


رسالہ فارسی

ابن الجلیلی

آشا و علامہ حسن اودو آملی



عنوان کتاب: رساله أنه الحق

پدیدآور[ان]: حسن زاده آملی، حسن

نام ناشر: الف . لام . میم

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: شهاب شیرزهی

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتالی نور

تاریخ دانلود: 1402/6/22

تعداد صفحات دانلود شده: 151

## مقدمه

حق حمد به جمیع ألسنه حامد و محمود، حق عین وجود است که صمد  
حق منزّه از مشاین حدود، و محدود به حدّ کلّ محدود است.

صلوات و سلام نامعدود بر نفس نفیس حامل لوای حمد و نائل مقام  
محمود، سید انبیاء محمّد و احمد که ادلّ دلیل شاهد و مشهود است.

و بر آل او اهل بیت عصمت و وحی که اولشان آدم اولیاء الله، سید  
اوصیاء، نقطه بسمله کتاب موجود است.

و خاتمشان واسطه فیض جود، مرکز دایره شهود، بقیة الله و تتمّة النبوة،  
مهدی موعود است.

و بر قاطبة انبیاء و اوصیاء و اولیاء تا سخن از عارف و معروف و عابد و  
معبود است.

و بعد این وجیزه کلماتی چند در معارف علمی و عملی مسمّاة به رساله  
أنه الحق از خامه خام راقم آن حسن حسن زاده آملی است که به تشبّه و تقلید  
اولیای حق ترقیم نموده است، و اعتراف دارد که:

از مقلد تا محقق فرقه‌هاست

کاین چون داودست و آندیگر صداست

و آن را به عنوان ذکرای اولین اربعین رحلت فخر اسلام، علم علم و عمل

طود تحقیق، آیت دین، صاحب تفسیر عظیم و قویم المیزان، استاد علامه حاج سید محمد حسین قاضی طباطبائی تبریزی، اعلی الله تعالی مقاماته و رفع درجاته، به حضور شریف اهل حق و حقیقت، به منظور ایفاء و ادای شکر حقی از حقوق بسیاری که بر این کمترین دارد، اهداء می نماید، ان الهدایا علی مقدار مہدیہا.

در حدود شش یا هفت سال پیش از این، این فکر برایم پیش آمد که در بسیاری از کتب و رسائل اصول معارف و فروع احکام، بلکه در قرآن مجید و روایات صادره از اهل بیت عصمت و وحی، و حتی از مشایخ و اساطین قبل از اسلام، عنایتی خاص به کلمه مبارکه «حق» و معانی آن در موضوعات مسائل گوناگون شده است.

به خصوص چند بار برایم اتفاق افتاد که در هنگام دفن موتی، کلمات تلقین را استماع می کردم:

ان ما جاء به محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق و ان الموت حق و سؤال منکر و نکیر فی القبر حق و البعث حق و النشور حق و الصراط حق و المیزان حق و تطائر الکتب حق و الجنة حق و النار حق.

اطوار معانی و مظاهر حق در نظام احسن عالم در نظرم جلوه گریهای خاص می نمود، تا بالآخره این انگیزه سبب شد که دوبار با بضاعت مُزجاة خود مقاله ای در پیرامون حق نوشته ام، ولی هر بار ناتمام مانده است.

تا در این بار به مناسبت ذکرای نام برده همان مرقومه ها را با بعضی از اضافات که مجدداً گرد آورده ایم و فکر کرده ایم به نام رساله «أنه الحق» تنظیم و به محضر مبارک ارباب فضیلت تقدیم داشته ایم. مع ذلك

در پیرامون حق و موارد استعمال آن مباحث بسیار در پیش است  
 ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾.

در میان عیون مسائل صحف قیمة اهل تحقیق، احق آنها معرفت حق تعالی  
 و معرفت نفس است، که این رساله نموداری از آنها است، و لذا به دو قسم  
 منقسم است:

اول در حق.

دوم در نفس.

محور معارف علمی بیان مسأله توحید اهل ولایت به منطبق لا اله الا الله  
 وحده وحده وحده است که توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال است  
 که توحید حق و حق توحید است؛ و مدار معارف عملی سیر تکاملی انسان،  
 معرفت مسیر صراط مستقیم قرآنی است که احق معارف انسانی و مرقاة  
 معرفت حق است.

قول حق «أنه الحق» که جزء کریمه سُنْرِيهِمْ آیاتنای فصلت است، در  
 تسمیه رساله از آن جهت اختیار شده است که اصول مباحث آن به مشرب  
 رَحِيقِ اهل تحقیق، مفاد حقیقت کلمات سامیه آن و هو و الحق است.

در آخر سوره یاد شده فرمود: ﴿سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى  
 يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۱</sup> و در آخر اسراء فرمود: ﴿قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ  
 اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾<sup>۲</sup>.

کلمه مبارکه که هو در آنه و له به حکم سیاق ابای از کنایه نحوی دارد، بلکه

۱. فصلت / ۵۴

۲. اسراء / ۱۱۱

آیتی باهر است که یک هویت ظاهر در مظاهر است، و همه اسماء قائم به یک حقیقت محیط قاهراند؛ چنانکه در توحید صدوق و تفسیر اخلاص مجمع طبرسی رضوان الله علیهما مروی است عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: رأيت الخضر عليه السلام في المنام قبل بدر ليلة فقلت له: عَلَّمَنِي شَيْئاً أَنْصُرَ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ فَقَالَ: قُلْ يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ عَلَّمْتَ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ فَكَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرٍ وَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فَلَمَّا فَرَّغَ قَالَ: يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. وَكَانَ عَلِيُّ عليه السلام يَقُولُ ذَلِكَ يَوْمَ صَفِينٍ وَهُوَ يَطَّارِدُ فَقَالَ لَهُ عِمَارُ بْنُ يَاسِرٍ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا هَذِهِ الْكِنَايَاتُ؟ قَالَ: اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ وَعِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ثُمَّ قَرَأَ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وَآخِرَ الْحَشْرِ ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ.

و آنکه در نحو گفته شد:

و لا تقل عند النداء يا هو و ليس في النحاة من رواه مقصود این است که ندای مضمَر جائز نیست، و کلمه مبارکه «هو» در حدیث شریف مذکور و نظائر آن، ضمیر نیست و جمله یا هو یا من لا هو الا هو فرموده کسی است که پدر جدّ نحو و صرف است چنانکه خود فرمود: إِنَّا لِأَمْرَاءِ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبَتْ عُرُوقُهُ وَعَلَيْنَا تَهْدَلَتْ غُصُونُهُ وَإِنَّ «هُوَ» اسْتِ كَهْ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار

تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم

این رساله حاوی مطالبی در بعضی از امهات و عیون مسائل معارف علمی و عملی سائر بین اهل تحقیق و اهل نظر است که عبارتند از:

الف - فرق میان موضوع علم اهل تحقیق، و موضوع فن اهل نظر که مطلب عمده است.

ب - بحث حق از نظری ناظر به تبکیت سوفسطائی است.

ج - معانی حق.

د - حق تعالی اینت محض است به بیان اهل تحقیق و اهل نظر.

ه - تشکیک وجود از دیدگاه فریقین.

و - حق تعالی صمد حق است، پیوسته علوم اسلامی

ز - وحدانیت حق.

ح - سبق بالحق.

ط - مرتبه در لسان فریقین.

ی - تمیز محیط از محاط.

یا - انسان را شأنیتی است که تواند عاقل موجودات گردد.

یب - طرق اقتنای معارف.

یج - نفس ناطقه انسانی و شئون و اطوار وجودیه او.

ید - نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است.

یه - معرفت نفس.

در ضمن بیان مطالب فوق به ذکر آیات و روایاتی تبرک جست‌ه‌ایم، و به کلمات اساطین فریقین تمسک نموده‌ایم، و به طایفه‌ای از نکات ذوقیه و لطائف حکمیه اشاراتی کرده‌ایم، و در تأکید و تأیید بعضی از مسائل مقالاتی به صورت خطابی و استحضانی نیز آورده‌ایم.

و نظر ما در این رساله از اهل نظر، متأخرین از حکمای مشاء است که بسیاری از اصول مسائل آنان با مبانی قویم اهل تحقیق وفق نمی‌دهد و اهم آنها مسأله توحید است که مطمح نظر ما در این رساله است چنانکه ابوحامد اصفهانی معروف به ترکه در قواعد التوحید فرمود:

إنَّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون و أشار إليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا يصل إليها أفكار العلماء الناظرين من المجادلين و لا يدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين.



﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَ مُرْسِيهَا﴾

## قسم اول رساله در طایفه‌ای از معارف حقّه توحیدیّه

موضوع مسائل اهل حق، حق سبحانه است

موضوع علم سالکان طریقه مثلی، که از حیث ثمره نهائی، اعلی و اهم علوم انسانی است که انسان ساز است، مطلق وجود است. مطلقاً به اطلاق صمدی عینی از حیث ارتباط او به خلق، و انتشاء عالم از او، و آن وجود حق تعالی است. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۱</sup>. که واقع جز ذات و شئون ذاتیه معبر به اسمای حسنی و صفات علیای او نیست. ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۲</sup>.  
لذا این فریق اهل تحقیق، قائل به حقیقت واحده ذات مظاهرند که همان وحدت واجب‌الوجود است و حق مساوق وجود است.

و به تعبیر اجلی موضوع علم اهل توحید، صمد حق است که در اصطلاح فنی این طایفه از صمد حق به وجود واحد شخصی یا وحدت شخصی وجود، تعبیر می‌شود که هر کسی را اصطلاحی خاص است و لا مشاحه فی الإصطلاح.

و به عبارة آخری وجود را واحد شخصی می‌دانند که وجود حق عزوجل است که همان ذات احدیه و نعوت ازلیه و صفات سرمدیه است.

و به بیان دیگر: وجود واحد شخصی متّصف به وحدت حقیقی اطلاقاً

۱. حدید/۴

۲. زخرف/۸۵

است، و این اطلاق هم اطلاق ذاتی حقیقی است که نسبت تقيید و عدم تقيید به آن علی السویه است، نه اطلاق مقابل تقيید که در حقیقت تقيید است.

عزیز نسفی در کشف الحقائق آورده است که از شاه اولیاء امیر المؤمنین

علی علیه السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: به غیر وجود چیست؟!

خواجۀ طوسی در آغاز «آغاز و انجام» گوید: سپاس آفریدگاری را که

آغاز همه از اوست و انجام همه بدو است بلکه خود همه اوست.

حکمای اهل نظر، مثلاً در علم طبیعی بحث از طبیعیات می کنند که جسم

از آن جهت که موضوع حرکت و سکون است موضوع علم طبیعی است، و

در علم الهی به معنی اخص بحث از واجب تعالی و مسائل خاصه آن

می کنند، چه موضوع صنعت اهل نظر وجود مطلق است، ولی اهل تحقیق

فقط از علم الهی بحث می کنند یعنی موضوع مسائل علم آنان مطلقاً

حق تعالی است لان الوجود الصمدی الحق هو الحق سبحانه، لذا بعضی از

ائمۀ تحقیق در بیان موضوع مذکور گوید: موضوعه الخیص به وجود الحق

سبحانه، و دیگری گوید: موضوعه هو الحق تعالی، و دیگری گوید: العلوم

الإلهیة ما یكون موضوعه الحق و صفاته كعلم الأسماء والصفات و علم

أحكامها و لوازمها و کیفیة ظهوراتها فی مظاهرها و علم الأعیان الثابتة

والأعیان الخارجیة من حیث أنها مظاهر الحق.

اولی بیان صدرالدین قونوی در مفتاح است، و دومی قول محمد بن حمزه

شهیر به ابن فناری در مصباح است، و سومی کلام قیصری در فص هودی

فصوص الحکم است و همگی یک حکم محکم است.

از بیان مذکور، معلوم است که فرق میان موضوع علم الهی به مشرب اهل

تحقیق، و میان موضوع علم الهی مسمی به ما بعد طبیعت بر مبنای اهل نظر، بدون هیچ فرق چون فرق میان مطلق و مقید است.

تبصره: در موضوع بحث اهل نظر سخن از علت و معلول پیش می‌آید که موجودی علت و موجودی معلول آن است و اولی بر دومی سبق بالعلیة دارد، قوی‌تر از این نحو تقدّم بالعلیة، تقدّم و تأخر بالحقیقة والمجاز است که در آن مطلق ثبوت و کون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد و خواه بالعرض والمجاز، هرچند باز در آن علیت و معلولیت ملحوظ است. و به مراتب اشدّ و اقوی از این سبق و لحوق به حقیقت و مجاز، سبق بالحقّ است که تقدّم و تأخر به سمت علیت و معلولیت در آن راه ندارد، بلکه ملاک تقدّم در این قسم شأن الهی است. این سبق بالحقّ سخن اهل تحقیق است و این حقّ موضوع علم آنان از حیث ارتباطین یاد شده است.

### وحدت حقّه حقیقه

#### موضوع مسائل اهل تحقیق به صورت بحث نظری

وحدت حقّه حقیقه همان وجود صمد حق است و وجوب وجود صمد حق با وحدت مطلقه آن یکی است و این وحدت مطلقه منزّه از اطلاق و تقیید است. مطلق است اما نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است.

در توضیح آن گوئیم:

حقیقت وجود صمد حق من حیث هی چنانکه واجب الوجود بذاتها است، یعنی محال است که قابل عدم باشد، زیرا که در صورت اتّصاف به عدم اگر باقی باشد لازم آید اتّصاف احد النقیضین به آخر، و اگر باقی نباشد

لازم آید انقلاب طبیعت وجود به طبیعت عدم و هر دو وجه بین  
الإستحاله است؛ همچنین مطلق از قید عام و اطلاق، و قید خاص مخصّص  
است، مطلقاً به اطلاق حقیقی صمدی که عام سعی وجودی است نه اطلاق  
مقابل تقیید که خود در حقیقت تقیید است. یعنی محال است که مأخوذ به  
قید عموم و اطلاق، یا مأخوذ به قید مخصّص گردد. زیرا که در صورت اُولی  
قید عموم برای تجرید مقید از سایر قیود است، بنابراین طبیعت وجود یعنی  
حقیقت واجب مأخوذ به قید عموم باید مفهوم عام ذهنی باشد و در خارج  
متحقّق نباشد.

و در صورت ثانیه، قید مخصّص یا از قیود عدمی اعتباری است، یا از قیود  
وجودی حقیقی است، بنابر وجه اول لازم آید اّتصاف وجود به عدم که  
اّتصاف احد نقیضین به دیگری است.  
و بنابر وجه دوم، قید وجودی نسبت آن به حقیقت و طبیعت وجود  
واجب، یا نسبت فصل به مرکّب است، و یا نسبت عرض به ملحوق اوست که  
اگر مبدأ عروض نفس ملحوق یعنی معروض باشد لاجرم عارض مساوی  
معروض خود است آنگاه قید معروض، مخصّص نخواهد بود زیرا که قید  
مخصّص مُخرج بعض افراد مخصّص است دون بعضی دیگر، و حال اینکه  
عارض مساوی چنین نیست.

و اگر مبدأ عروض جزء معروض و ملحوق باشد لازم آید که ملحوق؛  
یعنی حقیقت واجب، مرکّب باشد.

و اگر مبدأ عروض، خارج حقیقت ملحوق است لازم آید که حقیقت  
واجب بذاتها در وجوب ذاتیش افتقار به غیرش که مبائن اوست داشته باشد.

محققین از قدمای مشاء در اعتقاد به توحید بر همین مبنای قویم بوده‌اند که تقدیم داشته‌ایم جز اینکه متأخرین آنان سخن از طرف سلسله ممکنات پیش کشیده‌اند و برهان وسط و طرف إقامة کرده‌اند و حقیقت واجب را طبیعت خاصه فردی از افراد وجود مطلق که موضوع بحث فلسفی آنان است، در مقابل وجودات خاصه ممکنه دانستند با این تفاوت که حق اینت محض است و ممکنات را ماهیات که معروضات وجوداتند چنانکه کتب رائج آنان در این موضوع حکم عدل‌اند، آنگاه در حل عیون مسائل حکمیه مرتکب تکلفات ناگوار شدند و راههای دشوار پیمودند و در طایفه‌ای از امهات و عیون مسائل به سر منزل مقصود نرسیدند.

صائن الدین علی بن تر که در تمهید گوید: ذهب المتأخرون من المشائین الی أن الحقیقة الواجبة هی الطبيعة الخاصة التي هی فرد من افراد الوجود المطلق و مقابل للوجودات الخاصة الممكنة إلا ان الوجودات الممكنات لها ماهیات معروضة لها دون الطبيعة الخاصة الواجبة فان الوجود نفس ماهيتها اذ لیس للواجب ماهیة غیر طبيعة الوجود كما قضت به البرهنة القاطعة (الناطقة خ ل).<sup>۱</sup>

مانند همین کلامش در چند جای دیگر تمهید، تصریح کرده است که متأخرین مشاء را در توحید چنین ممشا است، اما قدمای آنان بر همان توحید اهل تحقیق بوده‌اند. رسائل و کلمات آنان مصدق ابن تر که‌اند. و کتب تذکره قدما، بسیاری از آنها را ورثه انبیاء علیهم السلام معرفی کرده‌اند که تنی چند از آنان را

قرآن کریم نام برده است از آن جمله اند حضرت ادریس و داود و سلیمان عليهم السلام، بلکه در بعضی از روایات ما عده ای از آنان را در عدد انبیاء معرفی فرموده اند.

﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۱</sup>.

در صحف کریمه اهل الله در تبیان مسیر تکاملی انسان به مدارج و معارج الهیه اهتمام اکید و اعتنای شدید بر اقتفای به کتاب وحی ختمی صلی الله علیه و آله و سلم و اقتدای به سیرت و سنت منطق و سائط فیض حق است که: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾<sup>۲</sup>، لذا در تأدیه حقائق و رقائق به لسان صدق مرزوقین به فصل خطاب تمسک جسته اند.

اهل تحقیق و اهل نظر هر دو حق گفته اند ولی نسبت میان حقی که در نزد اهل تحقیق محقق است، و میان حقی که اهل نظر بدان ناطق اند چون نسبت بین موضوع علمین است که بدان اشارتی رفت.

کتاب حق بیش از هر کتابی از حق و مشتقات آن در موارد گوناگون سخن به میان آورده است و در هیچ کتابی بدین پایه عنایت به حق نشده است و سرسلسله همه آن موارد که احق حقائق و احق اقاویل است کریمه ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۳</sup> است.

«حق و میزان» چون «یوسف و حسن ازل» در نزد واقفان حروف، دو جسم

۱. فصلت/۵۴

۲. اسراء/۱۰

۳. فصلت/۵۴

یک روح‌اند که افتراقشان را نشاید هر نیکبختی که به لب آن رسید و مغزای آن را چشید و معنی آیت را به درستی فهمید که چشم حق‌بینش به دیدار فروغ طلعت دل‌آرای ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ از آیات آفاق و انفس روشن شد، می‌یابد که چون او حق است همه آثار صنع او حق است، زمین و آسمان حق است، ماه و خورشید و ستارگان حق است، از ذره تا کهکشانشا حق است، نظام هستی حق است، دولت او دولت حق است، و رسول او حق است، و کتاب او حق است، بعث و نشور حق است، صراط و میزان حق است، و آنچه را که حق فرمود حق است، حق است که سالک در این مقام به اعتباری، سفری من الحقّ الی الخلقّ بالحقّ می‌کند، چنانکه از آیات آفاق و انفس سفری من الخلقّ الی الحقّ کرده‌است.

در کتب اساطین حکمت و ارباب معرفت از قدیم‌الدهر بحث از حق و معانی آن دائر بود که الحکمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته.

ارسطو در چندین جای مابعدالطبیعة از حق و معانی آن بحث کرد. فارابی در اغراض مابعدالطبیعة<sup>۱</sup> و در رساله تعلیقات<sup>۲</sup> از ارسطو سخن از حق نقل کرده‌است.

یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب نیز از وجود حق و فروع آن در چند رساله فلسفی خود بحث نموده‌است. و فارابی بحث حق را در مدینه فاضله و در فصّ دوازدهم فصوص به اجمال و سپس در فصّ

۱. ص ۱۸، ط حیدرآباد

۲. ص ۶ و ۹، حیدرآباد

هفتادم آن به تفصیل عنوان کرده‌است. و پس از وی ابن سینا در فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفا<sup>۱</sup> و در اوّل فصل ششم مقاله هشتم آن<sup>۲</sup> به اقتفای فارابی چنانکه در فلسفه دأب اوست بحث کرده‌است.

و همچنین محیی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی و ابن فناری در چندین موضع فتوحات و مفتاح و مصباح، و قیصری در اوّل فصل اوّل مقدمات شرح فصوص الحکم گوید: الفصل الاول فی الوجود و أنه هو الحق. و در اواخر شرح فصّ یوسفی گوید:

الوجود من حیث هو هو الله و الوجود الذهنی و الخارجی و الاسمائی الذی هو وجود الاعیان الثابتة ظلالة.  
و همچنین میرداماد در قبسات و مولی صدرا در فصل اوّل منهج ثالث مرحله اولی اسفار و متأله سبزواری در اوائل حکمت منظومه بحث کرده‌اند.

### بحث حق از نظری ناظر به تبکیت سوفسطائی است

بحث حق و به خصوص افتتاح بحث حق و حقیقت در صدر مؤلفات اصول معارف حقّه حقیقیه از جهتی ناظر به ردّ پندار سوفسطائی است زیرا بحث حق منتهی است به اینکه احقّ حقائق در اعیان وجود حق است، و احقّ اقاویل حقّه در مقدمات علمی اینکه ایجاب و سلب نه جمع آن دو را در موردی شاید و نه رفع آن دو را، که تقابل ایجاب و سلب، اوّل الأوائل و ابده البدیّهات است، و در ألسنه اهل میزان دائر است که إنّ اوّل الأوائل هو

۱. ص ۴۲، چاپ سنگی رحلی (ص ۵۶، با تعلیقات راقم).

۲. ص ۲۳۲، چاپ سنگی رحلی (ص ۳۸۰ با تعلیقات راقم).



أنَّ الإيجاب والسُّلب لا يجتمعان و لا يرتفعان، و یا اینکه: الايجاب والسُّلب فی قضية واحدة بعینها لا یصدقان معاً و لا یکذبان معاً، که در حقیقت قضیه منفصله حقیقیه است. خلاصه بحث حق منتهی است به اینکه أنه الحق.

سوفسطایی منکر همه حقائق از حسیات و عقلیات و بدیهیات و نظریات است، و قائل به رفع ایجاب و سلب و واسطه بین آن دو است، و گوید هیچ اصل ثابت علمی وجود ندارد و همه حقایق باطل اند.

حکمای الهی در رد سوفسطایی نافی حقائق، بحث حق و حقیقت را پیش کشیده اند که حق ثابت و متحقق است و متن اعیان خارجی از حق متحقق است بلکه متن خارج و واقع ذات حق و شئون ذاتیه حق است. و بدیهی است که تا پندار سوفسطایی طرد نگردد، دین و تکلیف و کمال و استکمال و بحث از علم و معرفت حقائق از مبدأ تا معاد ناصواب می نماید زیرا که اگر هیچ چیز حقیقت و واقعیت نداشته باشد انسان بی حقیقت و بی واقعیت چرا به دنبال بی حقیقتها و بی واقعیتها دیگر برود که هر چه فرا بگیرد در آخر کار از نادان فرومایه تر است چه نادان بی حقیقت رنج فرا گرفتن بی حقیقتها را بر خود هموار نکرده است و این بی حقیقت کرده است.

شیخ در شفاء سوفسطائی را متعنت خوانده است و در تبکیت وی به تفصیل بحث کرده است و به این سخن خاتمه داده است که: و اما المتعنت فینبغی أن یکلف شروع النار إذ النار و اللانار واحد و أن یؤلم ضرباً إذ الوجع و اللاوجع واحد و أن یمنع الطعام و الشراب إذ الأکل و الشرب و

ترکهما واحد!

بیان:

شروع النار به معنی دخول در آتش است، در منتهی الإرب فی لغة العرب گوید: شرعت الدواب فی الماء شروعاً، از باب منع؛ به آب درآمدند ستوران.

### معانی حق

چنانکه گفته‌ایم بحث از حق و معانی آن از قدیم الدهر در ألسنه حکمای الهی دائر بود، فارابی در فصّ دوازده و هفتاد فصوص الحکم به اجمال و تفصیل سخن از آن عنوان کرده است، در اوّل گوید: هو الحق فکیف لا و قد وجب و هو الباطن فکیف لا و قد ظهر فهو ظاهر من حیث هو باطن و باطن من حیث هو ظاهر فخذ من بطونه إلی ظهوره حتی یظهر لک و یبطن عنک. یعنی حق تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه واجب است، و باطن تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه ظاهر است، پس از آن جهت که باطن است ظاهر است و از آن جهت که ظاهر است باطن است، پس بگیر از بطونش به سوی ظهورش تا بر تو پیدا شود و از تو پنهان شود.

توضیح اجمالی آن اینکه حق در اینجا به معنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی است که به بطلان آمیخته نیست و زوال در او راه نمی‌یابد و هستی حق او است، به قول لیبید: الا کلّ شیء ما خلا الله باطل، و به قول

خواجه طوسی:

موجود به حق واحد اول باشد

باقی همه موجود مخیل باشد

هر چیز جز او که آید اندر نظرت

نقش دومین چشم احوال باشد

و به بحث نظری چون وجوب استغنائی شیء از غیر است پس اگر ذات باری حق محض و ثبوت صرف و وجود بحت غیرمتناهی نباشد لازم آید که وی را وجود و ماهیتی باشد و این لزوم منافی با وجوب ذاتی اوست. و چون در نهایت ظهور است باطن است یعنی حجابی جز شدت و غلبه ظهورش و قصور مدرکات ما از اکتناه نورش بر او آویخته نیست، و غطائی میان او و خلقش زده نیست، از معصوم مأثور است یا خفياً من فرط الظهور، و از رسول الله ﷺ مروی است که فرمود:

ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و ان الملائكة الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم پس از آن جهت که باطن است ظاهر است و بالعکس، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.

چون از بطون او گیری یعنی سعی کنی از مغرس جسمانیت قلع عرق کنی و از کدورات آن متعری شوی و به صفات ربوبی متحلی گردی تا به سوی ظهور او سر درآوری، بر تو آشکار گردد و از تو پنهان شود.

در حقیقت حجابی جز گناهان ما نیست شیخ اجل صدوق در باب ردّ بر

ثنویه و زنادقه از کتاب توحید، روایت کرده است که ثامن الائمه علیه السلام فرمود:

ان الإحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم.

سعدی حجاب نیست تو آئینه پاک دار

زنگار خورده چون بنماید جمال دوست

و در دوم گوید: يقال حقٌ للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول و يقال حقٌ للوجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع و يقال حقٌ للذی لا سبیل للبطلان الیه.

والأول تعالی حقٌ من جهة المخبر عنه حقٌ من جهة الوجود حقٌ من جهة أنه لا سبیل للبطلان إلیه لكننا اذا قلنا له أنه حقٌ فلأنه الواجب الذی لا یخالطه بطلان و به یجب وجود کل باطل ألا کل شیء ما خلا الله باطل.

هو باطنٌ لأنه شدید الظهور غلب ظهوره علی الإدراک فحفی و هو ظاهرٌ من حیث ان الآثار تنسب الی صفاته و تجب عن ذاته فیصدق بها مثل القدرة و العلم یعنی أن فی القدرة و العلم مساعاً و سعةً فأما الذات فهی متمنعة فلا یطلع علی حقیقة الذات فهو باطنٌ باعتبارنا و ذلك لا من جهته و ظاهرٌ باعتباره و جهته.

إنک اذا اکتسبت ظلاً من صفاته قطعك ذلك من الصفات البشرية و قلع عرقك من مغرس الجسمانية فوصلت الی إدراک الذات من حیث لاتدرک فالتذت بأن تدرک ان لاتدرک فلذلك علیک ان تأخذ من بطونه الی ظهوره فیظهر لك الأعلى و عالم الرُّبُوبیَّة عن الأفق الأسفل و عالم البشرية. این فصّ فصوص فارابی را در بسیاری از کتب فلسفی با إسناد به اینکه از رساله فصوص فارابی است نقل کرده اند. جملةً والأول تعالی حقٌ من جهة

المخبر عنه در منظومه حاجی تصحیف شده است که «المخبر عنه» به هیأت اسم مفعولی، به صورت «الخبر عنه» نوشته آمد.

قول در عبارت فارابی به معنی خبر است که از آن به عقد و قضیه نیز تعبیر می‌شود. هر قولی که مطابق بودن مخبر<sup>عنه</sup> با آن لحاظ شود آن قول را حق گویند که حق صفت قول است چنانکه می‌گوییم کلمة لا اله الا الله حق است که مخبر عنه مطابق (به کسر باء) است و قول مطابق (به فتح باء). و اگر به عکس آن اعنی مطابق بودن قول با مخبر<sup>عنه</sup> لحاظ شود آن قول را صدق گویند که باز صدق صفت قول است چنانکه می‌گویی قول فلانی صدق است و او در قول خود صادق است یعنی قول او مطابق است با آنچه که از او خبر داده‌است که قول مطابق (به کسر باء) است و مخبر عنه مطابق (به فتح باء)، قسم اول این دو قسم که همان حق بودن قول است وجه اول از وجوه معانی حق در کلام فارابی است.

و بیان وجه دوم از معانی حق که گفته‌است: و يقال حق للوجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع این است که ممکن است مخبر<sup>عنه</sup> در واقع موجود نباشد و هنوز رنگ وجود نگرفته باشد مثل اینکه بگویی: دریای نقره مذاب سیال است که این قول تو صدق و حق است اگرچه وجود خارجی برای چنین دریائی نیست.

و ممکن است که مخبر عنه در واقع موجود باشد و از آن خبر دهیم مثل اینکه از موجودات متحقق بالفعل در خارج خبر دهیم. فارابی در این قسم گوید: آن وجود واقعی که برای مخبر<sup>عنه</sup> بالفعل حاصل است آن را نیز حق گویند که ثابت و محقق است.

صدق در مقابل کذب است و حق در مقابل باطل. این قسم حق به این معنی است که آن وجود متحقق حق است و باطل ماهیت است که اگر آن حصه وجود نباشد ماهیت نمودی ندارد و با قطع نظر از این وجود حق، باطل است. و گفتار فارابی بعد از آن که گفت والأول تعالی حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود نص در این معنی است.

ولکن سید فاضل نحریر امیر اسماعیل شنب غازانی وجه دوم را این چنین نقل کرده است: و يقال حق للوجود الحاصل بالفعل، یعنی عبارت فارابی مطابق نسخه او چنین است: هو الحق فكيف لا و يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول و يقال حق للوجود الحاصل بالفعل و يقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه، الخ.

آنگاه بالفعل را به اصطلاح منطقی که مطلقه عامه است دانسته است که آن را به وقتی از اوقات شرح کرده است به این عبارت: أي في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق و النار حق او سيتحقق كقولنا القيامة حق و الحساب حق. ولی در صورت صحت این نسخه سزاوار است که بالفعل در این مقام تفسیر شود: بأنه في مقابل ما يكون الوجود فيه بالقوة چنانکه بعضی از اساتید فن در تعلیقاتش بر حکمت منظومه افاده فرموده است و این تعلیقات نسخه‌ای خطی است در نزد ما محفوظ است، خلاصه اینکه بالفعل مقابل آنی باشد که وجود در او بالقوه است که این وجود الآن حق است و تحقق یافته است و به ثبوت رسیده است و آنی که هنوز تحقق نیافته است بالفعل باطل است و چون از قوه به فعلیت رسید حق می شود.

و دیگر اینکه فاضل مذکور معانی حق را در عبارت فارابی سه وجه دانسته است و استدراک فارابی را که گفت: لکننا اذا قلنا انه حق الخ، چنین معنی کرده است که ما چون حق را بر واجب تعالی اطلاق کرده ایم همان معنی ثالث مراد است.

لکن ظاهر استدراک این است که معانی حق بر چهار قسم است، و وجه استدراک این است که معنی سوم یعنی حق من جهة أنه لا سبيل للبطلان إليه، اعم از واجب بالذات و از واجب بالغير دائمی است که بطلان در او راه ندارد. و به عبارة اخرى عدم تطرق بطلان همان دوام است و دوام اعم از واجب و ممکن دائمی مانند مفارقات است، بنابراین قول فارابی، لکننا اذا قلنا الخ استدراک از این دوام عام است که ما وقتی گفتیم اول تعالی حق است یعنی واجبی است که هیچگونه بطلان در او راه ندارد. خلاصه اینکه استدراک مفید معنی چهارم برای حق است و فرق بین آن و معنی سوم اینکه سوم اعم است از واجب و ممکن دائمی چون مفارق نوری، و چهارم اختصاص به واجب بالذات دارد که مطلقا بطلان در او راه ندارد و به نظر فلسفی طرف سلسله ممکنات است، این مطلب را مثاله سبزواری در تعلیقات منظومه اش افاده فرمود:

نعم لو تفوه بنظر عرفانی أشمخ أو برهانی أدق علی ما يعرفه الرأسخون  
فی الحكمة المتعالية من أن جهة الوجود هو فعلية الوجود و ما سوی  
الواجب هالك إذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

إلا وجهه» كان لما ذكره الفاضل المذكور وجه.

اطلاق حق به معنی اول بر اول تعالی به تجوز عقلی است زیرا که حق بدین وجه صفت قول است از آن حیث که مخبر عنه مطابق اوست. خلاصه اینکه اطلاق حق بنا بر وجه اول باید از جهت خبر باشد نه از جهت مخبر عنه، پس اینکه فارابی گفت: والأول تعالی حق من جهة المخبر عنه به معنی حقیقی حق بر این وجه نیست، جز اینکه چون در صورت مطابق مخبر عنه با خبر یعنی قول آن خبر حق است، بر مخبر عنه نیز حق اطلاق شده است.

بیان :

«حق من جهة انه لا سبيل للبطان اليه» عدم تطرق بطلان به ذات باری تعالی از این رو است که صمد حق است یعنی واجب الوجود بالذات و صرف هستی است لذا ماهیت که حکایت از فقر و نداری و بطلان می کند، در حق علی الاطلاق راه ندارد و به این لطیفه سقراط در گفتارش اشارت دارد که قفطی در تاریخ الحكماء آورده است: قال له رجل ما مائة الرب؟ فقال: القول فيما لا يحاط به جهلاً، و ما سوايش که فقر نوری و امکان وجودی دارند روابط صرف و شئون و تطورات حق محض و واجب به او و قائم به اویند.

«هو باطن لأنه شديد الظهور» کلامی رفیع است که علت باطن بودن او شدت ظهور اوست که الشیء اذا جاوز حدّه انعكس الى ضدّه و فی دعاء الاحتجاب عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله ﷺ: اللهم إنني أسئلك



يا مَنْ احتَجَبَ بِشُعَاعِ نوره عن نواظر خلقه<sup>۱</sup>.

حجاب روی تو هم روی تست در همه حال

نهانی از همه عالم ز بس که پیدایی

پس در حقیقت حجاب جمالش جز عزت جلالش نیست. طریحی در ماده (ده ر) مجمع آورده است که: و فی الخبر لا تسبوا الدهر لأنَّ الدهر هو الله. در آخر سنن ابی داود از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است که: یؤذینی ابن آدم یسبَّ الدهر و أنا الدهر بیدی الأمر اقلب اللیل والنهار.

عین القضاة همدانی در تمهیدات گوید: از مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم بشنو که گفت: لا تسبوا الریح فإنها من نفس الرحمن<sup>۲</sup> و نیز در آن کتاب<sup>۳</sup> و در تحفة الملوک فی السیر والسلوک منسوب به سید بحر العلوم و به خصوص در قوت القلوب ابوطالب مکی<sup>۴</sup> به عنوان دعای مأثور و در اسفار صدر المتألهین<sup>۵</sup> به عنوان فی الادعیة النبویة آمده است: اللهم انی أدعوك باسمک المکنون المخزون السلام الطهر الطاهر القدس المقدس یا دهر یا دهور یا ديهار الخ.

مرحوم حاجی گوید:

چشم ما دیده خفاش بود ورنه ترا

پرتو حُسن به دیوار و دری نیست که نیست

۱. بحار، ج ۱۹، ص ۱۸۳، ط کمپانی

۲. ص ۱۶۶

۳. ص ۳۸

۴. ج ۱، ص ۲۳

۵. ج ۱، ص ۲۴۰، ط ۱

موسی ای نیست که دعوی أنا الحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست  
و چون حجاب شدت نور و غلبه ظهور آن است پس در حقیقت حجاب،  
ضعف و قصور بندگان است خواه أبصار و خواه بصائر که از احاطه و اکتناه  
به محیط علی الاطلاق عاجزند از این جهت گفته اند که مرجع حجاب امر  
عدمی است.

«و هو ظاهرٌ من حیث إن الآثار الخ» ظهور حق را از جهت انتساب صفات  
چون قدرت و علم به حق می داند که این صفات از او واجب شده اند پس از  
راه صفات مساغ و وسعتی برای نیل و ادراک به صفات حق است اما ذات  
چون متمنعه یعنی بسیار منیع است در کمال جلال و عزت است به حقیقت  
آن نمی توانیم آگاهی بیابیم ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾!

عنقا شکار کس نشود دام بازچین

کاینجا همیشه باد به دست است دام را

در علم و قدرت و دیگر صفات که مساغ و وسعتی است در حقیقت  
انحاء و اطوار وجودات جزئی که شئونات حق اند دانسته می شود نه ذات  
مطلق صمد حق غیب الغیوب.

«فهو باطن باعتبارنا الخ»، این گفتار نتیجه بیان باطن و ظاهر بودن حق  
است که چون باطن بودنش به علت شدت ظهور و غلبه آن بر ادراک ما  
است پس باطن بودنش به اعتبار ما است که ضعف و قصور ادراک ما

حجاب آمد و در حقیقت حجابی نیست و مرجع حجاب به امر عدمی است. و ظاهر بودنش به اعتبار او و از جهت او است که ظاهر بذاته است و ظهور اشیا به اوست.

مثال سبزواری در شرح اسماء<sup>۱</sup> در وجوه باطن و ظاهر گوید: باطن بکنه و ظاهر بوجهه او باطن من فرط الظهور و ظاهر من شدة الاحاطة او باطن بأسمائه التنزيهية و ظاهر بأسمائه التشبيهية او باطن بأنه مقوم الأرواح و ظاهر بأنه قیوم الأشباح.

«انك اذا اكتسبت ظلا الخ»، سخن در اکتساب کمالات انسانی است که انسان آن کسی است که به صفات کمالیه حق متحقق شده است، این صفات مکتسب ظل صفات حق است از این جهت که همه ذوات و کمالات وجودیه منتهی می شوند به ذاتی که واجب بذاته و عین کمالات است و در جمیع صفات کمالیه تمام بلکه فوق تمام است پس همه ممکنات آیات و ظلال آن اصل اند ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾<sup>۲</sup>.

از مصادری که در صدر بحث حق یاد شد، حق در این معانی به کار رفته است که بعضی ها قریب به یکدیگرند:

الف - قول مطابق (به فتح باء) با مخبر عنه.

ب - اعتقاد مطابق (به فتح باء) با واقع.

ج - وجود حاصل بالفعل در مقابل بالقوه یعنی آنی که در او قوه وجود است، خواه این وجود حاصل بالفعل وجود ثابت باشد یا نباشد. مثلاً صورت

۱. بند ۸۵، ص ۲۷۱، ط ۱ چاپ سنگی

۲. فرقان/۴۶

به این معنی حق است که وجود حاصل بالفعل است، ولی هیولی اولی که او را قوه وجود است حق به این معنی نیست.

د - وجود حاصل بالفعل ثابت در مقابل وجودی که ثابت نیست، خواه این وجود بالفعل ثابت دائمی باشد و خواه نباشد.

ه - موجود بالفعل ثابت دائمی در مقابل آنی که وجود او دائمی نیست، خواه این وجود ثابت دائمی دوام او از قبل خود او باشد و یا از غیر او.

و - وجود بالفعل ثابت دائمی که دوام وجودش از قبل خود اوست و وجود هر موجود و ثبات و دوام او به اوست.

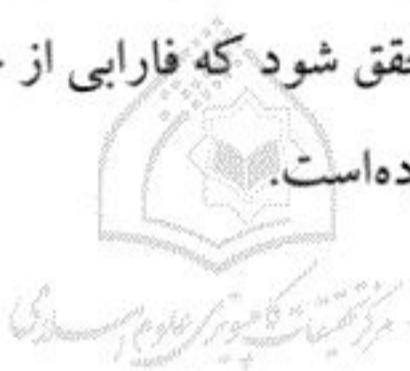
قول لا اله الا الله حق است که مطابق با مخبر عنه است، و اعتقاد به آن حق است که مطابق با واقع است. و اول تعالی حق است که موجود بالفعل ثابت دائمی است و دوام وجودش به خود اوست و وجود هر موجود و ثبات و دوام آن به اوست.

ز - موجودی که بطلان در او راه ندارد که واجب بالذات و واجب بالغير دائمی را شامل است چنانکه بیان کرده ایم بنابراین با بعضی از معانی گذشته متحد است.

ح - موجودی که عین وجود و صرف وجود است و چیزی جز وجود از امور عدم و عدمی مثل حد و ماهیت در او راه ندارد و از او اعتبار و انتزاع نمی شود، به این معنی حق اول تعالی حق مطلق است و ماسوای او از جهت وجود او حق اند و حق مطلق نیستند زیرا در آنها جز وجود که نفاد و حد و ماهیت است با اختلاف مراتبشان اعتبار می شود، و از این معنی تعبیر می کنند به اینکه حق تعالی بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل الأشياء است، مرحوم

حاجی فرماید:

فذاته عقل بسیط جامع لكل معقول و الأمر تابع  
 ط - و ذلك بأن الله هو الحقُّ و أن ما يدعون من دونه الباطل. اهل  
 تحقیق و اهل نظر اتفاق دارند که ما سوی الله باطل اند و الله تعالی حق محض و  
 مطلق است و فریقین به این کریمه تبرک جسته اند و به قول لیبید تمسک،  
 ولی تفاوت رأین به قدر فرق موضوعین و نظر در ما سوی الله است.  
 فارابی در مدینه فاضله حق را مساوق وجود گفته است. این سخن به منظر  
 افق اعلاهی اهل تحقیق تمام است که حق و وجود مساوق هم اند جز اینکه  
 معنی و مراد از حق باید محقق شود که فارابی از حق طرف سلسله ممکنات  
 که ماسوی اند چه اراده کرده است.



بیان اهل نظر و اهل تحقیق در اینکه حق تعالی إتییت محض است  
 در جوامع روائی ما از لسان صدق و سائط فیض الهی نفی ماهیت از حق تعالی  
 شده است گاهی به لفظ ماهیت و گاهی به لفظ مائیت و هر دو به یک معنی  
 مشتق از ما هو هستند و در کتب قداماء بسیار تعبیر به مائیت شده است.  
 در دعای یمانی امام الموحّدین علی امیر المؤمنین علیه السلام چنانکه سید بن  
 طاوس به اسنادش در مهج الدعوات روایت کرده است<sup>۱</sup> امام فرمود:  
 بسم الله الرحمن الرحيم اللهم أنت الملك الحقّ الذی لا اله الا أنت - إلی  
 قوله - و لم تعلم لك مائیة فتكون للأشیاء المختلفة مجانساً.

در باب نفی جسم و صورت و تشبیه دوم بحار از روضة الواعظین نقل کرده است که:

روی عن امیر المؤمنین علیه السلام انه قال له رجل این المعبود؟ فقال علیه السلام: لا یقال له این لأنه أین الأینیة و لا یقال له کیف لأنه کیف کیفیة و لا یقال له ما هو لأنه خلق الماهیة. و در باب تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ توحید صدوق به اسنادش روایت شده از وهب بن وهب قرشی بدین صورت: قال سمعت الصادق علیه السلام یقول: قدم وفد من اهل فلسطین علی الباقر علیه السلام: فسألوه عن مسائل فأجابهم ثم سألوه عن الصمد فقال: تفسیره فیہ الصمدُ خمسة أحرف فألّف دلیلٌ علی انیته و هو قوله عز وجل ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ و ذلك تنبیه و اشارة الی الغائب عن درک الحواس و اللام دلیل علی إلهیته بأنّه هو الله - الی ان قال علیه السلام: - لان تفسیر الإله هو الذی أله الخلق عن درک مائیته و کیفیته بحسّ او وهم - الی ان قال علیه السلام: - فمتی تفکر العبد فی مائیة الباری و کیفیته أله فیہ و تحیر.

از حسن صنیعت امام علیه السلام استشهاد به کریمه ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۱</sup> است چه انیت مشتق از این است و تعبیر از تحقق و وجود شیء به انیت و از حدود و ماهیت آن به مائیت در ألسنه اهل الله بسیار است، و چه بسا که ماهیت به معنی ما به الشیء هو هو است که اعم از معنی ماهیت خاصه است که حکایت از حد و نهایت می کند و وصف خاص ممکن است و به تعبیر فلاسفه الهی کلّ ممکن زوج ترکیبی، و فرد حقیقی حق تعالی است که مبرای

از ماهیت به این معنی است لذا فقط حق تعالی متّصف به اسماء و اوصاف جمالی و جلالی به طور اطلاق صمدی است و دیگر کلمات وجودی هر چند به لحاظ باطن تجلیات و شئون ذاتیه حق مطلقاند، ولی به لحاظ ظاهر خلقی که هر یک را قدری معلوم است حائز اوصاف مقیداند که نفاذ و ظلمت و بطلان از حدود خلقی اند.

فی التّوحید عن جابر الجعفی عن ابی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: انّ الله نورٌ لا ظلّمة فیهِ و علمٌ لا جهل فیهِ و حیوةٌ لا موت فیهِ.

و فیهِ باسناده عن هشام بن سالم قال دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام فقال لی:

أتّعت الله؟

قلت: نعم.

قال: هات.

فقلت: هو السّميع البصیر.

قال علیه السلام: هذه صفة یشترک فیهِ المخلوقون.

قلت: وکیف ننعته؟

فقال علیه السلام: هو نورٌ لا ظلّمة فیهِ و حیوةٌ لا موت فیهِ و علمٌ لا جهل فیهِ و

حقٌ لا باطل فیهِ فخرجت من عنده و انا أعلم النّاس بالتّوحید.

و چون حق تعالی نوری الذّات است همه آثار وجودی و ظهورات اسمائی و تجلیات ذاتی او نور است. در مجلد اوّل بحار از علل شرایع نقل کرده است که مردی شامی از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤالاتی کرده است از جمله اینکه: سألّه عن اوّل ما خلق الله تبارک و تعالی؟ فقال علیه السلام: النور.

و فی حرز إمامنا الجواد عليه السلام<sup>۱</sup>: و أسألك يا نور النهار و يا نور الليل و يا نور السماء والأرض و نور النور و نوراً يضيء به كل نور الى قوله عليه السلام: و ملأ كل شيء نورك.

اهل نظر ماهیت را زائد بر وجود می دانند و یکی از طرق اثبات واجب به ذات خود، عروض وجود به ماهیت را دانسته اند، چنانکه فارابی در اول فصوص و دیگران نیز در کتب فلسفیه همین طریق را پیموده اند و ما در شرح فصوص فارابی به تفصیل در این مسائل بحث کرده ایم.

و همانطور که گفته ایم اهل نظر، فرد و واحد حقیقی حق تعالی را دانسته اند و ممکن را زوج ترکیبی. یعنی هیچ ممکنی بسیط الحقیقه نیست بلکه یا زوج از امکان و وجوب بالغیر است کما فی جمیع ما سواه تعالی اعم از مفارقات نوریه و طبیعیات، و یا علاوه بر زوج مذکور زوج از قوه و فعل نیز هست کما فی عالم الطبیعة. و هر دو قسم به اعتبار ذاتشان ممکن الوجودند که حتی در حال حصول هویت وجودیشان نیز این امکان و افتقار از آنها سلب نمی گردد، جز اینکه قسم اول چون عاری از ماده طبیعی است وجود او مسبوق به عدم زمانی نیست یعنی وجود او که واجب بالغیر است وجودی دائمی است، و قسم دوم چون ممنو به ماده است مسبوق به تقدّم زمانی ماده است و وجود دائمی ندارد بلکه در وقتی نیست و در وقتی هست. شیخ در آخر فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفاء<sup>۲</sup> گوید: و اما الممكن الوجود فقد تبین من ذلك خاصيته و هو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل

۱. مهج الدعوات سید بن طاووس رحمته الله، ص ۳۶، ط ۱ چاپ سنگی

۲. ج ۲، ص ۴۱، ط ۱ رحلی (ص ۶۰ با تعلیقات راقم)



موجوداً و كل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره و ذلك إما ان يعرض له دائماً و إما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان تكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان.

والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة لأن الذي باعتبار ذاته غير الذي له من غيره و هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسته ما بالقوة و الامكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج تركيبى.

این دو وجه در بیان کل ممکن زوج ترکیبی که گفته ایم زوج در مقابل فرد است یعنی بسیط و مرکب، و به وجه دیگر زوج در مقابل واحد است که حق تعالی واحد است و ممکن زوج است یعنی جفت است، جفت از وجود و ماهیت است و زوج به این معنی نیز تعمیم دارد که شامل همه ممکنات است.

و شیخ در فصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء<sup>۱</sup> به این وجه نیز ایماء و اشارتی دارد که: كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته واحد و الموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره و هو ليس به ليس في ذاته. ولكن این فریق أعنی حکمای اهل نظر قائل به مراتب و تشکیک در مراتب وجودند که مراتب به قوت و ضعف و اولیت و ثانویت و تقدم و تأخر اختلاف دارند و ما به الإختلاف عین ما به الإتفاق است زیرا حقیقت دیگری

۱. ج ۲، ص ۲۲۳، ط ۱ رحلی (ص ۳۶۴ با تعلیقات راقم)

جز این حقیقت نیست تا تمایز و اختلاف به واسطه آن حقیقت مفروض و موهوم دیگر باشد، و بر اساس تشکیک وجود، مرتبه سامیه آن را که علی الإطلاق اعلى المراتب است بنا بر یک مبنا، و یا طرف سلسله ممکنات است بنا بر مبنای دیگر حقیقت بحث و اثبت محض یعنی وجود مجرد صرف و غیرمتناهی و منزّه از ماهیت می دانند به ادله‌ای که در کتب فن آورده‌اند و از آن مرتبه تعبیر به احدیت ذات می کنند، اما بر مشرب رحیق اهل تحقیق وجود عین موجود است و تمایز موجودات به اضافات و نسب اسمائی است، و بر همه وجودات حقائق صادق است که اعیان حقایق عین هویت و وجود آنها است، چنانکه بر مبنای اهل نظر بر ماهیات نیز صادق است چون صدق عارض بر معروضاتش.

ثمره بحث اینکه اثبت محض بودن حق تعالی در کتب اهل نظر بابی خاص دارد، و در صحف اهل تحقیق بدین عنوان معنون نیست هر چند در اثنای مسائل و مطاوی مباحث بدان تفوه شده است ولی تفاوت در میان بسیار است زیرا نظر اهل نظر در تنزیه قاصر به مرتبه‌ای از وجود است و تنزیه او عین تشبیه است مثلاً گویند: واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة و كذلك هو معقول محض لان المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في المادة و علائقها فالبريء عن المادة و العلائق هو معقول لذاته فذاته عقل و عاقل و معقول!

ولی بنا بر حقیقت توحید بر عرف تحقیق، جمع بین تفرقه و جمع، و تنزیه

از تنزیه و تشبیه است کما هو المروری عن مولانا و امامنا صادق آل محمد صلوات الله عليهم ان الجمع بلا تفرقة زندقه و التفرقة بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید.

این توحید خاصّ الخاص است که مشرب محققین اهل عرفان است. این توحید علاوه بر یکی گفتن و یکی دانستن، یکی دیدن است که لم أعبد رباً لم أره، و در بحث عملی این مقاله فنای در توحید گفته آید.

در اول فص نوحی فصوص الحکم بر مشرب اهل تحقیق گوید: اعلم أن التنزیه عند اهل الحقائق فی الجناب الإلهی عین التحدید و التقیید و المنزّه إمّا جاهل و إمّا صاحب سوء أدب.

و در فص اسماعیلی به حدیث شریف مذکور نظر دارد که گفته است:

فلاتنظر الی الحق فتعریه عن الخلق

ولاتنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق

و نزهه و شبهه و قم فی مقعد صدق

و کن فی الجمع ان شئت وان شئت ففی الفرق

تحز بالکل ان کل تبدی قصب السبق

فلاتفنی و لاتبقی و لاتفنی و لاتبقی

ولایلقی علیک الوحی فی غیر و لاتلقى

همانطور که در این ابیات ناظر به فرموده امام علیه السلام است، همچنین اکابر اهل تحقیق و اعظام توحید از مائده مآدبه امامت و ولایت حائز حظ وافر و او فرند

چه محال است که بدون استضاءه از مشکوة ولایت نوری بگیرند و فروغی بیابند. فی الکافی باسناده عن ابی البختری عن ابی عبدالله علیه السلام قال: إن العلماء ورثة الأنبياء و ذاک ان الأنبياء لم یورثوا درهماً و لا دیناراً و انما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن أخذ بشیءٍ منها فقد أخذ حظاً و افرأ الحدیث!

از رهگذر خاک سر کوی شما بود

هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد

در این مقام به چند فقره از احادیث اهل بیت عصمت و وحی علیهم السلام تبرک می جویم: آدم اولیاء الله و امام العارفين و برهان الحكماء و نورالموحدین امیرالمؤمنین علی علیه افضل الصلوات فرمود: مع کل شیءٍ لا بمقارنة و غیر کل شیءٍ لا بمزایلة<sup>۲</sup>.

و فرمود: لیس فی الأشياء، بوالج و لا عنها بخارج<sup>۳</sup>.

و فرمود: باطن لا بمزایلة مبائن لا بمسافة<sup>۴</sup>.

و فرمود: هو فی الأشياء کلها غیر متمازج بها و لا بائن عنها<sup>۵</sup>.

و فرمود: انه لبکل مکان و فی کلّ حین و اوان و مع کلّ إنس و جان<sup>۶</sup>.

۱. ج ۱، ص ۲۴، ط معرب

۲. نهج البلاغه، خطبه اولی

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶

۴. بحار، ج ۲، باب جوامع التوحید، ص ۱۹۶

۵. بحار، ج ۲، ص ۲۰۱ و توحید کافی، ج ۱ معرب، ص ۱۰۷

۶. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵

و فرمود: والبائن لا يتراخى مسافة بأن من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها  
و بانء الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه<sup>١</sup>.

و مانند این فقره است دعای اول ماه رجب که سید در اقبال<sup>٢</sup> نقل فرمود:  
یا من بان من الأشياء و بانء الأشياء منه بقهره لها و خضوعها له.

و فرمود: فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن و تمکن منها لا عن  
الممازجة<sup>٣</sup>.

و فرمود: قریبٌ من الأشياء غیر ملامس بعیدٌ منها غیر مبائن<sup>٤</sup>.

و فرمود: سبق فی العلوّ فلا شیء أعلى منه و قرب فی الدنوّ فلا شیء  
أقرب منه. فلا استعلائه باعده عن شیء من خلقه و لا قربه ساواهم فی  
المكان به<sup>٥</sup>.

و فرمود: توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة  
عزلة<sup>٦</sup>.

و فرمود: داخلٌ فی الأشياء لا کشیءٍ داخل فی شیء و خارجٌ من الأشياء لا

١. نهج البلاغه، خطبة ١٥٢

٢. ص ٦٤١

٣. بحار، ج ٢، ص ١٦٧

٤. نهج البلاغه، خطبة ١٧٩

٥. نهج البلاغه، خطبة ٤٩

٦. نهج البلاغه، خطبة ١٧٧

كشىءٍ خارجٍ من شىءٍ<sup>۱</sup>.

و فرمود: و هو حیوةٌ كلُّ شىءٍ و نورٌ كلُّ شىءٍ<sup>۲</sup>.

و فرمود: لا حجاب بینہ و بین خلقہ غیر خلقہ<sup>۳</sup>.

و فرمود: لم یحلل فیها فیقال هو فیها کائنٌ و لم یبأ عنها فیقال هو منها بائنٌ<sup>۴</sup>.

و فرمود: هو فی الأشياء كلها غیر متمازج بها و لا بائن منها<sup>۵</sup>.

پس بینونت حقیقه الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شىء و فىء

است نه بینونت عزلی مثل بینونت شىء و شىء یعنی به صفت قهر و قدرت از

آنها جدا است، چه بر همه احاطه شمولی دارد و قائم بر همه است و مغایر و

مباین چیزی نیست و چیزی مباین او نیست.

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عزّ خود مستغرق است

﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ﴾: شیخ صدوق در باب توحید و نفی تشبیه

توحید به اسنادش از ابراهیم بن عبدالحمید روایت کرده است که قال: سمعت

ابا الحسن عليه السلام (ثامن الحجج على بن موسى الرضا عليه السلام) يقول فى سجوده: يا من

على فلا شىء فوقه يا من دنى فلا شىء دونه اغفرلى و لأصحابى.

و نیز فرمود: البائنٌ لا براح مسافة الباطن لا باجتنانٌ. و در کافی<sup>۱</sup> به

۱. کتاب توحید کافی، ج ۱، باب انه لا يعرف إلا به، ص ۶۶ معرب

۲. کافی، ج ۱، ص ۱۰۰ معرب

۳. بحار، ج ۲، ص ۲۰۱، ط ۱

۴. نهج البلاغه، خطبه ۶۵ بحار، ج ۲، ص ۲۰۰، باب جوامع التوحید، ط ۱

۵. کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، معرب بحار، ج ۲، ص ۲۰۱، ط ۱

۶. توحید صدوق، باب دوم

اسنادش از حسین بن سعید روایت کرده است که قال: سئل ابو جعفر الثاني عليه السلام (امام جواد عليه السلام) يجوز أن يقال لله أنه شيء؟ قال: نعم يخرج من الحدين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه.

نتیجه بحث اینکه کسانی قائل به واحد شخصی بودن وجود نیستند یعنی آن را صمد حق و حقیقت واحده ذات مظاهر نمی دانند و می گویند واجب الوجود ایت محضه است، از آنان سؤال می شود که اولاً موضوع مسأله واجب الوجود ایت محضه است محرر شود که از این موضوع اعنی واجب الوجود چه اراده می کنند که آن را ایت محضه می دانند؟ هر چند به موازین قویم معارف معارج عرفانیه و مدارج حکمت متعالیه، حق تعالی ایت محضه است چه اینکه حدّ حکایت از نفاد و تناهی می کند و غیرمتناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء و لا یشدّ منه مثقال عشر عشر اعشار ذرّة، تطرّق ماهیّت در او محال است، ولکن ایت محضه ای را که دیگران مثلاً شیخ در فصل چهارم مقاله هشتم الهیات شفاء<sup>۲</sup> اثبات کرده است تنزیهی است که عین تشبیه است نه تنزیه از تنزیه و تشبیه که حق توحید و توحید حق است، هر چند در اثبات مدعی انصافاً بسیار زحمت کشیده اند و حسن صنعت به کار برده اند شکر الله مساعیهم الجمیلة، مع الوصف:

حدیث عشق زحافظ شنو نه از واعظ

اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد

۱. ج ۱، ص ۶۴ معرب

۲. ج ۲، ص ۲۲۶، ط ۱ رحلی (ص ۳۶۴ با تعلیقات راقم)

### تشکیک وجود در اصطلاح اهل نظر و اهل تحقیق

تشکیک در مسفورات فریقین به اشتراک لفظی مستعمل است، در کتب اهل نظر به معنی تفاوت مراتب وجودات در شدت و ضعف و کمال و نقص و اولیّت و ثانویّت و اولویّت و عدم آن و تقدّم و تأخّر است. و در صحف اهل تحقیق که بر بنیان مرصوص وحدت شخصیه حقیقت ذات مظاهر است به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر است یعنی در حقیقت تشکیک راجع است در ظهورات نه در حقیقت وجود.

این عصاره مطلب در تشکیک است که تقدیم داشتیم. توضیحاً گوئیم: وجود اصیل در نزد متأخرین از طائفه مشاء چنانکه از ظاهر تعبیرات کتب اهل فنّ مستفاد است حقائق متباینه مشککه است. حقائق متباینه و در عین حالت تشکیک به بیانی است که خواجه طوسی در شرح فصل هفدهم نمط چهارم اشارات افاده فرموده است و اجمال آن به فرموده متآله سبزواری اینک: الوجود عند المشائین حقائق متباینه بتمام ذواتها البسیطة لا بالفصول لیلزم التركيب و یکون الوجود المطلق جنساً و لا بالمصنّفات و المشخصات لیكون نوعاً بل المطلق عرضی لها بمعنی انه خارج محمول لا انه عرضی بمعنی المحمول بالضمیمة.

پارسی گو گرچه تازی خوشتر است، به ممشای متأخرین از مشاء، حقیقت هر چیز آن وجود خاص او است که حقیقت به این معنی مساوی وجود است، و وجودی که قسط اولّ تعالی است اکمل وجود است و موجودات حقائق متباینه اند و وجود اصل در تحقق است و ماهیّت اعتباری



است، و این حقایق متخالفه ملزوم و معروض وجود عام مطلق‌اند که وجود مطلق عام مقول بر همه آنها به طور اشتراک و تشکیک است، و مقول به تشکیک بر اشیاء محال است که مقوم اشیاء یعنی نفس حقیقت اشیاء یا جزء حقیقت آنها باشد که بنا بر اول نوع و بنا بر دوم جنس باشد بلکه خارج لازم آنها است و صحیح است که حقایق مختلفه در لازم واحد مشترک باشند. و از اینکه لازم واحد حقایق متخالفه مشکک است لازم نمی‌آید که ملزومات هم مشکک باشند و یا ملزومات در احکام وجودیه یکسان باشند، لذا صحیح است که مثلاً یکی از ملزومات محض وجود و ائیت صرف باشد که ذات واجب است یعنی الحق ائیه ماهیته، و ملزومی دیگر که ممکناتند وجودش زائد بر ماهیت باشد؛ و نیز از اینکه لازم که وجود عام است بدیهی است، لازم نمی‌آید که ملزوم آن هم بدیهی باشد لذا مفهوم عام وجود اولی التصور و از اعرف اشیاء است ولی ملزومی مثلاً که حقیقت واجب است در غایت خفا است. این بیان خلاصه تحقیق بهمینار در تحصیل و خواجه طوسی در شرح اشارات که نام برده‌ایم و مسئله سی و ششم شرح تجرید علامه است و به مبنای مولی صدر المتألهین و طائفه اشراقیین این وجود اصیل حقیقت واحده ذات مراتب مشککه است. هر چند برای شیخ سهروردی و پیروان وی در اصالت آن، دغدغه‌ای روی آورد و پیش از وی کسی به اعتباریت آن تفوه نکرده است، ولی خود مستبصر شد تا به حدی که ناطق به النفس و ما فوقها اینیات محضه و وجودات صرفه شد، علاوه اینکه ابو حامد محمد تر که در قواعد توحید، و صائن الدین ابن تر که در تمهید القواعد در ازاله وسوسه وی داد سخن داده اند. وانگهی دغدغه‌ای بدان حد سخت سست است که صاحب شوارق در دو جای آن یکی در شرح مسأله بیست و هفتم تجرید

ضمن عنوان تتمیم تحصیلی<sup>۱</sup> و دیگر در حاشیه شرح مسأله سی و پنجم<sup>۲</sup> گوید:

المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفى توهم ان تكون الماهيات ثابتات فى العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع التوهم فلامضايقه فى الذهاب الى جعل الوجود او الإلتصاف بعد ان تیقن ان لاماهية قبل الجعل و الى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقق الإلهی علیه السلام فى القول بجعل الوجود فانه یصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات و الماهية مجعولة بالعرض على عكس ما یقوله القوم و یطابقه كلام المصنّف (یعنی المحقق الطوسی) فى شرح الإشارات، الخ.

اما تشکیک به مبنای اهل تحقیق که وجود را واحد شخصی یعنی صمد حق می داند، به لحاظ عظم و صغر مجالی و مظاهر بلکه به لحاظ تطورات حقیقت واحده در شئون کثرت اعتباری است و ما به الإمتیاز نیز عین ما به الإشتراك است که تشکیک خاصی است، لکن تفاوت رأیین به کمال و نقص در مراتب، و عظم و صغر در مجالی است.

تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیک اهل تحقیق توان گفت آب دریا و شکنهای اوست که شکنها مظاهر آبد و جز آب نیستند و تفاوت در عظم و صغر امواج است نه در اصل ماء هر چند:

ای برون از وهم و قال و قیل من      خاک بر فرق من و تمثیل من  
 اهل تحقیق نافی تشکیک اهل نظر به خصوص تشکیک به مبنای حقائق

۱. ج ۱، ص ۱۰۸، چاپ سنگی رحلی

۲. ج ۱، ص ۱۲۸

متباینه‌اند که در یک حقیقت بدون دخالت هیچ عامل مؤثر و مشخص دیگر چگونه دو مرتبه و مراتب متفاوت، صورت پذیر است؟!

قیصری در فصل اول مقدمات شرحش بر فصوص الحکم در نفی تشکیک اهل نظر به بیان اهل تحقیق گوید: اینکه گفته می‌شود وجود بر افرادش به تساوی واقع نمی‌شود زیرا که بر وجود علت و معلول به تقدّم و تأخر است، و بر وجود جوهر و عرض به اولویت و عدم آنست، و بر وجود قارّ و غیر قارّ به شدّت و ضعف است، پس وجود بر اینها مقول به تشکیک است، و هرچه که مقول به تشکیک است نه عین ماهیت شیء و نه جزء آن، چنانکه در حکمت نظریه مبرهن است که در کلیات ذاتیه تشکیک نیست.

اگر مراد این است که تقدّم و تأخر و اولویت و عدم آن و شدّت و ضعف به اعتبار وجود من حیث هو هو است، ممنوع است؛ زیرا که این مذکورات یعنی تقدّم و تأخر و اولویت و عدم آن و شدّت و ضعف، از امور اضافیه‌اند که جز به نسبت بعضی با بعضی متصور نیست.

و دیگر اینکه مقول بر سبیل تشکیک به اعتبار کلیت و عموم است و حال اینکه وجود من حیث هو نه عام مصطلح است و نه خاص مصطلح، هر چند ساری در اشیاء است.

و اگر مراد این است که تشکیک به قیاس با ماهیت، لاحق و عارض وجود می‌شود، مسلم است؛ ولی از این قول لازم نمی‌آید که وجود من حیث هو بر آن مذکورات به تشکیک مقول شود بلکه مقول به تواطؤ است زیرا اعتبار معروضات که ماهیات‌اند غیر اعتبار وجود است بنابراین از تفاوت ماهیات، تفاوت وجود لازم نمی‌آید چه اینکه جائز است ماهیات به سبب

نسبت بعضی از آنها به بعضی دیگر متفاوت باشند و در وجود متساوی باشند، و این بعینه کلام اهل الله است چه اینکه آنان بر این مبنی اند که وجود به اعتبار تنزلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حضائر امکان، و به اعتبار کثرت وسائط، خفای آن اشتداد می یابد لذا ظهور کمالاتش ضعیف می شود؛ و به اعتبار قلت وسائط نوریتش اشتداد می یابد و ظهورش قوی می گردد و کمالات و صفاتش ظاهر می گردد، لذا اطلاق وجود بر قوی اولی از اطلاقش بر ضعیف است، زیرا هرچه حجابها کمتر باشد آثار وجود از حیث کمال و صفا و ادراک و غیرها بیشتر است.

و تحقیق این مطلب به این است که بدانی وجود را در عقل مظاهری است چنانکه او را در خارج مظاهری است، از جمله این مظاهر امور عامه و کلیاتی است که جز در عقل آنها را وجودی نیست، و وجود که بر افراد مضاف به ماهیات، مقول به تشکیک است هر آینه وجود به اعتبار این ظهور عقلی است. و آنکه گفته شده است وجود اعتباری است وجود به این معنی است. پس وجود من حیث هو هو بر آن افراد مضاف به ماهیات مقول به تشکیک نیست بل از این حیث که کلی محمول عقلی است، مقول به تشکیک بر آنها است. و این معنی منافی نیست که وجود به اعتبار طبیعت کلیت خود عین ماهیت افرادش باشد، چنانکه حیوان طبیعتش یعنی طبیعت بشرط لا جزء افرادش است و محمول بر آنها نیست، و به اعتبار اطلاقش یعنی لا بشرط شیء جنس است و محمول بر افراد، و به اعتبار عروضش بر فصول انواعی که تحت طبیعت اوست عرض عام آن فصول است، و آنچه بر افرادش به تشکیک واقع می گردد بر همین امر است، و تفاوت در افراد

وجود در نفس وجود نیست بلکه در ظهور خواص او از علّیت به معلولیت در علّت و معلول است، و به اینکه قائم به نفس خود است در جوهر، و غیر قائم به نفس خود است در عرض، و به شدّت ظهور در قارّالذات و ضعف آن در غیر قارّالذات است. چنانکه تفاوت بین افراد انسان در نفس انسانیت نیست بلکه به حسب ظهور خواص انسانیت در افراد انسان است. پس اگر تفاوت یعنی تفاوت ظهوری، مخرج وجود از عین حقیقت افرادش باشد، باید تفاوت بین افراد انسان، مخرج انسانیت از عین حقیقت افرادش باشد و حال اینکه تفاوتی که بین افراد انسانیت است مانند آن در افراد موجودات دیگر ممکن نیست. لذا بعضی از آنها به حسب مرتبه اعلی و به حسب مقام اشرف از ملائکه است. و بعضی از آنها به رتبت اسفل و به حال اخس از حیوانند  
 کما قال الله تعالی:

﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾<sup>۱</sup> وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾<sup>۲</sup> ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾<sup>۲</sup>، و به همین جهت است که: ﴿يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾.

اینقدر در ردّ قول به تشکیک در حقیقت وجود برای اهل استبصار کافی است، و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منور گردانید، و آنچه را که گفته شد فهمید و در آن امعان نظر کرد از رفع شبهه‌های وهمیه و معارضات باطله عاجز نیست ﴿وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَ عَلَيْهِ التَّكْلَانُ﴾.

این بود بیان قیصری در ردّ قول به تشکیک در حقیقت وجود با فی الجمله

۱. اعراف/ ۱۸۰

۲. تین/ ۵ و ۶

زیاداتی که در اثنای ترجمه برای مزید توضیح آورده‌ایم.

نتیجه بحث اینک:

تشکیک در حقیقت خارجی وجود مقابل مفهوم است که به مشرب اهل تحقیق به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر این حقیقت واحده است. و به نظر صاحب اسفار به معنی اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدّم و تأخر و اولیّت و ثانویّت و اولویّت و عدم آن در این حقیقت واحده است، و به حکمت رائج مشاء، تشکیک و اولویّت در حقائق متباینه موجودات است و وجود در نزد هر سه فرقه اصیل است، و دو رأی اخیر تشکیک، در مشرب اهل تحقیق فائل است به بیانی که تقدیم داشته‌ایم.

بعضی از مشایخ ما رضوان الله تعالی علیه در این مقام فرموده‌است:

حقیقت وجود به دو معنی اطلاق می‌شود اولاً حقیقت مقابل ظلّ که حقیقت واحده است به وحدت حقیقیّه اطلاقیه ذاتیه و تعدّد و تکثر در آن نیست بلکه در ظهورات آنست و تشکیک در حقیقت وجود به این معنی راجع است به سریان آن حقیقت در هر موجودی و معیّت قیومیه آنست با اشیاء کما قال الله تعالی ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾<sup>۱</sup> پس در حقیقت این تشکیک راجع است به تشکیک در ظهورات نه در حقیقت وجود به معنی مذکور.

ثانیاً حقیقت مقابل مفهوم و حقیقت به این معنی است که صدر المتألّهین در کتب خود به آن تصریح می‌کند که حقیقتی است مشکک و صاحب مراتب مرتبه‌ای واجب و مرتبه‌ای ممکن، و مرتبه واجب مابین است با مرتبه

ممکن به بینونت صفتی نه بینونت عزلی، و غرض قیصری از نفی تشکیک در حقیقت وجود نفی تشکیک است در حقیقت به معنی اول که تشکیک در حقیقت به معنی اول راجع است به تشکیک در ظهورات نه در حقیقت پس منافاتی با آنچه از صدر المتألهین نقل کردیم ندارد.

این بود کلام آن جناب قدس سره العزیز در جمع بین رأیین نامبرده در تشکیک حقیقت وجود که با اندک اختصاری نقل کرده ایم، ولکن با حق تدبیر در آنچه تقدیم داشته ایم حکم حق محقق می گردد.

اگر کسی نامه هایی را که در میان عارف شامخ مرحوم آقا سید احمد کربلائی، و حکیم راسخ مرحوم آقا محمد حسین کمپانی قدس سرهما الشریف که هر دو از افاخم و اعظام علمای عصر اخیر بودند در بیان گفتار شیخ فریدالدین عطار:

دائماً او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست

کی رسد دست خرد آنجا که اوست

ردّ و بدل شد، بنگرد می بیند که محور بیان مرحوم آقا سید احمد وحدت شخصیه وجود است و مدار فکر مرحوم کمپانی به تشکیک وجود به مبنای حقیقت واحده ذات مراتب که صدر المتألهین بر آنست نه چنانکه به ظاهر حکیم مشایی گوید که تشکیک در وجود به مبنای حقائق متباینه است. بر این دو سلسله مکاتبات تزییلاتی به عنوان محاکمات از قلم شریف طود علم و تحقیق مفسر کبیر استاد علامه آیه الله العظمی طباطبائی قدس سره العزیز

فائض شده است که امید است ان شاء الله اصل مکاتبات و خود محاکمات به حلیه طبع متحلی گردد و در اختیار طالبان معارف حقه قرار گیرد.

### مرتبه در لسان اهل تحقیق و اهل نظر

اهل تحقیق چون اهل نظر قائل به مراتب کلیه و جزئیه وجودند، مراتب کلیه وجود به مشرب اهل تحقیق از قبیل مرتبه احدیت است که مقام جمع جمع یعنی جمع وجودی است که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلک است، و مرتبه واحدیت که مقام جمع است، و مرتبه لوح قضا و مرتبه لوح قدر و مرتبه لوح محو و اثبات تا مرتبه انسان کامل مضاهی مرتبه الهیه که در صحف کریمه مشایخ اهل عرفان به احسن وجه مبین است، همه این مراتب به لحاظ عظم و صغر مجالی حقیقت واحده ذات مظاهر به تشکیک عارف است چه آنان وجود را صمد حق یعنی واحد شخصی می دانند که وجود حق عزّ و جلّ است چنانکه دانسته شد، و به لحاظ شدت و ضعف وجودی و نحو آن به تشکیک فیلسوف الهی است. تشکیک در اصطلاح اهل نظر و اهل تحقیق چون دانسته شود، فهم مراد از مرتبه در اصطلاح فریقین بر آن مبتنی است.

مراتب اقسام اقلام و الواح را در باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه، و بیان مراتب را در فصل اول مقدمات شرح قیصری بر فصوص الحکم، و مشروح و مفصل در شرح مصباح الانس ابن فناری، بر مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، و در آخر موقف ثالث الهیات اسفار طلب باید کرد که همه مبرهن به براهین عقلی و مؤید به کلمات اهل وحی و عصمت است و در حقیقت



بیان اسرار آیات و شرح رموز روایات صادره از نبی ختم و اوصیای او  
صلوات الله علیهم است که:

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی

از دولت آن زلف چو سنبل شنوی

گر نغمه بلبل از پی گل شنوی

گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی

وجود حق غیر متناهی است، لایشمل بحدّ و لایحسب بعداً<sup>۱</sup>

این جمله مبارکه از یگانه خطبه توحیدیه نهج البلاغه است که یکپارچه حکم و معارف الهیه است، جناب سید رضی رضوان الله علیه در عنوان آن فرمود: و من خطبة له عليه السلام و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمعه خطبة.

حق سبحانه صمد حق است و صمد حق حقیقت واحده غیر متناهی است، در تفسیر صمد از ائمه عليهم السلام که خزّان وحی الهی اند به ما رسیده است که الذی لا جوف له یعنی صمد مصمت و پر است و خالی نیست و آن که اجوف است صمد نیست. جوف حکایت از نداری می کند و مستلزم فقدان و عدم شمول است. امین الاسلام طبرسی قدس سره الشریف در تفسیر شریف مجمع البیان و جناب صدوق در باب تفسیر قل هو الله احد توحید، روایت فرموده اند که: قال الباقر عليه السلام: حدثني ابي زين العابدين عليه السلام عن ابيه الحسين بن

علی علیه السلام انه قال: الصمد لا جوف له.

و روایات دیگری نیز قریب به همین مضمون و تعبیر در توحید صدوق و توحید بحار روایت شده است و اعتراض جناب ثقة الإسلام کلینی در باب تأویل صمد کافی، خالی از دغدغه نیست که فرمود: لا ما ذهب الیه المشبهة أن تأویل الصمد المصمت الذی لا جوف له لأن ذلك لا یكون الا من صفة الجسم الخ. مگر اینکه به کلمه مصمت نظر داشته باشد که ظاهراً در جوامع روایی ما نیامده است، فتأمل.

و قریب به همین مضمون لا جوف له در بحار از امام سجّاد علیه السلام روایت شده است که: و صمد لا مدخل فیہ! مرحوم میرداماد در بیان تفسیر صمد به الذی لا جوف له فرماید: المخلوق اجوف لما قد برهن و استبان فی حکمة ما فوق الطبیعة ان کلّ ممکن زوج ترکیبی و کلّ مرکب مزدوج الحقیقة فأنه اجوف الذات لا محالة فما لا جوف لذاته علی الحقیقة هو الأحد الحق سبحانه لا غیر فإذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الاحدیة الحقّة من کلّ جهة فقد تصحّح من هذا الحدیث الشریف تأویل الصمد بما لا جوف له و لا مدخل لمفهوم من المفهومات و شیء من الأشياء فی ذاته اصلاً.

و نیز امیر علیه السلام در همان خطبه توحیدیه فرمود: و لاصمده من اشار الیه و این کلام شریف نیز به همان مفاد لا مدخل فیہ و لا جوف له است؛ زیرا هرچه که قابل اشاره است واحد عددی است و واحد عددی مزدوج الحقیقه

است و چون حق سبحانه وجود غیرمتناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطة وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه.

بیان:

آنکه مرحوم میر فرمود: فاذن الصمد الحق ليس هو الا الذات الخ، وصف صمد به حق از این جهت است که قوای عالیّه اعنی مفارقات نوری، به براهین قطعی عقلی ممضای به امضای اصفیای حق، عاری از ماده و احکام آنند لذا خالی از قوه و استعدادند، چنانکه جناب عبدالواحد آمدی رضوان الله علیه در غرر و درر از کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است که:

سئل علیه السلام عن العالم العلوی؟ فقال علیه السلام: صور عالیة (عاریة خ ل) عن المواد عالیة عن القوّة والإستعداد تجلی لها فأشرقّت و طالعتها فتلاّات و التقی فی هویتها مثاله فأظهر عنها افعاله.

بنابراین ملائکه همه صمدند، چنانکه سید اجل صدرالدین مدنی در شرح صحیفه کامله انجیل اهل بیت و زبور آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم، موسوم به ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین در روضه سوم آنجا که امام علیه السلام فرمود: و قبائل الملائكة الذين اختصصتهم لنفسك و اغنيتهم عن الطعام والشراب بتقدیسك آورده است که: فی الخبر ان الله تعالی خلق الملائكة صمداً ليس لهم اجواف<sup>۱</sup>.

اما چون ممکن اند و غنی مطلق نیستند صمد حق نیستند چنانکه در

حکمت متعالیه مفارقات نوریه که قوای عالیّه و ملائکة الله و جنود الله اند تعبیر به تمام، و حق جلّ و علی تعبیر به فوق تمام شده است. صمد یعنی تمام و صمد حق یعنی فوق تمام و در قرآن کریم یک صمد بیش نیست که یک صمد بیش نیست و آن صمد حق است جلّت عظمتّه.

و چون ملائکة الله را درجات و مراتب بسیار است صمد هم باید به همان نسبت باشد و چنانکه حق سبحانه در ذاتش صمد است در جمیع صفات جمال و جلالش، و به عبارت دیگر در جمیع صفات لطف و قهرش نیز صمد است چه اینکه صفاتش عین ذات اوست یعنی علم او صمد است و قدرت او صمد است و هکذا دیگر صفاتش. حضرت امام سجّاد علیه السلام در دعای بیست و هشتم زبور آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم صحیفه کامله فرمود:

الهی لك وحدانية العدد و ملکة القدرة الصمد که مطابق چندین نسخه مصحّح صحیفه کامله، الصمد، صفتِ القدرة است بدون فاصله و او. لذا گفته اند که: ان سریان الهویة الإلهیة فی الموجودات کلّها اوجب سریان جمیع الصفات الإلهیة فیها من الحیوة و العلم و القدرة و السّمع و البصر و غیرها کلّیها و جزئیها.

بیان استاد علامه شعرانی در شرح لایشمل بحدّ و لایحسب بعدّ

مرحوم استاد ذوالفنون عَلمِ عِلْمِ و دین آیه الله العظمی علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی روحی فداه بیست و سه جمله خطبه توحیدیه نامبرده امیرالمؤمنین علیه السلام را که قریب به نصف آنست به فارسی شرح فرموده است و

نسخه آن به خط مبارک آنجناب در نزد راقم سطور محفوظ است که شایسته است به گفته حکیم انوری تمسک جوید:

هست در دیده من خوبتر از روی سفید

روی حرفی که به نوک قلمت گشته سیاه

عزم من بنده چنانست که تا آخر عمر

دارم از بهر شرف خط شریف تو نگاه

این بنده در نظر دارد که به توفیق خداوند متعال باقی خطبه را نیز به همان سبک شرح کند و در اختیار طالبان حقائق و معارف قرار دهد. غرض اینکه آنجناب در بیان جمله معنون در صدر این بحث «لایشمل بحدّ و لایحسب بعد» بیانی دارد که به مناسبت غرض مقاله به نقل آن تبرک می‌جویم:

حدّ به معنی منع کردن است، می‌گویند حدود خانه یعنی محلی که باید از آنجا تجاوز نکرد و اگر یک همسایه تجاوز کند باید منع کرد. حدود مملکت از طرف شمال و مشرق به فلان حدّ است یعنی اگر دشمن بخواهد از اینجا تجاوز کند و وارد خاک شود باید منع نمود.

حدود شرعی از قبیل حدّ زنا که صد تازیانه است یا حدّ دزدی بریدن دست است و حدّ شارب هشتاد و حدّ قاذف نیز هشتاد تازیانه است یعنی به این طریق زنا و دزدی و قذف را باید منع نمود که اگر دزد دید دستش را می‌برند دیگر حاضر برای دزدی کردن نیست اما به مجازاتهای دیگر جلوی دزد را نمی‌توان گرفت چون تحمل حبس و شلاق و شکنجه برای عیار و طرار اثری ندارد اما وقتی دید دست ندارد دیگر نمی‌تواند قفلی بشکند یا کمندی بیاندازد و نقبی بزند و سری ببرد و اینها چیزهایی است که دزد ناچار

باید این کارها را بکند تا دزدی تواند کرد، لذا دزدان طاقت حبس و تازیانه دارند اما طاقت دست بریدن ندارند، اما زنا منحصر به اشخاص زرننگ و عیار نیست که طاقت کارهای دشوار داشته باشند غالباً جوانهای متجمل و آبرومند و چیزدار مرتکب آن می شوند که برهنه کردن و تازیانه زدن و رسوا شدن در آن تأثیر می کند، از اینها بگذریم غرض این است که:

حدّ به معنی منع کردن است و حدّ دزد قطع ید است یعنی منع نمودن او به این است و در حدیث است که انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً یعنی قرآن ظاهری دارد و باطنی، و حدّی دارد و مطلعی و غرض از حدّ آن اندازه از معنی است که دیگران نمی توانند از آن تجاوز کنند یعنی عجز مردم آنها را منع می کند از تجاوز، چنانکه در حدیث وارد است که چون خداوند می دانست در آخر الزمان اقوامی مدقق خواهند آمد، قل هو الله احد و اوائل سورة حدید نازل فرمود. فی باب النسبة من اصول الکافی<sup>۱</sup> باسناده عن عاصم بن حمید قال: سئل علی بن الحسین علیه السلام عن التوحید؟ فقال: ان الله عزّ و جلّ علم انه یکون فی آخر الزمان اقوام متعمقون فأنزل الله تعالی ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ و الآیات من سورة الحدید - الی قوله - ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك. برای اینکه عجز عرب بیابانی مانع بود از اینکه آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۲</sup> را بفهمد، اما مثل آخوند ملاصدرا معنی این آیه را درک می کند چنانکه خود گوید که من پیوسته در این آیات تفکر می کردم تا وقتی این حدیث را دیدم گریه کردم

۱. ص ۷۲، ج ۱ معرب

۲. حدید/۴

از شوق.

اما مطلع محل بلندی را می گویند که شخصی از آنجا مشرف شده آن طرف کوه و میان قلعه را ببیند اشخاصی که علمشان بیشتر یا مؤید به قوه قدسیه هستند تجاوز کرده از مطلع معانی باطنه قرآن را به اندازه استعداد خود می فهمند.

حدی در اصطلاح حکما و اهل علم منطق است آن هم به معنی منع کردن است مثل معروف بین اهل منطق می گویند انسان حیوان ناطق است که وقتی می خواهند بدانند انسان چیست یا تعریف کنند حد آن حیوان ناطق است، این حد حقیقت انسان را معین می کند چیزهای خارج از حقیقت را خارج می کند و چیزهای داخل را باقی می گذارد لذا علما می گویند حد باید جامع و مانع باشد.

و به زبان ساده تر باید گفت هر چیزی حدی دارد یعنی صفات و آثار و خواص مخصوص به خود دارد که در دیگری نیست، عناب رنگی دارد، مزه مخصوصی دارد، اندازه معینی دارد خاصیتی دارد که خون را مثلاً صاف می کند که این صفات در سپستان نیست. به طور تقریب ذاتیات و عرضیات را با هم مخلوط کنیم می گوئیم: این صفات و خاصیات حد عناب است و چیزهای دیگر از این حد خارج است.

انسان، حیوان، انواع درختها و معدنیات بلکه ملائکه صفاتی دارند مخصوص به خود که این صفات را دیگران ندارند و هر کدام از صفات دیگری را دارا نیست.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: خداوند عالم حد ندارد یعنی اینطور

نیست که در ممکنات ذکر کردیم؛ یک صفات محدوده‌ای ندارد که خاصیت خود را دارا باشد و خاصیت دیگران را نداشته باشد، و او هم در عرض سایر ممکنات که می‌گوییم اجناس موجود مختلف است: انسان، درخت، یاقوت، زمرد، الماس، ملائکه، یکی هم خدا، که هریک خواصی دارند جدای از هم، خدای تعالی هم خواص و حدودی داشته باشد غیر از آنها.

دلیل و تقریب این مطلب به ذهن اگرچه قدری دقیق است، اولاً رجوع به خود کنیم می‌بینیم ما مرگب هستیم از اعضای مختلفه چشم و گوش و دست و پا و زبان و بینی و غیره و هریک از اعضا حدّ و خاصیت معین دارد مثلاً چشم فقط می‌بیند اگر بخواهی با چشم بفهمی غذاها چه مزه می‌دهد ممکن نیست. گوش فقط می‌شنود اگر بخواهی شکل صاحب صدا را بدانی با گوش ممکن نیست چون کار گوش چیز دیگر است. و همچنین از زبان کار چشم نمی‌آید وقتی غذا را به زور در دهن شما کردند فقط مزه را می‌فهمی. و هکذا قلب به منزله امام است در عالم و روح را که ملاحظه کنید می‌بینید اولاً یک عضو محدود علیحده نیست هیچ نمی‌توان گفت جان در کجای انسان است و با اینکه یک عضو علیحده نیست در محل چشم چشم است یعنی در چشم هست و در گوش هست و در دست و پا و غیره تمام حاضر است بطوری که اگر یک عضو علیحده ممکن نبود اینطور مسلط بر تمام اعضا و جوارح باشد چون خاصیت او منحصر به یک خاصیت معین نیست و حدّ محدودی ندارد لذا در همه جای بدن هست و تمام خاصیات و کارهای اعضای دیگر به توسط او اداره می‌شود.



خداوند تبارک و تعالی هم در عالم همینطور، اگر بینونت عزلی داشت و یک موجودی ممتاز و محدود جدای از سایر موجودات اینطور قیومیت نداشت که در همه جا حاضر و ناظر باشد و اختیار همه در ید قدرت او باشد. علاوه بر این ما می خواهیم همه خاصیات همه چیزها را نسبت به حضرت حق بدهیم مثلاً بگوییم آفتاب که عالم را روشن می کند خدا روشن می کند و آفتاب واسطه است، و آتش که اطاق را گرم می کند خدا گرم می کند، و آب و کوت و زمین که نبات را می رویاند حقیقتاً خدا می رویاند، و دواهایی که انسان مریض را شفا می دهد در حقیقت خدا شفا می دهد همانطوری که در روح و اعضا گفتیم که چشم می بیند در حقیقت دیدن کار روح است و چشم واسطه و هکذا گوش و دست و پا.

پس درباره حضرت حق نمی توانیم حدّ محدودی قائل شویم چون در این صورت که او علیحده خواصی را دارا بود چطور تمام خواص خورشید و زمین و خاک را به او نسبت دهیم همینطور که کار خاک را نمی توانیم به آتش نسبت دهیم و کار آتش را به خاک، همینطور نمی توانیم کار خلق را نسبت به حق دهیم و کار حق را نسبت به خلق.

از عجائب امور اینکه بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را می بینند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می گویند وجود حق نامحدود است، آنگاه قائل به وحدت وجود نمی شوند، و اگر وحدت وجود صحیح نباشد باید حق تعالی محدود باشد تعالی عن ذلک علواً کبیراً. به تقریر دیگر همین مطلب را بیان نماییم ان شاء الله.

در یک مملکتی یا شهری که مرگب است از عقائد و مذاهب مختلفه که بر حسب شرع جائز است با یکدیگر زندگانی کنند مثلاً در کردستان و بعضی قراء خراسان که هم شیعه یافت می شود هم سنی؛ یا در خوزستان و فارس که هم عرب هست هم عجم، و در بعضی بلاد آذربایجان که هم ارمنی هست هم مسلمان، وقتی بخواهند حاکمی بفرستند حاکم متعصبی را که اختیار یک مذهب از مذاهب طرفین را نموده باشد نمی فرستند زیرا که اگر یک سنی متعصب در شهری که یک قسمت عمده آن سنی و ما بقی شیعه هستند بیاید، مخصوصاً در قدیم که ولات صاحب اختیار مطلق بودند، البته برای شیعه‌های آن ولایت اسباب زحمت بود و رأی او با رأی سنی‌ها موافق بوده شیعه‌ها را از شهر بیرون می کردند و کم کم آنجا را منحصر به سنی‌ها می نمودند و بالعکس پس اگر بخواهیم به هیچیک از این دو مذهب اجحافی نشود و هر دو به آزادی در شهر زندگی کنند یک حاکمی باید انتخاب شود که بی طرف باشد و عصبیت نداشته باشد.

و باید دانست که مذهب شیعه بر بی طرفی است نسبت به سنی‌ها، چون ما آنها را مسلمان و محترم و مال آنها را محترم و خون آنها را حرام می دانیم و برادر می خوانیم هر چند آنها با ما اینگونه عقیده نداشته باشند.

و همچنین در خوزستان حاکمی باید فرستاد که اخلاقش طوری معتدل بوده که با عرب و عجم هر دو بسازد، اگر تعصب عربی داشته باشد قهراً بر عجم آنجا بد می گذرد، و اگر تعصب عجمی داشته باشد بر عرب بد می گذرد.

همینطور واجب الوجود اگر حدود و خواصی داشته باشد بر ضد بعضی از ممکنات یا بر ضد تمام ممکنات البته آنهایی که صفات و خواص ضدی

دارند به زودی معدوم و بر طرف شده از بین می‌روند بلکه باید گفت: هر یک از ممکنات حدی است از خواص نامحدود او، و مرتبه‌ایست از تجلیات او، و به این جهت است که عرفا می‌گویند هر یک از ممکنات مظهر یک اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت است که شیطان هم مظهر اسم یا مفضل است و به هر حال در هر مخلوقی یک نشانه و صفتی که نمونه ضعیف بسیار ضعیفی از اسمی و صفات حق است موجود است، علم عالم نشانه از علم حق است بسیار ضعیف، فلان شخص کریم مظهر اسم یا کریم است اگرچه نسبت اینها به او نسبت کرم شب‌تاب و آفتاب است و بلکه از این هم ضعیف‌تر.

و حکما گفته‌اند: بسیط الحقیقه کل الأشياء، معنایش همین است اگر یک موجودی باشد که دارای یک اسم یا صفت حق نباشد آن موجود هرگز ثبات و دوام ندارد بلکه از وجود او عدم او لازم آید. و به هر حال ثابت شد که برای واجب نمی‌توان حد محدودی قائل شد که فلان صفت را دارد و فلان را ندارد بلکه تمام صفات که در ممکنات هست بطور اعلی و اتم در او هست، و نواقص ممکنات در او نیست مثل نور خورشید و سایه.

لایحسب بعداً: اگرچه به اندازه لزوم به وضوح پیوست که حضرت حق به عدد شمرده نمی‌شود و واحد عددی نیست زیرا که در این صورت باز جدا از ممکنات خواهد بود و قیومیت نخواهد داشت و مع ذلک مناسب است معنی واحد عددی و حدیث کتاب توحید در چهار معنی واحد ذکر نموده شود. شیخ صدوق در کتاب توحید روایت می‌کند که:

اعرابی در جنگ جمل برخاسته گفت: یا امیرالمؤمنین می‌گویی خدا یکی است؟! و مردم حمله بر او کرده گفتند: اما تری ما فیه امیرالمؤمنین من

## تقسّم القلب؟

حضرت فرمود: دعوه فإنّ الذي يريدہ الاعرابی هو الذي نريده من القوم ثم قال: ای اعرابی قول الله واحد بر چهار قسم است دو قسم آن بر خدا جائز نیست و دو قسم بر خدا جائز است اما آن دو که جائز نیست فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد اما ترى انه تعالى كفر من قال ثالثاً ثلاثة و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيهه و جلّ ربّنا عن ذلك و تعالى.

اما آن دو وجهی که در خدای تعالی ثابت است فقول القائل انه عزّوجلّ واحد یعنی لیس له فى الأشياء شبه كذلك ربّنا و قول القائل انه عزّوجلّ واحد بمعنی انه احدى المعنى یعنی به انه لا ینقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم كذلك ربّنا عزّوجلّ.

حدیث همین بود که تبرکاً ذکر گردید، پس معنی این که خدا واحد است یعنی شبیه ندارد چنانکه می گوئیم فلان یگانه دهر است یعنی در فضل نظیر ندارد، و یا اینکه دانش قابل تقسیم نیست؛ اما اینکه بگوئیم موجودات مثلاً صد هزار عدد هستند ده هزار انسان و پنج هزار فلان و هکذا یکی هم خدا صحیح نیست زیرا که خدا بر همه مستولی است نه یکی در مقابل همه.

این بود بیان استاد علامه شعرانی افاض الله علينا من برکات انفاسه النفیسة در شرح عبارت مذکور امیرالمؤمنین علیه السلام که چون آن را حاوی نکات علمی و اساسی در توحید دیده ایم باندک تصرف در اختصار نقل کرده ایم. و به این

بیان صحیح و سالم است قول مشایخ علم توحید که گفته‌اند: و بالأخبار  
 الصحیح مثل کنت سمعه و بصره انه عین الأشياء والأشیاء محدودة و ان  
 اختلفت حدودها فهو محدود بحدّ کلّ محدود فما یحدّ شیء الا و هو حدّ  
 للحق فهو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات و لو لم یکن الأمر  
 كذلك ما صح الوجود فهو عین الوجود فهو علی کلّ شیء حفیظ بذاته و  
 لا یؤوده حفظ شیء. از زبان هود عليه السلام بشنو که ﴿ما من دابة إلا هو آخذ  
 بناصيتها﴾<sup>۱</sup>.

### لك يا الهی وحدانية العدد<sup>۲</sup>

حقیقت واحده غیرمتناهی صمد حق است که محال است محدود به حدّ و  
 معدود به عدّ شود، چه حد حکایت از نهایت و نفاد می کند، و عدّ روایت از  
 کثرت منفصل از یکدیگر. لازمه حدّ عدّ است که تا شیء محدود نشود  
 معدود نمی شود، و من حدّه فقد عدّه از کلمات سید اوصیاء است. و صمد  
 حق بودن در حقیقت سرّ این کلمه سامیه است که بسیط الحقیقة کلّ الأشياء،  
 و این کلمه علیا که حق انیت محض است و انیت صرف هویت است و این  
 مقاله آنه الحق برخی از کریمه فصلت است که سخن در سه کلمه «إن» «هو»  
 «الحق» است.

اساطین حکمت در عین حال که نفی وحدت عددی در واحد کرده‌اند

۱. هود/۵۷

۲. صحیفه کامله سجاده، دعای ۲۸

اطلاق عدد بر او نموده‌اند چنانکه شیخ در فصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء<sup>۱</sup> گوید: فقد بان من هذا و مما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد، ولكن مراد از این واحد بالعدد به معنی واحد بالشخص و بالتشخص و بالتعیّن است نه واحد بالعدد مستعمل در کم منفصل، و خلاصه سخن در وحدت و توحید واجب الوجود است.

بلکه حضرت آدم اهل بیت و وتدر اوتاد و زین عباد در صحیفه کامله فرمود: لك يا الهی وحدانية العدد و ملكة القدرة الصمد.

هیچ مرزوق به عقل و فهم وحدانیت عددی را برای ذات واجب الوجود که صمد حق است روا نمی‌دارد، و هیچ حکیم موحد بدان تفوه نمی‌کند تا چه رسد به وسائط فیض الهی که عقل کل‌اند، امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: الاحد بلا تاویل عدد واحد لا بعدد<sup>۲</sup> و ثامن الائمة ابی الحسن الرضا علیه السلام فرمود: احد لا بتاویل عدد<sup>۳</sup>.

در جمله مبارک لك يا الهی وحدانية العدد، اسم شریف اله منادی انسان کامل خلیفه الله است و جمله مفید حصر که اله من وحدانیت عدد فقط مر تو را است یعنی تو اله یکتایی و این همان وحدت حقّه حقیقیه دائر در السنه اهل الله است که یکی است و هیچ نیست جز او، وحده لا اله الا هو.

در مافوق الطبیعه از حکمت متعالیه چنانکه توحید در وجوب وجود

۱. ص ۲۲۳، ط ۱ رحلی

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲ و ۱۸۵

۳. توحید صدوق، باب دوم

مبرهن است، همچنین توحید در الهیت مستدل است لذا الله در فاتحه مکرر نیست. فصل ششم موقف الهیات اسفار متکفل برهان توحید در وجوب وجود است فصل فی توحیده تعالی ای انه لا شریک له فی وجوب الوجود و فصل هشتم آن متضمن استدلال توحید در الهیت فصل فی ان واجب الوجود لا شریک له فی الإلهیة و ان الاله العالم واحد از فیثاغورس حکیم که در زمان حضرت سلیمان بن داود علی نبینا و علیهما السلام بود و اخذ حکمت از معدن نبوت فرموده بود نقل است که گفت: ان الباری تعالی واحد کالاحاد و لا یدخل فی العدد. در رساله لقاء الله به تفصیل در کلام امام علیه السلام بحث کرده ایم.



در کتب فن از سبق و لحوق، تعبیر به تقدّم و تأخر و قبل و بعد نیز می شود. مثلاً ارسطو در ما بعد الطبیعه<sup>۱</sup> و فارابی در فص شصت و هشتم فصوص تعبیر به قبل و بعد کرده اند، و این تعبیر در مؤلفات پیشینیان بیشتر رائج است. شیخ رئیس در اول مقاله چهارم الهیات شفاء<sup>۲</sup> و مولی صدرا در اسفار<sup>۳</sup> به تقدّم و تأخر عنوان کرده اند. و حاجی در منظومه<sup>۴</sup> سبق و لحوق گفته است، و شیخ در دانشنامه علائی<sup>۵</sup> به فارسی تعبیر به، پیشی و سپسی،

۱. ص ۵۶۷، ج ۲، تفسیر ابن رشد بر آن

۲. ص ۱۱۰ رحلی (ص ۱۶۷ با تعلیقات راقم)

۳. ص ۲۶۴، ج ۱ رحلی

۴. ص ۸۰، ص ۲۷۵ (ج ۲ با تصحیح و تعلیقات راقم)

۵. ص ۵۰، ج ۳، ط ۱

کرده است.

انواع تقدّم در کتب اوائل به پنج قسم گفته آمد: تقدّم بالزمان، تقدّم بالذات که از آن تقدّم بالسبب و تقدّم بالعلیه نیز تعبیر می شود، تقدّم بالطبع، تقدّم بالوضع که از آن تعبیر به تقدّم بالرتبه و بالمرتبه و بالترتیب نیز می شود، و تقدّم بالشرف که از آن تقدّم بالفضل نیز تعبیر می کنند چنانکه سهیلی در الروض الانف تعبیر کرده است<sup>۱</sup>. عبارت سهیلی این است: ان القبلیّة تكون بالفضل نحو قوله تعالی: ﴿من النبیین والصدیقین﴾<sup>۲</sup> و تكون بالرتبه نحو قوله تعالی حین ذکر الیهود والنصارى فقدّم الیهود لمجاورتهم المدینة فهم فی الرتبة قبل النصارى و قبلیّة بالزمان نحو ذکر التوراة والإنجیل بعده و نوحاً و ابراهیم و قبلیّة بالسبب و هو ان یدکر علة الشیء و سبب وجوده ثم یدکر المسبب بعده و هو کثیر فی الکلام مثل ان یدکر معصية و عقاباً او طاعة و ثواباً فالأجود فی حکم الفصاحة تقدیم السبب.

بیان: ظاهر عبارت سهیلی چهار قسم قبل است: قبل به فضل، قبل به رتبه قبل به زمان، قبل به سبب؛ ولی در واقع پنج قسم است زیرا که مراد از سبب، علت است پس اگر سبب تام باشد قبل بالذات است که قبل به علیت گویند، اگر سبب ناقص بود قبل بالطبع است. چنانکه در کتب حکمیه تقدّم بالذات می گویند و شامل تقدّم بالعلیه و بالطبع است، پس چه بگویی تقدّم به فضل و به رتبه و به زمان و به ذات، و چه بگویی قبل به فضل، و قبل به رتبه و قبل به

۱. ص ۳۰۹، ج ۲، ط ۱ مصر

۲. نساء/۷۰



زمان و قبل به سبب، هر دو تعبیر به ظاهر چهار قسم اند و در واقع پنج قسم. بلکه گاهی در کتب متأخرین سبق بالذات گفته می‌شود و از آن معنی عام شامل سبق بالطبع و بالعلیه و بالماهیه اراده می‌شود.

الروض الانف شرح سیره نبویه ابن هشام است که کتابی ممتع و مغتنم و از مآخذ مهمه و مفیده در موضوعش است و حقاً چون اسمش روض انف است.

انف به ضمّ اول و دوم چون عنق چیز نو و دست نخورده را گویند، در منتهی الارب گوید: كأس انف: جام ناخورده، و امر انف: کار نو که کسی نکرده باشد، و روضة انف: مرغزار ستور نادیده.

در تاج العروس گوید: سهیل کزیر حصن بالاندلس الیه نسب الإمام ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن ابی الحسن الخثعمی السهیلی مؤلف الروض الانف و غیره مات بمراکش سنة ۵۸۱ و قال غیره: المولود بمدينة مالقة، سنة ۵۰۸.

بعضی از عبارتهای کتب حکمی به ظاهر مشعر بر انحصار اقسام سبق به پنج قسم است ولی در حقیقت این تعبیر به صورت حصر استقرانی است نه برهانی دائر بین نفی و اثبات هر چند قدمات در مقام احصاء بیش از پنج قسم نگفته‌اند:

سبق به زمان چون سبق پیر بر کودک، آن به زمان پیش از این است و این به زمان پس از آن.

سبق به شرف چون سبق دانا بر نادان، در این نوع سبق ممکن است که متأخر به زمان بر متقدم به زمان تقدّم داشته باشد چون جوان دانا بر پیر نادان.

سبق به ترتیب چون سبق صف اول بر ثانی هر گاه مثلاً از جهت قبله آغاز شود.

سبق به طبع چنانست که لاحق بدون سابق یافت نشود و سابق بدون لاحق یافت بشود چون سبق واحد بر اثنان که سبق سبب ناقص است.

و سبق به ذات چون سبق علت تامه بر معلولش که مقدم، علت وجود متأخر است پس چنانکه به وجود بر او مقدم است به وجوب نیز بر او مقدم است.

چون اقسام سبق و لحوق معلوم گردد، اقسام معیت نیز معلوم خواهد شد. مرحوم علامه در شرح تجرید<sup>۱</sup> پس از بیان اقسام پنجگانه تقدّم فرمود:

ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتی و تمثلوا فيه بتقدم الأمس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية و لا بالطبع و لا بالزمان و الاً لاحتاج الزمان الى زمان آخر و تسلسل و ظاهر انه ليس بالرتبة و لا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام.

مرحوم حاجی در منظومه اقسام سبق را هشت قسم آورده است: پنج قسم مذکور و سبق بالماهية که آن را سبق بالتجوهر نیز گویند، و سبق بالحقیقه و سبق بالدهر و السرمد. و گفته است سبق بالحقیقه را صدر المتألهین بر اقسام سبق افزوده است و سبق دهری و سرمدی را میرداماد.

سبق بالتجوهر یا بالجوهر که به سبق بالماهية نیز تعبیر می گردد: تقدم علل قوام یعنی اجزای ماهیت نوعیه که جنس و فصل است بر خود ماهیت نوعیه

است، و مقابل آن لحوق و تأخر ماهیت از اجزایش است، و از این قسم سبق است سبق ماهیت بر لوازمش.

سبق دهری و سرمدی تقدّم علت بر معلولش است ولی نه به لحاظ ایجاب علت وجود معلول را بلکه به لحاظ سبق مرتبه تحقق علت بر مرتبه تحقق معلول و تأخر و انفکاک این از مرتبه آنست مثل سبق نشئه مجرد عقلی بر نشئه مادی.

اما سبق بالحقیقه، در مقابل حقیقت، مجاز و عرض است که تعبیر به تقدّم و تأخر بالحقیقه و المجاز، و بالحقیقه و العرض می کنند که مقدم و مؤخر هر دو در اتصاف به وصفی مشترکند جز این که یکی بالذات و بالحقیقه است و دیگر بالمجاز و بالعرض چون تقدّم وجود بر ماهیت بنا بر مذهب منصور که وجود اصل در تحقق است و ماهیت به سبب وجود موجود و متحقق است در این قسم سبق و لحوق مطلق ثبوت و کون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد و خواه بالعرض و المجاز.

این هشت قسم سبق است که در کتب حکمیه محرر است. و بدانکه در اصطلاح اهل تحقیق که قائل به وحدت شخصیه وجودند و وجود را واحد شخصی می دانند سبق دیگر است که آن را تقدّم بالحق گویند، چنانکه تقدّم بالحقیقه در مقابل مجاز بود، این سبق بالحق در مقابل باطل است ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾<sup>۱</sup>. در سبق بالحقیقه مطلق ثبوت و کون برای متأخر مثلاً ماهیت فرض می شد ولی در سبق بالحق مقابل آن الا کلّ شیءٍ ما خلا الله باطل است.

این سبق ناظر به کریمه ﴿وَسُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۱</sup> است که هر چند مظاهر، حق مخلوق به هستند ولی چون حق بدین حقیقت و واقعیت در دیده حق‌بین موحد در مجالی و مظاهر آفاق و انفس متبیین شده است جز او را مانند نقش دومین چشم احول باطل می‌یابد. به قول شاعر مفلح مخضرم ابو عقیل لبید بن ربیع عامری: الا كل شيء ما خلا الله باطل. در صحیح بخاری و مسلم و سنن ابن ماجه به چند وجه از رسول الله ﷺ روایت شده است که اصدق کلمة قالها شاعر کلمة لبید الا كل شيء الخ. طوسی در شرح دیوان لبید گوید: هذا البيت تردده كتب الحديث لاتصاله بقول الرسول: اصدق كلمة الخ بعد از آن گفت:

و تذهب الروایات الى ان عثمان بن مظعون او ابابكر او النبي قال له عند ما انشد القصيدة.

مرحوم آخوند در اسفار<sup>۲</sup> فرمود:

و بهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي ﷺ اهتزازاً علویاً لا سفلیاً  
حيث سمع قول لبید الا كل شيء - البيت - و طربت طرباً قدسيا لا حسياً و  
قال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة.

بطلان ما خلا الله، نفی کثرت و القای وسائط و ابطال اسباب و آلات نیست زیرا که رب مطلق از مجالی کثرت اسمائی که ارباب جزئییه و جنود وی یعنی شئون ذاتیه اویند باید افاضه فیض بفرماید و این فریضه حتم

۱. فصلت/۵۴

۲. ج ۱، ص ۲۰، ط ۱ رحلی

اقتضای نظام احسن علم عنایی حق تعالی است. قرآن کریم فرقان و فصل خطاب است در اسناد به وسائط فرمود: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ﴾<sup>۱</sup> و در عین حال فرمود: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾<sup>۲</sup> و قس ما لم يقل. جز اینکه شردمه‌ای از کثرت حسن صنع، به تماشای نقش از نقاش، ذاهل اند.

متأله سبزواری در منظومه متعرض این قسم سبق یعنی سبق بالحق، نشده است ولی صدرالمتألهین در اسفار عنوان کرده است<sup>۳</sup> و فرموده است: التقدّم بالحق و التأخر به و هذا ضرب غامض من اقسام التقدّم و التأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالی عندهم مقامات فی الإلهیة كما ان له شئوناً ذاتیةً ایضاً لا ینشلم احدیته الخاصة. و بالجملة وجود كلّ علة موجبة یتقدّم علی وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدّم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما یؤثر فی شیء مغائر للفاعل فتقدّم ذات الفاعل علی ذات المعلوم تقدّم بالعلیة و اما تقدّم الوجود علی الوجود فهو تقدّم آخر غیر ما بالعلیة اذ لیس بینهما تأثیر و تأثر و لا فاعلیة و لا مفعولیة بل حکمهما حکم شیء واحد له شئون و اطوار و له تطور من طور الی طور. و ملاک التقدّم فی هذا القسم هو الشان الإلهی.

اگر کما ینبغی نیل به معنی سبق بالحق حاصل آید، فرق بین موضوع

۱. انعام / ۶۲

۲. زمر / ۴۳

۳. ج ۱، ص ۲۶۵، رحلی

معارف اهل تحقیق، و بین موضوع مباحث اهل نظر به شایستگی معلوم خواهد شد.

تذیل: اهل نظر پس از اثبات واجب و توحید و تنزیه آن، در علم باری به جزئیات متصرّم، و در ربط حادث به قدیم و کثرت به وحدت و نظائر اینگونه اصول مسائل در ورطه مشکلاتی سهمگین افتاده‌اند که راه و روی رهایی را جز تقبیل آستانه وحدت شخصی وجود یعنی وجود صمد حق، و تقبل آن نیافتند.

عارف متألّه سید حیدر آملی رضوان الله علیه در مبحث فرق دو نحوه علم کسبی نظری، و علم ارثی حقیقی الهی، از کتاب خود جامع الأسرار از صفحه ۴۷۲ تا صفحه ۵۲۶ جمعی از اکابر را نام می‌برد که سرانجام سر به آستانه بیت معمور و سقف مرفوع عرفان بالله نهاده‌اند تا از اضطراب به اطمینان رسیده‌اند و آرمیده‌اند. از آن جمله‌اند شیخ رئیس ابن سینا و فخر رازی و غزالی و کمال الدین میثم بحرانی و استادش علی بن سلیمان بحرانی و خواجه نصیرالدین طوسی و نصیرالدین کاشی و افضل الدین کاشی و افضل الدین خونجی و صدرالحق ترکه اصفهانی و صائن الدین علی بن ترکه و عبدالرزاق کاشی، و کلمات هریک را از کتب و رسائل آنان در اثبات مقصودش شاهد آورده‌است.

مطلبی به صورت خطابی و استحسانی

در تأکید موضوع مسائل عرفانی

این مطلبی به صورت خطابی و استحسانی در تأکید موضوع مسائل اهل

تحقیق است: شیخ عربی در باب هفتاد و سوم فتوحات مکیه گوید: علم الحروف والأسماء هو علم الأولیاء فیتعلمون ما اودع الله فی الحروف والأسماء من الخواص العجیبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم فی عالم الحقیقة والخیال الخ.

غرض اینکه مولی عبدالصمد همدانی در بحرالمعارف<sup>۱</sup> آورده است که قال علی علیه السلام: ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحیم.

و همین حدیث با زیادتی در دو چوب و یک سنگ است به این عبارت: ظهرت الموجودات عن بسم الله و أنا النقطة التي تحت الباء. الموجودات جمع محلی به الف و لام است که مفادش این است هیچ موجودی در جمیع عوالم، از ذره تا بیضاء، از قطره تا دریا از کران تا کران دار هستی نیست مگر این که همه و همه از بسم الله الرحمن الرحیم ظاهر شده اند که همه مظاهر این کلمه مبارک اند بدون اینکه یک نقطه تکوینی یا تدوینی از آن خارج باشد این ظهور، انفطار موجودات از بسم الله الرحمن الرحیم است ﴿أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۲</sup>، ﴿أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾<sup>۳</sup>، ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾<sup>۴</sup>، ﴿وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۵</sup> و

۱. ص ۳۷۴، ط ۱، چاپ سنگی

۲. ابراهیم / ۱۱

۳. یوسف / ۱۰۲

۴. روم / ۳۱

۵. انعام / ۸۰

به عبارت اخری این ظهور قیام موجودات به بسم الله الرحمن الرحیم است و به مثل مانند اشتقاق کلمات از مصدرشان است، حدیث اشتقاق یا آدم هذه اشباح افضل خلائقی و بریاتی هذا محمد و أنا الحمید المحمود فی فعالی شقت له اسماً من اسمی و هذا علی و أنا العلی العظیم شقت له اسماً من اسمی الحدیث مؤید است. در این معنی گفته شد:

مصدر به مثل هستی مطلق باشد

عالم همه اسم و فعل مشتق باشد

چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست

پس هر چه در او نظر کنی حق باشد

پس هیچ ذره‌ای و هیچ دمی و حرفی و قولی و نقطه‌ای از «ظهرت الموجودات» بدر نیست.

انفطار، انشقاق و ظهور شیء از شیء است یقال: تفتط الشجر بالورق والنور. برگ و گل از درخت منفطرنند و قائم به درختند بلکه جزء درخت و شانی از شتون اویند.

آیه مبارکه ﴿بسم الله الرحمن الرحیم﴾ نوزده حرف است و در هر حرف آن بسیار حرف است یکی از مشایخم قدس سره العزیز حکایت می‌فرمود که عبدالکریم جیلی صاحب انسان کامل، متوفی ۸۹۹ هـ. ق به عدد حروف این آیه مبارکه درباره این حروف کتاب نوشت یعنی نوزده جلد که در هر حرف یک کتاب نوشته است، یک کتاب در «ب» و یک کتاب در «س» و هكذا.



راقم این دوره کتاب جیلی را ندیده‌است و در جایی سراغ نگرفته‌است جز اینکه رساله‌ای موجز از جیلی در این باب دارد به نام «الكهف والرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم».

در فاتحه تفسیر مجمع آمده‌است که: و (روی) عن ابن مسعود قال: من أراد أن ینجیه الله من الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ بسم الله الرحمن الرحیم فإنها تسعة عشر حرفاً لیجعل الله کلّ حرفٍ منها جنّةً من واحد منهم.

و سیوطی در درّ منثور<sup>۱</sup> آورده است که: واخرج وکیع والثعلبی عن ابن مسعود قال من أراد أن ینجیه الله من الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ بسم الله الرحمن الرحیم لیجعل الله بكلّ حرفٍ منها جنّةً من کل واحد.

در حدیث مبارک فوق زبانیه را موصوف به نوزده کرده‌است، در قرآن مجید زبانیه در آخر علق است ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ ﴿سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ﴾ و در قرآن همین یک زبانیه است، و تسعة عشر در سوره مدثر است ﴿سَأُصَلِّيه سَقَرٌ﴾ و ما أدريك ما سَقَرٌ ﴿لَاتُبْقَى﴾ و لاتَذَرُ ﴿لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ﴾ ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ و ما جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً و ما جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ و يَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾، و در قرآن همین یک تسعة عشر است.

ذیل حدیث مروی مجمع این بود که لیجعل الله کل حرف منها جنّة من واحد منهم و به ظاهر عبارت باید بفرماید «منها» چه هم در ذوی العقول است و حدیث در مجمع از مخطوط مصحح، و مطبوع معتمد چنانست که نقل

کرده ایم و همان هم صحیح است زیرا در علق زبانیه مدعو است.  
 این نوزده زبانیه به بیان آیه بعد آن ملائکه اند و در تحریم هم تصریح به  
 ملائکه شده است ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾<sup>۱</sup> و در ملک تعبیر به خزنه شده است: ﴿كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾. پس زبانیه ملائکه موکل بر نارند که به اصحاب نار و  
 خزنه تعبیر شده اند حضرت وصی علیه السلام فرمود: ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً<sup>۲</sup>،  
 و نیز فرمود:

کتاب الله ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض<sup>۳</sup> و چون زبانیه  
 ملائکه اصحاب نارند، در فهم آیات وعید بر خلود مثل ﴿اولئك اصحاب النار  
 هم فيها خالدون﴾ بین صحبت نار و عذاب باید فرق گذاشت که مجرد  
 مصاحبت عذاب نیست. اما چرا آن عده فتنه اند این زمان بگذار تا وقت دگر.  
 مرحوم نراقی در خزائن آورده است که: البسمة تسعة عشر حرفاً و قلماً  
 كلمة في القرآن تخلو من واحدة منها و ربما تحصل النجاة من شرور القوى  
 التسعة عشر التي في البدن أعنى الحواس العشرة الظاهرة والباطنة والقوى  
 الشهوية والغضبية والسبع الطبيعية التي هي منبع الشرور و لهذا جعل الله  
 سبحانه خزنة النار تسعة عشر بازاء تلك القوى فقال عليها تسعة عشر.

۱. تحریم ۷/

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳

(صفحه ۳۷۵ به تصحیح اینجانب) این کلام منقول از خزائن نکته‌ای بسیار شریف است و سرّ اینکه خزنه نار به ازای این قوی هستند در حکمت متعالیه به خصوص در صحف اهل تحقیق محقق است، و ما شاید در قسمت دوم این مقاله بدان اشارتی بنماییم.

مرحوم میرداماد در جذوات فرمود: العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة و عالم المثال فهذه تسعة عشر بعدد حروف البسمة.

و دانستی که وجود و واحد مانند حق و میزان دو جسم یک روح اند و هر یک چون عوالم و قوی به زنه حروف بسمله اند و ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحيم و تلفیق این نکات با یکدیگر ناطق است که ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ که به اصطلاح خواص وجود واحد شخصی یعنی صمد حق است و هر کسی را اصطلاحی داده اند. چقدر از مبانی حقّه توحیدیه دور است آنکه قائل به حلول است و حال اینکه به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دوئی عین ضلال است

تمیز محیط از محاط به امتیاز و تعین احاطی است نه تقابلی

حکم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة<sup>۱</sup>

۱. امام امیرالمؤمنین حضرت وصی الله علیه و آله، خطبه ۱۷۷ نهج البلاغه

هرچند با تدبّر از اصول سالفه تمیّز محیط از محاط بر اهل تمیّز معلوم می‌گردد، مع ذلک در بیان کلام مذکور امام علیه السلام در حکم تمیّز گوئیم:

توهم نشود که حال غیرتش غیر در جهان نگذاشت پس غیر کدام است و تمیّز او از غیر به چه نحوه است؟

جواب اینکه تعین بر دو وجه متصور است: یا بر سبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه، و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست. زیرا که شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است، و صفتی مقابل آن صفت در شیء مغایر آن، چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند، چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحو آنها، این وجه تمایز و تعین بر سبیل تقابل است.

وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنانست که صفتی برای این متمیّز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کلّ از آن حیث که کلّ است نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به جزئیاتش.

و امارات تمیز در قسم اوّل که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبتهایی است که از امور متقابله پدید آمده‌است، اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز امر زائد بر متعین باشد، چه اینکه بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می‌گردد و به وجود او حقیقت متعین، متحقق می‌گردد زیرا که حقیقت کلّ همانا که کلیّت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق

می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می‌کند، و همچنین عام عموم او به اعتبار احاطه او به خصوصیات و جزئیات و جامع بودنش مر آن خصوصیات را است و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد و شک نیست که هیأت مجموعه و صور احاطیه‌ای که اشیا را است برای آنها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد.

و اگر زیادت تحقیق در این معنی خواهی و اقامه بینه بر این دعوی طلبی در قول خداوند متعال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾<sup>۱</sup> تأمل کن که چگونه نفی را در گفتارش بطوری سریان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است، که دو وجود نیست یعنی دو وجود ندارد، خواه دو صنف وجود و خواه دو نوع وجود، که از هر یک از لم یلد و لم یولد، والد و مولود، دو صنف وجود استفاده گردد که دو صنف وجود نیست، و از ولم یکن له کفوًا أحد، کفوًا با کفو، دو نوع وجود، و سریان نفی یعنی بودن «لم» در هر سه جمله که نفی وجود دوم می‌کند مطلقاً، و چون دومی نیست یعنی دومی وجود ندارد پس تمایز تقابلی در باری تعالی راه ندارد.

خلاصه مطلب اینکه تمایز و تعین دو چیز و جدای از یکدیگر به بودن صفاتی و خصوصیات در این یکی است که مقابل آن صفات در آن دیگر هم ثابت است که هر یک از این دو واجد صفاتی خاص است و به آن

صفات از یکدیگر متمایزند در این صورت آن دو تمایز تقابلی دارند. و ظاهر است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبتهایی اند که از امور متقابله پدید می آیند به مثل چون امارات تشخّص زید از عمرو که هریک به صفاتی که داراست متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش چون تمیز کلّ از آن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره اوست و خارج و زائد از او نیست بلکه به وجود او متحقّق و به عدم او منتفی است و چون هیچ جزء مفروض کلّ، بدان حیث که کلّ است، منحاز از کلّ نیست زیرا که کل نسبت به مادونش احدیت جمع دارد لاجرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یک حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت حقیقة الحقائق با ماسوای مفروض چنین است و این معنی از سوره نسبت به خوبی مستفاد است که چنان نفی را سریان داد که نام و نشانی برای ماسوی نگذاشت تا سخن از دو وجود به میان آید، و اعتناء و اعتباری به تمایز تقابلی داده شود خواه دو وجود صنفی که از هریک از *لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* مستفاد است و خواه دو وجود نوعی که از *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*.

شایسته است در این مقام به ذکر حدیثی از کعبه عشاق امام سوم جناب سید الشهداء علیه السلام در تفسیر کلمه مبارکه «الصّمَد»، تبرّک جویم:

مرحوم صدوق در باب تفسیر *قُلْ هُوَ اللَّهُ توحيد* روایت فرموده است: قال وهب بن وهب القرشي و حدّثني الصادق جعفر بن محمد عن ابيه الباقر عن ابيه عليه السلام: إنّ اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليه السلام يسألونه عن الصمد؟ فكتب اليهم: بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن و

لاتجادلوا فيه بغير علم فقد سمعت جدى رسول الله ﷺ يقول: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

وإنَّ الله سبحانه قد فسّر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسّره فقال لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد.

لم يلد: لم يخرج منه شىء كثيف كالولد و سائر الأشياء الكثيفة التى تخرج من المخلوقين و لاشىء لطيف كالنفس و لا يتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شىء و ان يتولد منه شىء كثيف او لطيف.

و لم يولد: و لم يتولد من شىء و لم يخرج من شىء كما يخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها كالشئ من الشئ والدابة من الدابة والنبات من الأرض والماء من الينابيع والثمار من الأشجار ولا كما يخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الأذن والشّم من الأنف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتميز من القلب و كالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذى لا من شىء ولا فى شىء ولا على شىء مبدع الأشياء وخالقها و مُنشئ الأشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه: فذلكم الله الصمد الذى لم يلد و لم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال و لم يكن له كفواً احد.

خاتمه: مرحوم علامه شيخ بهائي در اواسط مجلد چهارم كشكول<sup>١</sup>

فرمود:

قال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد: ان قلت: ما تقول في من يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب و غير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات و ظهر فيها فلا يخلو منه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها و عينها و انما امتازت و تعينت بتقيدات و تعينات و تشخصات اعتبارية و يمثل ذلك بالبحر و ظهوره في صورة الأمواج المتكثرة مع أنه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط؟

قلت: هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدة الكشفية دون المناظرات العقلية و كلُّ ميسرٌ لما خلق له.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی علوم اسلامی



## قسم دوم رساله در طایفه‌ای از معارف علمی و عملی

## گوهر نفس است

﴿وَسَقِيهِمْ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾<sup>۱</sup>

ای بپزهرهم عن کل شیء سوی الله اذ لا طاهر من تدنُّس بشیء من

الاکوان الا الله. روه عن جعفر بن محمد<sup>۲</sup> علیه السلام.

من در امت خاتم از عرب و عجم، کلامی بدین پایه که از صادق آل

محمد صلی الله علیه و آله و سلم در غایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است، از هیچ عارفی نه دیده‌ام و نه شنیده‌ام.

باب اول ارشادالقلوب دیلمی رحمته الله علیه قال صلی الله علیه و آله و سلم: لكل شیء معدن و معدن

التقوی قلوب العارفين<sup>۳</sup>.

بحرالمعارف مولی عبدالصمد همدانی<sup>۴</sup> رحمته الله علیه: فی کتاب فردوس العارفين

قال امیرالمؤمنین علیه السلام: العارف اذا خرج من الدنيا لم یجدہ السائق والشهید فی

القیامة و لا رضوان الجنة فی الجنة و لا مالک النار فی النار قیل: و این

یقعد العارف؟ قال علیه السلام: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر.

۱. انسان / ۲۲

۲. تفسیر مجمع البیان امین الاسلام طبرسی رضوان الله علیه ، ص ۴۱۱، ج ۵ رحلی

۳. ص ۱۰ به تصحیح استاد علامه شعرانی رحمته الله علیه

۴. ص ۴، ط ۱، چاپ سنگی

تاسع بحار به نقل از خرائج قطب راوندی<sup>١</sup> قال الباقر عليه السلام: خرج علي عليه السلام يسير بالناس حتى اذا كان بكربلاء على ميلين او ميل تقدم بين ايديهم حتى طاف بمكان يقال له المقدفان فقال عليه السلام: قتل فيها مائتا نبي و مائتا سبط كلهم شهداء و مناخ ركاب و مصارع عشاق شهداء لا يسبقهم من كان قبلهم و لا يلحقهم من بعدهم.

باب العبادة من اصول كافي<sup>٢</sup> باسناده عن عمرو بن جميع عن ابي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: افضل الناس من عشق العبادة فعانقها و أحبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا يبالي على ما اصبح من الدنيا على عسر أم على يسر.

ماده (ع ش ق) سفينة البحار ان الجنة لأعشق لسلمان من سلمان للجنة. صحيفه ثانيه سيد الساجدين عليه السلام كه محدث جليل شيخ حر عاملی صاحب وسائل الشيعه عليه السلام جمع آوری کرده است، در مناجات العارفين فرماید: الهی فاجعلنا من الذين ترسخت اشجار الشوق اليك في حدائق صدورهم و أخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم فهم الي أوكار الأفكار يأوون و في رياض القرب و المكاشفة يرتعون و من حياض المحبة بكأس الملاطفة يكرعون.

ایمان و كفر كافي باسناده عن عيسى النهري عن ابي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من عرف الله و عظمه منع فاه من الكلام و بطنه من

١. ص ٥٨٠، ط كمانی

٢. ج ٢، ص ٦٨ معرب

الطعام و عفى نفسه بالصيام والقيام قالوا بآبائنا و أمهاتنا يا رسول الله هؤلاء اولياء الله؟ قال: ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم ذكراً و نظروا فكان نظرهم عبرة و نطقوا فكان نطقهم حكمة و مشوا فكان مشيهم بين الناس بركة لولا الآجال التي قد كتبت عليهم لم تقر ارواحهم في اجسادهم خوفاً من العذاب و شوقاً الى الثواب.

### انسان حی بن يقظان است؛

فرزند پدری به نام عقل کل، و مادری به نام نفس کل است.

انسان ولید عناصر و طبایع نیست که چون دیگر مرکبات، دیر یا زود فسادپذیر و تباه شود بلکه حی بن يقظان است یعنی مولودی آنسوئی است که فرزند پدری به نام عقل کل و مادری به نام نفس کل است، هر چند این مولود کریم الأبوین بدو حدوثش از نشئه طبیعت است و مرکب او که مرتبه نازله اوست مرکب از طبایع عنصریه است.

انسان به فعلیت رسیده مظهر عقل کل و نفس کل است، لذا از مشایخ علم مأثور است که امیر المؤمنین علیه السلام مظهر عقل کل است، و سیده نساء عالمین فاطمه سلام الله علیها مظهر نفس کل. عقل در عالم کبیر و صغیر قائم بر نفس و نفس قائم به اوست، و مرد مطلقاً نموداری از عقل، و زن مطلقاً نموداری از نفس است ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾<sup>۱</sup> انسان هر چند از رحم طبیعت روییده است و در دامن آن پروریده شده است که ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ

سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ<sup>۱</sup> ولکن این نطفه نقطه‌ای است که جفر جامع حروف اسرار هستی و بزرگترین کتاب آفاقی و انفسی و بهترین آیت ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾<sup>۲</sup> می‌گردد.

این نطفه جبه‌ای است که در آغاز از مزرعه ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾<sup>۳</sup> روئیده شده است ولکن آن را از قدرت کامله اله، قوه و مئه‌ایست که در تحت تربیت مربیان آنسوئی شجره طیبه طوبی می‌گردد و از آن کل ثمرات می‌روید.

انسان من حیث هو انسان غذای او علم و عمل است که علم و عمل انسان سازند، و در تحت تدبیر و تسخیر معلّمان روحانی و مفارقات نوری به تدریج از قوه به فعل می‌رسد و از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالفعل و عقل مستفاد ارتقاء می‌یابد.

نطفه انسانی آخرین صورت سلسله نزولی وجودی ممکنات است که از همه آنها خلاصه‌گیری و عصّاری شده‌است و محتوی جمیع قوای رقائق عالم کیانی بلکه حائز همه اصول و حقائق عالم ربانی است که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>۴</sup>. همانطور که ثمر خلاصه شجر، و کلمه موجز و مختصر شجره مفصل بالقوه است نطفه انسانی نیز نسبت به شجره کون این چنین است این آخرین مرحله سیر نزولی

۱. مومنون/۱۳ و ۱۴

۲. یس/ ۱۳

۳. بقره/ ۲۲۴

۴. واقعه/ ۶۳

صورت جميع موجودات است که در عین حال اولین مرتبه و مرحله صعودی و عروجی کمالات انسانی است که کم کم به اعداد معدیات و فیض فیاض علی الاطلاق مظهر تام ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> و سلطان عالم ارضی و خلیفه الله می گردد.

به مثل نطفه انسانی که زبده عالم و صفوت و لباب و خلاصه آن است آن چنانکه از ماست در مشک، به زدن مشک زبده آن گرفته می شود، عالم همچو مشکی است که از جنب و جوش و حرکات حیرت آور آن زبده ای به نام نطفه انسانی حاصل می شود که آخر همه آنها و عصاره همه آنها است و در وی قوای عالم جمع است. همین نطفه آدمی که در آخرین مرحله تنزل وجودی قرار گرفته است، در اولین مرحله قوس صعودی است که مشترک بین دو قوس نزول و صعود است، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾<sup>۲</sup> گاه گاهی که در طی تحوّل اطوار و تقلّب حالات و تنوع اوقاتم، نسائم نفحات ریاض قدس از نشئات جان فزای عالم انس، مشام جان را معطر می سازد، لطائفی در کسوت الفاظ مکتسی می گردد که زمره ای از آنها به حلیت تسمیت الهی نامه متحلی گردیده است، و طایفه ای از آنها به سمت نکات متسم. در الهی نامه آمده است:

الهی چه شگفتی از این بیشتر که ماء مهین خوانا و نویسا شد، و سلاله طین گویا و شنوا.

الهی همه این و آن را تماشا کنند و حسن خود را که عجب تر از خود

۱. بقره/۳۲

۲. سجده/۶

نیافت.

الهی من خودم را نشناختم تا تو را بشناسم.  
 الهی عارفان گویند عرفنی نفسک، این جاهل گوید عرفنی نفسی.  
 الهی در شگفتم از آنکه کوه را می شکافد تا به معادن جواهر دست بیابد  
 و خویش را نمی کاود تا به مخازن حقائق برسد.  
 الهی در ذات خودم متحیرم تا چه رسد در ذات تو.  
 و در نکات گفته است:

نکته: ملک با عالم ملک است و خیالت با عالم مثال و عقلت با عالم  
 عقول، قابل حشر با همه ای و دارای سرمایه کسب همه، از صادق آل محمد  
 ﷺ مروی است که:

ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوته و أسس ملکوته علی مثال  
 جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

نکته: آنچه در احوال و اطوار سالک در خواب و بیداری عائدش می شود  
 ثمره هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می کند.

نکته: معرفة النفس مرعاة معرفة الرب است، اقرأ وارق.

نکته: انسان کلید خزائن اسرار است.

نکته: سفرنامه معراج رسول ﷺ شرح اطوار آدمی است.

انسان را شأنی است که تواند عاقل موجودات گردد،

لاجرم موجودات را شأنی است که معقول وی می گردند.

به منطق اهل نظر و اهل حکمت متعالیه انسان دارای شأنی است که تواند از قوت به فعلیتی رسد که صاحب مقام عقل مستفاد گردد، و این طریق استکمال نفس ناطقه است، و صاحب ولایت کلیه الهیه اعنی انسان کامل همه این مقامات و مراحل را مع الاضافه واجد است.

انسان در مقام و مرتبت عقل هیولانی فقط قابلیت استکمال دارد و پس از آنکه به اولیات و بدیهیات آشنا شده است، این حالت را عقل بالملکه گویند، زیرا که این سلسله علوم اولیه آلت اکتساب نظریاتند که نفس بدانها قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشئه عقل بالفعل تواند کرد ولی هنوز نفس صاحب مرتبه عقل بالفعل نیست، زیرا به ادراک اولیات و مفهومات عامیه قدرت تحصیل وجود نوری عقلی که علم است هنوز حاصل نشده است.

و چون ملکه و قدرت بر استحضار علوم نظری پیدا کرده است که به منت و ملک حاصل در خویش هر وقت بخواهد تواند نظریات را بدست آورد در این حال نفس ناطقه را تعبیر به عقل بالفعل می کنند که از قوت به فعل رسیده است.

و چون خود کمالات علمی و معارف نوری عقلی در نزد حقیقت نفس حاضر باشند آن کمالات نوری را عقل مستفاد گویند از این جهت که آن حقائق از عقل فعال که به اذن الله مخرج نفوس ناطقه از نقص به کمال و از قوت به فعل است، استفاده شده اند.

هر یک از مراتب عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل قوه‌ای از

قوای نفس است که قوای نظری وی اند ولی عقل مستفاد قوه نفس نیست بلکه حضور معقولات در نزد نفس بالفعل است. لفظ عقل بر عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعّال، به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود، و رساله اطلاقات عقل فارابی در این باب، جداً مطلوب است. هیچ بخردی در این شأنیت نفس دودلی ندارد بلکه تسلیم است و بدان تصدیق دارد و می‌بیند که خود هرچه از قوت به فعل می‌رسد قدرت و سلطان وی بیشتر می‌شود و نور بینش وی فزونی می‌گیرد و از تاریکی نادانی رهایی می‌یابد و هرچه دانای‌تر می‌شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالاتر قوی‌تر می‌گردد، و گنجایش وی برای گرد آوردن حقایق دیگر بیشتر می‌شود، و از این معنی پی می‌برد که گوهر نفس ناطقه از نشئه دیگر و از ماورای عالم طبیعت و ماده است و به سر و رمز کلام عالی امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌رسد که فرمود: كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به<sup>۱</sup>. و چون روح انسانی هر اندازه بیشتر نایل به حقایق نوری وجودی عقلی شد استعداد و ظرفیت وی برای تحصیل و اکتساب معارف بالاتر بیشتر می‌شود، سر این جمله جمیل دعای افتتاح معلوم می‌گردد که حضرت بقیة الله فرمود: الذی لاتنقص خزائنه و لاتزیده كثرة العطاء الا جوداً و کرمأ انه هو العزيز الوهاب .

صورت مقرون به ماده پس از تفرید و تجرید نفس ناطقه آن را از ماده، و یا به انشاء نفس ناطقه مانند آن را در خود به اعداد آلات قوای جسمانی، و یا



از ناحیه ارتباط نفس به حقائق اشیاء از راه اتصال به علت آنها، صورت فعلی مجرد بدون ماده می‌یابد، و وجود آن به نفس قائم است و نفس با آنها معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد.

و سخن فقط در دانستن مفاهیم و معانی کلیه آنها نیست زیرا که مفاهیم معقولات و مفهوم عاقل همه از یکدیگر متغایرنند، بلکه دست یافتن به انحاء وجودات عینی آنها، و ارتقاء و اشتداد وجود نفس، و بودن وجود آن در عوالم عدیده به حکم هر عالم است. و به حکم اصل اصیل اتحاد عاقل به معقول بلکه مدرک به مدرک عین نفس می‌شوند. و شیئیت شیء نیز در حقیقت به صورتش است پس نفس ناطقه علم به هر چیزی که پیدا کرده است در حقیقت همان موجود است زیرا که علم نور است و صورت فعلی هر چیز که معلوم نفس شد وجودی نوری است که عاری از حجاب ماده است و صورت فعلی ادراکی نفس عین نفس است زیرا که قوای مدرک که نفس شئون وی‌اند، و صور مدرک که فعلیات نوری‌اند که در مرتبت قوای مدرک‌اند که وجود واقعی آن صور علمیه همان وجود آنها برای قوای نفس بلکه برای نفس بلکه وجود واقعی آنها همان وجود نفس است لذا حساس با محسوس و متخیل با متخیل و متوهم با متوهم و عاقل با معقول متحد است که اتحاد ادراک و مدرک و مدرک است مطلقاً به حسب وجود نه به حسب مفاهیم، بلکه تعبیر به اتحاد هم از ضیق لفظ است و واقع آن فوق اتحاد است.

پس در حقیقت صور مدرک که اشیاء که علم نفس‌اند شأنی از شئون نفس‌اند و این نه انقلاب حقیقت است بلکه ارتقاء و جهش نفس از نقص به کمال است.

اگر صورت فعلی در وجودش مقرون به ماده نباشد، چنین صورتی نیاز به تفرید و تجرید ندارد و خود بذاته عقل و عاقل و معقول یعنی علم و عالم و معلوم است و نفس ناطقه را شأنیت علم بدانها نیز هست اگرچه استعدادها متفاوت است. ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقُدْرِهَا﴾<sup>۱</sup> و چنانکه شأنیت نفس است که عاقل و مدرک موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند، شأن همه موجودات نیز این است که معقول وی گردند جز اینکه ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۲</sup>، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾<sup>۳</sup>.

مرحوم آخوند صدرالمتألهین در اسفار فرماید:

ما من شيء إلا و من شأنه أن يصير معقولاً إما بذاته و إما بعد عمل تجرید. و ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة اذ ما من شيء إلا و يمكن ان يتصور في العقل إما بنزعه و تجریده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجرید و غیره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل<sup>۴</sup>.

و معلم ثانی فارابی رحمته الله در رساله اطلاقات العقل فرماید: شأن الموجودات كلها ان تعقل و تحصل صوراً لتلك الذات یعنی بها ذات النفس الناطقة الانسانية.

۱. بقره/ ۵۷

۲. طه/ ۱۱۲

۳. طه/ ۱۱۱

۴. ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۱، ط ۱ رحلی

و نیز در همان رساله گوید: فاذا حصلت معقولات بالفعل صارت حينئذٍ احد موجودات العالم اذ عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. چون شأن همه موجودات این است که معلوم نفس انسانی گردند، و شأن نفس نیز این است که تواند از مرتبه عقل هیولانی به مرتبت عقل مستفاد و عقل بسیط رسد بلکه بر آنها نیز محیط شود، لذا از ظلمت جهل به جهان نور علم انتقال می یابد و به دانستن هر حقیقت علمی کلی بابتی از عالم غیب به رویش گشوده می شود چه اینکه علم وجودی نوری و محیط و مبسوط و بسیط است. و همچنین درجه درجه که بر نردبان معرفت ارتقاء می یابد سعه وجودی او و گسترش نور ذات او و اقتدار و استیلای وی بیشتر می شود و آمادگی برای انتقالات بیشتر و قویتر و شدیدتر، و سیر علمی بهتر پیدا می کند. تا کم کم مفاتیح حقایق را به دست می آورد. و چون استعدادش تام باشد و واجب تعالی هم که فیاض علی الاطلاق است به مرحله عقل مستفاد می رسد و به عبارت دیگر عقل بسیط می شود که عقل بسیط علم بسیط است اعنی وجودی است که از سعه نوریت و جامعیتش حایز همه انوار معارف حقّه است و جمیع اسمای الهی را به استثنای اسمای مستأثره، واجد است پس چنین کسی خزانه علوم و مظهر تام و کامل ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> می گردد و به مقام شامخ ولایت تکوینیه و خلیفه اللّهی می رسد و در قوت عقل نظری و عقل عملی به غایت قصوی نایل می شود و به تعبیر شریف شیخ رئیس رحمته علیه در آخر الهیات شفاء کاد أن یصیر ربّاً انسانياً و کاد أن تحلّ عبادته

بعد الله تعالى و هو سلطان العالم الأرضی و خليفة الله فيه.

این سخنان برای کسانی که از حسیض طبع و حس بدر نرفتند، و از مرتبه وهم و مقام خیال قدم فراتر ننهادند، افسانه می نماید ﴿ذلك مبلغهم من العلم﴾ و شیخ در اشارات چه نیکو گفته است: ان ما یشتمل علیه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لاتناسبه.

### طرق اقتنای معارف

تحصیل معرفت صحیح در مرقومات و زبر فریقین به دو طریق بیان شده است یکی طریق برهان نظری، و دیگری طریق عیان کشفی.

اهل تحقیق در بسیاری از موارد تصریح به عدم کفایت نظری کرده اند که سبیل علوم معرفت، طوری و زای طور عقل نظری است و به نظم و نشر بر آن حرفها دارند که ترک تعرض بدانها را اولی دیده ایم.

محبی الدین عربی در فص آدمی فصوص الحکم گوید:

و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا

عن کشف الهی.

قیصری در شرح گوید: فان ادراکه یحتاج الی نور ربانی یرفع الحجب

عن عین القلب و یحد بصره فیراه القلب بذلک النور بل یکشف جمیع

الحقائق الکوئیة والالهیة و اما العقل بطریق النظر الفکری و ترتیب المقدمات

والاشکال القیاسیة فلا یمکن ان یعرف من هذه الحقائق شیئاً لانها لاتفید إلاّ

اثبات الامور الخارجة عنها اللازمة اياها لزوماً غیر بین. والاقوال الشارحة

لابدّ و ان تكون اجزاؤها معلومة قبلها ان كان المحدود مركباً والكلام فيها كالكلام في الاول و ان كان بسيطاً لا جزء له في العقل و لا في الخارج فلا يمكن تعريفه الا باللوازم البينة فالحقائق على حالها مجهولة فمتى توجه العقل النظري الى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة اياها عن ادراكها كما هي يقع في تيه الحيرة و ببداء الظلمة و يخبط خبطة عشواء و اكثر من اخذت الفطنة بيده و ادراك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء و قوة الفطنة من الحكماء زعم انه ادركها على ما هي عليه و لما تنبه في آخر امره اعترف بالعجز والقصور.

این کلام قیصری اجمال گفتار صدرالدین قونوی در این موضوع است که ابن فناری به تفصیل در فصل سوم مصباح الانس شرح مفتاح الغیب قونوی آورده است که به نه وجه استدلال کرده است که معرفت اشیاء آن چنان که در واقع هستند با ادله نظریه متعذر است و نتیجه اینکه چون تحصیل معرفت صحیح یا به طریق برهان نظری است و یا به طریق عیان کشفی، و طریق نظری از خلل صافی نیست پس طریق دوم متعین است که با توجه به حق تعالی و مراقبت کامل و تعریه و التجای تام و تفریغ قلب به کلی از جمیع تعلقات، آن هم در تحت تدبیر و ارشاد کاملان مکمل که واقف منازل اند چون انبیاء و وارثان به حق آنان، صورت پذیر است.

اینان جان آکنده از اصطلاحات علوم غیر ایقانی را حجاب بزرگ یعنی حجاب الله می دانند که قلب مجلو و فارغ از آنها باید ادراک حقائق کما هی بنماید. در فص عزیری فصوص الحکم گوید:

و لما كانت الانبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها الا من الوحي الخاص  
الالهى فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره  
الفكرى عن ادراك الامور على ما هي عليه.  
سنایی گوید:

اگر بودی کمال اندر نویسایی و خوانایی

چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوانا

آن وجوه نه گانه به این بیان است:

الف - احکام نظری تابع مدارک است، و مدارک تابع توجهات مدرکین  
است که به حسب تفاوت مدرکین تفاوت می یابد، و این توجهات تابع  
مقاصد است، و مقاصد تابع عقائد و عوائد است، و این عقائد و عوائد  
تجلیات اسمائیه اند که به حسب استعدادات قوایل تعیین می یابند، زیرا که  
اصل تجلیات از یک چشمه یکتا است که هیچ تعدد در آن نیست و به حسب  
ذاتش اختلاف ندارد، بلکه به اختلاف قوایل در قابلیتشان به حکم مراتب و  
مواطن و اوقات و احوال و امزجه و صفاتشان، و همچنین به حسب احکام  
احوال و سائط وجودشان، اختلاف می یابند. چنانکه یک شیء مبصر به  
اختلاف قوای مبصره به حسب قرب و بعد و لطافت و کثافت و تلون و  
شفیف، متعدد می نماید.

ب - اختلاف آرای متناقضه، و عدم قدرت رأیی بر ابطال دلیل رأی  
دیگر، خود دلیل است که تعویل و اعتماد بر رأی آنرا نیز نشاید، با اینکه  
یکی از دو رأی قطعاً باطل است پس این احتمال بطلان در هر دلیل نظری  
جاری است.

ج - چه بسا که ناظر، مدتی دراز بر نظر خود تعویل و اعتماد دارد، سپس خود او یا دیگری بعد از او بر خلل نظرش اطلاع می‌یابد که از آن نظر برمی‌گردد، پس این احتمال در هر نظر اهل نظر خواه نظری که سبب تعویل است و خواه نظری که سبب رجوع است، می‌رود، پس مطلقاً اتکال و اعتماد بر هیچیک از دو نظر تعویل و رجوع را نشاید.

د - هر صاحب رأی نظری، به قوه فکریه جزئیه خودش در آن نظر می‌افکند و در جای خود مقرر است که شیء یعنی مدرک، ادراک نمی‌کند مگر آنی را که با او مناسب است، پس فکر جزئی ادراک نمی‌کند مگر جزئی مثل خود را، و حال اینکه حقایق در حضرت علمیه کلیاتی است که فکر جزئی به نحوه تعین آن حقایق در حضرت علمیه نمی‌رسد و آنها را آنچنان که هستند ادراک نمی‌کند.

ه - می‌بینیم که کسی اعتقاد به چیزی دارد که برای او امکان ندارد اقامه برهان بر اعتقادش بنماید، و هر چند مشککین در اعتقادش تشکیک کنند که قادر بر دفع آنها نباشد، هرگز از اعتقادش دست برنمی‌دارد، پس حالش در این اعتقاد، مثل حال اهل اذواق است که آنچه برایشان به طریق تلقی حاصل شده است قابل شک و تردید نیست. و چون چنین کسی تابع دلیل مشکک نیست و پیروی از شک شگاکان نمی‌کند و به خلاف شک و رأی آنان معتقد است، این احتمال در همه معارفی که برای اهل اذواق به طریق تلقی حاصل می‌گردد، جاری است.

و - حقائق اشیاء در حضرت علمیه بسیطاند یعنی وجودی احدی دارند، و ما آنها را آنچنان که تعین وجودی آنها است نمی‌توانیم ادراک کنیم مگر از

حیث احدیت خودمان یعنی از حیث احدیت ادراکی خودمان، و حال اینکه این ادراک از حیث احدیت ما یعنی ادراک احدی برای ما متعذر است زیرا که ادراک ما از احکام کثرت خالی نیست، به علت اینکه ما چیزی را نمی دانیم مگر از حیث اتصاف اعیان ما به وجود، و از حیث قیام حیات و علم به ما، و از حیث ارتفاع موانع حائل بین ما و بین آنچه که ادراک آن مرام و مقصود ما است، و این امور که برشمردیم اقل اموری است که ادراک حقائق بسیط احدی بدانها توقف دارد و حال اینکه همین اقل امور خود جمعیت کثیر است و خیلی است، لذا حصول وصف احدیت و بساطت برای ما و برای ادراک ما متعذر است و آن حقائق متعین احدی را باید موجودی احدی ادراک کند، یعنی بسیط را ادراک نمی کند مگر بسیط. پس ما از حقائق جز صفات آنها را از آن حیث که صفاتند نمی دانیم، نه اینکه حقائق آنها را بدانیم چنانکه شیخ رئیس بدین سخن اعتراف دارد، و حال اینکه صفات حقائق به حسب قرب و بعد متعدد و متفاوت اند. و نیز از همین جهت علوم انسانها متفاوت است. پس نتیجه اینکه علم به حقائق متعذر است، مگر از وجهی خاص که به واسطه ارتفاع حکم نسب و قیود کونیه از عارف در حال تحقق او به مقام کنت سمعه و بصره صورت پذیرد.

ز - این دلیل مؤید وجه ششم است، و آن اینکه اهل میزان همگی اعتراف دارند که بسائط را حد نیست و رسم، معرف کنه حقیقت نیست، و معرفت مرکب فرع معرفت بسائط است زیرا هر مرکبی در وجود ذهنی و خارجی به حسب ترکیبش، منحل به بسائط می شود، و چون معرفت مرکب موقوف بر معرفت بسیط است و معرفت به موقوف علیه یعنی بسیط حاصل نشود معرفت



موقوف یعنی مرکب هم حاصل نمی‌شود، پس نتیجه اینکه علم به حقایق اصلاً حاصل نمی‌شود.

ح - اقرب حقایق به انسان خود انسان است و حال اینکه به کنه خود نمی‌رسد تا چه رسد به دیگری.

ط - اعراف حقایق جوهریه در نزد اهل نظر که آنرا به حقیقت برای تمثیل حقیقت جوهریه تعیین کرده‌اند، حقیقت انسان است، و در تعریف او گفته‌اند: انسان حیوان ناطق است، و حیوان را تعریف کرده‌اند که جسم نامی متحرک به اراده است، و جسم را تعریف کرده‌اند که جوهر قابل ابعاد ثلاثه متقاطع بر قوائم است، و حال اینکه در این تعریفات از چند وجه شک روی می‌آورد:

اول، در جنس بودن جوهر برای جسم.

دوم، اینکه قبول ابعاد مذکور، بالفعل در کره تحقق نمی‌یابد، و بالقوه بر هیولای فقط هم صادق است.

سوم، اینکه نمو در سن شیخوخت وجود ندارد زیرا که ذبول منافی آنست.

چهارم، اینکه احساس و متحرک به اراده، دو فصل انسان نیستند زیرا که فصل قریب تعدد بردار نیست و اهل نظر بدین اعتراف دارند پس فصل آن معلوم نیست.

پنجم، اینکه ناطق به معنی مدرک کلیات یعنی معقولات است پس ناطق صفت روح مابین حیوانست پس چگونه بر حیوان حمل می‌شود؟

ششم، اینکه چگونه ماهیت انسان از دو حقیقت متباین یکی روح و دیگری جسم ترکیب شده‌است؟ و تشبث به حدیث عشق و تدبیر بین روح و

جسم، از تعشق به حدیث و سوء تدبیر است. یعنی آنکه سخن از عشق جسم و روح به میان می‌آورد تا بدین سخن ترکیب بین آن دو را اثبات کند عشق به حدیث دارد و دوست دارد که حرفی بزند و گرنه حدیث عشق بین روح و جسم مثبت مدعی نیست و این سخن از سوء تدبیر و بد اندیشی است، زیرا انسان را صورت احدیت حقیقیه است یعنی صورت وحدانی و هویت واحده دارد، و اینگونه معانی اضافی چون ابوت و ملک‌اند که اضافه بین متضایفین مثلاً جسم و روح مفید چنین صورت وحدانی نیست.

هفتم، اینکه اگر حیوان جنس، و ناطق فصل، در خارج تحقق نیابند حمل آن دو را بر یکدیگر نشاید، و اگر نه حیوان در خارج تحقق داشته باشد و نه ناطق، پس چگونه انسان در خارج تحقق می‌یابد؟ و باید حیوان ناطق، بنا بر فرض عدم وجود خارجیشان، از معقولات ثانیه باشند، و حال اینکه هیچیک از اهل نظر قائل بدان نیست، چگونه باید آن دو را از معقولات ثانیه دانست و حال اینکه عبارت از جسم و روح مخصوص خارجی اند.

هشتم، از شکوک اینکه در تمثیل به حقیقت انسانی، اهل نظر گفتند حقیقت شیء آن است که شیء بدان تحقق می‌یابد، اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آنرا تصور می‌کنیم؟ باید تصور شیء بنابراین فرض سبب تحقق و وجود شیء باشد. و اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آن را تصدیق می‌کنیم؟ تصدیق بعد از تحقق شیء است، و سبب تصدیق قبل از تصدیق است. و اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما محقق آنیم؟ بنابراین وجه حقیقت واحده‌ای به حسب خارج در هر فردی متحقق است نه بطور تعدد و توزع، و حال اینکه شرکت خارجی بدون تعدد و توزع ممتنع است و احدی هم قائل به تعدد و توزع حقیقت واحده در خارج به حسب

افراد نیست، پس امر حقیقت شیء چگونه است؟

این بود ادله نه گانه‌ای که در عدم اعتماد بر مبانی اهل نظر گفته شده است و ما نقل به ترجمه کرده‌ایم و فعلاً از ورود در رد و ایراد و نقض و ابرام آنها اعراض می‌کنیم، ولی سخن در این است که اقامه دلیل بر رد مبانی علوم نظریه، با سلاح دلیل به جنگ دلیل رفتن است و دلیل خود فلسفه است. و حق این است که هیچگاه جامعه بشری نمی‌تواند از منطق و برهان مستغنی باشد. ائمه دین علیهم‌السلام به طریق فکر و نظر با مردم احتجاج می‌فرمودند و کتاب احتجاج شیخ جلیل احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی رضوان الله علیه و دیگر جوامع روایی ماثور از اهل بیت عصمت و وحی بر این مدعی شاهد عدل‌اند. بلکه قرآن مجید حجت بالغه است، در چند جا احتجاج انبیاء علیهم‌السلام را حکایت فرموده است. قاضی نورالله شهید رحمته‌الله را در اول مجلس ششم مجالس المؤمنین بیانی اوسط است که:

تحصیل یقین به مطالب حقیقیه که حکمت عبارت از آن است یا به نظر و استدلال حاصل می‌شود چنانکه طریقه اهل نظر است و ایشان را علماء و حکماء می‌خوانند، یا به طریق تصفییه و استکمال چنان که شیوه اهل فقر است و ایشان را عرفاء و اولیاء نامند.

و اگرچه هر دو طایفه به حقیقت حکماوند لیکن این طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربانی فائز به درجه کمال شده‌اند و از مکتبخانه ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾<sup>۱</sup> سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوائل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشند و به وراثت انبیاء که صفوت خلائق‌اند

اقرب و اولی خواهند بود و هر دو طریق در نهایت وصول سر به هم باز می‌آورد و ﴿إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾.

و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحكماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا قدس الله روحهما اتفاق صحبتی شد بعد از انقضای آن یکی گفت: آنچه او می‌داند ما می‌بینیم، و دیگری گفت: آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم. و هیچ یک از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می‌گوید: هذه الاقوال المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يحصلها فليحصل لنفسه فطرة اخرى.

و افلاطون الهی فرمود: قد تحقق لي الوفاء من المسائل ليس لي عليها برهان.

و شیخ ابوعلی در مقامات العارفين گوید: فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة و من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر.

این بود کلام مرحوم قاضی که جمع بین رأیین و احقاق حقیقین نموده‌است. و حق هم این است که مرحوم قاضی احقاق کرده‌است، و چنانکه گفته‌ایم جامعه بشری با برهان و استدلال به سوی کمال ارتقاء می‌یابد، و این برهان و استدلال فلسفه الهی است که عین صواب است و سیرت حسنه سفرای الهی که معلمان و مربیان واقعی بشوند بوده و هست، و قرآن کریم به بیّنه و برهان دعوت می‌فرماید:

﴿إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>۱</sup>.

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾<sup>۲</sup>.

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>۳</sup>.

امیر علیؑ فرمود: فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول<sup>۴</sup>.

امام صادقؑ در آخر توحید مفضل<sup>۵</sup> ارسطو را به بزرگی یاد می کند که وی مردم را از وحدت صنع و تقدیر و تدبیر نظام احسن عالم به وحدت صانع مقدر مدبر آن، رهبری کرده است:

و قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد والتدبير في الاشياء و زعموا ان كونها بالعرض والاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الاناث التي تلد غير مجرى العرف والعادة كالانسان يولد ناقصاً او زائداً اصعباً و يكون المولود مشوهاً مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على ان كون الاشياء ليس بعمد و تقدیر بل بالعرض كيف ما اتفق ان يكون.

و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيء يأتي في الفرط مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها

۱. نمل / ۶۵

۲. انفال / ۴۳

۳. نحل / ۱۲۶

۴. نهج البلاغه، خطبه بكم

۵. بحار، ج ۲، ص ۴۷، طبع کمپانی

و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً الخ.  
و شيخ رئيس ابوعلی در فصل چهاردهم مقاله اولی طبیعیات شفاء<sup>۱</sup> در رد  
و نقض حجج قائلین به بخت و اتفاق همین سبک و شیوه ارسطو را پیش  
گرفته است که بالعرض و بالاتفاق یکبار است نه دائمی.

محيى الدين عربى را در فص محمدی صلى الله عليه وآله وسلم و صالحی عاشق  
فصوص الحکم کلامی در غایت جودت است که اساس انتاج در تعلیم و  
تکوین، تثلیث است و تثلیث در معنویات که مراد تعلیم است، اصغر و اوسط  
و اکبر دلیل است. یعنی یک حکم در تکوین و تعلیم سریان دارد که عوالم  
را با یکدیگر تطابق و محاکات است.

صدرالمتألهین در علت و معلول اسفار<sup>۲</sup> فرماید: ایاک و ان تظن بفظانتک  
البراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اکابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم  
المرموزة خالية عن البرهان الخ.

امت وسط، حق هر ذی حق را ایفاء فرموده اند که هم حواس را شبکه  
اصطیاد می دانند، و هم هریک از قوای باطنه را که هریک را در کارش  
می گمارند، و عقل نظری را نیز مستنبط می شناسند، و بر عقل عملی هم  
تعطیل روا نمی دارند، و فوق طور عقل را هم فوق همه مراحل می بینند، و  
انسان را از مرتبه نازلش که بدن اوست تا مقام فوق مجردش یک هویت  
وحدانی احدی ممتد مدرک به ادراکات گوناگون مرموز می یابند، و برهان  
قائم بر مبنای قویم، و منتظم از مقدمات صحیح را در انتاجش عاصم و

۱. ج ۱، ص ۲۹ چاپ سنگی

۲. ج ۱، ص ۱۸۹، ط رحلی

معصوم می‌دانند. و چنانکه علوم کسبی را ذو مراتب یافته‌اند، معارف کشفی را نیز ذو درجات شناخته‌اند که آخرین مراتب نهائی آن به وحی الهی منتهی می‌گردد که میزان قسط جمیع علوم و افکار و آراء و مکاشفات است، و تمامت درس و بحث و تعلیم و فکر و حد و رسم و سیر و سلوک و برهان و عرفان و غیرها همه را معدّات می‌دانند و مفیض علی‌الاطلاق و واهب صور حق سبحانه را که ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾<sup>۱</sup>.

نفس ناطقه انسانی و شئون و اطوار وجودیه او

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ و ﴿قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾<sup>۲</sup>

مبحث نفس ناطقه انسانی، قلب جمیع معارف ذوقیه و قطب جمیع مباحث حکمیه، و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات و معرفت آن اشرف معارف است. در معرفت نفس چند امر از اصول و عیون و امهات است:

الف - یکی مغایرت نفس با مزاج است که نفس مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود بلکه نفس است که حافظ مزاج است و بر این امر ادله‌ای چند اقامه شده‌است.

ب - و دیگر مغایرت نفس با بدن است و بر این امر نیز ادله‌ای چند اقامه شده‌است. این ادله نظر به تجرد نفس ناطقه ندارند بلکه همین اندازه مغایرت نفس با بدن را اثبات می‌کنند که علاوه بر اینکه نفس مزاج نیست گوهری

۱. بروج / ۲۱

۲. نوح / ۱۴ و ۱۵

قائم به خود و مغایر با بدن محسوس است.

ج - و دیگر تجرد نفس ناطقه به تجرد برزخی است که در مقام خیال

نفس و مثال متصل است و بر این تجرد چندین دلیل اقامه شده است.

د - و دیگر تجرد نفس ناطقه است در مقام تجرد عقلانی و بر این امر نیز

ادله بسیار اقامه شده است. و هر یک از ادله تجرد، منتج این نتیجه اند یعنی

همه در این نتیجه شریک اند که چون نفس عاری از ماده و احکام ماده است

گوهری بسیط غیر محسوس از عالم و رای طبیعت است، و از فساد و

اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است، مبری است. و چون فساد

نمی پذیرد هیچگاه زوال و فنا نمی یابد بلکه برای همیشه باقی است.

ه - و دیگر فوق تجرد بودن نفس است که علاوه بر مجرد و عاری بودن

از ماده و احکام آن، مجرد از ماهیت نیز هست که او را حدّ یقف نیست. بر

این امر نیز ادله عقلی و نقلی اقامه شده است.

و - و دیگر بودن نفس عین مدرکات خود است که اتحاد مدرک و

مدرک و ادراک است و ادله اتحاد عاقل و معقول متکفل اثبات این امر

است.

ز - و دیگر اتحاد نفس به عقل فعال یعنی مفیض صور علمیه و فنای وی

در آنست. و نیل به این مسأله و توفیق ادراک این مطلب مهم اعنی اتحاد

نفس به عقل فعال و استفاضه از آن بقدری غامض است و نیاز به تصفیت

ذهن و تهذیب خاطر و ریاضتهای علمی و عملی دارد که مثل صدرالمآلهین

در این باره گوید:

و قد کنا ابتهلنا الیه بعقولنا و رفعنا الیه ایدینا الباطنة لا ایدینا الدائرة

فقط و بسطنا انفسنا بین یدیه و تضرعنا الیه طلبا لکشف هذه المسألة و



امثالها<sup>۱</sup>.

و نیز فرمود: ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية الخ<sup>۲</sup>.

ح - و دیگر جوهر بودن علم و عمل و انسان سازی آنهاست به این معنی که علم و عمل عرض نیستند بلکه جوهر و انسان سازند، علم سازنده روح و عمل سازنده بدن است و همواره در همه عوالم بدن آن عالم مرتبه نازل نفس است که بدنهای دنیوی و اخروی در طول یکدیگرند و تفاوت آنها به نقص و کمال است و ادله عقلی و نقلی بر این امر نیز قائم است، و این امر با امر ششم مؤید و متمم یکدیگرند.

ط - و دیگر جزا نفس علم و عمل بودن است چه جزا در طول علم و عمل است و ادله عقلی و نقلی بر آن قائم است و این امر نیز با امر هشتم و ششم مکمل یکدیگرند.

ی - و دیگر اینکه ملکات نفس مواد صور برزخی اند، یعنی هر عمل صورتی دارد که در عالم برزخ، آن عمل بر آن صورت، بر عاملش ظاهر می شود که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همنشین های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می آیند و بر او ظاهر می شوند که در نتیجه انسان در این نشئه، نوع و در تحت آن افراد است، و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. و از این امر تعبیر به تجسم اعمال می کنند.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۸۴، ط رحلی

۲. اسفار، ج ۱، ص ۲۷۸، ط رحلی

یا - و دیگر تکامل برزخی انسان است.

یب - و دیگر احوال او در قیامت کبری است.

عالم جلیل محمد دهدار رحمته الله در رساله قضا و قدر در بیان سه امر «ح، ط، ی» بیانی رسا دارد که: «از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت بر فاعلش ظاهر می شود بعد از انتقال او به عالم برزخ و جزاء همین است که انما هی اعمالکم تردّ علیکم و ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ والناس مجزیون بأعمالهم.

و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشئه اخروی پس هر که به صورت علم و عمل در نشئه اخروی برانگیخته می شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است به سبب خصوصیت خود که او آنست هر جا که باشد. و سر آن، آن است که به موجب کریمه ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾<sup>۱</sup> هر چیزی در وجود خود اطوار هست و هر طوری حکمی و صورتی دارد، مثلاً انگور را چون در خم کنی در اول حال جوش می زند و تلخ می شود و مسکر، و در اینحال حکمش حرمت است و نجس است و در آخر حال ترش می شود و اسکارش و تلخی زایل می گردد و در اینجا حکمش حلّیت است و طهارت».

این بود کلام عالی مقدار دهدار که به نقل آن تبرک جستیم، و به بیان واضح تر گوئیم: علم و عمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان سازند، چنانکه در علم ادب هر دو از یک باب و از یک ماده اند، نفس انسانی به

پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی می‌یابد و گوهری نورانی می‌گردد، هر نیکبختی که بهره او از آنها بیشتر است به حسب وجود انسان‌تر است و وزن انسانی او فزون‌تر است.

علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنده و مشخص بدن انسانی در نشأت اخروی است و انسان از آن حیث که انسان است خوراک او علم نافع و عمل صالح است. و هر کس به صورت علم و عمل خود در نشأت اخروی برانگیخته می‌شود چه اینکه روح غیر از بدن عنصری محسوس است و او را بدنهای در طول هم به وفق نشأت اخروی است و تفاوت ابدان و نشأت به نقص و کمال است.

و جزا نفس علم و عمل و در طول آنها است. و هر کس در تحصیل علم و عمل، زرع و زارع و مزرعه و بذر خود است. و صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است که الدنيا مزرعة الآخرة.

و لذات و آلام او همه انحای ادراکات اوست. و همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند لذا انسان که در اینجا نوع است و در تحت او اشخاص است، در آن نشئه جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه‌اند که از ملکات نفس تحقق می‌یابند و از صقع ذات نفس بدر نیستند. و به عبارت دیگر عود ارواح به سوی آن چیزهایی است که از آنها خلق شده‌اند. و صورت برزخی او را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است.

و قیامت هر کس قیام کرده و حساب او رسیده‌است.

و باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت می‌گردد که ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طارق / ۱۰) است، و اینها همه تمثّل و تجسم علوم و اعمال است. و موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است که اضافات و انتسابات اعتباری با این و آن داشت و همه در واقع غیر از او بودند، از آنها منقطع گردید.

چگونه نفوس معدوم می‌گردند و حال آنکه در سرّ و سرشت آنها محبت وجود و بقاء و کراهت عدم و فناء سرشته شده‌است؟! و هر کس از مرگ می‌ترسد در واقع از خودش می‌ترسد.

مرگ هریک ای پسر هم‌رنگ اوست

آینه صافی یقین هم‌رنگ روست

ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فراری

آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار

زشت روی تست نی رخسار مرگ

جان تو همچون درخت و مرگ برگ

از تو رسته است از نکویست از بدست

ناخوش و خوش هم ضمیرت از خودست

گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای

ور حریر و قزدری خود رشته‌ای

و چون موت فناء و عدم نیست بلکه جدایی انسان از غیر خودش و انتقال

او از نشئه دیگر است، در آیات قرآنی تعبیر به وفات شده است نه فوت، و

وفات اخذ شیء بتمامه است و توفاه الله أي قبض روحه، و اگر حیانا در روایتی تعبیر به فوت شده است تعبیر راوی است نه نبی و وصی، و جناب شهید ثانی رحمته الله در درایه<sup>۱</sup> فقط حدیث شریف من کذب علی متعمداً فلیتبعوا مقعده من النار را متواتر لفظی دانسته است آن هم به این عبارت که یمکن ادعاء تواتره.

و وزان قبر در این نشئه و نشئه آخرت وزان انسان در نشأتین است یعنی چنانکه انسان در این نشئه افراد متشابه و متمائل اند و در آن نشئه به حسب علوم و افعالشان به صور مختلفه اند، قبرهای این نشئه نیز افراد متشابه اند - که در واقع همان انسانها هستند - اما قبرهای آخرت، قبری روضه‌ای از ریاض جنت است و قبری حفره‌ای از حفره‌های نار است.

در سایر مسفورات ما در هر یک از امور مذکوره با براهین و حجج عقلی و نقلی به تفصیل بحث شده است لذا در اینجا به ذکر بعضی از آیات و روایات تبرک می‌جوئیم:

الف - ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>۲</sup>.

﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>۳</sup>.

﴿هَلْ تُؤْتَوْنَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>۴</sup>.

مشابه این آیات کریمه چند آیت دیگر نیز هست، که مثلاً فرمود: بما

۱. ص ۶۱، چاپ اول سنگی

۲. بس / ۵۵

۳. اعراف / ۱۴۸

۴. مطففین / ۳۷

کنتم تعملون، یا ممّا کنتم تعملون، برای اینکه افاده فرماید جزاء نفس عمل است.

ب - ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾<sup>۱</sup>.

آیه کریمه انسان را نفس عمل معرفی کرده است که آن فرزند ناصالح عمل غیر صالح است، و تقدیر کلمه «ذو» که «ذو عَمَلٍ غَيْرِ صَالِحٍ» غیر مرضی است. و قرائت عمل به صورت فعل ماضی و نصب غیر، مرجوح است زیرا قرائت مشهور که از هر حیث بهترین قراءات است قرائت حفص و ابوبکر از عاصم است.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ضمن تفسیر آیه چهارم تحریم: ﴿وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ﴾<sup>۲</sup> الایة فرموده است: که قرائت حفص از عاصم، قرائت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است مگر در ده کلمه. و هم آنجناب و مرحوم علامه حلی در تذکرة الفقهاء فرمودند: آن ده کلمه را ابوبکر در قرآن آورده است که روایت ابوبکر از عاصم کاملاً همان قرائت امیرالمؤمنین علیه السلام است. در منتهی فرمود: أضبط هذه القراءات السبع عند ارباب البصيرة هو قراءة عاصم برواية ابي بكر بن عياش، و در تذکره فرمود: ان هذا المصحف الموجود الآن هو مصحف علي علیه السلام و به قرائت هر دو ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾<sup>۳</sup> به فتح میم و تنوین لام و رفع غیر است.

پس بدانکه جنت و نار در ارواح اند نه ارواح در جنت و نار، بلکه در اطلاق کلمه «در» که مُشعر به ظرفیت است خیلی دقت باید. پس بدانکه

جنت و نار را در همه عوالم مظاهر است.

ج - ﴿جَزَاءٌ وَفَاءٌ﴾ می فرماید جزاء موافق اعمال و عقاید است. وفاق

مصدر دوم باب مفاعله از وفق است و مفاعله بین دو چیز است یعنی عمل را

با جزاء و جزاء را با عمل موافقت است ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا

هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾<sup>۲</sup>.

چون رکوعی یا سجودی مردگشت	شد در آن عالم سجود او بهشت
چون که پرید از دهانش حمد حق	مرغ جنت ساختش رب الفلق
چون ز دست رست ایثار زکوة	گشت این دست آنطرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوی خلد شد	جوی شیر خلد مهر تست وود
ذوق طاعت گشت جوی انگبین	مستی و شوق تو جوی خمر بین
چون ز دستت زخم برمظلوم رست	آن درختی گشت از آن زقوم رست
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی	مایه نار جهنم آمدی
خشم تو تخم سعیر دوزخست	هین بکش این دوزخت را کاین فحست
این سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گردد و گیرد دمت
ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از آن خواب گران
گشت گرگان آن همه خواهی تو	می درانند از غضب اعضای تو
وعده فردا و پس فردای تو	انتظار حشرت آمد وای تو

۱. نبأ/ ۲۷

۲. بقره/ ۲۶

د - ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾<sup>۱</sup>.

قاضی ناصر بن عبدالله بیضاوی متوفی ۶۸۵ هـ. ق در تفسیر گرانقدرش به نام انوارالتنزیل و اسرارالتأویل در تفسیر همین آیه کریمه افاده فرمود:  
 فيها دلالة على ان الأرواح جواهر قائمة بانفسها مغائرة لما يحس به من  
 البدن تبقى بعد الموت درآكة و عليه جمهور الصحابة والتابعين و به نطقت  
 الآيات والسّنن.

این کلام بیضاوی را خیلی قدر و مرتبت است و اگر وی را در تفسیرش  
 جز این مطلب مهم کلامی نبود در ارزش کتابش کافی بود. گوید آیه دالّ  
 است بر اینکه ارواح جواهر قائم به ذات خود، و مغایر با این ابدان محسوس،  
 و بعد از مرگ باقی و درآکند، و جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت  
 بودند، و آیات و سنن بدان ناظقند.

ه - صدوق رضوان الله علیه در حدیث چهارم مجلس اول امالی به اسنادش  
 روایت کرده است که قیس بن عاصم گفت: با جماعتی از بنی تمیم به حضور  
 رسول الله ﷺ رسیدیم، پس گفتم: ای پیغمبر خدا به ما اندرزی بفرما تا از  
 آن بهره بریم که ما گروهی هستیم در بیابان بسر می‌بریم،  
 رسول الله ﷺ فرمود:

يا قيس ان مع العز ذلاً و مع الحيوۃ موتاً و ان مع الدنيا آخرة و ان لكل  
 شيء رقيباً و على كل شيء حسيباً و ان لكل اجل كتاباً و انه لا بد لك من  
 قرين يدفن معك و هو حي و تدفن معه و انت ميت فان كان كريماً اكرمك



و ان كان لثيماً اسلمك ثم لا يحشر الا معك و لا تحشر الا معه و لا تسئل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً فإنه ان صلح أنست به و ان فسد لا تستوحش الا منه و هو فعلك.

این حدیث شریف اگرچه همه آن نور است، و هر جمله آن بابی از حقیقت را به روی انسان می‌گشاید، و برای اهل سرّ به سرّی اشارت می‌کند، مع ذلک باید در این چند جمله دقت و تأمل بسزا کرد که فرمود: با دنیا آخرت است، نفرمود بعد دنیا آخرت است تا آخرت در طول زمانی دنیا قرار گیرد. و فرمود قرینی که با تو دفن می‌شود حیّ است و محشور نمی‌شوی مگر با او، و وحشت نمی‌کنی مگر از وی به خصوص که در آخر فرمود: آن قرین فعل تو است.

و - ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>۱</sup> برای انسان نیست مگر آنچه را که سعی کرده است یعنی سعی او خود اوست او هرچه آموخت همانست و هرچه سعی کرد و کسب کرد و عمل کرد همان. پس انسان همان علم و عمل خود است که علم و عمل جوهرند نه عرض. سبحان الله، سعی حرکت است و حرکت اضعف مقولات تسع عرضیه و از چنین عرض به‌غایت ضعیف ناپایدار، گوهری دائمی باذن الله تعالی به‌بار آید که گوهرهای شب‌چراغ را با منزلت او نسبت سها به شمس است بلکه چه جای نسبت که آن صعوة ممنوبه حدود است، و این عنقای مطلق از قیود.

این عرضها نقل شد لون دگر حشر هر فانی بود کون دگر

وقت محشر هر عرض را صورتیست صورت هر یک عرض را رؤیتیست

ر - ثقة الاسلام کلینی در باب ادخال سرور کتاب ایمان و کفر کافی<sup>۱</sup> به اسنادش از امام صادق علیه السلام روایت فرموده است که:

ان المؤمن اذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره يقول له: ابشر بالكرامة من الله والسرور فيقول له: بشرك الله بخير قال: ثم يمضي معه يبشره بمثل ما قال واذا مر بهول قال: ليس هذا لك و اذا مرّ بخير قال: هذا لك فلا يزال معه يؤمنه مما يخاف و يبشره بما يحب حتى يقف معه بين يدي الله عزّ و جلّ فاذا امر به الى الجنة قال له المثال: ابشر فان الله عزّ و جلّ قد امر بك الى الجنة قال: فيقول: من انت رحمك الله تبشرني من حين خرجت من قبري و آنستني في طريقي و خبرتني عن ربي؟ قال: فيقول: انا السرور الذي كنت تدخله على اخوانك في الدنيا خلقت منه لا بشرك و اونس وحشتك .

و نیز در همان باب از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که: من ادخل على مؤمن سروراً خلق الله عزّ و جلّ من ذلك السرور خلقاً فيلقاه عند موته فيقول له: ابشر يا ولي الله بكرامة من الله و رضوان الحديث.

از این گونه روایات که بطون و اسرار آیات قرآنی اند از اهل بیت عصمت و وحی که مرزوق به علم لدنی اند بسیار است که دلالت دارند بر اینکه ملکات نفس مواد صور برزخی اند. چنان که مثال در جواب گفت: خلقت منه.

یعنی من از سرور آفریده شدم و ماده خلقت من، سرور است. این سرور در صقع نفس فاعل آنست که در حدیث قبل، رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم به قیس فرمود: هو فعلک. و این مثال را خداوند از آن ملکه خلق فرموده است. و شخص فاعل ماده این مثال را از دنیا با خود برده است که الدنيا مزرعة الآخرة پس هر کس زرع و زارع و مزرعه خود است و هر کس آن درود عاقبت کار که کشت. آن ملکات مانند روح اند و این صور مانند اجساد و روح الأرواح نفس آدمی است.

در آیه کریمه ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾<sup>۱</sup> هم در تمثّل و هم در لها تدبّر لازم باید که مفتاح حل مشکلات اینگونه مسائل است. زبان لها این است که تمثّل حقایق برای ذات نفس مستعد است و تمثّلات هر کس اختصاص به او دارد، تو صد حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

پوشیده نیست که اینگونه معجزات قولی را بعد از قرآن و پیغمبر خاتم صلى الله عليه وآله وسلم از هیچ صحابه و تابعین و علمای بعد از آنان، به جز از ائمه اثنی عشر امامیه عليهم السلام، روایت نشده است و تنها همین معجزات قولی در حقانیت امامت الهیه آنان کافی است.

### نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرّد است

نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرّد است یعنی علاوه بر اینکه او را تجرّد برزخی در مقام مثال مقید، و تجرّد عقلانی در مقام ادراک معانی

مطلقه و حقایق مرسله است، مقام فوق مجرد نیز هست که برای او حدّ یقف نیست. مرحوم آخوند در فصل سوم باب هفتم نفس اسفار فرموده است:

ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة اخرى.

و لازمه فوق مجرد بودن، این است که نفس مجرد از ماهیت است، چنانکه مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است.

مشاء فقط مجرد نفس ناطقه را از ماده ثابت کرده‌اند و مجرد از ماهیت را فقط در واجب تعالی گفته‌اند، اما در حکمت متعالیه فوق مجرد نفس یعنی مجرد از ماهیت نیز ثابت شده است که او را حدّ یقف نیست و ماهیت حکایت از ضیق حدّ و حصر وجودی چیزی می‌کند، و چون موجودی بسیط عاری از ماهیت باشد او را مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف کند، و به همین بیان نفس فوق مقوله است زیرا که موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض.

مرحوم حاجی در منظومه گوید:

و أنّها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق

توضیحاً گوئیم: نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظلّ وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندرک است، چه ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حدّ یقف نیست لذا حدّ منطقی

برای او نیست هر چند او را نسبت به مافوقش حدّ به معنی نفاد است، بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن بر او صادق نیست زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، تا چه رسد ترکیب از ماده و صورت که جسم را است. و چون مجرد از ماهیت است فوق مقولت است زیرا موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض یعنی فوق مقولت است.

ادله تجرد نفس، همین قدر عاری بودن گوهر نفس ناطقه را از ماده و احکام آن با حفظ مراتب تجرد، اثبات می کنند و نتیجه می دهند که پس از انقطاع نفس از بدن عنصری، بوار و هلاک در او راه ندارد. در این معنی و حکم تجرد با دیگر مجردات شریک است، اما مجردی است که او را حدّ یقف نیست سخنی فوق تجرد است و حکم اختصاصی اوست.

در این مطلب سامی اعنی مقام فوق تجرد بودن نفس، به اهدای بعضی از موارد علمی و سائط فیض الهی تشریف می یابیم:

الف - برهان المتألهین امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: کل وعاء یضیق بما جعل فیهِ الا وعاء العلم فانه یتسع به.

یعنی هر ظرف به آنچه که در او نهاده شد گنجایش او تنگ می شود، مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می گردد.

هر یک از ظرفهای جسمانی را حدّ معینی است که گنجایش آنها را تحدید می کند، مثلاً پیمانها و برکهها و دریاچهها و دریاها هر یک را اندازه ایست که بیش از آن اندازه آب را نمی پذیرند، به خلاف نفس ناطقه انسانی که هر چه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته

شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فرا گرفتن حقایق بیشتر آماده تر می شود.

پس این برهان نازل از بطنان عرش تحقیق ناطق است که نفس ناطقه علاوه بر اینکه موجودی عالی از جسم و جسمانیات، و عاری از احکام نشئه طبیعت است، بیان مقام فوق مجرد نفس نیز هست که مجرد از ماهیت هم هست و او را حدّ یقف نیست و گوهری فوق مقوله است زیرا مجرد بودن موجودی از ماده غیر از مجرد از ماهیت بودن او و عدم وقوف او در حدی و مقام است.

این است معنی صحیح کلام امام علیه السلام که به اختصار تقریر کرده ایم نه آنکه ابن ابی الحدید در شرح آن یکی از ادله مجرد نفس ناطقه را که از حکمای پیشین نقل کرده است و آنرا بدون مناسبت و یا به ادنی مناسبت بیان منطق امام علیه السلام قرار داده است.

ب - صدوق رضی الله عنه در من لایحضره الفقیه از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است که در وصیت به فرزندش محمد بن حنفیه فرمود:

اعلم ان درجات الجنة على عدد آيات القرآن فاذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق.

ج - ثقة الاسلام کلینی رضی الله عنه در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از حفص از امام هفتم موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده است که امام به حفص فرمود: یا حفص من مات من اولیائنا و شیعتنا و لم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجته فان درجات الجنة على قدر آيات القرآن يقال له اقرأ وارق فبقراً ثم یرقی.

این دو حدیث شریف من حیث المجموع مفید چند مطلب مهم اند:

الف- یکی اینکه درجات بهشت غیرمتناهی است زیرا آیات قرآن غیر متناهی است به بیان خود قرآن ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>۱</sup> و در ماده جمع مجمع طریحی رضی الله عنه آمده است که: روی عنه صلی الله علیه و آله و سلم انه قال: ما من حرف من حروف القرآن الا و له سبعون الف معنى. آیات قرآن که درجات آن است کلمات الله اند و کلمات الله را نفاد نیست.

ب- و دیگر اینکه قرائت در هر عالم به صورتی خاص به همان عالم است که قرائت لفظی این نشئه عنصری ظل ادنای قرائتهای اخروی است، چنانکه جمیع آثار و احوال این نشئه أمثله و اظلال عوالم ماورای آنند.

ج- و دیگر اینکه انسان را مقام فوق مجرد است که اقرأ و ارق، و فقط نفس ناطقه را قابلیت چنین ارتقاء است.

د- و دیگر اینکه به انسان مستعد در قبر خودش، تعلیم قرآن داده می شود پس مراد از قبر، این قبر عالم طبیعت که حفره‌ای از ارض است نیست، این قبر طبیعی قشری و ظل و نمودی از قبرهای انسان است.

در کافی ثقة الاسلام کلینی به اسنادش از عمر بن یزید روایت کرده است که قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: انی سمعتک و انت تقول کل شیعتنا فی الجنة علی ما کان منهم؟ قال علیه السلام: صدقتک کلهم والله فی الجنة. قال: قلت جعلت فداک ان الذنوب کثیرة کبار فقال علیه السلام: اما فی القيامة فکلکم فی الجنة

بشفاعة النبي المطاع او وصى النبي و لكنى اتخوف عليكم فى البرزخ قلت و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته الى يوم القيامة<sup>۱</sup>.

ه - و ديگر اينکه انسان غير کامل را پس از اين نشئه تکامل برزخى است. چنانکه همين حديث عمر بن يزيد نيز بر آن دلالت دارد. تکامل برزخى به حکم محکم روايات صادره از بيت وحى مسلم و بى دغدغه است، و از حيث اقامه برهان عقلى بر آن، از اهم مسائل حکمت متعالیه است. شيخ رئيس در جمع بين جهتين بحث در اين مطلب اهم در يك جاى تعليقات گوید: لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت يكون لها مكملات كما يعتقد بعضهم ان نفوس الكواكب مكملة لها و ان تلك النفوس المقارنة مكملة لها. و كذلك لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات<sup>۲</sup>.

و در جاى ديگر تعليقات گوید: الجسم شرط فى وجود النفس لا محالة فاما فى بقائها فلا حاجة لها اليه ولعلها اذا فارقت ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه اذ لم يكن شرطاً فى تكميلها كما هو شرط فى وجودها<sup>۳</sup>. چنانکه از زبان قرآنهاى ناطق، آيات قرآن تعبير به درجات شده است، تعبير به خزائن نيز شده است، که هر آيه به تنهاى خزينه اى از خزائن الهى است، چنانکه كلينى رضوان الله تعالى عليه در كتاب فضل القرآن كافي به

۱. وافى، ص ۹۴، م ۱۳

۲. ص ۸۷، ط ۱ مصر

۳. ص ۸۱، ط ۱ مصر



اسنادش از زهری روایت کرده است که قال: سمعت علی بن الحسین عليه السلام يقول: آيات القرآن خزائن فكلما فتحت خزانة ينبغى لك ان تنظر ما فيها. و درجات قرآن همه حکمت بلکه حکیم است ﴿يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ و حکمت بهشت است كما فی المجلس الواحد والستين من امالى الصدوق رحمة الله عليه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن ابي طالب: يا علي انا مدينة الحكمة و هي الجنة و أنت يا علي بابها.

پس به آن اندازه که از این درجات ارتقاء یافته‌ای به همان اندازه قرآنی و به همان اندازه خزائن الهی هستی و به همان اندازه بهشتی ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>۱</sup>. امام عليه السلام فرمود: درجات بهشت بر عدد آیات قرآن، و بر قدر آیات قرآن است، و فرمود: هر مقامی از مقامات قرآن را قرائت کرده‌ای توقف مکن و بالا برو که آن را مقامات دیگر است و خبرهائی است.

نفس در مقام قلب در ثقل و تطوّر است که هر دم تجلیات الهیه بدون تکرار در تجلی، بر او فائض می‌شود این قلب عارف بالله است که کشیک نفس می‌کشد و پاسبان حرم دل است و در مقام قلب است. شیخ اکبر محیی‌الدین عربی در ترجمان‌الاشواق گوید:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
فمرعى لغزلان و دیر لرهبان  
و بیت لأوثان و كعبة طائف  
و الواح توراة و مصحف قرآن

این قلب عارف است زیرا قلب غیر عارف به اصطلاح خواص قلب نیست،

هرچند در نزد عوام قلب است سلطان بحث قلب را فص شعبی فصوص الحکم حائز است چنانکه هر فص از فصوص بیست و هفتگانه آن در بیان یک مقام اعلاى مقامات انسانی است هر چند مطلب عالیه بسیار دیگری در اثنای هر فص مستفاد است در فص اسحاقى از عارف بسطامى در بیان قلب نقل کرده است که:

لو ان العرش و ما حواه مائة الف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن به.

عارف مذکور از مقام قلب خود اخبار کرده است، لذا شیخ بعد از آن فرمود: هذا وسع ابى یزید فى عالم الاجسام بل اقول لو ان ما لا یتناهی وجوده یقدر انتهاء وجوده مع العین الموجدة له فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن بذلك فى علمه فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلى ارتوى.

فصل شانزدهم طرف اول مسلك پنجم اسفار<sup>۱</sup> به این عنوان است که: فى امکان التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة. این فصل رفیع ذوالقدر به اعتلاى فهم خطاب محمدی صلى الله عليه وسلم ﴿أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾<sup>۲</sup>، ارشاد می نماید. آرى انسان کامل مؤید به روح القدس که لا یشغله شأن عن شأن بر اثر استشراف و استشراق به انوار قاهره به خصوص به نورالانوار طى زمان می نماید چنانکه در آنى سریع تر از انتقال حدسى راه چندین هزار ساله را

۱. ج ۱، ص ۲۹۴، ط ۱ رحلى

۲. قدر/۲

می پیماید.

سبحان الله، سعه و شرح صدر يك انسان امی تا چه اندازه است که کتاب عظیم الهی قرآن فرقان را بطور انزال که نزول دفعی است، یکبارگی از حقیقه الحقائق خداوند عالم اخذ کند؟!

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾<sup>۱</sup>، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾<sup>۲</sup>.

خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی که از دانشمندان قرن چهارم هجری است در قصیده رائیه اش که در سؤالات علوم عقلیه است گوید:

چرا چو تن ز غذا پر شود نگنجد نیز      الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار  
و گوهری دگر آنجا که پر نگرده هیچ      نه از نُبی و نه از پیشه و نه از اشعار

الحمد لله که در مبارک سحر لیلۃ چهارشنبه هفدهم ربیع المولود ۱۴۰۲ هـ. ق، مطابق بیست و سوم دیمه ۱۳۶۰ هـ. ش، شب فرخنده میلاد خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم و وصی او صادق آل محمد علیه الصلوة والسلام که به ترقیم این رساله «أنه الحق» به عنوان یادنامه مفسر کبیر آیت علم و دین فخر اسلام استاد علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه که شب شصتم از رحلت آنجناب بود اشتغال داشتم، مثال مبارکش با سیمای نورانی که از ﴿سِمْأَهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ حکایت می فرمود، برایم متمثل شد، و تفقیدی فرمود که با لهجه ای شیرین و دل نشین از طیب طویت و حسن سیرت و سریرتم بشارتم داد، و فرمود:

۱. شرح/۲

۲. قدر/۲

«تو نیکو صورت و نیکو سیرت و نیکو سریرتی»، تا چند لحظه‌ای در حضور انورش مشرف بودم، و چون به خود آمدم تعبیر رفت که این تحفه و هدیه أنه الحق مرضی خاطر آن متأله به حق است، و بر این صحیفه عمل چند روزه‌ام به رسم عیدی عید سعید میلاد نبی و وصی مهر قبول خورده است افاض الله علینا من برکات انفاسه النفیسة، و این ابیات ناقابل از طبع خامل و فائل قائل آن به یاد مرحوم استاد علامه طباطبائی، برخاسته است، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید:

صبا به کوی عزیزان روضه رضوان

سلام ما به حضور عزیز ما برسان

حضور قدسی قدیس عیسوی مشرب

که مرده زنده نمودی به حکمت و عرفان

حضور فخر امثال جناب علامه

حضور صدر افاضل مفسر قرآن

حضور نور دل و دیدگان اهل ولا

حضور صاحب تفسیر فرد المیزان

حضور مالک درج نه‌ایة الحکمه

حضور سالک مجذوب اولیای زمان

پیام ما برسانش که ای فرشته خصال

که ای خجسته فعال و که ای ستوده بیان

بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

تو راست شادی وصل و مرا غم هجران

لقای روی توام آن زمان که شد حاصل

نموده‌ام به حقیقت زیارت انسان

ز امّها ت و اصول مجالس فیضت  
 رسیده ایم به معنی واقع احسان  
 سکوت تو همه فکر و کلام تو همه ذکر  
 بیان تو همه بکر و نوشته‌ات برهان  
 به حکمت نظری بوعلی و توصنوان  
 به حکمت عملی بوسعید و توسیان  
 درست تو به معیارخواجه و صدرا  
 قداست تو نمودار بوذر و سلمان  
 اشارت تو نجات و عبارت تو شفا  
 روایت تو نصوص روایت و قرآن  
 عنایت تو فتوحات فیض عین حیات  
 حکایت تو فیوضات جلوۀ سبحان  
 ز عقل کل پدری و ز نفس کل مادری  
 سزا است مثل تو فرزند حی بن یقظان  
 فغان و آه که نشناختیم قدر ترا  
 گرفت از کف ما نعمتی چنین، کفران  
 کنون به سوگ تو بنشسته‌ایم در حسرت  
 کنون ز دوری تو اوفتاده در حرمان  
 نه من ز هجر تو اندر خروش و افغانم  
 که در خروش و فغانست خطۀ ایران  
 قیامتی شده برپا به قم که واهمه گفت  
 مگر که زلزلت الارض را رسیده زمان  
 مگر که یونسی اندر دهان ماهی شد  
 مگر که نوح به کشتی نشست در طوفان

مگر که مه به محاقش رسید ناهنگام  
 مگر که تیر اعظم به ظل شده است نهان  
 مگر که عرش برین بر زمین فرود آمد  
 و یا جنازه علامه شد به عرش روان  
 صدای ضجه مرد و زن و صغیر و کبیر  
 ز ارتحال چنان عالم عظیم الشان  
 قلم شکسته و دل خسته و زبان بسته  
 چگونه وصف تو را مثل من کند عنوان  
 ز درس و بحث و ز تعلیم و تربیت تا هست  
 سخن، فیوض الهی تو را رسد هر آن  
 تو جان جان حسن زاده کی روی از یاد  
 اگر چه پیکرت از دیدگان شده پنهان

آیه الله علامه طباطبائی در آخر ذی الحجه ۱۳۲۱ ه. ق در تبریز دیده به جهان گشود، و در صبح یکشنبه ۱۸ محرم الحرام ۱۴۰۲ ه. ق مطابق ۲۴ آبان ۱۳۶۰ ه. ش، در ارض اقدس قم که ﴿هنالک الولاية لله الحق﴾، ندای حق را لیک گفت و به خطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي﴾<sup>۱</sup> مخاطب شد. و به محض اخبار رحلت آنجناب از اطراف و اکناف، از دور و نزدیک به قم روی آوردند که لاجرم تشییع جنازه به فردای آن روز موکول شد و با امامت حضرت آیه الله حاج سید محمد رضای گلپایگانی دامت برکاته الوافرة بر آن مرحوم نماز گزار شدند، و پیکر شریفش مقارن ظهر روز دوشنبه ۱۹ محرم در مسجد بالا سر

حرم مطهر حضرت فاطمه معصومه بنت باب الحوائج الی الله موسی بن جعفر علیه السلام به خاک سپرده شد رضوان الله علیه.

### معرفت نفس

الف - ﴿سُرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۱</sup>.

ب - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾<sup>۲</sup> پاداش کسانی که خدا را فراموش کرده اند این است که خداوند آنان را از خودشان فراموشی می دهد.

ج - ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾<sup>۳</sup> شیطان که بر کسی دست یافت او را از یاد خدا فراموشی می دهد.

د - ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾<sup>۴</sup> مرحوم آخوند در اسرار الآیات<sup>۵</sup> فرمود: وهذا بمنزلة عكس النقيض لقوله عاشيا: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ه - ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَّ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ

۱. فصلت / ۵۴

۲. حشر / ۲۰، ۲۱ و ۲۲

۳. مجادله / ۲۰

۴. توبه / ۶۸

۵. ص ۴، چاپ سنگی

لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ﴿١﴾.

و — ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup> این آیه آخرین سفارش خداوند عالم به بندگانش است. در تفسیر مجمع البیان طبرسی، و کشاف زمخشری، و اتقان سیوطی و در دیگر تفاسیر اجلاء علماء آمده است که: عن ابن عباس و السدی ان قوله تعالی ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا﴾ الآية آخر آیه نزلت من الفرقان علی رسول الله ﷺ و ان جبرئیل علیہ السلام قال له: وضعها فی رأس الثمانین و المأتین من البقرة. و هذا القول كانما اجماعی و انما الاختلاف فی مدة حياة رسول الله ﷺ بعد نزولها فعن ابن عباس انه ﷺ عاش بعدها احداً و عشرين يوماً و قال ابن جریح: تسع لیل و قال سعید بن جبیر و مقاتل: سبع لیل و فی الکشاف قيل: ثلاث لیل. آنکه فرمودند: جبرئیل علیہ السلام به رسول الله ﷺ عرض کرد این آیه را در رأس دویست و هشتاد سوره بقره قرار بده، این تنصیص اختصاص به همین یک کریمه ندارد، بلکه در تمام آیات قرآن این حکم محکم حاکم است. یعنی ترتیب سور و وضع آیات در مواضعشان به همین صورت قرآن مابین الدفتین که اول آن فاتحه و آخر آن ناس است، همه به فرمان وحی الهی است زیرا که تنزیل قرآن که نزول تدریجی آن است به وفق انزال قرآن که نزول دفعی آنست به طبق قرآن لوح محفوظ است، ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿

۱. آل عمران / ۳۱

۲. بقره / ۲۸۲



فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ<sup>۱</sup>، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ  
تَنْزِيلًا﴾<sup>۲</sup>.

رساله‌ای به نام التبیان فی عدم تحریف القرآن در این موضوع نوشته‌ایم که در جلد دوم تکملة منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه به طبع رسیده است شاید حائز مطالبی در موضوع مذکور باشد.

ز - علم الهدی سید مرتضی متوفی ۴۳۶ هـ. ق در غرر و درر<sup>۳</sup> از رسول الله ﷺ روایت کرده است که آن جناب فرمود: أعلمکم بنفسه أعلمکم بربه.

ح - و نیز در مجلس نوزدهم آن فرمود که ان بعض ازواج النبی ﷺ سألته متى يعرف الانسان ربه؟ فقال: اذا عرف نفسه.

ط - شیخ رئیس ابوعلی سینا در آغاز رساله موسوم به حجج عشر گوید: و رویت عن امام الائمة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب عليه السلام انه قال: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

و سمعت رأس الحكماء ارسطاطاليس يقول على وفاق قول امیرالمؤمنین عليه السلام: ان من عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه وكيف يرى المرأ موثقا به في معرفة شيء من الاشياء بعد ما جهل نفسه؟ الخ.

۱. بروج / ۲۲ و ۲۳

۲. انسان / ۲۴

۳. ج ۲، ص ۳۲۹، ط مصر

من عين عبارت شيخ را نقل کرده‌ام. و حديث فوق هم از رسول الله ﷺ مروی است و هم از اميرالمؤمنين علي عليه السلام.

ی - الخبر المروى عن رسول الله ﷺ: اطلبوا العلم و لو بالصين فسره الامام الصادق عليه السلام بقوله: هو علم معرفة النفس و فيها معرفة الرب<sup>۱</sup>.

حدود يك قرن بعد از شريف رضى جامع نهج البلاغه رضوان الله عليه، عالم اوحدي قاضى ناصح الدين ابوالفتح عبدالواحد بن محمد تميمي آمدی متوفى ۵۱۰ هـ. ق، يازده هزار و پنجاه كلمه از كلمات قصار اميرالمؤمنين علي عليه السلام را به روشى خاص به ترتيب حروف تهجى به نام غررالحكم و دررالكلم گرد آورده است و محقق بازرغ آقا جمال خوانسارى متوفى ۱۱۲۵ هـ. ق آن را به فارسى ترجمه و شرح نموده است. تا آنجا كه نگارنده آگاه است كتابى به اين تفصيل در جمع آورى كلمات قصار اميرعليه السلام تدوين نشده است. در غرر و درر آمدى بسيارى از كلمات اميرالمؤمنين عليه السلام در معرفت نفس آمده است كه از آن جمله اين چند كلمه را اهداء مى نماييم:

يا - اعظم الجهل جهل الانسان امر نفسه.

يب - اعظم الحكمة معرفة الانسان نفسه و وقوفه عند قدره.

يج - افضل العقل معرفة المرأ بنفسه (معرفة الانسان نفسه، نسخة) فمن

عرف نفسه عقل و من جهلها ضل.

يد - افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه.

يه - اكثر الناس معرفة لنفسه اخوفهم لربّه.

- يو - العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن كل ما يبعدها.
- يز - الكيس من عرف نفسه واخلص اعماله.
- يح - المعرفة بالنفس انفع المعرفتين.
- يط - ان النفس لجوهره ثمينة من صانها رفعها و من ابتذلها وضعها.
- ك - سئل عنه عن العالم العلوي؟ فقال: صور عارية عن المواد عالية (و فى نسخة: خالية) عن القوة و الاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت و طالعتها فتلاآت و القى فى هويتها مثاله فظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذا نفس ناطقة اذا زكيها بالعلم و العمل فقد شابته جواهر اوائل عللها و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.
- كا - عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه.
- كب - عجبت لمن ينشد ضالته و قد اضل نفسه فلا يطلبها.
- كج - غاية المعرفة ان يعرف المرأ نفسه.
- كد - كفى بالمرء جهلاً ان يجهل نفسه.
- كه - كفى بالمرء معرفة ان يعرف نفسه.
- كو - كيف يعرف غيره من يجهل نفسه.
- كز - لاتجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شىء.
- كح - معرفة النفس انفع المعارف.
- كط - من جهل نفسه اهملها.
- ل - من جهل نفسه كان بغيره (بغير نفسه، نسخة) اجهل.

لا - من عرف نفسه تجرد.

لب - من عرف نفسه جاهدها.

لج - من عرف نفسه جل امره.

لد - من عرف نفسه عرف ربه.

له - من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كل معرفة و علم.

لو - من عرف نفسه فهو لغيره اعرف.

لز - من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة و خبط في الضلال

والجهالات.

لح - نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس.

استادم مرحوم علامه شعرانی در تاریخ فلسفه در بیوگرافی سقراط فرمود:

برای تحصیل باید چه علمی را اختیار کرد و از همه مهمتر شمرد و

طریقه‌ای که در تحصیل انسان را بهتر به مقصود برساند چه طریقه‌ای است؟

سقراط خودشناسی و اخلاق را از همه مهمتر می‌شمرد.

گویند وقتی از کنار معبد دلف، عبور می‌کرد، دید بالای آن نوشته:

«خود را بشناس»

همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد.

فلاسفه قبل از سقراط تماماً فکر خود را متوجه این نموده بودند که عالم

به چه کیفیت و از چه ماده تکون یافته. سقراط گفت: این سخنها بیهوده است

و برای ما هیچ فایده در دانستن آن نیست و آنچه برای ما مفید است آن است

که بدانیم خود ما چه هستیم و برای چه آفریده شده‌ایم و سعادت ما در

چیست و کاری بکنیم که برای خود و دیگران فایده داشته باشیم، لذا گفته‌اند سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد، یعنی از مباحثی که انسان راهی به آن ندارد منصرف نموده وارد مباحثی شد که انسان می‌تواند اعمال نظر کند، ولیکن حقیقت این است که سقراط فلسفه را از زمین به آسمان برد زیرا که از عالم جسمانی وارد عالم روحانی شد.

در طرز بیان نیز سقراط طریقه خاصی داشت چون معتقد نبود که استاد باید مطالب را تحقیق کرده و کامل نموده به شاگرد تلقین کند بلکه باید از شاگرد سؤال کرده و با او مکالمه و مباحثه نماید تا خود شاگرد به فکر خود به کنه مطلب علمی برسد و خودش فکور و محقق شود.

سقراط در مباحثه ابتدا چند سؤال ساده که ماهرانه ترتیب داده بود از طرف خود می‌پرسید و طرف جوابهای او را می‌داد آنگاه سقراط او را ملزم می‌کرد که این جوابهایی که تو داده‌ای نتیجه برخلاف مقصود تو می‌دهد لذا می‌گویند طریقه سقراط قابل‌هنگامی بود چون از عقول مردم نتیجه را مانند فرزند بیرون می‌آورد.

مثلاً از طرف می‌پرسید آیا یخ سرد است؟ او جواب می‌داد: بلی. می‌گفت: آیا سردی ضد دارد؟ بلی. آن ضد کدام است؟ حرارت. آیا ممکن است یخ گرم باشد؟ نه چون گرمی ضد سردی است و چیزی صفتی بر ضد طبیعت خود را نخواهد داشت.

باز می‌پرسید: آیا عدد سه فرد است؟ بلی. آیا فرد ضدی دارد؟ بلی زوجیت. آیا ممکن است عدد سه زوج باشد؟ نه زیرا که زوجیت ضد فردیت است.

بعد از اینها گفت: آیا زندگی ضد دارد؟ بلی مرگ. اصل زندگی به چیست؟ به جان که ذاتاً زنده است و بدن به واسطه جان زنده است. همینطور که تصدیق نمودی عدد سه که ذاتاً فرد است زوج نمی شود، و یخ هرگز گرم نخواهد بود، همینطور جان که ذاتاً زنده است ضد خود را نخواهد پذیرفت.

و در کتاب اثبات نبوت فرمود: حکمای یونان پیش از سقراط عالم طبیعی اند و همه آنها در مقابل سقراط و شاگردانش گمنام شدند برای آنکه سقراط گفت:

بیهوده در شناختن موجودات خشک و بی روح رنج مبر بلکه خود را بشناس که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است. چون گفتار او شبیه به گفتار انبیاء بود بزرگ شد و آوازه اش جهان را بگرفت چه قیمت انسان را بالا برده بود.

آیات و روایات در حث و ترغیب به معرفت نفس بسیار آمده است، و همچنین در نکوهش از اعراض و ترک معرفت نفس کردن و یله و رها نمودنش و به آن آشنایی پیدا نکردن وارد شده است. و همچنین در هر دو قسم مذکور از اعظام حکما و اکابر عارفان و سالکان از قدیم و حدیث کلماتی قصار و عالی المضمین به عربی و فارسی و به زبانهای دیگر به نظم و نثر منقول است. بلکه رساله‌هایی جداگانه در معرفت نفس و درجات و مقامات آن نوشته‌اند و معرفت نفس را مرقاة معرفت رب دانسته‌اند.

حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه تعلیق بر محال نیست یعنی چنانکه معرفت نفس محال است معرفت رب نیز محال است. و بعضی حدیث

را معنی کرده‌اند که چنانچه راه یافتن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست، پی بردن به معرفت کنه پروردگار نیز ممکن نیست.

آن همه آیات و روایات که نقل کرده‌ایم تحریص به معرفت نفس بود، حدیث رسول الله ﷺ که از غرر و درر نقل کرده‌ایم که اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه، آیا سیاق این حدیث و آن همه احادیث تعلیق بر محال است؟! وانگهی کلمه کنه را از کجا آورده‌اید؟ و ضمیر ربه راجع به من است که در آن نکته‌ایست باید بیان شود تا معلوم شود که کسی خود را شناخت رب خود را شناخت یعنی چه؟

گذشته از این، معرفت بر طرق و انجای گوناگون است: معرفت از طریق فکر و نظر یک نحو است و معرفت از طریق شهود نحو دیگر، و اگر معرفت به نفس را به طریق اول منع کنیم طریق دوم بر صحت و قوت خود باقی است و سخت استوار و پایدار است.

و پس از اینها که گفته‌ایم لازمه قول قائلین به عجز معرفت نفس این است که کسی معرفت به رب خود پیدا نکرده باشد.

آن هم چنانکه آیات مفسر یکدیگرند که ان الكتاب یصدق بعضه بعضاً و کتاب الله ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض<sup>۱</sup>. همچنین روایات نیز مصدق و ناطق یکدیگرند، و چنانکه گفته‌ایم روایات در حث و ترغیب معرفت نفس بسیار آمده‌است.

و فوق این همه که گفته‌ایم، خداوند متعال در قرآن کریم ارائه آیات

خود را که طرق شناسایی به او است در دو چیز قرار داده است یکی آفاق و یکی انفس، ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۱</sup> و آن هم کلمه آیات را در آیات قرآنی شأنی به خصوص است که آیه، علامت و نشانه و نمایانگر است، و این آیات نمایانگر حق تعالی در آفاق و انفس چیست و چگونه نمایان گردند؟ و اگر صحیفه مکرّمه نفس قرائت نشود و آیات نهفته در کلمات این صحیفه الهیه آشکار نگردد ارانیه را چه معنی است؟

فخر رازی در تفسیر کبیر مفاتیح الغیب در بیان آیه کریمه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ﴾<sup>۲</sup> و جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾<sup>۳</sup> نیکو گفته است که:  
المانع اما ان يكون في النفس و اما ان يكون خارجاً عنها و لهم المانعان جميعاً من الايمان، اما في النفس فالغل، و اما من الخارج فالسد، و لا يقع نظرهم على انفسهم فيرون الآيات التي في انفسهم كما قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ و ذلك لان المقمح لا يرى نفسه و لا يقع بصره على يديه و لا يقع نظرهم على الآفاق لأن من بين السدين لا يبصرون الآفاق فلاتبين لهم الآيات التي في الآفاق و على هذا فقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾ و ﴿جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ﴾ اشارة الى عدم هدايتهم لآيات الله في الانفس والآفاق.

۱. حم فصلت/ ۵۴

۲. يس/ ۹ و ۱۰



و باز هم از هر چیز نزدیکتر و وابسته تر به رب مطلق که حقیقت حق تعالی است خودمانیم ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾<sup>۱</sup> و انا بدگ اللازم یا موسی، و سیر در آفاق از انفس آغاز می گردد، پس چگونه معرفت نفس را محال بدانیم و حال اینکه این معرفت باب الابواب است، و اگر بسته گردد تمام درهای معارف به روی انسان بسته می گردد.

از این قائل به محال می پرسیم که پس چگونه به معرفت رب خود راه پیدا کرده‌ای؟ تو که از خود بیخبری از دیگری چه خبر داری و از کجا با خبری، کدام معرفت تو را به این پندار به محال کشانده است؟ این اعجوبه کون معجوننی شگفت است که همه اسباب کار در وی جمع است.

با سرشتت چه‌ها که همراه است      خنک آنرا که از خود آگاه است  
گوهری در میان این سنگ است      یوسفی در میان این چاه است  
پس این کوه قرص خورشید است      زیر این ابر زهره و ماه است

هیچ معرفتی چون معرفت نفس بکار انسان نمی آید و سرمایه همه سعادت‌ها این معرفت است و آنکه خود را نشناخت عاطل و باطل زیست و گوهر ذاتش را تباه کرد و برای همیشه بی بهره ماند.

یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب در رساله حدود و رسوم اشیاء شش تعریف از قدماء در حد فلسفه نقل کرده است قول پنجم این است: الفلسفة معرفة الانسان نفسه.

در معرفت نفس همه معارف منظوی است و این معرفتی است که به

خلافت الهیه منتهی می گردد و از آن تعبیر به انسان کامل می گردد، فارابی در تحصیل سعادت از آن تعبیر به فیلسوف کامل علی الاطلاق کرده است و فیلسوف کامل را امام دانسته است و بقول شیخ رئیس در آخر الهیات شفاء: کاد ان یصیر رباً انسانياً و کاد ان تحلّ عبادته بعد الله تعالی و هو سلطان العالم الأرضی و خلیفة الله فیه.

و صدرالدین قونوی در فکوک گوید: ان الانسان الكامل الحقیقی هو البرزخ بین الوجود والامکان والمرآة الجامعة بین صفات القدم و احکامه و بین صفات الحدثان. و هو الواسطة بین الحق والخلق و به و من مرتبته یصل فیض الحق والمدد الذی هو سبب بقاء ما سوی الحق فی العالم کله علواً و سفلا و لولاه من حیث برزخیه التي لا تغیر الطرفين لم یقبل شیء من العالم المدد الالهی الواحدانی لعدم المناسبة والارتباط و لم یصل المدد الیه.

علی بن ربین طبری که از قدمای اطباء است در اول مقاله دوم نوع دوم فردوس الحکمة در طب گوید: قال ارسطاطالیس الفیلسوف: ان العلم بالنفس الناطقة اکبر من سائر العلوم لان من عرفها فقد عرف ذاته و من عرف ذاته قوی علی معرفة الله. و خود پس از نقل کلام ارسطو گوید: و قد صدق الفیلسوف فان من جهل نفسه و حواسه کان لغير ذلك اجهل.

و صدرالمتألهین در اسفار<sup>۱</sup> فرمود: قالت الحكماء فی حد الفللسفة: انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية. و مفاده ان من یكون علومه حقیقیة و

صنایعه محکمه و اعماله صالحه و اخلاقه جمیله و آراؤه صحیحه و فیضه علی غیره متصلاً یكون قربه الی الله و تشبیهه به أكثر لان الله سبحانه کذلک.

لازم به تذکر است که محیی الدین عربی با اینکه خریّت در دقائق عرفان است و فصوص و فتوحات مکیه وی از مهمترین صحف در معرفت نفس اند در اول فص محمدی صلی الله علیه و آله و سلم فصوص الحکم گوید: معرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته برّبه فان معرفته برّبه نتیجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عنه: من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة فی هذا الخبر و العجز عن الوصول فانه سائغ فيه و ان شئت قلت بثبوت المعرفة فالأول ان تعرف ان نفسک لا تعرفها فلا تعرف ربک والثانی ان تعرفها فتعرف ربک.

بدانکه فصوص و فتوحات بلکه اکثر مؤلفات ایشان فقط شرح صحیفه الهیه نفس اند، و بیست و هفت کلمه علیای فصوص الحکم در بیان مقامات کلیه الهیه انسان اند نه صرف قصص انبیاء ع، چنانکه روایات معراجیه خاتم صلی الله علیه و آله و سلم کتاب سرگذشت و احوال و اطوار آدمی اند نه صرف سفرنامه آن حضرت. و پانصد و شصت باب فتوحات مکیه همه در سیر مدارج و معارج نفس اند، و مثل شیخ رازبید که در دیباچه فصوص بگوید: لست بنبی و لا رسول و لکنی وارث و لآخرتی حارث. و یا در فص یوسفی آن بگوید: فانظر ما اشرف علم و رثة محمد صلی الله علیه و آله و سلم، و یا در آخر باب دوازدهم فتوحات بفرماید: نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف.

چند عبارت او را در معرفت نفس نقل می کنیم تا حق مطلب دانسته شود:  
 الف - در فص نوحی که در اشمال نفس به جمیع مراتب کونیه و الهیه  
 بحث به میان آورده است گوید: و لذلك ربط النبي ﷺ معرفة الحق  
 بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه، و قال تعالى: «سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا  
 فِي الْأَفَاقِ» و هو ما خرج عنك « وَ فِي أَنْفُسِهِمْ » و هو عينك « حَتَّى يَتَبَيَّنَ  
 لَهُمْ » أي للناظرين « أَنَّهُ الْحَقُّ » من حيث أنك صورته و هو روحك.

قیصری در شرح آن گوید:

أى و لكون النفس الانسانية مشتملة على جميع المراتب الكونية و الالهية  
 والحق أيضاً مشتمل عليها بحسب ظهوراته فيها و ما يعرف العارف نفسه  
 غالباً إلا مجملاً كما لا يعلم مراتب ربه إلا مجملاً ربط النبي ﷺ معرفة  
 الرب بمعرفة النفس.

این یکی از معانی حدیث شریف من عرف است که ارائه آیات در آفاق  
 یعنی اکوان، ظهور و تجلیات حق در حقایق اکوان است، و هر یک از اکوان  
 بر یک مرتبه معین و بر یک حقیقت خاص الهی دلالت می کنند، چنانکه  
 ارائه آیات در انفس، ظهور تجلیات حق به حسب مراتب انفس است، پس  
 غالباً عارف نفس خود را نمی شناسد مگر به اجمال، چنانکه مراتب رب خود  
 را نمی شناسد مگر به اجمال، چنانکه خود شیخ پیش از عبارت فوق گوید:

لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور  
 فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل.

قید غالب از این جهت است که نفوس کامله ای که واجد مقام سامی

روح قدسی اند مظهر یا من لایشغله شأن عن شأن می باشند و آنان را کاری از کاری باز نمی دارد قیصری در شرح همین مقام فصوص گوید:

ان المرتبة الإنسانية محیطة بجميع مراتب العالم و الانسان لا يقدر ان يعرف تلك المراتب على التفصيل بل اذا علم ان مرتبته مشتملة بمراتب العالم كلها علماً اجمالياً فهو عارف بنفسه معرفة اجمالية إلا من له مقام القطبية فانه من حيث سريانه في الحقائق بالحق يطلع على المراتب كلها تفصيلاً و ان كان هو ايضاً من حيث تعينه و بشريته لا يقدر عليها دائماً.

معنی مذکور برای نفوس اکثری که غالب ناس اند معرفت اجمالی نفس را جائز شمرده است بنابراین عجز معرفت به کنه بر قوت خود باقی است چنانکه ابن فناری در مصباح الانس آورده است که:

اقرب الحقائق الى الانسان نفسه و لا يدرك كنهها فكيف بغيرها؟

سنائی که خود یکی از مشایخ عارفان است و عارف مقامات ارتقاء و

اعتلای شخص را در معرفت نفس می داند، در حدیقة الحقائق گوید:

ای شده از شناخت خود عاجز	کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی	عارف کردگار چون باشی
چون ندانی تو سر ساختنش	چون توهم کنی شناختنش
آنکه او نبض خویش نشناسد	نبض دیگر کسی چه پرماسد

ممکن است که سنایی در مقام حث و ترغیب به معرفت نفس گفته است

که نفس شناسی راه خداشناسی است و هرگاه تو به خود آگاه نگردی

چگونه توانی خدای خود را شناسی؟! و یا اینکه به لحاظ بعضی از مراتب

معرفت اعنی معرفت به کنه گفته باشد و گرنه هیچ عاقلی به عدم امکان معرفت آن مطلقاً، تفوه نمی کند.

ب - در فص ابراهیمی در اینکه صفات و نسب اسمائیه باید به ثبوت اعیان باشد گوید: ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً، و هذه النسب احدثتها اعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً فلا يعرف حتى نعرف قال عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه و هو اعلم الخلق بالله.

این کلام حق یک عارف است که مفادش این است: ربّ و مربوب متضایف اند، و احد المتضایفین شناخته نمی شود مگر به متضایف دیگر لذا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم معرفت رب را به معرفت نفس تعلیق فرمود.

ج - روشن تر از دو مورد مذکور این سخن او در آخر فص شعبی که فص حکمت قلبیه است افاده فرمود و به این بیانش، مقصودش از عبارت فص محمّدی به خوبی معلوم می گردد:

صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية و ان اختلفت حقايقها و كثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في واحد العين فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان الهيولى تؤخذ في حدّ كل صورة و هي مع كثرة الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد و هو هيولها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فانه على صورته خلقه بل هو عين حقيقته و هويته و لهذا ما عثر احد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والأكابر من العارفين بالله و اما اصحاب النظر و ارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في

كلامهم في النفس و ماهيتها فما منهم من عشر على حقيقتها و لا يعطيها النظر  
الفكري أبداً فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم  
و نفع في غير ضرم الخ.

حق سخن در معرفت نفس همین است که در این فص شعبی فرمود و با  
مستفاد از آیات و روایات مطابق است.

چگونه انسان عاقل منکر معرفت نفس می گردد و حال اینکه خود خزینه  
سعی اعمال خود است و جمیع مسائل شعوب معارف انسانی از آغاز تا انجام  
مربوط به معرفت نفس است. ملای رومی هم در دفتر سوم مثنوی به همین  
وجه ناظر است که فرمود:

هیچ ماهیات اوصاف کمال کس نداند جز به آثار و مثال  
پس اگر گوئی بدانم دور نیست و ر بگوئی که ندانم زور نیست  
عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو  
زانکه ماهیات و سر سر آن پیش چشم کاملان باشد عیان

د - وجه دیگر در تعلیق محال که در فص محمدی گفت، صحیح است  
که به مضمون این گفتارش باشد:

و لست ادرك من شيء حقيقته و كيف ادركه و انتموفيه  
زیرا که نفس از این حکم کلی خارج نیست، و هر موجودی به لحاظ  
یلی ربّه مشمول این حکم است به علت این که همه شئون و اطوار وجودیه  
اویند و به این وجه آنان را حدّ نبود همچون امواج و دریا که از یک سو حد  
موجی است و از جانب دیگر دریا است.

خاک چون عنقا و آدم اوج اوست

فعل حق دریا و عالم موج اوست

در حسیض موج اوبس اوجهاست

موجها دریا و دریا موجهاست

صدرالدین قونوی در نصوص گوید: اعلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق إلا و له وجه الى التقييد و كذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد إلا و له وجه إلى الاطلاق و من لم يشهد هذا المشهد ذوقاً لم يتحقق بمعرفة الحق و الخلق. انتهى ملخصاً.

این مطلب همان است که در صدر رساله گفته ایم موضوع بحث و مسائل اهل تحقیق حق تعالی است از حیث ارتباطین مذکورین.

ه - در باب ۳۱۹ فتوحات مکیه در معرفت تنزل سراح نفس مطالبی دارد از آن جمله گوید: و قال صلى الله عليه وسلم: من عرف نفسه عرف ربه و لم يقل عرف ذات ربه فان ذات الرب له الغناء على الاطلاق و انى للمقيد بمعرفة المطلق.

من عرف نفسه عرف ربه

در بیان حدیث شریف من عرف من عرف از جوهری در صحف علمیه بحث شده است و مطالبی مفید آورده اند ما چند وجه را برای مزید بصیرت ذکر می کنیم:

الف - ابن فناری در مصباح الانس از جندی اولین شارح فصوص الحکم محیی الدین عربی به این عنوان آورده است: و هیئها تنبیه شریف ذکره



الجندي و هو ان حال النفس الناطقة مع قواها المباشرة في جسمانيته و روحانيته ادل دليل على ان النفس الكلية مع قواها المباشرة في طبقات السموات و اركان الامهات و المولدات الموكلة للحفظ و التربية و هي الملائكة الذين قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ كذلك و يترقى منه الى ان الحق تعالى مطلع على كل كلى و جزئى من اسرار المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض و لا فى السموات بالطريق الاولى لان المخلوق مع انه ملازم العجز و الفقر إذا كان مطلعاً على جميع ما فى مملكته، فالخالق اولى بان لا يفوته علم شىء كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ و يكون الكل فى عبادته و طاعته و تحت امره و نهيه كما قال تعالى: ﴿كُلُّ لَه قَانِتُونَ﴾ و ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ و الى هذا التنبيه اشار قوله عَلَّمَ اللَّهُ عَلِيًّا من عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>١</sup>.

ب - قال عزالدين المقدسى فى تفسير كلامه عَلَّمَ اللَّهُ عَلِيًّا من عرف نفسه فقد عرف ربه: الروح لطيفة لاهوتية فى جثة ناسوتية دالة على وحدانيته تعالى من عشرة اوجه:

الاول: لما حركت الهيكل و دبرته علمنا انه لا بد للعالم من محرك مدبر.

الثانى: دلّت وحدته على وحدته تعالى.

الثالث: دلّ تحريكها للجسد على قدرته عزوجل.

الرابع: دلّ اطلاعه على ما فى الجسد على علمه تعالى.

الخامس: دلّ استوائه على خلقه.

السادس: دلّ تقدّمها عليه و بقائها بعد خراب البدن على ازليته و ابديته.

السابع: دلّ عدم العلم بمحلّها من الجسد على عدم اينيته.

الثامن: دلّ عدم العلم بكيفيتها على عدم الاحاطة به.

التاسع: دلّ عدم مسّها و حسّها على عدم مسّه و حسّه.

العاشر: دلّ عدم ابصارها على عدم امتناع رؤيته.

وجوه دهگانه کلام مقدسی بیان انحصار معانی حدیث شریف نیست زیرا حدیث را به وجوه عدیده اضعاف آن معانی و دلالتها است که در بیان بسیاری از مسائل حکمت متعالیه و معارف الهیه از آن استفاده کرده‌اند و عنوان نموده‌اند.

ج - چند وجه از معانی حدیث من عرف را مثاله سبزواری در تعلیقه‌اش بر

فصل دوم باب ششم نفس اسفار ذکر کرده‌است که به اختصار اینک:

من عرف نفسه بانه برزخ جامع بین صفتی الوجود والامکان بل بانه جامع بین صفتی التشبیه والتنزیه و انه معلم بالاسماء جميعاً و مرآة لها تحاکی کلها فقد عرف ربه.

أو من عرف نفسه بانه خلقها تعالی مثلاً له ذاتاً و صفة و فعلاً فقد عرف ربه ذاتاً و صفة و فعلاً.

این وجه را به تفصیل مرحوم آخوند در اول وجود ذهنی اسفار عنوان کرده‌است و بحث نموده‌است.

أو من عرف نفسه أي نفس الكل كما قال تعالی: ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ

أَنْفُسِهِمْ ﴿ فقد عرف ربه.

أو من عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغناء و من عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى والحركة الجوهرية والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و على هذا القياس.

### مراقبت

يكي از امور اهم در وصول به معرفت نفس، استقامت در مراقبت كامل است كه همواره انسان مشغول ذكر الله يعنى به ياد او و در حضور او باشد و ظاهر و باطن انسان در جميع شئون زندگى او مطابق دستورالعمل مسير تكاملى او باشد و آن دستورالعمل هم جز قرآن كريم نيست ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ ﴾<sup>۱</sup> و اين دستورالعمل بايد در متن شئون حياتى او پياده گردد مثل دستورالعمل نهال پروريدن و آنرا به بار رساندن كه باغبان بايد آنرا در مسير رشد و تكامل و شئون نهال پياده كند چون دين مسير تكاملى انسان و صراط مستقيم و عين صراط الله و صراط الى الله است، هر كه از آن تجاوز کرده است بر خويشتن ستم كرد و از سير تكاملى انسانى و حرکت استكمالى الى الله تعالى باز ماند.

﴿ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾<sup>۲</sup>. ﴿ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ

هُم الظَّالِمُونَ ﴾<sup>۳</sup>.

۱. اسراء / ۱۰

۲. طلاق / ۲

۳. بقره / ۲۳۰

کلید همه مشکلات مراقبت است، و تخم هر گونه سعادت مراقبت است و مراقبت وظیفه هر فرد مسلمان است، و هر چه مراقبت کاملتر باشد عوائد نفس که نزل و موائد الهیه اند زلال تر و صافی تر اند، و از اغبرار و استتار دورترند تا اینکه حقیقت و واقع اشیا کما هی بر مراقب آشکار گردد که صدق محض و حق طلق است و عین مکیال و معیار است و دیگران را میزان قسط.

ولی الله اعظم امیر المؤمنین علی علیه السلام در مناجات خود خواسته است که:  
 اللهم نور ظاهری بطاعتک و باطنی بمحبّتک و قلبی بمعرفتک و روحی بمشاهدتک و سرّی باستقلال اتصال حضرتک یا ذا الجلال و الاکرام.

و اهمّ این فقره های مناجات، فقره و سرّی باستقلال اتصال حضرتک است که سرّ انسان در اتصال به حضرت حق استقرار داشته باشد و ادب مع الله را مراعات و مراقبت کند که وظیفه انسان است و این حضور است که نور است و عارف بالله بدان مرزوق است شیخ رئیس در فصل دوم مقامات العارفین اشارات ناظر به این فقره نوریه علویه است که گفت:  
 المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سرّه یخص باسم العارف.

مراقبت کشیک نفس کشیدن و پاسبان حرم دل بودن است.

پاسبان حرم دل شده ام شب همه شب

تا در این پرده جز اندیشه تو نگذارم

مراقبت در کتب اهل تحقیق نوعاً معنون است، و در آخر قواعد التوحید و شرح آن تمهید خیلی محققانه بیان شده است و در شرح بدین عبارت آغاز شده است: ان دوام المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة فی

تنوعات تعیناتها بحيث لا یغیب عن الواحد الظاهر بكثرة المظاهر مما  
 یتجلب تلك الكمالات و یتحصل به سائر العلوم والمعارف.  
 در آخر ماده غفل سفینه البحار آمده است که: و عن لبّ اللباب و فی  
 الخبر ان اهل الجنة لا یتحسرون علی شیء فاتهم من الدنيا کتحتسروهم علی  
 ساعة مرّت من غیر ذکر الله.

مقاله آیه الله علامه حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی قدس سره العزیز

در مقامات اربعه تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء فی الله تعالی

در خاتمه مقالتی گرانقدر در مقامات اربعه تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء  
 فی الله که عین بقاء بالله است به قلم اعلای مرحوم استاد حکیم متّاله  
 جامع المعقول والمنقول آیه الله العظمی حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی  
 قزوینی رفع الله تعالی درجاته، در نزد اینجانب محفوظ است، به نقل آن تبرک  
 می جویم:

بسم الله الرحمن الرحيم

بدانکه قوه عملیه در نفس انسانیه کارفرمای بدن جسمانی است در رسیدن  
 به اوج سعادت و کمال ناچار است که مراتب چهارگانه را که خواهیم شرح  
 داد به سیر و حرکت معنویه عبور نموده تا از حضيض نقص حیوانیت به ذروه  
 علیای انسانیت نائل و برخوردار شود:

مرتبّه اولی که او را تجلیه خوانند آنست که نفس قوی و اعضای بدن را

به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده که اطاعت اوامر، و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد و برای حصول این مرتبه علم فقه بر طبق طریقه حقّه جعفریه کافی و به نحو اکمل عهده‌دار این امر است.

مرتبه ثانیه که آن را تخلیه نامند آن است که نفس به مضار و مفسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدبّر در عواقب وخیم آنها در دنیا و عقبی بر طبق دساتیر مقررّه در فن علم اخلاق آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدبینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است و این کار در معالجات روحانی و طب الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اخلاط فاسده در معالجه جسمانی و طب طبیعی.

مرتبه ثالثه که آنرا تخلیه نامند آن بود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع خود را به زیور اخلاق نیک و خویهای پسندیده که در نظام اجتماعی و فرد تأثیر به سزا و عمیق دارند آراسته کند و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویه است که تا این معنی حاصل و متحقق نشود آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود هر چند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهری است و این کار در طب روحی و معالجه نفس مانند خوردن غذا و استعمال دوائی مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طب جسمانی بکار

می‌برند.

و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق از برکت صفا و پاکی روح در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که عرصه ناپایدار ممکناتست و رفته رفته محبت شدت نماید و اشتعال و افروختگی در روح عیان گردد و از خود بیخود و بی‌خبر شود و این مقام را که مرتبه چهارم از کمال قوه عملیه است فناء گویند و مقام فناء فی‌الله سه درجه دارد:

درجه اولی فناء در افعال است که در نظر عارف سالک جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل از مجرد و مادی و قوای طبیعی و ارادیه بیهوده و بی‌اثر شود و مؤثری غیر از حق و نفوذ اراده و قدرت حق در کائنات نبیند و عوامل این عالم را محو و ناچیز در حیطه قدرت نامتناهی الهی شهود نماید و در این حال یأس تمام از همه خلق و رجاء تام به حق پیدا شود و حقیقت آیه کریمه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>۱</sup> به عین شهود بدون شائبه پندار و خیال عیان بیند و لسان حال او مترنم به مقال ذکر کریم لا حول ولا قوة إلا بالله گردد و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود، و این درجه را محو گویند.

درجه ثانیه فناء در صفات حق است، بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات که هر یک در حدّ خود تعینی و نامی دارند مانند ملک و فلک و

انسان و حیوان و اشجار و معادن که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدّد و غیریت متصور و مشهود هستند در نظر عارف الهی یکی شوند یعنی همه را از عرش اعلاّی مجرد تا مرکز خاک به صورت نگارستانی مشاهده نمایند که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و نقش و لطف و مهر و محبت الهی و عنایات یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است.

در این نظر برّ و بحر و دریاها و خشکیها، افلاک و خاک، عالی و دانی به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود و همه با یک نغمه و به یک صدای موزون خبر از عظمت عالم ربوبی دهند و در این مقام به حقیقت توحید و کلمه طیبه لا إله إلاّ الله متحقّق شود یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد و این مقام را طمس خوانند.

درجه ثالثه مقام فناء در ذات است که فناء در احدیت گویند و در این مقام همگی اسماء و صفات از صفات لطف همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر مانند قهار و منتقم را مستهلک در غیب ذات احدیت نمایند و به جز مشاهده ذات احدیت هیچگونه تعینی در روح او باقی و منظور نماند حتی اختلاف مظاهر همچون جبرئیل و عزازیل و موسی و فرعون از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطا و منع وی، بهشت و دوزخ برای او یکی گردد صحت و مرض، فقر و غنی، عزت و ذلت برابر شود، در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده که گفت:



گروعه دوزخ است و یا خلد غم مدار

بیرون نمی‌برند تو را از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است همین مقام شامخ فناء در ذات است و این مقام را محق خوانند که به کلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است. در این مرتبه که آخرین منازل و سفر الی الله جلّت عظمتّه بود به لسان حقیقت گوید: یا هو یا من لیس إلا هو و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات چیزی نمانده بلکه در تجلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل شده اند

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾<sup>۱</sup>

این بود مقالت آن جناب در تقریر مراتب قوای عملیه نفس که به نقل آن

تبرک جسته ایم رضوان الله علیه.

تنمیق این رساله در شب یکشنبه بیست و هشتم ربیع المولود هزار و چهارصد و دو هجری، برابر با چهارم بهمن ماه هزار و سیصد و شصت هجری در بلده طیبه قم به پایان رسید.

دَعْوِيهِمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوِيهِمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ<sup>۲</sup>.

قم - حسن حسن زاده آملی

۱. غافر/ ۱۷

۲. یونس/ ۱۱