

توحید علمی و عینی

مکاتیب حکمی و عرفانی

بیان آئین عین

حاج سید احمد کربلانی و حاج شیخ محمد حسین صفهانی (پکنی)

بہ ضمیمہ تدریسیات و محاکمات

استاد آیہ اللہ علامہ: حاج سید محمد حسین طباطبائی (نہجی سنی)

برسہ مکتوب اول سید قدس اللہ نفسہ و شیخ رحمۃ اللہ علیہ

و تدریسیات

تلمیذ علامہ طباطبائی: حضرت علامہ آیہ اللہ حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

قدس اللہ نفسہ الزکیۃ

بر چہار مکتوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ (نہجی سنی)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لعلیم
پورانیم
توحید علی و عیسی
در مکاتیب جلیلی و عرفانی

میان

دو عالم بزرگوار و در محقق ذوالامتداری :

آیت الحق والتوحید ، وسند العرفان والتفہید : عارف
إلہی حاج سید احمد کربلائی طهرانی رضوان اللہ علیہ

الشیخ المحقق المدقّق الالہی والحکیم المآلہ الصّمدانی :
حاج شیخ محمد حسین اصغرفانی معروف بکمانی اعلی اللہ علیہ ورحمۃ اللہ علیہ

بانتظام

تذبیلاتی به عنوان محکما ت ، رز فرید عصر ، و نادرہ ہیری
استاذنا الاکرم ، و ملا ذنا الانجم آیت اللہ العظمی علامہ
حاج سید محمد حسین لجا طباطبائی تبریزی نفاذ اللہ و المبین

بدوام افاضاتہ الالہیہ
وبہ ضمیمہ مقدمہ و تعقیبات و تمہ تذبیلات
بقلم جامعہ

تلمیذہ الخیر الفقیر : سید محمد حسین جینی طهرانی

عفی اللہ عنہ و آثرناہ و برآئہ

فہرست

فهرست مطالب و موضوعات

صفحه	مطالب:
۴۹-۱۱	مقدمه کتاب بقلم تلمیذِ علامه: سید محمد حسین حسینی طهرانی
۱۲	پاسخ آیه الله آخوند مولى محمد كاظم خراسانى از معنای دو بیت عطار
۱۲	سبب مکاتیب ، دو بیت از عطار نیشابوری است
۱۲	ترجمه احوال شیخ اسمعیل تائب: گرد آورنده مکاتیب .
۱۵	تدریس علامه : حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی ، مکاتیب را در حوزه علمیه قم .
۱۶	سبب اهتمام مؤلف بر نشر مکاتیب و تزییلات .
۱۷	ترجمه احوال حاج سید احمد کربلائی قدس الله نفسه .
۲۰	أحوال سید جمال الدین گلپایگانی قدس الله نفسه .
۲۱	أحوال شیخ علی محمد نجف آبادی قدس الله نفسه .
۲۲	کیفیت مناجات حاج سید احمد کربلائی در مسجد سهله .
۲۳	انتقال شاگردی سید جمال الدین در علم عرفان از شیخ علی محمد ، به حاج سید احمد .
۲۵	عدم قبول سید احمد ، مقام مرجعیت شیعیان را .
۲۶	ترجمه احوال آیه الله : آقا میرزا محمد تقی شیرازی قدس الله سره .
۲۷	ترجمه احوال شیخ محمد حسین اصفهانی قدس الله سره .
۲۹	مکاشفه سید جمال الدین بر رحلت شیخ محمد حسین اصفهانی .
۳۰	زهد و بی‌اعتنائی شیخ ، نسبت به زخارف دنیویّه .
۳۱	تقاضای شیخ از مرحوم آیه الله حاج میرزا آقا ، دستور سلوک عرفانی را .
۳۲	نامه آیه الله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، به شیخ ، متضمن دستور سلوک در راه خدا .
۳۳	برای سلوک، تضعیف قوای حیوانیت لازم است .
۳۴	برای سلوک، تقویت قوای روحانیت لازم است .

- ۳۵ ترجمه احوال علامه آیه الله حاج سید محمد حسین طباطبائی قدس الله سره .
- ۳۶ اوصاف و علوم علامه در دو جهت علمی و عینی ، فوق گفتار است .
- ۳۷ ترجمه احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری .
- ۳۹ تشیح عطار ، به شهادت اشعار ، و به شهادت اعلام فنّ .
- ۳۹ گفتار قاضی نورالله شوشتری ، راجع به عطار .
- ۴۰ تولای عطار به امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت او .
- ۴۰ گفتار قاضی ، آیه الله حاج میرزا آقا ، بر اینکه رسیدن به کمال بدون ولایت محال است
- ۴۱ علو روح و نفس عطار ، در منطق الطیر .
- ۴۲ شرحی از کتاب منطق الطیر عطار .
- ۴۲ جمع شدن پرندگان نزد هدهد ، و مطالبه سیمرغ را .
- ۴۳ توصیف هدهد برای طیور ، عظمت و جلالت سیمرغ را
- ۴۴ پرواز مرغان ، و عبور از هفت وادی ، برای وصول به کوه قاف .
- ۴۵ وصول سی مرغ به کوه قاف ، و یافتن سیمرغ را .
- ۴۷ مفاد من عرف نفسه فقد عرف ربه .
- ۴۸ بیان زحمات مؤلف برای تهیه نسخه صحیح .

توحید علمی و عینی

در مکاتیب حکمی و عرفانی

میان

- دو عالم بزرگوار و دو محقق ذوالاقتدار: آیه الحق والتوحید و سند العرفان و الترفید : عارف
إلهی : حاج سید احمد کربلانی طهرانی رضوان الله علیه .
- والشیخ المحقق المدقق الإلهی وحکیم متأله صمدانی: حاج شیخ محمد حسین اصفهانی
معروف به کمپانی أعلى الله درجته . ۱۵۷-۵۰
- ۵۰ سؤال از مرحوم آیه الله خراسانی درباره معنای یک بیت از عطار نیشابوری
- ۵۱ مکتوب اول مرحوم شیخ در صفات ثبوتیه و ثلثیه و صفات جمال و جلال حق تعالی
- ۵۵ مکتوب اول مرحوم سید در علت عدم وصول عقل وجود به کمال عز حق تعالی .
- ۵۷ مکتوب دوم مرحوم شیخ در ایراد به مرحوم سید .
- ۵۷ استدلال شیخ بر عینیت صفات با ذات حق تعالی .
- ۵۹ مکتوب دوم مرحوم سید جواباً عنه .
- ۶۱ استدلال سید بر محدودیت صفات و علو مقام ذات از هر اسم و رسم .

- ۶۲ شواهد سید (ره) بر علو ذات ، و محدودیت صفات .
- ۶۴ مکتوب سوّم مرحوم شیخ
- ۶۵ مرتبه احدیت ذات و غیب الغیوب ، و مرتبه احدیت جمع .
- ۶۶ اعتبارات وجود ، و مرتبه فیض اقدس .
- ۶۷ بیان مقام جمع ، و مقام جمع الجمع .
- ۶۸ در بیان علم قبل الإیجاد ، و إضافه اشراقیه .
- ۶۹ در بیان کیفیت إحاطه علّت به معلول .
- ۷۰ عزّت از صفات جلال است ؛ و كلّ جلال یرجع إلى الجمال .
- ۷۱ مکتوب سوّم مرحوم سید
- ۷۲ فناء جمیع الأشیاء عند قیام الحقّ بذاته ؛ و اسقاط الإضافات .
- ۷۳ مقام احدیت و واحدیت ، و مقام محمّدی : جامع میان آن دو .
- ۷۵ کیفیت انشاء أسماء و صفات ، از ذات حقّ تعالی
- ۷۷ ذات مشتمل بر صفات ، بدرت از همیان ملأ قطب است .
- ۷۷ إطلاق أسماء إلهیه بر أئمّه علیهم السّلام در اخبار کثیره .
- ۷۹ ممکن الوجود ، هم ماهیت و هم وجودش اعتباری است .
- ۸۰ فناء اشیاء قبل الإیجاد ، و فناء اشیاء بعد الإیجاد .
- ۸۱ معنای استغراق ذات حقّ تعالی ، در کمال عزّ خود .
- ۸۲ صرف الشیء؛ و لیس بشیء منه .
- ۸۳ الوجود إذا سَقَطَ عنه الإضافات ، فهو صرف الوجود .
- ۸۴ عالم جمع متأخّر از أسماء و صفات ؛ أوّل قوس نزول و آخر قوس صعود .
- ۸۶ کلمه جامعه إلهی ، إنسان کامل است .
- ۸۷ اضافه اشراقیه خداوند ، عین علم فعلی اوست
- ۸۸ مناط در تعدّد استدلال ، تعدّد کبری است .
- ۸۸ در مقام ذات ، فنای جمیع اشیاء است حتّیّ الأسماء و الصفات .
- ۸۹ مکتوب چهارم حضرت شیخ (ره)
- ۹۰ حیثیتی که مناط طاردیت عدم چیزی است؛ نمی شود مناط طاردیت عدم چیز دیگر باشد
- ۹۱ صفحات الأعیان بالإضافه إلى الباری کصفحات الأذهان إلینا .
- ۹۲ وحدت حقّ تعالی ، وحدت انبساطیه إطلاقیه است .
- ۹۳ مراد از ذاتی در باب برهان ، و ذاتی در باب ایساغوجی .
- ۹۴ معنای حمل مواطاة ، و حمل اشتقاقی (حمل هُوهُو ، و حمل دُوهُو) .

- ۹۵ استدلال شیخ بر آنکه صرف الوجود ، صرف العلم و القدرة است .
- ۹۶ وجود کله ، وجوب کله ، حیوة کله ، علم کله ، قدرة کله .
- ۹۷ معنای انسان لاهوتی ، و جبروتی ، و مثالی ، و ناسوتی .
- ۹۸ وجدان الواجب ذاته ، وجدانه جميع الموجودات بنحو البساطة و الجمع .
- ۹۸ ان الله علم لا جهل فيه ، و حیوة لاموت فيه ، و نور لاظلمة فيه .
- ۹۹ هر مشتقی که از موضوعی انتزاع شود ، مبدأ آن هم انتزاع می شود .
- ۱۰۰ کلمات محقق صدرالدین قونوی ، در عینیت ذات و صفات .
- ۱۰۱ قیام چیزی به چیزی ، یا قیام فيه است ، و یا قیام عنه .
- ۱۰۲ فی اعتبارات الوجود : بشرط شیء ، و لا بشرط ، و بشرط لا .
- ۱۰۳ فیض اقدس و فیض مقدس .
- ۱۰۴ احدثیت و واحدیت ذاتیه ، و احدثیت و واحدیت صفیه .
- ۱۰۵ وجود منبسط و مظهر أعظم آن : عقل أول را حقیقه الحقایق نامند .
- ۱۰۶ مرتبه جلاء ، و مرتبه استجلاء .
- ۱۰۷ احدثیت ، و احدثیه الجمع .
- ۱۰۹ الذات بالقياس إلى نفسها ، لا ظهور على بطون ، و لا بطون على ظهور .
- ۱۱۰ علم و شاء ، و ذراد ، و قدر ، و قضی ، و أمضى .
- ۱۱۱ ذات بحت ، صرف الوجود ، و هویت مطلقه ، و غیب مکنون است .
- ۱۱۲ غیب الهویة هو الذات بالاعتبار اللاتعیّن ؛ و غیب المکنون کنهها .
- ۱۱۳ الذات فی مرتبه ذاته ، واجده لكل کمال .
- مکتوب چهارم حضرت سید ، جواباً از مکتوب چهارم حضرت شیخ ، أعلى الله مقامهما
- ۱۱۴ الآن كما كان .
- ۱۱۵ عالم خارج تنزل عالم مثال است ؛ آن تنزل عالم عقل .
- ۱۱۷ رَقَّ الزَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ .
- ۱۱۹ تعارض وحدت حقیقی با کثرت حقیقی
- ۱۲۰ ما همه شیران ولی شیر علم
- ۱۲۱ کثرت موجودات بالغناء و الفقر ، بعد تنزل است .
- ۱۲۱ أعظم حُجْبٍ وَجْهه الْکَرِیمِ ، اشتغال به عبارات ، و نسیان معانی و حقایق است .
- ۱۲۳ علم دارای عنوان علم است ، در صورت بقاء حده العدمی .
- ۱۲۳ وجود اندر کمال خویش ساری است - تعین ها امور اعتباری است .
- ۱۲۵ بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه ، نزاعی در بین نیست .

- ۱۲۶ ذات بعد از فرض محوضت و بساطتش ، ضمّ اعتباراً به او ممتنع است .
- ۱۲۸ مکتوب پنجم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب چهارم حضرت سید اعلی الله مقامهما
- ۱۲۸ معنای وجود انسان در عوالم سابقه .
- ۱۲۹ در دار وجود ، جز صرف الوجود المتجلی بذاته فی مقام فعله . نیست .
- ۱۳۰ ملاحظه وحدت در کثرت ، و کثرت در وحدت .
- ۱۳۱ امکان انتزاع مفاهیم متعدده ، از مصداق واحد .
- ۱۳۱ وجود واجبی ، بعینه حیثیت علم و قدرت است .
- ۱۳۳ مکتوب پنجم حضرت سید ، جواباً از مکتوب پنجم حضرت شیخ اعلی الله درجهما
- ۱۳۴ وجودک ذنبٌ لا یقاس به ذنبٌ
- ۱۳۵ آیاتی چند در احاطه خدای تعالی به اشیاء
- ۱۳۶ التزام به وحدت اطلاقی . با کثرت اشیاء ، بدون اعتباریت اشیاء محال است .
- ۱۳۷ وما رمیت ، ولكن الله رمی .
- ۱۳۹ مکتوب ششم حضرت شیخ، جواباً از مکتوب پنجم حضرت سید اعلی الله درجهما .
- ۱۳۹ صرف الوجود کلاً فرضته ثانیاً ، عاد اولاً .
- ۱۴۰ وجود لا بشرط فی السّمّ سمّ ، و فی التریاق تریاق .
- ۱۴۱ وجود رابط ، عین ربط است ؛ لا شیء له الربط .
- ۱۴۲ لا ینقلب ما سنخه طردالعدم ، إلی ما سنخه لا یأبی عن الوجود والعدم .
- ۱۴۳ ماهیت از مفاهیم است ، نه هر مفهومی ماهیت است .
- ۱۴۴ مکتوب ششم حضرت سید ، جواباً از مکتوب ششم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما .
- ۱۴۴ دفع شبهة ابن کمونه فقط منوط به صرف الوجود دانستن حضرت واجب است .
- ۱۴۵ وجود منبسط را هیچ نادانی ، وجود واجبی نمی داند .
- ۱۴۶ لم یکن إلا هو ، یحیی ویمیت ، وهو حیٌ لایموت .
- ۱۴۹ امانت را به اختیار باید به صاحبش رد کرد ، وگرنه او به زور می گیرد .
- ۱۵۰ در عالم عقل ، همه گردها گردو می شوند.
- ۱۵۱ مکتوب هفتم حضرت شیخ ، جواباً از مکتوب ششم حضرت سید اعلی الله درجهما
- ۱۵۱ صرف الوجود لایکون محدوداً بالحدود المباشرة لطبع الوجود
- ۱۵۲ مشائین و متکلمین برای وجود ، حقایق متباینه قائلند .
- ۱۵۳ از جهت وحدت است که گویند: لاتکرار فی التجلی .
- ۱۵۴ وجود رابط اگر بطور ربط ملاحظه نشود ، رابط نیست .
- ۱۵۴ در عالم عقل ، گردو غیر گردو مساوی است .

- ۱۵۶ مکتوب هفتم حضرت سید ، جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ اعلی الله درجتها .
- ۱۵۶ موخّدان عالم در نهایت قلت می باشند .
- تذیلات و محاکمات اُستاد آیه الله علامه:
- حاج سید محمدحسین طباطبائی اعلی الله مقامه
- شامل
- سه تذیل بر سه مکتوب اوّل شیخ رضوان الله علیه
- ۱۸۲-۱۶۱ و سه تذیل بر سه مکتوب اوّل سید رضوان الله علیه
- ۱۶۱ تصدیر : در بیان شرح مکاتیب و سبب تذیلات و محاکمات به قلم معظّم له .
- ۱۶۲ ترجمه احوال سید احمد رضوان الله علیه به قلم علامه .
- ۱۶۳ ترجمه احوال شیخ محمد حسین رضوان الله علیه به قلم علامه .
- ۱۶۵ تذیل اوّل بر مکتوب اوّل شیخ رحمة الله علیه .
- ۱۶۵ تشریح مبنای تشکیک در وجود .
- ۱۶۷ ماهیت اعتبار حدّ وجود است ؛ نه حدّ وجود .
- ۱۶۸ علم حضوری اکتناهی ، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم .
- ۱۶۹ تذیل اوّل بر مکتوب اوّل سید قدّس الله سرّه .
- ۱۶۹ تشریح مبنای وحدت و تشخّص در وجود .
- ۱۷۰ نتیجه برهان حکماء بر تشکیک در وجود ، وحدت است نه تشکیک .
- ۱۷۱ وجود واحد شخصی است ، و وجود موجودات ، عاریه است ، نه ملکی و حقیقی .
- ۱۷۲ نظریه وحدت در وجود ؛ نظریه ای است أدق از تشکیک .
- ۱۷۳ وجود مجازی ، واسطه است بین تعینات مفهومی و حقیقت هستی .
- ۱۷۴ علم قبل الایجاد ، و بعد الایجاد ، یک علم است .
- ۱۷۵ تذیل دوّم بر مکتوب دوّم شیخ قدّس الله سرّه .
- ۱۷۵ فریدالدین عطار نیشابوری از عرفاء بالله بوده ، شعرش را باید به این مسلک معنی نمود .
- ۱۷۶ تذیل دوّم بر مکتوب دوّم سید اعلی الله درجته .
- ۱۷۶ ذات ، از هر اسم و رسم بالاتر است ، و إطلاق مقام در آنجا مجاز محض است .
- ۱۷۷ تذیل سوّم بر مکتوب سوّم شیخ قدّس سرّه .
- ۱۷۷ حدّ اعلای وجود را بنا بر مذهب تشکیک نمی توان سه مرتبه قرار داد .
- ۱۷۸ بحث عرفاء بر اصل تمیز حقیقت است از مجاز نه موجود از معدوم ، و نه مستقلّ از رابط .
- ۱۷۹ تذیل سوّم بر مکتوب سوّم سید قدّس سرّه .
- ۱۷۹ در انسان ، حسیکه جوهر وجود را إدراک کند ، وجود ندارد .

- ۱۸۰ حمل عِلْم ووجود ذهنی بر خارج ، حمل حقیقه و رقیقه است .
- ۱۸۱ از لحاظ مفهوم نسبی بطور استقلال ، مفهوم اسمی حاصل می شود .
- ۱۸۲ صرف الوجود ، واجد جمیع کمالات وجودی است .
- ۱۸۲ عرفاء تشکیک وجود را در ظهورات می دانند ، نه در مظاهر .
- تتمّة تذیل سوّم بر مکتوب سوّم سید(ره) ؛ و
- چهار تذیل بر چهار مکتوب دیگر سید (ره) ؛ و
- چهار تذیل بر چهار مکتوب دیگر شیخ (ره) .
- ۳۴۲-۱۸۳ به قلم تلمیذ علامّة طباطبائی
- ۱۸۳ تتمّة تذیل سوّم بر مکتوب سوّم سید(ره)
- ۱۸۳ کیفیّت تعین أحد و واحد ، و سایر اسماء ، و اعیان ثابتہ .
- ۱۸۴ در عالم کثرت ، موجودات نسبت به حقّ تعالی ، معانی حرفیّه می باشند .
- ۱۸۵ مِنکَ ، و إِلِکَ ، و لکَ ، و بکَ .
- ۱۸۶ هوهویّت صورت آئینه ، به نحو حمل حقیقه و رقیقه است .
- ۱۸۷ آئینه و موجودات ، حاکی هستند ، نه محکّی .
- ۱۸۸ قرآن کریم ، همه موجودات را آیات خدا می داند .
- ۱۸۹ آیات دالّه بر آنکه همه موجودات ، آیات خدا هستند .
- ۱۹۰ قرآن کریم ، حضرت عیسی بن مریم ، و ناقه صالح را آیه می داند .
- ۱۹۱ ما رأیتُ شیئاً إلاّ ورأیتُ اللّٰه قبله .
- ۱۹۳ تذیل چهارم بر مکتوب چهارم شیخ قدّس اللّٰه سرّه .
- ۱۹۴ حمل حقیقی و حمل مجازی
- ۱۹۵ وجود واحد است و حقیقی ، و تعینات کثیرند و اعتباری .
- ۱۹۶ نظریّه وحدت وجود ، وارد است بر نظریّه تشکیک در وجود .
- ۱۹۷ بنا بر تشکیک ، مرتبه اعلای نمی تواند دارای صرافت باشد .
- ۱۹۸ معیّت وجودی حقّ تعالی ، با جمیع موجودات یکسان است .
- ۱۹۹ وجود ، وقتی دارای صرافت است ، که به جمیع موجودات یکسان باشد .
- ۲۰۰ عارف باللّٰه ، با شهود ، و با برهان ، و با شرع ، مؤید است .
- ۲۰۱ در عالم وجود ، وحدت حقیقی ، و کثرت اعتباری است .
- ۲۰۲ بر برهان حقیقی بودن وحدت ، و اعتباریّت کثرت ، مذهب تثلیث و ثنویّه ، نفی می شوند
- ۲۰۳ وحدت حقّ متعال ، وحدت بالصرّافه است ، نه وحدت عددی .
- ۲۰۵ فرض امکان تعدّد ، برای واحد بالصرّافه محال است .

- ۲۰۵ شأن مفهوم ، کلیت است ، و با تکثیر قیود جزئی نمی شود .
- ۲۰۷ لازمه مفهوم ، انعزال از مفاهیم دیگر است .
- ۲۰۷ در ذات حقّ تعالی ، جمیع صفات فانی بوده ، حدود خود را ندارند .
- ۲۰۸ نفی صفات از ذات ، اختصاصی به صفات زائده ندارد .
- ۲۰۹ معنای صفت ، یعنی زیادی ؛ و هر صفت زائد است .
- ۲۱۱ اولین کسی که وحدت حق را صرف دانسته و آنرا تشریح کرد ، امیرالمؤمنین صلوات الله علیه بود .
- ۲۱۲ قرآن کریم ، وحدت حقّه حقیقیّه را بیان کرد ، ولی علماء نفهمیدند .
- ۲۱۳ برای خود صدر المتألهین هم معلوم نشد که : وحدت حقّه با تشکیک سازش ندارد .
- ۲۱۴ فقط عرفاء بالله ، از وحدت بالصرافه حقّ خبر دارند .
- ۲۱۴ خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام ، در وحدت صرفه ذات حقّ .
- ۲۱۵ کمال الآخلاق نفی الصفات عنه .
- ۲۱۶ نفی وحدت حقّه حقیقیّه ، إثبات وحدت عددی است .
- ۲۱۷ داخل فی ایشیاء علی غیر ممازجة ، و خارج منها علی غیر مبیّنة .
- ۲۱۷ ایحد لا تبأویل عدّد ؛ من وصفه فقد حدّه .
- ۲۱۹ دو قسم وحدت برای حقّ تعالی ثابت است ؛ و دو قسم ، ممنوع .
- ۲۱۹ حکم التّمييز بینونة صفة ، لا بینونة عرلة .
- ۲۲۱ ذر معنای احدیت ، و واحدیت ، و حقیقت محمدیه .
- ۲۲۲ وجود منبسط ، فیض مقدّس و مشیت فعلیه است .
- ۲۲۳ معنی ازلّیته تعالی تقدّمه الزّمانی ، من أشنع الخطاء .
- ۲۲۳ کان ربّاً إذ لا مریوب ، و إلهاً إذ لا مألوه .
- ۲۲۵ تذیل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت سیّد قدّس الله نفسه .
- ۲۲۵ کیفیّت سعه و إحاطه عوالم بالا ، بر عوالم زیرین خود .
- ۲۲۷ عوالم هرچه رو به بالا رود ، تجرّدش بیشتر می شود .
- ۲۲۹ أصالة الكثرة ، زیر بنای مذهب مادّیین است .
- ۲۳۰ سؤال طلبه‌ای ، از مرحوم عارف بی بدیل : قاضی (ره) درباره واقعیّت وجود .
- ۲۳۱ گفتار سیّد حسن مسقطی ، در اصالت و واقعیّت وجود .
- ۲۳۲ تا گوش عالم پندار سپرده نشود ، گوش به عالم غیب گشوده نمی گردد .
- ۲۳۳ آیاتی از ابن فارض مصری ، در اصالت و وحدت حقّ تعالی .
- ۲۳۴ وائحسرت دون إدراك عظمته خطائف أبصار اینام .
- ۲۳۴ واستعلی ملّکک علوّاً سقطت ایشیاء دون بلوغ أمّده .

- ۲۳۵ ابیاتی از شیخ سعدی در اصالت و وحدت حقّ تعالی .
- ۲۳۶ مرحوم شیخ ، اعتراف به أطول عرفاء نموده است .
- ۲۳۸ تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ قدّس اللّٰه سرّه .
- ۲۳۸ عالم مادّه ، ضعیف‌ترین عوالم است .
- ۲۳۹ تمام عوالم فعلاً موجودند .
- ۲۴۱ یا من هدّانی إلیه ، و دلّنی حقیقه الوجود علیه .
- ۲۴۳ خواب أميرالمؤمنین علیه‌السلام حضرت خضر را ؛ و تعلیم ذکر یا من هو یا من لا هو إلاً هو .
- ۲۴۴ هو کلّ الوجود ، و کلّه الوجود .
- ۲۴۴ أشعار شیخ ابراهیم دسوقی ، درباره توحید حقّ متعال .
- ۲۴۵ واجب الوجود فردانی الذات ، تامّ الحقیقه .
- ۲۴۷ معنای موجود در دعای صحیفه سجّادیه .
- ۲۴۹ تذییل پنجم حضرت سیّد قدّس اللّٰه سرّه .
- ۲۴۹ بم عرفت ربّک؟! بما عرفنی نفسه .
- ۲۵۰ لا یعرف شیء شیئاً إلاً بما هو فیہ منه .
- ۲۵۱ کلام یعقوب بن اسحق در عدم امکان إحاط انسان به حقّ تعالی .
- ۲۵۲ کلام شیخ بهاء‌الدین عاملی در « اربعین » راجع به عدم اکتناه حقّ تعالی .
- ۲۵۳ کلّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدقّ معانیه ، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلکم .
- ۲۵۴ او ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه تست .
- ۲۵۵ قیام موجوات به حقّ تعالی ، صمدیت و قیومت اوست .
- ۲۵۶ معنای اعتباری بودن اشیاء ، پوج و بودن معنی بودن نیست .
- ۲۵۸ تذییل ششم بر مکتوب ششم حضرت شیخ رضوان اللّٰه علیه .
- ۲۵۸ اولین کسی که در کتابهای خود ، وحدت عددی را از حقّ تعالی نفی کرد ،
- ۲۶۰ برهان علّامه طباطبائی بر قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء .
- ۲۶۱ تشریح علّامه طباطبائی قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء را .
- ۲۶۲ صرف الحقیقه ، کلّما فرضه ثانیاً ، فإذا هو هو .
- ۲۶۳ شیخ در معنای صرف الوجود ، تصرّف نموده است .
- ۲۶۴ تصرّف شیخ ، موجب تبدیل وحدت بالصرّافه ، به وحدت عددی است .
- ۲۶۵ مسئله أمرٌ بین الأمرین .
- ۲۶۶ ظاهر آیات قرآن، معصیت و شقاوت رامستند به اراده می نماید ؛ و اراده خدا عین اراده بنده است
- ۲۶۷ مذهب جبر ، و مذهب تفویض .

- ۲۶۸ مذهب امرُ بینِ الأمرین .
- ۲۶۹ انسان اختیار دارد ، و اختیار او عین اختیار خداست .
- ۲۷۰ جبر و تفویض ، هر دو غلط و خلاف است .
- ۲۷۱ جبر ظلم است ، و تفویض شرک است .
- ۲۷۱ مثال علامه طباطبائی برای جبر و تفویض و امرُ بینهما .
- ۲۷۳ تمام عالم ، امکان امرُ بینِ امرین .
- ۲۷۴ بسیاری از خواصّ ، از ترس جبر ، در دام تفویض افتاده‌اند .
- ۲۷۵ گفتار آیه الله حاج آقا رضا همدانی در « مصباح الفقیه » .
- ۲۷۶ امرُ بینِ امرین ، از دقیق‌ترین مسائل توحید است .
- ۲۷۷ حلّ معنای بینِ الأمریه ، فقط منوط به مذهب عرفاء است .
- ۲۷۸ تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت سیّد طهرّ الله تربته .
- ۲۷۸ وجود واجب تعالی ، لا بشرط از جمیع حدود است .
- ۲۷۹ بشرط لا دانست واجب ، مستلزم تحدید ، و ترکیب ، و عددی بودن است .
- ۲۸۰ بزرگانی که تصریح دارند بر آنکه شبهه این کّمونه بدون توحید وجود قابل حلّ نیست .
- ۲۸۱ کلام صدر المتألّهین در بسیط الحقیقه کلّ الأشياء .
- ۲۸۲ کلام صدرالدین قونوی ، در وحدت حقّه حقیقه حقّ تعالی .
- ۲۸۳ أصل شبهه این کّمونه ، از شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمة الآشراق است .
- ۲۸۳ تشریح و بیان کیفیت شبهه این کّمونه .
- ۲۸۴ لِمَ لا یكون هناك هویتان بسیطتان مستغنیان عن العلة .
- ۲۸۵ بنابر أصالة الوجود ، شبهه ، جواب سهل دارد ؛ نه بر أصالة الماهیة .
- ۲۸۶ پاسخ قائلین به أصالة الماهیة ، از شبهه ابن کّمونه .
- ۲۸۷ صدر المتألّهین ، پاسخ از این شبهه را بنابر وحدت وجود ، عرشی نامیده است .
- ۲۸۸ مواضعی که صدر المتألّهین ، تصریح به مذهب عرفا دارد .
- ۲۸۹ در بعضی از جاها کلام صدر المتألّهین ، بعینه کلام عرفاست .
- ۲۹۰ بعد از تنزّل از توحید ، احکام کثرت همگی باقی است .
- ۲۹۱ تقسیمات وجود ، به فی نفسه ، و لِتَنفِسه ، و بِنَفْسه .
- ۲۹۲ وجود رابط ، وجود نسبت است .
- ۲۹۳ کلام توحید در مقام فناء کلی است ، نه بعد از نزول آن .
- ۲۹۶ مقام و مَشْهَدِ رَأیتُ رَبّی بعینِ رَبّی .
- ۲۹۷ أشعار حکیم سبزواری ، در وحدت حقّ متعال .

- ۲۹۸ عبارتی از خواجه حوراء مغربی .
- ۲۹۹ ما يتقرب إلى عبدٍ من عبادي أحبَّ إليَّ ممَّا افترضته عليه .
- ۳۰۱ تذييل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه .
- ۳۰۲ غیر از سؤسطائیه ، حکمای عالم ، عالم را با واقعیت می نگرد .
- ۳۰۲ واقعیات جهان هستی ، مرکب‌اند از وجود و ماهیت .
- ۳۰۳ أصالت از وجود است ؛ و وجود واحد است بالوحدة الحقَّة الحقیقیَّة .
- ۳۰۴ حرکت کشتی ، واسطه در عروض است برای حرکت سرنشینان آن ، نه واسطه در ثبوت .
- ۳۰۵ حمل لفظ موجود بر زید ، وحدت است ، نه اتحاد .
- ۳۰۶ آیات قرآن ، همه مخلوقات را ملک طلق خدا می داند .
- ۳۰۷ لِمَن المُلکُ اليومَ لِلَّهِ الواحد القهار .
- ۳۰۹ روایات وارده ، در وحدت حقَّة حقیقیَّة إلهیه .
- ۳۱۱ إنَّ الله لم یزک بلا زمان ولا مکان ، و الآنَ كما كانَ .
- ۳۱۲ انَّ الله خَلُوٌ مِن خَلقه ، و خَلقه خَلُوٌ منه ، خُلُوٌ حقیقی نیست .
- ۳۱۳ انَّ الله شیءٌ بحقیقة الشَّیئیة ، غیر آنه لا جسمٌ و لا صورة .
- ۳۱۴ انَّ الله یُمسک الأشياءَ بأظلتها؛ مراد از اظله ، ماهیات است .
- ۳۱۵ دلیل آياته ، و وجوده إثباته ، و معرفة إلیه .
- ۳۱۵ هو الدالُّ بالدلیل علیه ، والمؤدی بالمعرفة إلیه .
- ۳۱۷ زیادتی صفت بما هی صفة از ذات ، در برهان ، و شهود ، و شرع .
- ۳۱۸ خطبه‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام ، در زیادتی صفات از ذات .
- ۳۱۹ روایت مسعودی خطبه‌ای را که متضمَّن زیادتی صفات است .
- ۳۲۰ روایت وارده بر مخلوقیت صفات .
- ۳۲۱ أئمَّه علیهم السَّلام أسماء خدا هستند ، و اسم صفت است ، و زیاده بر ذات .
- ۳۲۲ الله اکبر ، یعنی أكبر من أن یوصفَ .
- ۳۲۴ تذييل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت سید قدس الله سره الزکیَّة
- ۳۲۵ داعی حضرت سید (ره) بر ادامه مکاتیب ، ارشاد به توحید بوده است .
- ۳۲۵ داعی مؤلف بر نشر مکاتیب و تزییلات .
- ۳۲۵ علّت تأبئ شیخ ، از قبول زیادتی صفات از ذات .
- ۳۲۷ علّت تأبئ شیخ از قبول اندکاک و فناء موجودات در حقّ تعالی .
- ۳۲۸ مقاله عرفاء بالله ، توحید است ، نه اتّحاد و حلول .
- ۳۲۹ قصه حکیم إصفهانی که قائل به وحدت وجود بود .

- ۳۳۰ گفتار صدر المتألهین که اکثر ناظرین ، کلام عرفا را إدراک نمی کنند .
- ۳۳۱ گفتار حکیم سبزواری (قدّه) در فرق بین هویت و ماهیت .
- ۳۳۳ در هر دوره ، افراد بسیار قلیلی به مقام توحید رسیده اند .
- ۳۳۴ سبحان الله عما یصفون إلاّ عباد الله المخلصین .
- ۳۳۵ مراتب عرفان إلهی ، بنا به گفتار خواجه نصیرالدین طوسی .
- ۳۳۵ روایت وارده بر آنکه در آخر الزمان قوم متعمقون فأنزل الله سورة التّوحید و الحدید .
- ۳۳۶ سورة توحید ، و شش آیه اول از سورة حدید .
- ۳۳۸ کلام صدرالمتألهین در کیفیت تجلی إلهی در نفوس قدسیّه .
- ۳۳۹ کلام حکیم سبزواری در کیفیت انعکاس شعاع نور حقّ به مظاهر عالم امکان .
- ۳۳۹ انسان کامل ، مظهر اتمّ شهود حقّ است بتمام مظاهره .
- ۳۴۱ خطبه أميرالمؤمنین علیه السلام در رفع حجابهای نور توحید برای اولیای خدا .
- ۳۴۲ خاتمه بحث ، و دعا و طلب غفران .

مقدمہ کتاب

بسم

تلمیذ علامہ : سید محمد حسین حسینی طہرانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَالصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ عَلٰی سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
الطَّاهِرِينَ؛ وَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِينَ مِنَ الْاَن
إِلٰی قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

در سنواتی که مرحوم فخرالمحققین و شیخ الفقهاء و المجتهدین آخوند مولى محمد کاظم خراسانی قدس الله سره الشریف، در قید حیات بوده‌اند^۱ یکی از طلاب نجف اشرف که اهل ذوق بوده است، به نام شیخ اسمعیل تبریزی، و

(۱) آخوند ملاً محمد کاظم خراسانی(ره) از اکابر علمای امامیه و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده است. در سنه ۱۲۵۵ هجری قمری در طوس متولد شد و در بیست و دو سالگی به طهران رفت و علوم عقلیه را از اکابر فن فرا گرفت. سپس به نجف اشرف رفته و مدت کمی در حوزه فقه و اصول مرحوم شیخ مرتضی أنصاری حاضر؛ و پس از رحلت او به حوزه درس حاج میرزا محمد حسن شیرازی رفت. و چون میرزا به سامراء مهاجرت نمود؛ خود مستقلاً به تدریس طلاب علوم اشتغال ورزید تا شماره شاگردانش متجاوز از هزار نفر گردید که یکصد و بیست نفر از آنها مجتهد مسلم الاجتهاد بوده‌اند. و بالأخره مرجع تقلید شیعه شد. و به خلع محمد علی شاه قاجار، و وجوب اتحاد بین اُمَّت اسلامیّه حکم قطعی داد؛ و در نجف اشرف سه مدرسه بنا نهاد؛ و کتبی که مهمترین آنها «کفایة الأصول» است تصنیف نمود. و بالأخره در روز سه‌شنبه بیستم ذوالحجّة هزار و سیصد و بیست و نه هجری (۱۳۲۹) در نجف اشرف وفات نمود. (ملخصی از ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۴۱ و ص ۴۲). و وفات مرحوم حاج شیخ مرتضی أنصاری در سنه یکهزار و دویست و هشتاد و یک (۱۲۸۱) بوده است. علامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی در کتاب خود بنام «هدیة الرازی درأحوال مجلد شیرازی» تولد مرحوم حاج میرزا حسن را در سنه ۱۲۳۰ و هجرت او را به سامراء در ۱۲۹۱ و رحلتشان را در ۱۳۱۲ ضبط نموده است.

متخلص به تائب^۱ به عنوان استفتاء از حضرت ایشان، در نامه‌ای از یک بیت از دیوان «منطق الطیر» شیخ عطار سؤالی می‌کند، بدینگونه که: شیخ عطار در «منطق الطیر» گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست؟
معنی بیت دوم را بیان فرمائید.

مرحوم آخوند، جواب مختصری در سه سطر می‌دهند؛ و می‌گویند: مقام بیش از این گنجایش اطاله را ندارد.

آقای شیخ اسمعیل این سؤال را کتباً از مرحوم آیه الله: آقا حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی می‌نماید؛ و ایشان جواب مفصّلی کتباً در إزاء سؤال او می‌دهند.

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

جواب آقا حاج سید احمد با جواب حاج شیخ محمد حسین، مخالف در آمد، زیرا حاج شیخ بر اساس مسئله توحید عند الحکماء که می‌گویند: صفات ثبوتیّه حضرت حقّ با ذات او عینیت دارند، پاسخ می‌دهد؛ و حاج سید احمد، بر اساس مسئله توحید عندالعرفاء پاسخ می‌دهد که: ذات اقدس او از هر اسم و رسمی بالاتر است، و این بیت می‌رساند که: اشیاء در آن مقام منیع راه ندارند؛ و عقل را توان إدراک نیست. زیرا قبل از وصول به آن مقام، مضمحل و فانی خواهد شد.

شیخ اسمعیل پاسخ حاج سید احمد را حضور حاج شیخ می‌آورد، و ایشان پس از مطالعه، جوابی بر ردّ مکتوب سید می‌نویسند. او جواب شیخ را حضور سید می‌آورد، و ایشان پاسخی بسیار مفصّل و مستدلّ بر علیه شیخ می‌نویسند.

(۱) در «الذریعة» ج ۴، ص ۴۶ در تحت عنوان کتاب «تذکرة المتّقین» که متصدی جمع‌آوری آن میرزا اسماعیل بن الحاج حسین تبریزی بوده است، گوید: تخلص شعری او «تائب»، و شهرت او «مسأله‌گو» بوده است.

دیگر در اینجا مطلب گسترش پیدا نموده؛ و به کیفیت حدوث اعیان ثابت و کیفیت وجود علمی اشیاء در صُقع ربوبی و ذات حقّ جلّ و علا کشیده می‌شود. و به کیفیت عدم وجود صفات در ذات او، و توحید خواصّ که: و کمال توحیده نفی الصّفات عنه منتهی می‌شود. و بالأخره کم کم به بسیاری از موارد اختلاف مذهب حکماء با مذهب عرفاء منجر می‌گردد.

زیرا شیخ اسمعیل در این هنگام پاسخ دوّم سیّد را به نزد شیخ می‌برد؛ و شیخ مکتوب سوّمی بر ردّ سیّد می‌نویسند؛ و این مکتوب را حضور سیّد می‌آورد؛ و ایشان مکتوب سوّمی بر ردّ شیخ می‌نویسند؛ و همینطور مرتباً هر نامه را به نزد دیگری می‌برد؛ و او جواب می‌دهد. وَ هَلُمَّ جَرّاً بطور مسلسل چهارده مکتوب از طرفین مسئله ردّ و بدل شده است، هفت مکتوب از مرحوم شیخ؛ و هفت مکتوب از مرحوم سیّد.

در این مکاتیب مرحوم شیخ به آنچه بر ردّ عرفاء در کتب حکمت آمده است، تمسّک بسته، و برای شکستن طرف مقابل خود از آن استمداد کرده است. و مرحوم سیّد به آنچه عرفاء بدان تمسّک دارند و اتکاء می‌نمایند، برای خرد کردن طرف و حریف خود، از آن استفاده نموده است. و بطور خلاصه هر کدام آنچه تیر در ترکش خود داشته‌اند، به کمان زده؛ و به طرف مقابل خود پرتاب نموده‌اند.

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

مرحوم واسطه و پیک در میان دو جانب، تمام نامه‌ها و مکاتیب را جمع نموده است؛ چون مردی متأمل، و در حفظ این آثار ساعی و کوشا بوده است، چنانکه بعضی از نامه‌های مرحوم آیه الله العظمی و سند الحقّ و العرفان: آخوند ملاّ حسینقلی همدانی رضوان الله علیه، و نامه‌های همین اسطوانه علم و اسطوره

(۱) در «نقباء البشر» ج ۲، ص ۶۷۴ ص ۶۷۸ تحت شماره ۱۱۱۳، ترجمه احوال مرحوم آخوند

مولی حسینقلی همدانی را ذکر نموده است که او از اعظم علماء و اکابر فقهاء شیعه و خاتمه علماء

عرفان یعنی آقا حاج سید احمد طهرانی و نامه‌های عدیل و همردیف او: مرحوم حاج شیخ محمد بهاری رضوان الله علیهما را در مجموعه‌ای نیز جمع نموده؛ و به

←
 أخلاق در عصر خود بوده است؛ او در قریه شونذ، در جزین همدان در سنه ۱۲۳۹ هجری قمری متولد شده، و مقدمات را در طهران فرا گرفته، و بالأخره در دروس عالی در حوزه درس عالم اکبر شیخ عبدالحسین طهرانی مشهور به شیخ العراقین شرکت نموده است. سپس به سبزوار سفر کرده، و مدت‌ها در آنجا اقامت گزیده، و از درس فیلسوف معروف حاج مولی هادی سبزواری بهره یافته و پس از آن مهاجرت به نجف اشرف نموده، و سال‌های طولانی از درس شیخ مرتضی انصاری استفاده کرده است. و در قسمت أخلاق و عرفان از آقا سید علی شوشتری استفاده نموده و شاگرد او بوده است. و بعد از فوت استادش متصدی فتوا نشد و دنبال ریاست نرفت. بلکه در منزل نشست و طلاب فهیم بدو روی آوردند، و منزل او محل اجتماع زبندگان علم و عمل شد. و شاگردان عجیبی در علم الهی و عرفان تربیت نمود. شاگرد او سید صدر در «تکمله» گوید: او جمال السالکین، و نخبة الفقهاء الربانیین، و عمدة الحكماء و المتألّهین، و زبدة المحققین و الاصولیین بود؛ کان من العلماء بالله و بأحكام الله، جالساً علی كرسى الاستقامة، تشرق علیه أنوار الملكوت، تا آنکه گوید: و کان علی منهاج السید جمال الدین ابن طاوس فی القول و العمل حتّى فی عدم الإفتاء و عدم التصدی لشیء من أمور الریاسة الشرعیة، حتی صلوة الجماعة بارزاً.

و أمافقه و أصول را از تقریراتی که خودش از بحث علامه انصاری نوشته بود، تدریس می‌کرد. و در منزل نماز جماعت می‌خواند برای خواص از مؤمنین و پیروانی که آنها را تربیت نمود، و از ظلمات جهل به نور معرفت کشانید، و ایشان را با ریاضات شرعیه و مجاهدات عملیه از هر پستی طاهر و مطهر گردانید، تا آنها از عبادالله الصالحین، و از سالکین در راه خداوند شدند. تا آخر بیانات او. و شاگردان بسیاری تربیت کرد که هر یک آیتی عظیم از علم و عمل و اخلاق و عرفان الهی بودند. از جمله: سید احمد کربلائی، و دامادش سید أبوالقاسم اصفهانی، و آقا سید آغا دولت آبادی، و شیخ باقر قاموسی، و شیخ محمد بهاری، و شیخ باقر نجم آبادی، و میرزا جواد آغا تبریزی، و سید محمد سعید حَبّوبی، و سید حسن صدر، و سید علی همدانی، و فرزندش: شیخ علی و جمعی دیگر. کتبی بسیار در تقریرات دروس شیخ و غیر آن از جمله قضاء و شهادات و رهن و غیرها نوشته که در کتابخانه حسینیه شوشتری‌ها در نجف اشرف و کتابخانه آقا میرزا حسین نوری موجود است. و بالأخره در زیارت سید الشهداء در کربلائی معلی در ۲۸ شعبان سنه ۱۳۱۱ رحلت نمود. و شاگردش سید محمود طالقانی در قصیده‌ای بر مرثیه او شعر گفت. و اما استاد او در علم عرفان همانطور که ذکر شد، مرحوم آقا سید علی شوشتری بود که او نیز از اعظم فقهاء و از مبرزین شاگردان شیخ مرتضی انصاری بوده است و پس از فوت شیخ درس او را از همانجا که مانده بود شروع کرد و او را بحر مواجی یافتند ولیکن پس از شش ماه فوت کرد. او شاگرد شیخ در فقه بود و شیخ شاگرد او در اخلاق بود. بدین معنی که این دو نفر، هر دو نسبت به

نام «تذکرة المتّقین» تا به حال دوبار به طبع رسیده است.^۱

چون در این مکاتیبی که بین دو علمین: حضرت سید، و حضرت شیخ ردّ و بدل شده است، بسیاری از مطالب عالیه و نفیسه آورده شده است، که هم حفظ آنها دارای اهمیّت است؛ و هم فهمیدن آنها نیز از عظمتی برخوردار است، زیرا قابل فهم همه نیست؛ و بلکه علمای وارد در فنّ حکمت و فلسفه الهیه باید از آن بهره گیرند؛ و ارباب شهود و ولایت باید از آن متمتع گردند، فلذا استاد گرامی ما: حضرت علامه بی بدیل: آیه الحقّ و نمونه بارز از عقل و فهم و حکمت و عرفان، در همان آیامی که این حقیر در حوزه مقدّسه علمیه قم - صانها الله عن الحدّثان - تحصیل می‌کردم؛ در روزهای پنجشنبه و جمعه که تعطیل بود، برای بعضی از شاگردان خود تدریس می‌فرمودند؛ که الحقّ درس‌های عالی و فراموش نشدنی بود.

حضرت علامه رضوان الله علیه بنا گذاشتند که آراء و نظریات خود را مرقوم فرمایند؛ و در پایان هر مکتوبی آنچه به خاطر مبارک خطور نموده است، به عنوان تزییلات و محاکمات بنویسند؛ تا نفع آن عامّ باشد. ولله الحمد وله الشکر موفّق آمدند تا شش تزییل: سه تا بر مکاتیب حضرت شیخ، و سه تا بر مکاتیب حضرت سید مرقوم نمایند.^۲

←
همدیگر استاد و شاگرد بودند. و آخوند مولی حسینیقیلی شاگرد شیخ در فقه و شاگرد آقا سید علی در عرفان بود. و از آن زمان تا امروز علم فقه و علم عرفان چون شیر و شکر به هم آمیخته شده و هر یک از شاگردان این رشته همچون آخوند مولی حسینیقیلی و آقا حاج سید احمد کربلائی طهرانی و حاج میرزا علی آقای قاضی، و آقای حاج سید محمد حسین علامه طباطبائی هر یک از فقهاء عالیقدر اسلام و از عرفاء منبع المرتبه بوده‌اند. جزاهم الله عنّا و عن الإسلام أحسن الجزاء.
(۱) مرحوم شیخ اسمعیل تائب در اواخر عمر خود در مشهد مقدّس اقامت گزید؛ و در آنجا نیز رحلت نمود.

(۲) تزییل سوّم بر مکتوب سوّم حضرت سیدقدس الله نفسه چون ناتمام مانده بود، این حقیرابتداءً آنرا تمام نموده و سپس بقیه تزییلات را که مجموعاً هشت عدد می‌شود: چهار تزییل بر چهار مکتوب حضرت شیخ (ره) و چهار تزییل بر چهار مکتوب حضرت سید (ره) را تحریر نمودم.

در این حال تعطیلی تابستان پیش آمد؛ و حقیر هم برای ادامه تحصیلات به نجف اشرف: آستانه مبارکه مولى الموحدین أميرالمؤمنین علیه افضل صلوات المصلین مشرف شدم. و ایشان هم در سال جدید تحصیلی مجال نمودند که در آیام تعطیل، دنباله درس و کتابت بقیه سلسله مکاتیب را ادامه دهند. و بنابراین در تزییلات به همین مقدار اکتفا شد. حقیر پس از مراجعت از نجف اشرف تا تقریباً زمان نزدیک به رحلت ایشان، چندین بار با حضرت ایشان در باره اتمام تزییلات به قلم مبارکشان گفتگو و تقاضا داشتم، و اهمیت آنرا که خودشان نیز قبل از بنده و بیش از بنده واقف بودند، متذکر می شدم. و ایشان هم وعده می فرمودند، ولیکن چون نیاز به فراغت و مجال واسعی داشت، و حضرت ایشان اهتمام شدید به اتمام دوره تفسیر «المیزان» داشتند، فلهدا تمنای حقیر صورت عمل نپوشید، تا ایشان به صورت ظاهر لباس تن را خلع، و به خلعت بقاء مخلع شدند. رحمة الله علیه و رضوانه.

چون حضرت استاد علامه نفعنا الله من تراب مرقدہ الشریف، از این سرای اعتبار و مجاز به عالم خلود و بقاء ارتحال نمودند؛ بعضی از دوستان از حقیر خواستند تا تزییلات را دنبال کنم و با مقدمه و تعلیقه‌ای، این مکاتیب نفیسه را در اختیار انظار افکار عالی قرار دهم؛ تا شاید خداوند از برکت أنفاس قدسیه سابقین، لاحقین را به سر منزل مقصود برساند؛ و از زلال معین چشمه علم و ینبوع حکمت سیراب کند.

حقیر فقیر نیز دریغ ننمودم؛ ولیکن به واسطه تراکم مشاغل و شواغل علمی، و بالأخص برای اتمام دوره و سلسله معارف و علوم اسلام که مجال را ضیق کرده بود؛ وعده را به وقت تمکن و زمان فرصت دادم.

لله لحمد و له المنة اینک که در تحت رعایت حضرت ثامن الحجج: علی بن موسی الرضا، علیه و علی آبائه و آبائهم آلاف من التحية والسلام، در شهر مقدس مشهد، قسمت «معاد شناسی»، و «امام شناسی» به پایان رسیده است، و هنوز مشغول به نوشتن دوره «الله شناسی» نشده‌ام، در این فترت، موقع را مغتنم شمردم، و حفظاً لأداء حقهم العظیم، بدین سطور مبادرت کرده؛ و توفیق و تسدید را از

حضرت منان مسئلت دارد. و ما توفیقی إلا باللّه عليه توکلت و إليه أنیب. و قبل از شروع و ایراد مکاتیب و تزییلات، چون شناختن این آیات عظمای الهی، و همچنین دانستن «منطق الطیر»، و شرح احوال آن، و فهمیدن مقدماتی که جزء اجزاء علوم است؛ مبتنی بر بیان نکاتی است؛ لهذا به ذکر آنها مبادرت می‌گردد:

مرحوم آیه الله حاج سید احمد طهرانی کربلایی از اعظم فقهاء شیعه امامیه و از اساطین حکمت و عرفان الهی بوده است. اما در حکمت و عرفان همین بس که پس از رحلت مرحوم عارف بی‌بدیل و حکیم مربی، و مدرس و حید، و فقیه عالیقدر: حضرت آیه الله العظمی آخوند مولی حسینقلی همدانی رضوان الله علیه، در نجف اشرف، با عدیل و همردیف خود: مرحوم حاج شیخ محمد بهاری، در میان سیصد تن از شاگردان آن مرحوم، از مبرزترین شاگردان، و از اساتید و حید این فن بوده‌اند؛ و پس از مهاجرت آیه الله بهاری به همدان، یگانه عالم اخلاق و مربی نفوس و راهنمای طالبان حقیقت در طی راه مقصود، و ورود در سبیل سلام،

(۱) آقای حاج شیخ محمد بهاری قدس الله تربته الشریفة از اعظم تلامذه و شاگردان آخوند مولی حسینقلی همدانی است؛ که سالیان متمادی درک حضور او را نموده است، و به درجات کمال فائز آمده است. مرقد شریف او در قریه بهار: موطن و زادگاه اصلی او در قرب شهر همدان است و مزاری است مشهور و معروف و مورد توجه تمام اهالی قریه بلکه اهالی شهر همدان. این حقیر کراراً و مراراً برای زیارت مرقدش به بهار همدان رفته‌ام. معروف است که: آن مرحوم از میهمانان خود پذیرائی می‌کند. در «الذریعة»، ج ۴، ص ۴۶ وفات او را در نهم شهر رمضان (۱۳۲۵، هجری قمری) ضبط نموده است؛ یعنی بعد از وفات استادش به چهارده سال. زیرا آخوند در ۲۸ شعبان (۱۳۱۱) در کربلای معلی که برای زیارت مشرف شده بود رحلت کرد، و قبرش در صحن مطهر حسینی، در چهارمین بقعه‌ای که در سمت چپ کسی که از در زینبیه وارد می‌شود، قرار دارد (نقباء البشر، ج ۲ ص ۶۷۷). باری در کمال و شرف آقای حاج شیخ محمد بهاری همین بس که: حضرت استاد: آیه الله علامه طباطبائی قدس سره برای حقیر فرمودند: استاد ما مرحوم آیه الله حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه می‌فرمودند: استاد ما مرحوم آقا حاج سید احمد کربلایی قدس الله نفسه می‌فرمود: ما پیوسته در خدمت مرحوم آیه الله الحق آخوند مولی حسینقلی همدانی بودیم و آخوند صددرصد برای ما بود. ولی همین که آقای حاج شیخ محمد بهاری با آخوند روابط آشنائی و ارادت را پیدا نمود؛ و دائماً در خدمت او تردد داشت؛ آخوند را از ما دزدید.

و إرائه طریق لِقای حضرت اُحدیّت، و سیر در معارج و مدارج کمال نفسِ انسانی، و ایصال به کعبه مقصود، و حرم معبود بوده است.

شرح فضائل او از وصف خارج است؛ چه در میان علمای نجف اشرف و خواصی که با وی رفت و آمد داشته‌اند؛ این مطلب معلوم و از مسلمّات اهل فنّ به شمار می‌آید.

علامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدّس سرّه در «أعلام الشّیعة» گوید: سیّد أحمد طهرانی که وفاتش در سنه یکهزار و سیصد و سی و دو (۱۳۳۲ هجری قمری) واقع شد، فرزند سیّد ابراهیم موسوی طهرانی است؛ که در کربلا متولّد شد؛ و در نجف به خاک رفت. عالمی است جلیل، و فقیهی است کبیر، و اخلاقی معروف، و مرد متقی، و دارای ورع؛ و زاهد، و عابدی است عظیم.

او از شاگردان مجدّد شیرازی (حاج میرزا محمد حسن)، و علامه میرزا حبیب الله رشتی، و علامه میرزا حسین خلیلی طهرانی؛ و از خواصّ مُربّی اخلاق بزرگ مرتبه: علامه مولی حسینقلی همدانی است.

و پس از بیان مشایخ اجازه روایتی او می‌گوید:

سیّد أحمد یگانه فرد زمان، و اُحدی عصر خود بود، در مراتب علم، و عمل، و سلوک، و زهد، و ورع، و تقوی، و معرفت باللّه، و خوف و خشیت از او. نمازهای خود را در مکانهای خلوت به جای می‌آورد؛ و از اقتدا کردن مردم به وی در نمازها خودداری می‌نمود؛ و بسیار گریه می‌کرد؛ و کثیر البکاء بود؛ بطوری که نمی‌توانست از گریه در نمازها خویشتن‌داری نماید، بخصوص در نمازهای شب.

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

او به مادرش بسیار مهربان بود، و در خدمت او بود. و قبل از مادرش در آخرین تشهّد نماز عصر در روز جمعه، ۲۷ شوّال ۱۳۳۲ رحلت کرد.

و جنازه او را شاگردان او، و جمعی از مخلصین و اصدقای اوتشیع کردند، و در صحن حضرت امیرالمؤمنین علیه السّلام در قسمت شمالی مقابل ایوانی که در

پشت مرقد مطهر واقع است دفن شد.^۱

و همچنین در کتاب «هدیة الرّازی» گفته است: یکی از تلامذه مجدّد شیرازی: حاج سید احمد کربلایی نجفی طهرانی الأصل بوده است، که بعد از سنه یکهزار و سیصد هجری قمری به سامراء مشرف شد، و سالیانی در آنجا درنگ نمود، و از بحث آیه الله شیرازی استفاده کرد، و سپس به نجف اشرف مراجعت کرد؛ و به درس علامه مولی حسینی همدانی، و حاج میرزا حبیب الله رشتی، و حاج میرزا حسن طهرانی حاضر شد؛ و از خواص اصحاب علامه مولی حسینی قرار گرفت.

او در مراتب تهذیب نفس، و أخلاق به سر حدّ کمال رسید. و جماعتی از طلاب در درس او حضور پیدا می کردند؛ تا آنکه در نجف در سنه ۱۳۳۲ هجری قمری وفات یافت.^۲

این حقیر در سنواتی که در نجف اشرف تحصیل می کردم، و به محضر حضرت علامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی که از اساتید فنّ روایت و إجازة حقیر هستند، مشرف می شدم؛ روزی از ایشان پرسیدم: آیا شما از محضر مرحوم آخوند مولی حسینی همدانی قدس سرّه استفاده کرده اید؟!

فرمودند: نه، مع الأسف؛ زیرا که من در سنه ۱۳۱۳ بعد از فوت مجدّد که در سنه ۱۳۱۲ در سامراء واقع شد، به نجف اشرف وارد شدم، و مرحوم آخوند دو سال بود که رحلت نموده بودند؛ زیرا ارتحال ایشان در سنه ۱۳۱۱ واقع شده است.

ولیکن از شاگردان مرحوم آخوند بهره ها برده ام؛ و از محضر ایشان استفاده نموده ام (در اینجا اضافه کردند که: گرچه من قابلیت آن را ندارم که استفاده کامل را برده باشم؛ و اینک هم در طلب گمشده خود هستم). آنگاه شرح مشبعی

(۱) تلخیصی از ترجمه احوال او، در «نقباء البشر»، ج ۱، ص ۸۷ و ص ۸۸ در تحت شماره ۲۰۳. و در ج ۴ از کتاب «الذریعة» ص ۴۶ به مناسبت بیانی در اطراف کتاب تذکرة المتّقین، محلّ دقیق مدفن ایشانرا نشان می دهد که: قبر او در قسمت شمالی در وسط صحن شریف مرتضوی، بین مسجد عمران، و ایوان العلماء، قرار دارد.

(۲) «هدیة الرّازی إلى الإمام المجدّد الشیرازی» ص ۶۶.

از فضائل مرحوم آقای حاج سید احمد طهرانی بیان کردند؛ و سپس فرمودند: پس از رحلت ایشان، من شبی او را در خواب دیدم؛ و می‌دانستم که فوت کرده است؛ انگشت مسبّحه (سبّابه) ایشان را محکم گرفتم؛ و گفتم: از آن مقامات و درجاتی که خدا به شما عنایت فرموده است، باید برای من بیان نمائید!

با شدتی هر چه تمامتر انگشت خود را از دست من کشید؛ و خنده‌ای نموده گفت: حلّوای تَنَتَنانی، تا نخوری ندانی!

استاد استاد ما: علامه طباطبائی قدس سره، یعنی مرحوم آیه الله حاج میرزا علی قاضی قدس سره، در فنّ عرفان و توحید، شاگرد مرحوم حاج سید احمد کربلایی بوده است. بدین معنی که پس از رحلت والدشان: مرحوم آیه الله آقای سید حسین قاضی که او شاگرد امام قلی نخجوانی، و او شاگرد آقا سید قریش قزوینی بوده است؛ تربیت و کمال مرحوم قاضی به دست آقای حاج سید احمد کربلایی طهرانی صورت گرفته است.

استاد استاد دیگر ما: مرحوم آیه الله العظمی آقا سید جمال الدین گلپایگانی قدس سره، نیز مرحوم حاج سید احمد بوده است؛ و سیر مراتب کمال و درجات روحیه آن آیت الهی بدست او صورت گرفته است.

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

و چون به نجف اشرف مشرف می‌شوند، استادشان مرحوم آقا سید جواد بوده است؛ و می‌فرمودند: او مردی سریع و پرمایه و پرمحتوی بود؛ و می‌گفت: اگر از عالم بالا به من اجازه دهند؛ در سر چهارراهها، چهار پایه می‌گذارم؛ و بر روی آن می‌ایستم؛ و مردم را به توحید و عرفان خداوندی می‌خوانم. و دیری نپائید که به رحمت حق پیوست؛ و من به مرحوم آیه الله و مربّی اخلاقی: آقای شیخ علی محمد

(۱) در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۲، ص ۷۰۲ گوید: این مثال در لسان عربی نظیر: مَنْ لَمْ يَدُقْ لَمْ يَدُرْ می‌باشد.

نجف آبادی^۱ رجوع کردم؛ و از او دستور می‌گرفتم. مدت‌ها از این موضوع گذشت؛ و من در تحت تعلیم و تربیت او بودم.

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

(۱) شرح حال و ترجمه وی را در «نقباء البشر» ج ۴، ص ۱۶۲۲ و ص ۱۶۲۳ در تحت شماره ۲۱۶۹ ذکر نموده است که او از اهل نجف آباد اصفهان بوده، و بعد از اكمال مقدمات علوم به نجف اشرف مهاجرت نموده و چندین سال از بحث آیه الله حاج میرزا محمد حسن شیرازی استفاده کرده است و چون ایشان به سامراء هجرت کردند، او هم به سامراء رفته و چندین سال دیگر از بحث ایشان بهره برده است. و در زمان حیات میرزا به نجف مراجعت کرده است و خود به تدریس معقول و منقول پرداخته است. او دریائی بزرگ بود از معقول و منقول؛ و از اجلاء متبحر و علماء کامل بود، از جهت سیره و سریره، و سلوک و تهذیب. و یکی از عبّاد و أتاد روزگار، و از یگانه مردان تقوی و زهد و نسک و ورع و اخلاق بود. و غالباً سال‌های اخیر از عمرش را به تدریس معقول و حکمت الهیه می‌گذرانید. و مجلس درسش در مسجد هندی بود که از افاضل مشتغلین، و طلاب با فهم و استعداد، رونق داشت. و بسیار به عزّت و خمول و عبادت و انقطاع به سوی خدا محبّت داشت. تسبیح از دست او جدا نمی‌شد حتی در حال نماز؛ و لحظه‌ای زیانتش از ذکر خدا نمی‌ایستاد. و غیر از مطالعه کتاب با چیزی انس نداشت. و در طول مدت عمرش، زن نگرفت. و امور معیشت او خوب بود. خانه‌ای در نجف خرید، و در آن بدون عیال و خادم و فرزندی زندگی می‌نمود. او دائم الطّهارة بود، و غیر از چند روز در تمام مدت سال روزه می‌گرفت. و در شب غیر از یکبار غذا نمی‌خورد. من با او مجالست کردم و مصاحبت داشتم و او را یکی از مردان خدا و از نمونه‌های سلف صالح و پیشینیان یافتم. و بسیاری از مشایخ در آن روزگار بر همین منہاج بودند. او در سنه ۱۳۳۲ فوت کرد و بر جنازه او سید احمد طهرانی مشهور به کربلائی نماز گزارد. ^۱ إلى آخر آنچه ذکر نموده است. و نیز در کتاب «هدیة الرازی» در ص ۱۳۵ در ضمن شمارش شاگردان مجدد، خلاصه آنچه را که در «نقباء البشر» ذکر کرده است، آورده است. و اما در ج ۲ «نقباء البشر»، در ص ۶۷۷ که اشاره به کتاب های مرحوم آخوند مولى حسینیقى همدانى و تقریرات او می‌نماید، می‌گوید: ^۱ فقد رأيت كثيراً من ذلك فى كتب تلميذه المولى على محمد النجف آبادى التى اهديت إلى (مكتبة حسينية التستريّة) و از این عبارت استفاده می‌شود: که آقا شیخ علی محمد نجف آبادی خدمت مرحوم آخوند مولى حسینیقى هم درس خوانده و از شاگردان وی بوده است.

سپس چندین ساعت به اذان صبح مانده بر می‌خاستم، و مشغول نماز و دعا و ذکر و فکر می‌شدم؛ و در موقع اذان صبح نماز صبح را می‌گزاردم؛ و تا اوّل طلوع آفتاب به بقیه وظائف و اعمال خود ادامه می‌دادم آنگاه به نجف مراجعت می‌نمودم - .

در آن شب که نماز مغرب و عشاء و اعمال مسجد را به جای آوردم؛ و تقریباً دو ساعت از شب می‌گذشت؛ همین که نشستم؛ و دستمال خود را باز کردم، تا چیزی بخورم؛ هنوز مشغول خوردن نشده بودم که صدای مناجات و ناله‌ای به گوش من رسید، و غیر از من هم در این مسجد تاریک، احدی نبود.

این صدا از ضلع شمالی، وسط دیوار مسجد، درست در مقابل و روبروی مقام مُطَهَّر حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه شروع شد؛ و به طوری جذاب، و گیرا، و توأم با سوز و گداز و ناله، و اشعار عربی، و فارسی و مناجات‌ها، و دعاهاى عالیة المضامین بود که بکلی حال ما را و ذهن ما را متوجّه خود نمود. من نتوانستم یک لقمه از نان بخورم؛ و دستمال همینطور باز مانده بود، و نتوانستم بخوابم و استراحت کنم؛ و نتوانستم به نماز شب و دعا و ذکر و فکر خود پردازم. و همینطور متوجّه و منصرف به سوی او بودم.

صاحب صدا ساعتی گریه و مناجات داشت؛ و سپس ساکت می‌شد. قدری می‌گذشت، دوباره مشغول خواندن و درد دل کردن می‌شد؛ باز آرام می‌گرفت. و سپس ساعتی مشغول می‌شد؛ و آرام می‌گرفت. و هر بار که شروع می‌کرد به خواندن؛ چند قدمی جلوتر می‌آمد؛ بطوری که قریب به اذان صبح که رسید؛ در مقابل مقام مطهّر امام زمان ارواحنا فداه رسیده بود. در این حال خطاب به حضرت نموده؛ و پس از گریه طولانی، و سوز و ناله شدید و دلخراشی، این اشعار را با تخاطب و گفتگوی با آن حضرت خواند:

ما بدین در، نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم	از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم
رهر و منزل عشقیم و ز سر حدّ عدم	تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
سبزه خَطُّ تو دیدیم و ز بستان بهشت	به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم
با چنین گنج که شد خازن او روح امین	به گدائی به در خانه شاه آمده‌ایم
لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست؟	که درین بحر کرم، غرق گناه آمده‌ایم

آبرو می‌رود ای ابرخطا شوی بی‌بار که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم
حافظ این خرقه پشمینه بینداز که ما از پی قافله با آتش آه آمده‌ایم
و دیگر ساکت شد؛ و هیچ نگفت؛ و در تاریکی چندین رکعت نماز گزارد، تا
سپیده صبح دمید. آنگاه نماز را به جای آورده، و مشغول به خود در تعقیبات، و
ذکر و فکر بود تا آفتاب دمید. آن وقت برخاست و از مسجد خارج شد. و من تمام
آن شب را بیدار بودم؛ و از همه کار و بار خود واماندم؛ و مات و مبهوت وی بودم.
چون خواستم از مسجد بیرون شوم؛ از سر خدمه آنجا که اطاقش خارج از
مسجد، و در ضلع شرقی بود، پرسیدم: این شخص که بود؟! آیا شما او را
می‌شناسید؟!

گفتند: آری! این مردی است به نام سید احمد کربلائی. بعضی از شب‌های
خلوت که در مسجد کسی نیست می‌آید؛ و حال و وضعش هم همینطور است که دیدید.
من که به نجف آمدم؛ و خدمت استاد: آقا شیخ علی محمد رسیدم؛ مطالب
را مو به مو برایشان بیان کردم؛ ایشان برخاست و گفت: با من بیا! من در خدمت
استاد رفتم. استاد در منزل آقا سید احمد وارد شد؛ و دست مرا در دست او
گذارد؛ و گفت: از این به بعد، مُربّی اخلاقی و اُستاد عرفانی تو ایشان است؛ باید از
او دستور بگیری؛ و از او متابعت بنمائی!
باری این رویه و روش سید احمد بود در سلوک راه خدا، و تربیت و ارشاد
طالبان حقیقت و پویندگان سیل معرفت.

و أمّا راجع به علم و فقهت، و تضرّع در علوم رسمی همین بس که: در سنّ
حدود چهل سالگی او را نامزد برای مرجعیّت شیعیان نمودند؛ و همه متفقاً او را به
نبوغ علمی و تقوای روحی قبول داشتند؛ ولی معذک خود او حاضر نشد؛ نه فتوی
دهد؛ و نه رساله بنویسد؛ و حتّی از نماز جماعت هم در ملاً عام، همچون اُستاد
قاضی، و اُستاد علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین خودداری کرد.

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

سلسله جلیله طلاب علوم دینیّه قرار گیرد.

در روز جمعه بیست و یکم شهر جمادی الاولی، یکهزار و چهار صد و یک، هجریّه قمریّه در شهر مقدّس مشهد، به بازدید جناب مستطاب حضرت صدیق ارجمند، و سرور گرامی: آیه الله حاج سیّد علی لواسانی دامت برکاته، فرزند برومند آیه الله آقای حاج میرزا ابوالقاسم لواسانی، فرزند مرحوم آیه الله آقای حاج سیّد محمّد لواسانی، فرزند مرحوم آیه الله آقای سیّد ابراهیم لواسانی رحمة الله علیهم أجمعین^۱ به منزلشان شرفیاب شدم. در ضمن مذاکرات، شرحی راجع به حالات مرحوم آیه الله عارف عابد، و فقیه نبیه: آقای حاج سیّد أحمد طهرانی کربلانی بیان داشتند؛ از جمله آنکه فرمودند:

« پدر من: مرحوم آقای حاج سیّد ابوالقاسم از شاگردان مرحوم آیه الله الحقّ عارف بی بدیل آخوند مولی حسنیقلی همدانی رضوان الله علیه؛ و پس از ایشان شاگرد مرحوم مبرور آیه الله آقای حاج سیّد أحمد طهرانی بوده‌اند؛ و نیز وصیّ مرحوم آقای حاج سیّد أحمد بوده است؛ و مرحوم آقای حاج سیّد أحمد در حالی که سرش در دامان ایشان بوده است؛ رحلت نموده‌اند.

پدر من: مرحوم حاج سیّد ابوالقاسم می گفتند: روزی از روزها که درس تمام شد؛ و شاگردان شروع به رفتن کردند، من هم برخاستم که بروم؛ مرحوم استاد: حاج سیّد أحمد فرمودند: آقای سیّد ابوالقاسم اگر کاری نداری قدری بنشین! من دانستم که: ایشان کار خصوصی دارند. عرض کردم: نه کاری ندارم، و نشستم. و پس از آنکه همه رفتند: فرمودند: برای آقا میرزا محمّد تقی بنویس! و سپس حالشان منقلب شد؛ و گفتند: آه، آه، خودش گفته است، خودش گفته است. مُسَلَّم است مُسَلَّم است. و چنان انقلاب حال پیدا کردند که بی حال شدند.

(۱) مرحوم آیه الله آقا سید ابراهیم لواسانی از اعظام علمای طهران در زمان فتحعلی شاه بودند. و همان مردی است که قبر مرحوم صدوق با شناسائی ایشان صورت گرفت. او معاصر با آقا سیّد میرزا مهدی خراسانی است؛ که از مهّادی خمسه است؛ و دختر او را به نکاح خویش آورد. بنابراین سادات لواسانی از ذریّه ایشان، از ناحیه مادر متّهی می شوند به آیه الله خراسانی رضوان الله علیهما.

ما پنداشتیم که: شاید آقای میرزا محمد تقی دربارهٔ ایشان جمله‌ای زننده گفته و یا نسبتی داده است که به ایشان رسیده که بالتیجه ایشان را تا این سرحد ملول و ناراحت نموده است.

از طرفی دیگر می‌دانستیم که: آقای میرزای محمد تقی شیرازی، شخص عادل و با ورع و متقی است؛ و هیچ گاه کلمه‌ای که در آن غیبت و خلاف واقع باشد نمی‌زند؛ و نیز می‌دانستیم که: ایشان هم کسی نیستند که از نسبت‌های ناروا که به او داده شود، ملول و خسته شوند. و لذا همینطور متحیر شدیم؛ و به حال سکوت و بهت درآمدیم.

در این حال من برای ایشان سیلی چاق کردم (چون مرحوم حاج سید احمد استعمال دخانیات می‌نمودند) و به ایشان دادم و عرض کردم: حالا این شَطَبُ را بکشید! و اینقدر ناراحت نباشید!

مرحوم استاد شَطَبُ را کشیدند؛ و قدری که سرحال آمدند؛ فرمودند: این مرد (یعنی آقای آقا میرزا محمد تقی شیرازی) احتیاطات خود را به من إرجاع داده است، و افرادی به او مراجعه کرده‌اند؛ و از او پرسیده‌اند که: اگر خدای ناکرده برای شما واقعه‌ای اتفاق بیفتد، ما بعد از شما از چه کسی تقلید کنیم؟ و اینک در احتیاطات شما به که مراجعه نمائیم؟!

آقای میرزا محمد تقی در جواب گفته است: به سید احمد. من غیر از او کسی را سراغ ندارم.

آقا سید ابوالقاسم! برای او بنویس که: آقا میرزا محمد تقی! شما در امور دنیا حکومت دارید! اگر دیگر از این کارها بکنید؛ و کسی را إرجاع دهید؛ فردای قیامت در محضر جدّم رسول خدا، که حکومت در دست ماست؛ از شما شکایت خواهم کرد؛ و از شما راضی نخواهم شد.»

و نیز داستان دیگری از ایشان نقل شده است که: در موقع رحلت مرجعی از مراجع تقلید، اگر طهرانی‌ها، یعنی علماء طهران، و تجّار و کسبه طهران، به کسی رجوع می‌نمودند؛ و از او تقلید می‌کردند؛ او مرجع تقلید تمام شیعیان می‌شد؛ و همهٔ بلاد و شهرها به تبع طهرانی‌ها از او تقلید می‌کردند.

و چون طهرانی‌ها به حاج سید احمد رجوع کردند؛ تا از او تقلید کنند؛ نپذیرفت؛ و در جواب گفت: اگر جهنم رفتن واجب کفائی باشد، مَنْ بِهِ الْكِفَايَةِ موجود است.

باری اتفاقاً وفات مرحوم آیه الله آقا میرزا محمد تقی شیرازی در شب سیزدهم ذوالحجّة الحرام (۱۳۳۸) در کربلای معلّی واقع شد^۱ که شش سال بعد از وفات آقا حاج سید احمد در نجف اشرف بوده است.

این بود مختصری از شرح حال و ترجمه عالم الهی و عارف صمدانی: آیه الله حاج سید احمد طهرانی، یکی از دو صاحب شخصیت و عظمتی که این مکاتیب حکمی و عرفانی بر محور آراء و افکار آنان دور می‌زند.

و اما صاحب شخصیت و عظمت دیگر: مرحوم آیه الله فقیه و اصولی و فیلسوف و حکیمی است که در قرون اخیر به جامعیت او از جهت إتقان علم، و دقت نظر، و سعه اندیشه، و جامعیت بین علم و عمل، و إعراض از دنیا، و زهد، و پاک‌تری کمتر دیده شده است.

او مرحوم آیه الله: **حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی** است که در دوم محرم الحرام سنه ۱۲۹۶ هجری قمری متولد؛ و در شب یکشنبه پنجم ذوالحجّة الحرام ۱۳۶۱، در حال خواب از دنیا رحلت نمود. قدس الله تربته.

(۱) مرحوم آیه الله آقا میرزا محمد تقی شیرازی از علماء فرید و اتقیاء وحید در طائفة شیعه امامیه بوده‌اند، که علماً و عملاً از نمونه‌های بارز سلف صالح و أصحاب و خواصّ ائمة معصومین صلوات الله علیهم أجمعین بوده‌اند، و بعد از مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسن شیرازی مرجعیت شیعه برایشان قرار گرفت. محلّ اقامت ایشان در کربلای معلی بود؛ و محلّ اقامت مرحوم آیه الله حاج سید احمد در نجف اشرف بوده است. مرحوم والد حقیر: آیه الله حاج سید محمد صادق طهرانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمد تقی بوده است و از دقت نظر در مطالب علمیّه و دقت نظر در امور عملیّه و اجتناب از هوی و هوس و تحرّز شدید از حبّ ریاست و احتیاط کامل و توسّل عجیب ایشان به حضرات ائمة معصومین و شب زنده‌داری‌ها و عبادات و زیارات ایشان مطالبی بس نفیس برای ما بیان می‌کرد؛ و ایشان را بالاتر از عدالت، بلکه مصداق حقیقی صائناً لنفسه تارکاً لهواه مطیعاً لأمر مولا می‌دانست. شرح احوال وی را مرحوم آیه الله علامه: حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی در «نقباء البشر» ج ۱، ص ۲۶۱ تا ص ۲۶۴ ذکر نموده است. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

او یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد بزرگوارمان: حضرت آیه الله علامه حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی قدس الله تربته است؛ و یکی از اساتید فقهی و اصولی استاد بزرگوار دیگرمان: حضرت آیه الله حاج سید ابوالقاسم خوئی امد الله فی عمره الشریف است، که سالیان دراز در نجف اشرف هر دوی آنها، به نزد آن عالم عالیقدر تتلمذ کرده‌اند.

مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدس سره، در شرح حال وی نوشته‌اند که: بعد از مقدمات، نزد آیات عظام: سید محمد فشارکی اصفهانی، و شیخ آغا رضا همدانی، و شیخ محمد کاظم خراسانی، و غیرهم، درس فقه و اصول را فرا گرفته است، و اخیراً فقط به درس آخوند مولی محمد کاظم می‌رفته، و سیزده سال از وی بهره‌ور گردیده است؛ تا آنکه به سهمیه عظیمی از علم فقه، و به مجموعه کمالاتی نائل آمده است.

و در فن حکمت و فلسفه نزد حکیم معروف نجف: آیه الله آقامیرزا محمد باقر اصطهباناتی، درس خوانده است؛ و بالأخص در فن فلسفه مشار الیه بالبنان شده؛ و به إتقان و إحکام این علم، و حید عصر خویش بوده است.

و علاوه بر اینها، در علم کلام، و تفسیر، و تاریخ، و عرفان، و ادب متضلع بوده؛ و در نظم و نثر فارسی و عربی گامهای طولانی برداشته است. و بالجمله او از نوابغ دهر و فرائد روزگار بوده است، که به عبقریت، و به ملکات حمیده مشحون، و غرق در مواهب الهیه بوده است.

بعد از رحلت استادش: آخوند، در نجف اشرف به شکل بارزی طلوع کرد؛ و بسیاری از طلاب در اطرافش گرد آمدند؛ و در فقه و اصول مستقل در تدریس شد. و نزد علمای نجف معزز و محترم، و به جامعیت منظور بود. مدرس او محل اجتماع فضلاء و اهل کمال بود، زیرا او قدم راسخی در فقه و اصول و بیشتر از آنها در فلسفه داشت. و غالباً تدریس او حکمت بود، زیرا در این فن متقن بود؛ بلکه از معاصرین خود برتری و تفوق داشت.

او همینطور بر نشر علم ادامه می‌داد؛ و طلاب چون پروانه به سوی او تهافت داشتند؛ و کتبی بسیار دقیق و ارزنده در اصول فقه، و فقه، و حکمت، و منظومه‌ای

در فلسفه‌عالیه نوشت؛ تا به کسالت سکتۀ ناقصه دچار شد؛ و به اقسام معالجات معالجه کردند؛ تا تقریباً در آستانۀ بهبودی بود؛ که ناگهان با سکتۀ در خواب رحلت نمود.^۱

باری قضاءِ الهی چنان شد که: این مرد بزرگ درست در اوانِ وقتی که بنا بود طلاب از او استفاده نمایند؛ و از معین علمش توشه‌ای بردارند؛ از دنیا رحلت کرد. فوت او غیر مترقب بود؛ و با فوت او شکست فاحشی در حوزه علمیه نجف پیدا شد، زیرا در حال ارتحالش بیش از شصت و پنج سال نداشت؛ و رحلت او فقط با فاصله یک هفته از رحلت استاد بزرگ، و اصولی دقیق النظر، و فقیه نامی: مرحوم آیه الله آقای شیخ ضیاءالدین عراقی قدس الله نفسه واقع شد. چون رحلت آیه الله عراقی در شب دوشنبه ۲۸ ذوالقعدة الحرام سنۀ ۱۳۶۱ به وقوع پیوست؛ و این درست یک هفته قبل از رحلت آیه الله اصفهانی بود.^۲ و پس از ارتحال مرحوم عراقی که حوزه نجف آن استوانۀ علم را از دست داد؛ و همگی چشم امید به استفاده از منابع علمی مرحوم اصفهانی کمپانی داشتند؛ صبح در اول طلوع آفتاب بر فراز گلدسته و منارۀ صحن مطهر مرتضوی، صدای بانگ ارتحال مرحوم اصفهانی و اعلام مردم و إعلان برای تشییع جنازه او بر بسیط زمین نجف، طنین انداخت. و این حادثه بسیار مؤلم و غیر منتظر بود که فجأةً به وقوع پیوست.

حضرت سند السالکین، و جمال العارفين، آیه الله العظمی آقای سید جمال الدین گلپایگانی، أفاض الله علينا من قدسیات نفسه المنیفة، برای حقیر نقل

(۱) تلخیصی از «نقباء البشر» ج ۲، ص ۵۶۰ تا ص ۵۶۲، تحت شماره ۹۸۲.

(۲) آقا ضیاء الدین عراقی (آراکی) نجفی المسکن از اکابر و فحول علمای دینیۀ عصر حاضر که فقیه و اصولی و محدث و رجالی و معقولی و منقولی، و از طراز اول مراجع علمیه اسلامیۀ و مرجع تقلید گروه انبوهی از فرقه محقه، و از تلامذۀ آخوند مولی محمد کاظم خراسانی و بعضی دیگر از اجله بوده است. حوزه درس فقه و اصول او، محل استفاده فحول عرب و عجم، در لطافت بیان و طلاقت لسان، و جودت تقریر و حسن تحریر، گوی سبقت را از دیگران ربوده؛ و مقامات عالیۀ علمیه اش مسلم یگانه و بیگانه بوده است. از کتابهای او: «مقالات الاصول» و «شرح تبصره علامه» است. (منتخبی از «ریحانة الأدب» ج ۲، ص ۵۵ و ص ۵۶ با عنوان آقا ضیاء).

کردند که: بعد از فوت مرحوم آیه الله آقا ضیاءالدین عراقی که ریاست و تدریس نجف منحصراً با آیه الله حاج شیخ محمد حسین اصفهانی رحمة الله علیهما شد؛ و هیچکس احتمال فوت آن مرحوم را نمی داد؛ پس از یک هفته از رحلت مرحوم عراقی، در وقتی که من مشغول قرائت نماز شب بودم؛ در قنوت نماز وُتِر، در حال بیداری به تمام معنی الکلمه، مشاهده نمودم که: مرحوم آقا ضیاءالدین عراقی سوار بر استری است؛ و همینطور آمد و آمد، تا در خانه حاج شیخ محمد حسین داخل شد.

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

همین که در بدو طلوع آفتاب خواستند بر فراز منارهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام ندا کنند؛ و صلوة بکشند؛ من به اهل منزل گفتم: گوش کنید که: اینک خبر رحلت حاج شیخ محمد حسین را می دهد.

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

باری مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین، اهل مراقبه، و سکوت، و محاسبه بود. پیوسته در فکر بود؛ سخن به ندرت می گفت. در مجالس و محافل که بین علماء بحثی در می گرفت، سکوت می کرد. در هر جای مجلس که جا خالی بود، می نشست، و بسیار متواضع و خلیق و آرام بود. و با آنکه ثروت معتابهی که از پدرش که از تجار معروف، و سرمایه دار کاظمین بود، به او رسید، همه را به فقراء و طلاب داد. و خود چیزی نداشت. و گویند در اواخر عمر، با فقر دست به گریبان بود؛ ولی دلی شاد، و سیمائی متبسّم، و قلبی استوار داشت؛ که دلالت از روحيات عظیم، و مواهب معنوی او می نمود.

یکی از سروران و دوستان حقیر که فعلاً از علمای نجف اشرف هستند: جناب الآیة الحجّة آقای حاج سید محمد رضای خلخالی أدام الله برکاته برای حقیر نقل کردند که: من روزی در بازار حویش می رفتم؛ و دیدم آقای حاج شیخ محمد حسین در وسط کوچه، خم شده است؛ و پیازها را جمع می کند؛ و

پیوسته با خود می‌خندد.

من جلو رفتم، و سلام کردم، و با ایشان کمک کردم تا پیازها را جمع نمودیم. آنگاه آنها را در گوشهٔ قبایش گرفت؛ و به منزل روانه شد. من عرض کردم: حضرت آیه الله معلوم بود که پیازها از گوشهٔ قبای شما ریخته است؛ ولی برای من، خندهٔ شما نامفهوم ماند!

آن مرحوم فرمود: من وقتی وارد نجف شدم، در سن جوانی برای تحصیل؛ آنقدر مترّفه بودم؛ و لباس عالی داشتم، و انگشتری و تسبیح قیمتی داشتم؛ که روزی در مقابل ضریح مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که مؤدّب ایستاده بودم؛ و مشغول زیارت بودم؛ بند تسبیح من پاره شد؛ و دانه‌های آن به روی زمین حرم ریخت.

این تسبیح قیمتی بود، بطوری که هر دانه از دانه‌های آن یک دینار ارزش داشت؛ و عزّت نفس، و یا خودخواهی به من اجازه نداد، تا خم شوم، و دانه‌ها را جمع کنم. و این معنی برای من غیر قابل تحمل بود؛ فلذا از تسبیح صرف نظر نمودم.

امروز به دکان بقالی رفتم؛ و قدری پیاز خریدم؛ و در گوشهٔ قبای خود ریختم؛ و اطراف آن را با دست گرفتم، تا به منزل برم. در همین جا که سر چهار راه بود؛ و در میان جمعیت مردم، قبا از دست من یله شد؛ و پیازها به روی زمین ریخت. من خم شدم؛ و پیازها را جمع کردم و ابداً برای من این مسئله مشکل نبود، بلکه بسیار آسان و قابل تحمل بود. و علت خندهٔ من آن بود که: در همان وقت من به یاد دوران جوانی و پاره شدن تسبیح قیمتی که ارزش هر دانه‌اش یک دینار بود افتادم؛ که آن روز از آن تسبیح که یکصد دینار قیمت داشت گذشتم؛ و برای من جمع آوری آن مشکل بود.

و لله الحمد و له الشکر که امروز جمع آوری پیازهای ریخته از گوشهٔ قبا بر روی زمین، برای من سنگین نیست؛ و بسیار آسان و قابل تحمل است. فلذا شاد و مسرور شدم؛ و خندهٔ من برای مسرت نفس من، با تداعی آن عمل گذشته بود.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین اهل مکاشفه بودند. روزی در حرم مطهر

حضرت أميرالمؤمنين عليه السلام مشغول سجده طولانی بودند که در آن حال حضرت سید الشهداء عليه السلام را می‌بینند که: به ایشان می‌گویند: اینجا در حضور جمعیت برای عمل سجده طولانی خوب نیست. این گونه اعمال را در جای خلوت انجام دهید!

مرحوم حاج شیخ محمد حسین بعد از مرحوم آیه الله حاج سید احمد طهرانی کربلائی، بیست و نه سال عمر کرد. و چنانچه از نامه‌ای که به مرحوم سندالعارفین و شیخ الفقهاء آیه الله آقای حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی که در بلده طیبه قم اقامت گزیده بودند؛ و در سنه یکهزار و سیصد و چهل و سه هجریه قمریه (۱۳۴۳) رحلت کرده‌اند، نوشته‌اند؛ و از ایشان دستور العمل برای طیّ راه معرفت، و سیر و سلوک خواسته‌اند؛ معلوم می‌شود که: بر ایشان نیز به ثبوت پیوسته است که: تنها علم حکمت نظری و فلسفه، راه گشای أبواب معرفت نبوده؛ بلکه لازم و واجب بوده است قدم در راه عبودیت نهاده؛ و عملاً در تحت تعلیم و تربیت، و در زیر نظر استاد کامل عارف خداوندی قرار گیرند. و با توجه به تبعیت و پیروی از این راد مرد وارسته و پیراسته، طیّ طریق نمایند.

ما در اینجا قطعه‌ای از نامه‌ای را که آیه الحقّ عارف کامل: آیه الله آقای حاج میرزا جواد آقا قدس الله سرّه الشریف^۱، به مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین

(۱) در «نقاء البشر» ج ۱، ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ تحت شماره ۶۷۳ آورده است که: آقا شیخ میرزا جواد آغا ملکی تبریزی فرزند شفیع ملکی بوده است. او عالمی است فقیه، و اخلاقی فاضل و با ورع و موثق. او در نجف اشرف حضور بزرگان از اساتید درس خوانده است، و مراتب سلوک را از اخلاقی شهیر مولی حسینقلی همدانی فرا گرفته است و نفس خود را نزد وی تکمیل نموده، و در فقه و اصول نزد علامه آقا شیخ آغا رضا همدانی و غیره از علماء تلمذ نموده است. در سنه ۱۳۲۰ به ایران مراجعت کرد، و در دارالایمان قم توطّن نمود، و به وظائف شرع و ترویج دین و تربیت مؤمنین همت گماشت تا در روز عید قربان سنه ۱۳۴۳ رحلت کرد. کتابهایی از خود باقی گذارده از جمله «أسرار الصلوة» و از جمله «سیر و سلوک» است. انتهى ملخصاً.

أقول: رساله «سیر و سلوک» ایشان به نام «رساله لقاء الله» به طبع رسیده است. و همچنین کتاب نفیس دیگری دارد به نام: «المراقبات» یا «أعمال السنه» که گرچه کتاب مختصری است ولی بر سبک «اقبال» سید ابن طاووس می‌باشد. مرحوم ملکی زبانی آتشین و قلمی شیوا و در حرکت دادن

إصفهانی در جواب نامه‌ای که نوشته‌اند، و تقاضای مقدمه موصله نموده بودند؛ نوشته‌اند، می‌آوریم؛ تا حقیقت امر و شدت اهتمام شیخ، به سیر و سلوک و طیّ راه معرفت، در لقای حضرت اُحدیّت عملاً روشن شود.

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

«بسم الله الرحمن الرحيم، فدایت شوم..... در باب إعراض از جدّ و جهد رسمیات، و عدم وصول به واقعیّات که مرقوم شده؛ و از این مفلس استعلام مقدمه موصله فرموده‌اید!

بی‌رسمیّت، بنده حقیقت آنچه را که برای سیر این عوالم یاد گرفته؛ و بعضی نتایجش را مفصلاً خدمت شریف در ابتداء خود صحبت کرده‌ام؛ و از کثرت شوق اینک با رفقاء در همه عوالم هم‌رنگ بشوم؛ اُسّ و مُخّ آنچه از لوازم این سیر می‌دانستم، بی‌مضایقه عرضه داشته‌ام.

حالا هم إجمال آن را به طریقه‌ای که یاد گرفته‌ام، مجدداً اظهار می‌دارم: طریق مطلوب را برای این راه، معرفت نفس گفتند. چون نفس انسانی تا از عالم مثال خود نگذشته، به عالم عقلی نخواهد رسید. و تا به عالم عقلی نرسیده، حقیقت معرفت حاصل نبوده؛ و به مطلوب نخواهد رسید.

لذا به جهت إتمام این مقصود، مرحوم مغفور^۱ جزاه الله تعالی عنّا خیر جزاء المَعْلَمین می‌فرمودند که: باید انسان یک مقدار زیاده بر معمول، تقلیل غذا و استراحت بکند؛ تا جنبه حیوانیّت کمتر، و روحانیّت قوّت بگیرد.

و میزان آن را هم چنین می‌فرمودند که: انسان اولاً روز و شب زیاده از دو مرتبه غذا نخورد، حتّی تنقل ما بین الغدائین نکند. ثانیاً هر وقت غذا می‌خورد، باید

←

به سوی خدا بسیار مجدّد و کوشا بوده است. جمعی از اساتید ما در حوزه مقدسه علمیه قم از جمله مرحوم آیه الله حاج شیخ عباس طهرانی (ره) محضرش را ادراک نموده‌اند، و از طهارت روح و تقوای باطن و ارشاد سالکین راه خدا و درس‌های عمیق اخلاقی که در حوزه می‌داده است؛ حکایاتی دارند.

(۱) مراد، استاد وحیدشان در معارف الهیه، مرحوم آخوند مولی حسینقلی همدانی رضوان الله علیه

است.

مثلاً یک ساعت بعد از گرسنگی بخورد؛ و آنقدر بخورد که تمام سیر نشود. این در کم غذا. و **أما کیفیتش**: باید غیر از آداب معروفه، گوشت زیاد نخورد. به این معنی که: شب و روز هر دو نخورد. و در هر هفته دو سه دفعه، هر دو را یعنی هم روز و هم شب را ترک کند. و یکی هم اگر بتواند **للتکّيف** نخورد؛ و لا محاله آجیل خور نباشد. اگر أحياناً وقتی نفسش زیاد مطالبهٔ آجیل کرد، استخاره کند. و اگر بتواند روزه‌های سه روز هر ماه را ترک نکند.

و أما تقليل خواب، می‌فرمودند: شبانه روزی شش ساعت بخوابد. و البته در حفظ لسان، و مجانبت أهل غفلت، اهتمام زیاد نماید. اینها در تقلیل حیوانیت، کفایت می‌کند.

و أما تقويت روحانیت، أولاً دائماً باید هم و حزن قلبی، به جهت عدم وصول به مطلوب داشته باشد. ثانیاً تا می‌تواند ذکر و فکر را ترک نکند، که این دو جناح سیر آسمان معرفت است.

در ذکر، عمدهٔ سفارش، اذکار صبح و شام، اهم آنهاست که در اخبار وارد شده؛ و اهم آنها تعقیبات صلوات؛ و عمده‌تر، ذکر وقت خواب که در اخبار مأثور است. لاسیما متطهراً در حال ذکر خواب برود.

و شب خیزی، می‌فرمودند: زمستان‌ها سه ساعت، و تابستان‌ها یک ساعت و نیم. و می‌فرمودند که: من در ذکر یونسیه، یعنی در مداومت آن که شبانه روزی ترک نشود، هر چه زیادتر توانست کردن، اثرش زیادتر، اقل اقل چهارصد مرتبه است، خیلی اثرها دیده‌ام. بنده خودم هم تجربه کرده‌ام. چند نفر هم مدّعی تجربه‌اند.

یکی هم قرآن که خوانده می‌شود، به قصد هدیهٔ حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه و آله خوانده شود.

و أما فکر، برای مبتدی می‌فرمودند: در مرگ فکر بکن. تا آن وقتی که از حالش می‌فهمیدند که: از مداومت این مراتب گیج شده؛ فی الجمله استعدادی پیدا کرده؛ آنوقت به عالم خیالش ملتفت می‌گردند؛ یا آنکه خود ملتفت می‌شد. چند روزی همه روز و شب فکر در این می‌کند که بفهمد هر چه خیال می‌کند و

می‌بیند خودش است؛ و از خودش خارج نیست. اگر این را ملکه می‌کرد، خودش را در عالم مثال می‌دید. یعنی حقیقت عالم مثالش را می‌فهمید. و این معنی را ملکه می‌کرد. آن وقت می‌فرمودند: باید فکر را تغییر داد؛ و همه صورت‌ها و موهومات را محو کرد؛ و فکر در عدم کرد. و اگر انسان این را ملکه نماید، لابد تجلی سلطان معرفت خواهد شد. یعنی تجلی حقیقت خود را به نورانیت، و بی‌صورت و حدّ، و کمال بهاء فائز آید. و اگر در حال جذب به بیند بهتر است. بعد از آنکه راه ترقیات عوالم عالیه را پیدا کرده؛ هر قدر که سیر بکند، اثرش را حاضر خواهد یافت.

و به جهت ترتیب این عوالم که باید انسان از این عوالم طبیعت اول ترقی به عالم مثال نماید؛ بعد به عالم ارواح و انوار حقیقیّه؛ البتّه براهین علمیه را خودتان احضر هستید.

عجب است که: تصریحی به این مراتب در سجده دعای شب نیمه شعبان، که اوان وصول مراسله است؛ شده است؛ که می‌فرماید: *سَجَدَ لَكَ سَوَادِي وَ خِيَالِي وَ بَيَاضِي*.

اصل معرفت آن وقت است که هر سه فانی بشود که: حقیقت سجده عبارت از فناء است که: *عند الفناء عن النفس بمراتبها، يحصل البقاء باللّه*.

رزقنا الله تعالی و جمیع إخواننا بمحمّد و آله الطّاهرين صلوات الله عليهم. باری، بنده فی الجمله از عوالم دعاگوئی إخوان الحمد لله بی‌بهره نیستم، و دعای وجود شریف و جمعی از اخوان را برای خود ورد شبانه قرار داده‌ام.

حدّ تکمیل فکر عالم مثال که بعد از آن وقت محو صورت است؛ آن است که یا باید خود به خود ملتفت شده؛ عیاناً حقیقت مطلب را ببیند؛ یا آنقدر فکر کند که از علمیت گذشته، عیان بشود. آن وقت محو موهومات کرده در عدم فکر بکند تا آنکه از طرف حقیقت خودش تجلی بکند» انتهى.

باری، اینها همه دلالت بر روشن فکری، و جهاد عظیم علمی و عملی، و تقوای نفسی مرحوم کمپانی دارد، و همه دلالت دارد بر حسن کنجکاوی و حقیقت جوئی او، و مراقبه، و محاسبه، و سکوت و إعراض از زخارف دنیوی که

حقاً باید برنامه عمل پویندگان راه خدا قرار گیرد. ولی معذک آیا به درجه لقای حضرت احدیت رسیده است؟ و فتح باب معرفت برای او در حیات شده است؟ و یا خداوند رحمن به عوالم بعد از موت مَحْوَل فرموده؛ و تکمیل را بدان مراحل و منازل منوط ساخته است؟! خدا عالم است.

و ما اینک برای این رادمرد علم و عمل، از خدا می‌خواهیم که: از فضل و رحمت خود آنقدر بر او بریزد؛ و از باران انوار و عظمت و جلال خود، آنقدر بر او ببارد، که اگر هم أحياناً به بعضی از مراحل عرفان نرسیده است؛ در آنجا برسد. و او را به مقام و منزله‌ای برساند که فوق آن منزله برای احدی جز حضرات معصومین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین متصور نباشد. آمین رب العالمین.

این هم شمه‌ای از ترجمه و حال یکی دیگر از صاحبان مکاتیب حکمی و عرفانی، که عنقریب به کلمات و مکاتیبشان انشاءالله الرحمن خواهیم رسید.

و أما شرح حال و ترجمه صاحب تذیلات و محاکمات أستاذنا الأکرم، ومولانا

الأعظم: حضرت آية الله العظمی حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی - أفاض الله علينا من برکات نفسه - به شرح قلم نیاید، و خامه را توان آن نیست، و فکر و اندیشه را سعه و گسترش آن نه، که اطراف و جوانب مقامات علمی و فقهی و حکمی و عرفانی، و روح بلند، و خلق عظیم او را بررسی کند؛ و کمر بند منطق و گفتار هیچگاه نمی‌تواند آن نفس قدسیه، و انسان ملکوتی، و روح مجرد وی را در خود حصر کند.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل گردم از آن
گر چه تفسیر زبان روشنگر است	لیک عشق بی‌زبان، روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
چون سخن در وصف این حالت رسید	هم قلم بشکست و هم کاغذ درید
عقل در شرحش چو خردر گل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
واجب آمد چونکه بر دم نام او	شرح کردن رمزی از انعام او

بوی پیراهان یوسف یافته است
 باز گو رمزی از آن خوش حالها
 عقل و روح و دیده صد چندان شود
 همچو بیماری که دور است از طبیب
 كَلَّتْ أَفْهَامِي فَلَا أُحْصِي ثَنَاءَ
 إِنَّ تَكَلَّفَ أَوْ تَصَلَّفَ لَا يَلِيقُ
 چون تکلف، نیک نالایق نمود
 کاین دلیل هستی و هستی خطاست
 این زمان بگذار تا وقت دگر^۱

این نفس جان دامنم برتافته است
 کز برای حق صحبت سالها
 تا زمین و آسمان خندان شود
 گفتم ای دور اوفتاده از حبیب
 لَا تُكَلِّفْنِي فَإِنِّي فِي الْفَنَاءِ
 كُلُّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرُ الْمُفْتِيقِ
 هر چه می گوید، موافق چون نبود
 خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست
 شرح این هجران و این خون جگر

چون حضرت أستاذ، از این عالم به عالم خلود رحلت فرمود، و این حقیر با عنوان «مهر تابان» یادنامه‌ای برایشان نوشتم؛ با خود گمان می‌کردم تا اندازه‌ای توانسته‌ام، ایشان را معرفی کرده باشم؛ و به عاشقان کوی حبیب، و مشتاقان لقای جمال حضرت سرمدی، ارائه‌ی طریقی نموده باشم. اینکه که گهگاهی همان نوشته خود را نگاهی می‌کنم، می‌گویم: هیهات، هیهات، هیهات أَنْ أَظُنَّ أَنْ أَصِلَ إِلَى فَهْمِ مَعْرَىٰ مَعْنَوِيَّتِكَ، أَوْ أَقْدِرَ عَلَىٰ أَنْ أَتَفَوَّهَ بِكَمَالِ رُوحَانِيَّتِكَ؛ فیرجع فهمی کلیلاً، و عینی خائباً و حسیراً، و لسانی خارساً و ثقیلاً.

کانجا همیشه باد به دست است دام را
 آتشی بود درین خانه که کاشانه بسوخت
 جانم از آتش مهر رخ جانان بسوخت
 دوش بر من ز سرمهر چوپروانه بسوخت
 خرقه از سر برادر آورد و به شکرانه بسوخت
 دل سودا زده‌اش بر من دیوانه بسوخت
 چو من از خویش برفتم دل بیگانه بسوخت
 خانه عقل مرا آتش خمخانه بسوخت

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر
 سینه‌ام ز آتش دل در غم جانانه بسوخت
 تنم از واسطه دوری دلبر بگداخت
 سوزدل بین که زبس آتش واشکم دل شمع
 ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم
 هر که زنجیر سرزلف گره‌گیر تو دید
 آشنائی نه غریب است که دلسوزمن است
 خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد

(۱) منتخبی است از اشعار مولانا مولوی در مجلد اول ص ۴ از «مثنوی» میرزا محمود وزیری.

چون پیاله دلم از توبه که کردم شکست
 ترک افسانه بگو حافظ و می نوش دمی
 همچو لاله جگرم بی می و پیمانہ بسوخت
 که نخفتم به شب و شمع به افسانه بسوخت^۱

و اَمَّا شیخ عطار که تمام بحث‌ها، و مکاتبات طرفین، روی شعر او دور می‌زند، فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری است که بنا به گفتار صاحب «أعیان الشیعة» در اواخر عصر سلجوقیان در نیشابور متولد شد؛ و طفولیت خود را در مشهد مقدس گذرانید. و سپس به ماوراء النهر، و هند، و عراق، و شام، و مصر، مسافرت کرد، و حج بیت الله الحرام بجای آورد؛ و سپس به شهر خود: نیشابور بازگشت؛ و در آن جا اقامت گزید تا فوت کرد. و بعضی گویند: در حمله مغول کشته شد.

در نیشابور داروفروشی داشت؛ و به طب اشتغال داشت؛ و بیمارستانی برای معالجه مریضان ترتیب داده بود. و به همین جهت او را عطار گویند. علاوه بر طب، پیوسته به خواندن و تألیف، با کمال جدیت مشغول بود. و احوال بزرگان عرفان، و روش آنها را و اخبار و اقوالشان را در کتب خود می‌آورد؛ و بسیار به آنها و عقائدشان راسخ الاعتقاد بود.

و در شعر استاد بود، و نشاط غریبی داشت. گویند عدد مؤلفات او، به تعداد سوره‌های قرآن یکصد و چهارده عدد است و مشهورترین آنها «مَنْطِقُ الطَّیْرِ» است که مکرراً در ایران و هند طبع شده؛ و در اروپا با ترجمه فرانسوی آن، با اهتمام و عنایت مستشرق: جارسن دی تاسی طبع شده است.^۲

و محدث قمی در دو کتاب «الکُنْی و الألقاب» و «هدیة الأحاب» گوید: مصنفات او غالباً شعر است؛ و در توحید و معارف و حقایق سخن گفته است. و در مدح امیرالمؤمنین علیه السلام سروده است:

ز مشرق تا به مغرب گر امام است
 عَلیُّ و آل او ما را تمام است
 گرفته این جهان وصف سنانش
 گذشته زان جهان وصف سیه‌نانش

(۱) حافظ، طبع پژمان، ص ۱۵.

(۲) تلخیصی از «أعیان الشیعه» طبع دوم، ج ۴۳، تحت شماره ۹۶۳۱ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۷.

چه در سرّ عطا إخلاص او راست
چنان در شهر دانش باب آمد
چنان مطلق شد اندر فقر و فاقه
اگر علمش شدی بحر مصوّر
چه هیچش طاقت منت نبودی
کسی گفتش چرا کردی؟ برآشت
لَنْقُلُ الصَّخْرَ مِنْ قُلُلِ الْجِبَالِ
يَقُولُ النَّاسُ لِي فِي الْكَسْبِ عَارٌ

سه نان را هفده آیه خاص او راست
که جنت را به حق بواب آمد
که زر و نقره بودش سه طلاقه
در او یک قطره بودی بحر أخضر
ز همت گشت مزدور یهودی
زبان بگشاد چون شمع و چنین گفت:
أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ مَنِ الرَّجَالِ
فَإِنَّ الْعَارَ فِي ذُلِّ السُّؤَالِ

عطار در سنه ۶۲۷ فوت کرد، بعد از آنکه عمر بسیار طولانی کرده بود. و بعضی گفته‌اند: در فتنه تاتار کشته شد. عمر او نیز یکصد و چهارده سال بود. و قبرش در خارج نیشابور مشهور است.^۲

ابن فوطی مورخ شهیر، متوفی در سال ۷۲۳، در کتاب خود: «تلخیص معجم الألقاب» درباره عطار می‌نویسد که: کان من محاسن الزمان قولاً و فعلاً و معرفةً و أصلاً و علماً و عملاً. راه مولانا نصیرالدین ابوجعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی بنیساور؛ و قال: کان شیخاً مفوهاً حسن الاستنباط و المعرفة لکلام المشایخ و العارفين، و الأئمة السالکين. وله دیوان کبیر، وله «منطق الطیر» من نظمه المثنوی. و استشهد علی يد التتار بنیساور.^۳

عالم بلند پایه: قاضی نورالله شوشتری در «مجالس المؤمنین»، احوال او را مفصلاً بیان نموده؛ و وی را به غایت ستوده است. او گوید: منبع الحقایق و الأسرار الشیخ فرید الدین عطار قدس سره العزیز:

(۱) این آیات را با بقیه آن که بسیار است، نیز قاضی نورالله شهید، در «مجالس المؤمنین» طبع سنگی، ص ۲۹۶ و ص ۲۹۷ آورده است. و اصل آن در «إلهی نامه» عطار ص ۲۲ و ص ۲۳ از طبع مصحح فؤاد روحانی موجود است.

(۲) تلخیصی از دو کتاب: «الکنى و الألقاب» طبع صیدا، ج ۲، ص ۴۳۱ و ص ۴۳۲، و «هدیة الأحباب» ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰.

(۳) تعلیقه طبع اخیر «لباب الألباب» عوفی.

همان خریطه کِش داروی فَنّا عَطّار
مقابل عدد سوره‌ای، کلام نوشت
جنون ز جذبۀ او دیده در سلوکُ خرد
مرتبه او عالی، و مشرف او صافی بوده.
که نظم اوست شفافبخش عاشقان حزین
سفینه‌های عزیز و کتابهای گزین
خِرَد ز منطق او جُسته در سخن تلقین
سخن او را تازیانه اهل سلوک گفته‌اند.
در شریعت و طریقت یگانه بود، و در شوق و نیاز، و سوز و گداز، شمع شبستان
زمانه؛ مستغرق بحر عرفان، و غواص دریای ایقان است.

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

گِرَدِ عَطّار گشت مولانا
و نیز در جای دیگر آورده است که:

عَطّار گشت روح و سنائی دوچشم او
و همچنین در موضعی دیگر گفته است:

هفت شهر عشق را عَطّار گشت
جناب شیخ را مصنّفات مشتمله بر آثار توحید، و حقایق اذواق و مواجید بسیار
ما هنوز اُندر خم یک کوچه‌ایم
است؛ مانند کتاب «منطق الطّیر»، و «إلهی نامه»، و «مظهر العجائب» و غیر آن.
عَطّار گشت روح و سنائی دوچشم او
و در اکثر آنها طریق آشنائی ورزیده؛ و شیوه سنّیه شیخ سنائی گزیده؛ و در اظهار
و همچنین در موضعی دیگر گفته است:
هفت شهر عشق را عَطّار گشت
مناقب اهل بیت اطهار، و تعرّض به اعدای جفاکار ایشان، گاهی از غلوّ عشق و
محبت بی اختیار خلیع العذار است؛ و گاهی از شدت تقیه و خوف اُغیار، در مقام
استتار و إصلاح آن اظهار. مِصرَع: وَلَنْ يُصْلِحَ الْعَطّارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ.

در کتاب «أسرارنامه» بعد از مدح سه یار، شروع در مدح حضرت امیر المکملین

کرده و گفته:

از این بگذرخدا را باش، اصل اوست
سوار دین پسر عمّ پیمبر
به تن رستم سوار رخس دلدل
به دل غواص دریای توکل
علی القطع افضل ایام او بود
علی الحق حجّت اسلام او بود
منادی سَلُونی در جهان داد
به یک رمز از دو عالم صد نشان داد
چنان شد در نماز از نور حق جانش
کز او بی او، برون کردند پیکانش

چنین باید نماز از اهل رازی
 ز جودش، ابر و دریا پرتوی بود
 زهی صدری که تا بنیاد دین بود
 ز طفلی تا که خود را پیر کردی
 چون دنیا آتش و تو شیر بودی
 اگر چه کم نشیند گرسنه شیر
 از آن جستی ز دنیا فقر و فاقه
 که دنیا بود پیشش سه طلاقه^۱
 که تا نبود نیازت بی‌نمازی
 به چشمش عالم پُر زَر، جوی بود
 دلش اسرار دان و راه بین بود
 بدین دنیای دون تکبیر کردی
 از این معنی ز دنیا سیر بودی
 نخوردی نان دنیا یک شکم سیر
 که دنیا بود پیشش سه طلاقه^۱

باری در کمال عرفان و توحید حق، و وصول به أعلاذِ روه از مقام تجرّد و ایقان مرحوم شیخ عطار، کسی از اهل کمال شک ندارد؛ و اعلام و بزرگان طبق گفتار او، او را از پیروان مکتب تشیع شمرده‌اند. مثلاً آیه الله معظّم آقا سید محسن عاملی همانطور که دیدیم او را در «أعیان الشیعة» که اختصاص به علمای شیعه دارد، ذکر کرده است؛ و قاضی نورالله شوشتری، در کمال عرفانی و در تشیع او داد سخن داده است؛ و قریب چهار صفحه از صفحات وزیری ترجمه حال او را آورده است.

مرحوم آیه الله عارف بی‌بدیل: حاج میرزا علی آقای قاضی رحمة الله علیه می‌فرموده است: محال است کسی به درجه توحید، و عرفان برسد، و مقامات و کمالات توحیدی را پیدا نماید و قضیه ولایت بر او منکشف نگردد.

ایشان معتقد بوده‌اند که: بزرگانی که نامشان در کتب عرفان ثبت است؛ و آنها را واصل و فانی می‌شمردند؛ و از اهل ولایت نبوده‌اند؛ بلکه از عامه به شمار می‌آیند؛ یا واصل نبوده‌اند، و ادعای این معنی را می‌نموده‌اند، و یا تحقیقاً ولایت را إدراک کرده‌اند؛ ولی بر حسب مصلحت زمان‌های شدت و حکام و سلاطین جور که از عامه بوده‌اند، تقیه می‌کرده، و ابراز نمی‌نموده‌اند؛ مانند شیخ سلیمان قندوزی حنفی صاحب «ینابیع المودّة»، و مانند سید علی همدانی صاحب کتاب «مودّة القربی»، و مانند مولی محمد رومی بلخی صاحب کتاب «مثنوی».

(۱) گلچین و تلخیص زیادی از أحوالات عطار که شهید قاضی سید نور الله شوشتری، در «مجالس

المؤمنین» ص ۲۹۶ تا ص ۳۰۰، از طبع سنگی ذکر نموده است.

أما شیخ فریدالدین عطار بدون شک شیعه بوده است؛ ولیکن چون در زمان سلجوقیان می‌زیسته، و آنها عامی مذهب بوده‌اند؛ به ناچار در بعضی از کتب خود بر آن نهج مشی فرموده است.

از آثار عطار بخوبی مشهود است که: مردی وارسته، و بزرگوار، و از هوای نفسانی دور بوده، و حقیقه قدم در راه صدق نهاده است. او تحقیقاً از اصلین توحید بوده، و چنان تمکن کمالات روحی، و حالات عرفانی در جان او نشسته بود؛ که او را بی‌نیاز و مستغنی از غیر خدا ساخته بود. او جز مشاهده جمال حق، و فنای در صفات و أسماء و ذات او خطّ مشی نداشت. در خاتمه همین کتاب «منطق الطیر»، قدری از حال استغنائی خود را بیان می‌کند که: الحمد لله و له المنة نیاز و تملّقی از صاحب دولتان نداشته‌ام؛ و نامی از کسی به خوبی و بدی، و قدح و تمجید نبرده‌ام، و من دنبال راه خود بوده‌ام.

چون زنان خشک گیرم سفره پیش	تر کنم از شوربای چشم خویش
از دلم آن سفره را بریان کنم	گه گهی جبریل را مهمان کنم
چون مرا روح القدس، همسایه است	کی توانم نان هر مُدبّر شکست
من نخواهم نان هر ناخوش منش	بس بود این نانم و این نانخورش
شد غناء القلب جان افزای من	شد حقیقت سرّ لایغنائی ^۱ من
هر توانگر کاینچنین گنجیش هست	کی شود در منت هر سفله پست
شکر ایزد را که درباری نیم	بسته هر ناسزاواری نیم
من ز کس بر دل کجا بندی نهم	نام هر دونی خداوندی نهم
نه طعام هیچ ظالم خورده‌ام	نه کتابی را تخلّص کرده‌ام
همت عالیم ممدوحم بسست	قوت جسم و قوت روحم بسست ^۲
نه هوای لقمه سلطان مرا	نه قفا و سیلی دربان مرا ^۳

(۱) لا یغنائی من - نسخه بدل.

(۲) «منطق الطیر» ص ۳۲۲.

(۳) «منطق الطیر» ص ۳۲۴.

این بود فشرده و مختصری از شرح حال این عارف ربّانی قدّس الله سرّه العزیز. **وَأَمَّا كِتَابُ «مَنْطِقِ الطَّيْرِ»:** کتابی است درباره مرغان پنداری که جمع شدند؛ و از هُدُود که لباس طریقت دربر، و تاج حقیقت بر سر دارد؛ و سالیانی همدم و همره و پیک شاه سلیمان بوده است؛ خواستند که: همه اصناف و انواع حیوانات شاهی دارند، و ما شاه نداریم. تو برای ما شاهی مقرر بفرما، تا همگی در تحت فرمان او باشیم!

هُدُود گفت: ما پرندگان و مرغان، شاهی داریم به نام سیمرغ که در پشت کوه قاف^۱ منزل دارد؛ و باید برویم؛ و به او برسیم، تا از مزایا و آثار سلطنت و شاهی او بهره‌مند گردیم.

(۱) در لَبَّیَات فارسی، سیمرغ که نام دیگرش عنقا است، پادشاه پرندگان است که هیچ پرنده‌ای او را ندیده است؛ چون گویند: بر فراز کوه قاف منزل دارد. در «برهان قاطع»، طبع سرکاری، و طبع دکتر محمد معین، در کلمه قاف گوید: قاف بر وزن کاف، نام کوهی است مشهور، و محیط است به ربع مسکون. گویند پانصد فرسنگ بالا دارد؛ و بیشتر آن در میان آب است. و هر صباح چون آفتاب بر آن افتد، شعاع آن سبز می‌نماید، و چون منعکس گردد کبود. و این می‌باید غلط باشد؛ چه در حکمت مبرهن است که: لون لازم اجسام مرکبه است؛ و بسیط را از تلون بهره‌ای نیست. و همچنین به برهان ثابت شده است که ارتفاع اعظم جبال از دو فرسنگ و نیم زیاده نمی‌باشد. الله أعلم، انتهى.

و دکتر معین در تعلیقه آن گوید: کوهی است اساطیری. رجوع شود به «دایرة المعارف» اسلام

. KAF

و در «لغت نامه علامه دهخدا» در کلمه قاف بعد از ذکر کلام «برهان قاطع»؛ از کازیمیرسکی ذکر کرده است که او گوید: عنقا بدان آشیان دارد؛ و هم گویند: مراد جبال قفقاز و قبق است. و شاید مأخوذ از قافقاز تلفظ قفقاز است. و از «مهذب الأسماء» نقل کرده است که: کوهی است گرداگرد زمین را فرا گرفته از زیرجد. و از «معجم البلدان» نقل کرده است که: کوهی است عظیم که به گرد دنیا بر آمده، از او تا آسمان مقدار یک قامت است؛ بلکه آسمان بر او مطبق است. أقول شاید بر اساس همین معنی وارد شده است عبارت قاف به قاف و نیز قاف تا قاف که هر دو را در لغت نامه دهخدا، کران تا کران معنی نموده است؛ و برای او و لی شاهی از بیت اوحدی شاعر آورده است:

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

و برای هومی شاهی از فردوسی که:

جهان قاف تا قاف پر نور کرد به هر جا که بد ماتمی سور کرد

ولی منزل او دور است؛ باید کمر به جدّ و جهد ببندید! و از بیابانهای طولانی، و هفت وادی خطرناک عبور کنید! چون این هفت وادی طیّ شد، در آنجا کوهی است به نام کوه قاف، که سلطان مرغان: سیمرغ در آن جا منزل دارد.

در این جا هدهد با بسیاری از طیور که آمده بودند؛ مانند بلبل، و طوطی، و طاووس، و کبک، و باز، و درّاج، و موسیجه (مرغی است شبیه به فاخته) و تَدْرُو، و قُمّری، و فاخته، و شاهین، و زرّین، و بَطّ و غیرها، گفتگوهای دارد؛ و در ضمن حکایتها و أمثال و اندرزها اهمّیت مقصود را روشن می‌کند؛ و همچنین به هر یک از آنها می‌فهماند: زندگی و عشق و راه شما مختصر و جزئی است؛ و شما گرفتار هوی و هوس هستید؛ و جز با وصول به سیمرغ که سلطان طیور است، کمال برای شما غیر مقدور است. ولیکن حرکت و وصول به آن مستلزم گرسنگی، و تشنگی، و عبور از هفت وادی خطرناک است، که بدواً باید فکر خود را بکنید؛ و برای این مقصود عالی همّتی عالی، و سری نترس، و عزمی متین و استوار، و إرادهای جازم و غیر قابل تغییر داشته باشید!

هر یک از این مرغان بهانه‌ای آوردند، بعضی گفتند: اصلاً سیمرغ وجود خارجی ندارد؛ افسانه‌ای بیش نیست، زیرا اگر حقیقتی داشت، لابد تا به حال در این مرور ایّام، یکی از مرغان آن را می‌دید؛ هیچ کس ادّعای رؤیت آن را نکرده است.

بعضی گفتند: این راه مشکل است؛ و نتیجه‌اش هلاکت است. و دلیل بر این آن است که: شاید تا به حال هزاران پرنده به سراغ سیمرغ رفته باشند؛ و یکی از آنها هم نرسیده باشد؛ و همه در این وادی‌های خطرناک جان سپرده باشند.

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

هدهد بعد از معرفی خودش که: من سالها با سلیمان بوده‌ام؛ و من راهنمای طریقم؛ و حتماً باید با من حرکت کنید، تا از این بَوادی خطیر عبور کنیم؛ و به او

برسیم، می‌گوید:

لیک با من گر شما همره شوید
 وارھید از ننگ خودبینی خویش
 هرکه دروی باخت جان، از خودپرست
 جان فشانید و قدم در ره نهید
 هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
 نام او سیمرغ: سلطان طیور
 در حریم عزت است آرام او
 صد هزاران پرده دارد بیشتر
 در دو عالم نیست کس را زهره‌ای
 دائماً او پادشاه مطلق است
 او به سرناید ز خود آنجا که اوست
 نه بدو ره، نه شکیبائی ازو
 وصف او چون کار جان پاک نیست
 لاجرم عقل و هم جان خیره ماند
 هیچ دانائی کمال او ندید
 در کمالش آفرینش ره نیافت
 قسم خلقتان زان جمال و زان کمال

محرم آن شاه و آن درگه شوید
 تا کی از تشویش بی دینی خویش
 در ره جانان ز نیک و بد پرست
 پای کوبان، سربدان درگه نهید
 در پس کوهی که هست آن کوه‌قاف
 او به ما نزدیک ما زو دور دور
 نیست حدّ هر زبانی نام او
 هم ز نور و هم ز ظلمت پیشتر
 کو تواند یافت از وی بهره‌ای
 در کمال عزّ خود، مُسْتَعْرِق است
 کی رسد عقل و جود آنجا که اوست
 صد هزاران خلق شیدائی ازو
 عقل را سرمایه إدراک نیست
 در صفاتش با دو چشم تیره ماند
 هیچ بینائی جمال او ندید
 دانش از پی‌رفت و بینش ره نیافت
 هست اگر برهم نهی، مُشْتی خیال^۱

بالآخره مقداری از مرغان ماندند؛ و مقداری هم با معیت و راهنمایی هُدهد به پرواز آمدند. در راه بعضی از اصناف آنها، چون به مرغزاری و گلی و گیاهی و آبی رسیدند، پائین آمدند؛ و بعضی چون به دریاچه‌ای و نیزاری رسیدند، فرود آمدند؛ و همچنین بسیاری از آنها در هر یک از وادی‌ها درافتادند، و سرنگون شدند. و بالآخره در نهایت، آن مقداری که به کوه قاف رسیدند، مجموعاً با خود هدهد، سی مرغ بودند. و چون خوب نظر کردند دیدند که سی مرغ‌اند که به

(۱) «منطق الطیر» طبع مطبعة شفق، تبریز با تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۴۷ و ص ۴۸.

سیمرغ رسیده‌اند.

آری آنان که به کعبه مقصود رسیدند؛ و به قصر پادشاه و سلطان طیور و پرندگان درآمدند، و حضور یافتند که در دربار با عظمت و حشمت او داخل شوند؛ سی مرغ بودند؛ که خورشید ابدیت بر آنان بتافت؛ و در برابر آئینه جمال حق نما قرار گرفتند؛ و بیش از عکس رخسار سی مرغ در آن پیدا نمودند؛ و به حقیقت دریافتند که: سیمرغ با حقیقتشان یکی است؛ و در میان آنها جدائی و دوئیت نیست.

جان آن مرغان ز تشویر و حیا
چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن همه
باز از سر بنده نوجان شدند
کرده و ناکرده دیرینه‌شان
آفتاب قربت از پی شان بتافت
هم ز روی عکس سیمرغ جهان
چون نگه کردند این سی مرغ زود
در تحیر جمله سرگردان شدند
خویش را دیدند سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
ور به سوی خویشتن کردی نظر
در نظر در هر دو کردند به هم
بود این یک آن و آن یک بود این
در این حال که همه غرق تحیر بودند؛ و در بحر تفکر غوطه‌ور شدند، و سیر این حقیقت را طلب کردند، از جایگه جواب آمد که:

هر که آید، خویشتن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید
جان و تن، هم جان و تن بیند درو
سی در این آئینه پیدا آمدید^۲

(۱) «منطق الطیر» ص ۳۰۰.

(۲) نسخه بدل در تعلیقه.

گر چل و پنجاه مرغ آیند باز
 گر چه بسیاری به سرگردیده‌اند
 هیچکس را دیده در ما کی رسد؟
 دیده‌ای موری که سندان برگرفت؟
 هر چه دانستی چو دیدی آن نبود
 این همه وادی که واپس کرده‌اید
 جمله در أفعال، ره می‌رفته‌اید
 چون شما سی مرغ حیران مانده‌اید
 ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم
 محو ما گردید در صد عز و ناز
 محو او گشتند آخر بردوام
 تا همی رفتند، گفتندی سخن
 لاجرم اینجا سخن کوتاه شد

پرده‌ای از خویش بگشایند باز
 خویش می‌بینند و خود را دیده‌اند
 چشم موری بر ثریا کی رسد؟
 پشه‌ای پیلی به دندان برگرفت؟
 و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود
 وین همه مردی که هر کس کرده‌اید
 وادی ذات و صفت را خفته‌اید
 بی‌دل و بی‌صبر و بی‌جان مانده‌اید
 زانکه سیمرغ حقیقی گوهریم
 تا به ما در خویشتن یابید باز
 سایه در خورشید گم شد والسّلام
 چون رسیدنش، نه سر ماند و نه بُن
 روی را بر ره نماند و راه شد^۱

در این داستانِ مرغان، شیخ عطار در یک کتاب ضخیم «منطق الطیر» که ابیاتش به ۴۶۰۰ بیت می‌رسد، تمام اسرار سیر و سلوک راه خدا را با هُدهُد که شیخ رهنماست، و با سیمرغ که حضرت حقّ تعالی است، نشان داده، و چگونگی سفر پر رنج، و با ملالت سالک را در شاهراه مستقیم وصول به حقّ شرح می‌دهد؛ و با أمثله و حکایات و بیان داستان‌ها، موانع طریق و شرائط و مُمدّات و مُعدّات آن را بیان می‌کند، از ابتدای سیر تا انتهای آن.

عطار در این جا، آن هفت وادی که وادی‌های وصول است؛ و قبل از فناء فی الله، باید طیّ شود؛ یعنی وادی طلب، و وادی عشق، و وادی معرفت، و وادی استغناء، و وادی توحید، و وادی حیرت، و وادی فقر و فنا را، اولاً به طور خلاصه، و سپس مشروحاً شرح می‌دهد؛ و خصوصیات منازل و مراحل را بر می‌شمرد. و خلاصه آنها این است:

(۱) نسخه بدل.

(۲) «منطق الطیر» ص ۳۰۱ و ص ۳۰۲.

هست وادی طلب، آغاز کار
 بر سیم وادی است، آن از معرفت
 هست پنجم وادی توحید پاک
 هفتمین، وادی فقر است و فنا
 بعد از آن راه و روش نبود ترا
 عطار بعد از شرح و بیان این خصوصیات، براساس قول مشهور حضرت رسول
 الله ﷺ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ «خود را بشناس تا خدایت را
 بشناسی» مطلب را پیاده کرده است. و آنچه در این کتاب بیان شده است؛
 طریق معرفت نفس است که ملازم با معرفت حضرت حق است جل و علا.
 حدیث معرفت نفس از احادیث معتبره، و برای صحت مضمون آن چه از
 احادیث مشابه آن در مضمون؛ و چه از سایر احادیث، و چه از مشاهدات ذوقیه و
 عرفانیه جای شبهه و تردید نیست.

و در همین مقدمه دیدیم که در نامه مرحوم ملکی آورده شده است که: مرحوم
 آخوند مولی حسینی همدانی رضوان الله علیه، راه معرفت و وصول را راه معرفت
 نفس دانسته؛ و منوط بر طی سه عالم طبع و خیال و عقل که در سجده رسول خدا،
 به سواد و خیال و بیاض تعبیر شده است؛ نموده‌اند.

در ادبیات فارسی، از سیمرغ و عنقا اشاره به ذات اقدس احدیت کرده‌اند؛
 زیرا که ذات اقدس حق تعالی دارای نام و نشان نیست. او از هر اسمی و رسمی
 بالاتر، و از خیال و پندار و عقل هر انسانی برتر است؛ مکان ندارد؛ و کسی را به او
 دسترسی نیست. فلذا در این بیت مورد بحث و گفتگو:

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
 هر دو نفر از این بزرگواران: مرحوم کمپانی، و مرحوم سید احمد طهرانی، مضمون
 شعر را پسندیده، و بر مفادش ایرادی ندارند. و هر دو نفر، شیخ عطار را بزرگ و
 بزرگوار شمرده؛ و در مقام علمی و عرفانی و الهی او خدشه‌ای ندارند.

غایة الأمر هریک از این دو، آن بیت را بر مذاق خودشان که مذاق حکمت، و

مذاق عرفان است؛ تفسیر فرموده‌اند. رحمة الله عليهم أجمعين.

و اما راجع به صحّت عبارات و ألفاظی که از این چهارده مکاتبه در این کتاب ملاحظه می‌شود، اجمال زحمتی را که این بنده متقبّل شده‌ام، از این قرار است: بنده در وقت اشتغال به تحصیل در حوزه مقدّسه علمیّه قم، و تدریس متون و تزییلات آن، از مرحوم آیه الله استاد فقیه نبیه علامه طباطبائی قدّس الله سرّه الشریف، یک نسخه به خطّ خود برای مطالعه و نگهداری از روی نسخه یکی از أحبّه و اعزّه دوستان نوشتم. ولی چون آن نسخه اصل مغلوط بود، ناچار نسخه حقیر مغلوط بود به غلط‌هایی که چه بسا معیّر معنی نبود؛ مثل عبارت «انتشاء» با همزه آخر که در همه جای آن «انتشار» با راء ضبط شده بود؛ و چه بسا معیّر معنی بود، مثل عبارت «بی‌پرده» که در آنجا «پی نبرده» آمده بود؛ و امثال این گونه غلط‌ها فراوان بود. و علاوه بر این در بعضی جاها عبارت به تمام معنی الکلمه نامفهوم بود؛ و معلوم بود جا افتادگی و سقط دارد. و در بعضی از جاها عبارت معنای مخالف مقصود را می‌داد؛ و معلوم بود که مثلاً باید از مرحوم شیخ باشد؛ و آن در نامه و مکاتبه مرحوم سیّد آمده بود. این گذشت تا وقتی که حقیر از نجف اشرف مراجعت کردم، در صدد تهیّه نسخه صحیحی برای خود بر آمدم، و نسخه خود استاد هم نزدشان نبود، و چون جويا شدم، فرمودند: مدّت‌ها است برده‌اند، و نیآورده‌اند؛ و نمی‌دانم هم چه کسی برده است؟! به هر حال از یکی از دوستان که گفت: نسخه من بالنسبه نسخه خوبی است، باز از اول تا به آخر، یک نسخه دیگر به خطّ خود نوشتم - که اینک در نزد حقیر دو نسخه خطّی به خطّ خود موجود است - این نسخه نسبتاً خوب بود؛ ولی معذک خالی از اغلاط نبود؛ و در عین حال بعضی از مواقع سقط و جا افتادگیها را نیز نشان نمی‌داد. و حقیر هم نمی‌خواستم از روی نظریّه خود، و از قرائن، عبارات را تصحیح کنم؛ بلکه مقید بودم عین کلمات این دو بزرگوار را بیاورم، حتّی در واو یا فائی تغییر ندهم. فلهدا در این ایّام که آماده طبع این مجموعه نفیس بودیم، دو نسخه دیگر از دوستان ارجمند تهیّه کردم؛ آنگاه با کمال مشقّت، و در عین حال دقّت، میان آن دو نسخه دست نویس به خطّ خود، و این دو نسخه اخیر که مجموعاً چهار نسخه گرد آمده بود، مقارنه و

تطبیق نمودم، و لِّلّٰه الحمد و له المِنَّة خداوند توفیق داد، تا این کتاب که از مجموعه آن چهار نسخه است، از هر جهت صحیح و بدون غلط، و جا افتادگی، و بدون تغییر محلّ مکاتبه‌ها، در دسترس افکار عالی و صاحبان دقّت و نظر قرار می‌گیرد. و أحياناً اگر کسی نسخه خطّی و یا نسخه مطبوعه‌ای را که توسط مرکز انتشارات علمی و فرهنگی است، در دست داشته باشد؛ و با این کتاب موجود تطبیق نماید؛ از رنج‌ها و مشکلات ما تقدیر خواهد کرد؛ و در حیات و ممات از دعای خیر و طلب غفران مضایقه نخواهد نمود. رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رِسْلِكَ وَلَا تَخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ. بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْغُرِّ الْمِيَامِينِ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

این مقدمه به حول و قوّه الهی، در شهر مقدّس رضوی سلام الله علی ثاویه، در عصر روز سوم رجب المرجّب (رحلت و شهادت حضرت إمام عَلِيٍّ الْهَادِي عَلَيْهِ السَّلَامُ) یک ساعت به غروب مانده، در سنه یک هزار و چهارصد و هشت هجریّه قمریّه پایان یافت؛ بکرمه وجوده؛ و أَنَا الْحَقِيرُ الْفَقِيرُ:

سید محمّد الحسین الحسینی الطهرانی

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

سؤال: شیخ عطار در «منطق الطَّيْر» گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
معنی بیت دوم را بیان فرمائید.

جواب از مرحوم آخوند ملاّ کاظم خراسانی رحمة الله علیه:

بسم الله الرحمن الرحيم. چون که او قائم به ذات خود است؛ امکان حاجب ندارد. پس عقل و خیال انسان هم به آنجا که اوست نمی‌رسد، و ادراک نمی‌کند؛ چه غیر از ذات اقدس در آن مقام و جا چیزی نیست. **كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ**، و لا يشغل به مكان.

محمد کاظم الخراسانی

(۱) صدوق در کتاب «توحید» با سند متصل خود روایت می‌کند از حضرت موسی بن جعفر عليه السلام

که: **أَنَّه قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ: وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. لَا يَخْلُومَنهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْغَلُ بِهِ مَكَانٌ وَ لَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ إِلهٍ وَ رَابِعِهِمْ؛ وَ لَا خَمْسَةَ إِلهٍ هُوَ سَادِسُهُمْ؛ وَ لَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلهٍ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا. لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ. احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مُحْجُوبٌ؛ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوْرٌ، لَا إِلَهَ إِلهٍ هُوَ الْكَبِيرُ الْمَتَعَالَى. (توحید. باب نفی المكان و الزمان و الحركة عنه تعالی ص ۱۷۸ و ۱۷۹).** و از همین جهت است که سید حیدر آملی گفته است:

قال النبی عليه السلام: **كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ.** و قال بعضی عارفی أُمَّتَهُ: **وَ الْآنَ كَمَا كَانَ** (جامع الأسرار،

ص ۵۶ شماره ۱۱۲ و دیگر در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱).

مکتوب اول مرحوم شیخ رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجلی بجماله؛ المحتجب بجلاله؛ و الصلوة علی محمد و آله.

و بعد؛ ذات واجب من حیث ذاته، صرف حقیقت هستی است؛ و منزّه از حدود وجودیّه و عدمیّه و ماهویّه است؛ کما هو المحقّق فی محلّه و عند أهله. و آنچه از صفات کمالیّه است که مرجع آنها به عین حقیقت هستی است؛ آن را صفت ثبوتیّه نامند؛ و عین ذات واجب دانند. مانند علم و حیاة و قدرت و غیرها. و آنچه که مرجع آن به نفی حدود وجودیّ یا ماهویّ یا عدمیّ بوده باشد؛ آن را صفت سلبیّه نامند؛ و از لوازم صرافت وجود و محو صفت حقیقت هستی دانند. مانند نفی صفت لا وجود، و نفی جوهریّت، و جسمیّت، و غیرها.

و منشأ عدم اکتناه ذات اقدس - تعالی و تقدّس - عدم محدودیّت به حدود وجودیّه و ماهویّه و عدمیّه است. زیرا که اکتناه به نحو علم حصولی ارتسامی، صورت نبندد إلاّ به حصول ماهیتی از ماهیّات در مدارک إدراکیّه چون که حقیقت هستی که حاقّ خارج است، در قبال ذهن است. و الْمُقَابِلُ لَا يَقْبَلُ الْمُقَابِلَ. و مفروض تنزّه وجود باری تعالی است من الحدود الوجودیّة، و الماهویّة من الجوهریّة و العرضیّة بأنحائها. و اکتناه به نحو علم حضوری ممکن نباشد، مگر آنکه معلوم، حقیقت ذاتش، عین حضور وی بوده باشد برای عالم به او به حضور إشراقی. و این معنی از حضور، ممکن نشود مگر آنکه عین ذات معلوم، مرتبط بوده باشد بذاته به عین ذات عالم. پس آنچه که واجب الوجود بود به حسب الفرض، ممکن الوجود

و مرتبط به غیر باشد؛ هف. و این معنی عین محدودیت به حدّ وجودی بود؛ و مفروض تنزه ذات واجب است از تمام حدود وجودیه و ماهویّه. پس منشأ عدم وصول عقل به مقام منبع واجب تعالی، عدم محدودیت به حدود است. و چون این مقدمه معلوم شد می گوئیم که: صفات سلبيه، صفات جلالیه واجب هستند^۱. و صفات جلال حجاب جمال اقدس تعالی و تقدس هستند من آن تحیط

(۱) وجود حضرت ذات حقّ جلّ و علا، وجود محض است و صفات او همگی ثبوتی است؛ زیرا سلب که به معنای نفی و نیستی است در ذات او راه ندارد. فلهدا حتماً باید صفات سلبيه را به سلب سلب که وجود است، إرجاع داد، آن هم به نحو سالبه محصله، نه موجهه معدولة المحمول. باید گفت: خدا ممکن الوجود نیست؛ و جسم و جوهر و مرکب و حالّ در محلّ نیست. در این صورت، صفت امکان را از او نفی کرده‌ایم نه آنکه عدم امکان را برای او اثبات نموده‌ایم، زیرا عدم به هیچ وجهی در ذات او و صفات او (که هستی است) راه ندارد. و أمّا قضیه سالبه محصله که با آن امر سلبي را از او برداریم، اشکال ندارد. و چون در حقیقت سلب سلب، وجود است، و به عبارت دیگری اثبات امر وجودی برای او نموده‌ایم؛ فرق نمی‌کند که بگوئیم: خدا واجب الوجود است با آنکه بگوئیم: خدا ممکن الوجود نیست. مثلاً صدرا در «أسفار» به آنکه صفات سلبيه در حقیقت سلب سلبند اعتراف و إقرار دارد. ولیکن مطلبی دارد که می‌گوید: این صفات سلبيه، صفات جلالیه او هستند در مقابل صفات ثبوتیه که صفات جمالیّه او می‌باشند. در جلد سوم از «أسفار» طبع سنگی ص ۲۴ و ص ۲۵ می‌فرماید: الصفة إمّا إيجابية و إمّا سلبية تقدیسیّة. وقد عبّر الكتاب عن هاتین بقوله: تبارك اسم ربك ذي الجلال والإکرام. فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، صفة الإکرام ما تکرمت ذاته بها و تجملت. و الأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالی. والثانية تنقسم إلى حقیقیّة كالعلم والحياة؛ وإضافیّة، كالخالقیّة، و الراضیّة و التقدّم والعلیّة. و جميع الحقیقیات يرجع إلى وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأكّد.

و جميع الإضافیات يرجع إلى إضافة واحدة، وهي إضافة القیومیّة. هكذا حقّق المقام، وإلاّ فیعدّی إلى انثلام الوحدة، و تفرّق الکثرة إلى ذات الأحدیّة، تعالی عن ذلك علوّاً کبیراً. در اینجا می‌بینیم: او صفات سلبيه را به ثبوتیه ارجاع داده و آنها را صفات جلالیه حقّ قرار داده است.

مرحوم حاج ملاً هادی سبزواری در «شرح منظومه» در اواخر بحث الهیات در «غرر فی تکلمه تعالی» در ص ۱۷۷ این مطلب را قبول کرده است و گفته است: فالکل بالذات له دلالة حاکیة جماله جلاله و كما قيل:

جمالک فی کلّ الحقائق سایر و لیس له إلاّ جلالک ساتر

آنگاه در تعلیق خود به اشکال برخورد کرده است، و فرموده است که: چگونه می‌شود صفت جلال

به العقول و الأوهام. زیرا که فهمیدی که: منشأ عدم وصول به کُنّه ذات اقدس تعالی عدم محدودیت اوست به حدود وجودیه و ماهویّه که مبادی صفات

←

ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیه سلب سلبندها یعنی وجودی می‌باشند و به وجود برمی‌گردند؛ نمی‌تواند ساتر جمال حق باشند. و ساتر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیه باشند، که صفت جمال را حلاً بزنند و محدود نمایند. فلهدا گوید: ما در قدیم الأیام از این بیت:

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

جواب داده‌ایم که:

و کیف جلال الله ستر جمالیه و لم یک سلب السلب قطّ یُحاصرُ

یعنی سلب سلب که امر وجودی است هیچگاه حاصر و محدود کننده امر وجودی نمی‌تواند بوده باشد، و حاصر همیشه باید امر عدمی باشد. أقول: آنچه را مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله سرهما در ارجاع صفات سلبيه به ثبوتیه بیان کرده‌اند؛ کاملاً بجا و درست است. ولیکن در معنای صفات جلالیه و تطبیق آنها به صفات سلبيه و استشهاد به آیه قرآن، محلّ نظر و إشکال است. به چه دلیل آیه قرآن را به صفات سلبيه تفسیر کنیم؟ ظاهر گفتار خدا: **تبارک اسم ربک ذی الجلال والإکرام**، صفت جلال، همدوش صفت جمال و اکرام از صفات ثبوتیه است. خداوند دو صفت دارد: صفت لطف و مهرو و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیت ظروف و تعیین ماهیات امکانیه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو اکمل در هر موجودی نمی‌دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی: **جلّ عن أن تحیط به العقول و الأفهام** نه آنکه **جلّ عن مشابهة الغير**. فعليهذا جلال همان شدت جمال است، شدت علم است، شدت حیات است، و شدت قدرت است که به هر موجود متعین و ذی ماهیتی طلوع کند او را مندک و فانی می‌کند. نه به جهت سلبیت امری، بلکه به جهت عدم قابلیت موضوع مورد تجلی و شدت تابش نور و شمس حقیقت. برای این معنی شواهد بسیار است از جمله آنکه: در روایت معراجیه است که نور عظمت بر رسول خدا تجلی کرد؛ و آن حضرت از حال برفت؛ و به سجده اندر آمد. معنایش آن نیست که امر عدمی یعنی عدم جسمیت و عدم محدودیت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا ﷺ متجلی شد. بلکه امر وجودی که عبارت است از علم نامتناهی، و قدرت غیر متناهی، و سایر صفات جمالیّه به نحو اشدّ تجلی کرد. و رسول الله ﷺ حلاً امکانی را ساقط نموده؛ و بیهوش و مدهوش و متحیر در فناء احدیت درآمد. شیخ مولی عبدالرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» که در حاشیه شرح «منازل السائرین» وی طبع شده است، در ص ۹۵ گوید: **الجلال هو احتجاب الحق تعالی عنّا بعزّته من أن تعرفه بحقیقته و هویته** کما هو يعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا یراها أحد علی ما هی علیه الأهو. الجمال هو تجلیّه بوجهه لذاته. فلجماله المطلق جلال هو

←

جلالیّه بوده باشد. و لعلّه المراد من قوله الکلیله: سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ الْعِزُّ وَتَرَدُّی بِهِ. و این است مراد از شعر شیخ عطار. زیرا که بعد از آنکه در بیت اول بیان نمود که: واجب تعالی در کمال عزّ خود مستغرق است؛ که غرض، استغراق در صفات عزّت و جلال است که مرجع آن به صرافت وجود و مُحوضیّت حقیقت هستی است؛ لهذا در شعر دوم بیان نمود که او از استغراق در عزّ و جلال خود خارج نشود؛ پس چگونه عقل به مقام شامخ او برسد، که وصول عقل نشود الاّ به إحاطه او به واجب به نحو احاطه وجودیه؛ و المفروض أنّه واجب؛ وَ الْوَجِبُ غَيْرُ مَحْدُودٍ، فَلَا يَكُونُ مُحَاطًا أَبَدًا. و تعبیر او از این معنی به سرآمدن، یا به ملاحظه إنهاء آمدن استغراق است؛ یا به ملاحظه به سر خود آمدن از انفساء در خود، و استغراق در غیب هویت ذات خود است؛ و بر همین منوال است شعر شاعر:

جَمَالُكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَائِرٌ وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرٌ

←

قَهَارِيَّتِهِ لِلْكَلِّ عِنْدَ تَجْلِيهِ بَوَجْهِهِ. فلم يبقَ أَحَدٌ حَتَّى يَرَاهُ وَهُوَ عَلَوُ الْجَمَالِ وَ لَهُ دُنُوبِدُنُو بِهِ مِتًا وَهُوَ ظَهْرُهُ فِي الْكُلِّ كَمَا قِيلَ:

جمالک فی کلّ الحقایق سافر و لیس له الاّ جلالک ساتر

تجلیت لاکوان خلف ستورها فتمت بما یخفی علیه السئاتر

ولهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعیّنات الأکوان. فکلّ جمال جلال، و وراء کلّ جلال جمال. ولما کان فی الأجلال ونعوته معنی الاحتجاب والعزّة، لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهیّة، والخضوع والهیبّة متًا. و لَمَّا كَانَ فِي الْجَمَالِ وَ نَعُوْتِهِ مَعْنَى الدُّنُوّ وَ الشُّعُورِ، لَزِمَهُ اللَّطْفُ وَ الرَّحْمَةُ وَ الْعَطْفُ مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْأُنْسِ مِتًا.

مکتوب اول مرحوم سید (ره)

غرض از این شعر، إقامة برهان است بر عدم بلوغ عقل به آن مقام شامخ - جَلَّ وَّعَلَا - به طریق لِمَ که استدلال از عِلَّتْ به معلول باشد. چه در محلّ خود مقرر است که: وجود اشیاء در علم حقّ مقدم است بر وجود آنها در خارج، بلکه از مبادی وجود آنهاست در خارج. و معلوم است که: وجود علمی اشیاء به اضافه اشراقیه علمیّه حقّ است - جَلَّ وَّعَلَا - و معلوم است که: عدم عِلَّتْ، عِلَّتْ عدم معلول است. و حاصل معنی شعر آن است که: او جَلَّ وَّعَلَا در مقام عزّ شامخ، غیر خود را نبیند؛ و إدراک ننماید؛ و از خود خارج نشود، که این عِلَّتْ عدم اشیاء است در آن مقام منیع. پس چگونه عقل فضلاً عن غیره، تواند به آن مقام منیع برسد، و حال آنکه فناء و اضمحلال آنها قبل از وصول به آن مقام خواهد بود؟

قال علی بن الحسین علیه السلام:

وَاسْتَعْلَىٰ مُلْكُكَ عُلُوًّا، سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَلَا يَبْلُغُ أَدْنَىٰ مَا اسْتَأْتَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَىٰ نَعْتِ التَّاعِتِينَ. ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ! وَتَسَخَّحْتُ دُونَكَ الثُّغُوتُ؛ وَحَارَتْ فِي كِبْرِيائِكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ. فَلَا يُدْرِكُهُ وَلَا يَرَاهُ إِلَّا هُوَ، وَلَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ.

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

(۱) دعای سی و دوم از صحیفه کامله سجّادیه.

بشناسیم! و با تو می‌خواهیم ترا ببینیم!

پس بیننده تو غیر تو نخواهد بود، و شناسنده تو غیر تو نخواهد بود. بِكَ عَرَفْتُكَ، وَ

أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ، وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ؛ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِمَا أَنْتَ^۱.

الجانی أحمد الموسوی الحائری.

(۱) از فقرات دعای حضرت سجاد علیه السلام بنا به روایت أبو حمزه ثمالی که حضرت در شبهای ماه

رمضان پس از بیداری شب را تماماً به نماز می‌خوانده‌اند. (مصباح شیخ طوسی ص ۴۰۲).

مکتوب دوم مرحوم شیخ ایراد به مرحوم سید (ره)

أقول أولاً: علم ذاتی واجب که عند أهل حقّ عین ذات اوست، و مقدم است بر وجودات اشیاء فی الخارج، و از مبادی وجود آنهاست فی الخارج، معقول نباشد که: إضافة اشراقیة حقّ جلّ و علا بوده باشد. بل إضافة اشراقیة علمیة واجب، علم واجب است فی مقام الفعل، که بیان فعل و فیض حقّ تعالی است. و چون که فعل اوست؛ و وجودات اشیاء عین ارتباط به ذات اوست؛ حیث لاحضور أقوى من هذا الرّبط الذاتی، او را علم در مقام فعل نامند. و چون فیض حقّ تعالی شباهتی به إضافة مقولیة دارد؛ از جهت قیام او به مبدأ اعلی، و تذوّت ذوات به نفس او، او را إضافة إشراقیة نامند. و ثانیاً استغراق ذات فی عزّته و جلاله، اقتضا ندارد که: غیر خود را نبیند؛ و إدراک ننماید. بلکه این معنی بالدقّة نفی علم واجب است فی مقام ذاته بالأشیاء بلکه یرى ذاته و من طریق رؤیة ذاته حیث إنّهُ بسیطُ الحقیقة، و کُلُّ بسیطِ الحقیقة جامعٌ لِجَمیعِ الکَمالاتِ، یرى مصنوعاتِهِ، و لَذا قیل: مَبْدَأُ الْکُلِّ یَنالُ الْکُلَّ مِنْ ذاتِهِ. و برای واجب تعالی مقام فنائی نیست مثل مقام سالک؛ تا آنکه تصوّر شود که: در مرحله استغراق و فناء فی الله غیر حقّ را نبیند. و مسئله کمال الإخلاص نفی الصّفاتِ عَنْهُ،^۱ شاهد این مدّعی نخواهد بود؛ بلکه یا مراد نفی صفات زائده است، کما یدلُّ علیه ما بعده حیثُ قال علیّه: لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ،^۲ یا آنکه مراد مقام

(۲۱) خطبة اول از «نهج البلاغه».

مشاهده سالک است که اقصی مراتب او شُهُودُ الذَّاتِ بِذَاتِهِ عَلَی وَجْهِ التَّجَرُّدِ عَنْ مُشَاهَدَةِ صِفَاتِهِ. به این معنی که گاهی ذات در شهود صفات مشاهده شود؛ و گاهی صفات در شهود ذات مشاهده شود، و ثانی اقوی است. و علی لَمَّا حَالَ دِلَالَتِی بِرِ انْکِه ذَاتِ تَعَالِی دَر مَقَام لَاتُ غَیْرِ خُود رَا نَبِیْنِد، نَدَارِد. حَدِیْثِ عَالِمٌ اِذْ لَا مَعْلُومٌ^۱ چنین است. زیرا که معلوم بالذات نفس ذات مقدس اوست. و غیره یُعَلِّمُ بِهِ کَمَا عَرَفْت. وَ ثَالِثاً کَلَامٌ فِعْلاً دَر وَصُولِ عَقْلِ اسْتِ بَعْدَ اِزْ وَجُودِ اَوْ فِی الْخَارِجِ بِه وَاجِبِ تَعَالِی، پَس نَشُودُ کِه: عَلَّتْ عَدَمُ وَصُولِ مَوْجُودِ فِی الْخَارِجِ، عَدَمُ عِلْمِ حَقِّ تَعَالِی فِی مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ اِلَّا بِذَاتِهِ بُوْدَه بَاشِد.

(۱) در «کافی»، اصول ج ۱، ص ۱۰۷ از علی بن ابراهیم مسنداً روایت کرده است از حضرت صادق علیه السلام که يقول: لم یزل الله عزّ و جلّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم؛ والسمع ذاته ولا مسموع؛ والبصر ذاته ولا مبصر؛ والقدرة ذاته ولا مقدور. فلما أحدث الأشياء و كان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، و السمع على المسموع، و البصر على المبصر، والقدرة على المقذور. - الحديث.

مکتوب دوم مرحوم سیّد (ره) جواباً عنه

بسم الله تعالى و له الحمد

قوله: «اولاً- الخ» مخفی نبوده باشد که: مراد به عبارت، نه علم ذاتی است که عین ذات است، و إطلاق علم بر آن از ضیق عبارت است در مقام تفهیم و تفهّم. چه اَسْمَاء و صفات بِمَا هِيَ اَسْمَاءٌ وَ صِفَاتٌ مَحْدُودَةٌ؛ و ذات واجب را حدی نیست. و از این جهت است که جمیع اَسْمَاء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلاً عن ماهیات الأشياء و وجوداتها، و کَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ صریح در آن است و خود آن جناب عبارت را حمل بر صفات زائده بر ذات نموده‌اند. بلکه مراد به عبارت مقام علم واجب است به اشیاء بِمَا هِيَ اَشْيَاءٌ تَفْصِيلاً که متأخر است از مقام علم به اشیاء در جمع، فضلاً عن مقام الأسماء و الصِّفَاتِ. فضلاً عن مقام الذات. أَيْنَ الثَّرَى مِنَ الثَّرِيَاءِ؟ و مراد به وجود اشیاء در مقام علم، لَا بِوُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الْمُضَافَةِ إِلَيْهَا؛ بَلْ بِوُجُودِهَا فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ که مقدم است بر وجود خارجی. و شاید این مقام است که تعبیر از او به عالم اعیان ثابته می شود که: اعیان اشیاء در این مقام متمیز است بعضها کلاً عن بعض، لَكِنْ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ الْمُضَافِ إِلَيْهَا. و در مقام جمع، تمیز نیست؛ و در مقام اَسْمَاء و صفات، اشیاء را بِمَا هِيَ اَشْيَاءٌ به هیچ وجه ثبوتی نیست. وَ هُنَاكَ لَيْسَ إِلَّا الْحَقُّ تَعَالَى وَ شُؤْنَاتُهُ الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ فَضْلاً عَنْ مَقَامِ الذَّاتِ الَّذِي يَضْمَحِلُّ فِيهِ جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ. و از اینجا معلوم شد که: در این مقام وجود اشیاء به إضافة اشراقیة علمیة إلیه است إلى أَعْيَانِ الْأَشْيَاءِ وَ فِي

مَقَامِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ بِوُجُودِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ لَا بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ. مِنْ مَلَكٍ بُوْدَمِ وَ فِرْدَوْسِ بَرِيْنِ جَائِمِ بُوْدِ. ^۱ كُنَّا هُنَاكَ نُهَلِّلُهُ وَنُقَدِّسُهُ. ^۲ چنانکه عبارت زیارت جامعه: خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بَعْرَشِيهِ مُحَدِّقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ ^۳ الخ، دلالت بر این دارد. از نیستان تا مرا ببریده اند ^۴ الخ. رهرو منزل عشقیم و ز سر حدّ عدم - تا به اقلیم وجود این همه را آمده ایم. ^۵

قوله: «ثانياً - الخ» از این بیان معلوم شد که: چون مرتبه ذات مرتبه إلغاء جمیع حدود است، جمیع أسماء و صفات که محتاج به لحاظ و اعتباری است زائد بر ذات مضمحل خواهند بود؛ و إلا مقام ذات نخواهد بود فضلاً عن الأشياء و لحاظها و اعتبارها شیئاً و العلم بها. نَعَمْ يَرَى ذَاتَهُ، وَرُؤْيُهُ لِذَاتِهِ عِلَّةٌ لِرُؤْيَةِ شُئُونَاتِهِ وَرُؤْيَةُ شُئُونَاتِهِ عِلَّةٌ لِتَذَوُّتِ مَصْنُوعَاتِهِ وَرُؤْيِيهَا. فَمِنْ ذَاتِهِ تَنَشَأُ أَسْمَائُهُ وَصِفَاتُهُ بِمَا هِيَ أَسْمَائُهُ وَصِفَاتُهُ وَ مِنْ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ تَنَشَأُ مَصْنُوعَاتُهُ لَكِنْ الْمَعْلُولُ لَيْسَ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلَّةِ بَلْ فِي مَرْتَبَةِ مُتَأَخَّرَةٍ، وَبِذَلِكَ تَنْتَظِمُ الْمَرَاتِبُ إِلَى آخِرِهَا. «هر مرتبه از وجود حکمی دارد - گر حفظ مراتب نکنی زندیقی». و از این بیان معلوم شد

(۱) «دیوان حافظ»، طبع پڑمان ص ۱۶۲.

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آوردم درین دیر خراب آبادم

(۲) در «بحار الأنوار» طبع کمپانی، ج ۱۴: «السَّمَاءُ وَ الْعَالَمُ»، ص ۴۸، از «کافی» مسنداً از مفضل روایت کرده است که: قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّعِدَ اللَّهُ الْعَلَمَ: كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأُظْلَمَةِ؟ فَقَالَ: يَا مَفْضَلُ! كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا؛ لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرِنَا فِي ظِلَّةِ خُضْرَاءِ نَسِجِهِ وَنَقْدَسِهِ وَنَهْلَلُهُ وَنَمَجِّدُهُ؛ وَلَا مِنْ مَلِكٍ مَقْرَبٍ وَلَا ذِي رُوحٍ غَيْرِنَا حَتَّى بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ فَنَخْلُقُ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهِمْ، ثُمَّ أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا.

(۳) شیخ صدوق در «من لا يحضره الفقيه» طبع نجف، ج ۲، ص ۳۷۰ و در «عیون أخبار الرضا» طبع «انتشارات جهان» ج ۲، ص ۲۷۲، با چهار طریق از محمد بن اسمعیل مکی برمکی از موسی بن عمران نحعی روایت می کند که او می گوید: به حضرت امام علی نقی علیه السلام عرض کردم: عَلَّمَنِي يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلًا أَقُولُهُ بَلِيغًا كَامِلًا إِذَا زَرْتُ وَاحِدًا مِنْكُمْ. فَقَالَ:.... در اینجا حضرت دستور کیفیت دخول به حرم را می دهند و سپس زیارت جامعه معروفه را بیان می کنند.

(۴) در دیباجه «مثنوی معنوی» مولوی است:

از نیستان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند

(۵) «حافظ» طبع پڑمان، ص ۱۵۶.

که: آنچه معروض شده، نه بالدقّة بلکه بالصرّاحة حفظ کُلّ شیء فی حدّه بل نفی الحدّ عن الواجب تعالی است تا از او معلوم شود کیفیت انتشاء کُلّ شیء منه فی مرتبته و حدّه و علمه تعالی به. و غلط نشود مرتبه واجب به ممکن؛ و تمییز الحق من الباطل. نه آنچه در عبارت نسبت داده شده. و عبارات انبیاء و ائمه علیهم السلام و بعضی که از آن توهم این معنای قبیح شده، همه از این باب است. و ملازمه بین مقام عزّ ذات و فناء اشیاء بما هی اشیاء صریح ادعیه کثیره است که به یکی از آنها که عبارت صحیفه سجّادیه است: عزّ سلطائنك عزّاً لاحدّ له بأولیّته، ولا منتهی له باخ-ریّة؛ واستعلی ملکك علواً سقطت الأشیاء دُونَ بلوغ اّمده،^۱ اشاره شده بود. بلی شیخ عطار اشاره به لمّ این مطلب در شعر نموده؛ چنانکه خود آن جناب قبول کرده‌اند که: و من طریق رؤیة ذاته - إلى قوله - یری مصنوعاتہ؛ و تصریح نموده‌اند که: تذوّت ذوات به إضافة اشراقیة اوست و معلوم است که جمیع عوالم علماً و خارجاً قائمه بذاته. و از جهت دفع این توهم قبیح، در دو مصراع مکرر نموده: (آنجا که اوست) حتّی لا ینافی وجود الأشیاء فی مرتبة متأخرة مسبباً عن رؤیته لذاته. و أفضح از این توهم رفع توهم آن است که برای واجب تعالی مقام فنائی نیست الخ. و حال آنکه صریح عبارت حقیر فناء جمیع اشیاء است حتّی عن الوجود العلمی، فإنّه نحو وجود الشئ و لو بوجود غیره که مقام توحید، و کمال توحیده نفی الصّفات عنه که مقام کان الله و لم یکن معه شیء است؛ که مقام ظهور حقّ و بطون اشیاء است، نه ظهور اشیاء و بطون حقّ، با آنکه به بیان مراتب معلوم شد که: از برای حقّ تعالی تجافی نیست، هو الظاهر فی بطونه و الباطن فی ظهوره^۲. و فنای اشیاء در غیر است، نه در خود؛ و استغراق در خود کمال ظهور

(۱) دعای سی و دوّم از «صحیفه کامله سجّادیه»، و شیخ طوسی نیز در «مصباح المتهجّد» ص ۱۳۲

از حضرت سجّاد علیه السلام بعد صلوة اللیل لنفسه فی الاعتراف بذنبه روایت نموده است.

(۲) تعبیری که در روایات وارد شده است مبنی بر اینکه ظاهر خداوند عین باطن اوست بسیار است؛ از جمله در خطبه ۶۳، از «نهج البلاغه» آمده است که: الحمد لله الذی لم یسبق له حالّ حالاً، فیکون أولاً قبل أن یكون ظاهراً؛ و یكون ظاهراً قبل أن یكون باطناً تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: و کلّ ظاهر

است. از این جهت دین نفی علم اتمّ و اکمل است؛ ولكن لا یحدّه العلم و اسمه و رسمه.

قوله: «ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است، بعد از وجود او فی الخارج به واجب تعالی الخ». معلوم شد که: إنّ العقل و إن وجد فعلاً، لکنه فی أقصى المراتب المتأخّرة. و المقصود عدم بقائه، و فنائه لو أراد الوصول الی تلك المرتبة قبل الوصول إليها. و این داعی مضایقه ندارم از اینکه مقدمه تقدّم وجود علمی بر وجود خارجی را إسقاط نموده؛ و به همان ملازمه بین نفی حدود در مقام ذات، و فناء اشیاء در آن مرتبه، به فناء حدودها اکتفا نمایم؛ بلکه مضایقه هم ندارم که: مراد شیخ از قولش: او بسر ناید ز خود الخ، مجرد لاحد له بأولیّته و لا منتهی له بأخربیه، بوده باشد که در صحیفه سجّادیه اکتفا فرموده؛ اگر چه خلاف ظاهر استغراق در خود و سرنیامدن از خود است. ولی این معنی غیر از مجرد إنّ المحيط لا یحاط است که آن جناب معنی شعر را قرار داده، بلکه ملازمه بین مقام عزّ و فنای اشیاء است که جگر سالکین را کباب؛ و قطع طمع ایشان از مکاشفه و شهود آن مقام منیع می نماید که عبارت أخرای کن ترانی است ولی در قعر این عبارت شمسی

← غیره باطن، و کلّ باطن غیره ظاهر. و از جمله روایتی است که صدوق در «معانی الأخبار» ص ۱۰ در باب التوحید و العدل با سند متصل خود از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت نموده است که آن حضرت گفتند: رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته اند: التوحید ظاهره فی باطنه؛ و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لایری، و باطنه موجود لا یخفی. و این تعبیر مسوق است برای بیان وحدت بالصدرافه حق تعالی. زیرا این نوع وحدت موجب جدائی ظاهر از باطن نیست. بنابراین باطن حق تعالی متّصف به ظاهر اوست؛ و ظاهرش متّصف به باطن اوست. به جهت آنکه اختلاف ظاهر از باطن، و تفاوت در میان آنها و انعزال کلّ واحدٍ منهما عن الآخر لابدّ بواسطه حدی است که آنها را از هم جدا می کند؛ و چون حدّ برداشته شود، یکی می شوند، و ظاهر و باطن در هم آمیخته می گردند. و این به علت آن است که خداوند را واحد به وحدت صرّفه بدانیم، که در این صورت حدّ بین ظاهر و باطن، اعتبار محض خواهد بود، نه حدّ حقیقی که مرجعش به وحدت عددی گردد. و چون حدّ اعتباری ملحوظ نشود، ظاهر او عین باطن او، و باطن او عین ظاهر او خواهد بود.

(۱) آیه ۱۴۳، از سوره ۷: أعراف: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرَ الْيَكَّ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تَبَتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

است مُضِئُهُ، و بشارتی است که: هزار جان فدای آن کردن کم است. و آن بشارت به امکان فناء حقیقی است، که به هیچ وجه اسمی و رسمی از برای سالک در هیچ عالمی از عوالم نبوده باشد فیکون الحقّ هو الرائی و هو المرئی. خود ساقی و خود پیاله، و خود خمر و خود هم بنوشد. هنیئاً له، رزقنا الله ذلك بمحمّدٍ و آله الطّاهرين، و نسأل الله العفو عن الخطاء و الزّلل فيما مضى، و أن يعصمنا فيما بقى به محمّدٍ و آله الطّيبين الطّاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، آمين. فى ۲۷ ذى الحجّة ۱۳۳۰.

مکتوب سوّم مرحوم شیخ (ره)

بسم الله الرحمن الرحيم

بدانکه صرف حقیقه الوجود، اگر ملاحظه شود بنفسه به شرط آن لا یلاحظ معه شیء حتّی ما اندمج فيه من حقایق الصّفات، أو ما كان لازماً لذاته من عناوین الأسماء و الصّفات و الأعیان الثابتة^۱، این مرتبه را مرتبه احدیة الذّات، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه، و جمع الجمع، و حقیقه الحقایق، الی غیر ذلك من الألقاب می نامند. و در این مرتبه ذات اقدس لا اسم له و لا رسم له، زیرا که مفروض قصر نظر است بر نفس حقیقت هستی؛ و واضح است که قصر نظر بر ذی الذّات، بما هو موجود، اقتضا ندارد نظر به ذاتی را اصلاً، بل منظور بودن او خُلف است.

و گاهی ملاحظه می شود صرف حقیقت وجود بما هو جامع لحقایق الصّفات بنحو الجمع و الاندماج، فهو مرتبة احدیة الجمع لأنّ المفروض ملاحظة الذات علی ما هی علیه من استجماعه لحقایق الصّفات بنحو الجمع و الوحدة، من دون تمییز صفة عن صفة، و این مرتبه را بالذات اختلافی نباشد با مرتبه سابقه؛ بلکه عبارات مختلف است؛ و إلا ذات اقدس بذاته مصداق جمیع نعوت کمالیه، و مطابق جمیع صفات جمالیه و جلالیه است به نحوی که بزرگان فرموده اند: وُجودٌ

(۱) مولی عبدالرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۹۰ گوید: الأعیان الثابتة، هی حقایق

الممکنات الثابتة فی علم الحقّ تعالی. و در ص ۱۵۹ گوید: العین الثابتة هی حقیقه الشیء فی الحضرة العلیمة لیست بموجودة؛ بل معدومة ثابتة فی علم الله تعالی؛ و المرتبة الثابتة من الوجود الحقیقی.

كُلُّهُ وَجوبٌ كُلُّهُ عِلْمٌ كُلُّهُ قَدْرَةٌ كُلُّهُ.^١

و واضح است كه تعدد معانى و تكثر مفاهيم اقتضای تعدد مطابق و تكثر مصداق را ندارند؛ بلكه مفاهيم دو قسم است؛ بعضی 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 بعضی دیگر برهان قائم بر تعدد نباشد؛ بلكه ممكن است كه با تكثر مفاهيم، مطابق واحد باشد؛ نظیر علم مثلاً نسبت به ذات اقدس تعالى و تقدس، زیرا كه حقیقت علم عین حضور است. و صرف وجود حاضر لذاته بنفس وجوده، لا بحضور وراء حضور ذاته. و همین حضور ذاتی كه عین حقیقت وجود است، مناط حضور ما عداى اوست. لأنَّ صرف الوجود لا يكون فاقداً لمرتبةٍ من الوجود، وإلا لم يكن صرف الوجود. پس كلُّ وجود، و موجود، بما هو وجودٌ و موجودٌ، حاضرٌ لذاته، بنفس حضور ذاته لذاته بنحو أعلى و أشرف كما هو مقتضى المقام المنيع الواجبى جلَّ و علا. و واضح است كه: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات. فهو كما أنه صرف الوجود، كذلك علمه صرف العلم، و قدرته صرف القدرة، و إلا لم يكن علماً من كل جهة و قدرة من كل جهة. بل علمٌ من جهةٍ و جهلٌ من جهةٍ أخرى، و قدرةٌ من جهةٍ و عجزٌ من جهةٍ أخرى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فلا وجه لدعوى أن حقايق الصفات محدودةٌ و الذات غير محدود بل حقايق الصفات كنفس الموصوف بها لا حد لها بالبرهان القطعى. نعم مفاهيم الصفات محدودة؛ و لذا تكون متخالفة لا مترادفة.

(١) این عبارت حكیم فارابی است و صدر المتألهین در «اسفار» طبع حروفی، ج ٦، در ضمن بحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق ص ١٢٠ و ص ١٢١ گوید: كما قال أبو نصر الفاريسى: وجودٌ كَلِّهِ، وَجوبٌ كَلِّهِ، عِلْمٌ كَلِّهِ، قَدْرَةٌ كَلِّهِ، حَيوَةٌ كَلِّهِ لا لَنْ شَيْئاً مِنْهُ عِلْمٌ؛ وَ شَيْئاً آخِرَ مِنْهُ قَدْرَةٌ لِيَلْزَمَ التَّرْكِيبَ فِى ذَاتِهِ؛ وَ لا لَنْ شَيْئاً فِيهِ عِلْمٌ وَ شَيْئاً آخِرَ قَدْرَةٍ لِيَلْزَمَ التَّكْثُرَ فِى صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ. وَ نظیر این مفاد را حكیم سبزواری در «منظومه»، طبع ناصری ص ١٦٧ در غرر فی أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط و الاضافة الاشرافية از سیّد داماد در «تقدیسات» نقل نموده است، او گوید: و قال السَّيِّدُ الدَّامَادُ فِى التَّقْدِيسَاتِ: وَ هُوَ كَلِّ الوجود؛ وَ كَلِّ الوجود؛ وَ كَلِّ البهاء وَ الكمال، وَ كَلِّ البهَاءُ وَ الكمال. وَ ما سِوَاهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لِمَعَاتِ نوره، وَ رَشْحَاتِ وجوده؛ وَ ظلال ذاته.

و اینکه بزرگان از أهل عرفان فرموده‌اند که: صفات أسماء فانیة فی الذات و مستهلکة فیها؛ غرض آنها این است که: در مقام ذات که مقام صرف حقیقت هستی است، و صرف الشئ لاحد له، و لا ثانی له، حقایق صفات لایمتاز بعضها عن بعض. پس لا فرق فی هذه المرتبة بین الوجود، و الوجود، و العلم، و القدرة، و الحیوة، إلی غیر ذلك. نه اینکه حقایق آنها مانند موجودات عالم، محدود هستند؛ و در مقام ذات فانی و مستهلک؛ و نه اینکه این معانی را صرف اسم و از ضیق تعبیر بدانیم. بل واجب الوجود فی مقام ذاته وجود کله، و جوب کله، علم کله، قدرة کله، حیوة کله، مرجع جمیع این مطالب آن است که: هو صرف الوجود و صرف الشئ کل الشئ.

و أمّا مرتبة ثالثه که مرتبة امتیاز أسماء و صفات است بعضها عن بعض؛ که در اصطلاح «فیض اقدس» نامیده شده، و از لوازم ذات اقدس است؛ و او را مرتبة واحدیت می‌خوانند، که قبال کثرت است و انتشاء کثرت به ملاحظه این مقام است؛ پس این مرتبه از لوازم مرتبة سابق است. و تلازم بینهما نظیرتلازم بین وجود و ماهیت است نه تلازم وجود و وجودی؛ زیرا که چون هیچ عنوانی و مفهومی را در مرحله وجود حقیقی راهی نیست؛ و الاً لازم آید انقلاب ما سنخه نقیض العدم إلی ما سنخه لایابی عن الوجود والعدم؛ فلذا حقیقت در مرحله ذات است بنفس وجود ذات؛ و عنوان در مرحله متأخره از ذات و لازم ذات. و همچنین است حال اعیان ثابته چه آنها را از لوازم ذات بدانیم، چه از لوازم أسماء و صفات. علی‌ای حال موجود هستند در این مرتبه نه بالوجود الاستقلالی؛ بل تبعاً لوجود حقایقها المندکة فی حقیقة الذات الواجبیة لاندکاک کلّ ضعیف فی القویّ و إحاطة کلّ شدید فی ذاته بالضعیف من سنخه.

پس معلوم اگر از سنخ معنی و ماهیت و مفهوم باشد معلوم است در مرتبة متأخره از ذات؛ و علم در مرتبة ذات است بوجود المعلوم الذاتی فی تلك المرتبة. و برهان بر این معنی این است که: در عالم اگر عالمی و معلومی باشد، لابد و آن ینتهی إلی عالم بالذات؛ و معلوم بالذات؛ ضرورة انتهاء ما بالعرض إلی ما بالذات. پس نشود که علم کمالی باریتعالی، مرحله أسماء و صفات و مرحله

أعیان ثبوتیه باشد، که بالعرض خارج از مقام ذات هستند؛ اگرچه لازم ذات باشند؛ و إلاّ لزم خلوّ الذات فی مرتبة ذاته عن هذه الصّفة الکمالیّة. و همین بیان هم در معلوم جاری باشد؛ پس ناچار ذات اقدس عالم و معلوم بالذات باشد. و هر جا که حقیقه الوجود مستتبع ماهیتی یا عنوانی باشد، بهر نحوی که آن وجود موجود شود، آن ماهیت یا عنوان نیز بالعرض موجود باشد؛ پس اگر حقایق اَسْمَاء و صفات و حقایق موجودات فیما لایزال موجود باشند در علم ازلی ذاتی به نفس وجود ذاته لذاته؛ لابدّ آن عناوین و ماهیات از روی تلازم وجود و ماهیت، موجود باشند بوجوه علمی بالعرض بنحو تلازم وجود و ماهیت؛ نه تلازم وجود و وجودی؛ تا آنکه اَسْمَاء را مثلاً دو وجود حقیقی مستقل باشد: وجود خاصّ به آن، و منشأ ترتب آثار مطلوبه از آن؛ و وجود دیگری خاصّ واجب، و ممتاز از واجب، و مناط علم کمالی واجب. پس ظاهر شد ممّا ذکرنا اموری:

منها اینکه حقیقت علم کمالی همان علم ذاتی است، و مقام جمع با مقام جمع الجمع متفاوت بالاعتبار باشد، نه بالذات.

و منها آنکه حقایق صفات محدود نیستند؛ بلکه عین حقیقت واجب، و صرافت آنها بنحو صرافت وجود واجب؛ بالبرهان القطعی؛ قال أميرالمؤمنین علیه الصلوة والسلام فی خطبته المبارکة؛ لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ^۱ و آنچه در آخر می فرماید: کَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ^۲ نفی بنحو امتیاز و مباین است. زیرا که بعد همین فقره می فرماید: لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ؛ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ^۳ و منافات ندارد که این اول توحید است، نه کمال توحید و إخلاص. زیرا که ممکن است که مراد به کمال کمال اول باشد که مناط انتفاء ذی الکمال است، کما یقال: التَّنْفِيسُ کَمَالٌ أَوَّلٌ^۴ همچنانکه می فرماید: أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ^۵ با آنکه حقیقت معرفت یتنفی بانتفاء التّصدیق.

(۱ تا ۴) از خطبه اول از «نهج البلاغه» است.

(۵) صدر المتألهین در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۸، در بحث نفس پس از آنکه در تعریف نفس و

منها آنکه مقام اسماء و صفات متأخر از مقام جمع است؛ ضرورتاً تأخر کلّ فرق عن الجمع، بلکه مقام الاستجماع لحقائق الصّفات متأخرٌ عن مقام غیب الذات؛ و متقدّمٌ علی مرحله الأسماء و الصّفات بما هی أسماءٌ و صفات، بلکه مقام جمع نفس أسماء و صفات که مرتبه الله باشد نیز مقدّم است بر مرتبه أسماء و صفات بما هی متمیّزه و متفرّقة؛ و لذا کان اُمّ الأسماء.

منها آنکه مقام علم قبل الإيجاد سواءً رید به مقام الذات أو مقام التبعية لها أو الأسماء و الصّفات، دخلی به اضافة إشراقیه ندارد و علم قبل الإيجاد به نحو اضافة إشراقیه نیست زیرا که حقیقت علم نمی شود به حضور موجود خاصّ باشد لأنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا حضور له قبل الإيجاد. و حضوری که معقول است یا حضور وجود است در مقام ذات، لحضور کلّ ضعیفٍ عند کلّ شدیدٍ بنحو اعلی، یا حضور ماهیّت است؛ و آن نشود مگر تبعاً لحضور الوجود. أو فی العلم الارتسامی جلّ عنه الواجب. پس اگر التزام به حضور الوجود فی مرتبه صرف الوجود بشود فلا إشراق و لا اضافة؛ و يتبعه حضور المهيّية، و هی العين الثابتة؛ و اگر التزام به حضور فی مرتبه الذات نشود؛ حضور ماهیّت معقول نباشد، فافهم جيّداً.

منها آنکه نبودن معلول در مرتبه علّت اقتضا ندارد معلوم نبودن معلول را در مرتبه علّت بلکه مراد آن است که معلول به درجه مناسبه ذات خود که نقص است در مرتبه علّت نیست، ولی به درجه مناسبه درجه علّت باید در مرتبه علّت باشد؛ و إلاّ علیّت علّت بلا سبب خواهد بود؛ و لذا گفته اند؛ العِلَّةُ حَدٌّ تَامٌ للمعلول. پس علّت

←
کیفیت بیان حدّ آن سخن را اطلاع داده است، در ص ١٤ گفته است: و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول: فهي إذن كمال للجسم لكن الكمال منه أولى؛ وهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسیف و الكرسي. و منه ما هو ثان، وهو الذي يتبع نوعيّة الشئ من أفاعيله و انفعالاته، كالتقطع للسیف، و التمييز والرؤية و الاحساس و الحركة الإرادية للإنسان. فإنّ هذه الكمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور. بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلاّ بقوة بعيدة. فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرّك بالإرادة بالفعل، ولم يقع له الاحساس بالفعل لشيء. و المهندس مهندس بالفعل و إن لم يعمل عمل المساحة و غيرها. و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحداً. فالنفس كمال أول. و كون الشئ كمالاً أولاً لشيء، لا ينافي ذلك كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر.

به همان وجه که محیط بر معلول است. در مرتبه ذات خود، که احاطه شدید است به ضعیف؛ به همان وجه عالم است به معلول خود در مرتبه ذات خود؛ و به همان نحو که محیط بر معلول است در مرحله تأثیر و إفاضه و فعل، به همان نحو عالم به او خواهد بود در مرحله فعل. و این است إضافة إشراقیه که عبارت بوده باشد از: علم بعد الإيجاد که به همان إشراق وجودی که عین حضور است و تذوت ذوات است؛ حاضرٌ لديه الذوات. و اقتصار در مرحله علم، بر این مرحله فی غایة البعد عن مذاق المتألّهین.

و به همین معلوم شد که: کما اینکه حضور ذاته لذاته المستجمع بذاته لحقایق مصنوعات، نفس حضور مصنوعات؛ فلا علیة لعلمه بذاته بالإضافة إلى علمه بمعلوماته فی هذه المرتبة؛ لعدم الاثنینة فی مقام الوحدة الصرفة التي لا ثانی لها، كذلك حضور مصنوعات فی مرحلة فعله بنفس فعله المرتبط إليه بالذات، لا أن فعله شیءٌ و حضور معقوله شیءٌ آخر.

عجب تر آنکه: نسبت انتشاء به أسماء و صفات داده شده، علی حدّ نسبته إلى مصنوعات؛ مع أن حقایق الصفات عین ذاته؛ و عناوینها کنفس عنوان الذات الواجب؛ و الموجود غیر ذاته، اللهم إلا أن یراد منه ما هو خلاف المصطلح علیه من الانتشاء المنسوب الی الأشياء و الصفات و الأسماء علی حدّ سواء.

منها آنکه: معلوم شد: منشأ فناء اشیاء در ذات واجب محدود بودن اشیاء است و بی حدّ بودن واجب. و البتّه هر محدودی مستهلک در بی حدّ است، لإحاطة كلّ قوی بالضعیف؛ و بودن صرف الوجود است كلّ الوجود. و این احاطه فی مقام الذات است. پس احاطه ممکن به واجب مستلزم خلف است. لأنّ فرض الإمكان فرض المحدودیّة؛ و هو فرض المحاطیة فی مقام الذات؛ فما كان كذلك کیف یعقل أن یكون محطياً بالواجب؟ پس نفی کردن وصول عقل به مقام ذات بأحد الأمرین من الفناء و المحدودیّة علی نهج واحد. بلکه حقیقت فناء، بودن صرف الوجود است واجداً لكلّ وجود. و منشأ آن صرافت وجود است و کون غیره غیر صرف. و لذا فرموده اند: مرجع صفات عزّت و جلال به سوی صفات جمال است؛ إذ لو سئل عن أن الواجب لم لا حدّ له؟ لأجیب بأنّه صرف حقیقة الوجود.

منها اگر مقام فناء اشیاء در مقام عزّ ذات، مقامی است فوق مقام الأسماء و الصّفات - كما هو ظاهر کلامه زید فی إکرامه - پس ما معنی العزّ؟ مع أنّ العزّ من صفات الجلال. و صفات الجلال ترجع إلى صفات الجمال. و فی مقام الذات لا جلال، و لا جمال، فلا عزّ، و لا علوّ، و لا سلطان. قال بعض العرفاء: الجلال هو احتجاب الحقّ عتّاً بعزّته من أن تعرفه بحقیقته و هوّيته. ^۱ با آنکه این مطلب منافات دارد با التزام به محدودیت صفات. و من الصفات العزّ و السلطان و العلوّ الّتی فیها فنت الأشیاء. و صرّح بعدم المحدودیّة فیها فی الصّحیفة الشریفة السّجادیة حیث قال **العلوّ**: عزّ سلطانک عزّاً لاحدّ له بأولیّته، و لا منتهی له بأخیریّة.

منها مقام فناء اشیاء در مقام ذات واجب؛ باقی ازلّاً و أبداً؛ و جد شیء فی العالم أم لا، صار الموجود من أهل السلوک أم لا. زیراً که واجب فی مقام ذاته محیطّ بما دونه لإحاطة کلّ قویّ بالضعیف فی ذاته. پس معقول نباشد فنای سالک این معنی از فنا بوده باشد. زیراً که جمع موجودات من السّالک و غیر السالک، و الناجی و الهالک، فانی در ذات اقدس هستند، ازلّاً و أبداً. و این معنی تحصیل حاصل است؛ بلکه به وجه آخر غیر معقول است. لأنّ ارتفاع الحدود و الکتورات الإمكانیّة واقعاً غیر ممکن؛ و إلاّ خرج الممكن عن کونه ممکناً. بلی ارتفاع حدود از نظر سالک فی مقام المشاهدة معقول و تفاوت السالک فی هذا المسلك دقیق. فترتفع الحدود عن نظره عند مشاهدته الرّوحيّة، حتّی یصل إلى مقام الفناء الکلی، و هو الفناء عن الفناء. و عند ذلك یكون باقیّاً بقاءه تعالی. و این مقام با آنکه مقام منیعی است که أمثال این ضعیف را تکلم کردن در آن بی وجه است؛ مقامی است که: این مختصر گنجایش بسط آن، و اشتباهات جمعی که خود را به أهل معرفت نسبت می دهند ندارد. ولی غرض آن است که: این فناء غیر از آن فناء است. والله العالم به حقایق الأمور.

(۱) مراد از بعض العرفاء، مولی عبدالرزاق کاشانی است که در کتاب «اصطلاحات» گوید: الجلال هو احتجاب الحقّ تعالی عتّاً بعزّته، من أن تعرفه بحقیقته و هوّيته، كما هو یعرف ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا یراهها أحدٌ علی ما هی علیه إلاّ هو (هامش منازل السائرین ص ۹۵ از طبع سنگی).

مکتوب سوّم مرحوم سیّد رحمة الله علیه

کلامٌ لبعض المتألّهین، والعلم عندالله سبحانه وتعالى: بدانکه
طریقه ذوق المتألّهین چنان است که: وحدت را حقیقی، و کثرت را اعتباری
دانند. و تحقّق جمیع عوالم غیر متناهیّه، و حقایق جمیع اشیاء را من
البدء إلى الختم، حتّى الأسماءِ و الصّفات بما هی أسماءٌ و صفاتٌ
به اعتبارات و لحاظات دانند. و فاعل اعتبار و لحاظ، حضرت حقّ است جلّ و علا،
یا وسائط فیض اوست بالاعتبار، که فی الحقیقه يرجع إليه - جلّ و علا - که
تعبیر از او به تجلیّات و ظهورات او سبحانه می شود، به اعتبار قیام آن
به حضرت او سبحانه که قیوم و مصدر جمیع اشیاء است. و تعبیر به اضافه
إشراقیه می شود، باعتبارها فی نفسها؛ و به وجودات خاصّه اشیاء
تعبیر می شود، به اعتبار اضافه بالأشیاء. و ملحوظ و منشأ صدور و تعینات، أسماء
و صفات و شئون اوست که محدود می شوند به همین لحاظ، که تعبیر می شود از
آنها به اشیاء به اعتبار تعلق لحاظ و مشیّت به آنها. فبمطالعه لصفاته و أسمائه یكون
الأشیاء؛ روحی الفداء لطلعته و مطالعته. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ
دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ.^۱ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ.^۲ الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا خَلَا

(۱) آیه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

(۲) آیه ۲۳، از سوره ۵۳: نجم.

الله باطل^۱. فالحقّ حقّ، و الخلق خلق. این است کیفیت خلق اشیاء. ولكن الخالق هو الله، فافهم إن كنت من أهله.

و از اینجا معلوم شد: معنی إنّ الخلق هو التقدير، إذ قد عرفت أنّ تحدّد الأشياء و مقادیرها بنفس لحاظه و اعتباره؛ تبارک الله أحسن الخالقین. و این است معنی إنّ الله خلق الأشياء بالمشیّة، و خلق المشیّة بنفسها^۲. و از اینجا معلوم شد: حدوث عالم برمتها و شرایشها من البدو إلى الختم حدوثاً مسبقاً بالعدم الغير المجامع للوجود، لا بمجرد السبق الذاتي؛ و ینبغی أن يكون هذا مراد من عبّر من العلماء بالحدوث الزمّانی فإنّه المعنی المعقول منه؛ بل هذا هو مراد أهل العرف فی تعبیّراتهم فإنّهم لا یعرفون للزمّان حقيقةً أزيد من ذلك. و از اینجا معلوم شد فناء جمیع اشیاء عند قیام الحقّ بذاته و إسقاط الإضافات. «این که تو داری قیامت است نه قامت»^۳.

(۱) در کتاب «عقد الفرید»، ابن عبدربه أندلسی در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱، ج ۳، از طبع اول سنه ۱۳۳۱ مطالبی را در شعر و انواع آن و کیفیت آن ذکر کرده است، و اشعاری را از اشعر الناس، و اشعر نصف بیتِ قائلته العرب، و أفخر بیتِ قائلته العرب، و أحکم بیتِ قائلته العرب، و أهجی بیتِ قائلته العرب، و أبداع بیتِ قائلته العرب آورده است و روی آنها إجمالاً بحث نموده است؛ و پس از آن گوید: و یقال: إنّ أصدق شعر قائلته العرب قول لُبید:

الأكل شيء ما خلا الله باطلاً و كلّ نعیم لا محالة زائل

و مرحوم آیه الله و جمال الحقّ و سند العرفان: حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی اعلی الله مقامه در کتاب «لقاء الله» ص ۱۶۸ گفته اند: بل و فی الروایة: كان النبى ﷺ كثيراً يقول: أصدق شعر قائلته العرب قول لُبید: أكل شيء ما خلا الله باطلاً.

(۲) شیخ صدوق در «توحید» در باب ۱۱: صفات الذات و صفات الأفعال، ص ۱۴۷؛ و نیز در باب ۵۵: المشیّة و الإرادة، در هر دو جا با یک سند متصل خود از حضرت صادق عليه السلام روایت نموده است که: المشیّة مُحدّثة. و در باب ۱۱ ص ۱۴۷ و ص ۱۴۸ در روایت شماره ۱۹ با سند متصل خود از حضرت صادق عليه السلام آورده است که: قال: خلق الله المشیّة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشیّة. و در باب ۵۵ ص ۳۳۹ در روایت شماره ۸ با سند متصل خود از حضرت صادق عليه السلام روایت کرده است که قال: خلق الله المشیّة قبل الأشياء، ثمّ خلق الأشياء بالمشیّة.

(۳) از غزلیات سعدی شیرازی است که در ص ۷۷ از مجموعه «کلیات سعدی» به اهتمام فروغی

طبع شده است:

باری، پس اگر وجود ملحوظ نشود با او هیچ لحاظی، حتّیّ الإطلاق، فضلاً عن التّقیید؛ بلکه حتّیّ از لحاظ لابشرطی از إطلاق و تّقیید؛ فیان اللّحاظ و الاعتبار بأیّ وجهٍ کان حتّیّ لحاظ اللا بشرطیّة من الإطلاق و التّقیید، فضلاً عن الإطلاق، فضلاً عن التّقیید، و لو بالأسماء و الصّفات بما هی أسماء و صفاتٌ أمرٌ زائد علی الوجود و خروجٌ عن الصّرافة و المحوِضة إلی التّقیید و لو بالاعتبار الّذی قد عرفت أنّه ملاک لما سواه؛ تعبیر از آن به مرتبه ذات و غیب الغیوب کرده می‌شود. بلی ملاحظه می‌فرماید خود را به هر یک از أسماء و صفات جمعاً و فرادی؛ و از همان ملاحظه، وجود خاصّ همان اسم و صفت خواهد بود شد، و اگر ملاحظه فرمود خود را بشرط آن لا- یكون معه شیءٌ، همان لحاظ وجود اسم أحد خواهد بود، که تعبیر کرده می‌شود از او به «مقام اُحدیّت». و اگر ملاحظه فرموده خود را به شرط جمیع الأسماء، همان لحاظ وجود اسم واحد خواهد بود، که تعبیر کرده می‌شود از او به «مقام واحدیّت»؛ و اگر ملاحظه فرموده لابشرط همین لحاظ، وجود اسم أعظم إلهی خواهد بود، که تعبیر می‌شود از او به «مقام محمّدی ﷺ» که جامع است میان مقام اُحدیّت و واحدیّت؛ و غایت سیر انسان کامل است که تعبیر می‌شود از او به «مقام ختم نبوت» که کسی را از بالاتر آن که مقام ذات است، خبری نیست. و هكذا لجمیع أسماء و صفات. و اگر ملاحظه شود این معانی به اعتبار قیامش به ذات

←

وین نه تبسم که معجز است و کرامت
سینه سپر کرد پیش تیر ندامت
بر نفسی می‌رود هزار ملامت
باقی عمر ایستاده‌ام به غرامت
آنهمه وصفش که می‌کنند به قامت
عزم رحیلش بدل شود به اقامت
گر بروی در حسابگاه قیامت
چون تو پسندی سعادت است و سلامت

این که توداری قیامت است نه قامت
هر که تماشای روی چون قمرت کرد
هر شب و روزی که بی‌تو می‌رود از عمر
عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم
سرو خرامان چو قد معتدلت نیست
چشم مسافر که بر جمال تو افتاد
أهل فریقین در تو خیره بمانند
این همه سختی و نامرادی سعدی

أقدس، تعبیر از آنها به أسماء می‌شود؛ چون أَحَد، و وَاحِد، و عَالَم، و قَادِر؛ و اگر ملاحظه شود تنها، تعبیر شود از آنها به صفات؛ چون أَحَدِيَّت، و وَاحِدِيَّت، و عِلْم، و قَدْرَت؛ و به این لحاظ موجود شود عوالم غیر متناهیة لصفات و أسمائه و شئونه‌الغیر المتناهیة. و به این لحاظ تعبیر شود از او به عالم أسماء و صفات.

و از این بیان معلوم شد که مصداق مطابق آن مفاهیم محدوده نیست مگر همین لحاظات و اعتبارات محدوده؛ و ذات غیر محدود مصداق و مطابق و ما به ازاء و حذاء مفهوم محدود نتواند شد. تعالی شأنه عَمَّا يَقُول الظَّالِمُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا.^۱ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۲ چه کلام در حمل هو هو است، که در ذاتیات است. و به این حمل نه علم را بر ذات اقدس حمل توان نمود، و نه عالم را، بل عالم را به حمل شایع صناعی حمل توان نمود. چه مناط آن اتحاد در وجود و مغایرت در مفهوم است، و مستتبع اتحاد ذاتی که محل کلام است نخواهد بود. و به این بیان معلوم شد که: انتشاء أسماء و صفات از ذات اقدس است؛ نه آنکه ذات مقدس مصداق مطابق مفاهیم متعدده محدود باشد. بلی اگر إلغاء حدود أسماء و صفات شود، پس ثانی نماند غیر ذات؛ و توان حمل هو هو نمود که الذاتُ لُتْ. و إطلاق اسم علم و قدرت بر آن نامحدود نتوان کرد. چه این معانی و مفاهیم محدودند، إلاً علی نحو التوسُّع و التجرُّد. و اگر به این لحاظ باشد، اختصاصی بشیئی دون شیئی ندارد. «و نه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست.»^۳

(۱) اقتباسی است از آیه ۴۳، از سوره ۱۷: اسراء: سبحانه و تعالی عَمَّا يَقُولُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا.

(۲) آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

(۳) از مرحوم حکیم عالیقدر حاج مولی هادی سبزواری قدس الله نفسه است که در «لغت نامه

دهخدا»، در ص ۲۳۷ از ج س، در أحوالات او نقل کرده است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست	منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
زفغانم ز فراق رخ و زلفت به فغان	سگ کویت همه شب تا سحری نیست که نیست
نه همین از غم او سینۀ ما صد چاک است	داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسئی نیست که دعوی أنا الحق شنود	ور نه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده خفّاش بود و رنه ترا	پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گر مرشد ما پیرمغان شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سرری ز خدا نیست^۱ و به این لحاظ است بسیط الحقیقة کلّ الأشياء. و از این جهت معلوم شد که: إطلاق صفت بر او ضیق عبارت است. و از این جهت است که گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشی منها. و گفته‌اند: بسیط دارای ما دون است به نحو اعلی و اشرف، نه به نحو وجود ما دون که محدود بوده باشد. و اشتمال القوی علی الضعیف نیز به همین نحو است، لا اشتماله علیه بحدّه، و إلا فالقوی و الضعیف متباینان. والشکک جنس تحت انواع، و الاختلاف بینها بالذات؛ لا نوع تحت افراد متّحدة بالذات. و منشأ این توهم آن است که: چون ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است، توهم اندماج ضعیف فی القوی شده؛ نظیر این توهم در وجوب و استحباب شده؛ و حال آنکه اگر چنین باشد، وجوب عین استجابات عدیده خواهد بود؛ مع أنّ الأحکام الخمسة کلّها متضادّة. و مراد به فرمایش حضرت امیرالعلیّه علیه السلام لیس لصفته حدّ محدود^۲، اگر حدّ وجودی باشد، که از محلّ کلام خارج است؛ چه بیان عدم تناهی علم و قدرت و سایر صفات است، که لایقف علی حدّ و اگر مراد حدّ مفهومی است، عبارة أخرای و کمال التّوحد نفی الصّفات عنه^۳ خواهد بود. کما یقال شیء لا کالأشياء،^۴ و علم لا کالعلوم،^۵ بلکه از این قبیل است

(۱) «دیوان حافظ شیرازی»، طبع پزمان، ص ۲۸ غزل ۵۵ و اولش این است:

کس نیست که افتاده آن زلف دو تا نیست در رهگذری نیست که آن دام بلا نیست

(۲ و ۳) خطبه اول از «نهج البلاغه».

(۴) «توحید صدوق» در باب آنه تبارک و تعالی شیء در ص ۱۰۴ در حدیث دوم روایتی را از هشام بن الحکم، از حضرت صادق علیه السلام ذکر می‌کند که: چون زندیقی از وی پرسید: ما هو؟ قال: هو شیء بخلاف الأشياء. إرجع بقولی: شیء إلى اثبات معنی؛ وأنه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنه لا جسم ولا صورة. و در ص ۱۰۷ حدیث هشتم از حضرت امام رضا علیه السلام ذکر می‌کند که: به محمّد بن عیسی بن عبید گفتند: ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله عزّوجلّ، شیء هو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّوجلّ نفسه شيئاً، حيث يقول: قل لى شیء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم. فأقول: إنه شیء لا كالأشياء. اذ فى نفسى الشیئیة عنه إبطاله و نفيه. قال: صدقت و أصبت. الحدیث.

(۵) حضرت استاد علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»، ج ۶، ص ۱۰۶ گویند: فمفهوم العلم مثلاً هو

تعبیر به جسم لا کالاجسام، اگر ثابت شود صدور این عبارت از ائمه اطهار علیهم السلام؛ چنانچه از هشام نقل شده؛^۱ و نحو این عبارت در مقام تقریب به افهام عجزه و جهله متعارف است. و همین است مراد به عبارت علم کله، قدرة کله. یعنی ذات، پدر پدر جد علم است؛ موجد العلم است؛ لا کسایر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً، و صار القدرة قدرة. فهو ینبوع العلم و القدرة و الحیوة و سایر

← معنی أخذناه من وصف محدود فی الخارج بعده کمالاً لما یوجد له. و فی هذا المفهوم من التحدید ما یمنعه أن یשל القدرة و الحیاة مثلاً. فاذا أطلقناه علیه تعالی. ثم عدلنا محدودیته بالتقید فی نحو قولنا: علم لا کالعلوم، فهب انه یخلص من بعض التحدید لکنه بعد مفهوم لا ینعزل عن شأنه، و هو عدم شموله ما وراءه (و لكل مفهوم وراءه یقصر عن شموله) و إضافة مفهوم إلى مفهوم آخر لا یؤدی إلى بطلان خاصته المفهومیة و هو ظاهر.

(۱) در «أصول کافی»، ج ۱، از ص ۱۰۴ تا ص ۱۰۶ و در «توحید صدوق» از ص ۹۷ تا ص ۱۰۴ هر دو، در باب أنه عزوجلّ لیس بجسم ولا صورة، روایات کثیری را ذکر کرده‌اند که: خداوند دارای جسم و صورت نیست، و هشام بن حکم قائل به جسمیت خدا بوده است، و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا علیهم السلام براثت خود را از این مذهب ابراز نموده‌اند..

و این حقیر این طور گمان دارم که هشام همانند آنکه می‌گفت: خدا شیء است لا کالأشیاء طبق آیه قرآن همچنین می‌گفت: خداوند جسم است لا کالاجسام. و چون فهمید که این گفتار مورد رد و منع امامان است، توبه کرد، و عدول کرد، و دیگر جسم لا کالاجسام هم نگفت. شاهد گفتار ما کلام مجلسی است که مامقانی در «تنقیح المقال» ج ۳ ص ۲۹۴ در ترجمه احوال هشام از او نقل کرده است. مجلسی پس از بیان تجلیل و تکریم و عظمت هشام از زبان سیّد مرتضی از زبان مفید، و شرحی در علو مقام و درجه هشام می‌گوید: و قال الشيخ أبو الفتح الكراچکی: فان قال قائل: أليس قد اشتهر عن أحد متكلميكم و هو هشام بن الحكم: إن الله جسم، فكيف لم تتبرؤا منه؟ قلنا: الذي اشتهر عنه أنه كان يقول: إن الله جسم لا كالأجسام؛ و أما موالاتنا له فهو لما شاع عنه و استفاض من تركه القول بالجسم الذي كان يبصره و رجوعه عنه، وإقراره بخطائه فيه. و ذلك حين قصد الإمام جعفر بن محمد علیهم السلام إلى المدينة فحجبه و قيل له: إنه قد آلی أن لا یوصلك إليه مادمت قائلاً بالجسم. فقال: واللّه ما قلتُ به إلا لأنسی ظننت أنه وفاق لقول إمامی، فأما إذا أنكره علیّ فإنی تائب إلى الله منه. فأوصله الإمام إليه حينئذ و دعا له بالخیر. انتهى کلام المجلسی.

و قد تلخص منه أنه كان يقول بكونه تعالی جسماً لا كالأجسام ولكن لما التفت إلى كونه كفوفاً لا يرضى به إمامه رجع عن ذلك إلى القول بنفى الجسميّة مع أن قوله بالجسميّة ممكن المنع، تا آنکه گوید: يمكن أنه لم يذهب إلى ذلك و إنما قاله من باب الزام الخصم فكأنه قال: إذا قلتُ أنه تعالی شیء لا كالأشیاء فقولوا: إنه جسم لا كالأجسام و هذا لا يقتضى أن يكون اعتقاده كذلك. الكلام.

الکمالات. و این تعبیرات نظیر آن است که بجهت نابالغی را به بعضی تعبیرات مناسب حال، حقیقت جماع و لذت او را بفهمانند. و از اینجا معلوم شد که: مناط کمال ذات واجب، نفس ذات است بذاته؛ بلاجهت و لا کیف؛ و جمیع عوالم حتی الأسماء و الصفات ظهورات کمال اوست؛ کظهور الرّشحات من الینبوع. «اوست سرچشمه حیات که خضر زمان در طلب اوست».

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گِل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند^۱ بلی چون کمال خود را به این صفات بینند، بر او تعالی نیز اعتبار می کنند؛ و ذلك كما أن البعوضة تتوهم أن لله تعالى جناحين. پس فی الحقیقة مراد این است که: آنچه را در غیر او این أسماء إطلاق شود، او خود بذاته دارد بدون اسم. سبحان الله، اگر مراد اشتمال شیء بر مادون، بنحو مادون که بحدوده باشد، بسیط نخواهد بود؛ بدترین مرکبات، بل بدترین ترکیبات از حدود عدمیه خواهد بود؛ بدتر از همیان «ملاً قُطِب» خواهد بود. و از این بیان معلوم شد که: إطلاق أسماء بر انبیاء و ائمه عليهم السلام، که در اخبار كثيره و ادعیه كثيره شده است؛ از این باب است مانند بَطْلَعَتِكَ فِي سَاعِيرٍ؛ وَظُهُورِكَ فِي جَبَلِ فَارَانَ که در دعای سمات وارد شده که مراد وجود مقدس آن پیغمبران است. وَالسَّلَامَ عَلَيَّ اسْمُ اللَّهِ الرَّضِيِّ^۲ که در زیارت وارد شده. بلکه در بعضی ادعیه وارد شده: وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَهُ مِنْ نَفْسِكَ فَلَمْ يَخْرُجْ مِنْكَ أَبَدًا. و چون أسماء و صفات إلهی منشأ تحقق سایر حقایق است، در مراتب لاحقه: از ملکوت عقول، و نفوس، و عالم مثال، و عالم طبع، بر نحو انتشاء أسماء و صفات از ذات به ضم اعتبارات و لحاظات که ظهور أسماء و صفات است از عوالم متأخره، در ادعیه كثيره وارد شده؛ مانند دعای سمات وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الشَّمْسَ؛ وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْقَمَرَ، وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ اللَّيْلَ، وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ النَّهَارَ. و هكذا.^۳

(۱) «حافظ»، طبع پڑمان، ص ۶۴، غزل ۱۴۱.

(۲) «بحار الأنوار» طبع کمپانی، ج ۲۲ کتاب «المزار» ص ۵۷، در باب زیارت امیرالمؤمنین عليه السلام در زیارت رابعه وارد شده است که: السَّلَامَ عَلَيَّ اسْمُ اللَّهِ الرَّضِيِّ وَوَجْهَهُ الْعَلِيُّ وَصِرَاطُهُ السَّوِيُّ، السَّلَامَ عَلَيَّ الْمَهْدَبِ الصَّقِيِّ، السَّلَامَ عَلَيَّ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيَّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَرَحْمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ.

بلکه در عوالم اَسْمَاء و صفات، ملحوظ ماهیّات اَسْمَاء و صفات است تنها و اما وجودات آنها قائم به حضرت حقّ است جلّ و علا. زیرا که لحاظ اَسْمَاء و صفات برای او شده است. و لهذا این عالم مثل برزخی است بین عالم وجوب و امکان، بلکه به اعتباری از صُقع عالم وجوب محسوب می‌شود. و از اینجا کیفیت وجود اشیاء در عالم اِلهی معلوم شد؛ که نه وجود مضاف به حقّ است، نه ماهیّات؛ و تحقّق به تبع تحقّق آنها به قیام، نظیر تحقّق اشیاء به وجودها فی الذّهن لا بوجودها. و اگر علاوه بر لحاظ مهیّات، اعتبار و لحاظ وجود شد به نفس مهیّات مضافاً إليها که مقام وجود اشیاء بماهی اشیاء خواهد بود، عالم خلق خواهد بود. چه تقرّر مهیّات در مرتبه اَسْمَاء و صفات شد به نحو مذکور؛ پس اگر لحاظ شود وجود برای آنها به نحو سعه و إحاطه، او را «عالم عقل» گویند. و اگر به نحو ضیق و تمثّل، او را «عالم مثال» گویند. و اگر علاوه بر این اشتراط شود ماده و مدّت او را «عالم طبع» گویند.

و از این بیان معلوم شد که: ممکن بما هو ممکن هم ماهیّتش اعتباری است، و هم وجودش؛ فهو اعتبار فی اعتبار. مَنْ كَانَ حَقِيقَتُهُ دَعَاوِي فَكَيْفَ لَا يَكُونُ دَعَاوِيَهُ دَعَاوِي^۱ در ملحقات دعای عرفه است. و معلوم شد که: عدد اعتبارات بخصوص در مراتب متأخّره لایعلمه الاّ الله. چه تخصّصات و خصوصیات به لحاظ اعتبارات است. اینجا اگر همیان ملاً قطبش بنامند بجاست.

← (۳) وادعیهای که در آن به اولیای خدا و وجودهای زنده و ذی اراده اسم خدا اطلاق شده است بسیار است، مانند دعای احتجاج که سیّد در «مهج الدعوات» ص ۹۶، و شیخ بهاء الدین در «کشکول» ص ۳۰۳ روایت کرده اند تا می‌رسد به این فقره که: وبکل اسم هولک أنزلته فی کتابک أو أثبتته فی قلوب الصّافیّین الحاقین حول عرشک، فتراجعت القلوب الی الصدور عن البیان بإخلاص الواحدانیة و تحقیق الفردانیة مقرة لك بالعبودیة... و تاملی رسد به این فقره که: وأسألك بالاسم الذی فتقت به رتق عظیم جفون عیون الناظرین، الذی به تدبیر حکمتک و شواهد حجج انبیائک، یعرفونک بنطن القلوب و أنت فی غوامض مُسرّات سریرات الغیوب - الدعاء.

(۱) چون فقرات آخر دعای عرفه را کفعمی در کتاب «البلد الامین» خود نیاورده است، و فقط سیّد ابن طاووس در «اقبال» آورده است، فلهاذا تعبیر از آن به ملحقات نموده است. و مجلسی در «بحار الأنوار» بحثی در پیرامون این مسأله دارد. و اما آنچه سیّد در «اقبال» ص ۳۴۸ در تتمه آن آورده است، بدین عبارت شروع می‌شود: اِلهی انا الفقیر فی غنای، فکیف لا اكون فقیراً فی فقری! اِلی انا الجاهل فی علمی فکیف لا اكون جهولاً فی جهلی؟ تاملی رسد بدین عبارت که: اِلهی من کانت محاسنه مساوی، فکیف لا ینکون مساویه مساوی؟ و من کانت حقائقه دعای، فکیف لا ینکون دعاویه دعاوی؟ الدعاء.

و باید دانسته شود که: هر مرتبه سابقه در مقام بدء و صدور اشیاء نسبت به مرتبه لاحق، مقام جمع خواهد بود؛ و هر مرتبه لاحق نسبت به مرتبه سابقه، مقام فرق و تفصیل خواهد بود. پس إطلاق جمع، و جمع الجمع، اختصاصی به مرتبه خاصه ندارد، چنانکه توهم شده است، و ثبوت و انتفاء اضافات و اعتبارات و حصر عوالم در عدد مذکور، به اعتبار امّهات است؛ و الا در هر عالمی جهات جمع و فرق به اعتبار اجمال و تفصیل بسیار است. ولی غالباً مراد به جمع مقام تفصیلی، و جمع الجمع عقل اجمالی جمعی است که مذکور شده بود که: مظاهر از عوالم علم الهی است؛ و ظهور به اعتبار مرتبه، بلکه هر صفتی فناء است به اعتبار مرتبه آخری و صفت آخری؛ و همچنین جمال به هر صفت و مرتبه، جلال است به اعتبار صفت آخری و مرتبه آخری. و ماهیات اشیاء حتی الأسماء و الصفات در لحاظ لا بشرطی که مقام محمّدی است، فضلاً عن مقام الذات، نه لحاظ وجود از برای آنها شده، و نه لحاظ عدم. فهی لاموجوده و لا معدومه. و بر صرافت امکان ذاتی باقی است. فهو فان حتی عن الفناء. و در مقام احدیت لحاظ عدم برای آنها شده، فهی معدومه للحاظ العدم لها، فهی فانیة عن الفناء. و در مقام واحدیت که لحاظ وجود آنها باشد، موجوده لا بوجود أنفسها، بل بوجود بارئها. و در لحاظ إضافة الوجود، موجوده بالوجود الحاضر لها.

و از اینجا معلوم شد که: إن الممكن كما أن الوجود له بالغير، كذلك العدم له بلحاظ الغير؛ فهی بنفسها لا موجوده و لا معدومه، و این است که: از برای اشیاء فنائی است قبل الإيجاد بالفناء المطلق عن جميع الموجودات؛ و فنائی است بعد الإيجاد بالفناء المطلق عن جميع الوجودات. و ما بينهما من المراتب فناء باعتبار، و وجود باعتبار. و چون دانستی که: للواجب باعتبار أسمائه و صفاته ظهورات غیر متناهیه؛ فكل اسم و صفة ظهورات غیر متناهیه و فنائات غیر متناهیه.

و باید دانست که در سلسله بدء وجود، خلع وجود سابق است و لبس وجود لاحق؛ الی أن ینتھی الی آخر الموجودات؛ و هو الهیولی الأعم. فهو تقيّد بالاعتبارات، و فناء عن الحق. و لهذا یسمی بـ «الهبوط و التنزل» كما وقع التعبير عنها فی النوامیس الإلهیه؛ و در سلسله عود که رجوع الی الله است در صراط انسان

کامل که جامع جمیع عوالم سابقه است بازاء البدء إلى أن یتتهی إلى مبدأ الموجودات - و هو الحقّ جلّ و علا - و لذا یسمی بـ «الصعود و العروج» فی النوامیس الإلهیّة. «آنها را از درگاه خود راند و مرا به سوی خود خواند». «بین تفاوت ره از کجاست تا کجا؟»^۱ فله الحمد والشکر علی إنعامه و إفضاله.

و بدانکه انسان را اگر چه در ابتداء سیر است إلى الله که إنا لله و إنا إلیه راجعون^۲، و إلیه المصیر^۳، همچنین برای اوست سیر فی الله. و در این مقام برای اوست فناء ازلّی و ابدی و سرمدی. و این فناء سرمدی منافات ندارد با وجودات مذکوره سابقه غیر متناهیّه. چه امر اعتباری در ظرف اعتبار، منافات ندارد با فناء حقیقتی در حقیقت وجود - جلّ و علا - و بعبارة اُخری فناء از خود است و بقاء بالحقّ. و مخفی نبوده باشد که: ثبوت این معنی برای هر موجودی در ظرف واقع، مناط کمال آن موجود نیست؛ بلی کمالاً للواجب. بلکه بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحقّ الی الخلق. و در این مقام هویت او آشکار می شود که در سلسله بدء من أوله إلى آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود. مِنْكَ وَ بِكَ وَ لَكَ وَ إِلَيْكَ.

پس معلوم شد که: سالک یظهر لکلّ ظهور للحقّ. و لذلك یفنی بکلّ فناء. پس لسان تکلمی او در هر سیری، مناسب آن مقام باشد. پس تعبیر حضرت علیّ بن الحسین علیه السلام در «صحیفه سجّادیّه» در مقام سیر فی اسم أحد است که عرض می کند: عَزَّ سُلْطَانُكَ - الخ. کما اینکه شعر اول شیخ که «در کمال عزّ خود مستغرق است»، انتهی، نیز کلامی در این مقام است. بلکه مصراع اول از بیت دوم تفسیر و شرح شعر سابق است. و أمّا مصراع دوم که «کی رسد عقل وجود آنجا که اوست» در مقام سیر إلى الله است که تعبیر به رسیدن نموده. نسئل الله

(۱) «حافظ»، طبع پڑمان ص ۳ غزل ۵:

صلاح کار کجا و من خراب کجا بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

(۲) آیه ۱۵۶، از سوره ۲: بقره؛ و بشرّ الصّابرين الذّین اذا اصابتهم مصیبةٌ قالوا انّا لله و انّا الیه راجعون.

(۳) آیه ۱۸ از سوره ۵: مائده؛ و آیه ۱۵ از سوره ۴۲؛ شوری؛ و آیه ۳، از سوره تغابن: ۶۴.

أَنْ يَعْصِمَنَا مِنَ الْخَطَاةِ وَالزَّلَلِ؛ «لولا لمعات نور سرّ القَدَم من نحوک یا جواد یاذا الْکَرَم! من یخرجنا من ظلمات العدم أویعصمنا من عَثَرَاتِ الْقَدَم».

قوله: «بنفسه بشرط» الخ، بل لا بشرط حتّى مِنَ اللَّأْ بشرطیّة. قوله: «و در این مرتبه» الخ، سبحان الله! مگر أَحَد و واحد از أسماء الله نیست؟ قوله: «فهو مرتبة أحدىّ الجمع» الخ، بل هو مرتبة الواحدیّة؛ و مرتبه أحدىّ الجمع هو الملحوظ بشرط اللأْبشرطیّة، و هو مقام حقیقه المحمّدیّة كما عرفت. قوله: «این مرتبه را بالذات اختلافی» الخ، سبحان الله اگر إلغاء اعتبارات شود، هیچ مرتبه از وجود، با هیچ مرتبه اختلاف ندارد؛ و اگر ملاحظه اعتبار شود، كما هو المناط فی الأمور الاعتباریّة و المركّبة منها، پس کدام اختلاف بالاتر از اختلاف آن لا یكون معه شیء، و آن یكون معه كل شیء؟ قوله: «و إلا ذات أقدس» الخ، دانستی که ذات أقدس منشأ و مصدر است؛ نه مصداق، و مصداق مطابق این معانی ظهورات و تجلیات اوست.

قوله: «بنحوی که بزرگان» الخ، کلام بزرگان معلوم شد. قوله: «و واضح است که تعدّد» الخ، سبحان الله اگر معانی متعدّده و مفاهیم مختلفه مصداق مطابق نمی‌خواهند، و در مصداق مطابقت شرط نیست؛ پس هر معنی و هر مفهومی صادق به هر چیزی خواهد بود؛ و هر چیزی مصداق هر معنی و مفهومی خواهد بود. و ظاهراً اشتباه به حمل شایع صنایعی که در عَرَضیّات است شده؛ و او از محلّ کلام خارج است؛ چه کلام در ذاتیّات است؛ و این معانی را با این بیان نخواهند عین ذات قرار دهند. بلی گذشت که: اگر إلغاء حدود از معانی و إسقاط إضافات از وجودات و موجودات شود، که مستلزم سلب جمیع عنوانات است سوی الوجود، به حمل ذاتی جمیع معانی و موجودات را هر یک بر هر یک توان حمل کرد، که كل شیء كل شیء؛ و كل شیء من كل شیء. و قفنا الله لإدراکه و مشاهدته.

قوله: «چون علّیت و معلولیّت» الخ، مخفی نبوده باشد که: کلام أمير السَّلَیْلَة لِشَهَادَةِ كُلِّ الْخ، اشاره به همین برهان است که صفیّت و موصوفیّت در شیء واحد، بجهة واحدة، تصوّر ندارد. فافهم و اغتنم.

قوله: «حقیقه علم» الخ، بلی؛ ولی حقیقت علم عین حقیقت وجود نیست، إلا

علی ما ذکرنا، و لذا در مقام تعبیر عدول به حمل شایع صنایع فرموده‌اند که اختصاص به ذاتیات که محلّ کلام است ندارد؛ و چون مناظ او اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم است، حمل جمیع معانی بر وجود صحیح خواهد بود.

قوله: «واجب الوجود» الخ، یعنی **إِنَّه بذاته مصداقٌ لجمیع الجهات؛ لا لئ له** جهات، و کُلّها واجبة؛ و **إلا تعدّد قدماء غیر متناهیة لازم آید؛** چنانچه اشاعره قائل به قدم معانی شده‌اند. **قوله:** «بنحو أعلى و أشرف» اه، و **ذلك التحو هو صرف ذاته** الّذی هو مصدر الأشياء. **قوله:** «نعم مفاهیم الصّفات محدودة» اه، سبحان الله! و هل الحقيقة إلا المفهوم باعتبار الوجود؟ **قوله:** «لامتیاز بعضها» اه، فلیست بصفات، لشهادة كلّ صفةٍ أنّها غیر الموصوف؛ و شهادة كلّ مفهومین متخالفین بالذات أنّ مصداقهما متخالفة بالذات.

قوله: «و صرف الشیء كلّ شیء» اه، ولی بنحو أعلى و أشرف؛ و لذا قیل: «لیس بشیء منه». و شاهد بر اینکه مراد ایشان همان است که ذکر شد، علاوه بر تصریح خودشان بر اینکه: «و لیس بشیء منه» آن است که برهان صرف الشیء اختصاصی بشیء دون شیء ندارد؛ و لذا گفته‌اند: **بسیط الحقيقة كلّ الأشياء و لیس بشیء منها.**^۱ و حال آنکه این دعوی در خصوص صفات کمالیّه ذاتیّه است. و بنابر عموم این معنی در كلّ شیء باید صادق باشد: **عرضٌ کله، صورةٌ کله، جسمٌ کله، طبعٌ کله، ماهیةٌ کله،** و هكذا سایر عناوین که شبهه‌ای نیست در بطلانش. بلی بسلب العناوین إلا الوجود صحیح است؛ و همچنین است کلام در انتهای **كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات. فلا تغفل.**

قوله: «وأما مرتبةُ ثالثه» الخ، فرق نیست ما بین این مرتبه و مرتبه سابقه، مگر لحاظ اجتماع و انفراد، و إجمال و تفصیل. و برهانی که بر تأخر او از مرتبه ذات ذکر شده، بعینه در مرتبه سابقه جاری است. چه إجمال و تفصیل سبب فرق نخواهد شد.

قوله: «تبعاً لحقیقتها» الخ، سبحان الله! و هل الحقيقة فی كلّ مرتبةٍ إلا

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ص ۳۶۸، تعلیقه اول از حکیم سبزواری قدس سره.

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

قوله: «لانداکاک» الخ، قد عرفت کیفیة الانداکاک؛ فلا تغفل.

قوله: «حقیقت علم اجمالی» الخ، بلی چنین است؛ ولی إطلاق علم بر او بر سبیل توسّع و تجرید است؛ چون اسم و رسمی برای مرتبه ذات نیست؛ و إلاّ لزم الخلف؛ فلا تغفل. قوله: «لیس لصفته حدّ محدود» الخ. معنی عبارت شریفه گذشت. **قوله:** «لشهادة کلّ صفة» الخ. سبحان الله! حضرت استدلال می فرماید که: صفتیّت مقتضی امتیاز است؛ پس اگر عینیّت است، لیس بصفة، حتّی اینکه اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادة الخ.

قوله: «أول توحید است» الخ. بلی این معنی دقیق را غالب موخّدان نمی فهمند. **قوله:** «و کمال معرفته التّصدیق به» الخ. خدا نصیب فرماید. بلی کسی که تصدیق و معرفت را حمل بر همین معنای حاصلّ لکلّ مُسَلِّم می نماید؛ توحیدش را هم حمل بر چنین معنایی باید نماید. «بله دیگ بله چغندر»!

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

(۱) در «أمثال و حکم دهخدا» ج ۱، ص ۴۶۲ آورده است که: **بله دیگ بله چغندر.** مثل مرکب از کلمه بله ترکی است که معنی چنین می دهد؛ و دیگ و چغندر فارسی. گویند ترکی می گفت: مسگران الکه ما دیگها سازند، هر یک چند خانه‌ای. شنونده گفت: در روستای ما چغندرها آید همچند خرواری. ترک گفت: چنین چغندر را در کدام دیگ پزند؟ گفت: در دیگ مسگران الکه شما.

صفات است تعبیر کنند به «عالم جمع عقول و نفوس»، که آخر مرتبه عالم خلق است در قوس صعود، و اول مرتبه‌ای بود در قوس نزول. و به این جهت و به این معنی بود که این داعی متأخره اعتبار نموده بودم، که شیخ گفته بود: **کی رسد عقل وجود آنجا که اوست**. پس استدلال نمود به فناء در مرتبه سابقه بر فناء در مرتبه لاحق، استدلالاً بانتفاء العلة علی انتفاء المعلول.

قوله: که «مرتبه الله بوده باشد» الخ. این همان مرتبه لحاظ لابشرطیت است که مذکور شد، اگر إلهیت از صفات باشد. و اگر الله علم برای ذات باشد، و إطلاق بر او از این باب باشد؛ از محلّ کلام خارج است، فلا تغفل.

قوله: «منها آنکه مقام علم قبل الإیجاد» الخ. امّا علم در مرتبه ذات سواء کان إطلاق العلم علیه من باب الحقیقه أو التوسّع، فهو علی طریقه أذواق المتألّهین عین علمه تعالی بذاته؛ اذ لا وجود و لا موجود سواه. و کلّ ما یطلق علیه اسم السّوی فهو من شئوناته الذاتیه جلّ و علا. و إطلاق السّوی علیه من الجهل و العمی، لا نغماسهم فی الاعتبارات و الأمور الاعتباریه، و غفلتهم عن الحقیقه و أطواره.

رمد دارد دو چشم أهل ظاهر	که از ظاهر نبیند جز مظاهر
محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید ^۱

و لحاظ امکان برای وجودات و موجودات به لحاظ آنهاست فی أنفسها. و این مجرد اعتباری است در ظرف عقل؛ و لا تحقّق له فی الخارج و نفس الأمر أصلاً. و الموجود فی الخارج و نفس الأمر ظهوره تعالی بشئونه و أطواره. بل، هو المراد بنفس الأمر؛ و لا نفس أمر سواه.

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد	دل برد و نهان شد ^۲
--------------------------------	-------------------------------

(۱) ابیات از شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» است.

(۲) از اشعار مولی جلال الدین رومی در «دیوان شمس تبریزی» است:

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد	دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد	گه پیر و جوان شد

تا آخرش که این بیت است:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ^۱ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ^۲ و عنایت قُصَوای سالکان إسقاط اعتبارات و اضافات است؛ و خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم

←

رومی سخن کفر نگفته است چو قائل منکسر مشر مشر ویدش

کافر شود آن کس که به انکار برآمد از دوزخیان شمس

(۱) آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. شکی نیست که یکی از أسماء حقّ متعال، اسم الظاهر است. و این اسم با مسلک تشکیک در وجود ابدأً راست در نمی‌آید؛ و جز با مذهب وحدت صرفه و حَقُّه حقیقیّه واقعیّت و ما بازائی ندارد. قائلین به تشکیک در وجود گرچه لفظاً هم بگویند: خداوند ظاهر است، ولیکن در معنی انکار دارند و این ظهور وی را تأویل به ظهور آیات و نعمت‌ها و صفات و أفعال او می‌نمایند، ولی حقیقت او را که ذات او باشد، نمی‌پذیرند که دارای صفت ظهور باشد، فلهدا إشکالاتی بر ایشان وارد می‌شود، که بدون اقرار و اعتراف به مذهب وحدت حَقُّه حقیقیّه و تشخیص در وجود، به هیچ وجه قابل حلّ نیست.

یکی آنکه: اسم الظاهر حقّ تعالی همچون اسم الباطن و سایر أسماء اوست؛ به چه علت شما در سایر أسماء، ذات اقدسش را بدانها متّصف می‌کنید، و در اسم الظاهر تأویل و توجیه می‌کنید؛ و آنرا صفت برای أفعال و صفات و موائد و نعم او می‌دانید؟!

دوم آنکه: خلع ذات اقدس او از اسم الظاهر موجب تحدید و ترکیب در ذات و موجب بازگشت او به وحدت عددیّه می‌شود. زیرا اسم الظاهر خداوند غیر از همین اشیاء خارجی و موجودات امکانیّه نیست؛ و اگر اینها را صفت ذات ندانید و ذات را از آنها منسلخ نمائید، در این صورت ذات را که دارای صفت الباطن است؛ محدود به این موجودات نموده‌اید؛ و این موجودات را با این عظمت و گسترش خود، غیر از ذات قرار داده‌اید؛ و در مقابل و در برابر او گرفته‌اید! و بنابراین ذات محدود می‌شود، و این حدّ در آن مستلزم ترکیب است؛ و علاوه از فرض صرافت بیرون رفته؛ و یک واحد از وحدت‌های عددی قرار گرفته است.

سوم آنکه: اگر اینها را عین صفت ذات نگیرید، حتماً باید در میان اینها و اسم الباطن، یک حدّ حقیقی قرار دهید، تا آنها را از هم متمایز گردانند. و حدّ حقیقی در ذات مستلزم ترکیب و امکان است، و مخالف فرض وجوب در وجود اوست. فلهدا هیچ چاره‌ای نیست جز آنکه موجودات را ظهور ذات بدانیم؛ نه مظهر آن. و حقیقت و واقعیت آنها را که از ظهور خارج است، و کسی را بدان دسترسی نیست؛ و بطور کلی تمام اسماء و صفات حقّ را که از دیده‌ها و اندیشه‌ها و عقول، و از همه گونه تعین‌ها برتر است، اسم الباطن ذات قرار دهیم. آنگاه بگوئیم فاصله و مرز بین دو اسم هم، اعتباری است نه حقیقی. و اعتبار أصالت و واقعیّتی جز اعتبار ندارد؛ و به دست شخص معتبر کننده است. بنابراین حقیقت اسم الظاهر و الباطن یکی است، و به دو نظر و اعتبار تفاوت دارد. و در این صورت معنی و مفاد گفتار رسول ﷺ:

←

غرور است، به سوی حقیقت و دارالقرار. و بنای تکلم در هر یک از عوالم غیر ذات حتّیّ الأسماء و الصّفات، بلکه در ذات بعد مقابلتها بما سواه، بر تنزل به عالم اعتبار و انصبغ به اوست. و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار و ذاء کُلّ عالم حقّه است؛ و إلاّ لزم الخلف. و فی الحقیقه شرح لصفاته و أسمائه الحسنی. بلکه مبنای تکلم فی نفسه نیست مگر بر اعتبار. چه ألفاظ موضوع است برای معانی، و معانی نیست مگر به اعتبارات. و لفظی که تواند حقیقت را علی ما هی علیها ادا نماید وجود ندارد، مگر کلمه جامعۀ الهی که انسان کامل بوده باشد که تکلم او تکلم حقّ است - جلّ و علا - . و إصرار حضرت امیر السّیّد، و عرائض این روسیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات اقدس عن جمیع الاعتبار حتّیّ عن الأسماء و الصّفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال الأسماء و الصّفات بذاته تعالی؛ لا کمال ذاته تعالی بالأسماء و الصّفات. بلکه به این بیان کیفیّت علم به اشیاء در جمیع عوالم معلوم شد علی وجه الحقیقه.

ولی بعد از تنزل الی عالم الأسماء و مقابلتها بالذات الأقدس جلّ و علا، و التّکلم فی کیفیّة انتشائها عنه می گوئیم که: معلوم شد به بیانات سابقه: وجود هر موجودی در هر مرتبه از وجود فرض شود، تجلّی حضرت حقّ است به آن نحو وجود؛ که اگر اعتبار شود فی نفسه یا مضافاً الی الوجود، تعبیر از او به اضافهّ إشراقیه می شود؛ و همان اضافه عین علم به اوست در آن مرتبه. و این اختصاص به وجودی دون وجودی ندارد؛ و وجود خاصّ هر شیء در هر مرتبه به خصوصیت مناسب سنخ اوست از سنخ همان مرتبه؛ و شیئی که وجود در عالم متأخّر داشته باشد، و در عوالم متقدّمه وجود نداشته باشد، وجود ندارد. چه عالم نازل، تنزل عالم اعلی است. «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.» بلی ظهور در عالمی مناسب و مُساخت با آن عالم است. مثلاً موجود در عالم طبیعی در عالم مثال، موجود به وجود

←

التّوحد ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لا یری، و باطنه موجود لا یخفی که در تعلیقه مکتوب سید پیش از این بیان کردیم؛ خوب آشکار می شود.

(۲) آیه ۵۴، از سوره ۴۱: فصلّت، أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ.

مثالی است؛ و در عالم عقل به وجود عقلی، و در عالم اَسْمَاء و صفات بما هی من الأَسْمَاء و الصِّفَات. پس حقیقت در جمیع مراتب محفوظ؛ و تبدلات در أنحاء وجود است. هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد. پس عناوین و لوازم و توابع منسلخ خواهد شد و حقیقت محفوظ. و تمام موجودات من البدءِ إلی الختمِ أَسْمَاء و شئونات إلهیه اند. وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ.

و مراد حقیر به عالم خاص عالم خفی است، که متأخر است از عالم علم، نه نسبت به مقام علم ذاتی، بلکه نسبت به مراتب مذکوره. نظیر تقدّم مراتب مذکوره در صدور أفعال اختیاریه از ما که مسبوق است صدور آنها به ملکات و شئونات نفس، ثمّ التّعقل، ثمّ التصوّر، ثمّ الإيجاد فی الخارج. و چون مراتب سابقه قائم به نفس است، وجود آن شیء در خارج نخواهد بود. و چون در مرحله ملکات بما هی ملکات النفس ملحوظ است، تعبیر از او به هیات الأشياء نتوان کرد. لهذا در نوشته سابقه عرضه داشته بودم که: مراد به مقام علم در عبارت نه مقام ذات است، و نه مقام اَسْمَاء و صفات؛ بلکه احتیاطاً عرض کرده بودم و نه مقام جمع؛ چون تمیز در آن ملحوظ نیست.

و اما در مرتبه دیگر، اشیاء بما هی اشیاء متعقل و متصور خواهد بود؛ لکن نه بوجودها خارجی؛ بل بوجودها علماً. و از این جهت تعبیر از او به وجود علمی کرده شده بود. و اما تبدل خصوصیت خاص بخصوصیت علمیّه، پس لابد است در هر علمی؛ نه آنکه چون بما هو خاص حاضر نیست، پس معلوم نیست.

قوله: «منها آنکه نبودن معلول» الخ. سبحان الله! این عبارت برای کیفیت بودن علم در آن مرتبه است، نه برای نبودن علم در آن مرتبه. بلی معروض داشته شده بود که: در آن مرتبه اشیاء بما هی اشیاء ملحوظ نیست؛ بل الملحوظ هناک شئونات. و از این جهت عرضه داشته بودم که: مراد از مقام علم به اشیاء، این مقام هم منظور نیست. چون عنوان اشیاء در آن مقام نیست. و استثناء مراتب به جهت آن است که: کلام در وجود اشیاء بود؛ و در این مراتب مستثناة با ماهیات اشیاء بما هی اشیاء نیست؛ بل وجودها بما هی وجودها. نه آنکه علم إلهی منحصر به این مرتبه باشد؛ و إلا جمیع مراتب وجود، مراتب علم إلهی است؛ بلکه مراتب

جميع صفات و أسماءِ إلهی است؛ غاية الأمر أنّ الاختلاف فی الظهور و البُطون. **قوله:** «منها آنکه معلوم شد: منشأ فناء» الخ. مناط در تعدّد استدلال تعدّد کبری است؛ و معلوم است کبرای کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَا نْ، و کبرای کُلُّ مُحَا طٍ لَا یُحِیْطُ دُونَاسْت. و کبرای أول صادق است، حَتَّى فِی الْعِلْمِ الَّذِی لَا یَكُونُ بِالْإِحَا طَةِ کَمَا فِی الْعِلْمِ الشُّهُودِی. و کبرای ثانی صادق است و لو فرض بقاء الأشياء و عدم فنائها. و کلام در این بود که معنی شعر کدام است؟ و شعر تعرّض بآن المحاط لا یحیط ندارد.

قوله: «اگر فناء» الخ. مخفی نبوده باشد که: آنچه حقیر عرض داشته‌ام، این است که: در مقام ذات فناء جميع اشیاء است، حَتَّى الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ؛ نه آنکه مقام فناء منحصر است به مقام ذات؛ بلکه درجات و مراتب فناء بخصوص به لحاظ أسماء و صفات، غیر متناهی است، صعوداً و نزولاً؛ چنانچه مذکور شد. و مقام هر اسمی ظهور آن اسم و لوازم اوست و بطون سایر أسماء. و معلوم است که: مقام عزّ از أسماء و صفات است، و لکن أسماء و صفات کما اینکه ملاحظه می‌شوند فی أنفسها و بما هی، ملاحظه می‌شوند عنواناً للذات، فیکون التکلّم فی الذات لا فی الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ.

قوله: «با اینکه این مطلب منافات دارد» الخ. گذشت که: کلام در محدودیت أسماء و صفات به حسب مفهوم که مناط حمل هوهو بود، نه در حدّ وجودی؛ و معلوم است که مراد از لاحدّ له بأولیّة الخ، حدّ وجودی است، نه حدّ مفهومی. **قوله:** «منها قد مضی تفصیل الکلام فیهِ فلا یحتاج إلی الإعادة». مخفی نبوده باشد که: مطالب مذکوره کلام بعض است. و العلم عندالله.

مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیق جواب از إفادات آن جناب - دام علاه - موقوف است بر بیان فُصولی:
الفصل الأول: محقق دوانی^۱ را عقیده چنان است که: وحدت در وجود حقیقی

(۱) در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۶۳ این گفتار دوانی را به بعضی از رسائل او و به شرح «هیاکل نوریه» او نسبت داده است. در «ریحانة الأدب»، ج ۲، ص ۲۳۲ تا ص ۲۳۶ ترجمه احوال محقق دوانی را ذکر نموده است، و گفته است: دوآن به نوشته «مرصد الاطلاع» با فتح و تشدید، ناحیه‌ای است از بلاد فارس. و در «روضات الجنات» در شرح حال جلال الدین مذکور گوید: دوان بر وزن هوان یعنی با فتح و تخفیف، دیهی است از قراء کازرون فارس. نامش بنا بر أشهر محمد بن اسعد بن محمد کازورنی دوانی صدیقی است. حکیمی است کامل و متکلمی است فاضل محقق مدقق شاعر ماهر منطقی که در تمام علوم خصوصاً در عقلیات تقدم داشت؛ و مرجع استفاده افاضل روم و خراسان و ترکستان، و از مشاهیر علما و حکمای عهد سلطان ابوسعید تیموری، و به علامه دوانی مشهور و مدتی متصدی قضاوت فارس بود. نسبش به ابوبکر خلیفه موصول می‌شود. از احفاد محمد بن ابي بکر می‌باشد. بالجمله در کلام و حکمت و اخلاق، طاق و شهرة آفاق است. در بدایت حال شافعی مذهب بود، عاقبت شیعه و مستبصر گردید. بعضی از اشعار و تألیفات او نیز دلیل صریح همین موضوع می‌باشد. سبب آن موافق بعضی از کتب تراجم آنکه موقع تألیف حاشیه سوّمی بر شرح «تجرید قوشجی» که در مطالب عمیق غوررسی می‌کرده، مشمول توفیقات خداوندی گشت. در نفس خود اندیشید که اگر جدش ابوبکر صدیق در قید حیات می‌بود، اصلاً چیزی از آن مطالب علمیه و دقائق حکمیه را نمی‌فهمید. و کسی که این چنین باشد چگونه لایق مقام خلافت و امامت در امور دینیّه می‌باشد؟ اینک درباره خانواده رسالت که با قطع نظر از دیگر فضائل انسانی، مراتب علمیه ایشان مسلّم تمامی جهانیان می‌باشد، مستبصر گردید. تألیفات دوانی از صد فقره متجاوز بوده است. در اینجا صاحب «ریحانة الأدب» پس از شمارش و شرح

←

است، و کثرت اعتباری است؛ به این معنی که: حقیقت وجود را مصداقی واحد باشد، و هو الواجب عزّ اسمه. و ماهیات را حظّی نباشد، جز انتساب إلى حقیقة الوجود. فالوجود فی هذه الماهیات الإمكانیة بمعنی منتسب إلى الوجود كالمُشَمَّس والتَّامِر واللابِّن. و این مطلب را به ذوق المتألّهین نسبت داده. و حاشا هم عن ذلك. و صدر المحقّقین در کتب خود خصوصاً «أسفار» تزییف و تضعیف فرموده، بوجوده عدیده، فلیراجع. و إلا آنچه مهمّ از ایراد است، در این أوراق بیان می‌نمائیم.

مخفی نماند که: ماهیّت من حیث هی لیست إلا هی؛ فی حدّ ذاتها لاموجوده و لا معدومة. یعنی هر دو از مقام ذات او خارج است. پس به اضافه و ضمیمه چیزی بر او یکنون موجوداً بالحمل الشایع. و مع عدمه معدوماً كذلك. پس انتساب به حقیقت وجود اگر طارد عدم و نقیض و ناقض نیستی باشد؛ صحّ ترتّب الآثار المطلوبة فی الخارج؛ و إلا فلا. و لانعنی بالوجود إلا ما هو بذاته طارد العدم و ناقضه. پس نفی وجود از ماهیّات موجوده فی الخارج، و إثبات انتساب تارةً، و التجلّی و التطوّر والتّشأن و الاعتبار واللّحاظ أُخری، لا وجه وجیه له أصلاً.

و از واضحات است نزد صاحبان عقل سلیم و ذوق مستقیم که: مناط موجودیّت هر چیزی آن حیثیّت است که بدیل عدم او باشد؛ پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلّی إلى غیر ذلك من الألقاب که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ماهیّت انسان است - مثلاً - غیر آن حیثیّتی است که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ذات واجب است. پس نشود همان حیثیّتی که مناط موجودیّت و طاردیّت

←

برخی از مؤلّفات وی، اشعاری را از او نقل می‌کند که ما بعضی از آنها را در اینجا می‌آوریم:

آن چار خلیفه‌ای که دیدی همه نغز	بشنوسخن لطیف و شیرین و ملغز
بادام خلافت از پی گردش حقّ	افکند سه پوست تا برون آید مغز

* * *

به نور فطرت خود می‌رویم در ره عشق	چراغ خاطر دون همّتان چه نور دهد؟
اگر چه نور خدا شامل است یکسان نیست	نه هر جبل که تو بینی، صدا چو طوردهد

وفات او در سنه ۹۰۷ و یا ۹۰۸ أقرب به صحت است.

عدمِ أحدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طاردیت عدم دیگری باشد. پس توهم اینکه همان حقیقت وجود که منحصر در واجب است، طارد عدم ماهیات ممکنه است، بی وجه است. زیرا که عدمی که بدیل و نقیض است در أحدهما، غیر ما هو بدیل و نقیض فی الآخر. و لا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلا بتبدله بما هو یقوم مقامه، لایما یقوم مقام الآخر. و دقت در این عرض زیاده از حد لازم است. فیأنه الأساس و العمدة فی الباب، كما لا یخفی علی اُولی الألباب.

و از ما ذکرنا ظاهر شد که: نفی وجود و عدم از ماهیت در چه مقام است؛ و به حمل ذاتی و سلب ذاتی است؛ نه بنحو حمل شایع. بلکه به این حمل إما موجوده أو معدومة. و أيضاً اگر فرض شود که: ممکن به حسب ماهیت لیس الأهی، و ترتب آثار خارجیّه بر او لازم دارد ما یرخرجه عن حدّ التّساوی. و آن مُخْرِج كما عرفت هو الوجود. پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو الوجود؛ دون الماهیة. فهو الوجود بالذات؛ و الماهیة موجودة بالعرض. و بنا بر این متصور نباشد که: ممکن وجودش و ماهیتش هر دو اعتباری باشند. زیرا که از واضحات است که ضمّ اعتباری به اعتباری مناط ترتب امور خارجیّه نخواهد بود؛ مگر آنکه غرض از اعتباریت وجود آن باشد که لا حقیقة لوجود الممكن إلا تجلّی الواجب فی مرحلة الفعل. پس به فدای این اعتبار که مبدأ تأصل هر متأصلی است. ولی این معنی با آنکه عین أصالت است که مقصود اهل حکمت است؛ شایسته نیست که گفته شود که: اعتبار الواجب یتعلّق بوجود الممكن. زیرا که وجود بنا بر این عین اعتبار و إشراق است؛ كما یتضح إنشاء الله تعالی.

و آنچه که گفته شده که: «لا وجود و لا موجود سواه، و ما یطلق علیه السّوی من شئونه الذاتیة. و إطلاق السّوی علیه من الجهل و العمی لانغماسهم فی الاعتبارات و الأمور الاعتباریة، و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره؛ رمد دارد دو چشم اهل ظاهر.» پس عرض می شود: معلوم شد که: تطوّر و تشأن و اعتبار و تجلّی، تمام إشراق فی مقام الفعل است. و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فی الخارج؛ فهو عین الوجود إذ لا نعنی بالوجود للإنسان إلا ما هو ناقض عدمه البدیل و النقیض للوجود. و سرّ تعبیر از این نحو از وجود به تطوّر و تشأن و إشراق و تجلّی آن است که:

فعل واجب تعالی شأنه عین ربط و تعلق به اوست. زیرا اگر حقیقتی داشته باشد غیر از ربط و تعلق، لکن فی دارالوجود وجوداً لا ربط له به تعالی. پس هر مرتبط بالذات و مستفیض بالذات و متعلق بالذات و مجعول بالذات، حیثیت ذات او بعینها حیثیت ارتباط و استفاضه و تعلق و معلولیت و مجعولیت است و خواهد بود؛ و إنشاءالله تعالی بیان خواهد شد که: هر چه بذاته مطابق مشتقی از مشتقات است، مطابق مبدأ او خواهد بود. و به همین جهت وجود ممکن لا قوام له إلا بقیومه تعالی. صفحات الأعیان بالإضافة إلى الباری کصفحات الأذهان بالإضافة إلینا.

پس لاموجود سواه بحیث یكون هذا بما هو موجود شیئاً بحیاله، و ذاک شیئاً آخر، کلُّ منهما متقومٌ بنفسه؛ لا بمعنی أنه لا موجود سواه، و لو بهذا النحو من الوجود الربط التعلقی الّذی حیثیة ذاته حیثیة الربط و التعلق. فله الغنی الحقیقی تعالی شأنه؛ و لغيره الفقر الحقیقی. فمع کمال المناسبة بینهما فیما یطرد العدم، بینهما کمال المبانة؛ لتباين الغنی الذاتی و الفقر الذاتی كما لا یخفی. و از این بیان معلوم شد که: هر که موجودات تعلقیه ارتباطیه را بنحو تعلق و ربط نبیند، دیده باطن او کور است نه آنکه اَرْمَد است زیرا که ندیدن مظاهر را بما هی مظاهر، بل بنهج الاستقلال، مظاهر ندیدن است. فافهم و استقم.

و از این بیان ظاهر شد که: إشراق حقّ و تجلّی فعلی او، عین فعل او، و عین وجود منبسط علی هیاکل الممكنات و الماهیّات الإمكانیه است. و به واسطه آنکه یک طرف حقّ تعالی است، و یک طرف ماهیات، او را اضافه نامیده‌اند. و چون نفس این اضافه مذوّت ذوات و محقق حقایق است ایجاداً و وجوداً او را به اضافه إشراقیه توصیف نموده‌اند، فی قبال الإضافة المقولیة المتقومة بطرفین حقیقیین. و تمایز ایجاد و وجود معلوم است که: حرفی است عامیانه. بل همین اضافه إشراقیه واجب من حیث القیام بفاعله ایجاد؛ و من حیث القیام بقباله وجود. و منه یظهر سرّ الأمر بین الأمرین.

فظهر من جمیع ما ذکرنا: أن الحقّ ما علیه الحكماء المتألهون و العرفاء الشّامخون من أن الوحدة و الکثرة کلّیها حقیقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فی الکثرة و الکثرة فی الوحدة. چون که وحدت وجود بما هو وجود، لیست وحدةً عددیةً

لینافی الکثرة، بل وحدت انبساطیة اطلاقیه است؛ لا کانبساط الدّم فی الأعضاء ولا کانبساط الدّهْن فی الطّعام، و لا کانبساط البحر فی الأمواج، لیلزم الاتّحاد و الحلول و التجزّی، بل کانبساط الضّوء فی إشراقاته، و النّور فی لمعاته، و العاکس فی عکوسه.

و از اینجا معلوم شد که: قول به اشتراک معنوی مع القول بالتشکیک که یفرّ من کلّ منهما فریقٌ من غیر تحقیق و تدقیق منافات با کمال تباین واجب با ممکن ندارد. بل نسبة الممكن فی وجوده الی الواجب کنسبة العکس الی العاکس. فإنّ عکس الإنسان یشترک مع عاکسه فی أنّهما إنسانٌ لا بقر و لا شجر، مع أنّه أین العکس من العاکس. و چون توهم تشکیک عامی شده، لهذا جمعی با قول به اشتراک معنوی از تشکیک می‌گزینند؛ مع أنّه تشکیک خارجیّ و إتمام الکلام فی کلّ مقام فی هذه المقامات فی محلّه؛ و الغرض الإشارة الی ما هو لبّ المطلب و مخّ القول فی محلّ الکلام.

الفصل الثانی: فی بیان عینیّة صفاته الذاتیّة الکمالیّة مع ذاته المقدّسة جلّت ذاته و علت صفاته. و تحقیقه یتوقّف علی تقدیم أمور: منها آنکه: ذاتی بر دو قسم است: ذاتی فی باب ایساغوجی که عبارت است از ما يتألّف منه الشیء و ما هو علل قوامه؛ و یقال فی جواب أیّ شیء هو فی جوهره. و ذاتی فی باب البرهان و هو کلّ ما ینترع من الشیء بلا ضمّ ضمیمه، بل من حاقّ ذاته کالامکان فی ذات الممكن. و در مقابل هر کدام عَرْضی می‌باشد. پس او دو قسم است. قال الحکیم السبزواریّ رحمه الله:

كذلك الذاتى بهذا المكان ليس هو الذاتى فى البرهان
فمثل الإمكان هو الذاتى لا الذاتى الا يساغوجى بل ثانى^۱

منها: حمل ذاتی آن است که محمول با موضوع متحد باشد در نفس ماهیّت بعد از ملاحظه نحوی از مغایرت اعتباریّه، کمغایرة الإجمال و التّفصیل فی الحدود. و مجرای این حمل ذاتی بالمعنی المذكور در کتاب ایساغوجی است، لا

فی کتاب البرهان؛ كما يظهر بالمراجعة إلى كتب القوم. و حمل شایع صنایع آن است که محمول متحد باشد در وجود نه در ماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص به عرضی مقابل یکقسم ذاتی ندارد؛ بلکه در جمیع أقسام عرضیات که از آنهاست: ذاتی فی باب البرهان جاری است. پس حمل شایع دائماً عرضی ثانوی است فی قبال ذاتی فی باب الکلیات الخمس، و إن كان المحمول ذاتياً بمعنی آخر للموضوع.

منها آنکه: حمل از جهةٍ أخرى منقسم می شود إلى حمل هو هو، و حمل ذی هو. و یسمی الأول بالحمل المواطاة، و الثانی بالحمل الاشتقاقی. و مراد از حمل بالمواطاة آن است که: محمول در حمل احتیاج به اشتقاق لغوی یا اضافه لفظ ذی نداشته باشد؛ فی قبال الحمل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق، ایض که بیاض است بخواهد حمل بشود بر جسم، محتاج به اشتقاق است با اضافه لفظ ذو؛ فیقال: الجسم أبيضٌ أودُو بیاض. بخلاف نفس أبيض و أسود بما هو، فأنه لا یحتاج إلى شیءٍ آخر. پس حمل عالم و قادر و ایض و أسود بما هو حمل بالمواطاة و حمل هو هو است؛ نه حمل بالاشتقاق و ذی هو؛ اگرچه غیر واحد من أصحابنا الأصولیین این اشتباه را کرده اند. قال العلامة الطوسی قدس سره القدوسی فی شرح الإشارات فی بیان الحمل بالمواطاة ما لفظه:

« و هنا نوع آخر یسمی بالحمل بالاشتقاق؛ و هو حمل ذو هو کالیاض علی الجسم. و المحمول بذلک الحمل لا یحمل علی الموضوع وحده بالمواطاة؛ بل یحمل مع لفظ ذو؛ كما یقال: الجسم ذو بیاض، أو یشتق منه اسمٌ کالأبيض. و یحمل علیه بالمواطاة؛ كما یقال: الجسم أبيض، و المحمول بالحقیقة هو الأول» انتهى. و مراده من الأول هو النوع الأول من الحمل، ای الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد که: حمل أوصاف اشتقاقیه بما هی أوصافٌ كما هو حملٌ شایعٌ كذلك هو حمل هو هو بالمواطاة. فلا ینبغی الغفلة عنه.

منها آنکه: آنچه مبرهن علیه است در کتب أهل معقول آن است که: وجود واحد دارای دو ماهیت بما هما ماهیتان نمی شود؛ أمّا مطابقه مصداق واحد با مفاهیم متعدده فلا برهان علی خلافه. و هر مفهومی نسبت به هر مصداقی ماهیت

او نیست قطعاً. بلکه ماهیت عبارت است از ما يتألف منه جوهر الشيء؛ لا كل ما ينتزع عن حاق ذاته. و قد عرفت أن الذاتی قسمان. پس مثل امکان منتزع است از ذات ممکن بلا ضمّ حیثیهٔ إليه وراء حیثیهٔ ذاته؛ و إلا لم يكن في حد ذاته ممكناً؛ بل بلحاظ أمر خارج عن ذاته. مثل انتزاع الوجود عن حقيقة الوجود الواجبي؛ فإنه لو لم يكن في حد ذاته بلا حیثیهٔ زائدة على حیثیهٔ ذاته واجباً، لكان في حد ذاته إما ممكناً او ممتنعاً؛ و هو خلف. و همچنین است معلومیّت ممکنات و مقدوریّت آنها للباری تعالی. فإن الممكن من حيث ذاته معلوم و مقدور له. و لو لم يكن كذلك لكان من حیثیهٔ ذاته مجهولاً علیه تعالی؛ أو من حیثیهٔ ذاته خارجاً عن قدرته تعالی. فمن حیثیهٔ ذاته مقدورة و معلومة.

بلکه عرض می کنم: البتّه قبول دارید که: لاحد و جودیّ لعلمه تعالی، و لقدرته تعالی. و از واضحات است که: مصداق علم و قدرت وجود اوست؛ کاری به زیادت و عینیت نداریم. پس اگر واجب لاحد له لعلمه وجوداً؛ و كان مطابق علمه الوجود؛ فعلمه صرف الوجود حيث إنه صرف العلم، و قدرته صرف الوجود، و وجوده تعالی صرف الوجود؛ مع أنّ من البديهيّ أنّ صرف الوجود لا يتكرّر، و لا يثنى. پس در کمال ظهور است که همان صرف الوجود، صرف العلم است؛ و صرف القدرة است؛ لأنّ هذه الكمالات عين الوجود حتّى في الممكنات. فبهنا محدود، و هناك غير محدود. و چون غير محدود است، و حیثیت وجود کافی در وجود آنهاست، می گوئیم: هو صرف الوجود، و صرف العلم، و صرف القدرة، و هكذا سایر الصفات الكماليّة. فحیثیهٔ وجوده عين حیثیهٔ علمه و قدرته و هكذا.

منها آنکه: هر معنی وصفی اشتقاقی که از مرتبهٔ ذات انتزاع شود بلا حیثیهٔ زائدة على حیثیهٔ ذاته، البتّه مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد. زیرا که اگر مبدأ در مرتبهٔ ذات موضوع محقق نباشد، پس البتّه در مرتبهٔ خارجهٔ از مرتبهٔ ذات است. و المفروض انتزاع المشتق عن نفس مرتبهٔ ذات الشيء. فالوجود موجود لهذا الوجه. كما أنّ الواجب عالم و علم. و إذا كان المعلوم نفس ذاته، كان علماً و عالماً و معلوماً. و من هذا الباب قول المعلم الثانی. وجود كلّ، و جوب كلّ، حیوة كلّ،

علم کله، قدره کله.^۱ و من هذا الباب ما ذكرنا سابقاً: أنَّ المجموع بالذات حيثية ذاته حيثية المجموعية. فنفس هذه الحيثية جعل، و ربط، و فعل و علم فعلي، و مشية فعلية، إلى غير ذلك من الألقاب و النعوت لفيضه المقدس.

منها آنکه: وجود هر محدودی دارای یک جهت وجدانی است، و یک جهت فقدانی. و همان اندازه وجدان مصحوب به فقدان، حد و جودی اوست؛ و لازم او حد عدمی اوست. و اگر از ذوات الماهیة است، ماهیت حد ماهوی اوست. و آنچه قابل اندکاک و شایسته اندماج است در کامل و قوی، نفس محدود است، لا بحدّه عدمیّ أو الماهویّ. زیرا که هیچ وجودی خاصه صرف الوجود مطابق بالذات ماهیت و عدم نخواهد بود، و إلاّ لزم انقلاب ما سنخه بحيث یطرد العدم إلى ما یقابله أو إلى ما لا یأبی عن الوجود و العدم، و هو محال. فظهر معنی فناء الحدود فیما لا حدّ له.

و أمّا نقض به وجوب و استحباب، پس می گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغه حدّ الإرادة الشّدیة الأكیده الوجوبیة است البتّه نفس إرادة ضعیفه به مقدار وجدانها مندکّة فی الإرادة الشّدیة. لكنّ الاستحباب لا یكون استحباباً فی قبالی الإیجاب، إلاّ بماله من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق. و المحدود بما هو محدود یباین غیره، محدوداً کان أو غیره. فقولهم: بسیط الحقيقة کُلّ الأشياء،^۲ أي نفس المحدود هو الوجود، و الحدّ لیس بشئ منها؛ أي بما هی محدودة بالحدود الماهویة و العدمیة؛ و لذا لا یدخل فیهِ الجوهر و العرض بما هما جوهر و عرض. و لو ألغیَ عنهما حدودهما، و لوحظ وجودهما، و خلاّ فی الکلیّة. و فرق بین أنّها و صفات کمالیة آن است که: حدود فارقة ما بین جوهریت، و عرضیت، و جسمیت، و مادیت، و صوریت، دخیل است در اتّصاف حقایق أنّها به عناوین مزبوره. به خلاف علم و قدرت؛ فإنّ العلم كما ذکر مراراً حقیقته عین الحضور و لم یؤخذ فیهِ أن یشکل ما به الحضور عرضاً أو جوهرًا نفسانیاً و عقلاً، بلکه فی العلم الحصولی

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

(۲) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، فصل ۱۲، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۸.

للممكن عرض؛ و فى علمه بنفسه جوهرٌ نفسانىٌّ؛ و فى علم العقل بذاته عقلٌ؛ و فى
البارى تعالى وجودٌ واجبٌ.

منها أنكه : وجود دو قسم است: عينيّ خارجيٌّ، و ذهنيّ. و الأوّل هو الذى يترتب
عليه الآثار المطلوبة، من الماهيّة المتّحدة معه إذا كان من ذوات الماهيّة؛ و كان
الوجود وجوداً لها، لا وجوداً بالذات لشيء و بالعرض لشيء آخر. و الثّانى مالا-
يكون كذلك. و هو لا يكون إلاّ فى ذوات الأنفس لمن يعقل فيه الكيف
النّفسانى؛ أو خروج من القوّة إلى الفعل.

فما تكرّر فى الكلمات من الإنسان اللاهوتىّ، والجبروتىّ، و المثالىّ، و
النّاسوتىّ؛ ليس المراد وجود الإنسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو
الوجود النّاسوتىّ المادى؛ و فى غير هذا العالم موجودٌ بنحو آخر تبعاً لوجود غيره؛ و
فى عالم اللاهوت و هو عالم الأسماء و الصّفات، موجود بالعرض و بالتّبع؛ و
الوجود الحقيقىّ هو الوجود الواجبىّ الذى هو من غاية صرافته، و شدة إحاطته، و
نهاية بساطته، كلّ الوجودات بنهج الوحدة و البساطة. فيلزمه فى مرتبة متأخرة عن
ذاته - لا بالتأخر الوجودىّ - وجودٌ عناوين الأسماء و الصّفات بما لها من لوازمها؛
أى الأعيان الثّابتة.

فالوجود أولاً و بالذات للواجب؛ و ثانياً و بالعرض لمفاهيم الأسماء و الصّفات
و لوازمها. و كذلك المراد بالإنسان الجبروتىّ، فإنّ العقل كما قال أرسطاطاليس:
كُلُّ الأشياء على نهج البساطة. فالوجود أولاً و بالذات هو العقل؛ و ثانياً و
بالعرض للإنسان الجبروتىّ. و هكذا الأمر فى الإنسان المثالىّ؛ فإنّ عالم المثال
كما عليه أهل التحقيق، هو العالم المشتمل على صور العالم الجسمانىّ فى الصورة
الخياليّة للنفس الكليّة. فيكون الموجود بهذا العالم كالموجود فى عالم الخيال
المتّصل. و لشباهة أحدهما بالآخر جعل عالم المثال عالم الخيال المنفصل. و هو
العالم المكشوف لأهل الكشف و الشّهود. و بالجملة فلم يوجد الإنسان بوجودٍ
خارجيٍّ يكون وجوداً له لا لغيره إلاّ فى هذا العالم.

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

مفاهیمها عن ذات الواجب ندارد؛ و آنکه: حمل هوهو منحصر به حمل اولی ذاتی نیست؛ و اینکه: انتزاع مفاهیم متعدده از مصداق واحد، و مطابقه معانی متکثره با وجود واحد معقول است، و دخلی به تحقق ماهیتین مع وجود واحد ندارد؛ و اینکه موجودات بوجودات آنها لا بحدودها الماهویة و العدمیة مندکة فی وجود موجدیها؛ واضح و آشکار می شود که:

وجدان ذات واجب خود را، و حضوره لنفسه، و عدم غیبه عن نفسه، که قطعاً لیس بأمر زائد علی ذاته، وجدان همه موجودات است بنحو الجمع و البساطة الّتی لیس فوقها بساطة. و براهین عینیّت صفات کمالیه با ذات اقدس که مفادش رجوع همه حیثیّات مفهومیّه است به حیث وجود واجب - جلّ و علا -، در کتب مبسوطه مذکور است. غرض مجرد رفع موانع متوهمه از عینیّت بود؛ و الاّ از واضحات است که: هر چه از عوارض حقائق وجودات است بما هو موجود، که مستلزم نقص و تحدّد نباشد؛ و ممکن باشد به امکان عامّ، از برای ذات ثابت است به نهج و جوب. زیرا که کمالات وجودیه عین حقائق وجودیه اند بالبرهان؛ لبداهة أنّ الماهیة لیست إلاّ هی؛ فتحتاج فی الاتّصاف بإحدى الصّفات الکمالیة إلى حیثیة تقیدیّة. و تلك الحیثیة لا تكون إلاّ الوجود؛ و إلاّ لجرى فیهِ المحذور المذكور؛ فیتسلسل أو یدور. فلا بدّ من الانتهاء إلى وجود کان بذاته من دون حیثیة زائده مصداقاً و مطابق لتلك الصّفة الکمالیة. فإذا کان الموصوف و المطابق محدوداً، كانت الصّفة كذلك؛ و إن لم یکن محدوداً كانت الصّفة كالموصوف.

پس علم در ذات واجب، صرف الوجود است. و از همین وجود صرف، همه صفات کمالیه بنحو صرافت انتزاع می شود. و لیس فی الواقع تمایز بین الصّفة و الموصوف إلاّ بالمفهوم. فحیثیة وجوده الواجبی حیثیة جمیع کمالات. فالعجب کلّ العجب من إرجاع هذا المعنى إلى مقالة الأشاعرة القائلة بزيادة الصّفات و تعدّد القدماء. و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله.

و در أخبار معصومین علیهم السلام، و کلمات عرفاء شامخین و حکمای راسخین تصریحات است به همین نهج از عینیّت: فی توحید الصّدوق قدس سره عن الصّادق و الرضا علیهم السلام: **إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَ حَيَوَةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، وَ نُورٌ لَا**

ظُلْمَةٌ فِيهِ. ۱ و فی روایةٍ أُخرى: ذَاثُهُ عَلَامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ. ۲

و فی روایةٍ أُخرى: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزَّ رَبُّنَا؛ وَالْعِلْمُ ذَاثُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ؛ وَ الْقُدْرَةُ ذَاثُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ. ۳ و فی روایةٍ أُخرى: رَبُّنَا حَىُّ الذَّاتِ؛ نُورَى الذَّاتِ؛ عَالِمُ الذَّاتِ؛ إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الرُّوَايَاتِ. پس واضح است که: کمال الإخلاص نفی الصِّفَاتِ عنه؛ بمعنی آن است که: فی الواقع صفت و موصوفی باشد؛ نه اینکه او را دلیل بر عدم عینیت صفات بگیریم.

و أعجب منه إرجاع قوله عليه السلام: لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ إِلَى ذَلِكَ. با آنکه صریح عبارت، نفی حد است از صفت؛ نه نفی صفت به نفی حد. و دعواى اراده نفی الحد وجوداً، و خروجه عن محلّ الكلام، ظهر فسادها ممّامراً، فإنّ المقصود هو الاتّحاد بالحمل الشّایع لا الذاتى، فراجع.

و أمّا كلمات حکماء و عرفاء پس شاهد مدعاى مذکور کتب قوم است: قال

(۱) «توحید صدوق»، باب العلم ص ۱۳۷، حدیث ۱۱ با سند متصل خود از منصور صیقل از حضرت صادق عليه السلام، و در ص ۱۳۸ حدیث ۱۲ با سند متصل خود از یونس بن عبد الرحمن از حضرت امام رضا عليه السلام.

(۲) «توحید صدوق»، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ص ۱۳۹، حدیث ۲ مسنداً از حضرت صادق عليه السلام... تا می رسد به اینجا که می فرماید: لم یزل الله علیماً سمیعاً بصیراً. ذتُ عَلَامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ. و نیز در ص ۱۴۳ و ص ۱۴۴ حدیث ۸ مسنداً از حضرت صادق عليه السلام... تا می رسد به اینجا که می فرماید: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ذَاتُ عَلَامَةٍ بَصِيرَةٍ قَادِرَةٌ.

(۳) «توحید صدوق»، حدیث ۱، ص ۱۳۹ مسنداً از أبی بصیر از حضرت صادق عليه السلام روایت می کند که أبوبصیر می گوید: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم یزل الله جَلًّا وَعَزَّ رَبُّنَا وَالْعِلْمُ ذَاثُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ، وَ السَّمْعُ ذَاثُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ، وَ الْبَصَرُ ذَاثُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ، وَ الْقُدْرَةُ ذَاثُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ - الحدیث.

(۴) «توحید صدوق»، ص ۱۴۰، حدیث ۴، مسنداً از حضرت صادق عليه السلام روایت می کند که هارون بن عبد الملك گفت: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحید، فقال: هو عَزَّوَجَلَّ مُثَبَّتٌ موجود، لا مُبْطَلٌ وَ لَا معدود، وَ لافى شىء من صفة المخلوقين، وله عَزَّوَجَلَّ نعوت و صفات. فالصفات له و أسماءها جارية على المخلوقين، مثل السميع والبصير والرؤف والرّحيم وأشباه ذلك. والنعوت نعوت الذات لا تليق إلا بالله تبارك وتعالى. والله نوراً ظلام فيه، وَ حَىُّ لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، وَ صَمَدٌ لا مدخل فيه. رَبُّنَا نورَى الذَّاتِ، حَىُّ الذَّاتِ، عالم الذات، صمدى الذات.

المعلم الثاني: وجودٌ كَلِّه، وجوبٌ كَلِّه، علمٌ كَلِّه، قدرةٌ كَلِّه، حيوةٌ كَلِّه. ^۱ و أصرح
از این عبارت در عینیت وجود بآن صرف الوجود واجدٌ لكلِّ كمال بنحو الوحدة و البساطة
سراغ نداریم؛ و متحد است این مضمون با مضامین اخبار مذکوره.

و سابقاً معلوم شد که: هر مشتق که از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود، مبدأ او
هم انتزاع می‌شود؛ پس وجه تعبیرات معصومین عليهم السلام و بزرگان معلوم شد. و حمل
کلام مذکور بر مبدئیت و منشأیت للعلم و آنکه غرض این است که: پدر علم و پدر
جد علم است؛ از ساحت مقدسه اهل علم بعید است کما لا یخفی. خصوصاً آنکه
نفس مبدأ را بر ذات مقدسه او به حمل هوهو، حمل کرده‌اند؛ با آنکه اگر حمل
مشتق هم می‌نمودند باز بعید بود. بلکه بالدقة نسبت به این سنخ معانی ممکن
می‌شود کما سیاتی وجهه، إنشاء الله تعالی.

و أصرح از این عبارت فرمایش محقق قونوی است که از أساطین فن عرفان

است:

قال فی النصوص: اسمه عین صفته؛ و صفته عین ذاته؛ و کماله نفس وجوده الذاتى
الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالأشياء أزلاً عین علمه بنفسه؛
بمعنى أنه عِلْمُ نَفْسِهِ بنفسه، و عِلْمٌ كُلُّ شَيْءٍ بنفس علمه بنفسه.^۲

و جای دیگر می‌فرماید: علمه بنفسه فی نفسه؛ و إن عین علمه بنفسه سبب لعلمه بكل
شیء. قال بعض العارفين من الصوفية: الهوية الواجبة إنما يدرك ذاتها لذاتها فى ذاتها؛
إدراكاً غيرزائدعلى ذاتها، ولا متميز عنها لافى التعقل، و لافى الواقع. وهكذا يدرك صفاتها، و
تجلياتها، و أسمائها نسباً ذاتيةً عينيةً، غير ظاهرة الآثار، و لا متميزة الأعيان بعضها عن بعض.^۳

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

(۲) «نصوص» در هامش «شرح منازل السائرين» ص ۲۹۶ و علاوه بر «نصوص» این عبارت، عین
گفتار اوست در کتاب «مفتاح غیب الجمع و الوجود»، در ص ۷۹ که با شرح آن: «مصباح الأنس»
محمد بن حمزة (ابن فناری) در یک مجموعه طبع شده است.

(۳) عجیب است که مرحوم شیخ کلمات عرفا را که درست در خلاف و در برابر گفتار اوست، شاهد
برای مطلب خود می‌آورد. عرفاء ذات را یگانه مصدر صفات می‌دانند و عینیت را به این معنی که چیزی غیر
از ذات، دخیل در این صفات نبوده است قبول دارند؛ و آنچه مورد انکار آنهاست، عینیت صفات است

و آنچه مذکور است در کتب اهل معرفت از ترتب اَسْمَاء و صفات، و تقدّم و تأخّر بعضی از آنها بر بعضی؛ فیما بعد بیان می شود إنشاء الله تعالی.

البته شخص باید متشابهات را إرجاع به محکّمات، و ظواهر را ارجاع به أظهر یا نصّ نماید؛ مع أنّ المتَّبِع هو البرهان.

و از آنچه در مقدّمهٔ اخیر عرض شد که: شیء را بالذات دو نحو از وجود بیش نیست؛ و وجود بالعرض بسیار است، معلوم شد که: قیام اعیان ثابت و مفاهیم اَسْمَاء و صفات به ذات اقدس، اگر به تبع وجود جمعی إحاطی بسیط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوین صفاته الکمالیّة بما لها من لوازمها، اى الأعیان الثابته، موجوداتٌ بِالْعَرَضِ وَ التَّبَعِ؛ نظیر الوجود و الماهیّة؛ فإنّ الموجود بالحقیقه هو الوجود؛ و المهیّة موجودة بالعرض؛ فلا کلام. زیرا که این معنی نشود مگر آنکه: حقایق صفات عین ذات و حیثیّت آنها حیثیّت وجود واجب است؛ و وجودات هم مندکّه فی وجوده تعالی، لاند کاک کلّ ضعیف فی القوی.

پس المعلوم بالذات نفس ذاته؛ و مهیّات اشیاء و مفاهیم صفات و اَسْمَاء چون در حاقّ حقیقت وجود راه ندارد، و اِلّا لزم الانقلاب، لا محالّة معلومهٌ بالعرض.

←

بحدودها با ذات. ما در اینجا عین عبارت محقق عارف قونوی را در «نصوص» ص ۲۸۷ می آوریم تا بدون پرده، مطلب واضح شود: نصّ فی بیان سرّ الّکمال و الّاکملیّة. اعلم أنّ للحقّ کمالاً ذاتیاً و کمالاً اَسْمائیاً یتوقّف ظهوره علی ایجاد العالم. و الّکمالان معاً من حیث التّعیّن اَسْمائیان. لأنّ الحکم من کلّ حاکم علی أمر ما مسبوق بتعیّن المحکوم علیه فی تعقّل الحاکم. فلولا تعقّل ذات الحقّ قبل اضافة اَسْمَاءِ اِلیهِ و امتیاز به بغناه فی ثبوت وجوده له عن سواه، لما حکم بأنّ له کمالاً ذاتیاً. ولا شکّ أنّ کلّ تعیّن یتعقّل للحقّ، هو اسم له. فإنّ الاسماء لیست عند المحقّق اِلّا تعینات الحقّ. فإذن کلّ کمال یوصف به الحقّ فإنه یدق علیه اَنه کمال اَسْمائی من هذا الوجه. و أمّا من حیث إنّ انشاء اَسْمَاءِ الحقّ من حضرة وحدته، هومن مقتضى ذاته. فإنّ جمیع الّکمالات الّتی یوصف بها هی کمالات ذاتیّة. و إذا تقرّر هذا فنقول: من کان له هذا الّکمال لذاته من ذاته فإنه لا ینقص بالعوارض و اللوازم الخارجیّة فی بعض المراتب وصف. بمعنی اَنه لا یقدح فی کماله، ولا جائز أن یتوهّم فی کماله نقصاً یضاً بحیث یکمل بها بل قد یظهر بالعوارض و اللوازم فی بعض المراتب وصف اکملیّه. و من جملة معرفه اَنّ هذا شأنه.

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

پس اگر «قیام فیه» است بنحو وجود ذهنی؛ این قول به ارتسام صورت است فی ذاته تعالی عما یقولون. و اگر «قیام فیه» است به نحو وجود خارجی، این محال است؛ بدها استحالته أن یکون موجوداً من الموجودات عقلياً کان، أو مادياً، حالاً فیه تعالی.

و اگر «قیام عنه» باشد، این قیام فعل است به فاعله که قیام صدوری است؛ در این صورت جز با وجود خارجی معقول نباشد؛ و چون وجود خارجی ماهیت انسان است مثلاً بالذات لاتبیع الوجود الواجبی؛ فاللازم ترتب الآثار المطلوبة منه خارجاً. و در أسماء و صفات پس اشکال دیگر دارد، و آن این است که: قیام عنه چون قیام معلول است به علت، منشأ صدق عالم بر باری تعالی نشود؛ و إلاً لازم صدق کل معلوم علی علتہ. بلی صدق مبدئیت و موجودیت که نفس عنه باشد، می شود. پس لا معنی للعالم فیه تعالی إلاً موجد العلم. فلیسئل عن لّ هذا الوجود هل کان معلوماً له تعالی قبل وجوده أم لا؟

بلی این مطلب در علم فعلی که منطبق بر وجود منبسط است، ضرری ندارد. فإنه حاضر له تعالی بذاته؛ و العلم هو الحضور. لکن کلام در حضور قبل الإیجاد است. و سیأتی إنشاء الله تعالی.

الفصل الثالث: فی اعتبارات الوجود. وجود گاهی ملاحظه می شود در مقسم

بما هو، من دون نظر إلى مرتبة من مراتبه؛ فيعرضه اعتبارات ثلاثة:

فتارةً يلاحظ بشرط، أي بشرط التجرد عن النقائص الإمكانيّة. و این مرتبه وجود واجبی است عند الحكماء؛ بل جملة من العرفاء كما نقل فی الأسفار، و فی شرح الفصوص للقيصري، و فی جملة من كتب الحكمة.

و أخرى يُلاحظ لا بشرط الإضافة إلى التحدّد و التقيّد بالحدود و القيود

الإمكانية. و این مرتبه را وجود منبسط، و فیض مقدس، و حق مخلوق به، و مشیت فعلیه می دانند.

و ثلثهً یلاحظ بشرط شیء، و هو أثر فعله تعالی، أى الوجودات الإمكانية. و نسبة المرتبة الثانية إلى الثالثة المطلق إلى المقيّد، دون المرتبة الأولى، و إن نسب إلى بعض الجهلة من المتصوّفة و أهل الكفر و الزندقة كما لا ینفی.

و این تقسیم متعارف در کتب حکمت، بل بعض کتب عرفان است؛ و یک تقسیم دیگر هم هست که مخصوص أهل معرفت است؛ و این تقسیم به ملاحظه همان مرتبه وجود واجب است؛ كما يظهر وجهه انشاء الله تعالی.

و گاهی ملاحظه می شود نفس وجود حقیقی من غیر تقيّد بالتعیّنات الصفاتية و الأسمائية، و لا تقيّد بعدمها؛ حتی اینکه تعبیر از او به وجود أيضاً للتفهيم؛ كما عن المحقق القونوی.

و این إطلاق از قیود و عدمها هم ملحوظ بنحو معرفت است، نه آنکه خود قیدی باشد؛ نظیر المجهول المطلق لا ینخبر عنه؛ و المعدوم المطلق كذا و كذا. و البتة معلوم است که: لا بشرطیت به این معنی منافات با بشرط لائیت به معنی اول ندارد. پس صرف الوجود که همه حیثیت ذاتش، حیثیت هستی است، من غیر تخلیط بغيره؛ لو حظ على نهج عدم اعتبار تعین و لا اعتبار عدمه. و این مرتبه را مرتبه لا اسم و لا رسم له، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه می نامند. كما اینکه بشرط لائیت بالمعنی الأول منافات با بشرط شیئیت بالمعنی الآخر ندارد. زیرا که ملاحظه وجود مجرداً عن الحدود الإمكانية، متجلیاً بكمالاته الذاتية فی غایة الملائمة.

و همین مرتبه از وجود را که نظیر ماهیت من حیث هی می باشد مرتبه احدیت می نامند، كما فی الأسفار و شرح الفصوص و غیرهما من کتب أهل المعرفة. و اشکال بر اینکه احدیت از صفات و أسماء است و مفروض بیان مرتبه لا اسم لها و لا رسم لها است، وارد نیست؛ لأن هذه الوحدة ذاتية لا وصفية. و ما برای اثبات این مطلب اصطلاحاً، این عبارت را از کتاب «اصطلاحات» عارف محقق مدقق مولی عبدالرزاق کاشانی شارح «فصوص» نقل می نمائیم:

قال: التجلی الذاتی هو تجلی الذات وحدها لذاتها. و هي الحضرة الأحديّة التي لانعت فيها ولا إسم ولا رسم؛ إذا الذات التي هي الوجود الحق المحض، وحدته عينية؛ لأنّ ماسوی الوجود من حيث هو وجود ليس إلاّ العدم المطلق؛ و هو لا شيء محض. فلا يحتاج في أحديته إلى وحدة وتعيّن تتمازبه عن شيء؛ إذ لا شيء غيره؛ فوحده عين ذاته. و هذه الوحدة منشأ الأحديّة والواحدية؛ لأنّها عين الذات من حيث هي؛ أعنى لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونه بشرط أن لا شيء معه وهو الأحديّة؛ و كونه بشرط أن يكون معه شيء و هو الواحدية؛ والحقائق في الذات الأحديّة كالشجرة في النواة و هي غيب الغيوب. انتهى^۱.

پس واحدیت و احدیت ذاتیه دخلی به احدیت و صفیه و واحدیت و صفیه ندارد. و در کلمات دیگران هم انقسام وحدت به این دو قسم موجود است؛ و همین مرتبه از وجود لا اسم و لا رسم له را حقیقه الحقائق می نامند؛ كما فی الکتب المتقدّمة و غيرها^۲؛ بلکه خود این عبارت که مذکور شد: «والحقائق فی الذات الأحديّة كالشجرة فی النواة؛ و هي غيب الغيوب» دلالتی بر وجه مناسبت و صحّت إطلاق او دارد.

(۱) «اصطلاحات» ص ۱۷۴ و ۱۷۵ گوید: التجلی الأول هو التجلی الذاتی و هو تجلی الذات وحدها لذاتها و هي الحضرة الأحديّة التي لانعت فيها ولا رسم تا آخر عبارت؛ و کلمه لا اسم در آن نیست.

(۲) قونوی در کتاب «نصوص» ص ۲۹۶ گوید: فللوجود إن فهمت اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، وهو الحقّ وأنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة، ولا حكم. بل وجود بحت. وقولنا: وجودٌ للتفهيم، لا أنّ ذلك اسم حقيقي له تا می رسد به اینجا که می فرماید:

له وحدة هي متحد كل كثرة، وبساطة هي عين كل تركيب، آخراً وأول مرة؛ كلما يتناقض في حق غيره فهو له على أكمل الوجوه ثابت؛ وكل من نطق عنه، لابه، ونفى عنه كل أمر مشتبه، و حصرة في مدركه، فهو أبكم ساكت و جاهل مباهت، حتى يرى به كل ضدّ ذو نفس ضده؛ بل عينه، مع تميّزه بين حقيقته و بينه. وحدته عين كثرته، و بساطته عين تركيبه، و ظهوره نفس بطونه، و آخريته عين أوليته. لا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود و لا يتضبط بشاهد ولا مشهود له أن يكون كما قال، و يظهر كما يريد، دون الحصر في الإطلاق والتقييد. له المعنى المحيط بكل حرف، والكمال المستوعب كل وصف. كلما خفي عن المحجوبين حسنه ممّا توهم فيه شين أو نقص فإنّه متى كشف عن ساقه بحيث يدرك صحّة انضيافه إليه، ألقى فيه صورة الكمال، ورأى أنّه منصّة لتجلی الجلال والجمال. سائر الأسماء والصفات عنده متكرّرة في عين وحدة هي عينه، لا يتنزّه عمّا هو ثابت له، ولا يحتاج عمّا أبداه ليكمّله.

بلی ذات را مع لحاظ الحقایق که مراد مرتبه علم است، حقیقه الحقائق هم می‌نامند؛ کما اینکه وجود منبسط و مظهر اعظم او که عقل اول باشد را أيضاً حقیقه الحقائق می‌نامند. و الأول حقیقه الحقائق بقول مطلق؛ و الثانی حقیقه الحقائق الإمكانیة؛ و وجهه واضح.

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

متحد بودیم با شاه وجود نقش غیریت بکلی محو بود
و أيضاً گفته:

بُود اعیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مَصُون
و بعد از این مرتبه که لاسم و لارسم لها است، مرتبه احدیت است که: مرتبه بشرط لائی از تعینات سایر صفات است. و خود این هم اگر چه تعینی است؛ ولی تعین ثبوتی حقیقی نیست، کتعی العلم و القدرة و الإرادة.

و بعد از این مرتبه، مرتبه واحدیت است که ملاحظه وجود واجب است به شرط تعینات الأسماء و الصفات. و مبدأ همه تعینات، تعین علم است. و تعین علمی منشأ ظهور عناوین أسماء و صفات و لوازم آنها که اعیان ثابته است می‌باشد.

و این مرتبه که مرتبه ظهور علمی است، فیض اقدس نامیده می‌شود. و وجه تعبیر از این مرتبه به واحدیت آن است که: در مرتبه سابقه، اعتبار عدم تعینات بود؛ پس مجالی از برای توهم کثرت نبود؛ به خلاف این مرتبه که ملاحظه همه تعینات شده در ملاحظه تعین علمی که مرتبه همه تعینات است؛ فلذا می‌گوئیم که واحد مع هذه الكثرة، لأن الكثرات مفهومیة و الوجود واحد. پس احدیت به لحاظ بطون ذات است؛ و واحدیت به لحاظ ظهور ذات.

و وجه تعبیر از این مرتبه به فیض اقدس آن است که: ظهور أسماء و صفات بلوازمها، بعین ظهور ذات است لذاتها فی ذاتها. فهنا ظهور واحد ینسب إلى الذات بالذات و إلى الأسماء و الصفات بالعرض؛ نظیر هر ماهیت و وجودی که موجود ینسب إلى الوجود بالذات؛ و إلى الماهیة بالعرض؛ نه آنکه دو وجود

حقیقی است. پس فیض حقیقی و تجلی حقیقی، تجلی واحد است؛ بالإضافة إلى الذات الظاهرة بذاتها لذاتها في ذاتها، حيث إنَّها نور محض والنور عين ظهور و تجلی ذات است. و بالإضافة إلى عناوين الأسماء و الصفات، تجلی صفات است. پس این تجلی فیض، اقدس از آن است که مستفیض غیر از مفیض، و متجلی غیر از متجلی له باشد؛ در مقابل تجلی افعالی است که فیض مقدس باشد؛ که مقدس است از حدود امکانی و نقائص فی ذاته، حيث إنَّ ذلك تجلی الكامل فی مرحلة فعله.

و شبهه ای نیست که مرتبه جلاء عند العرفاء، مرتبه فیض اقدس است. و مرتبه استجلاء مرتبه فیض مقدس است. و اولی را مرتبه ظهور نامند؛ و ثانیه را مرتبه إظهار می نامند؛ زیرا که در آن مرتبه سابقه، الأسماء و الصفات موجوده بوجوده تعالی، و ظاهرة بظهوره؛ بخلاف عوالم آخر که موجوده بإيجاد، و ظاهرة بإظهاره. قال المحقق العارف ملاً عبدالرزاق القاسانی فی «الاصطلاحات»: الجلاء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها في ذاتها؛ والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعيّناتها. انتهى^۱. اگر تعینات، مراد تعینات امکانی باشد، در کمال ملائمت با اصطلاحات قوم است. و اگر مراد تعینات صفاتی و اسمائی باشد، خلاف اصطلاح است؛ و بحسب اصطلاح آخر، تجلی اول و تجلی ثانی مراد است، و اولیت و ثانویت به اعتبار متجلی له است؛ نه به اعتبار متجلی و تجلی کما لا یخفی. قال بعض العارفين: فلما وجد کمالاته مستجنتة فی ذاته، طلب جلائها؛ فتجلی بها بنوره الذاتی؛ فظهرت أسماء وأعیان؛ ثمَّ وجد الأسماء والأعیان طالبة للاستجلاء وهو ظهورها

(۱) «اصطلاحات»، ص ۹۵.

(۲) محقق صدرالدین در رساله «فکوک» که در هامش «منازل السائرین» طبع شده است، در ص ۲۰۴ می گوید: و قد ذكرت فی کتاب التفحات و فی تفسیر الفاتحة سر سفر التجلی الوجودی الغیبی من غیب الهویة الإلهیة طلباً لکمال الجلال والاستجلاء؛ وأنَّ أول منازل عالم المعانی؛ و یلیه عالم الأرواح؛ و ظهور الوجود فیہ أتم منه فی العالم. و یلیه عالم المثال؛ وهو المنزل الثالث؛ و ظهور الوجود فیہ أتم منه فی عالم الأرواح؛ و یلیه عالم الحسن؛ وهو المنزل الرابع؛ و فیہ تمَّ ظهور الوجود. ولهذا كان العرش الذي هو أول صور المحسوسة والمحيط بها مقام الاستواء الرّحمانی. فإنَّ عنده تمَّ ظهور التجلی الوجودی، واستقرَّ. فإنَّ الرحمة نفس الوجود و الرّحمن الحق من كونه وجوداً. ولذلك لم یضف الاستواء إلى اسم آخر قطّ سواه حيث ورد.

لأنفسها، وظهور بعضها لبعض، وهو أيضاً كان طالباً للاستجلاء، ليتمّ ظهورها في الاستجلاء؛ فظهر نوره الذاتی في صورتك الأسماء والأعيان في العين؛ فتمّ ظهوره بها، واستوى على العرش. انتهى.

پس بنابراین می شود کلام محقق کاشانی را توجیه کرد؛ به اینکه ظهور ذات لذاته فی ذاته، به ظهور أسماء و صفات است. زیرا که ظهور البتّه به آشکارا شدن کمال ذاتی است؛ و او به ظهور صفت علم، و ظهور صفت قدرت است؛ و همین مرتبه جلاء و فیض اقدس است.

کما اینکه ظهور ذات در تعینات صفات به نحوی که صفات ظاهر شوند، و نسبت ظهور به خود صفات داده شود؛ به این است که: صفات را مظهری باشد؛ و آن وجود منبسط است که فیض مقدس باشد.

و لذا گفته اند: المجالی خمسة،^۱ والمراتب ستة، لأن المرتبة الأولى ليس مجلیّ لشيء، و أما مرتبة أحدیة الجمع که مرقوم فرموده اند: مرتبه واحدیت است؛ پس عرض می شود:

قال المحقق فی الاصطلاحات: الأحدیة اعتبارالذات مع إسقاطالجميع، وأحدیة الجمع اعتبارالذات من حيث هی هی، بلا إسقاطها ولا إثباتها، بحيث تندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة. انتهى.^۲

(۱) قیصری در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه خود در ورق ۱۳، ص ۲۶ بعد از بیان عوالم و حضرات کلیه گوید: لکن لما كانت الحضرات الإلهیة الکلیة خمساً صارت العوالم الکلیة الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. و أولّ الحضرات الکلیة حضرة الغیب المطلق و عالمها الأعیان الثابتة فی الحضرة العلمیة، و فی مقابلتها حضرة الشّهادة المطلقة و عالمها عالم الملك. و حضرة الغیب المضاف؛ و هی ینقسم إلى ما یكون أقرب من الغیب المطلق، و عالمه عالم الأرواح الجبروتیة و الملوکیة اعنی عالم العقول و النفوس المجرّدة؛ و إلى ما یكون أقرب من الشّهادة، و عالمه عالم المثال. و إنما انقسم الغیب المضاف إلى قسمین لانّ للأرواح صوراً مثالیة مناسبة لعالم الشّهادة المطلق؛ و صوراً عقلیة مجردة مناسبة للغیب المطلق. و الخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، و عالمها العالم الانسانی الجامع لجميع العوالم و ما فیها. فعالم المملک مظهر عالم المملکوت، و هو العالم المثالی المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت، أي عالم المجرّدات، و هو مظهر العالم الأعیانی الثابتة و هو مظهر الأسماء الإلهیة، و الحضرة الواحدیة؛ و هی مظهر الحضرة الأحدیة.

پس معلوم می‌شود که مرتبهٔ احدیّهٔ الجمع بعد از مرتبهٔ احدیّت، و بعد از مرتبهٔ غیب الغیوبی است؛ و فوق مرتبهٔ واحدیّت است؛ نه آنکه عین اوست. و او نمی‌شود مگر آنکه ذات مستجمعهٔ جمیع کمالات ذاتیهٔ ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالم و قادرٌ إلى غیر ذلك، کی یكون عین مرتبهٔ الواحدیّه، و لا بإسقاط تعینات الصّفات کی یكون عین مرتبهٔ الأحدیّه، و لا خالیاً عن کلّ اعتبار حتّی یكون عین مرتبهٔ غیب الغیوب.^۱

(۱) بدانکه اینکه معروف و مشهور است که خداوند صفات زائده بر ذات ندارد، و صفاتش عین ذات اوست؛ این است که صفات خدا از غیر خدا به او وارد نشده است، و عین ذات او ایجاب صفات را کرده است، نه آنکه صفات او در رتبهٔ ذات، و در حدّ عینیّت در مرتبه و تحقّق اوست. و ما برای توضیح این مطلب عین عبارت داود بن محمود بن محمد رومی قیصری شارح «فصوص الحکم» محیی الدین عربی را که در مقدمات شرح فصوص، ورق ششم، ص ۱۱ از طبع سنگی ذکر کرده است در اینجا می‌آوریم، تا شبهه و اشکالی در این مقصود و مرام باقی نماند، قیصری گوید: تنبیهٔ آخر: قد مرّ أنّ کلّ کمال یلحق الأشياء بواسطة الوجود، وهو الموجود بذاته. فهو الحیّ القیوم العلیم المرید القادر بذاته، لا بالصّفة الزّائدة علیها، و إلاّ یلزم الاحتیاج فی إفاضة هذه کمالات منه إلى حیوة و علم و قدرة و إرادة أخرى. إذ لا یمكن إفاضة إلاّ من الموصوف بها. و إذا علمت هذا علمت معنی ما قیل: إن صفاته عین ذاته، و لاح لك حقیقته، انّ المعنی به ما ذکر، لا ما یسبق علی الأنهام من أن الحیوة و العلم و القدرة الفائضة له منه اللّزّمة له عین ذاته؛ و إن كان هذا أيضاً صحیحاً من وجه آخر فإنّ الوجود فی مرتبهٔ احدیّهٔ نفی التّعینات کلّها. فلا یبقی فیها صفة و لا موصوف، و لا اسم و لا مسمیّ إلاّ الذات فقط؛ و فی مرتبهٔ واحدیّهٔ الّتی هی مرتبهٔ الأسماء و الصّفات یكون صفة و موصوفاً، و اسماً و مسمیّ؛ و هی یكون صفة و موصوفاً، و اسماً و مسمیّ؛ و هی المرتبهٔ الإلهیّة.

کما أنّ المراد من قولنا: إنّ وجوده عین ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجود فائض منه و هو عین ذاته؛ فیتحدّ الحیوة و العلم و القدرة و جمیع الصّفات الثبوتیّة کاتحاد الصّفة و الموصوف فی المرتبهٔ الاوّلی، و حکم العقل بالمغایرة بینهما فی العقل أيضاً. کالحکم بالمغایرة بین الموصوف و الصّفة فی العقل مع اتّحادهما فی نفس الوجود. أی العقل یحکم أنّ العلم مغایر للقدرة و الإرادة فی العقل، کما یحکم بالمغایرة بین الجنس و الفصل. و أمّا فی الوجود فلیست إلاّ الذات الأحدیّه فقط. کما أنّهما فی الخارج شیء واحد، و هو النوع لذلك. قال أميرالمؤمنین علیه السلام: «کمال الإخلاص نفی الصّفات عنه».

و فی المرتبهٔ الثانیّه یتمیّز العلم عن القدرة؛ و هی عن الإرادة؛ فیتکثّر الصّفات، و بتکثّرها بتکثر الأسماء و مظاهرها، و یتمیّز الحقایق الإلهیّة بعضها عن بعض. فالحیوة و العلم و القدرة و غیر ذلك من الصّفات یطلق علی تلك الذات و علی الحقیقه اللّزّمة لها من حیث إنّها مغایرة لها بالاشترک اللفظی.

و أما سلوك این طریقهٔ انیقّه از عرفاء شامخین، در مرحلهٔ أسماء و صفات، پس نه از جهت تغییر و سنوح حالات است در مرتبهٔ ذات واجب شأنه؛ بلکه خفاء و ظهور به حسب اعتبارات مظاهر و مدارک است.

قال بعض العارفين: لا شك أن طَرَفِيَّ بطون الذات وظهورها إنما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد، وظهورها لها باعتبار؛ وخفائها عنها باعتبار آخر حتى يسمّى بالأوّل ظاهراً، و بالآخر باطناً، وأما بالقياس إلى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون، و لا بطون على ظهور.^۱ و قال المحقق صدرالدين القنوي: وأما تزيه أهل الكشف فهو لإثبات الجمعية للحق مع عدم الحصر، ولتميز أحكام الأسماء بعضها عن بعض؛ فإن كل حكم ليس يصح إلى كل اسم.^۲ و قال أيضاً: وللذات لازم واحد فحسب؛ وهولا يغيرها إلا مغايرة نسبية. و ذلك اللازم هو العلم.^۳

وقال أيضاً: إن كل ظاهر في مظهر، فإنه يغير المظهر من وجه أو وجهه، إلا الحق، فإن له أن يكون عين الظاهر وعين المظهر - الخ.^۴

(۱) و اگر برای حضرت حق تعالی غیر از اسم ظاهر و اسم باطن اسمی دیگر نبود، برای اثبات مذهب عرفاء بالله کافی بود. زیرا این دو اسم جدا از هم نیستند؛ وگرنه در ذات اقدسش مستلزم ترکیب می‌شود. و چون فرق میان این دو اسم، اعتباری است، و از ناحیهٔ مدارک و مشاهد پیدا می‌شود، بنابراین ظهور او عین بطون اوست، یعنی عین خود اوست. و عجیب است که این أسماء مبارکه که نص است در مذهب عرفاء و توحید حضرت حق جل و علا در قرآن کریم آمده؛ و در روایات و ادعیه وارد شده است، و مردم هم آنها را می‌خوانند و قرائت می‌کنند؛ أما تلاوت و تدبیر نمی‌نمایند، و به معنای لفظی اکتفا کرده سطحی عبور می‌کنند.

مثلاً در دعای شب قدر که مرحوم سید ابن طاووس رضوان الله علیه در کتاب «اقبال» ص ۲۱۱ از حضرت امام مجتبی حسن بن علی علیه السلام روایت کرده است، آن حضرت عرض می‌کند: یا باطناً فی ظهوره، و یا ظاهراً فی بطونه، و یا باطناً لیس یخفی، و یا ظاهراً لیس یری، یا موصوفاً لا یبلغ بکینونته موصوفاً. و لا حدّ محدود، و یا غائباً غیر مفقود، و یا شاهداً غیر مشهود، یطلب فیصاب، ولم یخل منه السموات والأرض و ما بینهما طرفه عین، لا یدرک بکیف، و لا یأین باین و لا بحیث، أنت نور الثور و رب الأرباب أحتت بجميع الأمور سبحان من لیس کمثلہ شی و هو السميع البصیر، سبحان من هو هكذا، و لا هكذا غیره.

(۲) «نصوص»، ص ۲۸۸.

(۳) و (۴) «نصوص»، ص ۲۸۹.

باری تمام این اعتبارات، اعتباراتی است واردهٔ علی ذات واحد، و کمالاته الذاتیة مستجته فی ذاته، باعتبار کل کمال هو عین ذاته له مظهر فی عالم الأسماء و الصفات؛ و له مظهر فی عوالم أخر؛ لکن فرق بینهما مرّ مراراً، و هو أنّ ظهور الأسماء و الصفات ظهور المعانی؛ فلا محالة یكون ظهورها بنفس ظهور مطابقها، بخلاف المظهر الإیجادیّ الظلّیّ کما لا یخفی. و تقدیم و تأخیری که در مرتبه ذات، و مرتبه صفات است؛ تقدیم و تأخیر فی الوجود نیست که منافی عین بودن صفات مع الذات باشد؛ بلکه ترتب طبعی ذاتی است؛ زیرا که بدیهی است که موجود لا یتّصف بالعلم بما هو علم إلا بعد ثبوت الموضوع و تقدّمه؛ فإن کان العلم غیر الذات کان التّقدّم فی الوجود؛ و إلا فبالذات و الطّبع.

قال المحقّق القونوی: إنّ الماهیّات عبارة عن تعقّلات الحقّ؛ فإنّها تعقّلات مُنشِئة التّعقل بعضها عن بعض؛ لا بمعنی أنّها تحدث فی تعقل الحقّ تعالیّ عمّا لا یلیق به؛ بل تعقل البعض متأخّر الرّتبة عن البعض؛ و کلّها تعقّلات أزلّیة أبدیة علی و تیره واحدة - الخ.^۱ و به همین اعتبار ورد فی أخبار المعصومین سلام الله علیهم أجمعین، من قولهم: عَلِمَ، وَشَاءَ، وَارَادَ، وَقَدَّرَ، وَأَمْضَى؛ و كذلك تراهم یقولون: إنَّ علمه بنفسه عین علمه بما سواه کما تقدّم عن القونوی، مع أنّ علمه بنفسه مقدّم بالذات علی علمه بما سواه؛ و كذلك تراهم یقولون: «یتأخّر الوجود عن العلم»، مع أنّ الوجود ذاتیّ لیس منفکاً من وجوده قطعاً.

فلیس هذا التّقدّم و التأخّر إلا بالطّبع و بالذات و من حیث الرّتبة، لا فی الوجود.

(۱) «نصوص» قونوی که با «منازل السائرین» در یک جا تجلید شده است، ص ۲۷۵ و این صفحه

دوم از «نصوص» است.

(۲) در «اصول کافی»، ج ۱، باب البداء، ص ۱۴۸ در حدیث شماره ۱۶ از حسین بن محمد از معلی بن محمد، روایت کرده است که: قال: سئل العالم علیه السلام کیف علم الله؟ قال: عَلِمَ، وَشَاءَ، وَارَادَ، وَقَدَّرَ، وَأَمْضَى، فَأَمْضَى ما قضی، و قضی ما قدر، و قدر ما أراد. فبعلمه كانت المشیئة؛ و بمشیئة كانت الإرادة؛ و بإرادته كان التّقدیر؛ و بتقدیره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء. و العلم متقدّم علی المشیئة، و المشیئة ثانیة؛ و الإرادة ثالثة؛ و التّقدیر واقع علی القضاء بالامضاء. الحدیث.

و ربما يختلفون في تقدم شيء وتأخره كما في الحياة، فإنهم اختلفوا في تقدمها على العلم من حيث إن الحياة شرط العلم، و الشرط متقدم طبعاً على المشروط، إلى غير ذلك من الشواهد التي يطّلع عليها المتتبع.

كما أن برهان مسبوقة كلّ تعيّن بلا تعيّن، لا يقتضى إلاّ التقدّم الطبعيّ الذاتيّ، لا التقدّم في الوجود كي ينافي العينيّة؛ خصوصاً كه تعيّنات نزد حضرات اعتباری است؛ و او نیست مگر عناوین أسماء و صفات و ماهیّات و لوازم آنها؛ و ما هم مدعی عینیّت آنها نیستیم، بلی مدعی عینیّت کمالات ذاتیه که حقایق آنها هستند می‌باشیم؛ و لذا در مقام تعبیرات می‌گویند: کمالات ذات واجبى مستجنّ در ذات او هستند؛ و ليس ذلك إلاّ لأنّ ذاته لمكان بساطته كلّ الكمالات.

بلکه به فرمایش صدرالمحقّقین: اگر قطع نظر شود از عناوین أسماء و صفات که حاکی از کمالات ذاتیه هستند، البتّه ذات بحت بسیط که صرف الوجود است، هویت مطلقه و غیب مکنون است؛ زیرا که وجود بما هو وجود، علی الخصوص صرف الوجود الذى لاجهة له إلاّ الوجود، در هیچ مدرکی از مدارک حاضر نشود؛ و إلاّ لا نقلب الذّهن خارجاً.

پس نشود از او تعبیر نمود إلاّ به مفاهیم تدلّ علی آنّه کذلک کهویتی مطلقه و غیب مطلق و نحوه‌ما. كما أنّکه اگر بخواهیم تعبیر از او بکنیم بما هو واجد الكمالات المستجنّة فيه؛ لابدّ أن نعبّر عنه بالعالم و القادر و أشباههما؛ بلکه غیب الغیوب گفتن هم به ملاحظه آن است که: حقایق صفات که کمالات ذاتیه مستجنّه باشند؛ فی حدّ ذاتها لا بمفهومها غایب هستند، کغیبه الذات.

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

و لذا تقدّم عن المحقّق القونوی: «أنّ قولنا وجودٌ للتّفهیم؛ لا أنّه عینُ هذه المرتبة.^۱

(۱) قونوی در «نصوص» که در آخر کتاب «منازل السائرین» با آن تجلید شده است، در ص ۲۹۶

بلکه از محقق کاشانی صاحب «اصطلاحات» معلوم می‌شود که: بین غیب، و غیب هویت مطلقه، و بین غیب مصون، و غیب مکنون، نیز فرق است.

قال: غیب الهویة والغیب المطلق هو الذات باعتبار اللاتعیّن؛ والغیب المکنون کالغیب المصون هوسرّ الذات، وکنهها الّذی لا یعرفها إلاّ هو. ولهذا کان مصوناً عن الأعیار، مکنوناً عن العقول و الأبصار. انتهى.^{۱ و ۲}

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

و چون مرتبه احدیت هم، مرتبه إسقاط جمیع تعینات است إلاّ همین تعین که مبدأ او تعین غیر حقیقی است، لذا او را در کتب معرفت اَوَّل المراتب شمرده‌اند؛ و او را توصیف به مقام لا اسم و لا رسم له نموده‌اند. و الله العالم.

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

←
گوید: و قولنا: وجود هو للتفهیم؛ لا أن ذلك اسم حقیقی له. بل اسمه عین صفته، و صفته عین ذاته، و کماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالأشیاء أزلّاً عین علمه بنفسه؛ بمعنی أنّه علم نفسه بنفسه؛ و علم کلّ شیء بنفس علمه بنفسه. لأنّ کلّ شیء هو من شئون ذاته تعالی؛ فإذا علم نفسه بجمیع شئونها، فقد علم کلّ شیء من عین علمه بنفسه.

(۱) «اصطلاحات» در هامش «منازل السائرین»، طبع سنگی، ص ۱۸۲.

(۲) محقق عارف صدرالدین قونوی در کتاب «نصوص» درص ۲۷۸ و ص ۲۷۹ گوید: نصّ شریف عزیز المنال: غیب هویت الحقّ إشارة إلى اطلاقه باعتبار اللاتعیّن؛ و وحدته الحقیقیة الماحیه لجمیع الاعتبارات و الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات، هی عبارة عن تعقل الحقّ نفسه، و ادراکه لها من حیث تعینّه. و هذا التعقل و الادراک التعینّی و إن کان یلی الاطلاق المشار الیه؛ فإنّه بالنسبة إلى تعین الحقّ فی تعقل کلّ متعقل فی کلّ تجلّی تعین مطلق؛ و أنّه أوسع التعینات و هو مشهور الکمل، و هو تجلّی الذاتی؛ و له مقام التوحید الأعلى، و مبدئیة الحقّ یلی هذا التعین. و المبدئیة هی محدد الاعتبارات و منبع النسب و الاضافات الظاهرة فی الوجود، و الباطنة فی عرصة التعقلات و الأذهان، و المقول فیّه إنّ وجود مطلق واحد واجب هو عبارة عن تعین الوجود فی النسبة العلمیة الذاتیة الإلهیة. و الحقّ من حیث هذه النسبة یمّی عند المحقّق بالمبدأ لا من حیث نسبة غیرها. فافهم هذا و تدبّر، فقد أدرجت فی هذ النصّ أصل أصول المعارف الإلهیة. و الله المرشد.

تقدّم أبداً كافي در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدّم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتی است؛ کما آنکه التزام به حدوث دهری هم همین إشکال را دارد که: دهر مجامع با عالم و با علّت عالم است، پس مرجع امر به تقدّم بالذات خواهد بود، لا التقدّم فی الوجود.

خاتمة: مناط تعدّد دلیل اگر چه تعدّد کبری است؛ ولی مکرراً عرض شده: فناء اشیاء فی ازل الأزال فی الذات الأقدس به معنی دارا بودن صرف الوجود است ما دون خود را به إلغاء حدوده الماهویّة و العدمیّة؛ و لاحقیقة لإحاطته تعالی فی مرتبة ذاته إلا وجدانه لكل وجود ولكل کمال وجود. پس حقیقت فناء محاط بودن هر موجودی است لوجوده الصّرف.

تعدّد ألفاظ بلکه تکثر مفاهیم حاکیه از مطلب واحد، موجب تعدّد دلیل نمی شود. اللهمّ إنا نسألك العصمة من الزلل فی القول و العمل.

ختم مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه
جواباً از مکتوب سوّم حضرت سیّد أعلى الله مقامه.

مکتوب چهارم حضرت سید جواباً از مکتوب

چهارم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما

بسمه تعالی

فی الحقیقة مطلب را منشرح فرموده‌اید! و زحمت بسیار کشیده‌اید! لسان عاجز از تشکر مساعی آن بزرگوار است؛ چون زحمت این داعی را کم فرموده‌اید! چه فی الحقیقة جواب هر سه فصل را در ضمن بیانات خود مذکور ساخته‌اید! فشرک الله مساعیکم، و جزاکم الله أحسن الجزاء. لهذا بر سیل اختصار، اشاره به هر یک می‌شود:

أما فصل أول که مرقوم فرموده‌اید: «مخفی نماند که ماهیت من حیث هی» الخ. آن بعض متألّهین می‌گوید که: جواب این مطلب را خود آن بزرگوار در **منهای** اخیر از فصل دوم مفصلاً بیان شافی فرموده‌اید! آنجا که فرموده‌اید: «فما تکرّر فی الكلمات من أن الإنسان اللاهوتی» الخ. چه اعتراف کرده‌اید که وجود جمیع اشیاء در جمیع عوالم غیر از عالم خارج موجود بالعرض است؛ و فی الحقیقة آثار در جمیع عوالم از آنها مسلوب؛ و آثار برای وجود حضرت حقّ - جلّ و علا - است.

آن شخص متألّه می‌گوید: الآن كما كان. اگر در عوالم عالیه که دارالخلود

(۱) در «جامع الأسرار» مرحوم سید حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است: اول در ص

۵۶ شماره ۱۱۲: و بالنظر إلى هذا المقام قال أرباب الكشف والشهود: والتوحيد إسقاط للإضافات. وقال النبيّ

است، با شدت قرب به منبع وجود، وجود برای آنها بالعرض بود، در عالم سفلی که غایت بعد از منبع وجود است، به حکم آیه کریمه: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.**^۱ در اسفل السافلین وجود حقیقی را از خانه ننه‌شان آوردند؟ و حال آنکه عالم خارج تنزل عالم مثال است؛ و به منزله عکس و ظل اوست. و فی الحقیقه هو خیال فی خیال. این نیست مگر از رمَد داشتن عین بصیرت، که دار الغرور را وجود حقیقی و منشأ آثار خارجیّه ببیند؛ با اعتراف به اینکه در دارالبقاء و دارالخلود، غیر از وجود بالعرض چیزی نیست.

بلی این اقتضاء غرور این دار است. **اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا التَّجَافِيَّ عَنِ الدَّارِ الْعُرُورِ، وَ**

←

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. و قال العارف (وهو) الآن كما كان، لأن الإضافات غير موجودة كما مر. و أيضاً كان في كلام النبي **ﷺ** بمعنى الحال؛ لا بمعنى الماضي مثل كان الله غفوراً رحيماً.

دوم: در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱: **لأنه تعالى دائماً (هو على تنزهه الذاتي و تقدسه الأزلي لقوله ﷺ: كان الله ولم يكن معه شيء، ولقول (بعض) عارفی أمته: والآن كما كان.** و ظاهراً مراد او از بعض عارفین اُمت رسول خدا **ﷺ**، حضرت موسی بن جعفر **علیه السلام** می باشند. همچنانکه حضرت استادنا العلامة الطباطبائی قدس الله نفسه در کتاب توحید، نسخه خطی حقیر، ص ۶ آورده‌اند که: **كما في حديث موسى بن جعفر **علیه السلام**: كان الله ولا شيء معه؛ وهو الآن كما كان.**

و همانطور که مرحوم صدوق در کتاب «توحید»، باب نفی المكان و الزمان والحركة عنه تعالى ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹، و مرحوم مولی محسن فیض در کتاب «وافی»، ج ۱، از طبع حروفی اصفهان، باب نفی الحركة والانتقال ص ۴۰۳، و مرحوم مجلسی در کتاب «بحار الانوار»، طبع حروفی، ج ۳، در همین باب ص ۳۲۷، و این دو نفر از توحید صدوق، و صدوق، از علی بن أحمد بن محمد بن عمران دقاق، از محمد بن ابی عبدالله کوفی، از محمد بن اسمعیل برمکی، از علی بن عباس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از ابی ابراهیم موسی بن جعفر **علیه السلام** روایت می کند که: **إنَّ الله تبارك و تعالی كان لم یزل بلا زمان ولا مكان. وهو الآن كما كان. لا یخلو منه مكانٌ ولا یشتغل به مكانٌ، ولا یحلُّ فی مكان. ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا.** لیس بینه و بین خلقه حجابٌ غیر خلقه. احتجب بغير حجابٍ محجوب، واستتر بغيرٍ سترٍ مستور. لا اله إلا هو الكبير المتعال.

مرحوم فیض در شرح خود گوید: **قوله «حجاب محجوب و ستر مستور» انما هو على الاضافة دون التوصيف، ای الحجاب الذى يكون للمحجوب، و الستر الذى يكون للمستور، و للمتكلمين فيه كلمات أخر بعيدة.**

(۱) آیه ۴ و ۵ از سوره ۹۵: تین.

الإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ^۱

ما را ز جام باده گلگون خراب کن ز آن پیشتر که عالم فانی شود خراب
 «مردم اندر حسرت فهم درست.» و همین منشأ شده که: حصر وجود به وجود
 دارالغرور شده؛ و حال آنکه مرگ و نیستی هزار مرتبه بهتر از این اغترار به وجود
 است. «به هزار بار بهتر ز هزار پخته، خامی.» زیرا که آن نحو وجود در جمیع
 عوالم الهی برای انسان بوده و خواهد بود. چهار روزی به جهت خلافت الهی به
 مقتضای: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^۲ بر سبیل عاریت به کدخدائی این دار
 فانی آورده؛ و بعد به مقرر حقیقی خود فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ^۳
 خواهد برد!

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

وَقُلْ لِلْمُعْتَصِمِينَ قُمْ وَغَنَّ بَعِيشِنَا بَلَّغْنَا الْمُنَى قَدَمًا وَالْمُنْكَرَ الْوَيْلُ
 مطرب بگو که عین جهان شد به کام ما^۴

از نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^۵
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم^۶
 با چنین گنج که شد خازن اوروح امین به گدائی به در خانه شاه آمده‌ایم
 و اما مرحوم آخوند ملاصدرا طاب ثراه در اول کتاب، اگر چه توحید خواص را

(۱) سید ابن طاووس در «اقبال»، ص ۲۲۸، فیما یختص باللیلة السابعة والعشرين با سلسله سند خود از زید بن علی روایت کرده است که: قال: سمعت أبا علی بن الحسین علیه السلام لیلة سبع و عشرين من شهر رمضان یقول من أول اللیلة إلی آخرها: اللهم أرزقنا التجافی عن دارالغرور والإِنَابَةَ إلی دارالخلود والاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

(۲) آیه ۳۰، از سوره ۲: بقره.

(۳) آیه ۵۵، از سوره ۵۴: قمر.

(۴) «دیوان حافظ» طبع پیمان، ص ۳، غزل ۴:

ساقی به نور باده برافروز جام ما مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما

(۵) «دیوان مثنوی معنوی»، ص ۱ سرلوحه اشعار.

(۶) «دیوان حافظ»، ص ۱۶۲، غزل ۳۶۲.

تعقل نفرموده؛ ولی در بحث علّت و معلول که در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقه نموده، که: عَلَّيْتُ نِيسْتَ فِي الْحَقِيقَةِ مَگر تنزل علّت به مرتبه نازله؛ وَالْآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ^۱ را به زبان آورده؛ اگر چه مطالب کتابش با آن غالباً سازش ندارد؛ و گویا سرّش آن است که: برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودی. و الله العالم.

با آنکه استادش میرداماد اعلی الله مقامه کمال تصلّب در این مطلب را دارد؛ و خودش هم می‌گوید که: سابقاً متصلّب در این مطلب بودیم. و ممکن است که این اشتباه برای ایشان در مقام شهود از باب اشتباه واجب به ممکن بوده باشد.

رَقِّ الزُّجَاجِ و رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلَ الْأُمْرُ
فَكَأَمَّا حُمْرٌ وَلَا قَدْحٌ وَ كَأَمَّا قَدْحٌ وَلَا حُمْرٌ^۳

(۱) آیه ۵۱، از سوره ۱۲: یوسف: قالت امرأة العزيز الآن حَصَّصَ الْحَقُّ.

(۲) حضرت استادنا العلامة الطباطبائی در رساله «توحید» که به نام «رساله الله» معروف است و ضمن هفت رساله ایشان است گفته‌اند که: مرحوم صدرالمتهلین در مباحث توحید بر اساس تشکیک در وجود تسهلاً للمتعلّمین مباحث خود را بنا نهاده است. و این مبنی تمام نیست به علّت آنکه موجودات را رابط و متعلق می‌داند؛ و بالأخره در برابر واجب وجود ضعیف و غیر مستقلّی برای آنها قرار می‌دهد، و نهایت امر استهلاک و اختفاء آنها در ذات واجب است؛ نه فناء و محو شدن آنها. و ما بر اساس برهانی که ذکر نمودیم موجودات فانی و محو در ذات اویند. و خود صدرالمتهلین در بحث علّت و معلول از «أسفار» گفته است که: إِنَّ هُنَاكَ طَوْرًا آخَرَ مِنَ التَّوْحِيدِ وَرَاءَ هَذَا الطَّوْرِ. و ما در ص ۲۹۰ از همین مجموع در تعلیقۀ تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت سیّد قدس سرّه عین عبارات استاد علامه را ذکر کرده‌ایم.

(۳) این رباعی از اشعار معروف و رایج و دارج در کلمات عرفاء و حکماء بالله است و مرحوم آخوند مولی صدرا در ج ۲، از طبع حروفی «أسفار اربعة» خود در ص ۳۴۵ بدان استشهاد نموده است. و مراد از خمر، حقیقت وجود حقّ جلّ و عزّ و مراد از زُجَاج، قوالب امکانیه و ماهیات و معنونات نفس وجود است، که به جهت تَلَاوُف و رَقَّت و آینه بودن آیات إلهیه در إرائه ذات حقّ، چه بسا ذات حقّ با شبکه‌های امکانیه و وجود منبسط بر حقایق اشتباه می‌شود. و کسی که رؤیت و لقاء حق بر او غلبه داشته باشد، گویا غیر از حقّ چیزی را نمی‌بیند و إدراک نمی‌کند؛ و رؤیت وحدت و شهود وی چنان بر وی سیطره دارد که اصلاً موجودات محدوده و ماهیات امکانیه را إنکار می‌نماید. کسی که رؤیت و لقاء خودش

و مرجع اخیر به ضعف شهود است؛ و بقاءِ اِنْتِيتِ سالک، و عدم اندکاک آن.

←

و موجودات بر او غلبه دارد، گویا غیر از همین ماهیاتِ امکانیه و تعینات محدودده چیزی را إدراک نمی‌کند، و وجود وحدت و صرف حضرت حق را مشاهده نمی‌کند، و آن را انکار می‌نماید. و حقاً این رباعی در رسانیدن این حقیقت غوغا کرده است. این رباعی از صاحب بن عبّاد است، همانطور که در «أعیان الشیعة» ج ۱۱، ص ۳۲۷ از طبع دوم آورده است.

و نیز در «ریحانة الأدب» ج ۲، ص ۳۵۸، و در ج ۸ ص ۹۳ آن را از صاحب بن عبّاد ذکر نموده است. أمّا در «ریحانة الأدب»، ج ۲، ص ۳۵۸ در ترجمه احوال زاهی، دو بیت از وی آورده است و آنگاه گفته است: به مضمون این دو بیت هم صاحب بن عبّاد گوید: رَقَّ الزَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الخَمْرُ، تا آخر. و دو بیت زاهی این است:

وَمُدَامَةً كَضِيائِهَا فِي كَأْسِهَا نَوْرٌ عَلَيَّ فَلَيْكِ الْإِنَامِلُ بَازِغٌ
رَقَّتْ وَ غَابَ عَنِ الزَّجَاجِ لُطْفُهَا فَكَأَنَّهَا الْإِبْرِيْقُ مِنْهَا فَارِغٌ

البته این مضمون همان مضمون دو بیت صاحب است، گرچه شعر صاحب سلیس‌تر و بدیع‌تر است. فلهاذا شعر صاحب ضرب المثل کتب و گفتار عرفاء بالله و طلاب این فن گردیده است برخلاف شعر زاهی. ولی باید دید که آیا صاحب مضمون بیت خود را از زاهی أخذ کرده است و یا بالعکس. به نقل «ریحانة الأدب» ج ۲، ص ۳۵۸، تولّد زاهی در سنه ۳۱۸ بوده است و وفات وی را در سنه ۳۵۲ و یا بعد از ۳۶۰ نوشته است.

و در ج ۸، (الکنی) ص ۹۴ در ترجمه احوال صاحب بن عبّاد تولّد او را در سنه ۳۲۴ و یا ۳۲۶ و وفات وی را در سنه ۳۸۵ و یا به زعم بعضی در ۳۸۷ ذکر کرده است؛ معلوم می‌شود که: این دو بزرگوار با هم معاصر بوده‌اند؛ گرچه زاهی فی الجمله تقدّم زمانی دارد. و علیهذا ممکن است صاحب از زاهی اقتباس کرده باشد؛ و به احتمال ضعیف، عکس آن هم ممکن است. و نیز محتمل است هیچ کدام از یکدیگر اقتباس نکرده باشند؛ بلکه هر دو مستقلاً و بدیعاً این معنای رشیق را در قالب شعر ریخته باشند. و نظیر این مضمون را عارف شهیر: ابن فارض در خمریّه معروف خود آورده است که:

وَلَمْ يُبَيِّقْ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ كَأَنَّ حَفَاها فِي صُدُورِ التَّهْيِ كَتَمِ

و در «نامه دانشوران ناصری» در شرح حال ابن فارض، ج ۵، ص ۴۰۴ و ص ۴۰۵ تحقیق لطیفی در مفاد و مراد از این بیت نموده است و ما عین عبارت او را ملخصاً در اینجا می‌آوریم: لفظ خفاء از اُضداد است به نصّ علماء لغت. هم برای ظهور وضع شده، و هم در خلاف آن. و اینجا مراد بر اقتصار ایهام در معنی دور است که ظهور باشد؛ و دیگر از لفظ نهی است چه تبادر در آن ضمّ نون می‌باشد به توهم جمعیت زیاده به معنای خرد؛ و اینجا بکسر نون است و آن را مقصوراً و ممدوداً در لغت تازی معنای شیشه وضع گردیده؛ و مقصود شیخ شیشه شراب است جنساً. و می‌خواهد بفهماند که: آن مُدَامَةً از طول زمان

←

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود؟
 تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۱

تا تو در فکر خودی، حق را به خود پوشیده‌ای با چنین کفری ز کفر ما کجا داری خبر؟
 و عجب تر آن است که: با تصریح به آنکه مراد به وحدت حقیقی آن است که: لا ثانی له که مستلزم اعتباریت سایر وحدات است، فضلاً عن الکثرات، گویند که: کثرت هم حقیقی است؛ و حال آنکه کثرت نیست بنابراین، مگر ضمّ وحدات اعتباریه بعضی به بعضی. و این بعینه مثل کوسه و ریش پهن خواهد شد؛ و او را توحید اخصّ الخواصّ می‌شمارند.

کلّ ذلک از ترس آنکه مبدا جَبَلَانِیَّتِ انسان مندرک شود؛ چون خود را موجود، بلکه وجود شمرده‌اند؛ نهایت تفاوت بالغنی و الفقر، و القُوَّة و الضَّعْف گذارده‌اند.

پس عَدَم شو، پس عدم، چون ارغنون قَائِلاً إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ^۲
 گوش خر بفروش و دیگر گوش خر^۳

←
 چندان صافی و بی میغ شده که با آنکه در شیشه هست گوئی نیست؛ و نیم وجودی از آن باقی است؛ بسان زنده نیم جان. می‌فرماید: عبور دهور از آن چیزی بر جای نگذاشته جز بقیه روانی؛ چنانکه بود او را از هر سوی شیشه نابود آندیشی؛ و پنداری که همان زجاجه است بدون مُدَامَه. و همه جام است گوئی نیست می. همانا سیاق بیت از مضمون شعر صاحب کافی افتاده که گوید:

رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَابَهَ الْأَمْرُ
 فَكَأَنَّ مَا خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ فَكَأَنَّ مَا قَدْحٌ وَلَا خَمْرٌ

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

شَرِبْنَا عَلٰی ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ
 و مجموعاً چهل و یک بیت است؛ و در دیوان او طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ از ص ۱۴۰ تا ص ۱۴۳ آمده است.

(۱) «دیوان حافظ» ص ۱۱۸، غزل ۲۶۵:

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

(۳ و ۲) «مثنوی» طبع میرخانی، به ترتیب ص ۳۰۰ س ۷، و ص ۱۷ و س ۱۸، و نیم بیت اخیر این

است: کاین سخن را در نیابد گوش خر.

ما همه شیران ولی شیر عَلم حمله‌مان از باد باشد دم‌مدم
 حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آن که ناپیدا است باد^۱
 بلکه این وجود عرض نیست، مگر در ظرف اعتبار عقل. آن هم برای ماهیت
 فی نفسها، که آن هم نیست مگر در ظرف اعتبار عقل؛ و إلا ماهیت همیشه إما
 موجودة، و إما معدومة. و فی الحقیقة ماهیات نیست، مگر حدود ظهورات و
 تجلیات حضرت حق - جلّ و علا - . پس فی الحقیقة موجودند به وجود حضرت
 حق - جلّ و علا - .

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای أنوار وجودیم
 اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
 الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا
 غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ
 وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ.^۲

بلی اگر سالک در این مقام دم از وجود بزند حلالش باشد؛ لکن لاجرم وجوده؛
 بل بوجود الحق - جلّ و علا - فی ظهوراته و أطواره.^۳
 و این معنی حاصل نشود مگر بعد از فناء وجود و ماهیت سالک. و کسی که از
 برای اشیاء وجود می‌بیند، هنوز حقیقت فناء وجود برای او حاصل نشده؛ فضلاً
 عن الماهیة.

(۱) «مثنوی» طبع میرخانی، ص ۱۸، س ۱۷.

(۲) آیه ۳۵، از سوره ۲۴: نور.

(۳) قیصری در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه آن در ورق ۱۸ ص ۳۶ گوید: و يؤید ما ذکرنا قول
 أميرالمؤمنين وليّ الله في الأرضين قطب الموحدين علي بن أبي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس:
 «أنا نقطة بآسم الله؛ أنا جنب الله الذي فرطتم فيه؛ وأنا القلم؛ وأنا اللوح المحفوظ؛ وأنا العرش؛ وأنا الكرسي؛ و
 أنا السموات السبع والأرضون» إلى أن صحافي أثناء الخطبة، وارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة، ورجع إلى عالم
 البشرية؛ وتجلّي له الحق بحكم الثكرة؛ فشرع معتذراً فأقرّ بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت أحكام الأسماء الإلهية؛
 و لذلك قيل: الانسان الكامل لا يبدؤ أن يسرى في جميع الموجودات كسريان الحق فيها. و ذلك في السفر الثالث
 الذي من الحق إلى الخلق بالحق. و عند هذا السفر يتم كماله، و به يحصل له حقّ اليقين من المراتب الثلاث. و
 من ههنا يتبين أن الآخرة عين الأوليّة؛ و يظهر سرّ هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شيء عليم.

این بود کلام در مقام توحید؛ بلی بعد از تنزل به مقام کثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علیّت و معلولیّت، و ظهور و بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار، به اعتبار کردن ماهیّات را بأنفسها که مجرد اعتبار است، و اعتبار کردن وجود را برای آنها که اعتبار فی اعتبار است؛ آن وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، و التّفاوت بالغنی و الفقر، و القوّة و الضّعف، و الاستقلال و الرّبّط، و غیر ذلک، همه درست است. و از این جهت است که: حیثیّت تقییدیّه که مجرد اعتبار است، أخذ در وجودات امکانیه شده، که اگر إلغاء حیثیّت شود، و صرف الوجود ملحوظ شود، تعدّد از بین برداشته شود. فلا تغفل!

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

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست
 بلکه غایت ادراک این متکلم، توحید فعلِ الهی است، و هنوز حقیقت فعلِ الهی را نشناخته، فضلاً عن الذات و توحیده و اسمائه و صفاته. و اطرف شیء فی اهل العلوم الرّسمیّة آن است که: معانی عالیّه دقیقه را به ألفاظ ادا می کنند؛ و روحشان از آنها خبری ندارد. لالائی را می گویند، ولی خوابشان نمی برد.^۱
 می گویند: حمّام است، ولی نمی دانند خانه کیست. و هذا من أعظم حُجُب سُبُحات وجهه الکریم.

زلف بر باده مده تا ندهی بر بادم.^۲

چه بشنوی سخن اهل حق مگو که خطاست سخن شناس نه ای دلبر خطا اینجاست^۳
 و این داعی بعد از اعتراف آن بزرگوار، به صرافت و محوَضت وجود حضرت حقّ - جلّ و علا - در نوشته سابقه، به گمان خود مبرهن نموده بودم که: جای

(۱) در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۳، ص ۱۳۵۸ بدین عبارت آورده است که: لالائی می دانی چرا خوابت نمی برد؟ اندرز و پندی که دیگران را دهی، چرا خود کار نبندی؟!

(۲) «دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۱۴۵ غزل ۳۲۲: ناز بُنیاد مکن تا نکنی بنیادم.

(۳) «دیوان حافظ»، ص ۱۱، غزل ۱۹:

چه بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن شناس نه ای جان من خطا اینجاست

این گونه کلمات باقی نماند. گویا هیچ تأمل در خصوصیات عرایض سابقه نفرموده‌اید! و آنها را مجرد افسانه و لقلقه لسان پنداشته‌اید!

اگر چنین است، این داعی مضایقه از اعتراف به خطا و اشتباه خود در تمام آنچه ناپسندیده آن بزرگوار است، ندارم؛ چه کار بنده همیشه خطا و اشتباه بوده و هست. و از این داعی غیر از نقل کلام بر طریقه ذوق المتألهین نیست؛ و این داعی را با تصدیق و تکذیب کاری نیست. والله العالم و هو المصدق.

و أعجب از این ترتیب مقدمات عدیده است در فصل دوم؛ با آنکه در منهای قبل از اخیر که وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی است، و جهت فقدانی الخ. تصریح نموده‌اید که: آنچه قابل اندکاک و شایسته اندماج است در کامل و قوی، وجود محدود است لاجدوده العدمی^۱ أو الماهوی. سبحان الله این غیر از شرح عبارت حقیر است که: به دو کلمه اول نوشته، معروض داشته شده بود، که: اگر مراد به عینیت صفات است بحدودها، معقول نیست؛ و اگر به إسقاط حدود است بر سبیل توسع در مسمیات أسماء و صفات، مضایقه نیست؟

در اینجا می‌فرمایند: الاستحباب لایکون استحباباً فی قبال الإیجاب، و در آن جا ملتفت نمی‌شوند که: لکن العلم لایکون علماً فی قبال الذات؛ أو الصفة لا تكون صفة فی قبال الموصوف إلا بحدودها العدمیة و الماهویة، تا معلوم شود که: عینیت بر سبیل حقیقت نیست؛ بلکه بر سبیل الاندکاک و الاندماج است؛ که این حقیر تعبیر به منشأیت و مصدریت نمودم.

و در نوامیس إلهیه تعبیر به قیمومیت و صمدیت إلهی برای معانی و ذوات شده؛ و در کلمات بعض اهل معرفت که نقل کردید به استجنان؛ و در کلمات بعض دیگر: بأن الحقائق فی الذات کالشجرة فی الثوة تعبیر شده.

همه داد و فریاد بنده، همین یک کلمه بود که: اگر ذات واجب صرف الوجود است، لایکون الأشياء أشياء فی قبال صرف الوجود إلا بحدودها العدمیة أو الماهویة.^۱

(۱) قونوی در «نصوص»، ص ۲۸۸ و ص ۲۸۹ گوید: اعلم أن إطلاق اسم الذات لا یصدق علی الحق

و عجب‌تر آن است که: لفظ صِرْف را بر سر علم و قدرت درمی‌آورید، و گمان می‌کنید: به این مطلب درست می‌شود؛ غافل از آنکه وجود را چون حدّی نیست، آوردن صرف برای آن است که ضمّ از خارج به او نشود؛ و إلاّ علم و قدرت و غیر ذلك کَلِمَا کان، فالحدود العدمیّة و الماهویّة داخله فی ذاتها. و غایت آنچه لفظ صرف بکنند؛ آن است که ضمّ از خارج نشود؛ نه آنکه حدود ذاتیّه داخل شیء را إسقاط کند.

گویند: شخصی از سفری مراجعت نموده، والده را مرحومه، و عیال را مریضه یافت؛ به مواصلت عیال وی شفا یافت؛ افسوس می‌خورد که دیر رسیدم؛ و گرنه والده را شفا داده بودم. و کلمات قوم را که گفته‌اند:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها أمور اعتباری است^۱
حمل بر عناوین فرموده‌اید، و غفلت از معنونات و مسمّیات فرموده‌اید؛ و حال آنکه آن بزرگوار همین عرض بنده را می‌گوید که: إذا کان الواجب تعالی صرف الوجود، و وحدته حقیقیّه، فلا یكون الأشياءُ أشياءً فی قبالة - جلّ و علا - إلاّ بالتعینات، و هی الحدود العدمیّة، أو الماهویّة، و هی لیست إلاّ أموراً اعتباریّة.^۲

←
إلاّ باعتبار تعینّه الّذی یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل الإطلاق، المجهول التّع، العدمی الاسم. و أنّه وصفٌ سلبيٌّ للذات. فإثمه مفروض الامتياز عن کلّ تعین. وإنّما الأمر الثبوتی الواقع هو التعین الأوّل، و أنّه بالذات مشتمل علی الأسماء الذاتیّة الّتی هی مفاتیح الغیب. و مسمّی الذات لا یغایر أسماءها بوجه ما. و أمّا الأسماء فتغایر و یضاد بعضها بعضاً و یتحّد أيضاً بعضها مع بعض من حیث الذات الشاملة لجمیعها؛ والأحدیّة وصف التعین، لا وصف المطلق المعین. إذ لا اسم للمطلق ولا وصف. و من حیثیّة هذه الأسماء باعتبار عدم مغایرة الذات لها نقول: إنّ الحقّ مؤثر بالذات. فافهم.

(۱) از اشعار شیخ محمود شبستری، در «گلشن راز».

(۲) قیصری در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه آن در ورق ۳ ص ۶ گوید: بل هو الّذی یلزمه جمیع الكمالات و به تقوم کلّ من الصّفات کالحیوة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و غیر ذلك. فهو الحیّ العلیم المرید القادر السميع البصیر بذاته لا بواسطة شیء آخر. إذ به یلحق الأشياء کُلّها کمالاتها. بل هو الّذی یظهر بتجلّیه و تحوّلّه فی صورمختلفة بصور تلك الكمالات فیصیر تابعاً للذوات لآنها أيضاً و جودات خاصّة مستهلکة فی مرتبة أحدیته ظاهرة فی واحدیته؛ و هو حقیقة واحدة لا تکثر فیها؛ و کثرة ظهوراتها و صورها لا یقدح فی وحدة ذاتها

یا خواب بوده‌ام من و گم گشته است راه یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون^۱ یا مرا شراب غفلت مست کرده، و نمی‌فهمم چه می‌گویم؟ یا شما بی‌مرحمتی می‌فرمائید؛ و تصوّر عرایض حقیر و دیگران، بلکه فرمایشات خودتان نکرده، مبادرت به إنکار می‌فرمائید؟!

خداوند متعال این رو سیاه را از غفلت بیدار بفرماید. و چون شما إسقاط حدود را قبول نمی‌فرمودید تا رجوع به قیومیّت و صمدیّت واجب برای معانی شود؛ و با بقاء حدود عدمیّه، عینیّت، تصویری نداشت؛ عرض شده بود که: راجع به قول اشاعره است که: قدم صفات بوده باشد؛ بلکه أفحش از قول آنهاست، چه کلام آنها در خصوص سبعه است؛ و کلام ما و شما بالأخره منجر به جمیع الأشیاء شده بود؛ و بعد از آنکه اعتراف فرمائید به إسقاط حدود عدمیّه؛ هرگز چنین عرض نخواهم کرد؛ **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**^۲. و أعجب از اینها زحمت آن بزرگوار است در بیان اصطلاح در حمل ذاتی و حمل هوهو، و فرمودن آنکه: کلام در حمل شایع

←
و تعینها و امتیازها بذاتها، لا يتعیّن زائد علیها؛ اذ لیس فی الوجود ما یغایره لیشرك معه فی شیء و يتمیّز عنه بشیء و ذلك لا ینافی ظهورها فی مراتبها المتعیّنة بل هو أصل جمیع التعینات الصّفاتیة و الأسمائیة، و المظاهر العلمیة و العینیة؛ و لها وحدة لا یقابل الکترة هی أصل الوحدة المقابلة لها؛ و هی عین ذاتها الأحدیة، و الوحدة الأسمائیة المقابلة للکترة الّتی هی ظلّ تلك الوحدة الأصلیة الذاتیة أيضاً عنها من وجه.

(۱) این بیت در مرثی از زبان حال حضرت زینب سلام الله علیها آمده است که چون در وقت عبور از قتلگاه کربلا چشمش بر پیکر به خون آغشته برادرش افتاد چنین گفت که:

گفت این به خون طپیده نباشد حسین من	این نیست آنکه در برمن بود تا کنون
یکدم فزون نرفت که رفت از کنار من	این زخم‌ها به پیکر او چون رسید چون
گر این حسین قامت او از چه بر زمین	و این حسین رایت او از چه واژگون
گر این حسین من سر او از چه بر سنان	و این حسین من تن او از چه غرق خون
یا خواب بوده‌ام من و گم گشته است راه	یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون
میگفت و میگریست که جانسوز ناله‌ای	آمد ز حنجر شه لب تشنگان برون
کای عندلیب گلشن جان آمدی بیا	ره گم نگشته خوش نشان آمدی بیا

(۲) آیه ۱۵۵ و ۱۵۶ از سوره ۲: بقره: و بشرّ الصّابرين الذین اذا أصابتهم مصیبة قالوا **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ**

راجعون.

(۱) اقتباس است از آیه ۴۳، از سوره ۱۷: إسرائ: سبحانه و تعالی عما یقولون غلواً کبیراً.

صناعی است.

کلام در عینیت صفات با ذات است؛ نه اتّحاد صفات با ذات در وجود. عینیت شیء با شیء ذاتاً که محلّ کلام است در علم کُلّه الخ چه ربط به حمل شایع صناعی دارد؟!

مراد حقیر به حمل هوهو، عینیت صفات در حمل بود، که محلّ کلام ما بوده؛ و به کلام خواجه در «شرح اشارات» که تعبیر حمل به موافات نموده‌اند، ربطی ندارد.

انتزاع صفات بلاواسطه امر خارج که اثبات فرموده‌اید، عین منشأیت و مصدریتی است که این داعی اصرار داشتم، چه دخلی به عینیت دارد که شما ادعا می‌فرمودید؟!

در کلمات اینها که نقل فرموده‌اید، هیچ کس گفته بود که: عرض شیء عین ذلک الشئی است؟ یا مبدأ عرض شیء مثل امکان عین ذات ممکن است؟ با آنکه اطلاق ذاتی و عرضی به اصطلاح هر دو، در این مقام غلط است. بلکه تعبیر شایسته همان منشأیت و قیومیت و مصدریت و صمدیت و نحو ذلک است.

و حمل بدون اسقاط حدود عدمیّه بین الشئی و قیومه، و المعلول و علته، به هیچ نحو از حمل تصویر ندارد؛ **تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا**^۱.

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

و از تصریحات سابقه و لاحقّه معلوم شد که: روایات، و کلمات علماء، محمول بر إسقاط حدود و بیان قیومیت و صمدیت است؛ و غیر از این تصویر ندارد؛ و غیر از این ساحت مقدسه ایشان معقول نیست.

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

(۱) اقتباس است از آیه ۴۳، از سوره ۱۷: اسراء: سبحانه و تعالی عما یقولون غلوا کبیراً.

أما مقام ذات، بعد از اعتراف به محوضت و صرافت، ضمّ اعتباری به او غلط، بلکه خلاف فرض خواهد بود.

و أما أعظم أسماء، مقام محمدی ﷺ بودن، برهانش عرض شده بود؛ و هی الجامعة بین الأحدیة والواحدیة؛ و تقدیم مقام احدیة و واحدیة توطئه و تمهیدی برای شرح مقام محمدی بوده. و این حقیر إطلاق لفظ احدیة الجمع بر او نکرده، - و إن كان كذلك بحسب الاصطلاح عند بعض أولم یکن - فضلاً از آنکه تصریح کنم که متأخر از مقام واحدیة است که نسبت به این داعی داده‌اید.

و در این نوشته اخیر که حاضر است؛ همچه عرض نکرده‌ام، و در نوشتجات سابقه که حاضر نیست، بسطی در این مقام یادم نمی‌آید داده شده باشد؛ و چنین عبارتی عرض شده باشد، که سبب زحمت سرکار شود.

بلی اسم جمع نه احدیة الجمع^۱ در بعض عرایض سابقه مذکور شده؛ و سبب اشتباه شده بود، و جواب او هم عرض شده بود، و او دخلی به مقام أسماء و صفات نداشت؛ و ذکر شده بود که: مراد جمیع اشیاء بما هی اشیاء است.

و أما کلمات أهل معرفت، که اصطلاحات عرایض بنده مبتنی بر اصطلاحات نبوده؛ و آنچه عرض کرده‌ام با برهانش اشاره کرده‌ام؛ یا قضایا یا قیاساتها معها بوده‌اند.

خداوند إدراک حقایق مرحمت فرماید؛ و اگر توفیق إدراک اصطلاحات نیز مرحمت فرماید، کمال مرحمت خواهد بود. الحال که توفیق تأمل در مرادات ایشان نبود؛ و غرض متعلق به تأمل در آنها و تصدیق و عدم تصدیق در آنها نیست؛ و قفنا الله للعلم التافع و العمل الصالح.

علم رسمی سر بسر قیل است وقال نه از و کیفیتی حاصل نه حال

(۱) مولی عبدالرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۸۸ در هامش کتاب «منازل السائرین»

گوید: الأحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعیّنات عنها. الأحدیة اعتبارها من إسقاط الجمع. الأحدیة الجمع اعتبارها من حیث هی هی بلا إسقاطها ولا إثباتها بحیث تدرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة.

علم نبود غیر علم عاشقی
و صلی الله علی محمد و آله الطاهریں.

ما بقی تلبیس ابلیس شقی^۱

ختم مکتوب چهارم حضرت سید جواباً از
مکتوب چهارم حضرت شیخ اعلی الله مقامهما

(۱) از اشعار شیخ بهاءالدین عاملی است در کتاب «نان و حلوا»:

یا ندیمی قم فقد ضاق المجال	قد صرفت العمر فی قیل وقال
إثها تهدی الی خیر السبیل	واسقنی تلك المدام السلسبیل
دع کؤوساً واسقنیها بالدتان	هاتنی صهء عن خمر الجنان
هاتها من غیر مهل هاتها	ضاق وقت العمر عن لذاتها
لا تخف فالله توأب غفور	قل لشیخ قلبه منها نفور
إنّ عمری ضاع فی علم الرّسوم	قم أزل عنی بها رسم الهموم
نه ازو کیفیتی حاصل نه حال	علم رسمی سربسر قیل است وقال
ما بقی تلبیس ابلیس شقی	علم نبود غیر علم عاشقی
مولوی باور ندارد این کلام	طبع را افسردگی بخشد مدام
گر بود شاگرد تو صد فخر راز	زو نگرده بر تو هرگز کشف راز

مکتوب پنجم حضرت شیخ جواباً از مکتوب چهارم حضرت سیّد اعلی اللہ مقامهما

از آنچه در نوشته سابقه عرض شده؛ برهاناً جواب فرمایشات جدیده معلوم است؛ ولی برای توضیح بعض مطالب مندرجۀ در نوشته سابقه عرض می شود: أمّا آنچه عرض شده که: انسان در عوالم سابقه موجود است بالعرض نه بالذات؛ عرض آن بوده است که: بنحو وجود معلولی، بل الوجود فی عالم الإله ینسب إلیه تعالی، و إلی عناوین أسمائه و صفاته، و لوازمها ای الأعیان الثّابتة؛ لا أنه منسوبٌ إلیه تعالی بالذات؛ بمعنی یکون مناط نقض العدم و ترتّب آثار الوجود الواجبی، و منسوبٌ إلی الأسماء و الصّفات و الأعیان الثّابتة بالعرض و المجاز، لأنّ العنوان و المفهوم بما هو عنوانٌ و مفهومٌ لا یعقل أن یوجد إلاّ هكذا؛ و إلاّ فمصدق الوجود و مطابقه هناك، هو الواجب فقط. لکنه حیث إنّه کلّ الوجود، و کلّه وجود، و لا یشدّ عن حیطة وجوده وجوداً، لذا ینسب وجوده بما هو وجوده تعالی إلی عناوین الأسماء و الصّفات الّتی تطابقها نفس ذاته المقدّسة، و إلی الأعیان الثّابتة الملزومة لوجوداتها المنذکة فی الوجود الواجبی لصرافة وجوده.

پس مفاهیم الأشياء کعناوین الصّفات و الأسماء از بابت آنکه ذات اقدس مطابق طائفة آخریه است، و دارای حقایق طائفة اولی است بنحو بساطت؛ انتزاع از ذات می شود؛ و نسبت وجود به آنها می دهند. و همچنین است در عالم عقول و نفوس کلّیه، وجود خاصّ به عقول و نفوس است؛ ولی از جهت جامعیت آنها لما دون خود را وجوداً یقال: الإنسان موجودٌ فی عالم العقول و النفوس.

أما در عالم مواد، پس این وجود خاصّ انسانی خود بنفسه مطابق دارد؛ نه آنکه موجود است بالعرض. و فرق است بین وجود بالعرض و وجود بالعلّة؛ زیرا که در صورت اولی وجود واجب، یا عقل، یا نفس، واسطه در عروض، و واسطه در حمل هستند. و در صورت ثانیه واسطه در ثبوت هستند؛ و نسبت این وجود به معلول بنحو حقیقت و بالذات است، نه بالمجاز والعرض.

و در نوشته سابقه عرض شده بود که: حقیقت وجود خارجی نیست، مگر ناقض عدم، و موجب ترتّب آثار خارجیّه مطلوبه از آن شیء؛ و این نحو نیست بالنسبة إلى المادیات، إلا در همین عالم نه در عوالم فوق. و اگر وجود در عالم مواد هم، همان قسم عوالم فوق بوده باشد، باید ماهیّت انسان بر حال خود باقی باشد؛ و منشأ ترتّب و آثار نشود، و التزام به او مضحکاً للثکلی.

و أما آنچه مرقوم شده است که: در عوالم عالیّه، با قُرب به منبع وجود، اگر وجود بالعرض باشد، در عالم أسفل به طریق اولی. پس عرض می شود: معنی قرب به منبع وجود، نه آن است که: در عالم علم الهی ثابت باشد؛ بلکه مالا یحتاج إلى مادة و مدّة أقرب فی قبول فیض الوجود ممّا یحتاج إليه.

خیلی عجیب است که: در این گونه مطالب برهانیه چرا باید به ألفاظ خوش و أشعار شیرین اکتفا شود؟ لا حکم إلا لله.

و أما آنکه وحدت و کثرت هر دو حقیقی است؛ پس در نوشته سابقه عرض شده بود که: وحدت وجود عددیّه نیست، تا منافی کثرت باشد؛ بلکه وحدت إطلاقیه انبساطیه است؛ فلیس فی دارالوجود إلا صرف الوجود المتجلی فی مقام فعله، تجلیاً وحدانیا علی نهج وحدته؛ و ذلك التّجلی هو السّاری فی مرائی الممكنات، کالمطلق فی المقیّد؛ لا أنّ الوجود الواجبی بذاته كذلك، تعالی عمّا یقول الظّالمون.

و اگر عارفی این معنی را بگوید؛ البتّه به ملاحظه شهود قلبی است، که وجود منبسط را که فعل حقّ است به نحو مظهریّت و مرآتیت ملاحظه نموده؛ و هر مظهر و مرآت بما هو كذلك لا یری نفسه؛ و إلا لم یکن مرآة لغيره. و عرفاء را حالاتی است:

گاهی وحدت بینند، و می‌گویند: که یکی هست و هیچ نیست جز او.^۱

و گاهی کثرت بینند و گویند:

خیزتا بر کُلکِ این نقّاش جان افشان کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت^۲
و گاهی وحدت در کثرت بینند، و گویند:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد^۳
و گاهی کثرت در وحدت بینند و گویند:

هرچه از نعت جلال آید و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مُصوّر بینم^۴
و سابقاً عرض شد: تجلّی فعلی الهی، مناط موجودیت اشیاء است، نه مناط
موجودیت واجب؛ و ناقض عدم اشیاء است، نه ناقض عدم واجب؛ و لا نغنی
بالموجودیّة إلاّ ذلك.

تعارف و تواضع، و خود را هیچ شمردن مقام آخر است. و هر که در دعوی
کشف و شهود انحصار موجود را در واجب، و خیال بودن ممکنات را نماید؛
معارض کلمات و نصوص صریحه از خاندان عصمت که منبع کشف حقیقی
هستند خواهند بود.

و أمّا مسئله اندماج حقایق فی الواجب تعالی، در همان نوشته فرق بین حقایق

(۱) از ترجیح بند معروف و مشهور آقا سید احمد هاتف اصفهانی است که:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(۲) از غزلی از حافظ شیرازی است؛ و مطلع آن این است:

بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت و اندر آن برگ و نواخوش ناله‌های زار داشت

(«دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۲۰).

(۳) از غزلی از حافظ شیرازی است و مطلع آن این است:

عکس روی تو چو درآینه جام افتاد صوفی از خنده می در طمع خام افتاد

(«دیوان حافظ»، طبع پژمان، ص ۷۹).

صفات، و حقایق اشیاء، عرض شد. باز هم عرض می‌شود: ماهیات اشیاء بما هی متمایزه فی حدود أنفسها و مطابقها؛ لا یعقل أن یکون وجوداً صرفاً؛ فلذا اندکاک وجودات آنها باید به إسقاط حدود ماهویّه و عدمیّه باشد، ولی مفهوم علم فی الحقیقه لیس إلاّ الحضور؛ و حضور معقول است که مطابق او صرف الوجود باشد؛ زیرا که مفهوم حضور اقتضا ندارد امری را که منافی با وجود باشد. پس اگر مطابق این حضور وجود خاصّ است؛ حضور خاصّ است. و اگر مطابق حضور صرف الوجود است؛ آن هم صرف الحضور است.

و حکایت صحّت انتزاع مفاهیم متعدّده از مصداق واحد، برهاناً در نوشته سابق عرض شد؛ و در کتب صدر المحقّقین و أتباع آن جناب کراراً و مراراً ذکر شده است.

پس آنچه مرقوم شده که: حدود داخله فی ذات العلم و القُدرة؛ اشتباه است بین حدّ مفهومی و محدودیت مصداق، یا اشتباه ماهیت حقیقیّه به مفاهیم و عناوین. بقیّه مطالب باید اصول موضوعه باشد، والله الموفق.

و اما آنکه مرقوم فرموده‌اید: غرض از حمل هوهو، عینیت صفات است با ذات؛ نه اتّحاد صفات با ذات؛ پس عرض می‌شود: حمل شایع صنایع اختصاص به اتّحاد محمول و موضوع ندارد؛ بلکه از اقسام حمل شایع است. السّوادُ أسودُ؛ و الوجودُ موجودٌ. و الله عالمٌ.

و میزان حمل شایع آن است که: مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول باشد؛ سواءً كان مبدأ المحصول قائماً بذات الموضوع کزیدٌ عالمٌ، أو كان مبدأ المحمول عین ذات الموضوع، کالأمثلة المتقدّمة. و مکرراً عرض شده: غرض از عینیت صفات آن است که: حیثیت وجود واجبی بعینها، حیثیت علم و قدرت و سایر صفات کمالیه است؛ زیرا که این سنخ مفاهیم اقتضای مطابق زائد بر وجود ندارد.

و این مطلب در «أسفار» و کتب حاجی سبزواری و غیرهما مفصلاً مذکور است. از این بیانات جدیده معلوم می‌شود: حضرتعالی هم عرایض حقیر را صرف لقلقه لسان پنداشته‌اید، با آنکه تمام برهانی است.

و در قبال برهائیات حقیر بعض فرمایشات فرموده‌اید، که از ساحت جنابعالی
بعید است. واللہ المسدّد.

ختم مکتوب پنجم حضرت شیخ جواباً از
مکتوب چهارم حضرت سیّد اعلی اللہ مقامها

مکتوب پنجم حضرت سید جواباً از مکتوب پنجم حضرت شیخ اعلیٰ الله تعالیٰ درجتهما الشریفة

این شخص مکرراً در کلماتش دو برهان، بلکه سه برهان اقامه کرده بود بر بطلان عدم سرایت موجود در جمیع مراتب؛ یکی لزوم تحدید وجودی حضرت حقّ - جلّ و علا - تعالیٰ الله عن ذلک علویاً کبیراً؛ و یکی لزوم ترکیب در ذات حضرت حقّ - جلّ و علا - تعالیٰ الله عن ذلک علویاً کبیراً؛ به بدترین ترکیبها که ترکب از امر عدمی بوده باشد؛ و یکی لزوم خلف بعد از اعتراف بآنکه صرف الوجود، و لا ثانی له؛ و حال آنکه بناءً علی ما قرّرتم، ففعله أوّل ثان له .

و سرکار اِغماض از جواب، اِعادة دعوی فرموده؛ از ترس آنکه مبدا نفی وجود از عالم ماده شود؛ و مجرد اعتبار و خیال شود؛ و حال آنکه بیچاره مکرر عرض داشته بودم که: اعتبار قائم به حضرت حقّ است - جلّ و علا - و مراد از خیال بودن عالم صُور، قیام آن عالم است قیاماً صدوریاً به آن حضرت که معنی قیومیّت و صمدیّت اوست برای اشیاء؛ نظیر قیام صور فعلیه که مبادی صدور افعال خارجیّه است به نفوس ناطقه؛ نه صور انفعالیّه که لشخصه ارتسام شود، و حال آنکه آن هم ارتسام نیست علی الحقّ عند اهل الشُّهود.

و حاصل طریقه ذوق المتألّهین آن است که: قیام وجود اشیاء به تعالیٰ کقیام وجود الامور الاعتباریّه بمنشأ اعتبارها؛ و المنشأ ایضاً هو الحقّ جلّ و علا.

و لهذا عرض شده بود سابقاً که: اگر هزار وجود حقیقی را کسی فدای این

وجود اعتباری کند؛ هیچ کاری نکرده «وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ»^۱ و این معنی صریح جمیع آیات و ادعیه است: أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ^۲، أَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۳، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ^۴، أَلَلَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ^۵، ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ^۶.
وَبِعِزَّتِكَ الَّتِي لَا يَقُومُ لَهَا شَيْءٌ^۷، وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ^۸،
وَبِوَجْهِكَ الْبَاقِي بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ^۹، وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ^{۱۰}،
يَا نُورَ الْأَنْوَارِ^{۱۱}.

(۱) در ج ۱ «ریحانة الأدب» ص ۴۳۳ در شرح حال «جنید» این شعر را از زبان کنیزکی در زمان جنید بیان کرده است، گوید:
کلمات جنید که در عرفان و اصول طریقت گفته مشهور و در کتب مربوطه مدون می‌باشد. از آن جمله گوید:

از هیچ چیز مانند این ابیات که کنیزکی در خانه‌ای بدان «تَعَنَى» می‌کرده منتفع نشدم:

إِذَا قُلْتُ أَهْدَى الْهَجْرَ لِي حُلَّ الْبَلِي تَقُولِينَ لَوْلَا الْهَجْرُ لَمْ يَطِبِ الْحُبُّ
وَإِنْ قُلْتُ هَذَا الْقَلْبُ أَحْرَقَهُ الْهَوَى تَقُولِي بَنِيْرَانَ الْهَوَى شَرُّهُ الْقَلْبُ
وَإِنْ قُلْتُ: مَا أَذْنِبْتُ قَالَتْ مُجِيبَةً وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ

پس از شنیدن آنها صبحه‌ای زده بیهوش افتادم صاحب خانه آمده و از حال من استفسار نمود گفتم: همانا این حال من در اثر آن ابیات کنیزک می‌باشد، آن کنیزک را به من بخشید من هم قبول کرده آزادش کردم.

(۲) بعضی از آیه ۵۴، از سوره ۴۱: فصلت.

(۳) بعضی از آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت: أُولَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

(۴) بعضی از آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

(۵) بعضی از آیه ۳۵، از سوره ۲۴: نور.

(۶) بعضی از آیه ۳۰، از سوره ۳۱: لقمان.

(۷) فقراتی از صدر دعای کمیل.

(۸) یکی از فقرات دعای منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است، که حاج مولی جعفر کبوتر آهنگی آن را شرح کرده، و در کتاب کوچک بغلی به طبع رسیده است. اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَ فِي سَمْعِي نُورًا وَ فِي بَصَرِي نُورًا وَ فِي لِسَانِي نُورًا وَ فِي يَدَيَّ نُورًا وَ فِي

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ^۱، وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ^۲، وَهُوَ
 مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ^۳، نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^۴، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ
 اسْتَوَى^۵، وَ أَنْ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ^۶.
 وَ يَا مَنْ هُوَ بِالْمَنْظَرِ الْأَعْلَى وَ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ^۷، وَ إِنَّهُ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ
 وَالدَّانِي فِي عُلوِّهِ؛ إلى غير ذلك ممّا لا يُعَدُّ وَ لا يَحْصَى.

اگر عرض شود که: انبیاء و ائمه صلوات الله علیهم، با کمال ملاحظه تکلم

←
 رَجُلِي نَوْرًا وَ فِي جَمِيعِ جَوَارِحِي نَوْرًا، يَا نُورَ الْأَنْوَارِ.

و در ضمن دعای جوشن کبیر وارد شده است: یا نور الثور، یا مُنُورَ الثُّورِ، یا خَالِقَ
 الثُّورِ، یا مُدَبِّرَ الثُّورِ، یا مَقْدِرَ الثُّورِ، یا نورَ کلِّ نورٍ، یا نوراً قَبْلَ کلِّ نورٍ، یا نوراً بَعْدَ کلِّ نورٍ، یا
 نوراً فَوْقَ کلِّ نورٍ، یا نوراً لَيْسَ كَمِثْلِهِ نوراً. (فقره ۴۷، از این دعای شریف).

(۱) آیه ۶، از سوره ۳: آل عمران. هو الذی یصوّرکم فی الأرحام کیف یشاء لا إله إلا هو

العزیز الحکیم.

(۲) بعضی از آیه ۶۴، از سوره ۴۰: غافر؛ و آیه ۳: از سوره ۶۴: تغابن.

(۳) بعضی از آیه ۴، از سوره ۵۷: حدید.

(۴) آیه ۱۶، از سوره ۵۰: ق.

(۵) آیه ۵، از سوره ۲۰: طه.

(۶) آیه ۲۴، از سوره ۸: انفال: وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ

تُحْشَرُونَ. و در فقره ۶۶ از دعای جوشن کبیر نیز آمده است.

(۷) این دعا در ضمن دعای وارد بعد از زیارت عاشورای معروفه که ابتدای آن با یا

الله یا الله یا الله شروع می شود، وارد شده است.

(۸) فقره ۸۲: از دعای جوشن کبیر است که: یا من دَنَا فِي عُلُوِّهِ، یا من عَلا فِي دُنُوِّهِ.

و سید حیدر آملی در «جامع الأسرار» ص ۱۶۵ گوید: كَقَوْلِهِمْ: سَبْحَانَ مَنْ عَلا فِي دُنُوِّهِ، وَ دَنَا
 فِي عُلُوِّهِ. و در «توحید صدوق»، باب التوحید و نفی التشبیه ص ۶۷، با سند متصل خود
 روایت می کند از ابراهیم بن عبدالحمید که او گفت: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ فِي
 سَجُودِهِ: يَا مَنْ عَلا فَلَاشَيْ فَوْقَهُ؛ يَا مَنْ دَنَا فَلَاشَيْ دُونَهُ؛ اغْفِرْ لِي وَ لِأَصْحَابِي، وَ دَرِ «تَوْحِيدِ
 صَدُوقٍ»، ص ۴۵ از رسول خدا ﷺ مسنداً روایت کرده است که در
 بعضی از خطب خود گفته اند: فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ عَلا، وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ دَنَا.

نمودن با مردم به قدر عقولشان^۱، حقیقت توحید را بی‌پرده، به هر زبان و به هر گونه بیان فرموده‌اند، کم عرض شده است؛ وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْقِلُونَ^۲، صُمْ بُكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ^۳، سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ءَإِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^۴، إِنْ اللَّهَ يَسْمَعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ^۵.

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

و حال آنکه این منافی غرض سرکار است که: اثبات وجود معلولی برای عالم موادّ بوده باشد، نه وجود عرضی؛ و حال آنکه تصریح کرده بودید به وجود انسان در جمیع عوالم بالعرض؛ مگر در عالم موادّ که وجود معلولی است. و معلوم

(۱) در «أصول کافی»، طبع حرفی، ج ۱، ص ۲۳ با سند متصل خود از حسن بن علی بن فضال از بعض اصحابنا از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که: قال علیه السلام: ما کلم رسول الله صلی الله علیه و آله العباد بکنه عقله قَطُّ، وقال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس علی قدر عقولهم. و در «بحار الأنوار»، طبع کمپانی، ج ۶، ص ۱۶۱ از «کافی» روایت کرده است. و نیز این حدیث را در «تحف العقول»، ص ۳۶ و در «بحار الأنوار» از «تحف العقول»، طبع کمپانی، ج ۱۷ ص ۴۱، و در طبع حرفی، ج ۷۷، ص ۱۴۰، که کتاب روضه است روایت کرده است. و در «محاسن برقی» ج ۱، ص ۱۹۵، با اسناد خود از سلیمان بن جعفر بن ابراهیم جعفری مرفوعاً روایت کرده است که قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنا معاشر الأنبياء نكلّم الناس علی قدر عقولهم. و در «مرصاد العباد» ص ۱۵ گوید: قال النبی صلی الله علیه و آله: کلم الناس علی قدر عقولهم!

(۲) اقتباس از آیه ۶۳، از سوره ۲۹: عنکبوت: قل الحمد لله بل اکثرهم لا یعقلون.

(۳) اقتباس از آیه ۱۸، از سوره ۲: بقره است: صُمْ بُكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا یرجعون.

(۴) آیه ۶، از سوره ۲: بقره.

(۵) آیه ۵۶، از سوره ۲۸: قصص.

(۶) آیه ۲۲، از سوره ۳۵: فاطر.

است که فیض اقدس، یا مقدس، اختصاص به عالم مواد ندارد. مگر فیض اقدس اختصاص به عالم مواد داشته باشد؛ آن هم در هر ماده فیض اقدس، غیر از فیض اقدس مادهٔ آخری.

پس اگر وحدت حقیقی و کثرت اعتباری را در فیض اقدس می‌توان تصویر نمود؛ چرا نسبت به حضرت حق - جل و علا - با تصریح آیات و اخبار تصویر نکنید؟ و ظواهر آیات و اخبار را مسخ نموده، بر مقام فعل او منطبق نمائید؟ و حال آنکه به بیان متألّهین، فعل روح القدس بلکه فعل هر فاعلی، عین فعل الهی است؛ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ؛ وَالْفَعْلُ فَعَلَ اللَّهُ وَهُوَ فَعَلْنَا.^۲

و همین است حقیقت امر بین‌الامرین. و بهترین طرق برای معرفت این کیفیت وحدت با کثرت، معرفت نفس و کیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود، از عقل، و خیال، و طبع، و صدور أفعال خارجیه از او، و عینیت اوست با هر مرتبه در آن مرتبه.

و اگر تصویر کردید وجود معلولی را برای عالم مواد با وحدت فیض اقدس؛ چرا تصویر نشود با وحدت حضرت حق - جل و علا -.

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

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

(۱) آیه ۱۷، از سوره ۸: انفال.

(۲) از أشعار سبزواری است در منظومهٔ خود، در غرر فی عموم قدرته تعالی لكل شیء خلافاً للثنویة

والمعتزلة:

و باختیار اختیار ما بَدا
و إن ذا تفویض ذاتنا اقتضی
و تلك فینا حصّلت بالحركة
فالفعل فعل الله و هو فعلنا

والشیء لم یوجد متی لم یوجد
و کیف فعلنا إلینا فوضا
إذ حُمرت طینتنا بالملکة
لکن كما الوجود منسوب لنا

(از طبع ناصری، ص ۱۷۴ و ص ۱۷۵).

اعتبار شود به اعتبار وجود خارجی که انتساب به حق است، او را حقیقت گویند؛ و اگر ملاحظه شود بدون الاعتبارین او را ماهیت گویند. و ماهیت و حقیقت اختصاص به معانی مرکبه که تفسیر از آن به اشیاء می شود ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری است. واللہ العالم بحقائق الأمور.

ختم مکتوب پنجم حضرت سید جواباً از

مکتوب پنجم حضرت شیخ اعلی اللہ مقامهما

مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب پنجم
حضرت سید اعلیٰ اللہ درجہما الشریفة المنیفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم وجودِ عنوانی، مطابق او و معنون او، حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است؛ و مفهوم بما هو اقتضا ندارد که: مطابق او محدود به حدّ عدمی یا ماهوی نباشد؛ بلکه مطابق او از سه قسم بیش نیست.

أول: وجود بشرط لا از تمام حدود ماهویّه و عدمیّه؛ و البتّه چنین وجودی، فاقد هیچ وجودی و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجود نیست؛ و البتّه صرف الوجود است، زیرا که علی الفرض تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است. پس چگونه تصوّر شود که محدود به حدّ عدمی یا ماهوی باشد؟ و چون چنین باشد، لا ثانی له؛ زیرا که آنچه را ثانی صرف الوجود گمان کنی به حسب اختراع وهم، پس چون درست نظر کنی، همان صرف الوجود است که اوّل ملاحظه نموده‌ای!

و لذا مؤسس حکمة الإشراق می فرماید: «صرف الوجود الذی لا أتمّ منه، کلمّا فرضته ثانیاً فإذا نظرت إلیه فإذا هو هو»؛ این است معنی صرف الوجود لا ثانی له، نه آنکه وجود لا ثانی له، یا آنکه وجود محدود را کسی ثانی صرف الوجود قرار بدهد. با آنکه صرف الوجود لبساطه الحقة الحقیقیة الّتی لا أتمّ منها بساطةً، حاوٍ لما دونه؛ و الكلّ منطوفیه انطواء الضعیف فی الشّدید بحسب وجدانه، لا بمرتبة فقدانه.

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

دوم: وجود لا بشرط از حدود عدمیه و ماهویه؛ و لازمه اینطور از وجود آن است که گفته‌اند: **فی السَّمِّ سَمٌّ، و فی الثَّرِیَاقِ تَرِیَاقٌ.**

و این مرتبه از وجود فاقد درجه صرف الوجود است. فعل او، و فیض مقدس او، و تجلی فعل اوست جل شأنه. و نسبت او به مراتب عقول و نفوس و عالم مواد نسبت مطلق است به مقید. و المطلق مع المقید؛ و المقید لیس مع المطلق، پس بر حسب إطلاق و لا بشرطیت در جمله وجودات امکانیه ساری و جاری بود؛ از قبیل سریان وحدت در کثرت، و ظهور حقیقت واحده در مظاهر متعدده؛ ولی ظهور به تمام ذات، و کمال حقیقت، و تجلی ذاتی او به نحو جامعیت، در مظهر اعظم است، که عقل اول، و روح اعظم است در مرتبه نزول؛ و حضرت ختمی مرتبت در مرتبه صعود.

و از این جهت گاهی از فعل واجب، و تجلی فعل او، به عقل اول، و گاهی از او به حقیقت محمدیه، و نور محمدی صلی الله علیه و آله تعبیر می‌کنند، و **إِلَّا أَهْلَ فَنِّ تَصْرِیْحَ** دارند به آنکه: فیض واجب، و فیض مقدس، فی العقل عقل، و فی الطبع طبع؛ نه آنکه عقل اول و روح القدس بما له من المقام المعلوم، فعل واحد حضرت حق - **جَلَّ و علا -** باشد.

مرتبه سیم: از وجود، وجود بشرط شیء است من العقل و النفس و الطبع، بما هو عقل و نفس و طبع؛ و این مراتب محدوده بالإضافة إلى المرتبة السَّابِقة بوجودها شئون ذاتیه ما هستند؛ و بماهیاتها شئون عرضیه او هستند.

و مرتبه سابقه بالإضافة إلى مرتبة الوجود الواجبی، تجلیه فی مقام الفعل؛ و لابد وجود او عین ربط و تعلق به اوست؛ نه آنکه شیء له الربط و التعلق؛ و إلا كان فی مرتبه ذاته موجود بالاستقلال؛ فیکون واجباً، و هو محال.

و چون فعل حق، ما به الموجودیه در مراتب محدوده است؛ البتّه وجود خاص هر مرتبه عین ربط است بالتبع؛ و چون ایجاد در مرتبه، فرع وجود است؛ لآنه اثره؛

پس ایجاد هر موجود ربطی، عین ربط است؛ پس همهٔ ایجادات از مراتب ایجاد حق هستند؛ نه آنکه هر فعلی عین فعلی حق باشد، بنحو المباشرة تعالی شأنه. ارواح قاده، مقدّس هستند از مباشرت افعال جسمانیّه فضلاً عن الواجب جلّ جلاله؛ و مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ؛ پس معنی امر بین الأمرین همان است که ذکر شد.

و از کیفیت سریان فعل حق در اشیاء معلوم شد که: لازم نمی آید که موجودات اعتباری باشند؛ بلکه در نوشتهٔ سابق مفصلاً نوشته‌ام که: اگر مراد به اعتباریّت وجود اشیاء، اعتبار واجب، و لحاظ واجب که اصطلاحی است جدید نفس تجلّی فعلی واجب باشد؛ پس فدای این اعتبار، این عین اصالت است. زیرا که سابقاً عرض شد که: این اعتبار که تجلّی فعلی الهی است؛ مناط موجودیّت اشیاء و ملاک طرد عدم از آنهاست؛ نه مناط وجود واجبی، و ملاک نقض عدم او؛ و منشأ ترتّب آثار خارجیّه اشیاء است، نه منشأ ترتّب آثار وجود واجبی بما هو؛ و این است معنی موجودیّت اشیاء.

نمی دانم این همه امتناع و تأبّی از إطلاق لفظ وجود با التزام به حقیقت آن برای چیست؟! و این تجلّی فعلی الهی، ساری و جاری در عوالم عقول و نفوس و موادّ است. و در هر مقامی مناط وجود خاصّ به آن مقام است؛ و در همهٔ مقامات و درجات، خاصّه وجود معلولی آن مقام و درجه است؛ که قائمٌ بفاعله قیاماً صدوریاً. بلی هر مرتبهٔ نازله، در مرتبهٔ سابقه موجود است أيضاً بالعرض و المجاز، لا بحقیقته؛ و أمّا مقام أسماء و صفات و لوازم آنها، پس آنها موجودند بالعرض فقط، و الوجود للواجب بالحقیقة.

بلکه اگر بدقت ملاحظه شود، هر مفهوم و ماهیتی در درجهٔ خاصّه خود چنین است إذ لا ینقلب ما سنخه طرد العدم إلى ما سنخه بحيث لا یأبی عن الوجود و العدم؛ إلاّ أنّ الواجب تعالی لا ماهیة له؛ لکنه له الأسماء الحُسنى و الأمثال العلیا.

(۱) این عبارت در سه جای از قرآن کریم وارد شده است؛ اوّل در سورهٔ ۶: أنعام، آیهٔ ۹۱؛ دوّم در

سورهٔ ۲۲: حج، آیهٔ ۷۴؛ سوّم در سورهٔ ۳۹: زمر، آیهٔ ۶۷.

و از آنچه عرض شده سابقاً در حقیقت وجود منبسط، معلوم شد که: وحدت حقیقی است؛ و کثرت هم حقیقی است؛ زیرا که عرض شده که: نفس مراتب و درجات خاصه وجود، منشأ ترتب آثار خارجیّه مخصوصه آنها هستند؛ پس به ملاحظه وجدانات مصحوبه به فقدانات، متکثره هستند؛ و چون همه مراتب امر واحد، و نسبت آنها به او نسبت مقید است به مطلق، و المطلق عین المقید و لا عکس، پس همه واحد هستند.

و البتّه از واضحات است که: این معامله که با فیض مقدّس می شود، ممکن نیست که با وجود واجب شود؛ زیرا که واجب لا یعقل إلاّ أن یکون صرف الوجود؛ و صرف حقیقت هستی معرّی و مبرّی است از اتحاد با حدود ماهویّه و عدمیّه، و سیّمتِ امکانات و نقصانات، إلاّ أن یکون فاقدّاً لدرجة الصّرافة و المحوِضة، و هو خُلفٌ؛ و لهذه الجهة نلتزم بالوجود المنبسط كما لا یخفی علی أهله. و أمّا حکایت فرق بین ماهیّت و مفهوم، پس عرض می شود که: آن جناب دام علاه گاهی می فرماید:

«گوش خر بفروش و دیگر گوش خر»، و گاهی مرقوم می فرماید: «سخن شناس نه ای دلبرا خطا اینجاست» و گاهی مرقوم می فرماید: «آنچه می گویم به قدر فهم تو است»، و گاهی به حکایات لطیفه و أمثله ظریفه تعرّض و توبیخ می فرماید؛ ولی حقّ سوء ادب و جسارت ندارم؛ همین قدر عرض می کنم مثل مشهور است: «گردو گرد است نه هر گردی گردوست»^۱.

(۱) در اینجا مرحوم شیخ با این عبارت کوتاه: «گردو گرد است نه هر گردی گردوست»، در نهایت لطف و ظرافت، بدون صراحت می خواهد بفهماند که: بلی همه مردم گوششان گوش خر است، و باید آن را بفروشند؛ و سخن شناس هم نیستند، و کلام شما هم به قدر فهم ایشان است. ولی من این طور نیستم، زیرا گوش من گوش آدمیزاد است، و سخن شناس هم هستم. و مطالب شما هم کوتاه تر از فهم من است؛ و بنابراین در اینجا این گرده بخصوص گردوست. و در عین حال به واسطه آنکه این تعریض و جواب را در ضمن پاسخ از عدم اتحاد مفهوم با ماهیّت آورده است، می خواهد بفهماند که: ماهیّت من حیث الحضور فی الدّهن مفهوم است. ولی هر حاضر فی الدّهن ماهیّت نیست. زیرا مفاهیم و عناوین و مقولات ثانیه مانند وجوب، و امکان و امتناع، همه از مفاهیمند، و از ماهیّات نیستند. پس هر گردی گردوی نیست. و به نظر حقیر این گونه پاسخ شیخ از عجائب ادب و غرائب امور بدیعیّه به شمار می آید.

بلی ماهیت من حیث الحضور فی الذهن مفهوم است؛ ولی هر حاضر فی الذهن من المفاهیم، و العناوین، و المقولات الثانیة المنطبقة و المحکیة از ماهیات نیست؛ آنچه از ماهیات است حقیقت مقولات جوهریه و عرضیه است. أما مفاهیم، پس اختصاص به ماهیات ندارد؛ و مقولات ثانیة کالجوب، و الإمكان، و الامتناع، و مفهوم الوجود، و ما یشابهه من الوحدة والتشخص، و جملة مفاهیم المشتقات جميعاً دخلی به ماهیت ندارد. و مفهوم علم بحسب مفهوم، اختصاص به مقولات ندارد؛ بلکه ربما یشبهه مقولة عرضیه كما فی العلم الحصولی علی المشهور؛ لا علی المسلك المنصور، و ربما یشبهه مقولة جوهریه كما فی علم النفس بذاته، و علم العقل بذاته؛ و أخرى یشبهه وجوداً محضاً لا یشوبه شیء، كما فی علم الواجب تعالی بذاته، و بمصنوعاته فی مرتبة ذاته، و كذلك جمیع صفاته الذاتیه و الكمالیه. والله العالم.

ختم مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب پنجم

حضرت سید اعلی الله مقامهما و رفع درجاتهما

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

بسمه تعالی

مفهوم وجود بما هو وجود چنانچه ملحوظ نیست در آن، اقتران به حدود عدمی و ماهوی، ملحوظ نیست در او تجرد از آنها نیز؛ و لهذا مطابق او نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط معری و مبری از جمیع قیود حتی عن التجرد فضلاً عن المعیة للأشیاء. و لذا لا يمكن أن يفرض له ثانٍ في دار الوجود؛ و كلما فرض له ثانياً كان عين الأول.

و هذا معنى بساطته من جميع الجهات؛ حتى عن الجهات و القيود و الحثیيات؛ و لو كان هو التجرد أو الإطلاق، فإذا لا يكون صرف الوجود، بل مركباً من الوجود قیداً و حیثیةً؛ و مشتمل خواهد بود بر ما به الاشتراك و ما به الامتیاز؛ پس محدود خواهد بود؛ مع أنه تعالی صرف الوجود.

و به یندفع شبهة ابن کمونة. و أمّا وجود بشرط لا را مرتبه واجب دانستن پس تصویر ندارد، مگر بر قول متکلمین که اثبات ماهیت کنند، یا بر قول بعضی از حکماء که از برای وجود حقایق مختلفه قائل هستند، که به همین برهان مذکور ایطال هر دو شد لا علی القول بتوحید الوجود.

و محقق لاهیجی علی ما بیالی فیما مضی، در بحث واجب الوجود که فی الجمله انتقال بر آراء قوم یافته، محمل ایشان و حکما را همین قرار داده.

و أمّا این توحیدی را که برای وجود بشرط لاتقریر فرموده‌اید؛ و مراد قوم دانسته‌اید؛ و صرافت را به معنی اشتراطِ تجرّد دانسته‌اید؛ و مای در کَلَمَا فرضه ثانیاً را موصوله یا موصوفه نگرفته‌اید، و لهذا ضمیر را راجع به او نکرده‌اید؛ بلکه به صرف الوجود به معنی مشروط به تجرّد کرده‌اید؛ این همان وحدت عددیّه است که در همه اشیاء است؛ که هیچ یکی دو تا نمی‌شود، که قوم او را ظلّ وحدت حقّه إلهیّه در جمیع اشیاء می‌دانند، و تعبیر از او به لا تکرار فی التجلی می‌نمایند.

و أمّا قسم دوّم که تعبیر از او به لا بشرط کرده‌اید؛ و معذک او را مقام فیض مقدّس دانسته‌اید؛ پس او مقام بشرط شیء است، نه مقام لا بشرط. و اگر توهّم لا بشرطیّت شده باشد، یا کسی تعبیر کرده باشد، مراد لا بشرطیّت نسبت به خصوصیات اشیاء است، نه نسبت به وجود؛ و حال آنکه آن هم غلط است.

بلکه تعبیر از این مقام به وجود بشرط إطلاق است نسبت به اشیاء؛ چنانچه از شرح و تفسیر او واضح می‌شود؛ بلکه تعبیر به فیض منبسط در کلمات ایشان صریح است در آن. و هیچ أحمقی این مقام را مقام ذات واجب نباید توهّم نماید؛

تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

و اشاره بر این مقامات بر وجه اختصار به قدر الکفایه که رفع این توهّمات شود، در نوشتجات سابقه شده بود. و نظیر این توهّمات از اجانب در کلمات اهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با **علاء الدولة سمنانی** در کتب مسطور است؛^۱ و

(۱) وجود منبسط از شئون وجود حقیقی و از ظهورات و تجلیات اوست، و معیت او با اشیاء به نحو معیت هو هویّت است. ولیکن معیت حضرت واجب الوجود، معیت قیومیّت و مصدریّت و صمدیّت است. وجود منبسط «مع کلّ شیء هو» مع الجوهر جوهر، و مع العرض عرض، و مع الطبع طبع، و مع النفس نفس و مع السماء سماء، و مع الأرض و أرض. و أمّا الواجب فمع کلّ شیء إله و قیوم. هو الذی فی السماء إله و فی الأرض إله. و معیت وجود منبسط با اشیاء 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 هكذا. ولیکن معیت حقّ تعالی با اشیاء، همچون معیت نفس متکلم است با کلمات که با آنهاست نه به نحو هو هویّت؛ بلکه مصدر و قیوم آنهاست.

صدر المتألّهین در «أسفار»، ج ۲، از طبع حروفی ص ۳۳۳ تا ۳۳۹ مطالبی را ذکر نموده است که

لیس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام؛ یعنی در کیفیت انبساط و وحدت حقّه

←
ما ملخص آن را در اینجا می آوریم: إطلاق الوجود بالمعنى الحقيقي (لابالمعنى المفهومى الانتزاعى) حقيقة عند الحكماء و عند الشيخ الموحّد العارف محیی الدین أعرابی و صدرالدين قونوی و صاحب العروة فی حواشيه على الفتوحات. وليكن چه بسا محیی الدین و شاگردش صدرالدين وجود مطلق را إطلاق می کنند بر وجود منبسط که در نزد آنها به ظلّ، و هباء، و عماء، و مرتبه جمعیت، نه به مرتبه واجیّت، نامیده می شود. شیخ محیی الدین و قونوی و سایر مشایخ از عرفاء که بدون شک، حضرت حقّ را وجود حقیقی می دانند؛ و از تفحص در کتابهایشان این معنی مشهود است؛ و با آنکه در فتوحات گفته است: و لقد نبهتک على أمر عظیم إن تنبّهت له و عقلته! فهو عين کلّ شیء فی الظهور. ما هو عين الأشياء فی ذاتها سبحانه و تعالی. بل هو هو، و الأشياء أشياء. و علاء الدّولة سمنانی در اینجا تعلیقه دارد که: بلی أصبت فکن ثابتاً على هذا القول؛ معذک در بعضی از مواضع در توصیف حقّ تعالی عبارتی را آورده است که علاء الدوله از آن وجود منبسط را فهمیده است، فلهاذا بنای ایراد و اشکال را گذارده است. از جمله آنکه شیخ محیی الدین گفته است: إن الوجود المطلق هو الحقّ المنعوت بكلّ نعت، علاء الدّولة در تعلیقه آورده است: إن الوجود الحقّ هو الخالق تعالی، لا الوجود المطلق ولا المقيّد كما ذکر. انتهى.

و از جمله شیخ فرموده است: لیس فی نفس الأمر الاّ الوجود الحقّ. و علاء الدوله در تعلیقه گوید: بلی ولكن ظهر من فیض جوده بجموده مظاهره. فللفیض وجود مطلق، و للمظاهر وجود مقيّد، و للمفیض وجود حقّ، و از جمله شیخ گفته است: إذا الحقّ هو الوجود، لیس إلاّ. و علاء الدوله در تعلیقه گوید: بلی هو الوجود الحقّ، و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيّد. و تمام این ایرادهای علاء الدوله ناشی از تخالف اصطلاحات، و تباین عادات فی التصريح و التعریض است، و از نرسیدن به مراد کلام شیخ است. زیرا در این جملات یا مراد شیخ از وجود، وجود منبسط بوده است؛ و او حمل بر وجود حقّ کرده و اشکال نموده است؛ و یا مراد شیخ وجود حقّ بوده است، و او این معنی را نفهمیده است. به علت آنکه: توحید خاصی که برای خواصّ أهل الله است؛ امری است بیرون از عقول و افکار پیش از آنکه چشمانشان به نور هدایت ربّانیّه، سرمه کشیده شود. فلهاذا تعبیر از آن معانی غامضه، بما یوافق مقروعات أرباب النظر والفکر الرسمي، بسیار صعب است. شاهد بر گفتار ما کلام شیخ عبدالله انصاری است در کتاب «منازل السائرين» للإشارة الى توحید الخواصّ، او گوید: و أمّا التوحید الثالث، فهو توحید اختصّه الله لنفسه، و استحقّه بقدره، و ألح منه لا تحاً إلى اسرار طائفة من صفوته، و أخرجهم عن نعته، و أعجزهم عن ثبته، (بثّه خ ل) فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق، و ان زخرفوا له نعتاً بعباراتهم و فصلّوه فصولاً، فإنّ ذلك التوحید یزیده العبارة خفاءً، و الصفة نفوراً، و البسط صعوبةً. و إلى هذا التوحید شخص أهل الرياضية و أرباب الأحوال، و له قصد أهل التعظیم، و إیاءه عنی المتکلمون فی عين الجمع، و علیه اصطلاح (اصطلحت خ ل) الإشارات؛ ثم لم یَنطق عنه لسان، ولم یُشر إليه عبارة، فإنّ التوحید وراء ما یشیر إليه مکنون، و قد أجبّت عن توحید الصّوفیة، بهذه التوافی:

حقیقیه حضرت حق - جل و علا -^۱.

قوله: « وجود خاص هر مرتبه، عین ربط است» سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است بعد التّنزل عن التوحید الحقیقی بمشاهدة التعدّد و الكثرة بانضمام القیوم و الحیثیات و الاعتبارات.

قوله: «أرواح قادسه مقدّس هستند» الخ؛ از این بیان معلوم شد که: اگر مراد از أرواح قادسه به شرط القدس و التّجرد است، راست است، که مقدّسند از مباشرت أفعال جسمانیه؛ لکن نه از قدس ایشان است؛ بلکه از ضعف وجود ایشان به شرط تجرّد؛ و مَا مِثْلًا إِلَّا وَ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ.^۲

و اگر مراد فناء حقیقت قدس است، به لا بشرطیت مطلقه حقایقه خود در مقام واجب - جلّ و علا -، چنانچه در روح القدس و إنسان کامل؛ پس حرکت و سکونی در عالم اجسام نمی شود مگر به ایشان. الآن در شرح حال فیض منبسط فرموده اید: و فی الطّبع طبع.

آسمان بار خلافت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند^۳
قوله: « این اعتبار که تجلّی فعلی الهی است»؛ قد تحقّق ممّا سبق أنّ هذا التجلّی إذا لوحظ بما هو وجود لا بشرط، فهو عین المتجلّی، و لا فعل و لا تعدّد فی البین؛ و إنّما يطلق علیه التجلّی، و علی الأوّل المتجلّی بضمیمه هذه الاعتبارات

←

ما وَّحَدَ الْوَاحِدِ مِنْ وَاحِدٍ اذْ كَلَّمَ مَنْ وَحَّدَهُ جَاحِدٌ

توحید من ینطق عن نعته عاریةً أبطلها الواحدُ

توحیده ایّاه توحیده و نعت من ینعته لا جِدُّ

انتهی کلام صدرالمتألّهین. (منازل السائرین، القسم العاشر، باب التوحید، ص ۲۶۸، تا ص ۲۷۰ متن خواجه، بدون شرح مولی عبدالرزاق).

(۱) به تعلیقه شماره (۲) از صفحه ۲۹۳ همین کتاب که در تزییل بر این مکتوب حضرت سید قدس الله سره - آمده است مراجعه شود.

(۲) آیه ۱۶۴، از سوره ۳۷: صافات. و در آیه «إلا له...» بدون واو است.

(۳) « دیوان حافظ»، طبع پزمان، ص ۶۴، غزل ۱۴۱ و مطلع آن این است:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

إلى الوجود.

فمناط التعدّد هو الاعتبارات و مناط الوحدة إسقاطها؛ فإن لاحظ الوجود نفسه بهذه الاعتبارات، فهو مناط وجود الأشياء و حيوتها؛ و إن لم يلاحظ نفسه إلا بما هو عليه من الوحدة كان هو هو؛ بل كان مناطاً لفناء الأشياء و اضمحلالها، فلم يكن إلا هو يُحيى و يُميت، و يميت و يُحيى، و هو حيٌّ لا يموت.

فوجود الأشياء، و عدمها، و حيوتها، و مماتها، بلحاظه تعالى و اعتباره. و بعبارة أخرى بتجلياته على نفسه.

کسی که غیر او را در دار وجود نمی بیند؛ و وجودات اشیاء را اعتباری می بیند، تصویر ندارد؛ جز آنکه فاعل اعتبار را حضرت حق دانند؛ این فهمیدن کلام قوم است؛ نه اصطلاح جدید است.^۱ توقع دارید همچو کسی فاعل اعتبار را بنده یا شما قرار دهد؟ البته خلاف فرض او خواهد بود.

چنانچه خود را گاهی به لحاظ وحدت می بینی، و گاهی به لحاظ مراتب خود خود را تصوّر می کنی. به انضمام اعتبارات به خود که خود را جدا می کنی، تکنون شیئاً، و شؤوناتک اشیاء، و عقلک، و نفسک، و طبعک شیئاً. و گاهی مراتب را مضاف به خود ملاحظه می کنی؛ و گاهی فی نفسها فتعدّد بتعدّد اعتباراتک، و أنت وحدتک الحقیقیة.

قوله: « این همه امتناع و تأبی »؛ إنشاء الله سرّ امتناع و تأبی معلوم شد که: در مقام حقیقت توحید است، و إلا بعد التنزل إلى دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة

(۱) داود بن محمود قیسری «در شرح فصوص الحکم» محیی الدین عربی، در مقدمه خود در ورق ۱۱، ص ۲۲ گوید: تتمیم: الأعیان من حيث تعیناتها العدمیة و امتیازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم؛ و إن كانت باعتبار الحقیقة و التعینات الوجودیة عن الوجود. فإذا قرع سمعک من کلام العارفين أن عین المخلوق عدم، و الوجود کلّه لله، تلقّ بالقبول؛ فإنه یقول ذلك من هذه الجهة؛ كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام فی حدیث کمیل رضی الله عنه: صحو المعلوم مع محو الموهوم. و أمثال ذلك كثيرة فی کلامهم. و المراد من قولهم: الأعیان الثابتة فی العدم؛ أو الموجودة من العدم، ليس أن العدم ظرف لها؛ إذا العدم لا شیء محض. بل المراد أنها حال كونها ثابتة فی الحضرة العلمیة ملتسبة بالعدم الخارجی موصوفة به، فكأنها كانت ثابتة فی عدمها الخارجی. ثم ألبسها الحقّ خلعة الوجود الخارجی إياها؛ فصارت موجودة؛ والله أعلم.

التعدّد بسبب الاعتبار مضایقه ندارم، لکنه معنی اعتباریّة الممكن و وجود الممكن بما هو ممکن.

قوله: «اگر به دقت ملاحظه شود»؛ اگر به بیانات سابقه آنچه وجود معلولی فرض کرده بودید؛ مال غیر ببینید؛ و امانت و عاریت را به صاحبش ردّ فرمائید؛ با ملاحظه دقت مذکوره، تمام مدّعی حقیر واضح و روشن خواهد شد. و اگر شما به اختیار ردّ به صاحبش نکردید؛ البتّه صاحبش بالأخره از شما خواهد گرفت؛ به یک نفخه در صور جمیع امانات به صاحبش ردّ خواهد شد. آن وقت سرشما بی کلاه مَعُولی^۱، و غیر از امر اعتباری موجود بالعرض چیزی نخواهد ماند. و آن وقت معلوم می‌شود که: وجود امر اعتباری، مفهوم به امر اعتباری نامعقول، وجود خود سرکار عالی بوده است.

آنکه که پیشگاه حقیقت شود پدید بیچاره آنکه نظر بر مجاز کرد^۲ و از این جهت است که فرموده‌اند: مُوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا.^۳

ما را ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

(۱) معلولی - خ ل.

(۲) در «دیوان حافظ» طبع پژمان، ص ۵۳ غزل ۱۱۴ بدین عبارت آمده است:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

(۳) این جمله متن عبارت روایتی است مرسله؛ ولی به مضمون آن در خطبه ۲۰۱ از «نهج البلاغه» آمده است که: و أخرجوا من الدّنيا قلوبكم قبل أن تخرجَ منها أبدانكم. سید حید املی در «جامع الأسرار» طبع سنه ۱۳۴۷ ص ۳۷۸ و ص ۳۷۹ گوید که: فحينئذ يكون الانسان ميتاً بالإرادة حياً بالطبيعة، كما قيل: مُتْ بالإرادة تحي بالطبيعة (و) كما روى: من أمت نفسه فى الدّنيا أحيها فى الآخرة. و این گفتار بعضی از حکما بود.

سپس گوید: و بالحقیقة عن هذا الموت أخبر النبى ﷺ فى قوله: «موتوا قبل أن تموتوا» و كذلك أميرالمؤمنين ﷺ فى قوله: «قد أحيأ عقله، و أمت نفسه، حتى دقّ جليله، و أطفّ غليظه، و برق له لامع كثير البرق، فأبان له الطّريق، و سلك به السّبيل، و تدافعت الأبواب إلى باب السّلامة و دارالاقامة، و ثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه فى قرار الأمن و الرّاحة بما استعمل قلبه و أرضى ربّه. (و این کلام أميرالمؤمنين ﷺ در خطبه ۲۱۸ از «نهج البلاغه» است) و شيخ نجم الدين رازى در «مرصاد العباد» از رسول اکرم ﷺ ص ۳۵۹ ذکر نموده است و همچنين در ص ۳۶۴ و ص ۳۸۴ به عنوان استشهاد آن را آورده است.

تعجبم از آن است که: شما قبل از عروض وجود بالغير فی سنخه بحيث لا یأبى عن الوجود والعدم بودی؛ چطور شد به عروض وجود غیر بناءً علی أصالة الوجود فی الممكن كما یزعمون، انقلاب شد الی ما سنخه طرد العدم؟ بل الآن كما كان.

فدايت شوم؛ چیزی که بلد نیستم؛ اگر زبان شیرینی در عبارت نکنم؛ دقّ خواهم کرد، خواهید بخشید!

بقی الکلام در اینکه هر گردی گردوست یا نه؟! معلوم است که: مراد به ماهیت حدود وجود است، که ثالث الوجود والعدم است؛ و غرض نه این بود که هر مفهومی ماهیت است؛ ولی مزاحاً عرض می‌کنم که حصر ماهیات در امور مذکوره، نظر به حصر موجودات در عالم است به امور مذکوره؛ غافل از اینکه بسیاری از مفاهیم یا همه مفاهیم را وجود است در عالم عقل.

در آنجا همه گردها گردو می‌شوند؛ و از این جهت در حاشیه زیاد کرده بودم که: ماهیات اختصاص به معانی مرکبه ندارد؛ بلکه در معانی مفرده نیز جاری است.

و أمّا اشعار مذکوره، امیدوارم به داعی جسارت نعوذ بالله عرض نکرده باشم. ولی چون خودم از این اشعار لذت می‌برم، گمان نمی‌کنم کسی از آنها مکدر شود إنشاء الله تعالی.

اگر خطائی شده باشد عفو خواهید فرمود. و چون انجرّ الأمر إلى نامربوط گفتن؛ هر چه به قلم آمد نوشته شد؛ توقّع صحّت نداشته باشید. والصواب عندالله.

ختم مکتوب ششم حضرت سید جواباً از مکتوب

ششم شیخ حضرت شیخ أعلى الله مقامهما

مکتوب هفتم حضرت شیخ جواباً از
مکتوب ششم حضرت سید اعلی اللہ تعالیٰ درجتهما

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اعتبارات لاحقہ وجود مختلف است بہ اختلاف اطراف اعتبار و ما یضاف
إلیہ الاعتبار. پس گاهی لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى الحدود الماهویة و
العدمیة است، و گاهی لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى التجلیات الأسمائیة
و التعینات الإلهیة است، و گاهی لا بشرطیت وجود بالإضافة إلى الصرافة و التحدّد
و التقید معاً می باشد.

اگر لا بشرطیت بالإضافة إلى الحدود الماهویة و العدمیة باشد، و پس لازم او
إمكان اقتران وجود ملحوظ است بہ حدود عدمیہ و ماهویہ. و صرف الوجود لا یعقل
أن يكون محدوداً بنحو من أنحاء الحدود المبائنة لطبیعة الوجود.

و مفسد شنیعاً آن أوضح از آن است کہ در این مختصر لازم الذکر باشد. پس
هر کہ از صرف الوجود تعبیر نماید بوجود لا بشرط، اگر معنای صحیحی اراده کرده
باشد؛ یا مراد او لا بشرط بالإضافة إلى التجلیات الذاتیة الأسمائیة است کہ اشاره
به مرتبہ هویت مطلقه و غیب الغیوبی است کہ در نوشتہ مفصله سابقه در کمال
بسط و توضیح نوشته شد، یا آنکہ چون این مرتبه تمام حقیقت هستی است، و هیچ
هستی از مرتبہ هستی او خارج نیست، پس در مقام هستی سعه و اطلاق دارد کہ
لا یتصور فوق ذلك سعة و إطلاقاً.

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

کمال ملائمت و مناسبت است؛ زیرا که ملاحظه وجود بشرط عدم تقید به حد ماهوی و حد عدمی، ملاحظه وجود است بحيث لا یشد عن حیطه وجود؛ و ملاحظه بشرط لائی ملاحظه در حاکی است، نه در محکی عنه؛ و الا حقیقت محکی عنه صرف حقیقت هستی است که هیچ هستی از مرتبه ذات او خارج نیست.

آیا بعد از این بیان که مکرراً تصریحاً و تلویحاً عرض شده؛ باز هم مجال برهان ترکب هست؟!

ملاحظه عدم نقص که مرجع آن عدم یا عدمی است، چیزی را از حقیقت وجود می‌کاهد؟ یا در حقیقت محکی عنه حیثیت عدمیه و لو اعتباریه اضافه می‌نماید؟ حاشاً ثم حاشاً.

پس معلوم شد که: این مطلب ربطی به مذهب متکلمین یا مشائین که حقایق متباینه برای خود وجود قائل شده‌اند؛ ندارد. و هم معلوم شد که: صرف حقیقت هستی است که ثانی ندارد؛ زیرا که بعد از این ملاحظه، ثانی نمی‌ماند مگر به اختراع و هم کاذب؛ و هر چه غیر از صرف هستی است، در خود صرف هستی است، بما هو هستی، لا بما هو مصحوب نیستی.

و أمّا ملاحظه وجود لابشرط از صرافت و تحدّد و تقید، پس این مفهوم را معنون نمی‌باشد بما هو؛ بلکه معنون هستی صرف واجب است، و معنون غیر صرف فعل او، و اثر فعل اوست؛ زیرا که نشود در متن واقع وجودی باشد که هم تمام حقیقت هستی باشد فقط، و هم با آنکه تمام حقیقت هستی است، محدود شود به حد عدمی یا ماهوی.

و أمّا وجود منبسط که قوم از او تعبیر به وجود لابشرط می‌نمایند، خود آنها تصریح دارند که: لا بشرطیت او بالإضافة إلى الحدود الإمكانیه است؛ بعد از اعتراف به تنزل او از درجه صرف الوجود، و فقد مقام بشرط لائیت از حدود که مختص ذات حق - جل و علا - است.

و البتّه باید بالإضافة إلى الحدود الإمكانیه لابشرط باشد؛ زیرا که در حقیقت او اگر حدّ خاصّ با همه حدود ملحوظ شود؛ باید آنچه ساری و جاری در همه مراتب

باشد، یا کلّ شیء کُلّ شیء باشد، یا آنکه فعل کُلّ شیء لا یُشبهه فاعله. پس باید فی حدّ ذاته عاری باشد؛ حتّی یكون صرف الوجود؛ و قابل اقتران مع الحدود باشد؛ حتّی ینتظم به نظام الوجود. و چون وجود لابشرط از قیود، و از عدم قیود، واحد است؛ و ظلّ وحدت حقّه إلهیه است؛ او را وجود ظلّی گویند. و چون منبسط علی کلّ ما یمکن وجوده می باشد؛ او را وجود منبسط گویند. و از جهت وحدت اوست که گفته اند: لا تکرار فی التجلی. و چون در حدّ ذات خود عاری از همه قیود و حدود است، قابل است که فعل واجب باشد؛ و زمانی و متغیّر نیست؛ و به همین جهت ربط متغیّر به ثابت درست می شود.

و أمّا آنکه فرموده اند: «این تجلی فعلی إلهی، عین مستجلی است؛ اگر ملاحظه شود وجود مبدأ لا بشرط»، پس عرض می شود؛ اگر مراد لا بشرطیت بالإضافة إلى الحدود است، درست است؛ زیرا که این تجلی فعلی محدود است به فقد مقام صرف الوجود، ولی لا بشرطیت صرف الوجود بالإضافة إلى الحدود معقول نیست، للزوم المفاسد الشنیعة، و منافی با صرافت وجود است.

و اگر مراد سعۀ وجود واجب است به حیث یعمّ هذا الوجود الظلّی؛ پس صحیح است ولی لا بحقیقته، اى لا بحدّه النازل عن مقام الصرافة.

و اگر مراد لا بشرطیت بالإضافة الى التجلیات الأسمائیة است، که اسم خالق و فیاض و جاعل باشد؛ پس این دخلی به مقصود ندارد، زیرا که حقایق این صفات متقومّ به خارج از ذات است، و مثل تجلیات به صفات ذاتیه نیست.

بلی واجب فی مقام فعله، فاعل بهذا التجلی؛ و مفیض و فیاض بهذا الفیض. و هذا الفیض بما هو محدودٌ بالحدّ الفائن لمقام صرافته، فهو غیر الذات الواجبة.

بلی أهل معرفت می گویند: این تجلی عین مستجلی است، ولی به ملاحظه مقام شهود که مقام إلغاء حدود است، و مشاهده جمال معبود است؛ و بدیهی است که: وجود رابط هرگاه بما هو علیه مشاهده شود، خود را ننماید؛ و إلا بما هو علیه مشاهده نشده.

و در نوشتجات سابقه مکرّر عرض شده، باز هم عرض می شود؛ این تجلی إلهی و این اعتبار اصطلاحی، آیا مطابق مفهوم وجود هست یا نه؟ و آیا مطابق

مناطق وجود ممکن، و منشأ آثار خارجیّه او هست یا نه؟ و التزام به آنکه هیچ کدام نیست، یا آنکه نعوذ بالله، مناطق وجود واجب، و منشأ ترتب آثار وجود واجبی است، منافی برهان و تصریحات اعیان از اهل معرفت و ایقان است؛ بلکه مضحک نسوان و صبیان است. و أمّا وجود اشیاء که عرض شده بود: اگر به دقت ملاحظه شود، هر مفهومی و ماهیتی موجود بالعرض است، نسبت به ماهیت و مفهوم عرض شده.

و چون که بر حسب براهین ساطعه، أنور من الشّمس فی وسط النّهار، وجود اصیل است؛ البتّه مطابق مفهوم وجود، و معنون بالذات او به حسب متن واقع، منشأ ترتب آثار حقیقت وجود است؛ ولی ماهیت چون متحد با اوست بنحو من الأنحاء ینسب إليه الوجود بالعرض.

کلام ما در این مقام نبود؛ بلکه در خود وجود بود؛ اگرچه این وجود محدود به حدّ عدمی یا ماهویّ به نفس تجلّی فعلی الهی باشد؛ یا از مراتب او باشد. حکایت امانت و عاریه و ودیعه هیچ منافاتی با این معنی ندارد؛ و ما دعوی استقلال در وجود نمی‌کنیم، بلکه وجود ظلّی فعلی را وجود رابط می‌دانیم که پست‌تر از وجود رابطی است کما لا یخفی علی أهله.

امیدواریم به برکت أنفاس قدسیّه نفوس کلّیه الهیّه، سرما بی‌کلاه نماند؛ بلکه اگر عنایتی بفرمایند بهتر خواهد شد؛ بدتر نخواهد شد. و أمّا استناد افعال جسمانیّه بما هی جسمانیّه پس واضح است که: هر ایجاد از هر موجودی بما هو ایجاد خاصّ، مستندٌ إلى ذلك الوجود المخصوص، و إنکان من حیث الإطلاق من مراتب ایجاد المرتبة السّابقة إلى أن ینتهی إليه تعالی. فالمطلق یرجع إلى المطلق، والمقید إلى المقید، پس فعل الطبع مستندٌ إلى الوجود الطبعی الّذی هو من مراتب الوجود الانبساطی بما هو وجود انبساطی؛ و روح القدس و إنسان کامل أوّل مظهر و مجلی للوجود المنبسط. فکلّ ایجاد فی کلّ مرتبةٍ من مراتب ایجاد، لا عین ایجاد؛ کما أن وجوده من مظاهر وجوده لا عین وجوده. و بقیة الکلام یتطلب من محلّه. و الله العاصم.

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

گردی؛ نه آنکه گردها گردو می‌شوند. كما لا يخفى على المتأمل.

ختم مکتوب هفتم شیخ جواباً از

مکتوب ششم سید اعلی اللّه مقامهما

مکتوب هفتم حضرت سید جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ اعلی اللہ در جتہما

بسمہ تعالی

از تکرر بیانات و اصرار آن بزرگوار بر براهین اثبات کثرت حقیقیہ، بحمد اللہ بر این حقیر واضح و آشکار شد کہ: آن شخص کہ کلام بر طریقہ ذوق المتألهین تا حال می داشت، اشتباه کرده بود؛ و این براهین و لزوم شناعتی کہ فرموده بودید، در او اثر نمی گذارد. گویا خداوند متعال چشم او را از غیر خود کور کرده بود؛ خداوند کورترش کند.

می گوید: توهم مفاسد شنیعه از دیدن تعدد است، و عدم طلوع آفتاب حقیقت. می کده حمّام نیست؛ جَلَّ جناب الحق تعالی أن یکون شریعةً لکلّ واردٍ أو أن یرد علیہ إلاّ واحداً بعد واحدٍ^۱.

و لذا اینگونه گفتگوها لایکون إلاّ أضحوکةً للمغفل. و لذا زحمت آن بزرگوار،

(۱) این عبارت بوعلی سیناست کہ در «اشارات» آخر نمط نهم کہ در مقامات عارفین است آورده است، و کتاب «اشارات» صفحہ شماری ندارد. و شیخ بہ دنبال این عبارت گفته است: فإنّ ما یشتمل علیہ هذا الفنّ ضحکةً للمغفل، عبرةً للمحصّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فلیتّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه. فکلّ میسرّ لما خلّق له. و از اینجا بہ دست می آید کہ جملہ بعدی سید (ره): و «لذا اینگونه گفتگوها لایکون إلاّ أضحوکةً للمغفل» از همین جا برداشت شده است؛ ولیکن سید (ره) تأدباً از آوردن جمیع این عبارت خودداری کرده است.

تضییع اوقات شریفه خواهد بود، والسَّلام علی مَنْ اتَّبَعَ الهدی، والسَّلام علیکم و
رحمة الله و برکاته.

در اینجا مکتوب هفتم حضرت سید جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ اعلی‌الله
مقامهما پایان می‌یابد و باختم آن مباحث سید و شیخ رحمة الله علیهما خاتمه پیدا
می‌کند.

وصلی الله علی محمدٍ وآله الطَّاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین.

تذييلات و محاكمات

استاد آية الله علامه: حاج سيد محمد حسين طباطبائي (أعلى الله مقامه)
بر سه مكتوب اول سيد قدس الله نفسه و شيخ رحمة الله عليه

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

له الحمد فى الأولى والآخرة و له الحكم، والسلام على عباده الذين اصطفى

تصدير

یک سلسله مکاتباتی که میان دو استاد بزرگوارمان: السیدالأجلّ أبوالحسین والمکرمین ذی المنقبتین العارف الفقیه، علم المعرفة، و طود الفقه، و منار العلم، و منادالعمل: المرحوم الحاج السید أحمد الكربلائى أفاض الله علينا من بركاته؛ و الشیخ الأجلّ، الحکیم المتألّه، و الفقیه البارع، الذى هو من فلك التحقیق دائرها، و فى بسیطة التدقیق سائرها و ماطرها: الشیخ محمد حسین الإصفهانی الغروی رفع الله درجة السّامیة، در معنای بیّتی از آیات شیخ عطار جریان یافته؛ و به مقتضای الکلام یجرّ الکلام، دو مبنای معروف حکما و عرفاء که هر یک از این دو بزرگوار به تقویت یکی از آنها پرداخته؛ و در روشن ساختن مطلوب استفراغ و سع کامل فرموده بودند؛ نظر به نفاست مطلب و دقت بحث، خالی از اغلاق و غموض نبود. به غرض حفظ آثار بزرگان و قضای حقّ أخذ و تربیت، این بنده ناچیز: محمد حسین طباطبائی در اوراقی چند به نام تذیلات و محاکمات آورده، و در روشن ساختن حقّ مطلب کوتاهی نکردم.

مگر صاحب‌دلی از روی رحمت کند در حقّ درویشان دعائی
مرحوم سید اصلاً إصفهانی بوده^۱، ولی نشو و نمای وی در کربلای معلّی

(۱) مرحوم سید احمد کربلائى، اصلاً طهرانى بوده است، چنانکه علامه آقا حاج شیخ آغا بزرگ

بوده؛ و بعد از إدراک و رشد به تحصیل ادبیات پرداخته، و چنانچه از انواع مراسلاتی که به شاگردان، و إرادت کیشان خویش نگاشته، پیداست: قلمی شیوا و بیانی معجزآسا داشته؛ و پس از تکمیل ادبیات، وارد علوم دینیّه گردیده؛ و سرانجام به حوزه درس مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی رضوان الله علیه ملحق شده؛ و دوره تعلّم علوم ظاهری را در تحت تربیت ایشان انجام داده؛ و اخیراً در بوتّه تربیت و تهذیب مرحوم آیه الحقّ و استاد وقت: شیخ بزرگوار آخوند ملا حسینقلی همدانی^۱ - قدس الله سرّه العزیز - قرار گرفته؛ و سالیان دراز در ملازمت مرحوم آخوند بوده؛ و از همگان گوی سبقت ربوده؛ و بالأخره در صفّ اول، و طبقه نخستین تلامذه و تربیت یافتگان ایشان مستقرّ گردیده؛ و در علوم ظاهری و باطنی مکانی مکین و مقامی امین را اشغال نمود. و بعد از درگذشت مرحوم آخوند، در عتبه مقدّسه نجف اشرف؛ إقامت گزیده، و به درس فقه اشتغال ورزیده؛ و در معارف الهیّه، و تربیت و تکمیل مردم ید بیضا نشان می داد.

جمعی کثیر از بزرگان و وارستگان، به یمن تربیت و تکمیل آن بزرگوار قدم در دائره کمال گذاشته؛ و پشت پای به بساط طبیعت زده، و از سگان دار خلد، و محرمان حریم قرب شدند که از آن جمله است: سید اجلّ آیه حقّ و نادره دهر، عالم عابد، فقیه محدث، شاعر مفلّق: سید العلماء و الربّانیین: مرحوم حاج میرزا علی قاضی طباطبائی تبریزی متولّد سال هزار و دویست و هشتاد و پنج هجری قمری، و متوفای سال هزار و سیصد و شصت و شش هجری قمری^۱ که در معارف

←
 طهرانی (قدّه) در «أعلام الشیعه»، در قسمت «نقباء البشر» ج ۱، ص ۸۷ و ص ۸۸ در ضمن ترجمه احوال وی ذکر نموده است؛ و همچنین در «الذریعه»، ج ۴، ص ۴۶ که در تحت شماره ۱۸۰: «تذکره المتّقین» که در آن بعضی از نامه های ایشان که به شاگردان خود نوشته اند؛ آورده شده است؛ نام از وی می آورد؛ و به العالم الورع العامل: السید أحمد بن إبراهیم الموسوی الطهرانی المعروف بـ (کربلائی) یاد می کند. و ایضاً در کتاب «هدیه الرازی إلی الامام المجدّد الشیرازی» در ص ۶۶ که شاگردان مرحوم آیه الله شیرازی را می شمارد؛ و شرح احوال آنها را بیان می نماید و می گوید: حاج سید أحمد کربلائی، طهرانی الأصل بوده است.

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم. راقم این تذیبات و محاکمات، استاد گرامی ما: حضرت آیه الله علامه

إلهیّه، و فقه حدیث، و الاخلاق، استاد این ناچیز می‌باشند. رفع الله درجاته السّامیة و أفاض علينا من برکاته.

سید بزرگوار صاحب ترجمه، در سال هزار و سیصد و سی هجری، در عتبه مقدسه نجف اشرف زندگی مستعار را بدورد گفته؛ و روان پاکش به عالم بالا پرواز نمود. رحمة الله علیه.^۱

مرحوم شیخ اصلاً اصفهانی بوده؛ ولی دفتر عمر را در عتبات عالیّه ورق زده؛ پس از تمهید مقدمات علوم، در حکمت به درس حکیم متألّه: **مرحوم شیخ محمد باقر اِصطهباناتی** حضور یافته؛ و در اصول و فقه به حوزه درس **مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی** - قدس سرّه - ملحق شده؛ و سیزده سال به استفاده از آن جناب پرداخته، و تکمیل یافت. و در مرحله تهذیب نفس، و تصفیّه باطن، با **مرحوم خلد آشیان**، عالم نحریر فخر المجتهدین و سند العارفین: **حاج میرزا جواد آقا ملک** تبریزی، نزیل قم رابطه و مکاتبه داشته. **مرحوم شیخ مردی** بود جامع میان علم و عمل؛ رابط میان تقوی و ذوق؛ دارای طبعی سیال، و لهجه شیرین. دیوان اشعار وی معروف است؛ و در فنون مختلفه شعر، از قصیده، و مدیحه، و غزل، و رباعی، و علمی، اشعاری زیادی سروده؛ و در فقه، و اصول، و حکمت و عرفان، مؤلفات

←

طباطبائی أفاض الله علينا من تریته البرکات، که بدون شک این ندای حقیقت آسای دل ماست که: **أَمَّا الدُّنْيَا فَبَعْدَكَ مَظْلَمَةٌ، و أَمَّا الآخِرَةُ فَبِنُورٍ وَجْهَكَ مُشْرِقَةٌ؛** در صبح روز یکشنبه هجدهم محرّم الحرام سنه یکهزار و چهار صد و دو هجریه قمریه، سه ساعت به ظهر مانده، در بلده طیبه قم، رحلت نموده، و به جوار حق پیوستند. و عجیب است که عمر شریف ایشان کاملاً به قدر عمر استاد و مربی وحید ایشان در معارف إلهیه: **مرحوم آیه الله آقای حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه** هشتاد و یک سال بوده است. چون ایشان در سنه یکهزار و سیصد و بیست و یک هجریه قمریه متولد شده‌اند. رضوان الله علیهما ما بقی اللیل و النَّهَار.

(۱) رحلت **مرحوم آیه الله حاج سید احمد کربلانی** در ۲۷ شهر شوال المکرّم سنه ۱۳۳۲، روز جمعه در تشهد آخر نماز عصر بوده است؛ همانطور که در ص ۶ از مقدمه همین کتاب از «نقباء البشر» ذکر شد. و شاهد بر اینکه ارتحال ایشان در سنه ۱۳۳۰ نبوده است؛ آن است که: خود **مرحوم حاج سید احمد** در ذیل مکتوب دوم، تاریخ آن را ۲۷ ذی الحجّه ۱۳۳۰ نوشته‌اند همانطور که در ص ۶۳ از همین کتاب ملاحظه می‌شود.

زیاد دارد؛ که غالب آنها مثل ضروریات یومی و حیاتی، میان اهل علم دست به دست می‌گردد.

سیمائی داشت متواضع، و زبانی خاموش، و صورتی وارفته، و غالباً غرق فکر و به خود مشغول بوده، و زندگانی ساده داشت؛ تا در سال یکهزار و سیصد و شصت و یک هجری قمری فُجأةً در خواب در گذشته؛ و به جهان جاودانی شتافت.

تذیل اول بر مکتوب اول مرحوم شیخ رحمة الله علیه

چنانچه از سبک استدلال، و بیان مرحوم شیخ روشن و پیداست، اساس جواب بر قول به تشکیک وجود، و أصالت وی استوار می‌باشد، و اینکه اصیل در خارج یک حقیقت مشککه ذات مراتب مختلفه می‌باشد، که به واسطه قوت و ضعف، و اولیّت و ثانویّت، و تقدّم و تأخّر، اختلاف دارند؛ اختلافی که برگردد بما به الاتفاق؛ چه مفروض این است که: غیر از این حقیقت، حقیقت دیگری نداریم؛ و هر چه جز او فرض شود، یا عین اوست یا غیر او؛ و غیر باطل است بالفرض؛ پس عین او خواهد بود.

و چون اختلاف به نحو تقدّم و تأخّر و شدّت و ضعف فرض شده؛ لهذا مرتبه عالیّه باید مشتمل شود به مرتبه دانیّه و زیاده؛ لکن زیاده غیر خارجیه من الذات. زیرا مرتبه دانیّه، فاقد کمالی است که با مرتبه عالیّه است علی النحو المذكور. پس مرتبه دانیّه انتزاع می‌شود از او معنای وجود، و حقیقت مشترکه؛ و ایضاً عدم مرتبه عالیّه از حدّ ذاتش. و این است مراد از اینکه مرتبه دانیّه، وجودی است مخلوط با عدم. و إلا عدم که نقیض وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد.

و این است مراد از حدّ وجودی من حیث إنّّه وجودی. چه حدّ وجودی خارج از حقیقت وجود نمی‌شود؛ و إلا فرض مرتبه تشکیکی، فرض خلف خواهد بود؛ چنانچه واضح است.

و از اینجا معلوم می‌شود که: حدّ وجودی، حیثیت عدمیّه است در وجود؛ به

معنی اینکه: عقل، وجود مرتبه دانیه را کما اینکه مصداق وجود می‌یابد، همچنین مصداق عدم می‌بیند؛ اگرچه به حسب خارج، جز وجود مصداقی نیست.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالی، نسبت به دانیه، حد ندارد؛ و اگرچه نسبت به مافوق داشته باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که: مرتبه عالی، همان حقیقت مشترکه ما بین عالی و دانیه می‌باشد؛ و حدی که برایش بالنظر الی حفظ المرتبه ملحوظ می‌شود؛ همانا این است که: او مرتبه دانیه نیست؛ یعنی فقدان کمال و عدم مخلوط مذکور را ندارد. و چون سلب سلب اثبات است، معنی این کلمه این است که: مرتبه عالی، وجود صرف و محض است بالنظر الی السافله. پس حد او اگر باشد، نبودن حد خواهد بود.

و از اینجا معلوم می‌شود که: أعلى المراتب که مرتبه عالی است علی الإطلاق، واجد این کمال است علی الإطلاق؛ و حدی ندارد به جز اینکه حدی ندارد؛ یعنی وجود صرف، و حقیقت بحث و محض است که همان احدیت ذات است.

و اما حد ماهوی، چون ماهیت اعتباری است، و در خارج ثبوت ندارد، و عقل إدراکش می‌کند، پس ناچار ثبوت وی عندالعقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیّه علی السویه بوده، و به همه صادق بود بالضروره؛ و یا به همه کاذب بوده بالضروره؛ و چنین نیست بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است دائماً، من غیر تخلف و اختلاف. و معذک موجب تمیز ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب بعضی از بعضی. پس بالضروره از خارج، و از حدود وجودیه گرفته شده؛ و علی خطای 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 محقق نشده‌اند؛ بلکه چنانچه در محل خود مبرهن و مبین است؛ چون علم پیوسته به وجود مجرد تعلق می‌گیرد؛ نه به مادی محفوف به قوه و استعداد؛ از این جهت ما، عند

العلم بالأمر المادیّة، موجود مجردی را که مرتبه کامله مطلوب مادی است، نائل می شویم؛ و نحکم بأنّ ما وجدناه هو المطلوب المادی، لمكان تقویم المعلوم المجرد لوجود المطلوب المادی لِعَلَّیَّتِهِ، و تفوق مرتبه. و چون آثار وجودی مادی را در معلوم مجرد نمی یابیم؛ حکم می کنیم به اینکه: اشیاء دو سنخ وجود دارند: وجود عینی دارای آثار مترتبه؛ و وجود ذهنی فاقد آثار حقیقیّه. و امر مشترک ما بین وجودین، ماهیت است. بعد، عقل همان مفهوم تازه وارد خود را توسعه داده، و به مجرد و مادی شامل می کند؛ و با وجود و عدم متّصف می سازد؛ و کلّ ذلک اعتباراً لا و راء له.

و از اینجا معلوم می شود که: تحقّق ماهیّات تحقّق سَرابی است، و ظهوری است که در مظاهر مادیّه استقرار یافته؛ و چنانچه صورت آب در سَراب، و صورت مرثیّی در مرآت، صورتی است که راستی مشهود است؛ ولی مال سَراب و ملک مرآت نیست؛ و سَراب که زمین شوره زار است؛ و مرآت که جسم صیقلی است، محلّ ظهور صورت است؛ همچنین ماهیّات عین وجود خود نیستند؛ بلکه صور غیر آنها هستند، که در آنها به ظهور پیوسته اند.^۱

و از اینجا معلوم خواهد شد که: ماهیّات، همان حدود وجودیه هستند، که در مراتب و منازل وجود ساکن بودند؛ و عقل آنها را از جای خودشان بیرون آورده، و در منازل زیرین نشانیده، و سپس در همه منازل می گرداند. و چون تنها حدّ را که ما به الامتیاز است، برداشته؛ و محدود را که ما به الاتّفاق است، ترک گفته و فراموش کرده؛ لهذا از حکم وحدت دور، و پیوسته با کثرت محشور است. و از اینجا معلوم می شود که: مسئله الماهیّات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، إلاّ بطریق التجوّز؛ بل الماهیّات اعتباراً حدود الوجودات.

و از اینجا معلوم می شود که: بناءً علی التّشکیک فی الوجود، ماهیّات ظهورات وجود؛ و وجودات آنها مظاهر و مرائی آنها هستند. ولی حدود مراتب حقیقیّه وجود، عین محدودات می باشند.

(۱) یعنی مظاهر مراتب عالیّه وجودیه می باشند. و به عبارت دیگر: مظاهر علل وجودیه این موجودات.

و از اینجا معلوم می‌شود که: قول مرحوم شیخ: «حدود وجودیه، و ماهویّه، و عدمیه» اه، باتثلیث اقسام، وجه صحیحی ندارد. زیرا عدم که بطلان محض است؛ در حقیقت وجود، تأثیری بایّ وجه فرض نتواند داشت؛ بلکه حدّ در دار تحقّق دو قسم بیشتر نمی‌باشد که: حدّ وجودی، و حدّ ماهوی است.

و أمّا بیانی که مرحوم شیخ، در نفی تعلق علم اکتناهی به ذات واجب وارد ساخته‌اند؛ پس اگرچه مدّعا تامّ می‌باشد؛ ولی بیانشان ناقص است. زیرا آنچه فرموده که: علم حضوری به واجب، مستلزم ارتباط ذات معلوم است بذات عالم؛ و آن مستلزم این است که: واجب مفروض، ممکن مرتبط به غیر بوده باشد؛ (هف) تمام نیست. زیرا مجرد ارتباط مستلزم امکان نیست؛ و اگر مستلزم بود، لازم بود که واجب هم علم حضوری به ممکن نداشته باشد؛ و ممکن هم علم حضوری غیر اکتناهی به واجب نداشته باشد؛ و همچنین هیچ علّتی علم حضوری به معلول خود نداشته؛ با آنکه در هر سه مرحله حکماء، و خود آن مرحوم قائل می‌باشند. پس بهتر آن است که: این مقدمه ترک، و تبدیل شود به مقدمه دیگری؛ و آن این است که: علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم؛ و آن مستلزم افتقار و امکان است. و در این صورت برهان تمام خواهد بود.

تذییل اول، بر مکتوب اول مرحوم سیّد قدس اللّٰه سرّه.

بیان مرحوم سیّد مبتنی است بر مسلکی که عرفاء در مسئله حقیقت وجود دارند. چه آنها وجود را واحد شخصی می‌دانند، که وجود حقّ عزّ و جلّ بوده باشد؛ و غیر حقّ را به وجود مستعار و مجازی موجود می‌دانند؛ نه با وجود حقیقی؛ چنانچه حکماء قائل می‌باشند. و جماعت آنها اگرچه بنای اعتقاداتشان روی اساس ذوق و کشف استوار است؛ نه روی اساس قیاس و برهان؛ با این همه جمعی از آنها که عارف و هم حکیم بوده‌اند؛ براهینی به مدّعی خودشان اقامه کرده‌اند. چنانچه مرحوم آقا محمّد رضای قمشه‌ای، در رساله‌ای که در این باب نوشته می‌فرماید که: الوجود من غیر نظر إلی انضمام حیثیّة، تقییدیه کانت أو تعلیلیّة، حتی حیثیّة عدم الانضمام، ینتزع عنه أنّه واجبٌ یمتنع علیه العدم مطلقاً. انتهى ملخصاً.

و این بنده را گمان بر آن است که: همان برهان حکماء، به طوری که بیان آن گذشت؛ مسلک عرفاء را بعینه نتیجه می‌دهد. زیرا این مقدمه که می‌گوید: «أعلى المراتب على الإطلاق محدود نیست على الإطلاق، که مرجع آن به صرافت اوست، و مرجع آن به صرف حقیقت است»، انتهى؛ موجب این است که: این مرتبه بالإضافة به مراتب بعدی حدّ ندارد؛ و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است. ولی همان انتفاء حدود خودش حدّی است؛ و ارتفاع تعینات خودش تعینی است. پس مرتبه عالیّه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات، و حدّی است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدم است در تحقّق نسبت به باقی مراتب.

فإن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات، اگرچه به نظری دیگر حدّی است از

حدود، ولی حدّ بودن آن اعتباری است عقلی؛ و حدّی است که لایزید علی المحدود به شیئاً.

قلت: فرض اینکه اعلی‌المراتب مرتبه‌ای است از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت نمی‌سازد، مگر به همان معنی از رجوع که در بقیّه مراتب هم موجود و مفروض است؛ و اعتباریّت این حدّ، به همان نحو از اعتباریّت است که سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از اعلی گرفته تا ادنی، به یک معنی، مرتبه هستند؛ و معنی مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تجدید کرده و مستلزم حدّ است؛ بعینه در اعلی‌المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایة الأمر حدّ در اعلی‌المراتب، همان ارتفاع بقیّه حدود است.

و این را تذکر داده‌ایم که: معنای عدمی بودن حدّ، نه این است که: عدم حقیقی در وجود مداخله دارد؛ بلکه یک خصوصیت داخلی است که عقل از او تعبیر می‌کند: به: فقدان السافل لما فی العالی، یا به: ارتفاع حدّ السافل فی العالی، یا به: أنّ العالی صرفاً بالنسبة إلى السافل. و اعتباریّت و حقیقیّت این معنی در همه به یک نحو است. و کفی فی ذلک اینکه: اصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت می‌کنیم؛ زیرا که به مقتضای این قسمت، صرافت و محدودیّت، دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعیّن و مقید می‌شود. و لازمه این آن است که: اصل حقیقت اطلاقی داشته که بالاتر از صرافت و محدودیّت، و أجلّ از إطلاق و تقیید متقابلین می‌باشد؛ زیرا که مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیّت به تحدید؛ و مال هر دو قسم از إطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صرفی است؛ و مقدم‌تر بر هر تقیید، اطلاقی ثابت است بالضرّورة. و اگر چنانچه بگوئیم: اعلی‌المراتب، چون صرف است؛ پس حقیقت اصل الحقیقة است نه مرتبه. آن وقت مرتبه پائین‌تر از او اعلی‌المراتب می‌شود؛ و چون مافوق خود مرتبه ندارد؛ بی حدّ و صرف می‌شود. فیعود الکلام إلیه؛ و در نتیجه همه مراتب از میان می‌رود.

و از اینجا معلوم می‌شود: اینکه مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش تقییدی نیست؛ و أجلّ از هر إطلاق و تقیید می‌باشد؛ و طایر بلند

پرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند؛ و بادام هیچ وصفی، و نعتی، و اسمی و بیانی، و عبارتی، و ایماء و اشارتی، شکار نشود؛ حتی خود این بیان هم ساقط است.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد به دست است دام را
دیگر اینکه: هر معنائی فرض شود، خواه از قبیل ماهیات امکانیه که اعیان
ثابته‌شان می‌گویند، یا مراتب وجود که حدود وجودیه‌شان می‌خوانیم، مثل علت، و
معلول، و متقدم، و متأخر، و مادی، و مثالی، و مجرد، و خواه معانی عامه کلیه که
أسماء و صفات باشند، مثل علم، و قدرت، و حیوة و غیرها، تعینی است از تعینات
حقیقت وجود، و تقییدی از تقییدات إطلاق ذاتی. زیرا مرجع آنها یا به صرافت
و إطلاق وجود خواهد بود؛ یا به محدودیت و تقیید آن. و علی‌ای تقدیر حدی و
تعینی است از حدود و تعینات إطلاق ذاتی چنانچه دانستی.

و دیگر اینکه: همانطور که در ماهیات به مسلک تشکیک وجودی گفتیم که:
مظاهر مراتب عالیه وجودیه می‌باشند، نظیر آئینه و صورت آئینه؛ به همان نحو همه
تعینات وجودی، مظاهر ذات مطلقه جلّ ثنایا می‌باشند. و در حقیقت وجودی از
خود و در خود ندارند. پس همه موجود هستند با وجود مستعار و مجازی؛ و حقیقتی
که در آنها مشاهده می‌شود کنار از آنهاست؛ نه در کنار آنها. پس وجود، واحد
شخصی است. و موجودات اگرچه زیاد هستند، لکن وجود عاریه دارند؛ نه وجود
حقیقی ملکی. لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ^۱

و دیگر اینکه: این نظریه، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه
فوق آن را اثبات می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند، و حقیقتی را
تشخیص می‌دهد، که به موجب آن، نظر وُلّی صورت مجازیت اتخاذ می‌کند.
و بالجمله چنانچه حکمای یونان، بحث در احکام ماهیت کرده؛ و با براهین
احکامی از برای آنها اثبات می‌کردند؛ و چون حکمای اسلامی نظریه اصالت و

(۱) آیه ۱، از سوره ۶۴: تغابن؛ و همچنین در آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء آمده است که: و قل

الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدّلّ و كبره تكبيراً.

تشکیک وجود، و اعتباریّت ماهیّت را به اثبات رسانیدند؛ سبک وُلّی باطل نشده؛ و احکام ثابتۀ آن از میان نرفت؛ بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیّی شد، در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسئله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدقّ در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل أصالة الماهیّة حکم می کرد. پس احکام و حقایق که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محققند؛ بالنظر إلى النظر الأدقّ موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ بقاء موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض.

و دیگر اینکه: چون در دار تحقّق و وجود، به جز ذات حقّ موجودی به حقیقت نیست؛ و موجودات مجازی تعینات و ظهورات وی می باشند؛ پس هر یک از آنها اسمی هستند از أسماء حقّ. إذ لا نعنی بالاسم إلا الذات مأخوذاً بوصفٍ. جز اینکه مراتب ممکنات أسماء جزئیّه کونیّه هستند؛ و مراتب أسماء اسماء کلیّه هستند که: از نسبت ما بین آنها أسماء کونیّه به حسب قلت، و کثرت، در سعه، و ضیق أسماء کلیّه که وسائظند؛ حاصل می شوند. و وجود مستعار که روی أسماء کونیّه منبسط می باشد؛ از جهت مرتبه متأخر است از وجودی که روی أسماء کلیّه پر گشاده. و از این جهت وُلّی با فیض مقدّس؛ و دومی با فیض اقدس معروف است. و در میان أسماء کلیّه هم اسمائی که از تعینات متنوعه اثباتی حکایت می کنند؛ متأخرند از اسمی که حکایت می کند از عدم عین ذات، که بعینه تعینی است و به مقام احدیّت معروف است.

و دیگر اینکه: چنانچه دانستی میان تعینات مفهومی، و حقیقت هستی، چیزی است به منزله واسطه که او را وجود مجازی می گوئیم. و این وسط را اگر نسبت به تعینات مفهومی که مظاهرند بدهیم؛ وجود عینی مجازی آنها گوئیم: و ظهورات حقیقت هستی می شماریم؛ و او به تبع کثرت موضوعات خود کثیر می باشد. و اگر مظاهر را فراموش کرده، و به ظاهر نسبت بدهیم، کثرت ظهورات

به حسب مظاهر از بین رفته، و لباس وحدت را به حسب وحدت ظاهر خواهد پوشید. و در این فرض فیض مزبور از فیاض کنار است؛ چون روی مظاهر آمده، و به قصد شکار آنها بیرون شده؛ و هم کنار نیست؛ زیرا جز ظاهر حقیقتی نداریم. پس نفی و اثبات در این مرحله معاً صادقند. به ملاحظهٔ اثبات مسمی می‌شود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرحمن، و سائر ألقاب مناسبه؛ و به ملاحظهٔ اینکه جز ذات چیزی نیست مسمی می‌شود به شأن ذاتی، و نحوه.

و از این جا می‌توان فهمید که: در مرحلهٔ علم، دو نحو تصویر می‌توان کرد؛ زیرا هر چه به جز او تعالی فرض شود؛ موجود است با وی؛ پس حاضر است پیش وی، پس معلوم است به وی، و علم اوست.

اما تعینات مفهومی و ماهوی، چون فروع نسب أسماء و صفات هستند؛ و به تبع تعینات آنها تعین پیدا می‌کنند؛ یک نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا می‌کنند؛ مثال ثبوت معلومات با علم حصولی، به تبع ثبوت نفس عالم بالعلم الحصولی، ثبوتاً لا- یترتّب علیه الأثر. چنانچه عرفاء علم تفصیلی قبل الإیجاد را نسبت به ماهیات ممکنه، به همین طریق تصور کرده‌اند، و همچنین ماهیات که با وجود عینی مجازی موجودند؛ و به تمام وجودشان حاضرند عندالحق سبحانه؛ پس معلومند به علم حضوری که علم فعلی هم گویند؛ و حکماء و عرفاء قائلند. و گمان این بنده آن است که: بناءً علی مشرف العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از علم اعی علم قبل الإیجاد، و علم فعلی نمی‌توان حقیقهٔ قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفکیک میان آنها منافات دارد. و به عبارةٔ اُخری اثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی، یا ظلی مجازی به نحو مجاز با هم ممکن الجمع نیستند. چه معلومیّت هر چیز به نحو موجودیّت اوست؛ اگر حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است مجازی. و أما حیثیّت وجود موجودات، و شؤون ذاتیّه حق سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذات. پس معلوم هستند به عین معلومیّت ذات جلّت کبریا، به موجب برهان بسیط الحقیقه که صدر المتألهین - قدس سرّه - إقامة کرده.

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

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

قلت: ثبوت ماهیات و اعیان ثابته بعرض ثبوت وجود آنهاست؛ و ثبوت وجود آنها بعرض ثبوت حقیقی ذات می‌باشد. پس ثبوت ماهیات مجاز فی مجاز خواهد بود؛ و ثبوت وجود آنها مجاز فقط.

تذیل دوم، بر مکتوب دوم مرحوم شیخ قدس سره

مرحوم شیخ بنای اعتراض خود را بر تحقق تشکیک در مظاهر چنانچه حکماء اختیار کرده‌اند، استوار کرده؛ و از علم مذکور در شعر علم ذاتی فهمیده، چنانچه پر واضح است؛ با اینکه عرفاء به تشکیک در ظهورات قائلند؛ و علم تفصیلی قبل الإیجاد به ماهیات را در مقام خارج از ذات می‌دانند. و شیخ فریدالدین عطار نیشابوری از أساطین عرفاء می‌باشد. و این دو مسئله و خاصه مسئله تشکیک در ظهورات، به اندازه‌ای از این طائفه روشن است که نظم و نثر آنها را از او مملو، و بر مراجعه کننده جای هیچ گونه تردید و شک باقی نیست؛ و در هر صورت شعر صاحب شعر را طبق مذاق خودش تفسیر باید کرد، خواه صحیح و خواه فاسد.

و عجب‌تر از همه کلام اخیر ایشان است: « و ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است » الخ. زیرا اعتراض سیم بر تقدیر تسلیم اعتراضهای سابق، و به تقدیر تسلیم نبودن ماهیات در مقام ذات، کلام ساقط است. پس بهتر آن است که این اعتراض به شکل إثبات تناقض وارد شود؛ و کلام علی خلاف ظاهره به این معنی حمل شود.

تذییل دوّم، بر مکتوب حضرت سیّد اعلی اللہ درجته

قوله: « و إطلاق علم بر او ضیق عبارت است » الخ. چنانچه در تذییل اوّل بیان شد، مقام ذات از هر اسمی و رسمی، و از هر صفتی و نعتی، بالاتر و بزرگتر حتّی از همین نفی هم که مقام احدیّت نامیده می شود، بالاتر و بزرگتر می باشد. و بناءً علیهذا إطلاق مقام و مرتبه و مرحله و نظایر آنها در مقام بیان مجاز محض بوده؛ و بر همچنینین إطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهّم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیّه مطالب مربوطه به این مکتوب، در تذییلات بعدی به اندازه لزوم اشاره خواهد شد.

تذییل سوّم، بر مکتوب سوّم شیخ قدّس سرّه

چنانچه در تذییل اول بیان شد، مقتضای مسلک تشکیک وجود که تشکیک در مظاهره نامیده می‌شود، آن است که: اعلی‌المراتب که مرتبه وجود واجبیه و مقام ذات می‌باشد، یک مرتبه بیش نیست که بالقیاس إلی بقیّه مراتب، صرف است. و اگر این مرتبه فی نفسها دارای سه مرتبه بوده باشد، خلف لازم آمده، و یکی از مراتبش فقط دارای صرافت و محوضت خواهد بود.

و از این جا معلوم می‌شود که سه ملاحظه را که مرحوم شیخ ذکر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده، و مراتب ذات شمرده، مراتبیه هستند اعتباری؛ و إلاً به حسب حقیقت مراتب نیستند؛ خاصّه مرتبه سیم که مرتبه واحدیت نامیده، اعتباری محض است؛ و اگر بنا شود که عنوان با ذی عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانی که دارد، دو مرتبه خواهد بود؛ بلکه مرتبه واجبیه مرتبه صرافت وجود است، من غیر تقيیدِ بحدّ وجودی؛ مثل سایر المراتب؛ و ینتزع منها جمیع مفاهیم الأسماء و الصّفات من غیر تعدّد مراتب فی ذات المعنون بها، و لا فی مفاهیم الأسماء و الصّفات أصلاً إلاً بحسب الاعتبار و اللّحاظ فقط.

و از این جا معلوم می‌شود که: آنچه بعد می‌فرماید: « و انتشاء کثرت به ملاحظه این مقام است » اه؛ نظری است مجازی و به نظر حقیقت فاسد. چه مراد از کثرت یا کثرت وجودی است و اختلاف مراتب تشکیک؛ یا کثرت ماهوی و مفهومی. و اولی اگرچه مجعول است، ولی ارتباط به عالم مفاهیم ندارد؛ و دومی اعتباری است، و مفهوم منتزع از هر موجودی لازمه آن موجود و مجعول بالعرض است نه

بالذات. و به عبارت روشن: اسناد کثرات امکانی به کثرات مفهومی اَسْمَاء و صفات؛ و همچنین اسناد اَسْمَاء و صفات بعضها إلى بعض؛ و قول به تقدّم و تأخّر میان آنها، چنانچه عرفاء می‌گویند، بالنظر إلى قول الحکیم بالتشکیک الوجودی، کلامی است علی سبیل التّشبیه و المجاز؛ و همچنین معنی فناء موجودات در وجود واجبی. و هر فرعی که متفرّع به این بحث است به جز مجاز نیست؛ و معنی آن محدود بودن ممکنات، و بی‌حدّ بودن مرتبه واجبی است بالنسبة إليها که در آن مقام عالی از حدود ممکنات اثری نیست. بلکه اصول مطالب حکمی روی یک اصل مفروض استوار است؛ و آن عبارت است از: أصالت وجود و کثرت آن به حسب مراتب قوه و ضعف، و صرافت أعلى المراتب بالنسبة بما بقی، و محدودیت بقیه بالنسبة به مرتبه عالیه، و اعتباریت ماهیات و مفاهیم.

و از این جا معلوم می‌شود که: تمام آنچه مرحوم شیخ تفریعاً علی الأصل، بیان می‌فرماید؛ من قوله: «فلا وجه لدعوی أن حقایق الصّفات محدودة و الذات غیر محدودة» إلى آخر ما قال؛ روی این اصل مفروض صحیح و حقیقی است؛ ولی کلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذییل ثانی بیان شد. و بدیهی است که مسلک مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن أعلى المراتب، که یک مرتبه بسیط فی غایة البساطة می‌باشد؛ و تعلیل کثرات امکانی، و همچنین کثرات اَسْمَاء و صفات، با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت نمی‌سازد.

و این خود بهترین شاهد است به اینکه: عرفاء در وجود حقیقی وحدت شخصی قائلند؛ و مابقی را حتی مراتب اَسْمَاء و صفات اعتباری می‌دانند، و در مرحله اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشأ ظهور مراتب بعدی می‌دانند. چه بر قولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روی اصل تمیز موجود از معدوم، و تمیز موجود مستقل از موجود رابط غیر مستقل، نمی‌توانند مطالبی را پیش بیاورند که به قول خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیه آنچه متعلق به مقام می‌باشد؛ در مکتوب سوّم مرحوم سیّد و تذییل ششم إنشاء الله العزیز خواهد آمد.

تذییل سوّم، بر مکتوب سوّم حضرت سیّد قدّس اللّٰه سرّه القدّوسی

چنانچه در محلّ خود مبین و مبرهن است، علم منقسم می‌شود به حضوری و حصولی. و حضوری عبارت است از حضور معلوم بوجوده العینی الخارجی عند العالم؛ و حصولی عبارت است از حضور ماهیّت و مفهوم معلوم عند العالم، نه هویت و وجود عینی خارجی آن. و علم حصولی اگرچه قسم علم حضوری است، ولی به حقیقت مرجع آن به علم حضوری است. و علم حصولی تصدیقی مسبوق الوجود است با علم تصوّری؛ و کلی هم مسبوق الوجود است با علم جزئی؛ و علم جزئی منوط و مربوط به حسّی است که رابطه میان نفس و خارج می‌باشد؛ و از اینجاست که گفته شده: مَنْ فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ فَقَدَ عِلْماً.

و پر واضح و روشن است که: حواسّ ما از امور خارجیّه فقط أعراض و أوصافِ جواهر را نایل می‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسّی که جوهر را إدراک بکند، وجود ندارد. و همه حواسّ اعمّ از بصر، و سمع، و ذوق، و شمّ، و لمس، أعراض و اوصاف اجسام را درک می‌کنند؛ جز اینکه هر چه در بادی حال إحساس کنیم، با نعت استقلال و صفت تمامیت، نایل می‌شویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقّق ندارد؛ با این همه معنی استقلال مذکور را به یکی یا به همه حواسّ نسبت نمی‌توان داد. سپس انسان که أعراض و اوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعی درک می‌کند؛ به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک موجود مستقلّ که این أعراض و اوصاف قائم به او هستند می‌برد؛ که آن جسمیّت و جوهریّت می‌باشد. و از عده‌ای از اوصاف

نزدیک وی حدی تهیه کرده، و او را معرفی کرده و می‌شناساند. پس آنچه از ماهیات اشیاء پیش ما حاصل است، همانا ماهیت اعراض محسوسه می‌باشد؛ و یا ماهیت اعراض محسوسه به علاوه ماهیت جوهر مادی.

و در تذییل اول گفتیم که: اصیل ثابت در خارج همانا حقیقت وجود است؛ که مشکک و دارای مراتب مختلفه است؛ و از ماهیات در متن اعیان و صحنه خارج خبری نیست؛ و علم به وجود مادی بما آنه مادی تعلق نمی‌گیرد، بلکه عند العلم بالمادی علم متعلق می‌شود به یک موجود مجردی که در مرتبه فوق ماده از وجود تقرر دارد، و عقل او را به جای ماده پذیرفته، و حکم به عینیت می‌کند؛ و اگر چه بینهما حمل موجود است، ولی به حسب حقیقت حمل حقیقه و رقیقه است؛ نه حمل اولی، و نه حمل شایع؛ و این همان ماهیت اعتباری سرابی است.

و از این روی عند العقل یک سلسله مفاهیم لا یترتب علیها الآثار به نام ماهیات اشیاء پیدا می‌شوند؛ و اینها عبارتند از عده‌ای از ماهیات مستقله در وجود، و در لحاظ، یا مستقله در لحاظ؛ و ماهیات نسبیه غیر مستقله به لحاظ که ظهورات و انعکاسات استقلال و نسب موجوده در عالم تجرد می‌باشند.

و استقلال در لحاظ تابع استقلال وجودی است به وجهی که اگر چنانچه استقلال وجودی ماهیت جوهری را از دستش بگیریم، نسبتی از نسب خواهد بود؛ و اگر نسبتی را در مهد استقلال لحاظ کنیم، مستقل به لحاظ خواهد بود، مثل معنی ابتداء و من حرفی؛ و از این روی می‌توان حکم کرد: به اینکه موجودات دو قسم بیشتر نیستند: ذات مستقل و نسبت غیر مستقل، اگرچه نسبت غیر مستقله نیز دو قسم می‌باشند: نسب محققه با طرفین، و نسب محققه با یک طرف. زیرا همان حیثیت عدم استقلال را در نفس وجودات عرضیه که وجودات للغير می‌نامیم، می‌یابیم؛ غایه الامر به بیشتر از یک طرف محتاج و مفتقر نیستند.

و این اگرچه نظریه جدیدی است در تقسیمات ثلاث وجود که: تقسیم الی ما بنفسه و بغیره، و الی ما لنفسه و لغیره، و الی ما فی نفسه و فی غیره، بوده باشد؛ و فروع زیاد بر وی مترتب است؛ ولی چنانچه بر ناقد بصیر مخفی نیست، منافات با قول جمهور حکماء در این باب ندارد. و بالجمله لراک یک عده مجردات

مثالی و عقلی، ماهیات محسوسات اولیّه و جوهر جسمانی را به وجود می‌آورد؛ و من جمله نسبی است که إدراک شود از جهت اتکاء و قیامش با مستقل که به نام نسبت ایجابی نامیده می‌شود که همان نسبت هوهو است؛ و اگر أخذ و لحاظ شود لآنّه من غیر جهة اتکائها علی استقلال، نسبت ناقصه ایجابی خواهد بود، کلحاظ قیام زید من قولنا زیداً قائماً. فافهم. و چنانچه قبلاً گفته شد: هر مفهوم نسبی غیر مستقل را به نحو استقلال می‌توانیم به لحاظ بیاوریم؛ پس اگر نسبت ایجابی ناقصه را بنحو استقلال لحاظ نمائیم، مفهوم وجود اسمی خواهد بود.

پس منشأ انتزاع مفهوم وجود، نسبت ناقصه ایجابی است مأخوذة بنحو الاستقلال. و نظیر این حرف در جمیع معانی حرفیّه و ماهیات نسبیّه جاری است. و چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حکایاتی هستند که از ماهیات نسبیّه من حیث وجودها فی الذهن متزعدند؛ و به خارج منطبق نمی‌شوند علی نحو انطباق الماهیات علی أفرادها؛ فلا تتعدی الذهن إلی الخارج. و من هنا تنشأ بقیة النسب و المفاهیم الّتی هی اعتبارات الذهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فإنّ العقل إذا قاس زیداً إلی نفسه، حکم بنسبة الإيجاب بالحمل الأولى؛ ثمّ إذا قاسه إلی عمرو لم یجد نسبة، فحکاه بنسبة یسمیها نسبة السلب و یعتبرها تامّة و ناقصه، ثمّ یلاحظها مستقلةً فینتزع عندئذٍ معنی العدم الاسمی. فافهم. فقد تحصل أنّ الماهیات اعتبارات تطراً الحقایق؛ و بقیة المفاهیم عناوین و اعتبارات علی اعتبارات.

و از اینجا معلوم شد که: در علوم مجردات بآنفسها و أمثالها از مفاهیم و ماهیات اثری نیست. زیرا علوم آنها به خودشان حضوری و غیر قابل تبدل به حصولی است، لعدم موجب الخطأ هناك.

و از اینجا معلوم شد که: بیشتر از یک ماهیت از یک موجود نمی‌توان انتزاع کرد، به خلاف مفهومی که عنوان نامیده می‌شود. زیرا سبب انتزاع ماهیت، موجود خارجی است چنانچه معلوم شد؛ به خلاف عناوین که سبب انتزاعشان استعداد است؛ و ممکن است ذهن استعدادات مختلفه پیدا کرده؛ و انتزاعات مختلفه بنماید؛ چنانچه از یک مورد انتزاع علم کند؛ و از موردی انتزاع قدرت؛ و از

موردی انتزاع حیوة؛ و هکذا؛ بعد موردی را نائل شود که هر یک از این عناوین را که با وی بسنجد، او را واجد بیابد.

و از اینجا معلوم شد که: مرتبه‌ای از وجود که صرف بوده واجد جمیع کمالات وجودی است، خواه به لحاظ صرافت که حدی است در عین لاحدی، و خواه به لحاظ واجدیت جمیع کمالات به شرط وحدت، که عرفاء این دو لحاظ را دو مرتبه دانسته، و مقام احدیت و مقام واحدیت می‌نامند. زیرا جمیع این عناوین، به بالاتر از یک جنس عالی صادق و محمولند.

و باید دانست که: همه آنچه را که ذکر شد در جای خودش مبرهن کرده‌ایم؛ و تفرّع او را به مسلک تشکیک وجود بیان نموده‌ایم؛ اگرچه در اینجا نظر به ضیق مقام غالباً از بیان برهانی صرف نظر شد.

أما عرفاء چون تشکیک را در ظهورات می‌دانند، نه در مظاهر چنانچه گذشت؛ لهذا حدود وجود را مراتب تعینات علمی حق سبحانه می‌گیرند؛ و گویند: اول تعین بودن، وجود حق است نفس ذاته که تعین احدی است؛ و تعین احدی به جهت صرافت، منشأ تعین واحدی است که جامعیت جمیع کمالات است بنحو وحدت؛ و بقیه اَسْمَاءِ واحداً بعد آخر از این مقام منتشی هستند؛ و موجودات امکانی هم از آنها با تفصیلی که در کتبشان مسطور است. و از این جهت مرحوم سیّد (ره) کلام مرحوم شیخ (ره) را که تعین احدی و واحدی را به لحاظ عقل نسبت داده بود، تبدیل به لحاظ حق سبحانه نمود.

ختم کلام اُستاد علامه آیه الله طباطبائی قَدْسَ اللهُ سرّه.

و از این به بعد آنچه خواهد آمد، کلام حقیر فقیر: سیّد محمد حسین حسینی طهرانی عَفَى اللهُ عنه: تَلْمِیْذُ و شاگرد اُستاد علامه طباطبائی رفع الله قدره و اَعْلَى منزله می‌باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
حکایت کلام عرفا که حضرت اُستاد در این تذییل بیان کرده‌اند؛ و مطلب را
بدان منتهی نموده‌اند؛ آن است که مقام اُحدیّت اولین تعین ذات است. زیرا
همین که وجود صرف را که در حاقّ ذات خود، بحت بساطت و محض صرافت
است؛ به لحاظ عدم تقیّد آن بایّ خصوصیّه ملاحظه کردیم؛ خود این لحاظ، تعین
می‌شود؛ و خواهی نخواهی موجب تقیّد ذات بحت و وجود صرف می‌گردد. و این
أول تعینی است که به خود می‌گیرد؛ و آن را مقام اُحدیّت نامند.

و از این جا نیز در مقام دوّم، تعین دیگری که مقام واحدیّت است، و آن مقام
استجماع جمیع نعوت و صفات حضرت حقّ است که به نحو وحدت و جمع
ملاحظه می‌شود، ناشی می‌گردد و آن از ملاحظه وجود صرف به لحاظ تقیّد آن به
خصوصیّت جامعیت آن به جمیع اُسماء و صفات به نحو جمع و اندماج به دست
می‌آید. و این مقام، تعین دیگری است که بعد از اُحدیّت پیدا می‌شود.

و علیهذا اُحدیّت و واحدیّت، دو صفت از صفات، و اسم اُحد و واحد دو اسم
از اُسماء الله هستند که در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده‌اند.

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

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

و بنابراین جمیع موجودات عالم از أسماء و صفات عالیّه و کلیّه گرفته تا کوچکترین اسم از أسامی جزئیّه، همگی تعینات حقیقت وجود و ظهورات آن می‌باشند. و به عبارت دیگر همه و همه معانی حرفیه هستند که از خود اصلتی و استقلالی ندارند، و از خود بروز و ظهوری ندارند. آنچه دارند از معنی و مفهوم، در سایه خداست و در پرتو خداست. آنها حالات و کیفیات و اطوار و شئون متعلقات خود را نشان می‌دهند؛ و اگر به قدر سر سوزنی از این تعلق و بستگی دست بردارند، وجود مستقل می‌گردند؛ و تبدل و تغیر در حقیقتشان پیدا می‌گردد. و در این صورت خُلف لازم می‌آید.

زیرا گفتیم که: معانی حرفیه غیر از تعلق و ارائه غیر، و عدم استقلال در معنی و مفهوم چیزی ندارند.

در معنای سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ، لفظ مِنْ فقط معنای ربطی دارد. یعنی حالت و کیفیت سیر را بیان می‌کند که از بصره شروع شده است؛ و ابتدای آن بصره بوده است. و تا وقتی که به لفظ مِنْ با این معنی و مفهوم، یعنی إرائه ابتدائیت سیر از بصره، و إبراز و انکشاف کیفیت سیر که از بصره بوده است، نظر نمودیم؛ کاملاً معنای صحیح و درستی را به دست می‌آوریم. ولیکن اگر به کلمه مِنْ با نظر استقلال نگریستیم؛ و در آن معنای ابتدائیت را مستقلاً دیدیم؛ دیگر معنای اول را نمی‌فهماند، و نشان نمی‌دهد که: ابتدای سیر ما از بصره بوده است.

و علاوه در جمله ما ایجاد خُلف می‌نماید؛ زیرا معانی مستقله بدون ربط و ارتباط وارد می‌شود؛ و جمله بدین صورت درمی‌آید: سِرْتُ الْإِبْتِدَاءُ الْبَصْرَةَ الْإِنْتِهَاءُ الْكُوفَةَ. در این حال علاوه بر آنکه ابتدائیت سیر ما را از بصره و منتهی شدن آن را به کوفه نمی‌رساند؛ تازه در این جمله احتیاج به استعمال معانی حرفی دیگری هستیم تا این میهمانان غریب تازه وارد را با سیر ما پیوند دهد؛ و بین آنها و فعل ما

رابطه دوستی و اُلفت و پیوند و بستگی برقرار کند.

عالم وجود تماماً بدون استثناء، نسبت به ذات اقدس حضرت حقّ - جلّ و علا - معانی حرفیه هستند. اُسماء و صفات خدا قائم به ذات حقّ می‌باشند؛ از خود استقلالی ندارند. وگرنه از اسمیّت و صفتیّت بیرون می‌روند؛ و دیگر از کیفیّت ذات اقدس حکایتی ندارند؛ و نحوّه تلبّس ذات به صفت را نمی‌رسانند.

موجودات که از اِضافه اِشراقیه حضرت حقّ پدید آمده‌اند؛ همگی معانی حرفیه‌اند؛ یعنی خودنما نیستند، خدانما هستند. بود نیّتند؛ بلکه نمودند. زیرا نه در وجود، و نه در صفت هیچ گونه استقلال ندارند. ذاتاً و صفةً، جوهرراً و عَرَضاً، وجوداً و ماهیةً قائم به ذات حقّند؛ و به هیچ وجه من الوجوه استقلال و اتّکاء به خود ندارند، آنچه دارند از خداست و به سوی خداست و برای خداست و به واسطه خداست: مِئْكَ وِ اِلَيْكَ وِ لَكَ وِ بِكَ. همگی خدا را نشان می‌دهند: صفات خدا را و اُسماء خدا را، علم خدا را، قدرت خدا را، حیات خدا را ووو...

غایة الأمر هر یک به حسب سعه وجودی و ظرف ماهوی خودشان. همگی کلمه خدا هستند؛ و عالم همه کتاب خداست. کلمه عبارت است از گفتاری که حکایت از ضمیر و نیّت و افکار درونی و پنهانی می‌کند. تمام عالم وجود، حکایت از ضمیر اِلَهِی که همان مشیّت مطلقه، و اِرادۀ اُزلی و اُبدی و سروری اوست دارند.

به نزد آنکه جان‌ش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی است
عَرَض اِعراب و جوهرچون حروف است مراتب همچو آیات و قوف است
ازو هر عالمی چون سوره‌ای خاصّ یکی زان فاتحه دیگر چو اِخلاص^۱
اینجاست که مسئله توحید با مقابل آن، در یک نظر جدا و متمیّز می‌شوند:
اگر به موجودات عالم که دارای معنای حرفی هستند، به نظر استقلال بنگریم، و آنها را دارای وجود حقیقی بدانیم، همان معنای نسبت حرف در نظر ما تبدیل به

(۱) از ابیات عارف عالی مقدار شیخ محمود شبستری، در «گلشن راز» است.

حقیقت شده؛ و لفظ *مِنْ* معنای ابتداء را پیدا کرده؛ و در برابر وجود حقّ و ذات اقدس مطلق او، موجودی را جدا و منحاّز قرار داده‌ایم؛ و وجود اقدس حقّ را بدین موجود، محدود و متعیّن نموده‌ایم.

و اما اگر معنای حرفی را به جای خود گذاردیم؛ و تعدّی و تجاز در مفهوم و پیکره آن نکردیم و لباس استقلال در برش ننموده، به خلعت اصالت مخلّع نمودیم؛ در اینجا این موجود حادث را آیه قرار داده؛ و از این دریچه به ذات اقدس حقّ تماشا کرده‌ایم و جمال و کمال و حسن و زیبایی و علم و قدرت او را از آئینه این موجود نگریسته‌ایم.

آری هر موجودی از موجودات آیه خداست؛ و تمام عالم هستی آیات خدا هستند. آیه به معنای علامت و نشان و نشان دهنده است. آب زلال و صافی آیه است؛ چون صورت و عکس درختان را در خود منعکس می‌کند. آئینه آیه‌ای برای جمال و صورت شخص ناظر در آن است که: بدون هیچ کمی و فزونی، و بدون هیچ تصرفی از آن حکایت می‌کند.

آئینه از خود چیزی ندارد؛ فقط و فقط حیثیت و نقش آن حیثیت إرائه و نشان دادن است، هر چه پاکتر و صاف‌تر باشد، خصوصیات صورت منعکس در خود را بهتر بازگو می‌کند. صورت مشاهد در آئینه به حمل هُوهُو، همان صورت منعکس در آن است؛ و می‌توانیم بگوییم: این صورت به تمام معنی، مثل و مثال و شمایل شخص ناظر در آن است و با هُوهُو، ولی نه بنحو حمل اولی ذاتی که اتحاد در ماهیت باشد که نتیجه‌اش اتحاد صورت منعکس با شخص ناظر در ماهیت و معنی بوده باشد؛ و نه بنحو حمل شایع صنایع که اتحاد در وجود و مصداق باشد، که نتیجه‌اش اتحاد صورت ظاهر با شخص ناظر در تحقق وجود و مصداق خارج باشد. بلکه بنحو حمل حقیقه و رقیقه است که هیچگونه اتحادی در بین آنها نیست، بلکه صورت آینه، عکس و شبیه و مثال و نمودار و رقیقتی است از حقیقت و واقعیت ناظر، به طوری که صحت سلب دارد؛ و می‌گوئیم: این صورت، آن شخص ناظر در آن نیست. و کاملاً این سلب هم صحیح است. زیرا صاحب صورت دارای آثار خارجی از حیات و إدراک و عقل و کمیت و ثقل و غیر ذلک من الأوصاف

المعنویة و المادیة است؛ ولی این صورت به هیچ وجه دارای آن آثار نیست؛ أما حکایت از آن آثار می‌کند. پس آئینه حاکی است نه محکی. تمام موجودات حاکی هستند و ذات اقدس خداوندی محکی. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ.^۱

از اینجاست که می‌بینیم در قرآن مجید به موجودات عالم هستی و پدیده‌های جهان مادی و طبیعی، همچون آسمان و زمین، ابر، و باران، و اختلاف شب و روز، و ماه، و خورشید، و رعد، و برق، و صاعقه، و کشتی‌های روان بر روی آب‌های دریا، و خلقت زنان و انس انسان با آنها، و خوابیدن انسان در شب، و در جستجوی روزی بودن در روز، و همه و همه این مخلوقات و حوادث را با لفظ آیه بازگو می‌کند؛ و آنها را بدین مهر و علامت نشان می‌دهد:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ.^۲

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.^۳

وَاجْعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَاجْعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلْنَاهُ تَفْصِيلًا.^۴

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ.^۵

(۱) آیه ۶۲، از سوره ۲۲: حجّ و نظیر این آیه با حذف کلمه هو در آیه ۳۰، از سوره لقمان: ۳۱، آمده است: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ.

(۲) آیه ۱۹۰، از سوره ۳: آل عمران.

(۳) آیه ۱۶۴، از سوره ۲: بقره.

(۴) آیه ۱۲، از سوره ۱۷: اسراء.

(۵) آیه ۳۳، از سوره ۳۶: یس.

وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.^۱
وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ. وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ.^۲

وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ.^۳
إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ. وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبِثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ.^۴

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.^۵

سَتْرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.^۶
كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.^۷
وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.^۸
وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.^۹
وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.^{۱۰}

وَ مِنْ آيَاتِهِ خُلُقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ.^{۱۱}

وَ مِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ ابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.^{۱۲}

وَ مِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبُرْقَ حَوْفًا وَ طَمَعًا وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| (۱) آیه ۳۷ تا ۳۹، از سوره ۳۶: یس. | (۷) آیه ۷۳، از سوره ۲: بقره. |
| (۲) آیه ۴۱ و ۴۲، از سوره ۳۶: یس. | (۸) آیه ۹۳، از سوره ۲۷: نمل. |
| (۳) آیه ۶، از سوره ۱۰: یونس. | (۹) آیه ۲۰، از سوره ۳۰: روم. |
| (۴) آیه ۳ و ۴، از سوره ۴۵: جاثیه. | (۱۰) آیه ۲۱، از سوره ۳۰: روم. |
| (۵) آیه ۱، از سوره ۱۷: اسراء. | (۱۱) آیه ۲۲، از سوره ۳۰: روم. |
| (۶) آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت. | (۱۲) آیه ۲۳، از سوره ۳۰: روم. |

بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.^۱
 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا
 أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.^۲

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيَذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِيَجْزِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ
 وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.^۳

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.^۴
 وَ مِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ
 اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.^۵

وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا
 يَشَاءُ قَدِيرٌ.^۶

وَ مِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ.^۷
 وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ.^۸

با دقت در این آیات و مشابه آنها که در قرآن کریم بسیار است، بدست می‌آید که: تمام مصنوعات و مخلوقات خداوندی، و تمام حوادث از حرکات و سکنات، و جمیع امور مادی و معنوی و ملکی و ملکوتی، و بالأخره سراسر عالم امکان، آیات و آئینه‌های خدانما، و علامات و نشانه‌های جمال و جلال و لطف و قهر حضرت معبود مطلق و محمود علی‌الإطلاقند. همه او را نشان می‌دهند، و در این بزم گفتگوئی جز او و اوصاف او نیست. هر پرنده، و هر چرنده، و هر خزنده، و هر گیاه و درخت، و هر آب و علف، و هر حیوان صامت و ناطقی، با وجودشان و با کُنه سرشت و خمیره ذاتشان سخن از او دارند و بس.

در قرآن مجید موجودی از موجودات را نمی‌یابیم مگر آنکه آن را آیه خدا معرفتی

(۵) آیه ۳۷، از سوره ۴۱: فصلت.

(۶) آیه ۲۹، از سوره ۴۲: شوری.

(۷) آیه ۳۲، از سوره ۴۲: شوری.

(۸) آیه ۳۲، از سوره ۲۱: انبیاء.

(۱) آیه ۲۴، از سوره ۳۰: روم.

(۲) آیه ۲۵، از سوره ۳۰: روم.

(۳) آیه ۶۶، از سوره ۳۰: روم.

(۴) آیه ۱۳، از سوره ۴۰: غافر.

می‌کند؛ و با عنوان آیه آن را معنون می‌نماید. و این از عجائب این کتاب است که در میان همه کتب آسمانی به این خصیصه ممتاز است. در قرآن کریم نه تنها به انبیاء و رسل الهی و آیات نازل از آسمان به سوی آنها، و نه تنها به آنچه بخصوص موجب عبرت بشر است، همچون عیسی و مریم^۱ و ناقه صالح^۲ و أمثالها با عبارت آیه گفتگو دارد؛ بلکه تمام موجودات طبعی و طبیعی عالم تکوین را همانطور که دیدیم، آیه می‌داند. و کفی فی ذلک توحیداً و معرفةً و مشاهدۀ لرؤیة جماله بنظر الوحده الصرفة الّتی لا یقوم بإزائها شیء.^۳

(۱) آیه ۵۰، از سوره ۲۳: مؤمنون: وجعلنا ابن مریم و أمه آیه و آویناهما إلی ربوة ذات قرار ومعین.
 (۲) آیه ۶۴، از سوره ۱۱: هود: ویا قوم هذه ناقة الله لکم آیه فذروها تأکل فی أرض الله ولا تمسوها بسوء فیأخذکم عذاب قریب.

(۳) بعد از آنکه دانستیم همه موجودات، آیات خدا هستند؛ اینک باید دانست که همه چیزها و موجودات را بدون استثناء خدا آفریده است؛ الله خالق کل شیء (آیه ۶۲، از سوره ۳۹ زمر) و هر موجودی را که خدا آفریده است، نیکو آفریده است، الّذی أحسن کل شیء خلقه (آیه ۷ از سوره ۴۱: سجده). بنابراین این زیبایی بهت آور که تمام جهان هستی را فرا گرفته است، همه و همه زیبایی خداست، و حسن و جمال اوست که در آیات آسمانی و زمینی مشاهده می‌شود. و شاهد بر این گفتار آن است که: خداوند هر جمال و کمال و صفت نیکو را در سبست و سربست منحصر در خود می‌شمارد. هو الحی لا إله إلا هو (آیه ۶۵، از سوره ۴۰: مؤمن) أن القوّة لله جمیعاً (آیه ۱۶۵، از سوره ۲: بقره) هو العلیم القدیر (آیه ۵۴، از سوره ۳۰: روم) هو السّمیع البصیر (آیه ۱، از سوره ۱۷: إسرائ) الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنی (آیه ۸، از سوره ۲۰: طه) هر نامی که نیکوتر از آن است، اختصاص به خدا دارد. و نظیر این آیات در قرآن بسیار است. و علیهذا مفاد این آیات، آن می‌شود که: تمام زیبایی‌های عالم هستی و کلیه جمال و حسنی که در جهان جلوه‌گر است، حقیقت آن از ساحت اقدس کبریاست و برای دیگران جز مجاز و عاریه بودن چیزی باقی نمی‌ماند. و چون به هر موجودی از این آیات الهیه جمال محدود و متناهی داده شده است؛ إنا کل شیء خلقناه بقدر (آیه ۴۹ از سوره ۵۴: قمر) و إن من شیء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (آیه ۲۲، از سوره ۱۵: حجر) در این صورت انسان با پذیرفتن این حقیقت قرآنی خود را در برابر یک جمال و کمال و زیبایی مطلق و نامتناهی مشاهده می‌کند که از هر سو به او احاطه کرده و هیچ خلایق در برابر آن وجود ندارد. اینجاست که هر جمال و کمالی را حتی وجود خودش را که یکی از آن آیات می‌باشد فراموش نموده محو و مجذوب و دلباخته آن کمال ازلی و محبوب سرمدی می‌گردد. و آیه والذین آمنوا أشد حبا لله (آیه ۱۶۵ از سوره ۲: بقره) (و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ خداوند را از همه چیز بیشتر دوست دارند)

بنابر آنچه گفته شد این موجودات ابداً خودنما نیستند، و نمی‌توانند خودنما باشند مگر در نزد دیدهٔ احوال و دویین. زیرا انقلاب در ماهیت آنها لازم می‌آید، و تبدل امکان آنها را به وجوب، و حدوث آنها را به قدم، و وجود ظلی و تبعی و مجازی آنها را به وجود اصیل استقلالی، در پی می‌آورد.

و مفروض ما این است که: ذات اقدس حق - جلّ و علا - عین صرافت و محو و بحت بساطت هستی و وجود است، که لازمه‌اش ازلیت و ابدیت و سرمدیت و عدم تناهی اوست. و لازمهٔ این اوصاف، انحصار استقلال، و وجوب و عزت در ذات اوست و بس؛ چنانچه فرضاً هر یک از موجودات، استقلالی پیدا کنند، گرچه به خردی موری باشند، در برابر حضرت حق، برابری می‌کنند؛ و موجب تحدید و نقصان در ذات او به این حدّ وجودی می‌گردند. و این خلف است.

کلام دُرر بار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ^۱ بر این حقیقت گواه است.

← عشق و تیمان و فرط محبت او را به خدای می‌رساند. و لازمهٔ این محبت آن است که اراده و اختیار و استقلال خود را تسلیم خدا نموده، و در تحت سرپرستی مطلق، و ولایت مطلقه وی قرار می‌گیرد. چنانکه می‌فرماید: وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (آیه ۶۸ از سوره ۳: آل عمران) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. (آیه ۲۵۷ از سوره ۲: بقره) و در این مرز است که حقیقت توحید برای او متحقق می‌شود؛ و خود را فانی محض در دریای بی‌کران حیات، و قدرت، و علم، و نور حضرت احدیت می‌نگرد؛ و خود و بقیهٔ موجودات را محو و مضحمل و فانی در عظمتش می‌بیند، و تمام اشیاء را دارای وجود مجازی و عاریتی مشاهده می‌نماید، بطوری که گسترش وجود حق، تمام ما سوی را فرا گرفته؛ و ذره‌ای از تابش آن شمش حقیقت دور نیست؛ و یک ذات بحت بسیط مُدرک شاعر عالم حکیم قادر حی است که سراسر وجود و کاخ عالم هستی را پوشانیده است. و این است حقیقت مقام ولایت که ملازم با مقام توحید است. راغب اصفهانی در «مفردات» خود گوید: الْوَلَايَةُ حُصُولُ الشَّيْئِينَ فَرَاداً حُصُولاً لَيْسَ بَيْنَهُمَا مَا لَيْسَ مِنْهُمَا.

(۱) این حدیث را به این عبارت مرحوم صدرالمتألهین در «أسفار أربعة»، طبع سنگی، ج ۱ ص ۲۶ و از طبع حروفی، ج ۱ ص ۱۱۷ ذکر نموده است؛ و نیز مرحوم سبزواری در حاشیهٔ خود بر شرح منظومهٔ خود در ص ۶۶ از طبع ناصری راجع به کیفیت تقوّم معلول به علت ذکر کرده است. مرحوم صدرالمتألهین پس از بیان روایت مرفوعاً از امیرالمؤمنین علیه السلام بدین عبارت، گفته است: و روی: مَعَهُ وَفِيهِ يَعْنِي: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ وَفِيهِ. و مرحوم عالم ربانی حاج میرزا جواد آقا ملک تبریزی رضوان الله علیه در

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است دلی کز معرف نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید آئینه ما به یُنظَر است؛ نه ما فيه یُنظَر. با آئینه خود را می بینیم؛ نه آنکه خود آئینه را می بینم. اگر در یک لحظه ما به آینه نه به جهت دیدن روی خود، بلکه به جهت دیدن شکل و خصوصیت خود آینه در آن نگاه کنیم که مثلاً شیشه اش چگونه است؟ و از کدام کارخانه است؟ عرض و طولش چقدر است؟ آیا سپید است، و یا زرد است؟ در آن لحظه محال است خود را بینیم. نظر آلی با نظر استقلالی جمع نمی شود. فافهم و استقم و اعرف الله حق معرفته.

این است حقیقت وجود موجودات بأسرها من الأسماء و الصفات، و موجودات عالم ملک و ملکوت و الأعیان برمتها که همگی ظهورات و آئینه های ذات حق - جل و علا - هستند.

و محصل آنچه را که حضرت اُستاد علامه رضوان الله علیه، در این تذیل آورده اند، کیفیت أخذ علم حصولی، و برداشت ماهیات، و انتزاع مفاهیم و عناوین از موجودات، و نسبت ایجابیه ناقصه و معانی حرفی، و حمل حقیقه و رقیقه بود.

و با تتمه ای که ما در دنبالش عرض کردیم، معلوم شد: تمام موجودات، معانی حرفیه نسبت به ذات اقدس حق - جل و علا - هستند. و همگی آیات و مرآئی و ظهورات اویند. و حمل هوهو در این جا همچون صورت مشاهد در مرآت، با صاحب صورت. حمل حقیقه و رقیقه است که از طرفی اوست. زیرا غیر از او نیست؛ و از طرفی غیر اوست. زیرا حقیقت آن صاحب صورت با آن کمال و عقل و آثار و خصوصیات خارجیه کجا؟ و این صورت کجا؟

← «أسرار الصلوة» ص ۶۵ گوید: قوله عليه السلام: (يعني أمير المؤمنين عليه السلام) ما نظرتُ إلى شيءٍ إلا ورأيت الله قبله و بعده و معه. و در رساله «لقاء الله» خطی ص ۷ گوید: إمام صادق عليه السلام می فرماید: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله و بعده و معه.

(۱) از شیخ محمود شبستری در «گلشن راز».

تذییل چهارم، برمکتوب چهارم حضرت شیخ، قدس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ؛

و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين

چون مرحوم شیخ مکتوب چهارم خود را در ضمن سه فصل بیان نموده‌اند:

۱- در حقیقی بودن وحدت و کثرت؛ ۲- در عینیت صفات یا ذات؛ ۳- در اعتبارات وجود، بشرط لا و لا بشرط شیء؛ ما نیز تذییل آن را در ضمن سه فصل بیان می‌نمائیم:

فصل اول: محقق دوانی گفته است: وجود واجب واحد است و حقیقی؛ و

کثرات در وجود اعتباری است، یعنی در موجودات امکانیه به هیچ وجه من الوجوه از حقیقت وجود اثری نیست. آنچه هست فقط انتساب به وجود است. و لفظ موجود بر هر دو قسم إطلاق می‌شود به نحو اعم؛ نظیر معقولات ثانیه که موطنشان در عقل است. و بنابراین مشتق موجود در خارج دو فرد دارد: اول وجود واجب که حاق و حقیقت وجود است؛ دوم وجود ممکنات که رائج‌های از وجود ندارند؛ و إطلاق موجود بر آنها مجرد مفهوم و معنای انتساب است. یعنی نسبت موجود به اصل وجود که حقیقت است، و به تعینات آن که مجرد انتساب است به یک نحو اطلاق می‌شود؛ همچون نسبت عالم و قادر که به زید می‌دهیم؛ و نسبت مُشَمَّس و تامر و لابن که مثلاً به آب گرم شده از حرارت خورشید، و به شخص خرما فروش، و شیر فروش می‌دهیم.

در نسبت عالم و قادر که مشتقی است از مشتقات، چون مبدأ علم و قدرت در زید حقیقتاً موجود است؛ فلهدا از این مبدأ مشتقی می‌سازیم؛ و آن را بر او حمل کرده می‌گوئیم: زید عالم و قادر. و این حمل حمل واقعی است؛ زیرا واقعاً زید متلبس به مبدأ علم و قدرت است. و أمّا در نسبت مُشَمَّس و تَامِر و لَابِن، حقیقت شمس و تَمَر و لَبَن در آب گرم شده با شمس، و در مرد مباشر امور تمر و لبن موجود نیست؛ و فعلی که مبدأ آنها را در اینها برساند نداریم؛ فلهدا مشتقی از ماده شَمَس و تَمَر و لَبَن می‌سازیم؛ و آن را حمل نموده می‌گوئیم؛ الْمَاءُ مُشَمَّسٌ وَ زَيْدٌ تَامِرٌ وَ لَابِنٌ. در این صورت این نسبت انتساب محض است، چون به هیچ وجه من الوجوه از مبدأ اشتقاق ما که شمس باشد در آب، و از حقیقت تمر و لبن در زید اثری نیست.

از لفظ وجود هم کلمه الموجود را مشتق می‌کنیم؛ چون آن را به وجود واجب حمل کنیم و نسبت دهیم و بگوئیم: الْوُجُودُ مَوْجُودٌ، این حقیقت است؛ زیرا مبدأ وجود حقاً در این مشتق موجود است؛ ولیکن اگر آن را به تعینات و کثرات وجود حمل کنیم، و بگوئیم: الْكَثْرَاتُ مَوْجُودَةٌ وَ الْأَشْيَاءُ مَوْجُودَةٌ. این مجرد نسبت است و اعتبار، زیرا مبدأ وجود در اینها نیست؛ و جز انتسابی به حقیقت وجود ندارند. حظّ و نصیب آنها از وجود همان مجرد انتساب و تعین، همچون مشمس و تامر و لابن است.

فعلیهدا معنی و مفهوم وجود در خارج دو فرد وارد: یکی واحد است و حقیقی؛ و دیگر کثرات و تعینات آن که اعتبار است و انتساب. و این رأی و نظریه ذوق المتألّهین و حکمای اسلام است که بنابراین تقریب، اشکالی بر کیفیت عروض وجود بر ماهیت بدانها وارد نمی‌شود. مرحوم صدر المتألّهین در «اسفار»^۱ مطلب او را مشروحاً بیان کرده؛ و ده اشکال بر او وارد نموده است. و در پایان گفته است که: واعلم أنّنا تعرّضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما أكبّ عليه أكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين؛ زعماً منه ومنهم أنّ فيه إثباتاً

(۱) «اسفار»، الهیات، فی توحیده تعالی، طبع حروفی، ج ۶، ص ۶۳ تا ص ۷۸.

للتوحيد الخاصی الّذی أدرکه العرفاء الشامخون فضلاً عن توحيد الواجب الّذی اعتقده المسلمون. ولم یذروا أنّ ذهابهم إلی اعتباریّة الوجود، فرعُ باب التّعطیل و سدّ طریق الوصول والتحصیل. لأنّ طریقته مشاهدة سریان نور الوجود فی جمیع الموجودات، والعلم بأنّ موجودیّة کلّ موجود بائحاده مع حدّو تلبّسه بمرتبة من الوجود، لأنّ موجودیّتها بخلوها وعربها عنه؛ وإلاّ فلم یکن یکن بین الموجود والمعدوم فرق یعتدّبه، فهذا المسلك منهم بعینه ضدّ لمسلكنا الّذی سلکناه بحمدالله. والکلّ میسرٌ لما خلق له. انتهى.

باری همانطور که صدر المتألهین فرموده است: این مسلک صد در صد اشتباه است. زیرا اصل وجود ممکنات را انکار می‌کند، و وجود را در آنها مجرد انتساب می‌داند؛ و این مطلب ضدّ کلام عرفاء بالله است. زیرا آنها اثبات می‌کنند که مفهوم وجود مشترک در میان موجودات، حقیقت بسیطه است؛ و آن حقیقت بسیطه همه را شامل شده، و ذره‌ای از آن بیرون نیست. و اعتباریّت وجود به معنای نسبت وجود به نفس ماهیات است، نه به این وجود وسیع و عامّ و شامل و بحت و بسیط، و نه به معنی و مفهوم انکار وجود و اعتبار نفس انتساب همچون مُشمس و تاملر و حداد. و علیهذا مسلک عرفاء و حکماء بالله درست در جهت مخالف این مسلک است. ولی شیخ محمد حسین قدّس سرّه از لفظ اعتباریّت وجود که در هر دو مسلک نسبت به ممکنات به کار رفته است برداشت درستی نفرموده، و برای درهم شکستن رقیب بحث خود، آن عبارت را وسیله غلبه خود قرار داده است. محقق دوانی وجود را در ممکنات انکار دارد؛ عرفاء آن را اثبات می‌کنند؛ ولیکن می‌گویند: این وجود وجود حقّ است که همه را فرا گرفته و چیزی از آن خارج نیست. این کجا و آن کجا؟!

باری، نظریّه عرفاء بالله شاخه‌ای است از أصالة الوجود و اعتباریّة الماهیة. زیرا قائلین به آن یک دسته به سوی تشکیک در وجود گرائیده‌اند، و یک دسته به سوی تشخّص در وجود. و البتّه نظریّه این دسته حاکم و وارد است بر نظریّه دسته اول. زیرا اینها اصل و مبنای تشکیک در وجود را ابطال می‌کنند و احکام و قوانینی برای وجود از نو به منصّه ظهور و برهان ارائه می‌دهند؛ نه آنکه نظریه‌ای معارض، و مخالف با آن دارند؛ بلکه با فرض مقدمات و اصول تشکیک، تمام احکام

تشکیک را قبول دارند؛ ولیکن ریشه و بنیاد مقدمات و اصول تشکیک را از بین برمی‌دارند؛ و نظریه خود را در مقام عدم وجود موضوع برای سلسله مطالب و احکام تشکیکیه استوار می‌سازند.

و همانطور که حضرت استاد علامه در تزییل اول بر مکتوب سید (ره) بیان فرموده‌اند: این نظریه نظریه دقیقی است به نظریه جلی و یا نظریه ادقی است نسبت به نظریه دقیق، همانند نظریه أصالة الوجود که در برابر اصالة الماهیة قد علم کرد، و آن را ابطال نمود، نظریه معارض و مخالفی نبود که رو در روی آن بایستد و قیام کند؛ بلکه موضوع اصالة الماهیة را از بین برد؛ و نظریه جدیدی بر روی موضوع نوینی برپا کرد.

فلهذا نظریه أصالة الوجود تمام احکام و مسائل اصالة الماهیة را بنابر فرض صحت مقدمات اصالة الماهیة قبول دارد؛ ولیکن موضوع آن را که استقلال در ماهیت و تبعیت و اعتباریت وجود است برمی‌دارد؛ و با نظریه مخالف و ضد آن که استقلال در وجود و تبعیت و اعتباریت ماهیت است، وارد بحث در احکام و مسائل وجود می‌شود.

پس این نظریه بنابر اصطلاح اصولیین وارد است بر نظریه اول و می‌گوید که: نگاه و تماشای به ماهیات کثیره که در چشمگیر اول خود را مستقل نشان می‌دهند، و وجود را عنان طاری و عارض بر آن می‌بینند، و احکامی را بر آن مترتب می‌سازند، همگی در حد این چشم دید و این گونه نظر صحیح است؛ ولیکن نگاه و تماشای دقیق‌تر و عمیق‌تر داریم که وجود را مستقل نشان می‌دهد و ماهیات را شبکه‌های وجود و حدود طاریه و عارضه آن می‌بیند؛ و احکامی نوین برای وجود در مسائل خود به میدان می‌آورد.

بنابراین، نظریه أصالة الوجود نسبت به اصالة الماهیة نظریه دقیقی است در برابر نظریه جلی. همچنین در اصالة الوجود، نظریه عرفاء بالله که تشخیص در وجود است، معارض و مخالف نظریه حکماء که تشکیک در آن است نمی‌باشد؛ بلکه نظریه عالی‌تر و والاتر از آن است که بر آن ورود دارد.

نظریه عرفاء که همان ذوق المتألهین است تمام مسائل تشکیک در وجود را

بنابر مقدمات مربوطه و اصول موضوعی آن قبول دارد، و احکام و قوانین آن را بر اساس این اصول می‌پذیرد، و آن نظریه را در مقابل نظریه اصالة الماهیة می‌ستاید؛ ولیکن در اصل موضوع و مقدمات آن خدشه وارد می‌سازد. و بنابراین، مقدمات آن را از ریشه برمی‌دارد؛ و نظریه دقیق خود را در برابر نظریه جلی ایشان ابراز می‌دارد.

یکی از مقدمات قائلین به تشکیک در وجود آن بود که: حَدٌّ اَعْلَى وجود که از هر حدی بالاتر و برتر است؛ و ازلی و ابدی است، و ما لا نهیة له می‌باشد؛ آن ذات واجب الوجود است؛ و بقیه مراتب از بالا به پائین در درجات مختلف وجود شِدَّةً، و قُوَّةً، و کَثْرَةً، و ضَعْفًا، و قَلَّةً، مراتب ممکنات می‌باشند که به حسب اختلاف درجات وجودی و ماهوی خود قرار دارند.

ذوق المتألهین می‌گوید: این که ذات واجب را شما در بالا قرار داده‌اید؛ گرچه به عناوین صرافت در وجود، و عدم تناهی و ازلیت و ابدیت معنون نموده‌اید؛ ولی معذک آن را محدود و متعین به این حد کرده‌اید، که از سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید. و کَفَى فی ذلک أن تكون المرتبة العالیة مغایرة لسایر المراتب و فی قبالتها. و بنابراین همان حد اعلا را که به عنوان بشرط لائیت از سایر مراتب مادون جدا قرار داده‌اید، به این حد و تمیز، متعین و محدود نموده‌اید؛ و از صرافت محض ساقط کرده‌اید!

و بعد از آنکه اصل طبیعت وجود را بدون هیچ قید و شرطی در حاق محوضت و بساطت خود دارای وجود صرف پنداشته‌اید؛ و برای او مراتبی را قرار داده‌اید، مرتبه اعلا از همه مراتب، خود مرتبه‌ای است، گرچه به خصوصیت عنوان اشدیت و اقوائت و عدم تناهی متصف باشد.

روی این گفتار، در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعین است، گرچه هزار کلمه صرف و لفظ محض را بر سر آن درآورید! اینها درد را دوا نمی‌کند؛ و با پیوند عبارت صرف محض و محض محوضت و بسیط بساطت، مرتبه اعلا را که متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حد سایر مراتب، وجود حضرت حق واجب

- جلّ و علا - را غیر محدود و صرف نمی‌سازد. و کَفَى فِی ذَلِكْ مَنْقَصَةً وَحَدًّا و ترکیباً و افتقاراً و حدوداً.

ذوق المتألّهین بنابر شهود خود، و بنابر همین برهان، وجود حضرت حق را حقیقت وجود بحت و صرف و بسیط من جمیع الجهات می‌داند، که نه تنها در مرتبهٔ اَعْلَا، بلکه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همهٔ تعینات معیت دارد. در اَعْلَا نقطه از ذرّۀ نور و شدت اوست؛ و در پائین نقطه از هیولای مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِی فِی السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِی الْأَرْضِ إِلَهُ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ.^۲ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ.^۳ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا.^۴

معیت وجودی او با یک پشه و یک ذرّه ذرّه بینی که به چشم نمی‌آید، و با دستگاه مکیّره قوی دیده می‌شود؛ و به اندازهٔ معیت او با اعظم خلائق و بزرگترین موجودات، یکسان است. نزدیکی و قرب او به همهٔ موجودات یکسان است. و این إحاطه نه تنها إحاطهٔ علمی آن هم به نحو حصولی است؛ بلکه إحاطهٔ وجودی و معیت ذاتی است که حقاً و تحقیقاً از حبل الوریّد انسان به او نزدیکتر است و بین انسان و نیت و مقصد او فاصله می‌شود و اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ.^۵ و موجودات همگی به اضافهٔ اشراقیهٔ او پدید آمده‌اند؛ و نفس موجودات علم حضوری

(۱) بعضی از آیهٔ ۸۴، از سورهٔ ۴۳: زخرف.

(۲) آیهٔ ۳، از سورهٔ ۵۷: حدید.

(۳) بعضی از آیهٔ ۴، از سورهٔ ۵۷: حدید.

(۴) بعضی از آیهٔ ۷، از سورهٔ ۵۸: مجادله.

(۵) بعضی از آیهٔ ۲۴، از سورهٔ ۸: انفال. و در این باره سعدی شیرازی آورده است:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج	که نه راحت رسد ز خلق نه رنج
از خدا دان خلاف دشمن و دوست	که دل هر دو در تصرف اوست
گرچه تیر از کمان همی گذرد	از کماندار بیند اهل خرد

(گلستان، طبع عبدالعظیم قریب، ص ۴۷، باب اول).

او هستند.^۱

ذوق المتألهین می گوید: این حدّ اَعْلَا را که شما صِرْف پنداشته‌اید، در حقیقت صرف نیست؛ وحدت او عددی است و محدود است. و آن وجود صِرْف که چیزی از حیطه او خارج نیست، و کَلَمَا فرضت له ثانیاً و نظرت إلیه، فیاذاً هوهو؛ وجود واحد شخصی است؛ و هو الواجب عزّ اسمه و علا قدره؛ و موجودات از حدّ اَعْلَای وجود که احدیّت و واحدیّت باشد؛ تا ادنای وجود، همه و همه بدون استثناء ظهورات و تجلیات او هستند؛ و هیچ موجودی حتّی در پست‌ترین درجه و مرتبه همچون یک گاه خشکیده، و یا یک مور ناتوان دست و پا شکسته، از خود حول و قوه‌ای ندارند؛ وجوداً، و شعوراً، و قدره، و حیاة، و موتاً و نشوراً، در تمام مراحل حیات به او بستگی دارند؛ و نه تنها مربوط به او هستند؛ بلکه ربط محض می‌باشند؛ و خداوند در این حدّ کوچک و ظرف حقیر ماهوی آن، خود را نشان می‌دهد.

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرّاً وَ لَا نَفْعاً وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لَا حَيَوةً وَ لَا نَشُوراً.^۲

وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ^۳

ذوق المتألهین می گوید: بنابراین، أصالت اختصاص به ذات اقدس او دارد و موجودات خارجیّه، تعینات و اعتبارات وجود او هستند؛ و ماهیاتشان اعتبار در

(۱) مآلی رومی در تفسیر آیه: و هو معکم اینما کنتم چنین گوید:

گر به جهل آئیم آن زندان اوست	ور به علم آئیم آن ایوان اوست
گر به خواب آئیم مستان وئیم	ور به بیداری بدستان وئیم
ور بگرییم ابر پر زرق وئیم	ور بخنسیم آن زمان برق وئیم
ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست	ور به صلح و عذر عکس مهر اوست
ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف کو خود ندارد هیچ هیچ

(مثنوی، طبع میرخانی، ص ۴۱).

(۲) آیه ۳، از سوره ۲۵: فرقان.

(۳) در تعلیقه سبزواری بر «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۰۸ به عنوان شاهد آمده است.

اعتبار است. نسبت اصل وجود به ذات اقدس حقّ حقیقی است؛ و نسبت به وجود موجودات، مجازی؛ و نسبت به ماهیاتشان مجاز در مجاز است. وحدت اختصاص به او دارد؛ و کثرات از عالم امکان است؛ دین اسلام دین توحید است؛ استقلال و عزّت، و أصالت، و غنا، و حیات، و وجود، و وجوب مختص به اوست؛ و تبعیت و ذلّت و اعتباریّت و فقر و موت و عدم و نیستی از عالم امکان است.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد واللّه أعلم^۱ والمحصّل، این نظریه عرفاء بالله در أصالة الوجود، موضوع تشکیک را متزلزل می‌سازد؛ و با سه عرابه قوی شهود، و برهان، و آیات کریمه قرآنیّه و روایات مسلمّه وارده در مسئله توحید بدان حمله می‌کند؛ و از بنیاد واژگون می‌سازد؛ و آن نظریه بدوی و سطحی و جلی را با این دیده عمیق و نظریه دقیق نوسازی می‌نماید؛ و احکام و مسائل خود را برای عالم توحید و موحدین اظهار می‌نماید.

و از آنچه معروض شد، معلوم می‌شود که: بیان مرحوم شیخ در این مکتوب آن جا که فرموده‌اند: «پس توهم اینکه حقیقت واحد که منحصر در واجب است، طارد عدم ماهیات ممکنه است بی وجه است. زیرا عدمی که بدیل و نقیض است در أحدهما غیر ما هو بدیل و نقیض فی الآخر؛ و لا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلا بتبدله بما یقوم مقام الآخر. و دقت در این عرض زیاده از حدّ لازم است فإنّه الأساس و العمدة فی الباب کما لا یخفی علی اُولی الألباب» تمام نیست. زیرا نظریه طارد عدم بودن وجود ممکنات برای ماهیات ممکنه، و بدیل و نقیض بودن آن در نظر حکیم مشکک است، نه در نظر عارف متأله.

عارف متأله با شهود و وجدان، و با عقل و برهان، اصل این وجود محدود و طارد عدم را از ممکنات برمی‌دارد؛ و با نظر تیزبین و حادّ و حقیقت بین خود - فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^۲ - وجود را گسترده و ساری و جاری در جمیع ممکنات می‌بیند؛ و تعینات امکانیه را شبکه‌های وجود، و لمعات نور درخشان آن شمس

(۱) از آیات شیخ محمود شبستری در «گلشن راز».

(۲) آیه ۲۲، از سوره ۵۰: قاف.

مُشرق مشاهده می‌کند. و با ورود این نظریه بر نظریهٔ اول، موضوعی برای وجود متعین و طاردیت عدم ماهیات ممکنه باقی نمی‌گذارد. آنچه هست وجود حق است؛ و اوست که در شبکه‌های ماهیات، ظهور و طلوع دارد؛ و تعینات و تشخصات را با نسبت وجود اعتباری و مجازی منتسب می‌نماید.

و از همین جا روشن می‌شود که آنچه را که مرحوم شیخ تبعاً لصدرالمتألّهین بیان فرموده‌اند که: **أَنَّ الْوَحْدَةَ وَالْكَثْرَةَ كَلْتَيْهِمَا حَقِيقَتَانِ مَلْحُوظَتَانِ بِنَحْوِ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ وَالْكَثْرَةَ فِي الْوَحْدَةِ**، نیز درست نیست.

اولاً باید از ایشان پرسید که: این مطلب را که به حکماء متألهون و عرفاء شامخون نسبت داده‌اند، از عرفاء شامخون یک نفر را بدین مطلب قائل باشند، خوب بود نام می‌بردند.

مطلب حقیقی بودن وحدت و اعتباری بودن کثرت از مسائل ضروریهٔ دارجهٔ بین عرفاء بالله است؛ و جزء اصول مسلمهٔ آنهاست که در نثر و نظم کتابهای خود را پر کرده‌اند:

هزاران نقش بر لوح عدم زد
وز آن دم شد هویدا جان آدم
که تا دانست از آن اصل همه چیز
تفکّر کرد تا خود چیستم من
وز آنجا باز بر عالم گذر کرد
چو واحد گشت در اعداد ساری
که هم آن دم که آمد باز پس شد
شدن چون بنگری جز آمدن نیست
همه یک چیز شد پنهان و پیدا
کند آغاز و انجام دو عالم
یکی بسیار و بسیار اندکی شد
که نقطه دایره است از سرعت سیر^۱

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم
در آدم شد پدید این عقل و تمیز
چو خود را دید یک شخص معین
ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد
جهان را دید امر اعتباری
جهان خلق و امر از یک نفس شد
ولی آنجایگه آمد شدن نیست
به اصل خویش راجع گشت اشیاء
تعالی الله قدیمی کو به یک دم
جهان خلق و امر آنجا یکی شد
همه از وهم تست این صورت غیر

(۱) منتخبی از اشعار شیخ محمود شبستری در اول «گلشن راز».

قضیه اختلاف وحدت و کثرت در حقیقی بودن، و اعتباری بودن، امری است برهانی، که اگر وحدت حقیقی باشد، باید کثرت اعتباری باشد؛ و اگر کثرت حقیقی باشد باید وحدت را اعتباری دانست، در صورتی که متعلق وحدت و کثرت و موضوع آن از جمیع الجهات، از شرایط و سایر خصوصیات یکسان باشد، مگر آنکه موضوع و متعلق آن مختلف باشد. در این صورت وحدت و کثرت دو عنوان وارد بر مورد واحد نخواهند بود؛ و از فرض کلام خارج است.

اگر مثلاً سه عدد سیب را پهلوی هم در ظرفی بگذاریم و نظر به تعداد آنها با مشخصاتشان بنمائیم؛ کثرت آنها حقیقی؛ و وحدت آنها که در ظرف واحدی قریب به هم قرار گرفته‌اند، اعتباری است. و اگر نظر به موجودیت مغز آنها و خاصیت آنها کنیم بدون ملاحظه هیئت اجتماعی آنها، وحدت آنها حقیقی و کثرتشان اعتباری است. و ممکن است وحدت و کثرت به دو نظر مختلف هر دو حقیقی و یا هر دو اعتباری باشند. ولیکن با وجود نظر واحد و موضوع واحد، هم وحدت و هم کثرتشان هر دو حقیقی و یا هر دو اعتباری باشند؛ این محال است.

و ما بر همین برهان، أصل تثلیث و اقامیم ثلاثه نصاری را باطل می‌دانیم؛ و آنها را به کفر و شرک منتسب می‌داریم. زیرا قائل شدن به سه أصل قدیم (حیات و علم و قدرت) و یا (أب و ابن و روح القدس) و یا (خدا و عیسی و جبرائیل) با وحدت بالصرافه ذات اقدس واجب الوجود، نمی‌سازد.

ما می‌گوئیم: اگر آن سه أصل قدیم واجب الوجودند، وحدت در میان آنها اعتباری است نه حقیقی. بنابراین، أصل تثلیث قدماء بر آنها ثابت و لازم و گردن گیر می‌شود. و نمی‌توان هم قائل به وحدت حقیقی واجب الوجود، و هم تثلیث حقیقی او بود. و چون آنها تثلیث را حقیقی می‌دانند و بر آن اصرار دارند؛ لذا برهان تنافی کثرت با وحدت بر علیه آنها لازم؛ و مفروضی از این عقبه ندارند.

و بعضی از فلاسفه ایشان که خواسته‌اند میان وحدت و تثلیث را برهاناً جمع کنند؛ و بر روی غبار تثلیث صورت آبروی وحدت را بکشند، و بگویند: وحدت حقیقی و کثرت حقیقی با هم تنافی ندارند؛ فقط با همین برهان عدم معقولیت در پاسخ فرو می‌مانند.

ولی ما می‌گوئیم: ذات واجب الوجود، واحد است؛ و وحدت او هم عددی نیست؛ بلکه دارای وحدت بالصرّافه است؛ و تمام موجودات ازلیّه که جنبه غیریت و عنوان صفتیت داشته باشند، در پرتو او و به تبع او هستند. و در ذات واجب هم نمی‌تواند حیات و علم و قدرت از هم جدا و متمایز باشند؛ بلکه این عناوین مفاهیمی هستند که منطبق علیه آنها بحدودها و قیودها خارج از ذات می‌باشد. و أمّا در ذات عین قدرت و حیات و علم است؛ نه قدرت را از علم امتیازی است؛ و نه حیات را از قدرت؛ و بالأخره در آنجا غیر از ذات بحت و بسیط چیزی نیست؛ و اوست حقیقت و بس. و سایر عناوین تا وقتی که عنوان و مفهوم اسم و صفت بر آنها بار است، جدا و منحاز و امور اعتباری هستند. و چون این حدود را از دست بدهند، به علّت آنکه شیء محدود با حدود خود هر چه باشد، راهی برای دخول در ذات را ندارد؛ و گرنه ترکیب لازم می‌آید. در اینجا ذات است فقط؛ خواه به آن علم بگوئید، خواه قدرت، خواه حیات، و خواه ذات بحت و بسیط. در هر صورت یکی است بسیط و بحت و صرف، جلّ اسمه و علا شأنه.^۱

(۱) تمام حکماء سعی و اهتمام خود را بر آن مصروف داشته‌اند تا به واسطه ضمیمه صفات با عین ذات، ذات اقدس او را از شائبه ترکیب معری و مبری دارند. مرحوم صدر المتألهین در «أسفار» بعد از بیان خود، شواهدی را از اعلام حکماء برای اثبات این مدعا دلیل می‌آورد. و اینک ما کلام او و سایرین را در اینجا می‌آوریم و سپس به بحث در پیرامون آن می‌پردازیم. او در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶ در ضمن بحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق، در ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ گوید: بیان تفصیلی: واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غیرها کما سنبین؛ لکن لیس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته. فهی و إن تغایرت مفهوماتها لکنها فی حقّه تعالی موجود بوجود واحد کما قال الشیخ فی التعليقات من أنّ الأوّل تعالی لا یتکثر لأجل صفاته؛ لأنّ کلّ واحد من صفاته اذا حَققت تكون الصفة الأخری بالقیاس الیه. فیکون قدرته حیوته، و حیوته قدرته، و تکونان واحده. فهو حیّ من حیث هو قادر، و قادر من حیث هو حیّ، و کذا فی سائر صفاته. و قال أبو طالب المکی: مشیته تعالی قدرته، و ما یدرکه بصفاته یدرکه بجمیع الصفات؛ إذ لا اختلاف هناك.

تا اینکه می‌گوید: کما قال أبو نصر الفارابی: وجود کله، و جوب کله، علم کله، قدرة کله، حیوة کله. لا أنّ شیئاً منه علم و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم التکثر فی ذاته. ولا أنّ شیئاً فيه علم و شیئاً آخر قدرة لیلزم التکثر فی صفاته الحقیقیة. فکذا صفاته الأضافیة لا یتکثر معناها ولا یختلف مقتضاها و إن كانت زائدة علی ذاته. فمبتدئیه بعینها

در اینجا در پاسخ صدرالمتألهین و مرحوم شیخ باید گفت: متعلق وحدت در کثرت اگر دو چیز باشد؛ همچون روح و بدن ایشکالی ندارد که هر دو حقیقی باشند. می‌گوئیم: روح در بدن است. روح واحد و بدن دارای اعضاء کثیره. ولیکن اگر متعلق هر دو همانطور که محل کلام ماست هر دو واحدند؛ یعنی وجود بحت بسیط و صرف را یک بار به نظر وحدت نگرستن، و سپس سریان او را در موجودات کثیره ملاحظه نمودن، چگونه حقیقتاً بدان کثرت می‌بخشد؟ همان موضوع و همان وجود است؛ یک بار خودش را دیده‌ایم؛ و یک بار در کثرات و مشبک‌های ماهیات امکانیه مشاهده نموده‌ایم.

آن وجود، واحد است کماکان، و الآن کماکان؛ و آن کثرت اعتباری بود، و الآن هم همچنین است.

← رازقینته. وبالعکس؛ و هما بعینهما جوده و کرمه وبالعکس. وهكذا فی العفو و المغفرة و الرضا و غیرها. اذ لو اختلف جهاتها و تکثرت حیثیاتها لأدّی تکثرها الی تکثر مبادیها. وقد علمت أنّها عین ذاته تعالی. قال: الشیخ المتأله شهاب الدین المقتول فی بعض کتبه: ومما یجب أن نعلمه و نحقّقه أنه لا یجوز أن یلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حیثیات فيه. بل له اضافة واحدة هی المبدئیة تصحّح جمیع الإضافات کالرازقینة و المصوریة و نحوهما. ولا سلوب فيه كذلك. بل له سلب واحد یتبعه جمیعها و هو سلب الامکان. فإنه یدخل تحته سلب الجسمیة و العرضیة و غیرهما. كما یدخل تحت سلب الجمادیة عن الانسان سلب الحجریة و المدریة عنه وان كانت السلوب لا تتکثر علی کل حال. انتهى کلام الشیخ شهاب الدین.

و ما نیز در اینجا به همین مقدار از کلام صدر المتألهین و مقولات او اکتفا می‌کنیم، و یک بحث کوتاه می‌آوریم، و آن این است که: تمام صفات هم همانند علم و قدرت و حیوة و اراده اگر به صفت واحدی برگردند، و آن صفت عین ذات باشد، اگر در ذات مفهوم خود را حفظ کنند یعنی مندرک و فانی نشوند؛ و صدق علم و قدرت و ما شابههما بجهت تحقق حقیقت آنها در ذات باشد در این صورت خواهی نخواهی در ذات ترکیب پیدا می‌شود؛ و از محوضت و بساطت و وحدت بیرون می‌رود، و اگر این صفت در ذات مندرک و مضمحل گردد به طوری که منطبق علیه عنوانی علم و قدرت و اراده و ماشابههما در آنجا صادق نباشد؛ در آنجا دیگر علم و قدرت بعنوانهما نمی‌توان گفت. آنجا ذات ذات است؛ و اگر هم بگوئیم: ذات عالم است و قادر است؛ از لفظ عالم و قادر معنای ذات را اراده کرده‌ایم؛ نه منطبق علیه مفهوم عنوانی آنها را؛ و این است حقیقت معنای نفی صفات از ذات که در اخبار ائمه معصومین علیهم‌السلام وارد شده است.

فصل دوم: در بساطت مخضه و صرافت وجود حضرت حق - جل و عز - و تبعیت و محدودیت اسماء و صفات است در مقابل آنان که صفات را با حدودها عین ذات می‌دانند؛ و این مستلزم ترکیب است.

و إجمال و فشرده این حقیقت آن است که: ذات اقدس حضرت احدیت عز شأنه تام و تمام است، و فوق تمام است؛ و ما لا یتناهی است بما لا یتناهی. یعنی ازلاً و ابداً و سرمداً و وجوداً وسعاً و إطلاقاً و عموماً و اسماً و صفةً و فعلاً غیرمتناهی است. به هیچ وجه من الوجوه در تحت عنوان حد و قید و حصر و اندازه در نمی‌آید، و حتی با اشاره عقلیه و قلبیه و ذهنیه مشاراً الیه واقع نمی‌شود.

و لازمه این نحوه از وجود، وجوب و وحدت است. وحدت عظیم‌ترین صفت از صفات اوست؛ و از سنخ وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی و ماشابهها که ممکنات بدانها متصف می‌شوند، نیست. بلکه وحدت حقه حقیقیه است که از آن تعبیر به وحدت بالصرافه می‌شود. یعنی وحدتی که با وجود آن، فرض امکان تعدد برای آن محال است؛ و هر چه در قبال آن فرض شود، به خود آن بازگشت می‌کند. و لازمه چنین وحدتی تشخیص در وجود است؛ و أصالت و ثبوتی است که عین وجود و متن تحقق است.

فلهذا هر چیزی که دارای حد و اندازه باشد، گرچه حد آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدانها متصف می‌باشد، همچون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدانها می‌رسد؛ و برهان آنها را برای او اثبات می‌نماید. این مفاهیم بما هی مفاهیم محدود و از هم متمایز و در ذات او راه ندارند؛ و گرنه لازم می‌آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد؛ و صفات متضاده و متعدده در آن مجتمع گردند.

شان مفهوم کلیت و کثرت است؛ و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از مفهوم خارج نمی‌شود. مثلاً اگر بگوئیم: علمش بزرگ است و بی‌نهایت است؛ باز مفهوم است. و اگر بگوئیم: علمش مانند علم موجودات نیست، باز مفهوم است و مشار کثرت است. تکثیر قیود، آن را شخص خارجی نمی‌کند و از کثرت لازمه مفهوم جدا نمی‌سازد. مصداق و منطبق علیه این مفاهیم

در خارج که وجود خارجی اَسْمَاء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند؛ و نمی‌توانند در ذات اقدس خداوندی جای داشته باشند. و تا وقتی که عنوان صفات و اَسْمَاء را دارند، بدان ذروه عالی راه ندارند؛ زیرا لازمه اتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند؛ و با آن متحد باشند.

و به عبارت دیگر منطبق علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است؛ و این حقیقت غیر منطبق علیه مفهوم حیات و قدرت است. و منطبق علیه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجی بودن و مصداقیت مفهوم علم است. زیرا لازمه کثرت و اختلاف مفاهیم کثرت و اختلاف مصادیق خارجی آنهاست؛ گرچه آن مصادیق به حمل شایع صناعی متحد در وجود باشند؛ و مانند زید حی عالم قادر بوده باشند.

و در این صورت ذاتی را فرض کرده‌ایم که در آن قدرت غیرمتناهی و علم غیر متناهی، و حیات غیر متناهی است و این عین ترکیب است که ذات را حاوی و مرکب از این حقایق نموده باشیم.

و این در صورتی است که صفت علم و حیات و قدرت و ما شباهها کثرت خود را از دست نداده باشند. اما اگر این کثرت را رها کردند؛ و خالص و صافی از حد وجودی و ماهوی خود گردیدند؛ یعنی حقیقت علم بدون مفهوم و حد آن، و حقیقت حیات بدون مفهوم و حد آن، و حقیقت قدرت بدون مفهوم و حد آن شدند؛ در این صورت یک حقیقت واحده هستند که نفس ذات است، که عین علم است، و عین حیات است و عین قدرت است. بنابراین ذات اقدس در درون خود صفت ندارد؛ آنچه دارد حقیقت اوست و عین اوست.

و سرّ این مطلب همانا شأن مفهوم و تناهی و محدودیت آن است؛ اگرچه بر سر آن لفظ صرف و لایتناهی را هم در آوریم؛ و بگوئیم مثلاً: صرف العلم، و صرف القدرة، و علم و قدرت غیرمتناهی. اما چون این صرافت و عدم تناهی را بر سر موجودی متعین و متمیزی چون علم و قدرت در آوریم، نتوانسته‌ایم از محدودیت ذاتی خارج سازیم؛ و فقط خود علم و قدرت را با این قیود، غیرمتناهی در حیطة مفهومی خودشان یعنی علم و قدرت فرض کرده‌ایم. ولی خود معنای علم در ذات

خودش محدود به قدرت است؛ و معنی و مفهوم قدرت، محدود به علم است؛ و هر دو محدود به حیات هستند؛ و هکذا. بنابراین هزاران قیدِ صرف و بسیط و محض و أمثالها علاج درد را نمی‌کند؛ و توان آن را ندارد که ذات عالی و والا را بدین گونه از ترکیبات مرگب ننماید، و عینیت ببخشد.

هر مفهومی از مفهوم دیگر منعزل، و اتحاد در وجود مستلزم اتحاد در مفهوم و ماهیت و ذات نیست. و بنابراین اَسْمَاء و صفات محدود می‌باشند به حدّ ماهوی خودشان؛ و غیر از ذات اقدس هستند؛ گرچه همه آنها هم در ذات خود و در حیطة عنوانی خود غیر متناهی باشند؛ ولی چون صبغۀ غیریت دارند، در مادون ذات و درجۀ پائین‌تر از ذات واقعند.

آنچه در ذات است، همان حاقّ علم که مافوق از حدّ مفهومی آن است؛ و حاقّ قدرت و حیات که مافوق از حدّ مفهومی آنهاست می‌باشند. در ذات حیّ علیم قدیر، بساطت محض است و وحدت محض است. این مفاهیم در آن جا مندک و مضمحلّ و فانی شده، و حدود خود را به واسطۀ عظمت و سیطره و قدرت و قهاریت و بساطت محض و وحدت صافی و بدون شائبۀ آن از دست داده‌اند.

در آن جا حیات عین ذات است؛ و علم عین قدرت است؛ و هر دوی آنها عین حیات؛ و همه آنها عین ذاتند؛ و تمام اَسْمَاء و صفات به نحو اتمّ و اشدّ یعنی به سرحدّ انعزال از حدّ مفهومی و ماهوی خود، عین یکدگر و عین ذاتند.

و در آنجا ذات ذات است و حملی که فقط می‌توان نمود اَلذَّاتُ ذَاتٌ می‌باشد

و بازگشت بقیۀ حمل‌ها همچون اَلذَّاتُ عَالِمٌ وَاذَّاتُ قَادِرٌ به این حمل است.^۱

(۱) عارف کبیر و شهیر ابن فارض مصری در «نظم السلوک» خود (تائیه کبری) درباره سیر سالک الی الله می‌فرماید: او به جایی می‌رسد که: تمام وجودش علم و ادراک محض می‌شود، چشمش می‌شنود، و گوشش می‌بیند؛ و زبانش می‌بیند، و چشمش نجوی می‌کند و به پنهانی سخن می‌گوید، و دستش سخن می‌گوید و می‌شنود؛ و به طور کلی با هر عضو از اعضایش، همه کارها را انجام می‌دهد؛ و این همان فنای در ذات است که در آنجا علم و قدرت و تمام صفات مندک می‌شود و چیزی غیر از ذات نیست:

تَحَقَّقَتْ أُنْفَى الْحَقِيقَةِ وَاجِدٌ وَأَثْبَتَ صَحْوَ الْجَمْعِ مَحْوَ التَّشْتِ

و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سیّد أحمد در مکتوب سوّم می‌فرماید: إصرار این رو سیاه و أمير المؤمنين عليه السلام بر سر آن است که بگوئیم: صفات محدود و متعین اند، و نمی‌توانند با موصوف که ذات است عینیت داشته باشند.^۱

و مراد از نفی صفت از ذات که در خطبه حضرت أمير المؤمنين عليه السلام وارد شده است، همین مطلب است؛ ولیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعة من المتكلمين آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده‌اند؛ و یا نفی صفات از ذات در بعضی از حالات سلوکی و عرفانی که برای سالک در طی مراحل پیش می‌آید. و جواب ایشان آن است که: حمل بر نفی صفات زائده، و یا بیان حالتی از حالات سالک، حمل من درآوردی است؛ و به اصطلاح تعبّطی و بدون شاهد است؛ زیرا

←

و كَلَى لِسَانٌ نَاطِرٌ مِسْمَعٌ يَدٌ	لُطِّقَ وَإِدْرَاكٌ وَسَمْعٌ وَبُطْشَةٌ
فَعَيْنِي نَاجَتٌ وَاللِّسَانُ مَشَاهِدٌ	وَيَنْطَلِقُ مَتَى السَّمْعُ وَالْيَدُ أَصْغَتِ
وَسَمْعِي عَيْنٌ تُجْتَلِي كُلَّ مَابِدَا	وَعَيْنِي سَمْعٌ إِنْ شَدَا الْقَوْمُ تُنْصِتِ
وَمَتَى عَنِّي أَيْدٍ لِسَانِي يَدٌ كَمَا	يَدِي لِي لِسَانٌ فِي خُطَابِي وَخُطْبَتِي
كَذَاكَ يَدِي عَيْنٌ تَرَى كُلَّ مَا بَدَا	وَعَيْنِي يَدٌ مَبْسُوطَةٌ عِنْدَ بَسْطَتِي
وَسَمْعِي لِسَانٌ فِي مَخَاطِبَتِي كَذَا	لِسَانِي فِي إِصْغَائِهِ سَمْعٌ مُنْصِتِ
وَاللَّشَّمُ أَحْكَامُ أَطْرَادِ الْقِيَّاسِ فِي	اتِّحَادِ صِفَاتِي أَوْ بَعْكَسِ الْقَضِيَّةِ
وَمَا فِي عَضْوٍ خُصَّ مِنْ دُونَ غَيْرِهِ	بِتَعْيِينِ وَصْفٍ مِثْلَ عَيْنِ الْبَصِيرَةِ
وَمَتَى عَلَيَّ أَفْرَادُهَا كُلُّ ذَرَّةٍ	جَوَامِعُ أَفْعَالِ الْجَوَارِحِ أُخْضَتِ
يُنَاجِي وَيُصْغِي عَنِ شُهُودِ مُصَرَّفٍ	بِمَجْمُوعِهِ فِي الْحَالِ يَدٌ قُدْرَةٌ

و همینطور ادامه می‌دهد تا می‌رسد به اینکه می‌فرماید:

هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ	قُوهَا وَأَعْظَمَتْ فِعْلَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ
و نَاهِيكَ جَمْعًا لَا بِفَرْقِ مَسَاحَتِي	مَكَانِ مَقْبِيسٍ أَوْ زَمَانِ مَوْقَاتِ

(دیوان ابن فارض، طبع بیروت، سنه ۱۳۸۲ هجری، ص ۱۰۰ تا ص ۱۰۲، بیت ۵۷۸ از تائیه کبری تا بیت (۶۰۱).

(۱) و إصرار حضرت أمير المؤمنين عليه السلام و عرایض این رو سیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرد ذات اقدس عن جمیع الاعتبارات حتی الأسماء و الصفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال الأسماء و الصفات بذاته تعالی؛ لا کمال ذاته تعالی بالأسماء و الصفات.

برخلاف ظاهر کلام آن حضرت است؛ و برخلاف شواهدی است که آن حضرت در دنبال این عبارت همانطور که اینک بیان می‌کنیم؛ ذکر کرده‌اند.

ترس و دهشت مرحوم شیخ از تأبّی و امتناع از اقرار و اعتراف به زیاده بودن صفات و عدم عینیت آنها با ذات، پندار خلوّ ذات است از صفات کمال، همچون علم همانطور که در مکتوب سوّم گفته‌اند که: این در حقیقت نفی علم است از باری تعالی.^۱

ولیکن این دهشت بی‌مورد است و خیالی بیش نیست. زیرا آن که صفات را پائین‌تر از ذات می‌نگرد؛ هزار بار بالاتر و قوی‌تر از این صفات را در ذات اثبات می‌کند؛ و آن صفت علم و قدرت و حیات و ماشابهها است، بدون حدود مفهومیّه و عناوین ممیّزه.

او صفات ناقصه و محدوده را از ذات اقدس جدا می‌کند، و ذات را مبرّی و منزّه از آن می‌داند؛ ولیکن صفات کامله غیر محدوده را برای ذات اثبات می‌کند؛ و *أَيْنَ الثَّرَى مِنَ الثَّرِيّأ*.

آن ذاتی که در بساطت و محوضت و صرافت طوری است که علم آفرین است؛ و قدرت آفرین. یعنی علمی است بسیط، و قدرتی است بسیط، که نفس ذات است، و با آن هو هویت دارد؛ و از آن علم و قدرت بسیط، و خارج از حدود مفهومیّه، علم و قدرت مفهومی و صفت متمیّزه، و اسم متعیّنه پدید می‌آید و تعین می‌پذیرد.

حَبْدًا بدین ذات که در قدرت و علم و حیات، بدین سر حدّ از صرافت است، و بدین کمال از وحدت، و عدم قبول تجزیه و ترکیب و انقسام است، که برای این صفات محدوده و متعیّنه علیّت دارد، و در قالب ظهور موجب پیدایش و خلق آنهاست.

باری بر اساس این سعه ذات، و این بساطت و عمومیت و اطلاق وجودی او، مکانی و زمانی را نمی‌توان تصوّر نمود که ذات حضرت احدیّت بوجوده، و وحدته،

(۱) آنجا که گوید: و إلّا لزم خلوّ الذات فی مرتبه ذاته عن هذه الصّفة الكمالیة.

و نوره، و حیاته، و علمه، و قدرته، در آنجا نباشد.

زیرا راهی برای تجزیه و تکثیر وجود اقدسش نیست. تغایر و تمایزی میان ظاهر و باطنش نیست. ظاهر او در باطنش؛ و باطن او در ظاهرش می‌باشد. اختلاف ظاهر و باطن به واسطه حدی است که آن دو را از هم جدا می‌کند. و چون این حد را که در خداوند اعتباری است نه حقیقی، برداریم؛ یکی می‌شود.

به همین جهت است که او در همه اشیاء موجود است بوجوده؛ ولیکن عنوان ولوج و دخول، به معنای حلول و اتحاد نیست. دوئیت در اینجا معنی ندارد. اینجا توحید است و بس. دخول در اشیاء به معنای سعه وجودی و تحقق توحید است. و او در اشیاء نیست به جهت محدودیت و ائیت و ماهیت آنها.

و این است مراد از کلام دُرر بار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که: جدائی و بینونت او از اشیاء، بینونت صفت است نه بینونت غزلت.^۱

باری این گونه تعبیر و تفاسیر از وحدانیت حضرت حق عز اسمه، اختصاص به قرآن کریم دارد؛ و در جهان طبیعت تا قبل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله هیچ کس بدان لب نگشود؛ و در هیچ یک از سایر کتب آسمانی و از هیچ پیغمبری قبل از پیغمبر اسلام نقل نشده است؛ و این عظیم‌ترین امری است که دلالت بر اشرافیت قرآن و افضلیت آن حضرت نسبت به سایر کتب آسمانی و سایر پیامبران الهی دارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در میان جمیع اُمّت رسول الله یگانه فردی است که حاق و حقیقت توحید را بدین پایه و بدین مرتبه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله گرفته است، و با قدم ثبات و سیر در عوالم نامتناهی آن را در صقع وجود خود جای داده است و متحقق

(۱) مرحوم سبزواری قدس الله نفسه در حاشیه خود بر شرح «منظومه» خود درص ۶۶ از طبع ناصری راجع به کیفیت تقوّم معلول به علت گوید: وهو متقوم بالعلّة ای لیست العلة خارجة عنه بحيث لا مرتبة له خالیة عنها ولا ظهور له خالیاً عن ظهورها. بل الظهور لها أولاً و له ثانياً كما قال علیه السلام: ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله. و قال: داخل فی الأشیاء لا بالممازجة و خارج عن الأشیاء لا بالمزایلة. و أيضاً: لیس فی الأشیاء بوالج ولا عنها بخارج. و أيضاً: مع کل شیء لا بمفارقة و غیر کل شیء لا بمزایلة. و أيضاً: داخل فی الأشیاء لا کدخول شیء فی شیء؛ خارج عن الأشیاء لا کخروج شیء عن شیء. و أيضاً: توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة غزلة. و بالجملة هذا متواتراً بالمعنی. (انتهی).

به حقیقت سوره توحید و شش آیه اول از سوره حدید گردیده است؛ و به اعلی ذروه از اوج مقام انسان کامل رسیده است.

خطبه‌هایی را که آن حضرت در مقام عرفان و توحید حضرت حق و صفات و اسمای او بیان نموده است؛ همگی وجدانیات و مشاهدات درونی و سری اوست؛ و مدرکات حضوری و مکاشفات حقه حقیقه و علوم سرمدیه اوست که چون شمس درخشان از آن پرده برمی‌دارد؛ و محبوب و معبود خود را با بلندترین صدائی و با استوارترین منطق و برهانی به عالم بشریت تا ابد معرفی می‌کند.

حضرت استادنا الأعظم علامه طباطبائی قدس الله سره الشریف در تفسیر خود، در بحث توحید پس از حکایت چند فقره از چند خطبه مولانا امیرالمؤمنین علیه السلام، و پس از بحث تاریخی درباره اعتقاد به کیفیت توحید، و طریق مبارزه با شرک و تثلیث و ثنویت (سه گانه و دوگانه پرستی: مذهب مسیحیان و زرتشتیان مجوسی) اثبات فرموده‌اند که: در میان جمیع فلاسفه الهیین از مصر قدیم و یونان و اسکندریه تا قبل از ظهور اسلام نامی از وحدت حقه حقیقه و بالصرافه ذات احدیت نبود.

آنچه از جمیع آنها نقل شده است؛ و همچنین آنچه از افرادی که بعد از آنها در اسلام آمده‌اند، و بر خط مشی همان حکمت و فلسفه مشی نموده‌اند؛ وحدت عددی ذات حق است؛ حتی آنکه شیخ رئیس ابوعلی سینا در کتاب «شفا» تصریح به وحدت عددیه ذات حق تعالی می‌نماید؛ و بعد از او فلاسفه که آمدند تا حدود سنه یکهزار از هجرت نبویه، همگی قائل به وحدت عددی حق شدند؛ و اهل بحث از متکلمین و باحثین نیز آنچه را که در احتجاجات خود آورده‌اند، زیاده بر وحدت عددی نیست؛ در عین آنکه همه آنها براهین و أدله خود را از قرآن مجید آورده‌اند. أمّا از این قرآن غیر از وحدت عددی نفهمیده‌اند.

این محصل کلامی است که اهل بحث و نظر درباره توحید حضرت حق گفته‌اند.

و أمّا آنچه را که قرآن کریم راجع به معنی و حقیقت توحید بیان می‌فرماید؛ اولین قدمی است که در تعلیم و تفهیم این حقیقت برداشته شده است؛ أمّا

مع الأسف الشدید، اهل تفسیر و به طور کلی جمیع کسانی که با قرآن کریم سر و کار داشته‌اند، چه از صحابه رسول خدا ﷺ، و چه از تابعین، و چه از کسانی که بعد از آنها آمده‌اند، همگی این بحث را دنبال ننموده، و مهمل گذاشته‌اند.

این کتاب‌های جوامع احادیث، و این کتابهای تفسیر است که همگی در مرآی و منظر ماست؛ در تمام آنها از این حقیقت اثری به چشم نمی‌خورد؛ نه با بیانی که شرح آیات قرآن را دهد؛ و نه با طی طریق برهان و استدلال.

ندیدیم ما کسی را که بتواند از حجاب این حقیقت برقع برافکند؛ مگر آنچه در کلام امام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام به خصوص دیده شده است. آری کلام علی این در بسته را گشود؛ و پرده را از روی آن برداشت؛ و با بهترین وجهی و شیواترین راهی و روشن‌ترین طریقی از براهین، حجاب را از رخسار آن کنار زد.

و عجیب آن است که: بعد از علی علیه السلام نیز، این گونه گفتار در کلام اهل فلسفه و تفسیر و حدیث دیده نشده؛ تا پس از هزارسال از هجرت در کلام فلاسفه آمد؛ و آنها خودشان گفتند که: ما این حقیقت را از علی گرفته‌ایم.

و این سر آن بود که ما نمونه‌هایی از آن گفتارهای علی را ذکر کردیم. زیرا که اینگونه سلوک احتجاجی برهانی در کلام غیر او نیامده است، که همه آنها مبتنی بر صرافت وجود و احدیت ذات اقدس جلت عظمته بوده باشد.^۱

و مراد و منظور حضرت علامه (ره) از فلاسفه اسلام پس از هجرت، مرحوم صدرالمتألهین شیرازی قدس سره می‌باشد، که او در کتاب‌های خود قائل به وحدت بالصرافه بودن ذات حق شد و این معنی را با بلیغ‌ترین وجهی به ثبوت رسانید، و منطق بوعلی سینا را در توحید عددی بودن ذات حق ابطال نمود.

و این حقیر گوید: کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام صریح در تشخیص وجود، و وحدت حقه حقیقه، و جدا بودن صفات از ذات، و معیت کونیّه حضرت حق با جمیع موجودات و ممکنات است که ابدأً با تشکیک در وجود و عینیت صفات سازشی ندارد. و آنچه را که صدرالمتألهین پس از هزار سال از کلام امیرالمؤمنین

(۱) «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۶، ص ۱۰۹ و ص ۱۱۰.

در بارهٔ صرافت در وجود، و توحید بالصّرافه بودن حضرت احدیّت استفاده نموده است، گرچه همه حقّ است و بجا و درست؛ ولیکن گویا صدرالمتألهین از لوازم صرافت که وحدت و تشخّص در وجود است، إغماض فرموده؛ و بر اساس صرافت روی مسئلهٔ تشکیک در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را می‌توان خبط و اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالأخره مسئلهٔ تشکیک سر از وحدت عددی بودن حقّ درمی‌آورد؛ و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیّه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتهاً أبداً سازش ندارد. و کسی که به مغزّی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی‌تواند قائل به تشکیک باشد که بالمآل سر از وحدت عددیّه بیرون می‌زند.

و اگر صدر المتألهین به حقیقت صرافت و لوازم آن پی می‌برد، بدون شکّ إعلان تشخّص در وجود را می‌داد؛ و إبا و امتناعی از این مطلب نداشت؛ أمّا تبعاً لسایرالفلاسفه از تشکیک در وجود تجاوز نموده، و قائل به تشخّص در آن نگردیده است. پس در إدراک صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم إدراک تشخّص آن از قافلهٔ موحدین عقب مانده است.

مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدّس الله أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و إلهیین راسخ می‌باشند؛ ولیکن، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان إلهی نرسیده‌اند؛ گرچه صدرالمتألهین در برهان و استدلال از سبزواری قوی‌تر است، أمّا سبزواری چاشنی عرفان و وصول در کلماتش بیشتر؛ و کلماتش آبدارتر و شیرین‌تر است. رحمة الله علیهما.

حالا شما می‌توانید دریابید که: عظمت کلام متین، و منطق قویم، و برهان قوی و لطیف و دقیق گفتار امیرالمؤمنین علیه السلام تا چه حدّی عمیق و باریک است که به تمام زوایای آن صدرالمتألهین هم نرسیده است؛ و غیر از عرفاء بالله در طول این قرون کسی بدان نفوهٔ ننموده است. و عرفاء هم که غالباً در کتابهایشان از راه استدلال و برهان پیش نمی‌آمدند؛ فلذا این دقایق، مبهم و در پس پرده بود، تا در این زمان‌های اخیر که راه استدلال و برهان را هم عرفاء بالله که مدرّس حکمت و فلسفهٔ إلهی نیز بودند به میان آوردند؛ و همچون مرحوم سیّد علی شوشتری: أستاذ و

وصی شیخ مرتضیٰ أنصاری در أخلاق و عرفان؛ و بهترین شاگرد برومندش: آخوند مولی حسینقلی همدانی، و بهترین شاگردان او همچون شیخ محمد بهاری، و سید احمد کربلانی طهرانی، و بهترین شاگرد اخیر: مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی؛ و از بهترین شاگردان او مرحوم عارف و حکیم و فقیه و متکلم و مفسر زمان و نابغه دوران حضرت أستاذ علامه سید محمد حسین طباطبائی تبریزی قدس الله أسرارهم الزکیة، علماً و عملاً، شهوداً و برهاناً، منطقاً و استدلالاً، این واقعیت را إعلام فرمودند.

شکرالله مساعیهم الجمیلة، و رزقنا من علومهم، وجعلنا من تابعیهم فی القول و العمل، بمحمد سید المرسلین، و بوصیه امیر المؤمنین، وبالائمة الأوصیاء من ذرئته سلام الله علیهم أجمعین.

و اینک ما بطور فشرده و بسیار مختصر بعضی از خطب و روایاتی را که از امیر المؤمنین علیه السلام درباره برتری ذات از صفات؛ و درباره معیت حقیقیه حضرت حق با موجودات، و وحدت صرفه حق تعالی وارد شده است، در اینجا می آوریم تا استفاده تشخیص وجود و صرافت آن برای همه روشن گردد:

۱- در «نهج البلاغه» وارد است که: وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَهَّأَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا. وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ. وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ. وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ. وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ. وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. وَمَنْ قَالَ: عَلَامٌ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.

كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ. مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ. مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ. وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ - إِلَى آخِرِ الْخُطْبَةِ.^۱

و این گفتار بدیع ترین کلامی است که در توحید آمده است. و محصل قسمت اول از آن این است که: کمال معرفت آن وقت است که متهمی به نفی صفات از ذات گردد؛ و محصل قسمت دوم یعنی مَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ (تا آخرش) که

(۱) «نهج البلاغه»، خطبه ۶۳، از طبع مصر و تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴.

متفرّع بر قسمت اول است این است که: إثبات صفات برای ذات مستلزم إثبات وحدت عددیّه است که لازمه‌اش تحدید و تعین ذات است.

و نتیجه این دو قست را که با هم ضمیمه کنیم این می‌شود که: عرفان خداوند ایجاب می‌کند که وحدت عددی را از او نفی کنیم؛ و البتّه وحدت بالصرّافه برای او لازم است.

أما مسئله نفی صفات از ذات را بدین طریق بیان فرموده است که: اول دین شناخت إجمالي خداست؛ و کمال این شناخت، إذعان و اعتراف و خضوع در برابر اوست؛ و کمال این اعتراف و تصدیق و خضوع آن است که بنده تمام حقوق إلهیّه را از صفات، و آنچه نصیب از وجود و کمال است اختصاصاً برای او قرار دهد؛ و حیات و علم و قدرت و رزق و خلق و إحياء و إمامه و إعطاء و منع و بقیّه صفات را منحصرّاً از وی بداند؛ و در صفات خدا شریکی برای او قرار ندهد.

در این موطن از إخلاص، نیز بنده مشاهده می‌کند که: این صفاتی را که به ذات اقدس نسبت داده است، معانی و مفاهیم محدوده‌ای می‌باشند که بعضی مباین و منافی بعضی دگرند؛ مثلاً مفهوم علم غیر از حیات است، و غیر از قدرت است. زیرا وقتی ما معنای علم را تصوّر می‌نمائیم، از معنای حیات و قدرت منصرف هستیم؛ و ابداً معنای آنها را در علم نمی‌یابیم؛ و چون معنای علم را تصوّر می‌کنیم، از معنای ذات نیز انصراف داریم.

فلهذا این مفاهیم و علوم و مدرکات ما آنطور که باید منطبق بر حقّ عزّ اسمّه نمی‌شود؛ و نمی‌تواند ذات بحت و بسیط و غیر مرگّب را حکایت کند. زیرا که چون ذات را با این اوصاف که همگی در حدّ ماهوی محدود می‌باشند، تصوّر کنیم؛ ذات مرگّبی را تصور نموده‌ایم. بنابراین ضرورت ایجاب می‌کند که: شخص مُخلّص که در عرفان ربّ به این حدّ إخلاص فائز آمده است، اعتراف به عجز خود از معرفت بنماید؛ و به نقصان و درد بدون درمان خود إقرار کند؛ و تمام این صفات کثیره را که برای ذات حقّ إثبات کرده است، نفی نماید؛ و در حیرت و بُهتی که مفرّی از آن نیست، فرو رود؛ و پیوسته تماشای ذات حقّ را بدون عنوان کثرت و صفت و معنای زائدی بنماید. اینجاست که می‌فرماید: وَ كَمَالُ

در مقابل آن کثرت حادث متوَعَّل می‌شود. و بنابراین هر واحد عددی در برابر کثیری که در برابر او فرض شود، قلیل خواهد بود.

و أمّا واحد بالصرّافه که حدی برای معنای آن نیست؛ و نه‌ایتی برایش متصوّر نمی‌باشد؛ فرض کثرت در برابر او احتمال ندارد. زیرا که حدی را نمی‌پذیرد؛ و عنوان تمیز بر آن عارض نمی‌گردد؛ و از حیطة وجودی آن چیزی بیرون نمی‌رود، تا بواسطه ضمیمه کردن آن را با خود تقویت پذیرد و زیاد شود؛ و یا به واسطه عدم ضمیمه نمودن قلّت و ضعف پذیرد. چون هر چیزی را خارج از او فرض کنیم؛ همان وجود او خواهد بود.

۳- و نیز در «نهج البلاغه» وارد است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحَدَثِ خَلْقِهِ عَلَى زُلَيْتِهِ، وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ. لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تُحْجِبُهُ السَّوَاتِرُ تَا مِي رَسَد بَه اِيْن جَا كَه مِي فَرْمَايَد:

الْأَحَدُ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدًا؛ وَالْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ وَ نَصَبٍ تَا مِي رَسَد بَه اِيْن جَا كَه مِي فَرْمَايَد:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ. وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ. وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ حَيَّرَهُ. عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ. وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ. وَ قَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورًا.^۱

در اینجا اثبات وحدت عددی را برای ذات حق موجب ابطال ازلیت او قرار داده است. زیرا حقیقت ازلیت حق آن است که او در ذاتش و صفاتش غیر متناهی و غیر محدود است. بنابراین اگر حق را طوری تصوّر کرد که چیزی بر او پیشی نگرفته باشد، این معنی ازلیت اوست. و اگر او را طوری تصوّر نمود که چیزی بعد از او نبوده باشد، و متأخر از او نباشد، این معنی ابدیت اوست. و چه بسا اگر این معنی را در دو طرف تصوّر کنیم، آن معنی سرمدیت و دوام اوست. و او را به وحدت عددی متّصف کردن، نفی ازلیت و ابدیت و سرمدیت است.

(۱) «نهج البلاغه»، خطبة ۱۵۰، از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۵.

الإِخْلَاصَ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

و این معنی مؤید آنچه در اول خطبه آمده است می باشد که: الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ. الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.

و اما فقره دوم کلام حضرت: فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ، استدلال حضرت است برای نفی صفت از ذات، به جهت عنوان مغایرت در میان صفت و موصوف. بدین طریق که: کسی که خدا را همراه با صفت بداند، او را دو تا کرده است؛ چون یک طرف را موصوف، و طرف دیگر را صفت گرفته است. و صفت و موصوف دو چیز می باشند. و کسی که او را دو تا کند به دو جزء تجزیه و تقسیم کرده است؛ و کسی که او را تجزیه کند به واسطه اشاره عقلیه که لازمه تقسیم است جاهل به او شده است. و کسی که به او اشاره کند، او را محدود و متعین کرده است. زیرا اشاره مستلزم جدائی و انفصال است. و کسی که او را محدود کند، به شمارش درآورده است؛ و او را واحد عددی پنداشته است. زیرا عدد است که قابل انقسام و انعزال وجودی است.

در این خطبه ملاحظه شد که: حضرت با بدیع ترین منطقی، و با بلیغ ترین برهانی، عدم عینیت صفات را با ذات اقدس حضرت احدیت اثبات نمودند.

۲- و در «نهج البلاغه» وارد است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا؛ وَيَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا. كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ؛ وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ.^۱

در اینجا حضرت نفی وحدت عددی را از حق تعالی می نماید، به واسطه ملازمه با معنای قَلَّتْ. زیرا واحد عددی عنوانی است از محدودیت موجودی که مسمی به وحدت است؛ و لازمه آن قابل قبول بودن آن مسمی به کثرت و تقسیم آن به اجزائی است. و هر چه تقسیم و تکرر بیشتر شود، بیشتر آن واحد در قَلَّتْ و ضَعْف

(۱) «نهج البلاغه»، خطبه ۶۳، از طبع مصر و تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴.

شیخ

۴- حدیث ذغلب است که صدوق با سند متصل خود از اَصْبَغ بن نُبَاتَه روایت کرده است تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: لَطِيفُ اللُّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبْرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغَلَطِ تا این جا که می‌فرماید: هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُقَالُ: شَيْءٌ فَوْقَهُ؛ وَأَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُقَالُ: لَهُ أَمَامٌ. دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَى فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَخَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَى مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ - الخُطْبَةُ.^۱

۵- نیز حدیث ذغلب است که صدوق با سند متصل خود از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است تا می‌رسد به اینجا که می‌فرماید: إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللُّطَافَةِ فَلَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبْرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغَلَطِ تا آخر خطبه که بسیار حاوی مطالب رشیق توحیدی و عرفانی است.^۲

۶- و در «نهج البلاغه» ایضاً آمده است:

مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ. وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلَهُ تا می‌رسد به این جا که می‌فرماید:

لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ، وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ تا آخر خطبه^۳ که سید رضی (ره) فرموده است: این خطبه به قدری از اصول علم را در خود جمع کرده است که در هیچ خطبه‌ای بدین مقدار جمع ننموده است.

و در این خطبه است که: وَلَا يُشْمَلُ بِحَدِّ، وَلَا يُحْسَبُ بَعْدُ. وَإِنَّمَا تُحَدُّ الْأَوْقَاتُ أَنْفُسَهَا، که صریحاً نفی وحدت عددیه را از ذات اقدسش می‌نماید.

۷- شیخ صدوق در «خصال» و «معانی الأخبار» و «توحید» با سندهای

(۱) «توحید» صدوق، طبع مکتبه صدوق سنه ۱۳۹۸ هجری قمری ص ۳۰۴ تا ص ۳۰۸ و اولین

حدیث از باب ۴۳.

(۲) «توحید» صدوق، ص ۳۰۸ و ص ۳۰۹، حدیث دوم از باب ۴۳.

(۳) «نهج البلاغه»، خطبه ۱۸۴، از طبع مصر و با تعلیق عبده، ج ۱، ص ۳۵۴.

متصل خود، از مقدم بن شریح بن هانی، از پدرش روایت می‌کند که در روز جمل یک مرد اعرابی در حضور امیرالمؤمنین علیه السلام بپا خاست و گفت: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ تا می‌رسد به این جا که می‌فرماید:

ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِيُّ! إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَوَجْهَانِ يَثْبِتَانِ فِيهِ.

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: وَاحِدٌ يَقْضُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَّا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ! وَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يُرِيدُ بِهِ التَّنَوُّعَ مِنَ الْجِنْسِ؟ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ، وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى.

وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبِتَانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُهُ. كَذَلِكَ رَبُّنَا. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى؛ يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ.^۱

۸- شیخ مفید در «ارشاد» از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت نموده است که در

باب توحید گفته‌اند:

أَوْلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ؛ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ؛ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ. جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهُ الصِّفَاتُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ، وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلٌّ وَعَلَا صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ تَا آخِرَ خُطْبِهِ.^۲

۹- شیخ طبرسی در «احتجاج» این کلمات را از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده

است که:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ. وَ وَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ. وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ. وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُوتَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُوتَهُ عَزَالَةٌ. إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرُ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ. كُلُّ مَا

(۱) «توحید» صدوق ص ۸۳ و ص ۸۴ و «خصال» ص ۲ و «معانی الأخبار» ص ۴ همگی از طبع

مکتبه صدوق.

(۲) «ارشاد»، طبع سنگی ص ۱۲۴ و ص ۱۲۵ و شیخ طبرسی در «احتجاج» طبع نجف، ج ۱، ص

۲۹۸ و ص ۲۹۹؛ و «توحید» صدوق، باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۳۴ و ص ۳۵ حدیث شماره ۲.

تُصَوَّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. لَيْسَ بِإِلَهٍ مَّنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ. هُوَ الدَّالُّ بِالِدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمَوْدَىٰ بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.^۱

۱۰- در «نهج البلاغه» وارد شده است که حضرت در خطبه‌ای گفتند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشُّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ، تَابَهُ بِنِجَا مِي رَسَدِ كِه: وَاحِدٌ لَا بَعْدَ، وَدَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ، وَقَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ. - الخطبة.^۲

۱۱- شیخ صدوق در «معانی الأخبار» با سند متصل خود از عمر بن علی بن

أبيطالب از پدرش حضرت امیرالمؤمنین عليه السلام روایت می‌کند که رسول خدا صلى الله عليه وآله گفته‌اند:
التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ؛ وَبَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ. ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يُرَى، وَبَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يَحْفَى. يُطَلَّبُ بِكُلِّ مَكَانٍ؛ وَلَمْ يَحُلْ مِنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ. حَاضِرٌ غَيْرٌ مَخْدُودٌ؛ وَغَائِبٌ غَيْرٌ مَفْقُودٌ.^۳

باری این فقرات خلاصه و جوهره عباراتی بود که از خصوص امیرالمؤمنین عليه السلام در این باره به طور صراحت و تنصیص وارد شده بود؛ و ما مفصل آنها را در جلد دوازدهم «إمام شناسی» از دوره علوم و معارف اسلام آورده‌ایم.^۴ و اما آنچه از تمام ائمه عليهم السلام در «توحید صدوق» و غیره نقل شده است، بیش از اینهاست.^۵

فصل سوّم: در اعتبارات وجود: بشرط لا، و بشرط شیء، و لا بشرط.

(۱) «احتجاج»، ج ۱، ص ۲۹۹.

(۲) «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۳، و از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۳۵۰ و ص ۳۵۱ و این خطبه را بتمامه شیخ طبرسی در «احتجاج»، طبع نجف ج ۱ ص ۳۰۵ ذکر نموده است.

(۳) «معانی الأخبار»، طبع صدوق ص ۱۰، باب التوحید و العدل حدیث شماره ۱.

(۴) در درس‌های ۱۷۷ تا ۱۸۰.

(۵) از جمله در دعای بیست و هشتم از «صحیفه کامله سجادیّه»، در ضمن و کان من دعائه عليه السلام متفرغاً إلى الله عزوجل به پیشگاه پروردگار عرضه می‌دارد: لك يا إلهي وحدانية العدد، و ملكة القدرة الصمد. و نیر در دعای سی و دوم در ضمن و کان من دعائه عليه السلام إذا فرغ من صلوة الليل عرضه می‌دارد: اللهم إذا الملك المتأبد بالخلود تا می‌رسد به اینکه عرض می‌کند: ضلت فيك الصمات، و تفسحت دونك التعت، و حارت في كبرياتك لطائف الأوهام.

حاقّ حقیقت وجود به نحو لابلشروط مَقْسَمیّ که از هر اسم و رسم بالاتر، و از هر قید و حدّ و وصفی برتر است، آن را هویت مطلقه، و حقیقة الحقایق، و غیب ذات، و غیب الغیوب نامند؛ و آن بذاته دارای وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص است. و این وجوب و وحدت و صرافت و تشخّص از اوصاف عارضه بر آن نیست، بلکه از حقیقت و ذات وجود بما هو وجود منتزع گردیده؛ و مساوق با آن است؛ و به نحو حمل اولی و ذاتی بر آن حمل می‌شود.

اینکه می‌گوئیم: بالاتر از هر اسم و رسم است، به جهت آن است که: اسم لفظی است که دلالت بر مسمی می‌کند؛ و رسم به معنای نشانه و علامت است. و وجود بما هو وجود اسمی ندارد که بر آن دلالت نماید؛ و علامت و نشانی ندارد تا ما را بدان برساند. و استعمال لفظ وجود، و ذات، و حقیقت و حتّی ضمیر (هُوَ) که اشاره به غیب مطلق است، در اینجا برای معرفّیت است؛ نه آنکه خود آیه و علامت و نشانه‌ای باشد که بر آن حقیقت منطبق گردد. نظیر آنکه می‌گوئیم: المعدوم المطلق لا یخبر عنه؛ و المجهول المطلق لا یخبر عنه.

آن در اصطلاح عرفاء همان عنقا و سیمرغ است که نشانی ندارد؛ و مجهول الکنه و الهویّه می‌باشد.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد بدست است دام را
آنگاه این وجود را به سه نحو ممکن است لحاظ کنیم:
اول آنکه آن را بشرط لای از جمیع اُسماء و صفات ملاحظه کنیم؛ و آن را
مقام اُحدیّت، و اُحدیّتُ الذّات نامند.

دوم آنکه آن را بشرط شیء از مجموعه اُسماء و صفات ملاحظه نمائیم؛ و آن را
مقام واحِدیّت گویند.

سوم آنکه آن را لابلشروط از این دو شرط لحاظ کنیم؛ یعنی لابلشروط از ملاحظه بشرط لای اُسماء و صفات؛ و لا بشرط از ملاحظه بشرط اُسماء و صفات. و این لا-بشرط قسمی است که آن را مقام حقیقتِ مُحمّدیّه نامند؛ و هی الجامعه بین الأُحدیّة والواحدیّة. زیرا در این لحاظ، مقام اُحدیّت و واحِدیّت هر دو ملاحظه شده‌اند.

و بنابراین، مقام واحدیت ملاحظه وجود واجبی به شرط تعینات اسماء و صفات و لوازم آن که اعیان ثابته است می‌باشد. مبدأ جمیع تعینات اسمیه و وصفیه علم است؛ و علم منشأ ظهور عناوین اسماء و صفات در لوازم آنها از اعیان ثابته است. و مرتبه ظهور علم را در اعیان ثابته، **فَیْضُ أَقْدَسِ**، و مقام **جَلَاءِ**، و ظهور نامند.

سبب تسمیه آن به **فَیْضُ أَقْدَسِ**، آن است که: **أَقْدَسِ** است از آنکه مستفیض غیر از مفیض، و متجلی غیر از متجلی له، و ظهور غیر از اظهار باشد.

و چنانچه به واسطه فعل **حَقَّ** تعالی به إشراق در اعیان ثابته، وجود خارجی متحقق گردد؛ این وجود گسترده امکانیه را که لا بشرط از تحدّد و تقید باشد، وجود **مُنْبَسِطِ**، و **فَیْضُ مُقَدَّسِ**، و **مَشِیَّتِ فَعْلِیَّهِ**، و مرتبه **استجلاء** و **إظهار** نامند.

و سبب تسمیه آن به **فَیْضُ مُقَدَّسِ** آن است که: **مُقَدَّسِ** است از حدود امکانیه و نقائص ذاتیه و ماهویّه. زیرا که تجلی حضرت **حَقَّ** است در مرحله فعل بدون لحاظ قیود و حدود ماهویّه که مستلزم نقصان است.

و در حقیقت وجود **مُنْبَسِطِ** ظهور اسماء و صفات است در مرتبه مادون خود، بدون لحاظ قیود امکانیه و نقائص ذاتیه.^۱

(۱) قال الأملیّ رحمه الله علیه فی حاشیته علی شرح المنظومة للسبزواری (قده) فی مبحث الوجود الذهنیّ عند قوله: فکما لَنْ فیض الله المقدّس... وكذا فیضه الأقدس... ما هذا اللفظه: إنَّ حقیقة الوجود الغیر المنزّل إلی المراتب الإمكانیة لها ظهورات:

۱- فأول ظهورها هو تجلی ذاتها لذاتها وظهورها علی ذاتها مع قطع النظر عن التعینات الصفاتیة والأسمائیة؛ وبعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدیة، والهویة الصّرفة، و مقام غیب الغیوب، والکنز الخفی، و الغیب المصون، و منقطع الإشارات، و مقام لا اسم له ولا رسم له.

۲- ثمّ لها ظهور علی تعینات الصفات والأسماء و لوازمها المسماة بالأعیان الثابته؛ وهی الماهیات کلیة اللازمة لهذا التجلی الأسمائی الغیر المنفکة عنه؛ نظیر عدم انفکاک لوازم الماهیة. وإن شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغیر المتأخّرة عن وجود ملزومها. ولزام ذلك موجودیتها بعین وجود الملزوم. ولذا لا تكون موجودة؛ أی بوجوداتها الخاصة، وان كانت موجودة بوجود الحقّ تطلقاً. وعن ذلك یعبرون بأنّها موجودة بوجوده تعالی، لا بإیجاده. وهذا معنی ما قالوا: الأعیان الثابته ما شمّت رائحة الوجود. وهذا أعنی ظهورها علی الأعیان الثابته هو الظهور الأوّل علی الأعیان. وبهذا الاعتبار یسمی ذلك الوجود بالحضرة الواحدیة، وعالم الأسماء، و برزخ البرازخ،

خاتمة: مرحوم شیخ در آخر این مکتوب فرموده‌اند: «و از جمیع ما ذکرنا ظاهر شد که: التزام به حدوث عالم به ملاحظه این سنخ تقدّم اَبداً کافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدّم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتی است. کما آنکه التزام به حدوث دهری هم همین إشکال را دارد که: دهر مجامع با عالم و با علّت عالم است. پس مرجع امر به تقدّم بالذات خواهد بود؛ لا التقدّم فی الوجود». (انتهی).

أقول: اگر منظور ایشان از این بیان، التزام به تقدّم زمانی است؛ و اینکه فقط تقدّم زمانی رفع إشکال را می‌نماید، باید دانست که این التزام من اَشْنَع الخطاء. حضرت استادنا العلامة الطباطبائی قدس سره فرموده‌اند: وَأَمَّا مَا يَظْهَرُ مِنْ عِدَّةٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ أَنَّ مَعْنَى كَوْنِهِ تَعَالَى أَوْ زَلِيّاً أَنَّهُ سَابِقٌ مُتَقَدِّمٌ عَلَى خَلْقِهِ الْمُحْدَثِ تَقَدِّمًا فِي أَوْزَانٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ لِأَخْبَرِ فِيهَا عَنِ الْخَلْقِ، وَلَا أَثَرٍ مِنْهُمْ؛ فَهُوَ مِنْ أَشْنَعِ الْخَطَاءِ.

وَأَيْنَ الزَّمَانُ الَّذِي هُوَ مَقْدَارُ حَرَكَةِ الْمُتَحَرِّكَاتِ وَالْمِشَارَكَةِ مَعَهُ تَعَالَى فِي أَوْزَانِهِ؟^۱ و در حدیث ذغلب که از عجائب توحید و معارف است؛ و صدوق در «توحید» از حضرت صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می‌نماید، بعد از شرح مفصلی حضرت می‌فرماید:

فَفَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ، لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ. شَاهِدَةٌ بِعَرَائِزِهَا عَلَى أَنَّ لَا غَرِيْزَةَ لِمُعَرِّزِهَا؛ مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيَّتِهَا أَنَّ لَا وَقْتَ لِمُوقِّتِهَا. حَجَبَ بَعْضُهَا عَنِ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرِ خَلْقِهِ. كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرْبُوبٌ؛ وَإِلَهَا إِذْ لَا مَأْلُوهٌ؛ وَ عَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومٌ، وَ سَمِيعًا إِذْ لَا مَسْمُوعٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ:

← و مقام الجمع، والتجلی الأسمائی، والفیض الأقدس، وصبح الأزل، و مقام العماء، و النشأة العلمیة.
۳- ثُمَّ لَهَا ظُهُورُ ثَالِثٍ؛ وَهُوَ ظُهُورُهَا الثَّانِي عَلَى الْأَعْيَانِ الْإِمْكَانِيَّةِ، وَتَجَلُّ ثَانٍ عَلَيْهَا، وَهُوَ تَجَلُّ وَاحِدٌ وَظُهُورٌ فَارِدٌ فِي كُلِّ بَحْسَبِهِ. وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ تَسْمَى بِالْفَيْضِ الْمُقَدَّسِ، وَالتَّقْسِ الرَّحْمَانِيِّ، وَالحَقِّ الْمَخْلُوقِ بِهِ، وَالمَشِيَّةِ، وَ الرَّحْمَةِ الْوَاسِعَةِ، وَالحَقِيقَةِ الْمَحْمَدِيَّةِ، وَالْوُجُودِ الْمُنْبَسِطِ، وَهَذَا الْوُجُودِ الْمُنْبَسِطِ مَعَ وَحْدَتِهِ وَبَسَاطَتِهِ، لَهُ مَرَاتِبٌ تَحْصُلُ الْعَوَالِمَ مِنْ مَرَاتِبِهَا مِنْ أَوَّلِ الْعَوَالِمِ، وَهُوَ عَالَمُ الْجَبْرُوتِ إِلَى آخِرِهَا الَّذِي هُوَ النَّاسُوتُ (انتهی).

وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفًا وَكُنْتَ إِذْ لَيْسَ ثَوْرٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ
 وَلَا ظَلَامٌ عَلَى الْأَفَاقِ مَعْكُوفًا وَرَبُّنَا بِخِلَافِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ
 وَكُلُّ مَا كَانَ فِي الْأَوْهَامِ مَوْصُوفًا فَمَنْ يُرِدْهُ عَلَى التَّشْبِيهِ مُمْتِثًا
 يَرْجِعْ أَحَا حَصَرَ بِالْعَجْزِ مَكْتُوفًا - الحديث.^۱

این خطبه دلالت دارد که موقت موجودات امکانیه، و پدید آورنده زمانهای آنها، خودش دارای وقت و زمان نبوده است؛ و بنابر این لفظ «إذ» که در حدیث چندین بار تکرار شده است، ابداً معنای وقت و زمان معهود را نخواهد داشت؛ بلکه امر مبهم تدریجی را می‌رساند که با حدوث ذاتی کمال ملایمت را دارد. و ما اگرچه حدوث زمانی را برای عالم اثبات کنیم؛ بر اصل حرکت جوهریه است، نه از استفاده از لفظ ازل.

(۱) «توحید» صدوق، ص ۳۰۸ و ص ۳۰۹ حدیث دوم از باب ۴۳. و کلینی در «أصول کافی» در باب جوامع التوحید از طبع حیدری، ج ۱ ص ۱۳۸ و ص ۱۳۹ و سید رضی در خطبه ۱۸۴، از «نهج البلاغه» آورده است.

تذیل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت سید قدس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله على محمدٍ وآله الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
من الآن إلى قيام يوم الدين.

عالم خارجی را که در آن زیست می‌نمائیم، یعنی عالم طبع، و ماده، و هیولا،
و عالم حسن، با جمیع افلاک و ستارگان و کهکشان‌ها و آسمان‌های عالم دنیا، با
این پهناوری و گستردگی، ضعیف‌ترین و کوچک‌ترین و تاریک‌ترین عوالم است.
از این عالم قوی‌تر و بزرگ‌تر و روشن‌تر، عالم مثال، و برزخ کلی، و مقارنات
عقلیه، و عالم قدر ربانی، و لوح مَخُو و إثبات، و عالم خیال مجرد است، که در
روایات از این عالم تعبیر به عالم کُرُوبی شده است.

قدرت و عظمت و نور آن عالم نسبت به عالم حسن، به مثابه قدرت و عظمت و
نور عالم ذهن است نسبت به عالم حسن^۱. اگر ما بخواهیم سنگی را حرکت
دهیم، و یا مسافت مختصری را بپیمائیم، چقدر زحمت دارد، و وقت لازم دارد؟
ولی در عالم ذهن و خیال متصل، کوهی را بدون زحمت از جایش برمی‌داریم؛ و

(۱) قیصری در شرح «فصوص الحکم» در مقدمه در ورق ۱۶ ص ۳۲ گوید: تنبیه: لابد أن يعلم أن كل
ماله وجود في العالم الحسی، هو موجود في لعالم المثالی دون العکس. لذلك قال ارباب الشهود: إن العالم
الحسی بالنسبة إلى العالم المثالی كحلقة ملقاة في بیداء لانهاية لها، أما إذا أراد الحق تعالی ظهور مالا صورة لِنوعه
فی هذا العالم فی الصورة الحسیة كالعقول المُجرّدة و غیرها يتشکل بأشكال المحسوسات بالمناسبات التي بينها
و بينهم و على قدر استعداد ماله التشکل كظهور جبرئیل علیه السلام بصورة دحية الكلبي و بصور آخر.

جهان را در لحظه‌ای دور می‌زنیم؛ و شهری را به یک اراده در ذهن خود، چون روز روشن می‌کنیم. اینها همه دلالت بر کیفیتِ إحاطهٔ رُتبی، و علّی، 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 کلیّه، و مفارقات عقلیه، و عالم قضاء کلیّهٔ الهیه، و عالم لوح محفوظ، و أمُّ الكتاب، و مفاتیح الغیب الّتی لا یعلمها إلاّ هو است؛ که در روایات از آن تعبیر به عالم عرش شده است و نسبت این عالم با عالم مثال، به مثابه نسبت عالم عقل مجرد انسان است به عالم ذهن و خیال متصل او؛ که آن دارای صورت و کیفیت است، ولی عقل از صورت و کمّ و کیف مجرد است.

بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم عقل کلی نسبت به مثال؛ و بر إحاطه و سیطره و قدرت عالم مثال نسبت به عالم حسّ، براهین عقلیه، و وجدان و شهود ذوقیه، و أدلّه نقلیه تطابق دارند.

در تفسیر «صافی» و تفسیر «المیزان»، از تفسیر «عیاشی» از محسن المثنی (المیثمی ظ) عمّن ذکره، از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که: قال: قال أبوذر: یا رسولَ الله؟ ما أفضلُ ما أنزلَ علیک؟!

قال: آية الكرسي؛ ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقمة ملقاة بأرض بلائع. وإن فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقمة.^۱

و از عالم نفس کلیّه و عرش، بالاتر و عظیم‌تر و قوی‌تر و نورانی‌تر و مجردتر، عالم روح اعظم و أسماء و صفات کلیّهٔ الهیه و عالم مقرّبین و فرشتگان مقرب است.

(۱) «تفسیر صافی» طبع سنگی با حاشیهٔ «مجمع البیان» ص ۷۴ و طبع گراوری اسلامی ج ۱ ص ۲۱۴؛ و «تفسیر المیزان» ج ۲، ص ۳۵۴. و در خطبهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که: وكلّ شيء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه؛ وكلّ شيء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه. فليكنكم من العيان السّماع، ومن الغيب الخبر. (خطبهٔ ۱۱۲، از «نهج البلاغه»، و از طبع مصر با تعلیقهٔ عبده، ص ۲۲۵).

و از این عالم بالاتر، نقطهٔ ازل و ابد، و نقطهٔ اوج در قوس صعود و مدارج است.

و از این عالم بالاتر، عالم مشیت کلیهٔ الهیه و اراده و اختیار حضرت حق است.

و از این عالم بالاتر و عظیم‌تر، عالم اسم الحی العظیم القدیر است. و از این بالاتر عالم اسم الله است.

و از این عالم بالاتر عالم اسم الواحد، و از آن برتر عالم اسم الأحد است.

و از آن بالاتر عالم اسم هو، و غیب الغیوب، و ما لا اسم له و لا رسم له می‌باشد.

و به طور کلی هر چه از این عوالم بالا برویم؛ و به طرف نقطهٔ اوج عروج نمائیم، عوالم مجردتر، و بسیط‌تر، و وسیع‌تر، و درخشان‌تر می‌شود، تا به ذات احدیت که در آنجا همهٔ اسماء و صفات فانی می‌گردند، و هر کمال و جمال و جلالی مندک و مضمحل می‌شود، و هیچ موجود جمیلی گرچه به اعلا درجه باشد، تاب مقاومت در آنجا را ندارد. فلذا در حدیث معراج رسول الله ﷺ است، که در آنجا یک ذره از نور عظمت حضرت حق بر او تایید، و او مدهوش گردیده، و از حال رفت.^۱

(۱) صدر المتألهین در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۷۶ و ص ۲۷۷ فرماید: و من الأمور الواجبة ادراكها وتحقیقها لمن اراد أن يكون رجلاً عارفاً بالحكمة الإلهية ان يعلم أن للموجودات مراتب في الوجودية؛ وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس؛ كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية. ولكل نشأة احكام ولوازم تناسب تلك النشأة؛ ويعلم أيضاً أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب. وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التكثر والتفرقة والتضاد أميل. فأكثر المهبئات المتضادة في هذا العالم الطبيعي - وهو أنزل العوالم - غير متضادة في العالم النفساني، كالسواد والبياض، وكالحرارة والثرودة. فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لتصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد وهما معاً موجودان في خيال واحد. وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلّم الفلاسفة في اتولوجيا: إن الإنسان أحسى صنم للإنسان العقلي؛ والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية، ليس موضع

فَسِرْتُ إِلَىٰ مَادُوَّهُ وَقَفَ الْإِلَىٰ وَضَلَّتْ عُقُولٌ بِالْعَوَائِدِ ضَلَّتِ
 فَلَا وَصْفَ لِي وَالْوَصْفُ رَسْمٌ كَذَاكَ الْإِسْمُ وَسَمٌّ، فَإِنْ تُكْنَىٰ فَكُنْ أَوْ ائْعَتِ
 وَمِنْ أَنَا إِيَّاهَا إِلَىٰ حَيْثُ لَا إِلَىٰ عَرَجْتُ، وَعَظَّرْتُ الْوُجُودَ بَرَجَعْتِي^۱

و سپس از این عالم هر چه به پائین بیایم، یعنی به طرف نقطه حضيض نزول کنیم، عوالم محدودتر، و تجرّدش کمتر، و قدرت و عظمتش ضعیف‌تر، و نورانیت و تابندگیش قلیل‌تر می‌شود، تا برسیم به عالم حسّ و ماده و هیولا که آن را أَظْلَمُ الْعَوَالِمِ گویند؛ و اسْفَلُ السَّافِلِينَ^۲ در تعبیر قرآن کریم آمده است.

و علیهذا بعیدترین عوالم، از جهت قرب و تجرّد، عالم حسّ و دنیاست، که دارای ماده و مدّت است؛ و دارای کَوْن و فساد است. و بنابراین از همه عوالم بی‌مقدارتر، و کم‌بهاتر، و ضعیف‌تر، و سنگین‌تر، و تاریک‌تر است. و این معنی را کسی إدراک می‌کند که یا چشمش به عوالم غیب باز شده باشد؛ و یا برهان و قیاس صحیح وی را بدین نتیجه کشانده باشد. وگرنه مردم گرفتار عالم پندار و حسّ و خیال متّصل که قدمی در راه شهود و وجدان، و یا قیاس و برهان برنداشته‌اند، این عالم طبع و ماده را اَصیل‌ترین عوالم می‌دانند؛ گرچه به ظاهر مسلمان باشند، و یا تابع بعض از شرایعِ اِلَهِيّه باشند؛ ولی معذک عوالم معنی، و تجرّد، و نور، و روح، و صفات و أسماء کلیّه و قیامت صغری، و قیامت کبری، و بالأخره آنچه را که در پس پرده غیب آنهاست، اُموری خیالی و پنداری و وهمی می‌انگارند؛ و بدان اِدْعَان و اعتقاد دارند.

ایشان آنچه را که دارای اَصَالَت، و حقیقت، و خارجیت، و متن تحقّق

←

العین فیہ غیر موضع الید، ولا مواضع الأعضاء کلّها مختلفة، لکنّها کلّها فی موضع واحد. (انتهی) فإذا کان هذا هكذا، فما ظنّک بالعالم الربوبی والثّشاة الإلهیة فی الجمعیة والتّأحد؟ فجمیع الأشياء، هناک واحد؛ و هو کلّ الأشياء بوحدته من غیر ما یوجب اختلاف حیثیة.

(۱) بیت ۳۲۴ تا ۳۲۶، از «نظم السّلوک» (تائیه کبرای ابن فارض)، «دیوان ابن فارض»، طبع

بیروت سنه ۱۳۸۲، ص ۷۷.

(۲) آیه ۴ و ۵، از سوره ۹۵: التّین: لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم؛ ثمّ ردناه أسفل السّافِلین.

است؛ عالم مادهٔ سنگین، و هیولای تاریک استعداد و إبهام محض می‌پندارند، و عالم مثال متصل و منفصل، و عقل جزئی و کلی، و بالاتر از آنها را همه تابع و از منضمّات این عالم، مانند تبعیّت معنای حرفی از اسمی می‌انگارند. و این درست إدراک و مشاهده‌ای است در برابر حقّ، و روبرو و مقابل أصالت و واقعیت؛ و در حقیقت پنداری است در مقابل أصالت، و بطلانی در برابر حقیقت. فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ^۱.

این مشاهده، و این دریچه از نگاه و دیدار، دریچهٔ أصالة الماده، و أصالة الطّبع و أصالة الباطل است، در برابر أصالة الله، و أصالة النور و أصالة الحقّ. و بالأخره تئوری مذهب مادّیین را پی‌ریزی می‌کند، گرچه خودشان بدان اعتراف ندارند، بلکه با تمام قوا بر علیه مادّیون می‌شورند و می‌کوشند، تا مذهبشان را براندازند، و آبروی آنها را به باد دهند.

ولی معذک از جهت مشاهدهٔ خارجی، و عدم اتّکاء به عالم غیب، و شهود عوالم تجرّد و لقاء، و أصالت عالم نور و روح و نفس کلیّه، باز عملاً بدین عالم طبع متّکی هستند؛ و آن را دارای حقیقت و أصالت می‌نگرند. فلماذا هنگام رفتن از دنیا جزع و فزع دارند؛ زیرا که به خیال خودشان از عالم واقع و خارج و متن أصالت به عالم عدّم و خیال و وهم می‌روند؛ گرچه لفظاً حقایق عالم أنوار را قبول دارند.

و این مصیبتی است بزرگ که در دیدگان محجوبان، این عالم تاریک و تنگ، أصل؛ و آن عالم سراسر نور و وسعت، أمر موهومی و پنداری است. یکی از دوستان ما که از طلاب نجف بود، و سالیانی إدراک محضر مرحوم قاضی أعلى الله مقامه را نموده بود؛ برای حقیر می‌گفت: قبل از اینکه با حضرت ایشان آشنا شوم، هر وقت ایشان را می‌دیدم، خیلی دوست می‌داشتم؛ و چون در سلوک، و رسیدن به لقاء الله، و کشف و خُدت حضرت حقّ شک داشتم؛ لهذا از رفتن به محضر ایشان کوتاه می‌آمدم. تا وقتی یکی از دوستان شیرازی ما از شیراز

(۱) آیهٔ ۳۲، از سورهٔ ۱۰: یونس.

دو دینار فرستاد، تا من خدمت ایشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نمازهای جماعت خود را در منزل خودشان با بعضی از رفقاء و دوستان سلوکی به جماعت می خواندند. من در موقع غروب به منزل ایشان رفتم تا هم نماز را به جماعت با ایشان آدا کنم؛ و هم آن وجه را به محضرشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نماز مغرب را در اول غروب آفتاب یعنی به مجرد استتار قرص خورشید، طبق نظر و فتوای خودشان به جماعت خواندند. و الحقّ نماز عجیب و با حال و توجهی بود. بعداً نوافل و تعقیبات را بجای آوردند؛ و آن قدر صبر کردند، تا زمان عشاء رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجهی تامّ و طمأنینه و آداب خاصّ خود بجای آوردند، که حقّاً در من مؤثر واقع شد.

پس از نماز عشاء من جلو رفتم، و در حضورشان نشستم، و سلام کردم، و دست ایشان را بوسیدم، و آن دو دینار را تقدیم کردم؛ و در ضمن عرض کردم: آقا من می خواهم سؤالی از شما بکنم؛ آیا اجازه می فرمائید؟!

مرحوم قاضی اعلی الله مقامه فرمود: بگو، فرزندم!

عرض کردم: می خواهم بینم آیا إدراک توحید، و لقاء الله، و سیری که شما در وحدت حقّ دارید؛ حقیقت است، یا امر تخیلی و پنداری؟!

مرحوم قاضی رنگش سرخ شد؛ و دستی به محاسنش کشید؛ و گفت: ای فرزندم! من چهل سال است با حضرت حقّ هستم، و دم از او می زنم؛ این پندار است؟! من خیلی خجالت کشیدم و شرمنده شدم؛ و فوراً خداحافظی کردم و بیرون آمدم.

یکی دیگر از برجستگان شاگردان مرحوم قاضی رضوان الله علیه نقل می کرد که: شبی در کربلای معلی، بعضی از شاگردان مرحوم قاضی برای زیارت مخصوصه آمده بودند؛ و مجتمع بودند؛ و محفلی گرم، و سراسر شوق و مملوّ از نور بود. در میان شاگردان آن مرحوم، مرحوم آقا سید حسن مسقطی بود که از برجسته ترین شاگردان قاضی در آن سنوات بود. مردی ناطق و فقیه و مدرّس وحید حکمت و فلسفه در نجف اشرف، و در طیّ مدارج عرفانی و سلوکی در نزد استاد

وحید خود مرحوم قاضی به مراتب عالیله و معارج سامیه از عرفان و لقاء و کشف سبحات حضرت حق نائل آمده بود.

مرحوم آقا سید حسن مسقطی مردی قویّ البیان، و حاضر جواب و متکلم ذوالاقتداری بود.^۱

در آن مجلس یکی از فضلاء نجف که اتفاقاً گهگاهی هم به محضر مرحوم قاضی مشرف می شد، ولی هنوز نتوانسته بود از خویشتن بگذرد؛ و از عالم پندار بیرون رود؛ حضور داشت. در میان مطالبی را که آقا سید حسن برای حضار از عوالم غیب بیان می فرمود؛ و کیفیت نزول نور توحید را در عالم امکان و شبکه های اینّات شرح می داد، رو کرد به ایشان و گفت: من می خواهم بدانم: این وحدتی را که شما می گوئید، واقعاً حقیقت دارد، یا امری موهومی و تصوّری است؟!

مرحوم آقا سید حسن فوراً به او گفت: ای وای بر شما! این عذره را (نجاست و کثافتی که از انسان از مخرج غائط خارج می شود) شما امری حقیقی و واقعی

(۱) آقا سید حسن مسقطی همانند آقا سید احمد کربلائی فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذه مرحوم قاضی و از اعلام آنها به شمار می رفت. در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می نشست و به شاگردان خود درس حکمت می داد؛ و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود، و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می بخشید؛ شاگردان از اطراف به سوی وی گرد آمدند؛ و در صحن مطهر غوغائی از تدریس توحید و حکمت الهی بر پا بود و شوری و نشوری در دعوت طلاب حوزه مقدسه علمیه نجف اشرف برای سالکین و مریدین راه قرب و لقاء حضرت احدیت بر پا نموده؛ و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفین تنقید می نمود؛ و آنان را به گرفتاری به اهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می ساخت؛ و مستلاً آن را بیان می کرد.

شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف مرحوم آیه الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی رحمه الله علیه بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مسقط برود. مرحوم آقا سید حسن خدمت استاد خود مرحوم قاضی آمد و جریان را گفت؛ مرحوم قاضی هم دستوراتی به او دادند؛ و فرمودند به مسقط برود. سید حسن رهسپار مسقط گشت و در آنجا به ترویج و تدریس حکمت و عرفان و فقه پرداخت و چندین سال زندگی کرد. گویند در سالهای آخر عمر همیشه احرام می پوشید؛ یعنی پیوسته در شب و روز ازاری بر کمر بسته و ردائی بر دوش داشت تا با همین حال بدرود حیات عاریت گفت. رحمه الله علیه رحمة واسعة.

می‌دانید؛ آنگاه تحقق حقیقت توحید حقّ و وحدت او در عوالم را، امر موهومی می‌پندارید؟!

از اینجاست که مرحوم آقا سید احمد کربلائی اعلی الله مقامه در این مکتوب به شریک حکیم خود در مکاتبه گوشه می‌زند و خرده می‌گیرد؛ و با عبارات لطیفه و مطالب و قصص ظریفه، روش او را قدح می‌نماید؛ و می‌خواهد به او بفهماند که: تا از خود نگذری، به خدا نخواهی پیوست؛ و تا از نفس و آثار آن بیرون نروی چهره شمس عالمتاب بر تو مکشوف نخواهد افتاد؛ و تا چشم و گوش خرد عالم طبع و کثرت را نفروشی، چشم و گوش عالم ملکوت و وحدت برای تو پیدا نمی‌شود.^۱

عبارت آقا سید احمد در این مکتوب همه حقایقی است، گرچه بعضی از آن در قالب حکایات و أمثله و أشعار بدیعه آمده است. می‌خواهد به او بفهماند که با این روش و منهای درد معالجه نمی‌شود؛ و مرض شفا نمی‌یابد.

وَ فُزْ بِالْأَعْلَى وَ أَفْخَرُ عَلَى نَاسِكَ عَالَاً	بِظَاهِرِ أَعْمَالٍ وَ نَفْسٍ تَزَكَّتِ
وَ جُزْ مُتَقَلًّا لَوْخَفَ طَفًّا مُوَكَّلًا	بِمَقُولِ أَحْكَامٍ وَ مَعْقُولِ حِكْمَةٍ
وَ حَزْ بِالْوَلَا مِيرَاثَ أَرْفَعُ عَارِفِ	عَدَا هُمَّهُ إِثَارَ تَأْثِيرِ هِمَّةِ
وَ تَهْ سَاحِبًا بِالسُّحْبِ أَدْيَالَ عَاشِقِ	بِوَصْلِ عَلَى أَعْلَى الْمَجْرَةِ جُرَّتِ

(۱) چقدر عالی و زیبا و لطیف و دقیق که حاوی یک دنیا کتاب معرفت است، این واقعیت را قیس بن ملوح عامری، راجع به لیلی عامریه که معشوقه او بوده است، در کتاب خود به نام کتاب «لیلی و مجنون» است در ص ۱۰۹ از طبع بمبئی آورده است:

تَمَّيْتُ مِنْ لَيْلَى عَلَى الْبُعْدِ نَظْرَةً	لِيُطْفَى جَوَى بَيْنِ الْحَشَا وَالْأَضَالِعِ
فَقَالَتْ نَسَاءُ الْحَيِّ تَطْمَعُ أَنْ تَرَى	بِعَيْنِكَ لَيْلَى مُتَ بَدَاءِ الْمَطَامِعِ
وَ كَيْفَ تَرَى لَيْلَى بَعَيْنِ تَرَى بِهَا	سِوَاهَا وَ مَا طَهَّرْتَهَا بِالْمَدَامِعِ
وَ تَلْتَدُ مِنْهَا بِالْحُرُوفِ، وَ قَدْ جَرَّتْ	حَدِيثُ سِوَاهَا فِي حُرُوقِ الْمَسَامِعِ

و از این جا به دست می‌آید که تمام رموز و ظرائف عشق حقیقی الهی، در عشق مجازی موجود است، و این آئینه‌ای است برای آن، فلهمذا بعضی به کلی انکار عشق مجازی را نموده‌اند؛ و گفته‌اند: حقیقت عشق به ذات اقدس احدی تعلق دارد.

عشق حقیقی است مجازی مگیر / این دم شیر است به بازی مگیر

وَجُلٌ فِي فُتُونِ الْإِثْحَادِ وَلَا تَجِدُ إِلَى فِتْنَةٍ فِي غَيْرِهِ الْعُمَرَ أَنْفَتِ^۱
 اصالت و حقیقت برای خداست و بس؛ و عالم وجود پرتوی از ظهور اوست و
 فروغی از جلوه او.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 چقدر آن عارف بزرگ مایه: ابن فارض مصری، این حقیقت را در تائیه کبرای
 خود خوب شرح داده است؛ آن جا که می گوید:

وَصَرِّحْ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ، وَلَا تَقُلْ فَكُلٌّ مَلِيحٌ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا بِهَا قَيْسٌ لُبْنَى هَامٌ، بَلْ كُلُّ عَاشِقٍ فَكُلٌّ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لُبْسِهَا وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنْ بَدَتْ بِمَظَاهِرِ بَدَتْ بِاحْتِجَابٍ وَاحْتَفَتْ بِمَظَاهِرِ فَفِي النَّشْأَةِ الْأُولَى تَرَاءَتْ لِأَدَمَ فَهَامَ بِهَا كَيْمَا يَكُونُ بِهِ أَبًا وَكَانَ ابْتِدَاءَ حُبِّ الْمَظَاهِرِ بَعْضَهَا وَمَا بَرَحَتْ تُبْدُو وَتُخْفِي لِعِلَّةٍ وَتَظْهَرُ لِلْعُشَّاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ فَفِي مَرَّةٍ لُبْنَى، وَأُخْرَى بُثَيْنَةَ وَلَسْنَا سِوَاهَا، لِأَوْلَا كُنَّ غَيْرَهَا كَذَاكَ بِحِكْمِ الْإِثْحَادِ بِحُسْنِهَا بَدَوْتُ لَهَا فِي كُلِّ صَبَبٍ مَتَّيِّمٍ وَلَيْسُوا بِعَيْرِي فِي الْهَوَى لِتَقَدُّمِ وَمَا الْقَوْمُ غَيْرِي فِي هَوَاهَا وَإِنَّمَا فَفِي مَرَّةٍ قَيْسًا وَأُخْرَى كَثِيرًا	بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِزُخْرُفِ زِينَةِ مُعَارَلُهُ بَلْ حُسْنٌ كُلُّ مَلِيحَةٍ كَمَجْنُونٍ لَيْلَى أَوْ كَثِيرٍ عَزَّةَ بِصُورَةِ حُسْنٍ لَاحٍ فِي حُسْنِ صُورَةٍ فَظَنُّوا سِوَاهَا وَهِيَ فِيهَا تَجَلَّتْ عَلَى صِبْغِ التَّلْوِينِ فِي كُلِّ بَرَزَةٍ بِمَظْهَرٍ حَوًّا قَبْلَ حُكْمِ الْأُمُومَةِ وَيَظْهَرُ بِالزَّوْجِينَ حُكْمُ الْبُثُؤَةِ لِبَعْضٍ، وَلَا ضِدُّ يُصَدُّ بِبَعْضَةٍ عَلَى حَسَبِ الْأَوْقَاتِ فِي كُلِّ حَقْبَةٍ مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ وَأَوْنَةَ تُدْعَى بِعَزَّةٍ عَزَّتْ وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيكَةٍ كَمَالِي بَدَتُ فِي غَيْرِهَا وَتَرَيَّتْ بِأَيِّ بَدِيعِ حُسْنُهُ وَبِأَيَّةِ عَلَى لِسْبُقِ فِي اللَّيَالِي الْقَدِيمَةِ ظَهَرْتُ لَهُمَ لِلْبِسِ فِي كُلِّ هَيْئَةٍ وَأَوْنَةَ أَبْدُو جَمِيلَ بُثَيْنَةَ
--	--

(۱) از بیت ۲۹۶ تا ۳۰۰ تائیه کبرای ابن فارض ص ۷۴ «دیوان ابن فارض» طبع بیروت.

تَجَلَّيْتُ فِيهِمْ ظَاهِرًا وَاحْتَجَبْتُ
 وَهْنًا وَهَمًّا، لَا وَهْنَ وَهَمَّ مَظَاهِرُ
 فَكُلُّ فَتَى حُبٍّ أَنَا هُوَ؛ وَهِيَ
 أَسْمَاءُ بِهَا، كُنْتُ الْمُسَمَّى حَقِيقَةً
 وَمَا زَلْتُ إِيَّاهَا؛ وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ
 وَلَيْسَ مَعِيَ فِي الْمَلِكِ شَيْءٌ سِوَايَ
 وَهَذِي يَدِي، لِأَنَّ نَفْسِي تَخَوَّفَتْ
 وَلَا ذُلٌّ إِخْمَالٍ لِذِكْرِي تَوَقَّعْتُ

باطناً بهم، فَأَعَجَبَ لِكَشْفِ سُبُورَةِ
 لَنَا بِتَجَلِّيْنَا بِحُبٍّ وَ نَضْرَةِ
 حُبُّ كُلِّ فَتَى وَالْكُلُّ أَسْمَاءُ لُبْسَةِ
 وَكُنْتُ لِي الْبَادِي بِنَفْسٍ تَحَفَّتِ
 وَلَا فَرَقٌ؛ بِلِذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ
 وَالْمَعِيَّةُ لَمْ تَحْطُرْ عَلَيَّ الْمَعِيَّةِ
 سِوَايَ، وَلَا غَيْرِي لِغَيْرِي تَرَجَّتِ
 وَلَا عِزٌّ إِقْبَالٍ لِشُكْرِي تَوَحَّتِ

عالم طبع ظلّ عالم مثال است؛ و عالم مثال ظلّ عالم عقل است، پس عالم طبع مثال عن مثال؛ و فی الحقیقه خیال فی خیال. و علت آنکه اساطین عرفان، عالم طبع و حس را خیال در خیال گرفته اند؛ آن است که: بنا بر اصالت و صرافت و وحدت و تشخص در وجود، ماهیات بالعرض می باشند، و وجود منتسب به آنها بالعرض است؛ پس وجود آنها عرض فی عرض؛ و اعتبار فی اعتبار.

و إذا كان الواجب تعالی صرف الوجود، و وحدته حقیقیه، فلا محالة لا تقوم الأشياءُ أشياءً فی قبالة - سبحانه و تعالی - إلا بالتعینات؛ وهی الحدود الماهویة؛ و لیست هی إلا أموراً اعتباریة.

فلیست الأشياءُ إلا أموراً اعتباریة محضة. فلذا قد ورد فی الدعاء الشریف: یا مَنْ حَارَتْ فِی كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ، وَانْحَسَرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظَمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْأَنْامِ.^۱ و ورد فی الصحیفة الكاملة: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأَوْلِيَّةٍ، وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ؛ وَاسْتَعْلَى مُلْكُكَ عَلْوًا سَقَطَتْ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَلَا يَبْلُغُ أَدْنَى مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَى نَعْتِ التَّاعِتِينَ. ضَلَّتْ فِيكَ

(۱) از بیت ۲۴۱ تا ۲۶۶ از تائیه کبرای ابن فارض، دیوان ابن فارض ص ۶۹ تا ص ۷۱ از طبع

بیروت.

(۲) از جمله فقرات ادعیه شهر رجب است که شیخ طوسی در «مصباح المتجهد» استحباب قرائت

آن را ذکر کرده است.

الصفاتُ، وَتَفَسَّحَتْ دُؤُوكَ التُّعُوتُ، وَحَارَتْ فِى كِبْرِيَاؤِكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ.^۱

و همین حقیقت است که شيخ مصلح الدین سعدى شیرازى در توصیف آن سروده است:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس
که پس آسمان و زمین چیستند؟
پسندیده پرسیدى ای هوشمند
که هامون و دریا و کوه و فلک
همه هرچه هستند از آن کمترند
عظیم است پیش تو دریا به موج
ولى اهل صورت کجا پی برند؟
که گر آفتابست یک ذره نیست
چو سلطان عزت علم بر کشد
و حقاً شيخ در این ابیات اعتباریت این عالم را خوب تحویل داده است؛ و
می توان این را از ابیات عالیة او به شمار آورد. مرحوم قاضى قدس الله سره
می فرموده است: سعدى مردى حکیم و دانشمند بوده است؛ و در اشعار آن بوئى از
عرفان به مشام نمى رسد؛ و مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ است؛ فقط یک غزل او
شیرین و آبدار است؛ آنجا که گفته است:

(۱) «صحيفه كامله سجاده»، دعای سى و دوم، در ضمن وکان من دعائه ﷺ بعد الفراغ من صلوة

اللَّيْلِ لِنَفْسِهِ فِى الْاِعْتِرَافِ بِالذَّنْبِ، آورده است.

(۲) «بوستان سعدى» ص ۱۱۳ ضمن مجموعه کلیات سعدى طبع محمد على فروغى. و این مطلب را

سعدى بعد از بیان حکایت برخوردش با پیر درویشى در خاک مغرب آورده است، که چون خواستند سوار
کشتى شوند؛ سعدى یک درم داشت و سوار شد؛ و پیر یک درم نداشت وى را سوار نکردند. و سعدى بر
حال او تأسف خورد. در این حال پیر سجاده خود را بر روی آب پهن کرد و روی سجاده آمد و تا به مقصد
رسید، و به سعدى گفت: چون پای شما لنگ است، با چوب آمديد؛ و مرا خدای من اینطور بدینجا آورد.

بجهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست
...تا آخر^۱

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در چند مورد، در مکتوب چهارم خود به مطلب عرفاء اعتراف نموده است؛ آنجا که فرموده است: فَمَا تَكَرَّرَ فِي الْكَلِمَاتِ مِنَ الْإِنْسَانِ اللَّاهُوتِي، وَالْجَبَرُوتِي، وَالْمِثَالِي، وَالتَّاسُوتِي، لَيْسَ الْمُرَادُ وُجُودَ الْإِنْسَانِ بِالذَّاتِ فِي تَمَامِ الْعَوَالِمِ، بَلْ وَجُودُهُ هُوَ الْوُجُودُ التَّاسُوتِي الْمَادِي؛ وَفِي غَيْرِ هَذَا الْعَالَمِ مَوْجُودٌ يَنْحُو آخِرْتَبَعاً لَوْجُودِ غَيْرِهِ؛ وَفِي عَالَمِ اللَّاهُوتِ وَهُوَ عَالَمِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ وَبِالتَّبَعِ، وَ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ هُوَ الْوُجُودُ الْوَاجِبِيُّ الَّذِي هُوَ مِنْ غَايَةِ صِرَافَتِهِ وَشِدَّةِ إِحَاطَتِهِ وَنِهَايَةِ بَسَاطَتِهِ كُلِّ الْوُجُودَاتِ يَنْهَجُ الْوَحْدَةَ وَالْبَسَاطَةَ.

فیلزمه فی مرتبه متاخره عن ذاته - لا بالتأخر الوجودی - وجود عناوین ایسماء و الصِّفَاتِ بماها من لوازمها، ای اعیان الثابتة.

این کلام بعینه کلام اهل عرفان است، مگر همان جمله اولش که می گوید:
بل وجوده هو الوجود التاسوتی المادی فی هذا العالم، که در خصوص این جمله مرحوم حاج سید احمد کربلانی برایشان خرد می گیرد که: چطور شد در این جا که اظلم العوالم، و بعیدترین عالم از عالم قرب است، وجود حقیقی را از خانه ننه شان آورده اند؟

و نیز در آن جا که فرموده است: الاستحباب لا یكون استحباباً فی قبال الإیجاب إلاّ

(۱) «مواعظ سعدی»، غزلیات عرفانی ص ۱۱۸ در ضمن مجموعه کلیات سعدی و بقیه ابیات این

غزل از قرار ذیل است:

تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم ازوست	به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح
آنچه در سر سويدای بنی آدم ازوست	نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
به ارادت ببرم درد که درمان هم ازوست	به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است
خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم ازوست	زخم خونینم اگر به نشود به باشد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست	غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد
که بر این درهمه را پشت عبادت خم ازوست	پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است
دل قوی دار که بنیاد بقا محکم ازوست	سعدیا گر چه بکند سیل فنا خانه دل

بحدودها الماهویة.

این کلام عین گفتار عرفاست؛ زیرا همگی وجود اشیاء متعیّنه را در برابر ذات اقدس حقّ با بقاء حدود ماهویّه، قبول دارند؛ غایة الامر، اندکاک آنها را با إسقاط ماهیّات، در صرف الوجود امری حتمی می‌شمرند.

فلهذا مرحوم سیّد (ره) در جواب خود، اعتراض بر این دارد که: با وجود إقرار و اعتراف بدین عبارات؛ چرا باز به أصل مطلب با صراحت إقرار ندارید؟ و از ترس اندکاک و اضمحلال جَبَلَانِیَّت وجود خارجی و طبعی، باز آن را اُصیل به شمار می‌آورید؟ فلیس هذا إلاّ من شِدَّةِ التَّوَعُّلِ فی العلوم الرَّسْمِیَّةِ الموجِبَةِ لحجب سبحات وجهه الکریم، و نوره القویم. أَعَاذَنَا اللهُ وَجَمِیعِ إخواننا منه بحقّ محمّد و آلّه الطّاهرین.

تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ قدس سره الشریف

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرين ولعنة الله علی أعدائهم أجمعين من الآن إلی يوم الدین از آنچه در تذییل اخیر عرض شد، معلوم شد که: وجودات خارجیّه دارای صور مثالی اقوی از این صور مادی و استعدادی هستند؛ و دارای صور عقلی اقوی از صور مثالی می باشند؛ تا برود به مراتب بالاتر؛ از وجود منبسط إطلاقی و تعینات أسماء و صفات، و صرافت و نورانیت مجردات ملکوت غلیا.

اینک باید دید که: آیا مراتب مختلفه این موجودات در وجود، از هم متمایز و جدا هستند و یا نه، موجود دارای وجود واحدی است که از لحاظ رؤیت و تشآن در عوالم مختلفه، مختلف و متفاوت است؟!

بنابر اصل تشکیک در وجود، موجودات عالم طبع و ماده دارای ضعیف ترین نوع از انحاء وجودند. و این موجودات در تحت سیطره و إحاطه علی وفا علی موجودات عالم مثال بوده، و موجودات عالم مثال در تحت سیطره و إحاطه علی و فاعلی موجودات عالم عقولند.

و بطور کلی هر موجود مادی تحت مثال و ملکوت أسفل خودش می باشد؛ و مثال و ملکوت أسفل او در تحت عقل و ملکوت اعلای اوست. من باب مثال، همچون طبقات درون پیاز، که هر طبقه إحاطه بر طبقات مادون خود دارد، و لا عکس. البته این مثال از جهت تقریب ذهن است؛ و گرنه إحاطه علت بر معلول از این عالی تر و دقیق تر است؛ زیرا حقیقت معلول درجه نازله علت؛ و حقیقت علت

مرتبهٔ اعلای معلول است. و معنائی برای علیّت جز ملاحظهٔ تعین و عدم تعین نیست.

ولی بنابر اصل توحید در وجود، موجودات عالم ماده، و عالم مثال، و عالم عقل، دارای وجودهای منفکّه و متمایز از هم نیستند. یک موجود خارجی است که به لحاظ تشّان آن، به آثار و خواصّ عالم طبیعت، آن را موجود مادّی و طبیعی می‌نامیم؛ و به لحاظ تشّان و احتوای آن به صُور مثالیّه که متحد با او بوده، و اتّحاد و عینیت دارند؛ آن را موجود مثالی می‌گوئیم؛ و به لحاظ تشّان و حاوی بودن آن به حقیقت عقلیه که متحد با مثال و با طبع اوست، و اتّحاد و عینیت با هر دو را دارد؛ آن را موجود عقلانی نام می‌نهم.

بر اساس این ممّشی، اصولاً انفکاک از جهت وجود به هیچ وجه من‌الوجوه نیست. مثال و عقل هر موجود در خود اوست؛ و برزخ و قیامت صغری و کبری هر انسانی فعلاً موجودند؛ و با حقیقت وجود او معیت دارند.

برای صاحب‌دلان تمام شئونات و اطوار وجودی هر انسانی، از طبع و مثال و عقل (عالم تکلیف و برزخ و قیامت) فعلاً مشهود و حاضر؛ و برای غیر از آنها عالم مثال و برزخ پس از عالم طبع و تکلیف؛ و عالم عقل و قیامت، پس از عبور از عالم مثال و برزخ متجلی می‌گردد و به شهود می‌رسد؛ نه آنکه آن وقت به وجود می‌آید. و کم فرق بین الأمرین و منزلهٔ بین المنزلتین؟^۱

بر اساس تشکیک در وجود، که اختلاف و درجات حقیقی را در مراتب وجود، و در مظاهر آن واقعاً می‌پذیرد؛ وجود موجودات بر اصل علیّت حضرت حقّ است که وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس، واسطهٔ در ثبوت موجودیت آنها می‌باشند. و بر اساس توحید حقّ، و صرافت و تشخّص در وجود، اختلافی در

(۱) در تعلیقه ج ۹ از «أسفار» ص ۳۷۱ دربارهٔ طولیت عوالم، از مرحوم سبزواری آورده است:

تا تو خود را پیش و پس داری گمان	بستهٔ جسمی و محرومی ز جان
زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است	بی جهت آن ذات جان روشن است
برگشا از نور پاک شه نظر	تا نپنداری تو چون کوه نظر

مراتب وجود، و در مظاهر آن نیست،^۱ بلکه اختلاف در نفس ظهورات وجود است، و وجود موجودات بر اصل إشراق و إضافة و تجلی است، که وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها می‌باشند. و بعد از إقامة برهان بر اینکه حقیقت ذات واجب اقتضای صرافت در وجود را دارد؛ و لازمه صرافت وحدت و تشخیص در وجود است؛ دیگر بحث از واسطه در ثبوت نمودن، و نفی واسطه در عروض کردن حق را نسبت به موجودات معنی ندارد.

در بعضی از ادعیه، إطلاق حقیقت وجود و موجود در هر مکان، و أصالت و

(۱) بهترین برهان بر وجوب وجود، برهان صدیقین است که مفادش، مفاد *بك عرفتك و أنت دللتنی علیك و دعوتنی إلیك، و لولا أنت لم أدرما أنت است.* و مفاد *شهد الله أنه لا إله إلا هو* و مفاد *أولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید است.* مرحوم حکیم عالیقدر: صدر المتألهین شیرازی قدس الله نفسه الشریف در «أسفار» از طبع حروفی از ج ۶ ص ۱۲ تا ص ۲۶ بحث کافی فرموده است؛ و این برهان را *أسئل البراهین و أشرف البراهین* شمرده است. و این حقیر به خاطر دارم در وقتی که در مدارس جدید درس می‌خواندم، و شاید سن من در اوان بلوغ بود، یک روز در ضمن بحث با بعضی از منکرین خداوند، بدون مقدمه و بدون سابقه ذهنی، از این برهان، بدین گونه او را محکوم کردم، به این جمله که: آیا تو وجود خودت را قبول داری؟! گفت: آری! گفتم: مطلب دیگر تمام است. چون بعداً در کتب فلسفه و حکمت به برهان صدیقین برخورد کردم، دیدم همان برهان است *غایة الأمر* در این کتب به طور تفصیل و عالی بیان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم. و *إجمال* این برهان بدین تقریب است که:

الموجود یعنی شیء و چیزی که وجود دارد، در مقابل معدوم که وجود ندارد. پس معنای انسان موجود، چیزی است و ماهیتی است که به لباس وجود مخلع است پس انسان ممکن است موجود باشد، و ممکن است معدوم باشد. اگر از معنی و ماهیت انسان رفع ید نمائیم، و آن معنی و واقعیت وجود را بدون هیچ نسبتی در نظر آوریم، آن وجود محال است که عدم بر آن طاری گردد. زیرا عدم نقیض وجود است و محال است که چیزی به نقیض خود متصف شود؛ وگرنه اجتماع نقیضین لازم می‌شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قدیم است و واجب است. بنابراین حقیقت وجود، قدیم و واجب است.

و از اینجا به دست می‌آید که: چون وجود برای اشیاء حتمی نیست، بنابراین اشیاء دارای وجود حقیقی نیستند، بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است. این است برهان صدیقین و مفاد قول *أمیر المؤمنین (علیه السلام)* که عرض می‌کند در مقام مناجات: *یا من دل علی ذاته بذاته.* و *إطلاق* لفظ وجود بر ذات اقدس حق به طور اسم جایز نیست چون اسماء توقیفی هستند؛ و لیکن بطور صفت و نسبت همچون کلمه شیء إشکال ندارد؛ و کم له من نظیر. و برهان صدیقین اثبات وجوب و قدمت حق را از کلمه وجود می‌کند که در این تذییل از آن بحث به میان آمده است

اثبات وجود برای ذات اقدس حقّ تعالی شده است.

از جمله در دعائی که در سجده دوم از رکعت دوم از نمازی که شیخ طوسی اعلی الله مقامه، در کتاب «مصباح المتهجد»، از حضرت صادق علیه السلام به کیفیت خاصی روایت کرده است؛ شخص نمازگزار عرض می کند: یا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ؛ وَ دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ، وَ سَأَقْنِي مِنَ الْحَيْرَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ؛ وَ بَصَّرَنِي رُشْدِي بِرَأْفَتِهِ. صَلَّى عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ، وَاقْبَلْنِي عَبْدًا وَلا تَذَرْنِي فَرْدًا، أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ، أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ.^۱

(۱) در کتاب «مصباح المتهجد» شیخ طوسی ص ۲۲۳ تا ص ۲۲۵ در ضمن اعمال و نمازهای وارد در روز جمعه وارد است که: صلوةً أُخْرَى: روى محمد بن داود بن كثير عن ابيه؛ قال: دخلت على سيدي ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فرأيتَه يصلي، ثم رأيتَه فَنَتَ في الرُكْعَةِ الثَّانِيَةِ في قيامه وركوعه وسجوده؛ ثم أقبل بوجهه الكريم على الله؛ ثم قال: يا داود؛ هي ركعتان والله لا يصلِّيهما أحدٌ فيرى الثَّارَ بعينه بعد ما يأتي فيهما ما أتيت. فلم أبرح من مكاني حتى علمني. قال محمد بن داود: فعلمني يا أبا عبد الله! قال: إني لأشفق عليك أن تضيع! قلت: كلاً إن شاء الله! قال: إذا كان يوم الجمعة قبل أن نزول الشمس فصلهما واقراء في الركعة الأولى فاتحة الكتاب واثا انزلناه في ليلة القدر؛ وفي الثانية فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد، وتستفتحهما بفاتحة الصلوة. فإذا فرغت من قل هو الله أحد في الركعة الثانية فارفع يديك قبل أن تركع وقل: إلهي إلهي أسئلك راجباً وأقصدك سائلاً واقفاً بين يديك، متضرعاً اليك. إن أقنطنتني ذنوبي تشطنتني عفوك! وإن أسكنتني عملي أنطقتني صفحك فصل على محمد وأهل بيته وأسئلك العفو العفو.

ثم تركز وتفرغ من تسبيحك وقل: هذا وقوف العائذ بك (من التارخ ل) يارب! أدعوك متضرعاً وراكعاً متقرباً إليك بالذلة خاشعاً، فلست بأول منطوق من حشمة متذلاً أنت أحب إلي مولاي؛ أنت أحب إلي. فإذا سجدت فابسط يديك كطالب حاجة وقل: سبحان ربّي الأعلى وبحمده؛ رب هذه يداي مبسوطتان بين يديك! هذه جوامع بدني خاضعة بفناءك؛ وهذه أسبابي مجمعة لعبادتك. لا أدري بأي نعماءك أقلب ولا أيها أقصد لعبادتك أم لمسئلتك؟ أم الرغبة إليك. فأملاً قلبي خشية منك واجعلني في كل حالي لك قصدي! أنت سيدي في كل مكان! وإن حجبك عنك أعين الناظرين إليك، أسئلك بك إذ جعلت في طمعاً فيك بعفوك! أن تصلي على محمد وآل محمد وترحم من يستلك وهو من قد علمت بكمال عيوبه وذنوبه، لم يبسط إليك يده إلا ثقة بك، ولا لساناً إلا فرحاً بك، فارحم من كثر ذنبه على قلبه، وقلت ذنوبه في سعة عفوك، وجرأني جرمي وذنبي بما جعلت من طمع إذا يسر الغرور الجهول من فضلك، أن تصلي على محمد وآل محمد وأسئلك لإخواني فيك العفو العفو.

ثم تجلس ثم تسجد الثانية وقل: يا من هداني إليه، دلني حقيقة الوجود عليه؛ وساقني من الحيرة إلى معرفته، وبصرتني رشدی برأفته، صل على محمد وآل محمد واقبلني عبداً ولا تذرني فرداً! أنت أحب إلي مولاي؛ أنت أحب إلي مولاي.

البته این فقره از دعا: **وَدَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ** برای اصاله الوجود، در برابر قائلین به اصاله الماهیه دلیل روشنی و دندان شکنی است؛ و با ضمیمه این که **دال بر خدا جز حقیقت او نیست (بک عرفتک، و أنت دَلَّتْنِي عَلَيْكَ)** حقیقت الوجود همان ذات اقدس اوست.

و از جمله دعای حزین است که ایضاً شیخ طوسی در «مصباح المتجهّد» روایت کرده است. **أُنَاجِيكَ يَا مَوْجُودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائِي فَقَدْ عَظُمَ جُرْمِي وَقَلَّ حَيَائِي**.^۱

و از جمله عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام است در روایت شیخ طبرسی (ره) در «احتجاج»:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ؛ وَ وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ؛ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُوتَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُوتَهُ عَزَلَةٌ، تا دو سطر دیگر که حَقّاً در معارف الهی با نهایت ایجاز و اختصار در عبارت؛ از اصول و مصادر فن الهیات اسلام شمرده می شود. ^۲ زیرا خصوصاً فقره: **وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ** دلالت بر حاق حقیقت وجود وی دارد؛ و دلالت دارد بر آنکه: حاق وجود خارج، و عین تحقّق و اثبات اصاله است. درباره مسئله وحدت در کثرت که راجع به ذکر مبارک **لَا هُوَ إِلَّا هُوَ** است مطلبی را در «منظومه» مرحوم حکیم سبزواری از محقق داماد نقل می کند که شایسته ملاحظه است. قال: وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة. وإن الوجود البسيط كلُّ الوجودات بنحو أعلى كما قال أرسطاطاليس؛ وأحياه وبرهن عليه صدر الحكماء والمتألهين قدس الله نفسه.

ثم قال: يا مُحَمَّدُ! والله لقد حلف لي عليهما جعفر بن محمد علیه السلام وهو تجاه القبلة أنه لا ينصرف احدٌ من بين يدي ربّه تعالى إلا مغفوراً، وإن كانت له حاجة قضاها.

(۱) «مصباح المتجهّد» ص ۱۱۶ در ضمن دعاهاى بعد از نماز وتر آورده است، و تا آخرش بسیار

مضامین عالی و بکری در مناجات دارد.

(۲) «احتجاج» طبرسی ج ۱ ص ۲۹۹. و ما در ص ۱۵۰ و ص ۱۵۱ از همین تزییلات تمام این

روایت شریفه را آورده ایم.

وقال السَّيِّدُ الدَّامَادُ فِي التَّقْدِيسَاتِ: وَهُوَ كُلُّ الوجودِ، وَكُلُّهُ الوجودُ؛ وَكُلُّ البِهَاءِ وَالْكَمَالِ؛ وَكُلُّهُ البِهَاءُ وَالْكَمَالُ. وَمَا سِوَاهُ عَلَى الإِطْلَاقِ لَمَعَاتُ نُورِهِ، وَرَشَحَاتُ وجودِهِ، وَظِلَالُ ذَاتِهِ. وَاذْكَلُّهُ هُوِيَّةٌ مِنْ نُورِ هُوِيَّتِهِ فَهُوَ الِهُوَ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ. وَلَا هُوَ عَلَى الإِطْلَاقِ إِلاَّ هُوَ. (انتهی کلام الدَّمَادِ قَدَسَ سرِّهِ). وَإِلَى أَنْ قَوْلَهُمْ: البَسِيطُ كُلُّ الوجودَاتِ، وَليس بِشَيْءٍ مِنْهَا الَّذِي يَتَحَاشَى عَنْهُ العُقُولُ الوَهْمِيَّةُ يَرْجِعُ إِلَى مَسْئَلَةِ العِلْمِ الذَّاتِي لَهُ تَعَالَى، وَأَنَّهُ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ.^۱ عَرَفَاءُ شَامَخِينِ نَهَايَتِ گَفْتَارِشَانِ دَر بَارَهُ وَجُودِ حَضْرَتِ حَقِّ تَعَالَى اَز اِيْنِ عِبَارَتِ مَحَقَّقِ دَامَادِ بِيَشْتَرِ نِيَسْتِ كِه فَرموده؛ كُلُّ الوجودِ، وَكُلُّهُ الوجودِ وَ إِذْ كَلُّهُ هُوِيَّةٌ مِنْ نُورِ هُوِيَّتِهِ، فَهُوَ الِهُوَ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ، وَلَا هُوَ عَلَى الإِطْلَاقِ إِلاَّ هُوَ.

ذَكَرَ شَرِيفٌ لَا هُوَ إِلاَّ هُوَ هَمِينٌ مَعْنَايَ عَالِيٍّ اَز تَوْحِيدِ، وَ كَثَرَتْ دَر وَحْدَتِ رَا مِي رَسَانِدِ كِه دَر جَمِيعِ عَوَالِمِ هُوِيَّتِي غَيْرِ اَز هُوِيَّتِ ذَاتِ اَقْدَسِ حَقِّ وَجُودِ نَدَارْدِ؛ وَ تَمَامِ اِنِّيَّاتِ وَ هُوِيَّاتِ، مَنَدَكِّ وَ مَضمَحَلِّ دَر وَجُودِ او مِي بَاشَنَدِ.

شَيْخِ طَبْرَسِيِّ دَر تَفْسِيرِ «مَجْمَعِ البَيَانِ» دَر تَفْسِيرِ سُوْرَةِ اِخْلَاصِ اَوْرَدَه اسْتِ كِه: وَ حَدَّثَنِي (أَيُّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام): وَحَدَّثَنِي) أَبِي عَنِ أَبِيهِ عَنِ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ الْخَضْرَاءَ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ بَلِيْلَةٍ؛ فَقُلْتُ لَهُ: عَلَّمَنِي شَيْئًا أَتَّصِرُ بِهِ عَلَى الأَعْدَاءِ! فَقَالَ: قُلْ: يَا هُوَ؛ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلاَّ هُوَ!

فَلَمَّا أَصْبَحَتْ قَصَّصَتْ عَلَى رَسُوْلِ اللّهِ صلى الله عليه وآله؛ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ اِلسْمَ الأَعْظَمَ. وَكَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرِ.

قَالَ: وَقَرَأَ عليه السلام يَوْمَ بَدْرِ، قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا فَرَّغَ قَالَ: يَا هُوَ! يَا مَنْ لَا هُوَ إِلاَّ هُوَ، اِغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى القَوْمِ الكَافِرِينَ.

وَكَانَ يَقُولُ ذَلِكَ يَوْمَ صِفِّينَ وَهُوَ يُطَارِدُ. فَقَالَ لَهُ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا هَذِهِ الكِنَايَاتُ؟! قَالَ: اسْمُ اللّهِ الأَعْظَمُ وَعِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلّهِ! لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ، ثُمَّ قَرَأَ: شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ أُوْلُوا العِلْمِ قَائِمًا بِالقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ

(۱) «منظومه سبزواری»، طبع ناصری، غرر فی أن علمه تعالی بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الاشرافية، ص ۱۶۷ گويد: فذاته تعالی عقل بسيط، وفي عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو أعلى وأبسط. وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة. - إلى آخر ما نقلناه عنه.

الحکیم؛ و آخر الحشر^۱، ثم نزل فصلی لرُبَع رکعات قبل الزوال^۲.

عارف بلند پایه: شیخ ابراهیم دسوقی، در این باره آیاتی رشیق دارد که ما بعضی از آن را ذکر می‌نمائیم:

تَجَلَّى لِيَ الْمَحْبُوبُ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ
وَحَاطَبَنِي مَنِّي بِكَشْفِ سَرَائِرِي
فَأَنْتَ مُنَايَ بَلْ أَنَا أَنْتَ دَائِمًا
فَقَالَ: كَذَلِكَ الْأَمْرُ لِكَيْتِهِ إِذَا
فَأَوْصَلْتُ ذَاتِي بِاتِّحَادِي بِذَاتِهِ
فَصِرْتُ فَنَاءً فِي بَقَاءِ مُؤَبَّدٍ
وَعَيَّبَنِي عَنِّي فَأَصْبَحْتُ سَائِلًا
فَأَغْدُوا وَأَمْرِي بَيْنَ أَمْرَيْنِ وَقِفْ
تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

وَبِي قَامَتِ الْأَنْبَاءُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ
وَمَا شَهِدَتْ عَيْنِي سِوَى عَيْنِ ذَاتِهَا
بِذَاتِي تَقُومُ الذَّاتُ فِي كُلِّ ذُرْوَةٍ
فَلَيْلِي وَهِنْدُ وَالرَّبَابُ وَزَيْتَبُ
عِبَارَاتُ أَسْمَاءٍ بَغِيْرِ حَقِيْقَةٍ
بِمُخْتَلَفِ الْأَرَآءِ وَالْكَوْلِ أُمَّتِي
وَإِنَّ سِوَاهَا لَمْ يَلْمَنَّ بِفِكْرَتِي
أَجَدُّدٌ فِيهَا حُلَّةٌ بَعْدَ حُلَّةٍ
وَعُلُوِي وَسَلْمِي بَعْدَهَا وَبُثْيَيْتَةٍ
وَمَا لَوْحُوا بِالْقَصْدِ إِلَّا لِصُورَنِي

(۱) مراد سه آیه آخر از سوره حشر: سوره ۵۹ است؛ یعنی آیه ۲۲ تا ۲۴: هو الله الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ - هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ - هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يَسْبَحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

(۲) «تفسیر مجمع البیان»، طبع صیدا ج ۵، ص ۵۶۵. و اصل این حدیث را مرحوم شیخ صدوق در کتاب «توحید»، در باب تفسیر سوره قل هو الله أحد، ص ۸۹ با سند متصل خود از ابوالبختری و هب بن وهب از حضرت صادق علیه السلام از حضرت باقر علیه السلام در ضمن تفسیر حضرت باقر علیه السلام استشهاد به این روایت می‌نمایند که: پدرشان از جدشان از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده‌اند.

نَعَمْ نَشَأْتِي فِي الْحُبِّ مِنْ قَبْلِ آدَمِ وَ سِرِّي فِي الْأَكْوَانِ مِنْ قَبْلِ نَشَأْتِي^۱
 مرحوم صدرالمتألهین، در بحث عشق از «أسفار» این دو بیت را بر تحقق این
 معنی شاهد آورده است:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا
 فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا^۲
 و نیز گوید: کما قال قائلهم؛ (و گویا مرادش از این قائل، شیخ محیی الدین
 عربی است):

أَعَانَقَهَا وَ التَّفْسُ بَعْدَ مَشْوَقَةٍ إِلَيْهَا وَ هَلْ بَعْدَ الْعِنَاقِ تَدَانِي
 وَ أَلْتَمُّ فَهَا كَيْ تَزُولَ حَرَارَتِي فَيَزِدَادُ مَا أَلْقَى مِنَ الْهَيْجَانِ
 كَانَ فَوَادِي لَيْسَ يَشْفَى غَلِيلُهُ سِوَى لَنْ يُرَى الرُّوحَانُ مُتَّحِدَانِ^۳
 و نیز مرحوم صدرالمتألهین، در اواخر بحث نفس، راجع به اتحاد نفس با صور
 عوالم گوید: کما قيل:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعَى لِعِزْلَانٍ وَ دَيْرًا لِرُهْبَانِ^۴
 باری عمده دلیل این مطالب، همان صرافت و محو ذات اقدس حق است،
 که بدون آن مسئله توحید تمام نیست، و با آن هیچ مفرّ و مخلصی جز اعتراف و
 إقرار به معیت و سیطره و هو هویت حضرت حق تعالی با جمیع اشیاء نداریم. و
 عمده دلیل بر صرافت حق متعال، دلیل بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء می باشد، که
 مرحوم صدر المتألهین قدس سره در «أسفار» مفصلاً از آن در ذکر نمط آخر من البرهان
 علی أنّ واجب الوجود فردانی الذات، تام الحقیقه لا یرج من حقیقه شیء من الأشیاء.^۵ و

(۱) «طبقات الأخیار شعرانی»، جزء اول، ص ۱۸۲.

(۲) «أسفار اربعه»، طبع حروفی، ج ۷، ص ۱۷۸.

(۳) «أسفار»، ج ۷، ص ۱۷۹.

(۴) «أسفار»، ج ۸، ص ۳۴۳ و این بیت مسلم از محیی الدین است؛ و مرحوم سبزواری در بحث

معاد جسمانی در «فریده رابعه» ص ۳۴۷ بدان استشهاد نموده است.

(۵) «أسفار»، ج ۲، فصل ۳۴ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۲.

در اکثر از کتب دیگرش، حتی مختصراتش همچون «عرشیه» و «مشاعر» از آن بحث نموده است؛ و چنین پنداشته است که غیر از ارسطو، کسی بدین حقیقت پی نبرده است. ولیکن این پندار بی مورد است؛ و بسیاری از عرفاء اسلام بدین مطلب راه یافته‌اند؛ و در اصطلاحات خود تعبیر از آن به مقام تفصیل در اجمال نموده‌اند. و شواهد بر گفتار ما در کتب اهل عرفان بسیار است.^۱

صدر المتألهین نیز در بحث کیفیة علمه تعالی بما سواه، در تحت عنوان إن واجب الوجود تمام الأشياء وکل الموجودات؛ وإلیه یرجع الأمور کلها. بحث کافی در این مسئله فرموده است و چنین گوید که: هذا من الغوامض الإلهیة الّتی یُسْتَصْعَب إدراکة إلا علی من آتاه الله من لدنه علماً وحکمة، لکن البرهان قائم علی أن کل بسیط الحقیقة کل الأشياء الوجودیة، إلا ما یتعلّق بالنقائص والأعدام. والواجب تعالی بسیط الحقیقة، واحد من جمیع الوجود، فهو کل الوجود، كما أن کله الوجود.

أمّا بیان الکبری فهو أن الهویة البسیطة الالهیة لو لم یکن کل الأشياء لکانت ذاته متحصّلة القوام من کون شیء، ولا کون شیء آخر، فیتربّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل؛ وتحلّله من حیثیتین مختلفتین؛ وقد فرض وثبت أنه بسیط الحقیقة. هذا حُلف. فالفروض أنه بسیط؛ إذا کان شیئاً دون شیء آخر، كأن یكون ألباً دون ب. فحیثیة کونه ألباً لیست بعینها حیثیة کونه لیس ب؛ وإلا لکان مفهوم ألب، ومفهوم ب شیئاً واحداً؛ فالملزوم مثله؛ فثبت أن البسیط کل الأشياء.

در اینجا بعد از تفصیل این کلام، و تمثیل مناسب آن گوید:

فإن قلت: ألیس للواجب تعالی صفات سلیبیة ککونه لیس بجسم، ولا بجوهر، ولا بعرض، ولا بکم، ولا بکینف؟

(۱) صدر الدین قونوی در «مفتاح الغیب و الوجود»، ص ۶۳ گوید: الحقّ تعالی واحدٌ وحده حقیقیة لا یتعقّل فی مقابله کثرة أی لا یتوقّف تحقّقها فی نفسها ولا تصوّرّها فی العلم الصّحیح المحقّق علی تصوّر ضدّها. و شارح آن: محمّد بن محمّد فناری در شرح آن گوید: کالکثرة فی التحقّق أو العلم. إذ لو توقّف کانت الوحده عدیدیة، كما هی المتصورة فی الازهان المحجوبة.

قلنا: كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص. وسلب السلب وجود؛ وسلب التّقصان كمال وجود، ويُعلم أنّ هذه المهمّيات الممكنة ليس شيء منها وجوداً مطلقاً، بل لكلّ منها وجود مقيدٌ. ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيدٌ عدَميٌّ؛ وبالمقيد ما يقابله. تا آخر توضیحی که در این مقام داده است.^۱

باید دانست: آنچه را که در «صحیفه سجّادیه» وارد است که: وکَم تَمَثَّلُ فتکون مَوْجُوداً، موجود در اینجا به معنای معروف آن نیست؛ بلکه به معنای إدراک شده و احساس شده می‌باشد. و معنای این دعا آن است که: «خدایا تو مجسم و بر پا ایستاده و مصور به صورتی نیستی، تا آنکه احساس شوی و مُدرک به إدراک بشری گردی!» و برای توضیح این مطلب، تعلیقه‌ای را که مرحوم آیه الله شعرانی رضوان الله علیه ذکر کرده‌اند؛ در اینجا می‌آوریم. ایشان گفته‌اند: موجود اسم مفعول از وَجَدَ يَجِدُ و به معنای یافتن و حس کردن است. و إطلاق موجود به این معنی بر خداوند تعالی جایز نیست. أمّا در اصطلاح به معنای بُود، و هست می‌باشد. و بدین معنی خدا موجود است، و مقابل آن معدوم باشد. و طوائف إسلام أسماء خداوند را توقیفی دانند یعنی هر نام را بی‌رخصت بر خداوند تعالی إطلاق نکنند؛ هر چند صفت و مبدأ آن در خدا باشد، مانند إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْوَالَهُمْ، با این حال او را «مشتري» نتوان گفت، مگر برای بیان فعل نه تسمیه یعنی آنکه مشتري از نام‌های خدا باشد. ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ، خداوند خود را در مقام فعل، زارع خواند أمّا در تسمیه نمی‌توان او را «زارع» نامید. و در همین دعای مبارک پس از چند سطر خداوند را به حَكِيمٌ مَا أَعْرَفَكَ وصف کرد. أمّا او را «عارف» نتوان گفت چون در مقام تسمیه هر لفظ دلالت بر مقام ذات و تعین آن می‌کند مستقلاً، و نظر بر صفت می‌کند، با نظر غیر مستقل. أمّا در مقام توصیف و بیان أفعال، دلالت بر فعل و وصف می‌کند با نظر مستقل؛ و دلالت بر ذات می‌کند به نظر غیر مستقل، از این جهت بین تسمیه و توصیف، فرق بسیار است. چنانکه اگر وزیر یا تاجری دست خود را بسیار بشوید، می‌توان گفت: هو یغسل يَدَهُ كَثِيرًا؛

(۱) «أسفار»، طبع حرفی، ج ۶، فصل ۱۲، ص ۱۱۰ تا ص ۱۱۸.

أما نمی توان گفت: او غسال است.

مرحوم فیض علیه الرحمة پس از لم تَمَثَّلُ فتکون موجوداً گفته است: لَأَنَّ مَا يَقْبَلُ التَّمَثُّلَ يَقْبَلُ الإِجَادَ. گویا: تَمَثُّلٌ را به معنای مانند داشتن، و موجود را به معنای موجد از باب افعال به معنای هستی یافته، و موجود شده گرفته است. و حاصل معنی این می شود که: «تو مانند نداری تا آنکه مخلوق باشی.»!

و سید شارح (سید علیخان) علیه الرحمة، وجود را چنانکه گفتیم، به معنای ادراک کردن آورده، أَمَا تَمَثَّلُ را مانند فیض رحمه الله به معنای مانند داشتن دانسته است. و از او عجب است. والجواد قد یکبوا. و مَثَلٌ به معنای بر پا ایستاده، و تمثال از همان ماده است. در «نهایه» ابن اثیر گوید: فِی الْحَدِيثِ: فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُمَثَّلًا، بِرُؤْيِ بَكْسَرِ الثَّأءِ وَفَتْحِهَا أَيْ مُنْتَصِبًا قَائِمًا. وَفِيهِ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا مِمَّنْ أَيْ مَصُورٌ وَيُقَالُ: مَثَلْتُ بِالثَّقِيلِ وَالتَّخْفِيفِ إِذَا صَوَّرْتُ مَثَلًا وَالتَّمَثَالَ اسْمٌ مِنْهُ.^۱

باری بعد از این همه تصریحات در کتب ملاحظه در، و استدلال بر بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء، و تسلیم و اعتراف مرحوم شیخ بر اندکاک و اضمحلال هر وجود ضعیفی در قوی بعد از سلب حدود امکانیه و ماهویه، معلوم نشد به چه علت باز ایشان اصرار بر بقاء وجودات متعینیه را در قبال حقّ متعال دارند؟!

ولله الحمد و له الشکر که از آنچه ما در این تزییل آوردیم، از جمع بین ذلّه شرعیّه، که آن متن ادعیه و گفتار پیشوایان دینی بود، و از مشاهدات ذوقی و عبارات و اشعار اساطین عرفان و کشف و شهود، و از کلمات حکماء و اسطوانه های فنّ حکمت و برهان، معلوم شد که: در مسئله توحید حقّ متعال، و اعتباریّت کثرات امکانیه، هم شرع، و هم وجدان و شهود، و هم عقل و برهان با یکدیگر تطابق دارند. و السلام.

(۱) دعای ۴۷ از «صحیفه» ص ۱۷۰ تا ص ۱۷۳ از «شرح صحیفه شعرانی» رحمه الله علیه.

تذیل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت سید قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى يوم الدين
در «أصول کافی» وارد است که: سئل أمير المؤمنين عليه السلام: بم عرفت ربك؟
قال: بما عرفني نفسه! قيل: وكيف عرفك نفسه؟!^۱

قال عليه السلام: لا يشبهه صورة؛ ولا يحس بالحواس؛ ولا يقاس بالناس. قريب في
بعده. بعيد في قربه. فوق كل شيء ولا يقال: شيء فوقه. أمام كل شيء ولا يقال له
أمام. داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء. و خارج من الأشياء لا كشيء
خارج من شيء. سبحان من هو هكذا؛ ولا هكذا غيره؛ و لكل شيء مبتدئ.^۱

انسان که بدون اختیار خود از مادر متولد می شود؛ و کم کم رشد می کند، و تا
به مرحله شعور و إدراک می رسد؛ خود را نیازمند به یک سلسله نیازمندیهای مبرم و
غیر قابل رفع می بیند که در حیات و وجود و موجودیت وی دخیل می باشند؛ و
سپس این سلسله احتیاجات را عقلاً و وجداناً قائم به قیومی می بیند که: او دارای
أصالت و استحکام و صمدیت و استقلال است؛ و بالطبع در مقابل، خودش دارای
وجود تبعی و غیرى، و توخالی، و عدم استحکام، و عدم عزت و استقلال است.

(۱) «أصول کافی» از طبع حروفی ج ۱، ص ۸۵ و ص ۸۶، از عده من أصحابنا، عن أحمد بن

محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيعة مولى رسول الله
صلى الله عليه وآله، قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام...

آنگاه می‌بیند که برای بقای خودش، و رفع عاهات و آفات، و حفظ این موجودیت و شخصیت و ادامه حیات، احتیاج به علم و قدرت، و بعضی از صفات دیگر که از حیات و علم و قدرت او پیدا می‌شوند، دارد.

از این جا بدون شک و تردید می‌گوید: آن موجودی که قیام من به اوست؛ و حیات و موجودیت من به اوست؛ او هم حتماً دارای حیات و علم و قدرت است. زیرا ممکن و متصور نیست که: من که در موجودیت و حیات خود نیازمند بدین صفات باشم؛ آن موجود که قیوم و قیام و قوام من است، مرده و جاهل و عاجز باشد. فلذا از این راه بدون شبهه، اثبات این صفات را برای او می‌کند.

و برای اساس قاعده و اصل کلی: لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ. ^۱ تمام این صفات خود را در خدا می‌بیند؛ و می‌داند که از اوست که به وی تراوش نموده است.

غایة الأمر، اولاً صفات او ناقص و مقرون به حدود ماهویّه و عدمیّه است، که آن ذات برتر و والاتر، باید دارای این صفات بدون نقصان باشد. و ثانیاً چون خودش یک موجود محدود و کوچک است؛ آن ذات که همچون او هزاران کس را ایجاد فرموده، و از عهده حوائج آنان برآمده است؛ باید صفات او شدیدتر، و قوی‌تر، یعنی حیات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و مشیت و اراده، و اختیارش، عظیم‌تر و گسترده‌تر بوده باشد. و بالأخره برهان و قیاس صحیح، و ذوق و وجدان او را به ذات ازلّی و ابدیّ که صفات و اسماء او نامتناهی است؛ و تجرّد و بساطت محضه دارند؛ می‌کشاند، و مفاد لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا را إدراک می‌کند. وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ ^۳ را می‌چشد و لمس می‌نماید.

و بالأخره همانند فیلسوف و حکیم شهیر عرب: یعقوب بن اسحق کندی زبان می‌گشاید که:

(۱) حاشیه و تعلیقۀ بر «شرح منظومۀ» حکمت سبزواری، تألیف آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی (قدّه) طبع طهران ۱۳۵۲، ص ۵۱۸.

(۲) آیه ۱۱۰، از سوره ۲۰: طه.

(۳) آیه ۱۱۱، از سوره ۲۰: طه: وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا.

إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ الْأُولَى مُتَّصِلَةً بِنَا لِفَيْضِهِ عَلَيْنَا وَكُنَّا غَيْرَ مُتَّصِلِينَ بِهِ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ؛ فَقَدْ يُمَكِّنُ فِينَا مَلَاحِظَتَهُ عَلَى قَدَرٍ مَا يُمَكِّنُ لِلْمُقَاضِ عَلَيْهِ أَنْ يُلَاحِظَ الْمُفِيضَ. فَيَجِبُ أَنْ لَا يُنْسَبَ قَدْرُ إِحَاطَتِهِ بِنَا إِلَى قَدَرٍ مَلَاحِظَتِنَا لَهُ. لِأَنَّهَا أَغْزَرُ وَ لَوْفَرُ وَأَشَدُّ اسْتِعْرَاقًا.

و بنابراین آنچه گفته شد، اولاً بدست می‌آید که: ما هیچ راهی برای شناخت حقّ ازلّی - تعالی شأنه - جز از راه شناخت خودمان و صفاتمان نداریم. و ثانیاً نهایت شناخت و معرفت ما به همان طریقی است که آن حقّ ازلّی 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 بالأخره چون وجود کوچک ما معلول، و مخلوق، و دست پرورده اوست؛ و از خودش در ما به ودیعت نهاده است؛ و ما را ظهور و بروز صفات و اسمای خود فرموده است؛ بنابراین از آنچه ما در خود از وجود و اصل هستی، و نفس، و کیفیت وحدت نفس ما با صفات، و غرائز، و عقائد، و صور خیالیّه، و مثال، و أفعال خارجی خود می‌یابیم، به همان گونه می‌توانیم آن را درباره خدا اثبات کنیم. البتّه با حذف نقائص و سلبها و امور عدمیه‌ای که ذات اقدس او از آنها مبری است.

ما درباره ذات و صفات خود می‌بینیم که: اسماء و صفات ما عینیت مفهومی و مصداقی با ذات ما ندارند. زیرا در وقتی که مستغرق در ذات خود و توجّه به آن هستیم، توجّه به صفات خود نداریم؛ و ما درباره افعال خود می‌بینیم که: آنها پرتوی و تراوشی از نفس خود ما هستند، و جدائی و افتراق ندارند. نفس ماست که در مقام ظهور، از آن فعلی سر می‌زند، و در وقت صدور فعل، با آن هو هویت دارد؛ و در عین حال استقلال و وحدت خود را حفظ می‌کند.

نفس ما با تمام افعال ما اتحاد و هو هویت دارد، و در عین حال عین آنها نیست. درباره حقّ تعالی هم می‌گوئیم: بسیطُ الحقیقة کُلُّ الأشیاءِ و لیسَ بشیءٍ مِنْهَا.

و این است مفاد و شرح عبارت مرحوم صاحب مکتوب پنجم: آقا سیّد احمد کربلائی طهرانی که در اواخر آن گوید: و بهترین طریق برای معرفت این کیفیت وحدت با کثرت، معرفت نفس و کیفیت سریان اوست در جمیع مراتب از شئون خود، از عقل و خیال و طبع، و صدور افعال خارجیّه از او؛ و عینیت اوست با هر

مرتبہ در آن مرتبہ.

درباره این گونه شناخت حضرت حق، و عدم امکان معرفت، مگر به قدر هویت وجودی خویشان؛ مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب نفیس و ارزنده خود: «أربعین» مطلبی دارد که در دنبال آن، آن روایت مشهوره را از حضرت باقر علیه السلام می آورد؛ و در دنبال روایت برای توضیح آن عبارتی را از محقق دوانی نقل می کند. و چون تمام این مطالب حائز اهمیت است؛ ما عین گفتار وی را در اینجا حکایت می کنیم:

تبصرة: المراد بـمعرفة الله تعالى الاطلاع على ثبوته وصفاته الجلالية والجمالية بقدر الطاقة البشرية. وأما الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة، فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين، و الأنبياء والمرسلين، فضلاً عن غيرهم. وكفى في ذلك قول سيد البشر: مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ.

وفى الحديث: إِنَّ اللَّهَ أَحْتَجِبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا أَحْتَجِبُ عَنِ الْأَبْصَارِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ الْأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ.

فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة؛ بل احث الثراب في فيه! فقد ضلَّ وغوى وكذبَ وافترى. فإن الأمر أرفع وأطهر من أن يتلوث بخواطر البشر. وكلما صورته العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ؛ وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق، فهو غاية مبلغه من التدقيق. و ما أحسن ما قال:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فهم تست الله نیست^۱
بل الصفات التي نُثبِتُها له سبحانه، إنما هي حسب لوها مينا وقدُرُ أفهامنا. فإنا نعتقد أن صفه بأشرف طرفي التقبض بالنظر إلى عقولنا القاصرة؛ وهو تعالى أرفع وأجلُّ من جميع ما نصفه به.
وفى كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر علیه السلام إشارة إلى هذا المعنى؛ حيث قال: كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ. وَ لَعَلَّ

(۱) و أول آن این است:

هست در راه او به وقت دلیل نطق تشبیه، خامشی تعطیل
گر نگوئی ز دین تهی باشی ور بگوئی مشبیه باشی

النَّمْلَ الصَّعَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانِيَّيْنِ. فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا؛ وَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا. وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ. انْتَهَى كَلَامَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

قال بعض المحققين هذا كلامٌ دقيقٌ، رشيقٌ، أنيقٌ، صدر من مصدر التحقيق ومورد التدقيق. والسرفى ذلك أن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوُسْعِ والطَّاقَةِ. وَإِنَّمَا كُفِّفُوا لَنْ يَعْرِفُوهُ بِالصِّفَاتِ الَّتِي أَلْفَوْهَا شَاهِدُوهَا فِيهِمْ مَعَ سَلْبِ الثَّقَائِصِ النَّاشِئَةِ عَنْ اتِّسَابِهَا إِلَى الْإِنْسَانِ؛ بَأَن يَعْتَقِدَ أَنَّهُ تَعَالَى وَاجِبٌ لِدَاتِهِ، لَا بَغِيرَهُ، عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ، قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ؛ وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ.

وَلَمْ يُكَلِّفْ بِاعْتِقَادِ صِفَةٍ لَهُ تَعَالَى، لَا يَوْجُدُ فِيهِ مِثَالُهَا وَمُنَاسِبُهَا بَوَجْهِ؛ وَلَوْ كُفِّفَ بِهِ لَمَا أُمْكِنَتْ تَعَقُّلُهُ بِالْحَقِيقَةِ. وَهَذَا أَحَدُ مَعَانِي قَوْلِهِ الطَّلِيلُ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. انْتَهَى كَلَامَهُ، أَى كَلَامِ الْمُحَقِّقِ. وَدَرِ دَنْبَالِ آيِنِ مُطَلَبِ مَرْحُومِ شَيْخِ بِيَانِي أَزِ مُحَقِّقِ خَوَاجِهِ نَصِيرِ الدِّينِ طُوسِي دَارِدُ كَمَا أَزِ آيِرَادِ أَنْ صَرَفَ نَظَرَ كَرْدِيمِ.

(۱) مراد محقق دوانی است.

(۲) «أربعين»، طبع سنگی، حدیث دوم، ص ۱۶ و ص ۱۷. و سید حیدر آملی در کتاب «جامع الأسرار» و «منبع الأنوار»، طبع سنه ۱۳۴۷ با مقدمه هانری کریین و عثمان اسمعیل یحیی، در قاعده ثانیه در تعریف توحید ص ۷۰ تا ص ۷۳ گوید: اعلم أن حقيقة التوحيد أعظم من أن يعبر عنها بعبارة أو يومى إلى تعريفها بإشارة. فالعبارة فى طريق معرفتها حجابٌ. و الاشارة على وجه إشرافها نقاب. لأنها (یعنى حقيقة التوحيد) متنزهة عن أن تصل إلى كنهها العقول والأفهام. مقدسة عن أن تظفر بمعرفتها الأفكار والالهام.

تَجُولُ عَقُولُ الْخَلْقِ حَوْلَ حَمَائِهَا وَلَمْ يَدْرِكُوا مِنْ بَرَقِهَا غَيْرَ لَمْعَةٍ وَالِى صُعُوبَةِ إِدْرَاكِهَا (یعنى حقيقة التوحيد) وَشِدَّةَ خَفَائِهَا أَشَارَ مَوْلَانَا وَإِمَامِنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَيَعْسُوبَ الْمُسْلِمِينَ، سُلْطَانَ الْأَوْلِيَاءِ وَالْوَصِيِّينَ، وَارِثَ عُلُومِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ: عَلَى بِنِ أَبِي طَالِبٍ الْكَلْبَلَاءِ فِي قَوْلِهِ: مَا وَحَّدَهُ مِنْ كَيْفِهِ، وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مِثْلِهِ، وَلَا إِيَّاهُ عَنَى مِنْ شَبَّهِهِ، وَلَا قَصَدَهُ مِنْ أَشَارِ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمَهُ.

وَفِي قَوْلِهِ: (هُوَ) الْأَحَدُ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ، وَالْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ وَنَصَبٍ، وَالْمَسْبُوعُ لَا بِأَدَاةٍ، وَالْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلَةٍ، وَالشَّاهِدُ لَا بِمَمَاسَّةٍ، وَالبَائِنُ لَا بِتَرَاخِي مَسَافَةٍ، وَالظَّاهِرُ لَا بِرُؤْيَةٍ، وَالبَاطِنُ لَا بِلَطَافَةٍ. بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالقَهْرِ لَهَا وَالقُدْرَةِ عَلَيْهَا، وَبَانَ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَالرَّجُوعِ إِلَيْهِ. وَمِنْ وَصْفِهِ فَقَدَحْدَهُ، وَمِنْ حَدِّهِ فَقَدَعَهُ، وَمِنْ عَدِّهِ فَقَدَ أَبْطَلَ أَزْلَهُ، وَمِنْ قَالٍ: كَيْفَ؟ فَقَدَ اسْتَوْصَفَهُ، وَمِنْ قَالٍ: أَيْنَ؟ فَقَدَ حَيَّزَهُ. عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ، وَقَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورَ.

و در این باره چه خوب عارف ادیب، و محقق آریب: بابا أفضل الدین کاشانی آورده است:

گفتم همه مُلکِ حُسْنِ سرمایه تست خورشیدِ فلکِ چو ذره در سایه تست
گفتا غلطی، ز ما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده‌ای، پایه تست
ما که برای خداوند إثبات سَمع و بَصَر می‌کنیم؛ و او را سَمیع و بصیر
می‌نامیم؛ چون خودمان گوش و چشم داریم. البتّه در خداوند جنبه نقصان و
محدودیتش را برمی‌داریم؛ و می‌گوئیم: مراد از سَمع، علم به مسموعات؛ و مراد از
بصر، علم به مُبصرات است؛ و مُسَلِّماً آن حیوانی که چشم ندارد، مانند خفاش، و
مقدار حرکت و مانع خود را در راه، و صید خود را از حشراتِ جوئی با رادار مشخص

←

وفی قوله: أول الدین معرفته. آنگاه این خطبه را بیان می‌کند تا قوله الکلیله: و غیر کلّ شیء لا یزابله. آنگاه
گوید: وكذلك الشیخ العارف الشبلی البغدادی رحمة الله علیه فی قوله: من أجاب عن التّوحید بعبارة فهو مُلحد.
ومن أشار الیه بإشارة فهو زندق. ومن أومی إلیه فهو عابدوثن. ومن نطق فیهِ فهو غافل. ومن سکت عنه فهو جاهل.
ومن وهمّ أنّه إلیه واصل فلیس له حاصل. ومن ظنّ أنّه (منه) قریب فهو (عنه) بعید. ومن (به) تواجد فهو (له) فاقد.
وکلّ ما میزثموه بأوهامکم وأدرکتموه بعقولکم فی أئمّ معانیکم فهو مصروفُ مردودُ إلیکم محدثُ مصنوعُ مثلکم.
وكذلك الشیخ العارف أبو عبد الله الأنصاری قدّس الله روحه فی قوله:

ما وحد الواحد من واحد	إذ كلّ من وحده جاحدٌ
توحيدٌ من ينطق عن نعته	عاریةٌ أبطلها الواحدُ
توحیده ایّاه توحیده	ونعت من ینعته لاحدٌ

ولیس مرادهم من هذه الإشارات الامتناع من حصوله، ولا الیأس من وصوله بل المراد منها إعلاء أعلام منزلته،
وارتفاع أركان درجته، و بیان أنّه لیس بقابل للإشارة ولا بمحلّ للعبارة. لأنّه عبارة عن الوجود المطلق المحض
والذات الصرف البحت المسمی بالحقّ جلّ جلاله الّذی لا یقبل الإشارة أصلاً ورأساً. ولا العبارة قولاً وفعلاً.
وذلك لا یكون الاّ عند فناء الطّالب فی المطلوب، والشّاهد فی المشهود، وحين الاستغراق والاستهلاك فی
المطلق المحيط. ولا شكّ أنّه لا یبقى مع ذلك لا الإشارة ولا المشیر ولا من الغیر أثرٌ فی الفعل والضمیر. وإلیه أشار
الإمام علیه السلام بقوله أيضاً: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غیر إشارة؛ إظهاراً بأنّه لا ینكشف الحقّ حقيقة علی
أحدٍ إلاّ عند ارتفاع الکثرة مطلقاً أسماً کان او صفة. ولهذا قال: سبحات الجلال بدون الجمال. لأنّ الجمال
مخصوص بالأسماء والصّفات الّتی هی منشأ الکثرة لا الجلال.

أقول: آیات خواجه عبدالله انصاری: ما وحدّ الواحد من واحد تا آخرها در کتاب «منازل السائرین»
باب التوحید ص ۲۷۰ است و ملا عبدالرزاق کاشانی شرح آن را در ذیلش بیان نموده است.

می‌کند - بدین معنی که پیوسته امواجی از خود بیرون می‌دهد؛ و چون آن امواج به صیدی، و یا به دیواری، و مانعی از پدیدنش برخورد کنند، برمی‌گردند و به او می‌خورند؛ و او می‌فهمد که راه باز است و یا بسته؟ و این دشمن است و آن طعمه؟ و از روی همین رادار خفّاش، امروزه رادارهای عالم را ساخته‌اند، و با فرستادن امواج الکتریکی و برخورد آنها به مانع و برگشت آنها، از خصوصیت موقعیت جوّ و غیر آن مطلع می‌شوند - آن حیوان بدون شکّ برای خداوند به جای علم و سمع و بصر، اثبات رادار می‌کند؛ و علم او را منحصر در این می‌نماید.

گویند: عقرب چشم ندارد. ماهیان و جانورانی که در طبقات زیرین دریا زیست می‌کنند؛ به واسطه نرسیدن نور به آنها، چشم ندارند؛ و تمام طریق حیات، و اعاشه، و جنگ، و صلح، و نکاح، و سایر امور آنها با رادارهایی است که خداوند بر حسب نیاز آنها در وجودشان آفریده، و به ودیعت نهاده است.

آنها معنای تصویر و افتادن عکس و مثال صورت اشیاء را در ذهن ابدأ نمی‌فهمند، و ادراک نمی‌کنند؛ زیرا که این عالم بر روی آنها بسته است. از کجا هزاران هزار گونه علوم مختلفه و انحاء تصویرهای مختلفه در عالم و در موجودات متفاوت، وجود داشته باشد، که ما از آن خبر نداشته باشیم؟!

فعلیها آنچه برای خداوند می‌توانیم اثبات کنیم، از روی نمونه‌هایی است که در خود می‌یابیم، از قبیل تجرّد نفس، و تجرّد خیال، و برتریّت نفس از صفات و غرائز، و محدودیت صفات نسبت به سعه و لا حدّ بودن نفس، و کیفیت وحدت نفس در کثرت صفات، و صور خیالیّه ذهنیه، و در کثرت افعال خارجیّه، و کیفیت کثرت افعال خارجیّه و کثرت صور ذهنیه و خیالیّه، و معانی مجردّه بسیطه را در وحدت نفس؛ و مقام جامعیت نفس به دو لحاظ جمع بین وحدت در کثرت آن، و بین کثرت در وحدت آن.

و همان طور که افعال خارجیّه ما قائمند به صور فعلیه نفسیه ما؛ و آن صور فعلیه قیام صدوری به نفوس ناطقه ما دارند، از همین قبیل است موجودات خارجیّه که قائمند به صور علمیه حقّ تعالی؛ و آن صور قیام صدوری به ذات اقدس او دارند. و بنابراین همان طور که ما نمی‌توانیم افعال خود را هیچ، و عدم و پوچ بدانیم؛

عالم وجود و اشیاء خارجی را نمی‌توانیم پوچ و خیال و وهم بدانیم. و این که می‌گوئیم: عالم صور خیال هستند، معنایش پوچ و بی‌إزاء بودن آنها نیست؛ بلکه معنایش عدم استقلال آنهاست؛ که قائمند به صور علمیه حق تعالی قیاماً صدوراً. و این حقیقت همان معنای قیومیت و منشأیت و مصدریت و صمدیت اوست برای موجودات و اشیاء خارجی. و این نکته بسیار مهم است.

همان‌طور که افعال صادره از ما دروغ و وهم محض نیست؛ بلکه آنها به صور علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین‌طور موجودات و اشیاء خارجیّه تمام صحیح و درست و به جای خود بوده؛ غایة الامر مطلب در این است که: چگونه افعال ما ظهوری از نفوس ما هستند؛ و شعاعی از نور وجودی ما، و اصالت و صمدیت و مصدریت با ماست؛ به همان گونه موجودات خارجیّه شعاع و تالو نور وجود، و ظهور فعلی حضرت حق می‌باشند. آنها صمد (تو پر نیستند) منشأ و مصدر و قیوم خود نیستند؛ وجودی که در آنها مشاهده می‌شود، صمدیت و منشأیت و مصدریت و قیومیت ذات اقدس حق متعال است. اوست که بطور استقلال و حصر، صمدیت را برای خود برداشته؛ و در نتیجه ما سوای او از عالم ملک تا ملکوت اعلا، و از ریزترین ذره، تا بزرگترین کهکشانها، از معنای صمدیت به هیچ وجه من الوجوه بهره‌ای ندارند.

قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. تُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.^۱

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا.^۲

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

(۱) آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

(۲) آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء.

هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ. اللّٰهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَّ لَمْ يُولَدْ وَّ لَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ.^۲

(۱) آیه ۱۰۱، از سوره ۶: أنعام.

(۲) سوره ۱۱۲: إخراج.

تذیل ششم، بر مکتوب ششم حضرت شیخ رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

نفی وحدت عددی از حضرت اقدس اَحَدِيَّتْ جَلَّ شَأْنُهُ از مهمترین قوائم بنیان مسائل توحید است که آورنده آن اسلام، و مبین آن کلام الله مجید، و شارح و مفسر آن مولی الموحِّدین امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ : یگانه شاگرد و تلمیذ خداشناس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، و عارف به حقّ اَزَلِيّ و اَبَدِيّ و سرمدیّ ذات واجب الوجود بوده است.

در مقابل وحدت عددی، وحدت حَقُّه حَقِيقِيَّه است که از آن در لسان علم به وحدت بالصرّافه تعبیر می‌شود. این گونه وحدت را از میان حکمای اسلام، صدرالمتألهین شیرازی قدس الله سرّه اَحْيَاء نموده، و بنیان و قواعدش را اَسْتَوَار کرده، و بر اساس برهان متین و دلیل قویم آن را مشروح نموده، و از اخبار و روایات و خطب امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ شواهد غیر قابل ردّ و انکاری برای آن اِقَامه فرموده است.

تا زمان این حکیم و فیلسوف عالیقدر، حکمای اسلام همانند بوعلی سینا، و شاگردش بهمنیار، و فارابی، و غیرهم درباره توحید حقّ تعالی به وحدت عددی قائل بودند، و در کتب آنان نام و نشانی از وحدت بالصرّافه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و کسی بدان ذرّوه عالی دسترسی نیافته بود.

اولین کسی که خطب امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این درّ گرانمایه را از آن استخراج کرد، و در شرح و توضیح و برهان و شاهد در

همه کتب خود، وارد عرصه این میدان شد، این حکیم متأله الهی بود^۱. و از آن زمان تا این زمان که قریب چهار قرن از رحلت آن عالم بزرگوار می‌گذرد^۲؛ همگی حکمای اسلام بالاتفاق این مسئله را پذیرفته‌اند، و این حقیر حتی به یک نفر از فلاسفه اسلامی که بعد از وی آمده باشد، و قائل به وحدت عددی ذات حق متعال باشد؛ برخورد ننموده‌ام.

(۱) صدر المتألهین بنای مباحث خود را بر توافق أدله شرعیّه مسلمّه، و قیاسات و براهین فلسفیّه، و کشف و شهود وجدانیّه قرار داده، و بر این اساس به کشف مطالب نوین و مسائل جدیدی راه پیدا کرده است که حقاً در این گونه بحث‌ها مبتکر بوده است؛ و می‌توان گفت: با این طریق از بحوث خود بنیاد فلسفه مشائین را برانداخته، و آن فلسفه کهنه و فرسوده را در تاریخ به انزوا کشانید. گرچه ریشه لزوم بین عقل و شهود و شرع قبل از او در کلام بوعلی سینا و فارابی و شهاب الدین سهروردی: شیخ اشراق، و شمس الدین ترکه، و خواجه نصیرالدین طوسی، یافت می‌شود ولی آنها موفق نشدند که مسائل فلسفی را به طور مشروح از این سه طریق شکافته و حلّ معضلات آن را بنمایند. و این موفقیت اختصاص به مولی صدرالدین شیرازی دارد. این حکیم عالیقدر علاوه بر مسئله بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء، در مباحث دیگری همچون: قاعده امکان اشرف، و أصالت و وحدت و تشکیک وجود، و نظریه حرکت جوهری، و مسئله حدوث زمانی عالم، و اتحاد عاقل به معقول، نیز متفرد بوده؛ و همچنین دارای مزایا و محسنات دیگری است که از کتب او استفاده می‌شود.

(۲) در جزوه‌ای که به مناسبت چهارصدمین سال تولّد صدرالدین شیرازی به قلم علامه فقید آیه الله سید محمد حسین طباطبائی قدس سره، دانشکده علوم معقول و منقول طهران از دانشگاه طهران، منتشر نموده است و به نام صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی مجدّد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری می‌باشد، علامه فقید شرح حال وی را بدین عبارت مرقوم داشته‌اند: صدرالدین شیرازی که در میان عامه مردم به «ملاصدرا» و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدر المتألهین معروف است از خانواده قوام شیرازی معروف، و پسر منحصر بفرد پدر خود: میرزا ابراهیم شیرازی می‌باشد که یکی از اشراف شیراز و گویا سمت وزارتی نیز پیش سلطان وقت در شیراز داشته.

صدر المتألهین در حدود سال ۹۷۹ در شیراز متولّد شده و در حوادث سنّ در کنار پدر به تحصیل علوم پرداخته و پس از درگذشت پدر به قصد تحصیل و تکمیل معلومات خود به دارالسلطنه اصفهان که در آن زمان پایتخت سلاطین صفویه و دارالعلم بود مسافرت نموده و به تحصیل علوم عقلیه و نقلیه پرداخت. وی علوم عقلیه را پیش فیلسوف شهیر وقت: سید محمد باقر معروف به میرداماد متوفای ۱۰۴۰ هجری قمری تکمیل کرده و در علوم نقلیه پیش شیخ بهاء الدین محمد عاملی متوفای ۱۰۳۱ که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود تلمذ نموده است. پس از فراغت از تحصیل بساط زندگی را از آن دیار برچیده و متوجه

حضرت استادنا العلامه المتبحر الحکیم الفیلسوف، و الفقیه المفسر، و العارف الأخلاقی، المرّبی للنّفوس المشوّقة إلی جناب الحقّ و الحضرة الأحدیّة: آیه الله الطّباطبائی قدّس الله سرّه الشّریف، این مسئله را تحکیم، و بنیان و قواعدش را استوار و متین فرموده، و در بین شاگردان و تلامذه ایشان جزء اصول مسلّمه به شمار می‌رفت. ایشان در تعلیقه‌ای که بر «أسفار» حکیم شیرازی صدرالمتألّهین در اثبات و تقریر این حقیقت مرقوم داشته‌اند، برهان بر این مسئله را بدین تقریب آدا فرموده و مبین ساخته‌اند که:

مُدْحَضُ الْبُرْهَانِ: أَنَّ كُلَّ هَوِيَّةٍ صَحَّ أَنْ يُسَلَبَ عَنْهَا شَيْءٌ فَهِيَ مُتَحَصِّلَةٌ مِنْ إِجَابٍ وَسَلْبٍ. وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهِيَ مَرْكَبَةٌ مِنْ إِجَابٍ (هُوَ ثَبُوتُ نَفْسِهَا لَهَا) وَسَلْبٍ (هُوَ نَفْيُ غَيْرِهَا عَنْهَا). يَنْتَجِ أَنَّ كُلَّ هَوِيَّةٍ يُسَلَبُ عَنْهَا شَيْءٌ، فَهِيَ مَرْكَبَةٌ؛ وَيَنْعَكِسُ بَعَكْسِ التَّقْيِضِ إِلَى أَنَّ كُلَّ ذَاتٍ بَسِيطَةٍ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهَا لَا يُسَلَبُ عَنْهَا شَيْءٌ. وَإِنْ شئتَ فَقُلْ: «بَسِيطَةُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ». وَمِمَّا يَجِبُ أَنْ لَا تَغْفَلَ عَنْهُ أَنَّ هَذَا الْحَمْلَ (أَعْنَى حَمْلِ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ) لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْحَمْلِ الشَّايِعِ، فَإِنَّ الْحَمْلَ الشَّايِعَ كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَزَيْدٌ قَائِمٌ؛ يَحْمَلُ فِيهِ الْمَحْمُولُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِكُلْتَا حَيْثِيَّتَيْ إِجَابِهِ وَسَلْبِهِ اللَّتَيْنِ تَرَكَّبَتْ ذَاتُهُ مِنْهُمَا. وَلَوْ حَمَلَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ بِمَا هُوَ مَرْكَبٌ، صَدَقَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنَ السَّلْبِ. فَكَانَ مَرْكَبًا؛ وَقَدْ فَرَضَ بَسِيطَةَ الْحَقِيقَةِ؛ هَذَا حُلْفٌ.

فَالْمَحْمُولُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَشْيَاءِ جِهَاتِهَا الْوُجُودِيَّةُ فَحَسَبُ. وَإِنْ شئتَ فَقُلْ: إِنَّهُ وَاجِدٌ لِكُلِّ كَمَالٍ

← شهر قم گردیده، و در یکی از توابع قم به نام قریه کَهک به عزلت پرداخته و در به روی اُغیار بسته، و سال‌ها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و ریاضات و تصفیة نفس شده، توانست پس از سال‌ها خون دل خوردن دریچه‌ای به عالم قدس باز کرده و حقائق علمی را که از راه تفکر و استدلال به دست آورده بود، از راه مکاشفات نوری مشاهده نماید (چنانکه در دیباچه کتاب بزرگ خود «أسفار» اشاره می‌نماید) و پس از مدتی که تا حدی از نتایج ریاضات و مجاهدات خود برخوردار گردید؛ بنای تألیف و تصنیف گذاشته، و به تأسیس مکتب فلسفی مخصوص خود پرداخته، و تا آخر عمر مشغول تألیف و تعلیم و تربیت بود. وی در زندگی خود با تقوی و پرهیزگار و مردی متعبد بوده، و در خلال زندگی بارها به زیارت اُعتاب اُثمّه رفته، و هفت مرتبه پیاده به زیارت بیت الله شتافته، و مرتبه هفتم که مصادف با سال ۱۰۵۰ بود، در اثنای مسافرت در بصره وفات یافته، و در همانجا به خاک سپرده شده است. (ص ۱ و ۲).

أَوْ أَنَّهُ مُهَيَّمٌ عَلَى كُلِّ كِمَالٍ. وَمِنْ هَذَا الْأَحْمَلِ حَمَلُ الْمَشُوبِ عَلَى الصَّرْفِ، وَحَمَلُ الْمَحْدُودِ عَلَى الْمَطْلُوقِ.^۱

و عبارت اخیر ایشان: و مِمَّا يَجِبُ أَنْ لَا تَعْفَلَ عَنْهُ تَا آخِرِهِ، برای بیان این معنی است که گمان نشود: اینکه می‌گوئیم: بسیط الحقیقه کلّ اشیاء است؛ یعنی اشیاء با حدودها و قیودها و ماهیّات‌ها. این گمان غلط است. زیرا اشیاء در بسیط الحقیقه با حدود ماهوی خود نخواهند بود؛ و إلاّ لازم می‌آید که بسیط الحقیقه مرکّب از اشیاء باشد؛ و این خُلف است. زیرا آن را بسیط الحقیقه گرفته‌ایم؛ و در این صورت چگونه متصور است که مرکّب شود. بلکه مراد از کلّ اشیاء در این حمل، تمام اشیاء با إسقاط حدود ماهوی خود هستند، که همه آنها راجع به سُلوب و نقصانات است.

و کلام ایشان در اینجا توضیح جمله‌ای است که در دنبال این مسئله آورده‌اند که: و لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا، همانطور که حکیم سبزواری در تعلیق خود بر «أسفار» گوید:

ثُمَّ أُعْجِبُ أُخْرَى مَقَالُوا: بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا. أَي لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْ حُدُودِهَا وَنَقَائِصِهَا. وَعِنْدَ الْعَالَمِ الْمُحَقِّقِ الْمَدَقِّقِ لَا عَجَبَ فِي هَذِهِ الْمُضَادَّاتِ. إِذْ لَا مُضَادَّةَ حَقِيقَةً، وَبِالْحَقِيقَةِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ قَوْلُهُ تَعَالَى: أَلَلَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۲

بر اساس همین قاعده، نفی وحدت عددی را از ذات واجب تعالی نموده، و او را به وحدت حقّه حقیقیّه که صرف الوجود است، و وحدتش بالصرافه است متّصف ساخته‌اند؛ و بر این مفاد و محتوی دفع شبهه این کمّونه را که إنشاء الله خواهد آمد نموده‌اند.

و وحدت بالصرافه را این طور بیان کرده‌اند که: مفهوم و مراد از شیء متّصف به وحدت، آن شیء به نحو بساطت و محوشت و صرافت باشد که بر تمام معانی و

(۱) «أسفار»، ج ۶ از طبع حروفی، ص ۱۱۰، فصل ۱۲: فی أنّ واجب الوجود تمام الأشياء و کلّ

الموجودات؛ و إليه يُرْجَع الْأُمُور كُلُّهَا. تعلیق شماره ۱.

(۲) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۶۸، تعلیق اول.

مفاهیم و مصادیق محتوی بر آنها إحاطه و شمول داشته باشد، به طوری که هر معنی و یا مصداقی را از آن شیء در نظر بگیریم، خارج از آن نبوده، بلکه داخل در آن می‌باشد؛ و می‌توان گفت: هُوَ هُوَست. به خلاف شیء متّصف به وحدت عددی که نظیر و شبیه و مثل آن در خارج از آن تصوّر می‌شود.

مثلاً حقیقت معنی و مفهوم إنسان که نفس ناطقه است، دارای معنای صرافت است. زیرا هر چه از این معنی و مفهوم و ماهیت را تصوّر کنیم، در خود معنای إنسانیت بوده، و خارج از آن چیزی نیست. معنای حیوان ناطق، و شیء متحرک بالاراده عاقل، و شیء مُعْجَب و باکی، و بالأخره حقیقت افراد آن، همچون زید، و عمرو هر چه را تصوّر کنیم؛ در تصوّر اول ما که تصوّر إنسان باشد، به نحو شمول، و استیعاب، و بساطت آمده؛ و از آن بیرون نیست. و أمّا وحدت زید عددی است؛ زیرا در برابر او می‌توان عمرو و خالد را فرض کنیم خواه در خارج موجود باشد؛ و خواه نباشد.

وجود دارای صرافت است؛ زیرا هر چه از معنی و مفاد آن، و از مصادیق آن، چه به نحو شدید باشد، یا ضعیف؛ و یا قوی باشد، و غیر قوی، و مجرد باشد، یا غیر مجرد، و متعیّن باشد و یا غیر متعیّن، ملکوتی باشد و یا ملکی، عقلی باشد و یا نفسی باشد و یا طبعی. همه و همه در معنای صرف الوجود داخل هستند. و چون وجود را بما هو وجود ملاحظه نمودیم، تمام این ملاحظه‌ها را با إسقاط حدود ماهویّه ملاحظه کرده‌ایم.

و این است معنای گفتار مؤسس «حکمة الإشراق» که: **صِرْفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا أَيْمَٰنَ مِنْهُ كَلَّمَا فَرَضْتَهُ ثَانِيًا فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ، فَإِذَا هُوَ هُوَ.**

و در این صورت معنای صرف الوجود همان مفاد بسیط الحقیقه کلّ الأشياء خواهد شد، با إسقاط حدود و سلوب که راجع به نقصان است، نه به امر وجودی. و معلوم است که این گونه وجود، طبیعت لابشرط وجود که همان إطلاق ذاتی و إرسال و محوضت و بساطت خود را به هیچ نحو از دست نداده و مقید به هیچ قیدی نگردیده است، خواهد بود؛ نه حدّ اعلای از وجود که آن را وجود بشرط لای از قیود و نقصانات ماهویّه و تعینات وجودیّه بدانیم. چرا که این حدّ اعلی گرچه

مجرد است از تعینات ماهویّه؛ ولیکن مقید است به این قید، و محدود است بدین حدّ.

زیرا اگر حدّ اَعْلَا را شامل تمام وجودات بوجودها، لا بنقائصها و هوّیاتها بگیریم؛ در این صورت دیگر حدّ اَعْلَا و مرتبۀ بشرط لا نخواهد بود؛ بلکه این ملاحظه همان ملاحظه وجود لا بشرط است که مرسل و مطلق است به ارسال و إطلاق ذاتی خود.

پس ناچار برای اینکه معنی و مفاد حدّ اَعْلَا را که قسیم با سایر مراتب است، بشرط لا ملاحظه کنیم؛ حتماً باید آن را بشرط لای از وجودات متعیّنه بنقائصها و هوّیاتها بگیریم؛ و در این صورت حدّ اَعْلَا حدّ بشرط لائیت خود را حفظ می‌کند؛ ولیکن خود از إطلاق و بساطت و صرفیت بیرون می‌رود، و مرتبه‌ای می‌شود در قبال سایر مراتب. و این عمده اشکال و نقطه دقیق بزنگاه ایراد عارفین است بر حکماء غیر عارف.

مرحوم آقا شیخ (ره) در این مکتوب ششم، متوجّه این ایراد و اشکال شده است؛ و چون در برابر استدلال متین مرحوم آقا سید (ره) مفرّی نداشته است؛ و نیز نخواستۀ و یا نتوانستۀ است تسلیم شود؛ فلذا:

اولاً صرف الوجود را که تمام حیثیت ذاتش حیثیت طرد عدم است، وجود بشرط لای از تمام حدود ماهویّه گرفته است؛ و گفته است: چنین وجودی فاقد هیچ وجودی، و هیچ مرتبه از مراتب وجود بما هو وجود نیست. پس متصوّر نیست که محدود به حدود ماهوی باشد.

و ثانیاً در معنای صرف الوجود تصرّفی به عمل آورده، و بر خلاف معنای صحیح خودش آن را حمل نموده است. او گفته است: صرف الوجود همان مرتبۀ بشرط لائیت است. زیرا که چون محدود به حدّ ماهوی نیست بنابراین صرف است و لا ثانی له. زیرا آنچه را که ثانی صرف الوجود گمان کنی، بحسب اختراع و هم پس چون درست نظر کنی، همان صرف الوجود است که اول ملاحظه نموده‌ای!

و این است معنای صرف الوجود لا ثانی له؛ نه آنکه وجود لا ثانی له یا آنکه وجود محدود را کسی ثانی صرف الوجود قرار بدهد.

و مرحوم سید(ره) در پاسخ فرموده است: در مفهوم وجود بما هو وجود، همانطور که اقتران به حدود عدمیه و ماهویّه ملحوظ نیست؛ همین طور تجرّد از آنها نیز ملحوظ نیست. و این است معنای صرف الوجود. و لهذا مطابق آن نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط و معرّی و مبرّی از جمیع قیود حتّی التجرّد فضلاً عن المعیّة للأشیاء؛ فلهذا لا يمكن أن يفرض له ثاب في دار الوجود و كلّما فرض له ثانياً كان عين الأوّل.

و این است معنای بساطت از جمیع جهات حتّی از جهات و قیود و حیثیات؛ زیرا اگر معنای صرف الوجود، تجرّد و یا إطلاق بخصوصهما بود؛ در این صورت صرف الوجود نبود؛ بلکه مرکّب بود از وجود قیداً و حیثیّه و مشتمل بود بر ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. و لهذا محدود بود؛ با اینکه فرض کرده بودیم که صرف الوجود است.

و أمّا این وحدتی را که برای بشرط لائیّت وجود تقریر نموده‌اید؛ و صرافت به معنای اشتراط تجرّد دانسته‌اید؛ و مای در کلاً فرضته ثانياً را موصوله و یا موصوفه نگرفته‌اید؛ و ضمیر در فرضته را به آن ارجاع نداده‌اید؛ بلکه به صرف الوجود به همان معنای بشرط لا، و بشرط تجرّد برگردانیده‌اید؛ این همان وحدت عددی است؛ که در همه اشیا هست که هیچ یکی دو تا نیست. این به صرف الوجود چه ربطی دارد؟!

معنای جمله شیخ إشراق: صرف الوجود الذی لا أتمّ منه کلاً فرضته ثانياً فإذ أنظرت إلیه فإذا هو هو؛ همانند کلمات ملاصدرا و سایرین که در این مقام آورده‌اند، این است که: هر چیزی را که از جنس وجود فرض کنی، در حقیقت فرض اول وجود به نحو صرافت داخل است؛ و همان است. نه آنکه صرف الوجود آن است که: هر وقت که خود او را فرض کنی، و در مرتبه ثانی در نظر بیاوری، همان فرض اول است.

این وحدت عددی است؛ زیرا زید را هم اگر به صرافتش توجه کنی، اگر دوباره خود آن را در نظر بیاوری؛ همان زید است. و این همه مسائل مشکله‌ای که از راه صرافت وجود فقط، در مسائل الهیه حلّ می‌شود، کجا از این تعبیر حلّ

می‌شود؟

و به نظر حقیر جمله‌ای را که مرحوم سید (ره) در مکتوب چهارم درباره صدرالمتألهین آورده که: در بحث علّت و معلول که در ضیق خنّاق افتاده است؛ استعمال آن در این جا درباره شیخ که برای فرار از تسلیم و اقرار و اعتراف به توحید عرفاء، ناچار متوسّل به تحریف، و تصحیف، و مسخ معنوی معنای صرف الوجود شده؛ و وحدت بالصرّافه را به وحدت عددیه من غیر إشعار بلوازمه، برگردانیده‌اند؛ بی‌مورد نیست؛ و گرنه برای چنین مرد حکیمی که مبنای کارهای خود را بر رصانت و متانت می‌نهاده است؛ چنین معنائی برای صرف الوجود، در غایت ابهام است.

و أمّا مسئله امر بین الامرین که حلّ آن را مرحوم سید (ره) فقط مستند به مسئله توحید عرفانی، و وحدت ذات اقدس حقّ تعالی دانسته بود؛ و مرحوم شیخ (ره) معنای آن را بر اساس تشکیک در وجود، و داشتن موجودات امکانیه شائبه‌ای از حظّ وجودی که بر اساس آن، اختیار امور خود را می‌کنند؛ استوار نموده بود؛ و اینک نیز مرحوم شیخ اشاره به مطلب خود نموده؛ و خواسته است با مبنای مذهب خود آن را تحکیم نماید؛ ما برای حلّ این مسئله گرچه ناچار به بحثی طولانی باشیم؛ ولی در این جا بطور فشرده رؤوس مطالب را می‌آوریم؛ و درباره آن بحث کوتاهی می‌نمائیم؛ بحول الله و قوته و لا حول و لا قوة إلا بالله العلیّ العظیم.

آیات بسیاری در قرآن کریم وارد است که علّت شقاوت و گناه و جهنمی شدن معصیت کاران را إرادة خدا، و امر خدا، و مهر زدن خدا بر دلها، و بر گوشها، و افکندن پرده بر چشمهایشان، و بالأخره گذاشتن و ثابت شدن قول و کلام حتمی و غیر قابل ردّ و تغییر خدا می‌داند؛ مانند آیه:

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ

(۱) ما در ج ۱۰ از «معاد شناسی»، از دوره علوم و معارف اسلام، در ضمن بحث از اهل جهنّم و درکات آن که مجلس هفتاد و دوم از این بحوث را تشکیل می‌دهد، بحث نه چندان مفصّلی، درباره حقیقت معنای امر بین الامرین، از ص ۲۴۷ تا ص ۲۶۵ نموده‌ایم.

والتَّاسِ أَجْمَعِينَ^۱.

و مانند آیه: فَهُمْ غَافِلُونَ - لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰی أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ - إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ - وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ - وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ^۲.

و مانند آیه: وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ - ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ^۱ - وَلِئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ - لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ^۳.

بر اساس این آیات، و برخی از شواهد دیگری، بعضی قائل به جبر شده‌اند؛ و گفته‌اند: انسان ابتداً اختیاری ندارد؛ و کاری از وی ساخته نیست؛ و اختیاری را که در وی می‌نگریم، صورتی بیش نیست؛ و در حقیقت اختیاری نیست؛ و فرقی در میان کارهای اختیاری و غیر اختیاری نیست؛ چون همگی از ممشای واحد حرکت دارند؛ و از آب‌خوار واحد که نفس‌إرادة خداست‌إشراب می‌شوند. بنابر این همه مردم از مطیع و عاصی، و بهشتی و دوزخی و سعید و شقی، چه در کارهای اختیاری، و چه در کارهای غیر اختیاری، مقهور و مجبورند؛ و همگی در تحت‌إرادة حق تعالی می‌باشند، بدون هیچ تفاوت در بین افعال‌إرادی و غیر‌إرادی ایشان.

در مقابل ایشان اهل تفویض هستند که می‌گویند: انسان دارای اختیار است؛ و در این اختیار استقلال دارد؛ و افعالی را که انجام می‌دهد، چون مستند به این‌إرادة و اختیار استقلالی اوست، فلهدا از اوست، نه از خداوند. خداوند انسان را خلق فرموده؛ و دارای نفس ناطقه، و شعور، و إدراک نموده، و به وی غرائز، و

(۱) آیه ۱۳، از سوره ۳۲: تنزیل.

(۲) آیه ۵ تا ۱۰، از سوره ۳۶: یس.

(۳) آیه ۱۰۶ تا ۱۰۹، از سوره ۱۶: نحل.

صفات، و قوه و استعداد، و علم به مصالح و مفاسد، و توان و قدرت بر انجام هرگونه کاری را که بخواهد و اراده نماید مرحمت فرموده است. و این انسان دیگر از این به بعد، با این سرمایه‌های خدادادی، از حیات، و علم، و قدرت، هرگونه اراده و اختیاری که بکند، از اوست؛ و مستند به اوست؛ و به خداوند استناد ندارد. استناد به خدا همان اصول علم و حیات و قدرت بر اعمال افعال و کارهای ارادی بنده است؛ ولی نفس اعمال که مستند به اراده و اختیار بندگان است، مستند به بندگان است؛ و خداوند را در آنها اثری نیست؛ و گرنه جهنم غلط بود؛ و عذاب مردم عاصی و گنهکار، عذاب مردم بدون استحقاق و بدون مبدأ و منشأ عذاب بود؛ و خداوند رؤوف و رحیم و عدل و حکیم، عذاب نمی‌فرماید مگر کسانی را که مستحق عذاب باشند؛ و استحقاق ایشان تنها مستند به اختیار استقلالی، و اراده بدوی از ناحیه وجود ایشان، و تراوشی از نفوسشان می‌باشد.

در مقابل این هر دو دسته، اهل توحید و قائلین به امر بین‌الامرین، و منزله بین‌المنزلتین، می‌باشند که انحصار در مکتب تشیع دارد؛ و باز کننده این باب، حضرت مولی‌الموحدین امیرالمؤمنین علیه السلام، و پس از ایشان در روایات باقرین علیهما السلام، و حضرت امام علی بن موسی الرضا و حضرت امام علی الهادی علیهما السلام وارد شده است. و این اعلام مذهب جده عقیده هر دو گروه را نفی کرده؛ و آن را ظلم و شرک می‌دانند.

قائلین به این مطلب می‌گویند: نه جبر است، و نه تفویض. یعنی نه خداوند تبارک و تعالی بندگان را مضطر و مجبور و مقهور در کارهایشان می‌نماید؛ و اراده و اختیار ایشان را خنثی و کلاً اراده می‌کند؛ و نه آنکه امر اختیار و اراده را به بندگان خود تفویض کرده است؛ و آنها می‌توانند اراده و اختیاری مستقلاً بدون اراده و مشیت خداوندی داشته باشند. بلکه آنها دارای اختیار هستند؛ و این اختیار عین اختیار خداست، و در تحت و تبعیت اراده و اختیار خداست. **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^۱**

(۱) در دو جای از قرآن بدین عبارت وارد شده است: **أَوَّلُ** در آیه ۳۰، از سوره ۷۶: **إِنْسَانَ. دَوْمَ** در آیه

۲۹، از سوره ۸۱: **تَكْوِير.**

از طرفی اصل اختیار نفی و إنکار نشده است، تا جبر لازم گردد؛ و از طرفی دیگر بنده را در اختیار خود استقلال و از من در آوردی داده نشده است که عین تفویض گردد. بنده بالوجدان صاحب إرادة و اختیار است؛ و این اختیار برای او حاصل نمی‌شود، مگر به اختیار خداوند. پس اختیار در تحت اختیار خدا و نفس مشیت قاهره حضرت حق متعال است.

کلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعِيرٌ مَشِيَّةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بَعِيرٌ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ. وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ لُدَّخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ.^۱

و نیز کلینی با سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند از قول مردی به آن حضرت که: قُلْتُ لَهُ: أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟! قَالَ: لَا! قُلْتُ: فَفَوْضَ إِلَيْهِمُ الْأُمْرَ؟! قَالَ: قَالَ: لَا! قَالَ: قُلْتُ: فَمَاذَا؟! قَالَ: لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ!^۲

و همچنین کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسمعیل بن مَرَّار، از یونس بن عبدالرحمن آورده است که:

قال: قال لي أبو الحسن الرضا علیه السلام: يا يونس! لا تقل بقول القدرية فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار ولا بقول إبليس.

فإن أهل الجنة قالوا: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وقال أهل النار: ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين. وقال إبليس: رب بما أغويتني. فقلت: والله ما أقول بقولهم: ولكي أقول: لا يكون إلا بما شاء الله، وأراد

(۱) «اصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱ ص ۱۵۸ و سند روایت علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی،

از یونس بن عبدالرحمن، از حفص بن ابی قرط می‌باشد.

(۲) «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹ و سند این روایت از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن

حسن زغلان، از ابوطالب قمی، از مردی می‌باشد که از حضرت پرسید.

وَقَدَّرَ، وَ قَضَى. فقال: يا يُونُس! ليس هكذا. لا يكون إلا ما شاء الله، و أراد و قَدَّرَ، و قَضَى - الخبر.^۱

و در این روایت که حضرت لفظ بَاء سببیه را از لفظِ مَا ساقط کرده‌اند، و فرموده‌اند: إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لَا بِمَا شَاءَ اللَّهُ بسیار شایان دَقَّت است که چگونه حضرت می‌خواهند نفس مشیّت و إرادةٔ بنی آدم را نفس مشیّت خدا قرار دهند؛ و هُوَ هُوِيَّت میان آنها برقرار نمایند.

حضرت می‌خواهند در این جا به یونس بن عبدالرحمن که از أَجَلَاءِ أَصْحَاب است^۲ بفرمایند: نفی واسطه کن! واسطه شرک است؛ بوی استقلال هر جا به مشام برسد شرک است؛ و شرک غلط است.

أفعال بندگان خدا که دارای اختیار و إرادة آنهاست؛ این اختیار و إرادة عین

(۱) «أصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۸ و ص ۱۵۹.

(۲) در «تنقیح المقال»، ج ۳، ص ۳۳۸ تا ص ۳۴۳ به طور مشروح از احوال یونس بن عبدالرحمن مولی علی بن یقظین بحث کرده است؛ و او را توثیق نموده؛ و از أَجَلَاءِ أَصْحَاب حضرت موسی بن جعفر و حضرت علی بن موسی الرضا علیهما السلام به شمار آورده است. و گوید: خدمت حضرت صادق علیه السلام نیز در بین صفا و مروه رسیده است ولی روایتی از ایشان نقل ننموده است. وی بیشتر از سی کتاب تألیف کرد. وی از أصحاب إجماع است. ابن ندیم در «فهرست» گفته است: او از أصحاب امام کاظم علیه السلام بوده و علامه زمان خود بوده است؛ و در مذهب شیعه کثیر التصنیف بوده است.

و نجاشی گفته است: او از اَبی الحسن موسی و از حضرت رضا علیهما السلام روایت کرده و کان وجهاً فی أصحابنا متقدماً عظیم المُنزلة و کان الرضا علیهما السلام یشیر الیه فی العلم و الفیاء و کان مِمَّنْ بُدِّلَ لَهُ عَلَى الْوَقْفِ مَالٌ جَزِيلاً و امتنع من أخذه و ثبت علی الحقّ. و کتبی گفته است: فضل بن شاذان گوید: حدثنی عبدالعزیز المهدی و کان خیر قَمِي رأیته و کان وکیل الرضا علیهما السلام و خاصته فقال إنی سألته فقلت: إئی لا أقدر علی لقاءک فی کلّ وقتٍ فعمّن أخذ معالم دینی؟ فقال علیهما السلام: خذ عن یونس بن عبدالرحمن؛ و هذه منزلة عظيمة. و أبوهاشم بن داود بن قاسم جعفری گفته است: إئی عرضت علی اَبی محمّد صاحب العسکر علیهما السلام کتاب یوم وليلة لیونس، فقال لی: تصنیف من هذا؟ فقلت: تصنیف یونس مولی آل یقظین. فقال: أعطاه الله بكلّ حرف نوراً یوم القيامة. و علامه حلّی در «خلاصه» پس از مدح و تجلیل از وی گوید: او در سنه ۲۰۸ ثمان و مائتین فوت کرد. و در حدیث صحیح آورده است که حضرت رضا علیهما السلام ضمّن لیونس الجنّة ثلاث مرّات. و ابن داود گوید: هو أحد الأربعة الذین یقال فیهم انتهى إلیهم علم الأنبياء. و فی الوجیرة أنّه ثقةٌ و علیه أجمعت العصابة. آنگاه به روایات وارده و بحث دربارهٔ او به طور تفصیل پرداخته است.

إرادة إلهیه و نفس مشیّت و اختیار حقّ متعال است. اینجا عالم عالم توحید است؛ و تمام کثرات مضمحلّ و مندکّ در وجود حقّ ازلّی است.

و همچنین از حسین بن محمد، از معلی بن محمد، از حسین بن علی و شاء، از حضرت رضا علیه السلام آورده است که: قال: سألتُهُ فقلتُ: اللّهُ فَوْضَ الْأَمْرِ إِلَى الْعِبَادِ؟ قال: اللّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ! قلتُ: فَجَبَّرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟! قال: اللّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ! قال: ثمّ قال: قال اللّهُ: يَا بَنَ آدَمَ! أَنَا وَلِيُّ بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ؛ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي! عملت المعاصی بقوّتی الّتی جعلتها فیک. ^۱

بنابراین مذهب جبر و مذهب تفویض هر دو غلط است.

أما مذهب جبر، به جهت آنکه: خداوند عادل است و هیچ وقت بنده خود را مجبور بر عمل نمی کند و سپس وی را به عذاب و مؤاخذه بکشاند. و ما نیز وجداناً می بینیم که انسان دارای اختیار است؛ و این اختیار از حاقّ وجود اوست، و هیچ کس را در آن دخالتی و اجباری نیست، و نفی اختیار خلاف وجدان است.

و أما مذهب تفویض، به جهت آنکه هیچ گاه از قدرت و سلطنت و مشیّت حضرت حقّ واحد قادر قهار چیزی کاسته نمی شود؛ و موجودات چه در حدوث و چه در بقاء، چه در امور تکوینیّه، و چه در امور تشریحیه و اختیاریه، با تمام جهات وجودی خود، در تحت نفوذ و سلطان حضرت او هستند.

و اگر ما بخواهیم در أفعال اختیاریه، انسان را بطور کلی فاعل ما یشاء و حاکم ما یرید بدانیم؛ و به خداوند فقط امور غیر اختیاریه تکوینیّه را واگذار نمائیم، در این قسمت او را منزل نموده ایم. و در این ناحیه او را از دائره حکومت خارج ساخته ایم و به مذهب ثنویّه (دوگانه پرستان) بدون إرادة و خواست خویشتن، خود را ملحق نموده ایم. و بنابراین هر چه در تحت عنوان واگذاری (تفویض) قرار گیرد؛ گرچه إرادة و اختیار بنی آدم باشد، عزل خدا از حیطة قدرت، و سیطره، و هیمنه سعه، و إحاطه و عمومیت مُلک و مشیّت است. پس به خدا ظلم نموده ایم.

مذهب جَبْرِ ظلم خدا بر بنده است؛ و مذهب تَفْوِیضِ ظلم بنده است بر خدا. و اینجاست که این هر دو قسم از ظلم نفی می‌شود؛ و مذهب الأمر بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ پیش می‌آید؛ که از مذهب جبر پائین‌تر، و از مذهب تفویض برتر است. و مذهبی در میان دو مذهب، و منزله و مقامی است میان این دو منزله و مقام. و آن مَذْهَبِ تَوْحِيدِ است، توحید محض. بنده دارای اختیار است. و این اختیار عین اختیار خداست وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.

بنده خداوند، جدائی و عُزَلت و بینونتی از او ندارد؛ نفس ظهور و تجلّی اوست. و بنابراین در عالم توحید و بر اصل توحید، چیزی جز ذات اقدس حضرت حیّ قیّوم و أسماء و صفات و أفعال او وجود ندارد. حضرت استادنا العلامه آیه الله الوحید علامه طباطبائی فقید أفاض الله علينا من بركات تربته المقدسة درباره این مطلب در تعلیقات خود بر کتاب «کافی» مثالی زده‌اند که بسیار جالب است:

می‌فرمایند: شما فرض کنید که شخصی دارای مال فراوانی است. از باغ و خانه و غلامان و کنیزان و سایر لوازم زندگانی، و این مرد برای یکی از غلامان خود یکی از کنیزهای خود را انتخاب نموده؛ و تزویج می‌کند؛ و به آن غلام جمیع مایحتاج زندگیش را از خانه و اثاث البیت می‌دهد، و از باغهای خود به اندازه‌ای که آن غلام بتواند در آن کار بکند، و کسب روزی در مدّت حیات خود بنماید نیز می‌دهد. حال در این فرض اگر بگوییم:

آن إعطاء اموال از خانه و اثاثیه و باغ و ضیاع و عقار و نکاح کنیز، هیچ‌گونه در ملکیت غلام اثری نمی‌گذارد؛ مولی همان مولای مالک است، و تملیک او نسبت به جمیع آنچه را که به غلام داده است، قبل از دادن و بعد از دادن، مساوی است. این گفتار جَبْرِیُّون است.

و اگر بگوییم: چون مولی به غلام خود این اموال را داد، دیگر از این به بعد، غلام مالک وحید این اموال می‌شود، و ملکیت مولی باطل می‌گردد، و امر به دست غلام می‌افتد که هرگونه تصرفی بخواهد مستقلاً در این اموال بنماید، یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ

و يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. این گفتار أَهْلٍ تَفْوِيضِ است.

و اگر همانطور که حقّ است بگوئیم: غلام مالک می‌شود آنچه را که مولی به او داده است؛ ولیکن نه مستقلاً؛ بلکه در ظرف ملکیت مولی، در طول ملکیت او، نه در عرض آن.

بنابراین مولی مالکِ اصلی است؛ و بنده و غلامش مالکِ تبعی است، و ملکیت در ضمن ملکیت است.

این همان گفتاری است که أَمَّمَهُ النَّبِيُّ ﷺ در این باره بیان فرموده؛ و بر این اساس مسئله را حلّ کرده‌اند. و این است قول حقّ.

همچنانکه نویسندگی و کتابت که بدون شکّ فعلِ اختیاری انسان است؛ می‌توان آن را به دست انسان نسبت داد، و گفت: دَسْتُ می‌نویسد. و می‌توان به نفسِ انسان نسبت داد، و گفت: انسان می‌نویسد، بدون آنکه یکی از این دو نسبت، نسبتِ دیگر را ابطال نمایند.^۱

البته باید دانست که: این مثال برای تقریب مطلب است؛ ولی یک تفاوت با مسئله ما دارد، و آن این است که: ملکیت مولی به بنده و عبد خود، و إعطاء اموال را به او، همه اعتباری است؛ ولیکن ملکیت خداوند به بنده خود و به افعال بنده همه ملکیت حقیقی است.

فبناءً علیهذا این عالم با این زیبائی و طراوت و شگفتی، افعال خدا و تجلیات حضرت اوست. عالم سراسر زیبائی و نیکویی و حسن و جمال است؛ و همه‌اش اختصاص به خدا دارد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصْفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۲

در عالم آفرینش هیچ گونه عیب و نقص، و هیچ فتور و سستی، و هیچ کثی و کاستی نیست.

أفعال بندگان هر چه باشد، همه در تحت نفوذ و مشیت حقّ است، همانطور

(۱) تعلیقهُ ص ۱۵۶ از ج ۱، «أصول کافی»، طبع حروفی.

(۲) آیه ۱۵۹ و ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

که در روایت یونس بن عبدالرحمن، حضرت رضا علیه السلام به او گفتند: بگو: مَا شَاءَ اللَّهُ، و نگو: بِمَا شَاءَ اللَّهُ.
و این است معنای بین الامرین که همه عوالم را فرا گرفته، ملک و ملکوت را احاطه نموده است.

در روایت کلینی از علی بن ابراهیم، از محمد بن عیسی، از یونس بن عبدالرحمن از جماعت بسیاری از رویان، از حضرت باقر و حضرت صادق علیهما السلام آورده است که قالاً: إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّؤْبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا. وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ امْرَأً فَلَا يَكُونُ. قَالَ: فَسُئِلَ علیه السلام: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟!^۱

قالا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۱

آری همین امر بین الامرین است که حقیقه و وسعتش از فاصله زمین تا آسمان بیشتر است.

و در روایت ابوطالب قمی دیدیم که حضرت فاصله و میانه جبر و تفویض را لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ آورده اند. زیرا لطف به معنای استیلاء، ملکی حقیقی است که در نهایت دقت و خفا است. نامرئی و نامشهود است.

إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ^۲ یعنی خداوند نافذ با نفوذ دقیق است که از شدت دقت و ظرافت و لطافت، این نفوذ پنهان است، و کسی را توان إدراک رؤیت و طریق نفوذ او در اشیاء نیست.

پس هر جا ممکنی هست، از عقول مجرد، و نفوس کلیه، تا برسد به عالم طبع و ماده و اظلم العوالم؛ در هر جا، و در همه جا، و با همه چیز، خداوند موجود است و معیت دارد؛ تا چه رسد به افعال اختیاری انسان.

شروع افعال، بدیها و زشتیها، قبائح و منکرات، همه از ناحیه ماهیت بنده

(۱) «أصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹.

(۲) اسم لطیف در هفت جای از قرآن کریم به خداوند إطلاق شده است؛ ولی، این عبارت در دو مورد آمده است: اول در آیه ۶۳، از سوره ۲۲: حج؛ و دوم در آیه ۱۶، از سوره ۳۱: لقمان.

است؛ نه از ناحیه وجود خدا. همچنانکه در روایت ابن و شاء دیدیم که: حضرت رضا علیه السلام نقل از گفتار خدا نموده که: ای پسر آدم تو در سیئات و بدی‌هایی که می‌کنی، سزاوارتری از من، و من در خوبی‌ها و نیکی‌هایی که تو بجا می‌آوری، سزاوارتر هستم از تو! حَقّاً این جمله یک کتاب معرفت است، یک کتاب فلسفه و حکمت است، یک عالم شهود و عرفان است که از آن معدن نبوت و ولایت، بیرون تراویده است.

شرور و بدی‌ها امور عدمیه هستند؛ و بطور کلی تمام نقصانات، و عنوان باطل، و شرّ، و قبح، و زشتی و بدی، از ماهیات نفوس پیدا می‌شود؛ و سلوبی هستند از ناحیه حدود؛ نه امر وجودی از ناحیه اصل وجودشان. اصل وجودشان خیر محض است. و خداوند خالق خیر است نه خالق شرّ. و الشّرُّ لیس إليك.

اگر عنوان بدی در نظر قاصر و کوتاه معصیت کاران برداشته شود؛ دیگر معصیت نمی‌کنند؛ سراسر کردارشان طاعت می‌گردد. و این بدی‌ها، و زشتی‌ها، ناشی از خرابی فکر و تجرّی است که آن گناه است، و جایش در دوزخ است. این نسبت‌های دویینی، و هم دو روئی و شک و شرک؛ این همه اسنادهای ظلم به ذات اقدس حقّ باید در دوزخ برود و محترق گردد. بهشت جای پاکان است.

در اینجا می‌بینیم بسیاری از مردم نه تنها عوام بلکه خواصّ آنها این حقیقت امر بین الأمرین را تعقل ننموده؛ و بدان اذعان نکرده‌اند؛ و از ترس وقوع در جبر، خود را در دامن تفویض انداخته، گرچه لفظاً تفویض را نیز انکار می‌کنند، و می‌گویند: صحیح امر بین الأمرین است؛ و در این باره دیده شده است بسیاری از علماء غیر وارد به فن حکمت الهیه، و عرفان خداوندی، رساله‌ها نوشته، و یا در کتب خود ضمن بحث از آن سخن به میان آورده‌اند؛ ولی معذک در منتهی و نتیجه‌گیری از بحث، انسان را دارای اختیاری مستقلّ قلمداد کرده، و بدین جهت مستحقّ بهشت و جهنّم می‌نمایند. و امر بین الأمرین را به این طرز معنی می‌کنند که: خداوند به انسان علم و قدرت و حیات و سایر امور غیر اختیاری را مرحمت فرموده، و انسان با اختیار ناشی از وجودش دست به طاعت می‌زند، و یا به گناه می‌آید.

این گونه تفکر عین تفویض است؛ و گمان نمی‌رود قدریه و قائلین به تفویض

بیشتر از این را بگویند. همچنانکه فقیه نبیه، و عالم عالیقدر: مرحوم آیه الله حاج آقا رضا همدانی رحمة الله علیه، در کتاب طهارت خود بدین مطلب صریحاً اعلام نموده است.

او در ردِّ بر صاحب «کشف الغطاء» که حکم به نجاست جبریون و أهل تفویض نموده است، گفته است: این دو دسته محکوم به طهارتند؛ زیرا فهمیدن امر بین الأمرین از اسرار و غوامض مسائل توحید است؛ و چگونه می توان به منکر آن، حکم به نجاست را نمود، با آنکه آنها مسلمان هستند؟ و این مسئله که خواص، پایه فهم و ادراک آن را ندارند، از احکام ضروریۀ اسلام شمرده نمی شود؛ تا منکرش محکوم به نجاست گردد.

قال: فماعن كاشف الغطاء من أنه عد من إنكار الضرورى القول بالجبور والتفويض في غاية الضعف. كيف وعمامة الناس لا يمكنهم تصور أمر بين الأمرين كما هو المروى عن أئمتنا حتى يعتقدوا به، فإنه من غوامض العلوم؛ بل من الأسرار التي لا تصل إلى حقيقتها إلا الأوحدي من الناس الذي هداه الله إلى ذلك.

الأتري أنك إذا معنت النظر لوجدت أكثر من تصدى من أصحابنا لإبطال المذهبين لم- يقدر على التخطي عن مرتبة التفويض، وإن أنكره باللسان، حيث زعم أن منشأ عدم استقلال العبد في أفعاله، كونها صادرة منه بواسطة أن الله تعالى أقدره عليها، وهيأله أسبابها، مع أنه لا يظن بأحد ممن يقول بالتفويض إنكار ذلك.

والحاصل أن هذا المعنى بحسب الظاهر عين القول بالتفويض مع أن عمارة الناس يتقصر أفهامهم عن أن تتعللوا مرتبة فوق هذه المرتبة لا تنتهي إلى مرتبة الجبر.

لكن هذا في قام التصور التفصيلي؛ وإلا فلا يبعد أن يكون ما هو المغروس في أذهان عمارة أصحابنا خواصهم و عوامهم مرتبة فوق هذه المرتبة. فإنهم لم يزلوا يربطون المكنونات بأسرها من أفعال العباد وغيرها في حدودها وبقائها بمشيئة الله تعالى و قدرته من غير أن يعزلوا عللها عن التأثير حتى يلزم منه بالنسبة إلى أفعال العباد الجبر؛ أو يلتزموا يكن المشيئة من أجزاء عللها حتى يلزمه الإشراك و الوهن في سلطان الله تعالى.

وهذا المعنى وإن صعب تصوّره والإذعان به لدى الالتفات التفصيلي؛ لِمَافيه من المناقضة الظاهرة لدى العقول القاصرة، لكنّه إجمالاً مغروس في الأذهان ومآله على الظاهر إلى الالتزام بالأمرين الأمرين بالنسبة إلى معلولات جميع العلل من أفعال العباد وغيرها.

وکیف کان، فلا ینبغی الارتیاب فی أنّه لیس شیءٌ من مثل هذه العقائد الّتی ربما یعجز الفحول عن إبطالها مع مساعدة بعض ظواهر کتاب والسُّنّة علیها إنکاراً للضروری، واللّه العالم.^۱ إذا علمت ما ذکرنا لک فی طیّ هذه الأوراق، عرفتَ اینکه نزاع بین مرحوم شیخ (ره) و مرحوم سیّد در این مکاتیب در معنی و مفاد امر بین الامرین، روی همین اصل و مبدأ خلاف دور می‌زند.

مرحوم شیخ (قدّه) بر اساس مسئله تشکیک در وجود که وجودات را حائز مرتبه و درجه‌ای جدا و متمایز از حدّ اعلای آن که بشرط لاست، و آن وجود واجب است عندهم؛ می‌گیرد؛ می‌گوید: همین امتیاز و جدائی و حائز مرتبه بودن وجود معلولی موجودات است که امر بین الامرین را به وجود آورده است. زیرا این وجودات عینیّت با مرتبه اعلا که حدّ واجب است ندارند، تا مستلزم جبر شود. و جدا و بدون ربط و ارتباط هم نیستند که مستلزم تفویض شود، زیرا معلولیّت آنها برای لذت واجب مسلّم است. و بنابراین امر بین الامرین بدین گونه تصویر حلّ می‌گردد.

مرحوم سیّد (قدّه) در پاسخ می‌گوید: ابدأ اینطور نیست! این عین قول به تفویض است که شما برای موجودات ممکن الوجود شائبه‌ای از وجود ممتاز و منحا از ذات بسیط احدی حضرت حیّ ذوالجلال قرار داده‌اید!

حلّ مسئله فقط و فقط منوط به گفتار اهل توحید و عرفان است که: نسبت موجودات با اصل وجود حقّ متعال نفس ربّط و اتصال هستند؛ و معانی حرفیه‌ای می‌باشند که ابدأ شائبه استقلال و خودنمائی ندارند. پس اختیار انسان عین اختیار خداست. وجود او و بقیه موجودات، نفس وجود مطلق و مرسل و عامّ و شامل اوست. البته با إسقاط حدود عمدیه و ماهویه. فعلیهذا نفوذ اراده و مشیّت حضرت حقّ در ممکنات، بدون واسطه شبکه‌های امکانیه 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 هو هویّت است. اینجا توحید است. یعنی وجود اراده و اختیار

(۱) «مصباح الفقیه»، مجلّد طهارت؛ در جزء آخر آن، ص ۵۶.

موجودات امکانیه بدون شک و شبهه حقیقت خارجی دارد؛ ولیکن این حقیقت مضمحلّ و مندکّ در تحت إرادة قاهره، و وجود بسیط ولم یزلی حضرت احدیّت است. جلّ شأنه و عَلاً قَدْرُهُ.

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ^۱

و قضیّه: أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَمَنْ أَهْوَىٰ الْخ از جهت تکوین و آفرینش در میان جمیع موجودات یا حضرت حقّ تعالی ساری و جاری است. تمام عالم وجود ممهور به مهر فناء و إندکاک می باشند، شَعْرُوا بِهِ أَوْ لَمْ يَشْعُرُوا.

تذییل ششم، بر مکتوب ششم حضرت سید طهر الله تربته

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

در این مکتوب نیز حضرت سید (قدّه) اصرار بر آن دارد که وجود واجبی را وجود لابشرط از جمیع خدود و تعینات قرار دهد؛ و می فرماید: وجود بشرط لائی که شما آن را واجب الوجود گرفته اید، خود مرتبه ای از وجود و مقید و محدود به وجودات متعینه، و بشرط لای از جمیع حیثیات است. و این وجود مجرد نمی تواند واجب الوجود باشد، زیرا که قید تجرد او را از تجرد بیرون می برد؛ و تحدید به مبری و معری بودن از وجودات ناقصه امکانیه، خود حدی است که او را در مرتبه ای قرار می دهد. فلماذا طبیعت وجود که ملحوظ نیست در آن اقتران به حدود ماهویه، همچنین ملحوظ نیست در آن لحاظ اقتران به عدم آنها. بلکه باید صرف من جمیع الوجوه باشد. ولا يمكن أن يُفرض له ثانٍ في دار الوجود وكلما فرض له ثانٍ كان المفروض عين الأول.

و این است معنای بساطت وجود من جمیع الجهات، حتی عن الجهات و القيود و الحیثیات. ولو كان صرف الوجود هو التجرّد أو الإطلاق، فإذا لا يكون صرف الوجود؛ بل يكون وجوداً مقيداً ومتحيثاً بحیثیه؛ و مشتمل می شود بر ما به الاشتراك و ما به الامتیاز. پس محدود و مرکب می شود، و خرج عن الصرافه؛ مع أنه تعالی صرف الوجود و فرضنا كونه صرف الوجود.

و با دقت در کلمات ایشان همان طور که صریحاً نیز در مکتوب پنجم

فرموده‌اند، وجود واجب را منحصر و مقید بشرط لا از وجودات متعینه دانستن، سه اشکال در بر دارد:

أول لزوم تحدید در ذات اقدس حضرت حق. زیرا اگر وجود وی را خصوص مرتبه عالی قرار دهیم؛ گرچه آن مرتبه عالی را لایتناهی و ابدی و سرمدی بدانیم؛ معذک او را محدود و متعین ساخته‌ایم، تا این حد؛ یعنی او را وجودی دانسته‌ایم که حدش تا این موجود متعین محدود است گرچه در پائین درجه از ضعف و فتور باشد. یعنی وجود واجب و بسیط و لا محدود را طوری گرفته‌ایم که همه موجودات را فراگرفته، و احاطه به جمیع آنها نموده، مگر این موجود پست و غیر قابل نظر و غیر قابل ادراک با چشم بصر، همچون یک ذره نامرئی.

و همین مقدار از تحدید، آن را از صرافت بیرون می‌برد؛ و از لاحدی خارج می‌کند، و وجود متعین و محدود می‌سازد؛ و همین قدر بس است برای خروج از وجوب. زیرا آنچه عمده برهان و دلیل ما برای وجوب او بود، لاحدی و بساطت او بود من جمیع الجهات؛ حالا اگر قیدی به او زدیم؛ و حدی برای او وارد ساختیم که او را از لاحدی مطلق بیرون آورد، دیگر فرق نمی‌کند این قید، قید بزرگی باشد، و یا کوچکی.

دوم لزوم ترکیب در ذات اقدس حق متعال. زیرا اگر مقید شود بشرط لای از تعینات، پس ناچار مرکب می‌شود از امر وجودی و امر عدمی که تقید به عدم تعین بوده باشد؛ و این نحوه از ترکیب، بدترین قسم از ترکیبات است؛ زیرا عنوان امر عدمی را در ذات اقدسش وارد نموده‌ایم. و ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز لحاظ همین امور وجودیه و امور عدمیه پیدا می‌شود؛ و لازمه اش فقر و نیاز ذات اقدس اوست برای تحصل خود به این امور، و خرج عین کونه واجباً، و صار ممکناً. و از همین جهت ترکیب فرموده بود: بدتر از همیان ملاً قطب خواهد شد.

سوم لزوم وحدت عددیه، و خروج از صرافت وی است. زیرا معنای صرافت، عدم امکان تصور و فرض وجودی است خارج از آن. و سعه و احاطه و بساطت او به طوری است که چیزی در برون او متصور نیست؛ و هر چه تصور شود، و چنین

پنداشته‌اید که در برون است؛ چون نیک بنگری، در درون آن است. و این معنای صرافت در وجود است، که از آن به وحدت حقه حقیقه تعبیر کرده‌اند. و اگر ما طبق برهان برای ذات حضرت احدیت چنین وحدتی را اثبات نمودیم؛ آن گاه آن را بشرط لای از موجودی از موجودات و تعینی از تعینات قرار دادیم؛ او را از وحدت بالصرافه خارج نموده؛ و به واحد عددی مبدل ساخته‌ایم. و هذا خُلف.

و بنابراین مرجع این برهان سوّم، برهان خُلف است.

و مطلب چهارم آن است که: شبهه این کمّونه بدون قائل شدن به وحدت بالصرافه ذات اقدس حقّ و تشخص در وجود، ابدأً قابل حلّ نیست. و تمام بزرگان از اعیان علماء که از این شبهه پاسخ داده‌اند؛ گرچه از ارباب کشف و شهود هم نبوده‌اند؛ همچون میرسید شریف جرجانی، و ملا محمد قاسم اصفهانی، و ملا احمد اردبیلی و ملا محسن کاشانی و ملا جلال دوانی، و ملا قطب الدین شیرازی، و ملا قطب الدین رازی و شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی: شیخ الإشراق، و شیخ محمد خضری، و شیخ حسین تنکابنی، و ملا عبدالرزاق لاهیجی، و صدر المتألهین شیرازی، و غیرهم از اکابر مهرة فنّ و خصیصین فلسفه و حکمت، دفع این شبهه را فقط از راه وحدت حقه حقیقه وجود، که از مسلمات ارباب کشف و شهود است، کرده‌اند.^۱

و ما قبل از اینکه وارد بیان شبهه دفع آن گردیم، باز مطالبی را در اثبات وجود بالصرافه ذات اقدس حضرت احدیت، از بزرگان فنّ می‌آوریم؛ و سپس شبهه و دفع آن را متذکر می‌گردیم:

صدر المتألهین شیرازی قدس الله سره در «أسفار»، فی ذکر نَمَطِ آخر من البرهان علی أنّ واجب الوجود، فردانی الذات تامّ الحقیقة؛ لا یخرج من حقیقته

(۱) «مفتاح النبوة» طبع رحلی سنگی ص ۱۲، که تألیف حاج مولی محمد رضای کوثر ابن محمد امین همدانی و متوفی در سنه ۱۲۴۷ است. شرح حال وی را در «الذریعة» ج ۱۱، ص ۳۵۲ و در «طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة» ص ۵۴۹ آورده است. این کتاب فارسی است و در باب نبوت خاصه بر ردّ نصاری سرهنگ انگلیسی: پادری هنری مارتین نگارش یافته و دیباجه آن به قلم میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی است. انشاء این کتاب در سنه ۱۲۳۲ بوده است.

شیء من الأشياء؛ فرموده است:

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة، غاية البساطة؛ وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء. فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء. وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويته حقيقته شيء، لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء؛ وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء. إذ لا مخرج عن التقيضين. وسلب السلب مساوق للثبوت. فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوب عنه، وقد فرضناه مسلوباً عنه. هذا حُلفٌ.

وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه، كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء. فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل؛ وقد فرضناه بسيطاً. هذا حُلفٌ. آنگاه بعد از تفصیل و تمثیل، با این عبارات بحث را خاتمه می دهد که: فلا يُسلب عنه شيء من الأشياء إلا سلب السُّلوب، والأعدام، والتَّقائص، والإمكانات. لأنها أمورٌ عديمةٌ وسلبُ العدم تحصيل الوجود. فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص. وجبار كل قصور، وآفة وشين.

فالمسلوب عنه وبه ليس إلا تقائص الأشياء، وقصوراتها، وشروها؛ لأنه خيرية الخيرات، وتمام الوجودات. وتمام الشيء أحق بذلك الشيء وأكد له من نفسه.

وإليه الإشارة في قوله تعالى: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.

وقوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ.

وقوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

و شيخ محقق مدقق صدرالدين قونوی قدس سره در کتاب «نصوص» گوید:

(۱) آیه ۱۷، از سوره ۸: انفال.

(۲) به ترتیب بعضی از آیه ۴، و آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

(۴) «أسفار اربعة»، طبع حروفی، ج ۲، فصل ۳۴، ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۲ و مرحوم حکیم سبزواری در تعلیقه بر این مسئله، از جمله گوید: ومن محسنات هذه المسئلة أن أحد المخالفين في غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر، فإن غاية البساطة والوحدة اقتضت أن يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها. وهذا كما قد يكون هو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما في الشبهة الثنوية والدفع الذي تفاخر أرسطوبه. وقد قال بعض العرفاء: عرف الله بجمعه بين الأضداد؛ ومسلتنا هذه أحد مصاديقه.

اعلم أن الحقَّ من حيث إطلاقه الذاتي لا يصحُّ أن يُحكَم عليه بحكم، أو يُعرف بوصفٍ، أو يُضاف إليه نسبةٌ ما، من وحدة أو وجوب وجود، أو مبدئيَّة. أو اقتضاءً لإيجاد، أو صدوراً أثر، أو تعلق علمٍ منه بنفسه أو بغيره.

لأنَّ كلَّ ذلك يقضى بالتَّعَيَّن والتَّفَيِّد. ولا ريب في أنَّ تعقُّل كلِّ تعيَّن يقضي بسبق اللاتَّعَيَّن عليه. وكلَّ ما ذكرنا ينافي الإطلاق.

بل تصوّر إطلاق الحقِّ بشرط فيه أن يتعقَّل بمعنى أنَّه وصفٌ سلبيٌّ لا بمعنى أنَّه إطلاقٌ ضدهُ التَّفَيِّد. بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين؛ وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتَّفَيِّد، وفي الجمع بين كلِّ ذلك، والتَّنْزُه عنه؛ فيصحَّ في حقِّه كلُّ ذلك حال تنزُّهه عن الجميع. فنسبة كلِّ ذلك إليه وبغيره، وسلبه عنه على السَّواء، ليس أحداً الأمرين أولى من الآخر.^۱ و أيضاً در کتاب «نصوص» گوید:

اعلم أن الحقَّ هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنَّه واحدٌ وحدة حقيقيَّة لا يتعقَّل في مقابله كثرة، ولا يتوقَّف تحقُّقها في نفسها، ولا تصوِّرها في العلم الصحيح المحقَّق على تصوُّر ضدِّ لها. بل هي لنفسها ثابتةٌ مُثَبَّتةٌ لا مُثَبَّتةٌ.

وقولنا: وحدة؛ للتَّنْزُه والتَّفَهِيم والتَّفَخِيم؛ لا للدلالة على مفهوم الوحدة على ما هو متصوِّرفي الأذهان المحجوبة.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنَّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المُنْبَه عليها، وتجرُّده عن المظاهر، وعن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر وظهوره فيها لا يدرك، ولا يحاط به، ولا يُعرف، ولا يُنعت ولا يوصف. إلى آخر كلامه.^۲

چون این مقدمه در بیان معنای صرافت وجود معلوم شد، اینک در بیان شبهِه و طریق دفع آن وارد می شویم:

أما أصل شبهِه در باب توحيد ذاتي، و عدم شريك برای حضرت حقّ متعال در وجوب وجود است؛ و آن این است كه: إنَّ العقل لا يَأْتِي بأوَّلِ نَظَرِهِ، أن يكون هناك هُوَيَّتَانِ بَسِيْطَتَانِ لا يَمْكُنُ للعقل تحليلُ شيءٍ منهما إلى مَهِيَّةٍ ووجود. بل يكون كلُّ منهما موجوداً

(۱) کتاب «نصوص»، در هامش «شرح منازل السائرين»، ص ۲۷۵.

(۲) کتاب «نصوص»، ص ۲۹۴.

بسیطاً مستغنياً عن العلة.

أصل این شبهه از شیخ الإشراق: شهاب الدین سهروردی است که در کتاب «مُطَارِحَات» خود تصریحاً و در «تَلْوِيحَات» إشارةً، از آن سخن به میان آورده است.

و پس از وی ابن کّمونه که یکی از شارحین کتب اوست، در بعضی از مصنّفاتش آن را ذکر کرده است؛ و لهذا به نام وی مشهور گردیده است. او در بعضی از کتب خود گفته است که:

إِنَّ الْبَرَاهِينَ الَّتِي ذَكَرَهَا إِثْمًا تَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ تَعَدُّدِ الْوَاجِبِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَاهِيَةِ. وَأَمَّا إِذَا اختلف، فلا بدّ من برهان آخر؛ ولم أظفر به إلى الآن.

توضیح این مطلب آن است که مشهور از حکماء در باب توحید ذاتی حضرت حقّ، و عدم تعدّد قدماء و شریک الباری در وجوب وجود، استدلال نموده‌اند به آنکه: وجوب وجود، عین ذات حقّ است. بنابراین تعدّد و تکثّر معنی ندارد. زیرا موجودی که وجوب وجود، ذاتی اوست اگر متعدّد باشد، بناچار این تعدّد باید به واسطه امتیاز هر یک از آنها نسبت به دیگری متحقّق گردد.

و این امتیاز، یا بواسطه امتیاز ذاتی آنهاست؛ و یا به واسطه امر زائد و خارج از ذات آنهاست؛ این هم به دو گونه است: یا به واسطه آنکه آن امر زائد معلول آن دو ذات است، و یا به واسطه آنکه معلول امر دیگری غیر از دو ذات است.

و تمام این صور، به علت بطلان، و خُلْف، و خروج از وجوب به امکان غیر متصور است. فبناءً علیهذا امتیاز، باطل؛ و در نتیجه تعدّد و تکثّر باطل؛ و نتیجه آن این می‌شود که: إِنَّهُ تَعَالَى وَحْدَانِيُّ الذَّاتِ، وَلَا شَرِيكَ لَهُ فِي وَجُوبِ وَجُودِهِ، وَإِنَّ وَجُوبَ الْوُجُودِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى.

و بر این استدلال، این إشکال وارد می‌شود که: اگر مراد شما از اینکه می‌گوئید: وجوب وجود عین ذات اوست، این مفهوم وجود معلوم برای همه کس، عین ذات اوست؛ هیچ مرد عاقلی به این گفتار لب نمی‌گشاید. و اگر مراد شما این است که: ذات واجب الوجود بذاته، طوری است که مبدأ انتزاع وجود است؛ بخلاف ممکنات. پس چرا جائز نباشد که: در عالم وجود، دو چیز بوده باشند که

هر کدام یک از آنها بذاته مصداق این مفهوم و منشأ انتزاع وجود و وجوب آن واقع شوند؟

و اگر کسی پاسخ این إشکال را این طور بدهد که: آن چیزی که مبدأ انتزاع وجود مشترک است، حتماً باید وجود خاص و تعینش که عین آن وجود است، خارج از آن و زائد بر آن نباشد.

و چون زائد نیست، ماهیت متکثره در آن معقول نیست. زیرا که إنَّ الشَّئِ بنفسه لایثنی و لا یتکثر. پس چگونه وجود خاص وی که عین تشخیص آن است، می شود متکثر شود؟!

بنابراین وجود خاص واجب الوجود، عین هویت شخصیّه اوست؛ و حتماً دارای تشخیص است؛ و برای او تعدّد و تکثر و شریک معقول نمی باشد.

در اینجاست که شبهه مشهوره منسوبه به ابن کمونه بر این تقریر وارد می شود که: عقل در بدو نظر خود جائز می داند که: دو هویتی که در کمال بساطت باشند، در آن مقام واجبی فرض و تصور شوند. چون لازمه معنای بساطتشان این است که: عقل نمی تواند آنها را به ماهیت و وجود تحلیل کند، تا ترکیب لازم آید. بل یكون کلُّ منهما موجوداً بسیطاً أی واجباً مستغنیاً عن العلة.

این شبهه بر اساس مذهب و أسلوب متأخرین از شیخ إشراق و متابعانش که شدیداً قائل به أصالة الماهیة و اعتباریة الوجود هستند؛ سخت وارد است. زیرا امر مشترک در میان موجودات نزد ایشان غیر از مفهوم وجود که امر انتزاعی عام است، چیز دیگری نیست. و آنها برای وجود، یک فرد حقیقی نه در واجب، و نه در ممکن قائل نیستند. و وجودی را که واجب الوجود إطلاق می کنند، بر حسب اصطلاحشان بر امر مجهول الکنه و مخفی الذات و الحقیقه است. و لهذا فرض دو ماهیت اصیل واجب بسیط من جمیع الجهات برای آنها ممکن است بطوری که آن دو ماهیت به تمام ذاتشان با هم متفاوت باشند.

و أمّا بر اساس مذهب و أسلوب أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة این شبهه قوی نیست، و به اندک تأمل مندفع می شود. زیرا مفهوم وجود که امر انتزاعی است، بنابراین مذهب دارای افراد حقیقی خارجی است، بطوری که نسبت این مفهوم به

آنها همانند نسبت عرض عامّ به افراد و انواع آن است.

بنابراین، این مفهوم گرچه از ماهیت به سبب عارضی انتزاع می‌شود، ولیکن انتزاعش از هر وجود خاصّ حقیقی به سبب ذاتش بذاتش می‌باشد. فعليهذا نسبتش به وجودات خاصّه خارجیه، همچون نسبت معانی مصدریه ذاتیه است به ماهیات؛ مثل انسانیت که از انسان، و حیوانیت که از حیوان منتزع می‌گردد. زیرا که به ثبت رسیده است که: اشتراک این معانی مصدریه در معنی، تابع اشتراک ما یتنزع هی منه می‌باشد؛ و تعدّدشان نیز تابع تعدّد ما یتنزع منه است.

پس اگر فرض شود که: در عالم وجود، دو وجود بوده باشد که وجوبشان ذاتی باشد؛ وجود انتزاعی آنها، مشترک میان آن دو می‌باشد، کما هو مسلّم عند الخصم؛ و همچنین ما بزاء این وجود انتزاعی که وجود حقیقی است، و آن مبدأ انتزاع موجودیت مصدریه است، نیز مشترک در میان آن دو خواهد بود.

و بنابراین حتماً باید جهت امتیاز بین آن دو واجب، به حسب أصل ذاتشان باشد؛ زیرا که ما به الاشتراک و الاتفاق در میان دو چیز اگر ذاتی باشد، باید ما به الامتیاز و التعین نیز در میان آن دو ذاتی باشد. و در این صورت ترکیب لازم می‌آید؛ و ترکیب با وجوب تنافی دارد؛ و دیگر آن دو واجب، بسیط نخواهند بود، و قد فرضناهما بسیطین. و هذا خُلفٌ.

این پاسخ از إشکال ابن کمّونه، بنابر أصالة الوجود بود. و این بیان و تقریب در إثبات توحید بنابر مذهب اعتباریت وجود جاری نیست.

آری ممکن است بدین بیان و تقریبی که ذکر می‌نمائیم، بنابر آن مذهب هم پاسخ گفت بدین گونه که: چون ثابت و مقررّ است که وجودی که امر انتزاعی است، مشترک معنوی است در میان جمیع موجودات؛ ولیکن منشأ انتزاع آن در ممکنات مختلفه الماهیات به جهت حاقّ ذات آن ماهیات نیست؛ بلکه به واسطه ارتباط آن ممکنات با جاعل قیوم آنهاست؛ و منشأ انتزاع وجود این ممکنات در واجب، خود ذات واجب است. و در حقیقت المُنْتَزِعُ مِنْهُ الوجود فی الجمیع، هو ذات الباری.^۱

(۱) مرحوم حاجی سبزواری تا به اینجا از کلام صدر المتألهین که می‌رسد؛ بر کلام او در «أسفار»

و در این صورت اگر فرض شود که: واجب قیوم، متعدد باشد؛ باید هر یک از آنها بحسب ذات خود مصداق این معنای واحد مشترک، و مبدأ انتزاع آن، و مطابق حکم محمولی آن بوده باشد؛ با آنکه بالبداهة درمی یابیم که برای معنای واحد مصدری، ذوات متخالفه از جهت تخالفشان، بدون جهت جامع در میانشان، نمی توانند مناط حکم به آن، و حیثیت اّتصاف به آن قرار گیرند.

و بنابراین لازم می شود که: در میان آن دو واجب الوجود، یک جهت اّتفاق در امر ذاتی که خارج از حقیقت آن دو نباشد، بوده باشد، و این اّتفاق در امر ذاتی موجب آن می شود که جهت مغایرت و امتیاز و تعدّد نیز به جهت دیگری در ذاتشان باشد. و در این صورت لازمه اش ترکیب می گردد که منافات با وجوب دارد.

و این وجه تصحیحی بود، که گفتار قائلین به أصالة الماهیه را در جواب این شبهه که در کتابهای خود ذکر کرده اند، با آن توجیه کنیم؛ همچون شیخ أبوعلی در «تعلیقات» که گفته است: وجودُ الواجب عین هُوَیَّتِهِ؛ فکونه موجوداً عین کونه هُوَ. فلا یوجد وجودُ الواجب لِذاته لغيره. انتهى.

← ج ۶ ص ۶۱، تعلیفه ای بدین عبارت دارد؛ ولذلك یسمی عند أهل الذوق من المتألهین بمنشأ انتزاع الموجودیة كما فی کتابه المبدأ والمعاد؛ وبعض كتب المحقق الأجل الأفخم السید الداماد قدس سره كما یسمی عند الإشراقیین بنور الأنوار؛ وعند المشائین بالوجود الحقیقی وعند غیرهم بغير ذلك. وحاصل جوابه (قدمه) من قبلهم أنه لا یمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هی متخالفة حتّی لا تكون فیها جهة وحدة؛ وقد مضى ذلك فی السفرالأوّل وأنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد وهو الوجود المشترك فیهِ من الماهیات المتخالفة الإمكانیة إنّما هو بجهة الوحدة الّتی فیها لأجل ارتباطها الی الجاعل (تعالی) بحيث یكون حیثیة فاعلیة الفاعل داخله فی مصداق الحكم علیها بالوجود. فبالحقیقة وجوده تعالی مناط حمل الموجود علی ذاته وعلی ذوات الأشياء وهو المحکی عنه والمنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبین المفروضین لا بدّ له من جهة جامعة بینهما فیلزم التركيب. لكن الانصاف أنه لا یصحّ كلامهم فی الحقیقة كما أشار إلیه بقوله: «لكن یمكن» لأنّ كونه تعالی وجوداً كما سبق و سیأتی مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار. والارتباط الّذی جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الانتساب، إن كان المراد بهما الوجود العینی والإضافة الإشراقیة الّتی هی نور السموات والأرض وهی بالحقیقة نور الوجود العینی فنعم المراد؛ لكن این هذا من مذهبهم حیث نفوا أصالة الوجود؛ وإن كان المراد بهما الإضافة المقولیة فهی تبع محضّ للأطراف فی الوحدة والكثرة والماهیات كما علمت أنّ حیثیة ذواتها حیثیة الكثرة والاختلاف. انتهى.

و همچون گفتار فارابی در «فصوص» که گفته است: وجوب الوجود لا یتقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد؛ و إلا لکان معلولاً. انتهى.

این طریق بحثی که در جواب ابن کمونه برای اثبات توحید ذات واجب قدیم داده شد؛ بر اساس مسلک شریف کلی أصالة الوجود بود.

و اما وجه روشن و واضح و طریق عرشی که از این شبهه باید جواب گفت، همان اثبات صرافت وجود است که لازمه اش وحدت و تشخص آن است. و در این صورت این شبهه یعنی امکان تصور همتائی برای ذات واجب محال است. زیرا که صرف الوجود، حاق و حقیقت وجود است که در بساطت و صرافت بطوری است که برای آن وجودی غیر از آن تصور ندارد؛ و هر چه غیر از آن فرض شود، بازگشتش به خود آن است؛ و چون به نظر دقت نظر شود، خود آن است. این چنین وجودی که در صرافت و بساطت به گونه ای وسیع و عام است که ذره ای را نمی توان از او خارج دانست؛ نفس تصور آن مستلزم آن است که: چیزی را غیر از آن نتوانیم تصور کنیم. و در این صورت آن واجب الوجودی را که دارای ماهیت بسیط است، و هویت وجودی و جویی دارد، چنانچه در پهلو و جانب آن این چنین واجب الوجود دیگری تصور نمائیم؛ خود آن را تصور نموده ایم؛ نه غیر خود او را. فعليهذا هو هو؛ ولا هو إلا هو؛ ولا وجود ولا وجوب وجود إلا هو. و این یکی از نتایج مهمه قائلین به لزوم وجوب برای وجود؛ و صرافت آن است.^۱

باری مرحوم صدر المتألهين با اینکه قائل به تشکیک در وجود است، ولی از عرفای شامخ بسیار تجلیل می کند؛ و نام آنها را به عظمت می برد، و در بسیاری از مواضع «أسفار» و سایر کتب خود، تقریب مطلب و بیانی را که در باب حقیقت وجود دارد، بعینه همان کلام أساطین از عرفاء بالله، و حائزین مقام عرفان است.

(۱) آنچه در اینجا بعد از بیان مقدمه، برای شبهه و دفع آن ذکر کردیم، ملخص و ماحصل مطالبی است که صدر المتألهين قدس الله سره در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، فصل ۶، ص ۵۷ تا ص ۶۳، با توضیح و بیانی که ما نموده ایم، آورده است.

و سرّ اين مطلب همان طوری که مرحوم سيد (ره) گفته‌اند: آن است که خود وجداناً و شهوداً به مقام توحيد اعلای حضرت حقّ تعالی نرسیده است؛ ولی ضرورت برهان در بسیاری از مواقع وی را ملزم و مجبور به قبول قول آنها می‌نموده است.

از جمله مواضعی که در این باره، گفتار او بعینه گفتار أهل عرفان و قائلین به توحيد در وجود است، کلام او در فصل اول از إلهیات در اثبات وجود حقّ تعالی والوصول إلى معرفته می‌باشد، که پس از بحث تامّ در توحيد در مقام نتیجه می‌فرماید:

تذكرة إجمالية: قد بزغ نور الحقّ من أفق هذا البيان الذي فرغَ سمعك أيها الطالب! من أن حقيقة الوجود - لكونها أمراً بسيطاً غير ذي مهية، ولا ذي مقوم، أو مُحدّد - هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتمّ الذي لانهاية له شدة؛

إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود؛ بل هي مع قصوره، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة. وقصور الوجود ليس هو الوجود؛ بل عدمه. وهذا العدم إنّما يلزم الوجود، لا لأصل الوجود؛ بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها. فالتصورات والأعدام إنّما طرات للثواني من حيث كونها ثواني.

فالأول على كماله الأتمّ الذي لا حد له ولا يتصور ما هم أتمّ منه. والقصور والافتقار ينشآن من الإفاضة والجعل، ويتمان به أيضاً؛ لأنّ هويّات الثواني متعلّقة بالأول، فينجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان؛ ويثبت به أيضاً توحيدّه، لأنّ الوجود حقيقة واحدة لا يعترى بها نقصٌ بحسب سنخه وذاته؛ ولا تعدّد يتصور في لاتناهيّه.

ويثبت أيضاً علمه بذاته وبماسواه؛ وحيوته، إذ العلم ليس إلاّ الوجود ويثبت قدرته وإرادته،

(۱) مرحوم حاجی سبزواری أعلى الله مقامه، در تعلیقه گوید: إذ لم يتخلل غيره فيه، ومن كلمات العرفاء: «أنه إذا جاوز الشيء حده، انعكس إلى ضده» كعدم التّهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء، وفرط القرب ينعكس إلى البعد، وفرط الفقر ينعكس إلى الغناء، وقس عليه. فعدم التّهاية في كثرة الشئون والأمرات في الوجود بحيث لا نحو وجود إلاّ هو مصداقه، ينعكس إلى الوحدة الحقيقة الحقيقية، ومن هنا قال الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري:

لکونهما تابعین للحیوة والعلم.
 وثبتَ أيضاً قَبْوَمِیَّةٌ وجوده؛ لأنَّ الوجودَ الشَّدیدُ فَبَاطُ فَعَالٌ لِمَادُونِهِ فَهُوَ الْعَلِیمُ الْقَدِیرُ
 الْمَرِیدُ الْحَیُّ الْقَیُّومُ الْمُدْرِكُ الْفَعَّالُ.

ولکونه مستتبعا للمراتب التي تليها (الأشد فالأشد، والأشرف فالأشرف) ثبت صنعها وإبداعه،
 وأمره وخلقه، وملكوته ومملكه.

فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج، وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في
 مرتبة ذاته تعالى، وصفاته، وأفعاله، إلى توسط شيء غيره؛ ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور
 والتسلسل.

فبذاته تعالى يعرف ذاته، ووحدانيته. شهد الله أنه لا إله الا هو ويعرف غيره. أو لم يكف
 بربك أنه على كل شيء شهيد.^{۲ و ۳}

و این گونه مطالب و بحث مرحوم صدرالمتألهین قدس الله سره بسیار مشابه و
 مماثل با بحث‌های اهل عرفان است. غایة الأمر اهل عرفان درباره توحید ذات
 حق، قدری بی‌پرده بحث می‌کنند؛ و ایشان با ملاحظه حجاب و پرده که البته
 لازمه بحث‌های برهانی است بحث و گفتگو دارند. و این دو ممشی و مجری از
 محل واحدی سر در می‌آورد؛ و تلاقی در جای واحدی خواهد شد.

فلهذا أستاذنا المعظم علامة طباطبائي رضوان الله تعالى عليه که جامع بین
 حکمت و عرفان بوده‌اند؛ در این جا که صدرالمتألهین فرموده است: ولا تعدد يتصور
 في لا تناهيه در تعلیقه مرقوم داشته‌اند که: المراد بلاتناهيه عدم محدوديته بحد. إذ حد
 الشيء غيره، وكل غير مفروض لحقيقة الوجود باطل الذات. فالوجود الحق لا حد له، فهو مطلق
 غير متناه. كل ما فرض ثانياً عاداً أولاً؛ لعدم حد يوجب التميز. وهذا اللاتناهي بحسب الدقة

←

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون توئی بی‌حد و غایت جز تو کیست؟

هیچ چیز از بی‌نهایت، بی‌شکی چون برون نامد، کجا ماند، یکی

(تعلیقه اول از ص ۲۴، از ج ۶، «أسفار أربعه».)

(۱) آیه ۱۸ از سوره ۳: آل عمران.

(۲) آیه ۵۳، از سوره ۵۱: فصلت.

(۳) «أسفار» طبع حرفی، ج ۶، فصل اول، ص ۲۳ تا ص ۲۶.

سلبٌ تحصيلی، لکنه رحمه الله يستعمله إيجاباً عدولياً. وهونظرمتوسطٌ بنی علیه أبحاثه تسهياً للتعليم كما صرح به فی مباحث العلة والمعلول، فافهم ذلك.^۱

باری یکی از جهاتی که در مکتوب ششم شیخ قدس سره آمده بود، این جمله بود که: موجودات امکانیه، عین ربط و تعلق را دارند؛ نه آنکه شیء له الربط و التعلق بوده باشند.

و مرحوم سید در مکتوب ششم جواب داده‌اند که: این بیان که عین ربط هستند، سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است بعد التّنزل عن التّوحد الحقیقی بمشاهدة التعدّد و الکثرة بانضمام القیود والحيثیات و الاعتبار. و مرحوم شیخ در مکتوب هفتم پاسخ می‌دهد که: بدیهی است که وجود رابط هرگاه بما هو علیّه مشاهده شود، خود را نماید؛ و إلاً بما هو علیه مشاهده نشده. و نیز می‌گوید: ما دعوی استقلال در وجود را نمی‌کنیم؛ بلکه وجود ظلّی فعلی

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۴، تعلیق شماره ۲ و حضرت علامه طباطبائی قدس الله سره در فصل دوم از رساله توحید، ص ۱۱ و ص ۱۲ از نسخه خطی به خط خود حقیر با شش رساله دیگر ایشان که در أسماء الله، و أفعال الله، و الوسائط، و الانسان قبل الدنیا، و فی الدنیا، و بعد الدنیا که مجموعاً هفت رساله است، و به نام رسائل سبع از آنها نام برده می‌شود، می‌فرماید: قد عرفت أنّ مقتضى البرهان المذكور فی الفصل الثانی من الرسالة أنّ الله عزّ اسمه ذات مستجمع لجميع صفات الكمال منفي عنه جميع صفات النقص وانّ جميع صفاته عين ذاته وهوالأموروث عن الشرايع السابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين والأنبياء الماضين عليهم السلام وهو الذي يظهر من تعاليم الحكماء المتألهين من حکماء مصر و یونان و الفرس و غیرهم، وهو الذي شرحه الأعظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلم الثانی أبی نصر، ورئيس العقلاء الشيخ أبی علی، و بنی علیه صدر المتألهين فی کتبه، وإن ذکر فی أواخر مرحلة العلة والمعلول من کتاب «الأسفار» أنّ هناك طوراً آخر من التوحيد و رأي هذا الطور؛ لکنه مع ذلك بنی تعليمه علی هذا النحو تسهياً، وأسس أنّ الوجود حقيقة واحدة مشکكة ذات مراتب مختلفة فی الشدة والضعف؛ وإنّ أضعفها الهیولی الاولی؛ وأقواها وأشدّها الوجود الغير المنتهي قوّة و کمالاً وهو المرتبة الواجبية؛ وإنّ جميع المراتب موجودة غير أنه بالنسبة إلى المرتبة الواجبية وجودات رابطة غير مستقلة فی نفسها لا يحکم علیها وبها، مستهلكة تحت لمعان نوره وإشراق بهائه. و سپس به دنبال آن فرموده‌اند: أقول: وعلیهذا المبني وإن كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال والتحقق فی قبال الواجب تعالی و تقدس من کل وجه؛ لکن مع ذلك یثبت علیه وجود ما للممكن قبال الواجب. کیف وأساسه التشکیک و ثبوت المراتب. و إنما قصر الوجود علی الواجب باعتبار استهلاك الممكن واختفائه؛ لا بنحو انمحائه و فناءه. (انتهی محلّ الحاجة من کلامه أفاض الله علی ترتبه من أطف البرکات و أسنى الرّحمت.

را وجود رَابِط می‌گیریم؛ که پست‌تر از وجود رابِطی است کما لایخفی علی أهله. ما برای روشن شدن و توضیح کلام شیخ، و مرام سید، ناچار در این جا به طور مختصر باید از اقسام وجود، از جهت استقلال و غیره ابتداءً بحثی نموده، و سپس مرام و مقصد آن دو بزرگوار را تحریر نمائیم: وجود یا فی نَفْسِهِ است، یا فی غَیْرِهِ. وجود فی نَفْسِهِ همان وجود محمولی است، که مفاد کان تامه می‌باشد؛ و از آن به وجود نَفْسِی، و به ثبوت الشَّیء تعبیر می‌شود.

وجود فی غَیْرِهِ مفاد کان ناقصه است؛ و از آن به وجود رَابِط، و به ثبوت الشَّیء لِلشَّیء تعبیر می‌شود.

وجود فی نَفْسِهِ یا لِنَفْسِهِ است و یا لِغَیْرِهِ.

وجود لِغَیْرِهِ مثل وجود عرض است برای معروض، و مانند صُوْری که در محل خودشان حلول می‌نمایند؛ و مانند نفوس منطبعه، و از آن به وجود رَابِطی و ناعتی و عَرْض تعبیر می‌شود.

و وجود لِنَفْسِهِ یا بِنَفْسِهِ است و یا بِغَیْرِهِ.

آن که بغیره است همانند وجود جوهر است که در وجودش نیاز به علت دارد. و آن که بنفسه است، وجود واجب الوجود است که در وجودش استقلال دارد، و به نفس خود قائم است.

بنابراین در واجب تعالی سه مرتبه از نفسیات مذکوره موجود است: فی نَفْسِهِ یعنی لآ فی غَیْرِهِ، و لِنَفْسِهِ یعنی لآ لِغَیْرِهِ، و بِنَفْسِهِ یعنی لآ بِغَیْرِهِ.

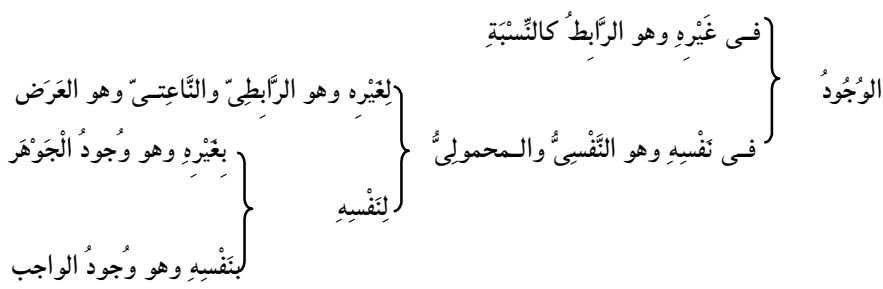
و در وجود جوهر دو تا از نفسیات موجود است: فی نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ و لآ یكون بنفسه بل بغیره الّذی هو وجود علته.

و در عَرْض یک نفسیت هست، و آن وجود فی نَفْسِهِ است. و لیکن این وجود، لِنَفْسِهِ نیست بلکه لِغَیْرِهِ می‌باشد، زیرا عَرْض است و وجوده فی نَفْسِهِ نعت لغیره. فلهدا از آن تعبیر به وجود ناعتی می‌کنند و چون موجب رِبْط با جوهر می‌شود، آن را وجود رَابِطی گویند، و دیگر آنکه بِنَفْسِهِ نیست، بلکه بِغَیْرِهِ می‌باشد که وجود علتش بوده باشد.

و اما در وجود رَابِط که آن را رِبْط هم گویند، نه رَابِطی، تمام نفسیات سه‌گانه

متنفی است. و آن، اضعف مراتب وجود است، مانند معنای حرفی که بالذات ملحوظ نمی‌شود؛ و همان طور که در موجودات به وجود نفسی متحقق می‌گردد، در عدمیات نیز متحقق می‌شود؛ مثل زَيْدٌ أَعْمَى و عَمْرٌو أُمِّيٌّ؛ و همچنین در ممتنعات، مثل اجتماع التَّقْضِيَيْنِ مَغَايِرًا لِاجْتِمَاعِ الضَّدِّيَيْنِ، و شريك الواجب تعالی محال.

و محصل این گفتار در نقشه زیر ترسیم شده است:



اینک چون این أقسام وجود معلوم شد^۱ می‌گوئیم: این تقسیم در کثرات است، و مرحوم صدرالمتألهین که قائل به تشکیک در وجود بوده است، این تقسیم را فرموده است. و موجودات امکانیه و جمیع اشیاء را نسبت به ذات اقدس حق تعالی وجود رابط قرار داده است؛ که از خود هیچ نفسیتی ندارند، و استقلالیه به هیچ گونه ندارند. و همان طور که سابقاً گفتیم: معانی حرفیه که در این عالم کثرات، خداوند در قرآن کریمش از آنها به آیات و کلمات و أسماء تعبیر فرموده است، برای محجوبان است که پرده و غشاء و غطاء حقیقت از برابر دیدگان آنها برداشته نشده؛ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^۲ برای آنها متحقق

(۱) أستاذنا الأعظم علامه طباطبائی قدس سره در جزوه‌ای که به نام «صدرالمتألهین» محمد ابراهیم شیرازی مجدّد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری منتشر فرموده‌اند، در ص ۷ ذکر کرده‌اند که از جمله مسائل بسیاری که از صدرالمتألهین خودش به میدان آورده و از آن بحث نموده است و قبل از او سابقه نداشته و معهود نبوده است؛ یکی تقسیم وجود به خارجی و ذهنی؛ و یکی تقسیم وجود به مستقل و رابط؛ و یکی تقسیم وجود بر لِنَفْسِهِ و لغيره می‌باشد.

(۲) آیه ۲۲، از سوره ۵۰: ق: لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ الْحَدِيدِ.

نگریده است. و به طور کلی در عالم کثرت، خواه در مقام سیر و عروج إلى الله باشد؛ و خواه در مقام نزول و تحقق به بقاء بعد از فناء کلی، از این مراتب کثرت و احکام آن جاری و ساری است؛ و به قدر سر سوزنی نمی‌توان از آن تخطی نمود؛ و از این جاست که فرموده‌اند:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی، زندیقی^۱

(۱) و این همان ورطه‌ای است که علاءالدوله سمنانی در آن گرفتار شده است و مرحوم حضرت سید قدس سره در این مکتوب به آن اشاره فرموده است که: نظیر این توهمات از اجانب در کلمات اهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با علاءالدوله سمنانی در کتب مسطور است. ما برای روشن شدن کلام علاءالدوله که بر ردّ شیخ محیی الدین عربی آورده است؛ بهتر آن است که بطور اجمال آنچه را که قاضی نور الله شوشتری در «مجالس المؤمنین» در مجلس ششم ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴ از شرح حال محیی الدین ذکر کرده است در اینجا بیاوریم؛ از جمله سخنان که مناسب این مقام است آنکه شیخ علاءالدوله در بعضی از تألیفات خود گفته که: در اثنای مطالعه کتاب «فتوحات» و مباحثه آن به این عبارت رسیدم که: *سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْثُهَا. پس نوشتیم بر کنار آن: وَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ. أَبْهَا الشَّيْخِ لَوْ سَمِعْتَ مِنْ أَحَدٍ أَنَّهُ يَقُولُ: فَضْلَةُ الشَّيْخِ عَيْنٌ وَ جُودُ الشَّيْخِ لَا تَسَامِحَةُ الْبَيْتَةِ. بَلْ تَغْضِبُ عَلَيْهِ فَكَيْفَ يَسُوغُ لِلْعَاقِلِ أَنْ يُسَبِّبَ هَذَا الْهَيْدِيَانَ إِلَى الْمَلِكِ الدِّينِيِّ؟! ثُبُّ إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا لَتُنْجُ مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ الْوَعْرَةِ الَّتِي يَسْتَنْكِفُ مِنْهَا الدَّهْرِيُّونَ وَالطَّبِيعِيُّونَ وَالْيُونَانِيُّونَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنَ النَّبِيِّينَ الْهَيْدِيِّ.*

و مخفی نماند که این تشبیح و تقبیح بوجود متعدده مدخول و معلول است. (در اینجا قاضی نورالله برای مراد محیی الدین جوهری را ذکر می‌کند و سپس می‌گوید:) مستند شیخ در وحدت وجود کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی یا مقدمات نقلی. حضرت میر سید شریف در حواشی «شرح تجرید» می‌فرماید: *إِنْ قُلْتَ مَاذَا تَقُولُ؟ فَيَمْنُ بَرِيٍّ أَنْ الْوُجُودَ مَعَ كَوْنِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ وَ غَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّجْزِيءِ وَ الْأَتْسَامِ، قَدْ ابْتَسَطَ عَلَيَّ هِيَائِ كُلِّ الْمَوْجُودَاتِ يَظْهَرُ فِيهَا فَلَا يَخْلُو عَنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَلْ هُوَ حَقِيقَتُهَا وَ عَيْثُهَا وَ إِذَا امْتَنَزَتْ وَ تَعَدَّدَتْ بِتَقْيِيدَاتٍ وَ تَعْيِينَاتٍ إِبْتِهَارِيَّاتٍ وَ يُمْتَلُّ ذَلِكَ فِي الْبَحْرِ وَ ظُهُورِهِ فِي صُورَةِ الْأَمْوَاجِ الْمُتَكَثِّرَةِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا حَقِيقَةُ الْبَحْرِ فَقَطْ؟ قُلْتُ: هَذَا طُورٌ وَ رَأَى طُورَ الْعَقْلِ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْمُشَاهَدَاتِ الْكَشْفِيَّةِ دُونَ الْمُنَاطَرَاتِ الْعَقْلِيَّةِ. وَ كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ.*

و اما آنچه شیخ علاءالدوله در آخر گفته که اگر کسی گوید که فضله شیخ عین وجود شیخ است غضب خواهد فرمود و مسامحه نخواهد، تمثیلی بغایت ناستوده است؛ و به فضله نادریشی آلوده. زیرا که ارباب توحید اگر معیت حق را به اشیاء چون معیت جسم به جسم دانند این فساد لازم آید. اما معیت بر زعم ایشان چون معیت وجود است به ماهیات. و ماهیت ملوث نیست بخلاف معیت شخص با فضله که از قبیل معیت جسم است مرجسم را و به آن ملوث می‌تواند شد. و ایضاً سخن در نفی وجودات ممکنات

و از این جهت است که مرحوم سیّد رضوان الله علیه، در دو جا تصریح می‌کند که: کلام ما در توحید ذات حق، در مقام فناء مطلق و هو هویت است؛ و اما در مقام رجوع و تنزل، تمام احکام کثرت به جای خود باقی است:

اول در مکتوب سوّم که می‌گوید: «و غایت قصوای سالکان، إسقاط اعتبارات و إضافات است؛ و خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم غرور است، به سوی حقیقت و دارالقرار. و بنای تکلم در هر یک از عوالم غیر ذات، حتّی الأسماء و الصّفات، بلکه در ذات بعد مقابلهتھا بما سواھ، بر تنزل به عالم اعتبار، و انصبغ به اوست. و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار، و لأء كل عالم حقّه است؛ و إلاّ لزم الخلف». انتهى.

←

است که آثار وجود حقّند و اثر شیء فضلّه آن شیء نمی‌شود تا تنظیر و تمثیل که نموده‌اند درست باشد. و لهذا اگر کسی شیخ علاءالدوله را گفتی که کتاب «غرّوه» فضلّه تو است، غضب خواستی نمود و مسامحه و تجوّز را تجویز نمی‌فرمود. و بالجمله امثال این کلمات پریشان نه لائق به علوشان ایشان است، دیگر چه گوید و چه نویسد؟ درویشی درویشان است. صاحب «نفحات» آورده که بعضی اهالی عصر که بعضی کلمات هر دو شیخ را تتبع بسیار کرده بود و به هر دو اعتقاد و اخلاص تمام داشت در بعضی از رسائل خود نوشته است که در حقیقت توحید در میان ایشان خلاف نیست؛ و تخطئه و تکفیر شیخ علاءالدوله شیخ را قدّس سرّه راجع به این معنی است که وی از کلام شیخ فهم کرده؛ نه به آن معنی که مراد شیخ است. زیرا که وجود را سه اعتبار است: یکی اعتبار وی بشرط شیء که مقید است. دوم اعتبار بشرط لا شیء که وجود عامّ است. و سوّم وجود لا بشرط که وجود مطلق است. و آنکه شیخ قدّس سرّه ذات حق را سبحانه، وجود مطلق گفته‌اند به معنی اخیر است و شیخ علاءالدوله آنرا بر وجود عام حمل کرده و در نفی و انکار آن مبالغه نموده، با وجود آنکه خود به اطلاق وجود بر ذات به معنی اخیر اشاره کرده است چنانکه در بعضی از رسائل فرموده آن است که: **الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِيمَانِ بِوُجُوبِ وُجُودِهِ وَ نَزَاهَتِهِ** عَنْ أَنْ يَكُونَ مُقَيِّدًا مَمْدُودًا و مُطْلَقًا لَا يَكُونُ بِلَا مُقَيِّدَاتِهِ. و وجود چون مقیدی محدود نباشد و مطلق نباشد که وجود وی موقوف باشد بر مقیدات ناچار مطلق خواهد بود لا بشرط شیء که بهیچ یک از تقیید مشروط نباشد و قیود و تعینات شرط ظهور وی در مراتب نه شرط وجود او فی حدّ ذاته. و نزاعی که میان شیخ علاءالدوله و شیخ عبدالرزاق کاشی واقع شده نیز از این قبیل تواند بود. و بالجمله طائفه صوفیه موخده چنانکه حکم به عینیت اشیاء می‌کنند و همه را وجود حق و هستی مطلق می‌گویند حکم به غیریت اشیاء نیز از ایشان واقع است و اشیاء را غیر حق گفته‌اند که نه عین او است و نه غیر او چنانکه در «فصوص» اشارت به این عبارت و اطلاقات کرده؛ و مست باده قیومی: مولای رومی نیز فرموده:

←

دوم در مکتوب چهارم که می‌گوید: «این بود کلام در مقام توحید. بلی بعد از تنزل به مقام کثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علیت و معلولیت، و ظهور و بطون، و سایر درجات وجود در ظرف اعتبار، به اعتبار کردن ماهیات را بآنفسها که مجرد اعتبار است؛ و اعتبار کردن وجود را برای آنها که اعتبار فی اعتبار است؛ آن وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، و التفاوت بالغنی و الفقر، و القوّة الضّعف، والاستقلال و الرّبیط، و غیر ذلک؛ همه درست است». انتهى.

ولی سخن در مقام معرفت الهی، و عرفان خداوندی، و کشف حُجُبِ ظلمانی و نورانی، و إدراک حقایق کما هی می‌باشد.

در این مشهد عظیم و تجلی‌گاه قویم، چیزی غیر از خدا نیست. آن جا نه وجود نفسی است و نه غیری، نه رابط و نه رابطی، نه شاهد و نه مشهود و نه شهود، نه عارف و نه معروف و نه عرفان، نه محب است و نه محبوب و نه محبت. آنجا

←

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
گاه خورشید و گهی دریا شوی
پای برون از وهم‌ها در پیش پیش
و چنین نیز می‌گویند که طریقه اعتدال در توحید این است که:

جهان پرتوی است از رخ دوست
هر آن چیزی که در عالم عیان است
جمله کائنات سایه اوست
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
ای جلوه‌گر از جمال جانان همه تو
مقصود دل و آرزوی جان همه تو
أعیان همه آئینه و عکس رخ خویش
بنموده و در آئینه اعیان همه تو

هر یک از این اطلاقات بر اعتباری است از تشبیه و تنزیه و جمع و تفصیل و نظر به بعضی حیثیات نه به جمیع حیثیات. و لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است کما لا یخفی علی المتبّع لکلامهم و المتفطن لمرامهم. و از آن جمله است این نظم مرغوب که به بعضی از موحدان عالی منسوب است: شعر

بَا جَلِيَّ الظُّهُورِ وَالْإِشْرَاقِ
لَيْسَ فِي الْكَائِنَاتِ غَيْرُكَ شَيْءٌ
کیست جز تو در انفس و آفاق
أنتَ شَمْسُ الضُّحَى وَ غَيْرُكَ فَيءٌ
سایه را مایه ظهور توئی
محو کن غیر را و جمله تو باش
حرف ما و من از دلم بتراش
خود چه غیر و کدام غیر اینجا
در بدایت ز تست سیر رجال
هم ز تو سوی تست سیر اینجا
وز نهایت به سوی تست آمال

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَ مِنْكَ السَّلَامُ، وَ إِلَيْكَ يَرْجِعُ السَّلَامُ.

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ است. أَنْ جَا شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ^۱ است.

أَنْجَا أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۲ است.

آنجا مقام و مشهد رأيتُ رَبِّي بَعِينٌ رَبِّي^۳ است.

دیده‌ای وام کنم از تو به رویت نگرم چونکه شایسته دیدارتو نبود نظرم^۴
در آنجا این معانی مشهود، و نیاز به توجیه و تأویل ندارد، که:

یکی هست، و هیچ نیست جز او وحده لا إله إلا هو^۵
حقیقه: ذات هستی اقتضای یگانگی مطلق کند، که غیرهستی نبود. شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ^۶.

حقیقه: ذات هستی دیگر که غیرهستی است، برهستی مقدم نیست؛ که تقدّم الشّیء علی نفسه

لازم آید. پس هستی واجب یگانه بود، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فی الآخرة والأولی^۷.

حقیقه: باهستی نیست در نسا زد که ضدّین آند. نه هست و نه نیست، یعنی امکان اعتباری

(۱) آیه ۱۸، از سوره ۳: آل عمران.

(۲) آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت.

(۳) روایت مرسل از رسول خدا ﷺ كما فی «جامع الأسرار» سید حیدر آملی ص ۲۹۹ و ص

۳۰۰.

(۴) از «دیوان مغربی» ص ۹۴ و به دنبال این بیت گوید:

چون ترا هرنفسی جلوه به حسنی دگراست	هر نفس زان نگران در تو به چشمی دگرم
توئی از منظر چشمم نگران بر رخ خویش	که توئی مردمک دیده و نور بصرم
هر که بی رسم و اثر گشت به کویش پی برد	من بی رسم و اثر ناشده پی می نبرم
تا زمن هست اثر از تو نیابم اثری	کاشکی در دو جهان هیچ نبودی اثرم

تا آخر آیات.

(۵) این بیت از ترجیع بند معروف مرحوم سید احمد هاتف اصفهانی است که دارای پنج بند است و در پایان هر بند آورده شده است. این ترجیع بند، از شاهکارهای ادب عرفانی به شمار می آید و از نود بیت متجاوز است.

(۷) با غیر این مضمون، نه با این عبارت در دو جای از قرآن کریم آمده است: اول در آیه ۷۰ از سوره

۲۸: قصص: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ.

دوم در آیه ۲۵، از سوره ۵۳: نجم: فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ.

است؛ حقیقتی در خارج ندارد؛ آنچنان که گفته شود: **وَاللَّهُ مَعَ اللَّهِ**^۱
 حقیقه؛ و جوب وجود، وحدت واجب را ذاتی است، که قلب حقایق ممتنع است. و تغییر و
 تبدیل به هیچ وجه و اعتبار به حضرت ذات مقدّس او راه نیست؛ و هو الآن علی ما علیه کان.^۲
 قاعده: یگانگی ذاتی که ذات لذاته، اقتضای انتفاء غیر کند، جز هست حقیقتی رانیست. و این
 یگانگی مُسمّی است به **أَحَدِيَّت**. که یگانگی مجرد **بُودَ** از **نَسَبَ** و **إِضَافَات**، تا غایتی که منزّه بود
 از مفهوم **آن** الفاظ؛ و **آن** نفی مفهوم این الفاظ.
 و از جمله مفهومات و یگانگی صفات که ذات در صفات **أَلُوهُيَّتْ** نفی مماثل و مشارکت را
 کند، **مُسَمّی** است به **وَخَدَائِيَّت**، همچنان مخصوص است به هستی؛ و در حقیقت مغایرت میان دو
 مرتبه نیست، لیکن نسبت با مفهوم فرموده؛ **وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**^۳.
 حقیقه: ممکن امری است اعتباری که عقل بر وفق خویش از ادراک وجود و عدم بهم در
 ذهن ترکیب کند؛ و چون به نهایت طور خویش رسد که مبدأ طور کشف است، حکم کند بر
 آنکه: **اعتباریات را در خارج وجودی نیست. إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْ مُوَاهَا أَتْمُ وَأَبَاءٌ كُمْ**.^۴ و ه

ای بره جستجوی، نعره زنان دوست دوست!
 پرده ندارد جمال، غیر صفات جلال
 جامه هوان گل از آن، نعره زنان بلبان
 دم چو فرورفت هاست، هوست چو بیرون رود
 یار به کوی دل است، کوی چو سرگشته گوی
 گر به حرم ور به دیر کیست جز او؟ اوست اوست
 نیست بر این رخ نقاب، نیست بر این مغز پوست
 غنچه بیچد به خود، خون به دلش تو به توست
 یعنی ازو در همه هر نفسی های و هوست
 بحر به جوی است، و جوی این همه در جستجوست

(۱) این جمله مضمون روایتی نیست؛ شاید گفتار خودش باشد.

(۲) در «جامع الأسرار» در دو جا: اول در ص ۵۶ و دوم در ص ۶۹۶ این کلام را به بعضی از عارفین

از اُمت رسول خدا ﷺ نسبت داده است. و ما در تعلیقه ص ۱۱۴ و ص ۱۱۵ در ضمن مکتوب چهارم سید
 قدّس الله سره، مفصلاً از این عبارت گفتگو نموده ایم. و روش شده که مراد او از بعضی از عارفین اُمت
 رسول خدا ﷺ حضرت ابوالحسن ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیه السلام می باشند.

(۳) آیه ۱۶۳، از سوره ۲: بقره: **وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**.

(۴) آیه ۲۳، از سوره ۵۳: نجم.

(۵) این حقیقت ها منتخباتی است از رساله «حق الیقین» شیخ محمود شبستری، ص ۳۱ تا ص ۳۶

از مجموعه ای که در تحت عنوان و به نام «عوارف المعارف» به طبع رسیده است.

باهمه پنهانیش هست در اعیان عیان با همه بی‌رنگیش، در همه زو رنگ و بوست
یارد در این انجمن، یوسف سیمین بدن آینه خانه جهان، او به همه روبه روست
پرده حجازی بساز، یا به عراقی نواز غیریکی نیست، راز مختلف از گفتگوست
مخزن اسرار اوست، سیر سُویدای دل در پیش اسرار باز در بدر و کوبه کُوست^۱
ای سید! این همه اشتغال، و اذکار، و مراقبات، و توجهات، و طرق سلوک که مشایخ وضع
نموده‌اند؛ برای رفع اثنیثت موهومه است.

پس بدان که فاصل میان وحدت که حق است، به صورت کثرت می‌نماید. ویکی است که
بسیار در نظر می‌آید. چنانکه احوال یکی را دومی ببیند. و چنانکه نقطه جواله به صورت دایره دیده
می‌شود، و چنانکه قطره باران نازله به شکل خط در نظر می‌آید.
پس وحدت عین کثرت است؛ و کثرت عین وحدت.
ای سید! عارفی رفیع مرتبه می‌فرمود که: درویشی تصحیح خیال است. یعنی غیر حق در
دل نماند. الحق خوب می‌فرمود.

ای سید! دانشی پیدا کردی؛ و یقین بهم رسانیدی که به هیچ آب و آتش زایل نگردد که:
از ازل تا ابد حق تعالی موجود است و بس. و هرگز دیگری موجود نشده؛ و تو هم باطل اعتباری
ندارد.

زید را بیماری پیدا شد که خود را عمر و دانست؛ و از مردم اوصاف زید شنیده، در طلب او
شد. چون به علاج‌های خوب، بیماری او رفع شد؛ عمر و هیچ جا نبود. زید بود و بس.
سی مرغ، قصد سیمرغ نمودند. چون به منزل گاه سیمرغ رسیدند، خود را سی مرغ دیدند. پس
حق تعالی خود را به صفت‌های خود می‌دانست. این حقیقت چیزهاست و بعد از آن به این
صفت‌ها خود را وانمود.

آن عالم این است. این جا غیر کجاست؟ و غیر کجا موجود شد؟

ای سید: با آنکه همه اوست، از همه پاک است. این اطلاق و نسبتی دیگر است؛ غیر آن
إطلاق که او همه است، یا عین همه.

(۱) دیوان حکیم و عارف شهیر مرحوم حاج مولی هادی سبزواری قدس الله نفسه، متخلص به اسرار،

در این إطلاق هیچ کشفی و عقلی و فهمی نرسد. وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ^۱ این جاست. ای سید! مقصود همین است که وَهَمَّ دَوْنِي بِرُخَيْزِدٍ؛ وَتُونَمَانَ؛ وَאוּ بَمَانِدُوبِس. همه انبیاء و اولیاء برای اتفاق کرده‌اند؛ وَدَرَكْتُبِ إلهیه، وَحَدِيثِ، وَكَلِمَاتِ أَوْلِيَاءِ دَلَائِلِ این بسیار است.^۲ آنچه را که اخیراً در اینجا آوردیم، از رفع حجاب دویینی، و مشاهده نور توحید حضرت حق، مفاد و محصل روایتی است که با اسناد مختلف شیعه و عامه از رسول خدا ﷺ روایت نموده‌اند که: خداوند تعالی می‌فرماید:

مَا يَتَّقِرُّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي، بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ. وَإِنَّهُ لَيَتَّقِرُّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أُجِبَّهُ؛ فَإِذَا أُجِبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ.^۳

(۱) این عبارت در دو جای از قرآن کریم آمده است: اول در آیه ۲۸، از سوره ۳: آل عمران: وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ. دوم نیز در آیه ۳۰ از سوره ۳: آل عمران: وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤْفٌ بِالْعِبَادِ.

(۲) منتخباتی از رساله «نور وحدت»، تصنیف خواجه عبدالله معروف به خواجه حوراء ملقب به مغربی که با مجموعه‌ای از رسائل دیگر در یکجا به نام «عوارف المعارف» تجلید شده است ص ۷ تا ۱۱ و أيضاً ص ۳۰.

(۳) این حدیث مبارک از روایات مشهوری است که از رسول الله ﷺ روایت شده است. کلینی در «أصول کافی»، ج ۲ ص ۳۵۲ با سه سند مختلف که دوتای از آنها به حضرت صادق عليه السلام متبھی می‌شود؛ و یکی به حضرت باقر عليه السلام، و نیز برقی در «محاسن» از عبدالرحمن بن حماده، از حنان بن سدیر از حضرت صادق عليه السلام روایت نموده است، و بخاری در کتاب «رقاق» ص ۳۸ از رسول خدا ﷺ آورده است، و غزالی در «إحياء العلوم» در کتاب محبت و شوق به خدا آورده و شیخ نجم الدین رازی در «مرصاد العباد»، در ص ۲۰۸ و در ص ۳۲۱ به عنوان شاهد و دلیل ذکر نموده است و مرحوم آیه الحق والعرفان: حاج میرزا جواد آقای ملکی تبریزی رضوان الله علیه در کتاب «لقاء الله» گفته‌اند: این حدیث متفق علیه بین همه اهل اسلام است. و عارف مشهور ابن فارض مصری در دیوان خود ص ۱۱۳ در ضمن تائیه کبری از بیت ۷۱۹ تا بیت ۷۲۴ گوید:

روایت به بالثقل غیر ضعیف	وجاء حدیث فی اتحادی ثابت
إلیه بنقل أو أداء فریضة	بشیر بجنب الحق بعد تقرب
بکنت له سمعاً کنور الظهيرة	وموضع تنبیه الاشارة ظاهر

←

تَسَبَّبَتْ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى وَجَدْتَهَا
وَوَحَّدْتُ فِي الْأَسْبَابِ حَتَّى فَقَدْتُهَا
وَجَرَدْتُ نَفْسِي عَنْهُمَا فَتَجَرَّدْتُ
وَأَسْطَةَ الْأَسْبَابِ إِحْدَى أَدَّتْصِي
وَرَابِطَةَ التَّوْحِيدِ أَجْدَى وَسَيْلْتصِي
وَلَمْ تَكْ يَوْمًا قَطُّ غَيْرَ وَحِيدَةٍ

و نیز عارف شهیر شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» در ص ۱۴ به فارسی فرماید:

چون نیکو بنگری در اصل این کار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد
و قبل از این آیات، آیاتی را ذکر کرده است، و این آیات را شاهد برای آنها آورده است. و آنها از
این قرار می‌باشند:

در این مشهد که أنوار تجلی است
اگر خواهی که بینی چشمه خور
چو چشم سر ندارد طاقت و تاب
ازو چون روشنی کمتر نماید
عدم آئینه هستی است مطلق
عدم چون گشت هستی را مقابل
شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار
عدد گرچه یکی دارد بدایت
عدم در ذات خود چون بود صافی
حدیث کنت کنتاً را فرو خوان
عدم آئینه، عالم عکس، و انسان
تو چشم عکسی، و او نور دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی
سخن دارم ولی ناگفتن اولی است
ترا حاجت فتد با چشم دیگر
توان خورشید تابان دید در آب
در إدراک تو حالی می‌فزاید
کزو پیداست عکس تابش حق
در او عکسی شد اندر حال حاصل
یکی را چون شمردی گشت بسیار
ولیکن نبودش هرگز نهایت
وزو با ظاهر آمد گنج مخفی
که تا پیدا بینی گنج پنهان
چو چشم عکس در وی شخص پنهان
به دیده دیده را دیده که دیده است؟
ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی

تذیل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
مباحثات در توحید وجود و صرافت و بساطت آن من جمیع الوجوه، در میان این دو عالم بزرگوار، به طول انجامید. نه شیخ می خواهد از اصالتی را که برای موجودات متعینه قائل است، دست بردارد؛ و نه سید می خواهد از وحدت حقه حقیقیه ذات اقدس حق متعال صرف نظر نماید؛ و به گونه ای آن وجود را محدود بنماید؛ - گرچه به حدود عدمیه و نواقص باشد که مرجعشان به سلب سلب است - .

در این مکتوب می بینیم که: مرحوم شیخ، بدون ایرائه مطلب تازه ای باز مطالب مورد بحث را تکرار و إعاده نموده است. فلذا سید هم در پاسخ این مکتوب صریحاً اعلام به قصور إدراک وی از این معانی راقیه می نماید، و محترمانه به مطلب خاتم می دهد.

البته معلوم است که: مبنای این مباحثات در أول وهله راجع به عینیت صفات ذات حق تعالی، و زائد بودن صفات بوده است؛ و رفته رفته مطلب در ضمن این بحوث گسترش یافته؛ و به وحدت حقه حقیقیه الهیه که وحدت بالصرافه است، و تمام موجودات در آن فانی و محو هستند، و یا به عدم این گونه وحدت که مستلزم اصالتی برای موجودات امکانیه در وجود می باشد، منتهی گردیده است.

وما به حول وقوة خدای تعالی در این جا به طور فشرده و مختصر بحث کوتاهی

در هر دو مسئله می‌نمائیم؛ تا حقیقت مطلب به طور واضح و آشکارا مبین گردد.
و لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

سَوْفَسَطَائِيَّة می‌گویند: این عالم با تمام سعه و گسترش خود، عالمی است پوچ و بدون واقعیت؛ عالمی است پنداری و خیالی که در آن آنچه را در بدو نظر به اصالت می‌نگریم، در حقیقت جز امر موهوم چیزی نیست.

حکماء می‌گویند: این عالم دارای واقعیت و اصالت است؛ و در آن حقایق ثابت، و امور واقعیه‌ای که متن خارج را تشکیل می‌دهند، وجود دارد. و بدون شک، لفظ واقع، و حقیقت، و اصیل، و ما فی الواقع، و وجود، و ما فی الوجود، و منشأ آثار، و غیرها، همگی حکایت از آن واقعیت می‌نمایند؛ و همین قدر کفایت می‌کند که در برابر سوفسطائیه بایستیم؛ و در قبال پنداری و موهومی پنداشتن آن عالم خارج را، ما اثبات حقائق، و امور اصیل و واقع را بنمائیم.

آنگاه چون ما دقت و تأملی تامّ و تمام در موجودات خارجیه می‌کنیم، آنها را حاوی دو جهت و دو حیثیت می‌یابیم: اول: وجود و دوم: ماهیت.

مثلاً چون نظر به یک انسان خارجی بنمائیم، او را دارای هویت و خصوصیتی می‌یابیم که با آن انسان شده است؛ و همان موجب فرق و جدائی او از سایر حیوانات و جمادات و نباتات گردیده است. این جهت و خصوصیت را ماهیت انسان می‌نامیم. و همچنین او را دارای خصوصیتی می‌یابیم که با آن جهت و حیثیت موجود شده است؛ و او را از انسان معدوم جدا می‌سازد. این جهت و خصوصیت را وجود نام می‌نهیم؛ و می‌بینیم که: آثار مترتبه بر انسان در خارج از این جهت و حیثیت وجودی حاصل می‌شود.

آنگاه چون می‌بینیم که: این دو جهت و حیثیت، او را در خارج متعدّد نکرد؛ و دو تا ننمود؛ و این انسان مفروض در خارج بالوجدان یکی است، نه دو تا؛ پس ناچار اصیل و واقع در خارج باید یکی باشد، نه دو تا.

در این جا بدون شک باید حکم به اصالت یکی از آنها، و به اعتباریت دیگری بنمائیم.

اما از آنجائی که اصالت ماهیت در خارج به واسطه وجود است، و بدون

وجود در خارج باطل است؛ فلهذا ماهیت در حد ذات و هو هویت خود، و با قطع نظر از غیر خود، اصیل نیست.

بنابراین وجود؛ اصالت دارد؛ و بالعکس، غیر او که ماهیت است باطل است. و کذلک ماهیت محکوم است به بطلان؛ و بالعکس، غیر آن که وجود است دارای اصالت است.

اینک اگر ما یکی از موجودات را در نظر بگیریم، چون آن را حقیقت اصلی دانسته‌ایم؛ در این صورت، اصیل حتماً وجود او می‌باشد؛ و غیر وجود آن باطل است. پس وجود آن، یعنی حقیقت و حاق وجود آن - که حتی از اضافه به کلمه آن برای تفهیم استفاده کرده‌ایم صرف نظر کنیم، و گرنه اضافه وجود به ضمیر «آن»، ایجاب محدودیت به ماهیت می‌کند، و ارائه تشخیص و تحدّد آن را به ماهیت باطل می‌دهد - این وجود حتماً صرف خواهد بود. چون بنا به فرض ما، غیری ندارد؛ و چیزی با او درهم آمیخته نشده، و هومی و دیگری ندارد. زیرا که دومی و ثانی، یا خود اوست، و یا غیر او.

أما غیر او، از روی معنی و اصالتی که از وجود فهمیده‌ایم، و برای آن اثبات نموده‌ایم، باطل خواهد بود. و علیهذا نمی‌شود دومی خارج از آن باشد؛ فلا محاله عین اوست.

فبناءً علیهذا، الوجود لا ثانی له، وهو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية وهو صرف. یعنی فرض هومی برای آن ممتنع است؛ نه آنکه تنها تحقق وجود دومی برای آن محال باشد.^۱

و این است ما حصل گفتار و مراد از مسئله وحدت حقیقیه وجود که عرفاء بالله بر

(۱) در «مصباح الأئمة بین المعقول و المشهود» که شرح بر «مفتاح الغیب و الوجود» صدرالدین قونوی است، ص ۶۲ محمد بن حمزه فناری گوید: ومن لم یذق هذا المشهد لم یعرف سرّ قوله تعالی: وما رمیت إذ رمیت ولكنّ الله رمی، ولا سرّ قوله تعالی: إنّ الذین یباعونک - الخ، ولا سرّ قوله ﷺ: إنّ الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده، ولا سرّ قوله: کنت سمعہ و بصره - الحدیث، ولا سرّ قوله الذی دون هذا کله: قاتلوهم یعذبهم الله بأیدیکم، ولا یعرف من أی وجه یصح نسبة الأفعال إلی الحقّ من حیث أصالتها و من حیث أحدیة جمعها، و من أی وجه یصح نسبتها إلیه، وإن تعددت. هذا ما قاله (ره).

آن إصرار دارند.

و بر أساس این برهان که برای وحدت وجود، وحدت حقّه و صرفه، إقامة شد، عند التأمل و الدقّة، لازمه اش إنکار وجود از سایر موجودات نیست؛ و پیوستن به گروه سوفسطائیه را در پی ندارد؛ و لزوم اتحاد و یا خُلُول در بین موجودات نمی گردد.

بلکه اصالت و توحید در سراسر موجودات بوجودها، لا بعناوینها و ماهیاتها متحقّق است؛ و آنچه اعتباری و باطل است، انتساب به ماهیات، و در حقیقت نفس ماهیات است.

هر موجودی از موجودات ذاتاً و حقیقهً موجود است به واسطه وجود؛ ولی اصل وجود موجود است بذاته. یعنی بدون واسطه وجود.

و بنابراین نسبت وجود برای اصل وجود، و برای موجودات، همچون نسبت حرکت برای کشتی است، و حرکت برای کسی است که در کشتی نشسته است. حرکت در هر دوی از آنها مشهود است؛ ولیکن برای کشتی حرکت ذاتی است؛ و برای شخص نشسته در آن عرضی است.

کشتی خودش متحرک است ذاتاً؛ و شخص نشسته در آن متحرک است بالعرض و به تبع آن.

و یا نسبت وجود به وجود، و به موجودات، همچون نسبت روشنایی چراغ است که حسّ انسان در وهله اول، در بادی نظر، آن را به شیشه چراغ نسبت می دهد؛ و بعد از تأمل و دقّت می یابد که: آن چیز نور دهنده و روشن کننده، شعله است؛ و شیشه پوششی است که روی شعله واقع شده است.

و بنابراین درخشش اولاً و بالذات از آن شعله است و ثانیاً و بالعرض از لّ شیشه و حجاب است.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ^۱

مواد مُخْرَقَه و یا جریان و وزش باد که موجب حرکت کشتی می‌شود، واسطهٔ ثبوت است برای حرکت آن؛ و اَمَّا خود حرکت آن واسطهٔ در عروض است برای حرکت سرنشینان آن. نفت و روغن و یا جریان برق واسطهٔ در ثبوتند برای پیدایش شعله و درخشش آن؛ و شعله واسطهٔ در عروض است برای روشنی شیشه و حبابی که بر روی آن قرار دارد. و بین واسطهٔ در ثبوت با واسطهٔ در عروض تفاوت بسیار است.

و روی این بیان، می‌دانیم که مفاد حمل وجود بر موجودات، غیر از مفاد حمل موجودات بعضی بر بعض دگر است.

مثلاً اگر گفتیم: زَيْدٌ مَوْجُودٌ مَفَادُش وَحْدَتٌ است؛ یعنی در این جا وجودی است که آن برای وجود بالذات است؛ و برای زید، بالعرض. و اَمَّا اگر گفتیم: زَيْدٌ قَائِمٌ مَفَادُش اتِّحَادٌ است، یعنی وجود قائم با وجود زید در خارج متحد شده‌اند، و معلوم است که: وحدت غیر از اتحاد است.

و می‌توان گفت: در حمل اول یعنی زید موجود، در حقیقت جمع بین صفر با واحد است (۰+۱) و در حمل دوم یعنی زید قائم، ضرب واحد در واحد است (۱×۱).

در قرآن کریم آیات بسیاری داریم که دلالت دارند بر آنکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است مِلْکِ خداست مانند آیه: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ.^۱

و مانند آیه: قُلِ اللَّهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِي الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.^۲

و مانند آیه: وَ تَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مَلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ

(۱) آیه ۱۰۷، از سوره ۲: بقره.

(۲) آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ^۱

و مانند آیه: وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا^۲

و مانند آیه: وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ^۳

و نظیر این آیات بسیار است که با مضامین مختلفی انحصار ملک را به خداوند می دهند.

و معلوم است که مفاد این ملک، این ملکیت اعتباری موهومی که در نزد مردم متعارف برای جریان امور دنیوی اعتبار می کنند، نمی باشد؛ بلکه معنای ملکیت در این آیات، نسبت حقیقیه است. و نسبت حقیقیه متحقق نمی شود، مگر آنکه منسوب نسبت به منسوب علیه وجوداً و ذاتاً قیام داشته باشد. و بنابراین تمام موجودات در حاق ذات و اصل وجودشان، قیام به حضرت حق تعالی دارند؛ گر چه این نسبتها و اعتبارات برای اکثر از مردم پوشیده است. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِنَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^۴

و کسی که در راه خدا، و در صدد رجوع به خدا، و اشراف بر عالم قدسی است؛ بالعیان مشاهده می کند که: این اموری که در بین مردم دنیا متعارف است، از مقاصد دانیه، و آروزهای برآورده نشدنی و بی ارزش، و ریاست و سلطنت و تقدم، و تأخر، و أنساب، و أحساب، و غیرها، همه امور اعتباریه موهومه و ملاعب و ملامی است که بشر خود را بدان مشغول کرده؛ و با اشتغال بدانها از عالم قدس و حقیقت محروم؛ و از اصالت و ثبات و عالم بقاء دور انداخته است؛ و به واسطه حجاب از حق به باطل گرائیده است؛ و چون عمری سپری شود، و حقایق مکشوف گردد، معلوم می شود که: به اوهامی مشغول بوده؛ و حقایق این نسبت و اضافات، أنحاء کیفیت قیام ذوات موجودات، به حضرت حق عز آسمه بوده است، که آن قیام، قیام حقیقی و به ذات حق مرتبط بوده است. آنگاه مشهود می شود که: لِمَنِ

(۱) آیه ۸۵، از سوره ۴۳: زخرف.

(۳) آیه ۱۳، از سوره ۶: أنعام.

(۲) آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: إسرائ.

(۴) آیه ۳۸ و ۳۹، از سوره ۴۴: دخان.

الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ^۱.

آن وقت برای او معلوم می‌شود که: عمری را به باطل در نور دیده، و با باطل عشق بازی کرده؛ و خودش کور بوده؛ و با زمرة کوران معاشقه نموده است. و غیر از ذات اقدس حقّ و أسماء و صفات او، در عالم وجود، چیزی نبود و اصلاتی نداشته؛ و پرده و حجابِ دویبینی، دیدهٔ احوال وی، او را از عالم اَنوار و قدس منحرف ساخته است.

امروز شاه آنجمن دلبران یکی است دلبر اگر هزار بود دل بر آن یکی است
من بهر آن یکی، دو جهان داده‌ام بیاد عیبم مکن که حاصل هر دو جهان یکی است
سودائیانِ عالم پندار را بگو سرمایه‌کم کنند که سود و زیان یکی است
خلقی زبان بدعوی عشق گشاده‌اند ای من فدای آنکه دلش با زبان یکی است
حافظ بر آستانهٔ دولت نهاده سر دولت در آن سر است که با آستان یکی است^۲
در حقیقتِ طلوعِ وحدتِ ذات اقدس حقّ تعالی در قیامت، و پس از برداشته شدن حجاب کثرات است؛ نه آنکه وحدت در آنجا متحقّق می‌گردد. در این عالم، و در آن عالم، در وحدت او به قدر ذره‌ای تفاوت نیست. اینجا واحد است و لَه المُلک؛ و آنجا واحد است و لَه المُلک .

لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ^۳.

(۱) آیه ۱۶، از سورهٔ ۴۰: غافر.

(۲) این غزل در «دیوان حافظ» شیرازی، قطع بغلی که به خطّ جواد شریفی، و به سرمایهٔ شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء او، به طبع رسیده است در ص ۵۳ می‌باشد. و در بسیاری از نسخ دیگر حافظ نیست.

(۳) آیه ۷۰، از سورهٔ ۲۸: قَصَص. این عالم، دار تکلیف است، یعنی تشریحاً اوامر و نواهی از جانب خداوند می‌رسد، و چون مردم در حجاب هستند بجا آوردن آنها برای آنها مشکل است و کلفت دارد. و به همین جهت اینجا را خانهٔ تکلیف می‌گویند. ولیکن آیا اراده و اختیار هم همین طور است، یعنی در خصوص این عالم است، و در آن عالم انسان اختیار و اراده‌ای ندارد؟ ظاهراً در این مسئله بین دو عالم تفاوتی نیست، و مردم در هر دو عالم دارای اراده و اختیارند، و عنوان ما تشاؤنِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ دَرَهْر دو جا صادق است؛ غایهٔ الأمر انسان محجوب در این عالم، خود را در اراده و اختیار مستقلّ می‌بیند، و در آنجا

روایات و احادیثی که از ائمه علیهم السلام درباره وحدت حقه حقیقیه و بالصرافه ذات اقدس حق تعالی است، بسیار است. و ما برخی از آنها را در تزییل چهارم، بر مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه، ذکر نمودیم. و اینک به برخی دیگر مختصراً اشاره ای می‌نمائیم:

صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده است، که او گفت: من برای حضرت ابوالحسن الرضا علیه السلام نامه ای نوشتم؛ و در آن از بعضی از معانی توحید خواستار شدم. حضرت در پاسخ نامه ای به من نوشتند که: بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ الْحَمْدِ، تا می‌رسد به این فقره که: أَحَدٌ لَا بَتَّأْوِيلَ عَدَدٌ.^۱

و نیز صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده است، که او گفت: من چون از مکه بازگشتم؛ و به خراسان مراجعت می‌نمودم؛ در راه به حضرت ابوالحسن الرضا علیه السلام که به سوی عراق می‌رفت برخورد کردم، فسمعتُهُ يقول: مَنْ اتَّقَى اللّهُ يَتَّقَى، وَمَنْ أَطَاعَ اللّهُ يُطَاعُ.

تا بعد از مکالمه، و سلام، و شرح مفصّلی از آن حضرت درباره توحید حضرت حق جلّ و علا؛ فتح می‌گوید: قلتُ: فاللهُ واحدٌ والإنسانُ واحدٌ؛ فلیس قد تشابهتِ الوحدانیه؟!

فقال: أَحَلَّتْ تَبْتِكَ اللّهِ! إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي. فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ. وَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى. وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَكَيْسٌ بَاثْنَيْنِ. وَالْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ. وَهُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَ سَوَاءً، دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ؛ وَلَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ؛ وَعَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوِقِهِ؛ وَشَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ؛ وَسَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ؛ وَكَذَلِكَ جَمِيعُ الْخَلْقِ.

←
اراده اش را اختیار حق می‌نگرد. در هر دو عالم اراده، اراده حق است؛ اینجا غیر مکشوف، و در آنجا مکشوف است.

(۱) «توحید صدوق» ص ۵۶، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۱۴.

فَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ؛ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى. وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ، وَلَا اِخْتِلَافٌ فِيهِ، وَلَا تَفَاوُتٌ، وَلَا زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ - الحديث^۱.

و نیز صدوق مسنداً از حضرت حسین بن علی سید الشهداء علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می کند که: خطب علیه السلام فی مسجد الکوفة فقال:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوْنٌ مَا قَدْ كَانَ، مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى لُزُومَتِهِ، وَبِمَا وَسَّعَهَا مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ، وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ تَأْتِي رَسْدٌ بِهِ أَيْنَمَا كُنْتُ مِثْلِي:

وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ؛ وَدَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ؛ وَقَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ^۲.

و نیز صدوق مسنداً از حضرت ابی جعفر محمد بن علی الباقر، عن أبيه عن جده علیه السلام روایت کرده است که: قال: قال أمير المؤمنين علیه السلام في خطبة خطبها

بعد موت النبي صلی الله علیه و آله بسبعة أيام، و ذلك حين فرغ من جمع القرآن؛ فقال:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ؛ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَحَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ. بَلْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ، وَلَمْ يَتَبَعَّضْ بِتَجْزِئَةِ الْعَدَدِ فِي كَمَالِهِ؛ فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اِخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ؛ وَ تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُمَازَجَةِ - الخطبة^۳.

و نیز صدوق مسنداً از ابی الْمُعْتَمِرِ مُسْلِمِ بْنِ أَوْسٍ روایت کرده است که گفت: من در مجلس علی علیه السلام در مسجد کوفه حاضر شدم، مردی زرد چهره که گویا از یهودیان یمن بود برخاست و گفت:

يا أمير المؤمنين! صِفْ لَنَا خَالِقَكَ وَ أَنْعِثْهُ لَنَا كَأَنَّكَ نَرَاهُ، وَ تَنْظُرُ إِلَيْهِ! فَسَبَّحَ عَلَيَّ علیه السلام رَبِّي وَ عَظَّمَهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ بَلَاءِ بَدْيٍ مِمَّا؛ وَلَا بَاطِنٍ فِيهَا؛ وَلَا يَزَالُ مَهْمًا؛ وَلَا مُمَارِجٍ مَعَ مَا؛ وَلَا خِيَالٍ وَهْمًا تَأْتِي رَسْدٌ بِهِ أَيْنَمَا كُنْتُ مِثْلِي:

می گوید:

(۱) کتاب «التوحيد»، ص ۶۰ تا ص ۶۲، حدیث ۱۸.

(۲) کتاب «التوحيد»، ص ۶۹ تا ص ۷۰ حدیث ۲۶.

(۳) «توحيد» صدوق، ص ۷۲ و ص ۷۳، حدیث ۲۷.

مَنْ لَمْ يَحُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالُ: هُوَ فِيهَا كَائِنٌ؛ وَلَمْ يَأْ عَنْهَا فَيُقَالُ: هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؛
وَلَمْ يَحُلْ مِنْهَا فَيُقَالُ: أَيْنٌ؟ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهَا بِالْإِتْرَاقِ، وَلَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِالْإِفْتِرَاقِ. بَلْ هُوَ
مَعَ الْأَشْيَاءِ بِالْكَفَيْفَةِ، وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْنَا مِنْ حُبْلِ الْوَرِيدِ؛ وَأَبْعَدُ مِنَ الشَّبَهِ مِنْ كُلِّ
بَعِيدٍ.^۱

و نیز صدوق مسنداً از نافع بن أزرُق از حضرت سید الشهداء حسین بن علیّ
رَوَايَتٌ مِي كَنْد كِه بِه اَو كَفْتَنْد: يَا بِنَ الْأَرْزُقِ! أَصِفُ إِلَهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ،
وَاعْرِفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ. لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ؛ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ؛ فَهُوَ قَرِيبٌ غَيْرُ
مُلْتَصِقٍ، وَبَعِيدٌ غَيْرُ مُتَقَصِّ؛ يُوحَدُ، وَلَا يُبْعَضُ، مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَوْصُوفٌ
بِالْعَلَامَاتِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى.^۲

و نیز مسنداً از حضرت إمام محمد باقر عليه السلام در تفسیر سوره قل هو الله أحدٌ
روایت کرده است که:

قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام: الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ، وَالْأَحَدُ وَالْوَاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ؛ وَهُوَ
الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ؛ وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ هُوَ الْإِنْفِرَادُ.
وَالْوَاحِدُ الْمَتَبَائِنُ الَّذِي لَا يُتْبَعُ مِنْ شَيْءٍ، وَلَا يَتَّجِدُ بِشَيْءٍ؛ وَمَنْ تَمَّ قَالُوا:
إِنَّ بِنَاءَ الْعَدَدِ مِنَ الْوَاحِدِ؛ وَليْسِ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَدَدِ؛ لِأَنَّ الْعَدَدَ لَا يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ؛ بَلْ
يَقَعُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ.

فمَعْنَى قَوْلِهِ: اللَّهُ أَحَدٌ: الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ، وَالْإِحَاطَةِ
بِكَيْفِيَّتِهِ؛ فَرَدٌّ بِالْهَيْئَةِ، مُتَعَالٍ عَنْ صِفَاتِ خَلْقِهِ.^۳

باری این روایات صراحت دارد بر وحدت بالصرافه ذات اقدس حق تعالی،
که از منبع علوم و سرچشمه زلال و صافی معدن حکمت و میراث اهل بیت رسول
الله صلی الله علیه و آله صادر شده است؛ اینها و نظایر اینها مانند قوله عليه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً، إِلَّا

(۱) «توحید» صدوق، ص ۷۷ تا ۷۹، حدیث ۳۴.

(۲) «توحید» صدوق، ص ۷۹ تا و ص ۸۰، حدیث ۳۵.

(۳) «توحید» صدوق، ص ۸۸ تا ص ۹۰، حدیث شماره ۲؛ و در «بحار الأنوار»، از طبع حروفی،

ج ۳ ص ۲۲۱ تا ص ۲۲۳ در شماره ۱۲ آورده است.

و رأيتُ اللهَ قَبْلَهُ، و قوله ﷺ: داخلٌ في الأشياءِ لا بالمُمَازَجَةِ، خارجٌ عن الأشياءِ لا بالمُزَايَلَةِ.

وأيضاً: ليس في الأشياءِ بوالج، ولا عنها بخارج.
وأيضاً: مع كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُقَارَنَةٍ، و غيرُ كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُزَايَلَةٍ.
وأيضاً: داخلٌ في الأشياءِ لا كدخولِ شَيْءٍ في شَيْءٍ، و خارجٌ عن الأشياءِ لا كخروجِ شَيْءٍ عَن شَيْءٍ.

وأيضاً: تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَن خَلْقِهِ؛ و حکم التَّمْيِيزِ بِنُؤُونَةٍ صِفَةٍ لا بِنُؤُونَةٍ عَزَلَةٍ.^۱
دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حقّ متعال صرف الحقیقه است؛ و لا یعزب عن وجوده شیء، زیرا که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عَدَّ و شمارش عارض می‌شود. و این یکی، و آن دیگری دو می‌شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علیهذا با وجود حقّ سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصوّر کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد. و این همان معنای ملکیتی است که در قرآن کریم آمده است.

همچنان که در «توحید» صدوق، از علی بن أحمد بن محمد بن عمران دَقَّاق، از محمد بن ابی عبدالله کوفی، از محمد بن إسمعیل برمکی، از علی بن عباس، از حسن بن راشد، از یعقوب بن جعفر جعفری، از حضرت ابا ابراهیم موسی بن جعفر ﷺ روایت می‌کند که: إِنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ؛ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يُشْعَلُ بِهِ مَكَانٌ، وَلَا يَجِلُّ فِي مَكَانٍ.

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ أَبْعُهُمْ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَلَا لَدُنِّي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيُّنَمَا كَانُوا.^۲

(۱) این کلمات همگی از امیرالمؤمنین ﷺ است که در «توحید صدوق» و غیر آن آمده است، و ما آنها را در ضمن مطالب سابق در تزییلات آورده‌ایم. و مرحوم حکیم حاج مولی هادی سبزواری رضوان الله علیه در «منظومه» خود، طبع ناصری در باب کیفیت تقوّم معلول به علت در حاشیه ص ۶۶ ذکر فرموده است.

(۲) آیه ۷، از سوره ۵۸: مجادله.

لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ. اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَخْجُوبٍ، وَاسْتَشَرَّ
بِغَيْرِ سِثْرٍ مَسْتُورٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمَتَعَالَى.^۱

و بنابراین سعه و گسترش وجود ذات حق تعالی به قدری است که تمام اشیاء را فرا گرفته است؛ و هیچ موجودی از آن خارج نیست. و مراد از اینکه خداوند در لا زمان و لا مکان یعنی قبل از پیدایش اشیاء بوده است؛ و الآن هم همین طور است، این است که وجود ازلی و ابدی و لایتناهی حضرت وی، از شمول شیء و چیزی فرو گذار ننموده است؛ و همه را شامل شده است. و این است معنای بَسِيطٌ الْحَقِيقَةُ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا.

یعنی وجود اوست که همه را فرا گرفته است؛ و وجودات متعینه امکانیه، نسبت وجود به آنها به واسطه در عروض است. و این همان منشأیت و مصدریت و صمدیتی است که مرحوم سید از آن تعبیر فرموده است.

و از این جا به دست می آوریم که: معنای کلام حضرت ابا جعفر: محمد الباقر

الْبَيْتُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ که فرموده‌اند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلَقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ؛ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ؛ وَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.^۲

درست و صحیح است؛ و معنای خَلُوٌ همان معنای وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا است. یعنی مُسَلِّماً خداوند با مخلوق، و موجود متعین، و ممکن، و فقیر، و عاجز، و ضعیف، عینیت ندارد. ولی معنای خَلُوٌ، خَلُوٌ حقیقی و بینونت ذاتی نیست؛ زیرا این موجود، مخلوق و معلول حق است؛ و به تمام وجود خود قائم به اوست؛ و چگونه متصور است که خدا از او جدا باشد؟ و او از خدا جدا باشد؟ این انعزال خداست

(۱) «توحید صدوق»، باب نفی المكان والزمان والحركة عنه تعالی. ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹. و مرحوم

فیض در «وافی» طبع اصفهان، ج ۱، ص ۴۰۳، و مرحوم مجلسی در «بحار الأنوار»، طبع حروفی، ج ۳، ص ۳۲۷ از کتاب «توحید صدوق» روایت کرده‌اند.

(۲) مضمون این حدیث را در «توحید صدوق»، باب أنه تبارک و تعالی شیء، ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶،

در دو حدیث مسند و مرفوع، به شماره‌های ۴ و ۵ روایت نموده است.

از ربوبیت و ألوهیت سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوّاً کبیراً.^۱

و حضرت صادق علیه السلام به خداوند إطلاق شیء نموده، و حقیقه او را چیز دانسته‌اند. غایه الأمرنه مانند سایر چیزها. چنانکه صدوق با سند خود از هشام بن حکم روایت کرده است که حضرت أبو عبدالله علیه السلام قال للزندیق حین سألّه ما هُو؟!

قال: هو شیءٌ بخلاف الأشياء. إرجع بقولی: «شیءٌ» إلی إثباتِ معنی؛ و أنّه شیءٌ بحقیقه الشئیّیة؛ غیر أنّه لا جسمٌ و لا صورة.^۲

همچنان که ایضاً صدوق با سند متصل خود، از محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است که او گفت:

قال لی أبو الحسن علیه السلام ما تقول إذا قیل لك: أخبرنی عن الله عزّوجلّ، شیءٌ هُو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزّوجلّ نفسه شیئاً حیث یقول: «قل أي شیءٍ أكبرُ شهادةً قل الله شهیدٌ بینی و بینکم».^۳

فأقول: إنّه شیءٌ لا كالأشياء. إذ فی نفی الشئیّیة عنه إبطاله و نفیه! قال لی: صدقت و أصبت! ثم قال لی الرضا علیه السلام: لِلنَّاسِ فِی التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ: نَفْيٌ وَ تَشْبِیهُ وَ إِثْبَاتٌ بَغِیرِ تَشْبِیهِ:

فمذهبُ النّفی لا یجوز؛ و مذهبُ التّشْبِیهِ لا یجوز؛ لأنّ الله تبارک و تعالی لا یُشْبِهُهُ شیءٌ. و السبیل فی الطّریقة الثّالثة إثباتٌ بلا تشبیه.^۴

همچنان که در برابر ذات اقدس و سعه وجودی، و نور عام او، از ماهیات امکانیه و اشیاء متعینّه، تعبیر به سایه شده است. و عبارت ظلّ و ظلال که در بعضی اخبار طینت وارد شده است، مقصود همین ظهور حضرت وی در مظاهر عالم امکان است.

(۱) آیه ۴۳، از سوره ۱۷: اسراء.

(۲) «توحید صدوق»، باب أنّه تبارک و تعالی شیء ص ۱۰۴، حدیث شماره ۲.

(۳) آیه ۱۹، از سوره ۶: أنعام.

(۴) «توحید صدوق»، ص ۱۰۷ حدیث شماره ۸.

صدوق در کتاب «توحید» با سند متصل خود از حماد بن عمرو نصیبی روایت کرده است، که او گفت:

سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ! فَقَالَ: وَاحِدٌ، صَمَدٌ، أَرْزَى، صَمَدِيٌّ، لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِّكُهُ، وَهُوَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ؛ فَرَدَّانِيٌّ؛ لَا خَلْقَهُ فِيهِ، وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ - الْحَدِيثُ^۱.

مراد از اینکه حضرت حق جل و علا، اظله و سایه‌ها را گرفته و نگهداشته است، معنای قیومیّت اوست نسبت به تعینات و ماهیّات. و یا به عبارت اصطلاحی ظهور اوست در مظاهر، با تعینات ماهویّه، و اما اصل حقیقت حق مطلق است؛ و در ذات خود مستغرق است؛ و نور محض است که از شدت تابندگی هیچ سایه‌ای را توان وصول به مقام او نیست؛ بلکه نهایت طور و مقدار سایه، حفظ خود در حدود مقام و درجه سایه بودن است.

دائماً او پادشاه مطلق است درکمال عز خود مستغرق است او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست شاهد بر گفتار ما روایتی است که از تفسیر علی بن ابراهیم و تفسیر عیاشی از حضرت باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است که: در ضمن بیان طینت، و کیفیت سرشت و خلقت اولیّه انسان می‌گوید:

ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيَ الْخَلْقِ) فِي الظُّلَالِ. قُلْتُ: وَأَيُّ شَيْءٍ الظُّلَالُ؟!

قال: أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلَّاتٍ فِي الشَّمْسِ؟! شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ - النُّجُبِ.

این ظل‌ها و سایه‌ها که انسان در آنها آفریده شده است، همان ماهیّات، و یا وجودهای مستعاره‌ای است که وجود برای آنها بالعرض است. و بدین جهت چیزی هست، ولی چیزی نیست؛ همچون سایه‌ای که در پرتو نور خورشید پدیدار می‌گردد، بهره آن از نور خورشید فقط سایه بودن است؛ خورشید است که منبع نور و حرارت، و کانون درخشندگی و تابش است؛ و نور اوست که همه جهان را فرا گرفته است.

(۱) «توحید صدوق»، باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۵۷، حدیث شماره ۱۵.

و سایه نور نیست؛ و حقیقتش نور نیست؛ بلکه ضد نور است. اما در اثر نور پدیدار شده است.

و این آیه مبارکه قرآن در ایفاء این مرام و مقصود، بسیار عجیب و قابل تأمل است:

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا
ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا.^۱

و نهمین روایتی را که در تذییل ۴ بر مکتوب ۴ شیخ (ره) نقل کردیم و در همین مکتوب هم به آن اشاره شد در رسانیدن این واقعتاً عجز می‌کند. آنجا که مولی الموحّدین امیرالمؤمنین علیه افضل صلوات المصلّین می‌فرماید:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَحَكْمُ
التَّمْيِيزِ بَيْنُوْنَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُوْنَهُ عَزْلَةٌ.^۲

می‌فرماید: آیات خدا دلیل و رهنمای به وی هستند؛ و اثبات او نفس وجود، و حاقّ حقیقت او در خارج است. و کسی را به معرفتش دسترسی نیست، مگر آنکه او را یگانه بداند. و یگانه دانستن او به آن است که او را از جمیع مخلوقاتش جدا کنیم؛ و عزّت و عظمت و جلال وی را به گونه‌ای بدانیم که: از یکایک از خلائق برتر است. و معنای این جدائی و تفریق آن نیست که: وجود او را جدا کنیم، و واقعتاً وی را منعزل سازیم، بلکه مراد آن است که: از صفات مخلوق و کمّ، و کیف، و زمان، و مکان، و سایر أعراض، و نواقص ماهیات امکانیه او را جدا کنیم. بنابراین او بوجوده و حقیقتیه در موجودات هست، و با همه هست؛ ولی رنگ و آثار و خواص آنها را که امور عدمیه هستند؛ و از لوازم ماهیات می‌باشند، ندارد.

و عجیب این است که باز هم در دنبال این جمله می‌فرماید:

لَيْسَ بِالْهَيْبَةِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمُؤَدَّى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.

(۱) آیه ۴۵ و ۴۶، از سوره ۲۵: فرقان.

(۲) «احتجاج» شیخ طبرسی (ره)، ج ۱، ص ۲۹۹.

یعنی شناسائی او به لوازم و خصوصیات اشیاء و ماهیات و تعینات امکانیه نیست. زیرا وجود او از همه اینها برتر است. او دارای إطلاق است؛ و این خصوصیات حدودی هستند که حکایت از محدود می‌نمایند؛ نه از وجود لاحد ابدی و ازلی و سرمدی حضرت او، جل و علا.

بلکه دلیل بر شناسائی او خود اوست؛ و رساننده به معرفت او خود اوست، که با حاق وجود، بما هو وجود می‌شناساند. و به واسطه اَفْناء و اِمحاء بنده در ذات بسیط و واحد، و حقیقت صرفه خود می‌فهماند که: غیر از او در عالم وجود، اصالتی، و الهی، و معبودی، و وجودی نیست.

سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنْهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. اَلَا اِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ اَلَا اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مَّحِيطٌ^۱.

حضرت اُستادنا الأكرم آية الله الأعظم علامه طباطبائی قدس الله سره، در تفسیر «المیزان» ج ۱۵، ص ۱۰۳، در آیه ۲۵ از سوره ۲۴: نور: يَوْمَئِذٍ يُوقِيهِمُ اللّٰهُ دِيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ مطلبی را بیان کرده‌اند که بر دلالت آیه بر توحید بالصرافه، و وحدت شخصیته ذات حق بسیار قوی است. ایشان گفته‌اند که: ممکن است دین در اینجا به معنای ملت و سنت حیات باشد. و این معنای عالی است که مرجعش ظهور حقایق برای انسان در روز قیامت باشد. و در این صورت با قوله: و يعلمون أن الله هو الحق المبين مناسبتش بیشتر است.

آنگاه فرموده‌اند: والآية من غرر الآيات القرآنية تفسر معنى معرفة الله. فإن قوله: وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ، ينبي أنه تعالى هو الحق لاسترة عليه بوجه من الوجوه ولا على تقدير من التقادير. فهو أبده البديهيّات التي لا يتعلّق بها جهل، لكن البديهيّ ربّما يُغفل عنه. فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه الذي ربّما يُعبّر عنه بالعلم. وهذا هو الذي يبدولهم يوم القيامة، فيعلمون أن الله هو الحق المبين. وإلى مثله يشير قوله تعالى: لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد. (آیه ۲۲، از سوره ۵۰: ق).

(۱) آیه ۵۳ و ۵۴، از سوره ۴۱: فصلت.

این بود آنچه در نظر بود که به طور اختصار از وجود حَقِّه حقیقیّه و صرفه حضرت حقّ تعالی، و معیت او با جمیع موجودات معروض گردد. و اما راجع به بحث دیگری که ادامه داشت؛ و آن زیادی صفات از ذات اقدس حقّ متعال، و یا عینیت آن بود، آن نیز به طور فشرده و خلاصه به شرح زیر تحریر می‌گردد:

از آنجایی که وجود بذاته با عدم تناقض دارد؛ و آن را در حاقّ ذات خود، طرد می‌کند و می‌راند؛ بنابراین به هیچ وجه قبول نمی‌کند که عدم بر او وارد شود، و بر او حمل گردد. و علیهذا وجود بذاته، حقیقت وجوبی دارد؛ و حقیقت وجود بالذات حقیقت واجب الوجودی است. و از هر جهت مستجمع جمیع صفات کمال که مرجع آنها امور وجودیه هستند، خواهد بود؛ همچنانکه منزّه است از جمیع صفات نقص که مرجع آنها امور عدمیه می‌باشند.

و چون می‌دانیم که: اولاً رتبه محمول از رتبه موضوع تأخر دارد؛ و ثانیاً هر مفهومی بالذات از مفهوم دیگر منعزل است؛ و به همین جهت هر مفهومی که بر مصداقی واقع شود بالضروره آن را محدود می‌کند؛ و عکسش این می‌شود که: هر مصداق غیر محدودی که عدم ذاتی آن باشد، وقوع مفهوم بر آن، در رتبه متأخر از آن می‌باشد؛ فلهاذا وجود حضرت واجب که غیر محدود است، و صرافت محض را دارد، از هر تعین اسمی و وصفی، و از هر تقیید مفهومی بالاتر است؛ حتی از اینکه می‌گوئیم: بالاتر است، هم بالاتر است. زیرا خود این هم تقییدی است.

بنابراین حقیقت وجود واجب، از هر تعین مفروضی، إطلاق دارد، حتی از همین حکم به إطلاق هم. و در این صورت عینیتی که برهان، بین ذات حضرت حقّ و صفات وی اثبات می‌کند؛ فقط از یک جانب خواهد بود. بدین معنی که: ذات عین صفات است؛ ولیکن صفات عین ذات نیست. ذات ثابت است به ذات خود؛ و صفات ثابت می‌باشند به ذات.

و این عینیت یک جانبه، از باب عینیت مطلق است با مقیّد؛ دون العکس. فکلّ مطلق مع المقیّد؛ و لا یكون کُلُّ مُقَيِّدٍ مع المطلق. ما از روایت از چند طریق دلیل بر این مطلب داریم:

اول، روایات و خطبه‌هایی که از امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر امامان وارد شده است؛ و در آنها بالصرّاحه صفات را از ذات نفی نموده‌اند. مانند خطبه اول از «نهج البلاغه» که: «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه تا آخر؛ و مانند خطبه وارد از حضرت رضا علیه السلام در «ارشاد مفید» و «توحید» صدوق که:

جَلَّ عَنْ لَنْ تَجَلَّهِ الصِّفَاتُ. لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنْ كُلَّ مَنْ حَلَّثَهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ
تا آخر. و ما این دو خطبه را به شماره‌های اول و هشتم، در تزییل ۴ بر مکتوب ۴ شیخ (ره) آورده‌ایم.

این خطبه حضرت امام رضا علیه السلام نزد مأمون است که با سند متصل شیخ صدوق روایت می‌کند؛ و تا می‌رسد به این عبارت که می‌گوید:
وَمَنْ قَالَ: حَتَّى مَ؟ فَقَدْ غَيَّاهُ؛ وَمَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ؛ وَمَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ؛ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ؛ وَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ.

لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِانْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ، كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ.
أَحَدًا لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ. ظَاهِرًا لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلِّلاً لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَاةٍ؛
بَاطِنًا لَا بِمُزَايَلَةِ مَبَائِنٍ لَا بِمَسَافَةِ قَرِيبٍ لَا بِمُدَائِنَةِ. تا آخر خطبه.^۱

و صدوق با سند متصل خود روایت کرده است از حضرت صادق، از پدرش از جدش علیه السلام که چون امیرالمؤمنین علیه السلام برای بار دوم مردم را برای جنگ با معاویه برانگیخت، چون مردم مجتمع شدند، به خطبه برخاست و گفت: الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان. قدرته بان بها الاشياء، و بانت الأشياء منه. فليست له صفة تنال، ولا حد يضرب له الأمثال. كل دون صفاته تعبير اللغات، و ضل هنالك تصاريف الصفات. تا آخر خطبه که از نفایس خطب است.^۲

و نیز صدوق با سند متصل خود روایت می‌کند از فتح بن یزید جرجانی که

(۱) «توحید صدوق»، باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۳۴ تا ص ۴۱، حدیث شماره ۲.

(۲) «توحید صدوق»، ص ۴۱ و ص ۴۲؛ و «بحار الأنوار»، طبع حروفی، ج ۴، ص ۲۶۹، از «توحید

صدوق» ولیکن در اینجا به جای تعبیر اللغات، تحبیر اللغات ضبط نموده است.

حضرت امام رضا علیه السلام در جواب نامه او که از توحید پرسیده بود، به خط خود نوشتند: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الملهم عباده الحمد تا می رسد بدین فقره که: الممتنع من الصفات ذاته؛ و تا می رسد به این عبارات که: أول الدين معرفته، و كمال المعرفة توحیده، و كمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة الموصوف أنه غير الصفة و شهادتهما جميعاً على أنفسهما بالبيننة الممتنع منها الأزل. فمن وصف الله فقد حده، و من حده فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله. و من قال: كيف؟ فقد استوصفه تا آخر نامه مبارک که آن هم از نفايس نامه هاست.^۱

و روی بیانی که در معنای مفهوم و انعزال آن از عدم محدودیت نمودیم، معلوم است که: مراد از نفی صفات از ذات، مطلق صفات است؛ نه آنکه بعضی به صفات زائده بر ذات حمل کرده اند. این حمل، شاهد است. و اصولاً خودِ صفت، و اصل صفت، با مفهوم آن زائد است.

و این گونه خطب و روایات تفسیر و بیان می نماید اخبار دیگری را که در این باره وارد شده است، و می فهماند که: آنچه نفی شده است، تنها صفات فعل و حدوث نیست؛ بلکه اصل صفت می باشد.

مانند خطبه ای که امیرالمؤمنین علیه السلام در بیان و کیفیّت انتقال رسول خدا صلی الله علیه و آله از زمان حضرت آدم تا زمان میلادشان ایراد کرده اند. و در این خطبه آمده است که:

فَسُبْحَاتِكَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ وَبَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ؛ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ؛ وَأَنْتَ الْفَعَالُ لِمَا تَشَاءُ. تَبَارَكَتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَكُلُّ مَخْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ. أَنْتَ الَّذِي لَا تَسْتَعْنِي عَنْكَ الْمَكَانُ؛ وَلَا تَعْرِفُكَ إِلَّا بِانْفِرَادِكَ الْوَحْدَانِيَّةِ

(۱) «توحید صدوق»، ص ۵۶ و ص ۵۷، و در «بحار الأنوار»، ج ۴، ص ۲۸۴ و ص ۲۸۵ از «توحید

صدوق»، روایت نموده است.

و القدرة^۱

و در کلمات و خطب أمير المؤمنين و حضرت امام رضا و سائر ائمه طاهرين
عليه السلام نظير اين عبارات بسيار است. و معلوم است که خود صفت، تحديد است؛ و
نفس مفهوم، مُدرک است.

در «توحيد» صدوق آمده است که: عبدالاعلی از حضرت صادق عليه السلام
روایت کرده است که:

تُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ؛ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ، وَالْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَصْفِ. تَا
آخِر حَدِيثٍ.^۲

و می دانیم که: اسم همان صفت است؛ و مراد از غیریت اسماء با ذات،
ألفاظ اسماء نیست بلکه غیریت مصداقی است. و این مطلب در کمال وضوح
است.

دوم روایاتی است که دلالت دارد بر آنکه: خداوند تعالی اسماء خود را خلق
فرمود؛ همچون روایتی را که شيخ کلینی و صدوق با سند متصل خود از ابراهيم
بن عمر از حضرت صادق عليه السلام روایت نموده اند که:

قال: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءً بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مُتَّصَوِّتٍ؛ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرِ
مُنْطِقٍ؛ وَ بِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ؛ وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ؛ وَ بِاللَّوْنِ غَيْرِ مَصْبُوعٍ؛ مَنْفِيٌّ
عَنِ الْأَقْطَارِ؛ مُبَعَّدٌ عَنِ الْحُدُودِ؛ مَحْجُوبٌ عَنْ حَسِّ كُلِّ مَتَوَهِّمٍ؛ مُسْتَتَرٌ غَيْرُ مَسْتَوْرٍ.
فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ.

فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا؛ وَ حَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا؛ وَهُوَ الْاسْمُ
الْمَكْتُونُ الْمَخْزُونُ. فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وَ سَحَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ. فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا.
ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلَا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا، فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ،

(۱) «اثبات الوصية» مسعودی، طبع سنگی سنه ۱۳۱۸، ص ۹۶ و أول خطبه بدین عبارت است:

الحمد لله الذي توحد بصنع الأشياء؛ و فطر أجناس البرايا على غير أهل وأصل ولا مثال.

(۲) «توحيد صدوق»، باب أسماء الله تعالى ص ۱۹۲، حديث شماره ۶.

المَلِكُ، التَّدْوَسُ، الخَالِقُ، البَارِي، المَصَوِّرُ، الحَيُّ، القَيُّومُ، لا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ، العَلِيمُ، الخَبِيرُ، السَّمِيعُ، البَصِيرُ، الحَكِيمُ، العَزِيزُ، الجَبَّارُ، المُتَكَبِّرُ، العَلِيُّ، العَظِيمُ، المَقْتَدِرُ، القَادِرُ، السَّلَامُ، المَوْمِنُ، المِهْمِنُ، (البَارِي) المُنْشِئُ، البَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الجَلِيلُ، الكَرِيمُ، الرَّازِقُ، المَحْيِي، المَمِيتُ، البَاعِثُ، الوَارِثُ.

فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تيم ثلاثمائة وستين اسماً؛
فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة.

وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب الاسم الواحد المكون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة. و ذلك قوله تعالى:

قُلْ لَدَعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّامًا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى.^{۱ و ۲}

و این روایت مبارکه در دلالتش بر تأخر أسماء از مقام إطلاق ذات، از آفتاب روشن تر است؛ و علاوه بر نفاست مضامینش دلالت بر اصول مقداری از أسماء و کیفیت تنزل اسمی از اسمی و بر پیدایش عالم خلق از آنها دارد. و استادنا الأعظم علامه طباطبائی قدس الله نفسه در «تفسیر المیزان» در ذیل آیه یکصد و هشتادم از سوره اعراف آن را شرح فرموده‌اند.^۳

(۱) آیه ۱۱۰، از سوره ۱۷: إسرء.

(۲) «أصول کافی»، طبع حروفی، ج ۱، ص ۱۱۲ باب حدوث الأسماء حدیث اول، و «توحید صدوق»، ص ۱۹۰ و ص ۱۹۱، باب أسماء الله تعالی، حدیث سوم؛ و در «توحید صدوق»، وهو عزوجل بالحروف غیر منوعت ضبط نموده است. و در «بحار الأنوار»، باب المغایرة بین الاسم والمعنی گوید: و فی نسخة (ب) و (و) فالظاهر هو الله، وتبارک، و سبحان، ضبط کرده است. و این روایت را نیز مرحوم فیض در «وافی»، از کافی روایت کرده است، طبع اصفهان حروفی، ج ۱، ص ۶۳ و ص ۶۴ باب ۴۵، حدیث شماره اول.

(۳) «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۸، ص ۳۸۰ تا ص ۳۸۵. و از جمله در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱ این طور شرح نموده‌اند که: أقول: قوله تعالى: «ان الله تبارک وتعالی خلق اسماً بالحروف غیرمتصوف إلخ. هذه الصفات المعدودة صريحة في أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ، ولا معنى يدل عليه اللفظ من حيث ائ مفهوم فإن اللفظ والمفهوم الذهني الذي يدل عليه، لا معنى لالتصافه بالواصف التي وصفه بها وهو ظاهر وكذا يابى عليه ما ذكره في الرواية بعد ذلك. فليس المراد بالاسم إلا المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ. ومن المعلوم أن الاسم بهذا المعنى - وخاصة بالنظر إلى تجزيه بمثل: الله، وتبارک، وتعالی - ليس إلا الذات المتعالية، وهو

دلیل سوم روایات بسیاری است که دلالت دارند بر آنکه: **أَمَّه النَّبِيُّ** تنها
 أسماء حسناى خداوند هستند. مانند قوله **النَّبِيُّ**: **نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**.

و در این باره روایاتی است، داله بر آنکه ایشان صفات حضرت خداوند، و نور او، و چشم او، و گوش او، و هر چیزی که در این مجری واقع است می‌باشند.^۱

و معلوم است که امامان **السَّلَوَاتُ** از ذات حق متعال تأخر دارند؛ و مراد از أسماء و صفات، مقامات رسول خدا **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**، و آل طیبین و طاهرین وی هستند. و بنابراین أسماء و صفات، از مقام ذات تأخر دارند.

دلیل چهارم معنی و مفاد تکبیر است که از شعائر اسلام، و با فضیلت‌ترین ذکرى است که در اسلام آمده؛ و به مفهوم الله أكبر این شریعت از سایر ادیان برتری جسته است.

دو روایت وارد است که معنای الله أكبر، الله أكبر من كل شئ نیست بلکه
الله أكبر من أن يوصف است. و هر دوی این روایت‌ها از حضرت صادق **السَّلَوَاتُ**
 است، و کلینی در «کافی»؛ و صدوق در «معانی الأخبار» روایت نموده‌اند.

←
 قائم بها غیر خارج عنها البتة. فنسبة الخلق إلى هذا الاسم في قوله: خلق اسماً يكشف عن كون المراد بالخلق غير
 المعنى المتعارف منه، وأن المراد به ظهور الذات المتعالية ظهوراً ينشأ به اسم من الأسماء. وحينئذ ينطبق الخبر
 على ما تقدم بيانه أن الأسماء مترتبة فيما بينها وبعضها واسطة لثبوت بعض، وتنتهي بالآخرة الى اسم تعينها عين
 عدم التعيين، وتفيد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بقيد. انتهى.

(۱) در «تفسیر المیزان» ج ۸، ص ۳۸۴، بعضی از این روایات را ذکر نموده است، و ما عین
 عبارت ایشان را در اینجا می‌آوریم: و فی الکافی باسناده إلى معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله **السَّلَوَاتُ** فی قوله
 عزوجل: **والله الأسماء الحسنی فادعوه بها**. قال: نحن والله الأسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد إلا
 بمعرفتنا. أقول: ورواه العياشي عنه **السَّلَوَاتُ**. و فيه أخذ الاسم بمعنى ما دل على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره. و عليه
 فالأنبياء والأوصياء **السَّلَوَاتُ** أسماء دالة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه، ولأنهم في العبودية بحيث ليس لهم إلا الله
 سبحانه فهم المظهرون لأسمائه وصفاته تعالى.

و فی الکافی باسناده عن عبد الله بن سنان قال: سئلت أبا عبد الله **السَّلَوَاتُ** عن قول الله عزوجل: **وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً**
يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ، قال: هم الأئمة. أقول: ورواه العياشي عن حمران عنه **السَّلَوَاتُ** قال: وقال محمد بن
 عجلان عنه **السَّلَوَاتُ**: نحن هم! انتهى كلام العلامة قدس الله سره.

یکی از آنها این است که: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رجلٌ عنده: اللهُ أكبرُ. فقال: اللهُ أكبرُ مِنْ أَى شَيْءٍ؟! فقال: من كلِّ شَيْءٍ. فقال أبو عبد الله: حَدِّثْهُ! فقال الرَّجُلُ: كيف أقولُ؟! قال: قُلْ: اللهُ أكبرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.^۱

و دومی از آنها این است که: قال أبو عبد الله عليه السلام: أَى شَيْءٍ اللهُ أكبرُ؟ فقلتُ: اللهُ أكبرُ من كلِّ شَيْءٍ. فقال: وكانَ ثمَّ شَيْءٌ فَيكونُ أكبرَ مِنْهُ؟! فقلتُ: وَمَا هُوَ؟! قال: اللهُ أكبرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.^۲

(۱) «أصول کافی»، طبع حروفی حیدری، ج ۱، ص ۱۱۷ حدیث ۸ و «معانی الأخبار»، ص ۱۱ و ص ۱۲ حدیث شماره ۲. و فیض در «وافی»، طبع حروفی ج ۱ ص ۴۷۵ از «کافی» روایت کرده است. شماره ۸ - ۳۸۶.

(۲) مراد از گوینده، جمیع بن عمیر راوی روایت است.

(۳) «أصول کافی»، ج ۱، ص ۱۱۸ حدیث ۹ و «معانی الأخبار» ص ۱۱ حدیث ۱، و فیض در «وافی» طبع حروفی، ج ۱ ص ۴۷۵ از «کافی» روایت نموده است. شماره ۳۸۷ - ۹.

تذییل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت سید قدس الله سره الزکیة

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
این آخرین تذییلی است که تحریر می‌شود، چون مکتوب هفتم حضرت سید
قدس الله سره آخرین مکتوب است و در آن مکاتبات قطع می‌گردد.
مرحوم سید (ره) در این مکتوب اظهار ملالت فرموده؛ و از عدم پذیرش مرحوم
شیخ (ره)، نتیجه‌ای را برای مکتوب بعدی نمی‌بیند. بنابراین، با ایراد طعن و
إشکال، ضجرت خود را ابراز، و نامه را محترماً پایان می‌دهد.
حضرت آیه الله حاج شیخ عباس هاتف قوچانی آدم الله برکاته: وصی مرحوم
قاضی اعلی الله مقامه، از مرحوم قاضی قدس الله نفسه نقل می‌نمودند که:
آن مرحوم می‌گفت: از استادمان مرحوم آیه الحقّ و سند العرفان سؤال شد: با اینکه
دأب أهل مراقبه، و سُلاکِ راه خدا، و اولیای معرفت، در برابر این گونه بحث‌ها
رعایت اختصار، و در صورت عدم قبول سکوت است؛ چرا شما این طور در این
نامه‌ها مطلب را دنبال فرموده‌اید؟!

در جواب گفتند: اینها در ذهن خود از روی قواعد ذهنی (فورمول) خدائی
تراشیده، و ساخته و پرداخته‌اند؛ و آن را می‌پرستند؛ و سجده می‌کنند. آن خدا
خدای حقیقی نیست؛ خدای خارجی نیست؛ خدای تخیلی است. من خواستم شاید
بتوانم این خدا را از ذهنشان بیرون بکشم.

حضرت علامه استادنا الأکرم طباطبائی رضوان الله علیه می‌فرمودند: در

مکاتبات و مباحثاتی که در قضیه تشکیک در وجود، و وحدت وجود، در میان دو عالم بزرگوار: آقای حاج سید احمد کربلایی، و آقای حاج شیخ محمد حسین إصفهانی رضوان الله علیهما صورت گرفت؛ و بالأخره مرحوم حاج شیخ، قانع به مطالب عرفانیّه توحیدیّه آقا حاج سید احمد نشدند، بعد از رحلت مرحوم آقا سید احمد، یکی از شاگردان مرحوم قاضی به نام آقا سید حسن کشمیری که از همدورگان آقای آیه الله حاج شیخ علیمحمد بروجردی، و آقا سید حسن مسقطی، و آن ردیف از تلامذه مرحوم قاضی بود، بنای مباحثه و مکالمه را با مرحوم حاج شیخ محمد حسین باز کرد، و آن قدر بحث را براساس استدلالات و براهین مرحوم حاج سید احمد تعقیب کرد که: حاج شیخ را ملزم به قبول نمود.

* * *

أما داعیه این حقیر بر نشر مکاتبات و تزییلات بدین صورت؛ عمدهً برای دو علت بود:

أولاً برای حفظ اصل مکاتیب و تقدیم نسخه صحیح، و بدون غلط و تصحیف آن، برای صاحبان علم، و حکمت، و برای عاشقان، و پویندگان راه عرفان، از علمای اعلام که با دقت ملاحظه نمایند؛ و این مسائل عمیق و دقیق را مورد نظر و بحث و مطالعه و مراجعه به کتب قرار داده، و در عین حال با پیمودن راه عملی و سلوک فعلی، در صقع روحشان جای دهند، و قدری از کثرت و زیاده روی در بحث‌های بی‌فایده، و قیل و قال‌هایی که نفس را ملول کند، و دل را قساوت آورد، و روح را خسته و تاریک نماید، بکاهند؛ و به این نفایس نظری و شهودی که از ذخائر آثار رسول اکرم ﷺ و پیشوایان بحق و اوصیای اوست بهره‌مند گردند.

روی آوردن به مسائل توحیدیّه، و مطالعه و بحث در مسائل وارده در «أصول کافی»، و «توحید» صدوق، و غیرهما از قبیل کتب که حقاً مَشام جان را به عطر و طیب نسایم خُلد، و بهشت رضوان و جنت الذات و اللّقاء عطر آگین می‌کند؛ از الزم واجبات است.

ثانیاً برای حفظ همان شش تزیلی بود که: حضرت أستاذنا الأعظم آیه الله الحقّ و سند الحکمة و عین المعرفة، به نام تزییلات و محاکمات در میان این دو

عالم بزرگوار مرقوم فرموده‌اند.

این تزییلات اگر بدین صورت طبع نمی‌شد، شاید نسخه اصل آن مفقود الأثر می‌گردید. زیرا نسخه اصل آن در نهایت قلت بود؛ و جز چند نسخه معدود ابداً در دست کسی نبود.

و چون طبع اصل مکاتیب با همین چند تزییل هم مرغوب و مطلوب نبود؛ فلهدا حقیر تزییلات را دنبال کرده، و به حول و قوه الهی به اتمام رساندم؛ ولیکن چون نه علماً و نه عملاً در طراز جرح و تعدیل مطالب، و محاکمه نیستم؛ و کوچکتر از آنم که همچون استاد علامه به نام تزییلات و محاکمات، مطالب غامضه و نفیسه را مشروح و ارائه دهم، بنابراین در این تتمه تزییلات از اضافه لفظ «و محاکمات» خودداری شد؛ و فقط به عنوان تزییلات مطالبی را که به نظر می‌رسید، ثبت و به ارباب کمال و اندیشه، و جویندگان عرفان، و پویندگان سبیل سلام و توحید ارائه دادم.

علت تأبی شیخ از تسلیم شدن بر عدم عینیت صفات با ذات، آن است که: اگر ذات را بالاتر از صفت بدانیم، ذات را عاری از صفت کمال دانسته‌ایم. در حالی که با مطالب مشروحه مبین شد که: این خلوص ذات از صفت نیست؛ بلکه اشرفیت و افضلیت آن است؛ و او را در مرتبه‌ای از علو و تعالی دانستن که دست پنجه هیچ صفتی که دارای تعین است - و هر صفت دارای تعین است؛ زیرا معنای صفت، زیادی و تعین است - بدان ذروه عالی نرسد؛ و آن عنقا و سیمرغ لامکان را نتواند صید کند.

و از طرف دیگر اثبات صفات برای غیر ذات نشده است؛ بلکه همه در بسته و سر بسته، اختصاص به ذات دارد؛ منتهی الأمر در مرتبه متأخره از ذات، نه دوش با دوش آن.

و علت تأبی شیخ از تسلیم شدن بر وحدت ذات اقدس او، و معیت او با موجودات، و سیطره و إحاطه وجودی او بر همه عالم و جمیع اشیاء، و انحاء و اندکاک همگی ذاتاً و صفةً و فعلاً در ذات او، فقط و فقط خود را موجود در قبال حق دانستن است که مرحوم سید از آن تعبیر به جَبَلَانِیَّتِ نموده بود.

تا یک سر موی از تو هستی باقی است آئین دکان خودپرستی باقی است
گفتی بت پندار شکستم رستم این بت که ز پندار برستم باقی است
و دیگر مستلزم إحاطة وجودی حق بر معایب، و مضار، و مفاسد، و قبایح که
مرحوم شیخ از آن تعبیر به لزوم مفاسدِ شنیعه کرده بود.

أما آن هستی جز کوه تخیلی هستی چیزی بیش نیست؛ و خواهی نخواهی باید
شکسته شود؛ و أمّا این استلزام نیز صحیح نیست؛ زیرا حقایق وجودیه
موجودات و اشیاء اندکاک در ذات حق دارند، نه معایب و قبایح و مفاسد. مرجع
این امور عند التّحلیل العقلی، امور عدمیه هستند. نقصانات و ماهیات باطله امور
عدمیه هستند. اینها کجا می‌توانند در ذات اقدس او راه یابند.

الشَّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِالْإِيزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَانِ
بنابراین کسانی که به وحدت وجود اعتراض و ایراد دارند، ابتدا معنای آن را
تعقل نموده‌اند. وحدت وجود، با توحید که مبنای اساس شرایع الهیه و بالأخص
دین حنیفیه اسلام است، یک معنی است. وحدت مصدر باب لازم و مجرد است،
و توحید مصدر باب متعدی و مزید فيه. الله أكبر، و لا إله إلا الله، معنایشان همین
حقیقت بزرگ است.

اینها می‌گویند: وحدت وجود، یعنی همه چیز خداست، سگ خداست، کافر
خداست، زانی خداست. عیاذاً باللّهِ، کجا معنای وحدت این است؟! در کدام
کتاب خوانده‌اید؟ و یا از کدام مؤمن عارف موحد شنیده‌اید؟

آنها که فریاد می‌زنند: در ذات واجب، همه اشیاء محدوده، و تمام ممکنات
بحدودها و ماهیاتها راه ندارند؛ کجا سگ و کافر و زانی راه پیدا می‌کنند؟!

أرباب شهود و کشف توحید می‌گویند: در عالم وجود، غیر از خدا چیزی
نیست. یعنی وجود او چنان سیطره و إحاطه در اثر وحدت حقه حقیقیه و صرفه خود
دارد که هیچ موجودی در قبال او، و در برابر او عرض اندام ندارد. وجود اقدس حق

(۱) «منظومه سبزواری» طبع ناصری، ص ۱۵۰ در ضمن غرر فی رفع شبهة الثنویة بذکر قواعد

همه اشیاء را مندرک و مضمحل و فانی نموده است. آنجا حدود و قیود که لازمه شیئیت اشیاء هستند، کجا می‌توانند وجود و تحقق داشته باشند؟! آنها می‌گویند: وجود ارواح قدسیه، و نفوس انبیای عظام، در ذات حق مندرک و فانی هستند. در ذات حق جبرائیل و اسرافیل را نمی‌توان یافت. آن وقت کجا سگ و خوک و میکرب و قاذورات یافت می‌شود؟ آنها می‌گویند: تمام موجودات در برابر ذات او وجودی ندارند؛ آنها همه تعین و ماهیت و حدود می‌باشند؛ و اصل وجود موجودات بسته به ذات حق است، که از آن به صمدیت و مصدریت و قیومیت و منشأیت تعبیر شده است. این معنی و مفهوم را اگر درست دقت کنیم، مفاد و مراد همین کلمه تکبیر و کلمه تهلیلی است که هر روز در نمازهای خود واجب است چندین بار بر زبان آوریم؛ و به محتوا و مفاد آن معتقد باشیم.

اما مسکینان نمی‌فهمند؛ و معنای وحدت را از نزد خود حلول و اتحاد می‌گیرند که منشأ آن شرک و دوئیت است. آنگاه می‌ترسند که بدین اعتقاد عالی که روح اسلام است، لب بگشایند؛ در حالی که خودشان در شبانه روز در نمازها همین معنی را تکرار می‌کنند؛ و همین عبارات را از ذهن می‌گذرانند. و این امر ناشی است از پائین آمدن سطح عمومی معارف اسلام، و اکتفاء به علوم مصطلحه

(۱) مرحوم صدر المتألهین قدس الله سره در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۴۱ و ص ۱۴۲ بعد از بحث و شرح فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام : و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه؛ گوید: و علی هذا یجب أن لا یكون محصوراً فی شیء، ولا یخلوعنه شیء، فلا یكون فی أرض، ولا فی سماء، ولا یخلوعنه أرض ولا سماء، كما ورد فی الحدیث: لودئتم بحبل علی الأرض السُّقْلَى لهبط علی الله. ولهذا قال علیه السلام : ومن قال: فیم فقد ضمَّنه، ومن قال: علیّ مَ فقد أخلی منه، تصدیقاً لقوله تعالی: هو معکم أینما کنتم؛ وقوله: ما یكون من نجوی ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم؛ وقوله تعالی: ونحن أقرب إلیه من جبل الورد؛ وقوله فی الحدیث القدسی: كنت سمعه وبصره ویده؛ وقول النبی صلی الله علیه و آله : إله فوق کلّ شیء و تحت کلّ شیء، قد ملأ کلّ شیء عظمته فلم تخل منه أرض ولا سماء ولا برّ ولا بحر ولا هواء. وقد روی أنه قال موسی: أقرب أنت فأناجیک؟ أم بعد أنت فأنادیک؟ فأبی أحسّ حسن صوتک ولا أراک فأین أنت؟ فقال الله: أنا خلقک، وأمامک وعن یمینک وشمالک! أنا جلیس عند من یذکرنی، وأنا معه إذ دعانی؛ وأمثال هذا فی الآیات والأحادیث کثیرة لا تحصى.

و مقررّه، و دور شدن از آبشخوار حقایق.

حضرت أستاذنا الأكرم آية الله المعظم: علامه طباطبائی قدس الله سرّه می فرمودند: در اذهان عوامّ از مردم، وحدت وجودی از کافر بدتر است؛ یهودی باش! مسیحی باش! أمّا وحدت وجودی نباش!

حضرت آية الله، و سند التّجريد و العرفان، حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی اعلی الله درجته که همین مرحوم شیخ (ره): صاحب «المکاتبه» از ایشان تقاضای دستور و مقدمه موصله نموده بود، و ما در مقدمه همین کتاب شرح آن را و نامه پاسخی حضرت ایشان را آوردیم. در کتاب «لقاء الله» خود که حقاً از نفیس ترین کتب مدوّنّه در عرفان و سلوک است، در اواخر بحث کوتاهی راجع به وحدت وجود دارند؛ و پس از بیان ایشکالاتی که بر این مرام، مردم نموده اند؛ می گویند:

وَأَجِيبَ عَنِ ذَلِكَ كُلَّهُ بِأَنَّ نَفِيَّ الوجود الحقیقیّ عَنِ الْأَشْيَاءِ، لَيْسَ قَوْلًا: بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هُوَ اللهُ؛ وَ لَيْسَ قَوْلًا بِالاتِّحَادِ؛ وَ سِيسَ مِی فرمایند:

مرد حکیمی در اصفهان بود؛ و عادتش بر این بود که چون وقت غذایش می رسید، خادم خود را می فرستاد، تا برای او و برای هرکس که در نزد اوست - هر که می خواهد بوده باشد - غذا بخرد؛ و آن حکیم با آن شخص حاضر با هم غذا بخورند.

اتّفاقاً روزی در وقت غذا یکی از طلاب شهر برای حاجتی نزد وی آمده بود. حکیم به خادمش گفت: برای ما غذا بخر، تا ما تغذی نمائیم؛ و خادم روانه شد، و برای آن دو نفر غذائی خرید؛ و حاضر کرد.

حکیم به آن مرد فاضل گفت: بسم الله، بیا غذا بخوریم! آن شیخ گفت: من غذا نمی خورم!

گفت: آیا غذا خورده ای؟! گفت: نه.

گفت: چرا غذا نمی خوری با آنکه هنوز غذا نخورده ای؟! گفت: من احتیاط می کنم از غذای شما بخورم!

گفت: سبب احتیاط چیست؟! گفت: من شنیده ام که تو قائل به وحدت

وجود هستی! و آن کفر است؛ و جایز نیست برای من که با شما از غذای شما بخورم، زیرا که غذا به واسطه ملاقات با شما نجس می‌شود!
گفت: تو معنای وحدت وجود را چه تصوّر کرده‌ای، تا اینکه حکم به کفر قائل به آن نموده‌ای؟!

گفت: به جهت آنکه قائل به وحدت وجود، می‌گوید به اینکه خدا همه اشیاء است؛ و جمیع موجودات الله هستند!

حکیم گفت: اشتباه کردی! بیا غذا بخور! زیرا که من قائل به وحدت وجود هستم؛ و نمی‌گویم که: جمیع اشیاء خدا هستند؛ چون از جمله اشیاء جناب شما می‌باشد؛ و من شکّی ندارم در اینکه شما در مرتبه حمار هستید؛ یا پست‌تر از حمار؛ پس کجا می‌توان کسی قائل به ألوهیت شما بگردد؟ بنابراین احتیاط شما بدون وجه است؛ و إشکال در غذا خوردن نیست! بیا! غذا بخور!

مرحوم صدرالمتألهین قدس الله نفسه الزکیة گوید: إن أكثر الناظرین فی کلام العرفاء الإلهیین، حیث لم یصلوا إلی مقامهم، ولم یحیطوا بکنه مرادهم؛ ظنوا أنه یلزم من کلامهم فی إثبات التوحید الخاصی فی حقیقه الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصیة، أن هویات الممكنات أمور اعتباریة محضة وحقائقها أوهام وخیالات لا تحصل لها إلا بحسب الإعتبار؛ حتی أن هؤلاء الناظرین فی کلامهم من غیر تحصیل مرادهم، صرّحوا بعدمیة الذوات الکریمة القدسیة، والأشخاص الشریفة الملوکیة کالعقل الأول، وسائر الملائكة المقربین، وذوات الأنبیاء والأولیاء والأجرام العظیمة المتعدّدة المختلفة بحركاتها المتعدّدة المختلفة جهةً وقدرًا وآثارها المتفتّنة.

وبالجمله النظام المشاهد فی هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً تشخصاً وهویةً وعداداً والتضادّ الواقع بین كثير من الحقائق أيضاً. ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصة، وأحكاماً خاصةً ولا نغنی بالحقیقة إلا ما یكون مبدأ أثر خارجي. ولا نغنی بالكثرة إلا ما یوجب تعدد الأحكام والآثار. فكیف یكون الممكن لا شیئاً فی الخارج، ولا موجوداً فیه.

وما یترائی من ظواهر کلمات الصوفیة أن الممكنات أمور اعتباریة أو انتزاعیة علقیة، لیس

معناه مايفهم منه الجمهور ممن ليس له قدمٌ راسخٌ فى فقه المعارف، وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذاتيتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره، من حيث هو موجود وواجب لغيره؛ وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت.

وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية؛ وهو اعتبار كونه فى أى درجة من درجات الوجود قوةً، وضعفاً، كمالاً، ونقصاناً.

فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والثبوت الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع. وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور، ولا جهة عدمية، ولا حيثية إمكانية بحصل للوجود خصائص عقلية، وتعيينات ذهنية هى المسميات بالمهيات والأعيان الثابتة.

فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور.

ومرحوم حكيم سبزوارى قدس الله نفسه، در تعليقه آن شرح مفيدى بر اين واقعيت آورده است، او گويد:

المغالطة نشأت من خلط الماهية بالهوية، واشتباه الماهية من حيث هى بالحقيقة، ولم يعلموا: أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم اعتبارياً؟

أم كيف يكون الجهة الثورانية من كل شىء التى هى وجه الله، وظهوره، وقدرته، ومشيته المبنية للفاعل، لا للمفعول اعتبارياً. تعالى ذيل جلاله عن علوق الاعتبار.

فمتى قال العرفاء الأختيار أو لوالأيدى والأبصار: إن الملك والملك والإنسان والحيوان وغيرها من المخلوقات اعتبارية؛ أرادوا شئيات ماهياتها الغير المتأصلة عند أهل البرهان وعند أهل الذوق والوجدان.

وأهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها الموجدة بما هي موجودة؛ أو إلى وجوداتها،
حاشاهم عن ذلك. بل هذا نظرٌ عاميٌّ منزّهٌ ساحةً عزَّ الفضلاء عن ذلك.

نظير ذلك، إذ قال: الإنسان مثلاً وجوده وعدمه على السواء، أو مسلوبٌ ضروريُّ الوجود
والعدم؛ أراد بشيئية ماهية الإنسان ونحوه أئها كذلك؛ وظنّ العاميُّ الجاهلُ أنه أراد الإنسان
الموجود في حال الوجود، أو بشرط الوجود؛ ولم يعلم أنه في حال الوجود و بشرطه محفوفٌ
بالضرورتين. وليست التّسبتان متساويتين، ولا جائزتين؛ إذ سلب الشيء عن نفسه محالٌ وثبوت
الشيء لنفسه واجبٌ.

بل لوقيل بأصالة الماهية؛ فالماهية المنتسبة إلى حضرة الوجود أصيلةٌ عندهذا القائل؛ لا
الماهية من حيث هي. فإنها اعتباريةٌ عند الجميع.

و قول الشيخ الشبستري: «تعيّن لها أمور اعتبارية است» ينادى بما ذكرناه.^۱

و از اینجاست که اکثر قریب به اتفاق از دارسین علوم عقلیه، خودشان از لقاء
حضرت حقّ تعالی و تماشای جمال ازلی محرومند؛ و در پرده، و حجاب، و در
ظلمت و غشاء می‌خواهند احکام عالم نور، و نورالأنوار را بررسی کنند؛ و قوانین و
مسائل مربوطه به آن را تحکیم و تسدید نمایند. و آنی لهم ذلک؟!

مرحوم سيد در این نامه استشهاد به کلام شيخ الرئيس أبوعلی سینا نموده است
که می‌گوید:

جلّ جناب الحقّ عن أن يكونَ شريعةً لكلّ وارد؛ أو أن يطّلعَ عليه إلاّ واحدٌ بعدَ واحدٍ.^۲
و از حکیم یونانی: أفلاطون إلهی نقل است که گفته است: إن شَاهِقَ المَعْرِفَةِ،
أشْمَخَ مِن أن يطيرَ إليه كلُّ طائرٍ؛ و سُرَادِقَ البَصِيرَةِ أَحْجَبَ مِن أن يحومَ حوله كلُّ سائرٍ.^۳
و حکیم اشرافی: شهاب الدین سهروردی گوید: الفکر فی صورةٍ قدسیّةٍ يتلطّفُ

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۱۸ و ص ۳۱۹، تعلیقه شماره ۴.

(۲) «إشارات»، آخر نمط تاسع، مقامات عارفین. و در شرح «إشارات» خواجه نصیرالدین طوسی
مطبوع با متن آن طبع رحلی سنگی، ص ندارد؛ و بعد از این عبارت، شیخ گوید: فإنّ ما یشتمل علیه هذا
الفنّ ضحکة للمغفل، عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأزّ عنه فلیتهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه؛ و کلُّ میسرٌ لما خلُق له.

(۳) شرح «رسالة زینون کبیر یونانی»، از ابونصر فارابی، طبع حیدرآباد، ص ۸؛ و زینون از شاگردان
ارسطو بوده است.

بها طالبُ الأريحيّة. ونواحى القدس دارٌ لا يطأها القومُ الجاهلونَ.

وحرّامٌ على الأجسادِ المظلمة أن تُلج ملكوتَ السّموات.

فوحّدِ اللهَ وأنتَ بتعظيمه مَلآن، واذكُرهُ وأنتَ من مَلابسِ الاكوانِ عُريان!

ولو كان فى الوجودِ شَمسان، لا نَطَمَسَتِ الأركانُ؛ وأبى النُّظامُ أن يكونَ غيرَ ما كان.^۱

و در این مطالب تصریح است بر آنکه: معرفت حضرت ربّ العزّة و پیدایش عرفان ذات حقّ تعالی در هر عصر و دوره‌ای جز برای افراد بسیار معدودی حاصل نشود؛ و آنچه گفته‌اند و شنیده‌اند از صاحبان گفتار، و قلم‌های شیوا و توانا، و بحث‌های به صورت برهانی از متکلمین، و غالب اهل فلسفه که جانشان محو و فانی در ذات احدیّت نگردیده است، همه از دایره پندار بیرون نبوده، و با پرگار خیال بر محور تفکرات اِبْقَاءِ جِبْلانیت، و کوه هستی، و أصالة الکثرة دور می‌زده

(۱) «تاریخ ابن خَلکان»، ج ۳، ص ۲۵۸ و شرح حال او را در ص ۲۵۶ تا ص ۲۶۰ ذکر کرده

است. و نیز گفته است: از اشعار معروف او قافیّه اوست درباره نفس که بر سبک عینیّه بوعلی سینا سروده است:

خلعتُ هياكلها بجرعاء الحمى	وصبت لمغناها القديم تشوقا
وتلفتت نحو الدّيار فشاقتها	ربعت عفت أطلاله فتمزّقا
وقفت تسائله فردّ جوابها	رجع الصدى أن لاسبيل إلى اللّقا
فكأتما برق تألّق بالحمى	ثمّ انطوى فكأته ما أبرقا

نام او یحیی بن حبش بن امیرک است و او را مقتول حلب گویند. زیرا ملک ظاهر پسر صلاح الدّین ایوبی به امر پدرش در سنّه ۵۸۷ در قلعه رجب در سنّ ۳۸ سالگی او را به قتل رسانید. از کتب مؤلفه وی «تنقیحات» در اصول فقه و «تلویحات» و «هیاکل» و «حکمة الإشراق»؛ همچنین رساله معروفه به «الغریبة الغریبة» بر مثال رساله طیر و رساله «حی بن یقظان» ابن سیناست ایضاً.

و در «ریحانة الأدب» ج ۳، ص ۲۹۸ گوید: حکمت و اصول فقه را در مراغه از مجدالدّین جیلی

استاد فخر رازی أخذ کرد و علوم دیگر را از اساتید وقت فرا گرفت، در حکمت، سالک مسالک اشراق بود چنانچه فارابی، حکمت مشائی را که مسلک ارسطو و اتباع وی بوده و مبتنی بر بحث و استدلال و برهان و بیّنه می‌باشد، ترجیح داده؛ و اصول و قواعد متروکه آن را تجدید و اساس آن را استوار داشت؛ این دانشمند نیز حکمت اشراق را که مسلک قدمای حکمای یونان (غیر از ارسطو و اتباع او) و مختار شرقیین بوده، و مبتنی بر ذوق و کشف و شهود و إشراقات أنوار قلبیه می‌باشد، منتشر ساخته و اصول و قواعد مردوده آن را زنده گردانید.

است.

و این معانی لطیفه و دقیقه عرفانیّه جز برای مُخْلِصین و مُقَرَّبین که فانی شده، و پس از فناء به عالم بقاء رجوع کرده‌اند؛ و مراتب «أسفار» اربعه را عملاً و شهوداً با خون دل‌ها و تحمّل مرارت‌ها و مصائب و مشکلاتی که قابل وصف نبوده است، طیّ نموده‌اند - نه با عرفان نظری و خواندن و تدریس کتب موضوعه در این فنّ، همچون شرح «فصوص» قیصری، و شرح «منازل السائرین» و «اصطلاحات» مولی عبدالرزاق کاشانی، و «نصوص»، و «فکوک الفصوص» صدر الدین قونوی، و «فتوحات» مکیّه ابن عربی و أمثالها - أبداً حاصل نخواهد شد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۱

مخْلِصین آن هم فقط مخلصین به فتح لام، نه به کسر لام، می‌باشند که از درجات و مراتب و مقامات عبور کرده‌اند؛ و به مقام خلوص رسیده‌اند؛ و حقّ در وجودشان به جای اراده و مشیّت و اختیارشان جایگزین شده است، و توانسته‌اند از اوصاف حضرت حقّ کما هی حقّها خبر دهند؛ و حقیقت او را آن هم به قدر استعداد و ظرفیّت نفوس قابله توصیف کنند.

اینانند که از علم الیقین و حقّ الیقین گذشته‌اند؛ و به عین الیقین نائل آمده‌اند. و مانند پروانه‌ای که خود را به شمع رخشان زده، و سوخته و در پای آن جان داده، و کالبدش بر روی زمین، و روحش در جان شمع محو و نابود شده است؛ بساط عالم ملک و ملکوت را در نور دیده، و با دستاویز عشق پای در حریم جانان نهاده، و با دستورالعمل ما عندکم یُتَقَدُّ وما عند الله باق از همه چیز گذشته؛ پاک و مطهّر آمده؛ و به بقای حضرت معبود سبحانه و تعالی باقی گشته‌اند.

شیخ بهاء الدین عاملی رضوان الله علیه، در شرح حدیث دوّم، از «أربعین» خود که ما بالمناسبه بعضی از همین شرح را در تذیل پنجم بر مکتوب پنجم سید (ره) آورده‌ایم؛ مطلب بکر و بدیعی که هم شاهد و هم مثال و هم مُبیین سلوک و راه است، از خواجه نصیر الدین قدس الله سرّه حکایت می‌کند که خوب کیفیّت وصول

(۱) آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

و عبور از مراتب را شرح و توضیح می دهد. او می گوید: واعلم أن تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهام البشر، لها مراتب مختلفة، ودرج متفاوتة. قال المحقق الطوسي طاب ثراه في بعض مصنفاته: إن مراتبها مثل مراتب معرفة النار مثلاً؛ فإن أذناها من سمع أن في الوجود شيئاً يعدم كل شيء بإلاقبه؛ ويظهر أثره في كل شيء يحاذيه؛ وأي شيء أخذ منه لم ينقص منه شيء؛ ويسمى ذلك الموجود ناراً. ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة. وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار؛ وعلم أنه لا بد له من مؤثر؛ فحكم بذات لها أثر، وهو الدخان.

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة أهل النظر والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع. وأعلى منها مرتبة من أحس بحرارة النار بسبب مجاورتها؛ وشاهد الموجودات بتورها واثتف بذلك الأثر. ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه، معرفة المؤمنين الخالص الذين اطمأنت قلوبهم بالله؛ وتيقنوا أن الله نور السموات والأرض، كما وصف به نفسه. وأعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكلية، وتلاشى فيها بجملته. ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة أهل الشهود والفناء في الله؛ وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى؛ رزقنا الله الوصول إليها، والوقوف عليها بمنه وكرمه. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.^۱

شیخ کلینی، از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از نصر بن سونید، از عاصم بن حمید روایت کرده است که او گفت: سئل علی بن الحسین علیه السلام عن التوحید. فقال: إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون؛ فأنزل الله تعالى «قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد، إلى قوله: «وهو عليم بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك.^۲

(۱) «أربعين»، طبع سنگی، ص ۱۷ و ص ۱۸.

(۲) «أصول کافی»، طبع حیدری، ج ۱، باب النسبة حدیث سوم، ص ۹۱.

آخر الزمان، زمان رسول الله ﷺ است؛ و آن حضرت را پیامبر آخر الزمان گویند و سوره قل هو الله أحد، الله الصمد، لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً أحد؛ با شش آیه اول از سوره حدید:

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۱ له ملكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۲ هو الأولُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۳ هو الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۴ له ملكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ۵ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۶.

آیاتی است که از صریح‌ترین آیات در وحدت اقدس حق به وحدت حقه حقیقیه و صیرفه اوست. و حضرت سجاد علیه السلام در این گفتار خود می‌رسانند که: اُمّت‌های سالفه تاب و توان ادراک این نوع از توحید را نداشته‌اند؛ و چون به برکت رسول الله ﷺ افرادی متعمق در سلوک توحید در آخر الزمان به وجود می‌آیند؛ خداوند این باب را برای آنها مفتوح نمود؛ و این آیات را فرو فرستاد.^۱

صدر المتألهین می‌گوید: وقتی من به این حدیث رسیدم گریه کردم.

(۱) شاهد بر این گفتار روایات کثیری است که در ادعیه و زیارات وارد شده است؛ و دلالت دارند بر آنکه شناختن امام علیه السلام به نورانیت شناختن خداست. و این روایات دارای مضامین مختلفی می‌باشند. از جمله روایتی است که در ملحقات «احقاق الحق»، ص ۵۹۴ از ج ۱۱ از علامه شهیر ابن حسنی در کتاب «در بحر المناقب» ص ۱۲۸ مخطوط از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: حسین بن علی علیه السلام برای ایراد خطبه به سوی اصحابشان خارج شدند و چنین گفتند.

أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ اللَّهَ مَخْلُقُ خَلْقِ اللَّهِ لِأَلْبَعْرُوه؛ فَإِذَا عَرَفْتُمْ عِبْدَهُ؛ وَ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا بَنَ رَسُولَ اللَّهِ! مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؟ فَقَالَ: مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ. وَ مَا دَرِ كِتَابِ «لَمَعَاتِ الْحُسَيْنِ» مِنْ طَبَعِ دَوْمٍ فِي ص ۹ أَوْرَدَهُ أَيْم. وَ شَاهِدَ بِرِ صَدَقِ مَتْنِ وَ مَضْمُونِ أَيْنِ حَدِيثِ مَبَارَكِ، رَوَايَاتِ مُتَوَاتِرَةٍ أَيْسَتْ كَمَا مِيْ كَوَيْدِ: مِنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ، مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً. زَيْرَا مَرْدِمَانَ جَاهِلِيٍّ بَا غَيْرِ شَانِ تَفَاوُتِي نَادَرَنْدَ مَكْرَ بَه تَوْحِيدِ حَقِّ تَعَالَى، وَ چُونِ أَيْنِ مَعْنَى فِقْطَ بَه مَعْرِفَتِ أَمَامِ تَحَقُّقِ مِيْ پَذِيرِدْ؛ بِنَابِرَايْنِ مَعْرِفَتِ إِمَامِ بَه نَوْرَانِيَّتِ، عَيْنِ مَعْرِفَتِ حَقِّ أَيْسَتْ.

شیخ عبدالکریم جیلی در کتاب «انسان کامل» خود که از بهترین کتب در عرفان است، درباره همین افراد متعمق و اختصاصی که بر عالم خیال پشت پا زده، نشست و صحبت خود را با خدای خود استوار نموده‌اند می‌گوید:

أَلَا إِنَّ الْوَجُودَ بِلَا مَحَالٍ خِيَالٌ فِي خِيَالٍ فِي خِيَالٍ
وَلَا يَقْظَانُ إِلَّا أَهْلُ حَقِّ مَعَ الرَّحْمَنِ هُمْ فِي كُلِّ حَالٍ
وَهُمْ مُتَّفَاوِثُونَ بِلَا خِلَافٍ فَيَقْظُتُهُمْ عَلَى قَدْرِ الْكَمَالِ
هُمُ النَّاسُ الْمُشَارَ إِلَى عِلْمِهِمْ لَهُمْ دُونَ الْوَرَى كُلُّ التَّعَالَى
حَظُّوا بِالذَّاتِ وَالْأَوْصَافِ طُرّاً تَعَاظَمَ شَأْنُهُمْ فِي ذِي الْجَلَالِ
فَطَوَّرُوا بِالْجَلَالِ عَلَى التِّبْذَازِ وَطَوَّرُوا بِاللَّذْذِ بِالْجَمَالِ
سَرَّتْ لَذَاتُ وَصَفِ الذَّاتِ فِيهِمْ لَهُمْ فِي الذَّاتِ لَذَاتُ عَوَالِي

شیخ شهاب الدین سهروردی گوید:

قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَاكِيًا عَنْ رَبِّهِ: إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى عَبْدِي الْاِسْتِغَالَ بِي،
جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَلَذَّتَّهُ فِي ذِكْرِي.

فَإِذَا جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَلَذَّتَّهُ فِي ذِكْرِي، عَشِقْنِي وَعَشِقْتُهُ، وَرَفَعْتُ الْحِجَابَ فِيمَا
بَيْنِي وَبَيْنَهُ؛ لَا يَسْهُو إِذَا سَهَا النَّاسُ.

أُولَئِكَ كَلَامُهُمُ الْاَنْبِيَاءُ. أُولَئِكَ الْاَبْطَالُ حَقًّا. أُولَئِكَ الَّذِينَ إِذَا رُدَّتْ بِأَهْلِ
الْأَرْضِ عُقُوبَةً أَوْ عَذَابًا ذَكَرْتُهُمْ فِيهَا فَصَرَفْتُهُ عَنْهُمْ.^۲

(۱) «انسان کامل»؛ جزء دوم، ص ۲۶.

(۲) «عوارف المعارف» که در حاشیه «احیاء العلوم» به طبع رسیده است، ج ۲، ص ۱۴. و این شهاب الدین سهروردی غیر از شهاب الدین سهروردی حکیم مقتول است که نام او یحیی بن حبش بن امیرک است که مولی صدرالدین شیرازی در «أسفار» از او زیاد نام می‌برد. این شهاب الدین سهروردی نامش ابوحفص عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمویه است؛ که اسمش عبدالله البکری است. شرح حال وُلّی را ابن خلکان در تاریخ خود، ج ۳، ص ۲۵۶ و ص ۲۶۰ ذکر کرده است. و همچنین در ج ۲، ص ۹۴ و ص ۹۵، ترجمه احوال هومی را ذکر نموده است، و گفته است که: از مشایخ بوده؛ و جمعی بدست او تربیت یافتند و در بغداد مجلس موعظه داشته و شیخ الشیوخ بوده است. حکایت شده است که روزی بر روی کرسی تدریس و موعظه این ابیات را انشاد کرد:

مرحوم صدرالمتألهین قدس الله نفسه الزکیة، در «عِلْمِهِ السَّابِقَ عَلَى الْأَشْيَاءِ» مطلبی را آورده است که ما ملخّص آن را در این جا می آوریم: إِنَّ الْبَسِيطَ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْوُجُودِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ الْأَشْيَاءِ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ تَعَالَى مَعَ بَسَاطَتِهِ وَأَحَدِيَّتِهِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ.

فَإِذَنْ لَمَّا كَانَ وَجُودُهُ تَعَالَى، وَجُودَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، فَمَنْ عَقَلَ ذَلِكَ الْوُجُودَ، عَقَلَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ. فَوَاجِبُ الْوُجُودِ عَاقِلٌ لِذَاتِهِ بِذَاتِهِ. فَعَقَلَهُ لِذَاتِهِ عَقَلَ لِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ مَا سِوَاهُ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ قَبْلَ وَجُودِ مَا عَدَاهُ.

فَهَذَا هُوَ الْعِلْمُ الْكَمَالِيُّ التَّفْصِيلِيُّ بُوْجْهِهِ، وَالْإِجْمَالِيُّ بُوْجْهِهِ. لِأَنَّ الْمَعْلُومَاتَ عَلَى كَثْرَتِهَا وَتَفْصِيلِهَا بِحَسَبِ الْمَعْنَى، مَوْجُودَةٌ بِوُجُودِ وَاحِدٍ بَسِيطٍ.

فَفِي هَذَا الْمَشْهَدِ الْإِلَهِيِّ وَالْمَجَلِيِّ الْأَزَلِيِّ، يَنْكَشِفُ وَيَنْجَلِي الْكُلُّ مِنْ حَيْثُ لَا كَثْرَةَ فِيهَا فَهُوَ الْكُلُّ فِي وَحْدَةٍ.^۱

این راجع به علم تفصیلی و إجمالي الهی بود. و چون سالک در راه خدا به هر درجه ای از فنا برسد؛ حقایق و آثار همان درجه در وی ظهور می کند، خواه فنا در فعل باشد؛ و خواه فنا در اسم و صفت، و خواه فنا در ذات. بنابراین برای کمترین از اُمت شریعت محمدی علی شاعرها آلف التَّحِيَّةِ و السَّلَامِ که به مقام فنا در ذات نائل می شوند، تمام آثار و حقایق علوم ذاتی حضرت حق تعالی و تقدس ظهور می کند.^۲

←

لا تسقني وحدي فما عودتني أني أشح بها على جلاسي
أنت الكريم ولا يليق تكرّما أن يعبر التدماء دور الكاس
فتواجد الناس لذلك وقطعت شعور كثيرة؛ وتاب جمع كثير. تولد اودرسنه ۵۳۹ ووفاتش درسنه ۶۳۲ بوده است، و مدفن او در بغداد است.

(۱) «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۱.

(۲) مرحوم صدرالمتألهین در «أسفار»، ج ۶، ص ۹ و ص ۱۰ در مقدمه بحث خود در کتاب «الهیات» شرحی راجع به افضلیت و اشرفیت علوم حکمت الهی و معرفة النفس یعنی علم مبدأ و معاد می آورد تا می رسد به اینجا که می گوید: فَإِنَّ هَذِهِ الْمَقَاصِدَ الْعَلِيَّةَ الشَّرِيفَةَ ابْتَدَاؤَهَا لَيْسَ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، حَيْثُ أَوْدَعَهَا وَأَلْفَى الْقَلَمَ الْعَظِيمَ وَاللُّوحَ الْكَرِيمَ؛ وَقَرَأَهَا مِنْ عِلْمِهِ اللَّهُ بِالْقَلَمِ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ وَكَلَّمَهُ بِكَلِمَاتِهِ، وَأَلْهَمَهُ مُحْكَمَ

←

حکیم سبزواری در کیفیت طلوع انوار علمیه در صور متعکسه، و عدم حجاب در مجردات می فرماید:

إِذْ لَاحِجَابَ فِي الْمُقَارَّاتِ وَإِذَا اخْتَصَّ الْمُقَارَّاتِ
فَكَانَ فِي كُلِّ جَمِيعِ الصُّوَرِ كُلُّ مِّنَ الْكُلِّ كَمَجَلَى الْآخِرِ
و در شرح آن گوید: فهي كالمراىى المتعاكسات. وهذا إشارة إلى ما قال أرسطاطاليس:
والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء: لأنها في الضوء الأعلى.

ولذلك كل واحد منها يرى الأشياء كلها في ذات صاحبه؛ فصار لذلك كلها في كلها.
والكل في الواحد، والواحد منها هو الكل، والثور الذي يسنح عليها لانهاية له.

و در حاشیه گوید: قولنا: كلها في كلها تا آخر. وهذا الذي ذكر في العُقُول التي هي
فَوَاتِحُ كِتَابِ التَّكْوِينِ، يتحقق في العُقُول التي هي حَوَاتِمُه، كعقول إخوان الحقيقة والصفاء.
فإنها حيث كانت وحداية الوجهة والعقيدة متفقة الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة، كان
كلها في كلها، والكل في الواحد، والواحد منها هو الكل.

مُتَّجِدٌ بُوْدِيْمٌ وَ يَكُ جَوْهَرُ هِمِه بِي سَرُو بِي يَا بَدِيْمٌ أَنْ سَرَّ هِمِه
يَكُ گَهْرُ بُوْدِيْمٌ هِمچُونِ أَفْتَابِ بِي گَرِه بُوْدِيْمٌ وَصَافِي، هِمچُو آبِ

←
آياته وهداه بنوره، فاصطفاه، وجعله خليفة في عالم أرضه، ثم جعله أهلاً لعالمه العلوي وخليفة لملكوته
السمّوى. فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير، لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى، والسعادة الكبرى،
والبقاء على أفضل الأحوال، والتشبه بالخير الأقصى، والتخلق بأخلاق الله تعالى. ولذلك ورد في بعض
الصّحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال سبحانه: يا ابن آدم! خلقتك للبقاء، وأنا حيٌّ لا أموت! أتعنى فيما
أمرتك وادته عمّا نهيتك أمثلتي حيّاً لا تموت.

وورد أيضاً عن صاحب شريعتنا ﷺ في صفة أهل الجنة: أنه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم، ناولهم
كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله، فإذا في الكتاب: من الحي القيوم الذي لا يموت، إلى الحي القيوم
الذي لا يموت: أما بعد فأقول للشئ: كن فيكون وقد جعلتك اليوم نقول للشئ: كن فيكون! فهذا مقام من
المقامات التي يصل إليها الإنسان بالحكمة والعرفان. وهو يسمّى عند أهل التصوّف بمقام كُن كما ينقل عن رسول
الله ﷺ في غزوة تبوك؛ فقال: كُن أباذراً! فكان أباذراً. وله مقام فوق هذا يسمّى بمقام الفناء في التوحيد
المشار إليه بقوله تعالى في الحديث القدسي: فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به.
الحديث.

چون به صورت آمدان نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنیید از منجینق تا رود فرق از میان این فریق^۱
در اینجاست که در انسان کامل که ظهور اتم حضرت حق است، همه مشهود
است. لذا او را جام جهان نما، و سیر ازل و نقطه الوحدة بین قوسی الاحدیة
و الواحدیة، و کیمیای احمر، و غیرها نامند.

اینجاست که غایت سیر انسان است، و طلوع ولایت در تمام عوالم و
بهره‌گیری ذرات وجود از انسان است.

نَظَرْتُ فِي رَمَقِي نَظْرَةً فَصَارَ فِدَاكَ
نَظَرْتُ فِيكَ شُهُودًا وَمَا شَهِدْتُ سِوَايَ
إِذَا جَلَوْتُ عَلَيْنَا مَحَبَّةً وَرَضِيَ
ترا هر آینه چون رخ تمام ننماید
منم که آینه‌ای دارم از دوکون تمام
مراکه جلوه‌گه روی جانفزای توام
کسیکه هست به وصل تو دائماً خرم
مرا به نازچو پرورده‌ای مکن به نیاز
منم که نورتوأم کی ز نار اندیشم
ز دشمن است همه باک مغربی، ورنه

وَصَلَّتْنِي بِوُجُودِي وَجَدْتُ ذَاكَ
نَظَرْتُ فِيَّ وَوُجُودًا وَمَا وَجَدْتُ سِوَاكَ
وَجَدْتُ عَيْنَكَ فِينَا فَإِنَّتَنَا مَجْلَاكَ
یکی مر آینه باید تمام صافی و پاک
توئی که کرده‌ای خود را در و تمام ادراک
به دست خویش جلاده بر آراز گل و خاک
روا مدار که باشد ز هجر تو غمناک
که از برای نجاتم، نه از برای هلاک
ز نار هر که بترسد بود خس و خاشاک
همه جهان چو بود دوستش، زدوست چه باک^۲

باری در اینجا که می‌خواهیم این کتاب شریف را خاتمه دهیم، چقدر
مناسب است خطبه‌ای را از لودار قافلۀ موحدین، وسید و سالار مؤمنین و مقربین:
أمیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام که همه عرفای عالم از سفره گسترده وی
بهره‌برداری می‌کنند؛ و از خرمن پهناور او خوشه چینی می‌نمایند؛ نقل کنیم و بدان
متبرک گردیم:

سُبْحَانَكَ! أَيُّ عَيْنٍ تَقُومُ نُصَبَ بِهَاءِ ثُورِكَ، وَتَرَقَى إِلَى ثُورِ ضِيَاءِ قُدْرَتِكَ؟ وَ أَيْ

(۱) «شرح منظومه» حکیم سبزواری، طبع ناصری، ص ۱۹۱.

(۲) «دیوان شمس الدین مغربی»، ص ۷۹ و ص ۸۰.

فَهُمْ يَفْهَمُ مَا دُونَ ذَلِكَ؟ إِلَّا أَبْصَارُ كَشَفَتْ عَنْهَا الْأَعْظِيَّةَ؛ وَهَتَكَتَ عَنْهَا الْحُجُبَ الْعَمِيَّةَ؛ فَرَقَّتْ أَرْوَاحُهَا إِلَى أَطْرَافِ أَجْنَحَةِ الْأَرْوَاحِ.

فَتَاجِرُكَ فِي أَرْكَانِكَ، وَوَلَجُوبِيْنَ أَنْوَارِ بَهَائِكَ؛ وَنَظَرُوا مِنْ مُرْتَقَى الثَّرْبَةِ إِلَى مُسْتَوَى كِبْرِيَانِكَ! فَسَمَّاهُمْ أَهْلَ الْمَلَكُوتِ زُورًا؛ وَدَعَاهُمْ أَهْلَ الْجَبْرُوتِ عُمَارًا.

فَسُبْحَانَكَ يَا مَنْ لَيْسَ فِي الْبِحَارِ قَطْرَاتٌ؛ وَلَا فِي مَثُونِ الْأَرْضِ جَنَاتٌ؛ وَلَا فِي رِجَالِ الرِّيَّاحِ حَرَكَاتٌ؛ وَلَا فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ خَطَرَاتٌ؛ وَلَا فِي الْأَبْصَارِ لَمَحَاتٌ؛ وَلَا عَلَى مَثُونِ السَّحَابِ نَفَحَاتٌ؛ إِلَّا وَهِيَ فِي قُدْرَتِكَ مُتَحَيَّرَاتٌ.

أَمَّا السَّمَاءُ فَتُخْبِرُ عَنْ عَجَائِبِكَ! وَأَمَّا الْأَرْضُ فَتَدُلُّ عَلَى مَدَائِحِكَ! وَأَمَّا الرِّيَّاحُ فَتُنَشِّرُ فَوَائِدَكَ! وَأَمَّا السَّحَابُ فَتُهْطِلُ مَوَاهِبَكَ!

كُلُّ ذَلِكَ يُحَدِّثُ بِتَحَنُّنِكَ وَيُخْبِرُ أَفْهَامَ الْعَارِفِينَ لِشَفَقَتِكَ! وَأَنَا لَمُقَرَّبٌ بِمَا أَنْزَلْتَ عَلَى الْأُسْنِ أَصْفِيَائِكَ، وَإِنَّ أَبَانَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ اعْتِدَالِ نَفْسِهِ، وَفِرَاعِكَ مِنْ خَلْقِهِ رَفَعَ وَجْهَهُ فَوَاجَهَهُ مِنْ عَرْشِكَ، وَسَمَّ (رسم ظ) فِيهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: الْهِيَ مِنَ الْمَقْرُونِ بِاسْمِكَ؟! فَقُلْتُ: مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ أَخْرَجْتَهُ مِنْ صُلْبِكَ، وَاصْطَفَيْتَهُ بَعْدَكَ مِنْ وُلْدِكَ، وَلَوْلَا مَا خَلَقْتُكَ - تَأْخِرُ خُطْبَةَ^۱.

در این خطبه می بینیم که حضرت، حقیقت مقام معرفت الهی را به واسطه رفع حُجُب برای طبقه خاصی از اولیای خدا متحقق می داند. و گروه خاصی از زمره عباد صالحین خود را به مقام عرفان خود می رساند که از فراز خاک نظر به مقام کبریای حق نمایند.

لله الحمد وله المنة، این تعلیقات و تزییلات، در صبح روز چهارشنبه سوّم شهر رمضان المبارک از سنه یک هزار و چهارصد و هشت هجریّه قمریّه علی هاجرِها

(۱) این خطبه را مورخ شهیر امین: مسعودی در کتاب «اثبات الوصیّة» طبع سنگی از ص ۹۴ تا ص ۹۹ ذکر کرده است، و بسیار مفصل است؛ و ما همین چند فقره از آن را که در ص ۹۷ است در اینجا آوردیم. و این فقرات را تا قول آن حضرت: و دعاهم أهل الجبروت عُمَارًا، حضرت استادنا الأکرم آیه الله علامه طباطبائی رضوان الله علیه در کتاب «شیعه» مصاحبات با هانری کُربن در ص ۱۹۶ از طبع دوّم، از «اثبات الوصیّة» مسعودی ذکر فرموده اند.

السلامُ اُبد الأبدین، و دهر الداهرين، نیم ساعت به ظهر مانده، در بلدة طيبة مشهد مقدس رضوی علی شاهدا السلام اُبد الأباد، و دهر الدهور خاتمه یافت.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ^۱

اللَّهُمَّ زِدْ وَسَلِّمْ وَارْحَمْ وَتَرَحَّمْ عَلَيَّ عَلِمَائِنَا الْغَابِرِينَ، وَذَوِي حَقُوقِنَا الْمَاضِينَ، وَأَمَلًا أُرْوَاهُمْ رَوْحًا وَرَحْمَةً وَرِضْوَانًا، وَاحْشُرْهُمْ مَعَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَأَلْحِقْنَا بِهِمْ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

کتبه بیمنه الدائرة الرجی عفوربه الغنی: السيد محمد الحسين الحسيني

الطهراني.

(۱) تتمه آیه ۱۰، از سوره ۵۹: حشر.