

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توسید علمی و عینی

مکاتیب حکمی و عرفانی

بیان آیتین عین

حاج سید محمد کر بلانی و حاج شیخ محمد حسین صفهانی (پکنی)

بہ ضمیمہ تئذیلات و محاکمات

استاد آیت اللہ علامہ: حاج سید محمد حسین طباطبائی، بنو ہشتاد

برسہ مطوب اول سید قدس اللہ نفسہ و شیخ رحمہ اللہ علیہ

و تئذیلات

تلمیذ علامہ طباطبائی: حضرت علامہ آیت اللہ حاج سید محمد حسین حسینی طبرانی

قدس اللہ نفسہ الزکیۃ

برچہار مطوب آخر مرحوم سید و مرحوم شیخ (علی ہشتاد)

حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۴۵-۱۴۱۶ ق، گردآورنده و شارح.
توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی ... حاج سید احمد
کربلانی و حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) / تزییلات و محاکمات سید
محمد حسین طباطبائی و تزییلات سید محمد حسین حسینی طهرانی. - مشهد:
علامه طباطبائی، ۱۴۱۹ ق.

... ص. - (دوره علوم و معارف اسلام؛ ۴)
طبع اول در طهران توسط انتشارات حکمت در سنه ۱۴۱۰ ق. با عنوان:
مکاتیب حکمی و عرفانی ...، طبع دوم: سنه ۱۴۱۷.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
۱. نامه های عرفانی - قرن ۱۴. ۲. نامه های فلسفی - قرن ۱۴.
الف. کربلانی، سید احمد، ۱۲۸۰-۱۳۲۲ ق. ب. اصفهانی کمپانی،
محمد حسین، ۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق. ج. طباطبائی، سید محمد حسین،
۱۳۲۱-۱۴۰۲ ق. د. عنوان. ه. عنوان: مکاتیب حکمی و
عرفانی ... و. فروست.

۲۹۷/۸۲۵

BP۲۸۵/۲

ق. ۱۴۱۹

ISBN 964 - 6533 - 16 - 7

شابک با جلد زرکوب ۷-۱۶-۶۵۳۳-۹۶۴

ISBN 964 - 6533 - 62 - 0

شابک با جلد معمولی ۰-۶۲-۶۵۳۳-۹۶۴

دوره علوم و معارف اسلام (۴)

توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی

تألیف: حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

طبع سوم: رمضان المبارک ۱۴۱۹ هجری قمری

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه مشهد

ناشر: انتشارات علامه طباطبائی، مشهد مقدس، خیابان خسروی نو، بازار سرشور

مقابل حسینی اصفهانیها، تلفن: ۲۴۷۶۵، صندوق پستی ۶۱۴۹-۹۱۳۷۵

توزیع در طهران: انتشارات حکمت، تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲-۶۴۱۵۸۷۹

این کتاب تحت اشراف مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام

از تألیفات حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

طبع رسیده و کلیه حقوق آن محفوظ و مخصوص این مؤسسه می باشد.

انتشارات علامه طباطبائی،
توران ۵۵۵

فہرست

فهرست مطالب و موضوعات

صفحه	مطالب:
۴۹-۱۱	مقدمه کتاب بقلم تلمیذ 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: گردآورنده مکاتیب.
۱۵	ندریس 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	احوال سید جمال الدین گلپایگانی قدس الله نفسه.
۲۱	احوال 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 بی اعتنائی شیخ، نسبت به زخارف دنیویّه.
۳۱	تقاضای شیخ از مرحوم آیه الله حاج میرزا جواد آقا، دستور سلوک عرفانی را.
۳۲	نامه آیه الله حاج میرزا جواد آقاى ملكى تبریزى، 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 تشیع عطار، به شهادت اشعار، و به شهادت اعلام فن.
- 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 علی 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 عَرَفَ نفسه فَقَدْ عَرَفَ 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 ذوالافتادار: آیه الحق والتوحید و سندالعرفان والتفرید: عارف
إلهی: حاج سید احمد کربلائى طهرانى رضوان الله علیه.
- والشیخ المحقق المدقق الإلهی و حکیم متألّه صمدانى: حاج شیخ محمد حسین اصفهانی
معروف به کمپانی اعلی 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 سلبيه و صفات جمال و جلال حق تعالی
- ۵۵ مکتوب اول مرحوم سید در علت عدم وصول عقل وجود به کمال عز حضرت 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.

- شواهد سیّد (ره) بر علوّ ذات، و محدودیت صفات. ۶۲
- مکتوب سوّم مرحوم شیخ** ۶۴
- مرتبه احدیت ذات و غیب الغیوب، و مرتبه احدیت جمع. ۶۵
- اعتبارات وجود، و مرتبه فیض اقدس. ۶۶
- بیان مقام جمع، و مقام جمع الجمع. ۶۷
- در بیان علم قبل الإیجاد، و إضافة اشراقیه. ۶۸
- در بیان کیفیت إحاطة علّت به معلول. ۶۹
- عزّت از صفات جلال است؛ و کلّ جلالٍ یرجع إلى جمال. ۷۰
- مکتوب سوّم مرحوم سیّد** ۷۱
- فناء جمیع الأشياء عند قیام الحق بذاته؛ و اسقاط الإضافات. ۷۲
- مقام احدیت و واحدیت، و مقام محمّدی: جامع میان آن دو. ۷۳
- کیفیت انتشاء أسماء و صفات، از ذات حقّ تعالی ۷۵
- ذات مشتمل بر صفات، بدتر از همیان ملأ قطب است. ۷۷
- إطلاق أسماء إلهیه برأثمه علیهم السّلام در اخبار کثیره. ۷۷
- ممکن الوجود، هم ماهیت و هم وجودش اعتباری است. ۷۹
- فناء اشیاء قبل الإیجاد، و فناء اشیاء بعد الإیجاد. ۸۰
- معنای استغراق ذات حقّ تعالی، در کمال عزّ خود. ۸۱
- صِرْفُ الشَّيْءِ كُلُّ شَيْءٍ؛ ولیس بشیئ منه. ۸۲
- الوجود إذا سَقَطَ عنه الإضافات، فهو صرف الوجود. ۸۳
- عالم جمع متأخر از أسماء و صفات؛ أوّل قوس نزول و آخر قوس صعود. ۸۴
- کلمه جامعه إلهی، إنسان کامل است. ۸۶
- اضافة إشراقیه خداوند، عین علم فعلی اوست. ۸۷
- مناط در تعدّد استدلال، تعدّد کبری است. ۸۸
- در مقام ذات، فنای جمیع اشیاء است حتّی الأسماء و الصفات. ۸۸
- مکتوب چهارم حضرت شیخ (ره)** ۸۹
- حیثیتی که مناط طاردیت عدم چیزی است؛ نمی شود مناط طاردیت عدم چیز دگر باشد. ۹۰
- صفحات الأعیان بالإضافة إلى الباری کصفحات الأذهان إلینا. ۹۱
- وحدت حقّ تعالی، وحدت انبساطیه إطلاقیه است. ۹۲
- مراد از ذاتی در باب بُرهان، و ذاتی در باب ایساغوجی. ۹۳
- معنای حمل مواطاة، و حمل اشتقاقی (حمل هُوهُو، و حمل دُوهُو). ۹۴

- ۹۵ استدلال شیخ بر آنکه صرف الوجود، صرف العلم والقدرة 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 والجمع.
- ۹۸ ان الله علم لاجهال فيه، وحيوة لاموت فيه، ونور لاظلمة فيه.
- ۹۹ هر مشتقی که از موضوعی انتزاع شود، مبدأ آن هم انتزاع می شود.
- ۱۰۰ کلمات محقق صدرالذین 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، ولا بشرط، و بشرط لا.
- ۱۰۳ فیض اقدس و فیض مقدس.
- ۱۰۴ احدثیت و واحديت ذاتیه، و احدثیت و واحديت و صفیه.
- ۱۰۵ وجود منبسط و مظهر أعظم آن: عقل أول را حقيقة الحقایق نامند.
- ۱۰۶ مرتبة جلاء، و مرتبة استجلاء.
- ۱۰۷ احدثیت، و احدثية الجمع.
- ۱۰۹ الذات بالقياس إلى نفسها، لا ظهور على بطون، ولا بطون على ظهور.
- ۱۱۰ علم، و شاء، و ارادة، و قدر، و قضی، و أمضى.
- ۱۱۱ ذات بحت، صرف الوجود، و هویت مطلقه، و غیب مکنون است.
- ۱۱۲ غیب الهویة هو الذات باعتبار الالاتین؛ و غیب المکنون کنهها.
- ۱۱۳ الذات فی مرتبة ذاته، واجدة لكل کمال.
- ۱۱۴ مکتوب چهارم حضرت سیّد، جواباً از مکتوب چهارم حضرت شیخ، أعلى الله مقامهما
- ۱۱۴ الآن كما كان.
- ۱۱۵ عالم خارج تنزل عالم مثال است؛ و آن تنزل عالم عقل.
- ۱۱۷ رِقَّ الزجاج و رقت الخمر.
- ۱۱۹ تعارض وحدت حقیقی با کثرت حقیقی
- ۱۲۰ ما همه شیران ولی شیر علم
- ۱۲۱ کثرت موجودات بالغناء و الفقر، بعد از تنزل است.
- ۱۲۱ أعظم حُجُب وجهه الکریم، اشتغال به عبارات، و نسیان معانی و حقایق است.
- ۱۲۳ علم دارای عنوان علم است، در صورت بقاء حده العدمی.
- ۱۲۳ وجود اُندر کمال خویش ساری است — تعیین ها امور اعتباری است.
- ۱۲۵ بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه، نزاعی در بین نیست.

- ۱۲۶ ذات بعد از فرض محوَض و بساطتش، ضمّ اعتباریه 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 درجه‌ها
۱۳۴ وجودك ذنب لا یُقاس به ذنب.
- 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 إذ رمیت، ولكنّ الله رمی.
- ۱۳۹ **مکتوب ششم حضرت شیخ**، جواباً از مکتوب پنجم حضرت سید اعلی الله درجه‌ها.
۱۳۹ صرف الوجود کلاً فرضه ثانیا، عاد اولاً.
- ۱۴۰ وجود لا بشرط فی السّم سّم، و فی التریاق تریاق.
- ۱۴۱ وجود رابط، عین ربط است؛ لا شیء له الربط.
- ۱۴۲ لا ینقلب ما سنخه طردُ العدم، 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 شبهه ابن کمونه فقط منوط به صرف الوجود دانستن حضرت واجب است.
- ۱۴۵ وجود منبسط را هیچ نادانی، وجود واجبی نمی‌داند.
- ۱۴۶ لم یکن إلاً هُوَ، یحیی ویمیت، وهو حی لا یموت.
- ۱۴۹ امانت را به اختیار باید به صاحبش رد کرد، وگرنه او به زور می‌گیرد.
- ۱۵۰ در عالم عقل، همه گردها گردو می‌شوند.
- ۱۵۱ **مکتوب هفتم حضرت شیخ**، جواباً از مکتوب ششم حضرت سید اعلی الله درجه‌ها
۱۵۱ صرف الوجود لا یتحد بالحدود المبیانه لطبع الوجود
- ۱۵۲ مشائین و متکلمین برای وجود، حقایق متباینه قائلند.
- ۱۵۳ از جهت وحدت است که گویند: لا تکرار فی التجلی.
- ۱۵۴ وجود رابط اگر بطور ربط ملاحظه نشود، رابط نیست.
- ۱۵۴ در عالم عقل، گردو و غیر گردو، مساوی است.

مکتوب هفتم حضرت سید، جواباً از مکتوب هفتم حضرت شیخ اعلی الله درجهما. ۱۵۶
موحدان عالم، در نهایت قلت می‌باشند. ۱۵۶

تذیلات و محاکمات اُستاد آیه الله علامه:

حاج سید محمد حسین طباطبائی اعلی الله مقامه

شامل

سه تذییل بر سه مکتوب اول شیخ رضوان الله علیه

و سه تذییل بر سه مکتوب اول سید رضوان الله علیه ۱۶۱-۱۸۲

۱۶۱ تصدیق: در بیان شرح مکاتیب و سبب تذیلات و محاکمات به قلم معظم 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 تذییل اول بر مکتوب اول شیخ رحمه الله علیه.

۱۶۵ تشریح مبنای تشکیک در وجود.

۱۶۷ ماهیت اعتبار حده وجود است؛ نه حده وجود.

۱۶۸ علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم.

۱۶۹ تذییل اول بر مکتوب اول سید قدس الله سره.

۱۶۹ تشریح مبنای وحدت و تشخص 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 ادق از تشکیک.

۱۷۳ وجود مجازی، واسطه است بین تعینات مفهومی و حقیقت هستی.

۱۷۴ علم قبل الإیجاد، و بعد الإیجاد، یک علم است.

۱۷۵ تذییل دوم بر مکتوب دوم شیخ قدس الله سره.

۱۷۵ فریدالدین عطار نیشابوری از عرفاء بالله بوده، شعرش را باید به این مسلک معنی نمود.

۱۷۶ تذییل دوم بر مکتوب دوم سید اعلی الله درجه.

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

۱۷۷ تذییل سوم بر مکتوب سوم شیخ قدس سره.

۱۷۷ حد اعلای وجود را بنا بر مذهب تشکیک نمی‌توان سه مرتبه قرار داد.

۱۷۸ بحث عرفاء بر اصل تمیز حقیقت است از مجاز، نه موجود از معدوم، و نه مستقل از رابط.

۱۷۹ تذییل سوم بر مکتوب سوم سید قدس سره.

۱۷۹ در انسان، حتی که جوهر را إدراک کند، وجود ندارد.

- ۱۸۰ حمل عِلْم و وجود ذهنی بر خارج، حمل حقیقه و رقیقه است.
- ۱۸۱ از لحاظ مفهوم نسبی بطور استقلال، مفهوم اسمی حاصل می‌شود.
- ۱۸۲ صرفُ الوجود، واجدِ جمیع کمالات وجودی است.
- ۱۸۲ عرفاء تشکیک وجود را در ظهورات می‌دانند، نه در مظاهر.
- تتمه تذییل سوم بر مکتوب سوم سید (ه)؛ و
- چهار تذییل بر چهار مکتوب دیگر سید (ه)؛ و
- چهار تذییل بر چهار مکتوب دیگر شیخ (ه).
- ۳۴۲-۱۸۳ به قلم تلمیذ علامه طباطبائی
- ۱۸۳ تتمه تذییل سوم بر مکتوب سوم سید (ه)
- ۱۸۳ کیفیت تعین أحد و واجد، و سایر أسماء، و اعیان ثابت.
- ۱۸۴ در عالم کثرت، موجودات نسبت به حق تعالی، معانی حرفیه می‌باشند.
- ۱۸۵ مِنْكَ، وَ إِلَيْكَ، وَ لَكَ، وَ بِكَ.
- ۱۸۶ هو هویّت صورت آئینه، به نحو حمل حقیقه و رقیقه است.
- ۱۸۷ آئینه و موجودات، حاکی هستند، نه مُحکّی.
- ۱۸۸ قرآن کریم، همه موجودات را آیات خدا می‌داند.
- ۱۸۹ آیات داله بر آنکه همه موجودات، آیات خدا هستند.
- ۱۹۰ قرآن کریم، حضرت عیسی بن مریم، و ناقه صالح را آیه می‌داند.
- ۱۹۱ ما رأیتُ شیئاً إِلاّ و رأیتُ اللهَ قِبله.
- ۱۹۳ تذییل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت شیخ قدس الله سره
- ۱۹۴ حمل حقیقی و حمل مجازی
- ۱۹۵ وجود واحد است و حقیقی، و تعینات کثیرند و اعتباری.
- ۱۹۶ نظریه وحدت وجود، وارد است بر نظریه تشکیک در وجود.
- ۱۹۷ بنابر تشکیک، مرتبه اعلی نمی‌تواند دارای صرافت باشد.
- ۱۹۸ معیت وجودی حق تعالی، با جمیع موجودات یکسان است.
- ۱۹۹ وجود، وقتی دارای صرافت است، که به جمیع موجودات یکسان باشد.
- ۲۰۰ عارف بالله، 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 اعتباریت کثرت، مذهب تثلیث و ثنویه، نفی می‌شوند.
- ۲۰۳ وحدت حق متعال، وحدت بالصرافه است، نه وحدت عددی.
- ۲۰۵ فرض امکان تعدد، برای واحد بالصرافه محال است.

- ۲۰۵ شأن مفهوم، کلیت است، و باتکثیر قیود جزئی نمی‌شود.
- ۲۰۷ لازمه مفهوم، انعزال از مفاهیم دیگر است.
- ۲۰۷ در ذات حق 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 حقه حقیقه را بیان کرد، ولی علماء نفهمیدند.
- ۲۱۳ برای خود صدرا المتألهین هم معلوم نشد که: وحدت حقه با تشکیک سازش ندارد.
- ۲۱۴ فقط عرفاء بالله، از وحدت بالصرافه حق خبر دارند.
- ۲۱۴ خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام، در وحدت صرفه ذات حق.
- ۲۱۵ کمال الإخلاص نفی الصفات عنه.
- ۲۱۶ نفی وحدت حقه حقیقه، إثبات وحدت عددی است.
- ۲۱۷ داخل فی الأشياء علی غیر ممازجه، و خارج منها علی غیر مبابنه.
- ۲۱۷ الأحد لا بتأویل عدد؛ من وصفه فقد حدّه.
- ۲۱۹ دو قسم وحدت برای حق تعالی ثابت است؛ و دو قسم، ممنوع.
- ۲۱۹ حکم التمییز بینونه صفة، لا بینونه عزلة.
- ۲۲۱ در معنای احدیت، و واحدیت، و حقیقت محمدیه.
- ۲۲۲ وجود منبسط، فیض مقدس و مشیت فعلیه است.
- ۲۲۳ معنی ازلتیه تعالی تقدّمه الزمانی، من أشنع الخطاء.
- ۲۲۳ کان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه.
- ۲۲۵ تذیل چهارم بر مکتوب چهارم حضرت سید قدس الله نفسه.
- ۲۲۵ کیفیت سعه و إحاطه عوالم بالا، بر عوالم زیرین خود.
- ۲۲۷ عوالم هر چه رو به بالا رود، تجرّدش بیشتر می‌شود.
- ۲۲۹ أصالة الكثرة، زیر بنای مذهب مادّیین است.
- ۲۳۰ سؤال طلبه‌ای، از مرحوم عارف بی بدیل: قاضی (ره) درباره واقعیّت وجود.
- ۲۳۱ گفتار سید حسن مسقطی، در اصالت و واقعیّت وجود.
- ۲۳۲ تا گوش عالم پندار سپرده نشود، گوش به عالم غیب گشوده نمی‌گردد.
- ۲۳۳ آبیاتی از ابن فارض مصری، در اصالت و وحدت حق تعالی.
- ۲۳۴ وانحسرت دون إدراک عظمته خطائف أبصار الأنام.
- ۲۳۴ واستعلی مُلکک غلواً سقطت الأشياء دون بلوغ أمدّه.

- ۲۳۵ ابیاتی از شیخ سعدی در اصالت و وحدت حقّ تعالی
- ۲۳۶ مرحوم شیخ، اعتراف به اصول عرفاء نموده است.
- ۲۳۸ تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ قدّس الله سرّه.
- ۲۳۸ عالم مادّه، ضعیف‌ترین عوالم است.
- ۲۳۹ تمام عوالم فعلاً موجودند.
- ۲۴۱ یا من هَدَانِي إِلَيْهِ، وَ دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ.
- ۲۴۳ خواب امیرالمؤمنین علیه السلام حضرت خضر را؛ و تعلیم ذکر یا مَنْ هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ.
- ۲۴۴ هو کلّ الوجود، وکلّه الوجود.
- ۲۴۴ اشعار شیخ ابراهیم دسوقی، درباره توحید حقّ متعال.
- ۲۴۵ واجب الوجود فردانیّ الذات، تامّ الحقیقه.
- ۲۴۷ معنای موجود در دعای صحیفه سجّادیه
- ۲۴۹ تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت سیّد قدّس الله سرّه.
- ۲۴۹ بِمِ عَرَفْتُ رَبِّكَ؟! بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسِي.
- ۲۵۰ لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ.
- ۲۵۱ کلام یعقوب بن اسحق در عدم امکان إحاطه انسان به حقّ تعالی.
- ۲۵۲ کلام شیخ بهاء الدین عاملی در «اربعین» راجع به عدم اکتناه حقّ تعالی.
- ۲۵۳ كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ.
- ۲۵۴ از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه تست.
- ۲۵۵ قیام موجودات به حقّ تعالی، صمدیت و قیومت اوست.
- ۲۵۶ معنای اعتباری بودن اشیاء، پوچ و بدون معنی بودن نیست.
- ۲۵۸ تذییل ششم بر مکتوب ششم حضرت شیخ رضوان الله علیه.
- ۲۵۸ اولین کسی که در کتابهای خود، وحدت عددی را از حقّ تعالی نفی کرد، صدرالمتألهین بود.
- ۲۶۰ برهان علامه طباطبائی بر قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء.
- ۲۶۱ تشریح علامه طباطبائی قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء را.
- ۲۶۲ صرف الحقیقه، کلّما فرضه ثانیاً، فإذا هُوَ هُوَ.
- ۲۶۳ شیخ در معنای صرف الوجود، تصرّف نموده است.
- ۲۶۴ تصرّف شیخ، موجب تبدیل وحدت بالصرّافه، به وحدت عددی است.
- ۲۶۵ مسئله افرّبین الأمرین.
- ۲۶۶ ظاهر آیات قرآن، معصیت و شقاوت را مستند به اراده خدا می‌نماید؛ و اراده خدا عین اراده بنده است.
- ۲۶۷ مذهب جبر، و مذهب تفویض.

- ۲۶۸ مذهب اُمّربین 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 اُمّربینهما.
- ۲۷۳ تمام عالم امکان، اُمّربین الأمرین است.
- ۲۷۴ بسیاری از خواص، از ترس جبر، در دام تفویض افتاده‌اند.
- ۲۷۵ گفتار آیه الله حاج آقا رضا همدانی در «مصباح الفقیه».
- ۲۷۶ اُمّربین الأمرین، از دقیق‌ترین مسائل توحید است.
- ۲۷۷ حلّ معنای بین الأمرین، فقط منوط به مذهب عرفاء است.
- ۲۷۸ تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت سید طهر الله تربته
- ۲۷۸ وجود واجب تعالی، لا بشرط از جمیع حدود است.
- ۲۷۹ بشرط لا دانستن واجب، مستلزم تحدید، و ترکیب، و عددی بودن است.
- ۲۸۰ بزرگانی که تصریح دارند بر آنکه شبهه این کتونه بدون توحید وجود قابل حلّ نیست.
- ۲۸۱ کلام صدرالمتألهین در بسیط الحقیقه کلّ الأشياء.
- ۲۸۲ کلام صدرالدین قونوی، در وحدت حقّه حقیقه حقّ تعالی.
- ۲۸۳ اصل شبهه ابن کتونه، از شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمة الإشراق است.
- ۲۸۳ تشریح و بیان کیفیت شبهه ابن کتونه.
- ۲۸۴ لِمَ لا یكون هناك هویتان بسیطان مستغنیان عن العلة؟
- ۲۸۵ بنابر أصالة الوجود، شبهه، جواب سهل دارد؛ نه بر أصالة الماهیة.
- ۲۸۶ پاسخ قائلین به أصالة الماهیة، از شبهه ابن کتونه.
- ۲۸۷ صدرالمتألهین، پاسخ از این شبهه را بنابر وحدت وجود، عرشی نامیده است.
- ۲۸۸ مواضعی که صدرالمتألهین، تصریح به مذهب عرفا دارد.
- ۲۸۹ در بعضی از جاها کلام صدرالمتألهین، بعینه کلام عرفاست.
- ۲۹۰ بعد از تنزل از توحید، احکام کثرت همگی باقی است.
- ۲۹۱ تقسیمات وجود، به فی نفسه، و لی نفسه، و بنفسه.
- ۲۹۲ وجود رابط، وجود نسبت است.
- ۲۹۳ کلام توحید در مقام فناء کلی است، نه بعد از نزول آن.
- ۲۹۶ مقام و مشهد رأیت ربی بعین ربی.
- ۲۹۷ أشعار حکیم سبزواری، در وحدت حقّ متعال.

- عبارتی از خواجه حوراء مغربی.
- ۲۹۸ ما يتقرب إلى عبد من عبادي أحب إليّ مما افترضته عليه.
- ۲۹۹ تذييل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه.
- ۳۰۱ غیر از سوفسطائیه، حکمای عالم، عالم را با واقعیت می‌نگرند.
- ۳۰۲ واقعیات جهانی هستی، مرکب اند از وجود و ماهیت.
- ۳۰۲ أصالت از وجود است؛ و وجود واحد است بالوحدة الحقّة الحقیقیة.
- ۳۰۳ حرکت کشتی، واسطه در عروض است برای حرکت سرنشینان آن، نه واسطه در ثبوت.
- ۳۰۴ حمل لفظ موجود بر زیده، وحدت است، نه اتحاد.
- ۳۰۵ آیات قرآن، همه مخلوقات را ملک طلق خدا می‌داند.
- ۳۰۶ لَيَمُنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.
- ۳۰۷ روایات وارده، در وحدت حقّه حقیقیه الهیه.
- ۳۰۹ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَالْآنَ كَمَا كَانَ.
- ۳۱۱ إِنَّ اللَّهَ خَلُوعٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقَهُ خَلُوعًا مِنْهُ، خُلُوعًا حَقِيقِيًّا نَيْسَتْ.
- ۳۱۲ إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْبَةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ.
- ۳۱۳ إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَمَتِهَا؛ مُرَادُ أَنْ أَظْلَمَهُ، مَا هِيَاتِ اسْت.
- ۳۱۴ دلیله آیاته، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده.
- ۳۱۵ هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمُؤَدِّي بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.
- ۳۱۷ زیادتی صفت بما هی صفة از ذات، در برهان، و شهود، و شرع.
- ۳۱۸ خطبه های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، در زیادتی صفات از ذات.
- ۳۱۹ روایت مسعودی خطبه ای را که متضمن زیادتی صفات است.
- ۳۲۰ روایت وارده بر مخلوقیت صفات.
- ۳۲۱ اَتَمَّهُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَسْمَاءَ خَدَا هَسْتَنْد، وَاسْمُ صَفْتِ اسْت، وَزِيَادَةُ بَرذَاتِ.
- ۳۲۲ الله اكبر، یعنی أكبر من أن يُوصَفَ.
- ۳۲۴ تذييل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت سید قدس الله سره الزکیة
- ۳۲۵ داعی حضرت سید (ره) بر ادامه مکاتیب، ارشاد به توحید بوده است.
- ۳۲۵ داعی مؤلف بر نشر مکاتیب و تزییلات.
- ۳۲۵ علّت تأبی شیخ، از قبول زیادتی صفات از ذات.
- ۳۲۷ علّت تأبی شیخ از قبول اندکاک و فناء موجودات در حق تعالی.
- ۳۲۸ مقاله عرفاء بالله، توحید است، نه اتحاد و حلول.
- ۳۲۹ قصه حکیم إصفهانی که قائل به وحدت وجود بود.

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

مقدمه کتاب

بسم

تلمیذ علامه : سید محمد حسین حسینی طهرانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
الطَّاهِرِينَ؛ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ
إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

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

(۱) آخوند ملا 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 بوده اند. و بالأخره مرجع تقلید شیعه
شد. و به خلع محمد علی شاه قاجار، و وجوب اتحاد بین اُمّت 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 سه شنبه بیستم ذوالحجه هزار و سیصد و بیست و نه هجری قمری (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 دو بیست و هشتاد و یک (۱۲۸۱) بوده است. علامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی در کتاب خود
بنام «هدیه الرازی در أحوال مجدد شیرازی» تولد مرحوم حاج میرزا حسن را در سنه ۱۲۳۰ و هجرت او را
به ساقرآء در ۱۲۹۱ و رحلتشان را در ۱۳۱۲ ضبط نموده است.

متخلص به تائب^۱ به عنوان استفتاء از حضرت ایشان، در نامه ای 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 عز 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.

مرحوم آخوند، جواب مختصری در سه سطر می‌دهند؛ و می‌گویند: مقام بیش از این گنجایش إطاله 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 مفصلی 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 ثبوتیه حضرت حق با ذات او عینیت دارند، پاسخ می‌دهد؛ و حاج سید احمد، بر اساس مسئله توحید عند العرفاء 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 مفصل و مستدلّ بر علیه شیخ می‌نویسند.

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

دیگر در اینجا مطلب گسترش پیدا نموده؛ و به کیفیت حدوث اعیان ثابت و کیفیت وجود علمی اشیاء در صقع ربوبی و ذات حق جلّ و علا کشیده می شود. و به کیفیت عدم وجود صفات در ذات او، و توحید خواصّ که: و کمال توحیده نفی الصفات عنّه منتهی می شود، و بالأخره کم کم به بسیاری از موارد اختلاف مذهب حکماء با مذهب عرفاء منجر می گردد.

زیرا شیخ إسمعیل در این هنگام پاسخ دّوم سید را به نزد شیخ می برد؛ و شیخ مکتوب سوّمی بر ردّ سید می نویسند؛ و این مکتوب را حضور سید می آورد؛ و ایشان مکتوب سوّمی بر ردّ شیخ می نویسند؛ و همینطور مرتباً هر نامه را به نزد دیگری می برد؛ و او جواب می دهد. 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 سید.

در این مکاتیب مرحوم شیخ به آنچه بر ردّ عرفاء در کتب حکمت آمده است، تمسک جسته، و برای شکستن طرف مقابل خود از آن استمداد کرده است. و مرحوم سید به آنچه عرفاء بدان تمسک دازند و اتکاء می نمایند، برای خرد کردن طرف و حریف خود، از آن استفاده نموده است. و بطور خلاصه هر کدام آنچه تیر در ترکش خود داشته اند، به کمان زده؛ و به طرف مقابل خود پرتاب نموده اند.

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

مرحوم واسطه و پیک در میان دو جانب، تمام نامه ها و مکاتیب را جمع نموده است؛ چون مردی متأمل، و در حفظ این آثار سعی و کوشا بوده است، چنانکه بعضی از نامه های مرحوم آیه الله العظمی و سند الحقّ و العرفان: آخوند ملاّ حسینقلی همدانی رضوان الله علیه^۱، و نامه های همین اسطوانه علم و أسطورة

(۱) در «نقباء البشر» ج ۲، ص ۶۷۴ تا ص ۶۷۸ تحت شماره ۱۱۱۳، ترجمه احوال مرحوم آخوند مولی حسینقلی همدانی را ذکر نموده است که او از اعظام علماء و اکابر فقهاء شیعه و خاتمه علماء

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

←
 اخلاق 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 مدت ها 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 سال های طولانی از درس شیخ مرتضی انصاری استفاده کرده است. و در قسمت اخلاق 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 نخبه الفقهاء الزبائین، و عمدة الحكماء و المتأهین، و زبدة المحققین والاصولیین بود؛ کان من العلماء بالله و بأحكام الله، جالساً علی کرسی الاستقامة، تشرق علیه أنوار الملكوت، تا آنکه گوید: وکان علی منهاج السید جمال الدین ابن طائوس فی القول والعمل حتی فی عدم الإفتاء وعدم التصدی لشي من أمور الرياسة الشرعیة، حتی صلوة الجماعة بارزاً.

و أما فقه و أصول را از تقریراتی که خودش از بحث علامه انصاری نوشته بود، تدریس می کرد. و در منزل نماز جماعت می خواند برای خواص از مؤمنین و پیروانی که آنها را تربیت نمود، و از ظلمات جهل به نور معرفت کشانید، و ایشان را با ریاضات شرعیّه و مجاهدات عملیّه از هر پستی ظاهر و مطهر گردانید، تا آنها از عباد الله الصالحین، و از سالکین در راه خداوند شدند. تا آخر بیانات او. و شاگردان بسیاری تربیت کرد که هریک آیتی عظیم از علم و عمل و اخلاق و عرفان الهی بودند. از جمله: سید احمد کربلائی، و دامادش سید ابوالقاسم 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 حبّوبی، 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 شوشتری ها 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 قصیده ای بر مرثیه او شعر گفت. و أما 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 «تذکره المتّقین» تا به حال دوباره به طبع رسیده است.^۱ چون در این مکاتیبی که بین دو علّمتین: حضرت سید، و حضرت شیخ ردّ و بدل شده است، بسیاری از مطالب عالیّه و نفیسه آورده شده است، که هم حفظ آنها دارای اهمّیت 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 متمتّع 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 مقدسه 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 تذیلات و محاکمات بنویسند؛ تا نفع آن عامّ باشد. و لله الحمد و له الشکر موقّق آمدند تا شش تذیل: سه تا بر مکاتیب حضرت شیخ، و سه تا بر مکاتیب حضرت سید مرقوم نمایند.^۲

همدیگر استاد و شاگرد بوده‌اند. و آخوند مولی حسینقلی 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 هریک از شاگردان این رشته همچون آخوند مولی حسینقلی و آقا حاج سید احمد کربلائی طهرانی و حاج میرزا علی آقای قاضی، و آقای حاج سید محمد حسین علامه طباطبائی هریک 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 مقدس اقامت گزید؛ و در آنجا نیز رحلت نمود.

(۲) تذیل سوم بر مکتوب سوم حضرت سید قدس الله نفسه چون ناتمام مانده بود، این حقیر ابتداءً آنرا تمام نموده و سپس بقیه تذیلات را که مجموعاً هشت عدد می‌شود: چهار تذیل بر چهار مکتوب حضرت شیخ (ره) و چهار تذیل 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 مولی الموحّدين أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين مشرف شدم. و ایشان هم در سال جدید تحصیلی مجال نمودند که در آیام تعطیل، دنباله دروس و کتابت بقیه سلسله مکاتیب را ادامه دهند. و بنا بر این 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 درباره اتمام تزییلات به قلم مبارکشان گفتگو و تقاضا داشتیم، 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، فلذا تمنای حقیر صورت عمل نپوشید، تا ایشان به صورت ظاهر لباس تن را خلع، و به خلعت بقاء مخّلع شدند. رحمة الله علیه و رضوانه.

چون حضرت استاد علامه نَفَعَنَا اللهُ مِنْ تَرَابِ مَرْقَدَةِ الشَّرِيفِ، 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 تعلیقه ای، این مکاتیب نفیسه را در اختیار انظار افکار عالی قرار دهم؛ تا شاید خداوند از برکت أنفاس قدسیه سابقین، لا حقین 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 الحمد و له المنة اینک که در تحت رعایت حضرت ثامن الحجج: علی بن موسی الرضا، علیه و علی آباءه و آبائیه آلاف من التحيّة والسلام، در شهر مقدس مشهد، قسمت «معادشناسی»، و «امام شناسی» به پایان رسیده است، و هنوز مشغول به نوشتن دوره «الله شناسی» نشده ام، در این فترت، موقع را مغتنم شمرده، و حفظاً لأداء حقهم العظیم، بدین سطور مبادرت کرده؛ و توفیق و تسدید را از

حضرت متان مسئلت دارد. و ما توفیقی إلا بالله علیه 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 اجزای علوم است؛ مبتنی بر بیان نکاتی است؛ لهذا به ذکر آنها مبادرت می‌گردد:

مرحوم آیه الله حاج سید احمد طهرانی کربلائی از اعظام 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 بی بدیل و حکیم مرتبی، و مدرس وحید، 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 وحید این فن بوده‌اند؛ و پس از مهاجرت آیه الله بهاری به همدان^۱، یگانه عالم اخلاق و مرتبی 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 اعظام 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 قریب شهر همدان است و مزاری است مشهور و معروف و مورد توجه تمام اهالی قریه بلکه اهالی شهر همدان. این حقیر کراراً و مراً 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 کربلائی معلی که برای زیارت مشرف شده بود رحلت کرد، و قبرش در صحن مطهر حسینیه، در چهارمین بقعه‌ای که در سمت چپ کسی که از در زینیه 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 آقای حاج میرزا علی آقا قاضی رضوان الله علیه می‌فرمودند: استاد ما مرحوم آقا حاج سید احمد کربلائی قدس الله نفسه می‌فرمود: ما پیوسته در خدمت مرحوم آیه الحق آخوند مولی حسینقلی همدانی بودیم و آخوند صددرصد برای ما بود. ولی همینکه 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 زدید.

و ایرائه طریق لقای حضرت اُحدیت، و سیر در معارج و مدارج کمال نفس 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 مسلمیات اهل فنّ به شمار می‌آید.

علامه حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدس سره در «أعلام الشیعه» گوید: سید احمد طهرانی که وفاتش در سنه یکهزار و سیصد و سی و دو (۱۳۳۲ هجری قمری) واقع شد، فرزند سید ابراهیم موسوی طهرانی است؛ که در کربلا متولد 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 مجدد شیرازی (حاج میرزا محمد حسن)، و علامه میرزا حبیب الله رشتی، و علامه میرزا حسین خلیلی طهرانی؛ و از خواص مُربّی اخلاق بزرگ مرتبه: علامه مولی حسینقلی همدانی است.

و پس از بیان مشایخ اجازه روایتی او می‌گوید:

سید احمد یگانه فرد زمان، و اُحدیّ عصر خود بود، در مراتب علم، و عمل، و سلوک، و زهد، و ورع، و تقوی، و معرفت بالله، 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 کثیرالبکاء بود؛ بطوری که نمی‌توانست از گریه در نمازها خویشتن داری نماید، بخصوص در نمازهای شب. و من در مدت دو سال که به همسایگی او فائز و بهره‌مند شدم؛ — زیرا منزل من نزدیک منزل او بود — در این مدت 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 تشهد نماز عصر در روز جمعه، ۲۷ شوال ۱۳۳۲ رحلت کرد.

و جنازه او را شاگردان او، و جمعی از مخلصین و اصدقای او تشییع کردند، و در صحن حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام 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 مجتد شیرازی: حاج سید احمد کربلائی 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 حسینقلی همدانی، و حاج میرزا حبیب الله رشتی، و حاج میرزا حسن طهرانی حاضر شد؛ و از خواص اصحاب علامه مولی حسینقلی قرار گرفت.

او در مراتب تهذیب نفس، و اخلاق به سرحد 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 اجازه حقیر هستند، مشرف می شدم؛ روزی از ایشان پرسیدم: آیا شما از محضر مرحوم آخوند مولی حسینقلی همدانی قدس سرّه استفاده کرده اید؟!

فرمودند: نه، مع الأسف؛ زیرا که من در سنه ۱۳۱۳ بعد از فوت مجتد 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 تذکره المتقین، 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 المجدد الشیرازی» ص ۶۶.

از فضائل مرحوم آقای حاج سیّد أحمد طهرانی بیان کردند؛ و سپس فرمودند: پس از رحلت ایشان، من شبی او را در خواب دیدم؛ و می دانستم 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 نمایید!

با شدتی هر چه تمامتر انگشت خود را از دست من کشید؛ و خنده ای نموده گفت: حلوی تشنّانی، تا نخوری ندانی!^۱

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

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

مرحوم آقا سیّد جمال الدّین برای حقیر نقل کردند که: در ایّام جوانی که تحصیلات ایشان در اصفهان بوده است؛ استاد و مربّی اخلاقی ایشان، مرحوم آخوند کاشی، و مرحوم جهانگیرخان قشقائی بوده اند.

و چون به نجف اشرف مشرف می شوند، استادشان مرحوم آقا سیّد جواد بوده است؛ و می فرمودند: او مردی سریع و پرمایه و پرمحتوی بود؛ و می گفت: اگر از عالم بالا به من اجازه دهند؛ در سرچهارراهها، چهار پایه می گذارم؛ و بر روی آن می ایستم؛ و مردم را به توحید و عرفان خداوندی می خوانم. و دیری نپائید که به رحمت حق پیوست؛ و من به مرحوم آیه الله و مربّی اخلاقی: آقای شیخ علی محمّد

(۱) در «أمثال و حکم» دهخدا، ج ۲، ص ۷۰۲ گوید: این مثال در لسان عربی نظیر: من لم

یذق لم یدر می باشد.

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 اُستاد، 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 عباد و اوتاد 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 عزت و خمول و عبادت و انقطاع به سوی خدا محبت داشت. تسبیح از دست او جدا نمی‌شد حتی در حال نماز؛ و لحظه‌ای زبانش 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 الظهاره 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. ^۱الی آخر آنچه ذکر نموده است. و نیز در کتاب «هدیه 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 کتاب‌های مرحوم آخوند مولی حسینقلی همدانی و تقریرات او می‌نماید، می‌گوید: فقد رأیت کثیراً من ذلك فی کتب تلمیذہ المولی علی محمد النجف آبادی الّتی اهدیت الی (مکتبه حسینیة التسترية). و از این عبارت استفاده می‌شود: که آقا شیخ علی محمد نجف آبادی خدمت مرحوم آخوند مولی حسینقلی هم درس خوانده و از شاگردان وی بوده است.

سپس چندین ساعت به اذان صبح مانده برمی خاستم، و مشغول نماز و دعا و ذکر و فکر می شدم؛ و در موقع اذان صبح نماز صبح را می گزاردم؛ و تا اول طلوع آفتاب به بقیه وظائف و اعمال خود ادامه می دادم آنگاه به نجف مراجعت می نمودم۔ در آن شب که نماز مغرب و عشاء و اعمال مسجد را به جای آوردم؛ و تقریباً دو ساعت از شب می گذشت؛ همینکه نشستم؛ و دستمال خود را باز کردم، تا چیزی بخورم؛ هنوز مشغول خوردن نشده بودم که صدای مناجات و ناله ای 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 روبروی مقام مظهر حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه شروع شد؛ و به طوری جداب، و گیرا، و توأم با سوز و گداز و ناله، و اشعار عربی، و فارسی و مناجات ها، و دعاهای عالیة المضامین بود که بکلی حال ما را و ذهن ما را متوجه 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 متوجه و منصرف به سوی او بودم.

صاحب صدا ساعتی گریه و مناجات داشت؛ و سپس ساکت می شد. قدری می گذشت، دوباره مشغول خواندن و درد دل کردن می شد؛ باز آرام می گرفت. و سپس ساعتی مشغول می شد؛ و آرام می گرفت. و هر بار که شروع می کرد به خواندن؛ چند قدمی جلوتر می آمد؛ بطوری که قریب به اذان صبح که رسید؛ در مقابل مقام مظهر 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 آنحضرت خواند:

ما بدین در، نه پی حشمت و جاه آمده ایم	از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم
رهرو منزل عشقیم و ز سرحدّ عدم	تا به اقلیم وجود این همه راه آمده ایم
سبزه خَطّ تو دیدیم و زبستان بهشت	به طلبکاری این میهر گیاه آمده ایم
با چنین گنج که شد خازن اوروح امین	به گدائی به در خانه شاه آمده ایم
لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست؟	که درین بحر کرم، غرق گناه آمده ایم

آبرو می‌رود ای ابر خطاشوی ببار که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم
حافظ این خرقة 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 سرخدمه 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 موبه موبرایشان 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، مُرَبِّی اخلاقی و اُستاد عرفانی تو ایشانست؛ باید از او دستورگیری؛ و از او متابعت بنمائی!

باری این رویه و روش سید احمد بود در سلوک راه خدا، و تربیت و إرشاد طالبان حقیقت و پویندگان سبیل معرفت.

و أمّا راجع به علم و فقاہت، و تَضَلُّع 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 حتی از نماز جماعت هم در ملاء عام، همچون اُستاد قاضی، و اُستاد علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین خودداری کرد. در اینجا داستان غریب و عجیبی را از ایشان ذکر می‌کنیم، که حقاً باید موجب عبرت، و بیدارباش، و تعهد، و صعوبت امر ریاست و مرجعیّت، برای

سلسله جلیله طلاب علوم دینیّه قرار گیرد.

در روز جمعه بیست و یکم شهر جمادی الأولى، یکهزار و چهارصد 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 مرحوم آیه الله آقای حاج میرزا ابوالقاسم لواسانی، فرزند مرحوم آیه الله آقای حاج سیّد محمّد لواسانی، فرزند مرحوم آیه الله آقای سید ابراهیم لواسانی رحمة الله علیهم اجمعین^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 کربلائی بیان داشتند؛ از جمله آنکه فرمودند:

«پدر من: مرحوم آقای حاج سیّد ابوالقاسم از شاگردان مرحوم آیه الحقّ عارف بی بدیل آخوند مولی حسینقلی همدانی رضوان الله علیه؛ و پس از ایشان شاگرد مرحوم مبرور آیه الله آقای حاج سیّد أحمد طهرانی بوده اند، 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 نموده اند.

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 محمد تقی بنویس! و سپس حالشان منقلب شد؛ و گفتند: آه، آه، خودش گفته است، خودش گفته است. مُسَلِّم است مُسَلِّم است. و چنان انقلاب حال پیدا کردند که بی حال شدند.

(۱) مرحوم آیه الله آقا سید ابراهیم لواسانی از اعاظم 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 منتهی می شوند به آیه الله خراسانی رضوان الله علیهما.

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

از طرفی دیگر می دانستیم که: آقای میرزا محمد تقی شیرازی، شخص عادل و با ورع و متقی است؛ و هیچ گاه کلمه ای که در آن غیبت و خلاف واقع باشد نمی زند؛ و نیز می دانستیم که: ایشان هم کسی نیستند که از نسبت های ناروا که به او داده شود، ملول و خسته شوند. و لذا همینطور متحیر شدیم؛ و به حال سکوت و بهت درآمدم.

در اینحال من برای ایشان سبیلی چاق کردم (چون مرحوم حاج سید احمد استعمال دخانیات می نمودند) و به ایشان دادم و عرض کردم: حالا این شَطَب را بکشید! و اینقدر ناراحت نباشید!

مرحوم استاد شَطَب 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 کرده اند؛ و از او پرسیده اند که: اگر خدای ناکرده برای شما واقعه ای اتفاق بیفتد، مابعد از شما از چه کسی تقلید کنیم؟ و اینک در احتیاطات شما به که مراجعه نمایم؟!

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 جدم 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 طهرانی ها، یعنی علماء طهران، و تجار و کسبه طهران، به کسی رجوع می نمودند؛ و از او تقلید می کردند؛ او مرجع تقلید تمام شیعیان می شد؛ و همهٔ بلاد و شهرها به تبع طهرانی ها از او تقلید می کردند.

و چون طهرانی‌ها به حاج سید احمد رجوع کردند؛ تا از او تقلید کنند؛ پذیرفت؛ و در جواب گفت: اگر جهنم رفتن واجب کفائی باشد، مَنْ بِهِ الْكِفَايَةُ 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 اِتقان علم، و دقت نظر، وسعه اندیشه، و جامعیت بین علم و عمل، و اعراض از دنیا، و زهد، و پاک‌گی 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 بوده اند، که علماً و عملاً از نمونه‌های بارز سلف صالح و اصحاب و خواص ائمة معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بوده اند، و بعد از مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسن شیرازی مرجعیت شیعه بر ایشان قرار گرفت. محلّ اقامت ایشان در کربلای معلّی 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 زنده داری‌ها و عبادات و زیارات ایشان مطالبی بس نفیس برای ما بیان می‌کرد؛ و ایشان را بالا تر از عدالت، بلکه مصداق حقیقی صائناً لنفسه تارکاً لهواه مطیعاً لأمر مولاه 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 آمدالله فی عمره الشریف است، که سالیان دراز در نجف اشرف هر دوی آنها، به نزد آن عالم عالیقدر تلمذ کرده اند.

مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی قدس سره، در شرح حال وی نوشته اند 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 می رفته، و سیزده سال از وی بهره ور 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 آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی، درس خوانده است؛ و بالأخص در فن فلسفه مشارالیه 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 نوابع دهر و فرآئد 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 محلّ 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 می داد؛ و طلاب چون پروانه به سوی او تهافت داشتند؛ و کتبی بسیار دقیق و ارزنده در اصول فقه، و فقه، و حکمت، و منظومه ای

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

باری قضاءِ الهی چنان شد که: این مرد بزرگ درست در اوان 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 حوزهٔ علمیهٔ نجف پیدا شد، زیرا در حال ارتحالش بیش از شصت و پنج سال نداشت؛ و رحلت او فقط با فاصلهٔ یک هفته از رحلت استاد بزرگ، و اصولی دقیق‌النظر، 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 سنه ۱۳۶۱ به وقوع پیوست؛ و این درست یک‌هفته قبل از رحلت آیه الله اصفهانی بود.^۲ و پس از ارتحال مرحوم عراقی که حوزهٔ نجف آن استوانهٔ علم را از دست داد؛ و همگی چشم امید به استفاده از منابع علمی مرحوم اصفهانی کمپانی داشتند؛ صبح در اوّل طلوع آفتاب بر فراز گلدسته و منارهٔ صحن مطهر مرتضوی، صدای بانگ ارتحال مرحوم اصفهانی و اعلام مردم و اعلان برای تشییع جنازهٔ او بر بسط زمین نجف، طنین انداخت. و این حادثه بسیار مولم و غیر منتظر بود که فجأةً به وقوع پیوست.

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

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

(۲) آقا ضیاءالدین عراقی (آراکی) نجفی المسکن از اکابر و فحول علمای دینیهٔ عصر حاضر که فقیه و اصولی و محدث و رجالی و معقولی و منقولی، و از طراز اوّل مراجع علمیهٔ اسلامیهٔ و مرجع تقلید گروه انبوهی از فرقهٔ محققه، و از تلامذهٔ آخوند مولی محمد کاظم خراسانی و بعضی دیگر از اجله بوده است. حوزهٔ درس فقه و اصول او، محلّ استفادهٔ فحول عرب و عجم، در لطافت بیان و طلاقت لسان، وجودت تقریر و حسن تحریر، گوی سبقت را از دیگران ربوده؛ و مقامات عالیۀ علمیهٔ اش مسلم یگانه و بیگانه بوده است. از کتاب‌های او: «مقالات الاصول» و «شرح تبصرة 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 ضیاء الدین عراقی که ریاست و تدریس نجف منحصرأ 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 وتر، در حال بیداری به تمام معنی الکلّمه، مشاهده نمودم که: مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی سوار بر استری است؛ و همینطور آمد و آمد، تا در خانه حاج شیخ محمد حسین داخل شد.

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

همینکه در بدو طلوع آفتاب خواستند بر فراز مناره 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 بحشی درمی 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 متبسم، 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 خویش می رفتم؛ و دیدم آقای حاج شیخ محمد حسین در وسط کوچه، به روی زمین خم شده است؛ و پیاورها را جمع می کند؛ و

پیوسته با خود می‌خندد.

من جلورفتم، 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 سنّ جوانی برای تحصیل؛ آنقدر مترقه بودم؛ و لباس عالی داشتم، و انگشتری و تسبیح قیمتی داشتم؛ که روزی در مقابل ضریح مطهر حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 غیرقابل تحمّل 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 چهارراه 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 ابدأً برای من این مسئله مشکل نبود، بلکه بسیار آسان و قابل تحمّل بود. و علت خندهٔ من آن بود که: در همان وقت من به یاد دوران جوانی و پاره شدن تسبیح قیمتی که ارزش هر دانه اش یک دینار بود افتادم؛ که آنروز از آن تسبیح که یکصد دینار قیمت داشت گذشتم؛ و برای من جمع‌آوری آن مشکل بود.

و لله الحمد و له الشکر که امروز جمع‌آوری پیازهای ریخته از گوشهٔ قبا بر روی زمین، برای من سنگین نیست؛ و بسیار آسان و قابل تحمّل است. فلذا شاد و مسرور شدم؛ و خندهٔ من برای مسرتّ نفس من، با تداعی آن عمل گذشته بود. مرحوم حاج شیخ محمد حسین اهل مکاشفه بودند. روزی در حرم مطهر

حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ مشغول سجده طولانی بودند که در آن حال حضرت سید الشهداء عَلَيْهِ السَّلَامُ را می بینند که: به ایشان می گویند: 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 نامه ای 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 (۱۱۴۳) رحلت کرده اند، نوشته اند؛ و از ایشان دستورالعمل برای طی راه معرفت، و سیر و سلوک خواسته اند؛ معلوم می شود 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 رادمرد وارسته و پیراسته، طی طریق نمایند.

ما در اینجا قطعه ای از نامه ای را که آیه الحق عارف کامل: آیه الله آقای حاج میرزا جواد آقا قدس الله سره الشریف^۱، به مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین

(۱) در «نقباء 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 تتلمذ نموده است. در سنه ۱۳۲۰ به ایران مراجعت کرد، و در دارالایمان قم توظف 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 السنة» که گرچه کتاب مختصری است ولی بر سبک «اقبال» سید ابن طاووس می باشد. 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 طی 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:

«بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، فدایت شوم..... در باب إعراض از جِدّه و جِهَدِ رَسْمِیَّات، و عدم وصول به واقعیّات که مرقوم شده؛ و از این مفلس استعلام مقدمه موصله فرموده‌اید!

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

حالا هم إجمال آن را به طریقه‌ای که یاد گرفته‌ام، مجدداً إظهار 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 اتمام این مقصود، مرحوم مغفوراً جزاه الله تعالی عنّا خیر جزاء المَعْلَمِین 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: إنسان أَوْلّاً 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 مجتّد و کوشا بوده است. جمعی از اساتید ما در حوزه مقدّسه 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 اما 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 للتکلیف نخورد؛ و لا محاله آجیل خور نباشد. اگر احياناً وقتی نفسش زیاد مطالبه آجیل کرد، استخاره کند. و اگر بتواند روزه های سه روز هر ماه را ترک نکند.

و اما تقلیل خواب، می فرمودند: شبانه روزی شش ساعت بخوابد. و البته در حفظ لسان، و مجانبیت اهل غفلت، اهتمام زیاد نماید. اینها در تقلیل حیوانیت، کفایت می کند.

و اما تقویت روحانیت، اولاً دائماً باید هم و حُزن قلبی، به جهت عدم وصول به مطلوب داشته باشد. ثانیاً تا می تواند ذکر و فکر را ترک نکند، که این دو جناح سیر آسمان معرفت است.

در ذکر، عمده سفارش، اذکار صبح و شام، اهم آنهاست که در اخبار وارد شده؛ و اهم آنها تعقیبات صلوات؛ و عمده تر، ذکر وقت خواب که در اخبار مأثور است. لا سیما متطهراً در حال ذکر خواب برود.

و شب خیزی، می فرمودند: زمستان ها سه ساعت، و تابستان ها یک ساعت و نیم. و می فرمودند که: من در ذکر یونسیه، یعنی در مداومت آن که شبانه روزی ترک نشود، هر چه زیادتر توانست کردن، اثرش زیادتر، اقل اقل آن چهار صد مرتبه است، خیلی اثرها دیده ام. بنده خودم هم تجربه کرده ام. چند نفر هم مدعی تجربه اند.

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

و اما فکر، برای مبتدی می فرمودند: در مرگ فکر بکن. تا آن وقتی که از حالش می فهمیدند که: از مداومت این مراتب گیج شده؛ فی الجمله استعدادی پیدا کرده؛ آنوقت به عالم خیالش ملتفت می کردند؛ یا آنکه خود ملتفت می شد. چند روزی همه روز و شب فکر در این می کند که بفهمد هر چه خیال می کند و

می بیند 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. آنوقت 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 وحدت، 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 حقیقیه؛ البته 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: *عندالفناء عن النفس بمراتبها، يحصل البقاء بالله*.

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

حد 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. آنوقت 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 حس کنجکاوی و حقیقت جوئی او، و مراقبه، و محاسبه، و سکوت و اعراض از زخارف دنیوی که

حَقّاً 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 مُحَوَّل فرموده؛ و تکمیل را بدان مراحل و منازل منوط ساخته است؟! خدا عالم است.

و ما اینک برای این راد مرد علم و عمل، از خدا می خواهیم که: از فضل و رحمت خود آنقدر بر او بریزد؛ و از باران أنوار و عظمت و جلال خود، آنقدر بر او بیارد، که اگر هم أحياناً به بعضی از مراحل عرفان نرسیده است؛ در آنجا برسد. و او را به مقام و منزله ای برساند که فوق آن منزله برای احدی جز حضرات معصومین صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين متصور نباشد. آمین رب العالمین.

این هم شمه ای از ترجمه و حال یکی دیگر از صاحبان مکاتیب حکمی و عرفانی، که عنقریب به کلمات و مکاتیبشان انشاء الله الرحمن خواهیم رسید.

و اما شرح حال و ترجمه صاحب تذیلات و محاکمات اُستادنا الأکرم، و مولانا الأعظم: حضرت آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی — أفاض الله علينا من بركات 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 کمربند منطق و گفتار هیچگاه نمی تواند 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 بی زبان، روشن تراست
چون قلم اندر نوشتن می شتافت	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 خرد رگل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می دهد	شمس هر دم نور جانی می دهد
واجب آمد چونکه بر دم نام او	شرح کردن رمزی از انعام او

این نفس جان دامنم برتافته است
 کز برای حق صحبت سالها
 تا زمین و آسمان خندان شود
 گفتم ای دور اوفتاده از حبیب
 لا تُكَلِّفْنِي فَإِنِّي فِي الْفِتَاءِ
 كُلِّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرُ الْمُفِيقِ
 هر چه می‌گوید، موافق چون نبود
 خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست
 شرح این هجران و این خون جگر
 این زمان بگذارتا وقت دگرا

چون حضرت استاد، از این عالم به عالم خلود رحلت فرمود، و این حقیر با عنوان «مهرتابان» یادنامه ای برایشان نوشتم؛ با خود گمان می‌کردم تا اندازه ای توانسته ام، ایشان را معرفی کرده باشم؛ و به عاشقان کوی حبیب، و مشتاقان لقای جمال حضرت سرمدی، ارائه طریقی نموده باشم. اینک که گهگاهی همان نوشته خود را نگاهی می‌کنم، می‌گویم: هیهات، هیهات أَنْ أَظُنَّ أَنْ أَصِلَ إِلَى فَهْمِ مَغْزَى مَعْنَوِيَّتِكَ، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى أَنْ أَتَفَوَّهَ بِكَمَالِ رُوحَانِيَّتِكَ؛ فَيَرْجِعَ فَهْمِي كَلِيلاً، وَ عَيْنِي خَائِباً وَ حَسِيراً، وَ لِسَانِي خَارِساً وَ ثَقِيلاً.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر
 سینه ام ز آتش دل در غم جانانه بسوخت
 تنم از واسطه دوری دلبر بگداخت
 سوزدل بین که زبس آتش و اشکم دل شمع
 ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم
 هر که زنجیر سر زلف گره گیر تو دید
 آشنائی نه غریب است که دلسوز من است
 خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد
 کانجا همیشه باد به دست است دام را
 آتشی بود درین خانه که کاشانه بسوخت
 جانم از آتش مهر رخ جانانه بسوخت
 دوش بر من ز سر مهر چو پروانه بسوخت
 خرقه از سر برد آورد و به شکرانه بسوخت
 دل سودازده اش بر من دیوانه بسوخت
 چون من از خویش برفتم دل بیگانه بسوخت
 خانه عقل مرا آتش خمخانه بسوخت

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

چون پیاله دلم از توبه که کردم بشکست
 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 اما شیخ عطار که تمام بحث‌ها، و مکاتبات طرفین، روی شعر او دور می‌زند، فریدالدین 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 ماوراءالنهر، 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 دارو فروشی داشت؛ و به طب اشتغال داشت؛ و بیمارستانی برای معالجهٔ 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 الطَّيْرِ» است که مکرراً در ایران و هند طبع شده؛ و در اروپا با ترجمهٔ فرانسوی آن، با اهتمام و عنایت مستشرق: جارسن دی تاسی طبع شده است.^۲

و محدث قمی در دو کتاب «الکُنَى و الألقاب» و «هَدِيَّةُ الأَحِبَاب» گوید: مصنفات او غالباً شعر است؛ و در توحید و معارف و حقایق سخن گفته است. و در مدح أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ سروده است:

ز مشرق تا به مغرب گرامام است
 گرفته این جهان وصف سنانش
 عَلِيُّ و آل او ما را تمام است
 گذشته زان جهان وصف سیه نانش

(۱) حافظ، طبع پُژمان، ص ۱۵.

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

چه در سرّ عطا إخلاص اوراست
چنان در شهر دانش باب آمد
چنان مطلق شد اندر فقر وفاقه
اگر علمش شدی بحر مصوّر
چه هیچش طاقت متّ نبودی
کسی گفتش چرا کردی؟ برآشت
لَنْقُلُ الصَّخْرَةَ مِنْ قُلُوبِ الْجِبَالِ
يَقُولُ النَّاسُ لِي فِي الْكَسْبِ عَارٌ
سه‌نان را هفده آیه خاص اوراست
که جَنَّتْ را به حقّ بَوَّاب آمد
که زرُّ و نقره بودش سه طلاقه
در او یک قطره بودی بحر أخضر
ز همت گشت مزدور یهودی
زبان بگشاد چون شمع وچنین گفت:
أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ مِثْنِ الرَّجَالِ
فَإِنَّ الْعَارَ فِي ذَلِّ 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 مُعْجَم
الألقاب» در باره عطار می نویسد که: کان من محاسن الزمان قولاً وفعلاً و معرفةً وأصلاً
وعلماً و عملاً. راه مولانا نصیرالدین أبوجعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى نیشابور؛ وقال:
كان شيخاً مُفَوِّهاً حسنَ الاستنباط والمعرفة لكلام المشايخ والعارفين، والأئمة السالكين. وله ديوانٌ
كبيرٌ، وله «مَنَاطِقُ الظُّمِيرِ» من نظمه المثنوى. واستشهد على يد التتار بنيسابور.^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
والأسرار الشیخ فریدالدین عطار قدس سرّه 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: «الکُتبی والألقاب» 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 کیش داروی قَنا عطار که نظم اوست شفابخش عاشقان حزین
مقابل عدد سوره‌ای، کلام نوشت سفینه‌های عزیز و کتابهای گزین
جنون زجذبۀ او دیده در سلوگ خرد خِردِ ز منطِقِ او جُسته در سخن تلقین
مرتبه اوعالی، و مشرب اوصافی بوده. سخن اورا تازیانه اهل سلوک گفته اند.
در شریعت و طریقت یگانه بود، و در شوق و نیاز، و سوز و گداز، شمع شبستان
زمانه؛ مستغرق بحر عرفان، و غَوّاص دریای ایقان است.

و از قول ملاّ محمد رومی صاحب مثنوی درباره او آورده است که:

گِرد عطار گشت مولانا شربت از دست شمس بودش نوش
و نیز در جای دیگر آورده است که:

عطار گشت روح و سنائی دوچشم او ما از پی سنائی و عطار آمدیم
و همچنین در موضعی دیگر گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

جناب شیخ را مصتفات مشتمله بر آثار توحید، و حقایق اذواق و مواجید بسیار
است؛ مانند کتاب «منطق الطیر»، و «الهی نامه»، و «مظهر العجائب» و غیر آن.
و در اکثر آنها طریق آشنائی ورزیده؛ و شیوه سنئی شیخ سنائی گزیده؛ و در اظهار
مناقب اهل بیت اطهار، و تعرض به اعدای جفاکار ایشان، گاهی از غلو عشق و
محبت بی اختیار خلیع العذار است؛ و گاهی از شدت تقیه و خوف اغیار، در مقام
استتار و اصلاح آن اظهار. مِصرَع: وَلَنْ يُصْلِحَ الْعَطَّارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ.

در کتاب «أسرا نامه» بعد از مدح سه یار، شروع در مدح حضرت امیرالمؤمنین

کرده و گفته:

از این بگذر خدا را باش، اصل اوست دگر سر برینه و سر برکش ای دوست
سوار دین پسر عمّ پیمبر شجاع دهر، صاحب حوض کوثر
به تن رستم سوار رخس دل‌دل به دل غَوّاص دریای توکل
علی القَطع أفضل آیام او بود علی الحقّ حجتّ اسلام او بود
منادیّ سلونسی 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
 زجودش، ابرو و دریا پرتوی بود
 زهی صدری که تا بنیاد دین بود
 ز طفلی تا که خود را پیر کردی
 چون دنیا آتش و توشیر بودی
 اگر چه کم نشیند گرسنه شیر
 از آن جستی ز دنیا فقر و فاقه
 که دنیا بود پیشش سه طلاقه^۱

باری در کمال عرفان و توحید حق، و وصول به أعلا ذرّوه 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 شمرده اند. مثلاً آیه الله معظم 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 بی بدیل: حاج میرزا علی آقای قاضی رحمة الله علیه می فرموده 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 بوده اند که: بزرگانی را که نامشان در کتب عرفان ثبت است؛ و آنها را واصل و فانی می شمرند؛ و از اهل ولایت نبوده اند؛ بلکه از عامه به شمار می آیند؛ یا واصل نبوده اند، و ادعای این معنی را می نموده اند، و یا تحقیقاً ولایت را إدراک کرده اند؛ ولی بر حسب مصلحت زمان های شدت و حکام و سلاطین جور که از عامه بوده اند، تقیه می کرده، و ابراز نمی نموده اند؛ 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 نورالله شوشتری، در «مجالس المؤمنین» ص ۲۹۶ تا ص ۳۰۰، از طبع سنگی ذکر نموده است.

أما شیخ فریدالدین عطار بدون شگ شیعہ بوده است؛ ولیکن چون در زمان سلجوقیان می زیسته، و آنها عامی مذهب بوده اند؛ 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 حقیقهٔ قدم در راه صدق نهاده است. او تحقیقاً از واصلین توحید بوده، و چنان تمکن کمالات روحی، و حالات عرفانی در جان او نشسته بود؛ که او را بی نیاز و مستغنی از غیر خدا ساخته بود. او جز مشاهدهٔ جمال حق، و فنای در صفات و أسماء و ذات او خَطَّ مَشِی نداشت. در خاتمهٔ همین کتاب «منطق الطیر»، قدری از حال استغنائی خود را بیان می کند که: الحمد لله و له المنة نیاز و تملقی از صاحب دولتان نداشته ام؛ و نامی از کسی به خوبی و بدی، و قدح و تمجید نبرده ام، و من دنبال راه خود بوده ام.

چون زنان خشک گیرم سفره پیش	تر کنم از شوربای چشم خویش
از دلم آن سفره را بریان کنم	که گهی جبریل را مهمان کنم
چون مرا روح القدس، همسایه است	کی توانم نان هر مُدبر شکست
من نخواهم نان هر ناخوش منش	بس بود این نام و این نانخورش
شد غناء القلب جان افزای من	شد حقیقت سِرّاً یَغْتَايِ من
هر توانگر کاینچنین گنجیش هست	کی شود در متت هر سفله پست
شکر ایزد را که درباری نیم	بسته هر ناسزاواری نیم
من زکس بر دل کجا بندی نهم	نام هر دونی خداوندی نهم
نه طعام هیچ ظالم خورده ام	نه کتابی را تخلص کرده ام
همت عالیم ممدوحم بسست	قُوتِ جسم و قُوتِ روحم بسست ^۲
نه هوای لقمهٔ سلطان مرا	نه قفا و سیلی دربان مرا ^۳

(۱) لا یفناى 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. و اَمَّا كِتَاب «مَنْطِقُ الظَّيْرِ»: کتابی است دربارهٔ مرغان پنداری که جمع شدند؛ و از هُدْهُدُ که لباس طریقت در بر، و تاج حقیقت بر سر دارد؛ و سالیانی همدم و همره و پیک شاه سلیمان بوده است؛ خواستند که: همهٔ اصناف و انواع حیوانات شاهی دارند، و ما شاه نداریم. تو برای ما شاهی مقرر بفرما، تا همگی در تحت فرمان او باشیم!

هُدْهُدُ 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 بهره مند گردیم.

(۱) در ادبیات 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 کلمهٔ 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 سبزی نماید، و چون منعکس گردد کبود. و این می باید 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 زیاد نمی باشد. الله أعلم، انتهى.

و دکتر معین در تعلیقهٔ آن گوید: کوهی است اساطیری. رجوع شود به «دائرة المعارف»، اسلام

. KAF

و در «لغت نامهٔ علامهٔ دهخدا» در کلمهٔ قاف بعد از ذکر کلام «برهان قاطع»؛ از کازیمیرسکی ذکر کرده است که او گوید: عنقابدان 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 زبرجد. و از «معجم البلدان» نقل کرده است که: کوهی است عظیم که به گرد دنیا برآمده، 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 اولی شاهی از بیت اوحدی شاعر آورده است:

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

و برای دومی شاهی از فردوسی که:

جهان قاف تا قاف پرنور 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، گفتگوهائی دارد؛ و در ضمن حکایت‌ها و أمثال و اندرزها اهمّیت مقصود را روشن می‌کند؛ و همچنین به هریک از آنها می‌فهماند: زندگی و عشق و راه شما مختصر و جزئی است؛ و شما گرفتار هوّی 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 بدو باید فکر خود را بکنید؛ و برای این مقصود عالی همّتی عالی، و سری نترس، و عزمی متین و استوار، و اراده‌ای جازم و غیرقابل تغییر داشته باشید!

هریک 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 سرفراز شده‌ایم، زیرا صفات او چنین و چنان است؛ عقل و خیال هیچ طائر بلندپروازی، به مقام شامخ او نمی‌رسد و...

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

برسیم، می‌گوید:

لیک با من گر شما همره شوید
 وارھید از ننگ خود بینی خویش
 هرکه دروی باخت جان، از خود برست
 جان فشانید و قدم در ره نهید
 هست ما را پادشاهی بی خلاف
 نام او سیمرغ: سلطان طیور
 در حریم عزت است آرام او
 صد هزاران پرده دارد بیشتر
 در دو عالم نیست کس را زهره‌ای
 دائماً اوبادشاه مطلق است
 او به سرناید ز خود آنجا که اوست
 نه بدو ره، نه شکیبائی ازو
 وصف او چون کارجان پاک نیست
 لاجرم هم عقل و هم جان خیره ماند
 هیچ دانائی کمال او ندید
 در کمالش آفرینش ره نیافت
 قسم خَلْقان 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 برست
 پای کوبان، سر بدان درگه نهید
 در پس کوهی که هست آن کوه قاف
 او به ما نزدیک و مازو دور دور
 نیست حدّ هر زبانی نام او
 هم ز نور و هم ز ظلمت بیشتر
 کو تواند یافت از وی بهره‌ای
 در کمال عزّ خود، مُسْتَفْرَق است
 کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
 صد هزاران خَلق شیدائی ازو
 عقل را سرمایه ادراک نیست
 در صفاتش با دو چشم تیره ماند
 هیچ بینائی جمال او ندید
 دانش از پی رفت و بینش ره نیافت
 هست اگر برهم نهی، مُشتی خیال^۱
 بالأخره 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 هریک از وادی‌ها درافتادند، و سرنگون شدند. و بالأخره در نهایت، آن مقداری که به کوه قاف رسیدند، مجموعاً با خود هدهد، سی مرغ بودند؛ و چون خوب نظر کردند دیدند که سی مرغ اند که به

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

سیمرغ رسیده اند.

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 دویت نیست.

جان آن مرغان ز تشویر و حیا	جان و تن شد توتیا
چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن همه	یافتند از نور حضرت، جان همه
باز از سربنده نوجان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه شان	پاک گشت و محوشد از سینه شان
آفتاب قربت از پپی شان بتافت	جمله را از پرتو آن، جان بتافت
هم ز روی عکس سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند این سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می ندانستند تا این آن شدند
خویش را دیدند سی مرغ تمام	بود خود سیمرغ، سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بودی آن سی مرغ آن آنجایگاه
و ربه سوی خویشتن کردی نظر	بودی این سیمرغ ایشان آن دگر
در نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بُد بی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشود این ^۱

در این حال که همه غرق تحیر بودند؛ و در بحر تفکر غوطه ور شدند، و سیر این حقیقت را طلب کردند، از جایگه جواب آمد که:

هر که آید، خویشتن بیند درو	جان و تن، هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید	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 سر گردیده اند
هیچکس را دیده در ما کی رسد؟
دیده ای موری که سندان برگرفت؟
هر چه دانستی چو دیدی آن نبود
این همه وادی که واپس کرده اید
جمله در افعال، ره می رفته اید
چون شما سی مرغ حیران مانده اید
ما به سیمرغی بسی اولی تریم
محو ما گردید در صد عز و ناز
محو او گشتند آخر بر دوام
تا همی رفتند، گفتندی سخن
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد

پرده ای از خویش بگشایند باز
خویش می بینند و خود را دیده اند
چشم موری بر ثریا کی رسد؟
پشه ای پیلی به دندان برگرفت؟
و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود
وین همه مردی که هرکس کرده اید
وادی ذات و صفت را خفته اید
بی دل و بی صبوری جان مانده اید
زانکه سیمرغ حقیقی گوهریم
تا به ما در خویشتن یابید باز
سایه در خورشید گم شد والسلام
چون رسیدندش، نه سرماند و نه بُن
روی را برره نماند و راه شد^۲

در این داستان مرغان، شیخ عطار در یک کتاب ضخیم «منطق الطیر» که آیاتش به ۴۶۰۰ بیت می رسد، تمام اسرار سیر و سلوک راه خدا را با هدهد که شیخ رهنماست، و با سیمرغ که حضرت حق تعالی است، نشان داده، و چگونگی سفر پررنج، و با ملالت سالک را در شاهراه مستقیم وصول به حق شرح می دهد؛ و با أمثله و حکایات و بیان داستان ها، موانع طریق و شرائط و مُمیدات و مُعیدات آن را بیان می کند، از ابتدای سیر تا انتهای آن.

عطار در این جا، آن هفت وادی که وادی های وصول است؛ و قبل از فناء فی الله، باید طی 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 می دهد؛ و خصوصیات منازل و مراحل را برمی شمرد. و خلاصه آنها این است:

هست وادی طلب، آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
بر سیم وادی است، آن از معرفت	هست چهارم، وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین، وادی فقر است و فنا	بعد از آن راه و روش نبود ترا

عطار بعد از شرح و بیان این خصوصیات، برأساس 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 ملک‌آوردی آورده شده است که: مرحوم آخوند مولی حسینقلی همدانی رضوان الله علیه، راه معرفت و وصول را راه معرفت نفس دانسته؛ و منوط بر طمی سه عالم طبع و خیال و عقل که در سجده رسول خدا، به سواد و خیال و بیاض تعبیر شده است؛ نموده اند.

در ادبیات فارسی، از سیمرغ و عنقا اشاره به ذات اقدس احدیت کرده اند؛ 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 گمپانی، 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 خدشه ای ندارند.

غایه الامر هر یک از این دو، آن بیت را بر مذاق خودشان که مذاق حکمت، و

مذاق عرفان است؛ تفسیر فرموده اند. رحمة الله عليهم أجمعين.

و اما راجع به صحت عبارات و ألفاظی که از این چهارده مکاتبه در این کتاب ملاحظه می شود، اجمال زحمتی را که این بنده متقبل شده ام، از این قرار است: بنده در وقت اشتغال به تحصیل در حوزه مقدسه علمیه قم، و تدریس متون و تزییلات آن، از مرحوم آیه الله استاد فقیه نبیه علامه طباطبائی قدس الله سره الشریف، یک نسخه به خط خود برای مطالعه و نگهداری از روی نسخه یکی از اُحبه و اَعزّه دوستان نوشتم. ولی چون آن نسخه اصل مغلوط بود، ناچار نسخه حقیر مغلوط بود به غلط هائی که چه بسا مغیر معنی نبود؛ مثل عبارت «انتشاء» با همزه آخر که در همه جای آن «انتشار» با راء ضبط شده بود؛ و چه بسا مغیر معنی بود، مثل عبارت «بی پرده» که در آنجا «بی نبرده» آمده بود؛ و امثال این گونه غلط ها فراوان بود. و علاوه بر این در بعضی جاها عبارت به تمام معنی الکلّمه نامفهوم بود؛ و معلوم بود جا افتادگی و سقط دارد. و در بعضی از جاها عبارت معنای مخالف مقصود را می داد؛ و معلوم بود که مثلاً باید از مرحوم شیخ باشد؛ و آن در نامه و مکاتبه مرحوم سید آمده بود. این گذشت تا وقتی که حقیر از نجف اشرف مراجعت کردم، در صدد تهیه نسخه صحیحی برای خود برآمدم، و نسخه خود استاد هم نزدشان نبود، و چون جويا شدم، فرمودند: مدت هاست برده اند، و نیاورده اند؛ و نمی دانم 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 خط خود نوشتم — که اینک در نزد حقیر دو نسخه خطی به خط 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 نمی داد. و حقیر هم نمی خواستم از روی نظریه خود، و از قرائن، عبارات را تصحیح کنم؛ بلکه مقید بودم عین کلمات این دو بزرگوار را بیاورم، حتی در او یا فائی تغییر ندهم. فلذا در این ایام که آماده طبع این مجموعه نفیس بودیم، دو نسخه دیگر از دوستان ارجمند تهیه کردم؛ آنگاه با کمال مشقت، و در عین حال دقت، میان آن دو نسخه دست نویس به خط خود، و این دو نسخه اخیر که مجموعاً چهار نسخه گرد آمده بود، مقارنه و

تطبیق نمودم، والله الحمد وله المنة 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 دقت و نظر قرار می‌گیرد. و أحياناً اگر کسی نسخه خطی 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 وَآتَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رِسْلِكَ وَلَا نَخْزَنُكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ. بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْغُرَّالِمِيَامِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

این مقدمه به حول و قوهٔ الهی، در شهر مقدس رضوی سلام الله علی ثاویه، در عصر روز سوم رجب المرجّب (رحلت و شهادت حضرت امام علیّ الهادی علیه السلام) یک ساعت به غروب مانده، در سنهٔ یک هزار و چهارصد و هشت هجریهٔ قمریهٔ پایان یافت؛ بکرمه وجوده؛ و أنا الحقیر الفقیر:

سید محمد الحسین الحسینی الطهرانی

اصل مکاتیبِ حکمی و عرفانی

میان آیتینِ علمین :

حضرت آیتہ الحق و التوحید : حاج سید احمد کر بلائی (رضوان تعالیٰ علیہ)

و

حضرت الشیخ المحقق و حکیم المسائلہ : حاج شیخ محمد حسین صفہانی (کمپانی)

(اعلیٰ سدنتہ)

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال: شیخ عطار در «منطق الطیر» گوید:
دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است
او به سرزاید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
معنی بیت دوّم را بیان فرمائید.

جواب از مرحوم آخوند ملاّ کاظم خراسانی رحمة الله علیه:
بسم الله الرحمن الرحيم. چونکه او قائم به ذات خود است؛ امکان حاجب
ندارد. پس عقل و خیال انسان هم به آنجا که اوست نمی رسد، و ادراک
نمی کند؛ چه غیر از ذات اقدس در آن مقام و جا چیزی نیست. **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ
مَعَهُ شَيْءٌ وَهُوَ الْأَنَّ كَمَا كَانَا، وَلَا يَشْغَلُ بِهِ مَكَان.**

محمد کاظم الخراسانی

(۱) صدوق در کتاب «توحید» با سند متصل خود روایت می کند از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام که:
آنّه قال: انّ الله تبارك و تعالی كان لم يزل بلا زمان ولا مكان: وهو الآن كما كان. لا يخلو منه مكان ولا يشغل به
مكان ولا يحلّ في مكان. ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم؛ ولا خمسة إلاّ هو سادسهم؛ ولا أدنى من ذلك ولا
أكثر إلاّ هو معهم أينما كانوا. ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه. احتجب بغير حجاب محجوب؛ واستتر بغير
ستر مستور، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال. (توحید). باب نفی المكان والزمان والحركة عنه تعالی ص ۱۷۸ و
۱۷۹). و از همین جهت است که سید حیدر آملی گفته است:
قال النبی صلی الله علیه و آله: كان الله ولم يكن معه شيء. وقال بعضی عارفي أمته: والآن كما كان (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؛ والصلوة على محمد وآله. و بعد؛ ذات واجب من حيث ذاته، صرف حقیقت هستی است؛ و منزّه از حدود وجودیّه و عدمیّه و ماهویّه است؛ كما هو المحقق في 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 جوهریت، و جسمیت، و غیرها.

و منشأ عدم اکتناه ذات اقدس — تعالی و تقدّس — عدم محدودیت به حدود وجودیّه و ماهویّه و عدمیّه است. زیرا که اکتناه به نحو علم حصولی ارتسامی، صورت نبندد؛ الاّ به حصول ماهیتی از ماهیات در مدارک إدراکیّه چونکه حقیقت هستی که حاقّ خارج است، در قبال ذهن است. وَالْمُقَابِلُ 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 منیع واجب تعالی، عدم محدودیت به حدود است. و چون این مقدمه معلوم شد می‌گوئیم که: صفات سلبیّه، 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. فلماذا حتماً باید صفات سلبیّه را به سلب که وجود است، إرجاع داد، آنهم به نحو سالبه محصله، نه موجبه معدوله المحمول. باید گفت: خدا ممکن الوجود نیست؛ و جسم و جوهر و مرکب و حالّ در محلّ نیست. در اینصورت، 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 اما قضیه سالبه محصله که با آن امر سلبی 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. ملا صدرا در «أسفار» به آنکه صفات سلبیّه در حقیقت سلب سلیند اعتراف و إقرار دارد. ولیکن مطلبی دارد که می‌گوید: این صفات سلبیّه، صفات جلالیه او هستند در مقابل صفات ثبوتیه که صفات جمالیه او می‌باشند. در جلد سوم از «أسفار» طبع سنگی ص ۲۴ و ص ۲۵ می‌فرماید: الصفة إما إيجابية وإما سلبية تقدسية. وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله: تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام. فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكزمت ذاته بها وتجملت. والأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالی. والثانية تنقسم إلى حقیقیه كالعلم والحياة؛ وإضافیه، كالخالقیه، والرازیقیه والتقدم والعلیّه. و جميع الحقیقیات يرجع إلى وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأكد. و جميع الإضافیات يرجع إلى إضافة واحدة، وهي إضافة القیومیّه. هكذا حقّ المقام، والآ فعدی إلى انضمام الوحدة، وتفرق الكثرة إلى ذات الأحده، تعالی عن ذلك علواً كبيراً. در اینجا می‌بینیم: او صفات سلبیّه را به ثبوتیه ارجاع داده و آنها را صفات جلالیه حقّ قرار داده است.

مرحوم حاج ملاهادی 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: فالكل بالذات له دلالة حاكية جماله جلاله و كما قيل:

جمالک فی کلّ الحقائق سایر وليس له إلا جلالک ساتر

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

به العقول والأوهام. زیرا که فهمیدی که: منشأ عدم وصول به کُنْهِ ذات اقدس تعالی عدم محدودیت اوست به حدود وجودیه و ماهویه که مبادی صفات

ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیه سلب سلبند! یعنی وجودی می باشند و به وجود برمی گردند؛ نمی توانند ساتر جمال حق باشند. و ساتر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیه باشند، که صفت جمال را حدّ بزنند و محدود نمایند. فلهدا گوید: ما در قدیم الاّیام از این بیت:

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

جواب داده ایم که:

و کیف جلال الله ستر جماله و لم یک سلب السلب قطّ یُحاصرُ
یعنی سلب سلب که امر وجودی است هیچگاه حاصر و محدود کننده امر وجودی نمی تواند بوده باشد، و حاصر همیشه باید امر عدمی باشد. اقول: آنچه را مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله سرهما در ارجاع صفات سلبيه به ثبوتیه بیان کرده اند؛ 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 ربّک ذی الجلال و الإکرام، صفت جلال، همدوش صفت جمال و اکرام از صفات ثبوتیه است. خداوند دو صفت دارد: صفت لطف و مهر و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیت ظروف و تعین ماهیات امکانیه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو اکمل در هر موجودی نمی دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی: جلّ عن أن تحیط به العقول والأفهام نه آنکه جلّ عن مشابهة الغير. فعلیهذا 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 مندگ و فانی می کند. نه به جهت سلبيت 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 غیرمتناهی، و سایر صفات جمالیّه به نحو اشدّ تجلی کرد. و رسول الله ﷺ حدّ امکانی را ساقط نموده؛ و بیهوش و مدهوش و متحیر در فنای 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 الحقّ تعالی عتّا بعزّته من أن تعرفه بحقیقته و هو یته کما هو یعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا یراها أحد علی ما هی علیه الاّ هو . الجمال هو تجلیّه بوجهه لذاته. فلجماله المطلق جلالٌ هو

جلالیته بوده باشد. ولعله المراد من قوله **إِلَّا**: **سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ الْعِزُّ وَتَرَدَّى بِهِ**. و این است مراد از شعر شیخ عطار. زیرا که بعد از آنکه در بیت اول بیان نمود که: واجب تعالی در کمال عز خود مستغرق است؛ که غرض، استغراق در صفات عزت و جلال است که مرجع آن به صرافت وجود و مُحوضیت حقیقت هستی است؛ لهذا در شعر دوم بیان نمود که او از استغراق در عز و جلال خود خارج نشود؛ پس چگونه عقل به مقام شامخ او برسد، که وصول عقل نشود الا به إحاطة او به واجب به نحو احاطة وجودیه؛ والمفروض أنه واجب؛ وَالْوَاجِبُ غَيْرُ مَحْدُودٍ، فَلَا يَكُونُ مُحَاطًا أَبَدًا. و تعبیر او از این معنی به سر آمدن، یا به ملاحظه إنهاء آمدن استغراق است؛ یا به ملاحظه به سر خود آمدن از انقضاء در خود، و استغراق در غیب هویت ذات خود است؛ و بر همین منوال است شعر شاعر:

جَمَالُكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَائِرٌ وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرٌ



قهاریتة للكل عند تجلیه بوجهه. فلم یبق أحدٌ حتی یراه وهو علو الجمال وله دنو یدنوبه متا وهو ظهوره فی الكل كما قیل:

جمالک فی کلّ الحقایق سافر وليس له الا جلالک سائر
تجلیت لالأکوان خلقت ستورها فتمت بما یخفی علیه السائر

ولهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعینات الأکوان. فلکل جمال جلال، ووراء کل جلال جمال. ولما کان فی الجلال ونعوته معنی الاحتجاب والعزّة، لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهیة، والخضوع والهیهة متا. ولما کان فی الجمال ونعوته معنی الدنو والشعور، لزمه اللطف والرّحمة والعطف من الحضرة الإلهیة والأنس متا.

مکتوب اول مرحوم سید (ره)

غرض از این شعر، إقامة برهان است بر عدم بلوغ عقل به آن مقام شامخ — جَلَّ وَعَلَا — 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 إضافة إشراقیة علمیة حقّ است — جَلَّ وَعَلَا — و معلوم است که: عدم عِلَّتْ، عِلَّتْ عدم معلول است. و حاصل معنی شعر آن است که: اَوْجَلَّ وَعَلَا در مقام عزّ شامخ، غیر خود را نبیند؛ و ادراک 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:

وَاسْتَعْلَى مُلْكُكَ غُلُوقًا، سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمِيدِهِ، وَلَا يَبْلُغُ أذَنِي مَا اسْتَأْتَرَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَفْصَى نَعْتِ النَّاعَتِينَ. ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ! وَتَفَسَّخَتْ دُونَكَ التُّعُوتُ؛ وَحَارَتْ فِي كِبْرِيَاكَ لَقَائِفُ الْأَوْهَامِ. ^۱ فَلَا يُدْرِكُهُ وَلَا يَرَاهُ إِلَّا هُوَ، وَلَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ.

لطیفه مطلب چنان است که معروض شد. ولی بار خدایا لَبَّيْكَ وَسَعَدَيْكَ. اگر جان گیرنده توباشی؛ آن کس که جان ندهد کیست؟! ما هم با تومی خواهیم ترا

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

بشناسیم! و با تومی خواهیم ترا بینیم!
 پس بیننده تو غیر تو نخواهد بود، و شناسنده تو غیر تو نخواهد بود. بِكَ عَرَفْتُكَ، وَ
 أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ؛ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا 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 می خوانده اند. (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 حق تعالی است. و چونکه فعل اوست؛ و وجودات اشیاء عین ارتباط به ذات اوست؛ حیث لا حضور 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 بسیط الحقیقة، و کُلُّ بسیط الحقیقة جامعٌ لِجَمیعِ کَمالات، یرى مَصنوعاته، و لَیذا قیل: مَبْدَأُ الكُلِّ یَنالُ الكُلَّ مِنْ ذاته. 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 کَمالِ الإِخْلاصِ نَفی الصِّفَاتِ عَنْهُ،^۱ شاهد این مدّعی نخواهد بود؛ بلکه یا مراد نفی صفات زائده است، کما یدلُّ علیه ما بعده حیثُ قال **الإِیلا**: لِشَهادَةِ کُلِّ صِفةٍ أَنَّها غَیرُ المَوْصُوفِ^۲، یا آنکه مراد مقام

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 ائی حال دلالتی بر آنکه ذات تعالی در مقام ذات غیر خود را نبیند، ندارد. حدیث عالمٍ إِذْ لَا مَعْلُومٍ^۱ چنین است. زیرا که معلوم بالذات نفس ذات مقدس اوست. و غیره يُعَلِّمُ بِهِ كَمَا عَرَفْتَ. و ثالثاً کلام فعلاً در وصول عقل است بعد از وجود او فی الخارج به واجب تعالی، پس نشود که: عِلَّتْ عَدَمَ وَصُولِ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ، عدم علم حق تعالی فی مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ إِلَّا بِذَاتِهِ بُوَدَّهَ بَاشَد.

(۱) در «کافی»، اصول ج ۱، ص ۱۰۷ از علی بن ابراهیم مسنداً روایت کرده است از حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ که یقول: لم یزل الله عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم؛ والسمع ذاته ولا مسموع؛ والبصر ذاته ولا مبصر؛ والقدرة ذاته ولا مقدور. فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور. - الحدیث.

مکتوب دوم مرحوم سید (ره) جواباً عنه

بسم الله تعالى وله الحمد

قوله: «أولاً الخ» مخفی نبوده باشد که: مراد به عبارت، نه علم ذاتی است که عین ذات است، و اطلاق علم بر آن از ضیق عبارت است در مقام تفهیم و تفهیم. چه أسماء و صفات بما هی أسماء و صفات محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست. و از این جهت است که جمیع أسماء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلاً عن ماهیات الأشياء و وجوداتها، و کمال التوحید نفی الصفات عنه صریح در آن است و خود آن جناب عبارت را حمل بر صفات زائده بر ذات نموده اند. بلکه مراد به عبارت مقام علم واجب است به اشیاء بما هی اشیاء تفصیلاً که متأخر است از مقام علم به اشیاء در جمع، فضلاً عن مقام الأسماء والصفات، فضلاً عن مقام الذات. أین الثری من الثریاً؟ و مراد به وجود اشیاء در مقام علم، لا بوجوداتها الخاصة المضافة إليها؛ بل بوجودها فی العلم الإلهی که مقدم است بر وجود خارجی. و شاید این مقام است که تعبیر از او به عالم اعیان ثابت می شود که: اعیان اشیاء در این مقام متمیز است بعضها کلاً عن بعض، لکن ما شمت راحة الوجود المضاف إليها. و در مقام جمع، تمیز نیست؛ و در مقام أسماء و صفات، اشیاء را بما هی اشیاء به هیچ وجه ثبوتی نیست. وَ هُنَاكَ لَيْسَ إِلَّا الْحَقُّ تَعَالَى وَ شُؤْنَاتُهُ الْمَعْبُورُ 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 اضافه اشراقیه علمیه إلهیه است إلى أعيان الأشياء و فی

مَقَامِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ بِوُجُودِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ لَا بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ. من مَلَكٌ بُوَدِمَ وَفِرْدَوْسُ بَرِينِ جَائِمِ بُوَدِ. ^۱ كُنَّا هُنَاكَ نُهَلِّلُهُ وَنُقَدِّسُهُ. ^۲ چنانکه عبارت زیارت جامعه: خَلَقَكُمْ اللَّهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُخَدِقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ ^۳ الخ، دلالت بر این دارد. از نیستان تا مرا ببریده اند ^۴ الخ. رهرو منزل عشقیم و زسر حدّ عدم - تا به اقلیم وجود این همه راه آمده ایم. ^۵

قوله: «ثانیاً - الخ» از این بیان معلوم شد که: چون مرتبه ذات مرتبه إلغاء جمیع حدود است، جمیع اسماء و صفات که محتاج به لحاظ و اعتباری است زائد بر ذات مضمحل خواهند بود؛ و الاّ مقام ذات نخواهد بود فضلاً عن الأشياء و لحاظها و اعتبارها شیئاً و العلم بها. نَعَمْ يَرَى ذَاتَهُ، وَرُؤْيَتُهُ لِدَاتِهِ عِلَّةٌ لِرُؤْيَةِ شُؤنَاتِهِ وَرُؤْيَةِ شُؤنَاتِهِ عِلَّةٌ لِتَدَوُّوتِ مَصْنُوعَاتِهِ وَرُؤْيَتِهَا. فَمِنْ ذَاتِهِ تَنْشَأُ أَسْمَائُهُ وَصِفَاتُهُ بِمَا هِيَ أَسْمَائُهُ وَصِفَاتُهُ وَ مِنْ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ تَنْشَأُ مَصْنُوعَاتُهُ لَكِنْ الْمَعْلُوكُ 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 آورد درین دیر خراب آبادم

(۲) در «بحارالأنوار» طبع کمپانی، ج ۱۴: «السماء والعالم»، ص ۴۸، از «کافی» مسنداً از مفضل روایت کرده است که: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلة؟ فقال: يا مفضل! كنا عند ربنا؛ ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نسّجه ونقدّسه ونهلّله ونمجّده؛ ولا من ملك مقرب ولا ذي روح غيرنا حتى بدا له في خلق الأشياء فخلق ما شاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم، ثمّ أنهى علم ذلك إلينا.

(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 نخعی روایت می‌کند که او می‌گوید: به حضرت امام علی نقی علیه السلام عرض کردم: علمنی یا بن رسول الله قولاً أقوله بليغاً كاملاً إذا زرتُ واحداً منكم. فقال... در اینجا حضرت دستور کیفیت دخول به حرم را می‌دهند و سپس زیارت جامعه معروفه را بیان می‌کنند.

(۴) در دیباچه «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 بالدقة بلکه بالصراحة حفظ کُلّ شیء فی حده بل نَفی الحَدّ عَنِ الْوَجِبِ تَعَالَى است تا از او معلوم شود کیفیت انتشاء کُلّ شیء مِنْهُ فی مَرْتَبَتِهِ وَحَدِّهِ وَعِلْمِهِ تَعَالَى بِهِ. و غلط نشود مرتبه واجب به ممکن؛ و تمیز 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 بِمَا هِيَ اَشْيَاءٌ صریح ادعیه کثیره است که به یکی از آنها که عبارت صحیفه سجّادیه است: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لِحَدِّ لَهٗ بِاَوْلِيَّتِهِ، و لا منتهی له باخرتة؛ و اسْتَغْلَى مَلِكُكَ عَلْوًا سَقَطَتِ الْاَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ اَمَدِهِ^۱، اشاره شده بود. بلی شیخ عطار اشاره به لَمَّ این مطلب در شعر نموده؛ چنانکه خود آن جناب قبول کرده اند که: و من طریق رؤیة ذاته — إلى قوله — یری مصنوعاتہ؛ و تصریح نموده اند که: تَدَوَّتْ ذَوَاتٌ بِهٖ اِضَافَةُ اِشْرَاقِيَّةٍ اَوْسَتْ 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 اشیاء فی مرتبہ متأخره مسبباً عن رؤیتہ لذاتہ. و افضح 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، فإنّہ نحو وجود الشّیء 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 الظّاهر 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 دوم از «صحیفه کامله سجّادیه»، و شیخ طوسی نیز در «مصباح المتّهجد» 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 آخراً؛ و یكون ظاهراً قبل أن یكون باطناً تا می رسد به اینجا که می فرماید: وکلّ ظاهر

است. از این جهت دین نفی علم اتم و اکمل است؛ و لکن 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 إنّ وجد فعلاً، لکته فی أقصى المراتب المتأخرة. و المقصود عدم بقائه، و فناءه لو أراد الوصول الى 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: اویسرنا ید زخود الخ، مجرد لا حدّه بأولیّیه و لا منتهی له بأخیریّه، بوده باشد که در صحیفه سجّادیه اکتفا فرموده؛ اگر چه خلاف ظاهر استغراق در خود و سر نیامدن 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 فناء 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^۱ 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 آنحضرت گفتند: رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته اند: التوحید ظاهره فی باطنه؛ و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لا یری، و باطنه موجود لا یخفی. و این تعبیر مسوق است برای بیان وحدت بالصرافه حق تعالی. زیرا این نوع وحدت موجب جدائی ظاهر از باطن نیست. بنابراین باطن حق تعالی متصف به ظاهر اوست؛ و ظاهرش متصف 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 درهم 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 أُنظِرْ لِيكَ فَا لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجِبَلِ فَإِنِ اسْتَفْزَمَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجِبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ نَبِ الْبِكِ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

است مُضِيَّة، 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 الحق هو الرائی و هو المرئی. خود ساقی و خود پیاله، و خود خمر و خود هم بنوشد. هنیئاً له، رزقنا الله ذلك بمحمّد وآله الظاهرين، و نسأل الله العفو عن الخطاء والزّلل فيما مضى، و أن يعصمنا فيما بقى بمحمّد وآله الطيّبين الظاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، أمين. فی ۲۷ ذی الحجّة ۱۳۳۰.

مکتوب سوّم مرحوم شیخ (۵)

بسم الله الرحمن الرحيم

بدانکه صرف حقیقة الوجود، اگر ملاحظه شود بنفسه به شرط أن لا یلاحظ معه شیء حتّى ما اندمج فيه من حقایق الصّفات، أو ما كان لازماً لذاته من عناوین الأسماء والصّفات والأعیان الثابتة^۱، این مرتبه را مرتبه احدیة الذات، و غیب الغیوب، و هویت مطلقه، و جمع الجمع، و حقیقة الحقایق، الی غیر ذلك من الألقاب می نامند. و در این مرتبه ذات اقدس لا اسم له ولا رسم له، زیرا که مفروض قصر نظر است بر نفس حقیقت هستی؛ و واضح است که قصر نظر بر ذی الذات، بما هو موجود، اقتضا ندارد نظربه 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 مرتبه احدیة الجمع لأنّ المفروض ملاحظة الذات علی ما هی علیه من استجماعه لحقایق الصّفات بنحو الجمع والوحدة، من دون تمییز صفة عن صفة، و این مرتبه را بالذات اختلافی نباشد با مرتبه سابقه؛ بلکه اعتبارات 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 الممكنات الثابتة فی علم الحقّ تعالی. و در ص ۱۵۹ گوید: العین الثابتة هی حقیقة الشیء فی الحضرة العلمیة لیست بموجودة؛ بل معدومة ثابتة فی علم الله تعالی؛ و المرتبة الثانية من الوجود الحقیقی.

كُلُّهُ وَجُوبٌ كُلُّهُ عِلْمٌ كُلُّهُ قُدْرَةٌ كُلُّهُ ۱

و واضح است که تعدّد معانی و تکثر مفاهیم اقتضای تعدّد مطابق و تکثر مصداق را ندارند؛ بلکه مفاهیم دو قسم است؛ بعضی از آنها برهان عقلی قائم است بر آنکه در واحد من جهة واحدة مجتمع نشوند؛ چون علیّت و معلولیّت در ذات واحدة بجهة واحدة. و بعضی دیگر برهان قائم بر تعدّد نباشد؛ بلکه ممکن است که با تکثر مفاهیم، مطابق واحد باشد؛ نظیر علم مثلاً نسبت به ذات اقدس تعالی و تقدّس، زیرا که حقیقت علم عین حضور است. و صرف وجود حاضر لذاته بنفس وجوده، لا بحضور وراء حضور ذاته. و همین حضور ذاتی که عین حقیقت وجود است، مناط حضور ما عدای اوست. لآنّ صرف الوجود لا يكون فاقداً لمرتبة من الوجود، و إلا لم يكن صرف الوجود. پس کُلُّ وجود و موجود، بما هو وجود و موجود، حاضر لذاته، بنفس حضور ذاته لذاته بنحو اعلی و اشرف کما هو مقتضی المقام المنیع الواجبی جلّ و علا. و واضح است که: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات. فهو کما آتاه صرف الوجود، كذلك علمه صرف العلم، و قدرته صرف القدرة، و إلا لم يكن علماً من كلّ جهة و قدرة من كلّ جهة. بل علم من جهة و جهل من جهة اُخری، و قدرة من جهة و عجز من جهة اُخری، تعالی عن ذلك علواً کبیراً. فلا وجه لدعوى أنّ حقایق الصفات محدودة و الذات غیر محدود بل حقایق الصفات کنفس الموصوف بها لا حد لها بالبرهان القطعی. نعم مفاهیم الصفات محدودة؛ و لذا تكون متخالفة لا مترادفة.

(۱) این عبارت حکیم فارابی است و صدر المتألهین در «اسفار» طبع حروفی، ج ۶، در ضمن بحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ گوید: کما قال أبو نصر الفارابی: وجود کله، و جوب کله، علم کله، فدره کله، حیوة کله لا أنّ شیئاً منه علم؛ و شیئاً آخر منه قدرة لیلزم التركيب فی ذاته؛ و لا أنّ شیئاً فيه علم و شیئاً آخر فدره لیلزم التکثر فی صفاته الحقیقیة. و نظیر این مفاد را حکیم سبزواری در «منظومه»، طبع ناصری ص ۱۶۷ در غرر فی أنّ علمه تعالی بالأشیاء بالعقل البسيط و الاضافة الاشرافیة از سید داماد در «تقدیسات» نقل نموده است، او گوید: و قال السید الداماد فی التقدیسات: و هو کلّ الوجود؛ و کله الوجود؛ و کلّ البهاء و الکمال، و کله البهأ و الکمال. و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره، و رشحات وجوده؛ و ظلال ذاته.

و اینکه بزرگان از اهل عرفان فرموده‌اند که: صفات و أسماء فانیة فی الذات و مستهلکة فیها؛ غرض آنها این است که: در مقام ذات که مقام صرف حقیقت هستی است، و صرف الشئی لاحد له، و لا ثانی له، حقایق صفات لایمتاز بعضها عن بعض. پس لا فرق فی هذه المرتبة بین الوجود، والوجوب، والعلم، والقدرة، والحيوة، إلى غير 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 ازضیق تعبیر بدانیم. بل واجب الوجود فی مقام ذاته وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدرة کله، حیوة کله، مرجع جمیع این مطالب آن است که: هو صرف الوجود و صرف الشئی کُل الشئی.

و اما مرتبه ثالثه که مرتبه امتیاز أسماء و صفات است بعضها عن بعض؛ که در اصطلاح «فیض اقدس» نامیده شده، و از لوازم ذات اقدس است؛ و او را مرتبه واحدیت می خوانند، که قبال کثرت است و انتشاء کثرت به ملاحظه این مقام است؛ پس این مرتبه از لوازم مرتبه سابق است. و تلازم بینهما نظیر تلازم بین وجود و ماهیت است نه تلازم وجود و وجودی؛ زیرا که چون هیچ عنوانی و مفهومی را در مرحله وجود حقیقی راهی نیست؛ و الا لازم آید انقلاب ما سنخه نقیض العدم إلى 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. علی ائی حال موجود هستند در این مرتبه نه بالوجود الاستقلالی؛ بل تبعاً لوجود حقایقها المندکة فی حقیقة الذات الواجبة لاندکاک کلّ ضعیف فی القوی و إحاطة کلّ شدید فی ذاته بالضعیف من سنخه.

پس معلوم اگر از سنخ معنی و ماهیت و مفهوم باشد معلوم است در مرتبه متأخره از ذات؛ و علم در مرتبه 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 أن ینتهی إلى عالم بالذات؛ و معلوم بالذات؛ ضرورة انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات. پس نشود که علم کمالی باریتعالی، مرحله اسماء و صفات و مرحله

أعیان ثبوتیه باشد، که بالعرض خارج از مقام ذات هستند؛ اگر چه لازم ذات باشند؛ و إلاً لزم خلّو الذات فی مرتبة ذاته عن هذه الصفة الكمالیة. و همین بیان هم در معلوم جاری باشد؛ پس ناچار ذات اقدس عالم و معلوم بالذات باشد. و هر جا که حقیقة الوجود مستتبع ماهیتی یا عنوانی باشد، بهر نحوی که آن وجود موجود شود، آن ماهیت یا عنوان نیز بالعرض موجود باشد؛ پس اگر حقایق أسماء و صفات و حقایق موجودات فیما لا یزال موجود باشند در علم ازلی ذاتی به نفس وجود ذاته لذاته؛ لابد آن عناوین و ماهیات از روی تلازم وجود و ماهیت، موجود باشند بوجود علمی بالعرض بنحو تلازم وجود و ماهیت؛ نه تلازم وجود و وجودی؛ تا آنکه أسماء را مثلاً دو وجود حقیقی مستقلّ باشد: وجودی خاصّ به آن، و منشأ ترتّب 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 أمير المؤمنين عليه الصلوة والسلام فی خطبته المباركة: لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ.^۱ و آنچه در آخر می فرماید: كَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْسُ الصِّفَاتِ عَنْهُ^۲ نفسی بنحو امتیاز و مباینیت است. زیرا که بعد همین فقره می فرماید: لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ؛ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.^۳ و منافات ندارد که این اول توحید است، نه کمال توحید و اخلاص. زیرا که ممکنست که مراد به کمال کمال اول باشد که مناط انتفاء ذی الکمال است، كما يقال: النَّفْسُ كَمَالٌ أَوَّلٌ؛^۴ همچنانکه می فرماید: أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ.^۴ با آنکه حقیقت معرفت ینتفی بانتهاء التصدیق.

(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 الصفات متأخر عن مقام غیب الذات؛ و متقدّم علی مرحله الأسماء و الصفات بما هی أسماء 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 أمّ الأسماء.

منها آنکه مقام علم قبل الإيجاد سواء أُريد به مقام الذات أو مقام التبعية لها أو الأسماء و الصفات، دخلی به اضافة إشراقیه نادر 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 ضعیف عند کلّ شدید بنحو أعلى، یا حضور ماهیت 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 ولا اضافة؛ و يتبعه حضور المهیّة، و هی العین الثابتة؛ و اگر التزام به حضور فی مرتبه الذّات نشود، حضور ماهیت معقول نباشد. فافهم جيداً.

منها آنکه نبودن معلول در مرتبه علّت اقتضای نداشتن 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 علّیت علّت بلا سبب خواهد بود؛ و لذا گفته اند: العِلَّةُ حُدٌّ نَامٌّ للمعلول. پس علّت

←
کیفیت بیان حدّ آن سخن را إطاله داده است، در ص ١٤ گفته است: ولنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول: فهي إذن كمال للجسم لكنّ الكمال منه أوّلی؛ و هو الّذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسیف و الكرسي. و منه ما هو ثانٍ، و هو الّذی يتبع نوعيّة الشئ من أفعاليه و انفعالاته، كالقطع للسیف، و التمييز والرؤية و الاحساس و الحركة الإرادية للإنسان. فإنّ هذه الكمالات ثانویة لیس يحتاج النوع فی أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور. بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتّى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلاّ بقوة بعيدة. فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرّك بالإرادة بالفعل، و لم يقع له الاحساس بالفعل لشيء. و المهندس مهندس بالفعل وإن لم يعمل عمل المساحة و غيرها. و الطبيب طبيب بالفعل وإن لم يعالج أحداً. فالنفس كماك أوّل. و كون الشئ كمالاً أوّلاً 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 الإیجاد که به همان إشراق وجودی که عین حضور است و تذوّت ذوات است؛ حاضرٌ لَدیهِ 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 علیّة لعلمه بذاته بالإضافة إلى علمه بمعلوماته فی هذه المرتبة؛ لعدم الاثنینیّة فی مقام الوحدة الصّرفة الّتی لا ثانی لها، كذلك حضور مصنوعات فی مرحلة فعله بنفس فعله المرتبط إلیه بالذات، لا أنّ فعله شیءٌ و حضور معقوله شیءٌ آخر.

عجب تر آنکه: نسبت انتشاء به أسماء و صفات داده شده، علی حدّ نسبته إلى مصنوعات؛ مع أنّ حقایق الصّفات عین ذاته؛ و عناوینها کنفس عنوان الذات الواجب؛ و الموجود غیر ذاته، اللهمّ إلا أن یراد منه ما هو خلاف المصطلح علیه من الانتشاء المنسوب الی الأشياء و الصّفات 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 کلّ قوی بالضعیف؛ و بودن صرف الوجود است کلّ الوجود. و این إحاطه فی مقام الذات است. پس إحاطه ممکن به واجب مستلزم خلف است. لأنّ فرض الإمكان فرض المحدودیّة؛ و هو فرض المحاطیّة فی مقام الذات؛ فما كان كذلك کیف یعقل أن یراد 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 أنّ الواجب لِمَ لا حدّ له؟ لأجیب بأنّه صرف حقیقة الوجود.

منها اگر مقام فناء اشياء در مقام عزّ ذات، مقامی است فوق مقام الأسماء والصفات - كما هو ظاهر كلامه زيد في إكرامه - پس مامعنى العزّ؟ مع أنّ العزّ من صفات الجلال. و صفات الجلال ترجع إلى صفات الجمال. و في مقام الذات لا جلال، ولا جمال، فلا عزّ، ولا علوّ، ولا سلطان. قال بعض العرفاء: الجلال هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من أن نعرفه بحقيقته وهويّته. ۱ با آنکه این مطلب منافات دارد با التزام به محدودیت صفات. و من الصفات العزّ و السلطان والعلوّ التي فيها فنت الأشياء. و صرح بعدم المحدودية فيها في الصحيفة الشريفة السجادية حيث قال **عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأَوْلِيَّةٍ، وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ.**

منها مقام فناء اشياء در مقام ذات واجب؛ باقی ازلّاً و ابدّاً؛ وجد شئی فی العالم أم لا، صار الموجود من أهل السلوك أم لا. زیرا که واجب فی مقام ذاته محیط بما دونه لإحاطة کلّ قویّ بالضعیف فی ذاته. پس معقول نباشد فناء سالک این معنی از فنا بوده باشد. زیرا که جمع موجودات من السالک و غیر السالک، و الناجی و الهالک، فانی در ذات اقدس هستند، ازلّاً و ابدّاً. و این معنی تحصیل حاصل است؛ بلکه به وجه آخر غیر معقول است. لأن ارتفاع الحدود و الكدورات الإمكانية واقعاً غیر ممکن؛ و إلا خرج الممكن عن كونه ممكناً. بلی ارتفاع حدود از نظر سالک فی مقام المشاهدة معقول و تفاوت السالک فی هذا المسلك دقیق. فترتفع الحدود عن نظره عند مشاهدته الروحية، حتّى يصل إلى مقام الفناء الكلى، و هو الفناء عن الفناء. و عند ذلك يكون باقياً بقاءه تعالى. 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 تعالى عنّا بعزّته، من أن نعرفه بحقيقته وهويّته، كما هو يعرف ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو (هامش منازل السائرین ص ۹۵ از طبع سنگی).

مکتوب سوّم مرحوم سید رحمة الله عليه

کلامٌ لبعض المتألّهین، والعلم عند الله سبحانه وتعالى: بدانکه
طریقه ذوق المتألّهین چنانست 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 الأسماء والصفات بما هی أسماء 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 یرجع إليه — جلّ و علا — که
تعبیر از او به تجلّیات 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 بالاشیاء. 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 مشیت به آنها. فبمطالعه لصفاته و اسمائه 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 لقمان: ۳۱.

(۲) آیه ۲۳، از سوره نجم: ۵۳.

اللَّهَ باطلٌ^۱ فالحقّ حقٌّ، و الخلق خلقٌ. این است کیفیت خلق اشیاء. ولكن الخالق هو الله، فافهم إن كنت من أهله.

وازاینجا 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 **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ، وَخَلَقَ الْمَشِيَّةَ بِتَفْسِيهَا**^۲. و از اینجا معلوم شد: حدوث عالم برمتها و شرارها من البدو إلى الختم حدوثاً مسبقاً بالعدم الغير المجامع للوجود، لا بمجرد السبق الذاتى؛ و ینبغى أن يكون هذا مراد من عبر من العلماء بالحدوث الزمانى فإنّه المعنى المعقول منه؛ بل هذا هو مراد أهل العرف فى تعبیراتهم فإنهم لا يعرفون للزمان حقيقةً أزيد من ذلك. و از اینجا معلوم شد فنأى جميع اشیاء عند قیام الحق بذاته و إسقاط الإضافات. «این که تودارى قیامت است نه قامت»^۳.

(۱) در کتاب «عقد الفرید»، ابن عبدربه أندلسی در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱، ج ۳، از طبع اول سنة ۱۳۳۱ مطالبی را در شعر و انواع آن و کیفیت آن ذکر کرده است، و اشعارى را از اشعر الناس، و اشعر نصف بیت قالته العرب، و آخر بیت قالته العرب، و أحکم بیت قالته العرب، و أهجى بیت قالته العرب، و أبداع بیت قالته العرب آورده است و روى أنها إجمالاً بحث نموده است؛ و پس از آن گوید: و يقال: إنّ أصدق شعرٍ قالته العرب قول لبيد:

الأكل شئ ما خلا الله باطلٌ و كل نعيم لا محالة زائل

و مرحوم آیه الله و جمال الحق و سند العرفان: حاج میرزا جواد آقاى ملكى تبریزی أعلى الله مقامه در کتاب «لقاء الله» ص ۱۶۸ گفته اند: بل و فى الرواية: كان النبى ﷺ كثيراً يقول: أصدق شعرٍ قالته العرب قول لبيد: أكل شئ ما خلا الله باطلٌ.

(۲) شیخ صدوق در «توحید» در باب ۱۱: صفات الذات و صفات الأفعال، ص ۱۴۷؛ و نیز در باب ۵۵: المشیة و الإرادة، در هر دو جا با یک سند متصل خود از حضرت صادق عليه السلام روایت نموده است که: **المشيئة مُخَدَّثة**. 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: **خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِتَفْسِيهَا**، ثم خلق الأشياء بالمشيئة. 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 المشيئة قبل الأشياء**، ثم خلق الأشياء بالمشيئة.

(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، حتی الإطلاق، فضلاً عن التقييد؛ بلکه حتی از لحاظ لا بشرطی از إطلاق و تقييد؛ فَإِنَّ اللَّحَاطَ وَالِاعْتِبَارَ بِأَيِّ وَجْهِ كَانَ حَتَّى لِحَاظِ اللَّابَشْرَطِيَّةِ مِنَ الإِطْلَاقِ وَالتَّيْقِيْدِ، فَضْلاً عَنِ الإِطْلَاقِ، فَضْلاً عَنِ التَّيْقِيْدِ، وَلَوْ بِالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ بِمَا هِيَ أَسْمَاءٌ وَصِفَاتٌ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى الْوُجُودِ وَخُرُوجٌ عَنِ الصَّرَافَةِ وَالْمَحْوُضَةِ إِلَى التَّيْقِيْدِ وَلَوْ بِالِاعْتِبَارِ الَّذِي قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ مَلَائِكَةٌ لِمَا سِوَاهُ؛ تَعْبِيرٌ أَنَّ بِنَاءَ مَرْتَبَةِ ذَاتِ وَغَيْبِ الْغُيُوبِ كَرْدَةٌ مِي شُود. بَلِي مَلَا حِظَه مِي فَرَمَا يَدِ خُود رَا بَه هَرِي كِ اَزْ أَسْمَاءِ وَصِفَاتِ جَمْعاً وَفَرَادِي؛ وَ اَزْ هِمَان مَلَا حِظَه، وَجُودِ خَاصِّ هِمَانِ اسْمِ وَصِفَتِ خُوَاهِدِ بُوْدِ شُد، وَ اِگَر مَلَا حِظَه فَرَمُودِ خُود رَا بِشَرَطِ أَنْ لَا- يَكُونُ مَعَهُ شَيْءٌ، هِمَانِ لِحَاظِ وَجُودِ اسْمِ أَحَدِ خُوَاهِدِ بُوْد، كِه تَعْبِيرِ كَرْدَةٌ مِي شُود اَزْ اَوْ بَه «مَقَامِ اُحْدِيَّتِ». وَ اِگَر مَلَا حِظَه فَرَمُودَه خُود رَا بَه شَرَطِ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ، هِمَانِ لِحَاظِ وَجُودِ اسْمِ وَاحِدِ خُوَاهِدِ بُوْد، كِه تَعْبِيرِ كَرْدَةٌ مِي شُود اَزْ اَوْ بَه «مَقَامِ وَاحِدِيَّتِ»؛ وَ اِگَر مَلَا حِظَه فَرَمُودَه لَا بِشَرَطِ هَمِيْنِ لِحَاظِ، وَجُودِ اسْمِ أَعْظَمِ إِيْهِي خُوَاهِدِ بُوْد، كِه تَعْبِيرِ مِي شُود اَزْ اَوْ بَه «مَقَامِ مُحَمَّدِيٍّ ﷺ» كِه جَامِعِ اسْتِ مِيَاْنِ مَقَامِ اُحْدِيَّتِ وَوَاحِدِيَّتِ؛ وَغَايَتِ سِيْر اِنْسَانِ كَامِلِ اسْتِ كِه تَعْبِيرِ مِي شُود اَزْ اَوْ بَه «مَقَامِ خَتْمِ نُبُوَّتِ» كِه كَسِي رَا اَزْ بَالَا تَر اَنْ كِه مَقَامِ ذَاتِ اسْتِ، خَبْرِي نِيْسْت. وَ هَكَذَا لَجَمِيعِ أَسْمَاءِ وَصِفَاتِ. وَ اِگَر مَلَا حِظَه شُود اَيْنِ مَعَانِي بَه اِعْتِبَارِ قِيَامِشِ بَه ذَاتِ



وین نه تبسم که معجزاست و کرامت
سینه سپر کرد پیش تیر ندامت
بر نفسی می رود هزار ملامت
باقی عمر ایستاده ام به غرامت
آنهمه وصفش که می کنند 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 بی تومی رود از عمر
عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم
سرو خرامان چو قد معتدلت نیست
چشم مسافر که بر جمال توافتاد
اهل فریقین در تو خیره بمانند
این همه سختی و نامرادی سعدی

أقدس، تعبیر از آنها به أسماء می شود؛ چون أحد، و واحد، و عالم، و قادر؛ و اگر ملاحظه شود تنها، تعبیر شود از آنها به صفات؛ چون أحدیت، و واحدیت، و علم، و قدرت؛ و به این لحاظ موجود شود عوالم غیر متناهیة لصفاتہ و أسماءہ و شئونه الغیر 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 عما یقول الظالمون علواً کبیراً. وَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۲ چه کلام در حمل هوهواست، 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 صنایع حمل توان نمود. چه مناط آن اتحاد در وجود و مغایرت در مفهوم است، و مستتبع اتحاد ذاتی که محلّ کلام است نخواهد بود. و به این بیان معلوم شد که: انتشاء أسماء و صفات از ذات اقدس است؛ نه آنکه ذات مقدّس مصداق مطابق مفاهیم متعدّده محدوده باشد. بلی اگر إلغاء حدود أسماء و صفات شود، پس ثانی نماند غیر ذات؛ و توان حمل هوهو نمود که الذات ذات. و إطلاق اسم علم و قدرت بر آن نامحدود نتوان کرد. چه این معانی و مفاهیم محدودند، إلا علی نحو التوسّع و التجرّد. و اگر به این لحاظ باشد، اختصاصی بشیئی دون شیئی ندارد. «ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست».^۳

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

(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 صدچاک است	داغ اولاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسئی نیست که دعوی أنا الحق شنود	ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده خفّاش بود ورنه ترا	پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گر مرشد ما پیرمغان شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست^۱ و به این لحاظ است بسیط الحقیقة کلّ الأشياء. و از این جهت معلوم شد که: إطلاق صفت بر اوضیق عبارت است. و از این جهت است که گفته اند: بسیط الحقیقة کلّ الأشياء وليس بشئ منها. و گفته اند: بسیط دارای ما دون است به نحو اعلی و اشرف، نه به نحو وجود ما دون که محدود بوده باشد. و اشتغال القوی علی الضعیف نیز به همین نحو است، لا اشتماله علیه بحده، و إلا فالقوی والضعیف متباینان. و المشکک جنس تحت انواع، و الاختلاف بینها بالذات؛ لا نوع تحت افراد متحدة بالذات. و منشأ این توهم آنستکه: 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 متضادة. و مراد به فرمایش حضرت امیر عليه السلام لیس لصفته حد محدود^۲، اگر حد وجودی باشد، که از محل کلام خارج است؛ چه بیان عدم تناهی علم و قدرت و سایر صفات است، که لا یقف علی حد و اگر مراد حد مفهومی است، عبارة أخرای و کمال التوحید نفی الصفات عنه^۳ خواهد بود. کما یقال شیئ لا کالأشياء^۴، و علم لا کالعلوم^۵، بلکه از این قبیل است

(۱) «دیوان حافظ شیرازی»، طبع پڑمان، ص ۲۸ غزل ۵۵ و اولش اینست:

کس نیست که افتاده آن زلف دوتا نیست در رهگذری نیست که آن دام بلا نیست

(۲ و ۳) خطبة اول از «نهج البلاغه».

(۴) «توحید صدوق» در باب انه تبارک و تعالی شیئ در ص ۱۰۴ در حدیث دوم روایتی را از هشام بن الحکم، از حضرت صادق عليه السلام ذکر می کند که: چون زندیقی از وی پرسید؛ ما هو؟ قال: هو شیئ بخلاف الأشياء. راجع بقولی: شیئ إلى اثبات معنی؛ و انه شیئ بحقیقة الشیئیة، غیر انه لا جسم ولا صورة. و در ص ۱۰۷ حدیث هشتم از حضرت امام رضا عليه السلام ذکر می کند که: به محمد بن عیسی بن عبید گفتند: ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله عزوجل، شیئ هو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عزوجل نفسه شيئاً، حيث يقول: قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم. فأقول: إنه شيء لا كالأشياء. اذ في نفی الشیئیة عنه إبطاله ونفيه. قال: صدقت وأصبت. الحديث.

(۵) حضرت استاد علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»، ج ۶ ص ۱۰۶ گویند: مفهومی 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 وجهله متعارف است. و همین است مراد به عبارت علم کله، قدره 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 والقدرة والحیوة و سایر

←
معنی أخذناه من وصف محدود فی الخارج بعمده کمالاً لما یوجد له. و فی هذا المفهوم من التحدید ما یمنعه أن یشمل القدرة والحیة مثلاً. فاذا أطلقناه علیه تعالی. ثم عدلنا لمحدودیه بالتقید فی نحو قولنا: علم لا کالعلوم، فهب انه یخلص من بعض التحدید لکنه بعد مفهوم لا ینزل عن شأنه، وهو عدم شموله ما وراءه (ولکل مفهوم وراء 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 کرده اند 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 برباط خود را از این مذهب ابراز نموده اند.

و این حقیر این طور گمان دارم که هشام همانند آنکه می گفت: خدا شیء است لا کالاشیاء طبق آیه قرآن همچنین می گفت: 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 سید مرتضی از زبان مفید، و شرحی در علو مقام و درجه هشام می گوید: و قال الشيخ أبو الفتح الكراچکی: فان قال قائل: أليس قد اشتهر عن أحد متكلميكم وهو هشام بن الحكم: إن الله جسم، فكيف لم تبتروا منه؟ قلنا: الذي اشتهر عنه أنه كان يقول: إن الله جسم لا كالأجسام؛ وأما موالا تنا له فهو لما شاع عنه واستفاض من تركه القول بالجسم الذي كان يبصره ورجوعه عنه، وإقراره بخطائه فيه. وذلك حين قصد الإمام جعفر بن محمد عليه السلام إلى المدينة فحجبه وقيل له: إنه قد آلى أن لا يوصلك إليه ما دمت قائلاً بالجسم. فقال: والله ما قلتُ به إلا لأنتي ظننت أنه وفاق لقول إمامي، فأما إذا أنكره عليّ فإني تائب إلى الله منه. فأوصله الإمام إليه حينئذ و دعا له بالخير. انتهى كلام المجلسي.

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 بنفي الجسمية مع أن قوله بالجسمية ممكن المنع، تا آنکه گوید: يمكن أنه لم يذهب إلى ذلك وإنما قاله من باب الزام الخصم فكانه قال: إذا قلتُ لله تعالی شیء لا كالأشياء فقولوا: إنه جسم لا كالأجسام وهذا لا يقتضي أن يكون اعتقاده كذلك - الكلام.

الکمالات. و این تعبیرات نظیر آن است که بچه نا بالغی 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 ولا کیف؛ و جمیع عوالم حتی الأسماء و الصفات ظهورات کمال اوست؛ کظهور الرشحات من الینبوع. «اوست سرچشمه حیات که خضر زمان در طلب اوست».

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گِل آدم بسرشتند و به پیمانہ 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 الحقیقه مراد این است که: آنچه را در غیر او این أسماء إطلاق شود، او خود بذاته دارد بدون اسمہ. سبحان الله، اگر مراد اشمال شیء بر مادون، بنحو مادون که محدود 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؛ وَظَهْرِكَ فِي جَبَلِ فَارَانَ که در دعای سمات وارد شده که مراد وجود مقدس آن پیغمبران است. وَالسَّلَامُ عَلَي اسْمِ اللَّهِ الرِّضِيِّ^۲ که در زیارت وارد شده. بلکه در بعضی ادعیه وارد شده: وَيَا سَمِيكَ الَّذِي خَلَقْتَهُ مِنْ نَفْسِكَ فَلَمْ يَخْرُجْ مِنْكَ أَبَدًا. و چون أسماء و صفات إلهی منشأ تحقق سایر حقایق است، در مراتب لاحقہ: 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 ظهوراً أسماء و صفات است از عوالم متأخره، در ادعیه كثيره وارد شده؛ مانند دعای سمات وَيَا سَمِيكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الشَّمْسَ؛ وَيَا سَمِيكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْقَمَرَ، وَيَا سَمِيكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ اللَّيْلَ، وَيَا سَمِيكَ 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: السَّلَامُ عَلَي اسْمِ اللَّهِ الرِّضِيِّ وَوَجْهَهُ الْعَلِيِّ وَصِرَاطُهُ السَّوِيِّ، السَّلَامُ عَلَي الْمَهْدَبِ الصَّفِيِّ، السَّلَامُ عَلَي أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.

بلکه در عوالم اَسْمَاء و صفات، ملحوظاً ماهیاتِ اَسْمَاء و صفات است تنها و اما وجودات آنها قائم به حضرت حق 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 می شود. و از اینجا کیفیت وجود اشیاء در عالم الهی معلوم شد؛ که نه وجود مضاف به حق است، نه ماهیات؛ و تحقق به تبع تحقق آنها به قیام، نظیر تحقق اشیاء به وجودها فی الدّهن لا بوجودها. و اگر علاوه بر لحاظ مهیات، اعتبار و لحاظ وجود شد به نفس مهیات مضافاً إليها که مقام وجود اشیاء بماهی اشیاء خواهد بود، عالم خلق خواهد بود. چه تقرر مهیات 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 مدت او را «عالم طبع» گویند.

و از این بیان معلوم شد که: ممکن بما هو ممکن هم ماهیتش اعتباری است، و هم وجودش؛ فهو اعتباری اعتبار. مَنْ كَانَ حَقِيقَتُهُ دَعَاوِي فَكَيْفَ لَا يَكُونُ دَعَاوِيَهُ دَعَاوِيًا در ملحقات دعای عرفه است. و معلوم شد که: عدد اعتبارات بخصوص در مراتب متأخره لا يعلمه الا الله. چه تخصّصات و خصوصیات به لحاظ اعتبارات است. اینجا اگر همیان ملاً قطبش بنامند بجاست.

(۳) و ادعیه ای که در آن به اولیای خدا و وجودهای زنده و ذی اراده اسم خدا اطلاق شده است بسیار است، مانند دعای احتجاب که سید در «مهج الدعوات» ص ۹۶، و شیخ بهاء الدین در «کشکول» ص ۳۰۳ روایت کرده اند تا می رسد به این فقره که: وبکل اسم هولک أنزلته فی کتابک أو أنبتّه فی قلوب الصّاقین الحاقین حول عرشک، فتراجعت القلوب الی الصدور عن البیان بإخلاص الواحدانیة وتحقیق الفردانیة مقرّة لك بالعبودیة... و تا می رسد به این فقره که: وأسألك بالاسم الذی فتقت به رتق عظیم جفون عبون الناظرین، الذی به تدبیر حکمتک وشواهد حجج انبیائک، يعرفونک بفضن القلوب وأنت فی غوامض مُسْتَرَات سریرات الغیوب - الدعاء.

(۱) چون فقرات آخر دعای عرفه را کفعمی در کتاب «البلد الامین» خود نیاورده است، و فقط سید ابن طاووس در «اقبال» آورده است، فلهدا تعبیر از آن به ملحقات نموده است. و مجلسی در «بحار الأنوار» بحثی در پیرامون این مسئله دارد. و اما آنچه سید در «اقبال» ص ۳۴۸ در تتمه آن آورده است، بدین عبارت شروع می شود: إلهی أنا الفقیر فی غنای، فکیف لا أكون فقیراً فی فقری؟ إلهی أنا الجاهل فی علمی فکیف لا أكون جهولاً فی جهلی؟ تا می رسد بدین عبارت که: إلهی من کانت محاسنه مساوی، فکیف لا یكون مساو به مساوی؟ ومن کانت حقايقه دعاوی، فکیف لا یكون دعاوی به 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 امتهات 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. فهي لا موجودة ولا معدومة. و بر صرافت امکان ذاتی باقی است. فهو فانٍ حتى عن الفناء. و در مقام احدیت لحاظ عدم برای آنها شده، فهي معدومة للحاظ العدم لها، فهي فانية عن الفناء. و در مقام واحدیت که لحاظ وجود آنها باشد، موجودة لا بوجود أنفسها، بل بوجود بارئها. و در لحاظ إضافة الوجود، موجودة بالوجود الحاضر لها.

و از اینجا معلوم شد که: إنّ الممكن كما أنّ الوجود له بالغير، كذلك العدم له بلحاظ الغير؛ فهي بنفسها لا موجودة ولا معدومة، و این است که: از برای اشیاء فنائی است قبل الإيجاد بالفناء المطلق عن جميع الوجودات؛ و فنائی است بعد الإيجاد بالفناء المطلق عن جميع الوجودات. و ما بينهما من المراتب فناء باعتبار وجود باعتبار. و چون دانستی که: للواجب باعتبار أسمائه و صفاته ظهورات غیر متناهیه؛ فكلُّ اسمٍ و صفةٍ ظهوراتٍ غیر متناهیه و فنائاتٍ غیر متناهیه.

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

کامل که جامع جمیع عوالم سابقه است بازاء البدء الی أن ینتهی الی مبدأ الموجودات - وهو الحقّ جلّ و علا - ولذا یسمی بـ «الصعود والعروج» فی النوامیس الإلهیة. «آنها را از درگاه خود راند و مرا به سوی خود خواند». «بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا؟» ﴿فله الحمد والشکر علی إنعامه وإفضاله.

و بدانکه انسان را اگر چه در ابتداء سیر است الی الله که إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^۲، وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ^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 متناهیة. چه امر اعتباری در ظرف اعتبار، منافات ندارد با فناء حقیقی در حقیقت وجود - جلّ و علا - . و بعبارة آخری 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 الی آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود. مِنْكَ وَبِكَ وَلَكَ وَإِلَيْكَ.

پس معلوم شد که: سالک یظهر لکلّ ظهوراً للحقّ. و لذلك یفنی بکلّ فناء. پس لسان تکلمی او در هر سیری، مناسب آن مقام باشد. پس تعبیر حضرت علی 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»، انتهى، 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 الی الله است که تعبیر به رسیدن نموده. نَسئَلُ الله

(۱) «حافظ»، طبع پیرمان 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: وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

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

أَنْ يَعْصِمَنَا مِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ؛ «لولا لمعات نور سرّ القِدَم من نحوک یا جواد یا ذا الکَرَم! من یخرجنا من ظلمات العدم أویعصمنا من عَثَرَاتِ القَدَم».

قوله: «بنفسه بشرط» الخ، بل لا بشرط حتّى مِنَ اللَّابِشْرُطِيَّةِ. قوله: «و در این مرتبه» الخ، سبحان الله! مگر اَحد و واحد از أسماء الله نیست؟ قوله: «فهو مرتبة أحديّة الجمع» الخ، بل هو مرتبة الواحدية؛ و مرتبة أحديّة الجمع هو الملحوظ بشرط اللَّابِشْرُطِيَّةِ، وهو مقام حقيقة المحمّدية 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 الاعتبارية والمرکبة منها، پس کدام اختلاف بالاتر از اختلاف آن لا يكون معه شئٌ، و أن يكون معه کلّ شئٍ؟ قوله: «وإلا 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 نمی خواهند، 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 صنایع که در عَرَضِيَّات است شده؛ و او از محلّ کلام خارج است؛ چه کلام در ذاتیات 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 کلّ شئٍ کلّ شئٍ؛ و کلّ شئٍ من کلّ شئٍ. و فَنَقْنَا الله لِإِدْرَاكِهِ و مشاهدته.

قوله: «چون علّیت و معلولیت» الخ، مخفی نبوده باشد که: کلام أمير المؤمنين (عليه السلام) لِشَهَادَةِ كُلِّ شَيْءٍ، اشاره به همین برهان است که صفتیت و موصوفیت در شئ واحد، بجهة واحدة، تصوّر ندارد. فافهم و اغتنم.

قوله: «حقیقة علم» الخ، بلی؛ ولی حقیقت علم عین حقیقت وجود نیست، إلاّ

علی ما ذکرنا، ولذا در مقام تعبیر عدول به حمل شایع صناعتی فرموده اند که اختصاص به ذاتیات که محلّ کلام است ندارد؛ و چون مناط او اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم است، حمل جمیع معانی بر وجود صحیح خواهد بود.

قوله: «واجب الوجود» الخ، یعنی آنکه بذاته مصداقاً لجمیع الجهات؛ لا أنّ له جهات، و کلّها واجبة؛ و إلاّ تعدّد قدماء غیر متناهیة لازم آید؛ چنانچه اشاعره قائل به قدم معانی شده اند. قوله: «بنحو اعلی و أشرف» اه، وذلك التحو هو صرف ذاته الّذی هو مصدر الأشياء. قوله: «نعم مفاهیم الصّفات محدودة» اه، سبحان الله! و هل الحقيقة إلاّ المفهوم باعتبار الوجود؟ قوله: «لا امتیاز بعضها» اه، فلیست بصفات، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف؛ و شهادة کلّ مفهومین متخالفین بالذات أنّ مصداقهما متخالفة بالذات.

قوله: «و صرف الشیء کلّ شیء» اه، ولی بنحو اعلی و أشرف؛ ولذا قیل: «لیس بشیء منه.» و شاهد بر اینکه مراد ایشان همانست که ذکر شد، علاوه بر تصریح خودشان بر اینکه: «ولیس بشیء منه» آن است که برهان صرف الشیء اختصاصی بشیء دون شیء ندارد؛ ولذا گفته اند: بسیط الحقيقة کلّ الأشياء و لیس بشیء منها.^۱ و حال آنکه این دعوی در خصوص صفات کمالیّه ذاتیه است. و بنابر عموم این معنی در کلّ شیء باید صادق باشد: عرض کله، صورة کله، جسم کله، طبع کله، ماهیّه کله، و هكذا سایر عناوین که شبهه ای نیست در بطلانش. بلی بسلب العناوین إلاّ الوجود صحیح است؛ و همچنین است کلام در انتهای کلّ ما بالعرض إلى ما بالذات. فلا تغفل.

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

قوله: «تبعاً لحقایقها» الخ، سبحان الله! و هل الحقيقة فی کلّ مرتبة إلاّ

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

حدود الوجود فی تلك المرتبة؟ ولذا لماهية له تعالى؛ اذ لا حد له. ولذا تكون متحدة معها في الوجود؛ وقد عرفت أن تحققها بنفس هذا اللحاظ والاعتبار والتجلی الذي هو وجود لها. نعم هذا الوجود إذا سقط عنه الإضافات فهو صرف الوجود.

قوله: «لاندکاک» الخ، قد عرفت كيفية الاندکاک؛ فلا تغفل.

قوله: «حقيقت علم اجمالی» الخ، بلی چنین است؛ ولی إطلاق علم بر او بر سبیل توسع و تجرید است؛ چون اسم و رسمی برای مرتبة ذات نیست؛ و إلا لزم الخلف؛ فلا تغفل. قوله: «ليس لصفته حد محدود» الخ. معنی عبارت شریفه گذشت. قوله: «لشهادة كل صفة» الخ. سبحان الله! حضرت استدلال می فرماید که: صفتی مقتضی امتیاز است؛ پس اگر عینیت است، ليس بصفة، حتی اینکه اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادة الخ.

قوله: «أول توحيد است» الخ. بلی این معنی دقیق را غالب موحدان نمی فهمند. قوله: «وكمال معرفته التصديق به» الخ. خدا نصیب فرماید. بلی کسی که تصدیق و معرفت را حمل بر همین معنای حاصل لکل مُسَلِّم می نماید؛ توحیدش را هم حمل بر چنین معنایی باید نماید. «بله دیگِ بله چغندر»^۱.

قوله: «مقام أسماء و صفات» الخ. بلی چنین است؛ ولی دانستی که دو مرتبة مذکوره سابقه، نیز مقام جمع أسماء و صفات بود، نه مقام ذات؛ مگر آنکه واحد و أحد از أسماء و صفات نباشند. بلکه آن دو مرتبة متأخرند از مرتبة لحاظ لا بشرطیت، که مقام جمع الجمع أسماء و صفات است. و دانستی که جميع عوالم را مقام جمع و تفصیل است. و آن عالم جمعی را که متأخر از عالم أسماء و

(۱) در «أمثال و حکم دهخدا» ج ۱، ص ۶۲ آورده است که: بله دیگِ 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 دیگ ها سازند، هر یک چند خانه ای. شنونده گفت: در روستای ما چغندر ها 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 مرتبه ای 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 فنای در مرتبه سابقه بر فنای در مرتبه لاحق، استدلالاً بانتفاء العلة علی انتفاء المعلول.

قوله: که «مرتبه الله بوده باشد» الخ. این همان مرتبه لحاظ لا بشرطیت است که مذکور شد، اگر اِلهیت 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 الإيجاد» الخ. اما علم در مرتبه ذات سواء کان إطلاق العلم علیه من باب الحقیقة أو التوسّع، فهو علی طریقه أذواق المتألّهین عین علمه تعالی بذاته؛ اذ لا وجود ولا موجود سواه. و کلّ ما یطلق علیه اسم السّوی فهو من شئوناته الذاتیه جلّ و علا. و إطلاق السّوی علیه من الجهل والعمی، لانغماسهم فی الاعتبارات و الأمور الاعتباریه، و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره.

رمد دارد دو چشم أهل ظاهر
محقق را که وحدت در شهود است
دلی کم 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 برآمد
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 برآمد
دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگران یار برآمد
گه پیرو جوان شد

تا آخرش که این بیت است:

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

رومی سخن کفر نگفته است چو قائل منکر مشویش از دوزخیان شد کافر شود آن کس که به انکار برآمد

(۱) آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ. شکی نیست که یکی از اسماء حق متعال، اسم الظاهر است. و این اسم با مسلک تشکیک در وجود ابداً راست در نمی آید؛ و جز با مذهب وحدت صرفه و حقه حقیقیه واقعیت و ما بازائی ندارد. قائلین به تشکیک در وجود گرچه لفظاً هم بگویند: خداوند ظاهر است، ولیکن در معنی انکار دارند و این ظهوری را تأویل به ظهور آیات و نعمت‌ها و صفات و أفعال اومی نمایند، ولی حقیقت او را که ذات او باشد، نمی پذیرند که دارای صفت ظهور باشد، فلذا إشکالاتی بر ایشان وارد می شود، که بدون اقرار و اعتراف به مذهب وحدت حقه حقیقیه و تشخیص در وجود، به هیچ وجه قابل حل نیست.

یکی آنکه: اسم الظاهر حق تعالی همچون اسم الباطن و سایر اسماء اوست؛ به چه علت شما در سایر اسماء، ذات اقدس را بدانها متصف می کنید، و در اسم الظاهر تأویل و توجیه می کنید؛ و آنرا صفت برای أفعال و صفات و موائد و نعم اومی دانید؟! برای أفعال و صفات و موائد و نعم اومی دانید؟! برای أفعال و صفات و موائد و نعم اومی دانید!؟

دوم آنکه: خلع ذات اقدس او از اسم الظاهر موجب تحدید و ترکیب در ذات و موجب بازگشت او به وحدت عددیه می شود. زیرا اسم الظاهر خداوند غیر از همین اشیاء خارجی و موجودات امکانیه 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 نموده اید؛ و این موجودات را با این عظمت و گسترش خود، غیر از ذات قرار داده اید؛ و در مقابل و در برابر او گرفته اید؛ و بنابر این ذات محدود می شود، و این حد 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 حد حقیقی قرار دهید، تا آنها را از هم متمایز گردانند. و حد حقیقی در ذات مستلزم ترکیب و امکان است، و مخالف فرض وجوب در وجود اوست. فلذا هیچ چاره ای 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 حق 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 واقعیتی جز اعتبار ندارد؛ و به دست شخص معتبرکننده است. بنابر این حقیقت اسم الظاهر و الباطن یکی است، و به دو نظر و اعتبار تفاوت دارد. و در این صورت معنی و مفاد گفتار رسول خدا ﷺ :

غرور است، به سوی حقیقت و دارالقرار. و بنای تکلم در هر یک از عوالم غیر ذات حتی الأسماء والصفات، 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 أداء کلّ عالم حَقّه است؛ و إلاّ لزم الخلف. و فی الحقیقة شرح لصفاته و أسمائه الحسنی. بلکه مبنای تکلم فی نفسه نیست مگر بر اعتبار. چه ألفاظ موضوعت 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 علیه السلام، و عرائض این روسیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرّد ذات اقدس عن جمیع الاعترافات حتی عن الأسماء و الصفات معلوم شود؛ و معلوم شود که: کمال الأسماء و الصفات بذاته تعالی؛ لا کمال ذاته تعالی بالأسماء و الصفات. بلکه به این بیان کیفیت علم به اشیاء در جمیع عوالم معلوم شد علی وجه الحقیقة.

ولی بعد از تنزل الی عالم الأسماء و مقابلتها بالذات الأقدس جلّ و علا، و التکلم فی کیفیت 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 اضافه اِشراقیه 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 شسویی که وجود در عالم متأخر داشته باشد، و در عوالم متقدمه 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

التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره. ظاهره موصوف لا یرى، 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: فصلت، أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِيطٌ.

مثالی است؛ و در عالم عقل به وجود عقلی، و در عالم اسماء و صفات بما هی من الأسماء و الصفات. 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 البدء إلى الختم أسماء و شئونات إلهیه اند. وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ.

و مراد حقیر به عالم خاصّ 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 اختیاریّه از ما که مسبوق است صدور آنها به ملکات و شئونات نفس، ثمّ التعلّل، ثمّ التصوّر، ثمّ الإيجاد فی الخارج. و چون مراتب سابقه قائم به نفس است، وجود آن شیئی در خارج نخواهد بود. و چون در مرحله ملکات بما هی ملکات النفس ملحوظ است، تعبیر از او به هیآت الأشياء نتوان کرد. لهذا در نوشته سابقه عرضه داشته بودم که: مراد به مقام علم در عبارت نه مقام ذات است، و نه مقام اسماء 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 متعلّل و متصوّر خواهد بود؛ لکن نه بوجودها الخارجی؛ بل بوجودها علماً. و از این جهت تعبیر از او به وجود علمی کرده شده بود. و اما تبدل خصوصیت خاصّ بخصوصیت علمیه، پس لابد است در هر علمی؛ نه آنکه چون بما هو خاصّ 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 هناك شئوناته. 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 لا جمیع مراتب وجود، مراتب علم إلهی است؛ بلکه مراتب

جميع صفات و أسماء إلهی است؛ غاية الأمر أن الاختلاف في الظهور والبطن. قوله: «منها أنكه معلوم شد: منشأ فناء» الخ. مناط در تعدد استدلال تعدد کبری است؛ و معلوم است کبری کُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَا نْ، و کبری کُلُّ مُحَاطٍ لَا يُحِيطُ دوتاست. و کبری اول صادق است، حتی فی العلم الذی لا یكون بالإحاطة كما فی العلم الشهودی. و کبری ثانی صادق است و لو فرض بقاء الأشياء وعدم فنائها. و کلام در این بود که معنی شعر کدام است؟ و شعر تعرض بأن المحاط لا یحیط ندارد.

قوله: «اگر فناء» الخ. مخفی نبوده باشد که: آنچه حقیر عرض داشته ام، این است که: در مقام ذات فناء جميع أشياء است، حتی الأسماء والصفات؛ نه آنکه مقام فناء منحصر است به مقام ذات؛ بلکه درجات و مراتب فناء بخصوص به لحاظ أسماء و صفات، غیرمتناهی 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 عز از أسماء و صفات است، و لکن أسماء و صفات كما اینکه ملاحظه می شوند فی أنفسها و بما هی، ملاحظه می شوند عنواناً للذات، فیکون التکلم فی الذات لا فی الأسماء و الصفات.

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 حد وجودی؛ و معلوم است که مراد از لاحد له بأولیة الخ، حد وجودی است، نه حد مفهومی. قوله: «منها قد مضی تفصیل الکلام فیہ فلا یحتاج إلى الإعادة». مخفی نبوده باشد که: مطالب مذکوره کلام بعض است. و العلم عند الله.

مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیق جواب از إفادات آنجناب — دام علاه — موقوف است بر بیان فُصولی:
الفصل الأول: محقق دوانی^۱ را عقیده چنانست 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: دوان به نوشته «مراصد الاطلاع» با فتح و تشدید، ناحیه ای 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 شهر محمد بن اسعد بن محمد کازرونی 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 می شود. از احفاد محمد بن ابی بکر می باشد. بالجمله در کلام و حکمت و اخلاق، طاق و شهره آفاق است. در بدایت حال شافعی مذهب بود، عاقبت شیعه و مستبصر گردید. بعضی از اشعار و تألیفات او نیز دلیل صریح همین موضوع می باشد. سبب آن موافق بعضی از کتب تراجم آنکه موقع تألیف حاشیه سومی بر شرح «تجريد قوشجی» که در مطالب عمیق غوررسی می کرده، مشمول توفیقات خداوندی گشت. در نفس خود اندیشید که اگر جدش ابوبکر صدیق در قید حیات می بود، اصلاً چیزی از آن مطالب علمیه و دقائق حکمیه را نمی فهمید. و کسی که اینچنین باشد چگونه لایق مقام خلافت و امامت در امور دینیّه می باشد؟ اینک درباره خانواده رسالت که با قطع نظر از دیگر فضائل انسانی، مراتب علمیه ایشان مسلم تمامی جهانیان می باشد، 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 حظی نباشد، جز انتساب إلى حقیقة الوجود. فالوجود فی هذه الماهیات الإمكانية بمعنی منتسب إلى الوجود كالمُشتمس و التأمیر و اللّابن. و این مطلب را به ذوق المتألهین نسبت داده. و حاشا هم عن ذلك. و صدر المحققین در کتب خود خصوصاً «أسفار» تزییف و تضعیف فرموده، بوجوه عدیده، فلیراجع. و إلا آنچه مهم از ایراد است، در این اوراق بیان می نمایم.

مخفی نماند که: ماهیت من حیث هی لیست إلا هی؛ فی حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة. یعنی هر دو از مقام ذات او خارجست. 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 ترتب الآثار المطلوبة فی الخارج؛ و إلا فلا. و لانعنی بالوجود إلا ما هو بذاته طارد العدم و ناقضه. پس نفی وجود از ماهیات موجوده فی الخارج، و اثبات انتساب تارة، و التجلی و التطور و التّشأن و الاعتبار و اللّحاظ أُخری، لا وجه و جیه له أصلاً.

و از واضحات است نزد صاحبان عقل سلیم و ذوق مستقیم که: مناط موجودیت هر چیزی آن حیثیت است که بدیل عدم او باشد؛ پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلی إلى غیر ذلك من الألقاب که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ماهیت انسان است - مثلاً - غیر آن حیثیتی است که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ذات واجب است. پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت و طاردیت

برخی از مؤلفات وی، اشعاری را از او نقل می کند که ما بعضی از آنها را در اینجا می آوریم:

آن چار خلیفه ای که دیدی همه نغز
بشنو سخن لطیف و شیرین و ملغز
بادام خلافت از پی گردش حق
افکنند سه پوست تا برون آید مغز

* * *

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

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

عدم أحدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طارذیت 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. ولا یرتفع هذا البديل و التقيض إلا بتبدله بما هو يقوم مقامه، لا بما يقوم مقام الآخر. ودقت در این عرض زیاده از حد لازم است. فإنه الأساس والعمدة فی الباب، كما لا يخفى على أولى 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 اِمّا موجودة او معدومة. و أيضاً اگر فرض شود که: ممکن به حسب ماهیت لیس الاهی، و ترتب آثار خارجیّه بر او لازم دارد ما یخرجه عن حدّ التساوی. و آن مخرج كما عرفت هو الوجود. پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو الوجود؛ دون الماهية. فهو الوجود بالذات؛ و الماهية موجودة بالعرض. و بنابر این متصور نباشد که: ممکن وجودش و ماهیتش هردو اعتباری باشند. زیرا که از واضحات است که ضم اعتباری به اعتباری مناط ترتب امور خارجیّه نخواهد بود؛ مگر آنکه غرض از اعتباریت وجود آن باشد که لا حقیقة لوجود الممكن إلا تجلی 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 أهل حکمت است؛ شایسته نیست که گفته شود که: اعتبار الواجب يتعلق بوجود الممكن. زیرا که وجود بنابر این عین اعتبار و إشراق است؛ كما يتضح إنشاء الله تعالى.

و آنچه که گفته شده که: «لا وجود ولا موجود سواه، و ما یطلق علیه السوی من شئونه الذاتية. و إطلاق السوی علیه من الجهل والعمی لانغماسهم فی الاعتبارات و الأمور الاعتبارية، و غفلتهم عن الحقيقة و أطواره؛ رمد دارد دو چشم أهل ظاهر.» پس عرض می شود: معلوم شد که: تطوّر و تشّان و اعتبار و تجلی، تمام إشراق فی مقام الفعل است. و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فی الخارج؛ فهو عین الوجود. إذ لا نعننى بالوجود للإنسان إلا ما هو ناقض عدمه البديل و النقيض للوجود. و سرّ تعبیر از این نحو از وجود به تطوّر و تشّان و إشراق و تجلی آن است که:

فعل واجب تعالی شأنه عین ربط و تعلق به اوست. زیرا اگر حقیقتی داشته باشد غیر از ربط و تعلق، لکان 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 إنشاء الله 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 لا موجود سواه بحیث یکون هذا بما هو موجود شیئاً بحیاله، و ذاک شیئاً آخر، کلٌّ منهما متقومٌ بنفسه؛ لا بمعنی أنه لا موجود سواه، و لوبهذا النحو من الوجود الربط التعلقی الذی حیثیة ذاته حیثیة الربط و التعلق. فله الغنی الحقیقی تعالی شأنه؛ و لغيره الفقر الحقیقی. فمع کمال المناسبة بینهما فیما یطرد العدم، بینهما کمال المباينة؛ 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 اَرَمَد 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 تجلی فعلی او، عین فعل او، و عین وجود منبسط علی هیاکل الممكنات و الماهیات الإمكانیه است. و به واسطه آنکه یکطرف حقّ تعالی است، و یکطرف ماهیات، او را إضافة نامیده اند. و چون نفس این إضافة مذوّت ذوات و محقق حقایق است ایجاداً و وجوداً او را به إضافة إشراقیه توصیف نموده اند، فی قبال الإضافة المقولیة المتقومة بطرفین حقیقیین. و تمایز ایجاد و وجود معلوم است که: حرفی است عامیانه. بل همین إضافة إشراقیه واجب من حیث القیام بفاعله ایجاد؛ و من حیث القیام بقباله وجود. و منه یظهر سرّ الأمرین الأمرین.

فظهر من جمیع ما ذکرنا: أنّ الحقّ ما علیه الحكماء المتألّهون و العرفاء الشّامخون من أنّ الوحدة و الکثرة کلّیهما حقیقتان ملحوظتان بنحو الوحدة فی الکثرة و الکثرة فی الوحدة. چونکه وحدت وجود بما هو وجود، لیست وحدةً عددیّةً

لینافی الکثرة، بل وحدت انبساطیة اطلاقیه است؛ لا کانبساط الدّم فی الأعضاء ولا کانبساط الدّهن فی الطّعام، ولا کانبساط البحر فی الأمواج، لیلزم الاتّحاد و الحلول والتجزی، بل کانبساط الضّوء فی إشراقاته، والنّور فی لمعاته، والعاکس فی عکوسه.

و از اینجا معلوم شد که: قول به اشتراک معنوی مع القول بالتشکیک که یفرّ من کلّ منهما فریق 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 یشتک مع عاکسه فی أنّهما إنسانٌ لا بقرو لا شجر، مع أنّه أین العکس من العاکس. و چون توهم تشکیک عامی شده، لهذا جمعی با قول به اشتراک معنوی از تشکیک می‌گیرزند؛ مع أنّه تشکیک خارجی. و اتمام الكلام فی کلّ مقام فی هذه المقامات فی محلّه؛ والغرض الإشارة الی ما هولت المطلب و مخّ القول فی محلّ الكلام.

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

کذلک الذاتی بذات المكان لیس هو الذاتی فی البرهان
فیمثل الإمكان هو الذاتی لا الذاتی الا ایساغوجی بل ثانی^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 التفصیل فی الحدود. و مجرای این حمل ذاتی بالمعنی المذكور در کتاب ایساغوجی است، لا

(۱) «منظومه» حکیم سبزواری، قسمت منطق، طبع ناصری، ص ۲۹.

فی کتاب البرهان؛ كما يظهر بالمراجعة إلى كتب القوم. و حمل شایع صناعی 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، وإن كان المحمول ذاتياً بمعنى آخر للموضوع.

منها آنکه: حمل از جهةً أُخری منقسم می شود إلى حمل هوهو، و حمل ذی هو. و یُسَمَّى الأوّل بالحمل المواطاة، والثانی 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، ابیض که بیاض است بخواهد حمل بشود بر جسم، محتاج به اشتقاق است با إضافة لفظ ذو؛ فیقال: الجسم أبيضٌ أو ذو بیاض. بخلاف نفس أبيض و أسود بما هو، فإنه لا یحتاج إلى شیءٍ آخر. پس حمل عالم و قادر و أبيض و أسود بما هو حمل بالمواطاة و حمل هوهو است؛ نه حمل بالاشتقاق و ذی هو؛ اگر چه غیر واحد من أصحابنا الأصولیین این اشتباه را کرده اند. قال العلامة الطوسی قدس سره القُدوسی فی شرح الإشارات فی بیان الحمل بالمواطاة ما لفظه:

«و هنا نوع آخر یسمی بالحمل بالاشتقاق؛ و هو حمل ذو هو کالبیاض علی الجسم. و المحمول بذلك 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 الأوّل» انتهى. و مراده من الأوّل هو النوع الأوّل من الحمل، أی الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد که: حمل أوصاف اشتقاقیه بما هی أوصافٌ كما هو حملٌ شایعٌ كذلك هو حمل هوهو و 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 مطابقة 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 الشئ؛ لا كل ما ينتزع عن حاق ذاته. وقد عرفت أن الذاتی قسمان. پس مثل امکان منتزع است از ذات ممکن بلا ضمّ حیثیة إليه وراء حیثیة ذاته؛ وإلا 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 حیثیة زائدة على حیثیة ذاته واجباً، لكان في حد ذاته إقماً ممكناً او ممتنعاً؛ وهو خلف. و همچنين است معلومیّت ممکنات و مقدوریّت آنها للباری تعالی. فإنّ الممكن من حيث ذاته معلوم و مقدور له. ولو لم يكن كذلك لكان من حیثیة ذاته مجهولاً علیه تعالی؛ أو من حیثیة ذاته خارجاً عن قدرته تعالی. فمن حیثیة ذاته مقدورة و معلومة.

بلکه عرض می‌کنم: البتّه قبول دارید که: لاحد وجودی لعلمه تعالی، و قدرته 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 البديهي أنّ صرف الوجود لا يتكرّر، ولا يثنى. پس در کمال ظهور است که همان صرف الوجود، صرف العلم است؛ و صرف القدرة است؛ لأنّ هذه الكمالات عين الوجود حتى في الممكنات. فبهنا محدود، و هناك غير محدود. و چون غير محدود است، و حیثیت وجود کافی در وجود آنهاست، می‌گوئیم: هو صرف الوجود، و صرف العلم، و صرف القدرة، و هكذا سایر الصفات الكماليّة. فحيثیة وجوده عين حیثیة علمه و قدرته و هكذا.

منها آنکه: هر معنی وصفی اشتقاقی که از مرتبه ذات انتزاع شود بلا حیثیة زائدة على حیثیة ذاته، البتّه مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد. زیرا که اگر مبدأ در مرتبه ذات موضوع محقق نباشد، پس البتّه در مرتبه خارجة از مرتبه ذات است. و المفروض انتزاع المشتق عن نفس مرتبه ذات الشئ. 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 كلّه، و حوت كلّه، حیوة كلّه،

علم کله، قدره کله.^۱ و من هذا الباب ما ذکرنا سابقاً: أنّ المَجْعول بالذات حیثیة ذاته حیثیة المَجْعولیه. فنفس هذه الحیثیة جعل، وربط، وفعل، و علم فعلی، و مشیة فعلیة، إلى غیر ذلك من الألقاب و النُعت لفیضه المقدس.

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

و أمّا نقض به وجوب و استحباب، پس می گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغه حدّ الإرادة الشّدیة الأکیدة الوجوبیة است البتّه نفس إرادة ضعیفه به مقدار وجدانها مندکة فی الإرادة الشّدیة. لكنّ الاستحباب لا یكون استحباباً فی قبال الإیجاب، إلاّ بماله من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق. و المحدود بما هو محدود یباین غیره، محدوداً كان أو غیره. فقولهم: بسیط الحقیقة کُلّ الأشياء،^۲ أى نفس المحدود هو الوجود، و الحدّ لیس بشئ منها؛ أى 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 خلا فی الكلّیة. و فرق بین آنها و صفات کمالیة آنستکه: حدود فارقة ما بین جوهریت، و عرضیت، و جسمیت، و مادیت، و صوریت، دخیل است در اتّصاف حقایق آنها به عناوین مزبوره. به خلاف علم و قدرت؛ فإنّ العلم كما ذکر مراراً حقیقته عین الحضور ولم یؤخذ فیهِ أن یكون ما به الحضور عرضاً أو جوهرأ نفسانیاً أو عقلاً نیاً، بلکه فی العلم الحصولیّ

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

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

للممكن عرض؛ وفي علمه بنفسه جوهرٌ نفسانيٌّ؛ وفي علم العقل بذاته عقلٌ؛ وفي البارى تعالى وجودٌ واجبيٌّ.

منها أنكه: وجود دو قسم است: عينى خارجى، وذهنى. و الأول هو الذى يترتب عليه الآثار المطلوبة، من الماهية المتحدة معه إذا كان من ذوات الماهية؛ وكان الوجود وجوداً لها، لا وجوداً بالذات لشيء وبالعرض لشيء آخر. والثانى مالا- يكون كذلك. وهولا يكون إلا فى ذوات الأنفس لمن يعقل فيه الكيف النفساني؛ أو خروج من القوة إلى الفعل.

فما تكرر فى الكلمات من الإنسان اللاهوتى، والجبروتى، والمثالى، و التاسوتى؛ ليس المراد وجود الإنسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود التاسوتى المادى؛ وفي غير هذا العالم موجوداً بنحو آخر تبعاً لوجود غيره؛ و فى عالم اللاهوت وهو عالم الأسماء والصفات، موجود بالعرض وبالتبع؛ و الوجود الحقيقى هو الوجود الواجب الذى هو من غاية صرافته، وشدة إحاطته، و نهاية بساطته، كل الوجودات بنهج الوحدة و البساطة. فيلزمه فى مرتبة متأخرة عن ذاته — لا بالتأخر الوجودى — وجود عناوين الأسماء والصفات بما لها من لوازمها؛ أى الأعيان الثابتة.

فالوجود أولاً وبالذات للواجب؛ وثانياً وبالعرض لمفاهيم الأسماء والصفات ولوازمها. وكذلك المراد بالإنسان الجبروتى، فإن العقل كما قال أرسطاطاليس: كلُّ الأشياء على نهج البساطة. فالوجود أولاً وبالذات هو العقل؛ وثانياً وبالعرض للإنسان الجبروتى. وهكذا الأمر فى الإنسان المثالى؛ فإن عالم المثال كما عليه أهل التحقيق، هو العالم المشتمل على صور العالم الجسماني فى الصورة الخيالية للنفس الكلية. فيكون الموجود بهذا العالم كالموجود فى عالم الخيال المتصل. و لشباهة أحدهما بالآخر جعل عالم المثال عالم الخيال المنفصل. و هو العالم المكشوف لأهل الكشف والشهود. وبالجملة فلم يوجد الإنسان بوجودٍ خارجى يكون وجوداً له لا لغيره إلا فى هذا العالم.

فإذا تحققت هذه الأمور، نقول: بعد از أنكه معلوم شد كه: حمل مقصود فيما نحن فيه، حمل شايع است؛ و اين معنى منافات با ذاتيت 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 مطابقت معانی متکثره با وجود واحد معقولست، و دخلی به تحقق ماهیتین مع وجود واحد ندارد؛ و اینکه موجودات بوجودات آنها لا بحدودها الماهویة و العدمیة مندکة فی وجود موجدها؛ واضح و آشکار می شود که:

وجدان ذات واجب خود را، و حضوره لنفسه، و عدم غیبتش عن نفسه، که قطعاً لیس بامر 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 حیثیات مفهومیّه است به حیث وجود واجب - جلّ و علا -، در کتب مبسوطه مذکور است. غرض مجرد رفع موانع متوهّمه از عینیّت بود؛ و اِلّا از واضحات است که: هر چه از عوارض حقائق وجودات است بما هو وجود، که مستلزم نقص و تحدّد نباشد؛ و ممکن باشد به امکان عام، از برای ذات ثابت است به نهج وجوب. زیرا که کمالات وجودیه عین حقائق وجودیه اند بالبرهان؛ لبداهة أنّ الماهیة لیسّت اِلّا هی؛ فتحتاج فی الا تصاف باحدى الصفات الکمالیة اِلی حیثیة تقيديّة. و تلك الحیثیة لا تكون اِلّا الوجود؛ و اِلّا لجرى فيه المحذور المذكور؛ فیتسلسل أو یدور. فلا بدّ من الانتهاء اِلی وجود کان بذاته من دون حیثیة زائدة مصداقاً و مطابقاً لتلك الصّفة الکمالیة. فاذا کان الموصوف و المطابق محدوداً، كانت الصّفة كذلك؛ و إن لم یکن محدوداً كانت الصّفة کالموصوف.

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 اِلّا بالمفهوم. فحیثیة وجوده الواجبی حیثیة جمیع الکمالات. فالعجب کُلّ العجب من ارجاع هذا المعنى اِلی مقالة الأشاعرة القائلة بزيادة الصفات و تعدّد القدمات. و لا حول و لا قوّة اِلّا بالله.

و در اخبار معصومین علیهم السلام، و کلمات عرفاء شامخین و حکمای راسخین تصریحات است به همین نهج از عینیّت: فی توحید الصّدوق قدّس سرّه عن الصادق و الرضا علیهم السلام: **إِنَّ اللّهَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَ حَيَوةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، وَ نُورٌ لَا**

ظُلْمَةٌ فِيهِ. ۱ و فی روایةٍ أُخرى: ذَاتُهُ عَلَامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ. ۲
 و فی روایةٍ أُخرى: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزَّزْنَا؛ وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ؛ وَ
 الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ. ۳ و فی روایةٍ أُخرى: رَبَّنَا حَىِّ الذَّاتِ؛ نُورَى الذَّاتِ؛
 عَالِمِ الذَّاتِ؛ ۴ إلى غيرها من الروایات. پس واضح است که: کمال الإخلاص
 نفی الصفات عنه؛ بمعنی آنستکه: فی الواقع صفت و موصوفی باشد؛ نه اینکه او
 را دلیل بر عدم عینیت صفات بگیریم.
 و أعجب منه إرجاع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ إِلَى ذَلِكَ. با آنکه
 صریح عبارت، نفی حدّ است از صفت؛ نه نفی صفت به نفی حدّ. و دعوی اراده
 نفی الحدّ وجوداً، و خروجه عن محلّ الکلام، ظهر فسادها ممتامراً، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ
 الْإِتِّحَادُ بِالْحَمْلِ الشَّايِعِ لَا الذَّاتِيَّ، فَرَاغَ.
 و أمّا کلمات حکماء و عرفاء پس شاهد مدّعی 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 درص ۱۳۸ حدیث ۱۲ با سند متصل خود از یونس بن عبدالرحمن 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 يزل الله علماً سميعاً بصيراً. ذات عَلَامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ. و
 نیز درص ۱۴۳ و ص ۱۴۴ حدیث ۸ مسنداً از حضرت صادق عليه السلام ... تا می رسد به اینجا که می فرماید:
 إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذَاتٌ عَلَامَةٌ بَصِيرَةٌ فَادْرَهُ.

(۳) «توحید صدوق»، حدیث ۱، ص ۱۳۹ مسنداً از ابی بصیر از حضرت صادق عليه السلام روایت
 می‌کند که ابوبصیر می‌گوید: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله جَلًّا وَعَزَّزْنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ،
 وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ. الْحَدِيثُ.

(۴) «توحید صدوق»، ص ۱۴۰، حدیث ۴، مسنداً از حضرت صادق عليه السلام روایت می‌کند که هارون
 بن عبدالملک گفت: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: هو عَزَّوَجَلَّ مُتَبَّنٌ مَوْجُودٌ، لَا مُبْتَلٌ وَلَا مَعْدُودٌ،
 وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَهُ عَزَّوَجَلَّ نَعُوتٌ وَصِفَاتٌ. فَالْصِفَاتُ لَهُ وَأَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ، مِثْلَ
 السَّمِيعِ وَالْبَصِيرِ وَالرَّؤُفِ وَالرَّحِيمِ ذَلِكَ. وَالنُّعُوتُ نَعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى. وَاللَّهُ نَوْرٌ لَا
 ظَلَامَ فِيهِ، وَحَىٌّ لَا مَوْتَ فِيهِ، وَعَالَمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَصَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ. رَبَّنَا نُورَى الذَّاتِ، حَىِّ الذَّاتِ، عَالِمِ
 الذَّاتِ، صَمَدِي الذَّاتِ.

المعلّم الثانی: وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدره کله، حیوة کله. ^۱ و أصرح از این عبارت در عینیت وجود بآن صرف الوجود واجد لكل کمال بنحو الوحدة والبساطة 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 می شود؛ پس وجه تعبيرات 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 کرده اند؛ با آنکه اگر حمل مشتق هم می نمودند باز بعید بود. بلکه بالدقه نسبت به این سنخ معانی ممکن می شود کما سیأتی وجهه، إنشاء الله تعالی. و أصرح از این عبارت فرمایش محقق قونوی است که از أساطین فن عرفان است:

قال فی التّصوُّص: 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 علّم نفسه بنفسه، و علّم کلّ شیء بنفس علمه بنفسه. ^۲ و جای دیگر می فرماید: علمه بنفسه فی نفسه؛ و إنّ عین علمه بنفسه سبب لعلمه بكلّ شیء. قال بعض العارفين من الصّوفيّة: الهویة الواجبة إنّما یدرك ذاتها لذاتها فی ذاتها؛ إدراکاً غیر زائد علی ذاتها، ولا متمیز عنها لا فی التّعقل، ولا فی الواقع. وهكذا یدرك صفاتها، و تجلیاتها، و اسمائها نسباً ذاتیة عینیة، غیر ظاهرة الآثار؛ و لا متمیزة الأعیان بعضها عن بعض. ^۳

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۲۱.

(۲) «نصوص» در هامش «شرح منازل السائرین» ص ۲۹۶ و علاوه بر «نصوص» این عبارت، عین گفتار اوست در کتاب «مفتاح غیب الجمع والوجود»، درص ۷۹ که با شرح آن: «مصباح الأئس» محمّد 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 می آورد. عرفاء ذات را یگانه مصدر صفات می دانند 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 إرجاع به أظهر یا نصّ نماید؛ مع أنّ المتبّع هو البرهان.

و از آنچه در مقدّمه 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 الکمالیة بما لها من لوازمها، اى الأعیان الثابتة، موجودات بالعرض و التّبّع؛ نظیر الوجود و الماهیة؛ فإنّ الموجود بالحقیقة هو الوجود؛ و المهیة موجودة بالعرض؛ فلا کلام. زیرا که این معنی نشود مگر آنکه: حقایق صفات عین ذات و حیثیت آنها حیثیت وجود واجب است؛ و وجودات هم مندگّه فی وجوده تعالی، لاندکاک کلّ ضعیف فی القوی.

پس المعلوم بالذات نفس ذاته؛ و مهیات اشیاء و مفاهیم صفات و اَسْمَاء چون در حاقّ حقیقت وجود راه ندارد، و اِلّا لزم الانقلاب، لامحالة معلومة 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 سَرَ الکمال و الاکملیة. اعلم أنّ للحقّ کمالاً ذاتیاً و کمالاً اَسْمائياً یتوقّف ظهوره علی ايجاد العالم. و الکمالان معاً من حیث التّعین اَسْمائیان. لأنّ الحکم من کلّ حاکم علی امر ما مسوق بتعین المحکوم علیه فی تعقل الحاکم. فلولا تعقل ذات الحقّ قبل اضافة الأسماء إلیه و امتیازه بغناه فی ثبوت وجوده له عن سواه، لما حکم بأنّ له کمالاً ذاتیاً. ولا شک أنّ کلّ تعین یتعقل للحقّ، هو اسم له. فإنّ الاسماء لیست عند المحقّق اِلّا تعینات الحقّ. فإذن کلّ کمال یوصف به الحقّ فإنّه یتصدق علیه أنّه کمال اَسْمائی من هذا الوجه. و أمّا من حیث إنّ انشاء اَسْمَاء الحقّ من حضرة وحدته، هو من مقتضى ذاته. فإنّ جمیع الکمالات الّتی یوصف بها هی کمالات ذاتیة. و إذا تقرّر هذا فنقول: من کان له هذا الکمال لذاته من ذاته فإنّه لا ینقص بالعوارض و اللوازم الخارجیة فی بعض المراتب و صف. بمعنى أنّه لا یفدح فی کماله، ولا جائز أن یتوقّف فی کماله نقص أيضاً بحیث یکمل بها بل قد یظهر بالعوارض و اللوازم فی بعض المراتب و صف اکملیته. و من جملتها معرفة أنّ هذا شأنه.

و اگر عینیت حقائق صفات و اندکاک وجودات فی بسط 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 به نحو 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 استحال ان یكون موجوداً من الموجودات عقلياً كان، 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 لا تتبع 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 الا لازم صدق کل معلول علی علتة. بلی صدق مبدئیت و موجدیت که نفس عنه باشد، می شود. پس لا معنی للعالم فیه تعالی الا موجد العلم. فلیسئل عن ان هذا الوجود هل كان معلوماً له تعالی قبل وجوده أم لا؟

بلی این مطلب در علم فعلی که منطبق بر وجود منبسط است، ضرری ندارد. فانه حاضر له تعالی بذاته؛ و العلم هو الحضور. لکن کلام در حضور قبل الإيجاد 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:

فتارة يلاحظ بشرط، أي بشرط التجرد عن النقائص الإمكانية. 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 التحدد و التقييد بالحدود و القيود

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

و ثالثهً یلاحظ بشرط شیء، وهو أثر فعله تعالی، أى الوجودات الإمكانية. و نسبة المرتبة الثانية إلى الثالثة نسبة المطلق الى المقید، دون المرتبة الأولى، و إن نسب إلى بعض الجهلة من المتصوفة و أهل الكفر و الزندقة كما لا یخفى.

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 تقييد بالتعینات الصفاتية و الأسمائية، و لا تقييد بعدمها؛ حتى اینکه تعبیر از اوبه 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 یخبر عنه؛ و المعدوم المطلق کذا و کذا. و البتة معلوم است که: لا بشرطیت به این معنی منافات با بشرط لائیت به معنی أول ندارد. پس صرف الوجود که همه حیثیت ذاتش، حیثیت هستی است، من غیر تخلیط بغیره؛ لوحظ علی 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 بکمالاته 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. وهي الحضرة الأحدية التي لانعت فيها ولا إسم ولا رسم؛ إذ الذات التي هي الوجود الحق المحض، وحدته عينية؛ لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق؛ وهو لا شيء محض. فلا يحتاج في أحديته إلى وحدةٍ وتعيينٍ تمازبه عن شيء؛ إذ لا شيء غيره؛ فوحده عين ذاته. وهذه الوحدة منشأ الأحدية والواحدية، لأنها عين الذات من حيث هي؛ أعني لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونه بشرط أن لا شيء معه وهو الأحدية؛ وكونه بشرط أن يكون معه شيء وهو الواحدية؛ والحقائق في الذات الأحدية كالشجرة في النواة وهي غيب الغيوب. انتهى!

پس واحدیت و احدیت ذاتیه دخلی به احدیت و صفیه و واحدیت و صفیه ندارد. و در کلمات دیگران هم انقسام و حدث به این دو قسم موجود است؛ و همین مرتبه از وجود لا اسم و لا رسم له را حقیقه الحقائق می نامند؛ کما فی الکتب المتقدمة و غيرها^٢؛ بلکه خود این عبارت که مذکور شد: «والحقائق فی الذات الأحدية كالشجرة فی النواة؛ وهي غیب الغيوب» دلالتی بوجه مناسب و صححت إطلاق او دارد.

(١) «اصطلاحات» ص ١٧٤ و ١٧٥ گوید: التجلی الأول هو التجلی الذاتی و هو تجلی الذات وحدها لذاتها و هي الحضرة الأحدية التي لانعت فيها ولا رسم تا آخر عبارت؛ و کلمه لا اسم در آن نیست.

(٢) قنونی در کتاب «نصوص»، ص ٢٩٦ گوید: فللوجود إن فهمت اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، وهو الحق وأنه من هذا الوجه كما سقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة، ولا حكم. بل وجود بحت. وقولنا: وجودٌ للفهم، لا أن 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، لا به، ونفى عنه كل أمرٍ مشتبهِ، وحصره في مدركه، فهو أبكم ساكت و جاهل مباحث، حتى يرى به كل ضيةٍ دون نفس ضده، بل عينه، مع تميزه بين حقيقته وبينه. وحدته عين كثرة، و بساطته عين تركيبه، و ظهوره نفس بطونه، و آخريته عين أوليته. لا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود و لا ينضبط 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 مما توهم فيه شينٌ أو نقص فإنه متى كشف عن ساقه بحيث يدرك صحة انصيافه إليه، ألقى فيه صورة الكمال، ورأى أنه منصف لتجلي الجلال والجمال. سائر الأسماء والصفات عنده متكررة في عين وحدة هي عينه، لا ينتزه عما هو ثابت له، ولا يحتاج عما أبداه ليكملة.

بلی ذات را مع لحاظ الحقائق که مراد مرتبه علم است، حقیقه الحقائق هم می نامند؛ کما اینکه وجود منبسط و مظهر اعظم او که عقل اول باشد را نیز حقیقه الحقائق می نامند. و الأول حقیقه الحقائق بقول مطلق؛ والثانی حقیقه الحقائق الإمكانیة؛ ووجهه واضح.

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

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

بُودُ أعیانِ جهانِ بی چند و چون ز امتیازِ علمی و عینی مَصُون
و بعد از این مرتبه که لا اسم ولا رسم 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 والقدرة والإرادة.
و بعد از این مرتبه، مرتبه واحدیت است که ملاحظه وجود واجبی 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 می باشد.

و این مرتبه که مرتبه ظهور علمی است، فیض اقدس نامیده می شود. 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 می گوئیم که واحد مع هذه الكثرة، لأنّ 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 إنها نور محض والنور عين ظهور وتجلی ذات است. و بالإضافة إلى عناوين الأسماء والصفات، تجلی صفاتست. پس این تجلی فیض، اقدس از آنستکه 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 امکانیه و نقائص فی ذاته، حيث إن 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 والصفات موجوده بوجوده تعالی، و ظاهره بظهوره؛ بخلاف عوالم آخر که موجوده بایجاده، و ظاهره بإظهاره. قال المحقق العارف ملا عبد الرزاق القاسانی فی «الاصطلاحات»: «الجلاء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها في ذاتها؛ والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعیناتها. انتهى!»

اگر تعینات، مراد تعینات امکانیه باشد، در کمال ملائمت با اصطلاحات قوم است. و اگر مراد تعینات صفاتیه و اسمائیه 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 مستجته في ذاته، طلب جلائها؛ فنجلی بها بنوره الذاتی؛ فظهرت أسماء وأعیان؛ ثم 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، درص ۲۰۴ می گوید: وقد ذكرت فی کتاب التفحات وفي تفسیر الفاتحة سرفرا التجلی الوجودی الغیبی من غیب الهویة الإلهیة طلباً لکمال الجلال والاستجلاء؛ وأن أول منازلها عالم المعانی؛ ولبیه عالم الأرواح؛ و ظهور الوجود فيه أتم منه فی العالم. ولبیه عالم المثال؛ وهو المنزل الثالث؛ و ظهور الوجود فيه أتم منه فی عالم الأرواح؛ ولبیه عالم الحس؛ وهو المنزل الرابع؛ وفيه تم ظهور الوجود. ولهذا كان العرش الذي هو أول صور المحسوسة والمحيط بها مقام الاستواء الرحمانی. فإن عنده تم ظهور التجلی الوجودی، واستقر. فإن الرحمة نفس الوجود والرحمن الحق من كونه وجوداً. ولذلك لم يضاف الاستواء إلى اسم آخر قط سواه حيث ورد.

لأنفسها، وظهور بعضها لبعض، وهو أيضاً كان طالباً للاستجلاء، ليتّم ظهورها في الاستجلاء؛ فظهر نوره الذاتى في صورتلك الأسماء والأعيان فى العين؛ فتمّ ظهوره بها، واستوى على العرش. انتهى.

پس بنابر این می شود کلام محقق کاشانى را توجیه کرد؛ به اینکه ظهور ذات لذاته فى ذاته، به ظهور أسماء و صفات است. زیرا که ظهور البتّه به آشکارا شدن کمال ذاتى 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 مقدّس باشد.

و لذا گفته اند: المجالى خمسة^١، والمراتب ستة، لأنّ المرتبة الأولى ليس مجلّى لشيء، وأما مرتبة أحدية الجمع که مرقوم فرموده اند: مرتبة واحديت است؛ پس عرض می شود:

قال المحقق فى الاصطلاحات: الأحدية اعتبار الذات مع إسقاط الجميع، وأحدية الجمع اعتبار الذات من حيث هي، بلا إسقاطها ولا إثباتها، بحيث تندرج فيها نسبة الحضرة الواحدية. انتهى^٢.

(١) قيصرى در «شرح فصوص الحکم» در مقدمه خود در ورق ١٣، ص ٢٦ بعد از بیان عوالم و حضرات کليته گوید: لکن لما كانت الحضرات الإلهية الكلية خمساً صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها الأعيان الثابتة فى الحضرة العلمية، وفى مقابلتها حضرة الشّهادة المطلقة وعالمها عالم الملك. وحضرة الغيب المضاف؛ وهى ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكويتية اعنى عالم العقول والنفوس المجردة؛ والى ما يكون أقرب من الشّهادة، وعالمه عالم المثال. وإنما انقسم الغيب المضاف الى قسمين لأنّ للأرواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشّهادة المطلق؛ و صوراً عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها العالم الانسانى الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو العالم المثالى المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أى عالم المجردات، وهو مظهر العالم الأعيانى الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية، والحضرة الواحدية؛ وهى مظهر الحضرة الأحدية.

پس معلوم می شود که مرتبهٔ احدیة الجمع بعد از مرتبهٔ احدیت، و بعد از مرتبهٔ غیب الغیوبی است؛ و فوق مرتبهٔ واحدیت است؛ نه آنکه عین اوست. و او نمی شود مگر آنکه ذات مستجمعهٔ جمیع کمالات ذاتیه ملاحظه شود بما هوهو، لا بما هو عالم و قادرٌ اِلی غیر ذلک، کی یکون عین مرتبهٔ الواحدیة، ولا بإسقاط تعینات الصفات کی یکون عین مرتبهٔ الأحدیة، ولا خالیاً عن کل اعتبار حتی یکون 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 عینیت در مرتبه و تحقق اوست. و ما برای توضیح این مطلب عین عبارت داود بن محمود بن محمد رومی قیصری شارح «فصوص الحکم» محیی الدین عَرَبی را که در مقدمات شرح فصوص، ورق ششم، ص ۱۱ از طبع سنگی ذکر کرده است در اینجا می آوریم، تا شبهه و اشکالی در این مقصود و مرام باقی نماند، قیصری گوید: تنبیهٔ آخر: قدمر آن کل کمال یلحق الأشياء بواسطة الوجود، وهو الموجود بذاته. فهو الحی القیوم العلم المرید القادر بذاته، لا بالصفة الزائدة علیها، و لا یلزم الاحتیاج فی إفاضة هذه الكمالات منه إلی حیوة و علم و قدرة و إرادة أخرى. إذ لا یمكن إفاضة إلی من الموصوف بها. و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل: إن صفاته عین ذاته، و لاح لك حقیقته، و إن المعنى به ما ذكر، لا ما یسبق علی الأفهام من أن الحیوة و العلم و القدرة الفائضة له منه اللازمة له عین ذاته؛ و إن كان هذا أيضاً صحیحاً من وجه آخر فإن الوجود فی مرتبهٔ احدیته نفی التعینات کلها. فلا یبقى فیها صفة ولا موصوف، و لا اسم و لا مسمی إلی الذات فقط؛ و فی مرتبهٔ واحدیته الّتی هی مرتبهٔ الأسماء و الصفات یکون صفة و موصوفاً، و اسماً و وهی المرتبه

مسمی؛

الإلهیة.

كما أنّ المراد من قولنا: إنّ وجوده عین ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجود فائض منه و هو عین ذاته؛ فیتحد الحیوة و العلم و القدرة و جمیع الصفات الثبوتیة كاتحاد الصفة و الموصوف فی المرتبهٔ الاولى، و حکم العقل بالمغايرة بينهما فی العقل أيضاً. كالحکم بالمغايرة بین الموصوف و الصفة فی العقل مع اتحادهما فی نفس الوجود. أی العقل یحکم أنّ العلم مغاير للقدرة و الإرادة فی العقل، كما یحکم بالمغايرة بین الجنس و الفصل. و أمّا فی الوجود فلیست إلی الذات الأحدیة فقط. كما أنّهما فی الخارج شیء واحد، و هو النوع لذلك. قال أميرالمؤمنین عليه السلام: «كمال الإخلاص نفی الصفات عنه».

و فی المرتبهٔ الثانیة یتمیز العلم عن القدرة؛ و هی عن الإرادة؛ فیتکثر الصفات، و بتکثرها یتکثر الأسماء و مظاهرها، و یتمیز الحقایق الالهیة بعضها عن بعض. فالحیوة و العلم و القدرة و غیر ذلك من الصفات یطلق علی تلك الذات و علی الحقیقة اللازمة لها من حیث إنّها مغايرة لها بالاشترک اللفظی.

وَأَمَّا سلوك این طریقهٔ انیقیه از عرفاءِ شامخین، در مرحلهٔ اَسْمَاءِ و صفات، پس نه از جهت تغییر و سنوح حالات است در مرتبهٔ ذات واجب تعالی شأنه؛ بلکه خفاء و ظهور به حسب اعتبارات مظاهر و مدارک است.

قال بعض العارفين: لاشك أنَّ طَرَفَيْ بَطُونِ الذَّاتِ وَظُهورِهَا إِنَّمَا يَتَمَازِنَانِ بِحَسَبِ المَدَارِكِ وَالمَشَاهِدِ، وَظُهورِهَا لَهَا بِاعتبارٍ، وَخَفَائِهَا عَنْهَا بِاعتبارٍ آخِرِ حَتَّى يَسْتَمِيَ بِالْأَوَّلِ ظَاهِرًا، وَ بِالْآخِرِ بَاطِنًا، وَأَمَّا بِالقياسِ إِلَى الذَّاتِ نَفْسِهَا، فَلَا ظُهورَ عَلَى بَطُونِ، وَلَا بَطُونِ عَلَى ظُهورِ.^۱

و قال المحقق صدرالدين القونوي: وَأَمَّا تَنزِيهِ أَهْلِ الكَشْفِ فَهوَ لِإثباتِ الجَمِيعَةِ لِلحَقِّ مَعَ عَدَمِ الحَصْرِ، وَ لَتَمَيِّزِ أَحكامِ الأَسْمَاءِ بَعْضِهَا عَنِ بَعْضٍ؛ فَإِنَّ كُلَّ حَكْمٍ لَيْسَ يَصِحُّ إِلَى كُلِّ اسمٍ.^۲ وَ قال أَيْضًا: وَ لِلذَّاتِ لَازِمٌ وَاحِدٌ فَحَسَبٍ؛ وَ هُوَ لَا يَغَايِرُهَا إِلَّا مَغَاثِرَةً نَسْبِيَّةً. وَ ذَلِكَ اللَّازِمُ هُوَ العِلْمُ.^۳

وَ قال أَيْضًا: إِنَّ كُلَّ ظَاهِرٍ فِي مَظْهِرٍ، فَإِنَّهُ يَغَايِرُ المَظْهِرَ مِنْ وَجْهِ أَوْ وَجْهِهِ، إِلَّا الحَقَّ، فَإِنَّ لَهُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الظَّاهِرِ وَ عَيْنَ المَظْهِرِ— الخ.^۴

(۱) و اگر برای حضرت حقّ 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؛ و گرنه در ذات اقدس مستلزم ترکیب می‌شود. و چون فرق میان این دو اسم، اعتباری است، و از ناحیه مدارک و مشاهده پیدا می‌شود، بنابراین ظهور او عین بطون اوست، یعنی عین خود اوست. و عجیب است که این اَسْمَاءِ مبارکه که نصّ است در مذهب عرفاء و توحید حضرت حقّ جل و علا در قرآن کریم آمده؛ و در روایات و ادعیه وارد شده است، و مردم هم آنها را می‌خوانند و قرائت می‌کنند؛ اما تلاوت و تدبّر 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 عليه السلام روایت کرده است، آنحضرت عرض می‌کند: یا باطناً فی ظهوره، و یا ظاهراً فی بطونه، و یا باطناً لیس یخفی، و یا ظاهراً لیس یرى، یا موصوفاً لا یبلغ بکیئوته موصوفاً، و لا حدّ محدود، و یا غائباً غیر مفقود، و یا شاهداً غیر مشهود، يُظَلِّدُ قِيَصَابُ، و لم يَخُلْ مِنْهُ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَ ما بينهما طرفه عين، لا يُدْرِكُ بِكَيْفٍ، وَ لا يَأْتِيَنَّ بِأَيِّنٍ وَ لا بِحَيْثٍ، أَنْتَ نُورُ الثُّورِ وَ رَبُّ الأَرْبابِ أَحَطَّتْ بِجَمِيعِ الأُمُورِ سَبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ، سَبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا، وَ لا هَكَذَا غَيْرِهِ.

(۲) «نصوص»، ص ۲۸۸.

(۳) و (۴) «نصوص»، ص ۲۸۹.

باری تمام این اعتبارات، اعتباراتی است واردهٔ علی ذات واحده، و کمالاته الذاتیه مستجته فی ذاته، باعتبار کلّ کمال هو عین ذاته له مظهر فی عالم الأسماء و الصفات؛ و له مظهر فی عوالمٍ أُخر؛ لکن فرقٌ بینهما مرّاراً، و هو أنّ ظهور الأسماء و الصفات ظهور المعانی؛ فلا محالة یكون ظهورها بنفس ظهور مطابقتها، بخلاف المظهر الإیجادیّ الظلّیّ کما لا یخفی. و تقدیم و تأخیری که در مرتبهٔ ذات، و مرتبهٔ صفات است؛ تقدیم و تأخیر فی الوجود نیست که منافی عین بودن صفات مع الذات باشد؛ بلکه ترتّب طبعی ذاتی است؛ زیرا که بدهی است که موجود لا یتصف بالعلم بما هو علم إلا بعد ثبوت الموضوع و تقدّمه؛ فإن كان العلم غیر الذات كان التّقدّم فی الوجود؛ و إلا فبالذات و الطّبع.

قال المحقّق القونوی: إنّ الماهیات عبارةٌ عن تعقّلات الحقّ؛ فإنّها تعقّلات مُنتَشِئَةٌ التّعقّل بعضها عن بعض؛ لا بمعنی أنّها تحدث فی تعقل الحقّ تعالیّ عمّا لا یلیق به؛ بل تعقل البعض متأخراً الرتبة عن البعض؛ و کلّها تعقّلاتٌ أزلیّةٌ أبدیّةٌ علی و تیرهٔ واحده - الخ.^۱

و به همین اعتبار و در فی اخبار المعصومین سلام الله علیهم أجمعین، من قولهم: عَلِمَ، و شَاءَ، و أَرَادَ، و قَدَرَ، و أَمْضَى^۲؛ و كذلك تراهم یقولون: إنّ علمه بنفسه عین علمه بما سواه کما تقدم عن القونوی، مع أنّ علمه بنفسه متقدّم بالذات علی علمه بما سواه؛ و كذلك تراهم یقولون: «یتأخّر الوجود عن العلم»، مع أنّ الوجود الذاتيّ لیس منفکاً من وجوده قطعاً.

فلیس هذا التّقدّم و التأخّر إلاّ 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 العالمُ عَلِيٌّ كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قال: عَلِيمٌ، و شَاءَ، و أَرَادَ، و قَدَرَ، و قَضَى، و أَمْضَى. فأَمْضَى ما قَضَى، و قَضَى ما قَدَرَ، و قَدَرَ ما أَرَادَ. فَعِلْمُهُ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ؛ و بِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ؛ و بِإِرَادَتِهِ كَانَتِ التَّقْدِيرُ؛ و بِتَقْدِيرِهِ كَانَتِ الْقَضَاءُ، و بِقَضَائِهِ كَانَتِ الْإِمْضَاءُ. و الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ، و الْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ؛ و الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ؛ و التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ. الحدیث.

و ربما يختلفون في تقدّم شيء وتأخره كما في الحيوة، فإنّهم اختلفوا في تقدّمها على العلم من حيث إنّ الحيوة شرط العلم، والشرط متقدّم طبعاً على المشروط، إلى غير ذلك من الشواهد التي يطلع عليها المتتبع.

كما أنّ برهان مسبوقة كلّ تعيّن بلا تعيّن، لا يقتضي إلاّ التقدّم الطبيعيّ الذاتي، لا التقدّم في الوجود كي ينافي العينية؛ خصوصاً كه تعينات نزد حضرات اعتباری است؛ و او نیست مگر عناوین أسماء و صفات و ماهیات و لوازم آنها؛ و ما هم مدعی عینیت آنها نیستیم، بلی مدعی عینیت کمالات ذاتیه که حقایق آنها هستند می باشیم؛ و لذا در مقام تعبیرات می گویند: کمالات ذات واجبی مستجنّ در ذات او هستند؛ و ليس ذلك إلاّ لأنّ ذاته لمكان بساطته كلّ الكمالات.

بلکه به فرمایش صدر المحققین: اگر قطع نظر شود از عناوین أسماء و صفات که حاکی از کمالات ذاتیه هستند، البته ذات بحث بسیط که صرف الوجود است، هویت مطلقه و غیب مکنون است؛ زیرا که وجود بما هو وجود، علی الخصوص صرف الوجود الّذی لاجهة له إلاّ الوجود، در هیچ مدرکی از مدارک حاضر نشود؛ و إلاّ لانقلب الذهن خارجاً.

پس نشود از او تعبیر نمود إلاّ به مفاهیم تدلّ علی أنّه كذلك کهویت مطلقه و غیب مطلق و نحوهما. كما أنّکه اگر بخواهیم تعبیر از او بکنیم بما هو واجد الكمالات المستجّنة فيه؛ لابدّ أنّ تعبّر عنه بالعالم و القادر و أشباههما؛ بلکه غیب الغیوب گفتن هم به ملاحظه آن است که: حقایق صفات که کمالات ذاتیه مستجّنه باشند؛ فی حدّ ذاتها لا بمفهومها غایب هستند، کغیبة الذات.

لکن فرق آن است که آنها مفاهیم می باشند که به آنها حکایت شود؛ به خلاف الوجود الحقیقی؛ فإنّنه لا يحضر فی ذهن أحد. و الوجود المفهومیّ العنوانیّ من أقسام المفاهیم، و فی قبال الوجود الحقیقیّ؛ و إن أمکن أن یعبر عنه بنحوفنا العنوان فی المعنوں.

و لذا تقدّم عن المحقق القونویّ: «أنّ قولنا وجوداً للتفهیم؛ لا أنّه عین هذه المرتبة!»

(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 می شود 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 الالاتین؛ والغیب المکنون کالغیب المصون هو سرّ الذات، و کُنْهها الّذی لا یعرفها إلا هو. ولهذا کان مصوناً عن الأعیار، مکنوناً عن العقول والأبصار. انتهى! ^۱

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

و چون مرتبهٔ احدیت هم، مرتبهٔ إسقاط جمیع تعینات است إلا همین تعیین که مبدأ او تعیین غیر حقیقی است، لذا او را در کتب معرفت اولّ المراتب شمرده اند؛ و او را توصیف به مقام لا اسم و لا رسم له نموده اند. والله العالم.

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

گوید: و قولنا: وجود هو للتفهیم؛ لا أن ذلك اسم حقیقی له. بل اسمه عين صفته، و صفته عين ذاته، و کماله نفس وجوده الذاتى الثابت له من نفسه؛ لا من سواه؛ و حیوته و قدرته عين علمه؛ و علمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه؛ بمعنى أنه علم نفسه بنفسه؛ و علم کلّ شئ بنفس علمه بنفسه. لأنّ کلّ شئ هو من شئون ذاته تعالى؛ فإذا علم نفسه بجمیع شئونها، فقد علم کلّ شئ من عين علمه بنفسه.

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

(۲) محقق عارف صدرالدین قونوی در کتاب «نصوص»، در ص ۲۷۸ و ص ۲۷۹ گوید: نصّ شریف عزیز المنال: غیب هویت الحقّ إشارة إلى اطلاقه باعتبار الالاتین؛ و وحدته الحقیقیة الماحیه لجمیع الاعتبارات و الأسماء و الصفات و التسبب و الإضافات، هی عبارة عن تعقل الحقّ نفسه، و ادراکه لها من حیث تعینته. و هذا التعقل و الادراک التعینی و ان کان یلی الإطلاق المشاریه؛ فإنّه بالتسبب إلى تعین الحقّ فی تعقل کلّ متعقل فی کلّ تجلّی تعین مطلق؛ و أنّه أوسع التعیّنات و هو مشهور الکمل، و هو تجلّی الذاتی؛ و له مقام التوحید الأعلى، و مبدئیة الحقّ یلی هذا التعیّن. و المبدئیة هی متحد الاعتبارات و منبع النسب و الاضافات الظاهرة فی الوجود، و الباطنة فی عرصه التعقّلات و الأذهان، و المقول فیّه أنّه وجود مطلق واحد واجب هو عبارة عن تعین الوجود فی النسبة العلمیة الذاتیة الإلهیة. و الحقّ من حیث هذه التسبب یتسمی عند المحقّق بالمبدأ لا من حیث نسبة غیرها. فافهم هذا و تدبّر، فقد أدرجت فی هذا النصّ أصل أصول المعارف الإلهیة. والله المرشد.

تقدّم أبداً كافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدّم را علّت بر معلول دائماً دارد. و این عین حدوث ذاتی است؛ كما 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 الآزال فی الذات الأقدس به معنی دارا بودن صرف الوجود است ما دون خود را به إلغاء حدوده الماهویة والعدمیة؛ ولا حقيقة لإحاطته تعالی فی مرتبة ذاته إلا وجدانه لكلّ وجود و لكلّ 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 الزلّ في القول والعمل.

ختم مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه
جواباً از مکتوب سوم حضرت سید أعلى الله مقامه.

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

بسمه تعالی

فی الحقیقة مطلب را منشرح فرموده اید! و زحمت بسیار کشیده اید! لسان عاجز از تشکر مساعی آن بزرگوار است؛ چون زحمت این داعی را کم فرموده اید! چه فی الحقیقة جواب هر سه فصل را در ضمن بیانات خود مذکور ساخته اید! فشرک الله مساعیکم، و جزاکم الله أحسن الجزاء. لهذا بر سبیل اختصار، اشاره به هریک می شود:

أما فصل أول که مرقوم فرموده اید: «مخفی نماند که ماهیت من حیث هی» الخ. آن بعض متألّهین می گوید که: جواب این مطلب را خود آن بزرگوار در منهای اخیر از فصل دوم مفصلاً بیان شافی فرموده اید! آنجا که فرموده اید: «فما تکرّر فی الکلمات من أنّ الإنسان اللاهوتی» الخ. چه اعتراف کرده اید 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 می گوید: الآن كما كان^۱. اگر در عوالم عالیّه که دارالخلود

(۱) در «جامع الأسرار» مرحوم سید حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است: اول درص ۵۶ شماره ۱۱۲: وبالنظر إلى هذا المقام قال أرباب الكشف والشهود: والتوحيد إسقاط للإضافات. وقال النبي

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 نیه‌شان آوردند؟ و حال آنکه عالم خارج تنزل عالم مثال است؛ و به منزله عکس و ظلّ اوست. و فی الحقیقه هو خیال فی خیال. این نیست مگر از رمّد داشتن عین بصیرت، که دارالغرور را وجود حقیقی و منشأ آثار خارجیّه ببیند؛ با اعتراف به اینکه در دارالبقاء و دارالخلود، غیر از وجود بالعرض چیزی نیست.

بلی این اقتضای غرور این دار است. **اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا التَّجَافِيَّ عَنِ دَارِ الْغُرُورِ، وَ**

←
عَلَيْهِ السَّلَامُ کان الله ولم یکن معه شیء. وقال العارف (هو) الآن كما كان، لأن الإضافات غیر موجودة كما مر. وأيضاً کان فی کلام التّبی **عَلَيْهِ السَّلَامُ** بمعنى الحال؛ لا بمعنى الماضي مثل کان الله غفوراً رحیماً.

دوم: در ص ۶۹۶ شماره ۱۸۱: **لأنه تعالى دائماً (هو على تنزهه الذاتي وتقدسه الأزلي لقوله عليه السلام: كان الله ولم يكن معه شيء، ولقول (بعض) عارفي أمته: والآن كما كان. وظاهراً مراد او از بعض عارفین اُمت رسول خدا **عَلَيْهِ السَّلَامُ**، حضرت موسی بن جعفر **عَلَيْهِ السَّلَامُ** می باشند. همچنانکه حضرت استادنا العلامة الطباطبائی قدس الله نفسه در کتاب توحید، نسخه خطی حقیر، ص ۶ آورده اند که: كما فی حدیث موسی بن جعفر **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: كان الله ولا شيء معه؛ وهو الآن كما كان.**

و همانطور که مرحوم صدوق در کتاب «توحید»، باب نفی المكان والزمان 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 **عَلَيْهِ السَّلَامُ** روایت می کند که: **إنه قال: إن الله تبارك و تعالی کان لم یزل بلا زمان ولا مکان. وهو الآن كما كان. لا یخلو منه مکان ولا یسفل به مکان، ولا یحل فی مکان. ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هورابعهم، ولا خمسة إلا هوسادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هومعهم** اینما کانوا. لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه. احتجب بغير حجاب مَحْجُوبٍ، واستتر بغير سترٍ مُسْتَوٍ. لا اله إلا هو الكبير المتعال.

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

(۱) آیه ۴ و ۵ از سوره ۹۵: تین.

الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ.^۱

ما را ز جام باده گلگون خراب کن زآن 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 بوده ایم؛ و تا دوست باشد با او خواهیم بود.

وَقُلْ لِّلْمُغَنَّىٰ فَمٌ وَعَنْ بَعِيثِنَا بَلَّغْنَا الْمُتَىٰ قَدَمَا وَلِلْمُنْكَرِ الْوَيْلُ
 مطرب بگو که عین جهان شده کام ما^۴

از نیستان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد وزن نالیده اند^۵
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم^۶
 با چنین گنج که شد خازن او روح امین به گدائی به در خانه شاه آمده ایم
 و اما مرحوم آخوند ملا صدرا طاب ثراه در اول کتاب، اگر چه توحید خواص را

(۱) سیدابن 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 عليه السلام لیلة سبع وعشرين من شهر رمضان یقول من أول اللیلة إلى آخرها: اللهم ارزقنا التجافی عن دارالغرور والینابة إلى دارالخلود والاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

(۲) آیه ۳۰، از سوره ۲: بقره.

(۳) آیه ۵۵، از سوره ۵۴: قمر.

(۴) «دیوان حافظ» طبع پیرمان، 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 علت و معلول که در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقه نموده، که: عَلَّيْتُ نَيْسَتْ فِي الْحَقِيقَةِ مَكْرَ تَنْزَلِ عِلَّتْ بِهِ مَرْتَبَةُ نَازِلِهِ؛ وَالْآنَ حَضَّحَ الْحَقُّ^۱ رَابِعَ زِيَانِ آوْرْدَه^۲؛ اگر چه مطالب کتابش با آن غالباً سازش ندارد؛ و گویا سرش آن است که: برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودی. والله العالم.

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

رَقِّ الرَّجَاجِ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَهَا وَتَشَاكَلَ الْأُمُرُ
فَكَأَنَّ مَا خُمِرُوا لَا قَدْحُ وَكَأَنَّ مَا قَدَحُوا لَا خُمُرٌ^۳

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

(۲) حضرت استادنا العلامة الطباطبائی در رساله «توحید» که به نام «رسالة الله» معروف است و ضمن هفت رساله ایشان است گفته اند که: مرحوم صدرالمتألهین در مباحث توحید بر اساس تشکیک در وجود تسهیلاً للمتعلّمین مباحث خود را بنا نهاده است. و این مبنی تمام نیست به علت آنکه موجودات را رابط و متعلق می‌داند؛ و بالأخره در برابر واجب وجود ضعیف و غیر مستقّلی 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 صدرالمتألهین در بحث علت و معلول از «أسفار» گفته است که: إِنَّ هُنَاكَ طَوْرًا آخِرَ مِنَ التَّوْحِيدِ وَرَاءَ هَذَا الطَّوْرِ. و ما در ص ۲۹۰ از همین مجموع در تعلیقه تذیل ششم بر مکتوب ششم حضرت سید قدس سره عین عبارات استاد علامه را ذکر کرده ایم.

(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 رجّاج، قوالب امکانیه و ماهیات و معنونات نفس وجود است، که به جهت تَلَاوُفِ و رَقَّتِ و آینه بودن آیات الهیه در ارائه ذات حقّ، چه بسا ذات حقّ با شبکه‌های امکانیه و وجود منسبت بر حقایق اشتباه می‌شود. و کسی که رؤیت و لقاء حقّ 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 انکار می‌نماید. و کسی که رؤیت و لقاء خودش

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



و موجودات بر او غلبه دارد، گویا غیر از همین ماهیات امکانیه و تعینات محدوده 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. اما 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: رِقِّ الزَّجَاجِ وَرِقَّتِ الخمر، تا آخر. و دو بیت زاهی این است:

وَمُدَامَةٌ كَضِيائِهَا فِي كَأْسِهَا نور على قلبك الأناملِ تانغُ
رَقَّتْ وَغَابَ عَنِ الزَّجَاجَةِ لُظْفُهَا فكأنما الإبريقُ منها فانغُ

البته این مضمون همان مضمون دو بیت صاحب است، گرچه شعر صاحب سلیس تر و بدیع تر است. فلذا 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 اخذ کرده است 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 خمیّه معروف خود آورده است که:

وَلَمْ يُبْقِ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ كأنَّ خَفَاها فِي صُدُورِ النَّهْيِ كُنَم

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 براقصنار ایهام در معنی دور است که ظهور باشد؛ و دیگر از لفظ نهی است چه تبادل در آن ضمّ نون می‌باشد به توهم جمعیت زیاد به معنای خرد؛ و اینجا بکسرون است و آن را مقصوداً و ممدوداً در لغت تازی معنای شیشه وضع گردیده؛ و مقصود شیخ شیشه شراب است جنساً. و می‌خواهد بفهماند که: آن مُدَامَةٌ از طول زمان



تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از گدیر جام شهود؟

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۱

تا تو در فکر خودی، حق را به خود پوشیده ای 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 می شمارند.

کلّ ذلک از ترس آنکه مبدا جَبَلَانِیّت انسان مندگ شود؛ چون خود را موجود، بلکه وجود شمرده اند؛ نهایت تفاوت بالغنی و الفقر، والقُوّة و الضّعف گذارده اند.

پس عدم شو، پس عدم، چون ارغنون قائلاناً إنّنا إلیه راجعون^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. می فرماید: 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:

رَقَى الرَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَتَشَاكَلِ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا قَدَحٌ فَكَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَمْرُ

(انتهی). رحلت ابن فارض در سنه ششصد و سی و دو بوده است و خمّریه او از خمّریه های معروف و

مشهور است و با این بیت شروع می شود:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكْرْنَا 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 ص ۷، و ص ۱۷ ص ۱۸، و نیم بیت اخیر این

است: کاین سخن را در نیابد گوش خر.

ما همه شیران ولی شیر عَلم حمله مان از باد باشد دمبدم
 حمله مان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آن که ناپیداست باد
 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 اما
 موجوده، و اما معدومه. و فی الحقیقه ماهیات نیست، مگر حدود ظهورات و
 تجلیات حضرت حق - جلّ و علا - . پس فی الحقیقه موجودند به وجود حضرت
 حق - جلّ و علا - .

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای أنوار وجودیم
 اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ الْمِضْبَاحُ فِي رُجَاةٍ
 الرَّجَاةُ 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 مَن يَشَاءُ
 وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ.^۲

بلی اگر سالک در این مقام دم از وجود بنزد حلالش باشد؛ لکن لا بوجوده؛
 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 می بیند، 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 یؤید ما ذکرنا قول
 أمير المؤمنين ولي الله في الأرضين قطب الموحدين علي بن أبي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس: «أنا
 نقطة باء بسم الله؛ أنا جنب الله الذي فرطتم فيه؛ وأنا القلم؛ وأنا اللوح المحفوظ؛ وأنا العرش؛ وأنا الكرسي؛ و
 أنا السموات السبع والأرضون» إلى أن صحا في أثناء الخطبة، وارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة، ورجع إلى عالم
 البشرية؛ وتجلّى له الحق بحكم الكثرة؛ فشرع معتذراً فأقر بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت أحكام الأسماء الإلهية؛
 ولذلك قيل: الإنسان الكامل لا بد أن يسرى في جميع الموجودات كسريان الحق فيها. وذلك في السفر الثالث
 الذي من الحق إلى الخلق بالحق. وعند هذا السّرفيّة كماله، وبه يحصل له حقّ اليقين من المراتب الثلاث. و
 من ههنا يتبين أنّ الآخرة عين الأوليّة؛ ويظهر سرّ هو الأول والآخرة والظاهر والباطن وهو بكلّ شئ عليم.

این بود کلام در مقام توحید؛ بلی بعد از تنزل به مقام کثرت و اعتبار به اعتبار مراتب، و علّیت 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 التّفاوت بالغنی والفقر، والقوة والضعف، والاستقلال والربط، و غیر ذلك، همه درست است. و از این جهت است که: حیثیت تقییدیه که مجرد اعتبار است، أخذ در وجودات امکانیه شده، که اگر الغاء حیثیت 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 خاص است.

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست
 بلکه غایت ادراک این متکلم، توحید فعل إلهی است، و هنوز حقیقت فعل
 إلهی را نشناخته، فضلاً عن الذات و توحیده و أسمائه و صفاته. و أطرف شیء
 فی أهل 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: حمام است، ولی نمی دانند خانه کیست. و هذا من أعظم حُجُب
 سُبحات وجهه الکریم.

زلف بر باده مده تا ندهی بر بادم.^۲

چه بشنوی سخن اهل حقّ مگو که خطاست سخن شناس نه ای دلبرا خطا اینجاست^۳
 و این داعی بعد از اعتراف آن بزرگوار، به صرافت و محوضت 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: لالائی می دانی چرا

خوابت نمی برد؟ اندرز و پندی که دیگران را دهی، چرا خود کار نبندی؟!

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

(۳) «دیوان حافظ»، ص ۱۱، غزل ۱۹:

چو 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 لقلقهٔ لسان پنداشته‌اید!

اگر چنین است، این داعی مضایقه از اعتراف به خطا و اشتباه خود در تمام آنچه ناپسندیده آن بزرگوار است، ندارم؛ چه کاربنده همیشه خطا و اشتباه بوده و هست. و از این داعی غیر از نقل کلام بر طریقهٔ ذوق المتألهین نیست؛ و این داعی را با تصدیق و تکذیب کاری نیست. والله العالم وهو 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 لا بحدوده العدمی أو الماهوی. سبحان الله این غیر از شرح عبارت حقیر است که: به دو کلمهٔ اول نوشته، معروض داشته شده بود، که: اگر مراد به عینیت صفات است بحدودها، معقول نیست؛ و اگر به إسقاط حدود است بر سیل توسع در مسّمیات أسماء و صفات، مضایقه نیست؟

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

و در نوامیس الهیه تعبیر به قیمومیت و صمدیت الهی برای معانی و ذوات شده؛ و در کلمات بعض اهل معرفت که نقل کردید به استجنان؛ و در کلمات بعض دیگر: بأنّ الحقائق فی الذات كالشجرة فی التّوة تعبیر شده.

همه داد و فریاد بنده، همین یک کلمه بود که: اگر ذات واجب صرف الوجود است، لا یكون 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 عجب تر آن است که: لفظ صرف را بر سر علم و قدرت درمی آورید، و گمان می کنید: به این مطلب درست می شود؛ غافل از آنکه وجود را چون حدّی نیست، آوردن صرف برای آن است که ضمّ از خارج به او نشود؛ و الا علم و قدرت و غیر ذلک کَلِّما کان، فالحدود العدمیة والماهویة داخله فی ذاتها. و غایت آنچه لفظ صرف بکند؛ 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 می خورد که دیر رسیدم؛ وگرنه والده را شفا داده بودم. و کلمات قوم را که گفته اند:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین ها امور اعتباری است^۱
حمل بر عناوین فرموده اید، و غفلت از معنونات و مستمّیات فرموده اید؛ و حال آنکه آن بزرگوار همین عرض بنده را می گوید که: إذا کان الواجب تعالی صرف الوجود، و وحدته حقیقیة، فلا یكون الأشياء أشياء فی قبالة - جلّ و علا - إلا بالتعیّنات، وهی الحدود العدمیة، أو الماهویة، وهی لیست إلا أموراً اعتباریة.^۲

←
إلا باعتبار تعینّه الذی یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل الإطلاق، المجهول التّعت، العدمی الاسم. وآته وصفٌ سلبيّ للذات. فإنّه مفروض الامتیاز عن کلّ تعین. وإنما الأمر النبوی الواقع هو التّعین الأوّل، وآته بالذات مشتمل علی الأسماء الذاتیة الّتی هی مفاتیح الغیب. ومسمی الذات لا یغایر أسماءها بوجه ما. وأما الأسماء فتغایر و یضاد بعضها بعضاً ویتحد أيضاً بعضها مع بعض من حیث الذات الشاملة لجمیعها؛ والأحدیة وصف التّعین، لا وصف المطلق المعین. إذ لا اسم للمطلق ولا وصف. ومن حیثیة هذه الأسماء باعتبار عدم مغایرة الذات لها نقول: إن الحق 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 الذی یلزمه جمیع الکمالات و به تقوم کلّ من الصفات کالحیوة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر وغیر ذلک. فهو الحی العلم المرید القادر السميع البصیر بذاته لا بواسطة شیء آخر. إذ به یلحق الأشياء کلاً کمالاً نهها. بل هو الذی یتجرّبه بتجلیّه و تحوّلّه فی صور مختلفة بصور تلك الکمالات فیصیر تابعاً للذوات لأنها أيضاً وجودات خاصّة مستهلکة فی مرتبة أحدیته ظاهرة فی واحدیته؛ وهو حقیقة واحدة لا تکثر فیها؛ وکثرة ظهوراتها وصورها لا یقدح فی وحدة ذاتها

یا خواب بوده ام من و گم گشته است راه یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون^۱ یا مرا شراب غفلت مست کرده، و نمی فهمم چه می گویم؟ یا شما بی مرحمتی می فرمائید؛ و تصوّر عرایض حقیر و دیگران، بلکه فرمایشات خودتان نکرده، مبادرت به انکار می فرمائید؟!

خداوند متعال این رو سیاه را از غفلت بیدار بفرماید. و چون شما إسقاط حدود را قبول نمی فرمودید تا رجوع به قیومیت و صمدیت واجب برای معانی شود؛ و با بقاء حدود عدمیه، عینیت، تصویر نداشت؛ عرض شده بود که: راجع به قول أشاعره است که: قدم صفات بوده باشد؛ بلکه أفحش از قول آنهاست، چه کلام آنها در خصوص سبعة است؛ و کلام ما و شما بالأخره منجر به جمیع الأشياء شده بود؛ و بعد از آنکه اعتراف فرمائید به إسقاط حدود عدمیه؛ 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

وتعيينها و امتيازها بذاتها، لا يتعين زائد عليها؛ اذ ليس في الوجود ما يغايره ليشرك معه في شئ ويتميز عنه بشئ و ذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المنعنية بل هو أصل جمع التعينات الصفاتية و الأسمائية، والمظاهر العلمية والعينية؛ ولها وحدة لا يقابل الكثرة هي أصل الوحدة المقابلة لها؛ وهي عين ذاتها الأحادية، والوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية 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 بر من بود تاکنون
یکدم فزون نرفت که رفت از کنار من	این زخم ها به پیکر او چون رسید چون
گر این حسین قامت او از چه بر زمین	و این حسین را بست او از چه واژگون
گر این حسین من سراو از چه بر سنان	و این حسین من تن او از چه غرق خون
یا خواب بوده ام من و گم گشته است راه	یا خواب بوده آنکه مرا گشته رهنمون
میگفت و میگريست که جانسوز ناله ای	آمد ز حنجر شه لب تشنگان برون
کای عندلیب گلشن جان آمدی بیا	ره گم نگشته خوش بنشان آمدی بیا

(۲) آیه ۱۵۵ و ۱۵۶ از سوره ۲: بقره. وبشّر الصّابرين الدّين اذا أصابتهم مصيبةٌ قالوا إنا لله وإنا إليه

صناعی است.

کلام در عینیت صفات با ذات است؛ نه اتحاد صفات با ذات در وجود. عینیت شیء با شیء ذاتاً که محلّ کلام است در علم کله 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 مواطات نموده‌اند، ربطی ندارد.

انتزاع صفات بلاواسطه امر خارج که اثبات فرموده‌اید، عین منشأیت و مصدریتی است که این داعی إصرار داشتیم، چه دخلی به عینیت دارد که شما ادعا می فرمودید؟!!

در کلمات اینها که نقل فرموده‌اید، هیچ کس گفته بود که: عَرَضَ شَيْءٌ عَيْنَ ذَلِكَ الشَّيْءِ است؟ یا مَبْدَأُ عَرَضَ شَيْءٌ مِثْلَ إِمْكَانِ عَيْنِ ذَاتٍ مُمْكِنٍ است؟ یا 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 ذلك است.

و حمل بدون إسقاط حدود عدمیه بین الشئی و قیومه، و المعلول و علته، به هیچ نحو از حمل تصویر ندارد؛ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُقُولُ الْكَافِرُونَ عُلوّاً کبیراً!

و بعد از اعتراف به إسقاط حدود عدمیه و ماهویه، نمی دانم 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 از ساحت مقدسه ایشان معقول نیست.

و اما 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: إسرائ: سبحانه وتعالى عما يقولون علواً کبیراً.

أما مقام ذات، بعد از اعتراف به محوشت و صرافت، ضم 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 احدیت و واحدیت 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 واحدیت است که نسبت به این داعی داده اید.

و در این نوشته اخیر که حاضر است؛ همچه عرض نکرده‌ام، و در نوشتجات سابقه که حاضر نیست، بسطی در این مقام یادم نمی آید 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 بماهی 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 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 النافع والعمل الصالح.

علم رسمی سر برقیل است وقال نه ازو کیفیتی حاصل نه حال

(۱) مولی عبدالرزاق کاشانی در کتاب «اصطلاحات» ص ۸۸ در هامش کتاب «منازل السائرین» گوید: الأخد 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 بحيث تدرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة.

علم نبود غیر علم عاشقی
 ما بقی تلبیس ابلیس شقی^۱
 و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

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

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

<p>یا ندیمی قم فقد ضاق المجال إنها تهدي الى خير السبيل دع كؤوساً واسقنيها بالذنان هاتها من غير مهل هاتها لا تخف فالله توأب غفور إن عمري ضاع في علم الرسوم نه ازو كيفيتي حاصل نه حال ما بقی تلبیس ابلیس شقی مولوی باور ندارد این کلام گریه شاگرد تو صد فخر راز</p>	<p>قد صرفت العمر في قيل وقال واسقني تلك المدام السبيل هاتني صهبا عن خمر الجنان ضاق وقت العمر عن لذاتها قل لشيخ قلبه منها نفور قم أزل عني بها رسم الهموم علم رسمي سر بسر قيل وقال علم نبود غیر علم عاشقی طبع را افسردگی بخشد مدام زو نگردد بر تو هرگز کشف راز</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

از آنچه در نوشته سابقه عرض شده؛ برهاناً جواب فرمایشات جدیده معلوم است؛ ولی برای توضیح بعض مطالب مندرجه در نوشته سابقه عرض می شود: أما آنچه عرض شده که: انسان در عوالم سابقه موجود است بالعرض نه بالذات؛ غرض آن بوده است که: بنحو وجود معلولی، بل الوجود فی عالم الإله ینسب إلیه تعالی، و إلی عناوین أسمائه وصفاته، و لوازمها أی الأعیان الثّابتة؛ لا أنه منسوب إلیه تعالی بالذات؛ بمعنی یکون مناط نقض العدم و ترتب آثار الوجود الواجبی، و منسوب إلی الأسماء و الصفات و الأعیان الثّابتة بالعرض و المجاز، لأنّ العنوان و المفهوم بما هو عنوان و مفهوم لا یعقل أن یوجد إلا هكذا؛ و إلا فمصدق الوجود و مطابقه هناك، هو الواجب فقط. لکنه حیث إنه کلّ الوجود، و کلّه وجود، و لا یشذّ عن حیطة وجوده وجود، لذا ینسب وجوده بما هو وجوده تعالی إلی عناوین الأسماء و الصفات الّتی تطابقها نفس ذاته المقدّسة، و إلی الأعیان الثّابتة الملزومة لوجوداتها المنذّکة فی الوجود الواجبی لصرافة وجوده.

پس مفاهیم الأشياء کعناوین الصفات و الأسماء از بابت آنکه ذات اقدس مطابق طائفة أخیره است، و دارای حقایق طائفة اولى است بنحوساطت؛ 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 فرقت بین وجود بالعرض و وجود بالعلّة؛ زیرا که در صورت اُولى 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 ترتب آثار خارجیّه مطلوبه از آن شیء؛ و این نحو نیست بالنسبه إلى المادیات، إلا در همین عالم نه در عوالم فوق. و اگر وجود در عالم مواد هم، همان قسم عوالم فوق بوده باشد، باید ماهیت انسان بر حال خود باقی باشد؛ و منشأ ترتب و آثار نشود، و التزام به او مضحک 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 اُولى. پس عرض می شود: معنی قرب به منبع وجود، نه آن است که: در عالم علم الهی ثابت باشد؛ بلکه مالا یحتاج إلى مادة ومدة أقرب فی قبول فیض الوجود ممّا یحتاج إليه. خیلی عجیب است که: در این گونه مطالب برهانیّه چرا باید به ألفاظ خوش و أشعار شیرین اکتفا شود؟ لا حُکمَ إلاّ لله.

و أما آنکه وحدت و کثرت هر دو حقیقی است؛ پس در نوشته سابقه عرض شده بود که: وحدت وجود عددیه نیست، تا منافی کثرت باشد؛ بلکه وحدت إطلاقیه انبساطیه است؛ فلیس فی دار الوجود إلاّ صرف الوجود المتجلی فی مقام فعله، تجلیاً وحدانیاً علی نهج وحدته؛ و ذلك التّجلی هو السّاری فی مرئی الممكنات، کالمطلق فی المقید؛ 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 حق است به نحو مظهریت و مرآتیت ملاحظه نموده؛ و هر مظهر و مرآت بما هو كذلك لا یرى نفسه؛ و إلاّ لم یکن مرآةً 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:

خیز تا بر کِلک این نقّاش جان افشان کنیم . کاین همه نقش عجب در گردش پرگارداشت^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:

هر چه از نعت جلال آید و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مُصَوِّرِ بِنِمْ^۴
و سابقاً عرض شد: تجلّی فعلی الّهی، مناط موجودیت اشیاء است، نه مناط
موجودیت واجب؛ و ناقض عدم اشیاء است، نه ناقض عدم واجب؛ ولا نعنی
بالموجودیة 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 خواهد بود.

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

(۱) از ترجیع 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 نوا خوش ناله های زار داشت
«دیوان حافظ»، طبع پُرمان، ص ۲۰.

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

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد صوفی از خنده می در طمع خام افتاد
«دیوان حافظ، طبع پُرمان، ص ۷۹».

صفات، و حقایق اشیاء، عرض شد. باز هم عرض می‌شود: ماهیات اشیاء بما هی متمایزه فی حدود أنفسها و مطابقتها؛ لا یعقل أن یکون وجوداً صرفاً؛ فلذا اندکاک وجودات آنها باید به إسقاط حدود ماهویّه و عدمیّه باشد، ولی مفهوم علم فی الحقیقه لیس إلا الحضور؛ و حضور معقولست 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 خاص است؛ حضور خاص است. و اگر مطابق حضور صرف الوجود است؛ آن هم صرف الحضور است.

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

پس آنچه مرقوم شده که: حدود داخله فی ذات العلم و القدره؛ 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 اتحاد صفات با ذات؛ پس عرض می‌شود: حمل شایع صنایع اختصاص به اتحاد محمول و موضوع ندارد؛ بلکه از اقسام حمل شایع است. السوادُ أسودٌ؛ و الوجودُ موجودٌ. و الله عالمٌ.

و میزان حمل شایع آن است که: مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول باشد؛ سواءً كان مبدأ المحمول 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 کمالیّه 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 برهانیت حقیق بعض فرمایشات فرموده اید، که از ساحت جنابعالی
بعید است. واللہ المسدّد.

ختم مکتوب پنجم حضرت شیخ جواباً از
مکتوب چهارم حضرت سیداعلی الله مقامهما

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

این شخص مکرراً در کلماتش دو برهان، بلکه سه برهان اقامه کرده بود بر بطلان عدم سرایت وجود در جمیع مراتب؛ یکی لزوم تحدید وجودی حضرت حقّ — جلّ و علا — تعالیٰ الله عن ذلك علوّاً کبیراً؛ و یکی لزوم ترکیب در ذات حضرت حقّ — جلّ و علا — تعالیٰ الله عن ذلك علوّاً کبیراً؛ به بدترین ترکیب ها که ترکّب از امر عدمی بوده باشد؛ و یکی لزوم خلف بعد از اعتراف بآنّه صرف الوجود، ولا ثانی له؛ و حال آنکه بناء علی ما قرّرتم، ففعله أول ثانی له.

و سرکار اغماض از جواب، إعادة دعوی فرموده؛ از ترس آنکه مبادا نفی وجود از عالم ماده شود؛ و مجرد اعتبار و خیال شود؛ و حال آنکه بیچاره مکرّر عرض داشته بودم که: اعتبار قائم به حضرت حقّ است — جلّ و علا — و مراد از خیال بودن عالم صور، قیام آن عالم است قیاماً صدوریّاً به آنحضرت که معنی قیومیت و صمدیت 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 أهل الشهود.

و حاصل طریقه ذوق المتألّهین آن است که: قیام وجود اشیاء به تعالیٰ کقیام وجود الامور الاعتباریه بمنشأ اعتبارها؛ والمنشأ أيضاً 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 عَلَى
 كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۳، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۴، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ
 الْأَرْضِ»^۵، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ 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) درج 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
 می باشد. از آن جمله گوید:

از هیچ چیز مانند این ابیات که کنیزکی در خانه‌ای بدان «تَعَنَّى» می کرده منتفع نشدم:
 إِذَا قُلْتُ أَهْدَى الْهَجْرُ لِي حُلَّ الْبِلَى تَقُولِينَ لَوْلَا الْهَجْرُ لَمْ يَطِبِ الْحُبُّ
 وَإِنْ قُلْتُ هَذَا الْقَلْبُ أَحْرَقَهُ الْهَوَى تَقُولِي بِنِزَانِ الْهَوَى شَرَفَ الْقَلْبُ
 وَإِنْ قُلْتُ مَا أَذْنَبْتُ؟ قَالَتْ مُجِيبَةً وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ
 پس از شنیدن آنها صیحه‌ای زده بیهوش افتادم صاحب خانه آمده و از حال من
 استفسار نمود گفتم: همانا این حال من در اثر آن ابیات کنیزک می باشد، آن کنیزک را به من
 بخشید من هم قبول کرده و آزادش کردم.

(۲) بعضی از آیه ۵۴، از سوره ۴۱: فصلت.

(۳) بعضی از آیه ۵۳، از سوره ۴۱: فصلت: «أَوَلَمْ 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 أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ۶.
 وَيَا مَنْ هُوَ بِالْمَنْظَرِ الْأَعْلَى وَبِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۷، وَإِنَّ الْعَالِي فِي دُنُوهِ
 وَالْدَّانِي فِي عُلُوِّهِ ۸؛ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُعَدُّ وَلَا يُحْصَى .
 اگر عرض شود که: انبیاء و ائمه صلوات الله عليهم، با کمال ملاحظه تکلم

رجلئ نوراً و فی جمیع جوارحی نوراً، یا نور الأنوار .

و در ضمن دعای جوشن کبیر وارد شده است: یا نور الثور، یا مُنَوِّرُ الثور، یا خالق
 الثور، یا مُدَبِّرُ الثور، یا مقدر الثور، یا نور کل نور، یا نوراً قبل کل نور، یا نوراً بعد کل نور، یا
 نوراً فوق کل نور، یا نوراً لیس کمثله نوراً . (فقره ۴۷، از این دعای شریف) .
 (۱) آیه ۶، از سوره ۳: آل عمران، هو الذی یصورکم فی الارحام 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: أنفال: وَ اعلموا أَنَّ اللَّهَ یحول بین المرء و قلبه وَ أنه إلیه

تحتشرون . 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 دنا فی علوه، یا من علا فی دنوه .

و سید حیدر آملی در «جامع الأسرار» ص ۱۶۵ گوید: کقولهم: سبحان من علا فی دنوه، و دنا
 فی علوه . و در «توحید صدوق»، باب التوحید و نفی التشبیه ص ۶۷ . با سند متصل بخیر
 روایت می کند از ابراهیم بن عبدالحمید که او گفت: سمعت أبا الحسن علیه السلام یقول: فی
 سجوده: یا من علا فلا شیء فوقه؛ یا من دنا فلا شیء دونه؛ اغفر لی و لأصحابی . و در «توحید
 صدوق»، ص ۴۵ از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مستنداً روایت کرده است که در
 بعضی از خطب خود گفته اند: فوق کل شیء علا، و من کل شیء دنا .

نمودن با مردم به قدر عقولشان^۱، حقیقت توحید را بی پرده، به هر زبان و به هر گونه بیان فرموده اند، کم عرض شده است؛ وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْقِلُونَ^۲، صُمْ بُکُمْ عَمِّي فَهَمْ لَا يَسْمَعُونَ^۳، سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ^۴ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^۵، إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ^۶.

با آنکه بعد از دست برداشتن از عقل و شرع بنا بر این تقریر که فرموده اید در کیفیت حدود اشیاء بر سبیل اعتبار وحدت، تبعاً لصدر المحققین (قدّه) لابد هستی 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 حروفی، ج ۱، ص ۲۳ با سند متصل خود از حسن بن علی بن فضال از بعض اصحابنا از حضرت صادق عليه السلام روایت می‌کند که: قال عليه السلام: ما کلم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بکنه عقله قَطًّا، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: انا معاشر الانبياء ابرنا ان نکلم 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 حروفی، 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 صلى الله عليه وآله: انا معاشر الانبياء نکلم الناس علی قدر عقولهم. و در «مرصاد العباد» ص ۱۵ گوید: قال النبی صلى الله عليه وآله: 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 بُکُمْ عَمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ.

(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 مقدّس، اختصاص به عالم موادّ ندارد. مگر فیض اقدس اختصاص به عالم موادّ 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 می توان تصویر نمود؛ چرا نسبت به حضرت حقّ — جلّ 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؛ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ^۱؛ وَالْفَعْلُ فَعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فِعْلُنَا^۲.

و همین است حقیقت امر بین الامرین. 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 افعال خارجیّه از او، و عینیّت اوست با هر مرتبه در آن مرتبه.

و اگر تصویر کردید وجود معلولی را برای عالم موادّ با وحدت فیض اقدس؛ چرا تصویر نشود با وحدت حضرت حقّ — جلّ و علا —.

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

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

(۱) آیه ۱۷، از سورهٔ انفال: ۸.

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

والمعتزلة:

وباختیار اختیاری ما بدا
وإنّ ذات فویض ذاتنا افترضی
وتلك فینا حصّلت بالحركة
فالفعال فعل الله وهو فعلنا

والشیء لم یوجد منی لم یوجد
وکیف فعلنا إلینا فوّضنا
إذ حُمرت طینتُننا 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 اعلی اللہ درجتهما الشریفۃ المنیفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم وجود 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 اول ملاحظه نموده‌ای!

ولذا مؤسس حکمة الإشراق می فرماید: «صرف الوجود الذی لا أتمّ منه، کَلَمَّا فرضته ثانیاً فإذا نظرت إليه 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 لبساطته الحقّة الحقیقیّة الّتی لا أتمّ منها بساطةً، حاو لما دونه؛ والکلُّ منطوٍ فیهِ انطواء الضعیف فی الشدید 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 گفته اند: **فی السَّمِّ سَمٌّ، و فی التَّرْبَاقِ تَرْبَاقٌ.**

و این مرتبه از وجود فاقد درجه صرف الوجود است. فعل او، و فیض مقدس او، و تجلی فعل اوست جلّ 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تعبیر می کنند، و إلا أهل فنّ تصریح دارند به آنکه: فیض واجب، و فیض مقدس، فی العقل عقل، و فی الطبع طبع؛ نه آنکه عقل اول و روح القدس بماله من المقام المعلوم، فعل واحد حضرت حق - جلّ 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 بما هیاتها شئون عرضیه ا 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 الرِّبْط و التَّعْلُقُ؛ و إلا كان فی مرتبه ذاته موجوداً بالاستقلال؛ فیکون واجباً، و هو محال.

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

پس ایجاد هر موجود ربطی، عین ربط است؛ پس همهٔ ایجادات از مراتب ایجاد حق هستند؛ نه آنکه هر فعلی عین فعل حق باشد، بنحو المباشرة تعالی شأنه.
 ارواح قادسه، مقدّس هستند از مباشرت افعال جسمانیّه فضلاً عن الواجب جلّ جلاله؛ وَمَا قَدَرُوا آللّهَ 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 نوشته ام که: اگر مراد به اعتباریت وجود اشیاء، اعتبار واجب، و لحاظ واجب که اصطلاحی است جدید نفس تجلی فعلی واجب باشد؛ پس فدای این اعتبار، این عین اصالت است. زیرا که سابقاً عرض شد که: این اعتبار که تجلی فعل الهی است؛ مناط موجودیت اشیاء، و ملاک طرد عدم از آنهاست؛ نه مناط وجود واجبی، و ملاک نقض عدم او؛ و منشأ ترتب آثار خارجیّه اشیاء است، نه منشأ ترتب آثار وجود واجبی بما هو؛ و این است معنی موجودیت اشیاء.

نمی دانم این همه امتناع و تأبّی از اطلاق لفظ وجود با التزام به حقیقت آن برای چیست؟! و این تجلی فعل الهی، ساری و جاری در عوالم عقول و نفوس و مواد 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 قائم بفاعله قیاماً صدوراً. 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، والوجود للواجب بالحقیقة.

بلکه اگر بدقت ملاحظه شود، هر مفهوم و ماهیتی در درجهٔ خاصهٔ خود چنین است؛ إذ لا ینقلب ما سنخه طرد العدم إلى ما سنخه بحيث لا یأبى عن الوجود العدم؛ إلا أنّ الواجب تعالی لا ماهیة له؛ لکنّه له الأسماء الحسنى والأمثال العلیا.

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

سورهٔ ۲۲: حج، آیهٔ ۷۴؛ سوم 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، متکثّره هستند؛ و چون همه مراتب امر واحد، و نسبت آنها به او نسبت مقید است به مطلق، والمطلق عين المقید ولا عکس، پس همه واحد هستند.

و البته از واضحات است که: این معامله که با فیض مقدّس می شود، ممکن نیست که با وجود واجب شود؛ زیرا که واجب لا یعقل إلا أن یکون صرف الوجود؛ و صرف حقیقت هستی معری و مبری است از اتحاد با حدود ماهویه و عدمیه، و سِماتِ امکانات و نقصانات، إلا أن یکون فاقداً لدرجة الصرافة والمحوضة، وهو خُلف؛ ولهذه الجهة نلتزم بالوجود المنبسط كما لا يخفى على أهله. و اما حکایت فرق بین ماهیت و مفهوم، پس عرض می شود که: آن جناب دام علاه گاهی می فرماید:

«گوش خربفروش و دیگر گوش خر»، و گاهی مرقوم می فرماید: «سخن شناس نه ای دلبر 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 تویخ می فرماید؛ ولی حقیر اصلاً حقّ سوء ادب و جسارت ندارم؛ همین قدر عرض می کنم مثل مشهور است: «گردو گیرد 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 خراست، و باید آن را بفروشنند؛ 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 ماهیت آورده است، می خواهد بفهماند که: ماهیت من حیث الحضور فی الذّهن مفهوم است. ولی هر حاضر فی الذّهن ماهیت نیست. زیرا مفاهیم و عناوین و مقولات ثانیه مانند وجوب، و امکان و امتناع، همه از مفاهیمند، و از ماهیات نیستند. پس هر گردی گردوست. و به نظر حقیر این گونه پاسخ شیخ از عجائب ادب و غرائب امور بدیعیه به شمار می آید.

بلی ماهیت من حیث الحضور فی الذهن مفهوم است؛ ولی هر حاضر فی الذهن من المفاهیم، والعناوین، والمقولات الثانیة المنطبقة والمحکیة از ماهیات نیست؛ آنچه از ماهیات است حقیقت مقولات جوهریه و عرضیه است. أمّا مفاهیم، پس اختصاص به ماهیات ندارد؛ و مقولات ثانیة کالوجوب، و الإمكان، و الامتناع، و مفهوم الوجود، و ما یشابهه من الوحدة والتشخص، و جملة مفاهیم المشتقات جميعاً دخلی به ماهیات ندارد. و مفهوم علم بحسب مفهوم، اختصاص به مقولات ندارد؛ بلکه ربما يكون مطابقه مقولةً عرضیةً كما فی العلم الحصولی علی المشهور؛ لا علی المسلك المنصور، و ربما يكون مطابقه مقولةً جوهریةً كما فی علم النفس بذاته، و علم العقل بذاته؛ و أخرى يكون وجوداً محضاً لا یشوبه شیءٌ، كما فی علم الواجب تعالی بذاته، و بمصنوعاته فی مرتبة ذاته، و كذلك جميع صفاته الذاتیة و الكمالیة. والله العالم.

ختم مکتوب ششم حضرت شیخ جواباً از مکتوب پنجم

حضرت سید أعلى الله مقامهما ورفع 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 ثاب في دار الوجود؛ و كلما فرض له ثانياً كان عين الأول.

و هذا معنى بساطته من جميع الجهات؛ حتى عن الجهات والقيود والحيثيات؛ ولو كان هو التجرد أو الإطلاق، فإذا لا يكون صرف الوجود، بل مركباً من الوجود قیداً وحيثية؛ و مشتمل خواهد بود بر ما به الاشتراك و ما به الامتياز؛ پس محدود خواهد بود؛ مع أنه تعالی صرف الوجود.

و به یندفع شبهة ابن کمونة. و أما وجود بشرط لا را مرتبة 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 ابطال هر دو شد لا علی القول بتوحید الوجود.

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

و اما این توحیدی را که برای وجود بشرط لا تقریر فرموده‌اید؛ و مراد قوم دانسته‌اید؛ و صرافت را به معنی اشتراط تجرّد دانسته‌اید؛ و مای در کَلَمًا فرضته 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 عددیه است که در همهٔ اشیاء است؛ که هیچ یکی دو تا نمی‌شود، که قوم او را ظلّ وحدت حقّهٔ الهیه در جمیع اشیاء می‌دانند، و تعبیر از او به لا تکرار فی التجلی می‌نمایند.

و اما قسم دوم 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 توهم لا بشرطیت شده باشد، یا کسی تعبیر کرده باشد، مراد لا بشرطیت 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 احمقی این مقام را مقام ذات واجب نباید توهم نماید؛

تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ غُلُوًّا كَبِيرًا.

و اشاره بر این مقامات بر وجه اختصار به قدر الکفایه که رفع این توهمات شود، در نوشتجات سابقه شده بود. و نظیر این توهمات از اجانب در کلمات اهل معرفت واقع شده؛ و منازعات با علاء الدولهٔ 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 هویت است. ولیکن معیت حضرت واجب الوجود، معیت قیومیت و مصدریت و صمدیت 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 أرض. و اما 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 سادهٔ آن، با همهٔ حروف با اختلافشان هست. در ألف، ألف است؛ در دال، دال است؛ در ص، ص است؛ و در م، م است و هكذا. ولیکن معیت حق تعالی با اشیاء، همچون معیت نفس متکلم است با کلمات که با آنهاست نه به نحو هو هویت؛ بلکه مصدر و قیوم آنهاست.

صدر المتألهین 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 الحقيقى (لا بالمعنى المفهومى الانتزاعى) حقيقة عند الحكماء وعند الشيخ الموحّد العارف محبى الدين أعرابى و صدرالدين قونوى و صاحب العروة فى حواشيه على الفتوحات. وليكن چه بسا محبى الدين و شاگردش صدرالدين وجود مطلق را إطلاق می کنند بر وجود منبسط که در نزد آنها به ظلّ، و هبّاء، و عماء، و مرتبة جمعيت، نه به مرتبة واجبيت، ناميده می شود. شيخ محبى الدين و قونوى و ساير مشايخ از عرفاء که بدون شک، حضرت حقّ را وجود حقيقى می دانند؛ و از تفحص در کتابهايشان اين معنى مشهود است؛ و با آنکه در فتوحات گفته است: ولقد نبهتک على أمرٍ عظيم إن تبّهت له و عقلته! فهو عين کلّ شئ فى الظهور. ما هو عين الأشياء فى ذاتها سبحانه و تعالى. بل هو هو، و الأشياء أشياء. و علاء الدّوله سمنانى در اینجا تعليقه دارد که: بلى أصبت فکن ثابتاً على هذا القول؛ معذک در بعضى از مواضع در توصيف حقّ تعالى عبارتى را آورده است که علاء الدّوله از آن وجود منبسط را فهميده است، فلهدا بناى ايراد و اشکال را گذارده است. از جمله آنکه شيخ محبى الدين گفته است: إنّ الوجود المطلق هو الحقّ المنعوت بكلّ نعمت، علاء الدّوله در تعليقه آورده است: إنّ الوجود الحقّ هو الخالق تعالى، لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذکر. انتهى.

و از جمله شيخ فرموده است: ليس فى نفس الأمر آلا الوجود الحقّ. و علاء الدّوله در تعليقه گوید: بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره. فللفيض وجود مطلق، وللمظاهر وجود مقيد، وللمفيض وجود حقّ، و از جمله شيخ گفته است: إذا الحقّ هو الوجود، ليس إلّا. و علاء الدّوله در تعليقه گوید: بلى هو الوجود الحقّ، و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيد. و تمام اين ايرادهای علاء الدّوله ناشى از تخالف اصطلاحات، و تباین عادات فى التصريح و التعمير است، و از نرسیدن به مراد کلام شيخ است. زیرا در اين جملات یا مراد شيخ از وجود، وجود منبسط بوده است؛ و او حمل بر وجود حقّ کرده و اشکال نموده است؛ و یا مراد شيخ وجود حقّ بوده است، و او اين معنى را نفهميده است. به علت آنکه: توحيد خاصى که برای خواصّ أهل الله است؛ امرى است بيرون از عقول و أفكار پيش از آنکه چشمانشان به نور هدايت ربّانىّه، سرمه کشيده شود. فلهدا تعبير از آن معانى غامضه، بما يوافق مقرّرات أرباب النظر و الفكر الرسمى، بسيار صعب است. شاهد بر گفتار ما کلام شيخ عبدالله انصارى است در کتاب «منازل السائرین» للإشارة الى توحيد الخواصّ، او گوید: وأما التوحيد الثالث، فهو توحيد اختصّه الله لنفسه، واستحقّه بقدره، وألاح منه لائحاً إلى اسرار طائفة من صفوته، وأخرسهم عن نعمته، وأعجزهم عن ثبته، (بته خ ل) فقطعت الإشارة على ألسنة علماء هذا الطريق، و ان زخرفوا له نُعوتاً بعباراتهم و فضلوه فضولاً، فإنّ ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاءً، والصفة نُفوراً، و البسط صعوبةً. و إلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضية و أرباب الأحوال، وله قصد أهل التعظيم، و إياه عنى المتكلمون فى عين الجمع، و عليه اصطلاحت (اصطلمت خ ل) الإشارات؛ ثم لم ينطق عنه لسان، ولم يُشر إليه عبارة، فإنّ التوحيد وراء ما يشير إليه مکنون، وقد أجتبت عن توحيد الصّوفية، بهذه القوافى:

حقیقیة حضرت حقّ — جلّ و علا — ۱.

قوله: «وجود خاصّ هر مرتبه، عین ربط است»؛ سابقاً معروض داشته شده بود که: این بیانات تمام است بعد التّنزل عن التوحید الحقیقی بمشاهدة التعدّد والکثرة بانضمام القيود والحيثيات والاعتبارات.

قوله: «أرواح قادسه مقدّس هستند» الخ؛ از این بیان معلوم شد که: اگر مراد از أرواح قادسه به شرط القدس والتّجرد است، راست است، که مقدّسند از مباشرت أفعال جسمانیّه؛ لکن نه از قدس ایشان است؛ بلکه از ضعف وجود ایشان است به شرط تجرّد، وَمَا مِنَّا إِلَّا وَلَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ.^۲

و اگر مراد فنائه حقیقت قدس است، به لا بشرطیت مطلقه حقانیّه خود در مقام واجب — جلّ و علا —، چنانچه در روح القدس و انسان کامل؛ پس حرکت و سکونی در عالم أجسام نمی شود مگر به ایشان. الآن در شرح حال فیض منبسط فرموده اید: وفي 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، ولا فعل ولا تعدّد فی البین؛ و إنّما يطلق عليه التجلّی، وعلى الأوّل المتجلّی بضمیمه هذه الاعتبارات

ما وَّحد الواحد مِن واحد
توحید من ینطق عن نعمته
توحیده إياه توحیده
اذ کلّ من وَّحد جاحد
عاریةً أبطلها الواحد
ونعتٌ من ینعته لاجد

انتهی کلام صدر المتألهین. (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 تذیل بر این مکتوب حضرت سید قدس الله سره — آمده است مراجعه شود.

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

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

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

إلى الوجود.

فمناطق التعدد هو الاعتبارات ومناطق الوحدة إسقاطها؛ فإن لاحظ الوجود نفسه بهذه الاعتبارات، فهو مناطق وجود الأشياء وحيوتها؛ وإن لم يلاحظ نفسه إلا بما هو عليه من الوحدة كان هو هو؛ بل كان مناطقاً لفناء الأشياء واضمحلالها، فلم يكن إلا هو يحيى ويميت، ويميت ويحيى، وهو حي لا يموت. فوجود الأشياء، وعدمها، وحيوتها، ومماتها، بلحاظه تعالى واعتباره. وبعبارة أخرى بتجلياته على نفسه.

كسى كه غير او را در دار وجود نمى بيند؛ ووجودات أشياء را اعتبارى مى بيند، تصوير ندارد؛ جز آنكه فاعل اعتبار را حضرت حق دانند؛ اين فهميدن كلام قوم است؛ نه اصطلاح جديد است. ^۱ توقع داريد همچو كسى فاعل اعتبار را بنده يا 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 تصور می کنی. به انضمام اعتبارات به خود که خود را جدا می کنی، تكون شيئاً، وشؤوناتك أشياء، وعقلك، ونفسك، وطبعك شيئاً. و گاهی مراتب را مضاف به خود ملاحظه می کنی؛ و گاهی فی نفسها فتعدد بتعدد اعتباراتك، وأنت وحدتك الحقيقية.

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

(۱) داود بن محمود قیصری در «شرح فصوص الحکم» محیی الدین عربی، در مقدمه خود در ورق ۱۱، ص ۲۲ گوید: تسمیة الأعیان من حیث تعیناتها العدمیة و امتیازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم؛ و إن كانت باعتبار الحقيقة والتعینات الوجودیة عن الوجود. فإذا فرغ سمعك من كلام العارفين أنّ عين المخلوق عدم، والوجود كله لله، تَلَقَّى بالقبول؛ فإنه يقول ذلك من هذه الجهة؛ كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل رضى الله عنه: صحوا المعلوم مع محو الموهوم. وأمثال ذلك كثيرة في كلامهم. والراد من قولهم: الأعيان الثابتة في العدم؛ أو الموجودة من العدم، ليس أنّ العدم طرف لها؛ إذ العدم لا شئ محض. بل المراد أنّها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمیة ملتصبة بالعدم الخارجی موصوفة به، فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجی. ثمّ ألبسها الحق خلعة الوجود الخارجی إياها؛ فصارت موجودة؛ والله أعلم.

التعدّد بسبب الاعتبار مضایقه ندارم، لکنّه معنی اعتباریّه 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 سر شما بی کلاه مَغُولی^۱، و غیر از امر اعتباری موجود بالعرض چیزی نخواهد ماند. و آن وقت معلوم می شود 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 فرموده اند: **مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا**^۳.
ما را زجام 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: **وأخرجوا من الدنيا قلوبكم قبل أن تخرج منها أبدانكم**. سید حیدر آملی در «جامع الأسرار» طبع سنه ۱۳۴۷ ص ۳۷۸ و ص ۳۷۹ گوید که: **فحينئذ يكون الانسان ميتاً بالإرادة حياً بالطبيعة**، كما قيل: **مُت بالإرادة تحي بالطبيعة (و) كما روى: من أمانت نفسه في الدنيا أحياءها في الآخرة**. و این گفتار بعضی از حکما بود.سپس گوید: **وبالحقيقة عن هذا الموت أخبر النبي ﷺ في قوله: «موتوا قبل أن تموتوا»** و كذلك أميرالمؤمنين **عليه السلام** في قوله: **«قد أحيأ عقله، وأمانت نفسه، حتى دقّ جليله، ولطفت غليظه، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والرّاحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه**. (و این کلام أميرالمؤمنين **عليه السلام** در خطبه ۲۱۸ از «نهج البلاغه» است) و شیخ نجم الدین رازی در «مرصاد العباد» از رسول اکرم **صلى الله عليه وآله** ص ۳۵۹ ذکر نموده است و همچنین در ص ۳۶۴ و ص ۳۸۴ به عنوان استشهاد آن را آورده است.

تعجبم از آن است که: شما قبل از عروض وجود بالغیر فی سِنخه بحیث لایأبی عن الوجود و العدم بودی؛ چطور شد به عروض وجود غیر بناءً علی أصالة الوجود فی الممكن كما یزعمون، انقلاب شد الی ما سِنخه طرد العدم؟ بل الآن كما كان.

فدایت شوم؛ چیزی که بلد نیستم؛ اگر زبان شیرینی در عبارت نکنم؛ دِقّ 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 و العدم 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 گردومی شوند؛ 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 انجز الأمر الی نامربوط گفتن؛ هر چه به قلم آمد نوشته شد؛ توقع صحت نداشته باشید. والصواب عند الله.

ختم مکتوب ششم حضرت سید جواباً از مکتوب

ششم شیخ حضرت شیخ اعلی الله مقامهما

مکتوب هفتم حضرت شیخ جواباً از مکتوب ششم حضرت سید اعلیٰ الله تعالیٰ درجتهما

بسم الله الرحمن الرحيم

اعتبارات لاحقه وجود مختلف است به اختلاف اطراف اعتبار و ما یضاف
إليه الاعتبار. پس گاهی لا بشریّت وجود بالإضافة إلى الحدود الماهویة و
العدمیة است، و گاهی لا بشریّت وجود بالإضافة إلى التجلیات الأسمائیة
والتعیّنات الإلهیة است، و گاهی لا بشریّت وجود بالإضافة إلى الصرافة والتحدّد
والتقیّد معاً می باشد.

اگر لا بشریّت بالإضافة إلى الحدود الماهویة والعدمیة باشد، پس لازم او
إمكان اقتران وجود ملحوظ است به حدود عدمیة و ماهویة. و صرف الوجود لا یعقل
أن يكون محدوداً بنحو من أنحاء الحدود المباشنة لطبیعة الوجود.

و مفسد شنیعه آن اوضح از آن است که در این مختصر لازم الذکر باشد. پس
هر که از صرف الوجود تعبیر نماید بوجود لا بشری، اگر معنای صحیحی اراده کرده
باشد؛ یا مراد او لا بشری بالإضافة إلى التجلیات الذاتیة الأسمائیة است که اشاره
به مرتبه هویت مطلقه و غیب الغیوبی است که در نوشتة مفصله سابقه در کمال
بسط و توضیح نوشته شد، یا آنکه چون این مرتبه تمام حقیقت هستی است، و هیچ
هستی از مرتبه هستی او خارج نیست، پس در مقام هستی سعه و اطلاق دارد که
لا یتصوّر فوق ذلك سعة و إطلاق.

و این معنی از لا بشری، با بشری 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 بحیث لا یشدّ عن حیثه 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 لواعباریه اضافه می‌نماید؟ حاشا ثمّ حاشا.

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 وهم کاذب؛ و هر چه غیر از صرف هستی است، در خود صرف هستی است، بما هو هستی، لا بما هو مصحوب نیستی.

و اما ملاحظه وجود لا بشرط 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، وهم با آنکه تمام حقیقت هستی است، محدود شود به حد عدمی یا ماهوی.

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

و البته باید بالإضافة إلى الحدود الإمکانیه لا بشرط باشد؛ زیرا که در حقیقت او اگر حدّ خاص با همه حدود ملحوظ شود؛ باید آنچه ساری و جاری در همه مراتب

باشد، یا کلّ شیء کُلُّ شیءٍ باشد، یا آنکه فعلٌ کُلُّ شیءٍ لا یُشْبِهُ فاعِلَهُ.

پس باید فی حدّ ذاته عاری باشد؛ حتی یکنون صرفاً الوجود؛ و قابل اقتران مع الحدود باشد؛ حتی ینتظم به نظام الوجود. و چون وجود لا بشرط از قیود، و از عدم قیود، واحد است؛ و ظلّ وحدت حقّه إلهیه است؛ او را وجود 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 تکراری 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 اما 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 إلی الحدود است، درست است؛ زیرا که این تجلی فعلی محدود است به فقد مقام صرف الوجود، ولی لا بشرطیت صرف الوجود بالإضافة إلی الحدود معقول نیست، للزوم المفاسد الشنیعة، و منافی با صرافت وجود است.

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

و اگر مراد لا بشرطیت بالإضافة إلی التجلیات الأسمائیة است، که اسم خالق و فیاض و جاعل باشد؛ پس این دخلی به مقصود ندارد، زیرا که حقایق این صفات متقوم 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 الفائض 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 آلا بما هو علیه مشاهده نشده.

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

مناط وجود ممکن، و منشأ آثار خارجیّه او هست یا نه؟ و التزام به آنکه هیچ کدام نیست، یا آنکه نعوذ بالله، مناط 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 اما 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 چونکه بر حسب براهین ساطعه، أنور من الشمس فی وسط النهار، 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؛ اگر چه این وجود محدود به حدّ عدمی یا ماهویّ به نفس تجلی 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 ظلیّ فعلی را وجود رابط می‌دانیم که پست‌تر از وجود رابطی است کما لایخفی علی أهله.

امیدواریم به برکت أنفاس قدسیّه نفوس کلّیّه الهیّه، سرما بی کلاه نماند؛ بلکه اگر عنایتی بفرمایند بهتر خواهد شد؛ بدتر نخواهد شد. و اما استناد افعال جسمانیّه بما هی جسمانیّه پس واضح است که: هر ایجاد از هر موجودی بما هو ایجاد خاصّ، مستندّ إلى ذلك الوجود المخصوص، و إنکان من حیث الإطلاق من مراتب ایجاد المرتبه السابقه إلى أن ینتهی إليه تعالی. فالمطلق یرجع إلى المطلق، و المقيّد إلى المقيّد، پس فعل الطبع مستندّ إلى الوجود الطبعی الّذی هو من مراتب الوجود الانبساطی بما هو وجود انبساطی؛ و روح القدس و إنسان کامل أول مظهر و مجلی للوجود المنبسط. فکلّ ایجاد فی کلّ مرتبه من مراتب ایجاد، لا عین ایجاد؛ کما أنّ وجوده من مظاهر وجوده لا عین وجوده. و بقیّه الکلام یتطلب من محلّه. واللّه العاصم.

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

گِردی؛ نه آنکه گِردها گردومی شوند. كما لا يخفى عَلَى 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 درجتہما

بسمہ تعالی

از تکرّر بیانات و اصرار آن بزرگوار بر براهین اثبات کثرت حقیقتہ، بحمد
اللہ بر این حقیر واضح و آشکار شد کہ: آن شخص کہ کلام بر طریقت ذوق
المتألہین تا حال می داشت، اشتباه کرده بود؛ و این براهین و لزوم شناختی 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 شنیعہ از دیدن تعدّد است، و عدم طلوع آفتاب حقیقت.
میکنده حَمَام نیست؛ جَلَّ جناب الحقّ تعالی أن یکون شریعۃً لکلّ واردٍ أو أن یرد
علیه إلاّ واحدٌ 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
علیه هذا الفنّ ضحکة للمغفل، عبرة للمحصل. فمن سمعه فاشمأز عنه فلیتهم نفسه؛ لعلها لا تناسبه. فکلّ میسر
لما خلق له. و از اینجا بہ دست می آید کہ جملہ بعدی سید (ره): و «لذا اینگونه گفتگوها لایکون إلاّ
أضحوةً للمغفل» از همین جا برداشت شدہ است؛ ولیکن سید (ره) تأدباً از آوردن جمیع این عبارت
خودداری کرده است.

تضييع أوقات شريفه خواهد بود، والسلام على من أتبع الهدى، والسلام عليكم و
رحمة الله وبركاته.

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

وصلی الله على محمدٍ وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

تذنیلات و محاکمات

استاد آیت اللہ علامہ : حاج سید محمد حسین طباطبائی (علیہ السلام)
برسہ مکتوب اول سید قدس اللہ نفسہ و شیخ رحمہ اللہ علیہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

تصدیر

یک سلسله مکاتباتی که میان دو استاد بزرگوارمان: السید الأجلّ أبوالحسین والمکرمین ذی المنقبتین العارف الفقیه، علم المعرفة، وطود الفقه، و منار العلم، و مناد العمل: المرحوم الحاج السید أحمد الكربلائی أفاض الله علينا من برکاته؛ و الشیخ الأجلّ، الحکیم المتألّه، والفقیه البارع، الذى هو من فلك التحقيق دائرها، و فی بسیطة التدقیق سائرها و ما طرّها: الشیخ محمد حسین الإصفهانی الغروی رفع الله درجة السّامیة، در معنای بی‌تی از آیات شیخ عطار جریان یافته؛ و به مقتضای الکلام یجّر الکلام، دو مبنای معروف حکما و عرفاء که هریک از این دو بزرگوار به تقویت یکی از آنها پرداخته؛ و در روشن ساختن مطلوب استفراغ وسع 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 نماى وی در کربلاى مُعَلّی

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

بوده؛ و بعد از ادراک و رشد به تحصیل ادبیات پرداخته، و چنانچه از انواع مراسلاتی که به شاگردان، و ایرادت 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 - قدس الله سرّه العزیز - قرار گرفته؛ و سالیان دراز در ملازمت مرحوم آخوند بوده؛ و از همگنان 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 مقدسه نجف اشرف؛ اقامت 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 سگّان دار خلد، و محرمان حریم قرب شدند که از آن جمله است: سید اجلّ آیه حقّ و نادره دهر، عالم عابد، فقیه محدث، شاعر مفلح: سیّد العلماء والرّبّانیین: 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 (قده) 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 المتقین» 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 ابراهیم الموسوی الطهرانی المعروف بـ (کربلائی) یاد می کند. و أيضاً در کتاب «هدیه الرازی إلى الامام المجدد الشیرازی» در ص ۶۶ که شاگردان مرحوم آیه الله شیرازی را می شمارد؛ و شرح احوال آنها را بیان می نماید می گوید: حاج سید أحمد کربلائی، طهرانی الأصل بوده است.

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

إلهيته، وفقه حدیث، و الاخلاق، استاد این ناچیز می باشند. رفع الله درجاته السّامیة و أفاض علينا من بركاته.

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

مرحوم شیخ اصلاً اصفهانی بوده؛ ولی دفتر عمر را در عتبات عالیه ورق زده؛ پس از تمهید مقدمات علوم، در حکمت به درس حکیم متّالّه: مرحوم شیخ محمد باقر اصفهانانی حضور یافته؛ و در اصول و فقه به حوزه درس مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی - قدس سره - ملحق شده؛ و سیزده سال به استفاده از آن جناب پرداخته، و تکمیل یافت. و در مرحله تهذیب نفس، و تصفیة باطن، با مرحوم خلد آشیان، عالم نحیر فخرالمجتهدین و سند العارفین: حاج میرزا جواد آقا ملیکی 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 زیاد 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: أَمَا الدّنيا فبعدهك مظلمة، و أَمَا الآخرة فبنور وجهك مُشرقة؛ در صبح روز یکشنبه هجدهم محرم الحرام سنه یکهزار و چهارصد 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 و حید 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 شده اند. رضوان الله علیهما ما بقی اللیل و النهار.

(۱) رحلت مرحوم آیه الله حاج سید أحمد کربلائی در ۲۷ شهر شوال المکرم 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 أحمد در ذیل مکتوب دوم، تاریخ آن را ۲۷ ذی الحجّه ۱۳۳۰ نوشته اند همانطور که در ص ۶۳ از همین کتاب ملاحظه می شود.

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 فُجَاءَةً در خواب درگذشته؛ 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 می باشد، و اینکه أصیل در خارج یک حقیقت مشککه ذات مراتب مختلفه می باشد، 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 می شود از او معنای وجود، و حقیقت مشترکه؛ و أيضاً 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 إنه وجودی. چه حدّ وجودی خارج از حقیقت وجود نمی شود؛ و إلا فرض مرتبه تشکیکی، فرض خلف خواهد بود؛ چنانچه واضح است.

و از اینجا معلوم می شود که: حدّ وجودی، حیثیت عدمیّه است در وجود؛ به

معنی اینکه: عقل، وجود مرتبه دانیه را کما اینکه مصداق وجود می یابد، همچنین مصداق عدم می بیند؛ اگر چه به حسب خارج، جز وجود مصداقی نیست.

و از اینجا معلوم می شود که: مرتبه عالی، نسبت به دانیه، حد ندارد؛ و اگر چه نسبت به مافوق داشته باشد.

و از اینجا معلوم می شود که: مرتبه عالی، همان حقیقت مشترکه ما بین عالی و دانیه می باشد؛ و حدی که برایش بالتّظّر الی حفظ المرتبه ملحوظ می شود؛ 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 بالتّظّر الی السّافله. پس حدّ او اگر باشد، نبودن حدّ خواهد بود.

و از اینجا معلوم می شود 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 حدّ ماهوی، چون ماهیت اعتباری است، و در خارج ثبوت ندارد، و عقل إدراکش می کند، پس ناچار ثبوت وی عندالعقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیّه علی السّویه بوده، و به همه صادق بود بالضرّوره؛ و یا به همه کاذب بود بالضرّوره؛ 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 بالضرّوره از خارج، و از حدود وجودیه گرفته شده؛ و علی خطّاً 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 نشده اند؛ بلکه چنانچه در محلّ خود مبرهن و مبین است؛ چون علم پیوسته به وجود مجرد تعلق می گیرد؛ نه به مادی محضوف 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 لعلّیته، 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 مابین 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 ذلك اعتباراً لا وراء له.

و از اینجا معلوم می شود که: تحقّق ماهیّات تحقّق سرابی است، و ظهوری است که در مظاهر مادیّه استقرار یافته؛ و چنانچه صورت آب در سراب، و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که راستی مشهود است؛ ولی مال سراب و ملک مرآت نیست؛ و سراب 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 ماینبغی، إلا 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 مرئی 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 می شود که: قول مرحوم شیخ: «حدود وجودیه، و ماهویّه، و عدمیه» اه، با تثلیث اقسام، وجه صحیحی ندارد. زیرا عدم که بطلان محض است؛ در حقیقت وجود، تأثیری بآئی وجه فرض نتواند داشت؛ بلکه حدّ در دارتحقق دو قسم بیشتر نمی باشد که: حدّ وجودی، و حدّ ماهوی است.

و اما بیانی که مرحوم شیخ، در نفی تعلق علم اکتناهی به ذات واجب وارد ساخته اند؛ پس اگر چه مدعا تامّ می باشد؛ ولی بیان نشان 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 علتی علم حضوری به معلول خود نداشته؛ با آنکه در هر سه مرحله حکماء، و خود آن مرحوم قائل می باشند. 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.

تذیلِ اوّل، بر مکتوبِ اوّل مرحوم سید قدس الله سرّه

بیان مرحوم سید مبتنی است بر مسلکی که عرفاء در مسئله حقیقت وجود دارند. چه آنها وجود را واحد شخصی می دانند، که وجود حقّ عزوجلّ بوده باشد؛ و غیر حقّ را به وجود مستعار و مجازی موجود می دانند؛ نه با وجود حقیقی؛ چنانچه حکماء قائل می باشند. و جماعت آنها اگر چه 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 بوده اند؛ براهینی به مدّعی خودشان اقامه کرده اند. چنانچه مرحوم آقا محمّد رضای قمشه ای، در رساله ای که در این باب نوشته می فرماید که: الوجود من غیر نظرٍ إلى انضمام حیثیّة، تقیدیه 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 می دهد. زیرا این مقدمه که می گوید: «أعلى المراتب على الإطلاق محدود نیست علی 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 بقیّه تعینات، و حدّی است در جرگه سایر حدود؛ اگر چه مقدم است در تحقق نسبت به باقی مراتب.

فإن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات، اگر چه 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 أعلى المراتب مرتبه ای است از مراتب، با فرض عینیت او
با أصل حقیقت نمی سازد، مگر به همان معنی از رجوع که در بقیه مراتب هم
موجود و مفروض است؛ و اعتباریت این حدّ، به همان نحو از اعتباریت است که
سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از أعلى گرفته تا أدنی، به یک معنی،
مرتبه هستند؛ و معنی مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تجدید کرده و
مستلزم حدّ است؛ بعینه در أعلى المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایه الأمر حدّ در
أعلى المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است.

و این را تذکر داده ایم 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 می کند: به: فقدان السافل لما فی العالی، یا به: ارتفاع حدّ السافل فی العالی،
یا به: أن العالی صرفاً بالنسبة إلى السافل. و اعتباریت و حقیقت این معنی در همه
به یک نحو است. و کفی فی ذلک اینکه: أصل حقیقت را به صرف و محدود
قسمت می کنیم؛ زیرا که به مقتضای این قسمت، صرافت و محدودیت، دو تا
تقییدند که أصل حقیقت با آنها متعین و مقید می شود. و لازمه این آن است که:
أصل حقیقت إطلاقی داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت، و أجلّ از إطلاق و
تقیید متقابلین می باشد؛ زیرا که مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت به تحدید؛
و مآل هر دو قسم از إطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صرفی
است؛ و مقدم تر بر هر تقیید، إطلاقی ثابت است بالضرورة. و اگر چنانچه
بگوئیم: أعلى المراتب، چون صرف است؛ پس حقیقت أصل الحقیقة است نه
مرتبه. آن وقت مرتبه پائین تر از او أعلى المراتب می شود؛ و چون مافوق خود مرتبه
ندارد؛ بی حدّ و صرف می شود. فیهود الکلام إلیه؛ و در نتیجه همه مراتب از میان
می رود.

و از اینجا معلوم می شود: اینکه مقام ذات و حقیقت وجود، إطلاقی را داراست
که در مقابلش تقییدی نیست؛ و أجلّ از هر إطلاق و تقیید می باشد؛ 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.

عناق 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 ثابتۀ شان می‌گویند، یا مراتب وجود که حدود وجودیه شان می‌خوانیم، مثل علت، و معلول، و متقدم، و متأخر، و مادی، و مثالی، و مجرد، و خواه معانی عامه کلیه که اَسْمَاء و صفات باشند، مثل علم، و قدرت، و حیوة و غیرها، تعینی است از تعینات حقیقت وجود، و تقییدی از تقییدات اطلاق ذاتی. زیرا مرجع آنها یا به صرافت و اطلاق وجود خواهد بود؛ یا به محدودیت و تقیید آن. و علیّ ائی تقدیر حدی و تعینی است از حدود و تعینات اطلاق ذاتی چنانچه دانستی.

و دیگر اینکه: همانطور که در ماهیات به مسلک تشکیک وجودی گفتیم که: مظاهر مراتب عالیۀ وجودیه می‌باشند، نظیر آینه و صورت آینه؛ به همان نحو همه تعینات وجودی، مظاهر ذات مطلقه جلّ ثناها 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 اگر چه زیاد هستند، لکن وجود عاریه دارند؛ نه وجود حقیقی ملکی. لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ.^۱

و دیگر اینکه: این نظریه، نظریۀ تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریۀ فوق آن را اثبات می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند، و حقیقتی را تشخیص می‌دهد، که به موجب آن، نظر اولی صورت مجازیّت اتخاذ می‌کند. و بالجمله چنانچه حکمای یونان، بحث در احکام ماهیت کرده؛ و با براهین احکامی از برای آنها اثبات می‌کردند؛ و چون حکمای اسلام نظریۀ اصالت و

(۱) آیه ۱، از سوره ۶۴: تغابن؛ و همچنین در آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء آمده است که: وقل

الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدالّ و كبره تكبيراً.

تشکیک وجود، و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند؛ سبک اولی باطل نشده؛ و احکام ثابتۀ آن از میان نرفت؛ بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیبی شد، در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسئله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدق در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل أصالة الماهیة حکم می‌کرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محققند؛ بالتظر إلى التظر الأدق 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 دارتحقق وجود، به جز ذات حق موجودی به حقیقت نیست؛ و موجودات مجازی تعینات و ظهورات وی می‌باشند؛ پس هریک از آنها اسمی هستند از اسماء حق. إذ لا نعنی بالاسم إلا الذات مأخوذاً بوصف. جز اینکه مراتب ممکنات اسماء جزئیة کونیة هستند؛ و مراتب اسماء اسماء کلیة هستند که: از نسب مابین آنها اسماء کونیة به حسب قلت، و کثرت، در سعه، و ضیق اسماء کلیة که وسائطند؛ حاصل می‌شوند. و وجود مستعار که روی اسماء کونیة منبسط می‌باشد؛ از جهت مرتبه متأخر است از وجودی که روی اسماء کلیة پر گشاده. و از این جهت اولی با فیض مقدس؛ و دومی با فیض اقدس معروف است. و در میان اسماء کلیة هم اسمائی که از تعینات متنوعه اثباتی حکایت می‌کنند؛ متأخرند از اسمی که حکایت می‌کند از عدم تعین ذات، که بعینه تعینی است و به مقام احدیت معروف است.

و دیگر اینکه: چنانچه دانستی میان تعینات مفهومی، و حقیقت هستی، چیزی است به منزله واسطه که او را وجود مجازی می‌گوئیم. و این وسط را اگر نسبت به تعینات مفهومی که مظاهرنده بدھیم؛ وجود عینی مجازی آنها گوئیم، و ظهورات حقیقت هستی می‌شماریم؛ و او به تبع کثرت موضوعات خود کثیر می‌باشد. و اگر مظاهر را فراموش کرده، و به ظاهر نسبت بدھیم، 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 درین مرحله معاً صادقند. به ملاحظهٔ اثبات مسمی می شود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرحمن، و سائر القاب مناسبه؛ و به ملاحظهٔ اینکه جز ذات چیزی نیست مسمی می شود به شأن ذاتی، و نحوه.

و از این جا می توان فهمید که: در مرحلهٔ علم، دو نحو تصویر می توان 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 اَسْمَاء و صفات هستند؛ و به تبع تعینات آنها تعین پیدا می کنند؛ یک نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا می کنند؛ مثال ثبوت معلومات با علم حصولی، به تبع ثبوت نفس عالم بالعلم الحصولی، ثبوتاً لا- یترتب علیه الأثر. چنانچه عرفاء علم تفصیلی قبل الایجاد را نسبت به ماهیات ممکنه، به همین طریق تصور کرده اند، و همچنین ماهیات که با وجود عینی مجازی موجودند؛ و به تمام وجودشان حاضرند عند الحق 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 مشرب العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از علم اَعْنی علم قبل الایجاد، و علم فعلی نمی توان حقیقهٔ قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفکیک میان آنها منافات دارد. و به عبارۀ اُخری اثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی، یا ظلی مجازی به نحو مجاز با هم ممکن الجمع نیستند. چه معلومیت هر چیز به نحو موجودیت اوست؛ اگر حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است مجازی. و اَمَّا حیثیت وجود موجودات، و شئون ذاتیهٔ حق سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذات. پس معلوم هستند به عین معلومیت ذات جلّت کبریائه، به موجب برهان بسیط الحقیقه که صدر المتألهین - قدس سره - 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 می باشد. 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 عجب تر 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 اثبات تناقض وارد شود؛ و کلام علی خلاف ظاهره به این معنی حمل شود.

تذییل دوّم، بر مکتوب دوّم حضرت سیّد اعلیٰ الله درجته

قوله: «وإطلاق علم بر اوضیق 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 حتی 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 همچنینی إطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهّم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیه مطالب مربوطه به این مکتوب، در تذیلات بعدی به اندازه لزوم اشاره خواهد شد.

تذیل سوم، بر مکتوب سوم شیخ قدس سره

چنانچه در تذیل اول بیان شد، مقتضای مسلک تشکیک وجود که تشکیک در مظاهره نامیده می شود، آن است که: اعلی المراتب که مرتبه وجود واجبی و مقام ذات می باشد، یک مرتبه بیش نیست که بالقیاس الی بقیه 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 می شود که سه ملاحظه را که مرحوم شیخ ذکر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده، و مراتب ذات شمرده، مراتبی هستند اعتباری؛ و الا به حسب حقیقت مراتب نیستند؛ خاصه 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 واجبی مرتبه صرافت وجود است، من غیر تقیید بحدی وجودی؛ مثل سایر المراتب؛ و ینتزع منها جمیع مفاهیم الأسماء والصفات من غیر تعدد مراتب فی ذات المعنون بها، و لا فی مفاهیم الأسماء والصفات أصلاً إلا بحسب الاعتبار واللحاظ فقط.

و از این جا معلوم می شود که: آنچه بعد می فرماید: «وانتشاء 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 اگر چه 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 می گویند، بالنظر إلى قول الحکیم بالتشکیک الوجودی، کلامی است علی سبیل التّشبیه والمجاز؛ 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 بی حدّ بودن مرتبه واجبی است بالنسبة إليها که در آن مقام عالی از حدود ممکنات اثری نیست. بلکه اُصول مطالبِ حکمی روی یک اصل مفروض اُستوار است؛ و آن عبارت است از: اُصالت وجود و کثرت آن به حسب مراتب قوه و ضعف، و صرافت اعلی المراتب بالنسبة بما بقی، و محدودیت بقیّه بالنسبة به مرتبه عالیّه، و اعتباریت ماهیات و مفاهیم.

و از این جا معلوم می شود که: تمام آنچه مرحوم شیخ تفریفاً علی الاصل، بیان می فرماید؛ من قوله: «فلا وجه لدعوى أنّ حقایق الصّفات محدودةٌ والذات غیر محدودة» إلى آخر ما قال؛ روی این اصل مفروض صحیح و حقیقی است؛ ولی کلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذیل ثانی بیان شد. و بدیهی است که مسلک مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن اعلی المراتب، که یک مرتبه بسیط فی غایة البساطة می باشد؛ و تعلیل کثرات امکانی، و همچنین کثرات اَسْمَاء و صفات، با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت نمی سازد.

و این خود بهترین شاهد است به اینکه: عرفاء در وجود حقیقی وحدت شخصی قائلند؛ و مابقی راحتی مراتب اَسْمَاء و صفات اعتباری می دانند، و در مرحله اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشأ ظهور مراتب بعدی می دانند. چه برقولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روی اصل تمیز موجود از معدوم، و تمیز موجود مستقلّ از موجود رابط غیر مستقلّ، نمی توانند مطالبی را پیش بیاورند که به قول خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیّه آنچه متعلق به مقام می باشد؛ در مکتوب سوم مرحوم سیّد و تذیل ششم انشاء الله العزیز خواهد آمد.

تذیل سوّم، بر مکتوب سوّم حضرت سید قدّس الله سرّه القدّوسی

چنانچه در محلّ خود مبین و مبرهن است، علم منقسم می شود به حضوری و حصولی. و حضوری عبارت است از حضور معلوم بوجوده العینی خارجی 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 می باشد؛ و از اینجاست که گفته شده: مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا.

و پرواضح و روشن است که: حواسّ ما از امور خارجیّه فقط أعراض و أوصافِ جواهر را نایل می شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسّی که جوهر را إدراک بکند، وجود ندارد. و همه حواسّ اعمّ از بصر، و سَمْع، و ذوق، و شَمّ، و لَمَس، أعراض و أوصاف اجسام را درک می کنند؛ جز اینکه هر چه در بادی حال إحساس کنیم، با نعت استقلال و صفت تمامیت، نایل می شویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقّق ندارد؛ با این همه معنی استقلال مذکور را به یکی یا به همه حواسّ نسبت نمی توان داد. سپس انسان که أعراض و أوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعی درک می کند؛ به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک موجود مستقلّ که این أعراض و أوصاف قائم به او هستند می برد؛ که آن جسمیّت و جوهریّت می باشد. و از عده ای از أوصاف

نزدیک وی حدی تهیه کرده، و او را معرفی کرده و می‌شناساند. پس آنچه از ماهیات اشیاء پیش ما حاصل است، همانا ماهیت أعراض محسوسه می‌باشد؛ و یا ماهیت أعراض محسوسه به علاوه ماهیت جوهر مادی.

و در تذیل 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 آنکه 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 الاثر 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 نسبیّه 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، اگر چه نسب 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 اگر چه 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 إدراک یک عده مجردات

مثالی و عقلی، ماهیات محسوساتِ اُولیّه 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 هوهواست؛ و اگر أخذ و لحاظ شود لآنّه من غیر جهة اتکائها علی استقلال، نسبت ناقصه ایجابی خواهد بود، کلحاظ قیام زید من قولنا زید قائم. 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 مأخوذه بنحو الاستقلال. و نظیر این حرف در جمیع معانی حرفیه 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 منتزعه‌اند؛ و به خارج منطبق نمی‌شوند علی نحو انطباق الماهیات علی أفرادها؛ فلا تتعدی الذهن إلی الخارج. و من هنا تنشأ بقیة النسب والمفاهیم الّتی هی اعتبارات الذهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فإنّ العقل إذا قاس زیداً إلی نفسه، حکم بنسبة الإیجاب بالحمل الأولی؛ ثمّ إذا قاسه إلی عمرو لم یجد نسبةً، فحکاه بنسبة یسمیها نسبة السلب و یعتبرها تامّة و ناقصه، ثمّ یلاحظها مستقلةً فینتزع عندئذٍ معنی العدم الاسمی. فافهم. فقد تحصل أنّ الماهیات اعتبارات تطرأ 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 هناک.

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 این جا 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؛ اگر چه در اینجا نظر به ضیق مقام غالباً از بیان برهانی صرف نظر شد.

اما 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 تست بنحو وحدت؛ و بقیه اسماء 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 سید (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 استاد علامه آیه الله طباطبائی قدس الله سره.

و از این به بعد آنچه خواهد آمد، کلام حقیر فقیر: سید محمد حسین حسینی طهرانی عفی الله عنه: تلمیذ و شاگرد استاد علامه طباطبائی رفع الله قدره و اعلیٰ منزله می‌باشد.

تذکرات

تلمیذ علامہ طباطبائی

برچہار مکتوب آخروم سید و مرحوم شیخ (علیہ السلام)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِينَ
حکایت کلام عرفا که حضرت اُستاد در این تذیل بیان کرده اند؛ و مطلب را بدان منتهی نموده اند؛ آن است که مقام اُحدیّت اَوَّلین 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 بآئی خصوصیت ملاحظه کردیم؛ خود این لحاظ، تعین می شود؛ و خواهی نخواهی موجب تقیّد ذات بحت و وجود صرف می گردد. و این اَوَّل تعینی است که به خود می گیرد؛ و آن را مقام اُحدیّت نامند.

و از این جا نیز در مقام دوّم، تعین دیگری که مقام واحدیت است، و آن مقام استجماع جمیع نعوت و صفات حضرت حقّ است که به نحو وحدت و جمع ملاحظه می شود، ناشی می گردد و آن از ملاحظه وجود صرف به لحاظ تقیّد آن به خصوصیت جامعیت آن به جمیع اُسماء و صفات به نحو جمع و اندماج به دست می آید. و این مقام، تعین دیگری است که بعد از اُحدیّت پیدا می شود.

و علیهذا اُحدیّت و واحدیت، دو صفت از صفات، و اسم اُحد و واحد دو اسم از اُسماء اللّٰه هستند که در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده اند.

و همینطور بیائیم به پائین، اسم اللّٰه 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 می گردد، تا برسد به اُعیان

ثابته که صور علمیه موجودات خارجیّه هستند؛ و سپس نفس موجودات خارجیّه؛ و جمیع عوالم امکان همگی تعینات حقیقت وجود، و کثرات طاریه بر اصل هستی و اطلاق وجود صرف و بحت و بسیط می باشند.

و بنابر این جمیع موجودات عالم از اَسْمَاء و صفات عالیّه و کلیّه گرفته تا کوچکترین اسم از اَسْمَاءِ جزئیه، همگی تعینات حقیقت وجود و ظهورات آن می باشند. و به عبارت دیگر همه و همه معانی حرفیه هستند که از خود اَصَالَتی 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 سُئُون متعلقات خود را نشان می دهند؛ و اگر به قدر سرسوزنی از این تعلق و بستگی دست بردارند، وجود مستقلّ می گردند؛ و تبدّل و تغیر در حقیقتشان پیدا می گردد. و در این صورت خُلف لازم می آید.

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 می کند 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 اِرَائَهُ اِبْتِدَائِيَّت سیر از بصره، و اِبْرَاز و انکشاف کیفیت سیر که از بصره بوده است، نظر نمودیم؛ کاملاً معنای صحیح و درستی را به دست می آوریم. ولیکن اگر به کلمه *مِنْ* با نظر استقلال نگریستیم؛ و در آن معنای اِبْتِدَائِيَّت را مستقلاً دیدیم؛ دیگر معنای *أَوَّل* را نمی فهماند، و نشان نمی دهد که: ابتدای سیر ما از بصره بوده است.

و علاوه در جمله ما ایجاد *خَلَّل* می نماید؛ زیرا معانی مستقلّه بدون ربط و ارتباط وارد می شود؛ و جمله بدین صورت درمی آید: *سِرْتُ اِبْتِدَاءَ الْبَصْرَةِ اِلْتِهَاءَ الْكُوفَةِ*. در این حال علاوه بر آنکه اِبْتِدَائِيَّت سیر ما را از بصره و منتهی شدن آن را به کوفه نمی رساند؛ 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. اَسْمَاء و صفات خدا قائم به ذات حقّ می باشند؛ از خود استقلالی ندارند. وگرنه از اسمیّت و صفیّت بیرون می روند؛ و دیگر از کیفیّت ذات اقدس حکایتی ندارند؛ و نحوه تلبّس ذات به صفت را نمی رسانند.

موجودات که از اِضَافَةُ اِشْرَاقِيَّة حضرت حقّ پدید آمده اند؛ همگی معانی حرفیه اند؛ یعنی خودنما نیستند، خدانما هستند. بود نیبند؛ 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 اتکاء به خود ندارند، آنچه دارند از خداست و به سوی خداست و برای خداست و به واسطه خداست: مِنْكَ وَ اِلَيْكَ وَ لَكَ وَ بِكَ. همگی خدا را نشان می دهند: صفات خدا را و اَسْمَاءِ خدا را، علم خدا را، قدرت خدا را، حیات خدا را و و و...

غایة الأمر هر یک به حسب سعة وجودی و ظرف ماهوی خودشان. همگی کلمه خدا هستند؛ و عالم همه کتاب خداست. کلمه عبارت است از گفتاری که حکایت از ضمیر و نیت و افکار درونی و پنهانی می کند. تمام عالم وجود، حکایت از ضمیر الهی که همان مشیّت مطلقه، و اراده ازلّی و ابدی و سروری اوست دارند.

به نزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی است
عَرَض اِعراب و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات و قوف است
ازو هر عالمی چون سوره ای خاصّ یکی زان فاتحه دیگر چو اِخْلَاص
اینجاست که مسئله توحید با مقابل آن، در یک نظر جدا و متمیّز می شوند:
اگر به موجودات عالم که دارای معنای حرفی هستند، به نظر استقلال بنگریم، و آنها را دارای وجود حقیقی بدانیم، همان معنای نسبت حرفی در نظر ما تبدیل به

(۱) از آیات عارف عالی مقدار شیخ محمود شبستری، در «گلشن راز» است.

حقیقت شده؛ و لفظ مِنْ معنای ابتداء را پیدا کرده؛ و در برابر وجود حق و ذات اقدس مطلق او، موجودی را جدا و منحاز قرار داده ایم؛ و وجود اقدس حق را بدین موجود، محدود و متعین نموده ایم.

و اما اگر معنای حرفی را به جای خود گذاریم؛ و تعدی و تجاوز در مفهوم و پیکره آن نکریم و لباس استقلال در برش ننموده، به خلعت اصالت مخّع نمودیم؛ در اینجا این موجود حادث را آیه قرار داده؛ و از این دریچه به ذات اقدس حق تماشا کرده ایم و جمال و کمال و حسن و زیبایی و علم و قدرت او را از آئینه این موجود نگریسته ایم.

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 آیه ای 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 ارائه و نشان دادن است، هر چه پاکتر و صاف تر 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 اَوَّلی ذاتی که اتحاد در ماهیت باشد که نتیجه اش اتحاد صورت منعکس با شخص ناظر در ماهیت و معنی بوده باشد؛ و نه بنحو حمل شایع صناعی که اتحاد در وجود و مصداق باشد، که نتیجه اش 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 ادراک و عقل و کمیت و ثقل و غیر ذلک من الأوصاف

المعنویة والمادیة است؛ ولی این صورت به هیچ وجه دارای آن آثار نیست؛ أمّا 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 بازگویی کند؛ و آنها را بدین مهر و علامت نشان می‌دهد:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ^۲.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^۳.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَبَتَّغُوا فُضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِيَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا^۴.

وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَخْيَيْنَاهَا 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: اِسْرَاء.

(۵) آیه ۳۳، از سوره ۳۶: یس.

وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ
لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.^١
وَآيَةٌ لَهُمُ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ. وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا
يَرْكَبُونَ.^٢

وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ.^٣
إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ. وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ
آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ.^٤

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي
بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.^٥

سَتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ آتَاءُ الْحَقِّ.^٦
كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُوتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.^٧
وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَرُبَكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.^٨
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.^٩
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.^{١٠}

وَمِنْ آيَاتِهِ خُلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي
ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ.^{١١}

وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يَسْمَعُونَ.^{١٢}

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْضِرُ بِهِ الْأَرْضَ

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| (١) آية ٣٧ تا ٣٩، از سوره ٣٦: يس. | (٧) آية ٧٣، از سوره ٢: بقره. |
| (٢) آية ٤١ و ٤٢، از سوره ٣٦: يس. | (٨) آية ٩٣، از سوره ٢٧: نمل. |
| (٣) آية ٦، از سوره ١٠: يونس. | (٩) آية ٢٠، از سوره ٣٠: روم. |
| (٤) آية ٣ و ٤، از سوره ٤٥: جاثية. | (١٠) آية ٢١، از سوره ٣٠: روم. |
| (٥) آية ١، از سوره ١٧: اسراء. | (١١) آية ٢٢، از سوره ٣٠: روم. |
| (٦) آية ٥٣، از سوره ٤١: فصلت. | (١٢) آية ٢٣، از سوره ٣٠: روم. |

بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.^۱
 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا
 أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.^۲
 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ
 وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.^۳
 هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.^۴
 وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَ
 اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِتَاءَهُ تَعْبُدُونَ.^۵
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا
 يَشَاءُ قَدِيرٌ.^۶

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ.^۷
 وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ.^۸

با دقت در این آیات و مشابه آنها که در قرآن کریم بسیار است، بدست می آید که: تمام مصنوعات و مخلوقات خداوندی، و تمام حوادث از حرکات و سکانات، و جمیع امور مادی و معنوی و ملکی و ملکوتی، و بالأخره سراسر عالم امکان، آیات و آئینه های خدانما، و علامات و نشانه های جمال و جلال و لطف و قهر حضرت معبود مطلق و محمود علی الإطلاقند. همه او را نشان می دهند، 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 نمی یابیم مگر آنکه آن را آیه خدا معرفی

(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 ۴۶، از سوره ۳۰: روم.

(۴) آیه ۱۳، از سوره ۴۰: غافر.

می‌کند؛ و با عنوان آیه آن را معنون می‌نماید. و این از عجایب 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 نازلۀ 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 ذلك توحیداً و معرفةً و مشاهدةً لرؤية جماله بنظر الوحدة الصرفة التي لا يقوم بإزائها شیء^۳.

(۱) آیه ۵۰، از سوره ۲۳: مؤمنون؛ وجعلنا ابن مریم وأمه آیهً وآویناهما إلى ربوة ذات قرارٍ ومعین.

(۲) آیه ۶۴، از سوره ۱۱: هود؛ ویا قوم هذه ناقه الله لكم آیه فذروها تأکل فی أرض الله ولا تمسوها بسوءٍ

فیأخذکم عذابٌ قریبٌ.

(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، الذی أحسن کل شیء خلقه (آیه ۷ از سوره ۴۱: سجده) بنابراین این زیبایی بهت‌آور 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 بست و سربست منحصر در خود می‌شمارد. هو الحی لا إله إلا هو (آیه ۶۵، از سوره ۴۰: مؤمن) أن القوة لله جميعاً (آیه ۱۶۵، از سوره ۲: بقره) هو العليم القدير (آیه ۵۴، از سوره ۳۰: روم) هو السميع البصير (آیه ۱، از سوره ۱۷: اسراء) الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى (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 زیبایی های عالم هستی و کلیۀ جمال و حسنی که در جهان جلوه گراست، 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؛ انا 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 سوبه او احاطه کرده و هیچ خلایقی 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 دلپاخته آن کمال ازلی و محبوب سرمدی می‌گردد. و آیه والتدین آمنوا أشد حیا 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 لازمه اش 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 دُرّ بار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللّٰهَ 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 مطلقهٔ وی قرار می‌گیرد. چنانکه می‌فرماید: وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (آیه ۶۸ از سورهٔ ۳: آل عمران) الله ولیّ الذّٰین آمنوا یخرجهم من الظّلمات الی النّور. (آیه ۲۵۷ از سورهٔ ۲: بقره) و در این مرز است که حقیقت توحید برای او متحقّق می‌شود؛ و خود را فانی محض در دریای بی کران حیات، و قدرت، و علم، و نور حضرت احدیت می‌نگرد؛ و خود و بقیهٔ موجودات را محو و مضمحل و فانی در عظمتش می‌بیند، و تمام اشیاء را دارای وجود مجازی و عاریتی مشاهده می‌نماید، بطوری که گسترش وجود حق، تمام ماسوی را فرا گرفته؛ و ذره‌ای از تابش آن شمس حقیقت دور نیست؛ و یک ذات بحت بسیط مُدرک شاعرِ عالم حکیم قادرِ حیّ 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 الشَّيْءِ قَرَابَةً حُضُوراً 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: معَهُ و فیه یعنی: ما رأیت شیئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللّٰهَ معه و فیه. و مرحوم عالم ربانی حاج میرزا جواد آقا ملکی 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 زهر 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 بینیم. 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 ببینیم. نظر آلی با نظر استقلالی جمع نمی شود. فافهم و استقم و اعرف الله حق معرفته.

این است حقیقت وجود موجودات بأسرها من الأسماء والصفات، و موجودات عالم ملک و ملکوت و الأعیان برمتها که همگی ظهورات و آئینه های ذات حق - جلّ و علا - هستند.

و محصل آنچه را که حضرت استاد علامه رضوان الله علیه، در این تذیل آورده اند، کیفیت اخذ 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 - جلّ و علا - هستند. و همگی آیات و مرآئی و ظهورات اویند. و حمل هوهو در این جا همچون صورت مشاهده 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 ورأيتُ الله قبله وبعده ومعهُ. و در رساله «لقاء الله» خطی ص ۷ گوید: إمام صادق عليه السلام می فرماید: ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبله وبعده ومعهُ.

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

تذیل چهارم، بر مکتوب چهارم حضرت شیخ، قدس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله علی محمد وآله الطیبین الطاهرین؛

ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی قیام یوم الدین

چون مرحوم شیخ مکتوب چهارم خود را در ضمن سه فصل بیان نموده اند:
۱- در حقیقی بودن وحدت و کثرت؛ ۲- در عینیت صفات با ذات؛ ۳- در اعتبارات وجود، بشرط لا ولا بشرط و بشرط شیء؛ ما نیز تذیل آن را در ضمن سه فصل بیان می نمائیم:

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 می شود به نحو اعم؛ نظیر معقولات ثانیه که موطنشان در عقل است. و بنابر این مشتق موجود در خارج دو فرد دارد: اول وجود واجب که حاق و حقیقت وجود است؛ دوم وجود ممکنات که رائحه ای 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 می شود؛ همچون نسبت عالم و قادر که به زید می دهیم؛ و نسبت مُشَمَّس و تَایمِر و لَابِن که مثلاً به آب گرم شده از حرارت خورشید، و به شخص خرما فروش، و شیر فروش می دهیم.

در نسبت عالم و قادر که مشتقی است از مشتقات، چون مبدأ علم و قدرت در زید حقیقتاً موجود است؛ فلذا 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 تَمْر و لَبَن در آب گرم شده با شمس، و در مرد مباشر امور تَمْر و لَبَن موجود نیست؛ و فعلی که مبدأ آنها را در اینها برساند نداریم؛ فلذا مشتقی از ماده شَمْس و تَمْر 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 تَمْر و لَبَن 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 تَامِر و لَابِن است.

فعلیها 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 المتألهین و حکمای اسلام است که بنا بر این تقریب، اشکالی بر کیفیت عروض وجود بر ماهیت بدانها وارد نمی‌شود. مرحوم صدر المتألهین در «أسفار»^۱ مطلب او را مشروحاً بیان کرده؛ و ده اشکال بر او وارد نموده است. و در پایان گفته است که: واعلم أنا إنما تعرّضنا لكلام هذا العلامة التحريري في هذا الموضوع بالجرح والتوهين لما أكتب عليه أكثر السّاطرين وتلقوه بالقبول والتحسين؛ زعماً منه ومنهم أن فيه إثباتاً

(۱) «أسفار»، الهیات؛ فی توحیدہ تعالی، طبع حروفی، ج ۶، ص ۶۳ تا ص ۷۸.

للتوحيد الخاصی الّذی أدركه العرفاء الشامخون فضلاً عن توحيد الواجب الّذی اعتفده المسلمون. ولم يدروا أنّ ذهابهم إلى اعتباريّة الوجود، فرغ باب التّعطيل وسدّ طريق الوصول والتحصیل. لأنّ طريقته مشاهدة سريان نورالوجود في جميع الموجودات، والعلم بأنّ موجوديّة كلّ موجود باتّحاده مع حدّ وتلبسه بمرتبه من الوجود، لا أنّ موجوديّتها بخلوّها وعرها عنه؛ وإلاّ فلم يكن يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتدّ به. فهذا المسلك منهم بعينه ضدّ لمسلكنا الّذی سلكناه بحمدالله. والكلّ میسرّ لما خلق له. انتهى.

باری همانطور که صدرالمتألهین 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 ماهیّات 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 مُشمّس و تامل و حدّاد. 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 اعتباریّه الماهیّة. 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 اوّل. زیرا اینها اصل و مبنای تشکیک در وجود را ابطال می‌کنند و احکام و قوانینی برای وجود از نوبه 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 برمی دارند؛ و نظریه خود را در مقام عدم وجود موضوع برای سلسله مطالب و احکام تشکیکیه استوار می سازند.

و همانطور که حضرت استاد علامه در تندییل اول بر مکتوب سید (ره) بیان فرموده اند: این نظریه نظریه دقیقی است نسبت به نظریه جلی و یا نظریه ادقی است نسبت به نظریه دقیق، همانند نظریه أصالة الوجود که در برابر أصالة الماهیه قد علم کرد، و آن را ابطال نمود، نظریه معارض و مخالفی نبود که رو در روی آن بایستد و قیام کند؛ بلکه موضوع أصالة الماهیه را از بین برد؛ و نظریه جدیدی بر روی موضوع نوینی بر پا کرد.

فلهذا نظریه أصالة الوجود تمام احکام و مسائل أصالة الماهیه را بنا بر فرض صحّت مقدمات أصالة الماهیه قبول دارد؛ ولیکن موضوع آن را که استقلال در ماهیت و تبعیت و اعتباریت وجود است برمی دارد؛ و با نظریه مخالف و ضد آن که استقلال در وجود و تبعیت و اعتباریت ماهیت است، وارد بحث در احکام و مسائل وجود می شود.

پس این نظریه بنا بر اصطلاح اصولیین وارد است بر نظریه اول و می گوید که: نگاه و تماشای به ماهیات کثیره که در چشمگیر اول خود را مستقل نشان می دهند، و وجود را عنوان طاری و عارض بر آن می بینند، و احکامی را بر آن مترتب می سازند، همگی در حدّ این چشم دید و این گونه نظر صحیح است؛ ولیکن نگاه و تماشای دقیق تر و عمیق تری داریم که وجود را مستقل نشان می دهد و ماهیات را شبکه های وجود و حدود طاریه و عارضه آن می بیند؛ و احکامی نوین برای وجود در مسائل خود به میدان می آورد.

بنابر این، نظریه أصالة الوجود نسبت به أصالة الماهیه نظریه دقیقی است در برابر نظریه جلی. همچنین در أصالة الوجود، نظریه عرفاء بالله که تشخص در وجود است، معارض و مخالف نظریه حکماء که تشکیک در آن است نمی باشد؛ بلکه نظریه عالی تر و والا تر از آن است که بر آن ورود دارد.

نظریه عرفاء که همان ذوق المتألّهین 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 نظریهٔ أصالة الماهیة می‌ستاید؛ ولیکن در اصل موضوع و مقدمات آن خدشه وارد می‌سازد. و بنابر این، مقدمات آن را از ریشه برمی‌دارد؛ و نظریهٔ دقیق خود را در برابر نظریهٔ جلی ایشان برابر می‌دارد.

یکی از مقدمات قائلین به تشکیک در وجود آن بود که: حدّ اعلاّی وجود که از هر حدّی بالا تر و برتر است؛ و ازلی و ابدی است، و مالا نهاییه له می‌باشد؛ آن ذات واجب الوجود است؛ و بقیهٔ مراتب از بالا به پائین در درجات مختلف وجود شدّه، و قوّه، و کثرة، و ضعفاً، و قِلّة، مراتب ممکنات می‌باشند که به حسب اختلاف درجات وجودی و ماهوی خود قرار دارند.

ذوق المتألّهین می‌گوید: این که ذات واجب را شما در بالا قرار داده‌اید؛ گرچه به عناوین صرافت در وجود، و عدم تناهی و ازلّیت و ابدّیت معنون نموده‌اید؛ ولی معذک آن را محدود و متعیّن به این حدّ کرده‌اید، که از سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید. و کفّی فی ذلك أن تكون المرتبة العالیة مغایرة لسائر المراتب و فی قبالتها. و بنابر این همان حدّ اعلا را که به عنوان بشرط لائیت از سایر مراتب مادون جدا قرار داده‌اید، به این حدّ و تمیّز، متعیّن و محدود نموده‌اید؛ و از صرافت محض ساقط کرده‌اید!

و بعد از آنکه اصل طبیعت وجود را بدون هیچ قید و شرطی در حاقّ محوَضت و بساطت خود دارای وجود صرف پنداشته‌اید؛ و برای او مراتبی را قرار داده‌اید، مرتبهٔ اعلاّی از همهٔ مراتب، خود مرتبه‌ای است، گرچه به خصوصیت عنوان اشدّیت و اقوائت و عدم تناهی متّصف باشد.

روی این گفتار، در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعیّن است، گرچه هزار کلمهٔ صرف و لفظ محض را بر سر آن درآورید! اینها درد را دوا نمی‌کند؛ و با پیوند عبارت صرف محض و محض محوَضت و بسیط بساطت، مرتبهٔ اعلا را که متمایز است از سایر مراتب، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب

— جَلَّ وَعَلَا — را غير محدود و صرف نمی سازد. وَ كَفَى فِي ذَلِكَ مَنْقَصَةً وَحَدًّا وَ تَرْكِيبًا وَافْتِقَارًا وَحُدُوثًا.

ذوق المتألهين بنا بر شهود خود، و بنا بر همين برهان، وجود حضرت حق را حقيقت وجود بحت و صرف و بسيط من جميع الجهات می داند، که نه تنها در مرتبه اَعْلَا، بلکه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعینات معیت دارد. در اَعْلَا نقطه از ذروه نور و شدت اوست؛ و در پائین نقطه از هیولای مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۲ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ.^۳ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّمَا كَانُوا.^۴

معیت وجودی او با یک پشه و یک ذره ذره بینی که به چشم نمی آید، و با دستگاه مکتبه قوی دیده می شود؛ به اندازه معیت او با اعظم خلایق و بزرگترین موجودات، یکسان است. نزدیکی و قرب او به همه موجودات یکسان است. و این إحاطه نه تنها إحاطه علمی آن هم به نحو حصولی است؛ بلکه إحاطه وجودی و معیت ذاتی است که حقاً و تحقیقاً از حبل الوريد انسان به او نزدیکتر است و بین انسان و نیت و مقصد او فاصله می شود وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ.^۵ و موجودات همگی به إضافة اشراقیه او پدید آمده اند؛ و نفس موجودات علم حضوری

(۱) بعضی از آیه ۸۴، از سوره ۴۳: زخرف.

(۲) آیه ۳، از سوره ۵۷: حدید.

(۳) بعضی از آیه ۴، از سوره ۵۷: حدید.

(۴) بعضی از آیه ۷، از سوره ۵۸: مجادله.

(۵) بعضی از آیه ۲۴، از سوره ۸: أنفال. 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
گر چه تیر از کمان همی گذرد	از کماندار بیند اهل خرد

(گلستان، طبع عبدالعظیم قریب، ص ۴۷، باب أول).

او هستند.^۱

ذوق المتألّهین می‌گوید: این حدّ أعلا را که شما صرف پنداشته‌اید، در حقیقت صرف نیست؛ وحدت او عددی است و محدود است. آن وجود صرف که چیزی از حیطة او خارج نیست، و کَلَمَا فَرَضْتَ لَهُ ثَانِيًا وَ نَظَرْتَ إِلَيْهِ، فَإِذَا هُوَ هُوَ؛ وجود واحد شخصی است؛ و هو الواجب عزّاسمه و علا قبره؛ و موجودات از حدّ أعلای وجود که احدیت و واحدیت باشد؛ تا أدنای وجود، همه و همه بدون استثناء ظهورات و تجلیات او هستند؛ و هیچ موجودی حتی 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.

وَأَتَّخِدُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَ لَا حَيَوَةً وَ لَا نُشُورًا.^۲

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ
ذوق المتألّهین می‌گوید: بنابر این، أصالت اختصاص به ذات أقدس او دارد و موجودات خارجیه، تعینات و اعتبارات وجود او هستند؛ و ماهیاتشان اعتبار در

(۱) ملاّی رومی در تفسیر آیه: وهو 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 بگریسیم ابر پر زرق وئیم	ور بخندیم 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

(مشوی، 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. و حدت 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 تبعیّت 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 والله أعلم^۱
والمحصّل، این نظریّه عرفاء بالله در أصالة الوجود، موضوع تشکیک را متزلزل می سازد؛ و با سه عرّابه قوی شهود، و برهان، و آیات کریمه قرآنیّه و روایات مسلمّه وارده در مسئله توحید بدان حمله می کند؛ و از بنیاد واژگون می سازد؛ و آن نظریّه بدوی و سطحی و جلی را با این دیده عمیق و نظریّه دقیق نوسازی می نماید؛ و احکام و مسائل خود را برای عالم توحید و موحدین اظهار می نماید.

و از آنچه معروض شد، معلوم می شود که: بیان مرحوم شیخ در این مکتوب آن جا که فرموده اند: «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؛ ولا یرتفع هذا البدیل و النقیض إلاّ بتبدله بما یقوم مقام الآخر. ودقت در این عرض زیاده از حدّ لازم است فإِنَّه الأساس والعمدة فی الباب کما لا یخفی علی أُولی الألباب» تمام نیست. زیرا نظریّه طارد عدم بودن وجود ممکنات برای ماهیات ممکنه، و بدیل و نقیض بودن آن در نظر حکیم مشکک است، نه در نظر عارف متألّه.

عارف متألّه با شهود و وجدان، و با عقل و برهان، اصل این وجود محدود و طارد عدم را از ممکنات برمی دارد؛ و با نظرتیزبین و حادّه و حقیقت بین خود - فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^۲ - وجود را گسترده و ساری و جاری در جمیع ممکنات می بیند؛ و تعینات امکانیّه را شبکه های 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 اَوَّل، موضوعی برای وجود متعین و طاردیت عدم ماهیات ممکنه باقی نمی‌گذارد. آنچه هست وجود حقّ 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 لصدر المتألّهین بیان فرموده‌اند که: *أَنَّ الْوَحْدَةَ وَالْكَثْرَةَ كَلْتِيهِمَا حَقِيقَتَانِ مَلْحُوظَتَانِ بِنَحْوِ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ وَالْكَثْرَةَ فِي الْوَحْدَةِ*، نیز درست نیست.

أَوَّلًا باید از ایشان پرسید که: این مطلب را که به حکماء متألّهون و عرفاء شامخون نسبت داده‌اند، از عرفاء شامخون یک نفر را که بدین مطلب قائل باشند، خوب بود نام می‌بردند.

مطلب حقیقی بودن وحدت و اعتباری بودن کثرت از مسائل ضروریة درجهٔ بین عرفاء بالله است؛ و جزء اصول مسلمة 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
تفکر 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 آندکی شد
که نقطه دایره است از سرعت سیرا

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا هردو 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 کوبه یک دم
جهان خلق و امر آنجا یکی شد
همه از وهم تست این صورت غیر

(۱) منتخبی از اشعار شیخ محمود شبستری در اَوَّل «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 نظریه تعداد آنها با مشخصاتشان بنمائیم؛ کثرت آنها حقیقی؛ و وحدت آنها که در ظرف واحدی قریب به هم قرار گرفته اند، اعتباری است. و اگر نظریه 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، اصل تثلیث و اقامیم ثلاثه نصاری را باطل می دانیم؛ و آنها را به کفر و شرک منتسب می داریم. زیرا قائل شدن به سه اصل قدیم (حیات و علم و قدرت) و یا (أب و ابن و رُوحُ الْقُدُس) و یا (خدا و عیسی و جبرائیل) با وحدت بالصرافه ذات اقدس واجب الوجود، نمی سازد.

ما می گوئیم: اگر آن سه اصل قدیم واجب الوجودند، وحدت در میان آنها اعتباری است نه حقیقی. بنابراین، اصل تثلیث قدمات بر آنها ثابت و لازم و گردن گیر می شود. و نمی توان هم قائل به وحدت حقیقی واجب الوجود، و هم تثلیث حقیقی او بود. و چون آنها تثلیث را حقیقی می دانند و بر آن اصرار دارند؛ لذا برهان تنافی کثرت با وحدت بر علیه آنها لازم؛ و مفری از این عقبه ندارند.

و بعضی از فلاسفه ایشان که خواسته اند 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 می مانند.

ولی ما می‌گوئیم: ذات واجب الوجود، واحد است؛ و وحدت او هم عددی نیست؛ بلکه دارای وحدت بالصّرافه است؛ و تمام موجودات ازلیّه که جنبه غیریت و عنوان صفتیّت 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 اسم 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 میری دارند.

مرحوم صدرالمتألهین 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 والإطلاق، در ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ گوید: بیان تفصیلی: واجب الوجود إن وصف بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها كما سنبت؛ لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلّا وجود ذاته بذاته. فهي وإن تغارت مفهوماتها لكتها في حقّه تعالی موجود بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من أنّ الأوّل تعالی لا يتکثر لأجل صفاته؛ لأنّ کلّ واحد من صفاته اذا حققت تكون الصفة الأخرى بالقياس اليه. فيكون قدرته حيوته، وحيوته قدرته، وتكونان واحده. فهو حيّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيّ، وكذا في سائر صفاته. وقال أبو طالب المكيّ: مشبته تعالی قدرته، وما بدرکه بصفاته بدرکه بجمع الصفات؛ إذ لا اختلاف هناك.

تا اینکه می‌گوید: كما قال أبو نصر الفارابی: وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدرة کله، حيوة کله. لا أنّ شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته. ولا أنّ شيئاً فيه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التکثر في صفاته الحقيقيه. فكذا صفاته الإضافية لا يتکثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته. فمبندتيه بعينها

در اینجا در پاسخ صدرالمتألهین و مرحوم شیخ باید گفت: متعلق وحدت در کثرت اگر دو چیز باشد؛ همچون روح و بدن اشکالی 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 محلّ کلام ماست هر دو واحدند؛ یعنی وجود بحت بسیط و صرف را یک بار به نظر وحدت نگریستن، 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.

←
 رازقیتیه. وبالعکس؛ وهما بعینهما جوده وکرمه وبالعکس. وهكذا فی العفو والمغفرة والرّضا وغيرها. اذ لو اختلف جهاتها وتکثرت حیثياتها لأدّى تکثرها الى تکثر مبادئها. وقد علمت أنّها عين ذاته تعالى. قال: الشيخ المتأله شهاب الدّین المقتول فی بعض کتبه: وما يجب أن نعلمه ونحقّقه أنّه لا يجوز أن يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حیثيات فيه. بل له اضافة واحدة هي المبدئية نصّح جميع الإضافات كالرازيّة والمصوريّة ونحوهما. ولا سلوب فيه كذلك. بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان. فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرها. كما يدخل تحت سلب الجماديه عن الانسان سلب الحجرية والمدريّة عنه وان كانت السلوب لا تتکثر على کلّ حال. انتهى کلام الشيخ شهاب الدّین.

و ما نیز در اینجا به همین مقدار از کلام صدرالمتألهین و منقولات او اکتفا می‌کنیم، و یک بحث کوتاه می‌آوریم، و آن این است که: تمام صفات هم همانند علم و قدرت و حیوة و إرادة اگر به صفت واحدی برگردند، و آن صفت عین ذات باشد، اگر در ذات مفهوم خود را حفظ کنند یعنی مندک و فانی نشوند؛ و صدق علم و قدرت و ماشابهها بجهت تحقق حقیقت آنها در ذات باشد در اینصورت خواهی نخواهی در ذات ترکیب پیدا می‌شود؛ و از محوشت و بساطت و وحدت بیرون می‌رود، و اگر این صفت در ذات مندک و مضمحلّ گردد به طوری که منطبق علیه عنوانی علم و قدرت و إرادة و ماشابهها در آنجا صادق نباشد؛ در آنجا دیگر علم و قدرت بعنوانها نمی‌توان گفت. آنجا ذات ذات است؛ و اگر هم بگوئیم: ذات عالم است و قادر است؛ از لفظ عالم و قادر معنای ذات را إرادة کرده‌ایم؛ نه منطبق علیه مفهوم عنوانی آنها را؛ و این است حقیقت معنای نفی صفات از ذات که در اخبار ائمّه معصومین علیهم‌السلام وارد شده است.

فصل دوم: در بساطت مَحْضه و صرافت وجود حضرت حق — جلّ و عزّ — و تبعیّت و محدودیّت اَسْماء و صفات است در مقابل آنان که صفات را با حدودها عین ذات می دانند؛ و این مستلزم ترکیب است.

و اجمال و فشرده این حقیقت آن است که: ذات اقدس حضرت احدیّت عزّ شأنه تامّ و تمام است، و فوق تمام است؛ و ما لا یتناهی است بما لا یتناهی. یعنی ازلّاً و ابدّاً و سرمداً و وجوداً و سعةً و اطلاقاً و عموماً و اسماً و صفةً و فعلاً غیرمتناهی است. به هیچ وجه من الوجوه در تحت عنوان حدّ و قید و حصر و اندازه در نمی آید، و حتی با اشاره عقلیه و قلبیه و ذهنیه مشارّالیه واقع نمی شود.

و لازمه این نحوه از وجود، وجوب و وحدت است. وحدت عظیم ترین صفت از صفات اوست؛ و از سنخ وحدت های عددی و نوعی و جنسی و ماشابهها که ممکنات بدانها متّصف می شوند، نیست. بلکه وحدت حقه حقیقیّه است که از آن تعبیر به وحدت بالصرافه می شود. 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 می کند. و لازمه چنین وحدتی تشخّص در وجود است؛ و اصالّت و ثبوتی است که عین وجود و متن تحقّق است.

فلهذا هر چیزی که دارای حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدانها متّصف می باشد، همچون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدانها می رسد؛ و برهان آنها را برای او اثبات می نماید. این مفاهیم بماهی مفاهیم محدود و از هم متمایز و در ذات او راه ندارند؛ و گرنه لازم می آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد؛ و صفات متضاده و متعدّده در آن مجتمع گردند.

شأن مفهوم کلیّت و کثرت است؛ و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از مفهوم خارج نمی شود. مثلاً اگر بگوئیم: علمش بزرگ است و بی نهایت 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 نمی کند و از کثرت لازمه مفهوم جدا نمی سازد. 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 ذرّوه عالی راه ندارند؛ زیرا لازمه اِتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند؛ و با آن متحد باشند.

و به عبارت دیگر منطبق^۲ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است؛ و این حقیقت غیر منطبق^۳ علیه مفهوم حیات و قدرت است. و منطبق^۴ 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 کرده ایم که در آن قدرت غیرمتناهی و علم غیر متناهی، و حیات غیرمتناهی 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 شابهها کثرت خود را از دست نداده باشند. اما اگر این کثرت را رها کردند؛ و خالص و صافی از حدّ وجودی و ماهوی خود گردیدند؛ یعنی حقیقت علم بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت حیات بدون مفهوم و حدّ آن، و حقیقت قدرت بدون مفهوم و حدّ آن شدند؛ در این صورت 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 ولایتناهی را هم درآوریم؛ 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 درآوریم، نتوانسته ایم از محدودیت ذاتی خارجش سازیم؛ و فقط خود علم و قدرت را با این قیود، غیرمتناهی در حیطه مفهومی خودشان یعنی علم و قدرت فرض کرده ایم. 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 بیخشد.

هر مفهومی از مفهوم دیگر منجزل، و اتحاد در وجود مستلزم اتحاد در مفهوم و ماهیت و ذات نیست. و بنابر این 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 غیرمتناهی باشند؛ ولی چون صبغة غیریت دارند، در مادون ذات و درجه پائین تر 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 مندگ و مضمحلّ و فانی شده، و حدود خود را به واسطه عظمت و سیطره و قدرت و قهاریت و بساطت محض و وحدت صافی و بدون شائبه 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 انزال از حدّ مفهومی و ماهوی خود، عین یکدگر و عین ذاتند.

و در آنجا ذات ذات است و حملی که فقط می‌توان نمود **الذات ذات می‌باشد** و بازگشت بقیّه حمل‌ها همچون **الذات عالم والذات قادر** 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 إدراک محض می‌شود، چشمش می‌شود، 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 مندگ می‌شود و چیزی غیر از ذات نیست:

تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأَثَبْتُ صَحْوَالِجْمَعِ مَحْوَالِنَشْتَبِ

و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سید احمد در مکتوب سوم می فرماید: إصرار این روسیاه و أمير المؤمنين عليه السلام بر سر آن است که بگوئیم: صفات محدود و متعین اند، و نمی توانند 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 المتکلمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده اند؛ و یا نفی صفات از ذات در بعضی از حالات سلوکی و عرفانی که برای سالک در طی مراحل پیش می آید. 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 تعبیطی و بدون شاهد است؛ زیرا

وَكَلَّمِي لِسَانًا نَاطِرًا مَسْمُوعٌ يَدُّ
فَعَيْنِي نَاجَتِ وَاللِّسَانَ مَشَاهِدٌ
وَسَمِعِي عَيْنٌ تَجْتَلِي كُلَّ مَا بَدَا
وَمِثِّي عَنْ أَيْدِي لِسَانِي يَدُّ كَمَا
كَذَاكَ يَدِي عَيْنٌ تَرَى كُلَّ مَا بَدَا
وَسَمِعِي لِسَانًا فِي مَخَاطِبَتِي كَذَا
وَلِلشَّمِّ أَحْكَامٌ أَظْرَادُ الْقِيَّاسِ فِي
وَمَا فِي عَضْوُ خُصِّ مَنْ دُونَ غَيْرِهِ
وَمِثِّي عَلَيَّ أَفْرَادَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ
يُنَاجِي وَيُصْفِي عَنْ شَهْوَى مُصَرِّفٍ

و همینطور ادامه می دهد تا می رسد به اینکه می فرماید:

هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ
وَنَاهِيكَ جَمْعًا لَا يَفْرُقُ مَسَاحَتِي
فَوَاهَا وَأَعْظَمَتْ فِعْلَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ
مَكَانٍ مَفْسِيٍّ أَوْ زَمَانٍ مُوَقَّتٍ

(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 عليه السلام و عرايض این روسیاه الی الآن برای آن است که شاید التفات به صرافت و تجرد ذات اقدس عن جميع الاعتبارات حتى 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 خلّو 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 بی مورد است و خیالی بیش نیست. زیرا آن که صفات را پائین تر از ذات می‌نگرد؛ هزار بار بالا تر و قوی تر 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 مبری و منزّه از آن می‌داند؛ ولیکن صفات کامله غیر محدوده را برای ذات اثبات می‌کند؛ و *أَيْنَ الثَّرَى مِنَ الثُّرَيَّا*.

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.

حَبَّذا بدین ذات که در قدرت و علم و حیات، بدین سرحدّ 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 براساس این سعه ذات، و این بساطت و عمومیت و اطلاق وجودی او، مکانی و زمانی را نمی‌توان تصوّر نمود که ذات حضرت احدیت بوجوده، و وحدته،

(۱) آنجا که گوید: *وإلا لزم خلّو الذات فی مرتبه ذاته عن هذه الصّفة الکمالیه*.

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 می باشد. اختلاف ظاهر و باطن به واسطه حدی است که آن دورا از هم جدا می کند. و چون این حد را که در خداوند اعتباری است نه حقیقی، برداریم؛ یکی می شود.

به همین جهت است که او در همه اشیاء موجود است بوجهی؛ 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 ایتیت و ماهیت آنها.

و این است مراد از کلام ذرریار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که: جدائی و بینونت او از اشیاء، بینونت صفت است نه بینونت عزلت.^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 عظیم ترین امری است که دلالت بر اشرقیّت قرآن و افضلیت آن حضرت نسبت به سایر کتب آسمانی و سایر پیامبران الهی دارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در میان جمیع ائمت 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 در ص ۶۶ از طبع ناصری راجع به کیفیت تقوم معلول به علت گوید: وهو متقوم بالعلّة ای لیست العلة خارجة عنه بحيث لا مرتبة له خالية عنها ولا ظهور له خالیا عن ظهورها. بل الظهور لها أولاً وله ثانياً كما قال علیه السلام: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله. وقال: داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمزابلة. وأيضاً: ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج. وأيضاً: مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزابلة. وأيضاً: داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء؛ خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء. وأيضاً: توحيدة تمیيزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة. وبالجملة هذا متواتر بالمعنى. (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.

خطبه هائی 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 سرّی اوست؛ و مدرکات حضوری و مکاشفات حقّه حقیقیّه و علوم سرمدیّه اوست که چون شمس درخشان از آن پرده برمی دارد؛ و محبوب و معبود خود را با بلندترین صدائی و با اُستوارترین منطق و برهانی به عالم بشریت تا ابد معرفی می کند.

حضرت اُستادنا الأعظم علامه طباطبائی قدس الله سرّه الشریف در تفسیر خود، در بحث توحید پس از حکایت چند فقره از چند خطبه مولانا امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، 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 فرموده اند که: در میان جمیع فلاسفه الهیین از مصر قدیم و یونان و اسکندریه تا قبل از ظهور اسلام نامی از وحدت حقّه حقیقیّه و بالصرافه ذات احدیت نبود.

آنچه از جمیع آنها نقل شده است؛ و همچنین آنچه از افرادی که بعد از آنها در اسلام آمده اند، و بر خط مشی همان حکمت و فلسفه مشی نموده اند؛ وحدت عددی ذات حق است؛ حتی آنکه شیخ الرئيس أبوعلی سینا در کتاب «شفا» تصریح به وحدت عددیّه ذات حق تعالی می نماید؛ 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 آورده اند، زیاده بر وحدت عددی نیست؛ در عین آنکه همه آنها براهین و أدله خود را از قرآن مجید آورده اند. أمّا از این قرآن غیر از وحدت عددی نفهمیده اند.

این محصل کلامی است که اهل بحث و نظر درباره توحید حضرت حق گفته اند.

و أمّا آنچه را که قرآن کریم راجع به معنی و حقیقت توحید بیان می فرماید؛ اُولین قدمی است که در تعلیم و تفهیم این حقیقت برداشته شده است؛ أمّا

مع الأُسف الشَّدید، أهل تفسیر و بطور کلی جمیع کسانی که با قرآن کریم سرو کار داشته اند، چه از صحابه رسول خدا ﷺ، و چه از تابعین، و چه از کسانی که بعد از آنها آمده اند، همگی این بحث را دنبال ننموده، و مهمل گذاشته اند.

این کتاب های جوامع احادیث، و این کتاب های تفسیر است که همگی در مرأی و منظر ماست؛ در تمام آنها از این حقیقت اثری به چشم نمی خورد؛ نه با بیانی که شرح آیات قرآن را دهد؛ و نه با طئی طریق برهان و استدلال.

ندیدیم ما کسی را که بتواند از حجاب این حقیقت برقع برفکند؛ مگر آنچه در کلام امام أميرالمؤمنین علی بن ابیطالب عليه 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 روشن ترین طریقی از براهین، حجاب را از رخسار آن کنار زد.

و عجیب آن است که: بعد از علی عليه السلام نیز، این گونه گفتار در کلام أهل فلسفه و تفسیر و حدیث دیده نشد؛ تا پس از هزار سال از هجرت در کلام فلاسفه آمد؛ و آنها خودشان گفتند که: ما این حقیقت را از علی گرفته ایم.

و این سر آن بود که ما نمونه هائی 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 جَلَّتْ عَظْمَتُهُ بوده باشد.

و مراد و منظور حضرت علامه (ره) از فلاسفهٔ اسلام پس از هجرت، مرحوم صدرالمتألهین شیرازی قدس سره می باشد، که او در کتاب های خود قائل به وحدت بالصرفه بودن ذات حق شد و این معنی را با بلیغ ترین وجهی به ثبوت رسانید، و منطق بوعلی سینا را در توحید عددی بودن ذات حق ابطال نمود.

و این حقیر گوید: کلمات أميرالمؤمنین عليه السلام صریح در تشخیص وجود، و وحدت حقّه حقیقیّه، 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 أميرالمؤمنین

در بارهٔ صرافت در وجود، و توحید بالصّرافه بودن حضرت احدیت استفاده نموده است، گرچه همه حقّ است و بجا و درست؛ ولیکن گویا صدرالمتألهین از لوازم صرافت که وحدت و تشخّص در وجود است، اِغماض فرموده؛ و بر اساس صرافت روی مسئلهٔ تشکیک در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را می توان خبط و اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالأخره مسئلهٔ تشکیک سر از وحدت عددی بودن حقّ درمی آورد؛ و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها ابدأً سازش ندارد. و کسی که به مغزی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی تواند قائل به تشکیک باشد که بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون می زند.

و اگر صدرالمتألهین به حقیقت صرافت و لوازم آن پی می برد، بدون شک اعلان تشخّص در وجود را می داد؛ و اِبا و امتناعی از این مطلب نداشت؛ اَمّا تبعاً لسایرالفلاسفه از تشکیک در وجود تجاوز نموده، و قائل به تشخّص در آن نگردیده است. پس در ادراک صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم ادراک تشخّص آن از قافلهٔ موحدین عقب مانده است.

مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و اِلهیین راسخ می باشند؛ ولیکن، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان اِلهی نرسیده اند؛ گرچه صدرالمتألهین در برهان و استدلال از سبزواری قوی تر است، اَمّا سبزواری چاشنی عرفان و وصول در کلماتش بیشتر؛ و کلماتش آب دارتر و شیرین تر است. رحمة الله علیهما.

حالا شما می توانید دریابید که: عظمت کلام متین، و منطق قویم، و برهان قوی و لطیف و دقیق گفتار اَمیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ تا چه حدی عمیق و باریک است که به تمام زوایای آن صدرالمتألهین هم نرسیده است؛ و غیر از عرفاء بالله در طول این قرون کسی بدان تفوّه نموده است. و عرفاء هم که غالباً در کتابهایشان از راه استدلال و برهان پیش نمی آمدند؛ فلذا این دقایق، مبهم و درپس پرده بود، تا در این زمان های اخیر که راه استدلال و برهان را هم عرفاء بالله که مدرّس حکمت و فلسفهٔ اِلهی نیز بودند به میان آوردند؛ و همچون مرحوم سیّد علی شوشتری: اُستاد و

وصی شیخ مرتضیٰ أنصاری در أخلاق و عرفان؛ و بهترین شاگرد برومندش: آخوند مولیٰ حسینقلی همدانی، و بهترین شاگردان او همچون شیخ محمد بهاری، و سید احمد کربلائی 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 اُستاد علامه سید محمد حسین طباطبائی تبریزی قدس الله أسرارهم الزکیَّة، علماً و عملاً، شهوداً و برهاناً، منطقاً و استدلالاً، این واقعیت را اعلام فرمودند.

شکر الله مساعیهم الجمیلة، و رزقنا من علومهم، و جعلنا من تابعیهم فی القول والعمل، بمحمد سید المرسلین، و بوصیة أمير المؤمنين و بالائمة الأوصیاء من ذرّیته سلام الله علیهم أجمعین.

و اینک ما بطور فشرده و بسیار مختصر بعضی از خطب و روایاتی را که از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ در باره برتریت ذات از صفات؛ و در باره معیت حقیقیه حضرت حق با موجودات، و وحدت صرفه حق تعالی وارد شده است، در اینجا می آوریم تا استفاده تشخص وجود و صرافت آن برای همه روشن گردد:

۱ — در «نهج البلاغه» وارد است که: وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَاهُ. وَ مَنْ نَتَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ. وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ. وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَسَارَ إِلَيْهِ. وَ مَنْ أَسَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ. وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. وَ مَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. وَ مَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.

كَأَنَّ لَأَعْنُ حَدَثٍ. مَوْجُودٌ لَأَعْنُ عَدَمٍ. مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ. وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَابَلَةٍ — 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 منتهی به نفی صفات از ذات گردد؛ و محصل قسمت دوم یعنی مَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ (تا آخرش) که

(۱) «نهج البلاغه»؛ خطبه اول از طبع مصر، با تعلیقه محمد عبده، ج ۱، ص ۱۴ تا ص ۱۶ و نیز در

«احتجاج» از طبع نجف، ج ۱، ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۸ ذکر نموده است.

متفرّع بر قسمت اوّل است این است که: اثبات صفات برای ذات مستلزم اثبات وحدت عددیه است که لازمه اش تحدید و تعین ذات است.

و نتیجه این دو قسمت را که با هم ضمیمه کنیم این می شود که: عرفان خداوند ایجاب می کند که وحدت عددی را از اونیفی کنیم؛ و البته وحدت بالصرافه برای او لازم است.

أما مسئله نفی صفات از ذات را بدین طریق بیان فرموده است که: اوّل دین شناخت اجمالی 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 الهیه 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 احیاء و اِماتة و إعطاء و منع و بقیّه صفات را منحصرأ از وی بداند؛ و در صفات خدا شریکی برای او قرار ندهد.

در این موطن از اِخلاص، نیز بنده مشاهده می کند که: این صفاتی را که به ذات اقدس نسبت داده است، معانی و مفاهیم محدوده ای می باشند 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 می نمائیم، از معنای حیات و قدرت منصرف هستیم؛ و ابدأً معنای آنها را در علم نمی یابیم؛ و چون معنای علم را تصوّر می کنیم، از معنای ذات نیز انصراف داریم.

فلهذا این مفاهیم و علوم و مدرکات ما آنطور که باید منطبق بر حقّ عزّ اسمه نمی شود؛ و نمی تواند ذات بحت و بسیط و غیر مرکّب را حکایت کند. زیرا که چون ذات را با این اوصاف که همگی در حدّ ماهوی محدود می باشند، تصوّر کنیم؛ ذات مرکّبی را تصوّر نموده ایم. بنابراین ضرورت ایجاب می کند که: شخص مُخلّص که در عرفان ربّ به این حدّ اِخلاص فائز آمده است، اعتراف به عجز خود از معرفت بنماید؛ و به نقصان و درد بدون درمان خود اقرار کند؛ و تمام این صفات کثیره را که برای ذات حقّ اثبات 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 می فرماید: وَ کَمالُ

الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

و این معنی مؤید آنچه در اوّل خطبه آمده است می باشد که: الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ. الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا نَعْتُ 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 خَالًا 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 قِلَّت. زیرا واحد عددی عنوانی است از محدودیت موجودی که مسمی به وحدت است؛ و لازمه آن قابل قبول بودن آن مسمی به کثرت و تقسم آن به اجزائی است. و هر چه تقسم و تکثر بیشتر شود، بیشتر آن واحد در قِلَّت و ضَعْف

(۱) «نهج البلاغه»، خطبه ۶۳، از طبع مصر و تعلیقه عبده، ج ۱، ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴.

در مقابل آن کثرتِ حادث متوعّل می شود. و بنابر این هر واحد عددی در برابر کثیری که در برابر او فرض شود، قلیل خواهد بود.

و أمّا واحد بالصّرافه که حدّی برای معنای آن نیست؛ و نهایی برایش متصوّر نمی باشد؛ فرض کثرت در برابر او احتمال ندارد. زیرا که حدّی را نمی پذیرد؛ و عنوان تمیز بر آن عارض نمی گردد؛ و از حیطة وجودی آن چیزی بیرون نمی رود، تا بواسطه ضمیمه کردن آن را با خود تقویت پذیرد و زیاد شود؛ و یا به واسطه عدم ضمیمه نمودن قلّت و ضعف پذیرد. چو هر چیزی را خارج از او فرض کنیم؛ همان وجود او خواهد بود.

۳- و نیز در «نهج البلاغه» وارد است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَبِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزِيَّتِهِ، وَيَأْتِيهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ. لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَابِرُ تا می رسد به این جا که می فرماید:

الأحد لا يتأويل عددي؛ والخالق لا بمعنى حركة ونصب تا می رسد به این جا که می فرماید:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ. وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْظَلَ أَرْزَلَهُ. وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ. وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ حَبَّرَهُ. عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ. وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ. وَقَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورَ.^۱

در اینجا اثبات وحدت عددی را برای ذات حقّ موجب ابطال ازلیت او قرار داده است. زیرا حقیقت ازلیت حقّ آن است که او در ذاتش و صفاتش غیر متناهی و غیر محدود است. بنابر این اگر حقّ 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»، خطبه ۱۵۰، از طبع مصر با تعلیقه عبده، ج ۱ ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۵.

۴ - حدیث ذِغَلِب است که صدوق با سند متصل خود از اَصْبَغ بن نُبَاتَه روایت کرده است تا می رسد به اینجا که می فرماید: لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبَرِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْجَلَلِ تا این جا که می فرماید: هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مَبَايَنَةٍ، 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 فِي شَيْءٍ خَارِجٍ - الخُطْبَةُ ١.

۵ - نیز حدیث ذِغَلِب است که صدوق با سند متصل خود از حضرت صادق عليه السلام روایت کرده است تا می رسد به اینجا که می فرماید: إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللَّطَافَةِ فَلَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبَرِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْجَلَلِ تا آخر خطبه که بسیار حاوی مطالب رشیق توحیدی و عرفانی است.^۲

۶ - و در «نهج البلاغه» ایضاً آمده است:

مَا وَحَّدَهُ مَنْ كَيْفَهُ. وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلَهُ تا می رسد به این جا که می فرماید:

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 خطبه ای بدین مقدار جمع ننموده است.

و در این خطبه است که: وَلَا يُشْمَلُ بِحَدِّ، وَلَا يُحَسَبُ بَعَدِّ. وَإِنَّمَا تَحُدُّ الْأَوْقَاتُ أَنْفُسَهَا، که صریحاً نفی وحدت عددیه را از ذات اقدسش می نماید.

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 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 تعلیقه 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: یا امیرالمؤمنین اتقول: إن الله واحد؛ تا می‌رسد به این جا که می‌فرماید:

ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِي! إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ وَوَجْهَانِ يَنْبُتَانِ فِيهِ.

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: وَاحِدٌ يَقْضُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا تَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ! وَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يُرِيدُ بِهِ النَّوْعَ مِنَ الْجِنْسِ؟ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ، وَجَلَّ رَبَّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى.

وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَنْبُتَانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ. كَذَلِكَ رَبَّنَا. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى؛ يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ.^۱

۸ — شیخ مفید در «ارشاد» از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت نموده است که در

باب توحید گفته‌اند:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ؛ وَأَضَلُّ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ؛ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ. جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِلَّهُ الصِّفَاتُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ، وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ وَعَلَا صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ تا آخر خطبه.^۲

۹ — شیخ طبرسی در «احتجاج» این کلمات را از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت

کرده است که:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ. وَوُجُودُهُ إِبْتَائُهُ. وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ. وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ. إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرِ 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 ونفی التشبیه، ص ۳۴ و ص ۳۵ حدیث شماره ۲.

تُصَوَّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. لَيْسَ بِإِلَهِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ. هُوَ الدَّالُّ بِالِدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمَوْدَى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.^۱

۱۰ - در «نهج البلاغه» وارد شده است که حضرت در خطبه ای گفتند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ، تَابَهُ أَيْنَمَا مِي رَسَدَ كَه: وَاحِدٌ لَا يَبْعَدُ، وَدَائِمٌ لَا يَأْمِدُ، وَقَائِمٌ لَا يَبْعَدُ - الخُطْبَةُ.^۲

۱۱ - شيخ صدوق در «معاني الأخبار» با سند متصل خود از عمر بن علي بن

أبيطالب از پدرش حضرت أمير المؤمنين عليه السلام روايت می کند که رسول خدا صلى الله عليه وآله گفته اند:

التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ؛ وَبَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ. ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يُرَى، وَبَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يَخْفَى. يُظَلَبُ بِكُلِّ مَكَانٍ؛ وَلَمْ يَخُلْ مِنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ. حَاضِرٌ غَيْرٌ مَحْدُودٌ؛ وَغَائِبٌ غَيْرٌ مَفْقُودٌ.^۳

باری این فقرات خلاصه و جوهره عباراتی بود که از خصوص أمير المؤمنين

عليه السلام در این باره به طور صراحت و تنصيص وارد شده بود؛ و ما مفصل آنها را در جلد

دوازدهم «إمام شناسی» از دوره علوم و معارف اسلام آورده ایم.^۴ و أمّا آنچه از

تمام أئمة عليهم السلام در «توحيد صدوق» و غيره نقل شده است، بيش از اينهاست.^۵

فصل سوم: در اعتبارات وجود: بشرط لا، و بشرط شيء، و لا بشرط.

(۱) «احتجاج»، ج ۱، ص ۲۹۹.

(۲) «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۳، و از طبع مصر با تعليقه عبده، ج ۱ ص ۳۵۰ و ص ۳۵۱ و این خطبه

را بتمامه شيخ طبرسي در «احتجاج»، طبع نجف ج ۱ ص ۳۰۵ ذکر نموده است.

(۳) «معاني الأخبار»، طبع صدوق ص ۱۰، باب التوحيد والعدل حديث شماره ۱.

(۴) در درس های ۱۷۷ تا ۱۸۰.

(۵) از جمله در دعای بيست و هشتم از «صحيفة كاملة سجادية»، در ضمن وکان من دعائه عليه السلام

متفرغاً إلى الله عزوجل به پيشگاه پروردگار عرضه می دارد: لك يا إلهي وحدانية العدد، ومملكة القدرة

الضمد. و نیز در دعای سی و دوم در ضمن وکان من دعائه عليه السلام إذا فرغ من صلوة الليل عرضه می دارد:

اللهم يا ذا الملئك المتأبد بالخلود تا می رسد به اینکه عرض می کند: ضلّت فيك الصفات، وتفسخت دونك

التعوت، و حارت في كبرياتك لطائف الأوهام.

حاقّ حَقِيْقَتِ وجود به نحو لا بشرط مَقْسَمِيّ که از هر اسم و رسم بالاتر، و از هر قید و حدّ و وصفی برتر است، آن را هَوِيَّة مطلقه، و حَقِيْقَةُ الحَقَائِقِ، 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 حَقِيْقَتِ و ذات وجود بما هو وجود منتزع گردیده؛ و مساوق با آن است؛ و به نحو حمل اَوَّلِيّ و ذاتی بر آن حمل می شود.

اینکه می گوئیم: بالاتر از هر اسم و رسم است، به جهت آن است که: اسم لفظی است که دلالت بر مسمی می کند؛ 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 برسانند. و استعمال لفظ وجود، و ذات، و حَقِيْقَتِ و حتّی ضمیر (هُوَ) که اشاره به غیب مطلق است، در اینجا برای معرفّیت است؛ نه آنکه خود آیه و علامت و نشانه ای باشد که بر آن حَقِيْقَتِ منطبق گردد. نظیر آنکه می گوئیم: 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 الكُفَّة و الهویّه می باشد.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد بدست است دام را
آنگاه این وجود را به سه نحو ممکن است لحاظ کنیم:

أوّل آنکه آن را بشرط لای از جمیع اَسْمَاء و صفات ملاحظه کنیم؛ و آن را مقام اَحَدِيَّة، و اَحَدِيَّةُ الدَّاتِ نامند.

دوم آنکه آن را بشرط شیء از مجموعه اَسْمَاء و صفات ملاحظه نمائیم؛ و آن را مقام وَاَحَدِيَّة گویند.

سوم آنکه آن را لا بشرط از این دو شرط لحاظ کنیم؛ یعنی لا بشرط از ملاحظه بشرط لای اَسْمَاء و صفات؛ و لا بشرط از ملاحظه بشرط اَسْمَاء و صفات. و این لا- بشرط قسمی است که آن را مقام حَقِيْقَتِ مُحَمَّدِيَّة نامند؛ و هی الجامعة بین الأَحَدِيَّة و الواحِدِيَّة. زیرا در این لحاظ، مقام اَحَدِيَّة و واحِدِيَّة هر دو ملاحظه شده اند.

و بنابر این، مقام واحدیت ملاحظه وجود واجبی به شرط تعینات اَسْمَاءِ و صفات و لوازم آن که اَعْيَانِ ثابته است می باشد. مبدأ جمیع تعینات اسمیه و وصفیه علم است؛ و علم منشأ ظهور عناوین اَسْمَاءِ و صفات در لوازم آنها از اَعْيَانِ ثابته است. و مرتبه ظهور علم را در اَعْيَانِ ثابته، **فَيْضِ اَقْدَسِ**، و مقام **جَلَاءِ**، و ظهور نامند.

سبب تسمیه آن به **فَيْضِ اَقْدَسِ**، آن است که: اَقْدَسِ است از آنکه مستفیض غیر از مفیض، و متجلی غیر از متجلی له، و ظهور غیر از اظهار باشد.

و چنانچه به واسطه فعل حق تعالی به اشراق در اَعْيَانِ ثابته، وجود خارجی متحقق گردد؛ این وجود گسترده امکانیه را که لا بشرط از تحدّد و تقید باشد، وجود **مُنْبَسِطِ**، و **فَيْضِ مُقَدَّسِ**، و **مَشِيَّتِ فِعْلِيَّه**، و مرتبه **استجلاء**، و اظهار نامند.

و سبب تسمیه آن به فیض مقدّس آن است که: مقدّس است از حدود امکانیه و نقائص ذاتیه و ماهویّه. زیرا که تجلّی حضرت حقّ است در مرحله فعل بدون لحاظ قیود و حدود ماهویّه که مستلزم نقصان است.

و در حقیقت وجود **مُنْبَسِطِ** ظهور اَسْمَاءِ و صفات است در مرتبه مادون خود، بدون لحاظ قیود امکانیه و نقائص ذاتیه.^۱

(۱) قال الآملی رحمة الله عليه في حاشيته على شرح المنظومة للسبزواری (فده) في مبحث الوجود الذهنی عند قوله: فكما أنّ فيض الله المقدّس... وكذا فيضه الأقدس... ما هذا الفظه: إنّ حقيقة الوجود الغير المنزّل إلى المراتب الإمكانية لها ظهورات:

۱- فأوّل ظهورها هو تجلّی ذاتها لذاتها و ظهورها على ذاتها مع قطع النظر عن التعینات الصّفاتیة والأسمائیة؛ و يعتبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحديّة، والهوية الصّرفة، ومقام غيب الغيوب، والكنز الخفی، والغيب المصون، ومنقطع الإشارات، ومقام لا اسم له ولا رسم له.

۲- ثمّ لها ظهور على تعینات الصّفات والأسماء ولوازمها المسماة بالأعيان الثّابتة؛ وهي الماهیات الكلية اللازمة لهذا التجلّی الأسمائی الغیبر المنفکة عنه؛ نظیر عدم انفساک لوازم الماهیة. وإن شئت فعبّر عن ذلك باللّوازم الغير المتأخّرة عن وجود ملزومها. ولازم ذلك موجودیّتها بعین وجود الملزوم. ولذا لا تكون موجودة؛ أي بوجوداتها الخاصّة، وإن كانت موجودة بوجود الحقّ تطلقاً. وعن ذلك يعبرون بأنّها موجودة بوجوده تعالى، لا بليجاده. وهذا معنى ما قالوا: الأعيان الثّابتة ما شمّت رائحة الوجود. وهذا أعنى ظهورها على الأعيان الثّابتة هو الظّهور الأوّل على الأعيان. وبهذا الاعتبار یسمی ذلك الوجود بالحضرة الواحديّة، وعالم الأسماء، وبرزخ البرازخ،



خاتمه: مرحوم شیخ در آخر این مکتوب فرموده اند: «و از جمیع ما ذکرنا ظاهر شد که: التزام به حدوث عالم به ملاحظه این سنخ تقدم ابدی کافی در اعتقادات به حدوث نیست؛ برای آنکه همین سنخ تقدم را علت 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 علت عالم است. پس مرجع امر به تقدم بالذات خواهد بود؛ لا التقدّم فی الوجود». (انتهی)

أقول: اگر منظور ایشان از این بیان، التزام به تقدم زمانی است؛ و اینکه فقط تقدم زمانی رفع إشکال را می نماید، باید دانست که این التزام من اشع الخطاء. حضرت استادنا العلامة الطباطبائی قدس سره فرموده اند: وَأَمَّا مَا يَظْهَرُ مِنْ عَدَّةٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ أَنَّ مَعْنَى كَوْنِهِ تَعَالَى أَزْلِيًّا أَنَّهُ سَابِقٌ مُتَقَدِّمٌ عَلَى خَلْقِهِ الْمُخَدَّثِ تَقَدِّمًا فِي أَرْزَمِيَّةٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ لَا خَبْرَ فِيهَا عَنِ الْخَلْقِ، وَلَا أَثْرَ مِنْهُمْ؛ فَهَوِيَ مِنْ أَشْعَ الْخَطَاءِ. وَأَيْنَ الزَّمَانُ الَّذِي هُوَ مَقْدَارُ حَرَكَةِ الْمُتَحَرِّكَاتِ وَالْمَشَارَكَةِ مَعَهُ تَعَالَى فِي أَرْزَمِيَّةٍ؟

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 می نماید، بعد از شرح مفصلی حضرت می فرماید:

فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَبَعْدٍ، لِيُعْلَمَ أَنَّ لِقَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ. شَاهِدَةٌ بِغَرَائِزِهَا عَلَيَّ أَنَّ لَا غَرَبَةَ لِمُعَرَّرِهَا؛ مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيَّتِهَا أَنَّ لَا وَقْتَ لِمُوقَّتِهَا. حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرِ خَلْقِهِ. كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرُوبٌ؛ وَإِلَهَا إِذْ لَا مَا لُوَّةٌ؛ وَعَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومٌ، وَسَمِيعًا إِذْ لَا مَسْمُوعٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ:

←
ومقام الجمع، والتجلى الأسماى، والفيض الأقدس، وصبح الأزل، ومقام العماء، والتشأة العلمية.

۳- ثم لها ظهور ثالث؛ وهو ظهورها الثانى على الأعيان الإمكانية، وتجلي ثانٍ عليها، وهو تجلي واحد وظهور فارق في كل بحسبه. وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس، والتفس الرحمانى، والحق المخلوق به، والمشيئة، والرحمة الواسعة، والحقيقة المحمدية، والوجود المنبسط، وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من أول العوالم، وهو عالم الجبروت إلى آخرها الذى هو الناسوت (انتهى).

وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفًا وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفًا
 وَكُنْتَ إِذْ لَيْسَ نُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ وَلَا ظَلَامٌ عَلَى الْأَفَاقِ مَعْكَوْفًا
 وَرَبَّنَا بِخِلَافِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ وَكُلِّ مَا كَانَ فِي الْأَوْهَامِ مَوْصُوفًا
 فَمَنْ يُرِدْهُ عَلَى التَّشْبِيهِ مُمْتَثِلًا يَرْجِعْ أَخَا حَصْرٍ 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 بنابراین 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 اگر چه حدوث زمانی را برای عالم اثبات کنیم؛ بر اصل حرکت جوهریه است، نه از استفاده از لفظ أزل.

(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 علی محمد وآله الطیبین الظاهرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین
من الآن إلى قیام یوم الدین.

عالم خارجی را که در آن زیست می نمائیم، یعنی عالم طبع، ماده، و هیولا،
و عالم حس، با جمیع افلاک و ستارگان و کهکشانها و آسمانهای عالم دنیا، با
این پهناوری و گستردگی، ضعیف ترین و کوچکترین و تاریکترین عوالم است.
از این عالم قوی تر و بزرگتر و روشن تر، عالم مثال، و برزخ کلتی، و مقارنات
عقلیه، و عالم قدر ربّانی، و لوح مخو و اثبات، و عالم خیال مجرد است، که در
روایات از این عالم تعبیر به عالم کُرسی شده است.

قدرت و عظمت و نور آن عالم نسبت به عالم حس، به مثابه قدرت و عظمت و
نور عالم ذهن است نسبت به عالم حس ما. اگر ما بخواهیم سنگی را حرکت
دهیم، و یا مسافت مختصری را بیمائیم، چقدر زحمت دارد، و وقت لازم دارد؟
ولی در عالم ذهن و خیال متصل، کوهی را بدون زحمت از جایش برمی داریم؛ و

(۱) قیصری در شرح «فصوص الحکم» در مقدمه در ورق ۱۶ ص ۳۲ گوید: تنبیه: لابد أن یعلم أن کلّ
ما له وجود فی العالم الحسی، هو موجود فی العالم المثالی دون العکس. لذلك قال ارباب الشهود: إن العالم
الحسی بالنسبة إلى العالم المثالی كحلقة ملقاة فی بیداء لانهاية لها، أما اذا أراد الحق تعالی ظهور ما لا صورة لنوعه
فی هذا العالم فی الصورة الحسیة كالعقول المجردة وغيرها بتشکل بأشكال المحسوسات بالمناسبات التي بينها
وبينهم وعلى قدر استعداد ماله التشکل كظهور جبرئیل علیه السلام بصورة دحية الكلبي وبصور آخر.

جهان را در لحظه ای دور می زنیم؛ و شهری را به یک اراده در ذهن خود، چون روز روشن می کنیم. اینها همه دلالت بر کیفیت إحاطة ربی، و علی، و بر سعه و قدرت و عظمت عالم مثال نسبت به این عالم دارد.

از این عالم بالا تر و برتر و عظیم تر و گسترده تر و روشن تر، عالم نفس کلیه، و مفارقات عقلیه، و عالم قضاء کلیه الهیه، و عالم لوح محفوظ، و أم الكتاب، و مفاتیح الغیب التي لا يعلمها إلا 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 کم 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 حس، براهین عقلیه، و وجدان و شهود ذوقیه، و أدلة 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 می کند که: قَالَ: قَالَ أَبُو ذَرٍّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ مَا أَفْضَلُ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكَ؟!

قَالَ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ؛ مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُونَ السَّبْعُ فِي الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ بِأَرْضِ بِلَاقِعٍ. وَإِنَّ فَضْلَ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ تِلْكَ الْفَلَاةِ عَلَى تِلْكَ الْحَلْقَةِ.^۱

و از عالم نفس کلیه و عرش، بالا تر و عظیم تر و قوی تر و نورانی تر و مجردتر، عالم روح اعظم و أسماء و صفات کلیه الهیه و عالم مقربین و فرشتگان مقرب است.

(۱) «تفسیر صافی» طبع سنگی با حاشیه «مجمع البیان» ص ۷۴ و طبع گراوری اسلامیة ج ۱ ص ۲۱۴؛ و «تفسیر المیزان» ج ۲، ص ۳۵۴. و در خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که: وکلّ شیء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه؛ وکلّ شیء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه. فليكنكم من العيان السّماع، ومن الغيب الخبر (خطبه ۱۱۲، از «نهج البلاغه»، و از طبع مصر با تعلیقه 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 العلیم القدیر است. و از این بالاتر عالم اسم الله است.

و از این عالم بالاتر عالم اسم الواحید، 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 می باشد.

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 می شود، تا به ذات احدیت که در آنجا همهٔ اسماء و صفات فانی می گردند، و هر کمال و جمال و جلالی مندگ و مضمحل می شود، و هیچ موجود جمیلی گر چه 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 تابید، و او مدهوش گردیده، و از حال رفت.^۱

(۱) صدر المتألهین در «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۷۶ و ص ۲۷۷ فرماید: ومن الأمور الواجبة ادراكها وتحقیقها لمن اراد أن يكون رجلاً عارفاً بالحكمة الإلهية ان يعلم أن للموجودات مراتب في الموجودية؛ وللموجود نشآت متفاوتة، بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأحسن؛ كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية. ولكل نشأة أحكام 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 التقساني، كالسواد والبياض، وكالحرارة والبرودة. فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد، لقصورهما 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 معلم الفلاسفة فيسئولوجيا: إن الإنسان الحسي صنم للإنسان العقلي؛ والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية، ليس موضع

فَسِرْتُ إِلَى مَا دُونَهُ وَقَفَّ الْأَلَى وَضَلَّتْ عُقُولٌ بِالْعَوَائِدِ صَلَّتْ
 فَلَا وَضَفْتُ لِي وَالْوَضْفُ رَسْمٌ كَذَاكَ الْإِسْمُ وَشَمٌّ، فَإِنْ تَكْنَى فَكَنَّ أَوِ انْعَتِ
 وَمِنْ أَنَا إِنَاهَا إِلَى حَيْثُ لَا إِلَى عَرَجْتُ، وَعَظَرْتُ الْوُجُودَ بِرِجْعَتِي^۱

و سپس از این عالم هر چه به پائین بیائیم، یعنی به طرف نقطه حسیض نزول کنیم، عوالم محدودتر، و تجرّدش کمتر، و قدرت و عظمتش ضعیف تر، و نورانیت و تابندگیش قلیل تر می شود، تا برسیم به عالم حسّ و ماده و هیولا که آن را أَظْلَمُ الْعَوَالِمِ گویند؛ و أَسْفَلُ السَّافِلِينَ^۲ در تعبیر قرآن کریم آمده است.

و علیهذا بعیدترین عوالم، از جهت قرب و تجرّد، عالم حسّ و دنیا است، که دارای ماده و مدّت است؛ و دارای کون و فساد است. و بنابراین از همه عوالم بی مقدارتر، و کم بهاتر، و ضعیف تر، و سنگین تر، و تاریک تر است. و این معنی را کسی إدراک می کند که یا چشمش به عوالم غیب باز شده باشد؛ و یا برهان و قیاس صحیح وی را بدین نتیجه کشانده باشد. و گرنه مردم گرفتار عالم پندار و حسّ و خیال متصل که قدمی در راه شهود و وجدان، و یا قیاس و برهان برنداشته اند، این عالم طبع و ماده را اصیل ترین عوالم می دانند؛ گر چه به ظاهر مسلمان باشند، و یا تابع بعض از شرایع الهیه باشند؛ ولی معذک عوالم معنی، و تجرّد، و نور، و روح، و صفات و أسماءِ کلیّه و قیامت صغری، و قیامت کبری، و بالأخره آنچه را که در پس پرده غیب آنهاست، اموری خیالی و پنداری و وهمی می انگارند؛ و بدان اذعان و اعتقاد دارند.

ایشان آنچه را که دارای اصالت، و حقیقت، و خارجیّت، و متن تحقّق



العین فيه غير موضع البد، ولا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة، لكتّها كلّها في موضع واحد. (انتهی) فإذا كان هذا هكذا، فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعيّة والتأحد؟ فجميع الأشياء، هناك واحد؛ وهو كلّ الأشياء بوحدة من غير ما يوجب اختلاف حيثيّة.

(۱) بیت ۳۲۴ تا ۳۲۶، از «نظم السلوك» (تائیة کبرای ابن فارض)، «دیوان ابن فارض»، طبع

بیروت سنه ۱۳۸۲، ص ۷۷.

(۲) آیه ۴ و ۵، از سوره ۹۵: التین: لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم؛ ثم رددناه أسفل سافلين.

است؛ عالم مادهٔ سنگین، و هیولای تاریک استعداد و ابهام محض می‌پندارند، و عالم مثال متصل و منفصل، و عقل جزئی و کلی، و بالاتر از آنها را همه تابع و از منضمات این عالم، مانند تبعیت معنای حرفی از اسمی می‌انگارند. و این درست إدراک و مشاهده‌ای است در برابر حق، 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 تُضْرَفُونَ.^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 الثُّور 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 اتکاء به عالم غیب، و شهود عوالم تجرّد و لقاء، و أصالت عالم نور و روح و نفس کلیّه، باز عملاً بدین عالم طبع متکی هستند؛ و آن را دارای حقیقت و أصالت می‌نگرند. فلماذا هنگام رفتن از دنیا جنز و فرغ دارند؛ زیرا که به خیال خودشان از عالم واقع و خارج و متن أصالت به عالم عَدَم و خیال و وَهْم 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 اعلیٰ 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 وحدت حضرت حق 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. والحق 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 تام و طمأنینه و آداب خاص خود بجای آوردند، که حقاً در من مؤثر واقع شد.

پس از نماز عشاء من جلورفتم، 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 ببینم آیا ادراک توحید، و لقاء الله، و سیری که شما در وحدت حق 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 حق هستم، و دم از او می زنم؛ این پندار است؟! من خیلی خجالت کشیدم و شرمنده شدم؛ و فوراً خدا حافظی 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 طایفه مدارج عرفانی و سلوکی در نزد استاد

وحید خود مرحوم قاضی به مراتب عالیه و معارج سامیه از عرفان و لقاء و کشف سبحات حضرت حق نائل آمده بود.

مرحوم آقا سید حسن مسقطی مردی قوی‌البیان، و حاضر جواب و متکلم ذوالاقتداری بود.^۱

در آن مجلس یکی از فضلاء نجف که اتفاقاً گهگاهی هم به محضر مرحوم قاضی مشرف می‌شد، 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 می‌فرمود؛ و کیفیت نزول نور توحید را در عالم امکان و شبکه‌های اینیات شرح می‌داد، رو کرد به ایشان و گفت: من می‌خواهم بدانم: این وحدتی را که شما می‌گوئید، واقعاً حقیقت دارد، یا امری موهومی و تصویری 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 می‌شود) 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 می‌رفت. در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نشست و به شاگردان خود درس حکمت می‌داد؛ و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود، و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می‌بخشید؛ 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 می‌نمود؛ و آنان را به گرفتاری به آهواء و آراء و محبوب بودن از حقایق منتسب می‌ساخت؛ و مستدلاً آن را بیان می‌کرد.

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 می‌پوشید؛ 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.

می دانید؛ آنگاه تحقق حقیقت توحید حق و وحدت او در عوالم را، امر موهومی می پندارید؟!

از اینجاست که مرحوم آقا سید أحمد کربلائی اعلی الله مقامه در این مکتوب به شریک حکیم خود در مکاتبه گوشه می زند و خرده می گیرد؛ و با عبارات لطیفه و مطالب و قصص ظریفه، روش او را قدح می نماید؛ و می خواهد 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 خیر عالم طبع و کثرت را نفروشی، چشم و گوش عالم ملکوت و وحدت برای تو پیدا نمی شود.^۱ عبارات آقا سید أحمد در این مکتوب همه حقایقی است، گرچه بعضی از آن در قالب حکایات و أمثله و أشعار بدیعه آمده است. می خواهد به او بفهماند که با این روش و منهاج درد معالجه نمی شود؛ و مرض شفا نمی یابد.

وَفَزَّ بِالْعُلَىٰ وَأَفْخَرَ عَلَىٰ نَاسِكٍ عِلًّا
وَجَزْمٌ مُثْقَلًا لَوُخِفَ ظَفٌّ مُوَكَّلًا
وَحَزْبٌ بِالْوَلَا مِيرَاتٍ أَرْفَعِ عَارِفٍ
وَنَهٌ سَاجِبًا بِالسُّحْبِ أَذْيَالٍ عَاشِقٍ
بِظَاهِرِ أَعْمَالٍ وَنَفْسٍ تَزَكَّتِ
بِمَنْقُولِ أَحْكَامٍ وَمَعْقُولِ حِكْمَةٍ
عَدَا هَمُّهُ إِثَارَتَا تَأْثِيرِ هَمَّةٍ
بِوَصْلِ عَلَىٰ أَعْلَىٰ 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 که به نام کتاب «لیلی و مجنون» است در ص ۱۰۹ از طبع بمبئی آورده است:

تَمَّتِي مِنْ لَيْلَىٰ عَلَى الْبَعْدِ نَظْرَةً
فَقَالَتْ نِسَاءُ الْحَى تَظْمَعُ أَنْ تَرَى
وَكَيْفَ تَرَى لَيْلَى بَعَيْنِ تَرَى بِهَا
وَتَلْتَدُّ مِنْهَا بِالْحُرُوفِ، وَقَدْ جَرَّتْ
لِيُظْفَى جَوِّي بَيْنَ الْحَشَا وَالْأَضَالِجِ
بِعَيْنِكَ لَيْلَى مُتْ بَدَاءِ الْمَطَامِجِ
سِوَاهَا وَمَا ظَهَّرْتَهَا بِالْمَدَامِجِ
حَدِيثُ سِوَاهَا فِي حُرُوفِ الْمَسَامِجِ

و از این جا به دست می آید که تمام رموز و ظرائف عشق حقیقی الهی، در عشق مجازی موجود است، و این آینه ای است برای آن. فلهدا بعضی به کلی انکار عشق مجازی را نموده اند؛ و گفته اند: حقیقت عشق به ذات اقدس احدی تعلق دارد.

عشق حقیقی است مجازی مگیر این دم شیراست به بازی مگیر

وَجُلٌّ فِي فُئُونِ الْإِتْحَادِ وَلَا تَجِدُ إِلَى فِئَةٍ فِي غَيْرِهِ الْعُمَرَ أَفْتِا
 أصالـت و حقيقت برای خداست و بس؛ و عالم وجود پرتوى از ظهور اوست و
 فروغى از جلوه او.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقى است که در جام افتاد
 چقدر آن عارف بزرگ مایه: ابن فارض مصرى، این حقيقت را در تائیه کبرای
 خود خوب شرح داده است؛ آن جا که گوید:

وَصَرَخَ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ، وَلَا تَقُلْ
 فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا
 بِهَا قِيسُ لُبْنَى هَامَ، بَلْ كُلُّ عَاشِقٍ
 فَكُلُّ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لُبْسِهَا
 وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنْ بَدَتْ بِمَظَاهِرِ
 بَدَتْ بِاحْتِجَابٍ وَأَخْتَفَتْ بِمَظَاهِرِ
 فَفِي النَّشْأَةِ الْأُولَى تَرَاعَتْ لِأَدَمِ
 فَهَامَ بِهَا كَيْمَا يَكُونُ بِهِ أَبَاً
 وَكَانَ ابْتِدَاءَ حُبِّ الْمَظَاهِرِ بَغْضِهَا
 وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو وَتَخْفَى لِعِلَّةِ
 وَتَظْهَرُ لِلْعُشَّاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرِ
 فَفِي مَرَّةٍ لُبْنَى، وَأُخْرَى بُثَيْنَةَ
 وَلَسْنَ سِوَاهَا، لَا وَلَا كُنَّ غَيْرَهَا
 كَذَاكَ بِحُكْمِ الْإِتْحَادِ بِحُسْنِهَا
 بَدَتْ لَهَا فِي كُلِّ صَبٍّ مُتَيِّمِ
 وَلَيْسُوا بِغَيْرِي فِي الْهَوَى لِيَتَقَدَّمَ
 وَمَا الْقَوْمُ غَيْرِي فِي هَوَاهَا وَإِنَّمَا
 فَفِي مَرَّةٍ قَيْسًا وَأُخْرَى كَثِيرًا

بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِرُخْرُفِ زِينَتِهِ
 مُعَارِزُ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ
 كَمَجْنُونٍ لَبْلَى أَوْ كَثِيرِ عَزَّةِ
 بِصُورَةِ حُسْنِ لَاحٍ فِي حُسْنِ صُورَةٍ
 فَظَنُّوا سِوَاهَا وَهِيَ فِيهَا تَجَلَّتْ
 عَلَى صَبِغِ التَّلْوِينِ فِي كُلِّ بَرْزَةٍ
 بِمَظْهَرٍ حَوًّا قَبْلَ حُكْمِ الْأُمُومَةِ
 وَيَظْهَرُ بِالزَّوْجَيْنِ حُكْمُ الْبُنُوَّةِ
 لِبَغْضِ، وَلَا ضِدُّ يُضَدُّ بِبَغْضَةِ
 عَلَى حَسَبِ الْأَوْقَاتِ فِي كُلِّ حَقْبَةٍ
 مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ
 وَأَوْنَةَ تُدْعَى بِعَزَّةِ عَزَّتْ
 وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيكَةٍ
 كَمَا لِي بَدَتْ فِي غَيْرِهَا وَتَرْتَّتْ
 بِأَيِّ بَدِيعِ حُسْنُهُ وَبِأَيَّةِ
 عَلَيَّ لَيْسَبِقِ فِي اللَّيَالِي الْقَدِيمَةِ
 ظَهَرْتُ لَهُمْ لِبَسِ فِي كُلِّ هَيْئَةٍ
 وَأَوْنَةَ أَبْدُو جَمِيلِ بُثَيْنَةَ

تَجَلَّيْتُ فِيهِمْ ظَاهِرًا وَاحْتَجَبْتُ
 وَهْنًا وَهُمْ، لَا وَهْنَ وَهُمْ مَظَاهِرُ
 فَكُلُّ قَتَى حُبِّ أَنَا هُوَ؛ وَهَى
 أَسْمُ بِهَا، كُنْتُ الْمُسَمَّى حَقِيقَةً
 وَمَا زِلْتُ إِتَاهَا؛ وَإِيَّاي لَمْ تَزَلْ
 وَلَيْسَ مَعِيَ فِي الْمُلْكِ شَيْءٌ سِوَايَ
 وَهَذِي يَدِي، لَا أَنَّ نَفْسِي تَخَوَّفَتْ
 وَلَا ذَلِكَ إِخْمَالٍ لِذِكْرِي تَوَقَّعْتُ
 بَاطِنًا بِهِمْ، فَأَعَجَبَ لِكَشْفِ بَسْتَرَةٍ
 لَنَا بِتَجَلِّيْنَا بُحْبٌ وَنَضْرَةٍ
 حُبُّ كُلِّ قَتَى وَالْكُلُّ أَسْمَاءُ لُبْسَةٍ
 وَكُنْتُ لِي الْبَادِي بِنَفْسٍ تَحَقَّقْتُ
 وَلَا فَرْقًا؛ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتْ
 وَالْمَعِيَّةُ لَمْ تَخْطُرْ عَلَيَّ الْمَعِيَّةُ
 سِوَايَ، وَلَا غَيْرِي لِغَيْرِي تَرَجَّتْ
 وَلَا عِزًّا لِغَيْرِي لَشُكْرِي تَوَخَّتْ

عالم طبع ظلّ عالم مثال است؛ و عالم مثال ظلّ عالم عقل است، پس عالم طبع مثالی عن مثال؛ و فی الحقیقه خیالی فی خیال. و علت آنکه اساطین عرفان، عالم طبع و حسن 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 هم بالعرض است؛ پس وجود آنها عرض فی عرض؛ و اعتباری فی اعتبار.

و إذا كان الواجب تعالى صرف الوجود، و وحدته حقیقیه، فلا محالة لا تقوم الأشياءُ أشياءً فی قبالة - سبحانه و تعالی - إلا بالتعینات؛ و هی الحدود الماهویة؛ و لیست هی إلا أموراً اعتباریة.

فلیست الأشياءُ إلا أموراً اعتباریة محضه. فلذا قد ورد فی الدعاء الشریف: یا مَنْ حَارَتْ فِی كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ، وَانْحَسَرَتْ دُونَ إِذْرَاكِ عَظَمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْأَنَامِ! و ورد فی الصّحیفة الكاملة: عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأَوْلِيَّتِهِ، وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّتِهِ؛ وَاسْتَعْلَى مُلْكُكَ عُلوًّا سَقَطَتْ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمْدِهِ، وَلَا يَبْلُغُ أُذُنِي مَا اسْتَأْتَرَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَفْصَى نَعْتِ النَّاعِيَتَيْنِ. 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 المتهدج» استحباب قرائت

آن را ذکر کرده است.

الصِّفَاتُ، وَنَفَسَخَتْ دُونَكَ التُّعُوثُ، وَحَارَتْ فِي كِبْرِيَاكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ.^۱

و همین حقیقت است که شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی 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 پرسیدی ای هوشمند
که هامون و دریا و کوه و فلک
همه هر چه هستند از آن کمترند
عظیم است پیش تو دریا به موج
ولی اهل صورت کجا پی برزند؟
که گر آفتابست یک ذره نیست
چو سلطان عزت عالم برکشد
بر عارفان، جز خدا هیچ نیست
ولی خرده گیرند اهل قیاس
بنسی آدم و دیو و دد کیستند؟
بگویم گر آید جوابت پسند
پری و آدمیزاد و دیو و ملک
که با هستیش، نام هستی برند
بلندست خورشید تابان به أوج
که ارباب معنی به ملکی درند
وگر هفت دریاست یک قطره نیست
جهان سربه جیب عدم درکشد^۲

و حقاً شیخ در این ابیات اعتباریت این عالم را خوب تحویل داده است؛ و می توان این را از ابیات عالیة او به شمار آورد. مرحوم قاضی قدس الله سره می فرموده است: سعدی مردی حکیم و دانشمند بوده است؛ و در اشعار آن بوئی از عرفان به مشام نمی رسد؛ و مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ است؛ فقط یک غزل او شیرین و آبدار است؛ آنجا که گفته است:

(۱) «صحیفه کامله سجادیه»، دعای سی و دوم، در ضمن وکان من دعائه عَلَيْهِ السَّلَام بعد الفراغ من صلوة اللیل لنفسه فی الاعتراف بالذنب، آورده است.

(۲) «بوستان سعدی» ص ۱۱۳ ضمن مجموعه کلیات سعدی طبع محمد علی فروغی. و این مطلب را سعدی بعد از بیان حکایت بر خوردش با پیر درویشی در خاک مغرب آورده است، که چون خواستند سوار کشتی شوند؛ سعدی یک درم داشت و سوار شد؛ و پیر یک درم نداشت وی را سوار نکردند. و سعدی 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 سعدی گفت: چون پای شما لنگ است، با چوب آمدید؛ و مرا خدای من اینطور بدینجا آورد.

بجهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست
... تا آخراً

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، وَالْجَبْرُوتِي، وَالْمِثَالِي، وَالتَّاسُوتِي، لَيْسَ الْمُرَادُ جُودَ الْإِنْسَانِ بِالذَّاتِ فِي تَمَامِ
الْعَوَالِمِ، بَلْ وَجُودَهُ هُوَ الْوُجُودُ النَّاسُوتِي الْمَادِي؛ وَفِي غَيْرِ هَذَا الْعَالَمِ مَوْجُودٌ بِنَحْوِ آخِرِ تَبَعاً لَوْجُودِ
غَيْرِهِ؛ وَفِي عَالَمِ اللَّاهُوتِ وَهُوَ عَالَمِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ وَبِالتَّبَعِ. وَالْوُجُودُ
الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْوُجُودُ الْوَاجِبِيُّ الَّذِي هُوَ مِنْ غَايَةِ صِرَافَتِهِ وَشِدَّةِ إِحَاطَتِهِ وَنَهَايَةِ بَسَاطَتِهِ كَلِّ الْوُجُودَاتِ
بِنَهْجِ الْوَحْدَةِ وَالبَّسَاطَةِ.

فیلز مه فی مرتبه متاخره عن ذاته - لا بالتأخر الوجودی - وجود عناوین الأسماء والصفات
بمالها من لوازمها، أي الأعيان الثابتة.

این کلام بعینه کلام أهل عرفان است، مگر همان جمله اولش که می‌گوید:
بل وجوده هو الوجود الناسوتی المادی فی هذا العالم، که در خصوص این جمله مرحوم حاج
سید احمد کربلائی برایشان خُرده می‌گیرد که: چطور شد در این جا که آنظلم
العوالم، و بعیدترین عالم از عالم قرب است، وجود حقیقی را از خانه ننه‌شان
آورده اند؟

و نیز در آن جا که فرموده است: الاستحباب لا يكون استحباباً فی قبال الإيجاب إلا

(۱) «مواظ 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
آنچه در سر سویدای بنی آدم ازوست
به ارادت بزم درد که درمان هم ازوست
خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم ازوست
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست
که بر این در همه را پشت عبادت خم ازوست
دل قوی دار که بنیاد بقا محکم ازوست

به غنیمت شم رای دوست دم عیسی صبح
نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است
زخم خونینم اگر به نشود به باشد
غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد
پادشاهی و گدائی بر ما یکسان است
سعدیا گرچه 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 الأمر، اندکاک آنها را با إسقاط ماهیات، در صرف الوجود امری حتمی می شمردند.

فلهذا مرحوم سیّد (ره) در جواب خود، اعتراض بر این دارد که: با وجود إقرار و اعتراف بدین عبارات؛ چرا باز به اصل مطلب با صراحت إقرار ندارید؟ و از ترس اندکاک و اضمحلال جَبَلایّت وجود خارجی و طبعی، باز آن را اُصیل به شمار می آورید؟! فلیس هذا إِلَّا من شِدَّةِ التَّوَعُّلِ فی العلوم الرّسمیة الموجبة لحجب سبحات وجهه الکریم، ونوره القویم. أعاذنا اللّهُ و جَمیع إخواننا منه بحقّ محمّد وآله الظّاهرین.

تذییل پنجم بر مکتوب پنجم حضرت شیخ قدّس سرّه الشّریف

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله علی محمد وآله الظاهرين ولعنة الله علی أعدائهم أجمعين من الآن الی یوم الدّین.
از آنچه در تذییل اخیر عرض شد، معلوم شد که: موجودات خارجیّه دارای صُور
مثالی اقوی از این صُور مادی و استعدادی هستند؛ و دارای صُور عقلی اقوی از صُور
مثالی می باشند؛ تا برود به مراتب بالاتر؛ از وجود منبسط إطلاقی و تعینات اسماء
و صفات، و صرافت و نورانیّت مجردات ملکوت علیا.

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 تشّان 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 و 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. البتّه این مثال از جهت تقریب ذهن است؛ و گرنه إحاطه علّت بر معلول از
این عالی تر و دقیق تر است؛ زیرا حقیقت معلول درجه نازلّه علّت؛ و حقیقت علّت

مرتبهٔ اعلای معلول است. و معنائی برای علیّت جز ملاحظهٔ تعین و عدم تعین نیست.

ولی بنا بر اصل توحید در وجود، موجودات عالم ماده، و عالم مثال، و عالم عقل، دارای وجودهای منفک و متمایز از هم نیستند. یک موجود خارجی است که به لحاظ تشّان آن، به آثار و خواصّ عالم طبیعت، آن را موجود مادی 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 می‌نهییم.

بر اساس این ممّشی، اصولاً انفکاک از جهت وجود به هیچ وجه من الوجوه 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 شئون 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 فرقی بین الامرین 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 تعلیقهٔ ج ۹ از «أسفار» ص ۳۷۱ در بارهٔ 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 اضافه و تجلی است، که وجود واجب، و یا عقل، و یا نفس واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها می باشند. و بعد از إقامة برهان بر اینکه حقیقت ذات واجب اقتضای صرافت در وجود را دارد؛ و لازمه صرافت وحدت و تشخص 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 بک عرفتك و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک، ولولا أنت لم أدر ما أنت است. و مفاد شهد الله أنه لا إله إلا هو و مفاد أولم یکف برتک 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 أشد البراهین و أشرف البراهین شمرده است. و این حقیر به خاطر دارم در وقتی که در مدارس جدید درس می خواندم، 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 غایه الأمر در این کتب به طور تفصیل و عالی بیان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم. و اجمال 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؛ و گرنه اجتماع نقیضین لازم می شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قدیم است و واجب است. بنابراین حقیقت وجود، قدیم و واجب است.

و از اینجا به دست می آید که: چون وجود برای اشیاء حتمی نیست، بنابراین اشیاء دارای وجود حقیقی نیستند، بلکه وجودشان عاریه ای و مجازی است. این است برهان صدیقین و مفاد قول أميرالمؤمنين عليه السلام که عرض می کند در مقام مناجات: یا من دلّ علی ذاته بذاته. و إطلاق لفظ وجود بر ذات اقدس حقّ به طور اسم جایز نیست چون أسماء توقیفی هستند؛ ولیکن 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 می کند که در این تذیل از آن بحث به میان آمده است.

اثبات وجود برای ذات اقدس حق 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 ع به کیفیت
خاصی روایت کرده است؛ شخص نمازگزار عرض می‌کند: یا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ؛ وَ
دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ، وَ سَأَفْنِي مِنَ الْحَيْرَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ؛ وَ بَصَّرَنِي رُشْدِي بِرَأْفَتِهِ.
صَلَّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَالِ مُحَمَّدٍ، وَأَقْبَلَنِي عَبْدًا وَلَا تَذَرْنِي فَرْدًا، أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ،
أَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مَوْلَايَ!.

(۱) در کتاب «مصباح المتهجد» شیخ طوسی ص ۲۲۳ تا ص ۲۲۵ در ضمن اعمال و نمازهای وارد
در روز جمعه وارد است که: صَلَوةٌ أُخْرَى: روی محمد بن داود بن کثیر عن ابیه؛ قال: دخلت علی سیدی
ابیعبدالله جعفر بن محمد الصادق ع، فرأیته یصلی، ثم رأیته قَتَّ في الرکعة الثانیة فی قیامه و رکوعه و سجوده؛ ثم
أقبل بوجهه الکریم علی الله؛ ثم قال: یا داود؛ هی رکعتان والله لا یصلیها أحدٌ فیری التاربعین بعد ما یأتی فیهما
ما أتیت. فلم أبرح من مکانی حتی علمنی. قال محمد بن داود: فعلمنی یا أبه کما علمک! قال: إتی لأشفق علیک
أن تضیع! قلت: کلاً إنشاء الله! قال: اذا کان یوم الجمعة قبل أن تزول الشمس فصلیها و اقرء فی الرکعة الأولى
فاتحة الكتاب و أنا انزلناه فی لیلة القدر؛ و فی الثانیة فاتحة الكتاب و قل هو الله أحد، و تستفتحها بفاتحة الصلوة.
فاذا فرغت من قل هو الله أحد فی الرکعة الثانیة فارفع یدیک قبل أن ترکع و قل: إلهی إلهی إلهی أسئلك راجباً
و أفصدک سائلاً و اققاً بین یدیک، متضرعاً الیک. إن أفتطنت ذنوبی نسطنی عفوک! وإن أسکتنی عملی أنظقتنی
صَفَحَکَ فصل علی محمد و أهل بیته و أسئلك العفو العفو.

ثم ترکع و تفرغ من تسبیحک و قل: هذا وقوف العائذک (من التارخ ل) یا رب! أدعوک متضرعاً و راکعاً متقرباً
إلیک بالذلة خاشعاً، فلست بأول مُنْطِقٍ من حشمة متذللأ أنت أحب إلی مولای؛ أنت أحب إلی. فاذا سجدت
فابسط یدیک کطالب حاجة و قل: سبحان ربی الأعلى و بحمده؛ رب هذه یدای مسوطتان بین یدیک! هذه جوامع
بدنی خاضعة بفناءک؛ وهذه أسبابی مجمعة لعبادتک. لا أدری بأی نعماءک أقیب ولا آیها أفصد لعبادتک أم
لمسئلتک؟ أم الرغبة الیک. فأملاً قلبی خشیة منک و اجعلنی فی کل حالی لک قصدی! أنت سیدی فی کل مکان!
و إن حَجَبْتْ عنک أعین الناظرین إلیک، أسئلك بک إذ جعلت فیی طمعاً فیک بعفوک! أن تصلی علی محمد و آل
محمد و ترحم من یسئلك و هو من قد علمت بکمال عیوبه و ذنوبه، لم یسط إلیک یده إلا یقنه بک، ولا لساناً إلا
فرحاً بک، فارحم من کثر ذنبه علی قلته، و قلت ذنوبه فی سعة عفوک، و جرأنی جرمی و ذنبی بما جعلت من طمع
إذاً بسس الغرور الجهول من فضلک، أن تصلی علی محمد و آل محمد و أسئلك لإخوانی فیک العفو العفو.

ثم تجلس ثم تسجد الثانیة و قل: یا من هدانی الیه، دللتی حقیقة الوجود علیه؛ و ساقنی من الحیرة إلی معرفته،
و بصَّرنی رُشْدی برأفته، صل علی محمد و آل محمد و أقبلنی عبداً و لا تذرنی فرداً! أنت أحب إلی مولای؛ أنت
أحب إلی مولای.

البته این فقره از دعا: **وَدَلَّنِي حَقِيقَةُ الْوُجُودِ عَلَيَّ** برای اصالت الوجود، در برابر قائلین به اصالت الماهیه دلیل روشن و دندان شکنی است؛ و با ضمیمه این که **دَالَ بِرِخْدَا جِز حَقِيقَتِ اَوْ نِيسَتِ (بِكَ عَرَفْتَكَ ، وَاَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيَّكَ)** حقیقت الوجود همان ذات اقدس اوست.

و از جمله دعای حَزین است که ایضاً شیخ طوسی در «مصباح المتهدج» روایت کرده است. **اَنَا جِيكَ يَا مَوْجُودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائِي فَقَدْ عَظُمَ جُرْمِي وَقَلَّ حَيَاتِي**.^۱

و از جمله عبارت امیرالمؤمنین **عَلَيْهِ السَّلَام** است در روایت شیخ طبرسی (ره) در «احتجاج»:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ؛ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ؛ وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونُهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةَ عُزْلَةٍ، تَأْتِي فِي سَطْرِ دِيْكَرٍ كَمَا حَقَّ فِي مَعَارِفِ إِيْلَهِ بَا نِهَائِيْتِ اِيْجَازٍ وَ اِخْتِصَارٍ فِي عِبَارَتِهِ؛ اَزْ اَصُوْلٍ وَ مَصَادِرِفِنَ الْهَيْئَاتِ اِسْلَامٍ شَمْرِدِه مِي شُود.^۲ زیرا خصوصاً فقره: **وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ** دلالت بر حاق حقیقت وجود وی دارد؛ و دلالت دارد بر آنکه: حاق وجود خارج، و عین تحقق و اثبات اصالت است.

در باره مسئله وحدت در کثرت که راجع به ذکر مبارک **لَا هُوَ اِلَّا 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 وبزهن عليه صدر الحكماء والمتألهين قدس الله نفسه.**

^۱ ثم قال: يا محمد! والله لقد حلف لي عليهما جعفر بن محمد **عَلَيْهِمَا السَّلَام** وهو تجاه القبلة أنه لا ينصرف أحد من بين يدي ربه تعالى إلا مغفوراً، وإن كانت له حاجة قضاها.

(۱) «مصباح المتهدج» ص ۱۱۶ در ضمن دعاهاى بعد از نماز و تر آورده است، و تا آخرش بسيار مضامين عالی و بکری در مناجات دارد.

(۲) «احتجاج» طبرسی ج ۱ ص ۲۹۹. و ما در ص ۱۵۰ و ص ۱۵۱ از همین تذیلات تمام این روایت شریفه را آورده ایم.

وقال السيد الدّاماد في التّقديسات: وهو كُـلُّ الوجود، وكُـلُّه الوجود؛ وكُـلُّ البهَاء والكَمال؛ وكُـلُّه البهَاء والكَمال. وما سِوَاهُ على الإطلاق لَمَعَاتُ نوره، ورَشَحَاتُ وجوده، وظِلَالُ ذَاتِهِ. واذ كُـلُّ هُوِيَّةٍ من نورِ هُوِيَّتِهِ فَهُوَ الْحَقُّ الْمُطْلَقُ. وَلَا هُوَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا هُوَ. (انتهى كلام الدّاماد قدس سره). وإلى أنّ قولهم: البسيط كلّ الوجودات، وليس بشيءٍ منها اللّدى يتحاشى عنه العقول الوهميّة يرجع إلى مسألة العلم الذاتى له تعالى، وأنّه لَا يَعْزُبُ عن علمه مثقالُ ذَرَّةٍ^١. عرفاءٍ شامخين نهايت گفتارشان در باره وجود حضرت حقّ تعالى از اين عبارت محقق داماد بيشتريست كه فرموده: كُـلُّ الوجود، وكُـلُّه الوجود، واذ كُـلُّ هُوِيَّةٍ من نورِ هُوِيَّتِهِ، فَهُوَ الْحَقُّ الْمُطْلَقُ، وَلَا هُوَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا هُوَ.

ذکر شريف لَا هُوَ إِلَّا هُوَ هَمِين معنای عالی از توحيد، و کثرت در وحدت را می رساند که در جمیع عوالم هویتی غير از هویت ذات اقدس حق وجود ندارد؛ و تمام اینیات و هویات، مندگ و مضمحل در وجود او می باشند.

شيخ طبرسی در تفسیر «مجمع البيان» در تفسیر سورة إخلاص آورده است كه: وَ حَدَّثَنِي (أى قال أبو جعفر عليه السلام): وَ حَدَّثَنِي) أبى عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: رَأَيْتُ الْخَضْرَفِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ بَيْلَةَ؛ فَقُلْتُ لَهُ: عَلَّمَنِي شَيْئاً أَنْتَ صَبْرُهُ عَلَى الْأَعْدَاءِ! فَقَالَ: قُلْ: يَا هُوَ؛ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ!

فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله؛ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ الْأِسْمَ الْأَعْظَمَ. وَكَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرِ.

قال: وَقَرَأَ عليه السلام يَوْمَ بَدْرِ، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا فَرَعَ قَالَ: يَا هُوَ! يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ، اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

وكان يقول ذلك يوم صَفَيْنَ وهو يُطارِدُ. فقال له عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا هَذِهِ الْكِنَايَاتُ؟! قال: اسمُ الله الْأَعْظَمُ وَعِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ! لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، ثُمَّ قَرَأَ: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

(١) «منظومه سبزوارى»، طبع ناصرى، غررٌ فى أنّ علمه تعالى بالأشياء بالفضل البسيط والإضافة الاشرافية، ص ١٦٧ كويد: فذاته تعالى عقلٌ بسيط، وفى عين بساطته جامعٌ فى مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو أعلى وأبسط. وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة - إلى آخر ما نقلناه عنه.

الحکیم؛ و آخر الحشر^۱، ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّىٰ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ^۲.

عارف بلندیایه: شیخ ابراهیم دسوقی، در این باره آیاتی رشیق دارد که ما

بعضی از آن را ذکر می‌نمائیم:

فَشَاهَدْتُهُ فِي كُلِّ مَعْنَى وَصُورَةٍ
فَقَالَ: أَتَدْرِي مَنْ أَنَا؟ قُلْتُ: مُنِيَّتِي
إِذَا كُنْتَ أَنْتَ الْيَوْمَ عَيْنَ حَقِيقَتِي
تَعَيَّنَتِ الْأَشْيَاءُ كُنْتَ كُنْشَخْتِي
بِغَيْرِ حُلُولٍ بَلْ بِتَحْقِيقِ نِسْبَتِي
لِذَاتِ بَدِئُومَةٍ سَرْمَدِيَّةٍ
لِذَاتِي عَنْ ذَاتِي لِشُغْلِي بِغَيْبَتِي
عُلُومِي تَمْحُونِي وَوَهْمِي مُثْبِتِي

تَجَلَّى لِي الْمَحْبُوبُ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ
وَخَاطَبَنِي مِنِّي بِكَشْفِ سِرِّتِي
فَأَنْتَ مُنَايَ بَلْ أَنَا أَنْتَ دَائِمًا
فَقَالَ: كَذَلِكَ الْأَمْرُ لِكِنَّهُ إِذَا
فَأَوْصَلْتُ ذَاتِي بِاتِّحَادِي بِذَاتِهِ
فَصِرْتُ فَنَاءً فِي بَقَاءِ مُؤَوِّدِي
وَعَيَّبَنِي عَنِّي فَأَصْبَحْتُ سَائِلًا
فَأَعْدُو وَأَمْرِي بَيْنَ أَمْرَيْنِ وَقِفْ

تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

بِمُخْتَلَفِ الْأَرْزَاءِ وَالْكُلِّ أُمَّتِي
وَإِنَّ سِوَاهَا لَمْ يَلْمَ بِفِكْرَتِي
أَجْدُدُ فِيهَا حُلَّةً بَعْدَ حُلَّةٍ
وَعَلَوِي وَسَلَمِي بَعْدَهَا وَبُثِينَةٍ
وَمَا لَوْحُوا بِالْقَصْدِ إِلَّا لِصُورَتِي

وَبِي قَامَتِ الْأُبْنَاءُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ
وَمَا شَهِدَتْ عَيْنِي سِوَى ذَاتِهَا
بِذَاتِي تَقُومُ الذَّاتُ فِي كُلِّ ذِرْوَةٍ
فَلَيْلِي وَهِنْدُ وَالرَّبَابُ وَرَيْتَبُ
عِبَارَاتُ أَسْمَاءٍ بِغَيْرِ حَقِيقَةٍ

(۱) مراد سه آیه آخر از سوره حشر: سوره ۵۹ است؛ یعنی آیه ۲۲ تا ۲۴: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ

الغَيْبِ 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 الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

(۲) «تفسیر مجمع البیان»، طبع صیدا ج ۵، ص ۵۶۵. وأصل این حدیث را مرحوم شیخ صدوق در

کتاب «توحید»، در باب تفسیر سوره قل هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، ص ۸۹ با سند متصل خود از ابوالبختری وهب بن
وهب از حضرت صادق عليه السلام از حضرت باقر عليه السلام در ضمن تفسیر حضرت باقر عليه السلام استشهاد به این
روایت می‌نمایند که: پدرشان از جدشان از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت کرده‌اند.

نَعَمْ نَشَأْتِي فِي الْحُبِّ مِنْ قَبْلِ آدَمِ وَسِرِّي فِي الْأَكْوَانِ مِنْ قَبْلِ نَشَأْتِي^۱
 مرحوم صدر المتألهین، در بحث عشق از «أسفار» این دو بیت را بر تحقق این
 معنی شاهد آورده است:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَسَدَنَا
 فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا^۲

و نیز گوید: کما قال قائلهم؛ (و گویا مرادش از این قائل، شیخ محیی الدین
 عربی است):

أَعَانِيهَا وَالنَّفْسُ بَعْدَ مَشُوقَةٍ إِلَيْهَا وَهَلْ بَعْدَ الْعِنَاقِ تَدَانِي
 وَاللِّثْمُ فَهَاكِي تَزُولُ حَرَارَتِي فَيَزِدُّ مَا أَلْقَى مِنَ الْهَيَجَانِ
 كَأَنَّ فَوَادِي لَيْسَ يُشْفَى غَلِيْلُهُ سَوَى أَنْ يُرَى الرُّوحَانِ مُتَّحِدَانِ^۳

و نیز مرحوم صدر المتألهین، در اواخر بحث نفس، راجع به اتحاد نفس با صور
 عوالم گوید: کما قيل:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِغِزْلَانٍ وَدَيْرًا لِزُهَبَانِ^۴
 باری عمده دلیل این مطالب، همان صرافت و محووضت ذات اقدس حق است،
 که بدون آن مسئله توحید تمام نیست، و با آن هیچ مفرّو 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 اشیاء می باشد، که
 مرحوم صدر المتألهین قدس سره در «أسفار» مفصلاً از آن در ذکر نَمَطِ آخِرُ مِنَ الْبِرْهَانِ
 عَلَى أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ فَرْدَانِيَّ الدَّاتِ، نَامُ الْحَقِيقَةِ لَا يَخْرُجُ مِنْ حَقِيقَتِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ.^۵ و

(۱) «طبقات الأخيار 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 «عَرَشِيَّه» و «مَشَاعِر» 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 یافته اند؛ و در اصطلاحات خود تعبیر از آن به مقام تفصیل در اجمال نموده اند. 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 إنَّ واجب الوجود تمامُ الأشياءِ و كلُّ الموجودات؛ وإليه يَرْجِعُ الأمورُ كُلُّهَا. بحث کافی در این مسئله فرموده است و چنین گوید که: هذا من الغوامض الإلهية التي يُستصعب إدراكه إلا على مَنْ آناه الله من لدنه علماً و حكمةً، لكنَّ البرهان قائمٌ على أنَّ كلَّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياءِ الوجودية، إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام. والواجب تعالی بسيط الحقيقة، واحدٌ من جميع الوجوه، فهو كُلُّ الوجود، كما أنَّ كُلَّهُ الوجود.

أمَّا بيان الكُبرى فهو أنَّ الهُويّة البسيطة الإلهية لو لم يكن كلُّ الأشياءِ لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شَيْءٍ، ولا كون شَيْءٍ آخر، فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل؛ وتحليله من حيثين مختلفتين؛ وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة. هَذَا خُلْفٌ.

فالمفروض أنه بسيط؛ إذا كان شيئاً دون شَيْءٍ آخر، كأن يكون ألفاً دون ب. فحيثية كونه ألفاً ليست بعينها حيثية كونه ليس ب؛ وإلا لكان مفهوم ألف، ومفهوم ب شيئاً واحداً؛ فالملزوم مثله؛ فنبت أن البسيط كلُّ الأشياءِ.

در اینجا بعد از تفصیل این کلام، و تمثیل مناسب آن گوید:

فإن قلت: أليس للواجب تعالی صفاتٌ سلبية ككونه ليس بجسم، ولا بجوهر، ولا بعرض، ولا بكم، ولا بكيف؟

(۱) صدرالذین قونوی در «مفتاح الغیب والوجود»، ص ۶۳ گوید: الحق تعالی واحدٌ وحده حقیقیة لا يتعقل فی مقابله كثرة أى لا يتوقّف تحقّقها فی نفسها ولا تصوّرها فی العلم الصحيح المحقّق على تصوّر ضدّها. و شارح آن: محمّد بن محمّد فناری در شرح آن گوید: کالکثرة فی التحقّق أو العلم. إذ لو توقّف كانت الوحدة عددیة، كما هی المتصوّرة فی الاذهان المحجوبة.

قلنا: کَلِّ ذَلِكْ يَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ الْأَعْدَامِ وَالنَّقَائِصِ. وسلب السلب وجود؛ وسلب التَّقْصَانِ كَمَا وَجُودٍ. وَتُيَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْمَهَيَّاتِ الْمُمْكِنَةَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا وَجُودٌ مُطْلَقٌ، بَلْ لِكُلِّ مِنْهَا وَجُودٌ مُقَيَّدٌ. وَنَعْنَى بِالْمُطْلَقِ مَا لَا يَكُونُ مَعَهُ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ؛ وَبِالْمُقَيَّدِ مَا يَقَابِلُهُ. تَأْخِرُ تَوْضِيحِي كَيْفَ فِي هَذَا مَقَامٍ دَادَهُ اسْتِ.^۱

باید دانست: آنچه را که در «صحیفه سجّادیه» وارد است که: **وَلَمْ تَمَثَّلْ فَتَكُونَ مَوْجُودًا**، 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 مُدْرَک به إدراک بشر 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. اما در اصطلاح به معنای بُود، و هَسْت می‌باشد. و بدین معنی خدا موجود است، و مقابل آن معدوم باشد. و طوائف اسلام اَسْمَاءِ خَدَاوَنْد را توقیفی دانند یعنی هر نام را بی رخصت 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. **عَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**، خداوند خود را در مقام فعل، زارع خواند اما در تسمیه نمی‌توان او را «زارع» نامید. و در همین دعای مبارک پس از چند سطر خداوند را به **حَكِيمٌ مَا أَعْرَفَكَ** وصف کرد. اما او را «عارف» نتوان گفت چون در مقام تسمیه هر لفظ دلالت بر مقام ذات و تعیین آن می‌کند مستقلاً، و نظر بر صفت می‌کند، با نظر غیر مستقل. اما 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: **هُوَ يَغْسِلُ يَدَهُ كَثِيرًا**؛

(۱) «أسفار»، طبع حروفی، 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: لأن ما يقبل التمثيل يقبل الإيجاد. گویا: تمثّل 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، أما تمثّل را مانند فیض رحمه الله به معنای مانند داشتن دانسته است. و از او عجب است. والجواد قد یکبو. و ممثّل به معنای برپا ایستاده، و تمثال از همان ماده است. در «نهایه» ابن اثیر گوید: فی الحدیث: فقام النبی صلی الله علیه وآله مُمَثَّلًا، بروی بکسر الثاء وفتحها أي منتصباً قائماً. وفيه أشدّ الناس عذاباً ممثّل أي مصوّر ويقال: مثلث بالتثقیل والتخفیف اذا صوّرت مثلاً والتمثال اسم منه.^۱

باری بعد از این همه تصریحات در کتب ملاً صدرا، و استدلال بر بسط الحقیقة کلّ الاشیاء، و تسلیم و اعتراف مرحوم شیخ بر اندکاک و اضمحلال هر وجود ضعیفی در قوی بعد از سلب حدود امکانیه و ماهویّه، معلوم نشد به چه علت باز ایشان اصرار بر بقاء وجودات متعیّنه را در قبال حقّ متعال دارند؟! و لله الحمد وله الشکر که از آنچه ما در این تذییل آوردیم، از جمع بین أدلّة 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 اعتباریت کثرات امکانیه، هم شرع، و هم وجدان و شهود، و هم عقل و برهان با یکدیگر تطابق دارند. والسلام.

(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

والصلاة 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 عرّفتي نفسك! قيل: وكيف عرّفتك نفسك؟!

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. أمم كل شيء ولا يقال له

أمم. داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء. وخارج من الأشياء لا كشيء

خارج من شيء. سبحانه من هو هكذا؛ ولا هكذا غيره؛ ولكل شيء مبتدئ. ^١

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

غیرقابل 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 غیری، و تو خالی، و عدم استحکام، و عدم عزت و استقلال است.

(١) «أصول کافی» از طبع حرفی ج ١، ص ٨٥ و ص ٨٦، از عده من أصحابنا، عن أحمد بن

محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ريحة مولى رسول الله

صلی الله علیه وآله، قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام...

آنگاه می بیند 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 می شوند، دارد.

از این جا بدون شگ و تردید می گوید: 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 می کند.

و بر اساس قاعده واصل کلی: لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ.^۱ تمام این صفات خود را در خدا می بیند؛ و می داند که از اوست که به وی تراوش نموده است.

غایة الأمر، أولاً صفات او ناقص و مقرون به حدود ماهویّه و عدمیه 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 قوی تر، یعنی حیات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و مشیت و اراده، و اختیارش، عظیم تر و گسترده تر 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 تجرد و بساطت محضه دارند؛ می کشاند، و مفاد لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا^۲ را إدراک می کند. وَ عَتَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ^۳ را می چشد و لمس می نماید.

و بالأخره همانند فیلسوف و حکیم شهیر عرب: یعقوب بن اسحق کندی زبان می گشاید که:

(۱) حاشیه و تعلیقه بر «شرح منظومه» 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 عَتَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا.

إِذَا كَانَتْ الْعِلْمَةُ الْأُولَى مُتَّصِلَةً بِنَا لِقَبِيضِهِ عَلَيْنَا وَكُنَّا غَيْرَ مُتَّصِلِينَ بِهِ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ؛ فَقَدْ يُمَكِّنُ فِينَا مَلَاحَظَتَهُ عَلَى قَدَرٍ مَا يُمَكِّنُ لِلْمُقَاضِ عَلَيْهِ أَنْ يُلَاحِظَ الْمُقْبِضَ. فَيَجِبُ أَنْ لَا يُنْسَبَ قَدْرُ إِحْاطَتِهِ بِنَا إِلَى قَدْرٍ مَلَاحَظَتِنَا لَهُ. لِأَنَّهَا أَعَزُّ وَأَوْفَرُ وَأَشَدُّ اسْتِعْرَاقًا.

و بنابر آنچه گفته شد، اولاً بدست می آید 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 افعال خارجی خود می یابیم، به همان گونه می توانیم آن را در باره خدا اثبات کنیم. البته با حذف نقائص و سلبها و امور عدمیه ای که ذات اقدس او از آنها مبری است.

ما در باره ذات و صفات خود می بینیم که: أسماء و صفات ما عینیت مفهومی و مصداقی با ذات ما ندارند. زیرا در وقتی که مستغرق در ذات خود و توجه به آن هستیم، توجه به صفات خود نداریم؛ و ما در باره افعال خود می بینیم 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 می زند، و در وقت صدور فعل، با آن هویت دارد؛ و در عین حال استقلال و وحدت خود را حفظ می کند.

نفس ما با تمام افعال ما اتحاد و هویت دارد، و در عین حال عین آنها نیست. در باره حق تعالی هم می گوئیم: بسیط الحقیقه کُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا. و این است مفاد و شرح عبارت مرحوم صاحب مکتوب پنجم: آقا سید 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

مرتبّه در آن مرتبه.

در باره این گونه شناخت حضرت حقّ، و عدم امکان معرفت، مگر به قدر هویت وجودی خویشستن؛ 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:

بصرة: المرادُ بِمعرفة الله تعالى الاطلاعُ على نُعوتِهِ وصفاتِهِ الجَلالِيَّةِ وَالجمالِيَّةِ بِقدرِ القَاطِقَةِ البَشَرِيَّةِ. وَأما الاطلاعُ على حَقِيقَةِ الذاتِ المقدَّسةِ، فمما لا مطمع فيه للملائكةِ المقَرَّبِينَ، وَ الأنبياءِ والمرسلين، فَضلاً عن غيرهم. وَكفَى في ذلك قولُ سَيِّدِ البَشَرِ: مَا عَرَفْتَاكَ حَقّاً مَعْرِفَتِكَ.

و فی الحدیث: إِنَّ اللهَ اخْتَجَبَ عَنِ العُقُولِ كما اخْتَجَبَ عَنِ الأبصارِ، وَإِنَّ المَلَأَ الأعلى يَطْلُبُونَهُ كما يَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ.

فلا تَلْتَفِتِ إلى مَنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ قد وَصَلَ إلى كُنْهِ الحَقِيقَةِ المُقدَّسَةِ؛ بل احْثُ التُّرابَ في فيه! فَقد ضَلَّ وَعَوَى وَكَدَّبَ وَفْتَرَى. فَإِنَّ الأمرَ أرفعُ وأطهرُ من أنْ يَتَلَوَّتَ بخواطرِ البَشَرِ. وَكلِّما تصوَّره العالمُ الرَّاسِخُ فهو عن حَرَمِ الكِبْرِياءِ بفِراسِخٍ؛ وَأقصى ما وصل إليه الفِكرُ العميقُ، فهو غايَةُ مَبْلَغِهِ مِنَ التَّدقيقِ. وَما أحسن ما قال:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فهم تست الله نیست
بل الصفات التي نُثِّبُها له سبحانه، إِنما هي حَسبِ أَوْهامِنَا وَقَدْرُ أَفْهَامِنَا. فَإِنَّا نَعْتَقِدُ أَنَّصافَهُ بِأَشْرَفِ ظَرَفِي النَّقيضِ بالنَّظرِ إلى عُقولِنَا القاصِرةِ؛ وَهو تعالى أرفعُ وَأَجَلُّ من جميع ما نَصِفُهُ بِهِ.

و فی کلام الإمام أبی جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام؛ اشارهٔ به این معنی؛ حیث قال: کُلُّ ما مَیَّرَتموه بِأَوْهامِکُمْ فی أدقِّ مَعانِیهِ، مخلوقٌ مَصنوعٌ مثلکم مردودٌ إِلَیکُمْ. وَلَعَلَّ

(۱) و أول آن این است:

نطق تشبیه، خامشی تعطیل
وربگویی مشبّهی باشی

هست در راو او به وقت دلیل
گرنگویی ز دین تهی باشی

النَّمْلِ الصَّغَارِ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانَيْنِ. فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا؛ وَتَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا. وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ. انتهى كلامه صلوات الله عليه.

قال بعض المحققين^۱ هذا كلامٌ دقيقٌ، رشيقٌ، أنيقٌ، صدر من مصدرٍ التحقيقِ ومورد التدقيق. والسرفى ذلك أن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوُسْعِ والظَاقَةِ. وإنما كُتِّفُوا أَنْ يَعْرِفُوهُ بِالصِّفَاتِ الَّتِي أَلْفَوْهَا وشاهدوها فيهم مع سلبِ النَّفَائِصِ النَّاشِيَةِ عن انتسابها إلى الإنسان؛ بأن يعتقد أنه تعالى واجبٌ لذاته، لا بغيره، عالمٌ بجميع المعلومات، قادرٌ على جميع الممكنات؛ وهكذا في سائر الصفات.

ولم يُكَلِّفْ باعتقادِ صفةٍ له تعالى، لا يوجد فيه مثالها ومُنَاسِبُهَا بِوَجْهِ؛ ولو كُتِّفَ به لما أمكته تَعَقُّلُهُ بِالْحَقِيقَةِ. وهذا أحد معانى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. انتهى كلامه^۲، أى كلام المحقق. ودر دنبال این مطلب مرحوم شیخ بیانی از محقق خواجه نصیرالدین طوسی دارد که ما از ایراد آن صرف نظر کردیم.

(۱) مراد محقق دوانی است.

(۲) «أربعین»، 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 کرین و عثمان اسمعیل یحیی، در قاعده ثانیه در تعریف توحید ص ۷۰ تا ص ۷۳ گوید: اعلم أنّ حقيقة التوحيد أعظم من أن يعبر عنها بعبارة أويومي إلى تعريفها بإشارة. فالعبارة فى طريق معرفتها حجاب. والاشارة على وجه إشرافها نقاب. لأنّها (یعنى حقيقة التوحيد) منزّهة عن أن تصل إلى كنهها العقول والأفهام. مقدّسة عن أن تظفر بمعرفتها الأفكار والاهام.

تجول عقول الخلق حول حماتها ولم يدركوا من برفها غير لمعة والى صعوبة إدراكها (یعنى حقيقة التوحيد) وشدة خفائها أشار مولانا وامانا أميرالمؤمنين ويعسوب المسلمين، سلطان الأولياء والوصيين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين: على بن أبى طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ فى قوله: ما وحده من كنهه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا قصده من أشار إليه وتوهمه.

وفى قوله: (هو) الأحلا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة ونصب، والسميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آله، والشاهد لا بمماسه، والبائن لا بتراخى مسافة، والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة. بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه. من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه، ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه، ومن قال: أين؟ فقد حيزه. عالم إذ لا معلوم، وربّ إذ لا مربوط، وقادر إذ لا مقدور.

و در این باره چه خوب عارف ادیب، و محقق اریب: بابا افضل الدین کاشانی آورده است:

گفتم همه مُلکِ حُسن سرمایه تست خورشیدِ فلک چو ذره در سایه تست
گفتا غلطی، زما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده ای، پایه تست
ما که برای خداوند اثبات 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 جَوّی با رادار مشخص

وفی قوله: أول الدّین معرفته. آنگاه این خطبه را بیان می‌کند تا قوله **إِلَّا**: و غیر کلّ شیء لا بمزایله. آنگاه گوید: وكذلك الشیخ العارف السبلی البغدادی رحمة الله علیه فی قوله: من أحاب عن التّوحید بعارة فهو مُلحد. ومن أشار الیه بإشارة فهو زندق. ومن أوسى الیه فهو عابد وثن. ومن نطق فیهِ فهو غافل. ومن سکت عنه فهو جاهل. ومن وهمّ أنّه الیه واصل فلیس له حاصل. ومن ظنّ أنّه (منه) قریب فهو (عنه) بعید. ومن (به) تواجد فهو (له) فاقد. وکلّ ما میزتموه بأوهامکم وأدرکنموه بعقولکم فی أتمّ معانیکم فهو مصروف مردودٌ الیکم محدث مصنوع مثلکم. وكذلك الشیخ العارف أبو عبدالله الأنصاری قدّس الله روحه فی قوله:

ما وحّد الواحد مِن واحد	إذ کلّ من وحّده جاحدٌ
توحیدٌ من ينطق عن نعته	عاریةٌ أبطلها الواحدُ
توحیده إياه توحیده	ونعت من ينعة لاحدٌ

ولیس مرادهم من هذه الإشارات الامتناع من حصوله، ولا البأس من وصوله بل المراد منها إعلاء أعلام منزلته، وارتفاع أركان درجته، وبیان أنّه لیس بقابل للإشارة ولا بمحلّ للعبارة. لأنّه عبارة عن الوجود المطلق المحض والذات الصرف البحت المسمى بالحقّ جلّ جلاله الّذی لا یقبل الإشارة أصلاً ورأساً، ولا العبارة قولاً وفعلاً. وذلك لا یكون الآ عند فناء الطالب فی المطلوب، والشاهد فی المشهود، وحين الاستغراق والاستهلاك فی المطلق المحیط. ولا شكّ أنّه لا یبقی مع ذلك لا الإشارة ولا المشری ولا من غیر أثر فی الفعل والضمیر. ولبه أشار الإمام **إِلَّا** بقوله أيضاً: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غیر اشاره؛ إظهاراً بأنّه لا ینكشف الحقّ حقيقة علی أحدٍ إلاّ عند ارتفاع الكثرة مطلقاً اسماً كان اوصفة. ولهذا قال: سبحات الجلال بدون الجمال. لأنّ الجمال مخصوص بالأسماء والصفات الّتی هی منشأ الكثرة لا الجلال.

أقول: آیات خواجه عبدالله انصاری: ما وحّد الواحد من واحد تا آخرها در کتاب «منازل السائرین» باب التوحید ص ۲۷۰ است و ملاّ 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 خفاش، 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 شگّ 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 هزارگونه 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 برتریت 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 همان‌طور 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 بنابر این همان‌طور که ما نمی‌توانیم افعال خود را هیچ، و عدم و پوچ بدانیم؛

عالم وجود و اشیاء خارجی را نمی توانیم پوچ و خیال و وهم بدانیم. و این که می گوئیم: عالم صور خیال هستند، معنایش پوچ و بی ازاء 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.

همان طور که افعال صادره از ما دروغ و وهم محض نیست؛ بلکه آنها به صور علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین طور موجودات و اشیاء خارجیّه تمام صحیح و درست و به جای خود بوده؛ غایه 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 تلائل نور وجود، و ظهور فعلی حضرت حق می باشند. آنها صمد (توپر نیستند) منشأ و مصدر و قیوم خود نیستند؛ وجودی که در آنها مشاهده می شود، 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 بهره ای ندارند.

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّقُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ 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 الذَّلَّةِ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا.^۲

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ

(۱) آیه ۲۶ و ۲۷، از سوره ۳: آل عمران.

(۲) آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء.

هو بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^١
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ. اللّٰهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ
لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ.^٢

(١) آیه ١٠١، از سوره ٦: أنعام.

(٢) سوره ١١٢: إخراج.

تذییل ششم، بر مکتوب ششم حضرت شیخ رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الظاهرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین.

نفی وحدت عددی از حضرت اقدس احدث جل شأنه از مهمترین قوائم بنیان مسائل توحید است که آورنده آن اسلام، ومبین آن کلام الله مجید، و شارح و مفسر آن مولی الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: یگانه شاگرد و تلمیذ خداشناس رسول الله صلی الله علیه وآله، و عارف به حق ازلّی و ابدی و سرمدی ذات واجب الوجود بوده است. در مقابل وحدت عددی، وحدت حقه حقیقیه است که از آن در لسان علم به وحدت بالصرفه تعبیر می شود. این گونه وحدت را از میان حکمای اسلام، صدرالمتألهین شیرازی قدس الله سره احیا نموده، و بنیان و قواعدش را استوار کرده، و بر اساس برهان متین و دلیل قویم آن را مشروح نموده، و از اخبار و روایات و خطب أمير المؤمنين عليه السلام شواهد غیرقابل ردّ و انکاری برای آن اقامه فرموده است.

تا زمان این حکیم و فیلسوف عالیقدر، حکمای اسلام همانند بوعلی سینا، و شاگردش بهمنیار، و فارابی، و غیرهم در باره توحید حق تعالی به وحدت عددی قائل بودند، و در کتب آنان نام و نشانی از وحدت بالصرفه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و کسی بدان ذروه عالی دسترسی نیافته بود. اولین کسی که خطب أمير المؤمنين عليه السلام را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این در 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) صدرالمتألهین بنای مباحث خود را بر توفیق أدله شرعیة مسلمة، و قیاسات و براهین فلسفیه، و کشف و شهود وجدانیة قرار داده، و بر این اساس به کشف مطالب نوین و مسائل جدیدی راه پیدا کرده است که حقیقاً 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 شهاب‌الدین سهروردی: شیخ اشراق، و شمس‌الدین 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 الحقیقة کلّ الأشياء، در مباحث دیگری همچون: قاعده امکان اشرف، و أصالت و وحدت و تشکیک وجود، و نظریة 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 مجدد 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 «ملا صدر» و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدرالمتألهین 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.

صدرالمتألهین در حدود سال ۹۷۹ در شیراز متولّد شده و در حادث 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 صفویّه و دارالعلم بود مسافرت نموده و به تحصیل علوم عقلیه و نقلیه پرداخت. وی علوم عقلیه را پیش فیلسوف شهر وقت: سید محمد باقر معروف به میرداماد متوفای ۱۰۴۰ هجری قمری تکمیل کرده و در علوم نقلیه پیش شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی متوفای ۱۰۳۱ که یکی از نواد دره‌رو مفاخر وقت بود تلمذ نموده است. پس از فراغت از تحصیل بساط زندگی را از آن دیار برچیده و متوجه

حضرت استادنا العلامة المتبحر الحکیم الفیلسوف، والفقیه المفسر، والعارف الأخلاقی، المرَبّی للتفوس المَشوقه إلى جناب الحقّ والحضرة الأحدیة: آیه الله الطّباطبائی قدس 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 مسلمّه به شمار می رفت. ایشان در تعلیقه ای که بر «أسفار» حکیم شیرازی صدرالمتألّهین در اثبات و تقریر این حقیقت مرقوم داشته اند، برهان بر این مسئله را بدین تقریب ادا فرموده و مبین ساخته اند که:

مُلَخَّصُ البُرْهَانِ: أَنَّ كَلَّ هَوِيَّةٍ صَحَّ أَنْ يُسَلَبَ عَنْهَا شَيْءٌ فَهِيَ مُتَحَصِّلَةٌ مِنْ إِجَابٍ وَسَلْبٍ. وَكَلَّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ إِجَابٍ (هُوَ ثُبُوتُ نَفْسِهَا لَهَا) وَسَلْبٍ (هُوَ نَفْيُ غَيْرِهَا عَنْهَا). يَنْتِجُ أَنَّ كَلَّ هَوِيَّةٍ يُسَلَبُ عَنْهَا شَيْءٌ، فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ؛ وَيَنْعَكْسُ بِعَكْسِ النَّقْيِضِ إِلَى أَنَّ كَلَّ ذَاتٍ بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهَا لَا يُسَلَبُ عَنْهَا شَيْءٌ. وَإِنْ شَتَّ فَقُلْ: «بَسِيطَةُ الْحَقِيقَةِ كَلَّ الْأَشْيَاءِ». وَمِمَّا يَجِبُ أَنْ لَا نَعْفَلَ عَنْهُ أَنَّ هَذَا الْحَمْلَ (أَعْنَى حَمْلَ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ) لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْحَمْلِ الشَّايِعِ، فَإِنَّ الْحَمْلَ الشَّايِعَ كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَزَيْدٌ قَائِمٌ؛ يَحْمَلُ فِيهِ الْمَحْمُولُ عَلَى مَوْضِعِهِ بِكَلْمَا حَيْثُمَتَى إِجَابُهُ وَسَلْبُهُ اللَّتَيْنِ تَرَكَّبَتِ ذَاتُهُ مِنْهُمَا. وَلَوْ حَمَلَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ بِمَا هُوَ مُرَكَّبٌ، صَدَقَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنَ السَّلْبِ. فَكَانَ مُرَكَّبًا؛ وَقَدْ فَضِرْ بِسِيطَةِ الْحَقِيقَةِ؛ هَذَا خُلْفٌ.

فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب. وإن شئت فقل: إنّه وأجدد لكلّ كمالٍ

شهر قم گردیده، و در یکی از توابع قم به نام قریه کَهْکُ به عزلت پرداخته و در به روی اُغیار بسته، و سال ها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و ریاضات و تصفیة نفس شده، توانست پس از سال ها خون دل خوردن دریچه ای 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 می نماید) و پس از مدتی که تا حدّی 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 اُتمّه 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 شد. (ص ۱ و ۲).

أَوَّأْتَهُ مُهَيِّئِينَ عَلَى كُلِّ كَمَالٍ. وَمِنْ هَذَا الْحَمَلِ حَمَلُ الْمَشُوبِ عَلَى الصَّرْفِ، وَحَمَلُ الْمَحْدُودِ عَلَى الْمَطْلُوقِ.^۱

و عبارت اخیر ایشان: و مِمَّا يَجِبُ أَنْ لَا تَغْفَلَ عَنْهُ تَا آخِرِهِ، برای بیان این معنی است که گمان نشود: اینکه می‌گوئیم: بسیط الحقیقه کلّ أشياء است؛ یعنی أشياء با حدودها و قیودها و ماهیاتها. این گمان غلط است. زیرا أشياء در بسیط الحقیقه با حدود ماهوی خود نخواهند بود؛ و اِلَّا لَازِمٌ مِی آید که بسیط الحقیقه مرکب از أشياء باشد؛ و این خُلف است. زیرا آن را بسیط الحقیقه گرفته ایم؛ و در این صورت چگونه متصوّر است که مرکب شود. بلکه مراد از کلّ الأشياء در این حمل، تمام أشياء با إسقاط حدود ماهوی خود هستند، که همه آنها راجع به سُلُوب و نقصانات است.

و کلام ایشان در اینجا توضیح جمله ای است که در دنبال این مسئله آورده اند که: وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا، همانطور که حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر «أسفار» گوید:

ثُمَّ أُعْجِبُوهُ أُخْرَى مَا قَالُوا: بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ كَلِّ الْأَشْيَاءِ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا. أَيْ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْ حُدُودِهَا وَنَقَائِصِهَا. وَعِنْدَ الْعَالَمِ الْمُحَقِّقِ الْمَدَقِّقِ لَا عَجَبَ فِي هَذِهِ الْمُضَادَّاتِ. إِذْ لَا مُضَادَّةَ حَقِيقَةً، وَبِالْحَقِيقَةِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى: أَلَلَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۲

بر اساس همین قاعده، نفی وحدت عددی را از ذات واجب تعالی نموده، و او را به وحدت حقه حقیقیه که صرف الوجود است، و وحدتش بالصرفه است متصّف ساخته‌اند؛ و بر این مفاد و محتوی دفع شبهه ابن کمّونه را که إنشاء الله خواهد آمد نموده‌اند.

و وحدت بالصرفه را این طور بیان کرده‌اند که: مفهوم و مراد از شیء متصّف به وحدت، آن شیء به نحو بساطت و محو صفت 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 وكلّ

الموجودات؛ و إليه يُرْجَع الْأُمُور كُلُّهَا. تعلیقه شماره ۱.

(۲) «أسفار»، طبع حروفی، ج ۲، ص ۳۶۸، تعلیقه أوّل.

مفاهيم و مصاديق 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 می باشد؛ و می توان گفت: هُوَ هُوَست. به خلاف شیء متّصف به وحدت عددی که نظیر و شبیه و مثل آن در خارج از آن تصوّر می شود.

مثلاً حقیقت معنی و مفهوم انسان که نفس ناطقه است، دارای معنای صرافت است. زیرا هر چه از این معنی و مفهوم و ماهیت را تصوّر کنیم، در خود معنای انسانیت بوده، و خارج از آن چیزی نیست. معنای حیوان ناطق، و شیء متحرک بالإرادة 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 انسان باشد، به نحو شمول، و استیعاب، و بساطت آمده؛ و از آن بیرون نیست. و أمّا وحدت زید عددی است؛ زیرا در برابر او می توان 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 متعین باشد و یا غیر متعین، 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 ملاحظه ها را با إسقاط حدود ماهویّه ملاحظه کرده ایم.

و این است معنای گفتار مؤسس «حکمة الإِشراق» که: صِرْف الوجود الّدی لا اَتَمّ منه کُلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت إلیه، فإذا هُوَ هُو.

و در این صورت معنای صرف الوجود همان مفاد بسیط الحقیقة کلّ الأشياء خواهد شد، با إسقاط حدود و سلوب که راجع به نقصان است، نه به أمر وجودی. و معلوم است که این گونه وجود، طبیعت لا بشرط وجود که همان إطلاق ذاتی و إرسال و محوَضت 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 اعلای گرچه

مجرّد است از تعیّنات ماهویّه؛ ولیکن مقید است به این قید، و محدود است بدین حدّ.

زیرا اگر حدّ أعلا را شامل تمام وجودات بوجودها، لا بنقائصها وهویاتها بگیریم؛ در این صورت دیگر حدّ أعلا و مرتبه 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 أعلا را که قسیم با سایر مراتب است، بشرط لا ملاحظه کنیم؛ حتماً باید آن را بشرط لای از وجودات متعیّنه بنقائصها و هویاتها بگیریم؛ و در این صورت حدّ أعلا 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 نخواستہ و یا نتوانسته است تسلیم شود؛ فلذا:

أولاً 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 برخلاف معنای صحیح خودش آن را حمل نموده است. او گفته است: صرف الوجود همان مرتبه بشرط لائیت است. زیرا که چون محدود به حدّ ماهوی نیست بنابر این صرف است و لا ثانی له. زیرا آنچه را که ثانی صرف الوجود گمان کنی، بحسب اختراع وّهم 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 سيّد (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. ولهذا مطابق آن نیست مگر حقیقت وجود لا بشرط و معرّی و مبرّی از جمیع قیود حتّی التجرّد فضلاً عن المعیّة للأشیاء؛ فلّهذا لا یمكن أن یفرض له ثانٍ فی دار الوجود وکلّما فرض له ثانیاً کان عین 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. ولهذا محدود بود؛ با اینکه فرض کرده بودیم که صرف الوجود است.

و أمّا این وحدتی را که برای بشرط لایّت وجود تقریر نموده اید؛ و صرافت را به معنای اشتراط تجرّد دانسته اید؛ و مای در کلّما فرضته ثانیاً را موصوله و یا موصوفه نگرفته اید؛ و ضمیر در فرضته را به آن ارجاع نداده اید؛ بلکه به صرف الوجود به همان معنای بشرط لا، و بشرط تجرّد برگردانیده اید؛ این همان وحدت عددی است؛ که در همه اشیا هست که هیچ یکی دوتا نیست. این به صرف الوجود چه ربطی دارد؟!

معنای جمله شیخ إشراق: صرف الوجود الّدی لا آتمّ منه کلّما فرضته ثانیاً فإذا نظرت إلیه فإذاً هو هو؛ همانند کلمات ملا صدرا و سایرین که در این مقام آورده اند، این است که: هر چیزی را که از جنس وجود فرض کنی، در حقیقت فرض اوّل 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 اوّل است.

این وحدت عددی است؛ زیرا زیّد را هم اگر به صرافتش توجّه کنی، اگر دوباره خود آن را در نظر بیاوری؛ همان زید است. و این همه مسائل مشکله ای که از راه صرافت وجود فقط، در مسائل الهیه حلّ می شود، کجا از این تعبیر حلّ

می شود؟

و به نظر حقیر جمله ای را که مرحوم سید (ره) در مکتوب چهارم در باره صدرالمتألهین آورده که: در بحث علت و معلول که در ضیق خِناق افتاده است؛ استعمال آن در این جا در باره شیخ که برای فرار از تسلیم و اقرار و اعتراف به توحید عرفاء، ناچار متوسل به تحریف، و تصحیف، و مسخ معنوی معنای صرف الوجود شده؛ و وحدت بالصرفه را به وحدت عددیه مِنْ غیر إشعار بلوازمه، برگردانیده اند؛ بی مورد نیست؛ و گرنه برای چنین مرد حکیمی که مبنای کارهای خود را بر رصانت و متانت می نهاده است؛ چنین معنائی برای صرف الوجود، در غایت إبهام است.

وَأَمَّا مَسْئَلَةُ أَمْرَيْنِ الْأَمْرَيْنِ^۱ که حل آن را مرحوم سید (ره) فقط مستند به مسئله توحید عرفانی، و وحدت ذات اقدس حق تعالی دانسته بود؛ و مرحوم شیخ (ره) معنای آن را بر اساس تشکیک در وجود، و داشتن موجودات امکانیه شائبه ای از حَظ وجودی که بر اساس آن، اختیار امور خود را می کنند؛ اُستوار 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 می آوریم؛ و در باره آن بحث کوتاهی می نمائیم؛ بحول الله وقوته ولا حول ولا قوة إلا بالله العلیّ العظیم.

آیات بسیاری در قرآن کریم وارد است که علت شقاوت و گناه و جهنمی شدن معصیت کاران را إرادة خدا، و امر خدا، و مهرزدن خدا بر دلها، و برگوشها، و افکندن پرده بر چشمهایشان، و بالأخره گذشتن و ثابت شدن قول و کلام حتمی و غیر قابل ردّ و تغییر خدا می داند؛ مانند آیه:

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ

(۱) ما درج ۱۰ از «معاد شناسی»، از دوره علوم و معارف اسلام، در ضمن بحث از اهل جهنم و درکات آن که مجلس هفتاد و دوم از این بحث را تشکیل می دهد، بحث نه چندان مفصّلی، در باره حقیقت معنای أمرین الأمرین، از ص ۲۴۷ تا ص ۲۶۵ نموده ایم.

وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.^۱

و مانند آیه: فَهَمَّ غَافِلُونَ - لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهَمَّ لَا يُؤْمِنُونَ - إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ - وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهَمَّ لَا يُبْصِرُونَ - وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.^۲

و مانند آیه: وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ - ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ - أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَتْهُمْ أَبْصَارُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ - لَأَجْرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ.^۳

بر اساس این آیات، و برخی از شواهد دیگری، بعضی قائل به جبر شده اند؛ و گفته اند: انسان ابتدا اختیاری ندارد؛ و کاری از وی ساخته نیست؛ و اختیاری را که در وی می نگریم، 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 آبشخوار واحد که نفس إرادة خداست إشراب می شوند. 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 تحت إرادة قاهره حق تعالی می باشند، بدون هیچ تفاوت در بین أفعال إرادیه و غیر إرادیه ایشان.

در مقابل ایشان اهل تفویض هستند که می گویند: انسان دارای اختیار است؛ و در این اختیار استقلال دارد؛ و أفعالی را که انجام می دهد، چون مستند به این إرادة 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 مفساد، 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 جهتم 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 أمر بین الأمرین، و منزله بین المنزلتین، می‌باشند که انحصار در مکتب تشیع دارد؛ و بازکننده این باب، حضرت مولی الموحدین امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ، و پس از ایشان در روایات باقرین عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، و حضرت امام علی بن موسی الرضا و حضرت امام علی الهادی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وارد شده است. و این اعلام مذهب جِدّاً 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 تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.^۱

(۱) در دو جای از قرآن بدین عبارت وارد شده است: أَوَّلُ دَرِیْئَةٍ ۳۰، از سوره ۷۶: انسان. دَوْمَ دَرِیْئَةٍ

۲۹، از سوره ۸۱: نکویر.

از طرفی اصل اختیار نفی و انکار 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 اراده و اختیار است؛ و این اختیار برای او حاصل نمی شود، 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت می کند که قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مِثْيَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ. وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أُدْخِلَهُ اللَّهُ النَّارَ.^۱

و نیز کلینی با سند خود از حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت می کند از قول مردی به آن حضرت که: قُلْتُ لَهُ: أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟! قَالَ: لَا! قُلْتُ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ؟! قَالَ: لَا! قَالَ: قُلْتُ: فَمَاذَا؟! قَالَ: لُظِفَ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ!^۲

و همچنین کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسمعیل بن مرّار، از یونس بن عبدالرحمن آورده است که:

قال: قال لي أبو الحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ: يا يونس! لا تقل بقول القدرية فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا يقول أهل النار ولا يقول 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؛ ولكني 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 می باشد.

(۲) «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹ و سند این روایت از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن حسن زعلان، از ابوطالب قمی، از مردی می باشد که از حضرت پرسید.

وَقَدَّرَ، وَقَضَى. فقال: يا يونس! ليس هكذا. لا يكون إلا ما شاء الله، وأراد، وَقَدَّرَ، وَقَضَى - الخبر.^۱

و در این روایت که حضرت لفظ بَاءِ سَبَبِيَّة را از لَفْظِ مَا ساقط کرده اند، و فرموده اند: إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لَا بِمَا شَاءَ اللَّهُ بسیار شایان دَقَّت است که چگونه حضرت می خواهند نفس مشیت و ارادهٔ بنی آدم را نفس مشیت خدا قرار دهند؛ وَهُوَ هُوِيَّتِ میان آنها برقرار نمایند.

حضرت می خواهند در این جا به یونس بن عبدالرحمن که از أَجْلَاءِی أصحاب است^۲ بفرمایند: نَفِي 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 ارادهٔ آنهاست؛ این اختیار و اراده 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 أَجْلَاءِی أصحاب 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 نموده 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 علامهٔ زمان خود بوده است؛ و در مذهب شیعه کثیرالتصنیف بوده است.

و نجاشی گفته است: او از ابی الحسن موسی و از حضرت رضا علیهما السلام روایت کرده و کان وجهاً فی أصحابنا متقدماً عظیم المنزلة و کان الرضا علیه السلام یشیر الیه فی العلم والفتیة و کان ممن بُدِّل له علی الوقف مالٌ جزیلٌ و امتنع من أخذه و نبت علی الحق. و کشی گفته است: فضل بن شاذان گوید: حدثنی عبدالعزیز المهندسی و کان خیر قومی رأیته و کان وکیل الرضا علیه السلام و خاصته فقال إني سألته فقلت: إني لا أقدر علی لقائك فی كل وقتٍ فعمّن أخذ معالم دینی؟ فقال علیه السلام: خذ عن یونس بن عبدالرحمن؛ وهذه منزلة عظيمة. و أبوهاشم بن داود بن قاسم جعفری گفته است: إني عرضت علی أبی محمد صاحب العسکر علیه السلام کتاب یوم وليلة لیونس، فقال لی: تصنیف من هذا؟ فقلت: تصنیف یونس مولی آل یقظین. فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً یوم القيامة. و علامه حلی 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 علیه السلام ضمن لیونس الجته ثلاث مرّات. و ابن داود گوید: هو أحد الأربعة الذین یقال فیهم انتهى إليهم علم الأنبياء. و فی الوجیزة أنه ثقةٌ و علیه أجمعت العصابة. آنگاه به روایات وارده و بحث در بارهٔ او به طور تفصیل پرداخته است.

إِرَادَةُ إِلَهِيَّةٍ وَنَفْسٍ مَشِيَّتٍ وَاخْتِيَارِ حَقِّ مَتَعَالٍ اسْت. اینجا عَالَمٌ تَوْحِيدِ اسْت؛ و تمام کثرات مضمحلّ و مندگ در وجود حقّ اَزلی اسْت.

و همچنین از حسین بن محمد، از معلی بن محمد، از حسین بن علی و شاء، از حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ آورده اسْت که: قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: اللَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَيَّ الْعِبَادِ؟! قَالَ: اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ! قُلْتُ: فَجَبَّرَهُمْ عَلَيَّ الْمَعَاصِي؟! قَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ! قَالَ: ثُمَّ قَالَ: قَالَ اللَّهُ: يَا بَنَ آدَمَ! أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ؛ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي! عَمِلْتَ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ. ^۱

بنابر این مذهب جبر و مذهب تفویض هر دو غلط اسْت.

أَمَّا مَذْهَبُ جَبْرٍ، بِهِ جِهَتٌ أَنْكَه: خَدَاوَنَدُ عَادِلٌ اسْت وَ هِيْجِ وَقْتُ بِنْدَةُ خُودِ رَا مَجْبُورٌ بَرِ عَمَلٍ نَمِي كُنْدُ وَ سِپَسِ وِي رَا بِه عَذَابٌ وَ مُوَاخِذَةٌ بَكْشَانْدُ. وَ مَا نِيْزِ وَجْدَانًا مِي بِيْنِيْمُ كِه اِنْسَانٌ دَارَايِ اخْتِيَارِ اسْت؛ وَ اَيْنِ اخْتِيَارِ اَز حَاقِّ وَجُودِ اَوْسْت، وَ هِيْجِ كَسِّ رَا دَر اَن دَخَالْتِي وَ اِجْبَارِي نِيْسْت، وَ نَفِي اخْتِيَارِ خِلَافِ وَجْدَانِ اسْت.

وَأَمَّا مَذْهَبُ تَفْوِيْضٍ، بِهِ جِهَتٌ أَنْكَه هِيْجِ كَاهِ اَز قَدْرَتِ وَ سُلْطَنَتِ وَ مَشِيَّتِ حَضْرَتِ حَقِّ وَاحِدِ قَادِرِ قَهَّارِ چِيْزِي كَاسْتِه نَمِي شُودُ؛ وَ مَوْجُودَاتِ چِه دَر حَدُوثِ وَ چِه دَر بَقَاءِ، چِه دَر اُمُورِ تَكْوِيْنِيَّةِ، وَ چِه دَر اُمُورِ تَشْرِيْعِيَّةِ وَ اخْتِيَارِيَّةِ، بَا تَمَامِ جِهَاتِ وَجُودِي خُودِ، دَر تَحْتِ نَفُوذِ وَ سُلْطَانِ حَضْرَتِ اَوْ هَسْتَنْدُ.

وَ اِگَر مَا بَخَوَاهِيْمُ دَر اَفْعَالِ اخْتِيَارِيَّةِ، اِنْسَانِ رَا بِطُورِ كَلْمِي فَاعِلِ مَا يَشَاءُ وَ حَاكِمِ مَا يَرِيْدُ بَدَانِيْمُ؛ وَ بِه خَدَاوَنَدُ فَقَطَّ اُمُورِ غَيْرِ اخْتِيَارِيَّةِ تَكْوِيْنِيَّةِ رَا وَ اِگْدَارِ نَمَائِيْمُ، دَر اَيْنِ قَسْمَتِ اَوْ رَا مَنعَزَلِ نَمُودِه اِيْم. وَ دَر اَيْنِ نَاحِيَهِ اَوْ رَا اَز دَائِرَةِ حُكُومَتِ خَارِجِ سَاخْتِه اِيْم وَ بِه مَذْهَبِ ثَنَوِيَّةِ (دَوْگَانِه پَرِسْتَانِ) بَدُونِ اِرَادِهِ وَ خَوَاسْتِ خُوِيْشْتَنِ، خُودِ رَا مَلْحَقِ نَمُودِه اِيْم. وَ بِنَابَرِ اَيْنِ هَر چِه دَر تَحْتِ عُنْوَانِ وَ اِگْدَارِي (تَفْوِيْضِ) قَرَارِ گِيْرْدُ؛ گَر چِه اِرَادِهِ وَ اخْتِيَارِ بَنِي آدَمِ بَاشْدُ، عَزَلِ خُدَا اَز حَيْطَةِ قَدْرَتِ، وَ سِيْطَرِه، وَ هِيْمَنَه سَعِه، وَ اِحْطَاظِه وَ عَمُومِيَّتِ مُلْكِ وَ مَشِيَّتِ اسْت. پَسِ بِه خُدَا ظَلَمِ نَمُودِه اِيْم.

مذهب جبر ظلم خدا بر بنده است؛ و مذهب تفویض ظلم بنده است بر خدا. و اینجاست که این هر دو قسم از ظلم نفی می شود؛ و مذهب الأمر بین الأمرین پیش می آید؛ که از مذهب جبر پائین تر، 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 مذهب توحید است، توحید محض.

بنده دارای اختیار است. و این اختیار عین اختیار خداست و مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.

بنده خداوند، جدائی و غزلت و بینونتی از او ندارد؛ نفس ظهور و تجلی اوست. و بنابر این در عالم توحید و بر اصل توحید، چیزی جز ذات اقدس حضرت حی قیوم و أسماء و صفات و أفعال او وجود ندارد.

حضرت استادنا العلامة آية الله الوحيد علامه طباطبائی فقید أفاض الله علينا من بركات تربته المقدسة در باره این مطلب در تعلیقات خود بر کتاب «کافی» مثالی زده اند که بسیار جالب است:

می فرمایند: 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 می کند؛ و به آن غلام جمیع مایحتاج زندگیش را از خانه و اثاث البیت می دهد، و از باغهای خود به اندازه ای که آن غلام بتواند در آن کار بکند، و کسب روزی در مدت حیات خود بنماید نیز می دهد. حال در این فرض اگر بگوییم:

آن إعطاء اموال از خانه و اثاثیه و باغ و ضیاع و عقار و نکاح کنیز، هیچ گونه در ملکیت غلام اثری نمی گذارد؛ 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 جبر یون است.

و اگر بگوییم: چون مولی به غلام خود این اموال را داد، دیگر از این به بعد، غلام مالک و حید این اموال می شود، و ملکیت مولی باطل می گردد، و امر به دست غلام می افتد که هرگونه تصرفی بخواهد مستقلاً در این اموال بنماید، یفعل ما یشاء

وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. این گفتار أَهْلٍ تَفْوِيضٍ است. و اگر همانطور که حقّ است بگوئیم: غلام مالک می شود آنچه را که مولی به او داده است؛ ولیکن نه مستقلاً؛ بلکه در ظرف ملکیت مولی، و در طول ملکیت او، نه در عرض آن.

بنابر این مولی مالکِ اصلی است؛ و بنده و غلامش مالکِ تبعی است، و ملکیت در ضمن ملکیت است.

این همان گفتاری است که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در این باره بیان فرموده؛ و بر این اساس مسئله را حلّ کرده اند. و این است قول حقّ.

همچنانکه نویسندگی و کتابت که بدون شک فعل اختیاری انسان است؛ می توان آن را به دست انسان نسبت داد، و گفت: دَسْتُ می نویسد. و می توان به نفسِ انسان نسبت داد، و گفت: انسان می نویسد، بدون آنکه یکی از این دو نسبت، نسبت 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 أفعال بنده همه ملکیت حقیقی است.

فبناءً علیهذا این عالم با این زیبایی و طراوت و شگفتی، أفعال خدا و تجلیات حضرت اوست. عالم سراسر زیبایی و نیکویی و حسن و جمال است؛ و همه اش اختصاص به خدا دارد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۲

در عالم آفرینش هیچ گونه عیب و نقص، و هیچ فتور و سستی، و هیچ کثری و کاستی نیست.

أفعال بندگان هر چه باشد، همه در تحت نفوذ و مشیت حقّ است، همانطور

(۱) تعلیقه 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، وَنَكُو: 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 راویان، از حضرت باقر و حضرت صادق علیهما السلام آورده است که قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجَبِّرَ خَلْقَهُ عَلَى الدُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا. وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ. قَالَ: فَسَيَلَا عليه السلام: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟! ^۱

قالا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

آری همین امر بین الامرین است که حقیقهٔ وسعتش از فاصلهٔ زمین تا آسمان بیشتر است.

و در روایت ابوطالب قمی دیدیم که حضرت فاصله و میانهٔ جبر و تفویض را لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ آورده اند. زیرا لطف به معنای استیلاءِ مُلْکِ حَقِیقِی است که در نهایت دَقَّتْ و خفا است. نامرئی و نامشهود است.

إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ^۲ یعنی خداوند نافذ با نفوذ دقیق است که از شدت دَقَّتْ 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 أَظْلَمُ الْعَوَالِمِ؛ در هر جا، و در همه جا، و با همه چیز، خداوند موجود است و معیت دارد؛ تا چه رسد به افعال اختیاری انسان.
شروعِ افعال، بدیها و زشتیها، قبائح و مُنْکِرَات، همه از ناحیهٔ ماهیت بنده

(۱) «أصول کافی»، ج ۱، ص ۱۵۹.

(۲) اسم لطیف در هفت جای از قرآن کریم به خداوند اطلاق شده است؛ ولی، این عبارت در دو

مورد آمده است: اَوَّلُ دَرَايَةِ ۶۳، از سورهٔ ۲۲: حَجٌّ؛ وَدَوْمُ دَرَايَةِ ۱۶، از سورهٔ ۳۱: لَقْمَان.

است؛ نه از ناحیه وجود خدا. همچنانکه در روایت ابن وِشَاء دیدیم که: حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل از گفتار خدا نموده که: ای پسر آدم تو در سیئات و بدی هائی که می کنی، سزاوارتری از من. و من در خوبی ها و نیکی هائی که تو بجا می آوری، 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.

شُرور و بدی ها اُمورِ عَدَمِيَه هستند؛ و بطور کلی تمام نقصانات، و عنوان باطل، و شرّ، و قبح، و زشتی و بدی، از ماهیات نفوس پیدا می شود؛ و سلوبی هستند از ناحیه حدود؛ نه اُمورِ وجودی از ناحیه اَصْل وجودشان. اَصْل وجودشان خیر محض است. و خداوند خالق خیر است نه خالق شرّ. وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ.

اگر عنوان بدی در نظر قاصر و کوتاه معصیت کاران برداشته شود؛ دیگر معصیت نمی کنند؛ سراسر کردارشان طاعت می گردد. و این بدی ها، و زشتی ها، ناشی از خرابی فکر و تجرّی است که آن گناه است، و جایش در دوزخ است. این نسبت های دو بینی، و هم دورویی و شک و شرک؛ این همه اِسنادهای ظلم به ذات اقدس حقّ باید در دوزخ برود و محترق گردد. بهشت جای پاکان است.

در اینجا می بینیم بسیاری از مردم نه تنها عوام بلکه خواصّ آنها این حقیقت اُمَرِیْنَ اَلْاُمَرِیْنَ را تعقل ننموده؛ و بدان اِذْعان نکرده اند؛ و از ترس وقوع در جَبْر، خود را در دامن تفویض انداخته، گرچه لفظاً تفویض را نیز اِنکار می کنند، و می گویند: صحیح اُمَرِیْنَ اَلْاُمَرِیْنَ است؛ و در این باره دیده شده است بسیاری از علماء غیر وارد به فن حکمت الهیه، و عرفان خداوندی، رساله ها نوشته، و یا در کتب خود ضمن بحث از آن سخن به میان آورده اند؛ ولی معذک در منتهی و نتیجه گیری از بحث، اِنسان را دارای اختیاری مستقلّ قلمداد کرده، و بدین جهت مستحقّ بهشت و جهنّم می نمایند. و اُمَرِیْنَ اَلْاُمَرِیْنَ را به این طرز معنی می کنند که: خداوند به اِنسان علم و قدرت و حیات و سایر اُمور غیر اختیاری را مرحمت فرموده، و اِنسان با اختیار ناشی از وجودش دست به طاعت می زند، و یا به گناه می آید.

این گونه تفکر عین تفویض است؛ و گمان نمی رود قَدَرِيَه 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 ردّ بر صاحب «كشف الغطاء» که حکم به نجاست جبریتون و أهل تفویض نموده است، گفته است: این دو دسته محکوم به طهارتند؛ زیرا فهمیدن امر بین الامرین از أسرار 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 خواصّ، پایه فهم و إدراک آن را ندارند، از احکام ضروریّه اسلام شمرده نمی شود؛ تا منکرش محکوم به نجاست گردد.

قال: فما عن كاشف الغطاء من أنّه عدّ من إنكار الضّروريّ القولَ بالجبر والتّفويض في غاية الضّعف. كيف وعامة الناس لا يمكنهم تصوّر امر بين الأمرين كما هو المروى عن أئمتنا حتى يعتقدوا به، فإنّه من غوامض العلوم؛ بل من الأسرار التي لا تصل إلى حقيقتها إلا الأوحديّ من الناس الذي هداه الله إلى ذلك.

ألا ترى أنك إذا أمعنت النظر لوجدت أكثر من تصدّي من أصحابنا لإبطال المذهبين لم- يُقدّر على التّخاطب عن مرتبة التّفويض، وإن أنكره باللسان، حيث زعم أنّ منشأ عدم استقلال العبد في أفعاله، كونها صادرةً منه بواسطة أنّ الله تعالى أقدره عليها، وهباً له أسبابها، مع أنّه لا يُظنّ بأحدٍ ممّن يقول بالتّفويض إنكار ذلك.

والحاصل أنّ هذا المعنى بحسب الظاهر عين القول بالتّفويض مع أنّ عمارة الناس يُقصر أفهامهم عن أنّ تتعلّقوا مرتبةً فوق هذه المرتبة لا تنتهي إلى مرتبة الجبر.

لكن هذا في مقام التّصوّر التفصيلي؛ وإلا فلا يبعد أن يكون ما هو المغروس في أذهان عمارة أصحابنا خواصّهم وعوامّهم مرتبةً فوق هذه المرتبة. فإنّهم لم يزالوا يربطون المكوّنات بأسرها من أفعال العباد وغيرها في حدودها وبقائها بمشيئة الله تعالى وقدرته من غير أن يعزلوا عللها عن التّأثير حتّى يلزم منه بالنسبة إلى أفعال العباد الجبر؛ أو يلتزموا بكون المشيئة من أجزاء عللها حتّى يلزمه الإشراك والوهن في سلطان الله تعالى.

وهذا المعنى وإن صعب تصوّره والإذعان به لدى الالتفات التّفصيلي؛ لما فيه من المناقضة الظّاهرة لدى العقول القاصرة، لكنّه إجمالاً مغروس في الأذهان ومآله على الظّاهر إلى الالتزام بالأمرين الأمرين بالنسبة إلى معلولات جميع العلل من أفعال العباد وغيرها.

وکیف کان، فلا ینبغی الارتباب فی آنه لیس شیء من مثل هذه العقائد الّتی ربما یعجز الفحول عن إبطالها مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب والسنة علیها إنکاراً للضروری، والله العالم.^۱ إذا علمت ما ذکرنا لك فی طیّ هذه الأوراق، عرفت اینکه نزاع بین مرحوم شیخ (ره) و مرحوم سیّد در این مکاتیب در معنی و مفاد امر بین الأمرین، روی همین اصل و مبدأ خلاف دور می زند.

مرحوم شیخ (قدّه) بر اساس مسئله تشکیک در وجود که وجودات را حائز مرتبه و درجه ای جدا و متمایز از حدّ اعلای آن که بشرط لاست، و آن وجود واجبی است عندهم؛ می گیرد؛ می گوید: همین امتیاز و جدائی و حائز مرتبه بودن وجود معلولی موجودات است که امر بین الأمرین 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 ذات واجب مسلم است. و بنابر این امر بین الأمرین بدین گونه تصویر حلّ می گردد.

مرحوم سیّد (قدّه) در پاسخ می گوید: أبداً اینطور نیست! این عین قول به تفویض است که شما برای موجودات ممکن الوجود شائبه ای از وجود ممتاز و منحاز از ذات بسیط احدی حضرت حیّ ذوالجلال قرار داده اید!

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 حرفیه ای می باشند که أبداً شائبه استقلال و خودنمائی ندارند. پس اختیار انسان عین اختیار خداست. وجود او و بقیّه موجودات، نفس وجود مطلق و مرسل و عامّ و شامل اوست. البتّه با إسقاط حدود عدمیه و ماهویه. فعليهذا نفوذ إرادیه و مشیّت حضرت حقّ در ممکنات، بدون واسطه شبکه های امکانیه موجودات، و جدا و متمایز از إرادیه و اختیارشان نیست، تا مستلزم جبر شود؛ و همچنین آنها را در وجود و إرادیه و اختیار مرسل و مطلق العنان نگذارده است، تا مستلزم تفویض گردد.

اینجا هووئیّت است. اینجا توحید است. یعنی وجود و إرادیه و اختیار

(۱) «مصباح الفقیه»، مجلد طهارت؛ در جزء آخر آن، ص ۵۶.

موجوداتِ امکانیه بدون شک و شبهه حقیقت خارجی دارد؛ ولیکن این حقیقت مضمحلّ و مندک در تحت إرادة قاهره، و وجود بسیط و لم یزلی حضرت احدیت است. جلّ شأنه و علّا قدره.

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۱

و قضیة: أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَمَنْ أَهْوَىٰ الخ از جهت تکوین و آفرینش در میان جمیع موجودات با حضرت حقّ تعالی ساری و جاری است. تمام عالم وجود ممهور به مهر فناء و اندکاک می باشند، شَعَرُوا بِهِ أَوْ لَمْ يَشْعُرُوا.

تذییل ششم، بر مکتوب ششم حضرت سید ظَهَر الله تربته

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله على سیدنا محمد وآله الظاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
در این مکتوب نیز حضرت سید (قدّه) إصرار بر آن دارد که وجود واجبی را
وجود لا بشرط از جمیع حُدُود 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
مبّرّی و معرّی بودن از وجودات ناقصهٔ امکائیه، خود حدّی است که او را در
مرتبه ای قرار می دهد. فلهمذا طبیعت وجود که ملحوظ نیست در آن اقتران به حدود
ماهویّه، 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
والقیود والحیثیات. ولو كان صرف الوجود هو التّجرد أو الإطلاق، فإذا لا يكون صرف الوجود؛
بل يكون وجوداً مقیداً و متحیثاً بحیثیه؛ و مشتمل می شود بر ما به الاشتراک و ما به
الامتیاز. پس محدود و مرکب می شود، و خرج عن الصّرافه؛ مع أنه تعالی صرف
الوجود و فرضنا کونه صرف الوجود.

و با دقت در کلمات ایشان همان طور که صریحاً نیز در مکتوب پنجم

فرموده اند، وجود واجب را منحصر و مقید بشرط لا از وجودات متعین دانستن، سه إشکال را در بردارد:

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 ساخته ایم، تا این حد؛ یعنی او را وجودی دانسته ایم 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 گرفته ایم که همه موجودات را فرا گرفته، 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 می برد؛ و از لا حدی خارج می کند، و وجود متعین و محدود می سازد؛ و همین قدر بس است برای خروج از وجوب. زیرا آنچه عمده برهان و دلیل ما برای وجوب او بود، لا حدی و بساطت او بود من جمیع الجهات؛ حالا اگر قیدی به او زدیم؛ و حدی برای او وارد ساختیم که او را از لا حدی مطلق بیرون آورد، دیگر فرق نمی کند 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 می شود 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 نموده ایم. و ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز لحاظ همین امور وجودیه و امور عدمیه پیدا می شود؛ و لازمه اش فقر و نیاز ذات اقدس اوست برای تحصل خود به این امور، و خرج عن کونه واجباً، و صار ممکناً. و از همین جهت ترکیب فرموده بود: بدتر از همین 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

پنداشته اید که در برون است؛ چون نیک بنگری، در درون آنست. و این معنای صرافت در وجود است، که از آن به وحدت حقه حقیقه تعبیر کرده اند. 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 ساخته ایم. و هذا خُلف.

و بنا بر این مرجع این برهان سوّم، برهان خُلف است.

و مطلب چهارم آنستکه: شبهه ابن کّمونه بدون قائل شدن به وحدت بالصرافه ذات اقدس حقّ و تشخّص در وجود، ابدأً قابل حلّ نیست. و تمام بزرگان از اعیان علماء که از این شبهه پاسخ داده اند؛ گرچه از ارباب کشف و شهود هم نبوده اند؛ همچون میر سید شریف جرجانی، و ملاّ محمد قاسم اصفهانی، و ملاّ احمد اردبیلی و ملاّ محسن کاشانی و ملاّ جلال دوانی، و ملاّ قطب الدّین شیرازی، و ملاّ قطب الدّین رازی و شیخ مقتول شهاب الدّین سهروردی: شیخ الإشراق، و شیخ محمد خضری، و شیخ حسین تنکابنی، و ملاّ عبدالرزاق لاهیجی، و صدرا المتألّهین 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، کرده اند.^۱

و ماقبل از اینکه وارد بیان شبهه و دفع آن گردیم، باز مطالبی را در اثبات وجود بالصرافه ذات اقدس حضرت احدیت، از بزرگان فنّ می آوریم؛ و سپس شبهه و دفع آن را متذکّر می گردیم:

صدرا المتألّهین شیرازی قدس الله سره در «أسفار»، فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أنّ واجب الوجود، فردانی الذات تامّ الحقیقه؛ لا یخرج من حقیقه

(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 الشیعة الکرام البررة» ص ۵۴۹ آورده است. این کتاب فارسی است و در باب نبوت خاصه بر ردّ نصاری و سرهنگ انگلیسی: پادری هنری مارتن نگارش یافته و دیباچه آن به قلم میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی است. انشاء این کتاب در سنه ۱۲۳۲ بوده است.

شىء من الأشياء؛ فرموده است:

اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة، غاية البساطة؛ وكلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء. فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شىء من الأشياء. وبرهانه على الإجمال أنّه لو خرج عن هويته حقيقته شىء، لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشىء؛ وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشىء. إذ لا مخرج عن التقيض. وسلب السلب مساوق للثبوت. فيكون ذلك الشىء ثابتاً غير مسلوب عنه، وقد فرضناه مسلوباً عنه. هذا خُلف.

وإذا صدق سلب ذلك الشىء عليه، كانت ذاته متحصّلة القوام من حقيقة شىء ولا حقيقة شىء. فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل؛ وقد فرضناه بسيطاً. هذا خُلف. آنكاه بعد از تفصيل و تمثيل، با این عبارات بحث را خاتمه می دهد كه: فلا يُسلب عنه شىء من الأشياء إلا سلب السلوب، والأعدام، والنقائص، والإمكانات. لأنّها أمورٌ عدميّةٌ وسلبُ عدم تحصيل الوجود. فهو تمام كلّ شىء وكمال كلّ ناقص، وجبار كلّ قُصور، وآفة وسين.

فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء، وقصوراتها، وشروها؛ لأنّه خيريّة الخيرات، وتمام الوجودات. وتمام الشىء أحقّ بذلك الشىء وأكد له من نفسه.

وله الإشارة فى قوله تعالى: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^١.

وقوله تعالى: وهو معكم أينما كنتم^٢.

وقوله تعالى: هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شىء عليم^٣.

و شيخ محقق مدقق صدرالدين قونوى قدس سره در كتاب «نصوص» گوید:

(١) آیه ١٧، از سوره ٨: أنفال.

(٢) به ترتیب بعضی از آیه ٤، و آیه ٣، از سوره ٥٧: حديد.

(٤) («أسفار اربعة»)، طبع حرفى، ج ٢، فصل ٣٤، ص ٣٦٨ تا ص ٣٧٢ و مرحوم حكيم سبزواری در تعليقه بر این مسئله، از جمله گوید: ومن محسنات هذه المسئلة أنّ أحد المخالفين فى غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر. فإنّ غاية البساطة والوحدة اقتضت أن يكون هو الكلّ الذى فى غاية الكثرة التى لا كثره فوقها. وهذا كما قد يكون هو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما فى الشبهة التوتية والدفع الذى تفاخر أرسطويه. وقد قال بعض العرفاء: عرف الله بجمعه بين الأضداد؛ ومسلتنا هذه أحد مصاديقه.

اعلم أنَّ الحقَّ من حيث إطلاقه الذاتى لا يصحُّ أن يُحكَمَ عليه بحكم، أو يُعرف بوصفٍ، أو يُضاف إليه نسبةٌ ما، من وحدةٍ، أو وجوبٍ وجودٍ، أو مبدئيَّةٍ. أو اقتضاء الإيجاد، أو صدور أثرٍ، أو تَعَلُّقٍ عِلْمٍ منه بنفسه أو غيره.

لأنَّ كلَّ ذلك يقضى بالتَّعَيَّنِ والتَّفَيِّدِ. ولا ريب فى أنَّ تعقُّلَ كلِّ تعيَّنٍ يَقْضِي سَبْقَ اللّاتَّعَيَّنِ عليه. وكلَّ ما ذكرنا ينافى الإطلاق.

بل تصوّر إطلاق الحقّ يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنّه وصفٌ سَلْبِيٌّ لا بمعنى أنّه إطلاقٌ ضِدُّهُ التَّفَيِّدِ. بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين؛ وعن الحصر أيضاً فى الإطلاق والتَّفَيِّدِ، وفى الجمع بين كلِّ ذلك، والتَّنْزُهُ عنه؛ فيصح فى حقّه كلَّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع.

فنسبة كلِّ ذلك إليه وغيره، وسلبه عنه على السواء، ليس أحد الأمرين أولى من الآخر.^۱ وأيضاً در کتاب «نصوص» گوید:

اعلم أنَّ الحقَّ هو الوجود المحض الذى لا اختلاف فيه، وأنّه واحدٌ وحدة حقيقيّة لا يتعقل فى مقابله كثرة، ولا يتوقف تحقّقها فى نفسها، ولا تصوّرها فى العلم الصحيح المحقق على تصوّر ضدِّ لها. بل هى لنفسها ثابتةٌ مُثَبَّتَةٌ لا مُثَبَّتَةٌ.

وقولنا: وحدة؛ للتَّنْزِيهِ والتَّفْهِيْمِ والتَّفْخِيْمِ؛ لا للدّلالة على مفهوم الوحدة على ما هو متصوّر فى الأذهان المحجوبة.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبّه عليها، وتجرّده عن المظاهر، وعن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر وظهوره فيها لا يُدرك، ولا يُحاط به، ولا يُعرف، ولا يُنعت ولا يوصف. إلى آخر كلامه.^۲

چون این مقدمه در بیان معنای صرافت وجود معلوم شد، اینک در بیان شبهه و طریق دفع آن وارد می شویم:

أمّا أصل شبهه در باب توحيد ذاتى، وعدم شريك براى حضرت حقّ متعال در وجوب وجود است؛ و آن این است كه: إِنَّ الْعَقْلَ لَا يَأْبَى بِأَوَّلِ نَظَرِهِ، أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ هُوَيْتَانِ بَسِطَانِ لَا يُمْكِنُ لِلْعَقْلِ تَحْلِيلُ شَيْءٍ مِنْهُمَا إِلَى مَهِيَّةٍ وَوُجُودٍ. بل يكون كلُّ منهما موجوداً

(۱) کتاب «نصوص»، در هامش «شرح منازل السائرین»، ص ۲۷۵.

(۲) کتاب «نصوص»، ص ۲۹۴.

بسیطاً مستغنياً عن العلة.

اصل این شبهه از شیخ الإشراق: شهاب الدین سهروردی است که در کتاب «مطارحات» خود تصریحاً و در «تلویحات» اشاره، از آن سخن به میان آورده است.

و پس از وی ابن کثونه که یکی از شارحین کتب اوست، در بعضی از مصنفاتش آن را ذکر کرده است؛ و لهذا به نام وی مشهور گردیده است. او در بعضی از کتب خود گفته است که:

إن البراهین الّتی ذکرها إنّما تدلّ علی امتناع تعدّد الواجب مع اتحاد الماهیة. وأمّا إذا اختلفت، فلا بدّ من برهانٍ آخر؛ ولم أظفر به إلى الآن.

توضیح این مطلب آن است که مشهور از حکماء در باب توحید ذاتی حضرت حق، و عدم تعدّد قدماء و شریک الباری در وجوب وجود، استدلال نموده اند به آنکه: وجوب وجود، عین ذات حق است. بنابراین تعدّد و تکثر 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 متحقق گردد.

و این امتیاز، یا به واسطه امتیاز ذاتی آنهاست؛ و یا به واسطه امرزائد و خارج از ذات آنهاست؛ و این هم به دو گونه است: یا به واسطه آنکه آن امرزائد معلول آن دو ذات است، و یا به واسطه آنکه معلول امر دیگری غیر از دو ذات است.

و تمام این صور، به علّت بطلان، و خُلْف، و خروج از وجوب به امکان غیر متصوّر است. فبناءً علی هذا امتیاز، باطل؛ و در نتیجه تعدّد و تکثر باطل؛ و نتیجه آن این می شود که: إنّه تعالی وَحْدَانِيَّةُ الذّات، ولا شریکَ له فی وجوبِ وجوده، وإنّ وجوب الوجود عینُ ذاته تعالی.

و بر این استدلال، این إشکال وارد می شود که: اگر مراد شما از اینکه می گوئید: وجوب وجود عین ذات اوست، این مفهوم وجود معلوم برای همه کس، عین ذات اوست؛ هیچ مرد عاقلی به این گفتار لب نمی گشاید. 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 اشکال را این طور بدهد که: آن چیزی که مبدأ انتزاع وجود مشترک است، حتماً باید وجود خاص و تعیینش 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 إِنَّ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ لَا يَتَشَبَّهُ وَلَا يَتَكَثَّرُ. پس چگونه وجود خاص وی که عین تشخیص آن است، می شود متکثر شود؟!

بنابر این وجود خاص واجب الوجود، عین هویت شخصیت اوست؛ و حتماً دارای تشخیص است؛ و برای او تعدد و تکثر و شریک معقول نمی باشد.

در اینجا است 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 يكون كلُّ منهما موجوداً بسيطاً أي واجباً مستغنياً عن العلة.

این شبهه بر اساس مذهب و أسلوب متأخرین از شیخ إشراق و متابعانش که شدیداً قائل به أصالة الماهية و اعتبارية 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 أصیل 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 اعتبارية الماهية این شبهه قوی نیست، و به اندک تأمل مندرج می شود. زیرا مفهوم وجود که امر انتزاعی است، بنابر این مذهب دارای افراد حقیقی خارجی است، بطوری که نسبت این مفهوم به

آنها همانند نسبت عرض عامّ به أفراد و انواع آن است.

بنابر این، این مفهوم گرچه از ماهیت به سبب عارضی انتزاع می شود، ولیکن انتزاعش از هر وجود خاصّ حقیقی به سبب ذاتش بذاتش می باشد. فعلیهذا نسبتش به وجودات خاصّه خارجیه، همچون نسبت معانی مصدریه ذاتیه است به ماهیات؛ مثل انسانیت که از انسان، و حیوانیت که از حیوان منتزع می گردد. زیرا که به ثبوت رسیده است که: اشتراک این معانی مصدریه در معنی، تابع اشتراک ما ینتزع هی منه می باشد؛ و تعدّدشان نیز تابع تعدّد ما ینتزع 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 می باشد، کما هو مسلّم عند الخصم؛ و همچنین ما بازاء این وجود انتزاعی که وجود حقیقی است، و آن مبدأ انتزاع موجودیت مصدریه است، نیز مشترک در میان آن دو خواهد بود.

و بنابر این 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 والتعیّن نیز در میان آن دو ذاتی باشد. و در این صورت ترکیب لازم می آید؛ و ترکیب با وجوب تنافی دارد؛ و دیگر آن دو واجب، بسیط نخواهند بود، و قد فرضناهما بسیطین. وهذا خُلْفٌ.

این پاسخ از إشکال ابن کمّونه، بنابر أصالة الوجود بود. و این بیان و تقریب در اثبات توحید بنابر مذهب اعتباریت وجود جاری نیست.

آری ممکن است بدین بیان و تقریبی که ذکر می نمائیم، بنابر آن مذهب هم پاسخ گفت بدین گونه که: چون ثابت و مقرر 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 می رسد؛ بر کلام او در «أسفار»،

و در این صورت اگر فرض شود که: واجب قیوم، متعدّد 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 بالبداهه 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 اتّصاف به آن قرار گیرند.

و بنابر این لازم می شود که: در میان آن دو واجب الوجود، یک جهت اتّفاق در امر ذاتی که خارج از حقیقت آن دو نباشد، بوده باشد، و این اتّفاق 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 ابوعلی در «تعلیقات» که گفته است: **وجود الواجب عین هُوَئِهِ؛ فکونه موجوداً عین کونه هُوَ. فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغيره. انتهى.**

ج ۶ ص ۶۱، تعلیقه ای بدین عبارت دارد: **ولذلك یسمی عند أهل الذوق من المتأهین بمنشأ انتزاع الموجودیه كما فی کتابه المبدأ والمعاد؛ وبعض كتب المحقق الأجلّ الأفخم السید الداماد قدس سرّه كما یسمی عند الإشرافیین بنور الأنوار؛ وعند المشائین بالوجود الحقیقی وعند غیرهم بغير ذلك. وحاصل جوابه (فده) من قبلهم أنه لا یمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هی متخالفه حتی لا تكون فیها جهة وحدة؛ وقد مضى ذلك فی السفر الأوّل وأنه كما أنّ انتزاع المفهوم الواحد وهو الوجود المشترك فیهِ من الماهیات المتخالفه الإمكانیه إنّما هو بجهة الوحدة الّتی فیها لأجل ارتباطها الی الجاعل (تعالی) بحیث یكون حیثیه فاعلیّه الفاعل داخله فی مصداق الحكم علیها بالوجود. فبالحقیقه وجوده تعالی مناط حمل الموجود علی ذاته وعلی ذوات الأشياء وهو المحکّم عنه والمنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبین المفروضین لابتداه من جهة جامعه بینهما فیلزم التركيب. لكن الانصاف أنه لا یصحح کلامهم فی الحقیقه كما أشار إلیه بقوله: «لكن یمکن» لأنّ کونه 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 الإشرافیّه الّتی هی نور السموات والأرض وهی بالحقیقه نور الوجود العینی فنعیم المراد؛ لكن این هذا من مذهبهم حیث نفوا أصالة الوجود؛ وإن كان المراد بهما الإضافة المقولیّه فهی تبع محضّ للأطراف فی الوحدة والکثرة والماهیات كما علمت أنّ حیثیه ذواتها حیثیه کثرة والاختلاف. انتهى.**

و همچون گفتار قارابی در «فصوص» که گفته است: *وجوب الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد؛ وإلا لکان معلولاً. انتهى.*

این طریق بحثی که در جواب ابن گمونه 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 تشخیص آن است. و در این صورت این شبهه یعنی امکان تصوّر همتائی برای ذات واجب محال است. زیرا که صرف الوجود، حاقّ و حقیقت وجود است که در بساطت و صرافت بطوری است که برای آن وجودی غیر از آن تصوّر ندارد؛ و هر چه غیر از آن فرض شود، بازگشتش به خود آن است؛ و چون به نظر دقت نظر شود، خود آن است. اینچنین وجودی که در صرافت و بساطت به گونه ای وسیع و عامّ است که ذره ای را نمی توان از او خارج دانست؛ نفس تصوّر آن مستلزم آن است که: چیزی را غیر از آن نتوانیم تصوّر 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 اینچنین واجب الوجود دیگری تصوّر نمائیم؛ خود آن را تصوّر نموده ایم؛ نه غیر خود او را. فعليهذا هو هو؛ ولا هو إلا هو؛ ولا وجود ولا وجود إلا هو. و این یکی از نتایج مهمّه قائلین به لزوم وجوب برای وجود؛ و صرافت آن است.^۱

باری مرحوم صدرالمتألهین 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، ملخصّ و ما حصل مطالبی است که صدرالمتألهین قدس الله سرّه 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 این مطلب همان طوری که مرحوم سید (ره) گفته اند: آن است که خود وجداناً و شهوداً به مقام توحید اعلای حضرت حقّ تعالی نرسیده است؛ ولی ضرورت برهان در بسیاری از مواقع وی را ملزم و مجبور به قبول قول آنها می نموده است.

از جمله مواضعی که در این باره، گفتار او بعینه گفتار اهل عرفان و قائلین به توحید در وجود است، کلام او در فصل اوّل از اِلْهِیّات در اثبات وجود حقّ تعالی و الوصول الی معرفته می باشد، که پس از بحث تامّ در توحید در مقام نتیجه می فرماید:

تذکرةُ إجمالیةٍ: قد برّغ نور الحقّ من أفق هذا البیان الذی قرّح سمعک أيّها الظّالِب! من أنّ حقیقة الوجود - لكونها أمراً بسیطاً غیر ذی مُهیّة، ولا ذی مقوم، أو مُحدّد - هی عین الواجب المقتضية للکمال الأتمّ الذی لا نهاية له شدّة؛

إذ کلّ مرتبةٍ أخرى منها دون تلك المرتبة فی الشّدّة لیست صرف حقیقة الوجود؛ بل هی مع قصوره، و قصور کلّ شیء هو غیر ذلك الشّیء بالضرّورة. و قصور الوجود لیس هو الوجود؛ بل عَدَمُهُ. وهذا العدم إنّما یلزم الوجود، لا لأصل الوجود؛ بل لوقوعه فی المرتبة التّالیة وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للتّوانی من حیث کونها تّوانی.

فالأوّل علی کماله الأتمّ الذی لا حدّ له ولا یتصوّر ما هو أتمّ منه. والقصور والافتقار ینشآن من الإفاضة والجعل، و ینتمان به أيضاً؛ لأنّ هویات التّوانی متعلّقة بالأوّل، فینجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان؛ و ینبث به أيضاً توحیده، لأنّ الوجود حقیقة واحدة لا یعتبر بها نقص بحسب سنخه وذاته؛ ولا تعدّد یتصوّر فی لا تناهیة.

و ینبث أيضاً علمه بذاته و بما سواه؛ و حیوته، إذ العلم لیس إلّا الوجود و ینبث قدرته و إرادته،

(۱) مرحوم حاجی سبزواری اعلی الله مقامه، در تعلیقه گوید: إذ لم ینخلل غیره فیه، و من کلمات العرفاء: «أنّه إذا جاوز الشّیء حدّه، انعکس الی ضدّه» کعدم التّهایة فی الظّهور ینعکس الی الخفاء، و فرط القرب ینعکس الی البعد، و فرط الفقر ینعکس الی الغناء، و قس علیه. فعدم التّهایة فی کثرة الشّئون و المراتب فی الوجود بحیث لا نحو وجود إلّا هو مصداقه، ینعکس الی الوحده الحقیقة الحقیقیة، و من هنا قال الشیخ فریدالدین العطار النیسابوری:

لکونهما تابعین للحیوة والعلم.

وینبت أيضاً قیومیته وجوده؛ لأنَّ الوجود الشَّدید قیاضُ فَعَالٍ لمادونه فهو العلیمُ القدیرُ المریدُ الحیُّ القیومُ المذرکُ الفَعَالُ.

ولکونه مستتبعاً للمراتب التي تلیه (الأشدُّ فالأشدُّ، والأشرفُ فالأشرف) ثبت صنعه وإبداعه، وأمره وخلقه، ومَلکُوتُه ومُلکُه.

فهذا المنهج الذی سلکناه أسدُّ المناهج، وأشرفها وأبسَطها حيث لا یحتاج السَّالک إیاه فی مرتبة ذاته تعالی، وصفاته، وأفعاله، إلی توسط شیءٍ غیره؛ ولا إلی الاستعانة بإبطال الدَّور والتسلسل.

فبذاته تعالی يعرف ذاته، ووَحْدانیته. شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إله إلا هوُ و يعرف غیره. أولم یکف بِرَبِّكَ أَنَّهُ على کُلِّ شیءٍ شهیدٌ. ۳۰۲

و این گونه مطالب و بحث مرحوم صدرالمتألهین قدس الله سره بسیار مشابه و مماثل با بحث های أهل عرفان است. غایة الأمر اهل عرفان در باره توحید ذات حق، قدری بی پرده بحث می کنند؛ و ایشان با ملاحظه حجاب و پرده که البته لازمه بحث های برهانی است بحث و گفتگو دارند. و این دو ممشی و مجری از محلّ واحدی سردمی آورد؛ و تلاقی در جای واحدی خواهد شد.

فلهذا أستاذنا المعظم علامة طباطبائی رضوان الله تعالی علیه که جامع بین حکمت و عرفان بوده اند؛ در این جا که صدرالمتألهین فرموده است: ولا تعدّد بتصور فی لا تناهیه در تعلیقه مرقوم داشته اند که: المراد بلا تناهیه عدم محدودیته بحدّ. إذ حدّ الشیء غیره، وکلّ غیر مفروض لحقیقة الوجود باطل الذات. فالوجود الحق لا حدّ له، فهو مطلق غیر مُتناهٍ. کلّ ما فرض ثانیاً عادّ أولاً؛ لعدم حدّ یوجب التّمیّز. وهذا اللاتناهی بحسب الدقّة

ای خدای بی نهایت جز تو کیست؟

هیچ چیز از بی نهایت، بی شکی

(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 حروفی، ج ۶، فصل اول، ص ۲۳ تا ص ۲۶.

چون توئی بیحد و غایت جز تو کیست؟

چون برون نامد، کجا ماند، یکی

سلب تحصيلی، لکنه رحمه الله يستعمله إيجاباً عدولياً. وهو نظر متوسط بنى عليه أبحاثه تسهياً للتعليم كما صرح به فى مباحث العلة والمعلول. فافهم ذلك^۱.
بارى يکى از جهاتى که در مکتوب ششم شيخ قدس سره آمده بود، اين جمله بود که: موجودات امکانیه، عين ربط و تعلق را دارند؛ نه آنکه شىء له الربط والتعلق بوده باشند.

و مرحوم سید در مکتوب ششم جواب داده اند که: اين بيان که عين ربط هستند، سابقاً معروض داشته شده بود که: اين بيانات تمام است بعد التّنزل عن التّوحيد الحقيقى بمشاهدة التعدّد والکثرة بانضمام القیود والحيثيات والاعتبارات. و مرحوم شيخ در مکتوب هفتم پاسخ می دهد که: بديهى است که وجود رابط هرگاه بما هو عليه مشاهده شود، خود را نمايد؛ و إلا بما هو عليه مشاهده نشده. و نیز می گوید: ما دعواى استقلال در وجود را نمی کنیم؛ بلکه وجود ظلى فعلى

(۱) «أسفار»، طبع حرفى، ج ۶، ص ۲۴، تعلیقه شماره ۲ و حضرت علامه طباطبائى قدس الله سره در فصل دوم از رساله توحيد، ص ۱۱ و ص ۱۲ از نسخه خطى به خط خود حقیرباشش رساله دیگر ایشان که در أسماء الله، و أفعال الله، والوسائط، والانسان قبل الدنيا، وفى الدنيا، وبعد الدنيا که مجموعاً هفت رساله است، و به نام رسائل سبع از آنها نام برده می شود، می فرمایند: قد عرفت ان مقتضى البرهان المذكور فى الفصل الثانى من الرسالة أن الله عز اسمه ذات مستجمع لجميع صفات الكمال منى عنه جميع صفات النقص وأن جميع صفاته عين ذاته وهو الموروث عن الشرائع السابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين والأنبياء الماضين عليهم السلام وهو الذى يظهر من تعاليم الحكماء المتألهين من حكماء مصر ويونان والفرس وغيرهم، وهو الذى شرحه الأعظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلم الثانى أبى نصر، ورئيس العقلاء الشيخ أبى على، وبنى عليه صدر المتألهين فى كتبه، وإن ذكر فى أواخر مرحلة العلة والمعلول من كتاب «الأسفار» أن هناك طوراً آخر من التوحيد وراء هذا الطور؛ لکنه مع ذلك بنى تعليمه على هذا النحو تسهياً، وأسس أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة فى الشدة والضعف؛ وأن أضعفها الهولى الاولى؛ وأقواها وأشدّها الوجود الغير المتناهى قوة وكمالاً وهو المرتبة الواجبية؛ وأن جميع المراتب موجودة غير أنه بالنسبة إلى المرتبة الواجبية وجودات رابطة غير مستقلة فى نفسها لا يحكم عليها وبها، مستهلكة تحت لمعان نوره وإشراق بهائه. و سپس به دنبال آن فرموده اند:
أقول: وعليهذا المبنى وإن كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال والتحقق فى قبال الواجب تعالى وتقدس من كل وجه؛ لكن مع ذلك يثبت عليه وجود ما للممكن قبال الواجب. كيف وأساسه التشكيك وثبوت المراتب. وإما قصر الوجود على الواجب باعتبار استهلاك الممكن واحتفائه؛ لا بنحو امتحائه وفنائه. (انتهى محل الحاجة من كلامه أفاض الله على تربته من أطف البركات وأسنى الرّحمات.

را وجود رابط می‌گیریم؛ که پست‌تر از وجود رابطی 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 نفسه است، یا فی غیره. وجود فی نفسه همان وجود محمولی است، که مفاد کان تامه می‌باشد؛ و از آن به وجود نفسی، و به ثبوت الشئی تعبیر می‌شود. وجود فی غیره مفاد کان ناقصه است؛ و از آن به وجود رابط، و به ثبوت الشئی لِشئی تعبیر می‌شود.

وجود فی نفسه یا لنفسه است و یا لِغیره. وجود لِغیره مثل وجود عرض است برای معروض، و مانند صوری که در محلّ خودشان حلول می‌نمایند؛ و مانند نفوس منطبعه، و از آن به وجود رابطی و ناعتی و عرض تعبیر می‌شود.

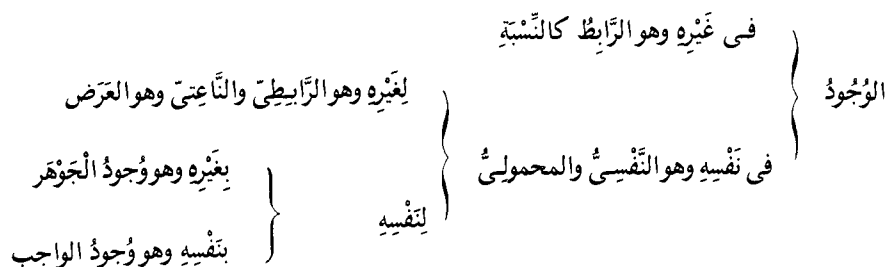
و وجود لِنفسه یا بنفسه است و یا بِغیره. آن که بغیره است همانند وجود جوهر است که در وجودش نیاز به علت دارد. و آن که بنفسه است، وجود واجب الوجود است که در وجودش استقلال دارد، و به نفس خود قائم است.

بنابراین در واجب تعالی سه مرتبه از نفسیات مذکوره موجود است: فی نفسه یعنی لا فی غیره، و لِنفسه یعنی لا لِغیره، و بنفسه یعنی لا بِغیره. و در وجود جوهر دو تا از نفسیات موجود است: فی نفسه لِنفسه و لا یكون بنفسه بل بغیره الذی هو وجود علته.

و در عرض یک نفسیت هست، و آن وجوده فی نفسه است. ولیکن این وجود، لِنفسه نیست بلکه لِغیره می‌باشد، زیرا عرض است و وجوده فی نفسه نعتی لغیره. فلذا از آن تعبیر به وجود ناعتی می‌کنند و چون موجب ربط با جوهر می‌شود، آن را وجود رابطی گویند، و دیگر آنکه بنفسه نیست، بلکه بِغیره می‌باشد که وجود علتش بوده باشد.

و أما در وجود رابط که آن را ربط هم گویند، نه رابطی، تمام نفسیات سه گانه

منتفی است. و آن، اضعف مراتب وجود است، مانند معنای حرفی که بالذات ملحوظ نمی شود؛ و همان طور که در موجودات به وجود نفسی متحقق می گردد، در عدمیات نیز متحقق می شود؛ مثل زَيْدٌ أَعْمَى وَعَمْرُوهُ أُمِّيٌّ؛ و همچنین در ممتنعات، مثل اجتماع التَّقْيِضِينَ مَعَايِرًا لِاجْتِمَاعِ الضَّادِينَ، و شَرِيكَ الْوَاجِبِ تَعَالَى محال. و محصل این گفتار در نقشه زیر ترسیم شده است:



اینک چون این اقسام وجود معلوم شد^۱ می گوئیم: 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 استقلالی 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 علامة طباطبائی قدس سره در جزوه ای که به نام «صدرالمتألهین» محمد ابراهیم شیرازی مجتهد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری منتشر فرموده اند، درص ۷ ذکر کرده اند که از جمله مسائل بسیاری را که 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 نفسه و لغیره می باشد.

(۲) آیه ۲۲، از سوره ۵۰: ق: لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ.

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، این مراتب کثرت و احکام آن جاری و ساری است؛ و به قدر سرسوزنی نمی توان از آن تخطی نمود؛ و از این جاست که فرموده اند:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی، زندیقی^۱

۱- و این همان ورطه ای 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 نورالله 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 عَيْنُهَا. بِسْ نَوْشْتَمِ بَرِ كَنَارِ أَنْ: وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ. أَيُّهَا الشَّيْخُ لَوْ سَمِعْتَ مِنْ أَحَدٍ أَنَّهُ يَقُولُ: فَضْلَةُ الشَّيْخِ عَيْنٌ وَجُودُ الشَّيْخِ لَا تَسَامِحُهُ الْبَتَّةَ، بَلْ تَغْضِبُ عَلَيْهِ فَكَيْفَ يَسُوغُ لِلْعَاقِلِ أَنْ يَنْسِبَ هَذَا الْهَدْيَانَ إِلَى الْمَلِكِ الدِّيَانِ؟! نُثْبِ إِلَى اللَّهِ تَوْتَهُ نَصُوحًا لِنَجِّ مِنْ هَذِهِ الْوَرْطَةِ الْوَعْرَةِ الَّتِي يَسْتَنْكِفُ مِنْهَا الدَّهْرِيُّونَ وَالطَّيِّبِيُّونَ وَالْيُونَانِيُّونَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى.*

و مخفی نماند که این تشبیح و تقبیح بوجه متعدده مدخول و معلول است. (در اینجا قاضی نورالله برای مراد محیی الدین وجوهی را ذکر می کند و سپس می گوید:) مستند شیخ در وحدت وجود کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی یا مقدمات نقلی. حضرت میرسید شریف در حواشی «شرح تجرید» می فرماید: *إِنْ قُلْتَ مَاذَا تَقُولُ: فَيَمْنُ يَرَى أَنَّ الْوُجُودَ مَعَ كَوْنِهِ عَيْنَ الْوَاجِبِ وَغَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّجَرُّزِ وَالْإِنْقِسَامِ، قَدْ انْبَسَطَ عَلَيَّ هَبَاكِلِ الْمَوْجُودَاتِ يَظْهَرُ فِيهَا فَلَا يَخْلُو عَنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَلْ هُوَ حَقِيقَتُهَا وَعَيْنُهَا وَ إِنَّمَا امْتَنَزَتْ وَتَعَدَّدَتْ بِتَقْيِيدَاتٍ وَتَعْيِنَاتٍ إغْتِبَارِيَّاتٍ وَتَمَثَّلُ ذَلِكَ فِي الْبَحْرِ وَظُهُورِهِ فِي صُورَةِ الْأَنْوَاجِ الْمُنْتَكِرَةِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا حَقِيقَةُ الْبَحْرِ فَقَطْ؟ قُلْتُ: هَذَا طُورٌ وَرَاءَ طُورِ الْعَقْلِ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْمُشَاهَدَاتِ الْكَشْفِيَّةِ دُونَ الْمُنَاطِرَاتِ الْعَقْلِيَّةِ. وَكُلُّ مَيْسَرٍ لَمَّا 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 اشياء 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 مر جسم را و به آن ملوث می تواند شد. و ایضاً سخن در نفی وجودات ممکنات

و از این جهت است که مرحوم سید رضوان الله علیه، در دوجا 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:

أول در مکتوب سوم 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 هریک از عوالم غیرذات، حتی الأسماء و الصفات، بلکه در ذات بعد مقابلهتھا بما سواه، بر تنزل به عالم اعتبار، و انصباح به اوست. و شرح و بسط کلام بما هو علیه من الاعتبار، و أداء کلّ عالم حقه است؛ و إلاّ لازم الخلف.» انتهى.



است که آثار وجود حقتد و اثر شیء فضلا آن شیء نمی‌شود تا نظیر و تمثیل که نموده‌اند درست باشد. و لهذا اگر کسی شیخ علاء الدوله را گفتی که کتاب «غرره» فضلا تو است، غضب خواستی نمود و مسامحه و تجوز را تجویز نمی‌فرمود. و بالجمله امثال این کلمات پریشان نه لائق به علو شأن 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 علاء الدوله شیخ را قدس سره 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 روی بشرط شیء که مقید است. دوم اعتبار بشرط لاشیء که وجود عام است. و سوم وجود لا بشرط که وجود مطلق است. و آنکه شیخ قدس سره ذات حق را سبحانه، وجود مطلق گفته‌اند به معنی اخیر است و شیخ علاء الدوله 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 وَنَزَاهَتِهِ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُقْتَدِماً مَمْدُوداً وَ مُطْلَقاً لَا يَكُونُ بِلَا مُقْتَدِئِهِ.** 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 تقید مشروط نباشد و قیود و تعینات شرط ظهور وی در مراتب نه شرط وجود او فی حد ذاته. و نزاعی که میان شیخ علاء الدوله 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 اعتباری اعتبار است؛ آن وقت کثرت در موجودات، بل الوجودات، والتفاوت بالغنی والفقر، والقوة والضعف، والاستقلال والربط، وغير ذلك؛ همه درست است». انتهى.

ولی سخن در مقام معرفت إلهی، و عرفان خداوندی، و کشف حجبِ ظلمانی و نورانی، و إدراک حقایق کما هی می‌باشد.

در این مشهد عظیم و تجلی گاه 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

گناه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
و چنین نیز می‌گویند که طریقه اعتدال در توحید این است که:

گناه کائنات سایه اوست	جهان پرتوی است از رخ دوست
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است	هر آن چیزی که در عالم عیان است
مقصود دل و آرزوی جان همه تو	ای جلوه گر از جمال جانان همه تو
بنموده در آئینه اعیان همه تو	أعیان همه آئینه و عکس رخ خویش

هر یک از این اطلاعات بر اعتباری است از تشبیه و تنزیه و جمع و تفصیل و نظریه بعضی حیثیات نه به جمیع حیثیات. و لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است کما لایخفی علی المتتبع لکلامهم و المنقطن لمرامهم. و از آنجمله است این نظم مرغوب که به بعضی از موحدان عالی منسوبست: شعر

کیست جز تو در انفس و آفاق	يَا جَلِيَّ الظُّهُورِ وَالْإِشْرَاقِ
أَنْتَ سَمْسُ الضُّحَى وَغَيْرُكَ قَيُّءٌ	لَيْسَ فِي الْكَائِنَاتِ غَيْرُكَ شَيْءٌ
سایه را مایه ظهور توئی	دو جهان سایه است و نور توئی
محو کن غیر را و جمله تو باش	حرف ما و من از دلم بتراش
هم ز تو سوی تست سیر اینجا	خود چه غیر و کدام غیر اینجا
وز نهایت به سوی تست آمال	در بدایت ز تست سیر رجال

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَمِنْكَ السَّلَامُ، وَإِلَيْكَ يَرْجِعُ السَّلَامُ.

است؛ حقیقتی در خارج ندارد؛ آنچنان که گفته شود: **وَاللَّهُ مَعَ اللَّهِ**.^۱

حقیقه: وجوب وجود، وحدت واجب را ذاتی است، که قلب حقایق ممتنع است. و تغییر و

تبدیل به هیچ وجه و اعتبار به حضرت ذات مقدس او راه نیست؛ و هو الآن علی ما علیه کان.^۲

قاعده: یگانگی ذاتی که ذات لذاته، اقتضای انتفاء غیر کند، جز هست حقیقی را نیست. و این یگانگی **مُسَمَّی** است به **أَحَدِيَّت**، که یگانگی مجرد بود از **نَسَب** 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 **أَلُوْهِيَّت** نفی مماثل و مشارکت را کند، **مُسَمَّی** است به **وَحْدَانِيَّت**، همچنان مخصوص است به هستی؛ و در حقیقت مغایرت میان دو مرتبه نیست، لیکن نسبت با مفهوم فرموده: **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**.^۳

حقیقه: ممکن امری است اعتباری که عقل بر وفق خویش از **إِدْرَاك** وجود و **عَدَم** بهم در ذهن ترکیب کند؛ و چون به نهایت طور خویش رسد که مبدأ طور کشف است، حکم کند بر آنکه: اعتبارات را در خارج وجودی نیست. **إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاءُكُمْ**.^۴

گر به حرم و ر به دیر کیست جزاؤ؟ اوست اوست	ای بره جُستجوی، نعره زنان دوست دوست!
نیست بر این رُخ نقاب، نیست بر این مَغز پوست	پرده ندارد جمال، غیر صفات جلال
غنچه بیچد به خود، خُون به دلش توبه توست	جامه در آن گل از آن، نعره زنان بلبلان
یعنی ازو در همه هر نفسی های و هُوست	دَم چو فورفت هاست، هُوست چو بیرون رود
بحر به جُوی است، و جُوی این همه در جستجوست	یار به کوی دل است، کوی چو سرگشته گوی

(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 قدس الله سره، مفصلاً از این عبارت گفتگو نموده ایم. و روشن شده که مراد او از بعضی از عارفین اُمت رسول خدا ﷺ حضرت ابوالحسن ابوالبراهیم موسی بن جعفر عليه السلام می باشند.

(۳) آیه ۱۶۳، از سوره ۲: بقره: **وَإِلَهُكُمْ 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.

با همه پنهانیش هست در اعیان عیان با همه بی رنگیش، در همه ز و رنگ و بوست
 یار 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 اَسرارِ اوست، سِرِّ سُویدای دل در پِیش اَسرارِ بازِ دَرِ بَدْر و کُوبه کُوست^۱
 ای سَید! این همه اشتغال، و اذکار، و مراقبات، و توجّهات، و طرق سلوک که مشایخ وضع
 نموده اند؛ برای رفع اُنْتِیَبِتِ موهومه است.

پس بدان که فاصل میان وحدت که حق است، به صورت کثرت می نماید. و یکی است که
 بسیار در نظر می آید. چنانکه اُخُولُ یکی را دومی ببند. و چنانکه نقطه جَوّالَه به صورت دایره دیده
 می شود، و چنانکه قطره باران نازله به شکل خَطِّ در نظر می آید.
 پس وحدت عین کثرت است؛ و کثرت عین وحدت.

ای سَید! عارفی رفیع مرتبه می فرمود که: درویشی تصحیح خیال است. یعنی غیر حق در
 دل نماند. الحقّ خوب می فرمود.

ای سَید! 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 توّهْم باطل اعتباری
 ندارد.

زَیْد را بیماری پیدا شد که خود را عمرو دانست؛ و از مردم اوصاف زید شنیده، در طلب او
 شد. چون به علاج های خوب، بیماری او رفع شد؛ عمرو هیچ جا نبود. زَیْد بود و بس.
 سی مرغ، قصد سیمرغ نمودند. چون به منزلگاه سیمرغ رسیدند، خود را سی مرغ دیدند. پس
 حق تعالی خود را به صفت های خود می دانست. این حقیقت چیزهاست و بعد از آن به این
 صفت ها خود را وانمود.

آن عالم این است. این جا غیر کجاست؟ و غیر کجا موجود شد؟

ای سَید: با آنکه همه اوست، از همه پاک است. این اِطلاقِ اونسبتی دیگر است؛ غیر آن
 اِطلاق که او همه است، یا عین همه.

(۱) دیوان حکیم و عارف شهیر مرحوم حاج مولی هادی سبزواری قدس الله نفسه، متخلّص به اَسرار،

در این إطلاق هیچ کشفی و عقلی و فهمی نرسد. وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ اِنْ جِاسْت. ای سَیِّد! مقصود همین است که وَهْمِ دَوْنِی بَرخیزد؛ و تونمان؛ و اربماند و بس. همه انبیاء و اولیاء بر این اتفاق کرده اند؛ و در کتب الهیة، و حدیث، و کلمات اولیاء دلائل این بسیار است.^۲ آنچه را که اخیراً در این جا آوردیم، از رفع حجابِ دو بینی، و مشاهده نور توحید حضرت حق، مفاد و محصل روایتی است که با اسناد مختلف شیعه و عامه از رسول خدا ﷺ روایت نموده اند که: خداوند تعالی می فرماید:

مَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي، بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوْفِيلِ حَتَّى أَحِبُّهُ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِئُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ، وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْظِيْتُهُ.^۳

(۱) این عبارت در دو جای از قرآن کریم آمده است: اَوَّلُ دَرَايَةِ ۲۸، از سوره ۳: آل عمران: وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ. دَوَمَ نِيْزِ دَرَايَةِ ۳۰ از سوره ۳: آل عمران: وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ.

(۲) منتخباتی از رساله «نور وحدت»، تصنیف خواجه عبدالله معروف به خواجه حوراء ملقب به مغربی که با مجموعه ای 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 علیه السلام منتهی می شود؛ و یکی به حضرت باقر علیه السلام، و نیز برقی در «محاسن» از عبدالرحمن بن حماده، از حنان بن سدير از حضرت صادق علیه 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» گفته اند: 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:

روایتیته بالنقل غیرضعیفه	وحاء حدیث فی اتحادی ثابت
إليه بنفعل أو أداء فریضة	یشیر بجنب الحق بعد تقرب
بکننت له سمعاً کنور الظهيرة	وموضع تنبيه الاشارة ظاهر

و واسطة الأسباب إحدى أدلتى
ورابطة التوحيد أجدى وسيلتى
ولم تك يوماً قط غير وحيدة

و نیز عارف شهیر شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» در ص ۱۴ به فارسی فرماید:

هم او بیننده، هم دیده است و دیدار
فبی یسمع وبی یبصر عیان 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 می باشند:

سخن دارم ولی ناگفتن اولی است
ترا حاجت فتد با چشم دیگر
توان خورشید تابان دید در آب
در إدراک تو حالی می فزاید
کز و 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 ببینی گنج پنهان
چو چشم عکس در وی شخص پنهان
به دیده دیده را دیده که دیده است؟
ازین پاکیزه تر نبود بیانی

تَسَبَّبْتُ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى وَجَدْتُهَا
وَوَحَّدْتُ فِي الْأَسْبَابِ حَتَّى فَقَدْتُهَا
وَ حَرَدْتُ نَفْسِي عَنْهُمَا فَتَجَرَّدْتُ

چونیکو بنگری در اصل این کار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد

در این مشهد که انوار 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 کنزاً را فرو خوان
عدم آئینه، عالم عکس، و انسان
تو چشم عکسی، و او نور دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی

تذییل هفتم بر مکتوب هفتم حضرت شیخ رضوان الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين
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 اصلاتی را که برای
موجودات متعیّنه قائل است، دست بردارد؛ و نه سید می خواهد از وحدت حقّه
حقیقیّه ذات اقدس حقّ متعال صرف نظر نماید؛ و به گونه ای آن وجود را محدود
بنماید؛ — گرچه به حدود عدمیّه 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 اعاده نموده است. فلذا سید هم در پاسخ این
مکتوب صریحاً اعلام به قصور ادراک وی از این معانی راقیه می نماید، و
محترمانه به مطلب خاتمه می دهد.

البته معلوم است که: مبنای این مباحثات در **أَوَّل** وَهَلَهُ راجع به عینیّت صفات
ذات حقّ تعالی، و زائد بودن صفات بوده است؛ و رفته رفته مطلب در ضمن این
بحوث گسترش یافته؛ و به وحدت حقّه حقیقیّه إلهیه که وحدت بالصرافه است، و
تمام موجودات در آن فانی و محو هستند، و یا به عدم این گونه وحدت که مستلزم
اصلاتی برای موجودات امکانیّه در وجود می باشد، منتهی گردیده است.
و ما به حول و قوه خدای تعالی در این جا به طور فشرده و مختصر بحث کوتاهی

در هر دو مسئله می‌نمائیم؛ تا حقیقت مطلب به‌طور واضح و آشکارا مبین گردد.
 وَلَا 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 واقعیته‌ای که متن خارج را تشکیل می‌دهند، وجود دارد. بدون شک، لفظ واقع، و حقیقت، و اصیل، و مافی‌الواقع، و وجود، و مافی‌الوجود، 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 حقایق، و امور اصیل و واقع را بنمائیم.

آنگاه چون ما دقت و تأملی تام و تمام در موجودات خارجی می‌کنیم، آنها را حاوی دو جهت و دو حیثیت می‌یابیم: اوّل: وجود و دوّم: 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 نمود؛ 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.

آما از آنجایی که اصالت ماهیت در خارج به واسطه وجود است، و بدون

وجود در خارج باطل است؛ فلینذا ماهیت در حد ذات و هو هویت خود، و با قطع نظر از غیر خود، اصیل نیست.

بنابر این 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 اصیلی دانسته ایم؛ در این صورت، اصیل حتماً وجود اومی باشد؛ 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 کرده ایم صرف نظر کنیم، و گرنه اضافه وجود به ضمیر «آن»، ایجاب محدودیت به ماهیت می‌کند، و ارائه تشخیص و تحدد 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 دومی و دیگری ندارد. زیرا که دومی و ثانی، یا خود اوست، و یا غیر او.

اما غیر او، از روی معنی و اصالتی که از وجود فهمیده ایم، و برای آن اثبات نموده ایم، باطل خواهد بود. و علیهذا نمی‌شود دومی خارج از آن باشد؛ فلا محاله عین اوست.

فبناءً علیهذا، الوجود لا تانی له، وهو الواحد بالوحدۃ الحقة الحقيقية وهو صرف. یعنی فرض دومی برای آن ممتنع است؛ نه آنکه تنها تحقق وجود دومی برای آن محال باشد.^۱

و این است ما حاصل گفتار و مراد از مسئله وحدت حقیقیه وجود که عرفاء بالله بر

(۱) در «مصباح الأئس بین المعقول والمشهود» که شرح بر «مفتاح الغیب والوجود» صدرالدین قونوی است، ص ۶۲ محمد بن حمزه فناری گوید: ومن لم یذق هذا المشهد لم یعرف سر قوله تعالی: وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی، ولا سر قوله تعالی: إن الذین بیاعونک — الخ، ولا سر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده، ولا سر قوله: کنت سمعه وبصره — الحدیث، ولا سر قوله الذی دون هذا کله: فانلوهم بعد بهم الله بأیدیکم، ولا یعرف من أت وجه یصح نسبة الأفعال إلى الحق من حیث اصالتها ومن حیث أحدیة جمعها، ومن أت وجه یصح نسبتها إلیه، وإن تعددت. هذا ما قاله (ره).

آن اِصرار دارند.

و بر اساس این برهان که برای وحدت وجود، وحدت حَقّه و صرفه، اقامه شد، عند التأمّل والدقّة، لازمه اش انکار وجود از سایر موجودات نیست؛ و پیوستن به گروه سوفسطائیه را در پی ندارد؛ و لزوم اتحاد و یا حُلُول در بین موجودات نمی‌گردد.

بلکه اصالت و توحید در سراسر موجودات بوجودها، لا بعناوینها وماهیّاتها متحقّق است؛ و آنچه اعتباری و باطل است، انتساب به ماهیّات، و در حقیقت نفس ماهیّات است.

هر موجودی از موجودات ذاتاً و حقیقۀ موجود است به واسطه وجود؛ ولی اصل وجود موجود است بذاته. یعنی بدون واسطه وجود.

و بنابر این 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 بالعَرَض 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 می‌دهد؛ و بعد از تأمّل و دقّت می‌یابد که: آن چیز نوردهنده و روشن کننده، شعله است؛ و شیشه پوششی است که روی شعله واقع شده است.

و بنابر این درخشش اولاً و بالذات از آن شعله است و ثانیاً و بالعَرَض از آن شیشه و حُباب است.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ. ۱

مواد مُحرَقه و یا جریان و وزش باد که موجب حرکت کشتی می شود، واسطهٔ ثبوت است برای حرکت آن؛ و أمّا 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، می دانیم که مفاد حمل وجود بر موجودات، غیر از مفاد حمل موجودات بعضی بر بعضی دیگر است.

مثلاً اگر گفتیم: زَيْدٌ مَوْجُودٌ مَفَادُش وَحَدَّتْ است؛ یعنی در این جا وجودی است که آن برای وجود بالذات است؛ و برای زید بالعرض. و أمّا اگر گفتیم: زَيْدٌ قَائِمٌ مَفَادُش اتِّحَادٌ است، یعنی وجود قائم با وجود زید در خارج متحد شده اند، و معلوم است که: وَحَدَّتْ غیر از اتحاد است.

و می توان گفت در حمل اَوَّل یعنی زید موجود، در حقیقت جمع بین صفر با واحد است (۰+۱) و در حمل دَوَم یعنی زید قائم، ضرب واحد در واحد است (۱×۱).

در قرآن کریم آیات بسیاری داریم که دلالت دارند بر آنکه آنچه در آسمان ها و زمین است مِلْکِ خداست مانند آیه: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلْکُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ.^۱

و مانند آیه: قُلِ 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.^۲

و مانند آیه: وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ 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 الدُّنْيَا 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 منسوبِ الیه وجوداً و ذاتاً قیام داشته باشد. و بنابراین تمام موجودات در حاق ذات و اصل وجودشان، قیام به حضرت حق تعالی دارند؛ گرچه این نسبت ها و اعتبارات برای اکثر از مردم پوشیده است وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ. 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 دایه، و آرزوهای برآورده نشدنی و بی ارزش، و ریاست و سلطنت و تقدّم، و تأخر، و انساب، و احساب، 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 عمر سپری شود، و حقایق مکشوف گردد، معلوم می شود که: به اوهامی مشغول بوده؛ و حقایق این نسب و اضافات، أنحاء کیفیت قیام ذوات موجودات، به حضرت حق عزّ اسمه 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: انعام.

(۲) آیه ۱۱۱، از سوره ۱۷: اسراء.

(۴) آیه ۳۸ و ۳۹، از سوره ۴۴: دخان.

الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ^۱

آن وقت برای او معلوم می شود که: عمری را به باطل در نور دیده، و با باطل عشق بازی کرده؛ و خودش کور بوده؛ و با زمره کوران معاشقه نموده است. و غیر از ذات اقدس حقّ و أسماء و صفات او، در عالم وجود، چیزی نبوده و اصلتی نداشته؛ و پرده و حجابِ دوبینی، و دیدهٔ احوال وی، او را از عالم انوار و قدس منحرف ساخته است.

امروز شاه أنجمن دلبران یکی است دلبر اگر هزار بود دل بر آن یکی است
من بهر آن یکی، دو جهان داده ام بباد عیب مکن که حاصل هر دو جهان یکی است
سودائیانِ عالم پندار را بگو سرمایه کم کنند که سودوزیان یکی است
خلقی زبان بدعوی عشقش گشاده اند ای من فدای آنکه دلش با زبان یکی است
حافظ بر آستانهٔ دولت نهاده سر دولت در آن سراسر است که با آستان یکی است^۲
در حقیقت طلوع وحدت ذات اقدس حقّ تعالی در قیامت، و پس از برداشته شدن حجاب کثرات است؛ نه آنکه وحدت در آنجا متحقق می گردد. در این عالم، و در آن عالم، در وحدت او به قدر ذره ای تفاوت نیست. اینجا واحد است و لَهُ الْمُلْكُ؛ و آنجا واحد است وَلَهُ الْمُلْكُ.

لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.^۳

(۱) آیه ۱۶، از سوره ۴۰: غافر.

(۲) این غزل در «دیوان حافظ» شیرازی، قطع بغلی که به خط جواد شریفی، و به سرمایه شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء او، به طبع رسیده است در ص ۵۳ می باشد. و در بسیاری از نسخ دیگر حافظ نیست.

(۳) آیه ۷۰، از سوره ۲۸: قَصَص. این عالم، دار تکلیف است، یعنی تشریحاً اوامر و نواهی از جانب خداوند می رسد، و چون مردم در حجاب هستند بجا آوردن آنها برای آنها مشکل است و کلفت دارد. و به همین جهت اینجا را خانهٔ تکلیف می گویند. ولیکن آیا اراده و اختیار هم همین طور است، یعنی در خصوص این عالم است، و در آن عالم انسان اختیار و اراده ای ندارد؟ ظاهراً در این مسئله بین دو عالم تفاوتی نیست، و مردم در هر دو عالم دارای اراده و اختیارند، و عنوان ما تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ دَرُودِ جَا صادق است؛ غایه الامر انسان محجوب در این عالم، خود را در اراده و اختیار مستقل می بیند، و در آنجا

روایات و احادیثی که از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ درباره وحدت حقّه حقیقیّه و بالصرافه ذات اقدس حقّ تعالی است، بسیار است. و ما برخی از آنها را در تذییل چهارم، بر مکتوب چهارم حضرت شیخ رحمة الله علیه، ذکر نمودیم. و اینک به برخی دیگر مختصراً اشاره ای می نمائیم:

صدوق مسنداً از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده است، که او گفت: من برای حضرت ابوالحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ نامه ای نوشتم؛ و در آن از بعضی از معانی توحید خواستار شدم. حضرت در پاسخ نامه ای به من نوشتند که: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ الْحَمْدِ، تا می رسد به این فقره که: أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ 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 می نمودم؛ در راه به حضرت ابوالحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ که به سوی عراق می رفت برخورد کردم، فسمعته يقول: مَنْ أَنْقَى اللَّهَ يَنْقَى، وَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ يُطَاعَ.

تا بعد از مکالمه، و سلام، و شرح مفصّلی از آن حضرت درباره توحید حضرت حقّ جلّ و علا؛ فتح می گوید: قلت: فالله واحد والإنسان واحد؛ فليس قد تشابهت الوحدانِيَّةُ؟!

فقال: أَحَلَّتْ نَبَتَكَ اللَّهُ! إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعْنَى. فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ. وَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى. وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يُخْبَرُ أَنَّهُ جُنَّةٌ وَاحِدَةٌ وَلَيْسَ بِأُنْتَيْنِ. 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 می نگرد. 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 اخْتِلَافٌ فِيهِ، وَلَا تَفَاوُتٌ، وَلَا زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ - الحديث^۱.
 و نیز صدوق مسنداً از حضرت حسین بن علی سید الشهداء عليه السلام از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت می کند که: خطب علیه السلام فی مسجد الکوفة فقال:
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانٌ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوْنٌ مَا قَدْ كَانَ، مُسْتَشْهِدٌ
 بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَاقِهَا، وَبِمَا وَسَمَّهَا مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ، وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ
 مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهَا تَأْمِينٌ مِي رَسَدٌ بِهِ اَيْنَجَا كَه مِي كُوَيْد:

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 عليه السلام روایت کرده است که: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة خطبها
 بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بسبعة أيام، وذلك حين فرغ من جمع القرآن؛ فقال:
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ؛ وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ
 تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ. بَلْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ،
 وَلَمْ يَتَبَعَضْ بِتَجْزِئَةِ الْعَدَدِ فِي كِمَالِهِ؛ فَارِقَ الْأَشْيَاءِ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ؛ وَ
 تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُمَارَاةِ - الخطبة^۳

و نیز صدوق مسنداً از ابی الْمُعْتَمِرِ مُسْلِمِ بْنِ أُوسٍ روایت کرده است که
 گفت: من در مجلس علی عليه السلام در مسجد کوفه حاضر شدم، مردی زرد چهره که
 گویا از یهودیان یمن بود برخاست و گفت:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! صِفْ لَنَا خَالِقَكَ وَأَنْعَمْتَ لَنَا كَمَا نَرَاهُ، وَنَنْظُرُ إِلَيْهِ! فَسَبَّحَ عَلِيُّ
عليه السلام رَبَّهُ وَعَظَّمَهُ عَزَّوَجَلَّ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ بِلَا بَدِئٍ مِمَّا؛ وَلَا بَاطِنٍ
 فِيمَا؛ وَلَا يَزَالُ مَهْمَا؛ وَلَا مُتَمَارِحٍ مَعَ مَا؛ وَلَا خِيَالٍ وَهَمًا تَأْمِينٌ مِي رَسَدٌ بِهِ اَيْنَجَا كَه
 مِي كُوَيْد:

(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 يَخُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالُ: هُوَ فِيهَا كَائِنٌ؛ وَلَمْ يَسَأْ عَنْهَا فَيُقَالُ: هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؛
وَلَمْ يَخُلْ مِنْهَا فَيُقَالُ: أَيْنَ؟ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهَا بِاللِّتِزَاقِ، وَلَمْ يَتَعَدَّ عَنْهَا بِالْفِتْرَاقِ. بَلْ هُوَ
مَعَ الْأَشْيَاءِ بِلا كَيْفِيَّةٍ، وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْنَا مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ وَأَبْعَدُ مِنَ الشَّبَهِ مِنْ كُلِّ
بَعِيدٍ.^۱

و نیز صدوق مسنداً از نافع بن أزرُق از حضرت سید الشهداء حسین بن علی
عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت می کند که به او گفتند: یا بن الأرزق! أَصِفْ إِلَهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ،
وَأَعْرِفْهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ. لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ؛ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ؛ فَهُوَ قَرِيبٌ غَيْرُ
مُلْتَصِقٍ، وَبَعِيدٌ غَيْرُ مُتَقَصِّصٍ؛ يُوَحَّدُ، وَلَا يُبْعَضُ، مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَوْصُوفٌ
بِالْعَلَامَاتِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى.^۲

و نیز مسنداً از حضرت إمام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ در تفسیر سوره قل هو الله أحد
روایت کرده است که:

قال الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْأَحَدُ الْقَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ، وَالْأَحَدُ وَالْوَاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ؛ وَهُوَ
الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ؛ وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ.
وَالْوَاحِدُ الْمُتَبَائِنُ الَّذِي لَا يَنْبَغُ مِنْ شَيْءٍ، وَلَا يَتَّحِدُ بِشَيْءٍ؛ وَمَنْ تَمَّ قَالُوا:
إِنَّ بِنَاءَ الْعَدَدِ مِنَ الْوَاحِدِ؛ وَلَيْسَ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَدَدِ؛ لِأَنَّ الْعَدَدَ لَا يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ؛ بَلْ
يَقَعُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ.

فمعنى قوله: اللهُ أَحَدٌ: المعبودُ الَّذِي يَأْتِيهِ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ، وَالْإِحَاطَةِ
بِكَيْفِيَّتِهِ؛ قَرْدٌ بِالْهَيْبَةِ، مُتَعَالٍ عَنِ صِفَاتِ خَلْقِهِ.^۳

باری این روایات صراحت دارد بروحیت بالصرافه ذات اقدس حق تعالی،
که از منبع علوم و سرچشمه زلال و صافی معدن حکمت و میراث اهل بیت رسول
الله ﷺ صادر شده است؛ اینها و نظایر اینها مانند قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً، إِلَّا

(۱) «توحید» صدوق، ص ۷۷ تا ۷۹، حدیث ۳۴.

(۲) «توحید» صدوق، ص ۷۹ 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.

ورأيتُ اللهَ قَبْلَهُ، وقوله صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: داخلُ في الأشياءِ لا بالمُمَارَجَةِ، خارجُ عن الأشياءِ لا بالمُزَايَلَةِ.

و أيضاً: ليس في الأشياءِ بوالجِ، ولا عنها بخارجِ.
و أيضاً: مع كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُقَارَنَةٍ، وغيرُ كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُزَايَلَةٍ.
و أيضاً: داخلُ في الأشياءِ لا كدخولِ شَيْءٍ في شَيْءٍ، وخارجُ عن الأشياءِ لا كخروجِ شَيْءٍ عن شَيْءٍ.

و أيضاً: تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ عن خَلْقِهِ؛ وحكم التَّمْيِيزِ تَمْيِيزُهُ صِفَةً لا بِنُؤُونِهِ عُزْلَةً.^۱
دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حقّ متعال صرف الحقیقه است؛ ولا یعزب عن وجوده شئی، زیرا که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عدّ و شمارش عارض می شود. و این یکی، و آن دیگری دو می می شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می گردد. و بناءً علیهذا با وجود حقّ سبحانه وجودی را نمی توانیم 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 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 حضرت ابا ابراهیم موسی بن جعفر عليه السلام روایت می کند که: **إِنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ؛ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. لَا يَخْلُومَنهُ مَكَانٌ وَلَا يُشْغَلُ بِهِ مَكَانٌ، وَلَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ.**

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْتِمًا كَانُوا.^۲

(۱) این کلمات همگی از امیرالمؤمنین عليه السلام است که در «توحید صدوق» و غیر آن آمده است، و ما آنها را در ضمن مطالب سابق در تزییلات آورده ایم. 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.

لِيسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ. اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَخْجُوبٍ، وَاسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مُسْتَوٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِي. ^۱

و بنابر این 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 فروگذار ننموده است؛ و همه را شامل شده است. و این است معنای بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا.

یعنی وجود اوست که همه را فرا گرفته است؛ و وجودات متعیّنه امکانیه، نسبت وجود به آنها به واسطه در عروض است. و این همان مَثَابِئِت و مصدریت و صَمَدِيَّتِي است که مرحوم سید از آن تعبیر فرموده است.

و از این جا به دست می آوریم که: معنای کلام حضرت أباجعفر: مُحَمَّدًا الْبَاقِرَ عَلَيهِ السَّلَامُ که فرموده اند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوْمِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقُهُ خَلُوْمِنَهُ؛ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ؛ وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. ^۲

درست و صحیح است؛ و معنای خَلُوْمِنَهُ همان معنای وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا است. یعنی مُسَلَّمًا خداوند با مخلوق، و موجود متعیّن، و ممکن، و فقیر، و عاجز، و ضعیف، عینیّت ندارد. ولی معنای خَلُوْمِنَهُ خَلُوْمِنَهُ حَقِيقِي و بینونت ذاتی نیست؛ زیرا این موجود، مخلوق و معلول حق است؛ و به تمام وجود خود قائم به اوست؛ و چگونه متصوّر 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 کرده اند.

(۲) مضمون این حدیث را در «توحید صدوق»، باب انه تبارك وتعالی شیء، ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶، در دو حدیث مسند و مرفوع، به شماره های ۴ و ۵ روایت نموده است.

از ربوبیت و الوهیت سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً^۱ و حضرت صادق علیه السلام به خداوند اطلاق شیء نموده، و حقیقتاً او را چیز دانسته اند. غایة الامر نه مانند سایر چیزها. چنانکه صدوق با سند خود از هیشام بن حکم روایت کرده است که حضرت ابو عبدالله علیه السلام قال للزّندیقِ حین سألَه مَا هُوَ؟!

قال: هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ. إِرْجِعْ بِقَوْلِي: «شَيْءٌ» إِلَى إِبْطَاتِ مَعْنَى؛ وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ؛ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ.^۲
همچنان که ایضاً صدوق با سند متصل خود، از محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است که او گفت:

قال لی أبو الحسنِ علیه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟! قال: فقلتُ له: قد أثبتَّ اللهُ عَزَّوَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً حَيْثُ يَقُولُ: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ»^۳.
فأقول: إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ. إِذْ فِي نَفْسِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ! قال لی: صدقتَ وَأَصْبَتْ! ثم قال لی الرضا علیه السلام: لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ: نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌُ وَإِبْطَاتٌ بغير تشبیه:

فمذهبُ النَّفْيِ لا يجوزُ؛ ومذهبُ التَّشْبِيهِ لا يجوزُ؛ لِأَنَّ اللهَ تبارك وتعالى لا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ. والسَّيْلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِبْطَاتٌ بلا تشبیه.^۴
همچنان که در برابر ذات اقدس و سعة وجودی، و نور عام او، از ماهیات امکانیه و اشیاء متعیننه، تعبیر به سایه شده است. و عبارت ظلّ و ظلّال 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 انه تبارك وتعالى 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، أَزَلِيٌّ، صَمَدِيٌّ، لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِّكُهُ، وَهُوَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَانِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ؛ فَرَدَّانِيٌّ؛ لَا خَلْقَهُ فِيهِ، وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ - الْحَدِيثُ!

مراد از اینکه حضرت حق جلّ و علاّ، اظلمّه و سایه ها را گرفته و نگهداشته است، معنای قیومیت اوست نسبت به تعینات و ماهیات. و یا به عبارت اصطلاحی ظهور اوست در مظاهر، با تعینات ماهویّه. و أمّا أصل حقیقت حقّ مطلق است؛ و در ذات خود مستغرق است؛ و نور محض است که از شدت تابندگی هیچ سایه ای 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 در کمال عزّ 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 می گوید:

ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيَ الْخَلْقِ) فِي الظَّلَالِ. قُلْتُ: وَأَيُّ شَيْءٍ الظَّلَالُ؟!

قال: أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلَّاتٍ فِي الشَّمْسِ؟! شَيْءٌ وَّلَيْسَ بِشَيْءٍ - الْخَبَرُ.

این ظلّ ها و سایه ها که انسان در آنها آفریده شده است، همان ماهیات، و یا وجودهای مستعاره ای است که وجود برای آنها بالعرض است. و بدین جهت چیزی هست، ولی چیزی نیست؛ همچون سایه ای که در پرتو نور خورشید پدیدار می گردد، 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 إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا
ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا.^۱

و نُهَمین روایتی را که در تذیل ۴ بر مکتوب ۴ شیخ (ره) نقل کردیم و در همین مکتوب هم به آن اشاره شد در رسانیدن این واقعیتِ إعجاز می‌کند. آنجا که مولی الموحّدين امیر المؤمنین علیه افضل صلوات المصلّین می‌فرماید:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَوُجُودُهُ إِنْبَاتُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ. وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ تَبْيُونُهُ صِفَةً لَا بَيِّنُونَهُ عَزْلَةً.^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 خلأئق برتر است. و معنای این جدائی و تفریق آن نیست که: وجود او را جدا کنیم، و واقعیت 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 ماهیاتِ امکانیه او را جدا کنیم. بنابر این او بوجوده و حقیقتیه در موجودات هست، و با همه هست؛ ولی رنگ و آثار و خواصّ 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 بِالْإِلَهِ مَنْ عُرِفَ بِتَنْفِيسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَالْمُوَدَّى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ.

(۱) آیه ۴۵ و ۴۶، از سوره ۲۵: فرقان.

(۲) «احتجاج» شیخ طبرسی (ره)، ج ۱، ص ۲۹۹.

يعنى شناسائى او به لوازم و خصوصيات اشياء و ماهيات و تعينات امكانية نيست. زيرا وجود او از همه اينها برتر است. او داراى اطلاق است؛ و اين خصوصيات حدودى هستند كه حكايست از محدود مى نمايند؛ نه از وجود لاحد ابدى و ازلى و سرمدى حضرت او، جلّ و علاّ.

بلكه دليل بر شناسائى او خود اوست؛ و رساننده به معرفت او خود اوست، كه با حاقّ وجود، بما هو وجود مى شناساند. و به واسطه ايقان و احماء بنده در ذات بسيط و واحد، و حقيقت صرفه خود مى فهماند كه: غير از او در عالم وجود، اصالتى، و الهى، و معبودى، و وجودى نيست.

سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ.^۱

حضرت اُستادنا الأكرم آية الله الأعظم علامه طباطبائي قدس الله سره، در تفسير «الميزان» ج ۱۵، ص ۱۰۳، در آیه ۲۵ از سوره ۲۴: نور: يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ مطلبى را بيان کرده اند كه بر دلالت آيه بر توحيد بالصّرافه، و وحدت شخصيه ذات حق بسيار قوى است. ايشان گفته اند كه: ممكن است دين در اينجا به معنای ملت و سنت حيات باشد. و اين معنای عالی است كه مرجعش ظهور حقايق برای انسان در روز قيامت باشد. و در اين صورت باقوله: وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ مناسبتش بيشتراست.

آنگاه فرموده اند: والآية من غرر الآيات القرآنية تفسر معنى معرفة الله. فإنّ قوله: وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ، نبىّ أنّه تعالى هو الحق لا ستره عليه بوجه من الوجوه ولا على تقدير من التقادير. فهو أبده البديهيات التي لا يتعلّق بها جهل، لكنّ البديهيّ ربما يغفل عنه. فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه الذي ربما يُعبّر عنه بالعلم. وهذا هو الذي يبدولهم يوم القيامة، فيعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين. وإلى مثله يشير قوله تعالى: لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد. (آية 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 حقه حقیقیه و صرفه حضرت حق 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 حق 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 حاق ذات خود، ظرد 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 نقض که مرجع آنها امور عدمیه می‌باشند.

و چون می‌دانیم که: *أولاً* رتبه محمول از رتبه موضوع متأخر دارد؛ و ثانیاً هر مفهومی بالذات از مفهوم دیگر منزّل 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 حد 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 بالا تراست؛ حتی از اینکه می‌گوئیم: بالا تراست، هم بالا تراست. زیرا خود این هم تقییدی است.

بنابر این حقیقت وجود واجب، از هر تعین مفروضی، اطلاق دارد، حتی از همین حکم به اطلاق هم. و در این صورت عینیتی که برهان، بین ذات حضرت حق 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 مقید؛ *دون العکس*. فکلّ مطلق مع المقید؛ ولا یكون کُلُّ مُقَيِّدٍ مع المطلق.

ما از روایات از چند طریق دلیل بر این مطلب داریم:

أول، روایات و خطبه‌هایی که از امیرالمؤمنین عليه السلام و سایر امامان وارد شده است؛ و در آنها بالصرّاحه صفات را از ذات نفی نموده‌اند. مانند خطبه اول از «نهج البلاغه» که: وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ تَأَخَّرَ؛ و مانند خطبه وارد از حضرت رضا عليه السلام در «ارشاد مفید» و «توحید» صدوق که:

جَلَّ عَنْ أَنْ تَجَلَّه الصِّفَاتُ. لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَضُوعٌ تَأَخَّرَ. و ما این دو خطبه را به شماره‌های اول و هشتم، در تذییل ۴ بر مکتوب ۴ شیخ (ره) آورده‌ایم.

این خطبه حضرت امام رضا عليه 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 بِأَنْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ، كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ.

أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٍ. ظَاهِرٌ لَا يَتَأَوَّلُ الْمُبَاشَرَةَ، مُتَجَلٌّ لَا يَسْتَهْلِكُ رُؤْيَاهُ؛ بَاطِنٌ لَا يُمَزَّازِلُهُ؛ مَبَاطِنٌ لَا يَمَسَاقِفُهُ؛ قَرِيبٌ لَا يَمُدَّانَاةً. تا آخر خطبه.^۱

و صدوق با سند متصل خود روایت کرده است از حضرت صادق، از پدرش از جدش عليه السلام که چون امیرالمؤمنین عليه 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، وبانت الأشياء منه. فليست له صفة تنال، ولا حد يضرب له الأمثال. كلّ دون صفاته تعبیر اللغات، و ضلّ هنالك تصاریف 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 حرفی، ج ۴ ص ۲۶۹، از «توحید

صدوق» ولیکن در اینجا به جای تعبیر اللغات، تحبیر اللغات ضبط نموده است.

حضرت امام رضا عليه 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 کمال المعرفة توحیده، و کمال التوحید نفی الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة وشهادتهما جميعاً على أنفسهما بالبيئة الممتنع منها الأزل. فمن وصف الله فقد حده، ومن حده فقد عده ومن عده فقد أبطل أزه. ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه تا آخر نامه مبارک که آن هم از نفایس 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، بدون شاهد است. و اصولاً خود 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 را که امیرالمؤمنین عليه السلام در بیان و کیفیت انتقال رسول خدا صلى الله عليه وآله از زمان حضرت آدم تا زمان میلادشان ایراد کرده اند. و در این خطبه آمده است که:

فَسُبْحَانَكَ مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ؛ وَبَيَّنْتَ كُلَّ شَيْءٍ؛ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ؛ وَأَنْتَ الْفَعَالُ لِمَا تَشَاءُ. تَبَارَكَتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَكُلُّ مَحْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ. أَنْتَ الَّذِي لَا تَسْتَعْنِي عَنْكَ الْمَكَانُ؛ وَلَا نَعْرِفُكَ إِلَّا بِانْفِرَادِكَ الْوَحْدَانِيَّةَ

(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.

والقدرة^۱.

و در کلمات و خطب أميرالمؤمنين و حضرت امام رضا و سائر ائمه طاهرين عليهم السلام نظير اين عبارات بسيار است. و معلوم است که خود صفت، تحديد است؛ و نفس مفهوم، مُدْرَك است.

در «توحيد» صدوق آمده است که: عبد الأعلى از حضرت صادق عليه السلام روايت کرده است که:

تُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ؛ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ، وَالْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَصْفِ. تا آخر حديث^۲.

و می دانیم که: اسم همان صفت است؛ و مراد از غيریت اسماء با ذات، الألفاظ أسماء نیست بلکه غيریت مصداقی است. و اين مطلب در کمال وضوح است.

دوم روایاتی است که دلالت دارد بر آنکه: خداوند تعالی اسماء خود را خلق فرمود؛ همچون روایتي را که شيخ گلینی و صدوق با سند متصل خود از ابراهيم بن عمر از حضرت صادق عليه السلام روايت نموده اند که:

قال: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مَتَّصَوْتٍ؛ وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنطِقٍ؛ وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ؛ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ؛ وَبِاللَّوْنِ غَيْرِ مَضْبُوعٍ؛ مَنْفِيٌّ عَنْهُ الْأَقْطَارُ؛ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ؛ مُحْجُوبٌ عَنْهُ حَسٌّ كُلٌّ مُتَوَهِّمٌ؛ مُسْتَتَرٌ غَيْرُ مَسْتَوْرٍ.

فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ.

فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا؛ وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا؛ وَهُوَ الْأَسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ. فهذه الأسماء التي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وَسَخَّرَ 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 توخذ بصنع الأشياء؛ وفطر أجناس البرايا على غير أهلٍ وأصلٍ ولا مثالٍ.

(۲) «توحيد صدوق»، باب أسماء الله تعالى ص ۱۹۲، حديث شماره ۶.

المَلِكُ، القُدُّوسُ، الخَالِقُ، البَارِئُ، المَصَوِّرُ، الحَيُّ، القَيُّومُ، لا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ، العَلِيمُ، الخَبِيرُ، السَّمِيعُ، البَصِيرُ، الحَكِيمُ، العَزِيزُ، الجَبَّارُ، المُتَكَبِّرُ، العَلِيُّ، العَظِيمُ، المَقْتَدِرُ، القَادِرُ، السَّلَامُ، المَوْمِنُ، المَهِيْمُنُ، (البَارِئُ) المُنْشِئُ، البَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الجَلِيلُ، الكَرِيمُ، الرَّازِقُ، المَحْيِي، المَمِيْتُ، البَاعِثُ، الوَارِثُ.

فهذه الأسماءُ وما كان من الأسماءِ الحُسنى حَتَّى تَتِمَّ ثَلَاثِمِائَةٍ وَسِتِّينَ اسْمًا؛ فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ.

وهذه الأسماءُ الثَّلَاثَةُ أركانٌ وَحُجُبُ الاسْمِ الواحِدِ المَكُونِ المَخزُونِ بهذه الأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ. وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّامًا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الحُسنى. ^{۲۹۱}

و این روایت مبارکه در دلالتش بر تأخر اسماء از مقام اطلاق ذات، از آفتاب روشن تر است؛ و علاوه بر نفاست مضامینش دلالت بر اصول مقداری از اسماء و کیفیت تنزل اسمی از اسمی و برپیدایش 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 فرموده اند.^۳

(۱) آیه ۱۱۰، از سوره ۱۷: اِسرَاء.

(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 منعتوب ضبط نموده است. و در «بحار الأنوار»، باب المغایرة بین الاسم والمعنی گوید: وفي نسخة (ب) و (و) فالظاهر هو الله، وتبارك، 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 ۴۶۳ و ص ۴۶۴ 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 نموده اند که: أقول: قوله بالتَّوْحِيدِ: انَّ الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غیر متصوت الخ. هذه الصفات المعدودة صريحة في أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ، ولا معنى يدل عليه اللفظ من حيث أنه مفهوم فإن اللفظ والمفهوم الذهنی الذي يدل عليه، لا معنى لا تصافه بالاوصاف التی وصفه بها وهو ظاهر وكذا يأتي عليه ما ذكره في الزاوية بعد ذلك. فليس المراد بالاسم إلا المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ. ومن المعلوم أن الاسم بهذا المعنى — وخاصةً بالنظر إلى تجزیه بمثل: الله، وتبارك، وتعالى — ليس إلا الذات المتعالیة، وأهو

دلیل سوم روایات بسیاری است که دلالت دارند بر آنکه: **أُمَّةٌ عَلَى النَّبِيِّ** تنها اسماء حسناى خداوند هستند. مانند قوله **عَلَيْهِ**: **نَحْنُ وَاللَّهُ 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 می باشند.^۱

و معلوم است که امامان **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** از ذات حقّ متعال تأخر دارند؛ و مراد از اسماء و صفات، مقامات رسول خدا **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**، و آل طیبین و طاهرین وی هستند. و بنابر این اسماء و صفات، از مقام ذات تأخر دارند.

دلیل چهارم معنی و مفاد تکبیر است که از شعائر اسلام، و با فضیلت ترین ذکری است که در اسلام آمده؛ و به مفهوم **اللَّهُ أَكْبَرُ** این شریعت از سایر ادیان برتری جسته است.

دو روایت وارد است که معنای **اللَّهُ أَكْبَرُ**، **اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ** نیست بلکه **اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَوْصَفَ** است. و هر دوی این روایت ها از حضرت صادق **عَلَيْهِ السَّلَامُ** است، و کلینی در «کافی»؛ و صدوق در «معانی الأخبار» روایت نموده اند.

فأثم بها غير 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 تعبتها عين عدم التعيين، وتقيّد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بغيره. 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 می آوریم: وفي الكافي باسناده إلى معاوية بن عمار عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في قوله عز وجل: **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى** فادعوه بها. قال: نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد إلا بمعرفتنا. أقول: ورواه العياشي عنه **عَلَيْهِ السَّلَامُ**. وفيه أخذ الاسم بمعنى مادة على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره. وعليه فالأنبياء والأوصياء **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** أسماء دالة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه، ولأنهم في العبودية بحيث ليس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسمائه وصفاته تعالى.

وفي الكافي باسناده عن عبد الله بن سنان قال: سئلت أبا عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** عن قول الله عز وجل: **وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ**، قال: هم الأئمة. أقول: ورواه العياشي عن حمران عنه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال: وقال محمد بن عجلان عنه **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: 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 من أيِّ شيءٍ؟! فقال: من كلِّ شيءٍ. فقال أبو عبد الله: حَدِّثْنِي! فقال الرجلُ: كيف أقولُ؟! قال: قل: اللهُ أكبرُ من أن يُوصف. ^۱
 و دومی از آنها این است که: قال أبو عبد الله عليه السلام: أيُّ شيءٍ اللهُ أكبرُ؟
 فقلتُ: ^۲ اللهُ أكبرُ من كلِّ شيءٍ. فقال: وكان ثمَّ شيءٌ فيكونُ أكبرَ منه؟!
 فقلتُ: وما هو؟! قال: اللهُ أكبرُ من أن يُوصف. ^۳

(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 الزکیّه
بسم الله الرحمن الرحیم

وصلی الله علی محمد وآله الطاهیرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین

این آخرین تذییلی است که تحریر می شود، چون مکتوب هفتم حضرت سید قدس الله سره آخرین مکتوب است و در آن مکاتبات قطع می گردد.

مرحوم سید (ره) در این مکتوب اظهار ملالت فرموده؛ و از عدم پذیرش مرحوم شیخ (ره)، نتیجه ای را برای مکتوب بعدی نمی بیند. بنا بر این، با ایراد طعن و إشکال، ضجرت خود را ابراز، و نامه را محترماً پایان می دهد.

حضرت آیه الله حاج شیخ عباس هاتف قوچانی آدام الله برکاته: وصی مرحوم قاضی اعلی الله مقامه، از مرحوم قاضی قدس الله نفسه نقل می نمودند که: آن مرحوم می گفت: از استادمان مرحوم آیه الحقّ وسند العرفان سؤال شد: با اینکه دأب اهل مراقبه، و سلاک راه خدا، و اولیای معرفت، در برابر این گونه بحث ها رعایت اختصار، و در صورت عدم قبول سکوت است؛ چرا شما این طور در این نامه ها مطلب را دنبال فرموده اید؟!

در جواب گفتند: اینها در ذهن خود از روی قواعد ذهنی (فورمول) خدائی تراشیده، و ساخته و پرداخته اند؛ و آن را می پرستند؛ و سجده می کنند. 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 می فرمودند: در

مکاتبات و مباحثاتی که در قضیه تشکیک در وجود، و وحدت وجود، در میان دو عالم بزرگوار: آقای حاج سید احمد کربلانی، و آقای حاج شیخ محمد حسین اصفهانی 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 علی محمد بروجردی، و آقا سید حسن مسقطی، و آن ردیف از تلامذۀ مرحوم قاضی بود، بنای مباحثه و مکالمه را با مرحوم حاج شیخ محمد حسین باز کرد، و آن قدر بحث را بر اساس 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؛ غمدهً 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 بحث های بی فایده، و قیل و قال هائی 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 بهره مند گردند. روی آوردن به مسائل توحیدیّه، و مطالعه و بحث در مسائل وارده در «أصول کافی»، و «توحید» صدوق، و غیرهما از این قبیل کتب که حقاً مشام جان را به عطر و طیب نسایم خلد، و بهشت رضوان و جنت الذات واللقاء عطر آگین می کند؛ از الزم و واجبات است.

ثانیاً برای حفظ همان شش تزییلی بود که: حضرت أستاذنا الأعمم آیه الله الحق و سند الحکمة و عین المعرفة، به نام تزییلات و محاکمات در میان این دو

عالم بزرگوار مرقوم فرموده اند.

این تذیلات اگر بدین صورت طبع نمی شد، شاید نسخه اصل آن مفقود الاثر می گردید. 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 تذیل هم مرغوب و مطلوب نبود؛ فلهدا حقیر تذیلات 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 تذیلات و محاکمات، مطالب غامضه و نفیسه را مشروح و ارائه دهم، بنابراین در این تتمه تذیلات از اضافه لفظ «محاکمات» خودداری شد؛ و فقط به عنوان تذیلات مطالبی را که به نظر می رسید، ثبت و به ارباب کمال و اندیشه، و جویندگان عرفان، و پویندگان سُبُل سلام و توحید ارائه دادم.

علت تأبّی 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 دانسته ایم. در حالی که با مطالب مشروحه مبین شد که: این خلّو ذات از صفت نیست؛ بلکه اشرفیت و افضلیت آن است؛ و او را در مرتبه ای از علو و تعالی دانستن که دست پنجه هیچ صفتی که دارای تعیین است - و هر صفت دارای تعیین است؛ زیرا معنای صفت، زیادی و تعیین 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 سربسته، اختصاص به ذات دارد؛ منتهی الامر در مرتبه متأخره از ذات، نه دوش با دوش آن.

و علت تأبّی 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 جبلائیّت نموده بود.

تا یک سرموی از تو هستی باقی است آئین دکان خودپرستی باقی است
گفتی بت پندار شکستم رستم این بت که زیندار برستم باقی است
و دیگر مستلزم إحاطة وجودی حق بر معایب، و مضار، و مفساد، و قبایح که
مرحوم شیخ از آن تعبیر به لزوم مَفاسِدِ شَنِيعِه 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 وجودیة
موجودات و اشیاء اندکاک در ذات حق دارند، نه معایب و قبایح و مفساد. مرجع
این امور عند التّحلیل العقلي، امور عدمیه هستند. نقصانات و ماهیات باطله امور
عدمیه هستند. اینها کجا می توانند در ذات اقدس او راه یابند.

الشَّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرِمَنْ^۱
بنابر این کسانی که به وحدت وجود اعتراض و ایراد دارند، ابدأ معنای آنرا
تعقل ننموده اند. وحدت وجود، با توحید که مبنای اساس شرایع الهیه و بالأخصّ
دین حنیفیه اسلام است، یک معنی است. وحدت مصدر باب لازم و مجرد است،
و توحید مصدر باب متعدی و مزیدفیه. الله أكبر، ولا إله إلا الله، معنایشان همین
حقیقت بزرگ است.

اینها می گویند: وحدت وجود، یعنی همه چیز خداست، سگ خداست، کافر
خداست، زانی خداست. عیاذاً بالله، کجا معنای وحدت این است؟! در کدام
کتاب خوانده اید؟ و یا از کدام مؤمن عارف موحد شنیده اید؟

آنها که فریاد می زنند: در ذات واجب، همه اشیاء محدوده، و تمام ممکنات
بحدودها و ماهیاتها راه ندارند؛ کجا سگ و کافر و زانی راه پیدا می کنند؟!!

أرباب شهود و کشف توحید می گویند: در عالم وجود، غیر از خدا چیزی
نیست. یعنی وجود او چنان سیطره و إحاطه در اثر وحدت حقّه حقیقیّه و صرفه خود
دارد که هیچ موجودی در قبال او، و در برابر او عرض اندام ندارد. وجود اقدس حقّ

(۱) «منظومه سبزواری» طبع ناصری، ص ۱۵۰ در ضمن غررفی رفع شبهة الثنویة بذكر قواعد

همه اشیاء را مندک و مضمحل و فانی نموده است. آنجا حدود و قیود که لازمه شیئیت اشیاء هستند، کجا می توانند وجود و تحقق داشته باشند؟! آنها می گویند: وجود ارواح قدسیه، و نفوس انبیای عظام، در ذات حق مندک و فانی هستند. در ذات حق جبرائیل و اسرافیل را نمی توان یافت. آن وقت کجا سگ و خوک و میکرب و قاذورات یافت می شود؟

آنها می گویند: تمام موجودات در برابر ذات او وجودی ندارند؛ آنها همه تعین و ماهیت و حدود می باشند؛ 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 تهلیل است که هر روز در نمازهای خود واجب است چندین بار بر زبان آوریم؛ و به محتوا و مفاد آن معتقد باشیم.

آقا مسکینان نمی فهمند؛ و معنای وحدت را از نزد خود حلول و اتحاد می گیرند که منشأ آن شرک و دوئیت است. آنگاه می ترسند که بدین اعتقاد عالی که روح اسلام است، لب بگشایند؛ در حالی که خودشان در شبانه روز در نمازها همین معنی را تکرار می کنند؛ و همین عبارات را از ذهن می گذرانند. و این امر ناشی است از پائین آمدن سطح عمومی معارف اسلام، و اکتفاء به علوم مصطلحه

(۱) مرحوم صدرالمتألهین قدس الله سره در «أسفار»، طبع حروفی، ج ۶، ص ۱۴۱ و ص ۱۴۲ بعد از بحث و شرح فرمایش امیرالمؤمنین عليه السلام: وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه؛ گوید: وعلى هذا يجب أن لا يكون محصوراً في شيء، ولا يخلو عنه شيء، فلا يكون في أرض، ولا في سماء، ولا يخلو عنه أرض ولا سماء. كما ورد في الحديث: لودئتم بحبلي على الأرض السفلى لهبط على الله. ولهذا قال عليه السلام: ومن قال: فيم فقد ضمته، ومن قال: على م فقد أخلى منه، تصديقاً لقوله تعالى: هو معكم أينما كنتم؛ وقوله: ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم؛ وقوله تعالى: ونحن أقرب إليه من حبل الوريد؛ وقوله في الحديث القدسي: كنت سمعه وبصره وبده؛ وقول النبي صلى الله عليه وآله: إنه فوق كل شيء وتحت كل شيء، قد ملأ كل شيء عظمته فلم تخل منه أرض ولا سماء ولا بحر ولا هواء. وقد روی آنه قال موسى: أقرب أنت فأنا جيك؟ أم بعيد أنت فأنا ديك؟ فإني أحسن حسن صوتك ولا أراك فأين أنت؟ فقال الله: أنا خلفك، وأمامك وعن يمينك وشمالك! أنا جليس عند من يدكرني، وأنا معه إذ دعاني؛ وأمثال هذا في الآيات والأحاديث كثيرة لا تحصى.

و مقرر، و دور شدن از آبشخوار حقایق.

حضرت أستاذنا الأكرم آية الله المعظم: علامه طباطبائی قدس الله سره می فرمود: در آذهان عوام از مردم، وحدت وجودی از کافر بدتر است؛ یهودی باش! مسیحی باش! اما وحدت وجودی نباش!

حضرت آية الله، و سند التجريد و العرفان، حاج میرزا جواد آقای 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 حقا از نفیس ترین کتب مدونه در عرفان و سلوک است، در اواخر بحث کوتاهی راجع به وحدت وجود دارند؛ و پس از بیان إشکالاتی که بر این مرام، مردم نموده اند؛ می گویند:

وأجیبَ عن ذلك كُله بأنّ نفی الوجود الحقیقی عن الأشياء، لیس قولاً: بأنّ کُلّ شیء هو الله؛ و لیس قولاً بالاّحاد؛ و سپس می 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 هر کس که در نزد اوست — هر که می خواهد بوده باشد — غذا بخرد؛ و آن حکیم با آن شخص حاضر با هم غذا بخورند.

اتفاقاً 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 می شود!

گفت: تو معنای وحدت وجود را چه تصور کرده ای، تا اینکه حکم به کفر قائل به آن نموده ای؟!!

گفت: به جهت آنکه قائل به وحدت وجود، می گوید 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 نمی گویم که: جمیع اشیاء خدا هستند؛ چون از جمله اشیاء جناب شما می باشد؛ و من شکی ندارم در اینکه شما در مرتبه حمار هستید؛ یا پست تر از حمار؛ پس کجا می توان کسی قائل به الوهیت شما بگردد؟ بنابراین احتیاط شما بدون وجه است؛ و اشکال در غذا خوردن نیست! بیا! غذا بخور!

مرحوم صدرالمتألهین قدس الله نفسه الزکیة گوید: إِنَّ أَكْثَرَ النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِ الْعُرَفَاءِ الْإِلَهِيِّينَ، حَيْثُ لَمْ يَصْلُوهَا إِلَى مَقَامِهِمْ، وَلَمْ يُحِيطُوا بِكُنْهٍ مَرَادِهِمْ؛ ظَنُّوا أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ كَلَامِهِمْ فِي إِثْبَاتِ التَّوْحِيدِ الْخَاصِّ فِي حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ وَحِدَةً شَخْصِيَّةً، أَنَّ هُؤُلَاءِ الْمُمْكِنَاتِ أُمُورٌ اعْتِبَارِيَّةٌ مُحَضَّةٌ وَحَقَائِقُهَا أَوْهَامٌ وَخِيَالَاتٌ لَا تَحْضَلُ لَهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْاِعْتِبَارِ؛ حَتَّى أَنَّ هُؤُلَاءِ النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِهِمْ مِنْ غَيْرِ تَحْصِيلِ مَرَامِهِمْ، صَرَّحُوا بِعَدَمِيَّةِ الذَّوَاتِ الْكَرِيمَةِ الْقُدْسِيَّةِ، وَالْأَشْخَاصِ الشَّرِيفَةِ الْمَلَكُوتِيَّةِ كَالْعَقْلِ الْأَوَّلِ، وَسَائِرِ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَذَوَاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَالْأَجْرَامِ الْعَظِيمَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ الْمُخْتَلِفَةِ بِحَرَكَاتِهَا الْمُتَعَدِّدَةِ الْمُخْتَلِفَةِ جِهَةً وَقَدْرًا وَأَثَارَهَا الْمُتَفَنَّنَةَ.

وَبِالْجُمْلَةِ النَّظَامُ الْمَشَاهِدُ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ وَالْعَوَالِمِ الَّتِي فَوْقَ هَذَا الْعَالَمِ، مَعَ تَخَالُفِ أَشْخَاصٍ كُلِّ مِنْهَا نَوْعاً تَشْخُصاً وَهَوِيَّةً وَعَدِداً وَالتَّضَادَّ الْوَاقِعِ بَيْنَ كَثِيرٍ مِنَ الْحَقَائِقِ أَيْضاً. ثُمَّ إِنَّ لِكُلِّ مِنْهَا آثَاراً مَخْصُوصَةً، وَأَحْكَاماً خَاصَّةً، وَلَا نَعْنِي بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا مَا يَكُونُ مَبْدَأَ أَثَرٍ خَارِجِيٍّ. وَلَا نَعْنِي بِالكَثْرَةِ إِلَّا مَا يَوْجِبُ تَعَدُّدَ الْأَحْكَامِ وَالْآثَارِ. فَكَيْفَ يَكُونُ الْمُمْكِنُ لَا شَيْئاً فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَوْجُوداً فِيهِ.

وما يتراعى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس

معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في 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 فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره، من حيث هو موجود و واجب لغيره؛ وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت.

وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية؛ وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة، وضعفاً، كمالاً، ونقصاناً.

فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع. وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور، ولا جهة عدمية، ولا حيثية إمكانية تخصل للوجود خصائص عقلية، وتعيينات ذهنية هي المسميات بالمهيات والأعيان الثابتة.

فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور.^١

و مرحوم حكيم سبزواری قدس الله نفسه، در تعلیقه آن شرح مفیدی بر این واقعت آورده است، او گوید:

المغالطة نشأت من خلط الماهية بالهوية، واشتباه الماهية من حيث هي بالحقيقة، ولم يعلموا: أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم اعتبارياً؟

أم كيف يكون الجهة التورانية من كل شىء التي هي وجه الله، وظهوره، وقدرته، ومشيئته المبيته للفاعل، لا للمفعول اعتبارياً. تعالى ذيل جلاله عن غلوق الاعتبار.

فتمی قال العرفاء الأخيار أولوا الأبدى والأنصار: إن الملك والملك والإنسان والحيوان وغيرها من المخلوقات اعتبارية؛ أرادوا سببها ماهياتها الغير المتأصلة عند أهل البرهان وعند أهل الدوق والوجدان.

وأهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها الموجودة بما هي موجودة؛ أو إلى وجوداتها، حاشاهم عن ذلك. بل هذا نظرٌ عاميٌّ منزهٌ ساحةً عِزَّ الْفُضْلَاءِ عن ذلك.

نظير ذلك، إذا قال: الإنسانُ مثلاً وجوده وعدمه على السواء، أو مسلوبٌ ضروري الوجود والعدم؛ أراد بَشَيْئِيَّةِ ماهية الإنسان ونحوه أنّها كذلك؛ وظنَّ العاميَّ الجاهلُ أنّه أراد الإنسان الموجود في حال الوجود، أو بشرط الوجود؛ ولم يعلم أنّه في حال الوجود وبشرطه محفوظٌ بالضرورتين. وليست النَّسَبَاتُ متساويتين، ولا جائزتين؛ إذ سلب الشيء عن نفسه محالٌ وثبوت الشيء لنفسه واجبٌ.

بل لوقيل بأصالة الماهية؛ فالماهية المنتسبة إلى حضرة الوجود أصيلةٌ عند هذا القائل؛ لا الماهية من حيث هي. فإنها اعتباريةٌ عند الجميع.

وقول الشيخ الشبستري: «تَعَيَّنْهَا أَمْوَارًا عِبَارِيًّا اسْت» ينادي بما ذكرناه.^۱

و از اینجاست که اکثر قریب به اتفاق از دارسین علوم عقلیه، خودشان از لِقَاءِ حضرت حقّ تعالی و تماشای جمال ازلی محرومند؛ و در پرده، و حجاب، و در ظلمت و غشاء می خواهند احکام عالم نور، و نور الأنوار را بررسی کنند؛ و قوانین و مسائل مربوطه به آن را تحکیم و تسدید نمایند. و آتی لَهُمْ ذَلِكَ؟! مرحوم سید در این نامه استشهاد به کلام شیخ الرئیس أبوعلی سینا نموده است که می گوید:

جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنِ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ؛ وَأَنْ يَنْقَلِبَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ.^۲

و از حکیم یونانی: أفلاطون إلهی نقل است که گفته است: إِنَّ شَاهِقَ الْمَعْرِفَةِ، أَشْمَخَ مِنْ أَنْ يَطِيرَ إِلَيْهِ كُلُّ طَائِرٍ؛ وَشَرَادِقَ الْبَصِيرَةِ أَحْجَبَ مِنْ أَنْ يَحُومَ حَوْلَهُ كُلُّ سَائِرٍ.^۳

و حکیم اِشْرَاقِي: شهاب الدین سهروردی گوید: الْفِكْرُ فِي صُورَةٍ قَدْسِيَّةٍ يَتَلَطَّفُ

(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: فَإِنَّ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ هَذَا الْفَنُّ ضَحْكَةٌ لِلْمَغْفَلِ، عِبْرَةٌ لِلْمَحْضَلِّ. فَمَنْ سَمِعَهُ فَاشْمَأَزَّ عَنْهُ فَلْيَتَّهَمْ نَفْسَهُ؛ لَعَلَّهَا لَا تَنَاسِبُهُ؛ وَكُلُّ مَيَسَّرٍ لَمَّا خُلِقَ لَهُ.

(۳) شرح «رسالة زینون کبیر یونانی»، از ابونصر فارابی، طبع حیدرآباد، ص ۸؛ و زینون از شاگردان

ارسطو بوده است.

بها طالب الأریجیة، ونواحی القدس دارلاً یظاها القوم الجاهلون.

وحرّامٌ علی الأجسادِ المظلمة أن تلج ملکوت السموات.

فَوَحِّدِ اللّٰهَ وَأَنْتَ بتعظیمه مَلَّانَ، وَاذْکُرْهُ وَأَنْتَ من مَلَّاسِ أَلَاکِوَانِ غُرْبَانِ!

ولو كان فی الوجود شمسَانِ، لَانْظَمَسَتِ الأركانُ؛ وأبى النّظامُ أن یكونَ غیرَما كانَ.^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 احدیت نگردیده است، همه از دائره پندار بیرون نبوده، و با پرگار خیال بر محور تفکرات ابقاء جبلانیت، و کوه هستی، و أصالة الکثرة دور می‌زده

(۱) «تاریخ ابن خلکان»، 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 اوقافیّه اوست درباره نفس که بر سبک عینیّه بوعلی سینا سروده است:

خلعتُ هیاکلها بجرعاء الحمی	وصبت لمغناها القدیم تشوقا
وتلفتت نحو الدیبار فشاقتها	ربع عفت أطلاله فتمزقا
وقفت تسائله فرده جوابها	رجع الصدی أن لا سبیل إلى اللقا
فکأنما برق تآلق بالحمی	ثم انطوی فکأته ما أبرقا

نام او یحیی بن حبش بن امیرک است و او را مقتول حلب گویند. زیرا ملک ظاهر پسر صلاح الدین ائیوبی به امر پدرش در سنه ۵۸۷ در قلعه رجب در سن 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 «الغربة الغریبه» 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 مجالدین جیلی استاد فخر رازی اخذ 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 مبنی بر بحث و استدلال و برهان و بینه 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 اشرافات أنوار قلبیّه می‌باشد، منتشر ساخته و اصول و قواعد مردوده آن را زنده گردانید.

است.

و این معانی لطیفه و دقیقه عرفانیه 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 تحمل 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» صدرالدین قونوی، و «فتوحات» مکیّه ابن عربی و أمثالها - أبداً حاصل نخواهد شد.

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ.^۱

مخْلِصین آن‌هم فقط مخْلِصین 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 مشیت و اختیارشان جایگزین شده است، و توانسته‌اند از أوصاف حضرت حقّ کما هی حقّها خبر دهند؛ و حقیقت او را آن‌هم به قدر استعداد و ظرفیت نفوس قابله توصیف کنند.

اینانند که از علم یقین و حقّ یقین گذشته‌اند؛ و به عین یقین 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 درنور دیده، و با دستاویز عشق پای در حریم جانان نهاده، و با دستور العمل ما عندکم ینفد و ما عندالله باقی از همه چیز گذشته؛ پاک و مطهر آمده؛ و به بقای حضرت معبود سبحانه و تعالی باقی گشته‌اند.

شیخ بهاء الدّین عاملی رضوان الله علیه، در شرح حدیث دوّم، از «أربعین» خود که ما بالمناسبه بعضی از همین شرح را در تذییل پنجم بر مکتوب پنجم سید (ره) آورده‌ایم؛ مطلب بکر و بدیعی که هم شاهد و هم مثال و هم مُبَیِّن سلوک و راه است، از خواجه نصیرالدّین قدس الله سرّه حکایت می‌کند که خوب کیفیت وصول

(۱) آیه ۱۶۰، از سوره ۳۷: صافات.

و عبور از مراتب را شرح و توضیح می دهد. او می گوید: واعلم أنّ تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهام البشر، لها مراتب مختلفة، ودرج متفاوتة.

قال المحقق الطوسي طاب ثراه في بعض مصنفاته: إنّ مراتبها مثل مراتب معرفة النار مثلاً؛ فإنّ أدها من سمع أنّ في الوجود شيئاً يعدم كلّ شيءٍ يُلاقيه؛ ويظهر أثره في كلّ شيءٍ يُحاذيه؛ وأيّ شيءٍ أخذ منه لم ينقص منه شيءٌ؛ ويسمى ذلك المرجود ناراً.

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلّدين الذين صدّقوا بالدّين من غير وقوف على الحجّة.

وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دُخانُ النار؛ وعلم أنّه لا بُدَّ له من مؤثّرٍ؛ فحكّم بذات لها أثر، وهو الدُّخانُ.

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة أهل النّظر والاستدلال الذين حكّموا بالبراهين القاطعة على وجود الصّانع.

وأعلى منها مرتبة من أحسَّ بحرارة النّار بسبب مجاورتها؛ وشاهدت الموجودات بثورها وأنفَع بذلك الأثر. ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه، معرفة المؤمنين الخُلص الذين اطمأنّت قلوبهم بالله؛ وتيقنوا أنّ الله نور السّموات والأرض، كما وصّف به نفسه. وأعلى منها مرتبة من احترق بالنّار بكليّته، وتلاشى فيها بجُمليّته.

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة أهل الشّهود والقنّاء في الله؛ وهي الدّرجة العُليا والمرتبة المُضوى؛ رزقنا الله الوُصول إليها، والوقوف عليها بمتنّه وكرمه. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.^۱

شیخ کلبینی، از محمد بن یحیی، از أحمد بن محمد، از حسین بن سعید، از نصر بن سُوید، از عاصم بن حمید روایت کرده است که او گفت: سئل علی بن الحسین عليه السلام عن التّوحيد. فقال: إنّ الله عزّوجلّ علیم أنّه یكون فی آخر الزّمان أفوامٌ مُتعمّمون؛ فأُنزلَ اللهُ تعالى «قل هو الله أحدٌ» وآیات من سورة الحديد، إلی قوله: «وهو علیم بذات الصدور»، فمّن رام وراء ذلك فقد هلك.^۲

(۱) «أربعین»، 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 مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۲ هو الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۳ هو الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ 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 مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ۵ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۶

آیاتی است که از صریح ترین آیات در وحدت اقدس حقّ به وحدت حقّه حقیقیّه و صرّفه اوست. و حضرت سجّاد عليه السلام در این گفتار خود می‌رسانند که: اُمّت‌های سالفه تاب و توانِ إدراکِ این نوع از توحید رانداشته‌اند؛ و چون به برکت رسول الله ﷺ افرادی متعمّق 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 المتألّهین 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 عليه 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 حسنویه در کتاب «در بحر المناقب» ص ۱۲۸ مخطوط از حضرت صادق عليه السلام روایت کرده است که فرمود: حسین بن علی عليه السلام برای ایراد خطبه به سوی اصحابشان خارج شدند و چنین گفتند:

أيّها الناس! إنّ الله ما خلق خلق الله إلا ليعرفوه؛ فإذا عرفوه عبده؛ واستغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه. فقال رجل: يا بن رسول الله! ما معرفة الله عزّوجلّ؟ فقال: معرفة أهل كلّ زمان إمامه الذي يجب عليهم طاعته. و ما در کتاب «لمعات الحسين» از طبع دوم درص ۹ آورده‌ایم. و شاهد بر صدق متن و مضمون این حدیث مبارک، روایات متواتری است که می‌گوید: من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلیة. زیرا مردمان جاهلی با غیرشان تفاوتی ندارند مگر به توحید حقّ تعالی، و چون این معنی فقط به معرفت امام تحقّق می‌پذیرد؛ بنابراین معرفت امام به نورانیت، عین معرفت حقّ است.

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، و نشست و صحبت خود را با خدای خود استوار نموده اند می‌گوید:

أَلَا إِنَّ الْوَجُودَ بِلَا مَحَالٍ خِيَالٌ فِي خِيَالٍ فِي خِيَالٍ
وَلَا يَقْظَانُ إِلَّا أَهْلُ حَقٍّ مَعَ الرَّحْمَنِ هُمْ فِي كُلِّ حَالٍ
وَهُمْ مُتَّفَاوِثُونَ بِلَا خِلَافٍ فَيَقْظَتْهُمْ عَلَى قَدْرِ الْكَمَالِ
هُمُ النَّاسُ الْمُشَارُ إِلَى غَلَاهُمْ لَهُمْ دُونَ الْوَرَى كُلُّ التَّعَالَى
حَظُّوا بِالذَّاتِ وَالْأَوْصَافِ طُرّاً تَعَاظَمَ سَائِهِمْ فِي ذِي الْجَلَالِ
فَظُوراً بِالْجَلَالِ عَلَى الْبِدَازِ وَظُوراً بِالتَّلَذُّذِ بِالْجَمَالِ
سَرَتْ لَذَاتٌ وَضَفِ الذَّاتِ فِيهِمْ لَهُمْ فِي الذَّاتِ لَذَاتٌ عَوَالِي^۱

شیخ شهاب الدین سهروردی گوید:

قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَاكِيّاً عَنْ رَبِّهِ: إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى عَبْدِي الْاِسْتِغَالَ بِي،
جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَلَدَّتَّهُ فِي ذِكْرِي.

فَإِذَا جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَلَدَّتَّهُ فِي ذِكْرِي، عَشِقَنِي وَعَشِقْتُهُ، وَرَفَعْتُ الْحِجَابَ فِيمَا
بَيْنِي وَبَيْنَهُ؛ لَا يَسْهُو إِذَا سَهَا النَّاسُ.

أُولَئِكَ كَلَامُهُمْ كَلَامُ الْأَنْبِيَاءِ. أُولَئِكَ الْأَبْطَالُ حَقّاً. أُولَئِكَ الَّذِينَ إِذَا أَرَدْتُ بِأَهْلِ
الْأَرْضِ عُقُوبَةً أَوْ عَذَاباً ذَكَرْتُهُمْ فِيهَا فَصَرَّفْتُهُ عَنْهُمْ.^۲

(۱) «الإنسان الكامل»؛ جزء دوم، ص ۲۶.

(۲) «عوارف المعارف» که در حاشیه «إحياء 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 أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمویه است؛ که اسمش عبدالله البکری است. شرح حال اولی 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 دومی 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 آیات را انشاد کرد:

مرحوم صدرالمتألّهین قدّس الله نفسه الزکیّة، در «عِلْمِهِ السَّابِقِ عَلَى الْأَشْيَاءِ» مطلبی را آورده است که ما ملخّص آن را در این جا می آوریم: إِنَّ البَّسِيطَ الحَقِيقِيَّ مِنَ الوجودِ یَجِبُ أَنْ یَكُونَ کُلُّ الْأَشْیَاءِ؛ فِیجِبُ أَنْ یَكُونَ ذَاتُهُ تَعَالَى مَعَ بَسَاطَتِهِ وَأَحَدِیَّتِهِ کُلِّ الْأَشْیَاءِ.

فَإِذَنْ لَمَّا كَانَ وجودُهُ تَعَالَى، وَجودَ کُلِّ الْأَشْیَاءِ، فَمَنْ عَمَلَ ذَلِكَ الوجودِ، عَمَلَ جَمِیعِ الْأَشْیَاءِ. فَوَاجِبُ الوجودِ عَاقِلٌ لِذَاتِهِ بَدَاتِهِ. فَعَمَلُهُ لِذَاتِهِ عَمَلٌ لِجَمِیعِ الْأَشْیَاءِ مَا سِوَاهُ فِی مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ بَدَاتِهِ قَبْلَ وجودِ مَا عَدَاهُ.

فَهَذَا هُوَ العِلْمُ الكَمَالِيُّ التَّفْصِیلِيُّ بوجهِ، وَالِإِجْمَالِيُّ بوجهِ. لِأَنَّ المَعْلُومَاتِ عَلَى کَثْرَتِهَا وَتَفْصِيلِهَا بِحَسَبِ المَعْنَى، مَوْجُودَةٌ بِوجودِ وَاحِدٍ بَسِيطٍ.

فَفِي هَذَا المَشْهَدِ الإِلَهِيِّ وَالمَجْلَى الأَزَلِيِّ، یَنکَشِفُ وَیَنجَلِی الكُلُّ مِنْ حَیْثُ لاکثَرَةُ فِیْهَا فَهُوَ الكُلُّ فِی وَحْدَةٍ^۱.

این راجع به علم تفصیلی و اجمالی 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 فنای در فعل باشد؛ و خواه فنای در اسم و صفت، و خواه فنای در ذات. بنابراین برای کمالین از اُمت شریعت محمدی علی شارعها آلاف التَّحِیَّةِ وَالسَّلَامِ که به مقام فنای در ذات نائل می شوند، تمام آثار و حقایق علوم ذاتی حضرت حق تعالی و تقدّس ظهور می کند.^۲

← لَا تَسْفِنِي وَحْدِي فَمَا عَوَّدْتَنِي آتَى أَشْحَ بِهَا عَلَى جُلَاسِي

أَنْتَ الكَرِيمُ وَلَا يَلِيقُ تَكْرَمًا أَنْ يَعْبرَ التَّدْمَاءُ دَوْرَ الكَاسِ

فتواجد الناس لذلك وقطعت شعور كثيرة؛ وتاب جمع كثير. تولد او در سنه ۵۳۹ و وفاتش در سنه ۶۳۲ بوده است، و مدفن او در بغداد است.

(۱) «أسفار» طبع حروفی، ج ۶، ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۱.

(۲) مرحوم صدرالمتألّهین 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 المَقاصِدَ العَلِیَّةَ الشَّرِیْفَةَ ابْتِداؤُهَا لَیْسَ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، حَیْثُ أودعها أَوَّلًا فِی القَلَمِ العَظِیمِ وَاللُّوحِ الكَرِیمِ؛ وَقرأها مِنْ عَلمِهِ اللّهِ بِالقَلَمِ ما لَمْ یَکُن یَعْلَمُ وَکَلِمَهُ بِکَلِمَاتِهِ، وَأَلْهَمَهُ مُحکَم

حكيم سبزواری در کیفیت طلوع أنوار علمیه در صور متعكسه، وعدم حجاب در مجردات می فرماید:

إذ لا حجاب في المفارقات وإنما اختص المقارنات
فكان في كل جميع الصور كل من الكل كمجلى الآخر

و در شرح آن گوید: فهی كالمرائی المتعكسات. 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 يستخ عليها لانهاية له.

و در حاشیه گوید: قولنا: كلها في كلها تا آخر. وهذا الذي ذكر في العُقُول التي هي قَوَائِح كِتَابِ التَّكْوِينِ، يتحقق في العُقُول التي هي خَوَاتِمِهِ، كعقول إخوان الحقيقة والصفاء. فإنها حيث كانت وَحْدَانِيَّةَ الرَّوْجِيَّةِ والعقيدة مُتَّفِقَةً لأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة، كان كلها في كلها، والكل في الواحد، والواحد منها هو الكل.

متجد بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی، همچو آب

آياته و هداه بنوره، فاصطفاه، وجعله خليفة في عالم أرضه، ثم جعله أهلاً لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي. فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير، لأنه الإكسیر الأعظم الموجب للغنى الكلي، والسعادة الكبرى، والبقاء على أفضل الأحوال، والتشبه بالخير الأقصى، والتخلق بأخلاق الله تعالى. ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال سبحانه: يا ابن آدم! خلقتك للبقاء، وأناحي لا أموت! أظنني فيما أمرتك وانه عمّا نهيتك أجعلك مثلي حيّاً لا تموت.

وورد أيضاً عن صاحب شریعتنا 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؛ أفا بعد فإني أقول للشئ: كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشئ: كن فيكون! فهذا مقام من المقامات التي يصل إليها الإنسان بالحكمة والعرفان. وهو يسمى عند أهل التصوف بمقام كُنْ كما ينقل عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك؛ فقال: كُنْ أبأذراً! فكان أبأذراً. وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد المشار إليه بقوله تعالى في الحديث القدسي: فإذا أحبيته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصره. الحديث.

چون به صورت آمد آن نورسره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
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 الوحده بین قوسی الاحدیة
والواحدیة، و کیمیای احمر، و غیرها نامند.

اینجاست که غایت سیر انسان است، و طلوع ولایت در تمام عوالم و
بهره گیری ذرات وجود از انسان است.

نَظَرْتُ فِي رَمَقِي نَظْرَةً فَصَارَ فِدَاكَ
نَظَرْتُ فِيكَ شُهُوداً وَمَا شَهِدْتُ سِوَايَ
وَإِذَا جَلَوْتُ عَلَيْنَا مَحَبَّةً وَرَضِيَ
ترا هر آینه چون رخ تمام ننماید
منم که آینه ای دارم از دو کون تمام
مرا که جلوه گه روی جانفزای توام
کسیکه هست به وصل تو دائماً حرم
مرا به ناز چو پرورده ای مکن به نیاز
منم که نور توام کی ز نار آندیشم
زدشمن است همه باک مغربی، ورنه

باری در اینجا که می خواهیم این کتاب شریف را خاتمه دهیم، چقدر
مناسب است خطبه ای را از لواء قافله موحدین، و سید و سالار مؤمنین و مقربین:
أمیر المؤمنین علی بن ابیطالب (علیه السلام) که همه عرفای عالم از سفره گسترده وی
بهره برداری می کنند؛ و از خرمن پهناور او خوشه چینی می نمایند؛ نقل کنیم و بدان
متبرک گردیم:

سُبْحَانَكَ! أَيُّ عَيْنٍ تَقُومُ نُهَابِ نُورِكَ، وَتَرْقِي إِلَى نُورِ ضِيَاءِ قُدْرَتِكَ؟ وَأَيُّ

(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 كَشَفْتَ عَنْهَا الْأَغْطِيَةَ؛ وَهَتَكْتَ عَنْهَا الْحُجُبَ الْعَمِيَّةَ؛ فَرَقَّتْ أَرْوَاحُهَا إِلَى أَظْرَافِ أُجَيْحَةِ الْأَرْوَاحِ.

فَتَاجِرُكَ فِي أَرْكَانِكَ، وَوَلَجُوا بَيْنَ أَنْوَارِ بَهَائِكَ؛ وَنَظَرُوا مِنْ مُرْتَقَى الثَّرْبَةِ إِلَى مُسْتَوَى كِبْرِيائِكَ! فَسَمَّاهُمْ أَهْلُ الْمَلَكُوتِ زُورًا؛ وَدَعَاهُمْ أَهْلُ الْجَبْرُوتِ عُقْمَارًا.

فَسُبْحَانَكَ يَا مَنْ لَيْسَ فِي الْبِحَارِ قَطْرَاتٌ؛ وَلَا فِي مُتُونِ الْأَرْضِ جَنَاتٌ؛ وَلَا فِي رِيَّاحِ الرِّيحِ حَرَكَاتٌ؛ وَلَا فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ خَطَرَاتٌ؛ وَلَا فِي الْأَبْصَارِ لَمَعَاتٌ؛ وَلَا عَلَى مُتُونِ السَّحَابِ نَفْحَاتٌ؛ إِلَّا وَهِيَ فِي قُدْرَتِكَ مُتَحَيَّرَاتٌ.

أَمَّا السَّمَاءُ فَتَخْبِرُ عَنْ عَجَائِبِكَ! وَأَمَّا الْأَرْضُ فَتَدُلُّ عَلَى مَدَائِحِكَ! وَأَمَّا الرِّيحُ فَتَسْأَلُ قَوْمَانِكَ! وَأَمَّا السَّحَابُ فَتَهْتَلُ مَوَاهِبِكَ!

كُلُّ ذَلِكَ يُحَدِّثُ بِتَحَنُّنِكَ وَيُخْبِرُ أَفْهَامَ الْعَارِفِينَ لِشَفَقَتِكَ! وَأَنَا لَمُقِرٌّ بِمَا أَنْزَلْتَ عَلَى أَلْسِنِ أَصْفِيائِكَ، 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 ﷺ فَقَالَ: الْهَى مَنِ الْمَقْرُونُ بِاسْمِكَ؟! فَقُلْتُ: مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ أُخْرِجْتَهُ مِنْ صُلْبِكَ، وَاصْطَفَيْتَهُ بَعْدَكَ مِنْ وُلْدِكَ، وَلَوْلَاهُ مَا خَلَقْتُكَ - تا آخر خطبه ۱.

در این خطبه می بینیم که حضرت، حقیقت مقام معرفتِ الهی را به واسطهٔ رفعِ حُجُبِ برای طبقهٔ خاصی از اولیای خدا متحقق می داند. و گروه خاصی از زمرهٔ 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 سوم شهر رمضان المبارک از سنهٔ یک هزار و چهارصد و هشت هجریهٔ قمریهٔ علی هاجرهما

(۱) این خطبه را مورخ شهیر و امین: مسعودی در کتاب «اثبات الوصیة» 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 عُقْمَارًا، حضرت استادنا الأکرم آیه الله علامه طباطبائی رضوان الله علیه در کتاب «شیعه» مصاحبات با هائیری کُرْتَبَن در ص ۱۹۶ از طبع دوم، از «اثبات الوصیة» مسعودی ذکر فرموده اند.

السَّلَامُ أَبَدَ الْأَبْدِينَ، وَدَهْرَ الدَّاهِرِينَ، نِيَمَ سَاعَتِ بِهِ ظَهْرَ مَانِدِهِ، فِي بَلَدِهِ طَيِّبِهِ مُشْهَدِ
مُقَدَّسِ رِضْوَى عَلَيَّ شَاهِدِهَا السَّلَامُ أَبَدَ الْأَبَادِ، وَدَهْرَ الدُّهُورِ خَاتَمِهِ يَافِتِ.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ
آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ^۱

اللَّهُمَّ زِدْ وَسَلِّمْ وَارْحَمْ وَتَرَحَّمْ عَلَيَّ عَلِمَائِنَا الْغَابِرِينَ، وَذَوِي حَقُونَا الْمَاضِينَ،
وَأَمَلِ أَرْوَاحَهُمْ رَوْحاً وَرَحْمَةً وَرِضْوَاناً، وَاحْشُرْهُمْ مَعَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَأَلْحِقْنَا بِهِمْ
فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

كتبه بيمناه الدائرة الرَّاجِي عَفُورَ بَهِ الْغَنَى: السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيِّ الطَّهْرَانِيِّ.

(۱) تتمّة آية ۱۰، از سورة ۵۹: حشر.

استدراك

تعلیقہ ذیل مربوط بہ صفحہ ۳۲۵، سطر ۹ میباشد.

شاهد دیگر بر قبول مدّعی حضرت سیّد (ره) و اعتراف و اقرار بہ مذهب عرفای باللہ از حضرت شیخ (ره) آیاتی است کہ آیة اللہ اصفہانی در «تحفة الحکیم» کہ دیوان شعر و منظومہ حکمت ایشانست ذکر نموده اند. ایشان در این کتاب از طبع نجف اشرف ص ۴۰ و ۴۱ درباره الاتّحاد و الهوویّۃ سروده اند:

صِرورَةُ الذّاتینِ ذاتاً واحِدهً	خُلّفَ مَحالٌ وَ العقولُ شاهِدَةٌ (۱)
و لیس الاتّصالُ بِالمُفارقِ	مِنَ المَحالِ بل بِمعنی لآتی (۲)
کذلک الفناءُ فی المَبدا لا	یُعنی بہ المَحالُ عند العَقلا (۳)
إذِ المَحالُ وَحدۃُ الإثنینِ	لا رَفَعُ اِنّیّہ فی البینِ (۴)
و الصّدقُ فی مرحلۃ الدّلالۃ	فی المَزجِ والوصلِ والاستِحالۃ (۵)
فالحملُ إذ کان بِمعنی هُو هُو	ذو وَحدۃٍ وَ کثرۃٍ فانتَبهوا (۶)

شاهد ما در بیت چهارم میباشد کہ دلیل بر بیت سوّم کہ دلالت بر امکان فنا دارد آورده شده است. و این عین مطلب عرفا میباشد و مرحوم حاجّ سیّد أحمد کربلائی غیر از این چیزی نمیگوید. رحمة اللہ علیہما رحمةً واسعَةً شاملَةً.

همانطور کہ در مقدّمه این کتاب مبارک حقیر آورده ام تولّد آیة اللہ حاجّ شیخ محمّد حسین اصفہانی در دوّم شهر محرم الحرام سنه ۱۲۹۶ و رحلتشان در شب یکشنبه پنجم ذوالحجّه سنه ۱۳۶۱ بوده است؛ و بنابراین مدّت عمرشان از ۶۶ سال تمام فقط ۲۷ روز کمتر خواهد بود؛ یعنی ۶۵ سال و ۱۱ ماه و ۳ روز؛ و چون منظومہ حکمت را همانطور کہ خودشان در پایان آن مرقوم داشته اند در ۲۹ ربیع الأوّل سنه ۱۳۵۱ به اتمام رسانیده اند، بنابراین اتمام آن ۱۰ سال و ۸ ماه و ۵ روز زودتر از خاتمه حیاتشان خواهد بود. و چون این مدّت را از تمام عمرشان کسر نمائیم، ۵۵ سال و ۲ ماه و ۲۸ روز خواهد گردید. بدینمعنی کہ ایشان منظومہ را در این مدّت از عمرشان خاتمه داده اند.

و اما راجع به آیه الله حاج سید احمد کربلائی (ره) حقیر هر چه تفحص نمودم مبدأ میلادشان را بدست نیاوردم. ولی ارتحالشان در عصر جمعه ۷ شوال سنه ۱۳۳۲ بوده است. و چون مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی ذکر فرموده‌اند: ورود حضرت سید برای تحصیل در محضر مجدد پس از سنه یکهزار و سیصد بوده است و چندین سال در محضر وی بوده و سپس به نجف اشرف مشرف شده و از محضر آیات الله عظام: حاج میرزا حسین خلیلی و حاج میرزا حبیب الله رشتی و آخوند ملا حسینقلی همدانی استفاده نموده است و از مبرزترین تلامذه آخوند گردیده است که سالیان دراز تحت تعلیم و تربیت او بوده است، و چون میدانیم: ارتحال آخوند در ۲۸ شهر شعبان سنه ۱۳۱۱ واقع گردیده است و نیز میدانیم: چنانچه مشهور است: مرحوم حاج سید احمد پیرمرد نبوده‌اند و علت ارتحالشان ابتلا به مرض سل بوده است، روی تمام این مقدمات اگر فرض کنیم: ایشان در وقت تشرف به سامراء بیست و دو ساله بوده‌اند و وقت ورود را هم ۱۳۰۲ فرض کنیم در اینصورت مدت عمرشان ۵۲ سال و تولدشان در سنه ۱۲۸۰ خواهد شد. و چون دانستیم: حضرت شیخ در زمان ارتحال ایشان ۳۶ ساله بوده‌اند؛ بنابراین رد و بدل مکاتبات در پیش از ۳۶ سالگی شیخ و پیش از ۵۲ سالگی سید اتفاق افتاده است. و اتمام انشاء منظومه دقیقاً ۱۸ سال و ۵ ماه و ۲۲ روز پس از ارتحال حاج سید احمد بوده است. و این بخوبی حاکی از آن میباشد که: مرحوم شیخ در این مدت تغییر رأی داده و به عقیده عرفاء بالله معتقد گردیده‌اند.