

پیشگفتار

وحدت حَقُّه حقیقیه ذاتیه، ذات کبریائی واحد اُحدی را سزا است که یکسره آیات وجودیه، شجون شئون ذاتیه او و ظهورات نسب اسمائیه اویند. لا اله الا الله وحده وحده وحده.

و وحدت حَقُّه حقیقیه ظَلِیه، ذوات نوری اُوحدی اُوحدی را روا است که روابطِ رقائِقِ حقائق از عین جمع به محل تفصیل اند و وسائِلِ نزولِ معانی از سماءِ قدس به مقام تنزیل، صلوات الله علیهم اجمعین.

و بعد این وجیزه کلماتی چند به قلم این کمترین حسن حسن زاده آملی در بیان وحدت از دیدگاه عارف و حکیم است که به حضور مبارک اهل توحید تقدیم می گردد. امید است که مقبول طبع مردم صاحب نظر شود.

این رساله علاوه بر مطالب این خوشه چین خرمن ولایت، حاوی دو مقاله و یک رساله دیگر است که تا کنون بزیور طبع متحلی نشده اند و درج آنها را در این رساله به مناسبت روی آوردن بحث مغتنم شمرده ایم :

الف) مقاله ای در بیان وحدت وجود به قلم رفیع استاد اعظم، حکیم متألّه، جامع المعقول و المنقول آیه الله العظیم حضرت حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی 1.

ب) مقاله ای در مبدأ و معاد تألیف سعد بن منصور بن کمونه که خود متضمن رد شبهه معروف به شبهه ابن کمونه است.

ج) رساله ای در تفسیر سوره مبارکه توحید تألیف صاحب مشارق انوار الیقین

شیخ عارف حافظ رجب بن محمد برسی حلی.

علما ورثه علم محمد 6 اند

مباحث وحدت در کتب حکیمان و به خصوص در صحف عارفان به شعوب کثیره در موضوعات عدیده منشعب است، و ما به توفیق خداوند سبحان در این رساله در بیان وحدت حقه حقیقیه ذاتیه و ظلّیه، و چند مسأله توحیدی مطالبی تقدیم می داریم.

در این رساله به تأیید و تسدید حق سبحانه و تعالی، مبین می شود که وحدت حقیقی آنست که ذوق تأله کامل اهل توحید حکم می کند، و صدیقین در توحید فقط همین زمره اند، و برهان آنان به حقیقت برهان صدیقین است و دیگران به خصوص متقشفین هر چند در وحدت و اقسام آن بحث کرده اند بلکه از ذوق تأله و برهان صدیقین هم تفوه نموده اند ولی در کثرت متوغل و متوحل اند، آری:

هر دو صورت گر بهم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفا است جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب او شنا سد آب خوش از شوره آب بحر تلخ و بحر شیرین همعنان در میانشان برزخ لایبغیان صد هزاران این چنین اشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین اگر مستعدی منصف با عین صافی، و عقل ناصع در کنف کاملی اودیه و عقبات طی کرده، و مراحل و منازل پی کرده در زبر ارباب قلم و اصحاب حکم سیر علمی کند، به حق الیقین تصدیق کند که حقائق حکم الهیه و عیون مسائل حکمت متعالیه را و ان شئت قلت، روح فلسفه و لب لباب عرفان را فقط در صحف کریمه وارشان مقام ختمی 6، باید یافت که به اعتلای فهم خطاب محمدی 6 نائل آمده اند ﴿ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم﴾، که هم به تنها کتاب کامل وحی الهی انتماء دارند،

وهم از منبع فیض ولایت اهل طهارت و عصمت ارتواء می نمایند.
هم موضع سرّه، و لجاء امره، و عیبه علمه، و موئل حکمه، و کهوف
کتبه، و جبال دینه. لایقاس بآل محمّد 6 من هذه الامه أحد، و لایستوی بهم
من جرت نعمته علیه ابدأ.

و در واقع چنانست که محیی الدین عربی در مقام احتضای از مانده شهودیه،
و اغتذای از مآدبه الهیه، در فص یوسفی فصوص الحکم گوید: فانظر ما اشرف
علم ورثه محمد 6.

و نیز در دیباچه آن گوید:

و لست بنبیّ و لا رسول و لکنی وارث و لآخرتی حارث.

و همچنین در باب سیصد و هفتاد و سه فتوحات گوید:

مع اننا لسنا برسول مشرّعین و لا انبیاء مکلفین و انما قلنا ذلك لئلا يتوهم
متوهم انی و امثالی ادعی النبوة لا والله ما بقی الّا میراث و سلوک علی
مدرجه محمّد رسول الله 6.

این لسان صدق صاحب فصوص و فتوحات در بیان شأن ورثه حضرت
خاتم 6 است چنانکه تعبیرش این بود فانظر ما اشرف علم ورثه محمد 6. جناب
ثقه الاسلام کلینی؛ در جامع کافی به اسنادش از کشاف حقائق و امام به حق
ناطق جعفر بن محمد الصادق 7 روایت کرده است: عن ابی البختری عن ابی عبد
الله 7 قال:

ان العلماء ورثه الانبياء و ذاک ان الانبياء لم یورثوا درهماً و لا دیناراً و
انما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن أخذ بشیء منها فقد أخذ حظاً وافراً ۲.

صدر المتألهين در چند جای کتاب عظیم الشأن اسفار می فرماید که آنچه در این کتاب آمده است در کتب قدما نیامده است. از آن جمله در آخر فصل دوم باب دهم جلد چهارم آن فرموده است:

فأني أعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود اموراً يقصر الافهام الذكيه عن دركها، و لم يوجد مثلها في زبر المتقدمين و المتأخرين و الحكماء و العلماء لله الحمد و له الشكر!

در این عبارت از خودش خبر می دهد و این عالم راسخ خود آنجناب است که در آخر گفت لله الحمد و له الشكر و گرنه بر نعمت دیگری شکر کردن و حمد نمودن معنی ندارد لذا متأله سبزواری در تعلیقه اش بر اسفار در این مقام گوید:

اراد نفسه الشريفة و الحق معه، و تحقيقاته الأنيقة اعدل شاهد على ما أفاده شكرالله مساعيه.

در همین یک مسأله وحدت توحیدی که این رساله متکفل اشاراتی در پیرامون آنست، کجا مانند کتاب توحید کافی و کتاب توحید صدوق و خطب توحیدی نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و کتاب توحید بحار و بسیاری از جوامع روایی فریقین که عد آنها فعلاً برایم میسور نیست، می توان یافت؟!

چه کسی را یارای آنست که در اندیشه هموزن آنها در حقائق و دقائق توحید سخن گفتن، دم بر آورد و نفوه بدان بنماید؟! آن کیست که در آستانه عرشی منزلت هر یک از آنها سر تکریم و تعظیم فرود نمی آورد و به عجز و قصور خود اعتراف نمی کند.

کدام عارف متأله و حکیم متبحر در حکمت متعالیه، در برابر خطبه یکصد و

هشتاد چهار نهج البلاغه که جناب سید رضی؛ در عنوان آن فرمود: و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمه خطبة، انگشت حیرت به دندان نمی‌گیرد، و یا سر به گریبان فکرت فرو نمی‌برد.

و همچنین در تمام موضوعات اصول عقاید انسانی از مبدأ تا معاد، و عیون مسائل مدینه فاضله در جمیع ابعاد سیاسات، و فروع نوامیس الهی از طهارات تا دیات و رؤوس فضائل انسانی در تمام شئون اخلاق و آداب، و أمهات مقامات عرفانی از تجلیه تا فنا؛ چه کسی در غیر ملت اسلام عشرعشری از اعشار آنچه را که منطق وحی حضرت ختمی مرتبت و اهل بیت طهارت و عصمت او، که تبیان آیات قرآنی و مبین حقائق اسماء فرقانی‌اند فرموده‌اند، نشان دارد.

شیخ رئیس در اواخر الهیات شفاء گوید:

و هذه الأفعال لو فعلها فاعل و لم يعتقد أنها فريضة من عند الله و كان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكر الله و يعرض عن غيره لكان جديراً بان يفوز من هذا الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله تعالى و بارسال الله تعالى و واجب في الحكمة الالهية ارساله و ان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله أن يسنه و ان جميع ما يسنه من عند الله تعالى¹.

خلاصه گفتار جناب شیخ رئیس 1 این که: اگر این افعال را - یعنی آداب و احکام اسلام را - کسی که معتقد به وحی هم نباشد انجام دهد، رستگار خواهد بود تا چه برسد به کسی که آنرا از جانب خداوند متعال معتقد است. به راستی اگر با قطع نظر از دینداری، احکام اسلام در متن اجتماع پیاده شود

آن اجتماع مدینه فاضله خواهد شد تا چه رسد که تعبد به شرع و اعتقاد به ثواب و عقاب هم بر آن مترتب باشد.

این علمای بزرگ اسلام که مفاخر عالم علم‌اند، و مصنفات ارزشمند آنان در تمام ابعاد علوم و کمالات انسانی و اجتماعی، سبب تأسیس کتابخانه‌ها و مایه قیمت و ارج ملتها و پشتوانه علمی و اقتصادی کشورها گردیده‌اند از توفیق به نیل رتبت وراثت حضرت خاتم 6 بدان پایه رسیده‌اند. و از لیاقت و کفایت به اغتذاء و احتضای از مآدبه الله اعنی قرآن مجید، و مائده‌های آسمانی اهل ولایت اعنی روایات صادره از عترت صاحبان این همه آثار عملی شده‌اند.

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در متقارش

شیخ رئیس در اول فصل دوم مقاله هفتم الهیات شفاء گوید:

ان كل صناعة فان لها ابتداء نشأه تكون فيها نية فجأة غير انها تنضج بعد حين، ثم انها تزداد و تكمل بعد حين آخر، و لذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل به اليونانيون خطيبة ثم خالطها غلط و جدل. و كان السابق الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتتبعون للتعليمي ثم للالهي، و كانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديده.

یعنی هر صنعتی در آغاز پیدایش نپخته است و پس از زمانی پخته می‌شود و بعد از زمانی دیگر فزونی می‌گیرد و به کمال می‌رسد، لذا فلسفه در قدیم که یونانیان بدان اشتغال داشتند خطابی بود و به غلط و جدل آمیخته شد. و جمهور به قسم طبیعی از اقسام آن سبقت گرفته بودند و پس از آن به تعلیمی و سپس به الهی آگاهی یافتند، و از بعضی علوم به بعض دیگر انتقالاتی نااستوار داشتند. این سخن را هر چند جناب شیخ در تمهید رد مثل نوریه کلیه الهیه معروف به مثل افلاطونیه آورده است و مرضی این جانب نیست و لکن در عین حال

بیانگر واقع و حقیقتی است که به ظهور دولت حقّه الهیه اسلام، سره از ناسره تمیز یافت و معارف حقه احیاء شده‌اند و به نضح و کمال غائی خود رسیده‌اند. انظار و افکار دانشمندان اسلامی در تمام فنون بر یونانیان فائق آمده‌اند و آنها را کمأ و کیفأ تحت شعاع خود قرار داده‌اند. آنچه را که آن بزرگان آورده بودند این بزرگ مردان برخی را امضاء و تصدیق و برخی را تصحیح و تکمیل کرده‌اند و در بسیاری از شعب علمی، اساس جدیدی طرح کرده‌اند و طریق نزدیکتری تحصیل نموده‌اند که تفاوت بسیار است تا بدان حد که اگر کسی در مقام مقایسه بگوید: شبه در بازار جوهریان جوی نیرزد، و چراغ پیش آفتاب پرتوی ندهد، و مناره بلند در دامن کوه الوند پست نماید؛ حق گفته است. غرض از عرض این مقدمه اشارتی به کمال نهائی رجال وحی قرآن و تعالی پیروان آنان، و اوج عروج معارف اسلامی است نه از راء و تنقیص اعظام سلف، زیرا

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان به زشتی برد

امام صادق⁷ که خود سلیل نبوت و ثمره شجره طیبه طوبای امامت است در پایان توحید مفضل، علم پروری فرموده است و ارسطو را به بزرگی یاد نموده است که وی مردم زمانش را از وحدت صنع به وحدت صانع مدبر حکیم، دلالت کرده است.

قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد و التدبير في الاشياء و زعموا ان كونها بالعرض و الاتفاق و قد كان ارسطاطاليس ردّ عليهم فقال ان الذي يكون بالعرض و الاتفاق انما هو شى يأتى فى الفرط مرة مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على

شکل واحد جریاً دائماً متتابعاً.

بسی مایه فخر و مباحات ارسطو که سلیل نبوت صادق آل محمد 6 نام او را به زبان آورده و وی را به بزرگی یاد فرموده است و گویا لسان الغیب حافظ از زبان ارسطو به حضور آن حجت بالغه حق سبحانه عرض می کند:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم

لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

توهم این حکمت الهیه متعالیه اسلامی، همان فلسفه یونانی است ظلمی بس عظیم است، و تفوه بدان گناهی نابخشودنی است. و اگر برخی از موارث علمی یونانیان را که به مسلمانان رسیده است، و تصحیح و تکمیل و تکامل آن را در اسلام عنوان کنیم سخن به درازا خواهد کشید. لعل الله يحدث بعد ذلك امرأ، فعلاً مقدمه را به بیان بعضی از بزرگان خاتمه می دهیم:

صائن الدين على بن محمد بن محمد تركه در آغاز تمهید القواعد فی شرح قواعد التوحید، افاده فرموده است :

ان مسألة التوحيد حسبما حققه المشاهدون و طبق ما شاهدته المحققون من اولی الكشف و العیان مما لم یهدت الیه الی الان نظر ذوی العقول بمشاغل الحجج و البرهان الّا من ائده الله بنور منه و وفقه بهدایته الیه من الحائزین منهم مرتبتي الاستدلال العقلي و الشهود الذوقی، الفائزین بمنقبتی العلم العلی و الكشف الالی الذین خلصهم الله تعالی عن مضائق المقدمات من الخطایة و البرهانیة الی أفضیة الواردات الكشفیة و المخاطبات العیانیة بحسن متابعه الانبیاء: الذین هم روابط رقائق الحقائق من عین الجمع الی محلّ التفصیل، و وسائط نزول المعانی عن سماء القدس الی مقام التنزیل، سیما من تأسی منهم

اسوه حسنه بالأول منهم وجوداً و رتبه و الاخر منهم زماناً و بعثه محمد الذي هو غاية الغايات و آثاره المنيفه مورد الكمالات و منبع السعادات عليه و على آله افضل الصلوات و اجمل التحيات، لذا ترى امته الشريفه اذا حاولوا تحقيق معانى التوحيد و فقوا بين البراهين العقلية و النواميس النقلية بما لا يتصور عليه المزيد حيث يدفعون شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق ما افادهم النظر الصحيح لما انزل عليهم النص الصريح. و كذلك فى سائر العلوم الحقيقية و المعارف اليقينية قد بينوا مواقع خللهم و اظهروا مواضع زللهم بما يستبان منه محل اللبس و يتميز به السهء من الشمس كل ذلك انما هى شعشعه من ذكاء تميط ليلاً أدهم، بل شنشئه اعرفها من أخزم.¹

این کلامی است در کمال عدل و انصاف زیرا که به طلوع شمس حقیقت محمدیه از افق اعلاى کهکشان ملکوت معارف و حقائق، ظلمات اوهام کاسد و دیاجیر آرای فائل زایل شده اند و مصابیح عقول و اذواق نفوس مستعدّه مشتعل گردیده اند ﴿يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً و داعياً الى الله باذنه و سراجاً منيراً﴾.

ترجمه عبارت فوق ابن ترکه این که :

هر آینه مسأله توحيد به حسب تحقيق اهل مشاهدت، و به طبق مشاهدت اهل تحقيق که صاحبان کشف و عيانند، از مسائلى است که تا کنون نظر ارباب عقول به سبب مشاغل آنان به حجج و برهان، بدان راه نيافته است. مگر کسانى که خداوند آنان را به نور خود تأييد فرموده است و به هدايت خود توفيق داده است که حائز هر دو مرتبت استدلال عقلى و شهود ذوقى اند، و فائز به هر دو منقبت علم على و کشف آلى اند، بدان راه يافته اند، که خداوند آنان را_ به سبب

حسن متابعتشان مر انبیاء : را که روابط رقائق حقائق از عین جمع به محل
تفصیل اند، و وسائط نزول معانی از سماء قدس به مقام تنزیل اند_ از تنگناهای
مقدمات خطاییه و برهانیه خلاصی داد، و به قضایای واردات کشفیه و
مخاطبات عیانیه کشانده است. به خصوص کسانی را که به اول انبیاء به حسب
وجود و رتبت، و آخر آنان به حسب زمان و بعثت حضرت محمد 6 که غایت
غایات است و آثار منیفه او مورد کمالات و منبع سعادات است حسن متابعت و
تأسی نیکو نموده اند لذا می بینی که امت شریف او چون قصد تحقیق معانی
توحید می نمایند، بین براهین عقلی و نوامیس نقلی چنان وفق می دهند که مزید
بر آن متصور نیست آن چنان تحقیق و توفیقی که شبهات بعضی از فلاسفه
عاجز و قاصر در تطبیق نظر صحیح با نص صریح را، رفع نموده اند.

نه تنها در این یک مسأله توحید بلکه در سائر علوم حقیقی و معارف یقینی،
مواقع خلل و مواضع زلل آنان را بیان کرده اند به ادله ای که محل التباس از فروغ
آنها روشن شد، و کوکب سها از شمس - یعنی سهای آرای نظری و فلسفی
پیشینیان از شمس شهود عرفانی ایقانی متنور و مستضییء از نور قرآن - متمایز
شده است، همه این برکات از شعشعه شمس نبوت است که ظلمت شب
دیجور را اماطه و ازاله کرد، بلکه از سجایای خداوند قدیم الاحسان است.

به حسن خلق و وفا کس به یار ما نرسد

ترا در این سخن انکار کار ما نرسد

اگر چه حسن فروشان بجلوه آمده اند

کسی به حسن و لطافت به یار ما نرسد

هزار نقش برآید ز کلک صنع و یکی

بدل پذیری نقش نگار ما نرسد

هزار نقد به بازار کائنات آرند

یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد

به مناسبت کلام محققانه ابن ترکه سزاوار می‌بینم که بیان رسای استادم حضرت علامه ذوالفنون طود تحقیق و تفکیر، آیه الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی؛ را از کتاب ارزشمند راه سعادت آن جناب به عنوان مزید بصیرت نقل کنم:

در پیدایش تمدن عظیم اسلامی

«آنکه تاریخ خوانده است و بر احوال امم گذشته آگاه گردیده‌اند که تا زمان پیدایش یونان هیچ قومی بدان پایه از علم نرسیدند و آن تمدن نیافتند و آنها که پیش از یونان بودند همه در علم و تمدن پست تر از آنان بودند و اندکی پیش از اسکندر علما و حکما در یونان بسیار شدند چون سقراط و افلاطون. و اسکندر که عالم را بگرفت علم و زبان یونانی را در جهان منتشر کرد و مردم را از آن بهره مند ساخت تا هزار سال زبان یونانی زبان علمی جهان بود و دانشمندان بدان زبان علم می‌آموختند و کتاب می‌نوشتند هر چند خود یونانی نبودند حتی پیروان حضرت مسیح 7 تاریخ آن حضرت را که انجیل نام دارد به زبان یونانی نوشتند، و لفظ انجیل هم کلمه یونانی است به معنی مژده با آنکه هم خود آنها و هم حضرت عیسی 7 زبانشان عبری بود.

هزار سال پس از اسکندر حضرت خاتم انبیاء محمد بن عبدالله 6 ظهور کرد و قرآن را به عربی آورد و اوضاع جهان دگرگون شد، زبان عربی جای زبان یونانی را گرفت و از آن در گذشت و مسلمانان علوم یونانی را گرفتند و چندین برابر بر آن افزودند و این مقام که زبان عربی در جهان یافت و علمی که به این زبان نوشته شد هیچ زبانی قبل از آن این مقام نیافت.

در تواریخ آمده است که کتابخانه اسکندریه در مصر بزرگترین کتابخانه دنیای قدیم بود محتوی بر علوم یونانی و بیست و پنج هزار جلد کتاب داشت اما به عهد اسلام کتابخانه مسلمانان بر یک میلیون شامل بود.

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلام و تاریخ آداب اللغه گوید :

دو خلیفه فاطمی مصر عزیز بالله (۳۶۵-۳۸۶) و حاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱) در مصر کتابخانه‌ها انشاء کردند مشتمل بر نزدیک یک میلیون کتاب یعنی چهل برابر کتابخانه یونانیان در اسکندریه.

و نیز گوید: کتابخانه‌های بزرگ در مصر و عراق و اندلس و غیر آن بسیار بود هر یک مشتمل بر صدها هزار جلد و ابواب آن برای طالبان علم و مطالعه کنندگان باز بود. پس آثار دانش عربی چهل برابر بیش از یونان بود.

در علم ادب و اخلاق و موعظه و فقه و سیاست مدن و جغرافیا، یونانیان کتاب داشتند اما با کتب عربی قابل مقایسه نیست نه از جهت کثرت و نه تحقیق. در یونان کتاب اخلاقی مانند احیاءالعلوم، و جغرافی مانند معجم البلدان نبود، و در ریاضی خصوصاً حساب و جبر و مقابله و هیأت و نجوم مسلمانان بر یونانیان تفوق عظیم داشتند، و یونانیان از علم حساب و جبر و مقابله تقریباً هیچ آگاه نبودند و ارثماتیقی یونانی علم دیگر بود غیر حساب و این اعداد ۳،۲،۱ میان آنها معمول نبود و در سایر علوم حکمی و طبی هم از آنها کمتر نبودند بلکه رجحان داشتند و اینها همه از برکت قرآن است و ما این سخن را به گزاف نگوئیم که تجربه و تاریخ بر آن گواه است. عرب و همه مردم مشرق را پیش از اسلام این نبوغ و ترقی نبود که با یونانیان همسری کنند، اما پس از اسلام چنان ترقی کردند که یونانیان و اتباع آنها را برانداختند و در گذشتند و چون هر یک یک علوم را نظر کنیم بینیم قرآن سبب آن گردید.

در آغاز اسلام علم مسلمانان فقط فرا گرفتن قرآن بود و الفاظ و معانی آن را

از صحابه و تابعین یاد می‌گرفتند، و چون الفاظ آن را کلام خدا می‌دانستند به حفظ کردن کلمه به کلمه آن می‌کوشیدند و علم قرائت پدید آمد. آنگاه برای حفظ آن از خطای در اعراب و بنا و صحّت و اعتلال، صرف و نحو تدوین شد، و تدوین این دو علم بی‌تتبع لغت و قواعد ادبی دیگر میسر نبود. آنگاه برای دریافتن فصاحت و بلاغت قرآن علم معانی و بیان پیدا شد و برای دانستن تفسیر و معانی این کتاب کریم به اکثر علوم نیازمند گشتند چون تاریخ و هیأت و کلام و امثال آن تا آیات قرآن را تفسیر کنند.

و چون قرآن به متابعت رسول و اطاعت او امر فرموده بود محتاج به ضبط کلام او گشتند و به تدوین احادیث آن حضرت پرداختند و در صد جمع گفتار او برآمدند و برای آنکه حدیث دروغ را از راست تشخیص دهند ناچار گشتند در علل نفوس تأمل کنند و بدانند چه صفتی در نفوس بشر آنان را وادار به دروغگوئی یا مجبور به راستگوئی می‌کند زیرا که دروغ ساختن هم در نفوس بشر علل و قواعد منظمه دارد و راست گفتن همچنین و محتاج به شناختن و معاشرت با راویان حدیث و تجربه حالات و ملکات آنان گشتند و علم حدیث و درایه و رجال پدید آمد، و نیز چون در قرآن برای نماز امر به تحصیل وقت و قبله شده بود ناچار گشتند برای تعیین سمت قبله بلد و اوقات نماز هیأت و نجوم بیاموزند، و هیأت و نجوم آنان را به سایر شعب ریاضی محتاج ساخت، و قوانین میراث و فرائض چون در اسلام حساب پیچیده دارد آنان را به آموختن علم حساب واداشت، و برای زکات و خراج به مساحت اراضی و علم هندسه پرداختند، و جهاد و حج راه جهان گردی و سیاحت به روی آنها بگشود و اطلاع بر احوال امم مختلفه و کشورهای جهان یافتند و کتب جغرافیا و امثال آن را این حاجیان و مجاهدان نوشتند.

و چون در قرآن از تقلید آباء و اجداد نهی کرده است و دعوت به دین حق

و تحقیق ادله را واجب فرموده و مخالفین اسلام و منکرین ادیان پیوسته در احتجاج با مسلمانان بودند مسلمانان هم مجبور شدند با آنان از راه استدلال مباحثه کنند و از این رو بر اقوال حکمای یونان و غیره آنان آگاه گشتند و طریقه استدلال و منطق آموختند و هکذا چون دقت کنی و نیک بنگری همه علوم را به برکت قرآن آموختند.

اما علم فقه و اخلاق و طریق سیر و سلوک و تهذیب نفس که غایت سیر انسان است البته از آیات قرآن استدلال کرده‌اند و شاهد آورده‌اند، و پس از این ثابت می‌کنیم که تمدن و علوم فرنگی دنباله همان علوم اسلامی است و از مسیحیت ناشی نشده است.»

این بود کلام مورد نظر آن جناب که پیش آمدن مناسبت یاد شده به نقل آن تبرک جسته‌ایم.

معجزات قولی سفرای الهی قوی‌ترین حجّت بر حجت بودن آنان است

چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیاء محمد مصطفی 6 است، روایات اوصیای آن حضرت نیز بهترین حجت بر حجت بودن آنان است و خود آن بزرگان دلیل امام بودن خودشان‌اند که الدلیل دلیل لنفسه، و آفتاب آمد دلیل آفتاب.

اگر کسی با نظر تحقیق و دیده انصاف در روایات و خطب و کتب و رسائل و به ویژه در ادعیه و مناجاتهای اهل بیت: تدبر کند، اعتراف می‌نماید که این همه معارف حقه از اوتاد و ابدال و افرادی که مدرسه و معلم ندیده‌اند به جز از نفوس مؤید به روح القدس نتواند بوده باشد.

امامیه را در اثبات حقانیت امامت و خلافت یک یک ائمه اثنی عشر: همین معارف مروی از آن بزرگان کافی است. روایات مرتبه نازل قرآن و قرآن مرحله

عالیه و روح آنها است. روایات بطون و اسرار آیات قرآنی‌اند که از اهل بیت عصمت و وحی که مرزوق به علم لدنی‌اند صادر شده‌اند. و پوشیده نیست که این گونه معجزات قولی، بعد از قرآن و پیغمبر خاتم 6 از هیچ کدام از صحابه و علمای بعد از آنان به جز از ائمه اثنی عشر امامیه: روایت نشده است، اگر کسی سراغ دارد ارائه دهد، اگر کسی عدیل فرموده‌های آل طه از نهج البلاغه گرفته تا توقیعات حضرت بقیه الله را آگاهی دارد خبر نماید، ما که هر چه بیشتر گشتیم کمتر یافتیم.

وانگهی تنها سخن از عبارت پردازی و سجع و قافیه سازی نیست بلکه سخن در فصاحت و بلاغت تعبیر است بلکه کلام در بیان حقائق دار هستی با بهترین تعبیرات عربی مبین، و درج در معنی در زیباترین و رساترین درج صدف عبارتست که نوابغ دهر و افراد یک فن در فنون علوم، در فهم آنها دست تضرع و ابتهاج به سوی ملکوت عالم دراز می‌کنند.

ادعیه مأثور، هر یک مقامی از مقامات انشائی و علمی و عرفانی ائمه دین ما است. لطائف شوقی و عرفانی، و مقامات ذوقی و شهودی که در ادعیه نهفته است در روایات وجود ندارد زیرا در روایات مخاطب مردم‌اند و با آنان به فراخور عقل و فهم و ادراک و معرفتشان سخن می‌گفتند، نه هر چه گفتنی بود. **كما فی البحار عن المحاسن عن رسول الله 6 انه قال انا معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم**، اما در ادعیه و مناجات‌ها با جمال و جلال مطلق و محبوب و معشوق حقیقی به راز و نیاز بوده‌اند لذا آنچه در نهان خانه سر و نگار خانه عشق و بیت المعمور ادب داشتند به زبان آوردند.

معجزات سفرای الهی بر دو قسمت است: قولی و فعلی. معجزات فعلی، تصرف در کائنات و تسخیر آنها و تأثیر در آنها، به قوت ولایت تکوینی انسانی باذن الله است، همچون شق القمر و شق الارض و شق

البحر و شق الجبل و شق الشجر و ابرای اکمه و ابرص و احيای موتی، و غیرها. ابرای اکمه و ابرص و احيای موتی از حضرت مسیح بود که فرمود: ﴿وَأَبْرَأُ الْاَكْمَهَ وَالْاِبْرَصَ وَالْاِحْيَايَ الْمَوْتَى بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ (آل عمران ۵۰). شق الجبل از صالح پیغمبر 7، به تفاسیر قرآن کریم ضمن کریمه ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللّٰهِ نَاقَهُ اللّٰهُ وَسَقِيهَا﴾ (شمس، ۱۳) و به باب سیزدهم نبوت بحار^۱ رجوع شود، و شق الارض و شق البحر از موسی کلیم الله که اولی را در هلاک قارون، و دومی را در هلاک فرعون، اعجاز فرمود. و شق القمر و شق الشجر از خاتم الانبیاء 6، واقعه شق الشجر در خطبه قاصعه نهج البلاغه آمده است که امیر 7 فرمود: درخت به امر رسول الله 6 از جای خود کنده شد و مانند مرغی بال زنان به سوی پیغمبر اکرم شتافت تا در نزد آن جناب ایستاد.

قلع درب قلعه خیبر به دست ید الله امیر المؤمنین امام علی 7 از معجزات فعلی و قدرت ولایت تکوینی آن جناب است عالم جلیل عماد الدین طبری که از اعلام قرن ششم هجری است در کتاب **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى** باسنادش روایت کرده است که امیر 7 فرمود:

و الله ما قلعت باب خيبر و قذفت به اربعين ذراعاً لم تحس به اعضائى بقوة جسدية و لا حركة غذائية و لكن ايدت بقوة ملكوتية و نفس بنور ربها مستضيئة^۲.

و همین حدیث شریف را جناب صدوق در مجلس هفتاد و هفتم امالی خود بانددک اختلافی در متن آن به اسنادش روایت کرده است.

معجزات قولی علوم و معارف و حقائقى است که به تعبیر حضرت وصی 7

در خطبه اشباح نهج البلاغه از ملائکه اهل امانت وحی از حظائر قدس ملکوت بر مرسلین نازل شده است. سر سلسله معجزات قولی، قرآن مجید است و معارف صادر از اهل بیت عصمت و وحی و منطق صواب و فصل خطاب، چون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و جوامع روایی، تالی آن و مرتبه نازله آنند هرچند که بیانگر اسرار و بطون و تأویلات قرآنند.

معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و خلق الساعه و زود گذرند، و بعد از وقوع فقط عنوان تاریخی و سمت خبری دارند، به خلاف معجزات قولی که در همه اعصار معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرار.

معجزات فعلی برای عوام است که با محسوسات آشنایند و با آنها الفت گرفته‌اند و خو کرده‌اند و پای بند نشأت طبیعت‌اند و به ماورای آن سفری نکرده‌اند، این فریق باید با حواس ادراک کنند و به خصوص باید با چشم بینند تا باورشان آید. اینان از نیل به بهجت و وصول به لذت روحی و سیر در دیار فسیح معقولات و مرسلات بی بهره‌اند و حتی عبادات را به امید حور و قصور خیال قاصر شان انجام می‌دهند و از ذوق عبادت احرار و عشاق ناکام‌اند و بالأخره عوام‌اند خواه در صنایع و حرف مادی ورزیده باشند و خواه نباشند.

امیر 7 فرمود :

ان قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، و ان قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، و ان قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار!

خواص را - که قوه عاقله و متفکره پیکر مدینه فاضله انسانی‌اند - علوم و معارف بکار آید. این طایفه، معجزات قولی را که مائده‌های آسمانی و مآدبه‌های روحانی‌اند طلب کنند، نکته سنج و زبان فهم و گوهر شناسند و می‌دانند که

کالای علم کجائی و چگونه کالائی است، و به تعبیر خواجه در شرح اشارات:

الخواص للقولیة اطوع و العوام للفعلیة اطوع.

اصولاً انسان با حفظ موضوع و عنوان انسان، همان علوم و معارف و شوق و عشق به آنها و اعمال صالحه و اخلاق حسنه است، وگرنه سرمایه مادی خاک است که بر باد است چه خود طفل خاکباز است که التراب ربیع الصبیان. عاقل مستسقی آب حیات کمال مطلق است، چنانکه عارف محو در مطالعه جمال حق.

کلام رفیع میر داماد در قبسات در معجزه قولی و فعلی

مرحوم میر داماد 1 را در آخر قبسات کلامی منیع و رفیع در معجزه قولی و فعلی است. درباره معجزه قولی فرماید:

و بالجملة تنافس الحكماء فی الرغائب العقیلة اكثر، و عنایتهم بالأمر و الروحانیة اوفر، سواء علیها أكانت فی هذه النشأة الفانیة أم فی تلك النشأة الباقیة و لذلك یفضلون معجزه نبیناً⁶ أعنى القرآن الحكیم و التنزیل الکریم و هو النور العقیلی الباهر، و الفرقان السماوی الزاهر (الداهرخ ل) علی معجزات الانبیاء من قبل، اذا المعجزه القولیة أعظم و أدوم و محلها فی العقول الصریحة اثبت و اوقع، و نفوس الخواص المراجیح لها أطوع و قلوبهم لها أخضع.

و در معجزات فعلی فرماید:

و ایضاً ما من معجزه فعلیة مأتی بها الّا و فی أفاعیل الله تعالی قبلنا من جنسها اکبر و ابهر منها و آنق و اعجب و احکم و اتقن، فخلق النار مثلاً اعظم من جعلها برداً و سلاماً علی ابراهیم، و خلق الشمس و القمر و

الجليديّة و الحس المشترك اعظم من شق القمر في الحس المشترك. و لو تدبر متدبر في خلق معدل النهار و منطقة البروج متقاطعين على الحدة و الانفراج لا على زوايا قوائم و جعل مركز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج في حركتها الخاصة و ما في ذلك من استلزام بدائع الصنع و غرائب التدبير و استتباع فيوض الخيرات و رواشح البركات في آفاق نظام العالم العنصرى لدهشته الحيرة و طفق يخرمبهورا في عقله مغشياً عليه في حسه و ذلك ان هو إلاً فعل ما من افاعيله سبحانه و صنع ما من صنايعه عز سلطانه، فاما نور القرآن المتألأ شعاعه سجيس الأبد فلا صورت فى الأولين و لن يصادف فى الآخرين فيما تناله العقول و تبلغه الاوهام من جنسه ما يضاهيه فى قوانين الحكمة و البلاغة، أو يدانيه فى افانين الجزالة و الجلالة¹.

راقم سطور در حين تسويد عبارت مير « سواء عليها اكانت فى هذه النشأة الفانية ام فى تلك النشأة الباقية » به ياد كلام دل نشين جناب استادش حكيم الهى و عارف ربانى، مفسر عظيم الشأن، شاعر مفلق، صاحب تصنيفات عديده، آقا حاج ميرزا مهدي الهى قمشه اى 1 افتاد كه بارها در مجالس درس اظهار مى فرمود: « من آرزويم اين است نهج البلاغه را در بهشت از آقا اميرالمؤمنين درس بگيرم » و گاهى كه سخن از مردن پيش مى آمد مى فرمود: « برويم در بهشت نهج البلاغه را پيش امير المؤمنين بخوانيم. »

سخن در معجزات قولى پيغمبر و آل او است 6، صحابه رسول الله در كتب سير و تراجم و طبقات و تواريخ شناخته شده اند و غرر كلمات نظم و نثر سنام صحابه در آنها نقل شده است، کدام يك آنها در يكي از اوصاف كمالي و فضائل انساني كفو و عديل اميرالمؤمنين على 7 مى باشد و يا لا اقل به تقليد او

بسان یکی از خطب توحیدیه نهج البلاغه تفوه کرده است؟! با اینکه آن جناب آن خطب را ارتجالاً در مومواضع لزوم انشاء می فرمود، دیگران با تروی و تانی بگویند.

خطبه یکصد و هشتاد و چهارم نهج البلاغه یکی از خطب توحیدیه است که شریف رضی؛ در عنوان آن گوید: **و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمه خطبة**، و الآن هزار و چهارصد و دو سال از هجرت خاتم 6 می گذرد، قبل از اسلام و بعد از اسلام نوابغ دهر که طرفداران شعب علوم عقلیه و معارف عرفانیه، و مدعیان مکاشفات ذوقیه، و قلمداران نامور جهانی بودند در همه اطراف و اکناف ارض آمدند و رفتند و منشئات دقیق و جلیل علمی و قلمی آنان موجود است، کدام گوهر سخن شناس به خود اجازه می دهد که یک کتاب گفته هایشان را هموزن یکی از بندهای همین یک خطبه نهج قرار دهد. وانگهی حالا می گویند سطح علوم و معارف بالا گرفته است و عصر ترقی و تعالی فرهنگ است و ماشاءالله شهوت تالیف هم عجیب اوج گرفته است، مع ذلک چه کسی را یارای آنست که به اندازه چند بند همین یک خطبه توحیدیه دم بر آورد.

خلیل بن احمد بصری (متوفی ۱۷۰ هـ ق) گوید:

ان افضل كلمة يرغب الانسان الى طلب العلم و المعرفة قول امير المؤمنين 7: قدر كل امرىء ما يحسن!

ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ صاحب بیان و تبیین (متوفی ۲۵۵ هـ ق)، اولین جامع کلمات قصار امیر 7 است، وی صد کلمه از کلمات قصار امیر المؤمنین 7 را انتخاب کرده است و آن را «مطلوب کل طالب من کلام امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب» نامیده است و در وصف آن کلمات کامله گفت: **كل كلمة منها تفي**

بالف من محاسن کلام العرب یعنی هر کلمه آن وافی به هزار کلمه نیکوی عرب است.

و در جلد اول بیان و تبیین در وصف این کلام آن جناب فرمود: **قیمه کل امرئ ما یحسن بیانی دارد که خلاصه اش این است:** اگر در کتاب بیان و تبیین من جز همین یک کلمه امیر المؤمنین 7 نمی بود در ارزش کتابم کافی، بلکه فوق آن چه می خواهم حاصل بود. ابن خلکان در وفیات الاعیان معروف به تاریخ ابن خلکان در ترجمه عبد الحمید کاتب معروف گوید:

ابوغالب عبدالحمید الکاتب البلیغ المشهور کان کاتب مروان بن حکم الأموی آخر ملوک بنی امیه و به یضرب المثل فی البلاغه حتی قیل فتحت الرسائل بعبد الحمید و ختمت بابن العمید، و کان فی الکتابه و فی کل فن من العلم و الادب اماماً.

بعد از آن ابن خلکان از عبدالحمید کاتب نقل کرد که وی گفت :

حفظت سبعین خطبه من خطب الاصلع ففاضت ثم فاضت، و مقصودش از اصلع امیر المؤمنین علی 7 است.

و نیز ابن خلکان در کتاب یاد شده در ترجمان ابن نباته صاحب خطب گوید: ابویحیی عبد الرحیم بن نباته صاحب الخطب المشهوره کان اماماً فی علوم الادب، آنگاه از وی نقل کرده است که گفت:

حفظت من الخطابه کتراً لایزیده الانفاق الا سعه و کثره، حفظت مائه فصل من مواعظ علی ابن ابی طالب 7.

کوتاهی سخن این که حق مطلب همانست که خود آن جناب در خطبه دویست و سی و یک نهج به کلام بلیغ خود فرمود:

و انا لأمرء الکلام و فینا تشبث عروقه و علینا تهدلت غصونه.

در همین عبارت ملاحظه بفرمائید و در آن غور و تدبر بنمایید، ببینید این جمله کوتاه از حیث لفظ و معنی چقدر بلند است، و خود همین کلام شاهد صادق خود است که صادر از امیر کلامی چنانی است. و مثل منی باید تا چه اندازه قلم فرسایی کند که تا بتواند حق بیان آنرا اداء کند، و یا عاقبت امر از عهده آن عاجز بماند.

علاوه این که کلمات صادر از بیت عصمت و وحی پیغمبر و آل نه فقط از حیث فصاحت و بلاغت دستورالعمل و سرمایه ادبی عبد الحمید و ابن نباته‌ها می‌باشند بلکه در جمیع شئون و امور حیاتی نهج قویم و طریق مستقیم‌اند که اگر بترتیب حروف تهجی از الف تا یاء در هر یک از معارف حقه الهیه بحث و فحص گردد اصول و امهاتی را حائزند که هر اصلی خود شجره فروع و اثمار بسیار است که ﴿اصْلِهَا ثَابِتٌ وَفُرْعَاهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا﴾.

این بود مقدمه مورد نظر که تحریر شد، اینک به بحث در پیرامون وحدت از دیدگاه عارف و حکیم آغاز می‌کنیم:

بسم الله مجربها و مرسیها

وحدت و کثرت

بحث وحدت و کثرت در کتب حکیمان الهی و خصوصاً در صحف عارفان بالله، در حقیقت ناظر به تفسیر دو اسم مبارک واحد و أحد و سیر در این دو اسم اعظم است، و در غایت منتهی به توحید ذات واجب الوجود است که علاوه بر احدیت و واحدیت ذات، واحد به وحدت حقه حقیقه ذاتیه است. و نحوه بحث و نتیجه غائی آن درافق مبین مشهد عارف به مراحل، اشمخ و اشرف از توحید به منظر نظر حکیم (یعنی فیلسوف مشاء) است. نه فقط در این مسأله بلکه در همه مسائل حکمت متعالیه اینچنین است، شاهد عدل این که عارفان را مطلقاً وحدت کلمه است آلا نادراً، و دیگران را تشعب و تشاغب و تهافت و اختلاف بسیار، فافهم.

آن دو اسم شریف اعنی واحد و احد را چون وجود و موجود بر حق سبحانه و بر جمیع ما سواه اطلاق می کنند، و گفته اند:

هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید

گیاه به عنوان مثال است چه هر موجودی به اصل محکم « التجلی لا یتکرر » در وجود خود منفرد و متفرد است و او را ثانی نیست. و به عبارت دیگر: هر شیء مظهر اسم شریف « یا من لیس کمثله شیء » است، و این مظهریت را مراتب است. هر حرفی از حروف کتاب آفاقی و انفسی ناطق است که من موجودی واحد و بی شریکم، چگونه موجد مرا شریک باشد.

وجود هر یکی چون بود واحد به وحدانیت حق گشت شاهد

(گلشن راز)

توحید گوی او نه بنی آدم‌اند و بس

هر بلیلی که زمزمه بر شاخسار کرد

(سعدی)

و همچنین در اطلاق احدیت بر هر کلمه ای از کلمات وجودیه کلامی دارند که «لکل شیء اُحدیة ذاتیة تخصّه»، و این سخن عارف است. هر دوفریق یاد شده در طایفه ای از مباحث ابتدائی وحدت و کثرت اتفاق دارند، و در مسائل عمده نهائی آنها از یکدیگر متمایزند، و برهان صدیقین بر وجه ارفع و اعلی در ذوق راسخین در حکمت متعالیه بر بنیان مرصوص اهل توحید به صدق استوار است.

وحدت مساوق وجود است

إطباق فریقین بر این است که وحدت رفیق و مساوق وجود و به وزان او است «یدور معه حیثما دار»، نه این که مراد به مساوق ترادف باشد بلکه در ذهن دو مفهوم متغایرنند و در عین یک عین‌اند، لذا وحدت در اکثر احکام وجود تأسی به وجود دارد.

هرامری تا تشخص نیافت وجود نمی‌یابد، و ان شئت قلت، در هیچ موجودی و امری تا وحدت تشکل نیافت از ابهام بدر نمی‌آید و تشخص نمی‌یابد و منشأ آثار نمی‌گردد که الشیء ما لم یتشخص لم یوجد. مثلاً چون عناصر امتزاج یافته‌اند و از امتزاج مزاج حاصل شده است و مواد لطیفه اعنی ارواح بخاری از آن متکون گردیده‌اند و به مراتب آلی بودنشان در تحت تصرف نفس انسانی در آمدند، وحدتی بلکه توحیدی می‌یابند که یک موجود متشخص از فرش تا عرش تحقق می‌یابد.

مقصود از مراتب آلی این که آلت اولی نفس حار غریزی است که مقابل

حرارت غریبه است و حامل قوی است و از آن تعبیر به نارالله می‌شود، شیخ در شفاء حرارت غریزی را مطیئةً أولى قوای نفسانیه خوانده است او در فصل هشتم مقاله پنجم نفس گوید:

ان القوى النفسانية البدنية مطيتها الاولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني و ان ذلك الجسم هو الروح^۱.

و نیز در شفاء گوید:

الآلة الأولى للنفس هي الحار الغريزي و بها يتم جميع افعالها^۲،

فاضل قوشچی در شرح تجرید گوید :

الحرارة الموجودة في بدن الحيوان هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب و الدفع و الهضم و غير ذلك و لذلك تنسب اليها كدخائبة البدن و افلاطون يسميها النار الالهية و هي المسماة بالحرارة الغريزية^۳.

و پس از آن قوی محمول وی چنانکه قطب در نفس محاکمات و صدرالمتالهین در نفس اسفار آورده‌اند، و پس از آن محال قوی، و پس از آن یکسره بدن را آلت می‌دانند. شگفت این که در نزد واقفان حروف، واحد و وجود چون حق و میزان و یوسف و حسن ازل، دو جسم یک روح‌اند که افتراقشان را نشاید، الأعداد ارواح و الحروف اشباح، عیانی فرماید:

نزد اهل خرد و اهل عیان حرف جسم و عدد او است چو جان و چون وحدت را با وجود چنین منزلت است در قوت و ضعف نیز موافق با او است بدین سبب هر چند وجود اقوی و اتم باشد وحدت او نیز چنان است

لذا وجود صمد حق را - جلّت عظمته - فقط وحدت حقه حقیقیه است یعنی که یکی هست و هیچ نیست جز او، بلکه وصف وحدت ذات واجب به عنوان تنزیه است به بیانی که بیاید.

ان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد

و از کلام هدایت انجام اهل کشف و تحقیق مستفاد است که نهایت کمال هر صفتی به آن تواند بود که از عروض مخالف زوال نیابد و فتور نپذیرد بلکه با مقابل خود در سلک التیام انتظام یافته از آن جمعیت قوت گیرد و لهذا در آیات قرآنی و روایات سفرای روحانی در عقود فرائد اسماء و صفات الهی معانی متقابل بسیار واقع شده است مثل «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم»، و مثل لطیف و قهار، و نافع و ضار، و قابض و باسط، و خافض و رافع، و هادی و مضلّ، و معزّ و مذلّ که از اسمای حسنی الهی‌اند.

از این روی در فص ادریسی فصوص الحکم از ابو سعید احمد بن عیسی خزّاز نقل می‌کند که:

قال الخراز و هو وجه من وجوه الحق و لسان من السننه ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليه بها و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن.

از آن وحدت حقه حقیقیه تعبیر به «وحدت جمعیه» می‌کنند، و از این کثرت به «کثرت نوریّه». و این کثرت است که درباره آن گفته آمد که: کما كانت أوفر كانت في الوحدة اوغر، لذا حافظ گوید:

زلف آشفته او موجب جمعیت ما است

چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

و نیز گوید:

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

از زلف کثرت نوریه اراده کنند که حجاب وجه‌اند ﴿و ببقی وجه ربک

ذوالجلال و الإکرام﴾ ابو سعید ابو الخیر گوید:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشیده بدین حيله رخ نیکو را تا هر که نه محرم نشناسد او را

عارف شبستری هم در گلشن راز فرماید:

مپرس از من حدیث زلف پر چین مجنبا نید زنجیر مجانین

وحدت در نزد عقل اعرف است، و کثرت در نزد خیال

و به حکم مسانخت بین غذاء و مغذی هر قوه مدرکه با مدرک خود مسانخ

است لذا کثرت در نزد خیال اکشف، و وحدت در نزد عقل اعرف است. شیخ

در شفاء گوید:

یشبه ان تکون الکثرة أعرف عند تخيلنا و الوحدة أعرف عند عقولنا.

و بقول حاجی در حکمت منظومه:

و سرّاً عرفیة الأعم سنخیة لذاتک الأتم

و وحدة عن العقول اعرف و کثرة عند الخيال اکشف

چون وحدت مساوق وجود است تعریف آن مانند سائر امور مساوی با

وجود در عموم ممکن نیست مگر این که دور یا تعریف شیء بنفسه لازم آید مثل تعریف به این که **الواحد لا ینقسم**، و انقسام عبارت دیگر از کثرت است، و لا ینقسم یعنی لا یتکثر پس کثرت در تعریف وحدت اخذ شده است، و در حدّ کثرت نیز وحدت أخذ می‌گردد زیرا که وحدت مبدأ کثرت است و وجود کثرت و ماهیت آن از وحدت است و کثرت را تعریف کرده‌اند به این که **الکثرة هو المجتمع من الواحدات**، و مجتمع همان کثرت است علاوه این که وحدت در تعریف کثرت اخذ شده است و دیگر تعریفات وحدت و کثرت به همین مثبت است لذا این گونه تعریفات را «تعریف تنبیهی» گفته‌اند چه این که تصور وحدت و کثرت از اولیات و مستغنی از تعریف است.

تقابل بین وحدت و کثرت

یکی از مباحث وحدت در زبّر اهل نظر نحو تقابل آن با کثرت و تحقیق بین وحدت و کثرت است و در نتیجه اثبات می‌گردد که تقابل لاحق و عارضشان می‌شود نه اینکه بینشان تقابل ذاتی بوده باشد. بیانش به اختصار این که هیچیک از اصناف چهارگانه تقابل بین وحدت و کثرت صادق نمی‌آید: اما تقابل تضاد برای این که وحدت مقوم کثرت است و هیچ ضدّی مقوم ضدش نیست بلکه مبطل و مفنی اوست.

اما تقابل عدم و ملکه برای اینکه هر یک از وحدت و کثرت امر وجودی‌اند، و دیگر این که هیچ یک از وحدت و کثرت عدم و ملکه به قیاس با دیگری نیست مثلاً وحدت، عدم کثرت چیزی که شأن آن چیز کثرت باشد نیست، و یا کثرت عدم وحدت چیزی که شأن آن چیز وحدت بوده باشد نیست.

و چون تقابل عدم و ملکه در واحد و کثیر جائز نیست، تقابل تناقض هم بین آن دو جاری نیست زیرا علاوه بر این که وحدت و کثرت دو امر وجودی‌اند اگر

تناقض در الفاظ اعتبار گردد مربوط به ایجاد و سلب است که از احکام قضایا است چنانکه گویی زید قائم است و زید قائم نیست و به این اعتبار با حال وحدت و کثرت سازگار نیست، و اگر تناقض در مفهومات مفرده اعتبار گردد این معنی خود همان جنس عدم و ملکه است که گفته آمد.

اما تقابل مضاف برای این که ماهیت کثرت به قیاس با وحدت تعقل نمی‌شود، و هر گاه کثرت از مضاف باشد باید ماهیت وحدت نیز به قیاس با کثرت معقول باشد چون شرط متضایفین چنین انعکاس است، و باید در وحدت و کثرت از این حیث متکافیین باشند و حال آنکه چنین نیست پس روشن شد که تقابل بین ذات وحدت و کثرت نیست و لکن لاحق و عارضشان می‌گردد مثلاً وحدت از آن حیث که مکیال است، مقابل کثرت از آن حیث که مکیال است، می‌باشد.

مضاهات بین وحدت و وجود

از جمله مطالب که در پیرامون وحدت معنون است، مضاهات آن با وجود به وجوه عدیده است از آن جمله این که عدد به تکرار واحد تحقق می‌یابد یعنی اعداد تکرار وحدت‌اند و هر عدد جز وحدت مکرره نیست و تکرار شیء ظهورات او است و ظهورات شیء جدای از او نیست، این امر در واحد و اعداد مثال و مضاهی ایجاد حق صور اشیاء را است.

تفصیل عدد مراتب واحد را مثال مظهر بودن موجودات مر وجود حق سبحانه و نعوت جمالیه و صفات کمالیه او را است در این دو امر ایجاد و مظهري گفته آمد که:

ظهور تو به من است و وجود من از تو

فلسط تظهر لولای لم اک لولاک

و حافظ نیز بدین دو اشارت دارد که گوید:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

از این اشتیاق در صحف عرفانیه تعبیر به « استجلاء » می‌شود و آن عبارتست از ظهور ذات حق از برای ذات خود در تعینات. لذا اهل تحقیق فرموده‌اند:

العلّة الغائیة من ایجادنا ظهور الهیته كما نطق به كنت كنزاً مخفياً،
الحديث^۱

ابن فناری در مصباح الانس گفته است:

استغناء من حیث ذاته و کمال اطلاقه، و الافتقار من حیث نسبة و کمال
اسمائ^۲.

و لکن تعبیر به ظهور و وجود و محتاج و مشتاق به ادب نزدیک است، و
تعبیر ابن فناری به مشاکله با تعبیر معترض در مقام بیان وحدت در کثرت و
کثرت در وحدت است.

هر چند در جای دیگر مصباح (ص ۸۶) نیز به افتقار تعبیر کرده است:

و یکون مستغنیاً بحقیقته عن کل شیء و ان افتقر فی تعینه الاسمی الی
حقائق الاشیاء او ظهوراتها.

نقل دو بیتی از گلشن راز و کلام شارح لاهیجی مناسب می‌نماید:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار

یکی را چون شمردی گشت بسیار

یعنی آن وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان ثابت‌ه‌اند به مقتضای شئون ذاتیه که مستلزم جلاء و استجلاء است پدیدار شد یعنی ظاهر گشت و با وجود آن که در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت لازم نیامد مثل واحد که دو بار بشمارای دو شود، و سه بار بشمارای سه شود، و چهار بار بشمارای چهار شود و علی‌هذا و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی‌گردد فأمّا در هر شماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می‌گردد.

چون ظهورات و تجلیات وحدت حقیقی در مجالی کثرات جهت اظهار کمالات صفات غایت پذیر نیست اشاره بدین معنی نموده می‌فرماید:

عدد گر چه یکی دارد بدایت

و لیکن نبودش هرگز نهایت

یکی که واحد است مبدأ و منشأ جمیع اعداد است و ظهور این مبدأ که یکی است بصورت اعداد متکثره و مخصوص شدن آن مبدأ که واحد است در هر مرتبه از این مراتب اعداد به اسمی و صفتی و خصوصیتی است چنانچه در مرتبه اولی که بصورت دیگر تجلی می‌نماید دو می‌خوانند، و در مرتبه دیگر سه می‌نامند نموداری است بر اسرار وجود مطلق و ظهور او در مراتب کثرات و تعینات مع بقائه علی الوحده الحقیقیه.

واحد عدد نیست بلکه منشأ اعداد است و همه از او حاصل شده‌اند و اوست که عین همه اعداد است و عدد به حقیقت اعتبار تکرار تجلی واحد است و اگر فی‌المثل یکی از هزار برداری هزار نماند اگر بصیرتی داری نظر به این ارتباط کن و تجلی وحدت مطلقه را در مراتب کثرات مشاهده نما و یقین بدان که غیر یک حقیقت نیست که به حسب تکثر مرایا کثیر نموده و این نمود کثرات قادح وحدت وی نمی‌گردد.

و ما الوجه الا واحد غير انه اذا انت اعددت المريا

تعددا

اگر چه بدایت و منشأ عدد یکی است و مبدأ همه واحد است فاما عدد را هرگز نهایت پدید نیست چه اعداد از اعتبار تکرار واحد ظاهر می‌گردد و اعتبارات بی نهایت است و بنابراین اعداد را نیز نهایت نیست و این معنی اشارت است به عدم انحصار ظهورات الهی در مظاهر نامتناهی زیرا که حق نور مطلق است و کمال رؤیت نور البته به ظلمت است که در مقابل اوست. پس موجب محبت حق ایجاد عالم را حب کمال رؤیت حق است مرنفس خود را به شئون ذاتیه. و چون ظاهر است که هر چه مطلوب این کس است بدون آن چیز حاصل نشود، آن چیز نیز بالعرض مطلوبست. پس اراده الهی متعلق به ایجاد عالم شد از جهت توقف حصول مطلوب که عبارت از استجلاء است به وی و استجلاء عبارت است از ظهور ذات حق از برای ذات خود در تعینات. و چون شئون ذاتی است و استجلاء تام حاصل نمی‌شود الا به ظهور او در هر شأنی از آن شئون پس کمال رؤیت موقوف شد بر ظهور وی در جمیع شئون. و چون شئون مختلف واقع‌اند و از حیثیت خصوصیات غیر منحصرند ثابت شد دوام تنوعات ظهورات الهی به حسب آن شئون الی غیر النهایه و این است سر آفریدگاری حق مر مخلوقات را علی الدوام در عوالم مختلفه الی ابدالابد.

در افنای وحدت کثرات را و اطلاق بسیط، و اقسام خمسه قیامت

و از جمله مضاهات یاد شده این که واحد عاد هر عدد است یعنی مفنی آن است و این مثال افنای حق مرخلق را در قیامت کبری است. عاد را از این جهت تفسیر به مفنی کرده‌ایم که در اصطلاح ریاضی واحد را عاد نمی‌گویند

چون که واحد عدد نیست و عاد عدد است که کمیت متألفه از وحدات است و واحد کم نیست، هر چند در کتب ریاضی به طور توسع اطلاق عدد را بر واحد روا می‌دارند، چنانکه عاد را هم بر واحد اطلاق می‌کنند. محقق طوسی در صدر مقاله هفتم اصول اقلیدس فرماید:

الوحدة هي ما يقال به لشيء ما واحد. والعدد هو الكمية المتألفة من الوحدات. و قد يقال لكل ما يقع في مراتب العد عدد فيقع اسم العدد على الواحد أيضا بهذا الاعتبار. العدد الأقل ان كان يعدّ الاكثر فهو جزء له و الاكثر المعدود به اضعافه. و العدد الأول هو الذي لا يعدّه غير الواحد. و المركب هو الذي يعدّه عدد آخر.

تعریف وحدت در عبارت فوق چنانکه ظاهر است تعریفی دوری است ولی چنانکه گفته‌ایم تصور واحد بدیهی است و این گونه تعاریفات تعاریفات تنبیهی است، و عدد اول را عدد بسیط گویند چنانکه در مقابل مرکب قرار گرفته است و شارحان و محشیان اصول مذکور گفته‌اند المراد منه البسيط، و بسیط را اطلاقاتی است که آگاهی بدانها خالی از لطف نیست:

حق سبحانه را بسیط گویند چنانکه در السنه حکما دائر است که بسیط الحقیقه کلّ الأشياء، و مرحوم حاجی در منظومه گوید: غرر فی بساطته تعالی. و معلول اول را « عقل بسیط » گویند. و مرحوم حاجی بر ملکه نیز اطلاق عقل بسیط نموده است:

سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة، او باطن ذات النفس، او العقل الفعّال¹.

و مفارقات نوریه را بسیط گویند و از آنها به عقول بسیطه تعبیر می‌کنند.

و عناصر اولیه را بسیط گویند، و سطح را بسیط گویند. شیخ در فصل ۲۸
نمط اول اشارات گوید:

الجسم یتتهی ببسیطه و هو قطعته، و البسیط یتتهی بخطه و هو قطعته الخ.
و هر عضو مفرد را در مقابل مرکب از آن عضو و غیر آن بسیط گویند هر
چند که خود آن عضو مرکب است مثلاً استخوان حیوان را عضو بسیط
می گویند:

ان مزاج العضو البسیط مشابه لمزاج جزئه!

و عرض مقابل جوهر را بسیط می گویند، و نفس انسانی را که به حسب
ذاتش موجود عاری از ماده است بسیط می گویند. شیخ در الهیات شفاء فرماید:
و ممّا لا نشکّ فیه ان هیئنا عقولاً بسیطه مفارقةً تحدث مع حدوث ابدان
الناس و لا تفسد بل تبقى الخ.

در بیان قیامت کبری گوئیم: اجمال آن این است که قیامت را اقسام خمس
است. یکی آن که در هر ساعت و آن است. دیگر آن که به موت طبیعی است.
و دیگر آن که به موت ارادی است. و دیگر آن که موعده منتظر برای کلّ است.
و دیگر آن که به فنای در ذات برای عارفان بالله است و این قسم اخیر را قیامت
کبری گویند و این فنائی است که قره عیون عارفین است چه این فناء فی الله
عین بقاء بالله است.

و تفصیل آن چنانست که علامه قیصری در آخر فصل نهم مقدمات شرح
فصوص الحکم بیان کرده است که:

للساعة أنواع خمسة بعدد الحضرات الخمسة:

منها ما هو فی کل آن و ساعة اذ عند کل آن یتظهر من الغیب الی الشهادة

و يدخل منها الى الغيب من المعانى و التجليات و الكائنات و الفاسدات و غيرهما مما لا يحيط به الا الله، لذلك سميت باسمها (يعنى باسم الساعة) قال تعالى ﴿بل هم فى لبس من خلق جديد﴾ ، ﴿كل يوم هوم فى شأن﴾. و منها الموت الطبيعى كما قال 7: من مات فقد قامت قيامته.

و بازائه الموت الارادى الذى يحصل للسالكين المتوجهين الى الحق قبل وقوع الموت الطبيعى قال 7: موتوا قبل أن تموتوا.

پيش تر از مرگ خود اى خواجه مير

تا شوى از مرگ خود اى خواجه مير

فجعل 7 الاعراض عن متاع الدنيا و طبياتها و الامتناع عن مقتضيات النفس و لذاتها و عدم اتباع الهوى موتاً، لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للميت و يسمى بالقيمة الصغرى (اى الموت مطلقاً سواء كان طبيعياً او ارادياً يسمى بالقيامة الصغرى).

و منها ماهو موعود و منتظر لكل كقوله تعالى ﴿ان الساعة آتية لا ريب فيها، ان الساعة أكاد أخفيها﴾ و غير ذلك من الآيات الدالة عليها و ذلك بطلوع شمس ذات الأحديّة من مغرب المظاهر الكثرة كقوله تعالى ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ و امثاله.

و بازائه ما يحصل للعارفين بالموحدّين من الفناء فى الله و البقاء به قبل وقوع حكم ذلك التجلى على جميع الخلائق و يسمى بالقيمة الكبرى.

و لكل من هذه الانواع لوازم و نتائج يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد و الأحاديث الصحيحة صريحاً و اشارةً، و يحرم كشف بعضها و الله اعلم بالحقائق.

غرض این که در هنگام قیام کبری، سلطان عزت و وحدت حقه حقیقه در مشهد اعلی و ارفع عارف، اغیار را مطلقاً إفناء می‌کند به مثل چنانکه واحد مفنی کثرات است. و به گفته بلند عارف اجل شیخ سعدی که مصداق ان من الشعر لحکمه و ان من الیوان لسحراً است:

چو سلطان عزت علم برکشد

جهان سر به جیب عدم در کشد

مضاهات بین وحدت و کثرت و بین مربعات و فقی

از جمله مضاهات بین وحدت و عدد که براساس رصین وحدت شخصی وجود در عین کثرت مبتنی است مربعات و فقی است که مشتمل بر وحدت در عین کثرت و غایت موافقت و اتحاد با نهایت مخالفت و مغایرت لدی الانفراد است، چه وفق در اصطلاح و عرف این فن شریف عبارت از آنست که خانه‌های مربع سطحی را ارقام اعداد پارسازند بشرط آنکه حاصل جمع اعداد هر یک از قطرین مربع و هر سطر از سطور طولی و عرضی آن یکی باشد بی هیچ تفاوت با آن که عدد هیچ خانه ای با عدد خانه دیگر برابر نبود بلکه اعداد باسرها متخالف باشند و این از خصائص کریمه عدد است که با بقاء تخالف اجزاء بحال خود صلوح قبول چندین صور وحدانی که مبدأ خواص و آثار ارجمند تواند بود دارد.

مربع و فقی صورت جمعیت اعداد است بشرط کمال سویت و اعتدال لهذا چون مظهر چنان جمعیتی در موطن ظهور و اظهار آدم است، و در موقف شعور و اشعار قول، عدد تا به چهل و پنج که عدد آدم است نرسد اصلاً آنرا در هیچ مربعی نتوان نهاد و إن شئت قلت عدد تا به شمار آدم نرسد مستعداً قبول اعتدال و فقی نشود لذا اولین مربع و فقی سه درسه است، و همچنین عدد تا به

صد و سی و شش که عدد قول است نرسد آنرا در مربعی که اقسام هر ضلعش مساوی شمار اضلاع اربعه باشد وضع نتوان کرد.

و از بدایع اسرار عدد آنست که فضل صد و سی و شش بر چهل و پنج، نود و یک است که عدد کمال و مقوم اسم شریف محمد 6 است یعنی حقیقت آدمی تا در معارج ترقی بکمال محمدی نرسد مهبط نزول قول کامل که کافل اعراب از کنه کل کما ینبغی تواند شد نتواند شد و مراد از قول کامل مصحف مجید است که در او اظهار کل اشیاء است چنانکه کریمه ﴿لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین﴾ و نظائر آن مشعر بدانست.

چنان که گفتیم اول اعداد ممکن الوضع در مربع وفقی عدلی عدد آدم است که «هَم» است و محبوب حق، یحبهم و یحبونه. و اصحاب ارثماطیقی گفته‌اند که عدد تسعه بمنزله آدم است زیرا که آحاد را با سائر اعداد نسبت ابوت است، و خمسه بمنزله حوا است چه این که از آن مثل تولد شود زیرا هر عددی که در آن خمسه باشد در عددی دیگر که در وی نیز خمسه باشد ضرب گردد در حاصل ضرب نیز خمسه موجود است.

کریمه «طه» را اشاره به آدم و حوا گرفتند که چون به نظم طبیعی از واحد تا «ه» که پنج است جمع شود عدد حوا حاصل گردد. و از واحد تا «ط» که نه است عدد آدم و در علم حساب مقرر است که هر عددی در عددی ضرب گردد مضروبین را ضلع و حاصل را مضلع گویند و دو ضلع - ه و ط - یعنی پنج و نه درهم ضرب شوند حاصل عدد آدم است و گفتند سرّ ماثور **خلقت حوا من الضلع الایسر لآدم** این است که خمسه ضلع ایسر است از یسیر نه از یسار. راقم گوید که در کریمه طه حوا در ایسر است. علاوه این که ارقام را از یسار مرقوم می‌نمایند و از یک تا نه رقمی گردد حوا در ایسر قرار گیرد که از

یک تا پنج است. بنابراین ایسر از یسار است، و یمین اقوی الجانبین است و موجود مفارق را با اضافه به طبیعت خواه به اضافه و تعلق تکمیلی و خواه استکمالی نفس نامند؛ نخستین را نفس کل و دومین را نفس جزء و با قطع نظر از اضافه، نخستین را عقل کل و دومین را عقل جزء نامند و آدم مظهر عقل کل است و حوا مظهر نفس کل. **فالمرة أقوى من المرأة.** و **الرجال قوامون على النساء**.

نظر عمده در این مضامین تقریب ادراک وحدت در عین کثرت است چنانکه هر یک از مربعات و فقی با همه کثرت اعداد مشتمل بر وحدت در عین کثرت است.

وحدتی را که عارف گوید همین است که وجود را واحد شخصی می‌داند یعنی حق را واحد به وحدت حقه حقیقه می‌داند یعنی وحدت مطلقه منزله از اطلاق و تقیید نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است بلکه مطلق است به اطلاق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شجون شئون ذاتیه حق و ظهورات نسب اسمائیه حق‌اند. **هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و**

هو بكل شیء علیم

از این معنای منیع در صحف عارفان بالله تعبیر به وحدت وجود می‌شود یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی، تا ثانی را ضد و ند و شریک و مثل و از این گونه عبارات اعتبار کنی، و از این معنی رفیع در زبر اقدمین به **بسیط الحقیقه کل الاشیاء یا الحق سبحانه وجود غیر متناه** تعبیر شده است و به لسان قرآن مجید الصمد است و به تفسیر ائمه دین: که الواح ارواحشان محال ارقام اقلام الهامات حقانی می‌باشد: **الصمد الذی لا جوف له.** آن که اجوف است صمد

نیست و در روایتی به ملائکه اطلاق صمد شده است و لکن صمد حق هو الله احدالله الصمد است.

این است معنی صدق و حق وحدت وجود که در کلمات مشایخ اهل توحید سائر است و لسان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است نه چنانکه متقشفین و متوغلین در کثرت پندارند که ﴿ان بعض الظن اثم﴾

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا
کرده ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن نی ذکر را

آدم اولیاء الله و برهان الموحدین حضرت وصی 7 فرمود:

داخل فی الاشياء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشياء لا کشیء
خارج من شیء¹.

و فرمود:

توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لاینونة عزلة².

و فرمود:

و البائن لا بتراخی مسافة، بان من الاشياء بالقهر لها و القدرة علیها و بان
الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع الیه³.

پس بینونت حقیقه الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فیء
است. نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء، یعنی به صفت قهر و قدرت از
آنها جدا است نه از آنها جدا باشد. و همچنین به صفت نواقص امکانی و خلقی

آنها از آنها جدا است چه بر همه احاطه شمولی دارد ﴿وَاللَّهُ مِنْ ورائِهِمْ
مَحِيطٌ﴾ و قائم بر همه است و مغایر و مباین چیزی نیست و چیزی مباین او
نیست.

این حقیقت است که موضوع علوم الهیه در صحف عرفانیه است چنانکه
علامه قیصری در شرح فص هودی فصوص الحکم افاده فرموده که :
العلوم الالهیه ما یكون موضوعه الحق و صفاته کعلم الاسماء و الصفات و
علم احکامها و لوازمها و کیفیة ظهوراتها فی مظاهرها و علم الأعیان الثابتة و
الأعیان الخارجیة من حیث انها مظاهر الحق.

عارف کامل ذوالعینین است که وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت
می بیند، وحدت حقه حقیقیه را اسما و صفات باید و اسما و صفات را مظاهر
که رب مطلق بدون مظاهر وهم است ﴿و هو الذی فی السماء اله و فی
الارض اله﴾.

این موحد کامل ذوالعینین است که در جمیع مراحل سلوک و منازل
وقوفش، حق ظاهر در مطلق مظاهر، مشهود اوست ﴿فاینما تولوا فثم وجه
الله﴾ و در عین حال که حدود کثرات را مراعات می کند و عبارات شریعت را
نگه می دارد و حق هر یک را تأدیه می نماید، وحدت را قاهر و کثرت را مقهور
می بیند **عنت الوجوه للحی القیوم** و بقول حکیم متاله مولی علی نوری:

وحدت چو بود قاهر و کثرت مقهور

در هر چه نظر کنی بود حق منظور

در مظهر کثرت است وحدت قاهر

در مجمع وحدتست کثرت مقهور

در این مشهد که آثار تجلی است جمیع آثار وجودیه را از حق سبحانه می‌بیند. و بر سر هر سفره خدا را رزاق می‌نگرد و در تمام شئون و احوال موجودات صفات جمالی و جلالی را در کار می‌بیند که «بل یداه مبسوطان» ، «کل یوم هو فی شأن» ، «قل کل یعمل علی شاکلته». ما این مسائل را در رسائل لقاء الله و شرح فصوص فارابی و آنه الحق و غیرها بیان کرده‌ایم و به اقتضای رساله بسط مناسب داده‌ایم مع ذلک در این وجیزه به نقل مقالتی بفارسی از حضرت استادم علامه متأله آیه الله حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - رفع الله تعالی درجاته - که مخطوط آن در نزد نویسنده محفوظ است مزیداً للاستبصار تبرک می‌جوئیم:

سخن در بیان مراد از وحدت وجود بقلم حکیم متأله آیه الله رفیعی 1

بسم الله الرحمن الرحيم

« سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه بطوری که مطابق عقل و ذوق و شرع انور است:

بدان که این کلمه در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و متداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می‌باشد و در تفسیر آن چهار معنی متصور است به ترتیبی که خواهیم بیان نمود.

اول آنکه مراد از وحدت، وحدت شخصیه باشد و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است و برای وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نیست و موجودات بسیار از سماء و ارض و جماد و نبات و حیوان و نفس و عقل که در عالم امکان مشهود هستند همه خیالات همان واجب الوجود می‌باشند و در واقع چیز دیگر نیستند مانند

آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست برمی‌آید و در حقیقت شخص آب دریا و موجهای آن یک حقیقت و یک فرد آب بیش نیست بلی کثرت موجها وهم را به گمراهی و ضلال برده و انسان خیال می‌کند موج غیر از آب است.

این تفسیر غلط محض و بیهوده است زیرا که علاوه بر این که این معنی منافی صریح شرع انور و کفر است و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است مخالف با قواعد عقلیه است و همه اوضاع مسلمه در علم حکمت را که علیت حق و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن به واجب و سائر اوضاع علمی را برهم ریخته و اساس خداپرستی و بندگی را منهدم می‌نماید، و هم مخالف با حس است زیرا که بطور محسوس می‌دانیم و می‌بینیم که برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست حتی در گیاه اثر یک گیاه که سم است هلاک نمودن است. و اثر گیاه دیگر تریاق و معالجه سم است. همین طور در معادن و انواع مختلفه حیوان و عجائب احوال مختلفه آنها پس چطور شخص عاقل می‌تواند انکار کثرت وجودات را در واقع نماید و همه را یک شخص بداند.

دوم آنکه مراد از وحدت، وحدت سنخیه است نه وحدت شخصی، به این بیان که مراتب وجودات از واجب گرفته تا به ضعیف ترین ممکنات مثل جسم و هیولی در سنخ اصل حقیقت وجود متحد هستند و تفاوت در بزرگی درجه وجود و شئون وجود از علم و قدرت و حیوة و کوچکی مرتبه دارند و بشدت و ضعف و نقص و کمال در بهره داشتن از سنخ وجود تمایز و جدائی از هم دارند این معنی را در کتب حکماء الهیین هم اشتراک معنوی وجود گویند و هم وحدت سنخیه وجود خوانند و مشهور این است که طریقه فهلویین از حکماء عجم همین معنی بوده است و این معنی چندان دور از قبول نیست و منافی

امری هم نیست بلکه به اعتقاد اکثر محققین بدون این مبنی صدور معلول از علت ممکن نیست.

سوم آن که مراد وحدت شخصیه وجود است لیکن نه مثل معنی اول که کثرت وجودات و حقائق ممکنات را باطل و بیهوده بداند بلکه در عین این که وجود را واحد بالشخص دانسته کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته‌اند و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت منافات با کثرت واقعیه ندارد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است زیرا که مسلماً هر فردی یک شخص بیش نیست و لیکن در عین حال با قوای نفس از ظاهره و باطنه از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیه ازهاضمه و نامیه و مولده متحد می‌باشد که نفس عین قوای خود و قوی عین نفس ناطقه هستند، و این معنی را حکیم نحریر الهی صدرالدین محمد شیرازی در مبحث علت و معلول از اسفار اختیار نموده و مخصوصاً متعرض ابطال معنی اول غلط وحدت وجود که ذکر نمودیم گردیده است.

مقصود این است که صاحب این قول یعنی معنی سوم از وحدت وجود بطوریکه دانسته شد عقیده دارد که این معنی صحیح و مطابق برهان و ذوق است و منافی امری نیست **والعلم عندالله سبحانه**.

تفسیر چهارم آن که مراد از وحدت وجود وحدت در نظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوی بیدار شده به عوالم کثرت و تعینات بیشمار عالم امکان وقعی نگذارده اعتنائی ندارد.

توضیح این معنی آنست که بدون شبهه و تردید کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می‌دانیم و می‌بینیم و از طرفی هم حضرت حق عزّ اسمہ در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به علم و قدرت و اراده و حیوۀ

ظهور در همین انواع ممکنات فرموده و تجلی نموده تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود که در نهایت فصاحت و بلاغت اداء نماید و مانند کسی که نشسته و چندین قسم آئینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است و لیکن آئینه‌ها در جنس مختلف باشند و هر کدام صورت شخص را به نوعی از کوچکی و بزرگی و صفاء و کُدورت ظاهر نمایند. پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آئینه هویدا است ظهور او است نه وجود او و نه حلول در آئینه و نه اتحاد با آئینه.

و این هم بدیهی است که هرگاه شخص دیگری به این مظاهر و مرائی مختلفه نظر نماید هم صورت شخص اول را مختلف در آئینه می‌بیند و هم جنس و شکل و مقدار آئینه را می‌بیند، حال اگر از غایت علاقه و توجه به صاحب صورتهای مختلفه از این همه صور مختلفه فقط توجه تام به اصل صاحب آنها معطوف شد و کوچکی و بزرگی صور که مناط اختلاف و کثرت بودند به نظر نیامد و جسم و شکل آئینه هم در نظر نمودار نگردید و از تمام خصوصیات سخن و کلام از لطافت و بلاغت و فصاحت آن فقط قدرت گوینده و لطافت روح و ذوق طرح ریزی سخن را دید و از جمیع صور متعدده مرائی و آئینه‌ها همان شخص عاکس را مشاهده نمود این معنی را وحدت وجود در نظر و فناء فی الصورة گویند.

و از اینجا معلوم شد که معنی صحیح و خالی از همه اشکال و شبهه در تفسیر وحدت وجود معنی چهارم است که موحد حقیقی از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را دید و جهات خلقیه خود اشیاء ممکنات را در نظر نگرفت، و در این نظر است که آسمان و زمین بهم متصل، و بر و بحر بهم مرتبط، و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده به جز حق و

صفات او در نظر نیابرد، این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است و در شرع مطهر که اخلاص در عبادت شرط است مقدمه حصول به این مقام است که تمرین به این اخلاص شخص را مستعد از برای وصول به خوض لجه عرفان که معنی چهارم است می‌نماید و این مقدار از سخن در این مقام کافی است و جامع همه مزایای مطلب است».

سیر آفاقی و انفسی

این بود تمامت مقالت یاد شده که عین آنرا نقل کرده‌ایم، و بدانکه تنها طریق وصول حقیقی به این معرفت توحیدی سیر انفسی است که غایت آن شهود عرفانی است چه سیر آفاقی به تنهایی موصل بدین معرفت بر سبیل حقیقت نیست، منتهای همّت عقل این است که بداند این خلق را مبدأی است ولی شهود عرفانی او ممکن نیست «اولئک ینادون من مکان بعید» مثل کسی که سایه شخص را ببیند و نفهمد که او راه می‌رود این است منتهای دلیل عقلی، هر چند طریق معرفت سیر در آفاق و انفس است ولی سیر آفاقی تفکر در موجودات آفاقی است که صنایع الله و آیات الله‌اند به خصوص وحدت صنع و تقدیر و تدبیر نظام احسن و اکمل عالم که دال بر وحدت صانع مقدر مدبّر آنست چه بالعرض و بالاتفاق یکباری است نه دائمی.

و هر چند در سیر آفاقی هر کلمه ای از کتاب کبیر عالم آیتی است و آیت علامت و نشان دهنده است و لکن خارج از نفس‌اند مگر آن نفس کلیه الهیه که بر اثر فنایش در عقل بسیط و اتحاد وجودیش با اسم شریف المحیط، کلمات وجودیه به منزله اعضاء و جوارح او گردند، غرض این که بین معرفت فکری و معرفت شهودی فرق باید گذاشت که این بمراتب اشمخ و ارفع از آنست و

بتعبیر صاحب فصوص الحکم در فص نوحی: والأمر موقوف علمه علی
المشاهدة بعيد عن نتائج الافکار، و به تعبیر دیگرش در فص هودی: العلم
الکشفی عذب فرات و العلم العقلی ملح اجاج، مقام مشاهده فوق طور عقل
است عقل نظری در ادراک بسیاری از حقائق راه ندارد بخلاف معرفت شهودی،
بلکه به بیان قیصری در شرح فص آدمی کتاب مذکور:

انحجب ارباب العقول عن ادراک الحق و الحقائق لتقلیدهم عقولهم و
غایه عرفانهم العلم الاجمالی بأن لهم موجداً رباً منزهاً عن الصفات الکنویة و
لا یعلمون من الحقائق الا لوازمها و خواصها. و ارباب التحقیق و اهل الطریق
علموا ذلك مجملًا و شاهدوا تجلیاته و ظهوراته مفصلاً فاهتدوا بنوره و
سروا فی الحقائق سریان تجلیه فیها و کشفوا عنها و خواصها و لوازمها کشفاً
لا تمازجه شبهة و علموا الحقائق علماً لا تطراً علیه ریبة فهم عباد الرحمن
الذین یمشون فی ارض الحقائق هونا، و ارباب النظر عباد عقولهم فالصادر
فیهم انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم ای جهنم البعد و الحرمان
عن ادراک الحقائق و انواره ای لا یقبلون الا ما اعطته عقولهم. و هكذا الوهم
یدعی السلطنة و یکذبہ فی کل ما هو خارج عن طوره لادراکه المعانی
الجزئیة دون الکلیة.

در علم لدنی و کسبی

توهم نشود که قلم در طرد عقل رقم می زند. و یا خط بطلان به منشورات
براهین عقلی می کشد.

حاشا و کلاً بلکه کلام در تمیز بین دو نحو ارتزاق ﴿ لا کلوا من فوقهم
و من تحت ارجلهم ﴾ می باشد، عاقل را اشاره کافی است.

اکل من فوق را طهارت باید که ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، نفرمود الا العالمون. و فرمود ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾، نفرمود اعلمکم، و با ﴿وَالَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ منافات ندارد فتدبر، و این طهارت را مراتب است و عمده طهارت قلب از اغیار است که حرم الله است. در آخر جامع الاخبار صدوق 1 از صادق آل محمد 6 مروی است که القلب حرم الله فلا تسکن فی حرم الله غیر الله.

مرتبه قلبیه ولادت ثانیه است که حضرت روح الله مسیح 7 فرمود :

لن یلج ملکوت السموات و الارض من لم یولد مرتین؟

صاحب قلب را مقامی منیع است فانّ الانسان انما یكون صاحب القلب اذا تجلی له الغیب و انکشف له السرّ و ظهر عنده حقیقه الامر و تحقّق بالانوار الالهیه و تقلب فی الاطوار الربوبیه:

ماتن و شارح یاد شده را در این موضوع در فص عزیری کلامی به غایت جودت است که:

لما كانت الانبياء : لاتأخذ علومها الا من الوحي الخاصّ الالهی فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن ادراك الامور على ما هي عليه.

و چون حقیقت امر چنانکه هست جز در قلب مجلّو فارغ از نقوش و حجب فنون اصطلاحات و رسوم صناعات تجلی نمی کند به یک معنی مفاد العلم حجاب الله الاکبر معلوم می گردد. شاهد من قلبی که مهبط و منزل ﴿أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ است.

از پیروی نفس مخبّط

دل از مقامش گردیده منحطّ
از قیل و قال درس مجازی
معلوم شده قد مفهوم شده قط
آخر نتیجه نگرفته‌ایم از
اصغر و اکبر و حدّ اوسط
بنگر که یارم آن قبله کل
و ان عشق مربوط و ان وحی مهبط
ام الكتابست و لوح محفوظ
ناخوانده یک حرف ننوشته یک خط

مراتب طهارت

در مراتب طهارت گوئیم که طهارت ارواح و قلوب موجب مزید رزق معنوی و قبول عطایای الهیه علی ماینیغی است ﴿و یرزقه من حیث لا یحتسب﴾، و طهارت صورت - به حکم تبعیت عالم صور مرارواح را در وجود و احکام - مستلزم مزید رزق حسی است، لذا هم طهارت ظاهره باید و هم طهارت باطنه.

اما طهارت ظاهره:

طهارت بدن از ادناس و قاذورات، و طهارت حواس از اطلاق و رها کردن آنها در ادراکاتی که نیاز بدان نیست.
طهارت اعضاء از اطلاق و رها کردن آنها در تصرفات خارج از دائره اعتدال که به حسب شرع و عقل معلوم است. و به خصوص لسان را دو طهارت است

یکی صمت از مالایعنی، و دیگر مراعات عدل در آنچه که از آن تعبیر می‌کند که نه به نقص بیان درباره آن جائر باشد، و نه وصفش بدانچه که موصوف بدان نیست.

طهارت ظاهره در مراتب قوای عملیه نفس مرتبه تجلیه است 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 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 حقه جعفریه کافی و به نحو اکمل عهده دار این امر است، فقه مقدمه تهذیب اخلاق و اخلاق مقدمه توحید است.

اما طهارت باطنه:

طهارت خیال از اعتقادات فاسد و از تخیلات ردی، و از جولانش در میدان آمال و امانی.

و طهارت ذهن از افکار ردی و از استحضارات غیر واقع غیر مفید. و طهارت عقل از تقیید به نتایج افکار در آنچه که اختصاص بمعرفت حق سبحانه و معرفت غرائب علوم و اسراری که مصاحب فیض منبسط او بر ممکنات است.

و طهارت قلب از تقلبی که تابع تشعب است و تشعب نیز بسبب تعلّاتی است که موجب تشتت عزم و اراده می‌گردد و قلب را همّ واحد باید.

امیر 7 فرمود: قلوب العباد الطّاهره مواضع نظرالله سبحانه فمن طهر قلبه نظرالله الیه و فی الکافی (ص ۱۳ ج ۲ معرب) باسناده عن سفیان بن عیینة قال:

سألته یعنی اباعبدالله 7 عن قول الله عزوجل ﴿إلا من أتى الله بقلب سليم﴾؟ قال: القلب السليم الذي يلقي ربه و ليس فيه أحد سواه.
و طهارت نفس از اغراضش بلکه از عین خودش که خمیره امیال و امانی و کثرت تشوقات است.

و طهارت روح از حظوظ شریفه ای که مرجو از حق تعالی است چون معرفتش و قرب و مشاهدتش و دیگر انواع نعیم روحانی و بقول شیخ در نمط تاسع اشارات در مقامات العارفين: من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی و به این نظر علم حجاب باشد و این وجه دیگر است در معنی العلم حجاب الله الاکبر، آری،

تو بندگی چو گدایان بشرط مزد ممکن

که خواجه خود صفت بنده پروری داند

قال النبي 6: قال الله تعالى من شغله ذكرى عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطى السائلين. (مصباح الشريعة)

و طهارت حقیقت انسانی از عوز و فقدان آنچه که در جمعیت است. و از تغیر صورت و حقیقت آنچه که از جانب حق تعالی بدو واصل می شود،

و طهارت سر انسان - سر انسان آن حصه وجودی از مطلق تجلی جمعی است که بدان حصه به حق مطلق مستند است. و از حیثیت همین حصه به حق مطلق مرتبط است - و طهارت سر به اتصالش به حق مطلق و زوال احکام تقییدیه ای که به سبب معیت با عین ثابته اش که مجلای قابل تجلی و مقید آنست عارض وی می گردد. می باشد، زیرا که حکم حتمی و سنت بتی حق سبحانه است که هر تجلی و صفات آن تابع مجلایی که مرآت آنست می باشد،

﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾

و طهارت خاصه انسان - بعد از تجاوز او از طهارت بدن و روح و سرش،
به مقدار تحقق او به حق تعالی، و احتیاط او به تجلی ذاتی حق سبحانه است.

حجاب راه توئی حافظ از میان برخیز

خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

این مرتبه از طهارت خاصه به انسان اعلی مراتب طهارات است. بعد از
تجلی ذاتی حجابی نیست و کمال را جز این تجلی مستقری نیست با حضور تام
﴿فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر﴾. و معیت منبسطه ذاتیه بر عالم غیب
و شهادت و آنچه که غیب و شهادت مشتمل برآند و بدانکه بقدر نیستی تو
حق ظاهر میشود.

نمی بینی که در رکوع سبحان ربی العظیم می گوئی. و در سجود سبحان ربی

الاعلی.

عارف شبستری فرماید:

کسی بر سر وحدت گشت واقف	که او واقف نشداند در مواقف
دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
برو تو خانه دل را فرو روب	مهیا کن مقام و جای محبوب
وجود تو همه خاراست و خاشاک	برون انداز از خود جمله را پاک
چو تو بیرون شوی او اندر آید	بتو بی تو جمال خود نماید
موانع تا نگردانی ز خود دور	درون خانه دل نایدت نور
موانع چون در این عالم چهار است	طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس	دویم از معصیت و از شر و سواس

سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است که باوی آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سرّ است از غیر که اینجا منتهی میگرددت سیر
هر آنکو کرد حاصل این طهارت شود بیشک سزاوار مناجات
تو تا خود را بکلی در نیازی نمازت کی شود هرگز نمازی
چو ذاتت پاک گردد از همه شین نمازت گردد آنکه قره العین
نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز

فی الکافی: لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن!

و فی روایة: لنا حالات مع الله هو فیها نحن و نحن فیها هو و مع ذلك هو
هو و نحن نحن. (کلمات مکنونه فیض. کلمه پنجاهم. مروی از امام صادق 7
المروی عن رسول الله 6: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانیسی
مرسل. حکیم متأله مولی علی نوری در تعلیقه بر شرح حدیث دوم توحید کافی
صدر المتألهین در بیان آن افاده فرموده که: قوله 6 و لانیسی مرسل نکره فی سیاق
النفی، فلا یسعه نفسه ایضاً فی ذلك الوقت فإشارالی خفاء نفسه عن نظر
نفسه فضلاً عن خفاء غیره 6 عن نظر بصیرته البالغة الی درجة لا یتصور فوقها
كما قال فکان قاب قوسین أو ادنی.

تبرک به تمسک کلام معجز نظام صادق آل محمد 6 در تفسیر طهور
جمیع این مراتب طهارت را که موصل به فنای توحید افعالی و صفاتی و
ذاتی و موجب نیل به تجلی ذاتی اند این کلام معجز نظام سلاله نبوت صادق آل
محمد: که مسحه ای از علم الهی و قبسی از نور مشکوه رسالت و نفخه ای از

شمیم ریاض امامت است به نحو اتم و اکمل حائز است و آنرا امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان در بیان کریمه ﴿و سقیهم ربهم شراباً طهوراً﴾ آورده است بدین صورت: ای یطهرهم عن کل شیء سوی الله اذ لا طاهر من تدنس بشیء من الاکوان الا الله. رووه عن جعفر بن محمد 7.

من در امت خاتم 6 از عرب و عجم. کلامی بدین پایه که از صادق آل محمد 6 در غایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است از هیچ عارفی نه دیده ام و نه شنیده ام.

آنکس که ز کوی آشنائی است

داند که متاع ما کجائی است

حدیث به هیأت مفرد، یعنی «رَوَى» روایت نشده است بلکه به صیغت جمع یعنی «رووه» مروی است، پس خیلی ریشه دار است که جمعی آن را روایت کرده‌اند، در این کریمه رب ابرار ساقی ابرار است و در این رب و اضافه آن به هم مطالبی است. این زمان بگذار تا وقت دگر.

طهور صیغت مبالغت است، طاهر پاک است و طهور پاک کننده، آب مضاف ممکن است که طاهر باشد اما مسلماً طهور نیست اما مطلق آن هم طاهر است و هم طهور، پس شرابی که از دست ساقیشان می‌نوشند علاوه بر این که پاک است پاک کننده هم هست. این شراب ابرار را از چه چیز تطهیر می‌کند؟ امام فرمود: از هر چه که جز خدا است. زیرا که طاهر از دنس اکوان جز خدا نیست، دنس چرک است و اکوان موجودات و مراد نقص امکان است که خداوند از نواقص ممکنات طاهر است زیرا که صمد حق است، این شراب انسان را از ما سوی الله شست و شو می‌دهد، صاحب عزم و همّت گوید:

مرا تا جان بود در تن بکوشم

مگر از جام او یک جرعه نوشم
بفرمائید با هم به گلشن راز برویم:
شرابی خور ز جام وجه باقی
سقا هم ربهم اوراست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی
ترا پاکی دهد در وقت مستی
شراب بیخودی در کش زمانی
مگر از دست خود یا بی امانی
بخور می تا ز خویشت وارهانند
وجود قطره با دریا رسانند
شرابی خور که جامش روی یار است
پیاله چشم مست باده خوار است
سقا هم ربهم چبود بیندیش
طهوری چیست صافی گشتن از خویش
زهی شربت زهی لذت زهی ذوق
زهی دولت زهی حیرت زهی شوق

کلمات قصار تنی چند از مشایخ عظام در معرفت حق سبحانه ۲

افلاطون الهی گوید:^۱

ان شاق المعرفة اشخ من أن يطير اليه كل صائر، و سرادق البصيرة

احجب من أن يحوم حوله كل سائر.

شیخ رئیس در آخر نمط اشارات در مقامات عارفین گوید:

جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد
بعد واحد.

شیخ شهاب الدین سهروردی گوید:

الفكر في صورة قدسية يتطلف بها طالب الأريحية، و نواحي القدس
دارلايطأها القوم الجاهلون، و حرام على الأجساد المظلمة أن تلج ملكوت
السموات فوحد الله وانت بتعظيمه ملآن، و اذكره وانت من ملابس الاكوان
عريان¹.

عارف سنائی گوید:

بارتوحيد هر کسی نکشد

طعم توحيد هر کسی نچشد

عارف رومی گوید:

ياداواندر خور هر هوش نیست حلقة او سخره هر گوش نیست
و بيان سرّ اين كلمات عذب فرات. آنست كه صائن الدين على بن تركه در
تمهيد القواعد افاده فرموده است:

من جملة حكم الله البديعة أن جعل الوهم حارساً لحضرتة المنيعه أن
يكون شريعة لكل بصيرة حولاء و فطانه بتراء ألاً لعباده المخلصين الذين فتح
الله بصيرتهم بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين و ﴿من
لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾.

حال در کلام الهی تدبر کن که فرمود:

﴿مانسخ من آیه او نسیها نأت بخیر منها او مثلها﴾ که آیه را مفرد آورده است نه جمع فافهم. و بالجمله طهارت یاد شده موجب معرفت شهودی نفس می‌گردد که مسیر معرفت نفس افضل طرق و اقرب به کمال است و نائل بدین مقام ﴿لم اعبد ربا کم اره﴾ می‌گوید و این رؤیت همان شهود و لقاء است و ابواب رؤیت جوامع روائی صادر از ابواب رحمت هر بابی دری از لقاء الله بروی سالک می‌گشاید.

کیفیت سلوک مسیر مذکور را شریعت حقه محمدیه بیان کرده است و بس که ﴿ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم، یا ایها الذین امنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم﴾ و محال است که جز آن بیان دیگری باشد، ﴿قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی﴾.

و فص هودی فصوص الحکم در بیان طریق امم و سلوک عارفی که یدعو الی الله علی بصیره مغتنم است:

فمن عرف الحق عین الطریق عرف الامر علی ما هو علیه فان فیہ جلّ و علی یسلک و یسافر اذ لامعلوم الاهو و هو عین السالک و المسافر فلا عالم الاهو، ای فمن عرف ان الطریق الذی یسلک علیه هو عین الحق لان السلوک من الآثار (ای الماهیات) الی الافعال و منها الی الاسماء و الصفات و منها الی الذات و جمیعها مراتب الحق و الحق هو الظاهر فیها و لاموجود و لامعلوم الاهو، فقد عرف الامر علی ما هو علیه و عرف ان سلوکه و سفره وقع فی الحق و عرف أن الحق هو الذی یسلک و یسافر فی مراتب وجوده لا غیر

فالعالم و المعلوم هو لاغيره.

رؤيت أبصار غير از رؤيت بصائر است:

لاتدرکه الأبصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير (انعام،

۱۰۳).

راقم در هر يك از دو رؤيت رساله اى دارد كه در تكمله منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه مندرج و مطبوع است يكى در ابطال رؤيت به ابصار و ديگر در اثبات رؤيت به بصائر يعنى لقاء الله. شايد هر يك در موضوع خود تا حدى مفيد باشد، در باب رؤيت توحيد صدوق 1 باسنادش روايت کرده است:

عن ابى عبدالله 7 قال جاء حبر الى امير المؤمنين 7 فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره، قال: و كيف رأيته؟ قال: ويلك لاتدرکه العيون فى مشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان.

روايات جوامع فريقيين در اثبات رؤيت. كنوز رموز و اسرارند جناب شيخ صدوق 1 را در همان باب كتاب مذكور كلامى معجب است كه مى فرمايد:

و الأخبار التى رويت فى هذا المعنى - يعنى فى الرؤية - صحيحة و انما تركت ايرادها فى هذا الباب خشية أن يقرؤها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عزوجل و هو لايعلم.

و الاخبار التى ذكرها احمدبن محمدبن عيسى فى نوادره و التى أوردها محمدبن احمدبن يحيى فى جامعه فى معنى الرؤية صحيحة لايردها الامكذب بالحق او جاهل به، و الفاظها الفاظ القرآن و لكل خبر منها معنى ينفى التشبيه و التعطيل و يثبت التوحيد وقد امرنا الأئمة صلوات الله عليهم الانكلم الناس الأعلى قدر عقولهم.

و اعجب از این کلامش این که پس از آن در بیان معنی رؤیت فرموده است که:

و معنى الرؤية الواردة فى الأخبار العلم، و ذلك ان الدنيا دار شكوك و ارتياب و خطرات فاذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله و اموره فى ثوابه و عقابه مايزول به الشكوك و يعلم حقيقة قدرة الله عزوجل، و تصديق ذلك فى كتاب الله عزوجل: ﴿لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾.

مثل آن جناب تفوه بفرماید که حقائق صادره از وسائط فیض الهی را به عذر خشیت جهال ترک گفته‌ایم معجب است وانگهی اگر نیکبختی قابل، بمقامی نائل آید که قیامت او قیام کند و کشف غطاء او را حاصل آید و به همان معنی رؤیت که افاده فرموده است بلکه به معنای ارفع از آن واصل آید چه معنی متصور است. چرا نفوس مستعده از مآذبه‌ها و مآئده‌های آسمانی که به حقیقت مصادیق نزلاً من غفور رحیم‌اند محروم بمانند. اگر گفتنی نمی‌بودند گفته نمی‌شدند. و حضرت شیخ مفید را بر آن جناب در چند موضع کتاب تصحیح الاعتقادات انتقاداتی است از آن جمله این که ولو اقتصر على الاخبار و لم يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول فى باب يضيق عنه سلوکه.

حق سبحانه بدان معنی که بر وحدت شخصیه ذات مظاهر منزله از حدین تعطیل و تشبیه محقق است. موضوع بحث صحف عرفانیه است. و ان شئت قلت آن حقیقت واحده مطلق وجود است اما مطلقى به اطلاق احدی صمدی عینی از حیث ارتباط او به عالم و انتشاء عالم از او، لذا عارف در عین حال که گوید:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست

خیال آب و گل در ره بهانه

نیز گوید:

برو این دام بر مرغ دگر نه

که عنقا را بلند است آشیانه

و یا گوید:

عنقا شکار کس نشود دام بازچین

کاینجا همیشه باد به دست است دام را

این توحیدی است منزّه از تنزیه و تشبیه که حق توحید و توحید حق است نه چنانکه در کتب رائج حکیمان مشاء آمده است که تنزیهی عین تشبیه است، این کلام کامل مروی از صادق آل محمد 6 است که:

الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما

توحيد.

حکیم متاله مولی علی نوری در تعلیقاتش بر شرح صدر المتألهین بر توحید اصول کافی افاده فرموده است که:

اعلم ان توحيد لا اله الا الله عامی و هم اهل العبارة، و التوحيد بلا اله الا هو هو مقام اهل الاشارة، و التوحيد بلا هو الا هو فهو توحيد ارباب اللطائف من الاولياء و اما التوحيد بلا هو الا هو فهو توحيد ارباب الحقائق من الانبياء و الاولياء البالغين حدّ الكمال و ليس وراء عبادان قرية.

حق سبحانه به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه مجرد از مظاهر و اوصاف و نسب لاحقّه و منضافه به او از حیث مظاهر و ظهورش در آنها مدرک و موصوف نمی‌گردد. زیرا آنچه را که انسان در اعیان و اکوان به عقل یا خیال یا حس ادراک می‌کند تجلیات ذات در اوعیه و اودیه مظاهر مقیده‌اند نه حقائق مطلقه

مرسله که از قیود حدود مظاهر مجرداند.

و دیگر این که شاهد حق بدان حدی که بهره از حق دارد یعنی بدان حد تجلی غیبی که متجلی له به احدیت عین ثابت و متعینش در علم واجب قبول کرده است. مستعدّ قبول تجلیات می گردد پس مدرک اعنی متجلی له در حدّ مظهر خاصّ بودنش مدرک تجلی است.

گر بریزی بحر را در کوزه ای

چند گنجد قسمت یک روزه ای

آری به احدیت همین جهت خاصه از وجوه قلب و عین ثابت اش در حضرت غیش - که هر موجود محقق را احدیت خاصی است که از احدیت جمعیه الهیه در وی ساری است - معرفت حقایق بسیطه برای او به کشف حاصل می شود.

خلاصه این که چون انسان از حیث استعداد و مرتبه و احوالش مقید است لذا قبول نمی کند جز مقید مثل خود را زیرا که ادراک شیء مرآنچه را که منافی اوست از آن جهت که منافی اوست صورت پذیر نیست چنانکه بدان اشارتی رفت که بین غذا و مغذی مسانخت است اما از جهت احدیت به عین ثابت اش حین فناء که ماحی مغایرت بین مدرک و مدرک ادراک است حرفی در آن نیست فتدبر، از مقام ختمی مأثور است که:

ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار و ان المأ الأعلى
یطلبونه كما تطلبونه انتم.

توحید از دیدگاه عارف و حکیم

بعضی از متوغلین در کثرت، اطلاق لفظ وجود بر باری تعالی و بر ماسواه را تجویز نمی کنند که شرک لازم آید. لذا یا باید حق سبحانه را ماهیت

مجهولاً الكنه بدانند و ما سواه را ماهیات موجودهٔ مجعوله و فیه ما فیه. و یا مطلقاً قائل به اصالت ماهیت بشود و هذا افحش. و یا ماسواه را ماهیات متحققه متأصله بدانند و وجود را در آنها اعتباری انگارد و یا آنها را منسوبش به وجود یعنی حق سبحانه پندارد. در این فرض، اعتبار از کدام موطن ماهیت بی وجود ملحوظ است و انتساب ماهیات متخالفه با یکدیگر و منفصله از مبدأ به زعم او به چه نحو است؟ پس هم این اعتبار بی اعتبار است و هم این انتساب.

عجب این که بعضی منتحلین به اسلام در اطلاق وجود و موجود برحق تعالی مطلقاً انکار دارند که این الفاظ از کجا برخاسته است و این برهان الموحدین امیرالمؤمنین حضرت وصی 7 است که می فرماید: **الدال علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده و باشتباههم علی أن لاشبه له**^۱.
و نیز فرمود:

فهو الذی تشهد له أعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجحود^۲.

و نیز فرمود:

کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم^۳.

و اعجب این که همین اناس از اطلاق کلمه تجلی برحق تعالی تابی دارند با این که خود حق سبحانه فرموده است **فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا**^۴. و حضرت وصی 7 فرمود:

1

2

3

4

فتجلی سبحانه لهم فی کتابه من غیران یكونوا رأوه بما أریهم من قدرته^۱.

ونیز فرمود:

تجلی صانعها للعقول^۲.

واین همان خطبه است که جناب سید رضی؛ درباره آن فرمود:

و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمه خطبة. فعلاً نظر اهم ما در بیان توحید اهل کثرت مذهب مشا است که در فلسفه رائج اسد و أحکم از دیگر آراء است حتی دعوی برهان صدیقین در اثبات آن نمودند، مع ذلك مذهب مهذب از نقائص نیست، و توحیدی که لاریب فیه و کمال توحید است و از طرو هر گونه دغدغه میری و منزّه است کمل را است که براساس رصین وحدت حقه حقیقه ذاتیه یعنی وحدت شخصیه وجود ذومظاهر است که إن الوجود حقیقه واحده لیس فیها تعدد اصلاً.

اصالت وجود، وحقائق متباینه بودن آن، و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک در نظر مشاء.

متأخرین مشاء هر چند معتقد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت‌اند و لکن قائل‌اند که موجودات عینی خارجی، حقائق متباینه‌اند یعنی متباینه بتمام ذواتها البسیطه‌اند، نه متباینه به فصول تا ترکیب در وجود لازم آید و وجود

مطلق جنس شود. و نه متباینه به مصنّفات و مشخصات تا ترکیب در وجود لازم آید و وجود مطلق نوع شود. و مفهوم وجود مطلق که براین حقائق متباینه حمل می‌شود عرضی لازم محمول من صمیمه است نه محمول بالضمیمه، در محمول بالضمیمه عارض و معروض دو چیز است، و محمول که معروض است سابق بر حامل یعنی عارض است. اما در قول یعنی حمل وجود مطلق بر اعیان وجودات متباینه خارجیه حمل لازم بر ملزومات متعدده و متباینه است و درعین حال این حمل برسیب تشکیک است یعنی اطلاق وجود که همین وجود مطلق لازم است بر ملزومی مثلاً ذات واجب تعالی اولی و اقدم بر ملزومات دیگر است و علی هذا القیاس.

و در میان ملزومات فقط واجب تعالی تأکد و توحد وجودی آن چنانی دارد که اینت محض است. و منافاتی نیست که لازم واحد را یعنی وجود مطلق عارض را یک معنی باشد و ملزوماتش متباینه باشند و اطلاق لازم بر آنها برسیب تشکیک باشد. پس وجود مطلق عارض، خود معروض تشکیک است؛ و حصص وجودیه یعنی وجودات خاصه امکانیه و نیز وجود واجب تعالی، معروض معروض. و به عبارت دیگر تشکیک عارض وجود مطلق عام است، و وجود مطلق عام عارض وجودات متباینه خارجیه. وجود مطلق عام است، و وجود مطلق عام عارض وجودات متباینه خارجیه.

فذلکه این تقریر مذهب متأخرین مشاء در وجود این که :

الف) وجود اصل در تحقق و ماهیت اعتباری است.

ب) وجودات حقائق متباینه بتمام ذواتها البسیطه‌اند.

ج) وجود مطلق عام عارض لازم وجودات خارجیه متباینه است، و محمول است بر آنها اما محمول من صمیمها نه محمول ضمیمه ای.

د) اطلاق وجود عام بر وجودات خارجیه متباینه علی سبیل تشکیک است

که لازم واحد است و ملزومات متعدده و متباینه.

ه) تشکیک عارض بر وجود عام و وجود عام عارض بر ملزومات که وجودات خارجی متباینه اند، می باشد.

و) از این ملزومات یعنی وجودات خارجی متباینه یکی از آنها که واجب تعالی است صرف وجود است به این معنی که ماهیت ندارد و جزوی، کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه.

این توحید که از متأخرین مشاء نقل کرده ایم، تنزیهی است در عین تشبیه، یعنی حق سبحانه را از صفات و احوال موجوداتی تنزیه کرده اند، و به مجردات و مفارقات نوریه تشبیه نموده اند هر چند که فقط در واجب تعالی قائل به تأکید وجودی و اینیت محضه اند و او را فوق تمام می دانند نه مطلق مفارقات را، و از جهاتی عدیده اشکالاتی بر آنان روی می آورد: از آن جمله در علم باری تعالی به جزئیات که علم بدانها را برسبیل کلی قائل شده اند. و از آن جمله در فهم پیدایش و ربط کثیر به واحد و تمامیت برهان بر آن اضطرابی شگفت در کلمات خود نمودار کرده اند. و و

اعتراض بر قول به طبیعت واجبه بدان نحو که مشاء پنداشته است

اهل تحقیق اعنی کمل اهل توحید را که از منبع ولایت ارتواء می نمایند، و از منطق وحی خبر می دهند و بدان انتماء می نمایند، بر مبنای توحیدی فلسفه رائج مشاء، اعتراضاتی دارند از آن جمله اعتراض بر اصل قول به طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان نحو که مشاء پنداشته است می باشد به این بیان:

آیا صحیح است یعنی امکان دارد که آن طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را افراد خارجی باشد یعنی عقل تجویز کند تعدد افراد آن در خارج، یا

صحیح نیست و امکان ندارد؟

و نیز آیا صحیح است آن طبیعت را افراد ذهنیه باشد، یا صحیح نیست؟ پس اگر صحیح باشد که آن طبیعت و حقیقت واجبه ملزومه مطلق وجود را افراد خارجیه باشد، در این صورت اگر فردی از آن در خارج وجود یافت، هرچند که وجود افراد دیگر در خارج ممتنع باشد لازم آید که جمیع افراد اعم از فرد وجود یافته و از افراد ممتنع الوجود، به حسب ذاتشان ممکن باشند و امتناع وجود بعضی به سبب غیر مثلاً عدم علت و وجود بعضی هم به سبب غیر یعنی وجود علت، موجب زوال امکان ذاتیشان نمی‌شود زیرا ذاتی شیء به سبب غیر زایل نمی‌شود. و به عبارت آخری این افراد طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود که به حسب ذاتشان ممکن‌اند، به وجود علت در صورت وجود بعض افراد، و به عدم علت در صورت امتناع بعض دیگر افراد، امکان ذاتی از این افراد که در مآل امکان ذاتی آن طبیعت است زائل نمی‌شود، پس آنچه را که فرض کرده‌ای واجب است، واجب نیست.

و اگر صحیح نباشد یعنی ممکن نباشد که طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را افراد خارجیه باشد _ و حق هم این است _ این عدم صحت یا برای این است که تعیین آن طبیعت نفس حقیقت او در خارج است، بنابراین اگر از آن طبیعت دو فرد موجود باشد لازم آید قلب حقیقت طبیعت زیرا که اگر تعیین عین حقیقت او است بیش از یک واحد شخصی نتواند بوده باشد پس تعدد موجب قلب حقیقت آن طبیعت گردد و استحاله قلب حقیقت شیء بدیهی است.

و یا برای این است که نفس این حقیقت یعنی طبیعت واجبه اقتضای تعیین می‌کند نه چون فرض قبلی که تعیین آن نفس حقیقتش باشد، و بنابراین وجه افراد باقی به حسب ذاتشان ممکن‌اند و به حسب این اقتضاء ممتنع،

یعنی امتناع وجود افراد از ناحیه این اقتضاء است و آلا افراد به حسب ذاتشان که همان طبیعت مفروض است ممکن‌اند.

خلاصه این که طبیعت واجبه به نظر به ذاتش صاحب افراد موجوده تواند باشد و لکن امتناع وجود افراد باقیه به حسب این اقتضاء است.

پس در این صورت چون خود طبیعت لذاتها اقتضای تعیین می‌کند وجود افراد باقی ممتنع است، و همین طبیعت لذاتها اقتضای وجود افراد می‌کند و این از جمله اقسام ممتنع است که یک طبیعت لذاتها اقتضای وجود و امتناع یک چیز را داشته باشد.

و اگر صحیح نباشد که طبیعت مذکور را افراد ذهنیه باشد، یا بدین جهت است که هر طبیعتی لذاتها متعین بوده باشد محال است که معقول عقول شود و لذا محال است که ذات افراد کثیره باشد. و این محال بودن معقول شدن آن برای عقول به دو وجه متصور است :

یکی این که تعقل به انطباع معقول در عاقل نیست بلکه به حصول نسبت اتحادیه بین عاقل و معقول است به حیثی که بحسب وجود متمایز از یکدیگر نباشند یعنی اتحاد عاقل به معقول در وجود، و تعیین یاد شده مستلزم امتیاز شیء از ماعدای خود است پس معقولیت باتعین ذاتی جمع نشود.

و دیگر این که تعیین هر معقول به عاقل است، پس اگر معقول را تعیین دیگر باشد لازم آید که یک شیء را دو تعیین باشد و این محال است. پس چون آن طبیعت محال است که معقول عقول شود لذا محال است که ذات افراد کثیره باشد زیرا که تصور افراد به اعتبار مطابقت صورت معقوله با آنها است پس با انتفاء صورت مطابقه، تحقق افراد امکان ندارد زیرا که تحقق احد المتطابقین بدون دیگری بالضروره ممتنع است.

و یا این که تعداد افراد طبیعت مذکوره مطلقاً اعم از افراد عقلیه و ذهنیه

ممتنع است بدین جهت که این طبیعت متعینه بذاتها، ومجرده فی نفسها است لذا اقتران غیر به او، و اقتران او به غیر ممتنع است چون که اقتران قیود برای شیئی متصور است که قابل تخصیص و تعیین باشد و آن چیزی که _ یعنی طبیعت مذکوره _ لفسه متعین است، آن چنان نیست یعنی قابلیت تخصیص و تعیین در او راه ندارد و چون اقتران قیود به طبیعت مورد بحث محال است پس محال است که ذات افراد کثیره باشد خواه افراد خارجیّه باشند و خواه افراد ذهنیه.

ایضاً در تزییف قول به طبیعت وجود خاصّ واجبی بدان ممشی که

متأخرین از مشاء مشی کرده‌اند.

و باز اهل توحید در مقام اعتراض بر قول به طبیعت واجبه بدان نحو که متأخرین از مشاء پنداشته‌اند می‌گویند :

حقیقت آن طبیعت بذاتها با حقیقت وجود خارجی و کون عینی که ماهیات مختلفه و مغایره در اعیان بدان وجود خارجی تکون می‌یابند، مغایر است یا مغایر نیست؟

اگر مغایر است باید اطلاق لفظ وجود بر این دو حقیقت _ که حقیقت طبیعت واجبه، و دیگری حقیقت وجود خارجی و کون عینی است _ به اشتراک لفظی باشد نه معنوی.

و اگر گوئی: صرف تحقق مغایرت بین حقیقت واجبه و کون عینی، مستلزم اطلاق لفظ وجود بر آن دو به اشتراک لفظی نیست، زیرا که جائز است که اطلاق وجود بر آن دو به سبب عارض مشترک بین آن دو باشد چه این که اشتراک در عارض منافات با مغایرت ذاتیه آن دو حقیقت با یکدیگر ندارد.

در جواب گوییم که فرض ما در صورت مغایرت طبیعت واجبه با کون عینی است بنابراین کون عینی که همان وجود خارجی است عین حقیقت طبیعت واجبه نیست. و جزء آن هم نمی‌تواند باشد که علاوه بر لزوم خلاف تقدیر و فرض مذکور، ترکیب در حقیقت واجب لازم آید و در این صورت یا باید طبیعت واجبه از ماهیات حقیقیه باشد که معروض وجود بود چنانکه متکلمین گویند و یا امری از امور اعتباریه باشد. حال اگر طبیعت واجبه امری حقیقی یعنی ماهیتی حقیقی باشد و معروض کون بود و مفروض هم این است که کون امری خارج از حقیقت او است، لازم آید جواز انفکاک وجود از طبیعت واجبه و امکان آن بر وی، و ممکن زوالش جایز است و عدم صدق کون بر طبیعت واجبه باید روا بود.

و نیز لازم آید تقدم وجود بر خودش زیرا که طبیعت واجبه، علت وجود و ایجاد است پس باید واجد وجود باشد و خود موجود باشد تا معطی آن باشد و این تقدم وجود بر خودش است.

و نیز لازم آید که طبیعت واجبه هم فاعل وجود باشد و هم قابل آن و استحالت هر یک باین است.

و نیز لازم آید که یک شیء دوبار وجود داشته، یکی به مقارنت کون یعنی به عروض وجود بر او وجود داشته باشد، و دیگر این که چون این شیء علت کل است به حسب وجود مقدم بر کل است که علت ایجادیه تقدم وجودی دارد.

و بر تقدیری که طبیعت واجبه که مبدأ کل و منشأ امور حقیقیه و موجودات کونیه است، علاوه بر محالات یاد شده تخلف علت از معلول در خارج لازم آید.

و اگر حقیقت طبیعت واجبه بذاتها با حقیقت کون عینی وجود

خارجی مغایرت ندارد، یکی از این دو امر لازم آید: یا امتناع استلزام وجودات خاصه ممکنه دیگر، مر وجود مطلق را. و یا وجوب استلزام آن وجودات خاصه ممکنه مر حقیقت واجبه را.

بیانش این که حقیقت وجود خاص عینی ممکن با کون عینی که سبب تکون ماهیات است، یا مغایر است، یا مغایر نیست، از این دو حال خارج نیست. پس اگر مغایر باشد لازم آید امتناع استلزام وجودات خاصه ممکنه مر حقیقت وجود مطلق را، و لازم آید امتناع اشتراک وجودات خاصه در حقیقت مطلقه وجود، و لازم آید امتناع صدق همین حقیقت بر آن وجودات خاصه. زیرا که مغایرت بالذات بین دو وجود تغایر آن دو را در وجود اقتضا می‌کند و حال این که هر یک از این اموره گانه استلزام و اشتراک و صدق، اتحاد دو چیز را در وجود اقتضا می‌نماید پس اجتماع وجودات خاصه ممکنه با حقیقت وجود مطلق ممتنع است.

و اگر مغایر نباشد امر دوم لازم آید یعنی وجوب استلزام وجودات ممکنه مر حقیقت واجبه را لازم آید، زیرا که استلزام خاص یعنی وجودات خاصه ممکنه مر مطلق عام را که مغایر حقیقت واجبه نیست، ضروری است. و حال این که مبرهن است که طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را محال است جهت امکانیه محضه و قابلیت چیزی از اوصاف وجودیه باشد.

علاوه این که هر گاه حقیقت واجبه را با مطلق وجود مغایرت بالذات نباشد، و وجودات ممکنه هم مغایر با حقیقت واجبه نباشند؛ لازم آید که همه _ یعنی حقیقت واجبه، و مطلق وجود، و وجوات خاصه ممکنه _ در حقیقت متمائل باشند و لازم آید اختصاص یکی از دو متمائل به حالیت یعنی عارض بودن و دیگری به محلّیت یعنی معروض بودن، و همچنین اختصاص یکی از دو متمائل به واجبیّت و دیگری به ممکنیّت، بدون این که فارق در بین باشد،

و حال این که اختصاص متمائلات به امور متقابله متنافیه که یکی واجب باشد و دیگری ممکن و یکی عارض باشد و دیگری معروض بدون بودن فارقی در بین، از احکام مستحیل بالذات است. زیرا که تنافی لوازم یعنی واجبیت و ممکنیت و عارضیت و معروضیت به تنافی ملزومات تحقق می‌یابد لذا به تنافی لوازم استدلال به تنافی ملزومات می‌کنند، و تنافی بین عارضیت و معروضیت و واجبیت و ممکنیت بین و بدیهی است پس چگونه با تنافی بین و بدیهی بودن این لوازم، ملزومات آنها که متمائل اند به امور متقابله متنافیه اختصاص یافتند؟!

ملخص برهان در این اعتراض این که: وجود خاص واجبی که ملزوم حقیقت وجود مطلق است یا قابل اشتراک هست یا نیست؟
بطلان وجه اول ظاهر است زیرا که اشتراک با وجود ذاتی منافات دارد.
و بنابر تقدیر ثانی که اشتراک نباشد، یا حقیقت وجود خاص واجبی غیر حقیقت وجود مطلق است و یا عین آنست؟ وجه اول باطل است زیرا که لازم آید تقدم شیء بر خودش و وجوه محالات دیگر که گفته آمد.
و بنابر وجه دوم که وجود خاص واجبی عین حقیقت وجود مطلق باشد، یکی از این دو امر لازم آید: یا امتناع استلزام وجودات خاصه ممکنه مر مطلق وجود را، و یا وجوب استلزام وجودات خاصه ممکنه مر موجود خاص واجبی را و استحاله هر دو امر بین است.
نتیجه این که از این برهان معلوم شده است که قول به طبیعت ملزومه مطلق وجودی که وجود خاص واجبی است یعنی آن طبیعت ملزومه وجود خاص واجبی است بدان نحو که مشاء مشی کرده است باطل است.

نفی تشکیک وجود به اصطلاح اهل نظر

از جمله اعتراضات کمال اهل توحید بر مبانی توحیدیه فلسفه رائج مشاء،
اعتراض بر تشکیک وجود بدان نحو که متأخرین از مشاء پنداشته‌اند می‌باشد
بیان یکی از وجوه آن این که :

در منظر افق اعلائی کمال اهل توحید چون وجود مشترک بین وجودات
خاصه به اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی که شردمه ای به پندار حذر از
شرک قائل شده‌اند که بعضی از آنها واجب را ماهیت مجهول الکنه پنداشته‌اند،
و بعضی دیگر از آنها وجود را در واجب اصیل و در ممکنات ماهیت را اصیل
و وجود را اعتباری انگاشته‌اند. و نه اشتراک معنوی بدان نحو که مشاء قائل‌اند
که موجودات را حقائق متباینه و ملزومات وجود مطلق می‌دانند، و وجود
مطلق را خارج محمول و معروض تشکیک که آن را به تشکیک بر ملزومات
متباینه حمل می‌کنند. و نه اشتراک معنوی بدان نحو که صاحب اسفار می‌داند
یعنی حقیقت واحده ذات مراتب به تشکیک بلکه اشتراک معنوی بدین معنی
که حقیقت واحده به وحدت شخصیه ذات مظاهر است.

و چون در مشهد عارف وجود واجب است زیرا که وجود، قبول وجود و
عدم نمی‌کند پس واجب است که واجب لذاته باشد یعنی وجوب وجود، ذات
حق سبحانه و تعالی را است که الصمد است فافهم.

و چون وجود واجب مطلق به اطلاق حقیقی است نه اطلاق مقابل تقیید
که در حقیقت تقیید است بلکه اطلاق ذاتی شمولی احاطی صمدی که از آن
تعبیر به وحدت مطلقه و حقیقیه می‌شود که در آن تعدد و اثنییت اعتبار
ندارد.

حال گوئیم که مشاء در قول به تشکیک یا باید تعدد وجود را قائل شود و
حال اینکه تعدد واجب لازم می‌آید، و یا باید به اثبات اولویت و اقدمیت و
اشدیت و اکملیت و اتمیت و شبه آنها در طبیعت واجبه ملزومه، و به اثبات

مقابلات این امور - یعنی عدم اولویت و عدم اقدمیت و اضعفیت و انقصیت - در ملزومات دیگر یعنی وجودات خاصه ممکنه قائل شود و حال این که ثبوت احوال مذکوره برای طبیعت واجبه، مبنی بر ثبوت آن طبیعت واجبه بر صفت واجبیت است زیرا که این احوال از صفات نسبیّه‌اند و موقوف بر تحقق موصوف یعنی طبیعت واجبه‌اند که احد المتسببین است پس اگر ثبوت حقیقت واجبه به این احوال و نسب، مبین شود مصادره بر مطلوب لازم آید.

ایضاً تزییف تشکیک وجود به اصطلاح اهل نظر

از شما طایفه مشاء می‌پرسیم: این که می‌گوئید وجود بر افرادش به تساوی واقع نمی‌شود زیرا که بر وجود علت و معلول به تقدّم و تأخّر است، و بر وجود جوهر و عرض به اولویت و عدم آن است، و بر وجود قارّ و غیر قارّ به شدت و ضعف است، پس وجود بر اینها مقول به تشکیک است، و هر چه که مقول به تشکیک است نه عین ماهیت شیء است و نه جزء آن، چنانکه در حکمت نظریه مبرهن است که در کلیات ذاتیه تشکیک نیست.

اگر مراد این است که تقدّم و تأخّر و اولویت و عدم آن و شدت و ضعف به اعتبار وجود من حیث هوهو است، ممنوع است زیرا که این مذکورات یعنی تقدّم و تاخر و اولویت و عدم آن و شدت و ضعف، از امور اضافیه‌اند که جز به نسبت بعضی با بعضی متصور نیست.

و دیگر این که مقول برسبیل تشکیک به اعتبار کلیت و عموم است و حال این که وجود من حیث هوهو 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 مسلّم است ولی از این قول لازم نمی‌آید که وجود من حیث

هو بر آن مذکورات به تشکیک مقول شود بلکه مقول به تواطوء است زیرا اعتبار معروضات که ماهیات اند غیر اعتبار وجود است بنابراین از تفاوت ماهیات، تفاوت وجود لازم نمی آید چه این که جائز است ماهیات به سبب نسبت بعضی از آنها به بعض دیگر متفاوت باشند و در وجود متساوی باشند، و این بعینه کلام اهل الله یعنی عارفان بالله است چه این که 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 هر چه 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 آن که 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 آنهاست و این منافی نیست با این که وجود به اعتبار طبیعت کلیت خود عین ماهیت افرادش باشد چنانکه حیوان طبیعتش _ یعنی طبیعت به شرط لا _ جزء افرادش هست و محمول بر آنها نیست، و به اعتبار اطلاقش یعنی لابلش شرط شیء جنس است و محمول بر افراد، و به اعتبار عروضش بر فصول

انواعی که تحت طبیعت او است عرض عام آن فصول است، و آنچه بر
افرادش به تشکیک واقع می‌گردد بر همین امر است، و تفاوت در امر وجود
در نفس وجود نیست بلکه در ظهور خواص او از علّیت و معلولیت در علت
و معلول است، و به این که قائم به نفس خود است در جوهر، و غیر قائم به
نفس خود است و در عرض، و به شدت ظهور در قارّ الذّات و ضعف آن در
غیر قارّ الذّات است.

چنانکه تفاوت بین افراد انسان در نفس انسان نیست بلکه به حسب ظهور
خواصّ انسانیت در افراد انسان است. پس اگر تفاوت یعنی تفاوت ظهوری،
مخرج وجود از عین حقیقت افرادش باشد باید تفاوت افراد انسان به حسب
ظهور مذکور مخرج انسانیت است از عین حقیقت افرادش باشد و حال این
که 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 حیوان است کما قال
الله تعالی: ﴿اولئک کالانعام بل هم اضل﴾، و قال: ﴿لقد خلقنا الانسان
فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین﴾، و به همین جهت است
که ﴿يقول الكافر ياليتنى كنت تراباً﴾.

این قدر 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، ﴿و الله المستعان و عليه التكلان﴾.

تمیز تشکیک عارف و حکیم

تبصره: تشکیک در صحف کریمه مشایخ عرفان نیز معنون است و لکن با اصطلاح حکیم مشائی بلکه با تشکیک به نظر صاحب اسفار، فقط اشتراک لفظی دارد. زیرا تشکیک در مرآی فؤاد عارف و مشهد شهود او به معنی سعه وضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است، یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود. و به نظر صاحب اسفار تشکیک به معنی اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و اولیّت و ثانویّت و اولویّت و عدم آن در وجود است.

خلاصه این که به رأی مشاء، تشکیک در حقائق متباینه موجودات است. و به نظر صاحب اسفار درحقیقت واحده ذات مراتب و درمشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر، که آن دو را فائل و آفل می‌داند. و هر سه فریق وجود را اصل می‌دانند.

و اگر در دو وجه یاد شده در تزییف تشکیک به خصوص در اول آن اعتراض شود که این وجهین در تزییف تشکیک عامی است که مشاء بدان رفته‌اند، نه تزییف تشکیک خاصی که صاحب اسفار قائل است، باز عارف در جواب گوید که در امر واحد یعنی یک وجود حق، سنوح اختلاف مراتب را چه معنی است؟ بخلاف اختلاف در مظاهر، فافهم.

اعتراض بر مشاء در بیان امتناع افراد ذهنیه و خارجیه داشتن طبیعت

واجب

چنان که دانسته شد ادله امتناع افراد ذهنیه و خارجیه داشتن طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان نحو که مشاء پنداشته است، منحصر به چهار

صورت بوده است. ولی مرزوقین به کمال توحید در انتفای صور اربع از طبیعت واجبه گویند:

طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان نحو که پنداشته اید، صلاحیت حقیقت واجبه بودن را ندارد زیرا که حقیقت واجبه آن وجود خاصی است که ممتنع است وی را افراد ذهنی و خارجی باشد، و طبیعت ملزومه ای که شما قائلید از این قبیل نیست چه اگر از این قبیل باشد، باید به یکی از آن صور اربع که گفته آمد محال باشد وی را افرادی ذهنی و خارجی بوده باشد و حال این که چنین نیست.

زیرا که ممکن نیست طبیعت واجبه ملزومه را از صورت اولی از صور اربع بدانیم یعنی آن را عبارت از نفس تعین بدانیم زیرا که تعین از عوارضی است که مستدعی تحقق موضوعاتی است تا بدانها تعلق بگیرد، اگر تعینات خارجی است در وجود عینی خارجی، و اگر تعینات ذهنی است در وجود عقلی. بنابراین ممتنع است که طبیعت ملزومه را بر تقدیر تسلیم آن عین این مفهوم یعنی تعین بدانیم زیرا که بر تقدیر تسلیم آن واجب است که این طبیعت حقیقت قائمه به خود و قیوم غیرش باشد پس چگونه می شود آن را نفس این عارض یعنی تعین که در وجود خود مستدعی تحقق موضوع در خارج یا در عقل است بدانیم، خواه این عارض را وجودی بدانیم و خواه عدمی بنا بر اختلاف مشهوری که در آن واقع است.

اگر گوئی که این اعتراض شما در صورتی وارد است که تعین، طبیعت واحده نوعیه باشد که به یک معنی در همه تعینات ساری بوده باشد مانند اتفاق دیگر افراد حقیقت نوعیه در طبیعت آن نوع؛ اما هرگاه حمل و اطلاق تعین بر افرادش به حمل عرضی باشد - عرضی محمول من صمیمه - و خود آن تعینی که نفس طبیعت در اعیان است ملزوم این مطلق تعین باشد - مثل

ملزوم بودن حقائق متباینه موجودات مر مطلق وجود مفهومی را - این اعتراض شما وارد نیست. زیرا بر تقدیری که افراد مطلق تعین خارجی حقائق مختلفه بوده باشند، ممکن است بعضی از آنها قائم به ذات خود باشند و بعضی ها قائم به غیر خود.

و به فرض تسلیم شویم که حمل تعین مطلق بر تعینات خارجییه حمل عرضی نیست، چرا جائز نباشد که حمل تعین مطلق بر تعین واجبی و بر غیر آن از تعینات دیگر بر سبیل تشکیک یا بر سبیل اشتراک لفظی بوده باشد نه اشتراک معنوی. پس بنابراین جائز است که تعین طبیعت واجبه، معقول یعنی مفهوم عارض نباشد تا مستدعی تحقق موضوع باشد که بدان تعلق گیرد، بخلاف تعینات دیگر، یعنی تعینات دیگر جز واجب این چنین نباشد. در جواب گوئیم که در جای خود مبرهن است که مفهوم و معنای تعین، مفهوم واحد است که به جواز قول به تشکیک و اشتراک لفظی، منع و اعتراض در آن راه ندارد.

و دیگر این که اختلاف افراد تعین به اختلاف اضافات و موضوعات است و شک نیست که اختلافات افراد تعین هرگاه از ناحیه اختلافات اضافات مستند به موضوعات باشد، به حسب حقایقشان نخواهد بود بلکه بر این تقدیر فقط اختلافات به حسب عوارض لاحق بدانها به قیاس به امور خارجه می باشد و جز این نخواهد بود پس ممتنع است که تعین واجبی معقول به معنی مذکور نباشد چه اضافه ای که تعقل تعین واجبی محتاج به تعقل آن است معلوم است زیرا که اضافه مستدعی تعقل مضاف الیه را به کنه حقیقت آن نیست تا تعقل آن محال، و تعقل تعین واجبی ممتنع بوده باشد؛ بلکه مستدعی تعقل مضاف الیه بوجه من الوجوه می باشد و این محال نیست.

تبصره: اعتراض بر فیلسوف مشائی در تعین طبیعت واجبه بدین جهت

است که در واقع منتهی و منجر به تعین تقابلی است. و کمال اهل توحید را در تعین حق سبحانه کلامی بغایت کمال است که تعین احاطی و اطلاقی است، که عن قریب عنوان و تقریر خواهیم کرد.

اما در انتفای صورت ثانیه گوئیم: و همچنین ممکن نیست که تعین طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را به صورت ثانیه از صور اربع بدانیم یعنی طبیعت واجبه اقتضای تعین کند، نه چون صورت اولی که تعین نفس حقیقتش بوده باشد. زیرا معنی تعین نفس واجب در اعیان این است که بنفسه از سائر ماعدای خود ممتاز است نه این که طبیعت واجبه، مقتضی صفت زائده خارجه از ذات باشد که بدان صفت از ماعدایش ممتاز باشد و گرنه احتیاج ذات واجب به امری خارج از ذاتش لازم آید.

توهم نشود که از بیان مذکور لازم آید که ذات واجب عبارت از مجرد شخصیت است (مانند واحد عددی مادی یک فرد و یک شخص باشد)، و گرنه لازم آید که عاقل نفس خود و غیر خود نباشد زیرا که مجرد شخصیت عبارت از هویت خارجه است و هویت خارجه هیأت اجتماعی حاصل از لوازم و عوارض نسبیّه لاحق و عارض شیء در خارج است تا متمیز از ماعدای خود باشد و شک نیست که مستحیل است امثال این گونه طبایع شخصیه محل جواهر مدرکه و صور معقوله از آنها بوده باشند.

تعین اطلاقی و احاطی واجب تعالی به بیان کمال اهل توحید

اکنون شایسته است که تعین موعود را به مبنای رصین و قویم و وحدت شخصیه وجود به بیان کمال اهل توحید عنوان و تقریر کنیم تا وحدت از دیدگاه عارف با حفظ کثرت مبین شود، و در عین حال که غیرتش غیر در

جهان نگذاشت تمیز او از غیر معلوم گردد، علاوه بر این که بیان انتفای صورت رابعه که در پیش است مبتنی بر دانستن این تعیین اطلاقی است. ابتدا به چند جمله از غرر کلمات حضرت قدوة الاولیا و اسوة الأصفیاء و نور العارفین و برهان الموحدین جناب وصی امام امیر المؤمنین علی 7 تبرک می‌جویم:

توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة.

لیس فی الاشیاء بوالج و لاعنها بخارج¹.

مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة².

و هو حیوة کل شیء و نور کل شیء³.

تعیّن بر دو وجه متصور است یا بر سیل تقابل، و یا بر سیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند. 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 دیگر 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 تعیّن بر سیل تقابل است.

وجه دوم که بر سیل احاطه است چنانست که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کل از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به

1

2

3

جزئیاتش. امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبتهایی است که از امور متقابله پدید آمده است. اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز، امر زائد بر متعین باشد چه این که 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 کل همانا که کلیت 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 مرآن خصوصیات را است و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد، و شک نیست که هیأت مجموعه و صور احاطیه ای که اشیاء را است برای آنها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوئیم 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 وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**، تأمل کن که چگونه نفی را در گفتارش به طوری 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**، والدو مولود دو صنف وجود استفاده گردد که دو صنف وجود نیست. و از **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**، کفو با کفو، دو نوع وجود دارد. و سریان نفی یعنی بودن لم در هر سه جمله، 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 خصوصیاتی 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 دو صورت آن دو تمایز تقابلی دارند. و ظاهر است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبتهائی اند که از امور متقابله پدید می‌آیند به مثل چون امارات تشخیص زید از عمرو که هر یک به صفاتی که دارا است متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش چون تمیز کل از آن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره او است و خارج و زائد از او نیست بلکه به وجود او متحقق و به عدم او منتفی است.

و چون هیچ جزء مفروض کل بدان حیث که کل است منحا از کل نیست زیرا که کل نسبت به مادونش احدیت جمع دارد لا جرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یک حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت حقیقه الحقائق با ما سوای مفروض چنین است و این معنی از سوره مبارکه توحید 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 هر یک از **﴿لم یلد و لم یولد﴾** مستفاد است و خواه دو وجود نوعی که از **﴿ولم یکن له کفوا احد﴾**

تبرک به تمسک آیات و روایاتی در تعین اطلاقی حق سبحانه و تعالی در نیل به ذوق این مشهد، به ذکر بعضی از آیات قرآنی و روایات صادره از اهل بیت عصمت و وحی تبرک می‌جوئیم تا ایجاد فعل از اسناد آن تمیز داده شود و معلوم گردد که اطلاق علت بر ماسوی به معنی معدّ و مملّ است

و علة العلل و مفیض علی الاطلاق او است، و دانسته شود معنی آن که کمل اهل توحید فرموده‌اند: این ماهیات متکثره وقایه حق تعالی از نسبت نقائص اند، چیست؟

الف - ﴿هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا﴾ (یونس ۶).

وجعلت الشمس و القمر للبریة سراجاً وهاجاً^۱.

عامه مردم هر یک از شمس و قمر را به استقلال تیر می‌دانند، و از لسان ارباب فضل و قلم به خصوص در کتب هیأت و نجوم از شمس و قمر تعبیر به نیرین می‌شود بلکه ظاهراً این تعبیر از اهل هیأت و نجوم شایع شده است در بادی نظر چون شب به نور ماه روشن است گمان می‌رود که روشنی از خود ماه به زمین رسیده است، و کسی که از واقع خبر دارد می‌داند که نور قمر نیز از شمس است یعنی شب هم چون روز به ضیاء شمس روشن است.

به مثل قمر چون آئینه ای است که در درون خانه منصوب است، و شمس چون چراغی که از بیرون خانه مواجه با آئینه است و نور چراغ در آن آئینه منعکس می‌شود و در صحن خانه می‌تابد و آن را روشن می‌کند.

آن کسی در درون خانه، که از بیرون خانه بیخبر است پندارد که آن روشنائی درون خانه از آئینه است، و آن که از بیرون خانه با خبر است روشنی درون خانه را به چراغ بیرون نسبت می‌دهد.

امیرالمؤمنین 7 فرمود **وجعلت الشمس والقمر للبریة سراجاً وهاجاً**، با این که به ظاهر چون شمس و قمر دو تا هستند باید بفرماید سراجین وهاجین، ولکن نفرمود چونکه سراج وهاج شب هم در واقع شمس است نه قمر، و شمس چون آن چراغ بیرون خانه است و قمر چون آینه درون خانه که مواجه

چراغ است. امیر 7 فرمود: خدایا خورشید و ماه را برای آفریدگانت چراغ
فروزان گردانیدی، که نفرمود دو چراغ فروزان گردانیدی.

اگر کسی گوید ماه روشن نیست و نور ندارد و شب را روشن نکرد
نادرست است زیرا که بالبداهه ماه است که روشن است و روشن کرد. در
عین حال اگر بگوید نور مستقلاً از جرم قمر است باز نادرست است زیرا که
نور قمر مستفاد از شمس است.

دیده ای خواهم سبب سوراخ کن

تا حجب را برکنند از بیخ و بن

و اگر بگوید خورشید است که شب را بدون واسطه قمر روشن کرد باز
نادرست است اگر چه نور نور خورشید است این تمثیل به عنوان تقریب
است و گر نه توحید حقیقی فوق این گونه تنظیر و تمثیل است.

بس نهان از دیده نامحرمان	لیک بر محرم هویدا و عیان
یا الهی سگرت ابصارنا	فاعف عنا اثقلت اوزارنا
یا خفياً قد ملأت الخافقین	قد علوت فوق نور المشرقین
انت سر کاشف اسرارنا	انت فجر مفرج انهارنا
یا خفیّ الذات محسوس العطا	انت کالماء و نحن کالرّحی
انت کالرّیح و نحن کالغبار	یختفی الرّیح و غبراه جهار
تو بهاری ما چوباغ سبزوخوش	او نهان و آشکارا بخششش
تو چو جانی ما مثال دست و پا	قبض و بسط دست ازجان شدروا
تو چو عقلی ما مثال این زبان	این زبان از عقل می یابد بیان
تو مثال شادی و ما خنده ایم	که نتیجه شادی فرخنده ایم
جنبش ما هر دمی خود اشهد است	که گواه ذوالجلال سرمد است

گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوی آب
ای برون از وهم وقال و قيل من خاک بر فرق من و تمثيل من

ب - در سوره مبارکه نجم فرمود: ﴿و ان الی ربک المنتهی و انه هو
اضحک و ابکی و انه هو امات و احیی و انه هو اغنی و اقنی﴾. در
این آیات با این که بطور حصر ایجاد این افعال را به خودش ارجاع داده
است، در عین حال آنها را به انسان نسبت داده است مثلا وجود و ایجاد
ضحک و بکاء از خداوند سبحان است ولی انتساب آنها به انسان است که
ضاحک و باکی او است.

در تمام شئون افعال و اطوار و احوال انسان و غیر انسان در همه وقت و
در هر مقام و مرتبه موجودات، منتهای همه رب آنها است که ﴿وان الی
ربک المنتهی﴾. و اسناد افعال ما بما از حیث انتساب به ما بدیهی و ضروری
است و به قول خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد: **والضرورة قاضیه باسناد
افعالنا الینا**. و افعال شش گانه اضحاک و ابکاء و اماته و احیاء و اغناء و اقناء
مستوعب همه اطوار وجود انسانی اند فتبصر.

ج - ﴿ألّم یعلموا ان الله یقبل التوبه عن عباده و یأخذ
الصدقات﴾ (توبه، ۱۰۴) با این که صدقات را فقراء می گیرند، خداوند متعال اخذ
را به خود اسناد داده است که اخذ حق تعالی عین اخذ خلق است^۱.

د - ﴿ان الذین توفّاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم﴾
(نساء، ۹۸): آنانکه ملائکه ارواحشان را قبض می کنند، در حالی که ستمکار به

نفس خود بودند، ملائکه به ایشان گویند در چه کار بوده اید.

﴿الذین تتوفیهم الملائکة ظالمی انفسهم فالتقوا السلم ماکننا نعمل من سوء بلی ان الله علیم بما کتتم تعملون﴾ (نحل ۲۹): کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می‌کنند، در حالی که ستمکار به نفس خود بودند، پس سر تسلیم پیش نهند که ما بد نکردیم، آری بد کرده اید همانا خداوند به آنچه کرده اید دانا است.

﴿الذین تتوفیهم الملائکة طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون﴾ (نحل ۳۳): کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می‌کنند در حالی که پاکیزه بودند، ملائکه می‌گویند سلام بر شما داخل بهشت شوید به آنچه که عمل کرده اید.

﴿قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم﴾ (سجده ۱۱).

﴿حتی اذا جاء تهم رسلنا یتوفونهم قالوا این ما کنتم تدعون من دون الله﴾ (اعراف ۳۷). ﴿ولو تری اذ یتوفی الذین کفروا الملائکة یضربون وجوههم و ادبارهم و ذوقوا عذاب الحریق﴾ (انفال ۵۰). ﴿حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لایفرطون﴾ (انعام ۶۲).

غرض اینکه در این آیات و نظائر آنها توفی نفوس به ملائکه که رسل الهی‌اند، و به ملک الموت نیز تعبیر شده است، اسناد داده شده، و با اینکه خداوند توفی را به آنان نسبت داده است در عین حال فرمود:

﴿الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها﴾ (زمر

۴۲). و نیز فرمود: ﴿والله خلقکم ثم یتوفیکم﴾ (نحل ۱۶).

پس لازم است که تدبیر به سزا در جمع مانند این دو قسم آیات شود که در قرآن کریم نظائر آنها بسیار است تا دانسته شود که در هر موطن، منشأ اثر و معطی کمال و فاعل علی الاطلاق حق سبحانه و تعالی است **ولا فاعل الا الله، ولا مؤثر فی الوجود الا الله** و در عین حال نسبت به کثرات که مظاهر و مجالی اند محفوظ بوده باشد.

این انسان کامل فانی در توحید حضرت عیسی بن مریم است که در عین مشاهدت کثرت، فانی در توحید است که می گوید :

﴿فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم﴾ (مائده ۱۱۸).

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر	که از ظاهر نبیند جز مظاهر
کسی بر سر وحدت گشت واقف	که او واقف نشداند در مواقف
دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است

ه _ ﴿ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم﴾

(فتح ۱۱).

در این آیه کریمه خداوند متعال می فرماید کسانی که با رسول الله بیعت کردند همانا با خدا بیعت کردند. و دست رسول الله 6 که در هنگام بیعت آنان بالای دست آنان است دست خدا است که بالای دست آنان است. با این که دست رسول الله بالای دست آنها بود.

و _ ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت ولكن

الله رمی﴾ (انفال ۱۸).

در این آیه کریمه که راجع به غزوه بدر است خداوند متعال می فرماید: ای مؤمنان شما کافران را نکشته اید بلکه خدا آنان را کشت، و ای پیغمبر آنچه را

که توانداختی تو نینداختی ولکن خدا انداخت.

در روز بدر جبرائیل 7 به رسول الله 6 گفت: یک مشت خاک برگیر و آن را بر کافران بینداز. و چون دو فرقه با هم برابر شدند رسول الله به امیرالمؤمنین فرمود یک مشت از سنگ ریزه‌های وادی به من ده، امیر 7 یک کف از سنگ ریزه آمیخته به خاک به رسول الله 6 داد رسول الله آنرا در روی کافران بینداخت و گفت **شاهت الوجوه**. پس آن قوم شکست خوردند.

و به نقل دیگر سه عدد سنگ ریزه گرفت یکی را بر میمنه کافران انداخت و یکی را بر میسره آنان و یکی را بر پشت آنان و گفت شاهت الوجوه. پس آن قوم شکست خوردند.

در این آیه کریمه با این که مؤمنان کافران را کشته‌اند خداوند می‌فرماید: خدا آنان را کشته است. و با اینکه رسول الله حصبا را انداخت، فرمود: آنچه را که توانداختی تو نینداختی خدا انداخت.

گرچه تیر از کمان همی‌گذرد از کماندار بیند اهل خرد

این نه جبر این معنی جباری است.

ز _ ﴿قَاتِلُوهُمْ يَعْذِبُهُمُ اللَّهُ بَايَدِكُمْ﴾ (توبه ۱۵).

هر چه این کریمه چنانکه ظاهر است تأخذ وحدت مثل آیات مارمیت، وان الذین یبایعونک نیست. ولی می‌فرماید ای اهل ایمان با مشرکان کار زار کنید خدا آنان را به دست شما عذاب می‌کند. خداوند که می‌خواهد آن قوم را عذاب کند به دست اهل ایمان عذاب می‌کند. و از این گونه آیات قرآنی بسیار است.

ح _ کافی به اسنادش از ابو بصیر از امام صادق 7:

ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.

و در کتاب روضه الجنان و غیره از آن جناب مروی است که **یفصل نورنا**

من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس.

ط _ امير 7: فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير ان يكونوا رأوه¹.
امام صادق 7: والله لقد تجلى الله عزوجل لخلقه في كلامه ولكن لا
يبصرون².

ی _ دعای عرفه سید الشهداء 7:

كيف يستدل عليك بما هوفى وجوده مفتر اليك ؟ أیكون لغيرك من
الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج الى
دليل يدل عليك ؟ و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك ؟
عميت عين لاتراك عليها رقبيا، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك
نصيياً.

کی رفته ای ز دل که تمنا کنم ترا

کی بوده ای نهفته که پیدا کنم ترا

غیبت نکرده ای که شوم طالب حضور

پنهان نگشته ای که هویدا کنم ترا

با صد هزار جلوه برون آمدی که من

با صد هزار دیده تماشا کنم ترا

یا _ جناب صدوق در کتاب توحید باسنادش روایت فرمود.

عن الحارث الاعور عن علی بن ابی طالب 7 انه دخل السوق فاذا هو
برجل (فاذا هو مرّ برجل _ نسخه) مؤلّیه ظهره يقول: لا والذی احتجب

بالسبع. فضرِب علي 7 ظهره ثم قال: من الذي (من ذا الذي _ نسخه) احتجب بالسبع قال: الله يا امير المؤمنين. قال: اخطأت ثكلتك امك ان الله عزوجل ليس بينه و بين خلقه حجاب لانه معهم اينما كانوا. قال: ما كفارة ما قلت يا امير المؤمنين؟ قال أن تعلم أن الله معك حيث كنت. قال اطعم المساكين؟ قال: لا انما حلقت بغير ربك.

يعنى امير 7 داخل بازار شد و گذارش به مردى که رويش به سوى امام نبود افتاد که می گفت: نه قسم به آن کسی که هفت آسمان را حجاب خود گرفت. امام دست بر پشت او زد و فرمود: چه کسی هفت آسمان را حجاب خود گرفت؟ گفت يا امير المؤمنين! خدا. امام فرمود به خطا رفتی, حجابی در بين خدای عزوجل و خلق او نیست زیرا که او با خلق است هر کجا که خلق هست. گفت يا امير المؤمنين كفاره اين که گفتم چیست؟ امام فرمود: كفاره اش اين است که بدانی هر جا هستی خدا با تو است. گفت: مسکينان را اطعام کنم؟ فرمود: نه تو به غير پروردگارت قسم خورده ای.

يب _ والمروى عن الصادق 7 ان آه اسم من اسماء الله تعالى فاذا قال المريض آه فقد استغاث بالله.

اما انتفاى صورت ثالته: _ سخن در اعتراض مشاء در بيان امتناع افراد ذهنيه و خارجيه داشتن طبيعت واجبه به حسب صور اربع ياد شده بود, انتفاى صورت اولى و ثانيه گفته آمد _ اکنون در انتفاى ثالته گوئيم : آن که گفته ايد طبيعت واجبه معقول عقول نیست, اگر مراد به طور اطلاق است ممنوع است زیرا که معقول ذات خود است که عقل و عاقل معقول است, اگر مراد اين است که معقول عقول مفارقة ديگر نیست, اين قول نیز به طور اطلاق ممنوع است زیرا که به حسب اعتبارات و اضافات به وجهى معقول است هر چند که به کنه معقول نیست.

خلاصه این که از آن صور چهار گانه در امتناع افراد ذهنی و خارجی داشتن طبیعت واجبه یکی این بود که چون طبیعت واجبه معقول نمی‌گردد پس او را افراد ذهنی و خارجی نیست. و ما گوئیم در صورتی ممتنع است که نه به کنه معقول شود و نه به وجه، و چون معقول به وجه برای عقول است نسبت اشتراک به طبیعت واجبه، منتفی نیست.

و در انتفای صورت رابعه گوئیم: اقتران به غیر در صورتی محال است که مراد از غیر، منافی و مقابل باشد یعنی امور مغایر با طبیعت واجبه و منسوب بدان، و حال این که تمیزش از غیر، تمیز تقابلی نیست بلکه تمیز احاطی و شمولی است چنانکه در بیان تعین اطلاقی و احاطی واجب تعالی به بیان کمال اهل توحید دانسته شده است، و غیر به معنی مقابل عدم محض و لا شیء صرف است. اما هر گاه مراد از غیر، مقابل به معنی مذکور که منافی با طبیعت واجبه است نباشد استحاله آن را تسلیم نداریم زیرا که اقتران نسب و اضافات و احوال سلبیه و وجودیه به طبیعت واجبه ای که کمال اهل توحید قائل اند - یعنی واحد به وحدت حقه حقیقه ذاتیه و آن هم وحدت شخصیه ذات مظاهر - مستحیل نیست بلکه محقق است و این مقارنت به معنی نسب اسمائی است که شجون شئون یک حقیقت واحده‌اند یعنی کثرت مقهور و قائم به یک وحدت و وحدت قاهر و محیط صمدی به همه کثرات.

و به عبارت دیگر وجودات با همه تکثر و تمایز که دارند، مراتب تعینات حق اوّل و ظهورات نور او و شئون ذات او هستند نه این که امور مستقل و ذوات منفصل باشند، و این توحید اخصّ خواصّ اعنی کمال اهل توحید است که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متأله و متعمق در حکمت متعالیه‌اند، ای القول بوحدۀ الوجود والموجود جمیعاً فی عین کثرتهما و این حق توحید و توحید حق است.

این کلام کامل متعالی نه قول به کثرت وجود و موجود هر دو است که توحید عامی است و در عین حال متکلم به کلمه توحید و اعتقاد اجمالی بدان دارد، و نه قول به وحدت وجود و موجود هر دو است که به بعضی از اهل تصوف منسوب است، و نه قول به وحدت وجود و کثرت موجود بدان نحو که به ذوق تاله نسبت داده‌اند. خداوند سبحان درجات استاد عارف ربانی حکیم مفسر جناب آقا میرزا مهدی الهی قمشه ای را متعالی بفرماید، در توحید کلامی داشت به این مضمون:

هر کس معتقد به توحید کَمَل نیست از دیده توحید کَمَل، موحد نیست
هر چند که مسلم موحد است.

صاحب فتوحات در این مقام توحید کَمَل گوید :

العالم غیب لم یظهر قط، والله تعالی ظاهر لم یغیب قط، والناس فی هذه
المسألة علی عکس الصواب.

و به همین معنی عارف اجل جناب سید احمد کربلائی و دیگر اولیای
متأله می‌فرمایند:

اعلم انه لا وجود و لا موجود سواه و کل ما یطلق علیه اسم السوی فهو
من شئوناته الذاتیة و اطلاق السوی علیه من الجهل و الغی لانعمارهم فی
الاعتبارات و الامور الاعتباریة و غفلتهم عن الحقیقة و اطوارها.

و به همین معنی دقیق فرموده‌اند: غایت قصوای سالکان اسقاط اعتبارات و
اضافات است و خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم غرور است بسوی
حقیقت و دارالقرار.

در حدیث حقیقت، امیر 7 به کَمیل فرمود:

محو الموهوم مع صحو المعلوم.

قیصری در آخر فصل سوم مقدمات شرح فصوص الحکم گوید :

الأعيان من حيث تعييناتها العدمية و امتيازها من الوجود المطلق راجعة الى العدم و ان كانت باعتبار الحقيقة و التعينات الوجودية عين الوجود فاذا قرع سمعك من كلام العارفين ان عين المخلوق عدم والوجود كله لله تلق بالقبول فانه يقول ذلك من هذه الجهة كما قال اميرالمؤمنين سر الانبياء والمرسلين⁷ في حديث كميل: : صحو المعلوم مع محو الموهوم. و امثال ذلك كثيرة في كلامهم¹. در شب دوشنبه بيست و سوم ربيع الاول هزار و سيصد و هشتاد و هفت هجری قمری در عالم خواب با مرحوم استاد جامع المعقول و المنقول حضرت آيت الله حاج شيخ محمد تقی آملی 1 که در قيد حیات بود رؤیای صالحه ای دست داد و مبشراتی بود از آن جمله این که به حقیر فرمود: "التوحيد أن تنسى غير الله" و چون به حضور مبارکش تشرف یافتم و واقعه رؤیا و آن جمله توحیدیه را بدیشان عرض نمودم. این بیت گلشن راز عارف شبستری را به این صورت برایم قرائت فرمود:

خبر در داده اندت از خرابات که التوحيد اسقاط الاضافات

حال در کان الله و لم یکن معه شیء و امثال آن اگر درست غور شود مبین گردد که معنی واقعی و حقیقی آن رأساً انتفای شیء است. نه این که شیء را شأنیّت معیت با او نیست که معلول دون و بعد علتش است نه مع او. و دیگر اینکه کان کلمه وجودیه است که در صحف توحیدیه که در حقیقت تفسیر انفسی آیات و روایات اند مبرهن است نه چنانکه ﴿اولئك ینادون من مکان بعید﴾ که از آستانه قدس ولایت مطروند و عوام علماء و علمای

عوام‌اند امساک فیض را به فیاض علی الاطلاق تجویز می‌نمایند و بدو اسناد می‌دهند. ﴿سبحان الله عما یصفون﴾

در بیان صحو المعلوم مع محو الموهوم، اشاراتی داریم والعاقل یکنفیه الاشارة؛ از امام صادق 7 که کلمات و بیاناتش کاشف رموز انبیاء و اولیاء و شاهد اشارات حکما و عرفاء است مروی است که ان حقیقه الشیء بصورته لا بمادته شیئیّ شیء بصورتش است نه بماده اش و صورت شیء فصل حقیقی اوست، و فصل در حقیقت حقیقت علت و علت حقیقیه او است که فصل حقیقی در حقیقت تمام شیء است که فعلیّت او است و فعلیت نحوه وجود است پس تمامیت شیء به وجود است و وجود فوق مقوله است نه جوهر است و نه عرض. و وجودات تطورات شئون باری تعالی هستند پس باری تعالی تمام اشیاء به نحو اعلی است، تفصیل آنرا از فصل هشتم مرحله چهارم اسفار طلب باید کرد.

مضاهات بین وحدت و عدد در نسب و اضافات

بیان مضاهات بین وحدت و عدد در نسب و اضافات در تقریب فهم توحید اخصّ الخواص یعنی وحدت شخصیه حقه حقیقیه ذاتیه وجود که وجود حق است، و انتشاء کثرت از آن، اهمیت بسزا دارد.

نسبت در عدد را وجوه گوناگون است از ساده ترین وجه آن که یک نصف دو و ثلث سه و ربع چهار و خمس پنج است و هکذا، تامتهی شود به نسبتهایی که در ریاضیات عالیّه معنون است مثل عکس نسبت که تالی را مقدم و مقدم را تالی قرار دادن است. و تفصیل نسبت که اخذ نسبت فضل مقدم بر تالی به تالی است. و در ترکیب نسبت که اخذ نسبت مجموع مقدم و تالی به

تالی است. و ابدال نسبت که اخذ نسبت مقدم به مقدم و تالی به تالی است. و قلب نسبت که اخذ نسبت مقدم است به فضل آن بر تالی. و غیرها که در صدر مقاله پنجم اصول اقلیدس بتحریر خواجه طوسی محرر است.

از این احکام نسب است که از یک شکل قطاع چهار صد و نود و هفت هزار و ششصد و شصت چهار حکم هندسی استنباط می شود، و خواجه طوسی یک کتاب در شکل قطاع نوشت چنانکه در آخر شکل اول مقاله سوم تحریر اکرمانالاوس فرموده است :

و هذا شکل عظیم الغناء و له تفاریع و اشباه و تفصیل هذه المسائل
يحتاج الى كلام ايسر يوجد في مواضعها من الكتب ولي فيها و فيما يغبى
عنها كتاب جامع سميته بكشف القناع عن اسرار الشكل القطاع.

علامه نظام الدین نیشابوری در شرح مجسطی بطليموس بتحریر خواجه طوسی در بیان قطاع سطحی گوید:

والدعاوى الواقعة فى هذا الشكل هي ٤٩٧٦٦٤ فانظر فى هذا الشكل
الصغير كيف استلزم جميع تلك المسائل و لا تعجب من قوله عز من قائل
و لو ان ما فى الارض من شجرة اقلام و البحر يمده من بعده سبعة
ابحر ما نفدت كلمات الله.

ملا سلطانعلی گنابادی در تفسیر بیان السعادة در وجوه اعراب و قرائات اول سوره مبارکه بقره از ﴿الم﴾ تا ﴿اولئك هم المفلحون﴾ که پنج آیه است ۱۱/۴۸۴/۲۰۵/۷۷۰/۲۴۰ وجه ذکر کرده است و بعد از آن گوید:

وهذه هي الوجوه الشائعة التي لا شذوذ لها ولا ندور ولا غلق فيها.
واما الوجوه الضعيفة التي فيها اما ضعف بحسب المعنى، او غلق بحسب
اللفظ. او يورث التباساً في المعنى و قد رأيت بعض من تعرض لوجوه

الاعراب ذكر اكثرها و ترك اكثر هذه الوجوه القوية الشائعة فهي ايضا كثيرة تركناها. و كذا تركنا الوجوه التي فيها شوب تكرر مثل كون الاحوال مترادفة و متداخلة.

و قد ذكرنا هذه الوجوه في الآية الشريفة مع التزامنا في هذا التفسير الاختصار و عدم التعرض لتصريف الكلمات و وجوه الاعراب و القراءات تنبيها على سعة وجوه القرآن بحسب اللفظ الدالة على سعة وجوهه بحسب المعنى, التي تدل على سعة بطون القرآن و تأويله الخ.

غرض اين كه با اينكه واحد عدد نيست هر مرتبه اي از عدد جز وحدت مكرره نيست يعنى صورت عدد تاليف وحدات است و هر مرتبه آن موصوف به لوازم و خواصى است كه در غير آن مرتبه نيست يعنى هر مرتبه را غير از آحاد امر ديگرى است كه آن امر مستلزم آن لوازم و خواص است. تمام مراتب اعداد در اين جهت شريكاند كه مجموع آحادند يعنى هر مرتبه مجموع وحدات مكرره است و در عين حال هر مرتبه اي موصوف به احكام خاص است كه در غير آن مرتبه نيست و آن احكام نسب و خواص و لوازم عددى اند چنانكه در اين مطلب اسنى در فص ادريسى فصوص الحكم به تفصيل بحث شده است كه:

فلا بد من عدد و معدود و لا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه فان كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً و العشرة إلى ادنى و اكثر الى غير النهاية ماهى مجموع و لا ينفك عنها اسم جمع الآحاد فان الاثنين حقيقة واحدة, والثلاثة حقيقة واحدة بالغاً ما بلغت هذه المراتب و ان كانت واحدة فما عين واحدة منهن عين ما بقى فالجمع ياخذها فيقول بها منها و يحكم بها عليها و قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة فقد

دخلها التركيب فما تنفك تثبت عين ما هو منفى عندك لذاته و من عرف ما
قرنائه في الاعداد و ان نفيها عين ثبتها علم أن الحق المنزه هو الخلق
المشبه و ان كان قد تميز الخلق من الخالق, فالامر الخالق المخلوق, و
الامر المخلوق الخالق.

و اين امر يعنى اختلاف مراتب به لوازم و خواص و اشتراك آنها در
مجموع آحاد بودن در خواص مربعات و فقى خيلى روشن است مثلاً در
اعمال جلالى مفرد بكار مى‌برند و در جمالى زوج كه اعداد متحابه‌اند لذا گفته
شد:

چار در چار با هم آميزد پنج در پنج فتنه انگيزد

كنه المراد فى وفق الاعداد تاليف يعقوب بن محمد بن على طاووسى و
مفاتيح المغاليق تاليف محمود بن محمد دهمدار متخلص به عياني و غاية المراد
كمال تسترى, و وفق المراد فى علم الاوفاق و على الاعداد تاليف فتح الله ابن
محمد رضا حسيني مرعشى شوشترى, در خواص اوفاق و اعداد حاوى كنوز
رموز و اسرارند.

در اول باب اول غايه المراد گوید :

از جمله خواص اين علم يكي آن است كه معرفت و يگانگى حضرت الله
سبحانه و تبارك و تعالى كه اعظم علوم است برين مثال به استدلال حاصل
مى‌شود كه حضرت الله تعالى اصل همه موجودات است, احديست لا شريك
له, واحديست لا ضد له, جمله اشياء از اوست و بازگشت همه بدوست, تغير
در او نيست و نقصان پذير نيست, افلاك و انجم اگر چه بسيط است علم
عليمش به كل موجودات محيط است.

آن فرد كه غير او احد نيست اصل عدد است و از عدد نيست

و همچنين اگر چه اعداد لايتناهي است, يكي است كه اصل جمله اعداد

است و آن فردیست بی زوج و جمعیت بی فوج، حساب همه از اوست و نصاب همه بدوست، اگرچه الف است که آن یک است الف است که آن هزار است اگر چه چون نقطه بسیط است به همه اشیاء محیط است.

چون یکی اصل جمله عدد است	جنبش جمله سوی اصل خود است
چون ز یک جز یکی نشد صادر	پس یکی بیش نیست آنچه صد است
نیک وبد خوب وزشت وکهنه ونو	درجهان نیست کاندرو عدد است
احمداندر ولایت احدی	نیست احمد که هرچه هست احداست
ورنه بیرون ز عالم احدی	نه نو و نه کهن نه نیک وبد است

و در کنه المراد در بیان مراد حکماء از لفظ وجود و وحدت و این که هیچ موجود بی وجود نتواند بود، و نه بی وحدت واحد، پس از افاده مطالبی گوید: محصل کلام محققان صاحب فطانت آن است که وجود واحد است به وحدت حقیقی احاطی که هر چه خارج فرض کنند عدم صرف ولا شیء محض بود و به هیچ وجه نه تعدد رواست در او و نه تجزئ، و وجودات متکثره که اضافت به موجودات عینی می کنند از قبیل نسب و اعتباراتی است که جز در مشاعر و مدارک تحقیقی نباشد آنرا، و به حقیقت مجموع اشیاء به یک وجود موجودند و چون کثرتی به غایت عظیم مشاهده می رود و عقل به شهادت حواس هر یک از آنها را موجودی مستقل می شمرد که به تعینی خاص ممتاز است و در تحقق عینی از امثال و اشباه بی نیاز، ظاهراً قولی بعید می نماید که هستی چنین کثرتی به این صفت به یک وجود تواند بودن بی آنکه تعددی طاری شود او را، و حال آنکه به این ضوابط مستنبطه در حیطه یک مربع وفقی مربعات متعدد متنوع را وفق درست می آید چنانکه عقل به شهادت بصر هر یک از آن را مربعی مستقل شناسد ممتاز به تعینی مخصوص که هیچ یک در نمایش وحدت عدلی وفقی که بمثابه روح است او را و

مظهریت آن احتیاج به دیگر نبود و اگر فرضاً دیگر بیوت از اطراف او قطع کنند مربعی مکمل معدل باشد چه وضع اعداد در مربع صد در صد به نوعی صورت بندد که صحیح الوفق باشد و در ضمن او بیست هزار و هشتصد و بیست و چهار مربع را وفق بود به اشارت حسّی یک را تشخیص توان نمود و صحت و فقس را به یقین باز دانست و اعظم آن مربعات را نه هزار و دو بیست و شانزده خانه بود و اصغر از همه را شانزده. و به صریح مشاهده محقق است که در واقع به غیر از مربع اصل و ده هزار خانه او امری دیگر نیست و مربعات ضمنی که عمده ایشان از بیست هزار و شمار بیوتشان از هزاران هزار می‌گذرد و هستی و نمایش هر یک به آن است که شأنی است از شئون آن ذات واحد و خالی از احوال و منشاء تحقق و امتیازایشان اعتبارات قوای ادراکیست که قطع نظر از آن مجموع، مستهلک‌اند در وحدت جمعی مربع اصل.

این چند نکته سامی را در بیان احکام و نسب اعداد و اوافق بدان جهت آورده‌ایم تا در تقریب فهم به معنی وحدت واجب سبحانه، و کثرت نسبت و اضافات اسمائی ذات، معدّی و مملّی باشند، و تا ذکر آنها سورت جحود منکران را بشکنند، و صورت خمودشان را بشکند که در توحید اخص الخواصّی و مسائل متعالیه آن، جز استیحاش و استبعاد از آنان چیزی ندیده‌ایم، هرچند کسانی که تبخّر در حکمت متعالیه ندارند وحدانیت عدد را به درستی ادراک نمی‌کنند و معنی بینونت عزلیه را نمی‌دانند و به وحدت ذات و کثرات شئونی و نسب و اضافات اسمائی ذات هرگز نائل نمی‌شوند با اینکه وحدانیت عدد و بینونت عزلیه و دیگر دقائق معارف حقه الهیه در روایات اهل بیت عصمت و وحی به نحو اتم و اکمل آمده است آن چنان که پس از قرآن فرقان، فوق آن معهود بلکه متصور نیست.

در عروج به این سر مستسرّ أعنی توحید ذات و کثرات شئونی به حسب نسب و اضافات اسماء و صفات، حقیقت امر آنست که علامه شیخ بهاء الدین عاملی 1 در اواسط مجلّد چهارم کشکول آورده است که:

قال السید الشریف فی حاشیة شرح التجرید:

ان قلت ما تقول فی من یری ان الوجود مع کونه عین الواجب و غیر قابل للتجزی و الا نقسام قد انبسط علی هیا کل الموجودات و ظهر فیها فلا یخلو منه شیء من الا شیاء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعینت بتقیدات و تعینات و تشخّصات اعتباریة و یمثل ذلك بالبحر و ظهوره فی صورة الامواج المتکثرة مع انه لیس هناك الا حقیقة البحر فقط ؟ قلت: هذا طور و راء طور العقل لا یتوصل الیه الا با المجاهدة الکشفیة دون المناظرات العقلیة و کل میسرّ لما خلق له. در پیرامون این جواب میر شریف، صدر المتألّهین در فصل بیست و هفتم مرحله ششم اسفار در علت و معلول (ص ۱۹۰ ج ۱) تحقیقی بر مبنای حکمت متعالیه است.

کیف کان کلام میر سید شریف بغایت نیکو است که این مقام مقام مشاهده است و آن فوق طور عقل است و عقل به فکر و نظرش بدان نمی‌رسد و به قول صاحب فصوص الحکم در فص نوحی: **والامر موقوف علمه علی**

المشاهدة بعيد عن نتائج الافکار.

عارف شبستری در گلشن راز گوید:

ندارد باورت اکنه زالوان	و گر صد سال گوئی نقل و برهان
سفید و سرخ و زرد و سبز و کاهی	بنزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادر زاد بد حال	کجا بینا شود از کحل کحال
خرد از دیدن احوال عقبی	بود چون کور مادر زاد دنیا

ورای عقل طوری دارد انسان
بسان آتش اندر سنگ و آهن
از آن مجموع پیدا گردد این راز
چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن
توئی تو نسخه نقش الهی
بجو از خویش هر چیزی که خواهی

حال گوئیم که وحدت حقیقه آنست که توقف بر مقابله کثرت ندارد نه بحسب تعقل و نه به حسب وجود به خلاف وحدت عددیه که توقف بر مقابله بر کثرت تعقلاً و وجوداً دارد و وحدت حقه حقیقه ذاتیه همان عین واحده است که وجود حق سبحانه است که در مقام ذات خود غنی از عالمین است و لذاته و لئفسه علیّ است و از اسمای حسنی او اسم شریف العلیّ است یا علی یا عظیم، که هیچگونه نسبت در او راه ندارد تا علو او نسبی باشد **تعالی عن ذلک علواً کبیراً**. و چنانکه در مباحث سالفه دانسته شد وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است و وجود اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند **لیس فی الاشیا** **بوالج و لا عنها بخارج**.

این عین واحده از جهت غنای ذاتی مبائن هر موجودی است و بقهر و استیلاء از آن تمیز دارد. **توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزله**. یا **من بان من الاشیا** و **بانت الاشیا منه بقهره لها و خضوعها له**^۱. پس بینونت حقیقه الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فیء است نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء. پس وجود کثرت در اسماء او سبحانه است و اسماء به حسب وجود حقائق موجوده متمیز از

وجود حق تعالی نیستند، زیرا اسم، ذات یعنی حقیقت وجود مأخوذ با صفتی و نعتی و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات حق سبحانه است که اول یعنی ذات مأخوذ با صفت و نعت اسم ذاتی است و ثانی یعنی ذات مأخوذ با تجلی خاص از تجلیات او اسم فعلی است، نتیجه این که وجود کثرت اسمائیه ظهور عین ذات الهیه بحسب شئون مختلفه او است. از صادق آل محمد 6 مروی است که فرمود: **الجمع بلا تفرقة زندقة، و التفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد.**

محبی الدین در فصّ ادیسی فصوص الحکم گوید :

و العین واحده من المجموع فی المجموع فوجود الکثرة فی السماء و هی النسب و هی امور عدمیه و لیس الا العین الذی هو الذات. خواهی طوسی در آغاز آغاز و انجام گوید: سپاس خدائی را که آغاز کائنات از اوست، و انجام همه با اوست، بلکه همه خود اوست. امام سید الساجدین 7 فرمود: **لک یا الهی وحدانیة العدد^۱.** مطالبی که تقدیم داشته‌ایم شاید اعداد و امدادی برای نیل به سرّ کلام کامل آن حضرت بوده باشند. و در ادعیه مأثوره آمده است: **اللهم انی اسألك بالوحدانیة الکبری.** که اشارت به حقیقت حق حقیقی جلّ شانه است. پس بدان که حقیقت واحده غیر متناهی صمد حق تعالی است که محال است محدود به حد و معدود به عدّ شود، چه حدّ حکایت از نهایت و نفاد می‌کند، و عدّ روایت از کثرت منفصل از یکدیگر.

لازمه حدّ عد است که تا شیء محدود نشود معدود نمی‌شود و **من حدّه فقد عدّه^۲** از کلمات سید اوصیاء است. اساطین حکمت در عین حال که نفی

وحدت عددی در واجب کرده‌اند، اطلاق عدد بر او نموده‌اند چنانکه شیخ در فصل سوم مقاله هشتم هیات شفاء پس از تحریر مطالبی گوید:

فقد بان من هذا و ممّا سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد^۱.
و لکن مراد از آن واحد بال شخص و بالتشخص و بالتعین است نه واحد بالعدد مستعمل در کم منفصل و خلاصه مراد وحدت و توحید واجب الوجود است. هیچ مرزوق به عقل و فهم، وحدت عددی را بر ذات واجب الوجود که صمد حق است روا نمی‌دارد، و هیچ حکیم متاله موحد بدان تفوه نمی‌کند تا چه رسد به وسائط فیض الهی که عقل کل‌اند، جناب امیرالمؤمنین 7 فرمود:
الأحد بلا تأویل عدد، واحد لا بعدد^۲،

و حضرت ثامن الائمه ابی الحسن الرضا 7 فرمود: احد لا بتأویل عدد^۳.
از فیثاغورس حکیم که در زمان حضرت سلیمان بن داود 8 بود و اخذ حکمت از معدن نبوت فرموده بود نقل است که گفت:

ان الباری تعالی واحد کالاحاد و لا یدخل فی العدد. و صدر المتألهین در فصل ششم باب پنجم کتاب نفس اسفار در قبال شیخ رئیس در تأویل قول کسانی که مبادی را اعداد دانسته‌اند و نفس را عدد قرار داده‌اند گوید:
و من رأى أن المبادی هی الاعداد و جعل النفس عدداً، اراد من العدد
کما اراد اصحاب فیثاغورس و تأویل کلامهم ان المبدأ الاول تعالی واحد
حقیقی و هو مبدأ الأشياء كما ان الواحد العددي مبدأ الأعداد، لکن المبدیة و
الثانویة و الثالثیة و العشریة فی هذه الاعداد الجسمانیة کمیة لیست ذاتیة

لهذه الوحدات فكل ماصار اول يمكن له ان يصير ثانياً و الثاني منها يجوز ان يكون اول بخلاف المبدأ الأول تعالی فمبدئیه و اوليته عين ذاته، و كذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول. فاطلاق العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهة ترتيها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله، فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة، كما ان الوحدة و الاولوية ذاتية للحق الاول و فيما سواه اضافية فهو الواحد الحق و ما سواه زوج تركيبی¹.

و این مطلب سامی در ترتیب وجود و عدم تمکن تبدل آن همانست که در فصل چهارم مرحله نهم اسفار افاده فرموده است که :

كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له. فافهم و تبصر²

و همچنین طاوسی را در کنه المراد یاد شده کلامی مفصل در این باب است، از جمله این که: آل فیثاغورس که ینبوع علوم ایشان مترشح از نهري بوده که از تحت جنت کرامت ففهمناها سلیمان انفجار داشت، انسب لفظی که به آن از مبدأ کل یاد کنند، واحد دانسته اند و دیگران وجود. مضاهات بین وحدت و عدد از جهاتی عدیده در صحف قیمة حکمت متعالیه و علوم غریبه حروف و اعداد و اوافق و غیرها معنون است که هر یک خود بایی بسوی اعتلای معارج حقائق و مدارج معارف است.

صدور وحدت حقه حقیقیه ظلیه از وحدت حقه حقیقیه ذاتیه

در وجوب صدور واحد از واحد حق صرف، و به عبارت دیگر در امتناع صدور کثرت از واحد محض که واحد به وحدت حقیقیه ذاتیه است، قدیماً و حدیثاً در کتب حکمیّه چون شفا و اشارات و اسفار، و در صحف عرفانیّه چون تمهید القواعد و شرح کاشانی و قیصری و دیگران بر فصوص الحکم و نصوص صدرالدین قونوی و مصباح الانس ابن فناری و فتوحات مکیه و غیرها بحث و تحقیق شده است و صادر اول به اسامی گوناگون نام برده شده است.

صدر المتألهین در علت و معلول اسفار، و به خصوص در موقف هفتم الهیات آن پس از تمهید چند اصل مهم در این مسأله متعالیه، و سپس بقاعده امکان اشرف موروث از فیلسوف اول ارسطو، در مسأله ترتیب نظام وجود، بحث و تحقیق فرموده است.

فیض مقدس در عین الیقین در بیان قاعده امکان اشرف می فرماید: و من القواعد المقررة الكثيرة الفوائد قاعدة الامكان الاشرف الموروثة من بعض اکابر القدماء و هی مبنیة علی ثلاث مقدمات :

احدیها ان البسیط الذی لا ترکیب فیهِ اصلاً لا یكون مبدأً لفعلین من جهة واحدة.

و الثانية ان صانع العالم بسیط احدى ذاتا و صفة و فعلاً.

و الثالثة انه سبحانه اعلی و اشرف من جمیع الموجودات.

و پس از ذکر این سه مقدمه در بیان ترتیب نظام وجود و دو سلسله بدو و عود وارد شده است و غرض از نقل کلام او این که قاعده متقن و محکم الواحد لا یصدر عنه الا واحد خود یکی از مقدمات قاعده امکان اشرف است و لذا در اسفار هم پس از قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف عنوان شده است.

نظر عمده ما در این مقام توجه به صادر اول از مشهد عارف است که تجلی ساری و نور مرشوش است ورق منشور جمیع کلمات وجودیه از عقول و

نفوس و نقوش است و آن فوق مرتبه قلم اعلی مسمی به عقل اول است. عقل و نقل متفق‌اند که عقل مخلوق اول است و لکن کلام اهل تحقیق این است که صادر اول مقدم بر مخلوق اول است و این صادر اول متوسط در صدور کثرت است، در خلق تقدیر و اندازه مقرر است، اما صادر اول وجود عام بسیط است که لولا تقید آن به نسبت عموم کالاول تعالی بود. صادر اول در نزد اهل نظر قلم اعلی مسمی به عقل اول است لذا در صحف عرفانیه در دو امر بحث کرده‌اند یکی در صحت بودن وجود عام صادر اول متوسط در کثرت و دیگر در بطلان قول به این که عقل اول صادر اول است. و علامه ابن فناری در مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود که از مؤلفات او و شیخ او صدرالدین قونوی است در هر دو امر به تفصیل بحث و تحقیق کرده است¹.

این حقیر چند سالی پیش از این مقالاتی در اوّل ما صدر عن الله و اوّل ما خلق الله نوشته است که نقل آن را در این مقام مناسب می‌بیند و شاید خالی از فائده نباشد :

اوّل ما صدر عن الله تعالی و اوّل ما خلق الله

در کتب اساطین عرفان اول ما خلق جز اول ما صدر است و اول ما صدر مقدم بر اول ما خلق است و از برخی روایات اهل بیت وحی : همین دقیقه استفاده می‌شود بلکه ظواهر روایات متعددی بر این نکته علیا دلالت دارد، و برای متضلع در فهم صحف مطهره عارفین بالله معلوم است که منبع معارف آنان باطن ولایت است و اشارات آنان بشاراتی از اسرار و بطون آیات و روایات

است و در حقیقت عارف کامل فیلسوف حقیقی است و بتعبیر دلپذیر معلم ثانی فارابی در آخر کتاب تحصیل السعادة فیلسوف حقیقی امام است، نخست به بیان برهان اول ما خلق بمنبای حکیم می‌پردازیم و پس از آن به بیان اول ما صدر بر اساس عارف :

در کتب عقلیه مبرهن است که الواحد لا یصدر عنه الا واحد. این واحد مصدر، واحد حقیقی است که بسیط الحقیقه است یعنی از تمام جهات واحد است و بهیچ نحو تكثر و اجزائی ندارد نه اجزای خارجی چون تجزیه مرکبات به عناصر و بسائط و تجزیه عقاقیر و معجونات و اطریفلات به مفردات و تجزیه جسم به ماده و صورت، و نه اجزای مقداری و عددی که در کم متصل و منفصل جاری است و نه اجزای ذهنی که جنس و فصل است و اجزای اعتباری موجود ممکن به وجود و ماهیت است و نه دیگر اجزای موهوم و متصور مطلقاً.

شیخ رئیس در فصل یازدهم نمط پنجم اشارات در بیان قاعده الواحد لا یصدر عنه الا واحد بحث کرده است و عنوان آن را تنبیه قرار داده است، خواهی در شرح آن فرماید: یرید بیان ان الواحد الحقیقی لا یوجب من حیث هو واحد الا شیئاً واحداً بالعدد و هذا الحکم قریب من الوضوح و لذلك وسم الفصل بالتنبیه و انما کثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنی الوحده الحقیقه.

و ما به همین اندازه در عنوان و برهان اصل قاعده الواحد اکتفا می‌کنیم، بر این قاعده متفرع کرده‌اند که صادر نخستین عقل مجرد است که بسیط عینی خارجی است و یکی از معانی بسیط در صحف آنان موجود مجرد ماورای طبیعی است و اگر ترکیبی در آن توهم شود بلحاظ ذهن است که باعتبار ذهن آن را ترکیبی از جنس و فصل خواهد بود چنانکه بسائط مادی مثلاً الوان را، و

یا باین اعتبار که، کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من وجود و ماهیه، و این عقل که صادر اول است عقل کل و مبدأ سائر اشیاء است به این معنی که: **اذا كان العقل كان الاشياء.**

و جز عقل، ممکن نیست که موجود دیگر صادر اول باشد چه اگر نفس باشد نفس موجود مجردی است که بلحاظ تعلق به بدن و تدبیر در آن عنوان نفس بر او طاری می‌شود و چنین موجودی هر چند در مقام ذاتش مجرد است اما در مقام فعل تعلق به بدن دارد خواه نفس کل باشد که تعلق به کل عالم اجسام دارد، و خواه نفوس ناطقه جزئی که هر یک تعلق به بدنی خاص دارد پس اگر نفس صادر اول باشد با وصف عنوانی نفس لازم آید که صادر اول کثیر باشد یکی ذات نفس و دیگر بدن او و این محال است.

و همچنین صادر اول ممکن نیست جسم بوده باشد چون جسم مرکب از دو مبدأ خود بنام هیولی و صورت است پس لازم آید که از فاعلی آن چنان که اعنی معطی وجودی که واحد حقیقی است کثیر صادر گردد و این محال است. و همچنین اگر صادر اول هیولی باشد محال است زیرا هیولی قوه محض است یعنی آن ماده نخستین که جوهری غیر محسوس قابل انفعال است نه صورت جسمیه که صورت مقابل ماده است، و قوه محض بدون صورت جسمیه تحقق و حصول نمی‌یابد چه هیولی در وجودش محتاج به صورت است چنانکه صورت در تشخیص خود محتاج به هیولی است نه در وجودش و این تلازم بین هیولی و صورت بحسب تحقق خارجی آنها است که انفکاک آندو را از یکدیگر نشاید، پس اگر هیولی صادر نخستین باشد باید صادر اول در خارج مرکب باشد و این نیز بنابر قاعده الواحد باطل است. و همچنین اگر صادر اول صورت جسمیه باشد باز ممکن نیست زیرا به حکم تلازم بین هیولی و صورت در خارج لازم آید که صادر اول مرکب باشد و همچنین اگر صادر

اول عرض باشد باز لازم آید که از واحد بحت و بسیط کثیر صادر شود چه اینکه عرض در وجود خود محتاج به موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکب از ماده و صورت است.

و نیز صادر اول باید مبدأ سائر اشیاء باشد و حال اینکه هیچیک از عرض و هیولی و صورت و جسم بلکه نفس هم ممکن نیست مبدأ سائر اشیاء بدان معنی که گفته‌ایم بوده باشند و چون احتمالات مذکوره باطل است پس باید عقل مجرد صادر اول باشد، و دانستی که این حکم حکما، ممضی و معاضد شرع انور است، و بقول صدر المتألهین در اسرار الآیات: **تَبَّأَ لِفَلَسَفَةِ لَا يَطَابِقُ قَوَائِمَهَا قَوَائِمَ الشَّرْعِ.**

این بود سخنی به اجمال در اول ما خلق که حکیم و عارف هر دو بدان تصریح کرده‌اند. اما اول ما صدر حقیقتی است که اول ما خلق یکی از شئون و تعیینهای آن است، و کلمه خلق بر این مدعی خود دلیل قاطع و شاهد صادق است چه خلق تقدیر و اندازه است که با تعیین مناسب است، ابن جوزی در باب الخلق کتاب **نزّهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر** آورده است: **قيل الخلق: الایجاد علی تقدیر و ترتیب؛ قال ابن قتیبه: اصل الخلق التقدير، قال زهير:**

ولأنت تفری ما خلقت و بعض القوم یخلق ثم لا یفری
و قال ابن فارس: **یقال خلقت الادیم للسقاء: اذا قدرته، انتهى ما ادونا نقله من النزّهة.**

و فی صحاح الجوهری:

الخلق: التقدير، یقال خلقت الادیم اذا قدرته قبل القطع و منه قول زهير:
ولأنت تفری البیت، و قال الحجاج ما خلقت الافریث و لا وعدت الاوفیت.

و فی مجمع الطریحی: قوله هو الله الخالق الباری المصور، فالخالق هو المقدر لما يوجد، و الباری هو المميز بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة، و المصور الممثل. قال بعض الاعلام: قد يظن ان الخالق و الباری و المصور الفاظ مترادفة و ان الكل يرجع الى الخلق و الاختراع و ليس كذلك بل كل ما يخرج من العدم الى الوجود مفتقر الى تقديره اولاً و ايجاده على وفق التقدير ثانياً، و الى التصوير بعد الایجاد ثالثاً فالله تعالى خالق من حيث هو مقدر و باری من حيث هو مخترع و موجد، و مصور من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب.

و در منتهی الارب گوید: خلق تقدير پیش بریدن.

از بیانی که تقدیم داشتیم نتیجه گرفته می شود که مفاد حدیث اول ما خلق این است که اول موجودی که به خلق و تقدير ایجاد شد عقل است. لذا خلق و تقدير در اول ما صدر نیست و اگر در السنه حکماء آمده است اول الصوادر هو العقل الاول آن را تاویلی دقیق است که صدر المتألهین در فصل بیست و نهم مرحله ششم اسفار که در علت و معلول است بیان فرموده است که: و قول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جملي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتبائنة المتخالفة الآثار فالاولية هي هنا بالقياس الى سائر الصوادر المتبائنة الذوات و الوجودات و الا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق ماهية خاصة و جهة نقص و امکان، حکمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة و تنزل خاص يلحقه امکان خاص. فافهم.

صدرالدین قونوی در کتاب شریف نصوص در نصی که قبل از آخرین نص آن و معنون به این عنوان است: نص شریف و هو من اعظم النصوص اعلم ان

الحق هو الوجود الخ فرمايد :

الحق سبحانه و تعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الا واحد
لاستحالة اظهار الواحد و ايجاده من حيث كونه واحدا ما هو اكثر من واحد
لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات و ما
وجد منها و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده و هذا الوجود مشترك بين
القلم الأعلى الذي هو اول موجود المسمى ايضا بالعقل الأول و بين سائر
الموجودات. الخ.

و نیز در مفتاح گوید :

الحق سبحانه و تعالى لم يصدر عنه لوحده الحقیقیة الذاتية الا الواحد
فذلك الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلى المسمى بالعقل الاول و عندنا
الوجود العام المفاض على اعيان المكونات ما سبق العلم بوجوده^۱.

این کلام صدر الدین قونوی نص صریح اهل عرفان در فرق میان اول
ماصدر و اول ما خلق است و خلاصه بحث صدر المتالهین در فصل مذکور
مرحله علت و معلول اسفار همین است که صدر قونوی افاده فرمود. این وجود
منبسط را که صادر نخستین است عماء گویند، در سنن ابن ماجه باسنادش از
ابی رزین عقیلی روایت کرده است :

قال: قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه ؟ قال: كان فى
عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و ما ثم خلق عرشه على الماء^۲.
و فى مسند ابن حنبل بعد قوله و ما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على

الماء^۱. و در جامع ترمذی بعد از و ما فو قه هواء، و خلق عرشه علی الماء^۲.

صدرالمتالهین در همان فصل نامبرده گوید:

اول مانشأ من الوجود الواجبی الذی لا وصف له و لانعت الا صریح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجمالیة و الجلالیة باحدیته و فردانیته، هو الوجود المنبسط الذی یقال له العماء^۳.

در حدیث عماء خلق پس از وجود منبسط مسمی به عماء است و شیخ اکبر در باب ششم فتوحات به هباء نیز تعبیر کرده است و گفت:

هذا اول موجود فی العالم و قد ذكره علی بن أبی طالب رضی الله عنه و سهل بن عبدالله التستری رحمه الله و غیر هما من اهل التحقیق اهل الكشف والوجود. حکیم بزرگوار اقدم انکسیمانس (Anaximéne) ملطی (متولد حدود ۵۴۰ق) صادر نخستین را تعبیر به عنصر کرده است و آنرا بر عقل مقدم داشت و برخی از حکمای پیشین یونان عنصر را به اول موصوف کرده اند اعنی عنصر اول گفته اند، صدرالمتالهین در جواهر و اعراض اسفار از انکسیمانس چنین نقل کرده است: ابداع الواحد بوحدانیته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعة الباری فرتب العنصر فی العقل الوان الصور علی قدر ما فیها من طبقات الانوار و اصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور فی المرآة الصقيلة بلازمان و لا ترتیب بعض علی بعض غیر ان هیولی لا تحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتیب زمان فحدثت تلك

الصورة فيها على الترتيب¹.

يعنى حق تعالى بوحدانيت خود صورت عنصر را ابداع فرمود سپس عقل از آن عنصر بابداع باری منبعث شد، عنصر در عقل الوان صور را بر قدر طبقات انوار و اصناف آثار ترتیب داد و این طبقات یکبار صور کثیر گردیدند چنانکه حدوث صور در مرآت بدون زمان و بدون ترتیب بعض بر بعض حادث می شود جز اینکه هیولی (هیولی اولی در طبایع مادی) قبول صور به یکبارگی نمی کند مگر بترتیب و زمان لذا صور در آن بترتیب حادث می شود.

مأخذ روایی اول ما خلق الله تعالى

بدانکه در اخبار آمده است اول چیزی که الله تعالى آفریده عقل است. جناب صدوق 1 در نخستین حدیث باب نوا در من لا يحضره الفقيه که آخر ابواب آنست آورده است که :

روی حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه جمیعا عن جعفر بن محمد عن ابیه عن جدّه عن علی بن ابیطالب 7 عن النبی 6 انه قال یا علی اوصیک بوصیة فاحفظها فلا تزال بخیر ما حفظت وصیتی یا علی ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزّتی وجلالی ما خلقت خلقاً هو أحبّ الیّ منک بک آخذ و بک اعطی و بک اثیب و بک اعاقب. جناب شیخ حر عاملی 1 در باب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق 8 از ابواب الائمه جواهر سنیه چنین روایت کرده است: عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علی بن حدید عن سماعه بن مهران عن ابی عبدالله 7 قال :

ان اوّل ما خلق الله العقل فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقى¹، الحديث.

و در باب ابی الحسن علی بن موسی الرضا 8 چنین روایت کرده است: عن ابی عبدالله العاصمی عن علی بن الحسن عن علی بن اسباط عن الحسن بن جهم عن الرضا 7 قال: ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل و قال له ادبر فادبر فقال و عزتی ما خلقت شیئا احسن منك و احب الی منك بک آخذ و بک اعطی².

در این حدیث اوّل و لمّا ندارد. وثقّه الاسلام کلینی در اول کافی باسنادش از ابی جعفر 7 چنین روایت کرده است :

لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقا هو احب الیّ منك و لا اكملتک الا فیمن أحبّ أما انی ایاک آمر و ایاک انهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب.

در این حدیث و احادیث بسیار دیگر لمّا دارد ولی لمّا مثل دیگر کلمات و لغات دیگر جمیع السنه همگی از عالم طبیعت برخاسته‌اند و مانند خود کلمات تکوینی کتاب طبیعت روازن و اشارات و اماراتی بمعانی و حقایق ماورای طبیعت‌اند نه وعای آنها چه آن انوار قاهره و معانی امریه عاری از ماده و احکام آنند چنانکه آمدی در غرر و درر از برهان موحدین امام علی 7 روایت کرده است که :

سئل 7 عن العالم العلوی فقال 7 صور عالیة (عاریة خ ل) عن المواد خالیة عن القوّة والاستعداد (صور عاریة عن المواد عالیة عن القوّة و

الاستعداد خ ل) الخ. و ظرف و مظروف، و غذا و مغتذی با هم مسانخاند اگر چه در ماورای طبیعت ظرف و مظروف هم صادق نیست چه انبیات محضه و مرسلات و مطلقات وجودیه‌اند و اتحاد علم و عالم و معلوم است بلکه اتحاد هم از ضیق تعبیر است و مطلب فوق اتحاد است، بقول شیخ شبستری:

عروض و قافیه معنی نسجد بهر ظرفی درو معنی نگنجد

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

و نیز جناب کلینی 1 در کتاب عقل و جهل کافی باسنادش از امام صادق 7 که حدیث چهاردهم آن ست روایت کرده است: فقال ابو عبد الله 7 ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تبارك و تعالی خلقتك خلقا عظيما و كرمتك على جميع خلقى، الحديث. این اول خلق من الروحانيين همان اول ما خلق الله العقل است که بدو از جواهر سنیه نقل کرده‌ایم جناب مجلسی در اول مرآة العقول فرمود: خبر اول ما خلق الله العقل لم اجده فى الأخبار المعتره.

در روایتی چنانکه نقل کرده‌ایم آمده است: اول ما خلق الله العقل، و در روایت دیگر اول ما خلق الله القلم، و در روایت دیگر اول ما خلق الله ملك كروبي و در روایت دیگر حضرت رسول 6 فرموده: اول ما خلق الله نوري و در روایت دیگر اول ما خلق الله روحى و در حدیث دیگر اول ما خلق الله هو الهوى و در حدیث دیگر از روضه کافی رجلی شامی از امام باقر 7 از اولین مخلوق می‌پرسد. گفتار امام به این جمله میرسد: و لكن اذ لاشى غير و خلق الشىء الذى جميع الاشياء منه و هو الماء الذى خلق الاشياء منه، الحديث، و نیشابوری در تفسیر غرائب القرآن در تفسیر سوره ن و القلم آورده است: اول ما

خلق الله جوهرة النخ. و در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده است که: قال: قال رسول الله ﷺ ان اول ما خلق الله القلم و الحوت، الحديث. و احادیث دیگر نیز از این قبیل روایت شده است و همه آنها اوصاف و نعوت یک چیزند و اسامی یک مسمی اند که باعتبارات مختلف هر اسمی به صفتی و حقیقتی اشارت دارد.

مشو احوال مسمی جز یکی نیست اگر چه ما بسی اسما نهادیم

علامه دهدار در رساله قضا و قدر در بیان اقبال و ادبار حدیث شریف عقل بسیار دقت نظر بکار برده است که تمهیدی لطیف و شگفت در مسئله قضا و قدر است هر چند حدیث شریف را محملهای دیگر نیز بهمان پایه بلند تفسیر و شرح دهدار است، آری گفتار سفرای الهی چنین است که برای خواص در صدق مقام شامخ ولایت الهیه آنان خود معجزه‌ای باهر است. دهدار در ردّ جبری مفرط و تفویضی مفرط از حدیث شریف عقل و امر به اقبال و ادبار نتیجه گرفته است که: اقبال عقل که نسبت وجود ممکن است منبع جمیع خیر است و امثال او امرش از این روی است، و ادبار عقل که نسبت بازماندگی و روی به سوی خود آوردن ممکن است منبع جمیع شر است و ارتکاب نواهی از این روی است.

بیان اقبال و ادبار عقل به حدس راقم

به حدس این کمترین حدیث اقبال و ادبار عقل ناظر به یکی از دقائق اسرار خلقت است. بیان آن به اختصار این که اقبال و ادبار آن اشارت به جزر و مدّ دریای هستی است که یک آن آرام نیست ﴿کل یوم هو فی شأن﴾، تجدّد امثال و امثال و آیت آن که حرکت در جوهر است در این معنی دو شاهد عدل اند

و دو اسم شریف قابض و باسط دو حاکم مطلق.

﴿و الله يقبض و يبسط و اليه ترجعون﴾ (بقره ۲۴۵).

چون عقل اول در اقبال و ادبار و قبض و بسط است در ما سوی الله نیز این اقبال و ادبار ساری است چه این که همه آنها باذن الله بر عقل قائم‌اند. جز این که اقبال و ادبار را در هر موطنی و مظهری اسمی خاص است و صورتی خاص دارد مثلاً حرکت نبض که فرو می‌نشیند و بازگشت می‌کند و حکایتی از قبض و بسط قلب دارد، نموداری از آنست، جزر و مد دریاها آیتی از آن است، اقبال و ادبار منطقه البروج نسبت به معدل النهار مظهری از آنست که فعلاً میل کلی رو به انتقاص می‌رود و مقدار انتقاص در هر سال بتقریب نصف ثانیه است و بتحقیق ۰/۴۶۸ ثانیه، و همچنین حرکت نقطه اعتدال و نوسان آن که بخصوص از آن در کتب هیأت و نجوم تعبیر به حرکت اقبال و ادبار شده است مصداق بارز آنست. نقطه اعتدال محل تقاطع منطقه البروج با معدل النهار است و این محل تقاطع در حرکت نوسانی است و از قدیم الدهر در السنه ارباب هیأت و نجوم مثل مثل سائر به حرکت اقبال و ادبار دائر است. این حرکت دو نقطه اعتدال که محل تقاطع دو عظیمه نام برده است مانند حرکت جوزهرین که دو عقده رأس و ذنب است، می‌باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در فصل چهارم باب دوم تذکره در هیأت فرموده است: **قد زعم بعض اهل الطلسمات ان للفلک اقبالاً و ادباراً غایه کل واحد منهما ثمانیه اجزاء تتم فی ستمائة و اربعین سنه.** بعضی از اجله علماء آیه کریمه ﴿اولم یرالذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما﴾ (انبیاء ۳۲) را اشاره به انطباق و انتفاح معدل النهار و منطقه البروج دانسته است و تفصیل هر یک از این دو مسأله هیوی را در رساله میل کلی اینجانب طلب باید کرد.

قوسین نزول و صعود که در کتب حکمیه و صحف عرفانیه معنون است در حقیقت ناشی از ادبار و اقبال عقل اول است که اقبال و ادبار دوری است.

﴿يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرَجُ إِلَيْهِ﴾ (الم السجده ٦).

نه فقط عقل را حرکت اقبال و ادبار قوسی و دوری است بلکه همه حروف وجودیه نوریه حتی الفاظ و حروف کتبی به همین مثابت‌اند، در این معنی لطیف حرکت دوری کتاب شریف ایام الشان شیخ اکبر محیی الدین عربی بسیار مفید است.

نگارنده این حدس را سخت ثاقب و راسخ می‌بیند و آن را بارقه‌ای الهی می‌داند، در پیرامون آن بحث بیشتر لازم است. **لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.**

بیان مذکور در دفتر دل^۱ که یکی از آثار منظوم نگارنده است، بدین صورت ثبت شده است:

وجود صرف کان بیحدّ و عدّ است	چو دریایی است کاندرا جزر و مدّ است
زقوسین نزولسی و صعودی	بدانی رمز این سیر وجودی
که ادبار است و اقبالست دوری	پس از ادبار اقبالست فوری
بود دریای دل در بسط و در قبض	مراورا ساحل آمد حرکت نبض

نظر کن از کرانه تا کرانه
ز ساحل پرس هر چیزی که خواهی
تو را پس ساحل عین حجّت آمد
تویی دریا دل آن انسان کامل
نظر کن در بلندیها و پستی
در این دریا نگر ای مرد عاقل
جداگانه زمین و آسمانی است
هزاران در هزاران در نهانست
و زان قطره‌ای او را مجرّه است
مثال از ذره و از قطره خبط است
که این چون قطره ای نسبت بآنست
شئون او بود بی عدّ و بیحدّ
که دارد حرکت اقبال و ادبار
نباشد میل کلی را قرار
تناقص را تزیید هست لازم
نظر بنما اگر خواهی گواهی
که بنوشتم تو را باشد حوالت
ترا زان نیل کلی هست یکبار

دهد هر ساحل از لجه نشانه
چو ساحل بدهد از لجت گواهی
چو ساحل آیتی از لجت آمد
اگر از لجت آیی سوی ساحل
خدا لجه است در دریای هستی
شئونش را چو امواج و سواحل
چه امواجی که هر موجی جهانی است
جهانها در جهانها در عیانست
نهانی که مراورا شمس ذره است
چو در نسبت تجانس شرط ربط است
چه نسبت بین پنهان و عیانست
چو ذات حق بود بیحد و بی عدّ
نکو بنگر تواندر چرخ دوار
ز صنع متقن پروردگاری
کنوناندر تناقص هست دائم
به رتق و فتق قرآن الهی
در این موضوع به یک نیکو رسالت
زمیل کلی و اقبال و ادبار

سفر بنما از این اقبال و ادبار به خلق اول آن عقل نکوکار
چو ایزد آفریدش در همانحال بفرمودش به ادبار و به اقبال
نموده امثال امر دادار که دائم هست در اقبال و ادبار

حدیث ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل را که از من لایحضر نقل کرده‌ایم از نسخه‌ای نقل کرده‌ایم که از بدو تا ختم آن در محضر مبارک جناب شیخ حر عاملی صاحب وسائل 1 قرائت و مقابله تحقیقی شده است و آخر آن به خط مبارک آن جناب به این عبارت مزین است :

بسم الله الرحمن الرحيم انها قرائة و مقابلة و تحقيقا المولى الجليل
الفاضل الصالح مولانا محمد ابراهيم بن المولى الاجل الفاضل مولانا محمد
نصير و قد اجزت له رواية جميع كتب الحديث عنى عن مشايخي بالطرق
المعروفة المذكورة فى محلها و الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة : حرره
محمد بن الحسن الحر العاملى فى نصف شهر ربيع الاول ١١٠٢.

غرض از این تاکید و ابرام این است که چون مثل جناب مجلسی 1 در مرآة العقول در ورود اول ما خلق الله العقل دغدغه فرموده است، لازم دیده‌ایم که مآخذ قابل اعتماد آنرا بعرض برسانیم. این بود تمامت مقالت یاد شده.

در اتحاد نفوس مکتفیه به نفس رحمانی که عقل بسیط است و
صاحب رتبه وحدت حقه حقیقه ظلیه شدن آنها

بدانکه در صحف کریمه اهل تحقیق محقق است که صادر نخستین نفس رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیر متناهی و ماده تعینات است و از آن تعبیر به تجلی ساری، و رق منشور و وجود منبسط و نور

مرشوش نیز می‌کنند.

و المصادر الأول هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات ما وجد منها و ما لم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أوّل موجود المسمى ايضاً بالعقل الاول و بين سائر الموجودات.

قلم اعلى يا عقل اول مخلوق اول است كه يكي از تعيينات صادر نخستين است و مظهر اسم شريف مدبّر است بلکه بدیده تحقيق چنانست كه صدر قونوى در نفحات الهيه فرموده است:

حقيقة القلم الأعلى المسمى بالعقل الاول عبارة عن المعنى الجامع لمعاني التعينات الامكانية التى قصد الحق افرازها من بين الممكنات الغير المتناهية و نقشها على ظاهر صفحة النور الوجودى بالحركة العينية الارادية و بموجب الحكم العلمى الذاتى¹.

غرض اين كه اول ما خلق الله القلم، اول ما خلق الله العقل، در خلق معنى تقدير مأخوذ است. در مصباح فيومى است كه اصل الخلق التقدير يقال خلقت الاديم للسقاء اذا قدرت له. و زمخشرى در اساس گوید: خلق الخراز الاديم و الخياط الثوب قدره قبل القطع.

نفس رحمانى را حقيقت محمّدى نیز گویند. زیرا كه نفس اعدل امزجه كه نفس مكثفيه است به حسب صعود و ارتقاى درجات و اعتلاى مقامات عدیل صادر اول می‌گردد هر چند از حيث بدأ تكون و حدوث همچون دیگر نفوس عنصریه جسمانيه است، بلکه فراتر از عدیل مذکور، اتّحاد وجودى با وجود منبسط می‌یابد در اين مقام جميع كلمات وجودیه شئون حقيقت او می‌گردند.

شیخ عارف محقق محیی الدین عربی را در باب یکصد و نود و هشتم فتوحات مکّیه که در معرفت نفس به فتح فاء و اسرار آن است در این مطلب سامی کلامی نامی است و خلاصه آن اینک: **الموجودات هی کلمات الله التي لا تنفذ كما فی قوله تعالی قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربی، الآية، و قال تعالی فی حق عیسی و كلمه ألقاها الی مریم، و هو عیسی فلهذا قلنا إن الموجودات کلمات الله- الی أن قال: و جعل النطق فی الانسان علی أتم الوجوه فجعل ثمانیه و عشرين مقطعاً للنفس يظهر فی كل مقطع حرفاً معیناً هو غیر الآخر، ما هو عینه مع كونه ليس غیر النفس فالعین واحده من حيث انها نفس، و كثيره من حيث المقاطع.**

این نفس که وجود منبسط است چون اصل جمیع تعینات و کلمات وجودیه است وی را به لحاظ اصل بودن که فاعل است اب الاکوان گویند- کون به مبنای اهل تحقیق- چنان که به لحاظ هیولای تعینات وجودیّه بودنش که قابل است امّ عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قوس صعود قابل اتحاد وجودی با وی است به اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی اب الاکوان گردد و هم از جنبه قابلی امّ عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه. و نیز بدان که مراد از سریان ولایت که در السنه اهل تحقیق دائر است، همین سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس است، چنان که فرموده‌اند: وجود و حیات جمیع موجودات به مقتضای قوله تعالی **ومن الماء كل شیء حی** به سریان ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به منزلت هیولی و به مثبت ماده ساری در جمیع موجودات است. و همین نفس رحمانی را حقیقت انسانیه نیز گویند که عالم را صورت حقیقت انسانیه گفته‌اند چنانکه علامه قیصری در فصل هشتم مقدمات شرح فصوص الحکم فرماید: **العالم هو**

صورة الحقيقة الانسانية الخ.

در نیل به این مطلب اعلی، باید از مبحث اتحاد نفس با عقل بسیط که در حکمت متعالیه مبرهن است، مدد گرفت. ﴿و الله یهدی من یشاء إلی سواء السبیل﴾.

از این بحث شریف در علم انسان کامل که ﴿کل شیء أحصیناه فی إمام مبین﴾، ﴿و علم آدم الأسماء کلها﴾، و در ضبط و احاطه او جمیع حضرات را- حضرات در اصطلاح اهل تحقیق و در مبین حقائق اسماء بودنش، و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به منزله اعضا و جوارح وی می‌گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقق نمی‌یابد مگر به تأیید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی تواند تأثیر در سفلی کند. باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت که صاحب رتبه وحدت حقه حقیقه ظلیه است.

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

از سر نفس رحمانی دانسته می‌شود که کلام زائد بر ذات متکلم نیست چه کلمات وجودیه همه تعینات نفس رحمانی‌اند و نفس مؤید مکتفی در مقام ارتقای وجودی به نفس رحمانی را رتبه فوق خلافة کبری است.

إذا شاء الحق تعالی بسابق عنایتہ ان یطلع من اختاره من عبیده علی حقائق الاشیاء علی نحو تعینها فی علمه جذبه الیه بمعراج روحانی فیشاهد انسلاخ نفسه عن بدنه و ترقیه فی مراتب العقول و النفوس متحداً بکل عقل و نفس طبقه بعد طبقه اتحاداً یفیده الانسلاخ عن جمله من احکامه الجزئیة و احکامه الامکانیة فی کل مقام حتی یتحد بالنفس الکلیة ثم بالعقل الاول إن

کمل معراجہ فیظہر جمیع لوازم ماہیتہ من حیث امکاناتہا النسبیۃ ما عدا حکما واحدا هو معقولیۃ کونہ فی نفسہ ممکنا فی العقل الاول فیثبت المناسبۃ بینہ و بین ربہ و یحصل القرب الذی هو اول درجات الوصول و یصح لہ الأخذ عن اللہ بدون واسطۃ کما فی شأن العقل الاول، وللانسان ان یجمع بین الأخذ عن اللہ تعالیٰ بلا واسطۃ العقول و النفوس بموجب حکم امکانہ الباقی و بین الأخذ عن اللہ تعالیٰ بلا واسطۃ بحکم وجوبہ فیحل مقام الانسانیۃ الحقیقیۃ التی فوق الخلافۃ الکبریٰ، هذا ما أبانہ الصدر القونوی فی الہادیۃ.

و نیز بہ نقل چند جملہ ای از کلمات مکنونہ صدرالمتألہین تبرک می جویم:
در کتاب مفاتیح گوید:

ان الانسان الكامل حقیقۃ واحده وله أطوار و مقامات و درجات کثیرۃ فی القيود و لہ بحسب کل طور و مقام اسم خاص.
و نیز در مورد دیگر گوید:

النفس الانسانیۃ من شأنها أن تبلغ إلى درجۃ یكون جمیع الموجودات أجزاء ذاتها و تكون قوتها ساریۃ فی الجمیع و یكون وجودها غایۃ الکن والخلیقۃ.

و نیز در موضع دیگر گوید:

واعلم ان الباری تعالیٰ وحدانیّ الذات فی اول الاولین، و خلیفۃ اللہ مرآتیّ الذات فی آخر الآخرین کما بدأکم تعودون، فاللہ سبحانہ رب الأرض و السماء و خلیفۃ اللہ مرآۃ یشہر فیہا الاسماء و یرى بها صور جمیع الأشياء .

وبالجملہ اهل تحقیق بر مبنای رصین وحدت شخصی وجود براین عقیدت

راسخ‌اند که مراتب تمامی موجودات در قوس نزول از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است، و در قوس صعود حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است پس تمامی حقائق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها که گاهی به عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور، به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماماً نفس حقیقت انسان کامل و از اجزاء ذات او هستند، و در واقع حقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جائز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد چنانکه در خطب منتسبه به حضرت امیرالمؤمنین و سید الموحدین آمده است که: انا آدم الأول، انا نوح الأول، انا آية الجبار، انا حقيقة الاسرار، انا صاحب الصور، انا ذلك النور الذي اقتبس موسى منه الهدى، انا صاحب نوح و منجیه، انا صاحب ایوب المبتلی و شافیه ؛ الی غیر ذلك من الأخبار و الآثار. در این مطلب به فصل هشتم مقدمات قیصری بر شرح فصوص الحکم رجوع شود.

آن که امام 7 فرمود: انا آدم الأول الخ از این باب است که علامه قیصری در اول شرح فص اسحاقی فصوص الحکم بیان کرده است که:

العارف المطلع علی مقامه هو علی یبینه من ربّه یخبر عن الأمر كما هو عليه كاخبارالرسول عن كونهم رسلاً و انبیاء لا انهم ظاهرون بانفسهم، مفتخرون بما یخبرون عنه¹.

این انسان کامل است که جامع جوامع کلمات تامه وجودیه اعم از تکوینی و تدوینی است و بدان صادق است که اوتیت جوامع الکلم، و در اخبار از علو

مقام خود به حسب صعود فرماید: اول ما خلق الله نوری، فافهم.

آنکه اول شد پدید از جیب غیب بود نور پاک او بی هیچ ریب
بعد از آن آن نور مطلق زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم از نور پاکش عالم است یک علم ذریت است و آدم است
صاحب فتوحات مکیه در باب ششم آن در بحث همین وجود منبسط به
عنوان هباء فرماید :

فلم یکن اقرب الیه قبولاً فی ذلک الهباء الأَحقیقهُ مُحَمَّد 6 المسماء بالعقل و
اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب 7 امام العالم و سرالانبیاء اجمعین.
هباء هیولای کل است، و هیولای عالم طبیعت قوه قابله و رق منشور جمیع
صور غیر متناهی طبیعی است، و عقل هیولانی انسان قوه قابله او است که
می تواند بعقل بالفعل برسد و عقل مستفاد گردد و با عقل بسیط و با وجود
منبسط که صادر نخستین است اتحاد وجودی یابد چه او را حدّ یقف نیست. و
محقق آن کسی است که حق همه مقامات را اعطاء کند تا عقیدت او هیولای
اعتقادات باشد و در هیچ یک از آنها توقف نکند فافهم.

عارف جامی در سلسله الذهب گوید:

تختهُ جمله عقاید باش در همه صورتش مشاهد باش
شو هیولای جمله معتقدات تا بیابی ز شرک و جهل نجات

اهمّ معارف

اهمّ معارف در معرفت وسائط فیض الهی معرفت نفس انسانی است، بلکه
معرفت نفس قلب و قطب جمیع مباحث حکمیه، و محور تمام مسائل علوم
عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است و معرفت آن اشرف
معارف. چون جنس این گوهر نفیس شناخته شود، صولت انکار در اینگونه

مسائل ضروری نظام احسن ربّانی مبدّل به دولت اقرار می‌گردد.

و مطلب عمده همین است که این بزرگترین کتاب الهی به نام انسان را فهمیده ورق نرده‌ایم، و به مطالعه مطالع کلمات و آیات آن بسر نبرده‌ایم، و از آن در همین حدّ عادی غازی و نامی و متحرک بالاراده آگاهی یافته‌ایم.

غرض این است که در راه اعتلای به معارج مقامات انفسی، و وقوف به مواقف این صحیفه الهی باید استاد خدمت کرد، استادی سفر کرده و زبان فهم. من هم مدّعی نیستم که عهده‌دار تحدید حقیقی و تعریف واقعی آن هستم، و لکن از استمداد انفاس قدسی اولیای حق، با بضاعت مزجاتم در حدّ استطاعت و وسع، به وصف اسم و رسم آن می‌پردازیم، و در ارتباط با موضوع شریف رساله، هدایائی که برخی از نتایج بحث است اهداء می‌نماییم **ان الهدایا علی مقدار مهدیها.**

انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا عرش است که **«ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه»**، مرتبه نازلّه او بدن اوست که در این نشأه بدن عنصری اوست که با همین وصف عنوانی بدن در حقیقت روح متجسّد است، و ان شئت قلت گوهری جسمانی است که به اوصاف جسم چون شکل و صورت و کیفیت و کمیت و غیرها متّصف است.

روح او گوهری نورانی است که از مشاین طبیعت منزّه است، و آنرا مراتب مجرد برزخی و عقلانی و فوق مجرد عقلانی است که حدّ یقف ندارد، و در هر مرتبه حکمی خاص دارد و در عین حال احکام همه مراتب، ظهور اطوار وجودی اوست، **«مالکم لاترجون الله وقارا و قد خلقکم اطواراً»**.

مرتبه نازلّه آن محاکمی مرتبه عالیّه اوست چنانکه در سلسله طولیه وجود هر دانی ظلّ عالی است و نشأه اولی مثال نشأه آخری است **«و لقد علمتم**

النشأه الأولى فلولا تذکرون﴾. از صادق آل محمد 6 ماثور است که: ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوته، و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدّد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می شود چه آسمانها و چه زمینها زیرا که طبیعت مبدأ قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد چنانکه در حکمت متعالیه مبرهن است که: الحجة العمدة علی الحركة فی الجوهر هی أن جمیع الحركات سواء كانت طبيعية أو ارادية أو قسرية مبدأها هو الطبيعة و مبدأ المتجدد يجب أن يكون متجددا فالطبيعة يجب أن تكون متجددة بحسب الذات.

و آیات قرآنیّه از قبیل ﴿بل هم فی لبس من خلق جدید﴾، ﴿و هی تمرّ مر السحاب﴾، ﴿یوم تبدل الأرض غیرالأرض﴾، را به این معنی گرفته اند.

بنا بر این عالم غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد به صور بسیطه و مرکبه حیوانیه، و انسانیه، و عقلیه به مراتب عالیّه و فنای محض می رسد که ﴿کل شیء هالک الا وجهه﴾، فان نهايات الحراک سکون. پس نفس به واسطه طبیعت دارای جنبه تجدّد است که بقا و ثبات ندارد، و خود بذاتها جنبه بقاء است که **خلقتم للبقاء للبقاء**. و به عبارت اخری: نفس به جنبه حسی در تبدل است و به جنبه عقلی ثابت.

در عین حرکت طبیعت، صورت شیء به تجدّد أمثال محفوظ است. انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدّد أمثال در ترقی است، و از جهت لطافت و رقت حجاب، ثابت می نماید. حجاب همین مظاهر متکثره اند که به یک معنی

حجاب ذاتند - تقدست اسمائه- .

و لطافت و رقت حجاب به این معنی است که صانع واهب الصور به اسم شریف مصور و به حکم ﴿کل یوم هو فی شأن﴾ آن فآن و لحظه فلحظه آنچنان ایجاد امثال می نماید که محجوب را گمان رود همان یک صورت پیشینه و دیرینه است.

به مثل کسی در کنار نهر آب تندرو عکس خود را در زمان ممتد، ثابت وقارمی بیند و حال این که عکس از انعکاس نور بصر در آب است و آب قرار ندارد و دمبدم عکس جدیدی مثل سابق احداث می شود.

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع

پس انسان ثابت سیال است. سیال است در طبیعت، و ثابت است در گوهر روح که مغذی به صور نوریه مجرده حقائق علمیه است ﴿فلینظر الانسان إلی طعامه﴾، انسان من حیث هو انسان طعام او غذای مسانخ اوست باقر علوم نبیین به زید شحام در تفسیر طعام فرمود: **علمه الذی یاخذه عمّن یاخذه.** غذاء با همه اختلاف انواع و ضروب آن، مظهر صفت بقاء و از سندنه اسم قیوم و با مغذی مسانخ است و تغذی حبّ دوام ظهور و احکام آنست. حقائق علمیه صور فعلیه اند که به کمال رسیده اند و حرکت در آنها راه ندارد و گرنه باید بالقوه باشند و لازم آید که هیچ صورت علمیه ای متحقق نباشد و به فعلیت نرسیده باشد پس علم و وعای علم مجرد و منزله از ماده و احکام آنند.

و چون انسان ثابت سیال است، هم براهین تجرد نفس در وی بر قوت خود

باقی است، و هم اذله حرکت جوهر طبیعت صورت جسمانیه. نتیجه بحث این که علم و عمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان سازند و نفس انسانی بپذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی پیدا می‌کند و گوهری نورانی می‌گردد.

علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنده و مشخص بدن انسانی در نشئات آخروی است و انسان را بدنهای در طول هم به وفق نشئات است و تفاوت ابدان به نقص و کمال است.

و چون روح انسان بر اثر ارتقاء و اشتداد وجودی نوری، از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت می‌گردد، هر گاه طبیعتش را مسخر خود کند و بر آن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسمای صقع ربوبی بروی ظاهر گردد تا به حدی که وعای وجودش وعای وجود مجردات قاهره و بسائط نوریه دائمه گردد و متخلق به اخلاق ربوبی شود و به رتبه والای فوق خلافت کبری الهیه رسد یعنی صاحب رتبه وحدت حقه حقیقیه ظلیه گردد. **للانسان ان یجمع بین الأخذ الاثم عن الله تعالی بواسطه العقول و النفوس بموجب حکم امکانه الباقی، و بین الأخذ عن الله تعالی بلاواسطه بحکم وجوبه فیحلّ مقام الانسانیة الحقیقیة التي فوق الخلافة الكبرى^۱.**

لذا انسان کامل به حسب صعود و اعتلاء و اتحاد وجودیش با نفس رحمانی که صورت حقیقیه انسانیه است ثابتی آنچنان گردد، و به حسب مرتبه عنصریش در تصرّم و تجلّدی اینچنین.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل

لیلای حدوث تو و سلمای قدم را

به این اصل قویم، بسیاری از اسرار کلمات مکنونه خزّان وحی الهی، عائد صاحب بصیرت می‌گردد. مثلاً جناب کلینی 1 در حجت کافی بابی عنوان فرموده است که **انّ الائمة : یزدادون فی لیلة الجمعة**¹ و چند روایت در این معنی آورده است، فافهم.

و در این مقام متاله سبزواری را کلامی در تعلیقاتش بر اسفار به همین مفاد است که برای زیارت استبصار به اختصار نقل می‌کنیم.

الحقیقة المحمدیة عند اهل الذوق من المتشرعة وصلت فی عروجها الی العقل الفعال و تجاوز عنه و قد قرر انّ العقول الکلیة لاحالة منتظرة لها فکیف يتحول الروح النبوی الختمی⁶ من مقام الی مقام²؟

فالجواب أنّ مصحح التحوّلات هو المادة البدنیة، ففرق بین العقل الفعال الذی لم یصادف الوجود الطبیعی و بین العقل الفعال المصادف له، فالاول له مقام معلوم، و الثانی یتخطی الی ماشاء الله کما قال 6: لی مع الله الحدیث، فما دام البدن باقیاً کان التحوّل جائزاً.

بدان که ادراک حقائق اشیاء در حضرت علمیه بسیطه باید به تجمع حواس بلکه به احدیت ما و تأخذ وجودی ما حاصل گردد که تعلق مضاد تعقل است و تا احدیت مقامی اعنی تأخذ انسانی عائد نگردد، ادراک مذکور صرف تمنی است.

غلام همت آنم که زیرچرخ کبود

زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

سید الاوصیاء و قدوة الاولیاء و برهان الحکماء امیرالمؤمنین علی 7 فرمود:

العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن كل ما يبغدها.

اگر درد داری دنبال درمان باش و اگر نداری پس چه داری؟!؟

توحید متکلمین

از اشارات گذشته دانسته شد که حق تبارک و تعالی وجود مطلق و مطلق وجود است که وجود بسیط کلّ وجودات است بنحو اعلی، و همچنین علم بسیط کل علوم است بوجه اشرف، و همچنین دیگر صفات کمالیه.

و چنانکه وجود مطلق را مبدأ متصور نیست که الوجود المطلق لامبدأ له، همچنین از جهت فرط فعلیت و کمال تحصیلش، او را در ذاتش و در جمعیتش و در انتساب جمیع وجودات خاصه به او و در غنای ذاتیش از هر خصوصیت و درقیومیتش بذات خود و دیگر کمالاتش دومی امکان ندارد. لذا او را نه حدی و نه ضدّیست، نه جنسی و نه فصلی و نه ندیست، و نتوان به وی اشارت کرد مگر بصریح عرفان شهودی که:

عقل گفتاشش جهت حدّاست و بیرون راه نیست

عشق گفتا راه هست و رفته‌ام من بارها

این همان برهان وحدانیت واجب تعالی است که صدر المتألهین آنرا در شواهد ربوبیه برهان عرشی خوانده است. و با نیل به این حقیقت تفوه به تعدد واجب و هم محض و وهم صرف و اعتبارات انیاب اغوالی است که :

لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقیقه يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقیقه كل منهما.

این شبهه پنداری است که بزبان آمده است، وجوه اعتراض آن بدرازا می‌کشد اولین جوابش این که «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» (انبیاء ۲۲) و دومین جواب آن، حدیث فرجه است که به نقل آن تبرک می‌جوئیم، علاوه این که همانکه انگاشته است هویتان بسیطتان ندانسته است که خود اثنییت نقص است و لازمه اش این است که آنچه را این یکی دارد آن دیگری ندارد و بالعکس و گرنه اثنییت چه معنی دارد پس هیچیک بسیط نیستند و گرنه بسیط الحقیقه کل الاشیاء است که دومی متصور نیست پس هویتان بسیطتان تعبیری است که از ملاعبات قوه خیال و از مداعبات قوه واهمه است. پس هر یک از واجب الوجود پنداری او ناقص است که کمال آن دیگری را ندارد چه واجب الوجود بذاته صمد حق است و الصمد هو الذی لاجوف له و با اعتبار اثنییت هر یکی اجوف‌اند یعنی عاری و خالی از کمال دیگری است، پس دیگر موهومات متفرع بر اثنییت بی اساس هم موهون است.

این شبهه معروف به شبهه ابن کمونه است مرحوم حاجی در منظومه می‌فرماید:

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن کمونه استند

و لکن ندانم کجا دیده‌ام در کتاب که ابن کمونه آنرا عنوان کرده است و سپس آن را به براهین فلسفی رد کرده است مع ذلک به نام او شهرت یافت. و بعد از آن مقاله‌ای از ابن کمونه بدست ما آمده که به طور موجز در مبدأ و معاد نوشته است و در آن مقاله آن شبهه را جواب داده است و ما مقاله او را در این رساله نقل می‌کنیم.

و جناب آخوند در اسفار می‌فرماید:

فانی قد وجدت هذه الشبهة فی کلام غیره ممن تقدّمه زماناً.

و سخنی دیگر در این باره در آخر فصل ششم موقف اول آلهیات اسفار دارد

که بعداً نقل می‌کنیم.

در حاشیه اسفاری که محشی به حواشی مخطوطه است و عمده آنها از جناب جلوه 1 است. در بیان «ممن تقدّمه» تعلیقه‌ای به این عبارت است :

و قيل هذه الشبهة لأبرقلس تلميذ افلاطون.

و نیز جناب میر در اوّل تقدیسات بعد از تقریر شبهه فرمود :

و هذا الاعضال معزّي على السن هؤلاء المحدثه الى رجل من المتفلسفين المحدثين يعرف بابن كمونه، لكنّه ليس اول من اعتراه هذا التشكيك كيف والأقدمون كالعاقبين قد وكدوا الفصيه عنه و بذلوا مجهودهم في سبيل ذلك قروناً و دهوراً.

باری غرض ما ارائه توحيد كلامی است و حقیقت امر این است که آنان با کثرت قیل و قال و نزاع و جدال که دارند مبلغ علمشان اثبات وحدت عددیه در توحيد باری است.

صاحب مفتاح الغیب و شارح آن مؤلف مصباح الانس را اشارتی در غایت جودت در توحيد باری تعالی به عقیدت کمل اهل توحيد، و پس از آن نظری به توحيد کلامی دارند که به نقل آن اکتفاء می‌کنیم :

اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وانه واحد و حده حقیقیه لا يتعقل في مقابله كثرة و لا يتوقف تحققها في نفسها و لا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضدها بل هي لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة. و قولنا وحدة للتنزيه و التفخيم لا للدلالاته على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الازهان المحجوبة.

در این عبارت، چند اصل توحیدی ذکر کرده است: یکی اینکه وجود محض، حق سبحانه است، و دیگر این که حق تعالی واحد به وحدت حقیقیه

است که در مقابل آن کثرت معقول نیست، یعنی تحقق این وحدت فی نفسها و تصور آن در علم صحیح محقق - یعنی در علم صریح و صحیح عرفان شهودی و اذهان متعالیه، نه چنانکه اذهان محجوبه تصور می کنند - متوقف بر ضدّش یعنی کثرت نیست و الاّ وحدت عددیه خواهد بود.

جالبتر آنکه در آخر فرمود اطلاق وحدت برحق سبحانه به عنوان تنزیه و تفخیم است که منزّه است از این که گیری با او اعتبار شود چنانکه پیشترک در معنی حقیقی **کان الله ولم یکن معه شیء**، و در بیان صحو المعلوم مع محوالموهوم گفته ایم، و تفخیم مشعر به عدم عجز و احتیاج است مطلقاً.

این وحدت ذاتیه را که محض تنزیه و تفخیم برحق سبحانه اطلاق می شود، خواصی است از جمله این که در هر موجود حقیقی ساری و عین تعین حق و غیر متوقف بر غیر خود است که غیرتش غیر در جهان نگذاشت.

شارح مذکور پس از بیان این اصل توحیدی اعنی وحدت حقه حقیقیه ذاتیه حق سبحانه و تعالی در بیان منتهی نظر فکری و علمی اذهان محجوبه که در اثبات توحید حق تعالی که در حقیقت اثبات وحدت عددیه است می گوید:

و لغفلة الاذهان المحجوبة عن هذا الاصل تكلفوا في اثبات الوحدة العددية و الزامها على غير اهل الملة بجهات يشتمل على كل مقدمات مزجاء و هيهنا يخاف على اهل عونها أن يتوهم شوق هذا المطلب العالی ان غرضهم ترویج الكاسد بالسوق المتوالی، واضبط ماذكروا في اثبات الوحدة انه لو تعدد فاقله اثنان فاما ان يقدر أحدهما على خلاف مراد الآخر و نقيضه ام لا ؟ الثاني عجز من الغير في محل الامكان و ينافيه الالوهية بخلافه عن الجمع بين النقيضين فانه عجز لنبوّ المحل في نفسه وعدم الإمكان وبخلاف العجز عن خلاف مراد نفسه كعن ایجاد سکون زيد حال ایجاد حرکته فانه

عن نفسه لاعن الغير والاول يفضى الى الجمع بين النقيضين وكل ما يفضى الى المحال محال. یعنی اگر در مبدأ تعدد روا بود و اقل آن دو است، یا یکی از آن دو بر خلاف و نقیض مراد دیگری قادر است یا نیست؟ اگر نباشد این عجز از غیر است و با الوهیت منافات دارد.

و اگر گوئی که در عجز جمع بین نقیضین چه می گوئی؟! - یعنی چنانکه مبدأ واجب از جمع بین نقیضین عاجز است و عجز او از جمع بین نقیضین منافات با الوهیتش ندارد، در صورت تعدد مبدأ هم عجز او از خلاف و نقیض مراد آن دیگری منافات با الوهیتش ندارد - در جواب گوئیم که این عجز و عدم امکان از فاعل نیست بلکه از عدم قابلیت قابل است، (مثلاً اگر نجار ماهر بخواهد درخت رز را ستون و تیر خانه در آورد امکان ندارد، این عجز نجار نیست بلکه عدم قابلیت رز است).

و باز اگر گوئی در عجز از خلاف مراد خودش چه می گوئی، مثلاً عجز از ایجاد سکون زید در حال ایجاد حرکتش؟ یعنی چنانکه مبدأ در حالی که ایجاد سکون در زید نموده است که اسکان زید فعل خود مبدأ است و در این حال اسکان اگر خلاف مرادش یعنی ایجاد حرکت در زید بنماید امکان ندارد که در یک حال سکون و حرکت ایجاد کند، پس همانطور که این عجز و عدم امکان منافی با الوهیتش نیست آن عجز از نقیض و خلاف مراد دیگر هم منافات با الوهیتش ندارد.

در جواب گوئیم که این عجز از غیر نیست بلکه از خودش است - که صدور دو فعل متضاد در حال واحد از فاعل واحد امکان ندارد.

چنانکه از تقدیسات و اسفار نقل کرده ایم شبهه مذکوره ریشه دار است و حدیث فرجه که حدیث پنجم کتاب توحید اصول کافی جناب کلینی است جواب همین شبهه است و مباحث کلامی در اثبات توحید بر آن دور می زند و

امام صادق 7 که خود کشف حقائق و قبله عارفین و امام موحدین است در حدّ فهم و سؤال سائل با وی سخن گفت نه در حدّ عقل خود چنانکه خود آن جناب فرمود:

ما کلم رسول الله 6 العباد بکنه عقله قط قال رسول الله 6 انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم¹. حدیث فرجه در توحید صدوق و کتاب توحید کافی و احتجاج طبرسی و در احتجاج بحار از هشام بن حکم روایت شده است که زندیقی به حضور امام صادق 7 آمد و از امام سؤالاتی نمود و کان من سؤاله انه قال: لم لایجوز ان یكون صانع العالم اکثر من واحد؟ قال ابو عبد الله 7: لایخلو قولک انهما اثنان من أن یكونا قدیمین قویین او یكونا ضعیفین او یكون احدهما قویا و الآخر ضعیفا. فان كانا قویین فلم لایدفع کل واحد منهما صاحبه و یتفرد بالتدبیر؟

و ان زعمت ان أحدهما قوی و الآخر ضعیف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر فی الثانی.

فان قلت انهما اثنان لم یخل من أن یكونا متفقین من کل جهة، او متفرقین من کل جهة، فلما رأینا الخلق منتظما و الفلك جاریا و التدبیر واحدا و اللیل و النهار و الشمس و القمر دلّ صحه الامر و التدبیر و استتلاف الامر علی ان المدبر واحد.

ثم یلزمک ان ادّعت اثنین فرجه ما بینهما حتی یكونا اثنین فصارت الفرجه ثالثاً بینهما قدیماً معهما فیلزمک ثلاثه فان ادعت ثلاثه لزمک ما قلت فی الاثنین حتی یكون بینهم فرجه فیكونوا خمساً ثم یتناهی فی العدد الی ما لانهایه له فی اکثره. الحدیث.

حدیث شریف مفصل و مشتمل بر فوائد بزرگ و منافع بسیار است و بدان صورتی که در توحید صدوق روایت شده است اضعاف آنچه هست که در کتب مذکوره دیگر روایت گردیده است. شرح اصول کافی صدرالمتهین و تعلیقات حکیم مولی علی نوری بر آن، و وافی فیض، و شرح اصول کافی مولی صالح و تعلیقات استاد علامه شعرانی بر آن دو، و شرح قاضی سعید قمی را در پیرامون آن نکات علمی بسیار عمیق و دقیق است. شبهه مذکوره به وجوه عدیده جواب داده شد که ورود در تعرض آنها موجب اسهاب و اطناب می شود.

مقاله ابن کمونه درمبدأ و معاد که متضمن ردّ شبهه تعدد واجب است و

مع ذلک شبهه مذکوره به شبهه ابن کمونه شهرت یافت

به مناسبت پیش آمدن بحث در توحید متکلمین و شبهه ابن کمونه ورد آن، مقالاتی از ابن کمونه در مبدأ و معاد را که در تصرف حقیر است به حضور مبارک خواصّ ارباب علم تقدیم می دارد و چون این رساله آنانرا بکار آید نقل آن ناشایست نمی نماید.

صدرالمتهین در دو جای اسفار متعرض شبهه ابن کمونه شده است و آن را به براهین حکمت متالیه رد کرده است. یک جا در فصل پنجم منهج ثانی امور عامه اسفار که معنون به تعبیر رجم شیطان است که پس از ذکر براهین وحدت واجب گوید: وبها - یعنی بتلک البرهین - یندفع ماتشوشت به طباع الاکثرین و تبلدت اذهانهم مما ینسب الی ابن کمونه و قدسمّاه بعضهم بافتخار الشیاطین لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العویصة والعقدة العسيرة الحلّ، فانی قد وجدت هذه الشبهة فی کلام غیره ممن تقدمه زماناً.

موضع دوم در فصل ششم موقف اول الهیات اسفار و در آخر این فصل

فرماید: ان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراف و متابعه في ذلك من كافة المتأخرين الانادرا. و الشبهة مما اوردها هو اولاً في المطارحات تصريحاً و في التلويحات تلميحاً ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شرّاح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه. و لاصراره على اعتبارية الوجود و انه لا عين له في الخارج تبعاً لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدّد الواجب مع اتحاد الماهية و أما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم اظفر به الى الآن.

جناب استاد بزرگوارم مفسر بزرگ قرآنی، عارف واله ربانی، حکیم متألّه صمدانی، شاعر مفلق روحانی آیه الله حضرت آقای حاج میرزا مهدی محیی‌الدین الهی قمشہای 1 در ایام ذی الحجہ یکہزار و سیصد و نود و یک ہجری قمری برای زیارت سنی فاطمہ معصومہ بنت باب الحوائج الی اللہ موسی بن جعفر: از تہران بہ قم تشریف آوردند و بر این تلمیذ دعاگو و ثناگویش نزول اجلال فرمودند کہ سہ شب و روز بافتخار تشریف محضر مبارک و انور ایشان مباهی بودم کہ برایم ایام اللہ و لیالی قدر بود. صبح روز چہارشنبہ کہ روز عرفہ بود، از مرحوم حکیم بزرگ میرزا طاہر تنکابنی کہ خود استاد قمشہای محضر آن جناب را ادراک کردہ بود سخن بہ میان آمد تا رشتہ سخن بدینجا رسید کہ فرمود میرزا طاہر در مازندران صاحب املاک بسیار بود و ہمہ را رضاخان قلدر از او گرفت و حتی قصد کشتن این عالم بہ نام را کہ حکیمی متبحر بود و خود را افضل اہل عصرش می دانست، کردہ بود کہ ذکاء الملک فروغی مؤلف سیر حکمت در اروپا نخست وزیر وقت بود و ہم از محضر میرزا طاہر استفادہ علمی می کرد و تلمذ می نمود، واسطہ شد کہ رضا خان از قتل میرزا طاہر اعراض کرد ولی او را بہ کاشان تبعید کرد و در آنجا بیمار شد و

جوشها و برآمدگیهای بسیار در بدنش پیدا شد تا وقتی او را به تهران مراجعت دادند که از همان بیماری در جوار رحمت الهی بدار السلام آرמיד.

و نیز فرمود: مرحوم میرزا طاهر کتابخانه معظمی داشت و بسیار به کتاب علاقه مند بود. وقتی به او گفتند خوب است شما هم تألیفی داشته باشید، در جواب گفت باید کسی کتاب بنویسد که مثل من این همه کتاب نداشته باشد و از آنها بی خبر باشد، من که در هر فن بخواهم چیزی بنویسم می بینم در هر موضوعی این همه کتابهای معظم و معتبر نوشته اند.

و نیز فرمود: مرحوم میرزا طاهر با بود آن همه ثروت ملکی در مازندران، رضاخان کارش را به جانی رساند که به فروختن کتابهایش ناچار شده بود و از فروش کتاب ارتزاق می کرد. ولی قسمت عمده کتابهایش نسخه های نفیس خطی بود که آنها را نفروخت و نگه داشت و بعد از رحلت او فرزندش همه آن کتابها را به کتابخانه مجلس فروخت از آن جمله کتاب ابن کمونه در حکمت بود که آن نسخه در تصرف من بود و مال من بود و مرحوم میرزا طاهر از آن نسخه باخبر شد و آنرا توقع نمود و ما هم تقدیم نمودیم ولی ایشان از ما ابتیاع کرد و این نسخه اکنون در کتابخانه مجلس است.

این بود قسمتی از افادات استاد قمشه ای در آن فرخنده محضر صبح سعادت روز عرفه. پس این کتاب فلسفه ابن کمونه الآن در کتابخانه مبارک مجلس کشور جمهوری اسلامی ایران - صینت فی حصن و الیها قائم آل طه و یس خلیفه الرحمن - موجود است. ابن کمونه تلمیذ شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی است و وفات ابن کمونه ۶۸۳ هـ ق بوده است.

محض تذکر عرض می شود که فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفاء در اثبات وحدت واجب الوجود است و در هامش وحشی کتاب به خط درشت چاپ شده است که **<فیه مایدفع به شبهه ابن کمونه>** انسان به نظره اولی گمان

می‌کند که شیخ رئیس ناظر به ابن کمونه است و حال این که وفات شیخ ۴۲۷ است و وفات ابن کمونه ۶۸۳، ولی باندک التفاتی انتقال حاصل می‌شود که عبارت یاد شده هاشم کتاب را مصحح آن بمناسبت مقام مرقوم داشته است. اما مقاله موعود و معهود ابن کمونه: این مقاله به خط شریف جناب استاد گرامیم حضرت علامه ذوالفنون آیت علم و دین حاج میرزا ابوالحسن شعرانی¹ است که در تصرف اینجانب است و من عین دستخط مبارکش را نقل می‌کنم: نقل از مجموعه ایست که برای ضبط در کتابخانه مروی آورده‌اند و چون از ابن کمونه رساله ندیده بودم این دو صفحه راجع به مبدأ و معاد را نقل کردم. ابوالحسن شعرانی بتاريخ ۲۰ ذی الحجه ۱۳۶۴.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد الفقير الى رحمة الله تعالى سعد بن منصور بن سعد بن الحسن (كذا) هبة الله بن كمونة - عفى الله عنه في دنياه و اخراه -: كمال نفس الانسان هو اما من جهة قوتها النظرية بالعلم، او من جهة قوتها العملية بالأعمال. و كل العلوم و الاعمال على اختلافها و كثرة تشعبها ترجع الى كمال هاتين القوتين، و القوتية البشورية عاجزة عن الاحاطة بجميع ذلك بل عن استقصاء فن واحد منه فكيف جميعه، انما يجب على الراغب في الكمال ان يحصل منه ابهى ما يمكنه تحصيله مما هو الاهم منه و الأولى بتجريد العناية له.

و لاشك ان افضل العلوم هو معرفة الحق الاول و وحدانيته و ما له من صفات الجلال و الاكرام. و افضل الاعمال ما كان مقربا اليه و مزلفا لديه و هذا ايضا بحر واسع طالما انكسرت سفينه الافكار في تلاطم امواجه، و

جناب قدسى قـل مـن اهتـدى
الى طـرقه و انـهـاجه فـمـن لـم يـتـمـكـن مـن التـغـلـغـل فـى بـحـار تـلـك الحـقـائـق، و
التـوـغـل فـى تـلـك السـبـل و المـضـايـق فـلا قـل مـن ان يـقـتـصـر عـلـى ان يـنـظـر بـعـيـن
الاعتبار الى هذا العالم و مافيه من اتقان الصنعة و حسن النظام و ما يشتمل
عليه من التأليف اللطيف و الترتيب العجيب و الإحكام البالغ، و ما فى بدن
الإنسان و غيره من الحيوانات من الحكمة العظيمة فى اعضائه و منافعها و
ارتباط النفس بها و آثار قوتها فيها فانه اذا اعتبر بذلك فلا بد و أن يؤمن
ايماناً تاماً بان لهذا العالم مدبراً موجوداً حكيماً قادراً مريداً للأصلح و
الأفضل.

و هذا المدبر ان استغنى عن الموجد فهو الاله جل جلاله، وان احتاج
الى الموجد فلا بد من الانتهاء الى الموجد المحيط علمه، الكاملة قدرته،
البالغة حكمته فان موجد الاثر المحكم لا بد و ان يكون ابلغ إحكاماً من الأثر
الصادر عنه فله الكمال الاعلى.

هو الجواد بالحقيقة و اسم الجواد على غيره مجاز لأنه أفاد الخير و الإنعام
من غير عوض و فائدة يرجع اليه.

و هو الغنى التام لكونه غير متعلق بشيء خارج عنه لا فى ذاته و لا فى
صفاته و كل ماعداه فقير اليه.

و هو الملك الحق لان ذات كل شيء هى له لأن منه أو ممّا منه وجوده و
كماله و لا يستغنى عنه شيء فى شيء، و كل شيء بالقياس الى ذاته باطل و
به حق.

ولا يعزب عن علمه شيء من مخلوقاته اذ الفاعل بالارادة لا بد و أن يعلم ما
خلق و نحن فلانعلم شيئاً من نعوته إلا بالمقايسة الى مانفهمه من أنفسنا لكن

ما نفهمه في حقه هو من الكمال و الزيادة الى حد لاسيبل لنا الى تصوّره لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقنا بل هي زيادة لاتتناهى.

فهكذا ينبغي أن يعلم حال علمه و قدرته و غيرهما. و كل نعت فيه لانظير له فينا فلا لنا الى فهمه سبيل و ما ذكر من نعوت جلاله انما هو بقدر ما في وسعنا ان نعلمه لا بقدر ما يستحقه لذاته.

و لا تساوى حقيقته المقدسة حقيقة شىء من مخلوقاته و الأ لم يكن المخلوق بكونه مخلوقاً أولى من كونه خالقاً فلا ندّ له.

و اذ هو عالم فليس بمركب لأن العلم بالجزء مقدم على العلم بالكل تقدماً بالذات فمن يعلم ذاته يعلم جزئه أولاً و كل من علم شيئاً فهو عالم بانه عالم به و ذلك يتضمن علمه بذاته فيكون قد علم ذاته قبل علمه بجزئه الذى هو معلوم قبل ذاته و ذلك محال.

و اذ ليس بمركب فليس بجسم، فليس بمتحيز لان متحيز ليس جسماً فهو لا يتجزى و خالق الكل يتعالى عن ذلك.¹

و اذ لا ندّ له و لا هو مركب فلاصاحبة له و لا ولد والأ لانفصل منه ما يصير مساوياً له فى النوع او الجنس.

و لا يحل فى غيره اذ الحلول لا يتصور الا اذا كان تعيين الحال بتوسط المحل.

و اذ لا يحل فى شى فلاضد له لا يجمعه فى محله. و ايضاً لا ضد له بمعنى انه يساويه فى القوة ما يمانعه.

و لا يتعلق ببدن كالنفس فان قدرته اوسع و اعم من ان يتخصص ببدن
يصدر عنه. ولا يجوز ان ينعدم و إلا لم يكن وجوده من ذاته فافتقر الى موجد
و حينئذ يكون ذلك الموجد هو الاله لاهو، و ايضا هو وحدانى لاشترط له فى
ذاته و لامضاد ما سواه فتابع له فلا يتصور له مبطل بل هو الأول و الآخر.
و يعلم من ارتباط اجزاء العالم بعضها ببعض ان صانعه واحد لاغير اذ
لو كان له صانعان لتمييز صنع كل واحد منهما من صنع غيره فكان ينقطع
الارتباط و التعاون فيختل النظام و كان الذهن السليم يستغنى بها عن غيره
من الأدلة.

و يدلنا على هذا التعاون افتقار أعراضه الى جواهره باعتبار، و افتقار
جواهره الى أعراضه باعتبار آخر، و كذا متحيزاته و مجرداته و عنصرياته و
فلكياته و حيوانه و نباته و مركباته محتاجة الى بسائطه، و بسائطه محتاج
بعضها الى بعض فى تكون المركبات منها وانواع الحيوانات و اشخاصها
محتاج بعضها الى بعض فى تكون المركبات منها و انواع الحيوانات و
اشخاصها محتاج بعضها الى بعض و كذا أعضاء الشخص الواحد منها، و
لاسيبيل لنا الى استقصاء جميع وجوه الارتباط فالعالم كشخص واحد مركب
من نفس ذات قوى كثيرة، و من بدن مؤلف من اعضاء متشابهة و غير
متشابهة ذوات قوى و افعال مختلفة و غير مختلفة يستبقى بعضها ببعض و
يبتنع بعضها ببعض انتفاعاً بعضه محسوس و بعضه معقول، فلو استبد احد
الصانعين بتدبيره فهو الاله لاغيره، و ان اجتمعا و كان كل واحد منهما كافيا
فى التأثير و التدبير فى العالم لاستغنى العالم بكل واحد منهما عن كل واحد
منهما فتعطلا عن التأثير معاً على تقدير تأثيرهما معاً و اختصاص الواحد
بالتأثير فى البعض و الآخر بالتأثير فى البعض الآخر متعذر فيما نحن فيه لأن

الذى يفعل شيئاً فيتبع وجوده وجود آخر أو ينتفع آخر فلامحالة له تأثير فى شيين فلا يكون الثانى مستبداً بالبعض الذى فرض استبداده به، وكون احدهما يفعل فى زمان و الآخر فى زمان آخر ظاهر الاستحالة عند تأمل ذوى العقول السليمة و كيف فرض الحال فهو عند القائل يؤدى الى محال، وان أمكن عالم آخر فوجوده يقتضى ايجاده.

فاله العالم لاشريك له و لاظهار و لا معدّ و لامشير سبحانه و تعالى عن توهمات المشبهين و المشركين فهذه نكت نافعة فى معرفة الله جل جلاله و ما يجب له و ينتفى عنه، ما اسعد من يتحققها و اهدى من يسترشد بها.

و من تحقق ما بين و اوضح من عناية البارى بمخلوقاته و رحمته لهم علم ان العناية من خلق الانسان ليس امراً زائلاً لانه كلما كان اجلى كان خوف زواله اوفر فكيف يصلح عناية مثل هذا الحكيم فى اقل بعوضة من الحيوان فكيف فى خلق الانسان الذى يظهر فى خلقه من آثار العناية ما يقتضى منه آخر العجب فلا بد له من نفس لا تقدم هى غير هذه البنية الفانية بل البنية انما احكمت لتكون آلة لها فى الاستكمال و غايتها هو النعيم الدائم و قد علمت ان كل ما يدرك¹ ذاته فهو غير مركب فالنفس غير مركبة.

و اذا تأملت الملكات التى لاتجزى بالتجزىة الاتصالية كملكة العطيّة و العلم و الشجاعة و الجبن و التهور و غيرها مما يقبل الشدة و الضعف و لاينقسم الانقسام الاتصالى، تحقق لك أن محل هذه هو النفس لا يكون جسماً و لاشيناً حالاً فى جسم حلول السريان فيه اذ كل ما محلّه كذا فهو قابل للانقسام بحسب قبول محلّه.

و لا يجوز ان تكون النفس حالة فى غيرها و الا لكان وجودها هو وجودها لغيرها و لا يستقل بفعل من الافعال بل ينسب الفعل الى محلها بها كما ينسب الفعل الى محل القدرة و الارادة بهما لا اليهما فيقال فعل بالارادة و لا يقال الارادة فعلت بمحلها و هذا امر واضح عند عقول اهل الحقائق فالنفس جوهر بسيط. و اذا استقرت بسائط الجواهر فى العالم تجدها قابلة للعدم بل المتقدم هو التأليف و التركيب، و ربما اكتفى ذوالفطنة بهذا فى ان النفس لاتقبل العدم باستعداد يحصل له للحكم الكلى من اعتبار حال الجزئيات كما فى التجزئة.

و تعلق النفس بالبدن انما هو تعلق تدبير و تصرف و استكمال لا تعلق حلول و كما ان فساد عضو واحد لا يقتضى عدم النفس كذلك فساد سائر الأعضاء و ليس الموت لازما به جملة الأعضاء (كذا) و فقد الآله لا يقتضى فقد مستعملها. و اعتبر كيف بدنك فى التحلل و التبديل و كيف تعلم انك انت الذى كنت منذ ثلاثين سنة مثلاً.

و هذه تنبيهات عساها تكون مقنعة لكل ذى لب فالقدر المورد الى ههنا قد حصل منه الايمان بحال المبدأ و المعاد على سبيل الاجمال من غير تعمق فى البراهين الدقيقة، و التقريرات العميقة، و المقدمات المنشعبة، و المسالك المستصعبة فمن أراد ذلك فلا بد له من تحصيل هذه المطالب و ماينضاف اليها من التبيين و الاشتغال بما فى الكتب المطولة ان ساعدته الفطنة و التوفيق، فهذا مايتعلق بالعلم الأعلى.

این بود تمامت مقاله موعود که باید اکنون در کتابخانه مروی تهران با همان مجموعه معهود، موجود باشد. به چند جای آن تحریف روی داده است که ما

با انس به عبارات و فحوای معانی آنها را تصحیح کرده‌ایم مع ذلک بعضی از عبارات غریب می‌نماید. در بعضی از تعبیرات ناظر به کلمات شیخ در اشارات و نجات و شفاء است. مقاله نسبت به صحف حکمت متعالیه، متعالی نیست بلکه همان مطالب فلسفه رائج است ولی باید این کمونه را معذور داشت که خود گفت **هذه تنبيهات الخ** کیف کان نقل آن را مغتنم شمرده‌ایم که از وحدت صنع به وحدت صانع حسن صنیعت بکار برده است، و به اجمالی جمیل در مبدأ و معاد جودت تقریر و عذوبت تعبیر اعمال نموده است.

لقاء الله به برهان صدیقین

قرص بس رخشنده آمد دیده‌ها خفاشی است. در حدیث آمده است که از رسول الله 6 سؤال شده است **بما عرفت الله تعالی؟** در جواب فرمود: **بالله عرفت الاشياء.**

یا من دلّ علی ذاته بذاته (دعای صباح).

أیکون لغيرک من الظهور ماليس لک حتی یکون هوالمظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل يدلّ علیک و متی بعدت حتی تكون الآثار هی التی توصل الیک؟ (دعای عرفه سید الشهداء7).

بک عرفتک وانت دللتنی علیک و دعوتنی الیک (دعای ابو حمزه ثمالی از امام سجّاد7).

عزیز نسفی در کشف الحقائق گوید: از امیرالمؤمنین علی 7 سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: بغیر وجود چیست.

آفتاب آمد دلیل آفتاب **گر دلیلت باید از وی رخ متاب**
تعبیر برهان صدیقین، مانند ذوق تآله در السنه اعلام دائر و مثل مثل سائر

است. صدیق مبالغه صادق است چون سکیت و ساکت.

در کتب حکمیه به بعضی از مسائل غامضه می‌رسیم و می‌بینیم که عالمی در حل آن نظری دارد و می‌گوید ذوق تأله چنین حکم می‌کند که دراین تعبیر خویشتن را متاله دانسته است، و همچنین دیگری در اثبات واجب تعالی برهانی اقامه می‌کند و آن را برهان صدیقین می‌نامد که خویشتن را هم در زمره آنان آورده است.

تشریف به انتمای اسم شریف صدیق، بلحاظ اقتدای به منطلق قرآن کریم و اقتنای مشابَهت به انبیاء و مرسلین و کسانی است که خداوند سبحان آنان را مؤمن صدیق خوانده است.

﴿والذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم﴾ (الحدید، ۲۰)

﴿و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقاً﴾ (نساء، ۷۰)

﴿و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقاً نبیاً﴾ (مریم، ۴۲)

﴿و اذکر فی الکتاب ادیس انه کان صدیقاً نبیاً﴾ (مریم، ۵۶)

﴿یوسف ایها الصدیق﴾ (یوسف، ۴۷)

﴿و لقد همت به و همّ بها لولا أن رءا برهان ربه﴾ (یوسف، ۲۵)

﴿ما المسیح ابن مریم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه

صدیقۀ﴾ (مائده، ۷۶).

نمط چهارم اشارات شیخ رئیس شروع در الهیات است و شیخ در ابتدای آن

اقتدای بقرآن کرده و اولین فصل را از اثبات این مطلب آغاز کرده که هر موجودی محسوس نیست چون تا این مطلب محرز نگردد اصول قواعد دین و حکمت ثابت نمی‌شود و آنکه موجود را منحصر در محسوس داند ملحق به حیوان است و فیلسوفی که هنوز وجود عالم غیب را برای شاگرد خویش ثابت نکرده است اگر بخواهد او را به دین یا حکمت بخواند رنجی بیهوده برده است و پس از آن جناب شیخ وارد در بحث وجود شد و به نظر در وجود و مسائل وجودیه اثبات واجب و وحدانیت او و برائت او از صمات و نواقص امکانیه نموده است و پس از بیست و هشت فصل در بحث وجود و احکام نوریه آن در فصل بیست و نهم که آخرین فصل نمط مذکور است، سیر علمی خود را در اثبات واجب و توحید و تنزیه او برهان صدیقین دانسته. و فصل را به عنوان تنبیه معنون کرده است و در این تعبیر حسن صنیعت بکار برده است زیرا که شیخ در اشارات، هر فصل مشتمل بر حکمی را که در اثبات آن احتیاج به برهان است اشارت نامیده است، و هر فصل مشتمل بر حکمی را که در اثبات آن صرف تجرید موضوع و محمول از لواحق، یا اعمال نظر به براهین سابق کفایت می‌کند تنبیه نامیده است. کلام شیخ این است:

تنبیه، تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیته و برائتیه عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلاً علیه لکن هذا الباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الوجود و الی مثل هذا اشیر فی الكتاب الالهی ﴿سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم﴾ - اقول: ان هذا حکم القوم - ثم یقول ﴿اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید﴾ - اقول: هذا حکم

الصدیقین الذین یتشهدون به لا علیه. ترجمه آن به قلم عبدالسلام فارسی: تنبیه - تامل کن که چگونه محتاج نبودیم در اثبات مبدأ اول و یگانگی وی و بیزاری وی از عیبها، به تامل چیزی دیگر جز نفس وجود و چگونه نیازمند نگشتیم در این باب به اعتبار خلق و فعل وی، اگر چه آن نیز دلیل است، اما این باب شریفتر است و وثوق بدان بیشتر، یعنی اعتبار کردن حال وجود و گواهی دادن حال وجود از آن روی که وجود است بر هستی وی چنانکه بیان کردیم، بعد از آن گواهی دادن هستی وی بر دگر چیزها اندر وجود، و اندر کتاب الهی آنچه گفته: «سنریهم آیا تنا فی الآفاق وفی انفسهم» اشارت بدین است، و این حال جماعتی است، و بعد از آن می گوید: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» و این حال صدیقان است، که هستی وی بگواهی گیرند بر هستی دگر چیزها نه از هستی دگر چیزها استدلال کنند بر هستی وی تعالی.

خلاصه نظر شیخ این که اعتبار خلق هر چند دلیل است و لیکن این باب یعنی ملاحظه حال وجود و نظر در نفس وجود اوثق و اشرف از آنست، چون برهان لم است و مبتنی بر مقدمات تسلسلیه و تفصیلاتی که دیگر دلائل هستند، نیست. اعتبار خلق آنست که متکلمین به حدوث اجسام و اعراض بر وجود خالق استدلال کرده اند، و به نظر در احوال و اوصاف خلق بر صفات باری تعالی.

و دیگر آنست که طبیعیون از وجود حرکت بر وجود محرک استدلال کرده اند، و به امتناع اتصال محرکات و ذهاب آنها بلانهایه بر وجود محرک اول غیر متحرک که محرک از لیس به ایس و از قوه به فعل است، و از آن بر وجود مبدأ اول. کلمات علماء در پیرامون برهان صدیقین شیخ بسیار است که در

حاشیه آقا حسین خوانساری بر اشارات و دیگران آمده است و ما اگر برهان صدیقین را درجات و مراتب بدانیم این نحو که شیخ اقامه کرده است مرتبه عالی و درجه رفیع آن هم نیست تا چه رسد که مرتبه اعلی و ارفع آن باشد زیرا که برهان صدیقین از حقیقت وجود یعنی از شهود نفس ذات او باشد نه از مفهوم آن و جناب شیخ از مفهوم آن پیش آمده است چنانکه در صدر نمط مذکور در فصل نهم گوید: تنبیه - کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من غیر التفات الی غیره فاما أن یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه اولایکون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القیوم، و ان لم یجب لم یجز أن یقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً الخ و بر این عنوان کل موجود اذا التفت الیه پیش رفته است تا در آخر نمط که گفت: تامل کیف لم یحتج بیاننا الخ و آنرا برهان صدیقین نامیده است. فافهم.

و این اعتراضی است که صدر المتألهین در آغاز فصل دوم موقف اول الهیات اسفار بر شیخ دارد.

ما در بیان برهان صدیقین گوئیم که واجب تعالی خود برهان کل شی است و آنکه به بیان حکمت متعالیه گفته‌اند **الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمی**، سخنی حق است ولی برهان صدیقین به نحو ارفع و اعلی مبتنی بر هیچگونه اصطلاح فنی چون امکان و حرکت و حدوث و ابطال دور و تسلسل و تشکیک وجود و نظائر آنها نیست و ما در این مقصد اسنی مطلبی شریف از صائن الدین علی در تمهید القواعد، و کلامی کامل از متأله سبزواری در تعلیقه‌اش بر حکمت منظومه اهداء می‌کنیم تا آن طلعتی که برهان یوسف صدیق بود و لذت عارفان به مطالعه جمال دل آرای اوست از چشم عاشقان خود را تماشا کند.

اما کلام صاحب تمهید :

اعلم ان التعبير عما يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيط و المفهوم الشامل الذى لا يشذ منه شىء و لا يقابله شىء عسيرٌ جدّاً، فلو عبّر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق انما ذلك تعبير عن الشىء بأخص اوصافه الذى هو اعم المفهومات ههنا اذ لو وجد لفظ يكون ذامفهومٍ محصّل اشمل من ذلك و ابين لكان اقرب اليه و اخصّ به و كان ذلك هو الصالح لأن يعبّر به عن موضوع العلم الالهى المطلق لا غير.

ثم انه ليس بين الالفاظ المتداوله ههنا شىء أحق من لفظ الوجود بذلك اذ معناه اعم المفهومات حيطة و شمولاً، و ابينها تصوراً و اقدمها تعقلاً و حصولاً لوجهين الأول فلأن. الخ.

این کلمه کامل صادر از لسان صدق مؤلف تمهید، و نازل از بطنان عرش تحقیق گویا است که متن واقع خدا است که خدائی می کند خواه آن را حق به نامی، و خواه وجود بدانی و خواه بکلمات دیگر بخوانی جز این که اطلاق وجود بر آن احق است زیرا که الفاظ متداول دیگر به احاطه و شمول و ظهور آن نیست، و این وجود حق که متن واقع است موضوع علم شریف عرفان است و آن را در رساله انه الحق بیان نموده ایم.

مضمون سخن حاجی با برخی از تصرفات و زیادات راقم این که: فرض کن خودت را که با همین بنیه و حواس و مشاعر و ظاهر و باطن که هستی، یکبارگی آفریده شده ای و چشم به سوی نظام هستی که خودت هم از جمله آن می باشی گشودی، در آن حال یک پارچه حیرت اندر حیرت محو تماشای صورت زیبای آراسته این حقیقتی، و دهشت زده مات قد و قامت موزون آنی. نه از دور و تسلسل خبرداری و نه از امکان و حدوث و نه از تشکیک و تباین

و نه از اصطلاحات دیگر کلامی و فلسفی و عرفانی و نه از الفاظ وجود و حق و واقع و نفس الأمر و نظائر آنها، در این حال فقط صحو معلوم است که با جمال بی‌چونش دل آرائی می‌کند، این واقعیت محض است که ابای از قبول عدم دارد و ان شئت قلت اثبات واجب به برهان صدیقین است، وایمان موقنین است، اقرأ و ارق.

خاتمه مسک و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون

در خاتمه این رساله بمناسبت بحث وحدت از دیدگاه عارف و حکیم بعنوان خیر ختام نخست مقاله‌ای پیرامون «بسم الله الرحمن الرحيم» از نگارنده تقدیم می‌شود، پس از آن به نقل تفسیری از سوره مبارکه توحید به لفظ اندک و معنی بسیار تالیف صاحب مشارق انوار الیقین فی کشف اسرار امیرالمؤمنین شیخ حافظ رجب بن محمد برسی حلی که نسخه‌ای مخطوط از آن در تصرف نویسنده است و تا آنجا که آگاهی دارد به طبع نرسیده است، تبرک می‌جوئیم :

اما مقاله نگارنده :

بسم الله الرحمن الرحيم

الف - این آیه کریمه اعنی بسم الله الرحمن الرحيم نوزده حرف است، کمل اهل توحید قائل به وحدت شخصیه وجودند که وجود واحد است، در جمل ابجدی وجود و واحد به عدد حروف این آیه‌اند. این نکته علیا چون با مباحث دیگر این رساله تلفیق شود نتیجه دهد که بسم الله الرحمن الرحيم وجود واحد است، و وجود واحد است و جز او نیست، فافهم و تدبّر.

ب - قرآن کریم کتاب حضرت سلیمان پیغمبر 7 را به این صورت نقل

فرموده است: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْا تَعْلُوا عَلٰى وَاتُونٰى
مَسْلَمِيْنَ﴾ (نمل ۳۲)، هر چند حکایت خاص به سلیمان نبی ۷ است ولی استظهار
می شود که دأب سفرای الهی این بود که اعمال و اقوال و مکتوباتشان مبدو به
این آیه کریمه بود.

ج- ان اول شیء كتبه الله تبارك و تعالى فى اللوح المحفوظ بسم الله
الرحمن الرحيم انى انا الله لا اله الا انا لا شريك لى انه من استسلم لقضائى و
صبر على بلائى و رضى بحكمى كتبه صديقا و بعثته مع الصديقين يوم
القيمة، اخرجه ابن النجار عن على. اين حديث جليل و شريف را از كتاب،
الاتحافات السنية فى الأحاديث القدسية للشيخ العلامة محمد المدنى رحمه
الله از طبع حيدر آباد دكن نقل کرده ایم مؤلف كتاب در اول آن گوید :
هذا كتاب اوردت فيه ما وقفت عليه من الاحاديث القدسية الواردة
بالاسانيد عن خير البرية.

سلسله سند احاديث را ذکر نکرده است، حديث فوق را از امير المؤمنين
على ۷ دانسته پس مطابق آنچه که در اول کتاب گفته است امير المؤمنين ۷ از
رسول الله ۶ روایت کرده است.

بدانکه قرآن و سنت همه رمزند، خداوند متعال توفيق فهم آنها را مرحمت
بفرماید. الفاظ در اين نشأء حکاياتی دورادور از معانى اند و همچنين عبارات و
اشارات و آنچه که در عالم خلق است اظلال و اصنام عالم امرند و باز در «له
الخلق و الأمر» تدبّر کن که هو در له فوق امر و خلق است که هر دو مر او
راست.

الا ان ثوبا خيط من نسج تسعة و عشرين حرفا عن معاليه قاصر
اول در حديث اول زمانى نيست و كتب قضای حتم و امر محتوم عينى

وجودی لایزالی است كما قال تعالى :

﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (بقره، ۱۸۴)

﴿كتب الله لا غلبن انا ورسلي﴾ (مجادله، ۲۲).

لوح هم لوحی است که همه اسماء و صفات و همه حقایق عوالم غیر متناهی در آن لائح و از او ساطع‌اند، این لوح محفوظ است و حافظ او حقیقت دار هستی است که الله و تبارک و تعالی و رحمن و رحیم و دیگر اسماء حسنی و صفات علیا شئون تجلیات و اطوار ظهورات و تجلیات اوست که ﴿کل یوم هو فی شأن﴾، ﴿قل ادعوا الله اودعوا الرحمن ایامتدعوا فله الاسماء الحسنی﴾. در «ه» «له» تدبیر کن که ﴿لیس کمثله شیء﴾.

و چون لوح محفوظ است حقایق مکتوب در او محفوظ است آنچه را که الله تبارک و تعالی نوشت از بوار و زوال محفوظ است پس حدیث می‌فرماید اول چیزی که در لوح محفوظ نوشته است بسم الله الرحمن الرحیم است که صدر حدیث مذکور است و اکنون سخن ما در تسمیه است و غرض این است که هر چند آنچه در لوح محفوظ در اوّل نوشته شد بسم الله الرحمن الرحیم تا آخر حدیث است اما بشهادت همین حدیث اول چیزی که در لوح محفوظ نوشته شد بسم الله الرحمن الرحیم است. پس نتیجه‌ای که مطابق غرض خودمان از این حدیث داریم این است: اول چیزی که الله تبارک و تعالی در لوح محفوظ نوشته است بسم الله الرحمن الرحیم است.

پس ای برادر چون آن لوح از هر گونه تغیر و تبدل و محو و زوال محفوظ است بسم الله الرحمن الرحیم برای همیشه محفوظ است.

بدانکه چون اول چیزی در لوح محفوظ نوشته شده است بسم الله الرحمن الرحیم است، از این جهت و بدین سبب اول چیزی که در قرآن عالم خلق اعنی

قرآن تدوینی نوشته شد نیز، بسم الله الرحمن الرحيم است چه اینکه خود این قرآن شاهد صادق و معیار حق تمام حقایق است و فرمود ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (بروج، ۲۱، ۲۲)

و العیاشی عن الرضا 7: انها- یعنی التسمیه- اقرب الى اسم الله الاعظم من ناظر العين الى بیاضها. ورواه فی التهذیب عن الصادق^۱.
و عن امیرالمؤمنین 7 ان رسول الله 6 حدثنی عن الله عزوجل انه قال كل أمر ذی بال لم یذكر فیہ بسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتـر.
هر کاری که بیاد او نباشد ناتمام است هر چند صوم و صلوة و قرائت قرآن باشد که تمام همه او است هر چند خود فوق تمام است و نیت قربة الى الله لب است و جز آن قشر.

اسم اعظم از تو دور نیست تو از او دوری. در حظ و لذ گوید:
قیل ان الانسان هو الاسم الاعظم فمن عرف نفسه فقد عرف به.
ه - بدانکه این آیه کریمه بعدد جامع که عدد سوره های قرآن است یکصد و چهارده بار نازل شد و در اول سوره مبارکه توبه نازل نشده است و لکن در سوره مبارکه نمل دوبار نازل شد یکی در اول سوره و یکی در کتاب حضرت سلیمان و شیخ اکبر محیی الدین در فتوحات گفته است که در نزد علمای بالله بسم الله الرحمن الرحيم جزو هر سوره است و عبارت او این است:
البسمله من القرآن بلاشک عند العلماء بالله، و تکرارها فی السور کتکرار مایکرر فی القرآن من سائر الکلمات^۲.

و این کلامی حق است پس خود او هم از علمای بالله است فافهم، و همین

کلام حق علمای بالله، از لسان ائمه ما: روایت است و امین الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع البیان در سوره فاتحه گفته است: قوله تعالی بسم الله الرحمن الرحیم اتفاق اصحابنا انها آیه من سورة الحمد و من كل سورة الخ و مرادش از اصحابنا طائفه امامیه‌اند.

بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة الكتاب

مهمترین بسم الله الرحمن الرحيم‌های قرآن است

و بدانکه این آیه مبارکه هر چند بصورت در قرآن مکرر است ولی هر بسم الله الرحمن الرحيم را معنایی خاص است و مهمترین آنها بسم الله الرحمن الرحيم سوره فاتحه است چون از امیرالمؤمنین ولی الله اعظم علی 7 روایت شده است که فرموده‌اند:

اسرار کلام الله فی القرآن و اسرار القرآن فی الفاتحة و اسرار الفاتحة فی بسم الله الرحمن الرحيم و اسرار بسم الله الرحمن الرحيم فی باء بسم الله الرحمن الرحيم و اسرار الباء فی النقطة التي تحت الباء و انا النقطة التي تحت الباء.

حدیث را علامه محمود دهدار عیانی در اول مفاتیح المغالیک که ام الكتاب کتب مؤلفه آنجناب است نقل کرده است و در مؤلفات دیگران نیز روایت شده است و مصادر نقل آن بسیار است. و در دو چوب و یک سنگ از امیر 7 روایت شده است که: جميع ما فی القرآن فی باء بسم الله و انا النقطة تحت الباء.

پس بدانکه تمام بسم الله الرحمن الرحيم‌های غیر از فاتحه قرآن در تمام بسم الله الرحمن الرحيم فاتحه مندرج است، لذا شیخ اکبر در آخر باب هفتاد و

سوم فتوحات مكيه در سؤال صد و پنجاه و چهارم گوید:

... و حظ الاولياء منها ما اطلعهم الله عليه من علم الحروف و الاسماء و هو علم الاولياء فيتعلمون ما اودع الله فى الحروف و الاسماء من الخواص العجيبة التى تنفعل عنها الاشياء لهم فى عالم الحقيقة و الخيال... الى قوله: فمن الناس من يعطى ذلك كله فى بسم الله وحده فيقوم له ذلك مقام جميع الاسماء كلها و تنزل من هذا العبد منزلة كن و هى آية من فاتحة الكتاب و من هناك تفعل لا من بسملة سائر السور و ما عند اكثر الناس من ذلك خبر فالبسملة التى تنفعل عنها الكائنات على الاطلاق هى بسملة الفاتحة و اما بسملة سائر السور فهى لأمر خاصة.

ثم قال:

و لكن بعض العباد له كن دون بسم الله و هم الاكابر، جاء عن رسول الله 6 فى غزوة تبوك أنهم رأوا شخصاً فلم يعرفوه فقال له رسول الله 6 كن اباذر فكان هو اباذر و لم يقل بسم الله فكانت كن منه كن الالهية الخ.

و در باب سيصد و شصت و يك آن گوید:

لم يرد نص عن الله و لا عن رسوله فى مخلوق انه اعطى كن سوى الانسان خاصة، فظهر ذلك فى وقت فى النبى 6 فى غزوة تبوك فقال: كن اباذر فكان اباذر.

و ورد فى الخبر فى اهل الجنة أن الملك يأتى اليهم فيقول لهم بعد أن يستأذن عليهم فى الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله و اذا فى الكتاب لكل انسان يخاطب به: من الحى القيوم الذى لا يموت الى الحى القيوم الذى لا يموت، اما بعد فانى اقول للشىء كن فيكون، و قد جعلتك و لقد لقينا فاطمة بنت المثنى و كانت من اكابر

الصالحين تتصرف في العالم و يظهر عنها من خرق العادة بفاتحة الكتاب خاصة كل شيء رأيت ذلك منها و كانت تتخيّل ان ذلك يعرفه كل أحد و كانت تقول لي العجب ممن يعتاص عليه شيء و عنده فاتحة الكتاب لأي شيء يقرؤها فيكون له ما يريد ما هذا الاحرمان بين و خدمتها فانتفعت بها.¹

و در اين رساله بتوفيق الهی اين مطالب را كه تقديم داشتيم اميدواريم كه بر كرسی دليل و بر منصف ظهور و قبول برسانيم.

بسم الله الرحمن الرحيم عارف بمنزلة كن الله تعالى است

و نیز شیخ اکبر در رساله جفر جامع و نور لامع كه بنام الدر المكنون و الجوهر المصون في علم الحروف است گوید:

اعلم ان منزلة بسم الله الرحمن الرحيم من العارف بمنزلة كن من الباري جل و على و من فاته في هذا الفن سرّ بسم الله الرحمن الرحيم فلا يطمع أن يفتح عليه بشيء فانها الباب المفتوح و السر الممنوح و فضائلها جمّة لا يعلمها سائر الأمة.

و در سؤال صد و چهلم و هفتم باب هفتاد و سه فتوحات پس از نقل قول شريف: «بسم الله من العبد بمنزلة كن من الحق» گوید:

اليوم تقول للشيء كن فيكون. فقال 6: فلايقول احد من اهل الجنة لشيء كن ألا و يكون.

حاصل اين كه تمام بسم الله عارف بمنزلت كن الله جل جلاله است و بايد از بسم الله به روى انسان درهايى گشوده شود و در خبر آمده است كه ملكى از جانب حق تعالى بر اهل بهشت وارد مى شود و پس از اذن دخول و سلام

حق تعالی را به آنان رساندن، نامه‌ای از خداوند عالم، بدانها می‌دهد که به هر یک خطاب می‌شود: این کتابی است از حی قیوم که نمی‌میرد، به حی قیوم که نمی‌میرد؛ اما بعد من بشیء می‌گویم کن فیکون، ترا در امروز چنان گردانیدم که بشیء بگوئی کن فیکون.

اگر این بیان با مطلب شامخی که نیز شیخ عارف مذکور در فص اسحاقی فصوص الحکم افاده فرموده است که:

« العارف یخلق بهمته ما یكون له وجود من خارج محلّ الهمّة و لكن لانزال الهمّة تحفظه »

ضمیمه گردد نکاتی بسیار دقیق در معرفت نفس انسانی عائد می‌شود. قسمتی از این مباحث و اشارات فصوص و فتوحات را صدر المتالیهین در کتاب حکمت متعالیه معروف به اسفار، در اول وجود ذهنی، و در خطبه الهیات و در آخر فصل یازدهم باب سوم نفس آن عنوان کرده است و تا حدی در پیرامون آنها بحث نموده است.

این مقاله به دانایی مفاهیم اسماء الهی و آیات قرآنی نیست بلکه به دارائی آنها است. جناب کلینی در کتاب شریف اصول کافی از امام صادق 7 روایت فرموده است که شخصی همراه حضرت عیسی 7 بود تا به دریا رسیدند و با حضرت بر روی آب راه می‌رفتند و از دریا می‌گذشتند، آن شخص به این فکر افتاد که حضرت چه می‌گوید و چه می‌کند که بر روی دریا این‌گونه راه می‌رود، دید حضرت می‌گوید بسم الله، از روی عجب به این گمان افتاد که اگر خودش مستقلاً بسم الله بگوید و از تبعیت کامل بیرون آید مانند آن حضرت می‌تواند بر آب بگذرد، از کامل بریدن همان و غرق شدن همان، استغاثه به حضرت روح الله نمود و آن جناب نجاتش داد. در روایت دارد آن شخص قصیر بود، حضرت عیسی پس از آن که او را از غرق نجات داد به او

گفت: ما قلت یا قصیر؟ قال قلت هذا روح الله یمشی علی الماء و انا أمشی علی الماء فدخلنی من ذلك عجب، فقال له عیسی 7: لقد وضعت نفسک فی غیر الموضع الذی وضعک الله فیہ فمقتک الله علی ما قلت فتب الی الله عزوجل مما قلت. (باب حسد از کتاب ایمان و کفر اصول کافی ص ۲۳۱ ج ۲ معرب)

آن بسم الله در آب تصرف می‌کند که از جان برخیزد و سر بسم الله برای او حاصل شده باشد و آن روح عیسوی است که ابراء اکمه و ابرص، و احیاء موتی می‌نمود، خلاصه این که انسان عیسوی مشرب را چنین دست تصرف است.

تبصره: خبر مذکور در نامه رساندن ملک به اهل جنت، برای اهل مرتبه عالیۀ جنت نیست زیرا که جنت را درجات و مراتب است، اهل جنتی هستند که از حق سبحانه بی واسطه سلام می‌شنوند و مقام می‌یابند، و برای اهل جنت یاد شده ملک واسطه بود فافهم.

در دفتر دل که پیشترک از آن یاد نموده‌ایم، برخی از گفته‌های این کمترین در بسم الله و مقام کن این است:

که عارف در مقام کن مقیم است
چه خوش وزنند در بحر معارف

به بسم الله الرحمن الرحیم
است

به بین ای خواجه خود را از کجایی
مثال بوذری از کن اباذر
به بسم الله آن را می‌گشاید
زهر بابی مراد خویش یابی
حدیثی از پیمبر هست مأثور

گن الله و بسم الله عارف
گن عارف کند کار خدایی
مصور شد به انشای پیمبر
هر آن فتحی که عارف می‌نماید
بود هر حرف بسم الله بابی
چو نوری بر فراز شاهره طور

که از امر الهی یک فرشته
بیاید نزد اهل جنت آنگاه
مقامی را که انسانست حائز
بباید بار یابند و اگر نه
چو وارد شد بر آنان آن فرشته
رساند پیک حق با عزت و شان
سلام اسمی ز اسمای الهی
است
نه صرف لفظ سین و لام و میم
است
تو آن اسم الهی سلامی
بماند سالم از دست و
زبان

بود اسلام و مسلم هر دو مشتق
شدی سالم چو در فعل و کلامت
در اینجا چون فرشته در میانست
نباشد این بهشتی آن چنانه
بیا در آن بهشتی کن اقامت
بجای نامه با تو در خطابست
ولی حرف دگر دارم نهفته
که حق سبحانه در عقل الله علیه و آله و سلم قرآن
در آن گفت و شنود با عتابش
تدبر کن در آیات الهی
مرآن نامه که منشور الهی
است

که در دستش بود نیکو نوشته
بگیرد اذن تا یابد در آن راه
کجا فرشتگان را هست جائز
نباشد ره مر آنان را دگر نه
که بدهد دست ایشان آن نوشته
سلام حق تعالی را بدیشان
چنانکه آخر حشرت گواهی است
سلامی گر تو را قلب سلیم است
اگر سالم بهر حال و مقامی
مسلمانان در عصر و زمانت
از این اسم سلام ای طالب حق
فرشته آورد از حق سلامت
سلام حق رسان نامه رسانست
که نبود واسطه اندر میانه
که حق بی واسطه بدهد سلامت
دهن بندم که خاموشی صواب است
شود گفته، بود به از نگفته
چو فرماید ز استکبار شیطان
نباشد واسطه اندر خطابش
که قرآن بخشدت هر چه که خواهی
مپنداری که قرطاس و سیاهی است
در آن نامه چنین مسطور باشد
بسوی حی قیوم و من الیوم
هر آنچه خواهی انشایش کنی کن
تو هم کن گوی و می باشد ترا دست

حروفش از مداد نور باشد
 که این نامه بود از حیّ قیوم
 ترا دادم مقام کن ازین کن
 من از کن هرچه خواهم می‌شود
 هست

خطاب نامه جامع هست و کامل
 قیامت را پس از بعد زمانی
 قیامت چون که در تو گشت
 قائم

در آن حدّ سزاوار مقامت
 مقام کن به بسم الله یابی
 بطی الارض اندر طرفه العین
 و یا با اینکه در جایث مقیمی
 به بسم الله که اذن الله فعلی
 است

دمادم جلوه‌های یار بینی
 متاع عشق را گردی خریدار
 ولی مالم تذق لم تدر
 ایدوست

چون بسم الله الرحمن الرحیم جزء هر سوره است باید در نماز هر بسم
 الله الرحمن الرحیم بقصد همان سوره خوانده شود، و تابع حکم همان سوره
 است. و در این مقام برخی از مسائل فقهی مورد نظر است که در روایات اهل
 عصمت و کتب فقهیه اهل ولایت معنون است و ورود در آنها خارج از حوصله
 رساله است هر چند بی فایده نیست از آنجمله احکامی که بر عزائم اربع یعنی
 آن چهار سوره قرآن که سجده واجب دارند، متفرع است.

چون در حدیث فوق فرمود که اسرار بسم الله الرحمن الرحیم در باء بسم الله الرحمن الرحیم است پس سوره براءة قرآن هم در واقع مبدو به بسم الله الرحمن الرحیم است زیرا حرف اول آن باء است فتأمل.

و - این آیه مبارکه نوزده حرف است و در هر حرف آن بسیار حرف است یکی از مشایخم ; حکایت می فرمود که عبدالکریم جیلی صاحب انسان کامل متوفی ۸۹۹ هـ بعدد حروف این آیه درباره این حروف کتاب نوشت یعنی نوزده جلد که در هر حرف یک جلد نوشته است یک کتاب در «ب» و یک کتاب در «س» و هکذا.

راقم این دوره کتاب جیلی را ندیده است و در جائی سراغ نگرفته است جز اینکه رساله‌ای موجز از جیلی در این باب دارد بنام « الکهف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم ».

فی مجمع البیان للطبرسی فی فضل بسم الله الرحمن الرحیم (من الفاتحة): و (روی) عن ابن مسعود قال:

من اراد أن ینجیه الله من الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ بسم الله الرحمن الرحیم فانها تسعة عشر حرفاً لیجعل الله کل حرف منها جنّة من واحد منهم.

و فی الدر المنثور للسیوطی ص ۹ ج ۱:

و اخرج وکیع والثعلبی عن ابن مسعود قال من اراد ان ینجیه الله من الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ بسم الله الرحمن الرحیم لیجعل الله بکل حرف منها جنّة من کل واحد.

اسرار احادیث روایات که بیان بطون آیات اند بسیار است خداوند وهاب توفیق نیل به آنها را مرحمت بفرماید در حدیث مبارک فوق زبانیه را موصوف به نوزده کرده است. در قرآن مجید زبانیه در آخر علق است «فلیدع نادیه

سندع الزبانية» و در قرآن همین یک زبانیه است. و تسعة عشر در سوره مدثر است «سأصلیه سقر و ما ادریک ما سقر لانبی و لا تذر لواحده للبشر علیها تسعة عشر و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائکه و ما جعلنا عدتهم الا فتنه للذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الكتاب و یزداد الذین آمنوا ایماناً». و در قرآن همین یک تسعه عشر است.

ذیل حدیث مروی در مجمع البیان این بود که لیجعل الله کل حرف منها جنه من واحد منهم و بظاهر عبارت باید بفرماید منها چه هم در ذوی العقول است و حدیث در مجمع البیان از مخطوط مصحح و مطبوع معتمد چنان است که نقل کرده ایم و همان هم صحیح است زیرا در علق فرموده سندع الزبانیه که زبانیه مدعو است.

باز در مدثر دقت کن که فرمود علیها تسعة عشر و عجب آنکه اصحاب نار جز ملائکه نیستند پس اصحاب دیگر آیات وعید دلالت بر خلود عذاب ندارد مثل «اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (یونس ۲۸) زیرا مجرد صحب دلالت بر عذاب ندارد، و آن عده را فتنه کافر و مؤمن قرار داد در هر یک از این امور چه مطالبی باید نهفته باشد؟!

از این همه بگذریم نوزده حرف بسم الله الرحمن الرحیم را با زبانیه نوزده گانه چه مناسبت است و در عدد نوزده چه سرّی است؟!

علیها تسعة عشر مفادش این است که نوزده تن را بر آن گماردیم مثل اینکه بر زندان نگهبانان گمارند خداوند درجات استاد علامه میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی را متعالی گرداند که به تعبیر شیرینش می فرمود: جهنم زندان خدا است. اما بدان که این تعبیر با همه شیرینی آن رمز است.

این نوزده تن به بیان آیه بعد آن ملائکه اند و در سوره مبارکه تحریم، آیه ۸،

هم تصریح به ملائکه شده است ﴿يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم ناراً وقودها الناس و الحجاره عليها ملائكة غلاظاً شداد لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون﴾.

و در سوره بعد آن که ملک است تعبیر به خزنه شده است ﴿كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير﴾.

پس زبانیه ملائکه موکل بر نارند که به اصحاب نار و خزنه تعبیر شده‌اند امیر 7 فرمود: ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً^۱ و نیز فرمود: کتاب الله ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض^۲.

مرحوم نراقی در خزائن آورده است که:

نکته، البسملة تسعة عشر حرفاً و قلما كلمة في القرآن تخلو من واحدة منها و ربما تحصل النجاة من شرور القوى التسعة عشر التي في البدن اعنى الحواس العشرة الظاهرة و الباطنة و القوى الشهوية و الغضبية و السبع الطبيعية التي هي منبع الشرور و لهذا جعل الله سبحانه خزنة النار تسعة عشر بازاء تلك القوى فقال عليها تسعة عشر^۳.

واقعه: عالم جلیل سید یعقوب بن محسن متولد ۱۱۷۶ هـ ق در کوه کمر مرند و متوفی ۱۲۵۶ در خوی، از احفاد امام زین العابدین 7، و مقبره او در خوی مزار عموم است.

در کتاب « اختران تابناک » تألیف خطیب دانشمند حاج شیخ ذبیح الله محلّاتی آمده است که: در میان کلیه علماء چنین معروف است که سید یعقوب

در یکی از شبها جد بزرگوارش حضرت علی بن ابی طالب 7 را در خواب دید و به آن حضرت از کند فهمی خود شکایت نمود، حضرت علی بن ابی طالب به وی فرمود: بگو بسم الله الرحمن الرحيم. پس از اینکه بسم الله از مقام ولایت به وی تلقین شد و از خواب برخاست دید آنچه را که باید بداند می داند انتهی. راقم گوید: این جمله ای که صاحب کتاب گفت: « بسم الله از مقام ولایت به وی تلقین شد» بسیار بلند است و همه زیر سر همین یک حرف است.

ز - اسم در اصطلاح اهل حق ذات مأخوذ با صفتی و نعتی است چون رحمن و رحیم و راحم و علیم و عالم و نحوها در تمهید القواعد ص ۷۶ گوید: الاسم علی اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنی من المعانی عدمیه کانت او وجودیه یسمون ذلك المعنی بالصفة و النعت فلا اسم حیث لاصفة و لاصفة حیث لا اعتبار مع الذات الخ.

علامه قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص شیخ اکبر در اسما و صفات الهی آنچه باید در اسما و صفات بطور متن گفت گفته است و در آن فصل می فرماید:

الذات مع صفة معینة و اعتبار تجل من تجلیاته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة و القهار ذات لها القهر و هذه الاسماء المملوطة هی اسماء الاسماء و من هنا یعلم ان المراد بان الاسم عین المسمى ما هو الخ.

یعنی حقیقت وجود با تعینی از تعینات صفاتیه کمالیه اخذ شود اسم ذاتی است، و همین حقیقت وجود یعنی ذات با تجلی خاصی از تجلیات الهیه اخذ شود اسم فعلی است.

غرض این است که اسم عرفانی همان اسم قرآنی است ﴿و علم آدم الاسماء کلها﴾ (بقره، ۳۲) و این اسما ظهورات و بروزات تجلیات هویة مطلقه

است که مطلق وجود است با اطلاق سعه‌ای که صمد حق است و لاجوف و لاخلاء له و از این ظهور و بروز تجلی اسم تعبیر می‌شود و مطابق غلبه یکی از اسما در مظهري آن مظهر با اسم آن غالب نامیده می‌شود که در اینجا دو اسم است یکی اسم تکوینی عینی خارجی که هم‌نام شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است ﴿کل یوم هوفی شان﴾ (الرحمن، ۳۱) و دیگر اسم که الفاظاند و اسم قرآنی و عرفانی اول است نه دوم و لکن دوم ظلّ اوست ﴿قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الالسماء الحسنی﴾ (اسراء، ۱۱۲) در این آیه کریمه می‌فرماید مر هو را اسماء حسنی است فهم کن آری ﴿لیس کمثله شیء و هو السمع البصیر﴾ (شوری، ۱۰).

این ذات با صفت معینی بمثل چنین است که امواج دریا تطورات و شئون و شکنهای آب دریایند هر موج آب متشأن به شکن و حدی است و این امواج را استقلال وجودی نیست اگر چه هیچ یک دریا نیستند ولی جدای از دریا هم نیستند، ذات آب با شکن خاصی موجی است این موج را یکی از اسماء بگیر و موج دیگر را اسمی دیگر و چون بخواهیم برای اسمای شئونی دریا، الفاضی باقتضاء خواص آب و غلبه وصفی از اوصاف آن، در این مظاهر امواج وضع کنیم این اسماء لفظی اسمای اسمایند.

و بدان آن اسمی که موجب ارتقا و اعتلای گوهر انسانی است که تا کم کم بجایی می‌رسد که در ماده کائنات تصرف می‌کند همان اسم عینی است که چون انسان وجوداً و عیناً به هر اسمی از اسمای الهیه که کلمات کن او هستند متصف شود سلطان آن اسم و خواص عینی او در او ظاهر می‌شود که همان اسم می‌گردد آنگاه دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد.

پس معلومت شده است که هر چه رنگ وجود گرفته و می‌گیرد بدون هیچ

استثناء اسم است و هر چه هست اسم الله است حتی دمهایی که برمی آوریم.

دم جو فرو رفتها است، هو است جو بیرون رود

یعنی ازو در همه هر نفسی های و هو است

آنکه ابن ترکه در تمهید گفت معانی عدمیه باشند یا وجودیه مراد همان است که قیصری در آغاز فصل ثانی مقدمات شرح فصوص گفت که:

الصفات اما ايجابية او سلبية و الاولى اما حقيقية لا اضافة فيها كالحيوة و الوجوب و القيومية على احد معنيها (و هو القائم بذاته و المقيم لغيره)، او اضافة محضة كالاولية و الآخرة، او اضافة كالربوبية و العلم و الارادة، و الثانية كالغنى و القدوسية و السبوحية. و لكل منها (اي من الصفات مطلقا) نوع من الوجود سواء كانت ايجابية او سلبية لان الوجود يعرض العدم و المعدوم ايضا من وجه و ليست الا تجليات ذاته بحسب مراتبه التي تجمعها مرتبة الالهية الخ.

پس معانی یعنی صفات، و عدمیه و وجودیه یعنی سلبیه و ايجابية، و صفات سلبیه به این معنی چون غنی و قدوسیه و سبوحیه که هر یک مفید سلب نقص است.

تجلیات همان ظهورات است که در لسان قرآن تعبیر به یوم شده است کل یوم هوفی شان یعنی بحسب کل ظهوراتش در شئون و تجلیات در مراتب الهیه دارد. ذات با صفت معینی اسم ذاتی است، و به اعتبار تجلی خاصی از تجلیات الهیه اسم فعلی است.

ح - از امیر 7 روایت است که **ظهرت الموجودات عن باء بسم الله و انا النقطة التي تحت الباء**. علامه محمد بن حمزه معروف به ابن فناری در خطبه شرح مفتاح الانس در وصف رسول الله 6 گوید:

بل وقد ترقى فوق القربين الى نقطة جامعه بين قرآنية المحاذاة بمعناه، و
بين فرقانية المضاهاة لسیده و مولاه.

مرادش از قربین قرب نوافل و قرب فرائض است، و قرآن مقام جمع و
فرقان مقام فرق است و به عبارت دیگر قرآن قضا، و فرقان قدر است. و کتاب
الله هم قرآن است و هم فرقان، و فرقان آن تفصیل قرآن آن است و انسان کامل
ختمی را مقام احدیت جمع است یعنی جامع قرآن و فرقان است و از این مقام
احدیة الجمع تعبیر به نقطه جامعه فرمود:

و نیز ابن فناری در همان خطبه پس از دو سطر گوید:

و مَنْ مِنْهُ و بامداده یمکن وصول النقطة المشار اليها بالوراثة.

این فقره حاوی چندین مطلب عظیم است که به اجمال اشاره می‌نماییم.
ترجمه آن این است که از من و امداد رسول الله 6 وصول به نقطه اشاره شده
به آن به حسب وراثت امکان دارد.

کلمه «بالوراثة» متعلق به «یمکن» است، و «النقطة المشار اليها» آن نقطه جامعه
است که در عبارت اول از او نقل کرده‌ایم.

و آن مطالب یکی این است که وصول به مقام احدیة الجمع برای دیگران
هم امکان دارد جز اینکه این ولایت تکوینی است در فصوص الحکم و شرح
علامه قیصری و دیگران بر آن، مقام احدیة الجمع و دیگر مقامات را که برای
اولیاء الله کامل است تعبیر به نبوت انبائی فرموده‌اند که آنان را منصب نبوت
تشریعی نیست ولی نبوت انبائی هست. این نبوت عامه در اصطلاح خاصه
است در کتاب انسان کامل فی الجملة بحث کرده‌ایم، و اگر این امکان نمی‌بود
دعوت و سائط فیض دیگران را به سوی خودشان معنی نداشت، لکم فی رسول
الله اسوة حسنة شاهدهی صادق است و سخنان بسیار از آیات و روایات در این
باب ناطق است.

و دیگر از آن مطالب اینکه هر ولی که مستفیض می‌گردد از مشکوٰه ولایت ختمی است که من منّه و امداده.

و دیگر اینکه بالوراثه است چه اینکه العلماء ورثه الانبیاء. ثقه الاسلام کلینی در اصول کافی باسنادش از امام صادق 7 روایت کرده است که قال 7:

ان العلماء ورثه الانبیاء و ذلک ان الانبیاء لم یورثوا درهماً و لا دیناراً و انما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشیء منها فقد اخذ حظاً و افرأ الحدیث.

شیخ اکبر محیی الدین عربی در دیباچه فصوص الحکم گوید:

و لست بنبیّ و لارسل و لکنّی وارث و لآخرتی حارث.

و نیز در اوائل فص یوسفی آن درباره خود گوید:

فانظر ما أشرف علم ورثه محمّد 6.

و همین عارف بزرگ محیی الدین در فتوحاتش چه مکاشفاتی و مقامات و کرامات و بیاناتی از خود دارد این که یکی از آحاد رعیت است به حکم وراثت بدین پایه والا می‌رسد، پس تا چه پنداری درباره آنکه امام وارث خاتم 6 است اعنی امیرالمؤمنین و برهان الموحدین و غایة العارفين علیاً علیه الصلوة و السلام. وارث نقطه جامعه بین قرآنیة المحاذاة و فرقانیة المضاهاة به نحو اکمل است صدق ولی الله الاعظم فی قوله انا النقطه التي تحت الباء.

ط - قال علی 7: ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحيم¹.

الموجودات جمع محلی به الف و لام است که مفادش این است هر موجودی در جمیع عوالم از ذره تا بیضا، از قطره تا دریا از کران تا کران دار هستی همه و همه از بسم الله الرحمن الرحیم ظاهر شده‌اند. که همه مظاهر بسم

الله الرحمن الرحيم اند بدون اینکه از این حکم یک نقطه تکوینی یا تدوینی خارج باشد.

و باید متوجه باشی که این ظهور انفطار موجودات از بسم الله الرحمن الرحيم است، «**افی الله شک فاطر السموات والارض، فاطر السموات والارض انت ولی فی الدنيا و الآخرة، فطره الله التي فطر الناس علیها**» و بعبارة أخرى مراد از این ظهور قیام موجودات به بسم الله الرحمن الرحيم است و مانند اشتقاق کلمات از مصدرشان است چنانکه حدیث اشتقاق به این نکته عالیہ سامیہ شاهد صادق است و در نهج الولاية به بعضی از نکات آن اشارتی نموده‌ایم. عزیزی نیکو گفته است:

مصدر بمثل 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 و باز به هوش باش که هیچ ذره‌ای و هیچ دمی و حرفی و اشارتی و نیتی و قول و لفظی از «**ظهرت الموجودات**» بدر نیست بنابراین هر سوره‌ای از سوره‌های قرآن بسم الله الرحمن الرحيم است از سوره کتبی گرفته تا سوره قرآنی که در لوح محفوظ است و همچنین جز قرآن فتبصر.

به نکته سامیہ این آیه توجه داشته باش که فرمود **اسروا قولکم اوجهروا به انه علیم بذات الصدور الایعلم من خلق و هو اللطیف الخیر**. آن نکته اینکه قول شما مخلوق خالق لطیف و خبیر است، و دیگر به بین اسم لطیف و خبیر در این مقام چه قدر دلنشین است.

حدیث مذکور در دو چوب و یک سنگ مرحوم اشکوری چنین آمده است: و نیز منسوب به آنحضرت است که فرموده است **ظهرت الموجودات عن باء بسم الله و انا النقطة التي تحت الباء**. و در نقطه بحث باید کرد.

این بود مقاله ما در پیرامون آیه مبارکه بسم الله الرحمن الرحيم، كه مقاله‌ای ناتمام است. لعلّ الله يحدث بعد ذلك امرأ، اما رساله عارف برسی در تفسیر سورة اخلاص:

تفسیر سورة مبارکه توحید

تألیف صاحب مشارق انوارالیقین فی كشف اسرار امیر المومنین 7
شیخ عارف حافظ رجب بن محمد برسی حلی، رحمه الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد اعلم ان الحكمة تعبير معرفة في اجلّ المعلومات بأجلّ المعلوم، و
اجلّ المعلوم معرفة الواحد الحق و الاحد المطلق الذي هو هو. و منهج
الخلاص الجامع لهذا الاختصاص سورة الاخلاص التي هي سورة التوحيد و
سورة التجريد و سورة الايمان و سورة الايقان، من قرأها فكأنما قرأ ثلث
القرآن، و يتعلق ذكرها بالقلب و الروح و العقل و الجسم.

(قوله) عزّ وجهه و جل اسمه: قل هو

المبدأ الاول و المبدأ الاول وجوده نفس حقيقته و عين ماهيته، و الاول
المطلق هو الذي غيره منه و ليس هو من شيء فكونه ليس من شيء سلبي و
كون غيره منه اضافي، و الحضرة الالهية لا يمكن الا ان يعبر عنها الجلال و
العظمة الا بانه هو¹ و معرفة تلك الهوية غير معلوم للبشر و معرفتها باللوازم،
و اللوازم سلبية و ايجابية، و اسم الجلال يتاول² السلب و الايجاب و لاجرم

1 -

2 -

كان اسمه الله جل من اسمه شارح لمعنى هو.

ثم عقب الاحدية و هي نهاية التوحيد و اقصى غايات الوحدة، و ذكر في اللوازم القريبة و اقرب اللوارم فهي ذات الحق سبحانه انه واجب الوجود و واجب الوجود وجوده مبدأ لكلّ ماعداه. و مجمع هذين الأمرين هو الالهية. و هو عبارة عن غناه عن الاشياء و توقفها عليه و الالهية البسيطة المجردة لا يعبر عنها الا انه هو، و لا بد لها من التعريف و تعريفها باقرب الأشياء لزوماً و هي الالهية الجامعة و السلب و الايجاب فلذلك الى ذاته المقدسة (كذا) بصفاته المتوهمة التي هي عين تلك العين.

و المبدأ الأول ليس له شيء من المقومات فليس الاوحدة مختصة فلا يعقل الا الذات المنزه عن جميع الوجوه و تعريفها باللوازم القريبة اشارة الى وجوده الخاص لأن تعريف البسيط باللوازم كتعريف المركب بالمقومات.

و قوله احد

مبالغة في الوحدة لأن الواحد مقول على ماتحته بالتشكيك، و الأحد المطلق لا يقبل القسمة حساً و لاعقلاً فهو آله واحد من جميع الوجوه و انه غنى عن الكثرة من الاجناس و الفصول و سائر وجوه التشبيه فانه سبحانه هو لذاته.

و قوله الصمد

له معنيان: الاول لا اول له، و الثانى معناه السيد. و الاول سلبى لانه اشارة الى نفي الماهية لان كل ما له ماهية له جوف و مادة و ما ليس له مادة لاعتبار له الا لوجود واجب الوجود، و واجب الوجود غير قابل العدم فالصمد الحق اذا واجب الوجود.

و على التفسير الثانى هو السيد و هو اضافى لان معناه سيد الكل، و الآله

هو الذى يكون كذلك و الالهية عبارة عن السلب و الايجاب.

و قوله لم يلد و لم يولد:

لما بين سبحانه ان الله هو جميع الموجودات¹ و مفيض الجود على سائر الماهيات بين انه يمتنع ان يتولد عن شىء لان كل متولد مستفيد الوجود من غيره.

و قوله ولم يكن له كفواً احد:

لما بين انه هو هو لذاته بين الواحد² الحق ليس له كفو. و الكفو هو المساوى فى الوجود. و المساوى اما انه يساويه فى الصورة النوعية، او فى وجوب الوجود فلو كان له شريك فى نوعه كان متولداً عن غيره، و قد ابطله قوله الحق لم يلد و لم يولد. و لو كان له مساوفى وجوب الوجود كان وجوده من الجنس و الفصل و هو فرد مجرد دلّ عليه قوله و لم يكن له كفوا احد.

فانظر الى كمال هذا السورة و ماتضمنت من التوحيد لانه سبحانه اشار اولاً الى الماهية المحضة التى لا اسم لها الا انه هو. ثم عقب بالالهية التى هى اقرب اللوارم لذلك الحقيقة و اشد تعريفاً. ثم عقب بذلك الأحدية لفائدتين الأولى³ انه تركب التعريف الكمال و عدل الى ذكر اللوازم ليدل على انه واحد من جميع الوجوه لان من التعريف الكامل هو المركب من الجنس و الفصل القريبين فيكون محدوداً و البارى عز اسمه لاجنس له فلا فصل له و

لا تدرك حقيقته.

و رتب الاحدية على الالهية و لم ترتب الالهية على الاحدية لانّ الالهية عبارة عن استغنائه عن الكلّ و احتياج الكل اليه و من كان كذلك كان الهاً واحداً مطلقاً.

من صدره هي تقتضى الالهية (كذا).

ثم عقب بالصمدية فدل على معنى الالهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود. ثم بين سبحانه انه لا يتولد عن غيره.

فمن اول السورة الى قوله الصمد في بيان الذات و لوازمها، و انه غير مركب اصلاً. و من قوله لم يلد و لم يولد الى آخر السورة في بيان انه ليس له مساو في نوعه و لاجنسه.

و بهذا القدر يحصل معرفة الله تعالى و صفاته و كيفية صدور افعاله فلا جرم كان هذا السورة في مقابل ثلث القرآن.

نوع سورة الاخلاص محكمة و كل مذهب يخالفها باطل.

قوله: احد، يدل على نفى الجسمية و الجهة و الحيز. اما نفى الجسم فلأن اقل الاجسام يكون مركباً من جوهرين و ذلك يناهى الواحدانية. و قوله احد مبالغة في الوحدة الحقيقية منافية للجسم فالأحد الحق ليس بجسم.

و اما انه ليس بجوهر فلان المنكرين لجوهر الفرد قالوا كل متحيز يجب أن يكون متميزاً احدي جانبيه من الآخره (كذا) و كل متحيز منقسم و كل منقسم ليس باحداً فالاحد لا يكون جوهرًا و لامتحيزاً.

و المثبتون للجوهر الفرد قالوا لو كان الاحد ينفي عن ذاته التركيب و التاليف و كذا ينفي عنه الضد و الند فلو كان جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد مثاله فيتنفى كونه احداً و هو احد فيتنفى عنه المثل فلم يكن له كفوا احد

فدلت هذه الآية على انه ليس بجسم و لا جوهر فوجب أن يكون منزها عن الجهات لان المختص بالجهة إن كان منقسماً فهو الجسم، و ان لم يكن منقسماً فهو الجوهر فدلّ قوله احد دلالة قطعية على انه ليس بجسم و لا جوهر و لا فى اصلاً و البرهان الذى و جب أن يكون لأجله احد هو الله. و كونه الها يجب أن يكون غنياً عن سواه و الالكان مركبا و مفتقر الى اجزائه و اجزاء غيره، فكونه الهاً يمتنع افتقاره الى غيره فوجب القطع بانه ليس بجسم و لا جوهر و لا فى جهة، و كان قوله قل هو الله احد برهان قاطع على ثبوت هذا المطلوب.

قوله: الصمد، اشارة الى انه السيد الذى يصمد اليه فى الحوائج فهو الغنى عن الكل و المفتقر اليه الكل و ذلك يدل على انه ليس بجسم و الا لكان محتاجاً فالمحتاج الى غيره لا يكون صمداً مطلقاً.

بيان ذلك انه لو كان فى حيز و ان كان حلولة واجبا كانت ذاته مفتقرة الى المكان لم يكن صمداً غنياً، و ان كان جائزاً احتاج الى مخصص و كونه محتاجا ينافى كونه غنياً فالأحد المطلق الصمد غنى عن التركيب و التأليف و المكان و الزمان، منزّه عن الحدود و الحدثان.

و قوله و لم يكن له كفواً أحد دلّ على انه ليس بجسم لان الجواهر متماثلة فلو كان جوهرأ لكان له مثل، و لو كان جسماً لكان مركبا و مؤلفا و عاد اللازم المذكور فكانت هذا السورة من اعظم الدلائل على انه ليس بجسم.

ابراهيم باقول الكواكب على حدوثها فقال عند تمام الاستدلال: و جهت وجهى للذى فطر السموات و الارض، و هذا يدل على تنزيه الله عن الجسم و الجبهه لأن الاجسام متماثلة فلو كان جسماً و جوهراً جاز عليه ما يجوز على غيره من التغير و المتغير لا يكون الهاً فالاله ليس بمتحيز اصلاً.

الثانى انه لو كان جسماً لكان كل جسم مشاركاً له فى تمام الماهيه، و القول بكونه جسماً يقتضى اثبات الشريك و ذلك ينافى قوله: وما أنامن المشركين، فثبت أن العظماء من الأنبياء لكانوا قاطعين بتنزيه الله عن الجسميه والجوهريه والشريك.

الثالث قوله تعالى ليس كمثله شىء، فلو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الجسام.

الرابع قوله: و انه الغنى و انتم الفقراء فلو كان جسماً لكان مركباً و مفتقر او محتاجاً فلم يكن غنياً على الاطلاق.

و الخامس قوله الحى القيوم قائماً بنفسه مقوم لغيره، فكونه قائماً بنفسه غناؤه² انه غنى عن كل ما سواه، و كونه مقوما لغيره عبارة عن احتياج ما سواه اليه فلو كان مفتقراً الى غيره و كان غيره غنياً عنه فلا يكون قيوماً على الاطلاق. السادس و هو قيوم حق فليس بجسم قطعاً.

السابع قوله هل تعلم له سميّاً، و لو كان جسماً لكان كل واحد من الاجسام مثلاً له،

الثامن قوله: هو الله الخالق البارى المصور، و الخالق هو المقدر فلو كان

جسماً لكان خالفاً لنفسه و هو محال، و لو كان له جسم لكان له صورة و قد وصف نفسه بكونه مصوراً فيلزم كونه متصوراً.

التاسع قوله و لا يحيطون به علماً، و قوله لا تدركه الابصار و ذلك يدل على كونه منزهاً عن الصورة و الشكل و الالكان العلم و الادراك محيطاً به. العاشر قوله: له ما سكن في الليل و النهار و ذلك يدل على ان الزمان و المكان ملكه و ذلك يدل على تنزيهه عن المكان و الزمان.

الحادي عشر هو الاول و الآخر و ذلك يدل على ان ذاته متقدمة في الوجود على جميع ماعدها، و باقية في الوجود على جميع ماعدها، و ذلك يدل كونه قبل الزمان و المكان و على بقائه بعد الزمان و المكان.

الثاني عشر قوله تعالى: فلا تجعلوا لله انداداً و الندالمثل فلو كان جسماً لكان مثلاً لكل واحد من الاجسام.

الثالث عشر لو كان جسماً لجاز عليه الحركة و السكون و لوجاز عليه الحركة و السكون لكان محدثاً فلو كان جسماً لكان محدثاً و صدق به محال فكونه جسماً محال.

الرابع عشر لو كان جسماً لكان محتاجاً الى غيره و هو محال فكونه جسماً محال، بيان المراد انه لو كان متحيزاً لكان مركباً و مؤلفاً و هو محال فكونه متحيزاً محال.

این بود تمامیت نسخه رساله برسی در تفسیر سوره مبارکه توحید که در تصرف این حقیر است و به بعضی از موارد آن تحریف روی داده است که باید با کمک نسخ دیگر تصحیح شود. تنمیق این رساله وحدت از دیدگاه عارف و

حکیم در لیلہ دوشنبہ نہم ربیع الثانی ہزارو چہارصدو سہ ہجری قمری مطابق
با چہارم بہمن ماہ ہزارو سیصد و شصت و یکم ہجری شمسی در بلدہ طیبہ
قم بہ پایان رسید.

دعویہم فیہا سبحانک اللہم و تحیتہم فیہا سلام و آخر دعویہم ان الحمد لله
رب العالمین.

قم - حسن حسن زادہ آملی

۹ ع ۲، ۱۴۰۳ ہ. ق. = ۱۳۶۱/۱۱/۴ ہ. ش