هو العلیم

وحدت شخصیّه و نوعیّهٔ وجود

کیفیت ظهور احدیت و واحدیت در مخلوقات

شرح منظومه جلسه سی و ششم

(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

تبیین الشّیءُ ما لم یَتشخّص لم یُوجَد

حکماء یک مطلب حقیقی را مطرح می‌کنند و آن این است که الشّیءُ ما لم یَتشخّص لم یُوجَد؛[1] هر چیزی که مبهم است و از نقطه‌نظر ذات در ابهام است، معلوم می‌شود که وجود خارجی ندارد و فقط مفهوم در ذهن است. و به عبارت دیگر مبهم مساوی است با عدم، و تشخّص مساوی است با وجود.

قبلاً راجع به این مسئله صحبت کردیم که به‌طورکلّی هر کلّی طبیعی، هر اسم جنس و هر عامّ مجموعی که دلالت بر یک مجموعی می‌کند، یک مفهوم ذهنی و یک ماهیّت مبهم است و تشخّصی ندارد. و اگر بخواهد تشخّص پیدا بکند، از اسم جنس بودن و کلّی طبیعی بودن در می‌آید و فرد خارجی در اینجا محقق می‌شود.

من‌باب‌مثال اگر شما عالِم را در نظرِ بگیرید، این عالِم یک اسم و وصفی است که دلالت می‌کند بر ذاتی که خصوصیّتی دارد و جامع یک کیفیتی است، که به آن، علم می‌گوییم. تازه در خود آن علم هم صحبت است.

آن ذاتی که دارای این خصوصیّت است، خودش ابهام ذاتی دارد و تشخّص ندارد. و اگر بخواهد تشخّص پیدا بکند، یک نحوهٔ از عالِم در اینجا تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین اگر ما بخواهیم بگوییم که عالِم ظهور پیدا می‌کند، ظهور عالِم به وجودات متشخّصه است، که هر وجود متشخّصه‌ای برای خودش یک وحدتی دارد. از اینجا می‌رسیم به اینکه تشخّص مساوی با وجود است، و وجود مساوق با وحدت است؛ پس تشخّص مساوق با وحدت است.

لذا ما به کلّی طبیعی نمی‌توانیم واحد بگوییم؛ چون واحد به آن چیزی می‌گویند که تشخّص خارجی دارد. و ما اگر بخواهیم به کلّی طبیعی واحد بگوییم، به مناسبات و لحاظ بعیده است، و از این نقطه‌نظر است که آن ماهیّت مبهمه هم از نقطه‌نظر ادراک و تصوّر ذهنی، چون شئونات و عوارض و لوازمات و به‌طورکلّی ذاتیّاتی دارد، به‌طور اجمال ما آن ذاتیّات را در یک مجموعه‌ای گرد آورده‌ایم و اسم واحد برای آن گذاشته‌ایم. اما واحد در واقع به آن ذات و حقیقتی گفته می‌شود که تشخّص پیدا کرده است؛ یعنی وجود پیدا کرده است.

بناءًعلی‌هذا در اینجا می‌خواهیم ببینیم که این وجودات و موجودات و تکثّراتی که در عالَم به‌طور لا یتناهیٰ و بی‌نهایت تحقّق دارند، به چه کیفیتی هستند؟ و ما چه صفتی را می‌توانیم بر آنها حمل بکنیم؟

---

[1] الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۲۱، دار احیاء التراث العربی بیروت.

کیفیت اطلاق صفت وحدت بر موجودات

به تحقیق مسئله این است که تمام موجودات تشخّص پیدا کرده‌اند، و تشخّص به این معنا است که اطلاقِ اسم واحد و صفت وحدت بر آنها به نحوِ حقیقت است نه مجاز؛ یعنی واقعاً بر یک وجودی که مظهریّت برای وجود مطلق واقع شده است، صفتِ وحدت اطلاق می‌شود. حالا می‌خواهیم ببینیم که اطلاق صفت وحدت به چه نحوه است؟ و فرق بین واحد و احد در اینجا به چه قِسم است؟

طبق ادلّه‌ای که در فلسفه اثبات شده است، دو موجود من جمیع الجهات یک‌شکل و یکسان نیستند؛ دو بشر از نظر شکل و قیافه یکسان نیستند، دو خصوصیّت و تعیّن از همهٔ جهات با همدیگر یکسان نیستند، حتّی دو سلول از بدن هم یک‌جور نیستند و با همدیگر فرق دارند. این یک بحث خیلی مفصّل علمی و فلسفی دارد که ما بخشی از آن را گفتیم و فقط به نحو گذرا به آن اشاره کردیم. و نشانه و [دلیل این بحث] هم روشن است.

مَظهَریت تمام موجودات برای وجود پروردگار

ولی صحبت در این است که اگر ما بخواهیم بحث را از یک نقطه‌نظر دیگری ببینیم، می‌بینیم موجوداتی که در این عالم هستند، همه مظهَرِ آن وجود مطلق هستند. و جلسهٔ گذشته عرض شد که این موجودات به ارادهٔ خداوند از جایی نشئت نگرفته‌اند و مخلوق و مصنوع نشده‌اند؛ یعنی این‌طور نیست که ما غیر از وجود پروردگار، عالَم و مایه‌ای داشته باشیم، و سرمایه‌ای وجود داشته باشد تا موجودات از آن عالَم نشئت گرفته باشند، منتها به ارادهٔ پروردگار!

مانند ارادهٔ بنّا که آجری را از جایی برمی‌دارد و در جای دیگری می‌گذارد. مطلب به‌طور مسلّم این‌گونه نیست و إلاّ توالی فاسده‌ای دارد. پس تمام این موجودات نشئت گرفتهٔ از وجودِ خود باری هستند. معنا تا اینجا خیلی روشن است؛ یعنی ما یک‌طوری جلو می‌آییم که قضیّه را خیلی پیش پا افتاده و ساده بکنیم.

وقتی که وجود باری اراده می‌کند، این اشیاء از وجود باری تحقّق پیدا می‌کنند؛ پس تحقّق موجودات از وجود باری به معنای ظهورِ وجود باری است در این موجودات متکثّره.

مغربی یک شعری دارد که اتفاقاً خیلی شعر جالبی است. من وقتی که داشتم این مطالب را دسته‌بندی می‌کردم یک‌دفعه این شعر هم به یادم آمد. می‌فرماید:

ظهور تو به من است و وجود من از تو *** فَلستَ تَظهرُ لولای لم أکن لولاک[1]

معنی وجود من از تو است، روشن است؛ یعنی وجود ما از تو است و ما از عالَم دیگری غیر از وجود تو و از یک مرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ تو، تحقّق و تکوّن پیدا نکرده‌ایم.

---

[1] غزلیّات شمس مغربی، شماره ۱۱۱.

کیفیت ارتباط بین خلقت و ظهور پروردگار در عالم

این خیلی روشن و واضح است که ما نه از عدم تکوّن پیدا کرده‌ایم؛ چون گفتیم عدم مناقض وجود است و نقیضِ شیء، موجِد شیء نخواهد شد. و نه از وجودی سوای وجود تو؛ چون اگر آن وجود، مقارن با وجود پروردگار باشد، آن‌وقت همان توالی فاسده‌ای که در آنجا هست پیش می‌آید. پس معنای وجود ما از تو است روشن است.

از آن طرف می‌فرماید: ظهور تو به من است. ظهور تو به من است به این معنا است که وجود پروردگار که الآن به این صورت درآمده است، یعنی خودش را به این صورت نشان داده است:

چون به‌صورت آمد آن نور سَره *** شد عدد چون سایه‌های کُنگره[1]

آن نور وجود پروردگار که به این صورت در آمد؛ یعنی خودش را به این صورت نشان داد. بنابراین معنایش این است که آن صورت پروردگار نشانی نداشت.

و ما نباید فقط به عالَم مادّه توجّه بکنیم، بلکه تمام عوالم اعمّ از عالَم مادّه و مجرّدات نزول هستند. بله، مظهریّت در آنها فرق می‌کند؛ مظهریّت در اسماء کلّیه، اسماء جزئیّه، و همین‌طور برسیم تا به أدنی العوالم که عالم مادّه است.

بنابراین ظهورِ نور پروردگار به همین مظاهری است که ما آن مظاهر را یا در مجرّد، یا در برزخ و یا در مادّه مشاهده می‌کنیم. این هم معنای ظهور تو به من است.

فَلَستَ تَظهَرُ لولای؛ حالا اگر به فرض، من نبودم تو ظهور پیدا نمی‌کردی! پس نیاز باری برای ظهور به وجود ما است ـ این عبارت، عبارت خیلی مؤدّبانه‌ای نیست ـ داعیهٔ باری برای ظهور به وجود ما است، اشتیاق باری به وجودِ ما به‌واسطهٔ داعیه ظهور او است. فَلَستَ تَظهَرُ لَولای؛ اگر من نبودم، تو ظهور پیدا نمی‌کردی! معنا خیلی روشن است. لَم أکُ لولاک؛ اگر تو نبودی، من هم وجود پیدا نمی‌کردم.

معنای عالم عماء ربّانی

پس با این بیان روشن می‌شود که آن نور وجود مطلق که وجود باری است، خودش هیچ ظهوری ندارد. او هیچ ظهوری ندارد و این ظهورات هستند که ما را به آن سِرّ خفی می‌رسانند.

چون این ظهورات، مظاهرِ وجود مطلق هستند، پس وجود مطلق فی‌حدّ نفسه ظهوری ندارد؛ این را می‌گویند «عالَم عماء». عالَم عماء ربّانی، که در کلمات عرفاء از آن تعبیر به عالَم هو هویت می‌کنند، همان عالَم عدم ظهور است. پس شما به هر کیفیتی بخواهید در عالم عماء ظهوری را تصوّر بکنید، معنا ندارد!

---

[1] مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۳۳: طلب کردن امت عیسی علیه السّلام از امرا که ولی‌عهد از شما کدامست؟

محی الدین ـ رضوان‌الله‌تعالی‌علیه ـ می‌فرماید:

اللَّهمّ أفِضْ صِلَةَ صَلَوَاتِکَ وَ سَلَامَةَ تَسْلِیمَاتِکَ عَلَی أوَّلِ التَّعَیُّنَاتِ الْمُفاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِیّ.[1]

اولین ظهور و تعیّنی که از مقام عماء ربّانی صادر می‌شود، مظهریّت پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است. عماء یعنی مقام هو هویت، مقامی که هیچ ظهوری در آنجا نیست، مقام سرّ خفی، سرّ مستسرّ و مقام احدیت است و شما آن مقام را هرچه می‌خواهید بنامید.

لذا در اینجا روایات دیگر مختلف هستند: «**اوّلُ ما خَلَقَ الله نوری**»،[2] «**اوّلُ ما خَلَقَ الله العقل**»،[3] «**اوّل ما خَلَقَ الله نورُ نبیّک یا جابر**»؛[4] که تمام اینها اشاره به آن مظهریّت اول می‌کنند، که مظهریّت کلّیه برای جمیع ماسوی‌الله است.

معنای روایت کُنتُ کنزًا مخفیًّا

و ما از همین‌جا پی می‌بریم که این حدیث قدسی: «**کُنتُ کنزًا مخفیًّا فَأحبَبتُ اَن اُعرَف فخلقتُ الخلق لکی اُعرَف**»[5] چه معنایی دارد. کنز مخفی یعنی عالَم عماء و عالَم نور وجود مطلقی که هیچ‌گونه مظهریّتی

---

[1] امام شناسی، ج۱۶، ص۲۴۲:
«اللَّهمّ أفِضْ صِلَةَ صَلَوَاتِکَ وَ سَلَامَةَ تَسْلِیمَاتِکَ عَلَی أوَّلِ التَّعَیُّنَاتِ الْمُفاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِیّ، وَ آخِرِ التَّنَزُّلَاتِ الْمُضَافَةِ إِلَی النَّوْعِ الإِنْسَانِیّ، الْمُهَاجِرِ مِنْ مَکَّةَ ـ کَانَ اللهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیْءٌ ـ ثَانِی إِلَی الْمَدِینَةِ ـ وَ هو الآنَ عَلَی مَا کَانَ ـ. مُحْصِی عَوَالِمِ الْحَضَرَاتِ الْخَمْسِ فِی وُجُودِهِ، وَ کُلَّ شَیْءٍ أحْصَیْنَاهُ فِی إِمَامٍ مُبِین؛
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 ـ و اینک او بر همان حالت می‌باشد که قبلاً بوده است ـ. 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.»

[2] بحار الأنوار، ج۱، ص۹۷، الله شناسی، ج۱، ص۵۴: «نخستین چیزی را که خدا آفرید، نور من بوده است.»

[3] بحار الأنوار، ج۱، ص۹۷، الله شناسی، ج۱، ص۵۴: «نخستین چیزی که خداوند خلق نموده است، عقل است.»

[4] معاد شناسی، ج۹، ص۴۵۳:
روایات در این معنی به مضامین مختلفی وارد است که «**اوّل ما خَلَقَ اللهُ**»، ماء است، و یا قلم، و یا لوح، و یا عقل، و یا نور. در «مرصاد العباد» ص ۴۶ و ص۵۲ گوید: "«**أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ**» و نیز در ص۵۲ گوید: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمُ**» و نیز در ص۳۷ و ص۵۲ و ص۴۰۳ گوید: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ روحی**» و نیز در ص۳۷ و ص۱۳۳ و ص۱۵۹ گوید: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِی**».“
ولیکن استاد ما علامه طباطبائی مدّ ظِلّه العالی نظرشان این است که از همه این روایات روشن‌تر و قوی‌تر همین کلام رسول خداست که به جابر فرمود: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورُ نَبِیِّکَ یا جابِرُ**». («مهر تابان» طبع دوم، انتشارات علامه طباطبائی، ص۳۵۰؛ و اصل روایت در «بحار» ج ۱۵، ص۲۴ آمده است). مهرتابان، ص۳۵۰: «اولین چیزی که خداوند آفرید، نور پیغمبر توست ای جابر!»

[5] تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۶، ص۵۷؛ بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۸ و ۳۴۴.

ندارد. و اگر بخواهد مظهریّت پیدا بکند و اُعرَف و شناخته بشود، و به مقام اثبات برسد، باید برای خودش مَظهَر درست بکند؛ در این‌صورت همهٔ ماسوی‌الله می‌شوند مَظهَر.

بنابراین آن کنز مخفی در «**کُنتُ کنزًا مخفیًّا فَأحبَبتُ اَن اُعرَف فخلقتُ الخلق لکی أعرَف**» عبارت است از عالم عَماء، عالم هو هویت، عالم احدیت و عالم وجود مطلق. دیگر خودتان می‌توانید برای آن عالَم یک اسمی از این قبیل درست کنید! حکماء درست کردند و ما هم می‌توانیم درست بکنیم. بالأخره هر چیزی که حکایت از این مقام خفاء مطلق بکند، می‌شود کنز مخفی!

لذا اشکالات مخالفین دیگر خیلی بی‌اساس و سطحی می‌شود؛ که حالا این کنز مخفی چه چیزی است؟ چرا عالَم را خلق کرد؟ و اینکه یکی گفته که منظور از این کنز مخفی، عالم اسماء و صفات است! و دیگری گفته که کنز مخفی، عالَم بهشت و جهنّم است! از این چرت و پرت‌هایی که همین متکلّمین و بعضی افراد که اصلاً این چیزها را قبول ندارند و ضدّ عرفاء درآورده‌اند!

درحالی‌که می‌بینیم معنای روایت خیلی سلیس و بدیهی و روشن است؛ عالَم عدم ظهورات به نحو اطلاق می‌شود کنز مخفی، کنز مخفی آن مقام وحدت است.

بررسی مسئله وحدت ذات پروردگار در مقام ثبوت و اثبات

حالا صحبت ما در این است که آن مقامی که هیچ نوع ظهور و تعیّنی نداشت، و حتّی تعیّنِ اول هم هنوز در آن مقام، ظهور پیدا نکرده است، آیا وحدت در آن مقام بر آن ذات صدق می‌کند یا آن وحدت باید بعد از ظهور بر آن ذات صدق بکند؟

آیا وحدت قبل از تعیّنِ ذات به مظاهر، بر آن ذات اطلاق می‌شود یا وحدت همیشه بعد از ظهور تکوّن پیدا می‌کند؟ چه مظاهر کلّی و چه مظاهر جزئی؛ مظاهر کلّی مثل اسماء و صفات کلّیه، اسم واحدیّت، اسم قاهریّت، اسماء جلالیه، اسماء جمالیّه، ثبوتیّه، سلبیّه و امثال‌ذلک. اینها مظاهر کلّیه هستند که تمام آنها در وجود پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم به نحو اَتَم جمع است. مظاهر جزئی هم مثل همین افراد و عالَم خَلق و همین چیزهایی که الآن مشاهده می‌کنید.

حالا قبل از اینکه آن ذات به مقام مظهریّت نزول پیدا بکند، آیا وحدت بر آن ذات اطلاق می‌شود یا وحدت همیشه بعد از مَظهَر و بعد از ظهور تکوّن پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا وحدت کاشف از اثبات است یا کاشف از ثبوت؟ یعنی تکوّنِ وحدت در مقام اثبات است یا در مقام ثبوت؟

وحدت در مقام ثبوت

با آن مطلبی که در ابتدای بحث عرض کردیم که الشّیءُ ما لم یَتشخّص لم یُوجَد؛ که وجود را مساوق با تشخّص دانستیم و تشخّص را مساوق با وحدت دانستیم، این مسئله روشن می‌شود که آن مقامِ خفاء تحقّق

داشت یا اعتبار بود؟ آن مقام خفاء خودش تحقّق دارد و اعتباری نیست.

حالاکه آن مقام خودش تحقّق دارد و ثبوتاً وجود دارد، پس وحدت هم بر آن مقام اطلاق می‌شود. اطلاق وحدت بر آن مقام یعنی مقامی که ثبوتاً تحقّق و تکوّن دارد، منتها مظهریّت ندارد، ظهور ندارد، کنز مخفی است، غیب الغیوب و هو هویت است. نه‌اینکه همین هو هویت، عالَم عماء بودن و کنز مخفی بودن او هم اعتباری است.

فرق مقام ثبوت و اثبات در اطلاقِ وحدت بر ذات

پس تکوّن در وجود مطلق، ثبوتاً محقق و محرز است، گرچه آن وجود مطلق تا اثباتاً به مرحلهٔ ظهور نیاید، نمی‌شود اثبات کرد. من‌باب‌مثال اگر شخصی در این اطاق باشد، آیا من می‌توانم بگویم شخصی در این اطاق هست یا نمی‌توانم بگویم؟ معلوم است که می‌توانم بگویم؛ چون گرچه الآن چراغ خاموش است و تاریکی مطلق همه‌جا را فرا گرفته است، اما اطلاق شخص بر این نفری که در این اطاق است ثبوتاً جایز است.

بله، اثباتاً من راهی برای اطلاق شخص بر این نفر ندارم، مگر اینکه کلید را بزنم و چراغ روشن بشود تا بتوانم به شما نشان بدهم که ببینید این شخص الآن در این اطاق است! پس مقام ثبوت با مقام اثبات دوتا است، و لازمهٔ اطلاق وحدت بر یک ذاتی، ثبوت آن ذات است نه اثبات آن ذات.

پس وحدتی که بر ذات متعال در مقام عماء و مقام هو هویت اطلاق می‌شود، وحدت ثبوتی است نه وحدت اثباتی، و وحدتی که برای مقامِ ذات اثبات می‌شود، وحدت ظهوری است نه وحدت ذاتی.

حالا چون آن مقام، مقام ذات و آن مقام اصل هر شیئی است و آن مقام، مقام وجود مطلق است؛ پس وحدتی که برای آن مقام اثبات می‌شود هم وحدتی است که مانند ندارد. و نمی‌توان برای آن وجود، مماثلی را تصوّر کرد؛ چون هر شیء مماثلی داخل در همان وجود مطلق است. یعنی بحث در این است که وجود، مطلق است، یعنی قید ندارد.

پس مماثل و مشارکی برای آن وجود نمی‌شود تصوّر کرد. و وقتی که نتوان وجود مماثلی برای او تصوّر کرد؛ پس وحدت مماثلی هم برای وحدت او نمی‌شود تصوّر کرد. این می‌شود وحدت حقّهٔ حقیقیّه.

پس وحدت حقّهٔ حقیقیّه آن وحدتی است که بار می‌شود به ذات متعال در مقامِ عماء، مقام هو هویت، مقام وجود مطلق، مقام غیب الغیوب و مقام احدیت. این می‌شود همان «مقام أحد»؛ این همان مقامی است که هیچ ظهوری برای آن مقام نیست و او در مقام خودش پادشاه مطلق است،[1] و هیچ چیزی در آن مقام راه ندارد. باطن شیء است که از آن باطن این ظهورات تراوش پیدا کرده‌اند. پس مقام احدیت به باطن شیء برمی‌گردد،

---

[1] توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، ص۱۲، منطق الطیر:
دائما او پادشاه مطلق است ** در کمال عزّ خود مستغرق است

که شیء هم همان پروردگار است.

اختلاف نظر مؤلف با حکماء در مسئله وحدت ذات

حالا می‌آییم سراغ مقام واحدیّت! الآن می‌خواهیم یک حرف‌هایی بزنیم که دیگر کسی نگفته است! از اینجا به بعد صحبت ما با آقایان حکماء فرق می‌کند.

صحبت در این است که آن وجود مطلقی که می‌خواهد ظهور پیدا بکند به مظاهر، آیا مظهریّت او در یک مَظهَر که مشارکت دارد با مظهریّت‌های دیگر یکی هستند یا متعدّد هستند؟ به عبارت دیگر آیا مظاهر متعدّدهٔ برای مظهریّت آن وجود مطلق ـ چه مظاهر مجرّده و چه مادّیه ـ مانند هم هستند یا هر کدام از آن مظاهر یک مرتبه ای است از آن وجود مطلق که هیچ ارتباطی با مَظهَر دیگر ندارد؟

یعنی آن وجود مطلق که مقیّد شده است؛ آیا در این تقیّد، مقیّدات از نظر خصوصیّات، عین و مثل هم هستند و افتراقی بین آنها لحاظ نمی‌شود یا اینکه نه، هر مظهری برای خودش یک وعاءِ وجودی خاصّی دارد، که بر اساس آن وعاء وجودی خاص، حکایت از آن مقام احدیت وجود مطلق می‌کند؟

وَ فی کُلِّ شَیْءٍ لَهُ آیَةٌ *** تَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ وَاحِدٌ[1]

معنایش همین است؛ که هر شیئی با خصوصیّات ذاتی مختصّ به خود، حکایت می‌کند از منشائی که آن منشأ، خصوصیّات ذاتیّه مختصّ به خودش را دارد که مانند او، قرین و مشارک و مماثلی وجود ندارد.

بنابراین همان‌طور که ما أحد را به ذاتی اطلاق می‌کنیم که مانند او از جهت تعیّن، تقیّد، حدود و رسوم، نعوت و صفات وجود ندارد، از این نقطه‌نظر ما باید احد را بر مظاهری اطلاق کنیم که آن مظاهر هم از جهت خصوصیّات و تعیّنات، مماثل و مانند ندارند. پس نه تنها وجود مطلق، واجدِ مقام احدیت است، بلکه تمامی عالَم امکان و هر ذرّه‌ای از ذرّات امکان، واجدِ مقام احدیت هستند. این می‌شود مقام احدیت!

مقام احدیت برای هر ذاتی یعنی مقامی که مماثل با آن ذات وجود ندارد. و ما هر ذرّه‌ای را که نگاه بکنیم، می‌بینیم آن ذرّه، مظهریّت برای آن مقام احدیت واقع شده است و معلول برای علّتِ احد واقع شده است.

استدلال مؤلف بر احدیت مخلوقات و تفاوت آن با احدیت پروردگار

بنابراین همان علّت با همان خصوصیّات ذاتیّه و عوارضی که بر او حمل می‌شود، تنزّل پیدا می‌کند به معلول و مرتبهٔ ضعیف‌تر؛ و مرتبهٔ ضعیف‌تر، نعوت مرتبهٔ کمالیّه را از دست نمی‌دهد، بلکه همان نعوتِ مرتبهٔ کمالیّه به نحو ضعیف در همان مرتبهٔ ناقص وجود دارند.

به‌خاطر اینکه احد از نقطه‌نظر بی‌مانند و بی‌مثل بودن صادق است بر آن وجود مطلق، سِرّ، هو هویت و

---

[1] جهت اطلاع بر قائل این بیت به الله شناسی، ج ۳، ص ۲۰۷، تعلیقه ۲ مراجعه شود.

عالم عماء، پس همان احد هم صادق است بر آن مظاهر؛ چون آن مظاهر مانند ندارند.

دل هر ذره‌ای که بشکافی *** آفتابیش در میان بینی[1]

هر ذرّهٔ از ذرّات حکایت از آن مقام احدیت می‌کند. و اگر حکایت نکند دیگر معنا ندارد که این واحد باشد اما اصل و ریشه‌اش احد را نشان بدهد. این واحد بشود و بگوید که من مانند دارم اما اصل من، مانند ندارد! اینکه نمی‌شود! اگر تو می‌گویی که این ذرّه آن مقام احدیت را نشان می‌دهد، پس این باید نمایانگر او باشد.

این ذرّه نمایندهٔ وجود است و می‌گوید که من حکایت از یک وجودی می‌کنم أعلیٰ، أوسع، أعمّ، أتمّ و أکمل از خودم! اگر او حیات دارد، این هم می‌گوید که من حکایت از حیاتی می‌کنم أعلیٰ، أتمّ، أکمل و أوسع از خودم. اگر او علم دارد، این هم می‌گوید که من حکایت از یک علمی می‌کنم أعلیٰ، أتمّ، أعمّ، أکمل و أوسع از خودم.

نمی‌تواند بگوید که من واحد هستم و درعین‌حال حکایت می‌کنم از یک احدی که او مانند ندارد! اینکه نمی‌شود! تو که مانند داری، نمی‌توانی حکایت از بی‌مانند بکنی! وقتی تو می‌توانی حکایت از بی‌مانند بکنی که خودت هم بی‌مانند باشی. آن‌وقت می‌توانی بگویی که چون من بی‌مانند هستم، علّت من هم بی‌مانند است. من بی‌مانند هستم در رتبهٔ خودم و علّتِ من بی‌مانند است در رتبهٔ أعلی. معنای مسئله این است، حالا به آن می‌رسیم.

پس همان‌طوری‌که پروردگار مقام احدیت دارد ـ به خود ننازد ـ ما هم مقام احدیت را داریم! ما هم همان مقام احدیت را داریم، منتها مقام احدیت او، مقام احدیت اطلاقی و سِعیّ است، ولی مقام احدیت ما، مقام احدیت محدود و مقیّد است. پس همهٔ ما مقام احدیت را داریم.

تفاوت میان احدیّت و واحدیّت مخلوقات

بنابراین در اینجا بین «احد» و بین «واحد» چه فرقی پیش می‌آید؟ واحد در اینجا به معنای وحدتِ لا بشرط لحاظ می‌شود؛ یعنی شما یک وحدتی را لحاظ بکنید لا به شرطِ از مانند او بودن و در این صورت نظیر او داشتن است. البتّه ما نظیر هم از باب تسامح می‌گوییم و الاّ نظیر واقعی که نداریم! منظورمان همین نظیر در عنوان مظهریّت است؛ چون عروض عنوان مظهریّت بر این مظاهر، خودش یک عنوانِ مماثل و متشارک بین این مَظهَر و مظاهر دیگر است. از این نقطه‌نظر این واحد هم بر این مَظهَر حمل می‌شود و هم بر آن مَظهَر و هم بر مظاهر دیگر.

---

[1] دیوان اشعار هاتف اصفهانی، ترجیع بند: که یکی هست و هیچ نیست جز او.

پس از نقطه‌نظر مظهریّت این مَظهَر با مظاهر دیگر در این عنوان اعتباری شریک می‌شود؛ چون مَظهَر اعتباری است. و به‌خاطر این شرکت، واحد بر این مَظهَر و مظاهر دیگر اطلاق می‌شود.

این مسئله به خاطر این است که ما گفتیم واحد را به لحاظ اثباتی بر ذات حمل می‌کنیم. ما به پروردگار در مقام عماء، واحد نمی‌گوییم؛ چون در آن مقام هنوز اثبات نشده است. اثبات وقتی است که ظهور پیدا بکند و مَظهَر پیدا بکند، وقتی است که برای خودش مَظهَر درست بکند. و وقتی برای خودش مَظهَر پیدا کرد، آن مَظهَر می‌شود واحد.

بنابراین چون مظهریّت هم بر این مَظهَر و هم بر سایر مظاهر صادق است؛ لذا اطلاق واحدیّت هم بر این مَظهَر و هم بر بقیّهٔ مظاهر صادق است. و اما اگر از نقطه‌نظر کنهِ ذات این مَظهَر، نه از نقطه‌نظر اطلاق عنوانِ مَظهَر بخواهیم نگاه بکنیم، این احد است.

اعتباری بودن کثرت در قبال وحدت

تلمیذ: آیا اطلاق احد بر مظاهر مانند اطلاق واحد یک امر اعتباری می‌شود؟

استاد: احد اعتباری نیست؛ واحد یک امر اعتباری می‌شود ولی احد دیگر اعتباری نمی‌شود. گفتیم که احد نشئت گرفتهٔ از خود ذات است؛ تشخّص مساوی با وجود است، وجود هم مساوی با وحدت است، و وحدت هم مساوی با حقّهٔ هوهویّة است.

واحد از نقطه‌نظر مشارک بودنِ این مظاهر است در صِرف مظهریّت. اما از نظر خصوصیّت چون هر مَظهَری به‌طورکلّی با مظاهر دیگر تفاوت دارد؛ پس مانند ندارد، و مانند که نداشت می‌شود یکتا، همچون ذات پروردگار.

تلمیذ: طبق بیانی که فرمودید، آیا نتیجه این می‌شود که کثرت اعتباری است و در مقابل وحدت نیست؟

استاد: بله، کثرت از نقطه‌نظر مظهریّت است؛ یعنی چون مظهریّت متعدّد است، کثرت از اینجا پیدا می‌شود. ولی همان‌طوری‌که یک روز این قضیّه را عرض کردم، کثرت به هر مقدار که زیاد بشود، وحدت را بیشتر اثبات می‌کند؛ چون جهات نقص بیشتر از بین می‌روند و جهت کمال که همان وجود است، بیشتر تجلّی پیدا می‌کند.

پس او چون واحد است؛ هرچه کثرت زیاد بشود، وحدت بیشتر اثبات می‌شود. یک شعری است که می‌گوید:

زلف آشفته او موجب جمعیّت ماست *** چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد[1]

---

[1] دیوان غزلیّات کمال خجندی، غزل شمارهٔ ۵۴۶.

زلف آشفتهٔ او یعنی این عالم تکثّرات.

تلمیذ: آیا بین صدور و خلق تفاوت است؟ بعضی می‌گویند که تقدیر به یکی تعلّق می‌گیرد و به دیگری تعلّق نمی‌گیرد؟!

استاد: هر چیزی که به ظهور بیاید تقدیر است، و به نظر بعید می‌آید که کسی بین این دو فرق بگذارد!

بله تقدیر است، منتها چه تقدیری؛ تقدیر بی‌نهایت! هرچه که به تعیّن دربیاید، تقدیر است؛ حالا دیگر فرقی نمی‌کند که تعیّن تجردی باشد یا تعیّن مادّی.

تلمیذ: لا تکرارَ فی التجلّی هم همین را می‌گوید؟

استاد: بله، یعنی دیگر تکراری نیست و هر مَظهَری برای خودش تنها است؛ چون تکرار یعنی مانند. مسائل حلّ و راحت است و ما بی‌خود آنها را بزرگ می‌کنیم و می‌پیچانیم. مسائل خیلی پیش‌پا افتاده و راحت هستند.

هدف علامه طهرانی از تألیف کتاب الله‌شناسی

آقا[1] دربارهٔ این کتاب الله‌شناسی می‌فرمودند که ما می‌خواهیم توحیدی بنویسیم که خدا را پایین بیاوریم و بیندازیم در دست مردم. چون خدا خودش پایین است و این ما هستیم که او را بیرون انداخته‌ایم و گفته‌ایم برو که اصلاً نبینیمت! می‌فرمودند ولی ما خدا را پایین می‌آوریم و او را می‌اندازیم در دست و بال مردم، که با او انس بگیرند و حال بکنند!

آنهایی که به آقای حدّاد ـ قدّس سرّه ـ اعتراض می‌کردند هم همین را می‌گفتند؛ آن آدم‌های نفهم و جاهل کذایی می‌گفتند:

او خدا را پوست کنده و لخت و برهنه دارد می‌آورد نشان می‌دهد. خدا مقام شامخ است که نباید به او فکر کرد و....[2]

می‌گوییم چرا نباید فکر کرد؟ مگر خدا لولو و غول ترسناک است؟ بشین فکر کن و برو دنبالش و ببین کجاست و چه خبر است؟!

تلمیذ: آیا روایاتی که منع از تفکّر دربارهٔ خدا می‌کنند، به‌خاطر پایین بودن فهم و ادراک اشخاص بوده است؟

استاد: بله، آن روایات متناسب با مخاطب بوده است؛ طرف نمی‌فهمیده است و با این‌حال آمده و می‌خواهد از امام علیه السّلام دربارهٔ توحید سؤال بکند. حضرت می‌فرمایند: برو بهشت و جهنّم و حورالعین را داشته باش! تو را نیامده به اینکه بیایی و از این مسائل سؤال بکنی!

---

[1] حضرت علامه آیةالله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی ـ قدّس‌سرّه ـ.

[2] روح مجرّد، ص ۵۸.

اشعار شیخ محمود شبستری در توحید

شیخ محمود شبستری ـ رضوان الله علیه ـ می‌گوید:

برون آی از سرای أم هانی *** بگو مطلق حدیث مَن رَآنی
چه کردی فهم از این «دین العجائز» *** که بر خود جهل می‌داری تو جایز؟
خلیل‌آسا برو حق را طلب کن *** شبی را روز و روزی را به شب کن[1]

---

[1] الله شناسی، ج ۱، ص ۱۶۳:

«عارف عالی‌قدر مفخر شیعه اثنا عشریّه: شیخ محمود بن عبدالکریم نجم‌الدّین شبستری که از معاریف عرفای قرن هفتم هجری ماست تغمّده الله بأعلی درجات رضوانه در این مقام می‌فرماید:

تو از عالم همین لفظی شنیدی *** بیا برگو که از عالم چه دیدی؟
چه دانستی ز صورت یا ز معنی؟ *** چه باشد آخرت چونست دُنیا؟
بگو سیمرغ و کوه قاف چه بُود؟ *** بهشت و دوزخ و أعراف چه بُود؟
کدام است آن جهان کو نیست پیدا *** که یک روزش بود یک سال اینجا؟
همین نبود جهان آخر که دیدی *** نه ما لا تُبْصِرونْ آخر شنیدی؟
بیا بنما که جابُلقا کدام است *** جهان شهر جابُلسا کدام است
مشارق با مغارب هم بیندیش *** چه این عالم ندارد جز یکی بیش
بیان مِثْلَهُنَّ ز ابن‌عباس *** شنو پس خویشتن را نیک بشناس
تو در خوابیّ و این دیدن خیال است *** هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار *** بدانی کان همه وهم است و پندار
چه برخیزد خیال چشم احوَل *** زمین و آسمان گردد مبدّل
چه خورشید جهان بنمایدت چهر *** نماند نور ناهید و مه و مهر
فتد یک تاب از آن بر سنگ‌خاره *** شود چون پشم رنگین پاره پاره
بدان اکنون که کردن می‌توانی *** چه نتوانی چه سود آنگه که دانی
چه می‌گویم حدیث عالم دل *** ترا سر در نشیب و پای در گل
جهان آنِ تو و تو مانده عاجز *** ز تو محروم‌تر کس دید هرگز
چو محبوسان به یک منزل نشسته *** بدست عجز، پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبار *** نمی‌داری ز جهل خویشتن عار
دلیران جهان آغشته در خون *** تو سر پوشیده ننهی پای بیرون
چه کردی فهم از این «دین العجائز» *** که بر خود جهل می‌داری تو جایز؟
زنان چون ناقصات عقل و دینند *** چرا مردان ره ایشان گزینند؟
اگر مردی برون آی و نظر کن *** هر آنچ آید به پیشت زان گذر کن
میاسا یک زمان اندر مراحل *** مشو موقوف همراه رواحل
خلیل‌آسا برو حق را طلب کن *** شبی را روز و روزی را به شب کن
ستاره با مه و خورشید اکبر *** بود حسّ و خیال و عقل انور
بگردان زان همه ای راهرو روی *** همیشه لا اُحِبُّ الآفِلِینْ گوی
و یا چون موسی عمران در این راه *** برو تا بشنوی إنّی أنَا الله
ترا تا کوه هستی پیش باقی است *** جواب لفظ أرنی، لَنْ تَرانی است
حقیقت کهربا، ذات تو کاه است *** اگر کوه توئی نبود چه راه است؟
تجلّی گر رسد بر کوه هستی *** شود چون خاک ره، هستی ز پستی
گدائی گردد از یک جذبه شاهی *** به یک لحظه دهد کوهی به کاهی
برو اندر پی خواجه به أسْرَی *** تفرّج کن همه آیات کُبری
برون آی از سرای أم هانی *** بگو مطلق حدیث مَن رَآنی
گذاری کن ز کاف کُنج کونین *** نشین بر قاف قرب قابَ قوسَین

اینها خیلی اشعار خوب و عالی است، از شیخ محمود شبستری ـ رضوان الله علیه ـ. این اشعار شیخ شبستری واقعاً خیلی جان می‌دهند. وقتی ما مکّه بودیم، من در تمام مدت این شعرها را می‌خواندم. یکی از رفقا چند تا کتاب آورده بود برای من و به من هم نگفته بود! گفت دیدم اینها به درد تو می‌خورد! یکی همین گلشن راز بود!

در عرفات شعر شیخ شبستری می‌خواندیم. یکی می‌گفت که اینجا می‌گویند دعا و این چیزها باید بخوانیم؟! گفتم ما شعر می‌خوانیم، دعایش را تو برو بخوان!

مطلبی که من خدمتتان عرض می‌کنم هم همین است؛ یعنی یکی اهل دعا است، یکی اهل شعر است، یکی اهل گریه است، یکی اهل خنده است. یعنی هر کسی یک قِسمی است و یک حالی دارد، و با این‌وجود هر کدام در مظهریّت خودشان مَظهَر هستند؛ یعنی نه این می‌تواند به آن اعتراض بکند و نه آن می‌تواند به این اعتراض بکند.

تفاوت میام عالم ذات با عالم اسما و صفات

تلمیذ: آیا اسماء و صفات که مرحلهٔ خروج ذات از مقام خفاء هستند هم به ذات برمی‌گردند؟

استاد: بله فرقی نمی‌کند، آن هم به ذات برمی‌گردد و نشئت گرفتهٔ از ذات است. ما عالَمی به اسمِ اسماء و صفات غیر از ذات نداریم و هرچه هست، ذات است.

الآن اوصاف شما اوصافی است که مختصّ به ذات شما است. ریشهٔ اینها ذات است؛ یعنی از ذات بیرون می‌آیند، مثل میوه‌ای که از درخت و از شاخه بیرون می‌آید. این اوصاف ثمره‌های ذاتِ شما هستند؛ یعنی هر ذاتی یک تراوشاتی دارد که از آن، بیرون می‌آیند و مثل میوهٔ درخت هستند. از درخت پرتقال، انجیر بیرون نمی‌آید؛ یعنی لازمه‌اش این است که میوه‌اش این‌طوری است، زرد است و نه شیرین است و نه ترش و...، و من‌باب‌مثال از درخت انجیر، بادمجان یا کدو بیرون نمی‌آید.[1]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

دهد حق مر ترا از آنچه خواهی *** نمایندت همه أشیاء کما هی ***

مرحوم شیخ در این ابیات مختصر تمام راه‌های خودپرستی را مسدود فرموده و راه خداپرستی را به‌طور مکشوف بیان فرموده است، و لهذا چون مقام ما و کتاب ما درباره الله‌شناسی می‌باشد مناسب دید این أشعار آورده شود.»

*** «گلشن راز» با خطّ نستعلیق آقای عماد اردبیلی، انتشارات کتابخانه احمدی شیراز، ص ۱۶ تا ص ۱۹.

[1] یکی می‌گفت که می‌گویند در بهشت هر میوه‌ای مزّهٔ تمام میوه‌ها را می‌دهد، و از آن طرف هم می‌گویند که در آن دنیا به هرچه میل دارید برایتان می‌آورند؛ حالا اگر کسی سیب دوست نداشت چه‌کار می‌کند؟

گفتم این خدا عجیب است! می‌گوید: ﴿وَفِيهَا مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ﴾،* ولی خدا در آن دنیا میل به اینها را از انسان می‌گیرد.

* سوره زخرف (۴۳)، آیهٔ ۷۱.