

هو العزیز

توحید علمی و عینی

در

مکاتیب حکمی و عرفانی

میان آیتین علمین:

حاج سید احمد کربلائی و حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)

به ضمیمه

تذییلات و محاکمات

استاد آیة اللَه علامه: حاج سید محمد حسین طباطبايی (اعلی اللَه مقامه)

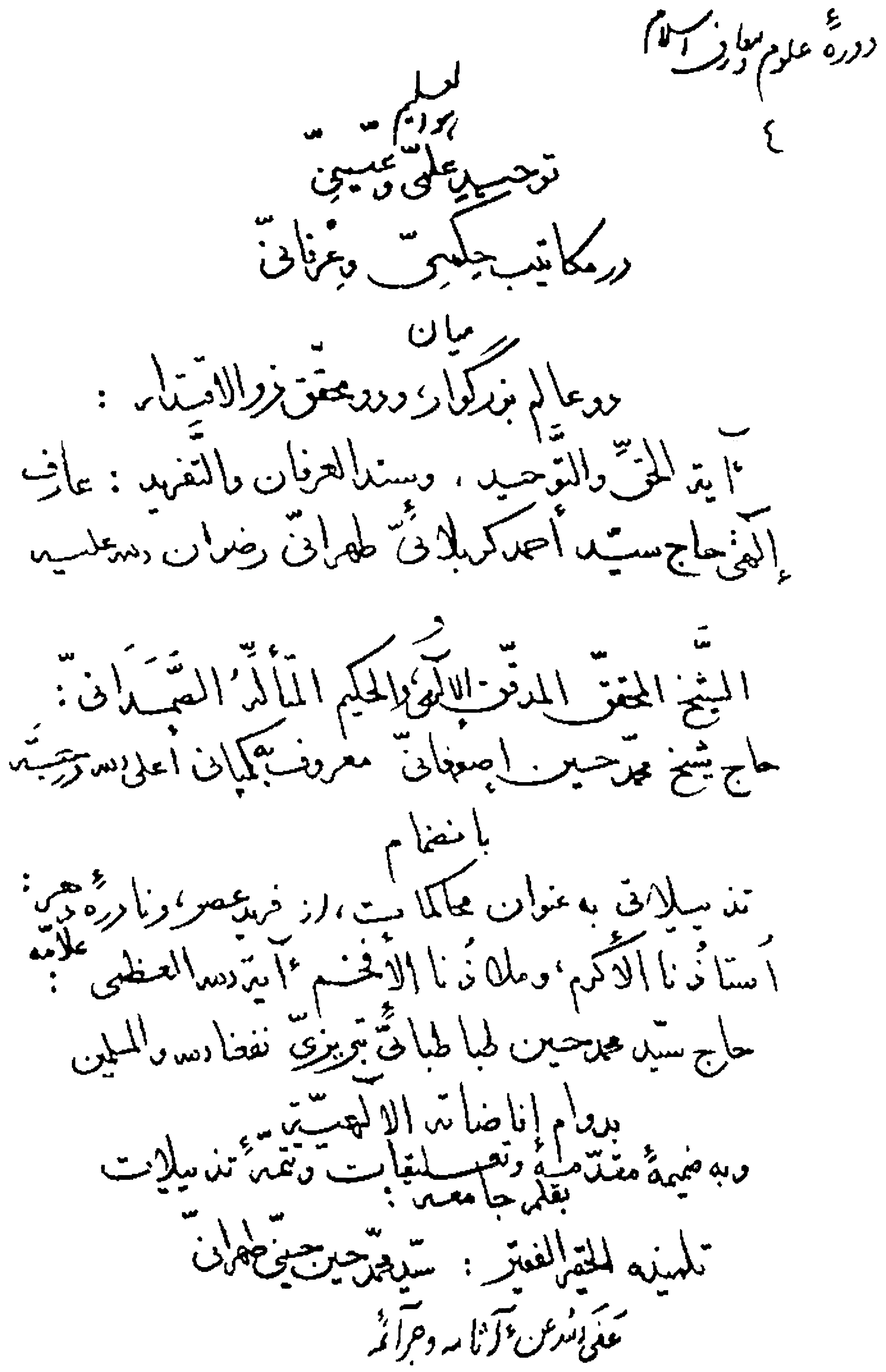
بر سه کتوب اوّل سید قدس الله نفسه وشیخ رحمة الله علیه

وتذییلات

تلمیذ علامه طباطبايی:‌حضرت علامه آیة اللَه حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

قدس الله نفسه الزکیّة

بر چهار مکتوب آخر مرحوم سید ومرحوم شیخ (اعلی اللَه مقامهما)



# مقدمه كتاب به قلم تلمیذ علامه: سید محمد حسین حسینى طهرانى‌

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

وَ الصلاة و السّلام عَلَى سَیدِنا و نبیننا محمد وَ ءَالِهِ الطّاهِرینَ؛

وَ لَعْنَة اللهِ عَلَى أعْدآئِهِمْ أجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلَى قِیامِ یوْمِ الدّینِ‌

وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّة إلّا بِاللهِ الْعَلىِّ الْعَظیم‌

## سبب مكاتیب، دو بیت از عطّار نیشابورى است‌

 در سنواتى كه مرحوم فخر المحقّقین و شیخ الفقهاء و المجتهدین آخوند مولى محمّد كاظم خراسانى قدّس الله سرّه الشریف، در قید حیات بوده‌اند[[1]](#footnote-1) یكى از طلّاب نجف اشرف كه اهل ذوق بوده است، به نام شیخ اسمعیل تبریزى، و

متخلّص به تائب‌[[2]](#footnote-2) به عنوان استفتاء از حضرت ایشان، در نامه‌اى از یك بیت از دیوان «منطق الطّیر» شیخ عطّار سؤالى مى‌كند، بدین گونه كه شیخ عطّار در «منطق الطّیر» گوید:

 معنى بیت دوم را بیان فرمائید.

## پاسخ آیة الله آخوند مولى محمّد كاظم خراسانى از معناى دو بیت عطّار

 مرحوم آخوند، جواب مختصرى در سه سطر مى‌دهند؛ و مى‌گویند: مقام بیش از این گنجایش إطاله را ندارد.

 آقاى شیخ اسمعیل این سؤال را كتباً از مرحوم آیة الله: آقا حاج شیخ محمّد حسین اصفهانى معروف به كمپانى مى‌نماید؛ و ایشان جواب مفصّلى كتباً در إزاءِ سؤال او مى‌دهند.

 و نیز در همین میان این سؤال را كتباً از مرحوم آیة الله: آقا حاج سید احمد طهرانى معروف به كربلائى مى‌نماید؛ و ایشان نیز جوابى كتباً مرقوم مى‌دارند.

 جواب آقا حاج سید احمد با جواب حاج شیخ محمد حسین، مخالف در آمد، زیرا حاج شیخ بر اساس مسأله توحید عند الحكماء كه مى‌گویند: صفات ثبوتیه حضرت حقّ با ذات او عینیت دارند، پاسخ مى‌دهد؛ و حاج سید احمد، بر اساس مسأله توحید عند العرفاء پاسخ مى‌دهد كه: ذات أقدس او از هر اسم و رسمى بالاتر است، و این بیت مى‌رساند كه: أشیاء در آن مقام منیع راه ندارند؛ و عقل را توان إراك نیست، زیرا قبل از وصول به آن مقام، مضمحل و فانى خواهد شد.

 شیخ إسمعیل پاسخ حاج سید أحمد را حضور حاج شیخ مى‌آورد، و ایشان پس از مطالعه، جوابى بر ردّ مكتوب سید مى‌نویسند. او جواب شیخ را حضور سید مى‌آورد، و ایشان پاسخى بسیار مفصّل و مستدلّ بر علیه شیخ مى‌نویسند.

 دیگر در اینجا مطلب گسترش پیدا نموده؛ و به كیفیت حدوث أعیان ثابته و كیفیت وجود علمى أشیاء در صُقع ربوبى و ذات حقّ جلّ و علا كشیده مى‌شود. و به كیفیت عدم وجود صفات در ذات او، و توحید خواصّ كه: و کمال توحیده نفىُ الصِّفاتِ عَنْهُ‌ منتهى مى‌شود. و بالأخره كم كم به بسیارى از موارد اختلاف مذهب حكماء با مذهب عرفاء منجر مى‌گردد.

 زیرا شیخ إسمعیل در این هنگام پاسخ دوّم سید را به نزد شیخ مى‌برد؛ و شیخ مكتوب سوّمى بر ردّ سید مى‌نویسند؛ و همینطور مرتّباً هر نامه را به نزد دیگرى مى‌برد؛ و او جواب مى‌دهد. وَ هَلُمَّ جَراً بطور مسلسل چهارده مكتوب از طرفین مسأله ردّ و بدل شده است، هفت مكتوب از مرحوم شیخ؛ و هفت مكتوب از مرحوم سید.

 در این مكاتیب مرحوم شیخ به آنچه بر ردّ عرفاء در كتب حكمت آمده است، تمسّك جسته، و براى شكستن طرف مقابل خود از آن استمداد كرده است. و مرحوم سید به آنچه عرفاء بدان تمسّك دارند و اتّكاء مى‌نمایند، براى خرد كردن طرف و حریف خود، از آن استفاده نموده است. و بطور خلاصه هر كدام آنچه تیر در تركش خود داشته‌اند، به كمان زده؛ و به طرف مقابل خود پرتاب نموده‌اند.

 مرحوم حاج شیخ از برهان استمداد كرده، و مرحوم حاج سید احمد هم از برهان و هم از ذوق و شهود و وجدان استفاده نموده؛ و در أداء حقّ مطلب دریغ ننموده‌اند.

 مرحوم واسطه و پیك در میان دو جانب، تمام نامه‌ها و مكاتیب را جمع نموده است؛ چون مردى متأمّل، و در حفظ این آثار ساعى و كوشا بوده است، چنانكه بعضى از نامه‌هاى مرحوم آیة الله العظمى و سند الحقّ و العرفان: آخوند ملّا حسین‌قلى همدانى رضوان الله علیه‌[[3]](#footnote-3) و نامه‌هاى همین اسطوانه علم و اسطوره‌

...[[4]](#footnote-4)

عرفان یعنى آقا حاج سید احمد طهرانى و نامه‌هاى عدیل و همردیف او: مرحوم حاج شیخ محمّد بهارى رضوان الله علیهما را نیز در مجموعه‌اى جمع نموده و به‌

نام «تذكرة المتّقین» تا به حال دو بار به طبع رسیده است.[[5]](#footnote-5)

## تدریس علّامه حاج سید محمّد حسین طباطبائى تبریزى، مكاتیب را در حوزه علمیه قم‌

 چون در این مكاتیبى كه بین دو عَلمین: حضرت سید، و حضرت شیخ ردّ و بدل شده است؛ بسیارى از مطالب عالیه و نفیسه آورده شده است، كه هم حفظ آنها داراى اهمیت است؛ و هم فهمیدن آنها نیز از عظمتى برخوردار است، زیرا قابل فهم همه نیست؛ و بلكه علماى وارد در فنّ حكمت و فلسفه الهیه باید از آن بهر گیرند؛ و أرباب شهود و ولایت باید از آن متمتّع گردند، فلهذا استاد گرامى ما: حضرت علّامه بى بدیل: آیة الحقّ و نمونه بارز از عقل و فهم و حكمت و عرفان، در همان ایامى كه این حقیر در حوزه مقدّسه علمیه قم ـ صانها الله عن الحدثان ـ تحصیل مى‌كردم؛ در روزهاى پنجشنبه و جمعه كه تعطیل بود، براى بعضى از شاگردان خود تدریس مى‌فرمودند؛ كه الحقّ درس‌هاى عالى و فراموش نشدنى بود.

 حضرت علّامه رضوان الله علیه بنا گذاشتند كه آراء و نظریات خود را مرقوم فرمایند؛ و در پایان هر مكتوبى آنچه به خاطر مبارك خطور نموده است، به عنوان تذییلات و محاكمات بنویسند؛ تا نفع آن عامّ باشد. و للّه الحمد و له الشكر موفّق آمدند تا شش تذییل: سه تا بر مكاتیب حضرت شیخ، و سه تا بر مكاتیب حضرت سید مرقوم نمایند.[[6]](#footnote-6)

## ترجمه أحوال شیخ اسمعیل تائب: گردآورنده مكاتیب‌ (ت)

## سبب اهتمام مؤلّف بر نشر مكاتیب و تذییلات‌

در این حال تعطیلى تابستان پیش آمد؛ و حقیر هم براى ادامه تحصیلات به نجف اشرف: آستانه مباركه مولى الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین مشرّف شدم. و ایشان هم در سال جدید تحصیلى مجال ننمودند كه در ایام تعطیل، دنباله دروس و كتابت بقیه سلسله مكاتیب را ادامه دهند. و بنابراین در تذییلات به همین مقدار اكتفا شد. حقیر پس از مراجعت از نجف اشرف تا تقریباً زمان نزدیك به رحلت ایشان، چندین بار با حضرت ایشان درباره اتمام تذییلات به قلم مباركشان گفتگو و تقاضا داشتم، و اهمیت آن را كه خودشان نیز قبل از بنده و بیش از بنده واقف بودند، متذكّر مى‌شدم، و ایشان هم وعده مى‌فرمودند، و لیكن چون نیاز به فراغت و مجال واسعى داشت، و حضرت ایشان اهتمام شدید به اتمام دوره تفسیر «المیزان» داشتند، فلهذا تمنّاى حقیر صورت عملى نپوشید، تا ایشان به صورت ظاهر لباس تن را خلع، و به خلعت بقاء مخلّع شدند. رحمة الله علیه و رضوانه.

 چون حضرت استاد علّامه نَفَعَنا الله من تراب مرقده الشّریف، از این سراى اعتبار و مجاز به عالم خلود و بقاء ارتحال نمودند؛ بعضى از دوستان از حقیر خواستند تا تذییلات را دنبال كنم و با مقدّمه و تعلیقه‌اى، این مكاتیب نفیسه را در اختیار أنظار افكار عالى قرار دهم؛ تا شاید خداوند از بركت أنفاس قدسیه سابقین، لاحقین را به سر منزل مقصود برساند؛ و از زلال مَعین چشمه علم و ینبوع حكمت سیراب كند.

 حقیر فقیر نیز دریغ ننمودم؛ و لیكن بواسطه تراكم مشاغل و شواغل علمى، و بالاخص براى اتمام دوره و سلسله معارف و علوم اسلام كه مجال را ضیق كرده بود؛ وعده را به وقت تمكّن و زمان فرصت دادم.

 للّه الحمد و له المنّه اینك كه در تحت رعایت حضرت ثامن الحجج: علىّ بن موسى الرّضا، علیه و على آبائه و أبنائه آلاف من التحیة و السّلام، در شهر مقدّس مشهد، قسمت «معادشناسى»، و «امام‌شناسى» به پایان رسیده است، و هنوز مشغول به نوشتن دوره «الله‌شناسى» نشده‌ام، در این فَتْرت، موقع را مغتنم شمرده، و حفظاً لاداء حقّهم العظیم، بدین سطور مبادرت كرده؛ و توفیق و تسدید را از

حضرت منّان مسئلت دارد. و ما توفیقى إلّا بالله علیه توكلتُ و إلیه انیب.

 و قبل از شروع و إیراد مكاتیب و تذییلات، چون شناختن این آیات عظماى الهى، و همچنین دانستن «منطق الطّیر»، و شرح أحوال آن، و فهمیدن مقدّماتى كه جزء اجزاء علوم است؛ مبتنى بر بیان نكاتى است؛ لهذا به ذكر آنها مبادرت مى‌گردد:

## ترجمه أحوال حاج سید احمد كربلائى قدس الله نفسه‌

 مرحوم آیة الله حاج سید أحمد طهرانى کربلائى‌ از أعاظم فقهاء شیعه إمامیه و از أساطین حكمت و عرفان الهى بوده است. امّا در حكمت و عرفان همین بس كه پس از رحلت مرحوم عارف بى بدیل و حكیم مربّى، و مدرّس وحید، و فقیه عالیقدر: حضرت آیة الله العظمى آخوند مولى حسین‌قلى همدانى رضوان الله علیه، در نجف اشرف، با عدیل و همردیف خود: مرحوم حاج شیخ محمّد بهارىّ، در میان سیصد تن از شاگردان آن مرحوم، از مبرّزترین شاگردان، و از أساتید وحید این فنّ بوده‌اند؛ و پس از مهاجرت آیة الله بهارىّ به همدان‌[[7]](#footnote-7)، یگانه عالم أخلاق و مربّى نفوس و راهنماى طالبان حقیقت در طىّ راه مقصود، و ورود در سُبُل سلام‌

و ارائه طریق لِقاى حضرت أحدیت، و سیر در معارج و مدارج كمال نفس انسانى، و ایصال به كعبه مقصود، و حرم معبود بوده است.

 شرح فضائل او از وصف خارج است؛ چه در میان علماى نجف اشرف و خواصّى كه با وى رفت و آمد داشته‌اند؛ این مطلب معلوم و از مسلّمیات اهل فنّ به شمار مى‌آید.

 علّامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانى قدّس سرّه در «أعلام الشّیعه» گوید: سید أحمد طهرانى كه وفاتش در سنه یكهزار و سیصد و سى و دو (١٣٣٢ هجرى قمرى) واقع شد، فرزند سید ابراهیم موسوى طهرانى است؛ كه در كربلا متولّد شد؛ و در نجف به خاك رفت. عالمى است جلیل، و فقیهى است كبیر، و اخلاقى معروف، و مرد متّقى، و داراى ورع، و زاهد و عابدى است عظیم.

 او از شاگردان مجدّد شیرازى (حاج میرزا محمّد حسن)، و علامّه میرزا حبیب الله رشتى، و علامّه میرزا حسین خلیلى طهرانى؛ و از خواصّ مرَبّى اخلاق بزرگ مرتبه: علّامه مولى حسین‌قلى همدانى است.

 و پس از بیان مشایخ إجازه روایتى او مى‌گوید:

 سید أحمد یگانه فرد زمان، و أوحدى عصر خود بود، در مراتب علم و عمل و سلوك و زهد و ورع و تقوى و معرفت بالله، و خوف و خشیت از او. نمازهاى خود را در مكانهاى خلوت به جاى مى‌آورد؛ و از اقتدا كردن مردم به وى در نمازها خوددارى مى‌نمود؛ و بسیار گریه مى‌كرد؛ و كثیر البكاء بود؛ بطورى كه نمى‌توانست از گریه در نمازها خویشتن دارى نماید، بخصوص در نمازهاى شب.

 و من در مدّت دو سال كه به همسایگى او فائز و بهره‌مند شدم؛ ـ زیرا منزل من نزدیك منزل او بود ـ در این مدّت از او چیزهایى را مشاهده نمودم كه بیانش به طول مى‌انجامد.

 او به مادرش بسیار مهربان بود، و در خدمت او بود. و قبل از مادرش در آخرین تشهّد نماز عصر در روز جمعه، ٢٧ شوّال ١٣٣٢ رحلت كرد.

 و جنازه او را شاگردان او، و جمعى از مخلِصین و أصدقاى او تشییع كردند و در صحن حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام در قسمت شمالى مقابل ایوانى كه در

پشت مرقد مطهّر واقع است دفن شد.[[8]](#footnote-8)

 و همچنین در كتاب «هَدِیة الرَّازىّ» گفته است: یكى از تلامذه مجدّد شیرازى: حاج سید أحمد كربلائى نجفىّ طهرانىّ الاصل بوده است، كه بعد از سنه یكهزار و سیصد هجرى قمرى به سامرّاء مشرف شد، و سالیانى در آنجا درنگ نمود، و از بحث آیة الله شیرازى استفاده كرد، و سپس به نجف اشرف مراجعت كرد؛ و به درس علّامه مولى حسین‌قلى همدانى، و حاج میرزا حبیب الله رشتى، و حاج میرزا حسن طهرانىّ حاضر شد؛ و از خواصّ أصحاب علّامه مولى حسین‌قلى قرار گرفت.

 او در مراتب تهذیب نفس، و أخلاق به سرحدّ كمال رسید. و جماعتى از طلّاب در درس او حضور پیدا مى‌كردند؛ تا آنكه در نجف در سنه ١٣٣٢ هجرى قمرى وفات یافت.[[9]](#footnote-9)

 این حقیر در سنواتى كه در نجف اشرف تحصیل مى‌كردم، و به محضر حضرت علامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ طهرانى كه از أساتید فنّ روایت و إجازه حقیر هستند، مشرّف مى‌شدم؛ روزى از ایشان پرسیدم: آیا شما از محضر مرحوم آخوند مولى حسین‌قلى همدانى قدّس سرّه استفاده كرده اید؟!

 فرمودند: نَه، مع الاسف؛ زیرا كه من در سنه ١٣١٣ بعد از فوت مجدّد كه در سنه ١٣١٢ در سامرّاء واقع شد، به نجف اشرف وارد شدم، و مرحوم آخوند دو سال بود كه رحلت نموده بودند؛ زیرا ارتحال ایشان در سنه ١٣١١ واقع شده است.

 و لیكن از شاگردان مرحوم آخوند بهره‌ها برده‌ام؛ و از محضر ایشان استفاده‌ها نموده‌ام (در اینجا اضافه كردند كه: گرچه من قابلیت آن را ندارم كه استفاده كامل را برده باشم؛ و اینك هم در طلب گمشده خود هستم.) آنگاه شرح مشبعى‌

از فضائل مرحوم آقاى حاج سید أحمد طهرانى بیان كردند؛ و سپس فرمودند: پس از رحلت ایشان، من شبى او را در خواب دیدم؛ و مى‌دانستم كه فوت كرده است؛ انگشت مسبّحه (سبّابه) ایشان را محكم گرفتم؛ و گفتم: از آن مقامات و درجاتى كه خدا به شما عنایت فرموده است، باید براى من بیان نمائید!

 با شدّتى هر چه تمام‌تر انگشت خود را از دست من كشید؛ و خنده‌اى نموده گفت: حلواى تنتنانى، تا نخورى ندانى![[10]](#footnote-10)

 استاد استاد ما: علّامه طباطبائى قدّس سرّه، یعنى مرحوم آیة الله حاج میرزا على قاضى قدّس سرّه، در فنّ عرفان و توحید، شاگرد مرحوم حاج سید أحمد كربلائى بوده است. بدین معنى كه پس از رحلت والدشان: مرحوم آیة الله آقاى سید حسین قاضى كه او شاگرد امام قلى نخجوانى، و او شاگرد آقا سید قریش قزوینى بوده است؛ تربیت و كمال مرحوم قاضى به دست آقاى حاج سید أحمد كربلائى طهرانىّ صورت گرفته است.

## احوال سید جمال الدّین گلپایگانى قدس الله نفسه‌

 استاد استاد دیگر ما: مرحوم آیة الله العظمى آقا سید جمال الدین گلپایگانى قدس سره، نیز مرحوم حاج سید احمد بوده است؛ و سیر مراتب كمال و درجات روحیه آن آیت إلهى بدست او صورت گرفته است.

 مرحوم آقا سید جمال الدّین براى حقیر نقل كردند كه: در ایام جوانى كه تحصیلات ایشان در اصفهان بوده است؛ استاد و مربّى اخلاقى ایشان، مرحوم آخوند كاشى، و مرحوم جهانگیرخان قشقائى بوده‌اند.

 و چون به نجف اشرف مشرّف مى‌شوند، استادشان مرحوم آقا سید جواد بوده است؛ و مى‌فرمودند: او مردى سریع و پر مایه و پر محتوى بود؛ و مى‌گفت: اگر از عالم بالا به من اجازه دهند؛ در سر چهار راهها، چهارپایه مى‌گذارم و بر روى آن مى‌ایستم و مردم را به توحید و عرفان خداوندى مى‌خوانم. و دیرى نپائید كه به رحمت حقّ پیوست. و من به مرحوم آیة الله و مربّى اخلاقى: آقاى شیخ على محمّد

نجف‌آبادى‌[[11]](#footnote-11) رجوع كردم؛ و از او دستور مى‌گرفتم. مدّت‌ها از این موضوع گذشت؛ و من در تحت تعلیم و تربیت او بودم.

## كیفیت مناجات حاج سید احمد كربلائى در مسجد سَهْله‌

 تا یك شب كه بر حسب معمول به مسجد سَهله آمدم براى عبادت ـ و عادت من این بود كه: به دستور استاد، هر وقت شبها به مسجد سهله مى‌رفتم؛ اوّلًا نماز مغرب و عشاء را به جاى مى‌آوردم؛ و سپس اعمال وارده در مقامات مسجد را انجام مى‌دادم؛ و پس از آن دستمالى كه در آن نان و چیزى بود، به عنوان غذا باز مى‌كردم؛ و مقدارى مى‌خوردم. آنگاه قدرى استراحت نموده و مى‌خوابیدم، و

سپس چندین ساعت به اذان صبح مانده بر مى‌خاستم، و مشغول نماز و دعا و ذكر و فكر مى‌شدم؛ و در موقع اذان صبح نماز صبح را مى‌گزاردم؛ و تا اوّل طلوع آفتاب به بقیه وظائف و اعمال خود ادامه مى‌دادم آنگاه به نجف مراجعت مى‌نمودم ـ .

 در آن شب كه نماز مغرب و عشاء و اعمال مسجد را به جاى آوردم؛ و تقریباً دو ساعت از شب مى‌گذشت؛ همین كه نشستم؛ و دستمال خود را باز كردم، تا چیزى بخورم؛ هنوز مشغول خوردن نشده بودم كه صداى مناجات و ناله‌اى به گوش من رسید، و غیر از من هم در این مسجد تاریك، احدى نبود.

 این صدا از ضلع شمالى، وسط دیوار مسجد، درست در مقابل و روبروى مقام مُطَهّر حضرت امام زمان عجّل الله تعالى فَرَجه شروع شد؛ و به طورى جذَّاب، و گیرا، توأم با سوز و گداز و ناله، و أشعار عربى، و فارسى و مناجات‌ها، و دعاهاى عالیة المضامین بود كه بكلّى حال ما را و ذهن ما را متوجه خود نمود. من نتوانستم یك لقمه از نان بخورم؛ و دستمال همینطور باز مانده بود، و نتوانستم بخوابم و استراحت كنم؛ و نتوانستم به نماز شب و دعا و ذكر و فكر خود بپردازم. و همینطور متوجّه و منصرف به سوى او بودم.

 صاحب صدا ساعتى گریه و مناجات داشت؛ و سپس ساكت مى‌شد. قدرى مى‌گذشت، دوباره مشغول خواندن و درد دل كردن مى‌شد؛ باز آرام مى‌گرفت. و سپس ساعتى مشغول مى‌شد؛ و آرام مى‌گرفت. و هر بار كه شروع مى‌كرد به خواندن؛ چند قدمى جلوتر مى‌آمد؛ بطورى كه قریب به أذان صبح كه رسید؛ در مقابل مقام مطهّر امام زمان أرواحنا فداه رسیده بود. در این حال خطاب به حضرت نموده؛ و پس از گریه طولانى، و سوز و ناله شدید و دلخراشى، این اشعار را با تخاطب و گفتگوى با آن حضرت خواند:

 و دیگر ساكت شد؛ و هیچ نگفت؛ و در تاریكى چندین ركعت نماز گزارد تا سپیده صبح دمید. آنگاه نماز را به جاى آورده، و مشغول به خود در تعقیبات، و ذكر و فكر بود تا آفتاب دمید. آن وقت برخاست و از مسجد خارج شد. و من تمام آن شب را بیدار بودم؛ و از همه كار و بار خود واماندم؛ و مات و مبهوت وى بودم.

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

 گفتند: آرى! این مردى است به نام سید احمد كربلائى. بعضى از شبهاى خلوت كه در مسجد كسى نیست مى‌آید؛ و حال و وضعش هم همینطور است كه دیدید.

## انتقال شاگردى سید جمال الدین در علم عرفان از شیخ على محمّد، به حاج سید احمد

 من كه به نجف آمدم و خدمت استاد آقا شیخ على محمّد رسیدم؛ مطالب را مو به مو برایشان بیان كردم؛ ایشان برخاست و گفت: با من بیا! من در خدمت استاد رفتم. استاد در منزل آقا سید احمد وارد شد؛ و دست مرا در دست او گذارد و گفت: از این به بعد، مربّى اخلاقى و استاد عرفانى تو ایشانست؛ باید از او دستور بگیرى و از او متابعت بنمائى!

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

## عدم قبول سید احمد، مقام مرجعیت شیعیان را

 و امّا راجع به علم و فقاهت، و تضلّع در علوم رسمى همین بس كه: در سنّ حدود چهل سالگى او را نامزد براى مرجعیت شیعیان نمودند؛ و همه متّفقاً او را به نبوغ علمى و تقواى روحى قبول داشتند؛ ولى مع‌ذلك خود او حاضر نشد؛ نه فتوى دهد و نه رساله بنویسد و حتّى از نماز جماعت هم در ملا عام، همچون استاد قاضى و استاد علّامه طباطبائى رضوان الله تعالى علیهم أجمعین خوددارى كرد.

## ترجمه احوال آیة الله: آقا میرزا محمّد تقى شیرازى قدّس الله سرّه‌

 در اینجا داستان غریب و عجیبى از ایشان ذكر مى‌كنیم، كه حقّاً باید موجب عبرت و بیدارباش و تعهّد و صعوبت امر ریاست و مرجعیت، براى‌

سلسله جلیله طلّاب علوم دینیه قرار گیرد.

 در روز جمعه بیست و یكم شهر جمادى الاولى، یكهزار و چهارصد و یك هجریه قمریه در شهر مقدّس مشهد، به بازدید جناب مستطاب حضرت صدیق ارجمند، و سرور گرامى: آیة الله حاج سید على لواسانى دامت بركاته، فرزند برومند آیة الله آقاى حاج میرزا أبو القاسم لواسانى، فرزند مرحوم آیة الله آقاى حاج سید محمّد لواسانى، فرزند مرحوم آیة الله آقاى سید ابراهیم لواسانى رحمة الله علیهم أجمعین‌[[12]](#footnote-12) به منزلشان شرفیاب شدم. در ضمن مذاكرات، شرحى راجع به حالات مرحوم آیة الله عارف عابد، و فقیه نبیه: آقاى حاج سید أحمد طهرانى كربلائى بیان داشتند؛ از جمله آنكه فرمودند:

 «پدر من: مرحوم آقاى حاج سید ابو القاسم از شاگردان مرحوم آیة الحقّ عارف بى بدیل آخوند مولى حسین‌قلى همدانى رضوان الله علیه؛ و پس از ایشان شاگرد مرحوم مبرور آیة الله آقاى حاج سید أحمد طهرانى بوده‌اند؛ و نیز وصىّ مرحوم آقاى حاج سید أحمد بوده است؛ و مرحوم آقاى حاج سید أحمد در حالى كه سرش در دامان ایشان بوده است؛ رحلت نموده‌اند.

 پدر من: مرحوم حاج سید أبو القاسم مى‌گفتند: روزى از روزها كه درس تمام شد و شاگردان شروع به رفتن كردند، من هم برخاستم كه بروم. مرحوم استاد حاج سید أحمد فرمودند: آقاى سید أبو القاسم اگر كارى ندارى قدرى بنشین.

 من دانستم كه: ایشان كار خصوصى دارند. عرض كردم: نه. كارى ندارم و نشستم. و پس از آنكه همه رفتند فرمودند: براى آقا میرزا محمّد تقى بنویس! و سپس حالشان منقلب شد و گفتند: آه آه، خودش گفته است، خودش گفته است. مسلّم است مسلّم است. و چنان انقلاب حال پیدا كردند كه بى حال شدند

ما پنداشتیم كه: شاید آقاى میرزا محمّد تقى درباره ایشان جمله‌اى زننده گفته و یا نسبتى داده است كه به ایشان رسیده كه بالنتیجه ایشان را تا این سرحدّ ملول و ناراحت نموده است.

 از طرفى دیگر مى‌دانستیم كه: آقاى میرزاى محمّد تقى شیرازى، شخص عادل و با ورع و متّقى است، و هیچگاه كلمه‌اى كه در آن غیبت و خلاف واقع باشد نمى‌زند؛ و نیز مى‌دانستیم كه: ایشان هم كسى نیستند كه از نسبت‌هاى ناروا كه به او داده شود، ملول و خسته شوند. و لذا همینطور متحیر شدیم؛ و به حال سكوت و بهت درآمدیم.

 در این حال من براى ایشان سبیلى چاق كردم (چون مرحوم حاج سید أحمد استعمال دخانیات مى‌نمودند) و به ایشان دادم و عرض كردم: حالا این شَطَبْ را بكشید! و این‌قدر ناراحت نباشید!

 مرحوم استاد شَطَب را كشیدند؛ و قدرى كه سرحال آمدند؛ فرمودند: این مرد (یعنى آقاى آقا میرزا محمّد تقى شیرازى) احتیاطات خود را به من ارجاع داده است، و افرادى به او مراجعه كرده‌اند؛ و از او پرسیده‌اند كه: اگر خداى ناكرده براى شما واقعه‌اى اتّفاق بیفتد، ما بعد از شما از چه كسى تقلید كنیم؟ و اینك در احتیاطات شما به كه مراجعه نمائیم.

 آقاى میرزا محمّد تقى در جواب گفته است: به سید أحمد. من غیر از او كسى را سراغ ندارم.

 آقا سید أبو القاسم! براى او بنویس كه: آقا میرزا محمّد تقى! شما در امور دنیا حكومت دارید! اگر دیگر از این كارها بكنید، و كسى را ارجاع دهید؛ فرداى قیامت در محضر جدّم رسول خدا، كه حكومت در دست ماست؛ از شما شكایت خواهم كرد؛ و از شما راضى نخواهم شد».

 و نیز داستان دیگرى از ایشان نقل شده است كه: در موقع رحلت مرجعى از مراجع تقلید، اگر طهرانى‌ها، یعنى علماء طهران، و تجّار و كسبه طهران، به كسى رجوع مى‌نمودند؛ و از او تقلید مى‌كردند؛ او مرجع تقلید تمام شیعیان مى‌شد و همه بلاد و شهرها به تَبَع طهرانى‌ها از او تقلید مى‌كردند.

 و چون طهرانى‌ها به حاج سید أحمد رجوع كردند؛ تا از او تقلید كنند؛ نپذیرفت و در جواب گفت: اگر جهنّم رفتن واجب كفائى باشد، مَن بِهِ الكِفَایة موجود است.

 بارى اتّفاقاً وفات مرحوم آیة الله آقا میرزا محمّد تقى شیرازى در شب سیزدهم ذوالحجة الحرام (١٣٣٨) در كربلاى مُعَلّى واقع شد[[13]](#footnote-13) كه شش سال بعد از وفات آقا حاج سید أحمد در نجف اشرف بوده است.

 این بود مختصرى از شرح حال و ترجمه عالم الهى و عارف صمدانى: آیة الله حاج سید أحمد طهرانى، یكى از دو صاحب شخصیت و عظمتى كه این مكاتیب حكمى و عرفانى بر محور آراء و افكار آنان دور مى‌زند.

## ترجمه احوال شیخ محمّد حسین اصفهانى قدس الله سرّه‌

 و أمّا صاحب شخصیت و عظمت دیگر: مرحوم آیة الله فقیه و اصولى و فیلسوف و حكیمى است كه در قرون أخیره به جامعیت او از جهت اتقان علم، و دقّت نظر، و سعه اندیشه، و جامعیت بین علم و عمل، و إعراض از دنیا، و زهد و پاكى كمتر دیده شده است.

 او مرحوم آیة الله: حاج شیخ محمّد حسین اصفهانى معروف به كمپانى است كه در دوّم محرم الحرام سنه ١٢٩٦ هجرى قمرى متولّد؛ و در شب یكشنبه پنجم ذوالحجّة الحرام ١٣٦١، در حال خواب از دنیا رحلت نمود. قدّس الله تربته‌.

 او یكى از اساتید فقهى و اصولى استاد بزرگوارمان: حضرت آیة الله علّامه حاج سید محمّد حسین طباطبائى تبریزى قدّس الله تربته است؛ و یكى از اساتید فقهى و اصولى استاد بزرگوار دیگرمان: حضرت آیة الله حاج سید أبو القاسم خوئى أمدّ الله فى عمره الشریف است، كه سالیان دراز در نجف اشرف هر دوى آنها، به نزد آن عالم عالیقدر تلمذ كرده‌اند.

 مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ طهرانى قدّس سرّه، در شرح حال وى نوشته‌اند كه: بعد از مقدّمات، نزد آیات عِظام: سید محمّد فشاركى اصفهانى، و شیخ آغا رضا همدانى، و شیخ محمد كاظم خراسانى، و غیرهم، درس فقه و اصول را فرا گرفته است، و أخیراً فقط به درس آخوند مولى محمّد كاظم مى‌رفته و سیزده سال از وى بهره ور گردیده است؛ تا آنكه به سهمیه عظیمى از علم فقه، و به مجموعه كمالاتى نائل آمده است.

 و در فنّ حكمت و فلسفه نزد حكیم معروف نجف: آیة الله آقا میرزا محمّد باقر اصطهباناتى، درس خوانده است؛ و بالاخصّ در فنّ فلسفه مشارٌ الیه بالبنان شده؛ و به إتقان و إحكام این علم، وحید عصر خویش بوده است.

 و علاوه بر اینها، در علم كلام، و تفسیر، و تاریخ، و عرفان، و أدب متضلّع بوده؛ و در نظم و نثر فارسى و عربى گامهاى طولانى برداشته است. و بالجمله او از نوابغ دهر و فرائد روزگار بوده است، كه به عبقریت، و به ملكات حمیده مشحون، و غرق در مواهب الهیه بوده است.

 بعد از رحلت استادش: آخوند، در نجف اشرف به شكل بارزى طلوع كرد؛ و بسیارى از طلّاب در اطرافش گرد آمدند؛ و در فقه و اصول مستقلّ در تدریس شد. و نزد علماى نجف معزّز و محترم، و به جامعیت منظور بود. مدرس او محلّ اجتماع فضلاء و اهل كمال بود، زیرا او قدم راسخى در فقه و اصول و بیشتر از آنها در فلسفه داشت. و غالباً تدریس او حكمت بود؛ زیرا در این فنّ متقن بود؛ بلكه از معاصرین خود برترى و تفوّق داشت.

 او همینطور بر نشر علم ادامه مى‌داد؛ و طلّاب چون پروانه به سوى او تهافت داشتند؛ و كتبى بسیار دقیق و ارزنده در اصول فقه، و فقه، و حكمت، و منظومه‌اى‌

در فلسفه عالیه نوشت؛ تا به كسالت سكته ناقصه دچار شد؛ و به اقسام معالجات معالجه كردند؛ تا تقریباً در آستانه بهبودى بود؛ كه ناگهان با سكته در خواب رحلت نمود.[[14]](#footnote-14)

 بارى قضاء الهى چنان شد كه: این مرد بزرگ درست در أوان وقتى كه بنا بود طلّاب از او استفاده نمایند؛ و از مَعین علمش توشه‌اى بردارند؛ از دنیا رحلت كرد. فوت او غیر مترقّب بود؛ و با فوت او شكست فاحشى در حوزه علمیه نجف پیدا شد. زیرا در حال ارتحالش بیش از شصت و پنج سال نداشت؛ و رحلت او فقط با فاصله یك هفته از رحلت استاد بزرگ، و اصولى دقیق النَّظر، و فقیه نامى: مرحوم آیة الله آقاى شیخ ضیاء الدّین عراقى قدّس الله نفسه واقع شد. چون رحلت آیة الله عراقى در شب دوشنبه ٢٨ ذوالقعدة الحرام سنه ١٣٦١ به وقوع پیوست؛ و این درست یك هفته قبل از رحلت آیة الله اصفهانى بود.[[15]](#footnote-15) و پس از ارتحال مرحوم عراقى كه حوزه نجف آن استوانه علم را از دست داد؛ و همگى چشم امید به استفاده از منابع علمى مرحوم اصفهانى كمپانى داشتند؛ صبح در اوّل طلوع آفتاب بر فراز گلدسته و مناره صحن مطهّر مرتضوى، صداى بانگ ارتحال مرحوم اصفهانى و اعلام مردم و إعلان براى تشییع جنازه او بر بسیط زمین نجف، طنین انداخت. و این حادثه بسیار مولم و غیر منتظر بود كه فجأة به وقوع پیوست.

## مكاشفه سید جمال الدّین بر رحلت شیخ محمّد حسین اصفهانى‌

 حضرت سند السّالكین، و جمال العارفین، آیة الله العظمى آقاى سید جمال الدین گلپایگانى، أفاض الله علینا من قدسیاتِ نفسه المنیفة، براى حقیر نقل‌

كردند كه: بعد از فوت مرحوم آیة الله آقا ضیاء الدّین عراقى كه ریاست و تدریس نجف منحصراً با آیة الله حاج شیخ محمّد حسین اصفهانى رحمة الله علیهما شد؛ و هیچكس احتمال فوت آن مرحوم را نمى‌داد؛ پس از یك هفته از رحلت مرحوم عراقى، در وقتى كه من مشغول قرائت نماز شب بودم؛ در قنوت نماز وَتْر، در حال بیدارى به تمام معنى الكلمه، مشاهده نمودم كه: مرحوم آقا ضیاء الدّین عراقى سوار بر استرى است؛ و همینطور آمد و آمد، تا در خانه حاج شیخ محمّد حسین داخل شد.

 مرحوم گلپایگانى تغمّده الله برحمته فرمودند: من یقین كردم كه آقا حاج شیخ محمّد حسین فوت كرده است.

 همین كه در بدو طلوع آفتاب خواستند بر فراز مناره أمیر المؤمنین علیه السّلام ندا كنند؛ و صلوة بكشند؛ من به أهل منزل گفتم: گوش كنید كه: اینك خبر رحلت حاج شیخ محمّد حسین را مى‌دهد.

 چون گوش فرا داشتند؛ شنیدند كه: ارتحال حضرت ایشان را إعلام، و مردم را براى تشییع جنازه، و نماز بر آن مرد دعوت مى‌كند.

 بارى مرحوم آیة الله حاج شیخ محمّد حسین، أهل مراقبه، و سكوت، و محاسبه بود. پیوسته در فكر بود؛ سخن به ندرت مى‌گفت. در مجالس و محافل كه بین علماء بحثى در مى‌گرفت، سكوت مى‌كرد. در هر جاى مجلس كه جا خالى بود، مى‌نشست، و بسیار متواضع و خلیق و آرام بود. و با آنكه ثروت معتنابهى كه از پدرش كه از تجّار معروف، و سرمایه دار كاظمین بود، به او رسید، همه را به فقرا و طلّاب داد. و خود چیزى نداشت. و گویند در أواخر عمر، با فقر دست به گریبان بود؛ ولى دلى شاد، و سیمائى متبسّم، و قلبى استوار داشت؛ كه دلالت از روحیات عظیم، و مواهب معنوى او مى‌نمود.

## زهد و بى اعتنائى شیخ، نسبت به زخارف دنیویه‌

 یكى از سروران و دوستان حقیر كه فعلًا از علماى نجف أشرف هستند: جناب الآیة الحجّة آقاى حاج سید محمّد رضاى خلخالى أدام الله بركاته براى حقیر نقل كردند كه: من روزى در بازار حُوَیش مى‌رفتم؛ و دیدم آقاى حاج شیخ محمّد حسین در وسط كوچه، خم شده است؛ و پیازها را جمع مى‌كند؛ و

پیوسته با خود مى‌خندد.

 من جلو رفتم، و سلام كردم، و با ایشان كمك كردم تا پیازها را جمع نمودیم. آنگاه آنها را در گوشه قبایش گرفت؛ و به منزل روانه شد. من عرض كردم: حضرت آیة الله معلوم بود كه پیازها از گوشه قباى شما ریخته است؛ ولى براى من خنده شما نامفهوم ماند!

 آن مرحوم فرمود: من وقتى وارد نجف شدم، در سنّ جوانى براى تحصیل؛ آن‌قدر مترفّه بودم؛ و لباس عالى داشتم، و انگشترى و تسبیح قیمتى داشتم؛ كه روزى در مقابل ضریح مطهّر حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام كه مؤدَّب ایستاده بودم؛ و مشغول زیارت بودم؛ بند تسبیح من پاره شد؛ و دانه‌هاى آن به روى زمین حرم ریخت.

 این تسبیح قیمتى بود، بطورى كه هر دانه از دانه‌هاى آن یك دینار أرزش داشت؛ و عزّت نفس، و یا خودخواهى به من إجازه نداد، تا خم شوم، و دانه‌ها را جمع كنم. و این معنى براى من غیر قابل تحمّل بود؛ فلهذا از تسبیح صرف نظر نمودم.

 امروز به دكّان بقّالى رفتم؛ و قدرى پیاز خریدم؛ و در گوشه قباى خود ریختم؛ و أطراف آن را با دست گرفتم، تا به منزل برم. در همین جا كه سر چهارراه بود؛ و در میان جمعیت مردم، قبا از دست من یله شد؛ و پیازها به روى زمین ریخت. من خم شدم؛ و پیازها را جمع كردم و أبداً براى من این مسئله مشكل نبود، بلكه بسیار آسان و قابل تحمّل بود. و علّت خنده من آن بود كه: در همان وقت من به یاد دوران جوانى و پاره شدن تسبیح قیمتى كه أرزش هر دانه‌اش یك دینار بود افتادم؛ كه آن روز از آن تسبیح كه یكصد دینار قیمت داشت گذشتم؛ و براى من جمع‌آورى آن مشكل بود.

 و للّه الحمد و له الشّكر كه امروز جمع‌آورى پیازهاى ریخته از گوشه قبا بر روى زمین، براى من سنگین نیست؛ و بسیار آسان و قابل تحمّل است. فلهذا شاد و مسرور شدم؛ و خنده من براى مسرّت نفس من، با تداعى آن عمل گذشته بود.

 مرحوم حاج شیخ محمّد حسین أهل مكاشفه بودند. روزى در حرم مطهّر

حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام مشغول سجده طولانى بودند كه در آن حال حضرت سید الشهداء علیه السّلام را مى‌بینند كه: به ایشان مى‌گویند: اینجا در حضور جمعیت براى عمل سجده طولانى خوب نیست. این گونه أعمال را در جاى خلوت أنجام دهید!

## تقاضاى شیخ از مرحوم آیة الله حاج میرزا جواد آقا، دستور سلوك عرفانى را

 مرحوم حاج شیخ محمّد حسین بعد از مرحوم آیة الله حاج سید أحمد طهرانى كربلائى، بیست و نُه سال عمر كرد. و چنانچه از نامه‌اى كه به مرحوم سند العارفین و شیخ الفقهاء آیة الله آقاى حاج میرزا جواد آقاى ملكى تبریزى كه در بلده طیبه قم إقامت گزیده بودند؛ و در سنه یكهزار و سیصد و چهل و سه هجریه قمریه (١٣٤٣) رحلت كرده‌اند، نوشته‌اند؛ و از ایشان دستور العمل براى طى راه معرفت، و سیر و سلوك خواسته‌اند؛ معلوم مى‌شود كه: بر ایشان نیز به ثبوت پیوسته است كه: تنها علم حكمت نظرى و فلسفه، راه گشاى ابواب معرفت نبوده؛ بلكه لازم و واجب بوده است قدم در راه عبودیت نهاده؛ و عملًا در تحت تعلیم و تربیت، و در زیر نظر استاد كامل عارف خداوندى قرار گیرند. و با توجّه به تبعیت و پیروى از این راد مرد وارسته و پیراسته، طىّ طریق نمایند.

## نامه آیة الله حاج میرزا جواد آقاى ملكى تبریزى، به شیخ، متضمّن دستور سلوك در راه خدا

 ما در اینجا قطعه‌اى از نامه‌اى را كه آیة الحقّ عارف كامل: آیة الله آقاى حاج میرزا جواد آقا قدّس الله سرّه الشریف‌[[16]](#footnote-16)، به مرحوم آیة الله حاج شیخ محمّد حسین‌

إصفهانى در جواب نامه‌اى كه نوشته‌اند، و تقاضاى مقدّمه موصله نموده بودند؛ نوشته‌اند، مى‌آوریم؛ تا حقیقت أمر و شدّت اهتمام شیخ، به سیر و سلوك و طىّ راه معرفت، در لقاى حضرت أحدیت عملًا روشن شود.

 این قطعه از نسخه، از نسخه استنساخى بعضى از دوستان در نجف اشرف استنساخ شده است:

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

 بى رسمیت، بنده حقیقت آنچه را كه براى سیر این عوالم یاد گرفته؛ و بعضى نتائجش را مفصّلًا خدمت شریف در ابتداء خود صحبت كرده‌ام؛ و از كثرت شوق اینكه با رفقاء در همه عوالم همرنگ بشوم؛ اسّ و مُخّ آنچه از لوازم این سیر مى‌دانستم، بى مضایقه عرضه داشته‌ام.

 حالا هم إجمال آن را به طریقه‌اى كه یاد گرفته‌ام، مجدّداً اظهار مى‌دارم:

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

## براى سلوك، تضعیف قواى حیوانیت لازم است‌

 لذا به جهت إتمام این مقصود، مرحوم مغفور[[17]](#footnote-17) جزاه الله تعالى عنّا خیر جزاءِ المعلِّمین مى‌فرمودند كه: باید انسان یك مقدار زیاده بر معمول، تقلیل غذا و استراحت بكند؛ تا جنبه حیوانیت كمتر، و روحانیت قوّت بگیرد.

 و میزان آن را هم چنین مى‌فرمودند كه: إنسان أوّلًا روز و شب زیاده از دو مرتبه غذا نخورد، حتّى تنقّل ما بین الغذائین نكند. ثانیاً هر وقت غذا مى‌خورد، باید

مثلًا یك ساعت بعد از گرسنگى بخورد؛ و آن‌قدر بخورد كه تمام سیر نشود. این در كمّ غذا. و امّا كیفیتش: باید غیر از آداب معروفه، گوشت زیاد نخورد. به این معنى كه: شب و روز هر دو نخورد. و در هر هفته دو سه دفعه، هر دو را یعنى هم روز و هم شب را ترك كند. و یكى هم اگر بتواند للتّكیف نخورد؛ و لا محالة آجیل‌خور نباشد. اگر أحیاناً وقتى نفسش زیاد مطالبه آجیل كرد، استخاره كند. و اگر بتواند روزه‌هاى سه روز هر ماه را ترك نكند.

 و أمّا تقلیل خواب، مى‌فرمودند: شبانه روز شش ساعت بخوابد. و البتّه در حفظ لسان، و مجانبت اهل غفلت، اهتمام زیاد نماید. اینها در تقلیل حیوانیت، كفایت مى‌كند.

## براى سلوك، تقویت قواى روحانیت لازم است‌

 و أمّا تقویت روحانیت، أوّلًا دائماً باید هَمّ و حُزن قلبى، به جهت عدم وصول به مطلوب داشته باشد. ثانیاً تا مى‌تواند ذكر و فكر را ترك نكند، كه این دو جناح سیر آسمان معرفت است.

 در ذكر، عمده سفارش، أذكار صبح و شام، أهمّ آنهاست كه در اخبار وارد شده؛ و أهمّ آنها تعقیبات صلوات؛ و عمده‌تر، ذكر وقت خواب كه در أخبار مأثور است. لا سیما متطهّراً در حال ذكر خواب برود.

 و شب‌خیزى، مى‌فرمودند: زمستان‌ها سه ساعت، و تابستان‌ها یك ساعت و نیم. و مى‌فرمودند كه: من در ذكر یونسیه، یعنى در مداومت آن كه شبانه روزى ترك نشود، هر چه زیادتر توانست كردن، اثرش زیادتر، أقل أقلّ آن چهارصد مرتبه است، خیلى اثرها دیده‌ام. بنده خودم هم تجربه كرده‌ام. چند نفر هم مدّعى تجربه‌اند.

 یكى هم قرآن كه خوانده مى‌شود، به قصد هدیه حضرت ختمى مرتبت صلوات الله علیه و آله خوانده شود.

 و أمّا فكر، براى مبتدى مى‌فرمودند: در مرگ فكر بكن. تا آن وقتى كه از حالش مى‌فهمیدند كه: از مداومت این مراتب گیج شده؛ فى‌الجمله استعدادى پیدا كرده؛ آن‌وقت به عالم خیالش ملتفت مى‌كردند؛ یا آنكه خود ملتفت مى‌شد. چند روزى همه روز و شب فكر در این مى‌كند كه بفهمد هر چه خیال مى‌كند و

مى‌بیند خودش است؛ و از خودش خارج نیست. اگر این را ملكه مى‌كرد، خودش را در عالم مثال مى‌دید. یعنى حقیقت عالم مثالش را مى‌فهمید. و این معنى را ملكه مى‌كرد. آن‌وقت مى‌فرمودند: باید فكر را تغییر داد؛ و همه صورت‌ها و موهومات را محو كرد؛ و فكر در عدم كرد. و اگر انسان این را ملكه نماید، لا بد تجلّى سلطان معرفت خواهد شد. یعنى تجلّى حقیقت خود را به نورانیت، و بى صورت و حدّ، و كمال بهاء فائز آید. و اگر در حال جذبه ببیند بهتر است.

 بعد از آنكه راه ترقیات عوالم عالیه را پیدا كرده؛ هر قدر كه سیر بكند، اثرش را حاضر خواهد یافت.

 و به جهت ترتیب این عوالم كه باید انسان از این عوالم طبیعت اوّل ترقى به عالم مثال نماید؛ بعد به عالم أرواح و أنوار حقیقیه؛ البتّه براهین علمیه را خودتان أحضر هستید.

 عجب است كه: تصریحى به این مراتب در سجده دعاى شب نیمه شعبان، كه أوان وصول مراسله است؛ شده است؛ كه مى‌فرماید: سَجَدَ لَكَ سَوادى وَ خَیالى وَ بَیاضى.

 اصل معرفت آن وقت است كه هر سه فانى بشود كه: حقیقت سجده عبارت از فناء است كه: عند الفناء عن النّفس بمراتبها، یحصل البقاء بالله.

 رزقنا الله تعالى و جمیع إخواننا بمحمّد و آله الطّاهرین صلوات الله علیهم.

 بارى، بنده فى‌الجمله از عوالم دعاگوئى إخوان الحمد لله بى بهره نیستم، و دعاى وجود شریف و جمعى از اخوان را براى خود ورد شبانه قرار داده‌ام.

 حدّ تكمیل فكر عالم مثال كه بعد از آن وقت محو صورت است؛ آن است كه یا باید خود به خود ملتفت شده، عیاناً حقیقت مطلب را ببیند؛ یا آن‌قدر فكر كند كه از علمیت گذشته، عیان بشود. آن‌وقت محو موهومات كرده در عدم فكر بكند تا آنكه از طرف حقیقت خودش تجلّى بكند» انتهى.

 بارى، اینها همه دلالت بر روشن فكرى، و جهاد عظیم علمى و عملى، و تقواى نفسى مرحوم كمپانى دارد، و همه دلالت دارد بر حسّ كنجكاوى و حقیقت‌جوئى او، و مراقبه، و محاسبه و سكوت و اعراض از زخارف دنیوى كه‌

حقّا باید برنامه عمل پویندگان راه خدا قرار گیرد. ولى مع‌ذلك آیا به درجه لقاى حضرت أحدیت رسیده است؟ و فتح باب معرفت براى او در حیات شده است؟ و یا خداوند رحمن به عوالم بعد از موت مُحَوَّل فرموده؛ و تكمیل را بدان مراحل و منازل منوط ساخته است؛! خدا عالم است.

 و ما اینك براى این راد مرد علم و عمل، از خدا مى‌خواهیم كه: از فضل و رحمت خود آن‌قدر بر او بریزد؛ و از باران أنوار و عظمت و جلال خود، آن‌قدر بر او ببارد، كه اگر هم أحیاناً به بعضى از مراحل عرفان نرسیده است؛ در آنجا برسد. و او را به مقام و منزله‌اى برساند كه فوق آن منزله براى أحدى جز حضرات معصومین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین متصوّر نباشد. آمین ربّ العالمین.

 این هم شمّه‌اى از ترجمه و حال یكى دیگر از صاحبان مكاتیب حكمى و عرفانى، كه عن‌قریب به كلمات و مكاتیبشان انشاء الله الرّحمن خواهیم رسید.

## ترجمه احوال علّامه آیة الله حاج سید محمّد حسین طباطبائى قدس الله سرّه‌

## أوصاف و علوم علاّمه در دو جهت علمى و عینى، فوق گفتار است‌

 و أمّا شرح حال و ترجمه صاحب تذییلات و محاكمات استادنا الاكرم، و مولانا الاعظم: حضرت آیة الله العظمى حاج سید محمّد حسین طباطبائى تبریزى ـ أفاض الله علینا من بركات نفسه ـ به شرح قلم نیاید، و خامه را توان آن نیست، و فكر و اندیشه را سعه و گسترش آن نه، كه اطراف و جوانب مقامات علمى و فقهى و حِكَمى و عرفانى، و روح بلند، و خلق عظیم او را بررسى كند؛ و كمربند منطق و گفتار هیچگاه نمى‌تواند آن نفس قدسیه، و انسان ملكوتى، و روح مجرّد وى را در خود حصر كند.

 چون حضرت استاد، از این عالم به عالم خلود رحلت فرمود، و این حقیر با عنوان «مهر تابان» یادنامه‌اى برایشان نوشتم؛ با خود گمان مى‌كردم تا اندازه‌اى توانسته‌ام، ایشان را معرّفى كرده باشم، و به عاشقان كوى حبیب و مشتاقان لقاى جمال حضرت سرمدى، ارائه طریقى نموده باشم. اینك كه گهگاهى همان نوشته خود را نگاهى مى‌كنم؛ مى‌گویم؛ هیهات، هیهات أنْ أظُنَّ أنْ أصِلَ إلى فهم مَغْزَى معنویتک. أو أقدر على أن أتفوّه بکمال روحانیتک؛ فیرجع فهمى کلیلًا، و عینى خائباً و حسیراً، و لسانى خارساً و ثقیلًا.

## ترجمه احوال شیخ فرید الدّین عطّار نیشابورى‌

 و أمّا شیخ عطّار كه تمام بحث‌ها، و مكاتبات طرفین، روى شعر او دور مى‌زند، فرید الدِّین محمّد بن ابراهیم نیشابورى است كه بنا به گفتار صاحب «أعیان الشِّیعة» در أواخر عصر سلجوقیان در نیشابور متولّد شد؛ و طفولیت خود را در مشهد مقدّس گذرانید. و سپس به ماوراء النهر، و هند، و عراق، و شام، و مصر، مسافرت كرد، و حجّ بیت الله الحرام بجاى آورد؛ و سپس به شهر خود: نیشابور بازگشت و در آنجا اقامت گزید تا فوت كرد و بعضى گویند: در حمله مغول كشته شد.

 در نیشابور دارو فروشى داشت؛ و به طبّ اشتغال داشت و بیمارستانى براى معالجه مریضان ترتیب داده بود. و به همین جهت او را عطّار گویند. علاوه بر طبّ، پیوسته به خواندن و تألیف، با كمال جدیت مشغول بود. و أحوال بزرگان عرفان، و روش آنها را و أخبار و اقوالشان را در كتب خود مى‌آورد؛ و بسیار به آنها و عقائدشان راسخ الاعتقاد بود.

 و در شعر استاد بود، و نشاط غریبى داشت. گویند عدد مؤلِّفات او، به تعداد سوره‌هاى قرآن یكصد و چهارده عدد است و مشهورترین آنها «منطِقُ الطَّیر» است كه مكرّراً در ایران و هند طبع شده؛ و در اروپا با ترجمه فرانسوى آن، با اهتمام و عنایت مستشرق: جارسن دى تأسّى طبع شده است‌[[18]](#footnote-18).

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

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

 عطّار در سنه ٦٢٧ فوت كرد، بعد از آنكه عمر بسیار طولانى كرده بود. و بعضى گفته‌اند: در فتنه تاتار كشته شد. عمر او نیز یكصد و چهارده سال بود. و قبرش در خارج نیشابور مشهور است.[[19]](#footnote-19)

 ابن فُوطى مورّخ شهیر، متوفّى در سال ٧٢٣، در كتاب خود: «تلخیصُ مُعْجَم الالقاب» درباره عطّار مى‌نویسد كه: کان من محاسن الزَّمان قولًا و فعلًا و معرفة و أصلًا و علماً و عملًا. رآه مولانا نصیرُ الدّین أبو جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطُّوسى بنیسابور؛ و قال: کان شیخاً مُفَوَّهاً حسنَ الاستنباط و المعرفة لکلام المشایخ و العارفین، و الائمّة السَّالکین. و له دیوانٌ کبیرٌ، و له «مَنطِقُ الطَّیرِ» من نظمه المثنوى. و استشهد على ید التَّتار بنیسابور.[[20]](#footnote-20)

## گفتار قاضى نور الله شوشترى، راجع به عطّار

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

 مرتبه او عالى، و مشرف او صافى بوده. سخن او را تازیانه اهل سلوك گفته‌اند. در شریعت و طریقت یگانه بود، و در شوق و نیاز، و سوز و گداز، شمع شبستان زمانه؛ مستغرق بحر عرفان، و غوّاص دریاى ایقان است.

 و از قول ملّا محمّد رومى صاحب مثنوى درباره او آورده است كه:

 و نیز در جاى دیگر آورده است كه:

 و همچنین در موضعى دیگر گفته است:

## تولّاى عطّار به أمیر المؤمنین علیه السّلام و اهل بیت او

 جناب شیخ را مصنّفات مشتمله بر آثار توحید، و حقایق أذواق و مواجید بسیار است؛ مانند كتاب «منطق الطَّیر»، و «الهى نامه»، و «مظهر العجائب» و غیر آن. و در اكثر آنها طریق آشنائى ورزیده؛ و شیوه سنیه شیخ سنائى گزیده؛ و در إظهار مناقب اهل بیت أطهار، و تعرّض به أعداى جفاكار ایشان، گاهى از غلوّ عشق و محبّت بى اختیار خلیع العذار است؛ و گاهى از شدّت تقیه و خوف أغیار، در مقام استتار و إصلاح آن إظهار. مِصْرَع: وَ لَمْ یصْلِحَ العَطَّارُ مَا أَفَسَدَ الدَّهْرُ.

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

 بارى در كمال عرفان و توحید حقّ، و وصول به أعلا ذِروه از مقام تجرّد و ایقان مرحوم شیخ عطّار، كسى از اهل كمال شك ندارد؛ و أعلام و بزرگان طبق گفتار او، او را از پیروان مكتب تشیع شمرده‌اند. مثلًا آیة الله معظّم آقا سید محسن عاملى همان طور كه دیدیم او را در «أعیان الشیعة» كه اختصاص به علماى شیعه دارد، ذكر كرده است؛ و قاضى نور الله شوشترى، در كمالِ عرفانى و در تشیع او داد سخن داده است؛ و قریب چهار صفحه از صفحات وزیرى ترجمه حال او را آورده است.

## گفتار قاضى، آیة الله حاج میرزا على آقا، بر اینكه رسیدن به كمال بدون ولایت محال است‌

 مرحوم آیة الله عارف بى بدیل: حاج میرزا على آقاى قاضى رحمة الله علیه مى‌فرموده است: محال است كسى به درجه توحید، و عرفان برسد، و مقامات و كمالات توحیدى را پیدا نماید و قضیه ولایت بر او منكشف نگردد.

 ایشان معتقد بوده‌اند كه: بزرگانى كه نامشان در كتب عرفان ثبت است، و آنها را واصل و فانى مى‌شمرند؛ و از أهل ولایت نبوده‌اند؛ بلكه از عامه بشمار مى‌آیند؛ یا واصل نبوده‌اند، و ادعاى این معنى را مى‌نموده‌اند، و یا تحقیقاً ولایت را ادراك كرده‌اند؛ ولى بر حسب مصلحت زمان‌هاى شدّت و حكّام و سلاطین جور كه از عامّه بوده‌اند، تقیه مى‌كرده، و ابراز نمى‌نموده‌اند؛ مانند شیخ سلیمان قندوزى حنفى صاحب «ینابیع المودّة»، و مانند سید على همدانى صاحب كتاب «مودّة القربى»، و مانند مولى محمّد رومى بلخى صاحب كتاب «مثنوى».

 أمّا شیخ فرید الدّین عطّار بدون شك شیعه بوده است؛ و لیكن چون در زمان سلجوقیان مى‌زیسته، و آنها عامّى مذهب بوده‌اند؛ به ناچار در بعضى از كتب خود بر آن نهج مشى فرموده است.

## علوّ روح و نفس عطّار، در منطق الطیر

 از آثار عطّار بخوبى مشهود است كه: مردى وارسته، و بزرگوار، و از هواى نفسانى دور بوده، و حقیقة قدم در راه صدق نهاده است. او تحقیقاً از واصلین توحید بوده، و چنان تمكّن كمالات روحى، و حالات عرفانى در جان او نشسته بود؛ كه او را بى نیاز و مستغنى از غیر خدا ساخته بود. او جز مشاهده جمال حقّ و فناى در صفات و أسماء و ذات او خَطِّ مشیى نداشت. در خاتمه همین كتاب «منطق الطَّیر»، قدرى از حال استغناى خود را بیان مى‌كند كه: الحمد لله و له المنّة نیاز و تملّقى از صاحب دولتان نداشته‌ام؛ و نامى از كسى به خوبى و بدى، و قدح و تمجید نبرده‌ام، و من دنبال راه خود بوده‌ام.

من‌

 این بود فشرده و مختصرى از شرح حال این عارف ربّانى قدّس الله سرِّه العزیز

## شرحى از كتاب منطق الطیر عطّار

## جمع شدن پرندگان نزد هُدهُد، و مطالبه سیمرغ را

 و أمّا كتاب «مَنطِقُ الطَّیر»: كتابى است درباره مرغان پندارى كه جمع شدند؛ و از هُدْهُدْ كه لباس طریقت در بر، و تاج حقیقت بر سر دارد؛ و سالیانى همدم و همره و پیك شاه سلیمان بوده است؛ خواستند كه: همه أصناف و أنواع حیوانات شاهى دارند؛ و ما شاه نداریم. تو براى ما شاهى مقرّر بفرما. تا همگى در تحت فرمان او باشیم!

 هُدهُد گفت: ما پرندگان و مرغان، شاهى داریم به نام سیمرغ كه در پشت كوه قاف‌[[21]](#footnote-21) منزل دارد؛ و باید برویم و به او برسیم تا از مزایا و آثار سلطنت و شاهى او بهره‌مند گردیم‌.

 ولى منزل او دور است. باید كمر به جدّ و جهد ببندید! و از بیابانهاى طولانى، و هفت وادى خطرناك عبور كنید! چون این هفت وادى طىّ شد، در آنجا كوهى است به نام كوه قاف كه سلطان مرغان: سیمرغ در آن جا منزل دارد.

## توصیف هدهد برای طیور، عظمت و جلالت سیمرغ را

 در این جا هدهد با بسیارى از طیور كه آمده بودند؛ مانند بلبل، و طوطى، و طاووس، و كبك، و باز، و درّاج، و موسیجه، (مرغى است شبیه به فاخته) و تَذَرْو، و قُمرى، و فاخته، و شاهین، و زرّین، و بَطّ و غیرها، گفتگوهائى دارد؛ و در ضمن حكایت‌ها و أمثال و أندرزها أهمیت مقصود را روشن مى‌كند. و همچنین به هر یك از آنها مى‌فهماند: زندگى و عشق و راه شما مختصر و جزئى است و شما گرفتار هوى و هوس هستید؛ و جز با وصول به سیمرغ كه سلطان طیور است، كمال براى شما غیر مقدور است. و لیكن حركت و وصول به آن مستلزم گرسنگى و تشنگى، و عبور از هفت وادى خطرناك است. كه بدواً باید فكر خود را بكنید و براى این مقصود عالى همّتى عالى، و سرى نترس، و عزمى متین و استوار، و اراده‌اى جازم و غیر قابل تغییر داشته باشید!

 هر یك از این مرغان بهانه‌اى آوردند، بعضى گفتند: اصلًا سیمرغ وجود خارجى ندارد؛ افسانه‌اى بیش نیست. زیرا اگر حقیقتى داشت لا بدّ تا به حال در این مرور ایام، یكى از مرغان آن را مى‌دید؛ هیچ كس ادّعاى رؤیت آن را نكرده است.

 بعضى گفتند: این راه مشكل است؛ و نتیجه‌اش هلاكت است. و دلیل بر این آن است كه: شاید تا به حال هزاران پرنده به سراغ سیمرغ رفته باشند؛ و یكى از آنها هم نرسیده باشد؛ و همه در این وادى‌هاى خطرناك جان سپرده باشند.

 هدهد گفت: جان دادن در راه چنین سلطانى ارزش دارد. اگر مُردیم در طریق عزّ و شرف مُردیم، در راه وصول به جانِ جانان مُردیم؛ و اگر هم زنده ماندیم، به وصال او سرافراز شده‌ایم، زیرا صفات او چنین و چنان است؛ عقل و خیال هیچ طائر بلندپروازى، به مقام شامخ او نمى‌رسد و ...

 هدهد بعد از معرّفى خودش كه: من سالها با سلیمان بوده‌ام؛ و من راهنماى طریقم؛ و حتماً باید با من حركت كنید، تا از این بَوادى خطیر عبور كنیم؛ و به او

برسیم، مى‌گوید:

## پرواز مرغان، و عبور از هفت وادى، براى وصول به كوه قاف‌

 بالاخره مقدارى از مرغان ماندند؛ و مقدارى هم با معیت و راهنمائى هدهد به پرواز آمدند. در راه بعضى از أصناف آنها، چون به مرغزارى و گلى و گیاهى و آبى رسیدند، پائین آمدند؛ و بعضى چون به دریاچه‌اى و نیزارى رسیدند، فرود آمدند؛ و همچنین بسیارى از آنها در هر یك از وادى‌ها درافتادند، و سرنگون شدند.

## وصولِ سى مرغ به كوه قاف، و یافتن سیمرغ را

 و بالاخره در نهایت، آن مقدارى كه به كوه قاف رسیدند، مجموعاً با خود هدهد، سى مرغ بودند. و چون خوب نظر كردند دیدند كه سى مرغ‌اند كه به‌

سیمرغ رسیده‌اند.

 آرى آنان كه به كعبه مقصود رسیدند؛ و به قصر پادشاه و سلطان طیور و پرندگان درآمدند؛ و حضور یافتند كه در دربار با عظمت و حشمت او داخل شوند؛ سى مرغ بودند؛ كه خورشید أبدیت بر آنان بتافت و در برابر آئینه جمال حقّ نما قرار گرفتند. و بیش از عكس رخسار سى مرغ در آن پیدا ننمودند؛ و به حقیقت دریافتند كه: سیمرغ با حقیقتشان یكى است؛ و در میان آنها جدائى و دوئیت نیست.

 در این حال كه همه غرق تحیر بودند؛ و در بحر تفكّر غوطه‌ور شدند، و سِرِّ این حقیقت را طلب كردند، از جایگه جواب آمد كه:

همه مردى که هر کس کرده اید

 در این داستانِ مرغان، شیخ عطّار در یك كتاب ضخیم «منطق الطّیر» كه أبیاتش به ٤٦٠٠ بیت مى‌رسد، تمام اسرار سیر و سلوك راه خدا را با هُدهُد كه شیخ رهنماست، و با سیمرغ كه حضرت حقّ تعالى است، نشان داده و چگونگى سفر پر رنج و با ملامت سالك را در شاهراه مستقیم وصول به حقّ شرح مى‌دهد. و با أمثله و حكایات و بیان داستان‌ها، موانع طریق و شرائط و مُمِدَّات و مُعِدَّات آن را بیان مى‌كند، از ابتداى سیر تا انتهاى آن‌

 عطّار در اینجا، آن هفت وادى كه وادى‌هاى وصول است؛ و قبل از فناء فى الله، باید طىّ شود؛ یعنى وادى طلب، و وادى عشق، و وادى معرفت، و وادى استغناء، و وادى توحید، و وادى حیرت، و وادى فقر و فنا را، اوّلًا به طور خلاصه و سپس مشروحاً شرح مى‌دهد؛ و خصوصیات منازل و مراحل را بر مى‌شمرد؛ و خلاصه آنها این است‌:

## مفاد مَن عَرَفَ نَفسَه فقد عَرف ربّه‌

 عطّار بعد از شرح و بیان این خصوصیات، بر اساس قول مشهور حضرت رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم: مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ‌ «خود را بشناس تا خدایت را بشناسى» مطلب را پیاده كرده است. و آنچه در این كتاب بیان شده است؛ طریق معرفت نفس است كه ملازم با معرفت حضرت حقّ است جلّ و علا.

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

 و در همین مقدّمه دیدیم كه در نامه مرحوم مَلِكى آورده شده است كه: مرحوم آخوند مولى حسین‌قلى همدانى رضوان الله علیه، راه معرفت و وصول را راه معرفت نفس دانسته؛ و منوط بر طىّ سه عالم طبع و خیال و عقل كه در سجده رسول خدا، به سَواد و خیال و بیاض تعبیر شده است؛ نموده‌اند.

 در أدبیات فارسى، از سیمرغ و عنقا اشاره به ذات اقدس احدیت كرده‌اند؛ زیرا كه ذات اقدس حق تعالى داراى نام و نشان نیست. او از هر اسمى و رسمى بالاتر، و از خیال و پندار و عقل هر انسانى برتر است؛ مكان ندارد. و كسى را به او دسترسى نیست. فلهذا در این بیت مورد بحث و گفتگو:

 هر دو نفر از این بزرگواران: مرحوم كُمپانى، و مرحوم سید أحمد طهرانى، مضمون شعر را پسندیده، و بر مفادش ایرادى ندارند. و هر دو نفر، شیخ عطّار را بزرگ و بزرگوار شمرده؛ و در مقام علمى و عرفانى و الهى او خدشه‌اى ندارند.

 غایة الامر هر یك از این دو، آن بیت را بر مذاق خودشان كه مذاق حكمت، و

مذاق عرفان است؛ تفسیر فرموده‌اند. رحمة الله علیهم أجمعین.

## بیان زحمات مؤلّف براى تهیه نسخه صحیح‌

 و أما راجع به صحّت عبارات و ألفاظى كه از این چهارده مكاتبه در این كتاب ملاحظه مى‌شود، اجمال زحمتى را كه این بنده متقبّل شده‌ام، از این قرار است: بنده در وقت اشتغال به تحصیل در حوزه مقدّسه علمیه قم، و تدریس متون و تذییلات آن، از مرحوم آیة الله استاد فقیه نبیه علّامه طباطبائى قدّس الله سرّه الشریف، یك نسخه به خطّ خود براى مطالعه و نگهدارى از روى نسخه یكى از أحبّه و أعزّه دوستان نوشتم. ولى چون آن نسخه اصل مغلوط بود، ناچار نسخه حقیر مغلوط بود به غلطهائى كه چه بسا مغیر معنى نبود؛ مثل عبارت «انتشاء» با همزه آخر كه در همه جاى آن «انتشار» با راء ضبط شده بود؛ و چه بسا مغیر معنى بود، مثل عبارت «بى پرده» كه در آنجا «پى نبرده» آمده بود؛ و أمثال این گونه غلطها فراوان بود. و علاوه بر این در بعضى جاها عبارت به تمام معنى الكلمه نامفهوم بود؛ و معلوم بود جاافتادگى و سقط دارد. و در بعضى از جاها عبارت معناى مخالف مقصود را مى‌داد؛ و معلوم بود كه مثلًا باید از مرحوم شیخ باشد؛ و آن در نامه و مكاتبه مرحوم سید آمده بود. این گذشت تا وقتى كه حقیر از نجف اشرف مراجعت كردم. در صدد تهیه نسخه صحیحى براى خود برآمدم، و نسخه خود استاد هم نزدشان نبود. و چون جویا شدم، فرمودند: مدّت‌هاست برده‌اند، و نیاورده‌اند. و نمى‌دانم هم چه كسى برده است؟! به هر حال از یكى از دوستان كه گفت: نسخه من بالنسبه نسخه خوبى است، باز از اوّل تا به آخر، یك نسخه دیگر به خطّ خود نوشتم ـ كه اینك در نزد حقیر دو نسخه خطّى به خطّ خود موجود است ـ این نسخه نسبة خوب بود؛ ولى مع‌ذلك خالى از أغلاط نبود، و در عین حال بعضى از مواقع سقط و جاافتادگى‌ها را نیز نشان نمى‌داد. و حقیر هم نمى‌خواستم از روى نظریه خود، و از قرائن، عبارات را تصحیح كنم. بلكه مقید بودم عین كلمات این دو بزرگوار را بیاورم. حتّى در واو یا فائى تغییر ندهم. فلهذا در این ایام كه آماده طبع این مجموعه نفیس بودیم، دو نسخه دیگر از دوستان ارجمند تهیه كردم؛ آنگاه با كمال مشقّت، و در عین حال دقّت، میان آن دو نسخه دست نویس به خط خود، و این دو نسخه اخیر كه مجموعاً چهار نسخه گرد آمده بود، مقارنه و

تطبیق نمودم، و لله الحمد و له المنّة خداوند توفیق داد، تا این كتاب كه از مجموعه آن چهار نسخه است، ازهرجهت صحیح و بدون غلط، و جاافتادگى، و بدون تغییر محلّ مكاتبه‌ها، در دسترس افكار عالى و صاحبان دقّت و نظر قرار مى‌گیرد. و احیاناً اگر كسى نسخه خطّى و یا نسخه مطبوعه‌اى را كه توسّط مركز انتشارات علمى و فرهنگى است، در دست داشته باشد؛ و با این كتاب موجود تطبیق نماید؛ از رنج‌ها و مشكلات ما تقدیر خواهد كرد، و در حیات و ممات از دعاى خیر و طلب غفران مضایقه نخواهد نمود.

 عليك توكلنا و إليك أنبنا و إليك المصير\* ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك و لا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد. بحقّ محمّد و آله العزّ المیامین و صلّى الله على سیدنا محمّد و آله الطیبین الطّاهرین.

 این مقدّمه به حول و قوّه الهى، در شهر مقدّس رضوى سلام الله على ثاویه، در عصر روز سوّم رجب المرجّب (رحلت و شهادت حضرت امام علىُّ الهادى علیه السّلام) یك ساعت به غروب مانده، در سنه یكهزار و چهارصد و هشت هجریه قمریه پایان یافت؛ بكرمه و جوده؛ و أنا الحقیر الفقیر:

 سید محمّد الحسین الحسینىّ الطهرانىّ‌

# اصل مکاتیب حِکمى و عرفانى‌ میان آیتین عَلَمین‌

حضرت آیة الحقّ و التوحید: حاج سید أحمد کربلائى (رضوان الله تعالى علیه)

و حضرت الشیخ المحقّق و الحکیم المتألّه: حاج شیخ محمّد حسین اصفهانى (کمپانى) (أعلى الله مقامه)

## سؤال از مرحوم آیة الله خراسانى درباره معناى یک بیت از عطّار نیشابورى‌

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحیم‌

 سؤال: شیخ عطّار در «منطق الطّیر» گوید:

معنى بیت دوّم را بیان فرمائید.

 جواب از مرحوم آخوند ملّا كاظم خراسانى رحمة الله علیه:

 بسم الله الرحمن الرحیم. چونكه او قائم به ذات خود است؛ إمكان حاجب ندارد. پس عقل و خیال انسان هم به آنجا كه اوست نمى‌رسد، و ادراك نمى‌كند، چه غیر از ذات أقدس در آن مقام و جا چیزى نیست. کانَ اللهُ وَ لَمْ یکنْ مَعَهُ شَى‌ءٌ وَ هُوَ الآنَ کمَا کانَ‌[[22]](#footnote-22)، و لا یشغل به مکان.

 محمّد كاظم الخراسانى‌

## مكتوب اوّل مرحوم شیخ در صفات ثبوتیه و سلبیه و صفات جمال و جلال حقّ تعالى‌

بسم الله الرحمن الرحیم‌

الحمد لله المتجلّى بجماله؛ المحتجب بجلاله؛ و الصّلاة على محمّد و آله‌

 و بعد؛ ذات واجب من حیث ذاته، صِرف حقیقت هستى است؛ و منزّه از حدود وجودیه و عدمیه و ماهویه است؛ كما هو المحقّق فى محلّه و عند أهله. و آنچه از صفات كمالیه است كه مرجع آنها به عین حقیقت هستى است؛ آن را صفت ثبوتیه نامند؛ و عین ذات واجب دانند. مانند علم و حیاة و قدرت و غیرها. و آنچه كه مرجع آن به نفى حدود وجودىّ یا ماهوىّ یا عدمىّ بوده باشد؛ آن را صفت سلبیه نامند؛ و از لوازم صرافت وجود و محوضت حقیقت هستى دانند. مانند نفى صفتِ لا وجود، و نفى جوهریت، و جسمیت، و غیرها.

 و منشأ عدم اكتناه ذات أقدس ـ تعالى و تقدّس ـ عدم محدودیت به حدود وجودیه و ماهویه و عدمیه است. زیرا كه اكتناه به نحو علم حصولى ارتسامى، صورت نبندد إلّا به حصول ماهیتى از ماهیات در مدارك ادراكیه چونكه حقیقت هستى كه حاقّ خارج است، در قبال ذهن است. وَ المُقَابِلُ لَا یقْبَلُ المُقَابِلُ. و مفروض تنزّه وجود بارى تعالى است من الحدود الوجودیه، و الماهویة من الجوهریة و العرضیة بأنحائها. و اكتناه به نحو علم حضورى ممكن نباشد، مگر آنكه معلوم، حقیقت ذاتش، عین حضور وى بوده باشد براى عالم به او به حضور إشراقى. و این معنى از حضور، ممكن نشود مگر آنكه عین ذات معلوم، مرتبط بوده باشد بذاته به عین ذات عالم. پس آنچه كه واجب الوجود بود به حسب الفرض، ممكن الوجود

و مرتبط به غیر باشد؛ هف. و این معنى عین محدودیت به حدّ وجودى بود؛ و مفروض تنزّه ذات واجب است از تمام حدود وجودیه و ماهویه. پس منشأ عدم وصول عقل به مقام منیع واجب تعالى، عدم محدودیت به حدود است.

 و چون این مقدّمه معلوم شد مى‌گوئیم كه: صفات سلبیه، صفات جلالیة واجب هستند[[23]](#footnote-23) و صفات جلال حجاب جمال أقدس تعالى و تقدّس هستند من أن تحیط

...[[24]](#footnote-24)

به العقول و الاوهام. زیرا كه فهمیدى كه: منشأ عدم وصول به كُنهِ ذات اقدس تعالى عدم محدودیت اوست به حدود وجودیه و ماهویه كه مبادى صفات‌

جلالیه بوده باشد. و لعلّه المراد من قوله علیه السّلام: سُبْحَانَ مَن لَبِسَ العِزَّ وَ تَرَدَّى بِهِ‌. و این است مراد از شعر شیخ عطّار. زیرا كه بعد از آنكه در بیت اوّل بیان نمود كه: واجب تعالى در كمال عزّ خود مستغرق است؛ كه غرض، استغراق در صفات عزّت و جلال است كه مرجع آن به صرافت وجود و مُحوضیت حقیقت هستى است؛ لهذا در شعر دوّم بیان نمود كه او از استغراق در عزّ و جلال خود خارج نشود؛ پس چگونه عقل به مقام شامخ او برسد، كه وصول عقل نشود الّا به احاطه او به واجب به نحو احاطه وجودیه؛ و المفروض أنَّه واجبٌ؛ وَ الوَاجِبُ غَیرُ مَحْدُودٍ، فَلَا یکونُ مُحَاطاً أبداً. و تعبیر او از این معنى به سرآمدن، یا به ملاحظه إنهاء أمدِ استغراق است؛ یا به ملاحظه به سر خود آمدن از إنفاء در خود، و استغراق در غیب هویت ذات خود است؛ و بر همین منوال است شعر شاعر:

## مكتوب اوّل مرحوم سید در علّت عدم وصول عقل وجود به كمال عزّت حضرت حقّ تعالى‌

مکتوب أوّل مرحوم سید (ره)

 غرض از این شعر، اقامه برهان است بر عدم بلوغ عقل به آن مقام شامخ ـ جلّ و علا ـ به طریق لِم كه استدلال از علّت به معلول باشد. چه در محلّ خود مقرّر است كه: وجود أشیاء در علم حقّ مقدّم است بر وجود آنها در خارج، بلكه از مبادى وجود آنهاست در خارج. و معلوم است كه: وجود علمى اشیاء به اضافه اشراقیه علمیه حقّ است ـ جلَّ و عَلا ـ و معلوم است كه: عدم علّت، علّتِ عدم معلول است. و حاصل معنى شعر آن است كه: او جَلَّ و عَلَا در مقام عزّ شامخ، غیر خود را نبیند؛ و ادراك ننماید؛ و از خود خارج نشود، كه این علّت عدم أشیاء است در آن مقام منیع. پس چگونه عقل فضلًا عن غیره، تواند به آن مقام منیع برسد، و حال آنكه فناء و اضمحلال آنها قبل از وصول به آن مقام خواهد بود؟

 قال علىّ بن الحسین علیهما السّلام:

 وَ اسْتَعْلَى مُلْكُكَ عُلُوًّا، سَقَطَتِ الاشْیاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَ لَا یبْلُغُ أدْنَى مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَى نَعْتِ النّاعِتِینَ. ضَلَّتْ فِیكَ الصِّفَاتُ! وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ؛ وَ حَارَتْ فِى كِبْرِیائِكَ لَطَائِف الاوْهَامِ.[[25]](#footnote-25) فَلَا یدْرِكُهُ وَ لَا یراهُ إلَّا هُوَ، وَ لَا یعْلَمُ مَا هُوَ إلَّا هُو.

 لطیفه مطلب چنان است كه معروض شد. ولى بار خدایا لَبَّیك و سَعْدَیك. اگر جان گیرنده تو باشى؛ آن كس كه جان ندهد كیست؟! ما هم با تو مى‌خواهیم ترا

 بشناسیم! و با تو مى‌خواهیم ترا ببینیم!

 پس بیننده تو غیر تو نخواهد بود، و شناسنده تو غیر تو نخواهد بود. بِكَ عَرَفُتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِى عَلَیكَ، وَ دَعَوْتَنى إلَیكَ؛ وَ لَوْ لَا أَنتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنتَ.![[26]](#footnote-26)

 الجانى أحمد الموسوى الحائرى‌

## مكتوب دوّم مرحوم شیخ در ایراد به مرحوم سید (ره)

 أقول اوّلاً: علم ذاتى واجب كه عند اهل حقّ عین ذات اوست، و مقدّم است بر وجودات أشیاء فى الخارج، و از مبادى وجود آنهاست فى الخارج، معقول نباشد كه: اضافه اشراقیه حقّ جلّ و علا بوده باشد. بل اضافة اشراقیة علمیة واجب، علم واجب است فى مقام الفعل، كه بیان فعل و فیض حقتعالى است. و چون كه فعل اوست؛ و وجودات أشیاء عین ارتباط به ذات اوست؛ حیث لا حضور أقوى من هذا الربط الذاتى، او را علم در مقام فعل نامند. و چون فیض حقّ تعالى شباهتى به اضافه مقولیه دارد؛ از جهت قیام او به مبدأ أعلى، و تذوّتِ ذوات به نفس او، او را اضافه إشراقیه نامند. و ثانیاً استغراق ذات فى عزّته و جلاله، اقتضا ندارد كه: غیر خود را نبیند؛ و ادراك ننماید. بلكه این معنى بالدّقة نفى علم واجب است فى مقام ذاته بالاشیاء بلكه‌ یرَى ذَاتَهُ وَ مِن طریقُ رُؤیة ذَاتِهِ حَیثُ إنَّهُ بَسیطُ الحقیقة؛ و کلُّ بَسیطُ الحقِیقَة جَامعٌ لِجَمیع الکمالاتِ، یرَى مَصْنُوعاتِهِ، وَ لِذَا قِیلَ: مَبْدَأ الکلِّ ینالُ الْکلِّ مِنْ ذَاتِه‌

## استدلال شیخ بر عینیت صفات با ذات حقّ تعالى‌

 و براى واجب تعالى مقام فنائى نیست مثل مقام سالك؛ تا آنكه تصوّر شود كه: در مرحله استغراق و فناء فى الله غیر حقّ را نبیند. و مسأله‌ كَمَالُ الإخلاصِ نَفْىُ الصِّفاتِ عَنْهُ‌،[[27]](#footnote-27) شاهد این مدّعى نخواهد بود؛ بلكه یا مراد نفى صفات زائده است، كما یدلُّ علیه ما بعده حیثُ قال علیه السّلام: لِشَهَادَة كُلِّ صِفَة أنَّها غَیرُ الْمَوْصُوف‌[[28]](#footnote-28) یا آنكه مراد مقام‌

مشاهده سالك است كه أقصى مراتب او شُهُودُ الذّاتِ بِذَاتِهِ عَلَى وَجْهِ التَّجَرُّدِ عَن مُشَاهِدَة صِفَاتِهِ‌. به این معنى كه گاهى ذات در شهودِ صفات مشاهده شود؛ و گاهى صفات در شهود ذات مشاهده شود، و ثانى أقوى است. و على أىّ حال دلالتى بر آنكه ذات تعالى در مقام ذات غیر خود را نبیند، ندارد. حدیث‌ عالِمٌ إذْ لا مَعْلُوم‌[[29]](#footnote-29) چنین است. زیرا كه معلوم بالذات نفس ذات مقدّس اوست. و غیره یعلم به كما عرفت. و ثالثاً كلام فعلًا در وصول عقل است بعد از وجود او فى الخارج به واجب تعالى، پس نشود كه: علّت عدم وصول موجود فى الخارج عدم علم حقّ تعالى فى مَرْتَبَة ذاته إلَّا بِذَاتِهِ بوده باشد

## مكتوب دوّم مرحوم سید (ره) جواباً عنه‌

 بسم الله تعالى و له الحمد

 قوله: «أوّلًا ـ الخ» مخفى نبوده باشد كه: مراد به عبارت، نه علم ذاتى است كه عین ذات است، و إطلاق علم بر آن از ضیق عبارت است در مقام تفهیم و تفهّم. چه أسماء و صفات بِما هِى اسماءٌ و صِفاتٌ محدودند؛ و ذات واجب را حدّى نیست. و ازاین‌جهت است كه جمیع اسماء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلًا عن ماهیات الاشیاء و وجوداتها، و كمالُ التَّوحیدِ نَفْىُ الصِّفَاتِ عَنْهُ‌ صریح در آن است و خود آن جناب عبارت را حمل بر صفات زائده بر ذات نموده‌اند. بلكه مراد به عبارت مقام علم واجب است به اشیاء بِمَا هِىَ أشیاء تفصیلًا كه متأخّر است از مقام علم به اشیاء در جمع، فضلًا عن مقام الاسماء و الصّفات، فضلًا عن مقام الذّات. أینَ الثَّرى مِنَ الثُّرَیا؟ و مراد به وجود أشیاء در مقام علم، لَا بِوُجُوداتِهَا الْخَاصَّة المُضَافَة إلَیها؛ بَلْ بِوُجُودِهَا فِى الْعِلْمِ الإلهىّ‌ كه مقدّم است بر وجود خارجى. و شاید این مقام است كه تعبیر از او به عالم أعیان ثابته مى‌شود كه: أعیان أشیاء در این مقام متمیز است بعضها كلًا عن بعض، لکنْ ما شَمَّتْ رائحَة الوُجُودِ المُضَافِ إلَیها. و در مقام جمع، تمیز نیست؛ و در مقام أسماء و صفات، أشیاء را بِمَا هِىَ أشیاء به هیچ وجه ثبوتى نیست. و هُنَاک لَیسَ إلَّا الحقُّ تَعَالَى وَ شُئونَاتُهُ المُعَبَّرُ عَنْهَا بِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ فَضْلًا عَنْ مَقَامِ الذاتِ الَّذِى یضْمَحِلُّ فِیهِ جَمِیعُ الاسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ. و از اینجا معلوم شد که: در این مقام وجود أشیاء به اضافه اشراقیه علمیة الهیه است إلى أعْیانِ الاشیاء وَ فِى‌

مَقَامِ الْعِلْمِ الإلهىّ بوُجُودِ الْعِلْمِ الإلهىِّ لَا بِوُجُودِ الاشیاء. من مَلَك بودم و فردوس برین جایم بود.[[30]](#footnote-30) كُنَّا هُنَاكَ نُهَلِّلُهُ وَ نُقَدِّسُه‌[[31]](#footnote-31) چنانكه عبارت زیارت جامعه: خَلَقَكُمُ اللهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِینَ حَتَّى مَنَّ عَلَینَا بِكُم‌[[32]](#footnote-32) الخ؛ دلالت بر این دارد. از نیستان تا مرا ببریده‌اند[[33]](#footnote-33) الخ.

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

 قوله: «ثانیاً ـ الخ» از این بیان معلوم شد كه: چون مرتبه ذات مرتبه إلغاء جمیع حدود است، جمیع أسماء و صفات كه محتاج به لحاظ و اعتبارى است زائد بر ذات مضمحلّ خواهند بود؛ و إلّا مقام ذات نخواهد بود فضلًا عن الاشیاء و لحاظها و اعتبارها شیئاً و العلم بها. نَعَمْ یرَى ذَاتَهُ، وَ رُؤیتُهُ لِذَاتِهِ عِلَّة لِرؤیة شُئُونَاتِهِ وَ رُؤیة شُئونَاتِهِ عِلَّة لِتَذَوُّتِ مَصْنُوعَاتِهِ وَ رُؤیتِهَا. فَمِنْ ذَاتِهِ تَنشَأ أسماؤُهُ وَ صِفاتُهُ بِمَا هِىَ أسْماؤُهُ وَ صِفَاتُهُ وَ مِنْ أسْمَائِهِ وَ صَفاتِهِ تَنْشَأ مَصْنُوعَاتُهُ لکنِ الْمَعْلُولُ لَیسَ فِى مرتبة العلّة بَلْ فى مَرْتَبَة مُتَأخِّرَة، و بذلک تَتَنظِمُ الْمَراتِبُ إلى آخِرِها. «هر مرتبه از وجود حكمى دارد ـ گر حفظ مراتب نكنى زندیقى». و از این بیان معلوم شد

كه: آنچه معروض شده، نه بالدِّقّة بلكه بالصّراحة حِفْظُ کلِّ شَىْ‌ءٍ فِى حَدِّهِ بَلْ نَفْىُ الْحَدِّ عَنِ الْوَاجِبِ تَعالى‌ است تا از او معلوم شود كیفیت انتشاء کلِّ شَى‌ءٍ مِنْهُ فى مَرْتَبَتِهِ وَ حَدِّهِ وَ عِلْمِهِ تَعَالَى بِه. و غلط نشود مرتبه واجب به ممكن؛ و تمیز الحقّ من الباطل. نه آنچه در عبارت نسبت داده شده. و عبارات أنبیاء و أئمّه علیهم السّلام و بعضى كه از آن توهّم این معناى قبیح شده، همه از این باب است‌

## شواهد سید (ره) بر علوّ ذات، و محدودیت صفات‌

 و ملازمه بین مقام عزّ ذات و فناء أشیاء بِما هِىَ أشیاءٌ صریح ادعیه كثیره است كه به یكى از آنها كه عبارت صحیفه سجّادیه است: عزّ سلطانُك عِزّاً لا حَدَّ لَهُ بأوَّلیة، و لا منتهى له بآخریة؛ و اسْتعلى ملكك علوّاً سقطت الاشیاء دونَ بلوغ أمَده‌،[[34]](#footnote-34) اشاره شده بود. بلى شیخ عطّار إشاره به لمِّ این مطلب در شعر نموده؛ چنانكه خود آن جناب قبول كرده‌اند كه: و من طریق رؤیة ذاته ـ إلى قوله ـ یرى مصنوعاته؛ و تصریح نموده‌اند كه: تذوّت ذوات به اضافه اشراقیه اوست و معلوم است كه جمیع عوالم علماً و خارجاً قائمة بذاته. و از جهت دفع این توهّم قبیح، در دو مصراع مكرّر نموده: (آنجا كه اوست) حتّى لا ینافى وجود الاشیاء فى مرتبة متأخّرة مسببّاً عن رؤیته لذاته. و أفضح از این توهّم رفع توهّم آن است كه براى واجب تعالى مقام فنائى نیست. الخ. و حال آنكه صریح عبارت حقیر فناء جمیع أشیاء است حتّى عن الوجود العلمى، فإنّه نحو وجود الشّى‌ء و لو بوجود غیره كه مقام توحید، و كمال توحیده نفى الصّفات عنه كه مقام كان الله و لم یكن معه شى‌ء است؛ كه مقام ظهور حقّ و بطون أشیاء است، نه ظهور أشیاء و بطون حقّ، با آنكه به بیان مراتب معلوم شد كه: از براى حقّ تعالى تجافى نیست، هو الظّاهر فى بطونه و الباطن فى ظهوره‌[[35]](#footnote-35) و فناى أشیاء در غیر است، نه در خود؛ و استغراقِ در خود كمال ظهور

است. ازاین‌جهت دین نفى علم أتمّ و أكمل است؛ و لکن لا یحدّه العلم و اسمه و رسمه.

 قوله: «ثالثاً كلام فعلًا در وصول عقل است، بعد از وجود او فى الخارج به واجب تعالى الخ». معلوم شد كه: إنّ العقل و إن وجد فعلًا، لکنّه فى أقصى المراتب المتأخّرة. و المقصود عدم بقائه، و فنائُه لو أراد الوصول الى تلک المرتبة قبل الوصول إلیها. و این داعى مضایقه ندارم از اینكه مقدّمه تقدّم وجود علمى بر وجود خارجى را إسقاط نموده؛ و به همام ملازمه بین نفى حدود در مقام ذات، و فناء اشیاء در آن مرتبه، به فناء حدودها اكتفا نمایم؛ بلكه مضایقه هم ندارم كه: مراد شیخ از قولش: او بسر ناید ز خود الخ، مجرّد لا حدّ له بأوّلیة و لا منتهى له بآخریة، بوده باشد كه در صحیفه سجّادیه اكتفا فرموده؛ اگرچه خلاف ظاهر استغراق در خود و سر نیامدن از خود است. ولى این معنى غیر از مجرّد إنَّ المحیطَ لا یحاط است كه آن جناب معنى شعر را قرار داده، بلكه ملازمه بین مقام عزّ و فناى أشیاء است كه جگر سالكین را كباب؛ و قطع طمع ایشان از مكاشفه و شهود آن مقام منیع مى‌نماید كه عبارت اخراىِ‌ لَن ترانى‌[[36]](#footnote-36) است ولى در قعر این عبارت شمسى‌

است مُضیئه، و بشارتى است كه: هزار جان فداى آن كردن كم است. و آن بشارت به امكان فناء حقیقى است. كه به هیچ وجه اسمى و رسمى از براى سالك در هیچ عالمى از عوالم نبوده باشد فیكون الحقّ هو الرّائى و هو المرئى. خود ساقى و خود پیاله، و خود خمر و خود هم بنوشد. هنیئاً له، رزقنا الله ذلک بمحمّدٍ و آله الطّاهرین، و نسأل الله العفو عن الخطاء و الزَّلَلِ فیما مضى، و أن یعصمنا فیما بقى‌ بمحمّدٍ و آله الطیبین الطّاهرین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین، و لعنة الله على أعدائهم أجمعین، آمین. فى ٢٧ ذى الحجّة ١٣٣٠

## مكتوب سوّم مرحوم شیخ (ره)

 بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

 بدانكه صِرف حقیقة الوجود، اگر ملاحظه شود بنفسه به شرط أن لا یلاحظ معه شى‌ء حتّى ما اندمج فیه من حقائق الصِّفات، أو ما کان لازماً لذاته من عناوین الاسماء و الصِّفات و الأعیان الثابتة[[37]](#footnote-37)، این مرتبه را مرتبة احدیة الذّات، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه، و جمع الجمع، و حقیقة الحقائق، الى غیر ذلك من الالقاب مى‌نامند. و در این مرتبه ذات أقدس لا اسم له و لا رسم له، زیرا كه مفروض قصر نظر است بر نفس حقیقت هستى؛ و واضح است كه قصر نظر بر ذى الذّات، بما هو موجود، اقتضا ندارد نظر به ذاتى را اصلًا، بل منظور بودن او خُلف است‌

## مرتبه أحدیت ذات و غیب الغیوب، و مرتبه أحدیت جمع‌

 و گاهى ملاحظه مى‌شود صرف حقیقت وجود بما هو جامع لحقایق الصِّفات بنحو الجمع و الاندماج، فهو مرتبة أحدیة الجمع لانّ المفروض ملاحظة الذات على ما هى علیه من استجماعه لحقایق الصِّفات بنحو الجمع و الوحدة، من دون تمیز صفة عن صفة، و این مرتبه را بالذات اختلافى نباشد با مرتبه سابقه؛ بلكه اعتبارات مختلف است؛ و إلّا ذات أقدس بذاته مصداق جمیع نعوت كمالیه، و مطابق جمیع صفات جمالیه و جلالیه است به نحوى كه بزرگان فرموده‌اند: وجود

کلُّهُ وجوبٌ کلُّهُ علمٌ کلُّهُ قدرة کلُّهُ.[[38]](#footnote-38)

 و واضح است كه تعدّد معانى و تكثّر مفاهیم اقتضاى تعدّد مطابَق و تكثّر مصداق را ندارند؛ بلكه مفاهیم دو قسم است؛ بعضى از آنها برهان عقلى قائم است بر آنكه در واحد من جهة واحدة مجتمع نشوند؛ چون علیت و معلولیت در ذات واحدة بجهة واحدة. و بعضى دیگر برهان قائم بر تعذّر نباشد؛ بلكه ممكن است كه با تكثّر مفاهیم، مطابق واحد باشد؛ نظیر علم مثلًا نسبت به ذات أقدس تعالى و تقدّس، زیرا كه حقیقت علم عین حضور است. و صرفِ وجود حاضرٌ لذاته بنفس وجوده، لا بحضور وراء حضور ذاته. و همین حضور ذاتى كه عین حقیقت وجود است، مناط حضور ما عداى اوست. لانّ صرفَ الوجود لا یکون فاقداً لمرتبة من الوجود، و إلّا لم یکن صرفَ الوجود. پس‌ کلُّ وجودٍ، و موجودٍ، بما هو وجودٌ و موجودٌ، حاضرٌ لذاته، بنفس حضورِ ذاته لذاته بنحو أعلى و أشرف کما هو مقتضى المقام المنیع الواجبى جلّ و عَلا. و واضح است که: واجب الوجود بالذّات، واجب الوجود من جمیع الجهات. فهو کما أنَّه صرفُ الوجود، کذلک علمه صرف العلم، و قدرته صرف القدرة، و إلّا لم یکن علماً من کلّ جهة و قدرة من کلّ جهة. بل علمٌ من جهة و جهلٌ من جهة أُخرى، و قدرة من جهة و عجزٌ من جهة اخرى، تعالى عن ذلک علوّاً کبیراً. فلا وجه لدعوى أنّ حقایق الصفات محدودة و الذّات غیر محدود بل حقایق الصِّفات کنفس الموصوف بها لا حدّ لها بالبرهان القطعى. نعم مفاهیم الصِّفات محدودة؛ و لذا تکون متخالفة لا مترادفة.

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

## اعتبارات وجود، و مرتبه فیض أقدس‌

 و أمّا مرتبه ثالثه كه مرتبه امتیاز أسماء و صفات است بعضها عن بعض؛ كه در اصطلاح «فیض أقدس» نامیده شده، و از لوازم ذات اقدس است؛ و او را مرتبه واحدیت مى‌خوانند، كه قبال كثرت است و انتشاء كثرت به ملاحظه این مقام است؛ پس این مرتبه از لوازم مرتبه سابق است. و تلازم بینهما نظیر تلازم بین وجود و ماهیت است نه تلازم وجود و وجودى؛ زیرا كه چون هیچ عنوانى و مفهومى را در مرحله وجود حقیقى راهى نیست؛ و إلّا لازم آید انقلاب‌ ما سنخه نقیض العدم إلى ما سنخه لا یأبى عن الوجود و العدم‌؛ فلذا حقیقت در مرحله ذات است بنفس وجود ذات؛ و عنوان در مرحله متأخره از ذات و لازم ذات. و همچنین است حال أعیان ثابته چه آنها را از لوازم ذات بدانیم، چه از لوازم أسماء و صفات. على أىُّ حال موجود هستند در این مرتبه نه‌ بالوجود الاستقلالى؛ بل تبعاً لوجود حقایقها المندکة فى حقیقة الذات الواجبیة لاندکاک کلّ ضعیف فى القوىّ و إحاطة کلّ شدید فى ذاته بالضعیف من سنخه.

 پس معلوم اگر از سنخ معنى و ماهیت و مفهوم باشد معلوم است در مرتبه متأخّره از ذات؛ و علم در مرتبه ذات است‌ بوجود المعلوم الذاتى فى تلک المرتبة. و برهان بر این معنى این است كه: در عالم اگر عالِمى و معلومى باشد، لا بدّ و أن ینتهى إلى عالم بالذّات؛ و معلومٍ بالذات؛ ضرورة انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات‌. پس نشود كه علم كمالى بارى‌تعالى، مرحله اسماء و صفات و مرحله‌

أعیان ثبوتیه باشد، كه بالعرض خارج از مقام ذات هستند؛ اگرچه لازم ذات باشند؛ و إلّا لزم خلوّ الذات فى مرتبة ذاته عن هذه الصّفة الکمالیة. و همین بیان هم در معلوم جارى باشد؛ پس ناچار ذات أقدس عالِم و معلوم بالذّات باشد. و هر جا كه حقیقة الوجود مستتبع ماهیتى یا عنوانى باشد، بهر نحوى كه آن وجود موجود شود، آن ماهیت یا عنوان نیز بالعرض موجود باشد؛ پس اگر حقایق أسماء و صفات و حقایق موجودات فیما لا یزال موجود باشند در علم أزلى ذاتى به نفس وجود ذاته لذاته؛ لابد آن عناوین و ماهیات از روى تلازم وجود و ماهیات، موجود باشند بوجود علمى بالعرض بنحو تلازم وجود و ماهیت؛ نه تلازم وجود و وجودى؛ تا آنكه أسماء را مثلًا دو وجود حقیقى مستقلّ باشد؛ وجودى خاصّ به آن، و منشأ ترتّب آثار مطلوبه از آن؛ و وجود دیگرى خاصّ واجب، و ممتاز از واجب، و مناط علم كمالى واجب. پس ظاهر شد ممّا ذكرنا امورى:

## بیان مقام جمع، و مقام جمع الجمع‌

 منها اینكه حقیقت علم كمالى همان علم ذاتى است، و مقام جمع با مقام جمع الجمع متفاوت بالاعتبار باشد، نه بالذات.

 و منها آنكه حقایق صفات محدود نیستند؛ بلكه عین حقیقت واجب، و صرافت آنها بنحو صرافت وجود واجب؛ بالبرهان القطعىّ؛ قال أمیر المؤمنین علیه الصّلاة و السّلام فى خطبته المبارکة؛ لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌ مَحْدُودٌ.[[39]](#footnote-39) و آنچه در آخر مى‌فرماید: كَمَالُ الإخلاصِ نَفْىُ الصِّفاتِ عَنْه‌[[40]](#footnote-40) نفى بنحو امتیاز و مباینت است. زیرا كه بعد همین فقره مى‌فرماید: لِشَهَادَة كُلِّ صِفَة أنَّهَا غَیرُ الْمَوصوفِ؛ وَ شَهادَة كُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیرُ الصِّفَة.[[41]](#footnote-41) و منافات ندارد كه این اوّل توحید است، نه كمال توحید و اخلاص. زیرا كه ممكنست كه مراد به كمال كمال اوّل باشد كه مناط انتفاء ذى الكمال است، كما یقال: النَّفس كمالٌ أوَّلٌ.[[42]](#footnote-42) همچنان كه مى‌فرماید: أوّلُ الدّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصدیق بِهِ‌.[[43]](#footnote-43) با آنكه حقیقت معرفت‌ ینتفى بانتفاء التَّصدیق‌.

 منها آنكه مقام اسماء و صفات متأخّر از مقام جمع است؛ ضرورة تأخّر کلّ فرق عن الجمع، بلکه مقام الاستجماع لحقائق الصِّفات متأخّرٌ عن مقام غیب الذات؛ و متقدّمٌ على مرحله الاسماء و الصِّفات بما هى أسماءٌ و صفات‌، بلكه مقام جمع نفس اسماء و صفات كه مرتبه الله باشد نیز مقدّم است بر مرتبه أسماء و صفات بما هى متمیزه و متفرّقة؛ و لذا کان أُمّ الاسماء.

## در بیان علم قبل الإیجاد، و اضافه اشراقیه‌

 منها آنكه مقام علم‌ قبل الإیجاد سواءٌ ارید به مقامُ الذات أو مقام التبعیة لها أو الاسماء و الصِّفات‌، دخلى به اضافه إشراقیه ندارد و علم قبل الإیجاد به نحو إضافه إشراقیه نیست زیرا كه حقیقت علم نمى‌شود به حضور موجود خاصّ باشد لانّ الخاصّ بما هو خاصٌ لا حضور له قبل الإیجاد. و حضورى كه معقول است یا حضور وجود است در مقام ذات، لحضور کلُّ ضعیفٍ عند کلِّ شدیدٍ بنحو أعلى‌، یا حضور ماهیت است؛ و آن نشود مگر تبعاً لحضور الوجود. أو فى العلم الارتسامى جلّ عنه الواجب‌. پس اگر التزام به حضور الوجود فى مرتبة صرف الوجود بشود فلا إشراق و لا إضافة؛ و یتبعه حضور الماهیة، و هى العین الثابتة؛ و اگر التزام به حضور فى مرتبة الذّات نشود؛ حضور ماهیت معقول نباشد، فافهم جیداً.

## در بیان كیفیت احاطۀ علّت به معلول‌

 منها آنكه نبودن معلول در مرتبه علّت اقتضا ندارد معلوم نبودن معلول را در مرتبه علّت بلكه مراد آن است كه معلول به درجه مناسبه ذات خود كه نقص است در مرتبه علّت نیست، ولى به درجه مناسبه درجه علّت باید در مرتبه علّت باشد؛ و إلّا علیت علّت بلا سبب خواهد بود؛ و لذا گفته‌اند؛ العِلَّة حدُّ تامٍ للمعلول‌. پس علت‌

به همان وجه كه محیط بر معلول است. در مرتبه ذات خود، كه إحاطه شدید است به ضعیف؛ به همان وجه عالم است به معلول خود در مرتبه ذات خود؛ و به همان نحو كه محیط بر معلول است در مرحله تأثیر و إفاضه و فعل، به همان نحو عالم به او خواهد بود در مرحله فعل. و این است اضافه إشراقیه كه عبارت بوده باشد از علم بعد الإیجاد كه به همان اشراق وجودى كه عین حضور است و تذّوت ذوات است؛ حاضرٌ لدیه الذوات. و اقتصار در مرحله علم، بر این مرحله‌ فى غایة البعد عن مذاق المتألّهین‌.

 و به همین معلوم شد كه: كما اینكه‌ حضور ذاته لذاته المستجمع بذاته لحقایق مصنوعاته؛ نفس حضور مصنوعاته؛ فلا علیة لعلمه بذاته بالإضافة إلى علمه بمعلوماته فى هذه المرتبة؛ لعدم الإثنینیة فى مقام الوحدة الصِّرفة الّتى لا ثانى لها، کذلک حضور مصنوعاته فى مرحلة فعله بنفس فعله المرتبط إلیه بالذات، لا أنّ فعله شی‌ءٌ و حضور معقوله شى‌ءٌ آخر.

 عجب‌تر آنكه: نسبت انتشاء به أسماء و صفات داده شده، على حدّ نسبته إلى مصنوعاته؛ مع أنّ حقایق الصِّفات عین ذاته؛ و عناوینها کنفس عنوان الذات الواجب؛ و الموجود غیر ذاته، اللّهم إلّا أن یراد منه ما هو خلاف المصطلح علیه من الانتشاء المنسوب الى الاشیاء و الصِّفات و الاسماء على حدٍّ سواء.

 منها آنكه: معلوم شد: منشأ فناء اشیاء در ذات واجبُ محدود بودن أشیاء است و بى حدّ بودن واجب. و البته هر محدودى مستهلك در بى حدّ است، لإحاطة کلّ قوىّ بالضعیف‌؛ و بودن صرف الوجود است كلّ الوجود. و این إحاطه فى مقام الذات است. پس إحاطه ممكن به واجب مستلزم خلف است. لانّ فرض الإمکان فرض المحدودیة؛ و هو فرض المحاطیة فى مقام الذات؛ فما کان کذلک کیف یعقل أن یکون محطیاً بالواجب؟ پس نفى كردن وصول عقل به مقام ذات‌ بأحد الأمرین من الفناء و المحدودیة على نهج واحد. بلكه حقیقت فناء، بودن صرف الوجود است واجداً لكلّ وجود. و منشأ آن صرافت وجود است‌ و کون غیره غیر صرف‌. و لذا فرموده‌اند: مرجع صفات عزّت و جلال به سوى صفات جمال است؛ إذ لو سئل عن أنّ الواجب لِمَ لا حدّ له؟ لا جیب بأنّه صرف حقیقة الوجود.

## عزّت از صفات جلال است؛ و كلّ جلالٍ یرجع إلى جمال‌

 منها اگر مقام فناء اشیاء در مقام عزّ ذات، مقامى است فوق مقام الاسماء و الصّفات ـ کما هو ظاهر کلامه زید فى إکرامه‌ ـ پس‌ ما معنى العزّ؟ مع أنَّ العِزّ من صفات الجلال. و صفات الجلال ترجع إلى صفات الجمال. و فى مقام الذات لا جَلال، و لا جمالَ، فلا عِزَّ، و لا علوَّ، و لا سلطانَ. قال بعض العرفاء: الجلال هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من أن نَعرفه بحقیقته و هویته.[[44]](#footnote-44) با آنكه این مطلب منافات دارد با التزام به محدودیت صفات. و من الصفات العزّ و السلطان و العلوّ الّتى فیها فنت الاشیاء. و صرّح بعدم المحدودیة فیها فى الصحیفة الشریفه السّجادیة حیث قال علیه السّلام: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزَّا لا حَدَّ لَهُ بِأوَّلِیة، و لَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرَیة.

 منها مقام فناء أشیاء در مقام ذات واجب؛ باقٍ أزلًا و أبدا؛ وجد شی‌ء فى العالم أم لا، صار الموجود من أهل السّلوک أم لا. زیرا كه‌ واجب فى مقام ذاته محیطٌ بما دونه لإحاطة کلّ قوىٍّ بالضعیف فى ذاته‌. پس معقول نباشد فناى سالك این معنى از فنا بوده باشد. زیرا كه جمع موجودات‌ من السّالک و غیر السالک، و الناجى و الهالک‌، فانى در ذات أقدس هستند؛ ازَلا و أبداً. و این معنى تحصیل حاصل است؛ بلكه به وجه آخر غیر معقول است. لانّ ارتفاع الحدود و الکدورات الإمکانیة واقعاً غیر ممکن؛ و إلّا خرج الممکن عن کونه ممکناً. بلى ارتفاع حدود از نظر سالك‌ فى مقام المشاهدة معقولٌ و تفاوت السالک فى هذا المسلک دقیقٌ. فترتفع الحدود عن نظره عند مشاهدته الرُّوحیة، حتّى یصل إلى مقام الفناء الکلّى، و هو الفناء عن الفناء. و عند ذلک یکون باقیاً ببقائه تعالى‌. و این مقام با آنكه مقام منیعى است كه أمثال این ضعیف را تكلّم كردن در آن بى وجه است؛ مقامى است كه: این مختصر گنجایش بسط آن، و اشتباهات جمعى كه خود را به اهل معرفت نسبت مى‌دهند ندارد. ولى غرض آن است كه: این فناء غیر از آن فناء است. و الله العالم به حقایق الامور.

## مكتوب سوّم مرحوم سید رحمة الله علیه‌

 کلامٌ لبعض المتألّهین، و العلم عند الله سبحانه و تعالى: بدانكه طریقه ذوق المتألّهین چنانست كه: وحدت را حقیقى، و كثرت را اعتبارى دانند. و تحقّق جمیع عوالم غیر متناهیه، و حقایق جمیع أشیاء را من البدء إلى الختم، حتّى الاسماء و الصِّفات بما هى أسماءٌ و صفاتٌ‌ به اعتبارات و لحاظات دانند. و فاعل اعتبار و لحاظ، حضرت حقّ است جلّ و علا، یا وسائط فیض اوست بالاعتبار، كه فى الحقیقة یرجع إلیه ـ جلّ و علا ـ كه تعبیر از او به تجلیات و ظهورات او سبحانه مى‌شود، به اعتبار قیام آن به حضرت او سبحانه كه قیوم و مصدر جمیع أشیاء است. و تعبیر به اضافه إشراقیه مى‌شود، باعتبارها فى نفسها؛ و به وجودات خاصّه أشیاء تعبیر مى‌شود، به اعتبار إضافته بالاشیاء. و ملحوظ و منشأ صدور و تعینات، أسماء و صفات و شئوناتِ اوست كه محدود مى‌شوند به همین لحاظ، كه تعبیر مى‌شود از آنها به اشیاء به اعتبار تعلّق لحاظ و مشیت به آنها. فبمطالعته لصفاته و أسمائه یکون الاشیاء؛ روحى الفداء لطلعته و مطالعته. ذَلِک بِأَنَّ اللهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا یدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ.[[45]](#footnote-45) إِن هِىَ إِلَّا أَسْمَآءٌ سَمَّیتُمُوهَا أَنتُم وَ ءَابَاؤُکمْ.[[46]](#footnote-46) ألَا کلُّ شَى‌ءٍ مَا خَلَا

اللهَ باطلٌ.[[47]](#footnote-47) فالحقّ حقٌ، و الخلق خلقٌ‌. این است كیفیت خلق أشیاء. و لکنّ الخالق هو الله، فافهم إن کنت من أهله.

 و از اینجا معلوم شد: معنى إنَّ الخلق هو التقدیر، إذ قد عرفت أنّ تحدُّد الاشیاء و مقادیرها بنفس لحاظه و اعتباره؛ تبارک اللهُ أحسن الخالقین. و این است معنى‌ إِنَّ اللهَ خَلَقَ الاشیاءَ بِالْمَشیة، وَ خَلَق الْمَشِیة بِنَفْسِهَا.[[48]](#footnote-48) و از اینجا معلوم شد: حدوث عالم‌ برمّتها و شراشرها من البدو إلى الختم حدوثاً مسبوقاً بالعدم الغیر المجامع للوجود، لا بمجرّد السَّبْق الذاتى؛ و ینبغى أن یکون هذا مراد من عبّر من العلماء بالحدوث الزَّمانى فإنّه المعنى المعقول منه؛ بل هذا هو مراد أهل العرف فى تعبیراتهم فإنّهم لا یعرفون للزّمان حقیقة أزید من ذلک.

## فناء جمیع الاشیاء عند قیام الحقّ بذاته؛ و اسقاط الإضافات‌

 و از اینجا معلوم شد فناءِ جمیع أشیاء عند قیام الحقّ بذاته و إسقاط الإضافات‌. «این كه تو دارى قیامت است نه قامت».[[49]](#footnote-49)

 بارى، پس اگر وجود ملحوظ نشود با او هیچ لحاظى، حتّى الإطلاق، فضلًا عن التقیید؛ بلکه حتّى از لحاظ لا بشرطى از إطلاق و تقیید؛ فإنّ اللِّحاظ و الاعتبار بأىِّ وجهٍ کان حتّى لحاظ اللابشرطیة من الإطلاق و التَّقیید، فضلًا عن الإطلاق، فضلًا عن التقیید، و لو بالاسماء و الصّفات بما هى أسماءٌ و صفاتٌ أمرٌ زائد على الوجود و خروجٌ عن الصِّرافة و المحوضة إلى التقیید و لو بالاعتبار الّذى قد عرفت أنّه ملاک لما سواه‌؛ تعبیر از آن به مرتبه ذات و غیب الغیوب كرده مى‌شود.

## مقام احدیت و واحدیت، و مقام محمّدى: جامع میان آن دو

 بلى ملاحظه مى‌فرماید خود را به هر یك از أسماء و صفات جمعاً و فرادى؛ و از همان ملاحظه، وجود خاصّ همان اسم و صفت خواهد بود شد، و اگر ملاحظه فرمود خود را بشرط أن لا یکون معه شى‌ءٌ، همان لحاظِ وجود اسم أحد خواهد بود، كه تعبیر كرده مى‌شود از او به «مقام أحدیت». و اگر ملاحظه فرموده خود را به شرط جمیع الاسماء، همان لحاظ وجود اسم وَاحِد خواهد بود، كه تعبیر كرده مى‌شود از او به «مقام واحِدیت»؛ و اگر ملاحظه فرموده لا بشرط همین لحاظ، وجود اسم أعظم إلهى خواهد بود، كه تعبیر مى‌شود از او به «مقام‌ محمّدى صلّى الله علیه و آله و سلّم» كه جامع است میان مقام أحدیت و واحدیت؛ و غایت سیر انسان كامل است كه تعبیر مى‌شود از او به «مقام ختم نبوّت» كه كسى را از بالاتر آن كه مقام ذات است، خبرى نیست. و هکذا لجمیع أسماء و صفات‌. و اگر ملاحظه شود این معانى به اعتبار قیامش به ذات‌

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

 و از این بیان معلوم شد كه مصداقِ مطابقِ آن مفاهیم محدوده نیست مگر همین لحاظات و اعتبارات محدوده؛ و ذات غیر محدود مصداق و مطابَق و ما به إزاء و حذاء مفهوم محدود نتواند شد. تعالى شأنه عمّا یقول الظّالمون عُلُوّاً کبیراً.[[50]](#footnote-50) وَ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ.[[51]](#footnote-51) چه كلام در حمل هو هو است، كه در ذاتیات است. و به این حمل نه علم را بر ذات أقدس حمل توان نمود، و نه عالم را، بل عالم را به حمل شایع صناعى حمل توان نمود. چه مناط آن اتّحاد در وجود و مغایرت در مفهوم است، و مستتبع اتّحاد ذاتى كه محلّ كلام است نخواهد بود.

## كیفیت انتشاء أسماء و صفات، از ذات حقّ تعالى‌

 و به این بیان معلوم شد كه: انتشاء أسماء و صفات از ذات أقدس است؛ نه آنكه ذات مقدّس مصداق مطابق مفاهیم متعدّده محدوده باشد. بلى اگر إلغاء حدودِ أسماء و صفات شود، پس ثانى نماند غیر ذات؛ و توان حمل هو هو نمود كه‌ الذاتُ ذاتٌ‌. و إطلاق اسم عِلم و قدرت بر آن نامحدود نتوان كرد. چه این معانى و مفاهیم محدودند، إلّا على نحو التوسّع و التجرّد. و اگر به این لحاظ باشد، اختصاصى بشى‌ء دون شیئى ندارد. «ور نه این زمزمه در هر شجرى نیست كه نیست.»[[52]](#footnote-52)

 و به این لحاظ است‌ بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء. و ازاین‌جهت معلوم شد كه: إطلاق صفت بر او ضیق عبارت است. و ازاین‌جهت است كه گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشى‌ء منها. و گفته‌اند: بسیط داراى ما دون است به نحو أعلى و أشرف، نه به نحو وجود ما دون كه محدود بوده باشد. و اشتمال القوىّ على الضَّعیف نیز به همین نحو است، لا اشتماله علیه بحدّه، و إلّا فالقوىّ و الضَّعیف متباینان. و المشکک جنسٌ تحته انواع، و الاختلاف بینها بالذات؛ لا نوع تحته افراد متّحدة بالذات‌. و منشأ این توهّم آنست كه: چون مابه‌الامتیاز عین ما به الاشتراك است، توهّم اندماج ضعیف فى القوىّ شده؛ نظیر این توهّم در وجوب و استحباب شده؛ و حال آنكه اگر چنین باشد، وجوب عین استحبابات عدیده خواهد بود. مع أنَّ الاحکام الخمسة کلّها متضادة. و مراد به فرمایش حضرت أمیر علیه السّلام‌ لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌ مَحْدود،[[53]](#footnote-53) اگر حدّ وجودى باشد، كه از محلّ كلام خارج است؛ چه بیان عدم تناهى علم و قدرت و سایر صفات است، كه‌ لا یقف على حدٍّ و اگر مراد حدّ مفهومى است، عبارة اخراى‌ وَ كمالُ التَّوحیدِ نَفْىُ الصِّفاتِ عَنْهُ‌[[54]](#footnote-54) خواهد بود. كما یقال شی‌ءٌ لا كالاشیاء،[[55]](#footnote-55) و علمٌ لا كالعلوم‌[[56]](#footnote-56)، بلكه از این قبیل است‌

تعبیر به‌ جسمٌ لا کالاجسام‌، اگر ثابت شود صدور این عبارت از أئمّه أطهار علیهم السّلام؛ چنانچه از هِشام نقل شده؛[[57]](#footnote-57) و نحو این عبارت در مقام تقریب به افهام عجزه و جهله متعارف است. و همین است مراد به عبارت علمٌ كلّه، قدرة كلّه. یعنى ذات، پدرِ پدر جدّ علم است؛ موجد العلم است؛ لا کسائر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً، و صار القدرة قدرة. فهو ینبوع العلم و القدرة و الحیاة و سایر

الکمالات. و این تعبیرات نظیر آن است كه بچّه نابالغى را به بعضى تعبیرات مناسب حال، حقیقتِ جماع و لذّت او را بفهمانند. و از اینجا معلوم شد كه: مناطِ كمالِ ذاتِ واجب، نفس ذات است بذاته؛ بلا جهة و لا کیفٍ؛ و جمیع عوالم حتّى الاسماء و الصِّفات ظهورات کمال اوست؛ کظهور الرّشحات من الینبوع‌. «اوست سرچشمه حیات كه خضر زمان در طلب اوست».

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

 بلى چون كمال خود را به این صفات بینند، بر او تعالى نیز اعتبار مى‌كنند؛ و ذلک کما أن البعوضة تتوهّم أنّ للّه تعالى جناحین‌. پس فى الحقیقة مراد این است كه: آنچه را در غیر او این أسماء اطلاق شود، او خود بذاته دارد بدون اسمه. سبحانه الله، اگر مراد اشتمال شى‌ء بر ما دون، بنحو ما دون كه بحدوده باشد، بسیط نخواهد بود؛ بدترین مركّبات، بل بدترین تركیبات از حدود عدمیه خواهد بود؛ بدتر از همیان «مُلاّ قُطْب» خواهد بود.

## إطلاق أسماء إلهیه بر أئمّه علیهم السّلام در اخبار كثیره‌

 و از این بیان معلوم شد كه: إطلاق أسماء بر أنبیاء و أئمّه علیهم السّلام، كه در اخبار كثیره و ادعیه كثیره شده است؛ از این باب است مانند بِطَلْعَتِك فى ساعیر؛ و ظُهورِكَ فى جَبَلِ فاران. كه در دعاى سمات وارد شده كه مراد وجود مقدّس آن پیغمبران است. و السَّلام على اسْمِ الله الرَّضىِ‌[[58]](#footnote-58) كه در زیارت وارد شده، بلكه در بعضى ادعیه وارد شده: وَ بِاسْمِك الَّذى خَلَقْتَهُ مِنْ نَفْسِكَ فَلَمْ یخْرُج مِنْكَ أَبداً. و چون أسماء و صفات إلهى منشأ تحقّق سایر حقایق است، در مراتب لاحقه: از ملكوتِ عقول، و نفوس، و عالم مثال، و عالم طبع، بر نحو انتشاء اسماء و صفات از ذات به ضمّ اعتبارات و لحاظات كه ظهور أسماء و صفات است از عوالم متأخّره، در ادعیه كثیره وارد شده؛ مانند دعاى سمات‌ وَ باسمك الذى خَلَقْتَ بِهِ الشَّمْسَ؛ و بِاسْمِكَ الذى خَلَقْتَ بِهِ الْقَمَر، وَ بِاسْمِكَ الَّذى خَلَقْتَ بِهِ اللَّیلَ، وَ بِاسْمِكَ الذى خَلَقْتَ بِهِ النَّهَارَ. و هكذا.[[59]](#footnote-59)

 بلكه در عوالم أسماء و صفات، ملحوظ ماهیاتِ أسماء و صفات است تنها و امّا وجودات آنها قائم به حضرت حقّ است جلّ و علا. زیرا كه لحاظ أسماء و صفات براى او شده است. و لهذا این عالم مثل برزخى است بین عالم وجوب و إمكان، بلكه به اعتبارى از صُقع عالم وجوب محسوب مى‌شود. و از اینجا كیفیت وجود أشیاء در عالم إلهى معلوم شد؛ كه نه وجودِ مضافِ به حقّ است، نه ماهیات؛ و تحقّق به تبع تحقّق آنها به قیام، نظیر تحقّق أشیاء به وجودها فى الذِّهن لا بوجودها. و اگر علاوه بر لحاظ ماهیات، اعتبار و لحاظ وجود شد به نفس ماهیات مضافاً إلیها كه مقام وجود أشیاء بماهى أشیاء خواهد بود، عالم خلق خواهد بود، چه تقرّر ماهیات در مرتبه أسماء و صفات شد به نحو مذكور؛ پس اگر لحاظ شود وجود براى آنها به نحو سعه و إحاطه، او را «عالم عقل» گویند. و اگر به نحو ضیق و تمثّل، او را «عالم مثال» گویند. و اگر علاوه بر این اشتراط شود مادّه و مدّت او را «عالم طبع» گویند.

## ممكن الوجود، هم ماهیت و هم وجودش اعتبارى است‌

 و از این بیان معلوم شد كه: ممكن بما هو ممكنٌ هم ماهیتش اعتبارى است، و هم وجودش؛ فهو اعتبارٌ فى اعتبار. مَن كانَ حقیقَتُهُ دَعاوِىَ فَكَیفَ لا یكُونُ دَعاویهِ دَعاوِىَ‌[[60]](#footnote-60) در ملحقات دعاى عرفه است. و معلوم شد كه: عدد اعتبارات بخصوص در مراتب متأخّره لا یعلمه الّا الله. چه تخصّصات و خصوصیات به لحاظ اعتبارات است. اینجا اگر همیان ملّا قطبش بنامند بجاست‌.

 و باید دانسته شود كه: هر مرتبه سابقه در مقام بدء و صدور أشیاء نسبت به مرتبه لاحقه، مقام جمع خواهد بود؛ و هر مرتبه لاحقه نسبت به مرتبه سابقه، مقام فرق و تفصیل خواهد بود. پس إطلاق جمع، و جمع الجمع، اختصاصى به مرتبه خاصّه ندارد، چنانكه توهّم شده است، و ثبوت و انتفاء اضافات و اعتبارات و حَصْر عوالم در عدد مذكور، به اعتبار امّهات است؛ و إلّا در هر عالمى جهات جَمْع و فرق به اعتبار إجمال و تفصیل بسیار است. ولى غالباً مراد به جمع مقام تفصیلى، و جمع الجمع عقل إجمالى جمعى است كه مذكور شده بود كه: مظاهر از عوالم علم إلهى است؛ و ظهور به اعتبار مرتبه، بلكه هر صفتى فناء است به اعتبار مرتبه اخرى و صفت اخرى؛ و همچنین جمال به هر صفت و مرتبه، جلال است به اعتبار صفت اخرى و مرتبه اخرى. و ماهیات أشیاء حتّى الاسماء و الصِّفات در لحاظ لا بشرطى كه مقام محمّدى است، فضلًا عن مقام الذات، نه لحاظ وجود از براى آنها شده، و نه لحاظ عدم. فهى لا موجودة و لا معدومة. و بر صرافت إمكان ذاتى باقى است. فهو فانٍ حتّى عن الفناء. و در مقام أحدیت لحاظ عدم براى آنها شده، فهى معدومة للحاظ العدم لها، فهى فانیة عن الفناء. و در مقام واحدیت كه لحاظ وجود آنها باشد، موجودة لا بوجود أنفسها، بل بوجود بارئها. و در لحاظ إضافة الوجود، موجودة بالوجود الحاضر لها.

## فناء اشیاء قبل الإیجاد، و فناء أشیاء بعد الإیجاد

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

 و باید دانست كه در سلسله بدء وجود، خلع وجود سابق است و لبس وجود لاحق؛ الى أن ینتهى الى آخر الموجودات؛ و هو الهیولى الاعمّ. فهو تقیدٌ بالاعتبارات، و فناءٌ عن الحق. و لهذا یسَمّى ب «الهبوط و التنزّل» کما وقع التعبیر عنها فى النَّوامیس الإلهیة؛ و در سلسله عود كه رجوع إلى الله است در صراط انسان‌

كامل كه جامع جمیع عوالم سابقه است‌ بإزاء البدء إلى أن ینتهى إلى مبدأ الموجودات ـ و هو الحقّ جلّ و علا ـ و لذا یسمّى ب «الصعود و العروج» فى النوامیس الإلهیة. «آنها را از درگاه خود راند و مرا به سوى خود خواند». «ببین تفاوت ره از كجاست تا بكجا؟»[[61]](#footnote-61) فله الحمد و الشکر على إنعامه و إفضاله.

 و بدانكه انسان را اگرچه در ابتداء سیر است إلى الله كه‌ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ‌[[62]](#footnote-62)، وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ[[63]](#footnote-63)، همچنین براى اوست سیر فى الله. و در این مقام براى اوست فناء أزلى و أبدى و سرمدى. و این فناء سرمدى منافات ندارد با وجودات مذكوره سابقه غیر متناهیه. چه امر اعتبارى در ظرف اعتبار، منافات ندارد با فناء حقیقى در حقیقت وجود ـ جلّ و علا ـ . و بعبارة اخرى فناء از خود است و بقاء بالحقّ. و مخفى نبوده باشد كه: ثبوت این معنى براى هر موجودى در ظرف واقع، مناطِ كمالِ آن موجود نیست؛ بلى كمالٌ للواجب. بلكه بعد از وجود به این مرتبه براى ما سیرى است من الحقّ الى الخلق. و در این مقام هویت او آشكار مى‌شود كه در سلسله بدء من أوّله إلى آخره خودش بوده، پس قاف تا كاف عالم وجود را مالك خواهد بود. منك و بك و لك و إلیك.

## معناى استغراق ذات حقّ تعالى، در كمال عزّ خود

 پس معلوم شد كه: سالك‌ یظهر لکل ظهور للحق. و لذلک یفنى بکل فناء. پس لسان تكلّمى او در هر سیرى، مناسب آن مقام باشد. پس تعبیر حضرت علىّ بن الحسین علیهما السّلام در «صحیفه سجّادیه» در مقام سیر فى اسم احد است كه عرض مى‌كند: عَزَّ سُلْطَانُكَ ـ الخ. كما اینكه شعر اوّل شیخ كه «در كمال عزّ خود مستغرق است»، انتهى، نیز كلامى در این مقام است. بلكه مصراع اوّل از بیت دوّم تفسیر و شرح شعر سابق است. و أمّا مصراع دوّم كه «كى رسد عقل وجود آنجا كه اوست» در مقام سیر إلى الله است كه تعبیر به رسیدن نموده. نسأل الله‌

أن یعْصمنا من الخطإِ و الزّلل؛ «لو لا لمعات نور سرّ القِدَم من نحوک یا جواد یا ذا الکرَم! من یخرجنا من ظلمات العدم أو یعصمنا من عَثَراتِ القَدَم.»

 قوله: «بنفسه بشرط» الخ، بل لا بشرطٍ حتّى مِنَ اللّابشرطیة. قوله: «و در این مرتبه» الخ، سبحان الله! مگر أحد و واحد از أسماء الله نیست؟ قوله: «فهو مرتبة أحدیة الجمع» الخ، بل هو مرتبة الواحدیة؛ و مرتبة أحدیة الجمع هو الملحوظ بشرط اللّابشرطیة، و هو مقام حقیقة المحمّدیة کما عرفت‌. قوله: «این مرتبه را بالذات اختلافى» الخ، سُبحان الله اگر إلغاء اعتبارات شود، هیچ مرتبه از وجود، با هیچ مرتبه اختلاف ندارد؛ و اگر ملاحظه اعتبار شود، کما هو المناط فى الامور الاعتباریة و المرکبة منها، پس كدام اختلاف بالاتر از اختلاف‌ أن لا یکون معه شی‌ءٌ، و أن یکون معه کلّ شى‌ء؟ قوله: «و إلّا ذات أقدس» الخ، دانستى كه ذات أقدس منشأ و مصدر است؛ نه مصداق، و مصداقِ مطابَقِ این معانى ظهورات و تجلیات اوست.

 قوله: «بنحوى كه بزرگان» الخ، كلام بزرگان معلوم شد. قوله: «و واضح است كه تعدّد» الخ، سبحان الله اگر معانى متعدّده و مفاهیم مختلفه مصداق مطابَق نمى‌خواهند، و در مصداق مطابقت شرط نیست؛ پس هر معنى و هر مفهومى صادق به هر چیزى خواهد بود؛ و هر چیزى مصداق هر معنى و مفهومى خواهد بود. و ظاهراً اشتباه به حمل شایع صناعى كه در عَرَضیات است شده؛ و او از محلّ كلام خارج است؛ چه كلام در ذاتیات است؛ و این معانى را با این بیان نخواهند عین ذات قرار دهند. بلى گذشت كه: اگر الغاء حدود از معانى و إسقاط إضافات از وجودات و موجودات شود، كه مستلزم سلب جمیع عنوانات است سوى الوجود، به حمل ذاتى جمیع معانى و موجودات را هر یك بر هر یك توان حمل كرد، که کلّ شى‌ءٍ کلّ شى‌ء؛ و کلّ شى‌ء من کلّ شى‌ء. وَفَّقنا الله لإدراکه و مشاهدته‌.

 قوله: «چون علیت و معلولیت» الخ، مخفى نبوده باشد كه: كلام أمیر علیه السّلام‌ لِشَهادة کلِّ الخ‌، اشاره به همین برهان است كه صفتیت و موصوفیت در شى‌ء واحد، بجهة واحدة، تصوّر ندارد. فافهم و اغتنم.

 قوله: «حقیقة علم» الخ، بلى؛ ولى حقیقت علم عین حقیقت وجود نیست، إلّا

على ما ذکرنا، و لذا در مقام تعبیر عدول به حمل شایع صناعى فرموده‌اند كه اختصاص به ذاتیات كه محلّ كلام است ندارد؛ و چون مناط او اتّحاد در وجود و تغایر در مفهوم است، حمل جمیع معانى بر وجود صحیح خواهد بود.

 قوله: «واجب الوجود» الخ، یعنى إنّه بذاته مصداقٌ لجمیع الجهات؛ لا أنّ له جهات، و کلّها واجبة؛ و إلّا تعدّد قدماء غیر متناهیه لازم آید؛ چنانچه أشاعره قائل به قدم معانى شده‌اند. قوله: «بنحو أعلى و أشرف» اه، و ذلک النَّحو هو صرف ذاته الَّذى هو مصدر الاشیاء. قوله: «نعم مفاهیم الصِّفات محدودة» اه، سبحان الله! و هل الحقیقة إلّا المفهوم باعتبار الوجود؟ قوله: «لامتیاز بعضها» اه، فلیست بصفاتٍ، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف؛ و شهادة کلّ مفهومین متخالفین بالذات أنّ مصداقهما متخالفة بالذات.

## صِرفُ الشى‌ء كلُّ شى‌ء؛ و لیس بشى‌ء منه‌

 قوله: «و صرف الشى‌ء کلّ شى‌ء» اه، ولى بنحو أعلى و أشرف؛ و لذا قیل: «لیس بشى‌ءٍ منه». و شاهد بر اینكه مراد ایشان همانست كه ذكر شد، علاوه بر تصریح خودشان بر اینكه: «و لیس بشى‌ءٍ منه» آن است كه برهان صرف الشى‌ء اختصاصى بشى‌ء دون شى‌ء ندارد؛ و لذا گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشى‌ء منها.[[64]](#footnote-64) و حال آنكه این دعوى در خصوص صفات كمالیه ذاتیه است. و بنا بر عموم این معنى در كلّ شى‌ء باید صادق باشد: عرضٌ کلّه، صورة کلّه، جسمٌ کلّه، طبعٌ کلّه، ماهیة کلّه‌، و هكذا سایر عناوین كه شبهه‌اى نیست در بطلانش. بلى به سلب العناوین إلّا الوجود صحیح است؛ و همچنین است كلام در انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات. فلا تغفل.

 قوله: «و أمّا مرتبة ثالثه» الخ، فرق نیست ما بین این مرتبه و مرتبه سابقه، مگر لحاظ اجتماع و انفراد، و إجمال و تفصیل. و برهانى كه بر تأخّر او از مرتبه ذات ذكر شده، بعینه در مرتبه سابقه جارى است. چه إجمال و تفصیل سبب فرق نخواهد شد.

## الوجود إذا سَقَطَ عنه الاضافات، فهو صرف الوجود

 قوله: «تبعاً لحقایقها» الخ، سبحان الله! و هل الحقیقة فى کلّ مرتبة إلّا

حدود الوجود فى تلک المرتبة؟ و لذا لا ماهیة له تعالى؛ اذا لا حدَّ له. و لذا تکون متّحدة معها فى الوجود؛ و قد عرفت أنّ تحقّقها بنفس هذا اللِّحاظ و الاعتبار و التجلّى الذى هو وجود لها. نَعَم هذا الوجود إذا سقط عنه الإضافات فهو صرف الوجود.

 قوله: «لاندكاك» الخ، قد عرفت کیفیة الاندکاک؛ فلا تغفل.

 قوله: «حقیقت علم اجمالى» الخ، بلى چنین است؛ ولى إطلاق علم بر او بر سبیل توسّع و تجرید است؛ چون اسم و رسمى براى مرتبه ذات نیست؛ و إلّا لزم الخُلف؛ فلا تغفل. قوله: «لیس لصفته حدّ محدود» الخ. معنى عبارت شریفه گذشت. قوله: «لشهادة کلّ صفة» الخ. سبحان الله! حضرت استدلال مى‌فرماید كه: صفتیت مقتضى امتیاز است؛ پس اگر عینیت است، لیس بصفة، حتّى اینكه اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یكى؛ لشهادة الخ.

 قوله: «أوّل توحید است» الخ. بلى این معنى دقیق را غالب موحّدان نمى‌فهمند. قوله: «و کمال معرفته التّصدیق به» الخ. خدا نصیب فرماید. بلى كسى كه تصدیق و معرفت را حمل بر همین معناى‌ حاصلٌ لکلّ مُسْلم‌ مى‌نماید؛ توحیدش را هم حمل بر چنین معنائى باید نماید. «بِلَه دیگ بِله چغندر»[[65]](#footnote-65)

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

 قوله: «مقام أسماء و صفات» الخ. بلى چنین است؛ ولى دانستى كه دو مرتبه مذكوره سابقه، نیز مقام جمع أسماء و صفات بود، نه مقام ذات؛ مگر آنكه واحدِ و أحد از أسماء و صفات نباشند. بلكه آن دو مرتبه متأخّرند از مرتبه لحاظ لا بشرطیت، كه مقام جمع الجمع أسماء و صفات است. و دانستى كه جمیع عوالم را مقام جمع و تفصیل است. و آن عالم جمعى را كه متأخّر از عالم أسماء و

صفات است تعبیر كنند به «عالم جمع عقول و نفوس»، كه آخر مرتبه عالم خلق است در قوس صعود، و أوّل مرتبه‌اى بود در قوس نزول. و به این جهت و به این معنى بود كه این داعى متأخّرة اعتبار نموده بودم، كه شیخ گفته بود: كى رسد عقلِ وجود آنجا كه اوست. پس استدلال نمود به فناء در مرتبه سابقه بر فناء در مرتبه لاحقه، استدلالًا بانتفاء العلّة على انتفاء المعلول.

 قوله: «مرتبه الله بوده باشد» الخ. این همان مرتبه لحاظ لا بشرطیت است كه مذكور شد، اگر إلاهیت از صفات باشد. و اگر الله عَلَم براى ذات باشد، و إطلاق بر او از این باب باشد؛ از محلّ كلام خارج است، فلا تغفل‌.

 قوله: «منها آنكه مقام علم قبل الإیجاد» الخ. امّا علم در مرتبه ذات‌ سواءٌ کان إطلاق العلم علیه من باب الحقیقة أو التَّوسُّع، فهو على طریقة أذواق المتألّهین عین علمه تعالى بذاته؛ اذ لا وجود و لا موجود سواه. و کلّ ما یطلق علیه اسم السِّوى فهو من شئوناته الذاتیة جلّ و علا. و إطلاق السِّوى علیه من الجَهل و العَمى، لانغماسهم فى الاعتبارات و الامور الاعتباریة، و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره.

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

 هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ‌[[66]](#footnote-66) وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ مُحِيطٌ[[67]](#footnote-67) و عنایت قُصواى سالكان إسقاط اعتبارات و اضافات است؛ و خروج از عالم پندار و اعتبار كه عالم‌

غرور است، به سوى حقیقت و دار القرار. و بناى تكلّم در هر یك از عوالم غیر ذات حتّى الاسماء و الصّفات، بلكه در ذات بعد مقابلتها بما سواه، بر تنزّل به عالم اعتبار و انصباغ به اوست. و شرح و بسط كلام‌ بما هو علیه من الاعتبار و أداءُ کلّ عالمٍ حَقَّه است؛ و إلّا لزم الخلف. و فى الحقیقة شرح لصفاته و أسمائه الحسنى‌. بلكه مبناى تكلّم فى نفسه نیست مگر بر اعتبار. چه ألفاظ موضوعست براى معانى، و معانى نیست مگر به اعتبارات.

## كلمه جامعه الهى، انسان كامل است‌

 و لفظى كه تواند حقیقت را على ما هى علیها ادا نماید وجود ندارد، مگر كلمه جامعه الهى كه انسان كامل بوده باشد كه تكلّم او تكلّم حقّ است ـ جلّ و علا، و اصرار حضرت أمیر علیه السّلام، و عرائض این رو سیاه الى الآن براى آن است كه شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات أقدس‌ عن جمیع الاعتبارات حتّى عن الاسماء و الصِّفات معلوم شود؛ و معلوم شود كه: کمال الاسماء و الصّفات بذاته تعالى؛ لا کمال ذاته تعالى بالاسماء و الصِّفات‌. بلكه به این بیان كیفیت علم به أشیاء در جمیع عوالم معلوم شد على وجه الحقیقة.

## اضافه اشراقیه خداوند، عین علم فعلى اوست‌

 ولى بعد از تنزّل الى عالم الاسماء و مقابلتها بالذات الاقدس جلّ و علا، و التّکلّم فى کیفیة انتشائها عنه‌ مى‌گوئیم كه: معلوم شد به بیانات سابقه: وجود هر موجودى در هر مرتبه از وجود فرض شود، تجلّى حضرت حقّ است به آن نحو وجود؛ كه اگر اعتبار شود فى نفسه یا مضافاً الى الوجود، تعبیر از او به اضافه إشراقیه مى‌شود؛ و همان إضافه عین علم به اوست در آن مرتبه. و این اختصاص به وجودى دون وجودى ندارد؛ و وجود خاصّ هر شى‌ء در هر مرتبه به خصوصیت مناسب سنخ اوست از سنخ همان مرتبه؛ و شى‌ء كه وجود در عالم متأخّر داشته باشد، و در عوالم متقدّمه وجود نداشته باشد، وجود ندارد. چه عالم نازل، تنزّل عالم أعلى است. «صورتى در زیر دارد آنچه در بالاستى.» بلى ظهور در عالمى مناسب و مُسانخ با آن عالم است. مثلًا موجودِ در عالم طبیعى در عالم مثال، موجود به وجود

مثالى است؛ و در عالم عقل به وجود عقلى. و در عالم أسماء و صفات‌ بما هى من الاسماء و الصِّفات‌. پس حقیقت در جمیع مراتب محفوظ؛ و تبدّلات در أنحاء وجود است. هر لحظه به شكلى بت عیار بر آمد. پس عناوین و لوازم و توابع منسلخ خواهد شد و حقیقت محفوظ. و تمام موجودات من البدء الى الختم أسماء و شئونات إلهیه‌اند. وَ بِأسْمَائِكَ الَّتى مَلَات أركانَ كُلِّ شَى‌ءٍ.

 و مراد حقیر به عالم خاصّ عالم خفى است، كه متأخّر است از عالم علم، نه نسبت به مقام علم ذاتى، بلكه نسبت به مراتب مذكوره. نظیر تقدّم مراتب مذكوره در صدور أفعال اختیاریه از ما كه مسبوق است صدور آنها به ملكات و شئونات نفس، ثمّ التعقّل، ثمّ التصوّر، ثمّ الإیجاد فى الخارج‌. و چون مراتب سابقه قائم به نفس است، وجود آن شى‌ء در خارج نخواهد بود. و چون در مرحله ملكات بما هى ملكات النفس ملحوظ است، تعبیر از او به هَیئات الأشیاء نتوان كرد. لهذا در نوشته سابقه عرضه داشته بودم كه: مراد به مقام علم در عبارت نه مقام ذات است، و نه مقام أسماء و صفات؛ بلكه احتیاطاً عرض كرده بودم و نه مقام جمع؛ چون تمیز در آن ملحوظ نیست.

 و أمّا در مرتبه دیگر، أشیاء بما هى أشیاءٌ متعقّل و متصوّر خواهد بود؛ لكن نه بوجودها الخارجى؛ بل بوجودها علماً. و ازاین‌جهت تعبیر از او به وجود علمى كرده شده بود. و امّا تبدّل خصوصیت خاصّ بخصوصیت علمیه، پس لا بدّ است در هر علمى؛ نه آنكه چون بما هو خاصّ حاضر نیست، پس معلوم نیست.

 قوله: «منها آنكه نبودن معلول» الخ. سبحان الله! این عبارت براى كیفیت بودنِ علم در آن مرتبه است، نه براى نبودن علم در آن مرتبه. بلى معروض داشته شده بود كه: در آن مرتبه اشیاء بما هى اشیاء ملحوظ نیست؛ بل الملحوظ هناک شئوناته. و ازاین‌جهت عرضه داشته بودم كه: مراد از مقام علم به اشیاء، این مقام هم منظور نیست. چون عنوان أشیاء در آن مقام نیست. و استثناء مراتب به جهت آن است كه: كلام در وجود أشیاء بود؛ و در این مراتب مستثناة با ماهیات أشیاء بما هى أشیاءٌ نیست؛ بل وجودها بما هى وجودها. نه آنكه علم الهى منحصر به این مرتبه باشد؛ و إلّا جمیع مراتب وجود، مراتب علم إلهى است؛ بلكه مراتب‌

جمیع صفات و أسماء إلهى است؛ غایة الامر أنّ الاختلاف فى الظُّهور و البُطون.

## مناط در تعدّد استدلال، تعدّد كبرى است‌

 قوله: «منها آنكه معلوم شد: منشأ فناء» الخ. مناط در تعدّد استدلال تعدّد كبرى است؛ و معلوم است كبراى‌ كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ‌[[68]](#footnote-68)، و كبراى‌ کلُّ مُحاطٍ لا یحیطُ دو تاست. و كبراى اوّل صادق است، حتّى فى العلم الّذى لا یکون بالإحاطة کما فى العلم الشُّهودى‌. و كبراى ثانى صادق است‌ و لو فرض بقاء الاشیاء و عدم فنائها. و كلام در این بود كه معنى شعر كدام است؟ و شعر تعرّض بأنّ المحاط لا یحیط ندارد.

## در مقام ذات، فناى جمیع اشیاء است حتّى الاسماء و الصفات‌

 قوله «: اگر فناء» الخ. مخفى نبوده باشد كه: آنچه حقیر عرض داشته‌ام، این است كه: در مقام ذات فناء جمیع أشیاء است، حتّى الاسماء و الصِّفات‌؛ نه آنكه مقام فناء منحصر است به مقام ذات؛ بلكه درجات و مراتب فناء بخصوص به لحاظ أسماء و صفات، غیر متناهى است، صعوداً و نزولًا؛ چنانچه مذكور شد. و مقام هر اسمى ظهور آن اسم و لوازم اوست و بطون سایر أسماء. و معلوم است كه: مقام عزّ از أسماء و صفات است، و لكن أسماء و صفات كما اینكه ملاحظه مى‌شوند فى أنفسها و بما هى، ملاحظه مى‌شوند عنواناً للذات، فیکون التکلّم فى الذات لا فى الاسماء و الصِّفات.

 قوله: «با اینكه این مطلب منافات دارد» الخ. گذشت كه: كلام در محدودیت أسماء و صفات به حسب مفهوم كه مناط حمل هو هو بود، نه در حدّ وجودى؛ و معلوم است كه مراد از لا حدّ له بأوّلیة الخ، حدّ وجودى است، نه حدّ مفهومى. قوله: «منها قد مضى تفصیل الکلام فیه فلا یحتاج إلى الإعادة». مخفى نبوده باشد كه: مطالب مذكوره كلام بعض است. و العلم عند الله‌

## مكتوب چهارم حضرت شیخ (رحمة الله علیه)

 بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

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

الفصل الاوّل: محقّق دوانى‌[[69]](#footnote-69) را عقیده چنانست كه: وحدت در وجود حقیقى‌

است، و كثرت اعتبارى است؛ به این معنى كه: حقیقت وجود را مصداقى واحد باشد، و هو الواجب عزّ اسمه‌. و ماهیات را حظّى نباشد، جز انتساب إلى حقیقة الوجود. فالموجود فى هذه الماهیات الإمکانیة بمعنى منتسبٌ إلى الوجود کالمُشَمَّس و التَّامِر و اللَّابِن‌. و این مطلب را به ذوق المتألّهین نسبت داده‌ و حاشا هم عن ذلک‌. و صدر المحقّقین در كتب خود خصوصاً «أسفار» تزییف و تضعیف فرموده، بوجوه عدیدة، فلیراجع‌. و إلّا آنچه مهمّ از ایراد داشت، در این أوراق بیان مى‌نمائیم.

 مخفى نماند كه: ماهیت‌ من حیث هى لیست الّا هى؛ فى حدّ ذاتها لا موجودة و لا معدومة. یعنى هر دو از مقام ذات او خارجست. پس به اضافه و ضمیمه چیزى بر او یکون موجوداً بالحمل الشائع. و مع عدمه معدوماً کذلک‌. پس انتساب به حقیقت وجود اگر طارد عدم و نقیض و ناقض نیستى باشد؛ صحّ ترتّب الآثار المطلوبة فى الخارج؛ و إلّا فلا. و لا نعنى بالوجود إلّا ما هو بذاته طارد العدم و ناقضه‌. پس نفى وجود از ماهیات موجودة فى الخارج، و إثبات انتساب تارة، و التجلّى و التطوّر و التّشأّن و الاعتبار و اللّحاظ اخرى، لا وجه وجیهٌ له أصلًا

## حیثیتى كه مناط طاردیتِ عدم چیزى است؛ نمى‌شود مناط طاردیت عدم چیز دگر باشد

 و از واضحات است نزد صاحبان عقل سلیم و ذوق مستقیم كه: مناط موجودیت هر چیزى آن حیثیت است كه بدیل عدم او باشد؛ پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلّى‌ إلى غیر ذلک من الالقاب‌ كه مناطِ طرد عدم و ناقض نیستى ماهیت انسان است ـ مثلًا ـ غیر آن حیثیتى است كه مناط طرد عدم و ناقض نیستى ذات واجب است. پس نشود همان حیثیتى كه مناط موجودیت و طاردیت‌

عدمِ أحدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طاردیت عدم دیگرى باشد. پس توهّم اینكه همان حقیقتِ وجود كه منحصر در واجب است، طارد عدم ماهیات ممكنه است، بى وجه است. زیرا كه عدمى كه بدیل و نقیض است در أحدهما، غیر ما هو بدیلٌ و نقیضٌ فى الآخر. و لا یرتفع هذا البدیل و النّقیض إلّا بتبدله بما هو یقوم مقامه، لا بما یقوم مقام الآخر. و دقّت در این عرض زیاده از حدّ لازم است. فإنَّه الاساس و العمدة فى الباب، کما لا یخفى على أولى الألباب.

 و از ما ذكرنا ظاهر شد كه: نفى وجود و عدم از ماهیت در چه مقام است؛ و به حمل ذاتى و سلب ذاتى است؛ نه بنحو حمل شایع. بلكه به این حمل‌ إمّا موجودة أو معدومة. و أیضاً اگر فرض شود كه: ممكن به حسب ماهیت لیس الّا هى، و ترتّب آثار خارجیه بر او لازم دارد ما یخرجه عن حدّ التّساوى‌. و آن مُخرج‌ کما عرفتَ هو الوجود. پس آنچه مطابَق دارد بالذات فى الخارج هو الوجود؛ دون الماهیة. فهو الوجود بالذات؛ و الماهیة موجودة بالعرض‌. و بنابراین متصوّر نباشد كه: ممكن وجودش و ماهیتش هر دو اعتبارى باشند. زیرا كه از واضحات است كه ضمّ اعتبارى به اعتبارى مناط ترتّب امور خارجیه نخواهد بود؛ مگر آنكه غرض از اعتباریت وجود آن باشد كه‌ لا حقیقة لوجود الممکن إلّا تجلّى الواجب فى مرحلة الفعل‌. پس به فداى این اعتبار كه مبدأ تأصّل هر متأصّلى است. ولى این معنى با آنكه عین أصالت است كه مقصود اهل حكمت است؛ شایسته نیست كه گفته شود كه: اعتبار الواجب یتعلّق بوجود الممکن‌. زیرا كه وجود بنابراین عین اعتبار و إشراق است؛ کما یتّضح إنشاء الله تعالى.

 و آنچه كه گفته شده كه: «لا وجود و لا موجود سواه، و ما یطلق علیه السّوى من شئونه الذاتیة. و إطلاق السّوى علیه من الجَهْل و العمى لانغماسهم فى الاعتبارات و الامور الاعتباریة، و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره؛ رَمَد دارد دو چشم أهل ظاهر.» پس عرض مى‌شود: معلوم شد كه: تطوّر و تشأن و اعتبار و تجلّى، تمام إشراق فى مقام الفعل است. و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فى الخارج؛ فهو عین الوجود إذ لا نعنى بالوجود للإنسان إلّا ما هو ناقض عدمه البدیل و النقیض للوجود. و سرّ تعبیر از این نحو از وجود به تطوّر و تشأّن و إشراق و تجلّى آن است كه:

فعل واجب تعالى شأنه عین ربط و تعلّق به اوست. زیرا اگر حقیقتى داشته باشد غیر از ربط و تعلّق، لکان فى دار الوجود وجودٌ لا ربط له به تعالى‌. پس هر مرتبط بالذات و مستفیض بالذات و متعلّق بالذات و مجعول بالذات، حیثیت ذات او بعینها حیثیت ارتباط و استفاضه و تعلّق و معلولیت و مجعولیت است و خواهد بود

## صفحات الاعیان بالإضافة الى البارى كصفحات الاذهان إلینا

 و إنشاء الله تعالى بیان خواهد شد كه: هر چه بذاته مطابق مشتقّى از مشتقّات است، مطابق مبدأ او خواهد بود. و به همین جهت وجود ممكن‌ لا قوام له إلّا بقیومه تعالى. صفحاتُ الاعیان بالإضافة إلى البارى کصفحات الاذهان بالإضافة إلینا.

 پس‌ لا موجود سواه بحیث یکون هذا بما هو موجود شیئاً بحیاله، و ذاک شیئاً آخر، کلُّ منهما متقومٌ بنفسه؛ لا بمعنى أنّه لا موجود سواه، و لو بهذا النحو من الوجود الرّبط التَّعُلّقىّ الذى حیثیة ذاته حیثیة الرَّبط و التعلّق. فله الغنى الحقیقىّ تعالى شأنه؛ و لغیره الفقر الحقیقىّ. فمع کمال المناسبة بینهما فیما یطرد العدم، بینهما کمال المباینة؛ لتباین الغنى الذاتىّ و الفقر الذّاتى کما لا یخفى. و از این بیان معلوم شد كه: هر كه موجوداتِ تعلقیه ارتباطیه را بنحو تعلّق و ربط نبیند، دیده باطن او كور است نه آنكه ارْمَد است زیرا كه ندیدن مظاهر را بما هى مظاهر، بل بنهج الاستقلال، مظاهر ندیدن است. فافهم و استقم.

 و از این بیان ظاهر شد كه: إشراق حقّ و تجلّى فعلى او، عین فعل او، و عین وجود منبسط على هیاكل الممكنات و الماهیات الإمكانیه است. و به واسطه آنكه یك طرف حقّ تعالى است، و یك طرف ماهیات، او را اضافه نامیده‌اند. و چون نفس این اضافه مذوّت ذوات و محقّق حقایق است ایجاداً و وجوداً او را به اضافه إشراقیه توصیف نموده‌اند، فى قبال الإضافة المقولیة المتقوّمة بطرفین حقیقیین‌. و تمایز ایجاد و وجود معلوم است كه: حرفى است عامیانه. بل همین إضافة إشراقیه واجب‌ من حیث القیام بفاعله ایجادٌ؛ و من حیث القیام بقابله وجودٌ. و منه یظهر سرّ الامر بین الامرین.

## وحدتِ حقِّ تعالى، وحدت انبساطیة اطلاقیه است‌

 فظهر من جمیع ما ذکرنا: أنّ الحقّ ما علیه الحکماء المتألّهون و العرفاء الشَّامخون من أنَّ الوحدة و الکثرة کلیهما حقیقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فى الکثرة و الکثرة فى الوحدة. چونكه‌ وحدت وجود بما هو وجود، لیست وحدة عددیة

لینافى الکثرة، بل وحدت انبساطیة إطلاقیه است؛ لا کانبساط الدَّم فى الاعضاء و لا کانبساط الدُّهن فى الطَّعام، و لا کانبساط البحر فى الامواج، لیلزم الاتّحاد و الحلول و التجزّى، بل کانبساط الضَّوء فى إشراقاته، و النُّور فى لمعاته، و العاکس فى عکوسه.

 و از اینجا معلوم شد كه: قول به اشتراك معنوى مع القول بالتشكیك كه‌ یفرّ من کلّ منهما فریقٌ من غیر تحقیق و تدقیق منافات با کمال تباین واجب با ممکن ندارد. بل نسبة الممکن فى وجوده إلى الواجب کنسبة العکس إلى العاکس. فإنّ عکس الإنسان یشترک مع عاکسه فى أنّهما إنسانٌ لا بقر و لا شجر، مع أنّه أین العکس من العاکس‌. و چون توهّم تشكیك عامى شده، لهذا جمعى با قول به اشتراك معنوى از تشكیك مى‌گریزند؛ مع أنّه تشکیک خارجىٌ. و إتمام الکلام فى کلّ مقام فى هذه المقامات فى محلّه؛ و الغرض الإشارة الى ما هو لبّ المطلب و مخّ القول فى محلّ الکلام.

## مراد از ذاتى در باب بُرهان، و ذاتى در باب ایساغوجى‌

 الفصل الثّانى: فى بیان عینیة صفاته الذاتیة الکمالیة مع ذاته المقدّسة جلّت ذاته و علت صفاته. و تحقیقه یتوقّف على تقدیم امور: منها آنكه: ذاتى بر دو قسم است: ذاتى فى باب ایساغوجى كه عبارت است از ما یتألّف منه الشى‌ء و ما هو علل قوامه؛ و یقال فى جواب أىّ شى‌ء هو فى جوهره. و ذاتى فى باب البرهان و هو کلّ ما ینتزع من الشّى‌ء بلا ضمّ ضمیمة، بل من حاقّ ذاته کلإمکان فى ذات الممکن. و در مقابل هر كدام عَرَضى مى‌باشد. پس او دو قسم است. قال الحكیم السبزوارى رحمه الله:

 منها: حمل ذاتى آن است كه محمول با موضوع متّحد باشد در نفس ماهیت بعد از ملاحظه نحوى از مغایرت اعتباریه، کمغایرة الإجمال و التّفصیل فى الحدود. و مجراى این حمل ذاتى بالمعنى المذكور در كتاب ایساغوجى است، لا

فى کتاب البرهان؛ کما یظهر بالمراجعة إلى کتب القوم. و حمل شایع صناعى آن است كه محمول متّحد باشد در وجود نه در ماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص به عرضى مقابل یك قسم ذاتى ندارد؛ بلكه در جمیع أقسام عرضیات كه از آنهاست؛ ذاتى فى باب البرهان جارى است. پس حمل شایع دائماً عرضى ثانوى است‌ فى قبال ذاتى فى باب الکلّیات الخمس، و إن کان المحمول ذاتیاً بمعنى آخر للموضوع.

## معناى حمل مواطاة، و حمل اشتقاقى (حمل هُوَ هُو، و حمل ذُو هُو)

 منها آنكه: حمل از جهة اخرى منقسم مى‌شود إلى حمل هو هو، و حمل ذى هو. و یسمَّى الاوّل بالحمل المواطاة، و الثّانى بالحمل الاشتقاقى. و مراد از حمل بالمواطاة آن است كه: محمول در حمل احتیاج به اشتقاق لغوى یا اضافه لفظ ذى نداشته باشد؛ فى قبال الحمل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق، أبیض كه بیاض است بخواهد حمل بشود بر جسم، محتاج به اشتقاق است با اضافه لفظ ذو؛ فیقال: الجسم أبیضُ أو ذُو بیاض. بخلاف نفس أبیض و أسود بما هو، فإنّه لا یحتاج إلى شى‌ء آخر. پس حمل عالم و قادر و أبیض و أسود بما هو حمل بالمواطاة و حمل هو هو است؛ نه حمل بالاشتقاق و ذى هو؛ اگرچه غیر واحدٍ من أصحابنا الاصولیین این اشتباه را كرده‌اند. قال العلّامة الطُّوسىّ قدّس سرّه القُدُّوسىّ فى شرح الإشارات فى بیان الحمل بالمواطاة ما لفظه:

 «و هنا نوع آخر یسمّى بالحمل بالاشتقاق؛ و هو حمل ذو هو کالبیاض على الجسم. و المحمول بذلک الحمل لا یحمل على الموضوع وحده بالمواطاة؛ بل یحمل مع لفظ ذو؛ کما یقال: الجسم ذو بیاض، أو یشتقّ منه اسمٌ کالابیض. و یحمل علیه بالمواطاة؛ کما یقال: الجسم أبیض، و المحمول بالحقیقة هو الاوّل» انتهى. و مراده من الاوّل هو النَّوع الاوّل من الحمل، أى الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد که: حمل أوصاف اشتقاقیه بما هى أوصافٌ کما هو حملٌ شائعٌ کذلک هو حمل هو هو بالمواطاة. فلا ینبغى الغفلة عنه.

 منها آنكه: آنچه مبرهن علیه است در كتب أهل معقول آن است كه: وجود واحد داراى دو ماهیت بما هما ماهیتان نمى‌شود؛ امّا مطابقه مصداق واحد با مفاهیم متعدّده‌ فلا برهان على خلافه. و هر مفهومى نسبت به هر مصداقى ماهیت‌

او نیست قعطاً. بلكه ماهیت عبارت است از ما یتألّف منه جوهر الشى‌ء؛ لا کلّ ما ینتزع عن حاقّ ذاته. و قد عرفت أنّ الذاتىّ قسمان‌. پس مثل إمكان منتزع است از ذات ممكن‌ بلا ضمّ حیثیة إلیه وراء حیثیة ذاته؛ و إلّا لم یکن فى حدّ ذاته ممکناً؛ بل بلحاظ أمر خارجٍ عن ذاته. مثل انتزاع الوجوب عن حقیقة الوجود الواجبى؛ فإنّه لو لم یکن فى حدّ ذاته بلا حیثیة زائدة على حیثیة ذاته واجباً، لکان فى حدّ ذاته إمّا ممکناً أو ممتنعاً؛ و هو خلف. و همچنین است معلومیتِ ممكنات و مقدوریت آنها للبارى تعالى. فإنّ الممکن من حیث ذاته معلوم و مقدورٌ له. و لو لم یکن کذلک لکان من حیثیة ذاته مجهولًا علیه تعالى؛ أو من حیثیة ذاته خارجاً عن قدرته تعالى. فمن حیثیة ذاته مقدوره و معلومة.

## استدلال شیخ بر آنكه صرف الوجود، صرف العلم و القدرة است‌

 بلكه عرض مى‌كنم: البتّه قبول دارید كه: لا حدّ وجودىٌ لعلمه تعالى، و لقدرته تعالى‌. و از واضحات است كه: مصداق علم و قدرت وجود اوست؛ كارى به زیادت و عینیت نداریم. پس اگر واجب لا حدّ له لعلمه وجوداً؛ و کان مطابق علمه الوجود؛ فعلمه صرفُ الوجود حیث إنّه صرف العلم، و قدرته صرف الوجود، و وجوده تعالى صرف الوجود؛ مع أنّ من البدیهىّ أنّ صرف الوجود لا یتکرّر، و لا یتثّنى‌. پس در كمال ظهور است كه همان صرف الوجود، صرف العلم است؛ و صرف القدرة؛ لانَّ هذه الکمالات عین الوجود حتّى فى الممکنات. فبههنا محدود، و هناک غیر محدودٍ. و چون غیر محدود است، و حیثیت وجود كافى در وجود آنهاست، مى‌گوئیم: هو صرف الوجود، و صرف العلم، و صرف القدرة، و هکذا سایر الصِّفات الکمالیة. فحیثیة وجوده عین حیثیة علمه و قدرته و هکذا.

## وجود كلّه، وجوب كلُّه، حیوة كلّه، علمٌ كلُّه، قدرة كلُّه‌

 منها آنكه: هر معنى وصفى اشتقاقى كه از مرتبه ذات انتزاع شود بلا حیثیةٍ زائدة على حیثیة ذاته‌، البتّه مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد. زیرا كه اگر مبدأ در مرتبه ذات موضوع محقّق نباشد، پس البتّه در مرتبه خارجه از مرتبه ذات است. و المفروض انتزاع المشتقّ عن نفس مرتبه ذات الشى‌ء. فالوجود موجود لهذا الوجه. کما أنّ الواجب عالمٌ و علمٌ. و إذا کان المعلوم نفس ذاته، کان علماً و عالماً و معلوماً. و من هذا الباب قول المعلّم الثَّانى. وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، حیوة کلّه،

علم کلّه، قدرة کلّه.[[70]](#footnote-70) و من هذا الباب ما ذکرنا سابقاً: أنَّ المجعول بالذات حیثیة ذاته حیثیة المجعولیة. فنفس هذه الحیثیة جعلٌ، و ربط، و فعلٌ و علمٌ فعلىٌّ، و مشیة فعلیة، إلى غیر ذلک من الالقاب و النُّعوت لفیضه المقدّس.

 منها آنكه: وجود هر محدودى داراى یك جهت وجدانى است، و یك جهت فقدانى. و همان اندازه وجدان مصحوب به فقدان، حَدِّ وجودىِ اوست؛ و لازم او حدّ عدمى اوست. و اگر از ذوات الماهیة است، ماهیت حدّ ماهوى اوست. و آنچه قابل اندكاك و شایسته اندماج است در كامل و قَوى، نفس محدود است، لا بحدّه العدمىّ أو الماهوىّ‌. زیرا كه هیچ وجودى خاصّه صرف الوجود مطابق بالذاتِ ماهیت و عدم نخواهد بود، و إلّا لزم انقلاب ما سنخه بحیث یطَّرد العدم إلى ما یقابله أو إلى ما لا یأبى عن الوجود و العدم، و هو محال. فظهر معنى فناء الحدود فیما لا حدَّ له.

 و أمّا نقض به وجوب و استحباب، پس مى‌گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغة حدّ الإرادة الشدیدة الاكیدة الوجوبیة است البتّه نفس إراده ضعیفه به مقدار وجدانها مندکة فى الإرادة الشدیدة. لکنّ الاستحباب لا یکون استحباباً فى قبال الإیجاب، إلّا بما له من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق. و المحدود بما هو محدود یباین غیره، محدوداً کان أو غیره. فقولهم: بسیط الحقیقة کلُّ الاشیاء،[[71]](#footnote-71) أى نفس المحدود هو الوجود، و الحدّ لیس بشى‌ء منها؛ أى بما هى محدودة بالحدود الماهویة و العدمیة؛ و لذا لا یدخل فیه الجوهر و العرض بما هما جوهرٌ و عَرَضٌ. و لو الْغِىَ عنهما حدودهما، و لوحظ وجودهما، و خَلَا فى الکلیة. و فرق بین آنها و صفات كمالیة آنست كه: حدود فارقه ما بین جوهریت، و عرضیت، و جسمیت، و مادیت، و صوریت، دخیل است در اتّصاف حقایق آنها به عناوین مزبوره. به خلاف علم و قدرت؛ فإنّ العلم کما ذکر مراراً حقیقته عین الحضور و لم یؤخذ فیه أن یکون ما به الحضور عرضاً أو جوهراً نفسانیاً. و عقلانیاً، بلکه فى العلم الحصولى‌

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

 منها آنكه: وجود دو قسم است: عینىّ خارجىّ، و ذهنىّ. و الاوّل هو الّذى یترتّب علیه الآثار المطلوبة، من الماهیة المتّحدة معه إذا کان من ذوات الماهیة؛ و کان الوجود وجوداً لها، لا وجوداً بالذات لشى‌ءٍ و بالعرض لشى‌ءٍ آخر. و الثّانى ما لا یکون کذلک. و هو لا یکون إلّا فى ذوات الانفس لمن یعقل فیه الکیف النَّفسانىّ؛ أو خروج من القوّة إلى الفعل.

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

 فما تکرّر فى الکلمات من الإنسان اللّاهوتى، و الجبروتىّ، و المثالىّ، و النّاسوتى؛ لیس المراد وجود الإنسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود النّاسوتى المادّىّ؛ و فى غیر هذا العالم موجودٌ بنحوٍ آخر تبعاً لوجود غیره؛ و فى عالم اللّاهوت و هو عالم الاسماء و الصّفات، موجود بالعرض و بالتّبع؛ و الوجود الحقیقىّ هو الوجود الواجبىّ الذى هو من غایة صرافته، و شدّة إحاطته، و نهایة بساطته، کلّ الوجودات بنهج الوحدة و البساطة. فیلزمه فى مرتبة متأخّرة عن ذاته ـ لا بالتَّأخَر الوجودى ـ وجودُ عناوین الاسماء و الصّفات بما لها من لوازمها؛ أى الاعیان الثَّابتة.

 فالوجود أوّلًا و بالذات للواجب؛ و ثانیاً و بالعرض لمفاهیم الاسماء و الصّفات و لوازمها. و کذلک المراد بالإنسان الجبروتىّ، فإنّ العقل کما قال أرسطاطالیس: کلُّ الاشیاء على نهج البساطة. فالوجود أوّلًا و بالذات هو العقل؛ و ثانیاً و بالعرض للإنسان الجبروتىّ. و هکذا الامر فى الإنسان المثالىّ؛ فإنّ عالم المثال کما علیه أهل التحقیق، هو العالم المشتمل على صور العالم الجسمانىّ فى الصورة الخیالیة للنّفس الکلّیة. فیکون الموجود بهذا العالم کالموجود فى عالم الخیال المتّصل. و لشباهة أحدهما بالآخر جعل عالم المثال عالم الخیال المنفصل. و هو العالم المکشوف لاهل الکشف و الشّهود. و بالجملة فلم یوجد الإنسان بوجودٍ خارجىّ یکون وجوداً له لا لغیره إلّا فى هذا العالم.

 فإذا تحقّقت هذه الامور، نقول: بعد از آنكه معلوم شد كه: حمل مقصود فیما نحن فیه، حمل شایع است؛ و این معنى منافات با ذاتیت حقایق صفات و انتزاع‌

مفاهیمها عن ذات الواجب ندارد؛ و آنكه: حمل هو هو منحصر به حمل اوّلى ذاتى نیست؛ و اینكه: انتزاع مفاهیم متعدّده از مصداق واحد، و مطابقه معانى متكثّره با وجود واحد معقولست، و دخلى به تحقّق ماهیتین مع وجود واحد ندارد؛ و اینكه موجودات‌ بوجوداتها لا بحدودها الماهویة و العدمیة مندکة فى وجود موجِدِها؛ واضح و آشكار مى‌شود كه:

## وجدانُ الواجب ذاته، وجدانُه جمیعَ الموجودات بنحو البساطة و الجمع‌

 وجدان ذات واجب خود را، و حضوره لنفسه، و عدم غیبته عن نفسه، كه قطعاً لیس بأمرٍ زائدٍ على ذاته، وجدان همه موجودات است‌ بنحو الجمع و البساطة الّتى لیس فوقها بساطة. و براهین عینیت صفات كمالیه با ذات أقدس كه مفادش رجوع همه حیثیات مفهومیه است به حیث وجود واجب ـ جلّ و علا ـ ، در كتب مبسوطه مذكور است. غرض مجرّد رفع موانع متوهّمه از عینیت بود؛ و إلّا از واضحات است كه: هر چه از عوارض حقائق وجودات است بما هو موجود، كه مستلزم نقص و تحدّد نباشد؛ و ممكن باشد به امكان عامّ، از براى ذات ثابت است به نهج وجوب، زیرا كه كمالات وجودیه عین حقائق وجودیه‌اند بالبرهان؛ لبداهة أنّ الماهیة لیست إلّا هى؛ فتحتاج فى الاتّصاف بإحدى الصّفات الکمالیة إلى حیثیة تقییدیة. و تلک الحیثیة لا تکون إلّا الوجود؛ و إلّا لجرى فیه المحذور المذکور؛ فیتسلسل أو یدور. فلا بدّ من الانتهاء إلى وجود کان بذاته من دون حیثیة زائدة مصداقاً و مطابقا لتلک الصّفة الکمالیة. فإذا کان الموصوف و المطابق محدوداً، کانت الصّفة کذلک؛ و ان لم یکن محدوداً کانت الصّفة کالموصوف.

 پس علم در ذات واجب، صرف الوجود است. و از همین وجود صرف، همه صفات كمالیه بنحو صرافت انتزاع مى‌شود. و لیس فى الواقع تمایز بین الصّفة و الموصوف إلّا بالمفهوم. فحیثیة وجوده الواجبىّ حیثیة جمیع الکمالات. فالعَجَب کلُّ العجب من إرجاع هذا المعنى إلى مقالة الاشاعرة القائلة بزیادة الصَّفات و تعدّد القدماء. و لا حول و لا قوّة إلّا بالله.

## انّ الله علمٌ لا جهلَ فیه، و حیوة لا موت فیه، و نورٌ لا ظلمة فیه‌

 و در أخبار المعصومین علیهم السّلام، و كلمات عرفاء شامخین و حكماى راسخین تصریحات است به همین نَهج از عینیت: فى توحید الصّدوق قدّس سرّه عن الصّادق و الرّضا علیهما السّلام: إن الله عِلْمٌ لا جَهْلَ فیهِ، وَ حَیوة لَا مَوْتَ فیهِ، و نُورٌ لا

ظُلْمَة فِیهِ‌.[[72]](#footnote-72) و فى روایة اخرى: ذاتُهُ عَلامَة سَمیعَة بَصیرة.[[73]](#footnote-73)

 و فى روایة اخرى: لَم یزَل اللهُ جَلُّ وَ عَزُّ رَبُّنا؛ وَ العِلمُ ذاتُهُ وَ لا مَعلومَ؛ وَ القُدرَة ذاتُهُ وَ لا مَقدورَ.[[74]](#footnote-74) و فى روایة اخرى‌ رَبُّنَا حَىُّ الذاتِ؛ نُورىّ الذاتِ؛ عالِمُ الذاتِ؛[[75]](#footnote-75) إلى غیرها من الرّوایات. پس واضح است كه: كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه؛ بمعنى آنست كه: فى الواقع صفت و موصوفى باشد؛ نه اینكه او را دلیل بر عدم عینیت صفات بگیریم.

 و أعجب منه إرجاع قوله علیه السّلام: لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌ مَحْدود إلى ذلك. با آنكه صریح عبارت، نفى حدّ است از صفت؛ نه نفى صفت به نفى حدّ. و دعواى اراده‌ نفى الحدّ وجوداً، و خروجه عن محلّ الکلام، ظهر فسادها ممّا مرّ، فإنّ المقصود هو الاتّحاد بالحمل الشّائع لا الذاتى، فراجع.

 و أمّا كلمات حكماء و عرفاء پس شاهد مدّعاى مذكور كتب قوم است: قال‌

المعلّم الثانى: وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، علمٌ کلّه، قدرة کلّه، حیوة کلّه.[[76]](#footnote-76) و أصرح از این عبارت در عینیت وجود بأنّ صرف الوجود واجدٌ لکلّ کمال بنحو الوحدة و البساطة سراغ نداریم؛ و متّحد است این مضمون با مضامین أخبار مذكوره.

## هر مشتقّى كه از موضوعى انتزاع شود، مبدأ آن هم انتزاع مى‌شود

 و سابقاً معلوم شد كه: هر مشتقّ كه از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود، مبدأ او هم انتزاع مى‌شود؛ پس وجه تعبیرات معصومین علیهم السّلام و بزرگان معلوم شد. و حمل كلام مذكور بر مبدئیت و منشأیت للعلم و آنكه غرض این است كه: پدر علم و پدر جدّ علم است؛ از ساحت مقدّسه أهل علم بعید است‌ کما لا یخفى‌. خصوصاً آنكه نفس مبدأ را بر ذات مقدّسه او به حمل هو هو، حمل كرده‌اند؛ با آنكه اگر حمل مشتقّ هم مى‌نمودند باز بعید بود. بلكه بالدقّة نسبت به این سنخ معانى ممكن مى‌شود کما سیأتى وجهه، إنشاء الله تعالى.

## كلمات محقّق صدر الدّین قونوى، در عینیت ذات و صفات‌

 و أصرح از این عبارت فرمایش محقّق قونى است كه از أساطین فنّ عرفان است:

 قال فى النُّصوص: اسمه عنى صفته؛ و صفته عین ذاته؛ و کماله نفس وجوده الذاتىّ الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالاشیاء أزلًا عین علمه بنفسه؛ بمعنى أنّه عَلِم نفسَه بنفسه، و عَلِمَ کلَّ شی‌ء بنفس علمه بنفسه.[[77]](#footnote-77)

 و جاى دیگر مى‌فرماید: علمه بنفسه فى نفسه؛ و إنَّ عین علمه بنفسه سببٌ لعلمه بکلٍ شى‌ءٍ. قال بعض العارفین من الصُّوفیة: الهویة الواجبة إنّما یدرک ذاتها لذاتها فى ذاتها؛ إدراکاً غیر زائد على ذاتها، و لا متمیز عنها لا فى التَّعقل، و لا فى الواقع. و هکذا یدرک صفاتها، و تجلیاتها، و أسمائها نسباً ذاتیة عینیة، غیر ظاهرة الآثار، و لا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض.[[78]](#footnote-78)

 و آنچه مذكور است در كتب أهل معرفت از ترتّب أسماء و صفات، و تقدّم و تأخّر بعضى از آنها بر بعضى؛ فیما بعد بیان مى‌شود إنشاء الله تعالى.

 البتّه شخص باید متشابهات را إرجاع به محكمات، و ظواهر را ارجاع به أظهر یا نصّ نماید؛ مع أنّ المتَّبَع هو البرهان.

 و از آنچه در مقدّمه أخیره عرض شد كه: شى‌ء را بالذات دو نحو از وجود بیش نیست؛ و وجود بالعرض بسیار است، معلوم شد كه: قیام أعیان ثابته و مفاهیم أسماء و صفات به ذات أقدس، اگر به تبع وجود جمعى إحاطى بسیط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوین صفاته الکمالیة بما لها من لوازمها، أى الاعیان الثابتة، موجوداتٌ باعَرَض و التَّبَع؛ نظیر الوجود و الماهیة؛ فإنّ الموجود بالحقیقة هو الوجود؛ و الماهیة موجودة بالعرض؛ فلا کلام‌. زیرا كه این معنى نشود مگر آنكه: حقایق صفات عین ذات و حیثیت آنها حیثیت وجود واجبى است؛ و وجودات هم‌ مندکة فى وجوده تعالى، لاندکاک کلِّ ضعیف فى القوىّ.

 پس‌ المعلوم بالذات نفس ذاته‌؛ و ماهیات أشیاء و مفاهیم صفات و أسماء چون در حاقِّ حقیقتِ وجود راه ندارد، و إلّا لزم الانقلاب، لا محالة معلومة بالعرض‌.

## قیام چیزى به چیزى، یا قیامٌ فیه است، و یا قیامٌ عنه‌

 و اگر عینیت حقائق صفات و اندكاك وجودات فى بسیط الحقیقة إنكار شود، لا محالة قیام مفاهیم صفات و أسماء، و قیام ماهیات أشیاء به ذات بارى تعالى یا بنحو «قیام فیه» است یا به نحو «قیام عنه»؛ و چون این وجود مفروض كه عین حقیقت قیام است، وجود بالذات آن مفهوم و آن ماهیت است، لابدّ دو قسم بیش نیست: یا خارجى است یا ذهنى.

 پس اگر «قیام فیه» است به نحو وجود ذهنى؛ این قول به ارتسام صورت است فى ذاته‌ تَعالى‌ عَمَّا يَقُولُونَ‌. و اگر «قیام فیه» است به نحو وجود خارجى، این محال است؛ بداهة استحالة أن یکون موجوداً من الموجودات عقلیاً کان، أو مادّیاً، حالًاّ فیه تعالى.

 و اگر «قیام عنه» باشد، این قیام فعل است به فاعله كه قیام صدورى است؛ در این صورت جز با وجود خارجى معقول نباشد؛ و چون وجود خارجى ماهیت انسان است‌ مثلًا بالذات لا بتبع الوجود الواجبىّ؛ فاللازم ترتّب الآثار المطلوبة منه خارجاً. و در أسماء و صفات پس اشكال دیگر دارد، و آن این است كه: قیام عنه چون قیام معلول است به علّت، منشأ صدق عالِم بر بارى تعالى نشود؛ و إلّا لزم صدق کلّ معلول على علّته‌. بلى صدق مبدئیت و موجودیت كه نفس عنه باشد، مى‌شود. پس‌ لا معنى للعالِم فیه تعالى إلّا موجد العلم. فلیسْئل عن أنّ هذا الوجود هل کان معلوماً له تعالى قبل وجوده أم لا؟

 بلى این مطلب در علم فعلى كه منطبق بر وجود منبسط است، ضررى ندارد. فإنّه حاضرٌ له تعالى بذاته؛ و العلم هو الحضور. لكن كلام در حضور قبل الإیجاد است. و سیأتى إنشاء الله تعالى.

## فى اعتبارات الوجود: بشرط شى‌ء، و لا بشرطٍ، و بشرطِ لا

 الفصل الثالث: فى اعتبارات الوجود. وجود گاهى ملاحظه مى‌شود در مقسم بما هو، من دون نظر إلى مرتبة من مراتبه؛ فیعرضه اعتبارات ثلاثة:

 فتارة یلاحظ بشرطٍ، أى بشرط التَّجرّد عن النقائص الإمکانیة. و این مرتبه وجود واجبى است عند الحكماء؛ بل جملة من العرفاء کما نقل فى الاسفار، و فى شرح الفصوص للقیصرىّ، و فى جملة من کتب الحکمة.

## فیض أقدس و فیض مقدّس‌

 و اخرى یلاحظ لا بشرط الإضافة إلى التحدّد و التقید بالحدود و القیود

الإمکانیة. و این مرتبه را وجود منبسط، و فیض مقدّس، و حقّ مخلوق به، و مشیت فعلیه مى‌دانند.

 و ثالثة یلاحظ بشرط شى‌ءٍ، و هو أثر فعله تعالى، أى الوجودات الإمکانیة. و نسبة المرتبة الثانیة إلى الثالثة النسبة إلى المقید، دون المرتبة الاولى، و إن نسب إلى بعض الجهلة من المتصوّفة و أهل الکفر و الزَّندقة کما لا یخفى.

 و این تقسیم متعارف در كتب حكمت، بل بعض كتب عرفان است؛ و یك تقسیم دیگر هم هست كه مخصوص أهل معرفت است؛ و این تقسیم به ملاحظه همان مرتبه وجود واجب است؛ کما یظهر وجهه انشاء الله تعالى.

 و گاهى ملاحظه مى‌شود نفس وجود حقیقى‌ من غیر تقیدٍ بالتعینات الصفاتیة و الاسمائیة، و لا تقیدٍ بعدمها؛ حتّى اینكه تعبیر از او به وجود أیضاً للتّفهیم؛ کما عن المحقّق القونوىّ.

 و این إطلاق از قیود و عدمها هم ملحوظ بنحو معّرفیت است، نه آنكه خود قیدى باشد؛ نظیر المجهول المطلق لا یخبر عنه؛ و المعدوم المطلق کذا و کذا. و البتّه معلوم است كه: لا بشرطیت به این معنى منافات با بشرط لائیت به معنى اوّل ندارد. پس صرف الوجود كه همه حیثیت ذاتش، حیثیت هستى است، من غیر تخلیطٍ بغیره؛ لوحظ على نهج عدم اعتبار تعینٍ و لا اعتبار عدمه‌. و این مرتبه را مرتبه لا اسم و لا رسم له، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه مى‌نامند. كما اینكه بشرط لائیت بالمعنى الاوّل منافات با بشرط شیئیت بالمعنى الآخر ندارد. زیرا كه ملاحظه وجود مجرّداً عن الحدود الإمکانیة، متجلّیاً بکمالاته الذاتیة فى غایة الملائمة.

## احدیت و واحِدیت ذاتیه، و أحدیت و واحدیت وصفیه‌

 و همین مرتبه از وجود را كه نظیر ماهیت من حیث هى مى‌باشد مرتبه أحدیت مى‌نامند، کما فى الاسفار و شرح الفصوص و غیرهما من کتب أهل المعرفة. و اشكال بر اینكه احدیت از صفات و أسماء است و مفروض بیان مرتبه لا اسم لها و لا رسم لها است، وارد نیست؛ لانّ هذه الوحدة ذاتیة لا وصفیة. و ما براى اثبات این مطلب اصطلاحاً، این عبارت را از كتاب «اصطلاحات» عارف محقّق مدقّق مولى عبد الرّزّاق كاشانى شارح «فصوص» نقل مى‌نمائیم:

 قال: التجلّى الذاتىّ هو تجلّى الذات وحدها لذاتها. و هى الحضرة الاحدیة الّتى لا نعتَ فیها و لا إسم و لا رسم؛ إذ الذّات الّتى هى الوجود الحقّ المحض، وحدتُه عینیة؛ لانّ ما سوى الوجود من حیث هو وجود لیس إلّا العدم المطلق؛ و هو لا شى‌ء محضٌ. فلا یحتاج فى أحدیته إلى وحدة و تعینٍ تتماز به عن شى‌ء؛ إذ لا شى‌ء غیره؛ فوحدته عین ذاته. و هذه الوحدة مَنشأ الاحدیة و الواحدیة؛ لانّها عین الذات من حیث هى؛ أعنى لا بشرط شى‌ء، أى المطلق الّذى یشمل کونه بشرط أن لا شى‌ء معه و هو الاحدیة؛ و کونه بشرط أن یکون معه شى‌ء و هو الواحدیة؛ و الحقائق فى الذات الاحدیة کالشَّجرة فى النَّواة و هى غیب الغیوب. انتهى.[[79]](#footnote-79)

 پس واحدیت و أحدیت ذاتیه دخلى به أحدیت وصفیه و واحدیت و صفیه ندارد. و در كلمات دیگران هم انقسام وحدت به این دو قسم موجود است؛ و همین مرتبه از وجود لا اسم و لا رسم له را حقیقة الحقائق مى‌نامند؛ کما فى الکتب المتقدّمة و غیرها[[80]](#footnote-80)؛ بلكه خود این عبارت كه مذكور شد: «و الحقائق فى الذات الاحدیة کالشَّجرة فى النَّواة؛ و هى غیب الغیوب» دلالتى بر وجه مناسبت و صحّت إطلاق او دارد.

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

 بلى ذات را مع لحاظ الحقائق كه مراد مرتبه علم است، حقیقة الحقائق هم مى‌نامند؛ كما اینكه وجود منبسط و مظهر أعظم او كه عقل أوّل باشد را أیضاً حقیقة الحقائق مى‌نامند. و الاوّل حقیقة الحقائق بقولٍ مطلق؛ و الثّانى حقیقة الحقائق الإمکانیة؛ و وجهه واضح.

 و همین مرتبه از وجود را كه حقیقة الحقائق مى‌نامند؛ عارف جامى اراده نموده حیث قال:

 و أیضاً گفته:

 و بعد از این مرتبه كه لا اسم و لا رسم لها است، مرتبه أحدیت است كه: مرتبه بشرط لائى از تعینات سایر صفات است. و خودِ این هم اگرچه تعینى است؛ ولى تعین ثبوتى حقیقى نیست، کتعین العلم و القدرة و الإرادة.

 و بعد از این مرتبه، مرتبه واحدیت است كه ملاحظه وجود واجبى است به شرط تعینات الاسماء و الصِّفات. و مبدأ همه تعینات، تعین علم است. و تعین علمى منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات و لوازم آنها كه اعیان ثابته است مى‌باشد.

 و این مرتبه كه مرتبه ظهور علمى است، فیض أقدس نامیده مى‌شود.

 و وجه تعبیر از این مرتبه به واحدیت آن است كه: در مرتبه سابقه، اعتبار عدم تعینات بود؛ پس مجالى از براى توهّم كثرت نبود؛ به خلاف این مرتبه كه ملاحظه همه تعینات شده در ملاحظه تعین علمى كه مرتبه همه تعینات است؛ فلذا مى‌گوئیم كه‌ واحد مع هذه الکثرة، لانّ الکثرات مفهومیة و الوجود واحد. پس أحدیت به لحاظ بطونِ ذات است؛ و واحدیت به لحاظ ظهور ذات.

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

حقیقى است. پس فیض حقیقى و تجلّى حقیقى، تجلّى واحد است؛ بالإضافة إلى الذات الظّاهرة بذاتها لذاتها فى ذاتها، حیث إنّها نور محض و النّور عین ظهور و تجلّى ذات است. و بالإضافة إلى عناوین الأسماء و الصِّفات‌، تجلّى صفاتست.

 پس این تجلّىِ فیض، أقدس از آنست كه مستفیض غیر از مفیض، و متجلِّى غیر از متجلَّى له باشد؛ در مقابل تجلّى افعالى است كه فیض مقدّس باشد؛ كه مقدّس است از حدود إمكانیة و نقائص فى ذاته، حیث إنّ ذلک تجلّى الکامل فى مرحلة فعله‌.

## مرتبه جلاء، و مرتبه استجلاء

 و شبهه‌اى نیست كه مرتبه جلاء عند العرفا، مرتبه فیض أقدس است. و مرتبه استجلاء مرتبه فیض مقدّس است. و أوّلى را مرتبه ظهور نامند؛ و ثانیه را مرتبه إظهار مى‌نامند؛ زیرا كه در آن مرتبه سابقه، الأسماء و الصّفات موجودةٌ بوجوده تعالى، و ظاهرة بظهوره؛ بخلاف عوالم اخر که موجودة بإیجاده، و ظاهرة بإظهاره. قال المحقّق العارف ملّا عبد الرّزّاق الکاشانىّ فى «الاصطلاحات»: الجَلاءُ هو ظهور الذات المقدّسة لذاتها فى ذاتها؛ و الاستجلاء ظهورها لذاتها فى تعیناتها. انتهى‌[[81]](#footnote-81)

 اگر تعینات، مراد تعینات إمكانیة باشد، در كمال ملائمت با اصطلاحات قوم است. و اگر مراد تعینات صفاتیه و اسمائیه باشد، خلاف اصطلاح است؛ و بحسب اصطلاح آخر، تجلّى أوّل و تجلّى ثانى مراد است، و أوّلیت و ثانویت به اعتبار متجلّى له است؛ نه به اعتبار متجلّى و تجلّى‌ کما لا یخفى.

 قال بعض العارفین: فلمّا وجد کمالاته مستجنّة فى ذاته، طلب جلائها؛ فتجلّى بها بنوره الذاتىّ؛[[82]](#footnote-82) فَظهرت أسماءٌ و أعیانٌ؛ ثمّ وجد الأسماء و الأعیان طالبة للاستجلاء، و هو ظهورها

لأنفسها، و ظهور بعضها لبعض، و هو أیضاً کان طالباً للاستجلاء، لیتمَّ ظهورها فى الاستجلاء؛ فظهر نوره الذاتىّ فى صور تلک الاسماء و الاعیان فى العین؛ فتمّ ظهوره بها، و استوى على العرش. انتهى.

 پس بنابراین مى‌شود كلام محقّق كاشانى را توجیه كرد؛ به اینكه ظهور ذات لذاته فى ذاته، به ظهور أسماء و صفات است. زیرا كه ظهور البتّه به اشكارا شدن كمال ذاتى است؛ و او به ظهور صفت علم، و ظهور صفت قدرت است؛ و همین مرتبه جلاء و فیض أقدس است.

 كما اینكه ظهور ذات در تعینات صفات به نحوى كه صفات ظاهر شوند، و نسبت ظهور به خود صفات داده شود؛ به این است كه: صفات را مظهرى باشد؛ و آن وجود منبسط است كه فیض مقدّس باشد.

 و لذا گفته‌اند: المجالى خمسة،[[83]](#footnote-83) و المراتب ستة، لانّ المرتبة الاولى لیس مَجْلىً لشى‌ءٍ، و أمّا مرتبة أحدیة الجمع كه مرقوم فرموده‌اند: مرتبه واحدیت است؛ پس عرض مى‌شود:

## احدیت، و أحدیة الجمع‌

 قال المحقّق فى الاصطلاحات: الاحدیة اعتبار الذات مع إسقاط الجمیع، و أحدیة الجمع اعتبار الذات من حیث هى هى، بلا إسقاطها و لا إثباتها، بحیث تندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة. انتهى.[[84]](#footnote-84)

 پس معلوم مى‌شود كه مرتبة احدیة الجمع بعد از مرتبه احدیت، و بعد از مرتبه غیب الغیوبى است؛ و فوق مرتبه واحدیت است؛ نه آنكه عین اوست. و او نمى‌شود مگر آنكه ذات مستجمعه جمیع كمالات ذاتیه ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالمٌ و قادرٌ إلى غیر ذلک، کى یکون عین مرتبة الواحدیة، و لا بإسقاط تعینات الصّفات کى یکون عین مرتبة الاحدیة، و لا خالیاً عن کلّ اعتبار حتّى یکون عین مرتبة غیب الغیوب.[[85]](#footnote-85)

 و أمّا سلوك این طریقه أنیقه از عرفاء شامخین، در مرحله أسماء و صفات، پس نه از جهت تغیر و سنوح حالات است در مرتبه ذات واجب شأنه؛ بلكه خفاء و ظهور به حسب اعتبارات مظاهر و مدارك است.

## الذّات بالقیاس إلى نفسها، لا ظهور على بطونٍ، و لا بطون على ظهورٍ

 قال بعض العارفین: لا شک أنَّ طَرَفَى بطونِ الذات و ظهورها إنَّما یتمایزان بحسب المدارک و المشاهد، و ظهورها لها باعتبارٍ؛ و خفائها عنها باعتبارٍ آخر حتّى یسمّى بالاوَّل ظاهراً، و بالآخر باطناً، و أمّا بالقیاس إلى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون، و لا بطون على ظهور.[[86]](#footnote-86)

 و قال المحقّق صدر الدّین القونوىّ: و أمّا تنزیه أهل الکشف فهو لإثبات الجمعیة للحقّ مع عدم الحصر، و لتمیز أحکام الأسماء بعضها عن بعض؛ فإنّ کلَّ حکمٍ لیس یصحّ إلى کلّ اسم.[[87]](#footnote-87) و قال أیضاً: وَ للذات لازمٌ واحدٌ فحسب؛ و هو لا یغایرها إلّا مغائرة نسبیة. و ذلک اللازم هو العلم.[[88]](#footnote-88)

 و قال أیضاً: إنَّ کلَّ ظاهرٍ فى مَظْهرٍ، فَإنَّهُ یغایر المَظْهر من وجهٍ أو وجوهٍ، إلّا الحقّ، فإنَّ له أن یکون عین الظّاهر و عین المَظْهر ـ الخ.[[89]](#footnote-89)

 بارى تمام این اعتبارات، اعتباراتى است‌ واردة على ذاتٍ واحدة، و کمالاته الذاتیة مستجنّة فى ذاته، باعتبار کلّ کمال هو عین ذاته له مظهر فى عالم الأسماء و الصّفات؛ و له مظهر فى عوالم اخر؛ لکن فرقٌ بینهما مرّ مراراً، و هو أنّ ظهور الأسماء و الصّفات ظهور المعانى؛ فلا محالة یکون ظهورها بنفس ظهور مطابقها، بخلاف المظهر الإیجادىّ الظِّلىّ کما لا یخفى. و تقدیم و تأخیرى كه در مرتبه ذات، و مرتبه صفات است؛ تقدیم و تأخیرى فى الوجود نیست كه منافى عین بودن صفات مع الذات باشد؛ بلكه ترتّب طبعى ذاتى است؛ زیرا كه بدیهى است كه‌ موجود لا یتّصف بالعلم بما هو علم إلّا بعد ثبوت الموضوع و تقدّمه؛ فإن کان العلم غیر الذات کان التَّقدُّم فى الوجود؛ و إلّا فبالذات و الطّبع.

 قال المحقّق القونوىّ: إنَّ الماهیات عبارة عن تعقّلات الحقّ؛ فإنّها تعقّلات مُنتَشِئة التَّعَقل بعضها عن بعض؛ لا بمعنى أنّها تحدث فى تعقّل الحقّ تعالى عمّا لا یلیق به؛ بل تعقّل البعض متأخّر الرّتبة عن البعض؛ و کلّها تعّقلاتٌ أزلیة أبدیة على وَتیرة واحدة ـ الخ.[[90]](#footnote-90)

## عَلِمَ، و شَاءَ، و أرادَ، و قَدَّر، و قَضَى، و أمْضَى‌

 و به همین اعتبار ورد فى أخبار المعصومین سلام الله علیهم أجمعین، من قولهم: عَلِمَ، وَ شاءَ، وَ أَرادَ، وَ قَدَّرَ، و أمضى‌[[91]](#footnote-91)؛ و کذلک تراهم یقولون: إنَّ علمَه بنفسه عین علمه بما سواه کما تقدّم عن القونوىّ، مع أنّ علمه بنفسه متقدّم بالذات على علمه بما سواه؛ و کذلک تراهم یقولون: «یتأخّر الوجوب عن العلم»، مع أنّ الوجوب الذاتىّ لیس منفکاً من وجوده قطعاً.

 فلیس هذا التقدّم و التأخّر إلّا بالطبع و بالذات و من حیث الرتبة، لا فى الوجود.

 و ربما یختلفون فى تقدّم شى‌ء و تأخّره کما فى الحیاة، فإنّهم اختلفوا فى تقدّمها على العلم من حیث إنّ الحیاة شرط العلم، و الشّرط متقدّم طبعاً على المشروط، إلى غیر ذلک من الشَّواهد الّتى یطّلع علیها المتتبّع.

 کما أنّ برهان مسبوقیة کلّ تعینٍ بلا تعین، لا یقتضى إلّا التقدّم الطبعىّ الذاتىّ، لا التقدّم فى الوجود کى ینافى العینیة؛ خصوصاً كه تعینات نزد حضرات اعتبارى است؛ و او نیست مگر عناوین أسماء و صفات و ماهیات و لوازم آنها؛ و ما هم مدّعى عینیت آنها نیستیم، بلى مدّعى عینیت كمالات ذاتیه كه حقایق آنها هستند مى‌باشیم؛ و لذا در مقام تعبیرات مى‌گویند: كما ذات واجبى مستجنّ در ذات او هستند؛ و لیس ذلک إلّا لانّ ذاته لمکان بساطته کلّ الکمالات.

## ذاتِ بَحت، صرف الوجود، و هویت مطلقه، و غیب مكنون است‌

 بلكه به فرمایش صدر المحقّقین: اگر قطع نظر شود از عناوین أسماء و صفات كه حاكى از كمالات ذاتیه هستند، البتّه ذات بَحت بَسیط كه صرف الوجود است، هویت مطلقه و غیب مكنون است؛ زیرا كه‌ وجود بما هو وجودٌ، على الخصوص صرف الوجود الّذى لا جهة له إلّا الوجود، در هیچ مدركى از مدارك حاضر نشود؛ و إلّا لا نقلب الذّهن خارجاً.

 پس نشود از او تعبیر نمود إلّا به مفاهیم تدلّ على أنّه کذلک کهویت مطلقه و غیب مطلق و نحوهما. كما آنكه اگر بخواهیم تعبیر از او بكنیم‌ بما هو واجد الکمالات المستجنّة فیه؛ لا بدّ أنّ نعبّر عنه بالعالم و القادر و أشباههما؛ بلكه غیب الغیوب گفتن هم به ملاحظه آن است كه: حقایق صفات كه كمالات ذاتیه مستجنّه باشند؛ فى حدّ ذاتها لا بمفهومها غایب هستند، كغیبة الذات.

 لكن فرق آن است كه آنها مفاهیم مى‌باشند كه به آنها حكایت شود؛ به خلاف الوجود الحقیقىّ؛ فإنّه لا یحضر فى ذهن أحدٍ. و الوجود المفهومىّ العنوانىّ من أقسام المفاهیم، و فى قبال الوجود الحقیقىّ؛ و إن أمکن أن یعبّر عنه بنحو فناء العنوان فى المعنون.

 و لذا تقدّم عن المحقّق القونوىّ: «أنّ قولَنا وجودٌ للتَّفهیم؛ لا أنّه عینُ هذه المرتبة.[[92]](#footnote-92)»

بلكه از محقّق كاشانى صاحب «اصطلاحات» معلوم مى‌شود كه: بین غیب، و غیب هویت مطلقه، و بین غیب مصون، و غیب مكنون، نیز فرق است.

## غیب الهویة هو الذات باعتبار اللّاتعین؛ و غیب المكنون كنهها

 قال: غیب الهویة و الغیب المطلق هو الذات باعتبار اللّاتعین؛ و الغیب المکنون کالغیب المصون هو سرّ الذات، و کنهها الّذى لا یعرفها إلّا هو. و لهذا کان مصوناً عن الاغیار، مکنوناً عن العقول و الأبصار. انتهى.[[93]](#footnote-93) و[[94]](#footnote-94)

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

 و چون مرتبه أحدیت هم، مرتبه إسقاط جمیع تعینات است إلّا همین تعین كه مبدأ أو تعین غیر حقیقى است، لذا او را در كتب معرفت أوّل المراتب شمرده‌اند؛ و او را توصیف به مقام لا اسم و لا رسم له نموده‌اند. و الله العالم.

 و از جمیع ما ذكرنا ظاهر شد كه: التزام به حدوث عالم، به ملاحظه این سنخ‌

تقدّم أبداً كافى در اعتقادات به حدوث نیست؛ براى آنكه همین سنخ تقدّم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتى است؛ كما آنكه التزام به حدوث دهرى هم همین إشكال را دارد كه: دهر مجامع با عالَم و با علّت عالمَ است، پس مرجع أمر به تقدّم بالذات خواهد بود، لا التقدّم فى الوجود.

## الذّات فى مرتبة ذاته، واجدة لكلّ كمال‌

 خاتمة: مناط تعدّد دلیل اگرچه تعدّد كبرى است؛ ولى مكرّراً عرض شده: فناء أشیاء فى أزل الآزال فى الذات الاقدس به معنى دارا بودن صرف الوجود است ما دون خود را به إلغاء حدوده الماهویة و العدمیة؛ و لا حقیقة لإحاطته تعالى فى مرتبة ذاته إلّا وجدانه لکلّ وجود و لکلّ کمال و جود. پس حقیقت فناء محاط بودن هر موجودى است لوجوده الصّرف.

 تعدّد ألفاظ بلكه تكثّر مفاهیم حاكیه از مطلب واحد، موجب تعدّد دلیل نمى‌شود. اللهمَّ إنّا نسألك العصمة من الزَّلَل فى القَوْل و العَمَل.

 ختم مكتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه

جواباً از مكتوب سوّم حضرت سید أعلى الله مقامه.

## مكتوب چهارم حضرت سید جواباً از مكتوب چهارم حضرت شیخ، أعلى الله مقامهما

 بسمه تعالى‌

 فى الحقیقة مطلب را منشرح فرموده اید! و زحمت بسیار كشیده اید! لسان عاجز از تشكّر مساعى آن بزرگوار است؛ چون زحمت این داعى را كم فرموده اید!

 چه فى الحقیقة جواب هر سه فصل را در ضمن بیانات خود مذكور ساخته اید! فشكر الله مساعیكم، و جزاكم الله أحسن الجزاء. لهذا بر سبیل اختصار، اشاره به هر یك مى‌شود:

 أمّا فصل أوّل كه مرقوم فرموده‌اید: «مخفى نماند كه ماهیت من حیث هى» الخ. آن بعض متألّهین مى‌گوید كه: جواب این مطلب را خود آن بزرگوار در منهاى أخیر از فصل دوّم مفصلًا بیان شافى فرموده اید! آنجا كه فرموده‌اید: «فما تکرّر فى الکلمات من أنَّ الانسان اللّاهوتىّ» الخ. چه اعتراف كرده‌اید كه وجود جمیع أشیاء در جمیع عوالم غیر از عالم خارج موجود بالعرض است؛ و فى الحقیقة آثار در جمیع عوالم از آنها مسلوب؛ و آثار براى وجود حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ است.

## الآنَ كما كان‌

 آن شخص متألّه مى‌گوید: الآن كما كَانَ‌[[95]](#footnote-95) اگر در عوالم عالیه كه‌ دار الخلود

است، با شدّت قرب به منبع وجود، وجود براى آنها بالعرض بود، در عالم سفلى كه غایت بعد از منبع وجود است، به حكم آیه كریمه: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ\* ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ.[[96]](#footnote-96)

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

 در اسفل السافلین وجود حقیقى را از خانه نَنِه‌شان آوردند؟ و حال آنكه عالم خارج تنزّل عالم مثال است؛ و به منزله عكس و ظلّ اوست. و فى الحقیقة هو خیالٌ فى خیال. این نیست مگر از رَمَد داشتن عین بصیرت، كه دار الغرور را وجود حقیقى و منشأ آثار خارجیه ببیند؛ با اعتراف به اینكه در دار البقاء و دار الخلود، غیر از وجود بالعرض چیزى نیست.

 بلى این اقتضاء غرور این دار است‌. اللَّهُمَّ ارْزُقنا التَّجافِىَ عَنْ دارِ الغُرورِ، وَ

الإنَابَة إلَى دار الخُلودِ.[[97]](#footnote-97)

 «مُردم اندر حسرت فهم درست». و همین منشأ شده كه: حصر وجود به وجود دار الغرور شده؛ و حال آنكه مرگ و نیستى هزار مرتبه بهتر از این اغترار به وجود است. «به هزار بار بهتر ز هزار پخته، خامى». زیرا كه آن نحو وجود در جمیع عوالم إلهى براى انسان بوده و خواهد بود. چهار روزى به جهت خلافت إلهى به مقتضاى: إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً[[98]](#footnote-98) بر سبیل عاریت به كدخدائى این دار فانى آورده؛ و بعد به مقرّ حقیقى خود فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ[[99]](#footnote-99) خواهد برد!

 تا دوست بوده با او بوده‌ایم و تا دوست باشد با او خواهیم بود.

مطرب بگو که عین جهان شد به کام ما[[100]](#footnote-100)

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

تعقّل نفرموده؛ ولى در بحث علّت و معلول كه در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فى الحقیقة نموده، كه: علّیت نیست فى الحقیقة مگر تنزّل علّت به مرتبه نازله؛ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُ‌[[101]](#footnote-101) را به زبان آورده‌[[102]](#footnote-102)؛ اگرچه مطالب كتابش با آن غالباً سازش ندارد؛ و گویا سرّش آن است كه: برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودى. و الله العالم.

 با آنكه استادش میر داماد أعلى الله مقامه كمال تصلّب در این مطلب را دارد؛ و خودش هم مى‌گوید كه: سابقاً متصلّب در این مطلب بودیم. و ممكن است كه این اشتباه براى ایشان در مقام شهود از باب اشتباه واجب به ممكن بوده باشد.

## رَقَّ الزّجاج و رقّت الخمر

...[[103]](#footnote-103)

و مرجع أخیر به ضعف شهود است؛ و بقاء إنّیت سالك، و عدم اندكاك آن.

تو خود حجاب خودى حافظ از میان برخیز[[104]](#footnote-104)

## تعارض وحدت حقیقى با كثرت حقیقى‌

 و عجب‌تر آن است كه: با تصریح به آنكه مراد به وحدت حقیقى آن است كه: لا ثانى له كه مستلزم اعتباریت سایر وحدات است، فضلًا عن الکثرات‌، گویند كه: كثرت هم حقیقى است؛ و حال آنكه كثرت نیست بنابراین، مگر ضمّ وحدات اعتباریه بعضى به بعضى. و این بعینه مثل كوسه و ریش پهن خواهد شد؛ و او را توحید أخصّ الخواصّ مى‌شمارند.

 كلّ ذلك از ترس آنكه مبادا جَبَلانیت انسان مندكّ شود؛ چون خود را موجود، بلكه وجود شمرده‌اند؛ نهایت تفاوت بالغنى و الفقر، و القُوَّة و الضَّعف گذارده‌اند.

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر[[105]](#footnote-105)

## ما همه شیران ولی شیر عَلم

 بلكه این وجود عرض نیست؛ مگر در ظرف اعتبار عقل. آن هم براى ماهیت فى نفسها، كه آن هم نیست مگر در ظرف اعتبار عقل؛ و إلّا ماهیت همیشه إمّا موجودة و إمّا معدومة. و فى الحقیقة ماهیات نیست، مگر حدود ظهورات و تجلّیات حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ . پس فى الحقیقة موجودند به وجود حضرت حقّ ـ جلّ و علا.

 اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِي‌ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى‌ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ‌.[[106]](#footnote-106)

 بلى اگر سالك در این مقام دم از وجود بزند حلالش باشد؛ لکن لا بوجوده بل بوجود الحقّ ـ جلّ و علا ـ فى ظهوراته و أطواره.[[107]](#footnote-107)

 و این معنى حاصل نشود مگر بعد از فناء وجود و ماهیت سالك. و كسى كه از براى اشیاء وجود مى‌بیند، هنوز حقیقت فناء وجود براى او حاصل نشده؛ فضلًا عن الماهیة.

## كثرت موجودات بالغناء و الفقر، بعد از تنزّل است‌

 این بود كلام در مقام توحید؛ بلى بعد از تنزّل به مقام كثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علّیت و معلولیت، و ظهور و بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار، به اعتبار كردن ماهیات را بأنفسها كه مجرّد اعتبار است، و اعتبار كردن وجود را براى آنها كه اعتبارٌ فى اعتبار است؛ آن وقت كثرت در موجودات، بل الوجودات، و التّفاوت بالغنى و الفقر، و القوّة و الضَّعف، و الاستقلال و الرَّبط، و غیر ذلک‌، همه درست است. و ازاین‌جهت است كه: حیثیت تقییدیه كه مجرّد اعتبار است، أخذ در وجودات إمكانیه شده، كه اگر الغاء حیثیت شود، و صرف الوجود ملحوظ شود، تعدّد از بین برداشته شود، فلا تغفل!

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

## أعظم حُجُب وجهه الكریم، اشتغال به عبارات، و نسیان معانى و حقایق است‌

 بلكه غایت ادراك این متكلّم، توحیدِ فعل إلهى است، و هنوز حقیقت فعل إلهى را نشناخته، فضلًا عن الذات و توحیده و أسمائه و صفاته. و أظرف شى‌ءٍ فى أهل العلوم الرَّسمیة آن است كه: معانى عالیه دقیقه را به ألفاظ ادا مى‌كنند؛ و روحشان از آنها خبرى ندارد. لالائى را مى‌گویند، ولى خوابشان نمى‌برد.[[108]](#footnote-108) مى‌گویند: حمام است، ولى نمى‌دانند خانه كیست. و هذا من أعظم حُجُب سُبُحات وجهه الکریم.

 زلف بر باده مَدِه تا ندهى بر بادم.[[109]](#footnote-109)

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

این گونه كلمات باقى نماند. گویا هیچ تأمّل در خصوصیات عرایض سابقه نفرموده اید! و آنها را مجرّد افسانه و لقلقه لسان پنداشته اید!

 اگر چنین است، این داعى مضایقه از اعتراف به خطا و اشتباه خود در تمام آنچه ناپسندیده آن بزرگوار است، ندارم؛ چه كار بنده همیشه خطا و اشتباه بوده و هست. و از این داعى غیر از نقل كلام بر طریقه ذوق المتألّهین نیست؛ و این داعى را با تصدیق و تكذیب كارى نیست. و الله العالم و هو المصدّق.

 و أعجب از این ترتیب مقدّمات عدیده است در فصل دوّم: با آنكه در منهاى قبل از أخیر كه وجود هر محدودى داراى جهت وجدانى است، و جهت فقدانى الخ. تصریح نموده‌اید كه: آنچه قابل اندكاك و شایسته اندماج است در كامل و قوىّ، وجود محدود است‌ لا بحدوده العدمىّ أو الماهوىّ. سبحان الله این غیر از شرح عبارت حقیر است كه: به دو كلمه اوّل نوشته، معروض داشته شده بود، كه: اگر مراد به عینیت صفات است بحدودها، معقول نیست؛ و اگر به اسقاط حدود است بر سبیل توسّع در مسمَّیات أسماء و صفات، مضایقه نیست؟

## عِلم داراى عنوان علم است، در صورت بقاء حدّه العَدَمِى‌

 در اینجا مى‌فرمایند: الاستحباب لا یکون استحباباً فى قبال الإیجاب‌، و در آن جا ملتفت نمى‌شوند كه: لکنّ العلم لا یکون علماً فى قبال الذات؛ أو الصّفة لا تکون صفة فى قبال الموصوف إلّا بحدودها العدمیة و الماهویة، تا معلوم شود كه: عینیت بر سبیل حقیقت نیست؛ بلكه بر سبیل الاندكاك و الاندماج است؛ كه این حقیر تعبیر به منشأیت و مصدریت نمودم.

 و در نوامیس إلهیه تعبیر به قیمومیت و صمدیت إلهى براى معانى و ذوات شده؛ و در كلمات بعض أهل معرفت كه نقل كردید به استجنان؛ و در كلمات بعض دیگر: بأنَّ الحقائق فى الذات کالشّجرة فى النَّواة تعبیر شده.

 همه داد و فریاد بنده، همین یك كلمه بود كه: اگر ذات واجب صرف الوجود است، لا یکون الأشیاء أشیاءَ فى قبال صرف الوجود إلّا بحدودها العدمیة أو الماهویة.[[110]](#footnote-110)

 و عجب‌تر آن است كه: لفظ صِرف را بر سر علم و قدرت در مى‌آورید، و گمان مى‌كنید: به این مطلب درست مى‌شود؛ غافل از آنكه وجود را چون حدّى نیست، آوردن صرف براى آن است كه ضمّ از خارج به او نشود؛ و إلّا علم و قدرت‌ و غیر ذلک کلّما کان، فالحدود العدمیة و الماهویة داخلة فى ذاتها.

 و غایت آنچه لفظ صرف بكند؛ آن است كه ضمّ از خارج نشود؛ نه آنكه حدود ذاتیة داخل شى‌ء را إسقاط كند.

 گویند: شخصى از سفرى مراجعت نموده، والده را مرحومه، و عیال را مریضه یافت؛ به مواصلت عیالِ وى شفا یافت؛ افسوس مى‌خورد كه دیر رسیدم؛ و گرنه والده را شفا داده بودم. و كلمات قوم را كه گفته اند:

## وجود اندر كمال خویش سارى است ـ تعین‌ها امور اعتبارى است‌

 حمل بر عناوین فرموده‌اید، و غفلت از معنونات و مسمَّیات فرموده‌اید؛ و حال آنكه آن بزرگوار همین عرض بنده را مى‌گوید كه: إذَا کان الواجب تعالى صرفَ الوجود، و وحدته حقیقیة، فلا یکون الأشیاءُ أشیاءَ فى قباله ـ جلّ و علا ـ إلّا بالتعینات، و هى الحدود العدمیة، أو الماهویة، و هى لیست إلّا اموراً اعتباریة.[[111]](#footnote-111)

 یا مرا شراب غفلت مست كرده، و نمى‌فهمم چه مى‌گویم؟ یا شما بى مرحمتى مى‌فرمائید! و تصوّر عرایض حقیر و دیگران، بلكه فرمایشات خودتان نكرده، مبادرت به إنكار مى‌فرمائید؟!

## بعد از اعتراف به اسقاط حدود عدمیه، نزاعى در بین نیست‌

 خداوند متعال این رو سیاه را از غفلت بیدار بفرماید. و چون شما إسقاط حدود را قبول نمى‌فرمودید تا رجوع به قیومیت و صمدیت واجب براى معانى شود؛ و با بقاء حدود عدمیه، عینیت، تصویر نداشت؛ عرض شده بود كه: راجع به قول أشاعره است كه: قدم صفات بوده باشد؛ بلكه أفحش از قول آنهاست، چه كلام آنها در خصوص سبعه است؛ و كلام ما و شما بالاخره منجر به جمیع الأشیاء شده بود؛ و بعد از آنكه اعتراف فرمائید به إسقاط حدود عدمیه؛ هرگز چنین عرض نخواهم كرد: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ‌.[[112]](#footnote-112) و أعجب از اینها زحمت آن بزرگوار است در بیان اصطلاح در حمل ذاتى و حمل هو هو، و فرمودند آنكه: كلام در حمل شایع‌

صناعى است.

 كلام در عینیت صفات با ذات است؛ نه اتّحاد صفات با ذات در وجود. عینیت شى‌ء با شى‌ء ذاتاً كه محلّ كلام است در علمٌ كلُّهُ الخ چه ربط به حمل شایع صناعى دارد؟!

 مراد حقیر به حمل هو هو، عینیت صفات در حمل بود، كه محلّ كلام ما بوده؛ و به كلام خواجه در «شرح اشارات» كه تعبیر حمل به مواطات نموده‌اند، ربطى ندارد.

 انتزاع صفات بلا واسطه أمر خارج كه إثبات فرموده‌اید، عین منشأیت و مصدریتى است كه این داعى اصرار داشتم، چه دخلى به عینیت دارد كه شما ادّعا مى‌فرمودید؟!

 در كلمات اینها كه نقل فرموده‌اید، هیچ كس گفته بود كه: عَرَض شى‌ء عین ذلك الشّى‌ء است؟ یا مَبدأ عرض شى‌ء مثل إمكان عین ذات ممكن است؟ با آنكه اطلاق ذاتى و عرضى به اصطلاح هر دو، در این مقام غلط است. بلكه تعبیر شایسته همان منشأیت و قیومیت و مصدریت و صمدیت و نحو ذلك است.

 و حمل بدون اسقاط حدود عدمیه بین الشى‌ء و قیومه، و المعلول و علّته، به هیچ نحو از حمل تصویر ندارد؛ تَعَالَى الله عَمَّا یقولُ الظَّالِمُونَ‌ عُلُوًّا كَبِيراً.[[113]](#footnote-113)

 و بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه و ماهویه، نمى‌دانم خصم شما كیست، كه زحمت‌هاى شما براى إلزام او است؟ این داعى كه در همان نوشته اوّل عرض كرده بودم، قبول نفرموده بودید.

 و از تصریحات سابقه و لاحقه معلوم شد كه: روایات، و كلمات علماء، محمول بر إسقاط حدود و بیانِ قیومیت و صمدیت است؛ و غیر از این تصویر ندارد؛ و غیر از این ساحت مقدّسه ایشان معقول نیست.

 و أمّا آنچه در فصل ثالث ذكر كرده بودم، به طریق اختصار برهانش را با خودش ذكر كرده بودم.

## ذات بعد از فرض محوضت و بساطتش، ضمّ اعتبار به او ممتنع است‌

أمّا مقام ذات، بعد از اعتراف به محوضت و صرافت، ضمّ اعتبارى به او غلط، بلكه خلاف فرض خواهد بود.

 و أمّا أعظم أسماء، مقام محمّدى صلّى الله علیه و آله و سلّم بودن، برهانش عرض شده بود؛ و هى الجامعة بین الاحدیة و الواحدیة؛ و تقدیم مقام أحدیت و واحدیت توطئه و تمهیدى براى شرح مقام محمّدى بوده. و این حقیر اطلاق لفظ احدیة الجمع بر او نكرده، ـ و إن كان كذلك بحسب الاصطلاح عند بعض أولم یكن ـ فضلًا از آنكه تصریح كنم كه متَأخّر از مقام واحدیت است كه نسبت به این داعى داده اید.

 و در این نوشته اخیر كه حاضر است؛ همچه عرض نكرده‌ام، و در نوشتجات سابقه كه حاضر نیست، بسطى در این مقام یادم نمى‌آید داده شده باشد؛ و چنین عبارتى عرض شده باشد، كه سبب زحمت سركار شود.

 بلى اسم جَمع نه أحدیة الجمع‌[[114]](#footnote-114) در بعض عرایض سابقه مذكور شده؛ و سبب اشتباه شده بود، و جواب او هم عرض شده بود، و او دخلى به مقام أسماء و صفات نداشت؛ و ذكر شده بود كه: مراد جمیع أشیاء بما هى أشیاء است.

 و أمّا كلمات أهل معرفت، كه اصطلاحات عرایض بنده مبتنى بر اصطلاحات نبوده؛ و آنچه عرض كرده‌ام با برهانش إشاره كرده‌ام؛ یا قضایا قیاساتها معها بوده اند.

 خداوند إدراك حقایق مرحمت فرماید؛ و اگر توفیق إدراك اصطلاحات نیز مرحمت فرماید، كمال مرحمت خواهد بود. الحال كه توفیق تأمّل در مرادات ایشان نبود؛ و غرض متعلّق به تأمّل در آنها و تصدیق و عدم تصدیق در آنها نیست؛ وَفّقنا الله للعلم النَّافع و العمل الصَّالح.

 و صلّى الله على محمّدٍ و آله الطاهرین.

 ختم مكتوب چهارم حضرت سید

جواباً از مكتوب چهارم حضرت شیخ أعلى الله مقامهما

## مكتوب پنجم حضرت شیخ، جواباً از مكتوب چهارم حضرت سید أعلى الله مقامهما

## معناى وجود انسان در عوالم سابقه‌

 از آنچه در نوشته سابقه عرض شده؛ برهاناً جواب فرمایشات جدیده معلوم است؛ ولى براى توضیح بعض مطالب مندرجه در نوشته سابقه عرض مى‌شود: أمّا آنچه عرض شده كه: إنسان در عوالم سابقه موجود است بالعرض نه بالذات؛ غرض آن بوده است كه: بنحو وجود معلولى، بل الوجود فى عالم الإله ینسب إلیه تعالى، و إلى عناوین أسمائه و صفاته، و لوازمها أى الاعیان الثَّابتة؛ لا أنّه منسوبٌ إلیه تعالى بالذات؛ بمعنى یکون مناط نقض العدم و ترتّب آثار الوجود الواجبى، و منسوبٌ إلى الأسماء و الصّفات و الاعیان الثّابته بالعرض و المجاز، لانّ العنوان و المفهوم بما هو عنوانٌ و مفهومٌ لا یعقل أن یوجد إلّا هکذا؛ و إلّا فمصداق الوجود و مطابقه هناک، هو الواجب فقطّ. لکنّه حیث إنّه کلّ الوجود، و کلّه وجود، و لا یشذّ عن حیطه وجوده وجودٌ، لذا ینسب وجوده بما هو وجوده تعالى إلى عناوین الأسماء و الصّفات الّتى تطابقها نفس ذاته المقدّسة، و إلى الاعیان الثّابتة الملزومة لوجوداتها المندکة فى الوجود الواجبىّ لصرافة وجوده.

 پس مفاهیم الأشیاء كعناوین الصّفات و الأسماء از بابت آنكه ذات أقدس مطابق طائفه أخیره است، و داراى حقایق طائفه أولى است بنحو بساطت؛ انتزاع از ذات مى‌شود؛ و نسبت وجود به آنها مى‌دهند. و همچنین است در عالم عقول و نفوس كلّیه، وجود خاصّ به عقول و نفوس است؛ ولى از جهت جامعیت آنها لما دون خود را وجوداً یقال: الإنسان موجودٌ فى عالم العقول و النّفوس.

 أمّا در عالم موادّ، پس این وجود خاصّ انسانى خود بنفسه مطابَق دارد؛ نه آنكه موجود است بالعَرض. و فرقست بین وجود بالعرض و وجود بالعلّة؛ زیرا كه در صورت اولى وجود واجب، یا عقل، یا نفس، واسطه در عروض، و واسطه در حمل هستند. و در صورت ثانیه واسطه در ثبوت هستند؛ و نسبت این وجود به معلول بنحو حقیقت و بالذات است، نه بالمجاز و العرض.

 و در نوشته سابقه عرض شده بود كه: حقیقت وجود خارجى نیست، مگر ناقض عدم، و موجب ترتّب آثار خارجیه مطلوبه از آن شى‌ء؛ و این نحو نیست بالنسبة إلى المادیات، إلّا در همین عالم نه در عوالم فوق. و اگر وجود در عالم موادّ هم، همان قسم عوالم فوق بوده باشد، باید ماهیت إنسان بر حال خود باقى باشد؛ و منشأ ترتّب و آثار نشود، و التزام به او مضحک للثَّکلى.

 و أمّا آنچه مرقوم شده است كه: در عوالم عالیه، با قُرب به منبع وجود، اگر وجود بالعرض باشد، در عالم أسفل به طریق أولى. پس عرض مى‌شود: معنى قرب به منبع وجود، نه آن است كه: در عالم علم الهى ثابت باشد؛ بلكه‌ ما لا یحتاج إلى مادّة و مدَّة أقربُ فى قبولِ فیض الوجود ممّا یحتاج إلیه.

 خیلى عجیب است كه: در این گونه مطالب برهانیه چرا باید به ألفاظ خوش و أشعار شیرین اكتفا شود؟ لا حُکمَ إلّا لِلَّهِ.

## در دارِ وجود، جز صرف الوجود المتجلّى بذاته فى مقام فعله، نیست‌

 و أمّا آنكه وحدت و كثرت هر دو حقیقى است؛ پس در نوشته سابقه عرض شده بود كه: وحدت وجود عددیه نیست، تا منافى كثرت باشد؛ بلكه وحدت إطلاقیه انبساطیه است؛ فلیس فى دار الوجود إلّا صرف الوجود المتجلّى فى مقام فعله، تجلّیاً وحدانیاً على نهج وحدته؛ و ذلک التّجلىّ هو السَّارى فى مرائى الممکنات، کالمطلق فى المقید؛ لا أنّ الوجود الواجبىّ بذاته کذلک، تعالى عمّا یقول الظّالمون.

## ملاحظه وحدت در كثرت، و كثرت در وحدت‌

 و اگر عارفى این معنى را بگوید؛ البتّه به ملاحظه شهود قلبى است، كه وجود منبسط را كه فعل حقّ است به نحو مظهریت و مرآتیت ملاحظه نموده؛ و هر مظهر و مرآت‌ بما هو کذلک لا یرى نفسه؛ و إلّا لم یکن مرآة لغیره. و عرفاء را حالاتى است:

 گاهى وحدت بینند، و مى‌گویند: كه یكى هست و هیچ نیست جز او.[[115]](#footnote-115)

 و گاهى كثرت بینند و گویند:

 و گاهى وحدت در كثرت بینند، و گویند:

 و گاهى كثرت در وحدت بیند و گویند:

 و سابقاً عرض شد: تجلّى فعلى إلهى، مناط موجودیت أشیاء است، نه مناط موجودیت واجب؛ و ناقض عدم أشیاء است، نه ناقض عدم واجب؛ و لا نعنى بالموجودیة إلّا ذلک.

 تعارف و تواضع، و خود را هیچ شمردن مقام آخر است. و هر كه در دعوى كشف و شهود انحصار موجود را در واجب، و خیال بودن ممكنات را نماید؛ معارض كلمات و نصوص صریحه از خاندان عصمت كه منبع كشف حقیقى هستند خواهند بود.

 و أمّا مسئله اندماج حقایق فى الواجب تعالى، در همان نوشته فرق بین حقایق‌

صفات، و حقایق أشیاء، عرض شد. باز هم عرض مى‌شود: ماهیات اشیاء بما هى متمایزة فى حدود أنفسها و مطابقها؛ لا یعقل أن یکون وجوداً صرفاً؛ فلذا اندكاك وجودات آنها باید به إسقاط حدود ماهویه و عدمیه باشد، ولى مفهوم علم‌ فى الحقیقة لیس إلّا الحضور؛ و حضور معقولست كه مطابق او صرف الوجود باشد؛ زیرا كه مفهوم حضور اقتضا ندارد امرى را كه منافى با وجود باشد. پس اگر مطابق این حضور وجود خاصّ است؛ حضور خاصّ است. و اگر مطابق حضور صرف الوجود است؛ آن هم صرف الحضور است.

## امكان انتزاع مفاهیم متعدّده، از مصداق واحد

 و حكایت صحّت انتزاع مفاهیم متعدّده از مصداق واحد، برهاناً در نوشته سابق عرض شد؛ و در كتب صدر المحقّقین و أتباع آن جناب كراراً و مراراً ذكر شده است.

 پس آنچه مرقوم شده كه: حدود داخلة فى ذات العلم و القُدرة؛ اشتباه است بین حدّ مفهومى و محدودیت مصداق، یا اشتباه ماهیت حقیقیه به مفاهیم و عناوین. بقیه مطالب باید اصول موضوع باشد، و الله الموفق‌.

 و أمّا آنكه مرقوم فرموده‌اید: غرض از حمل هو هو، عینیت صِفات است با ذات؛ نه اتّحاد صفات با ذات؛ پس عرض مى‌شود: حمل شایع صناعى اختصاص به اتّحاد محمول و موضوع ندارد؛ بلكه از أقسام حمل شایع است. السَّوادُ أسودُ؛ و الوجودُ موجودٌ. و اللهُ عالمٌ.

## وجود واجبى، بعینه حیثیت علم و قدرت است‌

 و میزان حمل شایع آن است كه: مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول باشد؛ سواءٌ کان مبدأ المحمول قائماً بذات الموضوع کزیدٌ عالمٌ، أو کان مبدأ المحمول عین ذات الموضوع، کالامثلة المتقدّمة. و مكرّراً عرض شده: غرض از عینیت صفات آن است كه: حیثیت وجود واجبى بعینها، حیثیت علم و قدرت و سایر صفات كمالیه است؛ زیرا كه این سنخ مفاهیم اقتضاى مطابق زائد بر وجود ندارد.

 و این مطلب در «أسفار» و كتب حاجى سبزوارى و غیرهما مفصّلًا مذكور است. از این بیانات جدیده معلوم مى‌شود: حضرتعالى هم عرایض حقیر را صرف لقلقه لسان پنداشته‌اید؛ با آنكه تمام برهانى است.

 و در قبال برهانیات حقیر بعض فرمایشات فرموده‌اید، كه از ساحت جناب‌عالى بعید است. و اللهُ المسدِّدُ.

 ختم مكتوب پنجم حضرت شیخ

جواباً از مكتوب چهارم حضرت سید أعلى الله مقامهما.

## مكتوب پنجم حضرت سید، جواباً از مكتوب پنجم حضرت شیخ أعلى الله تعالى درجتهما الشریفة

 این شخص مكرّرا در كلماتش دو برهان، بلكه سه برهان إقامه كرده بود بر بطلان عدم سرایت وجود در جمیع مراتب؛ یكى لزوم تحدید وجودى حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ تعالى الله عن ذلک علوّاً کبیراً؛ و یكى لزوم تركیب در ذات حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ تعالى الله عن ذلک علوّاً کبیراً؛ به بدترین تركیب‌ها كه تركّب از أمر عدمى بوده باشد؛ و یكى لزوم خلف بعد از اعتراف‌ بأنّه صرف الوجود، و لا ثانى له‌؛ و حال آنكه‌ بناءً على ما قرّرتم، ففعله أوّل ثانٍ له‌.

 و سركار إغماض از جواب، إعاده دعوى فرموده؛ از ترس آنكه مبادا نفى وجود از عالم مادّه شود؛ و مجرّد اعتبار و خیال شود؛ و حال آنكه بیچاره مكرّر عرض داشته بودم كه: اعتبار قائم به حضرت حقّ است ـ جلّ و علا ـ و مراد از خیال بودن عالمِ صُوَر، قیام آن عالِم ست قیاماً صدوریاً به آن حضرت كه معنى قیومیت و صمدیت اوست براى أشیاء؛ نظیر قیام صور فعلیه كه مبادى صدور أفعال خارجیه است به نفوس ناطقه؛ نه صور انفعالیه كه لشخصه ارتسام شود، و حال آنكه آن هم ارتسام نیست‌ على الحقّ عند أهل الشُّهود.

 و حاصل طریقه ذوق المتألّهین آن است كه: قیام وجود الاشیاء به تعالى کقیام وجود الامور الاعتباریة بمنشأ اعتبارها؛ و المنشأ أیضاً هو الحقّ جلَّ و علا.

## وجودك ذنبٌ لا یقاس به ذنبٌ‌

 و لهذا عرض شده بود سابقاً كه: اگر هزار وجود حقیقى را كسى فداى این‌

وجود اعتبارى كند؛ هیچ كارى نكرده‌ «وُجُودُک ذَنبٌ لا یقاس به ذنبٌ»[[116]](#footnote-116) و این معنى صریح جمیع آیات و ادعیه است:

## آیاتى چند در احاطه خداى تعالى به اشیاء

 أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ مُحِيطٌ[[117]](#footnote-117)، أَنَّهُ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ[[118]](#footnote-118)، هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ‌[[119]](#footnote-119)، اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‌[[120]](#footnote-120)، ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْباطِلُ‌[[121]](#footnote-121). وَ بِعزَّتِک الَّتِى لَا یقُومُ لَهَا شَى‌ءٌ، وَ بِنُورِ وَجْهِک الَّذِى أضَاءَ لَهُ کلُّ شَى‌ءٍ، وَ بِوَجْهِک البَاقِى بَعْدَ فَنَاءِ کلِّ شَى‌ءٍ، وَ بِأسْمَائِک الَّتى مَلَاتَ أرْکانَ کلِّ شَى‌ءٍ[[122]](#footnote-122) یا نُورَ الانْوَار[[123]](#footnote-123)

 هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ‌[[124]](#footnote-124)، وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ‌[[125]](#footnote-125) وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ‌[[126]](#footnote-126)، نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[[127]](#footnote-127)، الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى‌[[128]](#footnote-128)، وَ أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ‌[[129]](#footnote-129).

 و یا مَن هُوَ بِالْمَنْظَرِ الاعْلَى وَ بِالافُقِ الْمُبِینَ‌[[130]](#footnote-130) و إِنَّهُ الْعَالى فى دُنُوِّهِ وَ الدَّانى فى عُلُوَّه‌[[131]](#footnote-131) إلى غیر ذلک ممّا لا یعدّ و لا یحصى.

 اگر عرض شود كه: أنبیاء و أئمّه صلوات الله علیهم، با كمال ملاحظه تكلّم‌

نمودن با مردم به قدر عقولشان‌[[132]](#footnote-132)، حقیقت توحید را بى پرده، به هر زبان و به هر گونه بیان فرموده‌اند، كم عرض شده است؛ و لکن أکثر الناس لا یعقلون‌[[133]](#footnote-133)، صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا یسْمَعُونَ‌[[134]](#footnote-134)، سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ‌[[135]](#footnote-135) إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ[[136]](#footnote-136)، إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشاءُ وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ.[[137]](#footnote-137)

## التزام به وحدت إطلاقى، با كثرت أشیاء، بدون اعتباریت اشیاء محال است‌

 با آنكه بعد از دست برداشتن از عقل و شرع بنابراین تقریر كه فرموده‌اید در كیفیت حدود أشیاء بر سبیل اعتبار وحدت، تبعاً لصدر المحقّقین (قدّه) لا بدّ هستید از التزام به اعتباریت و خیال بودن أشیاء نسبت به فعل او كه روح القدس بوده باشد، به مقتضاى تصریح سریان او در أشیاء كه ممكن نیست التزام به وحدت إطلاقى او با كثرت أشیاء مگر به همین نحو.

 و حال آنكه این منافى غرض سركار است كه: إثبات وجود معلولى براى عالم موادّ بوده باشد، نه وجود عرضى؛ و حال آنكه تصریح كرده بودید به وجود انسان در جمیع عوالم بالعرض؛ مگر در عالم موادّ كه وجود معلولى است. و معلوم‌

است كه فیض أقدس، یا مقدّس، اختصاص به عالم موادّ ندارد. مگر فیض أقدس اختصاص به عالم موادّ داشته باشد؛ آن هم در هر مادّه فیض أقدس، غیر از فیض أقدس مادّه اخرى.

## و ما رمیتَ إذ رمیتَ، و لكنَّ الله رَمَى‌

 پس اگر وحدت حقیقى و كثرت اعتبارى را در فیض أقدس مى‌توان تصویر نمود؛ چرا نسبت به حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ با تصریح آیات و أخبار تصویر نكنید؟ و ظواهر آیات و أخبار را مَسخ نموده، بر مقام فعل او منطبق نمائید؟ و حال آنكه به بیان متألّهین، فعل روح القدس بلكه فعل هر فاعلى، عین فعل الهى است؛ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى‌[[138]](#footnote-138)؛ وَ الفعلُ فعلُ اللهِ و هو فعِلُنا.[[139]](#footnote-139)

 و همین است حقیقت أمر بین الامرین. و بهترین طرق براى معرفت این كیفیت وحدت با كثرت، معرفت نفس و كیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود، از عقل، و خیال، و طبع، و صدور أفعال خارجیه از او، و عینیت اوست با هر مرتبه در آن مرتبه.

 و اگر تصویر كردید وجود معلولى را براى عالم موادّ با وحدت فیض أقدس؛ چرا تصویر نشود با وحدت حضرت حقّ ـ جلّ و علا. ـ

 و أمّا مقام اشتباه مفهوم به ماهیت، علاوه بر آنچه مكرّر عرض شده، صریح عبارات قوم است‌ بعد الإغماض عن الوجدان‌ كه: فرق بین مفهوم و ماهیت و حقیقت نیست مگر به اعتبار.

 پس اگر ماهیت اعتبار شود به اعتبار وجود ذهنى، او را مفهوم گویند؛ و اگر

اعتبار شود به اعتبار وجود خارجى كه انتساب به حقّ است، او را حقیقت گویند؛ و اگر ملاحظه شود بدون الاعتبارین او را ماهیت گویند. و ماهیت و حقیقت اختصاص به معانى مركّبه كه تفسیر از آن به اشیاء مى‌شود ندارد؛ بلكه در معانى مفرده نیز جارى است. و الله العالم بحقائق الامور.

 ختم مكتوب پنجم حضرت سید جواباً از

مكتوب پنجم حضرت شیخ أعلى الله مقامهما

## مكتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مكتوب پنجم حضرت سید أعلى الله درجتهما الشّریفة المنیفة

 بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

 مفهوم وجودِ عنوانى، مطابق او و معنون او، حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است؛ و مفهوم بما هو اقتضا ندارد كه: مطابق او محدود به حدّ عدمى یا ماهوى نباشد؛ بلكه مطابق او از سه قسم بیش نیست.

 أوّل: وجود بشرط لا از تمام حدود ماهویه و عدمیه؛ و البتّه چنین وجودى، فاقد هیچ وجودى و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجودٌ نیست؛ و البتّه صرف الوجود است، زیرا كه على الفرض تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است. پس چگونه تصوّر شود كه محدود به حدّ عدمى یا ماهوى باشد؟ و چون چنین باشد، لا ثانى له‌؛ زیرا كه آنچه را ثانى صرف الوجود گمان كنى به حسب اختراع وهم، پس چون درست نظر كنى، همان صرف الوجود است كه اوّل ملاحظه نموده‌اى!

## صرف الوجود كلّما فرضتَه ثانیاً، عاد أوّلاً

 و لذا مؤسّس حكمة الإشراق مى‌فرماید: «صرف الوجود الّذى لا أتمّ منه، کلّما فرضته ثانیاً فإذا نظرت إلیه فإذا هو هو»؛ این است معنى‌ صرف الوجود لا ثانى له‌، نه آنكه وجود لا ثانى له، یا آنكه وجود محدود را كسى ثانى صرف الوجود قرار بدهد. با آنكه‌ صرف الوجود لبساطته الحقّة الحقیقیة الّتى لا أتمّ منها بساطة، حاوٍ لما دونه؛ و الکلُّ منطوٍ فیه انطواءَ الضَعیف فى الشّدید بحسب وجدانه، لا بمرتبة فقدانه.

 و در نوشتجات سابقه عرض شده كه: این معنى از بشرط لا، تنافى با لا بشرطیت بالإضافة إلى تعینات الواجب و تجلّیاته الاسمائیة ندارد؛ و شرح آن سابقاً عرض شده، فلا نعید.

## وجود لا بشرط فى السَّمِّ سَمُّ، و فى التِّریاق تریاق‌

 دوّم: وجود لا بشرط از حدود عدمیه و ماهویه؛ و لازمه این‌طور از وجود آن است كه گفته‌اند: فى السَّمِّ سَمُّ، و فى التَّریاقِ تِریاقٌ‌.

 و این مرتبه از وجود فاقد درجه صرف الوجود است. فعل او، و فیض مقدّس او، و تجلّى فعل اوست جلّ شأنه. و نسبت او به مراتب عقول و نفوس و عالم موادّ نسبت مطلق است به مقید. و المطلق مع المقید؛ و المقید لیس مع المطلق. پس بر حسب إطلاق و لا بشرطیت در جمله وجودات إمكانیه سارى و جارى بود؛ از قبیل سریان وحدت در كثرت، و ظهور حقیقت واحده در مظاهر متعدّده؛ ولى ظهور به تمام ذات، و كمال حقیقت، و تجلّى ذاتى او به نحو جامعیت، در مظهر أعظم است، كه عقل أوّل، و روح أعظم است در مرتبه نزول؛ و حضرت ختمى مرتبت در مرتبه صعود.

 و ازاین‌جهت گاهى از فعل واجب، و تجلّى فعل او، به عقل أوّل، و گاهى از او به حقیقت محمّدیه، و نور محمّدى صلّى الله علیه و آله و سلّم تعبیر مى‌كنند، و إلّا أهل فنّ تصریح دارند به آنكه: فیض واجب، و فیض مقدّس، فى العقل عقلٌ، و فى الطبع طبعٌ‌؛ نه آنكه عقل اوّل و روح القدس‌ بما له من المقام المعلوم‌، فعل واحد حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ باشد.

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

 و مرتبه سابقه‌ بالإضافة إلى مرتبة الوجود الواجبى، تجلّیه فى مقام الفعل‌؛ و لا بدّ وجود او عین ربط و تعلّق به اوست؛ نه آنكه‌ شی‌ءٌ له الرَّبط و التَّعلّق؛ و إلّا کان فى مرتبة ذاته موجودٌ بالاستقلال؛ فیکون واجباً، و هو محالٌ.

## وجود رابط، عین ربط است لا شی‌ء له الربط

 و چون فعل حقّ، ما به الموجودیة در مراتب محدوده است؛ البتّه وجود خاصّ هر مرتبه عین ربط است بالتَّبع؛ و چون ایجاد در مرتبه، فرع وجود است؛ لانّه أثره‌؛

پس ایجاد هر موجود ربطى، عین ربط است؛ پس همه ایجادات از مراتب ایجاد حقّ هستند؛ نه آنكه هر فعلى عین فعلى حقّ باشد، بنحو المباشرة تعالى شأنه‌.

 ارواح قادسه، مقدَّس هستند از مباشرت أفعال جسمانیه‌ فضلًا عن الواجب جلَّ جلاله؛ وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ‌[[140]](#footnote-140)؛ پس معنى أمر بین الامرین همان است كه ذكر شد.

 و از كیفیت سریان فعل حقّ در أشیاء معلوم شد كه: لازم نمى‌آید كه موجودات اعتبارى باشند؛ بلكه در نوشته سابق مفصّلًا نوشته‌ام كه: اگر مراد به اعتباریت وجود أشیاء، اعتبار واجب، و لحاظ واجب كه اصطلاحى است جدید نفس تجلّى فعلى واجب باشد؛ پس فداى این اعتبار، این عین أصالت است. زیرا كه كه سابقاً عرض شد كه: این اعتبار كه تجلّى فعل إلهى است؛ مناط موجودیت أشیاء و ملاك طرد عدم از آنهاست؛ نه مناط وجود واجبى، و ملاك نقض عدم او؛ و منشأ ترتّب آثار خارجیه أشیاء است، نه مَنشأ ترتّب آثار وجود واجبى بما هو؛ و این است معنى موجودیت أشیاء.

 نمى‌دانم این همه امتناع و تأبى از إطلاق لفظ وجود با التزام به حقیقت آن براى چیست؟ و این تجلّى فعل إلهى، سارى و جارى در عوالم عقول و نفوس و موادّ است. و در هر مقامى مناط وجود خاصّ به آن مقام است؛ و در همه مقامات و درجات، خاصّه وجود معلولى آن مقام و درجه است؛ كه‌ قائمٌ بفاعله قیاماً صدوریاً. بلى هر مرتبه نازله، در مرتبه سابقه موجود است أیضاً بالعرض و المجاز، لا بحقیقته‌؛ و أمّا مقام أسماء و صفات و لوازم آنها، پس آنها موجودند بالعرض فقطّ، و الوجود للواجب بالحقیقة.

## لا ینقلب ما سنخه طردُ العدم، إلى ما سنخه لا یأبى عن الوجود و العدم‌

 بلكه اگر بدقّت ملاحظه شود، هر مفهوم و ماهیتى در درجه خاصّه خود چنین است‌ إذ لا ینقلب ما سنخه طرد العدم إلى ما سنخه بحیث لا یأبى عن الوجود و العدم؛ إلّا أنَّ الواجب تعالى لا ماهیة له؛ لکنّه له الاسماء الحُسنى و الامثال العلیا.

 و از آنچه عرض شده سابقاً در حقیقت وجود منبسط، معلوم شد كه: وحدت حقیقى است؛ و كثرت هم حقیقى است؛ زیرا كه عرض شده كه: نفس مراتب و درجات خاصّه وجود، منشأ ترتّب آثار خارجیه مخصوصه آنها هستند؛ پس به ملاحظه وجدانات مصحوبه به فقدانات، متكثّرة هستند؛ و چون همه مراتب أمر واحد، و نسبت آنها به او نسبت مقید است به مطلق، و المطلق عین المقید و لا عکس‌، پس همه واحد هستند.

 و البتّه از واضحات است كه: این معامله كه با فیض مقدّس مى‌شود، ممكن نیست كه با وجود واجب شود؛ زیرا كه‌ واجب لا یعقل إلّا أن یکون صرفَ الوجود؛ و صرف حقیقت هستى معرّى و مبرّى است از اتّحاد با حدود ماهویه و عدمیه، و سِماتِ إمكانات و نقصانات، إلّا أن یکون فاقداً لدرجة الصّرافة و المحوضة، و هو خُلفٌ؛ و لهذه الجهة نلتزم بالوجود المنبسط کما لا یخفى على أهله.

 و أمّا حكایت فرق بین ماهیت و مفهوم، پس عرض مى‌شود كه: آن جناب دام علاه گاهى مى‌فرمائید:

 «گوش خر بفروش و دیگر گوش خر»، و گاهى مرقوم مى‌فرمائید: «سخن‌شناس نه‌اى دلبرا خطا اینجاست» و گاهى مرقوم مى‌فرمائید: «آنچه مى‌گویم به قدر فهم تو است»، و گاهى به حكایات لطیفه و أمثلة ظریفه تعرّض و توبیخ مى‌فرمائید؛ ولى حقیر أصلًا حقّ سوءِ أدب و جسارت ندارم؛ همین قدر عرض مى‌كنم مَثَل مشهور است: «گردو گِرِد است نه هر گِردى گردوست».[[141]](#footnote-141)

## ماهیت از مفاهیم است، نه هر مفهومى ماهیت است‌

 بلى ماهیت‌ من حیث الحضور فى الذّهن‌ مفهوم است؛ ولى هر حاضر فى الذَّهن من المفاهیم، و العناوین، و المقولات الثّانیة المنطبقة و المحکیة از ماهیات نیست؛ آنچه از ماهیات است حقیقت مقولات جوهریه و عرضیه است. أمّا مفاهیم، پس اختصاص به ماهیات ندارد؛ و مقولات ثانیه‌ کالوجوب، و الإمکان، و الإمتناع، و مفهوم الوجود، و ما یشابهه من الوحدة و التَّشخُّص‌، و جمله مفاهیم المشتقّات جمیعاً دخلى به ماهیات ندارد. و مفهوم علم بحسب مفهوم، اختصاص به مقولات ندارد؛ بلكه‌ ربما یکون مطابقه مقولة عرضیة کما فى العلم الحصولىّ على المشهور؛ لا على المسلک المنصور، و ربما یکون مطابقه مقولة جوهریةً کما فى علم النّفس بذاته، و علم العقل بذاته؛ و اخرى یکون وجوداً محضاً لا یشوبه شی‌ءٌ، کما فى علم الواجب تعالى بذاته، و بمصنوعاته فى مرتبة ذاته، و کذلک جمیع صفاته الذّاتیة و الکمالیة. و الله العالم.

 ختم مكتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مكتوب پنجم

حضرت سید أعلى الله مقامهما و رفع درجتهما

## مكتوب ششم حضرت سید جواباً از مكتوب ششم حضرت شیخ أعلى الله مقامهما الشریف‌

 بسمه تعالى‌

 مفهوم وجود بما هو وجودٌ چنانچه ملحوظ نیست در آن، اقتران به حدود عدمىّ و ماهوىّ، ملحوظ نیست در او تجرّد از آنها نیز؛ و لهذا مطابق او نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط معرّى و مبرّى از جمیع قیود حتّى عن التجرّد فضلًا عن المعیة للاشیاء. و لذا لا یمکن أن یفرض له ثانٍ فى دار الوجود؛ و کلّما فرض له ثانیاً کان عینَ الاوّل.

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

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

 و به یندفع شبهة ابن کمّونة. و أمّا وجود بشرط لا را مرتبه واجب دانستن پس تصویر ندارد، مگر بر قول متكلّمین كه إثبات ماهیت كنند، یا بر قول بعضى از حكماء كه از براى وجود حقایق مختلفه قائل هستند، كه به همین برهان مذكور إبطال هر دو شد لا على القول بتوحید الوجود.

 و محقّق لاهیجى‌ على ما ببالى فیما مضى‌، در بحث واجب الوجود كه فى‌الجمله انتقال بر آراء قوم یافته، محمل ایشان و حكما را همین قرار داده.

 و أمّا این توحیدى را كه براى وجود بشرط لا تقریر فرموده‌اید؛ و مراد قوم دانسته‌اید؛ و صرافت را به معنى اشتراطِ تجرّد دانسته‌اید؛ و ماىِ در کلّما فرضته ثانیاً را موصوله یا موصوفه نگرفته‌اید، و لهذا ضمیر را راجع به او نكرده‌اید؛ بلكه به صرف الوجود به معنى مشروط به تجرّد كرده‌اید؛ این همان وحدت عددیه است كه در همه أشیاء است؛ كه هیچ یكى دو تا نمى‌شود، كه قوم او را ظلّ وحدت حقّه إلهیه در جمیع أشیاء مى‌دانند، و تعبیر از او به‌ لا تکرار فى التجلّى‌ مى‌نمایند.

 و أمّا قسم دوّم كه تعبیر از او به لا بشرط كرده‌اید؛ و مع‌ذلك او را مقام فیض مقدّس دانسته‌اید، پس او مقام بشرط شى‌ء است، نه مقام لا بشرط. و اگر توهّم لا بشرطیت شده باشد، یا كسى تعبیر كرده باشد، مراد لا بشرطیت نسبت به خصوصیات أشیاء است، نه نسبت به وجود؛ و حال آنكه آن هم غلط است.

## وجود منبسط را هیچ نادانى، وجود واجبى نمى‌داند

 بلكه تعبیر از این مقام به وجود بشرط إطلاق است نسبت به اشیاء؛ چنانچه از شرح و تفسیر او واضح مى‌شود؛ بلكه تعبیر به فیض منبسط در كلمات ایشان صریح است در آن. و هیچ أحمقى این مقام را مقام ذات واجب نباید توهّم نماید؛ تَعَالى اللهُ عَنْ ذلِک عُلُوّاً کبیراً.

 و إشاره بر این مقامات بر وجه اختصار به قدر الكفایة كه رفع این توهّمات شود، در نوشتجات سابقه شده بود. و نظیر این توهّمات از أجانب در كلمات أهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با علاءُ الدولة سمنانى در كتب مسطور است‌[[142]](#footnote-142)؛ و

...[[143]](#footnote-143)

لیس هذا أوّل قارورة کسرت فى الإسلام‌؛ یعنى در كیفیت انبساط و وحدت حقّه‌

حقیقیۀ حضرت حقّ ـ جلّ و علاـ.[[144]](#footnote-144)

 قوله: «وجود خاصّ هر مرتبه، عین ربط است»؛ سابقاً معروض داشته شده بود كه: این بیانات تمام است‌ بَعد التنزّل عن التوحید الحقیقىّ بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام القیود و الحیثیات و الاعتبارات.

 قوله: «أرواح قادسه مقدّس هستند» الخ؛ از این بیان معلوم شد كه: اگر مراد از أرواح قادسه به شرط القدس و التجرّد است، راست است، كه مقدّسند از مباشرت أفعال جسمانیه؛ لكن نه از قدس ایشان است؛ بلكه از ضعف وجود ایشان به شرط تجرّد، وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ.[[145]](#footnote-145)

 و اگر مراد فناء حقیقت قدس است، به لا بشرطیت مطلقه حقانیه خود در مقام واجب ـ جلّ و علا ـ ، چنانچه در روح القدس و انسان كامل؛ پس حركت و سكونى در عالم اجسام نمى‌شود مگر به ایشان. الآن در شرح حال فیض منبسط فرموده‌اید: و فى الطَّبع طبعٌ.

 قوله: «این اعتبار كه تجلّى فعلى الهى است»؛ قد تحقّق ممّا سبق أنّ هذا التجلّى إذا لوحظ بما هو وجود لا بشرطٍ، فهو عین المتجلّى، و لا فعلَ و لا تعدُّدَ فى البین؛ و إنّما یطلق علیه التجلّى، و على الاوّل المتجلّى بضمیمة هذه الاعتبارات‌

إلى الوجود.

## لم یكن إلّا هو، یحیى و یمیت، و هو حىُّ لا یموت‌

 فمناط التعدّد هو الاعتبارات و مناط الوحدة إسقاطها؛ فإن لاحظَ الوجودُ نفسه بهذه الاعتبارات، فهو مناط وجود الاشیاء و حیوتها؛ و إن لم یلاحظ نفسه إلّا بما هو علیه من الوحدة کان هو هو؛ بل کان مناطاً لفناء الاشیاء و اضمحلالها، فلم یکن إلّا هو یحیى و یمیت، و یمیت و یحیى، و هو حىٌّ لا یموت.

 فوجود الاشیاء، و عدمها، و حیوتها، و مماتها، بلحاظه تعالى و اعتباره. و بعبارة اخرى بتجلیاته على نفسه.

 كسى كه غیر او را در دارِ وجود نمى‌بیند؛ و وجودات أشیاء را اعتبارى مى‌بیند، تصویر ندارد؛ جز آنكه فاعل اعتبار را حضرت حقّ داند؛ این فهمیدن كلام قوم است؛ نه اصطلاح جدید است.[[146]](#footnote-146) توقّع دارید همچو كسى فاعل اعتبار را بنده یا شما قرار دهد؟ البتّه خلاف فرض او خواهد بود.

 چنانچه خود را گاهى به لحاظ وحدت مى‌بینى، و گاهى به لحاظ مراتب خود خود را تصوّر مى‌كنى. به انضمام اعتبارات به خود كه خود را جدا مى‌كنى، تکون شیئاً، و شئوناتک أشیاءَ، و عقلُک، و نفسک، و طبعک شیئاً. و گاهى مراتب را مضاف به خود ملاحظه مى‌كنى؛ و گاهى‌ فى نفسها فتعدّد بتعدّد اعتباراتک، و أنت وحدتک الحقیقیة.

 قوله: «این همه امتناع و تأبّى»؛ إنشاء الله سرّ امتناع و تأبّى معلوم شد كه: در مقام حقیقت توحید است، و إلّا بعد التنزّل إلى دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة

التعدّد بسبب الاعتبار مضایقة ندارم، لکنّه معنى اعتباریة الممکن و وجود الممکن بما هو ممکن‌.

## امانت را به اختیار باید به صاحبش ردّ كرد، و گرنه او به زور مى‌گیرد

 قوله: «اگر به دقّت ملاحظه شود»؛ اگر به بیانات سابقه آنچه وجود معلولى فرض كرده بودید؛ مال غیر ببینید؛ و أمانت و عاریت را به صاحبش ردّ فرمائید؛ با ملاحظه دقّت مذكوره، تمام مدّعاى حقیر واضح و روشن خواهد شد.

 و اگر شما به اختیار ردّ به صاحبش نكردید؛ البتّه صاحبش بالاخره از شما خواهد گرفت؛ به یك نفخه در صور جمیع أمانات به صاحبش ردّ خواهد شد. آن وقت سر شما بى كلاهِ مُغُولى‌[[147]](#footnote-147)، و غیر از أمر اعتبارى موجود بالعرض چیزى نخواهد ماند. و آن وقت معلوم مى‌شود كه: وجود أمرِ اعتبارى، مفهوم به أمر اعتبارىِ نامعقول، وجود خود سركار عالى بوده است.

 و ازاین‌جهت است كه فرموده‌اند: مُوتُوا قَبْلَ أَن تَمُوتُوا.[[148]](#footnote-148)

 تعجبم از آن است كه: شما قبل از عروض وجود بالغیر فى سِنخه بحیث لا یأبى عن الوجود و العدم بودى‌؛ چطور شد به عروض وجود غیر بناءً على أصالة الوجود فى الممکن کما یزعمون، انقلاب شد إلى ما سِنخه طرد العدم؟ بل الآن کما کان.

## در عالم عقل، همه گردها گردو مى‌شوند

 فدایت شوم؛ چیزى كه بلد نیستم؛ اگر زبان شیرینى در عبارت نكنم؛ دِقّ خواهم كرد، خواهید بخشید!

 بقى الكلام در اینكه هر گردى گردوست یا نه؟! معلوم است كه: مراد به ماهیت حدود وجود است، كه ثالث الوجود و العدم است؛ و غرض نه این بود كه هر مفهومى ماهیت است؛ ولى مزاحاً عرض مى‌كنم كه حصر ماهیات در امور مذكوره، نظر به حصر موجودات در عالم است به امور مذكوره؛ غافل از اینكه بسیارى از مفاهیم یا همه مفاهیم را وجود است در عالم عقل.

 در آنجا همه گردها گردو مى‌شوند؛ و ازاین‌جهت در حاشیه زیاد كرده بودم كه: ماهیات اختصاص به معانى مركّبه ندارد؛ بلكه در معانى مفرده نیز جارى است.

 و امّا اشعار مذكوره، امیدوارم به داعى جسارت نعوذ بالله عرض نكرده باشم. ولى چون خودم از این اشعار لذّت مى‌برم، گمان نمى‌كنم كسى از آنها مكدّر شود. إنشاء الله.

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

 ختم مكتوب ششم حضرت سید جواباً از مكتوب

ششم شیخ حضرت شیخ أعلى الله مقامهما.

## مكتوب هفتم حضرت شیخ، جواباً از مكتوب ششم حضرت سید أعلى الله تعالى درجتهما

 بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

 اعتبارات لاحقه وجود مختلف است به اختلاف أطراف اعتبار و ما یضاف إلیه الاعتبار. پس گاهى لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى الحدود الماهویة و العدمیة است، و گاهى لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى التجلیات الاسمائیة و التعینات الإلهیة است، و گاهى لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى الصّرافة و التحدّد و التقید معاً مى‌باشد.

## صرف الوجود لا یكون محدوداً بالحدود المباینة لطبع الوجود

 اگر لا بشرطیت‌ بالإضافة إلى الحدود الماهویة و العدمیة باشد، و پس لازم او إمكان اقترانِ وجودِ ملحوظ است به حدود عدمیه و ماهویه. و صرف الوجود لا یعقل أن یکون محدوداً بنحوٍ من أنحاء الحدود المبائنة لطبیعة الوجود.

 و مفاسد شنیعه آن أوضح از آن است كه در این مختصر لازم الذّكر باشد. پس هر كه از صرف الوجود تعبیر نماید بوجود لا بشرط، اگر معناى صحیح اراده كرده باشد؛ یا مراد او لا بشرط بالإضافة إلى التجلیات الذّاتیة الاسمائیة است كه اشاره به مرتبه هویت مطلقه و غیب الغیوبى است كه در نوشته مفصّله سابقه در كمال بسط و توضیح نوشته شد، یا آنكه چون این مرتبه تمام حقیقت هستى است، و هیچ هستى از مرتبه هستى او خارج نیست، پس در مقام هستى سعه و اطلاقى دارد كه‌ لا یتصوّر فوق ذلک سعة و إطلاقٌ.

 و این معنى از لا بشرطٍ، با بشرط لا بالإضافة إلى الحدود العدمیة و الماهویة در

كمال ملائمت و مناسبت است؛ زیرا كه ملاحظه وجود بشرطِ عدم تقید به حدّ ماهوى و حدّ عدمى، ملاحظه وجود است‌ بحیث لا یشذّ عن حیطته وجودٌ؛ و ملاحظه بشرطلائى ملاحظه در حاكى است، نه در محكىّ عنه؛ و إلّا حقیقت محكّى عنه صرف حقیقت هستى است كه هیچ هستى از مرتبه ذات او خارج نیست.

 آیا بعد از این بیان كه مكرّراً تصریحاً و تلویحاً عرض شده؛ باز هم مجال برهان تركّب هست؟!

 ملاحظه عدم نقص كه مرجع آن عدم یا عدمى است، چیزى را از حقیقت وجود مى‌كاهد؟ یا در حقیقت محكىّ عنه حیثیت عدمیه و لو اعتباریه اضافه مى‌نماید؛ حَاشَا ثُمَّ حَاشَا.

## مشائین و متكلّمین براى وجود، حقایق متباینه قائلند

 پس معلوم شد كه: این مطلب ربطى به مذهب متكلّمین یا مشّائین كه حقایق متباینه براى خود وجود قائل شده‌اند؛ ندارد. و هم معلوم شد كه: صرف حقیقت هستى است كه ثانى ندارد؛ زیرا كه بعد از این ملاحظه، ثانى نمى‌ماند مگر به اختراع وَهم كاذب؛ و هر چه غیر از صرف هستى است، در خود صرف هستى است، بما هو هستى، لا بما هو مصحوب نیستى.

 و أمّا ملاحظه وجود لا بشرط از صرافت و تحدّد و تقید، پس این مفهوم را معنون نمى‌باشد بما هو؛ بلكه معنون هستىِ صرف واجب است، و معنون غیر صرف فعل او، و أثر فعل اوست؛ زیرا كه نشود در متن واقع وجود باشد كه هم تمام حقیقت هستى باشد فقط، و هم با آنكه تمام حقیقت هستى است، محدود شود به حدّ عدمىّ یا ماهوىّ.

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

 و البتّه باید بالإضافة إلى الحدود الإمکانیة لا بشرط باشد؛ زیرا كه در حقیقت او اگر حدّ خاصّ با همه حدود ملحوظ شود؛ باید آنچه سارى و جارى در همه مراتب‌

باشد، یا کلّ شى‌ء کلُّ شَى‌ءٍ باشد، یا آنكه‌ فعلُ کلِّ شَى‌ءٍ لا یشْبِهُ فَاعِلُهُ‌.

 پس باید فى حدّ ذاته عارى باشد؛ حتّى‌ یکون صرفَ الوجود؛ و قابل اقتران مع الحدود باشد؛ حتّى ینتظم به نظام الوجود. و چون وجود لا بشرط از قیود، و از عدم قیود، واحد است؛ و ظلّ وحدت حقّه إلهیه است؛ او را وجود ظلّى گویند. و چون‌ منبسط على کلّ ما یمکن وجوده‌ مى‌باشد؛ او را وجود منبسط گویند.

## از جهت وحدت است كه گویند: لا تكرار فى التجلّى‌

 و از جهت وحدت اوست كه گفته‌اند: لا تَکرار فى التَّجلَّى‌. و چون در حدّ ذات خود عارى از همه قیود و حدود است، قابل است كه فعل واجب باشد؛ و زمانى و متغیر نیست؛ و به همین جهت ربط متغیر به ثابت درست مى‌شود.

 و أمّا آنكه فرموده‌اند: «این تجلّى فعلى إلهى، عین مستجلى است؛ اگر ملاحظه شود وجود مبدأ لا بشرط»، پس عرض مى‌شود: اگر مراد لا بشرطیت‌ بالإضافة إلى الحدود است، درست است؛ زیرا كه این تجلّى فعلى محدود است به فقد مقام صرف الوجود، ولى لا بشرطیت‌ صرف الوجود بالإضافة إلى الحدود معقول نیست، للزوم المفاسد الشَّنیعة، و منافى با صراف وجود است.

 و اگر مراد سعه وجود واجب است به‌ حیث یعمّ هذا الوجود الظلّىّ‌؛ پس صحیح است ولى‌ لا بحقیقته، أى لا بحدّه النّازل عن مقام الصّرافة.

 و اگر مراد لا بشرطیت‌ بالإضافة إلى التجلیات الاسمائیة است، كه اسم خالق و فیاض و جاعل باشد؛ پس این دخلى به مقصود ندارد، زیرا كه حقایق این صفات متقوّم به خارج از ذات است، و مثل تجلیات به صفات ذاتیه نیست.

 بلى واجب فى مقام فعله، فاعل بهذا التجلّى؛ و مفیضٌ و فیاضٌ بهذا الفیض. و هذا الفیض بما هو محدودٌ بالحدّ الفائض لمقام صرافته، فهو غیر الذات الواجبة.

## وجود رابط اگر بطور ربط ملاحظه نشود، رابط نیست‌

 بلى أهل معرفت مى‌گویند: این تجلّى عین مستجلى است، ولى به ملاحظه مقام شهود كه مقام إلغاء حدود است، و مشاهده جمال معبود است؛ و بدیهى است كه: وجود رابط هر گاه بما هو علیه مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلّا بما هو علیه مشاهده نشده.

 و در نوشتجات سابقه مكرّر عرض شده، باز هم عرض مى‌شود: این تجلّى إلهى و این اعتبار اصطلاحى، آیا مطابق مفهوم وجود هست یا نه؟ و آیا مطابق‌

مناط وجود ممكن، و منشأ آثار خارجیه او هست یا نه؟ و التزام به آنكه هیچ كدام نیست، یا آنكه نعوذ بالله، مناط وجود واجب، و منشأ ترتّب آثار وجود واجبى است، منافى برهان و تصریحات أعیان از أهل معرفت و ایقان است؛ بلكه مضحك نسوان و صبیان است. و أمّا وجود أشیاء كه عرض شده بود: اگر به دقّت ملاحظه شود، هر مفهومى و ماهیتى موجود بالعرض است، نسبت به ماهیت و مفهومِ عرض شده.

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

 كلام ما در این مقام نبود؛ بلكه در خود وجود بود؛ اگرچه این وجود محدود به حدّ عدمىّ یا ماهوىّ به نفس تجلّى فعلى إلهى باشد؛ یا از مراتب او باشد. حكایت أمانت و عاریه و ودیعه هیچ منافاتى با این معنى ندارد؛ و ما دعوى استقلال در وجود نمى‌كنیم، بلكه وجود ظلّى فعلى را وجود رابط مى‌دانیم كه پست‌تر از وجود رابطى است كما لا یخفى على أهله.

 امیدواریم به بركت أنفاس قدسیه نفوس كلّیه إلهیه، سر ما بى كلاه نماند؛ بلكه اگر عنایتى بفرمایند بهتر خواهد شد؛ بدتر نخواهد شد. و أمّا استناد افعال جسمانیه بما هى جسمانیه پس واضح است كه: هر ایجادى از هر موجودى‌ بما هو إیجادٌ خاصّ، مستندٌ إلى ذلک الوجود المخصوص، و إن کان من حیث الإطلاق من مراتب إیجاد المرتبة السّابقة إلى أن ینتهى إلیه تعالى. فالمطلق یرجع إلى المطلق، و المقید إلى المقید، پس فعل الطبع مستندٌ إلى الوجود الطبعىّ الّذى هو من مراتب الوجود الانبساطىّ بما هو وجود الانبساطىّ‌؛ و روح القدس و انسان كامل اوّل مظهر و مجلى للوجود المنبسط. فکلّ إیجاد فى کلّ مرتبة من مراتب إیجاده، لا عین إیجاده؛ کما أنّ وجوده من مظاهر وجوده لا عین وجوده. و بقیة الکلام یطلب من محلّه. و الله العاصم‌.

## در عالم عقل، گردو و غیر گردو، مساوى است‌

 لطیفة: در عالم عقل، گردو و غیر گردو على حدّ سواءٍ. از گردو نمى‌ماند جز

گِردى؛ نه آنكه گِردها گردو مى‌شوند. کما لا یخفى عَلَى المتأمّل‌.

 خَتم مكتوب هفتم شیخ جواباً

از مكتوب ششم سید أعلى اللهُ مقامهما

## مكتوب هفتم حضرت سید، جواباً از مكتوب هفتم حضرت شیخ أعلى الله تعالى درجتهما

 بسمه تعالى‌

 از تكرّر بیانات و إصرار آن بزرگوار بر براهین إثبات كثرت حقیقیه، بحمد الله بر این حقیر واضح و آشكار شد كه: آن شخص كه كلام بر طریقه ذوق المتألّهین تا حال مى‌داشت، اشتباه كرده بود؛ و این براهین و لزوم شناعتى كه فرموده بودید، در او اثر نمى‌گذارد. گویا خداوند متعال چشم او را از غیر خود كور كرده بود؛ خداوند كورترش كند.

## موحّدان عالم، در نهایت قلّت مى‌باشند

 مى‌گوید: توهّم مفاسد شنیعه از دیدن تعدّد است، و عدم طلوع آفتاب حقیقت. میكده حمّام نیست؛ جَلَّ جناب الحقِّ تعالى أن یکون شریعة لکلِّ واردٍ أو أن یرد علیه إلّا واحدٌ بعد واحدٍ.[[149]](#footnote-149)

 و لذا این‌گونه گفتگوها لا یکون إلّا أضحوکة للمغفَّل‌. و لذا زحمت آن بزرگوار،

تضییع أوقات شریفه خواهد بود، و السّلام على مَن اتّبع الهدى، و السَّلام علیکم و رحمة الله و برکاته‌.

 در اینجا مكتوب هفتم حضرت سید جواباً از مكتوب هفتم حضرت شیخ أعلى الله مقامهما پایان مى‌یابد و با ختم آن مباحث سید و شیخ رحمة الله علیهما خاتمه پیدا مى‌كند

 و صلّى الله على محمّدٍ و آله الطّاهرین و لعنة الله على أعدائهم أجمعین.

## تذییلات و محاكمات استاد آیة الله علّامه: حاج سید محمّد حسین طباطبائى أعلى الله مقامه‌

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

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

له الحمد فى الاولى و الآخرة و له الحکم، و السّلام على عباده الّذین اصطفى‌

## تصدیر: در بیان شرح مكاتیب و سبب تذییلات و محاكمات به قلم معظّم له‌

 تصدیرٌ

 یك سلسله مكاتباتى كه میان دو استاد بزرگوارمان: السید الاجلّ أبو الحسبین و المکرمتین ذى المنقبتین العارف الفقیه، علم المعرفة، و طود الفِقه، و منار العلم، و مناد العمل؛ المرحوم الحاج السید أحمد الکربلائى أفاض الله علینا من برکاته؛ و الشَّیخ الاجلّ، الحکیم المتألّه، و الفقیه البارع، الّذى هو من فلک التحقیق دائرها، و فى بسیطة التدقیق سائرها و ماطرها: الشّیخ محمّد حسین الإصفهانىّ الغروىّ رفع الله درجة السَّامیة، در معناى بیتى از أبیات شیخ عطّار جریان یافته؛ و به مقتضاى‌ الکلام یجرّ الکلام‌، دو مبناى معروف حكماء و عرفاء كه هر یك از این دو بزرگوار به تقویت یكى از آنها پرداخته؛ و در روشن ساختن مطلوب استفراغ وسع كامل فرموده بودند؛ نظر به نفاست مطلب و دقّت بحث، خالى از إغلاق و غموض نبود. به غرض حفظ آثار بزرگان و قضاى حقّ أخذ و تربیت، این بنده ناچیز: محمّد حسین طباطبائى در أوراقى چند به نام تذییلات و محاكمات آورده، و در روشن ساختن حقّ مطلب كوتاهى نكردم.

## ترجمه أحوال سید احمد رضوان الله علیه به قلم علّامه‌

 مرحوم سید أصلًا إصفهانى بوده‌[[150]](#footnote-150)، ولى نشو و نماى وى در كربلاى مُعَلَّى‌

بوده و بعد از ادراك و رشد به تحصیل أدبیات پرداخته، و چنانچه از أنواع مراسلاتى كه به شاگردان، و ارادت كیشان خویش نگاشته، پیداست: قلمى شیوا و بیانى معجزآسا داشته؛ و پس از تكمیل أدبیات، وارد علوم دینیه گردیده؛ و سرانجام به حوزه درس مرحوم آخوند ملّا كاظم خراسانى رضوان الله علیه ملحق شده؛ و دوره تعلّم علوم ظاهرى را در تحت تربیت ایشان انجام داده؛ و أخیراً در بوته تربیت و تهذیب مرحوم آیة الحقّ و استاد وقت: شیخ بزرگوار آخوند ملّا حسین‌قلى همدانى ـ قدّس الله سرّه العزیز ـ قرار گرفته؛ و سالیان دراز در ملازمات مرحوم آخوند بوده؛ و از همگنان گوى سبقت ربوده؛ و بالاخره در صفّ أوّل، و طبقه نخستین تلامذه و تربیت یافتگان ایشان مستقرّ گردیده؛ و در علوم ظاهرى و باطنى مكانى مكین و مقامى امین را اشغال نمود. و بعد از درگذشت مرحوم آخوند، در عتبه مقدسه نجف اشرف؛ إقامت گزیده، و به درس فقه اشتغال ورزیده؛ و در معارف إلهیه، و تربیت و تكمیل مردم ید بیضا نشان مى‌داد.

 جمعى كثیر از بزرگان و وارستگان، به یمن تربیت و تكمیل آن بزرگوار قدم در دائره كمال گذاشته؛ و پشت پاى به بساط طبیعت زده، و از سُكَّان دارِ خلد، و محرمان حریم قرب شدند كه از آن جمله است: سید أجلّ آیه حقّ و نادره دهر، عالم عابد، فقیه محدّث، شاعر مفلق: سید العلماء و الرّبَّانیین: مرحوم حاج میرزا على قاضى طباطبائى تبریزى متولّد سال هزار و دویست و هشتاد و پنج هجرى قمرىّ، و متوفّاى سال هزار و سیصد و شصت و شش هجرى قمرى‌[[151]](#footnote-151) كه در معارف‌

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

 سید بزرگوار صاحب ترجمه، در سال هزار و سیصد و سى هجرى، در عتبه مقدّسه نجف اشرف زندگى مستعار را بدورد گفته؛ و روان پاكش به عالم بالا پرواز نمود. رحمة الله علیه.[[152]](#footnote-152)

## ترجمه احوال شیخ محمّد حسین رضوان الله علیه به قلم علّامه‌

 مرحوم شیخ اصلًا اصفهانىّ بوده؛ ولى دفتر عمر را در عتبات عالیه ورق زده؛ پس از تمهید مقدّمات علوم، در حكمت به درس حكیم متألّه: مرحوم شیخ محمّد باقر إصطهباناتى حضور یافته؛ و در اصول و فقه به حوزه درس مرحوم آخوند ملّا كاظم خراسانىّ ـ قدّس سرّه ـ ملحق شده؛ و سیزده سال به استفاده از آن جناب پرداخته، و تكمیل یافت. و در مرحله تهذیب نفس، و تصفیه باطن، با مرحوم خلد آشیان، عالم نحریر فخر المجتهدین و سند العارفین: حاج میرزا جواد آقا مَلِكى تبریزى، نزیل قم رابطه و مكاتبه داشته. مرحوم شیخ مردى بود جامع میان علم و عمل؛ رابط میان تقوى و ذوق؛ داراى طبعى سیال، و لهجه شیرین. دیوان أشعار وى معروف است؛ و در فنون مختلفه شعر، از قصیده، و مدیحه، و غزل، و رباعى، و علمى، أشعارى زیادى سروده؛ و در فقه، و اصول، و حكمت و عرفان، مؤلَّفات‌

زیاد دارد؛ كه غالب آنها مثل ضروریات یومى و حیاتى، میان أهل علم دست به دست مى‌گردد.

 سیمائى داشت متواضع، و زبانى خاموش، و صورتى وارفته، و غالباً غرق فكر و به خود مشغول بوده، و زندگانى ساده داشت؛ تا در سال یكهزار و سیصد و شصت و یك هجرى قمرى فُجْأة در خواب درگذشته؛ و به جهان جاودانى شتافت‌.

## تذییل اوّل بر مكتوب اوّل مرحوم شیخ رحمة الله علیه‌

## تشریح مبناى تشكیك در وجود

 چنانچه از سبك استدلال، و بیان مرحوم شیخ روشن و پیداست، أساس جواب بر قول به تشكیك وجود، و أصالت وى استوار مى‌باشد، و اینكه اصیل در خارج یك حقیقت مشكّكه ذات مراتب مختلفه مى‌باشد، كه به واسطه قوّت و ضعف، و أوّلیت و ثانویت، و تقدّم و تأخّر، اختلاف دارند؛ اختلافى كه بر گردد بما به الاتّفاق‌؛ چه مفروض این است كه: غیر از این حقیقت، حقیقتِ دیگرى نداریم؛ و هر چه جز او فرض شود، یا عین اوست یا غیر او؛ و غیر باطل است بالفرض، پس عین او خواهد بود.

 و چون اختلاف به نحو تقدّم و تأخّر و شدّت و ضعف فرض شده؛ لهذا مرتبه عالیه باید مشتمل شود به مرتبه دانیه و زیاده؛ لکن زیادة غیرُ خارجة من الذات‌. زیرا مرتبه دانیه، فاقِد كمالى است كه با مرتبه عالیه است‌ على النَّحو المذکور. پس مرتبه دانیه انتزاع مى‌شود از او معناى وجود، و حقیقت مشتركه؛ و أیضاً عدم مرتبه عالیه از حدّ ذاتش. و این است مراد از اینكه مرتبه دانیه، وجودى است مخلوط با عدم. و إلّا عدم كه نقیض وجود است، راهى به حریم نقیض خود ندارد.

 و این است مراد از حدّ وجودى‌ من حیث إنّه وجودىّ‌. چه حدّ وجودى خارج از حقیقت وجود نمى‌شود؛ و إلّا فرضِ مرتبه تشكیكى، فرض خلف خواهد بود؛ چنانچه واضح است.

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: حدّ وجودى، حیثیت عدمیه است در وجود؛ به‌

معنى اینكه: عقل، وجود مرتبه دانیه را كما اینكه مصداق وجود مى‌یابد، همچنین مصداق عدم مى‌بیند؛ اگرچه به حسب خارج، جز وجود مصداقى نیست.

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

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: مرتبه عالیه، همان حقیقت مشتركه ما بین عالیه و دانیه مى‌باشد؛ و حدّى كه برایش‌ بالنَّظر إلى حفظ المرتبه‌ ملحوظ مى‌شود؛ همانا این است كه: او مرتبه دانیه نیست؛ یعنى فقدان كمال و عدم مخلوط مذكور را ندارد. و چون سلبِ سلبْ اثبات است، معنى این كلمه این است كه: مرتبه عالیه، وجودِ صرف و محض است‌ بالنَّظر إلى السَّافلة. پس حدّ او اگر باشد، نبودن حدّ خواهد بود.

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: أعلى المراتب كه مرتبه عالیه است على الإطلاق، واجد این كمال است على الإطلاق؛ و حدّى ندارد به جز اینكه حدّى ندارد؛ یعنى وجود صرف، و حقیقت بحت و مَحض است كه همان أحدیت ذات است.

 و امّا حدّ ماهوى، چون ماهیت اعتبارى است، و در خارج ثبوت ندارد، و عقل إدراكش مى‌كند، پس ناچار ثبوتِ وى عند العقل است. ولى اگر چنانچه فى نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیه على السَّویه بوده، و به همه صادق بود بالضَّرورة؛ و یا به همه كاذب بوده بالضَّرورة؛ و چنین نیست بلكه به بعضى صادق و به بعضى كاذب است دائماً، من غیر تخلّف و اختلاف. و مع‌ذلك موجب تمیز ذوى الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتى انسلاب بعضى از بعضى. پس بالضَّرورة از خارج، و از حدود وجودیه گرفته شده؛ و على خَطَأ من العقل‌، تطبیق به غیر موردش گشته. پس چنانچه معلوم شد: ظرف ماهیات ظرف عقل است، نه خارج؛ و با جعل و ایجاد عقل من غیر ارتباط به خارج محقّق نشده‌اند؛ بلكه چنانچه در محلّ خود مبرهن و مبین است؛ چون علم پیوسته به وجود مجرّد تعلّق مى‌گیرد؛ نه به مادّى محفوف به قوّه و استعداد؛ ازاین‌جهت ما، عند

العلم بالامور المادیة، موجود مجرّدى را كه مرتبه كامله مطلوب مادّى است، نائل مى‌شویم؛ و نحکم بأنّ ما وجدناه هو المطلوب المادىّ، لمکان تقویم المعلوم المجرّد لوجود المطلوب المادىّ لِعِلَّیته، و تفوّق مرتبته‌. و چون آثار وجودىِ مادى را در معلوم مجرّد نمى‌یابیم؛ حكم مى‌كنیم به اینكه: أشیاء دو سنخ وجود دارند: وجود عینى داراى آثار مترتّبه؛ و وجود ذهنىّ فاقد آثار حقیقیه. و أمر مشترك ما بین وجودین، ماهیت است. بعد، عقل همان مفهوم تازه وارد خود را توسعه داده، و به مجرّد و مادّى شامل مى‌كند؛ و با وجود و عدم متّصف مى‌سازد؛ و کلّ ذلک اعتبارٌ لا وَرَاءَ لَه‌.

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: تحقّق ماهیات تحقّق سَرابى است، و ظهورى است كه در مظاهر مادیه استقرار یافته؛ و چنانچه صورتِ آب در سَراب، و صورت مَرْئىّ در مرآت، صورتى است كه راستى مشهود است؛ ولى مال سَراب و مِلك مِرآت نیست؛ و سَراب كه زمین شوره زار است؛ و مرآت كه جسم صیقلى است، محلّ ظهور صورت است؛ همچنین ماهیات عین وجود خود نسیتند؛ بلكه صور غیر آنها هستند، كه در آنها به ظهور پیوسته‌اند.[[153]](#footnote-153)

## ماهیت، اعتبار حدّ وجود است؛ نه حدِّ وجود

 و از اینجا معلوم خواهد شد كه: ماهیات، همان حدود وجودیه هستند، كه در مراتب و منازل وجود ساكن بودند؛ و عقل آنها را از جاى خودشان بیرون آورده، و در منازل زیرین نشانیده، و سپس در همه منازل مى‌گرداند. و چون تنها حدّ را كه مابه‌الامتیاز است، برداشته؛ و محدود را كه ما به الاتّفاق است، ترك گفته و فراموش كرده؛ لهذا از حكم وحدت دور، و پیوسته با كثرت محشور است. و از اینجا معلوم مى‌شود كه: مسألة الماهیاتُ حدودُ الوجودات لَیسَ على ما ینبغى، إلّا بطریق التجوّز؛ بل الماهیاتُ اعتبارُ حدودِ الوجودات‌.

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: بناءً على التّشکیک فى الوجود، ماهیات ظهوراتِ وجود؛ و وجوداتِ آنها مظاهر و مرائى آنها هستند. ولى حدود مراتب حقیقیه وجود، عین محدودات مى‌باشند.

 و از اینجا معلوم مى‌شود كه: قول مرحوم شیخ: «حدودِ وجودیه، و ماهویه، و عدمیه» اه، با تثلیث أقسام، وجه صحیحى ندارد. زیرا عدم كه بطلان محض است؛ در حقیقت وجود، تأثیرى بأىّ وجهٍ فرض نتواند داشت؛ بلكه حدّ در دار تحقّق دو قسم بیشتر نمى‌باشد كه: حدّ وجودى، و حدّ ماهوى است.

## علم حضورى اكتناهى، مستلزم قیام وجود معلوم است به وجود عالم‌

 و أمّا بیانى كه مرحوم شیخ، در نفى تعلّق علم اكتناهى به ذات واجب وارد ساخته‌اند؛ پس اگرچه مدّعا تامّ مى‌باشد؛ ولى بیانشان ناقص است. زیرا آنچه فرموده كه: علم حضورى به واجب، مستلزم ارتباط ذاتِ معلوم است بذاتِ عالم؛ و آن مستلزم این است كه: واجب مفروض، ممكن مرتبط به غیر بوده باشد؛ (هف) تمام نیست. زیرا مجرّد ارتباط مستلزم إمكان نیست؛ و اگر مستلزم بود، لازم بود كه واجب هم علم حضورى به ممكن نداشته باشد؛ و ممكن هم علم حضورى غیر اكتناهى به واجب نداشته باشد؛ و همچنین هیچ علّتى علم حضورى به معلول خود نداشته؛ با آنكه در هر سه مرحله حكماء، و خود آن مرحوم قائل مى‌باشند. پس بهتر آن است كه: این مقدّمه ترك، و تبدیل شود به مقدّمه دیگرى؛ و آن این است كه: علم حضورى اكتناهى، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم؛ و آن مستلزم افتقار و إمكان است. و در این صورت برهان تمام خواهد بود.

## تذییل اوّل، بر مكتوب اوّل مرحوم سید قدّس الله سرّه‌

## تشریح مبناى وحدت و تشخّص در وجود

 بیان مرحوم سید مبتنى است بر مسلكى كه عرفاء در مسأله حقیقت وجود دارند. چه آنها وجود را واحد شخصى مى‌دانند، كه وجود حقّ عزّ و جلّ بوده باشد؛ و غیر حقّ را به وجود مستعار و مجازى موجود مى‌دانند؛ نه با وجود حقیقى؛ چنانچه حكماء قائل مى‌باشند. و جماعت آنها اگرچه بناى اعتقاداتشان روى اساس ذوق و كشف استوار است؛ نه روى أساس قیاس و برهان؛ با این همه جمعى از آنها كه عارف و هم حكیم بوده‌اند؛ براهینى به مدّعاى خودشان إقامه كرده‌اند. چنانچه مرحوم آقا محمّد رضاى قمشه‌اى، در رساله‌اى كه در این باب نوشته مى‌فرماید كه: الوجودُ من غیر نظرٍ إلى انضمام حیثیة، تقییدیة کانت أو تعلیلیة، حتّى حیثیة عدم الانضمام، ینتزع عنه أنّه واجبٌ یمتنع علیه العدم مطلقاً. انتهى ملخّصاً.

## نتیجه برهان حكماء بر تشكیك در وجود، وحدت است نه تشكیك‌

 و این بنده را گمان بر آن است كه: همان برهان حكماء، به طورى كه بیان آن گذشت؛ مسلك عرفاء را بعینه نتیجه مى‌دهد. زیرا این مقدّمه كه مى‌گوید: «أعلى المراتب على الإطلاق‌ محدود نیست على الإطلاق، كه مرجع آن به صرافت اوست، و مرجع آن به صرف حقیقت است»، انتهى؛ موجب این است كه: این مرتبه بالإضافه به مراتب بعدى حدّ ندارد؛ و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است. ولى همان انتفاء حدود خودش حدّى است؛ و ارتفاع تعینات خودش تعینى است. پس مرتبه عالیه مفروضه، تعینى است در عداد بقیه تعینات، و حدّى است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدّم است در تحقّق نسبت به باقى مراتب.

 فإن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات، اگرچه به نظرى دیگر حدّى است از

حدود، ولى حدّ بودن آن اعتبارى است عقلى؛ و حدّى است كه‌ لا یزید على المحدود به شیئاً.

 قلت: فرض اینكه أعلى المراتب مرتبه‌اى است از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت نمى‌سازد، مگر به همان معنى از رجوع كه در بقیه مراتب هم موجود و مفروض است؛ و اعتباریت این حدّ، به همان نحو از اعتباریت است كه سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از أعلى گرفته تا أدنى، به یك معنى، مرتبه هستند؛ و معنى مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضاى تجدید كرده و مستلزم حدّ است؛ بعینه در أعلى المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایة الامر حدّ در أعلى المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است.

 و این را تذكّر داده‌ایم كه: معناى عدمى بودن حدّ، نه این است كه: عدم حقیقى در وجود مداخله دارد؛ بلكه یك خصوصیت داخلى است كه عقل از او تعبیر مى‌كند: به: فقدان السَّافل لما فى العالى، یا به: ارتفاع حدّ السَّافل فى العالى‌، یا به: أنّ العالى صرفٌ بالنّسبة إلى السَّافل‌. و اعتباریت و حقیقیتِ این معنى در همه به یك نحو است. و كفى فى ذلك اینكه: أصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت مى‌كنیم؛ زیرا كه به مقتضاى این قسمت، صرافت و مَحدویت، دو تا تقییدند كه اصل حقیقت با آنها متعین و مقید مى‌شود. و لازمه این آن است كه: اصل حقیقت إطلاقى داشته كه بالاتر از صرافت و محدودیت، و أجلّ از إطلاق و تقیید متقابلین مى‌باشد؛ زیرا كه مرجع هر دو تا از صرفات و محدودیت، به تحدید؛ و مآلِ هر دو قسم از إطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صِرْفى است؛ و مقدّم‌تر بر هر تقیید، إطلاقى ثابت است بالضِّرورة. و اگر چنانچه بگوئیم: أعلى المراتب، چون صرف است؛ پس حقیقتِ اصل الحقیقة است نه مرتبه. آن وقت مرتبه پائین‌تر از او أعلى المراتب مى‌شود؛ و چون ما فوق خود مرتبه ندارد؛ بى حدّ و صرف مى‌شود. فیعود الکلام إلیه‌؛ و در نتیجه همه مراتب از میان مى‌رود.

 و از اینجا معلوم مى‌شود: اینكه مقام ذات و حقیقتِ وجود، اطلاقى را داراست كه در مقابلش تقییدى نیست؛ و أجلّ از هر إطلاق و تقیید مى‌باشد؛ و طایر بلند

پرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نكند؛ و بادام هیچ وصفى، و نعتى، و اسمى، و بیانى، و عبارتى، و ایماء و إشارتى، شكار نشود؛ حتّى خود این بینان هم ساقط است.

 دیگر اینكه: هر معنائى فرض شود، خواه از قبیل ماهیات إمكانیه كه أعیان ثابته شان مى‌گویند، یا مراتب وجود كه حدود وجودیه شان مى‌خوانیم، مثل علّت، و معلوم، و متقدّم، و متأخّر، و مادّى، و مثالى، و مجرّد، و خواه معانى عامّه كلیه كه أسماء و صفات باشند، مثل علم، و قدرت، و حیوة و غیرها، تعینى است از تعیناتِ حقیقتِ وجود، و تقییدى از تقییدات إطلاق ذاتى، زیرا مرجع آنها یا به صرافت و إطلاق وجود خواهد بود؛ یا به محدودیت و تقیید آن. و على أىّ تقدیرٍ حدّى و تعینى است از حدود و تعینات إطلاق ذاتى چنانچه دانستى.

## وجود واحد شخصى است، و وجود موجودات، عاریه است، نه مِلكى و حقیقى‌

 و دیگر اینكه: همان طور كه در ماهیات به مسلك تشكیك وجودى گفتیم كه: مظاهر مراتب عالیه وجودیه مى‌باشند، نظیر آیینه و صورت آیینه؛ به همان نحو همه تعینات وجودى، مظاهر ذات مطلقه جلّ ثناها مى‌باشند. و در حقیقت وجودى از خود و در خود ندارند. پس همه موجود هستند با وجود مستعار و مجازى؛ و حقیقتى كه در آنها مشاهده مى‌شود كنار از آنهاست؛ نه در كنار آنها. پس وجود، واحدِ شخصى است. و موجودات اگرچه زیاد هستند، لكن وجود عاریه دارند؛ نه وجود حقیقىِ ملكى. لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ.[[154]](#footnote-154)

 و دیگر اینكه: این نظریه، نظریه تشكیك وجود را إبطال نمى‌كند؛ بلكه نظریه فوق آن را اثبات مى‌كند. یعنى یك نظر دیگرى اثبات مى‌كند، و حقیقتى را تشخیص مى‌دهد، كه به موجب آن، نظر أوّلى صورت مجازیت اتّخاذ مى‌كند.

## نظریه وحدت در وجود؛ نظریه‌اى است أدق از تشكیك‌

 و بالجمله چنانچه حكماى یونان، بحث در أحكام ماهیت كرده؛ و با براهین احكامى از براى آنها إثبات مى‌كردند؛ و چون حكماى إسلامى نظریه أصالت و

تشكیك وجود، و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند؛ سبك أوّلى باطل نشده؛ و أحكام ثابته آن از میان نرفت؛ بلكه سبك نخستین نسبت به سبك تازه نظر جَلیى شد، در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسأله وحدت شخصىِ وجود، نسبت به وحدت تشكیكى وجود، نظرى است أدقّ در مقابل نظر دقیق، و حقیقتى است عمیق‌تر از حقیقتى كه تشكیك وجود به آن در مقابل أصالة الماهیة حكم مى‌كرد. پس أحكام و حقایقى كه از روى مسلك تشكیك وجود با براهین اثبات شده، در جاى خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محقّقند؛ بالنّظر إلى النَّظر الادقّ‌ موضوعشان مرتفع است؛ نه اینكه با حفظ بقاء موضوع، حكمى مناقض و مبطل حكم أوّلى بر آنها دارد. و على بعض الاصطلاحات‌ نظر ثانى وارد است به نظر أوّل، نه معارض.

 و دیگر اینكه: چون در دار تحقّق و وجود، به جز ذات حقّ موجودى به حقیقت نیست؛ و موجودات مجازى تعینات و ظهورات وى مى‌باشند؛ پس هر یك از آنها اسمى هستند از أسماء حقّ. إذ لا نعنى بالاسم إلّا الذات مأخوذاً بوصفٍ‌. جز اینكه مراتب ممكنات أسماء جزئیه كونیه هستند؛ و مراتب أسماءِ اسماءِ كلّیه هستند كه: از نسبت ما بین آنها أسماء كونیه به حسب قلّت، و كثرت، در سَعه، و ضیق أسماء كلیه كه وسائطند؛ حاصل مى‌شوند. و وجود مستعار كه روى أسماء كونیه منبسط مى‌باشد؛ از جهت مرتبه متأخّر است از وجودى كه روى أسماء كلیه پر گشاده. و ازاین‌جهت أولى با فیض مقدّس؛ و دوّمى با فیض أقدس معروف است. و در میان أسماء كلیه هم أسمائى كه از تعینات متنوعه إثباتى حكایت مى‌كنند؛ متأخرّند از اسمى كه حكایت مى‌كند از عدم عین ذات، كه بعینه تعینى است و به مقام احدیت معروف است.

## وجود مجازى، واسطه است بین تعینات مفهومى و حقیقت هستى‌

 و دیگر اینكه: چنانچه دانستى میان تعینات مفهومى، و حقیقت هستى، چیزى است به منزله واسطه كه او را وجود مجازى مى‌گوئیم. و این وسط را اگر نسبت به تعینات مفهومى كه مظاهرند بدهیم؛ وجود عینىّ مجازىّ آنها گوئیم، و ظهورات حقیقت هستى مى‌شماریم؛ و او به تبع كثرت موضوعاتِ خود كثیر مى‌باشد. و اگر مظاهر را فراموش كرده، و به ظاهر نسبت بدهیم، كثرت ظهورات‌

به حسب مظاهر از بین رفته، و لباس وحدت را به حسب وحدت ظاهر خواهد پوشید. و در این فرض فیض مزبور از فیاض كنار است؛ چون روى مظاهر آمده، و به قصد شكار آنها بیرون شده؛ و هم كنار نیست؛ زیرا جز ظاهر حقیقتى نداریم. پس نفى و اثبات در این مرحله معاً صادقند. به ملاحظه اثبات مسمّى مى‌شود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرّحمن، و سائر ألقاب مناسبه؛ و به ملاحظه اینكه جز ذات چیزى نیست مسمّى مى‌شود به شأن ذاتى، و نحوه.

 و از این جا مى‌توان فهمید كه: در مرحله علم، دو نحو تصویر مى‌توان كرد؛ زیرا هر چه به جز او تعالى فرض شود؛ موجود است با وى؛ پس حاضر است پیش وى، پس معلوم است به وى، و علم اوست.

## عِلمْ قبل الإیجاد، و بعد الإیجاد، یك علم است‌

 امّا تعینات مفهومى و ماهوى، چون فروع نسب أسماء و صفات هستند؛ و به تبع تعینات آنها تعین پیدا مى‌كنند؛ یك نحوه ثبوتى با ثبوت آنها پیدا مى‌كنند؛ مثال ثبوتِ معلومات با علم حصولى، به تبع ثبوت نفس عالم‌ بالعلم الحصولى، ثبوتاً لا یترتّب علیه الأثر. چنانچه عرفاء علم تفصیلى قبل الایجاد را نسبت به ماهیات ممكنه، به همین طریق تصوّر كرده‌اند، و همچنین ماهیات كه با وجود عینىّ مجازى موجودند؛ و به تمام وجودشان حاضرند عند الحقّ سبحانه؛ پس معلومند به علم حضورى كه علم فعلى هم گویند؛ و حكماء و عرفاء قائلند. و گمان این بنده آن است كه: بناءً على مشرب العرفاء در وحدت شخصى وجود، به این دو طریق از علم أعنى علم قبل الإیجاد، و علم فعلى نمى‌توان حقیقة قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفكیك میان آنها منافات دارد. و به عبارة أُخرى إثبات علم حقیقى به نحو حقیقت، و إثبات وجود عینى، یا ظلّى مجازى به نحو مجاز با هم ممكن الجمع نیستند. چه معلومیت هر چیز به نحو موجودیت اوست؛ اگر حقیقى است حقیقى، و اگر مجازى است مجازى. و أمّا حیثیت وجود موجودات، و شئون ذاتیه حقّ سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذّات. پس معلوم هستند به عین معلومیت ذات جلّت كبریائه، به موجب برهان بسیط الحقیقة كه صدر المتألّهین ـ قدّس سرّه ـ إقامه كرده.

 فإن قلت: فرقى میان دو قسم از علم كه مذكور شد نیست؛ زیرا وجودات‌

أشیاء و ماهیات آنها جمیعاً بهره از وجود حقیقى ندارند؛ و ثبوت همه آنها ثبوتى است مجازى.

 قلت: ثبوت ماهیات و أعیان ثابته بعَرض ثبوت وجود آنهاست؛ و ثبوت وجود آنها بعَرض ثبوت حقیقى ذات مى‌باشد. پس ثبوت ماهیات مجاز فى مجاز خواهد بود؛ و ثبوت وجود آنها مجاز فقطّ

## تذییل دوّم بر مكتوب دوّم مرحوم شیخ قدّس الله سرّه‌

## فرید الدین عطّار نیشابورى از عرفاء بالله بوده، شعرش را باید به این مسلك معنى نمود

 مرحوم شیخ بناى اعتراض خود را بر تحقّق تشكیك در مظاهر چنانچه حكماء اختیار كرده‌اند، استوار كرده؛ و از علم مذكور در شعر علم ذاتى فهمیده، چنانچه پر واضح است؛ با اینكه عرفاء به تشكیك در ظهورات قائلند؛ و علم تفصیلى قبل الإیجاد به ماهیات را در مقام خارج از ذات مى‌دانند. و شیخ فرید الدّین عطّار نیشابورى از أساطین عرفاء مى‌باشد. و این دو مسئله و خاصّه مسئله تشكیك در ظهورات، به اندازه‌اى از این طائفه روشن است كه نظم و نثر آنها را از او مملوّ، و بر مراجعه كننده جاى هیچ گونه تردید و شك باقى نیست؛ و در هر صورت شعر صاحب شعر را طبق مذاق خودش تفسیر باید كرد؛ خواه صحیح و خواه فاسد.

 و عجب‌تر از همه كلام أخیر ایشان است: «و ثالثاً كلام فعلًا در وصول عقل است» الخ. زیرا اعتراض سیم بر تقدیر تسلیم اعتراضهاى سابق، و به تقدیر تسلیم نبودن ماهیات در مقام ذات، كلام ساقط است. پس بهتر آن است كه این اعتراض به شكل إثبات تناقض وارد شود؛ و كلام‌ على خلاف ظاهره‌ به این معنى حمل شود.

## تذییل دوّم بر مكتوب دوّم حضرت سید أعلى الله درجته‌

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

 قوله: «و إطلاق علم بر او ضیق عبارت است» الخ. چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقام ذات از هر اسمى و رسمى، و از هر صفتى و نعتى، بالاتر و بزرگتر حتّى از همین نفى هم كه مقام أحدیت نامیده مى‌شود، بالاتر و بزرگتر مى‌باشد. و بناءً على هذا إطلاق مقام و مرتبه و مرحله و نظایر آنها در مقام بیان مجاز محض بوده؛ و همچنین إطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهّم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیه مطالب مربوطه به این مكتوب، در تذییلات بعدى به اندازه لزوم اشاره خواهد شد.

## تذییل سوّم بر مكتوب سوّم شیخ قدّس سرّه‌

## حدّ أعلاى وجود را بنا بر مذهب تشكیك نمى‌توان سه مرتبه قرار داد

 چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقتضاى مسلك تشكیك وجود كه تشكیك در مظاهره نامیده مى‌شود، آن است كه: أعلى المراتب كه مرتبه وجود واجبى و مقام ذات مى‌باشد، یك مرتبه بیش نیست كه بالقیاس إلى بقیه مراتب، صرف است. و اگر این مرتبه فى نفسها داراى سه مرتبه بوده باشد، خلف لازم آمده، و یكى از مراتبش فقط داراى صرافت و محوضت خواهد بود.

 و از این جا معلوم مى‌شود كه سه ملاحظه را كه مرحوم شیخ ذكر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده، و مراتب ذات شمرده، مراتبى هستند اعتبارى؛ و إلّا به حسب حقیقت مراتب نیستند؛ خاصّه مرتبه سیم كه مرتبه واحدیت نامیده، اعتبارى محض است؛ و اگر بنا شود كه عنوان با ذى عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانى كه دارد، دو مرتبه خواهد بود؛ بلكه مرتبه واجبى مرتبه صرافت وجود است، من غیر تقییدٍ بحدٍ وجودىّ‌؛ مثل سایر المراتب؛ و ینتزع منها جمیع مفاهیم الاسماء و الصّفات من غیر تعدّد مراتب فى ذات المعنون بها، و لا فى مفاهیم الاسماء و الصّفات أصلًا إلّا بحسب الاعتبار و اللّحاظ فقطّ.

 و از این جا معلوم مى‌شود كه: آنچه بعد مى‌فرماید: «و انتشاء كثرت به ملاحظه این مقام است» اه؛ نظرى است مجازى و به نظر حقیقت فاسد. چه مراد از كثرت یا كثرت وجودى است و اختلاف مراتب تشكیك؛ یا كثرت ماهوى و مفهومى. و اوّلى اگرچه مجعول است، ولى ارتباط به عالم مفاهیم ندارد؛ و دویمى اعتبارى است، و مفهوم منتزع از هر موجودى لازمه آن موجود و مجعول بالعَرَض است نه‌

بالذات. و به عبارت روشن: إسناد كثرات امكانى به كثرات مفهومى أسماء صفات؛ و همچنین اسناد أسماء و صفات بعضها إلى بعضٍ؛ و قول به تقدّم و تأخّر میان آنها، چنانچه عرفاء مى‌گویند، بالنّظر إلى قول الحکیم بالتّشکیک الوجودى‌، كلامى است‌ على سبیل التَّشبیه و المجاز؛ و همچنین معنى فناء موجودات در وجود واجبى. و هر فرعى كه متفرّع به این بحث است به جز مجاز نیست؛ و معنى آن محدود بودن ممكنات، و بى حدّ بودن مرتبه واجبى است بالنّسبة إلیها كه در آن مقام عالى از حدود ممكنات أثرى نیست. بلكه اصول مطالبِ حِكمى روى یك اصل مفروض استوار است؛ و آن عبارت است از: أصالت وجود و كثرت آن به حسب مراتب قوّه و ضعف، و صرافت أعلى المراتب بالنّسبة بما بقى، و محدودیت بقیه بالنِّسبة به مرتبه عالیه، و اعتباریت ماهیات و مفاهیم.

 و از این جا معلوم مى‌شود كه: تمام آنچه مرحوم شیخ تفریعاً على الاصل، بیان مى‌فرماید؛ من قوله: «فلا وجه لدعوى أنَّ حقایق الصِّفات محدودة و الذات غیر محدودة» إلى آخر ما قال‌؛ روى این اصل مفروض صحیح و حقیقى است؛ ولى كلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذییل ثانى بیان شد. و بدیهى است كه مسلك مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن أعلى المراتب، كه یك مرتبه بسیط فى غایة البساطة مى‌باشد؛ و تعلیل كثرات امكانى؛ و همچنین كثرات أسماء و صفات، با بعضى از آن سه مرتبه حقیقت نمى‌سازد.

## بحث عرفاء بر اصل تمیز حقیقت است از مجاز، نه موجود از معدوم، و نه مستقلّ از رابط

 و این خود بهترین شاهد است به اینكه: عرفاء در وجود حقیقى وحدت شخصى قائلند؛ و ما بقى را حتّى مراتب أسماء و صفات اعتبارى مى‌دانند، و در مرحله اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشأ ظهور مراتب بعدى مى‌دانند. چه بر قولى كه أساس سیرشان روى اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روى اصل تمیز موجود از معدوم، و تمیز موجود مستقلّ از موجود رابط غیر مستقلّ، نمى‌توانند مطالبى را پیش بیاورند كه به قول خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیه آنچه متعلّق به مقام مى‌باشد؛ در مكتوب سوّم مرحوم سَید و تذییل ششم‌ إنشاء الله العزیز خواهد آمد.

## تذییل سوّم، بر مكتوب سوّم حضرت سید قدّس الله سره القُدّوسى‌

 چنانچه در محلّ خود مبین و مبرهن است، علم منقسم مى‌شود به حضورى و حصولى. و حضورى عبارت است از حضور معلوم‌ بوجوده العینى الخارجى عند العالم‌؛ و حصولى عبارت است از حضور ماهیت و مفهوم معلوم عند العالم، نه هویت و وجود عینى خارجى آن. و علم حصولى اگرچه قسیم علم حضورى است، ولى به حقیقت مرجع آن به علم حضورى است. و علم حصولى تصدیقى مسبوق الوجود است با علم تصوّرى؛ و كلّى هم مسبوق الوجود است با علم جزئى؛ و علم جزئى منوط و مربوط به حسّى است كه رابطه میان نفس و خارج مى‌باشد؛ و از اینجا كه گفته شده: مَن فَقَدَ حِسَّاً فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا.

## در انسان، حسّى كه جوهر را ادراك كند، وجود ندارد

 و پر واضح و روشن است كه: حواسّ ما از امور خارجیه فقط أعراض و أوصافِ جواهر را نایل مى‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسّى كه جوهر را إدراك بكند، وجود ندارد. و همه حواسّ أعمّ از بَصَر، و سَمع، و ذوق و شَمّ، و لَمْس، أعراض و أوصاف اجسام را درك مى‌كنند؛ جز اینكه هر چه در بادى حال إحساس كنیم، با نعت استقلال و صفت تمامیت، نایل مى‌شویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقّق ندارد؛ با این همه معنى استقلال مذكور را به یكى به همه حواسّ نسبت نمى‌توان داد. سپس انسان كه أعراض و أوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعى درك مى‌كند؛ به واسطه بطلان بعضى از مدركات خود، به ابقاء موضوع، پى به وجود یك موجود مستقلّ كه این أعراض و أوصاف قائم به او هستند مى‌برد؛ كه آن جسمیت و جوهریت مى‌باشد. و از عدّه‌اى از اوصاف‌

نزدیك وى حدّى تهیه كرده، و او را معرّفى كرده و مى‌شناساند. پس آنچه از ماهیات أشیاء پیش ما حاصل است، همانا ماهیت أعراض محسوسه مى‌باشد؛ و یا ماهیت أعراض محسوسه به علاوه ماهیت جوهر مادّى.

## حمل عِلْم و وجود ذهنى بر خارج، حمل حقیقة و رقیقة است‌

 و در تذییل اوّل گفتیم كه: اصیل ثابت در خارج همانا حقیقت وجود است؛ كه مشكّك و داراى مراتب مختلفه است؛ و از ماهیات در متن أعیان و صحنه خارج خبرى نیست؛ و علم به وجود مادّى‌ بما أنّه مادىٌ‌ تعلّق نمى‌گیرد، بلكه‌ عند العلم بالمادىّ‌ علم متعلّق مى‌شود به یك موجود مجرّدى كه در مرتبه فوق مادّه از وجود تقرّر دارد، و عقل او را به جاى مادّه پذیرفته، و حكم به عینیت مى‌كند؛ و اگرچه بینهما حمل موجود است، ولى به حسب حقیقت حمل حقیقة و رقیقة است؛ نه حمل اوَّلى، و نه حمل شایع؛ و این همان ماهیت اعتبارى سرابى است.

 و از این روى عند العقل یك سلسله مفاهیم‌ لا یترتّب علیها الآثار به نام ماهیات اشیاء پیدا مى‌شوند؛ و اینها عبارتند از عدّه‌اى از ماهیات مستقلّه در وجود، و در لحاظ، یا مستقلّه در لحاظ؛ و ماهیات نسبیه غیر مستقلّه به لحاظ كه ظهورات و انعكاسات استقلالات و نسب موجوده در عالم تجرّد مى‌باشند.

 و استقلال در لحاظ تابع استقلال وجودى است به وجهى كه اگر چنانچه استقلال وجودى ماهیت جوهرى را از دستش بگیریم، نسبتى از نسب خواهد بود؛ و اگر نسبتى را در مهد استقلال لحاظ كنیم، مستقل به لحاظ خواهد بود، مثل معنى ابتداء و مِن حرفى؛ و از این روى مى‌توان حكم كرد؛ به اینكه موجودات دو قسم بیشتر نیستند؛ ذات مستقلّ و نسبت غیر مستقلّ، اگرچه نسبِ غیر مستقلّه نیز دو قسم مى‌باشند: نسب محقّقه با طرفین، و نسب محقّقه با یك طرف. زیرا همان حیثیت عدم استقلال را در نفس وجودات عَرَضیه كه وجودات للغیر مى‌نامیم، مى‌یابیم؛ غایة الامر به بیشتر از یك طرف محتاج و مفتقر نیستند.

## از لحاظ مفهوم نسبى بطور استقلال، مفهوم اسمى حاصل مى‌شود

 و این اگرچه نظریه جدیدى است در تقسیمات ثلاثِ وجود كه: تقسیم‌ إلى ما بنفسه و بغیره، و إلى ما لنفسه و لغیره، و إلى ما فى نفسه و فى غیره‌، بوده باشد؛ و فروع زیاد بر وى مترتّب است؛ ولى چنانچه بر ناقد بصیر مخفى نیست، منافات با قول جمهور حكماء در این باب ندارد. و بالجمله إدراك یك عدّه مجرّدات‌

مثالى و عقلى، ماهیات محسوساتِ اوّلیه و جوهر جسمانى را به وجود مى‌آورد؛ و من جمله نسبتى است كه ادراك شود از جهت اتّكاء و قیامش با مستقل كه به نام نسبت ایجابى نامیده مى‌شود كه همان نسبت هو هو است؛ و اگر أخذ و لحاظ شود لانّه من غیر جهة اتّکائها على استقلالٍ‌، نسبت ناقصه ایجابى خواهد بود، کلحاظ قیام زَید من قولنا زیدٌ قائمٌ. فافهم. و چنانچه قبلًا گفته شد: هر مفهوم نسبى غیر مستقلّ را به نحو استقلال مى‌توانیم به لحاظ بیاوریم؛ پس اگر نسبت ایجابى ناقصه را بنحو استقلال لحاظ نمائیم، مفهوم وجود اسمى خواهد بود.

 پس منشأ انتزاع مفهوم وجود، نسبت ناقصه ایجابى است مأخوذة بنحو الاستقلال. و نظیر این حرف در جمیع معانى حرفیه و ماهیات نسبیه جارى است. و چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حكایاتى هستند كه از ماهیات نسبیه‌ من حیث وجودها فى الذّهن‌ منتزعند؛ و به خارج منطبق نمى‌شوند على نحو انطباق الماهیات على أفرادها؛ فلا تتعدّى الذّهن إلى الخارج. و من هنا تنشأ بقیة النِّسب و المفاهیم الّتى هى اعتبارات الذّهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فإنّ العقل إذا قاس زیداً إلى نفسه، حکم بنسبة الإیجاب بالحمل الاولى؛ ثمّ إذا قاسه إلى عمرو لم یجد نسبة، فحکاه بنسبة یمسّیها نسبة السَّلب و یعتبرها تامّة و ناقصة، ثمّ یلاحظها مستقلّة فینتزع عندئذٍ معنى العدم الاسمى. فافهم. فقد تحصّل أنّ الماهیات اعتباراتٌ تطرأ الحقائق؛ و بقیة المفاهیم عناوین و اعتبارات على اعتبارات.

 و از اینجا معلوم شد كه: در علوم مجرّدات بأنفسها و أمثالها از مفاهیم و ماهیات اثرى نیست. زیرا علوم آنها به خودشان حضورى و غیر قابل تبدّل به حصولى است، لعدم موجب الخطأ هناک.

 و از اینجا معلوم شد كه: بیشتر از یك ماهیت از یك موجود نمى‌توان انتزاع كرد، به خلاف مفهومى كه عنوان نامیده مى‌شود. زیرا سبب انتزاع ماهیت، موجود خارجى است چنانچه معلوم شد؛ به خلاف عناوین كه سبب انتزاعشان استعداد است؛ و ممكن است ذهن استعدادات مختلفه پیدا كرده؛ و انتزاعات مختلفه بنماید؛ چنانچه از یك مورد انتزاع علم كند؛ و از موردى انتزاع قدرت؛ و از

موردى انتزاع حیوة؛ و هكذا؛ بعد موردى را نائل شود كه هر یك از این عناوین را كه با وى بسنجد، او را واجد بیابد.

## صرفُ الوجود، واجد جمیع كمالات وجودى است‌

 و از اینجا معلوم شد كه: مرتبه‌اى از وجود كه صرف بوده واجد جمیع كمالات وجودى است، خواه به لحاظ صرافت كه حدّى است در عین لا حدّى، و خواه به لحاظ واجدیت جمیع كمالات به شرط وحدت، كه عرفاء این دو لحاظ را دو مرتبه دانسته، و مقام أحدیت و مقام واحدیت مى‌نامند. زیرا جمیع این عناوین، به بالاتر از یك جنس عالى صادق و محمولند.

 و باید دانست كه: همه آنچه را كه ذكر شد در جاى خودش مبرهن كرده‌ایم؛ و تفرّع او را به مسلك تشكیك وجود بیان نموده‌ایم؛ اگرچه در اینجا نظر به ضیق مقام غالباً از بیان برهانى صرف نظر شد.

## عرفاء تشكیك وجود را در ظهورات مى‌دانند، نه در مظاهر

 امّا عرفاء چون تشكیك را در ظهورات مى‌دانند؛ نه در مظاهر، چنانچه گذشت، لهذا حدود وجود را مراتب تعینات علمى حقّ سبحانه مى‌گیرند؛ و گویند: أوّل تعین بودن، وجود حقّ است نفس ذاته كه تعین أحدى است؛ و تعینِ أحدى به جهت صرافت، منشأ تعینِ واحدى است كه جامعیت جمیع كمالاتست بنحو وحدت؛ و بقیه أسماء واحداً بعد آخر از این مقام منتشى هستند؛ و موجودات امكانى هم از آنها با تفصیلى كه در كتبشان مسطور است. و ازاین‌جهت مرحوم سید (ره) كلام مرحوم شیخ (ره) را كه تعین أحدى و واحدى را به لحاظ عقل نسبت داده بود، تبدیل به لحاظ حقّ سبحانه نمود.

ختم کلام استاد علّامه آیة الله طباطبائى قدّس الله سرّه.

 و از این به بعد آنچه خواهد آمد، كلام حقیر فقیر: سید محمّد حسین حسینىّ طهرانى‌ عفى الله عنه: تلمیذ و شاگرد استاد علّامه طباطبائى‌ رفع الله قدره و أعلى منزله‌ مى‌باشد.

# تذییلات تلمیذ علّامه طباطبائى بر چهار مكتوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ (اعلى الله مقامهما)

## تتمّه تذییل سوّم بر مكتوب سوّم سید (ره)

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على سیدنا محمّد و آله الطّاهرین‌

و لعنة الله على أعدائهم أجمعین‌

## كیفیت تعین أحد و واحِد، و سایر أسماء، و أعیان ثابته‌

 حكایت كلام عرفا كه حضرت استاد در این تذییل بیان كرده‌اند؛ و مطلب را بدان منتهى نموده‌اند؛ آن است كه مقام أحدیت أوّلین تعین ذات است. زیرا همین كه وجود صرف را كه در حاقّ ذات خود، بحت بساطت و محض صرافت است؛ به لحاظ عدم تقید آن بأىِّ خصوصیة ملاحظه كردیم؛ خود این لحاظ؛ تعین مى‌شود؛ و خواهى نخواهى موجب تقیید ذات بحت و وجود صرف مى‌گردد. و این اوّل تعینى است كه به خود مى‌گیرد؛ و آن را مقام أحدیت نامند.

 و از این جا نیز در مقام دوّم، تعین دیگرى كه مقام واحدیت است؛ و آن مقام استجماع جمیع نعوت و صفات حضرت حقّ است كه به نحو وحدت و جمع ملاحظه مى‌شود؛ ناشى مى‌گردد و آن از ملاحظه وجود صرف به لحاظ تقیید آن به خصوصیت جامعیت آن به جمیع أسماء و صفات به نحو جمع و اندماج به دست مى‌آید. و این مقام، تعین دیگرى است كه بعد از احدیت پیدا مى‌شود.

 و على هذا أحدیت و واحدیت، دو صفت از صفات، و اسم أحد و واحد دو اسم از أسماء الله هستند كه در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده‌اند.

 و همینطور بیائیم به پائین، اسم الله كه جامع أسماء است به نحو تمایز و تفصیل؛ و پائین‌تر از آن اسم حىّ و عالم و قادر و غیرها، تا آخرین اسم از أسماءِ حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ همگى تعین همان أسماء بالا هستند كه به واسطه تعین بیشترى جنبه صرافت آنها كمتر و تقید آنها بیشتر مى‌گردد، تا برسد به أعیان‌

ثابته كه صور علمیه موجودات خارجیه هستند؛ و سپس نفس موجودات خارجیه؛ و جمیع عوالم إمكان همگى تعینات حقیقت وجود، و كثرات طاریه بر اصل هستى و إطلاق وجود صرف و بحت و بسیط مى‌باشند.

## در عالم كثرت، موجودات نسبت به حقّ تعالى، معانى حرفیه مى‌باشند

 و بنابراین جمیع موجودات عالم از اسماء و صفات عالیه و كلّیه گرفته تا كوچك‌ترین اسم از أسامى جزئیه، همگى تعینات حقیقت وجود و ظهورات آن مى‌باشند. و به عبارت دیگر همه و همه معانى حرفیه هستند كه از خود أصالتى و استقلالى ندارند، و از خود بروز و ظهورى ندارند. آنچه دارند از معنى و مفهوم، در سایه خداست و در پرتو خداست. آنها حالات و كیفیات و أطوار و شئون متعلّقات خود را نشان مى‌دهند؛ و اگر به قدر سر سوزنى از این تعلّق و بستگى دست بردارند، وجود مستقلّ مى‌گردند؛ و تبدّل و تغیر در حقیقتشان پیدا مى‌گردد. و در این صورت خُلف لازم مى‌آید.

 زیرا گفتیم كه: معانى حرفیه غیر از تعلّق و ارائه غیر، و عدم استقلال در معنى و مفهوم چیزى ندارند.

 در معناى‌ سِرْتُ مِنَ الْبَصرَة إلى الْکوفَة، لفظ مِنْ فقط معناى ربطى دارد. یعنى حالت و كیفیت سیر را بیان مى‌كند كه از بصره شروع شده است؛ و ابتداى آن بصره بوده است. و تا وقتى كه به لفظ مِنْ با این معنى و مفهوم، یعنى ارائه ابتدائیت سیر از بصره، و ابراز و انكشاف كیفیت سیر كه از بصره بوده است، نظر نمودیم؛ كاملًا معناى صحیح و درستى را به دست مى‌آوریم. و لیكن اگر به كلمه مِن با نظر استقلال نگریستیم؛ و در آن معناى ابتدائیت را مستقلًا دیدیم؛ دیگر معناى اوّل را نمى‌فهماند، و نشان نمى‌دهد كه: ابتداى سیر ما از بصره بوده است.

 و علاوه در جمله ما ایجاد خَلَل مى‌نماید؛ زیرا معانى مستقلّه بدون ربط و ارتباط وارد مى‌شود؛ و جمله بدین صورت در مى‌آید؛ سِرْتُ الإبتداء البصرة الانتهاء الکوفة. در این حال علاوه بر آنكه ابتدائیت سیر ما را از بصره و منتهى شدن آن را به كوفه نمى‌رساند؛ تازه در این جمله احتیاج به استعمال معانى حرفى دیگرى هستیم تا این میهمانان غریب تازه وارد را با سیر ما پیوند دهد؛ و بین آنها و فعل ما

رابطه دوستى و الفت و پیوند و بستگى برقرار كند.

 عالم وجود تماماً بدون استثناء، نسبت به ذات أقدس حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ معانى حرفیه هستند. أسماء و صفات خدا قائم به ذات حقّ مى‌باشند؛ از خود استقلالى ندارند. و گرنه از اسمیت و صفتیت بیرون مى‌روند؛ و دیگر از كیفیت ذات أقدس حكایتى ندارند؛ و نحوه تلبّس ذات به صفت را نمى‌رسانند.

## مِنكَ، و إلیكَ، و لكَ، و بكَ‌

 موجودات كه از اضافه إشراقیه حضرت حقّ پدید آمده‌اند؛ همگى معانى حرفیه‌اند؛ یعنى خودنما نیستند، خدا نما هستند. بود نِینْد؛ بلكه نمودند. زیرا نه در وجود، و نه در صفت هیچ گونه استقلال ندارند. ذاتاً و صفة، جوهراً و عَرَضاً، وجوداً و ماهیة قائم به ذات حقّند؛ و به هیچ وجه من الوجوه استقلال و اتّكاء به خود ندارند، آنچه دارند از خداست و به سوى خداست و براى خداست و به واسطه خداست: مِنْک و إلَیک وَ لَک وَ بِک. همگى خدا را نشان مى‌دهند؛ صفات خدا را و أسماء خدا را، علم خدا را، قدرت خدا را، حیات خدا را و و و ...

 غایة الامر هر یك به حسب سعه وجودى و ظرف ماهوى خودشان، همگى كلمه خدا هستند؛ و عالم همه كتاب خداست. كلمه عبارت است از گفتارى كه حكایت از ضمیر و نیت و افكار درونى و پنهانى مى‌كند. تمام عالم وجود، حكایت از ضمیر الهى كه همان مشیت مطلقه، و اراده أزلى و أبدى و سرورى اوست دارند.

 اینجاست كه مسأله توحید با مقابل آن، در یك نظر جدا و متمیز مى‌شوند: اگر به موجودات عالم كه داراى معناى حرفى هستند، به نظر استقلال بنگریم، و آنها را داراى وجود حقیقى بدانیم، همان معناى نسبت حرفى در نظر ما تبدیل به‌

حقیقت شده؛ و لفظ مِنْ معناى ابتداء را پیدا كرده؛ و در برابر وجود حقّ و ذات أقدس مطلق او، موجودى را جدا و منحاز قرار داده‌ایم؛ و وجود أقدس حقّ را بدین موجود، محدود و متعین نموده‌ایم.

 و أمّا اگر معناى حرفى را به جاى خود گذاردیم؛ و تعدّى و تجاز در مفهوم و پیكره آن نكردیم و لباس استقلال در برش ننموده، به خلعت أصالت مخلع ننمودیم؛ در اینجا این موجود حادث را آیه قرار داده؛ و از این دریچه به ذات أقدس حقّ تماشا كرده‌ایم و جمال و كمال و حسن و زیبائى و علم و قدرت او را از آئینه این موجود نگریسته‌ایم.

 آرى هر موجودى از موجودات آیه خداست؛ و تمام عالم هستى آیات خدا هستند. آیه به معناى علامت و نشان و نشان دهنده است. آب زلال و صافى آیه است؛ چون صورت و عكس درختان را در خود منعكس مى‌كند. آئینه آیه‌اى براى جمال و صورت شخص ناظر در آن است كه: بدون هیچ كمى و فزونى، و بدون هیچ تصرّفى از آن حكایت مى‌كند.

## هو هویت صورت آئینه، به نحو حمل حقیقة و رقیقة است‌

 آئینه از خود چیزى ندارد؛ فقط و فقطّ حیثیت و نقش آن حیثیت إرائه و نشان دادن است. هر چه پاكتر و صاف‌تر باشد، خصوصیات صورت منعكس در خود را بهتر بازگو مى‌كند. صورت مشاهد در آئینه به حمل هُو هُو، همان صورت منعكس در آن است؛ و مى‌توانیم بگوییم: این صورت به تمام معنى، مِثل و مِثال و شمایل شخص ناظر در آن است و با هُو هُو، ولى نه بنحو حمل أوَّلى ذاتى كه اتّحاد در ماهیت باشد كه نتیجه‌اش اتّحاد صورت منعكس با شخص ناظر در ماهیت و معنى بوده باشد؛ و نه بنحو حمل شایع صناعى كه اتّحاد در وجود و مصداق خارج باشد. بلكه بنحو حمل حقیقة و رقیقة است كه هیچگونه اتّحادى در بین آنها نیست‌

## آئینه و موجودات، حاكى هستند، نه مَحْكى‌

 بلكه صورت آینه، عكس و شبیه و مثال و نمودار و رقیقتى است از حقیقت و واقعیت ناظر، به طورى كه صحّت سلب دارد؛ و مى‌گوئیم: این صورت، آن شخص ناظر در آن نیست. و كاملًا این سلب هم صحیح است. زیرا صاحب صورت داراى آثار خارجى از حیات و إدراك و عقل و كمیت و ثقل‌ و غیر ذلک من الاوصاف‌

المعنویة و المادّیة است؛ ولى این صورت به هیچ وجه داراى آن آثار نیست؛ امّا حكایت از آن آثار مى‌كند. پس آئینه حاكى است نه مَحْكى. تمام موجودات حاكى هستند و ذات أقدس خداوندى محكىّ. ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِلُ.[[155]](#footnote-155)

## قرآن كریم، همه موجودات را آیات خدا مى‌داند

 از اینجاست كه مى‌بینیم در قرآن مجید به موجودات عالم هستى و پدیده‌هاى جهان مادّى و طبیعى، همچون آسمان و زمین، أبر و باران، و اختلاف شب و روز، و ماه و خورشید، و رعد و برق، و صاعقه، و كشتى‌هاى روان بر روى آب‌هاى دریا، و خلقت زنان و أُنس انسان با آنها، و خوابیدن انسان در شب، و در جستجوى روزى بودن در روز، و همه و همه این مخلوقات و حوادث را با لفظ آیه بازگو مى‌كند؛ و آنها را بدین مهر و علامت نشان مى‌دهد:

## آیات دالّه بر آنكه همه موجودات، آیات خدا هستند

 إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ.[[156]](#footnote-156)

 إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.[[157]](#footnote-157)

 وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ وَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ فَصَّلْناهُ تَفْصِيلًا.[[158]](#footnote-158)

 وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْناها وَ أَخْرَجْنا مِنْها حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ.[[159]](#footnote-159)

 وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ\* وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ\* وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.[[160]](#footnote-160)

 وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ\* وَ خَلَقْنا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ ما يَرْكَبُونَ.[[161]](#footnote-161)

 وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ.[[162]](#footnote-162)

 إِنَّ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ\* وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ.[[163]](#footnote-163)

 سُبْحانَ الَّذِي أَسْرى‌ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.[[164]](#footnote-164)

 سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.[[165]](#footnote-165)

 كَذلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتى‌ وَ يُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.[[166]](#footnote-166)

 وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَتَعْرِفُونَها وَ ما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.[[167]](#footnote-167)

 وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.[[168]](#footnote-168)

 وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.[[169]](#footnote-169)

 وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ.[[170]](#footnote-170)

 وَ مِنْ آياتِهِ مَنامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ابْتِغاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.[[171]](#footnote-171)

 وَ مِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ‌

بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.[[172]](#footnote-172)

 وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.[[173]](#footnote-173)

 وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّياحَ مُبَشِّراتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.[[174]](#footnote-174)

 هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً وَ ما يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.[[175]](#footnote-175)

 وَ مِنْ آياتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.[[176]](#footnote-176)

 وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَثَّ فِيهِما مِنْ دابَّةٍ وَ هُوَ عَلى‌ جَمْعِهِمْ إِذا يَشاءُ قَدِيرٌ.[[177]](#footnote-177)

 وَ مِنْ آياتِهِ الْجَوارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلامِ.[[178]](#footnote-178)

 وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ.[[179]](#footnote-179)

 با دقّت در این آیات و مشابه آنها كه در قرآن كریم بسیار است، بدست مى‌آید كه: تمام مصنوعات و مخلوقات خداوندى، و تمام حوادث از حركات و سكنات، و جمیع امور مادّى و معنوى و مُلكى و ملكوتى، و بالاخره سراسر عالم إمكان، آیات و آئینه‌هاى خدا نما، و علامات و نشانه‌هاى جمال و جلال و لطف و قهر حضرت معبود مطلق و محمود على الاطلاقند. همه او را نشان مى‌دهند، و در این بزم گفتگوئى جز او و اوصاف او نیست. هر پرنده، و هر چرنده، و هر خزنده، و هر گیاه و درخت، و هر آب و علف، و هر حیوان صامت و ناطقى، با وجودشان و با كُنه سرشت و خمیره ذاتشان سخن از او دارند و بس.

## قرآن كریم، حضرت عیسى بن مریم، و ناقه صالح را آیه مى‌داند

 در قرآن مجید موجودى از موجودات را نمى‌یابیم مگر آنكه آن را آیه خدا معرّفى‌

مى‌كند؛ و با عنوان آیه آن را معنون مى‌نماید. و این از عجائب این كتاب است كه در میان همه كتب آسمانى به این خصیصه ممتاز است. در قرآن كریم نه تنها به أنبیاء و رسل الهى و آیات نازله از آسمان به سوى آنها، و نه تنها به آنچه بخصوص موجب عبرت بشر است، همچون عیسى و مریم‌[[180]](#footnote-180) و ناقه صالح‌[[181]](#footnote-181) و أمثالها با عبارت آیه گفتگو دارد؛ بلكه تمام موجودات طبعى و طبیعى عالم تكوین را همان طور كه دیدیم، آیه مى‌داند. و کفى فى ذلک توحیداً و معرفة و مشاهدة لرؤیة جماله بنظر الوحدة الصَّرفة الّتى لا یقوم بإزائها شى‌ء.[[182]](#footnote-182)

 بنا بر آنچه گفته شد این موجودات أبداً خودنما نیستند، و نمى‌توانند خودنما باشند مگر در نزد ایده أحول و دوبین. زیرا انقلاب در ماهیت آنها لازم مى‌آید، و تبدّل إمكان آنها را به وجوب، و حدوث آنها را به قِدَم، و وجود ظِلّى و تَبَعى و مجازى آنها را به وجود اصیل استقلالى، در پى مى‌آورد.

## ما رأیتُ شیئاً إلّا و رأیتُ الله قبله‌

 و مفروض ما این است كه: ذات اقدس حقّ ـ جلّ و علا ـ عین صرافت و محوضت و بحت بساطت هستى و وجود است، كه لازمه‌اش ازلیت و أبدیت و سرمدیت و عدم تناهى اوست. و لازمه این اوصاف، انحصار استقلال، و وجوب عزّت در ذات اوست و بس؛ چنانچه فرضاً هر یك از موجودات، استقلالى پیدا كنند، گرچه به خردى مورى باشند، در برابر حضرت حقّ، برابرى مى‌كنند؛ و موجب تحدید و نقصان در ذات او به این حدّ وجودى مى‌گردند. و این خلف است.

 كلام دُرَرْ بار حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام‌: مَا رَأَیتُ شَیئاً إلَّا وَ رَأیتَ اللهُ قَبْلَه‌[[183]](#footnote-183) بر این حقیقت گواه است.

 آئینه ما بِهِ ینظَر است؛ نَه‌ ما فیهِ ینْظَر. با آئینه خود را مى‌بینیم؛ نه آنكه خود آئینه را مى‌بینم. اگر در یك لحظه ما به آینه نه به جهت دیدن روى خود، بلكه به جهت دیدن شكل و خصوصیت خود آینه در آن نگاه كنیم كه مثلًا شیشه‌اش چگونه است؟ و از كدام كارخانه است؟ عرض و طولش چقدر است؟ آیا سپید است، و یا زرد است؟ در آن لحظه محال است خود را ببینم. نظر آلى یا نظر استقلالى جمع نمى‌شود. فافهم و استقم و اعرف الله حقّ معرفته‌.

 این است حقیقت وجود موجودات‌ بأسرِها من الاسماء و الصّفات، و موجودات عالم ملك و ملكوت و الاعیان برمّتها كه همگى ظهورات و آئینه‌هاى ذات حقّ ـ جلّ و علا ـ هستند.

 و محصّل آنچه را كه حضرت استاد علامّه رضوان الله علیه، در این تذییل آورده‌اند، كیفیت أخذ علم حصولى، و برداشت ماهیات، و انتزاع مفاهیم و عناوین از موجودات، و نسبت ایجابیه ناقصه و معانى حرفى، و حمل حقیقة و رقیقة بود.

 و با تتمّه‌اى كه ما در دنبالش عرض كردیم، معلوم شد: تمام موجودات معانى حرفیه نسبت به ذات أقدس حقّ ـ جلّ و علا ـ هستند. و همگى آیات و مرائى و ظهورات اویند. و حمل هو هو در این جا همچون صورت مشاهَد در مِرآت، با صاحب صورت. حمل حقیقة و رقیقة است كه از طرفى اوست. زیرا غیر از او نیست؛ و از طرفى غیر اوست. زیرا حقیقت آن صاحب صورت با آن كمال و عقل و آثار و خصوصیات خارجیه كجا؟ و این صورت كجا؟

## تذییل چهارم بر مكتوب چهارم حضرت شیخ قدّس الله نفسه‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله علیه محمّد و آله الطیبین الطّاهرین؛ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین من الآن إلى قیام یوم الدّین‌

 چون مرحوم شیخ مكتوب چهارم خود را در ضمن سه فصل بیان نموده‌اند: ١ ـ در حقیقى بودن وحدت و كثرت؛ ٢ ـ در عینیت صفات با ذات؛ ٣ ـ در اعتبارات وجود، بشرط لا و لا بشرط شى‌ء؛ ما نیز تذییل آن را در ضمن سه فصل بیان مى‌نمائیم:

 فصل أوّل: محقّق دوانى گفته است: وجود واجب واحد است و حقیقى؛ و كثرات در وجود اعتبارى است، یعنى در موجودات امكانیه به هیچ وجه من الوجه از حقیقت وجود اثرى نیست. آنچه هست فقط انتساب به وجود است. و لفظ موجود بر هر دو قسم إطلاق مى‌شود به نحو أعمّ؛ نظیر معقولات ثانیه كه موطنشان در عقل است. و بنابراین مشتقّ موجود در خارج دو فرد دارد؛ اوّل وجود واجب كه حاقّ و حقیقت وجود است؛ دوّم وجود ممكنات كه رائحه‌اى از وجود ندارند؛ و إطلاق موجود بر آنها مجرّد مفهوم و معناى انتساب است. یعنى نسبت موجودٌ به اصل وجود كه حقیقت است، و به تعینات آن كه مجرّد انتساب است به یك نحو اطلاق مى‌شود؛ همچون نسبت عالم و قادر كه به زید مى‌دهیم؛ و نسبت مُشَمَّس و تامِرِ و لابن كه مثلًا به آب گرم‌شده از حرارت خورشید، و به شخص خرما فروش، و شیر فروش مى‌دهیم‌.

## حمل حقیقى و حمل مجازى‌

 در نسبت عالم و قادر كه مشتقّى است از مشتقّات، چون مبدأ علم و قدرت در زید حقیقاً موجود است؛ فلهذا از این مبدأ مشتقّى مى‌سازیم؛ و آن را بر او حمل كرده و مى‌گوئیم: زید عالم و قادر، و این حمل حمل واقعى؛ زیرا واقعاً زید متلبّس به مبدأ علم و قدرت است. و أمّا در نسبت مُشمَّس و تَامِر و لابن، حقیقت شمس و تَمْر و لَبَن در آب گرم شده با شمس، و در مرد مباشر امور تمر و لبن موجود نیست؛ و فعلى كه مبدأ آنها را در اینها برساند نداریم؛ فلهذا مشتقّى از مادّه شَمس و تَمْر و لَبَن مى‌سازیم؛ و آن را حمل نموده و مى‌گوئیم؛ الْمَاءُ مُشَمَّسٌ وَ زَیدٌ تَامِرٌ وَ لابنٌ‌. در این صورت این نسبت انتساب محض است، چون به هیچ وجه من الوجوه از مبدأ اشتقاق ما كه شمس باشد در آب، و از حقیقت تمر و لبن در زید اثرى نیست.

 از لفظ وجود هم كلمة الموجود را مشتقّ مى‌كنیم؛ چون آن را به وجود واجب حمل كنیم و نسبت دهیم و بگوئیم: الوُجُودُ مَوْجَوداً، این حقیقت است؛ زیرا مبدأ وجود حقّاً در این مشتقّ موجود است؛ و لیكن اگر آن را به تعینات و كثراتِ وجود حمل كنیم، و بگوئیم: الکثْراتُ مَوْجُودَة وَ الاشیاء مَوجَودَة. این مجرّد نسبت است و اعتبار، زیرا مبدأ وجود در اینها نیست، و جز انتسابى به حقیقت وجود ندارند. حظّ و نصیب آنها از وجود همان مجرّد انتساب و تعین، همچون مشمَّسَ و تامِر و لابن است.

 فعلى‌هذا معنى و مفهوم وجود در خارج دو فرد دارد: یكى واحد است و حقیقى؛ و دیگر كثرات و تعینات آن كه اعتبار است و انتساب. و این رأى و نظریه ذوق المتألّهین و حكماى اسلام است كه بنابراین تقریب، اشكالى بر كیفیت عروض وجود بر ماهیت بدانها وارد نمى‌شود. مرحوم صدر المتألّهین در «أسفار»[[184]](#footnote-184) مطلب او را مشروحاً بیان كرده؛ و ده اشكال بر او وارد نموده است. و در پایان گفته است كه: وَ اعلم أنّا إنّما تعرّضنا لکلام هذا العلّامة النحریر فى هذا الموضع بالجرح و التوهین لما أکبَّ علیه أکثر النّاظرین و تلقّوه بالقبول و التحسین؛ زعماً منه و منهم أنّ فیه إثباتاً

للتوحید الخاصى الّذى أدرکه العرفاء الشامخون فضلًا عن توحید الواجب الّذى اعتقده المسلمون. و لم یدْروا أنّ ذهابهم إلى اعتباریة الوجود، فرعُ باب التّعطیل و سدّ طریق الوصول و التحصیل. لانّ طریقته مشاهدة سریان نور الوجود فى جمیع الموجودات، و العلم بأنّ موجودیة کلّ موجود باتّحاده مع حدّ و تلبّسه بمرتبة من الوجود، لا أنّ موجودیتها بخلوّها و عَریها عنه؛ و إلّا فلم یکن یکن بین الموجود و المعدوم فرق یعتدّ به، فهذا المسلک منهم بعینه ضدّ لمسلکنا الّذى سلکناه بحمد الله. و الکلّ میسّرٌ لما خلق له. انتهى.

## وجود واحد است و حقیقى، و تعینات كثیرند و اعتبارى‌

 بارى همان طور كه صدر المتألّهین فرموده است: این مسلك صد در صد اشتباه است. زیرا اصل وجود ممكنات را إنكار مى‌كند، و وجود را در آنها مجرّد انتساب مى‌داند؛ و این مطلب ضدّ كلام عرفاء بالله است. زیرا آنها اثبات مى‌كنند كه مفهوم وجود مشترك در میان موجودات، حقیقت بسیط است؛ و آن حقیقت بسیطه همه را شامل شده، و ذرّه‌اى از آن بیرون نیست. و اعتباریت وجود به معناى نسبت وجود به نفس ماهیات است؛ نه به این وجود وسیع و عامّ و شامل و بحت و بسیط، و نه به معنى و مفهوم إنكار وجود و اعتبار نفس انتساب همچون مُشمَّس و تامِر و حدّاد. و على هذا مسلك عرفاء و حكماء بالله درست در جهت مخالف این مسلك است. ولى شیخ محمّد حسین قدّس سرّه از لفظ اعتباریت وجود كه در هر دو مسلك نسبت به ممكنات به كار رفته است برداشت درستى نفرموده، و براى درهم شكستن رقیب بحثِ خود، آن عبارت را وسیله غلبه خود قرار داده است. محقّق دوانى وجود را در ممكنات انكار دارد؛ عرفاء آن را اثبات مى‌كنند؛ و لیكن مى‌گویند: این وجود وجود حقّ است كه همه را فرا گرفته و چیزى از آن خارج نیست. این كجا و آن كجا؟!

 بارى، نظریه عرفاء بالله شاخه‌اى است از أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة. زیرا قائلین به آن یك دسته به سوى تشكیك در وجود گرائیده‌اند، و یك دسته به سوى تشخّص در وجود. و البتّه نظریه این دسته حاكم و وارد است بر نظریه دسته اوّل، زیرا اینها اصل و مبناى تشكیك در وجود را ابطال مى‌كنند و احكام و قوانینى براى وجود از نو به منصّه ظهور و برهان ارائه مى‌دهند؛ نه آنكه نظریه‌اى معارض، و مخالف با آن دارند؛ بلكه با فرض مقدّمات و اصول تشكیك، تمام أحكام‌

تشكیك را قبول دارند؛ و لیكن ریشه و بنیاد مقدّمات و اصول تشكیك را از بین بر مى‌دارند؛ و نظریه خود را در مقام عدم وجود موضوع براى سلسله مطالب و احكام تشكیكیه استوار مى‌سازند.

 و همان طور كه حضرت استاد علّامه در تذییل اوّل بر مكتوب سید (ره) بیان فرموده‌اند: این نظریه نظریه دقیقى است نسبت به نظریه جلىّ و یا نظریه ادقّى است نسبت به نظریه دقیق، همانند نظریه أصالة الوجود كه در برابر اصالة الماهیة قد علم كرد، و آن را ابطال نمود، نظریه معارض و مخالفى نبود كه رو در روى آن بایستد و قیام كنند؛ بلكه موضوع أصالة الماهیة را از بین برد؛ و نظریه جدیدى بر روى موضوع نوینى بر پا كرد.

## نظریه وحدت وجود، وارد است بر نظریه تشكیك در وجود

 فلهذا نظریه أصالة الوجود تمام أحكام و مسائل أصالة الماهیة را بنا بر فرض صحّت مقدّمات أصالة الماهیة قبول دارد؛ و لیكن موضوع آن را كه استقلال در ماهیت و تبعیت و اعتباریت وجود است بر مى‌دارد؛ و با نظریه مخالف و ضد آن كه استقلال در وجود و تبعیت و اعتباریت ماهیت است، وارد بحث در احكام و مسائل وجود مى‌شود.

 پس این نظریه بنا بر اصطلاح اصولیین وارد است بر نظریه اوّل و مى‌گوید كه: نگاه و تماشاى به ماهیات كثیره كه در چشمگیر اوّل خدا را مستقلّ نشان مى‌دهند، و وجود را عنوان طارى و عارض بر آن مى‌بینند؛ و أحكامى را بر آن مترتّب مى‌سازند، همگى در حدّ این چشم دید و این گونه نظر صحیح است؛ و لیكن نگاه و تماشاى دقیق‌تر و عمیق‌تر داریم كه وجود را مستقلّ نشان مى‌دهد و ماهیات را شبكه‌هاى وجود و حدود طاریه و عارضه آن مى‌بیند؛ و احكامى نوین براى وجود، در مسائل خود به میدان مى‌آورد.

 بنابراین، نظریه أصالة الوجود نسبت به أصالة الماهیة نظریه دقیقى است در برابر نظریه جلىّ. همچنین در أصالة الوجود، نظریه عرفاء بالله كه تشخّص در وجود است، معارض و مخالف نظریه حكماء كه تشكیك در آن است نمى‌باشد؛ بلكه نظریه عالى‌تر و والاتر از آن است كه بر آن ورود دارد.

 نظریه عرفاء كه همان ذوق المتألّهین است تمام مسائل تشكیك در وجود را

بنا بر مقدّمات مربوطه و اصول موضوعى آن قبول دارد، و أحكام و قوانین آن را بر اساس این اصول مى‌پذیرد، و آن نظریه را در مقابل نظریه أصالة الماهیة مى‌ستاید؛ ولیكن در اصل موضوع و مقدّمات آن خدشه وارد مى‌سازد. و بنابراین، مقدّمات آن را از ریشه بر مى‌دارد؛ و نظریه دقیق خود را در برابر نظریه جلىّ ایشان إبراز مى‌دارد

## بنا بر تشكیك، مرتبه أعلا نمى‌تواند داراى صرافت باشد

 یكى از مقدّمات قائلین به تشكیك در وجود آن بود كه: حَدِّ أعلاى وجود كه از هر حدّى بالاتر و برتر است؛ و أزلى و أبدى است، و ما لا نهایة له مى‌باشد؛ آن ذات واجب الوجود است؛ و بقیه مراتب از بالا به پائین در درجات مختلف وجود شِدَّة، وَ قُوَّة، و كَثْرَة، و ضَعفاً، و قِلَّة، مراتب ممكنات مى‌باشند كه به حسب اختلاف درجات وجودى و ماهوى خود قرار دارند.

 ذوق المتألّهین مى‌گوید: این كه ذات واجب را شما در بالا قرار داده‌اید؛ گرچه به عناوین صرافت در وجود، و عدم تناهى و ازلیت معنون نموده‌اید؛ ولى مع‌ذلك آن را محدود و متعین به این حد كرده‌اید؛ كه از سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید. و کفَى فى ذلک أن تکون المرتبة العالیة مغایرة لسایر المراتب و فى قبالها. و بنابراین همان حدّ أعلا را كه به عنوان بشرط لائیت از سایر مراتب ما دون جدا قرار داده‌اید، به این حَدّ و تمیز، متعین و محدود نموده‌اید؛ و از صرافت محض ساقط كرده اید!

 و بعد از آنكه اصل طبیعت وجود را بدون هیچ قید و شرطى در حاقّ محوضت و بساطت خود داراى وجود صرف پنداشته‌اید؛ و براى او مراتبى را قرار داده‌اید، مرتبه أعلاى از همه مراتب، خود مرتبه‌اى است، گرچه به خصوصیت عنوان أشدیت و أقوائیت و عدم تناهى متّصف باشد.

 روى این گفتار: در حقیقت شما قسمتى از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن قسمتى كه خواه ناخواه محدود و متعین است، گرچه هزار كلمه صِرف و لفظ مَحض را بر سر آن درآوردید! اینها درد را دوا نمى‌كند؛ و با پیوند عبارت صرف محض و محض محوضت و بسیط بساطت، مرتبه أعلا را كه متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب‌

ـ جلّ و علا ـ را غیر محدود و صرف نمى‌سازد. و کفَى فى ذلک منقصة وَ حَدّاً و ترکیباً و افتقاراً و حدوثاً.

 ذوق المتألّهین بنا بر بر شهود خود، و بنا بر همین برهان، وجود حضرت حقّ را حقیقت وجود بحت و صرف و بسیط من جمیع الجهات مى‌داند، كه نه تنها در مرتبه أعلا، بلكه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعینات معیت دارد. در أعلا نقطه از ذِروه نور و شدّت اوست؛ و در پائین نقطه از هیولاى مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ‌[[185]](#footnote-185) هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ‌.[[186]](#footnote-186) وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ‌.[[187]](#footnote-187) ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى‌ ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى‌ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا.[[188]](#footnote-188)

## معیت وجودى حقّ تعالى، با جمیع موجودات یكسان است‌

 معیت وجودى او با یك پشّه و یك ذرّه ذرّه بینى كه به چشم نمى‌آید، و با دستگاه مكبّره قوى دیده مى‌شود؛ و به اندازه معیت او با أعظم خلایق و بزرگترین موجودات، یكسان است. نزدیكى و قرب او به همه موجودات یكسان است. و این إحاطه نه تنها إحاطه علمى آن هم به نحو حصولى است؛ بلكه إحاطه وجودى و معیت ذاتى است كه حقّاً و تحقیقاً از حبل الورید انسان به او نزدیكتر است و بین انسان و نیت و مقصد او فاصله مى‌شود وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ‌.[[189]](#footnote-189) و موجودات همگى به اضافه اشراقیه او پدید آمده‌اند؛ و نفس موجودات علم حضورى‌

او هستند.[[190]](#footnote-190)

## وجود، وقتى داراى صرافت است، كه به جمیع موجودات یكسان باشد

 ذوق المتألّهین مى‌گوید: این حدّ أعلا را كه شما صِرف پنداشته‌اید، در حقیقت صرف نیست؛ وحدت او عددى است و محدود است. و آن وجود صِرف كه چیزى از حیطه او خارج نیست، و کلّما فرضتَ له ثانیاً و نظرت إلیه، فإذاً هو هو؛ وجود واحد شخصى است؛ و هو الواجب عزّ اسمه و علا قدره‌؛ و موجودات از حدّ أعلاى وجود كه أحدیت و واحدیت باشد؛ تا ادناى وجود، همه و همه بدون استثناء ظهورات و تجلیات او هستند؛ و هیچ موجودى حتّى در پست‌ترین درجه و مرتبه همچون یك كاه خشكیده، و یا یك مور ناتوانِ دست و پا شكسته، از خود حول و قوّه‌اى ندارند؛ وجوداً، و شعوراً، و قدرة، و حیاة، و موتاً و نشوراً، در تمام مراحل حیات به او بستگى دارند؛ و نه تنها مربوط به او هستند؛ بلكه ربط محض مى‌باشند؛ و خداوند در این حدّ كوچك و ظرف حقیر ماهوى آن، خود را نشان مى‌دهد.

 وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لا حَياةً وَ لا نُشُوراً.[[191]](#footnote-191)

 ذوق المتألّهین مى‌گوید: بنابراین،. اصالت اختصاص به ذات أقدس او دارد و موجودات خارجیه، تعینات و اعتبارات وجود او هستند؛ و ماهیاتشان اعتبار در

اعتبار است. نسبت اصل وجود به ذات أقدس حقّ حقیقى است؛ و نسبت به وجود موجودات، مجازىّ؛ و نسبت به ماهیاتشان مجاز در مجاز است. وحدت اختصاص به او دارد؛ و كثرات از عالم إمكان است؛ دین اسلام دین توحید است؛ استقلال و عزّت، و أصالت، و غِنا، و حیات، و وجود و وجوب مختص به اوست؛ و تبعیت و ذلّت و اعتباریت و فقر و موت و عدم و نیستى از عالم امكان است.

## عارف بالله، با شهود، و با برهان، و با شرع، مؤید است‌

 و المحصّل، این نظریه عرفاء بالله در أصالة الوجود، موضوع تشكیك را متزلزل مى‌سازد؛ و با سه عرّابه قوى شهود، و برهان، و آیات كریمه قرآنیه و روایات مسلّمه وارده در مسأله توحید بدان حمله مى‌كند؛ و از بنیاد واژگون مى‌سازد؛ و آن نظریه بدوى و سطحى و جلى را با این دیده عمیق و نظریه دقیق نوسازى مى‌نماید؛ و أحكام و مسائل خود را براى عالم توحید و موحّدین اظهار مى‌نماید.

 و از آنچه معروض شد، معلوم مى‌شود كه: بیان مرحوم شیخ در این مكتوب آن جا كه فرموده‌اند: «پس توهّم اینكه حقیقت واحد كه منحصر در واجب است، طارد عدم ماهیات ممكنه است بى وجه است. زیرا عدمى كه بدیل و نقیض است در أحدهما غیر ما هو بدیلٌ و نقیضٌ فى الآخرة؛ و لا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلّا بتبدّله بما یقوم مقام الآخر. و دقّت در این عرض زیاده از حدّ لازم است‌ فإنَّه الاساس و العمدة فى الباب کما لا یخفى على اولى الالباب» تمام نیست. زیرا نظریه طارد عدم بودن وجود ممكنات براى ماهیات ممكنه، و بدیل و نقیض بودن آن در نظر حكیمِ مشكّك است، نه در نظر عارفِ متألّه.

 عارف متألّه با شهود و وجدان، و با عقل و برهان، اصل این وجود محدود و طارد عدم را از ممكنات بر مى‌دارد؛ و با نظر تیزبین و حادّ و حقیقت بین خود ـ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[[192]](#footnote-192) ـ وجود را گسترده و سارى و جارى در جمیع ممكنات مى‌بیند؛ و تعینات إمكانیه را شبكه‌هاى وجود، و لمعات نور درخشان آن شمس‌

مُشرق مشاهده مى‌كند. و با ورود این نظریه بر نظریه أوّل، موضوعى براى وجود متعین و طاردیت عدم ماهیات ممكنه باقى نمى‌گذارد. آنچه هست وجود حقّ است؛ و اوست كه در شبكه‌هاى ماهیات، ظهور و طلوع دارد؛ و تعینات و تشخّصات را با نسبت وجود اعتبارى و مجازى منتسب مى‌نماید.

## در عالم وجود، وحدت حقیقى، و كثرت اعتبارى است‌

 و از همین جا روشن مى‌شود كه آنچه را كه مرحوم شیخ تبعاً لصدر المتألّهین بیان فرموده‌اند كه: أنَّ الوَحْدَة وَ الکثرة کلتیهما حقیقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فى الکثرة و الکثرة فى الوحدة؛ نیز درست است.

 أوّلًا باید از ایشان پرسید كه: این مطلب را كه به حكماء متألّهون و عرفاء شامخون نسبت داده‌اند، از عرفاء شامخون یك نفر را بدین مطلب قائل باشند، خوب بود نام مى‌بردند.

 مطلب حقیقى بودن وحدت و اعتبارى بودن كثرت از مسائل ضروریه دارجه بین عرفاء بالله است؛ و جزء اصول مسلّمه آنهاست كه در نثر و نظم كتابهاى خود را پر كرده‌اند:

 قضیه اختلاف وحدت و كثرت در حقیقى بودن، و اعتبارى بودن، أمرى است برهانى، كه اگر وحدت حقیقى باشد، باید كثرت اعتبارى باشد؛ و اگر كثرت حقیقى باشد باید وحدت را اعتبارى دانست، در صورتى كه متعلّق وحدت و كثرت و موضوع آن از جمیع الجهات، از شرایط و سایر خصوصیات یكسان باشد، مگر آنكه موضوع و متعلّق آن مختلف باشد. در این صورت وحدت و كثرت دو عنوان وارد بر مورد واحد نخواهند بود؛ و از فرض كلام خارج است.

 اگر مثلًا سه عدد سیب را پهلوى هم در ظرفى بگذاریم و نظر به تعداد آنها با مشخّصاتشان بنمائیم؛ كثرت آنها حقیقى؛ و وحدت آنها كه در ظرف واحدى قریب به هم قرار گرفته‌اند؛ اعتبارى است. و اگر نظر به موجودیت مغز آنها و خاصیت آنها كنیم بدون ملاحظه هیئت اجتماعیه آنها، وحدت آنها حقیقى و كثرتشان اعتبارى است. و ممكن است وحدت و كثرت به دو نظر مختلف هر دو حقیقى و یا هر دو اعتبارى باشند. و لیكن با وجود نظر واحد و موضوع واحد، هم وحدت و هم كثرتشان هر دو حقیقى و یا هر دو اعتبارى باشند؛ این محال است.

## بر برهانِ حقیقى بودن وحدت، و اعتباریت كثرت، مذهب تثلیث و ثنویه، نفى مى‌شوند

 و ما بر همین برهان، اصل تثلیث و أقانیم ثلاثه نصارى را باطل مى‌دانیم؛ و آنها را به كفر و شرك منتسب مى‌داریم. زیرا قائل شدن به سه اصل قدیم (حیات و علم و قدرت) و یا (أب و ابن و رُوحُ القُدُس) و یا (خدا و عیسى و جبرائیلى) با وحدت بالصِّرافة ذات أقدس واجب الوجود، نمى‌سازد.

 ما مى‌گوئیم: اگر آن سه اصل قدیم واجب الوجودند، وحدت در میان آنها اعتبارى است نه حقیقى. بنابراین، اصل تثلیث قدماء بر آنها ثابت و لازم و گردن گیر مى‌شود. و نمى‌توان هم قائل به وحدت حقیقى واجب الوجود، و هم تثلیث حقیقى او بود. و چون آنها تثلیث را حقیقى مى‌دانند و بر آن اصرار دارند؛ لذا برهان تنافى كثرت با وحدت بر علیه آنها لازم؛ و مفرّى از این عقبه ندارند.

## وحدتِ حقّ متعال، وحدت بالصّرافه است، نه وحدت عددى‌

 و بعضى از فلاسفه ایشان كه خواسته‌اند میان وحدت و تثلیث را برهاناً جمع كنند؛ و بر روى غبار تثلیث صورت آبروى وحدت را بكشند، و بگویند: وحدت حقیقى و كثرت حقیقى با هم تنافى ندارند؛ فقطّ با همین برهانِ عدم معقولیت در پاسخ فرو مى‌مانند.

 ولى ما مى‌گوئیم: ذات واجب الوجود، واحد است؛ و وحدت او هم عددى نیست؛ بلكه داراى وحدت بالصَّرافة است؛ و تمام موجودات ازلیه كه جنبه غیریت و عنوان صفتیت داشته باشند، در پرتوِ او و به تَبَع او هستند. و در ذات واجب هم نمى‌تواند حیات و علم و قدرت از هم جدا و متمایز باشند؛ بلكه این عناوین مفاهیمى هستند كه منطبق علیه آنها بحدودها و قیودها خارج از ذات مى‌باشد. و أمّا در ذات عین قدرت و حیات و علم است؛ نه قدرت را از علم امتیازى است؛ و نه حیات را از قدرت؛ و بالاخره در آنجا غیر از ذات بحت و بسیط چیزى نیست؛ و اوست حقیقت و بس. و سایر عناوین تا وقتى كه عنوان و مفهوم اسم و صفت بر آنها بار است، جدا و منحاز و امور اعتبارى هستند. و چون این حدود را از دست بدهند، به علّت آنكه شى‌ء محدود با حدود خود هر چه باشد، راهى براى دخول در ذات را ندارد؛ و گرنه تركیب لازم مى‌آید. در اینجا ذات است فقط؛ خواه به آن علم بگوئید، خواه قدرت، خواه حیات، و خواه ذات بحت و بسیط. در هر صورت یكى است بسیط و بحت و صرف، جلّ اسمه و علا شأنه‌.[[193]](#footnote-193)

 در اینجا در پاسخ صدر المتألّهین و مرحوم شیخ باید گفت: متعلّق وحدت در كثرت اگر دو چیز باشد؛ همچون روح و بدن إشكالى ندارد كه هر دو حقیقى باشند. مى‌گوئیم: روح در بدن است. روح واحد و بدن داراى اعضاء كثیره. و لیكن اگر متعلّق هر دو همان طور كه محلّ كلام ماست هر دو واحدند؛ یعنى وجود بحت بسیط و صرف را یك بار به نظر وحدت نگریستن، و سپس سریان او را در موجودات كثیره ملاحظه نمودن، چگونه حقیقتاً بدان كثرت مى‌بخشد؟ همان موضوع و همان وجود است؛ یك بار خودش را دیده‌ایم؛ و یك بار در كثرات مشبّك‌هاى ماهیات امكانیه مشاهده نموده‌ایم.

 آن وجود، واحد است‌ کما کان، و الآن کما کان‌؛ و آن كثرت اعتبارى بود، و الآن هم همچنین است.

 فصل دوّم: در بساطت مَحضه و صرافت وجود حضرت حقّ ـ جلّ و عزّ ـ و تبعیت و محدودیت أسماء و صفات است در مقابل آنان كه صفات را با حدودها عین ذات مى‌دانند؛ و این مستلزم تركیب است.

 و إجمال و فشرده این حقیقت آن است كه: ذات اقدس حضرت احدیت عزّ شأنه تامّ و تمام است، و فوق تمام است؛ و ما لا یتناهى است بما لا یتناهى. یعنى أزلًا و أبداً و سرمداً و وجوداً و سعة و إطلاقاً و عموماً و اسماً و صفة و فعلًا غیر متناهى است. به هیچ وجه من الوجوه در تحت عنوان حدّ و قید و حصر و اندازه در نمى‌آید، و حتّى با اشاره عقلیه و قلبیه و ذهنیه مشارٌ الیه واقع نمى‌شود.

## فرض إمكان تعدّد، براى واحد بالصّرافه محال است‌

 و لازمه این نحوه از وجود، وجوب و وحدت است. وحدت عظیم‌ترین صفت از صفات اوست؛ و از سنخ وحدت‌هاى عددى و نوعى و جنسى و ما شابهها كه ممكنات بدانها متّصف مى‌شوند، نیست. بلكه وحدت حقّه حقیقیه است كه از آن تعبیر به وحدت بالصّرافه مى‌شود. یعنى وحدتى كه با وجود آن، فرض امكان تعدّد براى آن محال است؛ و هر چه در قبال آن فرض شود، به خود آن بازگشت مى‌كند. و لازمه چنین وحدتى تشخّص در وجود است؛ و اصالت و ثبوتى است كه عین وجود و متن تحقّق است.

 فلهذا هر چیزى كه داراى حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلى باشد، از ذات أقدس او بیرون است. أوصاف و نعوتى كه آن ذات بدانها متّصف مى‌باشد، همچون حیات و علم و قدرت مفاهیمى هستند كه عقل بدانها مى‌رسد؛ و برهان آنها را براى او إثبات مى‌نماید. این مفاهیم بما هى مفاهیمٌ محدود و از هم متمایز و در ذات او راه ندارند؛ و گرنه لازم مى‌آید كه در ذات تركیب و كثرت باشد؛ و صفات متضادّه و متعدّده در آن مجتمع گردند.

## شأن مفهوم، كلیت است، و با تكثیر قیود جزئى نمى‌شود

 شأن مفهوم كلّیت و كثرت است؛ و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه كنیم، باز هم از كثرت و از مفهوم خارج نمى‌شود. مثلًا اگر بگوئیم: علمش بزرگ است و بى نهایت است؛ باز مفهوم است. و اگر بگوئیم: علمش مانند علم موجودات نیست؛ باز مفهوم است و مثار كثرت است. تكثیر قیود، آن را شخص خارجى نمى‌كند و از كثرت لازمه مفهوم جدا نمى‌سازد. مصداق و منطبقٌ علیهِ این مفاهیم‌

در خارج كه وجود خارجى أسماء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند؛ و نمى‌توانند در ذات اقدس خداوندى جاى داشته باشند. و تا وقتى كه عنوان صفات و اسما را دارند، بدان ذِروه عالى راه ندارند؛ زیرا لازمه اتّصاف ذات بدین صفات تركیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند؛ و با آن متّحد باشند.

 و به عبارت دیگر منطبٌ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجى علم است؛ و این حقیقت غیر منطبقٌ علیه مفهوم حیات و قدرت است. و منطبقٌ علیه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجى بودن و مصداقیت مفهوم علم است. زیرا لازمه كثرت و اختلاف مفاهیم كثرت و اختلاف مصادیق خارجى آنهاست؛ گرچه آن مصادیق به حمل شایع صناعى متّحد در وجود باشند؛ و مانند زیدٌ حىٌ عالمٌ قادرٌ بوده باشند.

 و در این صورت ذاتى را فرض كرده‌ایم كه در آن قدرت غیر متناهى و علم غیر متناهى، و حیات غیر متناهى است و این عین تركیب است كه ذات را حاوى و مركّب از این حقایق نموده باشیم.

 و این در صورتى است كه صفت علم و حیات و قدرت و ما شابهها كثرت خود را از دست نداده باشند. امّا اگر این كثرت را رها كردند؛ و خالص و صافى از حدّ وجودى و ماهوى خود گردیدند؛ یعنى حقیقت علم بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت حیات بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت قدرت بدون مفهوم و حدّ آن شدند؛ در این صورت یك حقیقت واحده هستند كه نفس ذات است، كه عین علم است، و عین حیات است و عین قدرت است. بنابراین ذات أقدس در درون خود صفت ندارد؛ آنچه دارد حقیقت اوست و عین اوست.

 و سرّ این مطلب همانا شأن مفهوم و تناهى و محدودیت آن است؛ اگرچه بر سر آن لفظ صرف و لا یتناهى را هم درآوریم؛ و بگوئیم مثلًا: صرف العلم‌، و صرف القدرة، و علم و قدرت غیر متناهى. امّا چون این صرافت و عدم تناهى را بر سر موجودى متعین و متمیزى چون علم و قدرت در آوردیم، نتوانسته‌ایم از محدودیت ذاتى خارجش سازیم؛ و فقطّ خود علم و قدرت را با این قیود، غیر متناهى در حیطه مفهومى خودشان یعنى علم و قدرت فرض كرده‌ایم. ولى خود معناى علم در ذات‌

خودش محدود به قدرت است؛ و معنى و مفهوم قدرت، محدود به علم است؛ و هر دو محدود به حیات هستند؛ و هكذا. بنابراین هزاران قیدِ صرف و بسیط و محض و أمثالها علاج درد را نمى‌كند؛ و توان آن را ندارد كه ذات عالى و والا را بدین گونه از تركیبات مركّب ننماید، و عینیت ببخشد.

## لازمه مفهوم، انعزال از مفاهیم دیگر است‌

 هر مفهومى از مفهوم دیگر منعزل، و اتّحاد در وجود مستلزم اتّحاد در مفهوم و ماهیت و ذات نیست. و بنابراین أسماء و صفات محدود مى‌باشند به حدِّ ماهوى خودشان؛ و غیر از ذات أقدس هستند؛ گرچه همه آنها هم در ذات خود و در حیطه عنوانى خود غیر متناهى باشند؛ ولى چون صبغه غیریت دارند، در ما دون ذات و درجه پائین‌تر از ذات واقعند.

## در ذات حقّ تعالى، جمیع صفات فانى بوده، حدود خود را ندارند

 آنچه در ذات است، همان حاقّ علم كه ما فوق از حدِّ مفهومى آن است؛ و حاقِّ قدرت و حیات كه ما فوق از حدِّ مفهومى آنهاست مى‌باشند. در ذات حىِّ علیم قدیر، بساطت محض است و وحدت محض است. این مفاهیم در آن جا مندكّ و مضمحلّ و فانى شده، و حدود خود را به واسطه عظمت و سیطره و قدرت و قهّاریت و بساطت محض و وحدت صافى و بدون شائبه آن از دست داده‌اند.

 در آن جا حیات عین ذات است؛ و علم عین قدرت است؛ و هر دوى آنها عین حیات؛ و همه آنها عین ذاتند؛ و تمام أسماء و صفات به نحو أتمّ و أشدّ یعنى به سرحدّ انعزال از حدّ مفهومى و ماهوى خود، عین یكدگر و عین ذاتند.

## نفىِ صفات از ذات، اختصاصى به صفات زائده ندارد

 و در آنجا ذات ذات است و حملى كه فقط مى‌توان نمود الذَّات ذَاتٌ‌ مى‌باشد و بازگشت بقیه حمل‌ها همچون‌ الذّات عَالِمٌ و الذَّاتُ قَادِرٌ به این حمل است.[[194]](#footnote-194)

 و این است معنى و حقیقت نفى صفات از ذات كه مرحوم سید احمد در مكتوب سوّم مى‌فرماید: اصرار این رو سیاه و أمیر المؤمنین علیه السّلام بر سر آن است كه بگوئیم: صفات محدود و متعین‌اند، و نمى‌توانند با موصوف كه ذات است عینیت داشته باشند.[[195]](#footnote-195)

 و مراد از نفى صفت از ذات كه در خطبه حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام وارد شده است، همین مطلب است؛ و لیكن مرحوم شیخ‌ تبعاً لجماعة من المتکلّمین‌ آن را حمل بر نفى صفات زائده بر ذات نموده‌اند؛ و یا نفى صفات از ذات در بعضى از حالات سلوكى و عرفانى كه براى سالك در طى مراحل پیش مى‌آید. و جواب ایشان آن است كه: حمل بر نفى صفات زائده، و یا بیان حالتى از حالات سالك، حمل من درآوردى است؛ و به اصطلاح تَعَبُّطى و بدون شاهد است؛ زیرا

بر خلاف ظاهر كلام آن حضرت است؛ و بر خلاف شواهدى است كه آن حضرت در دنبال این عبارت همان طور كه اینك بیان مى‌كنیم؛ ذكر كرده‌اند.

## معناى صفت، یعنى زیادى؛ و هر صفت زائد است‌

 ترس و دهشت مرحوم شیخ از تأبّى و امتناع از إقرار و اعتراف به زیاده بودن صفات و عدم عینیت آنها با ذات، پندار خلوّ ذات است از صفات كمال، همچون علم همان طور كه در مكتوب سوّم گفته‌اند كه: این در حقیقت نفى علم است از بارى تعالى.[[196]](#footnote-196)

 و لیكن این دهشت بى مورد است و خیالى بیش نیست. زیرا آن كه صفات را پائین‌تر از ذات مى‌نگرد؛ هزار بار بالاتر و قوى‌تر از این صفات را در ذات إثبات مى‌كند؛ و آن صفات علم و قدرت و حیات و ما شابهها است؛ بدون حدود مفهومیه و عناوین ممیزه.

 او صفات ناقصه و محدوده را از ذات اقدس جدا مى‌كند، و ذات را مبرّى و منزّه از آن مى‌داند؛ و لیكن صفات كامله غیر محدوده را براى ذات إثبات مى‌كند؛ و أینَ الثَّرَى مِنَ الثُّریا.

 آن ذاتى كه در بساطت و محوضت و صرافت طورى است كه علم‌آفرین است؛ و قدرت‌آفرین. یعنى علمى است بسیط، و قدرتى است بسیط، كه نفس ذات است؛ و با آن هو هویت دارد؛ و از آن علم و قدرت بسیط، و خارج از حدود مفهومیه، علم و قدرت مفهومى و صفت متمیزه، و اسم تعینه پدید مى‌آید و تعین مى‌پذیرد.

 حَبَّذا بدین ذات كه در قدرت و علم و حیات، بدین سرحدّ از صرافت است، و بدین كمال از وحدت، و عدم قبول تجزیه و تركیب و انقسام است، كه براى این صفات محدوده و متعینه علیت دارد، و در قالب ظهور موجب پیدایش و خلق آنهاست.

 بارى بر اساس این سعه ذات، و این بساطت و عمومیت و إطلاق وجودى او، مكانى و زمانى را نمى‌توان تصوّر نمود كه ذات حضرت احدیت بوجوده، و وحدته‌

و نوره، و حیاته، و علمه، و قدرته، در آنجا نباشد.

 زیرا راهى براى تجزیه و تكثیر وجود أقدسش نیست. تغایر و تمایزى میان ظاهر و باطنش نیست. ظاهر او در باطنش؛ و باطن او در ظاهرش مى‌باشد. اختلاف ظاهر و باطن به واسطه حدّى است كه آن دو را از هم جدا مى‌كند. و چون این حدّ را كه در خداوند اعتبارى است نه حقیقى، برداریم؛ یكى مى‌شود.

 به همین جهت است كه او در همه اشیاء موجود است بوجوده؛ و لیكن عنوان ولوج و دخول، به معناى حلول و اتّحاد نیست. دوئیت در اینجا معنى ندارد. اینجا توحید است و بس. دخول در اشیاء به معناى سعه وجودى و تحقّق توحید است. و او در اشیاء نیست به جهت محدودیت و إنیت و ماهیت آنها.

 و این است مراد از كلام دُرر بار حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام كه: جدائى و بینونت او از اشیاء بینونت صفت است نه بینونت عُزلت.[[197]](#footnote-197)

 بارى این گونه تعابیر و تفاسیر از وحدانیت حضرت حقّ‌ عزّ اسمه‌، اختصاص به قرآن كریم دارد؛ و در جهان طبیعت تا قبل از رسول اكرم صلّى الله علیه و آله و سلّم هیچ كس بدان لب نگشود؛ و در هیچ یك از سایر كتب آسمانى و از هیچ پیغمبرى قبل از پیغمبر اسلام نقل نشده است؛ و این عظیم‌ترین امرى است كه در دلالت بر أشرفیت قرآن و افضلیت آن حضرت نسبت به سایر كتب آسمانى و سایر پیامبران الهى دارد.

## اوّلین كسى كه وحدت حقّ را صرف دانسته و آن را تشریح كرد، أمیر المؤمنین صلوات الله علیه بود

 أمیر المؤمنین علیه السّلام در میان جمیع امّت رسول الله یگانه فردى است كه حاقّ و حقیقت توحید را بدین پایه و بدین مرتبه از پیغمبر اكرم صلّى الله علیه و آله و سلّم گرفته است؛ و با قدم ثبات و سیر در عوالم نامتناهى آن را در صقع وجود خود جاى داده است و متحقّق‌

به حقیقت سوره توحید و شش آیه اوّل از سوره حدید گردیده است؛ و به أعلى ذروه از أوج مقام انسان كامل رسیده است.

 خطبه‌هائى را كه آن حضرت در مقام عرفان و توحید حضرت حقّ و صفات و اسماى او بیان نموده است؛ همگى وجدانیات و مشاهدات درونى و سرىّ اوست؛ و مدركات حضورى و مكاشفات حقّه حقیقیه و علوم سرمدیه اوست كه چون شمس درخشان از آن پرده بر مى‌دارد؛ و محبوب و معبود خود را با بلندترین صدائى و با استوارترین منطق و برهانى به عالم بشریت تا أبد معرّفى مى‌كند.

## قرآن كریم، وحدتِ حقّه حقیقیه را بیان كرد، ولى علماء نفهمیدند

 حضرت استادنا الاعظم علّامه طباطبائى قدّس الله سرّه الشّریف‌ در تفسیر خود، در بحث توحید پس از حكایت چند فقره از چند خطبه مولانا أمیر المؤمنین علیه السّلام و پس از بحث تاریخى درباره اعتقاد به كیفیت توحید، و طریق مبارزه با شرك و تثلیث و ثنویت (سه گانه و دوگانه‌پرستى: مذهب مسیحیان و و زرتشتیان مجوسى) إثبات فرموده‌اند كه: در میان جمیع فلاسفه إلهیین از مصر قدیم و یونان و اسكندریه تا قبل از ظهور اسلام نامى از وحدت حقّه حقیقیه و بالصِّرافة ذات أحدیت نبود.

 آنچه از جمیع آنها نقل شده است؛ و همچنین آنچه از افرادى كه بعد از آنها در اسلام آمده‌اند، و بر خطّ مشى همان حكمت و فلسفه مشى نموده‌اند؛ وحدت عددى ذات حقّ است؛ حتى آنكه شیخ الرئیس أبو على سینا در كتاب «شِفا» تصریح به وحدت عددیه ذات حقّ تعالى مى‌نماید؛ و بعد از او فلاسفه كه آمدند تا حدود سنه یكهزار از هجرت نبویه، همگى قائل به وحدت عددى حقّ شدند؛ و اهل بحث از متكلّمین و باحثین نیز آنچه را كه در احتجاجات خود آورده‌اند، زیاده بر وحدت عددى نیست؛ در عین آنكه همه آنها براهین و أدلّه خود را از قرآن مجید آورده‌اند. امّا از این قرآن غیر از وحدت عددى نفهمیده‌اند.

 این محصّل كلامى است كه اهل بحث و نظر درباره توحید حضرت حقّ گفته‌اند.

 و امّا آنچه را كه قرآن كریم راجع به معنى و حقیقت توحید بیان مى‌فرماید؛ اوّلین قدمى است كه در تعلیم و تفهیم این حقیقت برداشته شده است؛ امّا

مع الاسف الشّدید، اهل تفسیر و به طور كلّى جمیع كسانى كه با قرآن كریم سر و كار داشته‌اند، چه از صحابه رسول خدا صلّى الله علیه و آله و سلّم، و چه از تابعین، و چه از كسانى كه بعد از آنها آمده‌اند، همگى این بحث را دنبال ننموده، و مهمل گذاشته‌اند.

 این كتاب‌هاى جوامع أحادیث، و این كتابهاى تفسیر است كه همگى در مرأى و منظر ماست؛ در تمام آنها از این حقیقت اثرى به چشم نمى‌خورد؛ نه با بیانى كه شرح آیات قرآن را دهد؛ و نه با طىِّ طریق برهان و استدلال.

 ندیدیم ما كسى را كه بتواند از حجاب این حقیقت برقع برافكند؛ مگر آنچه در كلام امام أمیر المؤمنین على بن أبى طالب علیه السّلام به خصوص دیده شده است. آرى كلام علىّ این درِ بسته را گشود؛ و پرده را از روى آن برداشت؛ و با بهترین وجهى و شیواترین راهى و روشن‌ترین طریقى از براهین، حجاب را از رخسار آن كنار زد.

 و عجیب آن است كه: بعد از على علیه السّلام نیز، این گونه گفتار در كلام اهل فلسفه و تفسیر و حدیث دیده نشده؛ تا پس از هزار سال از هجرت در كلام فلاسفه آمد؛ و آنها خودشان گفتند كه: ما این حقیقت را از علىّ گرفته‌ایم.

 و این سرّ آن بود كه ما نمونه‌هائى از آن گفتارهاى علىّ را ذكر كردیم. زیرا كه این‌گونه سلوك احتجاجى برهانى در كلام غیر او نیامده است، كه همه آنها مبتنى بر صرافت وجود و أحدیت ذات أقدس‌ جَلَّت عَظَمته‌ بوده باشد.[[198]](#footnote-198)

 و مراد و منظور حضرت علّامه (ره) از فلاسفه إسلام پس از هجرت، مرحوم صدر المتألّهین شیرازى قدّس سرّه مى‌باشد كه، او در كتابهاى خود قائل به وحدت بالصِّرافه بودن ذات حقّ شد و این معنى را با بلیغ‌ترین وجهى به ثبوت رسانید، و منطق بو على سینا را در توحید عددى بودن ذات حقّ ابطال نمود.

## براى خود صدر المتألّهین هم معلوم نشد كه: وحدت حقّه با تشكیك سازش ندارد

 و این حقیر گوید: كلمات أمیر المؤمنین علیه السّلام صریح در تشخّص وجود، و وحدت حقّه حقیقیه، و جدا بودن صفات از ذات، و معیت كونیه حضرت حقّ با جمیع موجودات و ممكنات است كه أبداً با تشكیك در وجود و عینیت صفات سازشى ندارد. و آنچه را كه صدر المتألّهین پس از هزار سال از كلام أمیر المؤمنین‌

علیه السّلام درباره صرافت در وجود، و توحید بالصِّرافه بودن حضرت أحدیت استفاده نموده است، گرچه همه حقّ است و بجا و درست؛ و لیكن گویا صدر المتألّهین از لوازم صرافت كه وحدت و تشخّص در وجود است، إغماض فرموده؛ و بر اساس صرافت روى مسأله تشكیك در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را مى‌توان خبط و اشتباهى از وى گرفت؛ زیرا بالاخره مسأله تشكیك سر از وحدت عددى بودن حقّ در مى‌آورد؛ و قائل شدن به تشكیك كه بالاخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها أبداً سازش ندارد. و كسى كه به مغزّى و معناى واقعى صرافت در وجود پى ببرد، نمى‌تواند قائل به تشكیك باشد كه بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون مى‌زند.

 و اگر صدر المتألّهین به حقیقت صرافت و لوازم آن پى مى‌برد، بدون شكّ إعلان تشخّص در وجود را مى‌داد؛ و إبا و امتناعى از این مطلب نداشت؛ امّا تبعاً لسایر الفلاسفه‌ از تشكیك در وجود تجاوز ننموده، و قائل به تشخّص در آن نگردیده است. پس در ادراك صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم إدراك تشخّص آن از قافله موحّدین عقب مانده است.

 مرحوم صدر المتألّهین و مرحوم سبزوارى قدّس الله أسرارهما، هر دو نفر از حكماى شامخ و إلهیین راسخ مى‌باشند؛ و لیكن هیچ كدام به مقام أعلاى عرفان إلهى نرسیده‌اند؛ گرچه صدر المتألّهین در برهان و استدلال از سبزوارى قوى‌تر است، أمّا سبزوارى چاشنى عرفان و وصول در كلماتش بیشتر؛ و كلماتش آب‌دارتر و شیرین‌تر است. رحمة الله علیهما.

## فقط عرفاء بالله، از وحدت بالصّرافة حقّ خبر دارند

 حالا شما مى‌توانید دریابید كه: عظمت كلام متین، و منطق قویم، و برهان قوى و لطیف و دقیق گفتار أمیر المؤمنین علیه السّلام تا چه حدّى عمیق و باریك است كه به تمام زوایاى آن صدر المتألّهین هم نرسیده است؛ و غیر از عرفاء بالله در طول این قرون كسى بدان تفوّه ننموده است. و عرفاء هم كه غالباً در كتابهایشان از راه استدلال و برهان پیش نمى‌آمدند؛ فلهذا این دقایق، مبهم و در پس پرده بود، تا در این زمان‌هاى اخیر كه راه استدلال و برهان را هم عرفاء بالله كه مدرّس حكمت و فلسفه الهى نیز بودند به میان آوردند؛ و همچون مرحوم سید على شوشترى؛ استاد و

وصىّ شیخ مرتضى أنصارى در أخلاق و عرفان؛ و بهترین شاگرد برومندش: آخوند مولى حسین‌قلى همدانى، و بهترین شاگردان او همچون شیخ محمّد بهارى، و سید أحمد كربلائى طهرانى، و بهترین شاگرد أخیر: مرحوم حاج میرزا على آقا قاضى تبریزى؛ و از بهترین شاگردان او مرحوم عارف و حكیم و فقیه و متكلّم و مفسّر زمان و نابغه دوران حضرت استاد علّامه سید محمّد حسین طباطبائى تبریزى‌ قدّس الله أسرارهم الزّکیة، عِلماً و عملًا، شهوداً و برهاناً، منطقاً و استدلالًا، این واقعیت را اعلام فرمودند.

 شکر الله مساعیهم الجمیلة، و رزقنا من علومهم، و جعلنا من تابعیهم فى القول و العمل، بمحمّد سید المرسلین، و بوصیه أمیر المؤمنین، و بالائمّة الاوصیاء من ذرِّیته سلام الله علیهم أجمعین.

## خطبه‌هاى أمیر المؤمنین علیه السّلام، در وحدت صرافه ذات حقّ‌

 و اینك ما بطور فشرده و بسیار مختصر بعضى از خطب و روایاتى را كه از أمیر المؤمنین علیه السّلام درباره برتریت ذات از صفات؛ و درباره معیت حقیقیه حضرت حقّ با موجودات، و وحدت صرفه حقّ تعالى وارد شده است، در اینجا مى‌آوریم تا استفاده تشخّص وجود و صرافت آن براى همه روشن گردد:

## كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه‌

 ١ ـ در «نهج البلاغه» وارد است كه: وَ كمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفىُ الصِّفاتِ عَنهُ. لِشَهادَة كُلِّ صِفَة أنَّهَا غَیرُ المَوْصُوفِ، وَ شَهادَة كُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیرُ الصِّفَة.

 فَمَن وَصَفَ اللهَ سُبحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَن قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ. وَ مَن ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأهُ. و مَن جزَّأهُ فَقَدْ جَهِلَهُ. وَ مَن جَهِلَهُ فَقَدْ أَشارَ إلَیهِ. وَ مَن أشَارَ إلَیهِ فَقَدْ حَدَّهُ. وَ مَن حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. وَ من قَالَ: فیمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. وَ مَن قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أخْلَى مِنْهُ.

 كائنٌ لَا عَن حَدَثٍ. مَوجُودٌ لَا عَن عَدَمٍ. مَعَ كُلِّ شَى‌ءٍ لَا بِمُقَارَنَة. وَ غَیرُ كُلِّ شَى‌ءٍ لَا بِمُزَایلِة ـ إلى آخر الخطبة.[[199]](#footnote-199)

 و این گفتار بدیع‌ترین كلامى است كه در توحید آمده است. و محصّل قسمت اوّل از آن این است كه: كمال معرفت آن وقت است كه منتهى به نفى صفات از ذات گردد؛ و محصّل قسمت دوّم یعنى‌ مَن وَصَفَ اللهَ فَقَدْ قَرَنَهُ‌ (تا آخرش) كه‌

متفرّع بر قسمت اوّل است این است كه: اثبات صفات براى ذات مستلزم اثبات وحدت عددیه است كه لازمه‌اش تحدید و تعین ذات است.

 و نتیجه این دو قسمت را كه با هم ضمیمه كنیم این مى‌شود كه: عرفان خداوند ایجاب مى‌كند كه وحدت عددى را از او نفى كنیم؛ و البته وحدت بالصّرافه براى او لازم است.

 امّا مسأله نفى صفات از ذات را بدین طریق بیان فرموده است كه: اوّلِ دین شناخت اجمالى خداست؛ و كمال این شناخت، إذعان و اعتراف و خضوع در برابر اوست؛ و كمال این اعتراف و تصدیق و خضوع آن است كه بنده تمام حقوق إلهیه را از صفات، و آنچه نصیب از وجود و كمال است اختصاصاً براى او قرار دهد؛ و حیات و علم و قدرت و رزق و خلق و إحیاء و أماته و إعطاء و منع و بقیه صفات را منحصراً از وى بداند؛ و در صفات خدا شریكى براى او قرار ندهد.

 در این موطن از إخلاص، نیز بنده مشاهده مى‌كند كه: این صفاتى را كه به ذات اقدس نسبت داده است، معانى و مفاهیم محدوده‌اى مى‌باشند كه بعضى مباین و منافى بعضى دگرند؛ مثلًا مفهوم علم غیر از حیات است، و غیر از قدرت است. زیرا وقتى ما معناى علم را تصوّر مى‌نمائیم، از معناى حیات و قدرت منصرف هستیم؛ و أبداً معناى آنها را در علم نمى‌یابیم؛ و چون معناى علم را تصوّر مى‌كنیم، از معناى ذات نیز انصراف داریم.

 فلهذا این مفاهیم و علوم و مدركات ما آن‌طور كه باید منطبق بر حقّ‌ عزّ اسمه‌ نمى‌شود؛ و نمى‌تواند ذات بحت و بسیط و غیر مركّب را حكایت كند. زیرا كه چون ذات را با این اوصاف كه همگى در حدّ ماهوى محدود مى‌باشند؛ تصورّ كنیم؛ ذات مركّبى را تصور نموده‌ایم. بنابراین ضرورت ایجاب مى‌كند كه: شخص مُخْلِص كه در عرفان ربّ به این حدّ إخلاص فائز آمده است، اعتراف به عجز خود از معرفت بنماید؛ و به نقصان و درد بدون درمان خود اقرار كند؛ و تمام این صفات كثیره را كه براى ذات حقّ اثبات كرده است، نفى نماید؛ و در حیرت و بُهتى كه مفرّى از آن نیست، فرو رود؛ و پیوسته تماشاى ذات حقّ را بدون عنوان كثرت و صفت و معناى زائدى بنماید. اینجاست كه مى‌فرماید: وَ كَمالُ‌

الإخلاص لَهُ نَفْىُ الصِّفاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَة كُلِّ صِفَة أَنَّهَا غَیرُ الْمَوصُوفِ، وَ شَهَادَة كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیرُ الصِّفَة.

 و این معنى مؤید آنچه در اوّل خطبه آمده است مى‌باشد كه: الَّذِى لا یدْرِکهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَ لَا ینالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ. الَّذِى لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدُّ مَحْدُودٌ، وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَ لَا وَقتٌ مَعْدُودٌ، وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.

 و امّا فقره دوّم كلام حضرت: فَمَنْ وَصَفَ اللهُ فَقَدَ قَرَنَهُ، استدلال حضرت است براى نفى صفت از ذات، به جهت عنوان مغایرت در میان صفت و موصوف. بدین طریق كه: كسى كه خدا را همراه با صفت بداند، او را دو تا كرده است؛ چون یك طرف را موصوف، و طرف دیگر را صفت گرفته است. و صفت و موصوف دو چیز مى‌باشند. و كسى كه او را دو تا كند به دو جزء تجزیه و تقسیم كرده است؛ و كسى كه او را تجزیه كند به واسطه اشاره عقلیه كه لازمه تقسیم است جاهل به او شده است. و كسى كه به او اشاره كند، او را محدود و متعین كرده است. زیرا اشاره مستلزم جدائى و انفصال است. و كسى كه او را محدود كند، به شمارش در آورده است؛ و او را واحد عدد پنداشته است. زیرا عدد است كه قابل انقسام و انعزال وجودى است.

 در این خطبه ملاحظه شد كه: حضرت با بدیع‌ترین منطقى، و با بلیغ‌ترین برهانى، عدم عینیت صفات را با ذات اقدس حضرت أحدیت إثبات نمودند.

 ٢ ـ و در «نهج البلاغه» وارد است:

 الحَمْدُ لله الَّذى لَم یسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَیكُونَ أوَّلًا قَبْلَ أَن یكُونَ آخِراً؛ و یكُونَ ظَاهِراً قَبْلَ أَن یكُونَ بَاطِناً. كُلُّ مُسَمّىً بِالوَحْدَة غَیرُهُ قَلیلٌ؛ وَ كُلُّ عَزیزٍ غَیرُهُ ذَلِیلٌ.[[200]](#footnote-200)

 در اینجا حضرت نفى وحدت عددى را از حقّ تعالى مى‌نماید، به واسطه ملازمه با معناى قِلَّت. زیرا واحد عددى عنوانى است از محدودیت موجودى كه مسمّى به وحدت است؛ و لازمه آن قابل قبول بودن آن مسمّى به كثرت و تقسّم آن به أجزائى است. و هر چه تقسّم و تكثّر بیشتر شود، بیشتر آن واحد در قِلَّت و ضعف‌

در مقابل آن كثرتِ حادث متوغّل مى‌شود. و بنابراین هر واحد عددى در برابر كثیرى كه در برابر او فرض شود، قلیل خواهد بود.

 و امّا واحد بالصّرافه كه حدّى براى معناى آن نیست؛ و نهایتى برایش متصوّر نمى‌باشد؛ فرض كثرت در برابر او احتمال ندارد. زیرا كه حدّى را نمى‌پذیرد، و عنوان تمیز بر آن عارض نمى‌گردد؛ و از حیطه وجودى آن چیزى بیرون نمى‌رود، تا بواسطه ضمیم كردن آن را با خود تقویت پذیرد و زیاد شود؛ و یا به واسطه عدم ضمیمه نمودن قلّت و ضعف پذیرد. چون هر چیزى را خارج از او فرض كنیم؛ همان وجود او خواهد بود.

## نفى وحدت حقّه حقیقیه، اثبات وحدت عددى است‌

 ٣ ـ و نیز در «نهج البلاغه» وارد است:

 الحَمدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحَدثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِیتِهِ، وَ بِأشبَاهِهِم على أنْ لَا شِبْهَ لَهُ. لَا تَسْتَلِمُهُ المَشاعِرُ، وَ لَا تَحْجُبُهُ السَّواتِرُ تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌فرماید:

## الاحَدُ لا بتأویل عَدَدٍ؛ من وصفه فقد حَدَّه‌

 الاحَدُ لَا بِتأوِیلِ عَدَدٌ؛ و الخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَة وَ نَصَب‌ تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌فرماید:

 مَن وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَن حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَن عَدَّهُ فَقَدْ أبْطَلَ أزَلَهُ. وَ مَن قَالَ: كَیفَ؟ فَقَدِ اسْتَوصَفَهُ. وَ مَن قَالَ: أینَ؟ فَقَد حَیزَهُ. عالِمٌ إذْ لَا مَعْلُومَ. وَ رَبٌّ إذْ لَا مَرْبُوبَ. وَ قَادِرٌ إذْ لَا مَقْدُورَ.[[201]](#footnote-201)

 در اینجا اثبات وحدت عددى را براى ذات حقّ موجب إبطال ازلیت او قرار داده است. زیرا حقیقت ازلیت حقّ آن است كه او در ذاتش و صفاتش غیر متناهى و غیر محدود است. بنابراین اگر حقّ را طورى تصوّر كرد كه چیزى بر او پیشى نگرفته باشد، این معنى ازلیت اوست. و اگر او را طورى تصوّر نمود كه چیزى بعد از او نبوده باشد، و متأخّر از او نباشد، این معنى أبدیت اوست. و چه بسا اگر این معنى را در دو طرف تصوّر كنیم، آن معنى سرمدیت و دوام اوست و او را به وحدت عددى متّصف كردن، نفى ازلیت و أبدیت و سرمدیت است.

## داخلٌ فى الاشیاء على غیر ممازجة، و خارجٌ منها على غیر مباینة

 ٤ ـ حدیث ذِعْلِب است كه صدوق با سند متّصل خود از أصْبَغ بن نُباته روایت كرده است تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌فرماید: لَطِیقُ اللَّطَافَة لَا یوصَفُ بِاللُّطْفِ، عظیمُ العَظَمَة لَا یوصَفُ بالعِظَمِ، کبِیرُ الکبریاء لَا یوصَفُ بالْکبَرِ، جَلیلُ الجَلَالَة لَا یوصَفُ بِالغِلَظ تا این جا كه مى‌فرماید: هُوَ فِى الاشیاءِ عَلَى غَیرِ مُمازَجَة، خارجٌ مِنْهَا عَلَى غَیرِ مُبَاینَة، فَوْقَ كُلِّ شَى‌ءٍ فَلَا یقالُ: شَى‌ءٌ فَوْقَهُ؛ وَ أَمامُ كُلِّ شَى‌ءٍ فَلَا یقَالُ: لَهُ أمامٌ. داخلٌ فِى الاشْیاءِ لَا كَشى‌ءٍ فِى شَى‌ءٍ داخِلٍ، وَ خَارجٌ مِنْهَا لَا كَشَى‌ءٍ مِن شَى‌ءٍ خارِج‌. الخطبة.[[202]](#footnote-202)

 ٥ ـ نیز حدیث ذعلب است كه صدوق با سند متّصل خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت كرده است تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌فرماید: إنَّ رَبِّى لَطِیفُ اللّطَافَة فَلَا یوصَفُ بِاللُّطفِ، عَظیمُ العَظَمَة لَا یوصَفُ بِالعِظَمِ، کبیرُ الکبریاء لَا یوصَفُ بِالْکبْرِ، جَلیلُ الجَلَالَة لَا یوصَفُ بِالغِلَظ تا آخر خطبه كه بسیار حاوى مطالب رشیق توحیدى و عرفانى است.[[203]](#footnote-203)

 ٦ ـ و در «نهج البلاغه» أیضاً آمده است:

 مَا وَحَّدَهُ مَن كَیفَهُ. وَ لَا حَقیقَتَهُ أصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ‌ تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌فرماید:

 لَیسَ فِى الاشیاء بِوَالِجٍ، وَ لَا عَنْهَا بِخَارجٍ‌ تا آخر خطبه‌[[204]](#footnote-204) كه سید رضى (ره) فرموده است: این خطبه به قدرى از اصول علم را در خود جمع كرده است كه در هیچ خطبه‌اى بدین مقدار جمع ننموده است.

 و در این خطبه است كه: وَ لَا یشْمَلُ بِحَدِّ، وَ لَا یحْسَبُ بِعَدّ. وَ إنَّمَا تَحُدُّ الاوْقَاتُ أنْفُسَها، كه صریحاً نفى وحدت عددیه را از ذات اقدسش مى‌نماید.

## دو قسم وحدت براى حقّ تعالى ثابت است؛ و دو قسم، ممنوع‌

 ٧ ـ شیخ صدوق در «خصال» و «معانى الاخبار» و «توحید» با سندهاى‌

متّصل خود، از مقدام بن شریح بن هانى، از پدرش روایت مى‌كند كه در روز جمل یك مرد أعرابى در حضور أمیر المؤمنین علیه السّلام بپا خاست و گفت: یا أَمیرَ المُؤمِنِینَ أ تَقُولُ: إنَّ اللهَ واحِدٌ؟ تا مى‌رسد به این جا كه مى‌فرماید:

 ثُمَّ قَالَ: یا أَعْرَابِىُّ! إنَّ الْقَولَ فِى أنَّ اللهَ وَاحِدٌ عَلَى أرْبَعَة أقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا یجُوزَانِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ وَ وَجْهَانِ یثْبُتَانِ فِیهِ.

 فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا یجُوزَانِ عَلَیهِ، فَقَوْلُ القَائِلِ: وَاحِدٌ یقْصُدُ بِهِ بابَ الاعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا یجُوزُ، لانَّ مَا لَا ثَانِىَ لَهُ لَا یدْخُلُ فِى بَابِ الاعْدادِ. أ مَا تَرَى أَنَّهُ كَفرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَة! وَ قَوْلُ الْقَائِلِ؛ هُوَ واحِدٌ مِنَ النَّاسِ، یریدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الجِنْسِ؟ فَهَذا مَا لَا یجُوزُ عَلَیهِ، لانه تَشْبِیهٌ، وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى.

 وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ یثْبُتَانِ فِیهِ، فَقَولُ القَائِلِ؛ هُوَ وَاحِدٌ لَیسَ لَهُ فِى الاشْیاءِ شِبْهٌ. كَذَلِكَ رَبُّنَا. وَ قَوْلُ القَائِلِ؛ إنَّهُ عَزّ وَ جَلَّ أحَدِىُّ المَعْنَى؛ یعْنى بِهِ أَنَّهُ لَا ینقَسِمُ فِى وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزّ وَ جَلَّ.[[205]](#footnote-205)

 ٨ ـ شیخ مفید در «ارشاد» از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت نموده است كه در باب توحید گفته‌اند:

 اوّلُ عِبَادَةِ اللهِ مَعْرِفَتُهُ؛ وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحیدُهُ، وَ نِظامُ تَوْحِیدِهِ نَفْىُ التَّشْبِیهِ عَنْهُ. جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهُ الصِّفاتُ، لِشَهَادَة العُقُولِ أنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفاتُ مَصْنُوعٌ، وَ شَهَادَة العُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ وَ عَلَا صَانِعٌ لَیسَ بِمَصْنُوع‌ تا آخر خطبه.[[206]](#footnote-206)

## حكم التَّمییز بینونُة صفة، لا بینونة عُزلة

 ٩ ـ شیخ طبرسى در «احتجاج» این كلمات را از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت كرده است كه:

 دَلیلُهُ آیاتُهُ. وَ وُجُودُهُ إثباتُهُ. وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحَیدُهُ. وَ تَوْحِیدُهُ تَمَییزُهُ مِن خَلْقِهِ. وَ حُكْمُ التَّمییزِ بَینُونَة صِفَة لَا بَینُونَة عُزْلَة. إنَّهُ رَبٌّ خَالِقٌ غَیرُ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ. كُلُّ ما

تُصُوِّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. لَیسَ بِإلَهٍ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ. هُوَ الدَّالُّ بِالدَّلِیلِ عَلَیهِ، وَ الْمَؤَدِّى بِالْمَعْرِفَة إلَیهِ.[[207]](#footnote-207)

 ١٠ ـ در «نهج البلاغه» وارد شده است كه حضرت در خطبه‌اى گفتند:

 الحْمَدُ لله الَّذِى لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَ لَا تَحْوِیهِ المَشَاهِد، تا به اینجا مى‌رسد كه: وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ، وَ دائِمٌ لَا بِأمَدٍ، وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ. ـ الخطبة.[[208]](#footnote-208)

 ١١ ـ شیخ صدوق در «معانى الاخبار» با سند متّصل خود از عمر بن علىّ بن أبى طالب از پدرش حضرت أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت مى‌كند كه رسول خدا صلّى الله علیه و آله و سلّم گفته‌اند:

 التَّوحِیدُ ظَاهِرُهُ فِى بَاطِنِهِ؛ وَ بَاطِنُهُ فِى ظَاهِرِهِ. ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا یرَى، و باطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا یخْفَى. یطْلَبُ بِكُلِّ مَكَانٍ؛ وَ لَمْ یخْلُ مِنْهُ مَكانٌ طَرْفَة عَینٍ. حاضِرٌ غَیرُ مَحْدودٍ؛ وَ غائبٌ غَیرُ مفقُودٍ.[[209]](#footnote-209)

 بارى این فقرات خلاصه و جوهره عباراتى بود كه از خصوص أمیر المؤمنین علیه السّلام در این باره به طور صراحت و تنصیص وارد شده بود؛ و ما مفصّل آنها را در جلد دوازدهم «امام‌شناسى» از دوره علوم و معارف اسلام آورده‌ایم.[[210]](#footnote-210) و امّا آنچه از تمام أئمّه علیهم السّلام در «توحید صدوق» و غیره نقل شده است، بیش از اینهاست.[[211]](#footnote-211)

 فصل سوّم: در اعتبارات وجود: بشرطِ لا، و بشرطِ شَى‌ء، و لا بشرط.

 حاقّ حقیقت وجود به نحو لا بشرط مَقسَمِىّ كه از هر اسم و رسم بالاتر، و از هر قید و حدِّ و وصفى برتر است، آن را هویت مطلقه، و حقیقة الحقائق، و غیب ذات، و غیب الغیوب نامند؛ و آن بذاته داراى وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص است. و این وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص از أوصاف عارضه بر آن نیست. بلكه از حقیقت و ذات وجود بما هو وجود منتزع گردیده؛ و مساوق با آن است؛ و به نحو حمل أوَّلى و ذاتى بر آن حمل مى‌شود.

 اینكه مى‌گوئیم: بالاتر از هر اسم و رسم است، به جهت آن است كه: اسم لفظى است كه دلالت بر مسمّى مى‌كند؛ و رسم به معناى نشانه و علامت است. و وجود بما هو وجود اسمى ندارد كه بر آن دلالت نماید؛ و علامت و نشانى ندارد تا ما را بدان برساند. و استعمال لفظ وجود، و ذات، و حقیقت و حتّى ضمیر (هُو) كه اشاره به غیب مطلق است، در اینجا براى معرفیت است؛ نه آنكه خود آیه و علامت و نشانه‌اى باشد كه بر آن حقیقت منطبق گردد. نظیر آنكه مى‌گوئیم: المعدوم المطلق لا یخبر عنه؛ و المجهول المطلق لا یخبر عنه.

 آن در اصطلاح عرفاء همان عنقا و سیمرغ است كه نشانى ندارد؛ و مجهول الکنْه و الهویه‌ مى‌باشد.

## در معناى احدیت، و واحدیت، و حقیقت محمّدیه‌

 آنگاه این وجود را به سه نحو ممكن است لحاظ كنیم:

 اوّل آنكه آن را بشرط لاى از جمیع أسماء و صفات ملاحظه كنیم؛ و آن را مقام أحدیت، و أحَدِیتُ الذّات نامند.

 دوّم آنكه آن را بشرط شى‌ء از مجموعه أسماء و صفات ملاحظه نمائیم؛ و آن را مقام واحدیت گویند.

 سوّم آنكه آن را لا بشرط از این دو شرط لحاظ كنیم؛ یعنى لا بشرط از ملاحظه بشرط لاى أسماء و صفات؛ و لا بشرط از ملاحظه بشرط أسماء و صفات. و این لا بشرط قسمى است كه آن را مقام حقیقت مُحَمَّدیة نامند؛ و هى الجامعة بین الاحدیة و الواحدیة. زیرا در این لحاظ، مقام أحدیت و واحدیت هر دو ملاحظه شده‌اند.

 و بنابراین، مقام واحدیت ملاحظه وجود واجبى به شرط تعینات أسماء و صفات و لوازم آن كه أعیان ثابته است مى‌باشد. مبدأ جمیع تعینات اسمیه و وصفیه علم است؛ و علم منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات در لوازم آنها از أعیان ثابته است. و مرتبه ظهور علم را در أعیان ثابته، فَیضِ أقدس و مقام جلاء و ظهور نامند.

 سبب تسمیه آن به فَیض أقدس، آن است كه: اقدس است از آنكه مستفیض غیر از مفیض، و متجلّى غیر از متجلّى له، و ظهور غیر از اظهار باشد.

## وجود منبسط، فیض مقدّس و مشیت فعلیه است‌

 و چنانچه به واسطه فعل حقّ تعالى به اشراق در أعیان ثابته، وجود خارجى متحقّق گردد؛ این وجود گسترده إمكانیه را كه لا بشرط از تحدّد و تقید باشد، وجود مُنبَسِط، و فَیضِ مُقَدَّس، و مَشِیتِ فِعْلِیهِ، و مرتبة استجلاء و إظهار نامند.

 و سبب تسمیه آن به فیض مقدّس آن است كه: مقدّس است از حدود إمكانیه و نقائص ذاتیه و ماهویه. زیرا كه تجلّى حضرت حقّ است در مرحله فعل بدون لحاظ قیود و حدود ماهویه كه مستلزم نقصان است.

 و در حقیقت وجود مُنبَسِط ظهور أسماء و صفات است در مرتبه ما دون خود، بدون لحاظ قیود إمكانیه و نقائص ذاتیه.[[212]](#footnote-212)

 خاتمه: مرحوم شیخ در آخر این مكتوب فرموده‌اند: «و از جمیع ما ذكرنا ظاهر شد كه: التزام به حدوث عالم به ملاحظه این سنخ تقدّم أبداً كافى در اعتقادات به حدوث نیست؛ براى آنكه همین سنخ تقدم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتى است. كما آنكه التزام به حدوث دهرى هم همین اشكال را دارد كه: دهر مجامع با عالم و با علّت عالم است. پس مرجع امر به تقدّم بالذّات خواهد بود؛ لا التقدّم فى الوجود». (انتهى).

 أقول: اگر منظور ایشان از این بیان، التزام به تقدّم زمانى است؛ و اینكه فقطّ تقدّم زمانى رفع إشكال را مى‌نماید، باید دانست كه این التزام‌ من أشنع الخطاء.

## معنى أزلیته تعالى تقدّمه الزّمانى، من أشنع الخطاء

 حضرت استادنا العلّامة الطّباطبائى قدّس سرّه فرموده‌اند: وَ أَمَّا ما یظهر من عدَّة من الباحثین أنَّ معنى کونه تعالى أزَلیاً أنّه سابقٌ متقدِّم على خلقه المُحْدَثِ تقدّماً فى أزمنة غیر متناهیة لا خبر فیها عن الخلق، و لا أثر منهم؛ فهو من أشْنَع الخطاء.

 و أین الزَّمانُ الَّذى هو مقدار حرکة المتحرّکات و المشارکة معه تعالى فى أزله؟[[213]](#footnote-213)

## كان ربّاً إذ لا مربوب، و إلهاً إذ لا مألوه‌

 و در حدیث ذِعْلِب كه از عجائب توحید و معارف است؛ و صدوق در «توحید» از حضرت صادق علیه السّلام از أمیر المؤمنین علیه السّلام روایت مى‌نماید، بعد از شرح مفصّلى حضرت مى‌فرماید:

 فَفَرَّقَ بها بَینَ قَبْلٍ وَ بَعْدٍ، لِیعْلَمَ أنْ لَا قَبْلَ لَهُ لَا بَعْدَ. شَاهِدَة بِغَرائِزِهَا عَلَى أنْ لَا غَریزَة لِمُغَرِّزِهَا؛ مُخْبِرَة بِتَوقِیتِها أنْ لَا وَقْتَ لِمُوَقَّتِهَا. حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِیعْلَمَ أنْ لَا حِجَابَ بَینَهُ وَ بَینَ خَلْقِهِ غَیرُ خَلْقِهِ. كَانَ رَبّاً إذْ لَا مَرْبُوبٌ؛ وَ إلَهاً إذْ لَا مَأْلُوهٌ؛ وَ عالِماً إذْ لَا مَعْلُومٌ؛ وَ سَمِیعاً إذْ لَا مَسْمُوعٌ. ثُمَّ أنْشَأ یقُولُ‌

ـ الحدیث.[[214]](#footnote-214)

 این خطبه دلالت دارد كه موقَّتِ موجودات إمكانیه، و پدیدآورنده زمانهاى آنها، خودش داراى وقت و زمان نبوده است؛ و بنا بر این لفظ «إذ» كه در حدیث چندین بار تكرار شده است، أبداً معناى وقت و زمان معهود را نخواهد داشت؛ بلكه امر مبهم تدریجى را مى‌رساند كه با حدوث ذاتى كمال ملایمت را دارد. و ما اگرچه حدوث زمانى را براى عالم اثبات كنیم؛ بر اصل حركت جوهریه است، نه از استفاده از لفظ ازَل‌.

## تذییل چهارم بر مكتوب چهارم حضرت سید قدّس الله نفسه‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على محمّدٍ و آله الطیبین الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین من الآن إلى قیام یوم الدّین‌

 عالم خارجى را كه در آن زیست مى‌نمائیم، یعنى عالم طبع، و مادّه، و هیولا، و عالم حسّ، با جمیع أفلاك و ستارگان و كهكشان‌ها و آسمان‌هاى عالم دنیا، با این پهناورى و گستردگى، ضعیف‌ترین و كوچك‌ترین و تاریكترین عوالم است. از این عالم قوى‌تر و بزرگتر و روشن‌تر، عالم مثال، و برزخ كلّى، و مقارنات عقلیه، و عالم قَدَر ربّانى، و لوح مَحوْ و إثبات، و عالم خیال مجرّد است، كه در روایات از این عالم تعبیر به عالم كُرْسىّ شده است.

## كیفیت سعه و إحاطه عوالم بالا، بر عوالم زیرین خود

 قدرت و عظمت و نور آن عالم نسبت به عالم حسّ، به مثابه قدرت و عظمت و نور عالم ذهن است نسبت به عالم حسّ ما.[[215]](#footnote-215) اگر ما بخواهیم سنگى را حركت دهیم، و یا مسافت مختصرى را بپیمائیم، چقدر زحمت دارد، و وقت لازم دارد؟ ولى در عالم ذهن و خیال متّصل، كوهى را بدون زحمت از جایش بر مى‌داریم؛ و

جهان را در لحظه‌اى دور مى‌زنیم؛ و شهرى را به یك اراده در ذهن خود، چون روز روشن مى‌كنیم. اینها همه دلالت بر كیفیت إحاطه رُتبى، و علِّى، و بر سعه و قدرت و عظمت عالم مثال نسبت به این عالم دارد.

 از این عالم بالاتر و برتر و عظیم‌تر و گسترده‌تر و روشن‌تر، عالم نفس كلِّیه، و مفارقات عقلیه، و عالم قضاءِ كلیه إلیهّه، و عالم لوح محفوظ، و امُّ الكتاب، و مفاتیح الغیب الَّتى لا یعلمها إلّا هو است؛ كه در روایات از آن تعبیر به عالم عَرش شده است و نسبت این عالم با عالم مثال، به مثابه نسبت عالم عقل مجرّد انسان است به عالم ذهن و خیال متّصل او؛ كه آن داراى صورت و كیفیت است، ولى عقل از صورت و كَمّ و كَیف مجرّد است.

 بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم عقل كلّى نسبت به مثال؛ و بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم مثال نسبت به عالم حسّ، براهین عقلیه، و وجدان و شهود ذوقیه، و أدلّه نقلیه تطابق دارند.

 در تفسیر «صافى» و تفسیر «المیزان»، از تفسیر «عیاشى» از محسن المثنّى (المیثمى ظ) عمّن ذکره‌، از حضرت صادق علیه السّلام روایت مى‌كند كه: قَالَ: قالَ أبُو ذَرٍ: یا رَسُولَ اللهِ؟ مَا أَفْضَلُ مَا انزِلَ عَلَیک؟!

 قالَ: آیة الْكُرْسِىِّ؛ مَا السَّمَاواتُ السَّبْعُ وَ الارْضُونَ السَّبْعُ فِى الْكُرسِىِّ إلّا كَحَلْقَة مُلْقَاة بِأرْضٍ بَلَاقِعَ. وَ إِنَّ فَضْلَ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِىِّ كَفَضْلِ تِلْكَ الْفَلَاة عَلَى تِلْكَ الحَلْقَة.[[216]](#footnote-216)

 و از عالم نفس كلیه و عرش، بالاتر و عظیم‌تر و قوى‌تر و نورانى‌تر و مجرّدتر، عالم روح أعظم و أسماء و صفات كلیه إلهیه و عالم مقرّبین و فرشتگان مقرّب است.

 و از این عالم بالاتر، نطفه أزل و أبد، و نقطه أوج در قوس صعود و مدارج است.

 و از این عالم بالاتر، عالم مشیت كلیه إلهیه و إراده و اختیار حضرت حقّ است.

 و از این عالم بالاتر و عظیم‌تر، عالم اسم الْحَىُّ العَلیمُ القَدیر است. و از این عالم بالاتر عالم اسم الله است.

 و از این عالم بالاتر عالم اسم الْوَاحِد، و از آن برتر عالم اسم الاحد است.

 و از آن بالاتر عالم اسم هُو، و غیب الغیوب، و ما لا اسم له و لا رسم له مى‌باشد.

## عوالم هر چه رو به بالا رود، تجرّدش بیشتر مى‌شود

 و به طور كلّى هر چه از این عوالم بالا برویم؛ و به طرف نقطه اوج عروج نمائیم، عوالم مجرّدتر، و بسیطتر، و وسیع‌تر، و درخشان‌تر مى‌شود، تا به ذات أحدیت كه در آنجا همه أسماء و صفات فانى مى‌گردند، و هر كمال و جمال و جلالى مندكّ و مضمحلّ مى‌شود، و هیچ موجود جمیلى گرچه به أعلا درجه باشد، تاب مقاومت در آنجا را ندارد. فلهذا در حدیث معراج رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم است، كه در آنجا یك ذرّه از نور عظمت حضرت حقّ بر او تابید، و او مدهوش گردیده، و از حال رفت.[[217]](#footnote-217)

 و سپس از این عالم هر چه به پائین بیائیم، یعنى به طرف نقطه حضیض نزول كنیم، عوالم محدودتر، و تجرّدش كمتر، و قدرت و عظمتش ضعیف‌تر، و نورانیت و تابندگیش قلیل‌تر مى‌شود، تا برسیم به عالم حسّ و مادّه و هیولا كه آن را أظْلَمُ العَوالِم‌ گویند؛ و أسفل السافلین‌[[218]](#footnote-218) در تعبیر قرآن كریم آمده است.

 و على هذا بعیدترین عوالم، از جهت قرب و تجرّد، عالم حسّ و دنیاست، كه داراى مادّه و مدّت است؛ و داراى كَوْن و فساد است. و بنابراین از همه عوالم بى‌مقدارتر، و كم‌بهاتر، و ضعیف‌تر، و سنگین‌تر، و تاریك‌تر است. و این معنى را كسى إدراك مى‌كند كه یا چشمش به عوالم غیب باز شده باشد؛ و یا برهان و قیاس صحیح وى را بدین نتیجه كشانده باشد. و گرنه مردم گرفتار عالم پندار و حسّ و خیال متّصل كه قدمى در راه شهود و وجدان، و یا قیاس و برهان بر نداشته‌اند، این عالم طبع و مادّه را أصیل‌ترین عوالم مى‌دانند؛ گرچه به ظاهر مسلمان باشند، و یا تابع بعض از شرایع إلهیه باشند؛ ولى مع‌ذلك عوالم معنى، و تجرّد، و نور، و روح، و صفات و أسماء كلیه و قیامت صغرى، و قیامت كبرى، و بالاخره آنچه را كه در پس پرده غیب آنهاست، امورى خیالى و پندارى و وهمى مى‌انگارند؛ و بدان اذعان و اعتقاد دارند.

## أصالة الكثرة، زیربناى مذهب مادّیین است‌

 ایشان آنچه را كه داراى أصالت، و حقیقت، و خارجیت، و متن تحقّق‌

است؛ عالم مادّه سنگین، و هیولاى تاریك استعداد و إبهام محض مى‌پندارند، و عالم مثال متّصل و منفصل، و عقل جزئى و كلّى، و بالاتر از آنها را همه تابع و از منضمّات این عالم، مانند تبعیت معناى حرفى از اسمى مى‌انگارند. و این درست إدراك و مشاهده‌اى است در برابر حقّ، و روبرو و مقابل أصالت و واقعیت؛ و در حقیقت پندارى است در مقابل أصالت، و بطلانى در برابر حقیقت. فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ‌.[[219]](#footnote-219)

 این مشاهده، و این دریچه از نگاه و دیدار، دریچه أصالة المادّة، و أصالة الطَّبع و أصالة الباطل است، در برابر أصالة الله، و أصالة النّور و أصالة الحقّ.

 و بالاخره تئورى مذهب مادّیین را پى ریزى مى‌كند، گرچه خودشان بدان اعتراف ندارند، بلكه با تمام قوا بر علیه مادیون مى‌شورند و مى‌كوشند، تا مذهبشان را براندازند، و آبروى آنها را به باد دهند.

 ولى مع‌ذلك از جهت مشاهده خارجى، و عدم اتكاء به عالم غیب، و شهود عوالم تجرّد و لقاء، و أصالت عالم نور و روح و نفس كلیه، باز عملًا بدین عالم طبع متّكى هستند؛ و آن را داراى حقیقت و أصالت مى‌نگرند. فلهذا هنگام رفتن از دنیا جزع و فزع دارند؛ زیرا كه به خیال خودشان از عالم واقع و خارج و متن أصالت به عالم عَدَم و خیال و وَهْم مى‌روند؛ گرچه لفظاً حقایق عالم أنوار را قبول دارند.

 و این مصیبتى است بزرگ كه در دیدگان محجوبان، این عالم تاریك و تنگ، أصل؛ و آن عالم سراسر نور و وسعت، أمر موهومى و پندارى است.

## سؤال طلبه‌اى، از مرحوم عارف بى بدیل: قاضى (ره) درباره واقعیت وجود

 یكى از دوستان ما كه از طلّاب نجف بود، و سالیانى ادراك محضر مرحوم قاضى‌ أعلى الله مقامه‌ را نموده بود؛ براى حقیر مى‌گفت: قبل از اینكه با حضرت ایشان آشنا شوم، هر وقت ایشان را مى‌دیدم، خیلى دوست مى‌داشتم؛ و چون در سلوك، و رسیدن به لقاء الله، و كشف وَحْدت حضرت حقّ شك داشتم؛ لهذا از رفتن به محضر ایشان كوتاه مى‌آمدم. تا وقتى یكى از دوستان شیرازى ما از شیراز

دو دینار فرستاد، تا من خدمت ایشان تقدیم كنم.

 مرحوم قاضى نمازهاى جماعت خود را در منزل خودشان با بعضى از رفقاء و دوستان سلوكى به جماعت مى‌خواندند. من در موقع غروب به منزل ایشان رفتم تا هم نماز را به جماعت با ایشان ادا كنم؛ و هم آن وجه را به محضرشان تقدیم كنم.

 مرحوم قاضى نماز مغرب را در اوّل غروب آفتاب یعنى به مجرّد استتار قرص خورشید، طبق نظر و فتواى خودشان به جماعت خواندند. و الحقّ نماز عجیب و با حال و توجّهى بود. بعداً نوافل و تعقیبات را بجاى آوردند؛ و آن قدر صبر كردند، تا زمان عشاء رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجّهى تامّ و طمأنینه و آداب خاصّ خود بجاى آوردند، كه حقّا در من مؤثّر واقع شد.

 پس از نماز عشاء من جلو رفتم، و در حضورشان نشستم، و سلام كردم و دست ایشان را بوسیدم. و آن دو دینار را تقدیم كردم؛ و در ضمن عرض كردم: آقا من مى‌خواهم سؤالى از شما بكنم؛ آیا اجازه مى‌فرمائید؟!

 مرحوم قاضى أعلى الله مقامه فرمود: بگو، فرزندم!

 عرض كردم: مى‌خواهم ببینم آیا ادراك توحید، و لقاء الله و سیرى كه شما در وحدت حقّ دارید؛ حقیقت است، یا امر تخیلى و پندارى؟!

 مرحوم قاضى رنگش سرخ شد، و دستى به محاسنش كشید؛ و گفت: اى فرزندم! من چهل سال است با حضرت حقّ هستم، و دم از او مى‌زنم؛ این پندار است؟ من خیلى خجالت كشیدم و شرمنده شدم؛ و فوراً خداحافظى كردم و بیرون آمدم.

## گفتار سید حسن مسقطى، در أصالت و واقعیت وجود

 یكى دیگر از برجستگان شاگردان مرحوم قاضى رضوان الله علیه نقل مى‌كرد كه: شبى در كربلاى معلّى، بعضى از شاگردان مرحوم قاضى براى زیارت مخصوصه آمده بودند؛ و مجتمع بودند؛ و محفلى گرم، و سراسر شوق و مملوّ از نور بود. در میان شاگردان آن مرحوم، مرحوم آقا سید حسن مَسْقَطى بود كه از برجسته‌ترین شاگردان قاضى در آن سنوات بود. مردى ناطق و فقیه و مدرّس وحید حكمت و فلسفه در نجف اشرف، و در طىّ مدارج عرفانى و سلوكى در نزد استاد

وحید خود مرحوم قاضى به مراتب عالیه و معارج سامیه از عرفان و لقاء و كشف سبحات حضرت حقّ نائل آمده بود.

 مرحوم آقا سید حسن مسقطى مردى قوىّ البیان، و حاضر جواب و متكلّم ذو الاقتدارى بود.[[220]](#footnote-220)

 در آن مجلس یكى از فضلاء نجف كه اتّفاقاً گهگاهى هم به محضر مرحوم قاضى مشرّف مى‌شد، ولى هنوز نتوانسته بود از خویشتن بگذرد؛ و از عالم پندار بیرون رود؛ حضور داشت. در میان مطالبى را كه آقا سید حسن براى حضّار از عوالم غیب بیان مى‌فرمود؛ و كیفیت نزول نور توحید را در عالم إمكان و شبكه‌هاى إنیات شرح مى‌داد، رو كرد به ایشان و گفت: من میخواهم بدانم: این وحدتى را كه شما مى‌گوئید، واقعاً حقیقت دارد، یا أمرى موهومى و تصوّرى است؟!

 مرحوم آقا سید حسن فوراً به او گفت: اى واى بر شما! این عَذَره را (نجاست و كثافتى كه از انسان از مخرج غائط خارج مى‌شود) شما امرى حقیقى و واقعى‌

مى‌دانید؛ آنگاه تحقّق حقیقت توحید حقّ و وحدت او در عوالم را، أمر موهومى مى‌پندارید!؟

## تا گوش عالم پندار سپرده نشود، گوش به عالم غیب گشوده نمى‌گردد

 از اینجاست كه مرحوم آقا سید أحمد كربلائى‌ أعلى الله‌ مقامه در این مكتوب به شریك حكیم خود در مكاتبه گوشه مى‌زند و خرده مى‌گیرد؛ و با عبارات لطیفه و مطالب و قصص ظریفه، روش او را قدح مى‌نماید؛ و مى‌خواهد به او بفهماند كه: تا از خود نگذرى، به خدا نخواهى پیوست؛ و تا از نفس و آثار آن بیرون نروى چهره شمس عالمتاب بر تو مكشوف نخواهد افتاد؛ و تا چشم و گوش خرِ عالم طبع و كثرت را نفروشى، چشم و گوش عالم ملكوت و وحدت براى تو پیدا نمى‌شود.[[221]](#footnote-221)

 عبارات آقا سید أحمد در این مكتوب همه حقایقى است، گرچه بعضى از آن در قالب حكایات و أمثله و أشعار بدیعه آمده است. مى‌خواهد به او بفهماند كه با این روش و منهاج درد معالجه نمى‌شود؛ و مرض شفا نمى‌یابد.

## أبیاتى از ابن فارض مصرى، در اصالت و وحدت حقّ تعالى‌

 أصالت و حقیقت براى خداست و بس؛ و عالم وجود پرتوى از ظهور اوست و فروغى از جلوه او.

 چقدر آن عارف بزرگ مایه: ابن فارض مصرى؛ این حقیت را در تائیه كبراى خود خوب شرح داده است؛ آن جا كه مى‌گوید:

 عالم طبع ظلِّ عالم مِثال است؛ و عالم مِثال ظلّ عالم عقل است، پس عالم طبع‌ مثالٌ عَن مثال؛ و فى الحقیقة خیالٌ فى خیالٍ. و علّت آنكه أساطین عرفان، عالم طبع و حسّ را خیال در خیال گرفته‌اند؛ آن است كه: بنا بر أصالت و صرافت و وحدت و تشخّص در وجود، ماهیات بالعرض مى‌باشند، و وجود منتسب به آن‌ها بالعَرَض است؛ پس وجود آنها عَرَضٌ فى عرضٍ؛ و اعتبارٌ فى اعتبارٍ.

 و إذا کان الواجب تعالى صرفَ الوجود، و وحدته حقیقیة، فلا محالة لا تقوم الاشیاءُ اشیاءَ فى قباله ـ سبحانه و تعالى ـ إلّا بالتعینات؛ و هى الحدود الماهویة؛ و لیست هى إلّا اموراً اعتباریة.

## و انْحَسَرت دونَ إدراك عظمته خَطائف أبصار الانام‌

 فلیست الاشیاء إلّا اموراً اعتباریة محضة. فلذا قد ورد فى الدّعاء الشَّریف: یا مَن حَارَتْ فى كِبرِیاءِ هَیبَتِهِ دَقَایقُ لَطَائِفِ الاوهَامِ، و انْحَسَرتْ دونَ إدراكِ عَظَمَتِهِ خَطائِفُ أبصارِ الانام.[[222]](#footnote-222)

## و استعلى مُلكك عُلوّاً سقطت الاشیاء دون بلوغ أمده‌

 و ورد فى الصَّحیفة الکاملة: عَزَّ سُلطانُكَ عِزّاً لا حَدَّ لَهُ بِأوَّلیة، و لَا مُنتَهى لَهُ بِآخِریة؛ و اسْتَعْلَى مُلْكُكَ عُلُواً سَقَطَتِ الاشْیاءُ دُونَ بُلُوغ أمَدِهِ، وَ لَا یبْلُغُ أدنى ما اسْتَأثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أقْصَى نَعْتِ النَّاعِتینَ. ضَلَّتْ فیكَ‌

الصَّفَاتُ، وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ، وَ حارَت فى كِبریائِكَ لَطائفُ الاوهَام‌.[[223]](#footnote-223)

## أبیاتى از شیخ سعدى در اصالت و وحدت حقّ تعالى‌

 و همین حقیقت است كه شیخ مصلح الدّین سعدى شیرازى در توصیف آن سروده است:

 و حقّاً شیخ در این أبیات اعتباریت این عالم را خوب تحویل داده است؛ و مى‌توان این را از أبیات عالیه او به شمار آورد. مرحوم قاضى‌ قدّس الله سرّه‌ مى‌فرموده است: سعدى مردى حكیم و دانشمند بوده است؛ و در أشعار آن بوئى از عرفان به مشام نمى‌رسد؛ و مِمَّا لَمْ یذْکرِ اسمُ اللهِ عَلَیهِ‌ است؛ فقط یك غزل او شیرین و آبدار است؛ آنجا كه گفته است:

 ........ تا آخر[[224]](#footnote-224)

## مرحوم شیخ، اعتراف به اصول عرفاء نموده است‌

 مرحوم شیخ محمّد حسین اصفهانى در چند مورد، در مكتوب چهارم خود به مطلب عرفاء اعتراف نموده است؛ آنجا كه فرموده است: فَما تکرّر فى الکلمات من الإنسان اللاهوتى، و الجبروتى، و المثالى، و النّاسوتى، لیس المراد وجود الانسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود النّاسوتى المادّی؛ و فى غیر هذا العالم موجودٌ بنحوٍ آخر تبعاً لوجود غیره؛ و فى عالم اللّاهوت و هو عالم الاسماء و الصِّفات موجودٌ بالعَرَض و بالتَّبع، و الوجود الحقیقى هو الوجود الواجبىّ الّذى هو من غایة صرافته و شدّة إحاطته و نهایة بساطته کلّ الوجودات بنهج الوحدة و البساطة.

 فیلزمه فى مرتبة متأخرّة عن ذاته ـ لا بالتّأخّر الوجودى ـ وجود عناوین الاسماء الصّفات بمالها من لوازمها، أى الاعیان الثابتة.

 این كلام بعینه كلام اهل عرفان است، مگر همان جمله أوّلش كه مى‌گوید:

 بل وجوده هو الوجود الناسوتى المادّى فى هذا العالم‌، كه در خصوص این جمله مرحوم حاج سید أحمد كربلائى برایشان خُرد مى‌گیرد كه: چطور شد در اینجا كه‌ أظلم العوالم‌، و بعیدترین عالم از عالم قرب است، وجود حقیقى را از خانه ننه شان آورده اند؟

 و نیز در آن جا كه فرموده است: الاستحباب لا یکون استحباباً فى قبال الإیجاب إلّا

بحدودها الماهویة.

 این كلام عین گفتار عرفاست؛ زیرا همگى وجود أشیاء متعینه را در برابر ذات أقدس حقّ با بقاء حدود ماهویه، قبول دارند؛ غایة الامر، اندكاك آنها را با إسقاط ماهیات، در صرف الوجود أمرى حتمى مى‌شمرند.

 فلهذا مرحوم سید (ره) در جواب خود، اعتراض بر این دارد كه: با وجود اقرار و اعتراف بدین عبارات؛ چرا باز به اصل مطلب با صراحت اقرار ندارید؟ و از ترس اندكاك و اضمحلال جَبَلانیت وجود خارجى و طبعى، باز آن را اصیل به شمار مى‌آورید؟ فلیس هذا إلّا من شِدَّة التَّوغُّل فى العلوم الرَّسمیة الموجبة لحجب سبحات وجهه الکریم، و نوره القویم. أعاذنا الله و جمیع إخواننا منه بحقّ محمّد و آله الطّاهرین.

## تذییل پنجم بر مكتوب پنجم حضرت شیخ قدّس الله سرّه الشریف‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على محمّد و آله الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین من الآن إلى یوم الدّین‌

 از آنچه در تذییل أخیر عرض شد، معلوم شد كه: موجودات خارجیه داراى صُوَر مثالى أقوى از این صُوَر مادّى و استعدادى هستند؛ و داراى صُوَر عقلى أقوى از صُوَر مثالى مى‌باشند؛ تا برود به مراتب بالاتر؛ از وجود منبسط إطلاقى و تعینات أسماء و صفات، و صرافت و نورانیت مجرّدات ملكوت عُلیا.

 اینك باید دید كه: آیا مراتب مختلفه این موجودات در وجود، از هم متمایز و جدا هستند و یا نه، موجود داراى وجود واحدى است كه از لحاظ رؤیت و تشأّن در عوالم مختلفه، مختلف و متفاوت است!؟

## عالم مادّه، ضعیف‌ترین عوالم است‌

 بنا بر اصل تشكیك در وجود، موجودات عالم طبع و مادّه داراى ضعیف‌ترین نوع از انحاء وجودند. و این موجودات در تحت سیطره و إحاطه عِلِّى و فاعلى موجودات عالم مثال بوده، و موجودات عالم مثال در تحت سیطره و إحاطه علّى و فاعلى موجودات عالم عقولند.

 و بطور كلّى هر موجود مادّى تحت مثال و ملكوت أسفل خودش مى‌باشد؛ و مثال و ملكوت أسفل او در تحت عقل و ملكوت أعلاى اوست. من باب مثال؛ همچون طبقات درون پیاز، كه هر طبقه احاطه بر طبقات ما دون خود دارد، و لا عکس‌. البتّه این مثال از جهت تقریب ذهن است؛ و گرنه إحاطه علّت بر معلول از این عالى‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا حقیقت معلول درجه نازله علّت؛ و حقیقت علّت‌

مرتبه أعلاى معلول است. و معنائى براى علّیت جز ملاحظه تعین و عدم تعین نیست.

## تمام عوالم فعلاً موجودند

 ولى بنا بر اصل توحید در وجود، موجودات عالم مادّه، و عالم مثال، و عالم عقل، داراى وجودهاى منفكّه و متمایز از هم نیستند. یك موجود خارجى است كه به لحاظ تشأّنِ آن، به آثار و خواصّ عالم طبیعت، آن را موجود مادّى و طبیعى مى‌نامیم؛ و به لحاظ تشأّن و احتواى آن به صُوَر مثالیه كه متّحد با او بوده، و اتّحاد و عینیت دارند؛ آن را موجود مثالى مى‌گوئیم؛ و به لحاظ تشأّن و حاوى بودن آن به حقیقت عقلیه كه متّحد با مثال و با طبع اوست، و اتّحاد و عینیت با هر دو را دارد؛ آن را موجود عقلانى نام مى‌نهیم.

 بر أساس این مَمْشَى، اصولًا انفكاكى از جهت وجود به هیچ وجه من الوجوه نیست. مثال و عقل هر موجود در خود اوست؛ و برزخ و قیامتِ صغرى و كبراى هر انسانى فعلًا موجودند؛ و با حقیقت وجود او معیت دارند.

 براى صاحبدلان تمام شئونات و أطوار وجودى هر انسانى، از طبع و مثال و عقل (عالم تكلیف و برزخ و قیامت) فعلًا مشهود و حاضر؛ و براى غیر از آنها عالم مثال و برزخ پس از عالم طبع و تكلیف؛ و عالم عقل و قیامت، پس از عبور از عالم مثال و برزخ متجلّى مى‌گردد و به شهود مى‌رسد؛ نه آنكه آن وقت به وجود مى‌آید. و کم فرق بین الامرین و منزلة بین المنزلتین؟[[225]](#footnote-225)

 بر أساس تشكیك در وجود، كه اختلاف و درجات حقیقى را در مراتب وجود، و در مظاهر آن واقعاً مى‌پذیرد؛ وجودِ موجودات بر اصل علِّیت حضرت حقّ است كه وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس، واسطه در ثبوت موجودیت آنها مى‌باشند. و بر اساس توحید حقّ، و صرافت و تشخّص در وجود، اختلافى در

مراتب وجود، و در مظاهر آن نیست،[[226]](#footnote-226) بلكه اختلاف در نفس ظهوراتِ وجود است، و وجود موجودات بر أصل إشراق و إضافه و تجلّى است، كه وجود واجب، و یا عقل یا نفس واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها مى‌باشند. و بعد از إقامه برهان بر اینكه حقیقت ذات واجب اقتضاى صرافت در وجود را دارد؛ و لازمه صرافت وحدت و تشخّص در وجود است؛ دیگر بحث از واسطه در ثبوت نمودن، و نفى واسطه در عروض كردن حقّ را نسبت به موجودات معنى ندارد.

## یا من هَدانى إلیه، و دَلَّنى حقیقة الوجود علیه‌

 در بعضى از ادعیه، اطلاق حقیقت وجود و موجود در هر مكان، و أصالت و

اثبات وجود براى ذات أقدس حقّ تعالى شده است.

 از جمله در دعائى كه در سجده دوّم از ركعت دوّم از نمازى كه شیخ طوسى‌ أعلى الله مقامه‌، در كتاب «مصباح المتهجّد»، از حضرت صادق علیه السّلام به كیفیت خاصّى روایت كرده است؛ شخص نماز گزار عرض مى‌كند: یا مَن هَدَانِى إلَیهِ؛ وَ دَلَّنى حَقِیقَة الوُجُودِ عَلَیهِ، وَ سَاقَنى مِن الْحَیرَة إلى مَعْرِفَتِهِ؛ وَ بَصَّرَنى رُشْدى بِرَأفَتِهِ. صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آل محمّدٍ؛ و اقْبَلْنى عَبْداً وَ لَا تَذَرْنى فَرْداً، أنْتَ أحَبُّ إلَىَّ مَوْلَاىَ أنتَ أحَبُّ إلَىَّ مَوْلَاىَ.[[227]](#footnote-227)

 البتّه این فقره از دعا: وَ دَلَّنى حقیقَة الوُجُود عَلَیهِ. براى أصالت الوجود، در برابر قائلین به اصالت الماهیه دلیل روشنى و دندان‌شكنى است؛ و با ضمیمه این كه دالّ بر خدا جز حقیقت او نیست‌ (بِكَ عرفتكَ، و أنتَ دَلَلْتَنى علیك) حقیقت الوجود همان ذات أقدس اوست.

 و از جمله دعاى حزین است كه أیضاً شیخ طوسى در «مصباح المتهجّد» روایت كرده است. أُناجیكَ یا مَوجُودُ فى كُلِّ مَكانٍ لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائى فَقَدْ عَظُمَ جُرْمى وَ قَلَّ حَیائى.[[228]](#footnote-228)

 و از جمله عبارت أمیر المؤمنین علیه السّلام است در روایت شیخ طبرسى (ره) در «احتجاج»:

 دَلیلُهُ آیاتُهُ؛ و وُجُودُهُ إثْبَاتُهُ؛ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحیدُهُ، و توحِیدُهُ تَمْییزُهُ مِن خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمییزِ بَینُونَة صِفَة لَا بَینُونَة عُزلَة، تا دو سطر دیگر كه حقّاً در معارف إلى با نهایت إیجاز و اختصار در عبارت؛ از اصول و مصادر فنّ الهیات إسلام شمرده مى‌شود.[[229]](#footnote-229) زیرا خصوصاً فقره: وُجُودُهُ إثْباتُهُ‌ دلالت بر حاقّ حقیقت وجودِ وى دارد؛ و دلالت دارد بر آنكه: حاقّ وجود خارج، و عین تحقّق و إثبات أصالت است.

 درباره مسأله وحدت در كثرت كه راجع به ذكر مبارك‌ لَا هُوَ إلّا هُوَ است مطلبى را در «منظومه» مرحوم حكیم سبزوارى از محقّق داماد نقل مى‌كند كه شایسته ملاحظه است. قال: و هذا إشارة إلى مسألة الکثرة فى الوحدة. و إنّ الوجودَ البسیط کلُّ الوجوداتِ بنحوٍ أعلى کما قال أرسطاطالیس؛ و أحیاه و بَرْهَن علیه صدرُ الحکماء و المتألّهین قدّس الله نفسه.

 و قال السَّید الدَّاماد فى التَّقدیسات: و هو کلُّ الوجود، و کلُّهُ الوجودُ؛ و کلُّ الْبَهَاء و الکمَال؛ و کلُّه الْبَهاء و الکمَال. و ما سِوَاهُ على الإطلاق لَمَعاتُ نوره، و رَشَحاتُ وجوده، و ظِلَالُ ذَاتِهِ.

 و إذ کلُّ هُوِیة من نورِ هُوِیتِهِ فَهُوَ الْهُوَ الْحَقّ المُطْلَقُ. و لَا هُوَ على الإطلاق إلّا هُوَ. (انتهى کلام الدّاماد قدّس سرّه). و إلى أنَّ قولهم: البسیط کلّ الوجودات، و لیس بشى‌ءٍ منها الذى یتحاشى عنه العقول الوهمیة یرجع إلى مسألة العلم الذاتى له تعالى، و أنّه لا یعْزُبُ عن علمه مثقالُ ذَرَّة.[[230]](#footnote-230)

## هو كلّ الوجود، و كلّه الوجود

 عرفاء شامخین نهایت گفتارشان درباره وجود حضرت حقّ تعالى از این عبارت محقّق داماد بیشتر نیست كه فرموده؛ کلُّ الوجود، و کلُّه الوجود و إذ کلُّ هُوِیة من نورِ هُوِیتِهِ، فَهُوَ الْهُوَ الْحَقُّ المُطْلَقُ، وَ لَا هُوَ عَلى الإطلاقِ إلّا هُوَ.

 ذكر شریف‌ لَا هُوَ إلّا هُوَ همین معناى عالى از توحید، و كثرت در وحدت را مى‌رساند كه در جمیع عوالم هویتى غیر از هویت ذات أقدس حقّ وجود ندارد؛ و تمام إنیات و هویات، مندكّ و مضمحلّ در وجود او مى‌باشند.

## خواب أمیر المؤمنین علیه السّلام حضرت خضر را؛ و تعلیم ذكر یا مَن هُو یا من لا هُوَ إلّا هُو

 شیخ طبرسى در تفسیر «مجمع البیان» در تفسیر سوره إخلاص آورده است كه: وَ حَدّثنى (أى قال أبو جعفر علیه السّلام: و حدَّثنى) أبى عن عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه قال: رَأَیتُ الْخِضْرَ فِى الْمَنامِ قبلَ بَدْرٍ بِلَیلة؛ فقلتُ له؛ عَلَّمنى شَیئاً أنْتَصِرُ به عَلَى الاعْدَاءِ!

 فَقَالَ: قُلْ: یا هُوَ؛ یا مَنْ لَا هُوَ إلَّا هُوَ!

 فَلَمَّا أصْبَحْتُ قَصَصْتُ على رسولِ الله صلّى الله علیه و آله و سلّم؛ فقال: یا عَلِىُّ! عُلِّمْتَ الإسْمَ الاعظمَ. و كان عَلَى لسانى یوْمَ بَدْرٍ.

 قال: وَ قَرَأ علیه السّلام یوم بدر، قُلْ هو اللهُ أحَدٌ، فلمّا فَرغَ قالَ: یا هُوَ! یا مَن لَا هُوَ إلّا هُوَ، اغْفِر لى و انْصُرنى على الْقَوْمِ الْكافِرینَ.

 و كان یقول ذلك یومَ صِفِّینَ و هو یطَارِدُ. فقال له عَمَّارُ بنُ یاسِرٍ: یا أمیرَ المؤمنینَ، مَا هَذِهِ الكِنایاتُ؟ قالَ: اسمُ اللهِ الاعظمُ و عِمادُ التَّوحیدِ لِلَّهِ! لَا إلَهَ إلّا هُوَ، ثُمَّ قَرَأ: شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلئِكَة وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزیز

الْحَكِیمُ؛ وَ آخر الحشرِ[[231]](#footnote-231)، ثمَّ نَزَلَ فَصَلَّى أرْبَعَ ركعاتٍ قبلَ الزَّوالِ.[[232]](#footnote-232)

## أشعار شیخ ابراهیم دسوقى، درباره توحید حقّ متعال‌

 عارف بلند پایه: شیخ إبراهیم دَسُوقى، در این باره أبیاتى رشیق دارد كه ما بعضى از آن را ذكر مى‌نمائیم:

تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌گوید:

 مرحوم صدر المتألّهین، در بحث عشق از «أسفار» این دو بیت را بر تحقّق این معنى شاهد آورده است:

 و نیز گوید: کما قال قائلهم‌؛ (و گویا مرادش از این قائل، شیخ محیى الدّین عربى است):

 و نیر مرحوم صدر المتألّهین، در أواخر بحث نفس، راجع به اتّحاد نفس با صور عوالم گوید: کما قیل:

## واجب الوجود فردانىّ الذات، تام الحقیقة

 بارى عمده دلیل این مطالب، همان صرافت و محوضت ذات أقدس حقّ است، كه بدون آن مسأله توحید تمام نیست، و با آن هیچ مفرّ و مَخْلَصى جز اعتراف و إقرار به معیت و سیطره و هو هویت حضرت حقّ تعالى با جمیع أشیاء نداریم. و عمده دلیل بر صرافت حقّ متعال، دلیل‌ بَسیطُ الحقیقة کلّ الاشیاء مى‌باشد، كه مرحوم صدر المتألّهین قدّس سرّه در «أسفار» مفصّلًا از آن در ذکر نَمَط آخرُ من البرهان على أنَّ واجب الوجود فَرْدانىُّ الذّات، تامٌ الحقیقة لا یخرج من حقیقته شی‌ءٌ من الاشیاء.[[233]](#footnote-233) و

در اكثر از كتب دیگرش، حتّى مختصراتش همچون «عَرشیه» و «مَشَاعر» از آن بحث نموده است؛ و چنین پنداشته است كه غیر از أرسطو، كسى بدین حقیقت پى نبرده است. و لیكن این پندار بى مورد است؛ و بسیارى از عرفاء اسلام بدین مطلب راه یافته‌اند؛ و در اصطلاحات خود تعبیر از آن به مقام تفصیل در اجمال نموده‌اند. و شواهد بر گفتار ما در كتب أهل عرفان بسیار است.[[234]](#footnote-234)

 صدر المتألّهین نیز در بحث‌ کیفیة علمه تعالى بما سواه‌، در تحت عنوان‌ إنَّ واجب الوجود تمامُ الاشیاء و کلُّ الموجودات؛ و إلیه یرْجِعُ الامور کلَّها. بحث كافى در این مسأله فرموده است و چنین گوید كه: هَذا من الغوامض الإلهیة الّتى یستَصعب إدراکه إلّا على مَن آتاه الله من لدنه علماً و حِکمة، لکنّ البرهان قائمٌ على أنَّ کلِّ بسیطِ الحقیقة کلُّ الاشیاء الوجودیة، إلّا ما یتعلّق بالنقآئص و الاعدام. و الواجب تعالى بسیط الحقیقة، واحدٌ من جمیع الوجوه، فهو کلُّ الوجود، کما أنَّ کلَّه الوجود.

 امَّا بیان الکبرى فهو أنَّ الهُوِیة البسیطة الإلهیة لو لم یکن کلَّ الاشیاء لکانت ذاتُه متحصِّلة القوام من کونِ شى‌ءٍ، و لا کونِ شى‌ءٍ آخر، فیترکب ذاته و لو بحسب اعتبار العقل؛ و تحلیله من حیثیین مختلفتین؛ و قد فرض و ثبت أنَّه بسیطُ الحقیقة. هَذَا خُلْفٌ.

 فالمفروض انَّه بسیطُ؛ إذا کان شیئا دون شى‌ءٍ آخر، کأن یکون ألِفاً دون ب. فحیثیة کونه ألِفاً لیست بعینها حیثیة کونه لَیسَ ب؛ و إلّا لکان مفهوم ألِف، و مفهوم ب شیئاً واحداً؛ فالملزوم مثله؛ فثبت أن البسیط کلُّ الاشیاء.

 در اینجا بعد از تفصیل این كلام، و تمثیل مناسب آن گوید:

 فإن قلتَ: أ لَیس للواجب تعالى صفاتٌ سلبیة ککونه لیس بجسمٍ، و لا بجوهرٍ، و لا بعرضٍ، و لا بِکمٍّ، و لا بکیفٍ؟

 قلنا: کلّ ذلک یرجع إلى سلب الاعدام و النقائص. و سلب السلب وجود و سلب النُّقصان کمالُ وجودٍ، و لیعْلَم أنَّ هذه الماهیات الممکنة لیس شی‌ءٌ منها وجودٌ مطلقٌ، بل لکلّ منها وجود مقیدٌ. و نعنى بالمطلق ما لا یکون معه قیدٌ عَدَمِىٌ؛ و بالمقید ما یقابله‌. تا آخر توضیحى كه در این مقام داده است.[[235]](#footnote-235)

## معناى موجود در دعاى صحیفه سجّادیه‌

 باید دانست: آنچه را كه در «صحیفه سجّادیه» وارد است كه: وَ لم تَمَثَّلْ فتكون مَوْجوداً، موجود در اینجا به معناى معروف آن نیست؛ بلكه به معناى إدراك شده و احساس شده مى‌باشد. و معناى این دعا آن است كه: «خدایا تو مجسّم و بر پا ایستاده و مصوّر به صورتى نیستى، تا آنكه إحساس شوى و مُدرك به إدراك بشرى گردى»! و براى توضیح این مطلب، تعلیقه‌اى را كه مرحوم آیة الله شعرانى‌ رضوان الله علیه‌ ذكر كرده‌اند؛ در اینجا مى‌آوریم. ایشان گفته‌اند: موجود اسم مفعول از وَجَد یجِدُ و به معناى یافتن و حسّ كردن است. و إطلاق موجود به این معنى بر خداوند تعالى جایز نیست. امّا در اصطلاح به معناى بُود، و هَسْت مى‌باشد. و بدین معنى خدا موجود است، و مقابل آن معدوم باشد. و طوائف اسلام أسماء خداوند را توقیفى دانند یعنى هر نام را بى رخصت بر خداوند تعالى إطلاق نكنند؛ هر چند صفت و مبدأ آن در خدا باشد، مانند إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى‌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ‌ أَمْوالَهُمْ، با این حال او را «مشترى» نتوان گفت، مگر براى بیان فعل نه تسمیه یعنى آنكه مشترى از نام‌هاى خدا باشد. أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ، خداوند خود را در مقام فعل، زارع خواند امّا در تسمیه نمى‌توان او را «زارع» نامید. و در همین دعاى مبارك پس از چند سطر خداوند را به‌ حَكِیمٌ ما أعْرَفَكَ‌ وصف كرد. أمّا او را «عارف» نتوان گفت چون در مقام تسمیه هر لفظ دلالت بر مقام ذات و تعین آن مى‌كند مستقّلًا، و نظر بر صفت مى‌كند، با نظر غیر مستقلّ. أمّا در مقام توصیف و بیان أفعال، دلالت بر فعل و وصف مى‌كند با نظر مستقلّ؛ و دلالت بر ذات مى‌كند به نظر غیر مستقلّ، ازاین‌جهت بین تسمیه و توصیف، فرق بسیار است. چنانكه اگر وزیر یا تاجرى دست خود را بسیار بشوید، مى‌توان گفت: هو یغسل یدَه کثیراً؛

أمّا نمى‌توان گفت: او غسّال است.

 مرحوم فیض‌ علیه الرحمة پس از لم تَمَثَّلْ فتکون موجوداً گفته است: لانّ ما یقبل التَّمثّل یقبل الإیجاد. گویا: تمثُّل را به معناى مانند داشتن، و موجود را به معناى موجَد از باب إفعال به معناى هستى یافته، و موجود شده گرفته است. و حاصل معنى این مى‌شود كه: «تو مانند ندارى تا آنكه مخلوق باشى».!

 و سید شارح (سید علیخان) علیه الرحمة، وجود را چنانكه گفتیم، به معناى ادراك كردن آورده، أمّا تمثّل را مانند فیض‌ رحمه الله‌ به معناى مانند داشتن دانسته است. و از او عجب است. و الجواد قد یکبو. و ممثَّل به معناى بر پا ایستاده، و تمثال از همان مادّه است. در «نهایه» ابن اثیر گوید: فى الحدیث: فقام النبىّ صلّى الله علیه و آله مُمَثَّلا، یروى بكسر الثاء و فتحها أى منتصباً قائماً. و فیه أشدّ الناس عذاباً ممثَّل أى مصوِّر و یقال: مثلث بالتَّثقیل و التخفیف اذا صوَّرت مثالًا و التمثال اسم منه.[[236]](#footnote-236)

 بارى بعد از این همه تصریحات در كتب ملّا صدرا، و استدلال بر بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء، و تسلیم و اعترف مرحوم شیخ بر اندكاك و اضمحلال هر وجود ضعیفى در قوىّ بعد از سلب حدود إمكانیه و ماهویه، معلوم نشد به چه علّت باز ایشان إصرار بر بقاء وجودات متعینه را در قبال حقّ متعال دارند؟!

 و للّه الحمد و له الشّکر كه از آنچه ما در این تذییل آوردیم، از جمع بین أدلّه شرعیه، كه آن متن ادعیه و گفتار پیشوایان دینى بود، و از مشاهدات ذوقىّ و عبارات و أشعار أساطین عرفان و كشف و شهود، و از كلمات حكماء و اسطوانه‌هاى فنّ حكمت و برهان، معلوم شد كه: در مسأله توحید حقّ متعال، و اعتباریت كَثَرات إمكانیه، هم شرع، و هم وجدان و شهود، و هم عقل و برهان با یكدیگر تطابق دارند. و السّلام‌

## تذییل پنجم بر مكتوب پنجم حضرت سید قدس الله سرّه‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و الصّلاة على سیدنا محمّد و آله الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین من الآن إلى یوم الدّین‌

## بِم عرفتَ رَبَّك؟ بما عرّفنى نفسه‌

 در «اصول كافى» وارد است كه: سُئل أمیر المؤمنین علیه السّلام: بم عرفتَ ربَّكَ؟ قال: بما عَرَّفَنى نَفْسَه! قیل: و كیف عَرَّفَكَ نَفْسَه؟!

 قال علیه السّلام: لا یشْبِهُهُ صورة؛ و لا یحَسُّ بالحَواسَّ؛ وَ لَا یقاسُ بالنّاس. قریبٌ فى بُعدِه. بعیدٌ فى قُربه. فوقَ كُلِّ شَى‌ءٍ و لا یقَالُ: شَى‌ءٌ فَوْقَه. أمامَ كُلِّ شَى‌ءٍ و لا یقال له أمامٌ. داخلٌ فى الاشیاء لا كَشَى‌ءٍ داخلٍ فى شَى‌ءٍ. و خارجٌ من الاشیاء لا كَشَى‌ءٍ خارجٍ من شَى‌ءٍ. سُبحان من هو هكذا؛ و لا هكذا غیرُه؛ و لِكُلِّ شَى‌ءٍ مُبْتَدَءٌ.[[237]](#footnote-237)

 انسان كه بدون اختیار خود از مادر متولّد مى‌شود؛ و كم كم رشد مى‌كند، و تا به مرحله شعور و إدراك مى‌رسد؛ خود را نیازمند به یك سلسله نیازمندیهاى مبرم و غیر قابل رفع مى‌بیند كه در حیات و وجود و موجودیت وى دخیل مى‌باشند؛ و سپس این سلسله احتیاجات را عقلًا و وجداناً قائم به قیومى مى‌بیند كه: او داراى أصالت و استحكام و صمدیت و استقلال است؛ و بالطَّبع در مقابل، خودش داراى وجود تبعى و غیرى، و تو خالى، و عدم استحكام، و عدم عزّت و استقلال است.

آنگاه مى‌بیند كه براى بقاى خودش، و رفع عاهات و آفات، و حفظ این موجودیت و شخصیت و إدامه حیات، احتیاج به علم و قدرت، و بعضى از صفات دیگر كه از حیات و علم و قدرت او پیدا مى‌شوند، دارد.

## لا یعرف شی‌ءٌ شیئاً إلّا بما هو فیه منه‌

 از این جا بدون شك و تردید مى‌گوید: آن موجودى كه قیام من به اوست؛ و حیات و موجودیت من به اوست؛ او هم حتماً داراى حیات و علم و قدرت است. زیرا ممكن و متصوّر نیست كه: من كه در موجودیت و حیات خود نیازمند بدین صفات باشم؛ آن موجود كه قیوم و قیام و قِوام من است، مرده و جاهل و عاجز و باشد. فلهذا از این راه بدون شبهه، اثبات این صفات را براى او مى‌كند.

 و براى اساس قاعده و اصل كلّى: لَا یعْرِفُ شَى‌ءٌ شیئاً إلّا بِمَا هُوَ فِیهِ مِنْهُ.[[238]](#footnote-238) تمام این صفات خود را در خدا مى‌بیند؛ و مى‌داند كه از اوست كه به وى تراوش نموده است.

 غایة الامر، اوّلًا صفات او ناقص و مقرون به حدود ماهویه و عدمیه است، كه آن ذات برتر و والاتر، باید داراى این صفات بدون نقصان باشد. و ثانیاً چون خودش یك موجود محدود و كوچك است؛ آن ذات كه همچون او هزاران كس را ایجاد فرموده، و از عهده حوائج آنان بر آمده است؛ باید صفات او شدیدتر، و قوى‌تر، یعنى حیات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و مشیت و اراده، و اختیارش، عظیم‌تر و گسترده‌تر بوده باشد. و بالاخره برهان و قیاس صحیح، و ذوق و وجدان او را به ذات أزلى و أبدىّ كه صفات و أسماء او نامتناهى است؛ و تجرّد و بساطت محضه دارند؛ مى‌كشاند، و مفاد لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً[[239]](#footnote-239) را إدراك مى‌كند. وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ‌[[240]](#footnote-240) را مى‌چشد و لمس مى‌نماید.

## كلام یعقوب بن اسحق در عدم امكان إحاطه انسان به حقّ تعالى‌

 و بالاخره همانند فیلسوف و حكیم شهیر عرب: یعقوب بن اسحق كِندى زبان مى‌گشاید كه:

 إذَا کانَتِ الْعِلَّة الاولَى مُتَّصِلَة بِنَا لِفَیضِهِ عَلَینا وَ کنَّا غَیرَ مُتَّصِلینَ بِهِ إلَّا مِنْ جَهَتِهِ؛ فَقَدْ یمْکنُ فِینَا مُلَاحِظَتُهُ عَلَى قَدْرِ مَا یمْکنُ لِلْمُفَاضِ عَلَیهِ أنْ یلَاحِظَ المُفیضَ. فَیجِبُ أنْ لَا ینْسَبَ قَدْرُ إحَاطَتِهِ بِنَا إلَى قَدْرِ مُلَاحَظَتِنَا لَهُ. لِانَّهَا أعْزَّرُ وَ أوْفَرُ وَ أَشَدُّ اسْتغْرَاقاً.

 و بنا بر آنچه گفته شد، أوّلًا بدست مى‌آید كه: ما هیچ راهى براى شناخت حقّ أزلى ـ تعالى شأنه‌ ـ جز از راه شناخت خودمان و صفاتمان نداریم. و ثانیاً نهایت شناخت و معرفت ما به همان طریقى است كه آن حقّ أزلى‌ جلّ شأنه‌، ما را بر آن نهج آفریده، و پس از ایجاد، حیات و صفات، و عقل و نفس و مثال و فعل بخشیده است.

 و بالاخره چون وجود كوچك ما معلول، و مخلوق، و دست پرورده اوست؛ و از خودش در ما به ودیعت نهاده است؛ و ما را ظهور و بروز صفات اسماى خود فرموده است؛ بنابراین از آنچه ما در خود از وجود و أصل هستى، و نفس، و كیفیت وحدت نفس ما با صفات، و غرائز، و عقائد، و صُورَ خیالیه، و مثال، و أفعال خارجى خود مى‌یابیم، به همان گونه مى‌توانیم آن را درباره خدا اثبات كنیم. البتّه با حذف نقائص و سلب‌ها و امور عدمیه‌اى كه ذات أقدس او از آنها مبرّى است.

 ما درباره ذات و صفات خود مى‌بینیم كه: أسماء و صفات ما عینیت مفهومى و مصداقى با ذات ما ندارند. زیرا در وقتى كه مستغرق در ذات خود و توجّه به آن هستیم، توجّه به صفات خود نداریم؛ و ما درباره أفعال خود مى‌بینیم كه: آنها پرتوى و تراوشى از نفس خود ما هستند، و جدائى و افتراق ندارند. نفس ماست كه در مقام ظهور، از آن فعلى سر مى‌زند، و در وقت صدور فعل، با آن هو هویت دارد؛ و در عین حال استقلال و وحدت خود را حفظ مى‌كند.

 نفس ما با تمام أفعال ما اتّحاد و هو هویت دارد، و در عین حال عین آنها نیست. درباره حقّ تعالى هم مى‌گوئیم: بسیطُ الحقیقة کلّ الاشیاء و لَیسَ بشى‌ءٍ مِنْها.

 و این است مفاد و شرح عبارت مرحوم صاحب مكتوب پنجم: آقا سید أحمد كربلائى طهرانى كه در أواخر آن گوید: و بهترین طریق براى معرفت این كیفیت وحدتْ یا كثرت، معرفت نفس و كیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود، از عقل و خیال و طبع، و صدور أفعال خارجیه از او؛ و عینیت اوست با هر

مرتبه در آن مرتبه.

## كلام شیخ بهاء الدین عاملى در «أربعین» راجع به عدم اكتناه حقّ تعالى‌

 درباره این گونه شناختِ حضرت حقّ، و عدم إمكان معرفت، مگر به قدر هویت وجودى خویشتن؛ مرحوم شیخ بهاء الدّین عاملى در كتاب نفیس و ارزنده خود: «أربعین» مطلبى دارد كه در دنبال آن، آن روایت مشهوره را از حضرت باقر علیه السّلام مى‌آورد؛ و در دنبال روایت براى توضیح آن عبارتى را از محقّق دوانى نقل مى‌كند. و چون تمام این مطالب حائز اهمیت است؛ ما عین گفتار وى را در اینجا حكایت مى‌كنیم:

 تبصرة: المرادُ بِمعرفة الله تعالى اطلّاع على نُعُوته و صفاتِهِ الجلالیة و الجمالیة بقدر الطّاقة البَشریة. و أمّا اطّلاع على حقیقة الذات المقدسة، فممّا لا مطمع فیه للملائکة المقرّبین؛ و الانبیاء و المرسلین، فضلًا عن غیرهم. و کفَى فى ذلک قولُ سَیدِ البَشَرِ: مَا عَرَفْنَاک حَقَّ مَعْرِفَتِک.

 و فى الحدیث: إنَّ الله احْتَجَبَ عن العقُولِ كما احْتَجَب عن الأبصارِ، و إنَّ الملا الاعلى یطلبونه كما تَطلبونه أنتم‌.

 فلا تَلتَفت إلى مَن یزْعَمُ أنَّه قد وَصَلَ إلى کنْهِ الحقیقة المُقَدَّسة؛ بل احثُ التُّرابَ فى فیه! فَقد ضَلَّ و غَوَى و کذَّب و افْتَرَى. فإنَّ الامر أرفع و أطهر من أن یتَلَوَّثَ بخواطر الْبَشَر. و کلّما تصوَّره العالِمُ الرَّاسخُ فهو عن حَرَم الکبریاء بفراسِخ؛ و أقصَى ما وصل إلیه الفکرُ العمیقُ، فهو غایة مَبْلَغِهِ من التَّدقیقِ. و ما أحسن ما قال:

 بل الصّفات الّتى نُثْبِتُها له سبحانه، إنَّما هى حَسب أوْهَامِنا و قَدْرُ أفْهَامِنا. فإنَّا نعتقد اتّصافَه بأشرَفِ طَرَفِى النَّقیض بالنَّظر الى عُقُولِنَا القاصرة؛ و هو تعالى أرفعُ و أجَلُّ من جمیع ما نَصِفُهُ بهِ.

## كلُّ ما میزتموه بأوهامكم فى أدقّ معانیه، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم‌

 و فى کلام الإمام أبى جعفر محمّد بن علىّ الباقر علیهما السّلام إشارة إلى هذا المعنى؛ حیث قال: كُلُّ ما مَیزتموه بأوْهامِكم فى أدَقِّ مَعانِیه، مخلوقٌ مَصنوع مثلُكم مردودٌ إلَیكُمُ. و لَعَلَ‌

النَّمْلَ الصِّغَارَ تَتَوهَّمُ أنَّ اللهِ تعالى زُبَانِیتینِ. فَإنَّ ذلک کمالُها؛ و تَتَوَهَّمُ أنَّ عَدَمَها نقصانٌ لِمَنْ لا یتَّصِفُ بهما. و هکذا حالُ العُقَلاءِ فیما یصِفُونَ اللهَ تَعَالَى بهِ. انتهى کلامه صلوات الله علیه.

 قال بعض المحقّقین‌[[241]](#footnote-241) هذا کلامٌ دقیقٌ، رشیقٌ، أنیقٌ، صدر من مَصْدرِ التَّحقیقِ و مورد التَّدقیق. و السَّرُّ فی ذلک أنَّ التَّکلیف إنَّما یتوقفُ على معرفة الله تعالى بحسب الوُسْعِ و الطَّاقَة. و إنَّما کلِّفُوا أنْ یعْرِفُوه بالصِّفات الَّتى ألفوها شاهَدُوها فیهم مع سَلْبِ النَّقائصِ النَّاشِیة عن انتسابها إلى الإنسانِ؛ بأن یعتقدَ أنَّه تعالى واجبٌ لِذاته، لا بغیره، عالِمٌ بجمیع المعلوماتِ، قادرٌ على جمیع الممکنات؛ و هکذا فى سایر الصِّفات.

 و لم یکلَّف باعتقادِ صفة له تعالى، لا یوجد فیه مثالُها و مُنَاسِبُها بِوَجْهٍ؛ و لو کلِّف به لما أمْکنه تَعَقُّله بالحقیقة. و هذا أحد معانى قوله علیه السّلام: من عَرَفَ نفسه فقد عَرَفَ ربَّه. انتهى کلامه‌[[242]](#footnote-242)، أى کلام المحقّق. و در دنبال این مطلب مرحوم شیخ بیانى از محقّق خواجه نصیر الدّین طوسى دارد كه ما از ایراد آن صرف نظر كردیم‌

## از ما تو هر آنچه دیده‌اى پایه تست‌

 و در این باره چه خوب عارف ادیب، و محقّق أریب: بابا أفضل الدّین كاشانى آورده است:

 ما كه براى خداوند إثبات سَمع و بَصَر مى‌كنیم؛ و او را سمیع و بصیر مى‌نامیم؛ چون خودمان گوش و چشم داریم. البته در خداوند جنبه نقصان و محدودیتش را بر مى‌داریم؛ و مى‌گوئیم: مراد از سَمْع، علم به مسموعات؛ و مراد از بصر، علم به مُبْصَرات است؛ و مُسَلَّماً آن حیوانى كه چشم ندارد، مانند خفّاش، و مقدار حركت و مانع خود را در راه، و صید خود را از حشراتِ جَوِّى با رادار مشخّص‌

مى‌كند ـ بدین معنى كه پیوسته امواجى از خود بیرون مى‌دهد؛ و چون آن امواج به صیدى، و یا به دیوارى، و مانعى از پریدنش برخورد كنند، بر مى‌گردند و به او مى‌خورند؛ او مى‌فهمد كه راه باز است و یا بسته؟ و این دشمن است و آن طعمه. و از روى همین رادارِ خفّاش، امروزه رادارهاى عالم را ساخته‌اند، و با فرستادن امواجى الكتریكى و برخورد آنها به مانع و برگشت آنها، از خصوصیت موقعیت جوّ و غیر آن مطّلع مى‌شوند ـ آن حیوان بدون شكّ براى خداوند به جاى علم و سمع و بصر، إثبات رادار مى‌كند؛ و علم او را منحصر در این مى‌نماید.

 گویند: عقرب چشم ندارد. ماهیان و جانورانى كه در طبقات زیرین دریا زیست مى‌كنند؛ به واسطه نرسیدن نور به آنها، چشم ندارند؛ و تمام طریق حیات، و إعاشه، و جنگ و صلح، و نكاح، و سایر امور آنها با رادارهائى است كه خداوند بر حسب نیاز آنها در وجودشان آفریده و به ودیعت نهاده است.

 آنها معناى تصویر و افتادن عكس و مثال صورت اشیاء را در ذهن أبداً نمى‌فهمند، و ادراك نمى‌كنند؛ زیرا كه این عالم بر روى آنها بسته است. از كجا هزاران هزار گونه علوم مختلفه و انحاء تصویرهاى مختلفه در عالم و در موجودات متفاوت، وجود داشته باشد، كه ما از آن خبر نداشته باشیم؟!

 فعلى‌هذا آنچه براى خداوند مى‌توانیم اثبات كنیم، از روى نمونه‌هائى است كه در خود مى‌یابیم، از قبیل تجرّد نفس، و تجرّد خیال، و برتریت نفس از صفات و غرائز، و محدودیت صفات نسبت به سعه و لا حَدّ بودن نفس، و كیفیت وحدت نفس در كثرت صفات، و صور خیالیه ذهنیه، و در كثرت أفعال خارجیه، و كیفیت كثرت أفعال خارجیه و كثرت صور ذهنیه و خیالیه، و معانى مجرّده بسیطه را در وحدت نفس؛ و مقام جامعیتِ نفس به دو لحاظ جمع بین وحدت در كثرت آن، و بین كثرت در وحدت آن.

## قیام موجودات به حقّ تعالى، صمدیت و قیومیت اوست‌

 و همان طور كه افعال خارجیه ما قائمند به صُوَرِ فعلیه نفسیه ما؛ و آن صُوَرِ فعلیه قیام صدورى به نفوس ناطقه ما دارند، از همین قبیل است موجودات خارجیه كه قائمند به صُوَر علمیه حقّ تعالى؛ و آن صور قیام صدورى به ذات أقدس او دارند.

## معناى اعتبارى بودن أشیاء پوچ و بدون معنى بودن نیست‌

 و بنابراین همان طور كه ما نمى‌توانیم أفعال خود را هیچ، و عدم و پوچ بدانیم؛

عالم وجود و أشیاء خارجى را نمى‌توانیم پوچ و خیال و وَهْم بدانیم. و این كه مى‌گوئیم: عالم صُوَر خیال هستند، معنایش پوچ و بى إزاء بودن آنها نیست؛ بلكه معنایش عدم استقلال آنهاست؛ كه قائمند به صُوَر علمیه حقّ تعالى قیاماً صدوریاً. و این حقیقت همان معناى قَیومیت و مَنشأیت و مصدریت و صمدیت اوست براى موجودات و أشیاء خارجى، و این نكته بسیار مهمّ است.

 همان طور كه أفعال صادره از ما دروغ و وَهْم محض نیست؛ بلكه آنها به صُوَرِ علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین طور موجودات و اشیاء خارجیه تمام صحیح و درست و به جاى خود بوده؛ غایة الامر مطلب در این است كه: چگونه أفعال ما ظهورى از نفوس ما هستند؛ و شعاعى از نور وجودى ما، و اصالت و صمدیت و مصدریت با ماست؛ به همان گونه موجودات خارجیه شعاع و تلألؤ نور وجود، و ظهور فعلى حضرت حقّ مى‌باشند. آنها صَمَد (تو پُر نیستند) مَنشأ و مصدر و قیوم خود نیستند؛ وجودى كه در آنها مشاهده مى‌شود، صمدیت و مَنشأیت و مصدریت و قیومیت ذات أقدس حقّ متعال است. اوست كه بطور استقلال و حصر، صمدیت را براى خود برداشته؛ و در نتیجه ما سواى او از عالم مُلك تا أعلا، و از ریزترین ذرّه، تا بزرگترین كهكشانها، از معناى صمدیت به هیچ وجه من الوجوه بهره‌اى ندارند

 . قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ\* تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ.[[243]](#footnote-243)

 وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً.[[244]](#footnote-244)

 بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ وَ

هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ.[[245]](#footnote-245)

 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ\* قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ\* اللَّهُ الصَّمَدُ\* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ.[[246]](#footnote-246)

## تذییل ششم بر مكتوب ششم حضرت شیخ رضوان الله علیه‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

وَ صَلّى الله على سیدنا محمّد و آله الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین‌

 نفى وحدت عددى از حضرت أقدس أحدیت جلّ شأنه از مهم‌ترین قوائم بنیان مسائل توحید است كه آورنده آن إسلام، و مبین آن كلام الله مجید، و شارح و مفسّر آن مولى الموحّدین أمیر المؤمنین علیه السّلام: یگانه شاگرد و تلمیذ خداشناس رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم: و عارف به حقّ أزلىّ و أبدىّ و سرمدىّ ذات واجب الوجود بوده است.

## اولین كسى كه در كتابهاى خود، وحدت عددى را از حقّ تعالى نفى كرد، صدر المتألّهین بود

 در مقابل وحدت عددى، وحدت حقّه حقیقیه است كه از آن در لسان علم به وحدت بالصّرافه تعبیر مى‌شود. این گونه وحدت را از میان حكماى اسلام، صدر المتألّهین شیرازى قدّس الله سرّه إحیاء نموده، و بنیان و قواعدش را استوار كرده، و بر اساس برهان متین و دلیل قویم آن را مشروح نموده، و از اخبار و روایات و خطب أمیر المؤمنین علیه السّلام شواهد غیر قابل ردّ و انكارى براى آن إقامه فرموده است.

 تا زمان این حكیم و فیلسوف عالیقدر، حكماى اسلام همانند بو على سینا، و شاگردش بهمنیار، و فارابى، و غیرهم درباره توحید حقّ تعالى به وحدت عددى قائل بودند، و در كتب آنان نام و نشانى از وحدت بالصّرافه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و كسى بدان ذِروه عالى دسترسى نیافته بود.

 أوّلین كسى كه خطب أمیر المؤمنین علیه السّلام را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این درّ گرانمایه را از آن استخراج كرد، و در شرح و توضیح و برهان و شاهد در

همه كتب خود، وارد عرصه این میدان شد، این حكیم متألّه إلهى بود[[247]](#footnote-247) و از آن زمان تا این زمان كه قریب چهار قرن از رحلت آن عالم بزرگوار مى‌گذرد[[248]](#footnote-248)، همگى حكماى اسلام بالاتّفاق این مسأله را پذیرفته‌اند، و این حقیر حتّى به یك نفر از فلاسفه اسلامى كه بعد از وى آمده باشد، و قائل به وحدت عددى ذات حقّ متعال باشد؛ برخورد ننموده‌ام‌

## برهان علّامه طباطبائى بر قاعده بسیط الحقیقة كلّ الاشیاء

 حضرت استادنا العلّامة المتبحّر الحکیم الفیلسوف، و الفقیه المفسّر، و العارف الاخلاقى، المُربّى للنّفوس المَشوقة إلى جناب الحقّ و الحضرة الاحدیة: آیة الله الطّباطبائى قدّس الله سرّه الشّریف‌، این مسأله را تحكیم، و بنیان و قواعدش را استوار و مَتین فرموده، و در بین شاگردان و تلامذه ایشان جزء اصول مسلّمه به شمار مى‌رفت. ایشان در تعلیقه‌اى كه بر «أسفار» حكیم شیرازى صدر المتألّهین در إثبات و تقریر این حقیقت مرقوم داشته‌اند، برهان بر این مسأله را بدین تقریب ادا فرموده و مبین ساخته‌اند كه:

 مُلَخَّص البُرهَان: أنّ کلَّ هویة صحّ أن یسْلَب عنها شی‌ءٌ فهى منحصلة من إیجابٍ و سلبٍ. و کلّ ما کان کذلک فهى مرکبّة من إیجاب (هو ثبوت نفسها لها) و سلبٍ (هو نفى غیرها عنها).

 ینتج أنّ کلّ هویة یسلب عنها شی‌ءٌ، فهى مرکبّة: و ینعکس بعکس النَّقیض إلى أنّ کلّ ذاتٍ بسیطة الحقیقة فإنّها لا یسلب عنها شی‌ءٌ. و ان شئتَ فقل: «بسیطُ الحقیقة کلّ الاشیاء».

 و ممّا یجب أن لا تغفل عنه أنّ هذا الحمل (أعنى حمل الاشیاء على بسیط الحقیقة) لیس من قبیل الحمل الشّایع، فإنَّ الحمل الشَّایع کقولنا: زیدٌ إنسانٌ و زیدٌ قائم؛ یحمل فیه المحمول على موضوعه بکلتا حیثیتى إیجابه و سلبه اللّتین ترکبت ذاتهُ منهما. و لو حمل شی‌ءٌ من الاشیاء على بسیط الحقیقة بما هو مرکب، صدق علیه ما فیه من السَّلب. فکان مرکباً و قد فرض بسیط الحقیقة؛ هَذا خُلْفٌ.

 فالمحمول علیه من الاشیاء جهاتها الوجودیة فحسبُ. و إن شئتَ فقل: إنَّهُ وَاجِدُ لِکلِّ کمَالٍ‌

أو أنّه مُهَیمِنٌ على کلِّ کمالٍ. و من هذا الحمل حمل المشوب على الصّرف. و حمل المحدود على المطلق.[[249]](#footnote-249)

## تشریح علّامه طباطبائى قاعده بسیط الحقیقة كلّ الاشیاء را

 و عبارت أخیر ایشان: و مِمّا یجب أن لا تَغْفَل عنه‌ تا آخره، براى بیان این معنى است كه گمان نشود: اینكه مى‌گوئیم: بسیط الحقیقة کلّ أشیاء است؛ یعنى أشیاء با حدودها و قیودها و ماهیاتها. این گمان غلط است. زیرا أشیاء در بسیط الحقیقة با حدود ماهوى خود نخواهند بود؛ و إلّا لازم مى‌آید كه بسیط الحقیقة مركّب از اشیاء باشد؛ و این خُلف است. زیرا آن را بسیط الحقیقة گرفته‌ایم؛ و در این صورت چگونه متصوّر است كه مركّب شود. بلكه مراد از كلّ الاشیاء در این حمل، تمام اشیاء با إسقاط حدود ماهوى خود هستند، كه همه آنها راجع به سُلوب و نقصانات است.

 و كلام ایشان در اینجا توضیح جمله‌اى است كه در دنبال این مسأله آورده‌اند كه: و لَیسَ بِشَى‌ءٍ منها، همان طور كه حكیم سبزوارى در تعلیقه خود بر «أسفار» گوید:

 ثمّ أعجوبة اخرى ما قالوا: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء، و لیس بشى‌ء منها. أى لیس بشى‌ءٍ من حدودها و نقائصها. و عند العالم المحقّق المدقّق لا عَجَبَ فى هذه المُضادات. إذ لا مُضَادة حقیقة، و بالحقیقة هذه المسألة قوله تعالى: اللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ.[[250]](#footnote-250)

 بر اساس همین قاعده، نفى وحدت عددى را از ذات واجب تعالى نموده، و او را به وحدت حقّه حقیقیه كه صرف الوجود است، و وحدتش بالصِّرافه است متّصف ساخته‌اند؛ و بر این مفاد و محتوى دفع شبهه ابن كَمونه را كه انشاء الله خواهد آمد نموده‌اند.

 و وحدت بالصِّرافه را این طور بیان كرده‌اند كه: مفهوم و مراد از شى‌ء متّصف به وحدت، آن شى‌ء به نحو بساطت و محوضت و صرافت باشد كه بر تمام معانى و

مفاهیم و مصادیق محتوى بر آنها إحاطه و شمول داشته باشد، به طورى كه هر معنى و یا مصداقى را از آن شى‌ء در نظر بگیریم، خارج از آن نبوده، بلكه داخل در آن مى‌باشد؛ و مى‌توان گفت: هُوَ هُوست. به خلاف شى‌ء متّصف به وحدت عددى كه نظیر و شبیه و مثل آن در خارج از آن تصوّر مى‌شود.

 مثلًا حقیقت معنى و مفهوم انسان كه نفس ناطقه است، داراى معناى صرافت است. زیرا هر چه از این معنى و مفهوم و ماهیت را تصوّر كنیم، در خود معناى إنسانیت بوده، و خارج از آن چیزى نیست. معناى حیوان ناطق، و شى‌ء متحرّك بالإراده عاقل، و شى‌ء مُعجِب و باكى، و بالاخره حقیقت افراد آن، همچون زید، و عَمْرو هر چه را تصوّر كنیم؛ در تصوّر اوّل ما كه تصوّر إنسان باشد، به نحو شمول و استیعاب، و بساطت آمده؛ و از آن بیرون نیست. و امّا وحدت زید عددى است؛ زیرا در برابر او مى‌توان عَمْرو و خالد را فرض كنیم خواه در خارج موجود باشد؛ و خواه نباشد.

## صرف الحقیقة، كلّما فرضة ثانیاً، فإذاً هُوَ هو

 وجود داراى صرافت است؛ زیرا هر چه از معنى و مفاد آن، و از مصادیق آن، چه به نحو شدید باشد، یا ضعیف؛ و یا قوى باشد، و غیر قوى، و مجرّد باشد، یا غیر مجرّد، و متعین باشد و یا غیر متعین، ملكوتى باشد و یا ملكى، عقلى باشد و یا نفسى باشد و یا طبعى. همه و همه در معناى صرف الوجود داخل هستند. و چون وجود را بما هو وجودٌ ملاحظه نمودیم، تمام این ملاحظه‌ها را با إسقاط حدود ماهویه ملاحظه كرده‌ایم.

 و این است معناى گفتار مؤسّس «حكمة الإشراق» كه: صِرفُ الوجود الَّذى لا أتمَّ منه کلّمَا فرضتَه ثانیاً فإذا نظرتَ إلیه، فإذا هُوَ هُو.

 و در این صورت معناى صرف الوجود همان مفاد بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء خواهد شد، با اسقاط حدود و سلوب كه راجع به نقصان است، نه به امر وجودى. و معلوم است كه این گونه وجود، طبیعت لا بشرط وجود كه همان إطلاق ذاتى و إرسال و محوضت و بساطت خود را به هیچ نحو از دست نداده و مقید به هیچ قیدى نگردیده است، خواهد بود؛ نه حدِّ أعلاى از وجود كه آن را وجود بشرط لاى از قیود و نقصانات ماهویه و تعینات وجودیه بدانیم. چرا كه این حدّ أعلا گر چه‌

مجرّد است از تعینات ماهویه؛ و لیكن مقید است به این قید، و محدود است بدین حدّ.

 زیرا اگر حدّ اعلا را شامل تمام وجودات بوجودها، لا بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ در این صورت دیگر حدّ أعلا و مرتبه بشرط لا نخواهد بود؛ بلكه این ملاحظه همان ملاحظه وجود لا بشرط است كه مرسل و مطلق است به إرسال و إطلاق ذاتى خود.

 پس ناچار براى اینكه معنى و مفاد حدّ أعلا را كه قسیم با سایر مراتب است، بشرطِ لا ملاحظه كنیم؛ حتماً باید آن را بشرط لاى از وجودات متعینه بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ و در این صورت حدّ أعلا حدّ بشرط لائیت خود را حفظ مى‌كند؛ و لیكن خود از إطلاق و بساطت و صرفیت بیرون مى‌رود، و مرتبه‌اى مى‌شود در قبال سایر مراتب. و این عمده اشكال و نقطه دقیق بزنگاه ایراد عارفین است بر حكماء غیر عارف.

## شیخ در معناى صرف الوجود، تصرّف نموده است‌

 مرحوم آقا شیخ (ره) در این مكتوب ششم، متوجّه این ایراد و اشكال شده است؛ و چون در برابر استدلال متین مرحوم آقا سید (ره) مفرّى نداشته است؛ و نیز نخواسته و یا نتوانسته است تسلیم شود؛ فلهذا:

 أوّلًا صرف الوجود را كه تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است، وجود بشرطِ لاى از تمام حدود ماهویه گرفته است؛ و گفته است: چنین وجودى فاقد هیچ وجودى، و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجودٌ نیست. پس متصوّر نیست كه محدود به حدود ماهوى باشد.

 و ثانیاً در معناى صرف الوجود تصرّفى به عمل آورده، و بر خلاف معناى صحیح خودش آن را حمل نموده است. او گفته است: صرف الوجود همان مرتبه بشرط لائیت است. زیرا كه چون محدود به حدِّ ماهوى نیست بنابر این صرف است‌ و لا ثانى له‌. زیرا آنچه را كه ثانى صرف الوجود گمان كنى، بحسب اختراع وَهْم پس چون درست نظر كنى، همان صرف الوجود است كه اوّل ملاحظه نموده‌اى!

 و این است معناى‌ صرف الوجود لا ثانى له‌؛ نه آنكه وجود لا ثَانىَ لَهُ‌ یا آنكه وجود محدود را كسى ثانى صرف الوجود قرار بدهد.

 و مرحوم سید (ره) در پاسخ فرموده است: در مفهوم وجود بما هو وجود، همان طور كه اقتران به حدود عدمیه و ماهویه ملحوظ نیست؛ همین طور تجرّد از آنها نیز ملحوظ نیست. و این است معناى صرف الوجد. و لهذا مطابق آن نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط و معرّى و مبرّى از جمیع قیود حتّى التجرّد فضلًا عن المعیة للاشیاء، فلهذا لا یمکن أن یفرض له ثانٍ فى دار الوجود و کلّما فرض له ثانیاً کان عینَ الاوّل‌.

 و این است معناى بساطت از جمیع جهات حتّى از جهات و قیود و حیثیات؛ زیرا اگر معناى صرف الوجود، تجرّد و یا إطلاق بخصوصهما بود؛ در این صورت صرف الوجود نبود؛ بلكه مركّب بود از وجود قیداً و حیثیة و مشتمل بود بر ما به الاشتراك و مابه‌الامتیاز. و لهذا محدود بود؛ با اینكه فرض كرده بودیم كه صرف الوجود است.

## تصرّف شیخ، موجب تبدیل وحدت بالصّرافة، به وحدت عددى است‌

 و امّا این وحدتى را كه براى بشرط لائیت وجود تقریر نموده‌اید؛ و صرافت را به معناى اشتراط تجرّد دانسته‌اید؛ و مَاىِ در کلَّما فرضتَه ثانیاً را موصوله و یا موصوفه نگرفته‌اید؛ و ضمیر در فرضته را به آن ارجاع نداده‌اید؛ بلكه به صرف الوجود به همان معناى بشرطِ لا، و بشرطِ تجرّد برگردانیده‌اید؛ این همان وحدت عددى است؛ كه در همه اشیاء هست كه هیچ یكى دو تا نیست. این به صرف الوجود چه ربطى دارد؟

 معناى جمله شیخ اشراق: صِرفُ الوُجُودِ الَّذى لَا أتَمَّ منه کلّما فرضتَه ثانیاً فإذا نظرتَ إلَیه فإذاً هُوَ هُو؛ همانند كلمات ملا صدرا و سایرین كه در این مقام آورده‌اند، این است كه: هر چیزى را كه از جنس وجود فرض كنى، در حقیقت فرض اوّلِ وجود به نحو صرافت داخل است؛ و همان است. نه آنكه صرف الوجود آن است كه: هر وقت كه خود او را فرض كنى، و در مرتبه ثانى در نظر بیاورى، همان فرض اوّل است.

 این وحدت عددى است؛ زیرا زَیدٌ را هم اگر به صرافتش توجّه كنى، اگر دوباره خود آن را در نظر بیاورى؛ همان زید است. و این همه مسائل مشكله‌اى كه از راه صرافت وجود فقطّ، در مسائل الهیه حلّ مى‌شود، كجا از این تعبیر حلّ‌

مى‌شود؟

 و به نظر حقیر جمله‌اى را كه مرحوم سید (ره) در مكتوب چهارم درباره صدر المتألّهین آورده كه: در بحث علّت و معلول كه در ضیق خِناق افتاده است؛ استعمال آن در این جا درباره شیخ كه براى فرار از تسلیم و إقرار و اعتراف به توحید عرفاء، ناچار متوسّل به تحریف، و تصحیف، و مسخ معنوى معناى صرف الوجود شده؛ و وحدت بالصِّرافه را به وحدت عددیه‌ مِنْ غیر اشعار بلوازمه‌، برگردانیده‌اند؛ بى مورد نیست؛ و گرنه براى چنین مرد حكیمى كه مبناى كارهاى خود را بر رصانت و متانت مى‌نهاده است؛ چنین معنائى براى صرف الوجود، در غایت ابهام است.

## مسأله أمرٌ بین الامرین‌

 و أمّا مسأله‌ أمرٌ بین الامرین‌[[251]](#footnote-251) كه حلّ آن را مرحوم سید (ره) فقطّ مستند به مسأله توحید عرفانىّ، و وحدت ذات أقدس حقّ تعالى دانسته بود؛ و مرحوم شیخ (ره) معناى آن را بر اساس تشكیك در وجود، و داشتن موجودات إمكانیه شائبه‌اى از حَظّ وجودى كه بر اساس آن، اختیار امور خود را مى‌كنند؛ استوار نموده بود؛ و اینك نیز مرحوم شیخ إشاره به مطلب خود نموده؛ و خواسته است با مبناى مذهب خود آن را تحكیم نماید؛ ما براى حلّ این مسأله گرچه ناچار به بحثى طولانى باشیم؛ ولى در این جا بطور فشرده رؤوس مطالب را مى‌آوریم؛ و درباره آن بحث كوتاهى مى‌نمائیم؛ بحول الله و قوّته و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العلىّ العظیم.

## ظاهر آیات قرآن، معصیت و شقاوت را مستند به اراده خدا مى‌نماید؛ و اراده خدا عین اراده بنده است‌

 آیات بسیارى در قرآن كریم وارد است كه علّت شقاوت و گناه و جهنّمى شدن معصیت‌كاران را إراده خدا، و أمر خدا، و مُهر زدن خدا بر دلها، و بر گوشها، و افكندن پرده بر چشمهایشان، و بالاخره گذشتن و ثابت شدن قول و كلام حتمى و غیر قابل ردّ و تغییر خدا مى‌داند؛ مانند آیه:

 وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ

وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ‌.[[252]](#footnote-252)

 و مانند آیه: فَهُمْ غافِلُونَ\* لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلى‌ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ\* إِنَّا جَعَلْنا فِي أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ\* وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ\* وَ سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ.[[253]](#footnote-253)

 و مانند آیه: وَ لكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ\* ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ\* أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى‌ قُلُوبِهِمْ وَ سَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ\* لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخاسِرُونَ.[[254]](#footnote-254)

## مذهب جبر، و مذهب تفویض‌

 بر اساس این آیات، و برخى از شواهد دیگرى، بعضى قائل به جَبر شده‌اند؛ و گفته‌اند: انسان أبداً اختیارى ندارد؛ و كارى از وى ساخته نیست؛ و اختیارى را كه در وى مى‌نگریم، صورتى بیش نیست؛ و در حقیقت اختیارى نیست؛ و فرقى در میان كارهاى اختیارى و غیر اختیارى نیست؛ چون همگى از مَمْشاى واحد حركت دارند؛ و از آبشخوار واحد كه نفس اراده خداست إشراب مى‌شوند. بنابراین همه مردم از مطیع و عاصى، و بهشتى و دوزخى و سعید و شقى، چه در كارهاى اختیارى، و چه در كارهاى غیر اختیارى، مقهور و مجبورند؛ و همگى در تحت إراده قاهره حقّ تعالى مى‌باشند، بدون هیچ تفاوت در بین أفعال إرادى و غیر ارادى ایشان.

 در مقابل ایشان أهل تفویض هستند كه مى‌گویند: انسان داراى اختیار است؛ و در این اختیار استقلال دارد؛ و أفعالى را كه انجام مى‌دهد، چون مستند به این اراده و اختیار استقلالى اوست، فلهذا از اوست، نه از خداوند. خداوند انسان را خلق فرموده؛ و داراى نفس ناطقه، و شعور، و ادراك نموده، و به وى غرائز، و

صفات، و قوّه و استعداد، و علم به مصالح و مفاسد، و توان و قدرت بر انجام هر گونه كارى را كه بخواهد و اراده نماید مرحمت فرموده است. و این انسان دیگر از این به بعد، با این سرمایه‌هاى خدادادى، از حیات، و علم، و قدرت، و هر گونه اراده و اختیارى كه بكند، از اوست؛ و مستند به اوست؛ و به خداوند استناد ندارد. استناد به خدا همان اصول علم و حیات و قدرت بر اعمال افعال و كارهاى ارادى بنده است؛ ولى نفس اعمال كه مستند به اراده و اختیار بندگان است، مستند به بندگان است؛ و خداوند را در آنها اثرى نیست؛ و گرنه جهنّم غلط بود؛ و عذاب مردم عاصى و گنهكار، عذاب مردم بدون استحقاق و بدون مبدأ و منشأ عذاب بود؛ و خداوند رؤوف و رحیم و عَدْل و حكیم، عذاب نمى‌فرماید مگر كسانى را كه مستحقّ عذاب باشند؛ و استحقاق ایشان تنها مستند به اختیار استقلالى، و إراده بَدْوى از ناحیه وجود ایشان، و تراوشى از نفوسشان مى‌باشد.

## مذهب أمرٌ بین الامرین‌

 در مقابل این دو دسته، اهل توحید و قائلین به‌ أمرٌ بین الامرین، و منزلة بین المنزلتین‌، مى‌باشند كه انحصار در مكتب تشیع دارد؛ و باز كننده این باب، حضرت مولى الموحّدین أمیر المؤمنین علیه السّلام، و پس از ایشان در روایات باقرَین علیهما السّلام، و حضرت امام علىّ بن موسى الرّضا و حضرت امام علىّ الهادى علیهما السّلام وارد شده است. و این أعلامِ مذهب جِدّاً عقیده هر دو گروه را نفى كرده؛ و آن را ظلم و شرك مى‌دانند.

## انسان اختیار دارد، و اختیار او عین اختیار خداست‌

 قائلین به این مطلب مى‌گویند: نه جبر است، و نه تفویض. یعنى نه خداوند تبارك و تعالى بندگان را مضطر و مجبور و مقهور در كارهایشان مى‌نماید؛ و اراده و اختیار ایشان را خنثى و کلَااراده‌ مى‌كند؛ و نه آنكه امر اختیار و إراده را به بندگان خود تفویض كرده است؛ و آنها مى‌توانند إراده و اختیارى مستقلًا بدون إراده و مشیت خداوندى داشته باشند. بلكه آنها داراى اختیار هستند؛ و این اختیار عین اختیار خداست، و در تحت و تبعیت إراده و اختیار خداست. وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ.[[255]](#footnote-255)

 از طرفى اصل اختیار نفى و إنكار نشده است، تا جبر لازم گردد؛ و از طرفى دیگر بنده را در اختیار خود استقلال و از مَنْ درآوردى داده نشده است كه عین تفویض گردد. بنده بالوجدان صاحب اراده و اختیار است؛ و این اختیار براى او حاصل نمى‌شود، مگر به اختیار خداوند. پس اختیار در تحت اختیار خدا و نفس مشیت قاهره حضرت حقّ متعال است.

 كُلینى با سند خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت مى‌كند كه قال: قال رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم:

 مَن زَعَمَ أَنّ الله یأمْر بالسُّوء و الفَحشاء فَقَد كذب على الله؛ وَ مَنْ زَعَمَ أنَّ الخَیرَ و الشَّرَّ بغیرِ مشِیة الله فَقَدْ أخرجَ الله مِن سُلْطانِهِ؛ و من زَعَم أنَّ المعاصىَ بِغیرِ قُوَّة اللهِ فَقَد كَذَبَ على الله. و من كَذَبَ على الله أدْخَلَه اللهُ النَّار.[[256]](#footnote-256)

 و نیز كلینى با سند خود از حضرت صادق علیه السّلام روایت مى‌كند از قول مردى به آن حضرت كه: قُلْتُ له: أجْبَرَ اللهُ العِبادَ على المَعَاصَى؟! قال: لا! قُلْتُ: فَفَوَّضَ إلیهمُ الامْرَ؟! قال: قال: لا! قال: قُلْتُ: فَمَا ذا؟ قال: لُطْفٌ مِن رَبِّكَ بَینَ ذَلِكَ![[257]](#footnote-257)

 و همچنین كُلینى از علىّ بن ابراهیم، از پدرش، از اسمعیل بن مَرَّار، از یونس بن عبد الرحمن آورده است كه:

 قَالَ: قَالَ لى أبو الحسن الرِّضا علیه السّلام: یا یونُس! لا تَقُلْ بقول القَدَرِیة فَإنَّ القَدَرِیة لم یقولوا بقول أهلِ الجنَّة، و لا بِقولِ أهل النّار و لا بقول إبلیس.

 فإنَّ أهل الجنَّة قالوا: الحمدُ للهِ الَّذى هَدَانا لِهَذا و ما كنَّا لَنَهْتَدِى لَوْ لا أنّ هَدانَا اللهُ. و قالَ أهلُ النَّار: رَبَّنَا غَلَبَتْ شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّینَ. و قال إبلیسُ: ربِّ بِمَا أَغْوَیتَنِى. فقلتُ: وَ الله ما أقول بقولهم: و لكنَّى أقول: لا یكون إلَّا بما شاء الله، و أرادَ

و قَدَّرَ، و قضى. فقال: یا یونُس! لیس هكذا. لا یكون إلّا ما شاء اللهُ، و أراد و قَدَّر، و قضى‌ ـ الخبر.[[258]](#footnote-258)

 و در این روایت كه حضرت لفظ باء سببیه را از لفظِ مَا ساقط كرده‌اند، و فرموده‌اند: إلّا ما شاء الله لا بِمَا شاء الله‌ ـ بسیار شایان دقّت است كه چگونه حضرت مى‌خواهند نفس مشیت و إراده بنى آدم را نفس مشیت خدا قرار دهند؛ و هُو هویت میان آنها برقرار نمایند.

 حضرت مى‌خواهند در این جا به یونس بن عبد الرّحمن كه از أجلّاى اصحاب است‌[[259]](#footnote-259) بفرمایند: نفىِ واسطه كن! واسطه شرك است؛ بوى استقلال هر جا به مشام برسد شرك است؛ و شرك غلط است.

 أفعال بندگان خدا كه داراى اختیار و إراده آنهاست؛ این اختیار و اراده عین‌

اراده الهیه و نفس مشیت و اختیار حقّ متعالى است. اینجا عالَمْ عالَمِ توحید است؛ و تمام كثرات مضمحلّ و مندكّ در وجود حقّ أزلى است.

## جبر و تفویض، هر دو غلط و خلاف است‌

 و همچنین از حسین بن محمّد، از معلّى بن محمّد، از حسین بن على وشّاء، از حضرت رضا علیه السّلام آورده است كه: قال: سَأَلْتُهُ فقلتُ: اللهُ فَوَّضَ الامْرُ إلى العِبادِ؟! قال: اللهُ أعَزُّ مِنْ ذَلك! قلتُ فَجَبَّرَهم على المعاصى؟! قال: اللهُ أعْدَلُ و أحْكُم مِن ذلك! قال: ثمّ قال: قال اللهُ: یا بْنَ آدَمَ! أنَا أولَى بحسناتِك مِنْكَ؛ و أنتَ أولى بسیئاتِكَ مِنِّى! عملتَ المعاصى بقُوَّتى الَّتى جعلتُها فیك‌.[[260]](#footnote-260)

 بنابراین مذهب جبر و تفویض هر دو غلط است.

## جبر ظلم است، تفویض شرك است‌

 أمّا مذهب جبر، به جهت آنكه: خداوند عادل است و هیچ وقت بنده خود را مجبور بر عمل نمى‌كند و سپس وى را به عذاب و مؤاخذه بكشاند و ما نیز وجداناً مى‌بینیم كه انسان داراى اختیار است؛ و این اختیار از حاقّ وجود اوست، و هیچ كس را در آن دخالتى و إجبارى نیست، و نفى اختیار خلاف وجدان است.

 و أمّا مذهب تفویض، به جهت آنكه هیچ گاه از قدرت و سلطنت و مشیت حضرت حقّ واحدِ قادر قهّار چیزى كاسته نمى‌شود؛ و موجودات چه در حدوث و چه در بقاء، چه در امور تكوینیه، و چه در امُور تشریعیه و اختیاریه، با تمام جهات وجودى خود، در تحت نفوذ و سلطان حضرت او هستند.

 و اگر ما بخواهیم در أفعال اختیاریه، انسان را بطور كلّى فاعل ما یشاء و حاكم ما یرید بدانیم؛ و به خداوند فقطّ امور غیر اختیاریه تكوینیه را واگذار نمائیم، در این قسمت او را منعزل نموده‌ایم. و در این ناحیه او را از دائره حكومت خارج ساخته‌ایم و به مذهب ثَنَویه (دوگانه پرستان) بدون اراده و خواست خویشتن، خود را ملحق نموده‌ایم. و بنابراین هر چه در تحت عنوان واگذارى (تفویض) قرار گیرد؛ گرچه اراده و اختیار بنى آدم باشد، عزل خدا از حیطه قدرت، و سیطره، و هیمنه سعه، و إحاطه و عمومیت مُلك و مشیت است. پس به خدا ظلم نموده‌ایم‌

مذهب جَبر ظلم خدا بر بنده است؛ و مذهب تفویض ظلم بنده بر خدا.

 و اینجاست كه این هر دو قسم از ظلم نفى مى‌شود؛ و مذهب الامر بین الامرین پیش مى‌آید؛ كه از مذهب جبر پائین‌تر، و از مذهب تفویض برتر است. و مذهبى در میان دو مذهب، و منزله و مقامى است میان این دو منزله و مقام. آن مَذْهَب توحید است، توحید محض.

 بنده داراى اختیار است، و این اختیار عین اختیار خداست‌ وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ.

 بنده خداوند، جدائى و عُزلت و بینونتى از او ندارد؛ نفس ظهور و تجلّى اوست. و بنابراین در عالم توحید و بر اصل توحید، چیزى جز ذات أقدس حضرت حىّ قیوم و اسما و صفات و أفعال او وجود ندارد.

## مثال علّامه طباطبائى براى جبر و تفویض، و امرٌ بینهما

 حضرت استادنا العلّامة آیة الله الوحید علّامه طباطبائى فقید أفاض الله علینا من برکات تربته المقدسة درباره این مطلب در تعلیقات خود بر كتاب «كافى» مثالى زده‌اند كه بسیار جالب است:

 مى‌فرمایند: شما فرض كنید كه شخصى داراى مال فراوانى است. از باغ و خانه و غلامان و كنیزان و سایر لوازم زندگانى، و این مرد براى یكى از غلامان خود یكى از كنیزهاى خود را انتخاب نموده؛ و تزویج مى‌كند، و به آن غلام جمیع ما یحتاج زندگیش را از خانه و اثاث البیت مى‌دهد، و از باغهاى خود به اندازه‌اى كه آن غلام بتواند در آن كار بكند، و كسب روزى در مدّت حیات خود بنماید نیز مى‌دهد. حال در این فرض اگر بگوئیم:

 آن إعطاء اموال از خانه و اثاثیه و باغ و ضیاع و عقار و نكاح كنیز، هیچگونه در مِلكیت غلام اثرى نمى‌گذارد؛ مولى همان مولاى مالك است، و تملیك او نسبت به جمعى آنچه را كه به غلام داده است قبل از دادن و بعد از دادن، مساوى است. این گفتار جَبریون است.

 و اگر بگوئیم: چون مولى به غلام خود این اموال را داد، دیگر از این به بعد، غلام مالِك وحید این اموال مى‌شود، و ملكیت مولى باطل مى‌گردد، و امر به دست غلام مى‌افتد كه هر گونه تصرّفى بخواهد مستقّلًا در این اموال بنماید، یفْعَلُ مَا یشَاءُ

وَ یحْکمُ مَا یرِیدُ. این گفتار أهلِ تفویض است.

 و اگر همان طور كه حقّ است بگوئیم: غلام مالك مى‌شود آنچه را كه مولى به او داده است؛ و لیكن نه مستقّلًا؛ بلكه در ظرف ملكیت مولى، در طول ملكیت او، نه در عرض آن.

 بنابراین مولى مالكِ اصلى است؛ و بنده و غلامش مالك تَبَعى است، ملكیت در ضمن ملكیت است.

 این همان گفتارى است كه أئمّه علیهم السّلام در این باره بیان فرموده؛ و بر این اساس مسأله را حلّ كرده‌اند. و این است قول حقّ.

 همچنان كه نویسندگى و كتابت كه بدون شكّ فعل اختیارى انسان است؛ مى‌توان آن را به دست انسان نسبت داد، و گفت: دَست مى‌نویسد. و مى‌توان به نفس انسان نسبت داد، و گفت: انسان مى‌نویسد، بدون آنكه یكى از این دو نسبت، نسبت دیگر را ابطال نمایند.[[261]](#footnote-261)

 البتّه باید دانست كه: این مثال براى تقریب مطلب است؛ ولى یك تفاوت با مسأله ما دارد، و آن این است كه: ملكیت مولى به بنده و عبد خود، و إعطاء اموال را به او، همه اعتبارى است؛ و لیكن ملكیت خداوند به بنده خود و به افعال بنده همه ملكیت حقیقى است.

## تمام عالم امكان، أمرٌ بین الامرین است‌

 فبناءً على هذا این عالم با این زیبائى و طراوت و شگفتى، أفعال خدا و تجلیات حضرت اوست. عالم سراسر زیبائى و نیكوئى و حسن و جمال است؛ و همه‌اش اختصاص به خدا دارد.

 سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ.[[262]](#footnote-262)

 در عالم آفرینش هیچ گونه عیب و نقص، و هیچ فتور و سستى، و هیچ كژى و كاستى نیست.

 أفعال بندگان هر چه باشد، همه در تحت نفوذ و مشیت حقّ است، همان طور

كه در روایت یونس بن عبد الرّحمن، حضرت رضا علیه السّلام به او گفتند: بگو: مَا شاءَ اللهُ و نگو: بِمَا شَاءَ اللهُ‌.

 و این است معناى بین الامرین كه همه عوالم را فرا گرفته، ملك و ملكوت را إحاطه نموده است.

 در روایت كلینى از علىّ بن إبراهیم، از محمّد بن عیسى، از یونس بن عبد الرّحمن از جماعت بسیارى از روایان، از حضرت باقر و حضرت صادق علیه السّلام آورده است كه‌ قالا: إنَّ اللهَ أرْحمُ بخلقه مِنَ أنْ یجْبِرَ خَلْقَه على الذُّنُوبِ ثُمَّ یعَذَّبِهُمْ عَلَیها. و اللهُ أعَزُّ مِنْ أنْ یریدُ أمْراً فلا یكون. قال: فَسُئِلَا علیهما السّلام: هَلْ بَینَ الخَیرِ وَ القَدَرِ منزلَة ثالثة؟!

 قالا: نَعَمْ أوْسَعُ مِمّا بَینَ السَّمَاءِ وَ الارْضِ.[[263]](#footnote-263)

 آرى همین أمر بین الامرین است كه حقیقة وسعتش از فاصله زمین تا آسمان بیشتر است.

 و در روایت ابو طالب قمّى دیدیم كه حضرت فاصله و میانه جبر و تفویض را لُطْفٌ مِن رَبِّک‌ آورده‌اند. زیرا لطف به معناى استیلاء مُلكى حقیقى است كه در نهایت دقّت و خفا است. نامرئى و نامشهود است.

 إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ[[264]](#footnote-264) یعنى خداوند نافذ با نفوذ دقیق است كه از شدّت دقّت و ظرافت و لطافت، این نفوذ پنهان است، و كسى را توان ادراك رؤیت و طریق نفوذ او در اشیاء نیست.

 پس هر جا ممكنى هست، از عقول مجرّده، و نفوس كلیه، تا برسد به عالم طبع و مادّه و أظلم العوالم؛ در هر جا، و در همه جا، و با همه چیز، خداوند موجود است و معیت دارد؛ تا چه رسد به أفعال اختیارى انسان.

 شرورِ أفعال، بدیها و زشتیها، قبائح و مُنكرات، همه از ناحیه ماهیت بنده‌

است؛ نه از ناحیه وجود خدا. همچنان كه در روایت ابن وشّاء دیدیم كه: حضرت رضا علیه السّلام نقل از گفتار خدا نموده كه: اى پسر آدم تو در سیئات و بدى‌هائى كه مى‌كنى؛ سزاوارترى از من، و من در خوبى‌ها و نیكى‌هائى كه تو بجا مى‌آورى، سزاوارتر هستم از تو!

 حقّا این جمله یك كتاب معرفت است، یك كتاب فلسفه و حكمت است، یكى عالَم شهود و عرفان است كه از آن معدن نبوّت و ولایت، بیرون تراویده است.

 شرور و بدى‌ها امور عدمیه هستند؛ و بطور كلّى تمام نقصانات، و عنوان باطل، و شرّ، و قبح، و زشتى و بدى، از ماهیات نفوس پیدا مى‌شود؛ و سلوبى هستند از ناحیه حدود؛ نه امر وجودى از ناحیه اصل وجودشان. اصل وجودشان خیر محض است. و خداوند خالق خیر است نه خالق شرّ. و الشَّرُّ لیس إلیک.

 اگر عنوان بدى در نظر قاصر و كوتاه معصیت‌كاران برداشته شود؛ دیگر معصیت نمى‌كنند؛ سراسر كردارشان طاعت مى‌گردد. و این بدى‌ها، و زشتى‌ها، ناشى از خرابى فكر و تجرّى است كه آن گناه است، و جایش در دوزخ است. این نسبت‌هاى دو بینى، و هم دو روئى و شك و شرك؛ این همه إسنادهاى ظلم به ذات اقدس حقّ باید در دوزخ برود و محترق گردد. بهشت جاى پاكان است.

## بسیارى از خواصّ، از ترس جبر، در دام تفویض افتاده‌اند

 در اینجا مى‌بینیم بسیارى از مردم نه تنها عوامّ بلكه خواصِّ آنها این حقیقت امر بین الامرین را تعقّل ننموده؛ و بدان إذعان نكرده‌اند؛ و از ترس وقوع در جَبْر، خود را در دامنِ تفویض انداخته، گرچه لفظاً تفویض را نیز انكار مى‌كنند، و مى‌گویند: صحیح امر بین الامرین است؛ و در این باره دیده شده است بسیارى از علماء غیر وارد به فن حكمت الهیه، و عرفان خداوندى، رساله‌ها نوشته، و یا در كتب خود ضمن بحث از آن سخن به میان آورده‌اند؛ ولى مع‌ذلك در منتهى و نتیجه گیرى از بحث، انسان را داراى اختیارى مستقلّ قلمداد كرده، و بدین جهت مستحقّ بهشت و جهنّم مى‌نمایند. و امر بین الامرین را به این طرز معنى مى‌كنند كه: خداوند به انسان علم و قدرت و حیات و سایر امور غیر اختیارى را مرحمت فرموده، و انسان با اختیار ناشى از وجودش دست به طاعت مى‌زند، و یا به گناه مى‌آلاید.

 این گونه تفكّر عین تفویض است؛ و گمان نمى‌رود قَدَریه و قائلین به تفویض‌

بیشتر از این را بگویند.

## گفتار آیة الله حاج آقا رضا همدانى در «مصباح الفقیه»

 أمرٌ بین الامرین، از دقیق‌ترین مسائل توحید است‌

 همچنان كه فقیه نبیه، و عالم عالیقدر؛ مرحوم آیة الله حاج آقا رضا همدانى رحمة الله علیه، در كتاب طهارت خود بدین مطلب صریحاً اعلام نموده است.

 او در ردّ بر صاحب «كشف الغِطاء» كه حكم به نجاست جبریون و أهل تفویض نموده است، گفته است: این دو دسته محكوم به طهارتند؛ زیرا فهمیدن امر بین الامرین از اسرار و غوامض مسائل توحید است؛ و چگونه مى‌توان به منكر آن، حكم به نجاست را نمود، با آنكه آنها مسلمان هستند؟ و این مسأله كه خواصّ، پایه فهم و ادراك آن را ندارند، از احكام ضروریه اسلام شمرده نمى‌شود؛ تا منكرش محكوم به نجاست گردد.

 قال: فما عن کاشف الغِطاء من أنّه عدّ من إنکار الضرورىّ القول بالجبر و التّفویض فى غایة الضَّعف. کیف و عامّة الناس لا یمکنهم تصوّر أمر بین الامرین کما هو المروى عن أئمّتنا حتّى یعتقدوا به، فإنّه من غوامض العلوم؛ بل من الاسرار الّتى لا تصل إلى حقیقتها إلّا الاوحَدِىّ من النّاس الذى هداه الله إلى ذلک.

 أ لَا تَرَى أنّک إذا أمعَنتَ النَّظر لوجدتَ أکثر من تَصدّى من أصحابنا لإبطال المذهبین لم یقْدر على التَّخَطَّى عن مرتبة التَّفویض، و إن أنکره باللّسان، حیث زَعَمَ أن مَنشأ عدم استقلال العبد فى أفعاله، کونها صادرة منه بواسطة أنّ الله تعالى أقدره علیها، و هَیأ له أسبابها، مع أنّه لا یظَنَ بِأحَدٍ ممّن یقول بالتفویض إنکار ذلک.

 و الحاصل أنّ هذا المعنى بحسب الظّاهر عینُ القول بالتَّفویض مع أنّ عامّة النّاس یقصر أفهامُهم عن أنّ تتعقّلوا مرتبة فوقَ هذه المرتبة لا تنتهى إلى مرتبة الجبر.

 لکن هذا فى مقام التصوّر التفصیلى؛ و إلّا فلا یبعد أن یکون ما هو المغروس فى أذهان عامّة أصحابنا خواصّهم و عوامّهم مرتبة فوق هذه المرتبة. فإنّهم لم یزالوا یرْبِطون المُکوَّناتِ بأسرها من أفعال العباد و غیرها فى حدوثها و بقائها بمشیة الله تعالى و قدرته من غیر أن یعزلوا عِلَلَها عن التّاثیر حتّى یلزم منه بالنّسبة إلى أفعال العباد الجبر؛ أ یلتزموا بکون المشیة من أجزاء عللها حتّى یلزمه الإشراک و الوَهْن فى سلطان الله تعالى.

 و هذا المعنى و إن صَعُب تصوّره و الإذعان به لدى الالتفات التَّفصیلىّ؛ لما فیه من المناقضة الظّاهرة لدى العقول القاصرة، لکنّه إجمالًا مغروس فى الاذهان و مآله على الظّاهر إلى الالتزام بالامر بین الامرین بالنّسبة إلى معلولات جمیع العلل من أفعال العباد و غیرها.

و کیف کان، فلا ینبغى الارتیاب فى أنّه لیس شی‌ءٌ من مثل هذه العقائد الّتى ربما یعجز الفحول عن إبطالها مع مساعدة بعض ظواهر الکتاب و السُّنَّة علیها إنکاراً للضّرورىّ، و الله العالم.[[265]](#footnote-265)

 إذا علمت ما ذکرنا لک فى طَىِّ هذه الاوراق، عرفتَ‌ اینكه نزاع بین مرحوم شیخ (ره) و مرحوم سید در این مكاتیب در معنى و مفاد امر بین الامرین، روى همین اصل و مبدأ خلاف دور مى‌زند.

 مرحوم شیخ (قدّه) بر اساس مسأله تشكیك در وجود كه وجودات را حائز مرتبه و درجه‌اى جدا و متمایز از حَدِّ أعلاى آن كه بشرطِ لاست، و آن وجود واجبى است عندهم؛ مى‌گیرد؛ مى‌گوید: همین امتیاز و جدائى و حائز مرتبه بودن وجود معلولى موجودات است كه امر بین الامرین را به وجود آورده است. زیرا این وجودات عینیت با مرتبه اعلا كه حدّ واجب است ندارند، تا مستلزم جَبْر شود. و جدا و بدون ربط و ارتباط هم نیستند كه مستلزم تفویض شود، زیرا معلولیت آنها براى ذات واجب مسلّم است. و بنابراین امر بین الامرین بدین گونه تصویر حلّ مى‌گردد.

 مرحوم سید (قدّه) در پاسخ مى‌گوید: أبداً این‌طور نیست! این عین قول به تفویض است كه شما براى موجودات ممكن الوجود شائبه‌اى از وجود ممتاز و منحاز از ذات بسیط أحدىّ حضرت حىّ ذوالجلال قرار داده‌اید!

## حلّ معناى بین الامرین، فقط منوط به مذهب عرفاء است‌

 حلّ مسأله فقط و فقط منوط به گفتار اهل توحید و عرفان است كه: نسبت موجودات با اصل وجود حقّ متعال نفس رَبْط و اتّصال هستند؛ و معانى حرفیه‌اى مى‌باشند كه أبداً شائبه استقلال و خودنمائى ندارند. پس اختیار انسان عین اختیار خداست. وجود او و بقیه موجودات، نفس وجود مطلق و مرسل و عامّ و شامل اوست. البته با اسقاط حدود عمدیه و ماهویه. فعلى‌هذا نفوذ إراده و مشیت حضرت حقّ در ممكنات، بدون واسطه شبكه‌هاى إمكانیه موجودات، و جدا و متمایز از اراده و اختیارشان نیست، تا مستلزم جبر شود؛ و همچنین آنها را در وجود و اراده و اختیار مرسل، و مطلق العنان نگذارده است، تا مستلزم تفویض گردد.

 اینجا هُو هُوِیت است. اینجا توحید است. یعنى وجود اراده و اختیار

موجودات امكانیه بدون شك و شبهه حقیقت خارجى دارد؛ و لیكن این حقیقت مضمحلّ و مندكّ در تحت اراده قاهر، و وجود بسیط و لم یزلى حضرت احدیت است. جلّ شأنه و عَلا قَدّره.

 وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى‌.[[266]](#footnote-266)

 و قضیه: أَنا مَن أهْوَى وَ مَنْ أهْوَى‌ الخ از جهت تكوین و آفرینش در میان جمیع موجودات یا حضرت حقّ تعالى سارى و جارى است. تمام عالم وجود ممهور به مهر فناء و إندكاك مى‌باشند. شَعَرُوا بهِ أو لم یشْعُرُوا

## تذییل ششم بر مكتوب ششم حضرت سید طهرّ الله تربته‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على سیدنا محمّد و آله الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین‌

## وجود واجب تعالى، لا بشرط از جمیع حدود است‌

 در این مكتوب نیز حضرت سید (قدّه) إصرار بر آن دارد كه وجود واجبى را وجود لا بشرط از جمیع حدُود و تعینات قرار دهد؛ و مى‌فرماید: وجود بشرط لائى كه شما آن را واجب الوجود گرفته‌اید، خود مرتبه‌اى از وجود و مقید و محدود به وجودات متعینه، و بشرط لاى از جمیع حیثیات است. و این وجود مجرّد نمى‌تواند واجب الوجود باشد، زیرا كه قید تجرّد او را از تجرّد بیرون مى‌برد؛ و تحدید به مبرّى و معرّى بودن از وجودات ناقصه امكانیه، خود حدّى است كه او را در مرتبه‌اى قرار مى‌دهد. فلهذا طبیعت وجود كه ملحوظ نیست در آن اقتران به حدود ماهویه، همچنین ملحوظ نیست در آن لحاظ اقتران به عدم آنها. بلكه باید صرف من جمیع الوجوه باشد. و لا یمکن أن یفرضَ له ثانٍ فى دار الوجود و کلّما فرض له ثانٍ کان المفروضُ عینَ الاوّل.

 و این است معناى بساطت وجود من جمیع الجهات، حتّى عن الجهات و القیود و الحیثیات. و لو کان صرفُ الوجود هو التَّجرّد أو الإطلاق، فإذاً لا یکون صرف الوجود بل یکون وجوداً مقیداً و متحیثاً بحیثیة و مشتمل مى‌شود بر ما به الاشتراك و مابه‌الامتیاز. پس محدود و مركّب مى‌شود، و خرج عن الصِّرافَة؛ مع أنّه تعالى صرفُ الوجود و فرضنا کونَه صرفَ الوجود.

## بشرط لا دانستن واجب، مستلزم تحدید، و تركیب، و عددى بودن است‌

 و با دقّت در كلمات ایشان همان طور كه صریحاً نیز در مكتوب پنجم‌

فرموده‌اند، وجود واجب را منحصر و مقید بشرط لا از وجودات متعینه دانستن، سه إشكال در بر دارد:

 اوّل: لزوم تحدید در ذات اقدس حضرت حقّ. زیرا اگر وجود وى را خصوص مرتبه عالى قرار دهیم؛ گرچه آن مرتبه عالى را لا یتناهى و أبدى و سرمدى بدانیم؛ مع‌ذلك او را محدود و متعین ساخته‌ایم؛ تا این حدّ؛ یعنى او را وجودى دانسته‌ایم كه حدّش تا این موجود متعین محدود است گرچه در پائین درجه از ضعف و فتور باشد. یعنى وجود واجب و بسیط و لا محدود را طورى گرفته‌ایم كه همه موجودات را فرا گرفته، و إحاطه به جمیع آنها نموده، مگر این موجود پست و غیر قابل نظر و غیر قابل ادراك با چشم بَصَر، همچون یك ذرّه نامرئى.

 و همین مقدار از تحدید، آن را از صرافت بیرون مى‌برد؛ و از لا حدّى خارج مى‌كند، و وجود متعین و محدود مى‌سازد؛ و همین قدر بس است براى خروج از وجوب. زیرا آنچه عمده برهان و دلیل ما براى وجوب او بود، لا حدّى و بساطت او بود من جمیع الجهات؛ حالا اگر قیدى به او زدیم؛ و حدّى براى او وارد ساختیم كه او را از لا حدّى مطلق بیرون آورد، دیگر فرق نمى‌كند این قید، قید بزرگى باشد، و یا كوچكى.

 دوّم: لزوم تركیب در ذات أقدس حقّ متعال. زیرا اگر مقید شود بشرطِ لاىِ از تعینات، پس ناچار مركّب مى‌شود از امر وجودى و امر عدمى كه تقید به عدم تعین بوده باشد؛ و این نحوه از تركیب، بدترین قسم از تركیبات است؛ زیرا عنوان امر عدمى را در ذات أقدسش وارد نموده‌ایم. و تركیب از ما به الاشتراك و مابه الامتیاز لحاظِ همین امور وجودیه و امور عدمیه پیدا مى‌شود؛ و لازمه‌اش فقر و نیاز ذات اقدس اوست براى تحصّلِ خود به این امور، و خرج عن کونه واجباً، و صار ممکناً. و از همین جهتِ تركیب فرموده بود: بدتر از همیان ملّا قطب خواهد شد.

 سوّم لزوم وَحْدتِ عددیه، و خروج از صرافت وى است. زیرا معناى صرافت عدم إمكان تصوّر و فرض وجودى است خارج از آن. و سعه و إحاطه و بساطت او به طورى است كه چیزى در برون او متصوّر نیست؛ و هر چه تصوّر شود، و چنین‌

پنداشته‌اید كه در برون است؛ چون نیك بنگرى، در درون آنست. و این معناى صرافت در وجود است، كه از آن به وحدت حقّه حقیقیه تعبیر كرده‌اند. و اگر ما طبق برهان براى ذات حضرت احدیت چنین وحدتى را اثبات نمودیم؛ آن گاه آن را بشرطِ لاى از موجودى از موجودات و تعینى از تعینات قرار دادیم؛ او را از وحدت بالصّرافه خارج نموده؛ و به واحد عددى مبدّل ساخته‌ایم. و هذا خُلْفٌ.

 و بنابراین مرجع این برهان سوّم، برهان خُلْف است.

## بزرگانى كه تصریح دارند بر آنكه شبهه ابن كمّونه بدون توحید وجود قابل حلّ نیست‌

 و مطلب چهارم آنست كه: شبهه ابن كَمُونه بدون قائل شدن به وحدت بالصّرافة ذات أقدس حقّ و تشخّص در وجود، أبداً قابل حلّ نیست. و تمام بزرگان از أعیان علماء كه از این شبهه پاسخ داده‌اند؛ گرچه از ارباب كشف و شهود هم نبوده‌اند؛ همچون میر سید شریف جُرجانىّ، و ملّا محمّد قاسم إصفهانىّ، و ملّا أحمد أردبیلى، و ملّا محسن كاشانىّ و ملّا جلال دَوانى، و ملّا قطب الدّین شیرازى، و ملّا قطب الدّین رازى و شیخ مقتول شهاب الدّین سُهْرَوَرْدىّ: شیخ الإشراق، و شیخ محمّد خِضِرىّ، و شیخ حسین تنكابنىّ، و ملّا عبد الرّزّاق لاهیجى، و صدر المتألّهین شیرازى، و غیرهم از أكابر مهره فنّ و خصّیصین فلسفه و حكمت، دفع این شبهه را فقط از راه وحدت حقّه حقیقیه وجود، كه از مسلّمات ارباب كشف و شهود است، كرده‌اند.[[267]](#footnote-267)

 و ما قبل از اینكه وارد بیان شبهه و دفع آن گردیم، باز مطالبى را در اثبات وجود بالصّرافة ذات اقدس حضرت أحدیت، از بزرگان فنّ مى‌آوریم؛ و سپس شبهه و دفع آن را متذكّر مى‌گردیم:

## كلام صدر المتألّهین در بسیط الحقیقة كلّ الاشیاء

 صدر المتألّهین شیرازى‌ قدّس الله سرّه‌ در «أسفار»، فى ذکر نَمَطٍ آخر من البرهان على أنَّ واجب الوجود، فَرْدانىُّ الذّات تامُّ الحقیقة؛ لا یخرج من حقیقته‌

شی‌ءٌ من الاشیاء؛ فرموده است:

 أعلم أنَّ واجبَ الوجود بسیطُ الحقیقة، غایة البساطة؛ و کلّ بسیط الحقیقة کذلک فهو کلّ الاشیاء. فواجب الوجود کلّ الاشیاء لا یخرج عنه شی‌ءٌ من الاشیاء.

 و برهانه على الإجمال أنّه لو خرج عن هُوِیة حقیقتِه شَى‌ءٌ، لکان ذاتُه بذاته مصداقَ سَلب ذلک الشّى‌ءِ؛ و إلَّا لصدق علیه سَلبُ سَلبِ ذلک الشّى‌ء. إذ لا مخرج عن النَّقیضین. و سَلب السَّلب مساوقٌ للثُّبوت. فیکون ذلک الشّى‌ء ثابتاً غیر مَسْلوبٍ عنه، و قد فرضناه مسلوباً عنه. هذا خُلْفٌ.

 و إذا صدق سَلبُ ذلک الشّى‌ء علیه، کانت ذاتُه متحصِّلَة القِوام مِن حقیقة شَى‌ءٍ و لا حقیقة شَى‌ءٍ. فیکون فیه ترکیبٌ و لو بحسب العقل بضرب من التحلیل؛ و قد فرضناه بسیطاً. هذا خُلْفٌ.

 آنگاه بعد از تفصیل و تمثیل، با این عبارات بحث را خاتمه مى‌دهد كه:

 فلا یسْلَب عنه شی‌ءٌ من الاشیاء إلّا سَلبُ السُّلُوب، و الاعدام، و النَّقائص، و الإمکانات. لانّها امورٌ عدمیة و سَلْبُ العدم تحصیل الوجود. فهو تمام کلّ شى‌ءٍ و کمال کلِّ ناقصٍ. و جَبَّار کلِّ قُصُور، و آفَة و شَینٍ.

 فالْمَسْلُوب عنه و به لیس إلّا نقائصُ الاشیاء، و قُصوراتها، و شرورها؛ لانّه خَیرِیة الخَیرات و تمام الوجودات. و تمام الشّى‌ءِ أحَق بذلک الشّى‌ء و آکد له من نفسه.

 و إلیه الإشارة فى قوله تعالى: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى‌[[268]](#footnote-268).

 و قوله تعالى: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.[[269]](#footnote-269)

 و قوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ‌[[270]](#footnote-270)

## كلام صدر الدّین قونوى، در وحدت حقّه حقیقیة حقّ تعالى‌

 و شیخ محقّق مدقّق صدر الدّین قونوى‌ قدّس سرّه‌ در كتاب «نُصُوص» گوید:

 أعلم أنَّ الحقّ من حیث إطلاقه الذاتىّ لا یصحُّ أن یحکم علیه بحکم، أو یعرف بوصفٍ، أو یضاف إلیه نسبة ما، من وحدة أو وجوبِ وجودٍ أو مَبدئیة. أو اقتضاء الإیجادِ، أو صدورِ أثَرٍ، أو تَعَلّقِ عِلْمٍ منه بنفسهِ أو بغیره.

 لانّ کلّ ذلک یقضى بالتَّعین و التقید. و لا ریب فى أنَّ تعقّل کلِّ تعین یقضِى بسبقِ اللّاتعین علیه. و کلّ ما ذکرنا ینافى الإطلاق.

 بل تصوّر إطلاق الحقّ یشترط فیه أن یتعقّل بمعنى أنّه وصفٌ سَلْبىُّ لا بمعنى أنّه إطلاقٌ ضِدُّه التَّقیید. بل هو إطلاق عن الوحدة و الکثرة المعلومتین؛ و عن الحصر أیضاً فى الإطلاق و التَّقیید، و فى الجمع بین کلِّ ذلک، و التنزُّه عنه؛ فیصحّ فى حقّه کلّ ذلک خال تنزّهه عن الجمیع.

 فنسبة کلّ ذلک إلیه و غیره، و سلبه عنه على السّواء، لیس أحد الامرین أولى من الآخر.[[271]](#footnote-271)

 و أیضاً در كتاب «نصوص» گوید:

 اعلم أنّ الحقَّ هو الوجود المَحض الّذى لا اختلاف فیه، و أنّه واحدٌ وحدة حقیقیة لا یتعقّل فى مقابله کثرة، و لا یتوقّف تحقّقها فى نفسها، و لا تصورها فى العلم الصحیح المحقّق على تصوّر ضدِّ لها. بل هى لنفسها ثابتة مُثبِتَة لَا مُثْبَتَة.

 و قولنا: وحدة: للتنزیه و التَّفهیم و التَّفخیم: لا للدّلالة على مفهوم الوحدة على ما هو متصوّرٌ فى الاذهان المحجوبة.

 و إذا عرفت هذا فنقول: إنَّه سبحانه من حیث اعتبار وحدته المنبّه علیها، و تجرّده عن المظاهر، و عن الاوصاف المضافة إلیه من حیث المظاهر و ظهوره فیها لا یدرک، و لا یحاط به، و لا یعرف، و لا ینعت و لا یوصف. إلى آخر کلامه.[[272]](#footnote-272)

 چون این مقدّمه در بیان معناى صرافت وجود معلوم شد، اینك در بیان شبهه و طریق دفع آن وارد مى‌شویم.

## أصل شبهه ابن كمّونه، از شیخ شهاب الدّین سهروردى صاحب حكمة الإشراق است‌

 امّا أصل شبهه در باب توحید ذاتىّ، و عدم شریك براى حضرت حقّ متعال در وجوب وجود است؛ و آن این است كه: إنَّ العقل لا یأبَى بأوّلِ نَظَرِهِ، أن یکونَ هناک هُوِیتانِ بسیطتانِ لا یمکن للعقل تحلیلُ شى‌ءٍ منهما إلى مَهِیة و وُجودٍ. بل یکون کلُّ منهما موجوداً

بسیطاً مستغنیاً عن العِلّة.

 أصل این شبهه از شیخ الإشراق: شَهاب الدّین سُهْرَوَردى است كه در كتاب «مُطَارِحات» خود تصریحاً و در «تَلویحات» إشارة، از آن سخن به میان آورده است.

 و پس از وى ابن كَمُونَه كه یكى از شارحین كتب اوست، در بعضى از مصنّفاتش آن را ذكر كرده است؛ و لهذا به نام وى مشهور گردیده است. او در بعضى از كتب خود گفته است كه:

 إنَّ البراهینَ الّتى ذکروها إنَّما تدلّ على امتناع تعدّد الواجب مع اتّحاد الماهیة. و أمّا إذا اختلف، فلا بدّ من برهانٍ آخر؛ و لم أظفَر به إلى الآن.

## تشریح و بیان كیفیت شبهه ابن كمّونه‌

 توضیح این مطلب آن است كه مشهور از حكماء در باب توحید ذاتىّ حضرت حقّ، و عدم تعدّد قدماء و شریك البارى در وجوب وجود، استدلال نموده‌اند به آنكه: وجوب وجود، عین ذات حقّ است. بنابراین تعدّد و تكثّر معنى ندارد. زیرا موجودى كه وجوب وجود، ذاتىِ اوست اگر متعدّد باشد، بناچار این تعدّد باید به واسطه امتیاز هر یك از آنها نسبت به دیگرى متحقّق گردد.

 و این امتیاز، یا بواسطه امتیاز ذاتى آنهاست؛ و یا به واسطه أمر زائد و خارج از ذات آنهاست؛ این هم به دو گونه است: یا به واسطه آنكه آن امر زائد معلول آن دو ذات است، و یا به واسطه آنكه معلول أمر دیگرى غیر از دو ذات است.

 و تمام این صور، به علّت بطلان، و خُلْف، و خروج از وجوب به امكان غیر متصوّر است. فبناء على هذا امتیاز، باطل؛ و در نتیجه تعدّد و تكثّر باطل، و نتیجه آن این مى‌شود كه: إنَّه تعالى وَحْدَانِىُّ الذات، و لا شریک له فى وجوبِ وجوده، و إنَّ وجوبَ الوجود عینُ ذاته تعالى.

 و بر این استدلال، این اشكال وارد مى‌شود كه: اگر مراد شما از اینكه مى‌گوئید: وجوب عین وجود عین ذات اوست، این مفهوم وجود معلوم براى همه كس، عین ذات اوست؛ هیچ مرد عاقلى به این گفتار لب نمى‌گشاید. و اگر مراد شما این است كه: ذات واجب الوجود بذاته، طورى است كه مبدأ انتزاع وجود است؛ بخلاف ممكنات. پس چرا جائز نباشد كه: در عالم وجود، دو چیز بوده باشند كه‌

هر كدام یك از آنها بذاته مصداق این مفهوم و منشأ انتزاع وجود و وجوب آن واقع شوند؟

 و اگر كسى پاسخ این اشكال را این‌طور بدهد كه: آن چیزى كه مبدأ انتزاع وجود مشترك است، حتماً باید وجود خاصّ و تعینش كه عین آن وجود است خارج از آن و زائد بر آن نباشد.

 و چون زائد نیست، ماهیت متكثّره در آن معقول نیست. زیرا كه‌ إنَّ الشّى‌ء بنفسه لا یتثنّى و لا یتکثّر پس چگونه وجود خاصّ وى كه عین تشخّص آن است، مى‌شود متكثّر شود؟!

 بنابراین وجود خاصّ واجب الوجود، عین هویت شخصیه اوست؛ و حتماً داراى تشخّص است؛ و براى او تعدّد و تكثّر و شریك معقول نمى‌باشد.

## لِمَ لا یكون هناك هویتان بسیطتان مستغنیان عن العلّة؟

 در اینجاست كه شبهه مشهوره منسوبه به ابن كَمُونه بر این تقریر وارد مى‌شود كه: عقل در بدوِ نظر خود جائز مى‌داند كه: دو هویتى كه در كمال بساطت باشند، در آن مقام واجبى فرض و تصوّر شوند. چون لازمه معناى بساطتشان این است كه: عقل نمى‌تواند آنها را به ماهیت و وجود تحلیل كند، تا تركیب لازم آید. بل یکون کلُّ منهما موجوداً بسیطاً أى واجباً مستغنیاً عن العلّة.

## بنا بر أصالة الوجود، شبهه، جواب سهل دارد؛ نه بر أصالة الماهیة

 این شبهه بر اساس مذهب و اسلوب متأخّرین از شیخ إشراق و متابعانش كه شدیداً قائل به‌ أصالة الماهیة و اعتباریة الوجود هستند؛ سخت وارد است.[[273]](#footnote-273) زیرا امر مشترك در میان موجودات نزد ایشان غیر از مفهوم وجود كه امر انتزاعى عامّ است، چیز دیگرى نیست. و آنها براى وجود، یك فرد حقیقى نه در واجب، و نه در ممكن قائل نیستند. و وجودى را كه واجب الوجود اطلاق مى‌كنند، بر حسب إصطلاحشان بر امر مجهول الكنه و مخفىّ الذات و الحقیقة است. و لهذا فرض دو ماهیت اصیل و واجب بسیط من جمیع الجهات براى آنها ممكن است بطورى كه آن دو ماهیت به تمام ذاتشان با هم متفاوت باشند.

 و امّا بر اساس مذهب و اسلوب أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة این شبهه قوى نیست، و به اندك تأمّل مندفع مى‌شود. زیرا مفهوم وجود كه امر انتزاعى است، بنا بر این مذهب داراى افراد حقیقى خارجى است، بطورى كه نسبت این مفهوم به‌

آنها همانند نسبت عرض عامّ به افراد و أنواع آن است.

 بنابراین، این مفهوم گرچه از ماهیت به سبب عارضى انتزاع مى‌شود، و لیكن انتزاعش از هر وجود خاصّ حقیقى به سبب ذاتش بذاتش مى‌باشد. فعلى‌هذا نسبتش به وجودات خاصّه خارجیه، همچون نسبت معانى مصدریه ذاتیه است به ماهیات؛ مثل انسانیت كه از إنسان، و حیوانیت كه از حیوان منتزع مى‌گردد. زیرا كه به ثبوت رسیده است كه: اشتراك این معانى مصدریه در معنى، تابع اشتراك ما یتنزع هى منه مى‌باشد؛ و تعدّدشان نیز تابع تعدّد ما ینتزع منه است.

 پس اگر فرض شود كه: در عالم وجود، دو وجود بوده باشد كه وجوبشان ذاتى باشد؛ وجود انتزاعى آنها، مشترك میان آن دو مى‌باشد، کما هو مسلّم عند الخصم‌؛ و همچنین ما بإزاء این وجود انتزاعى كه وجود حقیقى است، و آن مبدأ انتزاع موجودیت مصدریه است، نیز مشترك در میان آن دو خواهد بود.

 و بنابراین حتماً باید جهت امتیاز بین آن دو واجب، به حسب أصل ذاتشان باشد؛ زیرا كه ما به الاشتراك و الاتّفاق در میان دو چیز اگر ذاتى باشد، باید مابه‌الامتیاز و التعین نیز در میان آن دو ذاتى باشد. و در این صورت تركیب لازم مى‌آید؛ و تركیب با وجوب تنافى دارد؛ و دیگر آن دو واجب بسیط نخواهند بود، و قد فرضناهما بسیطین. و هذا خُلْفٌ.

 این پاسخ از إشكال ابن كمّونه، بنا بر أصالة الوجود بود. و این بیان و تقریب در إثبات توحید بنا بر مذهب اعتباریت وجود جارى نیست.

## پاسخ قائلین به أصالة الماهیة، از شبهه ابن كمّونه‌

 آرى ممكن است بدین بیان و تقریبى كه ذكر مى‌نمائیم، بنا بر آن مذهب هم پاسخ گفت بدین گونه كه: چون ثابت و مقرّر است كه وجودى كه امر انتزاعى است، مشترك معنوى است در میان جمیع موجودات؛ و لیكن منشأ انتزاع آن در ممكنات مختلفة الماهیات به جهت حاقِّ ذاتِ آن ماهیات نیست؛ بلكه به واسطه ارتباط آن ممكنات با جاعل قیوم آنهاست؛ و منشأ انتزاع وجود این ممكنات در واجب، خود واجب است. و در حقیقت‌ المنتَزعُ مِنه الوجود فى الجمیع، هو ذات البارى‌.[[274]](#footnote-274)

 و در این صورت اگر فرض شود كه: واجب قیوم، متعدّد باشد؛ باید هر یك از آنها بحسب ذات خود مصداق این معناى واحد مشترك، و مبدأ انتزاع آن، و مطابق حكم محمولى آن بوده باشد؛ با آنكه بالبداهة در مى‌یابیم كه براى معناى واحد مصدرى، ذوات متخالفه از جهت تخالفشان، بدون جهت جامع در میانشان، نمى‌توانند مناط حكم به آن، و حیثیت اتّصاف به آن قرار گیرند.

 و بنابراین لازم مى‌شود كه: در میان آن دو واجب الوجود، یك جهت اتّفاق در أمر ذاتى كه خارج از حقیقت آن دو نباشد، بوده باشد، و این اتّفاق در امر ذاتى موجب آن مى‌شود كه جهت مغایرت و امتیاز تعدّد نیز به جهت دیگرى در ذاتشان باشد. و در این صورت لازمه‌اش تركیب مى‌گردد كه منافات با وجوب دارد.

 و این وجه تصحیحى بود، كه گفتار قائلین به أصالة الماهیة را در جواب این شبهه كه در كتابهاى خود ذكر كرده‌اند، با آن توجیه كنیم؛ همچون شیخ أبو على در «تعلیقات» كه گفته است: وجودُ الواجب عین هُوِیتِهِ؛ فکونُه موجوداً عینُ کونه هُوَ. فلا یوجَد وجودُ الواجب لِذاته لغیره. انتهى‌.

 و همچون گفتار فَارابى در «فُصوص» كه گفته است: وجوبٌ الوجود لا ینقسم بالحمل على کثیرین مختلفین بالعَدد: و إلّا لَکان مَعلولًا. انتهى.

 این طریق بحثى كه در جواب ابن كَمونه براى اثبات توحید ذات واجب قدیم داده شد؛ بر اساس مسلك شریف كلّى اصالة الوجود بود.

## صدر المتألّهین، پاسخ از این شبهه را بنا بر وحدت وجود، عرشى نامیده است‌

 و امّا وجه روشن و واضح و طریق عرشى كه از این شبهه باید جواب گفت: همان اثبات صرافت وجود است كه لازمه‌اش وحدت و تشخّص آن است. و در این صورت این شبهه یعنى امكان تصوّر همتائى براى ذات واجب محال است. زیرا كه صرف الوجود، حاقّ و حقیقت وجود است كه در بساطت و صرافت بطورى است كه براى آن وجودى غیر از آن تصوّر ندارد؛ و هر چه غیر از آن فرض شود، بازگشتش به خود آن است؛ و چون به نظر دقّت نظر شود، خود آن است. اینچنین وجودى كه در صرافت و بساطت به گونه‌اى وسیع و عامّ است كه ذرّه‌اى را نمى‌توان از او خارج دانست؛ نفس تصوّر آن مستلزم آن است كه: چیزى را غیر از آن نتوانیم تصورّ كنیم. و در این صورت آن واجب الوجودى را كه داراى ماهیت بسیط است، و هویت وجودى وجوبى دارد، چنانچه در پهلو و جانب آن اینچنین واجب الوجود دیگرى تصوّر نمائیم؛ خود آن را تصوّر نموده‌ایم؛ نه غیر خود او را. فعلى هذا هُوَ هُو؛ و لَا هُوَ إلّا هُو؛ و لَا وُجُودَ وَ لَا وُجُوبَ وجُودٍ إلَّا هُو. و این یكى از نتایج مهمّه قائلین به لزوم وجوب براى وجود؛ و صرافت آن است.[[275]](#footnote-275)

## در بعضى از جاها كلام صدر المتألّهین، بعینه كلام عرفاست‌

 بارى مرحوم صدر المتألّهین با اینكه قائل به تشكیك در وجود است، ولى از عرفاى شامخ بسیار تجلیل مى‌كند؛ و نام آنها را به عظمت مى‌برد، و در بسیارى از مواضع «أسفار» و سایر كتب خود، تقریب مطلب و بیانى را كه در باب حقیقت وجود دارد، بعینه همان كلام أساطین از عرفاء بالله، و حائزین مقام عرفان است‌

 و سرّ این مطلب همان طورى كه مرحوم سید (ره) گفته‌اند: آن است كه خود وجداناً و شهوداً به مقام توحید أعلاى حضرت حقّ تعالى نرسیده است؛ ولى ضرورت برهان در بسیارى از مواقع وى را ملزم و مجبور به قبول قول آنها مى‌نموده است.

## مواضعى كه صدر المتألّهین، تصریح به مذهب عرفا دارد

 از جمله مواضعى كه در این باره، گفتار او بعینه گفتار أهل عرفان و قائلین به توحید در وجود است، كلام او در فصل اوّل از إلهیات در إثبات وجود حقّ تعالى و الوصول إلى معرفته مى‌باشد، كه پس از بحث تامّ در توحید در مقام نتیجه مى‌فرماید:

 تذکرة إجمالیة: قد بَزَغَ نُور الحقِّ من افق هذا البیان الَّذى قَرَعَ سَمْعک أیها الطَّالِبُ! من أنَّ حقیقة الوجود ـ لکونها أمراً بسیطاً غیر ذى مَهِیة، و لا ذى مقوّمٍ، أو مُحَدِّدٍ ـ هى عین الواجب المقتضیة للکمال الاتمّ الّذى لا نهایة له شدّة؛

 إذ کلّ مرتبة اخرى منها دون تلک المرتبة فى الشَّدَّة لیست صرف حقیقة الوجود؛ بل هى مع قصوره، و قصور کلِّ شى‌ء هو غیر ذلک الشى‌ء بالضَّرورة. و قصور الوجود لیس هو الوجود؛ بل عَدَمُهُ. و هذا العدم إنَّما یلزم الوجود، لا لاصل الوجود؛ بل لوقوعه فى المرتبة التَّالیة و ما بعدها. فالقصورات و الاعدام انّما طَرَاتْ للثَّوانى من حیث کونها ثَوانى.

 فالاوّل على کماله الاتمّ الّذى لا حدَّ له و لا یتصوّر ما هو أتمّ منه. و القصور و الافتقار ینشآن من الإفاضة و الجعل، و یتمّمان به أیضاً؛ لانّ هویاتِ الثَّوانى متعلّقة بالاوّل، فینجبر قصورها بتمامه، و افتقارها بغناه.

 فقد ثبت وجودُ الواجب بهذا البرهان؛ و یثبت به أیضاً توحیدهُ، لانّ الوجود حقیقة واحدة لا یعتریها نقصٌ بحسب سنخه و ذاته؛ و لا تعدّد یتصوّر فى لا تناهیه.

 و یثبت أیضاً علمه بذاته و بما سواه؛ و حیوته، إذ العلم لیس إلّا الوجود[[276]](#footnote-276) و یثبت قدرته و إرادته،

لکونهما تابعَین للحیوة و العلم.

 و یثبت أیضاً قَیومیة وجوده؛ لانّ الوجود الشَّدید فیاضُ فَعالٌ لما دونه فهو العلیمُ القدیرُ المریدُ الحىُّ القیومُ الْمُدرِک الفَعَّالُ.

 و لکونه مستتبعاً للمراتب الَّتى تَلیه (الاشدّ فالاشدّ، و الاشرف فالاشرف) ثبت صنعه و ابداعه، و أمره و خلقه، و مَلَکوتُهُ و مُلْکه.

 فهذا المنهج الَّذى سلکناه أسدُّ المناهج، و أشرفها و أبسطها حیث لا یحتاج السَّالک إیاه فى مرتبة ذاته تعالى، و صفاته، و أفعاله، إلى توسّط شى‌ءٍ غیره؛ و لا إلى الاستعانة بإبطال الدّور و التَّسلسُل.

 فبذاته تعالى یعرف ذاته، و وَحْدانیته. شهد الله أنه لا إله إلا هو[[277]](#footnote-277) و یعرف غیره. أ و لم يكف بربك أنه على كل شى‌ء شهيد.[[278]](#footnote-278)

 و این گونه مطالب و بحث مرحوم صدر المتألّهین‌ قدّس الله سرّه‌ بسیار مشابه و مماثل با بحث‌هاى أهل عرفان است. غایة الامر اهل عرفان درباره توحید ذات حقّ، قدرى بى پرده بحث مى‌كنند؛ و ایشان با ملاحظه حجاب و پرده كه البتّه لازمه بحث‌هاى برهانى است بحث و گفتگو دارند. و این دو مَمْشَى و مَجْرَى از محلّ واحدى سر در مى‌آورد؛ و تلاقى در جاى واحدى خواهد شد.

 فلهذا استادنا المعظّم علّامه طباطبائى رضوان الله تعالى علیه‌ كه جامع بین حكمت و عرفان بوده‌اند؛ در این جا كه صدر المتألّهین فرموده است: و لا تعدّد یتصوّر فى لا تناهیه‌ در تعلیقه مرقوم داشته‌اند كه: المراد بلا تناهیه عدم محدودیته بحَدٍّ. إذ حدٌ الشّى‌ءٍ غیرُه، و کلّ غیرٍ مفروضٍ لحقیقة الوجود باطلُ الذات. فالوجود الحقّ لا حدَّ له، فهو مطلقٌ غیرُ مُتناهٍ. کلّ ما فرض ثانیاً عادّ أوّلًا؛ لعدم حدٍّ یوجب التمیز. و هذا اللاتناهى بحسب الدِّقّة

سلبٌ تحصیلىٌ، لکنّه رحمه الله یستعمله إیجاباً عدولیاً. و هو نظر متوسّطٌ بنى علیه أبحاثَه تسهیلًا للتَّعلیم کما صرّح به فى مباحث العلّة و المعلول، فافهم ذلک.[[279]](#footnote-279)

## بعد از تنزّل از توحید، احكام كثرت همگى باقى است‌

 بارى یكى از جهاتى كه در مكتوب ششم شیخ قدّس سرّه آمده بود، این جمله بود كه: موجودات إمكانیه، عین رَبْط و تعلّق را دارند؛ نه آنكه‌ شی‌ءٌ له الرَّبط و التَّعلق‌ بوده باشند.

 و مرحوم سید در مكتوب ششم جواب داده‌اند كه: این بیان كه عین رَبْط هستند، سابقاً معروض داشته شده بود كه: این بیانات تمام است‌ بعد التنزّل عن التَّوحید الحقیقىّ بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام القُیود و الحیثیات و الاعتبارات.

 و مرحوم شیخ در مكتوب هفتم پاسخ مى‌دهد كه: بدیهى است كه وجود رابط هرگاه بما هُو عَلَیه مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلّا بما هو علیه مشاهده نشده.

 و نیز مى‌گوید: ما دعواى استقلال در وجود را نمى‌كنیم؛ بلكه وجود ظِلِّى فعلى‌

را وجود رَابِط مى‌گیریم؛ كه پست‌تر از وجود رابطىّ است‌ کما لا یخفى على أهله‌.

## تقسیمات وجود، به فى نَفسه و لِنفسه، و بِنَفسه‌

 ما براى روشن شدن و توضیح كلام شیخ، و مرام سید، ناچار در این جا به طور مختصر باید از اقسام وجود، از جهت استقلال و غیره ابتداءً بحثى نموده، و سپس مرام و مقصد آن دو بزرگوار را تحریر نمائیم: وجودٌ یا فى نَفْسِه است، یا فى غَیرِه.

 وجود فى نَفْسه همان وجود محمولى است، كه مفاد كان تامّه مى‌باشد؛ و از آن به وجود نَفْسِىّ، و به‌ ثبوتُ الشّى‌ء تعبیر مى‌شود.

 وجود فى غَیره مفاد كان ناقصه است؛ و از آن به وجودِ رَابِط، و به‌ ثبوتُ الشّى‌ء لِلشَّى‌ء تعبیر مى‌شود.

 وجود فى نَفسِهِ یا لِنَفْسِه است و یا لِغَیرِه.

 وجود لِغیره مثل وجود عرض است براى معروض، و مانند صُوَرى كه در محلّ خودشان حلول مى‌نمایند؛ و مانند نفوس منطبعه، و از آن به وجود رَابِطى و ناعتىّ و عَرَض تعبیر مى‌شود.

 و وجود لِنَفسه یا بِنَفْسه است و یا بِغَیره.

 آن كه بغیره است همانند وجود جوهر است كه در وجودش نیاز به علّت دارد.

 و آن كه بنفسه است، وجود واجب الوجود است كه در وجودش استقلال دارد، و به نفس خود قائم است.

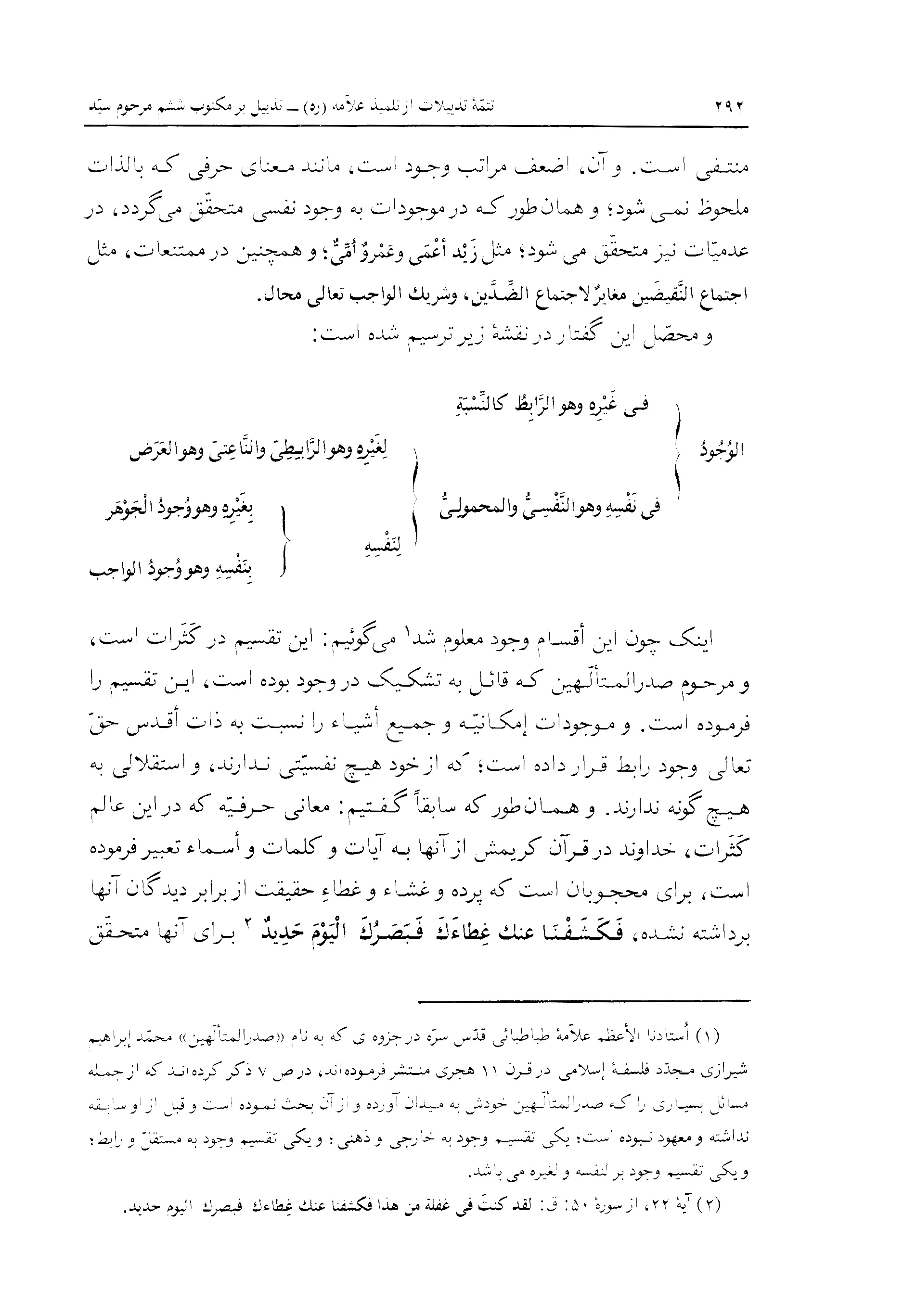
 بنابراین در واجب تعالى سه مرتبه از نفسیات مذكوره موجود است: فى نَفسِه یعنى لَا فى غَیرِه، و لِنَفْسِهِ یعنى لا لِغَیرِه، و بنفْسِهِ یعنى لا بِغَیرِه‌.

 و در وجود جوهر دو تا از نفسیات موجود است: فى نَفْسِهِ لِنَفسهِ و لا یکون بنفسه بل بغیره الَّذى هو وجود علّته‌.

 و در عَرَض یك نفسیت هست، و آن وجود فى نَفْسِهِ است. و لیكن این وجود، لِنَفسه نیست بلكه لغیره مى‌باشد، زیرا عَرَض است و وجوده فى نفسِهِ نعتٌ لغیره‌. فلهذا از آن تعبیر به وجود ناعتى مى‌كنند و چون موجب رَبْط با جوهر مى‌شود، آن را وجود رَابِطى گویند، و دیگر آنكه بِنَفْسِهِ نیست، بلكه بِغَیره مى‌باشد كه وجود علّتش بوده باشد.

## وجود رابط، وجود نسبت است‌

 و امّا در وجود رَابِط كه آن را رَبْط هم گویند، نه رَابِطى، تمام نفسیات سه گانه‌



نگردیده است. و به طور كلّى در عالم كثرت، خواه در مقام سیر و عروج إلى الله باشد؛ و خواه در مقام نزول و تحقّق به بقاء بعد از فناء كلّى، این مراتب كثرت و أحكام آن جارى و سارى است؛ و به قدر سر سوزنى نمى‌توان از آن تخطّى نمود؛ و از این جاست كه فرموده‌اند:

...[[280]](#footnote-280)

## كلام توحید در مقام فناء كلّى است، نه بعد از نزول آن‌

 و ازاین‌جهت است كه مرحوم سید رضوان الله علیه، در دو جا تصریح مى‌كند كه: كلام ما در توحید ذات حقّ، در مقام فناء مطلق و هو هویت است؛ و امّا در مقام رجوع و تنزّل، تمام احكام كثرت به جاى خود باقى است:

 اوّل در مكتوب سوّم كه مى‌گوید: «و غایت قصواى سالكان، إسقاط اعتبارات و إضافات است؛ و خروج از عالم پندار و اعتبار كه عالم غرور است، به سوى حقیقت و دار القرار. و بناى تكلّم در هر یك از عوالم غیر ذات، حتّى الاسماء و الصّفات، بلكه در ذات‌ بعد مقابلتها بما سواه‌، بر تنزل به عالم اعتبار و انصباغ به اوست و شرح و بسط كلام‌ بما هو علیه من الاعتبار، و أداءُ کلِّ عَالَم حَقَّه‌ است؛ و إلّا لزم الخلفُ‌». انتهى.

## مقام و مَشْهَدِ رأیتُ ربّى بعین ربّى‌

 دوّم در مكتوب چهارم كه مى‌گوید: «این بود كلام در مقام توحید، بلى بعد از تنزّل به مقام كثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علیت و معلولیت، و ظهور و بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار به اعتبار كردن ماهیات را بأنفسها كه مجرّد اعتبار است؛ و اعتبار كردن وجود را براى آنها كه اعتبارٌ فى اعتبار است؛ آن وقت كثرت در موجودات، بل الوجودات، و التفاوت بالغنى و الفقر، و القوّة الضَّعف، و الاستقلال و الرَّبط، و غیر ذلک‌؛ همه درست است». انتهى.

 ولى سخن در مقام معرفت الهى، و عرفان خداوندى، و كشف حُجُبِ ظلمانى و نورانى، و إدراك حقایق كما هى مى‌باشد.

 در این مشهد عظیم و تجلّى گاه قویم، چیزى غیر از خدا نیست. آن جا نه وجود نفسى است و نه غیرى، نه رابط و نه رابطى، نه شاهد و نه مشهود و نه شهود، نه عارف و نه معروف و نه عرفان، نه محبّ است و نه محبوب و نه محبّت. آنجا

لا إِلهَ إِلَّا هُوَ است. آن جا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ[[281]](#footnote-281) است.

 آنجا أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ[[282]](#footnote-282) است.

 آنجا مقام و مشهد رَأَیتُ رَبِّى بِعَینِ رَبِّى‌ است.[[283]](#footnote-283)

 در آنجا این معانى مشهود، و نیاز به توجیه و تأویل ندارد، كه:

 حقیقة: ذات هستى اقتضاى یگانگى مطلق كند، كه غیر هستى نبود. شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ.[[284]](#footnote-284)

 حقیقة: ذات هستىِ دیگر كه غیر هستى است، بر هستى مقدّم نیست؛ كه‌ تقدُّم الشّى‌ء على نفسه‌ لازم آید. پس هستى واجب یگانه بود، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فِى الآخِرَة وَ الاولَى.[[285]](#footnote-285)

 حقیقة: با هستى نیست در نسازد كه ضِدِّین أند. نه هست و نه نیست، یعنى امكان اعتبارى‌

است؛ حقیقتى در خارج ندارد؛ آن‌چنان‌كه گفته شود: وَ اللهُ مَعَ اللهُ.[[286]](#footnote-286)

 حقیقة: وجوب وجود، وحدت واجب را ذاتى است، كه قلب حقایق ممتنع است، و تغییر و تبدیل به هیچ وجه و اعتبار به حضرت ذات مقدّس او راه نیست؛ و هو الآن على ما علیه كان‌.[[287]](#footnote-287)

 قاعدة: یگانگى ذاتى كه ذات لذاته، اقتضاى انتفاء غیر كند، جز هست حقیقتى را نیست. و این یگانگى مُسَمَّى است به أحَدِیت. كه یگانگى مجرّد یوَد از نِسَبْ و اضافات، تا غایتى كه منزّه بود از مفهوم آن الفاظ؛ و آن نفىِ مفهوم این ألفاظ.

 و از جمله مفهومات و یگانگى صفات كه ذات در صفات الوهیت نفىِ مماثل و مشاركت را كند، مُسَمَّى است به وَحْدانیت، همچنان مخصوص است به هستى؛ و در حقیقت مغایرت میان دو مرتبه نیست، لیكن نسبت به مفهوم فرموده؛ وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ.[[288]](#footnote-288)

 حقیقة: ممكن أمرى است اعتبارى كه عقل بر وفق خویش از ادراك وجود و عَدَم بهم در ذهن تركیب كند؛ و چون به نهایت طور خویش رسد كه مبدأ طور كشف است، حكم كند بر آنكه: اعتباریات را در خارج وجودى نیست. إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ‌[[289]](#footnote-289)

## أشعار حكیم سبزوارى، در وحدت حقّ متعال‌

## عبارتى از خواجه حوراء مغربى‌

 اى سَید! این همه اشتغال، و أذكار، و مراقبات، و توجّهات، و طرق سلوك كه مشایخ وضع نموده‌اند؛ براى رفع اثنَینِیتِ موهومه است.

 پس بدان كه فاصل میان وحدت كه حقّ است، به صورت كثرت مى‌نماید. و یكى است كه بسیار در نَظَر مى‌آید. چنانكه أحْوَل یكى را دو مى‌بیند. و چنانكه نقطه جَوَّاله به صورت دائره دیده مى‌شود، و چنانكه قطره بارانِ نازله به شكل خَطّ در نظر مى‌آید.

 پس وحدت عینِ كثرت است؛ و كثرت عینِ وحدت.

 اى سَید! عارفى رفیع مرتبه مى‌فرمود كه: درویشى تصحیح خیال است. یعنى غیر حقّ در دل نماند. الحق خوب مى‌فرمود.

 اى سید! دانشى پیدا كردى؛ و یقین بهم رسانیدى كه به هیچ آب و آتش زایل نگردد كه: از أزل تا أبد حقّ تعالى موجود است و بس. و هرگز دیگرى موجود نشده؛ و تَوَهُّم باطل اعتبارى ندارد.

 زَید را بیماریى پیدا شد كه خود را عَمْرو دانست؛ و از مردم اوصاف زید شنیده، در طلب او شد. چون به علاج‌هاى خوب، بیمارى او رفع شد؛ عَمرو هیچ جا نبود. زَید بود و بس.

 سى مرغ، قصد سیمرغ نمودند. چون به منزلگاه سیمرغ رسیدند، خود را سى مرغ دیدند. پس حقّ تعالى خود را به صفت‌هاى خود مى‌دانست. این حقیقت چیزهاست و بعد از آن به این صفت‌ها خود را وانمود.

 آن عالم این است. این جا غیر كجاست؟ و غیر كجا موجود شد؟

 اى سَید: با آنكه همه اوست، از همه پاك است. این إطلاق او نسبتى دیگر است؛ غیر آن إطلاق كه او همه است، یا عین همه.

 در این إطلاق هیچ كَشفى و عقلى و فهمى نرسد. وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ‌[[290]](#footnote-290) این جاست.

 اى سَید! مقصود همین است كه وَهْم دوئى بر خیزد؛ و تو نمان؛ و او بماند و بس. همه أنبیاء و أولیاء بر این اتّفاق كرده‌اند؛ و در كتب الهیه، و حدیث، و كلمات أولیاء دلائل این بسیار است.[[291]](#footnote-291)

## ما یتقرّب إلىَّ عبدٌ من عبادى أحبّ ممّا افترضته عَلَیه‌

 آنچه را كه اخیراً در اینجا آوردیم، از رفع حجاب دوبینى، و مشاهده نور توحید حضرت حقّ، مفاد و محصّل روایتى است كه با أسناد مختلف شیعه و عامّه از رسول خدا صلّى الله علیه و آله و سلّم‌ روایت نموده‌اند كه: خداوند تعالى مى‌فرماید:

 مَا یتَقَرَّبُ إلَىَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِى، بِشَى‌ءٍ أحَبَّ إلَىَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیهِ. وَ إنَّهُ لَیتَقَرَّبُ إلَىَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى احِبُّهُ؛ فَإذَا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى یسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِى یبْصُرُ بِهِ، وَ لِسانَهُ الَّذى ینطِقُ بِهِ، وَ یدَهُ الَّتى یبْطِشُ بِهَا، إن دَعانى أجَبْتُهُ، وَ إنْ سَأَلْنى أعطَیتُهُ.[[292]](#footnote-292)

...[[293]](#footnote-293)

## تذییل هفتم بر مكتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه‌

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على محمّد و آله الطّاهرین‌ و لعنة الله على أعدائهم أجمعین من الآن إلى یوم الدّین‌

 مباحثات در توحید وجود و صرافت و بساطت آن من جمیع الوجوه، در میان این دو عالِم بزرگوار، به طول أنجامید. نه شیخ مى‌خواهد از أصالتى را كه براى موجودات متعینه قائل است، دست بردارد؛ و نه سید مى‌خواهد از وحدت حقّه حقیقیه ذات أقدس حقّ متعال صرف نظر نماید؛ و به گونه‌اى آن وجود را محدود بنماید؛ ـ گرچه به حدود عدمیه و نواقص باشد كه مرجعشان به سلب سلب است ـ .

 در این مكتوب مى‌بینیم كه: مرحوم شیخ، بدون ارائه مطلب تازه‌اى باز مطالب مورد بحث را تكرار و إعاده نموده است. فلهذا سید هم در پاسخ این مكتوب صریحاً إعلام به قصور إدراك وى از این معانى راقیه مى‌نماید، و محترمانه به مطلب خاتمه مى‌دهد.

 البته معلوم است كه: مبناى این مباحثات در اوّل وَهْلَه راجع به عینیت صفات ذات حقّ تعالى، و زائد بودن صفات بوده است؛ و رفته رفته مطلب در ضمن این بحوث گسترش یافته؛ و به وحدت حقّه حقیقیه الهیه كه وحدت بالصّرافَه است، و تمام موجودات در آن فانى و محو هستند، و یا به عدم این گونه وحدت كه مستلزم أصالتى براى موجودات إمكانیه در وجود مى‌باشد، منتهى گردیده است.

 و ما به حول و قوّه خداى تعالى در این جا به طور فشرده و مختصر بحث كوتاهى‌

در هر دو مسأله مى‌نمائیم؛ تا حقیقت مطلب به طور واضح و اشكار مبین گردد. وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّة إِلَّا بِاللهِ العلىّ العَظِیم‌

## غیر از سوفسطائیه، حكماى عالَم، عالَم را با واقعیت مى‌نگرند

 سَوْفَسطائیه مى‌گویند: این عالم با تمام سعه و گسترش خود، عالمى است پوچ و بدون واقعیت؛ عالمى است پندارى و خیالى كه در آن آنچه را در بدوِ نظر به اصالت مى‌نگریم، در حقیقت جز أمر موهوم چیزى نیست.

 حكماء مى‌گویند: این عالم داراى واقعیت و أصالت است؛ و در آن حقایق ثابته، و امور واقعیه‌اى كه متن خارج را تشكیل مى‌دهند، وجود دارد. و بدون شكّ، لفظِ واقع، و حقیقت، و اصیل، و ما فى الواقع‌، و وجود، و ما فى الوجود، و منشأ آثار، و غیرها، همگى حكایت از آن واقعیت مى‌نمایند؛ و همین قدر كفایت مى‌كند كه در برابر سوفسطائیه بایستیم؛ و در قبال پندارى و موهومى پنداشتن آن عالم خارج را، ما اثبات حقائق، و امور اصیل و واقع را بنمائیم.

## واقعیات جهانِ هستى، مركب‌اند از وجود و ماهیت‌

 آنگاه چون ما دقّت و تأمّلى تامّ و تمام در موجودات خارجیه مى‌كنیم، آنها را حاوى دو جهت و دو حیثیت مى‌یابیم: أوّل: وجود و دوّم: ماهِیت.

 مثلًا چون نظر به یك انسان خارجى بنمائیم، او را داراى هویت و خصوصیتى مى‌یابیم كه با آن انسان شده است؛ و همان موجبِ فرق و جدائى او از سایر حیوانات و جمادات و نباتات گردیده است. این جهت و خصوصیت را ماهیت انسان مى‌نامیم. و همچنین او را داراى خصوصیتى مى‌یابیم كه با آن جهت و حیثیت موجود شده است؛ و او را از انسان معدوم جدا مى‌سازد. این جهت و خصوصیت را وجود نام مى‌نهیم؛ و مى‌بینیم كه: آثار مترتّبه بر انسان در خارج ازاین‌جهت و حیثیت وجودى حاصل مى‌شود.

## اصالت از وجود است؛ و وجود واحد است بالوحدة الحقّة الحقیقیة

 آنگاه چون مى‌بینیم كه: این دو جهت و حیثیت، او را در خارج متعدّد نكرد؛ و دو تا ننمود؛ و این انسان مفروض در خارج بالوجدان یكى است، نه دو تا، پس ناچار أصیل و واقع در خارج باید یكى باشد، نه دو تا.

 در این جا بدون شكّ باید حكم به أصالت یكى از آنها، و به اعتباریت دیگرى نمائیم.

 امّا از آنجائى كه اصالت ماهیت در خارج به واسطه وجود است، و بدون‌

وجود در خارج باطل است؛ فلهذا ماهیت در حدّ ذات و هو هویت خود، و با قطع نظر از غیر خود، اصیل نیست.

 بنابراین وجود؛ أصالت دارد؛ و بالعكس، غیر او كه ماهیت است باطل است. و كذلك ماهیت محكوم است به بطلان؛ و بالعكس، غیر آن كه وجود است داراى اصالت است.

 اینك اگر ما یكى از موجودات را در نظر بگیریم، چون آن را حقیقت اصیلى دانسته‌ایم؛ در این صورت، اصیل حتماً وجود او مى‌باشد؛ و غیر وجود آن باطل است.

 پس وجود آن، یعنى حقیقت و حاقّ وجود آن ـ كه حتّى از اضافه به كلمه آن براى تفهیم استفاده كرده‌ایم صرف نظر كنیم، و گرنه اضافه وجود به ضمیر «آن»، ایجاب محدودیت به ماهیت مى‌كند، و ارائه تشخّص و تحدّد آن را به ماهیتِ باطل مى‌دهد ـ این وجود حتماً صرف خواهد بود. چون بنا به فرضِ ما، غیرى ندارد؛ و چیزى با او درهم آمیخته نشده، و دوّمى و دیگرى ندارد. زیرا كه دوّمى و ثانى، یا خود اوست، و یا غیر او.

 امّا غیر او، از روى معنى و اصالتى كه از وجود فهمیده‌ایم، و براى آن اثبات نموده‌ایم، باطل خواهد بود. و على هذا نمى‌شود دوّمى خارج از آن باشد؛ فلا محاله عین اوست.

 فبناءً على هذا، الوجود لا ثانِىَ له، و هُو الواحد بالوَحْدة الحَقَّة الحقیقیة و هو صرفٌ‌. یعنى فرض دوّمى براى آن ممتنع است؛ نه آنكه تنها تحقّق وجود دوّمى براى آن محال باشد.[[294]](#footnote-294)

 و این است ما حصل گفتار و مراد از مسأله وحدت حقیقیه وجود كه عرفاء بالله بر

آن اصرار دارند.

 و بر اساس این برهان كه براى وحدت وجود، وحدت حقّه و صرفه، اقامه شد، عند التأمّل و الدِّقَّة، لازمه‌اش إنكار وجود از سایر موجودات نیست؛ و پیوستن به گروه سوفسطائیه را در پى ندارد؛ و لزوم اتّحاد و یا حُلُول در بین موجودات نمى‌گردد.

 بلكه أصالت و توحید در سراسر موجودات‌ بوجودها، لا بعناوینها و ماهیاتها متحقّق است؛ و آنچه اعتبارى و باطل است، انتساب به ماهیات، و در حقیقت نفس ماهیات است.

 هر موجودى از موجودات ذاتاً و حقیقة موجود است به واسطه خود؛ ولى اصل وجود موجود است بذاته. یعنى بدون واسطه وجود.

## حركت كشتى، واسطه در عروض است براى حركت سرنشنیان آن، نه واسطه در ثبوت‌

 و بنابراین نسبت وجود براى اصل وجود، و براى موجودات، همچون نسبت حركت براى كشتى است، و حركت براى كسى است كه در كشتى نشسته است. حركت در هر دوى از آنها مشهود است؛ و لیكن براى كشتى حركت ذاتى است؛ و براى شخص نشسته در آن عرضى است.

 كشتى خودش متحرّك است ذاتاً؛ و شخص نشسته در آن متحرّك است بالعَرَض و به تبع آن.

 و یا نسبت وجود به وجود، و به موجودات، همچون نسبت روشنائى چراغ است كه حسّ انسان در وهله اوّل، در بادى نظر، آن را به شیشه چراغ نسبت مى‌دهد؛ و بعد از تأمّل و دقّت مى‌یابد كه: آن چیز نور دهنده و روشن كننده، شعله است؛ و شیشه پوششى است كه روى شعله واقع شده است.

 و بنابراین درخشش اوّلًا و بالذّات از آن شعله است و ثانیاً و بالعَرَض از آنِ شیشه و حُباب است.

 اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌ‌.[[295]](#footnote-295)

 مواد مُحْرِقه و یا جریان و وزش باد كه موجب حركت كشتى مى‌شود، واسطه ثبوت است براى حركت آن؛ و امّا خود حركتِ آن واسطه در عروض است براى حركت سرنشینان آن. نفت و روغن و یا جریان برق واسطه در ثبوتند براى پیدایش شعله و درخشش آن؛ و شعله واسطه در عروض است براى روشنى شیشه و حبابى كه بر روى آن قرار دارد. و بین واسطه در ثبوت با واسطه در عروض تفاوت بسیار است.

## حمل لفظِ موجودٌ بر زیدٌ، وحدت است، نه اتّحاد

 و روى این بیان، مى‌دانیم كه مفاد حمل وجود بر موجودات، غیر از مفاد حمل موجودات بعضى بر بعض دگر است.

 مثلًا اگر گفتیم: زَیدٌ موجودٌ مفادش وَحْدت است؛ یعنى در این جا وجودى است كه آن براى وجود بالذات است؛ و براى زید، بالعرض. و امّا اگر گفتیم: زَید قائمٌ‌ مفادش اتّحاد است، یعنى وجود قائم با وجود زید در خارج متّحد شده‌اند، و معلوم است كه: وحدت غیر از اتّحاد است.

 و مى‌توان گفت: در حمل اوّل یعنى زید موجود، در حقیقت جمع بین صفر با واحد است (٠+ ١) و در حمل دوّم یعنى زید قائم، ضرب واحد در واحد است (١\* ١).

## آیات قرآن، همه مخلوقات را مِلك طِلق خدا مى‌داند

 در قرآن كریم آیات بسیارى داریم كه دلالت دارند بر آنكه آنچه در آسمان‌ها و زمین است مِلْكِ خداست مانند آیه: أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ.[[296]](#footnote-296)

 و مانند آیه: قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ\* تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ.[[297]](#footnote-297)

 و مانند آیه: وَ تَبارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ عِنْدَهُ عِلْمُ‌

السَّاعَةِ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.[[298]](#footnote-298)

 و مانند آیه: وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً.[[299]](#footnote-299)

 و مانند آیه: وَ لَهُ ما سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ‌.[[300]](#footnote-300)

 و نظیر این آیات بسیار است كه با مضامین مختلفى انحصار مِلك را به خداوند مى‌دهند.

 و معلوم است كه مفاد این مِلك، این مِلكیت اعتبارى موهومى كه در نزد مردم متعارف براى جریان امور دنیوى اعتبار مى‌كنند، نمى‌باشد؛ بلكه معناى مِلكیت در این آیات، نسبت حقیقیه است. و نسبت حقیقیه متحقّق نمى‌شود، مگر آنكه منسوب نسبت به منسوب إلیه وجوداً و ذاتاً قیام داشته باشد. و بنابراین تمام موجودات در حاق ذات و اصل وجودشان، قیام به حضرت حقّ تعالى دارند؛ گرچه این نسبت‌ها و اعتبارات براى اكثر از مردم پوشیده است. وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ\* ما خَلَقْناهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ‌.[[301]](#footnote-301)

## لِمَنِ الْمُلْكُ الْیوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّار

 و كسى كه در راه خدا، و در صدد رجوع به خدا، و اشراف بر عالم قدسى است؛ بالعیان مشاهده مى‌كند كه: این امِورى كه در بین مردم دنیا متعارف است، از مقاصد دانیه، و آرزوهاى برآورده نشدنى و بى ارزش، و ریاست و سلطنت و تقدّم و، تأخّر، و أنساب، و أحساب، و غیرها، همه امور اعتباریه موهومه و ملاعب و ملاهى است كه بشر خود را بدان مشغول كرده؛ و با اشتغال بدانها از عالم قدس و حقیقت محروم؛ و از اصالت و ثبات و عالم بقاء دور انداخته است؛ و به واسطه حجاب از حقّ به باطل گرائیده است؛ و چون عمرى سپرى شود، و حقایق مكشوف گردد، معلوم مى‌شود كه: به أوهامى مشغول بوده؛ و حقایقِ این نسب و اضافات، أنحاء كیفیت قیام ذوات موجودات، به حضرت حقّ‌ عزّ اسمه‌ بوده است، كه آن قیام، قیام حقیقى و به ذات حقّ مرتبط بوده است. آنگاه مشهود مى‌شود كه: لِمَنِ‌

الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ.[[302]](#footnote-302)

 آن وقت براى او معلوم مى‌شود كه: عمرى را به باطل در نوردیده، و با باطل عشق بازى كرده؛ و خودش كور بوده؛ و با زمره كوران معاشقه نموده است. و غیر از ذات أقدس حقّ و أسماء و صفات او، در عالم وجود، چیزى نبود و أصالتى نداشته؛ و پرده و حجابِ دوبینى، دیده أحول وى، او را از عالم أنوار و قدس منحرف ساخته است.

 در حقیقت طلوع وحدتِ ذات أقدس حقّ تعالى در آنجا متحقّق مى‌گردد. در این عالم، و در آن عالم، در وحدت او به قدر ذرّه‌اى تفاوت نیست. اینجا واحد است و لَهُ المُلک‌؛ و آنجا واحد است و لَهُ المُلک‌.

 لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى‌ وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ‌.[[303]](#footnote-303)

## روایات وارده، در وحدت حقّه حقیقیه الهیه‌

 روایات و أحادیثى كه از أئمّة علیهم السّلام درباره وحدت حقّه حقیقیه و بالصّرافة ذات أقدس حقّ تعالى است، بسیار است. و ما برخى از آنها را در تذییل چهارم، بر مكتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه، ذكر نمودیم. و اینك به برخى دیگر مختصراً اشاره‌اى مى‌نمائیم:

 صدوق مسنداً از فتح بن یزید جُرجانى روایت كرده است، كه او گفت: من براى‌ حضرت أبو الحسن الرِّضا علیه السّلام‌ نامه‌اى نوشتم؛ و در آن از بعضى از معانى توحید خواستار شدم. حضرت در پاسخ نامه‌اى به من نوشتند كه: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ المُلْهِمِ عِبَادَهُ الْحَمْدُ، تا مى‌رسد به این فقره كه: أَحَدٌ لَا بِتأوِیلِ عَدَدٍ.[[304]](#footnote-304)

 و نیز صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانى روایت كرده است: كه او گفت: من چون از مكّه بازگشتم؛ و به خراسان مراجعت مى‌نمودم؛ در راه به‌ حضرت أبو الحسن الرّضا علیه السّلام‌ كه به سوى عراق مى‌رفت برخورد كردم، فسمعتُهُ یقول: مَنِ اتَّقَى اللهَ یتَّقَى، وَ مَن أَطَاعَ اللهَ یطَاعُ.

 تا بعد از مكالمه، و سلام، و شرح مفصّلى از آن حضرت درباره توحید حضرت حقّ جلّ و علا؛ فتح مى‌گوید: قُلتُ: فاللهُ واحِدٌ و الإنسانُ واحدٌ؛ فلیس قد تشابَهَتِ الوَحْدَانِیة؟!

 فَقَالَ: أَحَلْتَ ثَبَّتَكَ اللهُ! إنَّمَا التَّشبیهُ فِى الْمَعَانى. فَأمَّا فى الاسْماءِ فَهِىَ واحِدَة. وَ هِىَ دَلَالة عَلَى الْمُسَمَّى. وَ ذَلِكَ أَنَّ الإنسَانَ وَ إنْ قیلَ وَاحِدٌ فَإنَّهُ یخْبَرُ أنَّهُ جُثَّة وَ لَیسَ بِاثْنَینِ. وَ الإنسَانُ نَفْسُهُ لَیسَ بِواحدٍ؛ لانَّ أعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَة، وَ ألْوانَهُ مُخْتَلَفة غَیرُ وَاحِدَة. وَ هُوَ أجْزَاءٌ مُجَزَّاة لَیسَ سَوَاءً، دَمُهُ غَیرُ لَحْمِهِ؛ وَ لَحْمُهُ غیرُ دمه؛ وَ عَصَبُه غیرُ عُرُوقِهِ؛ وَ شَعْرُه غَیرُ بَشَرِهِ؛ وَ سَوَادُهُ غَیرُ بَیاضِهِ؛ وَ كَذَلِكَ جَمِیعُ الْخَلْقِ‌

فَالإنسَانُ وَاحِدٌ فِى الاسمِ؛ لَا وَاحِدٌ فِى الْمَعْنَى. وَ اللهُ جَلَّ جَلَالُهُ واحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَیرُهُ، وَ لَا اخْتِلَافٌ فِیهِ، وَ لَا تَفاوُتٌ، وَ لَا زِیادَة وَ لَا نُقصَانٌ ـ الحدیث‌.[[305]](#footnote-305)

 و نیز صدوق مسنداً از حضرت حسین بن على سید الشّهداء علیه السّلام از أمیر المؤمنین علیه السّلام‌ روایت مى‌كند كه: خطب علیه السّلام فى مسجد الكوفة فقال:

 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذى لا مِن شَى‌ءٍ كَانَ، وَ لا مِنْ شَى‌ءٍ كَوَّنَ ما قد كان، مُسْتَشْهِدٌ بِحدوث الاشیاء على أزلِیتِهِ، و بما وَسَمَهَا من العَجْزِ على قُدرتِهِ، و بما اضْطَرَّها إلیه من الفناء على دَوَامِهِ‌ تا مى‌رسد به اینجا كه مى‌گوید:

 واحدٌ لا من عددٍ؛ و دائمٌ لا بأمَدٍ؛ و قائمٌ لا بِعَمَد.[[306]](#footnote-306)

 و نیز صدوق مسنداً از حضرت ابى جعفر محمّد بن علىّ الباقر، عن أبیه عن جدّه علیهم السّلام‌ روایت كرده است كه: قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فى خطبة خطبها بعد موت النبىّ صلّى الله علیه و آله و سلّم بسبعة أیام، و ذلک حین فرغ من جمع القرآن؛ فقال‌

 : الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذى أعجَزَ الاوْهَامَ أن تَنالَ إلَّا وُجُودَهُ؛ وَ حَجَب العُقُولَ عَن أنْ تَتَخَیلَ ذاتَه فِى امْتِناعِها مِنَ الشَّبَهِ و الشَّكْلِ. بَلْ هُوَ الَّذى لم یتفاوت فى ذاته، و لم یتَبَعَّضْ بِتَجْزِئَة الْعَدَدِ فى كماله؛ فارَق الاشیاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الاماكِنِ؛ وَ تَمَكَّنَ منها لَا عَلَى المُمَازَجَة ـ الخطبة.[[307]](#footnote-307)

 و نیز صدوق مسنداً از أبى المعْتَمر مُسْلِمِ بن أوْس روایت كرده است كه گفت: من در مجلس على‌ علیه السّلام‌ در مسجد كوفه حاضر شدم، مردى زرد چهره كه گویا از یهودیان یمن بود برخاست و گفت:

 یا أَمیرَ المؤمنین! صِفْ لنا خَالِقَكَ وَ انْعَتْه لَنا كَأنَّا نَرَاهُ، وَ نَنْظُرُ إلَیهِ! فَسبَّحَ عَلى علیه السّلام رَبَّه و عظَّمه عَزّ وَ جلّ، و قال: الحمدُ لِلَّهِ الَّذى هو أوَّلٌ بِلَا بَدِى‌ءٍ مِمَّا؛ و لَا بَاطِنٍ فِیمَا؛ و لَا یزَالُ مَهْمَا؛ وَ لا مُمَازِجٍ مَعَ مَا؛ و لَا خیالٍ وَهْما تا مى‌رسد به اینجا كه‌

 مَن لَم یحْلُل فى الاشیاء فَیقال: هو فیها كائنٌ؛ و لم ینأ عنها فیقال: هو عنها بائنٌ؛ و لم یخْلُ منها فیقال: أینَ؟ وَ لم یقْرُب منها بالالتِزاقِ، و لم یبْعُد عنها بالافِتراقِ. بل هو مع الاشیاء بلا كَیفِیة، و هو أقربُ إلینا من حَبْلِ الوَرید؛ و أبْعَدُ مِنَ الشَّبَهِ مِنْ كُلِّ بَعِیدٍ.[[308]](#footnote-308)

 و نیز صدوق مسنداً از نافع بن أزرق از حضرت سید الشهداء حسین بن علىّ علیهما السّلام‌ روایت مى‌كند كه به او گفتند: یا بن الارزق! أصِفُ إلَهى بِما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ أعَرِّفُه بما عَرَّفَ به نَفْسَه. لا یدْرَكُ بِالحَواسِّ؛ و لا یقاسُ بالنَّاسِ، فهو قریبٌ غیرُ مُلْتَصِقٍ، و بعیدٌ غیرُ مُتَّقَصٍّ؛ یوَحَّدُ، و لا یبَعَّضُ، معروفٌ بالآیاتِ، موصوفٌ بالعلامات، لَا إلَه إلَّا هُو الكبیرُ المتعال‌.[[309]](#footnote-309)

 و نیز مسنداً از حضرت إمام محمّد باقر علیه السّلام‌ در تفسیر سوره‌ قل هو الله أحد روایت كرده است كه:

 قال الباقر علیه السّلام: الاحَدُ الْفَردُ الْمُتَفَرِّدُ، و الاحد و الواحد بمعنىً واحدٍ؛ و هو المُتَفَرِّدُ الَّذى لا نظیرَ له؛ و التَّوحیدُ الإقرارُ بالْوَحْدَة هو الانفراد.

 و الواحدُ المتبائن الَّذى لا ینْبَعِثُ مِنْ شَى‌ءٍ، و لا یتَّحِدُ بِشَى‌ءٍ؛ و من ثَمَّ قالوا: إنَّ بِنَاءَ العددِ من الواحد؛ لیس الواحدُ من العَدَدِ؛ لانَّ العَدَد لا یقع على الواحِدِ؛ بل یقع على الإثنینِ.

 فمعنى قوله: اللهُ أحَدٌ: المعبودُ الَّذى یألَهُ الْخَلْقُ عن إدراكهِ، و الإحاطَة بكیفیتِهِ؛ فَرْدٌ بِإلهیتِهِ؛، مُتَعَالٍ عن صفاتِ خَلْقِهِ‌.[[310]](#footnote-310)

 بارى این روایات صراحت دارد بر وحدت بالصِّرافة ذات أقدس حقّ تعالى، كه از منبع علوم و سرچشمه زلال و صافىِ معدنِ حكمت و میراث أهل بیت رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم صادر شده است؛ اینها و نظایر اینها مانند قوله علیه السّلام: مَا رَأیتُ شیئاً، إلّا

و رأیتُ اللهَ قَبْلَه‌، و قوله علیه السّلام: داخلٌ فى الاشیاء لا بالمُمَازَجَد، خارج عن الاشیاء لا بالمُزَایلَة.

 و أیضاً: لیس فى الاشیاء بِوالجٍ، و لا عنها بخارجٍ.

 و أیضاً: مع كُلِّ شَى‌ءٍ لا بِمقَارِنَة، و غیرُ كُلّ شَى‌ءٍ لا بِمُزَایلَة.

 و أیضاً: داخلٌ فى الاشیاء لا كدخول شَى‌ءٍ فى شى‌ءٍ، و خارجٌ عن الاشیاء لا كخروج شى‌ءٍ عَنْ شَى‌ءٍ.

 و أیضاً: تَوْحیدُه تَمْییزُهُ عن خَلْقه؛ و حكم التَّمییزِ بینُونَة صِفَة لا بَینُونَة عُزْلَة.[[311]](#footnote-311)

 دلالت دارند بر آنكه وجود أقدس حقّ متعال صرف الحقیقة است؛ و لا یعزب عن وجوده شى‌ء، زیرا كه اگر با وجود او وجودى فرض شود؛ بر وجودش عَدّ و شمارش عارض مى‌شود. و این یكى، و آن دیگرى دوّمى شود؛ و تبدیل به وحدت عددى مى‌گردد. و بناءً على هذا با وجود حقّ سبحانه وجودى را نمى‌توانیم تصوّر كنیم مگر آنكه در ذات خود به وجود او قائم باشد. و این همان معناى مِلكیتى است كه در قرآن كریم آمده است.

## إنَّ الله لم یزَل بلا زمانٍ و لا مكانٍ، و الآن كما كان‌

 همچنان كه در «توحید» صدوق، از علىّ بن أحمد بن محمّد بن عِمران دَقَّاق، از محمّد بن أبى عبد الله كوفى، از محمّد بن إسمعیل برمكى، از علىّ بن عبّاس، از حَسَن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفرى، از حضرت أبا ابراهیم موسى بن جعفر علیهما السّلام روایت مى‌كند كه: إنَّه قال: إنَّ الله تَبارك و تَعالى كان لَم یزل بِلَا زمانٍ و لا مكانٍ؛ و هو الآن كَمَا كَانَ. لَا یخْلُو منه مكانٌ و لا یشْغَلُ به مكانٌ، و لا یحِلُّ فى مكانٍ.

 مَا یكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَة إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم، وَ لَا خَمْسَة إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَ لا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَینَمَا كَانُوا.[[312]](#footnote-312)

 لَیسَ بَینَهُ و بین خَلْقِه حِجابٌ غیرُ خَلْقِهِ. احتَجَبَ بِغَیرِ حجابِ مَحْجُوبٍ، و اسْتَتَر بغیر سِترٍ مَسْتُورٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِیرُ الْمُتَعَالِ.[[313]](#footnote-313)

 و بنابراین سعه و گسترش وجود ذات حقّ تعالى به قدرى است كه تمام أشیاء را فرا گرفته است؛ و هیچ موجودى از آن خارج نیست. و مراد از اینكه خداوند در لا زمان و لا مكان یعنى قبل از پیدایش أشیاء بوده است؛ و الآن هم همین طور است، این است كه وجود أزلى و أبدى و لا یتناهى حضرتِ وى، از شمول شى‌ء و چیزى فروگذار ننموده است؛ و همه را شامل شده است. و این است معناى‌ بسیطُ الحقیقة کلُّ الاشیاء وَ لَیسَ بِشَى‌ءٍ مِنْهَا.

 یعنى وجود اوست كه همه را فرا گرفته است؛ و وجودات متعینه إمكانیه، نسبت وجود به آنها به واسطه در عروض است. و این همان مَنشأیت و مصدریت و صَمَدِیتى است كه مرحوم سید از آن تعبیر فرموده است.

## انّ الله خِلْوٌ مِن خلقه، و خَلقه خِلْوٌ منه، خُلُوَّ حقیقى نیست‌

 و از این جا به دست مى‌آوریم كه: معناى كلام‌ حضرت أبا جعفر: محمّد الباقر علیه السّلام‌ كه فرموده‌اند:

 إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلْقُهُ خِلْوٌ مِنهُ؛ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیهِ اسْمُ شَى‌ءٍ مَا خَلَا اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ، فهو مخلوقٌ لِلَّهِ؛ وَ اللهُ تَعَالى خَالِقُ كُلِّ شَى‌ء.[[314]](#footnote-314)

 درست و صحیح است؛ و معناى خِلْو همان معناى‌ وَ لَیسَ بِشَى‌ءٍ مِنْهَا است. یعنى مُسَلَّماً خداوند با مخلوق، و موجود متعین، و ممكن، و فقیر، و عاجز، و ضعیف، عینیت ندارد. ولى معناى خِلْوْ، خلو حقیقى و بینونت ذاتى نیست؛ زیرا این موجود، مخلوق و معلول حق است؛ و به تمام وجود خود قائم به اوست؛ و چگونه متصوّر است كه خدا از او جدا باشد؟ و او از خدا جدا باشد! این انعزال خداست‌

از ربوبیت و الوهیت‌ سُبْحانَهُ وَ تَعالى‌ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيراً.[[315]](#footnote-315)

## انّ الله شی‌ءٌ بحقیقة الشّیئیة، غیر أنّه لا جسمٌ و لا صورة

 و حضرت صادق‌ علیه السّلام‌ به خداوند إطلاق شى‌ء نموده، و حقیقة او را چیز دانسته‌اند. غایة الامر نه مانند سایر چیزها. چنانكه صدوق با سند خود از هِشام بن حَكَم روایت كرده است كه‌ حضرت أبو عبد الله علیه السّلام قال للزَّندیقِ حین سَأَلَه مَا هُوَ؟

 قَالَ: هو شَى‌ءٌ بِخِلافِ الاشیاء. ارْجِع بقَولى: «شَى‌ءٌ» إلى إثباتِ مَعْنَىً؛ وَ أَنَّهُ شَى‌ءٌ بِحَقِیقة الشَّیئَیة؛ غَیرَ أَنَّهُ لَا جِسْمُ وَ لَا صُورَة.[[316]](#footnote-316)

 همچنان كه أیضاً صدوق با سند متّصل خود، از محمّد بن عیسى بن عُبَید روایت كرده است كه او گفت:

 قالَ لى أبو الحَسنِ علیه السّلام مَا تَقُولُ إذَا قِیل لَكَ: أخْبِرنِى عَنِ اللهِ عَزّ وَ جَلَّ، شَى‌ءٌ هُوَ أَمْ لَا؟! قال: فقلتُ له: قد أثبَتَ اللهُ عَزّ وَ جَلَّ نَفْسَهُ شَیئاً حیثُ یقول: «قُلْ أَىُّ شَىْ‌ءٍ أَكْبَرُ شَهَادَة قُلِ اللهُ شَهِیدٌ بَینِى وَ بَینَكُمْ».[[317]](#footnote-317)

 فَأقول: إنَّهُ شَىْ‌ءٌ لا كالاشیاء. إذ فى نَفْىِ الشَیئیة عَنْهُ إبطالُهُ وَ نَفْیهُ! قالَ لى: صدقتَ و أصَبْتَ! ثم قال لى الرِّضا علیه السّلام: لِلنَّاسِ فى التَّوحِیدِ ثلاثُه مَذَاهِبَ: نفىٌ وَ تَشبیهٌ و إثباتُ بغیر تَشبیهٍ:

 فمذهبُ النَّفىِ لا یجوزُ؛ مذهبُ التَّشبیه لا یجوزِ؛ لانَّ اللهَ تَبارك و تعالى لا یشْبِهُهُ شَىْ‌ءٌ. و السَّبیلُ فى الطَّرِیقَة الثَّالِثة إثْبَاتٌ بلا تَشْبِیهٍ.[[318]](#footnote-318)

 همچنان كه در برابر ذات أقدس و سعه وجودى، و نور عامّ او، از ماهیات إمكانیه و أشیاء متعینه، تعبیر به سایه شده است. و عبارت ظِلّ و ظِلَال كه در بعضى أخبار طینت وارد شده است، مقصود همین ظهور حضرت وى در مظاهر عالم إمكان است‌.

## انّ الله یمسك الاشیاء بأظلّتها؛ مراد از أظلَّه، ماهیات است‌

 صدوق در كتاب «توحید» با سند متّصل خود از حَمّاد بن عَمروٍ نصیبىّ روایت كرده است كه: او گفت:

 سَألْتُ جعفَر بن محمّد علیهما السّلام عن التَّوحید! فقال: واحِدٌ، صَمَدٌ، أزَلِىٌ، صَمَدِىٌ، لا ظِلَّ له یمْسِكُهُ، و هو یمْسِكُ الاشیاءَ بِأظِلَّتِها، عارفٌ بالْمَجْهُولِ، معروفٌ عند كُلِّ جاهِلٍ، فَرْدَانِىُّ؛ لا خَلْقُهُ فیهِ، و لا هُوَ فِى خَلْقِهِ‌ ـ الحدیث.[[319]](#footnote-319)

 مراد از اینكه حضرت حقّ جلّ و عَلَا، أظِلَّه و سایه‌ها را گرفته و نگه داشته است، معناى قیومیت اوست نسبت به تعینات و ماهیات. و یا به عبارت اصطلاحى ظهور اوست در مظاهر، با تعینات ماهویه، و امّا أصل حقیقت حقّ مطلق است؛ و در ذات خود مستغرق است، و نور محض است كه از شدّت تابندگى هیچ سایه‌اى را توانِ وصول به مقام او نیست؛ بلكه نهایتِ طور و مقدار سایه، حفظ خود در حدود مقام و درجه سایه بودن است.

 شاهد بر گفتار ما روایتى است كه از تفسیر علىّ بن إبراهیم و تفسیر عیاشى از حضرت باقر علیه السّلام‌ نقل شده است كه: در ضمن بیان طینت، و كیفیت سرشت و خلقت أوّلیه انسان مى‌گوید:

 ثُمَّ بَعَثَهُم (أىّ الخلق) فِى الظِّلَالِ، قلتُ: و أىُّ شَىْ‌ءٍ الظَّلَالُ؟!

 قال: أ لَمْ تر إلى ظِلَّاتِ فِى الشَّمسِ؟! شَى‌ءٌ و لیس بِشَى‌ء ـ الخبر.

 این ظلّها و سایه‌ها كه انسان در آنها آفریده شده است، همان ماهیات، و یا وجودهاى مستعاره‌اى است كه وجود براى آنها بالعرض است. و بدین جهت چیزى هست، ولى چیزى نیست؛ همچون سایه‌اى كه در پرتو نور خورشید پدیدار مى‌گردد، بهره آن از نور خورشید فقط سایه بودن است؛ خورشید است كه منبع نور و حرارت، و كانون درخشندگى و تابش است؛ و نور اوست كه همه جهان را فرا گرفته است.

 و سایه نور نیست؛ و حقیقتش نور نیست؛ بلكه ضِدّ نور است. امّا در اثر نور پدیدار شده است.

 و این آیه مباركه قرآن در ایفاء این مرام و مقصود، بسیار عجیب و قابل تأمّل است:

 أَ لَمْ تَرَ إِلى‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً.[[320]](#footnote-320)

## دلیله آیاته، و وجود اثباته، و معرفته توحیده‌

 و نُهمین روایتى را كه در تذییل ٤ بر مكتوب ٤ شیخ (ره) نقل كردیم و در همین مكتوب هم به آن اشاره شد در رسانیدن این واقعیت إعجاز مى‌كند. آنجا كه‌ مولى الموحّدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین‌ مى‌فرماید:

 دَلیلُهُ آیاتُهُ، و وجُودهُ إثبَاتُهُ، و معرفتُهُ توحیدُهُ، و توحیدُهُ تَمییزُه مِن خَلْقِهِ. و حكمُ التَّمییزِ بَینُونَة صِفَة لا بَینُونَة عُزْلَة.[[321]](#footnote-321)

 مى‌فرماید: آیات خدا دلیل و رهنماى به وى هستند: و اثبات او نفس وجود، و حاقّ حقیقت او در خارج است. و كسى را به معرفتش دسترسى نیست، مگر آنكه او را یگانه بداند. و یگانه دانستن او به آن است كه او را از جمیع مخلوقاتش جدا كنیم؛ و عزّت و عظمت و جلال وى را به گونه‌اى بدانیم كه: از یكایك از خلائق برتر است. و معناى این جدائى و تفریق آن نیست كه: وجود او را جدا كنیم، و واقعیت وى را منعزل سازیم، بلكه مراد آن است كه: از صفات مخلوق و كمّ، و كیف، و زمان، و مكان، و سایر أعراض، و نواقص ماهیات إمكانیه او را جدا كنیم. بنابراین او بوُجودهِ و حقیقتِهِ در موجودات هست، و با همه هست؛ ولى رنگ و آثار و خواصّ آنها را كه امور عدمیه هستند؛ و از لوازم ماهیات مى‌باشند، ندارد.

## هو الدّالُّ بالدلیل علیه، و المؤدِّى بالمعرفة إلیه‌

 و عجیب این است كه باز هم در دنبال این جمله مى‌فرماید:

 لَیسَ بِإلَهٍ مَن عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هو الدَّال بِالدَّلیل علیه، و الْمُؤدّى بالمعرفة إلیه.‌

 یعنى شناسائى او به لوازم و خصوصیات أشیاء و ماهیات و تعینات إمكانیه نیست. زیرا وجود او از همه اینها برتر است. او داراى إطلاق است؛ و این خصوصیات حدودى هستند كه حكایت از محدود مى‌نمایند؛ نه از وجود لا حدّ أبدى و أزلى و سرمدى حضرت او، جلّ و عَلَا.

 بلكه دلیل بر شناسائى او خود اوست؛ و رساننده به معرفت او خود اوست، كه با حاقّ وجود، بما هو وجودٌ مى‌شناساند. و به واسطه إفَناء و إمحاء بنده در ذات بسیط و واحد، و حقیقت صرفه خود مى‌فهماند كه: غیر از او در عالم وجود أصالتى، و إلهى، و معبودى، و وجودى نیست.

 سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ\* أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ مُحِيطٌ.[[322]](#footnote-322)

 حضرت استادنا الاکرم آیة الله الاعظم علّامه طباطبائى قدّس الله سرّه‌، در تفسیر «المیزان» ج ١٥، ص ١٠٣، در آیه ٢٥ از سوره ٢٤: نور: يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ‌ مطلبى را بیان كرده‌اند كه بر دلالت آیه بر توحید بالصِّرافه، و وحدت شخصیه ذات حقّ بسیار قوى است. ایشان گفته‌اند كه: ممكن است دین در اینجا به معناى ملّت و سنّت حیات باشد. و این معناى عالى است كه مرجعش ظهور حقایق براى انسان در روز قیامت باشد. و در این صورت با قوله: وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ‌ مناسبتش بیشتر است.

 آنگاه فرموده‌اند: وَ الآیة من غرر الآیات القرآنیة تفسّر معنى معرفة الله. فإنَّ قوله: وَ یعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِینُ، ینبى. أنَّه تعالى هو الحقّ لا سترة علیه بوجهٍ من الوجوه و لا على تقدیر من التقادیر. فهو أبده البدیهیات الّتى لا یتعلّق بها جهل، لکنّ البدیهىّ ربما یغفل عنه. فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه الَّذى ربما یعبّر عنه بالعلم. و هذا هو الّذى یبدو لهم یوم القیامة، فیعلمون أنّ الله هو الحقّ المبین. و إلى مثله یشیر قوله تعالى: لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. (آیه ٢٢، از سوره ٥٠: ق‌

 این بود آنچه در نظر بود كه به طور اختصار از وجود حقّه حقیقیه و صرفه حضرت حقّ تعالى، و معیت او با جمیع موجودات معروض گردد.

## زیادتى صفت بما هى صفة از ذات، در برهان، و شهود، و شرع‌

 و امّا راجع به بحث دیگرى كه ادامه داشت؛ و آن زیادى صفات از ذات أقدس حقّ متعال، و یا عینیت آن بود، آن نیز به طور فشرده و خلاصه به شرح زیر تحریر مى‌گردد:

 از آنجا كه وجود بذاته با عدم تناقض دارد؛ و آن را در حاقّ ذات خود، طَرد مى‌كند و مى‌راند؛ بنابراین به هیچ وجه قبول نمى‌كند كه عدم بر او وارد شود، و بر او حمل گردد. و على هذا وجود بذاته، حقیقت وجوبى دارد؛ و حقیقت وجود بالذات حقیقت واجب الوجودى است. و ازهرجهت مستجمع جمیع صفات كمال كه مرجع آنها امور وجودیه هستند، خواهد بود؛ همچنان كه منزّه است از جمیع صفات نقص كه مرجع آنها امور عدمیه مى‌باشند.

 و چون مى‌دانیم كه: أوّلًا رتبه محمول از رتبه موضوع تأخّر دارد؛ و ثانیاً هر مفهومى بالذات از مفهوم دیگر منعزل است؛ و به همین جهت هر مفهومى كه بر مصداقى واقع شود بالضَّروره آن را محدود مى‌كند؛ و عكسش این مى‌شود كه: هر مصداق غیر محدودى كه عَدَم حدِّ ذاتى آن باشد، وقوع مفهوم بر آن، در رتبه متأخّر از آن مى‌باشد؛ فلهذا وجود حضرت واجب كه غیر محدود است، و صرافت محض را دارد، از هر تعین اسمى و وصفى، و از هر تقیید مفهومى بالاتر است؛ حتّى از اینكه مى‌گوئیم: بالاتر است، هم بالاتر است. زیرا خود این هم تقییدى است.

 بنابراین حقیقتِ وجود واجب، از هر تعین مفروضى، اطلاق دارد، حتّى از همین حكم به اطلاق هم. و در این صورت عینیتى كه برهان، بین ذات حضرت حقّ و صفات وى اثبات مى‌كند؛ فقط از یك جانب خواهد بود. بدین معنى كه: ذات عین صفات است؛ و لیكن صفات عین ذات نیست. ذات ثابت است به ذات خود؛ و صفات ثابت مى‌باشند به ذات.

 و این عینیت یك جانبه، از باب عینیت مطلق است با مقید؛ دون العکس. فکلّ مطلقٍ مع المقید؛ و لا یکون کلُّ مُقَیدٍ مع المطلق.

 ما از روایت از چند طریق دلیل بر این مطلب داریم‌

خطبه‌هاى حضرت أمیر المؤمنین‌ علیه السّلام‌، در زیادى صفات از ذات‌

 أوّل، روایات و خطبه‌هائى كه از أمیر المؤمنین علیه السّلام و سایر امامان وارد شده است؛ و در آنها بالصّراحه صفات را از ذات نفى نموده‌اند. مانند خطبه اوّل از «نهج البلاغه» كه: وَ كَمالُ الإخلاصِ نفى الصِّفاتِ عنه‌ تا آخر؛ و مانند خطبه وارد از حضرت رضا علیه السّلام در «ارشاد» مفید و «توحید» صدوق كه:

 جَلَّ عَن أنْ تَحِلَّه الصِّفاتُ. لِشَهَادَة العُقُولِ أنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفاتُ مَصْنُوعٌ‌ تا آخر. و ما این دو خطبه را به شماره‌هاى اوّل و هشتم، در تذییل ٤ بر مكتوب ٤ شیخ (ره) آورده‌ایم.

 این خطبه حضرت امام رضا علیه السّلام نزد مأمون است كه با سند متّصل شیخ صدوق روایت مى‌كند؛ و تا مى‌رسد به این عبارت كه مى‌گوید:

 وَ مَن قَالَ: حَتَّى؟ فَقَد غَیاهُ؛ وَ مَن غَیاهُ فَقَد غَایاهُ؛ و من غَایاه فَقَد جَزَّأهُ؛ وَ مَن جَزَّأهُ فَقَد وَصَفَهُ؛ وَ من وَصَفَه فَقَد ألْحَدَ فِیهِ.

 لا یتَغَیرُ اللهُ بِانْغِیارِ المخلوقِ، كما لا یتَحَدَّد بتحدید المحدود.

 أَحدٌ لا بتَأْویلِ عَدَدٍ. ظاهرٌ لا بِتأوِیلِ الْمُبَاشَرَة، مُتَجَّلٍّ لا باستهلالِ رُؤیة؛ باطنٌ لا بمُزایلَة؛ مُبَائنٌ لا بِمَسَافَة؛ قریبٌ لا بِمُدَانَاة. تا آخر خطبه.[[323]](#footnote-323)

 و صدوق با سند متّصل خود روایت كرده است از حضرت صادق، از پدرش از جدّش علیهم السّلام كه چون أمیر المؤمنین علیه السّلام براى بار دوّم مردم را براى جنگ با معاویه برانگیخت، چون مردم مجتمع شدند، به خطبه برخاست و گفت: الحمد لله الواحد الاحد الصَّمد المتفرّد الّذى لا من شى‌ء کان، و لا من شى‌ء خلق ما کان. قدرته بان بها الاشیاء، و بانت الاشیاء منه. فلیست له صفة تنال، و لا حدٌ یضرب له الامثال. کلَّ دون صفاته تعبیر اللغات، و ضلَّ هنالک تصاریف الصفات. تا آخر خطبه كه از نفایس خطب است.[[324]](#footnote-324)

 و نیز صدوق با سند متّصل خود روایت مى‌كند از فتح بن یزید جرجانى كه‌

حضرت امام رضا علیه السّلام در جواب نامه او كه از توحید پرسیده بود، به خطّ خود نوشتند: بسم الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله المُلْهِم عبادَه الحَمد تا مى‌رسد بدین فقره كه: الممتنع من الصّفات ذاته؛ و تا مى‌رسد به این عبارات كه: أوّل الدین معرفته، و كمال المعرفة توحیده، و كمال التوحید نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنّه غیر الصفة و شهادتهما جمیعاً على أنفسهما بالبَینة الممتنع منها الازل. فمن وصف الله فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله. و من قال: كیف؟ فقد استوصفه‌ تا آخر نامه مبارك كه آن هم از نفایس نامه‌هاست.[[325]](#footnote-325)

 و روى بیانى كه در معناى مفهوم و انعزال آن از عدم محدودیت نمودیم، معلوم است كه: مراد از نفى صفات از ذات، مطلق صفات است؛ نه آنكه بعضى به صفات زائده بر ذات حمل كرده‌اند.

 این حمل، شاهد است. و اصولًا خود صفت، و اصل صفت، با مفهوم آن زائد است.

 و این گونه خطب و روایات تفسیر و بیان مى‌نماید اخبار دیگرى را كه در این باره وارد شده است، و مى‌فهماند كه: آنچه نفى شده است، تنها صفات فعل و حدوث نیست؛ بلكه اصل صفت مى‌باشد.

## روایت مسعودى خطبه اى را که متضمن زیادتى صفات است‌

 مانند خطبه‌اى كه أمیر المؤمنین علیه السّلام در بیان و كیفیت انتقال رسول خدا صلّى الله علیه و آله و سلّم از زمان حضرت آدم تا زمان میلادشان ایراد كرده‌اند. و در این خطبه آمده است كه:

 فَسُبحانَكَ مَلَأتَ كُلَّ شَى‌ءٍ؛ و باینتَ كُلَّ شَى‌ءٍ؛ فأنتَ الَّذى لا یفْقِدُكَ شَىْ‌ءٌ؛ و أَنت الفعَّالُ لما تشاءُ. تباركتَ یا مَن كُلُّ مُدْرَكٍ مِن خَلْقِهِ؛ و كُلُّ مَحْدُودٍ من صُنعِه. أنتَ الَّذى لا تَسْتَغنى عنك المكانُ؛ و لا نَعْرِفُكَ إلَّا بانفرادِكَ الوحدانیة

و القدرَة.[[326]](#footnote-326)

 و در كلمات و خطب أمیر المؤمنین و حضرت امام رضا و سائر أئمه طاهرین علیهم السّلام نظیر این عبارات بسیار است. و معلوم است كه خود صفت، تحدید است؛ و نفس مفهوم، مُدرَك است.

 در «توحید» صدوق آمده است كه: عبد الاعلى از حضرت صادق علیه السّلام روایت كرده است كه:

 تُسَمَّى بأسمائه؛ فهو غیر أسمائه، و الاسماء غیره، و المَوْصُوف غیرُ الوَصْفِ. تا آخر حدیث.[[327]](#footnote-327)

## روایت وارده بر مخلوقیت صفات‌

 و مى‌دانیم كه: اسم همان صفت است؛ و مراد از غیریت اسماء با ذات، الفاظ أسماء نیست بلكه غیریت مصداقى است. و این مطلب در كمال وضوح است.

 دوّم روایاتى است كه دلالت دارد بر آنكه: خداوند تعالى أسماء خود را خلق فرمود؛ همچون روایتى را كه شیخ كُلینى و صدوق با سند متّصل خود از ابراهیم بن عمر از حضرت صادق علیه السّلام روایت نموده‌اند كه:

 قال: إنَّ الله تبارك و تعالى خَلَقَ اسماً بالحروفِ غَیرَ مُتَصوِّتٍ؛ و باللَّفظِ غیرَ مُنْطِقٍ؛ و بالشَّخصِ غیرَ مُجَسَّدٍ؛ و بالتَّشبیه غیرَ مَوصوفٍ؛ و باللَّونِ غیرَ مَصبوغٍ؛ مَنفِىُّ عنه الاقطَارُ؛ مُبَعدٌ عنه الحُدودُ؛ محجوبٌ عنه حسُّ كلَّ مُتَوَّهِمٍ؛ مُسْتَترٌ غیرُ مَسْتُورٍ.

 فَجَعله كَلِمَة تَامَّة عَلَى أربعَة أجزاءٍ مَعاً لَیس منها واحدٌ قبل الآخر.

 فأظْهَر منها ثلَاثَة أسْمَاءٍ لِفَاقَة الْخَلقِ إلیها؛ وَ حَجَبَ منها وَاحِداً؛ و هو الاسمُ المَكْنُونُ المَخْزُونُ. فهذه الاسماء الَّتى ظَهَرَتْ، فالظَّاهِرُ هُو اللهُ تَبارَكَ و تعالى.

 وَ سَخَّرَ سُبحانه لكُلِّ اسمٍ من هذه الاسماء أرْبَعَة أركانٍ، فَذلك اثناء عَشَرَ رُكْناً.

 ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكنٍ منها ثلاثینَ اسماً فعَلَا مَنْسُوباً إلیها. فهو الرّحمن، الرّحیم‌

المَلِكُ، القُدُّوسُ، الخالقُ، البَارِىُ، المُصَوِّرُ، الحىُّ، القیومُ، لا تأخذُه سِنَة و لا نَوْمٌ، العلیمُ، الخبیرُ، السَّمیعُ، البصیرُ، الحكیمُ، العزیزُ، الجبَّارُ، المُتَكَبِّرُ، العلىُّ، العظیمُ، المقتدرُ، القادرُ، السَّلَامُ، المؤمنُ، المهیمنُ، (البارئ) المُنشئ، البدیعُ، الرَّفیعُ، الجلیلُ، الكریمُ، الرَّازقُ، المحیى، الممیتُ، الباعثُ، الوارثُ.

 فهذه الاسماء و ما كان من الاسماء الحُسنَى حتَّى تَتِمّ ثَلَاثِمِائة و ستّینَ اسماً؛ فهِىَ نِسبَة لِهَذِهِ الاسماءِ الثَّلَاثَة.

 و هذه الاسماءُ الثَّلَاثَة أركان و حُجُبُ الاسم الواحِد المكنونِ المخزونِ بهذه الاسماء الثَّلاثة. و ذلك قَوْلُهُ تَعَالَى:

 قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَیاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الاسْمَاءُ الْحُسْنَى.[[328]](#footnote-328) و[[329]](#footnote-329)

 و این روایت مباركه در دلالتش بر تأخّر أسماء از مقام إطلاق ذات، از آفتاب روشن‌تر است؛ و علاوه بر نفاست مضامینش دلالت بر اصول مقدارى از اسماء و كیفیت تنزّل اسمى از اسمى و بر پیدایش عالم خلق از آنها دارد. و استادنا الاعظم علّامه طباطبائى قدّس الله نفسه‌ در «تفسیر المیزان» در ذیل آیه یكصد و هشتادم از سوره أعراف آن را شرح فرموده‌اند.[[330]](#footnote-330)

## أئمّه علیهم السّلام أسماء خدا هستند، و اسم صفت است، و زیاده بر ذات‌

 دلیل سوّم روایات بسیارى است كه دلالت دارند بر آنكه: ائمّه علیهم السّلام تنها أسماء حسناى خداوند هستند. مانند قوله علیه السّلام: نَحْنُ وَ اللهُ الاسماءُ الحُسنى.

 و در این باره روایاتى است، دالّه بر آنكه ایشان صفات حضرت خداوند، و نور او، و چشم او، و گوش او، و هر چیزى كه در این مجرى واقع است مى‌باشند.[[331]](#footnote-331)

 و معلوم است كه امامان علیهم السّلام از ذات حقّ متعال تأخّر دارند؛ و مراد از اسماء و صفات، مقامات رسول خدا صلّى الله علیه و آله و سلّم: و آل طیبین و طاهرین وى هستند. و بنابراین أسماء و صفات، از مقام ذات تأخّر دارند.

## الله اكبر، یعنى اكبر من أن یوصَف‌

 دلیل چهارم: معنى و مفاد تكبیر است كه از شعائر اسلام، و با فضیلت‌ترین ذكرى است كه در اسلام آمده؛ و به مفهوم اللهُ اكبر این شریعت از سایر ادیان برترى جسته است.

 دو روایت وارد است كه معناى اللهُ اكبر، اللهُ اکبرُ مِن کلِّ شی‌ء نیست بلكه‌ اللهُ أکبَرُ مِن أن یوصَف‌ است. و هر دوى این روایت‌ها از حضرت صادق علیه السّلام است، و كلینى در «كافى»؛ و صدوق در «معانى الاخبار» روایت نموده‌اند.

 یكى از آنها این است كه: عن أبى عبد الله علیه السّلام، قالَ: قالَ رَجُلٌ عِندَه: اللهُ أكْبَرُ. فقال: اللهُ أكبَرُ مِن أىِّ شَىْ‌ءٍ؟! فقال: من كُلِّ شَىْ‌ءٍ. فقال أبو عبد الله: حَدَّدتَهُ! فقال الرَّجُل: كیف أقُول؟! قالَ: قُلْ: اللهُ أكْبَرُ مِنْ أَن یوصَفَ.[[332]](#footnote-332)

 و دوّمى از آنها این است كه: قال أبو عبد الله علیه السّلام: أىُّ شى‌ءٍ اللهُ أكبرُ؟

 فقلتُ:[[333]](#footnote-333) اللهُ اكبر من كُلِّ شَى‌ءٍ. فقال: و كان ثَمَّ شَى‌ءٌ فیكونُ أكبَرَ مِنهُ؟! فقلتُ: وَ مَا هُوَ؟! قال: اللهُ اكْبَرُ مِنْ أنْ یوصَفَ.[[334]](#footnote-334)

## تذییل هفتم بر مكتوب هفتم حضرت سید قدّس الله سرّه الزّكیة

بسم الله الرّحمن الرّحیم‌

و صلّى الله على محمّد و آله الطّاهرین، و لعنة الله على أعدائهم أجمعین‌

 این آخرین تذییلى است كه تحریر مى‌شود، چون مكتوب هفتم حضرت سید قدس الله سرّه آخرین مكتوب است و در آن مكاتبات قطع مى‌گردد.

 مرحوم سید (ره) در این مكتوب اظهار ملالت فرموده؛ و از عدم پذیرش مرحوم شیخ (ره)، نتیجه‌اى را براى مكتوب بعدى نمى‌بیند. بنابراین، با ایراد طعن و اشكال، ضجرت خود را ابراز، و نامه را محترماً پایان مى‌دهد

## داعى حضرت سید (ره) بر ادامه مكاتیب، ارشاد به توحید بوده است‌

 حضرت آیة الله حاج شیخ عبّاس هاتف قوچانى أدام الله بركاته: وصىّ مرحوم قاضى أعلى الله مقامه، از مرحوم قاضى قدّس الله نفسه نقل مى‌نمودند كه: آن مرحوم مى‌گفت: از استادمان مرحوم آیة الحقّ و سند العرفان سؤال شد: با اینكه دأب أهل مراقبه، و سلّاكِ راه خدا، و أولیاى معرفت، در برابر این گونه بحث‌ها رعایت اختصار، و در صورت عدم قبول سكوت است؛ چرا شما این طور در این نامه‌ها مطلب را دنبال فرموده اید؟!

 در جواب گفتند: اینها در ذهن خود از روى قواعد ذهنى (فورمول) خدائى تراشیده، و ساخته و پرداخته‌اند؛ و آن را مى‌پرستند؛ و سجده مى‌كنند. آن خدا خداى حقیقى نیست؛ خداى خارجى نیست؛ خداى تخیلى است. من خواستم شاید بتوانم این خدا را از ذهنشان بیرون بكشم.

 حضرت علّامة استادنا الاكرم طباطبائى رضوان الله علیه مى‌فرمودند: در

مكاتبات و مباحثاتى كه در قضیه تشكیك در وجود، و وحدت وجود، در میان دو عالم بزرگوار: آقاى حاج سید أحمد كربلائى، و آقاى حاج شیخ محمّد حسین اصفهانى رضوان الله علیهما صورت گرفت؛ و بالاخره مرحوم حاج شیخ، قانع به مطالب عرفانیه توحیدیه آقا حاج سید أحمد نشدند، بعد از رحلت مرحوم آقا سید أحمد، یكى از شاگردان مرحوم قاضى به نام‌ آقا سید حَسَن کشمیرى‌ كه از همدورگان آقاى آیة الله حاجّ شیخ على محمّد بروجردى، و آقا سید حسن مسقطى، و آن ردیف از تلامذه مرحوم قاضى بود، بناى مباحثه و مكالمه را با مرحوم حاج شیخ محمّد حسین باز كرد، و آن قدر بحث را بر اساس استدلالات و براهین مرحوم حاج سید أحمد تعقیب كرد كه: حاج شیخ را ملزم به قبول نمود.[[335]](#footnote-335)

## داعى مؤلّف بر نشر مكاتیب و تذییلات‌

 امّا داعیه این حقیر بر نشر مكاتبات و تذییلات بدین صورت؛ عُمدةً براى دو علّت بود:

 اوّلًا براى حفظ اصل مكاتیب و تقدیم نسخه صحیح، و بدون غلط و تصحیف آن، براى صاحبان علم، و حكمت، و براى عاشقان، و پویندگان راه عرفان، از علماى أعلام كه با دقّت ملاحظه نمایند؛ و این مسائل عمیق و دقیق را مورد نظر و بحث و مطالعه و مراجعه به كتب قرار داده، و در عین حال با پیمودن راه عملى و سلوك فعلى، در صقع روحشان جاى دهند، و قدرى از كثرت و زیاده روى در بحث‌هاى بى فایده، و قیل و قال‌هائى كه نفس را ملول كند، و دل را قساوت آورد، و روح را خسته و تاریك نماید، بكاهند؛ و به این نفایس نظرى و شهودى كه از ذخائر آثار رسول اكرم صلّى الله علیه و آله و سلّم و پیشوایان بحقّ و أوصیاى اوست بهره‌مند گردند.

 روى آوردن به مسائل توحیدیه، و مطالعه و بحث در مسائل وارده در «اصول كافى»، و «توحید» صدوق، و غیرهما از قبیل كتب كه حقّاً مشام جان را به عطر و طِیب نسایم خُلد، و بهشت رضوان و جَنّت الذات و اللِّقاء عِطرآگین مى‌كند؛ از الزم واجبات است.

 ثانیاً براى حفظ همان شش تذییلى بود كه: حضرت استادنا الاعظم آیة الله الحقّ و سند الحكمة و عین المعرفة، به نام‌ تذییلات و محاکمات‌ در میان این دو

عالم بزرگوار مرقوم فرموده‌اند.

 این تذییلات اگر بدین صورت طبع نمى‌شد، شاید نسخه اصل آن مفقود الأثر مى‌گردید. زیرا نسخه اصل آن در نهایت قلّت بود؛ و جز چند نسخه معدود أبداً در دست كسى نبود.

 و چون طبع اصل مكاتیب با همین چند تذییل هم مرغوب و مطلوب نبود؛ فلهذا حقیر تذییلات را دنبال كرده، و به حول و قوّه الهى به اتمام رساندم؛ و لیكن چون نه علماً و نه عملًا در طراز جَرْح و تعدیلِ مطالب، و محاكمه نیستم؛ و كوچكتر از آنم كه همچون استاد علّامه به نام تذییلات و محاكمات، مطالب غامضه و نفیسه را مشروح و ارائه دهم، بنابراین در این تتمه تذییلات از اضافه لفظ «و محاكمات» خوددارى شود؛ و فقطّ به عنوان تذییلات مطالبى را كه به نظر مى‌رسید، ثبت و به أرباب كمال و اندیشه، و جویندگان عرفان، و پویندگان سُبُل سلام و توحید ارائه دادم.

## علّت تأبّى شیخ، از قبول زیادتى صفات از ذات‌

 علّت تأبّى شیخ از تسلیم شدن بر عدم عینیت صفات با ذات، آن است كه: ذات را بالاتر از صفت بدانیم، ذات را عارى از صفت كمال دانسته‌ایم. در حالى كه با مطالب مشروحه مبین شد كه: این خلوّ ذات از صفت نیست؛ بلكه أشرفیت و أفضلیت آن است؛ و او را در مرتبه‌اى از علوّ و تعالى دانستن كه دست پنجه هیچ صفتى كه داراى تعین است ـ و هر صفت داراى تعین است؛ زیرا معناى صفت؛ زیادى و تعین است ـ بدان ذِروه عالى نرسد؛ و آن عنقا و سیمرغ لا مكان را نتواند صید كند.

 و از طرف دیگر اثبات صفات براى غیر ذات نشده است؛ بلكه همه دربسته و سربسته، اختصاص به ذات دارد؛ منتهى الامر در مرتبه متأخّره از ذات، نه دوش با دوش آن.

## علّت تأبّى شیخ از قبول اندكاك و فناء موجودات در حقّ تعالى‌

 و علّت تأبّى شیخ از تسلیم شدن بر وحدت ذات اقدس او، و معیت او با موجودات، و سیطره و إحاطه وجودى او بر همه عالم و جمیع أشیاء، و انمحاء و اندكاك همگى ذاتاً و صفةً و فِعلًا در ذات او، فقط و فقط خود را موجود در قبال حقّ دانستن است كه مرحوم سید از آن تعبیر به جَبلانیت نموده بود.

 و دیگر مستلزم احاطه وجودى حقّ بر معایب، و مضارّ، و مفاسد، و قبایح كه مرحوم شیخ از آن تعبیر به لزوم مفاسِد شَنیعه كرده بود.

 امّا آن هستى جز كوه تخیلى هستى چیزى بیش نیست؛ و خواهى نخواهى باید شكسته شود؛ و امّا این استلزام نیز صحیح نیست؛ زیرا حقایق وجودیه موجودات و أشیاء اندكاك در ذات حقّ دارند، نه معایب و قبایح و مفاسد. مرجع این امور عند التَّحلیل العقلى، امور عدمیه هستند. نقصانات و ماهیات باطله امور عدمیه هستند. اینها كجا مى‌توانند در ذات اقدس او راه یابند.

 بنابراین كسانى كه به وحدت وجود اعتراض و ایراد دارند، أبداً معناى آن را تعقّل ننموده‌اند. وحدت وجود، با توحید كه مبناى اساس شرایع إلهیه و بالاخصّ دین حنفیه اسلام است، یك معنى است. وحدت مصدر باب لازم و مجرّد است، و توحید مصدر باب متعدّى و مزید فیه. اللهُ اكبر، و لا إله إلّا الله، معنایشان همین حقیقت بزرگ است.

 اینها مى‌گویند: وحدت وجود، یعنى همه چیز خداست، سگ خداست، كافر خداست، زانى خداست. عیاذاً بالله، كجاى معناى وحدت این است؟! در كدام كتاب خوانده اید؟ و یا از كدام مؤمن عارف موحّد شنیده اید؟

 آنها كه فریاد مى‌زنند: در ذات واجب، همه أشیاء محدوده، و تمام ممكنات بحدودها و ماهیاتها راه ندارند؛ كجا سگ و كافر و زانى راه پیدا مى‌كنند!؟

## مقاله عرفاء بالله، توحید است، نه اتّحاد و حلول‌

 ارباب شهود و كشف توحید مى‌گویند: در عالم وجود، غیر از خدا چیزى نیست. یعنى وجود او چنان سیطره و إحاطه در اثر وحدت حقّه حقیقیه و صرفه خود دارد كه هیچ موجودى در قبال او، و در برابر او عرض اندام ندارد. وجود اقدس حقّ‌

همه اشیاء را مندكّ و مضمحلّ و فانى نموده است. آنجا حدود و قیود كه لازمه شیئیت أشیاء هستند، كجا مى‌توانند وجود و تحقّق داشته باشند؟![[336]](#footnote-336)

 آنها مى‌گویند: وجود ارواح قدسیه، و نفوس انبیاى عظام، در ذات حقّ مندك و فانى هستند. در ذات حقّ جبرائیل و اسرافیل را نمى‌توان یافت. آن وقت كجا سگ و خوك و میكرب و قاذورات یافت مى‌شود؟

 آنها مى‌گویند: تمام موجودات در برابر ذات او وجودى ندارند؛ آنها همه تعین و ماهیت و حدود مى‌باشند؛ و اصل وجودِ موجودات بسته به ذات حقّ است، كه از آن به صمدیت و مصدریت و قیومیت و منشأیت تعبیر شده است.

 این معنى و مفهوم را اگر درست دقّت كنیم، مفاد و مراد همین كلمه تكبیر و كلمه تهلیلى است كه هر روز در نمازهاى خود واجب است چندین بار بر زبان آوریم؛ و به محتوا و مفاد آن معتقد باشیم.

 امّا مسكینان نمى‌فهمند؛ و معناى وحدت را از نزد خود حلول و اتّحاد مى‌گیرند كه منشأ آن شرك و دوئیت است. آنگاه مى‌ترسند كه بدین اعتقاد عالى كه روح اسلام است، لب بگشایند؛ در حالى كه خودشان در شبانه روز در نمازها همین معنى را تكرار مى‌كنند؛ و همین عبارات را از دهن مى‌گذرانند. و این امر ناشى است از پائین آمدن سطع عمومى معارف اسلام، و اكتفاء به علوم مصطلحه‌

و مقرّره، و دور شدن از آبشخوار حقایق.

 حضرت استادنا الاكرم آیة الله المعظّم: علّامه طباطبائى قدّس الله سره مى‌فرمودند: در اذهان عوامّ از مردم، وحدت وجودى از كافر بدتر است؛ یهودى باش! مسیحى باش! امّا وحدت وجودى نباش!

 حضرت آیة الله، و سند التَّجرید و العرفان، حاج میرزا جواد آقا ملكى تبریزى أعلى الله درجته كه همین مرحوم شیخ (ره): صاحب «المكاتبه» از ایشان تقاضاى دستور و مقدّمه موصله نموده بود، و ما در مقدّمه همین كتاب شرح آن را و نامه پاسخى حضرت ایشان را آوردیم. در كتاب «لِقاء الله» خود كه حقّاً از نفیس‌ترین كتب مدوّنه در عرفان و سلوك است، در اواخر بحث كوتاهى راجع به وحدتِ وجود دارند؛ و پس از بیان اشكالاتى كه بر این مرام، مردم نموده‌اند؛ مى‌گویند:

 و اجیب عن ذلک کلِّه بأنَّ نفىَ الوجود الحقیقىّ عن الاشیاء، لیس قولًا: بأنَّ کلَّ شى‌ءٍ هو الله؛ لَیسَ قَولًا بالاتّحاد؛ و سپس مى‌فرمایند:

## قصّه حكیم اصفهانى كه قائل به وحدت وجود بود

 مرد حكیمى در اصفهان بود؛ و عادتش بر این بود كه چون وقت غذایش مى‌رسید، خادم خود را مى‌فرستاد، تا براى او و براى هر كس كه در نزد اوست ـ هر كه مى‌خواهد بوده باشد ـ غذا بخرد؛ و آن حكیم با آن شخص حاضر با هم غذا بخورند.

 اتّفاقا روزى در وقت غذا یكى از طلّاب شهر براى حاجتى نزد وى آمده بود، حكیم به خادمش گفت: براى ما غذا بخر، تا ما تغذّى نمائیم؛ و خادم روانه شد، و براى آن دو نفر غذائى خرید؛ و حاضر كرد.

 حكیم به آن مرد فاضل گفت: بسم الله، بیا غذا بخوریم! آن شیخ گفت: من غذا نمى‌خورم!

 گفت: آیا غذا خورده‌اى؟! گفت: نه.

 گفت: چرا غذا نمى‌خورى با آنكه هنوز غذا نخورده‌اى؟! گفت: من احتیاط مى‌كنم از غذاى شما بخورم!

 گفت: سبب احتیاطت چیست؟! گفت: من شنیده‌ام كه تو قائل به وحدت‌

وجود هستى! و آن كفر است؛ و جایز نیست براى من كه با شما از غذاى شما بخورم، زیرا كه غذا به واسطه ملاقات با شما نجس مى‌شود!

 گفت: تو معناى وحدات وجود را چه تصوّر كرده‌اى، تا اینكه حكم به كفر قائل به آن نموده‌اى؟!

 گفت: به جهت آنكه قائل به وحدت وجود، مى‌گوید به اینكه خدا همه اشیاء است؛ و جمیع موجودات الله هستند!

 حكیم گفت: اشتباه كردى! بیا غذا بخور! زیرا كه من قائل به وحدت وجود هستم؛ و نمى‌گویم كه: جمیع اشیاء خدا هستند؛ چون از جمله اشیاء جناب شما مى‌باشد؛ و من شكّى ندارم در اینكه شما در مرتبه حمار هستید؛ یا پست‌تر از حمار؛ پس كجا مى‌توان كسى قائل به الوهیت شما بگردد؟ بنابراین احتیاط شما بدون وجه است؛ و اشكال در غذا خوردن نیست! بیا! غذا بخور![[337]](#footnote-337)

## گفتار صدر المتألّهین كه اكثر ناظرین، كلام عرفا را ادراك نمى‌كنند

 مرحوم صدر المتألّهین قدّس الله نفسه الزّكیه گوید: إنَّ أکثر النّاظرین فى کلام العرفاء الإلهیین، حیث لم یصلوا إلى مقامهم، و لم یحیطوا بکنه مرادهم؛ ظَنّوا أنَّه یلزم من کلامهم فى إثبات التَّوحید الخاصِّى فى حقیقة الوجود و الموجود بما هو موجودٌ وحدة شخصیة، أنَّ هُویات الممکنات امورٌ اعتباریة محضة و حقائقها أوهامٌ و خیالاتٌ لا تَحَصُّلَ لها إلّا بحسب الإعتبار؛ حتّى أنّ هؤلاء النَّاظرین فى کلامهم من غیر تحصیل مرامهم، صَرَّحُوا بِعَدِمیة الذوات الکریمة القُدسیة، و الاشخاصِ الشَّریفة الملکوتیة کالعقل الاوّل، و سائر الملائکة المقرَّبین، و ذوات الانبیاء و الاولیاء و الاجرامِ العظیمة المتعدّدة المختلفة بحرکاتها المتعدّدة المختلفة جهة و قدراً و آثارها المُتَّفنَّنَة.

 و بالجملة النّظامُ المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم الّتى فوق هذا العالم، مع تخالف اشخاص کلِّ منها نوعاً تشخُّصاً و هویة و عدداً و التَّضادَ الواقع بین کثیرٍ من الحقائق أیضاً. ثُمَّ إنَّ لکلِّ منها آثاراً مخصوصة، و أحکاماً خاصَّة و لا نعنى بالحقیقة إلّا ما یکون مبدأ اثرٍ خارجىِّ. و لا نعنى بالکثرة إلّا ما یوجبُ تعدُّد الاحکام و الآثار. فکیف یکون الممکنُ لا شیئاً فى الخارج، و لا موجوداً فیه.

 و ما یترائى من ظواهر کلمات الصُّوفیة انَّ الممکناتِ امورٌ اعتباریة أو انتزاعیة عقلیة، لیس‌

معناه ما یفهم منه الجمهور ممَّن لیس له قدمٌ راسخٌ فى فقه المعارف، و أراد أن یتَّفطنَّ بأغراضِهم و مقاصدهم بمجرّد مطالعة کتبهم، کمن أراد أن یصیر من جملة الشُّعراء بمجرّد تتبّع قوانینِ العَرُوضِ من غیر سلیقة یحکم باستقامة الاوزانِ أو اختلالها عن نهج الوَحدة الاعتدالیة.

 فإنَّک إن کنتَ ممَّن له أهلیة التَّفَطنُّ بالحقائق العرفانیة لاجل مناسبة ذاتیة و استحقاق فطرىُّ یمکنک أن تَتَنَبَّه ممّا أسلفناه مِن أنّ کلَّ ممکنٍ من الممکناتِ یکون ذا جَهتین: جَهَة یکون بها موجوداً واجباً لغیره، من حیث هو موجود و واجب لغیره؛ و هو بهذا الاعتبار یشارک جمیع الموجودات فى الوجود المُطلقِ من غیر تفاوت.

 و جَهَة اخرى بها یتعین هویتها الوجودیة؛ و هو اعتبار کونه فى أىِّ درجة من درجاتِ الوجود قُوَّة، و ضَعفاً، کمالًا، و نُقصاناً.

 فإنَّ ممکنیة الممکن إنَّما ینبعثُ من نزوله عن مرتبة الکمالِ الواجبىِّ، و القُوَّة الغیر المتناهیة، و القَهْر الاتمّ و الجلال الارفع. و باعتبار کلِّ درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الّذى لا یشوبه قصورٌ، و لا جهة عدمیة، و لا حیثیة إمکانیة یحْصُلُ للوجود خصائصُ عقلیة، و تعیناتٌ ذهنیة هى المُسَمَّیاتُ بالمَهِیات و الاعیان الثابتة.

 فکلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبىُّ عند التَّحلیل من جهة مطلق الوجود، و من جهة کونه فى مرتبة مُعَینَة من القصور.[[338]](#footnote-338)

## گفتار حكیم سبزوارى (قدّه) در فرق بین هویت و ماهیت‌

 و مرحوم حكیم سبزوارى قدّس الله نفسه، در تعلیقه آن شرح مفیدى بر این واقعیت آورده است، او گوید:

 المغالطة نشأت من خلطِ الماهیة بالهویة، و اشتباهِ الماهیة من حیث هى بالحقیقة، و لم یعلموا: أنَّ الوجود عندهم أصلٌ فکیف یکون الهویة و الحقیقة عندهم اعتباریاً؟

 أم کیف یکون الجهة النّورانیة من کلّ شى‌ءٍ الّتى هى وجه الله، و ظهورُهُ، و قدرتُه، و مَشِیته المَبنیة للفاعل، لا للمفعول اعتباریاً. تعالى ذیلُ جلاله عن عُلُوق الاعتبار.

 فمتى قال العرفاءُ الاخیارُ أُولوا الأیدی و الأبصارِ: إنَّ المَلک و الفَلَک و الإنسانَ و الحیوانَ و غیرها من المخلوقاتِ اعتباریة؛ أرادُوا شیئیاتِ ماهیاتِها الغیر المتأصِّلة عند أهل البرهان و عند أهل الذَّوقِ و الوِجْدانِ.

 و اهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهیاتها الموجدة بما هى موجودة؛ أو إلى وجوداتها، حاشاهم عن ذلک. بل هذا نظرٌ عامِىُّ منزَّهٌ ساحة عِزَّ الفُضَلاء عن ذلک.

 نظیر ذلک، إذ قال: الإنسانُ مثلًا وجودُهُ و عدمُه على السَّواء، أو مسلوبُ ضرورتِى الوجودِ و العدم؛ أراد بِشَیئَّة ماهیة الإنسان و نحوه أنَّها کذلک؛ و ظَنَّ العامّى الجاهلُ أنَّه أراد الإنسان الموجود فى حال الوجود، أو بشرط الوجود، و لم یعلم أنَّه فى حال الوجود و بشرطه محفوفٌ بالضَّرورتین. و لیست النِّسبَتانِ متساویتین، و لا جائزتین؛ إذ سلب الشّى‌ء، عن نفسه محالٌ و ثبوتُ الشى‌ء لنفسه واجبٌ.

 بل لو قیل بأصالة الماهیة؛ فالماهیة المنتسبة إلى حضرة الوجود أصیلَة عند هذا القائل؛ لا الماهیة من حیث هى. فإنَّها اعتباریة عند الجمیع.

 و قول الشَّیخ الشَّبسترى: «تَعَین‌ها امورِ اعتبارى است» ینادى بما ذکرناه.[[339]](#footnote-339)

 و از اینجاست كه اكثر قریب به اتّفاق از دارسین علوم عقلیه، خودشان از لِقاء حضرت حقّ تعالى و تماشاى جمال أزلى محرومند؛ و در پرده، و حجاب، و در ظلمت و غشاء مى‌خواهند أحكام عالم نور، و نور الانوار را بررسى كنند؛ و قوانین و مسائل مربوطه به آن را تحكیم و تسدید نمایند. وَ أنّى لَهُم ذلک؟!

 مرحوم سید در این نامه استشهاد به كلام شیخ الرَّئیس أبو على سینا نموده است كه مى‌گوید:

 جَلَّ جناب الحقِّ عن أن یکون شریعة لکلِّ واردٍ؛ أو أن یطَّلِعَ علیه إلَّا واحدٌ بعدَ واحدٍ.[[340]](#footnote-340)

 و از حكیم یونانى: أفلاطون الهى نقل است كه گفته است: إنَّ شَاهِق المعرفة، أشمخ مِن أن یطیر إلیه کلُّ طائرٍ و سُرادِقُ البصیرة أحجب مِن أن یحُومَ حَوله کلُّ سَائِر.[[341]](#footnote-341)

 و حكیم اشراقى: شهاب الدین سهروردى گوید: الفکر فى صورةٍ قدسیة یتَلَطَّفُ‌

بها طالبُ الاریحیة. و نواحى القُدس دارٌ لا یطَأها القومُ الجاهلونَ.

 و حرامٌ على الاجسادِ المظلمة أن تَلج ملکوتَ السَّموات.

 فَوَحَد اللهَ و أنتَ بتعظیمه مَلآن، و اذْکرُه و أنت من مَلَابس الاکوانِ عُریان!

 و لو کان فى الوجود شَمْسانِ، لا تَطْمَسَتِ الارکانُ؛ و أبى النِّظامُ أن یکونَ غیرَ ما کانَ.[[342]](#footnote-342)

## در هر دوره، افراد بسیار قلیلى به مقام توحید رسیده‌اند

 و در این مطالب تصریح است بر آنكه: معرفت حضرت ربّ العزّة و پیدایش عرفان ذات حقّ تعالى در هر عصر و دوره‌اى جز براى افراد بسیار معدودى حاصل نشود؛ و آنچه گفته‌اند و شنیده‌اند از صاحبان گفتار، و قلم‌هاى شیوا و توانا، و بحث‌هاى به صورت برهانى از متكلّمین، و غالب أهل فلسفه كه جانشان محو و فانى در ذات احدیت نگردیده است، همه از دایره پندار بیرون نبوده، و با پرگار خیال بر محور تفكّرات إبقاء جبلانیت، و كوه هستى، و أصالة الكثرة دور مى‌زده‌

است.

## سبحان الله عمّا یصفون إلّا عباد الله المخلَصین‌

 و این معانى لطیفه و دقیقه عرفانیه جز براى مُخْلَصِین و مُقَرَّبین كه فانى شده، و پس از فناء به عالم بقاء رجوع كرده‌اند؛ و مراتب «أسفار» اربعه را عملًا و شهوداً با خون دل‌ها و تحمّل مرارت‌ها و مصائب و مشكلاتى كه قابل وصف نبوده است، طى نموده‌اند ـ نه با عرفان نظرى و خواندن و تدریس كتب موضوعه در این فنّ، همچون شرح «فصوص» قیصرى، و شرح «منازل السائرین» و «اصطلاحات» مولى عبد الرّزاق كاشانى، و «نصوص»، و «فكوك الفصوص» صدر الدِّین قونوى، و «فتوحات» مكّیه ابن عربى و أمثالها ـ أبداً حاصل نخواهد شد.

 سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ‌.[[343]](#footnote-343)

 مخلَصین آن هم فقط مخلَّصین به فتح لام، نه به كسر لام، مى‌باشند كه از درجات و مراتب و مقامات عبور كرده‌اند؛ و به مقام خلوص رسیده‌اند؛ و حقّ در وجودشان به جاى اراده و مشیت و اختیارشان جایگزین شده است، و توانسته‌اند از اوصاف حضرت حقّ كما هى حقّها خبر دهند؛ و حقیقت او را آن هم به قدر استعداد و ظرفیت نفوس قابله توصیف كنند.

 اینانند كه از علم الیقین و حقّ الیقین گذشته‌اند؛ و به عین الیقین نائل آمده‌اند. و مانند پروانه‌اى كه خود را به شمع رخشان زده، و سوخته و در پاى آن جان داده، و كالبدش بر روى زمین، و روحش در جان شمع محو و نابود شده است؛ بساط عالم ملك و ملكوت را در نور دیده‌اند، و با دستاویز عشق پاى در حریم جانان نهاده، و با دستور العمل‌ ما عندكم ينفد و ما عند الله باق‌ از همه چیز گذشته؛ پاك و مطهّر آمده؛ و به بقاى حضرت معبود سبحانه و تعالى باقى گشته‌اند.

## مراتب عرفان الهى، بنا به گفتار خواجه نصیر الدّین طوسى‌

 شیخ بهاء الدّین عاملى رضوان الله علیه، در شرح حدیث دوّم، از «أربعین» خود كه ما بالمناسبه بعضى از همین شرح را در تذییل پنجم بر مكتوب پنجم سید (ره) آورده‌ایم؛ مطلب بكر و بدیعى كه هم شاهد و هم مثال و هم مُبین سلوك و راه است، از خواجه نصیر الدّین قدس الله سرّه حكایت مى‌كند كه خوب كیفیت وصول‌

و عبور از مراتب را شرح و توضیح مى‌دهد. او مى‌گوید: و اعلم أنّ تلک المعرفة الّتى یمکن أنّ یصل إلیها أفهامُ البَشَر، لها مراتبُ مختلفة، و درجٌ متفاوتة.

 قال المحقّقُ الطُّوسىُّ طاب تراه فى بعض مصنَّفاته؛ إنّ مراتبها مثل مراتب معرفة النّار مثلًا؛ فإنَّ أدناها مَن سَمِع أنّ فى الوجود شَیئا یعْدِمُ کلَّ شى‌ءٍ یلاقیه؛ و یظهر أثرهُ فى کلِّ شَى‌ءٍ یحاذیه؛ و أىُّ شى‌ءٍ أخذِ منه لم ینقص منه شَى‌ءٌ؛ و یسَمَّى ذلک الموجود ناراً.

 و نظیر هذه المرتبة فى معرفة الله تعالى معرفة المقلَّدین الَّذین صَدَّقوا بالدِّین من غیر وقوف على الحُجَّة.

 و أعلى منها مرتبة مَن وَصَل الیه دُخانٌ النَّار؛ و علم أنَّه لا بُدَّ له من مُؤثِّرٍ؛ فحکمَ بذاتٍ لها أثرٌ، و هو الدُّخانُ.

 و نظیر هذه المرتبة فى معرفة الله تعالى، معرفة أهل النَّظر و الاستدلال الَّذین حَکموا بالبَراهین القاطعة على وجود الصَّانع.

 و أعلى منها مرتبة مَن أحَسَّ بحرارة النَّار بسبب مُجاورَتها؛ و شاهَدَ الموجودات بنُورها و انتَفَع بذلک الأثَرِ. و نظیرُ هذه المرتبة فى معرفة الله سبحانه، معرفة المؤمنین الخُلَّص الَّذین اطْمَأنت قلوبُهم بالله؛ و تَیقَّنوا أنّ الله نورُ السَّموات و الارضِ، کما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ.

 و أعلى منها مرتبة مَن احتَرَقَ بالنَّارِ بِکلِّیتِه، و تَلَاشى فیها بِجُمْلَتِهِ.

 و نظیرُ هذه المرتبة فى معرفة الله تعالى، معرفة أهْلُ الشُّهودِ و الفَناء فى الله؛ و هى الدَّرجة العُلیا و المرتبة القُصْوَى؛ رَزَقَنا الله الوُصُولَ إلیها، و الوقوفَ علیها بِمَنِّه و کرَمِهِ. انتهى کلامُه أعلى الله مقامه.[[344]](#footnote-344)

## روایت وارده بر آنكه در آخر الزّمان قومٌ متعمقون فأنزل الله سورة التّوحید و الحدید

 شیخ كُلَینى، از محمّد بن یحیى، از أحمد بن محمّد، از حسین بن سعید، از نَضر بن سُوَید، از عاصم بن حمید روایت كرده است كه او گفت: سُئل عَلِىُّ بن الحسین علیهما السّلام عن التَّوحید. فقال: إنَّ الله عَزّ وَ جلَّ عَلِمَ أنَّه یكُونُ فى آخرِ الزَّمانِ أقوامٌ مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأنزَلَ اللهُ تَعَالَى‌ ﴿قل هو الله أحد﴾ و الآیاتِ مِن سُورة الحدید، إلى قوله: ﴿و هو عليم بذات الصدور﴾ فَمَن رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ.[[345]](#footnote-345)

## سوره توحید، و شش آیه اوّل از سوره حدید

 آخر الزَّمان، زمان رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم است؛ و آن حضرت را پیامبر آخر الزمان گویند و سوره‌ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ؛ با شش آیه اوّل از سوره حدید:

 سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ\* لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ عَلى‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ\* هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ\* هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى‌ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ ما يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ ما يَخْرُجُ مِنْها وَ ما يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَ ما يَعْرُجُ فِيها وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ\* لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ\* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ يُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ.

 آیاتى است كه از صریح‌ترین آیات در وحدت أقدس حقّ به وحدت حقّه حقیقیه و صِرفه اوست. و حضرت سجّاد علیه السّلام در این گفتار خود مى‌رساند كه: امّت‌هاى سالفه تاب و توانِ ادراك این نوع از توحید را نداشته‌اند؛ و چون به بركت رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم افرادى متعمّق در سلوك توحید در آخر الزّمان به وجود مى‌آیند؛ خداوند این باب را براى آنها مفتوح نمود؛ و این آیات را فرو فرستاد.[[346]](#footnote-346)

 صدر المتألّهین مى‌گوید: وقتى من به این حدیث رسیدم گریه كردم‌

 شیخ عبد الكریم جیلى در كتاب «إنسان كامل» خود كه از بهترین كتب در عرفان است، درباره همین افراد متعمّق و اختصاصى كه بر عالم خیال پشت پا زده، نشست و صحبت خود را با خداى خود استوار نموده‌اند مى‌گوید:

 شیخ شهاب الدّین سُهْرَوردىّ گوید:

 قال رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم حاكیاً عن رَبِّه: إذا كَان الغالبُ عَلَى عَبْدى الاشتغالَ بِى، جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَ لَذَّتَهُ فِى ذِكرى.

 فإذا جَعَلْتُ هِمَّتَهُ و لَذَّتَه فى ذكرى، عَشِقَنى وَ عَشِقْتُهُ، و رَفَعْتُ الْحِجَابَ فیما بینى و بینَه؛ لا یسْهُو إذَا سَهَا النَّاس.

 اولئكَ كلامُهم كلامُ الانبیاء. أولئكَ الابطالُ حَقّاً. اولئكَ الَّذین إذا أردتُ بأهْلِ الارضِ عُقُوبَة أوْ عَذَاباً ذَكَرْتُهُمْ فیها فَصَرَفْتُهُ عَنهم‌.[[347]](#footnote-347)

## كلام صدر المتألّهین در كیفیت تجلّى الهى در نفوس قدسیه‌

 مرحوم صدر المتألّهین قدّس الله نفسه الزكیة، در «عِلْمِهِ السَّابق على الاشیاء» مطلبى را آورده است كه ما ملخَّص آن را در این جا مى‌آوریم: إنَّ البَسیطَ الحقیقىَّ مِن الوجود یجبُ أن یکون کلَّ الاشیاء؛ فیجب أن یکونَ ذاتُه تعالى مع بَسَاطِته وَ أحَدِیتِهِ کلَّ الاشیاء.

 فإذَن لَمَّا کانَ وجودُه تعالى، وجودَ کلِّ الاشیاء، فَمَنْ عَقَلَ ذلک الوجود، عَقَلَ جمیعَ الاشیاء. فواجبُ عاقلٌ لِذاته بذاته. فَعقلُه لِذاته عَقْلٌ الاشیاءِ مَا سِواهُ فى مرتبة ذاتِهِ بذاته قبل وجودِ ما عَدَاهُ.

 فَهذا هو العِلْم الکمالىُّ التَّفصِیلىُّ بوجهٍ، و الإجمالىُّ بوَجْهٍ. لانَّ المعلومات على کثرتها و تفصیلها بحسب المعنى، موجودة بوجودٍ واحدٍ بسیطٍ.

 ففى هذا المَشهد الإلهىَّ و المَجْلَى الازَلِىِّ، ینکشفُ وَ ینْجَلِى الکلُّ من حیث لا کثرة فیها فهو الکلُّ فى وَحْدَة.[[348]](#footnote-348)

 این راجع به علم تفصیلىّ و إجمالى إلهى بود. و چون سالك در راه خدا به هر درجه‌اى از فنا برسد؛ حقایق و آثار همان درجه در وى ظهور مى‌كند، خواه فناى در فِعْل باشد؛ و خواه فناى در اسم و صفت، و خواه فناى در ذات. بنابراین براى كمّلین از امَّت شریعت محمّدى عَلَى شارعها آلاف التَّحیة و السّلام كه به مقام فناى در ذات نائل مى‌شوند، تمام آثار و حقایق علوم ذاتى حضرت حقّ تعالى و تقدّس ظهور مى‌كند.[[349]](#footnote-349)

## كلام حكیم سبزوارى در كیفیت انعكاس شعاع نور حقّ به مظاهر عالم امكان‌

 حكیم سبزوارى در كیفیت طلوع أنوار علمیه در صُوَرِ متعاكسه، و عدم حجاب در مجرّدات مى‌فرماید:

 و در شرح آن گوید: فهى کالمرائى المتعَاکسات. و هذا إشارة إلى ما قال أرسطاطالیس: و الاشیاء الّتى فى العالم الاعلى کلُّها ضیاءٌ: لانَّها فى الضَّوءِ الاعلى.

 و لِذلک کلُّ واحِدٍ منها یرَى الاشیاءَ کلَّها فى ذاتِ صاحِبِه؛ فصار لذلک کلُّها فى کلِّها. و الکلُّ فى الواحِدِ، و الواحِدُ منها هو الکلُّ، و النُّور الَّذى یسْنَحُ علیها لا نَهایة له.

 و در حاشیه گوید: قولنا: کلُّها فى کلِّها تا آخر. و هذا الَّذى ذکر فى العُقول الَّتى هى فَوَاتِحُ کتابِ التَّکوین. یتحقّق فى العُقول الَّتى هى خَوَاتِمه، کعقول إخوانِ الحقیقیة و الصَّفاء. فإنَّها حیثُ کانت وَحْدَانیة الوِجْهَة و العقیدة مُنَّفِقَة الاخلاقِ الحمیدة و الاعمالِ الحَسَنَة، کان کلُّها فى کلِّها، و الکلُّ فى الواحِدِ، و الواحِدُ منها هو الکلُّ.

## انسان كامل، مظهر أتمّ شهود حقّ است بتمام مظاهره‌

 در اینجاست كه در إنسان كامل كه ظهور أتمِّ حضرت حقّ است، همه مشهود است. لذا او را جام جهان‌نما، و سِرِّ أزلى و نقطة الوحدة بین قَوْسَىِ الاحَدِیة و الواحدیة، و كیمیاى أحمر، و غیرها نامند.

 اینجاست كه غایت سیر انسان است، و طلوع ولایت در تمام عوالم و بهره گیرى ذرّات وجود از انسان است.

## خطبه أمیر المؤمنین علیه السّلام در رفع حجاب‌هاى نور توحید براى اولیاى خدا

 بارى در اینجا كه مى‌خواهیم این كتاب شریف را خاتمه دهیم، چقدر مناسب است خطبه‌اى را از لوادار قافله موحّدین، و سید و سالار مؤمنین و مقربین: أمیر المؤمنین علىّ بن أبى طالب علیه السّلام كه همه عرفاى عالم از سفره گسترده وى بهره بردارى مى‌كنند؛ و از خرمن پهناور او خوشه چینى مى‌نمایند؛ نقل كنیم و بدان متبرّك گردیم:

 سُبْحَانَكَ! أىُّ عَینٍ تَقوم نُصبَ بَهاءِ نُورِكَ، وَ تَرْقَى إلى نُور ضِیاءِ قدرتِك؟ وَ أىُ‌

فَهمٍ یفهَم ما دونَ ذلك؟ إلّا أبصارُ كَشَفْتَ عنها الاغطیة؛ وَ هَتَكْتَ عنها الحُجُبَ العَمِیة؛ فَرَقَتْ أرواحُهَا إلَى أطْرافِ أجْنِحَة الارواحِ.

 فَنَاجَوْكَ فى أركانِكَ، وَ وَلجُوا بینَ أنوارِ بَهائِكَ؛ و نَظَروا مِن مُرْتَقَى التُّرْبَة إلى مُسْتَوىَ كِبرِیائِكَ! فَسَمَّاهُمْ أهلُ الملكوتِ زُوَّاراً؛ و دعاهم أهلُ الجبروتِ عُمَّاراً.

 فسُبْحانَك یا مَن لیس فى البِحارِ قَطَراتٌ؛ و لا فى مُتونِ الارضِ جَنباتٌ؛ و لَا فى رِیاجِ الرِّیاح حَرَكاتٌ؛ و لا فى قلوبِ العِبَادِ خَطَرَاتٌ؛ و لا فى الأبصارِ لَمَحاتٌ؛ و لا على مُتُونِ السَّحَابِ نَفَحاتٌ؛ إلَّا وَ هِىَ فى قُدرتِكَ مُتَحَیراتٌ.

 أمَّا السَّماءُ فَتُخبِرُ عَن عَجَائِبِكَ! وَ أمَّا الارضُ فَتَدُلُّ على مَدائِحكَ! وَ أمَّا الرِّیاحُ فَتَنشُرُ فَوَائِدَكَ! و أمَّا السَّحَابُ فَتُهطِلُ مَواهِبَكَ!

 كُلُّ ذلك یحِدِّثُ بَتَحَنُّنِكَ و یخْبِرُ أفهَامَ العارفینَ لِشَفَقَّتِكَ! أنا لَمُقِرُّ بما أنزَلْتَ عَلَى. ألسنِ أصفیائِكَ، و إنَّ أبانا آدمَ علیه السّلام عند اعتدالِ نفسه، و فراغِك من خلقه رَفَعَ وجهَه فواجَهَة مِن عرشِك، و سم (رسم ظ) فیه لا إله الّا الله، محمّد رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلّم فقال: الهى مَنِ المقرونُ باسمِك؟! فقُلْتَ: محمَدٌ خَیرُ مَن أخرجتُه من صُلبك، و اصطفیتُه بعدَك مِن وُلدك، و لولاه ما خلقتُك‌ ـ تا آخر خطبه.[[350]](#footnote-350)

 در این خطبه مى‌بینیم كه حضرت، حقیقت مقام معرفت الهى را به واسطه رفع حُجُب براى طبقه خاصّى از أولیاى خدا متحقّق مى‌داند. و گروه خاصّى از زمره عباد صالحین خود را به مقام عرفان خود مى‌رساند كه از فراز خاك نظر به مقام كبریاى حق نمایند.

## خاتمه بحث، و دعا و طلب غفران‌

 لله الحمد و له المنّة، این تعلیقات و تذییلات، در صبح روز چهارشنبه سوّم شهر رمضان المبارك از سنه یك هزار و چهارصد و هشت هجریه قمریه على هَاجَرَها

السّلام أبد الآبدین، و دهر الدّاهرینَ، نیم ساعت به ظهر مانده، در بلده طیبه مشهد مقدّس رضوى على شاهدها السّلام أبد الآباد، و دهر الدُّهُور خاتمه یافت.

 رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا وَ لِإِخْوانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالْإِيمانِ وَ لا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ‌.[[351]](#footnote-351)

 اللهُّمَ زِدْ وَ سَلِّمْ و ارْحَم وَ تَرَحَّمْ على علمائنا الغابرینَ، ذَوى حقوقنا الماضین، و أمَلا أرواحَهُم رَوْحاً و رحمة و رِضواناً، و احْشُرهم مع محَمَّدٍ و آله الطّاهرین، و ألْحِقْنَا بِهِم فِى جَنَّاتِ النَّعِیمِ برحمتِكَ یا أرْحَم الرَّاحمین.

 كتبه بیمناه الدَّاثرة الرَّاجى عفو ربَّه الغنىّ: السید محمّد الحسین الحسینىّ الطهرانىّ

1. آخوند ملّا محمّد کاظم خراسانى (ره) از اکابر علماى اماميّه و جامع علوم عقليه و نقليه بوده است. در سنه ١٢٥٥ هجرى قمرى در طوس متولّد شد و در بيست و دو سالگى به طهران رفت و علوم عقليه را از اکابر فن فرا گرفت. سپس به نجف اشرف رفته و مدّت کمى در حوزه فقه و اصول مرحوم شيخ مرتضى انصارى حاضر؛ و پس از رحلت او به حوزه درس حاج ميرزا محمّد حسن شيرازى رفت. و چون ميرزا به سامراء مهاجرت نمود؛ خود مستقلّا به تدريس طلّاب علوم اشتغال ورزيد تا شماره شاگردانش متجاوز از هزار نفر گرديد که يکصد و بيست نفر از آنها مجتهد مسلّم الاجتهاد بوده‌اند. و بالاخره مرجع تقليد شيعه شد. و به خلع محمّد على شاه قاجار، و وجوب اتّحاد بين امّت اسلاميّه حکم قطعى داد؛ و در نجف اشرف سه مدرسه بنا نهاد؛ و کتبى که مهم‌ترين آنها «کفاية الاصول» است تصنيف نمود. و بالاخره در روز سه شنبه بيستم ذوالحجة هزار و سيصد و بيست و نه هجرى قمرى ١٣٢٩ در نجف اشرف وفات نمود. (ملخّصى از ريحانة الادب، ج ١، ص ٤١ و ص ٤٢). و وفات مرحوم حاج شيخ مرتضى انصارى در سنه يکهزار و دويست و هشتاد و يک ١٢٨١ بوده است. علّامه حاج شيخ آغا بزرگ طهرانى در کتاب خود بنام «هدية الرازى در أحوال مجدّد شيرازى» تولد مرحوم حاج ميرزا حسن را در سنه ١٢٣٠ و هجرت او را به سامرّاء در ١٢٩١ و رحلتشان را در ١٣١٢ ضبط نموده است. [↑](#footnote-ref-1)
2. در «الذريعة» ج ٤، ص ٤٦ در تحت عنوان کتاب «تذکرة المتّقين» که متصدّى جمع‌آورى آن ميرزا اسماعيل بن الحاج حسين تبريزى بوده است، گويد: تخلّص شعرى او «تائب»، و شهرت او «مسأله گو» بوده است. [↑](#footnote-ref-2)
3. در «نقباء البشر» ج ٢، ص ٦٧٤ تا ص ٦٧٨ تحت شماره ١١١٣، ترجمه أحوال مرحوم آخوند مولى حسين‌قلى همدانى را ذکر نموده است که او از اعاظم علماء و أکابر فقهاء شيعه و خاتمه علماء [ادامه در صفحه بعد] [↑](#footnote-ref-3)
4. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] اخلاق در عصر خود بوده است؛ او در قريه شوند، در جزين همدان در سنه ١٢٣٩ هجرى قمرى متولد شده و مقدّمات را در طهران فرا گرفته، و بالاخره در دروس عالى در حوزه درس عالم اکبر شيخ عبد الحسين طهرانى مشهور به شيخ العراقين شرکت نموده است. سپس به سبزوار سفر کرده، و مدّت‌ها در آنجا اقامت گزيده، و از درس فيلسوف معروف حاج مولى هادى سبزوارى بهره يافته و پس از آن مهاجرت به نجف اشرف نموده، و سالهاى طولانى از درس شيخ مرتضى انصارى استفاده کرده است. و در قسمت اخلاق و عرفان از آقا سيّد على شوشترى استفاده نموده و شاگرد او بوده است. و بعد از فوت استادش متصدى فتوا نشد و دنبال رياست نرفت. بلکه در منزل نشست و طلّاب فهيم بدو روى آوردند، و منزل او محلّ اجتماع زبدگان علم و عمل شد. و شاگردان عجيبى در علم الهى و عرفان تربيت نمود. شاگرد او سيّد صدر در «تکمله» گويد: او جمال السّالکين، و نخبة الفقهاء الرّبانيّين، و عمدة الحکماء و المتألّهين، و زبدة المحقّقين و الاصوليّين بود؛ کان من العلماء بالله و بأحکام الله، جالساً على کرسىّ الاستقامة، تشرق عليه أنوار الملکوت، تا آنکه گويد: و کان على منهاج السيّد جمال الدين ابن طاوس فى القول و العمل حتّى فى عدم الإفتاء و عدم التصدى لشى‌ء من أمور الرياسة الشّرعيّة، حتى صلوة الجماعة بارزاً.

   و أمّا فقه و اصول را از تقريراتى که خودش از بحث علّامه انصارى نوشته بود تدريس مى‌کرد. و در منزل نماز جماعت مى‌خواند براى خواصّ از مؤمنين و پيروانى که آنها را تربيت نمود، و از ظلمات جهل به نور معرفت کشانيد، و ايشان را با رضايت شرعيّه و مجاهدات عمليّه از هر پستى طاهر و مطهّر گردانيد، تا آنها از عباد الله الصّالحين، و از سالکين در راه خداوند شدند ... تا آخر بيانات او. و شاگردان بسيارى تربيت کرد که هر يک آيتى عظيم از علم و عمل و اخلاق و عرفان الهى بودند. از جمله: سيّد أحمد کربلائى، و دامادش سيّد أبو القاسم اصفهانى، و آقا سيّد آغا دولت‌آبادى، و شيخ باقر قاموسى، و شيخ محمّد بهارى، و شيخ باقر نجم‌آبادى، و ميرزا جواد آغا تبريزى، و سيّد محمّد سعيد حَبوبىّ، و سيّد حسن صدر، و سيّد على همدانى، و فرزندش: شيخ على و جمعى ديگر. کتبى بسيار در تقريرات دروس شيخ و غير آن از جمله قضاء و شهادات و رهن و غيرها نوشته که در کتابخانه حسينيه شوشترى‌ها در نجف اشرف و کتابخانه آقا ميرزا حسين نورى موجود است. و بالاخره در زيارت سيّد الشّهداء در کربلاى معلّى در ٢٨ شعبان سنه ١٣١١ رحلت نمود. و شاگردش سيّد محمود طالقانى در قصيده‌اى بر مرثيه او شعر گفت. و امّا استاد او در علم عرفان همان طور که ذکر شد، مرحوم آقا سيّد على شوشترى بود که او نيز از اعظم فقهاء و از مبرزين شاگردان شيخ مرتضى انصارى بوده است و پس از فوت شيخ درس او را از همان‌جا که مانده بود شروع کرد و او را بحر موّاجى يافتند و ليکن پس از شش ماه فوت کرد. او شاگرد شيخ در فقه بود و شيخ شاگرد او در اخلاق بود. بدين معنى که اين دو نفر هر دو نسبت به همديگر استاد و شاگرد بوده اند. و آخوند مولى حسين‌قلى شاگرد شيخ در فقه و شاگرد آقا سيّد على در عرفان بود. و از آن زمان تا امروز علم فقه و علم عرفان چون شير و شکر به هم آميخته شده و هر يک از شاگردان اين رشته همچون آخوند مولى حسين‌قلى و آقا حاج سيّد احمد کربلائى طهرانى و حاج ميرزا على آقاى قاضى، و آقاى حاج سيّد محمّد حسين علّامه طباطبائى هر يک از فقهاء عاليقدر اسلام و از عرفاء منيع المرتبه بوده‌اند. جزاهم الله عنّا و عن الإسلام احسن الجزاء [↑](#footnote-ref-4)
5. مرحوم شيخ اسمعيل تائب در اواخر عمر خود در مشهد مقدّس اقامت گزيد؛ و در آنجا نيز رحلت نمود.

   درباره ترجمه احوال مرحوم شيخ اسمعيل تائب، آقاى شيخ محمّد باقر ساعدى أدام اللهُ عمرَه در کتاب «ضميمه تاريخ علماء خراسان» ص ٢٦٦ (طبع ١٣٤١ شمسى) که أصل کتاب «تاريخ علماء خراسان» از تأليف مرحوم ميرزا عبد الرّحمن مدرّس مى‌باشد- چنين آورده‌اند:

   «تائب تبريزى شيخ إسمعيل، از أفاضل اديبان عصر، و از مجاوران أرض أقدس رضوى بود. سال ١٢٨٧ متولّد شده، و مقدّمات و فنون علميّه را از محاضر أساتيد آموخته، و مخصوصاً قانون أخلاق را از خدمت شيخ محمّد بهارى که از شاگردان مرحوم آخوند ملّا حسين‌قلى همدانى بوده آموخته، و کلمات و مراسلات آن مرحوم را در کتابى به نام «تذکرة المتّقين» گرد آورده و طبع کرده. و سال وفات شيخ بهارى را که در ٧ رمضان ١٣٢٥ بوده چنين سروده: «واه خزان شد گُلِ بهار محمّد». و خود علاوه بر آن کتب زيادى به نظم و نثر تأليف کرده، چنانچه کتابى در ردّ نصارى‌ از او ديدم. و ديوان بزرگى داشت که هنگامى آن را به من داده مطالعه کرده، اين رباعى را درباره‌اش گفتم؛ و آن مرحوم رباعى مزبور را در ظَهر کتاب هُدهد سليمانش که مطبوع شده آورده:

   تائب تو سخن فراز و شِکربيزى‌ \*\* أشعار و نكات را به هم آميزى‌

   حافظ كه ز شيراز بود مفخر ما \*\* تو مفخر عالَمىّ و از تبريزى‌

   مجملًا در زهد و پارسائى معروف، و کمتر با اشخاص علاقه پيدا ميکرد. تا به نوشته «سوانح» در آخر روز ١٧ ربيع الثّانى سال ١٣٧٤ در سنّ ٨٨ سالگى وفات يافت و در باغ رضوان مدفون شد.

   آقاى مروّج گويد:

   مرغ طبعم نمود (بال 33) زنان‌ \*\* گفت: (تائب برفت رو بجنان1437‌)»

   1374=1407-33

   - انتهى.

   و در کتاب «مؤلّفين کتب چاپى» ج ١، ص ٥٧٩، نوشته خان بابا مُشار موجود در کتابخانه گوهرشاد مطالب زير را آورده است، و ضمناً عکس آن مرحوم را در همان صفحه إرائه داده است:

   «ناصر الإسلام شيخ إسمعيل بن حاج حسين تائب ايهامى تبريزىّ شريف حسينى معروف به مسأله گو(- معاصر) از شعرا و وعّاظ معاصر است و سالهاست با کمال زهد و درستى در مشهد مقدّس مشغول ترويج دين است. قريب هشتاد سال از سنّ او مى‌گذرد. («خلد برين» ص ٢٥٢)

   ١- «تذکرة المتّقين»: (مکاتيب أخلاقى) طهران، ١٣٢٩ ق، سنگى رقعى، ص ٩٨.

   ٢- «ديوان شعر»: (هدهد سليمان، مغناطيس القلوب، آذر دلفروز، اخگر جگر سوز، کسروى نامه) تبريز، بى تاريخ، سربى، رقعى، ص ٨١+ ٢٤٠.

   ٣- «عقائد الإسلام»: شيخ أحمد مقدّس أردبيلى، ترجمه از ترکى- تبريز، ١٣٢٢ ق، سنگى خشتى، ٣٢٩ ص» [↑](#footnote-ref-5)
6. تذييل سوّم بر مکتوب سوّم حضرت سيّد قدس الله نفسه چون ناتمام مانده بود، اين حقير ابتداءً آن را تمام نموده و سپس بقيّه تذييلات را که مجموعاً هشت عدد مى‌شود؛ چهار تذييل بر چهار مکتوب حضرت شيخ (ره) و چهار تذييل بر چهار مکتوب حضرت سيّد (ره) را تحرير نمودم. [↑](#footnote-ref-6)
7. آقاى حاج شيخ محمّد بهارى قدس الله تربته الشريفة از أعاظم تلامذه و شاگردان آخوند مولى حسين‌قلى همدانى است؛ که ساليان متمادى درک حضور او را نموده است، و به درجات کمال فائز آمده است. مرقد شريف او در قريه بهار: موطن و زادگاه اصلى او در قرب شهر همدان است و مزارى است مشهور و معروف و مورد توجّه تمام اهالى قريه بلکه اهالى شهر همدان. اين حقير کراراً و مراراً براى زيارت مرقدش به بهار همدان رفته‌ام. معروف است که: آن مرحوم از ميهمانان خود پذيرائى مى‌کند. در «الذريعة»، ج ٤، ص ٤٦ وفات او را در نهم شهر رمضان (١٣٢٥، هجرى قمرى) ضبط نموده است؛ يعنى بعد از وفات استادش به چهارده سال. زيرا آخوند در ٢٨ شعبان (١٣١١) در کربلاى معلّى که براى زيارت مشرف شده بود رحلت کرد، و قبرش در صحن مطهّر حسينىّ، در چهارمين بقعه‌اى که در سمت چپ کسى که از در زينبيّه وارد مى‌شود، قرار دارد (نقباء البشر، ج ٢ ص ٦٧٧). بارى در کمال و شرف آقاى حاج شيخ محمّد بهارى همين بس که: حضرت استاد: آية الله علّامه طباطبائى قدّس سرّه براى حقير فرمودند: استاد ما مرحوم آية الله آقاى حاج ميرزا على آقا قاضى رضوان الله عليه مى‌فرمودند: استاد ما مرحوم آقا حاج سيّد أحمد کربلائى قدس الله نفسه مى‌فرمود: ما پيوسته در خدمت مرحوم آية الحقّ آخوند مولى حسين‌قلى همدانى بوديم و آخوند صد در صد براى ما بود. ولى همين که آقاى حاج شيخ محمّد بهارى با آخوند روابط آشنائى و ارادت را پيدا نمود؛ و دائماً در خدمت او تردّد داشت؛ آخوند را از ما دزديد. [↑](#footnote-ref-7)
8. تلخيصى از ترجمه احوال او، در «نقباء البشر»، ج ١، ص ٨٧ و ص ٨٨ در تحت شماره ٢٠٣ و در ج ٤ از کتاب «الذريعة» ص ٤٦ به مناسبت بيانى در اطراف کتاب تذکرة المتّقين، محلّ دقيق مدفن ايشان را نشان مى‌دهد که: قبر او در قسمت شمالى در وسط صحن شريف مرتضوى، بين مسجد عمران، و ايوان العلماء، قرار دارد. [↑](#footnote-ref-8)
9. «هديّة الرّازى الى الإمام المجدّد الشيرازى» ص ٦٦. [↑](#footnote-ref-9)
10. در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ٢، ص ٧٠٢ گويد: اين مثال در لسان عربى نظير: مَن لَمْ يَذُق لَم يَدرِ مى‌باشد. [↑](#footnote-ref-10)
11. احوال شيخ على محمّد نجف‌آبادى قدّس الله نفسه شرح حال و ترجمه وى را در «نقباء البشر» ج ٤، ص ١٦٢٢ و ص ١٦٢٣ در تحت شماره ٢١٦٩ ذکر نموده است که او از اهل نجف‌آباد اصفهان بوده، و بعد از اکمال مقدّمات علوم به نجف اشرف مهاجرت نموده و چندين سال از بحث آية الله حاج ميرزا محمّد حسن شيرازى استفاده کرده است و چون ايشان به سامرّاء هجرت کردند، او هم به سامرّاء رفته و چندين سال ديگر از بحث ايشان بهره برده است. و در زمان حيات ميرزا به نجف مراجعت کرده است و خود به تدريس معقول و منقول پرداخته است. او دريايى بزرگ بود از معقول و منقول؛ و از اجلّاء متبحّر و علماء کمال بود، از جهت سيره و سريره، و سلوک و تهذيب. و يکى از عبّاد و أوتاد روزگار، و از يگانه مردان تقوى و زهد و نسک و ورع و اخلاق بود. و غالباً سالهاى اخير از عمرش را به تدريس معقول و حکمت الهيّه مى‌گذرانيد. و مجلس درسش در مسجد هندى بود که از أفاضل مشتغلين، و طلّاب با فهم و استعداد، رونق داشت. و بسيار به عُزلت و خمول و عبادت و انقطاع به سوى خدا محبّت داشت. تسبيح از دست او جدا نمى‌شد حتى در حال نماز؛ و لحظه‌اى زبانش از ذکر خدا نمى‌ايستاد. و غير از مطالعه کتاب با چيزى انس نداشت. و در طول مدّت عمرش، زن نگرفت. و امور معيشت او خوب بود. خانه‌اى در نجف خريد، و در آن بدون عيال و خادم و فرزندى زندگى مى‌نمود. او دائم الطّهاره بود، و غير از چند روز در تمام مدّت سال روزه مى‌گرفت. و در شب غير از يکبار غذا نمى‌خورد. من با او مجالست کردم و مصاحبت داشتم و او را يکى از مردان خدا و نمونه‌هاى سلف صالح و پيشينيان يافتم و بسيارى از مشايخ در آن روزگار بر همين منهاج بودند. او در سنه ١٣٣٢ فوت کرد و بر جنازه او سيّد أحمد طهرانى مشهور به کربلائى نماز گزارد. إلى آخر آنچه ذکر نموده است. و نير در کتاب «هدية الرازى» در ص ١٣٥ در ضمن شمارش شاگردان مجدّد، خلاصه آنچه را که در «نقباء البشر» ذکر کرده است، آورده است. و امّا در ج ٢ «نقباء البشر»، در ص ٦٧٧ که اشاره به کتابهاى مرحوم آخوند مولى حسين‌قلى همدانى و تقريرات او مى‌نمايد، مى‌گويد: فَقد رأيت کثيراً من ذلک فى کتب تلميذه المولى على محمّد النجف‌آبادى الّتى اهديت الى (مکتبة حسينية التستريّة) و از اين عبارت استفاده مى‌شود: که آقا شيخ على محمّد نجف‌آبادى خدمت مرحوم آخوند مولى حسين‌قلى هم درس خوانده و از شاگردان وى بوده است. [↑](#footnote-ref-11)
12. مرحوم آية الله آقا سيّد ابراهيم لواسانى از أعاظم علماى طهران در زمان فتحعلى شاه بودند. و همان مردى است که قبر مرحوم صدوق با شناسائى ايشان صورت گرفت. او معاصر با آقا سيّد ميرزا مهدى خراسانى است؛ که از مَهَادى خمسه است؛ و دختر او را به نکاح خويش آورد. بنابراين سادات لواسانى از ذرّيه ايشان، از ناحيه مادر منتهى مى‌شوند به آية الله خراسانى رضوان الله عليهما. [↑](#footnote-ref-12)
13. مرحوم آية الله آقا ميرزا محمّد تقى شيرازى از علماء فريد و أتقياء وحيد در طائفه شيعه أماميّه بوده‌اند، که علماً و عملًا از نمونه‌هاى بارز سلف صالح و أصحاب و خواصّ أئمّه معصومين صلوات الله عليهم أجمعين بوده‌اند، و بعد از مرحوم آية الله حاج ميرزا محمّد حسن شيرازى مرجعيّت شيعه برايشان قرار گرفت. محلّ اقامت ايشان در کربلاى معلّى بود؛ و محل اقامت مرحوم آية الله حاج سيّد احمد در نجف اشرف بوده است. مرحوم والد حقير: آية الله حاج سيّد محمّد صادق طهرانى از شاگردان مرحوم آقا ميرزا محمّد تقى بوده است و از دقّت نظر در مطالب علميّه و دقت نظر در امور عمليّه و اجتناب از هوى و هوس و تحرّز شديد از حبّ رياست و احتياط کامل و توسّل عجيب ايشان به حضرات أئمّه معصومين و شب‌زنده‌دارى‌ها و عبادات و زيارات ايشان مطالبى بس نفيس براى ما بيان مى‌کرد؛ و ايشان را بالاتر از عدالت، بلکه مصداق حقيقى صائناً لنفسه تارکاً لهواه مطيعاً لامر مولاه مى‌دانست. شرح احوال وى را مرحوم آية الله علّامه، حاج شيخ آغا بزرگ طهرانى در «نقباء البشر» ج ١، ص ٢٦١ تا ص ٢٦٤ ذکر نموده است. رحمة الله عليه رحمة واسعة. [↑](#footnote-ref-13)
14. تلخيصى از «نقباء البشر» ج ٢، ص ٥٦٠ تا ص ٥٦٢، تحت شماره ٩٨٢. [↑](#footnote-ref-14)
15. آقا ضياء الدّين عراقى (اراکى) نجفى المسکن از أکابر و فحول علماى دينيّه عصر حاضر که فقيه و اصولى و محدّث و رجالى و معقولى و منقولى، و از طراز اوّل مراجع علميّه اسلاميه و مرجع تقليد گروه انبوهى از فرقه محقّه، و از تلامذه آخوند مولى محمّد کاظم خراسانى و بعضى ديگر از أجلّه بوده است. حوزه درس فقه و اصول او، محلّ استفاده فحول عرب و عجم، در لطافت بيان و طلاقت لسان، و جودت تقرير و حسن تحرير، گوى سبقت را از ديگران ربوده؛ و مقامات عاليه علميّه‌اش مسلّم يگانه و بيگانه بوده است. از کتابهاى او: «مقالات الاصول» و «شرح تبصره علامه» است. (منتخبى از «ريحانة الادب» ج ٢، ص ٥٥ و ص ٥٦، با عنوان آقا ضياء). [↑](#footnote-ref-15)
16. در «نقباء البشر» ج ١، ص ٣٢٩ و ص ٣٣٠ تحت شماره ٦٧٣ آورده است که: آقا شيخ ميرزا جواد آغا مَلَکى تبريزى فرزند شفيع ملکى بوده است. او عالمى است فقيه، و اخلاقى فاضل و با ورع و موثّق. او در نجف اشرف حضور بزرگان از اساتيد درس خوانده است، و مراتب سلوک را از اخلاقى شهير مولى حسين‌قلى همدانى فرا گرفته است و نفس خود را نزد وى تکميل نموده، و در فقه و اصول نزد علّامه آقا شيخ آغا رضا همدانى و غيره از علماء تتلمذ نموده است در سنه ١٣٢٠ به ايران مراجعت کرد، و در دار الايمان قم توطّن نمود، و به وظائف شرع و ترويج دين و تربيت مؤمنين همّت گماشت تا در روز عيد قربان سنه ١٣٤٣ رحلت کرد. کتابهائى از خود باقى گذارده از جمله «أسرار الصلاة» و از جمله «سير و سلوک» است. انتهى ملخصاً.

    أقول: رساله «سير و سلوک» ايشان به نام «رساله لقاء الله» به طبع رسيده است. و همچنين کتاب نفيس ديگرى دارد به نام: «المراقبات» يا «أعمال السنة» که گرچه کتاب مختصرى است ولى بر سبک «اقبال» سيّد ابن طاووس مى‌باشد. مرحوم ملکى زبانى آتشين و قلمى شيوا و در حرکت دادن به سوى خدا بسيار مجدّ و کوشا بوده است. جمعى از اساتيد ما در حوزه مقدسه علميه قم از جمله مرحوم آية الله حاج شيخ عباس طهرانى (ره) محضرش را ادراک نموده‌اند، و از طهارت روح و تقواى باطن و ارشاد سالکين راه خدا و درس‌هاى عميق اخلاقى که در حوزه مى‌داده است؛ حکاياتى دارند. [↑](#footnote-ref-16)
17. مراد، استاد وحيدشان در معارف الهيّه، مرحوم آخوند مولى حسين‌قلى همدانى رضوان الله عليه است. [↑](#footnote-ref-17)
18. حافظ، طبع پژمان، ص ١٥. [↑](#footnote-ref-18)
19. اين أبيات را با بقيه آن که بسيار است؛ نيز قاضى نور الله شهيد، در «مجالس المؤمنين» طبع سنگى، ص ٢٩٦ و ص ٢٩٧ آورده است. و اصل آن در «إلهى نامه» عطّار ص ٢٢ و ص ٢٣ از طبع مصحَّح فؤاد روحانى موجود است. [↑](#footnote-ref-19)
20. تلخيصى از دو کتاب: «الکنّى و الالقاب» طبع صيدا، ج ٢، ص ٤٣١ و ص ٤٣٢، و «هديّة الأحباب» ص ١٩٩ و ص ٢٠٠. [↑](#footnote-ref-20)
21. در ادبيات فارسى، سيمرغ که نام ديگرش عنقاست، پادشاه پرندگان است که هيچ پرنده‌اى او را نديده است؛ چون گويند: بر فراز کوه قاف منزل دارد. در «برهان قاطع»، طبع سرکارى، و طبع دکتر محمّد معين، در کلمه قاف گويد: قاف بر وزن کاف، نام کوهى است مشهور، و محيط است به ربع مسکون. گويند پانصد فرسنگ بالا دارد؛ و بيشتر آن در ميان آب است. و هر صباح چون آفتاب بر آن افتد، شعاع آن سبز مى‌نمايد؛ و چون منعکس گردد کبود. و اين مى‌بايد غلط باشد؛ چه در حکمت مبرهن است که: لونْ لازم اجسام مرکبّه است؛ و بسيط را از تلوّن بهره‌اى نيست. و همچنين به برهان ثابت شده است که ارتفاع أعظم جبال از دو فرسنگ و نيم زياده نمى‌باشد. الله أعلم. انتهى.

    و دکتر معين در تعليقه آن گويد: کوهى است اساطيرى. رجوع شود به «دائرة المعارف» إسلام‌KAF .

    و در «لغت نامه علامه دهخدا» در کلمه قاف بعد از ذکر کلام «برهان قاطع»؛ از کازيميرسکى ذکر کرده است که او گويد: عنقا بدان آشيان دارد؛ و هم گويند: مراد جبال قفقاز و قبق است. و شايد مأخوذ از قافقاز تلفظ قفقاز است. و از «مهذّب الاسماء» نقل کرده است که: کوهى است گرداگرد زمين را فرا گرفته از زبرجد. و از «معجم البلدان» نقل کرده است که: کوهى است عظيم که به گرد دنيا بر آمده، از او تا آسمان مقدار يک قامت است؛ بلکه آسمان بر او مطبّق است. أقول شايد بر اساس همين معنى وارد شده است عبارت قاف به قاف و نيز قاف تا قاف که هر دو را در لغت نامه دهخدا، کران تا کران معنى نموده است؛ و براى اوّلى شاهدى از بيت أوحدى شاعر آورده است:

    روى گيتى پر از سلف شد و لاف‌ \*\* همه زَرق و شيد قاف به قاف‌

    و براى دوّمى شاهدى از فردوسى که:

    جهان قاف تا قاف پر نور کرد \*\* به هر جا كه بد ماتمى سور كرد [↑](#footnote-ref-21)
22. صدوق در کتاب «توحيد» با سند متّصل خود روايت مى‌کند از حضرت موسى بن جعفر عليهما السّلام که: انّه قال: انّ الله تبارک و تعالى کان لم يزل بلا زمان و لا مکان: و هو الآن کما کان. لا يخلو منه مکان و لا يشغل به مکان و لا يحلُّ فى مکان. ما يکون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم؛ و لا خمسة إلّا هُوز سادسهم؛ و لا أدنى من ذلک و لا أکثر إلّا هُوَ مَعهم أينما کانوا. ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه. احتجب بغير حجاب محجوب؛ و استتر بغير ستر مستور، لا اله إلّا هو الکبير المتعال. (توحيد. باب نفى المکان و الزّمان و الحرکة عنه تعالى ص ١٧٨ و ١٧٩). و از همين جهت است که سيّد حيدر آملى گفته است: قال النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: کانَ الله و لم يکن معه شي‌ءٌ. و قال بعضى عارفى امّته: و الآن کما کان (جامع الاسرار، ص ٥٦ شماره ١١٢ و ديگر در ص ٦٩٦ شماره ١٨١. [↑](#footnote-ref-22)
23. وجود حضرت ذات حقّ جلّ و علا، وجود محض است و صفات او همگى ثبوتى است؛ زيرا سلب که به معناى نفى و نيستى است در ذات او راه ندارد. فلهذا حتماً بايد صفات سلبيّه را به سلب سلب که وجود است، ارجاع داد. آنهم به نحو سالبه محصّله. نه موجبه معدولة المحمول. بايد گفت: خدا ممکن الوجود نيست، و جسم و جوهر و مرکب و حالّ در محلّ نيست. در اين صورت، صفت امکان را از او نفى کرده‌ايم نه آنکه عدم الامکان را براى او اثبات نموده‌ايم. زيرا عدم به هيچ وجهى در ذات او و صفات او (که هستى است) راه ندارد. و امّا قضيّه سالبه محصله که با آن امر سلبى را از او برداريم، اشکال ندارد. و چون در حقيقت سلب سلب، وجود است، و به عبارت ديگرى اثبات امر وجودى براى او نموده‌ايم؛ فرق نمى‌کند که بگوئيم: خدا واجب الوجود است با آنکه بگوئيم: خدا ممکن الوجود نيست. ملّا صدرا در «أسفار» به آنکه صفات سلبيّه در حقيقت سلب سلبند اعتراف و اقرار دارد. و ليکن مطلبى دارد که مى‌گويد: اين صفات سلبيّه، صفات جلاليّه او هستند در مقابل صفات ثبوتيّه که صفات جماليّه او مى‌باشند. در جلد سوّم از «اسفار» طبع سنگى ص ٢٤ و ص ٢٥ مى‌فرمايد: الصّفة إمّا إيجابيّة و امّا سلبيّة تقديسيّة. و قد عبّر الکتاب عن هاتين بقوله: تَبارَک اسْمُ رَبِّک ذِي الْجَلالِ وَ الْإِکرامِ. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجملّت. و الاولى سلوبٌ عن النقائص و الاعدام، و جميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الإمکان عنه تعالى. و الثانية تنقسم الى حقيقيّة کالعلم و الحياة؛ و اضافيّة، کالخالقية، و الرازقيّة و التقدّم و العليّة. و جميع الحقيقيّات يرجع الى وجوب الوجود، أعنى الوجود المتأکد.

    و جميع الاضافيّات يرجع الى إضافة واحدة، و هى إضافة القيوميّة. هکذا حقّق المقام، و الّا فيُعدى الى انثلام الوحدة، و تفرّق الکثرة الى ذات الاحديّة، تعالى عن ذلک علوّاً کبيراً. در اينجا مى‌بنيم: او صفات سلبيّه را به ثبوتيّه ارجاع داده و آنها را صفات جلاليّه حقّ قرار داده است.

    مرحوم حاج ملّا هادى سبزوارى در «شرح منظومه» در اواخر بحث الهيّات در «غرر فى تکلّمه تعالى» در ص ١٧٧ اين مطلب را قبول کرده است و گفته است:” فَالکلّ بالذّات له دلالة حاکية جماله جلاله و کما قيل:”

    جمالک فى کلّ الحقائق ساير \*\* و ليس له إلّا جلالك ساتر

    آنگاه در تعليقه خود به اشکال برخورد کرده است. و فرموده است که: چگونه مى‌شود صفت جلال [ادامه در صفجه بعد] [↑](#footnote-ref-23)
24. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روى اين بيان که صفات جلاليّه سلب سلبند! يعنى وجودى مى‌باشند و به وجود بر مى‌گردند؛ نمى‌توانند ساتر جمال حقّ باشند. و ساتر و حاجب حتماً بايد صفات و امور عدميّه باشند، که صفت جمال را حدّ بزنند و محدود نمايند. فلهذا گويد: ما در قديم الايّام از اين بيت:

    «جمالک فى کلّ الحقائق سائر \*\* و ليس له إلّا جلالك ساتر»

    جواب داده‌ايم که:

    و کيف جلال الله ستر جماله‌ \*\* و لم يك سلب السلب قطّ يُحاصِرُ

    يعنى سلب سلب که امر وجودى است هيچگاه حاصر و محدود کننده امر وجودى نمى‌تواند بوده باشد، و حاصر هميشه بايد امر عدمى باشد. أقول: آنچه را مرحوم صدر المتألّهين و مرحوم سبزوارى قدس الله سرّهما در ارجاع صفات سلبيّه به ثبوتيّه بيان کرده‌اند؛ کاملًا بجا و درست است. و ليکن در معناى صفات جلاليّه و تطبيق آنها به صفات سلبيّه و استشهاد به آيه قرآن، محلّ نظر و اشکال است. به چه دليل آيه قرآن را به صفات سلبيّه تفسير کنيم؟ ظاهر گفتار خدا:” تَبارَک اسْمُ رَبِّک ذِي الْجَلالِ وَ الْإِکرامِ،” صفت جلال، همدوش صفت جمال و إکرام از صفات ثبوتيّه است. خداوند دو صفت دارد؛ صفت لطف و مِهر و جمال که در هر موجودى سارى و جارى است؛ و اين صفت نفس همين صفت، به واسطه عدم قابليّت ظروف و تعيّن ماهيّات إمکانيّه، اجازه ادراک و سيطره و جريان آن جمال را به نحو أکمل در هر موجودى نمى‌دهد. و اين است معناى جلال و عظمت يعنى:” جلّ عن أن تحيط به العقول و الافهام‌” نه آنکه‌” جلّ عن مشابهة الغير.” فعلى‌هذا جلال همان شدت جمال است، شدّت علم است، شدّت حيات است، و شدّت قدرت است که به هر موجود متعيّن و ذى ماهيّتى طلوع کند او را مندک و فانى مى‌کند. نه به جهت سلبيّت امرى، بلکه به جهت عدم قابليّت موضوع مورد تجلّى و شدت تابش نور و شمس حقيقت. براى اين معنى شواهد بسيار است از جمله آنکه: در روايت معراجيّه است که نور عظمت بر رسول خدا تجلّى کرد؛ و آن حضرت از حال برفت؛ و به سجده اندر آمد. معنايش آن نيست که امر عدمى يعنى عدم جسميّت و عدم محدوديّت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم متجلّى شد. بلکه امر وجودى که عبارت است از علم نامتناهى، و قدرت غير متناهيه، و ساير صفات جماليّه به نحو أشدّ تجلّى کرد. و رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم حدّ امکانى را ساقط نموده؛ و بيهوش و مدهوش و متحيّر در فناى احديّت درآمد. شيخ مولى عبد الرزّاق کاشانى در کتاب «اصطلاحات» که در حاشيه شرح «منازل السائرين» وى طبع شده است، در ص ٩٥ گويد:” الجلال هو احتجاب الحقّ تعالى عنّا بعزّته من أن تعرفه بحقيقته و هويّته کما هو يعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ على ما هى عليه الّا هو. الجمال هو تجليّه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلالٌ هو قهّاريّته للکلّ عند تجليه بوجهه. فلم يبق أحدٌ حتّى يراه و هو علوّ الجمال و له دنوّ يدنو به مِنّا و هو ظهوره فى الکلّ کما قيل:”

    جمالک فى کلّ الحقائق سائر \*\* و ليس له الّا جلالك ساتر

    تجليّتَ للاكوان خلفَ ستورها \*\* فتمّت بما يُخفى عليه السَّتائر

    و لهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعيّنات الاکوان. فلکلّ جمال جلالٌ، و وراء کلّ جلالٍ جمالٌ. و لمّا کان فى الجلال و نعوته معنى الاحتجاب و العزّة، لزمه العلوّ و القهر من الحضرة الإلهيّة، و الخضوع و الهيبة منّا. و لمّا کان فى الجمال و نعوته معنى الدنوّ و الشّعور، لزمه اللّطف و الرحمة و العطف من الحضرة الإلهيّة و الانس منّا. [↑](#footnote-ref-24)
25. دعاى سى و دوّم از صحيفه کامله سجّاديّه. [↑](#footnote-ref-25)
26. از فقرات دعاى حضرت سجّاد عليه السّلام بنا به روايت أبو حمزه ثمالى که حضرت در شبهاى ماه رمضان پس از بيدارى شب را تماماً به نماز مى‌خوانده‌اند. (مصباح شيخ طوسى ص ٤٠٢). [↑](#footnote-ref-26)
27. خطبه اوّل از «نهج البلاغه». [↑](#footnote-ref-27)
28. همان. [↑](#footnote-ref-28)
29. در «کافى»، اصول ج ١، ص ١٠٧ از على بن ابراهيم مسنداً روايت کرده است از حضرت صادق عليه السّلام که يقول: لم يزل الله عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم؛ و السمع ذاته و لا مسموع؛ و البصر ذاته و لا مبصر؛ و القدرة ذاته و لا مقدور. فلمّا أحدث الاشياء و کان المعلوم، وقع العلم منه علي المعلوم، و السمع على المسموع، و البصر على المبصر، و القدرة على المقدور- الحديث. [↑](#footnote-ref-29)
30. «ديوان حافظ»، طبع پژمان، ص ١٦٢.

    من ملک بودم و فردوس برين جايم بود \*\* آدم آورد درين دير خراب‌آبادم‌ [↑](#footnote-ref-30)
31. در «بحار الانوار» طبع کمپانى، ج ١٤؛ «السّماء و العالم»، ص ٤٨، از «کافى» مسنداً از مفضّل روايت کرده است که: قال: قلت لابى عبد الله عليه السّلام: کيف کنتم حيث کنتم فى الاظلّة؟ فقال: يا مفضّل! کنّا عند ربّنا؛ ليس عنده أحد غيرنا فى ظلَّة خضراء نسبّحه و نقدّسه و نهلّله و نمجّده؛ و لا من ملک مقرّب و لا ذى روح غيرنا حتّى بدا له فى خلق الاشياء فخلق ما شاء کيف شاء من الملائکة و غيرهم؛ ثمّ أنهى علم ذلک إلينا. [↑](#footnote-ref-31)
32. شيخ صدوق در «من لا يحضره الفقيه» طبع نجف، ج ٢، ص ٣٧٠ و در «عيون أخبار الرضا» طبع «انتشارات جهان» ج ٢، ص ٢٧٢، با چهار طريق از محمّد بن اسمعيل مکى برمکى از موسى بن عمران نخعى روايت مى‌کند که او مى‌گويد: به حضرت امام على نقى عليه السّلام عرض کردم: علّمنى يا بن رسول الله قولًا أقوله بليغاً کاملًا إذا زرتُ واحداً منکم. فقال: ... در اينجا حضرت دستور کيفيّت دخول به حرم را مى‌دهند و سپس زيارت جامعه معروفه را بيان مى‌کنند. [↑](#footnote-ref-32)
33. در ديباچه «مثنوى معنوى» مولوى است:

    از نيستان تا مرا ببريده‌اند \*\* از نفيرم مرد و زن ناليده‌اند [↑](#footnote-ref-33)
34. دعاى سى و دوّم از «صحيفه کامله سجّاديّه»، و شيخ طوسى نيز در «مصباح المتهجّد» ص ١٣٢ از حضرت سجّاد عليه السّلام بعد صلوة اللّيل لنفسه فى الاعتراف بذنبه روايت نموده است. [↑](#footnote-ref-34)
35. تعابيرى که در روايات وارد شده است مبنى بر اينکه ظاهر خداوند عين باطن اوست بسيار است؛ از جمله در خطبه ٦٣؛ از «نهج البلاغه» آمده است که: الحمد لله الذى لم يسبق له حالٌ حالًا، فيکون أوّلًا قبل أن يکون آخراً؛ و يکون ظاهراً قبل أن يکون باطناً تا مى‌رسد به اينجا که مى‌فرمايد: و کلّ ظاهر غيره باطن، و کلّ باطن غيره ظاهر. و از جمله روايتى است که صدوق در «معانى الاخبار» ص ١٠ در باب التوحيد و العدل با سند متّصل خود از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت نموده است که آن حضرت گفتند: رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم گفته‌اند: التوحيد ظاهره فى باطنه؛ و باطنه فى ظاهره. ظاهره موصوف لا يرى، و باطنه موجود لا يخفى. و اين تعابير مسوق است براى بيان وحدت بالصّرافة حق تعالى. زيرا اين نوع وحدت موجب جدائى ظاهر از باطن نيست. بنابراين باطن حقّ تعالى متّصف به ظاهر اوست؛ و ظاهرش متّصف به باطن اوست. به جهت آنکه اختلاف ظاهر از باطن، و تفاوت در ميان آنها و انعزال کلّ واحدٍ منهما عن الآخر لا بدّ بواسطه حدّى است که آنها را از هم جدا مى‌کند؛ و چون حدّ برداشته شود، يکى مى‌شوند، و ظاهر و باطن در هم آميخته مى‌گردند. و اين به علّت آن است که خداوند را واحد به وحدتِ صِرْفه بدانيم، که در اين صورت حدّ بين ظاهر و باطن، اعتبار محض خواهد بود، نه حدّ حقيقى که مرجعش به وحدت عددى گردد. و چون حدّ اعتبارى ملحوظ نشود، ظاهر او عين باطن او، و باطن او عين ظاهر او خواهد بود. [↑](#footnote-ref-35)
36. آيه ١٤٣، از سوره ٧: أعراف: وَ لَمَّا جاءَ مُوسى‌ لِمِيقاتِنا وَ کلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْک قالَ لَنْ تَرانِي وَ لکنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي\* فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکا وَ خَرَّ مُوسى‌ صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَک تُبْتُ إِلَيْک وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. [↑](#footnote-ref-36)
37. مولى عبد الرزّاق کاشانى در کتاب «اصطلاحات» ص ٩٠ گويد: الاعيان الثّابتة، هى حقايق الممکنات الثابتة فى علم الحقّ تعالى. و در ص ١٥٩ گويد: العين الثابتة هى حقيقة الشّى‌ء فى الحضرة العلميّة ليست بموجودة؛ بل معدومة ثابتة فى علم الله تعالى؛ و المرتبة الثانية من الوجود الحقيقى. [↑](#footnote-ref-37)
38. اين عبارت حکيم فارابى است و صدر المتألّهين در «اسفار» طبع حروفى، ج ٦، در ضمن بحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق ص ١٢٠ و ص ١٢١ گويد: کما قال أبو نصر الفارابى: وجودٌ کلّه، وجوبٌ کلّه، علم کلّه، قدرة کلّه، حيوة کلّه لا أنّ شيئا منه علم؛ و شيئاً آخر منه قدرة ليلزم الترکيب فى ذاته؛ و لا أنّ شيئاً فيه علمٌ و شيئاً آخر قدرة ليلزم التکثّر فى صفاته الحقيقيّة. و نظير اين مفاد را حکيم سبزوارى در «منظومه»، طبع ناصرى ص ١٦٧ در غررٌ فى أنّ علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط و الإضافة الاشراقيّة از سيّد داماد در «تقديسات» نقل نموده است، او گويد: و قال السَّيِّد الدّاماد فى التقديسات: و هو کلّ الوجود؛ و کلّه الوجود؛ و کلّ البهاء و الکمال، و کلّه البهاءُ و الکمال. و ما سواه على الإطلاق لمعات نوره، و رشحات وجوده؛ و ظلال ذاته. [↑](#footnote-ref-38)
39. از خطبه اوّل از «نهج البلاغه» است. [↑](#footnote-ref-39)
40. همان مصدر [↑](#footnote-ref-40)
41. همان مصدر [↑](#footnote-ref-41)
42. صدر المتألّهين در «أسفار»، طبع حروفى، ج ٨، در بحث نفس پس از آنکه در تعريف نفس و کيفيّت بيان حدّ آن سخن را إطاله داده است، در ص ١٤ گفته است: و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فتقول: فهى إذن کمال للجسم لکنّ الکمال منه أوَّلى؛ و هو الّذى يصير به النّوع نوعاً بالفعل مثل الشکل للسيف و الکرسىّ. و منه ما هو ثانٍ، و هو الذى يتبع نوعيّة الشّى‌ء من أفاعيله و انفعالاته، کالقطع للسيف، و التميز و الرؤية و الاحساس و الحرکة الاراديّة للإنسان. فإنّ هذه الکمالات ثانويّة ليس يحتاج النوع فى أن يکون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الامور. بل إذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل حتّى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يکن إلّا بقوة بعيدة. فالحيوان حيوان بالفعل و ان لم يتحرّک بالإرادة بالفعل، و لم يقع له الاحساس بالفعل لشي‌ء. و المهندس مهندس بالفعل و ان لم يعمل عمل المساحة و غيرها. و الطبيب طبيبٌ بالفعل و ان لم يعالج أحداً. فالنّفس کمالٌ أوّل. و کون الشّى‌ء کمالًا أوّلًا لشي‌ء، لا ينافى ذلک کونه کمالًا ثانياً لشي‌ء آخر. [↑](#footnote-ref-42)
43. از خطبه اوّل از «نهج البلاغه» است. [↑](#footnote-ref-43)
44. مراد از بعض العرفاء، مولى عبد الرزّاق کاشانى است که در کتاب «اصطلاحات» گويد: الجلال هو احتجاب الحقّ تعالى عنّا بعزّته، من أن نعرفه بحقيقته و هويّته، کما هو يعرف ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ على ما هى عليه إلّا هو (هامش منازل السائرين ص ٩٥ از طبع سنگى). [↑](#footnote-ref-44)
45. آيه ٣٠، از سوره ٣١: لقمان. [↑](#footnote-ref-45)
46. آيه ٢٣، از سوره ٥٣: النّجم. [↑](#footnote-ref-46)
47. در کتاب «عقد الفريد»، ابن عبد ربه أندلسى در ص ٣٨٠ و ص ٣٨١، ج ٣، از طبع أوّل سنه ١٣٣١ مطالبى را در شعر و أنواع آن و کيفيّت آن ذکر کرده است، و أشعارى را از أشعر النّاس، و أشعر نصف بيتٍ قالته العرب، و أفخر بيتٍ قالته العرب، و أحکم بيتٍ قالته العرب، و أهجى بيتٍ قالته العرب، و أبدع بيت قالته العرب آورده است و روى آنها إجمالًا بحث نموده است؛ و پس از آن گويد: و يقال: إِنَّ أصدق شعرٍ قالته العرب قول لُبَيد:

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

    و مرحوم آية الله و جمال الحقّ و سند العرفان: حاج ميرزا جواد آقا ملکى تبريزى أعلى الله مقامه در کتاب «لقاء الله» ص ١٦٨ گفته‌اند:” بل و فى الرّواية: کان النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم کثيراً يقول:””ُ أصدق شعرٍ قالته العرب قول لبيد: ألا کل شى‌ء ما خلا الله باطلٌ‌” [↑](#footnote-ref-47)
48. شيخ صدوق در «توحيد» در باب ١١: صفات الذات و صفات الافعال، ص ١٤٧؛ و نيز در باب ٥٥: المشيّة و الإرادة، در هر دو جا با يک سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام روايت نموده است که: الْمَشِيَّة مُحْدَثَة. و در باب ١١ ص ١٤٧ و ص ١٤٨ در روايت شماره ١٩ با سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام آورده است که: قال خَلق اللهُ المَشِيَّة بِنَفْسِها، ثمّ خلق الاشياء بالمشيّة. و در باب ٥٥ ص ٣٣٩ در روايت شماره ٨ با سند متّصل خود از حضرت صادق عليه السّلام روايت کرده است که قال: خَلق الله المشيّة قبل الاشياء، ثمّ خلق الاشياء بالمشيّة. [↑](#footnote-ref-48)
49. از غزليّات سعدى شيرازى است که در ص ٧٧ از مجموعه «کليّات سعدى» به اهتمام فروغى طبع شده است:

    اين که تو داراى قيامت است نه قامت‌ \*\* وين نه تبسّم كه معجز است و كرامت‌

    هر كه تماشاى روى چون قمرت‌ \*\* كرد سينه سپر كرد پيش تير ندامت‌

    هر شب و روزى كه بى تو مى‌رود از عمر \*\* بر نفسى مى‌رود هزار ملامت‌

    عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم‌ \*\* باقى عمر ايستاده‌ام به غرامت‌

    سروِ خرامان چو قدّ معتدلت نيست‌ \*\* آن‌همه وصفش كه مى‌كنند به قامت‌

    چشم مسافر كه بر جمال تو افتاد \*\* عزم رحيلش بدل شود به اقامت‌

    اهل فريقين در تو خيره بمانند \*\* گر بروى در حسابگاه قيامت‌

    اين همه سختى و نامرادى سعدى‌ \*\* چون تو پسندى سعادت و سلامت‌ [↑](#footnote-ref-49)
50. اقتباسى است از آيه ٤٣، از سوره ١٧: اسراء: سُبْحانَهُ وَ تَعالى‌ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا کبِيراً. [↑](#footnote-ref-50)
51. آيه ١٦٠، از سوره ٣٧: صافات. [↑](#footnote-ref-51)
52. از مرحوم حکيم عاليقدر حاج مولى هادى سبزوارى قدس الله نفسه است که در «لغت نامه دهخدا»، در ص ٢٣٧ از ج ٣، در أحوالات او نقل کرده است:

    شورش عشق تو در هيچ سرى نيست که نيست‌ \*\* منظر روى تو زيب نظرى نيست كه نيست‌

    ز فغانم ز فراق رخ و زلفت به فغان‌ \*\* سگ كويت همه شب تا سحرى نيست كه نيست‌

    نه همين از غم او سينه ما صد چاك است‌ \*\* داغ او لاله صفت بر جگرى نيست كه نيست‌

    موسئى نيست كه دعوى أنا الحقّ شنود \*\* ورنه اين زمزمه اندر شجرى نيست كه نيست‌

    چشم ما ديده خفّاش بود ور نه ترا \*\* پرتو حسن به ديوار و درى نيست كه نيست. [↑](#footnote-ref-52)
53. «ديوان حافظ شيرازى»، طبع پژمان، ص ٢٨ غزل ٥٥ و أولش اينست:

    کس نيست که افتاده آن زلف دو تا نيست‌ \*\*\* در رهگذرى نيست كه آن دام بلا نيست‌ [↑](#footnote-ref-53)
54. خطبه اوّل از «نهج البلاغه». [↑](#footnote-ref-54)
55. خطبه اوّل از «نهج البلاغه». [↑](#footnote-ref-55)
56. «توحيد صدوق» در باب أنّه تبارک و تعالى شى‌ء در ص ١٠٤ در حديث دوّم روايتى را از هشام بن الحکم، از حضرت صادق عليه السّلام ذکر مى‌کند که: چون زنديقى از وى پرسيد؛ ما هو؟ قال: هو شى‌ء بخلاف الاشياء. ارجع بقولى: شَى‌ء إلى اثبات معنى؛ و أنّه شى‌ء بحقيقة الشَّيئيّة، غير أنّه لا جسم و لا صورة. و در ص ١٠٧ حديث هشتم از حضرت امام رضا عليه السّلام ذکر مى‌کند که: به محمّد بن عيسى بن عبيد گفتند: ما تقول إذا قيل لک: أخبرنى عن الله عزّ و جلّ، شى‌ء هُو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّ و جلّ نفسه شيئا، حيث يقول: قل أىّ شى‌ء أکبرُ شهادة قل الله شهيد بينى و بينکم. فأقول: إنّه شى‌ء لا کالاشياء. اذ فى نفى الشيئية عنه إيطاله و نفيه. قال: صدقت و أصبتَ. الحديث. [↑](#footnote-ref-56)
57. در «اصول کافى»، ج ١، از ص ١٠٤ تا ص ١٠٦ و در «توحيد صدوق» از ص ٩٧ تا ص ١٠٤ هر دو، در باب أنّه عزّ و جلّ ليس بجسمٍ و لا صورة روايات کثيرى را ذکر کرده‌اند که: خداوند داراى جسم و صورت نيست، و هشام بن حکم قائل به جسميّت خدا بوده است، و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا عليه السّلام برائت خود را از اين مذهب ابراز نموده‌اند.

    و اين حقير اين طور گمان دارم که هشام همانند آنکه مى‌گفت: خدا شى‌ء است لا کالاشياء طبق آيه قرآن همچنين مى‌گفت: خداوند جسم است لا کالاجسام. و چون فهميد که اين گفتار مورد ردّ و منع إمامان است، توبه کرد، و عدول کرد. و ديگر جسم لا کالاجسام هم نگفت. شاهد گفتار ما کلام مجلسى است که مامقانى در «تنقيح المقال» ج ٣ ص ٢٩٤ در ترجمه أحوال هشام از او نقل کرده است. مجلسى پس از بيان تجليل و تکريم و عظمت هشام از زبان سيّد مرتضى از زبان مفيد، و شرحى در علوّ مقام و درجه هشام مى‌گويد:” و قال الشيخ أبو الفتح الکراجکى: فإن قال قائل: أ لَيس قد اشتهر عن أحد متکلميکم و هو هشام بن الحکم: إنّ الله جسمٌ، فکيف لم تتبرّوا منه؟ قلنا: الذى اشتهر عنه أنّه کان يقول: إنّ الله جسم لا کالاجسام؛ و أمّا موالاتنا له فهو لما شاع عنه و استفاض من ترکه القول بالجسم الذى کان يبصره و رجوعه عنه، و إقراره بخطائه فيه. و ذلک حين قصد الإمام جعفر بن محمّد عليهما السّلام إلى المدينة فحجيه و قيل له: إنّه قد آلى أن لا يوصلک إليه ما دمتَ قائلًا بالجسم. فقال: و الله ما قلتُ به الا لانّى ظننت انّه وفاقٌ لقول إمامى، فأمّا إذا أنکره عَلَىَّ فإنّى تائب إلى الله منه. فأوصله الإمام اليه حينئذٍ و دعا له بالخير. انتهى کلام المجلسى.”

    و قد تلخّص منه أنه کان يقول بکونه تعالى جسماً لا کالاجسام و لکن لمّا التفت إلى کونه کفراً لا يرضى به إمامُه رجع عن ذلک إلى القول بنفى الجسميّة مع أنَّ قوله بالجسميّة ممکن المنع، تا آنکه گويد: يمکن انّه لم يذهب إلى ذلک و إنّما قاله من باب الزام الخصم فکأنّه قال: إذا قلت أنَّه تعالى شي‌ء لا کالاشياء فقولوا: إنّه جسم لا کالاجسام و هذا لا يقتضى أن يکون اعتقاده کذلک. الکلام. [↑](#footnote-ref-57)
58. «حافظ»، طبع پژمان، ص ٦٤، غزل ١٤١. [↑](#footnote-ref-58)
59. «بحار الانوار» طبع کمپانى، ج ٢٢ کتاب «المزار» ص ٥٧، در باب زيارت أمير المؤمنين عليه السّلام در زيارت رابعه وارد شده است که: السّلام على اسم الله الرضىّ و وجهه العلىّ و صراطه السّوىّ، السّلام على المهذّب الصّفى، السّلام على أبى الحسن علىّ بن أبى طالب و رحمة الله و برکاته. [↑](#footnote-ref-59)
60. چون فقرات آخر دعاى عرفه را کفعمى در کتاب «البلد الامين» خود نياورده است، و فقط سيّد ابن طاووس در «اقبال» آورده است. فلهذا تعبير از آن به ملحقات نموده است. و مجلسى در «بحار الانوار» بحثى در پيرامون اين مسأله دارد. و أمّا آنچه سيّد در «اقبال» ص ٣٤٨ در تتمه آن آورده است، بدين عبارت شروع مى‌شود: إلهى أنا الفقير فى غناى، فکيف لا أکون فقيراً فى فقرى؟ إلى أنا الجاهل فى علمى فکيف لا أکون جهولًا فى جهلى؟ تا مى‌رسد بدين عبارات که: إلهى من کانت محاسنه مساوى، فکيف لا يکون مساويه مساوى؟ و من کانت حقائقه دعاوى، فکيف لا يکون عاويه دعاوى؟ الدّعا. [↑](#footnote-ref-60)
61. «حافظ» طبع پژمان ص ٣، غزل ٥:

    صلاح کار کجا و من خراب کجا \*\* ببين تفاوت ره از كجاست تا به كجا [↑](#footnote-ref-61)
62. آيه ١٥٦، از سوره ٢: بقره: وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ. [↑](#footnote-ref-62)
63. آيه ١٨، از سوره ٥: مائده؛ و آيه ١٥، از سوره ٤٢؛ شورى، و آيه ٣، از سوره تغابن؛ ٦٤. [↑](#footnote-ref-63)
64. «أسفار»، طبع حروفى، ص ٣٦٨، تعليقه أوّل از حکيم سبزوارى قدّس سرّه. [↑](#footnote-ref-64)
65. در «أمثال و حکم دهخدا» ج ١، ص ٤٦٢ آورده است که: بله ديگ بله چغندر. مثل مرکب از کلمه بله ترکى است که معنى چنين مى‌دهد؛ و ديگ و چغندر فارسى. گويند ترکى مى‌گفت: مِسگران الکه ما ديگ‌ها سازند، هر يک چند خانه‌اى. شنونده گفت: در روستاى ما چغندرها آيد هم چند خروارى. ترک گفت: چنين چغندر را در کدام ديگ پزند؟ گفت: در ديگ مسگران الکه شما. [↑](#footnote-ref-65)
66. آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد، هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ. شکى نيست که يکى از أسماء حقّ متعال، اسم الظّاهر است. و اين اسم با مسلک تشکيک در وجود أبداً راست در نمى‌آيد؛ و جز با مذهب وحدت صرفه و حقّه حقيقيّه واقعيّت و ما بإزائى ندارد. قائلين به تشکيک در وجود گرچه لفظاً هم بگويند: خداوند ظاهر است، و ليکن در معنى انکار دارند و اين ظهور وى را تأويل به ظهور آيات و نعمت‌ها و صفات و أفعال او مى‌نمايند؛ ولى حقيقت او را که ذات او باشد، نمى‌پذيرند که داراى صفت ظهور باشد، فلهذا إشکالاتى بر ايشان وارد مى‌شود، که بدون اقرار و اعتراف به مذهب وحدت حقّه حقيقيّه و تشخّص در وجود، به هيچ وجه قابل حلّ نيست.

    يکى آنکه: اسم الظّاهر حق تعالى همچون اسم الباطن و ساير أسماء اوست؛ به چه علّت شما در ساير أسماء، ذات أقدسش را بدانها متّصف مى‌کنيد، و در اسم الظّاهر تأويل و توجيه مى‌کنيد؛ و آن را صفت براى أفعال و صفات و موائد و نعم او مى‌دانيد؟!

    دوّم آنکه: خلع ذات أقدس او از اسم الظّاهر موجب تحديد و ترکيب در ذات و موجب بازگشت او به وحدت عدديّه مى‌شود. زيرا اسم الظّاهر خداوند غير از همين اشياء خارجى و موجودات إمکانيّه نيست؛ و اگر اينها را صفت ذات ندانيد و ذات را از آنها منسلخ نمائيد، در اين صورت ذات را که داراى صفت الباطن است؛ محدود به اين موجودات نموده‌ايد؛ و اين موجودات را با اين عظمت و گسترش خود، غير از ذات قرار داده‌ايد؛ و در مقابل و در برابر او گرفته ايد! و بنابراين ذات محدود مى‌شود، و اين حدّ در آن مستلزم ترکيب است؛ و علاوه از فرض صرافت بيرون رفته؛ و يک واحد از وحدت‌هاى عددى قرار گرفته است.

    سوّم آنکه: اگر اينها را عين صفت ذات نگيريد، حتماً بايد در ميان اينها و اسم الباطن، يک حدّ حقيقى قرار دهيد، تا آنها را از هم متمايز گرداند. و حدّ حقيقى در ذات مستلزم ترکيب و امکان است، و مخالف فرض وجوب در وجود اوست. فلهذا هيچ چاره‌اى نيست جز آنکه موجودات را ظهور ذات بدانيم؛ نه مظهر آن. و حقيقت و واقعيت آنها را که از ظهور خارج است، و کسى را بدان دسترسى نيست؛ و بطور کلّى تمام اسماء و صفات حقّ را که از ديده‌ها و انديشه‌ها و عقول، و از همه گونه تعيّن‌ها برتر است، اسم الباطن ذات قرار دهيم، آنگاه بگوئيم فاصله و مرز بين دو اسم هم، اعتبارى است نه حقيقى. و اعتبار أصالت و واقعيّتى جز اعتبار ندارد؛ و به دست شخص معتبر کننده است. بنابراين حقيقت اسم الظَّاهر و الباطن يکى است، و به دو نظر و اعتبار تفاوت دارد. و در اين صورت معنى و مفاد گفتار رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم:” التوحيد ظاهره فى باطنه و باطنه فى ظاهره. ظاهره موصوفٌ لا يُرى، و باطنه موجودٌ لا يخفى‌” که در تعليقه مکتوب سيّد پيش از اين بيان کرديم؛ خوب آشکار مى‌شود [↑](#footnote-ref-66)
67. آيه ٥٤، از سوره ٤١: فصّلت، أَلَا إِنَّهُم فِى مِرْيَة مِن لِقَاءِ رَبِّهِم أَلَا أَنَّهُ بِکلِّ شَى‌ءٍ مُحِيطٌ. [↑](#footnote-ref-67)
68. آيه ٢٦، از سوره ٥٥: الرّحمن. [↑](#footnote-ref-68)
69. در «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ٦٣ اين گفتار دوانى را به بعضى از رسائل او و به شرح «هياکل نوريّة» او نسبت داده است. در «ريحانة الادب»، ج ٢، ص ٢٣٢ تا ص ٢٣٦ ترجمه أحوال محقّق دوانى را ذکر نموده است، و گفته؛ دوّان به نوشته «مراصد الاطّلاع» با فتح و تشديد، ناحيه‌اى است از بلاد فارس. و در «روضات الجنّات» در شرح حال جلال الدين مذکور گويد: دوان بر وزن هوان يعنى با فتح و تخفيف، ديهى است از قراء کازرون فارس. نامش بنا بر أشهر محمّد بن اسعد بن محمد کازرونى دوانى صِدِّيقى است. حکيمى است کامل و متکلّمى است فاضل محقّق مدقّق شاعر ماهر منطقى که در تمام علوم خصوصاً در عقليّات تقدّم داشت؛ و مرجع استفاده أفاضل روم و خراسان و ترکستان، و از مشاهير علماء و حکماى عهد سلطان أبو سعيد تيمورى، و به علّامه دوانى مشهور و مدّتى متصدّى قضاوت فارس بود. نسبش به أبو بکر خليفه موصول مى‌شود. از أحفاد محمّد بن أبى بکر مى‌باشد. بالجمله در کلام و حکمت و اخلاق، طاق و شهره آفاق است. در بدايت حال شافعى مذهب بود، عاقبت شيعه و مستبصر گرديد. بعضى از أشعار و تأليفات او نيز دليل صريح همين موضوع مى‌باشد. سبب آن موافق بعضى از کتب تراجم آنکه موقع تأليف حاشيه سوّمى بر شحر «تجريد قوشجى» که در مطالب عميقه غور رسى مى‌کرده، مشمول توفيقات خداوندى گشت. در نفس خود انديشيد که اگر جدّش أبو بکر صِديق در قيد حيات مى‌بود؛ اصلًا چيزى از آن مطالب علميّه و دقائق حِکميّه را نمى‌فهميد. و کسى که اين چنين باشد چگونه لايق مقام خلافت و امامت در امور دينيّه مى‌باشد! اينک درباره خانواده رسالت که با قطع نظر از ديگر فضائل انسانى، مراتب علميّه ايشان مسلّم تمامى جهانيان مى‌باشد، مستبصر گرديد. تأليفات دوانى از صد فقره متجاوز بوده است. در اينجا صاحب «ريحانة الادب» پس از شمارش و شرح برخى از مؤلّفات وى، اشعارى را از او نقل مى‌کند که ما بعضى از آنها را در اينجا مى‌آوريم:

    آن چار خليفه‌اى که ديدى همه نغز \*\* بشنو سخن لطيف و شيرين و ملغز

    بادام خلافت از پى گردش حقّ‌ \*\* افکند سه پوست تا برون آيد مغز

    \*\*\*\*

    به نور فطرت خود مى‌رويم در ره عشق \*\* چراغ خاطر دون همّتان چه نور دهد؟

    اگرچه نور خدا شامل است يکسان نيست‌ \*\* نه هر جبل که تو بينى، صدا چو طور دهد

    وفات او در سنه ٩٠٧ و يا ٩٠٨ أقرب به صحّت است. [↑](#footnote-ref-69)
70. «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ١٢١. [↑](#footnote-ref-70)
71. «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، فصل ١٢، ص ١١٢ تا ص ١١٨. [↑](#footnote-ref-71)
72. «توحيد صدوق»، باب العلم ص ١٣٧، حديث ١١ با سند متّصل خود از منصور صَيْقَل از حضرت صادق عليه السّلام، و در ص ١٣٨ حديث ١٢ با سند متصل خود از يونس بن عبد الرحمن از حضرت رضا عليه السّلام. [↑](#footnote-ref-72)
73. «توحيد صدوق»، باب صفات الذات و صفات الافعال، ص ١٣٩، حديث ٢ مسنداً از حضرت صادق عليه السّلام ... تا مى‌رسد به اينجا که مى‌فرمايد: لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً. ذاتٌ علامَة سَميعة بَصيرة. و نيز در ص ١٤٣ و ص ١٤٤ حديث ٨ مسنداً از حضرت صادق عليه السّلام ... تا مى‌رسد به اينجا که مى‌فرمايد: إنّ الله تبارک و تعالى ذاتٌ علّامة بصيرة قادرة. [↑](#footnote-ref-73)
74. «توحيد صدوق»، حديث ١، ص ١٣٩ مسنداً از ابى بصير از حضرت صادق عليه السلام روايت مى‌کند که ابو بصير مى‌گويد: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله جل و عز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور- الحديث. [↑](#footnote-ref-74)
75. «توحيد صدوق»، ص ١٤٠، حديث ٤، مسنداً از حضرت صادق عليه السّلام روايت مى‌کند که هارون بن عبد الملک گفت: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن التوحيد، فقال: هُو عَزّ وَ جلّ مُثبَتٌ موجود، لا مُبْطَلٌ وَ لا معدود، و لا فى شى‌ء من صفة المخلوقين، و له عزّ و جلّ نعوت و صفات. فالصفات له و أسماؤها جارية على المخلوقين، مثل السميع و البصير و الرءوف و الرّحيم و أشباه ذلک. و النعوت نعوت الذات لا تليق إلّا بالله تبارک و تعالى. و الله نورٌ لا ظّلام فيه، و حَىُّ لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صَمَدٌ لا مَدْخَلَ فيه. ربّنا نورىّ الذات، حىّ الذات، عالم الذات، صمدى الذات. [↑](#footnote-ref-75)
76. «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، ص ١٢١. [↑](#footnote-ref-76)
77. «نصوص» در هامش «شرح منازل السائرين» ص ٢٩٦ و علاوه بر «نصوص» اين عبارت، عين گفتار اوست در کتاب «مفتاح غيب الجمع و الوجود»، در ص ٧٩ که با شرح آن: «مصباح الانس» محمّد بن حمزة (ابن فنارى) در يک مجموعه طبع شده است. [↑](#footnote-ref-77)
78. عجيب است که مرحوم شيخ کلمات عرفا را که درست در خلاف و در برابر گفتار اوست، شاهد براى مطلب خود مى‌آورد. عرفاء ذات را يگانه مصدر صفات مى‌دانند و عينيّت را به اين معنى که چيزى غير از ذات، دخيل در اين صفات نبوده است قبول دارند؛ و آنچه مورد إنکار آنهاست، عينيّت صفات است بحدودها با ذات. ما در اينجا عين عبارت محقّق عارف قونوى را در «نصوص» ص ٢٨٧ مى‌آوريم تا بدون پرده، مطلب واضح شود: نصٌ فى بيان سرّ الکمال و الاکمليّة. اعلم أنّ للحقّ کمالًا ذاتيّاً و کمالًا أسمائياً بتوقّف ظهوره على ايجاد العالم. و الکمالان معاً من حيث التعيّن أسمائيان. لانّ الحکم من کلّ حاکم على أمرٍ ما مسبوق بتعيّن المحکوم عليه فى تعقّل الحاکم. فلو لا تعقّل ذات الحقّ قبل اضافة الاسماء إليه و امتيازه بغناه فى ثبوت وجوده له عن سواه، لما حکم بأنّ له کمالًا ذاتيّاً. و لا شک أنّ کلّ تعيّن يتعقّل للحقّ، هو اسم له. فإنّ الاسماء ليست عند المحقَّق إلّا تعيّنات الحقّ. فإذن کل کمال يوصف به الحق فإنّه يصدق عليه أنّه کمال أسمائى من هذا الوجه. و أمّا من حيث إنّ انتشاء أسماء الحقّ من حضرة وحدته، هو من مقتضى ذاته. فإنّ جميع الکمالات الّتى يوصف بها هى کمالات ذاتيّه. و إذا تقرّر هذا فنقول: من کان له هذا الکمال لذاته من ذاته فإنّه لا ينقص بالعوارض و اللوازم الخارجيّة فى بعض المراتب وصف. بمعنى أنّه لا يقدح فى کماله، و لا جائز أن يتوهَّم فى کماله نقص أيضاً بحيث يکمل بها بل قد يظهر بالعوارض و اللوازم فى بعض المراتب وصف اکمليّة. و من جملتها معرفة أنّ هذا شأنه. [↑](#footnote-ref-78)
79. «اصطلاحات» ص ١٧٤ و ١٧٥ گويد: التجلّى الاوّل هو التجلّى الذاتى و هو تجلّى الذات وحدها لذاتها و هى الحضرة الاحديّة الّتى لا نعت فيها و لا رسم تا آخر عبارت؛ و کلمه لا اسم در آن نيست. [↑](#footnote-ref-79)
80. قونوى در کتاب «نصوص»، ص ٢٩٦ گويد: فللوجود إن فهمتَ اعتباران: أحدهما من کونه وجوداً فحسب، و هو الحق و أنّه من هذا الوجه کما سبقت الاشارة اليه لا کثرة فيه و لا ترکيب و لا صفة، و لا نعت، و لا اسم، و لا رسم، و لا نسبة، و لا حکم. بل وجود بحت، و قولنا: وجودٌ للتفهيم، لا أنّ ذلک اسم حقيقى له تا مى‌رسد به اينجا که مى‌فرمايد:

    لَه وحدة هى محتد کلّ کثرة، و بساطة هى عين کلّ ترکيب، آخراً و أوَّل مرّة؛ کلّما يتناقض فى حقّ غيره فهو له على أکمل الوجوه ثابت؛ و کلّ من نطق عنه، لا به، و نفى عنه کلّ أمرٍ مشتبهٍ، و حصره فى مدرکه، فهو أبکم ساکت و جاهل مباهت، حتّى يُرى به کلُّ ضدٍ ذو نفس ضدّه؛ بل عينه، مع تميّزه بين حقيقته و بينه. وحدته عين کثرته، و بساطته عين ترکيبه، و ظهوره نفس بطونه، و آخريَّته عين أوّليته. لا ينحصر فى المفهوم من الوحدة أو الوجود و لا ينضبط بشاهد و لا مشهود له أن يکون کما قال، و يظهر کما يريد، دون الحصر فى الإطلاق و التقييد. له المعنى المحيط بکلّ حرف، و الکمال المستوعب کلّ وصف. کلما خفى عن المحجوبين حسنهُ ممّا توهّم فيه شَينٌ أو نقص فإنّه متى کشف عن ساقه بحيث يدرک صحّة انضيافه إليه، ألفى فيه صورة الکمال، و رأى أنّه منصّة لتجلّى الجلال و الجمال. سائر الاسماء و الصّفات عنده متکثّرة فى عين وحدة هى عينه، لا يتنزّه عمّا هو ثابت له، و لا يحتجب عمّا أبداه ليکمله. [↑](#footnote-ref-80)
81. «اصطلاحات»، ص ٩٥. [↑](#footnote-ref-81)
82. محقق صدر الدين در رساله «فکوک» که در هامش «منازل السائرين» طبع شده است، در ص ٢٠٤ مى‌گويد: و قد ذکرت فى کتاب النفّحات و فى تفسير الفاتحة سرّ سفر التجلّى الوجودى الغيبى من غيب الهويّة الإلهيّة طلباً لکمال الجلال و الاستجلاء؛ و أنّ أوّل منازله عالم المعانى؛ و يليه عالم الارواح؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى العالم. و يليه عالم المثال؛ و هو المنزل الثالث؛ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى عالم الارواح؛ و يليه عالم الحسّ؛ و هو المنزل الرّابع؛ و فيه تمّ ظهور الوجود. و لهذا کان العرش الّذى هو أوّل صور المحسوسة و المحيط بها مقام الاستواء الرّحمانى. فإنّ عنده تمّ ظهور التجلّى الوجودى‌ء و استقرّ. فإنّ الرحمة نفس الوجود و الرّحمن الحقّ من کونه وجوداً. و لذلک لم يضف الاستواء إلى اسم آخر قطّ سواه حيث ورد. [↑](#footnote-ref-82)
83. قيصرى در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه خود در ورق ١٣، ص ٢٦ بعد از بيان عوالم و حضرات کليّه گويد: لکن لما کانت الحضرات الإلهيّة الکليّة خمساً صارت العوالم الکليّة الجامعة لما عداها أيضاً کذلک. و أوّل الحضرات الکليّة حضرة الغيب المطلق و عالمها الاعيان الثابتة فى الحضرة العلميّة، و فى مقابلتها حضرة الشّهادة المطلقة و عالمها عالم الملک. و حضرة الغيب المضاف؛ و هى ينقسم إلى ما يکون أقرب من الغيب المطلق، و عالمه عالم الارواح الجبروتيّة و الملکوتيّة أعنى عالم العقول و النفوس المجرّدة؛ و إلى ما يکون أقرب من الشّهادة، و عالمه عالم المثال. و إنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين لانّ للارواح صوراً مثاليّة مناسبة لعالم الشّهادة المطلق؛ و صوراً عقليّة مجردة مناسبة للغيب المطلق. و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذکورة، و عالمها العالم الانسانى الجامع لجميع العوالم و ما فيها. فعالم الملک مظهرُ عالم الملکوت، و هو العالم المثالى المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت، أى عالما المجردات، و هو مظهر العالم الاعيانى الثابتة و هو مظهر الاسماء الإلهيّة، و الحضرة الواحديّة؛ و هى مظهر الحضرة الاحديّة. [↑](#footnote-ref-83)
84. «اصطلاحات»، ص ٨٨. [↑](#footnote-ref-84)
85. بدانکه اينکه معروف و مشهور است که خداوند صفات زائده بر ذات ندارد، و صفاتش عين ذات اوست؛ اين است که صفات خدا از غير خدا به او وارد نشده است، و عين ذات او ايجاب صفات را کرده است، نه آنکه صفات او در رتبه ذات، و در حدّ عينيّت در مرتبه و تحقّق اوست. و ما براى توضيح اين مطلب عين عبارت داود بن محمود بن محمّد رومى قيصرى شارح «فصوص الحکم» محيى الدّين عَرَبى را که در مقدّمات شرح فصوص، ورق ششم، ص ١١ از طبع سنگى ذکر کرده است در اينجا مى‌آوريم. تا شبهه و اشکالى در اين مقصود و مرام باقى نماند، قيصرى گويد: تنبيه آخر: قد مرّ أنّ کلّ کمال يلحق الاشياء بواسطه الوجود، و هو الموجود بذاته. فهو الحىّ القيّوم العليم المريد القادر بذاته، لا بالصّفة الزَّايدة عليها، و إلّا يلزم الاحتياج فى إفاضة هذه الکمالات منه إلى حيوة و علم و قدرة و اراده اخرى. إذ لا يمکن إفاضتها إلّا من الموصوف بها. و إذا علمت هذا علمتَ معنى ما قيل: إن صفاته عين ذاته، و لاح لک حقيقته، و انَّ المعنىّ به ما ذکر، لا ما يسبق على الافهام من أن الحيوة و العلم و القدرة الفائضة له منه اللازمة له عين ذاته؛ و ان کان هذا أيضاً صحيحاً من وجه آخر فإنّ الوجود فى مرتبة أحديّته نفى التّعيّنات کلّها. فلا يبقى فيها صفة و لا موصوف، و لا اسم و لا مسمّى إلّا الذات فقطّ؛ و فى مرتبة واحديّته الّتى هى مرتبة الاسماء و الصّفات يکون صفة و موصوفاً، و اسماً و مسمّىً؛ و هى المرتبة الإلهيّة.

    کما أنّ المراد من قولنا: إنّ وجوده عين ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجودٍ فائض منه و هو عين ذاته؛ فيتحد الحياة و العلم و القدرة و جميع الصّفات الثبوتيّة کاتّحاد الصّفة و الموصوف فى المرتبة الاولى، و حکم العقل بالمغايرة بينهما فى العقل أيضاً. کالحکم بالمغايرة بين الموصوف و الصّفة فى العقل مع اتّحادهما فى نفس الوجود. أى العقل يحکم أنّ العلم مغاير للقدرة و الإرادة فى العقل، کما يحکم بالمغايرة بين الجنس و الفصل. و أمّا فى الوجود فليست إلّا الذات الاحديّة فقط. کما أنّهما فى الخارج شى‌ء واحدٌ، و هو النوع لذلک. قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «کما الإخلاص نفى الصّفات عنه».

    و فى المرتبة الثانيّة يتميّز العلم عن القدرة؛ و هى عن الإرادة؛ فيتکثّر الصّفات، و بتکثّرها بتکثر الاسماء و مظاهره، و يتميّز الحقائق الالهيّة بعضها عن بعض. فالحيوة و العلم و القدرة و غير ذلک من الصّفات يطلق على تلک الذات و على الحقية اللازمة لها من حيث إنّها مغايرة لها بالاشتراک اللفظى‌ [↑](#footnote-ref-85)
86. و اگر براى حضرت حقّ تعالى غير از اسم ظاهر و اسم باطن اسمى ديگر نبود، براى إثبات مذهب عرفاء بالله کافى بود. زيرا اين دو اسم جدا از هم نيستند؛ و گرنه در ذات أقدسش مستلزم ترکيب مى‌شود. و چون فرق ميان اين دو اسم، اعتبارى است، و از ناحيه مدارک و مشاهد پيدا مى‌شود، بنابراين ظهور او عين بطون اوست، يعنى عين خود اوست. و عجيب است که اين أسماء مبارکه که نصّ است در مذهب عرفاء و توحيد حضرت حقّ جل و علا در قرآن کريم آمده؛ و در روايات و ادعيه وارد شده است، و مردم هم آنها را مى‌خوانند و قرائت مى‌کنند؛ أمّا تلاوت و تدبّر نمى‌نمايند؛ و به معناى لفظى اکتفا کرده سطحى عبور مى‌کنند.

    مثلًا در دعاى شب قدر که مرحوم سيّد ابن طاووس رضوان الله عليه در کتاب «اقبال» ص ٢١١ از حضرت امام مجتبى حسن بن علىّ عليهما السّلام روايت کرده است، آن حضرت عرض مى‌کند:” يا باطناً فى ظهوره، و يا ظاهراً فى بطونه، و يا باطناً ليس يخفى، و يا ظاهراً ليس يُرى، يا موصوفاً لا يبلغ بکينونته موصوفٌ. و لا حدٌ محدودٌ، و يا غائباً غير مفقود، و يا شاهداً غير مشهود، يُطْلَبُ فَيُصابُ، و لم يَخْلُ منه السموات و الارض و ما بينهما طرفة عين، لا يُدرک بکيف، و لا يأين بأين و لا بحيث، أنت نور النُّور و رب الارباب أحطت بجميع الامور سبحان من ليس کمثله شي‌ء و هو السّميع البصير، سبحان من هو هکذا، و لا هکذا غيره‌” [↑](#footnote-ref-86)
87. «. نصوص»، ص ٢٨٨. [↑](#footnote-ref-87)
88. «نصوص»، ص ٢٨٩. [↑](#footnote-ref-88)
89. «همان. [↑](#footnote-ref-89)
90. «نصوص» قونوى که با «منازل السائرين» در يک جا تجليد شده است، ص ٢٧٥ و اين صفحه دوّم از «نصوص» است. [↑](#footnote-ref-90)
91. در «اصول کافى»، ج ١، باب البداء، ص ١٤٨ در حديث شماره ١٦ از حسين بن محمّد از معلّى بن محمّد، روايت کرده است که: قال: سئل العالم عليه السّلام کيف علم الله؟ قال: عَلِم، و شاءَ، و أراد، و قدّر، و قضى، و أمضى، فأمضى ما قضى، و قضى ما قدّر، و قدّر ما أراد. فبعلمه کانت المشيئة؛ و بمشيئة کانت الإرادة؛ و بإرادة کان التّقدير؛ و بتقديره کان القضاء، و بقضائه کان الإمضاء، و العلم متقدّمٌ على المشيئة، و المشيئة ثانية؛ و الإرادة ثالثة؛ و التقدير واقعٌ على القضاء بالامضاء. الحديث. [↑](#footnote-ref-91)
92. قونوى در «نصوص» که در آخر کتاب «منازل السائرين» با آن تجليد شده است، در ص ٢٩٦ گويد: و قولنا: وجود هو للتفهيم؛ لا أنّ ذلک اسمٌ حقيقىٌ له. بل اسمه عين صفته، و صفته عين ذاته، و کماله نفس وجوده الذاتى الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حيوته و قدرته عين علمه؛ و علمه بالاشياء أزلًا عين علمه بنفسه؛ بمعنى أنّه علم نفسه بنفسه؛ و علم کلّ شى‌ء بنفس علمه بنفسه. لانّ کلّ شى‌ء هو من شئون ذاته تعالى ٤ فإذا علم نفسه بجميع شئونها، فقد علم کلّ شى‌ء من عين علمه بنفسه. [↑](#footnote-ref-92)
93. «اصطلاحات» در هامش «منازل السّائرين»، طبع سنگى، ص ١٨٢. [↑](#footnote-ref-93)
94. محقّق عارف صدر الدين قونوىّ در کتاب «نصوص» در ص ٢٧٨ و ص ٢٧٩ گويد: نصّ شريفٌ عزيز المنال: غيب هويّة الحقّ إشارة إلى اطلاقه باعتبار اللّاتعيّن؛ و وحدته الحقيقيّة الماحية لجميع الاعتبارات و الاسماء و الصّفات و النّسب و الإضافات، هى عبارة ٣ عن تعقّل الحقّ نفسه، و ادراکه لها من حيث تعيّنه. و هذا التّعقل و الادراک التعيّنى و إن کان يلى الإطلاق المشار اليه؛ فإنّه بالنّسبة إلى تعيّن الحقّ فى تعقّل کلّ متعقل فى کلّ تجلّى تعيّن مطلق؛ و أنّه أوسع التعيّنات و هو مشهور الکمّل، و هو تجلّى الذاتى؛ و له مقام التوحيد الاعلى، و مبدئيّة الحقّ يلى هذا التعيّن. و المبدئيّة هى محتد الاعتبارات و منبع النسب و الاضافات الظّاهرة فى الوجود، و الباطنة فى عرصة التعقلات و الاذهان، و المقول فيه إنّه وجود مطلق واحد واجب هو عبارة عن تعيّن الوجود فى النسبة العلميّة الذاتيّة الإلهيّة. و الحقّ من حيث هذه النّسبة يسمّى عند المحقّق بالمبدأ لا من حيث نسبة غيرها. فافهم هذا و تدبّر، فقد أدرجتُ فى هذ النصّ أصل اصول المعارف الإلهيّة. و الله المرشد. [↑](#footnote-ref-94)
95. در «جامع الاسرار» مرحوم سيّد حيدر آملى در دو جا اين عبارت را ذکر فرموده است: أوّل در ص ٥٦ شماره ١٢٢: و بالنظر إلى هذا المقام قال أرباب الکشف و الشّهود: و التّوحيد إسقاط للإضافات. و قال النبىّ صلى الله عليه و آله کان الله و لم يکن معه شى‌ء. و قال العارف (و هو) الآن کما کان، لانّ الإضافات غير موجودة کما مرّ. و أيضاً کان فى کلام النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم بمعنى الحال؛ لا بمعنى الماضى مثل کان الله غفوراً رحيماً.

    دوّم: در ص ٦٩٦ شماره ١٨١؛” لانّه تعالى دائماً هو على تنزّهه الذاتى و تقدّسه الازلى لقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم:””ُ کان الله و لم يکن معه شى‌ء،”” و لقول (بعض) عارفى أُمّته: و الآن کما کان.” و ظاهراً مراد او از بعض عارفين امّت رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم، حضرت موسى بن جعفر عليهما السّلام مى‌باشند. همچنان که حضرت استادنا العلّامة الطباطبائى قدس الله نفسه در کتاب توحيد، نسخه خطّى حقير، ص ٦ آورده‌اند که:” کما فى حديث موسى بن جعفر عليهما السّلام:”” کان الله و لا شى‌ء معه؛ و هو الآن کما کان.”

    و همان طور که مرحوم صدوق در کتاب «توحيد»“ باب نفى المکان و الزمان و الحرکة عنه تعالى‌” ص ١٧٨ و ص ١٧٩، و مرحوم مولى محسن فيض در کتاب «وافى»، ج ١، از طبع حروفى اصفهان،” باب نفى الحرکة و الانتقال‌” ص ٤٠٣، و مرحوم مجلسى در کتاب «بحار الانوار»، ج ٣، در همين باب ص ٣٢٧، و اين دو نفر از توحيد صدوق، و صدوق، از علىّ بن أحمد بن محمّد بن عمران دقّاق، از محمّد بن أبى عبد الله کوفى، از محمّد بن اسمعيل برمکى، از علىّ بن عبّاس، از حسن بن راشد، از يعقوب بن جعفر جعفرى، از أبى ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السّلام روايت مى‌کند که: إنّه قال:” إنّ الله تبارک و تعالى کان لم يَزَل بلا زمانٍ و لا مکانٍ. و هو الآن کما کان. لا يخلو منه مکانٌ و لا يَشْغَل به مکانٍ، و لا يَحْلُ فى مکانٍ. ما يکون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، و لا خمسة إلّا هو سادسهم، و لا أدنى من ذلک و لا اکثر إلّا هو معهم أينما کانوا. ليس بينه و بين خلقه حجابٌ غيرُ خلقه. احتجب بغير حجاب مَحْجوبٍ، و استتر بغير سِتْرَ مَسْتُور. لا اله إلّا هو الکبير المتعال.”

    مرحوم فيض در شرح خود گويد:” قوله:””ُ «حجاب محجوبٍ و سترٍ مستور»“” انّما هو على الاضافة دون التوصيف، اى الحجاب الذى يکون للمحجوب، و الستر الذى يکون للمستور، و للمتکلّفين فيه کلماتٌ اخَر بعيدة” [↑](#footnote-ref-95)
96. آيه ٤ و ٥، از سوره ٩٥: تين. [↑](#footnote-ref-96)
97. سيّد بن طاووس در «اقبال»، ص ٢٢٨، فيما يختص بالليلة السّابعة و العشرين با سلسله سند خود از زيد بن على روايت کرده است که: قال: سمعت أبى على بن الحسين عليهما السّلام ليلة سبع و عشرين من شهر رمضان يقول من أوّل الليلة إلى آخرها: اللهم ارزقنا التجافى عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت. [↑](#footnote-ref-97)
98. آيه ٣٠، از سوره ٢: بقره. [↑](#footnote-ref-98)
99. آيه ٥٥، از سوره ٥٤: قمر. [↑](#footnote-ref-99)
100. «ديوان حافظ» طبع پژمان، ص ٣، غزل ٤.

     ساقى به نور باده بر افروز جام ما \*\*\* مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما [↑](#footnote-ref-100)
101. آيه ٥١، از سوره ١٢: يوسف: قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ. [↑](#footnote-ref-101)
102. حضرت استادنا العلّامة الطباطبائى در رساله «توحيد» که به نام «رسالة الله» معروف است و ضمن هفت رساله ايشان است گفته‌اند: که مرحوم صدر المتألّهين در مباحث توحيد بر اساس تشکيک در وجود تسهيلًا للمتعلّمين مباحث خود را بنا نهاده است. و اين مبنى تمام نيست به علّت آنکه موجودات را رابط و متعلّق مى‌داند؛ و بالاخره در برابر واجب وجود ضعيف و غير مستقلّى براى آنها قرار مى‌دهد، و نهايت أمر استهلاک و اختفاء آنها در ذات واجب است؛ نه فناء و محو شدن آنها. و ما بر اساس برهانى که ذکر نموديم موجودات فانى و محو در ذات اويند. و خود صدر المتألّهين در بحث علّت و معلول از «اسفار» گفته است که: إنّ هناک طوراً آخر من التَّوحيد وراء هذا الطّور. و ما در ص ٢٩٠ از همين مجموع در تعليقه تذييل ششم بر مکتوب ششم حضرت سيّد قدس سرّه عين عبارات استاد علّامه را ذکر کرده‌ايم. [↑](#footnote-ref-102)
103. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و موجودات بر او غلبه دارد، گويا غير از همين ماهيّات إمکانيّه و تعيّنات محدوده چيزى را إدراک نمى‌کند، و وجود وحدت و صرف حضرت حقّ را مشاهده نمى‌کند، و آن را انکار مى‌نمايد. و حقّا اين رباعى در رسانيدن اين حقيقت غوغا کرده است. اين رباعى از صاحب بن عبّاد است، همان طور که در «أعيان الشيعة» ج ١١، ص ٣٢٧ از طبع دوّم آورده است.

     و نيز در «ريحانة الادب» ج ٢، ص ٣٥٨، و در ج ٨ ص ٩٣ آن را از صاحب بن عبّاد ذکر نموده است. أمّا در «ريحانة الادب»، ج ٢، ص ٣٥٨ در ترجمه أحوال زاهى، دو بيت از وى آورده است و آنگاه گفته است: به مضمون اين دو بيت هم صاحب بن عبّاد گويد:” رقّ الزّجاج و رقّت الخمر”، تا آخر. و دو بيت زاهى اين است:

     وَ مُدامَة کضيائها فى کأسِهَا \*\* نور على فَلكِ الانامِلِ بَازِغٌ‌

     رَقَّت و غاب عن الزَّجاجة لُطفُها \*\* فكانَّما الإبريق منها فارغٌ‌

     البته اين مضمون همان مضمون دو بيت صاحب است، گرچه شعر صاحب سليس‌تر و بديع‌تر است. فلهذا شعر صاحب ضرب المثل کتب و گفتار عرفاء بالله و طلّاب اين فنّ گرديده است بر خلاف شعر زاهى. ولى بايد ديد که آيا صاحب مضمون بيت خود را از زاهى أخذ کرده است و يا بالعکس. به نقل «ريحانة الادب» ج ٢، ص ٣٥٨، تولّد زاهى در سنه ٣١٨ بوده است و وفات وى را در سنه ٣٥٢ و يا بعد از ٣٦٠ نوشته است.

     و در ج ٨، (الکنى) ص ٩٤ در ترجمه أحوال صاحب بن عبّاد تولّد او را در سنه ٣٢٤ و يا ٣٢٦ و وفات وى را در سنه ٣٨٥ و يا به زعم بعضى در ٣٨٧ ذکر کرده است؛ معلوم مى‌شود که: اين دو بزرگوار با هم معاصر بوده‌اند؛ گرچه زاهى فى‌الجمله تقدّم زمانى دارد. و على هذا ممکن است صاحب از زاهى اقتباس کرده باشد؛ و به احتمال ضعيف، عکس آن هم ممکن است. و نيز محتمل است هيچ کدام از يکديگر اقتباس نکرده باشند؛ بلکه هر دو مستقلًا و بديعاً اين معناى رشيق را در قالب شعر ريخته باشند. و نظير اين مضمون را عارف شهير: ابن فارض در خمريّة معروف خود آورده است که:

     و لم يُبْقِ منها الدَّهرُ غيرَ حُشاشة \*\* كأنَّ خفاها فى صُدور النّهى كتم‌

     و در «نامه دانشوران ناصرى» در شرح حال ابن فارض، ج ٥، ص ٤٠٤ و ص ٤٠٥ تحقيق لطيفى در مفاد و مراد از اين بيت نموده است و ما عين عبارت او را ملخصاً در اينجا مى‌آوريم: لفظ خفاء از أضداد است به نصّ علماء لغت. هم براى ظهور وضع شده، و هم در خلاف آن. و اينجا مراد بر اقتصار ايهام در معنى دور است که ظهور باشد؛ و ديگر از لفظ نِهى است چه تبادر در آن ضمّ نون مى‌باشد به توهّم جمعيّت زياده به معناى خرَد؛ و اينجا به کسر نون است و آن را مقصوراً و ممدوداً در لغت تازى معناى شيشه وضع گرديده؛ و مقصود شيخ شيشه شراب است جنساً. و مى‌خواهد بفهماند که: آن مُدامَة از طول زمان چندان صافى و بى ميغ شده که با آنکه در شيشه هست گوئى نيست؛ و نيم وجودى از آن باقى است؛ بسان زنده نيم جان. مى‌فرمايد: عبور دهور از آن چيزى بر جاى نگذاشته جز بقيه روانى؛ چنانکه بود او را از هر سوى شيشه نابود انديشى؛ و پندارى که همان زجاجه است بدون مُدامة. و همه جام است گوئى نيست مى. همانا سياقت بيت از مضمون شعر صاحب کافى افتاده که گويد:

     رقّ الزُّجاجُ و رقّت الخمرُ \*\* فتشابها و تشاكل الامر

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

     (انتهى). رحلت ابن فارض در سنه ششصد و سى و دو بوده است و خمريّه او از خمريّه‌هاى معروف و مشهور است و با اين بيت شروع مى‌شود:

     شَرِبنا على ذکر الحبيب مُدَامَة \*\* سَكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرمُ‌

     و مجموعاً چهل و يک بيت است؛ و در ديوان او طبع بيروت، سنه ١٣٨٢ از ص ١٤٠ تا ص ١٤٣ آمده است [↑](#footnote-ref-103)
104. «ديوان حافظ» ص ١١٨، غزل ٢٦٥:

     ميان عاشق و معشوق هيچ حايل نيست‌ \*\*\* تو خود حجاب خودى حافظ از ميان برخيز [↑](#footnote-ref-104)
105. «مثنوى» طبع ميرخانى، ص ٣٠٠ س ٧، گوش خر. [↑](#footnote-ref-105)
106. «مثنوى» طبع ميرخانى، ص ١٨ س ١٧. [↑](#footnote-ref-106)
107. آيه ٣٥، از سوره ٢٤: نور. [↑](#footnote-ref-107)
108. در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ٣، ص ١٣٥٨ بدين عبارت آورده است که: لالائى مى‌دانى چرا خوابت نمى‌برد؟ اندرز و پندى که ديگران را دهى، چرا خود کار نبندى؟! [↑](#footnote-ref-108)
109. «ديوان حافظ»، طبع پژمان، ص ١٤٥ غزل ٣٢٢؛ ناز بُنياد مکن تا نکنى بنيادم. [↑](#footnote-ref-109)
110. قونوى در «نصوص»، ص ٢٨٨ و ص ٢٨٩ گويد: أعلم أنّ إطلاق اسم الذات لا يصدق على الحقّ إلّا باعتبار تعيّنه الّذى يلى فى تعقّل الخلق غير الکمّل الإطلاق، المجهول النَّعت، العديم الاسم. و أنّه وصفٌ سلبىُّ للذات. فإنّه مفروض الامتياز عن کلّ تعيّن. و إنّما الامر الثبوتى الواقع هو التعيّن الاوّل، و أنّه بالذات مشتمل على الاسماء الذاتيّة الّتى هى مفاتيح الغيب. و مسمّى الذات لا يغاير أسماءَها بوجهٍ ما. و أمّا الاسماء فتغاير و يضادّ بعضها بعضاً و يتحد أيضاً بعضها مع بعض من حيث الذات الشاملة لجميعها؛ و الاحديّة وصف التعيّن، لا وصف المطلق المعيّن. إذ لا اسم للمطلق و لا وصف. و من حيثيّة هذه الأسماء باعتبار عدم مغايرة الذات لها نقول: إنّ الحقّ مؤثّر بالذات. فافهم. [↑](#footnote-ref-110)
111. از أشعار شيخ محمود شبسترى، در «گلشن راز». [↑](#footnote-ref-111)
112. اين بيت در مراثى از زبان حال حضرت زينب سلام الله عليها آمده است که چون در وقت عبور از قتلگاه کربلا چشمش بر پيکر به خون آغشته برادرش افتاد چنين گفت که:

     گفت اين به خون طپيده نباشد حسين من‌ \*\*\* اين نيست آنكه در بر من بود تا كنون‌

     يكدم فزون نرفت كه رفت از كنار من‌ \*\*\* اين زخم‌ها به پيكر او چون رسيد چون‌

     گر اين حسين قامت او از چه بر زمين‌ \*\*\* ور اين حسين رأيت او از چه واژگون‌

     گر اين حسين من سر او از چه بر سنان‌ \*\*\* ور اين حسين من تن او از چه غرق خون‌

     يا خواب بوده‌ام من و گم گشته است راه‌ \*\*\* يا خواب بوده آنكه مرا گشته رهنمون‌

     مى‌گفت و مى‌گريست كه جانسوز ناله‌اى‌ \*\*\* آمد ز حنجر شه لب تشنگان برون‌

     كاى عندليب گلشن جان آمدى بيا \*\*\* ره گم نگشته خوش بنشان آمدى بيا [↑](#footnote-ref-112)
113. اقتباس است از آيه ٤٣، از سوره ١٧: إسراء. سُبْحانَهُ وَ تَعالى‌ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا کبِيراً. [↑](#footnote-ref-113)
114. مولى عبد الرّزاق کاشانى در کتاب «اصطلاحات» ص ٨٨ در هامش کتاب «منازل السّائرين» گويد: الاحَد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدّد الصفات و الاسماء و النسب و التعيّنات عنها. الاحَديّة اعتبارها من إسقاط الجميع. الاحديّة الجمع اعتبارها من حيث هى هى بلا إسقاطها و لا إثباتها بحيث تندرج فيها نسبة الحضرة الواحديّة. [↑](#footnote-ref-114)
115. از ترجيح بند معروف و مشهور آقا سيّد أحمد هاتف اصفهانى است که:

     که يکى هست و هيچ نيست جز او \*\* وحده لا اله إلّا هو [↑](#footnote-ref-115)
116. در ج ١ «ريحانة الأدب» ص ٤٣٣ در شرح حال «جنيد» اين شعر را از زبان کنيزکى در زمان جُنيد بيان کرده است، گويد:

     کلمات جُنيد که در عرفان و اصول طريقت گفته مشهور و در کتب مربوطه مدوّن مى‌باشد. از آن جمله گويد:

     از هيچ چيز مانند اين ابيات که کنيزکى در خانه‌اى بدان «تَغَنّى» مى‌کرده منتفع نشدم

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

     وَ إنْ قُلْتُ هذَا الْقَلْبُ أحَرَقَهُ الْهَوى‌ \*\* تَقولى بِنيرانِ الْهَوى شَرُفَ الْقَلْبُ‌

     وَ إنْ قُلْتُ مَا أَذْنَبْتُ؟ قالَتْ مُجيبَةً \*\* وُجودُكَ ذَنْبٌ لا يُقاسُ بِهِ ذَنْبٌ‌

     پس از شنيدن آنها صيحه‌اى زده بيهوش افتادم صاحب خانه آمده و از حال من استفسار نمود گفتم: همانا اين حال من در اثر آن ابيات کنيزک مى‌باشد، آن کنيزک را به من بخشيد من هم قبول کرده و آزادش کردم [↑](#footnote-ref-116)
117. بعضى از آيه ٥٤، از سوره ٤١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-117)
118. بعضى از آيه ٥٣، از سوره ٤١: فصلّت: أَ وَ لَمْ يَکفِ بِرَبِّک أَنَّهُ عَلى‌ کلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ. [↑](#footnote-ref-118)
119. بعضى از آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-119)
120. بعضى از آيه ٣٥، از سوره ٢٤: نور. [↑](#footnote-ref-120)
121. بعضى از آيه ٣٠، از سوره ٣١: لقمان. [↑](#footnote-ref-121)
122. فقراتى از صدر دعاى کميل. [↑](#footnote-ref-122)
123. يکى از فقرات دعاى منسوب به أمير المؤمنين عليه السّلام است، که حاج مولى جعفر کبوتر آهنگى آن را شرح کرده، و در کتاب کوچک بغلى به طبع رسيده است. اللهمّ اجعل فى قلبى نوراً و فى سمعى نوراً و فى بصرى نوراً و فى لسانى نوراً و فى يدىّ نوراً و فى رجْلَى نوراً و فى جميع جوارحى نوراً، يا نُور الانوار.

     و در ضمن دعاى جوشن کبير وارد شده است:” يا نور النّور، يا مُنَوَّر النّور، يا خالق النّور، يا مُدَبِّر النُّور، يا مقدّر النّور، يا نورَ کلّ نور، يا نوراً قبلَ کلّ نور، يا نوراً بعد کلّ نور، يا نوراً فوق کلّ نور، يا نوراً ليس کمثله نور.” (فقره ٤٧، از اين دعاى شريف). [↑](#footnote-ref-123)
124. آيه ٦، از سوره ٣: آل عمران. هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُکمْ فِي الْأَرْحامِ کيْفَ يَشاءُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَکيمُ. [↑](#footnote-ref-124)
125. بعضى از آيه ٦٤، از سوره ٤٠: غافر؛ و آيه ٣، از سوره ٦٤: تغابن. [↑](#footnote-ref-125)
126. بعضى از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-126)
127. آيه ١٦، از سوره ٥٠: ق. [↑](#footnote-ref-127)
128. آيه ٥، از سوره ٢٠: طه. [↑](#footnote-ref-128)
129. آيه ٢٤، از سوره ٨: أنفال: وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ. و در فقره ٦٦ از دعاى جوشن کبير نيز آمده است. [↑](#footnote-ref-129)
130. اين دعا در ضمن دعاى وارد بعد از زيارت عاشوراى معروفه که ابتداى آن با يا الله يا الله يا الله شروع مى‌شود، وارد شده است. [↑](#footnote-ref-130)
131. فقره ٨٢: از دعاى جوشن کبير است که: يا من دَنَا فى علوّه، يا من علا فى دنوّه. و سيد حيدر آملى در «جامع الاسرار» ص ١٦٥ گويد: کقولهم: سبحان من علا فى دنوّه، و دنا فى علوّه. و در «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه ص ٦٧، با سند متّصل خود روايت مى‌کند از ابراهيم بن عبد الحميد که او گفت: سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول فى سجوده؛ يا من علا فلا شى‌ء فوقه؛ يا من دنا فلا شى‌ء دونه؛ اغفر لى و لاصحابى، و در «توحيد صدوق»، ص ٤٥ از رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم مسنداً روايت کرده است که در بعضى از خطب خود گفته‌اند: فوق کلّ شى‌ء علا و من کلّ شى‌ء دنا. [↑](#footnote-ref-131)
132. در «اصول کافى»، طبع حروفى، ج ١، ص ٢٣ با سند متّصل خود از حسن بن علىّ بن فضّال از بعضى أصحابنا از حضرت صادق عليه السّلام روايت مى‌کند که: قال عليه السّلام: ما کلّم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم العِباد بکنه عقله قَطُّ، و قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: إنّا معاشر الانبياء أُمِرنا أن نکلّم الناس على قدر عقولهم. و در «بحار الانوار»، طبع کمپانى، ج ٦، ص ١٦١ از «کافى» روايت کرده است. و نيز اين حديث را در «تحف العقول»، ص ٣٦ و در «بحار الانوار» از «تحف العقول»، طبع کمپانى، ج ١٧ ص ٤١، و در طبع حروفى، ج ٧٧، ص ١٤٠، که کتاب روضه است روايت کرده است. و در «محاسن برقى» ج ١، ص ١٩٥، با اسناد خود از سليمان بن جعفر بن إبراهيم جعفرى مرفوعاً روايت کرده است که قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: انّا معاشر الانبياء تکلّم الناس على قدر عقولهم. و در «مرصاد العباد» ص ١٥ گويد: قال النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: کلَّم الناس على قدر عقولهم! [↑](#footnote-ref-132)
133. اقتباس از آيه ٦٣، از سوره ٢٩: عنکبوت: قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَکثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ. [↑](#footnote-ref-133)
134. اقتباس از آيه ١٨، از سوره ٢: بقره است: صُمٌّ بُکمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ. [↑](#footnote-ref-134)
135. آيه ٦، از سوره ٢: بقرة. [↑](#footnote-ref-135)
136. آيه ٥٦، از سوره ٢٨: قصص. [↑](#footnote-ref-136)
137. آيه ٢٢، از سوره ٣٥: فاطر. [↑](#footnote-ref-137)
138. آيه ١٧، از سوره ٨: انفال. [↑](#footnote-ref-138)
139. از أشعار سبزوارى است در منظومه خود، در غرر فى عموم قدرته تعالى لکلّ شى‌ء خلافاً للثنويّة و المعتزلة:

     و الشى‌ء لم يوجد متى لم يوجدا \*\* و باختيارٍ اختيارٌ ما بَدا

     و كيف فعلنا إلينا فُوِّضا و \*\* إنّ ذا تفويض ذاتِنا اقتَضى‌

     إذ خُمِرت طينتُنا بالملكة \*\* و تلك فينا حَصَلَت بالحركة

     لَكِنْ كما الوجود منسوبٌ لنا \*\* فالفعلُ فعلُ الله و هو فعلُنا

     (از طبع ناصرى، ص ١٧٤ و ص ١٧٥). [↑](#footnote-ref-139)
140. اين عبارت در سه جاى از قرآن کريم وارد شده است؛ أوّل در سوره ٦: أنعام، آيه ٩١؛ دوّم در سوره ٢٢: حجّ، آيه ٧٤؛ سوّم در سوره ٣٩: زمر، آيه ٦٧. [↑](#footnote-ref-140)
141. در اينجا مرحوم شيخ با اين عبارت کوتاه: «گردو گرد است نه هر گردى گردوست»، در نهايت لطف و ظرافت، بدون صراحت مى‌خواهد بفهماند که: بلى همه مردم گوششان گوش خر است، و بايد آن را بفروشند و سخن‌شناس هم نيستند؛ و کلام شما هم به قدر فهم ايشان. ولى من اين طور نيستم، زيرا گوش من گوش آدميزاد است، و سخن‌شناس هم هستم. و مطالب شما هم کوتاه‌تر از فهم من است؛ و بنابراين در اينجا اين گرده بخصوص گردوست. و در عين حال به واسطه آنکه اين تعريض و جواب را در ضمن پاسخ از عدم اتّحاد مفهوم با ماهيّت آورده است، مى‌خواهد بفهماند که: ماهيّت من حيث الحضور فى الذّهن مفهوم است. ولى هر حاضر فى الذّهن ماهيّت نيست. زيرا مفاهيم و عناوين و مقولات ثانيه مانند وجوب، و إمکان و امتناع، همه از مفاهيم‌اند، و از ماهيّات نيستند. پس هر گردى گردو نيست. و به نظر حقير اين گونه پاسخ شيخ از عجائب أدب و غرائب امور بديعيّه به شمار مى‌آيد. [↑](#footnote-ref-141)
142. وجود منبسط از شئون وجود حقيقى و از ظهورات و تجليّات اوست، و معيّت او با أشياء به نحو معيّت هو هويّت است. و ليکن معيّت حضرت واجب الوجود، معيّت قيوميّت و مصدريّت و صمديّت است. وجود منبسط «مع کلّ شى‌ء هو» مع الجوهر جوهرٌ، و مع العرض عرضٌ، و مع الطبع طبعٌ، و مع النفس نفسٌ، و مع السماء سماءٌ، و مع الارض و أرضٌ. و أمّا الواجب فمع کل شى‌ء إلهٌ و قيوّمٌ. هو الّذى فى السماء إلهٌ و فى الارض إله. و معيّت وجود منبسط با أشياء همچون نفس است که صوت ساده آن، با همه حروف با اختلافشان هست. در ألف، ألف است؛ در دال، دال است؛ در ص، ص است؛ در م، م است و هکذا. و ليکن معيّت حقّ تعالى با أشياء، همچون معيّت نَفْسِ متکلّم است با کلمات که با آنهاست نه به نحو هو هويّت؛ بلکه مصدر و قيّوم آنهاست.

     صدر المتألهين در «أسفار»، ج ٢، از طبع حروفى ص ٣٣٣ تا ٣٣٩ مطالبى را ذکر نموده است که [ادامه در صفحه بعد] [↑](#footnote-ref-142)
143. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] ما ملخّص آن را در اينجا مى‌آوريم:” إطلاق الوجود بامعنى الحقيقى (لا بالمعنى المفهومى الانتزاعى) حقيقة عند الحکماء و عند الشيخ الموحّد العارف محيى الدين أعرابى و صدر الدين قونوى و صاحب العروة فى حواشيه على الفتوحات.” و ليکن چه بسا محيى الدين و شاگردش صدر الدّين وجود مطلق را إطلاق مى‌کنند بر وجود منبسط که در نزد آنها به ظلّ، و هَباء، و عماء، و مرتبه جمعيّت، نه به مرتبه واجبيّت، ناميده مى‌شود. شيخ محيى الدين و قونوى و ساير مشايخ از عرفاء که بدون شک، حضرت حقّ را وجود حقيقى مى‌دانند؛ و از تفحص در کتابهايشان اين معنى مشهود است؛ و با آنکه در فتوحات گفته است: و” لقد نبهتک على أمرٍ عظيم إن تنبّهت له و عقلته! فهو عين کلّ شى‌ء فى الظّهور. ما هو عين الاشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى. بل هو هو، و الاشياء أشياء.” و علاء الدّوله سمنانى در اينجا تعليقه دارد که:” بلى أصبت فکن ثابتاً على هذا القول.” مع‌ذلک در بعضى از مواضع در توصيف حقّ تعالى عبارتى را آورده است که علاء الدّوله از آن وجود منبسط را فهميده است، فلهذا بناى ايراد و اشکال را گذارده است. از جمله آنکه شيخ محيى الدّين گفته است:” إنّ الوجود المطلق هو الحق المنعوت بکلّ نعت،” علاء الدّوله در تعليقه آورده است:” إنّ الوجود الحقّ هو الخالق تعالى، لا الوجود المطلق و لا المقيّد کما ذکر. انتهى.”

     و از جمله شيخ فرموده است:” ليس فى نفس الامر الّا الوجود الحقّ.” و علاء الدّوله در تعليقه گويد:” بلى و لکن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره. فللفيض وجود مطلق، و للمظاهر وجود مقيّد، و للمفيض وجود حقّ،” و از جمله شيخ گفته است:” إذا الحقّ هو الوجود، ليس إلّا.” و علاء الدّوله در تعليقه گويد:” بلى هو الوجود الحقّ، و لفعله وجود مطلق و لاثره وجودٌ مقيّدٌ.” و تمام اين ايرادهاى علاء الدّوله ناشى از تخالف اصطلاحات، و تباين عادات فى التصريح و التعريض است، و از نرسيدن به مراد کلام شيخ است. زيرا در اين جملات يا مراد شيخ از وجود، وجود منبسط بوده است؛ و او حمل بر وجود حق کرده و اشکال نموده است؛ يا مراد شيخ وجود حقّ بوده است، و او اين معنى را نفهميده است. به علّت آنکه: توحيد خاصى که براى خواصّ أهل الله است؛ أمرى است بيرون از عقول و أفکار پيش از آنکه چشمانشان به نور هدايت ربّانيّه، سرمه کشيده شود. فلهذا تعبير از آن معانى غامضه،” بما يوافق مقروعات أرباب النظر و الفکر الرّسمى‌”، بسيار صعب است. شاهد بر گفتار ما کلام شيخ عبد الله انصارى است در کتاب «منازل السائرين»“ للإشارة إلى توحيد الخواصّ‌”، او گويد:” و أمّا التوحيد الثالث، فهو توحيد اختصّه الله لنفسه، و استحقه بقدره، و ألاح منه لائحاً إلى اسرار طائفة من صفوته، و أخرسهم عن نعته، و أعجزهم عن ثبته، (بثّه خ ل) فقطعت الاشارة على ألسنة علماء هذا الطريق، و ان زخرفوا له نُعوتاً بعباراتهم و فصَّلوه فصولًا، فإنّ ذلک التوحيد يزيده العبارة خِفاءً، و الصفة نُفوراً، و البسط صُعوبة. و إلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضية و أرباب الاحوال، و له قصد أهل التعظيم، و إيّاه عنى المتکلّمون فى عين الجمع، و عليه اصطلحت (اصطلمت خ ل) الإشارات؛ ثم لم ينطق عنه لسان، و لم يُشر إليه عبارة، فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مکنون، و قد أجبت عن توحيد الصُّوفية بهذه القوافى:”

     ما وحَّد الواحد مِن واحد \*\* اذ كلّ من وحَّده جاحد

     توحيد من ينطق عن نعته‌ \*\* عارية أبطلها الواحدُ

     توحيده إيّاه توحيده‌ \*\* و نعتُ من ينعته لاجدُ

     انتهى کلام صدر المتألّهين. (منازل اللسّائرين، القسم العاشر، باب التوحيد، ص ٢٦٨، تا ص ٢٧٠ متن خواجه، بدون شرح مولى عبد الرزّاق). [↑](#footnote-ref-143)
144. به تعليقه شماره (٢) از صفحه ٢٩٣ همين کتاب که در تذييل بر اين مکتوب حضرت سيّد قدّس الله سرّه- آمده است مراجعه شود. [↑](#footnote-ref-144)
145. آيه ١٦٤، از سوره ٣٧: صافّات. و در آيه «إلا له ...» بدون واو است. [↑](#footnote-ref-145)
146. داود بن محمود قيصرى «در شرح فصوص الحکم» محيى الدين عربى، در مقدّمه خود در ورق ١١، ص ٢٢ گويد: تتميمٌ: الاعيان من حيث تعيّناتها العدميّة و امتيازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم؛ و إن کانت باعتبار الحقيقة و التعيّنات الوجوديّة عن الوجود. فإذا قرع سمعک من کلام العارفين أنّ عين المخلوق عدمٌ، و الوجود کلّه للّه، تَلَقَّ بالقبول؛ فإنّه يقول ذلک من هذه الجهة؛ کما قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى حديث کميل رضى الله عنه: صحو المعلوم مع محو الموهوم. و أمثال ذلک کثيرة فى کلامهم. و المراد من قولهم: الاعيان الثابتة فى العدم؛ أو الموجودة من العدم، ليس أنّ العدم ظرف لها؛ إذا العدم لا شى‌ء محض. بل المراد أنّها حال کونها ثابتة فى الحضرة العلميّة ملتبسة بالعدم الخارجى موصوفة به، فکأنّها کانت ثابتة فى عدمها الخارجى. ثمّ ألبسها الحقّ خلعة الوجود الخارجى إيّاها؛ فصارت موجودة؛ و الله أعلم. [↑](#footnote-ref-146)
147. معلولى- خ ل. [↑](#footnote-ref-147)
148. در «ديوان حافظ» طبع پژمان، ص ٥٣ غزل ١١٤ بدين عبارت آمده است:

     فردا که پيشگاه حقيقت شود پديد \*\*\* شرمنده رهروى كه عمل بر مجاز كرد [↑](#footnote-ref-148)
149. اين عبارت بو على سيناست که در «إشارات» آخر نمط نهم که در مقامات عارفين است آورده است، و کتاب «إشارات» صفحه شمارى ندارد. و شيخ به دنبال اين عبارت گفته است: فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحکه للمغفّل، عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه. فکلُّ ميسّرٌ لما خُلق له. و از اينجا به دست مى‌آيد که جمله بعدى سيّد (ره): و «لذا اين‌گونه گفتگوها لا يکون إلّا أضحوکة للمغفّل» از همين جا برداشت شده است؛ و ليکن سيّد (ره) تأدّباً از آوردن جميع اين عبارت خوددارى کرده است. [↑](#footnote-ref-149)
150. مرحوم سيّد أحمد کربلائى، اصلًا طهرانى بوده است، چنانکه علّامه آقا حاج شيخ آغا بزرگ طهرانى (قدّه) در «أعلام الشّيعة»، در قسمت «نقباء البشر» ج ١، ص ٨٧ و ٨٨ در ضمن ترجمه أحوال وى ذکر نموده است؛ و همچنين در «الذّريعه»، ج ٤، ص ٤٦ که در تحت شماره ١٨٠: «تذکرة المتّقين» که در آن بعضى از نامه‌هاى ايشان که به شاگردان خود نوشته‌اند؛ آورده شده است؛ نام از وى مى‌آورد؛ و به العالم الورع العامل؛ السيّد أحمد بن ابراهيم الموسوىّ الطهرانىّ المعروف ب (کربلائى) ياد مى‌کند. و أيضاً در کتاب «هدية الرازى إلى الإمام المجدّد الشيرازى» در ص ٦٦ که شاگردان مرحوم آية الله شيرازى را مى‌شمارد؛ و شرح أحوال آنها را بيان مى‌نمايد مى‌گويد: حاج سيد أحمد کربلائى، طهرانىّ الاصل بوده است. [↑](#footnote-ref-150)
151. بسم الله الرّحمن الرّحيم. راقم اين تذييلات و محاکمات، استاد گرامى ما: حضرت آية الله علّامه طباطبائى أفاض الله علينا من تربته البرکات، که بدون شک اين نداى حقيقت‌آساى دل ماست که: امّا الدُّنيا فبعدک مظلمة، و أمّا الآخرة فبنور وجهک مُشرِقة؛ در صبح روز يکشنبه هجدهم محرّم الحرام سنه يکهزار و چهار صد و دو هجريّه قمريّه، سه ساعت به ظهر مانده، در بلده طيبّه قم، رحلت نموده، و به جوار حقّ پيوستند. و عجيب است که عمر شريف ايشان کاملًا به قدر عمر استاد و مربّى وحيد ايشان در معارف الهيّه: مرحوم آية الله آقاى حاج ميرزا على آقا قاضى رضوان الله عليه هشتاد و يک سال بوده است چون ايشان در سنه يکهزار و سيصد و بيست و يک هجريّه قمريّه متولّد شده‌اند. رضوان الله عليهما ما بقى اللّيل و النّهار. [↑](#footnote-ref-151)
152. رحلت مرحوم آية الله حاج سيّد أحمد کربلائى در ٢٧ شهر شوّال المکرم سنه ١٣٣٢، روز جمعه در تشهّد آخر نماز عصر بوده است؛ همان طور که در ص ٦ از مقدّمه همين کتاب از «نقباء البشر» ذکر شد. و شاهد بر اينکه ارتحال ايشان در سنه ١٣٣٠ نبوده است؛ آن است که: خود مرحوم حاج سيّد أحمد در ذيل مکتوب دوّم، تاريخ آن را ٢٧ ذى‌الحجه ١٣٣٠ نوشته‌اند همان طور که در ص ٦٣ از همين کتاب ملاحظه مى‌شود. [↑](#footnote-ref-152)
153. يعنى مظاهر مراتب عاليه وجوديّه مى‌باشند. و به عبارت ديگر: مظاهر علل وجوديّه اين موجودات. [↑](#footnote-ref-153)
154. آيه ١، از سوره ٦٤: تغابن؛ و همچنين در آيه ١١١، از سوره ١٧: اسراء آمده است که: وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَکنْ لَهُ شَرِيک فِي الْمُلْک وَ لَمْ يَکنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کبِّرْهُ تَکبِيراً. [↑](#footnote-ref-154)
155. آيه ٦٢، از سوره ٢٢: حجّ و نظير اين آيه با حذف کلمه هو در آيه ٣٠، از سوره لقمان: ٣١، آمده است: ذلِک بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْباطِلُ. [↑](#footnote-ref-155)
156. آيه ١٩٠، از سوره ٣: آل عمران. [↑](#footnote-ref-156)
157. آيه ١٦٤، از سوره ٢: بقره. [↑](#footnote-ref-157)
158. آيه ١٢، از سوره ١٧: إسراء. [↑](#footnote-ref-158)
159. آيه ٣٣، از سوره ٣٦: يس. [↑](#footnote-ref-159)
160. آيه ٣٧ تا ٣٩، از سوره ٣٦: يس. [↑](#footnote-ref-160)
161. آيه ٤١ و ٤٢، از سوره ٣٦: يس. [↑](#footnote-ref-161)
162. آيه ٦، از سوره ١٠: يونس. [↑](#footnote-ref-162)
163. آيه ٣ و ٤، از سوره ٤٥: جاثيه. [↑](#footnote-ref-163)
164. آيه ١، از سوره ١٧: إسراء. [↑](#footnote-ref-164)
165. آيه ٥٣، از سوره ٤١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-165)
166. آيه ٧٣، از سوره ٢: بقره. [↑](#footnote-ref-166)
167. آيه ٩٣، از سوره ٢٧: نمل. [↑](#footnote-ref-167)
168. آيه ٢٠، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-168)
169. آيه ٢١، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-169)
170. آيه ٢٢، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-170)
171. آيه ١٣، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-171)
172. آيه ٢٤، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-172)
173. آيه ٢٥، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-173)
174. آيه ٤٦، از سوره ٣٠: روم. [↑](#footnote-ref-174)
175. آيه ١٣، از سوره ٤٠: غافر. [↑](#footnote-ref-175)
176. آيه ٣٧، از سوره ٤١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-176)
177. آيه ٢٩، از سوره ٤٢: شورى. [↑](#footnote-ref-177)
178. آيه ٣٢، از سوره ٤٢: شورى. [↑](#footnote-ref-178)
179. آيه ٣٢، از سوره ٢١: أنبياء. [↑](#footnote-ref-179)
180. آيه ٥٠، از سوره ٢٣: مؤمنون: وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ آوَيْناهُما إِلى‌ رَبْوَةٍ ذاتِ قَرارٍ وَ مَعِينٍ. [↑](#footnote-ref-180)
181. آيه ٦٤، از سوره ١١: هود: وَ يا قَوْمِ هذِهِ ناقَةُ اللهِ لَکمْ آيَةً فَذَرُوها تَأْکلْ فِي أَرْضِ اللهِ وَ لا تَمَسُّوها بِسُوءٍ فَيَأْخُذَکمْ عَذابٌ قَرِيبٌ. [↑](#footnote-ref-181)
182. بعد از آنکه دانستيم همه موجودات، آيات خدا هستند؛ اينک بايد دانست که همه چيزها و موجودات را بدون استثناء خدا آفريده است؛ اللهُ خالِقُ کلِّ شَيْ‌ءٍ (آيه ٦٢، از سوره ٣٩ زمر) و هر موجودى را که خدا آفريده است، نيکو آفريده است، الَّذِي أَحْسَنَ کلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقَهُ (آيه ٧، از سوره ٤١: سجده). بنابراين اين زيبائى بهت‌آور که تمام جهان هستى را فرا گرفته است، همه و همه زيبائى خداست، و حسن و جمال اوست که در آيات آسمانى و زمينى مشاهده مى‌شود. و شاهد بر اين گفتار آن است که: خداوند هر جمال و کمال و صفت نيکو را دربست و سربست منحصر در خود مى‌شمارد. هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ (آيه ٦٥، از سوره ٤٠: مؤمن) أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (آيه ١٦٥، از سوره ٢: بقره) هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (آيه ٥٤، از سوره ٣٠: روم) هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (آيه ١، از سوره ١٧: إسراء) اللهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‌ (آيه ٨، از سوره ٢٠: طه) هر نامى که نيکوتر از آن است، اختصاصى به خدا دارد. و نظير اين آيات در قرآن بسيار است. و على هذا مفاد اين آيات، آن مى‌شود که: تمام زيبائى‌هاى عالم هستى و کليّه جمال و حسنى که در جهان جلوه‌گر است، حقيقت آن از ساحت اقدس کبرياست و براى دگران جز مجاز و عاريه بودن چيزى باقى نمى‌ماند. و چون به هر موجودى از اين آيات الهيّه جمال محدود و متناهى داده شده است؛ إِنَّا کلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ (آيه ٤٩، از سوره ٥٤: قمرى) وَ إِنْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (آيه ٢٢، از سوره ١٥: حجر) در اين صورت انسان با پذيرفتن اين حقيقت قرآنى خود را در برابر يک جمال و کمال و زيبائى مطلق و نامتناهى مشاهده مى‌کند که از هر سو به او احاطه کرده و هيچ خلائى در برابر آن وجود ندارد. اينجاست که هر جمال و کمالى را حتّى وجود خودش را که يکى از آن آيات مى‌باشد فراموش نموده محو و مجذوب و دلباخته آن کمال أزلى و محبوب سرمدى مى‌گردد. و آيه وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (آيه ١٦٥ از سوره ٢: بقره) (و کسانى که ايمان آورده‌اند؛ خداوند را از همه چيز بيشتر دوست دارند) عشق و تَيَمان و فرط محبّت او را به خداى مى‌رساند. و لازمه اين محبّت آن است که اراده و اختيار و استقلال خود را تسليم خدا نموده، و در تحت سرپرستى مطلق، و ولايت مطلقه وى قرار مى‌گيرد. چنانکه مى‌فرمايد: وَ اللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (آيه ٦٨ از سوره ٣: آل عمران) اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ. (آيه ٢٥٧ از سوره ٢: بقره) و در اين مرز است که حقيقت توحيد براى او متحقّق مى‌شود؛ و خود را فانى محض در درياى بى کران حيات، و قدرت و علم، و نور حضرت أحديّت مى‌نگرد؛ و خود و بقيّه موجودات را محو و مضمحل و فانى در عظمتش مى‌بيند، و تمام أشياء را داراى وجود مجازى و عاريتى مشاهده مى‌نمايد، بطورى که گسترش وجود حقّ، تمام ما سوى را فرا گرفته؛ و ذره‌اى از تابش آن شمس حقيقت دور نيست؛ و يک ذات بحت بسيط مُدرِک شاعرِ عالم حکيم قادر حىّ است که سراسر وجود و کاخ عالم هستى را پوشانيده است. و اين است حقيقت مقام ولايت که ملازم با مقام توحيد است. راغب اصفهانى در «مفردات» خود گويد: الولاية حصول الشَّيئَين فَزايِداً حُصُولًا لَيس بَينهما ما لَيْس مِنهُما. [↑](#footnote-ref-182)
183. اين حديث را به اين عبارت مرحوم صدر المتألّهين در «أسفار أربعة»؛ طبع سنگى، ج ١ ص ٢٦ و از طبع حروفى، ج ١ ص ١١٧ ذکر نموده است: و نيز مرحوم سبزوارى در حاشيه خود بر شرح منظومه خود در ص ٦٦ از طبع ناصرى راجع به کيفيّت تقوّم معلوم به علّت ذکر کرده است. مرحوم صدر المتألّهين پس از بيان روايت مرفوعاً از أمير المؤمنين عليه السّلام بدين عبارت، گفته است: و روى: معهُ و فيه يعنى: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله معه و فيه. و مرحوم عالم ربانى حاج ميرزا جواد آقا ملکى تبريزى رضوان الله عليه در «أسرار الصلاة» ص ٦٥ گويد: قوله عليه السّلام: (يعنى أمير المؤمنين عليه السّلام) ما نظرتُ إلى شى‌ء إلّا و رأيت الله قبله و بعده و معه. و در رساله «لقاء الله» خطّى ص ٧ گويد: امام صادق عليه السّلام مى‌فرمايد: ما رأيتُ إلّا و رأيت الله قبله و بعده و معه. [↑](#footnote-ref-183)
184. «أسفار»، الهيّات؛ فى توحيده تعالى، طبع حروفى، ج ٦، ص ٦٣ تا ص ٧٨. [↑](#footnote-ref-184)
185. بعضى از آيه ٨٤، از سوره ٤٣: زخرف. [↑](#footnote-ref-185)
186. آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-186)
187. بعضى از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-187)
188. بعضى از آيه ٧، از سوره ٥٨: مجادله. [↑](#footnote-ref-188)
189. بعضى از آيه ٢٤: از سوره ٨: أنفال. و در اين باره سعدى شيرازى آورده است:

     گر گزندت رسد ز خلق مرنج‌ \*\* كه نه راحت رسد ز خلق نه رنج‌

     از خدا دان خلاف دشمن و دوست‌ \*\* كه دل هر دو در تصرّف اوست‌

     گرچه تير از كمان همى گذرد \*\* از كماندار ببيند اهل خرد

     (گلستان، طبع عبد العظيم قريب، ص ٤٧، باب أوّل). [↑](#footnote-ref-189)
190. ملاى رومى در تفسير آيه: وَ هُوَ مَعَکمْ أَيْنَ ما کنْتُمْ چنين گويد:

     گر به جهل آئيم آن زندان اوست‌ \*\* ور به علم آئيم آن ايوان اوست‌

     گر به خواب آئيم مستان وئيم‌ \*\* ور به بيدارى بدستان وئيم‌

     ور بگرييم ابر پر زرق وئيم‌ \*\* ور بخنديم آن زمان برق وئيم‌

     ور به خشم و جنگ عكس قهر اوست‌ \*\* ور به صلح و عذر عكس مهر اوست‌

     ما كئيم اندر جهان پيچ پيچ‌ \*\* چون الف كو خود ندارد هيچ هيچ‌

     (مثنوى، طبع ميرخانى، ص ٤١) [↑](#footnote-ref-190)
191. آيه ٣، از سوره ٢٥: فرقان. [↑](#footnote-ref-191)
192. از أبيات شيخ محمود شبسترى در «گلشن راز». [↑](#footnote-ref-192)
193. تمام حکماء سعى و اهتمام خود را بر آن مصروف داشته‌اند تا بواسطه ضميمه صفات با عين ذات، ذات أقدس او را از شائبه ترکيب معرّى و مبرّى دارند.

     مرحوم صدر المتألّهين در «أسفار» بعد از بيان خود، شواهدى را از أعلام حکماء براى اثبات اين مدّعا دليل مى‌آورد. و اينک ما کلام او سايرين را در اينجا مى‌آوريم و سپس به بحث پيرامون آن مى‌پردازيم. او در «أسفار» طبع حروفى، ج ٦ در ضمن‌” بحث عن صفاته تعالى على وجهه العموم و الإطلاق‌”، در ص ١٢٠ و ص ١٢١ گويد:” بيانٌ تفصيلىّ: واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها کما سنبيّن؛ لکن ليس وجود هذه الصّفات فيه إلّا وجود ذاته بذاته. فهى و إن تغايرت مفهوماتها لکنّها فى حقّه تعالى موجود بوجود واحد کما قال الشيخ فى التعليقات من أنّ الاوّل تعالى لا يتکثر لاجل صفاته، لانّ کلّ واحد من صفاته اذا حقّقت تکون الصفة الاخرى بالقياس اليه. فيکون قدرته حيوته، و حيوته قدرته، و تکونان واحدة. فهو حىّ من حيث هو قادر، و قادر من حيث هو حىّ، و کذا فى سائر صفاته. و قال أبو طالب المکىّ: مشيّته تعالى قدرته، و ما يدرکه بصفاته يدرکه بجميع الصّفات؛ إذ لا اختلاف هناک‌”.

     تا اينکه مى‌گويد:” کما قال أبو نصر الفارابى: وجود کلّه، وجوب کلّه، علَم کلّه، قدرة کلّه، حيوة کلّه. لا أنّ شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة ليلزم الترکيب فى ذاته. و لا أنّ شيئاً فيه علم و شيئاً آخر قدرة ليلزم التکثّر فى صفاته الحقيقيّة. فکذا صفاته الاضافيّة لا يتکثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن کانت زائدة على ذاته. فمبتدئيّة بعينها رازقيّته. و بالعکس؛ و هما بعينهما جوده و کرمه و بالعکس. و هکذا فى العفو و المغفرة و الرّضا و غيرها. اذ لو اختلف جهاتها و تکثرت حيثيّاتها لادّى تکثّرها الى تکثّر مباديها. و قد علمت أنّها عين ذاته تعالى. قال: الشيخ المتألّه شهاب الدّين المقتول فى بعض کتبه: و مما يجب أن نعلمه و نحقّقه أنّه لا يجوز أن يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه. بل له اضافة واحدة هى المبدئيّة تصحّح جميع الإضافات کالرازقيّة و المصوريّة و نحوهما. و لا سلوب فيه کذلک. بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الامکان. فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة و العرضيّة و غيرهما. کما يدخل تحت سلب الجماديّة عن الانسان سلب الحجرية و المدريّة عنه و ان کانت السلوب لا تتکثّر على کلّ حال. انتهى کلام الشيخ شهاب الدين‌”.

     و ما نيز در اينجا به همين مقدار از کلام صدر المتألّهين و منقولات او اکتفا مى‌کنيم، و يک بحث کوتاه مى‌آوريم، و آن اين است که: تمام صفات هم همانند علم و قدرت و حيوة و إراده اگر به صفت واحدى برگردند، و آن صفت عين ذات باشد، اگر در ذات مفهوم خود را حفظ کنند يعنى مندک و فانى نشوند؛ و صدق علم و قدرت و ما شابهها بجهت تحقّق حقيقت آنها در ذات باشد در اين صورت خواهى نخواهى در ذات ترکيب پيدا مى‌شود؛ و از محوضت و بساطت و وحدت بيرون مى‌رود، و اگر اين صفت در ذات مندک و مضمحلّ گردد به طورى که منطبق عليه عنوانى علم و قدرت و إراده و ما شابههما در آنجا صادق نباشد؛ در آنجا ديگر علم و قدرت بعنوانهما نمى‌توان گفت. آنجا ذات ذات است؛ و اگر هم بگوئيم: ذات عالم است و قادر است؛ از لفظ عالم و قادر معناى ذات را اراده کرده‌ايم؛ نه منطبق عليه مفهوم عنوانى آنها را؛ و اين است حقيقت معناى نفى صفات از ذات که در اخبار أئمّه معصومين عليهم السّلام وارد شده است. [↑](#footnote-ref-193)
194. عارف کبير و شهير ابن فارض مصرى در «نظم السلوک» خود (تائيّه کبرى) درباره سير سالک إلى الله مى‌فرمايد: او به جائى مى‌رسد که: تمام وجودش علم و ادراک محض مى‌شود، چشمش مى‌شنود، و گوشش مى‌بيند؛ و زبانش مى‌بيند، و چشمش نجوى مى‌کند و به پنهانى سخن مى‌گويد، و دستش سخن مى‌گويد و مى‌شنود؛ و به طور کلّى با هر عضو از اعضايش، همه کارها را انجام مى‌دهد؛ و اين همان فناى در ذات است که در آنجا علم و قدرت و تمام صفات مندک مى‌شود و چيزى غير از ذات نيست:

     تَحَقَقتُ أنَّا فى الحقيقة واحِدٌ \*\* و اثْبَتَ صَحو الجَمع مَحو التشتت‌

     و كُلّى لسانٌ ناظرٌ مِسمَعٌ يَدٌ \*\* لنُطقٍ و إدراكٍ وَ سَمعٍ و بَطشَة

     فَعينى نَاجَت و اللسان مشاهِدٌ \*\* و يَنطق منِّى السمعُ و اليَدُ اصْغَتِ‌

     وَ سَمعىَ عينٌ تجتَلى كُلَّ ما بدا \*\* و عينىَ سمعٌ إن شدا القوم تُنصِتِ‌

     و مِنِّىَ عَن أيْدٍ لسانى يَدٌ كما \*\* يَدى لى لسانٌ فى خطابى و خُطبَتى‌

     كذاكَ يَدى عَيْنٌ ترى كلَّ ما بَدَا \*\* و عينى يدٌ مبسوطة عند بَسطَتِى‌

     و سَمعى لسانٌ فى مخاطَبَنى كذا \*\* لسانى فى إصغائه سمع مُنصِتِ‌

     و للشَّمَّ أحكامُ اطَراد القياس فى‌ \*\* اتّحاد صفاتى او بعكس القضيَّة

     و ما فى عضوٌ خُصَّ من دون غيره‌ \*\* بتعيين وصفٍ مثلَ عَينِ البصيرة

     و منِّى على أفرادِها كُلُّ ذَرَّة \*\* جوامع أفعَالٍ الجوارح أحْصَتِ‌

     يُناجى و يُصغى عن شهود مُصرف‌ \*\* بمجموعه فى الحال عن يَدِ قُدرة

     و همينطور ادامه مى‌دهد تا مى‌رسد به اينکه مى‌فرمايد:

     هِىَ النفسُ إن ألقت هواها تَضاعَفَتْ‌ \*\* قُواها و أعطَتْ فِعلَها كُلَّ ذَرَّة

     و ناهيكَ جَمْعاً لا بفرق مَساحَتى‌ \*\* مكانٍ مَقبسٍ أو زمانٍ مُوقَّتِ‌

     (ديوان ابن فارض، طبع بيروت، سنه ١٣٨٢ هجرى، ص ١٠٠ تا ص ١٠٢، بيت ٥٧٨ از تائيّه کبرى تا بيت ٦٠١). [↑](#footnote-ref-194)
195. و اصرار حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام و عرايض اين رو سياه إلى الآن براى آن است که شايد التفات به صرافت و تجرّد ذات أقدس عن جميع الاعتبارات حتّى الاسماء و الصّفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال الاسماء و الصّفات بذاته تعالى؛ لا کمال ذاته تعالى بالاسماء و الصّفات. [↑](#footnote-ref-195)
196. آنجا که گويد: و إلّا لزم خلوّ الذات فى مرتبة ذاته عن هذه الصِّفة الکماليّة. [↑](#footnote-ref-196)
197. مرحوم سبزوارى قدس الله نفسه در حاشيه خود بر شرح «منظومه» خود در ص ٦٦ از طبع ناصرى راجع به کيفيّت تقوّم معلول به علّت گويد: وَ هُو متقومٌ بالعلّة اى ليست العلّة خارجة عنه بحيث لا مرتبة له خالية عنها و لا ظهور له خالياً عن ظهورها. بل الظهور لها أوّلًا و له ثانياً کما قال عليه السّلام: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله. و قال: داخلٌ فى الاشياء لا بالممازجة و خارجٌ عن الاشياء لا بالمزايلة. و أيضاً ليس فى الاشياء بوالج و لا عنها بخارج. و أيضاً: مع کلِّ شى‌ء لا بمفارقة و يغر کلّ شى‌ء لا بمزابلة. و أيضاً: داخل فى الاشياء لا کدخول شى‌ء فى شى‌ء؛ خارج عن الاشياء لا کخروج شى‌ء عن شى‌ء. و أيضاً: توحيده تمييزه عن خلقه، و حکم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة. و بالجملة هذا متواترٌ بالمعنى. (انتهى). [↑](#footnote-ref-197)
198. «الميزان فى تفسير القرآن» ج ٦، ص ١٠٩ و ص ١١٠. [↑](#footnote-ref-198)
199. «نهج البلاغه»؛ خطبه اوّل از طبع مصر، با تعليقه محمّد عبده، ج ١، ص ١٤ تا ص ١٦ و نيز در «احتجاج» از طبع نجف، ج ١، ص ٢٩٤ تا ص ٢٩٨ ذکر نموده است. [↑](#footnote-ref-199)
200. «نهج البلاغه»، خطبه ٦٣، از طبع مصر و تعليقه عبده، ج ١، ص ١١٢ تا ص ١١٤. [↑](#footnote-ref-200)
201. «نهج البلاغه»، خطبه ١٥٠، از طبع مصر با تعليقه عبده، ج ١ ص ٢٧٤ تا ص ٢٧٥. [↑](#footnote-ref-201)
202. «توحيد» صدوق، طبع مکتبه صدوق سنه ١٣٩٨ هجرى قمرى ص ٣٠٤ تا ص ٣٠٨ اوّلين حديث از باب ٤٣. [↑](#footnote-ref-202)
203. «توحيد» صدوق، ص ٣٠٨ و ص ٣٠٩، حديث دوّم از باب ٤٣. [↑](#footnote-ref-203)
204. «نهج البلاغه»، خطبه ١٨٤، از طبع مصر و با تعليقه عبده، ج ١، ص ٣٥٤. [↑](#footnote-ref-204)
205. «توحيد» صدوق ص ٨٣ و ص ٨٤ و «خصال» ص ٢ و «معانى الاخبار» ص ٤ همگى از طبع مکتبه صدوق. [↑](#footnote-ref-205)
206. «ارشاد» طبع سنگى ص ١٢٤ و ص ١٢٥ و شيخ طبرسى در «احتجاج» طبع نجف، ج ١، ص ٢٩٨ و ص ٢٩٩؛ و «توحيد» صدوق، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ٣٤، و ص ٣٥ حديث شماره ٢. [↑](#footnote-ref-206)
207. «احتجاج»، ج ١، ص ٢٩٩. [↑](#footnote-ref-207)
208. «نهج البلاغه»، خطبه ١٨٣، و از طبع مصر با تعليقه عبده، ج ١ ص ٣٥٠ و ص ٣٥١ و اين خطبه را بتمامه شيخ طبرسى در «احتجاج»، طبع نجف ج ١ ص ٣٠٥ ذکر نموده است. [↑](#footnote-ref-208)
209. «معانى الاخبار»، طبع صدوق ص ١٠، باب التوحيد و العدل حديث شماره ١. [↑](#footnote-ref-209)
210. در درس‌هاى ١٧٧ تا ١٨٠. [↑](#footnote-ref-210)
211. از جمله در دعاى بيست و هشتم از «صحيفه کامله سجّاديه»، در ضمن و کان من دعائه عليه السّلام متفرّعاً إلى الله عزّ و جلّ به پيشگاه پروردگار عرضه مى‌دارد: لَک يا الهى وحدانيّة العدد، و مَلَکة القدرة الصَّمد. و نير در دعاى سى و دوّم در ضمن و کان من دعائه عليه السّلام إذا فرغ من صلوة الليل عرضه مى‌دارد: اللهمّ يا ذا المُلک المتأبّد بالخلود تا مى‌رسد به اينکه عرض مى‌کند: ضلّت فيک الصّفات، و تفسّحت دونک النّعوت، و حارت فى کبريائک لطائف الاوهام. [↑](#footnote-ref-211)
212. قال الآملى رحمة الله عليه فى حاشيته على شرح المنظومة للسبزوارى (قدس) فى مبحث الوجود الذهنىّ عند قوله: فکما أنّ فيض الله المقدّس ... و کذا فيضه الاقدس ... ما هذا لفظه: إنّ حقيقة الوجود الغير المنزّل إلى المراتب الإمکانيّة لها ظهورات:

     ١- فأوّل ظهورها هو تجلّى ذاتها لذاتها و ظهورها على ذاتها مع قطع النّظر عن التعيّنات الصّفاتيّة و الاسمائيّة؛ و يعبّر عن هذه المرتبة بالحَضرة الاحديّة، و الهويّة الصِّرفة، و مقام غيب الغيوب، و الکنز الخفىّ، و الغيب المصون، و منقطع الإشارات، و مقام لا اسم له و لا رسم له.

     ٢- ثمّ لها ظهور على تعيّنات الصّفات و الاسماء و لوازمها المسمّاة بالاعيان الثّابتة؛ و هى الماهيّات الکليّة اللازمة لهذا التجلّى الاسمائى الغير المنفکة عنه؛ نظير عدم انفکاک لوازم الماهيّة. و إن شئتَ فعبّر عن ذلک باللّوازم الغير المتأخّرة عن وجود ملزومها. و لازم ذلک موجوديّتها بعين وجود الملزوم. و لذا لا تکون موجودة؛ أى بوجوداتها الخاصّة، و ان کانت موجودة بوجود الحقّ تطفّلا. و عن ذلک يعبّرون بأنّها موجودة بوجوده تعالى، لا بإيجاده. و هذا معنى ما قالوا: الاعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. و هذا أعنى ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظّهور الاوّل على الاعيان. و بهذا الاعتبار يسمّى ذلک الوجود بالحَضرة الواحديّة، و عالم الاسماء، و برزخ البرازخ، و مقام الجمع، و التجلّى الاسمائى، و الفيض الاقدس، و صبح الازل، و مقام العماء، و النّشأة العلميّة.

     ٣- ثمّ لها ظهور ثالث؛ و هو ظهورها الثانى على الاعيان الإمکانيّة، و تجلِّ ثانٍ عليها، و هو تجلِّ واحدٌ و ظهور فاردٌ فى کلّ بحسبه. و هذه المرتبة تسمّى بالفَيض المُقدّس، و النّفس الرّحمانى، و الحقّ المخلوق به، و المشيّة، و الرّحمة الواسعة، و الحقيقة المحمدية، و الوجود المنبسط، و هذا الوجود المنبسط مع وحدته و بساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من أوّل العوالم، و هو عالم الجبروت إلى آخرها الّذى هو النّاسوت. (انتهى). [↑](#footnote-ref-212)
213. «: تفسير الميزان»، ج ٦، ص ١٠١. [↑](#footnote-ref-213)
214. «. توحيد» صدوق، ص ٣٠٨ و ص ٣٠٩ حديث دوّم از باب ٤٣. و کلينى در «اصول کافى» در باب جوامع التوحيد از طبع حيدرى، ج ١، ص ١٣٨ و ص ١٣٩ و سيّد رضى در خطبه ١٨٤، از «نهج البلاغه» آورده است. [↑](#footnote-ref-214)
215. قيصرى در شرح «فصوص‌الحکمش در مقدمه در ورق ١٦ ص ٣٢ گويد: تنبيهٌ: لا بدّ أن يعلم أنّ کلّ ماله وجودٌ فى العالم الحسّى، هو موجودٌ فى العالم المثالى دون العکس. لذلک قال ارباب الشّهود: إنّ العالم الحسّى بالنسبة إلى العالم المثالى کحلقه ملقاة فى بيداء لا نهاية لها، أمّا اذا أراد الحقّ تعالى ظهور ما لا صورة لنوعه فى هذا العالم فى الصّورة الحسيّة کالعقول المجرّدة و غيرها يتشکل بأشکال المحسوسات بالمناسبات الّتى بينها و بينهم و على قدر استعداد ماله التشکل کظهور جبرئيل عليه السّلام بصورة دحية الکلبى و بصور آخر. [↑](#footnote-ref-215)
216. «تفسير صافى» طبع سنگى با حاشيه «مجمع البيان» ص ٧٤ و طبع گراورى اسلاميّة ج ١ ص ٢١٤؛ و «تفسير الميزان» ج ٢، ص ٣٥٤، و در خطبه أمير المؤمنين عليه السّلام آمده است که: وَ کلّ شَى‌ءٍ من الدّنيا سماعه أعظم من عيانه؛ و کلّ شى‌ءٍ من الآخرة عيانه أعظم من سَمَاعه. فليکفکم من العيان السَّماع، و من الغيبِ الخبرُ. (خطبه ١١٢، از «نهج البلاغه»، و از طبع مصر با تعليقه عبده، ص ٢٢٥). [↑](#footnote-ref-216)
217. صدر المتألّهين در «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٧٦ و ص ٢٧٧ فرمايد: و من الامور الواجبة ادراکها و تحقيقها لمن اراد أن يکون رجلًا عارفاً بالحکمة الإلهيّة ان يعلم أنّ للموجودات مراتب فى الموجوديّة؛ و للوجود نشآت متفاوته، بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخسّ؛ کالنشأة الإلهيّة و العقليّة و النفسيّة و الطبيعية. و لکلّ نشأة احکام و لوازم تناسب تلک النشأة؛ و يعلم أيضاً أنّ النشأة الوجوديّة کلّما کانت أرفع و أقوى کانت الموجودات فيها إلى الوحدة و الجمعيّة أقرب. و کلّما کانت أنزل و أضعف کانت إلى التکثّر و التفرقة و التضادّ أميل. فأکثر الماهيّات المتضادّة فى هذا العالم الطبيعىّ- و هو أنزل العوالم- غير متضادة فى العالم النفّسانى، کالسواد و البياض، و کالحرارة و البرودة. فإنّ کلّ طرفين من هذه الاطراف متضادّان فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد، لقصورهما عن الجمعيّة و قصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معاً فى زمان واحد و هما معاً موجودان فى خيال واحد. و کذا المختلفات فى عالم النفس متفقة الوجود فى عالم العقل کما قال معلّم الفلاسفة فى اثولوجيا: إنّ الإنسان الحسىّ صنمٌ للإنسان العقلى؛ و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيّة، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد، و لا مواضع الاعضاء کلّها مختلفة، لکنّها کلّها فى موضع واحد. (انتهى) فإذا کان هذا هکذا، فما ظنّک بالعالم الربوبى و النّشأة الإلهيّة فى الجمعيّة و التَّأحد؟ فجميع الاشياء هناک واحد؛ و هو کلّ الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيّة. [↑](#footnote-ref-217)
218. بيت ٣٢٤ تا ٣٢٦، از «نظم السّلوک» (تائيّه کبراى ابن فارض)، «ديوان ابن فارض»، طبع بيروت سنه ١٣٨٢، ص ٧٧. [↑](#footnote-ref-218)
219. آيه ٣٢، از سوره ١٠: يونس. [↑](#footnote-ref-219)
220. آقا سيّد حسن مسقطى همانند آقا سيّد أحمد کربلائى فقيه و حکيم و عارف بود و از خصّيصين تلامذه مرحوم قاضى و از أعلام آنها به شمار مى‌رفت. در صحن مطهّر حضرت أمير المؤمنين عليه السّلام مى‌نشست و به شاگردان خود درس حکمت مى‌داد؛ و چون داراى بيانى قوى و برهانى بود، و نيز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانى و ذوق عرفانى خويش تازگى و طراوت مى‌بخشيد؛ شاگردان از اطراف به سوى وى گرد آمدن؛ و در صحن مطهّر غوغائى از تدريس توحيد و حکمت إلهى بر پا بود و شورى و نشورى در دعوت طلّاب حوزه مقدسه علميّه نجف اشرف براى سالکين و مريدين راه قرب و لقاء حضرت أحديّت بر پا نموده؛ و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفين تنقيد مى‌نمود؛ و آنان را به گرفتارى به أهواء و آراء و محجوب بودن از حقايق منتسب مى‌ساخت؛ و مستدّلًا آن را بيان مى‌کرد.

     شکايت او را به نزد مرجع تقليد نجف مرحوم آية الله آقا سيّد أبو الحسن اصفهانى رحمة الله عليه بردند و ايشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مَسْقَطْ برود. مرحوم آقا سيّد حسن خدمت استاد خود مرحوم قاضى آمد و جريان را گفت؛ مرحوم قاضى هم دستوراتى به او دادند؛ و فرمودند به مسقط برود. سيد حسن رهسپار مسقط گشت و در آنجا به ترويج و تدريس حکمت و عرفان و فقه پرداخت و چندين سال زندگى کرد. گويند در سالهاى آخر عمر هميشه إحرام مى‌پوشيد؛ يعنى پيوسته در شب و روز ازارى بر کمر بسته و ردائى بر دوش داشت تا با همين حال بدرود حيات عاريت گفت.” رحمة الله عليه رحمة واسعة”. [↑](#footnote-ref-220)
221. چقدر عالى و زيبا و لطيف و دقيق که حاوى يک دنيا کتاب معرفت است، اين واقعيّت را قيس بن ملوّح عامرى، راجع به لَيلى عامِريّه که معشوقه او بوده است، در کتاب خود به نام کتاب «ليلى و مجنون» است در ص ١٠٩ از طبع بمبئى آورده است:

     تَمَنِّيتُ مِن لَيْلى على الْبعدِ نَظْرَة \*\* لِيُطفَى جَوىً بين الْحَشا و الاضالِعِ‌

     فَقَالَتْ نِساءُ الحَىِّ تَطْمع أن تَرَى‌ \*\* بِعَيْنِكَ لَيْلى مُتْ بِداءِ المَطَامِعِ‌

     وَ كَيْفَ تَرَى لَيلىِ بِعَينٍ تَرَى بِهَا \*\* سِواهَا وَ مَا طَهَّرتَهَا بِالمَدامِع‌

     وَ تَلْتَدُ مِنْهَا بِالْحُروفِ، وَ قَدْ جَرَت‌ \*\* حَديثُ سِوَاها فِى خُروقِ المَسَامِعِ‌

     و از اين جا به دست مى‌آيد که تمام رموز و لطافت عشق حقيقى إلهى، در عشق مجازى موجود است، و اين آئينه‌اى است براى آن، فلهذا بعضى به کلّى انکار عشق مجازى را نموده‌اند؛ و گفته‌اند: حقيقت عشق به ذات أقدس أحدى تعلّق دارد.

     عشق حقيقى است مجازى مگير \*\* اين دُم شير است به بازى مگير [↑](#footnote-ref-221)
222. از بيت ٢٤١ تا ٢٦٦ از تائيّه کبراى ابن فارض، ديوان ابن فارض ص ٦٩ تا ص ٧١ از طبع بيروت. [↑](#footnote-ref-222)
223. «صحيفه کامله سجاديّه»، دعاى سى و دوّم، در ضمن و کان من دعائه عليه السّلام بعد الفراغ من صلوة اللّيل لنفسه فى الاعتراف بالذّنب، آورده است. [↑](#footnote-ref-223)
224. «مواعظ سعدى»، غزليات عرفانى ص ١١٨ در ضمن مجموعه کليات سعدى و بقيّه ابيات اين غزل از قرار ذيل است:

     به غنيمت شمر اى دوست دم عيسى صبح‌ \*\* تا دل مرده مگر زنده كنى كاين دم ازوست‌

     نه فلك راست مسلّم نه مَلك را حاصل‌ \*\* آنچه در سرّ سويداى بنى آدم ازوست‌

     به حلاوت بخورم زهر كه شاهد ساقى است‌ \*\* به ارادت ببرم درد كه درمان هم ازوست‌

     زخم خونينم اگر به نشود به باشد \*\* خنك آن زخم كه هر لحظه مرا مرهم ازوست‌

     غم و شادى بر عارف چه تفاوت دارد \*\* ساقيا باده بده شادى آن كاين غم ازوست‌

     پادشاهى و گدائى بر ما يكسان است‌ \*\* كه بر اين در همه را پشت عبادت خم ازوست‌

     سعديا گرچه بكند سيل فنا خانه دل‌ \*\* دل قوى دار كه بنياد بقا محكم ازوست‌ [↑](#footnote-ref-224)
225. در تعليقه ج ٩ از «اسفار» ص ٣٧١ درباره طوليّت عوالم، از مرحوم سبزوارى آورده است:

     تا تو خود را پيش و پس دارى گمان‌ \*\* بسته جسمىّ و محرومى ز جان‌

     زير و بالا، پيش و پس وصف تن است‌ \*\* بى‌جهت آن ذات جان روشن است‌

     برگشا از نور پاكِ شَه نظر \*\* تا نپندارى تو چون كوته نظر [↑](#footnote-ref-225)
226. بهترين برهان بر وجوب وجود، برهان صديقين است که مفادش، مفاد بِک عَرفتک و أنت دللتنى عليک و دعوتنى إليک، و لو لا أنت لم أدر ما أنت است. و مفاد شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و مفاد أَ وَ لَمْ يَکفِ بِرَبِّک أَنَّهُ عَلى‌ کلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ است. مرحوم حکيم عاليقدر؛ صدر المتألّهين شيرازى قدّس الله نفسه الشريف در «أسفار» از طبع حروفى از ج ٦ ص ١٢ تا ص ٢٦ بحت کافى فرموده است؛ و اين برهان را اسَدّ البراهين و أشرف البراهين شمرده است. و اين حقير به خاطر دارم در وقتى که در مدارس جديد درس مى‌خواندم، و شايد سنّ من در أوان بلوغ بود، يک روز در ضمن بحث با بعضى از منکرين خداوند، بدون مقدّمه و بدون سابقه ذهنى، از اين برهان، بدين گونه او را محکوم کردم، به اين جمله که: آيا تو وجود خودت را قبول دارى؟! گفت: آرى! گفتم: مطلب ديگر تماما ست. چون بعداً در کتب فلسفه و حکمت به برهان صديقين برخورد کردم، ديدم همان برهان است غاية الامر در اين کتب به طور تفصيل و عالى بيان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم. و إجمال اين برهان بدين تقريب است که:

     الْموجود يعنى شى‌ء و چيزى که وجود دارد، در مقابل معدوم که وجود ندارد. پس معناى انسان موجود، چيزى است و ماهيّتى است که به لباس وجود مخلّع است پس انسان ممکن است موجود باشد، و ممکن است معدوم باشد. اگر از معنى و ماهيّت انسان رفع يد نمائيم، و آن معنى و واقعيّت وجود را بدون هيچ نسبتى در نظر آوريم، آن وجود محال است که عدم بر آن طارى گردد. زيرا عدم نقيض وجود است و محال است که چيزى به نقيض خود متّصف شود؛ و گرنه اجتماع نقيضين لازم مى‌شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قديم است و واجب است. بنابراين حقيقت وجود، قديم و واجب است.

     و از اينجا به دست مى‌آيد که: چون وجود براى اشياء حتمى نيست، بنابراين أشياء داراى وجود حقيقى نيستند. بلکه وجودشان عاريه‌اى و مجازى است. اين است برهان صديقين و مفاد قول أمير المؤمنين عليه السّلام که عرض مى‌کند در مقام مناجات:” يا من دلئ على ذاته بذاته.” و إطلاق لفظ وجود بر ذات اقدس حقّ به طور اسم جايز نيست چون أسماء توقيفى هستند؛ و ليکن بطور صفت و نسبت همچون کلمه شى‌ء إشکال ندارد؛” و کم له من نظير.” و برهان صديقين اثبات وجوب و قدمت حق را از کلمه وجود مى‌کند که در اين تذييل از آن بحث به ميان آمده است. [↑](#footnote-ref-226)
227. در کتاب «مصباح المتهجّد» شيخ طوسى ص ٢٢٣ تا ص ٢٢٥ در ضمن أعمال و نمازهاى وارد در روز جمعه وارد است که: صَلاة اخرى: روى محمّد بن داود بن کثير عن أبيه؛ قال: دخلت على سيّد أبى عبد الله جعفر بن محمّد الصّادق عليهما السّلام، فرأيته يصلّى، ثمّ رأيته قَنَت فى الرّکعة الثّانية فى قيامه و رکوعه و سجوده؛ ثمّ أقبل بوجهه الکريم على الله؛ ثمّ قال: يا داود؛ هى رکعتان و الله لا يصلّيهما أحدٌ فيرى النّار بعينه بعد ما يأتى فيهما ما أتيتُ. فلم أبرح من مکانى حتّى علّمنى. قال محمّد بن داود: فعلّمنى يا أبه کما علّمک! قال: إنّى لاشفق عليک أن تضيّع! قلت: کلّا إنشاء الله! قال: اذا کان يوم الجمعة قبل أن تزول الشّمس فصلّهما و اقرء فى الرکعة الاولى فاتحة الکتاب و انّا انزلناه فى ليلة القدر؛ و فى الثّانية فاتحة الکتاب و قل هو الله أحد، و تستفتحهما بفاتحة الصّلاة. فإذا فرغت من قل هو الله أحد فى الرکعة الثّانية فارفع يديک قبل أن ترکع و قل: إلهى إلهى إلهى أسألک راغباً و أقصدک سائلًا واقفاً بين يديک، متضرّعاً إليک. إن أقنطتنى ذنوبى نَشَّطنى عفوک! و إن أسکننى عملى أنطَقنى صَفْحُک فصلّ على محمّد و أهل بيته و أسألک العَفو العَفو.

     ثمّ ترکع و تفرغ من تسبيحک و قل: هذا وقوف العائذ بک (من النّار خ ل) يا ربّ! أدعوک متضرّعا و راکعاً متقرّباً إليک بالذّلة خاشعاً، فلستُ بأوّل مُنطِق من حشمة متذللًا أنت أحبّ إلىَّ مولاى؛ أنت أحبّ إلىَّ. فإذا سجدت فابسط يديک کطالب حاجة و قل: سبحان ربّى الاعلى و بحمده؛ ربِّ هذه يداى مبسوطتان بين يديک! هذه جوامع بدنى خاضِعة بفنائک؛ و هذه أسبابى مجمعة لعبادتک. لا أدرى بأىّ نعماءک أقلِبُ و لا أيَّها أقْصِدُ لعبادتک أم لمسئلتک؟ أم الرّغبة إليک. فاملا قلبى خشية منک و اجعلنى فى کلّ حالى لک قصدى! أنت سيّدى فى کلّ مکان! و إن حَجَبَت عنک أعين النّاظرين إليک، أسئلک بک إذ جعلت فىَّ طمعاً فيک بعفوک! أن تصلّى على محمّد و آل محمّد و تَرَحُمَ من يسئلک و هو من قد عَلِمت بکمال عيوبه و ذنوبه، لم يبسط إليک يَده إلّا ثِقة بک، و لا لساناً إلّا فرحاً بک، فارحم من کثر ذنبه على قلّته، و قلت ذنوبه فى سعة عفوک، و جرَّأنى جرمى و ذنبى بما جعلتَ من طمع إذا يئسَ الغَرور الجَهول من فضلک، أن تصلّى على محمّد و آل محمّد و أسئلک لإخوانى فيک العفو العفو.

     ثمّ تجلس ثمّ تسجد الثانية و قل: يا من هدانى إليه، دلَّنى حقيقة الوجود عليه؛ و ساقنى من الحِيرة إلى معرفته، و بصَّرنى رُشدى برأفته، صلّ على محمّد و آل محمّد و اقْبلنى عبداً و لا تذرنى فرداً! أنت احبّ إلىَّ مولاى! أنت أحبُّ إلى مولاى.

     ثمّ قال: يا محمَّد! و الله لقد حلف لى عليهما جعفر بن محمّد عليهما السّلام و هو تجاه القبلة انّه لا يتصرف احدٌ من بين يدى ربّه تعالى إلّا مغفوراً، و إن کانت له حاجة قضاها [↑](#footnote-ref-227)
228. «مصباح المتهجّد» ص ١١٦ در ضمن دعاهاى بعد از نماز وتر آورده است، و تا آخرش بسيار مضامين عالى و بکرى در مناجات دارد. [↑](#footnote-ref-228)
229. «احتجاج» طبرسى ج ١ ص ٢٩٩. و ما در ص ١٥٠ و ص ١٥١ از همين تذييلات تمام اين روايت شريفه را آورده‌ايم. [↑](#footnote-ref-229)
230. «منظومه سبزوارى»، طبع ناصرى، غررٌ فى أنّ علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط و الإضافة الاشراقيّة، ص ١٦٧ گويد: فذاته تعالى عَقلٌ بسيط، و فى عين بساطته جامعٌ فى مرتبة ذاته لکلّ معقول و کلّ خير و کمال بنحوٍ أعلى و أبسط. و هذا إشارة إلى مسألة الکثرة فى الوحدة.- الى آخر ما نقلناه عنه. [↑](#footnote-ref-230)
231. مراد سه آيه آخر از سوره حشر سوره ٥٩ است؛ يعنى آيه ٢٢ تا ٢٤: هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ\* هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِک الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِکونَ\* هُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‌ يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَکيمُ. [↑](#footnote-ref-231)
232. «تفسير مجمع البيان»، طبع صيدا ج ٥، ص ٥٦٥. و أصل اين حديث را مرحوم شيخ صدوق در کتاب «توحيد»، در باب تفسير سوره قل هو الله أحد، ص ٨٩ با سند متّصل خود از أبو البخترى وهب بن وهب از حضرت صادق عليه السّلام از حضرت باقر عليه السّلام در ضمن تفسير حضرت باقر عليه السّلام استشهاد به اين روايت مى‌نمايند که: پدرشان از جدّشان از أمير المؤمنين عليه السّلام روايت کرده‌اند. [↑](#footnote-ref-232)
233. «طبقات الاخيار شعرانى»، جزء أوّل، ص ١٨٢. [↑](#footnote-ref-233)
234. صدر الدّين قونوى در «مفتاح الغيب و الوجود»، ص ٦٣ گويد: الحقّ تعالى واحدٌ وحدة حقيقيّه لا يتعقّل فى مقابلة کثرة أى لا يتوقّف تحقّقها فى نفسها و لا تصورها فى العلم الصّحيح المحقّق على تصورّ ضدّ لها. و شارح آن: محمّد بن محمّد فنارى در شرح آن گويد: کالکثرة فى التحقّق أو العلم. إذ لو توقَّف کانت الوحدة عدديّة، کما هى المتصوّرة فى الاذهان المحجوبة. [↑](#footnote-ref-234)
235. «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، فصل ١٢، ص ١١٠ تا ص ١١٨. [↑](#footnote-ref-235)
236. دعاى ٤٧ از «صحيفه» ص ١٧٠ تا ص ١٧٣ از «شرح صحيفه شعرانى» رحمة الله عليه. [↑](#footnote-ref-236)
237. «اصول کافى» از طبع حروفى ج ١، ص ٨٥ و ص ٨٦، از عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علىّ بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبى ربيحة مولى رسول الله صلّى الله عليه و آله، قال: سئل أمير المؤمنين عليه السّلام ... [↑](#footnote-ref-237)
238. حاشيه و تعليقه بر «شرح منظومه» حکمت سبزوارى، تأليف آقا ميرزا مهدى مدرس آشتيانى (قدّه) طبع طهران ١٣٥٢، ص ٥١٨. [↑](#footnote-ref-238)
239. آيه ١١٠، از سوره ٢٠: طه. [↑](#footnote-ref-239)
240. آيه ١١، از سوره ٢٠: طه: وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً. [↑](#footnote-ref-240)
241. مراد محقّق دوانى است. [↑](#footnote-ref-241)
242. «أربعين»، طبع سنگى، حديث دوّم، ص ١٦ و ص ١٧، و سيّد حيدر آملى در کتاب «جامع الاسرار» و «منبع الانوار»، طبع سنه ١٣٤٧ با مقدمه هانرى کربين و عثمان اسمعيل يحيى، در قاعده ثانيه در تعريف توحيد ص ٧٠ تا ص ٧٣ گويد: أعلم أنّ حقيقة التوحيد أعظم من أن يعبّر عنها بعبارة أو يومى إلى تعرفيها بإشارة. فالعبارة فى طريق معرفتها حجابٌ. و الاشارة على وجه إشرافها نقاب. لانّها (يعنى حقيقة التوحيد) متنزهة عن أن تصل إلى کنهها العقول و الافهام. مقدّسه عن أن تظفر بمعرفتها الافکار و الاوهام.

     تجول عقول الخلق حول حمائها \*\* و لم يدركوا من برقها غير لمعة

     و الى صعوبة إدراکها (يعنى حقيقة التوحيد) و شدّة خفائها أشار مولانا و إمامنا أمير المؤمنين و يعسوب المسلمين، سلطان الاولياء و الوصيّين، وارث علوم الانبياء و المرسلين: على بن أبى طالب عليه السّلام فى قوله: ما وحّده من کيّفه، و لا حقيقته أصاب من مثّله، و لا إيّاه عنى من شبّهه، و لا قَصَدة من أشار اليه و توهّمه.

     و فى قوله: (هو) الاحد لا بتأويل عدد، و الخالق لا بمعنى حرکة و نَصَب، و السميع لا بأداة، و البصير لا بتفريق آلة، و الشاهدُ لا بمماسّة، و البائن لا بتراخى مسافة، و الظاهر لا برؤية، و الباطن لا بلطافة. بأن من الاشياء بالقهر لها و القدرة عليها، و بأنت الاشياء منه بالخضوع له و الرّجوع إليه. و من وصفه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد أبطل أزله، و من قال: کيف؟ فقد استوصفه، و من قال: أين؟ فقد حيّزه. عالم إذ لا معلوم، و ربُّ إذ لا مربوب، و قادر إذ لا مقدور.

     و فى قوله: أول الدين معرفتُه. آنگاه اين خطبه را بيان مى‌کند تا قوله عليه السّلام: و غير کلّ شى‌ء لا بمزايلة. آنگاه گويد: و کذلک الشيخ العارف الشِّبلى البغدادى رحمة الله عليه فى قوله: من أجاب عن التَّوحيد بعبارة فهو مُلحِد. و من أشار اليه بإشارة فهو زنديق. و من أومى اليه فهو عابد وثن. و من نطق فيه فهو غافل. و من سکت عنه فهو جاهل. و من وَهَمَ انّه إليه واصل فليس له حاصل. و من ظنّ أنّه (منه) قريب فهو (عنه) بعيد. و من (به) تواجد فهو (له) فاقد. و کلّ ما ميّزتموه بأوهامکم و أدرکتموه بعقولکم فى أتم معانيکم فهو مصروفٌ مردودٌ إِلَيکم محدث مصنوع مثلکم. و کذلک الشيخ العارف أبو عبد الله الانصارى قدّس الله روحه فى قوله:

     ما وَحد الواحد مِن واحد \*\* إذ كلّ من وحده جاحِدُ

     توحيدُ مَن ينطق عن نعته‌ \*\* عارية أبطلها الواحدُ

     توحيده إيّاه توحيده‌ \*\* و نعت من ينعة لاحدُ

     و ليس مرادهم من هذه الإشارات الإمتناع من حصوله، و لا اليأس من وصوله بل المراد منها إعلاءُ أعلام منزلته، و ارتفاع أرکان درجته، و بيان أنّه ليس بقابل للإشارة و لا بمحلّ للعبارة. لانّه عبارة عن الوجود المطلق المحض و الذات الصرف البحت المسمى بالحقّ جلّ جلاله الّذى لا يقبل الإشارة أصلًا و رأساً. و لا العبارة قولًا و فعلًا. و ذلک لا يکون الّا عند فناء الطّالب فى المطلوب، و الشّاهد فى المشهود، و حين الاستغراق و الاستهلاک فى المطلق المحيط. و لا شک أنّه لا يبقى مع ذلک لا الاشارة و لا المشير و لا من الغير أثرٌ فى الفعل و الضّمير. و إليه أشار الإمام عليه السّلام بقوله أيضاً: الحقيقة کشف سبحات الجلال من غير اشارة؛ إظهاراً بأنّه لا ينکشف الحقّ حقيقة على أحد إلّا عند ارتفاع الکثرة مطلقاً اسماً کان أو صفة. و لهذا قال: سبحات الجلال بدون الجمال. لانّ الجمال مخصوص بالاسماء و الصّفات الّتى هى منشأ الکثرة لا الجلال.

     أقول: أبيات خواجه عبد الله الانصارى: ما وحّد الواحد من واحد تا آخرها در کتاب «منازل السائرين» باب التوحيد ص ٢٧٠ است و ملّا عبد الرزاق کاشانى شرح آن را در ذيلش بيان نموده است. [↑](#footnote-ref-242)
243. آيه ٢٦ و ٢٧، از سوره ٣: آل عمران. [↑](#footnote-ref-243)
244. آيه ١١١، از سوره ١٧: إسراء. [↑](#footnote-ref-244)
245. آيه ١٠١، از سوره ٦: انعام. [↑](#footnote-ref-245)
246. سوره ١١٢: اخلاص. [↑](#footnote-ref-246)
247. صدر المتألّهين بناى مباحث خود را بر توافق أدلّه شرعيّه مسلّمه، و قياسات و براهين فلسفيّه، و کشف و شهود وجدانيّه قرار داده، و بر اين اساس به کشف مطالب نوين و مسائل جديدى راه پيدا کرده است که حقّاً در اين گونه بحث‌ها مبتکر بوده است؛ و مى‌توان گفت: با اين طريق از بحوث خود بنياد فلسفه مشائين را برانداخته، و آن فلسفه کهنه و فرسوده را در تاريخ به انزوا کشانيد. گرچه ريشه لزوم بين عقل و شهود و شرع قبل از او در کلام بو على سينا و فارابى و شهاب الدين سهروردى: شيخ إشراق، و شمس الدّين ترکه، و خواجه نصير الدّين طوسى، يافت مى‌شود ولى آنها موفّق نشدند که مسائل فلسفى را به طور مشروح از اين سه طريق شکافته و حلّ معضلات آن را بنمايند. و اين موفقيّت اختصاص به مولى صدر الدّين شيرازى دارد. اين حکيم عاليقدر علاوه بر مسأله بسيط الحقيقة کلّ الاشياء، در مباحث ديگرى همچون: قاعده امکان اشرف، و أصالت و وحدت و تشکيک وجود، و نظريّه حرکت جوهرى، و مسأله حدوث زمانى عالم، و اتّحاد عاقل به معقول، نيز متفرّد بوده؛ و همچنين داراى مزايا و محسّنات ديگرى است که از کتب او استفاده مى‌شود. [↑](#footnote-ref-247)
248. در جزوه‌اى که به مناسبت چهارصدمين سال تولّد صدر الدّين شيرازى به قلم علّامه فقيد آية الله سيّد محمّد حسين طباطبائى قدّس سره، دانشکده علوم معقول و منقول طهران از دانشگاه طهران، منتشر نموده است و به نام صدر الدّين محمّد ابراهيم شيرازى مجدّد فلسفه إسلامى در قرن ١١ هجرى مى‌باشد، علّامه فقيد شرح حال وى را بدين عبارت مرقوم داشته‌اند: صدر الدّين شيرازى که در ميان عامه مردم به «ملّا صدرا» و در ميان أهل علم و شاگردان مکتب خود به صدر المتألّهين معروف است از خانواده قوام شيرازى معروف، و پسر منحصر بفرد پدر خود: ميرزا ابراهيم شيرازى مى‌باشد که يکى از اشراف شيراز و گويا سمت وزارتى نيز پيش سلطان وقت در شيراز داشته.

     صدر المتألّهين در حدود سال ٩٧٩ در شيراز متولّد شده و در حداثت سنّ در کنار پدر به تحصيل علوم پرداخته و پس از درگذشت پدر به قصد تحصيل و تکميل معلومات خود به دار السلطنه اصفهان که در آن زمان پايتخت سلاطين صفويّه و دار العلم بود مسافرت نموده و به تحصيل علوم عقليّه و نقليّه پرداخت. وى علوم عقليه را پيش فيلسوف شهير وقت: سيّد محمّد باقر معروف به مير داماد متوفاى ١٠٤٠ هجرى قمرى تکميل کرده و در علوم نقليّه پيش شيخ بهاء الدين محمّد عاملى متوفاى ١٠٣١ که يکى از نوادر دهر و مفاخر وقت بود تلمّذ نموده است. پس از فراغت از تحصيل بساط زندگى را از آن ديار برچيده و متوجّه شهر قم گرديده، و در يکى از توابع قم به نام قريه کهک به عزلت پرداخته و در به روى أغيار بسته، و سال‌ها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و رياضات و تصفيه نفس شده، توانست پس از سال‌ها خون دل خوردن دريچه‌اى به عالم قدس باز کرده و حقائق علمى را که از راه تفکر و استدلال به دست آورده بود، از راه مکاشفات نورى مشاهده نمايد. (چنانکه در ديباچه کتاب بزرگ خود «أسفار» اشاره مى‌نمايد) و پس از مدّتى که تا حدّى از نتايج رياضات و مجاهدات خود برخوردار گرديد؛ بناى تأليف و تصنيف گذاشته، و به تأسيس مکتب فلسفى مخصوص خود پرداخته، و تا آخر عمر مشغول تأليف و تعليم و تربيت بود. وى در زندگى خود با تقوى و پرهيزگارى و مردى متعبّد بوده، و در خلال زندگى بارها به زيارت أعتاب أئمّه رفته، و هفت مرتبه پياده به زيارت بيت الله شتافته، و مرتبه هفتم که مصادف با سال ١٠٥٠ بود، در اثناى مسافرت در بصره وفات يافته، و در همان‌جا به خاک سپرده شده است. (ص ١ و ٢). [↑](#footnote-ref-248)
249. «أسفار»، ج ٦، از طبع حروفى، ص ١١٠، فصل ١٢: فى أنّ واجب الوجود تمام الاشياء و کلّ الموجودات؛ و إليه يُرْجَع الامور کلّها. تعليقه شماره ١. [↑](#footnote-ref-249)
250. «أسفار» طبع حروفى، ج ٢، ص ٣٦٨، تعليقه أوّل. [↑](#footnote-ref-250)
251. ما در ج ١٠ از «معادشناسى»، از دوره علوم و معارف اسلام، در ضمن بحث از اهل جهنّم و درکات آن که مجلس هفتاد و دوّم از اين بحوث را تشکيل مى‌دهد، بحث نه چندان مفصّلى، درباره حقيقت معناى أمر بين الامرين، از ص ٢٤٧ تا ص ٢٦٥ نموده‌ايم. [↑](#footnote-ref-251)
252. آيه ١٣، از سوره ٣٢، تنزيل. [↑](#footnote-ref-252)
253. آيه ٥ تا ١٠، از سوره ٣٦: يس. [↑](#footnote-ref-253)
254. آيه ١٠٦ تا ١٠٩، از سوره ١٦: نحل. [↑](#footnote-ref-254)
255. در دو جاى از قرآن بدين عبارت وارد شده است: اوّل در آيه ٣٠، از سوره ٧٦: انسان. و دوّم در آيه ٢٩، از سوره ٨١: تکوير. [↑](#footnote-ref-255)
256. «اصول کافى»، طبع حروفى، ج ١ ص ١٥٨ و سند روايت على بن إبراهيم از محمّد بن عيسى، از يونس بن عبد الرّحمن، از حفص بن أبى قرط مى‌باشد. [↑](#footnote-ref-256)
257. «اصول کافى»، ج ١، ص ١٥٩ و سند اين روايت از محمّد بن يحيى از أحمد بن محمّد بن حسن زعْلان، از أبو طالب قمى، از مردى مى‌باشد که از حضرت پرسيد. [↑](#footnote-ref-257)
258. «اصول کافى»، ج ١ ص ١٥٨ و ص ١٥٩. [↑](#footnote-ref-258)
259. در «تنقيح المقال»، ج ٣، ص ٣٣٨ تا ص ٣٤٣ به طور مشروح از أحوال يونس بن عبد الرّحمن مولى علىّ بن يقطين بحث کرده است؛ و او را توثيق نموده؛ و از اجلّاء اصحاب حضرت موسى بن جعفر و حضرت على بن موسى الرّضا عليهما السّلام به شمار آورده است. و گويد: خدمت حضرت صادق عليه السّلام نيز در بين صفا و مروه رسيده است ولى روايتى از ايشان نقل ننموده است. وى بيشتر از سى کتاب تأليف کرد. وى از اصحاب إجماع است. ابن نديم در «فهرست» گفته است: او از اصحاب امام کاظم عليه السّلام بوده و علّامه زمان خود بوده است؛ و در مذهب شيعه کثير التصنيف بوده است.

     و نجاشى گفته است: او از أبى الحسن موسى و از حضرت رضا عليهما السّلام روايت کرده‌” و کان وجهاً فى أصحابنا متقدّماً عظيم المنزلة و کان الرّضا عليه السّلام يشير اليه فى العلم و الفتيا و کان مِمن بُذل له الوقف مالٌ جزيلٌ و امتنع من أخذه و ثبت على الحقّ‌”. و کشّى گفته است: فضل بن شاذان گويد:” حدثّنى عبد العزيز المهتدى و کان خير قُمّى رأيتُه و کان وکيل الرّضا عليه السّلام و خاصّته فقال إنى سألته فقلت: إنّى لا أقدر على لقائک فى کلّ وقتٍ فعمّن آخذ معالم دينى؟ فقال عليه السّلام:”” خذ عن يونس بن عبد الرحمن؛”” و هذه منزلة عظيمة.” و أبو هاشم بن داود بن قاسم جعفرى گفته است:” إنّى عرضت على أبى محمّد صاحب العسکر عليه السّلام کتاب يوم و ليلة ليونس، فقال لى:”” تصنيف من هذا! فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين. فقال: أعطاه الله بکلّ حرف نوراً يوم القيامة.” و علّامه حلّى در «خلاصه» پس از مدح و تجليل از وى گويد: او در سنه ٢٠٨ ثمان و مأتين فوت کرد. و در حديث صحيح آورده است که حضرت رضا عليه السّلام‌” ضمّن ليونس الجنّة ثلاث مرّات.” و ابن داود گويد:” هو أحد الاربعة الّذين يقال فيهم انتهى إليهم علم الانبياء. و فى الوجيرة أنّه ثقة و عليه أجمعت العصابة.” آنگاه به روايات وارده و بحث درباره او به طور تفصيل پرداخته است. [↑](#footnote-ref-259)
260. اصول کافى، ج ١، ص ١٥٧. [↑](#footnote-ref-260)
261. تعليقه ص ١٥٦ از ج ١، «اصول کافى»، طبع حروفى. [↑](#footnote-ref-261)
262. آيه ١٥٩ و ١٦٠، از سوره ٣٧: صافّات. [↑](#footnote-ref-262)
263. «اصول کافى»، ج ١، ص ١٥٩. [↑](#footnote-ref-263)
264. اسم لطيف در هفت جاى از قرآن کريم به خداوند إطلاق شده است؛ ولى، اين عبارت در دو مورد آمده است: اوّل در آيه ٦٣، از سوره ٢٢: حجّ؛ و دوّم در آيه ١٦، از سوره ٣١: لقمان. [↑](#footnote-ref-264)
265. «مصباح الفقيه»، مجلّد طهارت؛ در جزء آخر آن، ص ٥٦. [↑](#footnote-ref-265)
266. آيه ١٧، از سوره ٨: أنفال. [↑](#footnote-ref-266)
267. «مفتاح النبوّة» طبع رحلى سنگى ص ١٢، که تأليف حاج مولى محمّد رضاى کوثر ابن محمّد أمين همدانى و متوفى در سنه ١٢٤٧ است. شرح حال وى را در «الذَّريعة» ج ١١، ص ٣٥٢ و در «طبقات أعلام الشيعة الکرام البررة» ص ٥٤٩ آورده است. اين کتاب فارسى است و در باب نبوّت خاصّه بر ردّ نصارى و سرهنگ انگليسى: پارى هنرى مارتن، نگارش يافته و ديباچه آن به قلم ميرزا أبو القاسم قائم مقام فراهانى است. انشاء اين کتاب در سنه ١٢٣٢ بوده است. [↑](#footnote-ref-267)
268. آيه ١٧، از سوره ٨: أنفال. [↑](#footnote-ref-268)
269. بعضى از آيه ٤، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-269)
270. بعضى از آيه ٣، از سوره ٥٧: حديد. [↑](#footnote-ref-270)
271. کتاب «نصوص»، در هامش «شرح منازل السائرين»، ص ٢٧٥. [↑](#footnote-ref-271)
272. کتاب «نصوص»، ص ٢٩٤. [↑](#footnote-ref-272)
273. آية الله حاج شيخ محمّد حسين آل کاشف الغطاء در کتاب «الفردوس الاعلى» طبع دوّم، ص ٢٠٠ و ٢٠١ گويد:( (شبهه ابن کمّونه در عصر خودش بر اساطين حکمت دشوار آمد و اين دشوارى چند قرن بطول انجاميد، تا بجائى که همان طور که در اوّل جزء اوّل از «اسفار» آمده است از آن شبهه به «افتخار الشّياطين» تعبير مى‌شده است. و ما از استادان خود در حکمت شنيديم که محقّق خونسارى صاحب «مشارق الشّموس» که او را به «عقل حادى عشر» ملقّب نموده بودند گفته است: اگر حضرت حجّت عجَّل الله فرجَه ظهور کنند، من از آن حضرت تقاضاى معجزه‌اى نمى‌کنم مگر پاسخ از شبهه ابن کمّونه را.

     أمّا در قرن حادى عشر که اعاظم حکماء همچون سيّد داماد و شاگردش: ملّا صدرا، و دو شاگرد ملّا صدرا: فيض و لاهيجى (صاحب «شوارق» ملقّب به فيّاض) ظهور کردند، مطلب معکوس شد؛ و براهين ساطعه (که تا امروز و پس از اين جهان توحيد را منوّر و تابناک نموده است) بر أصالة الوجود و اعتبارى بودن جميع ماهيّات (بطورى که آنها را ذهن از حدود وجود انتزاع مى‌کند)، و اينکه وجود غير محدود مثل وجود واجب جلّ شأنه ماهيّت ندارد، بلکه ماهيّت او إنّيّت اوست، اقامه شد.) [↑](#footnote-ref-273)
274. مرحوم حاجى سبزوارى تا به اينجا از کلام صدر المتألّهين که مى‌رسد؛ بر کلام او در «أسفار»، ج ٦ ص ٦١، تعليقه‌اى بدين عبارت دارد؛ و لذلک يسمّى عند أهل الذّوق من المتألّهين بمنشأ انتزاع الموجوديّة کما فى کتابه المبدأ و المعاد؛ و بعض کتب المحقّق الاجلّ الافخم السيّد الدّاماد قدس سرّه کما يسمّى عند الإشراقيّين بنور الانوار؛ و عند المشّائين بالوجود الحقيقى و عند غيرهم بغير ذلک. و حاصل جوابه (قدس) من قبلهم أنّه لا يمکن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هى متخالفة حتّى لا تکون فيها جهة وحدة و قد مضى ذلک فى السفر الاوّل و أنّه کما أنّ انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترک فيه من الماهيّات المتخالفة الإمکانيّة إنّما هو بجهة الوحدة الّتى فيها لاجل ارتباطها إلى الجاعل (تعالى) بحيث يکون حيثية فاعليّة الفاعل داخلة فى مصداق الحکم عليها بالوجود. فبالحقيقة وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الاشياء و هو المحکيّ عنه و المنتزع منه کذلک انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بدّ له من جهة جامعة بينهما فيلزم الترکيب. لکن الانصاف أنّه لا يصحّح کلامهم فى الحقيقة کما أشار اليه بقوله: «لکن يمکن» لانّ کونه تعالى وجوداً کما سبق و سيأتى مجرّد اصطلاح عند أهل الاعتبار. و الارتباط الّذى جعله جهة الوحدة من قبلهم و کذا الانتساب، إن کان المراد بهما الوجود العينى و الإضافة الإشراقيّة الّتى هى نور السموات و الارض و هى بالحقيقة نور الوجود العينى فنعم المراد؛ لکن أين هذا من مذهبهم حيث نفوا أصالة الوجود؛ و إن کان المراد بهما الإضافة المقوليّة فهى تبعٌ محضٌ للاطراف فى الوحدة و الکثرة و الماهيّات کما علمت أنّ حيثيّة ذواتها حيثيّة الکثرة و الاختلاف. انتهى. [↑](#footnote-ref-274)
275. آنچه در اينجا بعد از بيان مقدّمه، براى شبهه و دفع آن ذکر کرديم، ملخّص و ما حصل مطالبى است که صدر المتألّهين قدّس الله سرّه در «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، فصل ٦، ص ٥٧ تا ص ٦٣، با توضيح و بيانى که ما نموده‌ايم، آورده است. [↑](#footnote-ref-275)
276. مرحوم حاجى سبزوارى أعلى الله مقامه، در تعليقه گويد: إذ لم يتخلّل غيره فيه، و من کلمات العرفاء: «أنّه إذا جاوز الشى‌ء حدّه، انعکس إلى ضدّه» کعدم النّهاية فى الظّهور ينعکس الى الخفاء. و فرط القرب ينعکس الى البعد، و فرط الفقر ينعکس الى الغناء، و قس عليه. فعدم النهاية فى کثرة الشؤون و المراتب فى الوجود بحيث لا نحو وجود إلّا هو مصداقه، ينعکس الى الوحدة الحقّة الحقيقيّة، و من هنا قال الشيخ فريد الدّين العطّار النيسابورى:

     اى خداى بى نهايت جز تو کيست؟ \*\* چون توئى بيحدّ و غايت جز تو كيست؟

     هيچ چيز از بى نهايت، بى شكى‌ \*\* چون برون نامد، كجا ماند، يكى‌

     (تعليقه أوّل از ص ٢٤، از ج ٦، «أسفار اربعه»). [↑](#footnote-ref-276)
277. آيه ١٨، از سوره ٣: آل عمران. [↑](#footnote-ref-277)
278. آيه ٥٣، از سوره ٥١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-278)
279. «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٤، تعليقه شماره ٢ و حضرت علّامه طباطبائى قدّس الله سرّه در فصل دوّم از رساله توحيد، ص ١١ و ص ١٢ از نسخه خطّى به خطّ خود حقير با شش رساله ديگر ايشان که در اسماء الله، و أفعال الله، و الوسائط، و الانسان قبل الدّنيا، و فى الدّنيا، و بعد الدّنيا که مجموعاً هفت رساله است، و به نام رسائل سبع از آنها نام برده مى‌شود، مى‌فرمايند: قَد عرفت أنّ مقتضى البرهان المذکور فى الفصل الثانى من الرسالة أنّ الله عزّ اسمه ذات مستجمع لجميع صفات الکمال منفى عنه جميع صفات النقص و أنّ جميع صفاته عين ذاته و هو الموروث عن الشرايع السّابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين و الانبياء الماضين عليهم السّلام و هو الّذى يظهر من تعاليم الحکماء المتألّهين من حکماء مصر و يونان و الفرس و غيرهم، و هو الّذى شرحه الاعاظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلّم الثانى أبى نصر، و رئيس العقلاء الشيخ أبى على، و بنى عليه صدر المتألّهين فى کتبه، و إن ذکر فى أواخر مرحلة العلّة و المعلول من کتاب «الاسفار» أنّ هناک طوراً آخر من التوحيد وراء هذا الطور؛ لکنّه مع‌ذلک بنى تعليمه على هذا النحو تسهيلًا، و أسّس أنّ الوجود حقيقة واحدة مشککة ذات مراتب مختلفة فى الشّدة و الضعف؛ و انّ أضعفها الهيولى الاولى؛ و أقواها و أشدّها الوجود الغير المتناهى قوّة و کمالًا و هو المرتبة الواجبيّة؛ و انّ جميع المراتب موجودة غير أنّه بالنسبة إلى المرتبة الواجبيّة وجوداتٌ رابطة غير مستقلّة فى نفسها لا يحکم عليها و بها، مستهلکة تحت لمعان نوره و إشراق بهائه. و سپس به دنبال آن فرموده‌اند:

     أقول: و على هذا المبنى و إن کانت الموجودات الممکنة ساقطة عن الاستقلال و التّحقق فى قبال الواجب تعالى و تقدّس من کلّ وجه؛ لکن مع‌ذلک يثبت عليه وجودٌ ما للمکن قبال الواجب. کيف و أساسه التشکيک و ثبوت المراتب. و إنّما قصر الوجود على الواجب باعتبار استهلاک الممکن و اختفائه؛ لا ينحو انمحائه و فنائه. (انتهى محلّ الحاجة من کلامه أفاض الله على تربته من ألطف البرکات و أسنى الرّحمات). [↑](#footnote-ref-279)
280. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] است که آثار وجود حقّند و اثر شى‌ء فضله آن شى‌ء نمى‌شود تا تنظير و تمثيل که نموده‌اند درست باشد. و لهذا اگر کسى شيخ علاء الدوله را گفتى که کتاب «عُروه» فضله تو است، غضب خواستى نمودى و مسامحه و تجوّز را تجويز نمى‌فرمود. و بالجمله أمثال اين کلمات پريشان نه لائق به علوّ شأن ايشان است، ديگر چه گويد و چه نويسد؟ درويشى درويشان است. صاحب «نفحات» آورده که بعضى اهالى عصر که بعضى کلمات هر دو شيخ را تتبّع بسيار کرده بود و به هر دو اعتقاد و اخلاص تمام داشت در بعضى از رسائل خود نوشته است که در حقيقت توحيد در ميان ايشان خلاف نيست؛ و تخطئه و تکفير شيخ علاء الدوله شيخ را” قدّس سرّه‌” راجع به اين معنى است که وى از کلام شيخ فهم کرده؛ نه به آن معنى که مراد شيخ است. زيرا که وجود را سه اعتبار است: يکى اعتبار وى بشرط شى‌ء که مقيّد است. دوّم اعتبار بشرط لا شى‌ء که وجود عامّ است. و سوّم وجود لا بشرط که وجود مطلق است. و آنکه شيخ‌” قدّس سرّه‌” ذات حقّ را سبحانه، وجود مطلق گفته‌اند به معنى اخير است و شيخ علاء الدوله آن را بر وجود عام حمل کرده و در نفى و انکار آن مبالغه نموده، با وجود آنکه خود به اطلاق وجود بر ذات به معنى اخير اشاره کرده است چنانکه در بعضى از رسائل فرموده آن است که:” الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الايمَانِ بِوُجُوبِ وُجُودِهِ و نَزَاهيتِهِ عَنْ أنْ يَکونَ مُقَيّداً مَمْدُوداً و مُطْلقاً لَا يَکونُ بِلَا مُقَيَّداتِهِ‌”. و وجود چون مقيّدى محدود نباشد و مطلقى نباشد که وجود وى موقوف باشد بر مقيّدات ناچار مطلقى خواهد بود لا بشرط شى‌ء که به هيچ يک از تقيُّد مشروط نباشد و قيود و تعيّنات شرط ظهور وى در مراتب نه شرط وجود او فى حدّ ذاته، و نزاعى که ميان شيخ علاء الدوله و شيخ عبد الرّزاق کاشى واقع شده نيز از اين قبيل تواند بود. و بالجمله طائفه صوفيّه موحده چنانکه حکم به عينيّت اشياء مى‌کنند و همه را وجود حق و هستى مطلق مى‌گويند حکم به غيريّت اشياء نيز از ايشان واقع است و اشياء را غير حق گفته‌اند که نه عين او است و نه غير او چنانکه در «فصوص» اشارت به اين عبارت و اطلاقات کرده؛ و مست باده قيّومى؛ مولاى رومى نيز فرموده:

     گاه کوه قاف و گه عنقا شوى‌ \*\* گاه خورشيد و هى دريا شوى‌

     تو نه اين باشى نه آن در ذات خويش‌ \*\* اى برون از وهم‌ها در پيش پيش‌

     و چنين نيز مى‌گويند که طريقه اعتدال در توحيد اين است که:

     جهان پرتوى است از رخ دوست‌ \*\* جمله كائنات سايه اوست‌

     هر آن چيزى كه در عالم عيان است‌ \*\* چو عكسى ز آفتاب آن جهان است‌

     اى جلوه‌گر از جمال جانان همه تو \*\* مقصود دل و آرزوى جان همه تو

     اعيان همه آئينه و عكس رخ خويش‌ \*\* بنموده در آئينه اعيان همه تو

     هر يک از اين اطلاقات بر اعتبارى است از تشبيه و تنزيه و جمع و تفصيل و نظر به بعضى حيثيّات نه به جميع حيثيّات. و لهذا در کلام ايشان تناقض نما بسيار است‌” کما لا يخفى على المتتبع لکلامهم و المتفطّن لمرامهم‌”. و از آن جمله است اين نظم مرغوب که به بعضى از موحّدان عالى منسوبست: شعر:

     يَا جَلِّى الظُّهُور و الإشراق‌ \*\* كيست جز تو در انفس و آفاق‌

     لَيْسَ فى الكائناتِ غَيْرُكَ شَى‌ء \*\* أنتَ شَمْسُ الضُّحَى وَ غَيْرُكَ فَى‌ء

     دو جهان سايه است و نور توئى‌ \*\* سايه را مايه ظهور توئى‌

     حرف ما و من از دلم بتراش‌ \*\* محو كن غير را و جمله تو باش‌

     خود چه غير و كدام غير اينجا \*\* هم ز تو سوى تست سير اينجا

     در بدايت ز تست سير رجال‌ \*\* وز نهايت به سوى تست آمال‌

     اللهمَّ أنتَ السَّلَامُ، و مِنْک السَّلَامُ، وَ إِلَيْک يَرْجِعُ السَّلَامُ‌. [↑](#footnote-ref-280)
281. آيه ١٨، از سوره ٣: آل عمران. [↑](#footnote-ref-281)
282. آيه ٥٣، از سوره ٤١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-282)
283. روايت مرسل از رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم کما فى «جامع الاسرار» سيّد حيدر آملى ص ٢٩٩ و ص ٣٠٠. [↑](#footnote-ref-283)
284. از «ديوان مغربى» ص ٩٤ و به دنبال اين بيت گويد:

     چون ترا هر نفسى جلوه به حسنى دگر است‌ \*\*\* هر نفس زان نگران در تو به چشمى دگرم‌

     توئى از منظر چشمم نگران بر رخ خويش‌ \*\*\* كه توئى مردمك ديده و نور بصرم‌

     هر كه بى رسم و اثر گشت به كويش پى برد \*\*\* من بى رسم و اثر ناشده پى مى‌نبرم‌

     تا زمن هست اثرى از تو نيابم اثرى‌ \*\*\* كاشكى در دو جهان هيچ نبودى اثرم‌

     تا آخر أبيات [↑](#footnote-ref-284)
285. اين بيت از ترجيع بند معروف مرحوم سيّد أحمد هاتف اصفهانى است که داراى پنج بند است و در پايان هر بند آورده شده است. اين ترجيع بند، از شاهکارهاى ادب عرفانى به شمار مى‌آيد و از نَوَد بيت متجاوز است. [↑](#footnote-ref-285)
286. اين جمله مضمون روايتى نيست؛ شايد گفتار خودش باشد. [↑](#footnote-ref-286)
287. در «جامع الاسرار» در دو جا: اوّل در ص ٥٦ و دوّم در ص ٦٩٦ اين کلام را به بعضى از عارفين از امّت رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم نسبت داده است. و ما در تعليقه ص ١١٤ و ص ١١٥ در ضمن مکتوب چهارم سيّد قدّس الله سرّه، مفصّلًا از اين عبارت گفتگو نموده‌ايم، و روشن شده که مراد او از بعض از عارفين امّت رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم حضرت أبو الحسن أبو ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السّلام مى‌باشند. [↑](#footnote-ref-287)
288. آيه ١٦٣، از سوره ٢: بقره: وَ إِلهُکمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ. [↑](#footnote-ref-288)
289. آيه ٢٣، از سوره ٥٣: نجم. [↑](#footnote-ref-289)
290. اين عبارت در دو جاى از قرآن کريم آمده است: اوّل در آيه ٢٨، از سوره ٣: آل عمران: وَ يُحَذِّرُکمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللهِ الْمَصِيرُ. دوّم نيز در آيه ٣٠ از سوره ٣: آل عمران: و يُحَذِّرُکمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ. [↑](#footnote-ref-290)
291. منتخباتى از رساله «نور وحدت»، تصنيف خواجه عبد الله معروف به خواجه حوراء ملقّب به مغربى که با مجموعه‌اى از رسائل ديگر در يکجا به نام «عوارف المعارف» تجليد شده است ص ٧ تا ١١ و أيضاً ص ٣٠. [↑](#footnote-ref-291)
292. اين حديث مبارک از روايات مشهورى است که از رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم روايت شده است. کلينى در «اصول کافى»، ج ٢ ص ٣٥٢ با سه سند مختلف که دو تاى از آنها به حضرت صادق عليه السّلام منتهى مى‌شود؛ و يکى به حضرت باقر عليه السّلام، و نيز برقى در «محاسن» از عبد الرحمن بن حماده، از حنان بن سدير از حضرت صادق عليه السّلام روايت نموده است، و بخارى در کتاب «رقاق» ص ٣٨ از رسول خدا صلّى الله عليه و آله و سلّم آورده است، و غزالى در «إحياء العلوم» در کتاب محبّت و شوق به خدا آورده و شيخ نجم الدين رازى در «مرصاد العباد»، در ص ٢٠٨ و در ص ٣٢١ به عنوان شاهد و دليل ذکر نموده است و مرحوم آية الحق و العرفان: حاج ميرزا جواد آقاى ملکى تبريزى رضوان الله عليه در کتاب «لقاء الله» گفته‌اند: اين حديث متفق عليه بين همه أهل اسلام است. و عارف مشهور ابن فارض مصرى در ديوان خود ص ١١٣ در ضمن تائية کبرى از بيت ٧١٩ تا بيت ٧٢٤ گويد:

     و جاء حديثُ فى اتّحادى ثابتٌ‌ \*\* روايته بالنقل غير ضعيفة

     بشير بحبّ الحقّ بعد تقرّب‌ \*\* إليه ينفل أو أداء فريضة

     و موضع تنبيه الاشارة ظاهر \*\* بكنتُ له سمعاً كنور الظهيرة

     [ادامه در صفحه بعد] [↑](#footnote-ref-292)
293. [ادامه تعلیقه صفحه قبل]

     تسَبَّبْتُ فى التَّوحيد حتّى وجدتها \*\* و واسطة الاسباب إحدى أدلّتى‌

     و وحَّدْتُ فى الاسباب حتّى فقدتُها \*\* و رابطة التوحيد أجدى وسيلتى‌

     وَ جَرَّدتُ نفسى عنهما فتجرّدت‌ \*\* و لم تك يوماً قطُّ غير وحيدة

     و نيز عارف شهير شيخ محمود شبسترى در «گلشن راز» در ص ١٤ به فارسى فرمايد:

     چون نيکو بنگرى در اصل اين کار \*\* هم او بيننده، هم ديده است و ديدار

     حديث قدسى اين معنى بيان كرد \*\* فبى يسمع و بى يبصر عيان كرد

     و قبل از اين ابيات، أبياتى را ذکر کرده است، و اين ابيات را شاهد براى آنها آورده است. و آنها از اين قرار مى‌باشند:

     در اين مشهد که أنوار تجلّى است‌ \*\* سخن دارم ولى ناگفتن أولى است‌

     اگر خواهى كه بينى چشمه خور \*\* ترا حاجت فتد با چشم ديگر

     چو چشم سر ندارد طاقت و تاب‌ \*\* توان خورشيد تابان ديد در آب‌

     ازو چون روشنى كمتر نمايد \*\* در ادراك تو حالى مى‌فزايد

     عدم آئينه هستى است مطلق‌ \*\* كزو پيداست عكس تابش حقّ‌

     عدم چون گشت هستى را مقابل‌ \*\* در او عكسى شد اندر حال حاصل‌

     شد آن وحدت ازين كثرت پديدار \*\* يكى را چون شمردى گشت بسيار

     عدد گرچه يكى دارد بدايت‌ \*\* و ليكن نبودش هرگز نهايت‌

     عدم در ذات خود چون بود صافى‌ \*\* وزو يا ظاهر آمد گنج مخفى‌

     حديث كنتُ كنزاً را فرو خوان‌ \*\* كه تا پيدا ببينى گنج پنهان‌

     عدم آئينه، عالم عكس، و انسان‌ \*\* چو چشم عكس در وى شخص پنهان‌

     تو چشم عكسى، و او نور ديده است‌ \*\* به ديده ديده را ديده كه ديده است؟

     جهان انسان شد و انسان جهانى‌ \*\* ازين پاكيزه‌تر نبود بيانى‌ [↑](#footnote-ref-293)
294. در «مصباح الانس بين المعقول و المشهود» که شرح بر «مفتاح الغيب و الوجود» صدر الدّين قونوى است، ص ٦٢ محمّد بن حمزة فنارى گويد: و من لم يذق هذا المشهد لم يعرف سرّ قوله تعالى: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لکنَّ اللهَ رَمى‌، و لا سرّ قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَک- الخ، و لا سرَّ قوله عليه السّلام: ان الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، و لا سرّ قوله: کنت سمعه و بصره- الحديث، و لا سرّ قوله الّذى دون هذا کلّه: قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيکمْ، و لا يعرف من أىّ وجهٍ يصحّ نسبة الافعال إلى الحقّ من حيث أصالتها و من حيث أحديّة جمعها، و من أىّ وجهٍ يصحّ نسبتها إليه، و إن تعدّدت. هذا ما قاله (ره). [↑](#footnote-ref-294)
295. آيه ٣٥، از سوره ٢٤: نور. [↑](#footnote-ref-295)
296. آيه ١٠٧، از سوره ٢: بقره. [↑](#footnote-ref-296)
297. آيه ٢٦ و ٢٧، از سوره ٣: آل عمران. [↑](#footnote-ref-297)
298. آيه ٨٥، از سوره ٤٣: زخرف. [↑](#footnote-ref-298)
299. آيه ١١١، از سوره ١٧: إسراء. [↑](#footnote-ref-299)
300. آيه ١٣، از سوره ٦: انعام. [↑](#footnote-ref-300)
301. آيه ٣٨ و ٣٩، از سوره ٤٤: الدّخان. [↑](#footnote-ref-301)
302. آيه ١٦، از سوره ٤٠: غافر. [↑](#footnote-ref-302)
303. اين غزل در «ديوان حافظ» شيرازى، قطع بغلى که به خطّ جواد شريفى، و به سرمايه شرکت تضامنى محمد حسن علمى و شرکاء او، به طبع رسيده است در ص ٥٣ مى‌باشد. و در بسيارى از نسخ ديگر حافظ نيست. [↑](#footnote-ref-303)
304. «توحيد صدوق» ص ٥٦، باب التوحيد و نفى التشبيه، حديث ١٤. [↑](#footnote-ref-304)
305. کتاب «التوحيد»، ص ٦٠ تا ص ٦٢، حديث ١٨. [↑](#footnote-ref-305)
306. کتاب «التوحيد»، ص ٦٩ تا ص ٧٠ حديث ٢٦. [↑](#footnote-ref-306)
307. «توحيد» صدوق، ص ٧٢ و ص ٧٣، حديث ٢٧. [↑](#footnote-ref-307)
308. «توحيد» صدوق، ص ٧٧ تا ص ٧٩، حديث ٣٤. [↑](#footnote-ref-308)
309. «توحيد» صدوق، ص ٧٩ تا ص ٨٠، حديث ٣٥. [↑](#footnote-ref-309)
310. «توحيد» صدوق، ص ٨٨ تا ص ٩٠، حديث شماره ٢؛ و در «بحار الانوار»، از طبع حروفى، ج ٣ ص ٢٢١ تا ص ٢٢٣ در شماره ١٢ آورده است. [↑](#footnote-ref-310)
311. اين کلمات همگى از أمير المؤمنين عليه السّلام است که در «توحيد» صدوق و غير آن آمده است، و ما آنها را در ضمن مطالب سابق در تذييلات آورده‌ايم. و مرحوم حکيم حاج مولى هادى سبزوارى رضوان الله عليه در «منظومه» خود، طبع ناصرى در باب کيفيّت تقوّم معلول به علّت در حاشيه ص ٦٦ ذکر فرموده است. [↑](#footnote-ref-311)
312. آيه ٧، از سوره ٥٨: مجادله. [↑](#footnote-ref-312)
313. «توحيد صدوق»، باب نفى المکان و الزمان و الحرکة عنه تعالى. ص ١٧٨ و ص ١٧٩. و مرحوم فيض در «وافى» طبع اصفهان، ج ١، ص ٤٠٣، و مرحوم مجلسى در «بحار الانوار»، طبع حروفى، ج ٣، ص ٣٢٧ از کتاب «توحيد صدوق» روايت کرده‌اند. [↑](#footnote-ref-313)
314. مضمون اين حديث را در «توحيد صدوق»، باب انّه تبارک و تعالى شى‌ء، ص ١٠٥ و ص ١٠٦، در دو حديث مسند و مرفوع، به شماره‌هاى ٤ و ٥ روايت نموده است. [↑](#footnote-ref-314)
315. آيه ٤٣، از سوره ١٧: إسراء. [↑](#footnote-ref-315)
316. «توحيد صدوق»، باب أنّه تبارک و تعالى شى‌ء ص ١٠٤، حديث شماره ٢. [↑](#footnote-ref-316)
317. آيه ١٩، از سوره ٦: انعام. [↑](#footnote-ref-317)
318. «توحيد صدوق»، ص ١٠٧، حديث شماره ٨. [↑](#footnote-ref-318)
319. «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ٥٧، حديث شماره ١٥. [↑](#footnote-ref-319)
320. آيه ٤٥ و ٤٦، از سوره ٢٥: فرقان. [↑](#footnote-ref-320)
321. «احتجاج» شيخ طبرسى (ره)، ج ١، ص ٢٩٩. [↑](#footnote-ref-321)
322. .) آيه ٥٣ و ٥٤، از سوره ٤١: فصّلت. [↑](#footnote-ref-322)
323. «توحيد صدوق»، باب التوحيد و نفى التشبيه، ص ٣٤ تا ص ٤١، حديث شماره ٢. [↑](#footnote-ref-323)
324. «توحيد صدوق»، ص ٤١ و ص ٤٢؛ و «بحار الانوار»، طبع حروفى، ج ٤، ص ٢٦٩، از «توحيد صدوق»، و ليکن در اينجا به جاى تعبير اللّغات، تحبير اللغات ضبط نموده است. [↑](#footnote-ref-324)
325. «توحيد صدوق»، ص ٥٦ و ص ٥٧، و در «بحار الانوار» ج ٤، ص ٢٨٤ و ص ٢٨٥ از «توحيد صدوق»، روايت نموده است. [↑](#footnote-ref-325)
326. «، اثبات الوصيّة» مسعودى، طبع سنگى سنه ١٣١٨، ص ٩٦ و أوّل خطبه بدين عبارت است: الحمد لله الّذى توحّد بصنع الأشياء؛ و فطر أجناس البرايا على غير أهلٍ و أصلٍ و لا مثالٍ. [↑](#footnote-ref-326)
327. «توحيد صدوق»، باب أسماء الله تعالى ص ١٩٢، حديث شماره ٦. [↑](#footnote-ref-327)
328. آيه ١١٠، از سوره ١٧: اسراء. [↑](#footnote-ref-328)
329. «اصول کافى»، طبع حروفى، ج ١، ص ١١٢ باب حدوث الاسماء حديث اوّل. و «توحيد صدوق»، ص ١٩٠ و ص ١٩١، باب أسماء الله تعالى، حديث سوّم؛ و در «توحيد صدوق»، و هو عزّ و جلّ بالحروف غير مَنعوت ضبط نموده است. و در «بحار الانوار»، باب المغايرة بين الاسم و المعنى گويد: و فى نسخة (ب) و (و) فالظّاهر هو الله، و تبارک، و سبحان، ضبط کرده است. و اين روايت را نيز مرحوم فيض در «وافى»، از کافى روايت کرده است، طبع اصفهان حروفى، ج ١، ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ باب ٤٥، حديث شماره اوّل. [↑](#footnote-ref-329)
330. «الميزان فى تفسير القرآن»، ج ٨، ص ٣٨٠ تا ص ٣٨٥. و از جمله در ص ٣٨٠ و ص ٣٨١ اين طور شرح نموده‌اند که: أقول: قوله عليه السّلام: انّ الله تبارک و تعالى خلق أسماءً بالحروف غير متصوّف إلخ. هذه الصّفات المعدودة صريحة فى أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللّفظ، و لا معنى يدلّ عليه اللّفظ من حيث انّه مفهوم فإنّ اللفظ و المفهوم الذهنى الذى يدلّ عليه، لا معنى لاتّصافه بالاوصاف الّتى وصفه بها و هو ظاهر و کذا يأبى عليه ما ذکره فى الرّواية بعد ذلک. فليس المراد بالاسم إلّا المصداق المطابق للفظ لو کان هناک لفظ. و من المعلوم أنّ الاسم بهذا المعنى- و خاصّة بالنّظر إلى تجزّيه بمثل: الله، و تبارک، و تعالى- ليس إلّا الذات المتعالية، أو هو قائم بها غير خارج عنها البتة. فنسبة الخلق إلى هذا الاسم فى قوله: خلق اسماً يکشف عن کون المراد بالخلق غير المعنى المتعارف منه، و أنّ المراد به ظهور الذات المتعالية ظهوراً ينشأ به اسم من الاسماء. و حينئذٍ ينطبق الخير على ما تقدّم بيانه أنّ الاسماء مترتّبة فيما بينها و بعضها واسطه لثبوت بعض، و تنتهى بالآخرة الى اسم تعيّنها عين عدم التعيّن، و تقيّد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بقيدٍ. انتهى. [↑](#footnote-ref-330)
331. در «تفسير الميزان» ج ٨، ص ٣٨٤، بعضى از اين روايات را ذکر نموده است، و ما عين عبارت ايشان را در اينجا مى‌آوريم؛ و فى الکافى باسناده إلى معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام فى قوله عزّ و جلّ: و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها. قال: نحن و الله الاسماء الحسنى الّتى لا يقبل الله من العباد إلّا بمعرفتنا. أقول: و رواه العيّاشى عنه عليه السّلام. و فيه أخذ الاسم بمعنى ما دلّ على الشّى‌ء سواء کان لفظاً أو غيره. و عليه فالانبياء و الاوصياء عليهم السّلام أسماءٌ دالّة عليه تعالى وسائط بينه و بين خلقه، و لانّهم فى العبوديّة بحيث ليس لهم إلّا الله سبحانه فهم المظهرون لاسمائه و صفاته تعالى.

     و فى الکافى باسناده عن عبد الله بن سنان قال: سئلتُ أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الله عزّ و جلّ: و ممن خلقنا أمة يهدون بالحق و به يعدلون، قال: هم الائمّة. أقول: و رواه العيّاشى عن حمران عنه عليه السّلام قال: و قال محمّد بن عجلان عنه عليه السّلام: نحن هم! انتهى کلام العلّامة قدس الله سرّه. [↑](#footnote-ref-331)
332. «اصول کافى»، طبع حروفى حيدرى، ج ١، ص ١١٧ حديث ٨، و «معانى الاخبار»، ص ١١ و ص ١٢ حديث شماره ٢. و فيض در «وافى»، طبع حروفى ج ١، ص ٤٧٥ از «کافى» روايت کرده است شماره ٨- ٣٨٦. [↑](#footnote-ref-332)
333. مراد از گوينده، جميع بن عُمَير راوى روايت است. [↑](#footnote-ref-333)
334. «اصول کافى»، ج ١، ص ١١٨ حديث ٩، و «معانى الاخبار» ص ١١ حديث ١، و فيض در «وافى» طبع حروفى، ج ١، ص ٤٧٥ از «کافى» روايت نموده است. شماره ٣٨٧- ٩. [↑](#footnote-ref-334)
335. شاهد ديگر بر قبول مدّعاى حضرت سيّد (ره) و اعتراف و اقرار به مذهب عرفاى بالله از حضرت شيخ (ره) أبياتى است که آية الله اصفهانى در «تحفة الحکيم» که ديوان شعر و منظومه حکمت ايشانست ذکر نموده‌اند. ايشان در اين کتاب (از طبع نجف اشرف، ص ٤٠ و ٤١) درباره الاتّحاد و الهو هويّة سروده‌اند:

     صَيرورة الذّاتَين ذاتاً واحِدَه‌ \*\* خُلفٌ مُحالٌ و العقولُ شاهِدَه (١)

     و ليس الاتّصالُ بَالمُفارقِ‌ \*\* مِنَ المُحالِ بل بمعنًى لائقِ (٢)

     كذلك الفَناءُ فى المَبدإ لا \*\* يُعنَى به المحالُ عندَ العقلا (٣)

     إذِ المحالُ وحدة الإثنينِ‌ \*\* لا رفعُ إنّيّتِه فى البَينِ (٤)

     و الصّدقُ، فى مَرحلة الدَّلالة \*\* فى المَزجِ و الوَصلِ و الاستِحالة (٥)

     فالحملُ إذ كانَ بمعنَى هُوَ هُو \*\* ذو وَحدة و كَثرة، فانتَبِهوا (٦)

     شاهد ما در بيت چهارم مى‌باشد که دليل بر بيت سوّم- که دلالت بر امکان فنا دارد- آورده شده است. و اين عين مطلب عرفا مى‌باشد و مرحوم حاجّ سيّد احمد کربلائى غير از اين چيزى نمى‌گويد. رحمة الله عليهما رحمة واسعة شاملة.

     همان طور که در مقدّمه اين کتاب مبارک، حقير آورده‌ام تولّد آية الله حاج شيخ محمّد حسين اصفهانى در دوّم شهر محرّم الحرام سنه ١٢٩٦ و رحلتشان در شب يکشنبه پنجم ذوالحجّة سنه ١٣٦١ بوده است، و بنابراين مدّت عمرشان از ٦٦ سال تمام فقط ٢٧ روز کمتر خواهد بود؛ يعنى ٦٥ سال و ١١ ماه و ٣ روز، و چون منظومه حکمت را همان طور که خودشان در پايان آن مرقوم داشته‌اند در ٢٩ ربيع الاوّل سنه ١٣٥١ به اتمام رسانيده‌اند، بنابراين اتمام آن ١٠ سال و ٨ ماه و ٥ روز زودتر از خاتمه حياتشان خواهد بود. و چون اين مدّت را از تمام عمرشان کسر نمائيم، ٥٥ سال و ٢ ماه و ٢٨ روز خواهد گرديد. بدين معنى که ايشان منظومه را در اين مدّت از عمرشان خاتمه داده‌اند.

     و امّا راجع به آية الله حاج سيّد أحمد کربلائى (ره) حقير هر چه تفحّص نمودم مبدأ ميلادشان را بدست نياوردم، ولى ارتحالشان در عصر جمعه ٧ شوّال سنه ١٣٣٢ بوده است. و چون مرحوم حاج شيخ آقا بزرگ طهرانى ذکر فرموده‌اند: ورود حضرت سيّد براى تحصيل در محضر مجدّد پس از سنه يکهزار و سيصد بوده است و چندين سال در محضر وى بوده و سپس به نجف اشرف مشرّف شده و از محضر آيات الله عظام: حاج ميرزا حسين خليلى و حاج ميرزا حبيب الله رشتى و آخوند ملّا حسين‌قلى همدانى استفاده نموده است و از مبرّزترين تلامذه آخوند گرديده است که ساليان دراز تحت تعليم و تربيت او بوده است، و چون ميدانيم: ارتحال آخوند در ٢٨ شهر شعبان سنه ١٣١١ واقع گرديده است، و نيز ميدانيم: چنانچه مشهور است، مرحوم حاج سيّد أحمد پيرمرد نبوده‌اند و علّت ارتحالشان ابتلا به مرض سلّ بوده است؛ روى تمام اين مقدّمات اگر فرض کنيم: ايشان در وقت تشرّف به سامرّاء بيست و دو ساله بوده‌اند و وقت ورود را هم ١٣٠٢ فرض کنيم، در اين صورت مدّت عمرشان ٥٢ سال و تولّدشان در سنه ١٢٨٠ خواهد شد.

     و چون دانستيم: حضرت شيخ در زمان ارتحال ايشان ٣٦ ساله بوده‌اند، بنابراين ردّ و بدل مکاتبات در پيش از ٣٦ سالگى شيخ و پيش از ٥٢ سالگى سيّد اتّفاق افتاده است. و اتمام انشاء منظومه دقيقاً ١٨ سال و ٥ ماه و ٢٢ روز پس از ارتحال حاج سيّد احمد بوده است. و اين بخوبى حاکى از آن مى‌باشد که مرحوم شيخ در اين مدّت تغيير رأى داده و به عقيده عرفاء بالله معتقد گرديده‌اند. [↑](#footnote-ref-335)
336. مرحوم صدر المتألّهين قدّس الله سرّه در «أسفار»، طبع حروفى، ج ٦، ص ١٤١ و ص ١٤٢ بعد از بحث و شرح فرمايش أمير المؤمنين عليه السلام: و کمال الاخلاص نفى الصفات عنه، گويد: و على هذا يجب أن يکون محصوراً فى شى‌ء، و لا يخلو عنه شى‌ء، فلا يکون فى أرض، و لا فى سماء، و لا يخلو عنه أرض و لا سماء، کما ورد فى الحديث: لو دلّيتم بحبلٍ على الأرض السفلى لهبط على الله. و لهذا قال عليه السلام: و من قال: فيم فقد ضمّنه، و من قال: علَى مَ فقد أخلى منه، تصديقاً لقوله تعالى: هو معکم اين ما کنتم؛ و قوله: ما يکون من نجوي ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم؛ و قوله تعالى: و نحن أقرب إليه من حبل الوريد؛ و قوله فى الحديث القدسى: کنت سمعه و بصره و يده؛ و قول النبى صلى الله عليه و آله: إنه فوق کلّ شى‌ء و تحت کلّ شى‌ء، قد ملأ کلّ شى‌ء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا برّ و لا بحر و لا هواء. و قد روى أنه قال موسى: أ قريبٌ أنت فأناجيک؟ أم بعيدٌ أنت فأناديک؟ فإنّى أحسّ حسن صوتک و لا أراک فأين أنت؟ فقال الله: أنا خلفک، و أمامک و عن يمينک و شمالک! أنا جلس عند من يذکرنى، و أنا معه إذا دعانى؛ و أمثال هذا فى الآيات و الأحاديث کثيرة لا تحصى. [↑](#footnote-ref-336)
337. لقاء الله، نسخه خطى به خط حقير ص ٧٢، و از نسخ مطبوعه ص ١٧٢ تا ص ١٧٤. [↑](#footnote-ref-337)
338. «أسفار» طبع حروفى، ج ٢، ص ٣١٨ تا ص ٣٢٠. [↑](#footnote-ref-338)
339. «أسفار»، طبع حروفى، ج ٢، ص ٣١٨ و ص ٣١٩، تعليقه شماره ٤. [↑](#footnote-ref-339)
340. «إشارات»، آخر نَمط تاسع، مقامات عارفين، و در شرح «إشارات» خواجه نصير الدين طوسى مطبوع با متن آن طبع رحلى سنگى، ص ندارد؛ و بعد از اين عبارت، شيخ گويد: فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحکة للمغفّل، عبرة للمحصَّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتِّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه؛ و کلُّ ميسَّرٌ لما خُلِق له. [↑](#footnote-ref-340)
341. شرح «رساله زينون کبير يونانى»، از أبو نصر فارابى، طبع حيدرآباد، ص ٨؛ و زينون از شاگردان ارسطو بوده است. [↑](#footnote-ref-341)
342. «تاريخ ابن خلکان»، ج ٣، ص ٢٥٨ و شرح حال او را در ص ٢٥٦ تا ص ٢٦٠ ذکر کرده است. و نيز گفته است: از اشعار معروف اوقافيّه اوست درباره نفس که بر سبک عينيّه بو على سينا سروده است:

     خلعتُ هياکلها بجرعاء الحمى‌ \*\* وصيت لمغناها القديم تشوّقا

     و تلفتت نحو الدّيار فشاقها \*\* ربع عفت أطلاله فتمزّقا

     وقفت تسائله فردّ جوابها \*\* رجع الصّدى أن لا سبيل الى اللّقا

     فكأنّما برق تألّق بالحمى‌ \*\* ثمّ انطوى فكأنّه ما أبرقا

     نام او يحيى بن حبش بن أميرک است و او را مقتول حلب گويند. زيرا ملک ظاهر پسر صلاح الدّين أيّوبى به امر پدرش در سنه ٥٨٧ در قلعه رجب در سن ٣٨ سالگى او را به قتل رسانيد. از کتب مؤلّفه وى «تنقيحات» در اصول فقه و «تلويحات» و «هياکل» و «حکمة الإشراق»؛ همچنين رساله معروفه به «الغربة الغريبة» بر مثال رساله طير و رساله «حىّ بن يقظان» ابن سيناست أيضاً.

     و در «ريحانة الادب» ج ٣، ص ٢٩٨ گويد: حکمت و اصول فقه را در مراغه از مجد الدّين جيلى استاد فخر رازى أخذ کرد و علوم ديگر را از اساتيد وقت فرا گرفت، در حکمت، سالک مسالک اشراق بود چنانچه فارابى، حکمت مشائى را که مسلک ارسطو و اتباع وى بوده و مبنى بر بحث و استدلال و برهان و بيّنه مى‌باشد، ترجيح داده؛ و اصول و قواعد متروکه آن را تجديد و اساس آن را استوار داشت؛ اين دانشمند نيز حکمت اشراق را که مسلک قدماى حکماى يونان (غير از ارسطو و ابتاع او) و مختار شرقيّين بوده، و مبتنى بر ذوق و کشف و شهود و إشراقات أنوار قلبيّه مى‌باشد، منتشر ساخته و اصول و قواعد مردوده آن را زنده گردانيد. [↑](#footnote-ref-342)
343. آيه ١٦٠، از سوره ٣٧: صافّات. [↑](#footnote-ref-343)
344. «أربعين»، طبع سنگى، ص ١٧ و ص ١٨. [↑](#footnote-ref-344)
345. «اصول کافى»، طبع حيدرى، ج ١، باب النسبة حديث سوّم، ص ٩١. [↑](#footnote-ref-345)
346. شاهد بر اين گفتار روايات کثيرى است که در ادعيه و زيارات وارد شده است؛ و دلالت دارند بر آنکه شناختن امام عليه السّلام به نورانيّت شناختن خداست. و اين روايات داراى مضامين مختلفى مى‌باشند. از جمله روايتى است که در ملحقّات «احقاق الحقّ»؛ ص ٥٩٤ از ج ١١ از علّامه شهير ابن حسنويه در کتاب «درّ بحر المناقب» ص ١٢٨ مخطوط از حضرت صادق عليه السّلام روايت کرده است که فرمود: حسين بن علىّ عليهما السّلام براى ايراد خطبه به سوى اصحابشان خارج شدند و چنين گفتند. أيّها النّاس! إنّ الله ما خلق خلق الله إلّا ليعرفوه؛ فإذا عرفوه عبدوه؛ و استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه. فقال رجلٌ: يا بن رسول الله! ما معرفة الله عزّ و جلّ؟ فقال: معرفة أهل کلّ زمان إمامه الّذى يجب عليهم طاعته. و ما در کتاب «لمعات الحسين» از طبع دوّم در ص ٩ آورده‌ايم. و شاهد بر صدق متن و مضمون اين حديث مبارک، روايات متواترى است که مى‌گويد: مَن مات و لم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة. زيرا مردمان جاهلى با غيرشان تفاوتى ندارند مگر به توحيد حقّ تعالى، و چون اين معنى فقط به معرفت امام تحقّق مى‌پذيرد؛ بنابراين معرفت امام به نورانيّت، عين معرفت حقّ است. [↑](#footnote-ref-346)
347. «الإنسان الکامل»؛ جزء دوّم، ص ٢٦. [↑](#footnote-ref-347)
348. «أسفار» طبع حروفى، ج ٦، ص ٢٦٩ تا ص ٢٧١. [↑](#footnote-ref-348)
349. مرحوم صدر المتألّهين در «أسفار» ج ٦، ص ٩ و ص ١٠ در مقدّمه بحث خود در کتاب «إلهيّات» شرحى راجع به أفضليّت و أشرفيّت علوم حکمت إلهى و معرفة النفس يعنى علم مبدأ و معاد مى‌آورد تا مى‌رسد به اينجا که مى‌گويد: فإنّ هذه المقاصد العليّة الشّريفة ابتداؤها ليس إلّا من عند الله، حيث أودعها أوّلًا فى القلم العظيم و اللوح الکريم؛ و قرأها من علّمه الله بالقلم ما لم يکن يعلم و کلّمه بکلماته، و ألهمه محکم آياته و هداه بنوره، فاصطفاه، و جعله خليفة فى عالم أرضه، ثمّ جعله أهلًا لعالمه العلوىّ و خليفة لملکوته السّماوى. فهذا العلم يجعل الإنسان ذا مُک کبير، لانّه إلّا کسير الاعظم الموجب للغنى الکلّى، و السعادة الکبرى، و البقاء على أفضل الاحوال، و التشبّه بالخير الاقصى، و التخلّق بأخلاق الله تعالى. و لذلک ورد فى بعض الصّحف المنزلة من الکتب السّماوية أنّه قال سبحانه: يا ابن آدم! خلقتک للبقاء، و أنا حىُّ لا أموتُ! أطعنى فيما أمرتک و انته عمّا نهيتک أجعلک مثلى حيّاً لا تموت.

     و ورد أيضاً عن صاحب شريعتنا صلّى الله عليه و آله و سلّم فى صفة أهل الجنّة: انّه يأتى اليهم المَلک فإذا دخل عليهم، ناولهم کتاباً من عند الله بعد أن يسلّم عليهم من الله، فإذا فى الکتاب: من الحىّ القيّوم الّذى لا يموت، إلى الحىّ القيّوم الّذى لا يموت؛ أمّا بعد فإنّى أقول للشى‌ء: کن فيکون و قد جعلتک اليوم نقول للشى‌ء: کن فيکون! فهذا مقام من المقامات الّتى يصل إليها الإنسان بالحکمة و العرفان. و هو يسمّى عند أهل التصوّف بمقام کن کما ينقل عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فى غزوة تبوک؛ فقال: کن أبا ذر! فکان أبا ذرّ. و له مقام فوق هذا يسمّى بمقام الفناء فى التوحيد المشار اليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى: فإذا أحببتُه کنتُ سمعه الّذى يسمع به، و بصره الّذى يبصر به. الحديث. [↑](#footnote-ref-349)
350. اين خطبه را مورّخ شهير أمين: مسعودى در کتاب «اثبات الوصيّة» طبع سنگى از ص ٩٤ تا ص ٩٩ ذکر کرده است، و بسيار مفصّل است؛ و ما همين چند فقره از آن را که در ص ٩٧ است در اينجا آورديم. و اين فقرات را تا قول آن حضرت: و دعاهم اهل الجبروت عُمّاراً، حضرت استادنا الاکرم آية الله الله علّامه طباطبائى رضوان الله عليه در کتاب «شيعه» مصاحبات با هَانرى کرْبَن در ص ١٩٦ از طبع دوّم، از «اثبات الوصيّة» مسعودى ذکر فرموده‌اند. [↑](#footnote-ref-350)
351. تتمه آيه ١٠، از سوره ٥٩: حشر [↑](#footnote-ref-351)