارت: فإنّکم تنصرونا بود. و از طرفی چون جناب مصحّح گرامی، با حقیر سابقه دوستی و آشنائی داشتند و حقیر پشتکار ایشان را در مراجعه به مصادر و دقّت تصحیح می‌دانستم برای رفع محذور و توضیح مطلب به ایشان ارجاع شد.

در پاسخ چنین فرموده بودند: ما در حین طبع کتاب «تحف العقول» به چندین مصدر خطّی مراجعه نمودیم، در همه آنها فإنّکم تنصرونا بود، و چون خود ما هم معنی را غیر سلیس یافتیم و از طرفی تصرّف در عبارت صاحب کتاب غلط است، لهذا با همین لفظ طبع نمودیم. سپس به‌طور قطع و یقین از شواهد و قرائن معلوم شد که: اصل عبارت فإنْ لم تنصرونا بوده است، بعداً نسخه‌نویسان نون را به لام متّصل نموده، فإنْلَم تنصرونا نوشته‌اند؛ و چون این‌گونه کتابت معهود نبوده است نسخه‌نویسان بعدی تصوّر کرده‌اند در اصل فإنّکم تنصرونا بوده است، لهذا سرکشی بر روی لام قرار داده و آن را به‌صورت کاف در آورده‌اند؛ و بدین ترتیب در سیر تحریفات و تصحیفات کتابتی این‌گونه تغییر حاصل شده است. بنابراین عبارت اصل بدون تردید فإن لم تنصرونا می‌باشد ـ انتهی پیام جناب آقای غفّاری.

و چون این پاسخ مورد قبول و امضای حقیر واقع شد، در طبع مجدّد آن که به شکل حروفی تحقّق یافت بصورت **فإن لم تنصرونا** ضبط و به همین‌گونه ترجمه شده است:

«بار پروردگارا! حقّاً تو می‌دانی که آنچه از ما تحقّق یافته (از میل به قیام و اقدام و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصرت مظلومان و سرکوبی ظالمان) به جهت میل و رغبت رسیدن به سلطنت و قدرت مفاخرت‌انگیز و مبارات‌آمیز نبوده است؛ و نه از جهت درخواست زیادی‌های اموال و حُطام دنیا!

بلکه به علّت آن است که نشانه‌ها و علامت‌های دین تو را ببینیم، و در بلاد و شهرهای تو صَلاح و اصلاح ظاهر سازیم؛ و تا اینکه ستمدیدگان از بندگانت در امن و امان به سر برند، و به واجباتِ تو و سنّت‌های تو و احکام تو رفتار گردد.

پس هان ای مردم! اگر شما ما را یاری ندهید و از در انصاف با ما در نیائید؛ این حاکمان جائر و ستمکار بر شما چیره می‌گردند، و قوای خود را علیه شما به‌کار می‌بندند، و در خاموش نمودن نور پیغمبرتان می‌کوشند.

و خدا برای ما کافی است، و بر او توکّل می‌نماییم، و به‌سوی او باز می‌گردیم، و به‌سوی اوست همه بازگشت‌ها»

[1] . نهج البلاغه ابن‌أبی‌الحدید، ج ۸، بخش ۱، ص ۲۶۳.

هستند و گاهی اوقات عباراتشان هم عین همان خطبات حضرت است و یکی است، ولی بسیاری از آنها هم به صور مختلف هستند.

معنای معیّت در خطبهٔ اول نهج البلاغه

حضرت می‌فرماید:

«**مع کُلّ شیء لا بمُقارنة و غیرُ کلّ شیء لا بمُزایلة**»[1]؛ معیّت دارد با هر چیزی، نه به این صورت که معیّت مقارنه‌ای و در جنب باشد. معنای ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ یا ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ در قرآن هم همین است که حضرت در اینجا می‌فرمایند.

«**و غیرُ کلّ شیء لا بمُزایلة**»؛ معیّت، معیّت مقارنه‌ای نیست. خب ما سؤال می‌کنیم که این چه نحوه معیّتی است؟ وقتی که یک شیء، مصاحِب با شیء دیگر است، در اینجا معیّت متحقّق است. مصاحِب‌بودن به معنای نزدیکی مکانی است، اما این نزدیکی مکانی موجب اتّحاد بین دو ذات نخواهد شد.

هرچقدر هم که مکان دو نفر به‌هم نزدیک باشد، حتّی اگر به‌هم چسبیده باشند، باز این نزدیکی باعث نمی‌شود که این دو ذات با هم یکی بشوند و هم‌چنان بینشان افتراق ذاتی است؛ چون نزدیکی مکانی یک حدّی دارد، یعنی مسلّم است که مکانی را که این اشغال کرده است، دیگری نمی‌تواند اشغال کند.

بله اگر معیّت به‌نحوی بود که مکانی را که این اشغال می‌کرد، دیگری هم همان مکان را اشغال می‌کرد، در این‌صورت اتّحاد در دو ذات پیدا می‌شد. ولی در مانحن‌فیه مکانی را که این اشغال می‌کند، دیگری اشغال نمی‌کند. حالا این یا مکان پایینی را اشغال می‌کند و مکان بالایی مال کسی دیگر است یا اینکه این نه، مکان جنبی را اشغال می‌کند و جنبش مال کسی دیگر است، بالأخره از این دو حال خارج نیست!

و در تمام این نزدیکی‌ها و معیت‌ها مقارنه بودن در اینجا لحاظ شده است. «قرین»؛ یعنی «مقابل»

معیّت خداوند متعال معیّت قِران، مقابله و مکانی نیست. پس سؤال می‌کنیم که این چه معیّتی است؟ اگر بخواهید آن معیّت را از نقطه‌نظر مکان تصوّر کنید که نمی‌شود! چون از یک طرف معیّت پروردگار عین وجودِ او است، و از طرف دیگر وجود پروردگار هم وجود مجرّد است؛ پس معیّتی که با این دارد معیّت مکانی نیست.

وحدت وجود یعنی معیّت پروردگار با تمام ذرّات عالَم

معیّت پروردگار یعنی معیّت با کلّ شیء؛ معیّت با من و با تمام ذرّات من، چون مع کلّ شیء آن را هم شامل است. نگویید که معیّت با من دارد ولی معیّت با سلول‌های بدن و نفس من ندارد! نه، مع کلّ شیء در اینجا به عموم خودش همه را شامل است. پس پروردگار متعال با تمام ذرّات عالم معیّت دارد و این معیّت،

---

[1] نهج البلاغه، خطبهٔ اول: فمن خطبة له علیه‌السّلام یذکر فیها ابتداء خلق السماء و الأرض و خلق آدم.

معیّت مکانی هم نیست، پس این چه معیّتی است؟

این معیّت همان وحدت وجودی است که آقایان عرفاء و حکماء اثبات کرده‌اند؛ یعنی معیّت پروردگار، معیّت حقیقیّهٔ وجود است در تمام این مظاهر. یعنی آن وجود واقعی و حقیقی با تمام این مظاهر، تحقّق دارد.

در این‌صورت این معیّت دیگر معیّت مکانی نیست، بلکه معیّتِ ذاتی است؛ یعنی در این‌صورت این با خود ذات هم‌نشینی و مجالست دارد و خود ذات جدای از آن نیست. نه‌اینکه قِران در اینجا لحاظ شده باشد؛ چون اگر بگویید که خدا می‌آید در بَغَل و جنب ما، در این‌صورت خدا مقارن و قِران ما می‌شود ولی معیّت در اینجا معیّت مقارن نیست بلکه معیّت ذاتی است: این عین او است و او مَظهَر این می‌شود. این معنای معیّت در خطبهٔ حضرت بود.

البتّه باز یک خطبات توحیدی دیگری هم حضرت در اینجا دارند که ان‌شاءالله آنها را جلسهٔ بعد به ضمیمهٔ روایات و مطالب دیگر بیان می‌کنیم؛ و چون جلسهٔ بعد روایات را می‌بینیم لذا فکر می‌کنم که دیگر بحث‌کردن در مورد این مسئله از نظر نقلی به همین مقدار کافی باشد. ان‌شاءالله در مجلس بعد بحث نقلی راجع‌به روایات و همین‌طور اگر مسئله‌ای باقی مانده باشد را تمام می‌کنیم و بعد از آن، مطلب را از جهت عقلی بررسی می‌کنیم.

تلمیذ: ما بین ذات و بدن خودمان دوئیّت را مشاهده می‌کنیم؛ چون وقتی از دنیا برویم بدن ما از بین می‌رود ولی روح نه. پس همان‌طورکه ظاهرِ معیّت دلالت بر معنای دوئیّت و قِران می‌کند، در اینجا هم معیّت به معنای قِران است!

استاد: البتّه واقعیّت مطلب همین است، منتها در اینجا همان‌طوری‌که ذات با مَظهَر خودش معیّت دارد، ذات ما هم با این بدن معیّت دارد. این معیّت در اینجا معیّت مکانی نیست، بلکه معیّت ذاتی است؛ یعنی چون آن ذات، اشراف بر این بدن دارد، در این‌صورت با همدیگر معیّت پیدا کرده‌اند و بعد ممکن است که از همدیگر جدا بشوند.

معیّت از این نقطه‌نظر است که آنچه در اصطلاح از معنای معیّت می‌دانیم، همان‌طوری است که شما می‌فرمایید، که معیّت در اینجا به معنای قِران است، یعنی دو شیء در اینجا لحاظ شده است. ولی اگر معیّت را به معنای معیّت ذات با صورت بدانیم ـ چون بالأخره هر ذاتی با صورت خودش معیّت دارد ـ در آن‌صورت دیگر بین آنها اتّحاد است و معیّت، اتّحادی است نه مقارنه‌ای و قِرانی و امثال‌ذلک.

اعتباری بودن یکی از طرفین در معیّت اتّحادی

تلمیذ: آیا در معیّتِ اتّحادی باید قائل به اعتباری بودن یکی از طرفین شویم؟

استاد: بله، یکی از آنها اعتباری است و به‌خاطر همان اعتبار است که در اینجا معیّت می‌گویند. بالأخره یک مَظهَری در اینجا هست که ظهور از یک مُظهِری است؛ یعنی بالأخره باز در اینجا دوئیّت را لحاظ کرده‌ایم

و نمی‌توانیم از آن دست برداریم. ما از تکثّر نمی‌توانیم دست برداریم و تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که تکثّر را اعتباری بدانیم.

ولی آیا اصلاً تکثّری در عالَم نیست؟ می‌بینیم که تکثّر هست؛ و این یعنی خود وجود برای خودش تکثّر ایجاد کرده است. ما یک‌وقت تکثّر را به معنای استقلال می‌گیریم، که همان‌طور که عرض کردم این خلاف است. ولی یک‌وقت می‌گوییم که تکثّرِ خودش است؛ یعنی خودش برای خودش تکثّر ایجاد کرده است، که در این‌صورت باز تکثّری نیست.

پس هم می‌گوییم که تکثّر هست و هم می‌گوییم که نیست؛ «تکثّر هست» به این معنا که بالأخره این اختلافاتی که در عالَم می‌بینیم، همه ناشی از تکثّرات است؛ و «تکثّر نیست» به این معنا که تکثّر باعث استقلال در متکثّر نمی‌شود و حقیقت متکثّر هم‌چنان یک حقیقت واحد است.

عدم اختصاص مسئلهٔ وحدت وجود به شریعت اسلام

تلمیذ: آیا مسئلهٔ وحدت‌وجود از مسائلی است که اختصاص به شریعت پیامبر خاتم صلّی‌الله علیه‌وآله و سلّم داشته است؟ یعنی می‌توانیم بگوییم که شرایع گذشته به این مسئله نرسیده بودند؟

استاد: انبیاء سلف علیهم السّلام هم اینها را بیان می‌کردند؛ چون همهٔ شرایع و انبیاء سلف علیهم السّلام در مسئلهٔ وحدت ذاتی به معنا، مفهوم و مصداق «لا اله الا الله» می‌رسیدند. گرچه پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم یک معنای بالاتر از توحید صفاتی و اسمائی را پایه‌گذاری کرده‌اند، ولی بالأخره این مسائل در آنجا بوده است. لذا نمی‌توانیم بگوییم که آنها این مسئله را بیان نکرده‌اند.

در محاجّهٔ حضرت ابراهیم علی نبیّنا و آله و علیه السّلام با قوم خودش در بحار الأنوار آمده است که حضرت در آنجا می‌گویند: به هرجا نگاه کردم خدا را دیدم؛ در غرب، شرق و جلو خدا بود.[1] این مطالب بوده است، منتها مردم نمی‌فهمیدند و واقعاً ادراک مردم به آن مقدار که کلام انبیاء را بفهمند، نبوده است.

در همین زمان بعد از پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم هم ائمه علیهم السّلام این مطالب را برای مردم بیان می‌کردند. مانند روایاتی که امام رضا علیه السّلام بیان می‌کنند، یا مانند آنجا که امیرالمؤمنین

---

[1] برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به کتاب شریف الله شناسی، ج ۳، ص ۲۹۶:
﴿إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِیفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِینَ﴾؛ *«یعنی من خداوندی را ربٌ خودم قرار داده‌ام که دارای هیچ‌گونه بُعدی از ابعاد زمان و مکان و کیف و کَمّ و حدّ و عَدّ و قید و حصر و اندازه نیست. و اوست که آفریننده جهات و ابعاد و نور و ظلمت و طلوع و افول است. و من از جمیع انحاء و اقسام گرایش به تحدید و تقیید او که موجب ضعف و فتور و سستی در حریم اقدسش بگردد دل خود را برگردانیده‌ام، و بدین ربٌ محیط و مجرّد و نورانی مطلق که نور آفرین است گرویده‌ام!»*
* سوره انعام (۶)، آیهٔ ۷۹.

علیه السّلام می‌فرمایند: «**هُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ**»[1]؛ این اشعث بن قیس چه می‌فهمد؟! هیچ چیزی نمی‌فهمد!

روایتی از امیرالمؤمنین علیه السّلام دربارهٔ مقام امام

یک روایتی درمورد امیرالمؤمنین علیه السّلام در اختصاص دیدم که یک روز امیرالمؤمنین علیه السّلام در مسجد کوفه نشسته بودند و دیدند که چند نفر در آنجا راجع به امامت صحبت می‌کردند. حضرت رفتند ببینند که اینها چه می‌گویند؛ یک نفر از آنها گفت: مقام امام فلان است و دیگری گفت که این است و....

حضرت فهمیدند که اینها از مقام امام چیزی متوجّه نشده‌اند. در این جلسات میثم، رُشَید، حبیب، سلمان و امثال اینها که نبوده‌اند، بلکه افراد عامی بودند مثل این طلبه‌هایی که می‌نشینند و راجع به یک مسئله‌ای صحبت می‌کنند، درحالی‌که اطلاعی از آن مسئله ندارند.

حضرت شروع کردند و گفتند:

«**أنا الّذی عَلَوتُ فقَهرتُ، أنا الّذی أُحیی و أُمیتُ، أنا الأوّلُ و الأَخرُ و الظّاهرُ و الباطنُ**»؛ گفتند: کَفَر و اللهِ علیٌّ! بلند شدند که بروند، حضرت به در گفتند که نگذار بروند! در بسته شد! حضرت گفتند که برگردید اینجا، هنوز با شما کار دارم!

حضرت فرمودند: من اولین کسی هستم که اسلام آوردم. گفتند: یا علی واقعاً منظور تو از «**أنا الأوّلُ**» این بود که من اولین کسی بودم که اسلام آوردم؟! بعد حضرت گفتند: و آخرین کسی هستم که پیغمبر را دفن کردم، من ظاهر به امور هستم و.... حضرت یک توجیهاتی کردند که اینها گفتند: عجب! علی راست می‌گوید! پس واقعاً منظورتان این بود![2]

درحالی‌که اینها یک توجیهاتی است که خود شما هم می‌خندید؛ یعنی این‌قدر اینها آدم‌هایی با ادراک پایین بودند که تا امیرالمؤمنین علیه السّلام یک حرفی بخواهد بزنند، یک‌دفعه این عکس‌العمل را نشان می‌دهند.

---

[1] نهج البلاغة (عبده)، ج ۱، ص ۱۶. الله شناسی، ج۲، ص ۲۶۳؛ «خداوند با تمام چیزها معیّت دارد، امّا نه آنکه مقارنه با آنها داشته باشد؛ و غیر از همه چیزهاست، امّا نه به جدائی و بینونت.»

[2] الإختصاص، ص ۱۶۳:

رُوِیَ أنّ أمیر المؤمنینَ علیه‌السّلام کان قاعِدًا فی المسجدِ و عنده جماعةٌ من أصحابه، فقالوا له: حَدِّثْنا یا أمیر المؤمنین! فقال لهم: **وَیْحَکُم إنّ کلامی صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لایعقله إلّا العالِمون**. قالوا: لابُدّ من أن تُحدِّثَنا. قال: **قوموا بِنا**، فدَخل الدّارَ فقال: **أنا الّذی عَلَوتُ فقَهرتُ، أنا الّذی أُحیی و أُمیتُ، أنا الأوّلُ و الأَخرُ و الظّاهرُ و الباطنُ**. فغَضِبوا و قالوا: کَفَرَ! و قاموا. فقال علیٌّ علیه‌السّلام للبابِ: **یا بابُ استَمسِکْ علیهم!** فاستَمسَکَ علیهمُ البابُ فقال: **أَلَمْ أقُل لکم: إنّ کلامی صعبٌ مُستصعبٌ لا یعقلهُ إلّا العالِمونَ؟ تعالَوْا أفسِّرْ لکم، أمّا قَولی: أنا الّذی عَلَوتُ فقهرتُ فأنا الّذی علوتُکم بِهذا السَّیف فقهرتُکم حتّی ءَامَنْتم باللـهِ و رَسولِه، و أمّا قَولی: أنا أُحیی و أُمیت فأنا أُحیی السُّنّةَ و أُمیتُ البدعةَ، و أمّا قَولی: أنا الأَوّلُ فأنا أوّلُ مَن ءَامَنَ بِاللهِ و أسلَم و أمّا قولی: أنا الأخِرُ فأنا ءَاخِرُ مَن سَجّی علی النَّبیّ صلّی‌الله‌علیه‌وءاله‌وسلّم ثوبَه و دَفَنَه، و أمّا قَولی: أنا الظّاهرُ و الباطنُ فأنا عندی عِلمُ الظّاهرِ و الباطن**. قالوا: فرَّجتَ عنّا فرَّجَ اللهُ عنک.

امام، ظهور اول پروردگار

درحالی‌که باطن این قضیّه و حقیقت این کلام این است که امیرالمؤمنین علیه السّلام ظهورِ اول پروردگار است. شما دیگر از همین مطلب باید تا آخرش را بخوانید؛ ظهور اول یعنی آن حقیقت وجودی که از مقام واحدیّت باعث تکثّر تمام موجودات می‌شود که همان مقام پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم است، که ایشان در مرحلهٔ اول بوده‌اند.

محی‌الدّین ـ رضوان الله علیه ـ هم همین را می‌گوید:

مُحصی عَوالِمِ الحَضَراتِ الخَمسِ فی وجوده، و کُلّ شیءٍ أحصیناه فی إمامٍ مُبین؛[1] تمام عوالِم خمس در وجود پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم منطوی و احصاء شده است.

ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که پیامبر یک وجودی است که دو متر یا یک متر و نیم قد دارد، مو دارد، دهان،

---

[1] امام شناسی، ج ۱۷ ص ۲۴۱:

و به گفتار محیی‌الدّین عربی: مقام رسول اکرم نُقْطَةُ الْوَحْدَةِ بَیْنَ قَوْسَیِ الاحَدِیَّةِ وَ الْوَاحِدِیَّةِ می‌باشد، در آنجا که می‌گوید:

اللّهمّ أفِضْ صِلَةَ صَلَوَاتِکَ وَ سَلَامَةَ تَسْلِیمَاتِکَ عَلَی أوَّلِ التَّعَیُّنَاتِ الْمُفاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِیّ، وَ آخِرِ التَّنَزُّلَاتِ الْمُضَافَةِ إلَی النَّوْعِ الإنْسَانِیّ، الْمُهَاجِرِ مِنْ مَکَّةَ ـ کان اللهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیْءٌ ـ ثَانِی إلَی الْمَدِینَةِ وَ هو الآنَ عَلَی مَا کان.

مُحْصِی عَوَالِمِ الْحَضَرَاتِ الْخَمْسِ فِی وُجُودِهِ، وَ کُلَّ شَیْءٍ أحْصَیْنَاهُ فِی إمَامٍ مُبِینٍ.

رَاحِمِ سَائِلِ اسْتِعْدَادَاتِهَا بِنَدَی جُودِهِ، وَ مَا أرْسَلْنَاکَ إلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ.

سِرُّ الْهُوِیَّةِ الَّتِی هی فِی کُلِّ شَیْءٍ سَارِیَةٌ وَ عن کُلِّ شَیْءٍ مُجَرَّدَةٌ.

کَلِمَةُ الاسْمِ الاعْظَمِ الْجَامِعِ بَیْنَ الْعُبُودِیَّةِ وَ الرُّبُوبِیَّةِ.

نُقْطَةُ الْوَحْدَةِ بَیْنَ قَوْسَیِ الاحَدِیَّةِ وَ الْوَاحِدِیَّةِ.*

«بار پروردگارا به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیّات و درودهای متّصله خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اولین تعیّناتی که از مقام عَماءِ ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزّل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است: آن که مهاجر از زمین مکّه بود ـ خدا بود و چیز دیگری با وی نبود ـ به‌سوی زمین مدینه، و اینک او بر همان حالت می‌باشد که قبلاً بوده است.»

«آن که عوالم حضرات پنج‌گانه را در وجود خویشتن به شمارش إحصاء نموده است. و تمام اشیاء را ما در امام مبین به شمارش إحصاء می‌نماییم.»

«رحمت آورنده بر جوینده استعدادها و هویّتهای عوالم خَمْس با تری و تازگی و شادابی جود و کرم خودش. و ما تو را نفرستاده‌ایم مگر آنکه برای عالمیان رحمت بوده باشی!»

«آن که سرِّ هویّت خداوندی است آن‌چنان هویّتی که در هر چیز ساری و جاری است، و درعین‌حال در هیچ چیز نیست و مجرّد از جمیع أشیاء می‌باشد.»

«کلمه اسم اعظم الهی است که جامع میان دو مقام عبودیّت و ربوبیّت است.»

«نقطه وحدت در میان دو قوس اسم احدیت و اسم واحدیّت است» که جامع مقام تجرد از هویّات، و شامل جمیع هویّات می‌باشد.

* جزء مجموعه‌ای از صلوات خاصّه محیی‌الدّین غیر از صلوات مشهوره. اصل مجموعه در کتاب بسیار کوچک بغلی با خطّی در أعلاترین درجه از حسن نستعلیق نزد حقیر موجود می‌باشد.

بینی و... دارد، بعد می‌گوییم که این چطورممکن است که واجد تمام عوالِم باشد؟! چطور ممکن است که تمام عوالم از این ابر و کهکشانی که آنها را می‌بینید تا همین‌طور بروید بالا: آن عالَم جبروت، ملکوت، لاهوت و ناسوت و... را در بر بگیرد؟!

درحالتی‌که تمام اینها ناشی از این است که ما به معنای وجود پی نبرده‌ایم؛ وقتی به معنای وجود پی ببریم، می‌بینیم که مادّه‌بودن خِللی در انطواء ایجاد نمی‌کند.

شما شِکر را می‌بینید که سفت است، اما همین شکر یک خاصیّت ذاتی دارد که وقتی آن را در آب می‌ریزید، همین‌طور یواش یواش کم‌کم خودش را با آب وِفق می‌دهد؛ و بعد از مدّتی اگر شما به آن نگاه کنید، غیر از آب چیزی نمی‌بینید. این به‌خاطر این است که شما به ماهیّت شکر پی نبرده بودید و الاّ چنین استبعادی برای شما وجود نداشت.

وجودِ پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم هم همین‌طور است؛ و نه تنها وجودِ پیغمبر، بلکه همه همین‌طور هستند؛ یعنی تمام اشیاء عالَم، داخل در آن وجود مطلق هستند و وجود مادّی، خِللی به این مطلب نمی‌رساند. منتها علّت همهٔ اینها آن نفس رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم است که کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام هم حکایت از این قضیّه می‌کند.

مگر ائمه علیهم السّلام این مسئله را بیان نمی‌کردند؟! مگر از حضرت سجّاد علیه السّلام نداریم؟! منتها یکی این مطلب را می‌فهمد و یکی نمی‌فهمد!

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد